

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## \* مطالعات تفسیری آلاء الرحمن \*

فصلنامه داخلی علمی - تخصصی گروه تفسیر و علوم قرآن جامعة الزهراء

سال اول \* شماره چهارم \* زمستان ۱۳۹۷



### هیأت تحریریه (به ترتیب الفبا)

اسماعیل سلطانی پیرامی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی  
حسن صادقی: مدرس حوزه علمیه قم  
ریحانه حقانی: مدرس جامعة المصطفی  
سکینه آخوند: استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن  
سید حسین شفیعی دارابی: استادیار جامعة المصطفی  
محمد اسعدی: دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه  
مصطفی کریمی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی



### ارزیابان علمی این شماره

حجت الاسلام دکتر سید حسین شفیعی دارابی  
حجت الاسلام رضا محققیان ؛ خدیجه حسین زاده باردی  
فاطمه مرضیه حسینی کاشانی ؛ مرضیه مکاری امیری

### صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید حسین شفیعی دارابی  
سر دبیر: دکتر محمد تقی سازندگی



نشانی: قم، سالاریه، خیابان بوعلی، جامعة الزهراء  
صندوق پستی: ۳۴۹۳-۳۷۱۸۵  
تلفن: ۰۲۵ ۳۲۱۱۲۳۰۴  
وبگاه: www.jz.ac.ir  
پست الکترونیکی: AlaulArahman@Gmail.com

ویراستار: حبیب مقیمی  
گرافیکست و صفحه آرا: محمد تقی سازندگی  
شمارگان: ۵۰۰ نسخه

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>



مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی - تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است

## فهرست مطالب

آلاء الرحمن

فصلنامه در خلی علمی تخصصی

- 
- ۵ \* بررسی تطبیقی اصول و آموزه‌های مهم تفکر فمینیسم با آموزه‌های قرآن  
رقیه فروتنی
- 
- ۲۷ \* تحلیل آیات در ظاهر متناقض با عصمت حضرت موسی علیه السلام  
ناهید موحدی / سیدحسین شفیعی دارابی / محمدصادقی
- 
- ۵۵ \* تفاوت یا همسانی وحی نبوی با تجربه دینی  
فریده مهدیان / سیدحسین شفیعی دارابی
- 
- ۷۷ \* جایگاه عقل در تفسیر و نقد روایات تفسیری از دیدگاه آیت‌الله معرفت و آیت‌الله جوادی آملی  
زهرا رضوانی / سیده سعیده غروی
- 
- ۹۷ \* شاخصه‌های عرفان عملی از منظر آیات قرآن  
سیده ربابه حسینی / نجمه اسفندیاری
- 
- ۱۲۵ \* واکاوی شبهه جامع نبودن قرآن از سوی برخی از مستشرقان  
سیده زهرا طباطبائی قمی‌راد / علی شمس
- 
- ۱۴۳ \* کتاب‌شناسی
- 
- ۱۵۰ \* شیوه‌نامه
- 
- ۱۵۲ \* فراخوان
-



## مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال اول \* شماره چهارم \* زمستان ۱۳۹۷



### بررسی تطبیقی اصول و آموزه‌های مهم تفکر فمینیسم با آموزه‌های قرآن

رقیه فروتنی<sup>۱</sup>

#### چکیده

عصر حاضر شاهد جریان‌های فکری و فرهنگی فراوانی از جمله تفکر فمینیسم (زن‌سالاری) است. یکی از اصول و مبانی این تفکر نفی تفاوت‌های زن و مرد و برابر جلوه‌دادن آنان در تمام جهات است. این تفکر با تکیه بر فردگرایی افراطی و آموزه‌های ضد مردانه فمینیستی، موجب شده جایگاه و نقش پدر در خانواده از دست برود و با ناعادلانه نامیدن نظام خانواده توانسته است موجبات تزلزل بنیان خانواده را فراهم آورد؛ حال آنکه قرآن کریم در عین برابر معرفی کردن زن و مرد از جهت ارزش انسانی و معنوی، آن‌دورا دارای تفاوت‌های جسمانی و روحی دانسته و خانواده را مقدس‌ترین نهاد معرفی کرده و سعادت و شقاوت انسان را با خانواده مرتبط می‌داند. اخلاق فمینیستی با سوق دادن جامعه به نظام تک‌جنسیتی انحراف و فساد را برای مردم به ارمغان آورده است. معرفت‌شناسی فمینیستی شناخت جهان و پدیده‌های آن را به حس‌گرایی و تجربه‌ای اختصاص داده و وضع قوانین برای اجتماع را به عهده‌ی انسان می‌گذارد و او را در حوزه اجتماعی بی‌نیاز از هدایت الهی می‌داند. این دیدگاه انسان را محور هستی معرفی می‌کند که بر پایه‌ی عقلانیت و با تکیه بر توانایی‌های خویش می‌تواند خواسته‌های خود را برآورد؛ اما انسان در دیدگاه قرآن یک لحظه از تدبیر و اراده‌ی الهی بی‌نیاز نبوده و بدون هدایت تشریحی به بیراهه می‌رود. این مقاله در پی شناخت صحیح جایگاه و مقام زن طبق آموزه‌های قرآنی در مقابل تفکرات افراطی فمینیستی بوده و با استفاده از منابع متأخر و شیوه‌ی گردآوری کتابخانه‌ای، مبانی مهم تفکر فمینیسم (در باره‌ی زن) را با آموزه‌های قرآنی مقایسه نموده و سپس به نقد کشیده است.

#### واژگان کلیدی

آموزه‌های قرآنی، بررسی تطبیقی، تفکر فمینیستی، فمینیسم، مبانی.

## مقدمه

یکی از مقولات مهمی که امروزه جوامع بشری را درگیر خودکرده است، تفکر فمینیسم است. این تفکر بعد از رنسانس و با تأثیر افکار آن در کشورهای غربی متولد شده و تدریجاً در جوامع دیگر نیز رواج یافت، به طوری که امروزه همه‌ی جوامع اسلامی و غیراسلامی را فراگرفته و ابعاد مختلف جامعه را تحت تأثیر قرار داده است. این جریان فکری با حیطه‌ی خانواده، سیاست، فرهنگ و حتی بازندگی فردی مردم پیوند خورده است و در همه‌ی این حیطه‌ها قابل بررسی است. این جریان از آن جهت که جنبش زنانه است به نیمی از جمعیت جامعه مربوط می‌شود، ولی از آن جهت که روابط خانوادگی و اجتماعی را متأثر کرده است به همه‌ی افراد بشر مربوط می‌شود. شناخت اصول و آموزه‌های مهم فمینیسم و نقد و بررسی آن با آموزه‌های ناب قرآنی، می‌تواند در کاهش آسیب‌های ناشی از این موج فکری مفید باشد؛ لذا موضوع این مقاله برای برداشتن گامی در شناختن و شناساندن ابعاد مهم این جریان، به همین مسئله اختصاص یافته و سعی محقق براین است با استفاده از منابع متقدم و متأخر، اصول و آموزه‌های مهم فمینیسم را به طور اجمالی معرفی کرده، و آن‌ها را با آموزه‌های قرآنی مورد مقایسه قرار دهد. البته در چند دهه‌ی گذشته و در سال‌های اخیر، آثار مختلفی در این زمینه به رشته تحریر درآمده است که هر کدام بعد از ابعادی از این جریان فکری را با روش‌های مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند، اما با توجه به ابعاد گسترده‌ی این جریان و اثرات مخرب آن بر خانواده و اجتماع، بررسی‌های دقیق‌تر و تلاشی بیشتر ضروری به نظر می‌رسد.

### ۱. معنای لغوی و اصطلاحی فمینیسم

واژه‌ی فمینیسم feminism از واژه‌ی لاتینی femina گرفته شده که در زبان‌های فرانسوی و آلمانی به معنای زن یا جنس مؤنث است. این واژه در زبان فارسی به «زنانه نگری» «هواداری از حقوق زنان و آزادی زنان»، «آزادی‌خواهی زنان»، «زن‌وری»، «زن‌گرایی و مؤنث‌گرایی» معنا شده است. (عمید، ۱۳۴۲: ۱۵۵۱/۲)

واژه‌ی فمینیسم به دلیل وجود اهداف و طرح‌ها و برنامه‌های متفاوت به‌آسانی قابل تعریف

نیست، اما می‌توان تعریفی نسبتاً جامع برای آن بیان کرد: فمینیسم یا دفاع از حقوق زنان، نهضتی است که هدف آن اثبات یا احراز پایگاهی مساوی با مردان یا برتر از آن، در زمینه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی برای زنان است. (بیسلی، ۱۳۸۹، ۵۴-۵۶)

فمینیست‌ها استراتژی‌های مهم خود را بر این مبانی قراردادند:

- برابری زن و مرد؛
  - جلوگیری از ظلم و ستم علیه زنان؛
  - تولید قواعد فراملیتی به منظور ایجاد اتحاد بین زنان.
- این استراتژی با هنجارشکنی‌هایی مثل خلعت و ولایت و سرپرستی مرد بر خانواده، ازدواج هم‌جنس‌گرایان زن، اشتغال زنان در تمام سطوح شغلی و نکوهش نقش‌های همسری و مادری زنان همراه بود. (عظیم‌زاده اردبیلی؛ ذیحی بیدگلی، ۱۳۹۶: ۶۰)

## ۲. تاریخچه فمینیسم

تعیین تاریخ دقیق برای شروع فمینیسم، کار دشواری است، چراکه تاریخ به‌کارگیری واژه‌ی «فمینیسم» با تاریخ ظهور جریان‌های فمینیستی تفاوت دارد؛ اما به‌نظر می‌رسد صحیح‌ترین دیدگاه، دیدگاهی باشد که به اواخر قرن هیجدهم برمی‌گردد که پس از انقلاب کبیر فرانسه آغاز شد. (رضوانی، ۱۳۸۴: ۲۴۸-۲۵۱)

### ۲-۱. موج‌های فمینیستی

از منظر جامعه‌شناسان موج‌های مختلفی می‌توان برای فمینیسم در نظر گرفت که هرکدام به مقطع زمانی و شرایط خاصی مربوط می‌شوند. جامعه‌شناسان سه موج را برای فمینیسم در نظر می‌گیرند. البته اخیراً سخن از موج چهارم نیز در میان است:

#### ۲-۱-۱. موج اول

این موج که خواستگاه آن انگلستان و ایالات متحده (آمریکا) است، به فعالیت‌های مدافع حقوق زنان در سال‌های ۱۹۲۰-۱۸۴۸ اطلاق می‌شود. تلاش خود را در جهت احقاق حقوق زنان در زمینه‌ی کسب قدرت سیاسی و حق رأی برای زنان آغاز کرد نویسندگان مشهور این

موج عبارت‌اند از: مری آستل، مری واستون کرافت و جان استورات میل. مطالبات زنان در اولین موج، اصلاحات حقوقی در زمینه‌ی قوانین مالکیت، قوانین طلاق، قوانین کار، برخی اصلاحات سیاسی و تغییر در قوانین آموزش است. (عظیم‌زاده اردبیلی؛ ذبیحی بیگدلی: ۱۳۹۶، ۱۰۲-۱۰۸)

### ۲-۱-۲. موج دوم

رکود موج اول فمینیسم در سال‌های ۱۹۶۰-۱۹۰۲، زمینه‌ی ظهور موج دوم جنبش زنان را پدید آورد، این موج از دهه‌ی هفتم قرن بیستم به رهبری «سیمون دو بووار فرانسوی» شروع شد و با محوریت شعار «زنان بدون مردان» خواستار برابری کامل زن و مرد در تمامی زمینه‌ها شد.

این موج دارای مطالبات تندتری نسبت به موج قبلی بود و دست آوردهایی مثل کاهش توالد، تأکید بر تجرد، افزایش طلاق، تفکیک روابط جنسی از تولیدمثل، افزایش قدرت سیاسی زنان، ایجاد سازمان‌ها و نشریات زنان را به ارمغان آورد. (همان)

### ۲-۱-۳. موج سوم

این موج در اوایل دهه ۱۹۹۰ در ایالات متحده آمریکا به‌عنوان یک واکنش نسبت به شکست موج دوم و با درک ابتکارات موج دوم آغاز شد. شیوع نوعی نسبی‌گرایی در اثر تفکرات پسامدرن در جامعه، انتقال نظام سرمایه‌داری به پسا سرمایه‌داری و تأثیرات شدید مسائل اقتصادی بر زنان، از دیگر عامل‌های بروز این موج به‌شمار می‌آیند.

طرفداران موج سوم با تقبیح مردسالاری به‌عنوان ریشه‌ی ستم‌های وارد بر زنان، کانون این فرهنگ را در «تفسیر جهان» و نحوه نگرش به آن می‌دانند که در دانش‌های مختلف بروز یافته است. برای رهایی از این فرهنگ باید با نگاه جهان به زنان نگریده و از جهان‌تفسیری زنانه ارائه شود. از این‌رو، بایستی حوزه‌های مطالعاتی خاص و با رویکردی فمینیستی که معطوف به تفسیری زنانه از اخلاق، الهیات، معرفت‌شناسی و فلسفه سیاسی و... ایجاد و در آن پژوهش کرد. (همان)



#### ۴-۱-۲. موج چهارم (موج آرام)

این موج جدید که در دهه‌های اخیر تولد یافته، جریان انتقادی به بی‌بندوباری در روابط جنسی و بی‌اعتنایی به تعهد و حفظ حدود در این روابط است. این جریان یک‌جهت‌گیری در فمینیسم است، «جریان قدرت دخترانه». دختران شورشی این جریان، مجلاتی برای دوستداران خود چاپ می‌کردند که در آن با انتقاد از آزار و اذیت جنسی، امید خود را برای ایجاد جامعه‌ی انسانی‌تر مطرح می‌کردند. آنان بر آزادی جنسی تأکید می‌کردند و می‌گفتند: حفظ پاک‌دامنی مخصوص بازنده‌هاست و با طبیعت بشری سازگاری ندارد. آنان به آزادی راه‌های پیشگیری و آزادی سقط‌جنین تأکید داشتند و مخالف عفاف بودند و آن را وسیله‌ای برای ستم مردانه می‌دانستند. طرفداران جنبش جدید، خواستار جنبشی هستند که به کرامت بیش از حقوق اهمیت قائل شود. این جریان حامی زنان است اما در عین حال به معیارهای جنسی بالایی معتقد است. (وندی شلیت و نانسی لی موس، ۱۳۸۸: ۱۹۹\_۲۱۹)

#### ۳. گرایش‌های فمینیستی

فمینیست‌ها گرایش‌های گوناگونی دارند. شاید بتوان علت آن را تاریخ پرفراز و نشیبی دانست که این جریان فکری گذرانده است و در طی این دوران، هر متفکری و هر گروهی بنا به اندیشه و تفکر خود به ارائه‌ی راهکار در مسائل زنان می‌پرداخت. این روند باعث ایجاد گرایش‌های مختلف میان فمینیست‌ها شد. تاکنون بیش از ده تا گرایش برای تفکر فمینیسم تعریف شده است که ما در اینجا به مهم‌ترین گرایش‌ها اشاره می‌کنیم:

#### ۳-۱. لیبرال فمینیست‌ها

لیبرال فمینیست‌ها نظرات خود را از کتب لیبرالیسم گرفته‌اند. این گرایش، زنان را محروم از فرصت‌ها و امکانات جامعه در مقایسه با مردان به شمار می‌آورد و ریشه تابعیت زنان (به مردان) را در محدودیت‌های قانونی و طرفی زنان برای حضور در سطح جامعه می‌پندارد. طرفداران لیبرال فمینیسم بر این عقیده‌اند که به دلیل بر خورداری کامل زنان از قوه‌ی تعقل، حقوق آنان نباید تحت تأثیر جنسیت قرار گیرد. ایفای نقش‌های همسری و مادری و کار

خانگی به‌عنوان یک تکلیف برای زن، از سوی طرفداران این گرایش رد می‌شود. تحقق جامعه‌ی دوجنسی که در آن زنان و مردان از فرصت‌های اجتماعی مساوی بهره‌مند شوند، از مهم‌ترین آرمان‌های فمینیسم لیبرال است. (معصومی، ۱۳۸۷: ۳۲-۵۷)

### ۲-۳. فمینیست‌های مارکسیست

این جریان فکری ابتدا از آلمان آغاز شد و با نگاهی کاملاً اقتصادی به بررسی علل فرودستی زنان پرداخت. آنان از تعلیمات مکتب مارکسیسم بهره می‌گیرند و معتقدند که جوامع اولیه زن‌سالار بوده است و پیدایش مالکیت خصوصی و فرهنگ بورژوازی موجب شد مردان به زنان، به منزله‌ی سرمایه یا نیروی کار نگاه کنند. این گروه ازدواج را عامل اصلی زیر سلطه بودن زن می‌دانند و با تشکیل خانواده شدیداً مخالف‌اند.

فمینیست‌های مارکسیست برخلاف لیبرال‌ها، به طرح تساوی حقوق زن و مرد در اجتماع مخالف‌اند و آن را سرپوش برای عدم تساوی حقوق زن و مرد می‌دانند، به نظر آنان برای رسیدن به تساوی باید اصل «طبقه» را از بین برداشت. (رودگر، ۱۳۸۸: ۸۴-۹۲)

### ۳-۳. فمینیست‌های رادیکال

این گروه تندروترین گروه از جنبش‌های فمینیستی است. آنان معتقدند «هیچ انسانی زن یا مرد متولد نمی‌شود، بلکه جامعه است که هویت زنانه یا مردانه را ایجاد می‌کند.» به نظر آنان تفاوت‌های فیزیولوژیک زنان و مردان عامل ایجاد جنسی به اسم زن نیستند.

آنان معتقدند: در زندگی اولیه‌ی بشر زنان فرادست بوده و حکم می‌راندند. در آن زمانه هیچ جنگی در نمی‌گرفت و به کسی ستم نمی‌شد، زیرا زنان بهتر می‌اندیشند و درست عمل می‌کنند. آنان عامل جنگ افروزی را مرد می‌دانند و علت آن را نزاع بر سر قدرت و حاکمیت معرفی می‌کنند اعتقادشان این است که آفرینش مرد بزرگ‌ترین اشتباه آفرینش است.

به عقیده‌ی این گروه ازدواج خطرناک‌ترین ابزاری بود که مردان برای به بند کشیدن زنان ساختند، برای مبارزه با این زندان باید با تشکیل خانواده به معنای معمول آن مبارزه کرد. برای فرار از تشکیل خانواده، هم‌جنس‌گرایی را به‌عنوان بهترین راه‌حل پیشنهاد کردند و برای ادامه‌ی

نسل بشر، شبیه‌سازی و تولیدمثل در محیط‌های آزمایشگاهی را پیشنهاد کردند. (همان)

### ۳-۴. فمینیست‌های سوسیالیست

این گروه از فمینیست‌ها در پی چالش‌های ایجادشده بر اثر فمینیسم رادیکال و لیبرال به وجود آمدند، به اعتقاد آنان بخشی از فرودستی زنان به نظام مردسالاری و بخش دیگر آن به نظام سرمایه‌داری بازمی‌گردد.

به‌گونه‌ای که گاه اولی و گاه دومی عامل اصلی به شمار می‌رود و گاهی نیز هر دو را باهم عامل اصلی فرودستی زنان به شمار می‌آورند.

این گروه مخالفت با ازدواج را ضروری نمی‌دانند، ولی منشأ طبیعی آن را قبول ندارند. آنان در خانواده، برای مرد و زن نقش‌های کاملاً مساوی قایل بودند. از نظر این گروه برای دستیابی زنان به حقوقی برابر با مردان هم باید با نظام سرمایه‌داری مبارزه شود، هم با نظام مردسالاری، یعنی هم مبارزه‌ی طبقاتی و هم جنسیتی در راه آزادی زنان امری ضروری است. (معصومی، ۱۳۸۷، ۴۸، ۴۹)

### ۳-۵. فمینیست‌های فرامدرن

با فرارسیدن دوران پست‌مدرن (فرامدرن) در غرب اغلب عرصه‌های فکری و اجتماعی تحت تأثیر آموزه‌های آن قرار گرفت، جریان‌های دفاع از حقوق نیز از این تأثیر در امان نبودند. (معصومی، ۱۳۸۷: ۵۰) نسبی‌گرایی و نفی هرگونه باورهای ثابت کلیشه‌ای از جمله خصوصیات پست‌مدرن است که به جریان‌های فمینیستی راه یافت. فمینیست‌های فرامدرن، جریان‌های پیشین فمینیستی را افراطی یا تفریطی می‌دانند و معتقدند که عوامل فرودستی زنان، بسته به نوع فرهنگ، دین، جغرافیا، زمان و... مختلف است و برای کشف آن‌ها باید به تحلیل محلی پرداخت.

این گروه با نهاد خانواده (طبق تعریف خودشان) مخالف نیستند و جامعه‌ی دوجنسیتی را می‌پذیرند اما مثل سایر گروه‌های فمینیستی به تساوی حقوق زن و مرد پافشاری می‌کنند. به اعتقاد آنان در جوامعی که حکومت دینی و بافت مذهبی حاکم است، عامل اصلی ظلم به

زن، دین است؛ بنابراین به مبارزه با کشورهای اسلامی می‌پردازند. (رودگری، ۱۳۸۸: ۹۱-۱۱۱)

### ۳-۶. فمینیست‌های اسلامی

این گرایش با عمری کمتر از دو دهه، یکی از نوپاترین گرایش‌های فمینیستی به شمار می‌آید. این گرایش توسط برخی روشنفکران دینی داخل کشور و نیز ایرانیان خارج‌نشین مخالف نظام اسلامی، پایه‌گذاری شد و در کشورهای اسلامی رواج یافت. فمینیست‌های اسلامی از آنجاکه می‌دانستند با توجه به فرهنگ مردم و بافت جوامع مسلمان نمی‌توان دینی را کنار نهاده و آموزه‌های فمینیسم را جایگزین آن نمود، سعی کردند دین را به‌گونه‌ای فمینیستی قرائت کنند و آن را از منظر زن‌گرایانه ارائه دهند تا بتوانند آموزه‌های خود را بدون تعارض با ضوابط دینی مطرح سازند.

فمینیست‌های اسلامی، فقاهت شیعه را مردسالارانه می‌خوانند و معتقدند: از آنجاکه در تاریخ تشیع، همه‌ی مراجع مرد بوده‌اند، پس تلقی آنان از دین مردانه است و در رساله‌های آنان احکام دیه، شهادت و خانواده تبعیض‌آمیز است.

این گروه دنبال طرحی جدید برای استنباط احکام هستند و برای تغییر دادن حکم دین به نفع خود، با فقدان تخصص لازم مواجه‌اند، لذا برای فرار از مخمصه، اجتهاد همگانی را مطرح می‌کنند و می‌گویند: «هرکس می‌تواند از دین برداشتی داشته باشد و به آن عمل کند، پس مقدمات استنباط احکام غیر ضروری است.» (معصومی، ۱۳۸۷، ۵۱-۵۷)

این جریان کاملاً سکولار است و جریانات اجتماعی را تابع عرف می‌داند و معتقد است که دین حق دخالت در اجتماع را ندارد. این گروه، تفاوت‌های فیزیولوژیکی بین زن و مرد را پذیرفته‌اند، اما هیچ‌گاه این تفاوت‌ها را دلیل بر تفاوت حقوقی بین زن و مرد نمی‌دانند. (معصومی، ۱۳۸۷: ۵۱-۵۷)

### ۴. مهم‌ترین اصول ایدئولوژیک فمینیسم

#### ۴-۱. اومانیسم

«اومانیسم» نظامی اعتقادی است که نیازهای بشری را مورد توجه قرار می‌دهد و راه‌حل

آن‌ها را به جای ایمان به خدا از طریق عقل بشری جستجو می‌کند. جانشینی انسان برای استعدادهای خویش، مالکیت بر هستی خود، آگاهی، انتخاب‌گری و اراده‌مندی، شروطی هستند که تفکر اومانیستی در نگرش به انسان ذکر می‌کند. جریان فمینیسم با نگرش اومانیستی انسان را می‌نگرد، لذا انسان‌محوری از مهم‌ترین شاخصه‌های آن است. در این نگرش محور و معیار همه‌چیز انسان است و خواسته‌های او؛ لذا نقص اکثر محدودیت‌های شرعی و اخلاقی (مثل لذت‌جویی بی‌قید و شرط، هم‌جنس‌بازی و...) در تفکر فمینیستی مبتنی بر اومانیسم جایز است. (عظیم‌زاده اردبیلی؛ ذیحی بیگدلی، ۱۳۹۶: ۶۷-۷۱)

#### ۲-۴. سکولاریسم

سکولاریسم از نظر اصطلاحی، به معنای جدایی دین از سیاست و حکومت، جدایی دین و دنیا و نفی دینی است. طبق این تفکر، زندگی و امور مربوط به آن باید از دین فاصله بگیرد و ملاحظه‌های دینی نادیده انگاشته شود. سکولاریسم با حذف «خدا» و مفاهیم عالی معنوی از زندگی اجتماعی، انسان‌ها را به بهره‌بردن (هرچه بیشتر) از لذت‌های مادی تشویق می‌کند. این نگرش به دلیل آزاد دانستن روابط جنسی بی‌ضابطه، سقط جنین و هم‌جنس‌گرایی و... توجه برخی فمینیست‌ها را که برای دستیابی به اهداف خود با موانع دینی مواجه‌اند، به خود جلب کرده است. (همان: ۷۴-۷۸)

#### ۳-۴. تجربه‌گرایی (نسبت‌گرایی)

تجربه‌گرایی به این معناست که کل معرفت انسان نسبت به جهان خارج را برگرفته از تجربه می‌داند. طبق این دیدگاه فقط عقایدی را می‌توان پذیرفت که مستقیماً از واقعیت محسوس و مادی برآمده است و به‌وسیله‌ی روش‌های حسی و تجربی قابل اثبات است.

فمینیست‌ها باروی آوردن به تجربه‌گرایی، در دام نسبی‌گرایی افتاده‌اند و نتیجه‌ی مهم نسبی‌گرایی این بود که انسان‌را از همه‌ی قیود اخلاقی و ارزش‌های انسانی آزاد کرد و سرکشی در مقابل اصول اخلاقی و فرمان‌ها دینی را مجاز شمرد و سرانجام غرب را در دام پوچ‌گرایی و نیهیلیسم گرفتار کرد.

(زیبایی‌نژاد، ۱۳۷۹: ۲۰؛ باقری، ۱۳۸۲: ۸۶-۱۸۷)

#### ۴-۴. فردگرایی

در فردگرایی هر فردی فقط خودش، با خصوصیتی که دارد، معیار و میزان همه چیز است. این دیدگاه، محوریت غریزه و امیال انسان را در گزیدن ارزش‌ها، اخلاقیات و رفتارها می‌پذیرد. در این اندیشه، زندگی فرد به خود او تعلق دارد، دارایی خود اوست و به خداوند و دولت و جامعه تعلق ندارد، انسان می‌تواند با زندگی خود هر جور که خواست رفتار کند. بر مبنای فردگرایی، خواسته‌های فردی اصالت دارد. لذا فردگرایی به زنان می‌دهد تا امیال خود را بی‌قید و شرط دنبال کنند. شعارهایی مثل تسلط بر بدن، آزادی، سقط جنین، آزادی فردی، حق مالکیت و... از مهم‌ترین مبانی فردگرایی هستند. (زیبایی‌نژاد؛ سبحانی، ۱۳۷۹: ۲۷-۳۰)

#### ۵. آموزه‌های فمینیستی

##### ۱-۵. برابری

برابری از مفاهیمی است که دستیابی به آن همواره از اهداف اصلی فعالیت‌های فمینیستی به شمار رفته است؛ به طوری که محور تمام فعالیت‌ها و نظریه‌های آنان بوده است. نظریه‌ی برابری زن و مرد و نادیده گرفتن تفاوت‌های آن دو جنس از آموزه‌های (لیبرالیسم) نشأت گرفته است. فمینیست‌ها پس از آن که رویکرد برابری خواهانه را در پیش گرفتند، موضع خود را در مورد تفاوت زن و مرد مشخص ساخته و منکر هرگونه تفاوت اصیل و جوهری بین زن و مرد شدند. آن‌ها تفاوت موجود میان زن و مرد را ساخته آداب و فرهنگ مصرفی کردند؛ اما این که چرا فمینیست‌ها تفاوت‌های آشکار بین زن و مرد را نفی کردند، باید علتش را در آموزه‌های لیبرالیسم جست‌وجو کرد. نتیجه‌ی این آموزه‌ها در میان فمینیست‌ها، به غیرذاتی و غیراصیل دانستن صفات و استعداد‌های متفاوت زنان انجامید. برخی از نظریه‌پردازان فمینیسم تا جایی پیش رفتند که حتی وجود یک مورد تفاوت را هم میان زن و مرد قبول نداشتند. (رودگری، ۱۳۸۸، ۱۲۶-۱۳۰؛ چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹، ۲۲۱-۲۳۵) آن‌ها نابرابری در حقوق زن و مرد را با تمدن جدید ناسازگار دانستند. به اعتقاد بیشتر فمینیست‌ها، نابرابری زن و مرد ناشی از اصل برتری قوی‌تر است که نوع بشر در اکثر دوران زندگی خود آن را سرلوحه خود قرار داده است. (رودگری، ۱۳۸۸، ۱۲۶-۱۳۰؛ چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹، ۲۲۱-۲۳۵)

## ۵-۲. خانواده و مفهوم مادری

با توجه به اهمیت خانواده در تفکیک نقش‌های بین زن و مرد و اعطای نقش مادری به زن، این نهاد همواره مورد توجه و بحث فمینیست‌ها بوده است. آن‌ها در رویارویی با نهاد خانواده به‌طور کلی دو رویکرد عمده دارند. (میشزاده، ۱۳۸۲: ۲۸۷-۲۸۶)

رویکرد اول خانواده را می‌پذیرد ولی درصدد ایجاد تغییر در شکل روابط جنسیتی است. این دیدگاه بیشتر در فمینیسم‌های لیبرال دیده می‌شود، طبق این رویکرد، خط‌مشی جنسی موجود رابطه‌ای خصمانه است و زنان با پذیرش مادری، منزوی می‌شوند اما درعین حال می‌توانند نیازهای عاطفی خویش را برآورده سازند. (مکنزی، یان، ۱۳۷۵: ۳۸۱-۳۸۹)

رویکرد دوم، نهاد خانواده را نهادی مردسالارانه و عامل ستم و سرکوبی زن دانسته و آن را رد می‌کند. این رویکرد بیشتر در میان فمینیست‌های مارکسیست و رادیکال دیده می‌شود. این دیدگاه نقش مادری را باری بر دوش زنان و فرایندی ستم‌آلود می‌داند؛ از این‌رو برچیده شدن بساط مادری، در شکل عادی آن را عامل مهمی در تغییر جامعه می‌داند. (هام، مگی، ۱۳۸۲: ۲۱۷)

در این میان سیمون دو بووار دو نهاد عمده‌ی ازدواج و مادری را عامل محبوس شدن زن در قید بندگی می‌شمارد که موجب می‌شود زن به‌عنوان «دیگری» نگریسته شود. لذا وی به مخالفت با ازدواج و تولیدمثل می‌پردازد. (فتاحی زاده، ۱۳۸۷: ۸۸)

## ۵-۳. فمینیسم و سیاست

یکی از عرصه‌هایی که فمینیست‌ها همواره آن را نشانه گرفته‌اند و انتقاد دارند عرصه‌ی سیاست است؛ آن‌ها جنسیت را یک طبقه‌ی اجتماعی مهم می‌شمارند که در قالب نظام پدرسالاری، زنان را تنها محدود بر خانواده و کار خانگی نموده و آنان را از سیاست محروم کرده است، در نظر آن‌ها طرح فلسفه سیاسی سنتی بر پایه‌ی ذهنیت مردانه ساخته شده است. فمینیست‌ها خواستار ایجاد فلسفه‌ی سیاسی نوینی بر مبنای نگرشی زنانه هستند. (رودگری، ۱۳۸۸: ۱۴۳-۱۴۴)

#### ۴-۵. علم و معرفت‌شناسی فمینیستی

فمینیست‌ها مدعی هستند: همهی عناصر نظام مردسالار، از جمله «علوم و دانش‌ها» به دست مردان و در جهت منافع آنان و برای به سلطه کشاندن زنان طراحی شده است. به اعتقاد آن‌ها رابطه‌ی مستقیمی میان جایگاه زنان در نظریات علمی و جایگاه آنان در اجتماع وجود دارد.

به عقیده‌ی فمینیست‌ها، تحقیقات علمی به این نتیجه رسیده که تسلط نظام مردسالار به عرصه‌ی علم و دانش، سرشتی مردانه برای علم و اندیشه غرب فراهم آورده است. لذا برای داشتن علمی جامع، باید مجموعه‌ی کلی جدیدی از کنشگران را بازشناسی کنیم که مسلماً زنان، بخش عمده‌ای از این افراد فراموش شده هستند.

فمینیست‌ها پس از بی‌اعتبار خواندن علوم (به دلیل مردسالار بودن آن)، بر لزوم ارائه علمی جدید و معتبر و فمینیستی تأکید می‌کنند. دانشی که در تحلیل‌ها و نظریه‌پردازی‌هایش به جای استفاده از رویکردهای مردانه، به علایق، منافع و مسائل زنان نظر داشته و از هرگونه مردمحوری مصون باشد. دانشی که با اصول و معیارهای فمینیسم منطبق باشد، در پیشبرد اهداف فمینیسم به کار آید و از زنان در برابر عقلانیت مردانه که بر اساس زن‌ستیزی و تسلط بر زن است، دفاع کند. (همان: ۱۵۰-۱۵۶)

#### ۵-۵. اخلاق فمینیستی

اخلاق فمینیستی تلاشی برای بازبینی، اصلاح یا تجدیدنظر نسبت به اخلاق سنتی است که از دیدگاه فمینیست‌ها، بر محور منافع مردان و برای چیرگی بر زنان وضع شده است. یکی از صاحب‌نظران فمینیستی (دوبوار) می‌گوید: مقدس شمردن اموری چون مادری و بارداری از سوی مردان، نوعی دیگرآزاری مردانه است که سعی در سرکوب زنان دارد.

از نظر فمینیست‌ها هدف اخلاق فمینیستی، ارائه‌ایدئولوژی یا طرحی برای پایان بخشیدن به ظلم‌ها و تبعیض‌های اجتماعی و سیاسی علیه زنان است. در نظر آن‌ها، مسائلی چون هم‌جنس‌گرایی، سقط جنین، روابط جنسی آزاد و بدون قید و شرط و... که در اخلاق سنتی ممنوع بوده و ضد ارزش



تلقی می‌شود حق طبیعی زن است و ممنوعیت آن‌ها ستمی علیه زنان است. (همان: ۱۶۴-۱۸۴)

## ۶. انسان در منظر قرآن

گفتیم که یکی از اصول اندیشه فمینیسم «اومانیسم» است که انسان را محور همه چیز در هستی می‌داند اما اسلام، انسان را از یک سو در والاترین جایگاه تصور می‌کند و از سوی دیگر، هویت انسان را تنها در ارتباط با خالق هستی، دارای معنا و مفهوم می‌داند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، ۸۸-۸۷)

در منظر قرآن، انسان خلیفه‌ی خداست ﴿اذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (بقره(۲) ۳۰)

در دیدگاه قرآن، انسان جایگاه ویژه‌ای در آفرینش دارد و متصف به کرامت است. ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (اسراء(۱۷) ۷۰)

او تنها موجودی است که خداوند موقع آفرینش، به او افتخار کرده و خود را ﴿احسن الخالقين﴾ خوانده است؛ ﴿ثم أنشأنا خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (مؤمنون(۲۳) ۱۴) اما با همه‌ی این اوصاف بی‌نظیری که دارد، محور همه چیز نیست، بلکه به خاطر متصل بودن به محور هستی دارای چنین مقامی است.

### ۶-۱. تشابهات زن و مرد از منظر قرآن

#### ۶-۱-۱. تساوی زن و مرد در بعد انسانی

در بعد انسان‌شناختی، اصل «وحدت نوع» میان زن و مرد، مهم‌ترین اصل ارزش‌گذاری بین دو جنس است. این امر مهم علاوه بر این که در آیات قرآن قابل دریافت است، عقل نیز آن را درک می‌کند. ﴿خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها﴾ (نساء(۴) ۱) یکسانی در حقیقت انسانی و گوهر انسانی.

#### ۶-۱-۲. یکسانی در باورها

از منظر قرآن، مردان و زنانی که ایمان آورده و به مبدأ و معاد باور دارند و کارهای صالح انجام می‌دهند، همه در یک ردیف‌اند ﴿المؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض﴾ (توبه(۹) ۷۱)

### ۳-۱-۶. یکسانی در ارزش گذاری

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا هُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ (اسراء(۱۷):۷۰): ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَاكُمُ﴾ (حجرات(۴۹):۱۳): اگر قرآن از مردان بزرگ و ایمان آن‌ها تعریف می‌کند، در کنار آن از زنان باایمان هم یاد می‌کند (مریم و آسیه) (تحریم(۶۶):۱۰ و ۱۲)

### ۴-۱-۶. اشتراک در اغلب تکالیف

زن و مرد در اغلب تکالیف دینی و وظیفه‌ی مشترک دارند و اجر و پاداش متناسب باعمل خود را دریافت می‌کنند: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّيَ لَا أَضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾ (آل عمران(۳):۱۹۵)

### ۲-۶. تفاوت‌های زن و مرد از منظر قرآن

در کنار وحدت بعد انسانی زن و مرد، این دو به صورت ذاتی و تکوینی تفاوت‌هایی باهم دارند که دست حکیمانه‌ی خالق هستی در وجود آن دو قرار داده است. این تفاوت‌های ذاتی در دو حیطه‌ی بیولوژیکی و «روان‌شناختی» قابل بررسی است. این تفاوت‌ها طبیعتاً در حوزه‌ی مقررات و حقوق اجتماعی نیز تأثیر دارند و موجب تفاوت بعضی احکام میان زن و مرد می‌شوند.

#### ۱-۲-۶. تفاوت‌های بیولوژیکی

جای بسی تعجب است که برخی نظریه‌پردازان فمینیستی هرگونه تفاوت میان زن و مرد را انکار می‌کنند و یا ساخته فرهنگ و تربیت می‌دانند، چراکه تفاوت‌های جسمانی نظیر، حجم اسکلت و بزرگی ماهیچه‌ها و حتی بزرگی اندام‌های داخلی (مغز و قلب و شش و...) و نیز تفاوت‌های هورمونی مردان با زنان برای همه واضح است.

#### ۲-۲-۶. تفاوت‌های روان‌شناختی

این تفاوت‌ها به صورت ذاتی خود را در قالب تمایلات جنسی، عاطفی، عقلانی و... نشان می‌دهند. همین تفاوت‌هاست که مرد را مظهر طلب و نیاز و زن را مظهر ناز و احساس قرار داده است. (لطف‌آبادی، ۱۳۷۸: ۲/۲۴۹)

استاد مطهری بعد از بررسی تفاوت‌های طبیعی زن و مرد، به تأثیر این تفاوت‌ها در قوانین و حقوق اشاره کرده، تساوی حقوق را حق مسلم می‌دانند، اما تشابه و همانندی را نادرست و غیرممکن می‌شمارند؛ چراکه با توجه به ساختار آفرینش زن و مرد و نوع نیازهای هرکدام، حقوق متشابه برای آن‌ها، نه ممکن است و نه سزاوار. شایسته سزاوار همین است که زن و مرد به تناسب ساختار روحی و جسمی خود حقوق ویژه‌ای داشته باشند. این سخن با عدالت و حقوق فطری سازگار است و سعادت انسان با چنین منطقی هماهنگ با آفرینش تأمین می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲۱)

### ۳-۲-۶. رابطه تفاوت‌ها با احکام و حقوق

وحدت وجودی زن و مرد در انسانیت زمینه‌ی اشتراک آن‌ها را در بسیاری از حقوق و قوانین اسلامی فراهم ساخته است، ولی تمایزهای طبیعی نیز موجب شده تا دین اسلام به تناسب استعدادها و توانایی‌های متفاوت میان دو جنس مسئولیت‌ها و وظایفی متفاوت بر عهده‌ی زن و مرد قرار دهد. عدم تشابه حقوقی و وظایف زن و مرد با توجه تفاوت طبیعی آن‌ها، هم با عدالت و فطرت هماهنگ است و هم سعادت خانواده را بهتر تأمین می‌کند. پس اگر تفاوتی در احکام و تشریح بین زن و مرد دیده می‌شود از علم خالق انسان به پیچیدگی‌ها و ظرایف مخلوق خود ناشی می‌شود تا هرکدام به مقتضیات طبیعت خویش، راه کمال را طی کند و سرنوشت ابدی خود را تعیین نموده به سوی هدف اصلی که قرب الهی است برسد.

لذا علاوه بر این که برای زن و مرد طبق استعداد خاص خودشان مسیری تعیین کرده، آن‌ها را از تشابه طلبی و تمنای آنچه حق جنس مخالف است بازداشته است. ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (نساء(۴)، ۳۲)، (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۳/۳۶۳)

### ۴-۲-۶. مکمل بودن زن و مرد برای هم

راز دیگر تفاوت‌های زن و مرد، مکمل بودن آن‌ها برای هم است. زن و مرد آرامش‌بخش همدیگر هستند و کم بود عاطفی هم را جبران می‌کنند ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ (روم(۳۰)، ۲۱)

از آنجاکه این پیوند میان همسران نیاز به کشش و جاذبه قلبی و روحی دارد، لذا خداوند

مودت و رحمت قرار می‌دهد. وجود همسران برای انسان‌ها که مایه‌ی آرامش است، یکی از مواهب بزرگ الهی محسوب می‌شود.

این آرامش از آنجا ناشی می‌شود که این دو جنس مکمل یکدیگر و مایه‌ی شکوفایی و نشاط و پرورش یکدیگر هستند، به طوری که هر یک بدون دیگری ناقص است و طبیعی است که میان یک موجود و مکمل او چنین جاذبه‌ای باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶/۳۹۱) ﴿هَنْ لِبَاسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِبَاسٌ لِهِنَّ﴾ (بقره ۱۸۷(۲))

این آیه‌ی مبارکه به چند جنبه‌ی دیگری از مکمل بودن زن و مرد اشاره می‌کند، دو همسر یکدیگر را از انحرافات حفظ می‌کنند، عیوب همدیگر را می‌پوشانند، وسیله‌ای آرامش یکدیگرند و هر یک زینت دیگری محسوب می‌شود. (همان: ۱/۶۵)

## ۷. خانواده از منظر قرآن

خانواده بهترین محل پیوند زن و مرد و بیشترین زمینه‌ساز کمال آن‌هاست. در فرهنگ اسلامی، برخلاف جریان فمینیسم که تجرد را به ازدواج مقدم می‌دارد و ترویج می‌کند، ازدواج پیوندی الهی است. در آموزه‌های اسلامی تشکیل خانواده به منزله‌ی محبوب‌ترین بنا در نزد خداوند، کانون تشویق و ترغیب قرار می‌گیرد. (چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹: ۱۰۳)؛ «مَا بُنِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءً أَحَبَّ إِلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى وَأَعَزُّ مِنَ التَّزْوِيجِ.» (مجلسی، ۱۳۵۰: ۱۰۳/۲۲۲)

خانواده از منظر دین مبین اسلام نهادی مقدس، بنیادی حرکت‌آفرین، مأمونی برای آرامش و بستری برای رشد و کمال و تجلی‌گاه بالندگی انسان است. کلام الهی در وصف عبادالرحمان می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَ ذُرِّيَّتِنَا أَوْفًى أَعِينِ وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقَلِينَ إِمَامًا﴾ (فقران ۷۴(۲۵)) آنان کسانی هستند که از خداوند همسران و فرزندان مایه‌ی مسرت و روشنی چشم طلب می‌کنند.

