



دوفصلنامه علمی مطالعات تفسیری قرآن کریم

سال هشتم/ شماره ۱۱/ پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواران/ مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه (خواران)

مدیر مسئول: علی غلامی درگاه

سردبیر: فریده پیشوایی

مدیر اجرایی: سمیرا افشارنژاد

اعضای هیئت تحریریه: (به ترتیب حروف الفبا)

محمدعلی اسدی نسب (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) | علی اکبر بابایی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) | عبدالکریم بهجت پور (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) | فریده پیشوایی (مدرس مؤسسه آموزش عالی معصومیه) | حسین جوان آراسته (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) | سید محمود طیب حسینی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه) | سعیده غروی (دانشیار دانشگاه قم) | علی احمد ناصح (استاد دانشگاه قم) | اعظم وفایی (استادیار دانشگاه قم) | محمدصادق یوسفی مقدم (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی) | چکیده انگلیسی: محمد جواد اصغری . چکیده عربی: سیده زهرا آل هاشمی

ویراستار: علی حائری مجد

صفحه آرا: حسن رجبی خاصوان

چاپ و نشر: مرکز نشر هاجر

نشانی: قم، بلوار محمد امین، بعد از سه راه سالاریه، مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه (خواران)

تلفن: ۰۲۵۳۲۱۱۶۲۶۵

پست الکترونیکی: meftah.qom@whc.ir . سامانه دریافت مقالات: meftah.whc.ir

شماره مجوز وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی: ۷۹۵۶۴

شماره شاپای چاپی: ۳۰۹۲،۷۱۲۹ . شماره شاپای الکترونیکی: ۳۰۹۲،۷۱۳۷

پایگاه‌های نمایه شده: مگ ایران، نورمگز و سیویلیکا



راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

مشخصات نویسنده/ نویسندگان: نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تحصیلات، رشته، شماره تماس و نشانی الکترونیکی در فایل جداگانه ارسال گردد.

حجم هر مقاله بیش از ۷۵۰۰ کلمه نباشد. مقالات پر حجم جهت تلخیص برگردانده خواهد شد.

چکیده فارسی، عصاره مقاله است و باید حداکثر ۱۵۰ کلمه باشد (بیان مسئله یا موضوع، قلمرو بحث، قلمرو منابع، اشاره به دستاوردها).

واژگان کلیدی فارسی، حداقل ۳ واژه کلیدی که نقش محوری در متن اصلی مقاله دارند.

مقدمه، شامل خلاصه‌ای از بیان مسئله، اهمیت موضوع، اهداف پژوهش، سؤال‌های پژوهش و پیشینه پژوهش است.

در ساماندهی بدنه اصلی مقاله لازم است به این موارد پرداخته شود: توصیف و تحلیل ماهیت، ابعاد و زوایای مسئله، نقد و ارزیابی نظریات رقیب به طور مستدل، تبیین نظریه پذیرفته شده، تقسیم مطالب در قالب محورهای مشخص.

نتیجه‌گیری، شامل یافته‌های حاصل از پژوهش با اهداف در نظر گرفته شده از انجام پژوهش، مقاله و مقایسه نتایج پژوهش با یافته‌های پژوهش‌های مرتبط پیشنهاد تحقیق است.

مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی چاپ شده باشد.

مقاله ارسالی نباید هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها برای چاپ فرستاده شده باشد.

ارجاعات، به شیوه درون متنی تنظیم و به این شکل نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، تاریخ انتشار و شماره جلد (در صورتی که اثر دارای بیش از یک جلد باشد) و شماره صفحه (مظفر، ۱۳۵۷، ج ۲، ص ۱۹۴). در صورت تکرار منبع، به نام خانوادگی و کلمه «همان» و ذکر شماره جلد و صفحه اکتفا شود (مظفر، همان، ج ۱، ص ۱۹) و در صورت تعدد آثار منتشره در سال واحد از یک مؤلف، جهت نمایاندن ترتیب انتشار از حروف الف، ب، ج و... استفاده شود. فهرست منابع با رعایت ترتیب الفبایی نام خانوادگی نویسندگان، به شکل ذیل در آخر مقاله درج گردد:

أ) **برای کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده؛ نام کتاب؛ نام مترجم؛ شماره جلد، نوبت چاپ، محل انتشار؛ ناشر، سال انتشار.

ب) **برای مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده؛ «عنوان مقاله»؛ عنوان مجموعه (مجله)، شماره مجله، سال انتشار.

نشریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح شده در مقاله‌ها، تنها بیان کننده نظر نویسندگان است.

ارسال، پیگیری، ارزیابی، اصلاحات، تایید نهائی و انتشار مقاله، تنها از طریق سامانه دوفصلنامه مطالعات تفسیری قرآن کریم به نشانی Meftah.whc.ir انجام می‌پذیرد.

فهرست مقالات

- مرجعیت علمی قرآن کریم در قلمرو معرفتی موضوع و مفاهیم علم فقه؛
غلامرضا بهروزی لک، مائده آل مرتضی | ۵ |
- سیر تحولی سوگندهای الهی در حیطه معادشناسی اخروی بر اساس تفسیر تنزیلی؛
مرضیه عبدلی مسینان، ندا خاکباز | ۲۹ |
- تحلیل مقایسه‌ای پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی و اومانیستی از منظر قرآن؛
محمد مهدی فیروزمهر، خدیجه محمدی امین، محمد فاکر میبدی | ۵۷ |
- الگوی نظام بیانی حاکم بر آیات قرآن کریم با موضوع زن؛
سیده شیرین حجازی، آسیه رهنما | ۸۱ |
- بررسی و نقد برداشت‌های سیاسی از منظر قرینه‌ویژگی گوینده قرآن؛
محمد عابدی | ۱۰۵ |
- بررسی وضعیت اخروی متوسطان میان اهل سعادت و شقاوت و پیوند آن با زندگی دنیوی؛
مجتبی مستشرق، مصطفی کریمی | ۱۲۹ |

بیانیه اهداف و حوزه موضوعی نشریه

دوفصلنامه علمی «مطالعات تفسیری قرآن کریم»، نشریه فارسی زبان مرکز مدیریت حوزه های علمیه خاوران و موسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه خاوران است

از اهداف دوفصلنامه علمی «مطالعات تفسیری قرآن کریم»، می توان به موارد زیر اشاره نمود:

- انعکاس جدیدترین پژوهش ها و دیدگاه های اساتید، نخبگان، صاحب نظران و طلاب در زمینه مطالعات تفسیری؛
 - تولید و توسعه دانش در گستره تفسیر قرآن متناسب با نیازهای عصر حاضر؛
 - ایجاد زمینه مناسب جهت نقد و تضارب آراء تفسیری؛
 - رصد مهمترین مسائل و شبهات قرآنی و تفسیری و پاسخ علمی و جامع به آن؛
 - برآورده ساختن نیازهای پژوهشی دانش پژوهان، طلاب و پژوهشگران در سطوح مختلف در مباحث قرآنی، به ویژه طلاب خواهر؛
 - پویایی علمی-پژوهشی طلاب خواهر در زمینه مباحث قرآنی و انتشار آخرین دستاوردهای علمی ایشان برای تولید اندیشه.
- موضوعات مد نظر این مجله عبارتند از:
- مباحث مربوط به مرجعیت علمی قرآن کریم؛
 - مطالعات قرآن و مستشرقان؛
 - روش شناسی تفسیر و شناخت شیوه های تفسیر صحیح و منصفانه؛
 - مطالعات مقارن تفسیری؛
 - نوآوری های تفسیری؛

Scientific Authority of the Holy Quran in the Epistemic Realm of the Subject and Concepts of the Science of Jurisprudence

Gholamreza Behrouzi Lak¹, Maedeh Al-Morteza²

Received: March 23, 2025 . Accepted: June 14, 2025.

Abstract

The epistemic realm of the science of jurisprudence deals with determining the limits and boundaries of this field of knowledge and depends on various elements such as its subject and concepts. The scientific authority of the Holy Quran, meaning the meaningful influence of the Book of God on every structured body of knowledge, impacts the realm of the science of jurisprudence and, consequently, its subject and concepts. The aim of this article is to examine the scientific authority of the Quran regarding the subject of the science of jurisprudence in two areas: the scope of the subject and the scope of the obligated individuals (mukallafun), and jurisprudential concepts. This research is qualitative and fundamental in nature and has been conducted using a descriptive-analytical method. Data were collected through library and software resources, and an interpretive approach was used to understand the verses of the Holy Quran. In analyzing the data, the Quran's influence on the epistemic field of the science of jurisprudence was examined, utilizing the method of rational analysis with a second-order science approach. The findings indicate that jurisprudence and religious obligations are not limited solely to external physical acts (jawarihi); internal spiritual acts (jawanihi) are also among the actions of the obligated individuals. Regarding the scope of the obligated individuals, the most manifest reflection of the scientific authority of the Holy Quran is the expansion of the audience from the individual to society, structures, and organizations. In modern approaches and according to the scientific authority of the Holy Quran, jurisprudence does not only examine individual rulings but also addresses collective and organizational obligations, in a way that the realization of some rulings is only possible through the participation and coordination of different parts of society and its structures. In addition to the subject of the science of jurisprudence, the Holy Quran holds authority in creating diversity in jurisprudential concepts in three ways: creative (founding), confirmatory (endorsing without alteration), and reformative (endorsing with alteration).

Keywords: Scientific Authority of the Holy Quran, Epistemic Realm, Science of Jurisprudence (Fiqh), Subject and Concepts.

1. Professor of Political Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran; behrroolzk@gmail.com.

2. Fourth-level researcher in Comparative Exegesis, Masoumiyeh Higher Education Institute for Women Seminary, Qom, Iran; alemorteza.maedeh@gmail.com.

المرجعية العلمية للقرآن الكريم في الحقل المعرفي لموضوع علم الفقه ومفاهيمه

غلام رضا بهروزى لك^۱

مائدة آل مرتضى^۲

تاريخ الاستلام: ۴ فروردین ۱۴۰۴ هـ.ش . تاريخ القبول: ۲۵ خرداد ۱۴۰۴ هـ.ش

الملخص

يتناول الحقل المعرفي لعلم الفقه تحديد حدوده وآفاقه، ويرتبط بعناصر متعددة من أبرزها موضوعه ومفاهيمه. وتُقصد بالمرجعية العلمية للقرآن الكريم تأثيره الدلالي في كل علم منظم، وهو ما ينعكس على نطاق علم الفقه، وبالتالي على موضوعه ومفاهيمه. تهدف هذه الدراسة إلى بحث المرجعية العلمية للقرآن الكريم في موضوع علم الفقه ضمن مجالين: سعة الموضوع وسعة دائرة المكلفين، إضافةً إلى المفاهيم الفقهية. ويعدّ هذا البحث من الدراسات الكيفية الأساسية، وقد أُنجِز بالمنهج الوصفي- التحليلي. جُمعت البيانات من المصادر المكتبية والبرمجية، واعتمد في فهم آيات القرآن الكريم على المنهج التفسيري. وفي تحليل المعطيات، دُرست آثار القرآن في الحقل المعرفي لعلم الفقه بالاستناد إلى التحليل العقلي من منظور المعرفة من الدرجة الثانية. وتشير النتائج إلى أن الفقه والتكاليف الشرعية لا تقتصر على الأفعال الجوارحية الظاهرة، بل تشمل أيضاً الأفعال الجوارحية الباطنة ضمن أفعال المكلفين. وفيما يتعلق بسعة دائرة المكلفين، فإن أبرز تجليات المرجعية العلمية للقرآن الكريم تتمثل في انتقال الخطاب من الفرد إلى المجتمع والبنى والمؤسسات. فوفق المقاربات المعاصرة، وبالاستناد إلى المرجعية العلمية للقرآن الكريم، لا يقتصر الفقه على الأحكام الفردية، بل يتناول كذلك التكاليف الجماعية والمؤسسية، بحيث إن تحقق بعض الأحكام لا يكون ممكناً إلا من خلال المشاركة والتنسيق بين مكونات المجتمع وهياكله المختلفة. كما أن للقرآن الكريم، إضافةً إلى أثره في موضوع علم الفقه، دوراً مرجعياً في إحداث تنوع في المفاهيم الفقهية على ثلاثة أنماط: إنشائي (تأسيسي)، وإقراري (إمضائي بلا تغيير)، وإصلاحى (إمضائي مع تعديل).

الكلمات المفتاحية: المرجعية العلمية للقرآن الكريم، الحقل المعرفي، علم الفقه، الموضوع والمفاهيم.

۱. أستاذ العلوم السياسية في جامعة باقر العلوم (ع)، قم، إيران: behrroolzk@gmail.com

۲. باحثة في المرحلة الدكتوراه في تخصص التفسير التطبيقي، المعهد العالي الحوزوى معصومية، قم، إيران؛

alemorteza.maedeh@gmail.com

مرجعیت علمی قرآن کریم در قلمرو معرفتی موضوع و مفاهیم علم فقه

غلامرضا بهروزی لک^۱

مائده آل مرتضی^۲

تاریخ دریافت: ۴ فروردین ماه ۱۴۰۴ . تاریخ پذیرش: ۲۵ خردادماه ۱۴۰۴

چکیده

قلمرو معرفتی علم فقه، به تعیین حدود و مرزهای این حوزه دانشی می‌پردازد و به عناصر مختلفی همچون موضوع و مفاهیم آن وابسته است. مرجعیت علمی قرآن کریم، به معنای تأثیرگذاری معنادار کتاب خدا بر هر دانش ساخت یافته، بر قلمرو علم فقه و به تبع آن، بر موضوع و مفاهیم آن اثرگذار است. هدف مقاله حاضر، بررسی مرجعیت علمی قرآن در موضوع علم فقه در دو حیطه گستره موضوع و گستره مکلفان، و مفاهیم فقهی است. این پژوهش از نوع کیفی و بنیادی بوده و به شیوه توصیفی-تحلیلی انجام شده است. داده‌ها از طریق منابع کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری جمع‌آوری شده‌اند و برای درک آیات قرآن کریم، از رویکرد تفسیری استفاده گردیده است. در تحلیل داده‌ها، تأثیر قرآن بر حوزه معرفتی علم فقه، مورد بررسی قرار گرفته و از روش تحلیل عقلی با رویکرد دانش درجه دوم بهره‌گیری شده است. یافته‌ها حاکی از این است که فقه و تکالیف شرعی، تنها به افعال جوارحی محدود نمی‌شوند و اعمال جوانحی نیز در شمار افعال مکلفان هستند. در حیطه گستره مکلفان نیز آشکارترین بازتاب مرجعیت علمی قرآن کریم، وسعت گستره از مخاطب فردی به جامعه، ساختارها و سازمان‌هاست. در رویکردهای نوین و با توجه به مرجعیت علمی قرآن کریم، فقه فقط احکام فردی را بررسی نمی‌کند، بلکه به تکالیف جمعی و سازمانی نیز می‌پردازد؛ به گونه‌ای که تحقق برخی احکام، تنها با مشارکت و هماهنگی اجزای مختلف جامعه و ساختارها ممکن است. قرآن کریم علاوه بر موضوع علم فقه، در ایجاد تنوع در مفاهیم فقهی، به سه صورت ایجاد (تأسیسی)، تأییدی (امضایی بدون تغییر) و اصلاحی (امضایی با تغییر) مرجعیت دارد.

واژگان کلیدی: مرجعیت علمی قرآن کریم، قلمرو معرفتی، علم فقه، موضوع و مفاهیم.

۱. استاد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران؛ behrroolzk@gmail.com.

۲. دانش پژوه سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران؛ alemorteza.maeedeh@gmail.com.

مقدمه

قلمرو معرفتی علم فقه، به عنوان یکی از کلان مسائل معرفت شناسی این علم، به تعیین حدود و مرزهای دانش فقه می پردازد. تعیین حد و مرزهای علم فقه، به عناصر و مؤلفه های مختلفی نظیر موضوع، مفاهیم و مسائل آن وابسته است. هر دانش، موضوعی دارد که محور تمامی مسائل و مفاهیم آن علم است. موضوع عام دانش فقه، تکالیف مکلفان، اعم از فردی، اجتماعی، تمدنی و... است. این موضوع، به مفاهیمی مانند خمس، جهاد، نماز، روزه و... تجزیه می شود و مسائل هم سنخ و مرتبط با یک مفهوم در کنار همدیگر قرار می گیرند.

قرآن کریم به عنوان بنیان گذار و مبناساز علم فقه، در قالب آیات الاحکام، آیات الاصول و آیات القواعد، نقشی اساسی در شکل گیری و توسعه این علم ایفا کرده است. مرجعیت علمی قرآن کریم، به معنای تأثیرگذاری معنادار کتاب خدا بر هر دانش ساخت یافته است و می تواند به شکل های گوناگون، بر مبنای، موضوع ها، مفاهیم، مسائل، روش ها، نتایج علوم و... اثرگذار باشد. سؤال اصلی این است که تأثیر مرجعیت علمی قرآن کریم بر قلمرو معرفتی علم فقه و به تبع آن بر موضوع و مفاهیم علم فقه چیست؟ نظر به تبعیت مفاهیم از موضوع علم، در این پژوهش ابتدا به موضوع علم فقه، به مثابه عامل تأثیرگذار اصلی در قلمرو علم فقه با توجه به مرجعیت علمی قرآن کریم و سپس به بحث مفاهیم پرداخته می شود.

مسئله مرجعیت قرآن کریم از آغاز نزول آن مطرح بوده است؛ زیرا قرآن حاوی آیاتی است که به صراحت درباره جامعیت و گستره خود سخن می گوید. این موضوع همواره در تأملات مفسران و قرآن پژوهان مورد توجه قرار گرفته است. با این حال، در جهان معاصر و با توجه به تحولات سریع در حوزه دانش و تنوع زیاد در عرصه های مختلف علمی، تعریف گستره مرجعیت علمی قرآن و نسبت آن با دانش های موجود، اهمیت و ضرورت بیشتری یافته است. مرجعیت علمی قرآن یک مفهوم چندوجهی است که در سال های اخیر در همایش ها و مقالات مختلف، مورد بحث قرار گرفته است. در ادامه، به چند مورد از تألیفات مختلف در این زمینه اشاره می شود:

در سال ۱۳۹۶ ش در کنگره «قرآن و علوم انسانی» در مقاله ای از محمدعلی رضایی اصفهانی با عنوان «مرجعیت علمی قرآن کریم»، تعریف مرجعیت علمی قرآن کریم به اختصار ارائه شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱-۱۳). در مقاله «کاربست نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی در مرجعیت علمی قرآن برای علوم سیاسی»، اثر محمدعلی قاسمی و غلامرضا بهروزی لک، هفت معنا از مرجعیت علمی قرآن بیان گردیده است (قاسمی و بهروزی لک، ۱۳۹۸، ص ۱۱-۱۲).

همچنین در منشور مرجعیت علمی قرآن کریم اثر کارگروه مرجعیت علمی قرآن کریم دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پس از ذکر اهداف و سیاست‌ها و نیز مفهوم‌شناسی دقیق از این واژه، به بررسی مبانی، عرصه‌ها، قلمرو و گونه‌های مرجعیت علمی قرآن کریم پرداخته شده است. نیز از کتاب مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی از منظر قرآن کریم می‌توان به عنوان پیشینه خاص این پژوهش نام برد. در این کتاب، سه محور کلی در حوزه مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی اسلامی از منظر قرآن کریم، شامل قلمرو معرفتی، منابع معرفتی و اعتبارسنجی علوم انسانی بررسی شده است (علی تبار فیروزجانی، ۱۴۰۲، ص ۱۵). این کتاب ناظر به کل علوم انسانی است؛ درحالی‌که مقاله حاضر صرفاً به گستره علم فقه بسنده کرده است.

این پژوهش از نوع کیفی و بنیادی و با رویکرد توصیفی-تحلیلی بوده و گردآوری داده‌ها نیز به صورت کتابخانه‌ای و نرم‌افزاری صورت گرفته است. این پژوهش، از رویکرد تفسیری نیز در فهم آیات قرآن کریم بهره خواهد برد. در تجزیه و تحلیل داده‌ها، مطالعه تأثیر قرآن کریم بر قلمرو معرفتی علم فقه از سنخ فلسفه علم و روش آن نیز روش تحلیل عقلی با رویکرد دانش درجه دوم است. پژوهش حاضر قصد ندارد به صورت تفسیر موضوعی به قرآن کریم بپردازد؛ بلکه هدف آن، بررسی مرجعیت و تأثیرگذاری معنادار قرآن کریم در قلمرو معرفتی علم فقه است. از این رو استناد به آیات شریفه قرآن برای اثبات چگونگی مرجعیت علمی قرآن کریم بر قلمرو معرفتی دانش فقه صورت می‌پذیرد. براین اساس پژوهش حاضر بر آن است تا مرجعیت و تأثیرگذاری معنادار قرآن را بر علم فقه از مسیر تأثیر بر قلمرو معرفتی بررسی نماید.

۱. ادبیات نظری پژوهش

سه واژه کلیدی «مرجعیت علمی قرآن کریم»، «قلمرو معرفتی» و «علم فقه» نیازمند شرح و بسط مفهومی است تا پژوهش بر اساس آن شکل گیرد.

۱-۱. مرجعیت علمی قرآن کریم

«مرجع» به معنای «عاد» یا «انصرف» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۹۰) و محل رجوع و جای بازگشت ذکر شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۲۰۶۲۰). ابن منظور می‌نویسد «رجع» به معنای بازگشتن است و «مرجعیت» به عنوان مصدر جعلی از این ماده به کار می‌رود (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۱۴۱).

در برخی نگرش‌ها، مرجعیت علمی قرآن به معنای استفاده از قرآن به عنوان یک منبع معرفتی برای کشف مسائل موضوعی و راهنمایی در علوم مختلف، به‌ویژه علوم انسانی است. این رویکرد،

با تفسیر موضوعی مرتبط است که در آن مفسر از یک موضوع خاص شروع و به قرآن رجوع می‌کند تا دیدگاه کتاب الهی را در مورد آن موضوع استخراج نماید (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۵). از دیدگاه برخی دیگر، مرجعیت علمی قرآن به این معناست که قرآن به عنوان یک منبع الهام بخش برای تولید و بازتولید علوم مورد استفاده قرار گیرد (طوسی و عالمی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۰). در بحث مرجعیت علمی قرآن برخی معتقدند که مرجعیت به معنای سنجش گزاره‌های دانش با قرآن است. این دیدگاه دو جنبه دارد:

(الف) استخراج مستقیم گزاره‌های علمی از قرآن: برخی تصور می‌کنند که تمام گزاره‌های علمی باید مستقیماً از قرآن استخراج گردد؛ به این معنا که قرآن، جایگزین منابع علمی دیگر شود. این دیدگاه، ساده‌انگارانه است و مرجعیت علمی قرآن را محدود به تولید گزاره‌های علمی از قرآن می‌داند.

(ب) هماهنگی با مبانی قرآن: دیدگاه دیگر بر این است که مرجعیت علمی قرآن به این معنا نیست که تمام گزاره‌های علمی باید در قرآن وجود داشته باشد؛ بلکه مهم این است که این گزاره‌ها با مبانی، مژده، محتوا و غایات الهی در تعارض نباشند. به عبارت دیگر، اگر یک گزاره علمی با روح و مفاهیم قرآن هماهنگ باشد، می‌تواند به عنوان یک گزاره معتبر تلقی شود (عظیمی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۴).

در پژوهش حاضر، مرجعیت علمی قرآن کریم، به معنای تأثیرگذاری معنادار قرآن بر دانش فقه با تأثیر بر قلمرو معرفتی است؛ به این معنا که اثرگذاری، به معنای تأثیر در الگوی دانش، تأثیر در جهت‌دهی و اثرگذاری بر موضوع، مفاهیم و به صورت تأسیسی یا تکمیلی و اصلاحی مورد نظر است (کارگروه مرجعیت علمی قرآن کریم، ۱۴۰۱ و قاسمی و بهروزی لک، ۱۴۰۰، ص ۴۵).

۱-۲. قلمرو معرفتی

قلمروشناسی علم، یکی از مبانی علم‌شناختی و معرفت‌شناختی است و هرگونه داوری و موضع‌گیری در این باب، تأثیری جدی در دیگر مؤلفه‌های علم، به‌ویژه در منبع‌شناسی و روش‌شناسی آن خواهد داشت. به عبارت دیگر، با طرح قلمرو علم فقه می‌توان به اصول و مبانی معرفت‌شناختی مختلفی دست یافت. البته قلمروشناسی علم، ناظر به دو ساحت است: ساحت درونی علم و مؤلفه‌های آن، و ساحت بیرونی و نقش تأثیرگذاری آن.

ساحت درونی، قلمرو و مرز محتوایی علم را نسبت به سایر علوم تعیین می‌کند؛ درحالی‌که ساحت بیرونی، به دامنه تأثیرگذاری آن در سایر علوم اشاره دارد. علم فقه به لحاظ موضوع، مفاهیم و مسائل، حد و مرز مشخصی دارد و از این لحاظ با علوم انسانی، علوم تجربی و امثال

آن، متفاوت است؛ اما درعین حال به صورت مستقیم و غیرمستقیم، بر سایر علوم، مانند اخلاق، حقوق و امثال آن، حضور و تأثیر جدی دارد که از آن به گستره‌شناسی تأثیری تعبیر می‌شود. این حوزه درحقیقت، از نتایج و برآیند ساحت درونی به شمار می‌رود. این پژوهش، قلمرو علم فقه را در ساحت درونی و براساس مؤلفه‌ها و محتوای آن، مانند نوع موضوع، مفاهیم و مسائل، موردبررسی قرار می‌دهد (علی تبار فیروزجانی، ۱۴۰۲، ص ۳۶).

۱-۳. علم فقه

فقه در لغت به معنای «فهمیدن و اندیشه نمودن نسبت به چیزی است» (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۲۲). در تعریف علم فقه گفته شده: «علم به احکام فرعی شریعت از روی (منابع و) دلایل تفصیلی آن» و موضوع آن نیز «بیان حکم فعل و رفتار مکلفان» قلمداد شده است (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷).

۲. مرجعیت علمی قرآن کریم در موضوع علم فقه

قلمرو معرفتی علم فقه، ناظر به موضوع، گستره و میزان امتداد آن است. موضوع علم نیز به مثابه جنس، مبدأ و محور واحد برای مفاهیم و مسائل آن علم است. باتوجه به آنچه گفته شد، موضوع علم فقه، «افعال مکلفان» است. توجه به موضوع علم فقه و مرجعیت علمی قرآن کریم، بیانگر نکات زیر است:

الف) گستره افعال: گستره افعال تنها به مباحث مربوط به فروع عملی و اعمال جوارحی محدود نمی‌شود؛ بلکه باتوجه به مرجعیت علمی قرآن کریم، به حوزه اعتقادات و اعمال جوانحی نیز توسعه می‌یابد و این مباحث را نیز از نگاه تکلیف و تشریع بررسی می‌کند.

ب) گستره مکلفان: گستره مکلفان در معنای اعم، شامل فرد، جامعه، ساختارها و سازمان‌ها می‌شود. در رویکردهای نوین و باتوجه به مرجعیت علمی قرآن کریم، فقه فقط احکام فردی را بررسی نمی‌کند، بلکه به تکالیف جمعی و سازمانی نیز می‌پردازد؛ به گونه‌ای که تحقق برخی احکام، تنها با مشارکت و هماهنگی اجزای مختلف جامعه و ساختارها ممکن است؛ همچنان که مخاطب بسیاری از آیات و روایات، اختصاصی به فرد مکلف ندارد.

بنابراین، موضوع علم فقه را می‌توان به طور کلی «مطلق افعال اختیاری مکلفان» دانست که شامل افعال ظاهری و باطنی، فردی و جمعی و حتی ساختاری می‌شود. درواقع فقه به دنبال استخراج احکام شرعی برای این افعال است که در ادامه، باتوجه به مرجعیت علمی قرآن کریم، این مباحث موردبررسی قرار می‌گیرند.

۲-۱. مرجعیت علمی قرآن کریم در گستره افعال در علم فقه

باتوجه به مرجعیت علمی قرآن کریم، حوزه فقه و تکالیف شرعی، تنها شامل فروع عملی و اعمال جوارحی نیست؛ بلکه اعمال جوانحی بشر را نیز دربرمی گیرد. مهم ترین دلایل گسترش افعال مکلفین به حوزه افعال جوانحی به شرح ذیل است:

۲-۱-۱. قاعده جامعیت شریعت و شمول احکام

فقیهان اسلامی بر این باورند که هر واقعه و موضوعی در اسلام دارای حکمی شرعی است: «لکل واقعه حکم شرعی» و این اصل، شامل اعمال و رفتارهای درونی و باطنی انسان نیز می شود. این استدلال بر پایه جامعیت دین و شریعت استوار است و با این ایده که قرآن و سنت، همه احکام موردنیاز انسان را بیان کرده اند، سازگار است. اگر بپذیریم که قرآن و سنت، حکم اعمال و رفتارهای درونی را بیان نکرده اند، لازم می آید که انسان ها برای تعیین تکلیف خود در این موارد، به منابع دیگری مانند عقل و عرف مراجعه کنند که این امر با جامعیت دین مغایرت دارد (یوسفی مقدم و صادقی فدکی، ۱۳۹۳، ص ۷۷۷).

باتوجه به مرجعیت علمی قرآن کریم، آیاتی مانند «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹) نشان می دهد که همه مباحث در قرآن آمده است. علامه طباطبایی در این زمینه می فرماید:

تبیان به معنای بیان است، و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این، کار و شأنی ندارد، لذا ظاهراً مراد از «لِكُلِّ شَيْءٍ» همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد؛ از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدء و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهی و قصص و مواعظی که مردم در اهتداء و راه یافتنشان به آن محتاجند، و قرآن تبیان همه اینها است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۳۲۴).

بنابراین قرآن شامل همه معارف و احکام مربوط به مبدء، معاد، اخلاق و شریعت است و این شامل افعال جوانحی نیز می شود. افعال جوانحی، به ویژه آن دسته که اختیاری هستند، مشمول احکام شرعی قرار می گیرند. فقه به عنوان دانش استخراج احکام شرعی باید شامل احکام مربوط به افعال جوانحی نیز باشد و برای افعال جوانحی نیز حکم شرعی تعیین کند و آنها را در دایره احکام خمس قرار دهد.

۲-۱-۲. آثار و احکام وضعی افعال جوانحی

برخی از افعال جوانحی دارای آثار و احکامی وضعی می باشند و از این باب باید برای حضور افعال

جوانحی در دایره فقه، فرصتی فراهم ساخت. به عبارت دیگر حتی اگر برخی افعال جوانحی حکم تکلیفی نداشته باشند، ممکن است دارای آثار و احکام وضعی باشند که در حوزه فقه اهمیت دارند. برای مثال، تغییر عقیده (مانند نوکیشی یا بازگشت از اسلام) که رفتاری جوانحی است، در عرصه اجتماعی و فقهی، احکام وضعی مانند نجاست، تحریم زوجه و تقسیم ارث را به دنبال دارد و یا نیت اگرچه ممکن است حکم تکلیفی نداشته باشد، اما می تواند باعث بطلان نماز شود. به عنوان نمونه اگر نمازگزار نداند که چه نمازی می خواند و نیت درستی نداشته باشد و یا نیت نماز برای ریا و تظاهر باشد، نماز باطل است (اعرافی و موسوی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹).

مسئله نیت به قدری در اسلام مهم است که بر پایه مرجعیت علمی قرآن کریم، مسئولیت ساخت، حفظ، بازسازی و نوسازی مساجد، تنها در صلاحیت کسانی است که از نظر عقیده، به خدا، معاد، وحی و نبوت ایمان داشته باشند و از جهت عمل نیز ارکان دین، مانند نماز و زکات را رعایت کنند (توبه: ۱۷-۱۸). همچنین استفاده از سرمایه غیر مسلمانان برای آبادانی مراکز اسلامی جایز نیست؛ زیرا اسلام عمل صالح را ثمره درخت ایمان می داند و عمل، بازتابی از نیت و عقیده است. از این رو، نیات ناپاک نمی توانند عمل پاک به وجود آورند و محصول مفیدی ارائه دهند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۱۷).

۲-۳. لحن تشریعی قرآن کریم در بیان احکام اعمال جوانحی

باتوجه به مرجعیت علمی قرآن کریم، خداوند متعال معارف دین را به گونه ای بیان کرده است که هیچ تفاوتی میان اعمال جوارحی و اعمال جوانحی قائل نشده و همه این معارف را با یک لحن و بیان، یعنی لحن تشریع و تکلیف ذکر کرده است. به عنوان مثال، در قرآن کریم، همان طور که آیه شریفه «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ» (نساء: ۲۳) به حرمت ازدواج با مادران و دختران اشاره دارد، آیه شریفه «حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» (انعام: ۱۵۱) نیز شرک به خداوند را به عنوان یک عمل حرام معرفی می کند. همچنین همان گونه که قرآن انسان ها را به اقامه نماز فرمان داده «وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ...» و آنان را از رباخواری نهی کرده است «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا...»، همان گونه نیز انسان ها را به ایمان آوردن به خدا و رسول «آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ...» و آنچه بر پیامبر خدا (ص) نازل شده، فرمان داده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ» (نساء: ۴۷).

آیه ۱۵۱ سوره انعام نیز به بیان مجموعه ای از تکالیف الهی می پردازد که شامل اعتقادات و اعمال جوانحی و جوارحی است. در این آیه، خداوند از پیامبر می خواهد تا به مردم بگوید: «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ

إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَزَرُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ». براین اساس، نهی از شرک در این آیه، در کنار دستوراتی مانند احسان به والدین، نهی از قتل فرزندان به دلیل فقر، پرهیز از فواحش و حرمت قتل نفس بیان شده است.

درنتیجه، شریعت اسلامی در بیان احکام مربوط به افعال جوارحی و جوانحی، از یک ساختار معنایی و زبانی مشترک بهره می‌گیرد و همه رفتارهای اختیاری مکلفین، اعم از بیرونی و درونی، مشمول یکی از احکام پنج‌گانه فقهی خواهند بود. همان طور که در احکام عملی، تعبیر خاص، دلالت بر وجوب، حرمت، استحباب یا کراهت دارند، در حوزه افعال جوانحی نیز این تعبیر، معانی مشابهی را منتقل می‌کنند. بنابراین، افعال جوانحی مانند نیت، محبت، بغض، اخلاص و... نیز می‌توانند واجب، حرام، مستحب، مکروه یا مباح باشند و در دایره شمول افعال مکلفین در علم فقه قرار خواهند گرفت (یوسفی مقدم و صادقی فدکی، ۱۳۹۳، ص ۷۷۸).

۲-۱-۴. اختیاری بودن برخی از افعال جوانحی

افعال جوانحی به دو دسته اختیاری و غیراختیاری تقسیم می‌شوند و از آنجاکه تمام رفتارهای اختیاری مکلفین، اعم از ظاهری و باطنی، دارای حکمی شرعی است، پس افعال جوانحی اختیاری نیز مشمول احکام تکلیفی می‌شوند. علامه جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید:

به امور قلبی، امر و نهی تعلق می‌گیرد. در مسئله فهم که کار عقل نظری است، اگر مقدمات حاصل شود، چون مقدمات ضروری‌اند، انسان نمی‌تواند بگوید من نمی‌خواهم بفهمم؛ اما در مسئله ایمان که عقل عملی مسئول آن است، کاملاً مختار است و ممکن است حتی زمانی که حق به وضوح ثابت شده است، فرد آن را نپذیرد و این امر چون اختیاری است، امر و نهی‌پذیر است. به عنوان مثال، انزجار قلبی از منکر و محبت به حقایق و تولی و تبری به عنوان امور قلبی، بر همه انسان‌ها واجب است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۵۶، ص ۶۱۰).

بر پایه مرجعیت علمی قرآن کریم، پیرامون این موضوع چنین آمده است: «... وَإِنْ تُبْذُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ...» (بقره: ۲۸۴). علامه طباطبایی در تفسیر خود، کلمه «ابداء» به معنای اظهار را در مقابل «اخفاء» به معنای پنهان کردن، تعریف کرده است. همچنین عبارت «ما فی انفسکم» را به معنای «ما استقرار فی انفسکم»، یعنی آنچه در دل‌های شما جایگزین شده است، تفسیر می‌کند. ایشان بیان می‌نماید که در نفس، چیزی جز ملکات و صفات، اعم از فضائل و رذائل، مستقر نمی‌شود. این صفات، مانند ایمان، کفر، دوستی، دشمنی، عزم و... هم می‌توانند اظهار

شوند و هم پنهان گردند. علامه طباطبایی معتقد است که خاطرات و تصورات ساده‌ای که به طور ناخواسته در نفس خطور می‌کنند و دنباله‌دار نیستند، مانند تصور صورت و قیافه گناه بدون تصمیم به انجام آن، مشمول این آیه نمی‌شوند و آیه شریفه، تنها بر احوال و ملکات نفسانی‌ای دلالت دارد که منشأ صدور افعال هستند و خداوند انسان‌ها را بر اساس این احوال و ملکات محاسبه می‌کند. شواهد قرآنی دیگر بر محاسبه خاطرات تصدیقی و اوصاف نفسانی منشأ عمل، بدین شرح است:

«... وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ» (بقره: ۲۲۵) (فانه آثم قلبه) و آیه «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»، این آیات دلالت دارند بر اینکه قلوب که مراد از آن، همان نفوس است، احوال و اوصافی دارد که آدمی با آن احوال محاسبه می‌شود. همچنین آیه «إِنَّ الَّذِينَ يُجِبُونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ ءَامَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (نور: ۱۹) ظهور در این دارد که عذاب، تنها و تنها به خاطر دوست داشتن اشاعه فحشا است، و معلوم است که دوستی حالتی قلبی است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۴۳۶).

بنابراین از مجموع مطالب و مباحثی که بیان شد و باتوجه به مرجعیت علمی قرآن کریم، این مطلب به روشنی برداشت می‌شود که تکالیف شرعی، منحصر به فروعات عملی و اعمال جوارحی نیست؛ بلکه عقاید و اعمال جوانحی را نیز شامل می‌شود.

۲-۲. مرجعیت علمی قرآن کریم در گستره مکلفان در علم فقه

آشکارترین بازتاب مرجعیت علمی قرآن کریم در گستره مکلفان فقه، تحول آن از دیدگاه فردی و اخروی به دیدگاه اجتماعی و تمدنی است. با تمام وجود باید اذعان نمود که حقیقت قرآن و سنت، تمام‌ناشدنی است و این چنین نیست که هرچه درخور فهم بوده است، گذشتگان فهمیده و کشف کرده‌اند؛ بلکه به دلایلی ازجمله پیشرفت فناوری و نیازهای جدید انسان‌ها، زمینه فهم از کتاب و سنت و حقایق دین در عرصه‌های جدید، به‌ویژه مباحث حکومتی برای امروزیان فراهم‌تر است.

یکی از نتایج مهم اتخاذ رویکرد اجتماعی و حکومتی به فقه، گسترش قلمرو فقه است. با خروج از رویکرد فردی و بین فردی و توجه به اهمیت ساختارهای اجتماعی و مسائل پیچیده، موضوعات جدیدی برای فقها مطرح می‌شود. با گسترش مسائل جدید و توجه به جنبه‌های مختلف موضوعات، به‌تدریج صحبت از گسترش و توسعه ابواب فقهی مطرح شده است. امروزه در حوزه‌های علمیه، رشته‌های فقهی جدیدی مانند فقه معاصر، مسائل مستحدثه، فقه نظامات و فقه موضوعات مختلف مطرح شده‌اند. در این بخش از تحقیق، تبیین ادله اجتماعی بودن فقه

امامیه با محوریت مرجعیت علمی قرآن کریم مورد اشاره قرار گرفته است:

الف) بخشی از احکام و تعالیم اسلام، مانند جهاد، حج، نماز جمعه، ادای امانت، امر به معروف و نهی از منکر، بدون شکل‌گیری جامعه و حضور مردم در عرصه اجتماعی، قابل اجرا نیستند و صرفاً اجتماعی به شمار می‌روند: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران: ۱۱۰) و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء: ۵۸).

ب) در برخی از تعالیم اسلامی، به طور مستقیم به اجتماع اشاره نشده است، اما شریعت به طور غیرمستقیم، حضور مردم را به صورت استحقابی ضروری می‌داند و این اعمال استحقابی به صورت فردی قابل تحقق نیست. این موارد شامل مواردی همچون: نماز جماعت، رسیدگی به مشکلات دیگران، عیادت بیماران، برآوردن نیازهای مسلمانان و... است که تجلی و ظهور آنها فقط در جامعه امکان‌پذیر است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران: ۱۱۸) و «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» (نساء: ۱۱۴).

بنابراین باتوجه به جستارهای موجود، مرجعیت علمی قرآن کریم در موضوع علم فقه به این معناست که گستره افعال آن، افعال مکلفان اعم از جوارحی و جوانحی و گستره مکلفان آن شامل هر دو حیطه فردی، اجتماعی و تمدنی می‌شود. در ادامه، با عنایت به اینکه از یک سو هر علمی نیازمند مفاهیم و واژه‌هایی است که معرف موضوعات آن باشند و از سوی دیگر، مفاهیم هر دانشی باید از سوی منبعی تولید شود و قرآن کریم به عنوان اولین و مهم‌ترین منبع فقه، نقش اساسی در تولید واژگان و مفاهیم این دانش دارد، به مرجعیت علمی قرآن کریم در مفاهیم علم فقه پرداخته می‌شود.

۳. مرجعیت علمی قرآن کریم در مفاهیم علم فقه

قرآن کریم به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع فقه اسلامی، نقش بسزایی در پدیدآوری واژگان و مفاهیم فقهی دارد. این کتاب مقدس نه تنها مفاهیم جدیدی را در علم فقه ایجاد کرده، بلکه بسیاری از مفاهیم موجود را تأیید و اصلاح نموده است. به عبارتی قرآن کریم نسبت به مفاهیم علم فقه مرجعیت دارد. در این راستا، شارع مقدس گاه از واژه‌ها و مفاهیم موجود در زبان و فرهنگ جامعه

استفاده کرده و با تکرار و تعبیر جدید، این اصطلاحات را به مفاهیم خاص تبدیل نموده است. به عنوان مثال، «صلاة» در زبان عرب به معنای دعا و عبادت بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۱۱۶)، اما در قرآن به عبادتی خاص با ارکان و شرایط خاص (نماز) اطلاق شده است: «وَأَقِمْوُا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» (بقره: ۴۳). همچنین «صوم» به معنای امساک و خودداری بود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۵۰)، اما در قرآن به معنای روزه با نیت و شرایط خاص استفاده شده است: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (بقره: ۱۸۷).

قرآن کریم به عنوان منبع اصلی فقه اسلامی، در پیدایش و توسعه اصطلاحات فقهی مرجعیت دارد و تاریخچه پیدایش این اصطلاحات، با تاریخ خود فقه گره خورده است. به طور معمول، دو دوره اصلی برای فقه در نظر گرفته می شود: دوره تشریع و دوره تفریع. دوره تشریع به دو عصر مدنی و مکی تقسیم می شود. در عصر مکی، بیشتر مسائل اعتقادی و کلامی، مانند توحید، نبوت، معاد و نهی از شرک و بت پرستی، مورد تأکید قرار گرفت. در این دوره، بسیاری از احکام عملی هنوز تشریع نشده بود یا فقط بر شخص پیامبر (ص) واجب بود. در این دوره، اصطلاحات فقهی اندکی به وجود آمد که می توان به طهارت، وضو، غسل، تیمم، صلاه و زکات اشاره کرد.

در عصر مدنی، پیامبر اکرم (ص) و مسلمانان فرصت ایجاد حکومت اسلامی و اجرای احکام عملی و برنامه های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و قضایی اسلام را پیدا کردند. از این رو، در عصر مدنی، مصطلحات در زمینه های گوناگون توسعه یافت. در همین راستا، بیشتر اصطلاحات فقه و حقوق اسلام در این دوره پدید آمدند؛ مانند اذان، نماز جمعه، نماز عید، نماز خوف، روزه، جهاد، انفال، غنیمت، فیه، ذمی، ولایت، ولی دم، قصاص، دیه، رجم، قذف، لعان، قسامه، ارث و وصیت.

با سپری شدن دوران حیات پیامبر اکرم (ص)، عصر تشریع پایان یافت و عصر تفریع فرا رسید. در این دوره، فقها و مجتهدان، تعالیم اسلامی را استنباط، استخراج و تنظیم کردند. در این دوران، اصطلاحات فقهی بر اساس آیات قرآن و سنت پیامبر (ص) گسترش یافتند و به صورت یک نظام فقهی منسجم درآمدند (نقوی، ۱۳۶۰، ص ۱۱-۱۲).

قرآن کریم به عنوان منبع اصلی شریعت اسلامی و پایه گذار نظام فقهی اسلام، نقش مهمی در شکل گیری اصطلاحات جدید و توسعه مفاهیم فقهی داشته است و این روند پیدایش اصطلاحات همچنان ادامه دارد؛ به گونه ای که هر روز بر دامنه اصطلاحات این علم افزوده می شود. برای نمونه می توان به اصطلاحات سرقفلی، بیمه، سفته، تلقیح مصنوعی، تشریح و دیگر مفاهیم فقهی اجتماعی، حکومتی، سیاسی، تمدنی و... اشاره کرد.

در این راستا باید گفت قرآن کریم در ایجاد تنوع در اصطلاحات فقهی مرجعیت دارد. به این معنا که قرآن کریم به همه گرایش های فقهی، مانند حقوق، سیاست، اجتماع، فرهنگ و عبادات پرداخته و واژگانی را برای فقه ایجاد، تأیید و یا اصلاح کرده است. با پذیرش اینکه قرآن کریم در مفاهیم فقهی مرجعیت دارد، گونه های اثرگذاری قرآن کریم بر مفاهیم فقهی را می توان به سه صورت ایجاد (تأسیسی)، تأییدی (امضایی بدون تغییر) و اصلاحی (امضایی با تغییر) تقسیم کرد.

جدول ۱: مقایسه مفاهیم تأسیسی و امضایی

ویژگی ها	مفاهیم تأسیسی	مفاهیم امضایی (تأییدی و اصلاحی)
۱. سابقه در عرف و عقل	معنای این واژگان بدون سابقه و نوآوری شریعت است	معنای این واژگان، از قبل در عرف و عقلای زمان وجود داشته است
۲. ماهیت حکم	جعل و ابتکار شارع مقدس اسلام	تأیید یا اصلاح عرف و عقود موجود
۳. نمونه ها	نماز، روزه، ارث، حدود کیفری	مالکیت، زوجیت، عقود و ایقاعات

۳-۱. مرجعیت علمی قرآن کریم در ایجاد (تأسیس) مفاهیم فقهی

مرجعیت علمی قرآن کریم در ایجاد مفاهیم فقهی به این معناست که برخی از واژگان شرعی، مسبوق به سابقه ای در زبان عربی نیستند و از سوی شارع مقدس اسلام ایجاد شده است؛ ازجمله غالب مفاهیم مربوط به عبادات همچون نماز، زکات، خمس و موارد دیگر. این واژگان شرعی، بدون بیان پیامبر اسلام (ص)، مجمل محسوب می شوند؛ به این معنا که زکات به معنای مطلق پاکی، صلاة به معنای مطلق دعا، حج به معنای مطلق قصد، و صوم به معنای مطلق امساک بوده است. سپس با تأثیرپذیری از مرجعیت علمی قرآن کریم، در معانی جدیدی که اکنون معهود است، استعمال می شوند. بنابراین، واژگانی مانند نماز، زکات، حج، روزه و... پیش از اسلام و قبل از نزول قرآن کریم، تنها متضمن حقیقت لغوی بوده و پس از اسلام و تحت تأثیر مرجعیت علمی قرآن کریم بر معنای شرعی وضع شده اند. مفاهیم فقهی تأسیسی در قرآن کریم به احکامی اشاره دارد که برای نخستین بار و بدون سابقه ای در عرف و عقلای پیش از اسلام توسط شارع مقدس اسلام جعل شده اند. این احکام برخلاف مفاهیم فقهی امضایی که پیش از اسلام وجود داشته و توسط اسلام تأیید یا اصلاح شده اند، ابداعات و ابتکارات شریعت اسلامی به شمار می روند. برخی از این مفاهیم و اصطلاحات عبارت اند از:

مرجعیت علمی قرآن کریم در ایجاد اصطلاحات عبادی؛ مانند مفاهیم. صوم و صلاه؛

مرجعیت علمی قرآن کریم در ایجاد اصطلاحات اقتصادی؛ مانند مفاهیم انفال، فیه و خمس؛
مرجعیت علمی قرآن کریم در ایجاد اصطلاحات مربوط به زمان‌ها؛ مانند مفاهیم: زوال، فجر
کاذب و فجر صادق.

در ادامه، به شرح برخی از این واژگان پرداخته شده است:

الف) واژه صلاة

واژه «صلوه»، به معنی نماز، اصطلاحاً عبادتی است که در دین اسلام بسیار سفارش شده است و
جزو واجبات دین شمرده می‌شود. این تعبیر، از واژگانی است که تحت تأثیر مرجعیت علمی قرآن
کریم، در معنایی خاص وضع شده است: «إِنِّى أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِى وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِى»
(طه: ۱۴) و «أَتْلُ مَا أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ
اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ» (عنکبوت: ۴۵).

ب) واژه انفال

واژه «انفال» از جمله واژگان تأسیسی قرآن کریم است به این معنا که این واژه، تحت تأثیر مرجعیت
علمی قرآن کریم، برای معنایی خاص وضع شده است. انفال در لغت به معنای «زیادی»،
«بخشش» و «غنیمت» و جمع کلمه «نفل» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۳۲۵). در قرآن،
به‌ویژه در سوره انفال، این واژه به غنائم جنگی و اموالی اشاره دارد که مالک مشخصی ندارند.
خداوند در آیه اول سوره انفال می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ
وَأَطِيعُوا أَمْرَ اللَّهِ وَأَطِيعُوا أَمْرَ رَسُولِهِ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ». این آیه به مسلمانان یادآوری می‌کند
که انفال مخصوص خدا و پیامبر است و بر آنها واجب است که از مخالفت با فرمان الهی پرهیز و
در میان خود اصلاح کنند. علامه طباطبایی و آیت‌الله مکارم شیرازی، از مفسران شیعه، معتقدند
که انفال شامل همه اموالی می‌شود که مالک خصوصی ندارند و صاحب آنها خداوند، پیامبر و
جانشینانش هستند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۹، ص ۶). براین اساس غنائم جنگی، از مصادیق انفال
محسوب می‌شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۸۱).

در فقه اسلامی، انفال یعنی اموال عمومی که در اختیار پیامبر (ص) و جانشینان معصوم ایشان
قرار دارد و در زمان غیبت، اختیار آن با ولی امر مسلمین (و تحت تصرف حکومت اسلامی) است و
باید از آنها در مصالح عمومی جامعه و به سود همگان بهره‌برداری شود. (درس «هفتاد و چهارم»
از جلد اول «رساله آموزشی» مطابق با فتاوی‌ای آیت‌الله خامنه‌ای).

ج) واژه‌های زوال، فجر کاذب و فجر صادق

قرآن کریم نسبت به واژگان زوال، فجر کاذب و فجر صادق، مرجع علمی است به این معنا که برای این واژگان، معنای خاصی را وضع کرده است: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَخْمُوداً» (اسرا: ۷۸-۷۹). این آیات، جامع نمازهای پنج‌گانه است؛ زیرا نماز به هنگام زوال خورشید، شامل نماز ظهر و عصر و «غسق اللیل»، شامل نماز مغرب و عشاء می‌شود و مقصود از «قرآن الفجر»، نماز صبح است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۷۰).

۳-۲. مرجعیت علمی قرآن کریم در تأیید (امضای بدون تغییر) مفاهیم فقهی

مرجعیت علمی قرآن کریم در تأیید و امضای مفاهیم فقهی به این معناست که برخی از مفاهیم، در میان عقلا و اهل عرف وجود داشته و از آنجا که موافق مصالحی بوده، قرآن کریم آن مفاهیم را بدون تغییر در معنا پذیرفته است. این واژگان، پیش از اسلام و قبل از نزول قرآن نیز به همین معنای شرعی به کار می‌رفتند. باید گفت معنای این واژگان برای عرب عصر نزول روشن بوده است و برای دانستن معنای آنها، نیازی به مراجعه به پیامبر اسلام (ص) نداشتند. این واژگان در میان ادیان آسمانی پیشین و در میان اعراب جاهلیت نیز متداول بوده و قرآن کریم آنها را تأسیس نکرده است؛ بلکه تنها با اعمال تغییر در این احکام، آنها را امضاء نموده است؛ ازجمله:

مرجعیت علمی قرآن کریم در تأیید اصطلاحات مربوط به قراردادهای و روابط اجتماعی؛ مانند مفاهیم بیع و نکاح؛

مرجعیت علمی قرآن کریم در تأیید اصطلاحات مربوط به مکان‌ها؛ مانند مفاهیم عرفات و مشعرالحرام. در ادامه، به شرح برخی از این واژگان پرداخته شده است:

الف) واژه بیع

«بیع» در میان ملل و ادیان قبل از اسلام، متداول و شناخته‌شده بود. بیع به معنای فروختن است. راغب می‌نویسد: «بیع، دادن جنس و اخذ قیمت، و شراء، دادن قیمت و گرفتن جنس است» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۵۵). این واژه در میان اعراب جاهلیت نیز با همین معنا رواج داشته است؛ لذا مرجعیت قرآن کریم در این واژه، تنها اعمال تغییراتی در احکام آن بوده و آن را امضا نموده است: «... قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...» (بقره: ۲۷۵).

ب) واژه‌های عرفات و مشعرالحرام

در عصر جاهلیت، مشعر مکانی برای مبارزه طلبی و رقابت بین طوایف و قبایل مختلف بود که با مناسک خاص و آداب ویژه حج خود در مشاعر و اشعار، با یکدیگر به منازعه و رقابت و فخرفروشی مشغول بودند. عرفات و مشعرالحرام در عصر جاهلی و دوره اسلامی، از نظر مکان و زمان یکی بوده است، اما برخی اعمال و اذکار آن باهم فرق دارد؛ لذا مرجعیت علمی قرآن کریم در این واژگان از نوع امضایی است: «... فَإِذَا أَقْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ...» (بقره: ۱۹۸).

