



مِطَالَعَاتِ اِلْمَدِیْنَةِ

فصلنامه علمی - ترویجی علوم قرآن و حدیث

سال هفتم، شماره ۲، تابستان ۱۴۰۴

۲۴

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک‌زایی

سرمدیر: محمدصادق یوسفی مقدم

مدیر اجرایی: سیدعلی هاشمی‌نشلجی

۱. به موجب ماده ۱۳ قانون مطبوعات مصوب ۱۳۶۴/۱۲/۲۸ مجلس شورای اسلامی پروانه انتشار رسانه غیربرخط **مِطَالَعَاتِ اِلْمَدِیْنَةِ** در زمینه علوم قرآن و حدیث (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار فصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳۹۷/۰۸/۱۴ به شماره ثبت ۸۳۲۷۵ صادر می‌گردد.
۲. فصلنامه **مِطَالَعَاتِ اِلْمَدِیْنَةِ** به استناد جلسه ۱۱۷ مورخ ۱۴۰۰/۰۳/۰۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه حائز رتبه علمی - ترویجی گردید.

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

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

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

رایانامه jqss@isca.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان



www.jqss.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

غلامحسین اعرابی

دانشیار دانشگاه قم

سید عبدالرسول حسینی زاده

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

محمدتقی دیاری بیدگلی

استاد دانشگاه قم

سیدجعفر صادقی فدکی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی مبینی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدعلی محمدی

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمد فاکر میبیدی

استاد مجتمع آموزش عالی فقه امام خمینی رحمته الله علیه

فرج الله میرعرب

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

محمدصادق یوسفی مقدم

استاد پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

داوران این شماره

علی تمسکی بیدگلی، سیدعلی اکبر حسینی رامندی، سید عبدالرسول حسینی زاده،
محمد سحرخوان، آزاده عباسی، عیسی عیسی زاده، فهیمه غلامی نژاد، عزت الله
مولانیا، فرج الله میرعرب.

فراخوان دعوت به همکاری

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

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

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

اولویت‌های پژوهشی و رویکردهای اساسی فصلنامه

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

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

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

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

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

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

- پایان نامه (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از دانشجویان (ارشد و دکتری) به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام استاد راهنما الزامی می باشد.
- 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 می پذیرد.

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

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

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
۲. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
۳. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
۴. فایل نتیجه مشابهت یابی
۵. فرم عدم تعارض منافع

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

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

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

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

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

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

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

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

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

سازمانی.

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

الکترونیکی سازمانی.

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

شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

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

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

۱. عنوان؛

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

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

جدیدبودن موضوع مقاله)؛

۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛

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

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

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

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

می‌شوند، الزامی است؛

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

منابع، ذیل عنوان References درج شوند).

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

آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- مرجعیت علمی قرآن و چالش نقدپذیری علوم ۷
محمد مهدی فیروز مهر
- واکاوی روش‌های تربیت فرزند در ساحت بینش، گرایش و کنش با نگاهی به سوره لقمان ۳۴
صدیقه پروان - رحمان عشریه - فاتره عظیم‌زاده اردبیلی
- نقد و راهبردهای مواجهه با حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن از منظر قرآن کریم ۶۷
محمدحسن محقق - محمدعلی میرعلی - حیات‌الله یوسفی
- تطور اقدامات جریان کفر علیه آموزه معاد از منظر قرآن کریم ۱۰۱
غلامعلی زارع - عرفان گرزین
- تفسیر ادبی - بلاغی وصل و فصل در قرآن کریم با تکیه بر آراء عبدالقاهر جرجانی (مطالعه موردی: سوره انسان) ۱۲۹
طیبه سیفی - کورش فریدون‌پور
- بیان معانی «لَو» با تکیه بر معنای «تمنی» و بیان شواهدی از قرآن کریم ۱۵۹
سیدعلی میرلوحی

The Scientific Authority of the Quran and the Challenge of the Criticizability of Sciences

Mohammad Mahdi Firouz Mehr¹ 

Received: 2025/03/05 • Revised: 2025/06/03 • Accepted: 2025/06/22 • Published online: 2025/06/29



Abstract

This article examines the scientific authority of the Quran and the challenge posed by the changeability and criticizability of human sciences. Although no fully formulated science appears in the Quran, its scientific authority in guiding humanity and its foundational role in both theoretical and practical wisdom are undeniable. The Quran contains the epistemological materials and intellectual infrastructure necessary for the formation of sciences. Within this authority lies a key challenge: while the teachings of the Quran are immutable and infallible, scientific disciplines are by nature dynamic and open to criticism. This raises the question: How can sciences, which are inherently subject to change and critique, be derived from a fixed and unchangeable source like the Quran? Using a descriptive-analytical method, this study attempts to provide a coherent answer. The findings indicate that proponents of the scientific authority of the Quran adopt three main approaches whose answers—despite slight

1. Assistant Professor, Faculty Member, Islamic Sciences and Culture Academy, Research Center for Quranic Culture and Sciences, Qom, Iran.
m.firozmehr@isca.ac.ir

* Firouz Mehr, M. (2025). The Scientific Authority of the Quran and the Challenge of the Criticizability of Sciences. *Studies of Quranic Sciences*, 7(2), pp. 7-33.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.72025.1380>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



variations—lead to a similar conclusion: The maximalist approach, which considers the Quran as a comprehensive repository of all sciences, emphasizing the human role in deriving knowledge from revelation. The moderate approach, which views the Quran as encompassing the general principles of sciences while leaving the derivation of particulars to sound reasoning and *ijtihad*. The minimalist approach, which restricts the Quran's role to shaping scientific presuppositions or influencing technology.

Errors or changes in the sciences derived from the Quran stem from human misunderstanding and interpretation, not from any deficiency or variability in the divine text itself. Hence, the scientific authority of the Quran is fully compatible with the criticizability and changeability of human sciences, preserving the Quran's infallibility.

Keywords

Scientific Authority of the Quran, Criticizability of Sciences, Infallibility of the Quran.

Extended Abstract

The fundamental principle of the scientific authority of the Quran and the necessity of referring to it in human individual and social life—regardless of its scope and domain—is one of the well-established tenets of Islam. Both the verses of the Holy Quran and the clear teachings of the Prophet Muhammad (PBUH) and his pure progeny affirm this principle. The implication of such divine guidance is that the Quran serves as a reference, standard, and guide in both practical and theoretical wisdom. It is clear that no formalized body of knowledge, not even the most religious sciences such as jurisprudence (*fiqh*), ethics, or theology, is explicitly recorded in the Quran. Nevertheless, the elevated teachings of the Quran contain the foundational materials and underlying structures for various branches of knowledge.

However, the notion of the Quran's scientific authority—in any form or degree—faces a major doubt: human sciences are the products of human effort, and human works are always subject to critique, revision, and change. Scientific inquiry is based on hypotheses and experimentation,

not on self-evident rational principles; Scientific hypotheses and experiments have temporary validity. Therefore, the scientific worldview is inherently unstable and uncertain. Most human sciences, whether based on empirical methods or non-empirical ones such as rational or transmitted approaches, are limited, finite, and constantly changing, even subject to decline or falsification. In contrast, the teachings and knowledge of the Qur'an—being the manifestation of divine knowledge—are permanent and eternal, and thus not subject to change, critique, or invalidation. The Qur'an explicitly denies the possibility of any form of falsehood entering it (Fussilat, 41–42). The coming of falsehood toward the Qur'an would mean that falsehood could find a way into it, that some of its parts could perish and become invalid, or that its entire body of truths and knowledge could be rendered false. It could also mean that some of its rulings, laws, and their corresponding moral teachings would be nullified, making them inapplicable. This implies that within the Qur'an there is no contradiction in its statements, no falsehood in its reports, and no invalidity in its wisdom, teachings, or rulings. Nothing can oppose it, nor can it undergo alteration or distortion. Therefore, a question arises: How can sciences that are inherently open to critique, change, and development be derived from the Qur'an, which is immutable and beyond error? Therefore, how can sciences that are constantly subject to critique, change, and development be derived from the Qur'an? This study seeks to provide a proper answer to this question through a descriptive–analytical method. The following results have been obtained in this article.

1. The scientific authority of the Qur'an means its meaningful influence on various branches of knowledge. This influence may take the form of a source, foundation, proof, or criterion for evaluating sciences and can affect different dimensions of knowledge — including foundations, aims, issues, methods, and outcomes.

Human sciences are by nature changeable, open to critique, and constantly evolving, whereas Qur'anic teachings are fixed, eternal, and infallible. Thus, how can variable sciences be derived from a stable and unchangeable source? Scholars who acknowledge the Qur'an's scientific authority adopt three main approaches:

- a) **The maximalist approach** — All sciences exist within the Qur'an; however, since no science appears in its complete and explicit form, the human role in discovering and inferring sciences from revelation is essential. Any potential errors in sciences derived from the Qur'an are attributed to human agency and do not undermine the sanctity of revelation.
- b) **The moderate (balanced) approach** — The Qur'an contains the general principles and foundations of sciences, and human knowledge must be derived from these principles through correct reasoning and *ijtihad*. Errors in deducing secondary matters from Qur'anic principles do not affect the Qur'an itself; such inferred, conjectural conclusions can still be related to the Qur'an, as is the case in jurisprudence and *usul al-fiqh*.
- c) **The minimalist approach** — The Qur'an is viewed as capable only of shaping certain scientific presuppositions or influencing technology.
2. The Qur'anic text and its interpretive logic are infallible; however, human beings may err in applying that logic or in inferring from the Qur'an. Such errors do not extend to the revealed text itself, and the fallibility of human understanding does not disqualify a discipline derived from the Qur'an from being Qur'an-based — just as this is accepted in jurisprudential *ijtihad*.
 3. The scientific authority of the Qur'an does not imply its direct or complete influence on every scientific statement. Rather, the Qur'an can provide the material, foundations, and objectives of sciences within the framework of divine worldview and Islamic anthropology. Errors and changes in sciences derived from the Qur'an stem from human limitations in comprehension and reasoning, not from any defect or changeability in the revealed text. Therefore, the Qur'an's scientific authority is compatible with the revisability and evolution of human sciences, for the Qur'an's infallibility remains preserved. Through sound reasoning and scholarly effort, human sciences can

benefit from the Qur'an's immutable values. The Qur'an possesses the capacity for scientific authority and can serve as a source, foundation, and guide for organizing various sciences; yet, the derivation and understanding of knowledge from the Qur'an depend on human ability and ijtihad. Possible errors in this process belong to human interpretation, not to the Qur'an itself. This approach allows for the integration of the stability of divine values with the dynamism and critical nature of human sciences.

مرجعية القرآن العلمية وإشكالية قابلية نقد العلوم

محمد مهدي فيروزمهر^١

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/٠٥ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٦/٠٣ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/٢٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٩



الملخص

تتناول هذه المقالة مرجعية القرآن الكريم العلمية، والإشكالية المتعلقة بقابلية العلوم البشرية للتغير والنقد. فرغم أن أي علم بصورته المدونة لم يرد في القرآن، فإن أصل مرجعية القرآن العلمية في هداية الإنسان، ودوره في الحكمة النظرية والعملية، أمرٌ مُسلمٌ به. يحمل القرآن في ذاته المواد والأسس المعرفية اللازمة لتشكّل العلوم. وفي قلب مرجعية القرآن العلمية تظهر هذه الإشكالية، وهي أن العلوم - لكونها قابلة للنقد ومتغيرة - تواجه ثبات وتعالى التعاليم القرآنية المعصومة. وهذا يثير السؤال التالي: كيف يمكن استنباط علوم ذات طبيعة متغيرة وقابلة للنقد من مصدر ثابت وغير قابل للنقد كالقرآن؟ حاول هذا البحث، بمنهج وصفي-تحليلي، أن يقدم إجابة مناسبة عن السؤال المذكور. وتُظهر نتائجُه أن المؤيدين لمرجعية القرآن العلمية يتبنون ثلاثة اتجاهات رئيسية، ورغم اختلافها اليسير، فإن أجوبتها عن الإشكالية المطروحة تؤدي إلى نتيجة واحدة:

١٢
مِظَالُ الْعَالَمِ
سَلْ هُنْتُمْ شَمَارُهُ ١٤٠٤

١. أستاذ مساعد، عضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، مركز الثقافة ومعارف القرآن. قم، إيران.

m.firozmehr@isca.ac.ir

* للاستشهاد بهذا المقال: فيروزمهر، محمد مهدي. (١٤٠٤ هـ ش). مرجعية القرآن العلمية وإشكالية قابلية نقد العلوم. دراسات علوم القرآنية، ٧(٢)، ص ٣٣-٧.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.72025.1380>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

© ١٤٠٤ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



الاتجاه الحدّ الأقصى، الذي يرى أنّ القرآن هو منجمُ جميع العلوم، وأنّ دور الإنسان أساسى فى استخراج العلوم من نصّ الوحي وفهمها؛ والاتجاه الوسطى، الذى يعتبر أنّ القرآن يشتمل على كليات العلوم وأصولها، ويترك استنباط فروعها للاجتهاد الصحيح؛ ثم الاتجاه الحدّ الأدنى، الذى لا يثبت للقرآن سوى إمكانِ تشكيل بعضِ الفرضيات العلمية أو التأثير المحدود فى التكنولوجيا. إنّ الأخطاء والتغيّرات فى العلوم المستخرجة من القرآن تعود إلى قصور الفهم والاستنباط البشرى، لا إلى نقصٍ أو قابليّةٍ للتغيّر فى نصّ الوحي. وبناءً على ذلك، فإنّ مرجعية القرآن العلمية لا تتنافى مع قابليّة العلوم البشرية للنقد والتغيّر، وتبقى عصمة القرآن مصونة.

الكلمات المفتاحية

مرجعية القرآن العلمية، قابليّة نقد العلوم، عصمة القرآن.

مرجعیت علمی قرآن و چالش نقدپذیری علوم

محمد مهدی فیروز مهر^۱



تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸

چکیده

مقاله حاضر به بررسی مرجعیت علمی قرآن کریم و چالش تغییر و نقدپذیری علوم بشری می‌پردازد. با اینکه صورت مدون هیچ علمی در قرآن نیامده، اصل مرجعیت علمی قرآن در هدایت انسان و نقش آن در حکمت نظری و عملی مسلم است. قرآن مواد و زیرساخت‌های معرفتی لازم برای شکل‌گیری علوم را در خود دارد. در دل مرجعیت علمی قرآن، این چالش خودنمایی می‌کند که در برابر ثبات و عصمت آموزه‌های قرآنی علوم نقدپذیر و متغیر است و این پرسش را مطرح می‌سازد که چگونه می‌توان علمی را که ذاتاً متغیر و نقدپذیرند، از منبعی ثابت و غیرقابل نقد مانند قرآن استنباط کرد؟ این پژوهش تلاش کرده به روش توصیفی تحلیلی پاسخی در خور برای پرسش یادشده بیابد. دست‌آورد پژوهش حاکی از آن است که موافقان مرجعیت علمی قرآن سه رویکرد اصلی دارند که پاسخ آنها به پرسش یادشده با اندکی تفاوت، در نتیجه یکی است: رویکرد حداکثری که قرآن را معدن همه علوم می‌داند و نقش انسان را در استخراج و فهم علوم از متن وحی اساسی می‌شمارد؛ رویکرد میانی که قرآن را مشتمل بر کلیات و اصول علوم می‌داند و استنباط فروع را بر عهده اجتهاد صحیح می‌گذارد؛ و رویکرد حداقلی که تنها

۱۴
 مِطَالَعَاتُ الْقُرْآنِ
 سال هفتم، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱. استادیار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، قم، ایران.
m.firozmehr@isca.ac.ir

* فیروز مهر، محمد مهدی. (۱۴۰۴). مرجعیت علمی قرآن و چالش نقدپذیری علوم. مطالعات علوم قرآن، ۷(۲)، صص ۳۳-۷.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.72025.1380>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



امکان شکل‌دهی برخی پیش‌فرض‌های علمی یا اثرگذاری بر تکنولوژی را برای قرآن قائل است. خطاها و تغییرات در علوم مستخرج از قرآن به ضعف فهم و استنباط انسانی مربوط است، نه به نقص یا تغییرپذیری متن وحی؛ بنابراین، مرجعیت علمی قرآن با نقدپذیری و تغییر علوم بشری منافاتی ندارد و عصمت قرآن محفوظ می‌ماند.

کلیدواژه‌ها

مرجعیت علمی قرآن، نقدپذیری علوم، عصمت قرآن.

مقدمه و بیان مسئله

اصل کلی مرجعیت علمی قرآن کریم و ضرورت رجوع به قرآن در زندگی فردی و اجتماعی انسان، صرف نظر از گستره و قلمرو آن، از اصول مسلم اسلام است که هم آیاتی از قرآن کریم، هم سخنان و آموزه‌های روشن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عترت پاک آن حضرت بر آن دلالت دارند؛ برای نمونه، آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ إِقْوَمٌ» (اسراء، ۹) بیانگر آن است که قرآن کریم به آیینی که از همه آیین‌ها استوارتر و جامع‌تر است هدایت می‌کند. لازم چنین هدایتی این است که قرآن کریم هم در حکمت عملی و هم در حکمت نظری مرجع و میزان و راهنما باشد؛ همچنین آیه «وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُضْلِحِينَ» (اعراف، ۱۷۰) دربردارنده تعبیر «تمسک به کتاب» است که با اطلاق خود، هم «تمسک عملی» هم «تمسک نظری» را دربر می‌گیرد. روشن است که صورت مدون هیچ علمی حتی دینی‌ترین علم مانند فقه، اخلاق و کلام در قرآن نیامده است؛ اما معارف بلند قرآن در بردارنده مواد علوم و سایر زیرساخت‌های دانش‌های مختلف است. مرجعیت علمی قرآن به هر نوع و گونه‌ای و در هر سطحی که باشد با این شبهه مواجه است که علوم کار بشری است و کار بشری همواره نقدپذیر و در حال تغییر و تکمیل‌اند. به بیان شهید مطهری علم بر فرضیه و آزمون مبتنی است نه بر اصول بدیهی اولی عقلی. فرضیه و آزمون ارزش موقت دارد. به همین جهت جهان‌بینی علمی یک جهان‌بینی متزلزل و بی‌ثبات است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۸) و بیشتر علوم بشری که به روش تجربی یا غیرتجربی مانند روش عقلی و روش نقلی شکل می‌گیرد محدود و متناهی و همواره در حال تغییر و حتی در حال تباهی و بطلان است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۷). چنان‌که برخی گفته‌اند: «اگر کسی مدعی شود که آموزه‌های دینی می‌توانند در شکل دادن به محتوای نظریه‌های علمی تأثیر بگذارند در آن صورت با توجه به آنکه همه نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی بر ساخته‌هایی استعجالی هستند که دیر یا زود در مصاف با نقادی تجربی یا تحلیلی (که به مدد ارتباط با ظرفیت‌های تازه واقعیت دائماً متحول شده پربارتر نیز شده‌اند) باید جای

خود را به فرضیه‌ای جامع‌تر بدهد باید در نظر داشته باشد که با ابطال نظریه علمی چه بر سر پیش‌آموزه‌ها و باورهای خواهد آمد که ادعا می‌شد کمک کار ظهور و بروز نظریه‌های علمی بوده است» (پایا، ۱۳۸۶، ص ۵۶)؛ درحالی‌که آموزه‌ها و معارف قرآن به دلیل اینکه جلوه علم خدایی است «قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فرقان، ۶) ثابت و جاودانه است و تغییر و نقد و تکامل یا تباهی و بطلان درباره آن وجهی ندارد. قرآن به صراحت راه‌یابی هر نوع باطل را از خود نفی می‌کند: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ. لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت، ۴۱-۴۲). آمدن باطل به سوی قرآن، به این معنا است که باطل در آن راه پیدا کند، یا بعضی از اجزای آن از بین برود و باطل شود، و یا همه‌اش، به‌طوری‌که بعضی حقایق و معارف حق آن غیرحق شود، و یا بعضی احکام و شرایع آن، و توابع آن احکام از معارف اخلاقی و یا همه این موارد ذکر شده لغو شود، به‌طوری‌که دیگر قابل عمل نشود. این بدان معناست که در بیانات قرآن تناقضی و در خبرهایی که داده دروغی و در معارف و حکمت‌ها و شرایع و احکامش هیچ بطلانی نیست، نه مورد معارضه چیزی واقع می‌شود و نه دستخوش دگرگونی می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۹۸). امام صادق علیه السلام فرمود: «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ أَثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَضَلُّ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرُّجَالِ؛ هیچ امری نیست که دو نفر در آن اختلاف نظر داشته باشند جز آنکه برای آن در کتاب خدا ریشه و بنیادی است ولی عقل‌های مردم به آن نمی‌رسد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۰). مقصود از اینکه فرمود عقل‌های مردان به آن نمی‌رسد این است که بیشتر مردان علم قادر بر استنباط همه آنچه در قرآن آمده نیستند. تنها پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام بر فهم کامل معارف قرآن توانمندند؛ اما دیگران به میزان بهره‌مندی که دارند می‌توانند معارف گسترده قرآن را فهم کنند (شریف رازی، ۱۳۸۸، ص ۲۵۸)؛ بنابراین چگونه علمی که همواره در معرض نقد و تغییر و تکامل است از قرآن قابل استنباط است؟ این پژوهش می‌کوشد به روش توصیفی-تحلیلی پاسخی درخور برای شبهه یادشده بیابد.

۱. مفاهیم پژوهش

در این قسمت سه مفهوم مرجعیت، علمی، و مرجعیت علمی قرآن بررسی می‌شود.

۱-۱. مرجعیت

مرجعیت مصدر جعلی و در لغت به معنای مرجع بودن، مورد رجوع بودن، محل مراجعه دیگران بودن است. واژه مرجع در چند معنا کاربرد دارد از جمله:

الف) شخص متفکر و صاحب نظری که مردم برای نظرخواهی یا رفع مشکلات خود به او مراجعه می‌کنند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۰۶۲۱).

ب) آنچه برای دسترسی به اطلاعات و آگاهی‌های لازم درباره موضوعی به آن مراجعه می‌کنند: کتاب‌های مرجع (انوری، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۶۸۵۹).

ج) ابزار کشف واقعیت؛ چنان که گفته‌اند: یکی از ابزارهای کشف واقعیت «مرجعیت» است. مرجعیت یعنی پذیرش رأی و نظر فرد دیگری که صلاحیت اظهار نظر در آن مورد را دارد بدون آنکه پذیرنده رأی مستقیم از ابزار فهم مرجع استفاده کرده باشد. به عنوان مثال برای تعمیر یک دستگاه موتوری به سخن مکانیک اعتماد و برای درمان یک بیماری نظر پزشک متخصص معیار عمل قرار داده می‌شود. یا برای فهم واقعیت یک حادثه تاریخی به نظر تاریخ‌نگاران اعتماد و مراجعه می‌شود و به همین شکل برای کشف واقعیت احکام الهی به قول معصومان و اولیای الهی اعتماد می‌کنیم. اعتبار همه این معرفت‌ها از سنخ اعتبار مرجعیت است که البته خود مبتنی بر یک نوع استدلال عقلی نیز هست. برای مثال سخنان معصومان به دلیل برخورداری از مقام عصمت از اعتبار کامل برخوردار است. روایاتی که از ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده است، در صورتی معتبرند که از راه‌های قابل اعتمادی مثل تواتر نقل شده باشند و یا قرائن دیگری بر اعتبار آنها در اختیار داشته باشیم. روشن است که فهم معارف نقلی دین، متوقف بر تشخیص روایات صحیح از سقیم و همچنین فهم محتوای روایات است و این از کسانی ساخته است که با روش فقهات یا روش فهم معارف دینی آشنا باشند و توانایی استنباط احکام

دینی را داشته باشند. فهم چنین افرادی نیز برای دیگران می‌تواند به دلیل مرجعیت اعتبار داشته باشد» (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۱).

۲-۱. علمی

واژه علمی منسوب به علم است (معین، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۲۳۴۵)، و دو کاربرد دارد: نخست در اصطلاح علم اصول که به معنای علم تعبدی به چیزی براساس ادله ظنی معتبر مانند ظواهر الفاظ، خبر واحد و اماره است (بحرانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۶۹) و دیگر در کاربرد عمومی که به معنای علم است. علم در لغت به معنای دانستن، یقین کردن، ادراک مطلق یا حصول صور اشیا نزد عقل است (بحرانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۳۴۲)؛ اما در اصطلاح کاربردهای گوناگونی دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۴۳) که از میان آن، سه کاربرد مهمتر و رایج‌تر است:

الف) علم به معنای مطلق دانایی به هر کیفیتی باشد. در این کاربرد علم به همان معنای لغوی خود استعمال می‌شود.

ب) علم به معنای مجموعه‌ی معرفتی نظام‌مند بشری در ارتباط با خود و جهان پیرامون که دارای موضوع، تعریف، غرض، مسائل، روش و... است. در این کاربرد، علم معادل Knowledge است و براساس این کاربرد اموری مانند اخلاق، فلسفه، سیاست، فقه، اصول، صرف، نحو، تفسیر و... علم به حساب می‌آیند.

ج) گاهی علم به دانش و معرفت خاصی اطلاق می‌شود که از تجربه حسی (مستقیم یا غیرمستقیم) به‌دست می‌آید. در این کاربرد علم معادل Science است و در برابر دانستنی‌هایی به کار می‌رود که از آزمون حسی بهره نمی‌جویند. در این اصطلاح، اولاً علم بودن گزاره‌ها به یقین روانی شخص بستگی ندارد، ثانیاً کلی بودن در آنها لحاظ شده، ثالثاً موضوع در آنها مشروط به عینی بودن است، ولی همه این شرایط برای علمی بودن آنها کافی دانسته نشده، بلکه قید دیگری نیز به آنها اضافه شده و آن عبارت است از این که: اثبات محمول برای موضوع باید از راه تجربه حسی مستقیم امکان‌پذیر بوده، قابل ارائه به دیگران هم باشد؛ بنابراین، براساس این اصطلاح، تنها قضیه‌ای علمی است

که به وسیله تجربه حسی ثابت شود و به گونه‌ای باشد که نتیجه تجربه را بتوان به دیگران ارائه داد، اما در صورتی که راه اثبات آن چنین نباشد، بلکه از راه قیاس عقلی، وحی، یا شهود عرفانی اثبات شود، از جرگه علم خارج است و معتبر نخواهد بود. این اصطلاح شامل فرضیه‌ها و تئوری‌هایی می‌شود که امکان و امید اثبات آنها به وسیله تجربه وجود دارد، هرچند هنوز تجربه دقیقی روی آنها انجام نگرفته باشد، یا وسایل تجربه آنها در دسترس نباشد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص ۶۰).

در ترکیب مرجعیت علمی قرآن واژه علمی صرفاً به اصطلاح علم اصول و علم به معنای دانش حاصل از تجربه و آزمون حسی مراد نیست؛ بلکه مراد از علم در این ترکیب، نظام معرفتی متشکل از گزاره‌های مرتبط است که بر محور موضوعی خاص انسجام یافته است و تجربه تنها معیار داوری به حساب نمی‌آید.

۳-۱. مرجعیت علمی قرآن

مراد از مرجعیت علمی قرآن کریم اثرگذاری معنی‌دار کتاب خدا بر هر دانش ساخت یافته است. این اثرگذاری به مثابه منبع، مبنا، حجت یا میزان سنجش بودن برای آن دانش است و می‌تواند به شکل‌های گوناگون بر مبانی، اهداف، موضوع‌ها، محمول‌ها، مسائل، روش‌ها و نتایج علوم اثرگذار باشد. براساس تعریف یادشده، مراد از مرجعیت علمی قرآن کریم، لزوماً اثرگذاری مستقیم در همه گزاره‌های مربوط به علوم گوناگون نیست؛ بلکه مراد این است که معارف قرآن کریم می‌تواند در سرنوشت آن علوم در حوزه‌ها (عرصه‌ها و قلمرو) تأثیر معناداری داشته باشد به گونه‌ای که رنگ و جهت قرآنی به آن دانش‌ها بدهد.

به بیان دیگر مرجعیت علمی قرآن به این معنا است که می‌توان مواد، مبانی و اهداف علوم را براساس معارف قرآنی، جهان‌بینی الهی و انسان‌شناسی اسلامی سامان داد و قرآن کریم این ظرفیت را دارد که مرجع و منبع علوم قرار گیرد.

در پاسخ به این پرسش که چگونه قرآنی که هیچ نوع تغییر و نقد را بر نمی‌تابد می‌تواند مرجع علوم باشد که همواره در معرض نقد و تغییر و تکامل است، لازم است

به رویکردهای اثباتی که درباره مرجعیت علمی قرآن وجود دارد اشاره شود و توجیه مناسب هر یک از آن رویکردها در مواجهه با چالش یادشده ذکر شود.

۲. رویکردهای کلی درباره مرجعیت علمی قرآن و راه حل چالش نقدپذیری علوم

براساس دیدگاهی که قلمروی دین را از قلمروی علم جدا می‌داند و پرداختن به علوم را خارج از مأموریت دین می‌داند و نیز دیدگاهی که گزاره‌های دینی را ناواقع‌نما می‌انگارد، اثرگذاری وحی و قرآن بر علم نفی می‌شود. همچنین دیدگاهی که هویت علم را نسبت به مکاتب و ادیان مستقل می‌داند یا دیدگاهی که علم را از تکنولوژی تفکیک می‌کند و رویکردی که علم دینی را غیراخلاقی می‌شمارد یا اساسا پیش‌فرض‌های علم دینی را باطل می‌داند (نک: شریفی، ۱۳۹۳، صص ۵۰۵-۵۶۱) با چالشی چون عصمت آموزه‌های وحی قرآنی و نقدپذیری علوم مواجه نیست؛ اما دیدگاهی که مرجعیت قرآن را محتمل یا به آن اعتقاد دارد با این چالش مواجه است و باید دید چه راه‌حلی برای چالش یادشده پیش‌بینی کرده است. چنان‌که موافقان علم دینی را به‌صورت‌های مختلفی دسته‌بندی کرده‌اند (نک: شریفی، ۱۳۹۳، صص ۲۲۳-۲۲۸)، موافقان مرجعیت علمی قرآن را می‌توان به همان صورت‌های مختلف دسته‌بندی کرد.

موافقان مرجعیت علمی قرآن رویکرد واحدی ندارند. عده‌ای قرآن را مشتمل بر همه علوم می‌دانند (نک: غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۲۵؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۲۰؛ موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، صص ۱۲۰-۱۲۱)، که می‌توان از آن به رویکرد حداکثری یاد کرد. عده‌ای دیگر قرآن را مشتمل بر کلیات و اصول علم می‌دانند و اثرگذاری قرآن را در علم به روش اجتهاد صحیح و استنباط فروع از اصول دنبال می‌کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۶، صص ۳۳۵-۳۳۶. غزالی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۷) این رویکرد در قیاس با رویکرد نخست و رویکرد بعدی رویکردی میانی و اعتدالی نامیده می‌شود. و از رویکرد برخی موافقان علم دینی چنان‌که بر می‌آید که قرآن را نه واجد همه علوم می‌دانند و نه مشتمل بر کلیات و اصول علم، بلکه به امکان شکل‌دهی پیش‌فرض‌های علم از قرآن برای عالم متمایل‌اند (ر.ک: باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰؛ گلشنی، ۱۳۷۷، صص ۲-۳، ۱۵۱) و برخی تأثیر دین و آموزه‌های وحیانی را در علم نفی

می‌کنند؛ اما در تکنولوژی قبول دارند و به امکان تکنولوژی دینی رأی دادند (ر. ک: پایا، ۱۳۹۹، ص ۴۳۴). از این رویکرد می‌توان به رویکرد حداقلی یاد کرد. می‌توان موافقان مرجعیت علمی قرآن را براساس روشی که در علم معتبر می‌دانند، طبقه‌بندی کرد. در مجموع موافقان مرجعیت علمی قرآن یا تنها روش تجربی را معتبر می‌دانند یا روش اجتهادی را و یا ترکیبی از روش‌های تجربی و اجتهادی (عقلی، نقلی و شهودی) را کارآمد می‌دانند. راه‌حل هر یک از رویکردهای یادشده در مواجهه با چالش نقدپذیری علوم حاصل از قرآن در عین عصمت متن وحی متفاوت است که در ادامه ذکر می‌شود.

۲-۱. رویکرد حداکثری و چالش نقدپذیری علوم

رویکردی که معتقد است همه علوم در قرآن وجود دارد بدان جهت که صورت هیچ دانش مصطلحی بالفعل در قرآن یافت نمی‌شود؛ به ناچار باید به نقش فاعل انسانی در کشف و فهم و استنتاج علوم از متن وحی تن دهد؛ زیرا براساس این رویکرد قرآن معدن دانش است و مواد دانش را در خود دارد و در معدن محصول بالفعل وجود ندارد؛ بلکه با تلاش و کار انسانی مواد معدنی تبدیل به محصول می‌شود (ر. ک: اعرابی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۹). امیرمؤمنان علی علیه السلام فرمود: این قرآن خطی است نوشته شده که میان دو جلد پنهان است، زبان ندارد تا سخن بگوید و نیازمند به کسی است که آن را ترجمه کند و همانا انسان‌ها از آن سخن می‌گویند» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۵). در این صورت اگر خطایی در علوم مستخرج از قرآن رخ دهد خواه به روش تجربی باشد یا به روش اجتهادی و یا به روش ترکیبی به فاعل انسانی بر می‌گردد؛ چنان که خطای دانشمند طبیعی در شناخت پدیده‌های طبیعی به آن پدیده سرایت نمی‌کند و حقیقت و واقعیت آن را تغییر نمی‌دهد. به بیان دیگر، چنانچه دانشمند در مقام علم‌ورزی به هر دلیلی به خطا رود و به دانش موجود در قرآن دست نیابد، لطمه و خدشه‌ای متوجه قداست متن وحی نمی‌شود و در مواردی که به نتایجی رسیده و می‌پندارد به علمی از قرآن دست یافته است، ولی با نقادی تجربی، تحلیلی یا نقلی و حیانی کاشف به عمل آمده که واقعیت ندارد در واقع خطای پندار او آشکار شده است.

۲-۲. رویکرد میانی و چالش نقدپذیری علوم

چنان که اشاره شد برخی موافقان مرجعیت علمی قرآن بر این باورند که نه تنها صورت هیچ علم مصطلحی در قرآن نیست بلکه همه جزئیات علوم هم در قرآن نیامده و اساسا قرآن نمی تواند مشتمل بر جزئیات باشد. براساس این رویکرد قرآن مشتمل بر کلیات و اصول علم است و با استنتاج از آن می توان علوم مورد نیاز را شکل داد (ر. ک: مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۲۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۲۰).

بسیار ساده انگارانه به نظر می آید که کسی انتظار داشته باشد قرآن مانند کتاب حلّ المسائل، دردها و مشکلات فردی و اجتماعی را یکی یکی بیان کند و سپس راه حل آنها را به ترتیب توضیح دهد. قرآن با سرنوشت ابدی انسان سر و کار دارد و هدف قرآن فلاح و رستگاری انسان در دنیا و آخرت است. در این عرصه، قرآن کریم راه های کلی و خطوط اصلی را به ما نشان می دهد که با به کار بستن آنها می توانیم زندگی سعادت مندانه ای داشته باشیم. این خطوط کلی چراغ هایی هستند که جهت سیر و حرکت را نشان می دهند، ولی باید توجه داشته باشیم که برای رسیدن به سعادت و رستگاری در دنیا و آخرت و رفع مشکلات و تحقق جامعه ای مترقی و در عین حال دینی و اسلامی، خداوند متعال دو وسیله در اختیار انسان قرار داده است: یکی دین و دیگری عقل. قرآن خطوط اصلی ترقی و تکامل انسانی را روشن می کند و جامعه اسلامی موظف است با نیروی تفکر و اندیشه و استفاده از تجارب علمی بشری زمینه تحقق اهداف بلند قرآنی را فراهم آورد. طرفداران این دیدگاه در ادامه گفته اند: بنابراین قرآن در پی پاسخ گویی به تمام مشکلات ریز و درشت زندگی بشر نبوده و نیست، بلکه بیانگر خطوط اصلی و کلی سعادت و تکامل انسان است و آن را به مسلمانان نشان داده و مردم را بدان فرا می خواند (مصباح یزدی ۱۳۸۹، ص ۲۰-۲۱). در اینجا با دو پرسش مواجه هستیم: پرسش نخست اینکه چنانچه در استنباط فروع از اصول و کلیات قرآنی اشتباه کنیم به قرآن لطمه ای وارد نمی شود؟ و پرسش دیگر اینکه فروع استنباط شده که ظنی هستند می توان به قرآن نسبت داد؟

۲-۱. عصمت متن وحی و امکان خطا در فهم آن

در پاسخ به این پرسش باید توجه داشت که متن وحی معصوم است و در آن خطا راه ندارد و منطق و میزان فهم قرآن هم درست و خطاناپذیر است؛ اما نحوه بهره گرفتن از منطق فهم بشر از آن متن و منطق ممکن است دچار خطا و انحراف شود. حتی ممکن است کسی که به سراغ متن قرآن می رود تخصص لازم را داشته باشد و دقت و احتیاط کامل را در فهم آن نیز به کار گیرد، ولی با این حال نتواند به مقصود آن پی ببرد یا در فهم مقصود درست به خطا رود؛ چنان که برخی صاحب نظران گفته اند: «کوثر وحی و چشمه سار الهام الهی که همواره منبع جوشش آب زلال است، در تمام زمان و زمین، شفاف و معصوم از تیرگی و مصون از ناصافی است؛ ولی مجتهد و مفسری که به حضور او می رود، گاهی در تحصیل معارف، کمال احتیاط و تخصص را به همراه دارد و به آب صاف و رأی صائب می رسد و زمانی نیز در اثر ذهول از برخی شرایط علمی یا عملی، دستاوردی جز آب گل آلود و رأی خطا ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۱)؛ اما روشن است که این خطای در فهم و استنتاج گزاره نادرست سبب نمی شود خطا به متن قرآن راه پیدا کند؛ چنان که اشتباه عالم در فهم یک پدیده در عرصه طبیعت آن را منقلب نمی سازد و تغییری در آن ایجاد نمی کند و نیز نقدپذیری علوم و خطای بشری در فهم متن قرآن آن دانش را از قرآنی بودن خارج نمی کند؛ چنان که احکام شرعی به واسطه عنصر اجتهاد همیشه در معرض انتقاد قرار دارند و حتی فقیهی در طول زمان درباره یک مسئله دچار تحول و تغییر رأی می شود؛ اما خللی به دینی بودن دانش فقه وارد نمی شود. چنان که برخی صاحب نظران گفته اند: اصول و قواعدی که توسط وحی در حوزه مسائل نظری القا می شوند، در استنباط های مربوط به آن علوم نیز معتبر هستند و ظنی بودن فروع استنتاج شده در علوم نظری مانع دینی بودن آنها نخواهد بود، چه اینکه ظنی بودن بسیاری از مسائل اصول فقه مانع از دینی بودن آنها نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۰).

۲-۲. ارزش های ثابت قرآنی و اجتهاد متغیر

برخی با این رویکرد که قرآن نخستین منبع علوم اجتماعی است و بیش از علوم

تجربی و حوزه‌های دیگر معرفت به علوم اجتماعی اهتمام ورزیده، بدان جهت که این علوم به ساختن انسان و بازسازی ساختار وی می‌پردازد (غزالی، ۱۳۸۱، ص ۲۹۲)، معتقدند قرآن حاوی ارزش‌های عام و ثابت است که در پرتو آن می‌توان با اجتهاد که عبارت است از تطبیق نص بر حادثه‌ای معین، علوم انسانی مورد نیاز را به دست آورد و متفاوت و متغیر بودن اجتهادات دانشمندان در چارچوب ارزش‌های ثابت قرآنی نمی‌تواند قداست آن ارزش‌ها را داشته باشد و نباید آن را عین دین و عین قرآن تلقی کرد (ر.ک: غزالی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۷).

«قرآن حاوی ارزش‌هایی است که که روند عمومی یا قواعد و اصول کلی را ترسیم می‌کند. قرآن تنها در قضایایی برنامه‌ریزی کرده که تحول‌پذیر نیستند یا فهم‌ها در باب آنها دچار اختلاف نمی‌شوند. همچنان که در زمان‌های مختلف و محیط‌های متفاوت تحول نمی‌یابند. این قضایا طبیعتاً چنان‌اند که باید توقیفی باشند. آنچه جز این قضایا باشد به زمان، تاریخ و مردم واگذار شده است. ارزش‌های قرآنی باید مسیر زندگی را در چارچوب فراخ و پهن‌آور کنترل کنند؛ اما حرکت و اجتهاد در ضمن چارچوب ارزش‌ها به اجتهادها و تفسیرهای مردم و نهاده شده تا به حسب شرایط و مشکلات متغیر زمانی و مکانی خود، به اجتهاد و ارائه نظر پردازند. اساس این است که اجتهادها و تفسیرهای مذکور از چارچوبی که قرآن ترسیم نموده خارج نشوند؛ زیرا چون این چارچوب به اقتضای ابدیت اسلام و خاتمیت دین، وسعت زمانی و مکانی دارد» (غزالی، ۱۳۸۱، صص ۱۸۳-۱۸۴). براساس این رویکرد به جهت دخالت عامل انسانی در علم که هیچ گریزی از آن نیست ماحصل اجتهاد صحیح را همان دین معصوم دانستن خطا است؛ لکن می‌توان از آن به راه حل قرآنی یا اسلامی از دیدگاه مجتهدان و دانشمندان یاد کرد (غزالی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲).

بررسی و نقد

به نظر می‌رسد اصل اینکه دانشی که به روش اجتهاد در متن وحی به دست آمده قداستی از جنس قداست متن وحی را ندارد سخنی درست و استوار است؛ زیرا مقدس

دانستن ماحصل اجتهاد به طور مطلق از سویی به تصویب و نسیت مطلق می‌انجامد و از سوی دیگر به تشّت و اختلاف و پیرانگر و نتیجه آن چیزی جز قفل شدن باب رشد علم نیست. اما می‌توان به نوعی به قداست دانش‌های شکل گرفته از اجتهاد در متن وحی اعتقاد داشت بدون اینکه عارضه‌های یادشده را داشته باشد. تقدس علوم حاصل از اجتهاد در متن وحی تابع نوع اجتهادی است که در متن وحی شده است. با این توضیح که اگر محصول اجتهاد یقینی باشد ارزش و قداست آن یقینی و زوال‌ناپذیر خواهد بود و چنانچه محصول اجتهاد امری ظنی و مرجح باشد قداست آن نیز ظنی است و احتمال تغییر و بطلان در آن منتفی نیست. نیز اگر محصول اجتهاد امری مشکوک یا مرجوح باشد قداستی به معنای غیرقابل نقد و تغییر برای آن متصور نیست.

۲-۳. رویکرد حداقلی و چالش نقدپذیری علوم

رویکرد حداقلی اثرگذاری دین و قرآن بر علوم دو تقریر دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲-۳-۱. نظریه علم دینی تجربی با رویکرد تأسیسی

برخی صاحب نظران علم دینی تجربی را با رویکرد تأسیسی مطرح کرده‌اند و معتقدند آموزه‌های دینی می‌تواند پیش‌فرض‌های مناسب خود را درباره انسان و جهان شکل دهد و عالم از این پیش‌فرض‌ها فرضیه می‌سازد و آن فرضیه را به جهت مشخص کردن درستی و نادرستی به آزمون در می‌آورد. اگر فرضیه به واسطه آزمون و با شواهد کافی تأیید شود این‌جا می‌توان از علم دینی سخن گفت؛ دینی بودن این علم بدان جهت است که فرضیه منتسب به پیش‌فرض‌های دینی است و علم‌بودن از آن جهت است که از بوته تجربه بیرون آمده‌اند؛ اما در عین حال این فرضیه را عالم ساخته و انتساب به سازنده خود دارد. اگر آزمون، درستی آن را اثبات نکند، لطمه‌ای به دین و آموزه‌های دینی و پیش‌فرض‌های برخاسته از آن وارد نمی‌شود؛ زیرا این فرضیه که عالم

ساخته اشتباه است و باید برگردد از نو فرضیه جدیدی براساس پیش فرض‌های دینی بسازد و این روند را ادامه دهد تا به نتیجه مطلوب یعنی علم دینی دست یابد (باقری، ۱۳۸۲، ص ۲۵۰؛ باقری، ۱۳۹۱، ص ۵۱).

دیدگاه یادشده درباره علم دینی است و مهمترین منبع دین قرآن کریم است و اگر چنین دیدگاهی درباره مرجعیت علمی قرآن پذیرفته شود و قرآن منبع علم قرآنی تجربی دانسته شود، می‌توان شبهه یادشده را به این صورت پاسخ داد که آموزه‌های قرآنی پیش فرض‌های لازم را شکل می‌دهد و از آن پیش فرض‌ها عالم فرضیه‌های مناسب را می‌سازد و آن را به آزمون می‌سپارد. در صورتی که این فرضیه با شواهد کافی به تأیید برسد اینجا می‌توان از علم تجربی قرآنی سخن گفت؛ ولی چنانچه این فرضیه تأیید نشود، روشن می‌شود فرضیه ساخته‌شده درست نبوده و عالم باید به پیش فرض‌های قرآنی خود برگردد و فرضیه جدیدی شکل دهد و این روند را ادامه دهد تا به نتیجه مطلوب برسد. در هر حال آنچه نادرست از آب در می‌آید فرضیه‌ای است که براساس پیش فرض‌های قرآنی شکل گرفت نه پیش فرض‌های قرآنی.