در جای دیگر دستور می‌دهد که افراد مجرد را به تشکیل خانواده وادارید و از فقر ترسید که خداوند شما را بی‌نیاز خواهد کرد. ﴿وَأَنْكَحُوا الْإِيَامِي مِنْكُمْ وَ الصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَ إِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (نور ۲۴(۳۲))

تائیدات قرآن و دستورات دینی به ازدواج و تقدس خانواده موجب حصول این نتیجه در نزد علماء اسلام شده است که آن‌ها اذعان می‌دارند: در پرتو ازدواج و خانواده، کمالات و نوعی پختگی و پویایی تحصیل می‌شود که حتی در مدرسه جهاد نفس و نماز شب قابل دستیابی نخواهد بود. (مطهری، ۱۳۷۷: ۳۸۹)

خانواده اولین هسته‌ی اجتماع و بهترین محل تربیت انسان‌های کارآمد است، شخصیت هر انسانی در خانواده شکل می‌گیرد و نوع برقراری ارتباط سالم با جامعه در خانواده آموزش داده می‌شود. انتقال ارزش‌های متعالی به نسل‌های آینده، در نهاد خانواده صورت می‌گیرد و سلامت اخلاقی فرزندان در خانواده تأمین می‌شود.

## ۸. جایگاه فرد و اجتماع در منظر اسلام

پیش‌تر گفتیم که محور اساسی فرهنگ غرب (به خصوص تفکر فمینیسم) فردگرایی است، این خواسته‌ها و امیال فرد است که محور همه چیز قرار می‌گیرد. اسلام و سایر ادیان الهی برای هدایت بشر آمده‌اند و هدف مشترک آن‌ها سعادت افراد است، اما فرد و توجه به او در منظر اسلام، از دو جهت با فردگرایی فمینیستی تفاوت دارد. یکی از جهت تعریف «فرد» و دیگری از جهت تفسیر سعادت او.

غرب از انسان و فرد، تعریفی ارائه می‌دهد که دارای دو ویژگی است آرزوها و امیال و دیگری عقل ابزاری یا عقل معاش. در دیدگاه فمینیستی ابعاد معنوی انسان نادیده گرفته می‌شود بلکه حتی از ابعاد پیچیده حیات زمینی و نیازهای گوناگون او تنها به جنبه‌های پست حیوانی توجه می‌شود. اما در معارف قرآنی، هویت اصیل انسان به نفس و روح ملکوتی اوست و جسم مادی ابزاری برای تکامل و تأمین نیازهای واقعی انسان است؛ بنابراین اسلام ضمن تأکید بر بعد جاودان و پایدار حیات انسانی، از توجه همه‌جانبه به لایه‌های گوناگون حیات فرد غافل نمی‌شود. شریعت اسلامی هر چند در نهایت به مصالح فرد و نیازهای او توجه دارد، اما به دلیل ارتباط چند سویه میان فرد، جامعه و خانواده، همواره مصالح اجتماعی نیز در راستای سعادت افراد در نظر گرفته می‌شود. این گونه توجه همه‌جانبه بر ابعاد انسان، به ویژگی‌های نظام حقوقی و قانون‌گذاری دین مبین اسلام بر می‌گردد.

برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از:

• **منشأ قوانین**

قانون‌گذار در شریعت اسلامی، خداوند دانا و عادل و حکیم است که به تمام ابعاد و زاویه‌های انسان و جهان سیطره دارد و در قانون‌گذاری مصالح همه‌چیز و همه‌کس را رعایت می‌کند.

• **ثبات و استحکام قوانین**

بسیاری از توصیف‌ها، ارزش‌ها و احکام به‌گونه‌ای از ثبات و پایداری برخوردارند که تحول در شرایط اجتماعی آنان را دستخوش تغییر نمی‌کند، برخلاف قوانین غربی که حتی اصول مهم اخلاقی و اجتماعی هم دستخوش تحول و عدم ثبات است.

• **جامع‌نگری نظام حقوقی**

شریعت اصیل اسلامی، در مجموع یک نظام حقوقی منسجم و هماهنگی را تشکیل می‌دهد که با ملاحظه مجموع شرایط فرد و جامعه تنظیم یافته است و لذا در بررسی قوانین اسلامی نباید «جزء بینی و یکسونگری» شود. (زیبایی‌نژاد، سبحانی، ۱۳۷۹: ۴۸-۵۱)

## ۹. ویژگی‌ها اخلاق اسلامی

واژه‌ی اخلاق از نظر لغوی، به معنای طبع انسان است و به صفات باطنی انسان اشاره دارد.

(ابن‌منظور، ۱۴۱۶: ۸۶/۱۰)

این واژه در قرآن کریم به صورت جمع به کار رفته است: ﴿إِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (قلم/۴۶۸) افعال انسان از همین صفات باطنی صادر می‌شود؛ اگر رفتارهای نیکو و شایسته صادر گردد، می‌شود اخلاق حسنه، اما اگر افعال ناپسند صادر گردد می‌شود رذایل اخلاقی. (فیض‌کاشانی، بی‌تا: ۵۴)

نظام اخلاقی اسلام، فراگیر و عام و شامل است، برخلاف نظام‌های اخلاقی غرب که محدود به بعد مادی انسان است؛ اما در اخلاق اسلامی، تمامی ارتباطات مفید برای انسان در نظر گرفته شده است، حتی نحوه‌ی تعامل با دشمن هم بیان شده است.

مجموعه‌ی نظام اخلاقی اسلام، انسجام درونی دارد.

بین ارزش‌های اسلامی آن‌چنان ارتباط منطقی و معقول وجود دارد که می‌توان آن‌را به درختی تشبیه کرد که دارای ریشه‌ای قوی و تنه‌ای محکم است. این درخت دارای شاخه‌های اصلی و فرعی است که جهت حرکت همه آن‌ها نیز رو به بالا است.

اخلاق اسلامی از پشتوانه‌ی عقلانی و فلسفی برخوردار است.

تبیین ارزش‌های اخلاقی با استدلال عقلی، وقتی امکان دارد که بتوان رابطه‌ی بین ارزش‌ها و واقعیت‌ها را کشف کرد، زیرا عقل واقعیت‌ها را درک می‌کند. لذا اگر نظام اخلاقی تابع تمایلات و احساسات زودگذر باشد، هیچ دلیل عقلی نمی‌تواند آن‌ها را اثبات کند. اخلاق اسلامی به دلیل مطابقت با واقع، قابل اثبات با استدلال است.

البته بررسی نظام اخلاقی قرآن فرصتی وسیع می‌طلبد تا بتوان تمام ویژگی‌های ممتاز آن را بیان کرد. این نظام ترکیبی از ملاک‌هاست؛ و هم خود فعل را مورد توجه دارد و هم فاعل آن‌را، همچنین ارزش‌های این نظام دارای مراتب هستند و طیف وسیعی را شامل می‌شوند. بعضی از آن‌ها دارای مراتبی بسیار والا هستند و ثابت و پایدارند. برخی در سطح پایین یا معمولی بوده و گاهی با شرایط زمان قابل انعطاف هستند. (شرفی، ۱۳۸۴: ۲۱۱)

## نتیجه‌گیری

تفکر «فمینیسم» یک جریان فکری مادی است که بعد از رنسانس و با تأثیر از افکار رنسانسی، در دنیای غرب متولد شد. این جریان به صورت جنبش‌های دفاع از «حقوق زن» ظاهر شد و گرایش‌های مختلفی از درون آن سر برآورد. مهم‌ترین اصول این جریان فکری عبارتند از: اومانیسم، سکولاریسم، تجربه‌گرایی، نسبی‌گرایی و فردگرایی.

شعارهای فمینیستی ظاهری خوشایند و دلگرم‌کننده برای زن‌ها داشت، به همین خاطر توجه زنان غرب و بعدها برخی از زنان جوامع اسلامی را به خود جلب کرد. زنان را از نقش‌های اصلی و فطری خود بیزار نمود و کانون امن خانواده را برای آنان، زندان و شکنجه‌گاهی دردآور جلوه داد. در نتیجه، نهاد خانواده متزلزل شد، آمار طلاق هر روز افزایش

یافت، فرزندان بی سرپرست به هزاران تن رسید، پدیده‌هایی چون: تجرد، روابط جنسی آزاد، هم‌جنس‌گرایی و... جایگزین تشکیل خانواده گردید. فرزندآوری و مادر بودن ظلمی بزرگ در حق زن معرفی شد. لذا زن فریب‌خورده‌ی تفکر افراطی فمینیسم، به دنبال باورکردن شعارهایی چون «برابری»، «عدم تبعیض بین مرد و زن»، «آزادی زن» و... تبدیل به موجودی بی‌هویت و نیروی کاری برای سرمایه‌داران گردید. او به امید آزادی (نوع کاذب آن) گرفتار چنان اسارتی شد که پایانی فراروی آن نیست.

اما در فرهنگ قرآن کریم، زن و مرد در بعد انسانی و اصل انسان بودن هیچ تمایز و تفاوتی ندارند. همه در انسانیت مساوی‌اند. انسانی که دارای جایگاهی والا در نظام آفرینش است، انسانی که تنها در ارتباط با خالق هستی معنا و مفهوم پیدا می‌کند و تا مقام خلافت الهی می‌رسد، در این مقام نه جنسیت مطرح است و نه سخن از تفاوت‌های زن و مرد در میان است. انسان قرآنی به‌عنوان یک فرد محترم است، اما فردیت و امیال او محور همه چیز نیست؛ چراکه اسلام همان اندازه که به فرد ارزش می‌دهد، همان قدر به مصالح جامعه نیز توجه دارد و ارتباط چند سویه فرد و جامعه و خانواده را موردعنایت قرار می‌دهد.

اما دست تدبیر خالق حکیم، در بعد مادی و زمینی زن و مرد تفاوت‌هایی قرار داده تا مکمل همدیگر شوند، نقصان و جودی یکدیگر را جبران کنند، خانواده تشکیل داده نسل بعدی را تربیت نمایند، برای همدیگر آرامش ببخشند و در سایه این آرامش، طریق عبودیت را به‌سوی هدف مشخص طی نمایند، تربیت چنین انسانی میسر نمی‌شود، مگر در سایه نظام اخلاقی اسلام دارای ثبات، انسجام، جامعیت، پشتوانه‌ی عقلی و منطقی و جامع‌نگری است و ارزش‌های آن منطبق با واقعیت است. گفتنی است اگر چنین نظامی از سوی مسلمانان اجرا شود، شاهد این همه ظلم و فساد در جوامع اسلامی نخواهیم بود.



## فهرست منابع

### قرآن کریم

۱. انصاریان، حسین، (۱۳۷۵)، *نظام خانواده در اسلام*، چ ۱، ام اییها، قم.
۲. باقری، خسرو، (۱۳۸۲)، *مبانی فلسفی فمینیسم*، چ ۱، وزارت علوم، تهران.
۳. بستان (نجفی)، حسین، (۱۳۸۲)، *نابرابری و ستم جنسی از دیدگاه اسلام و فمینیسم*، چ ۱، نشریه پژوهشکده حوزه و دانشگاه، بی جا.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، *اسلام و تفاوت‌های فمینیستی در نهادهای اجتماعی*، چ ۲، وزارت کشور، انتشارات حوزه و دانشگاه، تهران.
۵. چراغی کوتیانی، اسماعیل، (۱۳۸۹)، *خانواده اسلام و فمینیسم*، چ ۱، انتشارات مؤسسه امام خمینی، قم.
۶. دایره المعارف قرآن کریم، (۱۳۸۲)، چ ۳، نشریه بوستان کتاب، قم.
۷. رضوانی، محسن، (۱۳۸۴)، *پایان جنسیت*، تهران، ققنوس.
۸. رودگری، نرجس، (۱۳۸۸)، *فمینیسم (تاریخچه: نظریات، گرایش‌ها، نقد)*، چ ۱، دفتر مطالعات و تحقیقات زنان، تهران.
۹. ریوسارسه، میشل، (بی تا)، *تاریخ فمینیسم*، بی نا، بی جا.
۱۰. زیبایی‌نژاد، محمدرضا، (۱۳۷۹)، *درآمدی بر نظام شخصیت‌زده در اسلام*، دفتر مطالعات زنان، قم.
۱۱. ساروخانی، باقر، (۱۳۷۰)، *درآمدی بر دایره المعارف علوم اجتماعی*، کیهان، تهران.
۱۲. شریفی، احمد، (۱۳۸۴)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم، مؤسسه امام خمینی، قم.
۱۳. عظیم‌زاده، اردبیلی، فایزه و ذبیحی بیگدلی، عاطفه، (۱۳۹۶)، *مبانی حقوق خانواده در اسلام و غرب*، چ ۱، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران.
۱۴. عمید، حسن، (۱۳۴۲)، *فرهنگ عمید*، چ ۱، امیرکبیر، تهران.
۱۵. فتاحی‌زاده، فتحیه، (۱۳۸۷)، *زن در تاریخ و اندیشه اسلامی*، چ ۳، بوستان کتاب، قم.
۱۶. فیض کاشانی، محسن، (بی تا)، *الحقائق*، ترجمه: محمدباقر ساعدی خراسانی، علمیه اسلامی، تهران.
۱۷. لطف‌آبادی، حسین، (۱۳۷۸)، *روانشناسی رشد*، چ ۱، سازمان تدوین کتب علوم انسانی، تهران.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۵۰)، *بحارالانوار*، ترجمه: علی دورانی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۱۹. مشیرزاده، حمیرا، (۱۳۸۲)، *از جنبش تا نظر (تاریخ دو قرن فمینیسم)*، شیرازه، تهران.
۲۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶)، *نظام حقوق زن در اسلام*، صدرا، تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، *تعلیم و تربیت در اسلام*، صدرا، تهران.

۲۲. معصومی، مسعود، (۱۳۸۷)، *فمینیسم در یک نگاه*، چ ۲، موسسه امام خمینی، تهران.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۴. مکنزی، یان و دیگران، (۱۳۷۵)، *مقدمه‌ای بر ایدئولوژی سیاسی*، ترجمه: م. قائد، چ ۱، تهران.
۲۵. نهاد رهبری، (۱۳۸۸)، *مقالات برگزیده دومین همایش جهانی زنان*، معاونت فرهنگی نهاد، تهران.
۲۶. \_\_\_\_\_، (بی‌تا)، *مجموعه‌ی مقالات دومین همایش راهبردی*، جلد ۱ و ۲، معاونت فرهنگی نهاد، بی‌جا.
۲۷. \_\_\_\_\_، فمینیسم، (۱۳۸۸)، *شکست، افسانه آزادی زنان*، چ ۱، نمایندگی نهاد رهبری در دانشگاه، تهران.
۲۸. وندی شلیت و نانسی لی موس، (۱۳۸۸)، *دختران به عفاف روی آورند*، ترجمه: سمانه مرنی، پریسپور علمداری، معارف، تهران.
۲۹. هام، مگی، گمبل، سارا، فرهنگ، (۱۳۸۲)، *نظریه‌های فمینیستی*، ترجمه: فیروزه مهاجر، فرخ قره داغی، نوشین احمدی خراسانی، نشر توسعه، بی‌جا.

## مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال اول \* شماره چهارم \* زمستان ۱۳۹۷



### تحلیل آیات در ظاهر متناقض با عصمت حضرت موسی

ک. ناهید موحدی<sup>۱</sup>

سید حسین شفیعی دارابی<sup>۲</sup>

محمد صادقی<sup>۳</sup>

#### چکیده

در علم تفسیر و کلام در مبحث نبوت انبیا علیهم السلام بحث عصمت از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. چون غرض از بعثت انبیا علیهم السلام تکامل و سعادت بشر است و این هدف بدون عصمت انبیا علیهم السلام محقق نمی‌شود. این موضوع همواره مورد بحث میان دانشمندان شیعه و سنی، مسلمان و غیرمسلمان با گرایش‌های مختلف بوده است. عصمت انبیا علیهم السلام با دلایل عقلی و نقلی به اثبات رسیده است؛ اما در این میان آیاتی وجود دارد که ظاهر آن‌ها با مسئله‌ی عصمت سازگاری ندارد؛ این مقاله به تحلیل آیات به ظاهر متناقض با عصمت حضرت موسی علیهم السلام به عنوان یکی از پیامبران اولوالعزم، با روش توصیفی تحلیلی و به شیوه‌ی اسنادی پرداخته است و مشخص شد که با عنایت به غیر عمدی بودن قتل و اینکه در مقام یاری مظلوم بود، کار حضرت موسی علیهم السلام ترک اولی بوده و منافی عصمت نیست؛ فقط موجب به‌زحمت افتادن ایشان شد. درباره‌ی «نسبت دادن عمل به شیطان»، اگر مشارالیه «هذا» را حضرت موسی علیهم السلام بدانیم؛ یعنی ترک مستحب یا اولی و همچنین سوء تدبیر حضرت موسی علیهم السلام را منسوب به شیطان بدانیم که او را به عاقبت وخیم مبتلا کرد، با عصمت حضرت موسی علیهم السلام تعارض ندارد زیرا نافرمانی که موجب مؤاخذه گردد، اتفاق نیافتاده است. معنای تعبیر «ظلم به نفس» گناه صغیره نبوده و نهایتاً ترک اولی بود. طلب استغفار و آمرزش حضرت موسی علیهم السلام از خداوند، به معنای طلب در امان ماندن از دست دشمنان بوده است. استعمال واژه‌ی «ذنب» در تعبیر حضرت موسی علیهم السلام برای عملش، اولاً؛ به معنای گناه نیست، بلکه به همان معنای لغوی خود استعمال شده، ثانیاً؛ موسی علیهم السلام خود

Msadegil@gmail.com

Shafiedarabi@chmail.ir

Msadegil@gmail.com

۱. دانش پژوه سطح ۴، تفسیر تطبیقی، جامعه الزهراء

۲. استادیار جامعه المصطفی، مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم

۳. دانش پژوه سطح ۳، کلام اسلامی، حوزه علمیه قم

را گناهکار نمی دانست، بلکه به اعتقاد فرعونیان گناهکار بود. جمله‌ی «أنا من الضَّالِّین» یا از روی مماشات با فرعونیان گفته شده است و یا منظور، ناآگاهی از عواقب آن کار بوده است و در هر صورت، دلالتی بر مخالفت حضرت موسی علیه السلام با تکلیف الزامی الهی ندارد. برخورد تند حضرت موسی علیه السلام و سیله‌ای برای بیدارکردن بنی اسرائیل بوده است. اگر مسأله‌ی فراموشی و نسیان حضرت موسی علیه السلام که در امور عادی بوده به شیطان و تصرفات او نسبت داده شود، اشکالی نداشته و با عصمت انبیا علیهم السلام از تصرف شیطان منافات ندارد.

## واژگان کلیدی

انداختن الواح و حضرت موسی علیه السلام، عصمت حضرت موسی علیه السلام، عصمت و کشتن قبطی، نسبت نسیان و انبیا علیهم السلام.

## مقدمه

هدف از بعثت انبیاء علیهم السلام تکامل و هدایت مردم به سوی سعادت است؛ این هدف بدون اطمینان کامل عموم مردم به آنان محقق نمی‌شود و آن زمانی پدید می‌آید که پیامبران نه تنها از گناه، که از هرگونه خطا و لغزش، آن‌هم در همه‌ی عمر، در امان باشند. در غیراین صورت مردم نسبت به آنان تردید نموده و در اصل دعوی نبوت و رسالت دچار شك خواهند شد و این موجب نقص غرض خداوند از بعثت پیامبران می‌شود که محال است. (مفید، بی‌تا، ۲۹ و ۳۰؛ شریف مرتضی، ۱۳۷۶، ۲۰؛ حلی، ۱۴۱۳، ۳۹۴؛ نوبختی، بی‌تا، ۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۴۹۲/۲ و ۳۱-۳۰/۹؛ سبحانی، بی‌تا، ۱۸۴/۳ و ۱۹۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ۲۸۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲، ۳۶۴) علاوه بر دلیل عقلی، دلایل نقلی نیز بر عصمت انبیاء علیهم السلام دلالت دارند. برخی آیات به طور مستقیم به عصمت انبیاء علیهم السلام دلالت دارند؛ از جمله آیاتی که انبیاء علیهم السلام را برگزیدگان خداوند و بندگان مخلص او و نمونه و الگوی حقیقی بین مردم معرفی کرده (ص، ۴۵-۴۷؛ نمل، ۵۹؛ ممتحنه، ۴ و ۶؛ مریم، ۵۱؛ یوسف، ۲۴) و اطاعت آن‌ها را بر تمام انسان‌ها واجب شمرده (آل عمران، ۱۳۲؛ طه، ۹) و پاداش اطاعت از آنان (نساء، ۱۳ و ۶۹) یا ضرر عصیان در مقابلشان را بیان می‌کند. (احزاب، ۳۶؛ نساء، ۱۴).

برخی دیگر از آیات به طور غیرمستقیم بر عصمت انبیاء علیهم السلام دلالت دارند؛ از جمله آیاتی که بیان می‌کنند که اگر انبیاء علیهم السلام معصیت کار و گنهکار باشند، مستحق عقوبت می‌شوند (نساء، ۱۴) و همچنین مرتکب گناه، عاصی و فاسق، شهادتش مردود است؛ (حجرات، ۶) در حالی که انبیاء علیهم السلام شاهدان اعمالند. (بقره، ۱۴۳)

در روایات متعددی نیز بر قطعی بودن عصمت انبیاء علیهم السلام تأکید شده است. (کلینی، ۱۴۰۷، ۱/۲۰۳-۲۰۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۲/۳۴۸) امام باقر علیه السلام در روایتی می‌فرماید: «انبیاء علیهم السلام گناه نمی‌کنند چون همگی معصوم و پاکند و آنان مرتکب گناه کوچک یا بزرگ نمی‌شوند.» (صدوق، ۱۳۶۲، ۱/۳۹۹) در روایت دیگری امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «وَ الْأَنْبِیَاءُ علیهم السلام وَ أَوْصِیَاؤُهُمْ لَا ذُنُوبَ لَهُمْ لِأَنَّهُمْ مَعْصُومُونَ مُطَهَّرُونَ؛ پیامبران و اوصیای آن‌ها گناهی ندارند؛ زیرا معصوم و پاکند.» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۰/۲۲۷)

عصمت ابعاد مختلفی دارد از جمله: عصمت در تلقی وحی، حفظ و تبلیغ آن؛ عصمت از گناهان؛ مصونیت از خطا و اشتباه در تطبیق شریعت و امور فردی و اجتماعی. (سبحانی، بی تا، ۱۵۳/۳) بیشتر فرق اسلامی، عصمت انبیا علیهم السلام در تبلیغ را پذیرفته اند (سیوری، ۱۳۹۳، ۳۰۴؛ ایچی، بی تا، ۳۵۸) و حتی در این خصوص ادعای اجماع شده است. (بحرانی، ۱۴۰۶، ۱۲۵)

عمده اختلاف، درباره‌ی عصمت از گناهان است. حشویه، گناه صغیره و کبیره عمدی را بر نبی روا می‌دانند. (همدانی معتزلی، ۱۴۱۶، ۵۷۳) معتزله انجام کبایر و هرگناه دیگری از نبی را که باعث نفرت شود، پیش از بعثت و پس از آن جایز نمی‌دانند. (همدانی معتزلی، بی تا، ۲۸۰/۱۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱۲۹/۱) زمخشری در موارد بسیاری از تفسیر خود، آیات موهوم عدم عصمت را به گناه صغیره تأویل کرده است. (زمخشری، همان)

اشاعره عصمت پیش از بعثت را ضروری نمی‌دانند؛ اما ارتکاب گناه کبیره عمدی و سهوی، و صغیره عمدی از پیامبر را پس از بعثت، جایز نمی‌شمرند. (ایچی، بی تا، ۳۵۹) برخی از آنان، صدور صغیره عمدی را روا می‌دانند (فتنازانی، ۱۴۱۲، ۵۵) فخررازی می‌گوید:

«پیامبران در زمان نبوت از گناهان کبیره و صغیره عمدی معصوم هستند؛ ولی از روی سهو جایز است.» (فخررازی، ۱۴۲۰، ۱۵)

در دیدگاه شیعه امامیه و برخی از محققان اهل سنت، عصمت تام برای همه‌ی پیامبران لازم است؛ یعنی عصمت از هرگونه گناه صغیره و کبیره‌ی عمدی و سهوی و خطا در دریافت، نگهداری، ابلاغ، تبیین و تفسیر وحی و عصمت در اجرا و عمل به مفاد وحی در حوزه‌ی مسائل فردی و اجتماعی. ایشان صدور هیچ گناه را پیش و پس از بعثت جایز نمی‌دانند. (حلی، ۱۴۱۳، ۳۴۹؛ بحرانی، ۱۴۰۶، ۱۲۵؛ فاضل مقداد، بی تا، ۳۰۵؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵، ۲۰۳ به نقل از: شرح الفقه الکبر، ۶۸، التبراس، ۴۵۴، جواهر التفسیر، ۱۲۷/۳) اما مرتبه‌ی فراتر از عصمت تام، عصمت اکمل است که از لوازم حتمی نبوت نیست، ولی برخی از پیامبران مانند پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه اطهار علیهم السلام به آن نائل آمده‌اند. در این مرتبه به طور معمول ترك اولی هم صورت نمی‌گیرد. (شاکرین، ۱۳۸۹، ۵۰)

خاستگاه شبهات عصمت پیامبران، ظاهر بعضی از آیات قرآن است که باید به نحو صحیح

تأویل شده و به آیات محکم ارجاع داده شود. البته روایات معروف به اسرائیلیات نیز به این شبهات دامن می‌زند. درباره‌ی موضوع این مقاله، برخی از کارهایی که انجام پذیرفته عبارتند از:

- پایان نامه «شبهات عصمت حضرت موسی علیه السلام در قرآن و پاسخ به آن‌ها (با تأکید بر روایات)»، معصومه دُردار، در مقطع کارشناسی ارشد رشته علوم حدیث دانشگاه قرآن و حدیث؛

- مقاله علمی-پژوهشی «بررسی تحلیل علامه طباطبایی از بازخواست هارون توسط موسی علیه السلام» حمید نادری قهفرخی؛ عبدالکریم بهجت پور؛ ۱۳۹۲، مجله‌ی اندیشه‌ی نوین دینی؛

- مقاله «بررسی عصمت حضرت موسی علیه السلام از دیدگاه قرآن» صمد عبدالهی عابد؛ محمدستان افروز؛

- مقاله «بررسی تفسیری عصمت حضرت موسی علیه السلام در مواجهه با حضرت هارون» سعید رهایی، حمید نادری قهفرخی.

این مقاله درصدد تحلیل و بررسی آیات به ظاهر متناقض با عصمت حضرت موسی علیه السلام است که تقسیم‌بندی نظرات و بررسی آن‌ها طبق دیدگاه‌های دانشمندان فریقین به صورت کامل‌تری ارائه شده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

جهت بحث درباره‌ی موضوع مقاله، لازم است تا مفهوم‌شناسی واژه‌ی «عصمت» را از لحاظ لغوی و اصطلاحی بررسی کنیم. بی‌شک، این بحث، نقش مهمی در تحلیل و بررسی آیات به ظاهر متناقض با عصمت انبیا علیهم السلام و مخصوصاً حضرت موسی علیه السلام خواهد داشت.

### ۱-۱. معنای لغوی

واژه‌ی عصمت از ماده‌ی «عصم» به معنای منع و بازداشتن (فراهیدی، ۱۴۰۸، ۳۱۳/۱؛ جوهری، بی‌تا، ۱۹۸۶، ۵/۱۹۸۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۴۰۳/۱۳؛ طریحی، بی‌تا، ۱۱۶/۶؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۱، ۳۳۱/۴) حفظ و

نگهداری (جوهری، بی تا، ۵/۱۹۸۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۳/۴۰۴؛ طریحی، بی تا، ۶/۱۱۶؛ ابن فارس، ۱۳۹۱، ۴/۳۳۱؛ فیومی، ۱۴۱۴، ۲/۴۱۴) به دست آوردن و کسب کردن، چنگ زدن به چیزی و پناه بردن به چیزی، (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۳/۴۰۷) آمده است؛ که بازگشت همه‌ی معانی به یک اصل واحد، یعنی «حفظ و منع» است؛ زیرا چنگ زدن و پناه بردن به چیزی، باعث دفع عوامل شرّ و بدی و در نهایت حفظ می‌گردد. (ابن فارس، ۱۳۹۱، ۴/۳۳۱)

## ۲-۱. معنای اصطلاحی

دانشمندان اسلامی در معنای اصطلاحی «عصمت» تعاریف متفاوتی بیان داشته‌اند: علمای امامیه در این مطلب موافقند که «عصمت» نیرویی درونی، لطف و یا ملکه‌ی نفسانی است که بنده را از ارتکاب بر معاصی نگه می‌دارد با اینکه بنده قدرت بر انجام معاصی هم داشته باشد. (مفید، ۱۳۷۲، ۶۶؛ همو، ۱۳۶۲، ۱۲۸؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ۳/۳۲۵؛ فاضل مقداد، بی تا، ۹۲؛ طوسی، ۱۴۰۵، ۳۶۱؛ حلی، ۱۳۶۵، ۹؛ سبحانی، ۱۴۲۸، ۴۰۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲/۱۳۶؛ ربانی کلپایگانی، ۱۳۸۵، ۲۰۳) در این میان، آیت‌الله جوادی آملی عصمت را شهود خاصی می‌داند که انسان را از گناه باز می‌دارد. ایشان در این باره می‌نویسد:

«اصل شهود مربوط به عقل نظری است و پرهیز از گناه راجع به عقل عملی است. عصمت کامل بدون شهود، امکان ندارد و آن مقام اخلاص علمی و شهودی است که حدوثاً و بقاءً مصونیت دارد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ۹/۱۵)

چنین عصمتی با اختیار انسان هیچ تضادی ندارد و به همراه آزادی اراده و اختیار است. این نیرو یا ملکه، اگرچه از سنخ تقوا و پرهیزگاری است، اما در مرتبه‌ای بالاتر از آن قرار دارد، به نحوی که صاحبش را از ارتکاب هر عمل زشت حتی در حد فکر گناه، باز می‌دارد. (سبحانی، ۱۴۲۸، ۲۷۶؛ همو، بی تا، ۴/۳۸۶) و موجب ایجاد بالاترین اندازه‌ی اعتماد عمومی به آن‌ها می‌شود. (مطهری، ۱۳۹۰، ۲/۱۵۸) امیر مؤمنان علیه السلام فرموده‌اند: «انَّ التَّقْوَى عَصْمَةٌ لَكَ فِي حَيَاتِكَ؛ تقوی عصمت (نگهدارنده) تو در زندگانی‌ات است.» (آمدی، ۱۳۷۳، ۲/۵۰۹) علامه طباطبایی این ملکه را از مقوله‌ی علم می‌داند، اما نه هر علمی بلکه علم خاص که تأثیر قطعی و تخلف‌ناپذیر



دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۸۱/۵) کسانی که عصمت را از مقوله‌ی علم می‌دانند به طور معمول مقصودشان از علم، آگاهی از سرانجام‌های معصیت و طاعت است، (سیوری، ۱۳۹۳، ۱۷۰) یا علم به عظمت و جلال الهی. (خمینی، ۱۳۷۶، ۵۵۲)

اما علمای اهل سنت برخلاف دانشمندان امامیه در تعریف اصطلاحی عصمت از دیدگاه‌های مختلفی برخوردارند که می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

۱. اغلب متکلمان اشعری به واسطه‌ی اعتقاد به مجبور بودن انسان در اعمال و رفتار، عصمت را به نیافریدن گناه در معصوم از جانب خداوند تعریف کرده‌اند. (جرجانی، ۱۳۲۵، ۸/۲۸۰؛ تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵۰/۵؛ همو، بی‌تا، ۱۱۳) فخررازی و ابوالحسن اشعری «عصمت» را قدرت به طاعت و عدم قدرت بر انجام معصیت معرفی می‌کند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۱۲/۷۳۵) قاضی بیضاوی می‌گوید:

«عصمت» ملکه نفسانی است که از فجور مانع می‌شود و متوقف به علم به عواقب گناه و مناقب طاعات است. (بیضاوی، ۱۹۰۵، ۵۶۴/۱)

۲. دانشمندان معتزلی مانند ابن ابی‌الحدید بر خلاف اشاعره در تعریف اصطلاحی «عصمت» با شیعه موافقت دارند و بر اساس اعتقاد به حسن و قبح عقلی و قاعده‌ی لطف، بر عدم منافات آن با اختیار شخص صاحب عصمت تأکید می‌کنند. (تفتازانی، ۱۴۱۲، ۵۰/۵؛ سبحانی، بی‌تا، ۱۶۱/۳؛ شریف مرتضی، ۱۳۷۶، ۱۹؛ لاهیجی، بی‌تا، ۳۷۹؛ شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ۳۲۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ۱۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۳۸/۲) ابن ابی‌الحدید «عصمت» را لطفی می‌داند که مکلف را از فعل به طور اختیاری باز می‌دارد. (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۶۵، ۸/۷ و ۷) قاضی عبدالجبار معتزلی معتقد است:

«عصمت، به امری اطلاق می‌شود که با وجود آن، مکلف کار قبیح انجام نمی‌دهد، به نحوی که اگر آن عصمت نبود، آن کار را انجام می‌داد؛ یعنی با وجود آن و به خاطر آن، گناه انجام نمی‌شود.» (همدانی معتزلی، ۱۸۵۰، ۱۲/۷۳۵)

### ۳-۱. کاربرد واژه‌ی «عصمت» در قرآن

ماده‌ی «عصم» در قالب‌های فعلی و اسمی، به‌طور کلی سیزده بار (آل عمران، ۱۰۱ و ۱۰۳؛ نساء، ۱۴۶ و ۱۷۵؛ مائده، ۶۷؛ یونس، ۲۷؛ هود، ۴۳؛ یوسف، ۳۲؛ حج، ۷۸؛ احزاب، ۱۷؛ غافر، ۳۳؛ ممتحنه، ۱۰) در قرآن آمده است. (عبدالباقی، بی‌تا، ۴۶۳) کاربردهای این واژه دلالت بر محافظت و ممانعت از امور ناپسند و ناگوار دارد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۲۶/۳؛ بحرانی، بی‌تا، ۱۰۱)

گرچه این واژه در معنای اصطلاحی کلامی خود، در قرآن به‌کار نرفته است، اما برخی واژه‌های دیگر، نظیر اذهاب رجس و تطهیر (احزاب، ۳۳)، اخلاص (حجر، ۴۰)، اصطفاء (بقره، ۱۳۰ و ۱۳۲) و اجتناب (انعام، ۸۷ و مریم، ۵۸) بر مفهوم عصمت دلالت می‌کنند. قرآن با آیاتی محکم، عصمت انبیاء علیهم‌السلام را در ابعاد مختلف به اثبات می‌رساند؛ بنابراین، باید آیات به‌ظاهر متناقض با عصمت را به آیات محکم دال بر عصمت انبیاء علیهم‌السلام ارجاع داد.

### ۲. قتل مرد قبطی و عصمت حضرت موسی علیه‌السلام

پس از بیان مباحث مقدماتی و واژه‌شناسی، به تحلیلی و بررسی مهم‌ترین شبهاتی که درباره‌ی عصمت حضرت موسی علیه‌السلام بیان شده است، می‌پردازیم:

#### ۱-۲. طرح شبهه

در داستان حضرت موسی علیه‌السلام آمده است که ایشان يك فرد قبطی را که با یکی از بنی اسرائیل درگیر شده بود، به قتل رسانید و این عمل را به ظاهر، فریب شیطان و ظلم به نفس دانسته و از خداوند طلب استغفار نمود. (قصص، ۱۵-۱۶) به همین جهت از مصر فرار کرد و هنگامی که از طرف خدای متعال، مأمور به دعوت فرعونیان شد، عرض کرد: ﴿وَلَهُمْ عَلٰی ذَنْبٍ فَاَخَافُ اَنْ يَقْتُلُوْنِ﴾ (شعرا، ۱۴) سپس در پاسخ فرعون که قتل مزبور را به او گوشزد کرد، فرمود: ﴿فَعَلَّمَهَا اِذَا وَاَنَا مِنَ الصّٰلِحِيْنَ﴾ (شعرا، ۲۰) (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ۱۸۰)

#### ۲-۲. تبیین خاستگاه شبهه

خاستگاه این شبهه از دو جهت می‌تواند باشد:

اولاً: بروز خود این عمل (قتل)؛

ثانیاً: تعبیراتی که خود حضرت موسی علیه السلام از این ماجرا دارد:

اینکه بعد از کشته شدن مرد قبطنی عملش را به شیطان منتسب کرد (قصص، ۱۶)، یا از عمل خود تعبیر ﴿ذنب﴾ کرده (شعرا، ۱۴) و از خداوند طلب آمرزش می‌کند (قصص، ۱۶) و هم چنین اینکه حضرت در پاسخ فرعون از خودش تعبیر به ﴿ضالین﴾ آورده است (شعرا، ۲۰) از این رو ممکن است، شبهه شود که حضرت موسی علیه السلام قبل از نبوت مرتکب گناه شده و در گمراهی بوده است.

### ۲-۳. نقد و پاسخ به شبهه

با توجه به خاستگاهی که برای شبهه مطرح شد، پاسخ هم در دو جهت قابل بیان است:

#### الف: حل تنافی قتل با عصمت؛

برای حل تعارض قتل با عصمت، مفسران نظرات متعددی را بیان کرده‌اند که اشاره می‌شود:

#### ۱. دستور الهی بودن قتل

یکی از وجوه مطرح شده این است که عمل حضرت موسی علیه السلام قبیح نبود و خدا موسی علیه السلام را امر به کشتن او کرده بود ولی بهتر بود به جهت مصالحی موسی علیه السلام این قتل را به تأخیر می‌انداخت، و چون این قتل از او صادر شد، کار ایشان ترک اولی بود و به همین جهت، حضرت موسی علیه السلام استغفار کرد. (طوسی، بی تا، ۲، ۲۹۱)

#### ۲. غیر عمدی بودن قتل

وجه دیگر در حل تنافی قتل با عصمت، غیر عمدی بودن آن است؛ برای تبیین این نظر بر معنای کلمه «وکز» و «قضا» در ذیل آیهی ﴿فوکزه موسی ففرضی علیه﴾، استدلال شده است؛ بدین صورت که کلمه «وکز» به معنای طعن و دفع و زدن با تمامی کف دست (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹، ۸۸۲) و معنای کلمه «قضا»، «حکم» است که اگر با حرف «علی» متعدی شود، کنایه از این است که با مُردنش از کارش فارغ می‌شود؛ پس معنای جمله این طور بیان می‌شود که موسی علیه السلام آن دشمن را با تمام کف دست و مشت زد و یا دفع کرد و او هم مُرد؛ و از همین تعبیر استفاده می‌شود: قتل مزبور عمدی نبود بلکه در اثر نواختن مشت بر وی اتفاق

افتاد؛ و اگر عمدی می‌بود به جای «وکزه» می‌فرمود: «فقتله». (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۶/۱۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ۱۸۰)

### ۳. در مقام یاری مظلوم بودن

دیگر مفسران در حل شبهه یادآور اوضاع و شرایط بنی اسرائیل در آن زمان شده و اظهار داشته‌اند:

با توجه به وضعی که قوم ستمگر فرعون مخصوصاً در برابر بنی اسرائیل داشتند، که نوزادان پسر آن‌ها را می‌کشتند، و دختران را برای خدمت زنده نگه می‌داشتند، و اصولاً بنی اسرائیل را در همه چیز تحت ظلم و فشار قرار داده بودند (بقره، ۴۹؛ ابراهیم، ۶۰؛ قصص، ۴) و نیز به تعبیر آیات قرآن ﴿مفسد فی الارض﴾ (بقره، ۶۰) بودند، این کار، کار خلافی نبوده؛ به خصوص این که در مقام یاری مظلوم و دفاع از او انجام شده است. حداقل احتمال جایز القتل بودن این مرد ظالم فرعونی کاملاً قابل قبول است با این حال هرگز نمی‌توان به خاطر آن، مقام عصمت موسی علیه السلام را زیر سؤال برد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۸۲/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۲۲/۷) پس اگر خلافی در این جا واقع شده حتماً ترک اولی بوده است؛ او با این عمل، خود را به زحمت انداخته است و به خاطر کشته شدن فرد قبطی، فرعونیان از او نمی‌گذرند و ترک اولی به معنی کاری است که ذاتاً حرام نیست بلکه موجب می‌شود که کار بهتری ترک شود بی‌آنکه عمل خلافی انجام شده باشد. (حویزی، ۱۳۷۳، ۱۱۹/۴؛ فخرزازی، ۱۴۲۰، ۵۸۴/۲۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ۱۲۲/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۳۷، ۱۶، ۴۰)

### ۴. وقوع قتل، قبل از پیامبری

فخرزازی در جواب این شبهه که اگر مرد قبطی کافر حریبی بود، استغفار لازم نبود، می‌گوید:

«مباح الدم بودن کافر با اختلاف شریعت‌ها فرق می‌کند، پس شاید در آن وقت، حرام بوده، یا هرچند مباح بوده ولی ترکش بهتر بود و اگر گفته شود قتل خطایی بوده پذیرفتنی نیست، چه بسا مرد ضعیف بود و موسی علیه السلام در نهایت قوت پس با مشت‌های که زده قطعاً قاتل می‌شود؛ و احتمال داشت بتواند مرد

اسرائیلی را بدون مشتش از دست قبضی نجات دهد پس اولی ترک این عمل بود و لذا اقدام بر استغفار نمود.»

فخررازی ادامه می دهد که:

«اگر بپذیریم دلالت آیه بر صدور معصیت از حضرت موسی علیه السلام است، لیکن دلیلی نداریم که در آن هنگام فرستاده‌ی خدا بوده باشد؛ پس معصیت در صورت صدور، قبل از پیامبری حضرت موسی علیه السلام بوده که در این مطلب نزاعی نیست. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۵۸۴/۲۴)

در بررسی وجوه فوق باید گفت: اگر قتل به دستور الهی بود تاخیر آن وجهی نداشت و می بایست امثال دستور الهی صورت می گرفت و نه تنها ترک اولی نبود بلکه واجب یا دست کم مستحب می بود. همچنین معصیت شمردن این عمل برای قبل از پیامبری نیز مورد قبول نیست؛ زیرا بر اساس دلایلی که ذکر کردیم؛ پیامبران جهت هدایت مردم باید در همه‌ی عمر از عصمت تام برخوردار باشند و در غیراینصورت نقض غرض الهی خواهد بود و مردم اطمینان کاملی را که لازمه‌ی تاسی به انبیاء علیهم السلام است، از دست خواهند داد.

پس با صرف نظر از اینکه حادثه قبل از نبوت ایشان یا پس از آن بوده، این نظر تأیید می شود که با توجه به غیر عمدی بودن قتل و اینکه در مقام یاری مظلوم بود، کار حضرت موسی علیه السلام ترک اولی بوده و منافی عصمت نیست؛ فقط موجب به زحمت افتادن ایشان شد.