۳-۳. مرجعیت علمی قرآن کریم در اصلاح (امضای با تغییر) مفاهیم فقهی

مرجعیت علمی قرآن کریم در اصلاح مفاهیم فقهی به این معناست که قرآن کریم برخی مفاهیم موجود در میان عقلا و اهل عرف را با ایجاد تغییراتی در معنای واژگان پذیرفته است. این تغییرات، در دو قالب توسعه و تحدید مفهومی دسته‌بندی شده‌اند. لازم به ذکر است که کاربرد قرآنی واژگان عرب، ارتباط آن را به طور کامل با مفهوم رایج واژه نزد عرب جاهلی قطع نمی‌کند؛ بلکه در بیشتر موارد، ارتباط میان مفهوم اولیه و ثانویه، با اندک تأملی قابل دریافت است.

الف) تحدید مفهومی

مرجعیت علمی قرآن کریم در تحدید مفهومی به این معناست که یک واژه در ابتدا در معنای وسیع و گسترده‌ای به کار رفته، اما تحت تأثیر قرآن کریم، دچار محدودیت مفهومی شده است. این محدودیت می‌تواند به دو شکل بروز یابد: ضیق مفهومی به معنای آنکه دامنه معنایی واژه کاهش می‌یابد و به مفهومی خاص‌تر محدود می‌شود و یا تخصصی‌تر شدن معنای واژه رخ دهد و تنها بر اشیا یا مفاهیم خاصی دلالت می‌کند. برای نمونه می‌توان به واژگان زیر اشاره نمود:

یک- واژه غائط

واژه غائط نمونه‌ای از مرجعیت علمی قرآن کریم در تحدید مفهومی است. از نظر طبرسی، واژه «غائط» در اصل به معنای «محل مطمئن» است؛ یعنی مکانی که عرب‌ها در آنجا قضای حاجت می‌کردند به گونه‌ای که از دید مردم پنهان باشند. سپس این واژه به تدریج به معنای حدث (مدفوع) اطلاق شده است. به عبارت دیگر، ابتدا «غائط» به محل گود یا نهان اشاره داشت که برای رعایت ادب و پنهان بودن از مردم انتخاب می‌شد و سپس به کنایه به مدفوع گفته شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۷۹).

علامه طباطبایی نیز ذیل آیه ۶ سوره مائده: «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ» به این معنا اشاره کرده و آن را از مصادیقی برشمرده است که نهایت ادب قرآن کریم را نشان می‌دهد. در این عبارت، منظور از «غائط»، مکان گودی است که مردم صحرانشین برای قضای حاجت به آنجا می‌رفتند تا از دید عموم پنهان باشند. استفاده از کنایه در این عبارت، نشان‌دهنده توجه به ادب و حیا در کلام است. «غائط» در اصل به معنای «محل گود» و یا «مکان پنهان» است و به تدریج این کلمه به معنای «مدفوع» نیز به کار رفته است. این تغییر معنایی، از قبیل کنایاتی است که به مرور زمان، حالت کنایه بودن خود را از دست داده و به معنای اصلی تبدیل شده‌اند. به این ترتیب، «غائط» در معنای امروزی خود، استعمالی جدید دارد که دچار تحدید معنایی و به معنای مدفوع اطلاق شده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵، ص ۲۲۷).

دو- واژه افضاء

مصدر «افضاء» از فعل أفضی در آیه ۲۱ از سوره مبارکه نساء: «وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُم إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا» به معنای فراخی و وسعت است که ثلاثی مجرد آن از ریشه «فضاء» و «فضوا» به معنای وسیع و خالی شدن مکان است. «افضاء» به معنای توسعه دادن است که اگر با الی متعدی شود، کنایه از آمیزش است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۰۸).

این واژه، تحت تأثیر مرجعیت علمی قرآن کریم دچار تغییر معنایی شده و در معنای آمیزش جنسی، تماس روحی و معاشرت به کار رفته است. آنچه از اشکال تحول معنایی در این واژه می‌یابیم، همان تحدید معنایی است. علامه طباطبایی در ضمن شرح و تحلیل استفهام موجود در آیه، معتقد است که استفهام در این آیه برای اظهار شگفتی است. «افضاء» به معنای اتصال و چسبیدن است و ریشه آن «فضا» به معنای وسعت است. گرفتن مهریه بدون رضایت زن، ظلم است؛ به‌ویژه پس از نزدیکی و اتحاد، این عمل شگفت‌آور است؛ زیرا زن و شوهر به واسطه ازدواج و نزدیکی، مانند یک شخص واحد شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۵۸).

همان‌گونه که می‌بینیم، علامه طباطبایی با استعمال معنای وصلت و نزدیکی و یک روح در بدن بودن، به معنای تحول یافته این واژه، یعنی آمیزش جنسی و پیوند روحی اشاره نمود. بنابراین، واژه «افضاء» تحت تأثیر مرجعیت علمی قرآن کریم دچار محدودیت معنایی شده است.

ب) بسط مفهومی

مرجعیت علمی قرآن کریم در بسط مفهومی، به معنای تعمیم یا گسترش دایره معنایی یک لفظ است. این فرایند که با عنوان توسعه معنایی نیز شناخته می‌شود، به این معناست که تحت تأثیر

قرآن کریم، معنای یک کلمه از معنایی خاص به معنایی عام گسترش می یابد. به عبارت دیگر، مصادیق یک واژه، بیش از گذشته می شود یا حوزه کاربرد آن وسیع تر می گردد (مختار عمر، ۱۳۸۶، ص ۱۹۵). برای نمونه می توان به واژگان زیر اشاره نمود:

یک- واژه قرض

واژه «قرض» از باب یک امر فقهی در قرآن کریم بیان شده و تحت تأثیر مرجعیت علمی قرآن کریم بسط مفهومی یافته است. در آیه «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (بقره: ۲۴۵) راغب می گوید: «آن مالی را که آدمی به دیگری می دهد، به شرط آنکه مثل آن را پس بدهد، قرض می نامند» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۶۶)، ولی صاحب مجمع البیان می گوید: «معنای اصلی این کلمه، قطع است و اگر عمل قرض گیرنده را هم قرض خوانده اند، به این مناسبت بوده که آن مال را از صاحبش. البته با اذن او. بریده و شرط کرده که عوض آن را به وی بدهد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۳۴).

در آیه «إِنَّ الْمُضِدِّقِينَ وَالْمُضِدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» (حدید: ۱۸)، اتفاق و صدقه دادن به نیازمندان، به عنوان قرض دادن به خداوند تلقی می شود. این عمل نه تنها به عنوان کمک به بندگان خدا، بلکه به عنوان وامی به خداوند در نظر گرفته می شود که خداوند آن را چندین برابر کرده است و پاداشی گرانقدر به قرض دهنده می دهد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۱۶۲). همچنین در آیه «إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يضاعفه لكم...» (تغابن: ۱۷)، منظور از قرض دادن به خدای تعالی، اتفاق در راه خداست. اگر این عمل را قرض دادن به خدا و آن مال اتفاق شده را «قرض حسن» خواند، برای این است که مسلمین را به اتفاق ترغیب کرده باشد (همان، ص ۳۰۹). در آیه ۲۴۵ سوره بقره «مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» نیز خدای تعالی هزینه ای را که مؤمنان در راه او خرج می کنند، قرض گرفتن خودش نامیده است (همان، ج ۲، ص ۲۸۴).

واژه قرض در قرآن، به ویژه زمانی که در کنار واژه «الله» قرار می گیرد، بار معنایی گسترده تری پیدا می کند. در نتیجه، تحت تأثیر مرجعیت علمی قرآن کریم، واژه «قرض» دچار بسط معنایی شده است. وقتی قرآن می گوید «اقرضوا الله قرضا حسنا» منظور این است که اتفاق و کمک مالی به مؤمنان و نیازمندان، به منزله قرض دادن به خداست و خداوند این قرض را چند برابر بازمی گرداند و پاداش بزرگی برای آن قرار می دهد. این تعبیر نشان می دهد که قرض دادن در این معنا، صرفاً یک معامله مالی نیست؛ بلکه یک عمل عبادی و نیکوست که نزد خداوند ارزشمند است و باعث نزدیکی انسان به خدا می شود.

دو- واژه انفاق

«انفاق» از جمله واژگان فقهی است که مرجعیت علمی قرآن کریم در آن جنبه بسط مفهومی دارد. انفاق از «نَفَقَ» (بر وزن فَرَس) است. در زبان عربی، معنای اولیه ریشه «ن ف ق»، از دست دادن یا رفتن بود. واژگانی همچون نفقه و انفاق از همین ریشه گرفته شده‌اند؛ گویی در هر پرداخت و هزینه کردن، دارایی فرد، کاسته و مفهوم از دست رفتن محقق می‌شود. تمامی کاربردهایی که فراهیدی در مدخل (ن ف ق) ارائه کرده، ناظر به همین معناست. حتی گریختن موش به لانه بیابانی‌اش نیز همین‌گونه است؛ زیرا چنین گریختنی به معنای «از دست رفتن» شکار از دست شکارچی است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۱۷۵).

واژه «انفاق» در اصطلاح به معنای «مال را در راه خدا هزینه ساختن و به مصرف مستمندان رساندن» است. برای نمونه، در آیه «وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (حدید: ۱۰)، به انفاق در راه خدا، به‌ویژه در زمینه جهاد تشویق شده است. این آیه نشان می‌دهد که هرچه در انفاق در راه خدا عجله بیشتری شود، نزد خدا محبوب‌تر و اجر آن بیشتر است. همچنین این آیه بین کسانی که قبل از جنگ انفاق کردند و در جنگ شرکت جستند، با کسانی که بعد از پایان جنگ انفاق کردند، تفاوت قائل شده است و اولی را دارای منزلت و اجر بیشتری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۹، ص ۱۵۲).

در آیه «قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ» (ابراہیم: ۳۱)، انفاق به عنوان بخشش مال یا هرآنچه خداوند به انسان روزی داده، در راه خدا تعریف شده است. این انفاق، مطلق است و به معنی خاصی محدود نمی‌شود؛ بلکه شامل هر نوع بخشش در راه خدا می‌گردد. در این آیه، انفاق به دو صورت پنهانی و آشکارا توصیه شده است که هرکدام بر اساس شرایط و مقتضیات ادب دینی انجام می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۲، ص ۵۷). بنابراین تحت تأثیر مرجعیت علمی قرآن کریم، شرایط و ضوابط جدیدی به واژه انفاق افزوده شد و این مفهوم به صورت یک فضیلت اسلامی درآمد و دچار بسط معنایی گردید.

بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش نشان می‌دهد که مفاهیم و اصطلاحات فقهی، برخی توسط قرآن کریم ایجاد شده‌اند؛ مانند اعتکاف، صلوه، انفال و موارد دیگر. برخی توسط قرآن کریم تأیید شده‌اند؛ مانند بیع، نکاح، طلاق و موارد دیگر. برخی نیز توسط قرآن کریم اصلاح شده‌اند؛ بدین معنا که در زبان عربی وجود داشته‌اند، اما تحت تأثیر مرجعیت قرآن کریم، معانی این لغات توسعه و تحدید یافته است؛ مانند غائط و انفاق.

جدول ۲: گونه‌های مرجعیت علمی قرآن کریم در مفاهیم و واژگان فقهی

گونه‌های مرجعیت علمی قرآن کریم در مفاهیم و واژگان فقهی				
ردیف	ایجاد قرآن کریم (تأسیسی)	تأییدی قرآن کریم (امضایی بدون تغییر)	اصلاحی قرآن کریم (امضایی با تغییر)	
			توسعه معنایی	تحدید معنایی
۱	خمس	ارث	قرض	افضاء
۲	زوال، فجر کاذب و صادق	عرفات و مشعرالحرام	انفاق	غائط

نتیجه‌گیری

این پژوهش، به مرجعیت علمی قرآن کریم در قلمرو معرفتی علم فقه اختصاص یافته است. قلمرو معرفتی علم فقه، به‌عنوان یکی از کلان‌مسائل معرفت‌شناسی این علم، به تعیین حدود و مرزهای دانش فقه می‌پردازد. تعیین حد و مرزهای علم فقه، به عناصر و مؤلفه‌های مختلفی نظیر موضوع، مفاهیم و مسائل آن وابسته است.

در پژوهش حاضر، ابتدا به مرجعیت علمی قرآن کریم در موضوع علم فقه پرداخته شد. باتوجه به مرجعیت علمی قرآن کریم در علم فقه، موضوع آن، افعال مکلفان، اعم از جوارحی و جوارحی در دو حیطه فردی و اجتماعی است. در ادامه، با عنایت به اینکه از یک سو هر علمی نیازمند مفاهیم و واژه‌هایی است که معرف موضوعات آن باشند و مفاهیم و واژگان در علوم مختلف در انتقال اندیشه‌ها نقش اساسی دارند و از سوی دیگر، مفاهیم هر دانشی باید از سوی منبعی تولید شود و قرآن کریم به‌عنوان اولین و مهم‌ترین منبع فقه، نقش اساسی در تولید واژگان و مفاهیم این دانش دارد، به مرجعیت علمی قرآن کریم در مفاهیم علم فقه پرداخته شد و اثبات گردید که قرآن کریم نسبت به مفاهیم علم فقه مرجعیت علمی دارد.

بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش نشان می‌دهد که:

- معانی برخی واژگان، توسط قرآن کریم ایجاد شده‌اند؛ بدین معنا که قرآن کریم معنای خاصی را برای آنان وضع نموده است؛ مانند خمس، انفال و...؛
- معانی برخی واژگان، توسط قرآن کریم تأیید شده‌اند؛ بدین معنا که این واژگان در زبان عربی وجود داشته‌اند و قرآن کریم نیز این واژگان را تأیید نموده است؛ مانند ارث، عرفات، مشعرالحرام و...؛
- معانی برخی واژگان، توسط قرآن کریم اصلاح شده‌اند؛ بدین معنا که در زبان عربی وجود داشته‌اند، اما تحت تأثیر مرجعیت قرآن کریم، معانی این لغات توسعه و تحدید یافته است؛ مانند غائط و انفاق.

فهرست منابع

قرآن کریم، مترجم ناصر مکارم شیرازی

۱. ابن فارس، محمد؛ **معجم مقاییس اللغة**؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ **لسان العرب**؛ بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۳. اعرافی، علیرضا و موسوی، سیدنقی؛ «گسترش موضوع فقه نسبت به رفتارهای جوانحی»؛ **نشریه فقه**، دوره ۱۸، ش ۷۰، ص ۸۷-۱۳۰، ۱۳۹۰ش.
۴. دهخدا، علی اکبر؛ **لغت نامه**؛ تهران: روزنه، ۱۳۷۳ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ **تفسیر تسنیم**؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷ش.
۶. خامنه ای، سیدعلی؛ **رساله آموزشی مطابق با فتاوی مرجع عالی قدر حضرت آیت الله خامنه ای (مد ظله العالی)**؛ تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۲ش.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **مفردات الفاظ قرآن**؛ بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی؛ **مرجعیت علمی قرآن کریم**؛ سلسه منشورات کنگره بین المللی قرآن و علوم انسانی، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۶ش.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۳ش.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۱۱. طوسی، محمد رضا و عالمی، عبدالرؤف؛ **رابطه مرجعیت علمی قرآن با جهانی، جاودانگی و جامعیت قرآن (مجموعه مقالات اولین کنگره ملی قرآن و علوم انسانی)**؛ قم: نشر المصطفی، ۱۳۹۶ش.
۱۲. عظیمی، محمد شریفه؛ **چیستی و چگونگی مرجعیت قرآن در علوم انسانی (مجموعه مقالات اولین کنگره ملی قرآن و علوم انسانی)**؛ قم: نشر المصطفی، ۱۳۹۶ش.
۱۳. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی؛ **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**؛ مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۱۴. علی تبار فیروزجانی، رمضان؛ **مبانی معرفت شناختی علوم انسانی**؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۰۲ش.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **العین**؛ قم: انتشارات هجرت، ۱۴۰۹ق.

۱۶. قاسمی، محمدعلی و بهروزی لک، غلامرضا؛ «کار بست نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی در مرجعیت علمی قرآن برای علوم سیاسی»؛ فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسرا، دوره ۱۱، ش ۲، ص ۵-۳۴، ۱۳۹۸ ش.
۱۷. قاسمی، محمدعلی و بهروزی لک، غلامرضا؛ «مبانی انسان شناختی مرجعیت علمی قرآن کریم در علوم سیاسی»؛ سیاست متعالیه، ش ۳۵، ص ۴۱-۶۲، ۱۴۰۰ ش.
۱۸. کارگروه مرجعیت علمی قرآن کریم؛ منشور مرجعیت علمی قرآن کریم؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۱ ش.
۱۹. مختار عمر، احمد؛ معناشناسی؛ ترجمه: حسین سیّدی؛ مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۱. نقوی، علی محمد؛ فرهنگ اصطلاحات اسلامی (فارسی- انگلیسی)؛ تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۲۲. یوسفی مقدم، محمدصادق و صادقی فدکی، سیدجعفر؛ «پژوهشی در توسعه فقه به حریم اعتقادات و اعمال قلبی»؛ نشریه پژوهش های فقهی، دوره دهم، ش ۴، ص ۷۵۹-۷۹۰، ۱۳۹۳ ش.

The Evolutionary Trajectory of Divine Oaths in the Realm of Eschatology Based on the Tanzili (Revelation Order) Interpretation

Marzieh Abdoli Masinan¹, Neda Khakbaz²

Received: August 25, 2025 . Accepted: December 10, 2025

Abstract

This research, adopting the approach of Tanzili interpretation (interpretation based on the chronological order of revelation) and grounded in qualitative content analysis, investigates the evolutionary trajectory of Quranic oaths concerning the Resurrection (ma'ad). The main objective of the research is to explain how the function and educational message of these oaths transformed throughout the historical stages of the Quran's revelation. Accordingly, by categorizing the verses into four consecutive periods of revelation, the gradual process of establishing belief in the Day of Judgment and its educational role in the formation of the faithful community has been analyzed. In the early Meccan stage, oaths are accompanied by natural phenomena such as the moon, night, and day to lead the audience who deny the Resurrection, through signs of creation, to accept the possibility of resurrection. In the middle Meccan stage, the focus of the oaths shifts from nature to divine Lordship (rububiyyah) and the governance of the system of creation, with the Resurrection being introduced as a necessary requirement of monotheism (tawhid). In the early Medinan stage, the oaths centered on Lordship become the underpinning for the realization of justice and social order, and faith in the Resurrection is introduced as a factor for moral responsibility and social action. Finally, in the late Medinan stage, with the consolidation of faith and the institutionalization of the principle of Resurrection, we witness the elimination of direct oaths; because the Islamic community has reached ideological maturity and has moved beyond the stage of epistemic persuasion. The combination of the three criteria of "stage of revelation," "type of audience," and "rhetorical purpose" demonstrates that Quranic oaths are purposeful tools in the path of gradually educating humanity, from the stage of denial to the stage of social action. The evolutionary trajectory of oaths related to the Resurrection reflects the Quran's educational wisdom in guiding humanity step by step: from rational invitation to belief in the Resurrection, to constructing a faithful identity, and then to organizing society based on the justice of the hereafter. The gradual elimination of oaths at the end of the revelation indicates the complete firmness of faith and the transition from the realm of theoretical persuasion to the domain of social realization of divine teachings.

Keywords: Oath, Tanzili Interpretation (Revelation–Order Exegesis), Quranic Oaths, Eschatology, Afterlife Eschatology.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Tehran University of Medical Sciences, Tehran, Iran (Corresponding Author); u.abddoli@gmail.com.

2. Fourth-level seminary student in Quranic Sciences and Teachings, Zeinabiya Specialized Seminary School (S.A.), Alborz, Iran; nassr5kb@gmail.com.

المسار التحولي لأنواع القسم الإلهي في مجال المعاد الأخرى على أساس التفسير التنزيلي

مرضية عبدلی مسینان^۱

ندا خاكباز^۲

تاریخ الاستلام: ۳ شهریور ۱۴۰۴ هـ. ش . تاریخ القبول: ۱۹ آذر ۱۴۰۴ هـ. ش

الملخص

يتناول هذا البحث، اعتماداً على منهج التفسير التنزيلي وبالاستناد إلى تحليل المحتوى الكيفي، دراسة المسار التطوّري لأنواع القسم القرآني المتعلّق بالمعاد. ويتمثّل الهدف الرئيس للبحث في تبين كيفية تغيّر وظيفة هذه الأقسام ورسالتها التربوية عبر المراحل التاريخية لنزول القرآن الكريم. وبناءً على ذلك، ومن خلال تصنيف الآيات في أربع مراحل متتالية للنزول، جرى تحليل عملية التثبيت التدريجي للإيمان بالقيامة ودورها التربوي في تشكيل المجتمع الإيماني. في المرحلة المكيّة الأولى، تقتصر الأقسام بظواهر طبيعية كالقمر والليل والنهار، بهدف هداية المخاطب المنكر للمعاد عبر دلائل الخلق إلى الإقرار بإمكان البعث. أمّا في المرحلة المكيّة الوسطى، فينتقل محور الأقسام من الطبيعة إلى الربوبية الإلهية وتديبر نظام الكون، ويُعرض المعاد بوصفه مقتضى ضرورياً للتوحيد. وفي المرحلة المدنيّة الأولى، تصبح الأقسام الربوبية سنداً لتحقيق العدالة والنظام الاجتماعي، ويُقدّم الإيمان بالقيامة بوصفه دافعاً للمسؤولية الأخلاقية والفعل الاجتماعي. وأخيراً، تشهد المرحلة المدنيّة الأخيرة - مع ترسخ الإيمان وتوطيد مبدأ المعاد - اختفاء الأقسام المباشرة؛ إذ يكون المجتمع الإسلامي قد بلغ مرحلة النضج العقيدى وتجاوز طور الإقناع المعرفي. ويُظهر الجمع بين ثلاثة معايير هي: «مرحلة النزول»، و«نوع المخاطب»، و«الغرض البلاغي»، أن الأقسام القرآنية تمثّل أدوات هادفة في مسار التربية التدريجية للإنسان، من مرحلة الإنكار إلى مرحلة العمل الاجتماعي. إنّ المسار التطوّري للأقسام المرتبطة بالمعاد يكشف عن الحكمة التربوية للقرآن في هداية الإنسان خطوةً بخطوة؛ من الدعوة العقلانية إلى الإيمان بالمعاد، إلى بناء الهوية الإيمانية، ثم تنظيم المجتمع على أساس العدالة الأخروية. كما أنّ الحذف التدريجي للأقسام في أواخر النزول يُعدّ دليلاً على رسوخ الإيمان الكامل والانتقال من حيّز الإقناع النظري إلى مجال التحقق الاجتماعي للتعاليم الإلهية.

الكلمات المفتاحية: القسم، التفسير التنزيلي، الأقسام القرآنية، علم المعاد، المعاد الأخرى.

۱. أستاذ مساعد في قسم المعارف، جامعة طهران للعلوم الطبية، طهران، إيران (المؤلف المسؤول)؛ u.abddoli@gmail.com.

۲. طالبة الحوزة، في مرحلة الدكتوراه في العلوم والمعارف القرآنية، المدرسة العلمية التخصصية الزينية (سلام الله عليها)، البرز، إيران؛ nassr5kb@gmail.com.

سیر تحولی سوگندهای الهی در حیطه معادشناسی اخروی بر اساس تفسیر تنزیلی

مرضیه عبدلی مسینان^۱

ندا خاکباز^۲

تاریخ دریافت: ۳ شهریورماه ۱۴۰۴ . تاریخ پذیرش: ۱۹ آذرماه ۱۴۰۴

چکیده

هدف مقاله بررسی سیر تحولی سوگندهای قرآنی درباره معاد و تبیین چگونگی تغییر کارکرد و پیام تربیتی این سوگندها طی مراحل تاریخی نزول قرآن است. در این مقاله با رویکرد تفسیر تنزیلی و بر پایه داده‌های کتابخانه‌ای، با دسته‌بندی آیات در چهار دوره متوالی نزول، فرایند تدریجی تثبیت باور به قیامت و نقش تربیتی آن در شکل‌گیری جامعه ایمانی واکاوی شده است. در مرحله مکی آغازین، سوگندها با پدیده‌های طبیعی مانند ماه، شب و روز همراه‌اند تا مخاطب منکر معاد را از راه نشانه‌های خلقت به پذیرش امکان رستاخیز برسانند. در مرحله مکی میانی، محور سوگندها از طبیعت به ربوبیت الهی و تدبیر نظام آفرینش منتقل می‌شود و معاد به عنوان اقتضای ضروری توحید معرفی می‌گردد. در مرحله مدنی آغازین، سوگندهای ربوبی پشتوانه تحقق عدالت و نظم اجتماعی می‌شوند و ایمان به قیامت عامل مسئولیت اخلاقی و کنش اجتماعی معرفی می‌گردد. در نهایت، مرحله مدنی پایانی، با تثبیت باور ایمانی و نهادینه شدن اصل معاد، شاهد حذف سوگندهای مستقیم است؛ زیرا جامعه اسلامی به بلوغ عقیدتی رسیده و از مرحله اقناع معرفتی عبور کرده است. ترکیب سه معیار «مرحله نزول»، «نوع مخاطب» و «غرض بلاغی» نشان می‌دهد سوگندهای قرآنی ابزارهایی هدفمند در مسیر تربیت تدریجی انسان از مرحله انکار تا مرحله عمل اجتماعی می‌باشند. سیر تحولی سوگندهای مرتبط با معاد، بیانگر حکمت تربیتی قرآن در هدایت مرحله به مرحله انسان است؛ از دعوت عقلانی به باور معاد تا ساخت هویت ایمانی و سپس سامان‌دهی جامعه بر پایه عدالت اخروی. حذف تدریجی سوگند در پایان نزول، نشانه استواری کامل ایمان و گذار از حوزه اقناع نظری به قلمرو تحقق اجتماعی آموزه‌های الهی است.

واژگان کلیدی: سوگند، تفسیر تنزیلی، سوگندهای قرآنی، معادشناسی، معادشناسی اخروی.

۱. استادیار گروه معارف دانشگاه علوم پزشکی تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ u.abddoli@gmail.com.

۲. طلبه سطح چهار علوم و معارف قرآنی، مدرسه علمیه تخصصی زینبیه (س)، کرج، ایران؛ nassr5kb@gmail.com.

مقدمه

معاد، از اصول اساسی اسلام، در قرآن با ابزار بلاغی سوگند به تدریج تبیین شده است. این سوگندها با تأکید بر حتمیت قیامت، مسئولیت‌پذیری انسان و جزای اعمال، نقش کلیدی در باورپذیری و جهت‌دهی اخلاقی مخاطبان ایفا می‌کنند. رویکرد تنزیلی نیز به عنوان روشی پژوهشی در مطالعات قرآنی، با به‌کارگیری چهارچوب «ترتیب نزول»، امکان پیگیری سیر تکاملی مفاهیم قرآن را در بستر تاریخی صدر اسلام فراهم می‌سازد.

بررسی سیر تحولی سوگندهای قرآنی در موضوع معاد از آن رو اهمیت دارد که نشان می‌دهد قرآن چگونه بر اساس تحول مخاطبان و شرایط اجتماعی، آموزه بنیادین معاد را به تدریج از سطح اقناع ذهنی به سطح تربیت اخلاقی، هویت‌سازی ایمانی و سامان‌دهی اجتماعی منتقل کرده است. سوگندهای الهی در این فرایند، یکی از ابزارهای اصلی انتقال پیام بوده و نقش مهمی در بیدارسازی وجدان، هشداردهی، امیدبخشی و تثبیت ایمان ایفا کرده‌اند.

شناخت این سیر تحولی، ما را در فهم حکمت تربیتی قرآن یاری می‌کند؛ اینکه چگونه خداوند مباحثی همچون ربوبیت، مسئولیت‌پذیری، رابطه عمل و جزا، و حقایق غیبی را در زمان مناسب و متناسب با ظرفیت روانی مخاطب طرح کرده است. از این منظر، تحلیل سوگندهای معاد، بخشی از نظام حکیمانه هدایت الهی را آشکار می‌سازد و ضرورت پژوهش حاضر را توجیه می‌کند.

در میان تفاسیر سنتی، آثار ارزشمندی مانند تفسیر المیزان و تفسیر کبیر، به تحلیل محتوایی این سوگندها و کارکرد آنها در اثبات حقیقت معاد پرداخته‌اند. در سیر تکامل روش‌های تفسیری، رویکرد تنزیلی به عنوان گامی نوین ظهور کرد. در نیمه دوم قرن چهاردهم هجری، پیشگامانی مانند سید عبدالقادر ملا حویث در بیان المعانی و محمد عزه دروزه در التفسیر الحدیث، برای نخستین بار به تدوین تفسیر بر اساس ترتیب نزول همت گماردند. این جریان در دوره معاصر با تألیف آثاری مانند سیر تحول قرآن از مهدی بازگان و سپس درس‌نامه تفسیر تنزیلی و همگام با وحی از عبدالکریم بهجت‌پور به بلوغ روشمند دست یافت.

در کنار این تلاش‌ها، پژوهش‌های موضوعی متعددی نیز به بررسی سوگندهای قرآنی پرداخته‌اند؛ آثاری مانند تحلیلی بر سوگندهای قرآن از محمد فاکر میبیدی، سوگندهای پربار قرآنی از ابوالقاسم علیان‌نژادی و پژوهش روش‌های نهادینه کردن باور به معاد در تربیت دینی از حسین شریفی و محمد داودی، از جمله این کوشش‌ها به شمار می‌روند. اما آنچه نوآوری این تحقیق محسوب می‌شود، عبارت است از:

- الف) استخراج سوگندهای مرتبط با معاد و تفکیک آنها از سوگندهای مربوط به جزای دنیوی؛
 ب) تحلیل تنزیلی سوگندها در چهار مرحله تاریخی نزول؛
 ج) ترکیب سه معیار: مرحله نزول، نوع مخاطب، غرض بلاغی و موضوع جزئی معاد؛
 د) تبیین علت کاهش یا حذف سوگندها در مراحل پایانی نزول؛
 هـ) ارائه الگوی تحول گفتمان معاد از اقناع معرفتی تا هویت‌سازی و سپس نظام‌سازی.

۱. چهارچوب نظری بحث

تبیین واژگان کلیدی موضوع، پیش‌شرط ورود به هر بحث علمی است؛ لذا پیش از ورود به سیر تحولی سوگندها در حیطه معادشناسی، به اجمال، به تنقیح واژگان کلیدی بحث و اصول و مبانی روش تفسیر تنزیلی اشاره می‌کنیم:

۱-۱. معادشناسی معاد

معاد در لغت، مصدر میمی و اسم زمان و مکان از ماده «عود» به معنای بازگشتن است. در قرآن کریم واژه «معاد» تنها یک بار به کار رفته است: «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ؛ بی‌گمان همان کسی که [تبلیغ و عمل به] قرآن را بر تو واجب کرد، تو را [با افتخار و سربلندی] به جایگاهی که در گذشته داشتی (شهر مکه) بازمی‌گرداند» (قصص: ۸۵). در این آیه نیز معاد در معنای لغوی آن استعمال شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۹۴ و سبحانی، ۱۳۸۷ب، ص ۱۵).

معاد از اصول بنیادین ایمان اسلامی است که به زندگی پس از مرگ و حسابرسی الهی اشاره دارد. همه انسان‌ها پس از مرگ زنده می‌شوند و به اعمالشان جزا داده می‌شود. ایمان به معاد، شرط مسلمانی است و انکار آن، کفر به شمار می‌رود. همه پیامبران الهی، پس از دعوت به توحید، مردم را به باور به معاد فراخوانده‌اند (سبحانی، ۱۳۸۷ب، ص ۱۵).

۲-۱. معنای لغوی قسم (سوگند) در زبان عربی

«قسم به معنای سوگند است و جمع آن اقسام می‌باشد» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۸۶). الْقَسْم، بخش کردن و قسمت کردن بهره و نصیب است؛ مثلاً گفته می‌شود: فَسَمْتُ، یعنی تقسیم کردم. أَقْسَمَ، یعنی سوگند خورد که اصلش از قسامه است (یعنی توزیع سوگندهای تقسیم شده میان اولیای مقتول)؛ سپس آن را در مطلق قسم خوردن به کار گرفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۰-۶۷۱).

۳-۱. معنای اصطلاحی قسم (سوگند) در زبان عربی

«قسم کلامی است که خبر را تأکید می‌کند و آن را به صورت محقق قرار می‌دهد» (طوسی، بی تا، ج ۱۰، ص ۱۹۰). «قسم عبارت است از قسمتی از کلام که به واسطه آن، خبر تأکید می‌شود، به نحوی که آن را به صورت حق و درست جلوه می‌دهد و از خلاف واقع میرا می‌سازد» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۰).

خداوند در قرآن به موجودات والا مانند ذات پاک خود، قیامت، فرشتگان، خورشید و ماه سوگند یاد کرده که گرچه بی‌نیاز از سوگند است، اما این سوگندها هدف مهمی دارند؛ مانند تأکید بر اهمیت موضوع و نشان دادن عظمت آنچه به آن قسم خورده شده است. هیچ‌کس به چیز کم‌ارزش سوگند نمی‌خورد و در بعضی سوره‌ها، حتی تا یازده بار سوگند تکرار شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۱۶).

سوگندهای الهی اغلب مقدمه‌ای برای بیان مسئله معاد است، جز در موارد معدودی که با مسئله توحید و غیر آن مربوط می‌شود. نکته اینکه محتوای این سوگندها ربط خاصی با محتوای رستاخیز دارند و با ظرافت و زیبایی مخصوصی این بحث مهم را از جوانب گوناگون تعقیب می‌کند (همان، ج ۲۲، ص ۳۰۶).

۲. مبانی و اصول تفسیر تنزیلی

بهجت پور، مبانی تفسیر تنزیلی را به دو بخش مشترک و اختصاصی تقسیم می‌کند:

۲-۱. مبانی مشترک

پیش‌فرض‌هایی هستند که جهت‌گیری و روش هر مفسر را شکل می‌دهند؛ مانند الهی بودن الفاظ قرآن، عصمت پیامبر (ص) در دریافت و ابلاغ وحی، عدم تحریف، تفسیرپذیری قرآن، جواز تفسیر توسط غیرمعصوم، وجود ظاهر و باطن، جاودانگی و جامعیت قرآن، وحدت یا تنوع قرائت، حجیت ظواهر، نبود تناقض و انسجام مفهومی.

۲-۲. مبانی اختصاصی

این مبانی اختصاصی که مشروعیت و قوام این سبک به آنها وابسته است، از این قرارند:

۲-۱-۲. روش تفسیر تنزیلی بر اساس سیره معصومان (ع)، ترتیب نزول و توجه به مصحف امام علی (ع)

این روش، تنها یک بررسی تاریخی نیست؛ بلکه بر پایه سیره عملی معصومان (ع) در ارائه تدریجی

معارف و نیز توجه به ترتیب نزول و حتی گزارش‌هایی درباره مصحف امام علی (ع)، که بر اساس ترتیب نزول تنظیم شده بود استوار است. تفسیر تنزیلی در دیدگاه بهجت‌پور، با الهام از این مبانی، در پی کشف نظم تربیتی و هدایتی قرآن است.

۲-۲-۲. هماهنگی قرآن با فطرت: هدایت فرازمانی از مسیر تاریخ

قرآن هرچند در بستر تاریخی خاص نازل شد، اما مخاطب اصلی آن فطرت انسانی است. همین توجه به فطرت، پیام قرآن را جهان‌شمول می‌سازد. نزول تدریجی و تغییر جامعه جاهلی، یک الگوی تربیتی حکیمانه را نشان می‌دهد که برای هدایت همه جوامع در همه اعصار، قابل اقتباس است. بنابراین، تفسیر تنزیلی با کشف این الگو، امکان تطبیق آن را با شرایط متغیر بشری فراهم می‌کند.

۲-۲-۳. حکیمانه بودن محتوا و نظم نزولی: تدریج، یک سنت تربیتی الهی

نزول تدریجی قرآن صرفاً یک اتفاق تاریخی نیست؛ بلکه حکمتی الهی دارد که با اهداف هدایت و تربیت انسان‌ها گره خورده است. این تدریج، نشان‌دهنده سنت الهی در هدایت بشر است. تفسیر تنزیلی با واکاوی این ترتیب، قوانین و سنت‌های تربیتی قرآن را استخراج می‌کند که فراتر از زمان و مکان هستند.

۲-۲-۴. شمول پیام قرآن: پاسخ همزمان به عصر نزول و همه اعصار

تفسیر تنزیلی صرفاً بازخوانی تاریخ نیست؛ بلکه ابزاری برای شناخت دقیق‌تر مفاهیم قرآنی است. این روش نشان می‌دهد که قرآن چگونه همزمان پاسخ‌گوی نیازهای جامعه عصر نزول بود و خطاب‌ی جهانی برای همه انسان‌ها دارد. از این منظر، فهم زمینه‌های نزول، نه تنها قرآن را تاریخی نمی‌کند، بلکه جهان‌شمولی عملی آن را آشکار می‌سازد.

۲-۲-۵. هدایت محوری: کشف الگوی عملی تربیت تدریجی

هدف اصلی تفسیر تنزیلی، کشف الگوی هدایت و تربیت است. با بررسی ترتیب نزول، چگونگی اجرای تدریجی اهداف هدایتی در جامعه عصر نزول تحلیل می‌شود و الگویی کاربردی برای تطبیق این اهداف با شرایط مختلف جوامع بشری ارائه می‌گردد. این نگاه، تفسیر تنزیلی را از یک روش صرفاً تاریخی به ابزاری برای استخراج نظام تربیتی قرآن ارتقا می‌دهد.

۲-۲-۶. گفتاری بودن زبان قرآن: کلید فهم و تطبیق جهان‌شمول

زبان گفتاری و خطاب‌ی قرآن، که با مخاطبان اولیه هماهنگ بود، محدودکننده نیست؛ بلکه کلید فهم جهان‌شمولی آن است. تفسیر تنزیلی با بازسازی فضای نزول، این گفتار را در بستر خود فهم و

سپس الگویی کاربردی استخراج می‌کند که نشان می‌دهد چگونه می‌توان پیام قرآن را با نیازهای متغیر بشر در هر عصر تطبیق داد. این فرایند، پویایی و حیات دائمی قرآن را تضمین می‌کند.

اصول روش‌شناختی تفسیر تنزیلی نیز بر اساس این مبانی استوار شده است که عبارت‌اند از:

- اولویت تربیت: تفسیر باید باهدف تربیت انسان صورت گیرد؛
- تدریج در تربیت: تناسب نزول تدریجی با نیاز مخاطبان؛
- عدم تعارض با توقیفیت ترتیب سوره‌ها: تفسیر تنزیلی، تنها ترتیب نزولی سوره‌ها را بررسی می‌کند، نه آیات درون سوره‌ها را؛
- نقد پسندگی به اجتهاد در ترتیب نزول: تأکید بر استناد به نقل تاریخی معتبر، نه صرف اجتهاد؛
- توقیفیت ترتیب آیات در سوره‌ها: چینش آیات، تحت نظارت پیامبر (ص) و اراده الهی؛
- درنهایت، تفسیر تنزیلی معتبر، چینش طبیعی آیات را حفظ کرده است و تنها ترتیب نزولی سوره‌ها را تغییر می‌دهد، بدون آنکه به نظم آیات درون سوره‌ها خدشه وارد کند (بهجت‌پور، ۱۳۹۹، ص ۴۷-۲۰۲).

۳. فهرست ترتیب نزول

یکی از چالش‌های محوری در تفسیر تنزیلی، دستیابی به جدولی متقن از ترتیب نزول سوره‌های قرآن است. روایات تاریخی مربوط به ترتیب نزول سوره‌ها، متعدد و گاه دارای اختلاف هستند. ارزیابی سند این روایات و میزان اعتبار منبع نقل، نقش مهمی در افزایش اتقان مبنای تنزیلی دارد؛ به‌گونه‌ای که اگر جدول نزولی به امام معصوم (ع) یا صحابی مورد اعتماد منسوب باشد، اولویت با همان روایت خواهد بود. اما در مواردی که چند جدول معتبر وجود داشته باشد، ملاک داوری نهایی، تحلیل محتوایی و گفتمانی سوره‌ها است؛ یعنی با سنجش پیام، مضمون و سیاق هر سوره، نزدیک‌ترین جدول به واقع تعیین می‌شود. باین حال باید توجه داشت که جدول‌های معتبر ترتیب نزول، دارای حجم بالایی از اشتراکات قطعی هستند و همین اشتراک‌ها امکان بازسازی ترتیب سوره‌های مورد اختلاف را تا حد زیادی فراهم می‌سازد. از رهگذر این اشتراک‌ها و تحلیل محتوایی سوره‌ها، می‌توان با «حدس قوی و مستند»، جایگاه تنزیلی سوره‌های اختلافی را تعیین کرد (همان، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۹۲-۹۳).

به گفته بازرگان، تفسیر قرآن بر پایه ترتیب نزول واقعی آیات تا پیش از زمان او امکان‌پذیر نبود؛ زیرا جداول ترتیب نزول سوره‌ها که در منابع کهن وجود داشت، باهم ناسازگار بودند و از نظر تاریخی و سندی، اعتماد عمومی نداشتند. (بازرگان، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۱۲). از نظر شاکر، هم

پژوهشگران غربی با روش‌های اجتهادی و هم محققان مسلمان باتکیه بر روایات، نتوانسته‌اند به فهرستی واحد دست یابند. باین حال، برای کاهش اختلافات موجود می‌توان از معیارهای تکمیلی مانند محتوای سوره‌ها، سبک بیانی و آیات تاریخ‌دار بهره جست (شاگر، ۱۳۸۹، ص ۱۰۵). بهجت‌پور در این زمینه اقداماتی انجام داده و در کتاب خود اذعان داشته که امیدوار است با این اقدام، به جدول صحیح ترتیب سوره‌ها نزدیک شده باشد (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۱۸). در این نوشتار، به جدول ترکیبی که در کتاب همگام وحی (تفسیر تنزیلی) توسط بهجت‌پور بیان شده است، استناد می‌شود (همان، ص ۱۱۹-۱۲۵).

۴. روش تحول در قرآن

روش تحول در قرآن دارای یک سیر عمومی و یک سیر موضوع است. سیر عمومی، روش تحول را به صورت عام و کلان در جامعه معاصر نزول پی می‌گیرد و سیر موضوع، روش تحول در یک موضوع خاص را دنبال می‌کند.

مطابق با آیه ۲۹ سوره فتح، نزول (۱۱۲): «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ... كَزَّعِ أَعْرَجٍ شَطَاهُ فَأَزَرَهُ فَأَسْتَعْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ»، محمد (ص) و کسانی که با او هستند مانند یک نهال، چهار مرحله رشد را طی می‌کنند: ابتدا جوانه خود را ظاهر می‌کنند (اخراج شطاه)؛ سپس نیرو می‌گیرند (فازره)؛ در ادامه، غلیظ و ستر می‌شوند (فاستغلظ)، و در نهایت، مستقر می‌شوند و می‌ایستند (فاستوی علی سوقه).

۴-۱. سیر عمومی روش تحول در قرآن

الف) دوره هویت‌یابی؛ از سوره علق (نزول ۱) تا حجر (نزول ۵۴): آغاز دعوت پیامبر به صورت علنی، اما فعالیت تازه مسلمانان، مخفی است.

ب) دوره قوت‌گیری؛ از سوره انعام (نزول ۵۵) تا مطففین (نزول ۸۶): مسلمانان آشکار می‌شوند، جامعه دوقطبی می‌شود و روابط با کافران تنظیم می‌گردد.

ج) دوره غلیظ شدن؛ از سوره بقره (نزول ۸۷) تا فتح (نزول ۱۱۲): هجرت پیامبر (ص) به مدینه، شکل‌گیری جامعه اسلامی و ورود آموزه‌های دینی به زندگی مؤمنان.

د) دوره استقلال؛ با سوره‌های ما قبل آخر (نزول ۱۱۳-۱۱۴): سال‌های پایانی حیات پیامبر (ص) و تمهیدات برای دوران پس از وحی (بهجت‌پور و نظریان، ۱۴۰۰، ص ۵۷).

۲-۴. سیر موضوعی در روش تحول سوگندهای الهی در حیطه معاد باتوجه به ترتیب نزول

(الف) هویت ایمانی فردی (سوره‌های علق تا حجر): ایمان به معاد، محور شکل‌گیری هویت ایمانی و باور قلبی به عدالت الهی است.

(ب) کنش‌گری اجتماعی (انعام تا مطففین): باور به معاد، رفتار و التزام عملی مؤمنان را در اصلاح جامعه و رعایت حقوق دیگران هدایت می‌کند.

(ج) تشکیل جامعه و حکومت اسلامی (بقره تا فتح): معاد، پشتوانه مشروعیت حکومت و اجرای عدالت اجتماعی است.

(د) توسعه و گسترش دعوت اسلامی (مائده و توبه): آموزه‌های معاد، زمینه مرزبندی اعتقادی، استمرار هویت امت و پایایی جامعه پس از پیامبر (ص) را فراهم می‌کنند، بدون سوگند مستقیم.

۵. الگوی تحلیلی تحول معاد بر پایه سیر نزول و بسامد سوگندها

مرحله نزول	تعداد و ویژگی سوگندها	محور معاد	کارکرد اصلی
آغازین مکی	دوازده سوگند و متنوع	اثبات معاد، عمدتاً با نشانه‌های طبیعی	شکل‌گیری هویت ایمانی فردی
میانی	شش سوگند و هشداردهنده	حساب و جزا، تهدید کافران	تقویت عدالت و کنش‌گری اجتماعی
مدنی آغازین	یک نمونه و مؤکد	علم و قدرت خدا در تحقق قیامت	مشروعیت حکومت و عدالت اجتماعی
مدنی نهایی	فاقد سوگند معادمحور	باور نهادینه شده	استمرار هویت و مرزبندی امت اسلامی

این مراحل، نشان‌دهنده روش تحول عمومی و موضوعی در قرآن است که در هر موضوع، روندی تدریجی و پیوسته را دنبال می‌کند. باید توجه داشت که ملاک تمایز این مراحل چهارگانه از یکدیگر، رویکرد مسلط در هر مرحله است. رویکرد مسلط به این معناست که در مجموعه آیات هر مرحله، کدام مضمون محوری پدیدار شده است؛ به این معنا که از همه پرتکرارتر و پرتأکیدتر است. همچنین در یک مرحله، ممکن است آیه‌هایی وجود داشته باشد که با رویکرد مسلط همخوان نیست؛ به خصوص این مسئله را در سوره‌ها و آیه‌های انتهایی هر مرحله می‌توانیم مشاهده کنیم که در سوره‌های انتهایی هر مرحله قرار است جوانه‌های متعلق به مرحله بعدی ظاهر شود و به همین دلیل، آیه ممکن است حامل مضمون مرحله بعد از خود باشد (بهجت‌پور و نظریان، ۱۴۰۰، ص ۵۹-۶۰).

۶. سیر تحولی سوگندهای قرآنی در حیطه معاد

در این مرحله، به تفسیر سیر تحولی سوگندهای الهی به طور تدریجی پرداخته می‌شود:

۱-۶. مرحله اول

در نخستین سوره نازل شده، یعنی سوره علق، خداوند با معرفی خود به عنوان «رب» (پروردگار) و خالق انسان، ربوبیت خویش را تثبیت می‌کند (علق: ۱-۳). این ربوبیت، با عناصر خلقت، آموزش و کرامت پیوند می‌خورد و نشان‌دهنده نیاز بنیادین انسان به پروردگار است. اما برخی با نادیده گرفتن این نیاز، دچار طغیان می‌شوند. آیه «إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ» (علق: ۸) تهدیدی درباره بازگشت قطعی به سوی خداست که مفسرانی مانند علامه طباطبایی آن را اشاره‌ای به مرگ و قیامت دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۳۲۵ و بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۴).

در دومین سوره نازل شده، یعنی سوره قلم، نخستین سوگند قرآنی مطرح می‌شود: «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» که در دفاع از پیامبر (ص) و در رد اتهام جنون به کار رفته است. همچنین در این سوره، به «عذاب اکبر» اشاره شده است تا اینکه اولین سوگند در موضوع معاد در سوره مدثر رخ می‌دهد.

جدول شماره یک دوره هویت یابی

ردیف	سوره	نزول سوره	مرحله نزول	ترجمه آیه	نمایه
۱	مدثر	۴	هویت ایمانی	نه چنین است سوگند به ماه و سوگند به شب، چون روی در رفتن آرد، و سوگند به صبح، چون پرده برافکند، که این یکی از حادثه‌های بزرگ است، ترساننده آدمیان است (۳۲-۳۵).	تأکید بر حتمیت قیامت و عمومیت انذار برای همه انسان‌ها
۲	لیل	۹	هویت ایمانی	سوگند به شب، هنگامی که زمین را می‌پوشاند. سوگند به روز، هنگامی که زمین را روشن می‌کند. سوگند به آن خدایی که نر و ماده را آفرید. که تلاش شما متفاوت است... (۱-۱۰).	تبیین تفاوت سرنوشت اخروی انسان‌ها بر اساس تفاوت اعمال و نیت‌ها؛ دعوت به انفاق و خویشتن‌داری برای نجات در قیامت

ردیف	سوره	نزول سوره	مرحله نزول	ترجمه آیه	نمایه
۳	ضحی	۱۱	هویت ایمانی	سوگند به آغاز روز، و سوگند به شب چون آرام و در خود شود، که پروردگارت تو را ترك نکرده و بر تو خشم نگرفته است. هرآینه آخرت برای تو بهتر از دنیا است. به زودی پروردگارت تو را عطا خواهد داد تا خوشنود شوی (۱-۵).	بشارت به پاداش و نعمت‌های برتر اخروی و تسلی پیامبر، شامل وعده شفاعت و عطای بزرگ الهی در قیامت
۴	بروج	۲۷	هویت ایمانی	قسم به آسمان که دارنده برج هاست، و قسم به روز موعود، و قسم به شهادت‌دهنده و آنچه بدان شهادت دهند، که اصحاب اخدود به هلاکت رسیدند (۱-۴).	تأکید بر عدالت الهی در قیامت و یادآوری سرنوشت ستمگران، و تقویت ایمان و استقامت مؤمنان
۵	قیامت	۳۱	هویت ایمانی	نه، قسم می‌خورم به روز قیامت، و نه، قسم می‌خورم به وجدان ملامتگر، آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را نتوانیم جمع کنیم؟ بلی جمع می‌کنیم درحالی‌که قادریم که انگشتان او را بسازیم (۱-۴).	تأکید بر حیات دوباره و رستاخیز انسان، رد گمان جاهلان درباره عدم برانگیخته شدن اجساد و اثبات جزای اخروی
۶	مرسلات	۳۳	هویت ایمانی	سوگند به آن فرستاده‌شدگان پیاپی، پس به آن وزندگان سخت‌وزنده، و به آن پراکندگان سخت‌پراکنده، پس به آن جداکنندگان سخت جداکننده، پس به آن القاکنندگان ذکر، برای اتمام حجت نمودن یا بیم دادن، که آنچه وعده داده می‌شوید البته رخ‌دهنده است (۱-۷).	تأکید بر وقوع حتمی قیامت و ضرورت جزای الهی؛ سوگند به پدیده‌های طبیعی به عنوان دلیل بر تحقق معاد
۷	ق	۳۴	هویت ایمانی	قاف. قسم به این قرآن ارجمند، که در شگفت‌شدن از اینکه از میان خودشان بیم‌دهنده‌ای به سوی شان آمد و کافران گفتند: این چیزی عجیب است، آیا زمانی که مریدیم و خاک شدیم دیگر بار زنده می‌شویم؟ این بازگشتی محال است (۱-۳).	پاسخ به انکار معاد و تأکید بر حیات دوباره و قدرت الهی در آفرینش؛ تقویت انگیزه اخلاقی و مسئولیت‌پذیری انسان‌ها

ردیف	سوره	نزول سوره	مرحله نزول	ترجمه آیه	نمایه
۸	بلد	۳۵	هویت ایمانی	قسم به این شهر، و تو در این شهر سکنا گرفته‌ای و قسم به پدر و فرزندانی که پدید آورد، که آدمی را در رنج و محنت بیافریده‌ایم (۴-۱).	تأکید غیرمستقیم بر حتمیت حسابرسی و جزای اخروی؛ تثبیت باور به قیامت و تفکیک انسان‌ها بر اساس عملکرد
۹	طارق	۳۶	هویت ایمانی	سوگند به آسمان و به آنچه در شب آید، و تو چه دانی که آنچه در شب آید چیست؟ ستاره‌ای است درخشنده. هیچ‌کس نیست مگر آنکه بر او نگهبانی است (۴-۱).	تأکید بر نظارت الهی بر انسان‌ها و ثبت اعمال؛ اثبات تلویحی وقوع قیامت و ضرورت جزای اخروی
۱۰	مریم	۴۴	هویت ایمانی	به پروردگارت قسم که حتماً کفار و شیاطین را جمع می‌کنیم، سپس به یقین آنها را در اطراف جهنم به‌زانو درآمده حاضر می‌کنیم (۶۸).	تأکید بر معاد جسمانی و زنده شدن کافران و شیاطین؛ اثبات ارتباط بین ربوبیت الهی و جزای اخروی
۱۱	یونس	۵۱	هویت ایمانی	از تو خبر می‌گیرند که آیا حق است؟ بگو: آری سوگند به پروردگارم که حق است و شمارا یارای فرار از آن نیست (۵۳)	تأکید بر تحقق قطعی قیامت و جزای اخروی؛ هشدار به منکران و اثبات قدرت الهی در اجرای عدالت در آخرت
۱۲	حجر	۵۴	هویت ایمانی	به پروردگارت سوگند که همه را بازخواست کنیم، به خاطر کارهایی که می‌کرده‌اند (۹۲-۹۳).	تأکید بر بازخواست همگانی و بررسی تمام اعمال انسان‌ها در قیامت؛ هشدار به کافران و تحریف‌گران وحی

روش تحول سوگند در مرحله اول

در مراحل اولیه نزول قرآن، سوگندها باهدف هویت‌سازی ایمانی و با استفاده از پدیده‌های محسوس و طبیعی آغاز شد. این سوگندها به صورت هدفمند، مخاطبان را از مشاهده نظم جهان، به پذیرش امکان معاد رهنمون می‌ساخت و پایه‌ای برای گذار از شرک به توحید فراهم می‌کرد.