بررسی و نقد

این راه حل در جایگاه خود و براساس مبانی که دارد درست است و مشکل نقد و تغییرپذیری علوم تجربی قرآن بنیان حل را می‌کند؛ اما دو اشکال به نظر می‌رسد: نخست اینکه معیار علم را تنها روش تجربی دانستن دلیل موجهی ندارد. روش هر علمی به تناسب موضوع آن متفاوت است (نک: مطهری، ج ۶، ۱۳۷۵، ص ۴۷۸؛ شریفی، ۱۳۹۳، ص ۴۱۰) و چنان که برخی صاحب نظران گفته‌اند: «پاره‌ای از موضوع‌ها و مسائل به گونه‌ای هستند که هم روش عقلی و هم روش تجربی در آنها کارایی دارد و این با تأثیر موضوع در تعیین روش به هیچ وجه منافات ندارد» (بستان و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۶۶) و قرآن تنها روش تجربی را معیار علم نمی‌داند، بلکه افزون بر آن روش‌های قیاس عقلی، شهودی و نقلی و حیانی را معتبر می‌داند. قرآن سه راه برای کسب علوم در پیش روی بشر نهاده است؛ راه حس،

راه عقل و راه الهام و خود نیز از این سه مسیر در تعالیم معارف دینی و علوم نافع بهره گرفته است. علامه طباطبایی می گوید:

«بیانات قرآن در نشر معارف دینی و تعلیم علم نافع به مردم از سه روش بهره گرفته است؛ سه روشی که خودش رعایت نموده و هم برای رسیدن انسان به معلومات سودمند آن روش را معین کرده است: آنچه از معلومات جزئی که مربوط به خواص اشیاء است و به وسیله احساس درک می شود، قرآن کریم آنها را به حواس بشر حواله داده، می فرماید: «أَلَمْ تَرَ؛ مگر ندیدی». «أَفَلَا يَرَوْنَ؛ پس چرا نمی بینند». «أَفَلَا تُبْصِرُونَ؛ چرا پس نمی بینید» و تعابیر دیگر. و آنچه از دانش ها که از سنخ کلیات عقلی و مربوط به امور کلی مادی و یا ما و رای ماده است در آن موارد عقل را یک معیاری جازم دانسته است، هرچند که آن امور غایب از حواس ظاهری و خارج از محیط ماده و مادیات است، نظیر غالب آیات راجع به مبدأ و معاد، که مشتمل است بر تعبیراتی نظیر «لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»، «لَقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»، «لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»، «لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ»، «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» و امثال اینها، و آنچه از قضایا که مربوط به عمل است و ارتباطی با خیر و شر و نافع و ضار و تقوا و فجور دارد، درک آنها را به الهامی الهی ارجاع داده، مطالبی ایراد می کند، تا به وسیله آن بشر را متوجه الهام های باطنی خود کند، نظیر آیاتی که مشتمل است بر تعبیری نظیر: «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ؛ این برای شما بهتر است» و یا «فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ؛ چنین کسی دلش منحرف و بیمار است» یا «فِيهِمَا إِثْمٌ؛ در شراب و قمار گناه هست» یا «وَ الْإِثْمُ وَ الْبَغْيُ بِغَيْرِ الْحَقِّ؛ خدا از گناه و ستمگری بدون حق نهی کرده» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۲).

۲-۳-۲. نظریه امکان فناوری دینی در عین نفی امکان علم دینی

برخی بر این باورند که علم به دینی و غیردینی وصف نمی شود؛ زیرا هویت علم عمومیت، کلیت و مستقل از همه پیش فرض ها است و معیار آن واقعیت است و واقعیت نمی تواند به دینی و غیردینی وصف شود. «محصول تحقیق در باب هر موضوعی تنها زمانی «علم» به شمار می آید که با معیارهای عینی قابل سنجش باشد. داور نهایی در این

زمینه خود واقعیت است. به عنوان مثال اگر قرار باشد در جامعه اسلامی درباره علت یک بیماری خاص که در دیگر کشورها (به عللی) به آن توجه نمی شود، تحقیق صورت پذیرد، آنگاه دستاورد حاصل از این تحقیق به شرطی علمی خواهد بود که بتواند نظریه ای مقبول درباره ساختار عامل موجد بیماری و احیاناً راه های مقابله با آن ارائه کند. اما این دستاورد «اسلامی» نخواهد بود؛ زیرا اگر واقعاً عامل پیشنهاد شده عامل واقعی بیماری مورد اشاره باشد دیگر محققان نیز باید بتوانند در صورت صرف وقت و انرژی به این کشف نایل شوند». «حتی اگر باورهای دینی یک فرد به وی در شکل دادن به یک فرضیه کمک کنند (امری که وقوع آن کاملاً امکان پذیر است)، از آنجا که فرضیه بر ساخته شده در نهایت باید از آزمون معیارهای عینی ارزیابی (یعنی محک تجربه و تحلیل نظری) سربلند بیرون آید تا به عنوان یک نظریه علمی پذیرفته شود، در آن صورت منشأ دینی نظریه نمی تواند سهمی تعیین کننده یا قاطع در محتوای تجربی و مفهومی نظریه علمی داشته باشد». از آنجا که علم یعنی شناخت واقعیت و علم یعنی حاکی از واقعیت، منبع آن خواه دین، خواه عرف، خواه افسانه و اساطیر یا تاریخ باشد آنچه که به دست می آید یا مطابق با واقع است در این صورت آن چیز علم است بدون هیچ صفت اضافه ای یا مطابق با واقع نیست که در این صورت گمانه ای خطاست و اساساً از دایره علم خارج است (پایا، ۱۳۹۹، ص ۴۳۳). براساس این دیدگاه شکل گرفتن فرضیه ها و نظریه ها براساس آموزه های دینی هر چند ممکن است؛ اما در مصاف با واقعیت که ممکن است فرضیه و نظریه دینی ابطال شود دین و آموزه های دینی زیان می بیند؛ بنابراین نفع دین در این است که در علم دخالت نکند.

هر چند براساس دیدگاه یادشده علم دینی، علم اسلامی و علم بومی ناممکن است؛ اما تکنولوژی و فناوری دینی ممکن است. اگر دین مجموعه ای از آموزه های نظری و عملی است که هدفشان دلالت آدمی به شناخت موجودی برین و تسلیم در برابر او است که صاحب عالم به شمار می آید، آنگاه می توان از تکنولوژی دینی سخن گفت. تکنولوژی دینی مجموعه بر ساخته هایی است که به منزله ابزار، به هدف معرفتی دین یعنی «شناخت صاحب عالم» مدد می رسانند (پایا، ۱۳۹۹، صص ۴۳۴-۴۳۵). تکنولوژی دامنه

گسترده‌ای دارد. نماز، روزه و حج از تکنولوژی دینی‌اند که به منزله ابزاری به هدف معرفتی دین، یعنی شناخت صاحب عالم مدد می‌رسانند. نیز از آنچه که به نام دانش فقه و دانش اصول فقه یاد می‌شود، تکنولوژی به حساب می‌آیند. علوم انسانی اجتماعی ترکیبی از علم و تکنولوژی است؛ زیرا علوم انسانی اجتماعی دارای دو جنبه توصیف و تبیین و جنبه کنترل و پیش‌بینی (جنبه توصیه و تجویز) است. به لحاظ جنبه توصیف و تبیین علم است و علم به معنای شناخت واقعیت نمی‌تواند مختلف باشد و به لحاظ کنترل و پیش‌بینی فناوری و تکنولوژی است و فناوری از محیط و ارزش‌ها متأثر است و می‌تواند متکثر باشد؛ بنابراین علوم انسانی به اعتبار جنبه فناوری می‌تواند دینی یا غیردینی باشد.

حال که دین و قرآن می‌توانند دست کم زمینه شکل‌گیری تکنولوژی به معنای یاد شده باشند، آیا تکنولوژی دینی مانند آموزه‌های دینی که شکل‌دهنده آن هستند می‌تواند مقدس باشد؟ براساس دیدگاه یادشده تکنولوژی شأن ابزاری دارند. گاه در مقام ابزار به نیازهای غیرمعرفتی کنشگران پاسخ می‌دهند و گاه در مقام ابزار به تسهیل در رفع نیاز معرفتی آنان کمک می‌کنند. به این اعتبار هیچ یک از تکنولوژی‌ها اعم از دینی و غیردینی واجد ارزش فی نفسه نیستند.

نتیجه‌گیری

از مجموع مطالبی که در این مقاله مطرح شد، جمع‌بندی و نتایج ذیل به دست می‌آید.

۱. مرجعیت علمی قرآن به معنای اثرگذاری معنادار آن بر دانش‌های مختلف است؛ این اثرگذاری می‌تواند به شکل منبع، مبنا، حجت یا میزان سنجش برای علوم باشد و بر ابعاد گوناگون علوم (مبانی، اهداف، مسائل، روش‌ها و نتایج) تأثیر بگذارد.
۲. علوم بشری به‌طور ذاتی متغیر، نقدپذیر و در حال تکامل‌اند، اما آموزه‌های قرآنی ثابت، جاودانه و معصوم از خطا هستند، در این صورت چگونه می‌توان علوم متغیر را از منبعی ثابت و غیرقابل نقد استنباط کرد؟ کسانی که مرجعیت علمی قرآن را پذیرفته‌اند، سه رویکرد دارند؛ الف) رویکرد حداکثری؛ یعنی همه علوم در قرآن وجود

دارد، اما چون صورت بالفعل هیچ دانشی در قرآن نیست، نقش انسان در کشف و استنتاج علوم از متن وحی اساسی است. خطاهای احتمالی در علوم مستخرج از قرآن به فاعل انسانی برمی گردد و خدشه‌ای به قداست متن وحی وارد نمی کند. (ب) رویکرد میانی (اعتدالی)؛ یعنی قرآن مشتمل بر کلیات و اصول علوم است و علوم مورد نیاز بشر را باید با استنتاج از این اصول و اجتهاد صحیح استخراج کرد. خطا در استنباط فروع از اصول قرآنی به قرآن لطمه‌ای نمی زند و فروع ظنی استنباط شده، همچنان می توانند به قرآن منتسب باشند، همان گونه که در فقه و اصول نیز چنین است. (ج) رویکرد حداقلی؛ یعنی قرآن تنها امکان شکل دهی برخی پیش فرض های علمی یا اثرگذاری بر تکنولوژی را برای قرآن قائل است.

۳. متن قرآن و منطق فهم آن معصوم است، اما انسان در به کارگیری منطق فهم و استنباط از قرآن ممکن است دچار خطا شود. این خطا به متن وحی سرایت نمی کند و نقدپذیری علوم و خطای بشری در فهم قرآن، آن دانش را از قرآنی بودن خارج نمی کند؛ همان طور که در اجتهاد فقهی نیز چنین است.

۴. مرجعیت علمی قرآن به معنای اثرگذاری مستقیم و کامل بر همه گزاره های علمی نیست، بلکه قرآن می تواند مواد، مبانی و اهداف علوم را در چارچوب جهان بینی الهی و انسان شناسی اسلامی سامان دهد. خطاها و تغییرات در علوم مستخرج از قرآن به ضعف فهم و استنباط انسانی مربوط است، نه به نقص یا تغییرپذیری متن وحی؛ بنابراین، مرجعیت علمی قرآن با نقدپذیری و تغییر علوم بشری منافاتی ندارد؛ زیرا عصمت قرآن محفوظ است و علوم انسانی، با اجتهاد و تلاش علمی، می توانند از ارزش های ثابت قرآنی بهره مند شوند. قرآن کریم ظرفیت مرجعیت علمی را دارد و می تواند به عنوان منبع، مبنا و راهنما برای سامان دهی علوم مختلف به کار رود، اما استنباط و فهم علوم از قرآن، تابع توانایی و اجتهاد انسان هاست و خطاهای احتمالی در این مسیر به فهم انسانی برمی گردد، نه به نقص در قرآن. این رویکرد، امکان تلفیق ثبات ارزش های وحیانی با پویایی و نقدپذیری علوم بشری را فراهم می سازد.

فهرست منابع

- * قرآن کریم
- ** نهج البلاغه.
- اعرابی، غلامحسین. (۱۴۰۱). نگاهی نو به مرجعیت علمی قرآن بر پایه کلام مقام معظم رهبری. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- انوری، حسن. (۱۳۸۱). فرهنگ بزرگ سخن (ج ۷). تهران: سخن.
- باقری، خسرو. (۱۳۸۲). هویت علم دینی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات.
- باقری، خسرو. (۱۳۹۱). علم تجربی دینی - نگاهی معرفت شناختی به رابطه دین با علوم انسانی -. تهران: دبیرخانه هیئت حمایت از کرسی های نظریه پردازی، نقد و نظریه.
- بحرانی، محمدصنقر علی. (۱۴۲۸ق). المعجم الاصولی (ج ۱). قم: منشورات الطیار.
- بستان، حسین و همکاران. (۱۳۹۴). گامی به سوی علم دینی (۱): ساختار علم تجربی و امکان علم دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پایا، علی. (۱۳۸۶). ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی. حکمت و فلسفه. ۳ (۱۰ و ۱۱)، صص ۳۹-۷۶.
- پایا، علی. (۱۳۹۹). علم دینی، علم بومی و علم اسلامی محال اندیشی یا دوراندیشی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). شریعت در آینه معرفت. قم: مرکز نشر اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). انتظار بشر از دین. قم: مرکز نشر اسرا.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه (ج ۱۳). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- زرکشی، محمدبن بهادر. (۱۴۱۰ق). البرهان فی علوم القرآن (ج ۲). بیروت: دارالمعرفه.

- شریف رازی، محمدهادی. (۱۳۸۸). *الكشف الوافی فی شرح اصول الكافی*. قم: دارالحديث.
- شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۳). *مبانی علوم انسانی اسلامی*. تهران: آفتاب توسعه.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۱۷). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- غزالی، محمدبن محمد. (بی تا). *احیاء علوم الدین* (ج ۱). بی جا: دارالکتاب العربی.
- غزالی، محمد. (۱۳۸۱). *نگرشی نو در فهم قرآن* (مترجم: داود ناروئی). تهران: نشر احسان.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی* (ج ۱). تهران: انتشارات الصدر.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی* (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گلشنی، مهدی. (۱۳۷۷). *از علم سکولار تا علم دینی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۵). *کیهان شناسی* (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۲). قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۹). *قرآن در آیین نهج البلاغه*. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار* (ج ۲). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). *مجموعه آثار* (ج ۶). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار* (ج ۱۶). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷؟). *مجموعه آثار* (ج ۲۶). تهران: صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۷۶). *فرهنگ فارسی* (ج ۲). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی. (۱۴۰۹ق). *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن* (ج ۱). بیروت: مؤسسه اهل البيت علیهم السلام.

An Analysis of Child-Rearing Methods in the Dimensions of Insight, Inclination, and Action with a Focus on Surah Luqman

Sedigheh Parvan¹ **Rahman Ashrieh²**
Faezeh Azimzadeh Ardebili³

Received: 2025/03/28 • Revised: 2025/05/22 • Accepted: 2025/06/10 • Published online: 2025/06/29



Abstract

Human beings possess three dimensions: insight, inclination, and action, and the stages and methods of upbringing are aligned with these dimensions of insight, inclination, and behavior. In the family system, the most critical issue is the proper upbringing of children based on religious teachings. The main question in this study is: In the process of religious upbringing, why is it that despite providing extensive insight and knowledge about religious matters to children, religious behavior is sometimes not observed? How can a correct method of upbringing be

1. Ph.D. graduate in Comparative Tafsir, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran (corresponding author) (based on the Ph.D. dissertation in Comparative Tafsir, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom).

parvansd@gmail.com

2. Associate Professor, University of Qur'anic Sciences and Teachings, Qom, Iran.

oshryeh@quran.ac.ir

3. Associate Professor, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

faezehazimzadeh@yahoo.com

* Parvan, S., Ashrieh, R., & Azimzadeh Ardebili, F. (2025). An Analysis of Child-Rearing Methods in the Dimensions of Insight, Inclination, and Action with a Focus on Surah Luqman. *Studies of Quranic Sciences*, 7(2), pp. 34-66.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71213.1359>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



presented based on Quranic teachings? This study aims to examine a Quranic example from Surah Luqman using a documentary-library method and a descriptive-analytical approach through qualitative content analysis. By analyzing the methods of Luqman, the Wise in raising his child, the study concludes that the first dimension in child-rearing is the recognition of monotheism (Tawhid) and the hereafter, which is an invitation to knowing God. Luqman the Wise reinforced the inclination toward monotheistic insight, leading to behavior, by employing two primary motivators: advice and affection, which serve as energizing factors. The most significant behavioral instructions Luqman used in raising his child include establishing prayer, enjoining good and forbidding evil, patience in the face of hardships, and avoiding arrogance and pride. Therefore, simultaneous attention to all three levels—insight, inclination, and action—in child-rearing internalizes religious teachings and adds depth to upbringing.

Keywords

Religious Upbringing, Parental Role in Upbringing, Insight, Inclination, Action.

Extended Abstract

One of the most important topics in the field of human sciences is the issue of human upbringing. Humans are unique beings who require the greatest guidance to achieve perfection, and the family institution serves as the central framework for nurturing and developing the potential abilities of children. Child-rearing within the family can be examined from two perspectives: (a) the family is the primary institution of upbringing, and during the early years of life—when personality is formed—the individual is directly and indirectly most influenced by the family; (b) even when the individual enters educational institutions such as schools, the family continues to play a role in upbringing, complementing or even correcting the schooling and social upbringing.

In addition to family cohesion, the advancement of society depends on the proper upbringing of children. Islam places special emphasis on childhood education, considering it both a parental duty and a right of the

child. The Qur'an explicitly defines the roles and functions of each parent, particularly the mother, in facilitating effective child-rearing (Qur'an, 2:233). This study aims to examine the educational goals of insight, inclination, and action, explore the interrelationship among these three levels, and analyze how their simultaneous development can maximize the effectiveness of religious upbringing in children. Since the stability of society depends on the cohesion of the family institution, and the endurance of the family, like any other institution, relies on the fulfillment of its objectives, the upbringing of children is undoubtedly a key priority. In the context of religious education, the ultimate goal is to achieve spiritual growth and divine perfection, supported by intermediary objectives. The main question addressed in this research is: Why, despite providing children with sufficient insight and awareness, is corresponding religious behavior sometimes not observed? Additionally, the study examines the three layers of religious upbringing—insight, inclination, and action. To achieve the main goal of religious education, educators, particularly parents as the child's first teachers, must attend to these intermediary objectives. Therefore, this paper seeks to answer the following questions: What is upbringing, and how can the parental role in religious upbringing be analyzed through the dimensions of insight, inclination, and action? How do these three layers interact, and how do they enhance the effectiveness of religious upbringing?

This research employs a documentary-library method and a descriptive-analytical approach, using qualitative content analysis to examine a Quranic example from *Surah Luqman*.

The outcome of this study, based on examining the methods employed by Luqman the Wise in raising his child, is as follows: The first dimension in child-rearing is the domain of recognizing Tawhid (monotheism) and the Hereafter, which essentially invites the child to know God. Luqman the Wise strengthened the child's inclination toward this dimension of monotheistic insight using two primary motivators—advice and affection—which act as energizing factors, ultimately leading to proper behavior. Some of the most important behavioral instructions used by

Luqman include establishing prayer, enjoining good and forbidding evil, showing patience in the face of hardships, and avoiding arrogance and pride. Therefore, simultaneous attention to all three dimensions—insight, inclination, and action—in child-rearing internalizes religious teachings and adds depth to upbringing.

The stability of society depends on the cohesion of the family institution, and the growth and perfection of a child are the results of proper nurturing and education, which occurs at multiple levels, referred to as the educational objectives of insight, inclination, and action. The insight dimension relates to the individual's knowledge and understanding; the inclination and emotional dimension concern the individual's feelings and religious interests; and the action dimension encompasses the individual's behavior and performance. In a parental educational program for their child, each of these three levels must be addressed in line with the ultimate purpose of creation—human perfection—considered as intermediary objectives. In religious upbringing, acquiring insight, developing inclination, and guiding action revolve around beliefs, God-consciousness, and the Hereafter. Insight is crucial because parents must focus on this layer to effect meaningful changes in the child's religious development, as it constitutes the foundation of religious education and prepares the child for the next stages. This highlights the importance of the insight dimension as the first intermediary goal. Action, or behavior, represents the outward layer of the human personality. Achieving insight and inclination should precede action. Religious knowledge serves as the foundation for religious action. Feelings and inclinations act as initial motivators that drive the individual toward proper religious behavior. In the monotheistic tradition, mere knowledge of religious teachings, without righteous action, holds no value. The next layer of child-rearing pertains to the child's inclinations, including emotions, feelings, and interests. In fostering religious adherence, all activities are oriented toward God—the source of existence—and elicit emotional states such as fear and awe, love and aversion, hope and expectation, and anger and serenity in the child. If a

person strives to gain a clear understanding of their religious beliefs but does not experience these emotional states during the religious development process, they are not fully practicing their faith, or there is a deficiency in their religious path. Therefore, religious emotions and experiences are a necessary condition for genuine religiosity. In monotheistic education, knowledge alone is insufficient, and outwardly religious behavior without heartfelt inclination and emotion lacks efficacy. In religious upbringing, parents must attend to the child's emotional dimension as well. Parents are not merely lecturers who verbally convey religious content, nor are they merely actors who perform religious roles. They must demonstrate love and aversion, fear and submission, hope and expectation, and other emotions toward religious teachings and practices in their own behavior, and simultaneously evoke these emotions in the child. Stimulating such religious feelings and emotions ultimately leads to the manifestation of religious behavior.

بحث حول طرق تربية الأبناء في ساحات الإدراك، والأميال والسلوك من منظار سورة لقمان*



صديقه پروان^١ رحمان عشريه^٢ فائزه عظيم زاده الأردبيلي^٣

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/٢٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٥/٢٢ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١٠ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٩

الملخص

الإنسان يمتلك ثلاث ساحات رئيسة هي: الساحة الإدراكية، والساحة الانفعالية أو الميالية، والساحة السلوكية. وتتوافق مراحل وأساليب التربية مع هذه الساحات الثلاث. في نظام الأسرة، تُعدّ التربية السليمة للأطفال القائمة على التعاليم الدينية القضية الأهم. والسؤال الرئيسي في هذا البحث هو: لماذا لا يُراعى السلوك الديني أحياناً في عملية التنشئة الدينية، رغم تزويد الأطفال ببصيرة ومعرفة واسعة بالقضايا الدينية؟ وكيف يمكن تقديم طريقة تربية صحيحة

١. طالب دكتوراه في التفسير المقارن، جامعة علوم والمعارف القرآنية، قم، إيران. (المؤلف المسؤول) (مقتبس من أطروحة دكتوراه في مجال التفسير المقارن، جامعة علوم والمعارف القرآنية، قم).

parvansd@gmail.com

٢. أستاذ مشارك، جامعة علوم والمعارف القرآنية، قم، إيران.

oshryeh@quran.ac.ir

٣. أستاذ مشارك، جامعة الإمام الصادق، طهران، إيران.

faezehazimzadeh@yahoo.com

* پروان، صديقه؛ عشريه، رحمان؛ عظيم زاده الأردبيلي، فائزة. (١٤٠٤). بحث حول طرق تربية الأبناء في ساحات الإدراك، والأميال والسلوك من منظار سورة لقمان. الفصيلة العلمية الترويجية دراسات علوم القرآنية، ٧(٢)، ص ٣٤-٦٦.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.71213.1359>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

© ١٤٠٤ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



مستندة إلى التعاليم القرآنية؟ يهدف هذا البحث إلى دراسة نموذج قرآني من سورة لقمان عبر منهج جمع البيانات من المصادر المكتبية، وأسلوب وصفى-تحليلي قائم على تحليل المحتوى النوعي. ومن خلال تحليل طرق لقمان الحكيم في تربية ابنه، توصل البحث إلى أن أولى الساحات في تربية الأبناء هي ساحة التعرف على التوحيد والمعاد، والتي تمثل الدعوة إلى معرفة الله. وقد عزز لقمان الحكيم الميل والرغبة نحو هذا الإدراك التوحيدي من خلال محرّكين رئيسيين هما النصّح والمحبة، وهما بمثابة قوى دافعة تحفز هذا التوجه، مما يؤدي في النهاية إلى السلوك العملي. ومن بين أهم التوجيهات السلوكية التي وجهها لقمان لابنه: إقامة الصلاة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الصبر على الشدائد، والابتعاد عن الكبر والغرور. وعليه، فإن الاهتمام المتزامن والمتوازن بكل من أبعاد الإدراك والميل والسلوك في تربية الأبناء يسهم في ترسيخ القيم الدينية بعمق ويضفي على التربية بعداً جوهرياً.

الكلمات المفتاحية

التربية الدينية، دور الوالدين في التربية، الإدراك، الميل، السلوك.

٤٠

مِظَالُ الْعَالَمِ

سال هفتم، شماره ۲، ۱۴۰۴

واکاوی روش‌های تربیت فرزند در ساحت بینش،

گرایش و کنش با نگاهی به سوره لقمان



صدیقه پروان^۱ رحمان عشریه^۲ فائزه عظیم‌زاده اردبیلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۸ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸

چکیده

انسان دارای سه ساحت بینش، گرایش و کنش است و مراحل و روش‌های تربیتی نیز متناسب با ساحت‌های بینشی، گرایشی و رفتاری است. در نظام خانواده مهمترین مسئله، تربیت شایسته فرزندان براساس آموزه‌های دینی است. مسئله اصلی در این پژوهش این است که در مسیر تربیت دینی، چرا به‌رغم دادن انبوهی از بینش و آگاهی درباره مباحث دینی به فرزندان، برخی مواقع رفتار دینی مشاهده نمی‌شود؟ چگونه می‌توان براساس آموزه‌های قرآنی روش تربیتی درست را ارائه نمود؟ این پژوهش درصدد است با روش گردآوری اسنادی-کتابخانه‌ای و تحقیق توصیفی-تحلیلی به روش تحلیل

۱. دانش‌آموخته دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن، قم، ایران (نویسنده مسئول). (برگرفته از رساله دکتری رشته تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن قم).

parvansd@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0001-6153-9390>

۲. دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن، قم، ایران.

oshryeh@quran.ac.ir; <https://orcid.org/0000-0001-5558-3221>

۳. دانشیار، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

faezehazimzadeh@yahoo.com; https://orcid.org/0009_0003_1647_8420

* پروان، صدیقه؛ عشریه، رحمان، عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه. (۱۴۰۴). واکاوی روش‌های تربیت فرزند در ساحت بینش، گرایش و کنش با نگاهی به سوره لقمان. مطالعات علوم قرآن، ۷(۲)، صص ۳۴-۶۶.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71213.1359>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



محتوای کیفی به بررسی نمونه قرآنی از سوره لقمان پرداخت. این تحقیق با واکاوی روش‌های لقمان حکیم در تربیت فرزندش، به این نتیجه رسید: اولین ساحت در تربیت فرزند ساحت شناخت توحید و معاد است که همان دعوت به خداشناسی است. لقمان حکیم با دو محرک اصلی پند و محبت که جنبه انرژی‌دهندگی دارند، گرایش و رغبت به ساحت بینش توحیدی را تقویت نمود که منجر به رفتار می‌شود. از مهمترین دستورات رفتاری که لقمان حکیم در تربیت فرزند به کار برده است، عبارتند از: اقامه نماز، امر به معروف و نهی از منکر، بردباری در برابر سختی‌ها و عدم تکبر و غرور؛ بنابراین، توجه هم‌زمان به هر سه سطح بینش، گرایش و کنش، در تربیت فرزند، باعث درونی‌شدن آموخته‌ها دینی شده و به تربیت عمق می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها

تربیت دینی، نقش تربیتی والدین، بینش، گرایش، کنش.

مقدمه

یکی از مهمترین مباحث در عرصه علوم انسانی، موضوع تربیت انسان است. انسان یگانه موجودی است که برای رسیدن به کمال، بیشترین نیاز به تربیت را دارد، و نهاد خانواده کانونی است برای تربیت و پرورش توانایی‌های بالقوه فرزندان. تربیت فرزند در خانواده از دو منظر طرح می‌شود: الف) خانواده نهاد اساسی تربیت است و فرد در سال‌های نخست زندگی که شخصیتش شکل می‌گیرد، به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم از خانواده بیشترین تأثیر را می‌پذیرد؛ ب) زمانی که شخص وارد نهادهای تربیتی مانند مدرسه می‌شود، خانواده نیز در تربیت او نقش دارد و کامل‌کننده یا حتی اصلاح‌کننده تربیت مدرسه‌ای و اجتماعی اوست. افزون بر انسجام خانواده، پیشرفت جامعه نیز در گرو تربیت صحیح فرزندان است. اسلام^۱ برای تربیت در دوران کودکی اهمیت ویژه‌ای قایل است و آن را از وظایف والدین و حقوق فرزندان می‌داند. قرآن کریم برای ساماندهی ثمربخش وظیفه فرزندپروری، نقش و کارکرد هریک از والدین، بویژه مادر، را تعیین می‌کند (بقره، ۲۳۳).

با هدف بررسی اهداف تربیتی بینش، گرایش و کنش و واکاوی رابطه این سه سطح با یکدیگر و چگونگی تأثیرگذاری بیشتر آن در فرایند تربیت دینی فرزند در این مقاله به پژوهش می‌پردازیم. از آنجایی که پایایی جامعه به انسجام نهاد خانواده بستگی دارد و مانایی نهاد خانواده، مانند هر نهاد دیگری، منوط به تحقق هدف‌هایش است، بی‌تردید، یکی از اولویت‌ها در نظام خانواده تربیت فرزندان شایسته است و در تربیت دینی، هدف اصلی دست‌یابی به رشد و کمال الهی می‌باشد، که در این مسیر اهداف میانی دیگری نیز وجود دارد.

در این پژوهش مسئله اصلی این است که در مسیر تربیت دینی، چرا به‌رغم دادن بینش و آگاهی کافی به فرزندان، بعضاً رفتار دینی متناسب مشاهده نمی‌شود. همچنین

۱. در این پژوهش تربیت مورد نظر، تربیتی است که مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام که گاهی با عنوان تربیت دینی [که لفظ عام‌تری می‌باشد] آمده است.

برآنیم به عنوان اهداف تربیتی، به بررسی لایه‌های تربیتی بینش، گرایش و کنش در تربیت دینی پردازیم. به منظور دستیابی به هدف اصلی تربیت دینی، اهداف میانی بینشی، گرایشی و کنشی باید مورد توجه مریان تعلیم و تربیت، بویژه والدین به عنوان اولین مربی کودک قرار گیرد.

بنابراین نگارنده بر آن است در مقاله پیش‌رو، به این پرسش‌ها پاسخ دهد: تربیت چیست و نقش تربیتی والدین با توجه به اهداف بینشی، گرایشی و کنشی چگونه واکاوی می‌شود؟ لایه‌های سه‌گانه تربیت چگونه بر هم اثر گذاشته و چگونه باعث تأثیرگذاری بیشتر در امر تربیت دینی می‌شوند؟

در این پژوهش، روش گردآوری اطلاعات، اسنادی-کتابخانه‌ای است و نوع تحقیق توصیفی-تحلیلی به روش تحلیل محتوا و تحقیق کیفی است.

۱. تربیت

واژه تربیت، در اصل، عربی و مصدر باب تفعیل است. اصل و ریشه این واژه، از ماده «ر.ب.ب» (شریف قریشی، ۱۳۸۵، ص ۴۱) و در آن مفهوم پرورش نهفته است و «ربّ» از اسمای الهی است که در فارسی آن را معادل پروردگار دانسته‌اند، بدان جهت که تربیت همه موجودات و اصلاح آنان به ذات ربوبی برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۳) و در معنای مالک، خالق، صاحب، مدبر، مربی، قیم، سرور و منعم آمده است. همچنین اصلاح‌کننده و تربیت‌کننده هر چیز را «ربّ» گویند. بدین سان تربیت، یعنی ایجاد حالتی پس از حالتی دیگر در چیزی، به صورت گام به گام و تدریجی، تا به بالاترین حد کمال خود برسد. این واژه گاهی به معنای پروردن و پروراندن، زمانی به معنای رشد و رشد دادن، و گاهی به معنای تزکیه و پاک‌ساختن اخلاق فرد از آلودگی‌ها و رذایل است (آقاتهرانی، ۱۳۹۲، ص ۱۷).

استاد مطهری می‌گوید: «تربیت عبارتست از پرورش دادن؛ یعنی استعدادهای درونی‌ای را که بالقوه در یک شیء وجود دارد، به فعلیت درآوردن و پروراندن؛ بدین معنا که انسان استعدادهای نهفته‌ای دارد و با تربیت صحیح است که این استعدادها

شکوفای می‌شود و در جهت مطلوب قرار می‌گیرد» (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص ۵۶). به عبارتی دیگر، تربیت در مورد انسان به معنی بالفعل کردن استعدادهای بالقوه به صورت ارادی و آگاهانه و برای رسیدن به اهداف متعالی است، تا فرد بتواند با تغییراتی، مرتبه وجود خویش را از مرتبه پایین‌تر به موقعیت برتر برساند و از استعدادهای درونی‌اش بهره‌گیرد. رشد و کمال و نزدیک شدن به مرتبه انسان کامل، که عالی‌ترین هدف است و محصول تربیت و پرورش صحیح اسلامی است، طی مراحل مرتبط با هم حاصل شده که شامل سه سطح و لایه است: سطح شناختی و بینشی که مربوط به سطح دانش و آگاهی فرد درباره آموزه‌های دینی است؛ سطح گرایش و احساسات قلبی همچون علائق و انگیزه‌ها می‌باشد، و سطح عینی و کنشی است که رفتارها و عملکرد فرد را شامل می‌شود (ابراهیم‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۴۰). هریک از این سطوح و لایه‌های تربیتی به منزله اهداف میانی محسوب می‌شوند و دستیابی به هریک در راستای هدف اصلی است که همان تربیت شایسته، و رشد و کمال و نزدیک شدن به مرتبه انسان کامل است؛ از این‌رو در این پژوهش از آنها با عنوان اهداف بینشی، گرایشی و کنشی در نقش تربیتی والدین یاد می‌کنیم.

قرآن کریم در اهمیت نقش تربیتی مؤمنان نسبت به خود و خانواده این گونه تذکر می‌دهد که افزون بر توجه به خود، به تربیت خانواده هم همت گمارند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ؛ ای کسانی که ایمان آوردید هم خودتان و هم خانواده‌تان را از آتش جهنم دور نگاه دارید، آتشی که مردمان و سنگ‌ها هیزم‌های آنند» (تحریم، ۶). نیز می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؛ بگو: زیانکاران [واقعی] کسانی هستند که روز قیامت سرمایه وجود خود و کسانشان را به تباهی داده باشند» (زمر، ۱۵). پس خسارت و ضرر واقعی آن است که انسان و خانواده او جهنمی شوند و روز قیامت همگی به سوی آتش روانه گردند. به‌درستی که خسارت واقعی آن است که کسی خودساخته نباشد و نتواند در خانواده خود تأثیر مثبت گذارد. با اندکی دقت این نکته روشن می‌شود که حفظ خود و خانواده از آتش جهنم به غیر از تربیت صحیح میسر نمی‌شود.

۲. نقش تربیتی والدین

تربیت موضوعی است که در علوم مختلف مانند روان‌شناسی، تعلیم و تربیت، مطالعات زن و خانواده و همچنین در آموزه‌های دینی مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. امام صادق (ع) درباره فرزند سه حق را بر پدر لازم می‌داند که تأثیر دو مورد از آن‌ها به‌طور مستقیم تربیتی است (حسینی‌زاده، ۱۳۹۷، ص ۳۴). امام صادق (ع) می‌فرماید: تَحِبُّ لِلْوَلَدِ عَلَى وَالِدِهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ اخْتِيَارُهُ لَوَالِدَتِهِ وَتَحْسِينُ اسْمِهِ وَ الْمُبَالَغَةُ فِي تَأْدِيبِهِ؛ فرزند بر پدر سه حق دارد: انتخاب مادر مناسب برای او، نام نیک نهادن بر او و جدیت در تربیت او (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸، ص ۲۳۶).

نقش توأمان پدر و مادر در تربیت فرزند بر کسی پوشیده نیست. طبق تأکیدی که در روایات بر نقش تربیتی پدر شده است، اغلب نقش‌های مادر نیز زیر چتر تربیت قرار می‌گیرد و همه ابعاد تربیتی را شامل می‌شود. اهمیت نقش‌های مادرانه نیز به حدی است که پیامبر اکرم (ص) زن باردار را همانند روزه‌دار شب زنده‌دار و مجاهدی می‌داند که با جان و مالش در راه خدا جهاد می‌کند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۶، ص ۴۹۶). امام خمینی (ع) نیز نقش تربیتی مادران را هم‌سنگ شغل انبیا (ع) دانسته است. ایشان در بیانی خطاب به مادران می‌فرماید: «خداوند شما را برای تربیت انسان‌ها، که شغل انبیا است، حفظ کند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ج ۷، صص ۵۰۴-۵۰۵). بر این اساس، هم‌طراز رسالت انبیا، می‌توان نقش‌های تربیتی را با عنوان «رسالت» یاد کرد؛ ازاین‌رو مهمترین وظیفه زنان «رسالت‌مادری» است (علی‌اکبری، ۱۳۹۶، ص ۸۷). از آنجایی که رسالت انبیا (ع) انسان‌سازی و به تبع آن جامعه‌سازی است و آینده‌سازان جامعه توسط پدر و مادر تربیت می‌شوند، هدف خلقت و هدایت جامعه به مسیر مطلوب، با وجود پدران و مادران آگاه به نقش تربیتی‌شان انجام می‌شود.

۳. تدابیر تربیت کودک از دیدگاه اسلام

از دیدگاه اسلام هدف از زندگی انسان رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است و نیل به آن تنها از طریق به کمال‌رساندن استعدادهای بالقوه وی امکان‌پذیر است.

در اسلام، نقش تربیتی والدین در قبال کودک دارای مراحل است. هر یک از مراحل، در جهت وصول به اهداف تربیتی مورد نظر شارع مقدس، سازوکارهای خاص خود را دارد، که در آموزه‌های دینی، جزئیات هر مرحله، با دقت و نکته‌سنجی بیان گردیده است. آموزه‌های اسلامی افزون بر تقسیم‌بندی و تأکید بر مراحل تربیتی پس از تولد، مرحله قبل و حین رشد جنین (ر.ک: غافر، ۶۷) را مهم دانسته و این مراحل را به عنوان مقاطعی مؤثر، در رشد انسان برشمرده، و تأثیرگذاری شرایط پیش از تولد و حتی پیش از انعقاد نطفه بر تربیت شخص را نیز مورد توجه قرار داده است. قال الصادق (علیه السلام) «الغلام یلعب سبع سنین و یتعلم الکتاب سبع سنین و یتعلم الحلال و الحرام سبع سنین؛ امام صادق (علیه السلام) می‌فرمود: طفل هفت سال بازی کند، هفت سال خواندن و نوشتن بیاموزد، هفت سال مقررات زندگی و حلال و حرام قانونی را یاد بگیرد (حرعاملی، ۱۳۹۷ق، ج ۱۵، ص ۱۲۴). در اینجا به یکی از مهمترین این مراحل که مرتبط با موضوع پژوهش است، می‌پردازیم.

۴۷

مُطالَعَةُ الْقُرْآنِ

واکاوی روش‌های تربیت فرزند در ساخت پیشگام، گرایش و کنش با نگاهی به سوره لقمان

۳-۱. تربیت در دوران پس از تولد

در سال‌های اخیر با توجه به هجمه رسانه‌ها برای مداخله در امور خانواده و تربیت فرزندان، و تصاحب فکر و اندیشه آنان، نقش تربیتی پدر و مادر در برابر فرزندان از بدو تولد بیش از پیش اهمیت پیدا کرده است. روش‌های تربیتی دیروز جوابگوی نیاز خانواده در تربیت فرزندان در دنیای پرسرعت در پیشرفت و انفجار اطلاعات نیست. تربیت دارای مقدمات و زیرساخت‌هایی است که غفلت از فراهم آوردن زیرساخت‌ها در تربیت کودک، گوی و میدان عرصه تربیت را از دست والدین امروز خواهد ربود و خانواده و جامعه را در برابر تربیت فرزندان خلع سلاح خواهد کرد.

۳-۲. زیر ساخت‌های تربیت کودک

برای بررسی عمیق تربیت دینی و شکل‌دهی به شخصیت کودک، لازم است به لایه‌های شخصیتی وی، که عبارتند از بینش، گرایش و کنش، توجه شود (اسکندری‌نژاد،

۱۳۸۹، ص ۱۱۶؛ همان گونه که قبلاً ذکر شد، در برنامه تربیتی والدین برای فرزند، بایسته است هریک از این سه سطح به عنوان اهداف میانی مورد توجه قرار گیرد، زیرا عدم توجه به هریک از لایه‌های تربیتی، هدف اصلی (تربیت صحیح اسلامی) را با چالش مواجه خواهد کرد. در ادامه، یکایک این ساحت‌های تربیتی، مطرح خواهد شد و به تحلیل این مطلب می‌پردازیم که چگونه توجه به این سه ساحت می‌تواند به تربیت صحیح منجر شود.

۳-۲-۱. بینش

اندیشه و خرد در انسان، که موجودی دارای اندیشه و تفکر شناخته می‌شود، اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. این ویژگی در انسان تا اندازه‌ای اهمیت دارد که اندیشیدن را اساسی‌ترین ویژگی تمایز انسان با موجودات دیگر دانسته‌اند. ذهن انسان به گونه‌ای است که مفاهیم تصویری را با یکدیگر ترکیب می‌نماید و میان آنها حکم برقرار می‌کند و در پی آن، گزاره‌های تصدیقی شکل می‌گیرد. انسان در مقام استدلال با ترکیب و تحلیل دانسته‌های تصدیقی، ندانسته‌های خود را به دانسته تبدیل می‌کند؛ بنابراین مجموعه مفاهیم تصویری، تصدیقی و ترکیب و تحلیل میان آنها را به عنوان «بینش‌ها» یاد می‌کنند (وطن دوست، ۱۳۹۷، ص ۴).

«بینش»، عمق‌ترین لایه است که شخصیت انسان بر پایه آن شکل می‌گیرد. «بینش»، نقش پایه‌ای و اساسی، در تربیت انسان داشته و می‌توان آن را نقطه آغاز شکل‌گیری یا اصلاح شخصیت فرد نامید. اگر بدون توجه به این لایه، درصدد شکل‌دهی رفتار کودک و ایجاد تغییر در لایه‌های بعدی برآیم، کنشی که از فرد بروز می‌کند، بی‌ریشه بوده و دارای پشتوانه بینشی نخواهد بود (وطن دوست، ۱۳۹۷، ص ۵).

پدران و مادران باید در ایجاد تغییرات در مسیر دین‌داری فرزند متوجه این لایه باشند و اساس و مبدأ تربیت دینی را همین لایه قرار دهند. می‌بایست به این نکته توجه شود که برای شکل‌دهی شخصیت فرزند و ساختن انسانی رشید و متعالی، باید زمینه‌های ساختن و تغییر در این لایه را فراهم شود، تا بدین وسیله، کودک را وارد دیگر

مراحل تربیتی کند. همین موضوع، بیانگر اهمیت حوزه شناختی به عنوان اولین هدف میانی است.

بنابراین روشن است تا بینش صحیح نباشد، نمی تواند کنش صحیحی انجام گیرد. به عبارتی بینش صحیح مقدم بر رفتار مناسب است و بر آن تأثیر مستقیم دارد و هرچه این بینش عمیق و اصولی تر باشد، رفتار صادر شده نیز از عمق و ثبات بیشتری برخوردار خواهد بود. در تربیت دینی باید بینش و شناخت صحیح مبتنی بر اصول اعتقادی مبدا و معاد باشد تا به رفتار دینی منجر شود.

لازم به ذکر است که امداد شناختی به کودک زمانی کامل و مؤثر است که اولیا در آغاز، اطلاعات دریافتی خود را بازنگری نموده، و یافته های برگزیده و پالایش یافته خود را در تربیت کودک به کار بندند (شاملی، ۱۳۸۶، صص ۲۰۷-۲۰۸). والدین و فرزندان در فرآیند تربیت دینی، نیازمند انواع ویژه ای از شناخت هستند.