## ب: حل تعارض تعابیر مستفاد در آیات با عصمت

### ۱. نسبت عمل به شیطان

مفسران در توجیه این کلام حضرت موسی علیه السلام که کلام خود را به شیطان نسبت داده، پنج وجه ذکر کردند که در ذیل به آن‌ها اشاره می شود:

**وجه اول:** یکی از نظراتی که درباره توجیه نسبت عمل به شیطان ذکر شده، این است که هر چند قتل کافر مباح است ولی تأخیر قتل به زمان دیگر، بهتر از ارتکاب آن بود؛ پس با انجام قتل آن مستحب ترک شده است و این ترک مستحب، از عمل شیطان بود. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۵۸۴/۲۴)

**وجه دوم:** برخی اذعان دارند که «هَذَا» اشاره به عمل حضرت موسی علیه السلام ندارد بلکه اشاره به عمل مقتول دارد که مخالف خداوند و مستحق قتل بود؛ یا اینکه اشاره به مقتول دارد یعنی او از جند و حزب شیطان بود؛ وقتی گفته می‌شود: فلانی از عمل شیطان است یعنی از حزبش است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۵۸۴)

**وجه سوم:** وجه دیگر آن است که این عمل (کشتن قبطی) هر چند نافرمانی موسی علیه السلام نسبت به خدای تعالی نبود؛ لیکن در عین حال این طور هم نبوده که شیطان در آن هیچ مداخله‌ای نداشته باشد، چون شیطان همان طور که از راه وسوسه آدمی را به گناه و نافرمانی خدا و او می‌دارد، همچنین او را به هر کار مخالف صواب نیز وادار می‌کند، کاری که گناه نیست، لیکن انجامش مایه‌ی گرفتاری و مشقت است. و اینکه فرمود: ﴿إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ اشاره است از آن جناب به اینکه این کاری که از او سرزد نوعی ضلالت است، که به شیطان منسوب است، هر چند که نافرمانی که موجب مؤاخذه است نبود، بلکه صرفاً اشتباه بود، لیکن همین اشتباه هم منسوب به خدا نیست. بلکه منسوب به شیطان است که دشمن و گمراه کننده آشکار است، و این واقعه کار اشتباه و از سوء تدبیر او بود، که او را به عاقبت وخیم مبتلا می‌کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۸/۱۶)

**وجه چهارم:** نسبت عمل به شیطان، اشاره به اصل دعوی قبطی و سببی (فرعون‌ی و بنی اسرائیلی) است. یعنی نزاع کور و بی‌هدف آن دو نفر، یک کار شیطانی بوده است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۸/۱۶)

**وجه پنجم:** برخی از مفسران منظور از عمل شیطان را، غضبی می‌دانند که باعث شدت عمل موسی علیه السلام گردید که این غضب در حقیقت از ناحیه‌ی وسوسه‌های شیطانی بوده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ۳۰/۲۰)

این اختلاف در اقوال، به نوعی مربوط به اختلاف در مشارالیه «هَذَا» بوده است. اگر درگیری سببی و قبطی یا خصوص عمل مقتول را منسوب به شیطان بدانیم، منافاتی با بحث عصمت ندارد و از این حیثه خارج است و اگر مشارالیه «هَذَا» را حضرت موسی علیه السلام بدانیم؛ یعنی ترک مستحب یا اولی و همچنین سوء تدبیر حضرت موسی علیه السلام را منسوب به شیطان

بدانیم که او را به عاقبت وخیم مبتلا کرد، با عصمت حضرت موسی علیه السلام تعارض ندارد زیرا نافرمانی که موجب مؤاخذه گردد، اتفاق نیافتاده است. ضمناً اینکه غضب حضرت موسی علیه السلام را از ناحیه‌ی وسوسه‌های شیطانی بدانیم، با عصمت تام انبیا علیهم السلام در تعارض بوده و قابل خدشه است.

## ۲. تعبیر ظلم به نفس

حضرت موسی علیه السلام عبارت ﴿رب اِنِّی ظَلَمْتُ نَفْسِی﴾ را به کار می‌برد که نظرات مفسران در توجیه آن، به چهار وجه بیان شده است:

**وجه اول:** «ظلم» در لغت عرب کار بی‌موقع و به تعبیر فرهنگ‌نویسان عرب «وضع الشیء فی غیر موضعه» می‌باشد. (جوهری، بی تا، ۱۹۷۷/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۲/۳۷۳) و اگر به ستمگری و تعدی و تجاوز «ظلم» می‌گویند، برای این است که کار ستمگر کار بی‌موردی است. مسلماً حضرت موسی علیه السلام در اینجا گناهی مرتکب نشد، بلکه در واقع ترك اولایی از او سر زد که نمی‌بایست چنین بی‌احتیاطی کند تا به دردسر و زحمت و رنج بیفتد؛ او در برابر همین ترك اولی از خدا تقاضای عفو کرد و خدا نیز او را مشمول لطفش قرار داد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۶/۴۳)

**وجه دوم:** حضرت موسی علیه السلام در راه انقطاع الی الله و اعتراف به تقصیر از قیام به حقوقش، این تعبیر را به کار برده است؛ هر چند که در اینجا قطعاً گناهی انجام نداده است. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۲۴/۵۸۴)

**وجه سوم:** از این جهت که با ترك مستحب، خود را از ثواب محروم کرده بود. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۲۴/۵۸۴)

**وجه چهارم:** آنچه حضرت موسی علیه السلام انجام داده است نهایتاً گناه صغیره‌ای است که به طور خطایی انجام شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۰/۲۶۲)

در اینجا نیز بعضی از مفسرین اهل سنت مثل آلوسی، ظلم را در آیه، گناه صغیره معنا کرده‌اند؛ در حالی که بر اساس دلایل نام برده، انبیا علیهم السلام از عصمت تام برخوردارند و حتی قبل از پیامبریشان نیز معصوم هستند و در نهایت ترك اولی بود که آن حضرت را به زحمت انداخت.

### ۳. طلب استغفار

مفسران، طلب استغفار حضرت موسی علیه السلام با تعبیر ﴿فاغفرلی﴾ را با این بیانات توجیه کرده‌اند:

**وجه اول:** معنایش مغفرت مصطلح، و آمرزش گناه نیست، بلکه مراد از آن این است که: خدایا اثر این عمل را خشتی کن، و مرا از عواقب وخیم آن خلاص گردان، و از شرّ فرعون و درباریان‌ش نجات بده، و این معنا از آیه ﴿و قتلت نفسا فنجیناک من الغم﴾ (طه، ۴۰) به خوبی استفاده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۸/۱۶)

**وجه دوم:** یعنی مرا به خاطر ترک این مستحب ببخش. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۵۸۴/۲۴)

**وجه سوم:** ﴿فاغفرلی﴾ یعنی بپوشان این عمل مرا تا خبرش به گوش فرعون نرسد؛ چون اگر به گوش او برسد مرا می‌کشد. «فغفر له» پس پوشاند و خبر به گوش او نرسید و عبارت «رب بما أنعمت علی فلن أكون ظهیرا للمجرمین» دال بر این تأویل است. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۵۸۴/۲۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۰/۲۶۲)

بنابراین «ظلم» در این آیه به معنایی غیر از معنای مصطلح آن است و ناظر به معنای لغوی آن یعنی «قرار دادن یک شیء در غیر مکان خود» می‌باشد. از این‌رو در این آیه موسی علیه السلام از آمدن در شهر اظهار پشیمانی می‌کند نه اینکه خود را از بابت کشتن شخص، ظالم قلمداد کند و از این‌رو طلب آمرزش او نیز از خداوند، به معنای طلب در امان ماندن از دست دشمنان بوده است. همین معنا در کلامی از امام‌رضا علیه السلام نیز وارد شده است. مأمون در مورد معنای این آیه از امام‌رضا علیه السلام پرسید و ایشان اینگونه پاسخ داد:

«موسی علیه السلام فرمود: «به‌درستی که من خودم را در جایی قرار دادم که نباید قرار می‌دادم. یعنی نباید به داخل این شهر وارد می‌شدم، پس مرا ببخش، یعنی مرا از دشمنان خودت مخفی گردان، چرا که مرا پیدا کرده و مرا می‌کشند؛ پس خدا هم او را بخشید یعنی او را از دشمنان پنهان کرد. (ابن‌بابویه صدوق، ۱۳۷۸، ۱/۱۹۹ و ۲۰۰؛ حویزی، ۱۳۷۳، ۴/۱۱۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۸/۱۶؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶، ۷/۱۲۲)



#### ۴. گناه خواندن عمل

در باره‌ی حضرت موسی علیه السلام در عبارت ﴿وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾ از واژه «ذنب» استفاده شده است. «ذَنْبٌ» (بر وزن قَلَم) به معنی دُم حیوان و غیر حیوان است؛ و ذَنْبٌ (بر وزن عَقْل) در اصل به معنی گرفتن دُم حیوان و غیر حیوان است. هر فعلی که عاقبتش وخیم و ناگوار است آن را «ذنب» گویند زیرا که عاقبت و خیم آن مانند دُم حیوان در آخر است. گناهان را تبعات هم گویند؛ چراکه جزایش در آخر و تابع آن است. (قرشی، ۱۴۱۲، ۲۴/۲؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ۳/۳۳۴) واژه‌ی ذَنْبٌ به نحو استعاره در هرکاری که عاقبتش ناروا و ناگوار است به کار رفته است؛ از این رو «ذنب» به اعتبار نتیجه‌ای که از گناه حاصل می‌شود، بدفرجامی و تنبیه نامیده شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳۳۱)

با توجه به این مقدمه، مفسران و جوهی را در ذیل این آیه آورده‌اند که اشاره می‌شود: **وجه اول:** با توجه به این که لغت‌شناسان معنای اصلی «ذنب» را گناه شرعی ندانسته‌اند، نمی‌توان همه‌ی استعمالات کلمه‌ی ذنب در قرآن و روایات را به معنی گناه گرفت و از ظاهر آن‌ها گناهکار بودن کسی را اثبات نمود؛ به ویژه در مورد انبیاء علیهم السلام که دلایل متعدّد عقلی و نقلی بر عصمت آن‌ها وجود دارد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱۵/۲۵۹)

**وجه دوم:** ﴿وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ﴾ بر طبق نظر فرعونیان گفته شده و منظور این است که ایشان مرا قاتل و گنهکار می‌دانند و می‌ترسم به عنوان قصاص مرا بکشند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶، ۱۸۰؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ۴/۱۶۴؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۱۹/۱۲۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ۲۴/۴۹۴)

**وجه سوم:** صحیح است که گناه محسوب شود؛ چون قتل در غیر قصاص و دفاع، طبق قوانین بشریت، از زمان قتل یکی از فرزندان حضرت آدم علیه السلام به دست برادرش، جرم محسوب می‌شود. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ۱۹/۱۲۲)

با توجه به وجوه گفته شده، وجه سوم با دلایل عقلی و نقلی عصمت تام پیامبران الهی تعارض دارد. ولیکن وجه اول و دوم صحیح است. همچنان که علامه طباطبایی در بیانش هر دو وجه را آورده می‌نویسد:

«این تعبیر به خاطر این است که موسی علیه السلام خود را گناهکار نمی‌دانست،

بلکه به اعتقاد فرعونیان گناهکار بود و یا آنکه اصلاً ذنب در اینجا معنای گناه ندارد، بلکه به همان معنای لغوی خود استعمال شده، یعنی من کاری کرده‌ام که از نظر آن‌ها عاقبت وخیمی دارد، و دلیلی هم نداریم که ذنب در اینجا به معنای نافرمانی خدا باشد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۵۹/۱۵)

## ۵. گمراه خواندن خود

در آیه‌ای حضرت موسی علیه السلام عبارت «**اَنَا مِنَ الضَّالِّينَ**» را به کار برده است که مفسران درباره‌ی جمله‌ی مذکور، وجوهی را بیان کرده‌اند:

**اول:** جمله‌ی مذکور، از روی مماشات با فرعونیان گفته شده است که گیرم در آن موقع، من گمراه بودم ولی اینک خدا مرا هدایت کرده و با براهین قاطع به سوی شما فرستاده است. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶، ۱۸۰)

**دوم:** منظور از «ضلال» ناآگاهی از عواقب آن کار بوده است و در هر صورت، دلالتی بر مخالفت حضرت موسی علیه السلام با تکلیف الزامی الهی ندارد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶، ۱۸۰) مراد موسی علیه السلام این است که اگر آن‌روز آن عمل را کردم، مصلحت کار را نمی‌دانستم و نمی‌دانستم در این عمل، حق چیست تا پیروی کنم. یک نفر از بنی اسرائیل مرا به یاری خود خواند و من او را یاری کردم و هرگز احتمال نمی‌دادم که این یاری او به کشته شدن مرد قبطی می‌انجامد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۶۲/۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۲۹۲/۷؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۶، ۷، ۱۲۲)

**سوم:** در این وجه، اینکه «ضال» بوده یعنی متحیر بوده و در آن لحظه نمی‌دانسته چه بر او واجب است انجام دهد. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۵۸۴/۲۴)

**چهارم:** مراد از ضلالت، جهل است، البته جهل به این معنا که آدمی بدون پروا اقدام به عملی کند و درباره‌ی عواقب آن نیاندیشد. (آلوسی، ۱۴۱۵، ۶۹/۱۹)

**پنجم:** مراد از ضلالت، محبت است؛ معنای کلام موسی علیه السلام این است که آن‌روز که من آن قبطی را کشتم، از این جهت بود که من از دوستاناران خدا بودم، و دوستی با خدا، اجازه نداد که در عاقبت عمل خود بیندیشم. (همان)

با بررسی نظرات مذکور، به نظر می‌رسد سه وجه اول درست است. ولیکن وجوه بعدی،

نادرست بوده و قابل خدشه است بدین صورت که:

در وجه چهارم موسی علیه السلام اعتراف به جرم و نافرمانی خدا کرده و حال آنکه آیات سوره‌ی قصص تصریح دارد بر اینکه خدای تعالی قبل از واقعه‌ی قتل مزبور هم به او حکم و علم داده بود و داشتن حکم و علم با ضلالت به این معنا نمی‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۶۲/۱۵)

وجه پنجم نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ چون علاوه بر اینکه با سیاق نمی‌سازد از ادب قرآن به دور است که محبت خدای را ضلالت بخواند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۶۲/۱۵)

### ۳. تنافی عصمت حضرت موسی علیه السلام با برخورد تند با برادرش

پس از نقد و بررسی شبهه داستان مرد قبطی و حضرت موسی علیه السلام به بیان دومین شبهه در این زمینه که بیانگر تعارض عصمت حضرت موسی علیه السلام با برخورد ایشان با برادرشان حضرت هارون است، می‌پردازیم:

#### ۳-۱. طرح شبهه

حضرت موسی علیه السلام پس از بازگشت از طور و شنیدن سخنان بنی اسرائیل، و دیدن گوساله پرست شدن آن‌ها، الواح تورات را انداخته و به سراغ حضرت هارون رفت، سر او را گرفت و به طرف خود کشید (اعراف، ۱۵۰) و با لحنی تند خطاب به وی گفت: «ای هارون! چرا هنگامی که دیدی آن‌ها گمراه شدند، از من پیروی نکردی؟ آیا از فرمان من سرپیچی کردی؟» (طه، ۹۳-۹۲) از این رو این برخورد سؤال‌هایی را به وجود آورده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از اینکه: چرا حضرت موسی علیه السلام الواح را زمین انداخته و این برخورد را در مقابل پیامبری مثل حضرت هارون انجام داد؟! چالشی بودن این برخورد باعث شده که تقریباً همه‌ی تفاسیر و کتب کلامی که پیرامون عصمت انبیاء علیهم السلام بحث کرده‌اند، به تحلیل این جریان بپردازند.

#### ۳-۲. تبیین خاستگاه شبهه

رفتار حضرت موسی علیه السلام سر منشاء این دو شبهه شده است که: اولاً انداختن الواح مقدس، بیشتر شبیه رفتار افراد عجول و کنترل از دست داده است!! و ثانیاً برخورد عجولانه و با عصبانیت و اجازه‌ی صحبت و دفاع ندادن به برادرش هارون که پیامبری چون خود بود.

### ۳-۳. نقد و پاسخ به شبهه

مفسران در جواب این شبهه چند وجه را بیان کرده‌اند که ذکر می‌شود:

**اول:** غضب حضرت موسی علیه السلام در مواجهه با این انحراف، برای خدا بود. (زمخشری، ۱۴۰۷،

۱۶۱/۲)

**دوم:** کار حضرت موسی علیه السلام ترک اولی بود. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۲۲، ۹۲)

**سوم:** کشیدن سر حضرت هارون برای آرام کردن وی بود. موسی علیه السلام دید که برادرش هارون مانند خودش دچار خشم و تأسف شده، از این رو دست بر سر او گذاشت و او را نوازش نمود، باشد که بدین وسیله اضطرابش را تسکین دهد، از طرفی هارون دید ممکن است مردم این عمل موسی علیه السلام را حمل بر توهین و استخفاف وی کنند؛ بنابراین شروع کرد به اظهار برائت و بی‌تقصیری خود، موسی علیه السلام هم که از منظور وی آگاه بود او را دعا فرمود. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۴/۱۱۰)

**چهارم:** تشبیه حضرت هارون به خاطر کم‌کاری در برخورد با گوساله‌پرستان است. (شوکانی،

۱۴۱۴، ۲/۲۸۳)

**پنجم:** برخورد حضرت موسی علیه السلام وسیله‌ای برای بیدارکردن بنی اسرائیل بوده است. (ابن بابویه صدوق، ۱۹۸۸، ۸۸/۱؛ سبحانی، ۱۳۶۶، ۵/۱۲۲-۱۲۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۱۳/۲۸۴) در حقیقت این واکنش از یک سو روشنگر حال درونی موسی علیه السلام و التهاب و بیقراری و ناراحتی شدید او در برابر بت‌پرستی و انحراف آن‌ها بود، و از سوی دیگر وسیله‌ی مؤثری برای تکان دادن مغزهای خفته بنی اسرائیل و توجه دادن آن‌ها به زشتی فوق‌العاده اعمالشان. بنابراین اگر فرضاً انداختن الواح تورات در اینجا زندگی داشته باشد و حمله به سوی برادر کار صحیحی به نظر نرسد؛ اما با توجه به این حقیقت که بدون ابزار این واکنش شدید، و عکس‌العمل پرهیجان، هیچگاه بنی اسرائیل به اهمیت و عمق خطای خویش پی نمی‌بردند و ممکن بود آثار بت‌پرستی در اعماق ذهنشان باقی بماند، این کار نه تنها نکوهیده نبود بلکه واجب و لازم محسوب می‌گردید.

می‌توان گفت در اینجا موسی علیه السلام به قدری ناراحت شد که در هیچ لحظه از تاریخ

بنی اسرائیل چنین ناراحتی و خشم شدیدی برای او رخ نداد، چون خود را در برابر بدترین صحنه‌ها یعنی انحراف از خداپرستی به سوی گوساله‌پرستی می‌دید و تمام آثار را در خطر مشاهده می‌کرد. بنابراین انداختن الواح و مؤاخذه شدید برادر در چنین لحظه‌ای کاملاً طبیعی بود. این واکنش شدید و اظهار خشم اثر تربیتی فوق‌العاده‌ای در بنی اسرائیل گذاشت، و صحنه را به کلی منقلب ساخت، در حالی که اگر موسی علیه‌السلام می‌خواست با کلمات نرم و ملایم آن‌ها را اندرز دهد شاید کمتر سخنان او را می‌پذیرفتند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳۷۸/۶)

**ششم:** علامه طباطبایی با توجه به سیاق ظاهر این آیه و آیات مطرح شده در سوره (طه) معتقد است که: موسی علیه‌السلام همان مقدار که بر بنی اسرائیل غضب کرد بر هارون نیز غضب کرد و معلوم می‌شود وی چنین پنداشته که هارون در مبارزه علیه بنی اسرائیل کوتاه آمده، و همه جد و جهد خود را به کار نبرده، و البته ادله‌ی عصمت انبیاء علیهم‌السلام این سنخ اشتباهات را که در حقیقت اختلاف در سلیقه و مشی است نفی نمی‌کند، تنها اموری را نفی می‌کند که مربوط به حکم خدای سبحان باشد، نه چیزهایی که مربوط به زندگی و مشی در زندگی است. و همچنین است گرفتن موی سر هارون و کشیدن آن، چون این نیز اثر آن خیالی بود که موسی علیه‌السلام درباره‌ی هارون علیه‌السلام کرد، و مقدمه‌ی زدن او بود، موسی علیه‌السلام می‌خواسته برادر خود را در يك امر ارشادی تادیب کرده باشد نه در يك حکمی از احکام مولوی پروردگار، تا اشتباه در آن منافات با عصمت داشته باشد، و از این رو می‌بینیم وقتی هارون جریان را برایش شرح داد و موسی علیه‌السلام فهمید که وی بی‌تقصیر و معذور بوده برای خودش و او دعا نمود. (طباطبایی، ۲۵۱/۸، ۱۳۹۰)

به نظر می‌رسد وجوه پنجم و ششم به صواب نزدیک‌تر باشند.

#### ۴. شبهه تنافی عصمت حضرت موسی علیه‌السلام با نسیان و فراموشی

پس از نقد و بررسی دو شبهه، به بیان سومین شبهه در این زمینه که بیانگر تعارض عصمت حضرت موسی علیه‌السلام با نسیان و فراموشی است، پرداخته می‌شود:

#### ۴-۱. طرح شبهه

در ماجرای حضرت موسی علیه السلام و حضرت خضر علیه السلام در سوره‌ی کهف، کراراً به مسأله‌ی نسیان حضرت موسی علیه السلام برخورد می‌کنیم، (کهف، ۶۱ و ۶۳ و ۷۳) جایی که در مقابل اعمال استادش حضرت خضر علیه السلام، سه بار تعهدش به سکوت کردن را به فراموشی سپرد. از این رو افرادی نتیجه می‌گیرند که حضرت موسی علیه السلام در این جریان دچار نسیان و غفلت شده که این با موضوع عصمت ایشان سازگاری ندارد.

#### ۴-۲. تبیین خاستگاه شبهه

این سؤال مطرح است که آیا نسیان برای انبیاء علیهم السلام امکان دارد؟ اگر انبیاء علیهم السلام دچار نسیان و فراموشی شوند آیا با عصمت ایشان تنافی دارد یا نه؟ پس در این آیات که مسئله‌ی نسیان حضرت موسی علیه السلام مطرح شده است، باید ناسازگاری یا عدم ناسازگاری آن با عصمت ایشان بررسی شود.

#### ۴-۳. نقد و پاسخ به شبهه

مفسران اسلامی برای تبیین مسأله نسیان در انبیاء علیهم السلام وجوه ذیل را بیان کرده‌اند:

**وجه اول:** نسیان در اینجا به معنی مجازی - یعنی ترك و فقدان - است، چراکه انسان هنگامی که چیزی را ترك می‌کند، شبیه آنست که آن را نسیان کرده باشد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۱/۲؛ ۷۲۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۱۳/۱۲)

**وجه دوم:** بروز این نسیان برای خاطر این بود تا او را متوجه این مطلب گرداند که علم و حفظ آن در قلب و خاطر حاصل نمی‌شود مگر با تعلیم الهی. (فخرزای، ۱۴۲۰، ۲۱/۴۸۰) در حالی که فخرزای در این تبیین، مقام حضرت موسی علیه السلام را تا حد فرد معمولی تنزل داده است.

**وجه سوم:** صبر نکردن حضرت موسی علیه السلام صبر نکردن در مصیبت نبوده است، بلکه از آن جا که حضرت موسی علیه السلام مأمور به شریعت ظاهر بود و نه باطن، بر مبنای شریعت خودش باید بر حضرت خضر علیه السلام اعتراض می‌کرد؛ چون اعمال جناب خضر علیه السلام منافای با شریعت

ظاهری بود؛ به همین جهت نکوهشی متوجه حضرت موسی علیه السلام نیست، چون براساس شریعت خودش این گونه اعمال را خلاف دید و تذکر داد و صبر در برابر خلاف هر چند فی الواقع خلاف نباشد، صبر پسندیده نیست تا حضرت موسی علیه السلام بر آن نکوهش شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۰۹/۱۲)

ولی به نظر می‌رسد این گونه تفسیرها با ظاهر آیات سازگار نیست، چون حضرت موسی علیه السلام که از عجله و شتابزدگی خود که طبعاً به خاطر اهمیت حادثه بود، پشیمان گشت و به یاد تعهد خود افتاد و در مقام عذرخواهی از استاد برآمد. آنچه مسلم است هیچ پیامبری در دعوت نبوت و شاخ و برگ آن مطلقاً گرفتار خطا و اشتباه نمی‌شود و مقام عصمت او را از چنین چیزی مصون می‌دارد. اما چه مانعی دارد که موسی علیه السلام به خاطر این که مشتاقانه و با عجله به دنبال این مرد عالم می‌رفت غذای خود را که يك مسأله عادی بوده فراموش کرده باشد؟ و نیز چه مانعی دارد که عظمت حوادثی همچون شکستن کشتی، و کشتن يك نوجوان، و تعمیر بی دلیل يك دیوار در شهر بخیلان، او را چنان هیجانزده کند که تعهد شخصی خود را با دوست عالمش بدست فراموشی سپرده باشد؟ این نه از يك پیامبر بعید است، و نه با مقام عصمت منافات دارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۵۱۳/۱۲)

**وجه چهارم:** علامه طباطبایی هم معتقدند که اگر مسأله فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده عیبی و اشکالی ندارد، و با عصمت انبیا علیهم السلام از تصرف شیطان منافات ندارد، زیرا انبیا علیهم السلام از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایذاء و آزار شیطان، حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیا علیهم السلام اثبات نموده است. آنجا که می‌فرماید: ﴿و اذکر عبداً ایوب إذ نادى ربه أنى مسئنى الشيطان بنصب و عذاب﴾ (ص، ۴۱) (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۳۴۰/۱۳)

## نتیجه گیری

- قرآن کریم با آیاتی محکم، عصمت انبیا علیهم السلام را در ابعاد مختلف به اثبات می‌رساند؛ بنابراین، باید آیات به ظاهر متناقض با عصمت را به آیات محکم دال بر عصمت انبیا علیهم السلام ارجاع داد. در خصوص تحلیل آیات متنافی با عصمت حضرت موسی علیه السلام نتایج ذیل به دست آمده است:
- با عنایت به غیر عمدی بودن قتل و اینکه در مقام یاری مظلوم بود، کار حضرت موسی علیه السلام ترک اولی بوده و منافی عصمت نیست؛ فقط موجب به زحمت افتادن ایشان شد.
- درباره‌ی «نسبت دادن عمل به شیطان»، اگر درگیری سببی و قبطنی یا خصوص عمل مقتول را منسوب به شیطان بدانیم، منافاتی با بحث عصمت ندارد و از محل بحث خارج است. و اگر مشارالیه «هذا» را حضرت موسی علیه السلام بدانیم؛ یعنی ترک مستحب یا اولی و همچنین سوء تدبیر حضرت موسی علیه السلام را منسوب به شیطان بدانیم که او را به عاقبت وخیم مبتلا کرد، با عصمت حضرت موسی علیه السلام تعارض ندارد زیرا نافرمانی که موجب مؤاخذه گردد، اتفاق نیافتاده است.
- از آنجایی که انبیا علیهم السلام از عصمت تام برخوردارند و حتی قبل از پیامبریشان نیز معصوم هستند؛ معنای تعبیر «ظلم به نفس» گناه صغیره نبوده و نهایتاً ترک اولی بود که آن حضرت را به زحمت انداخت.
- طلب استغفار و آمرزش حضرت موسی علیه السلام از خداوند، به معنای طلب در امان ماندن از دست دشمنان بوده است.
- استعمال واژه‌ی «ذنب» در تعبیر حضرت موسی علیه السلام برای عملش، اولاً: به معنای گناه نیست، بلکه به همان معنای لغوی خود استعمال شده، یعنی من کاری کرده‌ام که از نظر آن‌ها عاقبت وخیمی دارد. ثانیاً: موسی علیه السلام خود را گناهکار نمی‌دانست، بلکه به اعتقاد فرعونیان گناه کار بود.
- جمله «أنا من الضَّالِّین» یا از روی مماشات با فرعونیان گفته شده است و یا منظور،



ناآگاهی از عواقب آن کار بوده است و در هر صورت، دلالتی بر مخالفت حضرت موسی علیه السلام با تکلیف الزامی الهی ندارد.

• برخورد تند حضرت موسی علیه السلام وسیله‌ای برای بیدارکردن بنی اسرائیل بوده است. بنابراین انداختن الواح و مؤاخذه شدید برادر در چنین لحظه‌ای کاملاً طبیعی بوده و اثر تربیتی فوق‌العاده‌ای در بنی اسرائیل گذاشت؛ یا وی چنین می‌پنداشت که هارون در مبارزه علیه بنی اسرائیل کوتاهی کرده است، و البته ادله‌ی عصمت انبیاء علیهم السلام این سنخ اشتباهات را که در حقیقت اختلاف در سلیقه و مشی است نفی نمی‌کند.

• در رابطه با حل تنافی عصمت حضرت موسی علیه السلام با نسیان و فراموشی، اگر مسأله‌ی فراموشی را به شیطان و تصرفات او نسبت داده شود عیبی و اشکالی نداشته و با عصمت انبیاء علیهم السلام از تصرف شیطان منافات ندارد، زیرا انبیاء علیهم السلام از آنچه برگشتش به نافرمانی خدا باشد (از آن جمله سهل‌انگاری در اطاعت خدا) معصومند، نه مطلق ایزد و آزار شیطان، حتی آنهایی که مربوط به معصیت نیست، زیرا در نفی اینگونه تصرفات دلیلی در دست نیست، بلکه قرآن کریم اینگونه تصرفات را برای شیطان در انبیاء علیهم السلام اثبات نموده است.

## فهرست منابع

- قرآن کریم، (۱۳۷۳)، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
- نهج البلاغه، (۱۳۸۰)، ترجمه محمد دشتی، اوج علم، تهران.
۱. ابن ابی الحدید، (۱۹۶۵)، شرح نهج البلاغه، تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، احیاء التراث العربی، بیروت.
  ۲. ابن بابویه الصدوق، محمد بن علی، (۱۳۶۲)، الخصال، مصحح علی اکبر غفاری، انتشارات اسلامی، قم.
  ۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا علیه السلام، جهان، بی جا.
  ۴. \_\_\_\_\_، (۱۹۸۸)، علل الشرایع، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
  ۵. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰)، تفسیر التحریر والتنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
  ۶. ابن فارس، ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریا، (۱۳۹۱)، مقاییس اللغة، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، مصر.
  ۷. ابن منظور، محمد بن مكرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، تصحیح میردامادی، دارالکفر، بیروت.
  ۸. ایجی، عبدالرحمن بن احمد، (بی تا)، المواقف فی علم الکلام، عالم کتاب، بیروت.
  ۹. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
  ۱۰. آمدی تمیمی، عبدالواحد بن محمد، (۱۳۷۳)، شرح غرر الحکم و درر الکلم، دانشگاه تهران.
  ۱۱. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۰۶)، قواعد المرام فی علم الکلام، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
  ۱۲. بحرانی، علی، (بی تا)، منار الهدی، بیروت، دارالمنتظر.
  ۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۹۰۵)، طوالع الانوار، بی نا، قاهره.
  ۱۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۱۲)، شرح المقاصد، الشریف الرضی، قم.
  ۱۵. \_\_\_\_\_، (بی تا)، شرح القائله نسفیه، المكتبة الاسلامیه، بی جا.
  ۱۶. جرجانی، علی بن محمد، (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح بدرالدین نعلانی، شریف رضی، قم.
  ۱۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۶)، (تسنیم) تفسیر قرآن کریم، اسراء، قم.
  ۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، (بی تا)، الصحاح، دارالکتاب العربی، مصر.

۱۹. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۶۵)، *الباب الحادی عشر*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۳)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ج ۴، نشر اسلامی، قم.
۲۱. خمینی، سیدروح الله موسوی، (۱۳۷۶)، *چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۲۲. راغب اصفهانی، (۱۴۲۹)، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، طلیعة النور، قم.
۲۳. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۲)، *ایضاح المراد فی شرح کشف المراد*، مرکز مدیریت حوزه علمیه، قم.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵)، *درآمدی به شیعه شناسی*، ج ۲، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۲۵. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دارالکتب العربی، بیروت.
۲۶. سبحانی، جعفر، (۱۳۶۶)، *منشور جاوید*، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۲۴۲۸)، *محاضرات فی الالهیات*، تلخیص علی ربانی گلپایگانی، موسسه امام صادق علیه السلام، قم.
۲۸. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *الالهیات علی هدی کتاب السنه والعقل*، دارهشام للتشر والتوزیع، بیروت.
۲۹. سیوری، مقداد بن عبدالله، (۱۳۹۳)، *اللوامع الالهیه فی المباحث الکلامیه*، بی نا، تبریز.
۳۰. شاکرین، حمیدرضا، (۱۳۸۹)، *پرسش ها و پاسخ ها دفتر: ۴۱ (عصمت)*، دفتر نشر معارف، قم.
۳۱. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۳۷۶)، *تنزیه الانبیا علیهم السلام*، انتشارات الشریف الرضی، قم.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۵)، *رسائل الشریف المرتضی*، دارالکتب، قم.
۳۳. شوکانی، محمدبن علی، (۱۴۱۴)، *فتح القدر*، دارابن کثیر و دارالکلم الطیب، دمشق و بیروت.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۷۴)، *شیعه در اسلام*، انتشارات اسلامی، قم.
۳۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۲، بیروت.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۳، ناصر خسرو، تهران.
۳۷. طریحی، فخرالدین، (بی تا)، *مجمع البحرین*، المکتبه المرتضویه، بی جا.
۳۸. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۵)، *تلخیص المحصل*، دارالاضواء، بیروت.
۳۹. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۴۰. عبدالباقی، محمدفؤاد، (بی تا)، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم**، اسماعیلیان، تهران.
۴۱. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۳۷۳)، **تفسیر نور الثقلین**، اسماعیلیان، قم.
۴۲. فاضل مقداد، (بی تا)، **ارشاد الطالبین**، مکتبه الاسلامیه، تهران.
۴۳. فخررازی، محمدبن عمر، (۱۴۲۰)، **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**، ج ۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۴۴. فراهیدی، ابوعبدالرحمن، (۱۴۰۸)، **العین**، منشورات الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
۴۵. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۸)، **الأصفی فی تفسیر القرآن**، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۴۶. فیومی، احمدبن محمد، (۱۴۱۴)، **المصباح المنیر**، مؤسسه دار الهجرة، قم.
۴۷. قرشی، علی اکبر، (۱۴۱۲)، **قاموس قرآن**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۸. کاشانی، ملافتح الله، (۱۳۳۶)، **تفسیر منهج الصادقین**، کتاب فروشی محمدحسن علمی، تهران.
۴۹. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۷)، **الکافی**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۵۰. لاهیجی، عبدالرزاق، (بی تا)، **گوهر مراد**، تصحیح زین العابدین قربانی، اسلامیه، تهران.
۵۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳)، **بحار الأنوار**، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۵۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۵)، **راه و راهنما شناسی**، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.
۵۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۶)، **آموزش عقاید**، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران.
۵۴. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۵۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، **مجموعه آثار شهید مطهری**، بی تا، بی جا.
۵۶. مفید، محمدبن محمد، (۱۳۶۲)، **تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد**، مشورات رضی، بی جا.
۵۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲)، **اوائیل مقالات فی المذاهب والمختارات**، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران.
۵۸. \_\_\_\_\_، (بی تا)، **عدم السهو النبوی**، محقق مهدی نجف، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، قم.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر و گروه نویسندگان، (۱۳۷۴)، **تفسیر نمونه**، ج ۱۰، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، **پیام قرآن**، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۶۱. نوبختی، ابراهیم (ابواسحق)، (بی تا)، **الیاقوت**، بی تا، بی جا.

٦٢. همدانى معتزلى، قاضى عبدالجبار بن احمد، (١٤١٦)، شرح الأصول الخمسة، تعليق احمد بن حسين، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، قاهره.
٦٣. \_\_\_\_\_، (١٨٥٠)، متشابه القرآن، دار التراث، دمشق.
٦٤. \_\_\_\_\_، (بى تا)، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، الدار المصريه، مصر.



## مطالعات تفسیری آلا.الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء

سال اول \* شماره چهارم \* زمستان ۱۳۹۷



## تفاوت یا همسانی وحی نبوی با تجربه دینی

فریده مهدیان<sup>۱</sup>

سیدحسین شفیعی دارابی<sup>۲</sup>

### چکیده

امروزه مسئله‌ی وحی یکی از جدی‌ترین و راهبردی‌ترین مسائلی است که کلام و الهیات است که توجه دانشمندان و متفکران را به خود جلب کرده است. دانشمندان با گرایش‌ها و نگرش‌های مختلف و از زاویه‌های دید متفاوت، وحی و رابطه‌ی آن را با تجربه دینی مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند. ره‌آورد این بررسی‌ها، رهیافت‌های گوناگونی است که در تفسیر ماهیت وحی ارائه نموده‌اند. یکی از این رهیافت‌ها که در دوره‌ی مدرنیته به طور گسترده مورد توجه اکثر اندیشمندان قرار گرفته، دیدگاه برخی از روشنفکرانی است که وحی را مواجهه و تجربه‌ی دینی شخص پیامبر ﷺ با خدا می‌دانند. این مقاله که به روش کتابخانه‌ای و به شیوه‌ی تحلیلی و توصیفی نگارش یافته به بررسی ماهیت وحی و تجربه‌ی دینی اختصاص یافته است. نتایج حاصل از این بررسی‌ها هم؛ نمایان‌گر عدم ارتباط وحی الهی با تجارب دینی است. هرچند برخی از روشنفکران معاصر از چشم‌انداز تجربی به وحی نگرسته و با نادیده انگاشتن تفاوت‌های اساسی که در ماهیت وحی با تجربه دینی وجود دارد آن را همسان با تجارب دینی دانسته‌اند. این گونه نظریات در باب وحی دارای اشکالات و پیامدهای فراوانی است که در این پژوهش به برخی از این پیامدها چون: انکار جنبه‌ی آسمانی و سرشت زبانی وحی؛ انکار مقام عصمت انبیاء الهی و تعمیم وحی و بسط آن در بستر تاریخی و غیره... پرداخته می‌شود.

### کلیدواژه‌ها

پیامد همسانی وحی با تجربه دینی، تجربه دینی، همسانی وحی با تجربه دینی، وحی.

## مقدمه

در دوره‌ی نوین، جریان متفاوتی نسبت به پدیده‌ی وحی شکل گرفت که «تجربه‌ی دینی» نام گرفته است. بر اساس این دیدگاه، وحی مواجهه‌ی پیامبر ﷺ با خدا و تفسیر آن تجربه و حالات درونی است که پیامبر آن را در اختیار دیگران قرار داده است. بنابراین با تلقی تجربه‌گرایی دینی پیام «وحی» ساحتی بشری به خود می‌گیرد، دیگر وحی رسالتی پدیده‌ای آسمانی و به دور از شائبه‌ی دخل و تصرف یا کمبود و نقصان، نخواهد بود. در نتیجه ارسال انبیاء که هدف آن سعادت و هدایت انسان‌هاست، کاری عبث و نقض غرض خواهد بود. اما با توجه به ماهیت و علل و عوامل پیدایش تجربه‌گرایی دینی این دیدگاه در مورد محتوای دین مقدس اسلام قابل پذیرش نیست. زیرا در سنت فکری مسلمان‌ها پیش‌فرض‌هایی چون؛ هدایت تکوینی و تشریحی راجع به وحی و نبوت وجود دارد. هرچند نظریه تجربه‌ی دینی در اندیشه‌ی مصلحان دینی قرن شانزدهم و کلیسای نخستین ریشه دارد اما برخی از روشنفکران مسلمان نیز تحت تأثیر پاره‌ای از متکلمان متأخر مسیحی در توصیف و تشریح «وحی نبوی» نظرات متفاوتی ارائه نمودند و کوشیدند این نوع تبیین را در عرصه‌ی وحی مدنظر اسلام ارائه دهند. لذا ضرورت طرح چنین موضوعاتی در جامعه از آن روی است که وحی به عنوان یک سند جاودان و ماندگار از قداستی ویژه برخوردار است، اگر به غبار تردید و شبهات آلوده شود به اصل و اساس اسلام خدشه وارد خواهد شد. از همین رو لازم است تا درباره‌ی ماهیت و حقیقت وحی و تفاوت ماهویش با تجربه‌گرایی دینی آثار و مکتوبات ارزشمندی وجود داشته باشد.

## پیشینه بحث تجربه دینی

در بررسی آثار و میراث بر جای مانده به دست آمد که پیشینه‌ی بحث از همسانی وحی و تجربه‌ی دینی به بعد از ظهور نظریه‌ی تجربه‌ی دینی که سابقه‌ی چندانی ندارد، برمی‌گردد. البته برخی در مقام تبیین و توضیح تطبیق و یکسان‌انگاری وحی و تجربه‌گرایی دینی مطالبی نوشته‌اند که؛ از جمله این آثار می‌توان به «وحی و خاتمیت» (عباسی، ولی‌الله، مجله طلوع، شماره



۲۲، ۱۳۸۶)؛ تجربه‌ی دینی و همسان‌انگاری آن با وحی (صالحی امیری، سیدمهدی، مجله مریبان، سال ۵، ش ۱۵)؛ نقد همسان‌انگاری وحی و تجربه‌ی دینی (عباسی، ولی‌الله، فصلنامه رواق اندیشه، ش ۳۴، ۱۳۸۸)؛ نقد نظریه‌ی همسان‌انگاری وحی و تجربه‌ی دینی (سبحانی‌نیا، محمد، مجله آینه معرفت، ۱۳۸۶) و برخی مقالات دیگر اشاره کرد. از همین‌رو؛ در نگاه به ماهیت پدیده‌ی وحی دیدگاه‌های متفاوتی از سوی برخی اندیشمندان و روشنفکران معاصر در حال شکل‌گیری است که اگر به موقع و به جا اقدامات درستی انجام نشود تبعات زیان‌بار و پیامدهای ناگواری را بر جای خواهد گذاشت. نوشتار حاضر، ضمن بررسی ماهیت وحی و تجربه‌ی دینی به بیان تفاوت‌های بین این دو پرداخته و وحی را با تجربه دینی غیرهمسان و متفاوت از آن یافته است و بر این نکته تصریح دارد که در صورت التزام به دیدگاه همسانی امور وحیانی با پیامدهائی چون: انکار جنبه‌ی الهی و سرشت زبانی وحی و همین‌طور انکار عصمت و ختم نبوت انبیاء و تحریف و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه و بعضی تناقضات دیگر با آن مواجه خواهد شد که در این مقاله تنها به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود.

## ۱. مفهوم‌شناسی

اعتقاد به وحی، لازمه‌ی جهان‌بینی توحیدی است و در فرهنگ دینی مسلمانان کاربرد ویژه‌ای دارد. اما برخی روشنفکران معاصر به پیروی از اندیشمندان و متفکران غربی وحی را همان تجربه‌ی دینی پیامبر دانسته‌اند. از همین‌رو نخست به بیان مفهوم‌شناسی وحی پرداخته می‌شود:

### ۱-۱. وحی

**وحی در لغت:** به معانی گوناگونی آمده که جامع همه‌ی آن‌ها، القاء و انتقال سریع و مخفی مطلبی به ذهن مخاطب است، به گونه‌ای که از دیگران پوشیده باشد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۸۰/۱۵؛ راغب‌اصفهان‌ی، ۱۴۱۲: ۸۵۸-۵۱۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۰/۱)

**وحی اصطلاحی (وحی تشریحی):** درک و شعوری ویژه‌ای است که بنا به مشیت الهی در بعضی از انسان‌ها پیدا می‌شود و تا از طریق وحی و تعلیم الهی حقایق را دریافت کنند.

(طباطبایی، ۱۳۷۵: ۸۵؛ همان: ۱۳۹۰/۱۳/۲۰۵؛ همان: ۱۳۸۷/۱/۱۴۹-۱۵۰)

### ۱-۲. تجربه

**تجربه در لغت:** ریشه‌یابی این واژه نشان‌دهنده‌ی آن است که در ساختار اصلی این کلمه معنا و مفهوم «آزمایش و تکرار» نهفته است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۱/۲۶۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۶۰/۱)

**در اصطلاح:** واژه‌ی «تجربه» در ابتدا دارای معنای واحدی نبوده و در طول زمان دچار تغییر و تحولات بسیاری قرار گرفته است. در گذشته این واژه به معنای نوعی تأثیر و کنش بوده و معنای «فعلی» داشت. ولی از قرن هفدهم به بعد، معنای این کلمه دچار تغییر و تحول گردید و در معنای «انفعالی» و «واکنش‌پذیری» به کار رفت و سرلوحه‌ی تجربیات دینی و عرفانی گردید. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۳) شلایر‌ماخر و رودلف اتو و ویلیام جیمز از پیشگامان این تحول معنایی بودند.

### ۱-۳. تجربه دینی

تجربه دینی از دو واژه‌ی مجزا و مستقل «تجربه» و «دین» ترکیب یافته است. واژه‌ی «دینی» یک قید احترازی است و بیانگر نوع خاصی از تجارب است.