در سوره مدثر «كَلَّا وَالْقَمَرَ * وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ * وَالصُّبْحِ إِذَا أَشْفَرَ * إِنَّهَا لَإِخْدَى الْكُبَرِ * نَذِيرًا لِلْبَشَرِ» (۳۲-۳۵)، خداوند به سه خلقت با عظمت ماه و شب و صبح سوگند یاد کرده است و در آیه ۳۵ می‌فرماید «إِنَّهَا لَإِخْدَى الْكُبَرِ». بعضی مرجع ضمیر را کلمه سقر می‌دانند که در آیه ۲۵ و ۲۶ ذکر شده است و در این صورت معنی آیه چنین خواهد بود: سوگند به ماه که سقر و دوزخ، یکی از

مصیبت‌های بزرگ است و سبب پند و اندرز و ترس آدمیان است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۹۰ و فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۷۱۴).

یکی از گام‌های تحول‌آفرین قرآن در سوره مدثر، اعلام خطر و هشدار به مردم است. این هشدار آن قدر اهمیت دارد که در بسیاری از سوره‌های نازل شده پس از این سوره، به عنوان موضوعی محوری باقی مانده است. در سوره‌های ابتدایی نزول، پیامبر اکرم (ص) بیشتر به عنوان «منذر» (هشداردهنده) معرفی شده است نه بشارت‌دهنده (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۴). در مراحل اولیه دعوت اسلامی، قرآن با بیانی هشداردهنده، مفهوم معاد را به گونه‌ای اثرگذار تبیین می‌کند. این شیوه بیانی - با ارائه تصویری هولناک از عذاب قیامت به جای شرح مستقیم - وجدان خفته انسان را بیدار می‌کند و مخاطب را به تأمل وامی‌دارد.

آیه ۳۵ سوره مدثر («نَذِيرًا لِلْبَشَرِ») نشان می‌دهد که این هشدار، فراتر از مخاطبان عصر نزول، تمام انسان‌ها در طول تاریخ را دربرمی‌گیرد. بنابراین، مخاطب نهایی، همه انسان‌های مستعد غفلت از یاد خدا و حساب آخرت هستند و پیام هشدار آيات، جنبه عمومی دارد. موضوع معادی این بخش نیز تأکید بر قطعی بودن قیامت و هشدار نسبت به سرنوشت منکران است.

در سوره لیل: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى * وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى * وَ مَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى * إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى * فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَ اتَّقَى * وَ صَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَ اسْتَغْنَى * وَ كَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى» (۱-۱۰)، خداوند به سه خلقت بزرگ سوگند می‌خورد و سپس به تفاوت تلاش‌ها و اعمال انسان‌ها اشاره می‌کند. ابن عباس می‌گوید: «إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى» به معنای گوناگونی اعمال انسان‌هاست، برخی به بهشت و برخی به جهنم می‌روند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۷۵۹). گام تحول در این سوره، تعقیب راه رستگاری از طریق توصیه به خویشتن‌داری و انفاق مال به انگیزه‌های جلب نظر پروردگار است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۸۷). هدف اصلی این سوره، تهدید و هشدار به انسان‌هاست تا بدانند تلاش‌هایشان یکسان نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰۲). در سوره لیل، خداوند با سوگند به شب، روز و آفرینش نر و ماده، بر نظم هدفمند جهان تأکید می‌نماید و سپس با جمله «إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى»، تفاوت مسیرهای انسانی و نتایج متضاد آنها را مطرح می‌کند.

در سیر نزولی وحی، سوره لیل، مرحله‌ای پیشرفته‌تر از هشدار صرف است؛ زیرا پیام معاد را با تحلیل تربیتی و مسئولیت‌محور تلفیق می‌کند. به این ترتیب، معاد در این مرحله از قرآن، از ترس‌آفرینی ابتدایی، به محور اخلاقی و فردمحور تغییر جهت می‌یابد و سوگندها زمینه‌ساز فهم

تأثیر مستقیم اعمال و انتخاب‌های انسان بر سرنوشت اخروی او هستند. مخاطب آیات، عموم انسان‌ها هستند؛ زیرا پیام اصلی آن، تبیین دو مسیر کلی زندگی، راه احسان و تقوا در برابر راه بخل و تکذیب است. موضوع معادی آیات نیز تبیین نقش اعمال در تعیین سرنوشت اخروی است.

آیات سوره ضحی: «وَالضُّحَى * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ * وَمَا قَلَى * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى» (۱-۵)، در زمانی نازل شد که وحی برای مدتی قطع شده بود و مشرکان، پیامبر (ص) را مسخره می‌کردند. سوگندها به دو حالت اتصال و انقطاع وحی اشاره دارد و تأکید می‌کند که قطع وحی به معنای ترک پیامبر توسط خدا نیست (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۲۹). درواقع خداوند با سوگند به نعمت‌هایش، پیامبر را مورد تکریم قرار داده است. این سوگندها نشانه وعده‌ای عظیم در آخرت، یعنی مقام شفاعت کبری، هستند که بالاتر و برتر از نعمت‌های دنیوی است. هدف این سوگندها، تسلی قلب پیامبر (ص) و اعلام عطای بزرگ الهی در آخرت است (ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴). سوگندهای آرامش‌بخش، پیامبر را دلگرم، و قطع موقت وحی را حکیمانه تفسیر می‌کند. سوره ضحی با محوریت رحمت و امید، جان را برای آخرت آرام می‌کند و سوره لیل با محوریت عدل و حسابگری، دل را برای آخرت بیدار می‌نماید. مخاطب آیات، پیامبر (ص) است و موضوع معادی آن، وعده آینده‌ای بهتر در آخرت و رضایت پیامبر از طریق عطای شفاعت می‌باشد.

در سوره بروج: «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ * وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ * وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ * قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ» (۱-۴)، خداوند به آسمان، روز موعود، شاهد و مشهود و قتل اصحاب اخدود سوگند یاد می‌کند. این سوگندها یادآور شکنجه‌های مشرکان بر مسلمانان است و بر عدالت الهی در قیامت تأکید دارد. هدف اصلی این آیات، تقویت ایمان و استقامت مؤمنان و هشدار به ستمگران است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۱۲ و بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۱۵۰-۱۵۱). سوره بروج، در زمان اوج آزار مشرکان نازل شد تا روحیه مسلمانان را تقویت کند. این سوره با تأکید بر عدالت و نظارت مطلق الهی، و یادآوری سرنوشت اصحاب اخدود، وعده پیروزی مؤمنان و عذاب قطعی ستمگران را می‌دهد. نقش اصلی آن، انتقال گفتمان از ترس از معاد، به تسلی بخشی مؤمنان و تثبیت امید به نصرت الهی از طریق سوگندها و نمونه‌های تاریخی است. مخاطب اصلی، همه انسان‌ها در طول تاریخ هستند؛ البته با تأکید ویژه بر دو گروه مؤمنان تحت ستم (برای تسلی و تقویت روحیه) و ستمگران مستکبر (برای هشدار و انذار). موضوع معاد، بر قطعیت، حتمیت و عینیت یافتن عدالت الهی در قیامت تأکید می‌کند.

در سوره قیامت: «لَا أُفْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ * وَلَا أُفْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ * أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» (۱-۴)، خداوند به روز قیامت و نفس لوامه (نفس سرزنشگر) سوگند یاد می‌کند. این سوگندها، بر حیات دوباره انسان و جمع شدن استخوان‌ها تأکید دارد (علیان‌نژادی، ۱۳۸۶، ص ۳۸۲). این آیات مقسم علیه، معاد را اثبات و گمان جاهلان را که می‌پنداشتند اجساد برانگیخته نمی‌شوند رد می‌کند (ابن‌کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۸۳). همچنین قول خداوند: «أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ»، دلیل بر جواب قسم است. آیه، جمله محذوفی دارد که آن را تفسیر می‌کند و تقدیر جواب «لنجمعن عظامکم و نبعثکم للحساب» (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۹، ص ۳۱۴). گام تحولی، بیان قدرت پروردگار بر احیای مجدد مردگان و اینکه حیات اخروی نمایانگر حکمت الهی در خلقت انسان است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۰). این سوگندها نسبت به سوره‌های پیشین، از نشانه‌های کیهانی و طبیعی به عناصر درونی انسان تحول یافته‌اند و نشان‌دهنده افزایش عمق و گستردگی تأکید بر معاد و عدالت الهی است.

در سوره قیامت، مخاطب اصلی، انسان تردیدکننده یا منکرِ معاد جسمانی است که با عبارت «أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ...» مستقیماً مورد خطاب قرار می‌گیرد. موضوع محوری این آیات، اثبات قطعیت و امکان برانگیخته شدن دوباره انسان از طریق دو سوگند کلیدی است: سوگند به «یوم القيامة» (که خود غایت و وعده الهی است) و سوگند به «النَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (وجدان درونی گواه بر مسئولیت‌پذیری انسان). این دو سوگند، گام تحولی مهمی در مسیر تبیین معاد ایجاد می‌کنند؛ زیرا استدلال را از سطح هشدارهای ترس‌محور (در سوره‌های نخست)، به سطح برهان‌های عقلی و درونی ارتقا می‌دهند.

در سوره مرسلات: «وَالْمُرْسَلَاتُ عُرْفًا * فَالْعَاصِفَاتُ عَصْفًا * وَالتَّائِشَاتُ نَشْرًا * فَالْفَارِقَاتُ فَرْقًا * فَالْمُلْقِيَاتُ ذِكْرًا * عُذْرًا أَوْ نَذْرًا * إِنَّهُنَّ يُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ» (۱-۷)، خداوند با مجموعه‌ای از سوگندهای متوالی به پدیده‌های ربوبی، بر وقوع حتمی قیامت تأکید می‌کند. این سوگندها نه تنها جنبه تأکیدی دارند؛ بلکه به تعبیر علامه طباطبایی، خود دلیل بر ضرورت قیامت‌اند؛ چراکه تحقق تکلیف الهی، بدون جزا، لغو است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۴۷). در این سوره، سوگندها پیچیده‌تر و غیبی‌تر می‌شوند و به باد، فرشتگان، آسمان و روز قیامت نیز سوگند یاد می‌شود. این مرحله، بیشتر بر هشدار به منکران معاد و تأکید بر قطعیت قیامت تمرکز دارد. این تحول، نشان‌دهنده رشد تدریجی مخاطب و عمق‌یابی پیام قرآن درباره معاد در بستر دعوت نبوی است. در سوره مرسلات، مخاطب اصلی، انسان منکر یا غافل از وقوع قیامت است و موضوع، اثبات ضرورت و حتمیت رخداد وعده‌های الهی (عذاب و پاداش)، و هشدار نسبت به نتیجه اعمال انسان‌ها می‌باشد.

در سوره ق: «ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ * بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ * إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ» (۱-۳)، با سوگند به حرف «ق» و «قرآن مجید»، پاسخ قرآن به انکار معاد توسط مشرکان ارائه می‌شود. قرآن به جای استدلال صرف عقلی، وجدان و فطرت مخاطب را مخاطب قرار می‌دهد و قدرت الهی در آفرینش را یادآور می‌شود. این سوره، نقش معاد را در ایجاد انگیزه اخلاقی و مسئولیت‌پذیری برجسته می‌سازد (شاذلی، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۳۳۵۷-۳۳۵۸).
 باین حال، به تصریح بهجت‌پور، این سوره بیشتر در جهت دفع شبهات و راهنمایی پیامبر در مواجهه با منکران است و یک اصل تحولی مستقل به شمار نمی‌آید (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۸).
 آیات آغازین سوره «ق»، به مسئله رستاخیز و انکار مشرکان نسبت به آن می‌پردازد. مشرکان، از پیامبری که از میان خودشان برخاسته است و آنان را به معاد دعوت می‌کند، تعجب می‌کنند. قرآن به جای ورود به بحث جدلی برای اثبات عقلی معاد، دل‌ها و وجدان‌های منحرف آنان را هدف قرار می‌دهد تا آنان را به تفکر وادارد و حقایق اطراف (مانند آفرینش آسمان، زمین و طبیعت) را یادآوری کند. مخاطب اصلی این آیات، مشرکان مکه و منکران معاد هستند که با تعجب و انکار، دعوت پیامبر (ص) به قیامت را به تمسخر گرفته‌اند. موضوع محوری این آیات، پاسخ قاطع به شبهه انکار معاد است، اما نه با برهان عقلی پیچیده، بلکه با تکیه بر دو اصل اساسی: نخست، عظمت و حقانیت خود قرآن (که با سوگند به آن تأکید می‌شود) و دوم، یادآوری قدرت مطلق الهی در آفرینش نخستین.

در سوره بلد: «لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَالِدٍ وَمَا وَلَدٍ * لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (۱-۴)، با سوگند به مکه و شرایط سخت زیستن انسان، به صورت غیرمستقیمی، به حسابرسی و پاداش و جزا در قیامت اشاره می‌شود. گرچه واژه قیامت به شکل مستقیم و صریح نیامده است، اما معنای آیه به روشنی بر ضرورت جهان پس از مرگ و تفکیک انسان‌ها بر اساس عملکردشان دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۲۸۹). بهجت‌پور نیز این سوره را در راستای تثبیت باور به قیامت و پاسخ به شبهات در این زمینه ارزیابی می‌کند (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰). در سوره بلد، مخاطب مستقیم و اولیه، ساکنان و مخاطبان معاصر نزول در شهر مکه هستند؛ به‌ویژه آنانی که باوجود زندگی در حرم امن الهی، دعوت پیامبر (ص) و اصول دین را انکار می‌کنند. این موضوع، با خطاب «وَأَنْتَ حِلُّ بِهَذَا الْبَلَدِ» که اشاره به حضور و حق پیامبر (ص) در این شهر است، تأکید می‌شود. موضوع محوری آیات، تذکر به حقیقت رنج‌آلود و پرتلاش بودن زندگی دنیوی انسان («فِي كَبَدٍ») است که خود، دلیل ضمنی و فطری بر ضرورت وجود مرحله‌ای دیگر (معاد) برای تحقق عدالت و پاداش واقعی است.

در سوره طارق: «وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ * النَّجْمُ الثَّاقِبُ * إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» (۴-۱)، با سوگند به آسمان و «النجم الثاقب»، به قدرت خالق در تدبیر هستی و نظارت بر انسان‌ها اشاره می‌شود. آیه «إِنَّ كُلَّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ» بر وجود نگهبانانی تأکید دارد که اعمال انسان را ثبت می‌کنند؛ بنابراین، ضرورت جزا و وقوع قیامت به صورت تلویحی اثبات می‌شود. این سوگند، علاوه بر تأکید، مبنای معرفتی وقوع قیامت را نیز ترسیم می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۲۰-۲۳۲). سوگند به ستاره طارق و آسمان، نشانگر نظم دقیق و مراقبت دائمی خداوند است و بر قدرت الهی در بازآفرینی انسان و نظارت بر اعمال او در قیامت تأکید می‌کند. این سوگند به وضوح، عدالت کامل الهی در روز قیامت را به تصویر می‌کشد و بیان می‌کند که همان طور که در آسمان‌ها نظمی بی نقص برقرار است، عدالت در آخرت نیز دقیق و کامل اجرا خواهد شد. مخاطب اصلی آیات، انسان غافل از نظارت الهی و بی توجه به حساب و کیفر آخرت است. موضوع محوری این آیات نیز اثبات ضرورت قیامت از راه اثبات نظارت و ثبت دقیق تمام اعمال انسان است.

در سوره مریم: «فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا» (۶۸)، نخستین سوگند به ذات ربوبی مطرح می‌شود. این آیه، به معاد جسمانی و زنده شدن کافران و شیاطین در صحنه قیامت اشاره دارد. در اینجا انکار معاد، مساوی با انکار ربوبیت الهی تلقی می‌شود؛ چراکه انکار جزا، خدایی خداوند را بی معنا می‌کند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷ الف، ص ۳۸ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۰۸). آیات معاد، از اقناع، به تهدید ربوبی منتقل شده‌اند. در سوره طارق، سوگند به مخلوقات، برای اثبات معاد به کار رفته است؛ اما در سوره مریم، سوگند به ذات الهی نشان دهنده قاطعیت و هشدار به انکارکنندگان و ارتقای فهم ربوبیت است. قرآن با این سیر، معاد را از امکان، به ضرورت و پیامدهای انکار سوق می‌دهد. مخاطب اصلی آیه، منکران سرسخت معاد هستند که اصل زنده شدن و حسابرسی را انکار می‌کنند. موضوع محوری این آیه، اظهار قاطعیت قطعی و تخلف ناپذیر خداوند در برپایی قیامت است؛ به گونه‌ای که انکار آن، درواقع انکار ربوبیت الهی به شمار می‌رود.

در سوره یونس: «وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ» (۵۳)، پاسخ به تردید مشرکان درباره قیامت، با سوگند مستقیم پیامبر به پروردگار همراه است. این آیه، از مرحله بحث‌های مفهومی عبور کرده و وارد گفتمان نهایی هشدار و عذاب جاودان شده است. عذاب خلود، پاسخ قطعی به ظلم عقیدتی و عملی منکران است و تأکید می‌شود که آنان از قدرت الهی در این امر عاجز خواهند بود (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵ و طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۳۹۲).

برخی کافران، تنها هنگام نزول عذاب الهی ایمان می‌آورند، اما این ایمان پذیرفته نیست؛ زیرا ایمان باید در شرایط عادی و با اختیار باشد. آیات ۵۱ و ۵۲ سوره یونس هشدار می‌دهند که ایمان

پس از عذاب، بی ارزش است و کافران باید عذاب ابدی آخرت را بچشند، درحالی که عذاب مؤمنان گنهگار، موقتی است. در آیه ۵۳، مشرکان مکه درباره حقیقت عذاب می پرسند و پیامبر با سوگند به خداوند، حقانیت آن را تأیید می کند. این سوگند، شیوه ای تربیتی و اقلناعی در قرآن است که تأکید بر واقعیت روز قیامت دارد. مخاطب مستقیم آیه، پیامبر اکرم (ص) است که از جانب مشرکان تردیدکننده و استهزاگر، درباره حقانیت قیامت مورد پرسش قرار گرفته است («يَسْتَيْئُونَكَ»). موضوع اصلی آیه نیز پاسخ قاطع، نهایی و غیر قابل مسامحه به این تردید است.

در سوره حجر: «فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (۹۲-۹۳)، آیات بیانگر حتمیت بازخواست همگانی در قیامت است. این آیات، پس از یادآوری نعمت قرآن و سوره حمد به پیامبر و توصیه به چهار دستور اخلاقی و دعوتی (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵۴۵-۵۴۶)، پیامبر را به انداز صریح کافران و هشدار درباره سرنوشت تحریفگران وحی مأمور می کند. فخرالدین رازی با استناد به آیه ۸۹ همان سوره، ضمیر در «لَنَسْأَلَنَّهُمْ» را ناظر به همه مکلفان می داند و بازخواست را نه برای کسب اطلاع، بلکه برای تفهیم زشتی اعمال و مجازاتی روانی توصیف می کند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۶۴). همچنین تعبیر «عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ»، بر عمومیت پرسش نسبت به تمام اعمال آدمی دلالت دارد و تأویل آن به مسائلی همچون توحید یا عبادت مشرکان را بی دلیل می شمارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۳۹).

مخاطب نخست این آیات، پیامبر (ص) است، اما پیام آن، همه انسان های مکلف را دربرمی گیرد. محور اصلی آیات، اعلام حتمی و همگانی بودن بازخواست دقیق در قیامت است که با سوگند ربوبی («فَوَرَبِّكَ») تأکید شده است. این آیات گام تحولی مهمی است زیرا: الف) قطعیت سؤال همگانی را تصریح می کند؛ ب) هدف بازخواست را تفهیم زشتی اعمال و مواجهه روان شناختی می داند؛ ج) باتکیه بر سوگند ربوبی، سیر صعودی قطعیت معاد در قرآن را تکمیل می کند. درنتیجه، تصویری اجتناب ناپذیر و فراگیر از دادگاه قیامت ارائه می دهد که هم انداز نهایی است و هم تکمیل کننده استدلال های پیشین قرآن درباره معاد.

در مرحله اول رشد هویت ایمانی، سوگندهای قرآنی در سوره های آغازین، مخاطب را از مشاهده نشانه های طبیعی، به تعقل درباره حیات پس از مرگ و جزای اخروی می رسانند و باور فردی به قیامت و نقش پیامبر به عنوان منذر تثبیت می شود. در سوره های میانی، سوگندها تفاوت سرنوشت انسان ها و ضرورت عدالت الهی را برجسته می کنند و انگیزه اخلاقی و خودکنترلی را در مخاطب تقویت می نمایند. در سوره های پایانی، تمرکز بر رسیدگی به اعمال و بازخواست همگانی است و عمومیت جزای اخروی و نظارت ربوبی الهی را نشان می دهد. این سیر تنزیلی، از تثبیت ایمان فردی تا ایجاد مسئولیت اخلاقی و شکل گیری هویت ایمانی و اجتماعی پیش می رود و

پیوند میان ربوبیت الهی و نظام جزای آخرت را آشکار می‌کند.

۲-۶. مرحله دوم

این مرحله، نقطه تثبیت و تعالی در فرایند معادباوری قرآنی است. در این مرحله، سوگندهای الهی از سطح پدیده‌های طبیعی فراتر می‌روند و بار دیگر به ذات ربوبی و همچنین مظاهری که نشان از تدبیر الهی است و نیز به ذات الهی خداوند تعلق می‌یابند. در این مرحله، استدلال به سطحی کیفی ارتقا می‌یابد. معیار مسلط در این مرحله، باوجود قسم به ربوبیت در مرحله اول، «تأکید بر پیوند گسست‌ناپذیر توحید ربوبی با حتمیت قیامت» است.

این تحول، گویای بلوغ ایمانی مخاطبان و توانایی درک ابعاد عمیق‌تر توحید و معاد است. در این مرحله، قیامت نه به عنوان رویدادی جداگانه، بلکه به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از نظام ربوبی و امتداد طبیعی آفرینش فهمیده می‌شود. این درک برای جامعه نوپای مؤمن، دارای کارکردی هویت‌ساز است و پابندی به وعده‌های الهی، انتظار پاداش اخروی و مقاومت در برابر فشارهای دشمنان را در پی دارد.

جدول شماره دو دوره قوت‌گیری

ردیف	سوره	نزول سوره	مرحله نزول	ترجمه آیه	نمایه
۱	سبأ	۵۸	کنش‌گری اجتماعی	کافران گفتند: ما را قیامت نخواهد آمد. بگو: آری، به پروردگارم آن دانای غیب سوگند که شما را خواهد آمد. به قدر ذره‌ای یا کوچک‌تر از آن و یا بزرگ‌تر از آن در آسمان‌ها و زمین از خدا پنهان نیست، و همه در کتاب مبین آمده است تا کسانی را که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند پاداش دهد. برای آنهاست آمرزش و رزقی نیکو (۳).	سوگند به ربوبیت الهی در پاسخ به انکار کافران برای تأکید بر حتمیت قیامت و نظام جزای اخروی؛ ترغیب مؤمنان به التزام اخلاقی و معنوی و هشدار به منکران معاد.
۲	ذاریات	۶۷	کنش‌گری اجتماعی	سوگند به بادهایی که خاک می‌پراکنند، سوگند به ابرهای گرانبار، سوگند به کشتی‌هایی که به آسانی روانند، و سوگند به فرشتگانی که تقسیم‌کننده کارهایند، که آنچه شما را وعده می‌دهند راست است، و روز جزا آمدنی است (۱-۶).	سوگند به نیروهای طبیعی و کیهانی برای اثبات حتمیت قیامت و دین (جزا)؛ تثبیت باور به معاد، پاسخ به انکار مشرکان و ایجاد انگیزه مسئولیت اخلاقی.

ردیف	سوره	نزول سوره	مرحله نزول	ترجمه آیه	نماینه
۳	ذاریات	۶۷	کنش‌گری اجتماعی	قسم به پروردگار آسمان و زمین، که این وعده حق است همانند آنکه شما سخن می‌کنید (۲۳)	سوگند به رب السماوات والأرض برای تأکید بر صدق وعده‌های الهی و تحقق حتمی معاد؛ تثبیت باور به معاد و انگیزه دادن به مؤمنان برای پایبندی به عدالت و رفتار اخلاقی در جامعه.
۴	نحل	۷۰	کنش‌گری اجتماعی	و از آنچه روزی شان داده‌ایم، برای چیزهایی که نمی‌دانند چیست [یعنی بت‌ها]، سهمی قرار می‌دهند. به خدا سوگند از آنچه به دروغ می‌بافته‌اید بازخواست خواهید شد (۵۶).	سوگند به ذات الهی برای تأکید بر بازخواست قطعی اعمال مشرکان؛ پیوند باور به معاد با مسئولیت اخلاقی و مقابله با شرک نظری و عملی در سیر تربیتی قرآن.
۵	طور	۷۶	کنش‌گری اجتماعی	قسم به کوه طور، و قسم به کتاب نوشته شده در صفحه‌ای گشاده، و قسم به بیت المعمور، و قسم به این سقف برافراشته، و قسم به دریای مالا مال، که عذاب پروردگار واقع شدنی است و آن را دفع‌کننده‌ای نیست (۸-۱).	سوگند به مظاهر طبیعی، مکان‌های مقدس و نمادهای معنوی برای تأکید بر حقایق قیامت و وقوع حتمی عذاب الهی؛ تثبیت باور به معاد، نمایش ربوبیت خداوند و ترغیب مخاطب به تفکر و تعمق در نشانه‌های الهی.
۶	نازعات	۸۱	کنش‌گری اجتماعی	سوگند به فرشتگانی که جان‌ها را به قوت می‌گیرند، و سوگند به فرشتگانی که جان‌ها را به آسانی می‌گیرند، و سوگند به فرشتگانی که شناورند، و سوگند به فرشتگانی که بر دیوان پیشی می‌گیرند، و سوگند به آنها که تدبیر کارها می‌کنند (۵-۱).	سوگند به افعال فرشتگان برای تأکید بر حتمیت قیامت و نظارت الهی؛ تثبیت باور به معاد و انگیزه دادن به مؤمنان برای پایبندی به عدالت و رفتار اخلاقی در جامعه.

روش تحولی سوگند در مرحله دوم

باتوجه به معیار مسلط در این مرحله، قرآن با پیوند دادن توحید ربوبی به حتمیت قیامت، معاد را به عنوان ضرورتی ذاتی برای پروردگاری خداوند اثبات می‌کند. سوگندهای الهی در سوره‌های این دوره (از سبا تا نازعات) با تأکید بر علم مطلق خداوند، حاکمیت بر آسمان‌ها و زمین، و قدرت آفرینش، نشان می‌دهند که قیامت، پیامد اجتناب‌ناپذیر و منطقی پروردگاری است و انکار آن به معنای انکار خود ربوبیت الهی است.

در سوره سبأ: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ ... فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ * لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا» (۳)، در برابر انکار مشرکان، خداوند پیامبر را مأمور می‌سازد که به ربوبیت خود قسم یاد کند و حتمیت قیامت را با علم غیب خود تأیید نماید. این آیه، نقش معاد را در نظام جزا برجسته می‌سازد (امین، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۲۶۸). این آیه، پاسخی قاطع به انکار معاد است و قیامت را مقصودی و حکیمانه معرفی می‌کند. با تأکید بر جزا و پاداش اعمال، مؤمنان در این مرحله ایمانی، تشویق به التزام اخلاقی و معنوی می‌شوند و درعین حال، منکران از پیامدهای ترک عمل صالح هشدار می‌گیرند. آیه به طور همزمان، ترغیب مؤمنان و تهدید منکران را محقق می‌کند. مخاطب اصلی این آیات، منکران قطعی قیامت هستند. خداوند به پیامبر (ص) فرمان می‌دهد تا با سوگند به پروردگارش، حتمیت آمدن قیامت را که در علم غیب الهی ثبت شده است اعلام کند و هدف آن را برپایی نظام کامل جزا بیان نماید.

فرق اصلی این آیه با دو آیه قبلی در این است که سوگند ربوبی، از اثبات وقوع و حقانیت به سوی تبیین حکمت و هدف حرکت می‌کند. این آیه، قیامت را از یک تهدید بیرونی، به یک وعده درونی و بخشی ضروری از هویت مؤمن تبدیل می‌کند و نشان می‌دهد نظام ربوبی خدا، بی‌هدف و بی‌پایان نیست.

در سوره ذاریات: «وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا * فَالْحَامِلَاتِ وُجُوهًا * فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا * فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْرًا * إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ * وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ» (۱-۶)، با سوگند به نیروهای طبیعی و کیهانی، وقوع قیامت و دین (جزا) به عنوان واقعیتی راستین تثبیت می‌شود. این سوگندها پاسخی به انکار مشرکان است که با انکار معاد، در پی تضعیف توحید و نبوت بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۵۴۹). این سوره، با سوگند به مظاهر آفرینش، به مقابله با انکار معاد می‌پردازد، اما رویکرد آن اثبات مستقیم معاد نیست؛ بلکه با پیوند دادن ضرورت معاد به توحید ربوبی، استدلال می‌کند که وعده قیامت از سوی خداوند یگانه که رب جهانیان است قطعاً راست و تحقق‌پذیر است. این روش، انکار معاد را هم‌عرض با انکار توحید و نبوت قرار می‌دهد و راه هرگونه گریز فکری را بر منکران می‌بندد.

در سوره ذاریات، آیه «فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلِ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ» (۲۳)، حقانیت معاد و دیگر آموزه‌های غیبی، به اندازه بدیهی بودن ناطق بودن انسان تأکید می‌شود (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۶۵؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۸۵). مخاطب آیه، عموم انسان‌ها هستند و موضوع آن، اثبات وقوع قیامت و حتمیت وعده الهی است.

در سوره نحل: «يَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَغْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لُتْسَلْتُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَقْتُرُونَ» (۵۶)، خداوند به خود سوگند می‌خورد که مشرکان درباره افترای خود (شریک قرار دادن برای خدا)، در

آخرت بازخواست خواهند شد. این تهدید سوگندآمیز، بر مسئولیت‌پذیری در قیامت دلالت دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۶۵ و زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۱۲). این آیه با تأکید بر علم مطلق خداوند و بازخواست قطعی اعمال در قیامت، سیر تربیتی قرآن را از اثبات ربوبیت و معاد، به مسئولیت‌پذیری اخلاقی هدایت می‌کند. محور هشدار آیه، مقابله با شرک ربوبی است و نشان می‌دهد که قرآن با پیوند دادن شرک نظری به مسئولیت عملی انسان‌ها، ریشه‌های اعتقادی انحراف را اصلاح می‌کند. مخاطب آیه، همه انسان‌ها به‌ویژه مشرکان است و موضوع آن هشدار و بازخواست در قیامت به خاطر افترای شریک قرار دادن برای خدا می‌باشد. این سوگند الهی تأکید می‌کند که اعمال انسان‌ها تحت نظارت کامل خداوند است و مسئولیت اخلاقی در قیامت قطعی خواهد بود. محور اصلی آیه، مقابله با شرک ربوبی و اصلاح ریشه‌های اعتقادی انحراف است.

در سوره طور: «الطُّورِ * وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ * وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ * وَالسَّجْفِ الْمَرْفُوعِ * وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ * إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ» (۸-۱)، پنج سوگند اسرارآمیز برای تأکید بر قطعی بودن عذاب قیامت آمده است. این آیات، بر حتمیت رستاخیز و انکارناپذیری عذاب تأکید می‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۲، ص ۴۰۹ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۳۰). این سوگندها نشان‌دهنده ارتباط عمیق میان جهان آفرینش، وحی و معاد هستند و دعوتی برای تفکر و تأمل در نشانه‌های الهی به شمار می‌روند. خطاب اولیه به مشرکان مکه است، امام پیام و هشدار آن، خطاب به تمام «اصحاب تکذیب» در همه زمان‌هاست و موضوع اصلی آیات، تأکید بر قطعیت و گریزناپذیری عذاب الهی است.

در سوره نازعات: «وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا» (۵-۱)، با سوگند به افعال فرشتگان، وقوع حتمی بعث، حشر و حساب در قیامت به صورت ضمنی بیان می‌شود. مفسران بر این معنا اجماع دارند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۶۹۳ و طوسی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۲۶۹). سوگند به فرشتگان در قرآن، ابزار الهی برای تأکید بر حتمیت قیامت و نظارت دقیق خداوند بر اعمال انسان‌هاست. فرشتگان نقش فعال خود را هم به‌عنوان ناظران مستمر اعمال و هم مجریان امر الهی در روز حسابرسی ایفا می‌کنند. سیر تحول این سوگندها از تأکید بر پدیده‌های طبیعی به مسائل اخلاقی و سپس اجرای قیامت، بر قطعیت قیامت و مسئولیت انسان در برابر اعمال وی تأکید می‌کند. مخاطب اصلی، عموم انسان‌ها، اعم از مؤمن و منکر هستند. موضوع محوری این آیات، تثبیت حتمیت وقوع قیامت با تمام مراحل اجرایی آن (بعث، حشر و حساب) است.

سوگندها ابعاد گوناگون معاد را در پیوند با ربوبیت الهی تبیین می‌کنند: از علم و عدالت خداوند در «سبأ» تا تدبیر ربوبی در «ذاریات»، بازخواست اخلاقی در «نحل»، حتمیت عذاب در «طور» و اجرای قیامت به دست فرشتگان در «نازعات». بدین‌سان قیامت به‌عنوان جلوه‌ای از نظام جزا و عدالت ربوبی معرفی می‌شود.

بنابراین، تناسب اصلی میان سوگندها و معاد در این است که هر سوگند، وجهی از تجلی ربوبیت الهی را نشان می‌دهد: علم، قدرت، عدالت و تدبیر الهی؛ و بر اساس همین صفات، قیامت، ضرورتی منطقی و تربیتی در نظام الهی معرفی می‌شود. درمجموع، این سوگندها جامعه ایمانی را از مرحله ایمان نظری به مرحله تعهد اخلاقی و هویت ربوبی سوق می‌دهند.

۳-۶. مرحله سوم

در این مرحله از پیام معاد (یعنی دوره‌ای که قرآن با لحنی قاطع، با تأکیدهای چندلایه، معاد را به‌عنوان یک حقیقت قطعی و انکارناپذیر مطرح می‌کند)، جامعه اسلامی از مرحله تثبیت عبور کرده است و وارد مرحله الگوسازی و تمایز هویتی می‌شود.

جدول شماره سه دوره غلیظ شدن

ردیف	سوره	نزول سوره	مرحله نزول	ترجمه آیه	نمایه
۱	تغابن	۱۱۰	تشکیل جامعه و حکومت اسلامی	کافران پنداشتند که آنها را زنده نمی‌کنند. بگو: آری! به پروردگارم سوگند که شما را زنده می‌کنند تا به کارهایی که کرده‌اید آگاه سازند. و این بر خدا آسان است (۷).	سوگند به ربوبیت خداوند برای تأکید بر حتمیت بعث و حسابرسی اعمال؛ تثبیت باور به معاد، مرزگذاری میان مؤمن و کافر و تقویت ایمان اجتماعی به‌منظور شکل‌دهی جامعه ایمانی الگویی و اخلاق‌محور.

روش تحولی سوگند در دوره سوم

در مرحله مدنی، سوگندهای قرآنی از بُعد صرفاً اعتقادی، به کارکردی اجتماعی و هویتی ارتقا می‌یابند. معاد دیگر تنها یک باور فردی نیست؛ بلکه به سازه‌ای جمعی و پشتوانه‌ای برای مشروعیت جامعه و حکومت اسلامی تبدیل می‌شود. لحن سوگندها قاطع و تهدیدآمیز است، با تأکید بر مسئولیت انسان و پیوند مستقیم اعمال دنیوی با سرنوشت اخروی. این تحول، نشان‌دهنده حرکت گفتمان قرآنی از اثبات واقعات به‌سوی هشدار، تعهد و استقرار عدالت الهی در عرصه اجتماع است.

۴-۶. مرحله چهارم

در مراحل پایانی دعوت پیامبر اکرم ﷺ، جامعه اسلامی وارد مرحله‌ای جدید شد. در این دوره، با تثبیت پایه‌های اعتقادی، اخلاقی و حکومتی دین اسلام، مخاطبان قرآن، دیگر نه مشرکان منکر معاد، بلکه مسلمانان، اهل کتاب، و منافقانی هستند که در برابر اجرای اجتماعی دین موضع‌گیری دارند.

جدول شماره چهار دوره استقلال

ردیف	سوره	نزول سوره	مرحله نزول	نمایه
۱	مائده	۱۱۳	توسعه و گسترش دعوت اسلامی	تمرکز بر احکام عملی و التزام به دستورات دینی، تثبیت رفتار اجتماعی و اخلاقی جامعه ایمانی و هدایت عملی در سیر تربیتی قرآن بدون تأکید مستقیم بر اثبات معاد یا دعوت اولیه.
۲	توبه	۱۱۴	توسعه و گسترش دعوت اسلامی	لحن قاطع و اتمام حجت با حذف بسم‌الله برای مخاطبان مؤمن، اهل کتاب و منافقان عهدشکن؛ تمرکز بر تثبیت اجرای اجتماعی دین، مرزبندی اخلاقی و حکومتی، و تأکید بر التزام عملی جامعه ایمانی در این دوره و بلوغ اجتماعی.

روش تحولی سوگند در دوره چهارم

در این دوره، قرآن وارد فضای پس از اثبات شده است و دیگر نیازی به سوگند برای پذیرش معاد نمی‌بیند. حذف سوگند در این مرحله، نه نشانه ضعف موضوع، بلکه علامت استواری کامل عقیده، عبور از مرحله تردید، و آغاز نظم‌دهی جامعه ایمانی بر پایه آن باورهاست. این مرحله، بالاترین نقطه تحول سوگندهای قرآنی است.

در این مرحله، لحن قرآن از اقناع و استدلال، به فرمان‌دهی و تهدید تغییر می‌کند و معاد در قالب پاداش، عذاب و حسابرسی، نقشی عملی و نظام‌ساز در احکام اجتماعی می‌یابد. این تحول، نشانگر بلوغ کامل هویت دینی و سیاسی امت اسلامی است که از مرحله اثبات عبور کرده و وارد فضای اجرای احکام و تثبیت مواضع نهایی شده است.

نتیجه‌گیری

سیر تحولی سوگندهای قرآنی در پیوند با معاد، بازتاب یک روند تربیتی، معرفتی و اجتماعی است که متناسب با مراحل گوناگون دعوت نبوی، ساختار و لحن متفاوتی به خود گرفته است. در مراحل ابتدایی، مخاطب با جهان طبیعی روبه‌رو می‌شود تا از رهگذر تأمل در آفرینش، به امکان حیات پس از مرگ پی ببرد. در مرحله «هویت ایمانی»، سوگندها نه فقط جنبه اثباتی دارند؛ بلکه در خدمت شکل‌گیری مرز ایمانی و تمایز جامعه مؤمن از منکر قرار می‌گیرند. مرحله «کنش‌گری اجتماعی»، معاد را به عنوان بستر اجرای عدالت الهی معرفی می‌کند و مسئولیت فردی را در کانون توجه قرار می‌دهد. در مرحله «تشکیل جامعه و حکومت اسلامی»، که هم‌زمان با تشکیل جامعه دینی در مدینه است، سوگندها صراحت و شدت بیشتری می‌یابد و معاد به عنوان امری حتمی و پایه عدالت اجتماعی، تثبیت می‌شود. در مرحله پایانی، یعنی «توسعه و گسترش دعوت اسلامی»، با شکل‌گیری نظام اسلامی و تثبیت اصول ایمان، نیازی به سوگند برای اثبات معاد باقی نمی‌ماند؛ چراکه جامعه مخاطب به بلوغ عقیدتی رسیده و خطابات قرآنی، ناظر بر اجرا و تمییز صفوف است، نه اثبات اصول.

این روند نشان می‌دهد سوگندهای قرآنی، ابزارهایی هدفمند، متناسب با نیازهای تربیتی و موقعیت تاریخی مخاطب‌اند که از تأمل در طبیعت آغاز و به تثبیت عدالت اخروی در متن جامعه اسلامی منتهی می‌شوند.

فهرست منابع

۱. ابن عاشور، محمد طاهر؛ **تحریر و التنویر**؛ چاپ اول، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو؛ **تفسیر القرآن العظیم**؛ چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۹ق.
۳. امین، نصرت بیگم؛ **مخزن العرفان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، اصفهان: انجمن حمایت از خانواده‌های بی سرپرست اصفهان، ۱۳۶۱ش.
۴. آلوسی، محمود؛ **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**؛ تحقیق: علی عبدالباری عطیة؛ چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۵. بابایی، علی اکبر؛ **تفسیر و المفسران**؛ چاپ اول، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۱ش.
۶. بازرگان، مهدی؛ **پا به پای وحی (تفسیر تدبری قرآن بر حسب نزول)**؛ تهران: بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، بی تا.
۷. بهجت پور، عبدالکریم؛ **تفسیر تنزیلی** (به ترتیب نزول)؛ مبانی، اصول، قواعد و فواید؛ چاپ چهارم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۹ش.
۸. -----؛ **شناختنامه تنزیلی سوره‌های قرآن**؛ چاپ اول، قم: تمهید، ۱۳۹۴ش.
۹. -----؛ **همگام با وحی؛ تفسیر تنزیلی**؛ چاپ اول، قم: تمهید، ۱۳۹۰ش.
۱۰. بهجت پور، عبدالکریم و نظریان، رضا؛ «روش تحول خانواده در قرآن خوانش تنزیلی»؛ **قرآن پژوهی**، سال اول، ش ۱، پاییز، ۱۴۰۰ش.
۱۱. ثقفی تهرانی، محمد؛ **تفسیر روان جاوید**؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات برهان، ۱۳۹۸ش.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **المفردات فی غریب القرآن**؛ تحقیق: صفوان عدنان داودی؛ چاپ اول، دمشق - بیروت: دار العلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۳. زمخشری، جارالله؛ **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**؛ چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۴. سبحانی تبریزی، جعفر؛ **گزیده سیمای عقاید شیعه**؛ چاپ اول، تهران: نشر مشعر، ۱۳۸۷الف.
۱۵. -----؛ **معادشناسی**؛ چاپ چهارم، قم: دار الفکر، ۱۳۸۷ب.
۱۶. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم؛ **فی ظلال القرآن**؛ چاپ هفدهم، بیروت - قاهره: دار الشروق، ۱۴۱۲ق.
۱۷. شاکر، محمد کاظم؛ «تفسیر بر اساس ترتیب نزول با سه قرائت»؛ **پژوهش های قرآنی**، سال شانزدهم، ش ۶۲-۶۳، تابستان و پاییز، ۱۳۸۹ش.

۱۸. صادقی تهرانی، محمد؛ **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**؛ چاپ اول، قم: مؤلف، ۱۴۱۹ق.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ مقدمه: محمد جواد بلاغی؛ بی چا، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ تحقیق و مقدمه: شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی؛ بی چا، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. علیان نژادی، ابوالقاسم؛ **سوگندهای پر بار قرآن**؛ چاپ دوم، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۸۶ش.
۲۳. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر؛ **مفاتیح الغیب**؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **العین**؛ چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر؛ **تفسیر نمونه**؛ چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴ش.
۲۶. ملاحویش آل غازی، عبدالقادر؛ **بیان المعانی**؛ چاپ اول، دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ق.
۲۷. میبیدی، محمد فاکر؛ **تحلیلی بر سوگندهای قرآن**؛ چاپ اول، تهران: انتشارات پیام آزادی، ۱۳۸۱ش.

Comparative Analysis of the Social Consequences of Monotheistic and Humanistic Anthropology from the Perspective of the Quran

Mohammad Mehdi Firozmehr¹, Khadijeh Mohammadi-Amin², Mohammad Faker Meybodi³

Received: May 24, 2025 . Accepted: October 25, 2025

Abstract

Anthropology is one of the most fundamental foundational disciplines of the humanities, and its two main approaches, namely monotheistic anthropology and humanistic anthropology, have completely different social consequences. Despite extensive studies in the field of anthropology, an independent examination of the social consequences of these two perspectives from the viewpoint of the Quran has been undertaken less frequently. This research, using a descriptive-comparative method with an emphasis on Quranic verses, conducts a comparative analysis of the two mentioned approaches. According to the research findings, monotheistic anthropology, which is based on the oneness of God (tawhid) and revelational sources, introduces man as a spiritual being, purposeful, and possessing inherent dignity (karamah). At the social level, it leads to the promotion of rationality and efficiency of social systems, strengthening empathy and responsibility, preserving human dignity, the sovereignty of the divine nature (fitrah), and the realization of true freedom in light of divine limits and obligations. In contrast, humanistic anthropology, which is centered on man and the primacy of material pleasures, has led to the spread of selfishness, violence, psychological and moral crises, a materialistic and sinful lifestyle, a decrease in social security, and the emergence of class and political discriminations in Western societies. The result of the research shows that only the monotheistic perspective, relying on revelatory foundations, can provide the grounds for a healthy and spiritual life and social felicity.

Keywords: Monotheistic Anthropology, Humanistic Anthropology, Social Consequences, Holy Quran.

1. Assistant Professor, Department of Exegesis, Research Center for Quranic Culture and Teachings, Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran. Consulting Professor, (Corresponding Author) m.firozmehr@isca.ac.ir

2. Fourth-level researcher, field of Comparative Exegesis, Masoumiyeh Higher Education Institute for Women Seminary, Qom, Iran. Tasnim 818 kh@Gimal.Com

3. Professor and Faculty Member, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Supervisor Professor. M-fker@miu.ac.ir

التحليل المقارن للآثار الاجتماعية للأنثروبولوجيا التوحيدية والإنسانية من منظور القرآن الكريم

محمد مهدی فیروزمهر^۱

خدیجه محمدی امین^۲

محمد فاکرمیدی^۳

تاریخ الاستلام: ۳ خرداد ۱۴۰۴ هـ. ش . تاریخ القبول: ۳ آبان ۱۴۰۴ هـ. ش

الملخص

تُعَدُّ الأنثروبولوجيا من أكثر العلوم الأساسية والبنوية في العلوم الإنسانية، ولها مقاربتان رئيستان، هما الأنثروبولوجيا التوحيدية والأنثروبولوجيا الإنسانية (الإنسانية)، ولكل منهما آثار اجتماعية متباينة تماماً. وعلى الرغم من كثرة الدراسات في مجال الأنثروبولوجيا، فإن دراسة الآثار الاجتماعية لهذين المنهجين من منظور قرآني بصورة مستقلة لم تحظَ باهتمام كافٍ. تهدف هذه الدراسة، باستخدام المنهج الوصفي-المقارن، ومع التركيز على آيات القرآن الكريم، إلى تحليلٍ مقارنٍ للمقاربتين المذكورتين. وتبين نتائج البحث أن الأنثروبولوجيا التوحيدية، القائمة على توحيد الله تعالى والمصادر الوحيانية، تقدّم الإنسان بوصفه كائناً روحانياً هادفاً ذا كرامة ذاتية، وتؤدي اجتماعياً إلى الارتقاء بالعقلانية وكفاءة النظم الاجتماعية، وتعزيز التعاطف والمسؤولية، وصون الكرامة الإنسانية، وترسيخ الفطرة الإلهية، وتحقيق الحرية الحقيقية في إطار الحدود والتكاليف الإلهية. في المقابل، فإن الأنثروبولوجيا الإنسانية، التي تقوم على مركزية الإنسان وأصالة اللذات المادية، تؤدي إلى انتشار الأنانية والعنف، وظهور الأزمات النفسية والأخلاقية، وتكريس نمط حياة مادي ومشحون بالمعاصي، وتراجع الأمن الاجتماعي، وظهور أشكال من التمييز الطبقي والسياسي في المجتمعات الغربية. وتخلص الدراسة إلى أن الرؤية التوحيدية وحدها، بالاعتماد على الأسس الوحيانية، قادرة على تهيئة مقومات الحياة السليمة والمعنوية وتحقيق السعادة الاجتماعية. الكلمات المفتاحية: الأنثروبولوجيا التوحيدية، الأنثروبولوجيا الإنسانية، الآثار الاجتماعية، القرآن الكريم.

۱. أستاذ مساعد في قسم التفسير، معهد ثقافة ومعارف القرآن، مركز بحوث العلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران. m.firozmehr@isca.ac.ir (المؤلف المسؤول).

۲. مرحلة الدكتوراه، تخصص التفسير المقارن، معهد معصومية العالي الحوزوي (للأخوات)، قم، إيران، Tasnim818 kh@Gimal.Com

۳. محمد فاکر ميبدي، أستاذ وعضو هيئة التدريس في جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. الأستاذ المشرف، M-fker@miu.ac.ir

تحلیل مقایسه‌ای پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی و اومانیستی از منظر قرآن

محمد مهدی فیروزمهر^۱

خدیجه محمدی امین^۲

محمد فاکر میبدی^۳

تاریخ دریافت: ۳ خردادماه ۱۴۰۴ . تاریخ پذیرش: ۳ آبان ماه ۱۴۰۴

چکیده

انسان‌شناسی، از بنیادی‌ترین دانش‌های زیرساختی علوم انسانی است و دو رویکرد اصلی آن، یعنی انسان‌شناسی توحیدی و اومانیستی، پیامدهای اجتماعی کاملاً متفاوتی دارند. با وجود مطالعات گسترده در حوزه انسان‌شناسی، بررسی مستقل پیامدهای اجتماعی این دو دیدگاه از منظر قرآن، کمتر انجام شده است. این پژوهش با روش توصیفی-تطبیقی، با تأکید بر آیات قرآن، به تحلیل مقایسه‌ای دو رویکرد یادشده می‌پردازد. بر اساس یافته‌های تحقیق، انسان‌شناسی توحیدی که بر یگانگی خداوند و منابع وحیانی استوار است، انسان را موجودی روحانی، هدفمند و برخوردار از کرامت ذاتی معرفی می‌کند و در سطح اجتماعی، موجب ارتقای عقلانیت و کارآمدی نظام‌های اجتماعی، تقویت همدلی و مسئولیت‌پذیری، حفظ کرامت انسانی، حاکمیت فطرت الهی و تحقق آزادی حقیقی در پرتو حدود و تکالیف الهی می‌شود. در مقابل، انسان‌شناسی اومانیستی که بر محوریت انسان و اصالت لذت‌های مادی مبتنی است، سبب گسترش خودخواهی، خشونت، بحران‌های روانی و اخلاقی، سبک زندگی مادی و گناه‌آلود، کاهش امنیت اجتماعی و بروز تبعیض‌های طبقاتی و سیاسی در جوامع غربی شده است. این تحقیق نشان می‌دهد که تنها نگرش توحیدی می‌تواند باتکیه بر مبانی وحیانی، زمینه زندگی سالم و معنوی و سعادت اجتماعی را فراهم آورد.

واژگان کلیدی: انسان‌شناسی توحیدی، انسان‌شناسی اومانیستی، پیامدهای اجتماعی، قرآن کریم.

۱. استادیار گروه تفسیر پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛

m.firozmehr@isca.ac.ir

۲. سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه خواهران، قم، ایران؛ Tasnim818kh@Gimal.Com

۳. عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران؛ M-fker@miu.ac.ir

۱. مقدمه

در مورد شناخت انسان و ویژگی‌های او، از گذشته‌های دور، بسیاری از دانشمندان و فلاسفه، تلاش‌های فراوانی انجام دادند. به‌رغم این تلاش‌ها، انسان‌شناسی غربی، که بیشتر متکی بر روش تجربی است، نه تنها نتوانسته است ابعاد ناشناخته وجود انسان را چنان‌که باید روشن سازد و معضلات موجود فرا راه شناخت این موجود ناشناخته را حل نماید؛ بلکه خود دچار نوعی بحران شده است (رجبی، ۱۳۷۹، ص ۲۶).

در جهان غرب، از قرون وسطی و رنسانس نیز دیدگاه‌های متعددی در این باره بیان شده که مهم‌ترین آن «اومانیزم» به معنی اصالت انسان، انسان‌گرایی، انسان‌مداری و خودبنیادی است. این بینش، انسان را مرکز ثقل و محور تمام ارزش‌ها قرار می‌دهد. یعنی به اراده و خواست او اصالت داده می‌شود؛ به‌طوری‌که انسان باید به تنهایی محور تمام معیارها باشد. بنابراین در این دیدگاه، اومانیزم (مبتنی بر انسان‌محوری) در مقابل مکتب دین (مبتنی بر خدامحوری) قرار گرفته است (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۶۴).

حقیقت آن است که شناخت واقعی و کامل انسان میسر نیست جز از طریق خالق هستی که عالم به غیب آسمان‌ها و زمین است و انسان را خلق کرده؛ لذا فقط اوست که به تمام ابعاد و زوایای وجودی انسان واقف است (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۵-۳۶).