از آنجایی که آموزش و دادن بینش و آگاهی به کودک باید با توجه به رشد ذهنی کودک انجام گیرد، و کودک تا حدود ۱۳ سالگی به دلیل محدودیت ذهنی، درکی از امور انتزاعی ندارد، اکثر آموزش هایی که باید به کودک داده شود شامل «محسوسات» است (باهر، ۱۳۹۶، ص ۴۵)؛ از این رو این نوع آموزش ها باید با زبان کودکانه در قالب های جذاب مانند شعر، داستان و فیلم های کودکانه به فرزندان آموزش داده شود و بخشی از آنان از طریق «رفتار» باید تعلیم داده شود تا برای کودک قابل تصور و الگوگیری باشد. والدین در مسیر تربیت کودک باید مفاهیم تربیتی را در قالب و شیوه ای صحیح و متناسب با رشد ذهنی کودک به او منتقل کنند، در این صورت است که فرزند نیز آن را براساس عقل و فطرت می پذیرد، که این آیه به همین حقیقت اشاره می کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا، فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰).

یکی دیگر از مواردی که والدین در فرایند تربیت دینی نباید از آن غفلت نمایند، آشنایی با مراحل و چگونگی پیمودن مسیر تربیتی برای رسیدن به اهداف موردنظر است. اگر آنان ندانند که چگونه بینش و اطلاعات دینی را به عمل و کنش تبدیل نموده و آن را در شخصیت کودک نهادینه نمایند، نتیجه مطلوب تربیتی حاصل نخواهد شد.

چه بسا ملاحظه می‌شود کودکان در مدرسه کتاب هدیه‌های آسمان و بینش و معارف اسلامی را کاملاً یاد گرفته و در آزمون پایان سال حداکثر نمره را کسب می‌کنند، یا در کنکور به پرسش‌های معارف اسلامی صددرصد پاسخ صحیح می‌دهند؛ اما این آگاهی و شناخت دینی به کنش دینی منجر نمی‌شود. حلقه اتصال لایه تربیتی «بینش» به «کنش»، توجه به جایگاه لایه «گرایش» است که پس از مبحث «کنش» به آن خواهیم پرداخت.

۳-۲-۲. کنش

کنش و رفتار، لایه رویی شخصیت وجودی انسان است. در حقیقت، رسیدن به سطح بینش و گرایش، می‌بایست قبل از کنش و رفتار شکل بگیرد. در مکتب توحیدی، شناخت نسبت به آموزه‌های دینی به تنهایی ارزشی ندارد، و این نکته در آیات و روایات نیز یادآوری شده و علم بدون عمل، نکوهش شده است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۰، ص ۳۶۸). دین‌داری تنها دانستن مفاهیم دینی و سخن گفتن درباره موضوعات دینی نیست. در تربیت دینی حتی ایمان و اعتقادات به تنهایی کافی نیست و ایمان همراه با رفتار، کارایی لازم را دارا است و به عبارتی این دو متمم و مکمل یکدیگرند. حلقه اتصال بینش و کنش به یکدیگر، گرایشی است که مبتنی بر بینش است. در واقع شناخت دینی، برای یک عمل دینی به‌عنوان زیرساخت به‌شمار می‌رود و گرایش و علاقه مقدماتی هستند برای برانگیختن شخص به سوی رفتار شایسته دینی. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، گرایش‌ها برخاسته از بینش است، و در تربیت دینی، زمانی گرایش دارای ارزش است که بینش فرد صبغه الهی گرفته باشند. در حقیقت گرایش یکی از اهداف میانی و حلقه اتصال بین بینش و کنش دینی است. در قسمت بعد به تفصیل به اهمیت توجه به هدف «گرایش» خواهیم پرداخت.

۳-۲-۳. گرایش

«گرایش» به معنای میل و رغبت به چیزی می‌باشد (دهخدا، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۱۶۷۷۵).

گرایش‌ها از یک سو فطری‌اند. به عنوان مثال فضیلت‌خواهی به صورت کلی گرایشی فطری است؛ اما فطرت درباره شیوه گرایش به فضیلت بحثی نمی‌کند. گاهی فرد با تعاملاتی که در جامعه دارد، تربیتی که در خانواده و مدرسه کسب می‌کند و با آموزه‌هایی که از دین دریافت می‌کند، گرایش و علاقه مربوط به یک عمل در وی سازمان می‌یابد؛ این نوع گرایش، اکتسابی است (شریف قریشی، ۱۳۸۵، ص ۷۶).

در گرایش‌های فطری، گرایش‌های ثابت انسان‌ها مدنظر است؛ اما گرایش‌های اکتسابی، در نتیجه تربیت‌های متفاوت، خصلت‌های متفاوت فردی را ایجاد می‌کند. در گرایش اکتسابی، اشتیاق به کنش‌گری و تکرار عمل یا اصرار بر آن یا اجتناب از یک عمل و ممانعت از آن، نتیجه ایجاد گرایش مثبت و منفی می‌باشد (یوسفی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹).

گرایش‌های فرد که شامل علائق و عواطف می‌باشد، یکی دیگر از لایه‌های تربیتی است. عواطف و هیجانات از عناصر مهم تربیتی، اخلاقی و روان‌شناسی به شمار می‌آید. به طور کلی می‌توان گفت عواطف، حالات و انفعالات نفسانی است که پس از ادراک یا احساس اشیای خارجی یا پس از یادآوری آن‌ها، در ما ایجاد می‌شود (هاشمی رکاوندی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۹). این لایه تربیتی یکی از اهداف میانی در تربیت به شمار می‌رود.

اهداف گرایشی و عاطفی در تربیت، اهدافی هستند که بر احساسات، یا درجه‌ای از پذیرش یا عدم‌پذیرش تمرکز می‌کند و به عنوان علایق، نگرش‌ها یا ارزش‌ها بیان می‌شود و سطوح متفاوت ساده تا پیچیده، از شخصیت را شامل می‌شود. این اهداف، حول محور یادگیری فزاینده تربیت شونده و درونی‌سازی ارزش‌ها می‌چرخد (تامی، ۲۰۰۵م، ص ۸۴).

لایه گرایش در تربیت، که برخی آن را نیز حیطه عاطفی یا نگرش نام نهاده‌اند، در واقع از مهمترین تغییراتی است که از فراگیران در هر سطحی از تربیت انتظار می‌رود. شاید توضیح مختصری در این باره به درک بیشتر این مفهوم کمک کند. گرایش‌ها در واقع، بُعد احساسی باورها و اعتقادات افراد و زیرساخت رفتارهای افراد است. گرایش‌ها نشان‌دهنده تمایل فرد برای واکنش مثبت و منفی به پدیده‌های پیرامون او اعم از افراد، گروه‌ها، موقعیت‌ها، اشیاء، ارزش‌ها و... است. تعداد معدودی از افراد برای نگرش‌ها،

جنبه ذاتی و سرشتی قایل هستند، اما علم روان‌شناسی، عموماً بر این باور است که غالباً نگرش‌ها و ایجاد گرایش فراگرفتنی، و با آموزش نیز قابل تغییر است. البته واضح است که تغییر در نگرش و ایجاد گرایش سخت‌تر از دادن بینش و شناخت، و یادگیری مفاهیم توسط فراگیران است (یوسفی، ۱۳۸۳، صص ۱۲۰ - ۱۲۱).

اما ایجاد گرایش و برانگیختن احساسات و عواطف به تربیت کمک مؤثری می‌نماید. در تربیت دینی حالات و هیجان‌های درونی انسان (اهداف میانی) در سایه گرایش به هدف اصلی (قرب الهی و کمال انسانی) است، و گرایش‌های دیگر از گرایش اصلی نشأت گرفته و در طول این گرایش قرار می‌گیرد. همان‌گونه که جوادی آملی به نقل از علامه طباطبایی بیان می‌کند: «بندگان مخلص، خدا را شناخته و با نور خدا اشیای دیگر را می‌شناسند و به مقام قلب^۱ می‌رسند» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۴۰). به مقام قلب نمی‌رسد مگر کسی که خوف و خشیت الهی وجود او را فراگرفته باشد، و نتیجه رسیدن به این مقام اینست که نور حکمت بر قلب انسان تابانده می‌شود. چنان‌که رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «رأس الحکمة مخافة الله؛ آغاز حکمت، خوف از خداوند است» (ابن بابویه (صدوق)، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۷۶). به عبارت ساده‌تر، در دین‌داری، محور فعالیت‌ها، با خداوند، که مبدأ هستی است، تنظیم می‌شود و حالت‌هایی مانند خوف و خشیت، محبت و تنفر، امید و رجا و خشم و سکینه را در فرد ظاهر می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۵۳ - ۲۶۳). اگر فردی درباره اعتقادات دینی خود برای رسیدن به بینش و شناختی واضح و روشن تلاش کند، ولی در سیر فرایند دین‌داری، این احساس‌ها را از درون تجربه نکند، متدین نیست یا در تدین او کاستی وجود دارد. پس چنین تجارب دینی، شرط لازم برای دین‌داری است (باقری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۶۹ و ۷۰).

والدین برای آموزش مفاهیم دینی به فرزندان، در دوره خردسالی، کودکی و نوجوانی باید به این مسئله توجه نمایند که درک محدود و تجربیات ناچیز آنان در زمینه‌های گوناگون زندگی و هیجانات و احساسات کم‌رنگ دینی، او را در تربیت

۱. در مقام قلب، مخلصین که تمام هستی آنان برای خداوند است به آنچه شایسته مقام کبریایی است معتقد هستند.

عمیق دینی فرزند با سختی‌هایی روبه‌رو می‌سازد؛ از این‌رو در جهت فهم بیشتر و دقیق‌تر مباحث دینی که برای فرزند مطرح می‌شود، و نیز التزام به وظایف و تعهدهای دینی، باید مقدماتی انجام شود. هرچند نمی‌توان این کارها را به تنهایی دینی نامید، به‌عنوان مقدمه‌ای لازم، در تربیت دینی به‌شمار می‌رود. برخی آگاهی‌های مقدماتی و اساسی وجود دارد، که تربیت دینی و آموزش مفاهیم دینی به‌بچه‌ها، بدون آن، به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. این زمینه‌ها در اصطلاح خاص «احساس»^۱ نامیده شده‌اند (باهنر، ۱۳۹۶، صص ۱۴۰-۱۴۲). در کودکان این عواطف و احساسات را باید در خلال و استمرار زندگی آنان، بیدار نمود. برخی از این احساس‌ها عبارتند از:

احساس وجود نیرویی ماورای طبیعی و مقدس و الهی در جهان، احساس تغییر مستمر در جهان و فانی‌بودن همه پدیده‌های دنیا، احساس وجود نظم و هماهنگی در پدیده‌های زندگی، احساس وابستگی ما به دیگر موجودات، از قبیل: انسان‌ها، حیوانات و طبیعت و مسئولیت در قبال آن‌ها، احساس هدفمند بودن آفرینش انسان و زندگی (باهنر، ۱۳۹۶، صص ۱۴۰-۱۴۲)، احساس خوف و خشیت نسبت به خدا، احساس درستی و نادرستی اعمال مانند اطاعت یا نافرمانی الهی و دیگر احساس‌های دینی را می‌توان نام برد. بیدار کردن این احساس‌ها و عواطف نتایجی چون تعجب، محبت، شادی، ترس، امید و نیاز را در فرد ایجاد می‌کند. جداساختن این احساس‌ها از تربیت دینی سبب می‌شود تا تنها قالبی از مراسم، اعمال، عادات و سنن ظاهری بجای تربیت عمیق دینی بنشینند. چنانچه این احساسات و عواطف در کودکان برانگیخته نشود اعمال دینی، گاهی سرگرم‌کننده و گاهی خسته‌کننده، بی‌اهمیت و بی‌معنی خواهد شد. به این ترتیب باید از دوره خردسالی تا نوجوانی به منظور تربیت دینی، بر بیدار کردن این احساس‌ها و هیجانات تمرکز شود. از آنجایی که این زمینه‌ها به‌طور فطری در کودکان وجود دارد، با توجه به این احساس‌ها، باید زمینه‌های فطری وجود کودک را تقویت شود (باهنر، ۱۳۹۶، صص ۱۴۰-۱۴۲).

1. Sensitivity.

اکنون به دو نمونه از این احساس‌ها اشاره می‌شود، که چگونه این احساسات به خداشناسی منجر می‌شود:

در حقیقت، مقصود از «احساس وجود نیرویی ماورای طبیعی، مقدس و الهی در جهان» اعتقاد به خدا و عالم غیب است که به‌طور فطری در وجود کودک نهاده شده است؛ به عبارتی، خداشناسی و اعتقاد به مبدأ و معاد، نه جزء استعداد و ادراکات انسان، بلکه جزء حقیقت و مقوم انسان است که ذات انسان بر آن خلق شده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۹۳۵). به تعبیری، انسان با تأمل بیشتر می‌تواند از طریق وجدان و علم حضوری خویش، خود را بنده و وابسته آفریدگار متعال حس کند. هر قدر تأمل انسان بیشتر و موانع بیرونی مفقود باشد، احساس وابستگی نیز رو به فزونی خواهد بود. شاهد و مثال بارز، احساس نیاز به مبدأ لایتناهی در فرض قطع امید از اسباب عادی است؛ برای مثال، مسافران در کشتی در حال غرق شدن یا هواپیمایی که در معرض سقوط است، فقط به قدرت لایزال الهی توسل و تمسک می‌جویند: «وَ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاکُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا» (اسراء، ۶۷). وقتی انسان در دریا بیچاره می‌شود به قلبش می‌افتد و متوجه خدا می‌شود، و خدای را در دل خود حاضر می‌بیند، و به یاد او می‌افتد و دست به دامن او می‌زند. این خود دلالت دارد بر اینکه یاد خدای تعالی هیچ وقت از دل آدمی بیرون نمی‌رود، و در هیچ حالی مغفول نیست، و اگر دعا می‌کند ذات و فطرت او وادارش می‌کند که در ضراء و سراء در شدت و رخاء او را بخواند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۲۱۱). این آیه حاکی از فطری بودن احساس خداشناسی و خداجویی در وجود انسان است که وظیفه والدین توجه دادن کودک به این احساس و تقویت و پرورش این احساس است.

مقصود از «احساس وجود نظم و هماهنگی در پدیده‌های زندگی» دقت و مطالعه احوال موجودات است که نشان می‌دهد، جهان و اجزای جهان حساب شده و از روی نظم است. هر چیزی «جایی» دارد و برای آن، «جا» قرار داده شده است و منظوری از این قرار دادن‌ها در کار بوده است. از این موضوع به «برهان نظم» یاد می‌شود. این برهان به ما می‌فهماند که طبیعت مسخر نیرویی ماورای طبیعی است و می‌فهماند که جهان،

نیازمند وجود صانع و حکیم است (مطهری، بی تا، ج ۵، صص ۳۹ - ۴۱). آیه شریفه نیز به این نکته اشاره می کند، «الذی أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ» (سجده، ۷) مقصود از نیکویی نظام آفرینش، تناسب اجزای هر موجود و هدفداری آنها در کل است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۶۷) در تفسیر کاشف ذیل آیه آمده است: هر موجودی را که بنگری، نظم و هماهنگی را که نشانگر وجود آفریننده دانا و حکیم است در آن می بینی، و «در آفرینش خدای رحمان هیچ خلل و بی نظمی نمی بینی» (سوره ملک، آیه ۳) (مغویه، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۲۹۸). پدر و مادر از طریق تذکر و یادآوری نظم و هماهنگی موجود در جهان هستی، هیجان کودک مبنی بر وجود صانعی قدرتمند را در کودک تحریک می کنند تا کودک به خداشناسی رهنمون شود.

عواطف و احساسات در ارتباط با عمل دارای سه حیث است: از جهتی، مقدمه و ابزار برای شروع عمل است و از حیثی دیگر، همراه و مقوم عمل و از دیگر حیث نتیجه عمل می باشد. براساس رابطه ای که بین انگیزه و عمل برقرار است، پدر و مادر باید از هر کدام از این سه حیث برای تربیت فرزندان سود جویند. برای اینکه کودک آنچه را که می بیند تقلید کند، یا نوجوان آنچه را که می آموزد، در عمل پیاده سازد، نیاز به نیروی محرکه ای به نام «گرایش و انگیزه» است. تحریک عواطف و ایجاد انگیزه، اگر به درستی انجام گیرد، به کنش منجر می شود. از دیگر جهت، حین انجام عمل دینی اگر به بُعد انگیزشی نیز توجه شود، این انگیزه مقوم عمل خواهد بود و کودک را به ادامه مسیر ترغیب می کند؛ و در نهایت انجام عمل دینی می تواند خود به انگیزش منجر شده، به طوری که آن عمل توسط کودک دوباره تکرار شود.

در روایات نیز به بروز احساسات و عواطف اشاره شده است. حضرت رضا (علیه السلام) می فرماید: «روز غدیر، روز تبسم در روی مؤمنان است» (ابن طاووس، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۶۱). در این روایت از اعمال مؤمنان در روز غدیر، ابراز شادی بیان شده است. همان گونه که کودک در مراسم تولد خویش یا اطرافیان خود، ابراز شادی و برای آن لحظه شماری می کند، والدین باید بستر شادی فرزند را در اعیاد و جشن های دینی فراهم آورند. بدین ترتیب شوق به انجام مناسک و بزرگداشت مناسبت های مذهبی در او ایجاد می شود. در

روایتی از امام صادق (ع) نیز این نکته تأکید شده است: «خدا شیعیان ما را رحمت کند که از اضافه طینت ما خلق شده‌اند و با آب ولایت ما عجین شده‌اند و در ایام حزن ما محزون و در ایام سرور ما شادمان هستند» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۱۹۲؛ ابن بابویه، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۹). این روایات بیانگر این است که اعمال دینی توأم با احساسات و عواطف شادی و اندوه منعکس شده در کنش مورد تأیید ائمه است.

براین اساس، در تربیت دینی، والدین به‌عنوان مربی در ایفای نقش تربیتی خود، باید به هدف تربیتی گرایش و احساسات توجه نمایند. نقش آنان و نحوه آموزش و تعاملشان با فرزند در این مرحله بسیار اهمیت دارد. مربی به‌مثابه بازیگر نیست که نقش فرد متدین و مبلغ را بازی کند، بلکه او نیز باید از درون خود احساس و گرایش دینی داشته باشد. اگر وی به این حد از تربیت دینی نرسد و ایمان و عقیده، و احساس مبتنی بر آن عقیده از درونش نجوشد، رفتارش اثربخش نخواهد بود. وی به‌عنوان الگو از طریق رفتار خود، و در کل باید در فرآیند تربیت دینی حب و بغض، خوف و مشیت، امید و رجا و دیگر عواطف را نسبت به اعمال و مناسک دینی در رفتار خود بروز دهد و هم این عواطف را در کودک برانگیزد. برانگیخته شدن احساسات و عواطف باعث عمق بخشیدن به تفکر دینی کودک شده و منجر به بروز رفتار دینی می‌شود. به‌عنوان مثال احساساتی مانند رضایت از عبادت خدا، شادی در اعیاد دینی، خوف از نافرمانی الهی و عقوبت گناه یا امید به پاداش در مقابل انجام اعمال نیک، می‌تواند به کنش متناسب منتهی شود.

۴. الگوی تربیتی در ساحت‌های بینش، گرایش و کنش در سوره لقمان

یکی از مباحث مهم تربیتی قرآن، توصیه‌های لقمان حکیم به فرزند خویش است که در آن به لایه‌های تربیتی بینش، گرایش و کنش توجه ویژه شده است. میان تعلیم و تربیت در ساحت‌های بینشی و گرایشی نوعی ترتب منطقی وجود دارد و تعلیم و تربیت در ساحت‌های بینشی، پیش‌نیاز تعلیم و تربیت در ساحت‌های گرایشی است. براساس همین ترتب، منطقی، چنانچه مربی بخواهد نوعی رفتار اختیاری را در مربی تقویت کند، ابتدا باید بینشی درخور نسبت به آن رفتار و نتایج سودمند آن به

متربی بدهد، سپس میل و انگیزه او را نسبت به آن رفتار به اندازه کافی تحریک و تقویت کند و آن گاه برای تأثیرگذاری بر اراده‌ی او در تحقق بخشیدن به آن رفتار، به متربی کمک کند تا توانمندی‌های خود را به کار گیرد.

۴-۱. بینش و شناخت در سوره لقمان و کارکرد تربیتی آن

بعد شناختی، شامل اطلاعاتی است که شخص از موضوع مورد نظر دارد. از دیدگاه روان‌شناسان انگیزشی، شناخت، بر فرایندهای ذهنی به‌عنوان عوامل تعیین‌کننده علی برای عمل کردن، تأثیرگذار است. به عبارت دیگر، شناخت و بینش، عامل اصلی رفتار می‌باشد (ریو، ۱۳۸۰، ص ۱۸۱). از دیدگاه اسلام نیز این نظر پذیرفته شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ إِلَى الْعَمَلِ فَمَنْ عِلِمَ عَمِلَ وَ مَنْ عَمِلَ عِلِمَ؛ علم و عمل به هم بسته شده‌اند؛ بنابراین، هرکس بداند، عمل کند و هر که عمل کند، بداند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۴).

۵۷

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

واکوی روش‌های تربیت فرزند در ساخت بینش، گرایش و کنش یا نگرانی به سوره لقمان.

بنابراین روشن است تا بینش صحیح بر امری نباشد، نمی‌تواند کنش صحیحی انجام گیرد؛ به عبارتی بینش صحیح مقدم بر رفتار مناسب است و بر آن تأثیر مستقیم دارد و هرچه این بینش عمیق و منطقی‌تر بیان شود و صحیح‌تر شکل بگیرد - که پایه و اساس است - رفتار صادرشده نیز از عمق و ثبات بیشتری برخوردار خواهد بود. لقمان حکیم در تعلیم و تربیت فرزند خود همین کار را انجام داده است. ایشان فرزند خود را به بینش صحیح توحیدی و خداباوری فرامی‌خواند: «وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ؛ و زمانی که لقمان برای فرزندش، درحالی که او را نصیحت می‌کرد، گفت: پسر عزیزم به خداوند شرک نورز که شرک ستمی بزرگ است» (لقمان، ۱۳).

بینش صحیح وقتی با برهان و استدلال همراه باشد، شناخت و معرفت نیز عمیق و ریشه‌ای خواهد بود و از ثبات اثر و مانایی بیشتری نیز در تعلیم و تربیت برخوردار است؛ بنابراین لقمان حکیم در تربیت، برای عمق‌بخشی به بینش توحیدی در فرزند، سخن خود را با برهان و استدلال همراه نمود (به خدا شرک نورز که همانا شرک ستم بزرگی است).

آیات آغازین سوره لقمان نیز در بیان توحید ناب اقامه برهان نموده است. در آیه ۱۰ و ۱۱ سوره لقمان از برهان خالقیت سخن گفته است: «کسی که آسمان‌ها را بدون ستون آفرید و بر زمین صخره‌ها و دشت‌ها قرارداد تا شما را نلرزاند و جنبندگان را در آن گستراند و از آسمان بارانی فرستاد که به‌وسلیه آن از هر چیزی دو نوع با ارزش رویاند. همه این اوصاف اختصاص به خداوندی دارد که او را شایسته بی‌همتایی نموده است و صاحب این نعمت‌ها نیز تنها سزاوار شکرگزاری خواهد بود». در آیه ۱۱ اقامه برهان خالقیت را این‌گونه تبیین کرد: این نعمت‌ها آفرینش خداوند است، نشان دهید غیرخداوند چه چیزی آفریده است؟» چون مخالفان در مقابل این برهان [خالقیت] هیچ استدلال و برهانی ندارند، در ادامه می‌فرماید: مخالفان این برهان ستمکاران، و در گمراهی آشکار هستند؛ بنابراین تنها خالق خداوند است و کسی را شریک او دانستن گناه نابخشودنی خواهد بود.

لقمان حکیم شرک به خدا را ظلم بزرگی دانست. چون هر حرکت تخریبی و ضد الهی از شرک، دنیاپرستی، مقام‌پرستی، هواپرستی و مانند آن سرچشمه می‌گیرد، که هر کدام شاخه‌ای از شرک محسوب می‌شود (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۳۸).

دومین بینش و حکمت نظری لقمان در تربیت فرزندش دعوت به معاد و روز حسابرسی و باورکردن آن است. لقمان حکیم درباره باورمندی معاد می‌گوید: «یا بُنِیْ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ؛ پسر عزیزم! اگر به اندازه سنگینی خردلی (کار نیک یا بد) باشد، و در دل سنگی یا در (گوشه‌ای از) آسمان‌ها و زمین قرار گیرد، خداوند آن را به حساب می‌آورد و حاضر می‌سازد، خداوند دقیق و آگاه است» (لقمان، ۱۶).

لقمان، درباره اعتقاد به معاد و باورمندی بدان را نیز با استدلال و برهان همراه نمود: خدای سبحان همان‌گونه که از اوصاف نفسانی و نهانی، اگرچه به اندازه خردلی ضعیف و ریز باشد، آگاه است، از آن خصلت و صفت و از اعمال بسیار ضعیف و ریز شما، حتی اگر در دل سنگ یا در دورترین کرانه‌های آسمان و یا در دل زمین محجوب و پوشیده باشد، باخبر است. ریزی، تاریکی، حجاب و دوری، هیچ‌یک مانع علم خدا به

آن و احضار وی هنگام بررسی اعمال نخواهد بود؛ زیرا خدا، محیط بر همه چیز است. پس این معادشناسی هم به آن مبدأشناسی برمی گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۷، ص ۲۳۱).
لقمان با یادآوری این موضوع به فرزندش هشدار می دهد تا روز حسابگری خدا روسفید باشد و مورد پاداش الهی قرار گیرد (صالح سعیدی، ۱۳۸۷، ص ۷۷). یادآوری حسابرسی در آخرت باعث می شود تا فرد خوف از نافرمانی الهی در او ایجاد شده و به رفتار نیک ترغیب شود. ایجاد خشیت و امید به پاداش و خوف از روسیاهی در محضر الهی همه مواردی است که با لایه گرایش شخصیت فرزند مرتبط است.

۲-۴. گرایش و کارکرد تربیتی آن در سوره لقمان

بینش و شناخت برای به فعلیت رسیدن کنش مناسب با آن کافی نیست، بلکه نیاز به محرکی دارد که از آن تعبیر به گرایش می شود. به عبارتی لازمه انجام یک رفتار زمانی است که افزون بر معرفت، میل و رغبت نیز بدان وجود داشته باشد. از نظر قرآن کریم گرایش به مبدأ و معاد یک امر فطری و درونی است، یعنی گرایش به توحید و معاد در وجود و سرشت انسان نهادینه شده است و انسان براساس همین فطرت توحیدی آفریده شده است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم، ۳۰) هدف از بعثت انبیا ﷺ نیز این بوده است که فطرت توحیدی را اِثاره و شکوفا نموده و به فعلیت برسانند. «لیستأدوهم میثاق فطرته... و یثیروا لهم دفائن العقول» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

افزون بر فطری بودن گرایش به مبدأ و معاد، عاطفه و محبت نیز از محرک اصلی تبدیل بینش به رفتار به شمار می رود. حضرت ابراهیم ﷺ در گرایش به توحید و دعوت بدان از برهان محبت بهره برده است: «قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» (انعام، ۷۶). از امام باقر ﷺ نیز روایت شده است: «خداوند متعال به موسی وحی فرمود: ای موسی! مرا دوست بدار و کاری بکن که بندگانم نیز مرا دوست بدارند و خلق را در نزد من محبوب ساز. موسی عرض کرد: پروردگارا! چگونه محبت تو را در دل بندگان ایجاد نمایم؟ خداوند فرمود: برای آنان نعمت ها و الطافم را به نمایش درآور و [علت و حکمت های سازنده] گرفتار نمودشان را برایشان بازگو کن تا مرا دوست بدارند؛ زیرا آنان [پس از

معرفت خواهند فهمید که [از من جز خیر و خوبی سراغ ندارند] (محمّدی ری شهری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۴۶). در دعوت لقمان حکیم به بینش توحیدی از دو محرّک اصلی یاد شده است: موعظه و پند و اندرز: «وَهُوَ يَعْظُّهُ»، یعنی درحالی که او را وعظ و نصیحت می کرد، به بینش توحیدی فراخواند و دیگری عاطفه و خطاب محبّت آمیز: پسر نازنینم یا پسر عزیزم «یا بُنَيَّ». دعوت انبیا علیهم السلام به توحید و خدا باوری نیز با حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن بوده است (نحل، ۱۲۵)؛ بنابراین اینها نکات و مسائل مهمی است که حتی در دعوت به توحید و ارائه بینش صحیح در تعلیم و تربیت کارساز است.

لقمان حکیم با به کار بردن لفظ «یا بُنَيَّ» با زبان لَین شروع به آموزش فرزند نموده است تا دل فرزند را تسخیر کرده و برای پذیرش سخن خود درباره مبدأ و معاد انگیزه ایجاد کند.

وی درباره وسعت احاطه علم و قدرت خدا- که بخشی از خداشناسی است و بیانگر نظم و عظمت حسابگری دقیق الهی می باشد- به فرزندش بینش و آگاهی می دهد، و به شکل گیری اندیشه موّحّدانه فرزند دقت نظر دارد: «إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ». او به هدف گرایی و انگیزه نیز در فرزند توجه دارد؛ بدین ترتیب که از قدرت الهی در دل فرزند خشیت ایجاد می نماید و به فرزند هشدار می دهد که بنده باید همواره به حسابرسی اعمال خود بپردازد و با حسابرسی دقیق، رفتار خود را با فرمان خدا هماهنگ کند و بداند روزی او باید پاسخگوی اعمال خود باشد.

۳-۴. ساحت کنش و رفتار در سوره لقمان و کارکرد تربیتی آن

لقمان، بعد از دادن بینش و ایجاد انگیزه در فرزند، و تحکیم پایه های مبدأ و معاد، که اساس همه اعتقادات است در آیه ۱۷ «یا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصِرْ عَلَىٰ مَا أَمَّاكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزَمِ الْأُمُورِ؛ پسر من نماز را بر پا دار مردم را به نیکی و معروف دعوت کن و از منکرات و زشتی ها بازدار، با استقامت و صبور باش، که این نشانه ای از عزم ثابت [مردم بلند همت] در امور عالم است)، فرزند را به رفتارهایی دعوت می نماید که از ویژگی های افراد دارای عزم راسخ است. مهمترین مسئله ای که با

بینش صحیح توحیدی شکل گرفت و منجر به رفتار عملی شود، عبودیت و پرستش خداوند است؛ بنابراین روش تربیتی لقمان حکیم ساحت بینشی را با پشتوانه عقل و برهان همراه ساخت؛ ساحت کنش نیز عمیق و ریشه‌ای خواهد بود. یعنی تنها کسی شایسته عبودیت و پرستش را دارد که او خالق همه چیز باشد؛ بنابراین اولین ساحت کنشی در دستور لقمان حکیم در تربیت فرزند اقامه نماز است: «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ»؛ چرا که نماز مهمترین پیوند تو با خالق است، نماز قلب تو را بیدار و روح تو را مصفی، و زندگی تو را روشن می‌سازد. آثار گناه را از جانت می‌شوید، نور ایمان را در سرای قلبت پرتوافکن می‌دارد، و تو را از فحشاء و منکرات باز می‌دارد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۵۳).

بعد از ارتباط با خالق دومین دستور تربیتی، ارتباط با خلق و جامعه است که مهمترین دستور اجتماعی، در امر به معروف و نهی از منکر جلوه گر می‌شود: «وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ» یعنی مردم را نیکی‌ها و معروف دعوت کن و از زشتی‌ها باز دار. سپس فرزندش را به استقامت در برابر مصایب، «وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ» دعوت کرده است (محمدی اشتهاردی، ۱۳۸۳، ص ۸۴).

یکی دیگر از مهمترین رفتاری که لقمان حکیم به فرزند خود دستور می‌دهد، نداشتن تکبر و غرور است. اگر بینش توحیدی به‌درستی شکل بگیرد، رفتاری همچون تکبر و غرور به وجود نخواهد آمد. به عبارتی تواضع و خشوع و فروتنی سرانجام و نتیجه بینش توحیدی است. در آیات آغازین سوره لقمان عامل اصلی و منشأ اصلی نپذیرفتن حق، و تمسخر آیات الهی را تکبر و غرور مطرح کرده است (لقمان، ۶-۷). برتری طلبی و تکبر، که نتیجه آن فساد در جامعه است، عامل اصلی عدم ورود به بهشت معرفی شده است: «تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ غُلُوبًا فِي الْأَرْضِ وَلَا فُسَادًا وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» (قصص، ۸۳). تکبر و غرور که از مفاصل اخلاقی است، می‌تواند در روابط انسان هم نسبت به خویشان و هم نسبت به مردم به وجود بیاید. لقمان حکیم در تربیت فرزند خود دستور می‌دهد نه با بی‌اعتنایی و متکبرانه از مردم روی برگرداند: «وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ» و نه مغرورانه بر روی زمین راه رود: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» خود

انسان از همین خاک آفریده شده است و چه بسیار انسان‌های صالح و بندگان خالص خداوند در زیر همین خاک مدفون هستند. چطور می‌توان مغرورانه بر روی آن راه رفت.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این پژوهش آمد می‌توان به نتایج زیر تأکید کرد:

- پایایی جامعه به انسجام نهاد خانواده بستگی دارد و رشد و کمال کودک نتیجه تربیت و پرورش صحیح بوده و دارای مراتب و شامل سطوح مختلف است که از آن به اهداف تربیتی بینش، گرایش و کنش یاد می‌شود. سطح بینشی مربوط به سطح دانش و شناخت فرد است؛ سطح گرایش و احساسات قلبی مربوط به احساسات و علائق دینی است، و سطح کنشی، رفتارها و عملکرد فرد را شامل می‌شود. در برنامه تربیتی والدین برای فرزندش بایسته است در راستای هدف اصلی خلقت و انسان کامل شدن، هریک از این سه سطح مورد توجه قرار گیرد؛ به عبارت دیگر به عنوان اهداف میانی در نظر گرفته شود.
- برای تربیت و شکل‌دهی به شخصیت کودک، لازم است به لایه‌های شخصیتی وی، که همان سه سطح مزبور است، توجه شود؛ در تربیت دینی، کسب بینش و ایجاد گرایش و کنش و رفتار با محوریت اعتقادات، خداشناسی و معاد است.
- اهمیت سطح بینش و شناخت از آن جهت است که والدین باید در ایجاد تغییرات در مسیر دین‌داری فرزند متوجه این لایه باشد و اساس و مبدأ تربیت دینی را همین لایه قرار دهند و او را برای ورود به دیگر مراحل آماده کنند. همین موضوع، بیانگر اهمیت حوزه بینشی به عنوان اولین هدف میانی است.
- کنش، لایه رویی شخصیت وجودی انسان است. در حقیقت، رسیدن به سطح بینش و گرایش، می‌بایست قبل از کنش شکل بگیرد. شناخت دینی، برای یک عمل دینی به عنوان زیربنا به‌شمار می‌رود. احساس و علاقه مقدماتی هستند برای برانگیختن شخص به سوی اقدام، عمل و رفتار شایسته دینی. در مکتب توحیدی،

- شناخت نسبت به آموزه‌های دینی به تنهایی و بدون عمل صالح ارزشی ندارد.
- هدف دیگر از مراتب تربیت فرزند، سطح گرایش‌های فرد است که شامل عواطف، هیجانات و احساسات و علائق است. بدین معنا که در ایجاد دین‌داری، محور فعالیت‌ها، با خداوند- که مبدأ هستی است- تنظیم می‌شود و حالت‌هایی مانند خوف و خشیت، محبت و تنفر، امید و رجا و خشم و سکینه را در فرد ظاهر می‌سازد. اگر فردی درباره اعتقادات دینی خود برای رسیدن به بینش و شناختی واضح و روشن تلاش کند، ولی در سیر فرایند دین‌داری، این حالت‌ها را از درون تجربه نکند، متدین نیست یا در سیر تدین او کاستی وجود دارد. پس چنین احساسات و تجارب دینی، شرط لازم برای دین‌داری است. در مکتب توحیدی، شناخت و آگاهی به تنهایی ارزشی نداشته و کنش و رفتار به ظاهر دینی بدون احساس و گرایش قلبی از کارآمدی لازم برخوردار نیست.
 - در تربیت دینی، و در ایفای نقش تربیتی والدین، باید به سطح گرایش و احساسات نیز توجه نماید. والدین به مثابه سخنران نیستند که از طریق سخن و به طور شفاهی مباحث دینی را به مخاطب دیکته کنند؛ و بازیگر نیستند که در مقام عمل تنها نقش فرد متدین و مبلّغ را بازی نمایند. آنان باید در فرآیند تربیت دینی حب و بغض، خوف و مشیت، امید و رجا و دیگر عواطف را نسبت به آموزه‌ها و مناسک دینی در رفتار خود بروز دهند و هم این عواطف را در کودک برانگیزند. برانگیخته شدن احساسات و عواطف نسبت به موضوعات دینی منجر به بروز رفتار دینی می‌شود.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

آقاتهرانی، مرتضی؛ حیدری کاشانی، محمدباقر. (۱۳۹۲). خانواده و تربیت مهدوی. تهران: کتاب یوسف.

ابراهیم زاده، عیسی. (۱۳۷۹). فلسفه تربیت. تهران: دانشگاه پیام نور.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی. (۱۳۷۶). امالی (مترجم: محمدباقر کمره‌ای). تهران: کتابچی.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی. (۱۳۸۷). من لایحضره الفقیه (ج ۴). بیروت: دارالاضواء.

ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی. (۱۴۰۴ق). عیون أخبار الرضا (ج ۲). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۱۸ق). الإقبال بالأعمال الحسنة (إقبال الاعمال). قم: حوزة علمیه قم.

اسکندری نژاد، خدیجه. (۱۳۸۹). نقش شخصیت مادر در تربیت فرزند. طهورا. شماره ۷، صص ۱۲۹-۱۱۶.

باقری، خسرو. (۱۳۸۳). نگاهی دوباره به تربیت اسلامی (ج ۲). تهران: انتشارات مدرسه.

باهنر، ناصر. (۱۳۹۶). آموزش مفاهیم دینی همگام با روان‌شناسی رشد. تهران: بین الملل.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). مبدا و معاد. تهران: نشر الزهرا.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر موضوعی (ج ۷). قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). ادب قضا در اسلام. قم: اسراء.

حراعلی، محمدبن حسن. (۱۳۹۷ق). تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة (ج ۱۵). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

حسینی زاده، سیدعلی. (۱۳۹۷). تربیت فرزند (چاپ چهاردهم). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۸). لغتنامه دهخدا (ج ۱۱). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ریو، جان مارشال. (۱۳۸۰). انگیزش و هیجان (مترجم: یحیی سیدمحمدی). تهران: نشر ویرایش.

شاملی، عباسعلی. (۱۳۸۶). مجموعه مقالات تربیت اخلاقی (پیش‌فرضها و چالش‌ها). قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.

شریف قریشی، باقر. (۱۳۸۵). النظام التربوی فی الاسلام. بی‌جا: مهر امیرالمومنین.
صالح سعیدی، ابواسحاق. (۱۳۸۷). نکات تربیتی سوره مبارکه لقمان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول الدین، استاد راهنما: مجید حیدری‌فر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، ج ۱۳، ۱۴). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

علی‌اکبری، راضیه. (۱۳۹۶). رسالت مادری در آموزه‌های دینی. ره‌توشه راهیان نور محرم. صص ۷۵-۸۷.

کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۵). الکافی (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ج ۷۸). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

محمدی اشتهااردی، محمد. (۱۳۸۳). لقمان و حکمت‌های دهگانه او در قرآن. بوشهر: نشر موعود اسلام.

محمدی‌ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۳). میزان الحکمه (ج ۲). قم: دارالحديث.
محمدی‌ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۰). منتخب میزان الحکمه. تلخیص: سیدحمید حسینی، قم: دارالحديث.

- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۰). اخلاق در قرآن (ج ۱). قم: مؤسسه امام خمینی.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). تعلیم و تربیت در اسلام. تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). مجموعه آثار استاد مطهری (ج ۶). تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (بی تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱، ۵). تهران: صدرا.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۳۹۰). تفسیر کاشف (محقق: موسی دانش، ج ۶). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (ج ۱۷). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۵). صحیفه نور (ج ۷). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- وطن دوست، محمدعلی. (۱۳۹۷). تحلیل فلسفی ارتباط میان «بینش»، «گرایش» و «منش» و ارائه راهکارهای تربیتی دستیابی به رفتار سالم. پنجمین کنفرانس بین المللی روانشناسی، علوم تربیتی و سبک زندگی. دانشگاه فردوسی مشهد.
- هاشمی رکاوندی، سیدمجتبی. (۱۳۸۲). تربیت و شخصیت انسانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- یوسفی، علیرضا. (۱۳۸۳). واژه نامه توصیفی آموزش؛ طبقه بندی اهداف آموزشی حیطه عاطفی. مجله ایرانی آموزش در علوم پزشکی. ۴(۱۲)، صص ۱۲۹-۱۳۰.
- Tomei, L.A. (2005) *Taxonomy for the technology domain*. London: information science publishing.

A Critique and Strategies for Confronting Modern Jahiliyyah Political Authority from the Perspective of the Holy Quran

Mohammad Hassan Mohaghegh¹  **Mohammad Ali Mirali**²
Hayatollah Yousefi³

Received: 2025/04/05 • Revised: 2025/05/23 • Accepted: 2025/06/15 • Published online: 2025/06/29



Abstract

This study aims to clarify the concept of modern Jahiliyyah (ignorance) political authority in the fields of politics and society. The underlying assumption is that modern Jahiliyyah political authority seeks to eliminate governance based on divine values from society and politics, instead imposing and injecting non-divine values into the thoughts of individuals and the community. The research is based on analyzing relevant data and employs the method of thematic interpretation, with particular emphasis on the interrogative approach (istintaqi) of Shahid Mohammad Baqer Sadr. Verses of the Quran that explicitly address the

1. PhD in Quran and Islamic Sciences focusing on Political Science, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. (Corresponding author).
mh9364032739@gmail.com
2. Professor, Islamic Seminary of Qom and Al-Mustafa International University; Full Professor and Faculty Member, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. alimir124@gmail.com
3. Professor, Islamic Seminary of Qom and Al-Mustafa International University; Faculty Member, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. rahmatollah.usefi@gmail.com

* Mohaghegh, M., Mirali, M., & Yousefi, H. (2025). A critique and strategies for confronting modern Jahiliyyah political authority from the perspective of the Holy Quran. *Studies of Quranic Sciences*, 7(2), pp. 67-100.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71267.1362>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



struggle against ignorance serve as the reference framework for this study. The main findings indicate that denial of God, opposition to revealed teachings, adherence to personal desires, arrogance, and incitement of sedition constitute the core essence of modern Jahiliyyah political authority in society and politics. The study examines and critiques the foundations, worldview, and behaviors of modern Jahiliyyah political authority, particularly in the realm of political life, from the perspective of the Quran, and explains their invalidity. Quranic strategies for confronting the foundations and behaviors of modern Jahiliyyah political authority emphasize concepts such as God-centeredness, resistance to arrogance, and the integration of religion and politics, while in all decisions, approaches, and behaviors, adherence to the mandates and prohibitions of divine revelation is maintained.

Keywords

Political authority, modern Jahiliyyah, worldview, power-seeking, anthropology, epistemology, relativism, empiricism.

Extended Abstract

This study aims to explain the concept of modern Jahiliyyah (ignorance) political authority in the realms of politics and society and to critique it from the perspective of the Holy Quran. Undoubtedly, one of the most dynamic and pressing topics today is modern Jahiliyyah political authority, which is considered novel because many countries and governments are caught in this modern ignorance, following its policies while remaining unaware of their own submersion in ignorance. The study assumes that modern Jahiliyyah political authority seeks to eliminate divine values from society and governance, aiming to inject non-divine values and impose them on the thoughts of people and communities. Historical developments of modern Jahiliyyah political authority indicate that today it manifests as a popular ideology in global political life, fundamentally opposing monotheistic governance. Through hard strategies such as violence and aggression, and soft strategies such as deception and manipulation, it seeks to eliminate the political authority and teachings of pure Islam from the international arena. It attempts to

restructure the relationship between Lord and servant within political authority to institutionalize secularism and laicism. Divine governance is ignored, and human authority is established as a primary principle in political life. Its focus is exclusively on the material world and nature, dismissing revelation as a source of guidance. Unfortunately, many Islamic and non-Islamic countries have fallen into the trap of this dangerous ideology.

It should be noted that modern Jahiliyyah is not inherently opposed to science; in fact, it often elevates human knowledge and technology. Yet, it remains immersed in ignorance, perceiving divine and prophetic teachings on governance and politics as adversarial. Therefore, modern Jahiliyyah can be characterized by barbarism, savagery, rebellion against God, violence, despotism, self-centeredness, absurdity, and the manipulation and exploitation of humans. To overcome this crisis, society must turn to the divine word (the Holy Quran) to address and resolve this major human problem. Accordingly, this study seeks to explain modern Jahiliyyah political authority from the perspective of the Quran and to answer the question: What is modern Jahiliyyah political authority? The study hypothesizes that modern Jahiliyyah political authority aims to eliminate divine governance, separate religion from politics, weaken governance, and undermine the authority of Islamic societies and nations.