تجربه دینی در اصطلاح: هرگونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی که آدمی را به گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماورای طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط و توجه آدمی را بدان‌ها معطوف دارد. (محمدرضایی و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۵۵)

### ۲. رابطه‌ی بین وحی و تجربه دینی

ز بنیادی‌ترین موضوعات دینی صحت و اتقان سایر معارف در گرو تفسیر درست آن می‌باشد، پدیده‌ی وحی است. باتوجه به نقش محوری آن در ادیان الهی همواره مورد توجه و نقد و نظر اندیشمندان بوده است. از همین رو، عده‌ای از دین‌پژوهان و متکلمان غربی و به تبع آن‌ها برخی از روشنفکران مسلمان نیز، آن را نتیجه تجارب بشری دانسته و به یکسان‌نگاری بین وحی و تجربه دینی معتقد شدند.

## ۱-۲. دیدگاه موافقان یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی

دیدگاه تجربه‌ی دینی در میان برخی از روشنفکران معاصر به عنوان صاحب‌نظران و ایده‌پردازان مسلمان در باب وحی مورد استقبال قرار گرفت. در دیدگاه تجربه‌ی دینی بودن، وحی به گونه‌ای تفسیر شد که پیامبر ﷺ در جریان آن تنها یک مواجهه و تجربه‌ای با خدا داشته و تلقی از آن نه زبانی و نه نوشتاری بلکه نوعی تجربه دینی است.

### ۱-۱-۲. مدافعان دیدگاه

اولین فردی که از همسان بودن وحی با تجربه دینی سخن به میان آورد، اقبال لاهوری در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» (ص ۱۴۴-۱۴۸) بود. بعدها شیخ محمدعبده (رسالة التوحید، نقل از: الوحی المحمدی، ص ۳۵)، دکتر سروش (بسط تجربه نبوی، ۱۳۷۸: ۱۰، ۲۱، ۲۵؛ صراط‌های مستقیم، ۱۳۷۷: ۱۱، ۱۳؛ همان: ۱۳۷۶، ص ۵۷)، مجتهد شبستری (۱۳۷۹، ص ۵۷) و احمد نراقی (رساله دین شناخت: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، ۱۳۷۸، صص ۵۹ و ۸۶) و... از جمله نواندیشانی بودند که به صراحت از تجربه دینی بودن وحی دفاع کرده و وحی را در حد کشف و کشف را در حد تجربه پایین آوردند و بعد تمام حرف‌هایی که غربی‌ها می‌زدند را تکرار کردند.

### ۲-۱-۲. دلایل مدافعان

این دسته از مدافعان و معتقدین، ادله‌ای را برای اثبات و تأیید ایده خویش می‌آوردند که به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

#### الف: تجربه‌ای بودن وحی

یکی از دلایل عمده مدافعان سرسخت دیدگاه تجربه‌ی دینی این است که وحی را در واقع همان تجربه‌ای می‌دانند که شاعران و عارفان دارند؛ هرچند پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کند. نقش پیامبر در تولید آن، محوری است. در همین مورد برخی معتقدند: پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است. اما در واقع شخص پیامبر همه چیز؛ یعنی آفریننده و تولیدکننده است. این الهام از «نفس پیامبر» می‌آید و نفس هر فردی الهی است. اما پیامبر با سایر اشخاص فرق دارد، از آن‌رو که او از الهی

بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده و نفس او با خدا یکی شده است («سروش و جنجال آخرینش»)، پایگاه خبری آفتاب). در واقع این‌که انسان احساس کند کسی به او خطاب می‌کند، عتابی می‌کند، فرمانی می‌دهد، امر و نهی می‌کند، تعجیبی ندارد و در زندگی عادی هم اتفاق می‌افتد. اما در مورد پیامبر، چون او پیامبر است، مطلب به گونه‌ی دیگری است. اگر او پیامبر نبود، می‌شد گفت: خیالات عادی است که همه می‌کنند؛ اما چون او پیامبر است، احوالاتی که برای ایشان پیش آمده زیر نظارت و هدایت الهی قرار داشته است. (سروش، ۱۳۸۱: ۶۰)

### ب: خدا خالق معانی وحی نه الفاظ

از جمله ادله‌ای که طرفداران و صاحب‌نظران دیدگاه تجربه‌ی دینی به آن استدلال می‌کنند این است که وحی را فقط مواجهه با خدا تلقی کرده و برای اثبات دیدگاه خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند. از جمله: آیاتی که بیانگر نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ هستند؛ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ (شعراء ۱۹۳-۱۹۴)؛ به این بیان که آنچه در قلب راه دارد الفاظ نیست بلکه معانی است. پس فقط معانی و مفاهیم آیات به پیامبر ﷺ نازل شده و پیامبر آن مفاهیم را برای همگان در قالب الفاظ بیان نموده است. در همین زمینه نصر حامد ابوزید معتقد است:

«جبرئیل کلمات را به پیامبر ﷺ تحویل نداده بلکه آن‌ها را الهام کرده است. این فهم با مفاد آیه: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾ (بقره ۹۷(۲) سازگار و همخوان است.» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۷)

از دیگر آیاتی که معتقدین به نبوی بودن الفاظ قرآن کریم به آن استناد نموده‌اند ﴿إِنَّمَا يَسْمُرُ نَاهُ بِلِسَانِكَ﴾ (مریم، ۹۷) و هم چنین آیه‌ی ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء، ۱۹۵) از جمله آیاتی هستند که معتقدین به نبوی بودن الفاظ قرآن کریم به آن‌ها استناد نموده‌اند. به این بیان که آسان شدن محتوای قرآن به زبان پیامبر ﷺ مبین آسان شدن آن به کمک زبان پیامبر است، به عبارتی دیگر؛ پیامبر مفاهیم غیر قابل فهم یا آنچه فهمش مشکل است را به کمک زبان خود در قالب الفاظ می‌ریخته و فهم آن را آسان می‌نموده است و همین معنای نبوی بودن (غیر الهی بودن) الفاظ قرآن است. از جمله کسانی که به نظریه‌ی بشری بودن الفاظ و مفاهیم قرآن پرداخته‌اند؛

محمد شبستری در مقاله «قرائت نبوی از جهان» است. مدعیات ایشان حول محور وحی و قرآن در دو اصل بنیادین خلاصه می‌شود که لفظ و معنای قرآن، کلام نبی است و این کلام نبوی کاملاً تفسیری است و صرفاً حاوی نگاه و بینش محمد ﷺ از جهان و برخی پدیده‌ها است. نویسنده به صراحت اظهار نموده:

«هم الفاظ و هم معانی از خود او بوده‌گر چه او خدا را معلم خود تجربه می‌کرد.» (شبستری، ۱۳۸۶)

ایشان در اثبات نظر خود ضمن ارائه شواهدی از قرآن دال بر این نظریه، بنیادی‌ترین استدلال خود را ناممکن دانستن «فهم همگانی قرآن» در صورت اسناد این متن به خدا می‌داند. در این نظریه جایگاه وحی در فرایند تولید متن قرآن به وسیله پیامبر ﷺ همان امداد الهی (وحی) است که در آیه ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا...﴾ (شوری، ۵۱) به عنوان گونه‌ای از فعل تکلم به خدا نسبت داده شده است. برخی از متجددان هم معتقدند که این آیه درباره‌ی کلام الهی است و کلام با وحی، متفاوت است. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۲) این البته به معنای تکلم در قالب الفاظ و معانی نیست. پس تکلم الهی از نوع ارتباط زبانی انسانی نبوده زیرا مقدمات ارتباط زبانی انسانی در آن ساحت وجود نداشته است. (شبستری، ۱۳۸۶) در این صورت وحی و الهام یک معنای عام می‌یابد که خداوند بر هر یک از انسان‌ها، حتی تمامی موجودات وحی و الهام می‌کند اما فرشته‌ای نمی‌فرستد... و هر کسی بسته به استعدادش از کلام الهی بهره می‌گیرد. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۲۴) از همین روی؛ این‌گونه افراد، وحی را تجربه دینی شخص تجربه‌گر (پیامبر اکرم ﷺ) می‌دانند که «او صورت‌ها را دائم می‌تراشد، می‌گذارد و صورت تازه‌ای می‌سازد.» (سروش، ۱۳۷۹: ۵۷) بنابراین هر آن‌چه پیامبر ﷺ؛ (تجربه‌گر) درباره‌ی تجربه‌ی خود می‌گوید، تعبیر خود او از تجربه دینی خویش است که در کسوت الفاظ و کلمات در می‌آید و به آن، صورت عربیت می‌بخشد. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۲) در نتیجه مدعیان معتقدند که:

«فقط مضامین و معانی قرآن بر قلب پیامبر نازل شده و بعد خودش آن‌ها را

در مقام تعلیم و تفهیم بندگان چون زبانش عربی بوده به این عبارات و الفاظ

بیان فرموده است. (هندی، ۱۳۳۲)

در این تقریر از وحی، شأن فاعلی پیامبر برجسته تر است؛ یعنی خود پیامبر در فرآیند وحی آمریت دارد و «وحی تابع پیامبر است نه پیامبر تابع وحی.» منظور از تابعیت وحی از پیامبر و فاعلیت وی این است که «پروسه وحی تابع شخصیت پیامبر بود؛ یعنی، آن اتفاقاتی که می افتد تا کشفی برای پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن پروسه تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت ایشان بود. (سروش، ۱۳۷۸: ۹) در همهی این چالش ها (دیدگاه های روشنفکرانی همچون: نصر حامد ابوزید، عبدالکریم سروش، و...) متون دینی حاصل کوشش انسانی بوده و تجربه های لطیف و معنوی آن ها جلوه کرده و از این طریق، متون دینی (مثل صحف ابراهیم علیه السلام، زبور داود علیه السلام، تورات، گات ها، انجیل و قرآن) به ثمر رسیده است. براساس این دیدگاه آنچه با تجربه دینی دریافت می شود معانی و حقایقی است که نیازمند تعبیر است و وقتی تجربه در تعبیر می آید، محدودیت های تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی انسان در تجربه او اثر می گذارد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۳۸۳ و ۴۰۵) پس تجربه دینی پیامبران نیز همچون دیگر تجربه ها در زندان محدودیت های انسانی گرفتار و خطا پذیر خواهد بود. از این رو، در تفسیر و تبیین پدیده های وحی از چشم انداز تجربی در واقع نقش خداوند در پدید آمدن وحی انکار و برای شخصیت بشری پیامبر در ایجاد الفاظ و محتوای وحی نقش اساسی قائلند.

### ج: اکمال حدافلی دین و استمرار آن در بستر تاریخ

یکی دیگر از ادله ی مدافعان تجربه ی دینی این است که اسلام به حد کمال نهایی خود نرسیده و روند تکاملی خود را در تمام زمینه ها ادامه خواهد داد. تجربه های دینی عارفان مکمل و بسط دهنده ی تجربه ی دینی پیامبر صلی الله علیه و آله است که با گذشت زمان به غنای دین افزوده شده و آن را بسط و گسترش خواهد داد. این بسط و گسترش نه در معرفت دینی، بلکه در خود دین و شریعت الهی صورت گرفته به تدریج آن را پخته تر کرده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۲۸) لذا آیه ی شریفه ی ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (مانده، ۳)، ناظر به اکمال حدافلی است. به این معنا که

حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است. اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام روی خواهد داد. (سروش، ۱۳۷۶: ۲۴) پس پیامبر ﷺ مثل همه‌ی انسان‌های دیگر در طول رسالت خویش در حال دگرگونی و تحول و تکامل بوده است. یعنی این دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یک‌بار و برای همیشه بر پیامبر نازل نشد، بلکه به تدریج تکوّن پیدا کرد و دینی که تکوّن تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت. بر همین اساس، پیامبر اسلام ﷺ در دو سطح «تجربه» داشت: تجربه بیرونی و تجربه درونی و اسلام محصول این دوگونه تجربه است و به مرور زمان پیامبر در هر دو تجربه، مجرب‌تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. پس لازم است در غیبت پیامبر هم تجربه‌های درونی و برونی پیامبر بسط یابند. امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه‌ی نبوی باز است. بنابراین روند تکامل در تمام زمینه‌ها ادامه خواهد داشت و عارفان و فیلسوفان و هنرمندان برغنا و تکامل آن خواهند افزود.» (سروش، ۱۳۷۶: ۴-۱۱) پس دین هنوز به اکمال و اتمام نرسیده و این استمرار و اکمال و حی توسط دیگران در بستر تاریخ ادامه خواهد داشت تا به تدیج کامل شود.

#### د: وحی متأثر از فرهنگ و باور زمانه

یکی دیگر از دلایل تجربه‌گرایان دینی این است که معتقدند؛ فرهنگ و باورهای شخص پیامبر ﷺ در تجربه‌اش دخالت داشته و به تجربه‌اش، شکل خاصی بخشیده است. پیامبر هم هنگام انتقال به دیگران، در واقع عقاید و باورهای خود را منتقل کرده است. وحی همان تجربه‌ای است که بدون تفسیر محال است. در نتیجه این فرهنگ و پیش فرض‌های اوست که در تفسیر او دخالت و حضور دارند. آنچه به صورت وحی مکتوب در دست است محصول اندیشه او است. زیرا «اعتنای خداوند این نبوده است که يك كتاب معصوم املا کند، یا تعالیم تخطی ناپذیر و خطاناپذیری القا کند. وحی الهی و واکنش انسانی همواره درهم تنیده‌اند. يك مواجهه که به مشیت و مبادرت الهی بوده، توسط بشر جایز الخطا تجربه، تعبیر و توصیف شده است.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۰) با این دیدگاه، عصمت در ساحت وحی نفی می‌شود؛ زیرا

که پیامبر (شخص تجربه‌گر) در تفسیر تجربه‌ی دینی، ناگزیر تحت تأثیر باورها، انتظارات و فرهنگ‌ها است. بنابراین نمی‌توان گفت: تفسیر و تعبیر پیامبر از مواجهه‌اش صحیح است و در تفسیر او، خطا راه ندارد. چون وحی غیرزبانی و تجربه نبوی و در واقع نوعی فعالیت ذهنی است. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۴) چرا که بر اساس تجربه‌ی دینی، پیامبر تنها تجلیاتی از عالم بالا دریافت می‌کند و سپس آن تجلیات را برای مردم بیان می‌کند؛ پس وحی، قرائت پیامبر از تجربه خویش می‌گردد. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۸۷) طبق این رویکرد، دریافت پیامبر ﷺ از وحی همان تفسیر و تبیین او از آن حقیقت است که از مواجهه‌اش ترجمه و تفسیری ارانه می‌دهد که فهم او از این تجربه خطا بردار نیست.

### ۲-۱-۳. نقد دیدگاه مدافعان

نظریه «یکسان انگاری وحی با تجربه دینی»، افزون بر پیامدهای ذکر شده، با پیامدهای منفی دیگری نیز مواجه می‌باشد؛ آویخته بودن این نظریه با این پیامدها، موجب شد تا از دیر باز مورد نقد کارشناسان در حوزه «وحی» قرار گیرد؛ از جمله:

#### الف: انکار آسمانی بودن وحی

با تحلیل و نگرش تجربه‌گرایانه، اصل وحی و واقعیت داشتن آن و تجلی خداوند، مورد تردید قرار می‌گیرد. طبق تفسیر مزبور، وحی و شهود پیامبران الهی به حد تجربه انسانی و عادی تنزل داده می‌شود که در نتیجه؛ پیامبران با دیگر انسان‌ها در اصل این سنخ از تجربه برابرند. چراکه محتمل است پیام تجربه‌ی دینی، فقط محصول پیش‌دانسته‌ها و تأثیر عوامل خارجی است که در صورت التزام به این نظریه و پذیرش تجربه‌ی دینی بودن وحی، دست بشر از حقایق و حیانی و از ساحت الهی کوتاه خواهد شد. درحالی‌که؛ مسلمانان معتقدند که وحی از سوی خداوند متعال است و پیامبر اکرم ﷺ هنگام نزول وحی به سبب ترس از فراموشی، می‌کوشید تا آن را حفظ کند. این تلاش در حفظ وحی هنگام نزول وحی و پس از آن، به خوبی نشان می‌دهد که ساختار آن در اختیار پیامبر ﷺ نبوده است؛ بلکه الفاظ و محتوای آن، از سوی خداوند القا می‌شده و پیامبر ﷺ در مقام مخاطب امین، آن را اخذ



و دریافت می کرده است:

﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجْعَلَ بِهِ﴾ (قیامت، ۱۸-۱۶)؛

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (بقره، ۲۵۲)؛

علاوه بر آن مسأله‌ی اعجاز در فصاحت و بلاغت قرآن است که بیانگر این اسم که لفظ  
و معنا هر دو از سوی خداوند متعال نازل شده است:

﴿قُلْ لَنْ يَجْتَمِعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (اسراء، ۸۸)؛

﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ﴾ (هود، ۱۳)؛

﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (یونس، ۳۸)؛

هم چنین واژه‌های «قول» و «قرائت» در قرآن:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ﴾ (طارق، ۱۳)؛

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزل، ۵)؛

﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (قیامت، ۱۸) است که در این آیات خداوند، قرائت و تلاوت قرآن  
را در هنگام وحی به خود نسبت داده است که نشانگر آن است که لفظ قرآن از جانب خداوند  
نازل شده است و الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر ﷺ نیست. پیامبر ﷺ، اختیار تبدیل و تغییر در  
قرآن را ندارد: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْفَاءٍ نَفْسِي﴾ (یونس، ۱۵) این سلب اختیار،  
نشان دهنده‌ی آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر ﷺ نیست و گرنه هر انسانی می‌تواند  
آن چه را گفته است، به تعبیر و بیان دیگری بگوید. قرآن در آیات متعددی تصریح می‌کند که  
خداوند، کتابش را به زبان عربی بر پیامبر نازل کرده است:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (یوسف، ۲)؛

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء، ۱۹۵)؛

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (شوری، ۷)؛

تفاوت قرآن و حدیث از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات یک واقعیت  
انکارناپذیری است و بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر ﷺ در فرایند وحی و شکل‌گیری

ساختار لفظی و بیانی قرآن است. علاوه بر آنچه که گفته شده؛ حادثه‌ی «فترت وحی» هم حکایت از آن دارد که وحی در اختیار و تابع پیامبر نبود، بلکه از جای دیگر می‌آمد و این پیامبر بود که تابع وحی بود و چنانچه مبدأ وحی، نمی‌خواست، متوقف می‌شد. همچنین این نظریه، با نص صریح قرآن مخالفت دارد، آنجا که می‌فرماید: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (احزاب، ۲) یا ﴿قُلْ... إِنَّ أَنْتَبِخُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ (احقاف، ۹). بنابراین پیامبر تابع وحی بوده نه این‌که وحی تابع پیامبر بوده است.

### ب: انکار سرشت زبانی وحی

نکته مهم این که در این تصویر از وحی، تجارب دینی پیامبر ﷺ در قالب الفاظ به صحنه آمده است. چنین تحلیلی از وحی، در واقع به «نفی سرشت زبانی وحی» می‌انجامد. خداوند مضامین و مفاهیم را در قالب زبانی به پیامبر اکرم ﷺ داده است: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (نساء، ۱۶۴)؛ هم‌چنین آیه‌ی ﴿أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (شوری، ۵۱)؛ که البته در این آیه منظور از سخن گفتن؛ تکلم واقعی است چون استثناء «الا وحیاً» تمام نیست جز آنکه؛ کلامی که مدلول ﴿أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ﴾ است حقیقت سخن گفتن باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۳/۱۸) پس روشن است که در پدیده‌ی وحی، خداوند با مخاطب خود به معنای واقعی، سخن گفته و سخن گفتن خدا به‌غیر طریق متعارف هم بوده است و وحی نیز همین شکل خاص و غیر متعارف سخن گفتن خدا با پیامبر است. پس وحی منشا الهی دارد و یک نوع ارتباط زبانی خدا با پیامبران بوده است، گرچه همه‌ی پیامبران این افتخار را نداشتند، اما نبی مکرم اسلام ﷺ در طول ۲۳ سال با خداوند ارتباط زبانی داشته است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ﴾ (انبیاء، ۲۵) هم‌چنین امام علی علیه السلام در روایتی می‌فرماید: ﴿فَهَذَا وَحْيٌ، وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾ (بحرانی، ۱۴۱۵: ۸۳۵/۴) و حیانی بودن الفاظ قرآن و سرشت زبانی داشتن آن‌ها، در آیات متعددی بدان تصریح شده: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (یوسف، ۲) علاوه بر این انبیاء در طول مأموریت الهی خویش برعمل به امور و حیانی و اوامر و نواهی الهی تأکید داشتند؛ یعنی دیگران را دعوت می‌کردند که به پیام وحی گوش دهند آنرا اطاعت کنند. پیامبران

هیچ‌گاه دیگران را دعوت نمی‌کردند که تجاری مانند تجارب آن‌ها داشته باشند. این فهم با مفاد آیه‌ی ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ﴾ (بقره، ۹۷) سازگار و همخوان است. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۷) هر چند به این آیات برای اثبات نظریه‌ی خویش تمسک می‌کنند اما با دقت در آن‌ها شواهدی بر نفی نظریه‌شان قابل استنباط است. علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی فوق (بقره، ۹۷) می‌فرماید:

«منظور از «هاء» در «نزل به» قرآن است به عنوان کلامی که ترکیب شده از الفاظ، که آن الفاظ هم البته دارای معانی هستند، نه تنها معانی که خود پیامبر به لفظ در آورده باشد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۰)

به عبارتی این تعبیر آیه ناظر بر این حقیقت است که الفاظ و معانی هر دو الهی‌اند و کار پیامبر فقط دریافت و ابلاغ بی‌کم و کاست آن‌ها به مردم بوده است. ایشان هم‌چنین درباره‌ی ابلاغ تعبیر «علی قلبک» هم می‌فرماید:

«آنچه ظاهر حال بر آن دلالت دارد این است که بگوید: «نزله علی قلبی» دلیل این بیان حضرت به صورت التفات از تکلم به خطاب این است که وی در دریافت و ابلاغ وحی هیچ‌گونه دخالتی نداشته و تنها قلب حضرتش فرودگاه وحی بوده و حضرت مأموریت ابلاغ آن را به عهده داشته است.» (همان: ۱۳۹۰: ۱/۲۳۰)

یا تعبیر ﴿بَلِّغْ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (شعراء، ۱۹۵) بیانگر «نزل قرآن به زبان مشخص یعنی «عربی روشن» است. بدیهی است که عربی زبان بیان «الفاظ» است نه معانی به تنهایی» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۳۲۰) علامه معرفت هم در این باره معتقدند:

«اینکه خداوند می‌فرماید: «قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم» کاملاً صراحت دارد که ساختار لفظی آن نیز با دست وحی انجام گرفته است. لذا جای تردید نیست که قرآن در دو جهت لفظ و معنا ساختار و حیانی دارد، و صرفاً کلام خدا است. هرگز در توان پیامبر نیست که چنین سخن معجزه‌آسایی از خود بسازد.» (معرفت، ۱۳۸۱: ۵۹)

هم چنین برداشت مفسرین بزرگ از آیهی ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاۙهَا بِلِسَانِكَ﴾ (مریم، ۹۷) خلاف پندار تجربه‌گرایان دینی می‌باشد. از همین‌روی برخی ذیل همین آیه آورده‌اند:

«یعنی آن را به زبان تو که همان زبان عرب است نازل کردیم تا فهم قرآن برایشان آسان شود چرا که اگر آن را به زبان دیگری نازل می‌کردیم برای مردم عرب قابل فهم نبود یا اینکه (قرائت آن را بر زبان تو آسان کردیم) یعنی به تو توان قرائت آن را دادیم» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۲۳/۶)

برخی دیگر از مفسران هم معتقدند:

«از این عبارت فهمیده می‌شود که «آیه می‌خواهد از سابقه‌ای خیر دهد که با آن سابقه، تلاوت و فهم قرآن دشوار بوده و آن اشاره به حقیقت قرآن در لوح محفوظ است، به عبارتی می‌خواهد بگوید اگر قرآن با آن حال که بود نزد خدا باقی می‌ماند و آن را به این صورت که الآن هست، عربی و خواندنی‌اش قرار نمی‌داد آن حقیقت بلندتر از آن بود که فهم عادی بشر به آن دسترسی یابد لذا خداوند با نزول آن حقیقت متعالی به زبان پیامبر که زبان عرب بود فهم آن را آسان و برای بشر قابل استفاده گردانید.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۷/۱۴)

پس آیات مورد استناد نه تنها دلالتی بر غیرالهی بودن الفاظ قرآن ندارند، بلکه برعکس با دقت نظر در آن‌ها می‌توان به شواهدی بر الهی بودن الفاظ قرآن نیز دست یافت.

انکار خاتمیت (بسط تجربه نبوی)

خاتمیت از امتیازات پیامبر ﷺ ﴿خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (احزاب، ۴۰) است که طومار نبوت و پیامبری مهر پایان خورده و پرونده نبوت بسته شده است. مقصود از آن، هم تأخر زمانی وهم رتبی است؛ یعنی از این به بعد راه وحی تشریحی به روی بشر بسته شده و وحی واحکام تشریحی برهیچ انسان دیگری نازل نخواهد شد. از این‌رو اندیشه ظهور پیامبر یا پیامبرانی دیگر، در رتبه‌ی انکار خداوند و انکار قیامت، ناسازگار با ایمان به اسلام و تفکر اسلامی و بدعت در دین شمرده شده و خیلی از اصول و معارف الهی تعطیل خواهد شد. در حالی که غایت و هدف اصلی دین،

به منظور هدایت جامعه و تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان است. لذا اصل وحی و تجربه وحیانی پیامبر ﷺ مقدمه‌ای برای نیل به چنین مقصود و اهداف والائی است. لذا از شروط مهم و ضروری مقام وحی و شریعت، «انتخاب الهی، بلکه موهبتی الهی است که برای تکمیل امر هدایت انسان به سوی سعادت، افراد شایسته‌ای انتخاب می‌شوند. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۸۹) تا وحی الهی را به انسان‌ها برسانند و هدایت آنان را به سوی کمال شایسته انسانی در دست بگیرند. حال اگر تنها راه سعادت آدمی دستخوش تغییر و خطا شود و بازتابی از محیط زندگی اجتماعی و فرهنگی باشد، بعثت انبیاء برای بشریت ارمانی نخواهد داشت.

اما در دوره‌ی معاصر بحث «خاتمیت» صورت تازه‌ای به خود گرفته و روشنفکران دینی بارویکردی متمایز از نگاه سنتی، به تحلیل از وحی و تعمیم نبوت پرداخته‌اند. نخستین کسی که براساس آراء نواندیشان دینی، تلقی و برداشت خاصی نسبت به آموزه «خاتمیت» بیان کرد، اقبال لاهوری بود. وی معتقد بود:

«ختم نبوت یعنی کوتاه شدن هدایت‌های آسمانی و متوسل شدن به

هدایت‌ها و راهنمایی‌های خرد استقرایی.» (اقبال لاهوری، بی تا: ۱۴۶)

این سخن مورد پذیرش روشنفکران پس از اقبال قرار گرفت. (سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۸؛ ۱۳۸۱: ۶۹؛ ۱۳۷۶: ش ۱۰/۳۹؛ ۱۳۸۱: ۷۳) پس دایره‌ی نبوت به افراد عادی نیز گسترده است. اما در دین مقدس اسلام بین این نوع نگرش به موضوع نبوت و وحی، با اصل خاتمیت تعارض روشنی است. در نبوت استحقاق، انتصاب و انتخاب الهی موضوعاتی هستند که در نظریه‌ی تجربه‌ی دینی نادیده گرفته شده‌اند. اما توجیه روایت نبوی ﷺ «لانی بعدی» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۹/۱۵) به صورت عدم اظهار آن، خلاف ظاهر و نص روایت بلکه نفی وجود اصل نبوت از اساس بعد از خاتم ﷺ می‌باشد. نه این که نبی‌ای باشد؛ اما حق اظهار آن را نداشته باشد. بنابراین اگر مقصود از نبی، معنای دیگری بود باید مقصود خود را به وضوح روشن می‌کرد. بر همین اساس بدون دقت و بررسی در آیات و روایات، تفسیر دیگری از وحی و نبوت ارائه کردن لازم‌ه‌اش، عدم انقطاع وحی و خاتمیت می‌شود.

### د: انکار جامعیت و جهان شمولی قرآن

برخی از روشنفکران معاصر معتقدند که احکام و مقررات شریعت اسلام دستخوش تحول و تکامل بوده است. لازمه این امر این است احکامی که در آغاز نازل گردید، با احکامی که در فرجام رسالت نازل شده است در یک حد و اندازه دارای اعتبار نیستند. در حالی که به دلیل نص صریح قرآن ﴿لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (انعام، ۱۱۵) احکام الهی هرگز قابل تغییر و کم و زیاد نیست و تمام احکام و شریعت الهی بیان شده است. «جاودانگی» و «جامعیت» و «جهان شمولی» از مهم‌ترین خصوصیات و ویژگی‌های دین خاتم به شمار می‌روند. در صورت نفی آن‌ها، دیگر دین اسلام، به عنوان دینی جاودان و جهان شمول و جامع نخواهد بود. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۸) مهم‌ترین رکن جاودانگی و عدم نسخ یک دین، توجه به همه‌ی جوانبی است که غفلت و چشم‌پوشی از هر یک از آن‌ها خود به خود عدم تعادل و ناسخیت آن را در پی خواهد داشت. به اعتراف اسلام‌شناسان، تعلیمات اسلامی، جامع، همه‌جانبه، اشمالی است و نخستین انتظار از دین خاتم آن است که آورنده‌ی یک برنامه‌ی جامع و فرازمان و فرامکان باشد. چنین قانونی برای چنان منظوری باید بر «سنن جاوید الهی»، «ناموس لایتغیر طبیعت» و «فطرت پاک انسانی» استوار باشد. (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۶) لذا طبق آیه‌ی ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ...﴾ تنها مطلب باقی مانده همان ضمانت اجرای این احکام بود و این خود بیانگر این امر مهم است که با بیان حکم جانشین تکلیف بر مردم تمام شده و احدی حق دخالت در امر الهی را ندارد. (صادقی تهرانی، ۱۳۸۶: ۳۵۴-۳۵۵) آنچه که نازل شده پاسخگوی همه‌ی نیازهای هدایتی جوامع بشری است. اما یک جانبه‌بودن دین یعنی ناسخیت و این باعث نقض غرض در هدایت بشر به سعادت واقعی خواهد شد. بنابراین دین اسلام دین کاملی است و تا روز قیامت تنها دین جاودان و غیر قابل نسخ هم خواهد بود.

### ه: انکار عصمت انبیاء علیهم السلام

از نتایج دیدگاه تجربی بودن وحی، نفی و انکار عصمت پیامبر اکرم ﷺ است. زیرا تحلیل تجربی از وحی و گرفتار بودن آن در دام محدودیت‌های بشری، آن‌گونه که اندیشمندان غربی و هواداران شرقی آنان نیز تصریح کرده‌اند. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۹۲/۱) به تحریف شدن وحی الهی

می‌انجامد. در حالی که «طبق (قاعده‌ی لطف) پیامبران در دریافت و تبلیغ وحی مصون از خطا هستند که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مرحله در صیانت وحی الهی است و گرنه نقض غرض و مخالفت با حکمت الهی و ارسال وحی بوده و حکمت برانگیخته شدن آن‌ها با ناکامی رو به‌رو خواهد شد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ۲۱۶) اگر ساحت وحی محفوظ از تغییر و دگرگونی نباشد مردم دچار گمراهی خواهند شد بدون آن که در این گمراهی تقصیری متوجه آنان باشد. حتی این گمراهی مستند به عدم حفظ و صیانت وحی از سوی خداوند خواهد بود و این نقض غرض و مخالفت با حکمت الهی است. در نتیجه؛ این دیدگاه با نظریه وحی در قرآن که دارای سرشت زبانی است کاملاً متعارض و ناهمخوان است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۷۸-۱۷۹) یکی از ضروریات مکتب شیعه، اعتقاد به عصمت انبیاء در سه حوزه دریافت، ابلاغ و تبیین، و عمل به‌وحی می‌باشد. بدین معنا که پیامبر ﷺ موظف است همان چیزی را تبلیغ کند که به او وحی شده، و حق اضافه و کم کردن آن را ندارد: ﴿إِنْ أَنْتَبِخْ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ (احقاف، ۹) پس ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ... وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ﴾ (نمل، ۹۱-۹۲) یعنی همان‌گونه که خودم آیات الهی را استماع نموده‌ام، عین همان آیات را بدون کاهش یا افزایش به‌سمع شما برسانم. لذا خداوند هرگونه عیب و نقصی را از ساحت انبیا دور کرده و آن را به صورت یک اصل خدشه‌ناپذیر قرار داده است: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾ (آل‌عمران، ۱۶۱) از آن‌جا که پیامبران، پیام‌هایی را از جانب خداوند متعال برای سعادت انسان‌ها به آن‌ها ابلاغ می‌کنند، اگر در فراگرفتن، نگهداشتن و رساندن وحی خطایی کنند، نقض غرض پیش آمده و با هدایت الهی منافات دارد. در حالی که خداوند حکیم تمام ضمانت‌های لازم را برای صیانت حریم وحی نبوی تدبیر کرده است: ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ (جن، ۲۶-۲۸) و آن را از مبدأ تا انتها مصون نگه داشته است. این بهترین دلیل بر عصمت پیامبر در مقام دریافت و ابلاغ وحی به مخاطبان است.

## ۲-۲. دیدگاه مخالفان یکسان‌انگاری وحی و تجربه‌ی دینی

وحی نوعی ارتباط ویژه میان خدا و پیامبر می‌باشد که خاستگاهی الهی و آسمانی دارد.

برهمن اساس باتوجه به فقدان ارزش معرفتی تجارب دینی و وارداتی بودن چنین نظریه‌ای و تفاوت‌های روشنی که میان وحی الهی با تجربه‌ی دینی وجود دارد نتیجه گرفته می‌شود که وحی و تجربه‌ی دینی تغایر ذاتی باهم دارند.

## ۲-۲-۱. دیدگاه مخالفان

وحی در اندیشه‌ی ابراهیمی پدیده‌ای قدسی، فراتجربی بوده که از ناحیه‌ی خداوند سبحان به برخی از انسان‌های شایسته افزوده شده و پایه‌ی بعثت انبیا برای هدایت بشری است و اکتسابی هم نخواهد بود. درحالی که تجارب دینی اموری هستند که در نتیجه‌ی تلاش و کوشش افراد حاصل شده و تا حد زیادی اکتسابی هستند و برای دیگران هم ایجاد مسئولیت نمی‌کنند؛ چراکه تجربه‌ی دینی حجیت معرفت‌شناختی حداقل برای دیگران ندارد.

## ۲-۲-۲. دلایل مخالفان

### الف: خطاناپذیری وحی

وحی هم در لفظ وهم در معنا از طرف خداوند بر پیامبر ﷺ نازل شده: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزل، ۵) در این آیه‌ی قرآن «قول ثقیل» نامیده شده و این خود دلالت بر این دارد که لفظ، بر پیامبر ﷺ نازل شده است. هم چنین در ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (قیامت، ۱۶-۱۸): ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ﴾ (بقره، ۲۵۲)؛ که خداوند در این آیات، قرائت و تلاوت قرآن را در هنگام وحی به خود نسبت داده است. اما در تجربه‌ی دینی چنین نیست.

### ب: مصونیت وحی

وحی الهی از هرگونه تصرف و القانات شیطانی مصون و محفوظ است و پیامبران در همه‌ی مراحل فهم و درک و دریافت آن در عصمت الهی قرار دارند. هیچ‌گونه خواهش‌های نفسانی و افکار و عقاید باطل نیز، در آن راه ندارد و ملائکه‌ی الهی از هنگام صدور تا ابلاغ نهایی وحی به مردم از آن نگهبانی می‌کنند. علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی ﴿فَأَنذَرْتُكَ مِنْ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ (جن، ۲۸) می‌فرماید:

«آیه دلالت دارد که وحی الهی، از منبع صدور گرفته تا ابلاغ و عمل به وحی،



مصون از خطا و اشتباه است.)) (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۱/۲۰-۶۲)

اما تجربه‌های دینی، در معرض نوعی انحراف و سقوط و القانات خطا و شیطانی هستند و باید صحت و سقم آن‌ها با میزان کتاب و سنت سنجیده شود.

#### ج: اختصاصی بودن وحی تشریحی به انبیاء

وحی، یک ارتباط ویژه بین پیامبر و خداوند می‌باشد و در واقع یک موهبت الهی است که خداوند متعال برای هدایت انسان و برای نیل به سعادت به انسان‌های والا و شایسته (پیامبران) اعطاء می‌کند. ضرورت این امر را نه تنها آیات و روایات اثبات می‌کنند، بلکه عقل هم به صورت مستقل بر آن صحه می‌گذارد. در صورتی که تجارب دینی به فرد خاصی اختصاص نداشته و ویژگی خاص آن عمومی بودن آن است.

#### د: هماهنگی در معارف و حیانی

در وحی نبوی و در میان انبیا هیچ اختلافی دیده نمی‌شود؛ ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (بقره، ۹۷)؛ بلکه دریافت‌های آن‌ها با هم اتفاق دارند. حال اگر وحی، غیرالهی و از جانب خود انسان بود، در حصول آن، اختلاف پدید می‌آمد. ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء، ۸۲) درحالی که همگان ادعا دارند که وحی مصون از خطا است. اما تجارب دینی و عرفانی، هرگز مصون از خطا نیست.

#### ه: تأثیرناپذیری وحی از فرهنگ زمانه

مجموعه تعالیم و فرامین الهی که انبیا به عنوان وحی در اختیار بشر قرار داده‌اند، معمولاً با فرهنگ زمان انبیا در تقابل بوده است. انبیا به طور معمول با سنت‌ها و عقائد خرافی مبارزه می‌کردند. درحالی که تجربه‌ی دینی متأثر از فرهنگ زمانه و در قید و بند فرهنگی روی می‌دهد. (صادقی، ۱۳۹۱: ۲۴۶)

بنابراین تجربه‌ی دینی یک ایده و نظری بوده برای برون رفت از چالش‌های موجود بین آموزه‌های کتاب مقدس و دریافتی متفاوت که برخی از روشنفکران از آن داشته و ارائه نموده‌اند. در پایان ضمن تأکید تفاوت اساسی و ماهوی وحی و تجربه دینی بیان می‌شود که یکسان پنداشتن وحی با تجربه دینی نظریه باطلی است.

## نتیجه‌گیری

از آنچه که گفته شد این مطالب به دست آمد:

پیشینه‌ی بحث تجربه‌ی دینی که پدیده‌ی جدیدی است به روشنفکران غربی برمی‌گردد. روشنفکران معاصر وحی را مشاهده یا مواجهه‌ی پیامبر با خدا دانسته‌اند و در تفسیر وحی آن را با تجربه‌ی دینی همسان پنداشته‌اند. پذیرش همسان‌انگاری وحی با تجربه‌ی دینی تبعات و پیامدهای ناگواری را برجای گذاشته است. برخی از پیامدهای حاصل از رویکرد همسانی وحی با تجربه‌ی دینی عبارتست از:

انکار و حیانی بودن کلام الهی و انکار نبوت و عصمت ...

برخی دیگر از لوازم التزام به چنین رویکردی عبارتست از:

تعمیم و بسط نبوت و نفی جامعیت و جاودانگی کلام الهی.

وحی امری الهی و اختصاصی و ویژه برخی از افراد برگزیده است و هیچ همسانی با تجربه دینی نداشته و ماهیت و حقیقتی متفاوت از آن دارد.

## فهرست منابع

۱. قرآن کریم، (۱۳۷۳)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
۲. ابن منظور، محمدبن مكرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، ج ۳، دارصادر، بیروت.
۳. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۷۹)، گفتگو: تأویل، حقیقت و نص، کیان، ش ۵۴.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، معنای متن، مترجم مرتضی کریمی نیا، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، قم.
۵. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵)، البرهان فی تفسیر القرآن، موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم.
۶. پترسون و دیگران، (۱۳۷۶)، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، طرح نو، تهران.
۷. خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۷۸)، بسط بسط تجربه نبوی، مجله کیان، ش ۴۷.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، مفردات، دارالقلم، بیروت.
۹. رضایی، محمد و دیگران، (۱۳۸۱)، جستارهایی در کلام جدید، سمت، تهران.
۱۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، ایمان و آزادی، طرح نو، تهران.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶)، بسط تجربه نبوی، مجله کیان، ش ۳۹.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، صراط‌های مستقیم، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، ایمان و امید، کیان، ش ۵۲.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، اسلام، وحی و نبوت، بازتاب اندیشه، ش ۲۷.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، اسلام، وحی و نبوت، مجله آفتاب، ش ۱۵.
۱۷. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۰)، دین تمام زندگی، مجله حکومت اسلامی، ش ۲۲.
۱۸. صادقی تهرانی، (۱۳۸۶)، محمد صادق، نقادی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، امیدفردا، تهران.
۱۹. صادقی، هادی، (۱۳۹۱)، درآمدی بر کلام جدید، ج ۱، مؤسسه طه، قم.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۷۵)، قرآن در اسلام، ج ۸، دفتر انتشارات اسلامی، تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، لبنان.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ناصر خسرو، تهران.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، ج ۳، مرتضوی، تهران.
۲۴. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، (۱۴۱۵)، القاموس المحيط، ج ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۵. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب، قم.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، وحی و افعال گفتاری، زلال کوثر، قم.

۲۶. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۷)، *پاسخ به شبهات کلامی دفتر دوم: دین و نبوت*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، قم.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۲۹)، *کافی*، دار الحدیث، قم.
۲۸. گیسلر، نورمن، (۱۳۹۱)، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت الهی، حکمت.
۲۹. لاهوری، اقبال، (بی تا)، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، رسالت قلم، تهران.
۳۰. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، نشر پژوهش های اسلامی، تهران.
۳۱. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۶)، *قرانت نبوی از جهان*، کلام خدا و کلام انسان، مرکز نشر و آثار و افکار شبستری، بی جا.
۳۲. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *پلورالیسم دینی*، کیان، ش ۲۸.
۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک، کتاب وسنت*، چ ۲، طرح نو، تهران.
۳۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *ایمان و آزادی*، انتشارات طرح نو، بی جا.
۳۵. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۴)، *قرآن شناسی*، تحقیق و نگارش محمود رجبی، مؤسسه امام خمینی، قم.
۳۶. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۱)، *علوم قرآنی*، چ ۴، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم.
۳۷. نراقی، احمد، (۱۳۷۸)، *رساله دین شناخت* (مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی)، انتشارات طرح نو، تهران.
۳۸. هندی، سیداحمد خان، (۱۳۳۲)، *تفسیر القرآن و هوالهدی والفرقان*، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران.

## مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع)

سال اول \* شماره چهارم \* زمستان ۱۳۹۷



# جایگاه عقل در تفسیر و نقد روایات تفسیری از دیدگاه آیت الله معرفت و آیت الله جوادی آملی

زهرا رضوانی<sup>۱</sup>

سیده سعیده غروی<sup>۲</sup>

## چکیده

عقل، یکی از منابع قوی و غنی دین، نقش بسزایی در تفسیر قرآن و فهم معارف دینی دارد. این حجت باطنی در تبیین فهم مراد الهی گاه در قالب مصباح، تفهیم آیات را میسر می‌سازد و گاه منبع فهم آیات الهی می‌گردد و با استدلال و براهین قطعی، فهم را ممکن می‌سازد. سؤال این است که جایگاه عقل در منابع تفسیری چیست؟ و روایات تفسیری چه دیدگاهی نسبت به جایگاه عقل دارند؟ و آیا عقل، معیار سنجش روایات است یا خیر؟ نوشتار پیش‌رو، به بررسی جایگاه عقل در تفسیر و نقد روایات تفسیری از دیدگاه دو مفسر بزرگ معاصر آیت الله معرفت و آیت الله جوادی آملی، پرداخته و در دو بخش ارائه شده است. در بخش اول، دیدگاه هر یک از مفسران در خصوص تفسیر عقلی و میزان بهره‌گیری از عقل مصباح و عقل منبع در تفسیر قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. علامه معرفت، تفسیر عقلی را تفسیر اجتهادی می‌داند و به هر دو کاربرد عقل در تفسیر معتقد است. ایشان از یک سو بر فهم عقلی آیات و از سوی دیگر بر حکم عقل رشید تأکید دارد، در حالی که آیت الله جوادی آملی تفسیر عقلی را همان تفسیر قرآن با عقل برهانی (منبع) می‌خواند و استفاده از عقل مصباح را جزئی از تفسیر ماثور می‌داند. در بخش دوم مقاله جایگاه عقل در نقد روایات تفسیری از دیدگاه دو مفسر مورد بررسی قرار گرفته است. هر دو مفسر عقل را معیاری مهم در نقد روایات تفسیری می‌دانند؛ از سوی دیگر با توجه به نظرات دو مفسر در رابطه با جایگاه عقل در تفسیر، در ملاک عرضه بر قرآن و سنت نیز عقل نقش مصباح و هدایتگری را ایفا می‌کند. یکی از نتایج تحقیق این است که با توجه به دیدگاه آیت الله معرفت نسبت به جایگاه عقل در تفسیر و اعتماد به تفسیر اجتهادی می‌توان گفت دایره گستره تفسیر عقلی از منظر ایشان بسیار گسترده‌تر از دیدگاه آیت الله جوادی آملی است.