ضرورت پرداختن به این موضوع، وجود ناکامی‌ها، انحرافات و جنایات در میان انسان‌ها، ازجمله نهیلیسم و پوچ‌گرایی، نیست‌انگاری، خودبنیادی و وجود یأس و ناامیدی در پرتو انسان‌شناسی اومانیزستی در جوامع بشری است که امروزه خطر نفوذ آنها در جوامع اسلامی نیز وجود دارد. ازاین‌رو، برای مقابله با این خطر، ارائه الگوی مناسبی که بتواند بشریت را به خوشبختی برساند و راهکارهای عملی و کاربردی برای داشتن زندگی توأم با آرامش و معنویت پیش روی آنها بگذارد، لازم و ضروری است. شناخت انسان و حل معماها و رازهای نهفته او، از دغدغه‌های دیرین بشر بوده است. مفهوم انسان، پس از مفهوم خدا و جهان، از بنیادی‌ترین مفاهیم اندیشه بشری است. موضوع انسان‌شناسی در طول تاریخ با روش‌های مختلف انجام شده است؛ از قبیل روش تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی که آثار قابل توجهی در این راستا به بار نشسته است (رجبی، ۱۳۷۹، ص ۱۵-۱۷). اما موضوع پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی و انسان‌شناسی اومانیزستی با نگاهی قرآنی به نحو مستقل کمتر مورد توجه بوده است.

این نوشتار تلاش دارد با مقایسه پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی و انسان‌شناسی اومانیستی، پیامدهای انسان‌شناسی اومانیستی را تبیین کند تا زمینه سوق داده شدن به سمت انسان‌شناسی توحیدی، به عنوان بهترین و بی‌عیب و نقص‌ترین مسیر و روش فراهم شود.

انسان‌شناسی توحیدی و اومانیستی، پیامدهای اجتماعی قابل توجهی در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون داشته‌اند که مورد توجه و بررسی اندیشمندان این حوزه قرار گرفته است. در دنیای اسلام، آثار متعددی به این موضوع پرداخته‌اند. اگرچه اثر مستقلى که صرفاً به پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی اختصاص یافته باشد کمتر به چشم می‌خورد، اما بسیاری از منابع انسان‌شناسی اسلامی و قرآن‌محور، به این پیامدها نیز اشاره کرده‌اند. از جمله این آثار می‌توان به کتاب صورت و سیرت انسان در قرآن، از آیت‌الله عبدالله جوادی آملی؛ سه کتاب انسان کامل، انسان در قرآن و انسان و سرنوشت، اثر شهید مرتضی مطهری؛ شناخت انسان در تصعید حیات تکمیلی و آفرینش و انسان، نوشته علامه محمدتقی جعفری؛ انسان‌شناسی در قرآن، نوشته آیت‌الله محمدتقی مصباح‌یزدی؛ انسان‌شناسی، از محمود رجبی؛ انسان‌شناسی اسلامی، به قلم عبدالحسین خسروپناه؛ انسان در اسلام و مکاتب غربی، از علی اصغر حلبی؛ انسان‌شناسی از منظر قرآن و روایات، نگاشته محمد محمدی ری‌شهری؛ انسان‌شناسی در آیات و روایات، نوشته غلام‌علی حسین نژاد؛ مبانی انسان‌شناسی در قرآن، به قلم عبدالله نصری؛ انسان در اسلام، از غلامحسین گرامی؛ و انسان‌شناسی اسلامی، نوشته رضا برنجکار و علی نقی خدایاری اشاره کرد. محتوای این آثار عمدتاً باتکیه بر قرآن و روایات، به بررسی ابعاد انسان‌شناسی و به برخی پیامدهای اجتماعی مرتبط می‌پردازد.

در زمینه پیامدهای اجتماعی اومانیسم، اگرچه اثر مستقلى با این عنوان وجود ندارد، اما در مباحث مربوط به اومانیسم، مدرنیته، روشنگری، پست مدرنیسم و لیبرالیسم، به پیامدهای اجتماعی آن توجه شده است. از جمله آثار مهم در این حوزه می‌توان به سه کتاب از ویکتور فرانکل، یعنی انسان در جستجوی معنا، ترجمه اکبر معارفی؛ پزشک روح، ترجمه بهزاد بیرشک و فریاد ناشنیده معنا، ترجمه بهزاد بیرشک اشاره کرد. همچنین آثاری همچون اومانیسم، نوشته دیویس تونی؛ انسان موجود ناشناخته، از الکسیس کارل؛ فلسفه روشنفکری، از ارنست کاسیرر؛ عصر جدید، بیگانگی انسان، از پانتهاام و فریت؛ فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، نوشته آندره لالاند؛ پیامدهای مدرنیته، اثر آنتونی گیدنز؛ ظهور و سقوط لیبرالیسم، اثر آر بلاستر؛ معمای مدرنیته و مدرنیته و اندیشه انتقادی، هر دو از بابک احمدی؛ نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیستی و خدا و دین در رویکردی اومانیستی، هر دو از مریم صانع‌پور؛ سیر انسان‌شناسی در

فلسفه غرب از یونان تا کنون، نوشته عزت‌الله فولادوند؛ نقدی بر اومانیسیم و لیبرالیسم، از آیت قنبری؛ در اسارت آزادی، اثر نعمت‌الله باوند؛ جوان مسلمان و دنیای متجدد و ایمان و تجدد، هر دو از سید حسین نصر؛ تأثیر اومانیسیم بر بزرگان نهضت پروتستان و پیشگامان الهیات، نوشته علی حسنی؛ و درآمدی بر انسان‌گرایی در غرب، از محمدهادی طلعتی را می‌توان نام برد. در این آثار، پیامدهای اجتماعی اومانیسیم غالباً در قالب مباحث مرتبط با جریان‌های فکری نوین غربی مورد بررسی قرار گرفته و ابعاد مختلف آن مطرح شده است. پژوهش حاضر، پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی و اومانستی را از نگاه قرآن به نحو مقایسه‌ای مورد تحلیل قرار داده است.

۲. مفهوم‌شناسی

شناخت مفاهیم کانونی هر تحقیق، برای پایه‌ریزی بحثی روشن و تعیین دقیق دامنه آن، امری ضروری است. این بخش، به تبیین و تفکیک مفاهیم بنیادین انسان‌شناسی توحیدی و اومانیسیم در بستر پژوهش می‌پردازد.

۲-۱. انسان‌شناسی توحیدی

واژه آنتروپولوژی به معنای انسان‌شناسی، اولین بار توسط ارسطو مورد استفاده قرار گرفت و منظور وی از آن، علمی بود که در راستای شناخت انسان تلاش کند و امروز از آن، به علم شناخت انسان تعبیر می‌شود (فرید، ۱۳۷۲، ص ۳). به عبارت دیگر انسان‌شناسی، راه‌های مطالعه انسان و شناخت اوست (عسکری خانقاه و شریف‌کمالی، ۱۳۹۲، ص ۱۳). انسان‌شناسی، حوزه مطالعاتی وسیع و گسترده‌ای را شامل می‌شود؛ به گونه‌ای که هر راهی که شناخت و دانشی درباره انسان را برای ما فراهم آورد، به نوعی در قلمرو «انسان‌شناسی» قرار دارد. هر منظومه معرفتی را که به بررسی انسان و یا بُعد یا ابعادی از وجود انسان می‌پردازد، می‌توان انسان‌شناسی نامید. انسان‌شناسی انواع مختلفی دارد که به لحاظ روش و یا نوع نگرش، از یکدیگر متمایز می‌شوند. انسان‌شناسی را بر اساس روش می‌توان به انسان‌شناسی تجربی، عرفانی، فلسفی و دینی تقسیم کرد و با توجه به نوع نگرش، به انسان‌شناسی کلان یا کل‌نگر و انسان‌شناسی خرد یا جزء‌نگر دسته‌بندی نمود (مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۲۲).

انسان‌شناسی توحیدی رویکردی است که ماهیت، ویژگی‌ها و جایگاه انسان را در نظام هستی باتکیه بر اصل توحید (یگانگی خداوند) تبیین می‌کند. این نوع انسان‌شناسی، نگاه خود را از منابع وحیانی (قرآن و سنت) و عقل می‌گیرد و در این رویکرد، انسان موجودی است دوساحتی؛

ترکیبی از جسم مادی و روح مجرد (سجده: ۲۹-۳۰)، دارای قدرت تعقل (آل عمران: ۶۵ و بقره: ۴۴) و اختیار (کهف: ۲۹ و انسان: ۶)، سرشت مشترک فراحوانی (روم: ۳۰ و شمس: ۷-۸)، موجودی باکرامت (اسراء: ۷۰)، امانت‌دار شایسته خدا (احزاب: ۷۲)، جانشین خدا در زمین (بقره: ۳۰)، ذاتاً نیازمند به خدا (فاطر: ۱۵)، نیازمند هدایت الهی (نساء: ۱۶۵) و فلسفه آفرینش او فضیلت‌مندی (کهف: ۷؛ هود: ۷ و ملک: ۲)، بندگی خدا و رسیدن به مقام عبودیت است (ذاریات: ۵۶). در انسان‌شناسی توحیدی، انسان نه محصول صرف تصادف یا ماده (جاثیه: ۲۴ و طور: ۳۵)؛ بلکه آفریده‌ای باهدف و معناست (مؤمنون: ۱۵-۱۶) که ظرفیت‌ها و کشش‌های بالایی برای تعالی و سعادت در او نهاده شده است (شمس: ۷-۸).

۲-۲. اومانیسم

واژه «humanism» از واژه لاتینی «humus» گرفته شده که به معنای خاک یا زمین است. این واژه از آغاز، در تقابل با دو دسته از موجودات، یعنی موجودات خاکی غیر از انسان از یک‌سو، و ساکنان آسمان یا خدایان «dhusldivus, divinus» از سوی دیگر قرار داشت. در پایان دوران باستان و قرون وسطا، محققان و روحانیون، میان «divinits» به معنای حوزه‌هایی از معرفت و فعالیت که از کتاب مقدس ریشه می‌گرفت، و «humanitas» یعنی حوزه‌ای که به قضایای عملی زندگی دنیوی مربوط می‌شد، فرق می‌گذاشتند. از آنجا که حوزه دوم، بخش اعظم مواد خام را از نوشته‌های وحی و از یونان باستان می‌گرفت، مترجمان و معلمان این آثار که معمولاً ایتالیایی بودند، خود را umanisti («اومانیست‌ها») نامیدند (تونی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۵).

اصطلاح اومانیسم را در فارسی با واژه‌هایی مانند انسان‌گرایی، انسان‌مداری، مکتب اصالت انسان و انسان‌دوستی و مانند آن معادل قرار می‌دهند و به معنای اصالت انسان، انسان‌گرایی، انسان‌مداری و خودبنیادی است. این بینش، انسان را مرکز ثقل و محور تمام ارزش‌ها قرار می‌دهد؛ یعنی اصالت به اراده و خواست او داده می‌شود؛ به‌طوری‌که انسان باید به تنهایی محور تمام معیارها باشد. در این نظریه، همه چیز از انسان شروع و به انسان نیز ختم می‌شود و هیچ حقیقتی برتر از انسان وجود ندارد. بنابراین اومانیسم که نوعی انسان‌محوری است، در مقابل مکتب دین که بر اساس خدامحوری می‌باشد، قرار گرفته است (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۶۴). اومانیسم در معنای رایج آن، نگرش یا فلسفه‌ای است که با نهادن انسان در مرکز تأملات خود، اصالت را تماماً به انسان می‌دهد. این مفهوم را به دشواری می‌توان یک مکتب خاص و مستقل مانند بقیه مکاتب فلسفی به شمار آورد؛ بلکه اومانیسم نگرشی پرنفوذ است که در

بسیاری از آرا و نظریه‌های فلسفی، اخلاقی، ادبی، هنری و نیز در دیدگاه‌های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مغرب‌زمین، از رنسانس به این سو ریشه دوانده است. این معنای از اومانیسم است که یکی از مبانی و زیرساخت‌های دنیای جدید به شمار می‌آید و در بسیاری از فلسفه‌ها و افکار و مکاتب پس از رنسانس تا به امروز وجود داشته است؛ هرچند که ظهور و بروز آن در برخی مکاتب فلسفی و سیاسی، نظیر پراگماتیسم، اگزیستانسیالیسم، پرسونالیسم، مارکسیسم و لیبرالیسم بیشتر بوده است (بیات، ۱۳۸۱، ص ۳۸-۳۹).

برخی مؤلفه‌های اومانیسم درباره انسان عبارت‌اند از: بها دادن بی‌اندازه به عقل و خرد انسان، آزادی مطلق انسان، وجدان بریده از خدا، سلب استعدادهای ذاتی و عاری ساختن او از هرگونه اتصال به ماوراء طبیعت، اصالت لذت مادی، و انسان، معیار حق و باطل (رجبی، ۱۳۷۹، ص ۵۱-۳۶).

۳. تبیین پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی و انسان‌شناسی اومانیستی

انسان‌شناسی توحیدی و اومانیستی دارای پیامدهای اجتماعی زیادی است که در جوامع مختلف و حتی در جامعه جهانی، بروز و ظهور کرده است. این پیامدها به طور واضح، در جوامع توحیدی و اومانیستی دیده می‌شود و شناخت آنها برای گسترش و اهمیت دادن به آنها و همچنین اثبات متقن و درست بودن انسان‌شناسی توحیدی و در مقابل، ناکارآمدی انسان‌شناسی اومانیستی، لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

۳-۱. پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی

شناخت انسان از منظر توحید و آگاهی از ابعاد مختلف او و جایگاه آدمی در عالم هستی، او را به معارف بالاتر، از جمله شناخت جهان پیرامون او و اسراری که در آن نهفته است، می‌رساند. در قرآن، نفس انسان یکی از آیات مهم الهی معرفی شده است که آدمی با تأمل در نفس خویش، به خداشناسی و جهان‌بینی صحیح می‌رسد. شناخت آفاقی و انفسی که قرآن به آن اشاره می‌کند (ذاریات: ۲۰-۲۱ و فصلت: ۵۳)، انسان را به سیر در آفرینش خویش، به عنوان یکی از نشانه‌های قدرت و حکمت الهی، و همچنین به تفکر در آفرینش جهان، نظم محیرالعقول در آن، اسرار طبیعت و اندیشیدن در آفرینش آسمان‌ها، زمین، کوه‌ها، دریاها، حیوانات و... دعوت می‌کند. سیر در طبیعت و شناخت واقعی جهان که همان شناخت آفاقی است، راهی بسیار آسان و قابل فهم برای همگان است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۵۰-۵۱). در پرتو انسان‌شناسی توحیدی، انسان حق مطلق را در سراسر جهان آفرینش متجلی می‌بیند، سپس فقر ذاتی خود و نیاز وجودی جهان را

می‌نگرد (فاطر: ۱۵) و به کلام امیرمومنان (ع) پی می‌برد که فرمود: «ستایش خدایی را سزد که برای آفریده‌های خود در کسوت آفرینش تجلی کرد» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸). با سرمایه توحید، هم می‌توان به ملک طبیعی، و هم به ملکوت فراطبیعی بینا شد. دنیا پایان دید نابیناست؛ چنان‌که امیرمومنان (ع) فرمود: «وَإِنَّمَا الدُّنْيَا مُنْتَهَىٰ بَصَرِ الْأَعْمَىٰ» (همان، خطبه ۱۳۳).

این نوع شناخت که تنها ظاهر حیات دنیوی را می‌بیند (روم: ۷)، در حد شناخت حیوانات است و قهراً حیات کسی است که شناخت او از بشر و جهان به قدری تنزل کرده که در حد حیات حیوانی است؛ چنان‌که امام سجاد (ع) می‌فرماید: زندگی بدون شناخت خدا و حمد الهی، خروج از حدود انسانیت به مرز حیوانیت است: «وَلَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَىٰ حَدِّ الْبَهِيمِيَّةِ» (صحیفه سجادیه، دعای ۱).

انسان از منظر قرآن، از خدا و به‌سوی خداست: «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ برخلاف انسان‌شناسی سکولار که دید او بسته و قلمرو بینش او محدود است: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَ مَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ؛ أَنَهَا كَفَتُوا» چیزی جز همین زندگی دنیای ما در کار نیست. گروهی از ما می‌میرند و گروهی جای آنها را می‌گیرند و جز طبیعت و روزگار، ما را هلاک نمی‌کند!» (جاثیه: ۲۴) (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۵۶). بنابراین با شناخت توحیدی انسان و جایگاه او در نظام هستی، به شناخت وسیع‌تر و گسترده‌تر، یعنی شناخت جهان و عالم خلقت با همه نظم و اسرار بسیار عجیبش می‌رسیم که باعث ایمان بیشتر و قوی‌تر به خالق و آفریدگار این جهان پهناور می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ص ۱۱-۱۲).

انسان‌شناسی توحیدی بازتاب‌های اجتماعی فراوانی دارد؛ چراکه موضوع بسیاری از احکام دین مبین اسلام، اجتماعی است و بسیاری از کمالات انسان، در اجتماع و با ارتباط با دیگران به دست می‌آید. انسان موحد، غیر از وظایف فردی خویش در مقابل خداوند، مسئولیت‌های بسیاری نیز در اجتماع دارد که انجام ندادن آنها، سرکشی در برابر خداوند محسوب می‌شود. کسانی که تنها به وظایف فردی بسنده می‌کنند و به دستورات اجتماعی اسلام اهمیت نمی‌دهند، درواقع به بعضی از احکام دین ایمان آورده و برخی دیگر را انکار کرده‌اند (بقره: ۸۵ و نساء: ۱۵۰). به دلیل اهمیت مسائل اجتماعی، در این قسمت، پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی توحیدی بیان می‌شود:

۳-۱-۱. عقلانیت و کارآمدی نظام‌های اجتماعی

روش مناسب برای شناخت انسان، روش دینی، و حیانی و توحیدی است؛ چراکه حقیقت انسان همانند کتابی است که نیازمند شرح و تفسیر است و فقط خداوند که خالق انسان است به خوبی می‌تواند حقیقت وجود انسان را شرح و تفسیر کند. خداوند حقیقت انسان را

به وسیله انبیا برای ما بیان کرده و با بیان اینکه آدمی از کجا آمده است و به کجا می رود و در چه راهی گام برمی دارد، او را هم با خودش آشنا می کند و هم با آفریدگارش و هم با گذشته و حال و آینده اش. در نتیجه، انسان باید برای شناخت حقیقی خود به خدا مراجعه کند. اگر انسان، حقیقت خود را برای شرح به خدا نسپارد، دیگران او را شرح می کنند و برایش انسان شناسی می نگارند؛ در نتیجه هرگز به شناخت حقیقی از خود و سعادت و راه رسیدن به آن دست نخواهد یافت. همچنین دیگران اموری بیگانه را به عنوان خواسته هایش بر او تحمیل می نمایند و خواسته های حقیقی او را جابه جا می کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۵-۳۶).

بدیهی است که همه نظام های اجتماعی و اخلاقی از قبیل نظام اقتصادی، سیاسی، حقوقی و تعلیم و تربیت، در راستای تأمین نیازهای اساسی انسان تلاش می کنند. براین اساس، با تصویر درست از انسان، اگر مطابق با واقعیت انسانی و مطابق با توحید و محوریت خدا و خدا باوری باشد، بی گمان نیازهای اساسی او نیز برای ما روشن خواهد شد و در تشخیص نیازهای کاذب و غیر حقیقی از نیازهای واقعی اش دچار خطا و سردرگمی نخواهیم شد. در این صورت نظام های اجتماعی مذکور نیز بر پایه نیازهای واقعی انسان پایه ریزی می شود و در نتیجه از پشتوانه معقول و منطقی برخوردار خواهد بود. (خسروپناه، ۱۳۹۲، ص ۳۲ و جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۳۴).

انسان شناسی توحیدی (نگاه خدامحور به انسان)، به مثابه یک پشتوانه فکری و مبنایی، کلیه نظام های اجتماعی را تقویت می کند. این دیدگاه قادر است نیازهای اصلی و واقعی انسان را به درستی شناسایی کند و برنامه ریزی مؤثری برای تأمین آنها ارائه نماید.

به عنوان مثال، شناخت توحیدی از انسان و کرامت ذاتی او که از سوی خداوند به وی اعطا شده است، این حقیقت را آشکار می سازد که انسان دارای کرامت الهی نباید تحت سلطه و اطاعت استعمارگران و کافران قرار گیرد (رک: خامنه ای، ۱۳۹۳، ص ۱۸-۱۹)؛ زیرا تنها خداوند شایسته اطاعت است و او برای انسان ها عدالت و آزادی را می خواهد. این اصل در آیات قرآن، به صورت حق عدم تسلط کافران بر مؤمنان: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا؛ و خداوند هرگز برای کافران راه تسلطی بر مؤمنان قرار نداده است» (نساء: ۱۴۱)، هشدار نسبت به اطاعت و بندگی غیر خداوند: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)؛ و قطعاً در میان هر امتی پیامبری را برانگیختیم با این پیام که خدا را بپرستید و از هر معبودی جز او دوری گزینید. و بیان خطر اطاعت از بیگانگان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرْذِلُوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! اگر از کافران اطاعت کنید، شما را به عقب گرد و ارتجاع می کشانند و در نتیجه زیان کار خواهید

شد» (آل عمران: ۱۴۹) منعکس شده است. این آیات، بخشی از چهارچوب تعاملات اجتماعی مسلمانان با بیگانگان را در نظام اجتماعی اسلام تعیین می‌کنند.

براین اساس و باتوجه به مبانی انسان‌شناسی توحیدی، انسان اشرف مخلوقات است که خداوند حکیم او را برای نیل به کمال و تقرب به سوی خود آفریده است. خداوند انسان را آزاد و مختار آفریده (انسان: ۲-۳ و کهف: ۲۹) و راه صحیح زندگی را از طریق پیامبران به او نشان داده است (نساء: ۱۶۵). ازاین‌رو در نظام حقوقی اسلام، هیچ انسانی حق برتری ذاتی بر دیگری یا حق اطاعت مطلق از سوی دیگران را ندارد، مگر افرادی که خداوند چنین حقی را به طور صریح به آنها اعطا کرده باشد.

همچنین در نظام تشریعی و حقوقی بر مبنای انسان‌شناسی توحیدی، فقط خداوند است که حق قانونگذاری (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ص ۲۳-۲۵) برای انسان دارد (یوسف: ۶۷)؛ زیرا او خالق انسان است و تمام خواسته‌ها و انگیزه‌های او را می‌داند: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) و به مصالح و مفاسد او آگاه است: «وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶). ازاین‌رو انسان فقط باید از او و کسانی که اذن اطاعتشان را به انسان داده است اطاعت کند؛ مثل پیامبران و امامان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹).

۳-۲. اعتبار و سوگیری صحیح علوم انسانی و تحقیقات اجتماعی

تصویر و تعریف انسان، شالوده علوم انسانی است؛ زیرا هر علم انسانی، مبتنی بر شناخت ماهیت انسان شکل می‌گیرد. انکار مشترکات فراحوانی انسان‌ها، یعنی نپذیرفتن سرشت واحد و ثابت نوع بشر، موجب فروکاهش علوم انسانی به علوم زیستی و حیوانی می‌شود. در مقابل، تأیید این سرشت مشترک - که در قرآن کریم بر آن تصریح شده است (روم: ۳۰ و اعراف: ۱۷۲) - امکان کشف قوانین عام حاکم بر حیات انسانی و سامان‌دهی نظام‌های معرفتی در حوزه‌های گوناگون اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی را فراهم می‌سازد.

از منظر انسان‌شناسی توحیدی، روح، عنصر اصلی هویت انسان است (حجر: ۲۸-۲۹؛ ص: ۷۱-۷۲ و مؤمنون: ۱۴) و این نگاه، جهت‌گیری علوم انسانی را به سمت بررسی ابعاد غیرمادی و تعامل روح و بدن سوق می‌دهد. نتیجه آن، شکل‌گیری تبیین‌های غیرمادی یا تلفیقی از مادی- معنوی در نظریه‌پردازی علوم انسانی است (رجبی، ۱۳۷۹، ص ۲۰-۲۲).

با پذیرش سرشت مشترک و روحانی انسان، جایگاه و کرامت او در فرهنگ و قوانین اجتماعی ارتقا می‌یابد و افراد خود را دارای مسئولیت اخلاقی در برابر جامعه می‌بینند. همچنین نظام

آموزش و پرورش، به پرورش ابعاد معنوی، اخلاقی و شناخت فطری انسان توجه بیشتری می‌کند و صرفاً به مهارت‌های مادی اکتفا نمی‌شود. از سوی دیگر، الگوها و نظریه‌های پژوهشی علوم انسانی، به جنبه‌های مادی و غیرمادی انسان معطوف می‌شوند و تحلیل‌های تک‌بعدی زیستی جای خود را به نظریه‌های تلفیقی و کل‌نگر می‌سپارند. افزون بر این، باور به فطرت واحد و اصول مشترک انسانی، بنیان تفاهم، همبستگی و کاهش نسبی‌گرایی افراطی در ارزش‌ها و اخلاق اجتماعی را تقویت می‌کند.

۳-۱-۳. داشتن درد انسان‌های دیگر در جامعه

قرآن انسان را در بعد اجتماعی، یک حقیقت می‌بیند. خدای تعالی در مورد قتل یک فرد یا نجات جان کسی می‌فرماید: «هرکس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در زمین بکشد، گویی همه انسان‌ها را کشته است و هرکس انسانی را از مرگ نجات دهد، گویی همه مردم را زنده کرده است» (مائده: ۳۲). این بیان به این معناست که فرد مقتول و قاتل هر دو دارای حقیقت مشترکی هستند و نجات‌یافته نیز همان حقیقتی را دارد که نجات‌دهنده و دیگر افراد دارند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۰۲). این حقیقت مشترک، همان انسانیت است که در تمام انسان‌ها یکسان است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۶ و مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۷-۴۸). بنابراین اگر کسی اقدام به قتل یک انسان کند یا رفتاری توهین‌آمیز نسبت به او روا دارد یا حتی از حقوق او را ضایع کند، درواقع به حقیقت خود و نوع انسان تعرض کرده است. خداوند در مورد پرهیز از جنگ و خون‌ریزی به یهودیان فرمود: «لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ...؛ خون خود را نریزید و خودتان را از خانه‌هایتان بیرون نکنید» (بقره: ۸۴). در این آیه نیز خداوند افراد یک جامعه را به عنوان حقیقت واحد معرفی کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۶۰ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۰) و بیان می‌کند که چون شما حقیقت واحد هستید، نباید علیه خود دست به کشتار و آواره‌سازی بزنید. همچنین با بیانی نظیر «لَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ؛ از خودتان عیب‌جویی نکنید» (حجرات: ۱۱)، افراد یک جامعه به عنوان یک حقیقت معرفی شده‌اند (ابن‌العربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۷).

با انسان‌شناسی توحیدی به این نکته می‌رسیم که انسان واقعی و خداشناس کسی است که درد خدا را داشته باشد و چون درد خدا را دارد، درد انسان‌های دیگر را هم دارد (رک: خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۹۲-۲۹۵)؛ ازجمله در مورد پیامبر (ص) می‌فرماید: «فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا» (کهف: ۶)؛ یعنی پیامبر (ص) آن چنان برای هدایت و سعادت مردم و نجات آنان از اسارت‌ها و گرفتاری‌های دنیا و آخرت حریص است که می‌خواهد خود را هلاک

کند. همچنین می‌فرماید: مردم! پیامبری از میان شما و از جنس شما برای شما آمده است که اولین خصوصیتش این است که: «عَزِيزٌ عَلَیْهِ مَا عَنِتُّمْ» (توبه: ۱۲۸)؛ یعنی رنج‌های شما بر او ناگوار است و او درد شما را دارد. پس انسان واقعی و مسلمان واقعی کسی است که هم درد خدا را داشته باشد و هم درد خلق خدا را (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۶۴-۶۵). این بدان جهت است انسان موحد همه موجودات را مخلوق خداوند می‌بیند و خود را در برابر آنان مسؤول می‌داند (رک: خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۲۸-۲۲۹). این نگاه توحیدی سبب می‌شود احساس تعلق و همدلی، منحصر به خود یا گروه خاصی نباشد؛ بلکه یک موحد، خود را مسئول می‌شمارد. افزون بر این، انسان موحد چون زندگی خود را بر اساس رضایت خداوند تنظیم کرده و پیرو فرمان‌های اوست، خداوند فرمان به همدردی با دیگران داده است. از این رو، امام علی به همه مردمی که به خدا ایمان دارند می‌فرماید: «تقوای الهی پیشه کنید؛ هم در مورد بندگان خدا، هم در مورد شهرها و آبادی‌ها؛ چرا که شما در برابر همه اینها حتی سرزمین‌ها و چهارپایان مسؤولید. خدا را اطاعت کنید و از عصیان او بپرهیزید» (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

۳-۱-۴. تبیین احکام اجتماعی با انسان‌شناسی توحیدی

انسان‌شناسی توحیدی با توجه به جنبه‌های روحانی، عقلانی و اجتماعی انسان و هدف غایی او (قرب الهی)، زمینه و مبنای نظری برای تبیین احکام اجتماعی اسلام را فراهم می‌کند. این نوع نگاه، سبب وضع قوانینی می‌شود که هم بر عدالت، هم بر معنویت و هم بر مسئولیت‌پذیری جمعی استوار است و با توجه به اینکه توحید در تمام احکام و قوانین اسلام جاری و ساری است و همه احکام و قوانین اسلام به توحید برمی‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۱۰)، با انسان‌شناسی توحیدی می‌توان به ارائه تبیین عقل‌پسندانه بخشی از احکام اجتماعی دین پرداخت. هرچند حقانیت و درستی احکام اجتماعی دین را می‌توان باتکیه بر این نکته که از علم بی‌نهایت خدای حکیم سرچشمه گرفته است اثبات کرد؛ ولی ارائه تبیین معقولی که برای غیرمعتقدان به دین نیز مورد پذیرش واقع شود و این احکام برای آنان نیز معقول و مستدل جلوه کند، فقط با توجه به انسان‌شناسی توحیدی میسر است. به عنوان مثال، در چهارچوب تعالیم وحیانی، هویت واقعی انسان (انسانیت انسان)، تنها در صورت حرکت در مسیر قرب خداوند شکل می‌گیرد و دوری از خدا، به معنای از خودبیگانگی انسان و سقوط از مرتبه انسانیت و پلیدی (انعام: ۱۲۵) و فروتر شدن از حیوانات است (اعراف: ۱۷۹ و فرقان: ۴۴). با توجه به این تصویر، قانون اعدام در مورد کسی که پس از پی بردن به حقانیت اسلام و ایمان آوردن، از سر غرض‌ورزی و مخالفت با حق و حقیقت،

از اسلام روی می‌گرداند و کافر می‌شود (مرتد)، امری معقول و مستدل است؛ زیرا چنین فردی آگاهانه انسانیت خود را از دست داده و حیوانیت و بدترین جنبه‌ها را برگزیده و به ویروسی خطرناک برای جامعه تبدیل شده است (رجبی، ۱۳۷۹، ص ۲۵).

۳-۱-۵. سیر جامعه به سوی خدا

با انسان‌شناسی توحیدی و در نظر داشتن اینکه خداوند خالق انسان و هستی است و استعدادهای فراوانی برای رشد معنوی به انسان داده و هستی را مسخّر او کرده تا بتواند به معرفت الهی و قرب الی‌الله برسد، جامعه نیز توحیدی می‌شود (رک: خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۲۷-۲۲۹ و ۳۶۲-۳۶۳) و رنگ و بوی الهی می‌گیرد (بقره: ۱۳۸). از نگاه قرآن، جامعه و امت نیز مانند فرد، حیات و ممات، سعادت و شقاوت، اراده و شعور، قوت و ضعف، تکلیف و احسان و اسائه، و به طور خلاصه، هویت مستقل و واقعی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۸۶ و مطهری ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۴۰)؛ چنان‌که خدای تعالی فرمود: «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ...» (اعراف: ۳۴). این آیه بیانگر عمر محدود و حساب گروهی امت‌هاست و نشان می‌دهد جامعه، هویتی مستقل و واقعی دارد که بر اساس اعمال جمعی محک زده می‌شود. در چنین جامعه‌ای انسان‌ها می‌دانند که همه از خداوند: «إِنَّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۵۶) و درنهایت به سوی او خواهند رفت: «وَأِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶). از این رو، با رعایت تکالیف و قوانین الهی و پرهیز از گناهانی چون دروغ، تزویر و دورویی، ظلم به یکدیگر، خیانت، دزدی و... جامعه‌ای الهی و خدایی خواهند داشت.

۳-۱-۶. تشخیص ناهنجاری‌های اجتماعی و برون‌رفت از آنها

در جوامع مادی، بسیاری از مفاسد اخلاقی و اجتماعی، بر اثر نگاه خودخواهانه و خودمدارانه حاکم بر بینش‌ها و نگرش‌های ناشی از آنها شکل می‌گیرد و به تدریج و در طول قرون متمادی، به دیدگاه‌هایی منجر شده که جایگاه انسان را به سطوح پستی تنزل داده است. بر این اساس، پیروان نگرش فوق، انسان را موجودی مادی و زمینی قلمداد کرده و در نتیجه، هدف و کمال حقیقی او را صرفاً برخورداری از لذایذ حیوانی دانسته‌اند. بر اساس همین نگرش کوتاه‌بینانه به انسان نیز ناهنجاری و اباحه‌گرایی را تجویز کرده‌اند؛ چنان‌که اومانیزم غربی در حوزه‌های اخلاق، حقوق، سیاست، هنر و اقتصاد و... به نابسامانی‌های خسارت‌باری انجامیده است. بر این اساس، شناخت حقیقت انسان و کمال حقیقی او، برای شناخت این ناهنجاری‌ها و برون‌رفت از آنها ضروری است (الهی‌راد، ۱۴۰۰، ص ۲۵-۲۶). با شناخت حقیقت وجودی انسان و ابعاد خلقت او و اینکه برای چه خلق شده و چه هدفی دارد و به کجا خواهد رفت (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱،

ص ۱۱۶) و با شناخت بایدها و نبایدهای زندگی انسان که لزوماً باید توسط فرستادگان الهی به انسان‌ها برسد (رک: خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۳۷۹ و ۳۹۰)، جلوی بسیاری از ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی و خسارت‌های جبران‌ناپذیر آنان گرفته خواهد شد. قطعاً تنها راه برای این کار، انسان‌شناسی توحیدی است؛ چراکه انسان از منظر خداوند انسان‌آفرین شناخته می‌شود که به تمام ابعاد وجودی (ق: ۱۶) و مراحل زندگی او احاطه دارد، ویژگی‌ها او را دقیقاً می‌شناسد: «إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى» (نجم: ۳۲) و برای تمام مراحل زندگی‌اش به او برنامه داده است تا دچار مفاسد و ناهنجاری نشود و به سعادت و خوشبختی برسد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳، ص ۲۳-۲۴).

۳-۷. افزایش کرامت اجتماعی

خداوند انسان را مکرم و بافضیلت آفرید: «ولقد کرّمنا بنی آدم...» (اسراء: ۷۰) و انسان‌ها نیز باید این کرامت را نسبت به یکدیگر حفظ کنند و منزلت و شخصیت افراد را با ظلم و ستم، و استثمار و استعمار از بین نبرند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳)؛ اما در طول تاریخ، زندگی انسان‌ها بیشتر تحت ظلم و جور دیگران بوده و این منزلت و کرامت او پایمال شده است. براین اساس، وقتی فرشتگان از آفرینش و زندگی انسان در زمین باخبر شدند، فقط همین جنبه منفی را دیدند و پرسیدند چرا چنین موجودی باید خلق شود (بقره: ۳۰). در عصر حاضر و در جوامع بشری، به‌ویژه جوامع غربی مبتنی بر اومانسیسم، شاهد این روند هستیم و بسیاری از خشونت‌ها، نژادپرستی‌ها، قومیت‌گرایی‌ها، ناعدالتی‌ها، ناهنجاری‌ها و اسارت و بردگی انسان را می‌بینیم، اما در جوامع اسلامی که بر پایه انسان‌شناسی توحیدی و معرفت خدا است و به منزلت و شخصیت انسان اهمیت داده می‌شود، این کرامت اجتماعی حفظ شده (رک: خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۸۴-۲۸۵) و بسیاری از تبعیض‌ها و برتری‌طلبی‌ها از این جوامع در حد قابل‌توجهی از بین رفته است (آل عمران: ۱۰۳). در این جوامع، مهرورزی جای کینه‌توزی می‌نشیند، زمینه‌های فساد و تباهی اجتماعی، بحران‌ها، چالش‌ها و حرمت‌شکنی‌ها به شدت کاهش می‌یابد، انسان‌ها با احترام به مقام و منزلت یکدیگر می‌نگرند و کرامت اجتماعی مطلوبی بین افراد وجود دارد. این ارج نهادن به منزلت آدمی در این جوامع، حاصل خدامحوری، پیروی از دستور الهی، معنویت‌گرایی و رفتارهای مطابق با اهداف دینی است: «وَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ» (انفال: ۶۳). در زندگی اجتماعی مبتنی بر وحی الهی و توحیدمحور، جایی برای ستم، حق‌کشی، آدم‌کشی و فسادگری نیست: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً

فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُخَكِّمَ بِهِ النَّاسَ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ» (بقره: ۲۱۳).

۳-۱-۸. آزادی حقیقی در جوامع توحیدی

اومانیست‌ها معتقدند انسان، آزاد به دنیا آمده و از هر قیدوبندی رهاست؛ بنابراین خود باید سرنوشت خویش را رقم بزند. در غرب، آزادی ابزاری برای رسیدن به خواش‌های نفسانی و مقاصد سودجویانه است. البته در این جوامع، نه تنها انسان‌ها آزاد نیستند؛ بلکه به اسارت و بردگی گرفته شده‌اند. در این جوامع، معنویت و اخلاق رخت برپسته‌اند و انسان‌ها فقط به فکر خود و رسیدن به لذات دنیایی هستند. آثار چنین آزادی‌هایی، در انحطاط خانواده و جامعه‌های ازهم‌گسیخته قابل مشاهده است. استاد مطهری می‌گوید: «در غرب، ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواسته‌های انسان می‌دانند. آنجا که از اراده سخن می‌گویند و درواقع فرقی میان تمایل و اراده قائل نمی‌شوند. از نظر فلاسفه غرب، انسان موجودی است دارای یک سلسله خواست‌ها و می‌خواهد این چنین زندگی کند. همین تمایلات، منشأ آزادی عمل او خواهد بود. آنچه آزادی فرد را محدود می‌کند، آزادی امیال دیگران است و هیچ ضابطه و چهارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایل او را محدود کند» (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰).

اما در جوامع توحیدی که بر مبنای انسان‌شناسی توحیدی بوده و حقیقت انسان به درستی شناخته شده است، آزادی حقیقی وجود دارد. آزادی که بر مبنای احترام و اکرام متقابل انسان‌هاست و آنها را به امنیت و آرامش و سعادت می‌رساند. آزادی که افسارگسیخته نیست و حدودمرزهایی دارد که به نفع انسان و جامعه انسانی است؛ چرا که آزادی که حدودمرز نداشته باشد، باعث از بین رفتن آزادی، ارزش‌ها و فضیلت‌های انسانی می‌شود. شهید مطهری آزادی را این گونه تعریف می‌کند: «آزادی یعنی انسان رها باشد از قیدوبندهایی که جلورشد و تکامل و فعالیت‌های او به سوی کمال را می‌گیرد. انسان به آن جهت که موجودی مسئول و مختار و آزاد است و موجودی است که سرنوشتش به خودش واگذار شده است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۶) احتیاج دارد که در مقابله مانع‌ها و سدهایی وجود نداشته باشد» (مطهری، ۱۳۹۰، ص ۷۹-۸۰). وی با استناد به آزادی خود، مقابل ارزش‌های واقعی انسان مقاومت می‌کند: «أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ» (هود: ۸۷).

اسلام، آزادی بی‌قید و شرط و به معنای اباحی‌گری و بی‌بندوباری را نپذیرفته و تکالیف اجتماعی از جمله امر به معروف و نهی از منکر را برای نفی آن قرار داده است (آل عمران: ۱۰۴ و هود: ۱۱۶). همچنین از نظر اسلام، آزادی حدود مرز دارد و مرز آن تا جایی است آزادی دیگران مخدوش نشود و شرع و دین هم اجازه آن را داده باشد.

۳-۱-۹. حاکمیت فطرت در جوامع توحیدی، حاصل انسان‌شناسی توحیدی

با معرفت توحیدی نسبت به انسان، زندگی بر اساس فطرت پاک الهی در جوامع جریان خواهد داشت؛ چراکه انسان ذاتاً و فطرتاً خداجوست: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) و به دنبال یافتن حق است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹، ص ۱۵۵-۱۵۸) و گرایش به خوبی‌ها و زیبایی‌ها و کمالات معنوی در نهاد او وجود دارد؛ از جمله حقیقت جویی، فضیلت طلبی، شخصیت طلبی، کمال طلبی و... (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۶۴).

زندگی بر اساس این استعداد های فطری و گرایش های خدادادی، باعث رسیدن انسان به هدف واقعی از خلقت خود، یعنی خداشناسی و خودشناسی و در نهایت، رسیدن به کمال انسانی و قرب الهی می‌شود. در نتیجه، جامعه‌ای سالم و خدامحور به وجود خواهد آمد. همچنین حاکمیت بخشیدن به فطرت الهی، باعث عدالت خواهی در جامعه و در نتیجه، کاهش ناهنجاری‌ها، نابسامانی‌ها، ناعدالتی‌ها و بحران‌های مختلف می‌شود و بازگشت انسان‌ها به خود واقعی و رهایی از هواهای نفسانی و خواهش‌های دل را به دنبال خواهد داشت.

۳-۲. پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی اومانیستی

انسان‌محوری در جوامع غربی پیامدهای بسیاری داشته، بحران‌های فراوانی به بار آورده و مشکلات زیادی برای بشر در پی داشته است؛ به طوری که برای نجات آن، مردم باید به خود آیند و به دامن خدا و قوانین الهی پناه آورند تا بتوانند زندگی آرام و با دل‌هایی سرشار از ایمان و اطمینان و به دور از اضطراب و تشویش و استرس داشته باشند. در ادامه، به برخی از این پیامدها اشاره می‌کنیم:

۳-۲-۱. تقویت خودخواهی و طغیان در برابر سایر انسان‌ها

با محوریت انسان و تقویت خودخواهی او، هوی و هوس بر او حاکمیت می‌یابد. همچنین باتوجه به نگاه فرعون‌ی و مغرورانه‌ای که در او به وجود می‌آید، او کاملاً مستعد سرکشی و طغیان در برابر سایر انسان‌ها می‌شود و برای رسیدن به منافع نامشروع و یا مشروع از طریق نامشروع، دست به هر کاری می‌زند (قنبری، ۱۳۸۳، ص ۵۸). انسان از خدا بریده و خودخواه و مغرور که خود را

مرکز عالم می بیند، حاضر می شود دیگران را قربانی کند تا به مقاصد خود برسد. قارون با اینکه فردی از بنی اسرائیل بود، ولی چون فقط خود را می دید، بر ایشان طغیان کرد و ثروت خود را حاصل دانش و تخصص می دانست و برای کسی حقی قائل نبود (قصص: ۷۶-۷۸) و اساساً اگر انسان استغنا ببیند، طغیان می کند: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ أَكْفَرُ» (علق: ۶-۷).

۳-۲-۲. خشونت گرایی

هنگامی که انسان خدا را فراموش کند، خدا نیز او را فراموش می کند: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ» (توبه: ۶۷) و حتی حقیقت او را از یادش می برد: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). در این فراموشی، جایی برای وجوه مختلف حیات آدمی، همچون سیاست، فرهنگ، اقتصاد و هنر باقی نمی ماند و همه این وجوه نیز به نحوی به پوچی و فراموشی سپرده می شوند. در این حال انسان پوچ انگار، به خشونت و جنایتی که هیچ غایتی ندارد، روی می آورد تا بتواند به نحوی از زندانی که خود ساخته است، بگریزد و رهایی را در انفجار بی بندوبار امیال خود بیابد. پناه بردن به مواد مخدر، پناه بردن به آزادی جنسی و ظلم و تعدی به دیگران، از دیگر راه های گریز انسان اومانستی است (صانع پور، ۱۳۷۸، ص ۱۱۴).

۳-۲-۳. سبک زندگی مادی و گناه آلود

سبک زندگی موجود در غرب، تجسم انسان مداری و اومانیسم است. سبکی که ذهن ها و فکرها را مادی می کند و به زندگی رنگ و بوی مادی می دهد. هدف زندگی را به کسب پول و ثروت و قدرت فرو می کاهد و انسان ها و قدرت ها برای رسیدن به این هدف، دست به هر کاری، حتی کشتن انسان های بی گناه و تجاوز و غارت کشورها می زنند. در این سبک زندگی، آرمان های معنوی و دینی و رشد روح انسان فراموش می شود و در جامعه و زندگی فردی و اجتماعی، گناه عادی سازی می شود. در واقع سبک زندگی در این جوامع، سبک زندگی مادی و گناه آلود است که گریبان جامعه آنها را گرفته و مشکلات فراوانی را برای آنها درست کرده است که علاج پذیر نخواهد بود. سبک زندگی که ابتذال و بی بندوباری اخلاقی، ماده زدگی، بی هدفی و پوچی، ناامیدی، عدم امنیت، ستیزه جویی، اصالت اقتصاد، پول و منفعت طلبی و... در آن وجود دارد (جمشیدی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۵).

۳-۲-۴. انسان محوری و بحران های روانی حاصل از دوری خدا

در جوامع مدرن مبتنی بر اومانیسم، با وجود رشد روزافزون فناوری و رفاه مادی، آرامش وجودی و تعادل روانی انسان تحقق نیافته است. غلبه نگرش انسان محور و گسست از ساحت قدسی،

به بروز بحران‌های عمیق روان‌شناختی و اجتماعی انجامیده است؛ وضعیتی که در آن احساس پوچی، اضطراب، افسردگی، و فروپاشی پیوندهای عاطفی نمود آشکاری یافته است. گسترش بحران‌های روانی، افزایش نرخ خودکشی و شکل‌گیری نهادهایی چون «وزارت تنهایی» در کشورهایی مانند انگلیس و ژاپن، بازتابی از فقر معنوی و ازخودبیگانگی انسان در نظام فکری اومانیستی است. (سعیدی‌مهر و دیوانی، ۱۳۸۲، ص ۲۲-۲۴).

در پی این گسست الهی و معرفتی، دگرگونی‌های گسترده اخلاقی و اجتماعی نیز پدید آمده است. حذف مرجعیت الهی از نظام ارزشی، به نسبی‌گرایی اخلاقی و فروپاشی معیارهای پایدار فضیلت و عدالت انجامیده است. در این چهارچوب، منافع فردی و لذت‌گرایی، بر مسئولیت اخلاقی و خیر جمعی غلبه یافته‌اند و پیامد آن، تضعیف سرمایه اجتماعی، کاهش حس اعتماد و همبستگی، و گسترش بی‌تفاوتی اجتماعی است.

در جمع‌بندی می‌توان گفت اومانیسم با انتقال محور معنا از خدا به انسان، اگرچه در عرصه علمی و فنی به پیشرفت‌های نسبی دست یافته، اما در سطح وجودی و اجتماعی، به تهی‌بودگی معنوی و فروکاست انسان به سطح نیازهای مادی انجامیده است. این نگرش، با بریدن پیوند انسان از منشأ قدسی، توان سامان‌دهی پایدار نظام اخلاقی و تضمین همبستگی اجتماعی را از او سلب کرده است. ازاین‌رو، بازگشت به رویکرد توحیدی و بازتعریف انسان بر اساس نسبت وجودی او با خداوند، ضرورتی معرفتی و تمدنی است تا زمینه تعالی فردی، آرامش روانی و بازسازی همبستگی اخلاقی در جامعه فراهم گردد.

۳-۲-۵. به خطر افتادن آزادی و امنیت افراد در جامعه به دنبال آزادی فردی در اومانیسم

آزادی مورد تأکید اومانیست‌ها که عمدتاً معطوف به آزادی فرد انسانی و در حوزه‌های خصوصی و اجتماعی است، به دلیل زمینه‌سازی این مکتب برای حاکمیت امیال بر انسان‌ها، ضمانت اجرایی درستی ندارد. وقتی انسان در این بینش، تقدیر را مردود اعلام می‌کند و سرنوشت خود را به طور مطلق در دست خود می‌داند، به سوی آزادی بی‌حد و حصر کشیده می‌شود و تلاش می‌کند تا در همه حوزه‌های رفتاری در ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و مانند آن آزاد باشد. در این صورت، آزادی و امنیت دیگران به خطر می‌افتد و درست به دلیل همین نقص اساسی در اومانیسم است که در دنیای غرب با موانع فیزیکی و قانونی، به تعیین حدود مرز برای آزادی انسان‌ها و قدرت و اختیار آنان به‌رغم آموزه‌های اومانیستی پرداخته و خواسته‌اند تا این نقص را برطرف نمایند (قنبری، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

۳-۲-۶. ظهور و بروز سکولاریسم

طبیعت‌گرایی اومانیسم انسان را صرفاً متوجه طبیعت، دنیا و لذات مادی، لذت‌پرستی و دنیاگرایی نموده و به تبع، او را از خدا و ماوراءالطبیعه و عالم غیب دور کرده است. نتیجه آن، محروم کردن انسان از معنویت و زندگی پر از آرامش و عدم توجه به آخرت است: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (جاثیه: ۲۴). این طبیعت‌گرایی صرف، منجر به نفی ماوراءالطبیعه شده است. اومانیست‌ها علم را از الهیات و دین جدا کردند و ضمن رد حقایقی مانند خدا، روح، عالم غیب و عالم آخرت، آنها را ساخته ذهن بشر خواندند. در این راستا، خدا خالق انسان نیست؛ بلکه این انسان است که با تفکرات خود خدا را در ذهن خویش خلق می‌کند. نفی خدا از زندگی موجب مادی شدن انسان گردید؛ به گونه‌ای که با دید مادی، فقط درصدد کسب سود و لذت برای خویش می‌شود. شهید مطهری از این تفکر به نام مکتب انحصار یاد می‌کند. مکتبی که هستی و نظام وجود را در انحصار ماده می‌داند، هستی را در چهارچوب آنچه در تغیر و تبدل است و در بستر زمان و مکان واقع است، محدود و محصور می‌کند و آنچه را که از چهاردیواری تغیر و تبدیل و احساس و لمس بشر بیرون است، منکر می‌شود و معدوم و نیست می‌پندارد (مطهری، ۱۴۰۰، ص ۶۲). این نگرش طبیعت‌گرایانه اومانیست‌ها، آنان را به طور بی‌رحمانه‌ای به جان منابع طبیعی زمینی، دریایی، هوایی و جوّی که میراث مشترک همه بشریت است، کشانده و فجایع زیست‌محیطی فراوانی را به بار آورده است (قنبری، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

۳-۲-۷. ظهور انواع تبعیضات طبقاتی و سیاسی در جهان معاصر

جهان غرب تاکنون با اعتقاد به مکتب اومانیسم و لزوم جداسازی معنویت و دین از ساحت تفکر و عرصه سیاست بشری و با جایگزینی انسان، ثروت، قدرت و تجمل و غرور به جای اعتقاد به مبدأ هستی و لزوم زندگی بشر با مبدأ غیب، موجب ظهور انواع تبعیضات طبقاتی و سیاسی در سطح جهان معاصر گردیده است (رک: خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۲۷۰-۲۷۵). از این رو در حال حاضر، مغرب‌زمین بدون رجوع آگاهانه و متعادل به اصل‌الاصول زندگی بشر و جهان هستی و یا توحید ناب الهی، در هر دو عرصه تفکر و عمل، هرگز قادر به خروج از این وضع بحرانی و متناقض جهانی نمی‌باشد (باوند، ۱۳۷۷، ص ۱۹۷). این خود، حقیقتی ژرف است که خداوند بزرگ درباره آن در قرآن کریم می‌فرماید: «ای اهل کتاب! بیایید در برابر یک سخن، تسلیم و فرمانبردار باشیم و آن اینکه جز خدا را نپرستیم و برخی، برخی دیگر را تحت سلطه و انقیاد خود قرار ندهیم...» (آل عمران: ۶۴).

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان می‌دهد که انسان‌شناسی توحیدی، مبتنی بر یگانگی خداوند و منابع وحیانی، انسان را موجودی معنوی، دارای کرامت ذاتی و هدفمند می‌داند که زندگی فردی و اجتماعی او در مسیر قرب به خدا شکل می‌گیرد. این دیدگاه، ضمن ارتقای عقلانیت و کارآمدی نظام‌های اجتماعی، موجب تقویت همدلی، مسئولیت‌پذیری جمعی، حفظ کرامت انسانی، تحقق آزادی حقیقی در چهارچوب تکالیف معنوی و حاکمیت فطرت پاک الهی می‌شود و به کاهش ناهنجاری‌های اجتماعی و کلان‌نگری معقول احکام اجتماعی منجر می‌گردد.

در مقابل، انسان‌شناسی اومانیستی که محور مطلق آن، انسان و خواسته‌های مادی است، باعث تقویت خودخواهی، خشونت، سبک زندگی مادی و گناه‌آلود، بحران‌های روانی و اجتماعی، کاهش امنیت و آزادی دیگران و ظهور تبعیضات طبقاتی و سیاسی شده است. این نگرش با نفی خداوند و معنویت، پیامدهای مخربی برای ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جوامع به‌ویژه غربی به همراه داشته و نتوانسته است پاسخ‌گویی جامع و سلامت‌بخش به نیازهای واقعی انسان فراهم کند.

می‌توان گفت از منظر قرآن، انسان‌شناسی توحیدی بهترین و کامل‌ترین مسیر برای شناخت انسان و تنظیم روابط اجتماعی است که سعادت و آرامش فرد و جامعه را تضمین می‌کند. بنابراین، آگاهی‌بخشی درباره پیامدهای اجتماعی انسان‌شناسی اومانیستی و ترغیب به پذیرش انسان‌شناسی توحیدی ضرورت جدی دارد تا با بازگشت به مبانی الهی، جامعه‌ای سالم، عادلانه و معنوی برپاگردد و از بحران‌ها و نقصان‌ها رهایی یابد. درنهایت می‌توان گفت تنها راه نجات انسان متجدد معاصر جوامع غربی، رجوع به خالق جهانیان، شناخت خدا، انسان و جهان در پرتو توحید و زندگی در مسیر توحید و خدامحوری است.