This study, titled *A Critique of the Principles and Conduct of the Political Sovereignty of Modern Jahiliyyah*, employs a critical and inferential–dialogical method. The research process is as follows: first, by applying the critical and inferential–dialogical approach and content-descriptive analysis, the various forms of political sovereignty of modern Jahiliyyah are examined. Then, they are evaluated and critiqued based on Qur’anic evidence. Finally, the desirable Qur’anic model of governance is extracted.

The findings of this study indicate that the *political sovereignty of modern Jahiliyyah* can be identified based on three fundamental axes.

1. Ontology of Modern Jahiliyyah

In this framework, the existence of Almighty God is absolutely denied within the realm of thought and reflection. The prominent thinkers of

modern Jahiliyyah who have addressed this issue have ignored the existence of the One Creator in the universe, confining existence to nature and the material world while rejecting what lies beyond it. However, from the Qur'anic perspective, such a conception of existence is baseless, erroneous, and false, as divine grace continuously flows throughout all existence.

2. Anthropology of Modern Jahiliyyah

This paradigm emphasizes absolute human autonomy and universal human agency. Particularly in matters of political sovereignty, it persistently seeks to remove divine authority from the sphere of politics and governance and to replace it with human sovereignty within society. Yet, from the Qur'anic standpoint, such a paradigm is groundless, and its invalidity is explicitly stated.

3. Epistemology of Modern Jahiliyyah

Modern Jahiliyyah denies the existence of truth in the course of human life, especially in political and social domains. Consequently, it tends toward relativism and empiricism, straying from the path of truth and rectitude. The Qur'an critiques the epistemology of modern Jahiliyyah and firmly rejects such modes of thought. From the Qur'anic view, truth is evident and unmistakable, and epistemology without truth is impossible.

Conclusion

The denial of God, opposition to divine revelation, pursuit of carnal desires, arrogance, and sedition constitute the core and essence of the political sovereignty of modern Jahiliyyah in social and political spheres. This study examines and critiques the foundations, worldview, and behaviors of the political sovereignty of modern Jahiliyyah in its essential dimensions—particularly political life—from the Qur'anic perspective, demonstrating its invalidity. The Qur'anic strategies for confronting the foundations and behaviors of modern Jahiliyyah's political sovereignty emphasize the principles of theocentrism, resistance to arrogance (istikbar), and the integration of religion and politics, while maintaining adherence to the commands and prohibitions of divine revelation in all approaches and actions.

النقد والاستراتيجيات لمواجهة السلطة السياسية للجاهلية المعاصرة من منظور القرآن الكريم

محمد حسن محقق^١ محمد علي ميرعلي^٢ حياة الله يوسف^٣

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/٠٥ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٥/٢٣ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١٥ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٩

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى توضيح مفهوم السلطة السياسية للجاهلية المعاصرة في مجال السياسة والمجتمع. وتقوم فرضية الدراسة على أن هذه السلطة السياسية للجاهلية المعاصرة الحديثة، في سياق استبعاد السلطة القائمة على القيم الإلهية من المجتمع ومن الحكم، تسعى إلى تحميل وحقن قيم قائمة على تعاليم غير إلهية وفرضها على أفكار الناس والمجتمع. يعتمد هذا البحث على تحليل

١. دكتوراه في القرآن والعلوم في مجال العلوم السياسية، جامعة المصطفی العالمية، قم، إيران. (المؤلف المسؤول).
mh9364032739@gmail.com

٢. أستاذ في الحوزة العلمية في قم وجامعة المصطفی العالمية وعضو الهيئة العلمية وأستاذ متفرغ في جامعة المصطفی العالمية، قم، إيران.

alimir124@gmail.com

٣. أستاذ في الحوزة العلمية في قم وجامعة المصطفی العالمية وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفی العالمية، قم، إيران.

rahmatollah.usefi@gmail.com

* للاستشهاد بهذا المقال: محقق، محمد حسن؛ ميرعلي، محمد علي؛ يوسف، حياة الله. (١٤٠٤ هـ ش). النقد والاستراتيجيات لمواجهة السلطة السياسية للجاهلية المعاصرة من منظور القرآن الكريم. دراسات علوم القرآن، (٢)٧، صص ٦٧-١٠٠.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.71267.1362>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

© ١٤٠٤ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



البيانات المتعلقة بالموضوع، مستفيداً من منهج التفسير الموضوعي، مع التركيز على المنهج الاستنباطي للشهيد محمد باقر الصدر. تمّ استخدام الآيات ذات الدلالة الواضحة في مكافحة الجهل كمرجع للبحث. ومن أهم نتائج البحث أن إنكار الله، ومعاداة التعاليم السماوية، واتباع الهوى، والغرور، والفتنة، هي المحاور الرئيسية وجوهر السيطرة السياسية للجهل المعاصر في مجالي المجتمع والسياسة. في هذه الدراسة، تمّ استعراض ونقد الأسس، والرؤية الكونية، والسلوكيات للسلطة السياسية للجاهلية الحديثة في المجالات الأساسية، لا سيما الحياة السياسية، من منظور القرآن الكريم، وتمّ توضيح بطلانها. تستند الاستراتيجيات القرآنية لمواجهة أسس وسلوكيات السلطة السياسية للجاهلية الحديثة إلى مفاهيم مثل محورية الله، ومناهضة الاستكبار، ودمج الدين بالسياسة، وتركز في جميع التدابير والنهج والسلوكيات على الالتزام بما يجب وما لا يجب وفق كلام الوحي.

الكلمات المفتاحية

السلطة السياسية، الجاهلية المعاصرة، الرؤية الكونية، السعي وراء السلطة، علم الإنسان، علم المعرفة، النسبية، التجريبية.

نقد و راهبردهای مواجهه با حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن از منظر قرآن کریم



محمدحسن محقق^۱ محمدعلی میرعلی^۲ حیات‌الله یوسفی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۵ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸

چکیده

این پژوهش، درصدد تبیین مفهوم حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، در عرصه سیاست و اجتماع است. فرض مطالعه بر آن است که حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، در راستای حذف حاکمیتی ارزش‌های الهی، از عرصه اجتماع و حاکمیت، درصدد بارگذاری و تزریق ارزش‌های مبتنی بر آموزه‌های غیرالهی و تحمیل آنها بر اندیشه‌های مردم و جامعه است. این پژوهش، براساس تحلیل داده‌های مرتبط با موضوع و بهره‌مندی از شیوه تفسیر موضوعی، با تأکید بر روش استنباطی شهید محمدباقر صدر است. آیات که دارای دلالت‌های روشن، در خصوص مبارزه با جهل دارند، مرجع استناد پژوهش قرار گرفته‌اند. مهمترین یافته‌های تحقیق، نفی خدا، معاندت با آموزه‌های وحیانی و پیروی از هوای نفس،

۱. دکتری قرآن و علوم با گرایش علوم سیاسی، جامعه‌المصطفی العالمیه قم، ایران (نویسنده مسئول).

Mh9364032739@gmail.com; https://orcid.org/0009-0002-7291-703X

۲. استاد حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی و استاد تمام جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

alimir124@gmail.com

۳. استاد حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی جامعه‌المصطفی العالمیه، قم، ایران.

rahmatollah.usefi@gmail.com

* محقق، محمدحسن؛ میرعلی، محمدعلی؛ یوسفی، حیات‌الله. (۱۴۰۴). نقد و راهبردهای مواجهه با حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن از منظر قرآن کریم. مطالعات علوم قرآن، ۲۷(۲)، صص ۶۷-۱۰۰.

https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71267.1362

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



استکبارورزی و فتنه‌انگیزی، درون‌مایه اصلی و عصاره‌ای حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن در ساحت جامعه و سیاست است. در این مطالعه، مبانی، جهان‌بینی و رفتارهای حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، در عرصه‌های بنیادی، بویژه حیات سیاسی، از نگاه قرآن کریم، مورد بررسی و نقد قرار گرفته و ابطال آن تبیین شده است. راهبردهای قرآنی مواجهه با مبانی و رفتارهای حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، بر مفاهیمی، چون خدامحوری، استکبارستیزی به هم آمیختگی دین و سیاست تکیه می‌کند و در همه مقدرات، رویکردها و رفتارها، التزام به بایدها و نبایدهای کلام وحی توجه دارد.

کلیدواژه‌ها

حاکمیت سیاسی، جاهلیت مدرن، جهان‌بینی، قدرت‌طلبی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی، نسبی‌گرایی، تجربه‌گرایی.

مقدمه و بیان مسئله

بی تردید، یکی از مباحث زنده و پویا، مبحث حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن است که بدیع و نبودن آن، مبتنی بر این است که اغلب کشورها و دولت‌ها به جاهلیت مدرن گرفتار شده، خط‌مشی آن را دنبال می‌کنند، غافل از اینکه خود را در جهل فرورفته بدانند؛ اما آنچه سیر تطورات تاریخی حاکمیت سیاسی جهالت مدرن، در محدوده زمان خود طی نموده، بیانگر این است که امروزه او، به‌عنوان یک تفکر و اندیشه‌ای پرتفردار در حیات سیاسی جهان خودنمایی می‌نماید که با سیاست‌ها و حاکمیت‌های توحیدی بشدت در تضاد است. او با راهبردهای سخت‌افزاری خشونت و پرخاشگری، نرم‌افزاری حيله و نیرنگ، با ترفندهای گوناگون، درصدد حذف حاکمیت و آموزه‌های سیاسی اسلام ناب، از صحنه بین‌الملل است. او سعی دارد ساختار ربّ و عبد را، در فرایند ساحت حاکمیت سیاسی، تغییر دهد تا سکولاریستی و لائیکی جایگزین و نهاده‌شده شود. حاکمیت الهی را در حیات سیاسی نادیده گرفته و حاکمیت انسان را به‌عنوان یک اصل اساسی، در زندگی سیاسی استوار سازد. فقط به جهان مادی و طبیعت مفهوم و معنی می‌بخشد و وحی را الهام‌بخش ندانسته، او را از صحنه سیاست و حاکمیت بیرون انداخته است. متأسفانه، بسیاری از کشورهای اسلامی و غیراسلامی در دام، این هیولایی بزرگ گرفتار شده است. این نکته را بایستی بیان داشت که معمولاً جاهلیت مدرن، در مقابل علم نیست؛ زیرا حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، از نگاهی علم‌بشری و تکنولوژی در جایگاه بالایی قرار گرفته است؛ ولی غرق در جهالت می‌باشد، آموزه‌های حاکمیت و سیاست الهی و وحیانی را دشمن خود تلقی می‌کند؛ بنابراین، جهالت مدرن را، می‌توان بربریت، توحش، سرکشی علیه خدا، خشونت، استبداد، خودپرستی، یاوه‌گویی، تحمیر و تمحیر انسان‌ها دانست. به‌رحال برای برون‌رفت از جاهلیت مدرن، بایستی به کلام وحی (قرآن کریم) روی آورد، تا این معضل کلان بشری را از جوامع انسانی دفع و رفع نمود. بر این اساس، این پژوهش درصدد تبیین حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، از منظر قرآن کریم است و در پی جواب این پرسش که حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، چیست؟ در راستای تبیین پرسش مزبور، این فرضیه را مطرح می‌کند که حاکمیت سیاسی

جاهلیت مدرن، درصدد حذف حاکمیت الهی، جدای دین از سیاست، تضعیف حاکمیت، اقتدار جوامع و کشورهای اسلامی است.

۱. روش تحقیق

این پژوهش در «نقد مبانی و رفتار حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن»، براساس روش انتقادی و استنباطی - استنباطی است. هدف اصلی آن است که با تبیین و بررسی مبانی و رفتار حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، با استفاده از شیوه استفسار و استنباط آیات قرآن کریم آن را نقد کنیم و راهکارهای قرآنی، در جهت بی‌اثر کردن و ابطال آن، ارائه کنیم. دستورات قرآن را، در ساحت حیات سیاسی و اجتماعی به‌عنوان حجت الهی پذیرا باشیم.

فرایند این پژوهش این گونه است که ابتدا با توجه با روش «انتقادی و استنباطی - استنباطی» و «تحلیل توصیف محتوایی» گونه‌های «حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن» مورد بررسی قرار می‌گیرد و در ادامه با دلایل قرآنی، ارزیابی و نقد می‌شود و در نهایت الگوی مطلوب قرآنی استخراج می‌شود.

۲. پیشینه تحقیق

الف) تحقیقات عام؛ دانشمندان مختلفی با گرایش‌های گوناگون، جاهلیت مدرن را مورد توجه قرار داده‌اند و کتاب‌ها و پایان‌نامه، در این خصوص تدوین کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

جاهلیت و اسلام، نوشته یحیی نوری؛ جاهلیت مدرن در رویاروی با امام زمان (عج)، نوشته اسماعیل شفیعی سروستانی و همکاران؛ جاهلیت قرن بیستم، نوشته محمد قطب؛ اسلام و جاهلیت نوشته احمد سعادت؛ مسخ حقیقت در جاهلیت، نوشته علی علیزاده؛ پایان‌نامه ویژگی‌های جاهلیت اولی در قرآن و مقایسه آن با جاهلیت مدرن، نوشته معصومه سادات افتخاری.

ب) تحقیقات خاص؛ در حوزه جاهلیت مدرن پایان‌نامه و مقالات مورد نظر

به صورت اندک و پراکنده مطرح شده است، از قبیل «مؤلفه‌های جاهلیت مدرن و راهکارهای مبارزه با آن در قرآن»، مقاله‌ای به نام «راهکارهای اخلاقی مقابله با مؤلفه‌های جاهلیت در جوامع مدرن»، مقاله‌ای با موضوع «پوزیتویسم خطای علمی جاهلیت مدرن و راهکارهای قرآنی با آن» تدوین شده است. همین طور در سخنرانی‌های مقام معظم رهبری نسبت به جاهلیت مدرن اشاره شده است. همان گونه که پیداست، در مورد جاهلیت مدرن تحقیقات گوناگونی انجام گرفته است؛ اما راجع به نقد حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن از منظر قرآن کریم کار مشخصی انجام نشده است. پژوهش حاضر عهده‌دار این موضوع خواهد بود.

۳. مفاهیم

در فرایند تحقیق مفهوم‌شناسی و تبیین معنی مفاهیم امر ضروری است، بویژه مباحث کلیدی و بنیادی، بایستی از نگاه ارباب لغت و اصطلاح مورد بررسی و کنکاش قرار گیرد که این امر قطعاً برای تسهیل تنظیم و تبیین تمام روند پژوهش به عنوان یک اصل اساسی مباحث ضرورت دارد؛ از این رو به بررسی مفاهیم کلیدی تحقیق پرداخته می‌شود.

۳-۱. حاکمیت سیاسی

مفهوم واژه حاکمیت تشکیکی است. تعریفی که جامع افراد و مانع اغیار باشد و همه بر آن، اجماع داشته باشد وجود ندارد. به هر حال از باب نمونه به برخی تعاریف که به این پژوهش نزدیک است، اشاره می‌شود. حاکمیت یعنی حاکم بودن، مسلط بودن، اعمالی که دولت‌ها، برای اعمال قدرت و حل مسائلی که به حفظ نظم عمومی وابسته است، انجام دهند. این حقی است که سازمان ملل، برای هر ملتی شناخته است و به موجب آن، ملت‌ها باید بر سرنوشت خود مسلط باشند و هیچ ملتی حق مداخله در تعیین سرنوشت ملت دیگر را، ندارد (معین، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۷۹). همین طور، ژان ویلیام لاپییر، این گونه مفهوم حاکمیت سیاسی را بیان می‌کند: «حاکمیت به مفهوم یک نظام مطلق است که متضمن قدرتی است، برای فردی که به آن، می‌تواند هر چه اراده کند

انجام دهد و اراده خود را به تمام افراد دیگر تحمیل کند» (لایبی پیر، ژان ویلیام، ۱۳۹۲م، ص ۸۴). همچنین توماس هابز، حاکمیت را، این گونه تعریف می‌کند: «حاکمیت قدرت برتری است که به موجب توافق اجتماعی، گذر از وضع طبیعی به جامعه مدنی، به لویاتان (حاکم مقتدر و مدبر) واگذار می‌شود» (ویژه و پتفت، ۱۳۹۵، ص ۱۱).

۲-۳. جاهلیت

جاهلیت به معنایی حماقت، بی‌خردی و خیره‌سری که عکس مجامله، به معنای خوش‌رفتاری و نرم‌خویی است (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷). قاموس قرآن، جهل را به معنای سفاهت و بی‌اعتنایی می‌داند. مراد از جاهلیت حالتی است که جهالت، در آن حکم فرماست، در هر ملت، هر قوم و در هر زمان که باشد (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۸۰). در مقابل، عمر فروخ می‌گوید: «واژه جاهلیت از جهل گرفته شده که در برابر حلم بوده نه جهلی که متضاد علم است» (فروخ، ۱۹۶۹م، ص ۱).

جاهلیت، در اصطلاح عبارت است از حالت نفسانی و کیفیت روانی که از پیروی الهی سرباز می‌زند و حکومت خدا را، در مسائل زندگی به رسمیت نمی‌شناسد (قطب، ۱۳۹۷م، ص ۳۷). احمد امین مصری، بر این باور است که جهل در برابر علم نیست، بلکه به معنای سفاهت، حماقت، خشم، تکبر و افتخار بی‌جا است (احمد امین، ۱۹۶۴م، ص ۳۱).

۳-۳. مدرن

واژه مدرن، یکی از واژه‌های است که دارای معنی متعدد و متکثر است و از سوی دانشمندان این فن، برای مفهوم این کلمه، در یک معنی خاص اتفاق نظر، وجود ندارد. «مدرن» در لغت به معنایی تازه، نو، جدید، تازه باب شده مد روز می‌باشد (دهخدا، ۱۳۴۵، ج ۱۳، ص ۲۰۵۴۲). فرهنگ معین هم همین معنایی فوق را، از واژه مدرن بیان داشته است (معین، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۶۶).

مدرن در اصطلاح، مشتق «از ریشه لاتین «Modo» است. این واژه در دوره‌ها و مکان‌های مختلف برای متمایز کردن شیوه‌های معاصر، از سنتی به کار رفته است (لارنس،

۱۳۸۱، ص ۱۱). همین‌طور، این واژه، از آغاز، تاکنون مفهوم‌گذار، از کهنه به نو را، افاده کرده است. به هر حال، از سده شانزدهم به بعد، از واژه مدرن، برای جدا کردن دوره‌های تاریخی استفاده شده است، تا تمایز میان معاصر و سنتی نشان داده شود (قره‌باغی، ۱۳۸۰، ص ۲۴).

۳-۴. جاهلیت مدرن

با توجه به معانی که راجع به جاهلیت، از نگاهی ارباب لغت و اصطلاح دانشمندان بیان شد و همین‌طور، معانی مدرن از منظر لغویین و اصطلاح به کنکاش گرفته شد، می‌توان جاهلیت مدرن را این‌گونه معنا کرد: جاهلیت مدرن، عبارتست از غلبه و حاکمیت نیروی شهوت و غضب انسانی بر محیط زندگی. این تعریف برگرفته از تعریف آیت‌الله خامنه‌ای (حفظه الله) می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۲/۲۶). تعریف ایشان از جاهلیت مدرن، بیانگر این است که جاهلیت مدرن در پی حاکمیت نیروی شهوت و غضب، نابسامانی معنویت، حیرت و گمراهی مردم است که با سوء استفاده از علم، روند سلطه خود را گسترش می‌دهد.

۳-۵. راهبرد

کلمه راهبرد به «سیاست، نقشه، طرح، طراحی و استراتژی» معنا شده است (نوروزی، ۱۳۹۸، ص ۲۸۴). همین‌طور، فرهنگ علوم سیاسی، راهبرد را این‌گونه تعریف می‌کند. راهبرد عبارتست از یک برنامه‌ای منسجم که هدف‌های اصلی، خط و مشی‌ها و اقدامات یک سازمان را بیان می‌کند (تامس و لارنس، ۱۳۷۹، ص ۱). راهبرد به قواعد کلان و فراگیر در تصمیم‌سازی و چاره‌سازی زیرکانه نیز معنا شده است. البته دامنه راهبرد، در عصر حاضر توسعه یافته است.

۴. مبانی نظری

بنیاد تفکر و تمدن جاهلیت مدرن، در عرصه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و

انسان‌شناسی فاقد حقایق پیشینی است. در حوزه اندیشه، شناخت حقایق و کشف آن، براساس معرفت تجربی، حسی و طبیعی استوار است.

۴-۱. جهان‌بینی سیاسی جاهلیت مدرن

فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی، تمامی معرفت‌ها و شناخت‌ها از هستی و جهان، باید‌ها و نبایدها، تشخیص ارزش‌ها، خوب و بد‌ها در تفسیر زندگی ایدئال و جامعه سیاسی ایدئال، از جهان‌بینی برمی‌خیزد. توصیف و تحلیل ما، از جهان و شناخت ما از هستی، تولید‌کننده تکلیف و تعیین‌کننده ارزش‌هاست که دایر مدار جهان‌بینی است. «جهان‌بینی» عبارتست از نگرش انسان به هستی و توجیه و تبیین آن، در رابطه با انسان. به عبارت دیگر، دید کلی که انسان از جهان هستی دارد و براساس آن به تعبیر و تفسیر آن می‌پردازد، جهان‌بینی نامیده می‌شود. به طور کلی برداشت کلی انسان، از جهان هستی را، جهان‌بینی او می‌گویند. به صورت دیگر جهان‌بینی یک سلسله اعتقادات و بینش‌های کلی هماهنگ درباره جهان و انسان و به طور کلی درباره هستی می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۶۴). جهان‌بینی جهالت مدرن، مبتنی بر مادی‌گرایی، حس‌گرایی، انسان‌مرکزی، تهی از معنویت و نسیت اخلاق است. در جهان‌بینی، جاهلیت مدرن خبر از وحی نیست و ابزار شناخت به حس و عقل منحصر بوده و راهنمای او در تشخیص باید‌ها و نبایدها، این دو ابزار هستند. فلاسفه غرب جاهلیت مدرن را به خود اختصاص داده‌اند و دانشمندانی مانند هابز، جان لاک، هیوم، راسل، ویتگنشتاین، کانت، هگل، فیخته، شلینگ، نیچه، شوپنهاور، دکارت، سارتر، فوکو، ریکو دریدا و مانند این‌ها، نگاهی، به نفع‌گرایی و بی‌اعتنایی به نیازهای باطنی، معنوی بشر و سعادت مادی و اخروی او، به بازی گرفتن اخلاق، بی‌محتوا ساختن حقوق واقعی و کرامت انسانی دارند (خامنه‌ای، ۱۳۸۶، ج ۲، صص ۱۴۰-۱۴۱).

تاریخ سیاسی و فرهنگی غرب مدرن، براساس این آرا و جهان‌بینی شکل گرفته است که امروز دچار از خودبیگانگی و خالی از حقیقت می‌باشد. امام خمینی علیه السلام درباره جهان‌بینی مادی‌گرایان این گونه بیان می‌دارد که مادیون معیار شناخت در جهان‌بینی

خویش را «حس» دانسته و چیزی را که محسوس نباشد از قلمرو علم بیرون می‌دانند و هستی را همتای ماده دانسته و چیزی را که ماده ندارد موجود نمی‌دانند. قهراً جهان غیب، مانند وجود خداوند تعالی، وحی، نبوت و قیامت، را یکسره افسانه تلقی می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲۱، ص ۲۲۲). به تعبیر علامه مصباح یزدی، در جهان‌بینی جهالت مدرن، انسان موجودی مستقل با عمر محدود و زندگی وی فقط در همین جهان خلاصه می‌شود و انسان سعادت خود را، در همین دنیا جستجو می‌کند و باور به جهان ابدی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۰).

نقد جهان‌بینی جهالت مدرن از منظر قرآن کریم

در جهان‌بینی توحیدی، انسان وابسته به خداوند است و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد. باور به جهان ابدی دارد که بالاتر از زندگی مادی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۵۰). خداوند متعال، بی‌نیاز مطلق است، همه به او نیازمند هستند و او از همه بی‌نیاز است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم! شما باید نیازمندان به خدا، و فقط خدا بی‌نیاز و ستوده است» (فاطر، ۱۵). جهان در بینش توحیدی مخلوق است و خداوند متعال خالق آن می‌باشد (مطهری، ۱۳۹۳، ص ۱۸). قرآن کریم، در آیه دیگری، جهان‌بینی را مبتنی بر تفکر بیان نموده است. انسان از طریق مطالعه آفرینش آسمان‌ها، زمین و گردش شب و روز به واقعیت به نام خدای آفریدگار آن‌ها، متوجه می‌شود: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ؛ به یقین در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و رفت شب و روز، نشانه‌هایی [بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا] برای خردمندان است» (آل عمران، ۱۹۰). آنان که صاحب تفکر و اندیشه هستند می‌دانند که جهان و کل هستی آفریده خدای متعال است و جهان در ید قدرت لایزال او مدیریت می‌شود.

۲-۴. قدرت‌طلبی جاهلیت مدرن

آنچه که قدرت را نمایان و حقیقت آن را مکشوف می‌سازد، هدف و روش

قدرت خواهان هستند که در پی دست یافتن به قدرت می باشند. در زمان تصدی قدرت چه اعمال و اقدامات را رقم می زند که به سوی فلاح و رستگاری خود و جامعه قدم بر می دارند و یا در مسیر پرتگاهی ضلالت و تباهی حرکت می کنند؟

به هر حال، می توان گفت که قدرت ذاتا بد نیست، بلکه یکی از نعمت های الهی است و از طریق آن، می توان خدمات شایسته ای را در راستای سعادت مادی و معنوی جامعه بشری انجام داد؛ اما عده ای از قدرت طلبان پیوسته تلاش می کنند قدرت را به دست آورده و در مسیر هدف های شخصی و منافع مادی صرف نمایند. این شیوه از ویژگی های جاهلیت مدرن است که قدرت را برای تسلط یافتن به دیگران، استثمار و به بند کشاندن، عدم پایبندی به اصول اخلاقی و انسانی، تجاوز و تعدی، تخریب و به غارت بردن سرمایه های، مادی و معنوی کشورهای ضعیف استفاده می نماید. اگر قدرت از مسیر حقیقت و شایسته خود منحرف گردد، دچار مصیبت عظیم می شود و خطرهایی جدی را در پی دارد. در این جاست که ماکیاولی، تئوری این مصیبت بزرگ را به حاکمان یاد می دهد. وی این گونه توصیه می نماید و بر نقش زور عریان، در سلوک حکومت تأکید ویژه دارد. شهریار، هدفی جز اندیشه جنگ و به کار گرفتن آن، در سامان بخشیدن و نظم دادن جامعه نباشد (اسکنیر، ۱۳۹۳، ص ۲۲۵). ماکیاولی اذعان می دارد که شهریار، بایستی ترس آور و خوفناک باشد. برای شهریار شایسته است که مهیب و خوف آور باشد. شهریار خردمند آنست به آنچه که در ید و قدرت خود دارد، متکی باشد و استفاده نماید و نه دیگران (ماکیاولی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷). این قرائت، حکومت داری ماکیاولی، در اروپا به طور گسترده شیوع پیدا نمود که از جمله کلیسا را به عنوان فریبکار و نیرنگ باز و پایبند نبودن به اصول اخلاقی در زندگی سیاسی ماکیاولیسم می دانستند (بخشایشی اردستانی، ۱۳۸۳، ص ۷۵).

بنابراین، همین نحله های فکری ماکیاولی و هم فکران او، به عنوان مبانی حاکمیت سیاسی، در جهان جاهلیت مدرن، قرار گرفت و قدرت را برای تسلط و رام کردن دیگران، از مجرای دروغ و فریب می داند.

نقد قدرت‌طلبی جاهلیت مدرن از منظر قرآن کریم

قرآن کریم، قدرت‌طلبی را که افسار گسیخته، فاسد و ویرانگر است، در آیات متعدد متذکر می‌شود؛ از جمله در آیه ۳۴ سوره نمل از زبان ملکه سباء می‌فرماید: «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةً أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ؛ گفت پادشاهان، هنگامی که وارد منطقه آبادی شوند آن را به فساد و تباهی می‌کشند، و عزیزان آن‌جا را ذلیل می‌کنند؛ (آری) کار آنان همین گونه است» (نمل، ۳۴). این‌جا منظور قدرتمندانی هستند که از قدرت خویش مانند جاهلیت مدرن، امروز بهره‌ناامطلوب می‌گیرد. همین‌طور، در آیه دیگر بهره‌گیری جاهلیت مدرن را، از قدرت که فساد و طغیان کردن در روی زمین است بیان می‌کند: «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ؛ زمان که ریاست می‌یابد تلاش دارد که در روی زمین فساد نماید، کشت و نسل را نابود سازد و خداوند سبحان تباهکاری را دوست ندارد» (بقره، ۲۰۵). یکی از معنای عبارت «وَإِذَا تَوَلَّى» این است که فرد با کوشش، ولایت و زعامت می‌یابد. هئیت فعل «تَوَلَّى» و سیاق آیات و افعالی که آمده همین معنا را می‌رساند و با «روی گردانیدن» معنای دیگر، این واژه که متعدی به حرف «عن» می‌شود، تناسبی ندارد. جمله «لِيُفْسِدَ فِيهَا» غایت را بیان می‌کند، یا در زمین برای افساد می‌کوشد، یا اینکه در راه پیشرفت قدرت و نفوذش تلاش می‌کند که لازمه آن افساد است. موارد مانند حقی قائل نشدن برای افراد، بستن راه‌های رشد و کمال، برتری‌یافتن فرومایگان و برکناری فرزنانگان، همه از مراتب و مظاهر افساد است که به از میان رفتن تباهی محصول کشت، کار، نسل و استعدادها خلاصه می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۹۸). مواردی که به‌عنوان تباهی جامعه انسانی، از لسان نورانی قرآن کریم، بیان شد، برون‌داد قدرت‌خواهی جاهلیت مدرن است که چنین اندیشه و کارکردهای از سوی آن‌ها، به ویرانی می‌رود.

۳-۴. انسان‌شناسی جاهلیت مدرن

از منظر انسان‌شناسی، پارادایم جاهلیت مدرن بر خودمختاری، فاعلیت و سوژگی

انسان، به عنوان موجودی خودشناس و جهان‌شناس تأکید دارد.

به هر حال، انسان در فضای تمدن مدرن، از حاشیه به مرکز کشیده شد و همچون عنصر مرکزی شناخته شد و از عمل‌شونده به عمل‌کننده، از مفعول به فاعل شناسانده تبدیل شد. این انسان از اوهام و اسطوره‌ها رهایی یافت، به موجودی تأثیرگذار، خلق‌کننده و شناسانده تبدیل شد. این همان ادبیات مدرنیته در غرب است که از آن به عنوان سوژه نام برده است (ر.ک: ساوجی، ۱۳۸۸، صص ۱۷۱-۱۹۲).

در انسان‌شناسی جهالت مدرن، انسان خود، محور و آرمان حیات فردی و سیاسی در این جهان است. این انسان موجود دیگر انفعال ندارد، بلکه در همه ابعاد زندگی خویش و طبیعت، تأثیر اساسی دارد. در باور انسان‌شناسی، جهالت جدید، انسان مرکز و محور هستی است و موجود خود سامان می‌باشد (کسرای، ۱۳۸۴، ص ۹۰). جوهر اندیشه انسان‌شناسی جهالت مدرن، مبتنی بر ساختار جدید از انسان است که او همه کاره در فرایند این جهانی است و جهانی دیگری را، برای انسان متصور نمی‌داند و فقط حیات انسانی را در این جهان مادی خلاصه می‌نمایند. در فرحناک اندیشه انسان‌شناسی جهالت مدرن، مرگ خداوند اعلام شد و یکی از شعارهای اصلی، یکی از اندیشمندان مبرز و برجسته حوزه تفکر غرب مدرن و یا جهالت مدرن نیچه است و او می‌گوید خدا مرده است. آقای ضمیران نیت او را این گونه بیان می‌کند که مراد او از خدا حقیقت استعلایی مستقر در فراسوی عالم طبیعت است، همین حقیقت در روزگار کنونی، اعتبار خود را از کف داده است (ضمیران، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

نقد انسان‌شناسی جاهلیت مدرن از منظر قرآن کریم

انسان‌شناسی جاهلیت مدرن که با نفی هر گونه ماورای طبیعت، انسان را محور عالم قرار داده است؛ یعنی نظام تکوین بایستی، تابع امیال انسان تنظیم گردد و نظام تشریع و قانون‌گذاری، نیز با خواسته او باشد. در واقع انسان دایره هستی قرار گرفته است. برخلاف این دیدگاه، قرآن کریم، محور همه امور را خدای متعال می‌داند و انسان را بی‌چیز و نیازمند به خدای سبحان معرفی می‌نماید. خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «یا

أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم شما (همگی) نیازمند به خدایید؛ تنها خداوند است که بی نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است» (فاطر، ۱۵). یعنی امور تکوین عالم به خدای قادر علی الاطلاق بر می گردد و هم نظام تشریع با اراده حکیمانه الهی شکل می گیرد. همچنین می فرماید: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می گوید «موجود باش»؛ آن نیز بی درنگ موجود می شود» (یس، ۸۲). نیز بیان می دارد: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؛ هستی بخش آسمان ها و زمین اوست و هنگامی که فرمان وجود چیزی را صادر کند، تنها می گوید «موجود باش!» و آن، فوری موجود می شود» (بقره، ۱۱۷). در نگاه قرآن کریم، حقیقت امر، این است که انسان، مانند سایر موجودات هستی، برای وصول به کمال خود بایستی در مسیری که خدای متعال تبیین نموده قرار گیرد. مرکز دایره هستی خدای سبحان است و او خالق آسمان ها، زمین و انسان است و اراده حکیمانه اش فوق اراده ها می باشد. اراده مستقل غیر از اراده الهی، از نگاه قرآن کریم رسمیت ندارد و باطل می باشد.

۴-۴. معرفت شناسی جاهلیت مدرن

اساس معرفت شناسی جاهلیت مدرن به شکاکیت و عدم حقیقت واحد است. این اندیشه باعث شده است که در معرفت حقایق دچار خطا و لغزش شود و در اوهام نسبیّت و تجربه گرایی و رای حوزه وحی و کلام الهی روی آورده است.

۴-۴-۱. نسبی گرایی

نسبی گرایی به عنوان یک رویکرد معرفت شناختی که ذهن دانشمندان را به خود مشغول نموده است. نسبی گرایی در برابر مطلق گرایی قرار دارد. در این رویکرد، حقیقت امری اعتباری و موقتی می باشد و هیچ اطمینانی به توانایی انسان برای شناخت حقیقت وجود ندارد؛ زیرا رسیدن به حقیقت مطلق ممکن نیست. محصول چنین رویکردی، مبتنی بر انکار شناخت حقیقت و رسیدن به آن است. به تعبیر دیگر، هیچ کس نمی تواند

ادعا کند که یک ادعا حقیقت دارد؛ یعنی هر ادعایی، تنها برای شخص مدعی می تواند حقیقت باشد.

این نگرش نسبی گرایی جاهلیت مدرن، به منظور اطلاق زدایی از حقیقت است که تنها در تبسیط و توزیع آن در میان ابنا بشر بسنده نکرد، بلکه از طریق جداسازی میان بود و نبود، راه امکان دست یابی به آن را، سد نمود و مسیر نسبیت را به حقایق و حیانی و نقلی منفعت کرد که ماحصل آن لادرگری است (شجاعی زند، ۱۳۸۳، ص ۳۹). به تعبیر دیگر، در فرحناک تفکر نسبی گرایان، نسبی گرایی مبتنی بر نگرشی است که حقیقت مطلق وجود ندارد و تمام داورهای و ارزش گذاری ها، به عوامل اجتماعی، شخصی و تاریخی بستگی دارد (لاوین، ۱۳۸۴، ص ۵۸۳). به هر حال، می توان گفت که براینچنین پنداری، این است که همه گزاره های ارزشی ریشه واقعی عینی ندارد، بلکه در این امر سلاقی و قراردادهای افراد تعیین کننده می باشند (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۷). از این جهت است که هابز می گوید خوب و بد بستگی به لذت بخشی خود انسان دارد. انسانی با انسان دیگر و نحوه تمایزش، متمایز است. از لحاظ نسبیت خیر مطلق وجود ندارد (استیس، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷)؛ بنابراین حقیقت مطلق ممکن نیست.

نقد نسبیه گرایی از منظر قرآن کریم

نسبی گرایی، یکی از مبنای معرفتی جاهلیت مدرن است. چنین معرفتی دارای اشکال های فراوان می باشد؛ ولی از باب نمونه به یک اشکال اساسی آن، اشاره می شود. نسبیه گرایی معرفتی، به انکار هستی می انجامد؛ زیرا هر پدیده و نمودی امکان دارد، حقیقت نباشد. آیا می شود یک پدیده که یک حقیقت است، از نگاه دو نفر و یا چند نفر حقیقت های گوناگون شوند؟ جواب منفی است. قرآن کریم، نسبیه گرایی جاهلیت مدرن را، توهم جاهلانه تلقی می کند و حقایق عالم را سنت های پایدار الهی معرفی می نماید: «اَشْتَكَبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا؛ این ها همه به خاطر استکبار در زمین و نیرنگ های بدشان بود؛ اما این نیرنگ ها تنها دامان صاحبانش

را می‌گیرد؛ آیا آنها چیزی، جز سنت پیشینیان و (عذاب‌های دردناک آنان) را انتظار دارند؟ هرگز برای سنت خدا تبدیل نخواهی یافت، و هرگز برای سنت الهی تغییری نمی‌یابد» (فاطر، ۴۳). به تعبیر علامه طباطبایی برای سنت خداوند متعال تبدیل و تحویل نمی‌باشد؛ زیرا خداوند سبحان، بر صراط مستقیم است، حکم او تبعیض و استثنا ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۸۳). قرآن کریم، تمام ارزش‌ها و هنجارهای انسانی را که منتهی به حقیقت الهی نباشند، اوهام، خرافه و باطل تلقی می‌نماید. نسبی‌گرایی، نیز از موارد اوهام و عاری از حقیقت است.

۴-۲. تجربه‌گرایی

برای تجربه، دوتا معنی عام و خاص ذکر شده است. معنای عام تجربه از راه‌های گوناگون آزمایش مانند تمرین و تکرار علم و آگاهی محقق می‌شود (صلیبا، ۱۳۶۹، ص ۲۱۰). معنای خاص تجربه دایر مدار این است که ظواهر پدیده‌های طبیعت، توسط دانشمندان و متخصصین مربوط، در شرایط معینی که خود آنها فراهم آورده‌اند آزمایش و مشاهده می‌گردد (نواک، ۱۳۸۴، ص ۵). مراد از تبیین تجربه‌گرایی، در جاهلیت مدرن، یک دانش و حرفه نیست، بلکه یک نگرش معرفت‌شناختی، مبتنی بر آزمایش و تجربه است که تمام شناخت و رسیدن به حقیقت منوط به آن است. تجربه‌گرایی، یکی از مبانی اصلی معرفت‌شناسی جاهلیت مدرن می‌باشد. تجربه‌گرایی به‌طور جدی بعد از رنسانس مطرح شد. از پیش‌تازان تجربه‌گرایی، می‌توان فیلسوفان مانند جان لاک، بارکلی و هیوم را نام برد. تجربه‌گرایان اعتقاد دارند که تمام شناخت از تجربه حاصل می‌شود.

نقد تجربه‌گرایی از نگاه قرآن

تجربه‌گرایی جاهلیت مدرن، یک نوع مبارزه با معنویت انسان است. این اندیشه معرفتی باور دارد که انسان براساس حس و تجربه تمام اندوخته‌های معرفتی را دریافت می‌کند و دریافت‌های معرفتی فقط از طریق تجربه که انسان به مرور زمان کسب می‌نماید، امکان دارد و نه چیزی دیگری که به نام وحی القا می‌شود.

بی تردید یکی از راه‌های شناخت، راه حس است. بر این اساس است که قرآن کریم می‌فرماید: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» و خداوند شما را از شکم مادرانتان بیرون آورد در حالی که چیزی نمی‌دانستید، و برای شما گوش و نیروی شنوایی و دیدگان و نیروهای بینایی و دل‌هایی (که حواس بدن را استخدام کند) قرار داد، باشد که شکر کنید» (نحل، ۷۸).

این آیه بیانگر این نکته است که نوزاد هیچ دانشی ندارد و خداوند راه‌هایی برای کسب دانش قرار داده است که یکی از آنها، بلکه نخستین راه، راه حس است؛ از این رو در آیه از گوش و چشم یاد می‌کند که این دو، ابزار کسب دانش است، و امور مادی با این دو ابزار و دیگر ابزار مانند زبان و بینی و پوست فهمیده می‌شود؛ بنابراین، هر کس فاقد حسی از حواس است همان‌گونه که قدرت احساس جزئی یک سلسله محسوسات مربوط به آن حس را ندارد.

اینکه قرآن کریم در آیات متعددی برای شناخت، افزون بر استفاده از واژه‌های «سمع» و «ابصار» از واژه «افئدة» استفاده کرده است؛ زیرا که راه کسب دانش منحصر به حواس پنج‌گانه نیست. از طریق دل و قلب نیز می‌توان به حقایقی غیرمادی پی برد.

تأکید قرآن کریم بر وجود قلب و عقل در وجود انسان، دلیل بر وجود جهانی است که با حواس ظاهری درک‌شدنی نیست. قرآن از چنین جهانی به جهان غیب و عالم ملکوت تعبیر کرده است. در صفت متقین می‌فرماید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ؛ متقین کسانی‌اند که به غیب- نهان و ناپیدا- ایمان دارند» (بقره، ۳). این آیه به صراحت ایمان به غیب را از ویژگی‌های متقین برمی‌شمرد. عنوان «غیب» هر چیزی که از حیطه حواس و تجربه مستقیم انسان خارج است، دربرمی‌گیرد، مانند خداوند، فرشتگان، جهان پس از مرگ (برزخ و آخرت) و حقیقت وحی. تجربه‌گرایی محض، به دلیل تکیه بر محسوسات، قادر به شناخت غیب نیست و در صورت افراط، ممکن است وجود آن را انکار کند. قرآن این بُعد از هستی را فراتر از حس و تجربه می‌داند. قرآن کریم در وصف خداوند می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ» (رعد، ۹). این آیه نیز

بیانگر وجود جهان غیب است که با حواس ظاهری و تجربه درک‌شدنی نیست. آیات بسیاری از تعقل و تفکر سخن می‌گویند و انسان‌ها را به تعقل و تفکر ترغیب و تشویق می‌کند، مانند «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ خدا آیات خود را اینچنین برای شما روشن بیان می‌کند شاید خرد را کار بندید» (بقره، ۲۴۲)؛ «قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ»؛ براستی که این آیات را برای شما روشن بیان کردیم، اگر خرد را کار بندید» (آل عمران، ۱۱۸).

۴-۵. جدایی دین از سیاست

مقوله جدای دین از حکومت و سیاست، بدون در نظر گرفتن خداوند و دین، در تنظیم امور معاش و ابعاد زندگی اجتماعی و فردی در اندیشه جاهلیت مدرن، تحلیل و تفسیر شده است. اندیشمندان این نحله فکری، بشدت با دین مخالفت ورزیده و درصدد محو کامل آموزه‌های وحی از زندگی بشر، بویژه حاکمیت سیاسی شده‌اند. مانند مارکس، راسل و فروید، دین را منشأ بیماری‌های روانی و افیون جامعه تلقی کرده‌اند؛ بنابراین جاهلیت مدرن، با تمام توان، درصدد حذف خداوند و آموزه‌های وحیانی، از حیات سیاسی و اجتماعی در جوامع بشری هستند. به هر صورت، در عصر جدید، جدایی دین از سیاست، به معنای کنار گذاشتن آگاهانه دین، از صحنه‌ای معیشت و سیاست است. جاهلیت مدرن، بر این امر تأکید دارد که هیچ‌کس در مقام سلطنت و حکومت حق خدایی کردن ندارد و ریاست و سلطنت مظهریت حق نیست (سروش، ۱۳۷۴، ص ۱۰). جاهلیت مدرن، به عدم دخالت دین در همه برنامه‌های مدیریتی و کشورداری باورمند می‌باشد و به عنوان یک ایدئولوژی و تفکر ویژه برای جدای دین از سیاست تلاش می‌کند تا این ایدئولوژی در فرایند حاکمیت سیاسی، در کل جوامع انسانی نهادینه گردد. بدون سهل انگاری فرایندی، فعالیت‌های دینی و نهادهای دینی، بایستی از اهمیت و اعتبار اجتماعی باز بماند و متوقف شود. کارکردهای نظام اجتماعی و سیاسی دین از جامعه برداشته شود و از ساختار حاکمیت و حکومت کنار برود. درحالی که تمام مبلغان این ایدئولوژی همه امور و مفاهیم ماورایی طبیعی و کارکردهای مختص به آن را

طرد می کند و از اصول غیردینی و ضد دینی سکولاریستی به عنوان اصل اساسی متابعت می نماید (میرچا، ۱۳۷۴، صص ۱۲۶-۱۲۹).