## کلیدواژه

آیت الله جوادی آملی، آیت الله معرفت، روایات تفسیری، عقل، منبع.

Nsrezvani9@gmail.com

Saeedehgharavi@yahoo.com

۱. کارشناسی ارشد، علوم قرآن و حدیث، جامعه الزهراء (ع)

۲. استادیار و عضو هیات علمی دانشگاه قم، قرآن و علوم حدیث

## مقدمه

عقل، قوه‌ی ادراکی انسان، از منابع معتبر و قرائن برون‌متنی فهم آیات قرآن می‌باشد. درحقیقت نباید منابع دین را به دلیل نقلی و ظواهر الفاظ و کلمات منحصر کرد؛ بلکه باید یکی از منابع قوی و غنی دین را دلیل عقلی دانست؛ اگر عقل به عنوان منبع دین محسوب نگردد، باید بسیاری از معارف و مسائلی که دینی است و جزء دین محسوب می‌شود از راه دلیل عقلی اثبات می‌شود (نه از دلیل نقلی) از منطقه‌ی دین خارج کرد و مهم‌تر از آن اگر کسی دلیل عقلی را منبع اثباتی دین نداند، نه تنها یکی از منابع قوی و غنی دین را حذف کرده است بلکه در حقیقت به خود قرآن و روایات عمل نکرده است؛ زیرا قرآن دلیل عقلی را مدار بسیاری از احکام دین می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۸۲) چنان‌که روایات نیز دلیل عقل را منبع بسیاری از معارف می‌شمارد، امام کاظم علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَ حُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَثْمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ؛ خداوند را بر مردمان دو حجت است: حجتی بیرونی و حجتی درونی. حجت بیرونی همان فرستادگان و پیامبران و امامان علیهم السلام هستند و حجت درونی همان خرده‌ها.» (کلینی، ۱۳۸۵، ۱۳)

بنابراین می‌توان گفت جایگاه عقل در کنار قرآن و سنت، در شناخت دین بسیار مهم است از اینرو لازم است که در فهم و تفسیر قرآن از راهنمایی عقل و نقل بهره گرفته شود. (خوئی، ۱۳۹۴، ۲۴۲) تفسیر قرآن به عقل پیشینه کهنی دارد. برخی معتقدند که پیامبر صلی الله علیه و آله به اصحاب خویش کیفیت اجتهاد عقلی در فهم نصوص شرعی از قرآن و سنت را تعلیم داده است. نمونه‌های تفاسیر عقلی در روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام به خوبی مشهود است. به طور مثال در احادیث فراوانی در مورد شیء بودن خداوند و عرش و کرسی و مکان داشتن خدا و ... . تفسیرهای عقلی از اهل بیت علیهم السلام به ما رسیده است. (حویزی، ۱۳۸۳، ۱/۷۰۶ و ۳/۳۸۳) باتوجه به سیره ائمه علیهم السلام مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی نیز به بهره‌گیری از نیروی فکر و استدلال‌ها و براهین عقلی تأکید می‌کنند. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۲/۱۴۵) آیت‌الله معرفت و آیت‌الله جوادی آملی نیز به بهره‌گیری از عقل در تفسیر تأکید فراوانی کرده‌اند و عقل را معیاری مهم در نقد

روایات تفسیری دانسته‌اند، اما دیدگاه این دو بزرگوار نسبت به چگونگی نقش آفرینی عقل متفاوت می‌باشد، در همین راستا مبانی تفسیری آنان نیز تغییر می‌کند؛ از اینرو در پژوهش حاضر به بررسی تطبیقی نظرات این دو مفسر بزرگ در رابطه با نقش عقل در فهم آیات قرآن و نقد روایات تفسیری در دلبخش پرداخته شده است.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. تفسیر

تفسیر در لغت به معنای شرح، بیان، توضیح و تبیین، اظهار معنا و به تعبیری دیگر به معنای برگرفتن نقاب از چهره و کنار زدن پرده‌ها و روشن کردن عبارات و جمله‌ها می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۳۹۴) و در اصطلاح، علمی است که در آن از معنی و مراد الفاظ، و احکام و مفرد و مرکب و معانی که بر آن در حال ترکیب حمل می‌گردد، بحث می‌شود. (اندلسی، ۱۴۲۰، ۱۰/۱) به بیانی دیگر تفسیر تلاشی است برای کشف معنا و به کار بستن توان برای کنارزدن پرده از چهره‌ی آیات مشکل. بدین‌سان، تفسیر در جایی است که پوشیدگی (ابهامی) لفظی یا معنوی در چهره‌ی آیه وجود دارد که برطرف ساختن آن، تلاش و توجهی فزون‌تر را می‌طلبد؛ تلاش و توجهی که مفسر با توانمندی خود، آن را به کار می‌بندد. (معرفت، ۱۳۹۰، ۳۸/۱)

### ۱-۲. عقل

واژه‌ی عقل، مصدر "عقل یعقل" در کتاب‌های لغویین، به معانی مختلفی به کار رفته است. (ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ۶۹/۴) از جمله به معنای امساک؛ نگهداری و منع؛ و چیزی که انسان را از افتادن در مهلکه‌ها دور نگه می‌دارد؛ وسیله‌ای که انسان را از سایر حیوانات جدا می‌کند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ۳۲۶/۹)

همچنین عقل به دو چیز گفته می‌شود: نخست به قوه‌ای که آماده قبول دانش است، که این همان چیزی است که اگر در انسان نباشد تکلیف از او برداشته می‌شود. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۱۴۲/۲)

دوم به علمی که انسان به وسیله‌ی این قوه کسب می‌کند، عقل گویند. این همان چیزی

است که قرآن، کافران را به خاطر تعقل نکردن، مذمت کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۳۴۲)

آیت الله جوادی آملی نیز در این رابطه معتقد است که عقل گاهی به معنای مصباح و چراغ است که مسائل دینی را خوب می‌فهمد؛ یعنی آیات و روایات را خوب بررسی می‌کند و آن‌ها را تنظیم و هماهنگ می‌نماید. و گاهی نیز خود عقل منبع مستقل دین است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۸۳)

اما در بحث روش تفسیر عقلی، گاهی مقصود از عقل همان عقل فطری یا نیروی فکر و قوه ادراک و تعقل است و این در جایی صورت می‌پذیرد که تفسیر عقلی و اجتهادی به یک معنا استعمال می‌شود. گاهی مقصود از عقل همان عقل اکتسابی یا مدرکات عقل است که به عنوان قرائن یا دلایل عقلی در تفسیر قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۱/۲)

(۱۴۴)

## ۲. جایگاه عقل در تفسیر قرآن

عقل از منابع معتبر و قرائن برون متنی فهم آیات قرآن است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۶۵/۱)

نقش عقل، به مفهوم یاد شده، در تفسیر قرآن، در چهار محور متصور است:

### ۲-۱. نقش سلبی

گاهی ظاهر آیه‌ای بر خلاف حکم قطعی عقل است. در این صورت عقل به تنهایی، صرف نظر از منابع دیگر، معنای ظاهری آیه را نفی می‌کند. نمونه‌ی آن، آیه‌هایی است که در ظاهر، جسم بودن خدای متعال را به ذهن می‌آورد؛ (رجبی، ۱۳۷۹، ۳۱۱) مانند آیه شریفه: ﴿إِلَهِ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (قیامت، ۲۳) که در رابطه با نگاه کردن با چشم و دیدن می‌باشد. که براساس حکم عقل، ظاهر این آیه مراد نیست چرا که خداوند متعال قابل رؤیت نیست چون جسم نیست و تحیز ندارد و نمی‌تواند در جهت و مقابله قرار بگیرد. (معرفت، ۱۳۷۸ ش، شماره ۱۹، ص ۲۰) ازاینرو این گونه آیه‌ها را باید طوری تفسیر کرد که با تجرد خداوند سازگار باشد؛ زیرا جسمانی نبودن خداوند از احکام قطعی عقلی است و آن‌چه ملازم با جسم بودن خداوند باشد، پذیرفته نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۱۲/۲۰)



## ۲-۲. نقش ایجابی

گاهی دلیل قطعی عقل، ظاهر آیه را تأیید و تقویت می‌کند و در این صورت دست کشیدن از ظاهر آیه و توجه نکردن به آن ناصحیح است؛ (رجبی، ۱۳۷۹: ۳۱۲) به طور مثال در آیه: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الزَّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره، ۲۷۵) آیت‌الله جوادی آملی نیز براساس حکم عقل ظاهر آیه را تأیید می‌کند؛ ازاینرو در تفسیر آن بیان می‌کند که از حصر (لا يقومون الا كما يقوم...) بر می‌آید که هرگز ربا خوار مشی عاقلانه‌ای ندارد، چون فرمود "قیامش مانند قیام دیوانه است"، تا احتمال معقول بودن بعضی کارهای دیگر او باشد، بلکه به صورت حصر فرمود که رباخوار قیام ندارد، مگر دیوانه‌وار. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۲/۵۲۵)

## ۳. نقش تبیینی و توضیحی

مهم‌ترین نقش عقل در تفسیر، تحلیل و بررسی آیات قرآن با توجه به راه‌هایی است که عقلاً برای فهم کلام از آن بهره می‌برند. در حقیقت، عقل در این جا نقش ابزاری دارد و متمم منابع دیگر است. (صغیر، ۱۴۲۰، ۶۵) این نقش عقل را می‌توان مصداق «تدبر در قرآن» دانست؛ یعنی عقل با استفاده از لغت، آیه‌ها، روایت‌ها (قراین پیوسته و ناپیوسته کلام) به کشف مجهولات خود از آیه‌ها می‌پردازد و با کاوش و استدلال، به فهم مراد خداوند از آیه دست می‌یابد. باتوجه به این که دریافت‌های قطعی عقل چندان زیاد نیست، عمده‌ترین نقش عقل را باید تحلیل داده‌های منابع دیگر دانست. بدیهی است که عقل، داده‌های منابع دیگر را به سادگی نمی‌پذیرد؛ یعنی مقدماتی که در قیاس از آن استفاده می‌شود، یا باید بدیهی و قطعی باشد یا مستند به تجربه قطعی؛ و هرچه از این مرتبه پایین‌تر باشد، نتیجه و حکمی که از آن به دست می‌آید ارزش کمتری دارد. به همین سبب، فرضیه‌هایی که در علوم مختلف مطرح شده و دلیل روشنی بر درستی آن نداریم، مورد استفاده عقل نخواهد بود.

نکته‌ای که بیان شد، همان اجتهاد و کاوش عقلی برای فهم معارف قرآن و تفسیر آیه‌ها است؛ کاری که اکثر مفسران از دیرباز تاکنون درصدد آن بوده و کم و بیش به آن پایبند بوده‌اند. شکل دیگر نقش تبیینی عقل، ارائه‌ی تبیین دقیق و کامل درباره‌ی مفاد برخی آیات است.

نمونه‌ی این نوع تبیین را در تفسیر آیه‌ی شریفه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیا، ۲۲) در این آیه‌ی شریفه، بین وجود معبودهایی جز خدا و فساد جهان، ملازمه برقرار شده است، ولی در توضیح این ملازمه سخنی به میان نیامده است.

درحقیقت عقل با استفاده از داده‌های خود می‌تواند تبیین معقول و متقنی از این ملازمه به شرح زیر ارائه دهد و به این طریق، به فهم دقیق‌تر و کامل‌تری از آیه دست یابد:

اله به معنای «معبود» و معبود به معنای موجود شایسته پرستش است. موجودی شایسته پرستش است که «ربّ» باشد؛ یعنی هستی و نیازهای مربوط خود را تأمین کند و مربوط پرستشگر تکویناً به او وابسته باشد. این به آن معناست که مربوط هر ربّی، تنها به ربّ خویش وابسته است و اگر همه‌ی موجودات دیگر از بین روند، او به دلیل وابستگی تام به ربّ خویش، پایدار می‌ماند.

حال نگاهی به جهان طبیعت بیفکنیم: پدیده‌های این جهان کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند؛ به گونه‌ای که هیچ یک نمی‌توانند بدون دیگری دوام آورند و به فساد می‌گریند.

اگر خداهای متعددی غیر از خدای یگانه می‌بود، باید هر یک از موجودات این جهان، مستقل از پدیده‌های دیگر و تنها به ربّ خود وابسته باشد، ولی در نظام موجود، که همه به هم وابسته‌اند، مستقل شدن هر یک از دیگری، مستلزم فساد او و دیگری است؛ پس در این نظام نمی‌تواند آلهه متعددی وجود داشته باشد.

این تبیین متقن و معقول در پرتو بهره‌گیری از عقل صورت گرفته، در روایات نیز با عنوان «اتصال التدبیر و تمام الصنع» از آن یاد شده است. (رجبی، ۱۳۷۹، ۳۱۳)

#### ۴. کشف استلزامات

یکی از بهترین و پر بارترین نقش‌های ایجابی عقل، کشف استلزامات مفاد آیات است. علاوه بر مفاد ظاهری آیات، استلزامات عقلی آن‌ها نیز مقصود خداوند است و می‌توان آن‌ها را دیدگاه‌های قرآن تلقی کرد. بر این اساس، بخشی از تفسیر آیات را استلزامات عقلی مفاد آیات تشکیل می‌دهد و مفسر باید آن‌ها را استخراج نماید. در استخراج استلزامات، عقل نقش

مهمی دارد؛ در این زمینه عقل می‌تواند با به کارگیری قالب‌ها و فرمول‌های استخراج استلزامات، به این معارف دست یابد.

به عنوان نمونه در آیات متعددی مانند: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (زمر، ۴۲)؛ ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (سجده، ۱۱) از توفی انسان در هنگام مرگ سخن به میان آمده است.

مدلول ظاهری این تعبیر، به تمام و کمال دریافت شدن انسان در هنگام مرگ است، ولی این مدلول ظاهری، استلزاماتی به شرح زیر دارد، که آن‌ها نیز مقصود خداوند است:

**الف:** هویت حقیقی انسان را روحش تشکیل می‌دهد، نه جسم او؛ زیرا آنچه در هنگام مرگ به تمام و کمال دریافت می‌شود، جسم نیست؛ چرا که جسم، قبل و بعد از مرگ، در شرایط یکسان و در مکان معینی قرار دارد و این روح است که قبل و بعد از مرگ در شرایط متفاوتی قرار دارد.

**ب:** هویت واقعی انسان، یعنی روح، مجرد است و از مادیات تشکیل نشده بنابراین آثار و احکام ماده را ندارد؛ به همین دلیل، در عین اینکه جسم متلاشی می‌شود، روح باقی می‌ماند و به تمام و کمال در اختیار خداوند و فرشتگان اوست.

**ج:** انسان موجودی است که با مرگ نابود نمی‌شود و پس از مرگ نیز تداوم دارد. بنابراین می‌توان با صراحت گفت که اگر بهره‌گیری از عقل نبود، این نتیجه‌گیری‌ها صورت نمی‌گرفت و این معارف از آیه شریفه قابل استخراج نبود. (همان)

### اهمیت و چیستی تفسیر عقلی

روش تفسیر عقلی از جایگاه ویژه‌ای در میان روش‌های تفسیر قرآن برخوردار است. توجه به این روش از آن جهت اهمیت دارد که مسئله عقل و وحی و محدوده نفوذ و میزان قابلیت عقل در فهم دین از مباحث پرآشوب و چالش برانگیز حوزه اندیشه‌ی دینی است و دین‌پژوهان با هر مبنا و هدفی، بایستی موضع خود را نسبت به این مهم تعیین کنند. اهمیت این مسئله در تفسیر قرآن بیش از سایر حوزه‌های دینی است چراکه تعامل عقل و وحی در فرایند فهم قرآن

بیش از هر کجا نمود دارد. (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ۳-۸؛ تقی‌زاده، ۱۳۸۴، ۲۷۳)

در رابطه با مفهوم تفسیر عقلی بین اندیشمندان علوم قرآنی اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی تفسیر عقلی را بهره‌گیری از قرائن قطعی عقل در فهم آیات قرآن دانسته‌اند. (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۶۹/۱-۱۷۱) و برخی دیگر استفاده از نیروی فکر و تعقل را در جمع‌بندی آیات و روایات عنوان کردند. (عمیدزنجانی، ۱۳۷۳، ۳۳۱) و برخی نیز به هر دو مورد اشاره کرده‌اند. (معرفت، ۱۴۱۸، ۲/۳۴۹؛ ایازی، ۱۴۱۴، ۴۰) بنابراین براساس دیدگاه‌های فوق می‌توان گفت کاربرد عقل در تفسیر قرآن دو گونه است:

**الف:** کاربرد برهانی (عقل منبع): که از استدلال‌ها و قرائن عقلی در تفسیر استفاده می‌کنیم.  
**ب:** کاربرد اجتهادی (عقل مصباح): که به وسیله عقل در آیات و روایات تدبر می‌کنیم و به جمع‌بندی آن‌ها می‌پردازیم. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۲/۱۵۳)

در این بخش از پژوهش به بررسی نظرات دو مفسر بزرگ آیت‌الله معرفت و آیت‌الله جوادی آملی در رابطه با تفسیر عقلی و جایگاه عقل در تفسیر قرآن پرداخته می‌شود.

### دیدگاه آیت‌الله معرفت: تفسیر عقلی به مثابه تفسیر اجتهادی

مقصود از اجتهاد در تفسیر هر نوع کوشش فکری و به کار بردن نیروی عقل در فهم آیات قرآن و مقاصد آن است؛ بنابراین، اجتهاد در این جا اعم از اجتهاد مصطلح در علم اصول و فقه است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۲/۱۴۴) تفسیر اجتهادی یکی از کامل‌ترین و جامع‌ترین روش‌های تفسیر قرآن است، که نقطه‌ی مقابل تفسیر نقلی (محض) است. (ذهبی، ۱۹۷۶، ۱/۲۶۵) در حقیقت روشی است که بردقت و درایت فهم تکیه دارد، در حالی که مفسر از روایات تفسیری، ادوات و شرایط، منابع و ابزار تفسیر نیز غافل نیست. (عبدالغفار، ۲۰۰۰، ۱۵۲)

آیت‌الله معرفت که تفسیر عقلی را همان تفسیر اجتهادی می‌داند در تعریف آن می‌نویسد: «تفسیر اجتهادی بر عقل و نظر تکیه می‌کند، بیش‌تر از آن که بر نقل و آثار تکیه کند تا معیار نقد و پالایش، دلالت عقل رشید و رأی درست باشد» (معرفت، ۱۴۱۸، ۲/۳۴۹) ایشان در ادامه تأکید می‌کند که اجتهاد در تفسیر و تکیه بر فهم عقلی آیات از ویژگی‌های مهم تفسیر تابعان

است و از همان زمان، باب اجتهاد و اظهار نظر در تفسیر گشوده شد (معرفت، ۱۴۱۸، ۳۴۹/۲) و تعداد زیادی از علمای بزرگ در صحنه‌ی دانش اسلامی ظاهر گشتند و در بسیاری از مسائل دین، از جمله مسائل قرآنی اعمال نظر کرده به اجتهاد پرداختند؛ در حقیقت آنان در مسائل قرآنی که به معانی صفات، اسرار خلقت، احوال پیامبران و امثال آن بود اعمال نظر می‌کردند و آن‌ها را بر روش عقل عرضه می‌کردند و بر طبق حکم عقل رشید حکایت می‌کردند و چه بسا آن‌ها را، به آنچه موافق فطرت سلیم است، تأویل می‌کردند. (معرفت، ۱۴۱۸، ۴۳۵/۱) ازاینرو تابعان در بهره‌گیری از نصوص کتب عهدین در تفاسیر خود به بخش‌هایی از آن استناد می‌کردند که مورد تحریف واقع نشده بود. مانند تاریخ انبیا و سیره‌ی پادشاهان بنی‌اسرائیل و داستان‌ها و سرگذشت‌هایی ازین قبیل. به عنوان مثال می‌توان به سرگذشت ابراهیم خلیل، لوط و یوسف اشاره کرد که در تورات به جزئیات آن پرداخته شده، ولی قرآن با حذف زواید، تنها آن‌بخش از داستان را که صحیح و معقول و پندآمیز است آورده است؛ در حالی که در تورات، تصویری محرف از داستان‌ها ارائه شده است که از نظر عقل سلیم غیرقابل قبول است و تنها بخش‌هایی از آن دست نخورده باقی مانده است که احیاناً قابل استفاده است و تیزبینان و فرهیختگان صحابه و تابعان، تنها همین بخش‌ها را نقل می‌کردند، نه اینکه بدون بررسی و تحقیق، به تمامی آنچه در کتب سلف آمده استناد جویند. (معرفت، ۱۴۱۸، ۴۵۰/۱)

تفسیر اجتهادی که مبتنی بر اعمال رأی و نظر است، براساس استعدادها و توانایی‌های علمی و ادبی و دستاوردها و آموخته‌های مفسران از علوم و معارف، متنوع و گوناگون خواهد بود؛ زیرا هر دانشمندی، تخصص علمی خود را وسیله‌ی فهم قرآن قرار می‌دهد و از زاویه‌ی دانشی که در آن تبخّر دارد به قرآن می‌نگرد. بنابراین تفسیر اجتهادی با گرایش‌های مختلفی از جمله ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی، عرفانی، اجتماعی، علمی و جامع (شامل دو یا چند جنبه‌ی مذکور) به وجود می‌آید. (معرفت، ۱۴۱۸، ۳۵۳/۲) همچنین تفسیر اجتهادی بر اساس اختلاف منابع و روش‌های مفسران نیز، متنوع می‌شود؛ برای نمونه گاهی در تفسیر اجتهادی برای توضیح و تبیین آیات، بیشترین استفاده از آیات قرآن می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی قرآن

به قرآن گفته می‌شود و گاه بیشترین استفاده از روایات برده می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی روایی گفته می‌شود و گاه در تفسیر آیات از منابع مختلف قرآن، روایات، عقل، علوم ادبی بهره برده می‌شود که به آن تفسیر اجتهادی جامع گفته می‌شود. (بابایی، ۱۳۸۱، ۱/ ۲۵-۲۶) به نظر می‌رسد رویکرد علامه معرفت در تفسیر اثری جامع نیز به همین طریق است و به جنبه‌های مختلف هر آیه از جمله مباحث فقهی، کلامی، ادبی، عرفانی و... اشاره شده است. علاوه بر این اعتقاد ایشان به بهره‌گیری از روش اجتهادی و تکیه بر فهم عقلی آیات در کنار روش روایی در آثار ایشان به خوبی مشهود است.

به طور نمونه در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی قصص آنجا که از زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است: ﴿رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ﴾ (قصص، ۱۷) آیه‌ی مبارکه سخن پیامبر خدا، موسی عَلَيْهِ السَّلَام است که به شکرانه‌ی نعمت‌های فراوان مادی و معنوی که خداوند به او ارزانی داشته است لحنی شاکرانه و تعهدآمیز بر زبان جاری ساخته است. علامه معرفت در ذیل تفسیر این آیه بیان می‌کند که خداوند بر اساس صریح آیه مبارکه ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ، آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (قصص، ۱۴) به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام از نظر جسمی اندامی قوی و توانا داد و به وی علم و حکمت فراوان آموخت. وی روزی در یک ماجرای خاص با یک ضربه مشت که بر دشمن خود زد او را از پای در آورد، ولی پس از این واقعه دریافت که گویا از نعمت توانایی جسمی خود استفاده نادرست کرده و از او کاری ناشایست سرزده است؛ لذا از درگاه رحمت الهی آموزش طلبید و خداوند او را آمرزید. او در اینجا با خدای تعالی عهد بست تا دیگر توانایی‌های خویش را که خداوند به او ارزانی داشته، در مسیر باطل و فساد فی الارض به کار نیندازد و امکانات مادی و معنوی را که از ناحیه حضرت باری دریافت نموده، در خدمت گناهکاران و اهل معصیت قرار ندهد؛ (معرفت، ۱۴۱۸، ۲۸/۱) لذا با لحنی حاکی از تعهد و شکر در مقابل نعمت‌ها می‌فرماید: ﴿رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ﴾ (قصص، ۱۷)

ایشان در ادامه تأکید می‌کند که سؤال مهم این است که آیا این موضوع تنها به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به عنوان یک پیامبر و شخصی صالح مربوط می‌شود یا حکم عقلی قطعی است

که شامل همه‌ی صاحبان قدرت اعم از عالمان، ادیبان، حکیمان، صنعتگران و به طور کلی همه‌ی آنان که خداوند به آنان نعمت علم و حکمت و توانایی سرنوشت‌ساز ارزانی داشته نیز می‌شود؟ بی‌تردید جواب مثبت است؛ زیرا عقل حکم می‌کند که این توانایی‌ها بیهوده در اختیار دارندگان آنها قرار نگرفته و باید در جهت سعادت بندگان خدا و عمران و آبادانی زمین به کار رود. (معرفت، ۱۴۱۸، ۲۸/۱)

**دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی: تفسیر عقلی به مثابه تفسیر قرآن با عقل برهانی**  
آیت‌الله جوادی آملی تفسیر عقلی را، تفسیر قرآن با عقل برهانی دانسته و در این رابطه می‌نویسد:

«یکی از منابع علم تفسیر و اصول بررسی و تحقیق برای دست‌یابی به معارف قرآنی، عقل برهانی است. که از مغالطه، وهم و تخیل محفوظ باشد. که عقل برهانی همان است که با اصول و علوم متعارفه‌ی خویش اصل وجود مبدأ جهان و صفات و اسمای حسنای او را ثابت کرده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۷۱/۱)

ایشان معتقدند تفسیر عقلی، یا به تطفن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد، در این صورت عقل فرزانه و تیزبین معنای آیه را از جمع‌بندی آیات و روایات درمی‌یابد؛ در این قسم، عقل نقش «مصباح» دارد و نه بیش از آن. چنین تفسیر عقلی مجتهدانه چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزء تفسیر به مآثور محسوب می‌گردد، نه تفسیر عقلی، و یا به استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل نقش منبع دارد، نه صرف مصباح. بنابراین، تفسیر عقلی مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب به وسیله‌ی عقل استنباط گردد و آیه‌ی مورد بحث بر خصوص آن حمل شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۷۱/۱)

علامه جوادی آملی در ادامه تأکید می‌کند که برهان عقلی، حجت خداست، و هرکس با سرمایه‌های عقلی به سراغ متون مقدس برود، علوم مقدس متراکم هم از متن نقلی و هم از

برهان عقلی نصیب و بهره‌ی او می‌شود. در حقیقت برهان عقلی، همانند دلیل معتبر نقلی، از الهامات الهی است که در ظرف اندیشه‌ی بشر تجلی یافته است. بنابراین چون دلیل عقلی همتای دلیل نقلی حجت خدا و نیز الهام الهی است اگر کسی با سرمایه‌ی عقلی به سراغ متون مقدس نقلی رود و چیزی را از آن استنباط کند، مانند آن است که به کمک آیه‌ای معنای آیه‌ی دیگر یا به کمک روایتی، معنای آیه‌ای معلوم شود. از این رو هیچ یک از این امور از متن نقلی بیگانه نیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ۱۲۷)

این نوع تفسیر عقلی در دو صورت کار برد بیش‌تری دارد:

**الف:** گاهی در این نوع از تفسیر عقلی، دلایل و برهان‌های قطعی عقلی قرینه‌ای برای تفسیر آیات قرار می‌گیرد. و هرگاه ظاهر آیه‌ای با برهان عقلی سازگار نبود، آن برهان قرینه‌ای می‌شود تا دست از ظاهر آیه برداریم و آن را تأویل کنیم.

برای مثال، در تفسیر آیه: ﴿يُدَالِلُهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فتح، ۱۰) عقل انسان حکم می‌کند خدا جسم نیست و دستی مثل دست انسان ندارد؛ وگرنه محدودیت و فناپذیری در ذات او راه می‌یابد؛ بنابراین، مقصود از دست همان قدرت خدا است.

**ب:** گاهی عقل برهانی و برهان‌های عقلی برای فهم بهتر آیات مربوط به برهان خداشناسی قرآن مورد استفاده قرار می‌گیرد. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ۱۶۴/۲) برای مثال، درباره‌ی برهان نظم در آیه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیا، ۲۲) در این آیه کلمه عقل به کار نرفته است، اما محتوای آن استدلال عقلی است. (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ۱۵۸)

### بررسی

آیت‌الله معرفت تفسیر عقلی را به مثابه‌ی تفسیر اجتهادی می‌داند و به هر دو کاربرد عقل در تفسیر معتقد است. ایشان از طرفی بردرایت و تدبر در آیات قرآن (معرفت، ۱۴۱۸، ۳۴۹/۲) و از سوی دیگر بر بهره‌گیری از علوم استدلالی (علوم عقلی) (معرفت، ۱۳۷۸، ش ۱۹، ۱۱) در تفسیر آیات قرآن تأکید می‌کند. آیت‌الله جوادی آملی تفسیر عقلی را به مثابه‌ی تفسیر قرآن با عقل برهانی دانسته است؛ ایشان معتقد است که عقل دو نقش در تفسیر قرآن ایفا می‌کند. نقش مصباح و



نقش منبع. اما تفسیر عقلی فقط تفسیر قرآن با عقل منبع می‌باشد.

تفاوت نظر این دو مفسر در تعریف تفسیر عقلی در محدوده‌ی بهره‌گیری از عقل مصباح است. از آنجایی که آیت‌الله معرفت تفسیر عقلی و اجتهادی را یکسان می‌انگارد، به نظر می‌رسد ایشان هرگونه بهره‌گیری از عقل را در تفسیر قرآن چه به صورت مجتهدانه و استفاده از عقل مصباح و چه براساس حکم عقل رشید و بهره‌گیری از قرائن قطعی عقل، تفسیر عقلی دانسته است.

از سوی دیگر از آن جهت که تفسیر اجتهادی و استفاده از قوه‌ی تعقل در بیشتر روش‌های تفسیر قرآن بهره‌گرفته می‌شود؛ با این مبنا دایره‌ی گستره‌ی تفسیر عقلی بسیار گسترده‌تر خواهد شد، از اینرو می‌توان گفت که بیشتر روش‌های تفسیری به دلیل بهره‌گیری از عقل مصباح به نوعی تفسیر عقلی نیز به شمار می‌روند؛ که به نظر نویسنده این مبنا در تفسیر عقلی پذیرفته نمی‌باشد بلکه تفسیر عقلی فقط تفسیر قرآن با عقل منبع و بهره‌گیری از براهین قطعی عقل می‌باشد. چرا که به گفته‌ی آیت‌الله جوادی آملی تفسیر عقلی مجتهدانه چون از منابع نقلی محقق می‌شود تفسیر به مأثور است نه تفسیر عقلی.

### عقل و نقد روایات تفسیری

احادیث و روایات معصومین علیهم‌السلام که یکی از منابع مهم علم تفسیر است، نقش مهمی را در تفسیر و فهم معانی قرآن ایفا می‌کند. اما اختلاط روایات صحیح با غیر صحیح و نفوذ اسرائیلیات و خرافات ساخته و پرداخته بیگانگان با فرهنگ اسلامی، در میان روایات تفسیری، آن‌را در معرض انتقادهای شدید قرار داده است. (ایازی، ۱۴۱۴، ۳۶) در راستای بررسی محتوای روایات و جداسازی احادیث صحیح از ناصحیح ملاک‌ها و معیارهایی از سوی دانشمندان علوم قرآنی بیان شده است. به گفته آیت‌الله معرفت مهم‌ترین این ملاک‌ها همان تذکر پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مبنی بر عرضه‌ی بر کتاب خدا و آیات محکم آن است؛ احادیث سازگار با کتاب خدا، حق و سخنان مخالف آن، باطل می‌باشد. ایشان تأکید می‌کند که واژه‌ی کتاب در این جا، کنایه از محکومات دین و امور بدیهی عقل است، از این‌رو سنت استوار و برهان

آشکارِ عقل را فرا می‌گیرد؛ احادیث هماهنگ با آن، بی‌عیب و درست، اما سخنان معارض با آن، سست و نادرست می‌باشد. (معرفت، ۱۳۹۰، ۳۱۳/۱)

آیت‌الله معرفت با استناد به حدیثی از رسول خدا ﷺ که فرمود:

«هرگاه حدیثی از من به شما رسید، آن را بر کتاب خدا و حجت عقل‌های خود عرضه کنید» (ابوالفتح رازی، ۱۳۷۱، ۳۶۸/۵) معتقد است که حضرت، حجت عقل را در کنار کتاب خدا، معیار ارزیابی قرار داده است. مراد از حجت عقل، حکم بدیهی عقل رشید و حکمت آشکار استوار است. (معرفت، ۱۳۹۰، ۳۲۲/۱)

بنابراین عقل معیاری مهم در تشخیص صحت و سقم روایات تفسیری می‌باشد.

### نقش عقل در عرضه روایات بر قرآن و سنت

از معیارهای مهم در تشخیص و ارزیابی روایات تفسیری عرضه کردن آن‌ها بر آیات قطعی قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام می‌باشد. و روایات بسیاری در این رابطه بیان شده است. به طور نمونه در روایت صحیح از ابن ابی‌یعفور آمده است که وی به مجلس امام صادق علیه‌السلام رفت و درباره‌ی اختلاف احادیث که افراد موثق و افراد غیرقابل اعتماد روایت می‌کنند، پرسید. امام علیه‌السلام فرمود: «هرگاه حدیثی به شما رسید و برای آن، شاهی از کتاب خدا یا سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یافتید، آن را بپذیرید و گرنه حدیث را به وی باز گردانید.» (کلینی، ۱۳۸۵، ۶۹/۱) و یا اینکه در روایات دیگری می‌فرمایند: سخنان ما را بر میزان الهی یعنی قرآن کریم عرضه و با آن ارزیابی کنید و در صورت عدم مخالفت با قرآن آن را بپذیرید. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۷۹/۱)

آیت‌الله معرفت تأکید می‌کند که منظور از عرضه‌ی روایات بر قرآن، موافقت یا مخالفت لفظی با کتاب نیست، بلکه معیار، مخالفت جوهری است؛ به گونه‌ای که با روح اسلام که در همه‌ی قوانین و احکام و سنن آن جاری است، منافات داشته باشد. تشخیص صحیح این معیار نیز از فقیه هوشمندی بر می‌آید که آموزه‌ها و حدود دین و اسرار شریعت را بشناسد. درحقیقت آنان به برکت آگاهی از محکومات دین و آشنایی با اصول شریعت و مبانی استوار

آن، توانایی ردّ مطالب ناسازگار با آموزه‌های کتاب و سنت را دارند. (معرفت، ۱۳۹۰، ۳۲۳/۱)

مستند این سخن ایشان روایت امام‌صادق علیه السلام است که می‌فرماید: «برای هر مسأله اختلافی بین دو نفر، اصلی در کتاب خدا وجود دارد، لیک عقل مردمان بدان نمی‌رسد.» (کلینی، ۱۳۸۵، ۶۰/۱)

براین اساس ایشان معتقد است که ارزیابی (جداسازی سره از ناسره) هر مسأله مرتبط با امور امت، در پرتو محکومات قرآن امکان‌پذیر است؛ امری که ویژه‌ی راسخان در علم و هوشمندان و زیرکان می‌باشد، بدین جهت حضرت فرمود: «لیک عقل مردمان بدان نرسد»؛ منظور، سایر مردم و توده ناآگاه آنان است. (معرفت، ۱۳۹۰، ۳۱۹/۱)

بنابراین باتوجه به مطالبی که دربخش اول مقاله مطرح شد در رابطه با کارکرد عقل به دو گونه مصباح و منبع، و نیز اعتقاد آیت‌الله معرفت به تفسیر اجتهادی و گسترده‌بودن نقش عقل از منظر ایشان، می‌توان گفت در نقد روایات تفسیری نیز نقش عقل به دو صورت مصباح و منبع می‌باشد و در عرضه‌ی روایات تفسیری بر قرآن و سنت نیز از قوه‌ی تعقل برای بررسی و تطابق روایات با قرآن و سنت بهره گرفته می‌شود. به عبارتی دیگر عرضه کردن روایات تفسیری بر قرآن و سنت نیاز به تدبر و درایت فهم دارد که در واقع همان بهره‌گیری از عقل مصباح می‌باشد.

به طور مثال: روایتی که درباره‌ی کردها می‌گوید: «آنان طایفه‌ای از جنیان هستند که خداوند پرده از چهره آنان کنارزده است؛ با آنان درنیامیزید و معامله نکنید.» (نوری طبرسی، ۱۴۰۸، ۱۷/۴۱۶)

روایت یاد شده با این تصریح قرآن در تنافی است که همه‌ی افراد بشر آفریده از یک نسل و از یک سرچشمه هستند؛ نه در جنس و نه در نسب و نه در گوهر ذاتی، تفاوتی با هم ندارند. در همین راستا خداوند متعال می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً؛ ای مردم، از پروردگارتان که شما را از "نفس واحدی" آفرید و همسرش را [نیز] از او آفرید و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، پروا دارید﴾ (نسا، ۱)

خطاب آیه عام است و همه‌ی ملت‌ها، قبایل و اصناف مردم را چه عرب و چه عجم، یکسان فرا می‌گیرد. رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «مردم از زمان آدم تا به

امروز، هم چون دندان‌های شانه [برابر] هستند. عرب بر عجم و سرخ پوست بر سیاه پوست، هیچ برتری ندارد؛ جز با تقوا» (مجلسی، ۱۳۵۸، ۲۲/۳۴۸) بنابراین حدیث پیش گفته درباره‌ی کُردها با صریح کتاب و سنت ماثور، تباین دارد. و آموزه‌های مشهور و شناخته شده‌ی قطعی رسول خدا ﷺ معیار ردّ روایات شاذ و بی اساس است که درک عقل پسندیده و شایسته، آن را پشتیبانی نمی‌کند. (معرفت، ۱۳۹۰، ۱/۲۲۵)

### عقل، معیار سنجش روایات

عقل قوه تشخیص درست از نادرست و معیار ارزیابی انسان از اقوال و افعال خود و دیگران است (غروی، ۱۳۷۹، ۱۸۳) بسیاری از اندیشمندان علوم قرآنی استفاده از عقل سلیم و برهان‌های قاطع آنرا در نقد محتوایی حدیث ضروری دانسته‌اند. آیت‌الله معرفت و آیت‌الله جوادی آملی نیز از این معیار مهم در تفاسیر خود بهره جسته‌اند. نمونه‌هایی جهت بررسی نحوه‌ی مواجهه دو مفسر ارائه می‌شود:

به طور نمونه: در ذیل آیه ۲۲۹ سوره‌ی بقره: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ نَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ وَّ لَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا﴾ در روایتی آمده که از امام جعفر صادق علیه السلام سؤال شده درباره‌ی مردی که زن خود را در یک مجلس سه طلاقه کرد و در این رابطه امام صادق علیه السلام فرمودند: «من این طلاق را تأیید و لازم می‌دانم، اما پدرم امام محمدباقر علیه السلام این طلاق را یک طلاق می‌داند، نه سه طلاق.» (عسقلانی، ۱۳۲۷، ۱/۹۳)

آیت‌الله معرفت در رابطه با این روایت بیان می‌کنند که این روایت با قطع نظر از ضعف سند با عقل نیز سازگاری ندارد چرا که ما در رابطه‌ی با ائمه علیهم السلام معتقدیم که آن‌ها نور واحد هستند و امکان ندارد یکی از معصومین مطلبی را بیان کنند و دیگری تقیض آن را عنوان کند. (معرفت، ۱۳۹۰، ۶/۲۱)

آیت‌الله جوادی آملی نیز بهره‌گیری از براهین عقلی را در ارزیابی روایات تفسیری ضروری دانسته است.

به طور مثال در ذیل آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی نساء: ﴿اِنَّمَا النَّوْبَةُ عَلٰى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْءَ

بَجَاهِلَةٍ ثُمَّ يُتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُوْلَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿﴾ در روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است: هرگاه نفس به اینجا رسید و با دستش به گلوی خود اشاره کرد، برای دانشمند تو به نباشد و برای نادان تو به است. «اذا بلغت النفس هذه و اهوى بيده الى الحلقة لم يكن للعالم توبه و كانت للجاهل توبه.» (کلینی، ۱۳۸۵، ۴/۲۱۳)

آیت الله جوادی آملی در تبیین این روایت معتقد است که جریان علم و جهل همانند اخلاص و ریا نیست که یکی مقبول و دیگری مردود باشد، بلکه مطلبی که برخلاف بسیاری از قواعد است و نیازمند برهان قاطع است و هرگز نمی‌توان با خبر واحدی که نصاب بحث سندی آن به کمال نرسیده است، چنان مطلبی را ثابت کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ۱۸/۱۱۵)

### بررسی

باتوجه به مباحث مطرح شده می‌توان گفت هر دو مفسر عقل را معیاری مهم در نقد روایات تفسیری می‌دانند و بر استفاده از براهین عقلی در ارزیابی حدیث تأکید می‌کنند، اما باتوجه به دیدگاه دومفسر در رابطه با جایگاه عقل در تفسیر یعنی اعتقاد به اجتهاد در تفسیر و مطرح کردن دو کاربرد عقل اعم از مصباح و منبع، می‌توان گفت در ارزیابی روایات تفسیری عقل علاوه بر اینکه معیاری مهم در صحت و سقم روایات است نقش مصباح و مجتهدانه را در ملاک عرضه بر قرآن و سنت نیز ایفا می‌کند.

### جمع بندی

عقل یکی از قوای درونی انسان است که پروردگار برای تشخیص راه درست از بیراهه در درون انسان قرار داده است. این رسول باطنی از جایگاه ویژه‌ای در فهم آیات قرآن برخوردار است و دارای دو کاربرد اساسی است:

**الف:** کاربرد ابزاری از برهان‌ها و قرائن قطعی عقل در تفسیر قرآن که همان بهره‌گیری از عقل برهانی و منبع می‌باشد.

**ب:** استفاده از نیروی فکر و تعقل در جمع بندی آیات و روایات تفسیری، که در این صورت عقل نقش مصباح و هدایتگری را ایفا می‌کند.

در این پژوهش به بررسی نظرات دو مفسر محترم آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله معرفت در رابطه با جایگاه عقل در تفسیر و نقد روایات تفسیری پرداخته شد و مشخص شد که آیت‌الله جوادی آملی به تفسیر قرآن با عقل برهانی اعتقاد دارد و تفسیر قرآن با عقل مصباح را جزئی از تفسیر به مأثور می‌داند. این در حالی است که آیت‌الله معرفت تفسیر عقلی را همان تفسیر اجتهادی عنوان می‌کند و به هر دو نقش عقل در تفسیر معتقد است. ایشان از یکسو تدبر در آیات قرآن را مطرح می‌کند و از سوی دیگر علوم استدلالی و عقلی را ابزاری برای فهم قرآن می‌داند. با توجه به رویکرد آیت‌الله معرفت در رابطه با جایگاه عقل در تفسیر و اعتقاد به تفسیر اجتهادی می‌توان گفت دایره گستره‌ی تفسیر عقلی از منظر ایشان بسیار گسترده‌تر از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی است.