فهرست منابع

- قرآن مجید؛ ترجمه: محمدرضا صفوی؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵ ش.
- نهج البلاغه؛ ترجمه: محمد دشتی؛ قم: مؤسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۷ ش.
- صحیفه سجادیه؛ ترجمه: حسین انصاریان؛ تهران: پیام آزادی، ۱۳۸۱ ش.
۱. ابن العربی، محمد بن عبدالله؛ احکام القرآن؛ بی جا: بی نا. بی تا.
 ۲. باوند، نعمت الله؛ در اسارت آزادی؛ تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۷ ش.
 ۳. بیات، عبدالرسول؛ فرهنگ واژه ها؛ قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، ۱۳۸۱ ش.
 ۴. تونی، دیویس؛ اومانیسیم؛ ترجمه: عباس مخبر؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۸ ش.
 ۵. جمشیدی، مهدی؛ درآمدی بر اندیشه فرهنگی آیت الله خامنه ای؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۰۰ ش.
 ۶. جوادی آملی، عبدالله؛ توحید در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۹۳ ش.
 ۷. -----؛ صورت و سیرت انسان در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۷۹ ش.
 ۸. خامنه ای، سید علی؛ طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن؛ تهران: مؤسسه فرهنگی ایمان جهادی، ۱۳۹۲ ش.
 ۹. -----؛ روح توحید، نفی عبودیت غیر خدا؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۳ ش.
 ۱۰. -----؛ شرح نهج البلاغه، نبوت ها در نهج البلاغه، شرح خطبه اول در موضوع نبوت؛ تهران: مؤسسه پژوهش فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۹۹ ش.
 ۱۱. خسروپناه، عبدالحسین؛ انسان شناسی اسلامی؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲ ش.
 ۱۲. رجبی، محمود؛ انسان شناسی؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹ ش.
 ۱۳. زمخشری، محمود؛ الکشاف؛ بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
 ۱۴. سعیدی مهر، محمد و دیوانی، امیر؛ معارف اسلامی؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۲ ش.
 ۱۵. صانع پور، مریم؛ نقدی بر مبانی معرفت شناسی اومانیزستی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸ ش.
 ۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
 ۱۷. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان؛ تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
 ۱۸. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۱۹. عسکری خانقاه، اصغر و شریف‌کمالی، محمد؛ **انسان‌شناسی عمومی**؛ تهران: سمت، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. فرید، محمدصادق؛ **مبانی انسان‌شناسی**؛ بی‌جا: انتشارات منصوری، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **الوافی**؛ اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین (ع)، ۱۴۰۶ ق.
۲۲. قنبری، آیت؛ **نقدی بر اومانیسیم و لیبرالیسم**؛ قم: فراز اندیشه، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ **انسان‌شناسی در قرآن**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۹ ش.
۲۴. -----؛ **خداشناسی**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۰ ش.
۲۵. -----؛ **معارف قرآن**؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹ ش.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ **انسان کامل**؛ تهران: صدرا، ۱۳۶۲ ش.
۲۷. -----؛ **آزادی انسان**، قم: مکتب صادق، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. -----؛ **پیرامون انقلاب اسلامی**، تهران: صدرا، ۱۳۸۳ ش.
۲۹. -----؛ **علل گرایش به مادیگری**، تهران: صدرا، ۱۴۰۰ ش.
۳۰. -----؛ **مجموعه آثار**؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۳۱. مغنیه، محمدجواد؛ **التفسیر الکاشف**؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۳۲. الهی‌راد، صفدر؛ **انسان‌شناسی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۴۰۰ ش.

The Model of the Expressive System Governing the Verses of the Holy Quran on the Topic of Women

Seyedeh Shirin Hejazi¹

Asiyeh Rahnema²

Received: November 11, 2025 . Accepted: December 21, 2025

Abstract

Despite the numerous researches conducted on the topic of women in the Quran, various challenges and questions in this field remain unanswered. The common trend in research is comparative analysis or a focus on a single aspect of the issue. The present study, using thematic content analysis and library research, comprehensively studies and analyzes the Quranic verses on the topic of women. The existence of an expressive connection between the verses showed that the verses concerning women can be considered as a single coherent text. The expressive axes of the verses were extracted under the categories of form, subject, indicator, obligation (taklif), and criterion of expression, and consequently, the model of the expressive system governing the verses in question was delineated. Furthermore, the present research demonstrates the coherence and semantic connection between verses that are located separately in different surahs. The results of this study can serve as a prelude for metatextual analyses and new discourse analysis on the topic of women.

Keywords: Quran, Woman, Thematic Content Analysis, Expressive Axis, Expressive System.

1. PhD in Quranic and Hadith Sciences, Member of the Research Group for Interdisciplinary Studies of Quranic and Hadith Sciences, Al-Zahra University, Tehran, Iran (Corresponding Author); sshhejazi@gmail.com.

2. Master's student in the field of Quranic Inimitability (I'jaz), Shahid Beheshti University, Tehran, Iran; a.rahnemaeramsadati@mail.sbu.ac.ir.

نموذج النظام البياني الحاكم على آيات القرآن الكريم في موضوع المرأة

سيدة شیرین حجازی^۱

آسیه رهنما^۲

تاریخ الاستلام: ۲۱ آبان ۱۴۰۴ هـ.ش . تاریخ القبول: ۱ دی ۱۴۰۴ هـ.ش

الملخص

على الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت موضوع المرأة في القرآن الكريم، ما تزال هناك إشكاليات وتساؤلات متعددة في هذا المجال لم تتم الإجابة عنها بعد. ويغلب على البحوث السابقة اعتماداً التحليل المقارن أو التركيز على جانب واحد من الموضوع. أما البحث الحالي، فقد اعتمد منهج تحليل المحتوى الموضوعي، إلى جانب البحث المكتبي، لدراسة آيات القرآن الكريم المتعلقة بالمرأة دراسةً شاملة. وقد أظهر وجود الترابط البياني بين الآيات أنه يمكن النظر إلى الآيات ذات الصلة بموضوع المرأة على أنها نصّ واحد منسجم، كما أمكن استخراج المحاور البيانية للآيات تحت عناوين: القالب، والموضوع، والمؤثر، والتكليف، ومعيار البيان، ومن ثمّ رسم نموذج النظام البياني الحاكم على هذه الآيات. كما يثبت هذا البحث وجود الانسجام والترابط الدلالي بين الآيات التي وردت متفرقة في سور مختلفة من القرآن الكريم. وتُعدّ نتائج هذا البحث مدخلاً مناسباً للتحليل التداولي والتحليل الحديث للخطاب في موضوع المرأة.

الكلمات المفتاحية: القرآن، المرأة، تحليل المحتوى الموضوعي، المحور البياني، النظام البياني.

۱. دكتوراه في علوم القرآن والحديث، وعضو في الفريق البحثي للدراسات البيئية في علوم القرآن والحديث، جامعة الزهراء (عليها السلام)، طهران، إيران (المؤلف المسؤول)؛ sshhejazi@gmail.com.

۲. طالب ماجستير في تخصص إعجاز القرآن، جامعة الشهيد بهشتي، طهران، إيران؛ a.rahnamaeramsadati@mail.sbu.ac.ir.

الگوی نظام بیانی حاکم بر آیات قرآن کریم با موضوع زن

سیده شیرین حجازی^۱

آسیه رهنما^۲

تاریخ دریافت: ۲۱ آبان ماه ۱۴۰۴ . تاریخ پذیرش: ۱ دی ماه ۱۴۰۴

چکیده

با وجود پژوهش‌های فراوانی که در موضوع زن در قرآن صورت گرفته است، همچنان چالش‌ها و سؤالات مختلفی در این زمینه بی‌پاسخ مانده است. روند رایج در پژوهش‌ها، تحلیل مقایسه‌ای و یا تمرکز بر یک جنبه از موضوع است. پژوهش حاضر با روش تحلیل محتوای مضمونی و جست‌وجوی کتابخانه‌ای، به مطالعه و تحلیل آیات قرآن با موضوع زن به طور جامع پرداخته است. وجود ارتباط بیانی بین آیات نشان داد که می‌توان آیات حول موضوع زن را یک متن منسجم واحد در نظر گرفت و محورهای بیانی آیات تحت عنوان قالب، موضوع، شاخص، تکلیف و معیار بیان را استخراج نمود و به دنبال آن، الگوی نظام بیانی حاکم بر آیات موردنظر را ترسیم کرد. همچنین پژوهش حاضر، انسجام و ارتباط معنایی بین آیات را که به صورت جدا از هم در سوره‌های مختلف قرار دارند اثبات می‌کند. نتایج پژوهش حاضر می‌تواند مقدمه‌ای برای تحلیل‌های فرامتنی و تحلیل گفتمان جدید در موضوع زن باشد.

واژگان کلیدی: قرآن، زن، تحلیل محتوای مضمونی، محور بیانی، نظام بیانی.

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث و عضو گروه پژوهشی پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ sshhejazi@gmail.com.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته اعجاز قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران؛ a.rahnamaeramsadati@mail.sbu.ac.ir.

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت، از آغاز نزول خود، با طرح مفاهیمی مانند برابری در خلقت، مسئولیت پذیری مشترک و کرامت انسانی زن و مرد، تحولی عظیم در نگرش جوامع به زنان ایجاد کرد. در عصری که زن در بسیاری از جوامع به عنوان موجودی فرودست و بی ارزش تلقی می شد، قرآن کریم نه تنها حقوق و ارزش های زنان را احیا کرد؛ بلکه آنها را به عنوان عناصر اساسی در شکل گیری و پیشبرد تمدن انسانی معرفی نمود. با وجود اینکه قرآن کریم جایگاه ویژه ای برای زن قائل شده، برداشت ها و تفسیرهای متنوع از آیات قرآن موجب شکل گیری دیدگاه های مختلف درباره زن در جوامع اسلامی گردیده است.

مطالعات پیشین درباره زن در قرآن نشان می دهد که محققان مسلمان و غیرمسلمان، از زوایای مختلف به این موضوع پرداخته اند. مفسرانی همچون طبری، فخر رازی و علامه طباطبایی، بر اساس مبانی تفسیری خود، به تبیین نقش زن در آیات قرآن پرداخته اند. در مطالعات معاصر نیز پژوهشگرانی نظیر آمنه ودود و سیدابراهیم حسینی با رویکردهایی جدید تلاش کرده اند تا ابعاد نوینی از این موضوع را آشکار سازند.

پژوهش های صورت گرفته حول موضوع زن در قرآن را می توان در سه گروه جای داد: بیشتر پژوهش ها، در قالب مقایسه صورت گرفته و پژوهشگر برای تأیید جایگاه زن، در پی اثبات برابری و عدم تبعیض بین زن و مرد است. پژوهش هایی نیز با عنوان حقوق زن، جایگاه اجتماعی زن، نقش تاریخی زن در قرآن و.... انجام شده که بیانگر پژوهش های جزیره ای است که هرکدام یک جنبه از موضوع زن را مورد تحقیق و بررسی قرار داده اند. همچنین پژوهش هایی وجود دارد که کل آیات مرتبط با موضوع زن را بررسی و تحلیل کرده اند، اما در این پژوهش ها، تحقیقاتی مبنی بر بررسی وجود یا عدم ارتباط بین این آیات دیده نمی شود. در نتیجه، عدم بررسی تمام آیات مرتبط به صورت یک جا در پژوهش های صورت گرفته، نتوانسته است دیدگاه جامع قرآن را نسبت به زن مشخص کند.

خداوند در قرآن با مطرح کردن موضوعاتی مثل حقوق و وظایف زن، زن در روایات تاریخی، و زندگی شخصیت های زنانه قصد دارد نگرش های موجود در زمان نزول و بعد از آن را نسبت به زنان تغییر دهد. به نظر می رسد آنچه سبب شده است این هدف به طور کامل به ثمر نرسد، عدم نگاه جامع به این پیام است، لذا تحلیل محتوای آیات مرتبط می تواند به عنوان یک نیاز ضروری در راستای فهم بهتر بنیان های نظری و عملی وحی در خصوص حقوق، مسئولیت ها و نقش های فرهنگی و اجتماعی زنان قرار بگیرد.

براین اساس، این مقاله در راستای روشن سازی جایگاه زن در قرآن، به بررسی و تحلیل محتوای تمام آیات مرتبط با موضوع زن می پردازد و تلاش دارد با تحلیل علمی این آیات بتواند درنهایت به یک دیدگاه جامع و صحیح از قرآن نسبت به موضوع زن دست یابد. هدف نهایی این پژوهش، تعیین محورهای بیانی آیات با روش تحلیل محتوای مضمونی است تا بتوان الگویی برای نظام حاکم بر آیات با موضوع زن ارائه داد. امید است که نتایج پژوهش حاضر بتواند به برخی چالش ها و سوء برداشت های رایج نیز پاسخ دهد.

در پژوهش حاضر برای به دست آوردن نگاهی دقیق و صحیح نسبت به آیات با موضوع زن، به دنبال پاسخ به این سؤالات هستیم: آیا آیات مربوط به زن در قرآن، از نظام بیانی یکپارچه ای برخوردارند؟ محورهای بیانی حاکم بر این آیات کدامند؟ و الگوی حاکم بر این نظام چگونه قابل ترسیم است؟

۱. پیشینه پژوهش

موضوع زن در قرآن همواره مورد توجه محققان و پژوهشگران علوم اسلامی، اجتماعی و انسانی بوده و آثاری در این زمینه پدید آمده است که برخی از این پژوهش ها ذکر می شوند:

- کتاب قرآن و زن (آمنه ودود، ترجمه اعظم پویا و معصومه آگاهی، ۱۳۹۳ ش)، شامل مباحث منشأ آفرینش یکسان در زن و مرد، جایگاه دنیوی و اخروی زن، و حقوق و نقش زن می باشد. نویسنده به دنبال اثبات برابری، عدالت اجتماعی و تعهد اخلاقی زن و مرد از نگاه قرآن است. همچنین در پی اثبات این موضوع است که تبیین آیات باید با توجه به شرایط زمان و مکان نزول صورت بگیرد. وی در پایان به این نتیجه رسیده که آنچه را که قرآن مخاطب قرار داده، مخصوص آن شرایط است و این امور خاص، منظور همه قرآن نیست.

- کتاب زن در قرآن (علی دوانی، ۱۳۸۵ ش)، بیان داستان زنانی است که نام آنها به طور مستقیم یا غیرمستقیم در قرآن ذکر شده است.

- کتاب جایگاه زن در قرآن کریم (شاهین فقیه زاده، ۱۳۹۰ ش)، با درج متن آیات نازل شده درباره زن، به شرح مختصری بر هریک از آیات مورد بحث پرداخته است.

- کتاب زن در داستان های قرآن (احمد مهدوی، ۱۳۸۸ ش)، شامل شرح داستان هایی از قرآن که قهرمان داستان، زن است همراه با ذکر نکات عبرت انگیز آن داستان ها.

- کتاب نقش تاریخی زن در قرآن (سیدابراهیم حسینی، ۱۴۰۰ش)، به تحلیل نقش زن در ادوار مختلف تاریخی از جوامع باستانی و جاهلیت عربی تا دوران مدرن پرداخته و در نگاهی دیگر، جایگاه زن از دیدگاه قرآن را در حوزه خانواده و اجتماع واکاوی کرده است.

- بر اساس مقاله «تحلیل حقیقت منزلت متعالی زن در گفتمان قرآن کریم و عترت طاهرین» (محمد شریفانی، ۱۴۰۲ش)، منزلت زنان در این گفتمان در ابعاد سیاسی، حقوقی، اجتماعی، اعتقادی، تاریخی و فقهی، مورد توجه و تعالی قرار دارد و اسلام دینی است که به زن کرامت و حقوق انسانی داده و او را به عنوان عضو مؤثر جامعه، مسئله مهم زندگی و متمم حیات انسانی به شمار آورده است.

- طبق مقاله «جایگاه زن در قرآن» (مجید سعیدی و رقیه ابراهیم نژاد، ۱۳۹۹ش)، قرآن کریم زن را در عقاید، اخلاق، آداب، تکالیف واجب، و محرمات، غالباً مانند مرد شمرده است، مگر در مواقعی ویژه، آن هم به جهت یک فلسفه عقلی.

- مقاله «بررسی نمونه‌ای از جلوه‌های گفتمان زن در قرآن کریم» (امینه سلیمانی و سیده سکینه احمدی، ۱۳۹۹ش)، به بررسی ویژگی‌های زبان زنانه در قرآن کریم پرداخته است و در انتها بیان می‌دارد که قرآن، گفتمان زبانی و رفتاری خاص و کاملاً زنانه برای جنس زن ارائه داده است که به دور از هرگونه جنسیت زدگی تحقیق‌کننده می‌باشد.

- مقاله «شخصیت‌پردازی زن در قرآن» (علی نبی‌اللهی، ۱۳۹۰ش)، به بررسی و گاه تطبیق یافته‌های علم داستان‌نویسی، به ویژه شخصیت‌پردازی بر برخی از داستان‌ها و شخصیت‌های زن قرآنی پرداخته است تا از این میان به حقایقی که خداوند در پردازش داستان‌ها و شخصیت‌های زن در قرآن از آنها در حد کمال استفاده نموده است پی برده شود.

- مقاله «جایگاه ارزشی زن در قرآن کریم و بررسی شبهات پیرامون آن» (رضا دهقان نژاد، ۱۳۸۷ش)، ضمن اشاره به جایگاه ارزشی زن در یهودیت و مسیحیت و دوران جاهلیت جزیره العرب و دیدگاه‌های متفاوت در این زمینه، آن را از منظر قرآن کریم مورد مطالعه قرار داده است. همچنین برخی از مهم‌ترین شبهاتی که در راستای احیا و تثبیت جایگاه ارزشی زن در قرآن کریم مطرح شده را نیز با استفاده از نظرات اندیشمندان و مفسران اسلامی بررسی کرده است.

- بر اساس مقاله «جایگاه زن در قرآن» (سهیلا جلالی، ۱۳۷۶ش)، قرآن در مبدأ پیدایش انسان‌ها، خلافت الهی، ارزش‌ها، برپایی عدالت، قیام به امر به معروف و نهی از منکر، بین زن و مرد تفاوتی نگذاشته است؛ بلکه تمامی خطاب‌های قرآن، متوجه روح انسان‌هاست و روح، موجودی مجرد است و جنسیت نمی‌پذیرد.

در نگاه کلی، آنچه که در پژوهش‌های ذکرشده مورد توجه قرار گرفته، بررسی جایگاه زن در مقایسه با جایگاه مرد است؛ گو اینکه مرد به عنوان الگو در قرآن است و زن در تطبیق با الگو بررسی می‌شود. نکته دیگر، عدم جامعیت آیات با موضوع زن در پژوهش‌ها و انجام بررسی موردی مثل موضوعات تاریخی، مسائل حقوقی و یا جایگاه ارزشی زن است. همچنین بررسی آیات به منظور دریافت الگوی زندگی برای انطباق با زمان حاضر از موارد دیگری است که فقدان آن در مقالات فوق دیده می‌شود.

در پژوهش حاضر، به دور از نگاه مقایسه‌ای و یا تلاش جهت اثبات تساوی در جایگاه زن و مرد، آیات مرتبط با موضوع زن در قالب متنی واحد و منسجم در نظر گرفته می‌شود تا ابتدا از طریق تحلیل محتوا، محورهای بیانی آن استخراج شده و سپس با درک ارتباط آیات، بتوان نظام بیانی حاکم بر این آیات را ترسیم کرد.

۲. روش تحقیق

یکی از روش‌های مناسب برای تبیین و تحلیل متون، استفاده از روش «تحلیل محتوا» است. به کمک تحلیل محتوا می‌توان محورهای و خطوط اصلی یک متن را شناخت و برجسته نمود. تحلیل محتوا یکی از فنون تحقیق است که برای توصیف عینی، منظم و کمی محتوای آشکار پیام به کار می‌رود و هدف آن تحقیق کردن است (باردن، ۱۳۷۵، ص ۳۵). تحلیل محتوا مقوله‌بندی همه اجزای یک متن در جعبه‌های مختلف است. بدین ترتیب، مقدار اجزای عناصری که در هر جعبه مرتب شده‌اند متن را مشخص می‌کنند (رسولی و امیرآشنائی، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

درحقیقت، تحلیل محتوا درباره متنی معنا پیدا می‌کند که آن متن برای انتقال پیام و مفاهیمی نوشته شده و دارای ماهیتی مشخص باشد. به واسطه تحلیل محتوا باید معنای اصلی آن پیام را بازشناخت. روش بازشناسی و تحلیل این پیام‌ها به صورت نظام‌مند بوده و از قوانین و دستورات مشخصی تبعیت می‌کنند.

این روش با تجزیه و تحلیل مفاهیم و گزاره‌های استخراج‌شده از متن، جهت‌گیری و نقش هر کدام را بیان و چهارچوب حاکم بر آنها را کشف می‌کند. تحلیل محتوا درحقیقت فن پژوهشی عینی، اصولی و کمی به منظور تفسیر و تحلیل محتوا است و تفکر بنیادی تحلیل محتوا عبارت است از قرار دادن اجزای یک متن (کلمات، جملات، پاراگراف‌ها و... برحسب واحدهایی که انتخاب می‌شوند) در مقولات است (باردن، ۱۳۷۵، ص ۲۹).



در حال حاضر تحلیل محتوا را به دو دسته کلان کمی و کیفی تقسیم نموده‌اند. با استفاده از روش‌های کمی می‌توان جنبه‌های مشاهده‌پذیر یک پدیده را که قابل اندازه‌گیری است، مورد بررسی قرار داد (رسولی و امیرآتشانی، ۱۳۹۰، ص ۳۱). تحلیل کیفی دارای ویژگی‌های خاصی است؛ به‌ویژه برای استنتاج‌های خاص در مورد یک حادثه یا در مورد یک متغیر استنباطی مشخص، معتبر است، ولی در مورد استنباط‌های کلی مفید نیست. تحلیل کیفی می‌تواند در مورد پیکره‌های محدود عمل کند و مقوله‌های متمایزتر و برجسته‌تر به دست دهد؛ زیرا مانند تحلیل کمی به مقوله‌هایی با بسامدهای زیاد که امکان محاسبه را می‌دهند بستگی ندارد (باردن، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲). تحلیل محتوای کیفی را می‌توان روش تحقیقی برای تفسیر ذهنی محتوای داده‌های متنی از طریق فرایندهای طبقه‌بندی نظام‌مند، کدبندی و طراحی الگوهای شناخته‌شده دانست. تحلیل محتوای کیفی به محققان اجازه می‌دهد اصالت و حقیقت داده‌ها را به گونه ذهنی، ولی با روش علمی تفسیر کنند. عینیت نتایج به‌وسیله وجود یک فرایند کدبندی نظام‌مند تضمین می‌شود (ایمان و نوشادی، ۱۳۹۰، ص ۲۰).

یکی از فنون تحلیل محتوا، فن «تحلیل محتوای مضمونی» است. در این روش، به جای استفاده از مقیاس‌ها و مقوله‌های ازپیش‌تعیین‌شده، مضامین پیام‌ها سنجیده می‌شود. از نظر اسمیت، صاحب‌نظر برجسته در این تکنیک، تحلیل محتوای مضمونی، کدگذاری محتوا یا سبک پیام‌ها است که باهدف ارزیابی ویژگی‌ها یا تجارب افراد، گروه‌ها یا دوره‌های تاریخی صورت می‌گیرد (نئوندوف، ۱۳۹۵، ص ۱۹۲-۱۹۳). این روش جنبه اکتشافی دارد؛ یعنی پژوهشگر بدون در نظر داشتن فرضیه، تحلیل را از خود متن آغاز می‌کند و پس از کدگذاری و سنجش مضامین مستخرج از متن، می‌تواند به تحلیل کیفی و تفسیر یافته‌های تحقیق بپردازد و پس از کدگذاری، با دسته‌بندی مضامین مستخرج از متن می‌تواند فراوانی کلمات و مضامین را بسنجد. براین‌اساس، کیفیت محتوایی داده‌ها، مورد تفسیر، تأویل و تعبیر قرار می‌گیرد.

پژوهش حاضر بر اساس فن تحلیل محتوای مضمونی در طی مراحل زیر انجام می‌شود:

الف) استخراج آیات به‌عنوان مبنا و واحد تحلیل، به دو صورت انجام گرفت: در مرحله اول، جست‌وجو با کمک کلیدواژه‌های نساء، زوجه، ازواج، امراء، مریم، ام، امهات، اخت، اخوات و ضمایر مونث انجام گرفت و در مرحله دوم برای اطمینان از صحت کار، جست‌وجو به‌صورت دستی با قرائت کل قرآن انجام پذیرفت. لازم به ذکر است اگر در انتخاب آیه با تردید مواجه می‌شدیم، با مراجعه به تفسیر المیزان، از صحت انتخاب خود اطمینان حاصل می‌شد. **معیار اصلی در انتخاب آیات، ارتباط ظاهر آیه با موضوع زن بوده است.**

ب) نتیجه جست‌وجو، استخراج ۲۴۷ آیه مرتبط با موضوع زن بود که در جدولی مشابه جدول زیر جمع‌آوری شد. سپس پیکره آیات، مفاهیم و مضامین اصلی، نقطه تمرکز، دامنه بیان و نوع بیان آیات در جدول تعیین گردید. داده‌های جدول در حین کار و پیش از تجزیه و تحلیل، چندین بار بازخوانی و اصلاح گردید.

ردیف	آیه	ترجمه	پیکره	مضمون اصلی	نقطه تمرکز	دامنه بیان	نوع بیان
۱	وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (بقره: ۳۵).	و گفتیم: ای آدم! خود و زنت در بهشت جای گیرید. و هرچه خواهید، و هر جاکه خواهید، از ثمرات آن به خوشی بخورید. و به این درخت نزدیک مشوید، که به زمره ستمکاران درآیید.	تاریخی	دین با تمرکز بر خانواده	خانواده، اساس خلقت	همسر	امری

لازم به ذکر است که در ترجمه آیات، از ترجمه عبدالحمید آیتی استفاده شده است. همچنین منظور از دامنه بیان، تعیین حوزه مسئولیت زن از دیدگاه قرآن، و منظور از نوع بیان، تعیین گفتار امری، تمجیدی و یا توبیخی قرآن نسبت به زن است.

ج) با دسته‌بندی مضامین و مفاهیم مشترک در هر ستون، مقوله‌های متن به دست آمد و هر مقوله به طور مجزا مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. به عنوان نمونه، مفاهیم ستون مضمون اصلی، در سه مقوله دین (اصول دینی حاکم بر فرد و اجتماع)، خانواده (اشاره به اصول دینی حاکم بر خانواده) و دین در بستر خانواده (بیان اصول دینی به کمک بستر خانواده) دسته‌بندی شد. در این قسمت از پژوهش، تحلیل‌ها بر مبنای ظاهر آیات صورت گرفت و هر تحلیل با اشاره به یک نمونه از آیات مستند گردید. برخی مواقع نیز از نکات تفسیری مفسران استفاده شد.

د) در تحلیل مقوله‌ها، مضامین و معانی اساسی در مقوله‌ها بررسی شد و اصل پرتکرار در مقوله‌ها به عنوان مؤلفه تحلیل، تعیین گردید. به عنوان نمونه، در ستون نقطه تمرکز، مفاهیم عفت، تکریم و حرمت زن، دین و زن، از مفاهیم پرتکرار و دارای بسامد بالا است. مفهوم عفت به عنوان مؤلفه شاخص، تحلیل و بررسی شد. تکریم و حرمت به عنوان مؤلفه‌ای در بخش خانواده تحلیل شد که مهم‌ترین موضوع قرآن در حوزه زن است. سه مؤلفه تقوا، ایمان و یاری انبیا نیز در مفهوم دین و زن به عنوان محور معیار بررسی گردید.

ه) بر مبنای مؤلفه‌های به دست آمده، مدل نظام بیانی حاکم بر آیات با موضوع زن ترسیم شد.

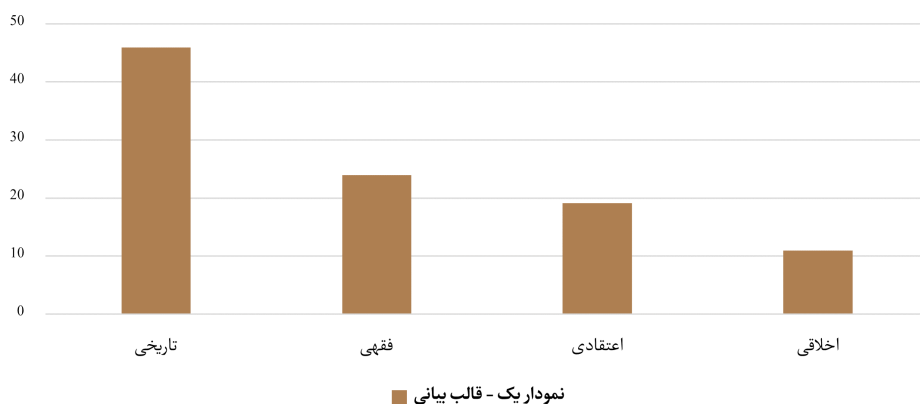
۳. دستاوردهای پژوهش

اگر آیات مورد بحث را به عنوان یک متن واحد حول موضوع زن در نظر بگیریم، با کمک داده‌های جدول پژوهش، می‌توان متن را برای تجزیه و تحلیل، در مقوله‌های زیر تقسیم کرد:

۳-۱. قالب بیانی آیات

هر متن به جهت ارائه مطالب و مقاصد نویسنده، دارای گونه‌ای از قالب‌های بیانی است که برای وصول به مطلوب گوینده به کار می‌رود. قالب‌های بیانی، نقش راهنما برای تحلیل متن را دارند. طبق نمودار یک، بافت تاریخی در بیان آیات دارای بسامد بالایی است.

نمودار یک - بسامد قالب بیانی



داستان‌های تاریخی قرآن همواره بیانگر روند تکاملی و حرکت استکمالی در طول تاریخ بوده‌اند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۲۴۲). هدفمندی و غایتگرایی، از جمله اصولی است که بر داستان‌ها و قصه‌های قرآن حاکم است. برای حصول این اصل، قرآن علاوه بر ذکر نمونه‌های عینی، فرمول‌هایی را ارائه می‌دهد که منجر به تکامل و رسیدن به ترقی و رشد می‌شود و نتیجه فرمول‌هایی را که منجر به انحطاط و سقوط شده نیز به طور محسوس بیان کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۶۶-۶۸). به عنوان مثال، سرگذشت حضرت مریم (س) از تولد تا وحی به او (آل عمران: ۳۴-۳۷ و ۴۳-۶۱ و مریم: ۱۶-۲۹) و برگزیده شدن وی از سوی خداوند^۱، در سوره آل عمران و سوره مریم به تفصیل بیان شده و در نهایت در سوره تحریم با ذکر علت انتخاب وی از سوی خداوند (تحریم: ۱۲)، به عنوان الگوی تمام مؤمنان معرفی گردید (تحریم: ۱۱).

۱. «وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۴۲).

در دیدگاه قرآن، تاریخ به عنوان شاهی زنده و پرمحتوا برای برانگیختن انسان به سوی هدایت، نقش معلم و راهنما را ایفا کرده است و تاریخ را از جهت یادآوری، سودمند می‌داند.^۱ لذا رخدادهایی از تاریخ در قرآن یاد شده است که اولاً شایسته به خاطر سپردن هستند. ثانیاً این شایستگی برای این است که بتوان قوانین زندگی توحیدی را از آن استخراج کرد. مهم‌ترین اسلوب یبانی قرآن در مواجهه با تاریخ زن، تکیه بر نجات است. به عبارت دیگر، قالب یبانی تاریخ زن، تاریخ نجات است. شخصیت‌های تاریخی مونث در قرآن، سیزده مورد هستند که تنها در دو مورد از این شخصیت‌ها، تاریخ هلاک (همسر نوح و همسر لوط) بیان می‌شود و بقیه موارد، سخن از تاریخ نجات (ملکه سبا و همسر عزیز مصر)، تمجید و تعریف (مادر مریم، مادر و خواهر موسی) و برگزیده خداوند (حضرت مریم) است.

اگر قرآن، پیام هدایتی و هشدارهای گمراهی را از طریق تاریخ بیان می‌کند، یادآوری این نکته است که سنت‌های الهی بدون تغییر^۲ در طول تاریخ جریان داشته است.^۳ لذا بر اساس سنت بدون تغییر الهی، شخصیت‌های تاریخی (حضرت مریم (س) و آسیه همسر فرعون)، الگوی هدایت برای تمام مؤمنان (تحریم: ۱۱)، و از سوی دیگر، دو تن از همسران انبیا (همسر نوح و همسر لوط) (تحریم: ۱۰) را به عنوان الگوی گمراهی برای کفار معرفی می‌کند. بررسی زندگی این چهار زن نشان می‌دهد که هیچ‌کدام در سعادت یا ضلالت خود، به شخصیت مرد به عنوان همسر وابسته نبوده و مسیر زندگی را آزادانه انتخاب کرده‌اند. این دلیل آزادی زن از نگاه قرآن است که در وقایع تاریخی قرآن نهفته است.

۲-۳. موضوع یبانی آیات

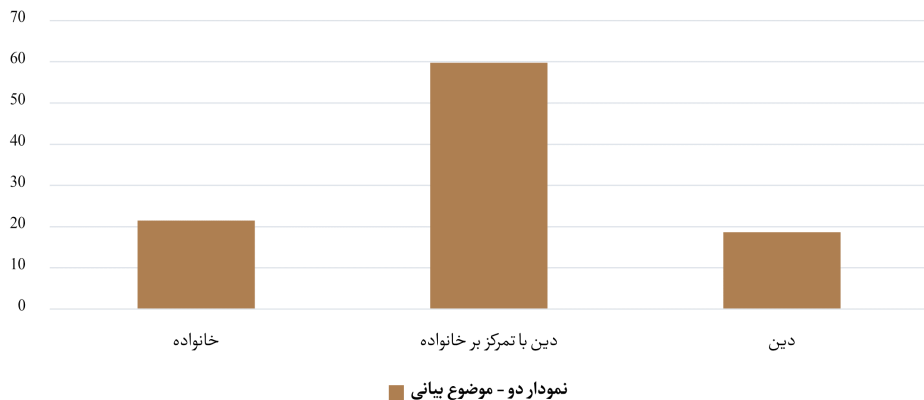
خانواده و اجتماع به عنوان دو بستر زیست زن در آیات بیان شده است که تفکیک این دو بستر در آیات، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا بسیاری از موارد، مباحث اجتماعی زن در قالب خانواده صورت گرفته است؛ از جمله داستان آدم و حوا و یا داستان حضرت موسی.

۱. «قَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَ مَرْقَنَاهُمْ كُلٌّ مِمَّا فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» بر خویشتن ستم کردند و گفتند: ای پروردگار ما! منزلگاه‌های ما را از هم دور گردان. ما نیز افسانه روزگارشان گردانیدیم و سخت پراکنده‌شان ساختیم و در این عبرت‌هاست برای شکیباییان سپاسگزار» (سبا: ۱۹).

۲. «... لَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا...» تو در سنت خدا دگرگونی نخواهی یافت» (فتح: ۲۳).

۳. «سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِيْنَ خَلَقُوا مِنْ قَبْلُ...» این سنت خداوندی است که در میان پیشینیان نیز بود» (احزاب: ۶۲).

نمودار دو - بسامد موضوع بیانی



موضوع خانواده به عنوان مهم‌ترین موضوع در حوزه زن، در دو جهت در آیات دیده می‌شود. اول، مسیری که در آن به مسائل فقهی، اخلاقی و اعتقادی حاکم بر خانواده می‌پردازد و مسیر دوم که معارف دینی و اعتقادی فردی و اجتماعی را با تمرکز بر خانواده بیان می‌کند. موضوع بعدی که در آیات موردنظر دیده می‌شود، معارف دینی و اعتقادی زن در اجتماع است که در این آیات، گاهی زن به تنهایی مورد خطاب و گفت‌وگو است و گاهی همراه با مرد به عنوان اعضای یک جامعه، مورد بحث و گفتگو هستند.

بررسی آیات نشان می‌دهد که خانواده مهم‌ترین و اصلی‌ترین موضوع قرآن در حوزه زنان است. حضرت آدم قبل از ورود به زمین، به صورت «انت و زوجک»^۱ مورد خطاب قرار گرفت. با این بیان، خانواده حتی قبل از ورود انسان به زمین، کانون خلقت و حیات بوده است. آغاز خلقت بشر، نه تک جنسیتی بوده و نه به صورت دو جنس جدا از هم؛ بلکه خلقت انسان در قالب خانواده آغاز شده است. توصیف شرایط زندگی بهشتی^۲ در برخی آیات نشان می‌دهد که زندگی در بهشت نیز در قالب خانواده است. توصیف آغاز و سرانجام انسان در قالب خانواده بیانگر آن است که تشکیل خانواده، يك سنّت جاری الهی و امری فطری است.^۳

۱. «وَاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ...» وای آدم! تو و همسرت در این بهشت ساکن شوید» (اعراف: ۱۹).

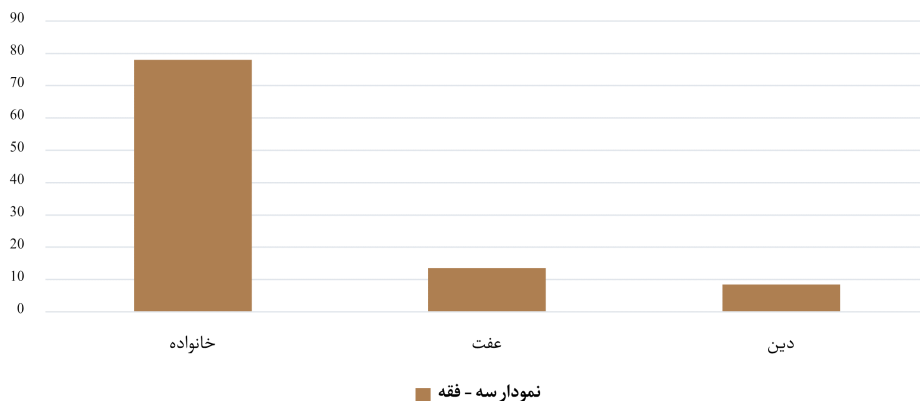
۲. عبارت «ازواج مطهره» در آل عمران: ۱۵.

۳. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» به یکتاپرستی روی به دین آور. فطرتی است که خدا همه را بدان فطرت بیافریده است» (روم: ۳۰).

در فرهنگ قرآن، همان گونه که اساس خلقت، خانواده است،^۱ آغاز نسل و تداوم آن نیز منحصر در خانواده است.^۲ خانواده، کانون سلامت (قصص: ۲۷) و نجات از فسق و فجور است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۴، ذیل آیه ۱۸۷ سوره بقره) و خانواده صالح، آرزوی عباد الرحمن یا بندگان خاص خداست (همان، ج ۱۵، ص ۲۴۴، ذیل آیه ۷۴ سوره فرقان). در اهمیت خانواده به عنوان مهم ترین بستر زیست زن، همین بس که ۷۶ درصد از مباحث دینی زن، با تمرکز بر خانواده بیان شده است (نمودار ۲). قرآن، خانواده را بستری برای زندگی معنوی زن و حرکت او به سوی خدا قرار داده^۳ و آیه ۲۱ سوره روم، خانواده را آیه و نشانه ای از قدرت و ربوبیت خدا دانسته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۶۵).

۳-۲-۱- موضوعات فقهی

نمودار سه - بسامد حوزه احکام فقهی



اهمیت و ارزش خانواده وقتی بیشتر آشکار می گردد که بدانیم بیشترین آیات فقهی مورد بحث، در حوزه خانواده است؛ احکامی که در راستای ایجاد، حفظ و استحکام خانواده بیان شده است (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۵۳). در مورد اعمال عبادی مثل نماز و روزه، احکام فقهی قرآن، کلیات را بیان می کند؛ اما در حوزه خانواده، احکام فقهی با تمرکز بر مسائل جزئی و با جهت گیری اخلاقی بیان شده است.

۱. «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا...؛ شما را از يك تن بیافرید. و از آن يك تن، زنش را آفرید» (زمر: ۶).

۲. «نَسَاؤُكُمْ خَزَنَةٌ لَكُمْ...؛ زنانان کشتزار شما هستند» (بقره: ۲۲۳).

۳. «إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا...» (آل عمران: ۳۵).

اصل حاکم بر آیات فقهی خانواده، در مرحله اول، حفظ خانواده، و در مرحله بعد، حفظ حرمت و شأن انسانی زن است. واژه «أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»^۱ نشانه تلاش شارع برای بقای خانواده (رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۲، ص ۳۷۰) و نشانه میزان محبوبیت آن در نزد خداوند است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۵۲۸). آیات فقهی خانواده، از مبنای تشکیل خانواده (نساء: ۲۳-۲۴) تا تداوم خانواده (بقره: ۲۲۹) بر اساس دین سخن می‌گوید و با تأکید بر پرداخت مهریه زن (نساء: ۴) می‌خواهد خانواده اخلاق مدار را ترسیم کند تا خانواده، منشاء فضیلت‌های اخلاقی در جامعه گردد. همچنین برای پایداری و ثبات خانواده، اولاً موضوعیت طلاق را در صورت عدم امکان زندگی، بر پایه حکم الهی، مشروع می‌داند (بقره: ۲۲۹). ثانیاً با طرح بحث‌های مختلف (بقره: ۲۲۶-۲۳۱)، طلاق را برگشت پذیر می‌شمارد (بقره: ۲۳۲) و نقش زن در حفظ حرمت خانواده را شامل احکام بعد از طلاق مثل نگه داشتن عده (بقره: ۲۲۸)، مجازات زناکار (نساء: ۱۵) و عفت (احزاب: ۵۳-۵۵) بیان می‌کند.

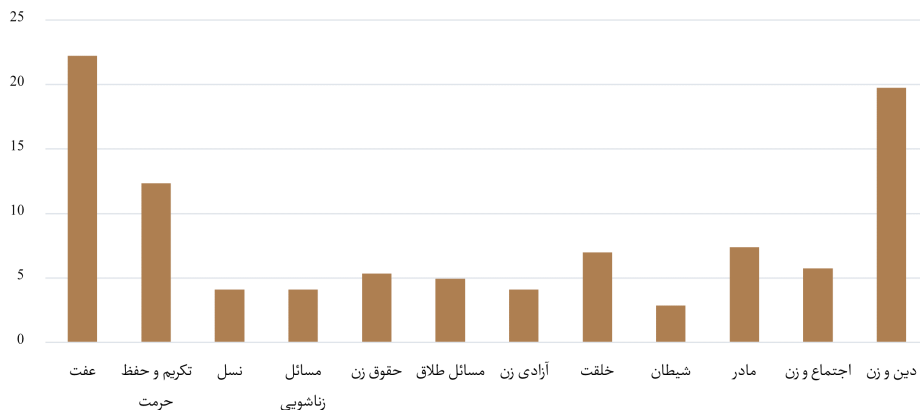
از میان ادیان الهی، دین اسلام بیشترین توجه خود را به بعد جنسی زندگی خانوادگی معطوف کرده و این امر را مقدس شمرده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۶-۲۶۷). فلسفه آیات فقهی فراوان در مسئله زناشویی، ریشه در نقش خانواده در تربیت نسل دارد. از نظر همه روان‌شناسان، مقدمات اخلاق و رفتار، در محیط خانواده گذارده می‌شود که نقش فوق‌العاده و بعضاً مادام‌العمر در تربیت کودک دارد (قائمی، ۱۳۷۳، ص ۱۷). چه بسا که عدم رعایت این احکام باعث شکستن حریم خانواده می‌شود و می‌تواند سرچشمه انحرافات اخلاقی و بیماری‌های روانی فرزندان گردد. خانواده به عنوان بستر سالم و صحیح برای پرورش انسان از آن جهت اهمیت دارد که انتظار اعتقاد دینی و عمل به اعتقادات از فردی که در اثر تربیت نادرست، دارای روانی بیمارگونه و پریشان است، بیهوده به نظر می‌رسد (همان).

۳-۳. شاخصه بیانی آیات

از آنجاکه آیات مورد بحث، باتوجه به موضوع زن استخراج شده است، نقاط تمرکز آیات نیز باتوجه به ارتباطی که می‌تواند با زن داشته باشد، مورد توجه قرار گرفته است. از میان موارد اشاره شده در نمودار ۴ به عنوان نقطه تمرکز آیات، موردی که بتواند به عنوان یک خصلت عمومی برای زن محسوب شود و شاخصی باشد که بتوان بر مبنای آن زن را توصیف به نیکی یا بدی نمود، خصلت عفت در زن است. همان طور که مشاهده می‌شود خصلت عفت به عنوان بالاترین بسامد در نقاط تمرکز آیات جای گرفته است:

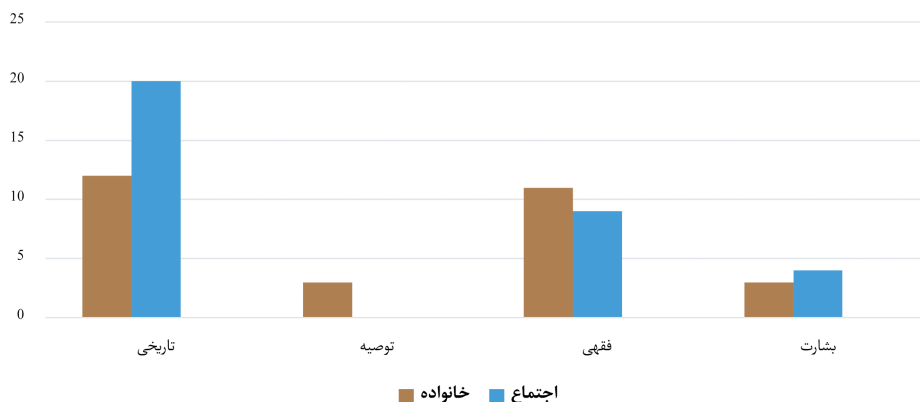
۱. «...وَبُؤْلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ...؛ شوهرانشان به بازگرداندنشان سزاوارترند» (بقره: ۲۲۸).

نمودار چهار - بسامد نقطه تمرکز آیات



عفت شاخصه‌ای است که در تمام موقعیت‌های قرآنی برای زن دیده می‌شود و به عنوان نقطه تمرکز آیات با بسامد ۲۲ درصد استخراج شده است. این خصلت برای زن، در سه موقعیت همسر، مادر و عضو جامعه تعریف شده و قالب‌های بیانی آن نیز تاریخی، فقهی، توصیه و بشارت است:

نمودار پنج - بسامد قالب بیانی عفت



در علم اخلاق، عفت این است که قوه شهویه، تحت فرمان عقل باشد و از اوامر و نواهی آن پیروی کند تا کسب آزادی نماید و از اسارت و بردگی هواهای نفسانی خلاص گردد (نراقی، ۱۳۶۶، ص ۹۶). به عبارت دیگر، عفت به معنی پاکدامنی و خویش‌نهادی در برابر تمایلات بی بندوبار جنسی است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۳۸) که می‌تواند دامنه وسیعی داشته باشد.

قرآن بی عفتی را ناشی از جهل و ظلم می‌داند (یوسف: ۲۳ و ۳۳) و تدبیر بر مبنای آن را کیدی عظیم (یوسف: ۲۸) برمی‌شمارد. وقتی که کید و تدبیر شیطان، در قرآن به کید ضعیف (نساء: ۷۶) تعبیر می‌شود، عظمت آثار بی عفتی زنان در جامعه باتوجه به آیه ۲۸ سوره یوسف، قابل تصور نیست. ۶۴ درصد از موارد عفت، به اجتماع و جامعه مربوط است. در این آیات، عفت به عنوان شاخصه تمجید و تعریف زن دیده می‌شود و کار اجتماعی زن بر مبنای حفظ حیا و عفت تعریف شده است (قصص: ۲۵). هرچه زن در حفظ عفت خود تلاش کند، میزان پذیرش تجلی الهی در او بیشتر می‌شود؛ چنان‌که حضرت مریم (س) به خاطر حفظ عفت، برگزیده خدا (آل عمران: ۴۲)، معجزه الهی (انبیاء: ۹۱) و الگویی برای مؤمنان تمام اعصار (تحریم: ۱۲) قرار گرفت. عفت زن، مایه حرمت و آبروی اجتماعی (مریم: ۲۷) و مایه حیات اوست (اعراف: ۱۱۴). علاوه بر این، حرمت و حیای زن، سبب حرمت و حیای جامعه است. آزار و شکنجه فرعون برای قوم بنی اسرائیل، کشتن پسران و زنده نگه داشتن زنان بود (بقره: ۴۹). منظور از «یستحیون» در این زمینه، سلب حیا و عفت از زنان بنی اسرائیل است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۸۸). درواقع، فرعون برای سلب عزت و اقتدار قوم بنی اسرائیل و تسلط بر آنان، عفت را از زنان جامعه سلب می‌کرد.

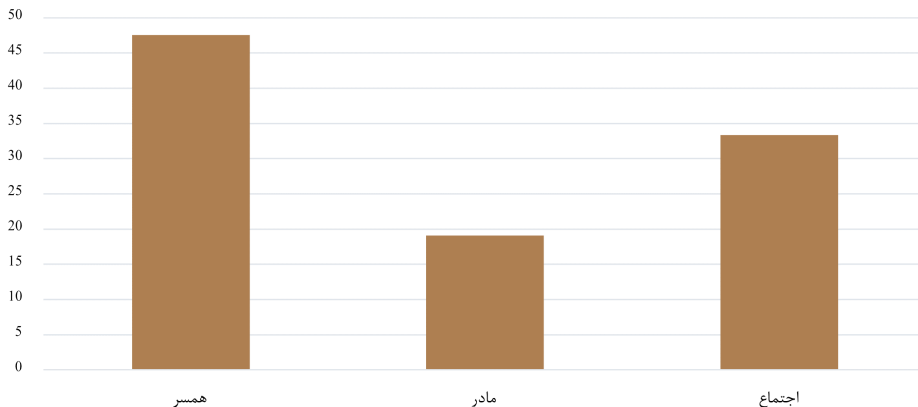
ارزش‌گذاری عفت در آیات، گاهی شامل آیاتی است که به طور مستقیم، زنان را به حفظ عفت، امر و توصیه می‌کند (نور: ۳۱) و پوشش را معیاری برای آن می‌داند (احزاب: ۵۹). همچنین تهمت به زن عقیفه را بهتان عظیم (نساء: ۲۵) و سبب لعن خدا بر تهمت زننده (نور: ۲۳) می‌داند. برای تهمت زننده به زن عقیف (نور: ۴) مجازات تعیین می‌کند و در مقام بشارت، یکی از پاداش‌های اخروی را ازدواج با زوج‌های پاکدامن (آل عمران: ۱۵) برمی‌شمارد.

در آیات با موضوع خانواده، در ۳۶ درصد، عفت به عنوان نقطه تمرکز آیه قرار گرفته است. وقتی خانواده، کانون مقدس به شمار می‌رود، عوامل پایداری خانواده نیز ارزشمند می‌شود. عفت، مایه آبروی خانواده است (مریم: ۲۸). رابطه عفت و خانواده، رابطه متقابل است؛ چنان‌که خانواده نیز نقش اصلی در فراهم آوردن مقدمات شکل‌گیری خصلت عفاف در وجود انسان دارد و تربیت صحیح پدر و مادر می‌تواند کمک فراوانی به انسان در رسیدن به این فضیلت اخلاقی باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۴۵۷). براین اساس، مردان به ازدواج با زن پاکدامن (نساء: ۲۵) توصیه و از ازدواج با زن زناکار (نور: ۳) نهی شده‌اند. همچنین قرآن، بی عفتی زن را در خانواده توبیخ (نساء: ۲۵)، و برای زنی که دچار مرتبه‌ای از بی عفتی شده است، مجازات تعیین می‌کند (نور: ۲). علاوه بر این، آیاتی که موضوع عفت را در قالب احکام فقهی بیان کرده‌اند، دلیلی بر وجوب عفت برای زن از دیدگاه قرآن هستند که عدم آن و تهمت عدم آن برای زن، دربردارنده مجازات اخروی (احزاب: ۵۸) است.

۴-۳. تکلیف بیانی آیات

باتوجه به نمودار ۴، برخی از نقاط تمرکز آیات، بیانگر حوزه مسئولیت زن می باشد. مسئولیت زن در قرآن در سه موقعیت همسر، مادر و عضو جامعه توصیف شده است.

نمودار شش - بسامد تکلیف بیانی



از نظر تاریخی، اولین موقعیتی که برای زن توصیف شده است، همسر بودن اوست (بقره: ۳۵). تاریخ زن در قرآن، از موقعیت همسر بودن او آغاز می گردد. در خانواده، حقوق و تکالیف زن در مقابل مرد، برابر است (بقره: ۲۲۸). زن به عنوان همسر در خانواده، حامی مرد (بقره: ۱۸۷) و مایه آسایش و آرامش اوست (اعراف: ۱۸۹). عفت زن، مایه سلامت خانواده (نساء: ۲۵) و ارتباط زناشویی زن، تنها با همسر خود است (نساء: ۲۴). این ارتباط، راه حفظ زن و مرد از فسق و فجور است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۲۶۶، ذیل آیه ۲۴ سوره نساء).

از جمله مواردی که در آیات فقهی به عنوان حقوق زن بیان شده، حفظ حرمت (بقره: ۲۲۲) و کرامت زن (نساء: ۱۹)، توجه به نیاز جنسی زن (بقره: ۵۷)، ارث از همسر (نساء: ۷)، طلاق اخلاق مدار (احزاب: ۴۹)، رفتار اخلاقمند با زن بعد از طلاق (بقره: ۲۳۱)، حفظ منزلت زن و تکریم او بعد از طلاق (بقره: ۲۳۶) و آزادی در انتخاب زندگی بعد از طلاق (بقره: ۲۳۲) است.

مقام همسری زن، زمینه ای برای اقامه حدود الهی (بقره: ۲۳۰) و بستری از جنس عشق و محبت (روم: ۶۴) است که زن مایه آرامش و آسایش آن به شمار می رود (روم: ۲۱). زن در این موقعیت، در حریم الهی قرار گرفته است (طلاق: ۱) و خداوند بر او نظارت مستقیم دارد (مجادله: ۱).