نقد جدایی دین از سیاست از منظر قرآن کریم

بی تردید، زندگی جمعی انسان در جامعه از سیاست و حکومت تشکیل شده است. دین مضاف بر عقاید، جهان بینی، احکام و اخلاق، در پی سیر تکامل بشر است. بشر بایستی در این جهان مادی رشد نماید و مسیر رشد را هم دین بیان می دارد. بسیاری از مسایل دین در قلمرو علمکرد سیاسی نهفته است و همچنین در میدان سیاست، نیز بسیاری از مسایل آن، در قلمرو دین معنی و مفهوم پیدا می کند؛ بنابراین، دین و سیاست باهم تنیده است و جدای پذیر نیست. قرآن کریم، اندیشه و مبانی جدای دین از سیاست را با کلام گوهرین خود باطل و بی اساس می داند و به روشنی تمام بیان می نماید که دین و سیاست با هم آمیخته است: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم، تا مردم قیام به عدالت کنند؛ آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منافع برای مردم است، تا خداوند بداند چه کسی او و رسولانش را یاری می کند، بی آنکه او را ببینند. خداوند قوی و شکست ناپذیر است» (حدید، ۲۵). همه پیامبران الهی که تبیین کننده دین الهی اند، سه هدف اساسی را تعقیب می نمایند یک؛ اقامه قسط و هدایت جامعه انسانی به سوی عدالت. دو؛ دعوت به سوی حق. سه؛ در مسیر تکامل. هر کدام از این سه هدف والای دین و انبیا، ارتباط تنگاتنگ با مسایل سیاسی دارد و بدون اندیشه سیاسی منسجم و فلسفه سیاسی واضح، محقق نمی شود.

۴-۶. رفتارهای حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن

حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن در راستای تأمین منافع خود در کشورها به

خصوص کشورهای اسلامی از اهرم‌های مانند استبداد و تضعیف حاکمیت‌ها، استفاده می‌نماید.

۴-۶-۱. استبداد

حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، برای استیلا، تسلط بر دیگر ملل و تمدن‌ها، از نظرات فلسفی برخی فیلسوفان استفاده کرده، آن را مستمسک خود قرار داده است. از جمله ماکیاولی مجموعه‌ای از اصول و روش‌ها و دستوراتی را برای حکومت داری ارائه کرد که به نام فلسفه جدید استبداد معروف شده است؛ از این رو فلسفه سیاسی، ماکیاولی به عنوان «معلم حکمرانان ستمگر» شهرت یافته است (لنکستر، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۲). ماکیاولی، طرفدار استبداد، حکومت مطلقه و نامحدود است. او در انسان‌شناختی، انسان را موجود شرور و فاسد مطرح می‌کند (ماکیاولی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷). بدین جهت برای دفع انسان شرور تشکیل حکومت مقتدر و مستبد ضروری است. به هر حال ماکیاولی معتقد است که «حاکمیت با روش سخت گیرانه و مستبدانه بی حد و حساب» حکومت نمایند (ماکیاولی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۷).

توماس هابز، نیز متمایل به زور و استبداد حاکمیت سیاسی باورمند است و او در کتاب «لویاتان» بر «وجود یک فرمانروایی نیرومند و مقتدر که به مثابه حیوان و جانور وحشتناک» باشد تأکید می‌کند (هابز، ۱۳۸۵، ص ۱۵۸). هابز، باور دارد که حاکم برتر از قانون است و جامعه بر قدرت زمامدار استوار است که نباید او را محدود ساخت (ماکیاولی، ۱۳۹۲، ص ۱۹۶). محصول چنین دیدگاهی، در باب حاکمیت سیاسی، سبب شد حاکمیت‌های سیاسی استبدادی زیادی در جهان شکل بگیرند، که جز برای رسیدن به منافع، هیچ گونه قیودی را قبول ندارند. حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، برای تأمین هدف خود که همان توسعه‌ای ثروت است، قدرت در زعم آنها اصل می‌باشد و همه امور را در سنجه قدرت می‌سنجد و گسترش آن را در پرتوی سلطه بر منابع جوامع دیگر، جستجو نموده و با زور و توان نظامی اقدام به اشغال و غارت جوامع دیگر می‌نمایند.

نقد استبداد از نگاه قرآن کریم

از منظر قرآن کریم، استبداد ضد انسانیت است. قرآن کریم می‌فرماید: انسان‌های که تزکیه نشده و در مسیر الهی قرار نگرفته‌اند، طغیان می‌کنند: «كَأَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ أَكْفَرًا» (علق، ۶-۷)؛ بنابراین علت طغیان این است که خود را بی‌نیاز خود را بی‌نیاز خیال کنند. این نگاه اساسی‌ترین محور قرآنی درباره ریشه استبداد است. قرآن کریم، خودمحوری انسان را عامل اصلی همه گونه‌های استبداد بیان می‌نماید. چنین افرادی خود را، خداوندگار در میان مردم معرفی می‌کنند و به عبارت رساتر، خودبنیاد مطرح می‌نمایند. قرآن کریم، آنان را طغیان‌گر معرفی می‌کند. به هر حال، دیدگاه انتقادی قرآن کریم، حول استبدادهای حاکمیت‌های سیاسی جاهلیت مدرن، دور می‌زند. بدین جهت است که قرآن اهتمام به زدودن توهم انسان‌محوری می‌نماید. از منظر قرآن کریم، استبداد ریشه همه بدی‌ها می‌باشد. استبداد در برابر آیات و آموزه‌های الهی تکبر دارد و مخالفت با دستورات الهی دارد و در واقع خداانکاری در درون آن نهفته است. چنین حاکمیت سیاسی، اجازه خروج مردم از سیطره انسانی به سیطره الهی را نمی‌دهد. فرهنگ برتری‌جویی و تکبر در میان لایه‌های مختلف حاکمان به شدت رواج دارد.

۴-۶-۲. تضعیف حاکمیت‌ها

از رفتارهای مهم حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، استراتژی هجوم و اشغال سرزمین‌های دیگر است که بدون هیچ جرمی ملت‌ها را مورد سرکوب و کشتار قرار می‌دهند. با زورگویی و قلدری و در اختیار داشتن علم و تکنولوژی مدرن، به سمت تیره‌روزی انسان‌ها، حرکت می‌نماید و حاکمیت‌های سیاسی کشورهای را، با ابزارهای تکنولوژی مدرن، علم و فناوری پیشرفته و شیطنت‌های خاصی تضعیف و تحذیف می‌نماید. جاهلیت سیاسی مدرن، با خلق، تثبیت و توسعه بحران‌های بشری در جوامع گوناگون، سعی دارد که روند جاهلیت‌اش را به مثابه یک الگوی شایسته بر ملت‌ها و کشورهای جهان تحمیل نماید؛ درحالی‌که اصول و قواعد حاکمیت کشورها، از سوی

نهاد منشور سازمان ملل متحد، به رسمیت شناخته شده، مورد تأکید می‌باشد، به‌طور مکرر، این اصول مورد تخطی حاکمیت‌های سیاسی جاهلیت مدرن، قرار گرفته و آنها را زیر پا می‌گذارد. حمله و هجوم کشورهای غربی مدرن، به راهبری آمریکا، در افغانستان، عراق، سوریه، لیبی، هجوم وحشیانه رژیم صهیونیستی در فلسطین، بیانگر نقض حاکمیت ملی کشورها می‌باشند؛ درحالی‌که آن کشورها، به اهمیت تمامیت جغرافیایی خودش تأکید می‌نمایند (دادز، ۱۳۸۹، ص ۸۴).

نقد تضعیف حاکمیت‌های سیاسی از منظر قرآن کریم

صلح و دوستی با مسلمانان و هم‌پیمانان مقاومت، در برابر طاغوت و ظلم مستکبران عالم، از آموزه‌های بلند حیات‌بخش قرآن کریم، در فرایند حاکمیت‌های سیاسی مسلمانان است. همواره قرآن کریم، با امر به عدالت و احسان از ولنگاری‌ها، هرزگی، فحشا و منکرات نهی کرده و دینی تمدن‌ساز را، در سایه سعادت و امنیت نوید می‌دهد. طلوع فجر آن، در عصر جدید، خواب از چشم ظالمان و حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، ربوده است. همواره سعی می‌کنند حاکمیت‌های سیاسی که با آنان همسو و وابسته نیستند، از صحنه سیاست و حاکمیت باز دارند و مستضعفان جهان را از حق خودشان که همان حاکمیت بر جهان است محروم سازند؛ ولی، قرآن کریم، حاکمیت سیاسی مستضعفان جهان را نوید می‌دهد و آنان را وارث به حق و نهایی زمین معرفی می‌کند: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ؛ ما می‌خواهیم بر مستضعفان زمین مَنّت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان روی زمین قرار دهیم» (قصص، ۵). مفاد آیه شریفه، بر پیشوایی و حاکمیت سیاسی مستضعفان و ستم‌دیدگان عالم بر روی زمین و جانشینی آنان بجای حکومت مستکبران اشاره دارد. این آیه مبارکه، حاکمیت و حکومت مستضعفین را یک قانون کلی و سرآمد، در طول تاریخ دانسته است. قرآن کریم، در این آیه نورانی، از برتری اراده و مشیت الهی سخن گفته است و همچنین منت نهادن بر مستضعفان، نیز سخن رانده شده و آنان را پیشوا و وارثان زمین و حکومت نهایی را از آن، آنان قلمداد نموده است.

۵. راهبردهای قرآنی در مواجهه با حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن

۵-۱. خدامحوری

خدامحوری اصل جوهره‌ای اساسی بینشی است که خدا را در همه شئون حیات خود ناظر می‌داند و همیشه خود را در محضر خدا می‌بیند. به تعبیر دیگر، تسلیم محض در برابر فرمان الهی است. در خدامحوری تمام اعمال و رفتارهای سیاسی، حاکمیتی و غیر آن را، براساس ملاک و سنجه‌ای که خداوند متعال فرموده است، انجام می‌گیرد و هدف کسب رضایت الهی است. خدامحوری در مقابل انسان‌گرایی می‌باشد. از نگاه قرآن کریم، در تمام فرایند حیات، مقدرات الهی تقدیر می‌شود؛ حتی نظام سیاسی و حاکمیتی جامعه از افاضه مقدرات رب العالمین تفویض می‌شود. قرآن خداوند را مالک و مربی و مدیر و مدبر نسبت به تمام جهان هستی و هر موجودی معرفی می‌کند: «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَنْبِئُ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ هَمَانُ طُورَ کِه مِی فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُوشِشُ بِه نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛ ما انسان را آفریدیم و وسوسه‌های نفس او را می‌دانیم، و ما به او، از رگ قلبش نزدیک‌تریم» (ق، ۱۶). مفاد آیه، بیانگر این است که ما انسان را آفریدیم و همواره تا هستی او باقیست از خطرات قلب او آگاهیم و از رگ گردن و قلب انسان نزدیک‌تریم؛ یعنی بر تمام هستی‌اش احاطه کامل داریم. این امر این است که در همه سطوح زندگی خدا محوریت دارد.

۵-۲. استکبارستیزی

جوامع اسلامی و اتحاد مسلمانان، براساس منطق و آموزه‌های حیات‌بخش دینی، موظف به مقابله‌ای با ظلم و استکبار جهانی هستند که مصداق اتم آن، در عالم حاکمیت‌های سیاسی جاهلیت مدرن است، که در پی سلطه بر سایر کشورها، بویژه کشورها و جوامع اسلامی می‌باشند؛ زیرا قرآن کریم استکبار را در جامعه انسانی و اسلامی نمی‌پذیرد و آن را نفی می‌کند و از امت اسلامی می‌خواهد که علیه آنها به پاخیزند و حاکمیت و سلطه استکبار را نپذیرند. به عنوان نمونه می‌فرماید: «وَإِنْ نَكَثُوا

أَيْمَانُهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتَمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ؛ و اگر پیمان‌های خود را پس از عهد خویش بشکنند، و آیین شما را مورد طعن قرار دهند، با پیشوایان کفر پیکار کنید؛ چرا که آنها پیمانی ندارند؛ شاید (با شدت عمل) دست بردارند» (توبه، ۱۲). مفاد آیه شریفه، دال بر این است که استکبار و دشمنان دین الهی، بر تعهد و پیمانی که دارند متعهد نیستند و همواره معاهدات را نادیده می‌گیرند. قرآن کریم، به صراحت به دین‌داران و ستم‌دیدگان دستور می‌دهد که بایستی رهبران، حاکمیت و اقتدار استکبار، مورد هجوم قرار گیرد و با آنان بشدت مبارزه نمود؛ زیرا آن‌ها، پیمان ندارند، هر زمان که فرصت یابند در صدد تسلط بر مسلمانان هستند و به آنان حمله می‌کنند.

۵-۳. جدانپذیری دین و سیاست (حاکمیت دینی)

از منظر قرآن، حاکمیت سیاسی امری است که در ذات دیانت نهفته است. اگر حکومت مقتدر و نیرومندی نباشد و جلوی سرکشان و طاغیان را نگیرد، زمین مملو از فساد می‌شود. بعثت انبیا برای اقامه قسط و عدل در گرو این امر است. دین برای گسستن زنجیرهای اسارت و بردگی انسان و تأمین آزادی بشر می‌باشد. همچنین، برای نجات مستضعفان از چنگال ظالمان، مستکبران و پایان دادن، به سلطه آنها است. اگر سیاست از دین جدا بیافتد، قطعاً به یک عنصر مخرب در مسیر منافع خودکامگی تبدیل می‌شود. اسلام دین سیاست و اجتماع است. یکی از آیات که می‌توان برای تشکیل حکومت و دولت از آن، استفاد نمود آیه ۲۵ سوره ص است که می‌فرماید: «قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»؛ گفت: پروردگار مرا ببخش و حکومتی به من عطا کن که بعد از من سزاوار هیچ کس نباشد، که تو بسیار بخشنده‌ای» (ص، ۳۵). در این آیه شریفه، حضرت سلیمان درخواست حکومت را از خدای متعال می‌نماید، آن هم حکومتی که شبیه آن را پس او سزاوار هیچ کسی بعد او نباشد. خداوند متعال حاکمیت و حکومتی را به حضرت سلیمان عنایت فرمود که گستره آن افزون بر

انسان‌ها، در باد و اجنه نیز گسترش یافت. این امر، بدین معنی است که از منظر قرآن دین و سیاست با هم تنیده است و جداپذیری در میان آن دو، وجود ندارند؛ زیرا هریک مکمل یکدیگر هستند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مطالبی که گفتیم به این جمع‌بندی می‌رسیم که حاکمیت سیاسی جاهلیت مدرن، دارای سه محور بنیادی است.

یک) هستی‌شناسی جاهلیت مدرن؛ در آن به‌طور مطلق، وجود خداوند متعال را، در بخش اندیشه و تفکر انکار کرده است. اندیشمندان صاحب نام، جاهلیت مدرن که در این باب سخن گفته‌اند، وجود خالق یکتا را در عالم هستی نادیده گرفته و هستی را منحصر به طبیعت و عالم ماده نموده و ماورای عالم طبیعت را منکر شده است؛ اما از منظر قرآن کریم، چنین فهم و ادراکی از هستی، اندیشه‌ای بی‌هسته، خطا و باطل است و فیض الهی مستمراً در تمام هستی در حال افاضه است.

دو) پارادایم انسان‌شناسی جاهلیت مدرن؛ بر خودمختاری مطلق و فاعلیت عام انسان تأکید دارد، بویژه در مسائل حاکمیت سیاسی همواره تلاش کرده است که حاکمیت الهی را از صحنه حاکمیتی و سیاسی حذف نماید و در جای آن، حاکمیت انسان را در جامعه جایگزین کند. منتهی، از نگاه قرآن کریم، چنین پارادایمی بی‌اساس هست و ابطال آن به‌وضوح بیان شده است.

سه) در معرفت‌شناسی؛ جاهلیت مدرن، حقیقت را در فرایند زندگانی انسان، به‌خصوص حیات سیاسی و اجتماعی انکار نموده است. این امر سبب شده است که به نسبی‌گرایی، تجربه‌گرایی روی آورد و در مسیر خلاف حقیقت و کثری پیش برود. معرفت‌شناسی جاهلیت مدرن را، قرآن کریم مورد نقادی قرار داده و مهر بطلان به این گونه اندیشه‌ای کوبیده است. از نگاه قرآن، وجود حقیقت بسیار روشن می‌باشد و معرفت‌شناسی، بدون حقیقت امکان ندارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

احمد امین. (۱۹۶۴م). فجر الاسلام. قاهره: مكتبة النهضة المصرية.

استیس، والتر. (۱۳۷۷). دین و نگرش نوین (مترجم: احمد رضا جلیلی). تهران: انتشارات حکمت.

اسکینر، کوئنتین. (۱۳۹۳). بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن (مترجم: کاظم فیروزمند). تهران: نشر آگاه.

بخشایشی اردستانی، احمد. (۱۳۸۳). سیر تاریخی اندیشه‌های سیاسی در غرب. تهران: انتشارات آوای نور.

بستانی، فتواد افرام. (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی: ترجمه کامل المنجد الابدی. تهران: اسلامی.

تامس، داونپورت؛ لارنس، پروساک. (۱۳۹۷). مدیریت دانش (مترجم: حسین رحمان سرشت). تهران: شرکت تهیه و توزیع قطعات لوازم یدکی ایران خودرو. حسینی، سیدعلی. (۱۳۹۴). مؤلفه‌های جاهلیت مدرن و راهکارهای مبارزه با آن در قرآن. پایان‌نامه، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه - دانشکده علوم قرآنی قم. کارشناسی ارشد.

خامنه‌ای، سیدعلی. بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی، ۱۳۹۴/۲/۲۶

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29736>

خامنه‌ای، سیدمحمد. (۱۳۸۶). انسان در گذرگاه هستی (ج ۲). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۹). صحیفه امام خمینی (ج ۲۱، چاپ سوم). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

دادز، کلاوس. (۱۳۸۹). رویکرد نوین به ژئوپلیتیک (مترجم: رسول افضلی و دیگران). تهران: نشر نیروهای مسلح.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۴۵). لغت نامه (ج ۱۳). تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
سادات افتخاری، معصومه. (۱۳۹۸). ویژگی های جاهلیت اولی در قرآن و مقایسه آن با جاهلیت مدرن، پایان نامه سطح سه، قم: جامعه الزهرا.

ساوجی، محمد. (۱۳۸۸). مدرنیته و پسا مدرنیسم. فصلنامه سیاست. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۳۹، شماره ۲، صص ۱۷۱-۱۹۲.

سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۴). معنا و مبنای سکولاریسم، کیان، ۵(۲۶)، صص ۴-۱۳.
سعادت، احمد. (۱۳۹۵). اسلام و جاهلیت قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.

شجاعی زند، علیرضا. (۱۳۸۳). عرفی شدن در غرب مسیحی و شرق اسلامی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

شعبانپور، محمد؛ بشارتی، زهرا. (۱۳۹۲). راهکارهای اخلاقی مقابله با مؤلفه های جاهلیت در جوامع مدرن، ۴(۱۵). صص ۶۹-۹۳.

شفیعی سروستانی، اسماعیل و همکاران. (۱۳۹۰). جاهلیت مدرن در رویاروی با امام زمان #. قم: موعود عصر.

صلیبا، جمیل. (۱۳۶۹). فرهنگ فلسفی (مترجم: منوچهر صانعی دره بیدی). تهران: انتشارات حکمت.

ضیمران، محمد. (۱۳۸۲). نیجه پس از هایدگر (نوشه: دریدا ودولوز). تهران: انتشارات هرمس.

طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن (ج ۲). تهران: شرکت سهامی.
طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی. ج ۱۷، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

علیزاده، علی. (۱۳۹۶). مسخ حقیقت در جاهلیت. تهران: سه نقطه.

فروخ، عمر. (۱۹۶۹م). تاریخ العرب العربی. بیروت: دارالعلم للملایین.

قرشی، سیدعلی اکبر. (۱۳۷۱). قاموس قرآن (ج ۲، ۶). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

قره باغی، علی اصغر. (۱۳۸۰). تبار شناسی پست مدرنیسم. تهران: دفتر پژوهش های فرهنگی.

قطب، محمد. (۱۳۶۰). جاهلیت قرن بیستم (مترجم: سیدصدرالدین بلاغی). تهران: امیرکبیر.

قطب، محمد. (۱۳۹۷). جاهلیت قرن بیستم (مترجم: محمدعلی عابدی. [بی جا]: انتشارات مولف.

کسرائی، محمد سالار. (۱۳۸۴). چالش سنت و مدرنیته در ایران. تهران: نشر مرکز.

لاپی، ژان ویلیام. (۱۳۹۲م). قدرت سیاسی (مترجم: بزرگ نادرزاد، چاپ چهارم). تهران: انتشارات فرزانه روز.

لارنس، کهون. (۱۳۸۱). از مدرنیسم تا پست مدرنیسم (مترجم: عبدالکریم رشیدیان. چاپ دوم). تهران: نشر نی.

لاوین، ت. ز. (۱۳۸۴). از سقراط تا سارتر (مترجم: پرویز بابایی، چاپ دوم). تهران: انتشارات نگاه.

لنکستر، لین؛ جونز، ویلیام تامس؛ فاستر، مایکل برسفورد. (۱۳۹۵). خداوندان اندیشه سیاسی (ج ۲). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).

ماکیاولی، نیکولو. (۱۳۹۲). شهریار (مترجم: احمد زرکش). تهران: نشر پژواک.

محمدی، مسلم. (۱۳۸۹). مکتب های نسبی گرایی اخلاقی از یونان باستان تا دوران معاصر. قم: بوستان کتاب.

مسترحمی، سیدعلی. (۱۳۹۵). «پوزیتویسم خطای علمی جاهلیت مدرن و راهکارهای قرآنی با آن». قم: همایش اسلام و جاهلیت مدرن؛ چالش ها و بایسته ها.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). انسان سازی در قرآن. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی. قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۳). انسان شناسی قرآن (چاپ دوم). تهران: انتشارات صدرا.
- معین، محمد. (۱۳۷۵). فرهنگ فارسی (ج ۱، ۳). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- میرچا، الیاده. (۱۳۷۴). فرهنگ و دین. برگزیده مقالات دائرة المعارف دین (هیئت مترجمان زیر نظر بهالالدین خرم‌شاهی). تهران: انتشارات طرح نو.
- نواک، جورج. (۱۳۸۴). فلسفه تجربه گرا از لاک تا پوپر (مترجم: پرویز بابایی). تهران: آزاد مهر.
- نوروزی، حسین؛ تقوی‌نژاد، سیدرضا؛ سیفی، میترا؛ شهبندی، محمود. (۱۳۹۸). کتابنامه سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران پس از انقلاب اسلامی: کتاب‌ها و مقاله‌ها. تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
- نوری، یحیی. (۱۳۸۵). اسلام و عقائد و آراء بشری، یا، جاهلیت و اسلام. تهران: نوید نور.
- ویژه، محمدرضا؛ پتفت، آرین. (۱۳۹۵). واکاوی مفهوم پسامدرن حاکمیت از دیدگاه حقوقی عمومی با تأکید بر اندیشه‌های فوکو. فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، ۱۸(۵۲)، صص ۹-۳۲.
- هابز، توماس. (۱۳۸۵). لویاتان (مترجم: حسین بشیریه، چاپ چهارم). تهران: نشر نی.

The Evolution of the Actions of the Disbelieving Front Against the Doctrine of Resurrection from the Perspective of the Holy Quran

Gholamali Zare¹

Erfan Gorzin² 

Received: 2025/03/27 • Revised: 2025/05/31 • Accepted: 2025/06/17 • Published online: 2025/06/29



Abstract

The truth that all beings will ultimately return to Almighty God is repeatedly emphasized in the Holy Quran. The foundation of divine warning (*indhar*) and glad tidings (*tabshir*)—which constitute the essential missions of the divine prophets—is based on affirming and clarifying the resurrection of humankind and the summoning of all deeds for judgment. Given the truth-opposing spirit of those who stood against the prophets, it is certain that they did not remain silent before this life-giving and human-building doctrine. Rather, while denying the reality of resurrection, they sought to justify their rejection from various angles.

This study, using a library-based method, investigates and classifies the different forms of denial of resurrection as narrated in the Quran into

1. Associate Professor, Golestan University of Medical Sciences, Golestan Province, Iran.

Zaregholamali@gmail.com

2. Level three seminary student, Qur'anic Exegesis and Sciences, A'emmah Athar Institute of Higher Education, Qom, Iran (Corresponding Author).

Kashefane@gmail.com

* Zare, Gh. A., & Gorzin, E. (2025). The Evolution of the Actions of the Disbelieving Front against the Doctrine of Resurrection from the Perspective of the Holy Quran. *Studies of Quranic Sciences*, 7(2), pp. 101-128.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71226.1361>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



seven thematic categories to provide a deeper understanding of the deniers' efforts against this central doctrine. Reflection upon these categories reveals that the initial reaction of the deniers to the doctrine of resurrection was an instinctive response to this "momentous news" (*naba' al-'azim*), which manifested in the form of questioning. Their second reaction involved taking a firm stance against the manifest truth.

Finally, the study concludes that the deniers' actions against the doctrine of resurrection evolved through three stages: heedlessness, obstinacy, and conspiracy. The acceptance of the great reality of the Day of Resurrection was difficult for the disbelievers; thus, they refused to embrace this vital teaching and, through their negative responses, practically denied it.

Keywords

Resurrection, Denial of Disbelievers, Prophetic Teachings, Day of Judgment, Guidance.

Extended Abstract

Every human being, upon reflecting on themselves, will inevitably ask three fundamental questions dictated by reason and innate nature: *Where have I come from? Why am I here? And where am I going?* The type of answer given to these three questions determines one's worldview, lifestyle, and ultimate destiny. One of the primary functions of divine religions is to provide answers to these innate human questions. The Holy Quran — as the perfected continuation of previous revelations and the final guide to human salvation — responds to these questions with the verse: "*Indeed, we belong to Allah, and indeed to Him we will return*" (al-Baqarah, 2:156).

Among the core teachings of Islam, *belief in resurrection (ma'ad)* holds such significance that every Muslim is obliged to remember God as "*the Sovereign of the Day of Recompense*" (al-Fatihah, 1:4) at least ten times daily. The Quran repeatedly emphasizes this reality — that all shall return to God — as in the verse: "*To Him is your return, all of you; it is the true promise of Allah*" (Yunus, 10:4). The Quran also explicitly affirms that the Day of Resurrection — the promised event of all prophets — will most

certainly come: *"Indeed, the Hour is coming without doubt"* (al-Hijr, 15:85).

Essentially, the foundation of *warning (inzār)* and *glad tidings (tabshīr)* — two central missions of the divine prophets — rests on affirming and explaining the resurrection of humankind from their graves: *"And it is He who begins creation and then repeats it, and that is even easier for Him"* (al-Rum, 30:27); followed by the presentation of all deeds for judgment: *"To Allah will be your return, all of you; then He will inform you of what you used to do"* (al-Ma'idah, 5:105); *"And they will find whatever deeds they did present before them"* (al-Kahf, 18:49).

Given the truth-opposing nature of the adversaries of the prophets, it is undeniable that they did not remain silent in the face of this life-giving and human-refining doctrine. Instead of accepting this truth, they endeavored to justify their denial from various perspectives.

The deniers of the prophets have resorted to various pretexts to justify their rejection of the life-giving doctrine of the Resurrection, hoping, in their own estimation, to halt the caravan of truth from advancing. Using a library-based method, this study seeks to collect Quranic verses and interpretations from both Sunni and Shia sources related to these justifications for denial. By focusing on the efforts of the deniers to refute one of the fundamental principles of the prophetic mission, it employs a descriptive-analytical approach to classify and analyze their arguments, thereby providing a deeper understanding of their claims.

Reflection on the Quranic commentaries and verses under study reveals that accepting the great truth of the Resurrection was extremely difficult for the disbelievers; therefore, they could not tolerate the teaching of this vital doctrine and, through their negative reactions, actively denied it. Their denials, as recounted in the Holy Quran, have been identified and categorized into seven thematic groups: 1. Speculating and opposing the very principle of the Resurrection; 2. Expressing doubt and uncertainty regarding the time of its occurrence; 3. Astonishment at the idea of the dead being revived; 4. Suggesting that, if the resurrection is true, then bring our ancestors back to life as a sample so that we may see them with our own eyes and believe that revival after death is real; 5. Displaying childish and immoral behavior through mockery and ridicule of the

Resurrection and its believers; 6. Accusing the divine messengers of fabrication and labeling salvific teachings as false attributions to God; 7. Considering belief in the Resurrection as merely one of the “legends of the ancients.”

It is natural to raise questions regarding this great proclamation; however, to hastily deny it without reflection—especially out of stubbornness and obstinacy—is not the habit of sound and healthy natures. In general, the content of the questions posed about the *Ma’ad* (Resurrection) can be classified into three categories:

- a) questions concerning the *how* of resurrection and the re-creation of human beings after their bodies have disintegrated like scattered dust;
- b) questions about who possesses the power to accomplish such a seemingly impossible task; and
- c) questions about the time of the Resurrection and the rising from the graves.

After the stage of questioning and answering, the moment of choice and voluntary action arrives. Some people, in search of truth and their lost certainty, pause for reflection and seek guidance from divine messengers; while others, pursuing comfort and ease, roll up their sleeves to deny and refute the doctrine of resurrection so as to evade its moral responsibility. The oppositions and objections of this latter group—which constitute the subject of this study—can be divided into three stages: verification, mockery, and accusation. These will be examined under four main headings in this article.

Accordingly, the reaction of each nation to the doctrine of resurrection occurred in two general stages. The first was a natural encounter with this great announcement, which was typically followed by various questions. The second stage involved adopting a stance toward the revealed truth—either leading to faith and guidance or to denial and opposition. From another perspective, all the themes discussed in this paper can be viewed as an exposition of the *process of denial* among the disbelievers: at first, when they perceived the truthfulness of the prophets and the authenticity of their religion, they feigned ignorance in their confrontational stance

toward the doctrine of resurrection and began to cast doubt upon its principles and corollaries. When they eventually saw the evidences clearly and found themselves without argument, they expressed astonishment, describing the resurrection—as noted in the third section of this article—as something incredible and wondrous. Later, they devised new schemes, conditioning their belief upon the fulfillment of their unreasonable demands. Despite all this, they remained unsatisfied with their deceit and continued to ridicule the doctrine of resurrection and cast accusations against it, striving by every means to discredit this sacred truth.

تطور الإجراءات التي يقوم بها تيار الكفر ضد تعاليم المعاد من منظور القرآن الكريم

غلام علي زارع^١ عرفان كرزين^٢

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/٢٧ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٥/٣١ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١٧ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٩



الملخص

لقد أكد القرآن الكريم مراراً على حقيقة أن الجميع سيعودون إلى الله تعالى. وكان أساس الإنذار والتبشير، الذي كان من أهم واجبات الأنبياء، هو تأكيد وتوضيح بعثة الإنسان ومحاسبة جميع أعماله. ونظراً للروح المعادية للصالح لدى جبهة معارضي الأنبياء، فلا شك أنهم لم يظلوا صامتين أمام هذا التعليم الذي يمنح الحياة ويشكل الإنسان، وبجانب رفضهم حقيقة المعاد، حاولوا تبرير إنكارهم من زوايا مختلفة. تهدف هذه المقالة إلى توفير قاعدة معرفية أعمق لفهم جهود المعاندين ضد تعليم المعاد، إذ قامت، بالاعتماد على المنهج المكتبي، بجمع أعمال الإنكار التي وردت في القرآن الكريم، وصنفتها إلى سبعة أقسام حسب المحتوى. من خلال

١٠٦
مِظَالُ الْعَالَمِينَ
سنة هجرتهم
شماره ١٤٠٤

١. أستاذ مشارك في جامعة العلوم الطبية، محافظة غلستان، إيران.

Zaregholamali@gmail.com

٢. باحث دراسات المستوى الثالث، تخصص التفسير وعلوم القرآن، معهد التعليم العالي للأئمة الأطهار (عليه السلام)، قم - إيران (المؤلف المسؤول).

Kashefane@gmail.com

* للاستشهاد بهذا المقال: زارع، غلام علي، كرزين، عرفان. (١٤٠٤ هـ ش). تطور الإجراءات التي يقوم بها تيار الكفر ضد تعاليم المعاد من منظور القرآن الكريم. دراسات علوم القرآنية، ٧(٢)، صص ١٠١-١٢٨.

<https://Doi.org/10.22081/jqss.2025.71226.1361>

الناشر: المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

© ١٤٠٤ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



التأمل في هذه الأقسام، اتضح أن أول رد فعل للمنكرين على عقيدة «المعاد» كان مواجهة فطرية للخبر العظيم، مصحوبة بطرح الأسئلة. أما المرحلة الثانية من ردود أفعالهم فتمثلت في اختيار موقفهم في مواجهة الحقيقة الميينة. وفي النهاية، تبين أنّ الأعمال الإنكارية ضد تعليم المعاد تطورت على ثلاثة مراحل: التغافل، والعناد، والمكائد؛ إذ كان قبول الخبر العظيم ليوم القيامة صعباً على المنكرين، ومن ثمّ لم يهتموا بتعليم هذه العقيدة الحيوية، فكانوا عملياً يتكرونها من خلال ردود أفعالهم السلبية.

الكلمات المفتاحية

القيامة، إنكار المنكرين، تعاليم الأنبياء، القيامة، الهداية.

تطور اقدامات جریان کفر علیه آموزه معاد از منظر قرآن کریم

غلامعلی زارع^۱ عرفان گرزین^۲ 

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۰۷ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۷ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸



چکیده

این حقیقت که بازگشت همه به سوی خداوند متعال است، بارها در قرآن کریم تکرار و تأکید شده است. اساسا مبنای انذار و تبشیر که از وظایف اصلی انبیای الهی بوده، تأیید و تبیین برانگیخته شدن مجدد انسان و احضار تمامی اعمال او برای محاسبه است. با توجه به روحیه حق ستیز جبهه معارضان انبیاء علیهم السلام، بی تردید آنان در برابر این آموزه حیات بخش و انسان ساز ساکت ننشسته و ضمن نپذیرفتن حقیقت معاد، کوشیده اند تا از زوایای مختلف، این انکار خود را توجیه نمایند. این مقاله به منظور فراهم آوردن زمینه ادراکی عمیق تر از کوشش های منکران علیه آموزه معاد، به روش کتابخانه ای اقدامات انکاری آنان را که در قرآن کریم حکایت شده، استقصا نموده و در هفت بخش طبقه بندی محتوایی کرده است. از تأمل در این بخش ها فهمیده می شد که نخستین واکنش منکران در برابر آموزه «معاد»، مواجهه فطری با خبر عظیم است که با طرح سوال همراه بود. دومین مرحله از واکنش های آنان، انتخاب موضع در

۱۰۸
 مِطالعات قرآنی
 سال هفتم، شماره ۲، ۱۴۰۴

۱. دانشیار دانشگاه علوم پزشکی، استان گلستان- ایران.

Zaregholamali@gmail.com

۲. دانش پژوه سطح ۳، رشته تفسیر و علوم قرآنی، موسسه آموزش عالی ائمه اطهار (علیهم السلام)، قم- ایران (نویسنده مسئول).

Kashefane@gmail.com

* زارع، غلامعلی؛ گرزین، عرفان. (۱۴۰۴). تطور اقدامات جریان کفر علیه آموزه معاد از منظر قرآن کریم. مطالعات علوم قرآن، (۲۷)، صص ۱۰۱-۱۲۸.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71226.1361>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



مواجهه با حقیقت مبین بود. در پایان نیز این نتیجه حاصل شد که اقدامات منکرانه علیه آموزه معاد در سه مرحله تغافل، لجاجت و دسیسه تطور یافته است؛ زیرا پذیرش خبر بسیار بزرگ قیامت برای منکران دشوار می‌نمود، از این رو تعلیم آموزه حیاتی «معاد» را بر نمی‌تافتند و در عمل با واکنش‌های منفی خود، آن را انکار می‌کردند.

کلیدواژه‌ها

معاد، انکار منکران، تعلیم انبیاء، قیامت، هدایت.

هر انسانی به حکم عقل و فطرتش، خود را در برابر این پرسش‌ها می‌یابد که از کجا آمده، چرا آمده و به کجا خواهد رفت؟ از نظر منطقی، نوع پاسخ به این پرسش‌ها، سبک زندگی و سرنوشتی متفاوت را رقم خواهد زد. ادیان الهی در پی تبیین و نقد پاسخ‌های این پرسش‌ها فطری بشری بوده‌اند. قرآن کریم که نسخه کامل شده ادیان پیشین و تبیان برنامه نهایی سعادت بشر است، در پاسخ این پرسش‌ها می‌فرماید: «إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره، ۱۵۶). از میان آموزه‌های دین مبین اسلام، «معادباوری» به حدی مهم است که هر مسلمان وظیفه دارد در هر شبانه روز حداقل ۱۰ نوبت، خداوند متعال را با نام «فرمانروای روز حساب» (حمد، ۴) بخواند.

این حقیقت که بازگشت همه به سوی اوست، بارها در قرآن کریم تکرار و تأکید شده است، مانند این آیه: «إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَ اللَّهُ حَقّاً» (یونس، ۴). به تصریح قرآن مجید، زمان برپایی قیامتی که وعده همه انبیاء علیهم‌السلام بوده است، قطعا و بی تردید فرامی‌رسد؛ چنان که می‌فرماید: «إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ» (حجر، ۸۵). اینکه در آیه شریفه تحقق آن روز موعود؛ یعنی قیامت، به وسیله «إِنَّ»، «لَا» تأکید و «جمله اسمیه» تأکید شده، نشان‌دهنده اهمیت مسئله معادباوری است (ر.ک. طیب، ۱۳۷۸، ج ۸ ص ۶۸). اساسا مبنای انذار و تبشیر، که از وظایف عمده انبیای الهی بوده، تأیید و تبیین برانگیخته شدن مجدد انسان از قبور «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ»، (روم، ۲۷) و آن گاه احضار تمامی اعمال او برای محاسبه است. «إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (مائده، ۱۰۵)؛ «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (کهف، ۴۹). با توجه به روحیه حق‌ستیز جبهه معارضان انبیاء علیهم‌السلام، بی‌تردید آنان در برابر این آموزه حیات‌بخش و انسان‌ساز ساکت ننشسته و ضمن نپذیرفتن آن حقیقت، کوشیده‌اند تا از زوایای مختلف، این انکار خود را توجیه کنند.

منکران انبیا در توجیه انکار آموزه حیات‌بخش معاد به انواع دستاویزها دست انداخته‌اند تا شاید به زعم خود با این سخنان، کاروان حق‌محوری را از حرکت

دراندازند. این مقاله به روش کتابخانه‌ای درصدد گردآوری این بخش از دلایل انکار از آیات قرآن و تفاسیر فریقین بوده است تا با تمرکز بر کوشش‌های منکران برای ردّ یکی از اصول زیربنایی رسالت رسولان الهی، به روش توصیفی-تحلیلی به طبقه‌بندی و تحلیل دلایل آنان پرداخته و زمینه ادراکی عمیق‌تر را از مدعیات آنان فراهم کند.

۱. پیشینه پژوهش

آموزه «معاد» و انکار آن در قرآن کریم به‌حدی پررنگ است که پژوهش‌های مختلفی از زاویه‌های گوناگون بدان پرداخته‌اند. مقالات زیر از جمله آثار مهمی هستند که نزدیک به مسئله این پژوهشند:

الف) آیت‌الله جوادی آملی در مقاله‌ای که گویا بخشی از تفسیر سوره مبارکه قیامت به روش قرآن به قرآن و حدیث است، به تحلیل و تبیین ظرائفی ارزشمند درباره انکار «معاد» از موضع شبهه و شهوت پرداخته‌اند (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۶۲، صص ۱۴-۱۷).

ب) مقاله‌ای دیگر با عنوان «پیامدهای انکار معاد در قرآن کریم»، با دسته‌بندی آیات و بیانی شیوا، آثار انکار و معارضه با این حقیقت مسلم را در دو بخش کلی دنیوی و اخروی تقسیم کرده است و سپس به روش طبقه‌بندی محتوایی هر مضمون را زیر عنوانی خاص به بحث و بررسی گذاشته است (ر.ک. قاسمی، ۱۳۹۵، صص ۹۹-۱۱۲).

ج) مقاله «نگرش انسان عصر جاهلی به حقیقت معاد و نحوه مواجهه وحی با آن» که از اتقان علمی خوبی نیز برخوردار است، به بحثی تقریباً جامع پیرامون ابعاد مختلف آموزه «معاد» در قرآن کریم پرداخته است. این محقق ابتدا درباره نوع نگرش عرب جاهلی درباره معاد، دلایل انکار معاد، ادله امکان آن و ادله لزوم آموزه معاد پرداخته و سپس نگرش مردم عصر حاضر را در باره معاد تبیین نموده و حاصل مواجهه انسان امروزی را با حقیقت معاد در سه دسته منکران، معتقدان حقیقی و اسمی بیان نموده است. در پایان نیز از اهمیت و ضرورت ترویج معادباوری سخن به میان آورده است (ر.ک. همتیان، ۱۳۸۸، صص ۱۳۴-۱۰۹). با وجود این تحقیقات ارزشمند، همچنان پرسش اصلی مطرح شده، بدون پاسخ مانده است؛ از همین روی با بهره‌گیری از پژوهش‌هایی از این

دست و تفاسیر قرآنی فریقین، برخورد انکارآمیز با آموزه «معاد» مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

۲. واکنش‌های انکاری منکران انبیا علیه آموزه معاد

منکران انبیا در توجیه انکار خویش به انواع دستاویزها دست یازیده‌اند تا شاید به زعم خود با این سخنان، کاروان حق محوری را از حرکت دراندازند. واقعیت این است که هرکدام از دلایل آنان به تنهایی قابل بحث و بررسی است و می‌ارزد در مبحثی مستقل از ابعاد گوناگون مورد مذاقه قرار گیرد. آنچه در زیر می‌خوانید دربردارنده تلاش‌های آنان برای ردّ یکی از اصول مهمی است که رسالت رسولان مبتنی بر آن است. منکران با طرح مباحث مختلف، خواسته باور به معاد را ناموجه جلوه دهند تا در پی آن رسالت انبیا را تکذیب نمایند.

۲-۱. گمانه‌زنی درباره اصل معاد

یکی از واکنش‌های منکران برای مخالفت با آموزه معاد، گمانه‌زنی و مخالفت با اصل این آموزه بود. همان‌طور که قرآن کریم به مناسبت‌های گوناگون فرموده است: وقتی انبیا علیهم‌السلام یا مومنان، خطاب به مجرمان بیان می‌کردند که وعده برانگیخته‌شدن از قبور و حساب و جزای اعمال واقعیت دارد و در قیام قیامت هیچ شکی نیست! (ر.ک. مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۳۲)، قرآن کریم درباره آنان چنین می‌فرماید: «وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُشْيِقِينَ؛ و چون گفته می‌شد که بی‌تردید وعده خدا حق است و در قیامت شکی نیست، می‌گفتید: ما نمی‌دانیم قیامت چیست، ما تنها گمانی داریم و ما به یقین نرسیده‌ایم» (جائیه، ۳۲)؛ یعنی آن گنهکاران درصدد انکار برمی‌آمدند و می‌گفتند: اینها برای ما حرف‌هایی غیرمعقول و به‌طور کلی نامفهوم است. سپس با لجبازی تمام می‌گفتند که این ادعای شما چیزی است که ما بدان یقین نداریم، بلکه تنها در هاله‌ای از ابهام و گمان است، به گمان هم نمی‌توان اعتماد کرد. در نتیجه از ما توقع نداشته باشید که به این سخنان وهمی و

غیر یقینی ایمان آورده، زندگیمان را بر اساس ترس از قیامت تنظیم نموده، از عقاید نیاکانمان دست برداریم (ر.ک. طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۷۴).

سوره مبارکه قیامت، با دو قسم مؤکد و پرمغز به روز قیامت و نفس ملامت کننده آدمیان آغاز شده است؛ سپس به منظور رد پندار کافران، این پرسش را مطرح کرده است: «لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَةِ وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ أَلَيْحَسَبُ الْإِنْسَانُ أَنَّ نَجْمَ عِظَامِهِ؟ آیا این انسان ها گمان می کنند که هرگز استخوان هایشان را جمع نخواهیم کرد؟! (قیامت، ۳-۱). براستی که برای این منکران، تصور جمع شدن استخوان ها و اعضای بدن انسان بعد از آن که پوسیدند و تبدیل به خاک شدند و در زمین پراکنده گشتند، بس دشوار، بلکه محال می نمود. چه بسا امروزه نیز بعضی افراد، مانند همان کافران به بعث و حشر می اندیشند! (ر.ک. شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۷۶۸). روایت کرده اند که یکی از مشرکان به نام «عدی بن ابی ربیع»، در همسایگی رسول اکرم ﷺ زندگی می کرد. روزی خدمت حضرت ﷺ آمد و درباره قیامت پرسید که چگونه است؟ و کی خواهد بود؟ سپس با لجبازی تمام گفت: «اگر آن روز را من با چشم خودم بینم، باز تصدیق تو نمی کنم و به تو ایمان نمی آورم! آیا ممکن است خداوند این استخوان ها را جمع کند؟ این باور کردنی نیست!» اینجا بود که آیات اول سوره قیامت نازل شد و به او پاسخ گفت (ر.ک. مکرم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۲۷۷؛ مراغی، بی تا، ج ۲۹، ص ۱۴۶؛ میدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، صص ۳۰۰-۳۰۱).