در ارتباط با ارزیابی روایات تفسیری بیان شد که هر دو مفسر عقل را معیاری مهم در تشخیص صحت و سقم روایات تفسیری می‌دانند؛ اما با توجه به کاربرد دوم عقل در تفسیر، در نقد محتوایی روایات تفسیری، می‌توان گفت که عقل علاوه بر اینکه معیار و ملاکی مهم در تشخیص سره از ناسره می‌باشد، از سوی دیگر در ملاک عرضه بر قرآن و سنت، نقش مصباح و هدایتگری را ایفا می‌کند.

## فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم.

۱. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۳۲۵)، *تهذیب التهذیب*، ج ۱، دارصاد، بیروت.
۲. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴)، *معجم مقاییس اللغة*، محقق: عبدالسلام محمد هارون، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، ج ۳، انتشارات دارصادر، بیروت.
۴. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف، (۱۴۲۰)، *البحر المحیط فی التفسیر*، دارالفکر، بیروت.
۵. ایازی، سید محمد علی، (۱۴۱۴)، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، ج ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۶. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۵)، *مکاتب تفسیری*، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، تهران.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۰)، *تفسیر تسنیم*، مرکز نشر اسراء، قم.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *دین شناسی*، ج ۱، مرکز نشر اسراء، قم.
۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *انتظار ریشرازین*، ج ۵، مرکز نشر اسراء، قم.
۱۰. خونی، سید ابوالقاسم، (۱۳۹۴)، *البیان فی تفسیر القرآن*، بی نا، قم.
۱۱. ذهبی، محمد حسین، (۱۴۰۹)، *التفسیر والمفسرون*، مکتبه وهبه، قاهره.
۱۲. رازی، ابوالفتح، حسین بن علی، (۱۳۷۱)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، آستان قدس رضوی، مشهد.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *المفردات فی غریب القرآن*، ج ۱، دارالعلم الدار الشامیه، بیروت.
۱۴. رجبی، محمود، (۱۳۸۳)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۹۲)، *منطق تفسیر قرآن*، ج ۶، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله، قم.
۱۶. سعیدی روشن، محمد باقر، (۱۳۸۳)، *تحلیل زبان قرآن*، ج ۱، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۱۷. صغیر، محمد حسین، (۱۴۲۰)، *المبانی العامه لتفسیر القرآن الکریم*، دارالمورخ العربی.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۹. عبدالغفار، سید احمد، (۲۰۰۰)، *التفسیر و مناوجه والنص و تفسیره*، دارالمعرفه الجامعیه، مصر.
۲۰. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۳۸۳)، *نور الثقلین*، المطبعه العلمیه، قم.

۲۱. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۶۶)، *مبانی و روش های تفسیری قرآن*، چ ۱، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۲۲. کلینی، محمد، (۱۳۸۵)، *اصول کافی*، مترجم: صادق حسن زاده، چ ۲، انتشارات قائم آل محمد، قم.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۵۸)، *بحار الانوار*، المكتبة الاسلاميه، تهران.
۲۴. معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۸)، *عقلانیت دینی در مکتب تفکیک*، نشریه اندیشه حوزه، ش ۱۹.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، *تفسیر اثری جامع*، مترجم: محمدجواد ایروانی، چ ۱، تمهید، قم.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۸)، *التفسیر المفسرون فی ثوبه التشیب*، چ ۱، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، مشهد.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۷)، *تفسیریه رأی*، چ ۷، مطبوعاتی هدف، قم.
۲۸. نصیری، علی، (۱۳۸۷)، *معرفت قرآنی*، چ ۱، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۲۹. نقی زاده، حسن، (۱۳۸۴)، *جایگاه قرآن کریم در فرآیند استنباط فقهی*، چ ۱، دانش شرقی، تهران.
۳۰. نوری طبرسی، حسین، (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل*، چ ۲، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، قم.



## مطالعات تفسیری آلاء الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن - جامعه الزهراء (ع)

سال اول \* شماره چهارم \* زمستان ۱۳۹۷



### شاخصه‌های عرفان عملی از منظر آیات قرآن

سیده ربابه حسینی<sup>۱</sup>

نجمه اسفندیاری<sup>۲</sup>

#### چکیده

عرفان عملی شامل برنامه‌های سیر و سلوک یک عارف است که با جامع عمل پوشاندن به آن، عارف منزل به منزل مقامات را طی می‌کند تا به مقصد نهایی دست یابد. عرفان عملی در آموزه‌های ناب اسلامی یعنی در قرآن، سنت و سیره واصله از پیامبر اکرم (ص) و معصومین (علیهم السلام) دارای شاخصه‌هایی است که نوشتار حاضر درصدد است با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و جمع‌آوری اطلاعات از طریق مراجعه به کتابخانه و مطالعه آیات قرآن، کتب تفسیری و روایات تفسیری به تبیین شاخصه‌های عرفان عملی از منظر قرآن بپردازد. اراده‌ی این‌گونه پژوهش‌ها به مخاطبان قرآن، راهنمایی است، برای تشخیص عرفان ناب از عرفان‌های جعلی که امروزه بازار آن‌ها پر رونق است. از سیر مطالعه آیات قرآن و آرای مفسران در این زمینه به دست می‌آید که شاخصه‌های عرفان عملی از دیدگاه آیات قرآن عبارت است از: اولین گام انسان شناخت ماهیت ایمان است که به وسیله‌ی ایمان بتواند کمال مطلوب را کسب نموده و با ارتقاء درجات ایمان، به بالاترین کمال انسانی که همان قرب الی الله است. مراتب آن، ایمان به خدا، معاد، فرشتگان و کتب آسمانی است. دومین گام شریعت‌گرایی است که آدمی با تبعیت از شریعت، شرط دیگر رسیدن به سر منزل مقصود، را طی می‌کند. اگر فرد یا جامعه‌ای بخواهد در این مسیر، دچار سرگردانی و گمراهی نشود؛ باید کاملاً ملازم با خدا و رسولش و اولیاء الله باشد. سومین گام اعتدال‌گرایی است با توجه به آیه‌ی ۱۴۳ سوره بقره باید امت وسط باشیم و جانب اعتدال را داشته باشیم. گام چهارم عقل‌گرایی است که از نظر عرفان عملی مطلوب، در چهارچوب عقل و شرع و طهارت قلبی، شکل می‌گیرد و آخرین گام حب خدا و رسول و اهل البیت (علیهم السلام) است. انسان یک موجود فطری است و فقط در سایه‌ی محبت به ایشان تکامل پیدا می‌کند.

#### واژگان کلیدی

اعتدال‌گرایی، توحید باوری، حبّ به خدا، شاخصه‌های عرفان عملی، شریعت‌گرایی، عرفان عملی، عقل‌گرایی.

## مقدمه

علم عرفان همواره از مباحث بنیادین معارف اسلام بوده و شرافت ذاتی و جایگاه ویژه‌ای دارد. عرفان‌های دیگری نیز در دنیا وجود دارند، مثل عرفان مسیحی، یهودی، اسلامی که دینی هم هستند و هندوئیسم و بودیسم که غیردینی هستند. در میان شیعیان هم گرایش‌های مختلفی وجود دارد مثل فرقه‌های صوفی که متأثر از فرهنگ‌های غیراسلامی است؛ که این‌گونه فرقه‌ها و گرایش‌ها تبلیغ نموده‌اند که هر شخصی می‌تواند خود، مسیر ارتباط با پروردگارش و سلوک به‌سوی او را تنظیم نموده و آن را با سلامت بپیماید. این افراد به دنبال اوهام و خیالات باطل، حرکت‌های بی‌معیاری را آغاز می‌نمایند که قصد و مقصد و مقصود را گم می‌کنند و از مسیر بندگی حضرت حق بازمی‌مانند. حال این‌که این علم اگر با استناد به آیات قرآن کریم و سنت و سیره‌ی اهل‌البیت علیهم‌السلام باشد برای عارف شیعی اعتبار دارد. از این جهت ضرورت دارد تا شاخصه‌های عرفانی را بررسی کنیم که برآمده از قرآن کریم باشد. درباره‌ی عرفان عملی و سیر و سلوک، کتاب‌ها و مقالات متعددی، تألیف شده؛ مقالاتی چون عرفان شیعی و شاخصه‌های آن نوشته محمدجواد رودگر در مجله‌ی فلسفه‌ی دین شماره‌ی ۲ در سال ۱۳۹۴ و مقاله‌ی گزارشی تحلیلی از کتاب شاخصه‌های عرفان ناب شیعی نوشته‌ی مرضیه ورمزیار، مجله‌ی معرفت، شماره‌ی ۱۹۳ در سال ۱۳۹۲ به چاپ رسیده است. همچنین شاخصه‌های عرفان ناب شیعی محمد فنایی اشکوری، مجله‌ی پژوهش شیعه‌شناسی، شماره‌ی ۳۲ و سایر مقالات و پژوهش‌ها، پیداست که جای بحث شاخصه‌های عرفان عملی به‌صورت مستقل و با رویکرد تفسیری، در میان منابع فوق، خالی است. محقق در این نوشتار ابتدا مفهوم‌شناسی و سپس به شاخصه‌های عرفان عملی اشاره می‌کند.

## مفهوم‌شناسی

قبل از بحث «عرفان عملی» لازم است که جهت شناخت آن ابتدا به تعریف کلمات کلیدی این پژوهش بپردازیم، تا از این رهگذر، علاوه بر نزدیک شدن به درک مفهوم «شاخصه‌های عرفان عملی» بتوانیم جایگاه آن را در نگاه قرآن کریم، مشخص نماییم.

## ۱. معنای لغوی و اصطلاحی شاخصه

در مجمع البحرین برای کلمه‌ی شاخصه این معنا آمده است: ﴿شَاخِصَةً أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (انبیاء(۲۱): ۹۷) شخوص چشم معنایش خیره شدن آن است، چشم از شدت حول باز بماند و برهم نیاید و بتواند از شیء محول چشم بردارد. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «بزودی کسی به سراغت می‌آید که به نوشتن نگاه نمی‌کند و از گواهان نمی‌پرسد تا تورا از آن خانه بیرون کرده و تورا به قبر بسپارد.» (نهج البلاغه: ۲۴۰/۳) در مجمع البحرین برای تعریف این گونه آمده: (أی مرتفعة الأجنان) یعنی پلک باز بدون مژه زدن (حال از وحشت یا تعجب) کنایه از زمان مرگ است که شخصی از سرزمینی آمده باشد و انقلاب کند و در نهایت بمیرد و بر شانه‌های مردان دیگر تشیع یا حمل می‌گردد. یا کنایه از فردی که تیرانداز ماهر است و در تیراندازی به هدف نزند. (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۷۴/۴)

«شَاخِصَه» از ماده «شخوص» [بر وزن خلوص] دراصل، به معنای خارج شدن از منزل، یا خارج شدن از شهری به شهر دیگر است و از آنجاکه به هنگام تعجب و خیره شدن چشم، گویی می‌خواهد چشم انسان از حدقه بیرون بیاید، این حالت به گنه‌کاران در روز محشر نسبت داده شده است. (قرشی بنایی، ۱۳۷۶: ۱۰/۴)

«شاخصه» در اصطلاح به منزله‌ی معیارهایی هستند که به وسیله‌ی آن‌ها می‌توان کمیت، کیفیت و یا سقوط یک موضوع را اندازه‌گیری کرد. از آنجاکه بررسی و تجزیه و تحلیل موضوعات نیازمند اطلاعات مناسب است، شاخص‌ها اولین مجموعه اطلاعات در مورد یک موضوع را به دست می‌دهند و در واقع، اولین پل ارتباطی کارشناس با موضوع مورد نظر است. تأثیر گسترده‌ی شاخص‌ها در شناخت موضوعات و به تبع آن در ارزیابی و برنامه‌ریزی فعالیت‌های فرهنگی، عرفانی، تربیتی، ضرورت اهتمام و دقت کافی در تعیین شاخص‌ها را روشن می‌سازد. (صالحی امیری، ۱۳۹۲: ۲۲۷)؛ بنابراین در اصطلاح عرفانی، شاخصه‌ها ابزارهای معرفتی می‌باشند که سالک الی‌الله را در رسیدن به مقصد نهائی و کمال الهی مدد می‌نماید.

## ۲. معنای لغوی و اصطلاحی عرفان

المَعْرِفَةُ والعِرْفَانُ إدراك الشيء بتفكير وتدبر لأثره و عرفان ادراك و شناخت چیزی است با تفکر و تدبر در آن، عرف و عرفان به معنی درك و شناختن است. (حسین بن محمد، ۱۴۱۲: ۵۶۱) «عرفان» از ریشه عرف (بر وزن قفل) به معنای درك و شناختن است. (قرشی بنایی، ۱۳۷۶: ۴/۳۲۶)

از دیدگاه شهید مطهری عرفان در اصطلاح درباره‌ی روابط انسان با خودش و با جهان و با خدا بحث می‌کند و عمده نظرش درباره‌ی روابط انسان با خداست. (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۷) همچنین «عرفان» به معنای؛ شناخت خدای متعال، صفات و افعال او، شناختی که نه از راه فکر و استدلال؛ بلکه از طریق ادراك قلبی و دریافت باطنی حاصل شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۴)

## ۳. معنای لغوی و اصطلاحی عملی

«عملی» منسوب به «عَمَل» است و «عمل» در لغت هر فعل و کاری است که با قصد، از جاندار سر بزنند. (حسین بن محمد، ۱۴۱۲/۶۵۱)؛ اعم از آنکه خوب باشد یا بد. خوب و بد بودن آن به وسیله‌ی قرینه معلوم می‌شود. (قرشی بنایی، ۱۳۷۶: ۴۵/۵) به‌عنوان نمونه خداوند متعال می‌فرماید: ﴿قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ (قصص ۲۸: ۱۵)؛ «گفت این کار شیطان بود.» و ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر ۳۵: ۱۰)؛ «به‌سوی او بالا می‌رود هر سخن پاکیزه؛ و کردار نیک است که آن را بالا می‌برد.» معنای اصطلاحی «عمل» با معنای لغوی آن تا حدودی همسان است.

## ۴. معنای عرفان عملی

مجموعه‌ی برنامه‌ها و دستوراتی که یک سالک در اعمال خود اجرا کند، تا منازل سلوک را یکی پس از دیگری سیر نماید و به‌حق نائل شود، عرفان عملی است. این دستورالعمل‌ها ممکن است اموری ظاهری بوده و یا آنکه مربوط به باطن انسان و ضمیر او باشد. لکن در امور ظاهری نیز جنبه‌ی باطنی مدنظر است، از این‌روی تمام دستورات عرفان عملی با صبغه‌ی باطنی تنظیم شده است. (امینی نژاد، ۱۳۹۰: ۵۷-۶۱)

محقق قیصری که شرح وی بر فصوص الحکم ابن عربی، متن درسی حوزه‌های عرفانی است، در تعریف علم عرفان عملی می‌گوید: «معرفة طریق السلوك والمجاهدة لتخليص النفس عن مضایق القيود الجزئية واتصالها الى مبدئها» (علم عرفان عملی) شناخت راه سلوک و مجاهده است تا نفس از تنگناهای قیود جزئی رهایی یافته و به مبدأ خویش (که حق تعالی است) متصل گردد. (قیصری، ۱۳۸۴: ۷)

## ۲. شاخصه‌های عرفان عملی از دیدگاه قرآن

شاخصه‌های عرفان عملی به پنج دسته کلی توحیدگرایی (ایمان به مبدأ و معاد)، شریعت‌گرایی، عقل‌گرایی، اعتدال‌گرایی و محبت تقسیم می‌گردند؛ که در ذیل به آن‌ها می‌پردازیم:

### ۲-۱. توحید گرایی (ایمان به مبدأ و معاد)

ایمان یکی از مهم‌ترین ارکان دین است؛ به طوری که دین‌داری بدون ایمان فاقد ارزش و ماندگاری است؛ بر این اساس بدون تردید، عارف که قدم در مسیر خداوند برمی‌دارد؛ اولین گام او شناخت ماهیت ایمان است که به وسیله ایمان بتواند کمال مطلوب را کسب نموده و با ارتقاء درجات ایمان، به بالاترین کمال انسانی که همان قرب الی الله است؛ نائل شود. ایمان از ماده‌ی «أمن» گرفته شده است و نسبتش با این کلمه در این است که مؤمن در واقع موضوعات اعتقادی خود را از شک و ریب امنیّت بخشیده است. (طباطبایی؛ ۱۴۱۷: ۵۵/۱)

ایمان، در دین اسلام و در مبحث عرفان عملی، تنها یک لفظ نیست بلکه یک باور قلبی است که به زندگی انسان جهت می‌بخشد و نقش مهمی در چگونگی زیستن انسان دارد. در ذیل متعلّق‌های ایمان و تأثیر اعتقاد به آن‌ها در سیر و سلوک عملی، بررسی می‌شود.

### ۲-۱-۱. ایمان به خدا

عَلَّامَهُ طَبَاتِبَائِي جَايْغَاهِ اِيْمَانِ رَا، قَلْبِ مِي دَانْدَنْ؛ چراكه قرآن كريم جايگاه ايمان را قلب قرار داده است: ﴿أَوَّلُكَ كُنْبٌ فِي قُلُوبِهِمُ الْاِيْمَانُ؛ آنان کسانی هستند که ایمان بر صفحه‌ی دل‌هایشان نوشته شده است﴾ (مجادله (۵۸) ۲۲)؛ در تعریفی دیگر علامه، ایمان را علم به چیزی

و التزام عملی نسبت به آن می‌دانند؛ بنابراین صرف علم و یقین، بدون التزام عملی نسبت به آن، ایمان نیست. «الایمان معرفه بالقلب وقول باللسان وعمل بالارکان» (مجلسی، بی تا: ۱۶۶/۶۹) یعنی ایمان شناخت با دل و گفتن با زبان و عمل با ارکان بدن است. ایشان، ایمان را به معنای تصدیق علمی گرفته‌اند که منشأ عمل باشد؛ یعنی علم و معرفتی که در جان آدمی رسوخ نموده؛ موجب اوصاف نفسانی و اعمال جوارحی شود؛ و این همان تصدیق قلبی است. از این رو ایشان صرف دانستن و معرفت به خدا و پیامبران و کتب آسمانی را جزء ایمان نمی‌دانند؛ بلکه مقدمه و شرط لازم برای تحقق ایمان است. ادغان و تصدیق را که امری قلبی است و موجب التزام عملی به لوازم آن می‌شود در ماهیت ایمان دخیل می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۲/۱)

هم چنین از منظر اندیشمندان شیعه، حقیقت ایمان، عبارت است از تصدیق قلبی، اقرار زبانی و عمل با جوارح، نسبت به متعلقات ایمان و تمسک به قرآن و عترت که هر کدام به منزله‌ی ایمان است. پس کسی که یکی از این مؤلفه‌های سه‌گانه را در وجود خود نداشته باشد؛ مؤمن شمرده نمی‌شود. به همین جهت، قول «مرجنه» که حقیقت ایمان را فقط، اقرار زبانی می‌داند و قول «خوارج» که ایمان را متشکل از دو عنصر اقرار زبانی و اعمال جوارحی می‌داند؛ مردود است. (حلی، ۱۳۷۸: ۵۹۵) آیات متعددی از قرآن بیانگر این است که اولین و مهم‌ترین متعلق ایمان، وجود خداوند یکتاست. به‌عنوان نمونه، در قرآن کریم آمده ﴿مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ﴾ (نساء(۴): ۱۲۵؛ زمر(۳۷): ۳)؛ ﴿وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ﴾ (لقمان(۳۱): ۲۲)

هر عملی که انسان برای غیر خدا انجام دهد، لابد منظوری از آن عمل در نظر دارد، یا برای این انجام می‌دهد که در آن عزتی سراغ دارد و می‌خواهد آن را به دست آورد یا به خاطر ترس از نیرویی، آن را انجام می‌دهد تا از شر آن نیرو محفوظ بماند. قرآن کریم هم عزت و نیرو را منحصر در خدای سبحان کرده و فرموده: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (یونس(۱۰): ۶۵)؛ عزت به‌تمامی، از آن خداوند است. ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (بقره(۲): ۱۶۵)؛ همه‌ی قدرت از آن خداست. علامه در مقدمات استدلال فوق، از اسامی عزیز و قدیر استفاده نموده و ایمان قلبی انسان به این اسماء را موجب ایجاد انگیزه‌های کاملاً توحیدی برای رفتارهایش

بر می‌شمارد، اما می‌توان فرض کرد به‌غیر از این دو اسم به دیگر اسمای الهی و حقایق قرآنی چنگ زد؛ از این رو علامه به برخی از آیات که در بردارنده‌ی اسما و صفات الهی دیگری هستند، اشاره کرده تا ثابت شود بر اساس فرهنگ خاص قرآنی جز انگیزه‌ی الهی و توحیدی چیزی برای فاعل مرید نمی‌ماند. (طباطبایی؛ ۱۴۱۷/۱: ۵۴۱)

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى؛ وَ خَدَاوَنْدَى اسْتِ كَه مَعْبُودَى جِزْ أَوْ نِيسْتِ؛ وَ نَام‌هَآیْ نِیْكَوْتَرِ اَزْ آنْ اَوْسْتِ﴾ (طه ۲۰/۸) و همچنین در آیه‌ی ﴿كُلُّ لُهُ قَانِنُونٌ؛ وَ هَمَّهْ دَرِ بَرَابِرِ اَوْ خَاصَعَنْدِ﴾ (بقره ۲/۱۱۶)؛ ﴿وَ قَضَى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ؛ وَ پَرُوْرْدِگَارْتِ فَرْمَانِ دَادَهْ جِزْ اَوْرَا نِپَرَسْتِيْدِ﴾ (اسراء ۱۷/۲۳)

آیات فوق بر این حقیقت دلالت دارند که الوهیت، خالقیت و ربوبیت بر هستی، تنها از آن خداوند است و شخص موحد، علاوه بر اعتقاد به عزت، قدرت و مالکیت خداوند که پایه‌های اصلی ایجاد انگیزه توحیدی در رفتارهای انسان هستند؛ می‌بایست باور قلبی داشته باشد که معبود و الهی جز خدا ندارد. او خالق تمام موجودات و ظاهرتر از آن‌هاست و بر همه چیز احاطه داشته و همه‌ی امور به او منتهی می‌شود و همه‌چیز و همه‌کس بازگشتشان به سوی اوست. (طباطبایی، ۱۴۱۷/۱: ۵۴۰)

بر این اصل، سالک، نفس انسان است، پس زمانی که سیر نفس شروع شود، سلوک بالفعل می‌گردد و بالتبع مسلک و طریق هم یکی می‌شود و انسان بیش از یک حقیقت عینی نیست، بر این مبنا خداوند فرمود ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (مانده ۵/۱۰۵)؛ مواظب نفس خود باشید تا در راه باشید، آیت الله جوادی آملی درباره‌ی این آیه در تفاسیر خود این‌گونه آورده‌اند:

اگر چنین نباشد، بر اثر فراموشی راه را گم خواهید کرد و به بیراهه می‌روید.  
(جوادی آملی، بی تا؛ ۱۲۴/۲۴)

اگر انسان به سمت غیرخدا برود، گمراه می‌شود: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (یونس ۱۰/۳۲) انسان همین‌که نفس خود را رها کند و مشغول چیزهای دیگری بشود، سقوط کرده است، پس باید از همه‌ی عقاید، اخلاق، اعمال و ثبات خود مراقبت کند که بیگانه در



او راه نیابد؛ اگر این گونه بشود، صاحبخانه را معزول و اسیر می‌کند. همه‌ی راه‌ها برای رسیدن به هدف است، اما آن هدف کجاست؟ همه‌ی ما معتقدیم که هدف انسان‌ها ذات تقرّب الی الله است؛ یعنی انسان اگر اعتقادی دارد، پس متخلّق است به عمل صالح و برای رسیدن به تقرّب الی الله است. البته هدف تنها رسیدن به خود ذات اقدس الهی نیست، بلکه رسیدن به کمالات نامحدود خدا و نزدیک شدن به درجه‌ای که او را با چشم دل ملاقات کند. این غایت اهداف است. اگر دل، «راضیه، مرضیه» شود؛ نفس نیز با اطمینان بقیّه راه را طی می‌کند؛ و به جایی می‌رسد که مقدر انسان، سالک است. پس هدف لقاء الله است و این هدف از انسان بیرون نیست. پس انسان هم سالک و هم مسلک و هم هدف است. (جوادی آملی، بی تا: ۸۰/۲۴) پس چنین طی طریقی، بدون ره‌توشه، ممکن نیست. زاد و توشه راه، از شئون خود نفس است؛ و این راه، تقواست که در قرآن کریم، فقط امر به تقوا شده است؛ پس انسان برای رسیدن به حقیقت توحید باید «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و معرفت سرّ همه‌ی سعادت خدای مهربان است. (سیوطی، ۱۳۵۶: ۱۶؛ ابن تیمیه، ۱۹۸۲: ۲۶۲)

## ۲-۱-۲. ایمان به معاد

ایمان به عالم قیامت، از اصول مسلمانی است و پس از اصل توحید، مهم‌ترین اصلی است که قرآن از آن یاد کرده، چنان‌که حدود ۱۲۰۰ آیه از قرآن (نزدیک به یک پنجم)، از روز قیامت، کیفیت حشر اموات، میزان و حساب و ضبط اعمال، بهشت و جهنم، جاودانگی عالم آخرت و جز این‌ها سخن گفته است. عالم قیامت، از مصادیق مهم عالم غیب است. علامه طباطبایی، در میزان، در مورد معنای غیب چنین می‌فرماید:

«کلمه‌ی غیب برخلاف شهادت، عبارت است از چیزی که در تحت حس و درک آدمی قرار ندارد»؛ و به دلیل اینکه واژه‌ی «غیب»، در قرآن، در یک مورد، به عنوان متعلّق ایمان، ذکر شده است؛ ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (بقره ۳۲)؛ بنابراین یکی از متعلّق‌های ایمان، وجود معاد روز قیامت است. ایمان به عالم غیب در واقع، جداکننده نگرش دینی از الحادی و مادی‌گرایانه

است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۲۲۹)



در آیات قرآن حدود ۷۰ بار، قیامت توصیف شده است که هر یک از آن‌ها به حوادث گوناگون جهان آخرت اشاره دارد. قرآن برای نشان دادن این ویژگی‌ها که بی‌تردید آثار تربیتی درخوری دارد. از این توصیفات بهره برده است. (فیض‌کاشانی، ۱۳۴۲: ۸/۳۳۱)

ایمان به‌روز قیامت و یادآوری آن روز، دارای آثار متعدد اخلاقی و عرفانی است که یکی از آن‌ها دستیابی به مقام اخلاص است. آیات متعددی از قرآن، دلالت دارد که یادآوری روز قیامت، انسان را پاک و خالص می‌کند، خداوند می‌فرماید:

﴿وَأَذَكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدَى وَالْأَبْصَارِ، إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾ (ص ۴۵-۴۶)؛ «و به خاطر بیاور بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب را، صاحبان دست‌ها (نیرومند) و چشم‌ها (بینا) ما آن‌ها را با خلوص ویژه‌ای خالص کردیم، و آن یادآوری سرای آخرت بود.»

یاد دائمی خانه‌ی آخرت موجب می‌شود انسان به مقام اخلاص برسد و اخلاص نیز سبب می‌گردد در راه انجام وظایف الهی، قدرتمند، استوار و صاحب بصیرت شوند. از این‌رو، مردان خدا به سرای دیگر توجهی عمیق و مستمر دارند؛ گویی همیشه در برابر چشمانشان حاضر است و چون نگاهشان در ماورای این زندگی زودگذر به سرای جاوید است، همواره برای آن می‌کوشند. جالب اینکه خداوند در اینجا «سرا» و خانه را مطلق ذکر کرد و نفرمود خانه‌ی آخرت؛ از این‌رو که بفهماند در واقع خانه‌ی اصلی انسان، آخرت است و قرارگاه‌های دیگر تنها گذرگاهی برای رسیدن به آن خانه. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۹/۳۰۸)

یکی دیگر از آثار یادآوری معاد و روز قیامت، استقامت و انجام عمل صالح است. ایمان به روز جزا در استقامت انسان و انجام عمل صالح نیز مؤثر است.

### ۲-۱-۳. ایمان به فرشتگان

روشن است که عارف باید به وجود فرشتگان و عملکرد آن‌ها اعتقاد داشته باشد. تا بتواند در سیر و سلوک از عالم فرشتگان تأثیر بپذیرد. چون انکار آن‌ها یا غفلت از آن‌ها ارتباط او را با خداوند مخدوش می‌نماید. انبیاء و وحی‌های الهی راهنمایان جهان غیب‌اند. آنان آمده‌اند تا مردم را به غیب و ماورای ظاهر و محسوسات، معتقد سازند و میان مردم و غیب رابطه

برقرار کنند. (مطهری، ۱۳۵۴: ۵۵) پس نتیجه می‌گیریم، ایمان به فرشتگان از جمله مسائلی است که قرآن آن را لازم دانسته و آن را در ردیف ایمان به خدا و ایمان به کتب و رسولانش قرار داده است؛ ﴿أَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ پیامبر ﷺ به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده، ایمان آورده است. (و او، به تمام سخنان خود، کاملاً مؤمن است) و همه مؤمنان (نیز)، به خدا و فرشتگان او و کتاب‌ها و فرستادگانش، ایمان آورده‌اند؛ (و می‌گویند) ما در میان هیچ‌یک از پیامبران او، فرق نمی‌گذاریم (و به همه ایمان داریم)؛ و (مؤمنان) گفتند «ما شنیدیم و اطاعت کردیم. پروردگارا! (انتظار) آمرزش تو را (داریم)؛ و بازگشت (ما) به سوی توست» ﴿(بقره ۲) ۲۸۵﴾

#### ۲-۱-۴. ایمان به کتب آسمانی

خداوند برای هدایت نوع بشر کتاب‌های آسمانی متعددی فرستاده، از جمله «صحف» ابراهیم و نوح و «تورات» موسی و «انجیل» عیسی ﷺ و از همه جامع‌تر «قرآن مجید» است و اگر این کتاب‌ها نازل نمی‌شد، انسان در مسیر خداشناسی و عبادت پروردگار، گرفتار خطا می‌شد و از اصول تقوا و اخلاق و تربیت و قوانین اجتماعی موردنیازش دور می‌ماند. ایمان به این کتب آسمانی و عمل بر طبق تعالیم بلند قرآن کریم که تنها کتاب آسمانی تحریف‌نشده و در دسترس است، انسان را به تعالی می‌رساند.

خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ؛ و این کتابی است که ما آن را نازل کردیم، کتابی است پُربرکت که آنچه را پیش از آن آمده، تصدیق می‌کند﴾ (انعام ۹۶) و در جایی دیگر آمده است: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ؛ بگوید ما به خدا ایمان آورده‌ایم؛ و به آنچه بر ما نازل شده؛ و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و پیامبران از فرزندان او نازل گردید و (همچنین) آنچه به موسی و عیسی و پیامبران (دیگر) از طرف پروردگار داده شده است و در میان هیچ‌یک از آن‌ها جدایی قائل نمی‌شویم و در برابر فرمان

خدا تسلیم هستیم؛ (و تعصبات نژادی و اغراض شخصی، سبب نمی‌شود که بعضی را بپذیریم و بعضی را رها کنیم) ﴿بقره(۲) ۱۳۶﴾

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید:

بعد از ایمان به خدای سبحان، ایمان (به آنچه بر ما نازل شده) را ذکر کرد و منظور از آن قرآن و یا معارف قرآنی است و سپس آنچه را که بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب نازل شده و بعد از آن، آنچه بر موسی و عیسی نازل شده ذکر کرد و اگر موسی و عیسی را از سایر انبیاء جدا کرد و آنچه را بر آن دو نازل شده بخصوص ذکر کرد، بدان جهت بود که در آیه‌ی شریفه روی سخن با یهود و نصاری بود و آن‌ها مردم را تنها به سوی آنچه بر موسی و عیسی نازل شده دعوت می‌کردند؛ و در آخر آنچه بر سایر انبیاء نازل شده نام برد تا شهادت نامبرده شامل همه‌ی انبیاء بشود و در نتیجه معنای ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ یعنی بین احدی از انبیاء فرق نمی‌گذاریم ﴿﴾ روشن‌تر گردد.

(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۵/۵)

## ۲-۱-۵. ایمان به پیامبران

یکی از مصادیق ایمان، ایمان به پیامبران الهی است. ایمان به پیامبران، دارای تأثیرات فراوانی در زندگی فردی و اجتماعی انسان است. کسی که به انبیاء معتقد باشد، گفتار و سفارش‌ها و تعالیم الهی آنان را آویزه‌ی گوش خود نموده و در زندگی دنیوی و آخروی خود از آنان استمداد می‌جوید. در برابر گناهان و وسوسه‌های شیطانی و نفسانی، مقاومت می‌کند و در ارتباط با دیگران، اخلاق‌مدار است. او در راه خدا، سختی‌ها و مشکلات را تحمل می‌کند و با از خودگذشتگی و ایثار، بار سنگین جهاد را بر دوش می‌کشد؛ و در انجام وظایف اجتماعی، از جمله؛ عدالت‌گستری، گام برمی‌دارد و اگر در معرض منصب و مدیریتی قرار گرفت مغرور نمی‌شود.

ارتباط مداوم با خداوند متعال در قالب زیارت پیامبران و اولیای الهی و توسل به آنان نیز، برای عارف، حلاوتی دارد که حلاوت راحتی طلبی و لذت‌های زودگذر و هم‌نشینی با



گمراهان را، از بین می‌برد و روحیه عارف را معنوی ساخته و او را در برابر هجمه‌های شیطانی و هواهای نفسانی، نیرومند می‌سازد.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا؛﴾  
 ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به خدا و پیامبرش و کتابی که بر او نازل کرده و کتب (آسمانی) که پیش از این فرستاده است، ایمان (واقعی) بیاورید کسی که خدا و فرشتگان او و کتابها و پیامبرانش و روز واپسین را انکار کند، در گمراهی دور و درازی افتاده است ﴿نساء(۴)۱۳۶﴾  
 در مورد آیه‌ی فوق در تفسیر نمونه، آمده:

«مؤمنان واقعی باید به تمام انبیاء و کتب پیشین و فرشتگان الهی ایمان داشته باشند، زیرا عدم ایمان به این‌ها مفهوم آن انکار حکمت خداوند است آیا ممکن است خداوند حکیم، انسان‌های پیشین را بدون رهبر و راهنما گذاشته باشد تا در میدان زندگی سرگردان شوند؟» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۳: ۴/۱۶۷)

عمل بر طبق آموزه‌های الهی پیامبران، خود باعث تقویت ایمان به پیامبران، در دیگر انسان‌ها می‌گردد؛ چراکه با دیدن زندگی سراسر معنویت و عدالت و آرامش مدعیان راه پیامبران، خودبه‌خود به این راه مقدس جذب می‌شوند.

## ۲-۲. شریعت‌گرایی

یکی دیگر از شاخصه‌های عرفان عملی از منظر قرآن کریم، شریعت‌گرایی است. تبعیت از شریعت، شرط رسیدن به سرمنزل مقصود، است. اگر فرد یا جامعه‌ای می‌خواهد در این مسیر، دچار سرگردانی و گمراهی نگردد؛ باید کاملاً ملازم با دستورات خداوند، پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام باشد. رشد و سعادت مردم، بستگی به حرکت در چهارچوب ضوابط و احکام دین دارد. اگر جامعه‌ای به دنبال سلاقی و اختراعات شخصی خود و دیگران باشد، هیچ تضمینی وجود ندارد که حرکت مردم جامعه در مسیر رشد و تعالی باشد؛ بلکه قطعاً سر از

بیراهه در خواهد آورد و از رسیدن به مقصد باز خواهند ماند. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰: ۱۵۰)

راغب می‌نویسد:

«الشرع» یعنی راهی روشن و واضح، گفته می‌شود «شَرَعْتُ لَهُ طَرِيقاً»، یعنی راهی را برای او تبیین کردم و شرع، مصدر است. سپس به‌عنوان نامی برای راهی روشن قرار داده‌شده است و چنین راهی را؛ شَرَع، شَرَع و شریعه نامیده‌اند. از آن پس این لفظ برای راه الهی به استعاره گرفته شد. (راغب اصفهانی، بی تا: ۴۵۰ و ۴۵۱)

واژه‌ی «شریعت» در قرآن کریم نیز به همین معنا به‌کاررفته است. آنجا که می‌فرماید: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيْعِهِ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ؛ سپس ما تو را (مبعوث کردیم و) بر آئین و راه روشنی از دین (خدا که برنامه‌ی تو و همه‌ی انبیاء پیشین بوده است و اسلام نام دارد) قرار دادیم. پس از این آئین پیروی کن و بدین راه روشن برو (چراکه آئین رستگاری و راه نجات است) و از هوا و هوس‌های کسانی پیروی مکن که (از دین خدا بی‌خبرند و از راه حق) آگاهی ندارند﴾ (جاثیه(۴۵) ۱۸)

شریعت، مکمل انسانیت انسان است و اعتقاد و باور به شریعتی که از جانب خدا ورسول و امامان علیهم‌السلام است خود ضمانت اجرایی، در کنترل جامعه و سلامت آن است؛ زیرا باورهای دینی و عمل به احکام فقهی و حقوقی شریعت، زمینه‌ی پیدایش انگیزه‌های معنوی و گذشتن از منافع خود و توجه به منافع اجتماعی و در نتیجه، فعلیت بخشیدن به انفاق و شهادت طلبی و گذشت و ایثار را باعث می‌شود. ضرورت شریعت‌گرایی به این جهت است که عقل بشر دارای نقص نسبی و نیز نقص مطلق است. چون در حوزه‌ی شناخت تجربی، مجهولات فراوانی پیش‌روی اوست و عوالم ماوراء، هم به‌کلی از تیررس عقل بشر خارج است؛ بنابراین قرآن کریم در بسیاری از موارد، ضمن بیان ارزش عقل و توصیه افراد به تعقل، بر عدم کفایت عقل تأکید می‌کند. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَلَّا يَكُوْنُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيْمًا؛ پیامبرانی که بشارتگر و هشدار دهنده بودند تا مردم را پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا دستاویزی نباشد [و حجت تمام شود] و خداوند شکست‌ناپذیر حکیم است﴾ (نساء(۴) ۱۶۵)

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه که به دو آیهی قبل آن برمی گردد؛ معتقدند:

«خداوند بعد از ذکر نام بعضی از پیامبران به تمامیت حجت از ناحیهی خداوند بر مردم اشاره کرده که عقل به تهایی و بدون راهنمای انبیاء نمی تواند کارها را اداره کند؛ بلکه با راهنمایی پیامبران که مبعوث شده از طرف خداوند و دارای شریعت هستند؛ می تواند راه درست را تشخیص دهد، پس حجت را بر مردم تمام کرده تا بشر در قیامت در برابر خداوند بهانه ای برای نبود راهنما و پیامبر نداشته و احتجاج نکند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۲۲۵)

انسان عارفی که شریعت را دنبال می کند، پس معرفت نیز پیدا خواهد کرد. قرآن کریم در بسیاری از آیات، تعالی و رشد معرفت مردم در جامعه های انسانی و سعادت، رستگاری و حُسن عاقبت مؤمنان به انبیاء را در پرتو تعالیم آنان و شقاوت، گمراهی و بدفرجامی را برای کافران و منکران تعالیم دینی می داند. خداوند می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! خدا را اطاعت کنید و از پیامبر و کاردارانی که از شما هستند فرمان برید. پس هرگاه در چیزی اختلاف کردید آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید اگر به خدا و روز واپسین ایمان دارید، که این بهتر و نیکو فرجام تر است﴾ (نساء(۴) ۵۹)

خطاب خداوند سبحان به مؤمنان این است که از خدا و رسول و اولی الامر اطاعت کنید و در منازعات و مشاجرات خود به حکم خدا و رسول بازگردید که این کار، خیر و سعادت و برای شما خوش عاقبت تر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷/۳۵۱)

این آیه خطاب به افراد جامعه ای است که خود را تحت ولایت خدا و پیامبر ﷺ و ائمه معصومین ﷺ قرار دهند و به دستورات و احکام و شرایع الهی عمل نمایند و در هنگام بروز اختلاف به رسول خدا و امامان معصوم ﷺ مراجعه کنند جامعه، جامعه ای مستحکم و در حال رشد خواهد بود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۵۲۶)

احکام اسلامی و شریعت، مایه شرافت انسان است گرچه ظاهر این دستورات، ناخوشایند نفس است؛ مانند تشنه‌ای که وی را به اجبار کنار چشمه می‌برند تا سیراب شود. ظاهر این کار اجبار و ناخوشایند و باطن آن احیاء و خوشایند تشنه است. ابن عربی در این باره می‌گوید:

«شریعت، جاده‌ای روشن و رهگذر نیک‌بختان است و طریق خوشبختی. هر که از این راه برود، به رهایی می‌رسد و هر که از آن روی گرداند، سرنوشتی جز هلاکت نخواهد داشت.» (ابن عربی، ۱۲۴۰: ۶۹/۳)

## ۲-۳. عقل‌گرایی

عقل‌گرایی یکی دیگر از شاخصه‌های عرفان عملی از دیدگاه قرآن است. در معرفت‌شناسی قرآنی، عقل و وحی و شهود قلبی هر سه راه‌های معتبر معرفت هستند؛ و به همین منظور، هیچ تعارضی بین آن‌ها وجود ندارد؛ بر این مبنا عرفان عملی مطلوب، در چهارچوب عقل و شرع و طهارت قلبی، شکل می‌گیرد و هر یک، تأمین‌کننده‌ی نیازهای یکدیگر هستند. این ادعا، با طرح و بررسی عناوین زیر، اثبات می‌شود.

در قرآن آمده است: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَغْفَلُونَ﴾؛ (اما) هیچ کس نمی‌تواند ایمان بیاورد، جز به فرمان خدا (و توفیق و یاری و هدایت او)؛ و پلیدی (کفر و گناه) را بر کسانی قرار می‌دهد که نمی‌اندیشند ﴿(یونس ۱۰۰)﴾

در تفسیر مجمع البیان، زیر این آیه می‌نویسد:

«خداوند، اسباب ایمان آوردن را، برای انسان‌ها فراهم کرده است و نیروی عقل و خرد را به آن‌ها عطا کرده است؛ و همچنین آن‌ها را نیز دعوت به ایمان می‌کند؛ حال کسی که از این نیروی خدادادی، بهره نگرفته است و شک و تردید را در درون خود جای داده است؛ از این نعمت بهره نمی‌برد؛ بنابراین قرآن کریم شک و تردید را به‌عنوان پلیدی تعبیر کرده است و این افراد را مورد نکوهش قرار می‌دهد.» (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۱/۳۶۷)

از این رو، اهل معرفت، تفکر و اندیشه را زمینه‌ی انگیزه و عقیده می‌دانند و عقیده را عامل پیدایش وصف انسانی، و وصف انسانی را عامل پیدایش عمل صالح و همچنین عقل را به سبب بازدارندگی اش «حجر» می‌نامند و انسان عاقل ذی حجر است همان‌گونه که در قرآن می‌فرماید: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ (فجر (۸۹) ۵) به یک معنا حدّ و مرزی سنگچین شده دارد. همان‌گونه که زمین تحجیر شده، مانع از ورود بیگانگان است، عقل نیز از ورود بدی‌ها و خروج زدوده شدن خوبی‌ها جلوگیری می‌کند، به‌گونه‌ای که نه بیگانه می‌تواند در آن راه یابد و نه آشنا می‌تواند بیرون شود. (جوادی آملی، بی تا: ۶۲۳/۱۶)

در قرآن علاوه بر مشتقات «عقل»، گاه از واژه‌های هم‌سو با عقل، استفاده شده است تا اهمیت مسئله تعقل در اسلام را برساند. قرآن کریم، مکرراً با نهیب ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران (۳) ۶۵)، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ (نساء (۴) ۸۲)، ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ (انعام (۶) ۵۰)، ﴿لَا يَفْقَهُونَ﴾ (اعراف (۷) ۱۷۹)، ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ﴾ (دخان (۴۴) ۵۸) و ﴿عِزَّةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (یوسف (۱۲) ۱۱۱) انسان را به اهمیت عقل‌ورزی متوجه نموده است و اعلام کرده؛ عقل، موهبتی الهی است که در اختیار بندگان قرار داده شده است.