قرآن تشکیل خانواده را میثاقی محکم می‌نامد (نساء: ۲۱) و جایگاه معنوی و الهی (فرقان: ۶۴) برای خانواده تثبیت می‌کند. وقتی قرآن جایگاه خانواده را تا مرتبه آیه‌ای از آیات الهی (روم: ۱۱) ارتقا می‌دهد، همسری صرفاً یک پیوند اجتماعی یا قراردادی نیست؛ بلکه جلوه‌ای از اراده الهی و مظهر آیات خداوند است.

زن در موقعیت مادر، واسطه خلقت (نساء: ۱) است. این امر، مقامی معنوی به مادر می‌بخشد که او را شایسته شکرگزاری می‌کند (لقمان: ۱۴). زن در این موقعیت، جایگاهی عظیم دارد؛ چنان‌که در برخی آیات، بعد از امر به عبودیت خداوند، امر به احسان و نیکی به پدر و مادر شده (انعام: ۱۵۱) است و این امر، عهدی الهی به شمار می‌رود (بقره: ۸۳). نیکی به پدر و مادر، امتیازی برای پیامبران (مریم: ۱۴) است. زن در مقام مادر می‌تواند مخاطب فرشتگان (هود: ۷۲) و وحی خدا (طه: ۳۸) قرار گیرد. از آنجاکه مادر، دوران حمل جنین و شیردهی را با رنج و زحمت طی می‌کند و رسالت مادری با ایثار و فداکاری پیوند می‌خورد (احقاف: ۱۵)، نخستین تجربه محبت، امنیت و تغذیه سالم در آغوش مادر تحقق می‌یابد. این موضوع، قداستی برای مادر به همراه دارد که امر وساطت را بین فرزندان ایفا می‌کند (اعراف: ۱۵۰).

مادر صالح می‌تواند نسلی صالح پیرورد. تربیت فرزند از جانب مادر، از دوران حمل جنین آغاز می‌شود. وقتی که مادر حضرت مریم، تربیت فرزند خود را در مسیر حق آغاز می‌کند (آل عمران: ۳۵)، فرزند نیز با اراده الهی، بعد از تولد، در مسیر حق باقی می‌ماند (آل عمران: ۳۵)؛ لذا صالح بودن فرزند، دلیل بر انگیزه معنوی مادر از حمل جنین خود است. این انگیزه می‌تواند در دوران شیردهی نیز استمرار یابد و فرزند را شاکر درگاه الهی نماید (احقاف: ۱۵). فرزند بهترین عامل اتصال معنوی مادر به اجتماع است. رفتار فطری و معنوی مادر، روح فرزند را نرم و ملایم می‌کند و عواطف اجتماعی و انسانی او را در خانواده رشد می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۴۶-۴۷).

بنابراین، نقش مادر به خانواده محدود نمی‌شود؛ بلکه نقش او از خانواده آغاز می‌شود و در جامعه امتداد می‌یابد. مانند مادر حضرت موسی (ع) که با وحی الهی، مسئولیت مادرانه خود را با مسئولیت دینی خود در اجتماع پیوند زد (قصص: ۷) و یا مادر حضرت مریم (س) که با نذر فرزند خود برای خدا (آل عمران: ۳۵)، مقام مادری خود را با عنایت ویژه خدا زینت بخشید (آل عمران: ۳۵). تربیت مادر با تلاش برای هدایت فرزند و با دعا و راهنمایی او (احقاف: ۱۷) همچنان ادامه دارد تا بنیاد جامعه را با نسل آینده بنا کند. نگاه توبیخی یا توصیف به بدی نسبت به مادر در قرآن دیده نمی‌شود؛ حتی در زمانی که مادر، فرزند را امر به شرک می‌کند، فرزند اجازه رفتار غیراخلاقی با مادر ندارد (آل عمران: ۴۲).

تکلیف سومی که قرآن برای زن تعریف می‌کند، حضور او در جامعه است. تلاش برای امرار معاش (قصص: ۲۳) از سویی و شرکت در کارهای اجتماعی مهم و سرنوشت‌ساز (آل عمران: ۶۱) از سوی دیگر، ازجمله فعالیت‌های اجتماعی زن است که قرآن به آن اشاره دارد (نمل: ۲۳). سیره زن در حکمرانی، مشورت با زیردستان (نمل: ۳۲)، تدبیر عاقلانه (نمل: ۳۴)، استدلال عاقلانه (نمل: ۴۲) و تلاش برای صلح و امنیت (نمل: ۳۵) است. همچنین داستان ملکه سبا در سوره نمل، حاکی از این است که زن، تنها حکمران کافر در قرآن است که در مقابل دعوت انبیا مخالفت نمی‌کند و با تعقل، دعوت انبیا را می‌پذیرد (نمل: ۴۴).

موقعیت اجتماعی زن در جاهلیت، حکایت از نابرابری مطلق زن و مرد دارد (انعام: ۱۳۹)؛ به‌گونه‌ای که تولد دختر، سبب خشم خانواده (نمل: ۵۸) و در نتیجه مجبور به زنده‌به‌گور کردن آنها (نمل: ۵۹) می‌شدند. وظایف اجتماعی زن در قرآن، ریشه در اصل عبودیت جمعی دارد. زن همچون مرد، مکلف به مشارکت در امر به معروف و نهی از منکر (توبه: ۷۱)، مراسم عبادی (آل عمران: ۴۳) و بیعت با پیامبر (ص) (ممتحنه: ۱۲) شده است. امر به بیعت زنان با پیامبر به صراحت نشان می‌دهد که زن در جامعه اسلامی موظف به مشارکت در تصمیم‌های کلان امت و مسئول در قبال تعهدهای اجتماعی هستند.

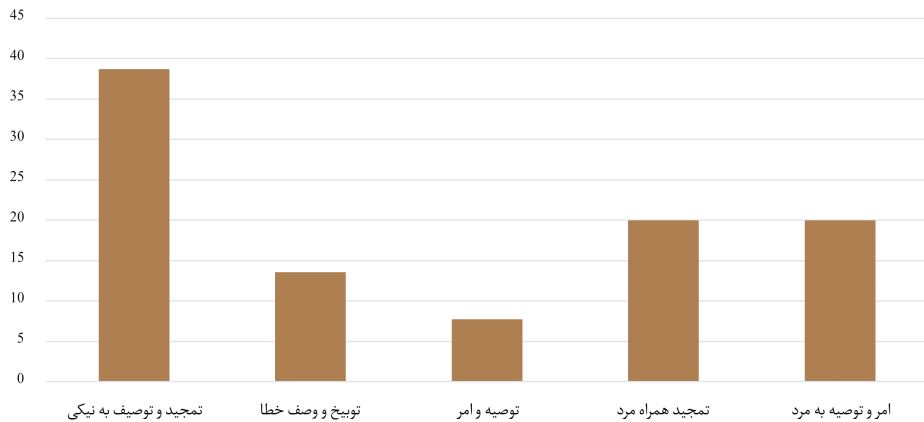
یاری انبیا (آل عمران: ۶۱)، اطاعت خدا و رسول (احزاب: ۳۶)، هجرت در راه دین (آل عمران: ۱۹۵) و همراهی انبیا در مبارزه با فساد (حجر: ۷۱)، از دیگر وظایف زن در جامعه است تا بتواند به مقامی در جامعه برسد که الگوی افراد جامعه باشد (تحریم: ۱۱-۱۲). همچنین زن در تعیین سرنوشت اجتماعی خود آزاد است (احزاب: ۲۸) و نتیجه عمل او بر عهده خود اوست (احزاب: ۳۰) و تکلیف اجتماعی اوست که سرنوشت او را رقم می‌زند (تحریم: ۱۰-۱۲).

۳-۵. معیار بیانی آیات

مدح و ذم قرآن به منزله آینه‌ای است که مراتب صعود و سقوط انسان را در نسبت با حق تعالی نشان می‌دهد و این بیانگر دو وجه تمجید و توبیخ در سرشت آدمی است؛ یعنی او استعداد نیل به سعادت و یا شقاوت را دارد. توصیه و امرهای قرآن نیز در جهت قرار گرفتن انسان در مسیر سعادت است. بیش از ۶۸ درصد آیات مورد مطالعه، شامل تمجید، توبیخ و یا توصیه و امر، در موضوع زن می‌باشد که به تفکیک هر مورد در نمودار ۷ قابل بررسی است:

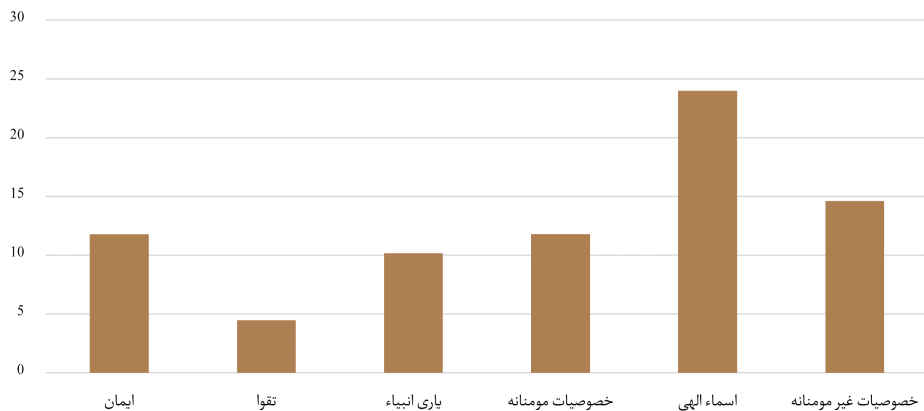
۱. «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸).

نمودار هفت - بسامد تمجید و توبیخ و امر



بی‌شک قرآن برای نگاه ارزشی و ضد ارزشی خود نسبت به انسان معیارهای دارد که مبنای صعود و نزول انسان است. درحقیقت قرآن با این معیارها، نقشه حرکت انسان را در زندگی ترسیم می‌کند. در آیات مورد مطالعه نیز معیارهایی جهت تمجید، توبیخ و یا امر و توصیه نسبت به زن وجود دارد که در نمودار زیر قابل مشاهده است:

نمودار هشت - بسامد معیار بیانی



در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره تحریم، زن در مقام الگوی مؤمنان توصیف می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۴۴). حضرت مریم (س) به خاطر عفت و تصدیق وحی انبیا، و آسیه همسر فرعون که با وجود آزار و شکنجه فرعون، دست از ایمان خود برنداشت و از ظلم فرعون به پروردگار پناه برد، تمجید می‌گردند. همچنین مادر حضرت مریم (س) هنگامی که فرزند خود را نذر پروردگار

می‌کند و او را از شر شیطان در پناه خدا قرار می‌دهد (آل عمران: ۳۵)، نشان از ایمان و بینش توحیدی خالص خود دارد. آیه ۶۱ سوره آل عمران^۱ بالاترین مرتبه تمجید زن در قرآن است. زن در این آیه در جایگاهی توصیف می‌شود که اجابت دعایش حجتی است بر حقانیت پیامبر (ص). در برخی آیات، زن به طور عام تمجید شده است. زنی که مؤمن باشد و عمل صالح را بر مبنای ایمانش انجام دهد، پاداش بزرگی از جانب پروردگار در انتظار اوست (غافر: ۴۰). زن مؤمن، تمکین به حکم خدا و رسول خدا دارد (احزاب: ۳۶) و یاری پیامبر، اجر عظیمی برای او به همراه دارد (احزاب: ۲۹). زنانی که در راه خدا هجرت کنند و اذیت شوند پاداش آنان بهشت است (آل عمران: ۱۹۵).

جهان بینی قرآن، ایمان زن را معیار اصلی در موفقیت زندگی دینی او می‌داند. اولویت در ازدواج مردان، انتخاب زن مؤمن است (نساء: ۲۵). زن مؤمن، پیرو احکام فقهی خانواده است (بقره: ۲۲۸). یاری زن مؤمن، امر الهی است (ممتحنه: ۱۰). ایمان، اجر الهی را برای زن دارد (احزاب: ۳۵) و سبب فوز عظیم برای اوست (حدید: ۱۲). تهمت به زن مؤمن، سبب دوری از رحمت الهی می‌گردد (نور: ۲۳) و آزار زن مؤمن گناه است (احزاب: ۵۸). همچنین تقوای زن، عاملی است برای پذیرش احکام الهی در زندگی (طلاق: ۴) و سبب گذشت و احسان او در خانواده است (نساء: ۱۲۸).

دو نمونه از زنان که مورد توبیخ قرآن قرار گرفتند و دچار عذاب الهی شدند، کسانی بودند که در مقابل دعوت انبیای الهی ایستادند و مخالفت کردند (اعراف: ۸۳ و تحریم: ۱۱). حوا نیز به همراه آدم به خاطر پیروی از شیطان، مورد سرزنش الهی قرار گرفتند (اعراف: ۲۲) و سپس توبه کردند (اعراف: ۲۳). در زمان صدر اسلام، زنانی که باعث آزار پیامبر اسلام می‌شدند، توبیخ شدند (تحریم: ۴). در برخی آیات نیز توبیخ به صورت عام صورت گرفته است با این مضمون که اگر اطاعت امر الهی نکنید از ظالمان خواهید بود (بقره: ۳۵). به طور کلی معیار قرآن برای تمجید و یا توبیخ، جنبه دینی و الهی دارد تا جایی که می‌فرماید کسانی که خانواده خود را بر امر خدا و رسولش ترجیح دهد از فاسقین هستند (توبه: ۲۴).

علاوه بر این، بسامد بالای اسمای الهی در آیات نیز قابل تأمل است. اسماء غفور، رحیم، علیم، حکیم، خبیر و بصیر، ۸۳ درصد از اسماء را به خود اختصاص داده‌اند و ۱۷ درصد شامل اسماء سمیع، حلیم، قدیر، لطیف، رقیب، شهید و واسع است. وجود اسماء الهی در پایان آیات، دلیل دیگری بر این است که اوامر و توصیه‌های قرآن، در مسیر بینش توحیدی است. از سوی دیگر، تکرار صفات غیرمؤمنانه مثل ظالمین، فاسقین، کاذبین و... در آیات توبیخی و توصیف خطا، دلیل دیگری است بر تأیید معیارهای الهی آیات.

۱. «فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَابْنَاتَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلُ فَنَجْعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ» (آل عمران: ۶۱).

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، صرف‌نظر از مقایسه زن با جنس مذکر و تمرکز بر این نکته که زن، زن است، جایگاه و نقش او در ابعاد فردی و اجتماعی، در آیات با موضوع زن، مورد تحلیل محتوای مضمونی قرار گرفت و این نتیجه حاصل شد که اغلب آیات در قالب تاریخی و سپس قالب فقهی بیان شده است. آیات تاریخی بیانگر سنت ثابت و جاری الهی در زندگی زن است. یعنی دین در متن واقعیت تاریخی تحقق یافته و مفاهیم آن در بستر تجربه‌های انسان‌ها شکل گرفته و به‌صورت الگو ارائه شده است. فراوانی قالب فقهی آیات، آن هم در موضوع خانواده، بیانگر این است که زندگی زن در سایه حکمت خداوند برنامه‌ریزی شده و نتیجه فرمول‌های زندگی دینی، از قبل مشخص است.

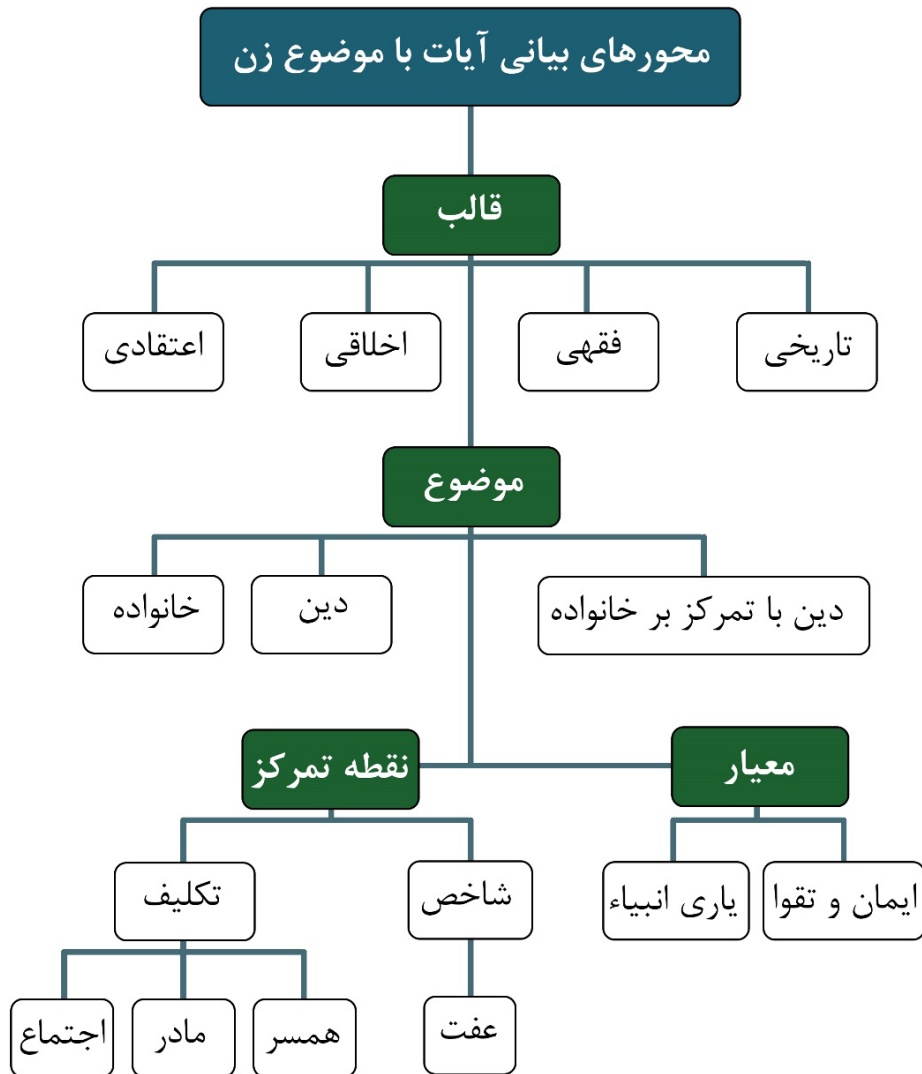
فراوانی موضوع خانواده در آیات، بیانگر اهمیت آن به‌عنوان بستر اصلی زیست زن است. زن مایه آرامش خانواده، و تحت احکام و قوانین حکیمانه خداوند با دریافت مقام مادر، مظهر خالقیت و ربوبیت خداوند در زمین است.

وجود شاخص عفت در آیات با موضوع زن، یعنی زن بودن، خود یک ارزش است. ارزشی که بر مبنای عفت شکل می‌گیرد و با نقش‌آفرینی در مسئولیت‌های همسر، مادر و اجتماع کامل می‌گردد. ارزشی که معیارمند می‌شود و معیاری که فارغ از مسئله جنسیت، طبقه اجتماعی و یا منزلت ظاهری، حقیقت معنوی زن را مورد خطاب قرار می‌دهد. ایمان، تقوا و یاری انبیا، مسیری است که الهی بودن وجود زن را یادآوری می‌کند و جایگاه ملکوتی «رضوانٌ مِنَ اللَّهِ» را برای او به ارمغان می‌آورد.

ارتباط میان محورهای بیانی آیات به این صورت قابل تبیین است که آیات با موضوع زن در قالب تاریخ، بیانگر روایت‌های محقق‌شده از دستورات الهی است. روایت‌هایی که در آنها ارزشی از جنس عفت با کمک احکام فقهی در بستر خانواده شکوفا می‌گردد و در جامعه همچون مسیری رخ می‌نماید تا زن را در این مسیر با ابزار تکالیف، فرایندی از تقوا، ایمان و یاری انبیا، بر سبک زندگی خود حاکم کند.

علاوه بر این، استناد به یک آیه در چند موضوع، استناد به چند آیه با قالب‌های متفاوت و استناد به یک آیه در نقاط تمرکز مختلف (شاخص، تکلیف و معیار)، دلیل ارتباط معنایی بین این گروه از آیات - باوجود پراکندگی آنها در قرآن - است.

وجود ارتباط بین آیات با موضوعات متفاوت نشان می‌دهد که می‌توان این آیات را یک متن منسجم واحد در نظر گرفت که دارای محورهای بیانی قالب، موضوع، شاخص، دامنه و معیار است. بنابراین می‌توان نظام بیانی حاکم بر این آیات را به صورت زیر ترسیم کرد.



نتایج این پژوهش می‌تواند زمینه و بستری باشد برای شکل‌گیری پژوهش‌های تحلیل فرامتنی که باتوجه به بسترهای تاریخی و اجتماعی نزول آیات، جایگاه و حقوق زن در ابعاد مختلفی از زندگی اجتماعی و فرهنگی او را تبیین می‌نماید.

فهرست منابع

قرآن کریم؛ ترجمه: عبدالحمید آیتی؛ تهران: سروش، ۱۳۷۴ ش.

۱. ایمان، محمدتقی و نوشادی، محمودرضا؛ «تحلیل محتوای کیفی»؛ پژوهش، سال سوم، ش ۲، زمستان، ص ۱۴-۱۵، ۱۳۹۰ ش.
۲. آلوسی، سید محمود؛ **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. باردن، لورنس؛ **تحلیل محتوا**؛ ترجمه: ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی؛ تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵ ش.
۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه؛ **نور الثقلین**؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۵. رسولی، مهستی و امیرآشنایی، زهرا؛ **تحلیل محتوا با رویکرد کتب درسی**؛ تهران: جامعه‌شناسان، چاپ دوم، ۱۳۹۳ ش.
۶. رشید رضا، محمد؛ **تفسیر المنار**؛ قاهره: الهیئة المصریة العامه للکتاب، ۱۹۹۰ م.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۸. قائمی، علی؛ **خانواده و مشکلات اخلاقی کودکان**؛ تهران: انتشارات امیری، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
۹. مطهری، مرتضی؛ **اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۸ ش.
۱۰. -----؛ **فلسفه تاریخ**؛ تهران: انتشارات صدرا، چاپ چهارم، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. -----؛ **تعلیم و تربیت در اسلام**؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران؛ **تفسیر نمونه**؛ قم: دار العلم، ۱۳۷۴ ش.
۱۳. -----؛ **اخلاق در قرآن**؛ قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. نراقی، ملامهدی؛ **جامع السعادات**؛ ترجمه: سیدجلال الدین مجتبوی؛ تهران: حکمت، ۱۳۶۶ ش.
۱۵. نفوندوف، کیمبرلی ای؛ **راهنمای تحلیل محتوا**؛ ترجمه: حامد بخشی و وجیهه جلائیان؛ مشهد: جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۵ ش.

Examination and Critique of Political Interpretations from the Perspective of the Contextual Indicator of the Speaker's Characteristics in the Quran

Mohammad Abedi¹

Received: June 30, 2025 . Accepted: August 16, 2025

Abstract

Political interpretations of the Holy Quran, due to neglect of interpretive rules or their incorrect application, are susceptible to damages whose outcome is the delegitimization of some of these interpretations. The present research emphasizes the assumption that the origin of some damages in the field of interpretive rules should be sought in the neglect or incorrect use of rules related to the non-linguistic contextual indicator of the "recognized characteristics of the speaker (mutakallim)," which is part of the expressive style of the Holy Quran. Using a descriptive-analytical method, this research, while examining and comparing various interpretations and political understandings, proves the vulnerability from this perspective in some exegeses and interpretations. Also, the outcome of comparing and examining the exegeses is that it objectively demonstrates that neglecting the contextual indicator of the Speaker being Wise (Hakim), the Speaker's etiquette such as respecting His messenger, as well as the incorrect use of the characteristic of the Speaker being Rational ('Aqil), has led to the deviation of political understanding and its invalidity.

Keywords: Comparison, Pathology, Political Interpretation, Expressive Style of the Quran, Characteristics of the Speaker (Mutakallim).

دراسة ونقد القراءات السياسية بناءً على قرينة حال المتكلم في القرآن الكريم

محمد عابدي^۱

تاریخ الاستلام: ۹ تیر ۱۴۰۴ هـ. ش . تاریخ القبول: ۲۵ مرداد ۱۴۰۴ هـ. ش

الملخص

إنَّ القراءات السياسية للقرآن الكريم، الناتجة عن الغفلة عن القواعد التفسيرية أو سوء توظيفها، تكون عرضةً لأضرار يؤدي مآلها إلى التشكيك في اعتبار بعض هذه القراءات. ويؤكد هذا البحث على فرضية مفادها أنَّ منشأ قسمٍ من هذه الآفات في مجال القواعد التفسيرية يعود إلى الغفلة أو الاستعمال غير الصحيح للقواعد المرتبطة بالقرينة غير اللفظية المتمثلة في «الخصائص المعروفة للمتكلم»، والتي تُعدّ جزءاً من الأسلوب البياني للقرآن الكريم. وقد اعتمدت هذه الدراسة المنهج الوصفي-التحليلي، حيث قامت بفحص ومقارنة تفاسير وقراءات سياسية متعدّدة، لتُثبت مدى قابليتها للتأثر السلبي من هذا المنظور في بعض التفاسير والقراءات. كما تُظهر نتائج المقارنة والتحليل للتفاسير، بصورة عينية، أنَّ إهمال قرينة حكمة المتكلم، وأدب المتكلم. كاحترامه لحرمه رسوله. فضلاً عن سوء توظيف خاصية عقلانية المتكلم، قد أدّى إلى انحراف القراءة السياسية وفقدانها للمصداقية. الكلمات المفتاحية: المقارنة، دراسة تحليلية، القراءة السياسية، الأسلوب البياني للقرآن، حال المتكلم.

۱. عضو الهيئة العلمية في مركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران؛ Abedi.mehr@yahoo.com.

بررسی و نقد برداشت‌های سیاسی از منظر قرینه‌ویژگی گوینده قرآن

محمد عابدی^۱

تاریخ دریافت: ۹ تیرماه ۱۴۰۴ تاریخ پذیرش: ۲۵ مرداد ماه ۱۴۰۴

چکیده

برداشت‌های سیاسی از قرآن کریم از ناحیه غفلت از قواعد تفسیری یا استفاده نادرست از آنها، در معرض آسیب‌هایی قرار دارند که براینند آن، اعتبارزدایی از برخی از این برداشت‌هاست. تحقیق حاضر بر این فرض تأکید دارد که خاستگاه بخشی از آسیب‌ها در حوزه قواعد تفسیری را باید در غفلت یا استفاده نادرست از قواعد مربوط به قرینه غیرلفظی «ویژگی‌های شناخته شده متکلم» دانست که بخشی از سبک بیانی قرآن کریم است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای، ضمن بررسی و تطبیق تفسیرها و برداشت‌های سیاسی مختلف، آسیب‌پذیری از این منظر را در برخی تفاسیر و برداشت‌ها اثبات می‌کند. همچنین دستاورد تطبیق و بررسی تفاسیر این است که به صورت عینی اثبات می‌کند غفلت از قرینه حکیم بودن، ادب متکلم مانند رعایت حرمت فرستاده‌اش، و نیز استفاده نادرست از ویژگی عاقل بودن متکلم، موجب انحراف برداشت سیاسی و بی‌اعتباری آن شده است.

واژگان کلیدی: تطبیق، آسیب‌شناسی، برداشت سیاسی، سبک بیانی قرآن، ویژگی متکلم.

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، گروه قرآن پژوهی، قم، ایران؛ Abedi.mehr@yahoo.com.

مقدمه

قرآن کریم در سبک بیانی خود، از مؤلفه‌هایی مثل قرینه‌های غیرلفظی متصل و منفصل استفاده می‌کند. منظور از قرائن غیرلفظی متصل، امور غیرلفظی متصل به کلام گوینده است که در فهم مراد گوینده کلام اثر دارند و چون این امور در محاوره، قرینه فهم مراد متکلم برای مخاطب واقع می‌گردد، قرینه غیرلفظی متصل نامیده می‌شود (مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۵۸، ۱۵۵ و خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۰۳). این قرائن، در ظهور آیات مؤثرند؛ ولی قرائن منفصل، در حجیت کلام مؤثرند.^۱ مفاد و مراد استعمالی آیات، از ظهور آیات به دست می‌آید و قرائن متصل غیرلفظی، در تعیین مفاد استعمالی مؤثرند. توجه به این دست از قرائن در محاورات همواره مرسوم است و بررسی تطبیقی تفاسیر گویای آن است که مفسران نیز برای تبیین ظهور آیات به آنها توجه داشته‌اند و چون قرآن کریم قرائن غیرلفظی متصل متعددی دارد، برای کشف مراد الهی از هر آیه، باید همه قرائن غیرلفظی متصل آیه جست‌وجو شود. البته میزان تأثیر هریک از این قرائن را باید در ظهور آیه روشن نمود. مطالعه تطبیقی تفاسیر و برداشت‌های اجتماعی- سیاسی نشان می‌دهد بخشی از آسیب برداشت‌های سیاسی از قرآن کریم، در غفلت از این دست قرینه‌ها یا استفاده نادرست از آنها ریشه دارد. قرائن غیرلفظی متصل، خود شامل دسته‌های مختلفی است که این تحقیق، رسالت بررسی ویژگی‌های شناخته‌شده متکلم را به عهده دارد و می‌کوشد قابلیت آسیب‌پذیری برداشت‌های سیاسی از این منظر را به اثبات برساند تا ضرورت توجه برداشت‌کنندگان سیاسی به این قرینه در مسیر و روند عملیات تفسیری، روشن گردد. قرینه «ویژگی‌های شناخته‌شده گوینده» را می‌توان نشانه‌هایی دانست که شخصیت، وضعیت، یا ویژگی‌های گوینده را به کمک آنها می‌توان شناسایی، و بر اساس آن، مراد وی از کلامش را تشخیص داد.

«قرینه‌ویژگی گوینده» (ر.ک: رجبی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۵-۱۷۰؛ بابایی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹-۱۷۰؛ تحسین بدری، ۱۴۲۸، ص ۲۲۸ و جمعی از محققان، ۱۳۸۹، ص ۶۳۲-۶۳۵)، میان انسان‌ها از طرق مختلف کشف می‌شود؛ مانند تأکید بر کلمات؛ زبان بدن و حالات چهره؛ نوع انتخاب کلمات؛ ویژگی‌های خاص مرتبط با موقعیت یا تجربیات متکلم؛ زمینه اجتماعی و فرهنگی دخیل در چگونگی بیان، انتخاب کلمات یا نگرش‌ها؛ موقعیت ارتباط گوینده با مخاطب؛ حالات عاطفی و روان‌شناختی؛ هدف از سخن، مانند متقاعد کردن یا اطلاع‌رسانی؛ سطح علمی؛ هدف‌های بلاغی، مانند

۱. ازجمله آثار قرینه غیرلفظی متصل آن است که اجمال قرینه متصل، به کلام سرایت می‌کند، ولی در قرینه منفصل، اجمال به کلام سرایت نمی‌کند و ظهور کلام نسبت به مورد اجمال قرینه باقی می‌ماند و قابل تمسک است (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۷، ۱۴۲).

تحریک احساسات، اقناع یا جلب توجه؛ دلالت‌های سبک ارتباطی و فرهنگ ارتباطی گوینده، مانند مستقیم یا غیرمستقیم بودن سخن درباره شخصیت وی؛ میزان خودآگاهی و تأثیرگذاری بر دیگران و پیش‌فرض‌ها و جهان‌بینی گوینده که نماینده ارزش‌ها و دیدگاه‌های اوست. همه این امور، شخصیتی از گوینده ترسیم می‌کند که این «شخصیت»، قرینه غیرلفظی برای درک مراد متکلم می‌شود.

باتوجه به اینکه قرآن همانند زبان عرف با مخاطب سخن می‌گوید و به زبان قوم است، انتظار می‌رود درک پیام‌های آن توسط مخاطب، باتوجه به شخصیت، ظرفیت و موقعیت متکلم قرآن باشد. وقتی گوینده متن در قرآن، خداوند است، مخاطب در فهم مراد از الفاظ و عبارات خداوند، خصوصیات واضح خداوند (همچون حکیمانگی، هدف‌داری، برحق بودن و دوری از لغو و باطل‌گویی، عدالت و پرهیز از ظالمانه بودن آموزه‌ها و...) را لحاظ می‌کند. گزارش روایی زیر به روشنی نقش ویژگی گوینده کلام (خداوند) در فهم مراد الهی از قرآن در مسئله «امنیت» را روش می‌سازد.

امام صادق (ع) از ابوحنیفه پرسید: به چه وسیله‌ای برای مردم عراق فتوا می‌دهد؟ وی گفت: با کتاب خدا. حضرت پرسید: آیا به کتاب خدا، به ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آن آگاهی؟ گفت: بله. فرمود: از قول خدای عزوجل: «...وَقَدْزْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ؛ ... و سیر سفری معین (و آنها را گفتیم که) در این (ده و شهرهای نزدیک به هم) شبان و روزان با ایمنی کامل مسافرت کنید» (سباء: ۱۸)، به من خبر بده که (محل سیر) کجاست؟ ابوحنیفه پاسخ داد: بین مکه و مدینه است. حضرت روی به اهل مجلس کرد و فرمود: آیا (جز این است که) بین مکه و مدینه سیر می‌کنید درحالی که بر جان‌های خود از قتل، و بر اموالتان از دزدی امنیت ندارید؟ گفتند: والله چنین است. حضرت فرمود: وای بر تو ابوحنیفه! خدا جز حق نمی‌گوید. سپس از «وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا؛ و هر که در آنجا داخل شود ایمن باشد» (آل عمران: ۹۷) پرسید که چه مکانی است؟ گفت: بیت‌الله الحرام. حضرت از اهل مجلس پرسید: آیا می‌دانید عبدالله بن زبیر و سعید بن جبیر به آن وارد شدند و از کشته شدن امنیت نداشتند؟ گفتند: آری. امام باز دیگر فرمود: وای بر تو ای ابوحنیفه! خدا جز حق سخن نمی‌گوید (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۷). درحقیقت اگر برای شهر مکه، برداشت «امنیت تکوینی» داشته باشیم، با ویژگی «حق‌گویی و راست‌گویی خدای متکلم» ناسازگار خواهد بود.

در این تحقیق، منظور از برداشت سیاسی، غیر از تفسیر است. تفسیر در مرتبه اول فهم قرآن قرار دارد و برداشت، مبتنی بر تفسیر است. تفسیر، پرده‌برداری از ظاهر الفاظ و بیان مراد استعمالی

از لفظ است؛ اما برداشت (در این تحقیق، برداشت سیاسی) این است که وقتی فردی، فهم از مراد خداوند در قرآن به دست آورد (تفسیر)، بر مبنای آن فهم، نسبت به مسئله سیاسی اش به نتیجه و پاسخی می‌رسد. برای نمونه، وقتی شخصی مراد الهی از «اولی الامر» (نساء: ۵۹) را افراد «غیرمعصوم» فهمید (تفسیر)، در مورد این مسئله که «حکومت غیرمعصوم مشروعیت دارد یا نه؟» به این برداشت می‌رسد که حکومت غیرمعصوم نیز مشروعیت دارد. در این مثال، «مشروعیت حکومت غیرمعصوم»، در پی فهم مفسر از «اولی الامر» پدید آمد؛ همان طور که اگر در مرحله تفسیر به این نتیجه می‌رسید که مراد از «اولی الامر» فقط معصوم است، برداشت در پاسخ به مسئله مشروعیت حکومت، متفاوت می‌شد (عابدی، ۱۴۰۲، ص ۱۱۹).

تحقیق حاضر از حیث موضوعی پیشینه مستقلی ندارد و اثری که به بررسی تأثیر خاص این دو قرینه در یک گرایش خاص از تفسیر (برداشت سیاسی) به آسیب‌شناسی و نقد و ارائه راهکار حل برداشت بپردازد، گزارش نشده است و اهمیت پژوهش و نوآوری آن نیز از همین منظر رخ می‌نماید؛ چراکه بررسی و نقد قاعده‌مند این برداشت‌ها مسیری به سوی قاعده‌مندسازی برداشت‌های سیاسی می‌گسترده تا متفکران سیاسی در عرصه‌هایی همچون پاسخ قرآن‌بنیان به مسائل سیاسی و تولید دانش سیاست اسلام تا عرصه‌های قانونگذاری و سیاست‌گذاری مبتنی بر برداشت سیاسی صحیح از آموزه‌های قرآن کریم، از آن بهره‌مند شوند.

باتوجه به موضوع مورد بحث، روش تحقیق حاضر، توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای است و تلاش می‌شود گزاره‌های قرآنی شناسایی و با توصیف برداشت‌های سیاسی - اجتماعی مفسران از آیه، تحلیلی بر پایه قواعد تفسیری در حوزه قرائن غیرلفظی متصل بین برداشت‌ها ارائه گردد و از آن منظر که تطبیق بین فهم مفسران، ذیل آیات مذکور صورت می‌گیرد، روش تفسیر تطبیقی پیش گرفته می‌شود. همچنین با عنایت به اینکه آسیب برداشت سیاسی در حوزه این قاعده، یا به جهت غفلت از قرینه یا استفاده غلط آن می‌تواند باشد، بحث در دو حوزه سامان یافته و از هر گروه به دو نمونه بسنده شده است.

۱. غفلت از قرینه‌ویژگی متکلم

مصادیقی از ویژگی‌های متکلم قرآن که مورد توجه برخی برداشت‌کنندگان بوده، ولی عده‌ای به آن توجه نداشته و دچار فهم نادرست از مراد الهی شده‌اند، چنین است:

۱-۱. آسیب‌های برآمده از غفلت از ویژگی حکیم بودن گوینده در قرآن

بخشی از آسیب در «ویژگی متکلم قرآن»، به غفلت از صفت حکیم بودن خداوند برمی‌گردد:

۱-۱-۱. جایگاه حکیم بودن متکلم در برداشت از آیه مشورت درباره «مسئله حق حکومت»

مسئله مشورت در تصمیمات حکومتی از مهم‌ترین مسائل نظام‌های سیاسی، و از نمادهای مشارکت مردم در قدرت به شمار می‌آید و می‌تواند موجب یافتن بهترین راه حل مسائل جامعه، آماده‌سازی امت برای اجرای طرح‌های کلان و... باشد و تعامل شایسته مردم با رهبری نظام سیاسی در راستای نیل به اهداف نظام را در پی داشته باشد. یکی از آیات دال بر مشورت، آیه ذیل است:

«وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ؛ و در کار با آنان مشورت کن، و چون تصمیم گرفتی، بر خدا توکل کن؛ زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست می‌دارد» (آل عمران: ۱۵۹).

باتوجه به اطلاق «الامر» در عبارت «شاورهم فی الامر»، برداشت‌کنندگان سیاسی در مورد اینکه آیا آیه ناظر به مشورت در امور حکومتی است یا دال بر این است که اصل «حق حکومت» نیز با مشورت معین می‌شود و حق حکومت، به نصب الهی نیست، دو دسته شده‌اند.

الف) برداشت اول: شمول امر در آیه نسبت به مشورت در حق حکومت

برداشتی از آیه گزارش شده است که طبق آن وقتی اکثریت در قالب مشورت به این نتیجه رسید که شخص خاصی به حکومت و ولایت برگزیده شد، حق برای وی ایجاد می‌شود، چون هرچه اکثریت بگوید حق است و ملاک حق هم اکثریت است. بنابراین، خواسته اکثریت در مورد واگذاری اصل حکومت به فرد یا گروه خاص، حق است: «قرآن سرتاسرش دموکراسی است... آیه شوری را بعضی عین دموکراسی می‌گیرند و می‌گویند هرچه اکثریت گفت حق است، ملاک هم خود اکثریت است. اینجا به خود پیامبر می‌گوید «و شاورهم فی الامر...؛ در امر مشورت کن» (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۸، ص ۱۳۱). در مقام نقد و اعتراض به این نظریه آن را نقل می‌کند).

فارغ از همه مباحث مطرح ذیل آیه، و تنها ناظر به موضوع مقاله، شایسته بیان است که از آیه به جهت اطلاق «امر» «ضرورت مشورت در همه امور»، ازجمله «حق حکومت» برداشت می‌شود و اصل خلافت مبتنی بر مشورت، مشروعیت می‌یابد و برای خلیفه، حق حکومت ایجاد می‌کند؛ در نتیجه نصبی بودن حکومت رد می‌شود.

ب) برداشت دوم: اختصاص امر در آیه به مشورت در امور حکومتی (امر مردمی)؛ نه اصل حق حکومت (امر الهی)

مفسرانی مانند آیت الله جوادی آملی توضیح داده‌اند که یک- امور دو دسته‌اند: امور الهی و امور مردم (امر الله و امر الناس)؛ دو- اموری که مشورت در آنها راه دارد، مطلق نیستند؛ سه- در امور و تشریعات الهی، جای مشورت نیست؛ چهار- حق حکومت، در شمار امور و تشریعات الهی (نه امور مردمی) است؛ پنج- نتیجه اینکه مشورت در مورد حق حکومت جای ندارد و مربوط به امور مردم است. (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۶۲۰-۶۲۱)

توضیح اینکه امور گاهی «تشریعات الهی» است؛ مانند حقوق و تکالیف فرد و جامعه (قلمرو الهی). آیاتی نیز دلالت دارند که تشریع و جعل احکام و تعیین حق و باطل، منحصر در خداست (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵-۲۴۱) (یوسف: ۴۰ و آل عمران: ۷۹). کسی جز خداوند حق قانونگذاری در حیات بشری را ندارد و پیامبران و امامان، کاری جز ابلاغ احکام الهی و دعوت مردم به سوی فرمان خدا نمی‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۷ ص ۱۱۴-۱۱۶). گاهی نیز امور به عرصه‌های ولایت و تدبیر مربوط است نه تشریع و جعل حکم و تعیین حق و تکلیف. مثلاً بعد از اینکه خداوند جبهه حق و باطل را مشخص نمود، اینک دستور جهاد علیه جبهه باطل را تشریع می‌کند. اما نحوه جنگ و مدیریت صحنه نبرد و... اموری مشورت‌بردار است که در چهارچوب ولایت و تدبیر امور عامه قرار دارد (قلمرو مردم).

اموری که در قلمرو الهی قرار بگیرند (تشریع و ولایت بر تشریع) نمی‌توانند در محدوده مشورت مردم باشند. از ابن مسعود نقل شده است پیامبر (ص) در آنچه وحی نازل می‌شد مشورت نمی‌کرد: «أنه كان يقرأ؛ و شاورهم في بعض الأمر، لأنه كان يشاورهم فيما لم ينزل عليه الوحي فيه» (سمرقندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۶۰). طبرانی نیز می‌نویسد: «أى اذا أردت أن تعمل عملاً مما لم يكن عندك فيه وحى فشاورهم فيه» (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ص ۱۵۳). نمی‌توان با مشورت مردم، حکم و حق و تکلیفی را ایجاد یا برداشت کرد و این تدبیر امور عامه است که مشورت برمی‌دارد، نه احکام الهی» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۶-۵۷). پس تشریع «مشورت» در آیه مشورت، منحصر در امور و شئون غیر الهی است و مقصود از «و شاورهم فی الامر»، مشاوره در قلمرو حکومت و تدبیر امور عام و اجتماعی است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۲۸). علامه ذیل آیه ۵۹ سوره نساء درباره امر خدا به «اطاعت از پیامبر» نیز توضیح می‌دهد رسول دو جنبه دارد: یک- جنبه قانونگذاری، به آنچه پروردگارش از غیر راه قرآن به او وحی فرمود (جزئیات و تفصیل احکام که حضرت برای کلیات و مجملات کتاب و متعلقات آنها تشریع کرد). دو- دسته دیگری از احکام و

آرا که به مقتضای ولایتش بر مردم و زمام حکومت و قضا، صادر می‌کرد: «لَتَخُكُم بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء: ۱۰۵) و این همان رأیی است که رسول خدا (ص) با آن بر ظواهر قوانین قضا در بین مردم حکم می‌کرد، و در امور مهم به کار می‌بست، و خدا دستور داده بود وقتی می‌خواهد آن رأی را به کار بزند قبلاً مشورت بکند (آل عمران: ۱۵۹) و نتیجه می‌گیرد بر مردم واجب است از رسول (ص) در هر دو بخش اطاعت کنند» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۸). در عمل نیز پیامبر (ص) تنها در طرز اجرای قانون، نظر مسلمانان را می‌خواست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۴۴؛ ج ۴، ص ۷۰ و ج ۱۰، ص ۵۵ و ۱۱۲ و مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۰؛ مانند جنگ احد که به خاطر نظر اکثر مسلمانان، با خروج لشکر از شهر موافقت کرد و آیه نیز به همین مسئله ناظر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۱۱۲). در جنگ خندق نیز سلمان فارسی پیشنهاد داد در اطراف مدینه خندق حفر کنند (همان، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۴۴؛ ج ۴، ص ۷۰؛ همان، ۱۳۷۵، ج ۱۰، ص ۵۵ و ۱۱۲ و مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۰).

ج) ارزیابی برداشت سیاسی اول بر اساس قرینه‌ویژگی متکلم

سؤال اصلی که می‌تواند منشأ برداشت اول را روشن کند این است که چرا آنان متوجه «مطلق نبودن امور مورد مشورت» نشده‌اند و برداشتشان «حضور مشورت حتی در اصل حق حکومت و مشروعیت آن شده» و مشورت حتی «ملاک تعیین حق و باطل» معرفی شده است؟

در مقام نقد برداشت گروه اول لازم به ذکر است مفسرانی که متوجه قرینه‌هایی از جمله «ویژگی متکلم» بوده‌اند، توانسته‌اند مطلق نبودن امور مورد مشورت در آیه را (اطلاق مشورت در امور الهی و مردمی) بفهمند و در ادامه با تحدید و مرزبندی دقیق «امر» (امور الهی و امور مردمی) مراد آیه را متوجه شوند، که به امور مردم مربوط است؛ ولی کسانی که برداشت لزوم مشورت در مورد حق حکومت را کرده‌اند، به جهت غفلت از قرینه موجود، سؤالی در این مورد، آنان را به تأمل و انداشته است، و آیه را مطلق گرفته‌اند.^۱ در هر حال کسانی که متوجه مطلق نبودن آیه شده‌اند، در مرحله فراتر از این قرینه (یعنی فهم اینکه حکومت، امر الهی است یا مردمی؟)، خود دو گروه شده‌اند: گروهی که اثبات کرده‌اند حق حکومت، امری الهی است و قابل واگذاری با مشورت نیست؛ و گروهی که آن را از امور مردم دانسته و مشورت را شامل آن شمرده‌اند. آنچه مورد توجه ماست، آسیب «نادیده گرفتن قرینه‌ویژگی متکلم» است که بخش اول استدلال برای «رد مشورت

۱. تبیین مرزهای مشورت در حکومت اسلامی، و حدود مشارکت مردم در نظام سیاسی قرآن، خارج از رسالت این تحقیق و شایسته بررسی در تحقیقی دیگر است.

در حق حکومت» را به عهده بگیرد؛ لذا تبیین بحث باید در دو قسمت سامان یابد:

الف) هرچند لفظ آیه مطلق است، ولی به جهت «ویژگی خاص متکلم» (خداوند)، این اطلاق قید می‌خورد؛ زیرا خداوندی که امر به مشورت می‌کند «حکیم» است و کار لغو نمی‌کند؛ ولی اگر اطلاق آیه سر جایش بماند و در همه امور، قرار بر مشورت باشد (حتی امور تشریعی و احکام و قانون‌هایی که خداوند جعل و اعلام می‌کند)، کار تشریع الهی لغو خواهد بود. به این ترتیب محال است خداوند چنین دستور مطلق صادر کند و بنابراین، نمی‌توان آیه را بر ظاهر آن حمل کرد. از این رو اطلاق آن دست‌کم به وسیله امور و احکام الهی مقید می‌شود و مشورت در آنها راه ندارد. بر این اساس، خداوند در این آیه پیامبر اکرم (ص) را که رهبری جامعه اسلام را نیز بر عهده دارد، به مشورت با مردم در «امور مربوط به تدبیر جامعه» (امر الناس) مکلف می‌کند. علامه طباطبایی متوجه این قرینه شده است و بر اساس آن چنین تصریح می‌کند: «هرچند لفظ، مطلق است و اختصاص به موردی ندارد؛ ولی موارد حدود شرعی و آنچه را به آن ناظر باشد، شامل نمی‌شود و گرنه تشریع لغو خواهد شد...» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۵۷).

ب) در مرحله بعد از پذیرش مطلق نبودن آیه به جهت وجود قرینه حکیم بودن متکلم، باید استدلال شود که مشورت در امر حکومت، مانند حق خلافت و رهبری و نصب رهبر و... در شمار امور حق الله و احکام ثابت الهی است، نه بخشی از امور مردم تا بتوان برداشت کسانی را که حق حکومت و... را نیز در گرو مشورت می‌دانند، رد کرد. در اینجا نیز مفسرانی توضیح داده‌اند که حکومت و... در شمار احکام و امور الهی است و نه امور مردم (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۶۲۱).

در این میان، عموم اهل سنت در این مرحله ضمن تفکیک دو امر الهی و مردم، حکومت را از امور مردم و مورد مشورت می‌انگارند. به اعتقاد نویسنده المنار از آیه چنین برداشت می‌شود که بین امر دین و دنیا تفاوت است و حکومت از امر دنیا است؛ لذا خداوند در این مورد، دستور مشورت داده است. بر همین اساس، حکومت خلیفه دوم با مشورت صورت گرفت و وی به حکومت رسید. به نظر او، بیعت با عمر بر اساس شورا بود که البته در عصر ابوبکر حاصل شده بود (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۴). ابن عاشور (۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۲۸۶) نیز بحث مشورت را در اصل حق حکومت داخل می‌کند و به مشورت برای تعیین عمر به خلافت تصریح می‌کند (همان، ص ۲۶۹).

این در حالی است که قرائن عدم حضور «حق حکومت» در دایره مشورت نیز متعدد است. پیامبر (ص) در موضوع حاکمیت بعد از خود می‌فرماید: «الامر الی الله یضعه حیث یشاء» (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۶). وضعیت در زمان غیبت نیز همین گونه است و حق حکومت و ولایت، با مشورت قابل

واگذاری نیست و این مسئله، در روایات نیز مورد توجه قرار می‌گیرد؛ مانند روایت منقول از امام صادق (ع) که فرمود: «ینظر الی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حاکما فانی جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله و علینا ردّ والراد علینا الراد علی الله و هو علی حد الشرک بالله» (کلینی، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۶۷ و ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۰). در این روایت، از جعل حاکم توسط امام سخن به میان می‌آید و پذیرش حاکمیت خدا و در سایه آن، حاکمیت رسول و امام و منصوبانشان، به معنای قبول توحید در ربوبیت تشریعی و خروج از شرک است و رد آن به معنای شرک ربوبی است. همچنین منظور از «الراد علینا» این است که اگر کسی فقهای مأذون به حکومت بر مردم را رد کند، ائمه را رد کرده و این نوعی شرک به خداست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۴۰). ولایت با همین ملاک، توسط جانشینان معصوم، به منصوبان خاص و عام در زمان غیبت واگذار می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۱) و افرادی به ولایت منصوب می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۷) و جایی برای مشورت نمی‌ماند.

لازم به ذکر است که منافع مادی با مشورت تأمین می‌شود (شوری: ۳۸) و مردم با وکیل کردن اشخاص می‌توانند امورشان را سامان دهند، اما عقاید و اخلاق دینی و احکام فقهی و حفاظت از دین، در شمار امر الله، و عهده‌داری آن نیازمند ولایت الهی است و باید اولی الامر عهده‌دارش شود (آل عمران: ۱۵۹ و ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۴، ص ۴۳۵ و ۴۳۴ و ۴۹۸ و ۴۹۹).

۲-۱. برداشت لزوم اطاعت از ولی امر غیر معصوم؛ برآیند غفلت از اقتضای حکمت خدای متکلم

مشروعیت تکالیف و دستورهای حاکمان و رهبران، از مهم‌ترین مباحث فلسفه سیاسی است و هر دولتی می‌کوشد مشروعیت خود را به دلایلی محکم مستند کند. در نظام اسلام نیز مشروعیت دستورهای حاکمان، نیازمند مستنداتی به‌ویژه پایه‌های قرآنی است؛ ازجمله اینکه دستور خداوند به اطاعت از فرد خاصی، برای وی مشروعیت می‌آورد. بر اساس آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۵۹)، دو برداشت نسبت به مصداق اولی الامری که مشروعیت اطاعت دارند، ارائه شده است:

الف) برداشت امر به اطاعت از ولی امر غیر معصوم و مشروعیت آنان

غالب مفسران اهل سنت معتقدند آیه، دال بر وجوب اطاعت از مطلق ولی امر است. فخر رازی از این گروه است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۱۴ و ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۱۷۸). رشید رضا تصریح می‌کند: «قالت الشيعة إنهم الائمة المعصومون، وهذا مردود إذ لا دليل على هذه العصمة» (رشید رضا، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۸۱). وی از قول استادش، محمد عبده، اولی الامر را اهل

حل و عقد می‌داند و آن را معصوم می‌شمارد (همان، ص ۱۸۲، ۱۸۱). او به این دیدگاه چنین اشاره دارد: «وَبَعْضُهُمْ أَطْلَقَ فِي الْحُكَامِ فَأَوْجَبُوا طَاعَةَ كُلِّ حَاكِمٍ (همان، ص ۱۸۱). آنان مصادیق متعددی برای اولی الامر می‌جویند؛ مانند امرای حق و ولات عدل و خلفای راشدین؛ اهل حل و عقد و... (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۲۹). از منظر ابن عاشور نیز راه ثبوت صفت اولی الامر برای آنها ولایتی است که از طریق خلیفه و مانندش به آنها رسیده است یا از راه جماعات مسلمانان، اگر سلطانی نداشته باشند. وی از مالک نقل می‌کند: «اولی الامر، اهل قرآن و علم هستند؛ یعنی اهل علم به قرآن و اجتهاد... از خلیفه تا والی حسبه و فرمانده سپاه و از فقهای صحابه و مجتهدین تا اهل علم در زمان‌های متأخر و اهل حل و عقد...» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۶۶).