کافران و مشرکان مکه چنین می پنداشتند که بشر بار دیگر پس از مرگ در عالم قیامت زنده نگشته، محشور نخواهد شد. آنان به سبب انکار عالم قیامت هرگونه مسئولیت در برابر افعال اختیاری را از خود سلب می نمودند. آنها در اثر انکار معاد، اعزام رسول و انزال کتاب آسمانی و وعده و وعید از محاسبه اعمال را بی مفهوم تلقی کردند (ر.ک. حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۶، ص ۳۹۶). خداوند متعال نیز به رسولش ﷺ می فرماید: «قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّی لَتُبْعَنَّ ثُمَّ لَتَنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ یَسِیْرٌ؛ ای محمد ﷺ! بدیشان بگو: به پروردگارم سوگند که همه شما قطعاً برانگیخته خواهید شد، سپس یقیناً از تمام اعمالتان در دنیا آگاه می شوید. اینها بر الله بسی ساده است» (تغابن، ۷) (ر.ک. طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۸، ص ۷۹).

منکران قیامت در رد معاد و روز حساب بجای استدلال، با جدّ و جهد و اصرار بر الله سوگند می‌خوردند که خدا کسی را که مرد، هرگز زنده نخواهد کرد. قرآن کریم نیز در جواب آنان و رد ظن و گمانشان می‌فرماید: «بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (نحل، ۳۸)؛ یعنی البته و صد البته مبعوث می‌شوید. این وعده، تخلف‌پذیر نبوده، قابل تغییر نیست و هیچ شبهه‌ای در تحققش مطرح نمی‌باشد؛ چراکه نه خدای سبحان از وعده‌اش تخلف می‌کند و نه حکمتش چنین اقتضایی دارد، اگرچه بسیاری از مردم از فرط انغمار در اهو و امیال خویش، انکارش می‌کنند (ر.ک. طیب، ۱۳۷۸، ج ۸، صص ۱۲۱-۱۲۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۱۹۰).

۲-۲. تشکیک در زمان معاد

منکران آموزه روح‌بخش «معاد» افزون بر اینکه گمانه‌زنی و شک و شبهه‌شان را نسبت به اصل معاد روا می‌داشتند، همان‌طور نیز نسبت به زمان تحقق وعده معاد ابراز شک و تردید می‌کردند. در نگاهی کلان می‌توان مقوله اول و دوم را با یک چشم نگریست و هر دو را زیر عنوان «تشکیک در معاد و ابعاد آن» در هم ادغام نمود؛ اما تفکیک این دو عنوان که با یکدیگر نسبت عام و خاص دارند، مجال را برای تفکر و تأمل در ابعاد انکار معاد بیشتر فراهم نموده است.

از جمله نام‌های روز قیامت، «حَاقَّة» (حاقه، ۳-۱) و «وَاقِعَة» (واقعه، ۲-۱) است؛ چراکه آن روز، حق است و بی‌تردید واقع خواهد شد. همچنین در آن روز حقیقت امور آشکار شده، پاداش و کیفر اعمال براساس حق تحقق می‌یابد (ر.ک. زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، صص ۴۵۵، ۵۹۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۹، ص ۳۷۸). از دیگر نام‌های آن روز، «قارعه» است که در قرآن کریم نیز از آن یاد شده است (قارعه، ۳-۱). «قارعه» اسم فاعل از فعل قرع یقرع، به معنای زنده‌ای قدرتمند با ضربات قوی است؛ از همین روی اعراب به توییخ نیز «تقریع» گفته‌اند. نیز پند و اندرزهایی که نفوس آدمیان را دچار انکسار کرده، از اعمال بدشان پشیمان و منزجر می‌نماید، «قوارع» خوانده‌اند (ر.ک. ابن عاشور، بی تا، ج ۲۹، ص ۱۰۷). قرآن کریم پس از بیان عظمت این روز بزرگ و هشدار به حقانیت آن، از سرانجام

منکران و تکذیب گران روز قیامت خبر می دهد که چگونه با تندبادهای مهلک و صاعقه هایی سرکش نابود خواهند شد (حاقه، ۴-۸) (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۵۱۶). انکار قیامت در روزی که قطعاً خواهد آمد، حاکی از این است که منکران انبیای عظام نه تنها به انکار نشانه ها و معجزات ایشان می پرداختند، بلکه در آموزه های توحیدی آنان نیز تخطئه می کردند و از جمله آموزه های عمده انبیا اندازها و بشارت های اخروی است؛ بنابراین بدیهی است که «معادناواری» منکران موجب معارضه آنان با مبلغان این آموزه های وحیانی شود؛ چراکه آنان معتقد بودند انسان، چیزی جز همین اجزای قابل مشاهده نیست و پس از مرگ، اجزایش پراکنده شده، مزاج و اعتدالش باطل می گردد و دیگر بازگشت آن انسان اولیه به همان صورت اولی، غیرممکن است. بنابر پندار منکران درباره قیامت، بشارت به روز حساب، بی اساس است (ر.ک. فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۰۶). منکران لجوج با شدت و غلظت به خداوند متعال سوگند می خوردند که روز رستاخیزی نخواهد بود و خدا هیچ کس را پس از مرگش زنده نمی کند! «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ؛ و به خدا سوگند خوردند، سوگندهای سخت، که خدا آن کس را که بمیرد بر نیانگیزد» (نحل، ۳۸).

قرآن کریم با تبیین ضرورت برپایی روز حساب و قدرت بالغه خداوند متعال، انگاره های اینان را مردود می شمارد و از تکرار این پرسش منکران سخن می گوید که پیوسته از پیامبران می پرسیدند: «اگر درباره وعده بعث و حشر راست می گوئید، کی خواهد آمد؟» «وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (ملک، ۲۵؛ سبأ، ۲۹) (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۹۴). تکرار این پرسش نشان می دهد که انکار معاد، مربوط به پیامبری خاص یا برهه زمانی خاصی نبود و منکران همواره این آموزه نورانی را دستمایه استهزا و انکارشان قرار می دادند. قرآن کریم با صیغه مضارع، که اشاره به استمرار دارد، انکار اینان را بیان می نماید.

گفتنی است کثرت و تأکید منکران به پرسش از زمان برپایی قیامت به گونه ای بود که گویی با بی صبری تمام، در انتظار قیام قیامت بودند؛ اما غافل از اینکه فرارسیدن قیامت چه عواقبی را برایشان در پی خواهد داشت! ولی چه می توان کرد، انسان عجول

حتی در راه بدبختی و نابودی خود نیز عجله می‌کند. از اینها گذشته، اصولاً چه ارتباطی میان راستی وعده و دانستن زمان تحقق آن است؟! که منکران به خود اجازه دادند در برابر دعوت منطقی رسولان، چنین پرسش بی‌ارتباطی را بپرسند، آن هم به گونه‌ای که گویا سخن آنان مستدل و درست است! به راستی اگر کافران می‌دانستند که در آن زمان نه می‌توانند شعله‌های آتش را از صورت و پشت خود دور سازند و نه هیچ کس به یاری آنها خواهد شتافت، هرگز تعجیل نمی‌نمودند و نمی‌گفتند: «وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ؟» پس این قیامت کی فرا می‌رسد؟! (انبیاء، ۳۸) (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۰۹؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۹، ص ۳۰۴).

آنان درباره زمان وقوع قیامت، به گونه‌ای می‌پرسیدند که گویی منتظر رسیدن آن روزند؛ حال آنکه اینها همه نشانه جهل و سرمستی از دنیا است که نه تنها نمی‌خواهند به تعالیم انبیا فکر کنند، بلکه به تمسخر می‌گیرند. قرآن کریم اینان را تهدید می‌کند که ای منکران! انتظار یک فریاد عظیم آسمانی را دارید که همه شما را فراگیرد و در هر حالتی که هستید قبض روح نماید؟ نه فرصت بازگشت به اهل و عیالتان را داشته باشید و نه زمانی برای وصیت؟ آیا حقیقتاً منتظر چنین روزی هستید که با دستانی خالی از قبرهایتان برانگیخته شده، در برابر رب العالمین حاضر شوید؟! آن وقت است که با حسرتی جان‌سوز تصدیق رسولان را نموده، خداوند عادل را با نام رحمان می‌خوانید تا از جلال و جبروتش، رحم و مرحمتی شامل حالتان شود (ر.ک: یس، ۴۸-۵۳).

۲-۳. اعجاب از آموزه معاد

اعجاب از زنده شدن مردگان، دیگر واکنش انکاری منکران بود. بدین ترتیب که مشرکان و منکران معاد، تنها به گمانه‌زنی بسنده نکردند، بلکه از سر تعجب سؤال می‌کردند: «آیا این استخوان‌های پوسیده و خاک شده بار دیگر لباس حیات و زندگی در بر می‌کند و به شکل نخست باز می‌گردد؟!» به همین سبب قرآن کریم نیز بر مسئله «امکان» انگشت گذارده، می‌فرماید: «فراموش نکنید آن کسی که جهان را از نو سامان می‌بخشد و مردگان را زنده می‌کند، همان آفریدگاری است که در آغاز چنین کرده

است. «سپس هدف از معاد را تبیین نموده تا تقوای پیشگان تذکر یابند: «إِنَّهُ يَنْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيُجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ؛ همانا اوست که آفریدگان را در آغاز می‌آفریند سپس آنها را (بعد از پایان مدت وجودیشان به سوی خود) بازمی‌گرداند، تا آنان را که ایمان آورده و عمل‌های شایسته کرده‌اند به قسط و عدل پاداش دهد و برای کسانی که کفر ورزیده‌اند به سزای کفرشان شربتی از آب جوشان و عذابی دردناک است» (یونس، ۴ ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۲۱). بنابر آیات ۳۵ و ۳۶ و ۸۲ سوره مؤمنون و آیه ۴۲ سوره اسراء، منکران عنود به فراخور حالشان، این انداز را که از پس مردن و پوسیده شدن در قبر، دوباره زنده می‌شوند و با همان شکل اولیه از قبرها بیرون می‌آیند، مایه تعجب دانستند و مورد طعنه و انکار قرار دادند (ر.ک. فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۶۹). باور این نکته برایشان سخت بود که هم آنان و هم نیاکانشان، بعد از آنکه اجسادشان تبدیل به ذرات خاک زمین شد، خداوند متعال آن ذرات را همان گونه که در دنیا بوده‌اند جمع کرده، برای حسابرسی به اعمالشان زنده کرده و در صحرای محشر جمع کند: «وَكَانُوا يُقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ؛ و می‌گفتند: آیا هنگامی که ما مردیم و خاک و پاره‌های استخوان شدیم آیا حتماً ما برانگیخته می‌شویم؟! و آیا نیاکان ما (نیز برانگیخته می‌شوند)؟!» (واقع، ۴۷-۴۸)، «إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ أَوْ آبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ؛ آیا آن گاه که ما مردیم و به خاک و استخوان‌ها تبدیل شدیم آیا به راستی (دوباره) برانگیخته می‌شویم؟! و آیا پدران نخستین ما نیز (برانگیخته می‌گردند)؟!» (صافات، ۱۶-۱۷).

قرآن کریم اعجاب این منکران را چنین بیان نموده است: «آیا وقتی مردیم و اجزای بدنمان متلاشی گشت و خاکش در زمین گم شد، به طوری که دیگر اجزای بدنمان قابل تشخیص نباشد و چیزی از ما باقی نماند؛ دوباره خلق می‌شویم و به همان صورت اول بر می‌گردیم؟!» «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ» (سجده، ۱۰)؛ «إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (رعد، ۵)؛ «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَذُكُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سبأ، ۷) (ر.ک.

طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۷۵). در حقیقت منشأ اعجابشان از آموزه حیات بخش معاد، استبعادی بود که درباره حشر و بعث می پنداشتند و این خود از جهل آنان نسبت به کمال قدرت و علم خداوند متعال نشأت می گرفت: «ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَ قَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا أ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلَّا كُفُورًا» (اسراء، ۹۸-۹۹).

۲-۴. طرح اقتراحات در برابر معاد

منکران انبیا بارها انگاره های انکار آمیز خود را درباره معاد تکرار می کردند. آنها اصرار می ورزیدند که زندگی تنها همین زندگی دنیاست و ما هرگز برانگیخته نخواهیم شد: «وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (انعام، ۲۹). آنان از بعث و نشر اظهار تعجب می کردند و می گفتند که وا عجب! آیا خداوند، مردگان را زنده می کند؟! این انکار و پندار آنان موجب شد تا دست به اقتراح بزنند و مدعی شوند که اگر زنده شدن مردگان حق است، برای نمونه نیاکان ما را زنده کنید تا با چشمان خود ببینیمشان و باور کنیم که زنده شدن بعد از مرگ صحت دارد. همچنین از آنها سؤال کنیم که بعد از مرگ چه خبر است؟ آیا گفته های تو را که خود را پیامبر خوانده ای، تصدیق می کنند؟! «إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُونَ إِن هِيَ إِلَّا مَوْتُنَا الْأُولَى وَ مَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ فَأَنُتُوا بِآيَاتِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (دخان، ۳۴-۳۶) (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۱۸۸، ۲۷۴). در واقع منکران معاد بعد از شنیدن آموزه معاد و آیات بینات آن، در مقام احتجاج در رد این آموزه برآمدند و خطاب به انبیا، از جمله نبی خاتم سَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و مومنان می گفتند: «وَ إِذَا تُثْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتَّبُوا بِآيَاتِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (جاثیه، ۲۵)؛ یعنی اگر دنیای پس از مرگ این گونه است که شما ادعا می کنید، پس باید برخی اجداد و درگذشتگانمان را با دعا یا هر وسیله ای که به کار می گیرید، به زندگی برگردانید تا به صدق این گفتارتان که مردگان برانگیخته خواهند شد و مرگ پایان دنیا نیست، یقین کنیم (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۴۶).

گفتارشان مانند آن است که کسی بگوید: من هرگز تصدیق نخواهم کرد که درخت سیب در تابستان میوه بدهد، مگر اینکه در زمستان آن را بارور بینم! (ر.ک. مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۲۹). ضعف این شبهه بر هر انسان آگاهی روشن است؛ چراکه هرچه در زمان حال حاصل نشود، این گونه نیست که واجب باشد در آینده نیز حصول ممنوع باشد. برای مثال همه ما از ازل معدوم بودیم تا اینکه در زمانی خاص پا به این دنیا گذاردیم؛ بنابراین اگر منطق منکران معاد درست بود و عدم حصول در وقت معین بر امتناع حصول در آینده دلالت می کرد، پس همه ما باید ممتنع الحصول می بودیم و هرگز به دنیا نمی آمدیم و این بالاتفاق و بالوجدان باطل است (ر.ک. فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷، ص ۶۷۹).

گفتنی است، منکران معاد، سوگندهایی غلیظ می خوردند که اگر پیامبر ﷺ آیات درخواستی آنها را بیاورد، حتما ایمان خواهند آورد: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا» (انعام، ۱۰۹). اما هدف واقعی اینان ایمان نبود، بلکه به تصریح قرآن کریم: «وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لَيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يُجْهَلُونَ» (انعام، ۱۱۱)، یعنی اگر ما آن طوکه درخواست کرده بودند، فرشتگان را بر آنها نازل می کردیم و مردگان می آمدند و با آنها سخن می گفتند و خلاصه هرچه می خواستند در برابر آنها گرد می آوردیم، باز ایمان نمی آوردند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵، صص ۴۰۴-۴۰۳). در آن حالت نیز دست به اتهام می زنند و می گویند اینها تردستی و سحر است! «وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ»؛ و اگر بر روی آنها دری از آسمان می گشودیم که همواره در آن بالا می رفتند (و همه عوالم غیب را می دیدند) باز هم می گفتند: جز این نیست که ما چشم بندی شده ایم، بلکه ما گروهی جادو زده ایم» (حجر، ۱۴-۱۵). از این رو می توان گفت که کافران به معاد و حشر و نشر اعتقادی نداشتند و می گفتند قیامت رخ نخواهد داد «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ...» (سبأ، ۳). آنان با طرح درخواست های عجیبشان درصدد عاجز ساختن رسول و ابطال آیاتش بودند (سبأ، ۵). اینها همه، آثار عناد و لجبازی در برابر حقی بود که به ویژه رسول اکرم ﷺ با آیات

بینات و براهین واضحات بدیشان می‌آموخت؛ درحالی‌که این سرکشان، نیت خیری نداشتند و امیدی به قلب مملو از لجاجت و تعصبشان باقی نمانده بود. چنانچه خیری در اجابت اقتراحاتشان بود، خداوند متعال که ولی الخیر است، صدای مردگان را نیز به گوششان می‌رساند؛ اما به حدی در جحد و انکار فرو رفته بودند که اگر هم می‌شنیدند، باز روی می‌گرداندند: «وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ؛ و اگر خداوند خیری در آنها می‌دانست (اگر باطن خوش حق‌پذیر داشتند) حتماً به آنها می‌شنواید (هر چند به تکرار ابلاغ باشد) و اگر (در حال فعلی) به آنها بشنوند حتماً روی بر می‌تابند در حالی که (قلبا نیز) اعراض کننده‌اند» (انفال، ۲۳).

۲-۵. تمسخر معاد

واکنشی دیگر از منکران آموزه معاد، رفتار زشت و کودکانه تمسخر و استهزا بود. از آنجاکه برای این آموزه نورانی، دلایلی روشن اقامه شده بود، زبانشان از تراشیدن دلیل انکار، قاصر شده و به تمسخر روی آوردند. حجتی که رسول اکرم ﷺ برای اثبات حشر و معاد اقامه می‌کردند از بدیهیات بود؛ چراکه منکران خود معتقد بودند که آسمان‌ها و زمین را حضرت باری تعالی خلق کرده است (ر.ک: لقمان، ۲۵؛ زمر، ۳۸؛ زخرف، ۹)؛ از این رو خداوند متعال به رسولش فرمان می‌دهد که از ایشان بپرس: آیا آفرینش آسمان‌ها و زمین با آن همه موجودات عظیم و عجیب، سخت‌تر است یا آفرینش انسانی که از گل‌های به هم چسبیده آفریده شده است: «فَأَسْتَفْتِيَهُمْ أَهْمُ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (صافات، ۱۱)، «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ» (نازعات، ۲۷). پس خداوندی که قادر باشد فرشتگان، آسمان‌ها و اجرامش، کهکشان‌ها و ستارگانش، زمین و جاندارانش را از هیچ بیافریند، به‌طریق اولی قادر بر اعاده جسم آدمی نیز برای سنجش اعمالش می‌باشد (سوره ق، آیه ۱۵). بنابر قرآن کریم، قلب پاک رسول اکرم ﷺ آن قدر مسئله را واضح می‌دید که از انکار آنان شگفت‌زده می‌شد؛ اما این متعصبان عنود آن قدر آن را محال می‌شمردند که به استهزایش می‌پرداختند (سوره صافات، آیه ۱۲).

ممکن است پرسش‌هایی را که منکران درباره معاد مطرح می‌کردند، بعضاً به معنای

حقیقی‌اش حمل کرده، طلب فهم حقیقت معاد را منظور اصلی از استفهامشان بدانیم؛ اما غالباً مقصودشان از این پرسش، درک حقیقت معاد و فهم این آموزه متعالی نبود، بلکه تحکم و استهزای آن بود، از همین رو منکران لجوج به دیگر مردمان می‌گفتند: آیا مردی را نشانتان دهیم که خبر می‌دهد وقتی درون قبر پوسیده شدید و اجزای بدنتان در زمین پراکنده شد، مجدداً خلق شده و از قبر برانگیخته می‌شوید؟! «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَذُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبْسِكُمْ إِذَا مُرِّقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سبأ، ۷) (ر.ک. صابونی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۹۶؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۴۶).

آری! رستگاری از آن کسی است که تعالیم و حیانی پیامبر خدا را تصدیق کند. او در روز جزا به همنشینان بهشتی‌اش می‌گوید که در دنیا منکران این روز، از روی تعجب و استبعاد و استهزا می‌گفتند: «آیا تو نیز از تصدیق‌کنندگان این مرد هستی؟! چطور باور کرده‌ای بعد از آنکه مریدیم و پوسیدیم و خاک شدیم، برای حسابرسی اعمالمان زنده می‌شویم؟!» «قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ يَقُولُ أَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُصَدِّقِينَ أَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَ إِنَّا لَمَدِينُونَ؟» گوینده‌ای از آنها می‌گوید: همانا مرا (در دنیا) همنشینی بود. (به من) می‌گفت: آیا به راستی تو از تصدیق‌کنندگانی (که پس از مرگ زنده شدنی در کار است) آیا آن گاه که ما مریدیم و مبدل به خاک و استخوان‌ها شدیم آیا (دوباره زنده شده) مجازات می‌شویم؟! (صافات، ۵۱-۵۳) بدا به حال این مسخره‌کنندگان! چه سرانجام شومی در انتظارشان است! «هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمِهَادُ؛ این است (حال و محلّ متقین) و حتماً برای طغیانگران بازگشتی بد و بدترین محل بازگشت است. جهنمی که در آن وارد می‌شوند و حرارت آن را می‌چشند، و بد آرامگاهی است» (صافات، ۵۵-۵۶).

۲-۶. افترا خواندن معاد

سرمداران کفر، مسئله معاد و حشر را دستمایه تمسخر پیامبران و آیین الهی آنان نموده و اتهاماتی را به اندیشه معاد و مبلغان این باور الهی نسبت داده‌اند. آنان هادیان جوامع بشری را مفت‌ری و آموزه‌های نجات‌بخش الهی را افترایبی به ذات مقدس الهی

می‌انگاشتند؛ چراکه اعتقاد به معاد یا حتی قبول احتمالی آن، به هر حال در انسان ایجاد مسئولیت و تعهد می‌کند و او را به اندیشه و جست‌وجوی حق وادار می‌سازد. این مطلبی بود که برای سردمداران کفر سخت خطرناک محسوب می‌شد؛ از این رو اصرار داشتند به هر طریقی فکر معاد و اعتقاد به پاداش و کیفر اعمال را از مغز مردم بیرون کنند (ر.ک. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۱). بدین منظور با حالت تمسخر به تشکیک در اصل معاد پرداخته، آن را دروغی شمرند که حضرت رسول ﷺ به خدا افترا بسته است: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبْسِكُمْ إِذَا مُرُّتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ الْبَعِيدِ؛ و کسانی که کفر ورزیدند (به یکدیگر) گفتند: آیا شما را بر مردی راهنمایی کنیم که به شما خبر می‌دهد که آن گاه که (در زیر خاک) به کلی متلاشی شدید حتما (در جهانی دیگر) در آفرینشی نو ظهور خواهید کرد؟! آیا به خدا دروغ بسته یا جنونی در او هست؟! (چنین نیست) بلکه کسانی که به آخرت ایمان نمی‌آورند (از حال) در عذاب و گمراهی دور و درازند» (سبا، ۷-۸).

از آنجا که معاد، آموزه‌ای نوپدید نبود، بلکه تمام انبیا بر آن تأکید می‌کردند و به انذار از آن روز عظیم می‌پرداختند، منکران عصر هر پیامبری نیز با اتکا به چشم ظاهرین و عقل و هم‌اندیش خویش با اظهار اعجاب از این آموزه حیات‌بخش، انکارش می‌کردند. برای نمونه منکران حضرت هود علیه السلام با همین زمینه ذهنی که «معاد» صرفاً ادعای پیامبران است، می‌گفتند: «آیا این مدعی نبوت می‌گوید که بعد از مردن و پوسیدن استخوان‌هایتان، دوباره برانگیخته می‌شوید و همان‌طور که در این دنیا بوده‌اید از قبرهایتان بیرون می‌آید؟! چه بسیار بعید است وعده‌ای که هود علیه السلام به شما می‌دهد؛ اینکه زنده می‌شوید بعد از آنکه مردید؟! برانگیخته خواهید شد بعد از آنکه دفن شدید؟! و در نهایت اعمالتان محاسبه خواهد شد و براساس آن کیفر می‌شوید؟! چه توهم محالی است آنچه هود علیه السلام می‌گوید» (مومنون، ۳۵-۳۶) (ر.ک. سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۵، ص ۶۲).

مبنای این استبعاد منکران، دنیاگرایی ایشان بود، چنان که ده‌ریه با انکار خدای متعال بر آن اصرار می‌ورزیدند؛ به عبارتی روشن‌تر شیوع کفر در میان ده‌ریه موجب انکار

معاد از جانب آنان بود. آنها معتقد بودند که هیچ وجودی غیر از این وجود دنیوی شان نیست! دنیا ازلی و ابدی بوده، همواره عده‌ای می‌میرند و گروهی دیگر زنده می‌شوند و بدین ترتیب جریان زندگی برای همیشه ادامه خواهد داشت: «إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ؛ زندگی نیست جز همین زندگانی دنیایی ما که می‌میریم و زنده می‌شویم (گروهی می‌میرند و گروهی دیگر زنده می‌شوند) و هرگز برانگیخته شدنی می‌میرند و ارواح آنها در قالب گروه‌های دیگر زنده می‌شوند) و هرگز برانگیخته شدنی نیستیم» (مومنون، ۳۷) (ر.ک. ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۴۳). دهریون با این مبنا دروازه هرگونه فکر و تأملی را به روی خویش و دیگر هم‌کیشان‌شان بستند و نه تنها هدایت را نپذیرفتند، بلکه با مبلغان و هادیان الهی نیز به مبارزه برخاستند و نسبت به پیامبر اکرم ﷺ چنین گفتند: «إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَ مَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ؛ او نیست مگر مردی که بر خدا دروغ می‌بندد، و ما هرگز به او معتقد نیستیم» (مومنون، ۳۸).

۷-۲. افسانه خواندن معاد

منکران رستاخیز در برابر تعلیم حیات بخش معاد علاوه بر اظهار اعجاب و شگفتی (ر.ک. طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۸۷). به اشکال گوناگون و شیوه‌های مختلف آن را نفی می‌کردند و به نقل قرآن کریم چنین می‌گفتند: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَ آبَاؤُنَا أَ إِنَّا لَمَفْخَرُونَ؛ و کسانی که کافر شدند گفتند: آیا هنگامی که ما و پدرانمان خاک شدیم، آیا ما را [از گور] بیرون می‌آورند؟!» (نمل، ۶۷). این منکران به همین اندازه بسنده نکردند، پا را فراتر از انکار و تشکیک در اصل معاد گذاشته، باور به آن را از «اسطوره‌های پیشینیان» دانستند: «لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ؛ همانا ما و پدرانمان پیش از این به این (زنده شدن) وعده داده شده‌ایم، اما این نیست جز افسانه‌های پیشینیان» (نمل، ۶۸)، «وَ الَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أَفْ لَكُمْ أَمَّا تَعِدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَ قَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَ هُمَا يَسْتَعْجِلَانِ اللَّهَ وَ يَكْفُرُ بِهِ إِنْ أَنَّ اللَّهَ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ؛ و آن که به پدر و مادرش [آنگاه که او را به ایمان به آخرت می‌خواندند] گفت: اف بر شما، آیا به من وعده می‌دهید که [از گور] بیرون آورده شوم

و حال آنکه پیش از من مردمان بسیار بگذشته‌اند [و کسی باز نیامده است؟! و آن دو از خدا فریاد می‌خواستند] و به فرزند کافر خود می‌گفتند: [وای بر تو، ایمان بیار، همانا وعده خدا- روز رستاخیز- راست است و او می‌گفت: این [وعده] جز افسانه‌های پیشینیان نیست] (احقاف، ۱۷). اینان به تصریح قرآن سرنوشت شومی در روز قیامت خواهند داشت! چراکه هرگاه آیات روشنگر قیامت برایشان خوانده می‌شود، به تمسخر می‌گویند که اینها چیزی جز افسانه‌های پیشینیان نیست! «إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (مطففین، ۱۳).

واقعیت این است که منکران هر عصر، در مواجهه با تعالیم الهی پیامبران، مشابه هم رفتار نموده‌اند؛ ازجمله مصادیق تشابه رفتاری آنان، اظهار اعجاب از معاد (سوره ق، آیه ۳؛ سوره رعد، آیه ۵) و انتساب حشر و بعث به اسطوره و افسانه است (سوره مومنون، آیه ۸۳). به نظر می‌رسد چنین اتهامی علیه معاد، به‌منظور توجیه انکارشان بوده است (ر.ک. ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۸۸)؛ ازاین‌رو می‌گفتند که وعده به قیام قیامت و بعث از قبور، وعیدی است قدیمی که هم ما و هم نیاکانمان بدان انداز شده‌ایم. از دیدگاه منکران، سخنان پیامبران حرف‌هایی خرافی است که انسان‌های نخستین آنها را با تصور زنده شدن مردگان، حسابرسی اعمال، بهشت و دوزخ، کیفر و پاداش ساخته و پرداخته‌اند. بنابر پندار منکران، دلیل افسانه بودن این وعده‌ها این بود که انبیا از قدیم الایام در کتب خود، انسان‌ها را از قیام روز حساب هشدار داده و از آن انداز کرده‌اند. به زعم آنان چنانچه وعیدشان حق بود و از خرافات نبود، می‌بایست بعد از گذشت سالیان دراز محقق می‌شد! و چون تا کنون تحقق نیافته است، از این پس نیز نخواهد یافت (ر.ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۵۶).

نتیجه‌گیری

از تأمل در تفاسیر و تدبر در آیات مورد مطالعه، درمی‌یابیم که پذیرش خبر بسیار بزرگ قیامت برای کافران دشوار می‌نمود؛ ازاین‌رو تعلیم آموزه حیاتی «معاد» را برنمی‌تافتند و عملاً با واکنش‌های منفی خود، آن را انکار می‌کردند. طرح پرسش در برابر این خبر

بزرگ طبیعی است، اما اقدام به انکار بی تأمل و درنگ، آن هم از سر عناد و لجاج مطبوع طبایع سالم نیست. به طور کلی محتوای پرسش های مطرح درباره معاد را می توان در سه دسته تقسیم کرد: الف) پرسش از چگونگی معاد و آفرینش مجدد انسان، بعد از آنکه جسمش مانند غبارهای پراکنده متلاشی شد (سوره نازعات، آیات ۱۰-۱۱)؛ ب) اینکه چه کسی قدرت بر این کار بسیار دشوار یا به تعبیری محال را دارد؟ (سوره اسراء، آیه ۵۱؛ سوره یس، آیه ۷۸؛ سوره روم، آیه ۲۷)؛ ج) پرسش از وقت برپایی قیامت و بعث از قبور (سوره اسراء، آیه ۵۱؛ سوره نازعات، آیه ۴۲؛ سوره اعراف، آیه ۱۸۷؛ سوره احزاب، آیه ۶۳؛ سوره معارج، آیه ۶-۷). این پرسش ها در متن مقاله عمدتاً زیر سه عنوان نخست بررسی شده اند.

در مرحله بعد از سوال و جواب، نوبت به انتخاب و حرکت اختیاری فرا می رسد؛ عده ای در جست و جوی حقیقت و در طلب گمشده خود به درنگ و تأمل پرداخته، از پیام آوران الهی هدایت می جویند، گروهی دیگر که به دنبال راحتی و تن آسایی اند، آستین ها را برای ابطال و انکار «معاد» بالا زده اند تا شانه از زیر بار این مسئولیت خالی کنند. معارضات و مخالفت های این گروه دوم که مسئله پژوهش بود، در سه مرحله راستی آزمایی، تمسخر و اتهام قابل تقسیم بودند که آنها را زیر چهار عنوان آخر این مقاله به بحث و بررسی گذاشته ایم.

با این بیان روشن شد که برخورد هر قوم با آموزه «معاد» در دو مرحله کلی اتفاق افتاده است. مرحله اول، مواجهه فطری با خبر عظیم است که عموماً با پرسش های گوناگونی پیگیری می شود. مرحله دوم، انتخاب موضع در مواجهه با حقیقت مبین است که یا به ایمان منجر می شود و هدایت می شود یا سر از انکار در آورده، مخالفت می ورزد.

در نگاهی دیگر می توان همه عناوین مورد بحث در متن مقاله را تبیینی از سیر انکار منکران دانست؛ یعنی ابتدا که صداقت انبیا و حقانیت دین آنان را درک کردند، در مواجهه انکار آمیز با آموزه «معاد» خود را به تغافل زدند و در اصل و فرع این آموزه تشکیک کردند. این مواجهه نخستین شان در دو عنوان نخست مقاله گذشت. پس از آنکه براهین و دلایل را روشن دیدند و خود را دست خالی یافتند، از این آموزه اظهار

تعجب کردند و «معاد» را، همان‌طور که در عنوان سوم متن گذشت، اعجاب آور خواندند. بار دیگر دسیسه‌ای تازه دست‌وپا کرده و ایمانشان را مشروط به اجابت درخواست‌های اقتراحیشان نمودند. با این همه، قانع به مکرها و حیل‌هایشان نبودند و با تمسخر «معاد» و اتهام به ساحت این آموزه قدسی، می‌کوشیدند تا آن را به هر شکلی ابطال کنند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی تا). التحرير و التنوير (ج ۱۸، ۲۹). بيروت: موسسه التاريخ.
ابن عطيه اندلسی، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (محقق: عبد السلام عبدالشافی محمد، ج ۴). بيروت: دارالکتب العلميه
ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن (محقق: محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، ج ۱۹). مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۲). معاد (۸): انکار معاد از موضع شبهه و شهوت، پاسدار اسلام ماهنامه دفتر تبلیغات اسلامی، شماره ۲۲، صص ۱۴-۱۷.

حسینی همدانی، سید محمد. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان (محقق: محمد باقر بهبودی، ج ۱۶). تهران: کتابفروشی لطفی.

زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (ج ۴، چاپ سوم). ، بیروت: دار الکتاب العربی

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله. (۱۴۰۶ق). الجدید في تفسير القرآن المجید (ج ۵). بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم. (۱۴۱۲ق). في ظلال القرآن (ج ۶، چاپ هفدهم). بیروت: دارالشروق.

صابونی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). صفوة التفاسیر تفسیر للقرآن الکریم (ج ۳). بیروت: دار الفکر.

صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵). الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن (ج ۱۹، چاپ دوم). قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.

- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان (مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۶، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۵، ۱۸، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰، چاپ سوم). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۲۸). بیروت: دارالمعرفه.
- طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (ج ۸، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲۰، ۲۴، ۲۷، چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قاسمی، علی محمد. (۱۳۹۵). پیامدهای انکار معاد در قرآن، ماهنامه معرفت، ۲۵ (۲۲۲)، صص ۹۹-۱۱۲.
- کاشانی، ملا فتح الله. (۱۳۳۶). تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین (ج ۵، چاپ سوم). تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
- مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی (ج ۲۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الکاشف (ج ۷). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۵، ۸، ۱۳، ۱۸، ۲۱، ۲۵). تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار (محقق: علی اصغر حکمت، ج ۱۰، چاپ پنجم). تهران: انتشارات امیر کبیر.
- همتیان، علی اصغر. (۱۳۸۸). نگرش انسان عصر جاهلی به حقیقت معاد و نحوه مواجهه و حی با آن، نشریه اندیشه نوین دینی، ۵ (۱۸)، صص ۱۰۹-۱۳۴.

The Literary–Rhetorical Interpretation of Connection and Separation (*Wasl wa Fasl*) in the Holy Quran Based on the Views of Abd al-Qahir Jurjani (A Case Study: Surah al-Insan)

Tayebeh Seyfi¹ 

Kourosh Fereydounpour² 

Received: 2025/04/01 • Revised: 2025/06/04 • Accepted: 2025/06/22 • Published online: 2025/06/29



Abstract

Wasl (connection) and *fasl* (separation) are among the most fundamental topics in the science of *ma'ani* (semantics). Abd al-Qahir Jurjani, in his book *Dala'il al-I'jaz (The Proofs of Inimitability)*, regards *wasl* and *fasl* as the core of eloquence and believes that *fasl* involves a single declarative judgment, while *wasl* combines two related judgments. Some verses of Surah *al-Insan* begin with the conjunction *wa* (“and”), whereas others do not. Interpreting the use or omission of this conjunction provides a deeper understanding of the meanings of the verses in this surah. The connection and separation of the verses in this chapter are closely related to their concepts. Accordingly, this study, adopting a descriptive–analytical method and relying on Jurjani’s theories, examines this topic in Surah *al-*

1. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding Author).

seyfi@sbu.ac.ir

2. PhD Candidate in Arabic Language and Literature, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

k_farydounpour@sbu.ac.ir

* Seyfi, T.; Fereydounpour, K. (2025). A Literary–Rhetorical Exegesis of Conjunction and Disjunction (*Wasl wa Fasl*) in the Holy Quran Based on the Views of Abd al-Qahir Jurjani (A Case Study: Surah *al-Insan*). *Studies of Quranic Sciences*, 7(2), pp. 129-158.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71176.1358>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



Insan. The results indicate that in this surah, 21 sentences appear as *fasl* (separation) and 22 as *wasl* (connection). The sections describing the righteous (*abrār*) in paradise and the rulings related to the Prophet are all expressed through *wasl*, indicating that these actions are fully performed and share a common aspect. In contrast, the verses expressing temporary states appear through *fasl*, demonstrating that these conditions are stable and inseparable components of their contexts.

Keywords

literary exegesis, Surah *al-Insan*, rhetoric, *wasl* and *fasl*, Abd al-Qahir Jurjani.

Extended Abstract

Drawing on the rhetorical insights of Abd al-Qahir Jurjani in *Dala'il al-I'jaz*, the present study aims to examine the sentences in Surah *al-Insan*, analyze the instances of *wasl* (conjunction) and *fasl* (separation) and their underlying reasons, and thereby facilitate a deeper understanding of the message and content of the verses for readers. Through this analysis, the study seeks to shed light on an aspect of the Qur'an's miraculous nature within this rhetorical domain. In the Qur'an, some sentences are linked together by the particle *wa* ("and"), which constitutes *wasl* (connection), while others—despite the presence of conditions that might justify it—appear without *wa*, constituting *fasl* (separation). Each of these positions has its own conditions and types that require explanation, for the text in question is the Qur'an: a divine miracle. Jurjani discusses *wasl* and *fasl* under two main headings in *Dala'il al-I'jaz*. He first examines *wasl* and *fasl* in circumstantial clauses (*jumlah haliyyah*), and then addresses the topic more generally in all types of sentences. In summary, he argues that the presence of *wa* indicates two shared judgments, whereas its absence signals that the subsequent statement follows the ruling of the preceding one and expresses an independent judgment nested within the first meaning. Contemplation of Surah *al-Insan* reveals that some of its verses begin with *wa* and others do not, and that certain sentences express circumstantial meaning—sometimes marked with the circumstantial *wa*, and at other times lacking it. Since this surah presents vivid portrayals of

Paradise, descriptions of the righteous (*abrār*), and aspects of human creation, each instance of *wasl* or *fasl* in it must therefore possess its own precise rationale, which calls for systematic analysis.

Surah *al-Insan* contains 22 occurrences of *wa* that form the instances of *wasl*, and 21 sentences that appear in *fasl* (without *wa*). Additionally, among the five circumstantial sentences in the surah—which are typically discussed under *fasl*—each appears without the circumstantial *wa*. This study seeks to answer the following questions: 1. According to Jurjani's perspective, what semantic function do *fasl* and *wasl* serve in Surah *al-Insan*? 2. How does a systematic analysis of these instances contribute to a more precise understanding of meaning for the reader?

This research employs a descriptive–analytical and library-based method and examines the topic of *wasl* and *fasl* in Surah *al-Insan* based on Jurjani's theoretical framework.

Through examining the instances of *wasl* (conjunction) and *fasl* (separation) in Surah *al-Insan*, it becomes evident that all positions in which the *state* (*hal*) of the human being is described appear as circumstantial clauses (*jumal haliyyah*) without the particle *wa*. The reason is that these human states fall entirely under the ruling of the preceding clause, indicating that a person's state is an inseparable component of the primary judgment. When the surah describes the human being's condition in Paradise, it shows that all such states are part of God's reward, and these conditions in Paradise remain subordinate to that very reward. On the other hand, the findings show that whenever God intends to present two rulings independently of one another, He employs *wa* to connect the sentences so that this distinction is conveyed clearly. Accordingly, in the verses directed to the Prophet (peace be upon him), all the commands appear in the form of *wasl*, indicating that these actions must each be carried out separately yet in a shared fashion by the Prophet, and that subordinating one command to another would disrupt the intended meaning. Systematic analysis of the *wasl* and *fasl* positions in Surah *al-Insan* demonstrates that each ruling accompanies one action. When two rulings are joined with *wa*, it indicates that the two actions are jointly required and that two distinct acts are performed. Conversely,

when *wa* does not occur between two sentences, the meaning conveys one primary ruling along with a secondary ruling subordinate to it. Thus, in Surah *al-Insan*, whenever *states* are being described, the sentences appear in *fasl* to emphasize the unity between the action denoting the state and the one described by it. Conversely, when the descriptions of the inhabitants of Paradise are mentioned, the sentences appear in *wasl* to show that all the mentioned attributes and blessings are realized for the righteous and that the rulings are shared among them.

التفسير الأدبي - البلاغى للوصل والفصل فى القرآن الكريم مع التركيز على آراء عبد القاهر الجرجاني (دراسة حالة: سورة الإنسان)



طيبة سيفي¹ كورش فريدون بور²

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/٠١ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٦/٠٤ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/٢٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٩

الملخص

يُعدّ موضوع «الوصل والفصل» من أبرز المواضيع في علم المعاني. ويرى عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز أنّ «الوصل والفصل» يشكّل الركيزة الأساسية للبلاغة، ويعتقد أنّ في موضوع «الفصل» يتم الحكم بخير واحد، أما في موضوع «الوصل» فيتم تنفيذ حكمين مشتركين. بعض آيات سورة الإنسان تحتوى على واو وبعضها بدون واو، وتفسير كل حالة من هذه الحالات يمكن القارئ من فهم المعنى بشكل أدق وأعمق في هذه السورة؛ لأن الفصل والوصل في آيات السورة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمضمونها. لذلك، يقوم هذا البحث، بالاعتماد على المنهج

١. أستاذ مشارك في قسم اللغة والأدب العربى، جامعة شهيد بهشتى، طهران، إيران (المؤلف المسؤول).

seyfi@sbu.ac.ir

٢. طالب دكتوراه في اللغة والأدب العربى، جامعة شهيد بهشتى، طهران، إيران.

k_farydounpour@sbu.ac.ir

* للاستشهاد بهذا المقال: سيفي، طيبة؛ فريدون بور، كورش. (١٤٠٤ هـ ش). التفسير الأدبي-البلاغى للوصل والفصل فى القرآن الكريم مع التركيز على آراء عبد القاهر الجرجاني (دراسة حالة: سورة الإنسان). دراسات علوم القرآنية، ٧(٢)، ص ١٢٩-١٥٨.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71176.1358>

الناشر: المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

© ١٤٠٤ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



الوصفي-التحليلي واستناداً إلى آراء عبد القاهر الجرجاني، بدراسة هذا الموضوع في سورة الإنسان. تشير النتائج المستخلصة من الدراسة إلى أنه في هذه السورة، جاءت ٢١ جملة على هيئة فصل و٢٢ جملة على هيئة وصل. وقد صيغت المواضع التي تصف الأبرار في الجنة، وكذلك الأحكام المتعلقة بالنبي، على هيئة وصل لتدلّ على أن تنفيذ هذه الأحكام يتم بصورة كاملة ومتكاملة، وتقتصر مشاركتها على الجانب العام فقط. أما الجمل التي تبين الحالات والظروف جاءت على هيئة فصل لتؤكد أن قيود الحالة ثابتة وغير قابلة للتجزئة.

الكلمات المفتاحية

التفسير الأدبي، سورة الإنسان، البلاغة، الوصل والفصل، عبد القاهر الجرجاني.