در روایات و احادیث ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز بخش عظیمی از روایات، اختصاص به مقوله‌ی «عقل» و اهمیت «تعقل و تفکر» دارد. به عنوان نمونه؛ علامه مجلسی از ابن عباس نقل می‌کند که گفت:

«اساس دین بر عقل نهاده شده و واجبات بر پایه‌ی عقل بنا گشته و به‌وسیله‌ی عقل، خداوند شناخته می‌شود و به او توسل پیدا می‌کنند و انسان عاقل از هر تلاشگری که کارش متکی به عقل باشد به خدا نزدیک‌تر است. یک ذره کار نیک که از فرد عاقل سرزند برتر است از هزار سال جهاد جاهل.» (مجلسی، بی تا: ۹۴/۱)

در سیر و سلوک عملی، مهم‌ترین سرمایه، «عقل» است. همه‌ی انسان‌ها به این نعمت الهی منتعم هستند؛ و باید از آن بهره‌برداری کنند؛ اما عارف، در این مورد در خط مقدم است. امام علی علیه‌السلام در وصف سالک الی‌الله می‌فرماید: «انسان اهل معنا، عقل خویش را



زنده و نفس خود را میرانده است» (سیدرضی: خ ۲۲۰) حضرت علی علیه السلام آیهی ﴿يَسْبُحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ \* رِجَالٌ لَا تُلْمِيهِمْ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (نور ۲۴) و ۳۵ و ۳۶) را در نهج البلاغه این‌گونه توضیح می‌دهد و از بندگانی نام می‌برد که خداوند متعال با اندیشه‌هایشان راز گفته و در حقیقت عقل‌هایشان با آنان سخن می‌گوید... «وَ مَا يَرِحُ لِلَّهِ عَزَّتْ أَلُوهُ فِي الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ وَ فِي أَرْمَانَ الْفَتَرَاتِ عِبَادًا نَا جَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ وَ كَلَّمَهُمْ فِي ذَاتِ عَقُولِهِ» (سیدرضی: خ ۲۲۲) در بخش دوم خطبه ۲۲۲، به حاملان اذکار در هر عصر و زمان و برنامه‌های او اشاره می‌کند که چگونه بندگان خدا را از انحراف‌رهایی می‌بخشد و چراغ‌های پرفروغی بر سر راه آن‌ها می‌نهند. در بخش سوم خطبه نیز سخن از صفات آن‌ها و از بی‌اعتنایی ایشان به زرق و برق دنیا، پرهیز از گناه، طرفداری از عدالت و امر به معروف و نهی از منکر است.

میرزا جواد ملکی تبریزی در کتاب «اسرار الصلوة» بعد از ذکر تعقیبات نماز و بیان اذکار منقول در این باره می‌فرماید:

«اما سر اینکه تفکر بهتر از عمل دانسته شده این است که حقیقت تفکر همان ذکر و یادآوری است. این امر سبب زیادی معرفت و محبت می‌شود، زیرا فکر کلید معرفت است و معرفت سبب آشکار شدن معروف و شهود آن می‌شود و شناخت و شهود موجب محبت است. قلب تا در کسی جمال و جلال و خیری نبیند و معتقد نباشد؛ دوست‌دار آن نمی‌شود؛ و چنین معرفتی جز به معرفت و شناخت صفات جمیله و جلیله خداوند، میسر نمی‌شود. مفتاح آن فکر است اگرچه ذکر هم باعث محبت و دوستی می‌گردد، ولی فرق بین این دو محبت، هم چون فرق بین خیر و دیدن است، چراکه فکر مفتاح کشف و شهود است و این از ذکر بر نمی‌آید، اگرچه ذکر موجب محبت و انس می‌شود.» (تبریزی ملکی، ۱۴۲۰: ۴۵۳)

آیت‌الله جوادی آملی، می‌نویسد:

عرفان، با عقلانیت ارتباطی تنگاتنگ دارد، باید یافته‌ای صحیح و دقیق

عقلانی از راه مجاهدت به قلب برسد و اگر نرسد، فایده و اثر آن ناچیز یا هیچ است. عارف با برون‌نگری و تأمل عقلی در احوال درونی خود می‌کوشد که راه رشد و کمال سیر باطنی و راه‌های انحرافی و لغزش آن و کیفیت اجتناب از آن لغزش‌ها را بشناسد و در عمل به کار گیرد؛ مثلاً انسان عاقل از طعامی که در سفره دارد هم خود سیر شود و هم گرسنه را سیر کند. درباره‌ی تغذیه روح و تهذیب اخلاق نیز چنین است. انسان موظف است جان گرسنه خود را با فضایل و کرامت‌های اخلاقی، سیر و سیراب کند و آنگاه مقداری هم به غیر خود بچشاند؛ یعنی پس از تهذیب خود به فکر تهذیب دیگران باشد. اگر خود را اصلاح نکرده‌ایم. در حقیقت معروف را دوست نداشته و از منکر منزجر نبوده‌ایم و گرنه به معروف عمل می‌کردیم و از منکر باز می‌ماندیم؛ بنابراین با این تحلیل علوی معلوم می‌شود که انسان عاقل و غیر عاقل کیست. (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۰)

## ۲-۴. اعتدال‌گرایی

یکی دیگر از شاخصه‌های مذکور در قرآن اعتدال‌گرایی است که با توجه به آیات نقش و جایگاه آن را بررسی می‌کنیم.

واژه‌ی اعتدال مصدر باب افتعال از ریشه «ع د ل» است که در لغت به معنای حد وسط در کمیت یا کیفیت است؛ مانند اینکه گفته شود قد آن فرد نه کوتاه است، نه بلند... یا حالتی که در آن دو طرف از لحاظ کمیت یا کیفیت در سازگاری و تناسب باشند. (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۴/۴۳۳؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۵۶۹/۳)

اعتدال، در رشته‌های مختلف علمی، تعریف‌های اصطلاحی، گوناگونی دارد که همه‌ی آن‌ها با معانی لغوی آن، ارتباط دارند. تقریظ [مانند قول آن‌ها که می‌گویند جسمی است متوسط، بین بلند و کوتاه] از لحاظ مقدار نه بلند است و نه کوتاه، بلکه چیزی است بین این دو [و یا مثل اینکه بگویند این آبی است از لحاظ کیفیت بین سرد و گرم... و تعریف دیگری از تعادل این‌که هر چه تناسب در آن رعایت شده باشد به آن اعتدال گفته می‌شود. در قرآن

کریم واژه‌ی اعتدال به‌طور مستقیم نیامده بلکه کلماتی مثل وسط، قصد، قسط، قوام و حنیف به‌کاررفته است که معنای آن را می‌رساند در آیه ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (بقره (۲) ۱۴۳)، اما با توجه به آن تعاریف، می‌توان گفت معنای اعتدال فراهم آوردن عدل است که با دوری از تفریط و مراعات میانه‌روی حاصل می‌شود؛ بنابراین برای تصور مفهوم اعتدال در هر چیز، ابتدا باید حد تفریط در آن چیز را شناخت. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۱/۳۳۳)

با بررسی در تمامی ابعاد و همه‌جانبه‌تعالیم وحی و رهنمودهای دینی در شریعت اسلام، به‌خوبی این حقیقت استنباط می‌شود که اسلام (نظام عالم را که نظام احسن است) به‌عنوان نظامی اعتدالی معرفی نموده و این نشان‌گر این است که آفریننده‌ی حکیم «عالم تکوین» فرمانده توانای «عالم تشریح» نیز هست و باید‌ها و نبایدهای قرآن، مبتنی بر هست‌ها و نیست‌هاست و عدل تشریحی در آن، منطبق بر عدل تکوینی پروردگار است؛ و بنابراین از انسان، خواسته‌شده که هماهنگ با عالم آفرینش در صراط مستقیم گام نهد و در عرصه‌های مختلف زندگی و در هرکاری و هر خصلتی، تفریط را امری ناپسند شمرده و از آن بر حذر باشد. بر این اساس می‌توان مدعی بود که خداوند، در تشریح دستورات و احکام اسلام، اعتدال را رعایت کرده و با توصیه‌ی انسان به رعایت اعتدال در اندیشه و رفتار، درصدد پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و معنوی و تأمین جنبه‌های دنیوی و اخروی او بوده است. دین اسلام، به‌عنوان کامل‌ترین و ساده‌ترین برنامه و راهنمای زیستن، دینی معتدل و میانه است و به همین خاطر آن را «دین حنیف» نامیده‌اند. (خان‌بیگی، ۱۳۹۲: ۷۳-۵۸)

خداوند اعتدال را در همه‌چیز قرار داده حتی در بدن انسان هم وجود دارد. افلاطون در پاسخ به این سؤال که «در چه صورتی یک عمل در جهت سعادت است؟» می‌گوید:

«در وجود انسان، سه قوه فعال هستند: «قوه شهوت» که انسان را به‌سوی لذایذ و امیال مختلف فرا می‌خواند؛ «قوه غضب» که انسان را در برابر خطرها و موانع، دعوت به ایستادگی و عکس‌العمل می‌کند؛ و «قوه عقل» که خوب را از بد تشخیص می‌دهد و سعادت واقعی را شناسایی می‌کند. عمل انسان، در صورتی در جهت سعادت است که بنابه فرمان و راهنمایی

عقل انجام پذیرد؛ یعنی؛ قوه غضب و قوه شهوت، تحت کنترل و حکومت عقل باشد. اگر عقل حاکم باشد، قوه شهوت پاز گلیم خود درازتر نمی‌کند و «خویشتن‌داری» پیش می‌گیرد. قوه غضب نیز، متصف به «شجاعت» می‌شود؛ و عقل نیز به صفت «حکمت» می‌رسد. برآیند و نتیجه چنین سامانی برقراری «عدالت» میان قوای عقل و شهوت و غضب، در سراسر شخصیت انسان است.» (کاپلستون، بی تا: ۲۴۹/۱)

اما اندیشمندان مسلمان، عقیده دارند اگرچه بشر، به فضیلت‌ها علاقه‌مند است و عقل او آن‌ها را خوب می‌داند، اما رفتن به سوی این فضایل و عمل بر اساس آن‌ها چندان هم آسان نیست. چون‌گاه، کسب این فضیلت‌ها با منافع و تمایلات جسمی انسان در تضاد است؛ بنابراین، علاوه بر بهره‌گیری از عقل، پشتوانه‌ای دیگر هم لازم است تا هنگام تضاد میان تمایلات شخصی و فضائل اخلاقی، انسان بتواند فضائل را بر تمایلات ترجیح دهد. این پشتوانه به اعتقاد ما، خداوند است که با امر به کسب فضائل و نهی از تبعیت از رذایل، میل به فضائل را در انسان تقویت کرد. (مطهری، ۱۳۸۵: ۳۰۸)

کمال انسان در تعادل و توازن اوست. آدمی با دارا بودن استعدادها گوناگون، زمانی «انسان کامل» است که همه‌ی استعدادهای خویش را در حد متعادل و متوازن، رشد دهد و شکوفا سازد. به کوتاه‌سخن، «انسان کامل» کسی است که «همه‌ی ارزش‌های انسانی»، در حد اعلی و به‌طور هماهنگ در او رشد کرده است... از این‌رو، ساختار دین و سیره‌ی اولیا، در همه‌ی ابعاد فردی و اجتماعی بر اعتدال که اصلی اساسی در تمامی ابعاد دین است، بناشده است چه اینکه کمال یافتن جامعه نیز به‌سان تکامل فردی، مرهون اعتدال است. انسان باید در اخلاق و رفتار و کردار خود معتدل باشد و از آنچه مخالف این روش هست، پرهیز کرد، نتیجه‌ی چنین عملی این خواهد شد که نفس او با نفوس فلکیه شریک می‌شود و از آن‌ها کسب فیض خواهد کرد و به درجات عالی الهی نائل می‌شود. امام خمینی رحمته‌الله علم اخلاق را به فریضه‌ی عادلانه توصیف کردند، چراکه عدالت که حدّ وسط و «تعديل» بین آن‌ها است، نیکو است و تفریط مذموم است. (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۱۸۰)

اعتدال‌گرایی در سیر و سلوک عملی، متوقف بر اعتدال‌گرایی در اعتقاد است. میانه‌روی در اعتقاد، همان تفکر ناب توحیدی است که در میان اندیشه‌های خرافی کفر، شرک، دوگانه‌پرستی، تثلیث رهبانیت، جبر و تفویض، تناسخ، تجسم، مادی‌گری، گزافه‌پرستی و... با عنوان «صراط‌مستقیم» خودنمایی می‌کند و دینی که بر پایه‌ی توحید بناشده، عاری از هرگونه تفریط است. (همان، ۳۸۸)

خداوند متعال انسان را دعوت به اعتدال می‌کند در همه‌ی امور اعتقادی، عبادی و اخلاقی، هرگاه انسان در هر یک از این موارد توازن را برهم زند نظام وجودی شخصیت انسان زیر سؤال می‌رود. یا دچار کم‌کاری و پست رفت می‌شود و یا دچار غلو، اما با رعایت توازن به بالاترین درجه خواهد رسید.

## ۲-۵. محبت

یکی دیگر از شاخصه‌های عرفان عملی محبت است یعنی؛ دوست داشتن چیزی یا کسی. (دهخدا)، اساس عبودیت و بندگی حق است. خداوند می‌فرماید: ﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ﴾ خداوند آن مؤمنین را دوست دارد و آنان خدا را دوست دارند ﴿مانده (۵) (۵۴)﴾؛ گونه‌های محبت که شامل محبت به ذات اقدس هستی، محبت به برگزیدگان او (پیامبران و اولیاء‌الله) است؛ بنابراین یکی از عوامل اصلی و درواقع شرط لازم پدید آمدن محبت، معرفت است.

## ۲-۵-۱. محبت به خدای متعال

اساس عبودیت و بندگی حب است. خداوند می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره (۲) (۱۶۵))، شدت حب خدا باوران به پروردگارشان، به صورت عبادت خالصانه و تعظیم و خشوع در برابر او و دوست داشتن آنچه، خدا دوست می‌دارد، جلوه‌گر است. برترین محبوب خداست چراکه کامل‌ترین حقیقت هستی اوست و برترین و شدیدترین محبت، وقتی تحقق می‌یابد که محبوب، خدا باشد. محبوب حقیقی انسان، خداست؛ زیرا هر موجود دیگری جز او فقیر است و کمال او وابسته به خداست خدا به او وجود داده است و او از خود چیزی ندارد. انسان محب کمال حقیقی است و هیچ کمالی جز ذات مقدس خداوند، حقیقی و



مستقل نیست. پس هیچ محبوبی جز خدا شایسته محبت نیست. هر محبوب دیگری از آنرو می تواند محبوب انسان باشد که مخلوق خداست و جلوه‌ای از وجود و قدرت و لطف اوست. محبوب حقیقی انسان خداست، زیرا موجودی نامتناهی و کمال مطلق است. محبوب‌های دیگر همه ناقص اند و هر کس محبوبی جز خدا انتخاب کند محبوبی دروغین را برگزیده است و به زودی در خواهد یافت که محبوب حقیقی چیز دیگری است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۱۴-۵)

محبت به خداوند، لازمه‌ی ایمان است؛ یعنی امکان ندارد کسی به خدا ایمان داشته باشد، ولی هیچ‌گونه محبتی به او نداشته باشد. از طرفی، آن مقدار از محبت به خدا که موجب می‌گردد انسان واجبات را انجام دهد و گناهان را ترك کند، لااقل از باب مقدمه واجب، وجوب عقلی دارد. لازمه‌ی ایمان به خداوند این است که محبت مؤمن به خداوند بیش از محبت به سایر محبوب‌ها باشد. مؤمن باید در تحصیل این مقدار از محبت که باعث انجام واجبات و خودداری از گناهان می‌شود بکوشد.

محبت به خدا نباید کمتر یا مساوی بامحبت به دیگران باشد. همواره باید محبت به خدا بیشتر از محبت به غیر خدا باشد تا آنجا که انسان حاضر باشد در راه خدا با دشمنان خداوند مبارزه کند و جاننش را در مسیر محبت و عشق به خداوند قربانی کند. رسیدن به عالی‌ترین مرتبه محبت به خداوند بسیار دشوار است. برای شناخت مرتبه‌ی عالی محبت به خدا، گاهی لازم است توجه انسان به محبت زن، فرزند، خانه و غذا که از نعمت‌های خداوندی است، جلب شود؛ چون این نعمت‌ها نیازهای همچون علاقه و محبت او را برطرف می‌سازند. در این صورت می‌تواند برترین محبت را تشخیص دهد. عالی‌ترین مرتبه محبت به خداوند زمانی است که انسان همه‌ی کمالات را از آن خدا بداند و ورای کمالات الهی، کمال مستقلی را برای غیر خدا نشناسد. (مصباح یزدی، همان: ۵-۱۴)

**۲-۵-۲. محبت به برگزیدگان الهی**

محبوب‌ترین مخلوقات خداوند، اولیاء و برگزیدگان او هستند. اگر ما بکوشیم که محبتمان را نسبت به آن‌ها زیاد کنیم و این محبت در رفتار ما اثر بگذارد، راه بسیار خوبی

برای آشنا شدن با خداوند پیدا کرده‌ایم و برای افاضه محبت خداوند، آماده شده‌ایم. خداوند، پیامبر ﷺ را مخاطب قرار داده و می‌فرماید: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ؛ بگو اگر خدا را دوست می‌دارید از من (پیامبر) پیروی کنید تا او نیز دوستان بدارد﴾ (آل عمران ۳۱/۳)

آیه‌ی فوق، با صراحت کامل به آنان که از محبت صادقانه برخوردارند گوشزد می‌کند که «طاعت محبوب» در تبعیت کامل از پیامبر و اهل بیت طاهرينش ﷺ است و به مدعیان کاذب یا جاهل که دعوی محبت حق را دارند و نزد خود، توجیهات گوناگونی درست کرده و خود و جمعی را گول زده و به ضلالت و گمراهی انداخته‌اند نیز اتمام حجت می‌کند که اگر راست می‌گویید و مرضی در دل ندارید به حکم محبت باید آنچه را که خدا می‌خواهد و از طریق ابلاغ به رسول خدا ﷺ نازل می‌شود، انجام دهید. علامه در میزان آیه‌ی فوق را چنین تحلیل کرده‌اند:

«دوست داشتن خداوند مقید به پیروی کردن از دین الهی است و دین نزد خدا، اسلام است و اسلام همان دینی است که سفرای الهی که انبیاء و پیامبرانش باشند مردم را به سوی آن هدایت می‌کنند و مخصوصاً آخرین دین الهی یعنی دین اسلام که در آن اخلاص است و مافوق آن دینی نیست و اسلام یعنی شریعتی که برای پیامبر اسلام ﷺ تشریح شده است همان سبیل اخلاص است و اخلاص خدای سبحان، زیربنایش حب است؛ بنابراین اگر می‌خواهید در عبادت خود خالص شوید و عبادت شما بر اساس حب حقیقی باشد، این شریعت را که زیربنایش حب است و تبلور دهنده اخلاص و اسلام است و سالك خود را با نزدیک‌ترین راه به خدا می‌رساند، باید پیامبرش را پیروی کنید، خدای تعالی شما را دوست می‌دارد و همین بزرگ‌ترین بشارت برای محب است. در اینجا است که آنچه را می‌خواهید می‌یابید و همین است آن هدف واقعی و جدی که هر محبی در محبتش به دنبال آن است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۴۹/۳)

مرحوم طبرسی در تفسیر جوامع الجامع، مصداق حبّ الهی را، حبّ پیامبر صلی الله علیه و آله می‌داند. (طبرسی، ۱۳۶۰: ۷ و ۵۱۸/۸) انسان برای پیمودن راه محبت به راهنما نیازمند است تا هر برنامه‌ای را به دستور او انجام دهد، به همین جهت، خداوند به حبیب خود، فرمان می‌دهد که به مردم بگوید اگر دوستدار خدا هستید، از من پیروی کنید تا محبوب او شوید ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ («محبت») رابط مشترك خداوند تعالی و بندگان اوست؛ هم عبد می‌تواند مُحَبِّ باشد و خداوند محبوب او و هم خدای متعالی مُحَبِّ است و عبد محبوب وی. طاعت، مختص عبد است و مغفرت، ویژه ربّ. وجود مبارک رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن جهت که حبیب الله است، رسالتش ابلاغ پیام محبت است و چون سیره علمی و عملی آن، اسوه علمی و عملی سالکان است، به امت خود محبت را درس می‌دهد. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۴/۳۵)

انسان‌ها برای حرکت تکاملی خود نیاز به هدایت مستمر دارند؛ و چون اهل بیت علیهم السلام صراط مستقیم هستند؛ شناخت، محبت و اطاعت نسبت به آن بزرگواران نقش بنیادین و راهبردی در هدایت انسان‌ها دارد. اگر انسان‌ها حقوق اهل بیت علیهم السلام را به خوبی بشناسند و رعایت کنند، جامعه‌ی بشری روند تکاملی خود را به سوی هدف نهایی (تقرب الی الله) طی خواهد کرد.

دوست داشتن اهل بیت علیهم السلام جدا از دوستی و محبت نسبت به خدا نیست؛ بنابراین سالک نمی‌تواند به لقای محبوب برسد مگر با ولایت معصومین علیهم السلام؛ زیرا از طریق وساطت ایشان است که برکات و فیوضات الهی بر دوستانشان می‌رسد. نکته‌ی مهم اینجاست که مجرد اظهار دوستی کفایت نمی‌کند و آنچه موجب نجات انسان است محبتی است که به سمت خشنودی محبوب گام بردارد و از آنچه که موجب نارضایتی محبوب می‌شود؛ بپرهیزد.

عارف زاهدی که به خداوند و برگزیدگان او و همه‌ی اولیای الهی، محبت می‌کند، اثراتی همچون آرامش باطن، افزایش ورع پرهیزگاری، حرص و عمل و طمع به عمل صالح، اتصال به مقام رفیع ولایت و عنابه و توبه که همگی باعث جلای روح و جسم می‌شوند.



اهل بیت، صورت تمام عالم امکان هستند و وجود عالم به تبع وجود آن‌ها خلق شده است. حب آن‌ها سبب رسیدن به حق و حشر با آن‌ها، علت رسیدن به مقامات عالیه است. پس مبدأ وجود و نهایت و غایت عالم ایجاد، آن‌ها هستند؛ و چون حق مطلق، بعد از حق اول آن‌ها هستند، حب آن‌ها سبب نجات و بغض آن‌ها سبب هلاکت دائمی است. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۴۸/۱)

حضرت امام خمینی رحمته در زمینه‌ی محبت اولیاء الله می‌فرمایند:

«بدان که طی این سفر روحانی و معراج ایمانی را با این پای شکسته و عنان گسسته و چشم کور و قلب بی‌نور نتوان نمود ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ کسی که خدا برای او نوری قرار ندهد وی را نوری نخواهد بود ﴿نور﴾ (۲۴) (۴۰) پس در سلوک این طریق روحانی و عروج این معراج عرفانی تمسک به مقام روحانیت هادیان طرق معرفت و انوار راه هدایت که واصلان إلى الله و عاکفان علی الله‌اند، حتم و لازم است و اگر کسی با قدم انانیت خود بی‌تمسک به ولایت آنان بخواهد این راه را طی کند، سلوک او إلى الشیطان و الهاویة است.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۱۳۵)

## نتیجه‌گیری

با توجه به یافته‌ها نتایج ذیل حاصل می‌شود:

۱. مؤمنین همیشه باید مراقب نفس خویش باشند، و به انجام واجبات و ترک محرمات اهتمام بخشند و مطیع بلافصل خدای سبحان و فرمایشات ایشان و رسل و ائمه معصومین علیهم‌السلام که همه بر مبنای رضایت حق است؛ قدم بردارند و سعی کند از بیماری‌های دنیوی دوری کند تا الهی واقع شوند: «راضیه مرضیه»
۲. سالکان در وادی معرفت و حقیقت تابع آموزه‌ها و دستورات دینی هستند. تنها راه وصول به معرفت حقیقی باقی ماندن در راه شریعت است؛ و رابطه‌ی تنگاتنگ شریعت، طریقت و حقیقت است که سالک باید بداند تا با شناخت آن، طی طریق کند در این صورت هیچ‌یک از مراتب سلوکی از نگاه سالک الی الله دور نمی‌ماند بلکه ازدیاد می‌یابد.

۳. اسلام دین معتدل است و باید در همه‌ی مراحل اعتدال داشته باشد؛ در رفتار و گفتار و... شخص مؤمن با محبت به خدا و پیامبر و اهل‌البیت علیهم‌السلام در حقیقت به خویش خویش محبت کرده چون این یک ضرورت انکارناپذیری است که خداوند نیز در آیات خود آورده است؛ و باعث استحکام دین و ارتباط با خدا می‌شود. این یک نیاز فطری است که باعث می‌شود انسان به اصل محبت واقعی برسد و در این صورت طبیعت عالم تکوین شکل می‌گیرد. درک مفهوم واقعی محبت معصومان علیهم‌السلام و آثار آن، زمینه‌ی تکامل و تعالی حیات انسان را فراهم نموده و سعادت دنیوی و اخروی را برای انسان به ارمغان می‌آورد و تمام تلاش این فرد رسیدن به درجه عبودیت و بندگی است و امیدواریم بتوانیم بهترین بنده برای معبود حقیقی باشیم.

## منابع

قرآن کریم، ترجمه بهرام پور.

نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی.

۱. ابن عربی، محی الدین، (۱۱۲۴)، الفتوحات المکیه، بیروت.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرّم، (۱۴۱۶)، لسان العرب، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری، چ ۳، امیرکبیر، تهران.
۴. امینی نژاد، علی، (۱۳۹۰)، حکمت عرفانی تحریری، از درس های عرفان نظری استاد یدالله یزدان پناه، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.
۵. تبریزی ملکی، میرزا جواد، (۱۴۲۰)، أسرار الصلاة، مترجم: رضارجب زاده، پیام آزادی، تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۲۹۴)، تفسیر موضوعی هدایت در قرآن، تحقیق و تنظیم علی عباسیان، انتشارات اسراء، قم.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، جامعه در قرآن، تحقیق: مصطفی خلیلی، مرکز نشر اسراء، قم.
۸. \_\_\_\_\_، (بی تا)، تفسیر تسنیم، تحقیق و تنظیم: حسین اشرفی، حیدر علی آیوبی و ولی الله عیسی زاده، مرکز نشر اسراء، قم.
۹. حلّی، یوسف بن مطهر، (۱۳۷۸)، کشف المراد، شرح: علی محمدی، چ ۴، دارالفکر قم.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (بی تا)، المفردات فی غریب القرآن، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، الاشامیه، بیروت.
۱۱. صادقی، هادی، (۱۳۸۳)، ایمان در اسلام، زمستان، ش ۱، انجمن معارف اسلامی.
۱۲. صالحی امیری، رضا و محمدی، سعید، (۱۳۹۲)، دیپلماسی فرهنگی، چ ۱، ققنوس، تهران.
۱۳. طاهری، حبیب الله، (۱۳۹۳)، درس هایی از اخلاق اسلامی یا آداب سیر و سلوک، جامعه مدرسین، قم.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷)، المیزان فی التفسیر القرآن، جامعه مدرسین، قم.
۱۵. طبرسی، حسن، (۱۳۶۰)، مجمع البیان، مترجم: ترجمان، انتشارات فراهانی، تهران.
۱۶. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: سید احمد حسینی، چ ۴، کتابفروشی مرتضوی، تهران.
۱۷. طیب، سید عبد الحسین، (۱۳۸۶)، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، موسسه سبطين، بی جا.
۱۸. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۴۲۱)، المحجة البيضاء، چ ۵، موسسه نشر الاسلامی، قم.

۱۹. قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۷۶)، *قاموس قرآن*، چ ۱۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۲۰. قیصری، داودبن محمود، (۱۳۸۴)، *فصوص الحکم*، محقق آشتیانی جلال الدین، امیرکبیر، تهران.
۲۱. کاپلستون، فردریک، (بی تا)، *تاریخ فلسفه*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۲. کمیجانی، داود، (۱۳۸۱)، *قرآن و کتب ادیان*، ش ۳۱، منبع پژوهش های قرآنی.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۸۵)، *بحارالانوار*؛ ترجمه: محمدباقر کمره‌ای، چ ۲، انتشارات الاسلامیه، بی جا.
۲۴. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *بحارالانوار*، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۹۰)، *در جستجوی عرفان اسلامی*، تدوین و نگارش: محمد محمدی نادری قمی، چ ۴، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۱)، *اهمیت و جایگاه محبت*، سال ۲۱، ش ۱۷۶، معرفت.
۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، چ ۸، صدرا، تهران.
۲۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۴)، *امدادهای غیبی در زندگی بشر*، تهران، صدرا.
۲۹. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *آشنایی با قرآن*، چ ۲، انتشارات اسلامی، قم.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، *آیات ولایت در قرآن*، چ ۳، نسل جوان، قم.
۳۱. موسوی خمینی، سید روح الله، (۱۳۷۰)، *آداب الصلاة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته، تهران.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، *کتاب اخلاق انسان شناسی*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته، تهران.

## مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه داخلی علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن - جامعه الزهراء (ع)

سال اول \* شماره چهارم \* زمستان ۱۳۹۷



## واکاوی شبهه جامع نبودن قرآن از سوی برخی از مستشرقان

سیده زهرا طباطبائی قمی راد<sup>۱</sup>

علی شمس<sup>۲</sup>

### چکیده

خاورشناسان از دیرباز تحقیقاتی درباره‌ی قرآن انجام داده‌اند که در این میان به جامعیت آن نیز متعرض شده و از گستره‌ی موضوعات قرآنی سخن رانده‌اند. در رابطه‌ی با این مسئله، مستشرقان دودسته‌اند؛ برخی مخالف جامعیت قرآن بوده، اصول و تعالیم آن را ناقص می‌دانند؛ در مقابل نیز برخی موافق جامعیت و کمال قرآن بوده و معتقد به تمدن‌سازی اسلام در سایه‌ی قرآن هستند. از این رو، ضروری است آراء مستشرقان در این زمینه بررسی و بر اساس واقعیت قرآن، تحلیل و پاسخ داده شود. این مقاله با رویکرد توصیفی - تحلیلی به پاسخ این سؤال می‌پردازد که آیا آنچه به‌عنوان عدم جامعیت قرآن توسط برخی از مستشرقان مطرح شده است دیدگاه صحیحی است یا خلاف واقع؟ یافته‌ها حاکی از آن است که تحقیقات پاره‌ای از خاورشناسان، با ضعف مبانی و دلایل، مانند فهم غلط از صفات خداوند، منحصرکردن اسلام به عرب‌ها، نگاه تک‌بعدی به آیات قرآن و تعصب در نپذیرفتن برتری اسلام بر مسیحیت، موجب برداشت نادرستی از سوی آنان شده است و در نتیجه منکر جامعیت قرآن گشته‌اند. از سوی دیگر، دیدگاه برخی مستشرقان که بر جامعیت و قلمرو وسیع موضوعی قرآن اعتراف کرده و لب به تمجید و تکریم آن گشوده‌اند نیز مؤید باطل بودن دیدگاه نخست است.

### واژگان کلیدی

جامعیت قرآن، دو پرسوال، شاتو بریان، گلدزبهر، مارگلیو، مستشرقان قرآن‌پژوه.

## طرح مسئله

پیامبر اکرم ﷺ کامل‌ترین انسان و برترین پیامبری بوده که شریعتش آخرین مرحله از برنامه‌ی الهی برای بشر است، لذا قرآن کریم نسبت به دیگر کتاب‌های آسمانی باید جامعیت داشته باشد. یکی از ویژگی‌هایی که قرآن برای خود برمی‌شمارد، گستردگی موضوعات مطرح‌شده در آن است. قرآن می‌فرماید: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌نگری است، بر تو نازل کردیم ﴿(نحل/۱۶: ۸۹)

قرآن، روایات، ادله‌ی عقلی و گفتار دانشمندان اسلامی براین مطلب اشاره دارند که قرآن هرآن‌چهارا که برای سعادت بشر ضروری بوده فروگذار نکرده است. (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۹) اختلاف‌نظر در محدوده و گستره‌ی این جامعیت، موضوعی است که مجال دیگری را می‌طلبد. برخی از کسانی که از جامعیت قرآن کریم سخن گفته‌اند با توجه به این مطلب تصریح دارند که قرآن با داشتن باطن بیانگر همه‌چیز است؛ زیرا یکی از ویژگی‌های قرآن کریم این است که افزون بر ظاهر، باطنی نیز دارد (کریمی، ۱۳۹۰: ۲۵) اما قلمرو قرآن علاوه بر قلمرو موضوعی که از آن به «جامعیت قرآن» یاد می‌شود و مربوط به گستره‌ی موضوعات و مسائل است، دو جهت دیگر را نیز دربر می‌گیرد:

یکی قلمرو مکانی، که به گستره‌ی مکانی دعوت و پیام قرآن مربوط است و از آن به «جهانی بودن قرآن» یاد می‌شود و دیگری قلمرو زمانی، که از استمرار دعوت قرآن در گستره‌ی زمان بحث می‌کند و با عنوان «جاودانگی قرآن» خوانده می‌شود. سخن اصلی ما در این نوشتار قلمرو موضوعی قرآن و جامعیت آن است که آن را از نگاه مستشرقان بررسی خواهیم کرد.

یکی از مباحثی که مستشرقان در رابطه با قرآن اظهار نظر کرده‌اند، مسئله اشتغال آن بر همه‌ی مسائل ضروری و موردنیاز حیات و سعادت بشر است. خاورشناسانی چون گلدزیهر، مارگلیو، دوپرسوال و شاتوبریان در میان آثار و کتاب‌های خود درباره‌ی اسلام و قرآن، متعرض جامعیت قرآن شده، قرآن را فاقد هرگونه برنامه و ناتوان در برآوردن نیازهای اساسی بشر معرفی کرده‌اند.

کتاب‌ها و مقالاتی نیز در رابطه با آراء مستشرقان و نقد این اندیشه‌ی آنان، نگارش یافته است. از جمله کتاب «مستشرقان و قرآن» از محمدحسن زمانی؛ «مقاله‌ی معرفی و نقد دائره المعارف قرآن لیدن» ترجمه محمدجواد اسکندرلو؛ و آثار دیگری از این دست، موجود است که به صورت کلی و اجمالی دیدگاه مستشرقان را بیان کرده و یا فقط به نقد یکی از مستشرقان پرداخته شده است. مقاله‌ی حاضر، با رویکرد توصیفی-تحلیلی، سعی دارد دیدگاه مستشرقان را در موضوع جامعیت قرآن بیان کرده و آن را نقد کند و با استدلال‌های عقلی و نقلی، نادرستی شبهه عدم جامعیت قرآن را به اثبات رساند.

## ۱. مخالفان جامعیت قرآن

همان‌طور که گفته شد، برخی از مستشرقان مخالف جامعیت قرآن بوده، اصول و تعالیم آن را ناکارآمد و محدود به مسائل خاص عرب‌ها می‌دانند یا قوانین و دستورالرش را بدون انعطاف و خشک می‌شمارند و یا قرآن را تک‌بعدی و کتابی کاملاً اخلاقی یا کاملاً سیاسی می‌دانند یا حتی با نگاهی مغرضانه و دور از انصاف، آن را خالی از هرگونه اصلی از اصول تمدن و تعالی برمی‌شمارند. اینک به دسته‌بندی این موارد می‌پردازیم:

### ۱-۱. محدود بودن قرآن به مسائل خاص اعراب

بر اساس عقیده‌ی مستشرقانی چون گلدزیهر، قرآن نه یک کتاب کاملاً سیاسی و نه یک اثر کاملاً دینی است؛ بلکه آموزه‌های آن، محدود به زمان و منطقه‌ی خاص بوده و شمول و فراگیری ندارد. گلدزیهر می‌گوید:

«از نظر سیاسی قرآن جز در بیست سال اول نشو و نمای اسلام، بر آن حکومت نکرده است.» (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۴۲) و از دیدگاه مذهبی دشوار است که از خود قرآن بتوان یک مذهب اعتقادی یکپارچه، هماهنگ، بی‌تناقص به دست آورد. او از آموزش‌های مهم دین، جز کلیاتی مبهم به ما نمی‌دهد.» (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۱۵۵)

گلدزیهر دریکی از فصل‌های کتاب «العقیده والشریعة فی الاسلام»، ذیل عنوان «تطور فقه» دیدگاه خاص خود را درباره‌ی اسلام مطرح می‌کند. این دیدگاه در واقع بر دو ادعا استوار است:

وقتی محمد ﷺ اسلام را آورد، نمی‌دانست که دینش در سرزمین‌های پهناوری گسترش خواهد یافت و بر اثر عدم اطلاع از گسترش اسلام در نقاط مختلف جهان و سرزمین‌های پراکنده، آن را به اصولی مناسب چنان گسترشی مجهز ساخت:

«اصول و قوانینی که محمد ﷺ در حیات خود بنیان نهاد، برای روابط گسترده‌ای که اسلام فاتح از روز نخست با آن روبه‌رو شد کافی نبود؛ زیرا فکر و توجه پیامبر ﷺ در درجه‌ی اول همواره فقط به اوضاع ضروری زمان خود متمرکز بود» (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۷۳)

اصول فقهی و تعالیمی که محمد ﷺ آورد، تنها محدود به نیازهای ضروری آن روز جامعه‌ی عرب بود، و در آن، فراگیری و شمولی بیش از بعضی نیازهای عرب آن زمان، وجود نداشت و نمی‌توانست نظامی عرضه کند که درخور عصرها و مکان‌های آینده باشد؛ زیرا محمد ﷺ نمی‌دانست چه می‌کند:

«تحولات تفکر اسلامی و تعیین اشکال عملی و تأسیس نظام‌ها، همگی محصول کار آیندگان بود. آنچه گفته می‌شود که اسلام در همه‌ی زمینه‌ها، روش و دستورالعمل کاملی آورد، صحیح به نظر نمی‌رسد، بلکه برعکس، اسلام و قرآن، همه‌چیز را به‌صورت کامل نیاوردند، بلکه تکمیل آن، نتیجه‌ی کار نسل‌های آینده بود. محمد ﷺ و اصحابش به امور جاری و روزمره اشتغال و اهتمام داشتند.» (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۷۴)

## نقد و بررسی

گرچه آیین اسلام، در جزیره‌ی العرب و در میان قوم عرب ظهور کرد و حضرت محمد ﷺ خود از نژاد عرب بود، ولی اسلام یک کیش محلی و مخصوص قوم عرب نبود. گواه این



مدعا آن است که در آیات قرآن، قریش یا عرب مورد خطاب واقع نشده‌اند، بلکه مخاطب قرآن، ناس (مردم) و در مواردی که پیام مخصوص پیروان اسلام است و وظایفی را بر عهده‌ی آنان گذاشته، مخاطب مؤمنان‌اند و پیامبر اسلام ﷺ نیز از سال‌های نخست بعثت و در دوران دعوت مکه، آیین خود را جهانی اعلام کرد و جهانی بودن این آیین دلالت می‌کند که برنامه‌ای جامع و کامل برای همه‌ی جهانیان دارد. شماری از آیات قرآن، به‌روشنی پیام جهانی در بردارند. نمونه‌هایی از آن‌ها عبارت‌اند از:

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ بگو: ای مردم! من فرستاده خدا به سوی همه شما هستم ﴿(اعراف(۷) ۱۵۸)

﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ در حالی که این [قرآن] جز یادآوری [و اندرز] برای جهان نیست ﴿(قلم(۶۸) ۵۲)

﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ \* لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا﴾ این [کتاب] جز اندرز و قرآنی روشن نیست تا افرادی را که زنده‌اند بیم دهد ﴿(یس(۳۶) ۶۹-۷۰)

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ بَرْكًا﴾ [و خجسته] است کسی که بر بنده خود، فرقان [کتاب جدا سازنده حق از باطل] را نازل فرمود تا برای جهانیان هشداردهنده‌ای باشد ﴿(فرقان(۲۵) ۱)

این آیات، همگی مکی‌اند و نشان می‌دهند که عمومیت دعوت پیامبر اسلام ﷺ از همان دوران تبلیغ در مکه مطرح بوده است.

علاوه بر اینکه در اسلام دو نوع قانون داریم:

اصول کلی و تغییرناپذیر و همیشگی؛

اصول و مقررات متغیر و متحول که با تغییر شرایط و مقتضیات و توسعه مناسبات و روابط، تغییر و تبدیل می‌یابند.

اصول کلی که مبتنی بر فطرت و واقعیت وجودی انسان‌اند، ثابت بوده و تغییر نمی‌کنند.

این اصول کلیت دارند و فراگیرند، اما اصول و مقررات متغیر، آن سلسله از مقرراتی‌اند که به شرایط خاص زمانی و مکانی بازمی‌گردند و در جوامع مختلف با هم متفاوت‌اند. برای

این‌گونه مقررات، در اسلام یک سلسله اصول کلی، تعیین شده که محققان اسلامی با توجه به اصول مزبور جزئیات آن را بنابر نیازمندی‌های اعصار و قرون و جوامع مختلف استنباط می‌کنند. اصول کلی، در قرآن کریم و احادیث نبوی بیان شده و در فقه شیعه، امامان معصوم آن‌ها را بیشتر تبیین کرده‌اند.

محمد غزالی مصری، نقدی بر این دیدگاه گلدزیهر مطرح می‌کند:

«محمد ﷺ به هنگام آغاز رسالتش به امت خود نگفت که این رسالت مخصوص ایشان، یا منحصر به ایشان است و حتی در تنگناهای سخت سیاسی و اجتماعی که بر او و یارانش می‌گذشت، همچنان بر این مطلب اصرار داشت که رسالتش برای همگی مردم جهان است، و دعوتش برای تمام عصرها و دوره‌هاست.»

او اصرار می‌ورزید که اسلام دینی محلی نیست تا فقط مربوط به قوم عرب باشد، بلکه دینی برای همه‌ی کسانی است که دعوت آن به ایشان برسد و هر فرد شنونده و بیننده‌ای به پذیرش و پیروی آن موظف و مکلف است.

وی اصرار داشت بر اینکه دایره‌ی دعوتش از دعوت دیگر پیامبران وسیع‌تر است؛ زیرا ایشان فقط مأمور هدایت و مسئول دعوت مردم شهر و منطقه‌ی خودشان بودند، ولی بعثت او عام و دعوتش برای ثقلین است. وی خود در این باره گفته است:

«پیش از این، هر پیامبر برای قوم خود مبعوث می‌شد، ولی من به‌سوی همگی مردم مبعوث شده‌ام.»

نصوص و شواهد نیز از کتاب و سنت بر این مطلب مشهور بسیار است.