از شیعیان نیز افرادی از آیه ۵۹ سوره نساء برداشت کرده‌اند که اولی الامر فاقد عصمت‌اند و برای حل اختلاف باید به مرجعی مراجعه کرد که اشتباه نکند. وجود حکومت و هیئت حاکمه در گرو وجود افراد معدودی نخواهد بود و هر شخص یا اشخاصی که ویژگی‌های لازم اسلام را داشته باشند می‌توانند متولی امور شوند.. (ر.ک: فراتی، ۱۳۹۹، ص ۳۷۸). اسدالله خرقانی چهار خلیفه اول را مصداق «اولی الامر» معرفی می‌کند (ر.ک: جعفریان، ۱۳۸۲، ص ۱۱۶ و ر.ک: برقی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۳ و ۶۸۸). برخی نیز چنین برداشت کرده‌اند: «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم... قرآن مجید لزوم برپایی حکومت مسلمانان را نشان می‌دهد و حتی از اولی الامر منکم سخن می‌گوید که مصادیق بسیاری در هر عصر دارد» (گروهی از نویسندگان، ۱۳۷۸، ص ۵۴۵). قرآن یک اولی الامر به ما معرفی می‌کند؛ مثلاً مالک اشتر برای مردم مصر، اولی الامر بوده است. اولی الامر دارای شرایط مختلفی است که ممکن است در شرایط متفاوت برحسب نیازهای جامعه، افراد مختلف به ولایت امر انتخاب شوند؛ مثلاً یک زمان لازم باشد ولی امر، یک مدیر قوی باشد. متخصص کشاورزی، اقتصاددان یا متخصص روابط بین‌الملل و... باشد (همان، ص ۷۲).

ب) برداشت دوم: انحصار امر به اطاعت ولی امر معصوم

عموم مفسران شیعه، به دلایل متعدد مانند مطلق بودن امر به اطاعت، در کنار رسول قرار گرفتن اولی الامر و... معصوم بودن اولی الامر را برداشت کرده‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۹۱). به نظر شیعیان، اولی الامر را باید ائمه معصوم، همچون امیر مومنان علی (ع) و... دانست (همان). براین اساس، آنان به تمام برداشت‌های دیگر پاسخ داده‌اند که در جای خود شایسته معرفی است؛ مانند پاسخ علامه به برداشت فخر رازی و شایع دانستن حمل اولی الامر بر فرد (همان، ص ۳۹۲) یا پاسخ به اینکه مراد، اهل حل و عقد باشند و نتیجه می‌گیرد که مراد از «اولی الامر»، اهل حل و عقد

باشد چاره‌ای جز این نیست که بگوییم اولی الامر نیز مانند سایر مردم، جایز الخطایند و این خلاف اتفاق مفسران و... در معصوم بودن اولی الامر است (همان، ص ۳۹۳، ۳۹۵). این برداشت‌ها از جهت قرائن منفصله قرآنی (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۲)، بی‌توجهی به سیاق (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۸۹) و... (همان، ج ۴، ص ۳۸۹ و ۳۹۱) مورد نقد قرار گرفته است.

ج) نقد و ارزیابی برداشت اول از منظر قرینه‌ویژگی متکلم

برای تبیین آسیب برداشت نادرست «دلالت آیه بر مصداق اولی الامر غیرمعصوم و لزوم تبعیت از آنان»، می‌توان علاوه بر دلایل و قرائن مختلف، از مسیر «ویژگی متکلم؛ اقتضای حکیم بودن» نیز بهره برد؛ با این توضیح که بعد از پذیرش این مبنا که قرآن، کتاب خدای حکیم و فعل اوست و نمی‌توان در افعال الهی تناقض یافت، با دو گروه از آیات روبه‌رو هستیم:

الف) در آیات متعدد، سخن از عدم اطاعت از افراد و گروه‌هایی به میان آمده است؛ از جمله: «لَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَ الْمُؤْمِنِينَ» (احزاب: ۱)؛ «لَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ» (انسان، ۲۴) و «لَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُؤَسِّرِينَ» (شعراء: ۱۵۱).

ب) در این آیه، به اطاعت مطلق از اولی الامر دستور داده شده است.

دو گروه آیات در ظاهر تعارض دارند، ولی با توجه به حکیمانگی افعال خداوند، از جمله قرآن کریم، نمی‌توان قبول کرد که در آن تناقض باشد؛ لذا نمی‌توان پذیرفت که اولی الامر غیرمعصوم (سلطین و امرا و...)، مورد نظر آیه باشد و دستور اطاعت مطلق از چنین کسانی صادر شده باشد. پس باید به دنبال وجه جمع بود؛ با این توضیح که اگر مصداق اولی الامر را سلطین و... بدانیم که نه تنها معصوم نیستند، بلکه گاهی سرآمد گنهکاران می‌باشند، باید از آنها فرمانبرداری و پیروی کنیم. چنین الزامی دچار این تناقض است که خدا به عنوان متکلم، در یک آیه، هم به پیروی خود و رسول سفارش می‌کند و هم دستور پیروی از کسانی را می‌دهد که امر و نهی‌شان گاهی یا حتی معمولاً مخالف امر و نهی خود خداوند و رسول است؛ یعنی پیروی از آنان، دقیقاً با پیروی از خدا و رسولش تعارض دارد! رفع تناقض در گرو آن است که در اطلاق حکم یا اطلاق اولی الامر تصرف شود. برخی توضیح داده‌اند که باید اطلاق اولی الامر محدود شود. براین اساس منظور از اولی الامر، نباید هر حاکم و صاحب قدرتی باشد (ر.ک: قرائتی، ۱۳۸۹، ص ۴۵۰). در تبیین چرایی تقیید اولی الامر و متعرض نشدن به اطلاق حکم می‌توان توضیح داد که اصل این است که کلمه معطوف و کلمه معطوف‌علیه، یک حکم داشته باشند و معطوف، تابع معطوف‌علیه باشد. بنابراین، برای ایجاد هماهنگی «اولی الامر» با کلمه معطوف‌علیه (الرسول) که حکم اطاعت از او

مطلق است (اطيعوا الرسول) باید ضمن حفظ اطلاق حکم، کلمه اولی الامر مقید به افراد خاصی بشود و این در صورتی ممکن است که این افراد، مانند رسول، مقید به قید عصمت باشند.

۱-۲. آسیب ناشی از غفلت از ویژگی ادب متکلم به رسول (ص)؛ ردّ برداشت نصبی بودن ولایت امیرمومنان (ع)

نظریه‌های دولت یا حکومت، از مباحث کلیدی هر نظام سیاسی است که قدرت دولت را مشروع نشان می‌دهند؛ به‌گونه‌ای که فرمان و اطاعت، همراه با حق و حقانیت تلقی شود و به دولت و حاکمیت مشروعیت می‌دهند تا اجبار نهفته در دولت، تلطیف شود و مردم، حاکمیت دولت را به طور منطقی و عادلانه بپذیرند (فیرحی، ۱۳۸۲، ص ۱۲). دو اصل مهم خلافت (یعنی شوری و اجماع)، از ویژگی‌های عمومی نظام سیاسی اهل سنت است و البته در نظریه‌های جدید خلافت، شوری مهم‌ترین اصل به شمار می‌رود. در این ساختار نظام سیاسی، وقتی از عناصر و نهادها سخن به میان می‌آید، در «عنصر خلافت»، بر احیای خلافت بر پایه «شوری» تأکید می‌شود و نهاد شوری (مجلس اهل حل و عقد)، از ارکان مهم خلافت است و مجلس شورا قدرت عزل و نصب حاکم را دارد (همان، ۱۳۸۲، ص ۱۳۸-۱۴۴). اما در نظام سیاسی شیعی، وقتی ویژگی‌های عموم امامت شیعه مطرح می‌شود، در بحث از «ادله وجوب» بر دو دسته ادله تمرکز می‌شود: یک- وجوب عقلی، مثل لطف، عنایت و اینکه امامت، اصلی از اصول دین است که به رأی مردم گذاشته نمی‌شود و تعیین او بر خدا واجب است.

دو- ادله نقلی که شامل آیات (آیه ولایت، تطهیر، اولی الامر، مودت و...) و روایات (حدیث غدیر، منزلت، ثقلین و...) است. در ساختار نظام جمهوری اسلامی نیز عنصر ولایت فقیه تعبیه شده و نظام بر اساس نیابت عام از امام زمان استوار است و مشروع بودنش در عصر غیبت، مبتنی بر نیابت عام از امام معصوم است (ر.ک: همان، ص ۱۷۵ و ۲۴۸، ۲۴۲).

درباره «آیه ولایت» به عنوان یکی از دلایل نقلی ویژگی‌های نظام سیاسی شیعی می‌توان توضیح داد که دو فهم درباره ساختار نصبی دولت و ولایت امیرمومنان (ع) ارائه شده است که طبق یک فهم که متأثر از نادیده گرفتن ویژگی گوینده سخن است، بیگانگی آیه از این مسئله سیاسی برداشت می‌شود: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ؛ ولی شما تنها خداست و رسول او و آنان که ایمان آورده‌اند؛ کسانی که نماز را به پای می‌دارند و زکات می‌دهند، درحالی که رکوع‌کننده‌اند» (مائده: ۵۵).

الف) برداشت اول

اهل سنت غالباً معتقدند آیه، ارتباطی با ولایت و حکومت حضرت ندارد و ولایت در آیه به معنای محبت یا نصرت است. فخر رازی ادعای شیعه در مورد ارتباط آیه با ولایت علی (ع) را نقل و رد می‌کند: «شیعه گفته است آیه دال بر این است که امام بعد از رسول (ص)، علی بن ابی طالب است و تقریرش این است که آیه دال بر این است که مراد از آیه، امام است و هرگاه این طور بود، واجب است که آن امام، علی بن ابی طالب باشد...» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۲، ص ۳۸۳). آنان دلایل متعددی برای ادعای خود (معنای نصرت و محبت برای ولایت و نه تصرف) ذکر می‌کنند که همگی توسط مفسران و متکلمان شیعی رد شده است؛ مانند محمد بن بحر اصفهانی (۱۳۸۸، ص ۱۱۲)، جاحظ (۱۴۱۱ ق، ص ۱۱۸-۱۱۹)، فخر رازی (۱۴۲۰ ق، ج ۴، ص ۳۸۴-۳۸۵). آنان به طور خاص، به سیاق تمسک می‌جویند. از نظر آنان، آیه ۵۵ و ۵۶ سوره مائده در میان آیاتی است که مضمونشان نهی از ولایت اهل کتاب و کفار است. این دو آیه را هم ناظر به وظیفه مسلمانان، یعنی دست برداشتن از یاری یهود و نصارا و کفار؛ و انحصار یاری به نصرت خدا و رسول و مؤمنین دانسته‌اند؛ مؤمنینی که نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند، نه هرکس که در سلك اسلام درآمده باشد. براین اساس، برداشت آنان این است که منافقینی را نیز که در دل کافرنند، مانند کفار نباید یاری نمود و مدعای امامیه نادرست خواهد بود.

«شیعه به آیه برای اثبات امامت منصوص علی استدلال کرده است. براین اساس آنچه از نزول آیه در موردش روایت شده است، ولی را در آن به معنای متصرف در امور امت قرار داده‌اند... و از سیاق دانستیم که ولایت اینجا، ولایت نصر است نه ولایت تصرف و حکم؛ چون مناسبتی برای ولایت به معنای تصرف و حکم در این سیاق وجود ندارد و رازی و دیگران به گونه‌های دیگر، نظر شیعه را رد کرده‌اند» (رشید رضا، ۱۴۱۴ ق، ج ۶، ص ۴۴۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۲، ص ۲۵).

ب) برداشت دوم: آیه ولایت، دلیل ساختار نصبی حکومت امیرمومنان (ع) به عنوان اولین دولت شیعی

شیعیان نزول این آیه و آیه بعدش را درباره امام علی (ع) می‌دانند (طبرسی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۳۳۸ و ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱-۱۰۳) و از آن، تنصیص بر ولایت و خلافت آن حضرت را برداشت می‌کنند. «قرائن روایی»، «شأن نزول» و «اجماع» (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۶) از مستندات ادعای آنان در «نصب امیرمومنان علی (ع)» به «ولایت و امامت» است (همان، ص ۵۵۹) که حکومت نیز از شئون آن است. شهید مطهری توضیح می‌دهد که با فرض وجود و حضور امام در سطحی که شیعه به آن قائل است، مسئله حکومت، یک مسئله فرعی و طفیلی است (مطهری، ۱۳۶۴، ص ۱۴۷).

۱۴۷). به نظر آنان، ولایت در آیه باید به معنایی باشد که در خدا، پیامبر و گروه مخصوصی از مؤمنان منحصر باشد و این جز با ولایت به معنای سرپرستی و تصرف سازگار نیست (ر.ک: جواد آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۳ و همان، ۱۳۹۷، ص ۳۲۰۳۱). مطابق روایات معتبر فراوانی از اهل سنت و شیعه، شأن نزول آیه، انفاق علی بن ابی طالب (ع) است و این شأن نزول به معنای عدم ارتباط آیه ولایت با قبل و بعدش است. همچنین بر فرد (علی (ع)) منطبق می شود، نه عموم مؤمنان. از طرفی، ولایت به معنای محبت یا نصرت، برای همه مؤمنان جعل شده است؛ لذا در این آیه، ولایت رهبری و تصرف، مورد نظر است و اثبات معنای محبت یا ناصر در آیه و اضافی بودن حصر، دلیل دیگری می طلبد (ر.ک: همان، ۱۳۹۷، ص ۳۰). پس برای فهم معنای «ولی» باید از تعبیر داخلی آیه ولایت به کمک شأن نزول استفاده کرد و این دو نشان می دهند «ولی» به معنای رهبر و متصرف است، نه محبت یا ناصر (همان، ص ۳۳ و همان، ۱۳۷۷، ص ۱۷۴.۱۷۳). با این فهم، از آیه (ولایت به معنای تصرف) برداشت می شود که حکومت امیر مومنان (ع) (بخشی از امامت وی) «مشروعیت الهی» دارد.

ج) بررسی و نقد برداشت اول از منظر قرینه‌ویژگی متکلم

علاوه بر پاسخ‌های مختلفی که به استدلال‌های متعدد اهل سنت ارائه شده است، علامه طباطبایی سه شاهد بر نادرستی برداشت اهل سنت در بی ارتباط بودن آیه با ولایت و حکومت امام علی (ع) ارائه می کند که شاهد سوم، مربوط به ویژگی متکلم است. وی ابتدا چهار احتمال درباره «نسبت یاور بودن بین خدا و مؤمنان و رسول» را مطرح می کند که بر اساس احتمال چهارم (رسول، یاور مومنان)، «کرامت و حرمت رسول الله» توسط متکلم قرآن حفظ نخواهد شد. وی در ادامه چنین توضیح می دهد:

چون قرآن کلام خداست و خدا هرگز در حفظ احترام رسول کوتاهی نمی کند، احتمال چهارم (رسول خدا (ص)، ولی به معنای «یاور مؤمنین») مردود است. اگر ولایت در مورد رسول به معنای نصرت نباشد، در مورد «والذین آمنوا» نیز که در سیاق آن است، به معنای نصرت نخواهد بود و نظر اهل سنت مردود خواهد شد.

احتمالات چهارگانه درباره ولایت رسول به این صورت است: الف) مردم یاور اویند؛ ب) او و مردم یاور دینند؛ ج) خداوند یاور او و مردم دیندار است؛ و د) رسول یاور مومنان است. سه گزاره نخست درست است، ولی اطلاق «یاور مومنان به رسول» صحیح نیست. با این توضیح که از یک طرف مفسرانی که می گویند «ولی» به معنای «ناصر» است، مرادشان از نصرت، نصرت در دین است.

از طرف دیگر می‌توان «دین» را به سه اعتبار، برای خدا، برای خدا و رسول (ص)، و برای رسول خدا و مؤمنین در نظر گرفت؛ همان طور که می‌توان «یاری دین» را به سه اعتبار در نظر گرفت: یک- یاری خدا، زیرا پروردگار متعال، شارع دین است؛ مانند: «قَالَ الْخَوَارِثُونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ» (صف: ۱۴ و نیز ر.ک: محمد: ۷ و آل عمران: ۸۱).

دو- مردم یاور دین باشند؛ زیرا دین، هم برای خدا و هم برای رسول خدا (ص) است. چون خداوند، شارع دین، و رسول خدا (ص)، هادی و داعی به سوی آن و مبلغ آن است، و به این اعتبار، مردم را به یاری دین دعوت و یا مؤمنین را با نصرت می‌ستاید به اینکه خدا و رسول را یاری می‌دهند؛ مانند: «وَعَزَّوْهُ وَنَصْرُوهُ» (أعراف: ۱۵۷؛ و نیز حشر: ۷ و انفال: ۸۲).

سه- یاری دین را می‌توان یاری رسول (ص) و مؤمنین نیز شمرد؛ لذا فرمود: خدا یاور رسول و مؤمنین است؛ مانند: «وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ» (حج: ۴۰ و نیز غافر: ۵۱ و روم: ۴۷).

علامه بعد از بیان وجوه سه‌گانه تصریح می‌کند که به هیچ اعتبار نمی‌توان «دین را فقط برای مؤمنین» (احتمال چهارم) دانست و رسول خدا (ص) را از دین بیگانه شمرد، سپس گفت رسول خدا یاور مؤمنین است. در استدلال برای چرایی عدم امکان این نوع اطلاق توضیح می‌دهد: اولاً هیچ کرامت و مزیت دینی نیست، مگر اینکه عالی‌ترین مرتبه آن، در رسول خدا (ص) هست و او سهم وافر از این مزیت دارد؛ لذا در هیچ جای قرآن، رسول‌الله (ص) را یاور مؤمنین نخوانده است. ثانیاً بعد از طی این مراحل، با توجه به این مبنا که «قرآن کلام الهی است» توجه می‌دهد:

«کلام الهی به دور از سهل‌انگاری در رعایت ادب الهی (نسبت به احترامات لازم الرعایه حضرت) است و این از قوی‌ترین دلایل بر این است که هر جا در قرآن، ولایت را به پیغمبر (ص) نسبت داد، مراد ولایت در تصرف یا محبت است؛ مانند: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) و «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا...» (آیه مورد نظر ما)؛ زیرا خطاب به مؤمنین است و معنا ندارد رسول خدا (ص) ولی آنان به معنای یاور شمرده شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۸).

وی بعد از اینکه با کمک قرینه‌ویژگی متکلم ثابت کرد ولایت در اینجا نمی‌تواند به معنای نصرت یا محبت باشد و سیاق مورد ادعا را رد می‌کند، در ادامه، به روایات متکثر اسباب نزول آیه توجه می‌دهد که آیه را به ولایت در تصرف حضرت مربوط می‌دانند و این چنین، برداشت صحیح در مورد دلالت آیه بر نصب الهی امام علی (ع) به ولایت و حکومت را تثبیت می‌کند.

۲. استفاده نابجا از قرینه‌ویژگی متکلم

گاهی استفاده از یک ویژگی نامربوط گوینده متن به جای ویژگی مرتبط، موجب بروز فهم غلط از مراد گوینده می‌شود. مسئله نسبت دادن استبداد به پیامبر در رفتار با مردم، از این گونه فهم‌های سیاسی آسیب دیده است. توضیح اینکه استبداد به معنای تک‌روی و کنار زدن مشارکت دیگران، زورگویی و اعمال قدرت غیرمسئولانه و نامشروع و سلطه بر مردم بدون لحاظ قانون و نظر زبردستان و ترس از بازخواست است. براین اساس، حکومت‌های دیکتاتوری، دارای ویژگی‌هایی از جمله فقدان قانون برای پاسخگو بودن حاکم، کسب قدرت با زیر پا گذاشتن قوانین، به‌کارگیری قدرت در راه منافع گروهی محدود، انقیاد زبردستان بر پایه ترس و تمرکز قدرت در دست یک فرد هستند و «دیکتاتوری» تبلور قدرتی است که بدون توجه به نظر و علایق دیگران، خواست خود را بر آنان تحمیل می‌کند (ر.ک: ساروخانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۶). در قرآن، از حکومت‌های مستبد، مانند حکومت استبدادی فرعون یاد شده است؛ از جمله: «وَإِذْ نَجَّيْنَاهُ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَمُ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَيِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ» (بقره: ۴۹ و ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۷). به‌رغم مذموم بودن این ویژگی، برخی تلاش کرده‌اند با برداشت از قرآن، پیامبر (ص) را به این ویژگی متهم کنند و آیاتی را که در آنها اطاعت مطلق از پیامبر (ص) مطرح شده است، مورد سوء برداشت قرار داده‌اند؛ مانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نساء: ۵۹).

الف) برداشت اول: استبداد دینی در کنش پیامبر (ص) با مردم

شخصی از «دعوت قرآن به اطاعت مطلق از پیامبر»، «استبداد دینی» را برداشت می‌کند و نتیجه می‌گیرد که استبداد دینی، بسیار فاجعه‌بارتر از استبدادهای حاکمان مستبد است. وی ویژگی «عاقل بودن» خداوند را که گوینده آیات است، قرینه قرار می‌دهد تا القا کند این دستورات، از آن محمد (ص) است و او تسلیم مطلق می‌خواهد و عباراتش اشعار دارد که حضرت به نام خدا و قرآن چنین مطالباتی را اعلام کرده است.

«اساسی‌ترین چیزی که محمد در تمام جنبه‌های زندگی، از جمله در سیاست، از مردم می‌خواهد، تسلیم مطلق است. در قرآن ده‌ها بار با تأکید فراوان از مردم خواسته شده است به طور مطلق از محمد اطاعت کنند... در آیات زیر دقت کنید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء: ۵۹)... منظور از اولی الامر در این آیه، فرمانده انتخابی محمد در یک جنگ است که به مسلمانان توصیه می‌کند از فرمانده منصوب پیامبر تبعیت

کنند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۱۴۷). در این آیات دقت کنید: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (احزاب: ۳۶) و «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) (آیات ۶۴ تا ۶۶ سوره نساء را نیز ذکر می‌کند). باتوجه به این آیات به این نتیجه می‌رسیم که محمد، هر فرمان یا حکمی صادر کند، مسلمانان نباید در اندیشه‌شان برخلاف آن میل کنند یا نسبت به آن تردید روا دارند... مگر می‌شود خدای عاقل، به ما قدرت سؤال و نقد و تفکر داده باشد و در مقابل از ما بخواهد که آنان را به کار نگیریم؟... مسلمان مطیع مطلق راضی نباید مطلقاً در مورد دستور محمد بیندیشد. او فقط یک موجود پست‌تر از حیوان مطیع است و بس. اگر نگاهی به تاریخ بیندازید این غیرانسان‌های نوکر بی‌اختیار، همانانی هستند که همه دیکتاتورهای بزرگ تاریخ در پی ایجاد آنان بودند... استبداد دینی، فاجعه‌بارترین نوع استبداد است که قرآن از مؤمنین طلب می‌کند» (سه‌ها، فایل اینترنتی، ص ۶۳۷-۶۴۰).

ب) برداشت دوم: عصمت پیامبر(ص)، مانع هر نوع استبداد و خودکامگی

پیامبر اکرم(ص)، مطابق دلایل عقلی و کلامی و دلایل قرآنی و روایی، همچون اقتضای حکمت الهی، معصوم و از هر نوع خطا به دور است، از منظر شیعه باید آیات ازجمله همین آیات دال بر اطاعت مطلق در این فضا معنا، و مراد الهی شناسایی شوند (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۵۲). براین اساس، اطلاق این آیات، خود دلیل بر عصمت پیامبر خداست و او هرگز به‌سوی استبداد و هر نوع خطا و عصیان دیگر پیش نمی‌رود. تبیین این نگاه، در ضمن بررسی دیدگاه اول ارائه می‌شود.

ج) نقد برداشت اول بر منای قرینه‌ویژگی متکلم

این برداشت، آسیب‌های متعددی در سیاق جملات و سیاق آیات دارد. اما آسیب موردنظر، «بی‌توجهی به قرینه متصل غیرلفظی» (ویژگی‌گوينده سخن) و مراجعه به قرینه متصل غیرلفظی نامرتبط است. توضیح مطلب این‌که:

۱. خداوند گوينده این سخنان و آیات به پیامبر(ص) است. او صفاتی چون حکمت و هدف‌داری (در خلقت) دارد و تمام کارهای وی، ازجمله تشریعات او هدف دارد و به دور از لغو است. ارسال قرآن و تشریع قوانین زندگی در کتب آسمانی و قرآن توسط خدا (به‌عنوان یکی از کارهای خداوند) نیز اهدافی دارد که «هدایت بشر» و «تکامل و قرب الهی» از آن جمله است و این کتاب (مجموعه سخنان خدای حکیم)، خود نیز به صفت حکیم متصف است: «وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ» (یس: ۲).

۲. فعل و دستور خدای حکیم نمی‌تواند بی‌هدف و لغو، و مخالف حکمتش باشد یا نتیجه دستورش، خنثی‌کننده هدف از دستور قبلی‌اش (و نقض غرض) باشد. مثلاً نمی‌تواند یک جا به هدایت و عدالت دستور دهد (شوری: ۱۵ و مائده: ۵) و جای دیگر به اطاعت مطلق از فردی دستور دهد که هر امر غیرمعقول و خلاف عدالتی را صادر می‌کند؛ زیرا چنین روشی، حتی از یک انسان عادی به دور است، چه رسد به خدای حکیم.

۳. بنابراین، ویژگی خداوند مانع از صدور چنین دستوری است و زمانی که چنین گوینده‌ای به «اطاعت مطلق» از کسی امر کرد، باید بپذیریم آن «فرد» کسی است که هر دستوری بدهد مخالف حکیمانگی و هدف‌داری خدا و موجب نقض غرض او نخواهد بود؛ یعنی او باید معصوم باشد و دستور غیرمعقول و ناعادلانه ندهد، حکومت غیرمعقول برپا ندارد و ناعادلانه حکمرانی نکند.

برای مثال: در آیه‌ای (احزاب: ۳۶) که دستور اطاعت از رسول، مطلق است، تصریح شده که عصیان از رسول، ضلالت روشن است. روی دیگر سخن آن است که اطاعت از رسولش به طور مطلق، موجب هدایت است و درنتیجه، عصیان از وی موجب ضلالت آشکار شده است. لازمه چنین دستوری از سوی خدای حکیم، عصمت پیامبر است و گرنه اطاعت از وی می‌تواند موجب ضلالت باشد. در آیه دیگری (نسا: ۵۹) نیز برخلاف ارجاع شبهه‌کننده به طبری در مورد معنای اولی‌الامر (به مسلمانان توصیه می‌کند که از فرمانده منصوب پیامبر تبعیت کنند) با قرینه مذکور متوجه می‌شویم که این «اولی‌الامر»، همانند خود رسول باید معصوم باشند و گرنه اطاعت مطلق از غیرمعصومان که اوامر خلاف خواست خدا نیز دارند، موجب گمراهی و ضلالت بشر و درنتیجه، نقض غرض الهی (هدایت) خواهد شد و البته خداوند به دور از چنین عمل بیهوده و لغو است.

بنابراین، باتوجه به ویژگی خداوند به عنوان گوینده کلام، راز صدور دستور به اطاعت مطلق از رسول در آیه روشن می‌شود و «اطاعت مطلق» از چنین رسول و چنین اولی‌الامری استبداد نیست و برداشت‌های سیاسی نویسنده مبنی بر استبدادی بودن اسلام و دستور قرآن و... محصول بی‌توجهی به «مقام گوینده سخن» است که اقتضای این قرینه، «عصمت رسول و اولی‌الامر» است.

۴. نویسنده مذکور با عبارت «مگر می‌شود خدای عاقل به ما قدرت سؤال و نقد و تفکر داده باشد و در مقابل، از ما بخواهد که آنان را به کار نگیریم؟» به قرینه «عاقل بودن گوینده کلام» استناد کرده است و به این ترتیب چون خدا عاقل است و می‌خواهد ما قدرت سؤال و نقد و تفکر داشته باشیم، دستور به اطاعت مطلق و استبدادی پیامبر، منافی اعمال قدرت نقد و سؤال و تفکر خواهد شد؛ بنابراین، دستور پیامبر، با ویژگی خدایی منافات دارد که فرستنده قرآن است.

این سخن در حالی است که اصولاً «اطاعت مطلق» از رسول معصوم و اولی الامر معصوم استبداد نیست تا بین «این دستور» و «عادل بودن خدایی که قدرت سؤال و نقد و تفکر داده»، تعارض پیش بیاید و ما این دستور را به نفع عادل بودن خدا، مورد نقد و سؤال قرار بدهیم و مردود اعلام کنیم؛ بلکه دستور به اطاعت مطلق چنان رسول و اولی الامر، عین دستور عقل است. اینکه سرنوشت و تدبیر حیات سیاسی باید به دست بشری سپرده شود که بتواند جامعه بشری را به طور قطع و معتبر در مسیر خواست الهی به پیش ببرد و هدایت کند و کسی که معصوم است، قطعی‌ترین مصداق برای این حاکمیت و تأمین‌کننده مطالبه الهی از بشر است. برای مثال در آیه ای (کهف: ۱۱۰) تصریح می‌شود که پیامبر، بشری مثل بقیه است و آنگاه به ارتباط وی با خدا برای اخذ دستورات الهی توجه داده می‌شود و سپس دستوراتی (لزوم عمل صالح و ترک شرک) صادر می‌گردد. بنابراین، او هرگز «نامعقول‌ترین یا غیراخلاقی‌ترین دستورات نظیر دستور به خودکشی را صادر نمی‌کند؛ و مسلمان مطیع مطلق راضی از چنین شخص معصومی» به جهت عمل به دستور عقل در اطاعت از بی‌خطاترین انسان، عالی‌ترین موجود هستی است نه «موجود پست‌تر از حیوان مطیع»؛ چراکه او هرچه دستور می‌دهد، امر و وحی خداست و بر اساس آیات قرآن (نجم: ۵۲) هرگز مردم را به خود، و به رأی خود دعوت نمی‌کند تا مصداق خودرأیی و استبداد باشد، بلکه به دستورات خدا فرا می‌خواند.

نتیجه‌گیری

این تحقیق، نقش قرینه غیرلفظی ویژگی‌های شناخته‌شده متکلم در برداشت‌های سیاسی نامعتبر از قرآن کریم را بررسی و آن را اثبات کرد. براین اساس غفلت از دو قرینه مذکور یا استفاده نادرست از آنها، این ظرفیت را دارد که برداشت‌های سیاسی نامعتبری را سامان دهد. این آسیب‌پذیری به صورت عینی در برخی تفاسیر و برداشت‌ها اصطیاد شد و به این دستاورد رسید که در مورد قرینه‌ویژگی شناخته‌شده متکلم، غفلت از قرینه حکیم بودن، ادب متکلم، و نیز استفاده نادرست از ویژگی عادل بودن متکلم، در مواردی موجب انحراف برداشت سیاسی و بی‌اعتباری آن شده است. همچنین در عرصه قرینه‌ویژگی‌های شناخته‌شده مخاطب نیز ثابت کرد که پذیرش امکان خطا و گناهکار بودن پیامبر اکرم (ص)، باوجود قرینه‌ویژگی شناخته‌شده وی به عنوان مخاطب خداوند در قرآن، برداشت‌های سیاسی بی‌اعتباری را در پی داشته است. در شمار نتایج تحقیق می‌توان اشاره کرد که بررسی و نقد قاعده‌مند برداشت‌های سیاسی که تحقیق، نمونه‌ای از آن را در مورد یک قرینه از قرائن غیرلفظی شناسایی و گزارش کرد، با اثبات

آسیب‌پذیری برداشت‌های سیاسی، ضرورت وجود قواعد برداشت با گرایش سیاسی را پیش می‌کشد و مسیری به سوی قاعده‌مندسازی برداشت‌های سیاسی می‌گسترده تا متفکران سیاسی در عرصه‌هایی همچون پاسخ قرآن‌بنیان به مسائل سیاسی و تولید دانش سیاست اسلام تا عرصه‌های قانونگذاری و سیاست‌گذاری مبتنی بر برداشت سیاسی صحیح از آموزه‌های قرآن کریم، از آن بهره‌مند شوند. این تحقیق، قدم نخست برای تولید و عرضه قواعد برداشت سیاسی یا دست‌کم قواعد تفسیری با گرایش سیاسی را در اختیار می‌نهد و با تکمیل آن در حوزه دیگر قرائن (غیرلفظی و نیز قرائن لفظی) و دیگر قواعد می‌توان به سامانه‌ای مناسب از قواعد موردنیاز برداشت‌کنندگان سیاسی دست یافت. همچنین امکان وجود معیاری برای ارزیابی برداشت‌های نادرست و تشخیص برداشت سیاسی معتبر از نامعتبر را تولید و عرضه کرد. این تحقیق علاوه بر نتایج نظری، نتایج عملی نیز به همراه دارد؛ ازجمله اینکه به جهت بررسی مسئله نصبی بودن امامت، می‌تواند بر مسائل سیاسی روز، مانند مشروعیت حکومت، به‌ویژه حکومت مبتنی بر ولایت فقیه مؤثر باشد؛ از این منظر که به جهت بررسی مسئله استبداد دینی، و مسئله حکومت معصومانه، در تبیین رابطه دین و دموکراسی مؤثر افتد.

این تحقیق با محدودیت‌هایی نیز مواجه بود؛ ازجمله چون به دنبال اثبات اصل آسیب برداشت‌ها از منظر خاصی است، به حداقل برداشت‌ها استناد کرده است و از منظر موضوعی، به چند مسئله اصلی سیاسی - اجتماعی متمرکز شد. از این رو لازم است در تحقیقات آینده، دامنه منابع و موضوعی گسترش یابد تا بتوان فراگیری یا محدودیت این دست آسیب‌ها و نیز میزان آسیب‌دیدگی تفاسیر نسبت به این موارد را شناسایی نمود.

فهرست منابع

قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی

۱. ابن عاشور، محمد طاهر؛ تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور؛ ۳ جلد، چاپ اول، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۲. ابن هشام، عبدالملک؛ السیره؛ بی‌جا، بیروت: دار المعرفه، بی‌تا.
۳. اصفهانی، محمد بن بحر؛ جامع التاویل لمحكم التنزیل؛ تحقیق: محمود سرمدی؛ بی‌جا، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸ش.
۴. آلوسی برسویی، سید محمود بن عبدالله افندی؛ روح المعانی؛ چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق.
۵. بابایی، علی اکبر؛ قواعد تفسیر قرآن؛ چاپ دوم، تهران: انتشارات سمت و حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۵ش.
۶. برقی، سید ابوالفضل بن الرضا؛ تابشی از قرآن؛ بی‌جا، بی‌جا: بی‌تا.
۷. تحسین، بدری؛ معجم مفردات اصول الفقه المقارن؛ چاپ اول، تهران: المشرق للثقافة والنشر، ۱۴۲۸ق.
۸. جصاص، احمد بن علی رازی؛ احکام القرآن؛ چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق.
۹. جعفریان، رسول؛ سید اسدالله خرقانی، روحانی نوگرای روزگار مشروطه و رضاشاه؛ چاپ اول، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲ش.
۱۰. جمعی از محققان؛ فرهنگ نامه اصول فقه؛ چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ش.
۱۱. جمعی از نویسندگان؛ دین و حکومت (مجموعه سخنرانی‌ها و مقالات سمینار انجمن اسلامی مهندسين)؛ چاپ اول، تهران: رسا، ۱۳۷۸ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر تسنیم؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶-۱۳۹۰ش.
۱۳. -----؛ شمیم ولایت؛ چاپ اول، قم: اسراء، ۱۳۷۷ش.
۱۴. -----؛ ولایت علوی؛ چاپ هفتم، قم: اسراء، ۱۳۹۷ش.
۱۵. -----؛ ولایت فقیه، ولایت فقاہت و عدالت؛ چاپ هفدهم، قم: اسراء، ۱۳۹۴ش.
۱۶. خویی، سید ابوالقاسم؛ محاضرات فی اصول الفقه؛ بی‌جا، قم: دار الہادی للمطبوعات، ۱۴۱۰ق.
۱۷. دکتر سہا؛ نقد قرآن؛ نسخه منتشره بر اساس نسخه موجود در فضای مجازی.
۱۸. رجبی، محمود؛ روش شناسی تفسیر قرآن؛ چاپ اول، تهران: انتشارات سمت و حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ش.
۱۹. رشید رضا، محمد؛ المنار (التفسیر القرآن الکریم)؛ بی‌جا، بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۴ق.
۲۰. ساروخانی، باقر؛ درآمدی بر دایرة المعارف علوم اجتماعی؛ چاپ سوم، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۸۰ش.
۲۱. سمرقندی، ابواللیث النصر؛ تفسیر سمرقندی؛ بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.

۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن احمد؛ **التفسیر الکبیر**؛ چاپ اول، اربد (اردن): دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۲۴. طبرسی؛ احمد بن علی؛ **احتجاج**؛ چاپ اول، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ **تفسیر جوامع الجامع**؛ چاپ اول، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم و دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۲۶. -----؛ **مجمع البیان**؛ چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر؛ **جامع البیان فی تفسیر القرآن**؛ ۳۰ جلد؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. عابدی محمد؛ «نقد و بررسی برداشت های سیاسی از قرآن در حوزه کاربست قواعد در علم معانی»؛ **دوفصلنامه مطالعات تفسیری تطبیقی**، سال هشتم؛ ش ۱؛ بهار و تابستان، ص ۱۴۵، ۱۴۵، ۱۴۵، ۱۴۵ ش.
۳۰. عابدی، محمد؛ **مبانی سیاست از منظر قرآن کریم**؛ چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۴۰۰ ش.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر؛ **تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)**؛ چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۲. فراتی، عبدالوهاب؛ **گونه شناسی فکری. سیاسی حوزه علمیه قم**؛ چاپ چهارم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۹ ش.
۳۳. فیرحی، داود؛ **نظام سیاسی و دولت در اسلام**؛ چاپ اول، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۲ ش.
۳۴. قرائتی، محسن؛ **اصول عقاید**؛ تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، ۱۳۸۹ ش.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق؛ **الکافی**؛ چاپ پنجم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱ ش.
۳۶. مجلسی، محمد باقر؛ **بحار الانوار**؛ بیروت: مؤسسه آل البيت ((ع))، ۱۴۰۴ ق.
۳۷. مصباح یزدی، محمد تقی؛ **پرسش ها و پاسخ ها**؛ چاپ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹ ش.
۳۸. -----؛ **نظریه سیاسی اسلام**؛ چاپ چهارم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰ ش.
۳۹. مطهری، مرتضی؛ **امامت و رهبری**؛ چاپ اول، تهران: صدرا، ۱۳۹۴ ش.
۴۰. مظفر، محمد رضا؛ **اصول الفقه**؛ چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر؛ **آیات ولایت در قرآن**؛ چاپ اول، قم: انتشارات نسل جوان؛ ۱۳۸۱ ش.
۴۲. -----؛ **پیام قرآن**؛ چاپ دوم، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۳۷۵ ش.
۴۳. -----؛ **تفسیر نمونه**؛ چاپ دهم، تهران: دار الکتب الاسلامی، ۱۳۷۱ ش.

An Examination of the Hereafter Status of the Intermediate Group between the People of Felicity and Misery and its Connection to Worldly Life

Mojtaba Mostashreq¹

Mostafa Karimi²

Received: August 25, 2025 . Accepted: December 3, 2025

Abstract

This article examines the existence of an intermediate group between the people of felicity (sa'adah) and misery (shaqawah) in the Hereafter and its connection to worldly life. A group of people, who are neither among the people of felicity nor misery, find themselves in an intermediate status, and their position is shaped by factors such as social conditions, beliefs, and their actions in the world. This research can contribute to refining beliefs, achieving a better understanding of the afterlife, and its impact on behavior. The present study employs the library research method and an analytical–interpretive problem–solving method, based on which the intermediate group includes the mustad'afun (the oppressed or weak ones), those deprived of the truth, those entrusted to God's will, the misguided, a group of the people of A'raf (the Heights), and virtuous non-believers. For reasons such as inability to attain faith or perform righteous deeds, or the equality of their good and bad deeds, although they are safe from the punishment of Hell, they are also deprived of the blessings of Paradise due to lack of faith or sufficient deeds. Worldly life does not determine their afterlife destiny directly, but rather through its influence on their beliefs and actions. The intermediary status in the Hereafter has a generative (takwini) and direct relationship with the faith and actions of individuals in the world, and an indirect relationship with their worldly condition. The sustenance of this group of people is provided by divine will (mashiyyah), which has a conventional (qarari/contractual) connection with their worldly life.

Keywords: Intermediate Group (Muttawasitun), Mustad'afun (The Oppressed/Weak), Hereafter Destiny, Relationship between World and Hereafter, People of Salvation, Divine Justice, Divine Mercy.

1. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran (Corresponding Author); mojtaba.mostashreq@gmail.com.

2. Associate Professor, Department of Quranic Sciences and Exegesis, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran; karimi@iki.ac.ir.

دراسة حالة أصحاب المنزلة الوسطى بين أهل السعادة والشقاوة فى الآخرة وصلته بالحياة الدنيوية

مجتبى مستشرق^۱

مصطفى كرمي^۲

تاريخ الاستلام: ۳ شهریور ۱۴۰۴ هـ.ش . تاريخ القبول: ۱۲ آذر ۱۴۰۴ هـ.ش

الملخص

يتناول هذا المقال دراسة وجود فئة متوسطة بين أهل السعادة وأهل الشقاوة فى الآخرة، وبيان علاقتها بالحياة الدنيوية. فهناك جماعة من الناس لا تُعدّ من أهل السعادة ولا من أهل الشقاوة، بل تقع فى منزلة وسطى، وتشكّل منزلتهما الأخروية متأثرة بعوامل متعدّدة، من قبيل الظروف الاجتماعية، والمعتقدات، وسلوكهم فى الحياة الدنيوية. ويمكن لهذا البحث أن يسهم فى تصحيح بعض المعتقدات وتعميق الفهم للحياة الأخروية وتأثيرها فى السلوك الإنسانى. وقد اعتمدت هذه الدراسة على المنهج المكتبى، إلى جانب أسلوب حلّ المشكلة التحليلى-التفسيرى، وتوصّلت إلى أنّ فئة المتوسّطين تشمل: المستضعفين، والمحرومين من الوصول إلى الحقيقة، والمفوّضين إلى المشيئة الإلهية، والضالّين، وجماعة من أصحاب الأعراف، وكذلك المحسنين غير المؤمنين. وهؤلاء، لأسبابٍ مثل العجز عن الإيمان أو عن القيام بالأعمال الصالحة، أو لتساوى الحسنات والسيئات، وإن كانوا فى مأمن من عذاب جهنّم، إلّا أنّهم يُحرّمون من نعيم الجنّة لافتقارهم إلى الإيمان أو إلى العمل الكافى. ولا تؤثر الحياة الدنيا فى مصيرهم الأخروى تأثيراً مباشراً، بل يتمّ ذلك من خلال ما تخلفه من أثر فى المعتقدات والأعمال. فالمنزلة الوسطى فى الآخرة ترتبط بالإيمان والعمل فى الدنيا ارتباطاً تكوينياً مباشراً، فى حين أنّ صلتها بالوضع الدنيوى هى صلة غير مباشرة. أمّا رزق هذه الفئة من الناس، فيصل إليهم بالمشيئة الإلهية، وله علاقة اعتبارية بحياتهم الدنيوية.

الكلمات المفتاحية: المتوسّطون، المستضعفون، المصير الأخروى، العلاقة بين الدنيا والآخرة، أهل النجاة، العدل الإلهى، الرحمة الإلهية.

۱. طالب دكتوراه فى علوم القرآن والحديث، مؤسّسة الإمام الخمينى (ره) التعليمية والبحثية، قم، إيران (المؤلف المسؤول)؛
mojtaba.mostashreq@gmail.com

۲. أستاذ مشارك فى قسم علوم القرآن والتفسير، مؤسّسة الإمام الخمينى (ره) التعليمية والبحثية، قم، إيران؛ kari@iki.ac.ir

بررسی وضعیت اخروی متوسطان میان اهل سعادت و شقاوت و پیوند آن با زندگی دنیوی

مجتبی مستشرق^۱

مصطفی کریمی^۲

تاریخ دریافت: ۳ شهریورماه ۱۴۰۴ . تاریخ پذیرش: ۱۲ آذرماه ۱۴۰۴

چکیده

این مقاله به بررسی وجود متوسطان میان اهل سعادت و شقاوت در آخرت و ارتباط آن با زندگی دنیوی می‌پردازد. گروهی از انسان‌ها که نه اهل سعادت و نه اهل شقاوت به شمار می‌روند، در وضعیتی میانه قرار دارند و جایگاه آنان متأثر از عواملی مانند شرایط اجتماعی، باورها و اعمال آنها در دنیا شکل می‌گیرد. این پژوهش می‌تواند به اصلاح باورها و درک بهتر زندگی اخروی و تأثیر آن بر رفتارها کمک کند. پژوهش حاضر از روش مطالعه کتابخانه‌ای و روش حل مسئله تحلیلی-تفسیری بهره می‌برد که بر اساس آن، متوسطان شامل مستضعفان، محرومان از حقیقت، واگذاران به مشیت الهی، گمراهان، گروهی از اصحاب اعراف و نیکوکاران غیرمؤمن هستند. آنان به دلایلی مانند ناتوانی در ایمان آوردن یا انجام اعمال صالح یا مساوی بودن حسنات و سیئات، هرچند از عذاب جهنم در امان هستند، اما به دلیل فقدان ایمان یا اعمال کافی، از نعمت‌های بهشتی نیز محروم می‌مانند. زندگی دنیوی نه به طور مستقیم، بلکه از طریق تأثیر بر باورها و اعمال، سرنوشت اخروی آنها را تعیین می‌کند. توسط در آخرت، با ایمان و عمل انسان‌ها در دنیا، رابطه‌ای تکوینی و مستقیم و با وضعیت دنیوی آنها رابطه‌ای غیرمستقیم دارد. روزی این دسته از انسان‌ها، به مشیت الهی تأمین می‌شود که ارتباطی قراردادی با زندگی دنیوی آنان دارد.

واژگان کلیدی: متوسطان، مستضعفان، سرنوشت اخروی، رابطه دنیا و آخرت، اهل نجات، عدل الهی، رحمت الهی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران (نویسنده مسئول)؛
mojtaba.mostashreq@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و تفسیر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران؛
karimi@iki.ac.ir

سرنوشت انسان در آخرت، همواره از مسائل پیچیده و بحث‌برانگیز در میان متدینان و متفکران دینی بوده است. در این میان آنچه مورد اتفاق همگان است اینکه گروهی از انسان‌ها اهل شقاوت و گروهی از انسان‌ها اهل سعادت خواهند بود: «...فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ» (هود: ۱۰۵) که به ترتیب به جهنم و بهشت وارد خواهند شد: «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ... وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فَفِي الْجَنَّةِ...» (هود: ۱۰۶-۱۰۸). باین حال، سؤال مهمی در این باره مطرح می‌شود که آیا می‌توان سرنوشت سومی برای انسان در آخرت منظور داشت؛ به‌گونه‌ای که در شمار هیچ‌کدام از این دو گروه نباشد؟ به این صورت که گروهی از انسان‌ها هرچند از سعادت محسوب نشوند، ولی از اشقیاء نیز نیستند و در وضعیت میانه‌ای بین سعادت و شقاوت قرار گیرند. مقاله حاضر باتکیه بر منابع قرآنی و روایی، بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد. امام خمینی (ره) در این باره چنین می‌فرماید:

يك دسته از نوع بشر ... از مبدأ و معاد خبری ندارند و از امور اعتقادی محروم بوده و متوجه معانی نبوده‌اند و آن چیزهایی که به قلوب ما خطور می‌کند، اصلاً به اذهان آنها خطور نکرده است و در غفلت بحث مانده‌اند؛ لذا اینها، هم از سعادت اعتقادی حق و هم از شقاوت اعتقادی باطل محروم هستند، ... [دسته دیگری از انسان‌ها] که کثیری از نوع انسان را تشکیل می‌دهند، گرچه در مراکز تمدن علمی و عملی بوده‌اند، و لیکن چون ابا عن جدّ بر دین منسوخ سابق بوده‌اند و به دین لاحق مشرف نشده‌اند، ولی نه از باب عناد و نفاق، بلکه از باب قطع به خلاف؛ یعنی آنها اصلاً و ابداً حتی احتمال صحت اسلام را هم نمی‌دهند، ... و یا اینکه در جایی هستند که اسمی از اسلام به گوششان نخورده است؛ ... و لیکن این دسته به دین خودشان که از سابق بوده معتقدند و فرض این است که بر اساس آن دینشان مستقیماً راه رفته و در عقایدشان هم همان طوری که آن پیغمبر فرموده، معتقدند؛ ... این گونه اشخاص مسلّم به جهنم نمی‌روند. البته به بهشتی که جایگاه مقربین است، راهی نداشته و به طور مسلّم به جایگاه و مقام مؤمنین هم راهی ندارند. ... این گونه اشخاص اگرچه به بهشت معهود نمی‌روند، ولی لازم نیست به جهنم بروند. ... پس چنان که «فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ» (شوری: ۷)، ممکن است فریقی هم باشد که لافی الجنّه و لافی النار، و جایی باشد که آنجا بمانند و یا در مرتبه پایین‌تر از جنت بروند؛ چون مغفور خواهند بود و هیچ عیبی هم ندارد (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۷۸).

ما این دسته از انسان‌ها را متوسطان اخروی می‌نامیم. مقصود ما از آخرت و زندگی اخروی، عالم پس از قیامت است و تنها به بررسی زندگی متوسطان در مرحله بعد از قیامت می‌پردازیم.

سرنوشت انسان‌ها در آخرت، از مهم‌ترین مسائل دین و اخلاق است و شناخت دقیق آن، برای فهم عدالت و رحمت الهی و هدایت اخلاقی انسان‌ها ضروری است. در این میان، توجه به گروهی که نه اهل سعادت کامل و نه اهل شقاوت مطلق‌اند (متوسطان اخروی)، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا وضعیت آنان نشان‌دهنده ابعاد میانه و ترازوی عدالت الهی است. بررسی وضعیت این گروه به ما امکان می‌دهد پیوند بین اعمال و باورهای دنیوی انسان و نتایج آن در جهان پس از مرگ را بهتر درک کنیم و مفاهیم کلیدی مانند مغفرت، مشیت الهی و درجات اخروی را روشن‌تر ببینیم. بنابراین پرداختن به این موضوع نه تنها فهم نظری ما از آخرت را غنی می‌سازد، بلکه پیامدهای اخلاقی و تربیتی مستقیمی برای زندگی دنیوی انسان‌ها دارد و به تعادل میان عدالت و رحمت الهی در نظر انسان کمک می‌کند.

نوآوری اصلی این مقاله، در احیای این دسته سوم و ارائه یک چهارچوب نظام‌مند برای تحلیل وجود و وضعیت آنان در منابع اسلامی است. نوآوری دیگر مقاله، در تحلیل نوع رابطه سرنوشت این گروه با زندگی دنیوی آنان است. این تحقیق، عوامل مؤثر بر چنین سرنوشتی را تحلیل می‌کند و نقش اعمال و اختیار انسان در این رابطه را مورد بررسی قرار می‌دهد تا از این طریق، تأثیر بسزایی در اعمال و افکار انسان‌ها و قوانین مربوط به آنها داشته باشد و وفق وسیع‌تری از عدالت و رحمت الهی را در حوزه آخرت‌شناسی ترسیم نماید.

البته بررسی جایگاه اخروی این گروه از انسان‌ها نیازمند بحثی مستقل است که خارج از محدوده این مقاله قرار دارد. چه بسا این افراد در درجات پایین‌تر بهشت جای گیرند، اما از نعمت‌هایی که مؤمنان و پرهیزکاران از آن بهره‌مندند، محروم بمانند؛ یا آنکه در درجات خفیف از جهنم جای گیرند، بی‌آنکه مشمول عذاب الهی شوند؛ و حتی ممکن است سرنوشت آنان به مکانی سوم، غیر از بهشت و جهنم، گره خورده باشد (ر.ک: همان، ص ۴۷۸).

درباره پیشینه این موضوع باید گفت که مفسران، ذیل آیه ۹۸ سوره مبارکه نساء، تا حدی به معرفی متوسطان و سرنوشت آنان در آخرت اشاره داشته‌اند (برای نمونه، ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۵۱-۵۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۵۱ و طیب، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۸۱). امام خمینی (ره) در جلد سوم از کتاب تقریرات فلسفی در فصل سوم، تحت عنوان «بیان شقاوت»، ضمن بررسی سرنوشت گروه‌های مختلف انسان‌ها، به شقاوت و سعادت متوسطان نیز اشاره دارد (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۷۵-۴۸۸)، اما بحث ایشان در این باره صرفاً جنبه عقلی دارد و خالی از بررسی‌های قرآنی و روایی است. شهید مطهری در کتاب عدل الهی، ذیل بحث «عمل از

غیرمسلمانان»، تحت عنوان «قاصران و مستضعفان»، تنها به آیات ۹۷ تا ۹۹ سوره مبارکه نساء و آیه ۱۰۶ سوره مبارکه توبه و چند روایت، همراه با تحلیلی مختصر اشاره دارد (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۲۰-۳۲۷). علی زمانی قشلاقی، در رساله دکتری با عنوان «تبیین چیستی و چگونگی رابطه عمل و نجات، سعادت و شقاوت از دیدگاه آیات و روایات»، در فصل پنجم، تنها به سرنوشت متوسطان در برزخ اشاره دارد (ر.ک: زمانی، ۱۳۹۶، ص ۲۷۷-۲۸۲). زهرا کهریزی و عباسعلی منصوری، در مقاله «فرجام نفوس ناقصه از منظر آیات و روایت»، بیشتر به اثبات اصل تحقق معاد برای افرادی مانند نواقص العقول و کودکان پرداخته و درباره سرنوشت اخروی آنان بدون اشاره به آیات، تنها به برخی روایات اکتفا کرده‌اند که بیشتر آن روایات، از لحاظ سندی، ضعیف به شمار می‌روند (کهریزی و منصوری، ۱۳۹۹، ص ۸۹-۱۰۶).

برخی مقالات با تمرکز بر جایگاه «متوسطان اخروی»، با استناد به عفو الهی، متوسطان را مشمول نجات ایجابی و وارد بهشت می‌دانند (به عنوان نمونه، ر.ک: کاظمی و جعفری، ۱۳۹۴، ص ۱۵۹-۱۷۲؛ یزدانی و ولی‌نژاد، ۱۳۸۹، ص ۷-۲۲ و اسماعیل زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۰۴-۲۲)؛ در حالی که مقاله حاضر باتکیه بر آیات و روایات و با تقسیم نظام‌مند شش‌گانه‌ای از متوسطان، نشان می‌دهد این گروه تنها از «نجات سلبی» برخوردارند و از نعمت‌های بهشتی محروم می‌مانند. این تحلیل، با حفظ ابهام سرنوشت اخروی متوسطان -برخلاف دیدگاه قطعی‌گرایانه مقالات مشابه- افق عدالت و رحمت الهی را گسترده‌تر ترسیم می‌کند. بنابراین، مسئله موردنظر (بررسی جایگاه متوسطان میان سعادت و شقاوت در آخرت و پیوند آن با زندگی دنیوی)، همچنان از ضرورت تحقیق برخوردار است.

در این مقاله، ابتدا با روش مطالعه کتابخانه‌ای و روش حل مسئله تحلیلی -تفسیری، به بررسی آیات و روایاتی می‌پردازیم که به متوسطان در آخرت اشاره دارند. سپس رابطه زندگی دنیوی با این سرنوشت را مورد بررسی قرار می‌دهیم؛ به این صورت که ابتدا آیات مرتبط با این گروه از انسان‌ها جمع‌آوری شد. سپس با تحلیل مفهومی، ویژگی‌ها، شرایط و دلالت‌های آیات استخراج گردید تا چهارچوبی برای تعریف و شناخت این گروه شکل گیرد. در این مرحله، از روایات نیز استفاده شد تا نکات تکمیلی و روشن‌کننده مفاهیم آیات مورد بررسی قرار گیرد و تحلیل دقیق‌تری از جایگاه متوسطان اخروی ارائه شود. در مرحله دوم، رابطه سرنوشت این گروه با زندگی دنیوی تحلیل گردید. بر اساس مفاهیم استخراج‌شده از آیات و روایات، بررسی شد که اعمال و باورهای دنیوی انسان‌ها چه نقشی در سرنوشت اخروی آنان دارد. این روش، امکان ارائه یک تحلیل نظام‌مند و مستند از جایگاه متوسطان و پیوند آن با زندگی دنیوی را فراهم می‌کند؛ چراکه تمام استنتاج‌ها مبتنی بر داده‌های موجود و مفاهیم متون دینی است.

۱. وجود متوسطان در آخرت از دیدگاه قرآن و روایات

در آیات و روایات، به طور مکرر و به مناسبت‌های گوناگون، به سرنوشت انسان‌ها در آخرت اشاره شده است و در این باره به انسان‌ها هشدار می‌دهد که مبدا به سرنوشتی شوم دچار و از رحمت الهی محروم شوند. بیشتر آیات و روایات، انسان‌ها را در آخرت به دو دسته سعادت‌مند و شقاوت‌مند تقسیم می‌کنند. اما در این میان، برخی از آنها به دسته‌ای از انسان‌ها اشاره دارند که دارای سرنوشتی متفاوت از سعادت و شقاوت هستند. این گروه‌ها عبارت‌اند از:

۱-۱. مستضعفان

خداوند متعال در آیات ۹۵ و ۹۶ سوره مبارکه نساء، با تحسین و تفضیل مجاهدین فی سبیل الله بر کسانی که از جهاد فی سبیل الله سر باز زدند، به مجاهدین وعده مغفرت و رحمت الهی می‌دهد: «لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا* دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً...». در آیه بعد، در توییح گناهکاران، عذرشان به هنگام مواجهه با فرشتگانِ مرگ مبنی بر مستضعف بودنشان را غیر قابل پذیرش و عاقبت آنها را در جهنم می‌داند: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۹۷). اما در ادامه، برخی از آنان را از ورود به جهنم استثنا می‌کند و آنان را نه مستضعفین ادعایی، بلکه مستضعفینی واقعی می‌خواند که چاره‌ای بر خروج از این استضعاف نداشتند: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء: ۹۸). سپس می‌فرماید امید است که خداوند آنان را مورد عفو قرار دهد: «فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ...» (نساء: ۹۹).

باتوجه به این آیات، دسته‌ای از انسان‌ها دارای سرنوشت بهشتی می‌شوند که آنها عبارت‌اند از: مجاهدین فی سبیل الله. خداوند به آنان وعده مغفرت و رحمت الهی داده است: «مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً» (نساء: ۹۶). دسته‌ای دیگر از انسان‌ها دچار جهنم خواهند شد: «مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۹۷) و آنها عبارت‌اند از: گناهکاران. اما در این میان دسته سومی تحت عنوان «مستضعفین» وجود دارند که سرنوشت آنها غیر از سرنوشت دو گروه مذکور است (نساء: ۹۸-۹۹)؛ زیرا برخلاف دو گروه دیگر که به صراحت به آنها وعده بهشت و وعید از جهنم داده شده، تنها به آنها امید داده شده است که مورد عفو و مغفرت خداوند قرار خواهند گرفت: «فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ

أَنْ يَغْفُوَ عَنْهُمْ...» (نساء: ۹۹). درواقع در اینجا برخلاف دسته اول که پس از وعده مغفرت و رحمت الهی، خداوند را به صفت رحیم بودن معرفی می‌کند: «وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۹۶)، در وعده مغفرت به مستضعفین، تنها خداوند را به صفت بخشندگی خوانده است: «وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا غَفُورًا» (نساء: ۹۹)، بدون آنکه به رحمت خاصه الهی (رحیم بودن) اشاره کند که ویژه مؤمنان است: «...وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب: ۴۳). حتی در ادامه که سخن را پیرامون مهاجران فی سبیل الله باز می‌گرداند، باز از صفت رحیم بودن خداوند متعال استفاده می‌کند: «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نساء: ۱۰۰).

ازاین رو می‌توان چنین نتیجه گرفت که مستضعفان دارای سرنوشت سومی غیر از بهشت و جهنم هستند؛ زیرا از یک سو، هرچند به دلیل محدودیت‌ها و موانعی که خارج از اختیارشان بوده است، به کمال شایسته انسانی دست نیافته و در نتیجه، از مرتبه‌ای از کمال محروم مانده‌اند، اما در این محرومیت تقصیری نداشته‌اند و خداوند عذر ایشان را می‌پذیرد. باین حال از آنجاکه دارای چنان عملی نیستند که لایق بهشت باشند، از رحمت خاصه الهی به دور خواهند بود. بنا بر روایات، اینها نه مؤمن هستند و نه کافر؛ بلکه در یک وضعیت میانه‌ای قرار دارند که از آن دو گروه متمایز هستند: «فَقَالَ وَاللَّهِ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ وَلَا كَافِرِينَ وَلَوْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ لَدَخَلُوا الْجَنَّةَ كَمَا دَخَلَهَا الْمُؤْمِنُونَ وَلَوْ كَانُوا كَافِرِينَ لَدَخَلُوا النَّارَ كَمَا دَخَلَهَا الْكَافِرُونَ وَلَكِنَّهُمْ قَوْمٌ قَدْ اِشْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَ سَيِّئَاتُهُمْ فَقَصُرَتْ بِهِمُ الْأَعْمَالُ وَأَتَتْهُمْ لَكَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ...» (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۳).

ممکن است اشکال شود، همین که مورد مغفرت و عفو الهی قرار می‌گیرند، برای ورود به بهشت و عاقبت به خیری کافی است. در جواب می‌توان گفت: آیه ۹۷ سوره نساء به کسانی اشاره دارد که به خود ظلم کرده‌اند: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ». اما این ظالمان، به نوبه خود به دو گروه تقسیم می‌شوند: کسانی که ادعای استضعاف داشته‌اند، ولی به دلیل وجود چاره برای خروج از این استضعاف، عذرشان پذیرفته نشد و به آنها وعده جهنم داده شد: «... قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء: ۹۷). گروه دیگر از همان ظالمان به نفس که به دلیل استضعاف حقیقی، عذرشان پذیرفته شد و مورد عفو و مغفرت الهی قرار گرفتند و از عاقبت جهنمی، استثناء شدند: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء: ۹۸). ازاین رو، موضوع بحث، گناهکاران و ظالمین به نفس بوده و مستثنی، عاقبت جهنمی این گناهکاران است؛ یعنی عفو و بخشش الهی تنها به این دلیل است که گناهان آنان با عذر

استضعاف بخشیده می شود و از ورود به جهنم جلوگیری می کند، اما این مغفرت به تنهایی کافی نیست تا وارد بهشت شوند. برخلاف آیه «لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۱) که ضعفا را به دلیل ضعفشان، از وجوب جهاد استثنا می کند، اما به دلیل مؤمن بودنشان و به دلیل خیرخواه و نیکوکار بودنشان، در فراز آخر آیه، به آنها وعده مغفرت همراه با بهشت می دهد: «وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ».

۱-۱-۱- کیستی مستضعفان

باتوجه به سیاق آیه، منظور از مستضعفین، انسان هایی هستند که از شرایط بلوغ و عقل برای تحقق تکلیف، برخوردارند و مکلف به احکام الهی، از قبیل انجام واجبات و ترک محرمات هستند؛ چراکه آنها از کسانی استثنا شده اند که مورد خطاب و توبیخ قرار گرفته و از مصادیق ظالمان به نفس به شمار آمده اند: «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ» (نساء: ۹۷)؛ اما به دلیل شرایط اجتماعی، قدرت بر انجام آن را نداشته اند: «لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء: ۹۸). مراد از «ظلم» به قرینه آیات ۲۸ و ۲۹ سوره نحل: «الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْفَوْا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * فَاذْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ»، ظلم به نفس است. این نوع ظلم، در اثر اعراض از دین الهی و ترک اقامه شعائر خدا پدید می آید و معمولاً هنگامی رخ می دهد که شرایط اجتماعی لازم برای تحقق دینداری فراهم نباشد. در چنین فضایی، انسان از فراگیری معارف دین و عمل به وظایف عبودیت باز می ماند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۴۹)؛ به ویژه آنکه این آیات به دنبال آیاتی آمده اند که برتری مجاهدان فی سبیل الله را بر دیگران بیان می کنند (نساء: ۹۵-۹۶). اما علامه طباطبایی از اطلاق آیه استفاده می کند و معنای استضعاف در آیه را وسعت می بخشد و آن را نه محدود به کسانی که قدرت خروج از سرزمین کفر را ندارند؛ بلکه شامل کسانی نیز می داند که از لحاظ ذهنی و فکری و یا حتی بدنی دچار نقص و فقر هستند. از نظر ایشان، اطلاق آیه، حتی کسانی را که اصولاً معارف حق به گوششان نرسیده است تا از آن آگاه شوند، دربرمی گیرد، والا اگر حقیقت برایشان آشکار می شد، عنادی نمی ورزیدند و به آن عمل می کردند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۵۱-۵۲).

این دیدگاه، در روایات نیز مورد تأیید قرار گرفته و به تعدد و از طرق روایی مختلف، به این گستردگی معنایی اشاره شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۴؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰۱ و

مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۹، ص ۱۵۷-۱۷۱: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْمُسْتَضْعَفِ فَقَالَ هُوَ الَّذِي لَا يَهْتَدِي حِيلَةً إِلَى الْكُفْرِ فَيَكْفُرُ وَلَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُؤْمِنَ وَلَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَكْفُرَ فَهُمْ الضُّبْيَانُ وَمَنْ كَانَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ عَلَى مِثْلِ عُقُولِ الضُّبْيَانِ مَرْفُوعٌ عَنْهُمْ الْقَلَمُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۴). از این رو افرادی که از اختلافات نظری میان ادیان و مذاهب آگاهی دارند و حجت بر آنها تمام شده است را از زمره مستضعفان خارج دانسته‌اند (ر.ک: همان، ص ۴۰۵-۴۰۶): «مَنْ عَرَفَ اخْتِلَافَ النَّاسِ فَلَيْسَ بِمُسْتَضْعَفٍ» (همان، ص ۴۰۵).

دلایل عقلی نیز این گستردگی معنایی را تایید می‌کنند؛ چراکه در نگاه عقل، تکلیف کسی به آنچه خارج از توان و قدرت اوست و همچنین بازخواست کسی به آنچه برای او بیانی صورت نگرفته، قبیح است (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۸۴ و طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۵۱-۵۲).

۲-۱. محرومان از حقیقت

خداوند در آیه ۱۵ سوره اسراء، تحقق عذاب خداوند را مشروط به بعثت رسولان الهی می‌داند: «... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا». هرچند از سیاق این آیه برمی‌آید که مراد از «عذاب»، عذاب دنیوی و عقوبت استیصال است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۵۷)، اما می‌توان با تنقیح مناط و توسعه در غایت، حکم آن را به عذاب اخروی تسری داد (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۴، ص ۴۳)؛ به این صورت که یکی از اهداف اصلی بعثت رسولان الهی، اتمام حجت است (نساء: ۱۶۵). باتوجه به این آیه (اسراء: ۱۵)، تا اتمام حجت صورت نگیرد، خداوند کسی را به عذاب خویش مبتلا نمی‌کند. از طرفی، در اتمام حجت، بین عذاب دنیوی و عذاب اخروی فرقی وجود ندارد. بنابراین تا اتمام حجت صورت نگیرد، عذاب اخروی نیز شامل کسی نخواهد شد.

برخی از مفسران، بیان عذاب الهی در این آیه را مطلق دانسته‌اند؛ به گونه‌ای که شامل عذاب اخروی نیز می‌شود (ر.ک: طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۳۱ و مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۵۱). در این صورت نیازی به تنقیح مناط و تسری حکم از عذاب دنیوی به عذاب اخروی نیست.

ارسال رسل و پیامبران الهی، تنها یکی از راه‌های اتمام حجت است، همان طور که در مستقلات عقلیه، صرف درک عقل برای اتمام حجت کفایت می‌کند و نیاز به بعثت فرستادگان الهی نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۵۸-۵۹). از طرفی اتمام حجت، زمانی با بعثت رسولان الهی محقق می‌شود که پیام الهی از طریق آن رسولان به جامعه هدف رسیده و حقیقت برای آنان روشن شده باشد، اما اگر بعثت محقق شود، ولی موانعی مانع از رسیدن پیام آن به افرادی شود و یا پیام مورد نظر به جامعه هدف برسد، ولی بنا بر دلایلی، مانند وجود شبهه، ضعف عقل و...

حق برای آنان آشکار نشود، حجت تمام نیست و باتوجه به این آیه، سزاوار آتش جهنم نخواهند بود. از طرف دیگر، با نرسیدن پیام حق به این افراد و عدم اتمام حجت، ایمان و عمل متناسب نیز تحقق نیافته است تا مستحق پاداش اخروی باشند؛ در نتیجه، این افراد چون ایمان و عمل مناسب ندارند، اهل بهشت نیستند و چون حقیقت به ایشان نرسیده و حجت بر آنها تمام نشده است، اهل جهنم نخواهند بود، بلکه از متوسطان هستند.

از طرفی با دقت در آیات قرآن روشن می شود خداوند در قرآن به کسانی وعده عذاب داده است که آیات الهی، توحید، معاد، نبوت و به طور کلی دین حق به آنها عرضه شده و حقانیت آن برایشان روشن شود و یا لااقل با تحقیق و جست وجو قابلیت روشن شدن داشته باشد، ولی باین حال، تعصب و عناد بورزند و از پذیرش حق سر باز زنند. مواردی که قرآن از تعبیر کفر و جحد استفاده می کند، تنها به همین موارد اشاره دارد (به عنوان نمونه، ر.ک: بقره: ۲۴ و ۳۹ و انعام: ۳۹ و ...). اما کسانی که اساساً دین حق بر آنها عرضه نشده و یا حقانیت آن برایشان روشن نگردیده و یا قابلیت روشن شدن نداشته است، کافر شناخته نمی شوند و به آنها وعده عذاب داده نشده است. شهید مطهری در این باره می فرماید:

ماهیت کفر، چیزی جز عناد و میل به پوشیدن حقیقت نیست. ... تقابل مسلمان [یا مؤمن] و کافر، از قبیل تقابل ایجاب و سلب و یا عدم و ملکه - به اصطلاح منطقیین و فلاسفه - نیست؛ بلکه از نوع تقابل ضدین است [رفع هر دو ممکن است]، یعنی از نوع تقابل دو امر وجودی است، نه از نوع تقابل یک امر وجودی و یک امر عدمی (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹۴).

روایات نیز گویای همین امر است. به عنوان مثال امام صادق (ع) می فرمایند: اگر انسان در مواردی که علم ندارد، توقف کند و جحد نورزد، کافر نیست (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۸۸)؛ بلکه در صورتی کافر است که جحد بورزد (ر.ک: همان، ص ۳۹۹). در مقابل، ایشان ایمان را مشروط به تسلیم و اقرار معرفی می نمایند (ر.ک: همان، ص ۳۸۷). همچنین روایاتی که اهل بیت (ع) را محور بهشتی و جهنمی شدن معرفی می نمایند، دستیابی به بهشت را در گرو معرفت و تصدیق به ایشان، و ابتلا به عذاب جهنم را تنها در صورت انکار ایشان محقق می دانند (ر.ک: همان، ص ۴۰۱-۴۰۲ و صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۹۶-۴۹۸): «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ص) لِعَلِيٍّ يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ أَقْسِمُ أَنَّكَ حَقٌّ إِنَّكَ وَالْأَوْصِيَاءُ مِنْ بَعْدِكَ عُرَفَاءُ لَا يُعْرِفُ اللَّهُ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِكُمْ وَ عُرَفَاءُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَكُمْ وَ عَرَفْتُمُوهُ وَ عُرَفَاءُ لَا يَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَكُمْ وَأَنْكَرْتُمُوهُ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۹۸-۴۹۹).

بنابراین کسانی که بنا به دلایلی، دین حق و حقیقت به آنها نرسید و یا آنکه دین حق به آنها رسید، ولی حقانیت آن برایشان روشن نشد، و یا اصلاً قابلیت روشن شدن برایشان ممکن نبود، از جرگه هر دو گروه، یعنی بهشتیان و جهنمیان خارج هستند؛ چراکه نه شرط ورود به بهشت را دارند و نه استحقاق جهنم و عذاب الهی را.

۱-۳. واگذاران به مشیت الهی

در آیاتی از سوره توبه، خداوند متعال به معرفی اعراب می‌پردازد و آنها را به چند دسته تقسیم می‌کند: دسته‌ای از آنها منافقانی هستند که هزینه‌های جهاد را ضرر و زیان برمی‌شمارند و مترصدند تا برای مؤمنان حوادث ناگواری رخ دهد: «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُّ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ...» (توبه: ۹۸). خداوند با عبارت «...وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (توبه: ۹۸) آنها را تهدید می‌کند و می‌فرماید خداوند از نیات و اعمال آنها آگاه است: «...لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ...» (توبه: ۱۰۱) و به آنها وعده عذابی عظیم می‌دهد: «...سَنُعَذِّبُهُمْ مُّزَيِّنِينَ ثُمَّ يَبْذُلُونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ» (توبه: ۱۰۱).

در مقابل، دسته‌ای دیگر از اعراب، مؤمنانی هستند که هزینه‌های در راه دین و جهاد را موجب تکامل و تقرب به خداوند و دعای خیر پیامبر خدا (ص) می‌دانند: «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ...» (توبه: ۹۹) و در ایمان به اسلام سبقت می‌گیرند و اعمال نیک انجام می‌دهند: «وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ...» (توبه: ۱۰۰). خداوند این گروه را تصدیق می‌کند و به آنها وعده بهشت و رحمت خاصه خویش می‌دهد: «...أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۹۹) و «...رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ» (توبه: ۱۰۰).

دسته‌ای دیگر از اعراب کسانی هستند که مجموعه‌ای از اعمال نیک و بد انجام داده‌اند، اما از اعمال بد خویش پشیمان شدند و به آستان الهی اعتراف و توبه می‌کنند: «وَأَخْرُوجُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا...» (توبه: ۱۰۲). خداوند به آنها امید می‌دهد که توبه آنها را می‌پذیرد: «...عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ...» (توبه: ۱۰۲) و مورد مغفرت و رحمت خاصه خویش قرار می‌دهد: «...إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۰۲). از این رو، این دسته از اعراب، به دسته دوم یعنی بهشتیان ملحق خواهند بود و لذا خداوند رحیم به پیامبر خویش دستور می‌دهد که برای آنها نیز دعا کند: «...وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ...» (توبه: ۱۰۳).

اما در ادامه، خداوند متعال دسته‌ای از اعراب را معرفی می‌نماید که سرانجامشان مشخص نیست و امرشان محول به خداوند شده است که آنها را عذاب کند و یا مورد بخشش قرار دهد: «وَأَخْرَجَ الْمُزْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ...» (توبه: ۱۰۶).

تفاوت این دسته با دسته سوم (ملحقین به بهشتیان) در این است که این گروه از اعراب، مانند دسته سوم نیستند که عمل صالحی (هرچند مخلوط با سیئات) داشته باشند: «... خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا...» (توبه: ۱۰۲)، لذا خداوند در پایان معرفی دسته سوم از اعراب (ملحقین به بهشتیان)، پس از بیان صفت غفران و بخشش الهی، با استفاده از صفت «رحیم»، آنها را شایسته رحمت خاصه خویش و بهشت می‌داند: «...إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۰۲). اما درباره دسته چهارم، یعنی واگذاران به مشیت الهی، دیگر سخن از رحمت خاصه الهی و بهشت نیست؛ بلکه سرنوشت آنها را مبهم قرار می‌دهد که بر اساس حکمت و علم خویش، یا آنها را عذاب می‌کند و یا از گناهانشان درمی‌گذرد: «...إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۱۰۶). همچنین در صورت مغفرت گناهانشان، تنها از عذاب الهی نجات پیدا می‌کنند، نه آنکه شایسته ورود به بهشت باشند. امام صادق (ع) درباره این دسته از انسان‌ها می‌فرماید: «لَمْ يَغْرِفُوا الْإِيمَانَ بِقُلُوبِهِمْ فَيَكُونُوا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَتَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَلَمْ يَكُونُوا عَلَى جُودِهِمْ فَيَكْفُرُوا فَتَجِبَ لَهُمُ النَّارُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۷ و بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۴۵). از این رو زراره از امام صادق (ع) می‌پرسد که روزی‌شان از کجا می‌رسد؟ و ایشان در جواب می‌فرماید: «مِنْ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۱).

۱-۳-۱. کیستی واگذاران به مشیت الهی

ظاهر آیه ۱۰۶ سوره توبه، گویای کیستی این دسته از انسان‌ها نیست و تنها می‌توان گفت آنها غیر از سه دسته دیگر از اعراب (جهنمیان، بهشتیان و ملحقین به بهشتیان) هستند که اگر مستحق عذاب الهی قرار بگیرند، ملحق به جهنمیان خواهند شد و اگر مورد عفو و بخشش الهی قرار بگیرند، از عذاب جهنم خلاصی خواهند یافت، ولی باتوجه به آنچه بیان شد، سزاوار بهشت نیز نخواهند بود.

برخی از روایات، این دسته از انسان‌ها را کسانی می‌دانند که در جنگ با مسلمانان، در سپاه دشمنان حضور داشتند و مؤمنانی را به شهادت رساندند، ولی بعدها مسلمان می‌شوند (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۵ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۷): «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْمُزْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ قَوْمٌ كَانُوا مُشْرِكِينَ قَتَلُوا حَمْرَةَ وَ جَعْفَرَ وَأَشْبَاهَهُمَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ثُمَّ

دَخَلُوا بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْإِسْلَامِ فَوَحَّدُوا اللَّهَ وَتَرَكُوا الشِّرْكَ» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۰۴).

برخی دیگر از روایات، این دسته از انسان ها را همان مستضعفانی دانسته اند که در آیه پیشین به آن اشاره شده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۰ و کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰۵): «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمُسْتَضْعَفِينَ، قَالَ: هُم لَيْسُوا بِالْمُؤْمِنِينَ وَلَا بِالْكَفَّارِ - وَهُمْ الْمَرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۰).

۱-۴. گمراهان

خداوند متعال در سوره حمد، به زبان بندگان خود سخن می گوید و پس از القای خداشناسی (آیات ۱ تا ۴) و توحید عملی (آیه ۵)، به بندگان خود می آموزد که چگونه از خداوند متعال طلب هدایت کنند: «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (حمد: ۶). سپس در همان سیاق دعا و التماس از خداوند متعال، «صراط المستقیم» را این گونه توصیف می کند: «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ» (حمد: ۷).

تقسیم انسان ها به سه دسته منعّم، مغضوب و ضال، نشان می دهد که مراد از ضالّین، غیر از منعّمین و مغضوبین هستند (ر.ک: قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹ و مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۶، ص ۱۱۲-۱۱۳). توضیح آنکه این آیات، انسان ها را از لحاظ بندگی در برابر خداوند متعال به سه دسته تقسیم می کنند:

دسته اول، انسان هایی که راه عبودیت را در پیش می گیرند و مشمول انعام الهی می شوند. این دسته، شامل انبیا، صدیقین، شهدا و صالحین می شود: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء: ۶۹).

دسته دوم، انسان هایی که به دلیل سرکشی از عبادت خداوند متعال و عصیان، به غضب الهی دچار می شوند: «...وَبَاؤُ بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ» (بقره: ۶۱) و در ورطه هلاکت سقوط می کنند: «...وَمَنْ يَخْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى» (طه: ۸۱).

در این میان، دسته سوم هستند که با تعبیر «الضالّین» از آن یاد می شود. برخی از دانشمندان، این دسته سوم را متحیران و سرگردانانی به شمار می آورند که راه یگانه ای را در پیش نمی گیرند و گاهی به راهی و گاهی در راه دیگری سپری می کنند (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۶، ص ۱۱۳ و طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۹).

فرق این گروه از انسان ها با مغضوبان در این است که برای مغضوبان، حقیقت آشکار شده است، ولی آنها به دلیل عناد و عصیان، آن را انکار می کنند؛ اما دسته اخیر بنا به دلایلی،

حقیقت برایشان آشکار نشده است و چه بسا به دنبال حق بوده‌اند، ولی دچار خطا شده‌اند، لذا با هر بادی به سمتی گرایش پیدا می‌کنند و درنهایت به حقیقت دست نخواهند یافت (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۹۳).

این گروه از انسان‌ها اگر با همین حالت از دنیا بروند خداوند خود می‌داند با آنان چگونه رفتار نماید (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۷)، ولی سزاوار رحمت و سعادت اخروی نخواهند بود؛ چراکه ایمانی ندارند که موجب رحمت الهی و بهشت شود. ازطرفی مستحق عذاب الهی نیز نخواهند بود؛ چراکه گناهی را مرتکب نشدند و یا حقیقتی را انکار نکردند که موجب عذاب الهی بشود، و یا با حقیقت به عناد و مخالفت نپرداخته‌اند که موجب غضب و عذاب الهی شوند (ر.ک: طیب، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۲۰).

البته ضلالت، از لحاظ لغوی به معنای گمراهی و تباه شدن (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹، ماده ضل) و در مقابل هدایت (ابن درید، ۱۹۸۸، ماده ضل) قرار دارد: «...قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (انعام: ۵۶) و از این جهت، همه آنان که از صراط مستقیم منحرف شده و از مطلوب حقیقی بازمانده‌اند را شامل می‌شود؛ اعم از دسته دوم، یعنی کافران، تکذیب‌کنندگان حقیقت، معاندین و... که باوجود آشکار شدن حقیقت برایشان، آن را انکار کرده‌اند و دسته سوم که بدون تقصیر، از صراط مستقیم و مطلوب حقیقی بازمانده‌اند. هر دو گروه در معنایی عام، مقابل صراط مستقیم قرار دارند: «...مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأْ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (انعام: ۳۹). اما تفاوت آیه مذکور (حمد: ۷) با آیات دیگر در این است که در این آیه، دو تعبیر «مغضوب علیهم» و «الضالین» در کنار هم و به صورت جداگانه از زمره منعمین «انعمت علیهم» نفی شده‌اند که نشان می‌دهد هر کدام، صنف جدایی غیر از دیگری و گمراهان در این آیه غیر از مغضوبین هستند: «إِذَا جَمَعَا افترقا». بنابراین وحدت مصداقی گمراهان و مغضوبین در مواردی، دلیل بر وحدت مصداقی آن در همه جا نیست.

۱-۵. اصحاب اعراف

در سوره اعراف، خداوند بعد از معرفی جهنمیان (اعراف: ۳۷-۴۱) و بهشتیان (اعراف: ۴۲-۴۳) و شرح مکالمه بین آنان (اعراف: ۴۴)، به اعراف و اهل آن می‌پردازد و آن را جایگاهی میان بهشت و جهنم توصیف می‌کند: «وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ...» (اعراف: ۴۶) (ر.ک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۸۴ و طیب، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۳۲۶). «اعراف» جمع عُرف (فراهیدی، ۱۴۰۹، ماده عرف) به معنای جایگاهی بلند و بلندی است (ابن سیده، ۱۴۲۱، ماده عرف). منظور از اعراف در این آیه، جایگاه بلندی میان بهشت و جهنم است که به دلیل همین ارتفاع، بر آن دو اشراف دارد (ر.ک:

مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۸۴؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۳۲۶-۳۲۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۲۱ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۳۳۱). شاید منظور از دیوار در آیه شریفه «... فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (حدید: ۱۳) نیز اعراف باشد (ر.ک: طیب، ۱۳۶۹، ج ۶، ص ۳۲۷ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۵۲).

سپس خداوند در آیات بعدی درباره گفتگوی میان اصحاب اعراف با بهشتیان و جهنمیان سخن می‌گوید: «... وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَ نَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَظْلَمُونَ* وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ* وَ نَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجُلًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَ مَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ* أَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ» (اعراف: ۴۶-۴۹). تفسیر مفسران درباره این آیات، مختلف است (به عنوان مثال، ر.ک: طیب، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۳۲۸-۳۲۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۵۲-۶۵۵ و طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۲۳-۱۲۵ و ۱۲۹-۱۳۲). اما باتوجه به سیاق این آیات می‌توان گفت که اعراف، موقعی میان بهشت و جهنم و بعد از قیامت و حساب و کتاب و یا لاقل مراحل پایانی آن است؛ چراکه باتوجه به آیات قبل، بهشتیان و جهنمیان مشخص شده‌اند و هر کدام در جایگاه خویش قرار گرفته‌اند. از این رو مردمانی که در اعراف توقف دارند، غیر از بهشتیان و جهنمیان هستند و به آنها اصحاب اعراف گفته می‌شود.

از طرفی آنچه مورد اتفاق مفسران است اینکه در اعراف انسان‌هایی حاضر هستند که برای ورود به بهشت، به شفاعت شفیعی از انسان‌های دیگر نیاز دارند؛ از این رو انسان‌های حاضر در اعراف به دو گروه تقسیم می‌شوند: شفاعت‌کنندگان و شفاعت‌شوندگان. روایات نیز گویای حضور همین دو دسته از انسان‌ها در اعراف است:

برخی روایات، اعراف را جایگاهی میان بهشت و جهنم معرفی می‌کنند که به طور کلی خوبان هر عصر در آن توقف می‌کنند تا عده‌ای از گناهکاران امت خویش را شفاعت کنند؛ در حالی که قبل از آن، بهشتیان وارد بهشت شده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲ و ۳۳۷-۳۳۸ و ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۵۸-۵۹): «الْأَعْرَافُ كُنُتَابٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ فَيُوقَفُ عَلَيْهَا كُلُّ نَبِيٍّ وَ كُلُّ خَلِيفَةٍ نَبِيٍّ مَعَ الْمُذْنِبِينَ مِنْ أَهْلِ زَمَانِهِ كَمَا يَقِفُ صَاحِبُ الْجَيْشِ مَعَ الضُّعَفَاءِ مِنْ جُنْدِهِ وَ قَدْ سَبَقَ الْمُحْسِنُونَ إِلَى الْجَنَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۳۲).

دسته‌ای از همین روایات، به طور خاص، ائمه معصومین (ع) را همان شفیعان حاضر در اعراف معرفی می‌کنند (به عنوان نمونه، ر.ک: صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۹۶ و ۵۰۰ و عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲،

ص ۱۸): «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ. قَالَ أُنْزِلَتْ فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ وَالرِّجَالُ هُمُ الْأَئِمَّةُ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ قُلْتُ فَأَلْعَرَّافُ قَالَ صِرَاطٌ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَمَنْ شَفَعَ لَهُ الْأَئِمَّةُ مَنَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الْمُذْنِبِينَ نَجَا وَمَنْ لَمْ يَشْفَعُوا لَهُ هَوَى» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۹۶).

برخی دیگر از روایات، اصحاب اعراف را انسان هایی می دانند که حسنات و سیئات آنها باهم مساوی اند، به گونه ای که هیچ کدام از حسنات و سیئات آنان نمی تواند موجب سعادت و یا شقاوت آنها شود (برای نمونه، ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۱، ۴۰۳ و ۴۰۸ و بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۴۷): «قلت: و ما أصحاب الأعراف؟ قال: قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم» (بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۴۷).

بنابراین، دو گروه از انسان ها در اعراف حضور می یابند: یک دسته، افرادی که نه لیاقت ورود به بهشت دارند و نه سزاوار جهنم هستند. دسته دیگر، صاحبان شفاعت هستند و می توانند دسته اول را وارد بهشت کنند. اما این گونه نیست که همه آنها وارد بهشت شوند؛ چراکه در این میان، دسته ای از انسان ها هستند که حتی لیاقت شفاعت را نیز ندارند و در همان حال باقی می مانند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۳ و ۴۰۸).

بنابراین، اصحاب اعراف در دو مرحله، دلالت بر اثبات متوسطان در آخرت دارد: اول، در سرزمین اعراف و قبل از شفاعت شفاعت کنندگان (بیان شد باتوجه به سیاق آیات، این سرزمین، بعد از قیامت و بعد از تعیین بهشتیان و جهنمیان است که خود مرحله ای از زندگی اخروی به شمار می رود). دوم، بعد از شفاعت شفاعت کنندگان، متوسطان کسانی هستند که حتی در این مرحله از آخرت نیز استحقاق لازم برای بهره مندی از نعمت های بهشتی را پیدا نمی کنند؛ هرچند سزاوار عذاب جهنم نیز نباشند.

۱-۵-۱. کیستی متوسطان اصحاب اعراف

درباره گروه دوم (شفاعت شوندگان)، روایات گوناگونی نقل شده است. برخی از این روایات، آنان را انسان هایی معرفی می کنند که حسنات و سیئاتشان باهم برابر است؛ به گونه ای که نه مستحق عذاب اند و نه شایسته نعمت های بهشتی (به عنوان نمونه، ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۱، ۴۰۳ و ۴۰۸ و بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۴۷). باتوجه به روایات، از میان آنان، تنها انسان هایی از شفاعت شفعاء بهره مند خواهند شد که نسبت به ائمه معصومین ((ع)) معرفت و ایمان داشته باشند (به عنوان نمونه، ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۹؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۴۹۵-۵۰۰ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۲۹-۳۴۰)؛ لذا کسانی که نه ایشان را تصدیق کنند و نه انکار، لایق شفاعت نخواهند بود، هرچند دچار عذاب الهی نشوند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۳ و ۴۰۸).

۱-۶. نیکوکاران غیرمؤمن

بعضی از روایات نشان می‌دهند عذاب الهی، از برخی از جهنمیان، به دلیل انجام برخی از اعمال حسنه برداشته می‌شود. به عنوان مثال، در روایتی از پیامبر خدا (ص) نقل شده است که به فرزند حاتم طایی چنین می‌فرمایند: عذاب سخت، از پدرت به دلیل سخاوتی که داشته است برداشته می‌شود (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۳۵۴). امام باقر (ع) به نقل از روایتی درباره ارزش خدمت به مؤمن چنین می‌فرمایند:

«... إِنَّ مُؤْمِنًا كَانَ فِي مَمْلَكَةٍ جَبَّارٍ فَوَلَعَ بِهِ فَهَرَبَ مِنْهُ إِلَى دَارِ الشِّرْكِ فَنَزَلَ بِرَجُلٍ مِنْ أَهْلِ الشِّرْكِ فَأَظْلَمَهُ وَأَرْفَقَهُ وَأَصَافَهُ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَوْ كَانَ لَكَ فِي جَنَّتِي مَسْكُنٌ لَأَسْكَنْتُكَ فِيهَا وَلَكِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيَّ مَنْ مَاتَ بِي مُشْرِكًا وَلَكِنْ يَا نَارُ هِيدِيهِ وَلَا تُؤْذِيهِ وَيُؤْتِي بِرِزْقِهِ طَرَفِي النَّهَارِ قُلْتُ مِنَ الْجَنَّةِ قَالَ مِنْ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ؛ مؤمنی در مملکت یکی از جباران بود و آن جبار او را تکذیب می‌نمود و حقیر می‌شمرد. آن مؤمن از آن دیار، به بلاد شرک گریخت و بر یکی از آنان وارد شد. وی از او پذیرایی نمود و او را جای داد و مهربانی کرد و میزبانی نمود. پس چون مرگ آن مشرک فرا رسید خداوند به او الهام کرد که به عزت و جلال خودم سوگند که اگر برای تو در بهشت محلی بود تو را در آن ساکن می‌گردانیدم ولیکن بهشت بر مشرک حرام شده است. اما ای آتش! او را بترسان، ولی مسوزان و آزارش مرسان، و در بامدادان و شامگاه روزی او می‌رسد. سائل پرسید که از بهشت؟ فرمود از هر کجا که خدا خواهد» (مصطفوی، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۲۷۲).

در روایتی، امام کاظم (ع) می‌فرماید: «كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ وَكَانَ لَهُ جَارٌ كَافِرٌ فَكَانَ يَرْفُقُ بِالْمُؤْمِنِ وَيُوَلِّيهِ الْمَعْرُوفَ فِي الدُّنْيَا فَلَمَّا أَنْ مَاتَ الْكَافِرُ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي النَّارِ مِنْ طِينٍ فَكَانَ يَقِيهِ حَرُّهَا وَيَأْتِيهِ الرِّزْقُ مِنْ غَيْرِهَا وَقِيلَ لَهُ هَذَا بِمَا كُنْتَ تَدْخُلُ عَلَى جَارِكَ الْمُؤْمِنِ فَلَانَ بْنِ فَلَانَ مِنَ الرِّفْقِ وَتُوَلِّيهِ مِنَ الْمَعْرُوفِ فِي الدُّنْيَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۲۹۶-۲۹۷). علامه مجلسی ذیل این روایت می‌فرماید: باتوجه به این روایت حسن که دست کمی از روایت صحیح ندارد، عذاب از بعضی از کفار به دلیل اعمال نیکویی که انجام می‌دهند، برداشته می‌شود (ر.ک: همان، ص ۲۹۷)؛ یعنی این افراد در عین اینکه در جهنم به سر می‌برند، ولی عذاب نمی‌شوند.

۲. رابطه متوسطان در آخرت با زندگی دنیوی

سرنوشت متوسطان در آخرت، مانند سعداء و اشقیاء، متأثر از وضعیت زندگی دنیوی، باور و اعمالی است که در دنیا انجام می‌دهند و این‌گونه نیست که زندگی اخروی آنان، فارغ و بی‌ارتباط با زندگی دنیوی آنان باشد. اما همان‌طور که کیفیت زندگی اخروی متوسطان ابهام دارد و به روشنی زندگی اخروی سعداء و اشقیاء نیست، نحوه ارتباط زندگی اخروی متوسطان با زندگی دنیوی نیز مبهم است. با دقت در آیات و به‌خصوص با کندوکاو در روایات می‌توان تا اندازه‌ای به این ارتباط پی برد:

۱-۲. رابطه متوسطان با بهره‌مندی در زندگی دنیوی

باتوجه به آیاتی مانند «إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (نساء: ۹۸)، وضعیت متوسطان در آخرت، ناشی از استضعافی است که آنان در زندگی دنیوی با آن مواجه بوده‌اند. اما این استضعاف، به قرینه آیه قبل، یعنی «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ...» (نساء: ۹۷) از جهت مانعیت برای ایمان و عمل صالح است که موجب توسل در آخرت می‌شود؛ چراکه مخاطبان ملائکه کسانی هستند که ظلم به نفس کرده‌اند («ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ») و ظلم به نفس، با اعراض از دین خدا در باور و ترک عبودیت و تکالیف الهی در عمل محقق می‌شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۴۹). از این جهت است که می‌توان از تنقیح مناظر و توسعه در غایت استفاده کرد و هرآنچه را که مانع ایمان و عمل صالح می‌شود، نوعی استضعاف نامید (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۴ و ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰). تأثیر شرایط زندگی دنیوی گروه‌های دیگر مانند محرومان از حقیقت، گمراهان و... نیز به همین ترتیب است. به‌عنوان مثال، همان‌طور که بیان شد، محرومان از حقیقت کسانی هستند که به دلیل موانعی درونی و یا بیرونی، حقایق برای آنها روشن نشده است تا به آن حقایق ایمان بیاورند و به انجام اعمالی متناسب ارتکاب ورزند و ازطرفی با تمام نشدن حجت علیه آنان، نسبت به باور و عمل، مورد بازخواست قرار نخواهند گرفت.

بنابراین نمی‌توان شرایط زندگی دنیوی به‌خودی‌خود در سرنوشت اخروی و ازجمله توسط در آخرت را مؤثر دانست و این‌گونه ادعا کرد که چون در دنیا بهره‌مند نبوده‌اند، پس در آخرت مورد بهره‌مندی قرار خواهند گرفت و یا بالعکس؛ بلکه تأثیر وضعیت زندگی بر توسط اخروی به‌واسطه شرایطی است که برای باور و عمل فراهم می‌کند؛ یعنی آنچه در آخرت مهم است، همان ایمان و عمل است و این دو ملاک است که تعیین‌کننده سرنوشت اخروی و ازجمله توسط در آخرت است.

آیات قرآن نیز مؤید همین نظر است. به عنوان مثال بسیاری از آیات قرآن، شرط بهره‌مندی از نعمت‌های بهشتی را ایمان و عمل صالح (به عنوان نمونه، ر.ک: نحل: ۹۷؛ روم: ۱۵ و سجده: ۱۹) و در مقابل، شرط گرفتاری به عذاب الهی را باور باطل و عمل متناسب با آن دانسته‌اند (به عنوان نمونه: روم: ۱۶ و سجده: ۲۰).

۲-۲. رابطه متوسطان اخروی با باور دنیوی ایشان

برخی روایات با ملاک قرار دادن ایمان و تصدیق به طور مطلق و یا ایمان به ائمه معصومین ((ع))، برای سعادت اخروی، آنانی را که نه مؤمنند و نه کافر، از متوسطان برشمرده‌اند؛ به این صورت که نه ایمان دارند که مستحق بهشت و رحمت خاصه الهی باشند و نه کافرند که سزاوار عذاب الهی باشند (به عنوان نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۰۱-۴۰۲ و ۴۰۷؛ بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۸۴۵-۸۴۷ و عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۱). از این رو زندگی اخروی متوسطان، با باور آنها، رابطه‌ای عکس دارد؛ یعنی اگر ایمان به حقیقت داشتند وارد جهنم می‌شدند، ولی به هیچ‌کدام از طرفین باور ندارند، لذا از متوسطان محسوب می‌شوند. در برخی از فرازهای روایات، صراحتاً به این نوع ارتباط اشاره شده است: «وَلَمْ يُؤْمِنُوا فَتَجِبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ وَلَمْ يَكْفُرُوا فَتَجِبَ لَهُمُ النَّارُ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۰۷).

اما این رابطه، رابطه‌ای بدون واسطه است و این گونه نیست که باور و ایمان، به واسطه امر دیگری، تعیین‌کننده سرنوشت اخروی آنان باشد؛ بلکه خود این باور است که سرنوشت آنان و از جمله توسط اخروی را سبب می‌شود؛ چراکه لسان روایاتی که مسئله باور را مطرح می‌کنند خالی از وجود واسطه در سرنوشت توسط اخروی است.

۲-۳. رابطه متوسطان اخروی با عمل دنیوی ایشان

برخی دیگر از روایات، متوسطان را از کسانی برشمرده‌اند که عمل صالح و سیئه آنان باهم مساوی است؛ به گونه‌ای که هیچ‌کدام از اعمال آنان، قدرت بهشتی و جهنمی‌کردنشان را ندارند (برای نمونه، ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۸۱ و ۴۰۳ و ۴۰۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۲، ص ۵۴۷). در واقع، اعمال صالحه آنها، مانع از تأثیر اعمال سیئه آنان می‌شود و بالعکس، و یا در برخی روایات، عمل نیکوی آنها مانع از عذابی می‌شوند که به دلیل مؤمن نبودنشان دچار شده‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۸، ص ۳۵۴ و ۲۹۶-۲۹۷ و کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۱۸۸-۱۸۹). از این رو میان زندگی اخروی متوسطان و اعمال دنیوی آنها رابطه‌ای مستقیم اما از نوع علی و معلولی و مانعیت برقرار است. اما در برخی دیگر از روایات، متوسطان را از کسانی برشمرده‌اند که نه واجد عمل صالح هستند

و نه واجد عمل سیئه؛ گروهی از مستضعفین، این چنین هستند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۴۰۴ و ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۰). در این صورت، رابطه اعمال متوسطان با سرنوشت اخروی آنان رابطه‌ای عکس دارند؛ یعنی عمل صالحی ندارند که مستحق بهشت باشند و در مقابل، عمل سیئه‌ای نیز ندارند تا سزاوار عذاب جهنم باشند. این رابطه، هرچند همچنان از نوع علی و معلولی است، ولی به نحو اقتضاء است نه مانعیت.

البته باید توجه داشت که رابطه عمل با توسط اخروی، مانند رابطه باور با آن، رابطه‌ای بی‌واسطه است، به همان علتی که در رابطه باور با سرنوشت توسط اخروی بیان شد.

۲-۴. رابطه روزی متوسطان با زندگی دنیوی

آیات و روایات درباره چپستی و چگونگی روزی این دسته از انسان‌ها سخن چندان ندارند. تنها در برخی روایات، هنگامی که از معصوم (ع) درباره روزی متوسطان سوال می‌شود که از کجا روزی‌شان می‌رسد؟ در جواب گفته می‌شود: «مِنْ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۱؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۴۶ و کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸۹). این موضوع نشان می‌دهد که هرچند جایگاه متوسطان در آخرت، به تناسب ایمان و عمل آنان در زندگی دنیوی تعیین می‌شود، اما روزی آنها، به مشیت و مصلحت الهی است و رابطه‌ای از نوع اعتباری دارد.

نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی‌های انجام شده می‌توان نتیجه گرفت که در کنار دو گروه شناخته شده اهل سعادت و اهل شقاوت، گروهی از انسان‌ها در آخرت وجود دارند که به دلیل شرایط خاص معرفتی، روانی، اجتماعی یا عملی، در وضعیت میانه‌ای قرار دارند که در قرآن و روایات، با عنوان‌هایی همچون مستضعفان، محرومان از حقیقت، واگذاران به مشیت الهی، گمراهان، برخی از اصحاب اعراف و نیکوکاران غیرمؤمن معرفی شده‌اند. این افراد نه شایستگی ورود به بهشت را دارند و نه مستحق عذاب جهنم‌اند؛ بلکه در موضعی بین این دو قرار می‌گیرند.

تحلیل آیات و روایات نشان داد که سرنوشت اخروی این دسته، با باورها و اعمال آنان در دنیا ارتباط دارد؛ اما این ارتباط یا غیرمستقیم است، مانند تأثیر شرایط اجتماعی و ذهنی بر ایمان و عمل، یا رابطه‌ای مستقیم ولی خاص است، مانند تساوی حسنات و سیئات یا فقدان مطلق آنها. همچنین روزی این گروه در آخرت، برخلاف سعادت و اشقیاء، نه بر پایه شایستگی یا استحقاق، بلکه بر اساس مشیت و حکمت الهی تأمین می‌شود.

این تحقیق نشان می‌دهد که دستگاه جزای الهی صرفاً بر دوگانه بهشت و جهنم محدود نیست و عدالت الهی اقتضا می‌کند که برای انسان‌هایی با شرایط استثنایی، جایگاهی متناسب با وضعیت واقعی‌شان در نظر گرفته شود. فهم این حقیقت می‌تواند افق گسترده‌تری از عدالت و رحمت الهی را در حوزه آخرت‌شناسی پیش روی اندیشه دینی قرار دهد.

فهرست منابع

- قرآن کریم**، مترجم: حسین انصاریان؛ قم: اسوه، ۱۳۸۳ ش.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ **معانی الاخبار**؛ تحقیق: علی اکبر غفاری؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.
 ۲. ابن درید، محمد بن حسن؛ **جمهرة اللغة**؛ بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
 ۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل؛ **المحکم و المحيط الاعظم**؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ م.
 ۴. ابن عاشور، محمد طاهر؛ **التحریر و التنویر**؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
 ۵. اسماعیل زاده، ایلغار؛ «بررسی پلورالیسم نجات از نگاه قرآن»؛ **بینات**، ش ۶۹، ص ۲۰۴-۲۲۲، ۱۳۹۰ ش.
 ۶. بحرانی، سید هاشم؛ **البرهان فی تفسیر القرآن**؛ تحقیق بنیاد بعثت؛ قم: مؤسسه بعثت، ۱۴۱۵ ق.
 ۷. خمینی، روح‌الله؛ **تقریرات فلسفی امام خمینی**؛ تقریر عبدالغنی موسوی اردبیلی؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۱ ش.
 ۸. زمانی قشلاقی، علی؛ **تبیین چیستی و چگونگی رابطه عمل با نجات، سعادت و شقاوت از دیدگاه آیات و روایات**؛ پایان‌نامه دکتری؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۶ ش.
 ۹. صفار، محمد بن حسن؛ **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد**؛ تحقیق: محسن کوچه‌باغی؛ چاپ دوم، قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
 ۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
 ۱۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**؛ تصحیح: فضل‌الله یزدی و هاشم رسولی؛ چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
 ۱۲. طیب، سید عبدالحسین؛ **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**؛ چاپ دوم، تهران: اسلام، ۱۳۶۹ ش.
 ۱۳. عیاشی، محمد بن مسعود؛ **التفسیر (تفسیر العیاشی)**؛ تحقیق: هاشم رسولی؛ تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.
 ۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **کتاب العین**؛ چاپ دوم، قم: هجرت، ۱۴۰۹ ق.

۱۵. قمی، علی بن ابراهیم؛ **تفسیر القمی**؛ تحقیق: طیب موسوی جزائری؛ قم: دار الکتب، ۱۳۶۳ ش.
۱۶. کاظمی، سیدیحیی و جعفری، امیرقلی؛ «رابطه استضعاف و نجات از دیدگاه علامه طباطبایی و شهید مطهری»؛ **اندیشه نوین دینی**، ش ۴۰، ص ۱۵۹-۱۷۲، ۱۳۹۴ ش.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب؛ **الکافی**؛ تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. کهریزی، زهرا و منصوری، عباس علی؛ «فرجام نفوس ناقصه از منظر آیات و روایات»؛ **معرفت کلامی**، ش ۲۵، ص ۸۹-۱۰۶، ۱۳۹۹ ش.
۱۹. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ تحقیق: جمعی از محققان؛ چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۰. مصطفوی، سید جواد؛ **اصول کافی**؛ ترجمه: سید جواد مصطفوی؛ تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۲۱. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار شهید مطهری**؛ چاپ هشتم، تهران: صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ **تفسیر نمونه**؛ تحقیق: جمعی از نویسندگان؛ چاپ دهم، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۳. یزدانی، عباس و ولی نژاد، زهرا؛ «سرنوشت اخروی غیرمسلمانان از دیدگاه متکلمان اسلامی»؛ **تأملات فلسفی**، ش ۵، ص ۷-۲۲، ۱۳۸۹ ش.

Scientific Bi-Quarterly of

Interpretive Studies of the Holy Qur'an

Vol. 8, No. 11, Autumn & Winter 2026

Proprietor: Women Seminaries Management Center / Higher Education Seminary Institute of Ma'soumiyeh
(Women's)

Director-in-Charge: Ali Qolami Dargah

Editor-in-Chief: Farideh Pishvaei

Executive Manager: Samira Afshar Nezhad

Editorial Board (in alphabetical order):

MohammadAli Asadinasab (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought),

AliAkbar Babaei (Associate Professor of Research Institute of Hawzah and University),

Abdolkarim Bahjatpour (Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought),

Farideh Pishvaei (Assistant Professor of Higher Education Seminary Institute of Ma'soumiyeh),

Hossein Javan Arasteh (Associate Professor of Research Institute of Hawzah and University),

Seyyed Mahmoud Tayyeb Hosseini (Full Professor of Research Institute of Hawzah and University),

Saeideh Gharavi (Associate Professor of Qom University),

AliAhmad Naseh (Full Professor of Qom University),

Azam Vafaei (Assistant Professor of Qom University),

MohammadSadeq Yousefi Moqaddam (Associate Professor of Islamic Sciences and Culture Academy)

English Translator: Mohammadjavad Asqari . **Arabic Translator:** Seyyedeh Zahra Al Hashemi

Editor: Ali Haeri Majd

Layout Designer: Hassan Rajabi Khasevan

Printery: Hajar Publication Center

Address: Higher Education Seminary Institute of Ma'soumiyeh (Women's), Mohammad Amin Boulevard, Qom

Tel: +982532116265 . **Email:** meftah.qom@whc.ir

Article Submission Portal: meftah.whc.ir