تفسیر ادبی - بلاغی وصل و فصل در قرآن کریم با تکیه بر آراء عبدالقاهر جرجانی (مطالعه موردی: سوره انسان)



طیبه سیفی^۱ کورش فریدون پور^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۲ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۴ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱ • تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸

چکیده

«وصل و فصل» اساسی‌ترین مبحث در علم معانی است. عبدالقاهر جرجانی در کتاب دلائل الاعجاز، «وصل و فصل» را رکن اصلی بلاغت می‌داند و بر این باور است که در «فصل» یک حکم خبری و در مبحث «وصل» دو حکم مشترک انجام می‌گیرد. برخی آیات سوره انسان با «واو» و برخی بدون «واو» هستند که تفسیر هر یک از این مواضع، زمینه درک و برداشت بهتر معنای آیات در این سوره را برای مخاطب هموار می‌کند؛ زیرا فصل و وصل آیات این سوره ارتباط تنگاتنگی با مفهوم آیات دارند؛ از این رو، پژوهش حاضر با روشی توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آرای عبدالقاهر جرجانی، این مبحث را در سوره انسان بررسی می‌کند. نتایج به دست آمده پس از بررسی، نشان می‌دهد که در این سوره، ۲۱ جمله به صورت فصل و ۲۲ جمله به صورت وصل بیان شده است. موضوعی که در این سوره وصف ابرار

۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شهید بهشتی تهران. ایران (نویسنده مسئول).

seyfi@sbu.ac.ir

۲. دانشجو دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

k_farydounpour@sbu.ac.ir

* سیفی، طیبه؛ فریدون پور، کورش. (۱۴۰۴). تفسیر ادبی - بلاغی وصل و فصل در قرآن کریم با تکیه بر آراء عبدالقاهر جرجانی (مطالعه موردی: سوره انسان). مطالعات علوم قرآن، (۲۷)، صص ۱۲۹-۱۵۸.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.71176.1358>

ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است.

در بهشت و نیز احکام مربوط به پیامبر است، همگی به صورت وصل بیان شده است تا نشان دهد فعل این احکام به صورت کامل انجام می‌شوند و صرفاً جنبه اشتراکی دارند و از سوی دیگر آنجا که حالت‌ها را بیان می‌کند به صورت فصل است تا نشان دهد قیود حال ثابت و جزئی جدایی‌ناپذیر است.

کلیدواژه‌ها

تفسیر ادبی، سوره انسان، بلاغت، وصل و فصل، عبدالقاهر جرجانی.

مقدمه

قرآن معجزه حضرت رسول ﷺ برای هدایت و سعادت بشر نازل شد؛ هنگامی که بحث اعجاز این کتاب مطرح می‌شود ناگزیر باید بحث اعجاز را به تمام حوزه‌های قرآن معطوف داشت؛ آن زمان که حروف واژگان قرآن را بررسی می‌کنیم، از صوت به حرف، از حرف به کلمه و از کلمه به جمله می‌رسیم؛ اینجاست که انسان هنگام پژوهش و تطبیق اقرار می‌دارد که این سخن هرگز نمی‌تواند از جانب مردم باشد و این کتاب به زبان عربی از طریق معجزه است (رافعی، ۱۹۹۰م، ص ۲۳۸). یکی از حوزه‌های پژوهش در زبان قرآن، علم بلاغت و یکی از زیرشاخه‌های بلاغت علم معانی است.

علم معانی همان‌طور که از نامش مشخص است، رویکردی درون متنی دارد؛ به بیان دیگر این علم می‌کوشد نشان دهد لفظ چه تأثیری در معنا دارد. از مهمترین موارد علم معانی مبحث «وصل و فصل» در جملات است. این مبحث اهمیت بسیاری در علم معانی دارد تا جایی که برخی بلاغت را تنها در حوزه فهم رموز و اسرار این مواضع در آیات قرآن می‌دانند (ر.ک: جرجانی، بی‌تا، ص ۲۲۲؛ خطیب قزوینی، ۱۳۹۲، ص ۲۳۹؛ حسینی، ۱۴۰۲ق، ص ۲۰۱). «وصل» همان پیوستگی میان جملات و «فصل» در مقابل آن قرار دارد که همان گسست میان جملات است.

از میان علمای علم بلاغت از دیرباز تاکنون اندیشمندان بسیاری با نگارش اثر گام‌هایی برای اعتلای این علم برداشتند؛ از این رو این پژوهش در پی سرچشمه‌های علم بلاغت رفت و در آن میان کسی جز شیخ عبدالقاهر جرجانی نبود. عبدالقاهر بن عبدالرحمان جرجانی ادیب، نحوی، مؤسس و نظریه‌پرداز بلاغت در سده پنجم قمری است که امام البلاغة خوانده می‌شود. وی با نگارش دو اثر دلائل الاعجاز و اسرار البلاغة، علم بلاغت عربی را در جامه‌ای نو و با روشی شگرف عرضه نمود.

از آنجا که قرآن سرشار از حکمت‌های بیکران و مملو از جملاتی است که وصل و فصل آنها مورد استدلال است، پژوهش حاضر تنها به بررسی این مواضع در سوره انسان که «وصل و فصل» به‌وفور در آن دیده می‌شود، بسنده کرده است. سوره انسان آفرینش

انسان و شرح حال بهشتیان را در پی دارد و با گزاره‌های تصویری غنی، سعی دارد معانی را به مخاطب عرضه کند که در الفاظ نهفته است.

۱. مسئله پژوهش

جملاتی در قرآن وجود دارند که حرف «واو» آنها را به یکدیگر متصل می‌کند (وصل)، و در مقابل جملاتی نیز هستند که با وجود شرایط، اما «واو» میان آنها ذکر نشده است (فصل). هر دو موضعی که بیان شد دارای شرایط و اقسامی است و لاجرم دلیلی باید باشد؛ زیرا متن، قرآن است و قرآن، معجزه الهی می‌باشد.

جرجانی مبحث وصل و فصل را ذیل دو عنوان اصلی در کتاب «دلائل الاعجاز» ذکر می‌کند؛ وی در عنوان اول وصل و فصل جملات حالیه را بررسی می‌کند و پس از آن به‌طور عام به مبحث وصل و فصل در جملات می‌پردازد. به‌طور خلاصه وی بر این باور است که وجود «واو» دو حکم را بیان می‌کند در حالت تشریک و عدم آن، همان حکم ماقبل است و بیان اصلی یک حکم دیگر ذیل معنای اول (جرجانی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۶).

با تأمل در سوره انسان، شاهدیم که برخی آیات با «واو» شروع شده و برخی بدون «واو» است و نیز جملاتی وجود دارند که حالت را بیان می‌کنند و گاه با «واو» حالیه و گاه بدون «واو» حالیه هستند. از آنجایی که سوره انسان تصویری گویا از بهشت و توصیف ابرار و نیز آفرینش انسان است، باتوجه به این هدف، هر یک از مواضع وصل و فصل در این سوره باید دلایل متقن خود را داشته باشند که نیازمند بررسی و تحلیل روشمند است. در سوره انسان ۲۲ «واو» وجود دارد که مواضع وصل این سوره را تشکیل می‌دهد و نیز ۲۱ جمله وجود دارد که به‌صورت فصل (بدون واو) ذکر شده است؛ همچنین در پنج جمله حالیه، که ذیل مباحث فصل در این سوره وجود دارد، جمله حالیه بدون «واو» ذکر شده است.

پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر آرای بلاغی عبدالقاهر جرجانی در کتاب «دلائل الاعجاز»، سعی دارد تا با تأمل در این جملات و تحلیل مواضع وصل و فصل و علل آنها فهم و برداشت مخاطب از پیام و مضمون آیات را

هموار کند و گوشه‌ای از اعجاز قرآن را در این حوزه به مخاطب بنمایاند. برای رسیدن به هدف پژوهش باید به سؤالات زیر پاسخ دهیم:

۱. طبق دیدگاه جرجانی فصل و وصل در این سوره چه کارکرد معنایی دارد؟
۲. تحلیل روشمند آیات وصل و فصل چه بازتابی در فهم دقیق معنا برای مخاطب دارد؟

۲. پیشینه

باتوجه به اهمیت مبحث فصل و وصل آیات قرآن، در این حوزه پژوهش‌هایی چند انجام شده است از جمله:

کتاب أسرار الفصل والوصل فی البلاغة القرآنية اثر صباح عبید دراز (۱۹۸۶م)؛ در این کتاب نویسنده به‌طور عام موضوعاتی که بعضاً وصل و فصل در آنها وجود دارد ذکر کرده و در آخر برخی مواضع فصل را با شاهد مثال آورده است. این پژوهش کلی است، اما پژوهش حاضر با توجه به معنای سیاقی آیات سوره انسان و با تکیه بر نظریات جرجانی سعی در بررسی موشکافانه آیات سوره انسان را دارد.

پایان‌نامه‌ای با عنوان تحلیل کاربرد وصل و فصل در جزء اول قرآن کریم، نوشته سیدهاشم حسینی مهرآبادی (۱۳۹۵)؛ در این پژوهش نگارنده به شیوه‌ای عام وصل و فصل را در جزء اول قرآن کریم بررسی کرده است و نظرات مختلف را در این حوزه گردآوری کرده است و در پایان به این نتیجه رسیده است که وصل و فصل در جزء اول قرآن با حکمت خاصی انجام گرفته است.

پایان‌نامه‌ای با عنوان «نگاهی نو به مبحث فصل و وصل با تکیه بر شواهد قرآنی» نوشته سکینه حجازی (۱۳۹۲)؛ نویسنده در ابتدای پژوهش می‌نویسد که بحث وصل و فصل مفصل است و حد بلاغی بالایی دارد؛ از این رو این پژوهش تنها در حوزه چهار اسلوب «کفی با»، «سبحان»، «ندا» و «قسم» با شواهد قرآنی انجام شده است. یعنی جایی که وصل و فصل هر کدام امکان صورت یافتن را داشتند. همچنین انشائی یا خبری بودن اسلوب‌های گفته شده را نیز با توجه به سیاق آیات مورد بررسی قرار داده است و

همچنین بیان می‌کند که نوعی وصل جدید با عنوان «کمال الاتصال مع الایهام» را کشف و نوعی «ف» را که آن را فاء فاصله نامیده است نیز به دست آورده است. این پژوهش به طور عام فصل و وصل را مورد ارزیابی قرار داده است؛ پژوهش حاضر اما وصل و فصل را با تکیه بر نظریات جرجانی پیش برده است.

مقاله‌ای با عنوان بلاغت وصل و فصل در آیات قرآن از منظر تفسیر المیزان نوشته سید محمد میرحسینی و فاطمه السادات ارفع (۱۳۹۷)؛ از آنجا که تطبیق وصل و فصل در قرآن با زبان فارسی سخت است، خیلی از مفسران این حوزه را نادیده می‌گیرند. در این مقاله اهتمام علامه طباطبایی را به این گونه جملات و تأثیر و تفهیم ایشان در معانی آیات را بیان کرده و ثابت نموده که علامه در برخی موارد این حوزه را تصریح و معنای اصلی آیه را ذکر کرده است.

مقاله‌ای با عنوان فراهنجاری دستوری فصل و وصل در قرآن کریم با تکیه بر نظریه متنتیت، نوشته کبری راستگو و عفت سادات علوی (۱۴۰۰)؛ رویکرد اصلی این مقاله یکی از موارد مهم علم متن‌شناسی، یعنی بحث فراهنجاری است که از مجموعه نظریات متنتیت برداشت می‌شود، و طبق نتایج این نظریه گسستگی و پیوستگی جملات به وسیله حرف عطف تأثیر در معنا و متن دارد و معانی مختلفی را در تصویر قرآن ارائه می‌دهد. با بررسی‌های انجام شده پژوهشگران به این نتیجه رسیدند که تاکنون پژوهشی درباره مواضع فصل و وصل در سوره انسان با تکیه بر دیدگاه جرجانی انجام نشده است؛ بدین جهت مقاله حاضر به این مهم همت گمارده است.

۳. ادبیات نظری

۳-۱. وصل و فصل

«فصل» در لغت به معنای جای خالی میان دو چیز است و هر فصلی وصلی را در پی دارد. «وصل» ضد هجران و خلاف «فصل» است؛ یعنی اتصال دو چیز به یکدیگر (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، صص ۵۲۱، ۷۲۶). طبق این تعریف در این بحث دو نقیض وجود دارد یعنی فصل ضد وصل و بالعکس می‌باشد.

«وصل» در اصطلاح علوم بلاغی معنای دیگری دارد؛ صاحب مختصرالمعانی در تعریف «وصل» چنین می‌نویسد: «الوصل عطف بعض الجمل علی بعض» (تفتازانی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۵). اصلی‌ترین حکم وصل عطف جمله به وسیله «واو» است و به‌طور مطلق برای جمع و مشارکت در یک حکم است و ترتیب و زمان در آن مطرح نیست؛ یعنی آن‌گاه که گفته شود «جاء محمد و علی» به آن معنا است که می‌خواهیم حکم «آمدن» را بر دو مسندالیه «محمد و علی» اثبات کنیم و اشتراک را برای آنها بیان کنیم. فصل نیز که به‌عنوان نقیض وصل وجود دارد، اصلی‌ترین حوزه این مبحث به‌شمار می‌رود. علمای بلاغت آنچه را که نیازمند دقت است و موضوع اصلی بلاغت را تشکیل می‌دهد فصل می‌دانند. طبق دیدگاه سکاکی، این فصل است که نیازمند دقت و ذوق است و چون اصل بر ذکر «واو» است و این عدم ذکر به‌عنوان وصل و قرا دادن جملات در حالت فصل نیازمند ذوق بلاغی است (ر.ک: سکاکی، ۱۹۸۷م، ص ۲۴۹).

۱۴۱

مطالعات قرآنی

تفسیر ادبی - بلاغی وصل و فصل در قرآن کریم بر آراء عبدالقاهر جرجانی (مطالعه ...)

جرجانی به‌عنوان پیشگام علم بلاغت بحثی مفصل و گسترده پیرامون فصل و وصل دارد و این حوزه را از مهمترین موارد بلاغت می‌داند. وی در مورد نگاهی مختصر و گذرا به این مبحث چنین می‌نویسد: «عده‌ای هنگام مواجه با یک کلامی که عطف در آن صورت نگرفته است می‌گویند کلام مستأنفه شده و از ماقبل خود منقطع شده است. باید گفت که ذهن آنها بیش از این را تتبع نمی‌کند و آنها در غفلت هستند غفلتی بسیار سخت» (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۳۱). این موضع سخت جرجانی نسبت به باب وصل و فصل نشان می‌دهد فهم دقیق جمله‌ای که وصل شده و یا جمله‌ای که می‌توانست وصل شود، اما فصل در آن اتفاق افتاده، بسیار مهم است و نیازمند ذوقی سرشار و کنکاشی دقیق است.

جرجانی در کتاب دلایل الاعجاز ابتدا پیرامون وصل و فصل جمله حالیه سخن می‌گوید و دلایل این بحث را پیرامون جملاتی که حال واقع می‌شوند بیان می‌کند. سپس به‌طور عام در مورد عطف و عدم عطف جملات سخن می‌گوید. از آنجا که در سوره انسان هر دو نوع این جملات وجود دارد، سزااست که به هر دو نظر جرجانی پیرامون فصل و وصل پرداخته شود.

۳-۲. فصل و وصل جمله حالیه

بحث فصل و وصل در مورد جمله حالیه است نه حال مفرد. جمله حالیه دو کاربرد دارد؛ گاهی با «واو» همراه است و گاهی بدون «واو» است (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۰۲). پر واضح است زبان عربی، که زبان قرآن نیز می‌باشد، دقیق و متقن است و نمی‌توان بدون استدلال از کنار قواعد آن گذشت. عبدالقاهر جرجانی می‌گوید: قطعاً جملاتی که حال واقع می‌شوند و چنین فرق آشکاری با هم دارند، باید علتی داشته باشند و نمی‌توان گفت بود و نبود «واو» در آنها تفاوتی ندارد (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۱۲)؛ از این رو در جملات حالیه ذکر و حذف «واو» تأثیر دقیقی در معنا خواهد داشت.

طبق نظر جرجانی برای فهم فصل و وصل جمله حالیه باید انواع خبر روشن شود. وی خبر را دو نوع ذکر می‌کند؛ خبری که بدون آن، جمله ناتمام و چنین خبری جزئی از جمله است و نیز خبری که جزء اصلی جمله نیست و معنایی اضافی بر خبر دیگر است. و در پایان بیان می‌کند که قسم اول همان خبر مبتدا و قسم دوم حال است (جرجانی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۰). عبدالقاهر در حقیقت این انواع خبر را بازتابی در فصل و وصل جمله حالیه ذکر کرده است. از سوی دیگر خطیب قزوینی به تبعیت از جرجانی این بحث را ذکر کرده است و از آن با عنوان «حال منتقله» یاد می‌کند و اضافه می‌کند: حال منتقله یا با واو است یا بدون واو، پس باید گفت اصل در حال منتقله آن است که بدون واو باشد به چند دلیل: (۱) آنکه اعرابش تابع نیست؛ زیرا واو حالیه در اصل برای عطف است؛ (۲) آنکه در معنا حکمی بر ذوالحال است؛ (۳) آنکه در حقیقت وصف ذوالحال است (خطیب قزوینی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۱-۲۶۲)؛ از این رو هر جمله‌ای که حال واقع می‌شود و بدون واو است، در حقیقت قصد ما اثبات یا وقوع فعل صدر جمله است و خواستیم که جمله دوم را در قالب یک خبری اضافی به فعل اول ضمیمه کنیم (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۱۳). آن‌گاه که گفته شود «جاءنی زید یرکب» یعنی همان «جاءنی زید راکباً» می‌باشد و به عبارت دیگر می‌خواهیم تنها آمدنی را اثبات کنیم که سواره است و در اینجا به طور کلی یک حکم وجود دارد.

عکس این قضیه برای وصل صادق است. یعنی آن‌گاه که در جمله حالیه واو ذکر

شود، در حقیقت قصد ما اثبات خبر در جمله اول است، پس خبر جدید دیگری را آورده و دوباره برای صاحب حال اول اثبات خواهیم کرد (جرجانی، ۱۳۶۸، ص ۲۷۰). پس در وصل جمله حالیه دو حکم برای یک مسندالیه «صاحب حال» را داریم؛ یعنی در جمله «جاءنی زید و غلامه یسعی بین یدیه» یک مسندالیه (زید) داریم و دو حکم (جاء و سعی) را برای آن اثبات می‌کنیم.

جرجانی در دلائل الاعجاز مطرح می‌کند که تشخیص موردی که مقتضی واو است از موردی که منفصل است و بدون واو می‌آید دشوار است (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۰۲)؛ اما باید این مطلب را در اینجا خاطرنشان کرد که این بحث در قرآن منتفی است، زیرا ما هرگز قادر بر وصل و فصل (دست بردن در متن) نیستیم؛ از این رو تنها با استدلال این مهم حل می‌شود.

۳-۳. فصل و وصل در جملات عام

جرجانی در مورد عطف جملات این گونه می‌گوید: «جمله‌ای که به صورت عطف می‌آید (وصل) و نیز جمله‌ای که ترک عطف دارد (فصل)، و نیز جملات استینافی و ابتدایی؛ حقا از اسرار بلاغت هستند» (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۲۲). جرجانی و به دنبال او خطیب قزوینی، جملات معطوف در این حوزه را دو قسم می‌دانند؛ حالت اول آن است که جمله اول محل اعرابی دارد و بخواهند جمله دوم را در اعراب و حکم شریک آن بسازند، لذا عطف حتمی و مانند عطف مفرد به مفرد است. و حالت دوم آن است که جمله محل اعرابی ندارد و جمله اول دارای حکمی باشد که نخواهد به دومی سرایت کند؛ لذا فصل حتمی است (خطیب قزوینی، ۱۳۹۲، صص ۲۴۱-۲۳۹؛ جرجانی، بی‌تا، ص ۲۲۳). طبق این گفته واو عطف (وصل) تنها زمانی است که مشارکت در حکم وجود دارد، یعنی در جمله «زید قائم و عمرو قاعد» تنها زمانی درست است که (زید و عمرو) نظیر و شراکتی در حکم داشته باشند در غیر این صورت غلط خواهد بود.

نکته مهم دیگر آن است که اگر مسندالیه هر دو جمله یکی باشد و تضاد معنایی نیز وجود داشته باشد و عطف صورت گیرد، آن وصل صحیح خواهد بود، چون حکم‌ها بر

یک شخص جاری می‌شود (جرجانی، بی‌تا، ص ۲۲۶). برای مثال درجمله «هو یا امر و ینهی» اگرچه تضاد در افعال وجود دارد، اما اشتراک حکم توسط مسندالیه واحد موجب می‌شود که وصل صحیح باشد.

جرجانی در دلایل الاعجاز بدون تصریح عنوان، موضوعی را برای عدم عطف (فصل) بیان می‌کند مانند؛ جملات بدل، تأکید، نعت و یا هنگامی که معنا مانع از عطف شود و یا زمانی که جمله دوم پاسخ سوال مقدر جمله اول باشد و یا هنگام عطف سه جمله (جرجانی، بی‌تا، صص ۲۴۴-۲۲۷). علمای بلاغت با تکیه بر آرای جرجانی موارد فصل را در پنج مورد استخراج، و با ذکر عنوان و فصل‌بندی آن را این‌گونه تصریح کرده‌اند:

۱. کمال اتصال: یعنی دو جمله دارای اتحاد کامل باشند، اما جمله دوم یا بدل باشد یا رافع ابهام و یا تأکید؛
۲. کمال انقطاع: جایی که دو جمله اختلاف کامل با یکدیگر دارند یا اختلاف در خبری و انشایی بودن یا در معنا؛
۳. شبه کمال اتصال: جایی که گویی جمله دوم پاسخی است برای جمله اول؛
۴. شبه کمال انقطاع: جایی که سه جمله است و عطف اولی بر سومی صحیح، اما با دومی غلط است؛ لذا فصل است؛
۵. توسط بین کمالین: دو جمله تناسب دارند، اما مانعی برای عطف آنها است (تفتازانی، ۱۳۷۰، صص ۱۴۷-۱۴۸).

۴. مواضع وصل و فصل در سوره انسان

۴-۱. مواضع فصل

در سوره انسان ۲۱ جمله به صورت فصل ذکر شده است، به این معنا که «واو» در بین ۲۱ جمله در این سوره وجود ندارد. بسیاری از جملات از حیث این ساختار شبیه به یکدیگر هستند؛ بنابراین برای نمونه چند مورد از آنها بررسی خواهد شد.

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان، ۳).

در آیه ۳ سوره انسان جمله «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ...» بدون آمدن «واو» بلافاصله پس از آیه دوم ذکر شده است. موضوع اصلی آیه دوم خلقت انسان از نطفه مخلوط و حالت او به عنوان سمیع و بصیر است و در آیه خداوند می‌فرماید که ما راه را به او نشان دادیم، خواه او شاکر باشد خواه کافر؛ این نکته مهم است که هدایت خداوند و نشان دادن راه ذیل حکم خلقت قرار دارد نه در حکمی جدا.

این آیه همسو با آیه پیش از خود است؛ علامه مغنیه ذیل این آیه می‌نویسد: «خدای سبحان در این آیه به انتقال انسان از زندگی حیوانی به زندگی انسانی اشاره می‌کند، بدین معنا که پس از تکامل شکل اندامی و حواس ظاهری انسان، خداوند عقل و ادراک را به او بخشیده است تا وی حق و باطل و هدایت و گمراهی را تشخیص دهد؛ و نیز به او آزادی بخشیده تا بر اثر برخورداری از عقل و آزادی شایستگی بر دوش گرفتن مسئولیت و استحقاق پاداش یا مجازات را پس از بیان و ارائه دلیل پیدا کند» (مغنیه، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۷۹۸).

۱۴۵

مُطَالَعَةُ الْقُرْآنِ

تفسیر ادبی - بلاغی وصل و فصل در قرآن کریم بر آراء عبدالقاهر جرجانی (مطالعه ...)

پس همسو بودن این امر تنها با توجه به فصل این آیه ممکن است. و براساس آنچه از جرجانی گفته شد وجود «واو» باعث دو اخبار دو حکم جدا و اشتراک آنها می‌شود؛ اما عدم آن، یک حکم را می‌رساند و در این مورد قرآن خلقت انسان را همسو با هدایت انسان ذکر کرده است. به عبارت دیگر اگر حرف «واو» در ابتدای این آیه وجود داشت، یعنی خلقت انسان حکمی جدا دارد و هدایت او نیز کاملاً جدا از خلقت او است و فقط تشریک خلقت و هدایت مطرح است و گویی امری جدا از هم محسوب می‌شوند؛ اما همان‌طور که دیده شد هدایت انسان همسو با خلقت انسان است و این فصل بودن این آیه است که این مهم را می‌رساند. «قَوَارِيرٍ مِنْ فُضَّةٍ قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا» (انسان، ۱۶).

در آیه ۱۶ سوره انسان جمله وصفیه‌ای در فراز پایانی این آیه ذکر شده است. به نظر همه مفسران این جمله صفت است، اما نکته مهم فاعل ضمیر بارزی است که در این فعل وجود دارد؛ برخی نیز «قدروها» را به صورت مجهول خوانند و آن را به این صورت توجیه کردند که بر اندازه پروردگارشان است که نه از آن کم می‌شود و نه زیاد می‌شود

(ر.ک: اندلسی ۱۹۹۳م، ج ۸، ص ۳۸۹؛ نحاس، ۲۰۰۹م، ج ۵، ص ۱۵۵). اما شیخ رازی این قرائت را رد می‌کند و بر این باور است که اشتباه است. وی می‌نویسد: «این قرائت مضطرب است و بر عربیت راست نیست، برای آنکه کأس مقدر است نه اصحاب کأس» (رازی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۸۵)؛ بنابراین مشخص است که این جمله باید وصف افراد باشد.

برای بررسی فصل این جمله که در قالب جمله وصفی است باید ابتدا بدانیم که آیا می‌توان «واو» را قبل آن گذاشت یا خیر؟ وجود «واو» هیچ مانع نحوی ندارد، اما با توجه به سیاق آیه موجب انحراف معنا می‌شود. در مورد مرجع ضمیر فاعلی دو وجه وجود دارد؛ برخی می‌گویند که خادمین بهشت هستند و برخی می‌گویند شاربین (ابرار) هستند (طبرسی، ۲۰۰۶م، ج ۱۰، ص ۱۶۹). در هر صورت وجود «واو» دو فعل را می‌طلبد چه مرجع آن اهل بهشت باشند و چه خادمین بهشت؛ یعنی در صورت وجود «واو» این جام‌ها گرد گردانده آنها می‌شد و نیز اندازه می‌شد، یعنی دو حکم تحقق می‌یافت در صورتی که در اینجا تنها حکم اصلی (یطاف) است و با توجه به فعل بودن این آیه و اینکه بهشت خادم دارد به نظر می‌رسد این فعل توسط خادمین انجام می‌شود نه شاربین.

۱-۴. جملات حالیه

در سوره انسان، ۵ جمله حالیه وجود دارد که همگی به صورت فصل بیان شده‌اند و طبق آنچه جرجانی عنوان می‌کند؛ عدم وجود «واو» در جمله حالیه، بیانگر تک حکمی بودن گزاره است. از آنجا که بررسی تک تک آنها به صورت تفصیل از حوصله این بحث خارج است، به بررسی چند نمونه از این باب بسنده می‌کنیم.

«هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» (انسان، ۱).

در آیه اول از سوره انسان حالتی را برای انسان متصور می‌شود؛ در این آیه می‌خواهد بگوید که انسان در یک بازه زمانی ذکر نشده بود، یعنی گویی که گفته است؛ «هل أتى عليه حين من الدهر غير مذکور» (زمخشری، ۱۳۹۲، ج ۴، ص ۸۱۹). این جمله حالیه «لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا» برای انسان بدون «واو» ذکر شده است تا هدف اصلی

آیه حفظ شود به این صورت که عدم ذکر انسان در گذشته ذیل حکم گذر زمان بر وی است.

هدف اصلی این آیه آن است که انسان بیندیشد و به عقلش رجوع کند که انسان چیز قابل ذکری نبوده است و چه چیزی وی را از نیستی به هستی آورده است (مغنیه، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۷۶۹)؛ از این رو جمله حالیه مبنی بر اینکه انسان چیز قابل ذکری نبوده یک حکم و خبر به شمار نمی رود، بلکه تنها یک تلنگری برای انسان است. به زبان دیگر عدم وجود «واو» در این آیه نشان دهنده آن است که غرض یکی است و آن زمانی است که بر انسان گذشته است «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ؛ و اگر «واو» در این آیه ذکر می شد، این اشکال پیش می آمد که خداوند هدفش دو حکم است؛ یعنی زمانی بر انسان گذشت (یک حکم) و انسان قبل آن زمان ذکر نبود (حکم دیگر) حال که چنین نیست؛ در حقیقت این فصل به خوبی گویای پیام و هدف این آیه است و چه بسا که وصل دو جمله مبین این معنا و غرض نبود.

«إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا» (انسان، ۹).

نمونه ای دیگر در آیه ۹ این سوره است آنجا که حالت ابرار را مبنی بر عدم خواست پاداش و شکر از اطعام شدگان بیان می کند. در جمله حالیه «لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا» سه هدف اصلی نهفته است؛ اول آنکه بیان حسن نیت و ابرار است؛ دوم آنکه تأکیدی بر اخبار خداوند برای عمل آنان است؛ سوم آنکه تأکید می دارد جزادهنده تنها خداست (رازی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۷۵) و اگر این جمله حالیه با واو ذکر می شد، هیچ کدام از اهداف محقق نمی شد.

طبق دیدگاه جرجانی «واو» ذاتاً برای اتصال دو حکم است و عدمش نشان از یک حکمی بودن گزاره دارد. در این آیه تنها اطعام برای خداوند مدنظر است و آن جمله حالیه ذیل همین حکم قرار دارد؛ بنابراین در این آیه چون حکم یکی است؛ ذکر «واو» باعث این شک می شد که «اطعام برای خداوند» و «نخواستن جزا و شکر از آنها» دو خبر و دو حکم متفاوت است؛ در حالی که این موارد همانند یکدیگر به شمار می آیند.

جدول (۲): مواضع فصل در سوره انسان با تکیه بر تحلیل موردی

مواضع فصل ^۱	تحلیل
هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ (و) لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾	حکم تنها گذر زمان بر انسان است و جمله (لم یکن... یکن...) حالت انسان را ذیل این حکم بیان می کند.
(و) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ (و) نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٢﴾	آیه شروع جمله است و تشریک بر گذر زمان بر انسان ندارد، و نیز جمله (نبتلیه...) حال به شمار می رود، ذیل خلقت انسان یعنی تنها این آیه حکم خلق انسان را دارد.
(و) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾	هدایت انسان هیچ تشریکی با آزمایش وی ندارد؛ لذا «واو» نباید ابتدای آیه باشد.
(و) إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَعْلَالًا وَسَعِيرًا ﴿٤﴾	آماده سازی زنجیرها برای کافران یک حکم جدا و غیرمشترک با هدایت انسان است، لذا وجود «واو» باعث تشریک این دو حکم بود.
(و) إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴿٥﴾	حالت بهشتیان و نوشیدن جام، شروع یک حکم است که تشریکی با آماده سازی زنجیر برای کافران ندارد.
(و) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ (و) يُفَجَّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴿٦﴾	کلمه «عیناً» باتوجه به وجوه اعرابی ذکر شده برای آن در هر صورت ذیل آیه قبل است و حکمی مستقل محسوب نمی شود. «یفجرونها...» صفت برای «عین» است و همگی این آیه ذیل حکم «یشربون» قرار دارد.

۱. این (و) در آیات نشان فصل است، یعنی در این موضع «و» نیامده است.

مواضع فصل ^۱	تحلیل
(و) يُوَفُّونَ بِاللَّذَرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ﴿٧﴾	وفای نذر در دنیا انجام می‌شود، پس نمی‌تواند مشترک با نوشیدن جام در بهشت باشد.
(و) إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ (و) لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ﴿٩﴾	اطعام برای خدا یک حکم مستقل است و علتی است برای اطعام در آیه هشتم. جمله «لانريد...» ذکر حالت اطعام‌دهنده است نه اثبات یک فعل برای آنها، بلکه حکم اصلی اطعام است.
(و) إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ﴿١٠﴾	ترس از قیامت و روز جزا یک فعل انجام‌شدنی توسط اهل بهشت است و هیچ تشریکی با اطعام ندارد.
قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ (و) قَدَرُوهَا تَقْدِيرًا ﴿١٦﴾	جمله «قدروها...» صفت است، و در صورت وصل با «واو» معنای آن حکم دیگری را می‌رساند و یا حالت را بیان می‌کند که جزو هدف آیه نیست.
(و) عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسِيلًا ﴿١٨﴾	در مورد «عیناً» اقوال مختلف است (ر.ک: اندلسی، ۱۹۹۳م، ج ۸، ص ۳۹۰)؛ اما در صورت وصل با «واو» این اشکال پیش می‌آمد که چشمه جدای از آن «کأس» در آیه قبل است، حال که چنین نیست.
وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ (و) إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَنثورًا ﴿١٩﴾	فصل در این آیه نشان می‌دهد حکم فعل دیدن ذیل یطوف است نه جدا، به این معنی که در صورت وصل یعنی دو فعل توسط اهل بهشت انجام می‌شود.

مواضع فصل ^۱	تحلیل
(و) عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سَنَدِسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُّوا أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾	این حکم ذیل همان «یطوف» است و وجود «واو» باعث جدا شدن احکام می شود.
(و) إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا ﴿٢٢﴾	این آیه شروع تازه ای است و هیچ ربط به ماقبل ندارد برای همین وجود «واو» باعث تشریک حکم «سقاها» بر جزاء داشتن اهل بهشت بود.
(و) إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا ﴿٢٣﴾	این آیه یک حکم است که منفصل کامل از ماقبل است و نزول قرآن ربط به تشریک داشتن حکم سعی شکر شده اهل بهشت ندارد.
(و) إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا ﴿٢٧﴾	این آیه وصف کفار است و ماقبل آن احکام پیامبر است؛ لذا عطف آن نادرست است.
(و) نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَفْئَالَهُمْ تَبْدِيلًا ﴿٢٨﴾	خلقت خداوند حکمی است که از آن خبر می دهد و ربط حکمی به صف کفار ندارد.
(و) إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾	این آیه نیز شروع یک خبر تازه است و نیازی به وصل ندارد.
وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (و) إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾	علیم و حکیم بودن خداوند ذیل مشیت او است و حکم جدا محسوب نمی شود.
(و) يَدْخُلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٣١﴾	مشیت دخول اهل بهشت توسط خداوند ربط به مشیت افراد ندارد؛ لذا فصل این آیه نشان از این امر دارد.

۲-۴. مواضع وصل

در سوره انسان ۲۲ جمله وصل وجود دارد که با «واو» عطف به یکدیگر شده است. بررسی تک تک آنها در این بحث نمی‌گنجد؛ از این رو به بررسی آیاتی چند از این مواضع اکتفا می‌کنیم.

«يُؤْفُونَ بِالَّذِیْ وَيَخَافُونَ یَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِیْرًا» (انسان، ۷).

در آیه ۷ از این سوره جمله «وَيَخَافُونَ یَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِیْرًا» به ماقبل عطف شده است. براساس دیدگاه جرجانی «واو» برای تشریک دو حکم به‌شمار می‌رود و در این آیه دو ویژگی برای ابرار متصور است؛ یکی وفای به نذر و دیگری ترس از قیامت. در این آیه «نذر» به معنای وعده‌ای برای خدا و «یخافون» یعنی در هر چیزی از خدا فرمان می‌برند و از روز عذاب قیامت ترسان هستند (مغنیه، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۸۰۴). پس در این آیه با دو حکم مواجه هستیم که توسط «واو» به هم متصل شده است، یعنی اشتراک بین احکام، نه جمله تعلیلیه. یعنی معنای آیه این نیست که بگوییم: ابرار به علت ترس از قیامت وفای به نذر دارند، بلکه ابرار آن خوف دائمی مؤمن را دائم دارند (ر.ک: نراقی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷). این «واو» نشان‌دهنده آن است که وفای به نذر و خوف از قیامت ارتباطی با هم دارند. یعنی وفای به عهد می‌کنند در حکمی جدا و می‌ترسند از روز قیامت به‌طور جدا، نه اینکه ابرار وفای به عهد می‌کنند؛ درحالی که از قیامت می‌ترسند یا به علت اینکه از قیامت می‌ترسند؛ بنابراین مشاهده می‌شود که این دو معنا تفاوتی شگرف با یکدیگر دارند. به عبارت دیگر فعل ترسیدن در این آیه جز عمل به‌شمار می‌رود نه حالت و این همان تفاوت ظریفی است که «واو» متصله در این آیه پدید آورده است؛ که نشان می‌دهد هم وفای به نذر دارند و هم ترس را دارند، نه اینکه حالت ترس را داشته باشند، بلکه فعل ترس را دارند.

«فَوَقَّاهُمُ اللّٰهُ شَرَّ ذٰلِكَ الْیَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا» (انسان، ۱۱).

این آیه بیانگر دو عمل خداوند نسبت به ابرار است؛ یکی «فَوَقَّاهُمُ اللّٰهُ شَرَّ ذٰلِكَ الْیَوْمِ» و دیگری «لَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا» که توسط «واو» به یکدیگر عطف شده‌اند. ویژگی «واو» تشریک بین دو حکم است و «فاء» ترتیب را می‌رساند که زمانش کوتاه است (حسن،

۱۳۹۹، ج ۴، ص ۴۱۰). بنابر قول علامه طباطبایی، معنای آیه این است که خداوند آنها را حفظ و شر آن روز را از آنها منع کرد و با بهشت و سرور با آنها روبرو شد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲۰، ص ۳۵۷)؛ در نتیجه در این آیه با دو عمل روبه‌رو هستیم.

اگر «واو» در این آیه ذکر نمی‌شد و یا حرف دیگری جای آن را می‌گرفت، معنای آیه به کلی تغییر می‌کرد. خداوند در این آیه در حکم اول آنها را از شر حفظ کرد و حکم دوم آن است که با خرمی و شادابی با آنها روبه‌رو شد. در نتیجه در این آیه با یک منع و یک اعطا از جانب خداوند خطاب به بهشتیان مواجه هستیم که توسط «واو» به یکدیگر وصل شده‌اند. هدف این آیه نشان‌دادن شادی و سرور با حالت منع خدا نیست (اگر بدون واو بود در قالب جمله حالیه) و یا اینکه غرض آیه نشان‌دادن شادی و سرور پس از حفظ نیست (اگر حرف عطف «فاء» یا «ثم» بود)، بلکه این وصل بر این دلالت می‌کند که دو عمل جداگانه توسط خداوند برای اهل بهشت است نه در یک حکم کلی.

«إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا» (انسان، ۲۲).

خداوند متعال پس از بیان احوالات ابرار آیه‌ای را با عنوان حسن ختام این موضوع ذکر می‌کند؛ خداوند در آیه ۲۲ این سوره می‌فرماید که بهشت با تمام آراستگی تماماً برای شما خواهد بود که جزای عمل شماست و فرمود عمل شما به منزلت نعمت و رضای خدا از آن به منزله شکر باشد (رازی، ۱۳۹۶، ج ۲۰، ص ۹۰). به این ترتیب خداوند در این آیه می‌خواهد بگوید جزای شما جواب داده شده (بهشت) و عمل شما رضایت خداوند را به همراه دارد.

آنچه مهم است نقش «واو» در این آیه است که به نظر جرجانی، به یقین در انتقال بر معنا تأثیر دارد. ظاهر آیه این است که اخباری مبنی بر پاداش اهل بهشت وجود دارد، با حالت رضای خداوند؛ اما این «واو» با وصل، دو حکم را جدا و حالت را محو کرده است، به طوری که یک اخبار برای اهل بهشت (حکم اول)، و یک اخبار مبنی بر رضایت خداوند وجود دارد (حکم دوم)؛ درحقیقت در حکم دوم وجود این «واو» مانع از انحراف فهم آیه است؛ زیرا اگر این جمله به صورت فصل و حالیه بود، بیانگر حالت

محض خداوند نسبت به حکم اخبار جزای اهل بهشت بود که این -نعوذ بالله- باعث انحراف بود؛ چرا که خداوند شاکر نیست بلکه این مجاز از رضایت خداوند به شمار می‌رود.

جدول (۱): مواضع وصل در سوره انسان با تکیه بر تحلیل موردی

مواضع وصل ^۱	تحلیل
يُؤْفُونَ بِالَّذِينَ <u>وَخَافُونَ يَوْمًا</u> كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ﴿٧﴾	وفای به نذر و ترس از قیامت دو حکم جدا است؛ و تعلیل و حالت نیست.
<u>وَيُطْعَمُونَ</u> الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾	اطعام کردن جزء یک حکم جدا به شمار می‌رود و ذیل نذر قرار ندارد، به عبارت دیگر هر اطعام کننده‌ای، نذردهنده نیست.
فَوَقَّاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ <u>وَلَقَّاهُمْ</u> نَضْرَةً وَسُرُورًا ﴿١١﴾	نگهداری خداوند از شر آن روز و دیدار آنها با شادی و سرور دو حکم جدا است و حالت را بیان نمی‌کند.
<u>وَجَزَّاهُمْ</u> بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَحَرِيرًا ﴿١٢﴾	جزاء دادن خداوند به اهل بهشت یک عمل جدا برای خداوند به شمار می‌رود، یعنی سه حکم خداوند در این آیه اجرا می‌شود: (۱) نگهداری آنان (۲) دیدار با سرور (۳) جزاء دادن آنها.
<u>وَدَانِيَةً</u> عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا <u>وَذُلَّتْ</u> قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا ﴿١٤﴾	سایه داشتن تصویری از بهشت است نه جزای پروردگار؛ لذا فصل آیه موجب اشتباه در معنا بود. آسان‌چیدن میوه‌ها حکمی جدا در تصویر بهشت است و ذیل داشتن سایه در آنجا قرار ندارد.
<u>وَيُطَافُ</u> عَلَيْهِمْ بِنَارِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا ﴿١٥﴾	گردانیده شدن جام‌ها، یک عمل در بهشت به شمار می‌رود و حکمی جدا دارد و مربوط به چیدن میوه‌ها نیست.

۱. این واو در آیات نشانه وصل با حرف عطف در متن شریف قرآن است.

مواضع وصل ^۱	تحلیل
وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا رَنْجِيلاً ﴿١٧﴾	نوشانیده شدن اهل بهشت و ابرار از جام یک حکم منفصل از گردانیده شدن است و در معنا نیز مشخص است. ^۱
وَيُطَوَّفُ عَلَيْهِمْ وَلَدَانُ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنْثُورًا ﴿١٩﴾	گردش ولدان نیز حکمی جدا نسبت به احکام قبل دارد و عملی جدای از نوشاندن به شمار می‌رود.
وَإِذَا رَأَيْتَ نَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا ﴿٢٠﴾	در این آیه معنا، نگاه مخاطب است و ذیل ولدان قرار ندارد.
عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ وَحُلُوفٌ أَسَاوِرَ مِنْ فِضَّةٍ وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾	دستبند داشتن نقره و نوشاندن شراب طهور توسط خداوند، دو فعلی هستند که در بهشت انجام می‌شود نه اینکه یک حکم با یک حالت.
إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا ﴿٢٢﴾	خطاب خداوند به ابرار می‌گوید: این جزای شماست و تلاش شما پذیرفته شد، پرواضح است که پذیرفتن و رضایت تلاش، حالت جزاء نیست بلکه یک اعطای جزا وجود دارد و یک رضایت خداوند است.
فَاضْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا ﴿٢٤﴾	دو جمله دستوری امر و نهی نسبت به پیامبر ﷺ گفته شده است که این وصل نشان‌دهنده آن است که دو فعل توسط نبی ﷺ باید انجام گیرد نه یک فعل (انجام امر) و در ذیل آن حالت فعل دیگر (عدم اطاعت کافران)
وَادْكُرْ اِسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٢٥﴾	در این آیه همان امر تکرار شده است به صورت وصل، یعنی حکمی جدا نسبت به فعل پیامبر ﷺ

۱. در آیه ۱۵ می‌فرماید جام گرد آنها گردانده می‌شود و در آیه ۱۶ می‌فرماید از «کأس» نوشانده می‌شوند.

مواضع وصل ^۱	تحلیل
وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا ﴿٢٦﴾	دستور خداوند نسبت به نبی ﷺ در قالب دو جمله به صورت عطف؛ چرا که در این جمله هم اثبات سجده در شب است و هم تسبیح، نه تسبیح در خلال سجده
إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذَرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا ﴿٢٧﴾	اوصاف کافران است که دو فعل (حب دنیا) و (رها کردن آخرت) را انجام می‌دهند، یعنی حب دنیا را ندارند در حالت رها کردن آخرت، بلکه این دو حکم انفصالی است.
تَحْنُ حَلَقَنَا هُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا ﴿٢٨﴾	اخبار خلقت آنها: خلق کردن، محکم کردن بندها، تبدیل آنها. ناگفته پیداست که این افعال جدا از هم انجام شده و به وسیله «واو» تشریک شده‌اند یعنی سه حکم مشترک، نه خلقت با دو حالت دیگر.
وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾	مشیت خداوند وصل شده است به مشیت آنها در آیه قبل، یعنی حکم (خواست انسان‌ها) با حکم (مشیت خدا) دو فعل جدا هستند که تشریک یافته‌اند، و مشیت خداوند حالت خواست انسان‌ها نیست.
يُدْخِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿٣١﴾	عذاب ظالمان عطف بر ورود اهل بهشت است، در اینجا خداوند به نسبت ابرار و ظالمان دو عمل انجام می‌دهد؛ ابرار (وارد کردن آنها در بهشت)، ظالمان (آماده‌سازی عذاب برایشان)؛ و این «واو» نشان می‌دهد حالت خداوند آماده‌سازی عذاب نیست، بلکه فعل وی به‌شمار می‌رود.