پیامبر گرامی اسلام ﷺ با بهره‌گیری از وحی الهی، به خوبی می‌دانست که به‌زودی دین و آیین او وسعت پیدا کرده و موانع از سر راهش برطرف خواهد شد و هیچ‌چیز در برابر گسترش آن مقاومت نخواهد کرد و قدرت‌هایی که در مقابل آن به معارضه و مبارزه برمی‌خیزند و پیروانش را می‌ترسانند، یکی پس از دیگری سقوط خواهند کرد، قرآن برای تأکید بر همین حقیقت می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾  
 اوست آن خدایی که پیامبرش را با هدایت و آیین حق روانه کرد تا آن را بر همگی ادیان  
 جهان پیروز سازد، اگرچه مشرکان آن را ناخوشایند دارند ﴿(صف: ۶۱)﴾  
 نیز در همین باره فرموده است:

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ  
 الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَ لِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَ لِيَبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا؛  
 خدا کسانی را که ایمان آوردند و کارهای شایسته کردند وعده داده که ایشان را در زمین به  
 خلافت بگمارد، همان‌گونه که مؤمنان پیشین را به خلافت برگماشت و دینشان را که برای  
 ایشان پسندیده داشته عزت و تمکین بخشد و پس از آنکه در جوی از بیم و هراس  
 می‌زیسته‌اند در محیطی امن استقرارشان دهد﴾ (نور: ۲۴)؛ (غزالی، ۱۳۶۳: ۷۹-۸۲)

## ۱-۲. قوانین قرآن خشک و بدون انعطاف

مهم‌ترین معیار جامعیت «توجه به ابعاد وجودی انسان» است؛ زیرا انسان ابعاد مادی و  
 فوق مادی (ملکوتی) دارد و یک قانون جامع، قانونی است که به همه‌ی این ابعاد و نیازهای  
 مبتنی بر این ابعاد توجه کند. بنابراین از جمله ملاک‌های جامعیت را مطابقت با فطرت،  
 انعطاف‌پذیری و عقلانی بودن می‌دانند. (ابازی، ۱۳۸۰: ۲۳۲-۲۳۷)  
 «مارگلیو» مستشرق انگلیسی می‌نویسد:

«تفاوت اصلی بین قانون‌گذاری اسلامی و قانون‌گذاری اروپا که نباید از آن  
 غافل شد، آن است که: سیستم قانون‌گذاری اسلامی برخاسته از خصلت  
 سکونت اعراب منطقه‌ی خشک و داغ جزیره‌ی العرب است؛ یعنی یک سیستم  
 (جامد و خشک) که فقط از جانب خدا نازل شده و خارج از امکان و توان  
 بشر است و وظیفه‌ی بشر فقط تلاش در شناخت اوامر الهی است. اما سیستم  
 قانون‌گذاری اروپایی برخاسته از روحیه تجربه‌گرایی است که بشر با تلاش به  
 طبقه‌بندی حالات مختلف انسان‌ها و بهره‌گیری از گروه‌های متخصص در  
 رشته‌های گوناگون و بازنگری‌های دائم بناشده است. (شلی، بی‌تا: ۱۴۶)

## نقد و بررسی

علاوه بر مواردی که در نقد و بررسی سخن گلدزیهر و اثبات جامعیت قرآن، بیان شد، اشکالات دیگری هم در سخن مارگلیوٹ وجود دارد که تنها یکی از گفته‌هایش حق و بخش‌های دیگر باطل است:

اینکه گفته است: قانون‌گذار از دیدگاه اسلام و قرآن، خداست نه بشر؛ سخنی حق و موجب افتخار مسلمانان است؛ زیرا به حکم عقل و براهین عقلی، برترین قانون‌گذار خداوندی است که خالق بشر و آگاه از صلاح و فساد اوست؛ چراکه بهترین قانون قانونی است که تمام استعدادها و توانایی‌های انسان را در نظر داشته و برای رسیدن انسان به کمال خود، برنامه داشته باشد و در این راه صلاح و فساد و موانع را هشدار دهد. از آنجاکه انسان دانش و آگاهی لازم برای تهیه چنین قانون جامعی را ندارد، بهترین قانون‌گذار، آفریننده و خالق هستی خواهد بود.

اما سخنان دیگرش باطل است؛ از جمله گفته است:

«قانون‌گذاری اسلامی خشک و بدون انعطاف است»

مارگلیوٹ ویژگی برتر قانون‌گذاری اروپایی را توجه به تفاوت احوال انسان‌ها و اختلاف شرایط اجتماعی می‌داند و این ویژگی را بزرگ‌ترین امتیاز قانون اروپایی بر قانون اسلام می‌شمارد. گویا انعطاف قانون با حالات مکلف و شرایط محیط در قانون اسلام اصلاً وجود نداشته و شریعت اسلام یک قانون جامد و خشک است. در حالی که حالات مختلف مکلف و شرایط خاص و احکام آن‌ها صریحاً در قرآن و روایات مطرح شده و فقیهان اسلامی بر اساس آن فتوا داده‌اند، مانند تبدیل حکم وضو و غسل به تیمم در هفت حالت، تبدیل نماز چهار رکعتی به شکسته در سفر، رفع حکم و جوب روزه در سفر، قانون اضطرار و اهم و مهم و ...

با وجود قوانین و احکامی از این دست که موارد آن نیز بی‌شمار است؛ اتهام خشک و بدون انعطاف بودن احکام و قوانین اسلامی، سخنی سست و بی‌اساس است.

سخن دیگر مارگلیوٹ این است:

«نقش عالمان و فقیهان اسلامی فقط تلاش در شناخت اوامر الهی است»

مارگلیوٹ بدون بررسی جامع در این زمینه گمان می برد که فقیهان هیچ اختیاری نسبت به تشخیص شرایط متفاوت جامعه و تغییر و تفکیک احکام نسبت به احوال و شرایط متفاوت ندارند. غافل از آن که اسلام علاوه بر آن که همه‌ی احکام و قوانین ناظر به تفاوت احوال بشر را بیان کرده است، یک سلسله عناوین کلیدی و کلی دیگری را به نام «عناوین ثانویه» به فقهای اسلامی تعلیم داده است. لذا فقهای اسلامی ضمن پای بندی کامل به اوامر الهی قرآن و سنت، تمام تفاوت های زندگی افراد و شرایط متغیر همه‌ی عصرها را در نظر دارند. (زمانی، ۱۳۸۹: ۳۹۲-۳۹۶)

دیگر سخن نادرست مارگلیوٹ این است:

«قوانین اسلامی برگرفته از خصلت اعراب جزیره العرب است»

این سخن صحیحی نیست و با سیره‌ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و آموزه های قرآن ناسازگار است؛ زیرا از ابتدای طلوع اسلام در جزیره العرب، ساکنان آن با آیین و دین جدیدی روبه‌رو شدند که از همان ابتدا مخالفت های خود را با این دین جدید آشکار کردند. اگر دین اسلام و آیات قرآن، برگرفته از ویژگی ها و سنت های آنان بود. دلیل مخالفت و معارضه‌ی آنها با دین اسلام چه بوده است؟

روش قرآن در برخورد با آداب و رسوم و فرهنگ اعراب، دوگانه بوده است: تأیید سنت های صحیح گذشته، مبارزه با سنت های غلط و باطل.

امضای اصل معاملات و عباداتی چون نماز و حج (با اصلاح برخی جزئیات آنها) و مبارزه با سنت های جاهلی و خرافی مانند بت پرستی، زنده به گور کردن دختران، جابه‌جا کردن ماه های سال، ورود از پشت خانه ها هنگام احرام و موارد بسیار دیگر، همگی شاهد این هستند که آیین اسلام و آیات قرآن نه تنها برگرفته از فرهنگ و خصلت خشک اعراب نیست، بلکه آیینی مترقی و متعالی به ارمغان آورده است.

### ۱-۳. قرآن تک‌بعدی و یک‌جانبه

بعضی از مستشرقان منکر جامعیت قرآن می‌گویند:

«این کتاب تنها یک کتاب سیاسی است.»

کوسن دوپرسوال، خاورشناس فرانسوی و استاد کالج «دوفرانس»، آشنا به زبان‌های شرقی، به این اصل معتقد است و می‌گوید:

«عرب‌ها توسط [حضرت] محمد ﷺ به شکل یک جماعت مردمی درآمدند و اسلام اساساً یک ابزار سیاسی است و نه اصلاً روحانی» (سعید، ۱۳۷۱: ۲۷۵)

در مقابل، برخی روشنفکران مسلمان نیز، به تقلید از تئوری جدایی دین از سیاست که در مسیحیت عملاً اجرا شده بود، داعیه جدایی دین از سیاست را سر دادند و متون دینی از جمله قرآن کریم را فاقد هرگونه مباحث و اصول سیاسی برشماردند. این افراد معتقدند که قرآن یکسره مسائل اخلاقی و معنوی است و شامل قوانین و احکام فردی بوده که کاملاً از مباحث سیاست و حکومت جداست.<sup>۱</sup>

### نقد و بررسی

نگاه تک‌بعدی مستشرقان به قرآن کریم یکی از عوامل مهم مهجوریت قرآن است. غافل از آن‌که قرآن در زمینه‌های گوناگون از جمله مباحث اخلاقی، سیاسی، اجتماعی، حکومتی، تربیتی، جامعه‌شناسی، فقهی، اقتصادی و... دستورالعمل‌های لازم را به پیروان خود ارائه کرده است.

کتاب‌های بشری، از لحاظ گستره موضوع، محدود به موضوع یا موضوعات خاص

---

۱. عادل ظاهر در کتاب «الاسس الفلسفیه للعلمانیة»، ادعا می‌کند که نظریه‌ی جدایی دین از سیاست با مبانی فلسفی به طور کامل اثبات‌پذیر است. البته در دیدگاه دومش متون دینی را مدافع سکولاریزم می‌داند. مهدی بازرگان در کتاب «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا» و «مرز میان دین و امور اجتماعی»، نظام حکومتی را از مجموعه‌ی تعالیم دینی و قرآنی غیرقابل اتخاذ دانسته و معتقد است که دین وارد جزئیات نمی‌شود. عبدالکریم سروش نیز در کتاب «مدارا و مدیریت» تصریح می‌کند که این دنیا را باید عقلاً و با تدبیرهای عقلانی اداره کرد. محمد مجتهد شبستری در کتاب‌هایی چون «نقدی بر قرآنت رسمی از دین» و «هرمنوتیک، کتاب و سنت» مسئله اصلی حکومت در قرآن را عدالت دانسته است «انتخاب یا انتصاب و شورا و مانند آن».

است. برای نمونه، کتابی که موضوع آن، تاریخ یا جغرافیا، زیست‌شناسی یا فیزیک است، نمی‌تواند موضوعات دیگر را مورد پردازش قرار دهد.

قرآن در اساس، حامل پیام هدایت برای انسان است و در انجام این رسالت، به اقتضای حکمت خدا در تربیت انسان، موضوعات گوناگونی را که هر یک به‌نوعی در ارتباط با هدایت انسان بوده است، مورد توجه قرار داده و دارای موضع و نظریه است: ﴿يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ﴾؛ به‌سوی حق و طریق مستقیم هدایت می‌کند (احقاف (۴۶): ۳۰). از آنجاکه انسان موجودی اجتماعی است و برای نظام اجتماعی انسان، حکومت و سیاست ضرورت دارد؛ بنابراین آیاتی از قرآن که به مسائل اجتماعی مثل حدود، دیات، شاهدگرفتن و کتابت دین، رجوع به قاضی حق و عدم پذیرش حکومت باطل و... می‌پردازد، گویای جامعیت قرآن در گستره‌ی موضوعی آن و پرداختن به مسائل ضروری و موردنیاز انسان‌هاست.

#### ۴-۱. قرآن خالی از اصول تمدن و تعالی بشر

بعضی دیگر از خاورشناسان منکر جامعیت قرآن، بر این اعتقادند که قرآن تنها یک زندگینامه خصوصی است. (بوکای، ۱۳۷۴: ۱۵۴) مؤلف کتاب شرق‌شناسی در همین مورد به نقل از شاتو بریان، نویسنده و سیاح مشهور فرانسوی، می‌نویسد:

«قرآن کتاب «زندگی [حضرت] محمد ﷺ» بود که شامل هیچ اصلی از اصول تمدن و یا دستوری که بتواند شخصیت افراد را تعالی بخشد نبود. این کتاب نه کینه‌ای علیه ظلم و نه محبتی به آزادی را تبلیغ نمی‌کند.» (سعید، ۱۳۷۱: ۳۱۱)

#### نقد و بررسی

حقیقت آن چنان روشن و آشکار است که با یک نگاه کلی و مرور آیاتی از قرآن، بی‌اساس بودن این ادعا محرز می‌شود. علت این مخالفت‌ها که عمری به قدمت حیات اسلام دارد، گاهی تنها به این دلیل بوده که اسلام به‌عنوان دینی برتر در مقابل دیگر ادیان قد علم کرده و خود نشان داده است.

به‌هرحال، توصیف اصول تمدن در قرآن، (هرچند کوتاه و گذرا) شگفتی انسان را از جامعیت آن دوچندان خواهد کرد: تمدن از اصل عربی مدینه گرفته‌شده و به معنای اقامت در شهر و خو گرفتن به اخلاق مردم آن به‌کاررفته است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۵/۱۱)

به‌طورکلی این مفهوم اساسی را می‌توان چنین تعریف کرد:

«تمدن، حاصل تعالی فرهنگ و پذیرش نظم اجتماعی است، یعنی خروج از مرحله بادیه‌نشینی و گام‌نهادن در شاهراه نهادینه شدن امور اجتماعی.» (ولایتی، ۱۳۸۴: ۱۹)

عوامل زایش و اعتلای تمدن‌ها مولفه‌هایی چون امنیت و آرامش، غرور و همبستگی ملی، همکاری و تعاون، اخلاق و بردباری، وحدت و یکپارچگی و دین‌عنوان‌شده است که فقدان آن‌ها موجب استبداد و خودکامگی و در نتیجه فساد جامعه شده و زوال و انحطاط تمدن‌ها را به دنبال خواهد داشت. (ولایتی، ۱۳۸۴: ۲۰)

اعتلای هرکدام از مفاهیم اخلاق، فرهنگ، تمدن و قانون در هر جامعه به‌منزله ارتقای دیگری است و انحطاط هر یک نشان از سقوط دیگری دارد. هنگامی که اخلاق در جامعه رشد می‌کند و مردم اصول اخلاقی را محترم می‌شمارند؛ اعتماد و آرامش در جامعه موجب توسعه‌ی ارتباطات و تقویت فرهنگ آن جامعه شده و برای حفظ این فرهنگ و تقاهم در نظام اجتماعی خود ناگزیر از تمدن و قانونمندی هستند.

قرآن مجید مشتمل بر اصول عقاید، فضائل اخلاقی و کلیات قوانین عملی است که موجبات سعادت و تعالی بشر را فراهم می‌کند؛ زیرا:

انسان در زندگی خود همواره به دنبال سعادت و خوشبختی بوده است؛ فعالیت‌های انسان نیز هرگز بدون هدف و برنامه صورت نمی‌گیرد و به همان نسبت، فعالیت‌های اجتماعی او نیز باید دارای برنامه و قانون باشد تا موجب هرج‌ومرج نشود؛ بهترین و پابرجاترین راه و رسم زندگی آن است که فطرت و آفرینش انسان به آن سوهدایت می‌کند.



براین اساس، قرآن مجید هدف و برنامه‌ای را برای انسان پایه‌ریزی کرد که مطابق فطرت و آفرینش او باشد و او را به سعادت و کمال برساند. پس اعتقاد به یگانگی خدا و اعتقاد به نبوت و اعتقاد به معاد را اصول دین اسلام شمرد و در مرتبه‌ی بعد اصول اخلاق پسندیده و صفات حسنه مناسب با این اعتقادات و مطابق با فطرت انسان را بیان کرد. سپس قوانین عملی که حافظ سعادت حقیقی و متناسب با فطرت انسان و پرورش دهنده اخلاق پسندیده و عامل رشد اعتقادات و اصول دین است را تأسیس کرد. (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۰/۳)

بنابراین، همان‌طور که در تعریف تمدن آمد، دین، اخلاق، وحدت، همبستگی، امنیت و... عوامل اعتلای تمدن‌ها هستند که همگی این مؤلفه‌ها با برنامه‌ی جامعی که قرآن برای انسان‌ها تدوین کرده است فراهم می‌شود. جامعیت قرآن به‌گونه‌ای است که اولاً تمدنی نیرومند را با پشتوانه اعتقادی مستحکم می‌سازد، سپس با برنامه‌ای جامع و کامل، موجبات تعالی این تمدن را فراهم کند. همچنان که تاریخ، گواه این تمدن‌سازی اسلام بر اساس آموزه‌های قرآن و تعالیم پیامبر گرامی اسلام ﷺ بوده است.

## ۲. موافقان جامعیت قرآن

در مقابل مستشرقان منکر جامعیت قرآن، بعضی از همین مستشرقان و حتی برخی از روشنفکران مسلمان، به جامعیت قرآن اعتراف و بر آن تأکید کرده‌اند.

نصر حامد ابوزید در مقاله‌ای با عنوان «قرآن در زندگی روزمره» می‌گوید:

«در نگاه کلی می‌توان گفت که قرآن، نه تنها اساس اعتقاد و دین است، بلکه همچنین پایه‌ی تمدن شمرده می‌شود. زبان قرآن، در تسخیر تصوّرات مسلمانان و عرب‌ها از لحظه نزولش تقریباً در هر حوزه معرفتی اعم از کلام، فلسفه، عرفان، زبان‌شناسی، ادبیات، نقد ادبی و هنر تجسمی، تأثیر بسزایی گذاشته است. قرآن در شکل‌گیری زندگی روزمره مسلمانان در تمام ابعاد مادی و معنوی حضور و جایگاه داشته است و گسترش اسلام در مدّتی کوتاه توانست قرآن را در محیط‌های گوناگون

مطرح سازد.» (اسکندرلو، ۱۳۸۲: ۲۷۵)

جان دیون پورت به نقل از گیبون می نویسد:

«از اقیانوس اطلس تا کنار رود گنگ، قرآن نه فقط قانون فقهی شناخته شده است، بلکه قانون اساسی، شامل رویه‌ی قضایی و نظامات مدنی، جزایی و حاوی قوانینی است که تمام عملیات و امور مالی بشر را اداره می‌کند و همه‌ی این امور که به موجب احکام ثابت و لایتغیری انجام می‌شود ناشی از اراده‌ی خدا، و... به عبارت دیگر قرآن دستور عمومی و قانون اساسی مسلمانان است. دستوری است شامل مجموعه قوانین دینی، اجتماعی، مدنی، تجاری، نظامی، قضایی، جنایی و جزایی. همین مجموعه قوانین از تکالیف زندگی روزانه تا تشریفات دینی، از ترکیه‌ی نفس تا حفظ بدن و بهداشت، از حقوق عمومی تا حقوق فردی و از منافع فردی تا منافع عمومی، از اخلاقیات تا جنایات، از عذاب تا مکافات این جهان، تا عذاب و مکافات جهان آینده همه را در بردارد.» (پورت، ۱۳۳۴: ۹۸)

خود دیون پورت نیز براین عقیده تأکید می‌کند و می‌گوید:

«قرآن مانند انجیل نیست که فقط به‌عنوان میزان و شاخصی دربارهِ عقاید دینی و عبادت و عمل پیروان آن شناخته شده است، بلکه دارای مکتب و روش سیاسی نیز هست؛ زیرا تخت و تاج یا به عبارت دیگر اساس دستگاه و سازمان سیاسی روی این شالوده ریخته شده است و هر نوع قانون برای اداره‌ی امور کشور از این منبع گرفته می‌شود و بالاخره کلیه مسائل حیاتی و مالی با اجازه همین منبع و مصدر قانون‌گذاری حل و تصفیه می‌شود.» (پورت، ۱۳۳۴: ۹۹)

از دیگر معتقدان به جامعیت قرآن، اندیشمند و فیلسوف متفکر معاصر فرانسوی (روژه گارودی) را می‌توان نام برد. او که پس از عضویت در حزب کمونیست فرانسه و اعتقاد و به آیین مسیحیت، به اسلام روی آورده و نام اسلامی «رجاء» را برای خود برگزیده است، در کتاب «هشدار به زندگان» به مسئله فراگیر بودن قرآن و اسلام اشاره می‌کند. (گارودی، ۱۳۶۴:

۲۶۴) کینت گریک محقق و شرق‌شناس نیز همچون گارودی و دیگران، اقتدار و جامعیت قرآن و اسلام را می‌پذیرند و در پی اثبات آن، دلایلی ذکر می‌کند. (گریک، بی‌تا: ۲۲۲)

دکتر گوستاولوبون، عالم فرانسوی و استاد علوم و آثار شرقی در تاریخ اسلامی نیز می‌گوید:

«قرآن که کتاب آسمانی مسلمین است تنها منحصر به تعالیم و دستورهای مذهبی نیست بلکه دستورهای سیاسی و اجتماعی مسلمانان نیز در آن درج شده است. تعلیمات اخلاقی قرآن به مراتب بالاتر از تعلیمات اخلاقی انجیل است.» (لوبون، ۱۳۵۸: ۵۳۹)

## نتیجه‌گیری

قرآن از حدود قرن دوازدهم میلادی مورد توجه خاص دنیای غرب و مسیحیان قرار گرفت. بسیاری از شرق‌شناسان با انگیزه‌های تبشیری یا استعماری و یا علمی، به مطالعه و پژوهش در قرآن پرداختند که حاصل آن، ده‌ها کتاب، مقاله و ترجمه‌ی همه‌یاب بخشی از قرآن است. مطالعه‌ی پژوهشگران غربی و اغلب غیرمسلمان در قرآن، بیشتر در زمینه‌های ادبی، علمی، اجتماعی، مذهبی، سیاسی و اقتصادی صورت گرفته است. برخی از این تحقیقات با برداشت‌های کاملاً صحیح از تعالیم اسلام و قرآن همراه است و برخی، عمداً یا سهواً مشتمل بر خطاهایی شده است.

در رابطه‌ی با مسئله‌ی جامعیت قرآن و اصول جامع و کامل اسلام، مستشرقان و خاورشناسان دودسته‌اند:

برخی مخالف جامعیت قرآن بوده، اصول و تعالیم آن را ناکارآمد و محدود به مسائل خاص اعراب می‌دانند؛ یا قوانین و دستوراتش را بدون انعطاف و خشک می‌شمارند؛ و یا قرآن را تک‌بعدی و کتابی کاملاً اخلاقی یا کاملاً سیاسی می‌دانند؛ و یا حتی با نگاهی مغرضانه و دور از انصاف، آن را خالی از هرگونه اصلی از اصول تمدن و تعالی، برمی‌شمارند.

در مقابل نیز تعداد زیادی از مستشرقان موافق جامعیت و کمال قرآن و قوانین اسلامی بوده و معتقد به تأثیرگذاری و تمدن‌سازی اسلام هستند. البته در میان موافقین هم کسانی باانگیزه‌های مختلف سیاسی و مذهبی، این جامعیت و کمال را برگرفته از ادیان دیگر می‌دانند و برای کم‌ارزش جلوه دادن این جامعیت و وامدار بودن آن به دیگران تلاش کرده‌اند که برای جلوگیری از طولانی شدن بحث، فقط به ذکر سخن برخی موافقین بسنده شد.

قرآن کریم در جهان‌بینی، فقه، حقوق و برنامه‌های زندگی انسان از تولد تا مرگ و هم در شئون مختلف زندگی فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تربیتی، اخلاقی و عرفانی، جامعیت دارد. و این جامعیت است که آن را معجزه‌ای جاوید، همیشگی و ماندگار کرده و برای جهانیان دارای ارزش نموده است.

## منابع

قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی.

۱. ایازی، سیدمحمدعلی، (۱۳۸۰)، *جامعیت قرآن*، چ ۳، کتاب مبین، رشت.
۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۰)، *فقه پژوهی قرآنی*، بوستان کتاب، قم.
۳. بوکان، موریس، (۱۳۷۴)، *مقایسه‌ای میان: تورات، انجیل، قرآن و علم*، ترجمه: ذبیح‌الله دبیر، چ ۶، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۴. پورت، جان دیون، (۱۳۳۴)، *عذر تقصیر به پیشگاه محمد ﷺ و قرآن*، ترجمه: سیدغلامرضا سعیدی، دارالتبلیغ اسلامی، قم.
۵. زمانی، محمدحسن، (۱۳۸۹)، *مستشرقان و قرآن*، بوستان کتاب، قم.
۶. سعید، ادوارد، (۱۳۷۱)، *شرق‌شناسی*، ترجمه: دکتر عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.
۷. شلبی، عبدالجلیل، (بی‌تا)، *الاسلام و المستشرقون*، دارالشعب، قاهره.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۶۰)، *قرآن در اسلام*، انتشارات هجرت، قم.
۹. غزالی مصری، محمد، (۱۳۶۳)، *محاكمه گلدزیهر صهیونیست*، ترجمه: صدریلاعی، انتشارات حسینیه ارشاد، تهران.
۱۰. کریمی، مصطفی، (۱۳۹۰)، *جامعیت قرآن کریم*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم.
۱۱. گارودی، روژه، (۱۳۶۴)، *هشدار به زندگان*، ترجمه: علی اکبرکسمایی، چ ۲، انتشارات هاشمی، تهران.
۱۲. گریک، کینت، (بی‌تا)، *قرآن را چگونه شناختیم*، ترجمه: ذبیح‌الله منصور، کتابفروشی ایرانیان، تهران.
۱۳. گلدزیهر، ایگناس، (۱۳۵۷)، *درس‌هایی درباره‌ی اسلام*، ترجمه: دکتر علیتقی منزوی، چ ۲، انتشارات کمانگیر، تهران.
۱۴. لوبون، گوستاو، (۱۳۵۸)، *تمدن اسلام و عرب*، ترجمه: سیدهاشم حسینی، چ ۳، کتابفروشی اسلامی، تهران.
۱۵. محمدجواد اسکندرلو، (۱۳۸۲)، *معرفی و نقد دائرة المعارف قرآن لیدن*، مجله قبسات، ش ۲۹.
۱۶. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۱۷. نقی‌پورفر، ولی‌الله (بی‌تا)، *جامعیت و کمال قرآن*، مجله پاسدار اسلام، ش ۲۴۵.
۱۸. ولایتی، علی‌اکبر، (۱۳۸۴)، *فرهنگ و تمدن اسلامی*، دفتر نشر معارف، قم.



## کتاب شناسی<sup>۱</sup>

### «جریان‌شناسی تفسیر سلفی»

مؤلف: علی فتحی

سلفیه یکی از جریان‌های اثرگذار در جوامع اسلامی است که در درون خود گرایش‌های گوناگونی را در بر می‌گیرد. در این میان سلفیه‌ی وهابی که زاینده‌ی افکار ابن تیمیه است، بیش از سایرگرایش‌ها، مورد توجه و کنکاش بوده است. جریان سلفیه با شعار پیروی از سلف، همواره اقدامات ناسنجیده خود را به قرآن و سنت مستند دانسته و با تکیه‌ی نصّ محوری افراطی و ظاهرگرایی و رد هرگونه تفسیر و تأویل ضابطه‌مند، عقلانی و عمیق از کتاب و سنت، تفاسیر سطحی و سست از قرآن به دست داده است.

تاکنون درباره‌ی سلفیه و شاخه‌های آن به صورت کلی و پراکنده، آثار فراوانی نگاشته شده؛ اما در خصوص جریان تفسیر سلفی، مبانی و روش تفسیری آن، تاکنون پژوهشی جامع، مستقل و شایسته انجام نشده است. از این‌رو این اثر برای اولین بار با هدف معرفی جریان تفسیر سلفی معاصر به جامعه‌ی علمی و پژوهشی کشور، آشنایی با سیر تحول و تطوّر جریان تفسیر سلفی از آغاز تاکنون، بررسی مبانی نظری و روش تفسیری جریان سلفی و تحلیل پیامدهای فرهنگی و اجتماعی آن در جامعه‌ی اسلامی، نخست جریان سلفی، شخصیت‌های اثرگذار و جایگاه آن در جهان اسلام، و به طور خاص، رویکرد تفسیری آن را کاویده و در صدد است با شناسایی و واکاوی جریان سلفیه، به ویژه سلفیه‌ی افراطی و با تأکید بر آثار تفسیری آنها، مبانی مهم نظری و روش تفسیری آن جریان را استخراج، تحلیل و تبیین کند.

عناوین اصلی کتاب به شرح ذیل است:

#### فصل اول: کلیات و مفاهیم

مفهوم شناسی / جریان تفسیر سلفی / شاخص‌های تفسیر سلفی

## فصل دوم: سیر تحول و تطّور تاریخی جریان سلفی

بسترها و رگه‌های سلفی‌گری در صدر اسلام / سیر تحول تاریخی سلفیه و اصول حاکم بر نگرش فکری آن

## فصل سوم: تفسیرهای سلفی بر اساس سیر تاریخی

۱. تفسیرهای در سده‌های نخست سلفیه / ۲. تفسیرهای سلفیه در سده‌ی میانی / ۳.

تفسیرهای سده‌های اخیر جریان سلفی

## فصل چهارم: بررسی مبناشناختی جریان تفسیر سلفی

۱. نقل‌گرایی و نص‌گرایی افراطی / ۲. ظاهرگرایی افراطی / ۳. مرجعیت بدون ضابطه

سلف در تفسیر

## فصل پنجم: بررسی روش شناختی جریان تفسیر سلفی

۱. تفسیر بی ضابطه از ظواهر آیات / ۲. اختلاف سلفیه با سلف در تفسیر آیات صفات

خبری / ۳. پیش‌داوری و تفسیر به رأی / ۴. دستبرد در روایات تفسیری / ۵. استفاده از مکانیزم

فرافکنی در تفسیر / ۶. مراعات نکردن انصاف و اخلاق علمی / ۷. مخاطب محوری در

تفسیر

## فصل ششم: پیامدهای فرهنگی و اجتماعی سلفی‌گری در جهان اسلام

۱. تکفیر گسترده‌ی مخالفان / ۲. توسعه و تفسیر بی ضابطه‌ی مفاهیم کلی در اسلامی /

۳. اتهام مخالفان به بدعت‌گذاری / ۴. ایجاد اختلاف میان مسلمین / ۵. بسترسازی اتهام

خسونت‌گرایی به اسلام.

این کتاب می‌تواند برای دانش‌پژوهان تفسیر و علوم قرآنی، کلام، تاریخ و ادیان و مذاهب

اسلامی و سایر پژوهش‌گران علاقه‌مند به این مباحث مفید باشد. این کتاب توسط انتشارات

پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۹۷ در ۳۱۸ صفحه به چاپ رسیده است.



## «جریان‌شناسی تفسیر علمی قرآن»

مولفا: شادی نفیسی

تفسیر علمی یکی از مهم‌ترین جریان‌های تفسیری است که در دوره‌ی معاصر به رغم مخالفت‌های جدی بارشده‌ی فزاینده به بالندگی و شکوفایی رسیده است. اثر حاضر در پنج بخش به بررسی این جریان پرداخته است که عبارت است از:

**بخش اول**، در مباحث مقدماتی و متشکل از سه مبحث است. نخستین مبحث این بخش به تعریف پنج اصطلاح: تفسیر علمی، مفسر علمی، مبانی تفسیر، روش تفسیر و قواعد تفسیر می‌پردازد؛ مبحث دوم به معرفی کلی از آیات ناظر به طبیعت و هستی در قرآن اختصاص دارد و آخرین مبحث این بخش، بحث از پیشینه‌ی تفسیر علمی در میان گذشتگان و گزارش موافقان و مخالفان تفسیر علمی به لحاظ نظری و کسانی است که در کتاب‌های تفسیری و غیر آن، این روش تفسیری را دنبال کرده‌اند؛

**بخش دوم**، بررسی تفسیر علمی در دوره‌ی معاصر است که به سه مبحث پرداخته شده است: نخست، زمینه‌های شکل‌گیری تفسیر علمی بررسی شده است و سپس به دسته‌بندی موافقان و مخالفان تفسیر علمی توجه شده و در پایان، با معرفی نگاه‌ها در تفسیر علمی با توصیفی کلی از نگاه‌ها و معرفی تفصیلی چهار اثر مهم، این بخش به پایان رسیده است؛ **بخش سوم**، در مبانی اختصاصی تفسیر علمی و نقدهای آن است که پانزده مبنا در هشت محور بررسی شد هاند. در هر محور مبانی حداقلی و حداکثری گزارش شده و نقدهایی که بر هر کدام از این مبانی مطرح بوده، همراه با جواب آنها، در صورت لزوم، بیان شد هاند. در برخی محورها مبانی ذکر شده ذیل آن، قابل جمع نیستند و هر یک به نوعی نقد دیدگاه دیگر است؛ اما در برخی محورهای دیگر، همه مبانی قابل جمع‌اند. در مجموع هر مفسر علمی باید دست‌کم به هشت مبنا باور داشته باشد؛

**بخش چهارم**، به قواعد تفسیر علمی و آسیب‌های ناشی از رعایت نشدن آنها اختصاص یافته است. این قواعد در چهار دسته: قواعد ناظر به استفاده از قرآن، قواعد ناظر به استفاده از علم، قواعد ناظر به روش طرح مطالب علمی و موارد فراتر بیان شده‌اند. در هر مورد نیز

از ذکر قواعد، به آسیب‌هایی که در نتیجه‌ی توجه نکردن به این موارد در تفسیرهای علمی پدید آمده و در نقدهای دیگران منعکس شده‌اند، گزارش شده است. در این فصل، در ذکر قواعد تفسیر علمی، نگاه پیشینی به مبحث تفسیر علمی وجود دارد و به بای‌دها پرداخته است؛

**بخش پنجم**، به بیان دستاوردهای مثبت و پیامدهای منفی تفسیر علمی اختصاص دارد که این موارد را در دو بخش معرفتی و فرامعرفتی بررسی کرده است و کتاب با خاتمه، که خلاصه‌ای از مباحث همه بخش‌هاست، پایان می‌یابد.

با اینکه مؤلف در بخش مبانی، نگاهی توصیفی داشته بدین معنا که آنچه را مفسران علمی به آن باور دارند حکایت می‌کند اما کوشش شده با گزارش نظریات مفسران علمی، باور آنها به این مبانی مستند شود. با این همه، این بخش از داوری و ارزش‌گذاری مستثنا نیست. طرح نقدهایی بر شماری از مبانی، روشن می‌سازد که این تحقیق صرفاً به توصیف نظریات اکتفا نمی‌کند و افزون بر آن به ارزیابی و داوری آنها می‌پردازد. در مبحث قواعد، با نگاه تجویزی نه به آنچه رعایت شده، بلکه به آنچه باید رعایت شود، بیان شده است. البته این بایدها و نبایدها عموماً از سوی خود مفسران علمی عنوان شده است؛ به همین خاطر یکی از قرآن‌پژوهان معاصر در مقدمه‌ای که بر این کتاب زده، می‌گوید:

«کتاب جریان‌شناسی تفسیر علمی از دقیق و معدود آثار در این موضوع است که نگارنده‌ی آن تمام آنچه را که یافته بر دایره تحلیل، نقد و بررسی نهاده و از هیچ‌گونه تاملی دریغ نکرده است.»

این اثر توسط انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۹۷ در ۳۱۸ صفحه به چاپ رسیده است.

## «جریان‌شناسی تفسیر تطبیقی»

### نوشته‌ی انسیبه عسگری

تفسیر تطبیقی (مقارن) به مثابه گونه‌ای نوظهور در حوزه‌ی تفسیر، پیش از هر چیز، نیازمند بررسی معرفت‌شناختی و روش‌شناسی است. تلاش این کتاب در راستای تحقق این امر است. بدین منظور ابتدا به سراغ تلقی تفسیرپژوهان از تفسیر تطبیقی رفته و آن‌ها را با معیارهای معرفتی و هرمنوتیکی ارزیابی می‌کند و بدین نتیجه می‌رسد تنها نقطه تمرکز و اشتراک این تلقی‌ها، مؤلفه‌ی مقایسه است وگرنه در خصوص هدف، متعلق و جهت مقایسه آنچنان تشتت وجود دارد که نمی‌توان با تکیه بر این تلقی‌ها مرز تفسیر تطبیقی را از سایر گونه‌های تفسیری یا حتی از غیر تفسیر متمایز کرد.

این کتاب، از میان تلقی‌های مختلف، «مقایسه دیدگاه‌های تفسیری» را سازگارترین تلقی با اهداف این گونه تفسیری دانسته و براساس آن، به بررسی مبانی، رهیافت‌ها و روش تفسیر تطبیقی پرداخته تا بتواند گامی در جهت تعمیق و توسعه کوشش‌های انجام شده در باب این گونه تفسیری بردارد.

از جمله امتیازات این کتاب، این است که به طور متعدد مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته تا به شکل کنونی درآمده چرا که اثر، رساله‌ی دکتری نگارنده در دانشگاه قم بوده، از برخی فصل‌های کتاب مقالات علمی - پژوهشی استخراج شده و در آخر به عنوان طرح پژوهشی در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، رساله مورد بازنگری قرار گرفته است.

این اثر به عنوان متن درسی پژوهش‌محور برای دانشجویان و طلاب رشته‌ی تفسیر تطبیقی در مقاطع تحصیلات تکمیلی تدوین شده است.

این کتاب توسط انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۹۷ در ۱۶۷ صفحه به چاپ رسیده است.

## «گونه‌شناسی احادیث قرآنی امامیه از نظریه تا تطبیق»

مؤلف: علی راد

مقصود از گونه‌شناسی «طبقه‌بندی روشمند و موضوعی احادیث قرآنی به انواع مختلف، با توجه به ویژگی‌های متنی هر نوع» بر پایه‌ی یک «الگوی مفهومی» است. نویسنده در این کتاب به چگونگی تعامل و بهره‌وری روشمند از احادیث قرآنی امامیه اشاره دارد. از نظر او روایات قرآنی امامیه با همه‌ی گوناگونی و تنوع محتوایی‌شان، قابل سامان‌دهی در یک الگوی جامعی هستند که مبتنی بر منطق علمی اهل بیت علیهم‌السلام در شناخت، تفسیر و تبیین قرآن کریم است؛ از این رو دغدغه‌ی اصلی مؤلف تبیین این الگوی جامع بوده تا بتواند به تعمیق مباحث نظری در مبحث روش‌شناسی تفسیر روایی کمک شایانی نماید. از نظر مؤلف کتاب می‌تواند منبعی برای بازپژوهی احادیث قرآنی اهل بیت علیهم‌السلام باشد و دانش ویژه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام در عرصه‌ی قرآن‌شناسی برای مخاطبان عینی‌سازی کند.

این کتاب کوشیده است با فرورفتن در لایه‌های زیرین معنایی و استخراج آموزه‌های ناب از آیات شریف قرآن، مزیت انحصاری مکتب تفسیر امامیه در مطالعات جریان‌شناسی تطبیقی تفسیر را در پیش دید قرآن‌پژوهان معاصر قرار دهد. همچنین نگارنده به این مهم اشاره دارد که فهم قرآن، فرآیندی گام به گام از معناشناسی واژگان تا استخراج آموزه‌ها و نظریه‌ی قرآنی است و متوقف در تبیین مدالیل ظاهری آیات نیست؛ از این رو تأویل، جری و تطبیق و استنتاج نیز از ساحت‌های فهم قرآن است که تفسیر امامیه بدان تأکید دارد و این مهم، وام گرفته از الگوی اهل بیت علیهم‌السلام در تبیین قرآن است. کتاب در دو بخش نظری و تطبیقی تصنیف شده است؛ در بخش نخست، نویسنده تلاش کرده از خلال طرح مباحث نظری، الگویی مفهومی ارائه نماید تا گونه‌های مختلف موجود در روایات قرآنی امامیه را تمایز بخشد. همچنین در بخش دوم که بیشترین حجم پژوهش را به خود اختصاص داده، نظریه مفهومی نویسنده در قالب تحلیل نمونه‌های متعدد روایی بسط تفصیل و تطبیق یافته است. این کتاب در سال ۱۳۹۷ توسط انتشارات دارالحدیث با قطع وزیری در ۳۱۲ صفحه به چاپ رسیده است.

## «هرمنوتیک معنا و زبان»

مؤلف: محمدحسین مختاری

هرمنوتیک در زبان اهل ادب و تاریخ و فلسفه، علم تفسیر متون و کلمات قدسی، به خصوص تفسیر عهد قدیم است و اغلب با متن، پیام و نشانه سرو کار دارد؛ به همین دلیل با حوزه‌های گوناگونی مثل الهیات، فلسفه، هنر، نقد ادبی و زیباشناسی ارتباط دارد. البته امروزه هرمنوتیک تنها به عرصه‌ی متون و عبارات محدود نمی‌شود، بلکه تلاشی برای فهمیدن یک اثر هنری، حالت روانی، یک پدیده و رفتار اجتماعی و نظایر آن است. نویسنده این کتاب، مطالعه‌ی آن را برای دانشجویان و طلاب پژوهشگر مباحث هرمنوتیک و منتقدان ادبی توصیه می‌کند. این اثر در چهار بخش به شرح ذیل تنظیم شده است:

**بخش اول:** با حوزه‌ی معرفی هرمنوتیک ارتباط دارد و جایگاه معرفتی آن را در بین دیگر دانش‌ها و تعامل آن را با معناشناسی که مطالعات علمی توصیف پدیده‌های زبانی معنا در چهارچوب یک سیستم تعمیمی است، مورد تأکید قرار می‌گیرد. هم‌چنین نحوه‌ی ارتباط بحث هرمنوتیکی با دیگر دانش‌ها تبیین می‌شود.

**بخش دوم:** هرمنوتیک و مباحث تفسیری را به لحاظ تاریخی مورد مطالعه قرار می‌دهد و در آن عوامل و بسترهای تاریخی پیدایش هرمنوتیک قدیم و جدید بیان گردیده و شخصیت‌های نامدار این عرصه و مبانی تفسیری آن‌ها معرفی می‌شود.

**در بخش سوم:** کتاب هرمنوتیک و مباحث تفسیری در دوره معاصر مطرح شده که مؤلف در آن به ارائه‌ی نظریات شخصیت‌های نامدار هرمنوتیک فلسفی و عینی‌گرا هم‌چون هایدگر، گادامر، امیلیوبتی و اریک هرش پرداخته و سپس آن‌ها را نقد و بررسی می‌کند.

**مباحث بخش چهارم:** در خصوص ماهیت متن و معنا است که مؤلف در آن درباره‌ی چستی متن و سطوح سه‌گانه آن بحث می‌کند. معناشناسی که در آن معنای کلمات و متون مورد مطالعه قرار می‌گیرد. نحوشناسی که در آن ارتباط کلمات و جملات مورد بررسی قرار گرفته و کاربردشناسی که شرایط بیرونی ارتباط زبانی را بحث می‌کند.

این کتاب در سال ۱۳۹۷ با همکاری انتشارات سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با قطع وزیری در ۳۷۵ صفحه به چاپ رسیده است.

## راهنمای تدوین و تنظیم مقاله

### الف: شیوهی بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار پرهیزید)
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word با قلم IRLotus و سایز ۱۴ باشد.
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیأت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله‌ی چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه‌ی مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد.
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» لزوماً بیان‌کننده‌ی دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله برعهده‌ی نویسنده است.
۵. هیأت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله‌ی ارسالی در صورت تأیید یا رد، بازگردانده نخواهد شد)؛ و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیأت تحریریه صورت می‌گیرد.
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.



### ب: شیوهی تدوین و تنظیم مقاله

- از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:
۱. عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه‌ی علمی (دانشجو، مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی، ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی آینه‌ی تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسأله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف، روش،

نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد. ۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)، ۵. مقدمه، ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری، تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)، ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)، ۸. کتابشناسی، ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).



### ج: شیوه‌ی استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس‌دهی باید به صورت «درون متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۸/۲).
  ۲. در پایان مقاله ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع براساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:
- \* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر.
- \* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه یا مجله.
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به‌نوشتن واژه‌ی «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آنها نیز افزوده می‌شود.
  ۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م. ۳۲۹ق).
  ۵. در ترجمه‌ی آیات قرآن، بهتر است در سرتاسر مقاله، از یک ترجمه معتبر - با ذکر منبع - استفاده شود و آدرس‌دهی به آیات قرآن با شماره‌ی سوره و آیه ذکر می‌گردد. مثال: (بقره (۲) ۲۵۰). تمام آیات و روایات از نرم‌افزار و با اعراب‌گذاری، کپی شود.

# فراخوان

با عنایت و توفیقات الهی، در راستای تعمیق و گسترش مطالعات قرآنی و توسعه‌ی فرهنگ قرآن‌پژوهی، گروه تفسیر و علوم قرآن جامعه‌الزهراء (ع) شماره‌ی دیگری از فصلنامه‌ی داخلی علمی- تخصصی «مطالعات تفسیری آلاء الرحمن» را منتشر کرده است.

از کلیه‌ی اساتید و پژوهشگران محترم، به‌ویژه دانش‌پژوهان جامعه‌الزهراء (ع) دعوت می‌نماید، مقالات پژوهشی در عرصه‌های تفسیر و علوم قرآن و یا مباحث میان‌رشته‌ای علوم قرآنی با سایر علوم را، جهت بررسی و انتشار آنها در شماره‌های بعدی، به ایمیل فصلنامه ارسال نمایند.

جهت ارتباط و دسترسی به مقالات به آدرس کانال فصلنامه مراجعه کنید:

<http://Eitaa.com/AlaulArahman>

پست الکترونیکی فصلنامه

Alaularahman@Gmail.com