نتیجه گیری

با بررسی مواضع وصل و فصل در سوره انسان، روشن می شود که در این سوره موضعی که حالت انسان را بیان می کند همگی به صورت جمله حالیه بدون «واو» آمدند و علت این امر آن است که حالت های انسان همگی ذیل حکم ماقبل قرار دارد تا نشان دهد حالت انسان حکمی جدایی ناپذیر از وی است. هنگامی که حالت انسان را در بهشت بیان می کند، نشان می دهد اینها همه از جزای خداوند است و این حالات انسان در بهشت ذیل همان جزا قرار دارد.

از سوی دیگر در بررسی ها مشخص شد که در این سوره هر جا خداوند قصد داشته دو حکم را جدای از یکدیگر بیان کند، برای انتقال بهتر این معنا از واو برای وصل میان جملات استفاده کرده است؛ بدین منظور در آیاتی که خداوند برای پیامبرش ﷺ ذکر می کند، همگی به صورت وصل بیان شده اند تا نشان دهد این افعال باید به صورت جدا، اما مشترک توسط پیامبر انجام شود و انجام یکی از آنها ذیل حکم ماقبل باعث فساد معنا می شود.

تحلیل روشمند مواضع وصل و فصل در آیات سوره انسان نشان می دهد که هر حکم یک فعل را به همراه دارد، و آنجا که دو حکم با «واو» می آید نشان از آن دارد که این دو فعل تشریک در انجام دارند و دو عمل صورت گرفته و بالعکس آنجا که «واو» بین دو جمله نیامده است، نشان از انجام یک حکم اصلی و انجام حکمی فرعی ذیل آن دارد. در سوره انسان آنجا که حالت ها بیان می شوند، شاهد فصل جملات هستیم تا نشان از یکی بودن عمل حال و صاحب حال باشد و بالعکس آنجا که توصیف اهل بهشت را داراست، شاهد وصل جملات هستیم تا نشان دهد تمام موارد گفته شده در بهشت برای ابرار انجام می شود و تنها تشریک حکم بین آنها وجود دارد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج ۱۱). بیروت: دار صادر.
- اندلسی، ابوحیان. (۱۹۹۳م). تفسیر بحر المحيط (ج ۸). بیروت: دارالکتب العلمیة.
- تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۳۷۰). مختصر المعانی. قم: دارالفکر.
- جرجانی، عبدالقاهر. (۱۳۶۸). دلائل الاعجاز (مترجم: سید محمد رادمنش) مشهد: آستان قدس.
- جرجانی، عبدالقاهر. (بی تا). دلائل الاعجاز. قاهره: مکتبة الخانجی.
- حجازی، سکیه. (۱۳۹۲). نگاهی نو به مبحث فصل و وصل با تکیه بر شواهد قرآنی. پایان نامه، دانشگاه یزد، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی [کارشناسی ارشد]. استاد راهنما: وصال میمندی، استاد مشاور: علی بیانلو.
- حسن، عباس. (۱۳۹۹). النحو الوافی (ج ۴، چاپ چهارم)، تهران: نشر صادق.
- حسینی مهرآبادی، سیدهاشم. (۱۳۹۵). تحلیل کاربرد وصل و فصل در جزء اول قرآن کریم. پایان نامه، دانشگاه آیت الله حائری میبد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، استاد راهنما: سید محمد موسوی، استاد مشاور: کمال صحرایی.
- حسینی، سیدجعفر. (۱۴۰۲ق). أسالیب المعانی فی القرآن. قم: بوستان کتاب.
- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن. (۱۳۹۲). الإيضاح فی علوم البلاغة. (مترجم: هادی رضوان). سنج: دانشگاه کردستان.
- دراز، صباح عبید. (۱۹۸۶م). اسرار الفصل و الوصل فی البلاغة القرآنیة. مصر: مطبعة الامانة.
- رازی، شیخ ابوالفتوح. (۱۳۹۶). تفسیر روض الجنان و روح الجنان (ج ۸، ۲۰، چاپ پنجم). مشهد: آستان قدس رضوی.
- راستگو، کبری؛ علوی، عفت سادات. (۱۴۰۰). فراهنجاری دستوری فصل و وصل در قرآن کریم با تکیه بر نظریه متنت. پژوهش های ادبی - قرآنی. ۹ (۳۳). صص ۸۳-۱۱۸.

- رافعی، مصطفی صادق. (۱۹۹۰م). اعجاز القرآن و البلاغة النبوية. بيروت: دارالكتاب العربی.
- زمخشري، محمود بن عمر. (۱۳۹۲). تفسير الکشاف (ج ۴). مترجم: مسعود انصاری، چاپ دوم). تهران: ققنوس.
- سکاکی، ابو یعقوب. (۱۹۸۷م). مفتاح العلوم. بيروت: دارالکتب الاسلامیة.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲۰). تهران: بنیاد فکری علامه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۲۰۰۶م). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۰) بيروت: دارالمرتضی.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۳۹۷). تفسیر کاشف (مترجم: موسی دانش، ج ۷، چاپ سوم). قم: بوستان کتاب.
- میر حسینی، سید محمد؛ ارفع، فاطمه السادات. (۱۳۹۷). بلاغت وصل و فصل در آیات قرآن از منظر تفسیر المیزان. مطالعات ادبی متون اسلامی. ۳ (۱۱). صص ۲۷-۴۷.
- نحاس، محمد بن اسماعیل. (۲۰۰۹م). اعراب القرآن (ج ۵). بيروت: دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، ملا احمد. (۱۳۹۰). معراج السعادة (ج ۸). تهران: نشر دهقان.

An Explanation of the Meanings of “*Law*” with a Focus on the Meaning of “*Tamanni*,” Along with Evidence from the Holy Quran

Seyed Ali Mirlohi¹ 

Received: 2025/03/27 • Revised: 2025/06/05 • Accepted: 2025/06/19 • Published online: 2025/06/29



Abstract

One of the particles in the Arabic language that is used with both conditional and non-conditional meanings is the particle *law* (لَوْ). This article discusses the various meanings of *law*, including past-tense condition, future condition, and the *law* that functions like a verbal noun. Special emphasis is placed on one of its meanings—*tamanni* (wish/desire). It is shown that although grammarians have called it a “verbal-noun particle” (*harf masdari*) that does not actually yield a verbal noun through interpretation, they have not pointed out that semantically it conveys the meaning of wishing. This is especially the case when it is used with the verb *wadda* (to wish/like) or its derivatives, as mentioned in grammar and parsing books—details that exceed the scope of this paper. Using a descriptive–analytical and library-based method, and relying on Quranic verses, the views of commentators, scholars of Arabic literature, and the author’s own grammatical-parsing analysis, this article seeks to

1. Retired Professor, Department of Arabic, Faculty of Languages, University of Isfahan, Iran.
mirlohi_r@yahoo.com

* An Explanation of the Meanings of “*Law*” with a Focus on the Meaning of “*Tamanni*,” Along with Evidence from the Holy Quran. *Studies of Quranic Sciences*, 7(2), pp. 159-178.
<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69936.1329>

Publisher: Islamic Sciences and Culture Research Institute, Qom, Iran

© 2025 "authors retain the copyright and full publishing rights"



highlight the meaning of wishing conveyed by *law* in selected verses. It also attempts to remove the need for assuming ellipses or engaging in forced interpretations of meaning.

Keywords

Verbal-noun particle, *tamanni*, parsing, exegesis, interpretation.

Extended Abstract

Indeed, the Noble Quran, this divine book, is described by Imam Ali (peace be upon him) as a sea whose water-bearers cannot empty it: “A sea that those who draw from it cannot exhaust” (Nahj al-Balagha, Sermon 198). And as the Lord of all worlds says: “Indeed, We have sent down the Reminder, and indeed, We will be its guardian” (Al-Hijr, 9). One of the particles in the Arabic language used with both conditional and non-conditional meanings is *law* (لو). This article discusses the use of *law* in various senses, including past-tense condition, future condition, and the *law* functioning as a verbal noun (*law masdari*). Special emphasis is placed on one of its meanings—*tamanni* (wish/desire). It is shown that although grammarians have called it a “verbal-noun particle” that does not yield a verbal noun through interpretation, they have not noted that semantically it conveys the meaning of wishing, especially when it is used with the verb *wadda* (to wish/like) or its derivatives, as mentioned in grammatical and parsing books—details which are beyond the scope of this article.

Using a descriptive–analytical and library-based method, and relying on Quranic verses, the views of commentators, scholars of Arabic literature, and the author’s own grammatical-parsing analysis, this article seeks to highlight the meaning of wishing conveyed by *law* in selected verses, while eliminating the need for assuming ellipses or forced interpretations of meaning.

This article discusses the use of *law* in various senses:

- 1. Past-tense condition:** This conveys causality between two clauses following *law* in the past tense. In this respect, it differs from *in* (إن) al-shartiyya, which establishes causality between two clauses following *in* in the future tense.

۱۶۰
مِظَالُ الْعَرَبِ
سَل هُنْتُمْ شَمَارَهُ ۲۰۴۰
سَل هُنْتُمْ شَمَارَهُ ۲۰۴۰

2. **Future condition:** Here, *law* indicates a conditional meaning in the future but is not a jussive particle, unlike *in al-shartiyya*, which requires jussive mood.
3. **Verbal-noun *law*:** Unlike the verbal-noun particle *an*, *law* as a verbal-noun particle does not govern the subjunctive.
4. **Law conveying the meaning of wishing in expressing a future condition:** For example, the verse: “*If only there were for us a return, and we would be among the believers*” (Surah Shu‘ara, 102).

In this article, verse 6 of Surah An-Nisa was also discussed. It was noted that grammarians and Quranic parsers have interpreted *law* in this verse as meaning “*sharafu wa qarabu tark ad-dunya*” (i.e., “they were near to leaving this world”). The author, however, argued that such an interpretation is unnecessary because *law* in the verse functions as a future conditional particle. The conditional verb is *taraku*, and its corresponding result is *khafu ‘alayhim*.

Regarding the verbal-noun *law*, it was noted that it most often occurs after the verb *wadda* or *yawadda* and its derivatives, and it conveys the meaning of *tamanni* (wish/desire).

The meaning of *law* as *tamanni*—the main focus of this article—is used in Quranic verses such as “*Law kanu ya‘lamun*” (Al-Baqarah, 102–103) and *Zumar*, 26, among others. Some commentators and grammarians have treated *law* in these verses as conditional and attempted to assume a missing response for them. The author, however, proposed a new interpretation, demonstrating that these verses and similar ones do not require a response. Rather, *law* here simply conveys the meaning of wishing, as in “*if only they knew*”, and similar expressions.

بيان معانى «لو» مع التركيز على معنى «التمنى» وعرض أمثلة من القرآن الكريم



السيد على ميرلوحى 

تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/٢٧ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٦/٠٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/٠٦/١٩ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/٠٦/٢٩

الملخص

يُعدّ حرف «لو» من الحروف المستخدمة في اللغة العربية للدلالة على الشرط وغير الشرط. وتناقش هذه المقالة استخدامات حرف «لو» في معانٍ متعددة، بما في ذلك الشرط في الماضي، والشرط في المستقبل، وكذلك «لو» المصدرية، مع التركيز على أحد معانيه الرئيسة وهو «التمنى»، مع توضيح هذا المعنى وبيانه تفصيلاً. على الرغم من أن علماء النحو قد أطلقوا على «لو» من حيث الإعراب اسم "حرف المصدر" بمعنى أنها لا تؤوّل إلى المصدر، إلا أنهم لم يسيروا إلى أن هذا الحرف، من حيث المعنى، يفيد معنى التمنى، لا سيما عند استخدامه مع الفعل «ودّ» (كان يحب) أو غيره من مشتقاته، كما ورد في كتب النحو والإعراب، وهو ما لا تتسع له هذه المقالة. في هذه المقالة، ومن خلال المنهج الوصفي-التحليلي والطريقة المكتبية،

١٦٢
مِثَالُ الْعَالِي
سَالِ هُنْتُمْ، شَمَارُهُ ١٤٠٤.٢

١. أستاذ متقاعد في قسم اللغة العربية، كلية اللغات، جامعة أصفهان، إيران.

mirlohi_r@yahoo.com

* للاستشهاد بهذا المقال: ميرلوحى، السيد على. (١٤٠٤ هـ ش). بيان معانى «لو» مع التركيز على معنى «التمنى» وعرض أمثلة من القرآن الكريم. دراسات علوم القرآنية، ٧(٢)، صص ١٥٩-١٧٨.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69936.1329>

الناشر: المعهد العالى للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.

© ١٤٠٤ «حقوق الطبع والنشر محفوظة للمؤلفين بشكل كامل»



واستناداً إلى آيات القرآن الكريم، وآراء المفسرين وعلماء الأدب العربي، والتحليل النحوي والإعرابي للمؤلف، سعى إلى التركيز بشكل أكبر على معنى التمني لحرف «لو» في الآيات المختارة، مع إزالة أى إلزام بالنظر في المحذوف أو التكلف في المعنى.

الكلمات المفتاحية

حرف المصدر، التمني، الإعراب، التفسير، التأويل.

بیان معانی «لو» با تکیه بر معنای «تمنی» و بیان شواهدی از قرآن کریم

سیدعلی میرلوحی^۱ 



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۰۷ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۹ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۸

چکیده

یکی از حروفی که در زبان عربی در معنای شرط و غیر شرط کاربرد دارد حرف «لو» است. در این مقاله از کاربرد حرف «لو» در معانی مختلف بحث شده است، از جمله شرط در زمان ماضی، شرط در آینده و «لو» مصدری، و روی یکی از معانی آن که «تمنی» است تأکید شده و بیان شده است؛ هرچند دانشمندان نحو از نظر اعراب آن را حرف مصدری نامیده‌اند که به تأویل مصدر نمی‌برد، اما به این نکته اشاره نکرده‌اند که از نظر معنی مفید معنای تمنی می‌باشد؛ به‌ویژه آن‌گاه با فعل «ودّ» (دوست داشت) و یا سایر مشتقات آن به کار رود که در کتاب‌های نحو و اعراب بیان شده و این مقاله گنجایش آنها را ندارد. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای با استناد به آیات قرآن کریم، نظر مفسران و دانشمندان ادبیات عرب و تحلیل اعرابی نحوی نویسنده، سعی شد معنای تمنی «لو» در آیات منتخب بیشتر مد نظر قرار گیرد و الزام به در نظر گرفتن محذوف و تکلف در معنا نیز برطرف شود.

کلیدواژه‌ها

حرف مصدری، تمنی، اعراب، تفسیر، تأویل.

۱. استاد بازنشسته گروه عربی، دانشکده زبان، دانشگاه اصفهان. ایران.

mirlohi_r@yahoo.com

* میرلوحی، سیدعلی. (۱۴۰۴). بیان معنای «لو» با تکیه بر معنای «تمنی» و بیان شواهدی از قرآن کریم. مطالعات علوم قرآن، ۲۷(۲)، صص ۱۵۹-۱۷۸.

<https://doi.org/10.22081/jqss.2025.69936.1329>

□ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

© ۱۴۰۴ «حق تألیف و حقوق کامل انتشار برای نویسندگان محفوظ است»



مقدمه

به راستی قرآن کریم، این کتاب آسمانی، بنابر گفتار امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) دریایی است که آب برندگان آن را خالی نمی کنند؛ «بِحَرْزٍ لَا يَنْزِفُهُ الْمُسْتَنْزِفُونَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸) و همان گونه که پروردگار جهانیان می فرماید: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ؛ بی تردید ما این قرآن را به تدریج نازل کرده ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود» (حجر، ۹). این معنا را جلال الدین محمد بلخی معروف به ملای رومی در بیت های زیر بیان داشته است:

مضطفي را وعده داد الطاف حقّ	گر بمیری تو نمیرد این سبق
من کتاب و معجزت را حافظم	بیش و کم کن را ز قرآن مانعم
من تو را اندر دو عالم رافعم	طاعنان را از حدیث دافعم
کس نتاند بیش و کم کردن درو	تو به از من حافظی دیگر مجو
ای رسول ما تو جادو نیستی	صادقی هم خرقه موسیتی
تا قیامت باقیش داریم ما	تو مترس از نسخ دین ای مصطفی

(جلال الدین محمد بلخی، ۱۳۶۶، ص ۴۴۲)

در این مقاله، معنای «لو» و «لو» به معنای تمنی بررسی می شود.

۱. بیان معانی «لو»

۱-۱. شرط در ماضی

یکی از معانی «لو» شرط در ماضی است؛ یعنی برقراری سببیت و مسببیت میان دو جمله بعد از کلمه «لو» در زمان گذشته. از این جهت با «إِنْ» شرطیه مغایرت دارد؛ زیرا «إِنْ» برای برقراری سببیت و مسببیت میان دو جمله بعد از «إِنْ» در زمان آینده است؛ از این رو گفته اند شرط به «إِنْ» بر شرط به «لو» مقدم است؛ زیرا زمان آینده بر زمان ماضی مقدم است؛ هنگامی که می گویی «إِنْ جِئْتَنِي غَدًا أَكْرَمْتُكَ»؛ اگر فردا نزد من آیی، تو را اکرام می کنم، هنگامی که زمان فردا سپری شود و نیاید، می گوی: «لو جِئْتَنِي أَمْسَ أَكْرَمْتُكَ»؛

۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۶۷؛ ابن هشام انصاری، ۱۴۱۰ق، ص ۳۴۴).

۲-۱. مبین شرط در زمان آینده بدون اعمال جزم

گویند- و روشی درست پیش گیرند» (نساء، ۹).

١٤١٠ق، ص ٣٤٤).

گرفتند، برای «ترکوا» محقق می‌شود.

تأویل «شارفوا و قاربوا الترك» ندارد؛ بنابراین معنای آیه فوق چنین می‌شود: و باید از

خدا بترسند کسانی که اگر بعد از خود فرزندان را بجا گذارند، نگران‌شان هستند، پس از خدا بترسند و سخنی درست بگویند.

اکنون برای توضیح بیشتر تعدادی از آیات کریمه‌ای که دارای «لو» در معنای شرط در آینده است ذکر می‌کنیم.

«... وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ؛ توجه: کسانی که [با گزیدن بت‌ها به خود] ستم نموده‌اند، اگر می‌دانستند هنگامی که عذاب را مشاهده می‌کنند تمام نیروها از آن خداست، و خدا سخت کیفر است» (بقره، ۱۶۵).

زمخشری ذیل آیه مذکور می‌گوید: اگر کسانی که به سبب شرک به خدای تعالی مرتکب ظلم بزرگی شده‌اند می‌دانستند که همه قدرت از آن خداست، همانا حسرت و پیشیمانی به آنان دست می‌داد که قابل وصف نباشد (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۲۶).

علامه طباطبایی در تفسیر و توضیح آیه یادشده می‌نویسد: «لو» در آیه مذکور به معنای «تمنی» است و معنای آن چنین است: «کاش آنان در دنیا روزی را می‌دیدند و می‌نگریستند که همه قدرت در دست خداست، و آنان (مشرکان) خطا کردند که چیزی از قدرت را برای شریکان بت پرست خود قرار داده بودند (طباطبایی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۱۵).

محبی‌الدین درویش در تفسیر و توضیح آیه یادشده می‌نویسد: جواب «لو» حذف شده، و آن عبارت است از: «لَرَأَيْتَ عَجَباً؛ هر آینه امر عجیبی را می‌بینی» (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۳). طبرسی در بیان وجه سوم از وجه فتحه «أَنَّ» در آیه شریفه یادشده به حذف جواب «لو» اشاره نموده و گفته است: «إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً در تقدیر «لَرَأَيْتَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً؛ همانا می‌بینی که همه قدرت از آن خداست» است؛ بنابراین معطوف است به جواب محذوف که مفسران و نحویان قرآن کریم عبارت «لَرَأَيْتَ عَجَباً؛ همانا امر عجیبی را می‌بینی» و امثال آن را ذکر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۵۵).

«وَلَوْ تَرَى إِذْ وَفَقُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ

الْمُؤْمِنِينَ؛ وای کاش [منکران را] هنگامی که بر آتش عرضه می‌شوند، می‌دیدید که می‌گویند: کاش باز گردانده می‌شدیم و [دیگر] آیات پروردگارمان را تکذیب نمی‌کردیم و از مؤمنان می‌شدیم» (انعام، ۲۷). درویش می‌گوید: «لو» شرطیه است و جواب آن به سبب وضوح حذف شده و تقدیر آن چنین است: لَرَأَيْتَ شَيْئاً مَذهَلاً عَظِماً؛ همانا چیزی مدهوش‌کننده و بزرگ می‌دیدید (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۸۹).

طبرسی در تفسیر آیه فوق می‌نویسد: جواب «لو تری» محذوف است و تقدیر آن چنین است: لَرَأَيْتَ امراً هَلائِلاً؛ اگر می‌دیدید آن زمانی که بر آتش باز داشته می‌شوند همانا امری وحشتناک را می‌یافتی؛ مانند این آیه شریفه است آیه «وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ...» (رعد، ۳۱) که حذف جواب «لو» در این گونه موارد برای بیان عظمت و شکوه موضوع است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۴۹) مانند گفتار امرؤالقیس که می‌گوید:

«وَجَدْتُ لَوْ شِئْتُ أَتَانَا رَسُولُهُ ... سِوَاكَ وَلَكِنْ لَمْ نَجِدْ لَكَ مَدْفَعاً؛ اگر سفیر جز تو نزد ما می‌آمد [او را نمی‌پذیرفتیم]، ولی چاره‌ای برای ردّ سفیر تو نداریم» (ابن فارس، ۱۴۱۸ق، ص ۱۹۷).

«وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لَّلهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً؛ و اگر قرآنی بود که کوه‌ها بدان روان می‌شد، یا زمین بدان قطعه قطعه می‌گردید، یا پرندگان بدان به سخن در می‌آمدند [باز هم در آنان اثر نمی‌کرد] نه چنین است، بلکه همه امور بستگی به خدا دارد» (رعد، ۳۱).

در آغاز إعراب آیه شریفه فوق را به بحث می‌گذاریم تا نخست اسم و خبر «أَنَّ» مشخص شود، آن‌گاه به نکات معنوی آن می‌پردازیم.

أَنَّ: از حروف مشبّهة بالفعل. قرآنًا: اسم أَنَّ. خبر آن: «سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ» و دو معطوفش: أَوْ «قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى»

طبرسی در توضیح این آیه شریفه می‌نویسد: جواب «لو» حذف شده است؛ زیرا سیاق کلام بر آن دلالت دارد و آن عبارتست از: «لَكَانَ هَذَا الْقُرْآنُ؛ همانا این قرآن است» می‌باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۹۳). علامه طباطبایی بیان می‌دارد: جواب «لو» حذف شده است؛ زیرا سیاق کلام بر آن دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۹ق، ج ۱۱، ص ۳۹۵).

درویش بیان نموده است: در کلام خدای -تعالی- ایجاز عجیبی واقع شده و آن در حذف جواب «لو» می باشد، و ما آن را «لما آمنوا: همانا ایمان نمی آورند» قرار دادیم (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۲۲) و زمخشری این وجه را برگزیده و آن را مرجوح دانسته، و وجه أرجح را عبارت «لکان هذا القرآن القرآن؛ همانا آن این قرآن است» دانسته است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۲۲).

«... وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ؛ و کاش ستمکاران را در گرداب های مرگ می دیدی که فرشتگان [به سوی آنان] دست هایشان را گشوده اند [و نهیب می زنند] جان هایتان را بیرون دهید؛ امروز به [سزای] آنچه بناحق بر خدا دروغ می بستید و در برابر آیات او تکبر می کردید، به عذاب خوار کننده کیفر می یابید» (أنعام، ۹۳).

در توضیح این آیه شریفه درویش بیان می کند: جواب «لو» حذف شده و عبارت حذف شده چنین می تواند باشد: «لَرَأَيْتَ أَمْرًا عَظِيمًا؛ همانا امر بزرگی را می بینی» (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۷۱)، و همچنین طبرسی جواب «لو» را «لَرَأَيْتَ أَمْرًا عَظِيمًا؛ همانا امر بزرگی را می یابی» قرار داده است و به همین ترتیب است زمخشری (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۳۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۶).

«وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبَارَهُمْ وَ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ؛ اگر ببینی آنگاه که فرشتگان جان کافران را می ستانند، بر چهره و پشت آنان می زنند و [گویند:] عذاب سوزان را بچشید» (أنفال، ۵۰).

درویش جواب «لو» را «لَرَأَيْتَ شَيْئًا عَظِيمًا؛ هر آینه چیزی بزرگ می بینی» تقدیر گرفته است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۱).

زمخشری جواب «لو» را «لَرَأَيْتَ أَمْرًا قَاطِعًا مُنْكَرًا؛ همانا موضوعی زشت و ناپسند را می بینی» قرار داده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۳). طبرسی بیان داشته است که جواب «لو»: «لَرَأَيْتَ مَنْظَرًا عَظِيمًا» او «أَمْرًا عَجِيبًا؛ همانا دیدگاهی عظیم یا امری عجیب را می یابی»، و حذف جواب در این گونه موارد کوتاه تر و رساتر از بیان آن است؛ زیرا بیان

جواب به یک وجه اختصاص دارد و حذف جواب وجوه بسیاری را شامل می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۵۰).

۳-۱. مصدری بدون عامل نصب بودن

وجه سوم از وجوه کاربرد «لو» وجه مصدری بودن آن است، جز اینکه «لو» مصدری عامل نصب نیست، برخلاف «أن» مصدری که عامل نصب است. کاربرد بیشتر «لو» مصدری با فعل «وَدَّ یا یُودُّ» «دوست داشت، دوست می‌دارد» و سایر مشتقات آن است مانند آیات شریفه زیر:

«وَدَّوْا لَوْ تُدْهِنُ فَيَذْهَبُونَ؛ دوست دارند نرمی کنی تا نرمی نمایند» (قلم، ۹).
«وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ؛ طایفه‌ای از اهل کتاب دوست دارند که شما را گمراه کنند و حال آنکه نمی‌دانند که جز خود را گمراه نمی‌کنند و نمی‌فهمند» (آل عمران، ۶۹).

«وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ؛ بسیاری از اهل کتاب- پس از اینکه حق برایشان آشکار شد- از روی حسدی که در وجودشان بود، آرزو می‌کردند که شما را، بعد از ایمانتان، کافر گردانند» (بقره، ۱۰۹).

«وَدَّوْا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً؛ همان‌گونه که خودشان کافر شده‌اند، آرزو دارند [که شما نیز] کافر شوید» (نساء، ۸۹).

«إِنْ يَتَّقَوْكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَالسَّيِّئَةُ بِالسُّوءِ وَوَدَّوْا لَوْ تَكْفُرُونَ؛ اگر بر شما دست یابند، دشمن شما باشند و بر شما به بدی دست و زبان بگشایند و آرزو دارند که کافر شوید» (ممتحنه، ۲).

«يُبْصِرُ وَهُمْ يُودُّ الْمَجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بَنِيهِ؛ آنان را به ایشان نشان دهند. گناهکار آرزو می‌کند که ای کاش برای رهایی از عذاب آن روز می‌توانست پسران خود را عوض دهد» (معارج، ۱۱).

«وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يُوْذَ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ

سنة و ما هو بِمَرْحُوحٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ؛ و آنان را مسلماً آزمندترین مردم به زندگی، و [حتی حریص تر] از کسانی که شرک می‌ورزند خواهی یافت. هر یک از ایشان آرزو دارد که کاش هزار سال عمر کند با آنکه اگر چنین عمری هم به او داده شود، وی را از عذاب دور نتواند داشت. و خدا بر آنچه می‌کنند بیناست» (بقره، ۹۶).

«وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأُمَّتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً؛ [زیرا] کافران آرزو می‌کنند که شما از جنگ افزارها و ساز و برگ خود غافل شوید تا ناگهان بر شما یورش برند» (نساء، ۱۰۲).

«رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ؛ چه بسا کسانی که کافر شدند آرزو کنند که کاش مسلمان بودند» (حجر، ۲).

«يَحْسَبُونَ الْأَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَإِنْ يَأْتِ الْأَحْزَابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بَادُونَ فِي الْأَعْرَابِ يَسْأَلُونَ عَنْ أَنْبَائِكُمْ وَلَوْ كَانُوا فِيكُمْ مَا قَاتَلُوا إِلَّا قَلِيلًا؛ اینان [چنین] می‌پندارند که دسته‌های دشمن نرفته‌اند، و اگر دسته‌های دشمن باز آیند آرزو می‌کنند: کاش میان اعراب بادیه‌نشین بودند و از اخبار [مربوط به] شما جویا می‌شدند، و اگر در میان شما بودند، جز اندکی جنگ نمی‌کردند» (احزاب، ۲۰).

۴-۱. به معنی تمنی

وجه چهارم از وجوه «لو» کاربرد آن به معنی تمنی در قرآن کریم است که در زیر آیات شریفه‌ای که در آن «لو» به معنای تمنی به کار رفته است ذکر می‌کنیم:

«فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةٌ فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ؛ کاش بازگشتی برای ما بود و از مؤمنان می‌شدیم» (شعراء، ۱۰۲).

در آیه شریفه فوق چون «لو» معنای تمنی را بیان می‌کند؛ از این رو فاء سببیت در جواب آن منصوب شده است، همچنان که فاء «فَأُفَوِّزُ» در جواب یا لیتنی در آیه شریفه زیر منصوب شده است (ابن هشام انصاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۱).

«وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فُضْلٌ مِنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَنْ لَمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ

مَعَهُمْ فَأَقُورَ فَوْزاً عَظِيماً؛ و اگر غنیمتی از خدا به شما برسد - چنان که گویی میان شما و میان او [رابطه] دوستی نبوده - خواهد گفت: «کاش من با آنان بودم و به نوای بزرگی می‌رسیدم» (نساء، ۷۳).

درباره «لو» مبین معنای تمنی اختلاف شده است: ابن الضائع و ابن هشام (محمد بن هشام اللّخمی) گفته‌اند این «لو» نوعی مستقل است و نیازی به جواب ندارد. برخی گفته‌اند «لو» در این گونه موارد مفید شرط است که معنای تمنی به آن خورانیده شده است، به این دلیل که برای آن دو جواب منظور شده است، جواب منصوب بعد از «فاء سببیت»، و جوابی با «لام». ابن مالک گفته این «لو» همان «لو» مصدری است که ما را از آوردن فعل تمنی بی‌نیاز کرده است.

«....وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ و ه که چه بد بود آنچه به جان خریدند، کاش می‌دانستند» (بقره، ۱۰۲).

«وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ اگر آنها گرویده و پرهیزگاری کرده بودند قطعاً پاداشی [که] از جانب خدا [می‌یافتند] بهتر بود - کاش می‌دانستند» (بقره، ۱۰۳).

ابن عطیه در توضیح دو آیه شریفه بالا می‌گوید: ممکن است کلام خداوند علم و آگاهی را از ایشان برداشته است و یا علم و آگاهی مفید را از آنان نفی نموده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۴۲۵). علامه طباطبایی در توضیح دو آیه شریفه بالا بیان می‌دارد: آنان (ساحران و پیروان جادوگران) با رجوع اطلاعاتشان از موضوع جادو و جادوگران، سزاوار است برایشان تمنای علم و ارشاد شود (طباطبایی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۳۹).

در حقیقت علامه طباطبایی عبارت «لو کانوا یعلمون» را تفسیر نموده است. زمخشری در بیان آیه یادشده می‌گوید: قوله: «و لو أنهم آمنوا...» تمنای ایمان آنان است بر وجه مجاز و حاکی از توجه و اراده حق تعالی برای ایمان ایشان است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۰۲).

«فَأَذَانُهُمُ اللَّهُ الْخَيْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ پس خدا

در زندگی دنیا رسوایی را به آنان چشاند. کاش می‌دانستند قطعاً عذاب آخرت بزرگتر است» (زمر، ۲۶).

درویش در توضیح آیه شریفه فوق می‌نویسد: «لو» شرطیه است و جواب آن حذف شده است و ماقبل آن بر جواب محذوف دلالت دارد (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۱۳).
«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ این زندگی دنیا جز سرگرمی و بازیچه نیست و زندگی حقیقی همانا در سرای آخرت است، کاش می‌دانستند» (عنکبوت؛ ۶۴).

«مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعُنْكُبُوتِ اتَّخَذَتْ يَتِيمًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعُنْكُبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ داستان کسانی که غیر از خدا دوستانی اختیار کرده‌اند همچون داستان عنکبوت است که [با آب دهان خود] خانه‌ای برای خویش ساخته و در حقیقت سست‌ترین خانه‌ها همان خانه عنکبوت است، کاش می‌دانستند» (عنکبوت، ۴۱).

علامه طباطبایی در توضیح آیه شریفه بالا می‌نویسد: اینکه خداوند می‌فرماید: «لو کانوا یعلمون» معنایش این است که کاش می‌دانستند که داستان آنان همچون داستان عنکبوت است، آنان را دوستان خود نمی‌گرفتند» (طباطبایی، ۱۳۷۹ق، ج ۱۶، ص ۱۳۶).

علامه طباطبایی این مطلب را با عبارت کذا قیل این چنین گفته شده بیان نموده به نظر می‌رسد تشکیک ایشان درستی این تقدیر است و شاید نظر ایشان بر این بوده که «لو کانوا یعلمون» مفید معنای تمنی می‌باشد.

«فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ؛ برجای ماندگان به [خانه] نشستن خود، پس از رسول خدا، شادمان شدند، و از اینکه با مال و جان خود در راه خدا جهاد کنند، کراهت داشتند و گفتند: در این گرما بیرون نروید. بگو: کاش دریابند که آتش جهنم سوزان‌تر است» (توبه، ۸۱).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه فوق بیان می‌دارد: گفتار خداوند که با «لو» مفید معنای تمنی شروع شده است، بیانگر ناامیدی از فهم و درک آنان است. از لابلای گفتار ایشان چنین برمی‌آید آن‌گونه که برخی دانشمندان نحو و اعراب قرآن کریم بیان

داشته‌اند «لو» نیازی به جواب ندارد، تنها مفید معنای تمنی می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۹ق، ج ۹، ص ۳۷۷).

درویش می‌نویسد: «لو» مفید معنای شرط است و جواب آن حذف شده و تقدیر آن چنین است: «لو کانوا یفقهون: اگر می‌فهمیدند پیامبر را تنها نمی‌گذاشتند و به خانه نمی‌نشستند» (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۴۳).

تفسیر جلالین «لو» را شرطیه قرار داده و جواب آن را محذوف می‌داند: «لو کانوا یعلمون ذلک ما تخلفوا؛ اگر می‌دانستند کیفر سختی در مخالفت پیامبر پیش‌رو دارند پیامبر خدا ﷺ را تنها نمی‌گذاشتند» (محلی و سیوطی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۰۳).
«إِنْ حَسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ؛ حسابشان جز با پروردگارم نیست، کاش درک کنید و بفهمید» (شعراء، ۱۱۳).

درویش در توضیح آیه شریفه فوق می‌نویسد: جواب لو حذف شده و تقدیر آن چنین است: «لو تشعرون ما عبثوهم؛ اگر می‌فهمیدید اینکه حسابشان جز با پروردگارم نیست به آنان عیب نمی‌گرفتید» (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۰۰).

نگارنده این سطور بر این تصور است که چنانچه «لو» را به معنای تمنی فرض کنیم، نیازی به تقدیر جواب ندارد و معنای آیه شریفه فوق چنین می‌شود «کاشکی درک کنید و بفهمید».

«وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ؛ و برخی از مردم، در برابر خدا، همانندهایی [برای او] برمی‌گزینند، و آنها را چون دوستی خدا، دوست می‌دارند ولی کسانی که ایمان آورده‌اند، به خدا محبت بیشتری دارند. کسانی که [با برگزیدن بتها، به خود] ستم نموده‌اند اگر می‌دانستند هنگامی که عذاب را مشاهده کنند تمام نیروها از آن خداست، و خدا سخت کیفر است» (بقره، ۱۶۵).

علامه طباطبایی در توضیح آیه شریفه فوق می‌نویسد: «لو» در آیه شریفه فوق مفید معنای تمنی است و معنای آن چنین است: کاش آنان در زندگی دنیا روزی از عذاب را می‌دیدند و مشاهده می‌نمودند که همه قدرت مخصوص خداست، و آنان خطا کردند

که چیزی از قدرت را به شریکان بت پرست خود نسبت دادند، و خداوند در کیفر سختگیر است و نتیجه این خطا را به آنان می‌چشاند (طباطبایی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۱۵).

«وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأُ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ؛ و پیروان می‌گویند: «کاش برای ما بازگشتی بود تا همان‌گونه که [آنان] از ما بیزاری جستند [ما نیز] از آنان بیزاری می‌جستیم.» این‌گونه خداوند، کارهایشان را - که بر آنان مایه حسرت‌هاست - به ایشان می‌نماید، و از آتش بیرون آمدنی نیستند» (بقره، ۱۶۷).

علامه طباطبایی در توضیح آیه بالا می‌نویسد: «پیروان ستمکاران در حق خویشتن خواهش و تمنای بازگشت به دنیا را می‌نمایند تا از همانندهای پیروی شده خود بیزاری جویند چنانکه در آخرت از آنان بیزاری جستند» (طباطبایی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۱۵).

«وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَا جَزَاءَ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ؛ و کسانی که پس از ستم‌دیدگی در راه خدا هجرت کرده‌اند در این دنیا جای نیکویی به آنان می‌دهیم، کاش بدانند قطعاً پاداش آخرت بزرگتر خواهد بود» (نحل، ۴۱).

زمخشری می‌نویسد: ضمیر «لو کانوا یعلمون» به کافران برمی‌گردد؛ یعنی اگر کافران بدانند خداوند برای مستضعفان دنیا و آخرت را در دستشان گرد می‌آورد، به دین آنان تمایل پیدا می‌کنند. و ممکن است ضمیر «کانوا» در «لو کانوا» به مهاجران برگردد، یعنی اگر بدانند مهاجران که هم دنیا و هم آخرت را دارند، به کوشش و صبرشان می‌افزایند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۱۰).

ابن عطیه اندلسی می‌نویسد: جواب «لو» در آیه شریفه فوق حذف شده و در تقدیر گرفته شده است (ابن عطیه اندلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۸، ص ۴۲۲).

فخرالدین رازی در تفسیر کبیر می‌نویسد: در مرجع ضمیر «کانوا» در «لو کانوا یعلمون» دو قول است: اول این است که ضمیر «کانوا» به کافران برمی‌گردد، یعنی اگر می‌دانستند که خداوند برای مستضعفان دنیا و آخرت را فراهم می‌آورد، به دینشان تمایل پیدا می‌کردند؛ قول دوم این است که ضمیر «کانوا» به مهاجران برمی‌گردد، یعنی اگر

مهاجران منزلت و مقام خود را می‌دانستند، به کوشش و صبر و شکیبایی خود می‌افزودند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۰، ص ۳۵).

«أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرْةٌ فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ؛ یا چون عذاب را ببیند بگوید کاش مرا برگشتی بود تا از نیکوکاران می‌شدم» (زمر، ۵۸).

علامه طباطبایی می‌نویسد: «لو» به معنی تمنی است و معنای آیه شریفه فوق چنین است: «یا انسانی آنگاه که روز قیامت عذاب را ببیند بگوید: کاش مرا بازگشتی به دنیا بود تا از نیکوکاران می‌شدم (طباطبایی، ۱۳۷۹ق، ج ۱۷، ص ۲۲۹).

ابن عطیه می‌نویسد: «فأكون» داخل در مفهوم تمنی می‌باشد؛ بنابراین باید آن در تقدیر گرفته شود تا به تحویل مصدر رود و معطوف به «کرة» شود (ابن عطیه اندلسی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۲، ص ۵۵۷).

شیخ الطائفة طوسی می‌نویسد:

معنای آیه شریفه «أو تقول حين ترى العذاب» این است که خداوند دستور می‌فرماید که بندگان خدا به دستور حق عمل نمایند و از گناهان بپرهیزند برای اینکه انسانی نگویید: وای بر من چرا در انجام دستورات خداوند کوتاهی نمودم و «لا» در آیه شریفه فوق حذف شده است، همان‌گونه که در آیه شریفه «يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا» حذف شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۹).

نتیجه‌گیری

در این مقاله از کاربرد «لو» در معانی مختلف بحث شده است:

۱. به معنای شرط در زمان ماضی؛ ۲. به معنای شرط در آینده؛ ۳. «لو» مصدری؛ ۴. لو مفید معنای تمنی در بیان معنای شرط در آینده.

آیه ۶ سوره نساء مورد بحث قرار گرفت و بیان شد که دانشمندان نحو و اعراب قرآن کریم، «لو» را به معنای «شارفوا و قاربوا ترك الدنيا؛ نزدیک به رفتن از دنیا» گرفته‌اند و نگارنده در طی بحث از آیه شریفه یاد شده بیان داشت که نیازی به تأویل «شارفوا و قاربوا ترك الدنيا» ندارد، چون لو در آیه شریفه یادشده به معنای شرط در

آینده است و ترکوا فعل شرط و جواب آن خافوا علیهم می‌باشد.
درباره «لو» مصدری بیان شد که غالباً بعد از فعل «وَدَّ» یا «یَوَدُّ» و مشتقات آن به کار می‌رود و مفید معنای تمنّی است.

«لو» به معنای تمنّی که محور بحث این مقاله است و در آیات شریفه‌ای مانند «لو کانوا یعلمون» بقره، ۱۰۲ و ۱۰۳ و زمر، ۲۶ و مانند آن به کار رفته است، برخی مفسران و إعراب‌گذاران قرآن کریم لو را شرطیه قرار داده و کوشش نموده‌اند برای آن آیات جوابی حذف شده در نظر بگیرند؛ که نگارنده این سطور طرح جدیدی را ارائه نمود و به اثبات رساند که آیات شریفه یاد شده بالا و مانند آنها نیازی به جواب ندارد، و تنها مفید معنای تمنّی و به معنای «کاش می‌دانستند» و مانند آن است.

فهرست منابع

- * قرآن کریم.
- ** نهج البلاغه.
- ابن عطيه اندلسی، عبدالحق. (۱۳۹۸ق). المحرر الوجيز في تفسير كتاب الله العزيز (تحقيق و تعليق ابراهيم الأنصاري، ج ۱، ۸، ۱۲). قاهره: دارالفكر العربی.
- ابن فارس، أحمد. (۱۴۱۸ق). الصحاحی في فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها. بيروت: محمد علي بیضون.
- ابن هشام انصاری، عبدالله جمال‌الدین. (۱۴۱۰ق). مغنی اللیب عن الكتب الأعاریب. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۶۶). مثنوی معنوی. تهران: امیرکبیر.
- درویش، محیی‌الدین. (۱۴۱۵ق). اعراب القرآن و بیانه (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۷، ۸). سوریه: دارالارشاد.
- زمخشری، محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقایق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل (ج ۱، ۲، ۴). بیروت: دار الکتاب العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۹ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۹، ۱۱، ۱۶، ۱۷). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۴، ۶). تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن (ج ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (ج ۲۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محلی، جلال الدین؛ سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶ق)، تفسیر جلالین (ج ۱). بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.

Editorial Board

(Persian Alphabetical Order)

Gholamhossein A'arabi

Associate professor at University of Qom

Sayyid Abdolrasoul Hosseinizadeh

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

Mohammad Taghi Diyari Bidgoli

Professor at University of Qom

Sayyid Jafar Sadeghi Fadaki

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mobini

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Ali Mohammadi

Assistant professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Mohammad Faker Meibodi

Professor at Imam Khomeini Higher education Fiqh Institute

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Full professor at Islamic Sciences and Culture Academy

Farjollah Mirarab

Associate professor at Islamic Sciences and Culture Academy

•

Reviewers of this Volume

Ali Tamski Bidgoli, Seyyed Ali Akbar Hosseini Ramandi, Seyyed Abdolrasool Hosseinizadeh, Mohammad Saharkhan, Azadeh Abbasi, Isa Issazadeh, Fahima Gholam nejad, Ezatollah Molania, Farajullah Mir Arab.



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

A Promotional Scientific Journal for Qur'an and Hadith Sciences

Vol. 7, No. 2, Summer 2025

24

Islamic Sciences and Culture Academy

Research center for Quranic Sciences and Culture

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Executive Director:

Sayyid Ali Hashemi Nashalji

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

www.jqss.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۸۰۰,۰۰۰
اخلاق	جامعه مهدوی	مطالعات علوم قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳,۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲,۰۰۰,۰۰۰

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

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

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

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

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی