

فهرست و تمدن قرآن

سال چهارم / شماره ۲ / پیاپی ۱۲ / تابستان ۱۴۰۲
شماره شاپا الکترونیک: ۳۳۵۶ - ۲۷۸۳
فصلنامه علمی



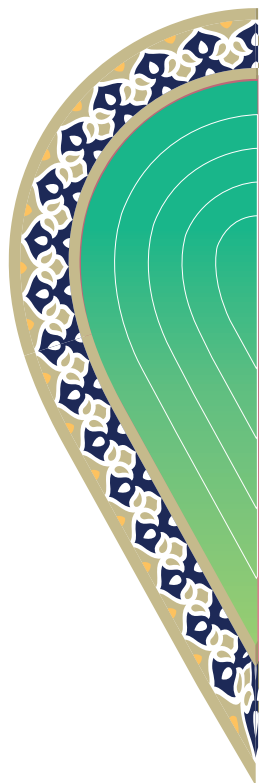
دانشگاه علوم قرآنی اصفهان

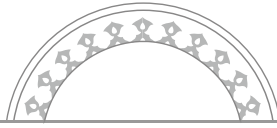


- بررسی رویکرد تاریخی به اخبار یهودیت و مسیحیت
آغازین در قرآن و حدیث و دستیابی به نتایج آن با
تأکید بر روایات شیعی
سیدحسین بیرایبی
- مبانی عقلی انگیزه های اخلاقی از نگاه قرآن
سیدمحمدرضا حسینی • ثریا سادات حسینی
معصومه موحدنیا • یدالله دادجو
- تبیین احکام و اخلاق اقتصادی در شهرسازی اسلامی
با تأکید بر الگوی بازارها
اصغر مولائی
- تأثیر زمینه فرهنگی اجتماعی بر پیش فرض های مفسر؛
موردکاوی تفسیر مفسران اندلسی از آیات ولایت
سید مهدی رحمتی • فردین جمشیدی مهر
محمد علی دولت
- فرهنگ و فرهنگ سازهای رفتاری در قرآن کریم
محسن شهیدی
- تحلیل زمینه های شکل گیری تفسیر اجتماعی قرآن با
رویکرد هم زمانی
روح اله ناظمی • مجید چهری



فکر آں فرسنا و تمدن





فصل نامه علمی «قرآن، فرهنگ و تمدن»
دانشکده علوم قرآنی اصفهان (دولت آباد)

سال چهارم / شماره ۲ / پیاپی ۱۲ / تابستان ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم _ دانشکده علوم قرآنی اصفهان

مدیر مسئول: حجت الاسلام دکتر سید احمد سجادی جزئی

سرمدیر: دکتر محمدعلی چلونگر

مدیر اجرایی: دکتر مهدی اثنی عشران

کارشناس نشریه: لیلا قصابی

ویراستار ادبی: دکتر روح الله ناظمی

روابط عمومی: مجتبی میرزاخانی

مترجم انگلیسی: دکتر مهدی حبیب الهی

مترجم عربی: دکتر کبری راستگو

طراحی و صفحه آرایی: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان

صفحه آرا: نجمه عکافزاده

طراح جلد: زینب ناجی

آدرس دفتر فصل نامه: اصفهان، دولت آباد، خیابان طالقانی، خیابان حسام دولت آبادی،
دانشکده علوم قرآنی اصفهان

تلفن: ۰۳۱۴۵۸۵۰۷۷۱ داخلی: ۱۱۷

ایمیل: qcc@quran.ac.ir شاپا الکترونیکی: ۳۳۵۶-۲۷۸۳

شبهه نامه نگارشی مقالات: در سایت فصل نامه WWW.qcc.quran.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

◆ محمد علی چلونگر

استاد گروه تاریخ و ایرانشناسی دانشگاه اصفهان

◆ محسن دیمه‌کار گراب

دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

◆ محمد حسین رجبی دوانی

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه امام حسین علیه السلام

◆ نصراله شاملی

استاد زبان و ادبیات دانشگاه اصفهان

◆ نعمت الله صفری فروشانی

استاد گروه تاریخ جامعه المصطفی العالمیه

◆ رحمان عشریه

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

◆ محمد علی مهدوی راد

دانشیار فقه و اصول پردیس فارابی دانشگاه تهران

◆ سید محمد نقیب

دانشیار تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

اعضای هیئت تحریریه بین الملل

هادی عبدالنبی محمد التیمی، استاد تاریخ اسلام، دانشگاه نجف اشرف

عمار عبودی محمد حسین نصار، استاد گروه تاریخ دانشگاه کوفه

ارزیابان علمی

- محمد اصغریان دستنائی
- حمید الهی دوست
- فاطمه ایبک آبادی
- زہرا آبیار
- نفیسه آذربایجانی
- مہدی آریانفر
- علی آہنگ
- زہرہ بابا احمدی میلانی
- احمد بنیادی نائینی
- محمد بید ہندی
- زہرا پورشعبانیان
- فائزہ تقی پور
- مجید جعفریان
- مہدی حبیب الہی
- آمنہ حدادی
- سید کریم خوب بین خوش نظر
- منصور داداش نژاد
- حامد دژآباد
- حمید دوازده امامی
- محسن دیمہ کار گراب
- طیبہ رستمی
- محسن رفعت
- الہام زرین کلاہ
- عباس زمانی
- فاطمہ ژیان
- رضا سعادت نیا
- ہادی سلیمانی ابہری
- نصرالہ شاملی
- رحمت شایستہ فرد
- شہاب شہیدانی
- داوود صائمی
- داوود صفا
- نعمت الہ صفری فروشانی
- علی عابدی
- سعید عبیری
- انسیہ عسگری
- سید احمد عقیلی
- سید ضیاء الدین علیانسب
- آرمان فروہی
- علی فقیہ
- مجتبی قربانیان
- حسن کاظمی
- علیرضا کاوند
- علی کمیلی پور
- محمد محقق
- مسعود مطہری نسب
- امیر مقامی
- اصغر منتظر القانم
- سید ہاشم موسوی
- سید محمد علی میرصانعی
- حمید نادری قہفرخی
- روح الہ ناظمی
- حامد نظر پور
- حسنعلی نوروزی آزارکی
- حسنا ورمقانی
- بہمن ہادیلو
- عباس یوسفی تازہ کندی



موضوعات مورد پذیرش:

فصل‌نامه قرآن، فرهنگ و تمدن در پی آن است که با ارائه مقالات اندیشمندان و فرهیختگان به تبیین تمدن اسلامی و هم‌خوانی آن با فرهنگ غنی دینی که از سرچشمه قرآن و کلام معصومین سیراب می‌شود، بپردازد.

امید وافر داریم پژوهش‌گرانی که چنین دغدغه‌ای دارند، با ارسال پژوهش‌های مکتوب خود که حداقل یکی از شاخص‌های زیر را دارا باشد این فصل‌نامه را یاری رسانند:

۱- قرآن و تمدن:

- الف) مولفه‌های تمدنی قرآن
- ب) مباحث تمدن اسلامی و زیر شاخه‌های آن با استناد به قرآن کریم
- ج) تمدن نوین قرآنی
- د) مقایسه تمدن قرآنی با دیگر تمدن‌ها
- هـ) تمدن‌ها از نگاه قرآن
- و) مستشرقان و تمدن قرآنی
- ز) تحلیل تاریخی قرآن در ابعاد مختلف
- ح) سیر تاریخی قرآن پژوهی
- ط) تحلیل قصص و موضوعات قرآن با رویکرد تمدنی
- ی) سیره انبیاء و معصومین با رویکرد قرآنی

۲- قرآن و فرهنگ:

- الف) فرهنگ‌ها از منظر قرآن
- ب) تأثیرات فرهنگی قرآن
- ج) مقایسه فرهنگ قرآنی با دیگر فرهنگ‌ها
- د) قرآن و فرهنگ اجتماعی
- هـ) مستشرقان و فرهنگ قرآنی
- و) شاخص‌های فرهنگ ساز قرآن در ابعاد فردی



فهرست

- بررسی رویکرد تاریخی به اخبار یهودیت و مسیحیت آغازین در قرآن و حدیث و دستیابی به نتایج آن با تأکید بر روایات شیعی
- سید حسین بیربانی..... ۸
- مبانی عقلی انگیزه‌های اخلاقی از نگاه قرآن
- سید محمد رضا حسینی _ ثریا سادات حسینی _ معصومه موحدنیا _ یدالله دادجو..... ۳۴
- تیین احکام و اخلاق اقتصادی در شهرسازی اسلامی با رویکرد قرآنی با تأکید بر الگوی بازارها از منظر آموزه‌های قرآنی
- اصغر مولانی..... ۵۴
- تأثیر زمینه فرهنگی اجتماعی بر پیش فرض‌های مفسر؛ موردکاوی تفسیر مفسران اندلسی از آیات ولایت
- سید مهدی رحمتی _ فردین جمشیدی مهر _ محمد علی دولت..... ۸۰
- فرهنگ و فرهنگ‌سازهای رفتاری در قرآن کریم
- محسن شهیدی..... ۱۰۴
- تحلیل زمینه‌های شکل‌گیری تفسیر اجتماعی قرآن با رویکرد همزمانی
- روح الله ناظمی _ مجید چهری..... ۱۲۸

تذکر: ترتیب مقالات بر اساس زمان پذیرش مقاله می باشد



Investigating the Historical Approach to the Anecdotes about Early Judaism and Christianity in the Qur'an and Hadith with an Emphasis on Shia Hadith

Received: 2023/01/11
Accepted: 2023/06/03

10.22034/JKSL.2023.384628.1186
20.1001.1.27833356.1402.4.2.1.4



*Seyed Hossein Biriya

Type of Article: Researching

Abstract

In recent centuries, the newly discovered Jewish and Christian books, following the critical approach to the content of the Bible, which was one of the consequences of the Age of Enlightenment, led to a revision of the history and teachings of these religions. In fact, the researchers tried to approach a comprehensive and harmonious reading of the mentioned religions by using the discovered sources. In the meantime, although it is possible to use some data from Islamic sources as an efficient reference, it has not been paid much attention to. The common opinion about this sort of information in Islamic tradition is that according to the common belief of Muslims, all of them were received from the supernatural channel and therefore have no historical value; therefore, it cannot be helpful in solving the problem. In the first step, this article has paid attention to the Qur'an, and based on the traditions, it has been guided to the inadmissibility of the historical approach to its verses; then the hadiths have been investigated, and the possibility of a historical approach toward them has been proved. In this regard, all traditions related to the history of religions were systematically identified, and their position was understood and determined; then, with the tool of the reference library collection and descriptive-analytical method, narrative reasons and evidence as well as its historical evidence were collected. In the end, the present study achieved four results of having the historical approach to hadiths. It seems that expressing a different report, confirming the contents of the Bible, supplementing the data in the mentioned books and reflecting a new report are the main results of the historical approach to religious traditions that will be effective in the research related to the Bible.

Keyword: Historical Approach, Judaism, Christianity, Quran, Hadith, Shia



صفحه: ۳۳ تا ۸

*. Associate Professor, Department of Comparative Studies of Islam and Religions, Imam Reza International Research Institute, International University of al-Mustafa, Mashhad, Iran
s_h_birea@yahoo.com



الرؤية التاريخية لأخبار اليهودية والمسيحية المبكرة في القرآن والروايات على ضوء أحاديث الشيعة

سيد حسين بيرايي* 10.22034/JKSL.2023.384628.1186 تاريخ الاستلام: ١٨ جمادى الثانية ١٤٤٤
20.1001.1.27833356.1402.4.2.1.4 تاريخ القبول: ١٤ ذي القعدة ١٤٤٤



مقال بحثي

خلاصة

إن اكتشاف أعمال جديدة في اليهودية والمسيحية بعد ولوج الرؤية النقدية، وهي إحدى نتائج عصر التنوير، إلى محتوى الكتاب المقدس أدى على التجديد في التأريخ ومعارف هذه الأديان. في الحقيقة حاول الباحثون ليتعشروا على قراءة شاملة ومتناسقة للأديان المذكورة باستخدام هذه المصادر المكتشفة. هذا وإن كان بعض البيانات مؤهلاً للمعالجة كمرجع مؤثر في المصادر الإسلامية إلا أنه لم يستحوذ على كثير من الاهتمام. وسبب ذلك يكمن في رؤية المسلمين التي كانت تتوجه دائماً إلى هذه البيانات وهي أنها جاء تلقيها جميعاً من قنوات ميثافيزيقية فليس لها قيمة تاريخية ولهذا السبب لم يكن لها نصيب في هذا التحليل. لقد توقفت هذه الدراسة في الخطوة الأولى إزاء القرآن فيقودها ذلك إلى إنكار الرؤية التاريخية لآياته وراحت تنظر بعد ذلك إلى الروايات وتثبت إمكانية استخدام تلك الرؤية فيها. بهذا الصدد، تمّ تحديد جميع الروايات التي تتعلق بتاريخ الأديان والشرايع بشكل منهجيّ منتظم كما تمّت معرفة سياقها. ثم راحت تجمع الشواهد الروائية والوثائق التاريخية باستعمال طريقة جمع الوقائع والبيانات المكتبية المرجعية وتقوم بتحليلها بتوظيف المنهج الوصفي التحليلي. واختتمت في الأخير بأربع نتائج في الرؤية التاريخية للأحاديث. ولعلّ التعريف المتباين عن الوقائع وتأييد نصّ الكتاب المقدس واستكمال بيانات الكتب المذكورة وتقديم تقرير جديد هي أهمّ نتائج هذه الرؤية للأحاديث والتي ينتفع بها في كلّ الأبحاث عن الكتاب المقدس.

الكلمات المفتاحية: الرؤية التاريخية، اليهودية، النصرانية، القرآن، الروايات والأحاديث، الشيعة.



سال چهارم

شماره دوم

پیاپی دوازدهم

تابستان ١٤٥٢

*باحث مشارك، قسم الدراسات المقارنة بين الإسلام والأديان، معهد الإمام الرضا(ع) الدولي للبحوث، جامعة المصطفى العالمية، مشهد، إيران.

s_h_birea@yahoo.com



بررسی رویکرد تاریخی به اخبار یهودیت و مسیحیت
آغازین در قرآن و حدیث و دستیابی به نتایج آن با
تأکید بر روایات شیعی



سیدحسین بیرایبی*

10.22034/JKSL.2023.379087.117 doi

20.1001.1.27833356.1402.4.2.1.4



دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۳

مقاله پژوهشی

چکیده

در سده‌های اخیر، کشف آثار نویافته در جهان یهودیت و مسیحیت، به دنبال راه‌یافت رویکرد انتقادی نسبت به درون‌مایه کتاب مقدس که از پیامدهای عصر روشنگری بود زمینه‌ساز بازنگری در تاریخ و تعالیم این دو دین شد. در واقع محققان تلاش کردند با استفاده از منابع کشف‌شده، به خوانشی جامع و هماهنگ از ادیان مزبور نزدیک شوند. در این بین، اگرچه امکان بهره‌مندی از برخی داده‌ها در منابع اسلامی نیز به‌عنوان مرجعی کارآمد فراهم بوده، تا به امروز چندان التفاتی به آن نشده است. پنداشتی که همیشه متوجه این دسته از گزارش‌ها بوده آن است که بنابر باورداشت رایج مسلمانان، جملگی آن‌ها از مجرای ماورایی دریافت شده و از همین رو فاقد ارزش تاریخی است؛ بنابراین در این گره‌گشایی سهمی نخواهد داشت. این مقاله در گام نخست به قرآن توجه کرده و با تکیه بر روایات، به جایز نبودن رویکرد تاریخی نسبت به آیاتش رهنمون شده است؛ آنگاه به سراغ احادیث رفته و امکان رویکرد تاریخی را در آن اثبات کرده است. در این راستا، همه روایات مربوط به تاریخ ادیان به صورت نظام‌مند شناسایی و موقعیت آن‌ها فهم و تعیین شد؛ سپس با ابزار گردآوری کتابخانه‌ای استنادی و روش توصیفی تحلیلی، دلایل و قرائین روایی و نیز شواهد تاریخی آن جمع‌آوری گردید. مطالعه حاضر در انتها به چهار ثمره رویکرد تاریخی نسبت به احادیث دست یافت. به نظر می‌رسد بیان گزارش متفاوت، تأیید درون‌مایه کتاب مقدس، تکمیل داده موجود در کتب مزبور و انعکاس گزارشی جدید، عمده نتایج رویکرد تاریخی به روایات ادبانی است که در تحقیقات مربوط به کتاب مقدس کارآمد خواهد بود.

واژگان کلیدی: رویکرد تاریخی، یهودیت، مسیحیت، قرآن، حدیث، شیعه.



* پژوهشگر همکار گروه مطالعات تطبیقی اسلام و ادیان، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)، جامعه المصطفی

العالمیه، مشهد، ایران

s_h_birea@yahoo.com



۱. بیان مسئله

گرچه در اندیشه رایج شیعی، داده‌های مربوط به تاریخ و تعالیم یهودیت و مسیحیت آغازین، از مجرای غیرطبیعی یا ماورایی دریافت و سپس در قالب آیه یا حدیث به مخاطبان منتقل شده است، مطالعه دقیق منابع اسلامی نشان می‌دهد که این مسیر، شاهراه انعکاس اخبار مرتبط در منابع یادشده به شمار می‌رود و بستر انحصاری این انتقال نیست. به‌عنوان نمونه در خبری می‌خوانیم که نجاشی در رویارویی با جعفر بن ابی‌طالب گفت: «ما در انجیل خوانده‌ایم هرکسی که خداوند به او نعمتی دهد باید شکرگزار خداوند باشد و نیز خوانده‌ایم هیچ کاری در راستای شکرگزاری نسبت به خداوند، همچون فروتنی نیست». (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ۳۰۱). همان‌گونه که از محتوای خبر پیداست، منشأ این روایت دریافت فرازمینی نیست؛ بلکه رهرو عیسی علیه السلام آموزه‌ای از تعالیم وی را طریق منابع مسیحی بازگو کرده است و روایان و اهل حدیث نیز آن را سلسله‌وار در آثار خود منعکس ساخته‌اند. در رابطه با چنین گزارش‌های تاریخی، با سه دیدگاه گوناگون درباره اعتبارسنجی و وثاقت اخبار رودرو هستیم:

۱. رهیافت توصیفی که چنین روایت‌هایی را می‌پذیرد؛ بی‌آنکه بخواهد آن‌ها را به صورت دقیق و جدی بررسی کند؛

۲. رهیافت انتقادی که وجود مشکلاتی بر سر راه اعتبار و انتقال گزارش‌ها را می‌پذیرد؛ اما بر این باور است که می‌توان تصویر کلی و جامع آن را دگرگون کرد و از نو ساخت؛

۳. رهیافت شکاکانه که روایات را معتبر یا قابل بازسازی نمی‌داند (Donner, ۱۹۹۸, ۱-۳۱).

ملاحظه گزارش‌هایی مشابه خبر یادشده و درنگ در آن‌ها، ضمن توجه به دیدگاه‌های بالا، اهمیت شایانی دارد؛ زیرا افزون بر توسعه‌بخشی و جهت‌دهی دستیابی به داده‌های تاریخی، می‌تواند در راستای پذیرش یا رد شماری از اطلاعات تاریخی موجود در منابع ادیان و ملل نقش‌آفرینی کند؛ به عبارت دیگر، در جایی که منابع رسمی^۱ نتواند در زمینه یک داده تاریخی به‌روشنی اظهار نظر کند می‌توان از داشته‌های منعکس شده در منابع اسلامی در راستای تأیید یا رد آن استفاده کرد.

گلدزیه^۲ روایات را منابع تاریخی می‌شمارد؛ اما نه برای شناخت دوره‌ای که روایت وانمود می‌کند به آن دوره متعلق است. از دیدگاه او، روایات فقط برای شناخت زمان‌های متأخری که در آن

1. Canonical.
2. Goldzihet.



زمان پدید آمده است، کارایی دارد. با این توصیف، محقق تنها می‌تواند از روایاتی به‌عنوان منابع تاریخی بهره‌برداری کند که بتواند با نشان دادن اشتباهات تاریخی‌شان^۱ اثبات کند آن روایات مجعولات یا اخبار ساختگی متأخر است.

از نگاه میور،^۲ احادیث می‌تواند گزارشگر تاریخ دوران‌های گذشته باشد. تأکید او تنها بر نحوه روایاری با روایات است:

«حدیث را جز با احتیاط فراوان و نقادی بسیار دقیق نمی‌توان پذیرفت. هیچ خبر مهمی را صرفاً نباید به دلیل وجود یک روایت، اثبات‌شده انگاشت؛ مگر آنکه برخی شواهد احتمالی دیگر، قیاسی یا جانبی، به نفع آن وجود داشته باشد. مورخ باید در برابر جانبداری‌های گمراه‌کننده در روایات موضع سرسختانه‌ای اتخاذ کند و هرآنچه نشانی از آن جانبداری‌ها دارد، رد کند.» (موتسکی، ۱۳۸۴، ش، ۷).

به هر روی، مواجهه با اطلاعات منعکس‌شده در منابع اسلامی، از منظر تاریخی ارزشمند و مهم و کارآمد تلقی می‌شود؛ ولی ناگفته پیداست که چنین رویکردی، به اثبات و بررسی تفصیلی نیازمند است. بر همین اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا می‌توان در راستای شفاف‌سازی گزارش‌های متنوع و چالشی عهدین و نیز اعتباربخشی به داده‌های مربوط به یهودیت و مسیحیت که با کشف منابع نویافته پس از عصر روشنگری در میان محققان تاریخ ادیان متداول شد، به برخی آیات و احادیث هم‌التفات داشت و با اطلاعات موجود در آن‌ها، به‌مثابه گزارش تاریخی مواجه شد؟ بر فرض مثبت بودن پاسخ این پرسش، دلایل و مستندات آن کدام است و این نگاه چه نتایجی را به همراه خواهد داشت؟

شایان ذکر است که منظور از «رویکرد تاریخی» در این بحث آن است که به آیه قرآن یا حدیث از دریچه تاریخ بنگریم؛ بنابراین رویکرد تاریخی به آیات و روایات یعنی آن‌ها را منقولاتی بشماریم که گزارش‌هایی را از منابع تاریخی و شخصیت‌های پیشین در اختیار پژوهشگر قرار می‌دهد (خضر، ۱۴۱۵ق، ۲۹). گرچه اصطلاح «حدیث» نیز از سوی صاحب‌نظران تعاریف گوناگونی دارد، مراد از آن در این پژوهش به‌طور شفاف، فرآیندی در تاریخ‌نگاری اسلامی است که از طریق آن،

1. anachronism/anachronistic
2. Muir



گزارشی به قصد ماندگاری در ساختاری مشخص امکان نقل می‌یابد (احمدی، ۱۳۹۹ش، ۵۲). در واقع مسلمانان به هنگام جمع و حفظ حدیث، روایات متعدد و حاوی مفاهیم گوناگون را ضبط و گردآوری می‌کردند. برخی از این احادیث رفتار و سلوک پیامبر ﷺ و بعضی دیگر مواعظ و سخنان هدایتگر ایشان را منتقل می‌کرد؛ تعدادی نیز گزارش‌هایی از تاریخ پیشینیان را در بر می‌گرفت که در قالب حدیث، ثبت و نگهداری می‌شد (امین، ۱۳۳۵ش، ۱۴۴).

مطالعه قرآن و سنت از منظر تاریخی پیشینه قابل توجهی ندارد. همسو با پژوهش حاضر، در کتاب‌هایی چون *أثر الحدیث فی نشأة التاریخ عند المسلمین* نوشته بشار عواد معروف، *تاریخ حدیث* نوشته احمد پاکتچی، *مروری بر رهیافت‌های محققان غربی به مسئله وثاقت احادیث اسلامی* نوشته سیدعلی آقایی و *حدیث به مثابه متن مقدس* نوشته عایشه موسی و نیز در دو مقاله «آزمونی بر خوانش تاریخی روایات قصص: مطالعه موردی داستان اصحاب کهف» نوشته احمد پاکتچی و «حدیث و طبقه‌بندی آن در رویکردی تاریخی» نوشته محمدحسن احمدی، منابع اسلامی به‌ویژه روایات با نگاه متفاوتی بررسی شده است؛ اما جملگی آن‌ها رسالت دیگری را پیگیری می‌کند که به هدف نوشته حاضر یکسان نیست. در مطالعه پیش‌رو، ضمن توجه دادن به ممکن نبودن اثبات رویکرد تاریخی به آیات قرآن از طریق روایات، با بهره‌گیری از برخی معاجم روایی مشهور، احادیث شیعی مربوط به ادیان مزبور گونه‌شناسی و سپس صحت اختیار چنین رویکردی در مورد روایات، از مجرای احادیث پیگیری می‌شود؛ آنگاه دلایل و قرینه‌های موجود در اخبار و نیز مؤیدات تاریخی ذکر و در نهایت در قالب نمونه‌هایی، به ثمرات بحث اشاره می‌گردد.

۲. رویکرد تاریخی به آیات قرآن

در قرآن، واژگان «ابراهیم» ۶۹ مرتبه، «اسحاق» ۱۷ مرتبه، «یعقوب» ۱۶ مرتبه، «یوسف» ۲۷ مرتبه، «موسی» ۱۳۶ مرتبه، «هارون» ۲۰ مرتبه، «داوود» ۱۶ مرتبه، «سلیمان» ۱۷ مرتبه، «یحیی» ۵ مرتبه و «عیسی» ۵۹ مرتبه تکرار شده است. این میزان یادکرد اعلام ادیان ابراهیمی، بر وجود گزارش‌های فراوانی درباره یهودیت و مسیحیت در قرآن دلالت می‌کند. با این وصف، آیا می‌توان حداقل به پاره‌ای از داده‌های آن، رویکرد تاریخی داشت؟ بررسی‌ها نشان می‌دهد برخی محققان غربی از قرن نوزدهم میلادی به بعد به قرآن از منظر نوینی توجه و جایگاه و حیاتی آن را انکار کردند. این رهیافت پدیدارشناسانه سبب شد تا شماری از آن‌ها تصور کنند قرآن مصنوع بشری است. برخی هم معتقد شدند قرآن تحریف شده است. اتان کلببرگ شیعه‌شناس یهودی از مدافعان دیدگاه



نخست به شمار می‌رود و قرآن را ساخته بشر می‌داند. وی با استناد به پژوهش ونزبرو، معتقد است خاستگاه قرآن نه اسلام است و نه شبه‌جزیره عربستان؛ بلکه اعراب بعد از فتوحات، محیط فرهنگی فرقه‌گرایی را در بین‌النهرین یافتند و به تدریج شروع به اتخاذ و پذیرش آن و نیز سازگار کردن آن با محیط خود کردند. آنان در چنین وضعیتی، قرآن را از میان چندین نوع منبع و در فرآیندی که در آن وعاظ مردم‌پسند و قصه‌گویان نقش عمده‌ای داشتند، به وجود آوردند (Kohl=berg, 2009, 11). هرشفلد و شایبرو نیز خاستگاه قرآن را یهودی و بعضی مانند گروک، ردولف و اشتوگارت قرآن را برگرفته از منابع مسیحی دانستند (هویدی، ۱۳۸۶ش، ۳۱). باورداشت شماری مانند یوسف دژه حداد هم بر یکپارچه ساختن دو دیدگاه فوق است: «ما اعتراف داریم که قرآن وحی است؛ ولی به این معنا که از وحی اقتباس شده است.» (حداد، ۱۹۸۲م، ۵۴۰) در واقع حداد، قرآن را بازتولید پیامبر ﷺ از مجموع داده‌های موجود در تورات و انجیل می‌داند. دلیلی که او در این باره اقامه می‌کند سه مقدمه دارد:

۱. قصص قرآنی قبل از نزول قرآن در میان اعراب متداول بوده است؛
 ۲. اتصال و پیوستگی حضرت محمد ﷺ و عرب با اهل کتاب، دلالت بر یاد گرفتن این قصه‌ها از آن‌ها دارد؛
 ۳. تورات و انجیل ترجمه‌شده به زبان عربی در دسترس عرب قبل از نزول قرآن بود (همان، ۱۷۲، ۵۴۰ و ۵۴۳).
- برخلاف دیدگاه شخصیت‌های مذکور، نظریه دوم منشأ قرآن الهی را می‌داند؛ اما معتقد است این کتاب در فرایند انتقال از خداوند به سوی بشر، از تحریف مصون نمانده است (وات، ۱۳۷۳ش، ۴۷؛ بل، ۱۳۸۲ش، ۱۸-۱۹). شاید بتوان جدی‌ترین مدافع این دیدگاه را عبدالکریم سروش دانست. بنا بر باورداشت وی، قرآن به‌رغم انتساب به خداوند، در سلسله علل طولی و به صورت مستقیم و بدون واسطه، ساخته و پرداخته ذهن پیامبر ﷺ است و آموزه‌های ناصوبی از او به دلیل همزیستی‌اش با اعراب در این کتاب راه یافته است (فصیحی، ۱۳۹۰ش، ۱۱۵).
- در همین راستا، کلب‌رگ در ادعای نخستش گام دیگری پیش می‌رود و در این قرآن ساخته و پرداخته ذهن بشر، رویداد تحریف را نیز به نقل از دبرمر می‌افزاید:

اندکی پس از پیامبر، اعراب که تجار زبردستی بودند و فاتحان بزرگی شده بودند، طی تنها چندسال، ثروت و قدرت عظیمی را گرد آوردند. در میان این رجال صاحب قدرت و ثروت،

تعدادی در شخصیت خود، ویژگی‌هایی را جمع کرده بودند که با آن‌ها می‌توانستند نقش تعیین‌کننده‌ای را در تدوین و جمع‌آوری نهایی قرآن ایفا کنند. عبیدالله بن زیاد نوه ابوسفیان تاجری ثروتمند و فاتحی پیروز بود. بنا به قول منشی وی، عبیدالله دوهزار حرف به مصحف افزود. (Kohlberg, 2009, 16-18).

در باورداشت وی، یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار در تحریف قرآن، حجاج بن یوسف فرماندار عراق در زمان عبدالملک مروان است. کلبیگ می‌گوید: «حجاج عمیقاً مشغول متن قرآن بود. [او] قرائت‌های ناهمگون را تصحیح کرد و ترتیب و نظم برخی سوره‌ها و آیات را سامان داد.» همچنین او با نقل روایتی از ابن‌ابی‌داوود اظهار می‌دارد که حجاج دوازده مورد از حروف برخی کلمات قرآن را تغییر داد. (Kohlberg, 2009, 18-19)

از آنجاکه پژوهش پیش‌رو تنها به منابع روایی توجه دارد، هیچ‌یک از ادعاهای پیشین درباره قرآن را نمی‌پذیرد (نک: میرقیصری، ۱۴۰۰ش، ۴۷؛ جعفریان، ۱۴۱۵ق، ۸۹). با تأمل در منابع و بررسی گزارش‌های روایی، می‌توان به شواهد و ادله قاطعی دست یافت که جمع قرآن و حفظ آن از تحریف در زمان پیامبر ﷺ را تأیید می‌کند (نک: طبرسی، ۱۴۰۶ق، ۴۳؛ عاملی، بی‌تا، ۶۱-۷۳؛ رامیار، ۱۳۶۹ش، ۲۸۰-۲۹۰؛ جعفریان، ۱۴۱۵ق، ۳۵؛ خویی، ۱۳۶۴ش، ۲۰۷-۲۲۰ و ۲۵۰-۲۵۷؛ معرفت، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ۲۶۹-۲۷۱؛ دروزه، ۱۹۷۹م، ۹۲-۹۳ و ۲۸۲؛ سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ۲۰۷-۲۱۴؛ میرمحمدی، ۱۴۰۰ق، ۱۰۵-۱۰۶ و ۱۲۷-۱۲۹؛ زرقانی، ۱۴۱۲ق، ۲۵۶-۲۸۲؛ ابن‌هشام، ج ۳، ۱۰۴؛ باقلانی، بی‌تا، ۹۹؛ موسوی، ۱۴۱۶ق، ۲۹؛ ابن‌طاووس، ۱۳۶۳ش، ۱۹۲-۱۹۳). پس محتوای این کتاب آسمانی بنابر روایات، از پرتو وحی خداوندی و بدون دستبرد بشری در اختیار پیامبر ﷺ قرار گرفته و بر همین اساس، امکان مواجهه با آن از طریق رویکرد تاریخی منتفی است؛ با این‌همه اگر به آرای مستشرقان پیش‌گفته توجه کنیم، همچنان مجال طرح این پرسش باقی می‌ماند که آیا می‌توان با رویکرد تاریخی به برخی داده‌های قرآن نگریست یا بنابر آن دیدگاه نیز امکان اختیار چنین رویکردی وجود ندارد؟

۳. رویکرد تاریخی به داده‌های حدیثی

فارغ از قرآن، آیا با تأکید بر روایات می‌توان اثبات کرد که در میان خیل احادیث، برخی از آن‌ها منبع تاریخی به شمار می‌آید؟ در بخش حاضر، ضمن بهره‌گیری از کتب و آثار گوناگون، این موضوع را به تفصیل بررسی می‌کنیم.

۳-۱. گونه‌شناسی احادیث

نظر به ضرورت تعیین دامنه‌ی روایی بحث، شاید فراگیرترین دسته‌بندی احادیث ادیانی، تقسیم کردن آن‌ها به «مجموعول» و «غیرمجموعول» از حیث منشأ و مصدر دریافت باشد.

۳-۱-۱. احادیث مجموعول یا اسرائیلیات و احادیث غیرمجموعول

پیش از ظهور اسلام، تاریخ نزد اعراب شامل انساب قبایل، ایام العرب و گزارش جنگ‌های آنان می‌شد و با شعر و قصه آمیخته بود؛ بنابراین ورای این موارد، هرآنچه از اخبار درباره‌ی انبیای یهود یا پادشاهان بابل و مصر و شام به گوششان می‌خورد آن را اسطوره تلقی می‌کردند (زرین‌کوب، ۱۳۷۹ش، ۸۴). با طلوع اسلام وضع متفاوتی رقم خورد و امت اسلامی با این‌گونه داده‌های تاریخی که پیشوایان معصوم آن را عرضه می‌کردند برخورد دیگری داشتند. شماری از این داده‌های ادیانی منعکس شده در روایات، به جعل و وضع متهم است و دانشمندان آن را «اسرائیلیات» خوانده‌اند. فان فلوتن می‌نویسد: «دانشمندان مسلمان، واژه اسرائیلیات را بر تمام باورهای غیراسلامی، به خصوص آن دسته از عقاید، افسانه‌ها، خرافات و اسطوره‌هایی که یهود و نصارا از قرن اول هجری در دین اسلام وارد کرده‌اند، اطلاق می‌کنند.» (فان فلوتن، ۱۹۶۵م، ۱۰۹). این‌گونه گزارش‌ها را عمدتاً افرادی چون عبدالله بن سلام، کعب الأحبار و وهب بن منبه ذکر کرده‌اند. ارتباط فرهنگی برخی صحابه با افراد یادشده باعث شد ایشان اطلاعات خویش را که از انجیل و تورات و شرح‌ها و حاشیه‌های آن‌ها فرا گرفته بودند در میان مسلمانان بسط دهند و امت اسلام هم در کنار تفسیر آیات قرآن از آن‌ها بهره ببرند (امین، ۲۰۱۲م، ج ۲، ۱۳۹). به‌عنوان نمونه، یهودیان علاوه بر انتقال مفاهیم دینی خویش، تورات و تلمود و زبور را به زبان عبری برای مسلمانان می‌خواندند (ضییف، ۱۹۷۲م، ۹۸).

به گفته‌ی ابن قتیبه، ابن اسحاق از یهودیان و مسیحیان مطالبی می‌آموخت و از آنان در آثار خود با عنوان «أهل العلم الأول» یاد می‌کرد (ابن قتیبه، ۱۴۱۴ق، ج ۱۸، ۸). در واقع، جایگاه دینی یهود و نصارا به‌عنوان اهل کتاب خود عاملی بود تا عرب جاهلی آنان را برتر از خود بدانند. آگاهی‌های یهود و قاریان تورات و انجیل از مطالب تاریخی و دانستن داستان‌های شگفت نیز عاملی در جهت برتر نمود یافتن آنان بر عرب جاهلی بود (جعفریان، ۱۳۶۴ش، ۲۰۷).

در برابر دسته‌ی فوق، اخباری وجود دارد که جعل و وضع متوجه آن‌ها نیست و از همین رو به

«غیرمجموع» نامبردار است. رفتار یکسان با همه احادیثی که به‌عنوان مجموع یا ساختگی شناخته می‌شود و کنار گذاشتن جملگی آن‌ها، برخورد موجهی نیست؛ همان‌گونه که تلقی به قبول تمام احادیث غیرمجموع نیز رفتاری علمی به شمار نمی‌آید. هر روایتی به بررسی سندی و محتوایی مستقل نیازمند است؛ ولی از آنجاکه وظیفه محدود و مشخصی برای تحقیق حاضر در نظر گرفته‌ایم، تنها بر احادیث غیرمجموع تمرکز می‌کنیم و ضرورت پیگیری وضعیت سندی و دلالی روایاتش را به پژوهش دیگری حواله می‌دهیم.

۳-۱-۲. احادیث غیبی

در یک دسته‌بندی کلان، روایات غیرمجموع را به دو بخش غیبی و تاریخی تقسیم می‌کنند. احادیث غیبی اخباری است که از مجرای فرازمینی دریافت شده و به دو گونه الهامی و مکاشفه‌ای تفکیک پذیر است. اخبار الهامی آن‌هایی است که از طریق الهام خداوندی در اختیار پیامبر ﷺ یا اوصیای ایشان قرار گرفته است. نحوه دستیابی معصومان علیهم‌السلام به تاریخ و منابع ادیان، لدنی و من‌عندالله بوده است. به‌عنوان نمونه، چون بریهه مسیحی از چگونگی آگاهی امام علیه‌السلام نسبت به تورات و انجیل و سایر کتب انبیا جوریا می‌شود، امام علیه‌السلام در پاسخ وی، به وراثت این علوم از سوی خداوند اشاره می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۲۲۷). امام علی علیه‌السلام نیز در روایتی فرموده است:

از من سوال کنید که به خدا سوگند، از عالم ذر [هم] به شما خبر می‌دهم ... به خدا سوگند که اهل تورات یا انجیل یا زبور یا قرآن از من پرسشی نمی‌کنند، مگر اینکه میان انواع پیروان اهل کتاب از طریق حکمی که در کتاب خود آنهاست، تفاوت قائل می‌شوم. (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ۲۴۱)

غزالی درباره وسعت و منشأ چنین علمی می‌نویسد: «این فراوانی و گستره در علم دست‌یافتنی نیست؛ مگر از سوی منبعی الهی و آسمانی» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ۲۸۸). براین اساس، دامنه اطلاعات معصومان علیهم‌السلام نه‌تنها تاریخ و تمدن گذشته جهان خاکی که عوالم پیشین را نیز در بر می‌گیرد. در همین راستا، ملاقات راهب مسیحی با امام علی علیه‌السلام شایان ذکر است:

راهب قرقیسیا را نزد امیرالمؤمنین علیه‌السلام آوردند. وقتی امام او را مشاهده کرد، فرمود: «خیرمقدم به بحیرای اصغرا! کتاب شمعون کجاست؟» راهب عرض کرد: «ای امیرالمؤمنین، شما این



را از کجا می‌دانید؟» فرمود: «ما همه چیز را می‌دانیم و از دانش تفسیر معانی مطلعیم.» (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ۲۵۵). (برای آگاهی از برخی شواهد دیگر نک: طبرسی، ۱۴۱۷ق، ۵۴؛ همو، ۱۳۷۰ش، ۲۸۷؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ۳۰۶).

دسته دیگر، اخبار مکاشفه‌ای است که محصول رویارویی فرامادی و غیرطبیعی معصومان علیهم‌السلام با شخصیتی از امت‌های پیشین است و معصوم از طریق چنین دیداری، اطلاعات و گزارش‌های تاریخی را به عصر اسلام انتقال می‌دهد. امیرمؤمنان علیه‌السلام با شمعون در کنار فرات دیدار کرد. آنگاه وی نوشته‌ای را که مسیح علیه‌السلام املا کرده بود برای امام علیه‌السلام خواند (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ۲۵۵)؛ همچنین طبق نقل، آن حضرت در ایوان کسری با انوشیروان هم‌کلام شد و او داده‌هایی را از تاریخ عصرش به امام علیه‌السلام انتقال داد (ابن شاذان قمی، ۱۳۶۳ش، ۷۱).

در این باره احادیث دیگری وجود دارد که در آن‌ها امام علی علیه‌السلام با اصحاب کهف، سلیمان پیامبر و سام بن نوح نیز دیدار و از ایشان اخباری را دریافت کرده است (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ۱۷۹؛ ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ۳۴۰). در خبری می‌خوانیم که عبایه اسدی گوید:

بر امیرمؤمنان علیه‌السلام وارد شدم؛ در حالی که مردی بدهیأت نزد وی حضور داشت و آن حضرت مشتاقانه با او هم‌سخن شده بود. چون آن مرد برخاست، عرض کردم: «یا امیرمؤمنان، این مرد که ما را از فیض حضور شما محروم کرد که بود؟» امام علیه‌السلام فرمود: «او وصی موسی (ع) بود.» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ۲۸۲)

از محتوای گزارش اخیر به دست می‌آید که برخی از مسلمانان نیز چنین دیدارهای مکاشفه‌ای را تجربه کرده‌اند. در روایت دیگری آمده است که سلمان فارسی معاصر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، با عیسی علیه‌السلام دیدار و گفت‌وگو کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۱، ۲۰۵). در عهد عمر بن خطاب نیز ملاقاتی بین سعد بن وقاص و وصی عیسی علیه‌السلام صورت گرفت. در این ملاقات، سعد از هویت وی جویا شد و او ضمن معرفی خویش گفت: «من ذریب ثملا، وصی بنده نیکوکار خداوند عیسی بن مریم علیه‌السلام هستم. او برای من از خداوند درخواست کرده است تا روزی که از آسمان فرود می‌آید، زنده باشم. سکونت من در این کوه است. من به شما سفارش می‌کنم که درستکار باشید.» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ۱۴۲).

در این باره، ملاقات‌هایی هم با شخصیت‌های غیرانسانی در روایات ثبت شده است. حضور



هام بن هیم، جن معاصر با نوح علیه السلام، نزد پیامبر صلی الله علیه و آله نمونه‌ای از آن است. وی در این ملاقات اخباری را از عهد هابیل تا عصر عیسی علیه السلام در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله قرار می‌دهد (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ۸۵۷). بنابراین، شماری از اخبار مربوط به ادیان پیشین از طریق دریافت‌های الهامی یا ملاقات‌های مکاشفه‌ای، فرصت نقل و انعکاس در روایات پیدا کرده است.

۳-۱-۳. احادیث تاریخی

در برابر اخبار فوق، داده‌هایی نیز از مجرای زمینی و بستر مادی دریافت شده و آنگاه در قالب حدیث در اختیار مخاطبان قرار گرفته است.^۱ این دسته از روایات موضوع اصلی مطالعه حاضر است و به نظر می‌رسد می‌توان به آن‌ها رویکرد تاریخی داشت و از لوازم این نگاه سود جست. شمار این قسم از اخبار در منابع حدیثی شیعه، شاید به صد گزاره تاریخی هم نرسد؛ ولی اندک بودن تعداد نباید در توجه به آن‌ها و اهمیت امکان بهره‌برداری از محتوایشان با رویکرد تاریخی، خلل و رخنه‌ای ایجاد کند.

۳-۲. مستندات رویکرد تاریخی به حدیث

پس از آشنایی با جایگاه و موقعیت گونه خبر تاریخی در نظام احادیث، ضروری است درباره مستندات آن بحث کنیم. در این باره باید التفات داشت که پیش فرض مواجهه با روایات با رویکرد تاریخی، موجودیت منابع تاریخی و تعالیم ادیان در عصر معصومان علیهم السلام است. در واقع اگر معلوم شود در میان آثار مربوط به عصر پیشوایان علیهم السلام منابع مربوط به ادیان هم وجود داشته است، آنگاه مجال راه‌یافت منابع مذکور به متون حدیثی فراهم می‌آید. با این توضیح، در بخش پیش‌رو می‌کوشیم در پرتو دلایل و قراین حدیثی و نیز شواهد تاریخی، به بستر تحقق رویکرد تاریخی توجه و آن را اثبات کنیم.

۱. معصومان علیهم السلام در کنار برخوردار از علم غیب و سایر ویژگی‌های ممتاز اخلاقی، گزارشگرانی صادق و مورد اطمینان برای تاریخ ادیان نیز هستند و می‌توان با رویکرد تاریخی به برخی اخبارشان نگریست؛ به دیگر سخن، وثاقت در نقل گزاره‌های تاریخی، خود فضیلتی مستقل برای آن‌ها قلمداد می‌شود. با این وصف، به نظر می‌رسد این اشکال که «ایشان عالمان غیب هستند و هیچ‌گونه نیازی به دریافت اخبار از طریق نقل زمینی یا تاریخی ندارند؛ زیرا دریافت این چنینی به باور داشت نقصان علم پیشوایان علیهم السلام و نیازمندی ایشان به علوم بشری می‌انجامد»، خروج از موضع بحث و غیرقابل قبول است. فارغ از این نکته، در عمده روایاتی که می‌توان رویکرد تاریخی اختیار کرد معصوم علیه السلام نقش خاصی ندارد و داده تاریخی از طریق پیروان ادیان مطرح شده است و آنگاه روایان به ثبت و ضبط آن اهتمام ورزیده‌اند.

۳-۲-۱. دلایل نقلی

آیا محتوای روایات، بر وجود منابع و گزارش‌های ادیانی در عهد اسلام اشارتی دارد و این موضوع در خارج هم تحقق یافته است؟ در آغاز اسلام، صحیفه‌ای سریانی منسوب به شیث موسوم به *جامعه کبری* موجود بود و گزارش‌هایی از پیامبران پیشین را در بر داشت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۶، ۳۱۰-۳۱۴)؛ همچنین مکتوباتی در اختیار بود که تاریخ موسی علیه السلام را منعکس می‌کرد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ۲۱۰). دست‌نوشته‌ای نیز حاوی گزارش‌هایی از تورات به زبان سریانی متعلق به یکی از حواریون عیسی علیه السلام وجود داشت (استرآبادی، ۱۴۰۹ق، ۱۱۰-۱۱۱). مکتوباتی نیز مربوط به عهد موسی علیه السلام در دسترس بود که او املا کرده بود و رهروان یهودی‌اش نگاشته و تدوین نموده بودند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ۴۷۷).

حتی در عهد اسلام گزارشی به خط سریانی دربارهٔ مشاجره میان موسی و خضر علیه السلام موجود بود که به ۱۲۰۰ سال پیش از آن تعلق داشت (همان، ج ۱۷۷، ۴۰). شاید سردستهٔ یهودیان در ماجرای شهادت امام علی علیه السلام توسط ابن ملجم، از طریق مراجعه به همین مکتوبات و منابع مشابه، خطاب به امام حسن علیه السلام می‌گوید: «من در کتاب‌هایی که بر موسی علیه السلام نازل شده است دیدم، جرمی که ابن ملجم مرتکب شده است نزد خداوند از گناه فرزند آدم علیه السلام که برادرش را کشت و از غدار که شتر نمود را پی کرد، سنگین‌تر است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۲، ۱۹۲).

در عصر اسلام مکتوباتی نیز از عهد عیسی علیه السلام و با املائی او موجود بود که رهروان مسیحی‌اش نگاشته و تدوین کرده بودند. در این نوشته‌ها، دربارهٔ شمار مهمی از وقایع آینده همچون نام پادشاهان، توصیف‌های پیامبر خاتم صلوات الله علیه و آله و اوصیای دوازده‌گانهٔ او و بازگشت دوبارهٔ عیسی علیه السلام به زمین پیشگویی شده بود (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ۵۰۰-۵۰۱). بنابر روایتی، فیلق بن یونان، مسیحی معاصر پیامبر صلوات الله علیه و آله، کتابی از عهد عیسی علیه السلام در اختیار داشت که در یکی از سفرهای آن صفات پیامبر خاتم صلوات الله علیه و آله منعکس شده بود. در دسترس وی آثاری نیز از گذشتگان وجود داشت که آن‌ها را مطالعه کرده بود (بکری، ۱۴۱۱ق، ۲۷۵). از محتوای خبری به دست می‌آید که عموی خدیجه علیه السلام و رقیه بن نوفل هم کتابی دربارهٔ طلسم‌ها و اوراد و اذکار از عهد عیسی علیه السلام در اختیار داشت (همان، ۲۴۵). گزارش تاریخی فصد کردن عیسی علیه السلام و کم‌وکیف آن نیز در دوران پیشوایان اسلام موجود بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۵۱۳).

پیام مشترک، همسو و راهبردی تمامی گزارش‌های فوق آن است که منابع و داده‌هایی مربوط به

ادیان ابراهیمی در اختیار مسلمانان و جامعه آن عهد و سامان وجود داشت و بر این اساس، فرضیه راه‌یافت درون‌مایه برخی از آن‌ها به روایات بعید نیست.

۳-۲-۲. قراین روایی

فارغ از موارد پیش‌گفته، می‌توان قراینی هم از روایات استخراج کرد که بر باورداشت وجود منابع تاریخی و تعلیم ادیان در عصر اسلام مهر تأیید می‌زند. به این نمونه‌ها توجه کنید:

بنابر روایتی، امام کاظم علیه السلام در حضور ابرهه مسیحی انجیل را تلاوت می‌کند. ابرهه انجیل خوانی امام علیه السلام را مطابق با قرائت عیسی علیه السلام می‌داند (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۴، ۳۱۰). چنین قضاوتی احتمال وجود منابعی از تاریخ و زندگانی عیسی علیه السلام را تقویت می‌کند.

در ملاقات میان نجاشی و گروهی از مسلمانان در حبشه، وی به منابعی استشهدا کرد که مربوط به عهد عیسی علیه السلام بود و چنین گفت: «ما در آنچه به عیسی علیه السلام نازل شد یافتیم که...» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ۳۰۲).

شماری از شیعیان در عهد امام علی علیه السلام، موسی و عیسی علیه السلام را بر ایشان مقدم می‌دانستند (عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ۴۰۵). به نظر می‌رسد چنین پنداشتی بدون آگاهی از تاریخ و جایگاه موسی و عیسی علیه السلام که به‌طور طبیعی از پرتو دسترسی به منابع مکتوب یا شفاهی رقم می‌خورد، متصور نیست.

بنابر خبری، پیروان امام علی علیه السلام از ایشان انجام کارهای خاصی مانند معجزات و دلایل ارائه‌شده از سوی وصی عیسی علیه السلام را درخواست می‌کنند (عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ۴۸۸). این تقاضا از وجود منابع و اخبار تاریخ ادیان در عصر اسلام حکایت می‌کند.

در خبری، جابر بن عبدالله انصاری هنگام زیارت مزار امام حسین علیه السلام، به آنچه بر یحیی علیه السلام گذشت، شهادت می‌دهد (طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ۷۴). این گواهی نشانگر آن است که در آغاز اسلام، تاریخ زندگانی یحیی علیه السلام، به خاطر قرابت زمانی، در دسترس مردم بوده است.

پیامبر صلی الله علیه و آله در فرازی، در توصیف جایگاه حضرت زهرا علیه السلام فرمود: «سپاس خدایی را که تورا مشابه سیده زنان بنی اسرائیل قرار داد.» (ابن طووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ۵۲۹). آیا اگر منابعی درباره مریم علیه السلام در اختیار پیروان پیامبر صلی الله علیه و آله نبود، ذهن آن‌ها به وجه شباهت موجود میان این دو شخصیت منتقل می‌شد و مقصود ایشان را درک می‌کردند؟

در خبر دیگری آمده است که مردمانی سراغ پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و با استناد به فعل عیسی علیه السلام



مبنی بر زنده کردن مردگان، انجام این کار را از ایشان درخواست کردند. ایشان مسلمانان آشنا با محتوای قرآن نبودند. از مفاد این خبر می‌توان به وجود منابع تاریخی در آغاز اسلام پی برد: «ای محمد، هرآینه عیسی بن مریم مردگان را زنده می‌کرد؛ پس تو هم آن‌ها را برایمان زنده کن.» (بحرانی، ۱۳۷۴ ش، ۸۷۷-۸۷۸)

روایتی نیز از وجود شخصیتی در عهد امام حسن عسگری علیه السلام در منطقه فارس خبر می‌دهد که در شناخت کتب و منابع مسیحیت و تسلط بر آن از همگنانش پیش‌تر بوده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ۵۱۲-۵۱۳).

افزون بر نمونه‌های فوق، حضور «معمّین» در صدر اسلام هم گمانه دسترسی به منابع مربوط به تاریخ و تعالیم ادیان به‌ویژه مسیحیت را بیش‌ازپیش تقویت می‌کند. مقصود از «معمّین» افرادی است که ۳۲۰ سال قبل از اسلام را درک کردند و ۶۰ سال هم بعد از طلوع اسلام زیستند (ابن بابویه، ۱۳۹۵ ق، ج ۲، ۵۵۰). برخی از معاصران اسلام آن‌قدر عمر کردند که در طول زندگانی دراز خویش ملاقات‌کنندگان عیسی علیه السلام را درک نمودند (دیلمی، ۱۴۱۲ ق، ج ۲، ۳۶۸).

همچنین بنا بر روایتی، در زمان امام باقر علیه السلام عالمی مسیحی زندگی می‌کرد که شاگردان حواریون عیسی علیه السلام را درک کرده بود (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ۱۲۲).

عبدالمسیح هم شخصیتی مسیحی بود که ۳۵۰ سال عمر کرد. وی بخش قابل توجهی از حیاتش را قبل از طلوع اسلام یا در «دوره فترت» زیست (علم الهدی، ۱۹۹۸ م، ج ۱، ۲۶۰). بنا بر خبر دیگری، در عصر ظهور اسلام، اسقفی ۳۶۰ ساله حضور داشت که با زبان یونانی، ابزار کارآمد برای رویارویی با متون مسیحی، آشنا بود (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵، ۲۴۳).

بعید نیست شماری از اخبار تاریخ ادیان، به‌ویژه با توجه به هویت تشریحی آیین مسیحیت، از طریق افراد فوق به پیشوایان اسلام منتقل شده و سپس در منابع روایی راه یافته باشد.

۳-۲-۳. گواهی تاریخ

افزون بر موارد پیشین، مستندات تاریخی شاهد مستقلی است که از وجود اخبار ادیان در منابع و مکتوبات آن دوران حکایت می‌کند. دیوید توماس^۱ معتقد است متون مقدس مسیحی از همان آغاز و حتی پیش از اسلام، به زبان عربی در دسترس جامعه بوده است (توماس، ۱۳۹۹ ش، ۳۸). سید بن طاووس از کتاب یهودیان موسوم به *دنیال* نزد خویش یاد می‌کند و می‌نویسد:

1. David Thomas.



دو خلیفه اول با مراجعه به کتاب مزبور دریافتند پیامبر ﷺ سرور جهان خواهد شد و بعد از او مردی از «تیم» و مردی دیگر از «عدی» به جای امام علی ﷺ بر مسند خواهند نشست؛ از همین رو پیرو رسول خدا ﷺ شدند و به دست ایشان اسلام آوردند تا ولایتی را که «دانیال» در کتاب خود گفته بود از آن خویش سازند (ابن طاووس، ۱۳۷۵ش، ۱۱۴).

بنابر نقل تاریخ، میان مردم در عصر نخستین اسلام داستان‌هایی رواج داشت که عمدتاً از تلمود، میشنا و کتب غیرقانونی یا آپوکریفا اخذ شده بود (علی، ۱۹۸۰م، ج ۶، ۶۸۱). در شعر شاعران نیز اطلاعات و داده‌هایی از ادیان انعکاس یافته که خود شاهدی دیگر در این زمینه است (شیخو، ۱۹۸۹م، ۳۸۹ و ۴۵۱؛ زیات، ۲۰۱۰م، ۱۹۴؛ بروکلیمان، ۲۰۰۶م، ج ۱، ۱۴۷ به بعد). به عنوان نمونه، محتوای یکی از اشعار دربرگیرنده حکایتی از عهد عتیق بود (مقدسی، بی تا، ج ۱، ۱۵۰). ابن العبری^۱ نیز آورده است که در حوالی ۶۳۱ تا ۶۴۰ میلادی، یکی از مونوفیزیت‌ها موسوم به پاتریارک یوحنا^۲ ترجمه کتاب مقدس را از یونانی به عربی انجام داد و امکان راه‌یافت اخبار ادیانی را به جوامع اسلامی بیش از پیش تسهیل کرد (Spranger, ۱۳۱, ۱۸۵۱).

بررسی ادبیات عصر جاهلی هم از وجود اصطلاحات و واژگان مربوط به مسیحیت و یهودیت، همچون تصبیغ^۳ (بلاذری، ۱۴۱۲ق، ۱۹۰؛ بیهقی، ۱۴۲۴ق، ج ۹، ۲۱۶)، صوم (شیخو، ۱۹۸۹م، ۱۷۹)، صلیب (اصفهان‌ی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ۴۷)، الشبر^۴ (زییدی، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ۲۸۹)، مجله^۵ (سامرائی، ۱۴۱۱ق، ۱۶۷)، جهنم (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲۴، ۳) جهینوم (Gehinnom) (Gibb, 1953, 81) خبر می‌دهد که مؤیدی بر وجود داده‌های ادیانی در این بازه زمانی است.

شایان ذکر اینکه در عهد مأمون و معاصر با امام رضا ﷺ، یکی از پادشاهان مسیحی به درخواست خلیفه عباسی، خزانه کتاب‌های یونان را به مسلمانان واگذار و از این طریق دسترسی هرچه بیشتر مسلمانان به منابع و محتویات ادیان پیشین را فراهم کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ۱۹۷؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ۱۶۷).

علاوه بر موارد فوق، شواهد دیگری نیز در متن روایات به چشم می‌خورد و نشان می‌دهد این

1. Barkebraeus.
2. Monophysite Patriarch Johannes.

۳. تعمید.

۴. قربانی.

۵. اسفار کتاب مقدس.



بستر به طور طبیعی وجود داشته است تا فراگیرتر از مکتوبات، آثار و بقایایی مربوط به ادیان و ملل پیشین و به طور خاص مسیحیت و مسیحیان به عصر پیشوایان اسلام رسیده باشد؛ به عنوان نمونه، نزد راهبی هم عصر با امام عسگری علیه السلام، استخوانی از انبیا پیشین وجود داشت (جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۲، ۴۹۹). بنابر خبر دیگری، ویژگی های ظاهری سلیمان علیه السلام و اوصاف پادشاهی وی، به عصر پیشوایان اسلام انتقال یافته بود (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲۰۹). حتی مفاد برخی روایات از آن حکایت دارد که خاتم سلیمان علیه السلام، الواح موسی علیه السلام و عصای او و طشتی که موسی علیه السلام با آن قربانی می کرد در اختیار پیشوای ششم شیعه بوده است (اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ۱۷۱؛ صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ۱۷۵).

نیز در گزارشی آمده است که معاصران عیسی علیه السلام به حرفه طبابت اهتمام داشتند (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ۱۴۵) و دانش مزبور توسط مسیحیان به عهد اسلام رسیده بود (بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۷، ۶۱۶؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ۱۵۰). در خبر دیگری می خوانیم شخصی به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله می رسد و از ایشان درخواست می کند تا به مسلمانان اجازه دهد مشابه مسیحیان، مسیر رهبانیت را برگزینند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ۳۶۲). چنین تقاضایی نشان از آن دارد که آموزه رهبانیت از عصر عیسی علیه السلام و از طریق نسل های متمادی مسیحیان به دوران اسلامی راه یافته بود. به گزارش تاریخ، سبک زندگی راهبان مسیحی، اعراب را به سوی خود جلب کرده بود؛ از همین رو ایشان معتقد شدند خداوند دعای راهبان را سریع مستجاب می کند و در نتیجه، در صورت بروز مشکلاتی از قبیل ناباروری زنان، درمان نشدن مریضان و طلب فرزند مذکر به آنان رجوع می کردند (زیات، ۲۰۱۰م، ۱۱۶).

فارغ از نمونه های ماورایی، همچون جنی که لباسش ۷۰۰ سال قدمت داشت و با این لباس عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله را ملاقات کرده بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۰، ۱۱۸)، شواهد پیش گفته گویای آن است که آثاری از گذشتگان به عهد اسلام رسیده بود؛ بنابراین گمانه وجود اخباری از تاریخ ادیان و ملل به ویژه تاریخ عیسی علیه السلام و پیروانش در ادوار آغازین اسلام و نیز راه یافت آن ها در منابع اسلامی نه تنها بعید نیست، بلکه احتمال رخداد آن به طور چشمگیری وجود دارد. در این رابطه، مفاد خبری که «فترت» یا بازه زمانی بین عهد عیسی علیه السلام و روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله را تنها سه نسل معرفی می کند تقویت کننده این حدس است (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ۱۵).

افزون بر تمامی موارد فوق، بهره مندی اعراب آن عهد و سامان از صنعت ساختمان سازی کنیسه، دیر، محلی که قربانی بر آن قرار می گرفت، محراب عبادت و الگوگیری از نقش و نگاره های



مسیحی، انتخاب اسم‌هایی چون آدم، شیوع،^۱ اسحاق، داوود، سلیمان، عبدالمسیح، بولس، جرجس، شمعون و ماریه، همچنین رسم «حنه» برای موالید و فرزندان، جملگی نشان می‌دهد که آثار و تعالیمی از ادیان پیشین، به‌ویژه مسیحیت، به جامعه اسلامی انتقال یافته بود (علی، ۱۹۸۰م، ج ۶، ۶۹۰؛ همان، ۶۸۲-۶۸۶). بنابراین و با نظر به آنچه گذشت، تردیدی نیست که در جغرافیای اسلام و معاصر معصومان علیهم‌السلام، بقایا و منابع و مکتوباتی مربوط به ادیان پیشین وجود داشته است. از سوی دیگر، واژگان دخیل در برخی روایات نیز نشان می‌دهد که ظاهراً پاره‌ای از اطلاعات موجود در این منابع از مجرای مکتوب یا شفاهی به میان احادیث راه یافته (شامی، ۱۴۲۰ق، ۷۸۹؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ۳۰۱؛ جوهری بصری، بی‌تا، ۳۴-۳۵؛ قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ۱۴۸) و بر همین اساس، فرصت مواجهه با داده‌های آن‌ها را از منظر تاریخی برای محققان تاریخ ادیان فراهم ساخته است.

۳-۳. کارکردهای رویکرد تاریخی به احادیث

بعد از اثبات وجود رویکرد تاریخی در احادیث، در بخش اخیر ضمن دستیابی به کارکردهای چهارگانه رویکرد تاریخی و انعکاس مجموع آن‌ها، به شماری از این‌گونه اخبار و روایات اشاره می‌کنیم.

۳-۳-۱. انعکاس گزارشی متفاوت از محتوای کتاب مقدس در روایت

به‌عنوان نمونه، از گزارش عهدجدید به دست می‌آید که:

چون موسی علیه‌السلام قومش را به سوی کوه سینا برای عبادت و گفت‌وگو با خداوند (یهوه) ترک گفت، بنی اسرائیل سراغ هارون رفته و از موسی علیه‌السلام نزد وی گلایه کردند. پس در آن ایام گوساله‌ای ساختند و بدان بت قربانی گذرانیده به اعمال دست‌های خود شادی کردند. از این جهت خدا روگردانیده ایشان را واگذاشت تا جنود آسمان را پرستش نمایند؛ چنان‌که در صحف انبیا نوشته شده است. (اعمال رسولان، فصل ۷)

این واقعه به نقل از صحف یادشده در قالب روایتی از قول مسیحی معاصر با دوران نخستین اسلام چنین منعکس شده است: «ما در کتاب انبیا یافتیم که... قوم موسی علیه‌السلام پس از وی، گوساله‌پرست شدند و هارون را از مقام وصایت کنار زدند.» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ۳۰۳). در عهد عتیق نیز درباره رویداد یادشده می‌خوانیم:

۱. ابراهیم.



و چون قوم دیدند که موسی در فرود آمدن از کوه تأخیر نمود، قوم نزد هارون جمع شده وی را گفتند: برخیز و برای ما خدایان بساز که پیش روی ما بخرامند؛ زیرا این مرد موسی که ما را از زمین مصر بیرون آورد نمی دانیم او را چه شده است. هارون بدیشان گفت: گوشواره‌های طلا را که در گوش زنان و پسران و دختران شماسست بیرون کرده نزد من بیاورید. پس تمامی قوم گوشواره‌های زرین را که در گوش‌های ایشان بود بیرون کرده نزد هارون آوردند و آن‌ها را از دست ایشان گرفته آن را با قلم نقش کرد و از آن گوساله ریخته‌شده ساخت. (خروج، فصل ۳۲)

هر سه منبع به اصل رویداد گوساله‌پرستی اشاره می‌کنند، ولی همان‌گونه که پیداست تفاوت‌هایی نیز در میان آن‌ها به چشم می‌خورد؛ از جمله اینکه عهد جدید درباره سازنده گوساله سکوت می‌کند، اما مفاد روایت اسلامی از کنار گذاشتن هارون به‌عنوان وصی موسی علیه السلام و رفتن به سوی ساختن گوساله خبر می‌دهد و عهد عتیق هارون را سازنده آن معرفی می‌کند.

۳-۳-۲. تأیید محتوای کتاب مقدس از سوی حدیث و همسویی با داده‌های موجود در آن

به‌عنوان نمونه در عهد عتیق آمده است که:

موسی به یهوه عرض کرده، گفت: «ملت‌مس اینکه یهوه خدای ارواح تمامی بشر کسی را بر این جماعت بگمارد که پیش روی ایشان بیرون رود و پیش روی ایشان داخل شود و ایشان را بیرون برد و ایشان را در آورد تا جماعت یهوه مثل گوسفندان بی‌شبان نباشند.» و یهوه به موسی گفت: «یوشع بن نون را که مردی صاحب روح است گرفته، دست خود را بر او بگذار و او را به حضور العازار کاهن و به حضور تمامی جماعت برپا داشته، در نظر ایشان به وی وصیت نما و از عزت خود بر او بگذار تا تمامی جماعت بنی اسرائیل او را اطاعت نمایند و او به حضور العازار کاهن بایستد تا از برای او به حکم اوریم به حضور یهوه سؤال نماید و به فرمان وی، او و تمامی بنی اسرائیل با وی و تمامی جماعت بیرون روند و به فرمان وی داخل شوند.» پس موسی به نوعی که یهوه او را امر فرموده بود عمل نموده، یوشع را گرفت و او را به حضور العازار کاهن و به حضور تمامی جماعت برپا داشت و دست‌های خود را بر او گذاشته او را به طوری که یهوه به واسطه موسی گفته بود، وصیت نمود. (اعداد، ۲۸: ۱۵-۲۳)



همسو با کتاب مقدس، شخصیت یهودی موسوم به «نعل» نیز خطاب به پیامبر ﷺ از چنین سنتی به همراه نام و عنوان جانشین موسی ﷺ خبر می‌دهد: «نعل عرضه داشت: ... هیچ پیامبری نیست مگر آنکه برای وی وصی و جانشینی خواهد بود. هرآینه پیامبر ما موسی بن عمران به یوشع بن نون امر جانشینی را سپرد.» (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ۱۳)

نمونه دیگر اینکه کتاب مقدس از مادر عیسی، پدرخوانده، خواهر و برادرهای ناتنی‌اش سخن می‌گوید، ولی هیچ اشاره‌ای به فرزندش نمی‌کند. این نکته حاکی از آن است که او واجد فرزندی نبود؛ وگرنه بدون تردید در کلام خدا گزارشی در مورد وی یافت می‌شد. در این باره یکی از دیرنشین‌های عصر امام حسین ﷺ نیز از این حقیقت رازگشایی کرده است: «راهب گفت: ... به خدا سوگند، اگر برای عیسی بن مریم ﷺ پسری وجود داشت، ما آن را بر روی حذقه چشمانمان حمل می‌کردیم.» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ۵۷۹).

۳-۳-۳. تکمیل گزارش کتاب مقدس از سوی داده حدیثی

در این باره به نمونه‌های زیر اشاره می‌کنیم:

در عهد عتیق می‌خوانیم که یهوه، یوشع را وصی موسی ﷺ می‌کند (اعداد ۲۷: ۱۸). یوشع با اقوام ساکن در سرزمین موعود می‌جنگد و آنان را نابود می‌کند (یوشع ۸ تا ۱۲). این رخداد چهل سال به درازا می‌کشد: «بنی اسرائیل چهل سال در بیابان راه می‌رفتند تا تمامی آن طایفه، یعنی آن مردان جنگی که از مصر بیرون آمده بودند، تمام شدند.» (یوشع ۵ و ۶). در کتاب یادشده بخشی از کشور عراق شامل فرات و حوالی آن نیز به‌عنوان حدود سرزمین یوشع معرفی می‌شود (یوشع ۱: ۳-۴).

محتوای این گزارش را در منابع حدیثی و ضمن گفت‌وگوی امام علی ﷺ در عراق با یکی از مسیحیان نیز در اختیار داریم (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ۳۷۲)؛ اما از ماجرای تشنگی یاران یوشع و وقایع پس از آن، در کتاب مقدس هیچ ذکری به میان نیامده است؛ در حالی که روایت اخیر در این باره رازگشایی و متعاقباً اخبار تکمیلی آن را منعکس کرده است.

در عهد عتیق چندین خبر دربارهٔ عزیر یا عزرا، همچون مهارت او در کتابت یا اهتمامش به احیای شریعت موسی ﷺ و نیز جمع‌آوری و تدوین تورات منعکس شده است (نحمیا ۸: ۱۳؛ عزرا ۷: ۱-۱۰)؛ ولی از مفاد دیدار عالم سال‌خوردهٔ مسیحی معاصر با امام باقر ﷺ می‌توان به گزارش تاریخی دیگری هم از این پیامبر دست یافت (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ۱۲۳).

ماجرای خضر و موسی (۲۶) در عهدین به‌طور مستقیم بیان نشده است، اما برخی کتب



تاریخی یهودیان مشابه آن رویداد را برای الیاس و یوشع (۲ع) گزارش کرده‌اند (Brannon, ۲۰۰۲, ۱۵۳&۱۵۴). اگر سنت یهودی اصل داستان را بپذیرد، حدیثی که حاوی ترجمه متنی کشف شده در عصر اسلام به زبان سریانی و روی پوستی با قدمتی ۱۲۰۰ ساله است می‌تواند این گزارش را تکمیل کند (ابن‌شاذان قمی، ۱۴۲۳ق، ۱۵۲).

۳-۳-۴. انعکاس داده‌های جدیدی در حدیث در مقایسه با کتاب مقدس

بررسی معاجم روایی نشان می‌دهد، گزارش‌های بخش چهارم در مقایسه با سه قسمت پیشین بیشتر است (برای آگاهی از برخی شواهد نک: نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ۳۰۱؛ عاملی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ۲۱۱ و ۲۲۵؛ ابن‌بابویه، ۱۴۰۳ق، ۳۴۸؛ همو، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ۴۷۶-۴۷۷ و ۳۸۲؛ قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹ق، ۲۱۳-۲۱۴؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ۲۳۳ و ۴۸۷؛ ابن‌شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ۲۶۸ و ۲۹۱؛ ابن‌ابی‌زینب، ۱۳۹۷ق، ۷۴؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۵۱۳؛ ابوالصلاح حلبی، ۱۴۰۴ق، ۴۲۳-۴۲۴؛ موسوی، ۱۴۱۰ق، ۲۸۶؛ بحرانی اصفهانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۷، ۴۱۸؛ طبرسی، ۱۳۷۰ش، ۳۴۴؛ جزائری، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ۳۶). در ادامه سه نمونه از گزارش‌هایی را ذکر می‌کنیم که هیچ اثری از آن در کتاب مقدس به چشم نمی‌خورد.

امام علی علیه السلام در دیدار با یکی از یهودیان، اخباری را از عهد موسی علیه السلام گزارش و شخص یهودی مفاد داده‌ها را تأیید می‌کند (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ۷۲۴).

یوشع بعد از وفات موسی علیه السلام با قومی روبه‌رو می‌شود که به یگانگی خداوند شهادت می‌دهند، ولی موسی علیه السلام را فرستاده خداوند نمی‌دانند؛ پس یوشع رویاروی آن‌ها می‌ایستد و ایشان را با دود هلاک می‌کند. این گزارشی است که امام علی علیه السلام از آن خبر می‌دهد و مخاطب یهودی امام درستی آن را تأیید می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ۱۸۳).

راهبی مسیحی در ملاقات با امام علی علیه السلام، به یادکرد خانه مریم علیها السلام و سرزمین عیسی علیه السلام در انجیل اشاره می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ۲۰۰).

نتیجه‌گیری

از یک سو، منابع نویافته و رهیافت انتقادی به کتاب مقدس که رهاورد عواملی چون عصر روشنگری بود توجه متفاوتی را نسبت به کتاب مقدس رقم زد و اعتبارسنجی موردی داده‌های ناهمسوی آن را به همراه داشت؛ از سوی دیگر، حدس دوری نیست که با نظر به شیوع و گسترش این رهیافت به درون مایه کتاب مقدس، بتوان هم‌راستا با منابع نویافته، از برخی منابع اسلامی نیز در مسیر شفاف‌سازی گزارش‌های مبهم و چالشی موجود از یهودیت و مسیحیت بهره برد. البته در این پژوهش یادآوری کردیم که در قلمروی مزبور و بنابر باورداشت حدیث شیعی، داده‌های قرآنی کارآمد و یاریگر نخواهد بود و تنها محتوای برخی روایات نقش‌آفرینی خواهد کرد. در واقع، افزون بر احادیث ماورایی درباره تاریخ و تعالیم ادیان موردنظر، روایاتی نیز در بستر طبیعی تاریخ به زمانه اسلام منتقل شده است که به نظر می‌رسد برای محققان ارزش تاریخی دارد و می‌تواند از مشکلات یادشده گره‌گشایی کند. در این مقاله، ضمن گونه‌شناسی مجموع روایات ادیانی، صحت‌سنجی این رویکرد تاریخی را بررسی و ضمن برشمردن مستندات از تاریخ، سعی کردیم در راستای جواز رویکرد مزبور، دلایل حدیثی و قرآنی روایی را به صورت تفصیلی ارائه نماییم. در ادامه نیز ثمرات چهارگانه‌ای برای بحث بیان کردیم که می‌توان جملگی آن‌ها را کارکردهای تاریخی احادیث در قلمرو تاریخ و تعالیم ادیان در حوزه مطالعات متون مقدس تلقی کرد.



فهرست منابع

فارسی

- کتاب مقدس (۲۰۱۲م)، انگلستان، انتشارات ایلام.
- احمدی، محمدحسن (۱۳۹۹ش)، «حدیث و طبقه‌بندی آن در رویکردی تاریخی»، حدیث پژوهی، شماره ۲۴، ۴۹-۷۴.
- امین، احمد (۱۳۳۵ش)، پرتو اسلام، ترجمه عباس خلیلی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بل، ریچارد (۱۳۸۲ش)، درآمدی بر تاریخ قرآن (بازنگری و بازنگاری از ویلیام مونتگمری وات)، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، قم: مرکز ترجمه قرآن به زبان‌های خارجی.
- توماس، دیوید (۱۳۹۹ش)، مسیحیت و مسیحیان در متون اسلامی، ترجمه محمدحسین محمدپور، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- جعفریان، رسول (۱۳۶۴ش)، پیش‌درآمدی بر شناخت تاریخ اسلام، قم: مؤسسه در راه حق.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹ش)، کارنامه اسلام، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۵ش)، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶ش)، مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فانفلوتن، گرلوف (۱۹۶۵م)، السیادة العربیة و الشیعة و الاسرائیلیات فی عهد نبی‌آمیة، ترجمه حسن ابراهیم حسن و محمد زکی ابراهیم، مصر: وزارة الثقافة و السیاحة.
- فصیحی، محمدحسین و ابوالفضل کیشمشکی (۱۳۹۰ش)، «وحی و تجربه دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و دکتر سروس»، نشریه طلوع نور، سال دهم، شماره ۳۶، ۱۱۱-۱۳۲.
- موتسکی، هارالد (۱۳۸۴ش)، «حدیث پژوهی در غرب؛ مقدمه‌ای در باب خاستگاه و تطور حدیث»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، علوم حدیث، سال دهم، شماره سوم و چهارم، ۳-۳۱.
- میرقصری، سیدمرتضی (۱۴۰۰ش)، «صورت‌بندی ادله عالمان شیعه بر تحریف‌نشدن قرآن»، پژوهش‌نامه امامیه، دوره ۷، شماره ۱۴، ۲۱۱-۲۲۸.
- وات، ویلیام مونتگمری (۱۳۷۳ش)، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، ترجمه محمدحسین آریا، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هویدی، احمد محمود (۱۳۸۶ش)، «پژوهش‌های قرآنی در آلمان»، ترجمه حسین علینقیان، رتبه پژوهش، شماره ۱۰۳، ۲۵-۳۶.

عربی

- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۷ق)، الغیبة للنعمانی، تهران: بی‌نا.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، الأملی، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- ----- (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: حوزه علمیه قم.
- ----- (۱۳۶۲ش)، النخصال، قم: دار الکتب الإسلامية.
- ----- (۱۳۹۵ق)، کمال‌الدین و تمام‌النعمه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- ----- (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، قم: بی‌نا، چاپ اول.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق)، المقدمة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌شاذان قمی، أبو‌الفضل شاذان بن جبرئیل (۱۴۲۳ق)، الروضة فی فضائل أمير المؤمنين علی بن ابی‌طالب علیهما السلام، قم: بی‌نا، چاپ اول.

- ----- (۱۳۶۳ش)، الفضائل (لابن شاذان القمي)، قم: نشر رضی.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق)، مناقب آل أبي طالب عليهم السلام (لابن شهر آشوب)، قم: بی نا.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹ق)، اقبال الأعمال، تهران: دار الکتب الاسلاميه.
- ----- (۱۴۱۳ق)، اليقين باختصاص مولانا علي عليه السلام بإمرة المؤمنين، قم: دار الكتاب.
- ----- (۱۳۶۳ش)، سعد السعود، قم: منشورات الرضى.
- ----- (۱۳۷۵ش)، كشف المحجة لثمره المهجة، قم: بوستان كتاب.
- ----- (۱۴۱۱ق)، مهج الدعوات ومنهج العبادات، قم: دار الذخائر.
- ابن عساکر، أبو القاسم (۱۴۱۵ق)، تاريخ مدينة دمشق، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن قتيبة، ياقوت (۱۴۱۴ق)، معجم الأدباء، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن كثير، أبو الفداء (۱۴۰۸ق)، البداية والنهاية، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن هشام، محمد (بی تا)، السيرة النبوية، به كوشش مصطفى سقا، بيروت: دارالعلم.
- ابو الصلاح حلبی، تقی بن نجم (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم: نشر الهادی.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۲۷ق)، مكاتیب الأئمة عليهم السلام، قم: موسسه دار الحديث العلمية والثقافية.
- ----- (۱۴۱۹ق)، مكاتیب الرسول صلّى الله عليه وآله وسلم، قم: دار الحديث.
- اربلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ق)، كشف الغمة في معرفة الأئمة، تبريز: نشر بنی هاشمی.
- استرآبادی، علی (۱۴۰۹ق)، تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
- اصفهانی، ابوالفرج (۱۴۱۵ق)، الأغاني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الموسوی، فخار بن معد (۱۴۱۰ق)، إيمان أبي طالب (الحجة على الذاهب إلى كفر أبي طالب)، قم: دار سيد الشهداء للنشر.
- امین، احمد (۲۰۱۲م)، ضحی الإسلام، مصر: مؤسسه هنداوی.
- باقلانی، ابوبکر (بی تا)، نکت الانتصار لنقل القرآن، اسکندریه: منشأة المعارف.
- بحرانی اصفهانی، عبد الله بن نور الله (۱۴۱۳ق)، عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال، قم: مؤسسة الامام المهدي.
- بحرانی، سيد هاشم بن سليمان (۱۳۷۴ش)، البرهان في تفسير القرآن، قم: مؤسسة البعثة.
- ----- (۱۴۱۳ق)، مدينة معاجز الأئمة الإثني عشر، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
- بکری، احمد بن عبد الله (۱۴۱۱ق)، الأنوار في مولد النبي صلى الله عليه وآله، قم: دار الشريف الرضي.
- بلاذري، احمد بن يحيى (۱۴۱۲ق)، فتوح البلدان، بيروت: دار الکتب العلمية.
- بروکلیمان، کارل (۲۰۰۶م)، تاريخ الأدب العربي، قم: دار الكتاب الإسلامي.
- بیهقی، ابوبکر (۱۴۲۴ق)، السنن الكبرى، بيروت: دار الکتب العلمية.
- جزائری، نعمت الله بن عبد الله (۱۴۲۷ق)، رياض الأبرار في مناقب الأئمة الأطهار، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- جعفریان، رسول (۱۴۱۵ق)، القرآن ودعوات التحريف، بيروت: دارالتقليين.
- جوهری بصری، احمد بن عبد العزيز (بی تا)، مقتضب الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، قم: انتشارات طباطبائی.
- حداد، يوسف دره (۱۹۸۲م)، دروس قرآنيه، لبنان، منشورات المكتبة البولسية.
- خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر، قم: بی نا.
- خضری، عبد العليم عبدالرحمن (۱۴۱۵ق)، المسلمون وكتابة التاريخ، هيرندن: الدار العالمية للكتاب الاسلامي.

- خوي، ابوالقاسم (١٣٦٤)، البيان في تفسير القرآن، قم: دارالثقلين.
- دروزه، محمد عزة (١٩٧٩م)، القرآن والمبشرون، بيروت: المكتب الإسلامي.
- ديلمى، حسن بن محمد (١٤١٢ق)، إرشاد القلوب إلى الصواب، قم: الشريف الرضى.
- راميار، محمود (١٣٦٩ش)، تاريخ قرآن، تهران: نشر اميركبير.
- رشيد رضا، محمد (١٩٩٠م)، تفسير المنار، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- زرقانى، عبدالعظيم (١٤١٢ق)، مناهل العرفان، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.
- زيات، حبيب (٢٠١٠م)، الديارات النصرانية في الاسلام، بيروت: دارالمشرق.
- سامرانى، ابراهيم (١٤١١ق)، معجميات، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- سيوطى، جلال الدين (١٤٢١ق)، الإقتان في علوم القرآن، بيروت: دار الكتاب العربى.
- ----- (١٤٢٤ق)، تدریب الراوى في شرح تقريب النواوي، بيروت: مؤسسة كتب الثقافة.
- حر عاملى، محمد بن حسن (١٤٢٥ق)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- ----- (١٤١٨ق)، الفصول المهمة في أصول الأئمة (تكملة الوسائل)، قم: موسسه معارف اسلامى امام رضا عليه السلام.
- ----- (١٤٠٩ق)، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.
- شيخو، لويس (١٩٨٩م)، النصرانية وأدبها بين عرب الجاهلية، بيروت: دار المشرق.
- صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفي عليه السلام.
- ضيف، شوقي، (١٩٧٢م)، المدارس النحوية، القاهرة، دارالمعارف.
- طبرسى، احمد بن على (١٤٠٣ق)، الاحتجاج على أهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضى.
- طبرسى، حسن بن فضل (١٣٧٠)، مكارم الأخلاق، قم: الشريف الرضى.
- طبرسى، فضل بن حسن (١٤١٧ق)، إعلام الورى بأعلام الهدى، تهران: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
- ----- (١٤٠٦ق)، مجمع البيان لعلوم القرآن، بيروت: دار المعرفه.
- طبرى آملى، عماد الدين أبى جعفر محمد بن أبى القاسم (١٣٨٣ق)، بشارة المصطفى لشبيعة المرتضى، نجف: المكتبة الحيدرية.
- طوسى، محمد بن الحسن (١٤١٤ق)، الأمالى، قم: دار الثقافة.
- ----- (١٤١١ق)، الغيبة للحجة، قم: دار المعارف الإسلامية.
- عاملى، جعفر مرتضى (بى تا)، حقائق هامة حول القرآن الكريم، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
- علم الهدى، على بن حسين (١٩٩٨م)، أمالى المرتضى، قاهره: بى تا.
- على، جواد (١٩٨٠م)، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار العلم للملايين.
- قطب الدين راوندى، سعيد بن هبة الله (١٤٠٩ق)، الخرائج والجرائح، قم: مؤسسه امام مهدي (عج).
- قمى، عباس (١٤١٤ق)، سفينة البحار، قم: نشر اسوه.
- كلينى، محمد بن يعقوب (١٤٠٧ق)، الكافى، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى (١٤٠٣ق)، بحار الأنوار، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- ----- (١٤٠٤ق)، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الكتب الإسلامية.
- مرتضى زبيدي، محمد بن محمد (١٣٨٥ق)، تاج العروس، بيروت: دار الهداية.
- معرفت، محمدهادى (١٤١٥ق)، التمهيد في علوم القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
- مفيد، محمد بن محمد (١٤١٣ق)، الاختصاص، قم: المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد.

- مقدسى، مظهر بن طاهر (بى تا)، البدء والتاريخ، بى جا: مكتبة الثقافة الدينية.
- موسوى، شرف الدين (۱۴۱۶ق)، أجوبة مسائل جبار الله، قم: المجمع العالمى لأهل البيت.
- ميرمحمدى، ابوالفضل (۱۴۰۰ق)، بحوث في تاريخ القرآن وعلومه، بيروت: دار التعارف للمطبوعات.
- نورى، حسين بن محمدتقى (۱۴۰۸ق)، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، قم: موسسه آل البيت (ع).
• هاشمى خويى، ميرزا حبيب الله (۱۴۰۰ق)، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تهران: مكتبة الاسلامية.

English

- Brannon M. Wheeler (2002), *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran*, London, Continuum.
- Donner, Fred M., (1998), *Narratives of Islamic origins, The beginnings of Islamic historical writing*, New Jersey, The Darwin press.
- Gibb, H. A. R. & Kramers, J. H. (1953), *Shorter Encyclopedia of Islam*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press.
- Kohlberg, Etan and Mohammad Ali Amir-Moezzi, (2009), *Revelation and Falsification the al-qiraat of Ahmad b. Muhammad al-sayyari*, Leiden, Brill.
- Mangel, Rabbi Nissen (2013), *Siddur Tehillat Hashem*, New York, Merkos Linyone Chinuch.
- Sprenger, Aloys (1851), *The Life of Mohammad: From Original Sources*, Warren, The Presbyterian Mission press.

The Intellectual Bases of Moral Motives from the Perspective of the Qur'an

Received: 2022/12/06
Accepted: 2023/06/11

10.22034/JKSL.2023.369187.1170
20.1001.1.27833356.1402.4.2.2.5



* Seyyed Mohammadreza Hosseini

** Soraya Sadat Hosseini

*** Masoume Mohdnia

**** Yadullah Dadjo

Type of Article: Researching

Abstract

According to the Qur'an, moral motivations are the sources of all moral behaviors by providing a background for practicing moral virtues and avoiding vices, and forming a civil and religious society. At different historical times, different religions and schools have claimed to provide human growth and happiness by presenting several plans and programs. Islam and especially the Holy Qur'an also claim to have responded to this innate human request; therefore, it seems necessary to address this issue. In this regard, the researcher has explained the rational bases of moral motivations in light of the verses of the Holy Quran with descriptive and analytical methods. The results of this research show the multiplicity of human beings' bases towards moral motivation. Some verses are related to the nature and essential truth of the human soul, and other verses are related to love and friendship towards God. If a person moves according to his spiritual nature, he arranges his life according to God's wishes; but if it moves against it and in line with the physical essence, it causes the fall of moral motives due to not using reason.

Keyword: Qur'an, Intellectual Bases, Moral Motivation, Nature, Soul, Covenantn.

*. Associate Professor, Payam-e Noor University, Tehran, Iran (The Corresponding Author)
mreza_hosseini@pnu.ac.ir

** Ph.D. Student of the Faculty of Islamic Studies, Payam-e Noor University, Tehran-Iran
sshoseini644@gmail.com

*** Assistant Professor, University of Qom - Iran
mmovahed0@yahoo.com

**** Associate Professor Payam-e Noor University, Tehran, Iran
dadjoo43@gmail.com



صفحه: ۳۴ تا ۵۳



دراسة الأسس العقلية للدوافع الأخلاقية على ضوء القرآن

سيد محمدرضا حسيني* 10.22034/JKSL.2023.369187.1170 تاريخ الاستلام: ١١ جمادى الاولى ١٤٤٤
ثريا السادات حسيني** 20.1001.1.27833356.1402.4.2.2.5 تاريخ القبول: ٢٢ ذى القعدة ١٤٤٤
معصومة موحدنيا***
يدالله دادجو****

مقال بحثي

خلاصة

تعتبر الدوافع الأخلاقية من منظور القرآن مصدر أي سلوك أخلاقي لكي توفر بيئة مناسبة للقيام بالفرائض الأخلاقية وتجنب الرذائل وكذلك تشكيل مجتمع مدني ديني من خلال تحفيز الذات الإنسانية. هذا وزعمت مختلف الأديان والمكاتب في فترات تاريخية مختلفة توفير النمو البشري والسعادة بتقديم العديد من الخطط والبرامج. كما يدعي الإسلام ولا سيما القرآن الكريم قدرة الاستجابة لهذا الطلب البشري الطبيعي. وكل هذا يساهم في ضرورة الاهتمام بالمؤثرات الأخلاقية. فقام الباحث بشرح الأسس العقلية للدوافع الأخلاقية ومثيراتها على ضوء آيات القرآن الكريم منتهجا في تحليله المنهج الوصفي التحليلي. أما نتائج هذا البحث فهي تعكس تعددية الذات البشرية نحو المؤثرات الأخلاقية. إن بعض الآيات تتعلق بالفطرة وحقيقة الروح البشري وترتبط أخرى بمحبة الله وحبّه. فإن يعمل الإنسان على أساس شعوره الفطري الذاتي فسوف تخضع حياته وفقا لما اقتضت مشيئة الله وإن خالف ذلك وتعامل مع الجوهر المادي أو الهولي فإنه يتسبب في سقوط الدوافع الأخلاقية وتلاشيها بسبب عدم استخدام قوة العقل.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الأسس العقلية، الدافع الأخلاقي، الفطرة، النفس، الميثاق.



*.أستاذ مشارك، جامعة پیام نور، طهران، إيران (الكاتب الرئيسية)

meza_hoseini@pnu.ac.ir

** طالب الدكتوراه، فرع المعارف الإسلامية للتدريب، جامعة پیام نور شمال طهران - إيران

sshoseini644@gmail.com

*** أستاذ مساعد، جامعة قم - إيران

mmovahed0@yahoo.com

**** أستاذ مشارك جامعة پیام نور شمال طهران - إيران

سال چهارم

شماره دوم

پیاپی دوازدهم

تابستان ١٤٠٢



مبانی عقلی انگیزه‌های اخلاقی از نگاه قرآن



سیدمحمدرضا حسینی*

10.22034/JKSL.2023.369187.1170



ثریا سادات حسینی**

20.1001.1.27833356.1402.4.2.2.5



معصومه موحدنیا***

مقاله پژوهشی

یدالله دادجو****

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۱۵

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۶

چکیده

انگیزه‌های اخلاقی از نگاه قرآن، سرچشمه هرگونه رفتار اخلاقی هستند تا با برانگیختن درون افراد، بستر انجام فضایل اخلاقی و اجتناب از رذایل را فراهم آورند و جامعه مدنی دینی را شکل دهند. در برهه‌های مختلف تاریخی، ادیان و مکاتب مختلف با ارائه طرح‌ها و برنامه‌هایی چند، مدعی تأمین رشد و سعادت انسان شده‌اند. اسلام و به‌طور خاص قرآن کریم نیز داعیه‌دار پاسخ به این درخواست فطری انسانی است؛ بنابراین پرداختن به این مهم، ضروری به نظر می‌رسد. محقق در این راستا و با روش توصیفی تحلیلی، مبانی عقلی انگیزه‌های اخلاقی را در پرتو آیات قرآن کریم تبیین کرده است. نتایج این پژوهش بازتاب چندگانگی باطن انسان‌ها نسبت به انگیزه اخلاقی است. برخی آیات، مربوط به فطرت و حقیقت جوهری روح انسان و آیاتی دیگر مربوط به محبت و دوستی نسبت به خداوند است. اگر انسان بر اساس فطرت روحی خویش حرکت کند، زندگی خود را بر اساس خواسته‌های خداوند انتظام می‌بخشد؛ اما اگر برخلاف آن و در راستای جوهر جسمانی حرکت کند، به جهت استفاده نکردن از عقل، موجبات سقوط انگیزه‌های اخلاقی را فراهم می‌کند.

واژگان کلیدی: قرآن، مبانی عقلی، انگیزش اخلاقی، فطرت، نفس.

*. دانشیار دانشگاه پیام نور تهران- ایران (نویسنده مسئول)

mreza_hoseini@pnu.ac.ir

** دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه پیام نور تهران- ایران

sshoseini644@gmail.com

*** استاد یار دانشگاه قم- ایران

mmovahed0@yahoo.com

**** دانشیار دانشگاه پیام نور تهران- ایران

dadjoo43@gmail.com



۱. بیان مسئله

فلسفه اخلاق، به منزله شاخه‌ای از علم جدید، جایگاه خاصی در میان دیگر علوم احراز کرده است و البته خود این علم هم مسائل نظری مهم و قابل تأملی دارد. انگیزش اخلاقی یکی از مسائل مهم در فلسفه اخلاق است. اصطلاح «انگیزش اخلاقی» از دو واژه «انگیزش» و «اخلاق» تشکیل می‌شود. «انگیزش» به فرآیندهایی مانند نیاز، شناخت، هیجان و رویدادهای بیرونی گفته می‌شود که به رفتار، نیرو و جهت می‌دهد (مارشال ریو، ۱۳۸۷ش، ۷)؛ «اخلاق» نیز به صفاتی اطلاق می‌شود که بر اثر تکرار، در نفس انسان به صورت ملکه در می‌آید و رفتار متناسب با آن بدون تأمل از انسان صادر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸ش، ۷۴). بنابراین انگیزش اخلاقی درصدد برانگیختن درون انسان جهت جذب فضایل اخلاقی و دوری از رذایل است.

انگیزش اخلاقی جهت بروز و ظهور خود در حوزه باور و میل و برای نمود در رفتار، مبانی عقلی دارد. این مبانی عقلی مجموعه برهان‌هایی است که به شکل مستقل و مستقیم از عقل و تحلیل‌های عقلی به دست می‌آید و عقل آن را پایه‌ای برای اثبات این گزاره‌ها محسوب می‌کند (قربانیان و همکاران، ۱۳۹۷ش، ۹).

تمدن‌های گوناگونی در برهه‌های مختلف تاریخی پدید آمدند و در کانون شناختی این تمدن‌ها، ادیان و مکاتب مختلفی ظهور کردند. هریک از آن‌ها هم با ارائه طرح‌ها و برنامه‌هایی، مدعی ساماندهی و مدیریت حیات بشر و تأمین رشد و سعادت او شدند. به گواهی تاریخ، این ادیان و مکاتب تنها توانستند زمان محدودی بر فکر و ذهن بشر حکم برانند و گذر زمان، خط بطلانی بر ایده‌های آن‌ها کشید و ناکارآمدی برنامه‌هایشان اثبات کرد. در این میان، اسلام و به‌طور خاص قرآن کریم نیز، در جایگاه آخرین و کامل‌ترین و جامع‌ترین شریعت و کتاب آسمانی که از هرگونه تحریفی مصون مانده است، داعیه‌دار پاسخ به این درخواست فطری انسانی است (قیوم‌زاده، ۱۳۹۳ش: ۱).

مکاتب مختلف، از مبانی عقلی پیش‌گفته بر اساس فلسفه موردقبول خود بحث کرده‌اند. اسلام هم که در اساس، بر تفکر و تعقل استوار است بر اساس مبانی اصیل خود، این مبانی را مطرح کرده است و می‌توان آن‌ها را در قرآن به‌عنوان جامع‌ترین نسخه اسلام‌شناسی مشاهده کرد. آیات قرآن برای پذیرش این مبانی عقلی، متقن‌ترین استدلال‌ها را ارائه می‌کند. پیامبر اکرم ﷺ نیز پرورش‌یافته این مکتب است و تربیت او تربیت قرآن و معلم او خداوند است.



او می‌کوشید بنیادی منطقی را بر تعلیم و تربیت، خداشناسی، انسان‌شناسی و خودشناسی انسان‌ها حاکم کند؛ از این رو انسان‌ها را به تفکر و تدبیر دعوت می‌کرد و می‌خواست که هیچ‌چیز را بدون استدلال و استنتاج نپذیرند.

قرآن کریم راهکارهای متعددی را برای ایجاد انگیزه بیان می‌کند. در یک نگاه کلی می‌توان این روش‌ها را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. روش‌های شناختی همچون دادن بینش درباره جهان هستی و خود انسان در ابعاد گوناگون جسمی و روحی و مانند آن. این روش ضمن دادن شناخت و بصیرت به انسان درباره هستی و انسان، می‌کوشد در او ایجاد انگیزه کند؛

۲. روش‌های رفتاری که مربوط به عملکرد افراد است و انگیزه تکرار و اصلاح رفتار را در آنان تقویت می‌کند (اخلاقی، ۱۳۹۰ ش، ۱۳۴).

در مقاله پیش‌رو، از باب اهمیت روش شناختی در ایجاد انگیزه برای انجام فعل اخلاقی، از همین روش برای تبیین جایگاه شناخت در انگیزه‌سازی جهت انجام فعل اخلاقی استفاده شده است. در این موضوع پژوهش‌هایی صورت گرفته و هریک به جنبه‌هایی خاص از تکوّن امر اخلاقی پرداخته است. دهقان در تحقیقی با عنوان «بررسی تطبیقی ابعاد انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی و فینیس»، مبنای انگیزه اخلاقی را صرفاً در بعد خودمحوری و غیر خودمحوری در حوزه روان‌شناسی اخلاق می‌داند و ریشه انگیزه اخلاقی را در داشته‌های طبیعی فاعل اخلاقی جست‌وجو می‌کند و آن را غیر خودمحور جلوه می‌دهد؛ اما به هیچ‌یک از مبانی عقلی اشاره نمی‌کند. نوشتار حاضر کوشیده به ابعاد متفاوت این مبانی می‌پردازد.

مهدوی‌نژاد در تحقیقی با عنوان «تحلیلی فلسفی از مبنای انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی» مواردی چون تحسین اجتماع، رسیدن به ثواب و ترس از عقاب اُخروی یا جلب محبت و رضای خداوند را مشوّق و عامل اساسی انسان برای انگیزه‌مند شدن نسبت به یک فعل اخلاقی می‌داند. همه این موارد به‌نوعی با بحث منبع انگیزش در ارتباط است؛ به طوری که با تغییر منبع، نوع عمل اخلاقی نیز تغییر می‌کند. در نوشتار حاضر، نویسنده به دنبال شناخت محورهایی است که عقل اذعان دارد آن‌ها را برای انجام فعل اخلاقی توسط انسان انگیزه ایجاد می‌کند.

رزاقی در پایان‌نامه دکترای خود با عنوان «مبانی انگیزه اخلاقی در قرآن»، تنها فطرت را به‌عنوان یکی از مبانی اصلی انگیزه و زیربنایی برای انجام افعال اخلاقی معرفی کرده و دیگر مؤلفه‌های یادشده در مقاله حاضر را به‌عنوان عامل و مبنا شناسایی ننموده است.

محمدجواد دکامی در مقاله «نقد و بررسی دیدگاه سقراط درباره شناخت و نقش آن در انگیزش اخلاقی انسان با استفاده از کلام امام علی (علیه السلام)»، از مؤلفه «شناخت» به‌عنوان یک مبنا در کنار دیگر مبانی به جهت ایجاد انگیزش فعل اخلاقی یاد می‌کند؛ اما مقاله حاضر درصدد بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دو نظریه‌پرداز نیست و دلایل انگیزه‌سازی جهت انجام فعل اخلاقی را بررسی می‌کند. ابوالقاسم بشیری در مقاله «نظریه انگیزش در اندیشه دینی» اذعان دارد که برای انجام افعال اخلاقی، به مجموعه‌ای از عوامل انگیزش مثل نیت، اراده، شوق، غرایز و شهوات و عقل نیازمندیم و بسته به رشد و تحول هر فرد در هر قسم از این عوامل، برای هر انسانی به‌وسیله یکی از این عوامل برای انجام فعل اخلاقی ایجاد انگیزه می‌شود.

در مجموع، به نظر می‌رسد پژوهش‌های خوبی در حوزه عقل و اخلاق به‌صورت تکنگاری، با عناوینی مانند «مبانی انگیزش، منابع انگیزش قرآن، عوامل شکوفایی عقل در قرآن و روایات، اخلاق عرفانی قرآن، بررسی تأثیر متعلق معرفت در اخلاق از منظر قرآن کریم و نظریه نسخ عقلی از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث» انجام شده است؛ همچنین در لابه‌لای موضوع‌های کلان در متون کلامی و اخلاقی دانشمندان کلام و اخلاق پیشین و معاصران مطالعاتی انجام شده است؛ اما به‌طور مشخص درباره مبانی عقلی انگیزش اخلاقی از نگاه قرآن که موضوع این نوشتار است و حتی مبانی عقلی انگیزش اخلاقی در علوم مختلف، در قالب کتاب، رساله یا مقاله موردی یافت نشد. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به این پرسش است که «مبانی عقلی انگیزش اخلاقی از نگاه قرآن کدام است؟» به نظر می‌رسد در این خصوص می‌توان فطرت و محبت مبتنی بر توحید را برشمرد. در این راستا و برای بحث فطرت، لازم است بینش‌های فطری و تهذیب نفس مطرح شود.



۲. مبانی عقلی انگیزه‌های اخلاقی در قرآن

۲-۱. فطرت

«آدمی دارای فطرتی ملکوتی است که همواره عقاید حق و اعمال صالح را به او گوشزد می‌کند تا اینکه به کمال و سعادت حقیقی منتهی شود.» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ۹۷).

فطرت همانند غریزه امری ذاتی است؛ با این تفاوت که از غریزه فراتر است. غریزه امری مشترک بین انسان و حیوان است و در قلمرو تعلقات مادی قرار دارد؛ اما فطرت در قلمرو مسائل معنوی و ویژه انسان و غیراکتسابی است. غریزه جنبه خودخواهی و فطرت جنبه خداخواهی دارد. فطرت خداخواهی نوعی جاذبه معنوی میان کانون دل از یک طرف و کانون هستی و کمال مطلق از طرف دیگر است؛ مانند جاذبه‌ای که میان اجسام وجود دارد (تقوی، ۱۳۸۳ ش، ۱۹۲). بنابراین فطری بودن سعادت به این معناست که طلب سعادت امری بدیهی و روشن برای نفس است و انسان از ابتدا آن را طلب می‌کند و در عمل و اندیشه‌اش آن را می‌جوید و در رسیدن به آن احتیاجی به فکر و تدبیر ندارد (امین‌زاده، ۱۳۷۸ ش، ۱۸۵).

در قرآن فطرت زیربنای اخلاق معرفی شده است. در حقیقت، فطرت نوع خاصی از آفرینش است که انسان را به درک و شناخت حقایق و خداپرستی و ارزش‌های انسانی سوق می‌دهد و زمینه‌ساز بینش‌های ایمانی و اخلاقی است. خداوند این ویژگی را با لطف خاص خود در سرشت بشر نهاده تا زمینه دستیابی به کمالات و فضایل را در او فراهم کند. آنچه به‌طور مستقیم با موضوع ما مرتبط است بینش‌های اخلاقی است که به اقتضای فطرت در انسان وجود دارد و به‌نوعی انگیزه انجام فعل اخلاقی را در انسان ایجاد می‌کند یا زمینه‌ساز ایجاد انگیزه در انسان می‌شود و همین انگیزه، انسان را به سوی سعادت رهنمون می‌کند.

۲-۱-۱. بینش‌های فطری انسان

بینش انسان ابزاری است که از رهگذر عقل به دست می‌آید و به‌نوعی در ایجاد انگیزه برای انجام فعل اخلاقی در وجود او دخالت دارد و راه درست رشد و تکامل را به آدمی نشان می‌دهد. مجموعه‌ای از بینش‌ها در وجود انسان نهادینه شده و به صورت فطری در او وجود دارد که عبارت است از:

۱-۱-۲. میثاق در عالم ذر

مضمون آیه ذر یا میثاق در قرآن کریم با مبحث انگیزش افعال اخلاقی ارتباط گسترده‌ای دارد و بیان‌کننده اقرار گرفتن خداوند از همه انسان‌ها بر ربوبیت خویش است تا برای هیچ‌کس عذر و بهانه‌ای در شرک و بت‌پرستی باقی نماند و خداوند در روز قیامت با همین اقرار و اعتراف علیه مشرکان احتجاج کند:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ» (اعراف: ۱۷۳، ۱۷۲) و (به خاطر بیاور) زمانی را که پروردگارت از صلب فرزندان آدم، ذریه آن‌ها را برگرفت و آن‌ها را بر خودشان گواه ساخت [و فرمود]: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» گفتند: «آری، گواهی می‌دهیم»، [خداوند چنین فرمود: مبادا] روز رستاخیز بگویند: ما از این غافل بودیم [و از پیمان فطری بی‌خبر ماندیم] یا بگویند پدران ما پیش از این مشرک بوده‌اند و ما فرزندان پس از ایشان بوده‌ایم. آیا ما را به خاطر آنچه باطل اندیشان انجام داده‌اند هلاک می‌کند.

این آیه، چنان‌که مفسران نیز گفته‌اند، از آیات دشوار قرآن است و فهم برخی از قسمت‌های آن برای بسیاری از مفسران آسان نیست. سؤالات و ابهاماتی در تفسیر آن وجود دارد؛ مانند اینکه چرا هیچ‌کس چنین چیزی را در خود سراغ ندارد و این رویارویی را به یاد نمی‌آورد؟ این اقرار در چه عالمی بوده است؛ در همین دنیا یا در عالمی دیگر؟ دسته‌جمعی بوده است یا تک‌تک و در چه شرایطی واقع شده است؟ (مصباح یزدی، ۱۳۶۷ ش، ۳۸). تفسیر و فهم محتوای آیه مزبور، مفسران را به تلاش و تکاپوی بسیاری واداشته است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ۳۰۶)؛ با وجود این، مضمون اصلی این دو آیه کاملاً روشن و غیرقابل تردید است که چنین امری و نتیجه‌ای قطعاً رخ داده و این پدیده مخصوص انسان است؛ در نتیجه، با توجه به سندیت بی‌کم‌وکاست قرآن، می‌توان بی‌دغدغه بر این مضمون اعتماد کرد و به آن ملتزم شد.

مضمون اصلی آیه این است که خداوند از همه انسان‌ها بر ربوبیت خویش اقرار گرفت؛ بدین‌صورت که آن‌ها را بر خودشان شاهد گردانید و پس از مشاهده خود، از آن‌ها سؤال کرد که «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»: آیا من پروردگار شما نیستم؟ و آن‌ها جواب دادند که «بَلَىٰ شَهِدْنَا»: بله، ما شهادت دادیم که تو پروردگار ما هستی. این کار به این منظور بود که در روز قیامت انسان‌ها



نگویند از ربوبیت خدا غافل بودند یا بگویند چون پدرانشان مشرک بودند، آن‌ها هم مشرک شدند و شرکشان ناشی از تربیت پدران یا پیروی جاهلانه از آنان بود و چرا آن‌ها را به کار باطل پدرانشان مؤاخذه می‌کنند. خداوند این اعتراف را از تک‌تک انسان‌ها گرفت تا عذر و بهانه آن‌ها قطع شود و با همین اعتراف در روز قیامت علیه آنان احتجاج کند که شما خود اعتراف کردید؛ پس چرا به مقتضای اعتراف خویش عمل نکردید و به بیراهه رفتید؟ یا چرا در عبادتشان شریک گرفتید و تنها مرا عبادت نکردید؟

اولاً شاهد بودن بر نفس به علم حصولی ممکن نیست و این مشاهده، حضوری بوده است؛ از این رو خطا و اشتباه در آن راه ندارد و چون اقرار و اعتراف به ربوبیت خداوند نتیجه مستقیم همین مشاهده بوده، چنان‌که از ظاهر آیه پیداست، پس در این اعتراف نیز خطایی رخ نداده است؛ یعنی انسان‌ها یقین به ربوبیت الله پیدا کرده و آنگاه اقرار نموده‌اند و در این راستا در جهت انجام افعال اخلاقی انگیزه ضمنی برای ایشان به وجود خواهد آمد و چنین نبوده است که مثلاً صدایی از پس پرده غیب شنیده و گمان کرده باشند که صدای خداوند است و پس از آن اعتراف کرده باشند؛ چراکه اگر اعتراف آن‌ها از روی صدق و یقین نبوده باشد، احتجاج خداوند در قیامت بر این اقرار، بی‌مورد و غیرحکیمانه خواهد بود؛ از این رو کسی نمی‌تواند در روز قیامت بگوید: من خیال کردم صدای شیطان است و در نتیجه او را عبادت کردم. «به نظر می‌رسد که چنین مکالمه حضوری و عذربراندازی که خطا در تطبیق را هم نفی می‌کند جز با علم حضوری و شهود قلبی حاصل نمی‌شود و مؤید آن، روایات زیادی است که مشتمل بر تعبیرات رؤیت و معاینه می‌باشد.» (مصباح یزدی، ۱۳۶۷ش، ۳۹). برای نمونه، در روایتی از امام باقر علیه السلام آمده است: «فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ»: خدا خودش را به ایشان شناساند و ارائه داد و اگر چنین نبود هیچ‌کس پروردگارش را به‌شخصه نمی‌شناخت. در روایت دیگری، از امام صادق علیه السلام سؤال شد: «مُعَايَنَةٌ كَأَنَّ هَذَا؟ قَالَ: نَعَمْ»: آیا عیناً خدا را مشاهده کردند؟ فرمود: آری. مسلم است که مشاهده خداوند جز با علم حضوری ممکن نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ۳۴۰).

ثانیاً احتجاج خداوند در قیامت در صورتی حکیمانه است که این علم حضوری در زندگی انسان به‌کلی فراموش نشده باشد و در حالت‌های هوشیاری که انسان علم به نفس دارد، علم حضوری به ربوبیت پروردگار نیز داشته باشد؛ وگرنه انسان در آنجا می‌تواند به خداوند بگوید:

من در ابتدا اقرار کردم؛ اما در طول زندگی به کُلّی فراموش و در نتیجه غیر تورا عبادت کردم. «شهود و علم حضوری انسان به نفس خویش، جز در پرتو ادراک و شناخت شهودی نسبت به خداوند سبحان حاصل نمی‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش، ۵۱)؛ از طرفی چون علم حضوری انسان به خویشتن از آیهٔ میثاق به خوبی قابل استفاده است، علم حضوری به ذات پروردگار نیز حاصل می‌شود و در راستای همین علم حصولی و علم حضوری به وجود باری تعالی، زمینه‌های انگیزش برای انجام فعل اخلاقی برای انسان محقق می‌شود. پیرو همین انگیزه‌سازی است که انسان به سمت انجام افعال اخلاقی تمایل پیدا می‌کند و به فضایل اخلاقی متصف می‌شود.

۲-۱-۱-۲. تسویهٔ نفس

برخی آیات قرآن کریم، مانند آیات ۷ و ۸ و ۱۰ سورهٔ شمس و آیهٔ ۱۰ سورهٔ بلد، به صراحت و به صورت مستقیم، از آگاهی و هدایت فطری انسان در امور اخلاقی سخن گفته‌اند. در آیات اول چنین آمده است: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷-۸): سوگند به نفس و کسی که آن را درست کرد؛ سپس پلیدکاری و پرهیزکاری اش را به آن الهام نمود.

در این آیات، سخن از تسویهٔ نفس و الهام فجور و تقوی به آن است. «تسویه» به معنای متعادل کردن است. راغب اصفهانی در مفردات ألفاظ القرآن، «تسویه» را «خلقت به مقتضای حکمت» معنا کرده است و آیهٔ مورد بحث «تسویه» را اشاره به جعل قوای مقوم نفس دانسته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ش، ۲۵۱) که در هر دو صورت با ریشهٔ لغوی آن به معنای مساوی و متعادل کردن سازگار و یکی مصداق دیگری است؛ یعنی متعادل کردن و جعل قوای مقوم نفس، هر دو مصداقی از خلقت به مقتضای حکمت است؛ از این رو می‌توان گفت خداوند آفرینش نفس انسان را متعادل و به مقتضای حکمت قرار داده و آنچه نفس برای خلقت تام نیاز داشته در آن تعبیه کرده است.

چنان‌که برخی گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش، ۵۱)، اگر فاء در «فَأَلْهَمَهَا» به معنای نتیجه و تفریع باشد، آنگاه الهام نتیجهٔ همان تسویه خواهد بود و تحقق همانگی و تعادل در نفس با همین الهام پلیدکاری و پرهیزکاری به آن صورت گرفته است؛ اما اگر فاء فقط دلالت بر توالی و تربیت کند، در آن صورت تسویهٔ نفس به الهام فجور و تقوا به آن، دو کار جداگانه خواهد بود. به هر حال، این نکته از قرآن موجود و سیاق کلام برمی‌آید که منظور از نفس، نفس انسان است و نه فقط نفس حضرت آدم علیه السلام؛ چراکه در ادامهٔ همین آیه آمده است: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ



دَسَاهَا» (شمس: ۱۰): هر کس نفس را [از گناه و بدکاری] پاک سازد، به یقین رستگار خواهد شد و هر که آن را [به کفر و گناه] پلید گرداند، زیانکار خواهد گشت. چنین تعبیر عامی به دنبال نام بردن از نفس، مفهوم نفس را نیز عام نشان می‌دهد؛ علاوه بر اینکه دلیلی بر تخصیص وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ۲۹۷).

اما «الهام» افکندن چیزی در دل آدمی است که به نظر علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۲۰، ۲۹۷)، این خود افزاضه صورت‌های علمی یا تصورات و تصدیقات از سوی خداوند بر نفس آدمی است. منظور از الهام فجور و تقوای نفس به آن هم این است که خداوند صفات عمل انسان را به او شناسانده است؛ به طوری که تشخیص می‌دهد کار او مصداق فجور و پلیدی است یا مصداق تقوا و پرهیزکاری؛ از این رو خداوند بدی و نیکی را در متن خلقت انسان به او شناسانده است. این همان بینش فطری به خیر و شر است که انسان را از موجودات دیگر متمایز کرده و این آیه شریفه به روشنی از آن سخن گفته است؛ به طوری که در اصل وجود چنین الهامی در نفس همه انسان‌ها ابهامی وجود ندارد.

در هر حال آیه مزبور به روشنی از «الهام» سخن گفته است و «الهام» به نظر مفسران، همان تعریف و تفهیم است (بیضاوی، ۱۴۱۸ ش، ۵۹۹) و چنان که زمخشری در تفسیر خود آورده است: «... و معنی إلهام الفجور والتقوی إلهامهما وإعقالهما وأن أحدهما حسن والآخر قبیح.» (زمخشری ۱۴۰۶ ش، ج ۴، ۷۵۹)؛ در نتیجه، در طول تاریخ، همواره میان انسان‌ها سخن بد و خوب و کار پسندیده و ناپسند مطرح بوده و حتی جوامع مشرک و بت‌پرست نیز درکی از حسن و قبح، خیر و شر و کار خوب و بد را پذیرفته و حتی در مصادیق کلی آن مانند ظلم و عدل، پیمان‌شکنی و وفای عهد و دروغ‌گویی و راست‌گویی، هماهنگی و توافق شگفت و تأمل‌برانگیزی داشته‌اند؛ از این رو نیکی و بدی ریشه در همین الهام فطری خداوند دارد که نفس انسان نسبت به پاکی و پلیدی آن، به طور کامل ناشناخته نیست.

۲-۱-۲. نقش فطرت در ایجاد انگیزه اخلاقی

با عنایت به آیات پیشین این چنین برداشت می‌شود که یک‌سری از بینش‌ها در وجود آدمی نهادینه شده و به صورت فطری وجود دارد که فطرت پاک و خداجوی انسان را برای قدم گذاشتن در سیر اخلاق تحریک و احياناً برای انسان، انگیزه و دغدغه انجام فعل اخلاقی ایجاد می‌کند. با اتکا به این بینش‌ها، انسان به سمت وسوی انجام فعل اخلاقی گام برمی‌دارد و اخلاقی زندگی

می‌کند؛ زیرا اولاً بیشترین چیزی که می‌توان از ظاهر آیه فطرت (روم: ۳۰) استفاده کرد همین است که خداوند انسان را به‌گونه‌ای خاص آفریده و دستورات دین او نیز به مقتضای نیازهای او و ویژگی‌های این نوع آفرینش مقرر شده است و چنین نیست که خلقت و فطرت انسان چیزی را طلب کند و دین خداوند، این نیاز را مهمل گذارد و به راهی دعوت کند که برخلاف رشد آن خلقت ویژه است؛ بلکه هرچه در این دین وجود دارد، مایه رشد بالندگی و حیات فطرت است (جوادی آملی، ۱۳۶۶ش، ۱۰۱)؛

ثانیاً فطرت انسان بنا بر میثاقی که در عالم ذر از او گرفته‌اند به سمت فعل اخلاقی گرایش دارد و به‌نوعی خاص در ایجاد انگیزه تأثیر مستقیم و به‌سزا می‌گذارد؛

ثالثاً سرشت انسان چیزی به‌جز اسلام را نمی‌طلبد و عقربه مغناطیسی قلب انسان به‌سوی قلب اسلام هدایت می‌شود. به این علت دین ما را اسلام می‌گویند که انسان را به راه تسلیم در برابر فرمان خدا می‌کشاند و از طغیان حفظ می‌کند. این خداجویی مطابق فطرت و در مقابل آن، شرک، انحراف از فطرت است (تقوی، ۱۳۸۳ش، ۱۹۳). منظور از این فطرت الهی نیز آن است که خداوند متعال با نهادینه کردن این فطرت در وجود هر انسانی، برای بینش و گرایش به سمت خوبی‌ها و نیکی‌ها به‌نوعی انگیزه‌دفعی ایجاد می‌کند. البته همین حس خداجویی هم وقتی به انسان آرامش می‌دهد که او خدای خود را بیابد، در راهش گام بردارد، به یادش مشغول باشد و در برابر اراده او تسلیم گردد و همین نکته انگیزه انجام افعال مورد پسند خداوند را در وجود آدمی ایجاد و تقویت می‌کند. قرآن کریم سرچشمه معرفت و راه‌های شکوفایی و موانع کارآمدی آن را بارها خاطرنشان کرده است؛ بنابراین فطرت پاک به‌نوعی زمینه‌ساز ایجاد انگیزه برای انجام فعل اخلاقی است و منهای این فطرت پاک، بینش‌ها و گرایش‌های انسان عملاً سمت‌وسویی دیگر خواهد یافت؛ همچنان‌که انسان در مسیر زندگی خویش از همان ابتدا منحرف می‌شود.

۲-۲. محبت

محبت از ظریف‌ترین صفات اخلاقی و ملکات انسانی است و از نظر دسته‌بندی صفات اخلاقی جزئی از ملکه عدالت محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ۳۷۲) و بنابر آموزه‌های دینی یکی از شگردهای بسیار مهم و کاربردی در روابط انسان با دیگران است.

قرآن کریم درباره محبت بسیار سخن گفته است. از آن جمله می‌توان به آیات زیر اشاره کرد:



«وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»: آنهایی که اهل ایمان اند کمال محبت و دوستی را فقط به خدا مخصوص دارند. (بقره: ۱۶۵)

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»: به مردم بگو اگر شما خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد. (آل عمران: ۳۱). طبق این آیه، پیروی از کسی که حامل کلام خدا یا قرآن است محبت خدا را جلب می‌کند؛ همچنین کسی که محب خدا نباشد، وحی او را از حبیبش فرانگرفته و به فرامین آن عمل نکرده است. از سوی دیگر، تنها مدار بهره‌مندی از قرآن، محبت است؛ زیرا محور فهم قرآن محبت حق است و به هر اندازه که محبت خدا در قلب او جای می‌گیرد، به همان اندازه هم توفیق فهم قرآن که کلام حضرت دوست است نصیب انسان خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۷۸ الف، ۸۵).

بنابراین اگر انسان محبت خود را در راه خداوند صرف کند، طبق قاعده هم‌نویسی و برای اینکه که خود را شبیه خدا کند، به سمت انجام فعل اخلاقی انگیزه پیدا می‌کند؛ به این ترتیب، موجبات کسب کمالات و ترقیات روحی برای او فراهم می‌شود و این نشانه ایمانش خواهد بود. امام جعفر صادق علیه السلام در پاسخ کسی که پرسید: «آیا محبت و بغض از ایمان است؟»، فرمود: «هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ وَالْبُغْضُ»: آیا ایمان غیر از حب و بغض است؟ (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ ش، ج ۲، ۶۳۲) این سخن یعنی نشانه ایمان به خدا، محبت داشتن به او و نیز بغض و تفرس نسبت به آن چیزهایی است که مخالف فرمان و علاقه اوست. آن حضرت در روایت دیگری فرمود: «الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ، وَالْحُبُّ هُوَ الدِّينُ»: دین عین محبت و محبت عین دین است.

هدف عبودیت هدف حفظ و یادآوری شناخت خداوند است؛ یعنی پس از آنکه فرد خداوند را شناخت، با عبادت به یاد او می‌افتد تا دچار غفلت نشود. حضرت علی علیه السلام در این باره فرمود: «دوستی خدا آتشی است که به هیچ چیز نمی‌گذرد، مگر اینکه آن می‌سوزاند.»؛ به بیان دیگر، محبت الهی همه هواها و اشتغالات نفس را از بین می‌برد (نراقی، ۱۳۷۸ ش، ۵۴۴). چنان‌که گذشت، قرآن کریم هم می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱). این آیه نشانه محبت به خداوند را تبعیت از فرستاده او یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله و نشانه محبت خداوند به بندگان را آمرزش گناهانشان می‌داند. راه‌های کسب حب خداوند در قرآن بیان شده است. برخی از آن‌ها عبارت است از تفکر و شناخت خداوند، ذکر دائم



و یادآوری نعمت‌ها و مسئولیت انسان در برابر خداوند (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۶، ۱۳۶).

محبت نیروی بسیار بزرگ و قدرتمندی است که بشر را در تمام امور و وجوه گوناگون زندگی اش به حرکت وامی‌دارد و البته احساس مطبوع و دلپذیری است که با وجود آن، مشکلات آسان و مصائب و دردها قابل تحمل می‌شود و اصولاً پایه و اساس زندگی بشر بر محبت می‌چرخد. بدون شک، جاذبه‌ها و دافعه‌های هر انسانی در زندگی تحت تأثیر حب و بغض‌های اوست. آدمی درحالی‌که محبت و عشق می‌ورزد، احساس شادی و خوشبختی و در حال کراهت و نفرت نفس، احساس ناراحتی و رنج می‌کند. شاید به همین دلیل است که برخی از حکیمان بزرگ و فیلسوفان اخلاق غایت انسان و هدف اخلاق را سعادت‌مندی، یعنی زندگی لذت‌بخش و بدون عذاب و ناراحتی شمرده و تحقق این هدف را فقط در سایه زندگی محبت‌آمیز میسر دانسته‌اند. می‌توان راز این همه ارزشمندی و جایگاه والای واژگان «محبت» و «عشق» را در همین حقیقت یافت؛ اما مهم‌تر از اصل محبت و عشق، منزلت محبوب و معشوق است. میزان سعادت‌مندی انسان وابسته به درجه محبت اوست؛ بنابراین به میزان محبت و عشق او به خدا، می‌توان برایش سعادت را انتظار کشید و به طریق اولی، دوام و قوام آن سعادت را نیز خود محبوب رقم می‌زند (شریفی، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ۲۳۰). بسته به اینکه حبّ به محبوب تا چه اندازه است، درصد هم‌رنگ شدن با او و ایجاد انگیزه برای کسب رضایت و خشنودی او نیز بیشتر می‌شود. این همان مبنای ایجاد انگیزه برای فعل اخلاقی است که عقل هر انسانی به‌روشنی آن را می‌فهمد.

نخستین گام در تحصیل محبت خدا معرفت اوست. اگر انسان وجودی را که دارای همه صفات کمال و جمال و منشأ همه خوبی‌ها و فضیلت‌هاست، بشناسد و به آن توجه کند، در دلش به او محبت پیدا خواهد کرد. وقتی معرفت آدمی به خداوند افزایش یابد، تمام انگیزه‌های او در یک چیز تجلّی پیدا می‌کند و آن رضایت محبوب یعنی خداوند است. تنها کسی که به هیچ‌بودن خود پی برده است، به مقامی می‌رسد که می‌تواند به معرفت یقینی نایل آید، در آرامش قرار گیرد، به‌سوی پروردگارش بازگردد و سرانجام نفس خویش را در لقاءالله ببیند (نصر، ۱۳۹۳ش، ۴۹). در حدیث قدسی نیز آمده است: «هرگاه اشتغال به من بر جان بنده غالب آید، خواهش و لذت او را در یاد خود قرار دهم و چون خواهش و لذتش را در یاد خود قرار دهم، عاشق من می‌گردد و من نیز عاشق او» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵ش، ج ۴، ۸۵۳).



آن دل که به یاد تو نباشد دل نیست
قلبی که به عشقت نتپد جز گل نیست
آن کس که ندارد به سر کوی تو راه
از زندگی بی ثمرش حاصل نیست
(خمینی، ۱۳۷۲ ش، ۱۹۹)

سالک الی الله در مرحله محبت باید محبت خود را تنظیم کند؛ یعنی باید فقط خداوند را دوست داشته باشد و هرکس یا هر شیء دیگر را هم دوست می‌دارد، فقط برای خداوند باشد؛ چنان‌که در روایت آمده است که: «القلب حَرَمُ اللَّهِ، فلا تُسَكِّنُ حَرَمَ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ» (محمدی ری شهری، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ۲۲۶): قلب حرم خداست؛ پس غیر خدا را در آن جای ندهید. منظور از این روایت آن است که در محبت‌های خود، محبت به خدا محوریت داشته باشد و محبت او باید میزان سنجش محبت به دیگران باشد. عمل کردن مطابق رضایت الهی و محبت نسبت به اولیای خداست که خداوند به آن سفارش کرده است: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری: ۲۴). رضایت به قضای الهی ثمره محبت کامل به خداست و عبارت است از اینکه قلب بنده تحت حکم خداوند ساکن باشد و به تقدیر اذعان کند و معتقد شود که خداوند در قسمت خود نسبت به عبد خویش اشتباه نکرده و هیچ خطایی بر قلم صنع نرفته و هر که را هر چه داده به‌جا داده است؛ پس حسد نبرد و به داده خدا اعتراض نکند؛ بلکه هر چه واقع شود، همه را خیر ببیند و به آن راضی باشد تا خدا هم از او راضی باشد. بنابراین محبت انسان به خدا به‌نوعی او را مجاب می‌کند که جهت کسب رضایت او از دستوراتش اطاعت کند. عشق و محبت نیرومندترین و پایدارترین عامل در تحول خلق و خوی آدمی به شمار می‌رود.

۲-۱. نشانه‌های محبت واقعی به خدا

قرآن کریم برای محبت واقعی به خدا نشانه‌هایی ذکر کرده که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:
الف) نهراسیدن از مرگ، بلکه اشتیاق به آن برای وصال محبوب. قرآن خطاب به یهودیان می‌فرماید: «بگو: ای جماعت یهود، اگر پندارید که شما دوستان خدایید نه مردم دیگر، پس تمنای مرگ کنید اگر راست می‌گویید.» (جمعه: ۶) با عنایت به آیه روشن می‌شود که کسی که حب واقعی به خدا دارد، از مرگ هراسی ندارد؛ بلکه برای رسیدن به محبوب خود اشتیاق مضاعف نشان می‌دهد و برای آن لحظه شماری می‌کند. در حقیقت، ترس یهودیان از مرگ نشانه وجود نداشتن محبت خداوند در وجود ایشان است.

ب) رعایت تقوای حضور در پیشگاه محبوب و نیز یاد خدا و انس با عبادت و نماز؛ زیرا هرچه انسان خدا را بیشتر دوست داشته باشد، می‌کوشد بیشتر او را یاد کند. مگر ممکن است عاشق از گفت‌وگو و انس با معشوق خود ملول شود؟! (مجلسی، ۱۴۰۳ ش، ج ۷۷، ۲۱)

ج) رضایت و تسلیم در هر شرایطی. بنده‌ای که بر مبنای شوق و محبت سیر می‌کند، همه چیز را در راه معشوق به جان می‌خرد و آن را از سوی او می‌بیند؛ چه سختی و گرفتاری را و چه آسایش و راحتی را. سالک به آنچه از محبوب می‌رسد، خشنود و راضی است.

پس قصور از شناخت نزد کسی که حبّ خدا را انکار کند، او را در درجهٔ بهایم نگه می‌دارد و ادراکش از حدّ حواس ظاهر فراتر نمی‌رود (شبر، ۱۳۹۷ ش، ۴۰۳). انگیزهٔ انجام فعل اخلاقی، به‌نوعی در وجود کسی که حبّ خدا را به دل دارد و به آن اذعان می‌کند تداعی می‌شود؛ بنابراین کسی که به‌قدر سر سوزنی فریفتهٔ جمال مطلق حق شود، چنان حالت حیرت و بی‌خودی به او دست می‌دهد که به‌کلی سر از پا نمی‌شناسد و هیچ امری را از جانب معشوق ناگوار احساس نمی‌کند (انصاریان، ۱۳۸۶ ش، ج ۲، ۵۱). او حتی دستورات سخت و طاقت‌فرسای اخلاقی را بدون چون‌وچرا انجام می‌دهد و نواهی الهی را حرمت می‌نهد و از آن‌ها دوری می‌کند؛ چراکه سالک الی‌الله باید محبت خود را با عمل شکوفا و اظهار کند. همان‌طور که شخص می‌کوشد محبت مجازی به معشوق را با کارها و گفتار خوشایند او اظهار کند، در محبت به خداوند نیز که حقیقت محبت به مسیر اصلی آن هدایت شده است باید محبتش را اظهار و شکوفا کند. قرآن کریم از زبان پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (آل عمران: ۳۱): ای پیامبر، بگو اگر خدا را دوست می‌دارید مرا [که پیامبر خداوند هستم] اطاعت و پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد.

قرائتی در تفسیر این آیه آورده است: هر ادعایی با عمل ثابت می‌شود و هر کس در عمل سست است، در حقیقت پایهٔ محبت او سست است (قرائتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۱، ۵۰۰)؛ بنابراین محبت در صورتی آشکار می‌شود که مدعی آن در مقام عمل، خود را نشان دهد. او در این مرحله باید خواست محبوب را بر خواست خویش مقدم می‌دارد و درصدد کسب رضای محبوب و قرب او برمی‌آید؛ در نتیجه، مشغول تزکیه و تطهیر نفس می‌شود (رفیعی، ۱۳۷۸ ش، ۲۱).

با این اوصاف، نظریهٔ محبت به منزلهٔ مبنایی برای ایجاد انگیزش انسان در امور اخلاقی



و معنوی شناخته می‌شود؛ زیرا مقایسهٔ محبت مجازی و حقیقی نشان می‌دهد که بزرگ‌ترین سعادت و رستگاری عاشق، جلب رضایت معشوق واقعی یعنی خداوند متعال است. جلب رضایت و محبت معشوق واقعی نیز برای انسان انگیزهٔ انجام فعل اخلاقی را ایجاد می‌کند و انسان با این انگیزه، به سمت انجام فرامین و دستوراتش حرکت می‌نماید. این دقیقاً همان نیروی محرک برای انجام فعل اخلاقی است. حبّ عبودی یعنی محبتی که از روی عبودیت فرد است و از شناخت توحیدی او نسبت به خداوند به دست می‌آید و همهٔ نقایص و تمایلات انسان را هم پاسخ می‌دهد (کبیری، ۱۳۸۸ش، ۷). بعد از بُعد فطرت، محبت به خداوند متعال به جهت ایجاد انگیزه، مهم‌ترین شیوهٔ تربیت اخلاقی در قرآن محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

می‌توان مهم‌ترین دستاوردهای نوشته حاضر را به شرح زیر بیان کرد:

- ۱- انگیزش اخلاقی به دنبال سرچشمه‌های اولیه یک رویداد و رفتار اخلاقی است؛
- ۲- منظور از انگیزش، فرآیندی است که به انسان انرژی می‌دهد و قوای او را در جهت انجام کار، فعال می‌سازد. منظور از انگیزش اخلاقی نیز، برانگیخته شدن درونی برای جذب و اجرای فضایل و اجتناب از رذایل است.
- ۳- اندیشه‌وران غربی در حوزه باور و رفتار، نظریه‌های گوناگونی درباره انگیزش ارائه کرده‌اند؛ اما پیش از آن‌ها مکتب اسلام برای رشد و تکامل جامعه بشری نظام خاصی برگرفته از کتاب و سنت را ارائه کرده که به تمام ابعاد وجودی انسان نظر دارد. طبق این نظام، رفتارهای آدمی هر لحظه تحت تأثیر نیروهای مثبت و منفی است و به هر میزان که ارزش‌های انسانی در او تقویت شود و ویژگی‌های انسانی در او رشد یابد و در جهت قرب الهی گام بردارد، به همان میزان انگیزه‌ها و جاذبه‌های معنوی در او کارساز خواهد بود. در مورد مبانی عقلی انگیزه‌های اخلاقی از نگاه قرآن می‌توان به «فطرت» و «محبت» اشاره کرد.
- ۴- فطرت انسان در اثر علاقه به بهره‌گیری از لذایذ مادی، پیروی از هوا و هوس و افراط و تفریط در قوای نفسانی شهوت و غضب، معجوب و مستور می‌شود. چنین انسانی از عقل فطری خود بهره نخواهد برد؛ اما به‌هرحال انسان‌هایی که فطرت بیدار دارند و از آن فرمانبرداری می‌کنند، دست‌کم بخشی از انگیزش و تمایل اخلاقی، فطری است.
- ۵- محبت در زندگی انسان اهمیت زیادی دارد؛ زیرا پایه زندگی اجتماعی و ریشه پیوند و هم‌بستگی میان مردم و تشکیل روابط گرم انسانی است. محبت ریسمان محکمی است که انسان را به خدا پیوند می‌دهد و باعث اخلاص در عبادت و پیروی از راه و روش الهی و تمسک و پایبندی به دین و شریعت می‌شود. محبت به اشکال گوناگون در زندگی انسان بروز می‌کند. انسان گاهی خودش، گاهی مردم، گاهی زن و فرزند، گاهی پول و ثروت و گاهی نیز خدا و پیامبرش ﷺ را دوست دارد. ما می‌توانیم نمونه‌هایی از این محبت‌ها را در قرآن بیابیم. محبت انسان به خدا او را مجاب می‌کند که جهت کسب رضایت او از دستوراتش اطاعت کند. محبت نیرومندترین و پایدارترین عامل در تحول خلق و خوی آدمی است. محبت در صورتی آشکار می‌شود که محب در مقام عمل خود را نشان دهد. در این مرحله است که باید خواست محبوب را بر خواست خویش مقدم دارد و درصدد کسب رضایب محبوب و نزدیکی به او برآید؛ در نتیجه، باید مشغول تزکیه و تطهیر نفس شود. انسان‌ها حتی با چشم‌داشت اندکی به عدل الهی، برای انجام فعل اخلاقی ترغیب می‌شوند و به طرف انجام فعل اخلاقی حرکت می‌کنند.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.
- نهج البلاغه (۱۳۷۸ش)، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه السلام.
- اخلاقی، علی (۱۳۹۰ش)، «نگاهی به روش تشویق در ایجاد انگیزه از دیدگاه قرآن»، اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، سال اول، شماره اول، ص ۱۵۲-۱۲۷.
- امین‌زاده، محمدرضا (۱۳۷۸ش)، انسان‌شناسی، قم: انتشارات در راه حق.
- انصاریان، حسین (۱۳۸۶ش)، عرفان اسلامی، قم: دارالعرفان.
- بشیری، ابوالقاسم (۱۳۹۳ش)، «نظریه انگیزش در روان‌شناسی و دین»، روانشناسی و دین، سال هفتم، شماره دوم، ص ۶۰-۳۹.
- تقوی، سیدحسین (۱۳۸۳ش)، از ملک تا ملکوت، قم: میراث ماندگار.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۶ش)، کرامت در قرآن، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- ----- (۱۳۷۸ش، الف)، حیات حقیقی انسان در قرآن، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۷۸ش، ب)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
- ----- (۱۳۷۸ش، ج)، «انسان‌شناسی فطری»، حوزه و دانشگاه، سال سوم، شماره ۹، ص ۵۵-۴۹.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲ش)، دیوان امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دکامی، محمدجواد (۱۳۹۷ش)، «نقد و بررسی دیدگاه سقراط درباره شناخت و نقش آن در انگیزش»، فصلنامه پژوهشنامه نهج البلاغه، سال هفتم، شماره ۵۲، ص ۱۳۳-۱۱۷.
- دهقان، رحیم (۱۳۹۶ش)، «بررسی تطبیقی ابعاد انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبایی و فینیس»، دوفصلنامه علمی پژوهشی اخلاق و حیوانی، دوره ۷، شماره ۱۲، ص ۱۴۳-۱۲۱.
- رزاقی، هادی، (۱۳۷۷ش)، انگیزش در اخلاق از دیدگاه قرآن کریم، خسرو باقری، پایان‌نامه مقطع کارشناسی ارشد رشته علوم تربیتی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- رفیعی، جعفر (۱۳۷۸ش)، ترکیب روح، قم: مؤسسه یاران قائم.
- شتر، علی (۱۳۹۷ش)، اخلاق: ترجمه کتاب الأخلاق، ترجمه محمدرضا جباران، قم: نشر هجرت.
- شریفی، محمد (۱۳۸۹ش)، سیری در سپهر اخلاق، قم: صحیفه خرد.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین.
- قرآنی، محسن (۱۳۸۳ش)، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قربانیان، مجتبی و دیگران (۱۳۹۷ش)، «تحلیل مبانی عقلی و نقلی تسلیم‌پذیری در برابر اهل بیت علیهم السلام»، فصلنامه تحقیقات کلامی، سال ششم، شماره ۲۳، ص ۲۸-۷.
- قیوم‌زاده، محمود و دیگران (۱۳۹۳ش)، «الگوی قرآن‌شناخت پیشرفت (رشد) با تأکید بر بعد فردی انسان»، دانش‌نامه علوم قرآن و حدیث، سال اول، شماره دوم، ص ۱۳۰-۹۱.
- کبیری، زینب و دیگران (۱۳۸۸ش)، «مبانی و شیوه‌های تربیت اخلاقی در قرآن کریم از دیدگاه علامه طباطبایی»، مجله معرفت اخلاقی، سال اول، شماره اول، ص ۹۰-۶۷.
- مارشال ریو، جان (۱۳۸۷ش)، انگیزش و هیجان، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر ویرایش.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۵ش)، میزان الحکمه، ترجمه رضا شیخی، قم: دارالحدیث.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۷ش)، معارف قرآن، قم: مؤسسه در راه حق.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین (۱۳۹۱ش)، «تحلیلی فلسفی از مبنای انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه

طباطبایی»، حکمت صدرایی، سال اول، شماره اول، ص ۹۵-۱۰۸.

- نراقی، احمد (۱۳۷۸ش)، معراج السعادة. قم: انتشارات هجرت.
- نصر، حسین (۱۳۹۳ش)، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، تهران: نشر کتاب طاهرا. عربی
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
- بیضاوی، ناصرالدین عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، تفسیر قرآن، بیروت: بی نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.
- زمخشری، جارالله (۱۴۰۶ق)، الکشاف، بیروت: دار الکتب العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفا.



Explaining Economic Rules and Ethical Bases in Islamic Urban Planning with an Emphasis on the Model of Markets

Received: 2023/06/08
Accepted: 2023/06/18

10.22034/JKSL.2023.339713.1112 doi
20.1001.1.27833356.1402.4.2.3.6

*Asghar Moulai

Type of Article: Researching

Abstract

Islamic rules and ethics with a Quranic approach have a strong position in the city and Islamic urban planning, and neglecting it by the people, architects and urban managers brings many urban problems. Ignoring Islamic rules and morals and Quranic orders causes social and economic harm such as poverty, marginalization, unemployment, wealth accumulation, and injustice. This matter has been of great interest in the old markets of Islamic cities; But in recent years and in contemporary shopping centers, it has become less popular. The purpose of this article is to explain the dimensions and examples of Islamic rules and ethics in the city and Islamic urban planning and to analyze it in old markets and contemporary shopping centers from the perspective of Quranic teachings. The study has been done by analyzing the content of the text and by adopting an interdisciplinary approach and using the library method. The results of the research show that traditional markets benefited from Islamic business rules and ethics with mosques and socioeconomic patterns; But this has been replaced in contemporary shopping malls with new patterns that have brought consumerist lifestyles, pretense and show off, deceptive advertisements, disregard for rules and business ethics.

Keyword: Economic Rules, Islamic City, Quranic Approach, Islamic Ethics, Historical Market, Shopping Centers.



صفحه: ۵۴ تا ۷۹

*. Associate Professor, Department of Architecture and Urban Planning, Tabriz Islamic Art University.
molaei@tabriziau.ac.ir



ضوابط الاقتصاد وأخلاقياته في التخطيط العمراني الإسلامي دراسة نماذج الأسواق أنموذجا

تاريخ الاستلام: ٨ ذي القعدة ١٤٤٣
تاريخ القبول: ٢٩ ذي القعدة ١٤٤٤

10.22034/JKSL.2023.339713.1112 doi
20.1001.1.27833356.1402.4.2.3.6

أصغر مولائي *

مقال بحثي

خلاصة

تحتلّ المبادئ الإسلامية القرآنية وأخلاقياته مكانة مرموقة في المجتمع المدني والتخطيط العمراني الحضري الإسلامي. وإن يتجاهلها الناس والمهندسون المعياريون ومدراء المدن فسوف يجلب ذلك قضايا حضرية وصعوبات مدنية عديدة. إن تجاهل مبادئ الإسلام والأخلاقيات الإسلامية يسفر عن خسائر اجتماعية وأضرار اقتصادية كالفقير وظاهرة التهميش والبطالة والتكاثر وعدم العدل. هذا وكانت الأسواق التاريخية الحضرية الإسلامية تحفل بهذا الأمر كثيراً إلا أنه تضاءلت أهميته في الآونة الأخيرة وفي مراكز التسوق والمولات. تأسيساً على ما سبق، يطمح هذا البحث إلى تحديد أبعاد الأخلاق الإسلامية ونماذجها في قضية المدينة والتصميم العمراني الحضري الإسلامي ودراسة ذلك في الأسواق التاريخية والمولات المعاصرة على ضوء القرآن. ويتم ذلك باستخدام طريقة تحليل محتوى النص والرؤية متعددة التخصصات وكذلك بتوظيف المنهج المكتبي والوثائقي. واتضح نتائج البحث أن الأسواق التاريخية كانت تحتوي على مساجد ونماذج اجتماعية وأنماط اقتصادية كما أنها تتمتع بقوانين العمل والأخلاق الإسلامية. إلا أن الأسواق المعاصرة أصبحت تحتشد بأنماط جديدة تحمل في أثنائها أنماط الحياة الاستهلاكية والتباهي والفسر والإعلانات المزيفة والخادعة وتجاهل أخلاق العمل وقوانينه.

الكلمات المفتاحية: قواعد اقتصادية، المدينة الإسلامية، الرؤية القرآنية، الأخلاق الإسلامية، الأسواق التاريخية، مراكز التسوق والمولات.



سال چهارم
شماره دوم
پیاپی دوازدهم
تابستان ١٤٥٢

*.أستاذ مشارك بقسم العمارة والتخطيط العمراني، جامعة الفنون الإسلامية، تبريز

A.molaei@tabriziau.ac.ir



تبیین احکام و اخلاق اقتصادی در شهرسازی اسلامی با رویکرد قرآنی با تأکید بر الگوی بازارها از منظر آموزه‌های قرآنی



اصغر مولائی*

10.22034/JKSL.2023.339713.1112 doi
20.1001.1.27833356.1402.4.2.3.6

دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۸

مقاله پژوهشی

چکیده

احکام و اخلاق اسلامی با رویکرد قرآنی در شهر و شهرسازی اسلامی جایگاه مستحکمی دارد و بی‌توجهی به آن از طرف مردم و معماران و مدیران شهری مسائل شهری متعددی را به همراه می‌آورد. بی‌توجهی به احکام و اخلاق اسلامی و دستورات قرآنی موجب بروز و تولید آسیب‌های اجتماعی و اقتصادی مانند فقر، حاشیه‌نشینی، بیکاری، ثروت‌اندوزی و بی‌عدالتی می‌شود. این امر در بازارهای تاریخی شهرهای اسلامی تا حدود بسیاری مورد توجه بوده، اما در دوره‌های اخیر و در مراکز خرید معاصر کم‌رنگ شده است. هدف مقاله حاضر تبیین ابعاد و مصادیق احکام و اخلاق اسلامی در شهر و شهرسازی اسلامی و واکاوی آن در بازارهای تاریخی و مراکز خرید معاصر از منظر آموزه‌های قرآنی است و با روش تحلیل محتوای متن و با در پیش گرفتن رویکرد بین‌رشته‌ای و استفاده از شیوه کتابخانه‌ای و اسنادی انجام می‌شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بازارهای تاریخی با برخورداری از مساجد و الگوهای اجتماعی اقتصادی، از احکام کسب‌وکار و اخلاق اسلامی بهره‌مند بوده است، اما این امر در مراکز خرید معاصر با الگوهای جدیدی جایگزین شده که سبک زندگی مصرف‌گرا، تظاهر و خودنمایی، تبلیغات فریبنده و بی‌توجهی به احکام و اخلاق کسب‌وکار را به همراه آورده است.

واژگان کلیدی: احکام اقتصادی، شهر اسلامی، رویکرد قرآنی، اخلاق اسلامی، بازار تاریخی،

مراکز خرید.



* دانشیار گروه معماری و شهرسازی دانشگاه هنر اسلامی تبریز

A.molaei@tabriziau.ac.ir



۱. بیان مسئله

نظم اسلامی مهم‌ترین ضرورت شهرهای مسلمانان است و الگوهای نظم‌دهنده برگرفته از آموزه‌های قرآنی نیز باید از آن برخوردار باشد. کم‌توجهی به نظم از قبل موجود و بایدها و نبایدهای اسلامی در شهرسازی و توسعه شهری، مهم‌ترین مسئله شهرهای مسلمانان است. بایدها و نبایدهای اسلامی، در احکام و قوانین، به‌ویژه در فقه اسلامی و توصیه‌های اخلاقی پیامبر ﷺ و ائمه طاهریین علیهم‌السلام تأکید شده است. تجلی احکام و قوانین اسلامی و پیام‌های اخلاقی دین اسلام، ضرورتی الزامی در زندگی مسلمانان و جامعه مسلمان است. دین اسلام بایدها و نبایدهای دینی و احکام و قوانین مرتبط را مسیری برای نیل به سعادت حقیقی قرار داده است. شهر اسلامی واقعیتی یکپارچه از تمامی ابعاد اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، کالبدی و زیست‌محیطی مسلمانان و زندگی آنهاست. بایدها و نبایدهای دین اسلام جزئی الزامی و بدیهی از شهر اسلامی است و کم‌توجهی به آن در فرایند توسعه شهری، به انحراف از اهداف متعالی این دین و دوری از سعادت حقیقی منجر می‌شود. نادیده گرفتن بایدها و نبایدهای اسلامی در توسعه شهرهای مسلمانان، باعث تضعیف کیفیت‌هایی همچون کرامت انسانی و خدامحوری و عدالت می‌شود. این روند در شهر اسلامی، تعاملات انسان را با خود، خداوند، سایر انسانها و طبیعت دچار انحراف و نظم غیراسلامی را بر آن حاکم می‌کند. در این راستا، باید فقه شیعه را از منظر تمدنی و در حوزه‌های تخصصی بازشناسی کرد تا از فقه معماری و شهرسازی و احکام و قواعد آن در فرایند طراحی و اجرا و بهره‌برداری استفاده شود.

در بعد احکام و اخلاق اقتصادی، شهرهای اسلامی ایرانی تابع قوانین اسلامی مانند حرمت ربا و وجوب پرداخت خمس و زکات، قوانین ملی مانند مالیات و سنت‌های بومی اقتصادی است که نمونه این محدودیت‌ها و قوانین در سایر کشورها و جوامع نیز، گاه با شدت بیشتر، وجود دارد. توجه به احکام و اخلاق اسلامی در مراکز خرید معاصر کمرنگ شده و سبک زندگی را در بعد اقتصادی به مرور تغییر داده است؛ به‌طوری‌که در سبک زندگی معاصر، الگوهای هم‌چون پرسه‌زنی، مصرف‌گرایی، نداشتن صداقت، افراط در کسب ثروت و سود و منفعت‌گرایی غالب شده است. مقایسه بازارهای تاریخی با مراکز خرید معاصر نشان می‌دهد که بازار تاریخی از ساختاری نظام‌مند و مساجد متعدد و حوزه‌های علمیه برخوردار بوده است که نظم اسلامی را بر روابط



اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی راسته‌های تخصصی و صنف‌های مختلف حاکم می‌کند؛ همچنین ساختار معماری و شهرسازی راسته‌های بازار، یعنی سیستم حجره‌ای که حجره‌ها به مثابه دندانه‌هایی کنار یکدیگر قرار دارد، تعاملات همسایگی و نظارت اجتماعی را تسهیل و تقویت می‌کند. مشارکت بازاریان در مراسم‌های مختلف و اقدامات هماهنگ آن‌ها در مناسبت‌های گوناگون از قبیل عزاداری، نذر و احسان، تعطیلی بازار در برخی جریان‌های سیاسی و اجتماعی و... از دیگر الگوهای اسلامی و نظم اجتماعی بازارهای تاریخی محسوب می‌شود. در مقابل آن، مراکز خرید معاصر که مراکز تجاری با الگوی غربی است از بسیاری از الگوهای مذکور در نظم اجتماعی کم‌بهره است و مصرف‌گرایی و سودمحوری و پرسه‌زنی در آن غلبه دارد. بازنگری در گسترش مراکز تجاری معاصر و توجه به الگوهای اسلامی در توسعه شهری به‌ویژه مراکز تجاری و خرید، می‌تواند به تقویت نظم اجتماعی شهر اسلامی کمک کند (مولائی، ۱۳۹۸، ش، ۹۷).

گسترش بی‌رویه مراکز خرید و مجتمع‌های تجاری در سال‌های اخیر، به‌ویژه در کلان‌شهرهای ایران، تغییر سبک زندگی ایرانی و اسلامی به سمت پرسه‌زنی و مصرف‌گرایی و تجمل‌گرایی را به همراه می‌آورد. بروز این پدیده، پژوهش در احکام و اخلاق بازارها و مراکز تجاری و الگوی برنامه‌ریزی و طراحی این مجموعه‌ها را ضروری می‌کند. به بیان دیگر، برنامه‌ریزی و طراحی بازارها در شهرهای ایرانی در گذشته، تا حدود زیادی بر احکام و اخلاق و سنت‌های اسلامی و ایرانی و آموزه‌های قرآنی منطبق بوده و در مجموعه بازارهای تاریخی، مساجد متعددی وجود داشته است که علاوه بر معنویت‌بخشی به مسجد و بازار و برگزاری نمازهای روزانه و مراسم‌های مذهبی توسط کسبه و سایر مراجعان، احکام مکاسب نیز در این مساجد بیان می‌شد؛ چنان‌که بازارها در دوره‌های گذشته فضاهایی صرفاً تجاری نبود، بلکه مجموعه‌هایی تجاری و فرهنگی و اجتماعی معطوف به فرهنگ ایرانی اسلامی شمرده می‌شد. این ویژگی در دوره معاصر و با احداث مراکز خرید مدرن، برج‌های تجاری، مراکز خرید و مگامال‌ها، به سمت ماهیت صرفاً اقتصادی پیش رفته و پرسه‌زنی، خریدهای بی‌هدف، تجمل و چشم و هم‌چشمی جایگزین جنبه‌های مثبت سنت‌ها و فرهنگ ایرانی و اسلامی شده است.

پیشینه این پژوهش را می‌توان در چند دسته بررسی کرد:

دسته اول پژوهش‌هایی که به احکام و اخلاق کسب‌وکار و بازرگانی و تجارت و فعالیت‌های

اقتصادی پرداخته است. از این دسته می‌توان از کتاب شهید سیدمحمدباقر صدر با عنوان اقتصاد ما، کتاب‌های منذر قحف با عنوان دین و اقتصاد: نظام اقتصادی اسلام و علم تحلیل اقتصاد اسلامی و مروری بر الگوهای اقتصاد اسلامی، کتاب حسین نمازی با عنوان نظام‌های اقتصادی و مقالاتی همچون «طراحی الگوی سعادت‌محور مصرف» از فرج ابراهیم نام برد؛

دسته دوم پژوهش‌هایی است که به شناخت و تحلیل بازارهای تاریخی ایرانی و الگوهای تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و معماری حاکم بر آن‌ها پرداخته است که از جمله می‌توان به پژوهش‌های بهشتی، شفقی، سعیدنیا، بهزادفر و پورجعفر اشاره کرد.

دسته سوم پژوهش‌های معدودی است که به بازشناسی الگوی بازارها و مراکز خرید از منظر دینی و سبک زندگی اسلامی پرداخته است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله‌ای از محمدمنن رژیسی با نام «تحلیلی میان‌رشته‌ای از تحولات کالبدی فضایی بازارها و مراکز تجاری معاصر ایران با تأکید بر متون دینی» اشاره کرد.

پژوهش‌های انجام‌شده در این حوزه اغلب در دو دسته تاریخی و فقه اقتصاد قرار دارد؛ البته در حوزه معماری و شهرسازی بازارها، یعنی فقه و اخلاق معماری و شهرسازی بازارها، پژوهش‌چندانی انجام نشده و نوآوری این پژوهش بر همین امر متمرکز است. در برنامه‌ریزی و طراحی بازارها و مراکز تجاری، در تبیین مبانی نظری و پژوهشی خلأ عمده‌ای وجود دارد و بازشناسی احکام و اخلاق اسلامی بازارها در عصر حاضر در مقاله پیش‌رو، در این راستا قرار دارد.

این پژوهش با هدف تبیین اصول و مصادیق اخلاق اسلامی در شهر و شهرسازی ایرانی اسلامی در پی پاسخ به این پرسش است که جایگاه احکام و اخلاق اسلامی در مؤلفه‌های اقتصادی، با تأکید بر بازارهای شهر و شهرسازی اسلامی چیست؟ روش مورد استفاده تحلیل محتوای متون و شیوه مطالعه، کتابخانه‌ای و اسنادی است. برای این امر، بر اساس نظریه احکام ثابت و ارکان سه‌گانه دین اسلام، یعنی اعتقادات و احکام و اخلاق، جایگاه بنیادین احکام اسلامی در بازار و فرایندهای اقتصادی و اجتماعی آن تبیین شده است؛ سپس بر اساس اندیشه‌های متفکران مسلمان از جمله سیدمحمدباقر صدر و منذر قحف و عبدالله جوادی آملی، احکام اسلامی بازار در شهر اسلامی در چهار مؤلفه ارتباط با خدا، ارتباط با خود، ارتباط با طبیعت و ارتباط با سایر انسان‌ها تبیین گردیده است. پس از واژه‌شناسی و تبیین جایگاه اخلاق در ارکان دین اسلام، به مفهوم شهر و شهرسازی



اسلامی پرداخته‌ایم؛ سپس قواعد فقهی و اصول اخلاق اسلامی را تبیین کرده‌ایم. هم‌چنین برای مقایسه وضعیت بازارهای تاریخی ایرانی و مراکز خرید معاصر بر مبنای احکام و اخلاق اسلامی، از روش تحقیق مقایسه تطبیقی استفاده کرده‌ایم. در ادامه، جایگاه قواعد و اصول مرتبط در برنامه‌ریزی و طراحی بازارهای تاریخی و معاصر را بحث و آسیب‌شناسی نموده‌ایم. در پایان هم با استفاده از روش چشم‌اندازسازی، چشم‌انداز آینده بازارهای ایرانی و مراکز تجاری را ارائه کرده‌ایم.

۲. مبانی نظری پژوهش

مهم‌ترین قاعده تنظیم‌کننده روابط اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی در شهر اسلامی، قاعده حلال و حرام است. احکام و مقرراتی که در جامعه اسلامی اجرا می‌شود، دو قسم مختلف است: احکام ثابت و غیرقابل تغییر و احکام قابل تغییر. در ادامه، به توضیح بیشتر این دو قسم می‌پردازیم:

۲-۱. قوانین ثابت و ابدی دین

احکام ثابت دین سلسله‌احکامی است که از طریق وحی آسمانی و به‌عنوان دین فطری و غیرقابل نسخ بر پیامبر ﷺ نازل و برای همیشه در میان بشر واجب‌الاجرا معرفی است؛ چنان‌که در آیه‌ای از قرآن می‌خوانیم:

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»: با همان فطرتی که خدا مردم را بر آن سرشته است... تغییری در آفرینش خدا نیست. آیین پایدار همین است (روم: ۳۰).

در سنت نیز آمده است: «حَلَالٌ مُّحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامٌ مُحَمَّدٍ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»: حلال محمد تا روز قیامت حلال است و حرام محمد تا روز قیامت حرام است (کلینی،

۱۴۰۱ق، ج ۱، ۵۸). در میان قوانین مدنی نیز نمونه‌های بسیاری از مواد ثابت

وجود دارد؛ مانند وجوب زندگی اجتماعی، اصل دفاع از مقدسات، اصل اختصاص مالی، تأسیس حکومت و نظایر آن؛ بنابراین در هر قانون و روش اجتماعی گریزی از یک رشته مواد ثابت نیست و مواد و قوانین ثابتی که اسلام تشخیص می‌دهد احکامی است که «شریعت» نامیده می‌شود.

۲-۲. قوانین متغیر دین

قوانین متغیر مقرراتی است که از مصدر ولایت سرچشمه می‌گیرد و به حسب مصلحت وقت وضع و اجرا می‌شود. این نوع مقررات در بقا و زوال خود تابع مقتضیات و موجبات زمانه است

و با پیشرفت مدنیات و تغییر مصالح و مفاسد جامعه تغییر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ش، ۷۹-۷۵). این احکام و مقررات جنبه موقتی و محلی دارد و با اختلاف طرز زندگی متفاوت می‌شود. این بخش با پیشرفت تدریجی مدنیت، تغییر و تبدیل ظاهر جوامع و به وجود آمدن و از بین رفتن روش‌های تازه و کهنه، قابل تغییر است.

اسلام دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و این معنا را به صراحت اعلام کرده و در هیچ شأنی از شئون بشری، مسئله اجتماع را مهمل نگذاشته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ۱۴۸). فضای اجتماعی مسلمانی، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های شهر اسلامی است که ارزش‌ها، هنجارها و الگوهای رفتاری و اخلاقیات مبتنی بر دین اسلام را شامل می‌شود. اخلاق در اسلام اساس روابط اجتماعی است؛ بر همین اساس، پیامبر ﷺ هدف از بعثت خود را تمام کردن مکارم اخلاق ذکر کرده است. اخلاق از آموزه‌های اجتماعی در اسلام است که در روابط بین افراد امکان تجلی می‌یابد (بیات، ۱۳۹۳، ش، ۱۴۵).

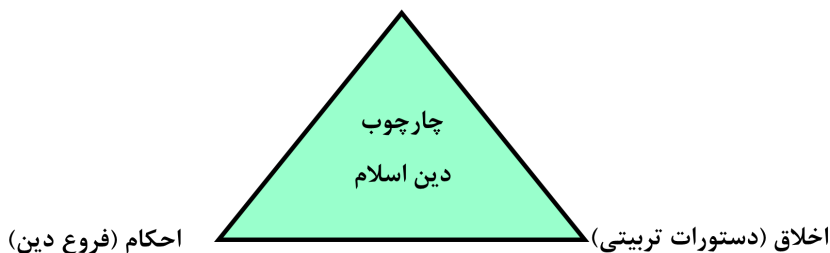
واژه «فقه» در لغت به معنای نیک فهمیدن و دریافتن کنه و عمق مطلب است (قلندریان گل‌خطمی و حقیقت‌بین، ۱۳۹۵، ش، ۵). علم اصول فقه، روش کشف و استنباط احکام شرعی است، ولی قواعد فقه، نهادها و بنیادهای کلی فقهی است که فقیه با توجه به کلیت و شمولشان در موارد مختلف از آن‌ها استفاده می‌کند (محقق داماد، ۱۳۸۲، ش، ۲-۳). منابع چهارگانه‌ای که از نظر عموم فقهای شیعه مورد تحقیق و استناد قرار می‌گیرد، عبارت است از: قرآن کریم، سنت به معنای قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم‌السلام، عقل و دلایل و استنادات عقلی و اجماع. اجماع خود بر دو گونه است. نوع اول آن مهم و برای مجتهد حجت است، ولی در نوع دوم اگر از نقل مستند اجماع یقین حاصل نشود، قابل اعتماد نیست (مطهری، ۱۳۸۱، ش، ۱۲).

دین اسلام سه بخش اصلی دارد: اعتقادات یا اصول دین، احکام یا فروع دین و اخلاقیات یا دستورات تربیتی. اصول دین عبارت است از چیزهایی است که لازم است ما به آن‌ها در دل خود ایمان و اعتقاد داشته باشیم و آن پنج چیز است: توحید، معاد، عدل، نبوت، امامت (مطهری، ۱۳۹۱، ش، ج ۱۲، ۱۲۰). اخلاقیات عبارت است از دستورهایی که لازم است ما روح خود را طبق آن‌ها تربیت کنیم؛ از قبیل عدالت و مناعت و مهربانی به خلق خدا و بردباری و استقامت و غیر اینها (مطهری، ۱۳۹۱، ش، ج ۱۲، ۱۲۱). اسلام دینی اجتماعی است که به تمام شئون زندگی فردی



و اجتماعی مسلمانان توجه کرده است. تأثیر اصول دین بر شهر اسلامی ایرانی شامل مواردی دارای وجوه مختلفی است که ارتباطات معناداری باهم دارد (همان، ۴۵).

اعتقادات (اصول دین)



شکل ۱. چهارچوب دین اسلام و ابعاد سه‌گانه اعتقادات، احکام و اخلاق

۲-۳. نظام اقتصادی اسلام

نظام اقتصادی عبارت است از مجموعه مرتبط و منظم از عناصری که به منظور ارزشیابی و انتخاب، در زمینه تولید و توزیع و مصرف برای کسب بیشترین موفقیت فعالیت می‌کنند (یوسفی، ۱۳۸۱ش، ۲۸۹). هر نظام اقتصادی دارای مجموعه‌ای از قواعد و تنظیم‌ها و نهادهاست که چهارچوب اجتماعی و قانونی و رفتاری نظام را پدید می‌آورد و عبارت است از: تنظیم مالکیت؛ تملک ابزار تولید به وسیله افراد به صورت مستقیم و به وسیله عموم مردم به صورت مجموعی یا به وسیله دولت به سبب حاکمیتش؛ مقرراتی که برای رفتار وضع شده است؛ حدود مجاز برای کالاها و خدماتی که امکان دستیابی به آن‌ها وجود دارد؛ شکل‌ها و حدود معاملات اقتصادی که مردم می‌توانند انجام دهند. این مجموعه از قواعد، معیارهای رفتار افراد تصمیم‌گیرنده در اقتصاد یعنی تولیدکننده و مصرف‌کننده را نیز شامل می‌شود (قحف، ۱۳۸۴ش، ۱۶۴).

از نظر منذر قحف، نظام اقتصاد اسلام بر اخلاق استوار است و چهار اصل مهم از اصول اخلاقی عبارت است از: عدالت، تسخیر با تأکید بر کرامت، نوع‌دوستی، دیگرخواهی. این اصول برگرفته از ویژگی‌های انحصاری اخلاق برگرفته از وحی برای رستگاری انسان است و از طریق مقدم داشتن منافع خود بر دیگران و کمک به دیگر آفریدگان، صدقه دادن و مانند آن تحقق می‌یابد (قحف، ۱۳۸۵ش، ۱۵۹-۱۶۱). قواعد نظام اقتصادی اسلامی عبارت است از: زکات، تحریم ربا،

ارتباط دائمی ابعاد مالی با مراکز تجاری و خدماتی، ضمان اجتماعی به معنای عام آن از طریق زکات یا اعمال مقرری مالی بیشتر بر ثروتمندان از طرف دولت اسلامی، نظام ارث که به صورت مستمر و پایدار سبب توزیع مجدد ثروت و تقسیم آن بین وراث می‌شود، نقش دولت در اقتصاد که در مقام حسبه وارد بازار می‌شود (قحف، ۱۳۸۴ ش، ۱۷۳-۱۷۶).

از آنجاکه تعاملات انسان از جمله در حوزه اقتصاد را می‌توان در ابعاد گوناگون بررسی کرد و شهید مطهری ارتباطات انسان را در چهار دسته ارتباط با خود، با خدا، با دیگران و با طبیعت و جوادی آملی تعاملات انسان را در پنج دسته تعاملات انسان با خود، با خداوند، با سایر هم‌نوعان، با نظام اسلامی و با حیوان و خلقت زیست‌محیطی بررسی کرده‌اند، روابط و پیوندها و تعاملات در اقتصاد و فضاهاى تجاری را می‌توان در چهار دسته مطالعه نمود:

۱. پیوند انسان با خداوند: از نظر جوادی آملی، آداب تجارت حلال عبارت است از:

(الف) فقه تجارت: حضرت علی علیه السلام فرمود: «ای گروه تاجران، ابتدا فقه، سپس تجارت. به خدا سوگند نفوذ ربا در میان این امت از راه رفتن مورچه بر سنگ صاف نامحسوس تر است». شخصی خطاب به ایشان گفت: «می‌خواهم تجارت کنم.» حضرت فرمود: «آیا احکام الهی را آموخته‌ای؟» پاسخ داد: «برخی از آن‌ها را آموخته‌ام.» حضرت فرمود: «وای بر تو! کسی که می‌خواهد تجارت کند، ابتدا باید دانش و احکام آن را بیاموزد. اگر از حلال و حرام نپرسد، در ربا می‌افتد.»

(ب) خدامحوری در خرید و فروش: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «کسی که در کار خرید و فروش است باید از پنج خصلت دوری کند؛ وگرنه دادوستد نکند: ربا، سوگند، کتمان عیب کالا، ستایش از کالا هنگام فروش و بدگویی از آن هنگام خرید.»

(ج) آسان‌گیری در تجارت: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خدای متعال آسان خریدن و آسان فروختن را دوست دارد.» همچنین فرمود: خدا رحمت کند کسی را که در خرید و فروش آسان‌گیر باشد. (د) پذیرش پشیمانی خریدار: پیامبر صلی الله علیه و آله به حکیم بن حزام اجازه تجارت نداد؛ مگر پس از آنکه تعهد گرفت که پشیمانی طرف معامله را بپذیرد و به تنگ‌دست مهلت دهد و حق را رعایت کند؛ چه به سود او باشد یا نباشد.

(ه) صداقت: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «پاکیزه‌ترین درآمد کسب تاجرانی است که در دادوستد دروغ نمی‌گویند، در امانت خیانت نمی‌کنند، خلف وعده نمی‌کنند، به هنگام خرید بدگویی و به



هنگام فروش سنایش نمی‌کنند، به هنگام سودمند نبودن معامله در فروش کالا امروز و فردا نمی‌کنند و به هنگام سودآوری در دریافت سخت‌گیری ندارند.»

(و تجارت در وطن: امام سجاد علیه السلام فرمود: «تجارت در وطن مایه سخاوت مندی مرد است.»)

(ز) حفظ منبع درآمد: امام صادق علیه السلام فرمود: «هرگاه روزی تو از پیشه‌ای تأمین می‌شود، آن را حفظ کن [و شغلت را تغییر مده.]» و نیز فرمود: اگر بازرگان از تجارتی سود نمی‌برد، به تجارتی دیگر روی آورد.» (جوادی آملی، ۱۳۹۴ ش، ۶۰۹-۶۱۲).

۲. پیوند انسان با خود: به‌گونه‌ی تکوینی و به‌ناگزیر، هر انسانی در عرصه رفتارهای اقتصادی، ضمن برقرار کردن پیوند با دیگر منابع، پیوندهایی را نیز با خود برقرار می‌کند. برای مثال، استفاده از کالاهای مصرفی به دو گونه ممکن است: الف) همراه با اسراف، به‌گونه‌ای که به حال مصرف‌کننده یا جامعه و یا هر دو زیان‌آور باشد؛ ب) به مقدار نیاز و سازوار با شئون مصرف‌کننده. حکم‌گونه‌ی اول در اسلام حرام است؛ اما نوع دوم، مباح است. همچنین در منابع اسلامی آمده است: مستحب است انسان اوقات شب و روز خود را سه بخش کند: در یک‌قسم آن به کار و تلاش اقتصادی بپردازد، در قسم دیگر آن عبادت کند و پیوند با خداوند متعال را محور و مورد توجه قرار دهد و قسم سوم را به تفریح و بهره‌برداری از حلال خدا اختصاص دهد (یوسفی، ۱۳۸۱ ش، ۳۱۲).

۳. پیوند انسان با منابع و جهان طبیعت: پیوند اقتصادی انسان با منابع و جهان طبیعت بسیار گسترده است. پس‌انداز، مازاد درآمد، سرمایه‌گذاری، تولید، تخصیص درآمد و مصرف، گونه‌هایی از این پیوندها به شمار می‌رود. انسان می‌تواند دارایی خود را همراه با اسراف، اتراف، اتلاف، تبذیر و گنج‌اندوزی یا انفاق، پس‌انداز، سرمایه‌گذاری و برآوردن هزینه زندگی خود و خانواده‌اش مصرف کند. او بر اساس نیازها و توانایی‌هایش، گونه‌هایی از پیوندهای جدید را به رفتارهای اقتصادی اضافه می‌کند و در هر عصری پاره‌ای از این پیوندهای جدید در قالب مسائل نوپیدا رخ می‌نمایند. اسلام اسراف، اتراف، اتلاف و تبذیر را حرام شمرده است؛ اما انفاق و هزینه کردن متعادل و سرمایه‌گذاری، لازم و روا و خوشایند است (یوسفی، ۱۳۸۱ ش، ۳۱۴).

۴. پیوند انسان با دیگر انسان‌ها: از نظر شهید مطهری، اسلام با اقتصاد دو گونه پیوند دارد: مستقیم و غیرمستقیم. پیوند مستقیم از طریق قواعد اقتصادی پیرامون تبادلات اقتصادی، مالکیت، ارث و کمک‌های مالی و نیز مجازات‌های اقتصادی برای تخلفی از این قواعد معنا می‌یابد. پیوند



غیرمستقیم جنبه اخلاقی دارد و شامل اصول اخلاقی همچون صداقت، تعادل، حیا، نیکی و کمک به نیازمندان، پرهیز از ظلم و کسب مال نامشروع، امانت‌داری و از خودگذشتگی می‌شود. از نظر اسلام کسب ثروت و استفاده از آن هیچ منعی دارد، اما برای آن مقررات و احکامی بیان شده است که رعایت آن‌ها ضروری است (مطهری، ۱۳۸۰ ش، ۱۴).

جدول ۱. ارتباطات و تعاملات انسان در نظام اقتصادی

روابط انسانی	الگوهای اقتصاد اسلامی	احکام ثابت (بر اساس واقع‌گرایی اسلامی)	مأخذ
رابطه انسان با خداوند	خدامحوری در امورات اقتصادی، قصد قربت، پرداخت وجوهات شرعی	ممنوعیت قانونی ذخیره کردن پول، تحریم بهره و رباخواری	(مطهری، ۱۳۸۰ ش)؛ (جوادی آملی، ۱۳۹۴ ش)؛ (علامه طباطبائی، ۱۳۷۸ ش)؛ (قصف، ۱۳۸۴ ش)
رابطه انسان با خویش	رشد و تعالی درونی، قاعده حلال و حرام، تقسیم ساعات شبانه‌روز به سه قسمت کار، عبادت، تفریح و استراحت	رشد معنوی، رعایت حلال و حرام، پرهیز از اسراف و تبذیر و تضييع	
رابطه انسان با منابع و طبیعت	بهره‌مندی عاقلانه و منصفانه از منابع	قاعده حلال و حرام، حرام بودن اسراف، اتلاف، اتلاف و تبذیر	
رابطه انسان با سایر انسان‌ها	خدامحوری، مشارکت، همیاری، ضمان اجتماعی، خدمت به خلق، احسان، عدالت و...	وحدت اجتماعی، توازن جمعی، عدالت، نوع‌دوستی، احسان، ارث، مالکیت	

سید محمدباقر صدر معتقد است، اسلام برخلاف نظام سرمایه‌داری که با شعار «آزادی اقتصادی»، منابع تولید را همواره در معرض استثمار و تسلط قدرتمندان قرار می‌دهد و با وضع مقررات، راه احتکار زورمندان را هموار می‌کند، توزیع ثروت را نه به مفهوم محدود آن، یعنی تجزیه و تحلیل توزیع محصول، بلکه به مفهوم وسیع‌تر و عمیق‌تری که توزیع عوامل تولید باشد، مدنظر دارد. اسلام با وضع مقررات ایجابی، ثروت‌های طبیعی و منابع تولید را به چند نوع تقسیم و هرکدام را با عنوان‌های مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی، مالکیت دولت و اباحه عمومی از یکدیگر متمایز کرده و برای آن‌ها قواعدی خاص در نظر گرفته است (صدر، ۱۳۵۰ ش، ۶۲-۶۳).

نظریه اسلام در توزیع قبل از تولید، با دو نظریه سرمایه‌داری و مارکسیسم، متفاوت است. اسلام



نه به آزادی اقتصادی که از اصول مکتب سرمایه‌داری است عقیده دارد و نه از رابطه جبری میان مالکیت منابع تولید و سیستم تولیدی پشتیبانی می‌کند؛ چه، از طرفی حدودی برای آزادی اقتصادی و مالکیت منابع تولید می‌شناسد و از طرف دیگر توزیع را از تولید جدا می‌داند؛ زیرا موضوع در اینجا ابزار تولید نیست تا بر طبق ضرورت‌های تولید، سیستم توزیع مخصوصی را که با رشد تولید مناسب باشد ایجاد کند؛ بلکه موضوع انسان و احتیاج‌ها و امیال اوست که باید در حدودی که حافظ انسانیت اوست، آن‌ها را تأمین کند تا از این رهگذر به تکامل انسانی او کمک شود. آری، انسان انسان است با احتیاج‌ها عمومی و امیال ریشه‌دارش؛ چه در مرحله کار با دست باشد و چه در مرحله‌ای که نیروی بخار و الکتریسته را به خدمت در آورده است. به این سبب، توزیع باید طوری انجام شود که ضمن تأمین رشد معنوی و انسانی، احتیاج‌ها و امیال یادشده نیز برآورده شود. اسلام با وضع مقررات مخصوصی درباره مالکیت خصوصی، به این احتیاج‌ها پاسخ داده و برآوردن آن‌ها را امکان‌پذیر ساخته است. در اثر توسعه روابط انسانی و اجتماعی که هر فرد به‌عنوان جزئی از کل قسمتی از ترکیب اجتماع را می‌سازد، یک سلسله احتیاج‌های عمومی پیدا می‌شود. اسلام این نوع نیازمندی‌های عمومی را نیز از راه مالکیت عمومی بعضی از منابع ثروت برطرف کرده است (صدر، ۱۳۵۰ ش، ۶۶-۶۷).

در نظریه اسلام، کار اقتصادی منشأ حق است. اسلام بین دو نوع کار، یعنی کارهای مفید و انتفاعی و کارهای احتکاری که حاصل آن برتری فرد بر جامعه است، تفاوت می‌گذارد. کارهای انتفاعی به‌خودی‌خود جنبه اقتصادی دارد و کارهای نوع دوم بر زور مبتنی است و انتفاع مستقیم از آن‌ها ممکن نیست (صدر، ۱۳۵۰ ش، ۱۴۳). مقررات ارث که به موجب آن ماترک باید بین عده‌ای از کسان درگذشته تقسیم شود، تضمین دیگری جهت سیاست توازن جمعی محسوب می‌شود؛ چه، با این تدبیر، ثروت‌ها به تدریج کوچک و سرانجام در پایان هر نسل، ثروت‌های هنگفت و بزرگ غالباً میان تعداد بسیاری از نزدیکان تقسیم می‌شود و چه‌بسا چندین برابر مالک یا مالکان اولیه آن‌ها را تملک می‌کنند (همان، ۳۱۰).

۳. الگوی خرید و مصرف و بایدها و نبایدهای آن

در خصوص آداب خرید و مصرف و بایدها و نبایدهای آن موارد متعددی وجود دارد که یکی از آن‌ها پرهیز از بازارگردی است. امام صادق علیه السلام فرموده است: «از بازارگردی پرهیز و عهده‌دار خرید پیاپی

چیزهای جزئی و ریز مشو؛ چون تصدی تهیه آن‌ها برای فردی باشخصیت و دین‌مدار ناپسند است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۴ ش، ۶۱۴). قرآن به بهره‌برداری از نعمت‌های الهی سفارش می‌کند. همه سفارش‌ها درباره کار و تولید و اهمیت آن نیز برای ایجاد زمینه مصرف درست جهت رشد و تعالی انسان است. چنین مصرفی برای تأمین نیازمندی‌های فردی یا اجتماعی است. در قرآن کریم آمده است: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چیزهای پاکیزه را که خدا برای شما حلال کرده است، حرام نکنید و از حد نگذرید؛ زیرا خدا متجاوزان را دوست نمی‌دارد (مائده: ۸۷). انواع مصرف در نگرش اسلامی سه نوع است. اسلام مصرف بخیلانه و مصرف مسرفانه را نکوهش و به پرهیز از آن‌ها توصیه کرده است. پیامبر ﷺ در این باره فرمود: «بدترین امت من مرفهان خوش‌گذارانی هستند که جسم‌هایشان بر اسراف می‌روید.» (همان) تعالیم اسلام تولید و اعتدال و قناعت در مصرف را تشویق و بر آن تأکید می‌کند. آیات و روایات فراوانی بر اصل معیشت معتدلانه دلالت دارد. رفاه و آسایش واقعی آدمی در مصرف بی‌رویه نیست؛ بلکه در بی‌نیازی و وابسته نبودن به دیگران است. امام رضا علیه السلام در روایتی فرمود: «آنچه در آن سکونت نمی‌کنید، نسازید و آنچه نمی‌خورید، انباشته نکنید و از خدایی که به سوی او محشور می‌شوید، بترسید.» همچنین احادیث و روایت بر قناعت به‌عنوان ثروتی بزرگ‌تر تأکید می‌کند. برخی از آثار قناعت عبارت است از: بقای نعمت، بی‌نیازی، آسایش و راحتی و اینکه نشانه ایمان است (همان، ۶۲۸-۶۴۲).

یکی از مهم‌ترین رفتارهای افراد و خانوارها در حوزه اقتصاد، مصرف است. از آنجاکه تقریباً در همه کشورها، حجم زیادی از تولید ناخالص داخلی به مصرف اختصاص دارد، کوچک‌ترین نوسان تغییری در حجم و نوع مصرف تأثیر قابل توجهی بر رشد و توسعه خواهد داشت. رفتار مصرف‌کننده تا حد زیادی توسط هنجارهایی شکل می‌گیرد که از طریق مراجعه همسایگان و همکاران به مدل‌های ارائه‌شده توسط رسانه‌های جمعی ایجاد می‌شود (سعیدی و زاهدی‌وفا، ۱۳۹۰ ش، ۱۲۲). یکی از عوامل فرهنگی تأثیرگذار بر سطح مصرف مردم، توجه به مصرف نسبی است. در جامعه‌ای که مصرف بیشتر نمایانگر جایگاه اجتماعی بالاتر باشد یا مصرف بیشتر تبدیل به یک هنجار اجتماعی شود، مردم همواره سعی می‌کنند نسبت به دیگران بیشتر مصرف کنند. طبق نظریه دوزنبری، مصرف افراد، تابعی از مصرف آن‌ها نسبت به دیگران است (همان، ۱۲۸). مصرف کل جامعه را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: ۱. مصرف در حد کفاف که شامل نیازهای ضروری و



معقول افراد که متناسب با شأنیت افراد تعیین می‌شود و برآوردن آن‌ها ضروری است؛ ۲. مصرف مسرفانه که عبارت از هرگونه مصرفی فراتر از سطح کفاف فرد است. این نوع مصرف شامل مصرف کالاهای لوکس و تجملاتی است که ماهیتی فخرفروشانه دارد و نوعی اتلاف مال و هدر دادن منابع است (همان، ۱۳۵).

اسلام در طرح‌ریزی نظام اقتصادی خود، رفتارهای انسانی را به‌گونه‌ای پی‌ریزی می‌کند که در نهایت و به‌صورت خودکار، جامعه را از بی‌ثباتی‌ها و بحران‌های رایج در نظام‌های بشرساخته محفوظ نگه دارد. در جامعه اسلامی، مصرف همه مردم باید سطح متعادلی داشته باشد تا علاوه بر تأمین نیازهای ضروری، به توسعه متعادلی در زندگی خود دست یابند (همان، ۱۳۱). اسلام با یک سازوکار تصفیۀ اخلاقی، انگیزه‌ها و سلايق را پیش از ورود به بازار تصحیح می‌کند. دستورات اخلاقی اسلام در مورد مصرف، به‌عنوان نوعی فیلتر عمل و از ورود انگیزه‌های مضرّ و مخرب به بازار جلوگیری می‌کند. تحریم شدید اسراف و تبذیر و حرص در مصرف از یک‌سو و منع مال و بخل در هزینه کردن آن از سوی دیگر، باعث می‌شود منابع کمیاب جامعه جهت برآوردن نیازهای کاذب و تجملاتی تلف نشود و تصمیم‌های اقتصادی متناسب با واقعیت‌های اقتصادی گرفته شود؛ همچنین از رفتار نسنجیده و تقلیدی ناشی از حرص جلوگیری شود و افراد با اعتماد به رازقیت خداوند و بدون دغدغه نسبت به آینده، از احتکار اموال و خرید بیش از نیاز خود در شرایط کمبود کالا خودداری کنند (همان، ۱۳۳-۱۳۴). بایدها و نبایدهای مصرف و خرید را می‌توان همان احکام ثابت الگوی مصرف در نظر گرفت.

در نظام اقتصادی موارد زیر قابل بررسی است:

کمک و همیاری مالی کسبه بازار جهت جلوگیری از زیان و ورشکستگی یکدیگر؛ سنت تبادل کالا بین همسایگان و کسبه بازار؛ سنت حسنه وقف؛ کیفیت کالاهای مطلوب عرضه‌شده؛ وحدت و ثبات قیمت؛ تنوع و مرغوبیت کالا؛ پرهیز از گران‌فروشی و کم‌فروشی؛ وجود اصناف تخصصی در هماهنگی قیمت و عرضه کالا؛ پرداخت وجوهات شرعیه؛ ارائه تولیدات داخلی و بومی؛ امنیت شغلی بالا؛ وجود مساجد و حوزه علمیه؛ وجود نظام خرده‌مالکی.

جدول ۲. الگوها و احکام ثابت در نظام اقتصادی

ابعاد نظام اقتصادی	الگوهای اقتصادی	احکام ثابت (بر اساس واقع‌گرایی اسلامی)
تولید	خودکفایی، همگرایی و وحدت اقتصادی	عدالت، نوع‌دوستی، احسان، تسخیر، سیاست توازن جمعی
عرضه و توزیع	رعایت حقوق دیگران، ثبات قیمت و کیفیت	عدالت، برابری، رعایت حقوق دیگران، تقوا، رشد معنوی، ممنوعیت قانونی ذخیره کردن پول، تحریم بهره و رباخواری
انجام تکالیف دینی	انجام واجبات دینی، ترک محرمات	قاعده حلال و حرام، تقوا، حق الناس، حق الله
نظارت اقتصادی	امر به معروف، نهی از منکر	قاعده حلال و حرام، تقوا، تشویق به انجام واجبات و دوری از امور حرام
مالکیت	مالکیت خصوصی، مالکیت عمومی، مالکیت دولتی	خدامم‌حوری، حقوق انسان‌ها، حق الناس، حق الله
تعاملات اقتصادی	تعامل و ارتباط اجتماعی مستحکم، تعاون و همکاری	تعاون و همکاری، فایده رساندن به دیگران و اجتناب از صدمه زدن
همسایگی	برادری، همسایه‌داری	حق الناس، احساس مسئولیت نسبت به حقوق همسایه‌ها
خرید و مصرف	خرید هدفمند، ضروریات مصرف هدفمند و منطقی	تقوا، دوری از ریا و خودنمایی، پرهیز از اسراف و اتلاف و اتلاف و تبذیر

۴. نظام اقتصادی بازارهای تاریخی

به‌طورکلی فعالیت‌های اقتصادی بازار به سه دسته تقسیم می‌شود: فعالیت تجاری، فعالیت‌های تولیدی، فعالیت‌های انبارداری. فعالیت‌های تجاری بازار به‌نوبه خود به دو گروه عمده‌فروشی و خرده‌فروشی تقسیم می‌شود. استقرار فعالیت‌ها در بازار بر پایه ساختار تقسیم کار بین اصناف مختلف است. هر صنف از پیشه‌وران یا کسبه بازار در راسته‌ای مجاور هم مشغول به فعالیت می‌شوند (سعیدنیا، ۱۳۸۸، ش، ۷-۶). بازرگان و سوداگر ایرانی باید در جایی باشد که خریدار بتواند به‌آسانی کالای او را با آنچه دیگران عرضه می‌کنند، مقایسه کند و وضع استثنایی و انحصاری آن باعث فریب و غبن نشود. پدید آمدن رسته و گردآوری کالاهای مشابه در دکان‌های نزدیک به هم و در یک بازار با تیم و سرا، معلول همین نظام خاص پیشه‌وری و سوداگرای ایرانی است که بر



خلاف نقاط دیگر جهان، به خریدار فرصت می‌دهد تا خواسته و کالاهای موردنظر خود را به ارزان‌ترین بها و به‌طرز دل‌خواه و بی‌عیب و متناسب با اقتصاد خانواده خود تهیه کند؛ بی‌آنکه مانند امروز ناچار باشد برای خریداری چیزی به چند مغازه که هریک حداقل پانصد متر باهم فاصله دارد، سر بزند. صداقت و درستکاری و وجدان حرفه‌ای، پیشه‌وران ایرانی را وامی‌داشت که در یک رسته و نزدیک به هم دکان بگیرند و هر صنف و دسته‌ای، رسته و بازار خاصی را برای عرضه کالاهای مشابه خود برگزینند و خریدار را آزاد بگذارند تا بتواند با دیدن نمونه‌های کالا و سنجیدن آن‌ها آنچه را می‌خواهد خریداری کند. امروزه عامه، واژه «بورس» را بدین منظور به کار می‌برند (پیرنیا، ۱۳۸۷، ش، ۱۲؛ توسلی، ۱۳۸۱، ش، ۲۴).

۱-۴. سلسله‌مراتب در هرم اقتصادی بازار

در گذشته، اصناف مختلف پیشه‌وران نسبت به هم سلسله‌مراتبی داشتند و این سلسله‌مراتب مکمل یک جریان اقتصادی واحد می‌شدند. مثلاً در عرصه بافندگی فرش، پیشه‌های مختلفی مانند رنگرزی، نخ‌ریسی، نقاشی و تهیه کردن نقشه فرش، نجاری و ساخت دار قالی، بافندگان، فروشندگان و نظایر آن‌ها مکمل یکدیگر بودند که با یکدیگر ارتباط‌های خاصی نیز داشتند؛ مثلاً همواره باید تقریباً همان مقداری نخ ریسیده می‌شد که قرار بود رنگرزی شود یا همان مقدار نخ رنگرزی می‌شد که قرار بود بافته شود. هیچ‌گاه نظم این سلسله‌مراتب به هم نمی‌خورد؛ چون تعداد اجزا و عناصری که باید دور هم جمع می‌شد تا یک فرش تولید شود متعدد بود و همه آن‌ها باید در نظم خاصی قرار می‌گرفت تا منجر به تولید یک فرش شود. این کار درعین حال موجب می‌شد تعادل ممکن در حوزه عرضه و تقاضا به وجود آید یا طوری نشود که در یک حوزه تورم و فربهی حاصل شود و در حوزه دیگری ضعف و لاغری پدید آید. به همین دلیل لازم بود این امور از چنان برنامه‌ریزی و نظم خاصی برخوردار باشد که در تعامل با یکدیگر بتواند به نتیجه اقتصادی خاصی منجر شود (بهشتی، ۱۳۸۸، ش، ۱۱).

۲-۴. نسبت میان هرم اقتصادی و معماری بازار

قرن‌ها این هرم‌های اقتصادی وجود داشت و عمل می‌کرد و امر دادوستد را از کوچک‌ترین تا کلان‌ترین مقیاس تدبیر و مدیریت و برنامه‌ریزی می‌کرد. این نظام در طول زمان، اجزا و بخش‌ها



وریزه‌کاری‌ها و سنت‌هایی پیدا می‌کرد که بنا به تحولات زمانه دگرگونی‌هایی در آن‌ها ایجاد می‌شد؛ ولی مدیریت آن‌ها که از رأس هرم تا فروشنده عادی مغازه‌ها را در بر می‌گرفت در یک کلیت منسجم و پایدار، از موجودیت هرم دفاع می‌کرد. این نظام پایدار در طول زمان اصول و ضوابطی را تأسیس می‌کرد و نسبت به تحولات عکس‌العمل نشان می‌داد؛ به‌علاوه در عرصه معماری و شهرسازی هم ظهور داشت و برای جزء جزء عناصر این هرم لباسی کاملاً به‌اندازه به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، اگر در بازارها تعدد فضا وجود دارد، این تنوع فضایی بر تنوعی که در این سازمان و ساختار و در سطوح مختلف آن وجود داشت، دلالت می‌کند؛ مثلاً بدون دلیل در یک تیمچه اتاق مجلل شاه‌نشین ایجاد نمی‌شد، بلکه در آن محل بزرگان صنف مرتبط در امر تجارت می‌نشستند. هریک از اجزای مختلف فضاهای معماری بازار متناسب با همین سلسله‌مراتب مدیریتی شکل می‌گرفت. فضاهای متعدد و متنوع بازار با نقش‌های متفاوت، در مجموع یک کل منسجم را شکل می‌داد که تمام عناصرش به یکدیگر متکی و همچون خود مشاغل مختلف موجود در بازار، به یکدیگر وابسته بود. به دلیل همین وابستگی‌ها، بازاریان نه به راحتی به کسی اجازه می‌دادند به جمع‌شان اضافه شود و نه کسی به راحتی می‌توانست از بازاری بودن عزل شود. شاید به همین خاطر بود که بازاریان اغلب یک ریشه خانوادگی پشت‌درپشت در بازار داشتند... (بهشتی، ۱۳۸۸، ۱۲).

عوامل متعددی در تعیین محل استقرار فعالیت‌های بازار مؤثر است. این عوامل عبارت است از: میزان جذابیت کالا برای شهروندان، ارزش کالا و امنیت لازم و متجانس بودن فعالیت‌ها (بهزادفر و همکاران، ۱۳۸۸، ۱۶). در بازار اصفهان، مراکز فروش یا تولید اغلب کالاها از قرن‌ها قبل هم‌چنان در جای خود باقی مانده است. در این بازار دکان‌هایی وجود دارد که از ۴۰۰ سال قبل تا امروز تنها یک نوع کالا عرضه کرده‌اند؛ اما برخی از کالاها به‌واسطه تولید یا مصرف نشدن، تغییر کاربری و فروش داده‌اند (شفقی، ۱۳۸۳، ۴۰). وقف در بازار، از اماکن مذهبی و فعالیت‌های دینی حمایت می‌کرد. عملکردها و ساختارهای موجود در دیگر نواحی شهر نیز خود تحت تأثیر وقف بود؛ حتی مقادیری از اموال و املاک موقوفه واقع در اطراف و در حوزه نفوذ شهرها، فضاهای اطراف را تحت تأثیر قرار می‌داد (همان، ۴۵).

بررسی بازارهای تاریخی بر اساس معیارها و شاخص‌های اسلامی نشان می‌دهد که این بازارها



با قوانین اسلامی از حیث اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، فضایی و کالبدی سازگاری نسبی دارد. بازار ایرانی اسلامی از دیدگاه اسلام چنین تعریف می‌شود: مکانی برای خرید و عرضه کالای مسلمانان و واجد نظم مبتنی بر احکام ثابت اسلامی. بازارهای تاریخی ویژگی‌هایی دارد که با وجود تحولات فرهنگی در دوره معاصر و تأثیرپذیری از تحولات جهانی، دارای مزایا و امتیازهایی از منظر هویت ایرانی اسلامی نسبت به دیگر انواع مراکز خرید است. این امتیازها را می‌توان در جدول زیر مشاهده کرد:

جدول ۳. تحلیل موضوعی بازارهای تاریخی در شهر و شهرسازی اسلامی با تأکید بر احکام و اخلاق اسلامی

بازار ایرانی اسلامی مکانی برای خرید و عرضه کالای مسلمانان و واجد نظم مبتنی بر احکام و اخلاق اسلامی		
<p>جایگاه بالای مسجد در بافت بازارهای تاریخی</p> <p>استفاده از مصالح بومی و ثبات دمایی و اقلیمی</p> <p>بهره‌مندی از هنرها و تزئینات بومی</p> <p>سهولت دسترسی و حرکت</p> <p>گسترش فضا در تراز همکف</p> <p>وجود مساجد و خدمات ضروری</p> <p>آسایش مراجعان در سرما و گرما</p> <p>انتقال آسان کالا</p> <p>زیبایی و تناسب فضاها</p> <p>خاطره‌انگیزی</p> <p>هویت فرهنگی و تاریخی</p> <p>وحدت و انسجام فضایی و کالبدی</p> <p>وجود دسترسی‌های متعدد به بازار</p> <p>خوانایی بالای فضاها و مختلف بازار</p> <p>امنیت بالای بازار</p>	<p>نظام خرده‌مالکی</p> <p>عرضه کالای مرغوب و تولیدات داخلی و بومی</p> <p>تبادل کالا بین همسایگان</p> <p>کمک به کسبه و ورشکسته و نیازمند</p> <p>کمک و همیاری فقرا و نیازمندان</p> <p>ثبات نسبی قیمت کالاها</p> <p>پرداخت وجوهات شرعیه</p> <p>ارجاع مشتری به کسبه همسایه</p> <p>اعمال سود محدود</p> <p>پرداخت وجوهات شرعیه</p>	<p>امکان نسبی رعایت الگوهای اسلامی در برخی</p> <p>وجود مساجد در بازار و مراجعه کسبه به مسجد برای ادای فرایض دینی</p> <p>گفتگو و معاشرت، ارتباطات همسایگی حجره‌ای</p> <p>شرکت در عزاداری و نذری و احسان</p> <p>شرکت در نماز جماعت</p> <p>وحدت اجتماعی</p> <p>برگزاری مراسم‌های اجتماعی و فرهنگی در مناسبت‌ها، جشن‌ها و اعیاد و ایام عزاداری</p> <p>کمک به نیازمندان</p> <p>ارایه کالاها و ضروری</p> <p>پرهیز از مصرف‌گرایی</p> <p>کنترل و نظارت اجتماعی رفتارها</p> <p>رعایت حجاب اسلامی به واسطه نظارت اجتماعی و تأثیر فضاها و مذهبی به‌ویژه مساجد</p> <p>امکان گردش حین خرید</p>
		بازارهای تاریخی

۵. نظام اقتصادی در مراکز تجاری معاصر

بنا بر آمارهای شورای اصناف کشور، در حال حاضر، در ایران، به جز دستفروش‌ها و واحدهای صنفی غیرمجاز، حدود سه میلیون واحد صنفی وجود دارد. از این میان، حدود ۶۰۰ تا ۶۵۰ هزار از آن‌ها واحد صنفی تولیدی و بقیه واحدهای صنفی توزیعی است. سرانه استاندارد واحدهای صنفی توزیعی در کشورهای اروپایی به ازای هر ۷۰۰ تا ۱۰۰۰ نفر، یک واحد است؛ در حالی که اکنون در تهران به ازای هر ۳۵ نفر یک واحد صنفی توزیعی وجود دارد. نگران‌کننده‌تر این که در برخی از شهرهای کوچک این رقم پایین‌تر است. از سویی، نتایج یک بررسی سرانه تعداد واحدهای صنفی در ۸۰ کشور جهان نشان می‌دهد که استقرار واحدهای صنفی در نقاط جمعیتی برابر استانداردهای بین‌المللی است. این آمار در آمریکا به ازای هر هزار نفر یک واحد، در کشورهای اروپای غربی به ازای هر ۶۶۰ نفر یک واحد و در کشورهای اروپای شرقی به ازای هر ۳۲۰ نفر یک واحد صنفی توزیعی است؛ ولی در ایران به ازای هر ۳۰ تا ۳۵ نفر، یک مغازه و فروشگاه است. این میزان به هیچ وجه علمی و اقتصادی و منطقی نیست و با معیارهای بین‌المللی مطابقت ندارد (مرکز اصناف و بازرگانان ایران، ۱۳۹۵ ش). این آمار نشان می‌دهد صنوف ما به طور منطقی و بر اساس نیاز جامعه رشد نکرده و اهداف سودجویانه سرمایه‌گذاران و کسب درآمد برای شهرداری‌ها، از دلایل اصلی احداث مراکز خرید و مجتمع‌های تجاری در ایران بوده است. چنین اقداماتی در تشدید مصرف‌گرایی در جامعه تأثیر مستقیم داشته است. افزایش تعداد واحدهای صنفی به دلیل کثرت مغازه‌ها، باعث افزایش قیمت‌ها، افزایش امکان فرار مالیاتی، افزایش دلالتی و سفته‌بازی، افزایش تخلفات اقتصادی و هزینه کنترل واحدهای صنفی، کاهش قدرت انتخاب مصرف‌کنندگان به دلیل فراهم نبودن امکان ارائه انواع مختلف از یک کالا، افزایش هزینه فرصت و حمل و نقل خرید کالا، نگهداری از کالاها در شرایط غیراستاندارد، افزایش حجم ترافیک در شهرها، گسترش نیافتن رقابت در فروش کالا و افزایش خطرات گسترش تعداد واحدهای صنفی در مناطق شلوغ شهر و همجوار با مناطق مسکونی می‌شود.

والتر بنیامین در کتاب پروژه بازارها از زاویه خرید از مراکز تجاری، از زوایای زندگی سرمایه‌داری انتقاد کرده است... به تعبیر بنیامین، جهانی که کالاها می‌آفرینند صرفاً وهم است. این جهان‌های رویایی و خیالی فرهنگ مصرفی، یعنی بازارها و مراکز خرید، از نظر او به فعلیت در آمدن



خیال‌بافی‌هایی است که مارکس در کتاب سرمایه و در بخش «بت‌وارگی» از آن‌ها سخت گفته است... (اباذری و کاظمی، ۱۳۸۴ش، ۱۷۶). فضاهای تجاری معاصر غالباً رویکرد تجاری دارد و در تمامی ابعاد تبلیغات کالا، نمایش، عرضه کالا و شیوه نگارش به مشتری، نگاه سودمحور و اقتصادی حکمفرماست. در این راستا، استفاده از ترفندهای فرهنگی همچون برندهای معروف، مدگرایی و تبلیغات فریبنده بسیار مؤثر و اخلاق اسلامی در این‌گونه فضاهای اقتصادی رو به تنزل است. مهم‌ترین ویژگی‌های نظام اقتصادی مراکز خرید مدرن از جنبه‌های مختلف عبارت است از: اولویت اقتصادی: فضاهای تجاری معاصر در قالب ساختمان‌هایی با تراکم و طبقات بالا ساخته می‌شود و یکی از اهداف آن استفاده بیشتر از فضای محدود و ایجاد بیشترین واحد تجاری در آن و در نتیجه، سودآوری حداکثری است؛

سرمایه‌داری: نظام سرمایه‌داری از طریق فرایند جهانی‌سازی و با کمک فناوری و از طریق رسانه‌های جمعی، کالاها و ایده‌ها را با استفاده ابزار تبلیغات به مردم عرضه و آن‌ها را مجبور به استفاده از کالاها و ایده‌های جدید و در نتیجه، جهان را به «جهان مصرف» تبدیل می‌کند... (صالحی و رومانی، ۱۳۹۴ش، ۱۵۹).

سرمایه‌گذاری و اهداف اقتصادی: دستیابی به منفعت اقتصادی یکی از مهم‌ترین دلایل احداث فضاهای تجاری به‌ویژه مراکز خرید در شهرهای بزرگ است. منافع اقتصادی این مراکز هم برای مدیریت شهری و شهرداری‌ها و هم برای سرمایه‌گذاران است. شهرداری‌ها با دادن مجوز احداث مجموعه تجاری که اغلب با تراکم و سطح اشغال بالا همراه است، عوارض کلانی را دریافت می‌کنند و این‌گونه منابع بخش مهمی از درآمدهای شهرداری‌ها در شهرهای بزرگ را تشکیل می‌دهد. سرمایه‌گذاران مجتمع‌های خرید نیز با احداث چنین مراکزی، از فروش و اجاره واحدهای تجاری یا فروش کالاها، مختلف، به سودهای کلانی دست می‌یابند (مولائی، ۱۳۹۸ش، ۹۱).

نمایش کالا در فضای ویتروین: در مراکز خرید و فروشگاه‌های بزرگ، نمایش لذت‌بخش کالاها و بازی و سوسه‌انگیز شکل‌ها و رنگ‌ها پرسه‌زنان را فریب می‌دهد. خریداران پرسه‌زن از طریق این فریب‌ها به مصرف‌کننده بدل می‌شوند. در این فرایند، تجسم و ظهور کالا در روح و روان خریدار تجلی می‌یابد... (کاظمی و اباذری، ۱۳۸۴ش، ۱۷۴). ویتروین تأثیر قابل توجهی بر ترغیب مشتری

به خرید دارد؛ تاجایی که اندازه هرچه بزرگ‌تر و یتیرین مغازه بر ارزش آن کاملاً مؤثر است و مغازه بدون و یتیرین یا دارای و یتیرین کوچک، ارزش اقتصادی پایین‌تری نسبت به مغازه‌ای با همان مترآژ ولی با و یتیرین بزرگ‌تر دارد. نورپردازی و یتیرین و نحوه تأکید بر کالاهای موجود در آن از طریق نورپردازی، به حرفه‌ای کاملاً درآمدا تبدیل شده است. در چنین فضایی، مشتریان هم، برخلاف مشتریان بازارهای سنتی، از روی نیاز واقعی و ضروری خود خرید نمی‌کنند؛ بلکه تنها به سبب ترغیب کاذب از طرف و یتیرین‌ها و نورپردازی جلوه‌گرانه‌شان به خرید هرچه بیشتر دست می‌زنند (رئسی، ۱۳۹۵ش، ۱۱۰-۱۱).

ترغیب مراجعان به خرید و مصرف‌گرایی: جو فضاهای تجاری مدرن به گونه‌ای است که مراجعان با انبوهی از کالاهای جذاب مواجه و به خرید و مصرف بیش از نیاز خود ترغیب می‌شوند. در مال‌هایی همچون هایپراستار که دنیایی از کالاها در یک فضای بسیار وسیع ارائه می‌شود، بیننده حتی با مشاهده کالاهایی که نیاز ندارد، به خریده‌های غیرضروری و بی‌هدف ترغیب می‌شود. این‌گونه مصرف‌گرایی و خریده‌های غیرضروری در بعضی مراکز خرید، با قرعه‌کشی و جوایز و روش‌های وسوسه‌انگیز و فریبنده نیز همراه است (مولائی، ۱۳۹۸ش، ۹۱).



نتیجه‌گیری

نظم حاکم بر بازارهای شهری را می‌توان از طریق بررسی نظام‌های آن با چشم‌انداز بازار ایرانی اسلامی و مبتنی بر احکام ثابت فطری ایجاد کرد. نظام‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، فضایی و کالبدی بازار به‌صورت مجموعه‌ای واحد عمل می‌کند و بخش مهمی از زندگی شهری را شکل می‌دهد؛ اما از آنجاکه کارکرد اصلی بازار کارکرد اقتصادی است و در زمینه اجتماعی و فرهنگی و بر بستری فضایی و کالبدی ایفای نقش می‌کند، نظام خلقت زیست‌محیطی ذیل نظام فضایی و کالبدی بررسی می‌شود؛ بنابراین مقایسه تطبیقی بازارهای تاریخی و مراکز تجاری معاصر را بر اساس الگوهای برگرفته از احکام ثابت، در جدول زیر می‌آوریم:

جدول ۴- مصادیق نظام‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، فضایی و کالبدی

نظام	الگوها	مصادیق در بازار تاریخی	مصادیق در مراکز خرید معاصر	مآخذ مهم
نظام اقتصادی	الگوی مالکیت	خرده‌مالکی	بزرگ‌مالکی	صدر، ۱۳۵۰ش؛ مطهری، ۱۳۸۰ش؛ آملی، ۱۳۹۴ش؛ علامه طباطبایی، ۸ ۷ ۳ ۱ش؛ قحف، ۱۳۸۴ش؛ سعیدی و فا، ۱۳۹۰ش
	الگوی تولید کالا	تبادل کالا بین همسایگان، عرضه کالای مرغوب و تولیدات داخلی و بومی	نبود ارتباط بین مغازه‌ها، عرضه کالای غیربومی و لوکس خارجی و غیرضرور	
	الگوی توزیع و عرضه	تبادل کالا بین همسایگان، عرضه کالای مرغوب و تولیدات داخلی و بومی	نبود ارتباط بین مغازه‌ها، عرضه کالای غیربومی و لوکس خارجی و غیرضرور	
	الگوی مصرف	تبادل کالا بین همسایگان، عرضه کالای مرغوب و تولیدات داخلی و بومی	نبود ارتباط بین مغازه‌ها، عرضه کالای غیربومی و لوکس خارجی و غیرضرور	
	الگوی قیمت کالا	ثبات قیمت، اعمال سود محدود	بی‌ثباتی قیمت‌ها، اعمال سودهای بیشتر	
	الگوی حق الناس و حق الله	پرداخت وجوهات شرعیه، مصلحت اجتماع	اولویت منافع فردی	

بررسی فضاهای تجاری معاصر و مراکز خرید جدید بر اساس معیارها و شاخص‌های اسلامی نشان می‌دهد که این مراکز خلأهای متعدد اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، فضایی و کالبدی دارد. بازار ایرانی اسلامی از دیدگاه اسلام چشم‌اندازی این‌چنین دارد: بازار ایرانی اسلامی مکانی برای خرید و عرضه کالای موردنیاز مسلمانان و واجد نظم مبتنی بر احکام ثابت اسلامی است. فضاهای تجاری معاصر اعم از مجتمع‌های تجاری و مال و ویژگی‌هایی دارد که با وجود تفاوت‌های کارکردی، فرهنگی،



اجتماعی و اقتصادی از یک جامعه به جامعه دیگر، دارای ویژگی‌ها و مسائل متفاوتی است.

بازار ایرانی اسلامی به‌عنوان بخشی ضروری از شهر ایرانی اسلامی و محلی برای خرید و فروش و عرضه کالاهای موردنیاز مسلمانان، در افق این پژوهش مکانی واجد نظم و پویایی است که برپایه احکام ثابت فطری بنا می‌شود. چنین مکانی باید نظام اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، فضایی و کالبدی برگرفته از احکام ثابت اسلامی داشته باشد. نظم اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی بازار مبتنی بر رعایت حق الله و حق الناس، قاعده حلال و حرام، پرهیزگاری، مشارکت و تعامل اجتماعی کسبه و بازاریان، کمک به نیازمندان، رعایت عفت و حیا، احترام و تواضع، پرهیز از دنیاپرستی و اسراف است و بستر فضایی کالبدی آن سازگار، ایمن، امن، هماهنگ با زمینه، متعادل و دارای آسایش و آرامش و مرکزیت مساجد برای تأمین نیازهای مادی و معنوی کسبه و مراجعان است. این‌ها از مهم‌ترین احکام ثابت و شاخص‌های بازار ایرانی اسلامی است که در شهر اسلامی جهت نیل به آن‌ها تلاش می‌شود.

در این راستا، راهبردهای لازم در برنامه‌ریزی و طراحی بازارها و مراکز تجاری، بر اساس رویکرد احکام و اخلاق اسلامی عبارت است از:

توجه به حقوق خداوند، حقوق نفس، حقوق سایر انسان‌ها و حقوق طبیعت در احداث بازارها و فرایند کسب‌وکار و تجارت؛

توجه به الگوی بازارهای تاریخی و جایگاه مساجد و فرایض دینی و آموزش احکام کسب‌وکار در فرایند تجارت؛

اجتناب از احداث مگامال‌ها و مجتمع‌های خرید بزرگ مقیاس که سبک زندگی غربی را ترویج می‌کند؛

احترام به حقوق خرده‌فروش‌ها و بازارچه‌های محلی به‌ویژه در مراکز محله‌ها و تلاش بر شکل‌گیری آن‌ها با مرکزیت مسجد محله؛

احترام به کرامت انسانی و پرهیز از احداث برج‌های تجاری که انسان‌ها را به‌واسطه تبلیغات فریبده و وسوسه برای خرید و مصرف بیشتر و تجمل‌گرایی تحقیر می‌کند و سبک زندگی آن‌ها را تغییر می‌دهد؛

توجه به سنت‌های اسلامی و شیعی به‌ویژه برگزاری آیین‌های عزاداری و جشن‌ها و اعیاد اسلامی در بازارهای شهر اسلامی.

فهرست منابع

فارسی

- اباذری، یوسف و عباس کاظمی (۱۳۸۴ش)، «رویکردهای نظری خرید»، نامه علوم اجتماعی، دوره ۲۵، شماره ۲۵، صص ۱۶۷-۱۹۵.
- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۸۸ش)، «نظام دادوستد در بازارهای ایرانی و نسبت آن با معماری و شهرسازی ایرانی»، فصلنامه آبادی، سال نوزدهم، شماره ۶۴، ۱۰-۱۳.
- بهزادفر، مصطفی (۱۳۸۸ش)، «نقش و کارکرد اجتماعی بازارهای سنتی شهرهای ایران»، فصلنامه آبادی، سال نوزدهم، شماره ۶۴، ۱۴-۱۹.
- بیات، بهرام (۱۳۹۳ش)، «رویکرد اسلامی به شهر؛ ویژگی های شهر اسلامی»، فصلنامه علمی پژوهشی نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان، سال چهارم، شماره اول، ۱۳۷-۱۶۷.
- پورجعفر، محمدرضا و علی پورجعفر (۱۳۹۰ش)، «نقش سرمایه اجتماعی در وضعیت اقتصادی بازارهای سنتی ایران»، دوفصلنامه علمی پژوهشی مدیریت شهری، دوره نهم، ویژه نامه شماره بهار و تابستان، ۲۰۳-۲۲۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴ش)، مفاتیح الحیة، قم: نشر اسرا، چاپ اول.
- خالدیان، ستار (۱۳۹۳ش)، «تبیین جایگاه اسلام در روند شهرنشینی و سازمان فضای شهری ایران»، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، شماره هفدهم، ۵-۱۸.
- رئیسی، محمدمنان (۱۳۹۵ش)، «تحلیلی میان رشته ای از تحولات کالبدی فضایی بازارها و مراکز تجاری معاصر ایران با تأکید بر متون دینی»، فصلنامه مطالعات میان رشته ای در علوم انسانی، دوره هشتم، شماره ۲، ۹۹-۱۱۸.
- سعیدی، علی و محمدهادی زاهدی وفا (۱۳۹۰ش)، «رهیافتی اسلامی به نقش رفتارهای مصرفی در ایجاد و گسترش بحران های اقتصادی»، دوفصلنامه مطالعات اقتصاد اسلامی، سال چهارم، شماره اول، ۱۲۱-۱۴۱.
- سعیدنیا، احمد (۱۳۸۸ش)، «تعریف و مفاهیم بازارهای شهری ایران»، فصلنامه آبادی، سال نوزدهم، شماره ۶۴، ۶-۹.
- شفقی، سیروس (۱۳۸۳ش)، «تحلیل فضایی کالبدی بازار اصفهان»، فصلنامه تحقیقات جغرافیایی، شماره ۶۰، ۵۰-۲۲.
- صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۵۰ش)، اقتصاد ما، ترجمه علی اسپهبدی، تهران: موسسه انتشارات اسلامی.
- صالحی، اکبر و سعید رومانی (۱۳۹۴ش)، «بررسی رابطه بین سبک زندگی و نگرش دینی با میزان گرایش به سمت مدگرایی دانشجویان»، فصلنامه علمی ترویجی اخلاق، سال چهارم، شماره ۱۸، ۱۵۳-۱۷۱.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۶ش)، ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ، به کوشش علی اصغر مصلح، تهران: انتشارات روزگار نو.
- ----- (۱۳۸۷ش)، معنویت تشیع به ضمیمه چند مقاله دیگر، به کوشش محمد بدیعی، قم: انتشارات تشیع، چاپ چهارم.
- فرج، ابراهیم (۱۳۹۰ش)، «طراحی الگوی سعادت محور مصرف»، دوفصلنامه مطالعات اقتصاد اسلامی، سال چهارم، شماره اول، ۶۷-۹۱.
- قلندریان گل ختمی، ایمان و مهدی حقیقت بین (۱۳۹۴ش)، «کاربرد فقه در تحقق منظر شهری امن»، نشریه شیعه شناسی، سال چهاردهم، شماره ۹۸، ۵۵-۶۹.
- قحف، منذر (۱۳۸۴ش)، «دین و اقتصاد: نظام اقتصادی اسلام و علم تحلیل اقتصاد اسلامی»، ترجمه فصل اول از کتاب الاقتصاد الاسلامی علم او وهم، ترجمه سید حسین میرمعزی، فصلنامه علمی و پژوهشی اقتصاد اسلامی،



پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال پنجم، ۱۵۷-۱۷۸.

- قحف، منذر (۱۳۸۵ش)، «مروری بر الگوهای اقتصاد اسلامی» (ترجمه فصل دوم کتاب الاقتصاد الاسلامي علم أو وهم)، ترجمه سیدحسین میرمعزی، فصلنامه علمی پژوهشی اقتصاد اسلامی، سال ششم، ۱۵۷-۱۸۷.
- کاظمی، عباس و یوسف اباذری (۱۳۸۳ش)، «زندگی روزمره و مراکز خرید در شهر تهران»، فصلنامه علمی پژوهشی نامه انسان‌شناسی، سال سوم، شماره ۶، ۹۷-۱۱۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ش)، یادداشت‌های استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا. چاپ اول.
- ----- (۱۳۷۷ش)، مجموعه آثار شهید مطهری، تهران: انتشارات صدرا.
- ----- (۱۳۸۰ش)، نظری به نظام اقتصادی اسلام، تهران: انتشارات صدرا، چاپ دهم.
- ----- (۱۳۸۱ش)، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم.
- ----- (۱۳۸۲ش)، ده گفتار، تهران: انتشارات صدرا، چاپ نوزدهم.
- ----- (۱۳۸۲ش)، شش مقاله، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول.
- ----- (۱۳۸۳ش)، انسان کامل، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سی‌ام.
- مکارم شیرازی، ناصر و جعفر سبحانی (۱۳۸۱ش)، پاسخ به پرسش‌های مذهبی، نشر مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ دوم.
- محقق داماد، محمدحسین (۱۳۹۴ش)، «نظم هستی و بایستی از دیدگاه ملاصدرا»، نوزدهمین همایش ملی حکیم ملاصدرا.
- مولائی، اصغر (۱۳۹۸ش)، «بازشناسی شاخص‌های شکل‌دهنده نظم اجتماعی و فرهنگی در شهر ایرانی اسلامی؛ مقایسه تطبیقی بازار تاریخی تبریز و پاساژهای پیرامون»، جامعه پژوهی فرهنگی، سال دهم، شماره ۱، ۷۵-۹۹.
- ----- (۱۳۹۶ش)، «تبیین مبانی شهر اسلامی بر اساس احکام ثابت»، فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه دین، دوره ۱۴، شماره ۴، ۸۷۸-۸۵۵.
- ----- (۱۳۹۷ش)، «مبانی نظم اجتماعی در شهر اسلامی بر اساس شریعت اسلامی»، دوفصلنامه علمی پژوهشی اسلام و علوم اجتماعی، شماره ۲۰، ۷۶-۴۹.
- مولائی، اصغر و محمدتقی پیربابایی (۱۳۹۷ش)، «بازشناسی فضاهای مذهبی به‌عنوان عناصر نشانه‌ای بنیادین در ساختار شهرهای ایران؛ نمونه موردی شهری»، فصلنامه علمی پژوهشی مدیریت شهری، شماره ۵۱، ۲۴۳-۲۵۸.
- مولائی، اصغر و معصومه آیشم (۱۳۹۷ش)، «جایگاه عوامل اجتماعی در ساختار شهرهای ایرانی»، فصلنامه علمی پژوهشی مدیریت شهری، شماره ۵۳، ۱۴۰-۱۲۱.
- نمازی، حسین (۱۳۷۴ش)، نظام‌های اقتصادی، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- یوسفی، احمدعلی (۱۳۸۱ش)، «روش‌های استنباط نظام اقتصادی اسلام»، مجله فقه: کاوشی نو در فقه اسلامی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، شماره ۱۸، ۳۲۷-۲۸۷.

عربی

- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۰ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: نشر رجا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق)، اصول کافی، به کوشش علی غفاری، بیروت: بی‌نا.

The theoretical model of optimal information in the issue of water crisis with an emphasis on the teachings of the Holy Quran

Received: 2022/11/28

Accepted: 2023/07/10

10.22034/JKSL.2023.374674.1168

20.1001.1.27833356.1402.4.2.4.7



* Seyed Mahdi Rahmati

** Fardin Jamshidi Mehr

*** Muhammad Ali Dolat

Type of Article: Promotional

Abstract

Knowing the conditions and backgrounds that prevailed during the compilation of Qur'an commentaries is an important and worthy subject. The problem of the present research is to investigate the way by which the Quran Commentators of Andalusia were influenced by the Umayyad atmosphere that dominated the geography and culture of that land, and to reflect how the exegetes used historical reports and interpretative traditions in their works. In this regard, the author, by collecting library data and descriptive-analytical processing method, qualitatively evaluated the commentaries of a number of Andalusian commentators; such as Ibn 'Atyyah, Qurtub, Ibn Juzayr and Abū 'Ayyūb, while they were interpreting the verses of Wilayah, and how they were influenced by the religious and social background of the rulers of the Islamic Maghreb. The findings of the research show that the Umayyad orientation of Andalusian commentators was the basis for their incomplete and one-sided understanding of the verses of Wilayah. Also, ignoring a significant amount of the Shia and Sunni narrations in the interpretation of these verses was another cause. The mentioned commentators, by taking advantage of explaining the occasion of revelation, mentioning the irrelevant historical reports, too much attention to the literary aspects in the interpretation of the verses, and ignoring other famous explanatory hadiths related to the verses, have offered an interpretation aligned with their own belief and theoretical basis

Keyword: Wilayah Verses, Exegesis, Social Context, Andalusian Exegetes, Criticism.

*. Assistant Professor, Department of Theology (Quran and Hadith Sciences), Faculty of Humanities, Gonbad Kavos University (The Corresponding Author)

rahmati@gonbad.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Theology, Gonbad Kavos University, Gonbad Kavos- Iran

f.jamshidi@gonbad.ac.ir

*** Assistant Professor of the Secretariat of the Supreme Council of Cultural Revolution, Tehran, Iran

m.dolat@sccr.ir



صفحه: ۸۰ تا ۱۰۳



أثر السياق الثقافي الاجتماعي في افتراضيات المفسر؛ تفاسير الأندلسيين لآيات الولاية أنموذجاً

تاريخ الاستلام: ٣ جمادى الأولى ١٤٤٤

تاريخ القبول: ٢١ ذي الحجة ١٤٤٤

10.22034/JKSL.2023.374674.1168 doi

20.1001.1.27833356.1402.4.2.4.7



سيد مهدي رحمتي *

فردین جمشیدی مهر **

محمد علی دولت ***

مقال مراجعة

خلاصة

إن معرفة ما ساد عصر جمع تفاسير القرآن من الظروف والملابسات ضرورة حتمية هامة لا أحد ينزاع في هذه الأهمية. تتمثل إشكالية هذا البحث في إدراك مدى تأثير المفسرين الأندلسيين بالجوّ الأمويّ الذي كان يحكم بينتهم الجغرافية وثقافتهم وبلورة ذلك في كيفية استخدامهم للوقائع التاريخية والأحاديث التفسيرية. وبهذا الصدد قام الباحث بتقييم كيفية تأثر عدد من المفسرين الأندلسيين كابن عطية والقرطبي وابن جزري الكلبي وأبو حيان في تفسير آيات الولاية بالظروف العقيدية والاجتماعية السائدة على المغرب الإسلامي وذلك من خلال جمع البيانات المكتيبة وتوظيف المنهج الوصفي التحليلي. إن نتائج البحث تظهر أن انحدار هؤلاء المفسرين من أصل أمويّ حداهم إلى نتائج أحادية النظرة لآيات الولاية وإهمالهم قدراً كبيراً من روايات الفريقين فيها. فإنهم قدموا تفسيراً يتفق مع أسسهم الأيدولوجية والتنظيرية وذلك باستخدام تقنية الفضائية والإكثار من الوقائع التاريخية منبت الصلة عن سياق الآيات والإسراف في القضايا الأدبية والتغاضي عن الأحاديث التفسيرية المشهورة ذات الصلة الوثيقة بالآيات.

الكلمات المفتاحية: آيات الولاية، التفسير، السياق الاجتماعي، المفسرون الأندلسيون.



*.استاديار گروه الهيات (علوم قرآن و حديث)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس (الکاتب الرئيسية)

rahmati@gonbad.ac.ir

** استاديار گروه الهيات دانشگاه گنبد کاووس

f.jamshidi@gonbad.ac.ir

***. استاديار پژوهشی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، تهران، ایران.

m.dolat@sccr.ir

سال چهارم

شماره دوم

پیاپی دوازدهم

تابستان ١٤٠٢



تأثیر زمینه فرهنگی اجتماعی بر پیش فرض‌های مفسر؛
موردکاوی تفسیر مفسران اندلسی از آیات ولایت



سید مهدی رحمتی*
فریدین جمشیدی مهر**
محمد علی دولت***

10.22034/JKSL.2023.374674.1168 doi
20.1001.1.27833356.1402.4.2.4.7

مقاله ترویجی

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۰۷
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

چکیده

شناخت شرایط حاکم بر روزگار تدوین تفاسیر قرآن، امری مهم و شایسته درنگ است. در این میان تأثیرپذیری مفسران اندلس از فضای اموی حاکم بر جغرافیا و فرهنگ آن دیار و انعکاس آن در چگونگی بهره‌گیری آنان از گزارش‌های تاریخی و روایات تفسیری، مورد پژوهش این تحقیق است. پژوهش حاضر، با جمع‌آوری داده‌های کتابخانه‌ای و روش پردازش توصیفی تحلیلی، به ارزیابی کیفی تأثیرپذیری شماری از مفسران اندلسی، یعنی ابن عطیه، قرطبی، ابن جزری کلبی و ابویحیان، در بستر اعتقادی و اجتماعی حاکم بر مغرب اسلامی در تفسیر آیات ولایت پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که خاستگاه اموی مفسران یادشده، زمینه‌ساز برداشت‌های ناقص و یک‌سویه آنان از آیات ولایت و در نظر نگرفتن حجم قابل توجهی از روایات فریقین در تفسیر این آیات شده است. این مفسران، با بهره‌گیری از فضاپردازی و دامن زدن به گزارش‌های تاریخی نامرتب با فضای نزول آیه، تأکید حداکثری بر مسائل ادبی در تفسیر و چشم‌پوشی از دیگر احادیث تفسیری مشهور و مرتبط با آیه، تفسیری همسو با مبنای اعتقادی و نظری خویش ارائه کرده‌اند.

واژگان کلیدی: آیات ولایت، تفسیر، زمینه اجتماعی، مفسران اندلسی

*. استادیار گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس (نویسنده مسئول)

rahmati@gonbad.ac.ir

** استادیار گروه الهیات دانشگاه گنبد کاووس.

f.jamshidi@gonbad.ac.ir

*** استادیار پژوهشی دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، تهران، ایران.

m.dolat@sccr.ir



۱. بیان مسئله

نزول تدریجی قرآن کریم براساس حکمت الهی، زمینه‌ساز پراکندگی گزاره‌های قرآنی مرتبط با یک موضوع در میان سوره‌هایی چند از معجزه خاتم شده است. این امر بررسی همه‌جانبه تمامی آیات همسان و دارای هدف مشترک و نیز کاربست حیج قراین متصل و منفصل را ضروری می‌کند (بابایی، ۱۳۷۹ش، ۹۲). گرچه متن قرآن کریم در گذر عصرها و از هنگام نزول تاکنون، نزد همه مسلمانان یکسان بوده و از دستبرد و تحریف مصون مانده، فهم و تفسیر آن تاریخ پرفرازونشویی را پیموده و ارتباط تنگاتنگی با فضای فرهنگی و اجتماعی خوانندگان داشته است؛ چه، خوانندگان و مفسران قرآن هیچ‌گاه در خلأ با این متن مقدس مواجه نشده‌اند و شرایط اجتماعی، جغرافیای سیاسی و دوران تاریخی حیات آنان ارتباطی پویا با چگونگی برداشت ایشان از قرآن کریم داشته است. این موضوع گاه با بحث فرازمانی و فرامکانی بودن آموزه‌های وحیانی خلط و از آن غفلت شده است. از مسائل مهم در فهم و تفسیر قرآن کریم، توجه به نقش پیش‌فرض‌های کلامی مفسر است. این مسئله ارتباط معناداری با فضای فرهنگی و تجربه زیسته مفسر دارد و سبب می‌شود تا وی از میان قرائن و ادله موجود برای فهم آیه، دلیلی را برگزیند که مفهوم آیه را بیشتر به دیدگاه کلامی او نزدیک کند (نجم‌زادگان، ۱۳۸۶ش، ۳۳-۵۲).

آیات نازل‌شده در واقعه غدیر و پیوند آن با موضوع ولایت، از جمله مهم‌ترین باورهای قرآن‌بنیانی است که آثار اجتماعی چندی را در پی داشته است. شناخت زمینه‌های اجتماعی مؤثر بر تفسیر شماری از مفسران سرزمین اندلس از این واقعه با رعایت ترتیب زمانی مسئله تحقیق حاضر است. این مفسران، شامل ابن‌عطیه، قرطبی، ابن‌جُزی و ابوحیان، همگی مولود جغرافیای سیاسی حاکمیت امویان بوده و در نتیجه، خاستگاه فکری اموی داشته‌اند. آن‌ها در تفسیر آیات ولایت، بیش از هرچیز بر مسائلی از قبیل سیاق، نکات ادبی و اعراب، لغت و قرائت تأکید کرده و با نادیده انگاشتن آگاهانه روایات معتبر فریقین در تبیین این آیات، تأثیر این قرینه منفصل مهم را به حداقل رسانده‌اند؛ این در حالی است که تمرکز حداکثری بر سیاق، ادبیات و همبستگی آیات هم‌مضمون در قرآن، مفسر را از بررسی دیگر قرائن، از جمله روایات تاریخی کمک‌کننده به فهم دقیق آیات، بی‌نیاز نمی‌کند. این موضوع در برداشت



صحیح از بسیاری از آیات قرآن کریم و تفسیر درست آن‌ها یاری‌گر خواننده و مفسّر قرآن است (رجبی، ۱۳۸۳ ش، ۱۵۰-۱۵۱). مفسّران اندلسی با قطعی تلقی کردن پیش‌فرض‌های کلامی برآمده از جوّ اموی آن دیار در باب خلافت و امامت، ارتباط آیات غدیر را از قرینه معتبر روایی و تاریخی قطع کرده و به دنبال تفسیری یک‌سویه و متناسب با پیش‌فرض‌های خود رفته‌اند. واکاوی پژوهش‌های انجام‌شده تاکنون نشان می‌دهد که در نظر گرفتن عامل تأثیرگذار و گاه بازدارنده و منحرف‌کننده «پیش‌فرض‌های مفسّران در تفسیر قرآن کریم»، موضوعی است که توجه محققان بسیاری را در حوزه قرآن و حدیث به خود جلب کرده است. جالب توجه آن است که این پیش‌فرض‌ها با فرهنگ و زمینه‌های اجتماعی غالب بر جغرافیای مفسّران هم ارتباطی معنادار دارد. مهم‌ترین آثار نگاشته‌شده در این عرصه و دستاوردهای ایشان را می‌توان از این قرار دانست:

مقاله «نقش پیش‌فرض‌ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن» (نصیری، ۱۳۸۵ ش). نگارنده در این پژوهش، با تمرکز بر موضوع «رؤیت حق تعالی» در آیه ۱۴۳ اعراف و بررسی تطبیقی سه تفسیر تبیان، کشاف و کبیر به‌عنوان نمایندگان سه مکتب شیعه، معتزله و اشاعره، تأثیر و دخالت مبانی کلامی در تفسیر آیه مذکور را آشکار می‌کند. مقاله «بازخوانی انتقادی از مقاله نقش پیش‌فرض‌ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن» (نجارزادگان، ۱۳۸۶ ش) نیز که ناظر بر مقاله پیشین است، نقاط قوت آن را بررسی و کاستی‌هایش را بیان کرده است. تحقیق دیگر مقاله «نقش پیش‌فرض‌ها و پیش‌فهم‌ها در تفسیر قرآن کریم از منظر آیت‌الله جوادی آملی» (اسماعیلی و همکاران، ۱۳۹۲ ش) است که نویسندگان آن دیدگاه مجتهد شبستری مبنی بر مانعیت پیش‌فرض‌ها در فهم قرآن را با استمداد از اندیشه آیت‌الله جوادی آملی نقد کرده‌اند. آنان معتقدند مفسّر در بند پیش‌فرض‌ها نیست و با گذر از آن‌ها می‌تواند به فهم نهایی از قرآن نایل شود. مقاله «دخالت اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌ها در فهم در محک عقل و آیات قرآن» (عرب‌صالحی، ۱۳۹۶ ش) پژوهش دیگری است که نگارنده آن به کمک دستگاه معرفت‌شناسانه قرآن، ادعای تاریخت یا تاریخ‌مندی هرمنوتیک فلسفی گادامر را نقد کرده است. مورد پایانی مقاله «آسیب‌شناسی مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی و مذهبی تفاسیر تطبیقی» (عسگری و شاکر، ۱۴۰۰ ش) است که با رویکرد روش‌شناسانه، نقاط اشتراک و

اختلاف مبانی و پیش فرض های مفسران فریقین را احصا کرده و معتقد است مشترکات ایشان بسیار بیشتر است و این اشتراکات امکان هم‌گرایی تفاسیر را فراهم می‌آورد. این موارد تلاش‌هایی کل‌نگر، ارزشمند و پشت‌تاز است که محققان را متوجه مسئله تأثیر پیش فرض ها و بلکه پیش فهم‌ها در تفسیر قرآن کریم کرده است؛ اما اهل تحقیق را از بررسی تجزیه‌مدار دسته‌های معنایی آیات قرآن با محوریت مطالعات موردی و جزئی بی‌نیاز نمی‌کند. هریک از این پژوهش‌ها، به اقتضای کوشش پژوهشی خود، به مسئله پیش فرض‌ها نگاهی فراگیر داشته و حتی با در پیش گرفتن رویکرد موردی، تنها بر مورد مطالعاتی خود متمرکز شده و حقایق مرتبط با آن را بیان کرده است؛ اما پژوهش حاضر با آگاهی از آن‌ها و فقدان اثر پژوهشی ویژه بیان تأثیر پیش فرض‌های مفسران اندلس در تفسیر آیات ولایت و در جهت تدارک این خلأ سامان یافته است. این پژوهش در مسیر دستیابی به دیدگاه و تفسیر برگزیده آیات ولایت، از سنجه قرآن کریم و روایات معتبر فریقین بهره می‌گیرد و این اهداف را دنبال می‌کند: تبیین گفتمان اموی حاکم بر اندلس در عصر تفسیرنگاری؛ معرفی آیات مرتبط با واقعه غدیر در قرآن کریم و بیان چگونگی ارتباط آن با ولایت امام علی علیه السلام؛ نقد تفسیر مفسران اندلسی اموی از آیات ولایت با سنجه مهم‌ترین روایات تاریخی و منابع تفسیری فریقین.

۲. گفتمان اموی حاکم بر اندلس در عصر تفسیرنگاری

حاکمیت گفتمان اموی و موفق نشدن تشیع در عرصه فکری و حکمرانی در منطقه اندلس، موضوعی است که محققان در پژوهش‌هایی چند آن را ارزیابی کرده‌اند (خضری و خسروی، ۱۳۹۳ش؛ چلونگر، ۱۳۹۵ش؛ بهرامی و جان‌احمدی، ۱۳۹۶ش؛ فضل‌ی، ۱۳۹۸ش). اندلس یا اسپانیای کنونی سرزمینی است که در زمان امویان فتح شد و ساکنانش اسلام را به واسطه امویان شناختند. کارگزاران اموی به سبب دشمنی دیرینه با علویان، تبلیغات ضدشيعی فراوانی در اندلس انجام دادند و با سیاست‌گذاری‌های برنامه‌ریزی شده، این دشمنی را شدت بخشیدند و ریشه‌دار کردند. این اقدام از یک‌سو موجب قوام‌بخشی اسلام اموی در غرب سرزمین‌های اسلامی شد و از سوی دیگر مانعی مستحکم در برابر نفوذ و گسترش اندیشه‌های شیعی در آن ناحیه فراهم کرد. فروپاشی دولت امویان در شرق جغرافیای اسلام توسط عباسیان، عاملی



مهم در توجّه حداکثری امویان به اندلس به‌عنوان تنها منطقه تحت سیطره خود شد. حضور جریان‌های علوی و حکومت ادیسیان و فاطمیان در همجواری اندلس نیز تهدیدی سخت به شمار می‌آمد و افزون بر کوشش سیاسی و گاه نظامی این همسایگان، بستر ساز تلاش متمرکز حزب اموی برای رویارویی فرهنگی و اعتقادی با جریان مخالف گشت (ابن‌عذارى، ۱۹۸۳، ج ۲، ۲۱۵-۲۱۷؛ قاضی ابی‌الاصبح، ۱۹۸۱، ۸۳-۸۶؛ ضبی، ۱۴۱۰، ج ۲، ۶۸۳-۶۸۵).

هنگام سخن از علل رخداد واقعه‌ای در تاریخ، معمولاً نیازی به ارائه فهرستی کامل و همه‌جانبه نیست؛ بلکه در میان عوامل در دسترس، آنچه بیش از همه فایده دارد و در توضیح ظهور و افول جریان‌ها کارآمد است، مهم می‌نماید (استنفورد، ۱۳۸۵، ۳۱۹-۳۲۳). گرچه مذهب تشیع و اندیشه‌های شیعی در سال‌های نخست فتوحات اسلامی، به مرزهای اندلس راه یافت، تاب ماندگاری و نفوذ در این بخش از جغرافیای سیاسی جهان اسلام را پیدا نکرد؛ از این‌رو دو عامل سیاست و مذهب را با تأکید بر ناکامی ادیسیان و فاطمیان در رقابت با امویان در عرصه سیاست، همچنین نفوذ مذهبی مذهب مالکی و هم‌داستانی فقیهان این مذهب با حکومت اموی، می‌توان در زمره مهم‌ترین موانع گسترش باورهای شیعی و سلطه اندیشه اموی به شمار آورد (مطهری و همکاران، ۱۳۹۳، ش ۱۱۵).

در فضای فکری و فرهنگی یاد شده مهم‌ترین آثار تفسیری اندلس نگاشته شد و خواه‌ناخواه بر اندیشه مفسران و جهت‌گیری‌های تفسیری ایشان تأثیر خود را گذاشت. پیش از ورود به عرصه تطبیق اندیشه‌های تفسیری مفسران رشد یافته در اندلس و دیگر مفسران مسلمان در تفسیر آیات ولایت، لازم است محدوده بررسی و تحلیل مورد مطالعاتی تحقیق مشخص شود. گزینش آیات مرتبط با موضوع غدیر و ولایت، به سبب روشن‌گری بسیار این آیات در مطالعه تطبیقی است. تفاسیر تحلیل‌شده در تحقیق حاضر که در مدرسه تفسیری اندلس نگارش یافته و به ادعای نویسندگان این مقاله، وامدار و متأثر از اندیشه اموی است، براساس زمان نگارش و عرضه، به ترتیب عبارت است از:

- المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز اثر ابومحمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن غالب محاربی معروف به ابن‌عطیه (۵۴۲ق)، مفسر و محدث مالکی مذهب و از رجال سیاسی اندلس در دوره مرابطون؛

- الجامع لأحكام القرآن اثر محمد بن احمد قرطبی (۶۷۱ق) مفسر اهل قرطبه اندلس. او با تسلط بر مذاهب اربعه فقهی اهل سنت آیات الاحکام را تفسیر کرده است؛
- التسهیل لعلوم التنزیل تألیف محمد بن احمد بن جزیّ غرناطی کلبی معروف به ابن جزی (۷۴۱ق)، فقیه مالکی، مفسّر و شاعر اندلسی که از موجزترین و در عین حال مفیدترین و فراگیرترین تفاسیر مغرب اسلامی است؛

- البحر المحيط فی التفسیر اثر اثیرالدین محمد بن یوسف بن علی بن حیان نفزی غرناطی اندلسی معروف به ابوحیان (۷۴۵ق) که با رویکرد اجتهادی و گرایش ادبی نگاشته شده است.

۳. آیات ولایت و امام علی علیه السلام

روایات تفسیری متعددی دلالت دارد که دهها آیه از آیات قرآن کریم درباره امام علی و اهل بیت علیهم السلام نازل شده است. این امر نشان از جایگاه بی نظیر خاندان عصمت علیهم السلام در پیشگاه خداوند متعال دارد و رهنمونی برای خلق در بزرگداشت ایشان است. برخی از این آیات درباره جملگی آل الله علیهم السلام است و بخشی دیگر تنها اختصاص به امیرمؤمنان علیه السلام دارد. این مطلب در روایت ابن عباس از رسول خدا صلی الله علیه و آله نمود یافته است: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةً فِيهَا (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) إِلَّا وَعَلَيَّ عَلَى رَأْسِهَا وَ أَمِيرَهَا»: خداوند هیچ آیه‌ای را با عبارت (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) نازل نکرد، مگر اینکه علی پیشتاز و پیشران آن است. (رازی، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ۱۹۶؛ ابن عساکر، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ۲۶۳؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ۶۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ۱۰۴). بر این اساس می‌توان گفت قرآن کریم و سنت نبوی اولین و برترین اسناد بیان‌کننده شأن و عظمت امام علی علیه السلام است و شاید بتوان همچون برخی محققان، کمیت قابل توجهی از آیات قرآن کریم را در راستای توصیف جایگاه امیرمؤمنان علیه السلام دانست و پیرامون آن سخن گفت (نजारزادگان، ۱۳۸۴ش؛ دژآباد و بابااحمدی میلانی، ۱۳۹۵ش)؛ با وجود این، نوشتار حاضر با هدف بررسی علمی مورد مطالعاتی خود و دستیابی به تحلیلی دقیق از چگونگی تأثیرگذاری زمینه فرهنگی اجتماعی بر پیشفرض‌های مفسران پیش‌گفته و اثر آن بر تفسیر ایشان، تنها بر غرر قرآنی چهارگانه، یعنی آیات نساء: ۵۹ و مائده: ۳، ۵۵ و ۶۷، در حوزه ولایت علوی متمرکز می‌شود و دیدگاه ایشان را با سنجه گزاره‌های تاریخی و روایی و اقوال مفسران فریقین ارزیابی می‌کند.



۴. گزارش و نقد تفسیر مفسران اندلسی بر آیات ولایت با سنجۀ منابع تفسیری فریقین

واقعۀ غدیر و چگونگی تعامل با آن موضوعی است که تنها به شیوۀ حکومت اسلامی پس از پیامبر اکرم ﷺ محدود نمی‌شود؛ بلکه بازتاب آن در ساحت اندیشه‌ورزی و تفسیر محتوای شریعت، براساس دوگانه رویکرد ائمه ﷺ و مکتب خلفا امری نمایان است (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ۲۰)؛ چه، باورمندان به مکتب اهل بیت ﷺ، افزون بر اعتقاد به امامت سیاسی ایشان، به راهبری فکری ایشان در تمامی زمینه‌های حیات پایبندند و پیروان دستگاه خلافت، افزون بر اطاعت سیاسی از خلفا، در عرصۀ فکری نیز وامدار آنانند.

۴-۱. آیه اطاعت^۱

ابن عطیۀ اندلسی در تفسیر ترکیب «اولی الامر»، دیدگاه‌های سه‌گانه «اصحاب پیامبر ﷺ»، «اهل قرآن و عالمان» و «حاکمان و امرای مسلمانان» را گزارش می‌کند. شیوۀ روایت‌گری وی در این بخش به گونه‌ای است که تطبیق «اولی الامر» بر اصحاب پیامبر ﷺ را تفسیر جمهور دانسته و درباره انطباق آن بر عالمان و قرآن‌دانان به اجمال سخن گفته است؛ اما در برابر نهاد «اولی الامر» و حاکمان، به تفصیل، روایتی را از اختلاف رخ داده میان عمار و خالد بن ولید و داوری پیامبر ﷺ میان آن‌ها گزارش کرده است (ابن عطیه، ۲۰۰۱م، ج ۲، ۶۹-۷۰).

قرطبی با گزارش روایت سریه‌ای به امارت عبدالله بن حذافه به‌عنوان سبب نزول این آیه، سعی در پنهان کردن فضیلت علوی کرده است. در این روایت، عبدالله اصحاب را مأمور جمع‌آوری همزم و فروختن آتش و در نهایت وارد شدن در آن کرد. این فرمان با مخالفت اصحاب مواجه شد. رویکردی که پس از بازگشت اصحاب و عرضۀ رخداد پیش‌آمده، از سوی رسول خدا ﷺ تأیید شد و روایت «لا طاعةَ لِمَخْلُوقٍ فِی مَعْصِیَةِ الْخَالِقِ» را به دنبال داشت (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ۴۳۰-۴۳۱).

ابن جزّی نیز با تأکید بر سبب نزول گزارش‌شده از سوی قرطبی، آیه را در شأن والیان و اهل علم دانسته و هیچ اشاره‌ای به ارتباط نزول آن با امام علی ﷺ نکرده است (ابن جزّی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ۱۹۶).

۱. (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (نساء: ۵۹)

ابوحیان اندلسی با بسط حداکثری روایت گزارش شده درباره اختلاف عمار و خالد بن ولید، روایت نقل شده از سوی ابن عطیه را تکرار کرده و آیه را با توجه به این رخداد، پیرامون امیران برگزیده از سوی پیامبر ﷺ و اصل فرمانبرداری از ایشان دانسته است. او همچنین در نهایت اجمال اشاره کرده است که شیعه آیه را مربوط به علی علیه السلام و فرزندان او می داند؛ اما در ادامه بحث این قول را فاسد و نادرست معرفی کرده است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ۱۷۳).

مفسران فوق با نادیده گرفتن نزول آیه در شأن امام علی علیه السلام و دامن زدن به گزارش های دیگر، خود را از درافتادن در تفسیر آیه و بیان ارتباط آن با جایگاه حضرت رهانیده اند. در میان ایشان، تنها ابوحیان است که در نهایت اجمال، به باور شیعه مبنی بر تطبیق «اولی الامر» بر حضرت علی علیه السلام و فرزندانش اشاره می کند و آن را نادرست می شمارد؛ این در حالی است که تمامی مفسران امامیه با تأکید بر یادکرد شأن نزول آیه درباره علی علیه السلام، آن را شاهدی بر ولایت ایشان دانسته اند (رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ۴۱۲-۴۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ۱۰۰). دیگر مفسران اهل سنت نیز همچون چهار مفسر محل بحث، تفسیری متفاوت با شیعه ارائه کرده و آیه را مرتبط با نمایندگان عموم طبقات، حکام و زمامداران و علما و صاحب منصبان در تمام شئون زندگی مردم دانسته اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ۴۳۶)، اما بخش قابل توجهی از آنان شأن نزول مرتبط با امام علی علیه السلام را گزارش کرده اند (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ۱۹۲؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ۶۵۰؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۲، ۲۵۴؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ۱۷۸).

در بررسی و نقد دیدگاه مفسران اندلسی باید افزود، اطاعت مذکور در آیه مطلق است و تنها به سبب خاص یاد شده از سوی ایشان منحصر نمی شود؛ زیرا این اطاعت پس از فرمانبرداری از خداوند متعال و در کنار اطاعت از پیامبر ﷺ قرار گرفته است. این یادکرد خود پشتوانه عصمت امام علی علیه السلام و فرزندان ایشان است و پیروی از ایشان را هم نتیجه می دهد؛ در غیر این صورت، امر یاد شده در آیه زمینه ساز دنباله روی از افرادی است که خود مرتکب اشتباه شده و امکان راهبری خلق به وادی هدایت را نداشته اند (طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۴، ۳۹۸-۴۰۰؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ۷-۹).

۲-۴. آیه ولایت^۱

ابن عطیه اندلسی نخست این آیه را خطاب به کسانی می‌داند که در آیه ۵۱ سوره مائده از ولایت یهود و نصارا نهی شده‌اند. وی کاربست ادات حصر «آتما» را نیز در همین راستا می‌داند و واژه «ولیی» را اسم جنس تلقی می‌کند. عبدالله بن مسعود این واژه را «مولی» قرائت کرده است. نگارنده المحرر الوجیز سپس ایمان یادشده در این آیه را ایمان راستین و به دور از نفاق می‌داند که برآیندی از اقامه نماز و پرداخت زکات است. او زکات در این آیه را محدود به اصطلاح شرعی آن نمی‌داند و هرگونه کار نیکوی را که موجب طهارت و رشد مسلمانان گردد مقصود آیه قلمداد می‌کند. ابن عطیه جمله «وَهُمْ رَاكِعُونَ» را هم عطف بر جمله «الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ» و نشان‌دهنده تأکید بر رکن رکوع در نماز می‌داند. این رویکرد، با حالیه ندانستن او در «وَهُمْ رَاكِعُونَ» سعی دارد ماجرای خاتم‌بخشی امام علی علیه السلام در نماز را که از طریق سدی، قاضی ابومحمد و مجاهد نقل شده است، به محاق برد؛ زیرا او در ادامه یادشده تنها درباره علی علیه السلام نبوده و در این باره اقوال دیگری وجود دارد که با تأویل قدما همسوتر است. یکی از این اقوال نقلی از امام باقر علیه السلام است که بنا بر آن، علی علیه السلام یکی از مؤمنان است و آیه به ایشان محدود نمی‌شود. این نقل در کنار حالیه بودن او در عبارت «وَهُمْ رَاكِعُونَ» و کاربست ضمیر «هُم» در آن، همگی نشان از معنای عام آیه دارد. با این وجود مستندات در دسترس است که با شأن نزول یادشده متفاوت است و بر اساس آن، آیه در شأن عبادة بن ثابت و برائت وی از بنی قینقاع نازل شده است. در نقلی دیگر و بنا به گزارش ابن کلبی، آیه در شأن گروهی از اهل کتاب فروفرستاده شده که پیامبر صلی الله علیه و آله به آنان امان داده بود (ابن عطیه، ۲۰۰۱م، ج ۲، ۲۰۸-۲۰۹).

قرطبی در همان اوان تفسیر، شأن نزول آیه را درباره اهل کتاب به سرکردگی عبدالله بن سلام دانسته و در ادامه با نقل روایتی که ابن عطیه نیز از امام باقر علیه السلام نقل کرده بود، خطاب آیه را عام می‌داند. او سپس به گفتار «نحاس» اشاره می‌کند. در نگاه او، تعبیر «الَّذِينَ» نشان از معنای جمعی و خطاب آیه به مؤمنان دارد. قرطبی آنگاه در روایتی مرسل از قول ابن عباس،

۱. (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ) (مائده: ۵۵)

آیه را در شأن ابوبکر معرفی می‌کند. مؤلف الجامع لاحکام القرآن در پایان بحث، با تعبیر «المسألة الثانية» به روایت سدی و مجاهد درباره خاتم‌بخشی علی علیه السلام در نماز اشاره می‌کند. او پس از نقل این روایت، بر معناشناسی «الزکاة» و «وَهُمْ رَاكِعُونَ» در آیه متمرکز شده است و پس از گزارش دیدگاه فقها مبنی بر باطل نشدن نماز به واسطه عمل قلیل و صدقه شمردن واژه زکات در آیه، با تعبیر «حمل لفظ الزکاة علی التصدق بالخاتم فيه بعيد» و بعید خواندن حمل لفظ زکات به صدقه در نماز، در روایت خاتم‌بخشی امام علی علیه السلام در نماز تشکیک می‌کند. او در پایان با اشاره به قول ابن‌خوینداد، تعبیر «وَهُمْ رَاكِعُونَ» را نه به معنای انجام عمل رکوع، بلکه به‌عنوان مدح و نشانی از باور عملی مؤمنان به فریضه نماز تفسیر می‌کند (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ۲۲۱-۲۲۲).

ابن‌جزی نخست به چرایی کاربرد مفرد واژه «ولیی» در آیه پرداخته و بیان می‌کند که استفاده از کلمه مفرد بیان‌کننده آن است که اصل ولایت تنها خداوند را سزاست و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان به صورت تبعی شایسته مقام ولایت‌اند. او سپس در بیانی مختصر و با تأکید بر تعبیر «وَهُمْ رَاكِعُونَ»، یادکرد اختصاصی «رکوع» را نمادی از اهمیت این رکن از نماز برشمرده و به گزارش دو دیدگاه در نزول و تفسیر آیه می‌پردازد. براساس دیدگاه نخست، او مذکور در آیه حالیه است و به قرینه روایت خاتم‌بخشی علی علیه السلام هنگام نماز، مقصود آن حضرت است. وی در پایان با تعبیر «قیل» به گزارش دیدگاه دیگر پرداخته است. بنا بر این گزارش خطاب آیه عام و او آمده بر سر «وَهُمْ رَاكِعُونَ» عاطفه است (ابن‌جزی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ۲۰۸).

ابوحیان اندلسی در تفسیر آیه، همچون ابن‌عطیه، نخست آن را پاسخی برای آیه ۵۱ سوره مائده می‌شمارد؛ سپس سه معنای «ناصر، متولی امر و محب» را برای «ولیی» ذکر، اما بر هیچکدام تأکید نمی‌کند. او در جواب به سؤال مقدر مفرد آمدن لفظ «ولیی» دو پاسخ ارائه می‌کند: اول این‌که واژه «ولیی» اسم جنس است و مفرد و جمع را شامل می‌شود؛ دوم آن‌که این شیوه بیان، نشان‌گر آن است که ولایت حقیقی از آن خداوند است و ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان به آن بازمی‌گردد. ابوحیان از قرائت ابن‌مسعود نیز یاد می‌کند که به جای «ولیکم» واژه «مولاکم» را به کار برده است. او سپس به بحث از موضوع محوری آیه پرداخته و دو دیدگاه عام و خاص درباره «الَّذِينَ آمَنُوا» بیان می‌کند. ابوحیان عام بودن را مستند به قول



حسن بصری و روایتی از امام باقر علیه السلام می‌کند و در ادامه، خاص شمردن آیه را نوعی مجازگویی دانسته و اقوال متعددی را به ترتیب با تعبیر «قیل» درباره آن گزارش می‌کند. بنا بر این اقوال، ابن عباس و مقاتل آیه را در شأن علی علیه السلام دانسته‌اند؛ برخی ابن سلام و یارانش را مصداق آیه دانسته‌اند؛ برخی دیگر عبادة و برائت جستش از هم‌پیمانان یهود را زمینه نزول آیه دانسته‌اند و عکرمه نیز نزول آیه را درباره ابوبکر دانسته است. ابوحنیان اوصاف ذکرشده در آیه را بیان‌کننده دوام ایمان خالص می‌داند که در نقطه مقابل نفاق قرار می‌گیرد. او بر آن است که مراد از رکوع در این آیه، مطلق خضوع در برابر خداوند است و اختصاص به هیأت و رکن ویژه‌ای در نماز ندارد؛ سپس از دیدگاهی یاد می‌کند که رکوع را در این آیه، یکی از ارکان نماز دانسته و به گزارش روایت بخشش انگشتر توسط امام علی علیه السلام می‌پردازد. وی در ادامه بحث و بدون رد صریح این روایت، با تمرکز بر اعراب آیه و تأکید بر عاطفه بودن واو در «وَهُمْ رَاكِعُونَ» بر دو جمله پیشین، به صورت ضمنی همان معنای خضوع را برای رکوع تأیید می‌کند. پایان‌بخش سخن ابوحنیان نیز اشکال وی بر زمخشری درباره بدل خواندن عبارت «الَّذِينَ يَقِيمُونَ» در آیه است؛ چه، کار بست بدل، بیان‌کننده طرح ماقبل و پرداخت به مابعد است و این در حالی است که ادامه آیه در مقام تبیین «الَّذِينَ آمَنُوا» است و انتخاب وجه وصفی گزینه مناسب‌تری است (ابوحنیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ۳۰۰-۳۰۱).

منابع تفسیری و روایی چندی از اهل تسنن، موضوع بخشیدن انگشتر در حال رکوع را سبب نزول این آیه دانسته و بعضی دیگر تنها به نزول آیه درباره علی علیه السلام قناعت کرده‌اند (التستری، ۱۴۰۹ق، ۳۹۹-۴۱۰؛ شرف الدین، ۱۴۲۶ق، ۱۵۵)؛ اما مفسران اندلسی در رویکردی متفاوت، با پرهیز از سرپوش نهادن بر این مهم و همگام با دیگر مفسران فریقین، بر نزول این آیه به هنگام خاتم‌بخشی امام علی علیه السلام اتفاق نظر دارند؛ با این وجود نه‌تنها هیچ نشانی از موضوع ولایت و امامت علی علیه السلام بیان نمی‌کنند، بلکه با گزارش معنادار روایتی از امام باقر علیه السلام درباره محدودیت نداشتن نزول آیه در شأن علی علیه السلام و عاطفه بودن واو در آغاز جمله «وَهُمْ رَاكِعُونَ»، زیرکانه حقیقت ولایت علوی را به حاشیه رانده‌اند. این روایت نه‌تنها در منابع حدیثی و تفسیری شیعه نشانی ندارد، بلکه در نقطه مقابل، روایاتی از امام باقر علیه السلام در تأیید این رویداد نقل شده است (کوفی، ۱۴۱۰ق، ۱۲۴؛ العیاشی، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ۳۲۸)؛ همچنین در هیچ‌یک از

منابع روایی و تفسیری اهل سنت پیش از سه تفسیر المحرر الوجیز، الجامع لاحکام القرآن و البحر المحیط، مصدری برای آن وجود ندارد. اعراب مذکور نیز با از کار انداختن معنای حالیه بودن، مفهومی متفاوت از آیه ارائه می‌دهد و ولایت علوی را به محاق می‌برد؛ این در حالی است که به سبب شهرت فراوان واقعه خاتم‌بخشی، این رخداد از سوی حسان بن ثابت در قالب شعر درآمده (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ۳۳۴؛ خفاجی، ۱۲۸۳ق، ج ۳، ۵۰۰) و شیعیان آن را مستندی استوار در اثبات ولایت علوی به شمار آورده‌اند (طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ۵۵۹-۵۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۳، ۳۲۴-۳۲۷). کاریست ادات حصر «انما» و حصر صورت پذیرفته در این آیه نشان از ولایت انحصاری خداوند متعال، پیامبر ﷺ و علی ﷺ دارد؛ در غیر این صورت، سرایت معنای «الذین آمنوا» به تمامی مؤمنان، مفهوم آیه را با مشکل روبه‌رو می‌کند؛ چراکه بر این اساس و پس از خدا و رسول ﷺ، تمامی مؤمنان نسبت به مؤمنان ولایت دارند و این امر درباره هر فرد مؤمن با خودش نیز قابل تصور است و معنایی نارسا و ناتمام را نمایان می‌سازد (طوسی، ۱۳۶۳ش، ۱۳۱؛ السنافی، ۲۰۱۶م، ۳۲۲).

۳-۴. آیه ابلاغ^۱

ابن عطیه اندلسی آیه را به استیفا و کمال دعوت نبوی تفسیر می‌کند؛ به گونه‌ای که براساس آیه ابلاغ، رسول خدا ﷺ موظف است هرگونه سازش و نرمی با مخالفان را که پیشتر به حکم وحی بدان مأمور بود کنار گذارد و بدون ترس از برخوردهای احتمالی کافران، به تبلیغ حداکثری و بی‌پرده آیین توحید پردازد. از یکسو کوتاهی در این تبلیغ، به مثابه ناتمام گذاردن اصل نبوت و رسالت ایشان تلقی شده و با تعبیر «وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ» از آن بر حذر داشته و از سوی دیگر انجام آن، وعده نصرت الهی را در عبارت «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» به دنبال دارد. وی در ادامه تفسیر این آیه روایتی را گزارش می‌کند که در آن بادیه‌نشینی به نام «غورث بن حارث» قصد داشت پیامبر ﷺ را بکشد؛ اما خداوند متعال وعده عصمت خود را محقق کرد و حضرت را نجات داد (ابن عطیه، ۲۰۰۱م، ج ۲، ۲۱۷-۲۱۹).

قرطبی نیز این آیه را دستوری الهی مبنی بر اظهار و آشکارسازی تبلیغ اسلام می‌داند؛

۱. (با آیها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته و الله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين) (مانده: ۶۷)



چراکه رسول خدا ﷺ پیش‌تر و در آغاز دعوت اسلامی، از ترس مشرکان، اسلام را پنهان تبلیغ می‌کرد و پس از نزول این آیه به تبلیغ علنی رخصت یافت. این رخصت نیز همراه با وعده حمایت و نگاهداشت خداوند بود؛ از این‌رو عمر بن خطاب نخستین فرد از اصحاب پیامبر ﷺ است که این فرمان را جامه عمل پوشاند و اسلامش را با تعبیر «لَا نَعْبُدُ اللَّهَ سِرًّا» آشکار کرد و آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۴) در شأن وی نازل شد. قرطبی در ادامه می‌افزاید که براساس این آیه، پیامبر ﷺ هیچگاه چیزی از دستورات خداوند را به سبب تقيه کتمان نکرد و همین مطلب دلیلی بر بطلان باور به تقيه نزد رافضه و نسبت ناروای آنان به پیامبر ﷺ است. او همچون ابن عطیه در تبیین فراز «وَاللَّهُ يُعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» به نقل ماجرای سوء قصد به جان رسول خدا ﷺ اشاره و با ارائه اسنادی چند از این اتفاق، آیه را در آن سیاق تبیین می‌کند. قرطبی که در تفسیر آیه ۶۷ سوره مائده به تفصیل سخن گفته است، با لفظ «قیل» نقل می‌کند که عده‌ای این آیه را در شأن زینب بنت جحش، همسر پیامبر ﷺ، دانسته‌اند و این درحالی است که ابن عباس، مفهوم آیه را عام دانسته و آن را محدود به رویدادی خاص نمی‌کند. او در انجام گفتار خویش، روایتی را نقل می‌کند که بنا بر آن، ابوطالب همواره مردانی از بنی هاشم را برای نگرهبانی از جان پیامبر ﷺ مأمور می‌کرد؛ اما پس از نزول این آیه، حضرت با تأکید بر فراز «وَاللَّهُ يُعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» به نگاهداشت الهی اشاره می‌کرد و خود را از این حراست بی‌نیاز می‌دانست. این روایت در صورت صحت، نشان از مکی بودن آیه دارد؛ اما قرطبی با تأکید بر اجماع بر مدنی بودن این سوره و دیگر روایاتی که درباره حفاظت از جان پیامبر ﷺ از سوی برخی اصحاب رسیده است، مکی بودن سوره را نمی‌پذیرد (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۶، ۲۴۲-۲۴۴).

ابن جزئی کلبی به گاه تفسیر این آیه، همچون ابن عطیه، با ارائه معنایی عام، آن را به استیفا و کمال دعوت نبوی و پرهیز از هرگونه ترس و نگرانی از عکس‌العمل‌های احتمالی مشرکان و کافران تفسیر می‌کند. وی وعید مطرح‌شده در این آیه با عبارت «وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» و ارتباط شرط و جواب را به دو صورت تبیین کرده است: صورت نخست آنکه اگر تنها اندکی از رسالت خود را به جا نیاوری، گویا هیچ رسالتی را عهده‌دار نبوده و نرسانده‌ای. او در صورت دوم، گویی سبب را در جایگاه مسبب نشانده است؛ به‌گونه‌ای که اگر

پیامبر ﷺ رسالت و مأموریتش را به انجام نرساند، عقاب و مجازات الهی بر او واجب می‌شود؛ از این رو تعبیر «وَاللَّهُ يُعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» نیز به منزله ضمانتی از جانب خداوند متعال برای انجام تمام رسالت و نترسیدن از دشمنان حق در بزنگاه‌های اجتماعی سیاسی و جنگ‌ها است (ابن جزی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ۲۴۴).

ابوحیان اندلسی در تفسیر این آیه، نخست دیدگاه خود را بیان و سپس دیدگاه دیگر را نقد می‌کند. وی بر آن است که تبلیغ اسلام از همان آغاز نزول وحی، به سبب در بر داشتن محتوای عدل‌محور، مخالفانی داشت. این مخالفان بیش از مخالفت نظری، به دنبال دشمنی و آسیب رساندن به پیامبر ﷺ و مسلمانان بودند و این موضوع به طور طبیعی نگرانی ایشان را به دنبال داشت؛ از این رو آیه یادشده به دنبال از میان برداشتن این ترس و سفارش به رویکرد حداکثری در تبلیغ شریعت خاتم به پیامبر ﷺ است و به رخداد ویژه‌ای محدود نمی‌شود. ابوحیان سپس بدون اشاره به ارتباط آیه با واقعه غدیر، از دیدگاه نزول خاص در تفسیر آیه با لفظ «قیل» می‌پردازد و به این ترتیب، آن را تضعیف می‌کند. وی گزارش‌های نزول آیه درباره ماجرای ازدواج زینب بنت جحش، تبلیغ یادکرد معایب خدایگان مشرکان، تبلیغ دستور جهاد و سفارش به آن و تبلیغ رجم و قصاص را با آیه بی‌مناسبت می‌داند و بر آن است که از میان این اقوال درباره این آیه، تنها روایاتی درست می‌نماید که اشاره به مکر یهود و نصاری دارد؛ زیرا سیاق این آیه و توجه به دو آیه پیش و پس آن، مؤید این معناست و معنای شرط یادشده در آیه موردبحث را بیش از همه آشکار می‌کند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ۴۸۹-۴۹۰).

همان‌طور که گذشت، مفسران یادشده هیچ‌کدام به حقیقت ولایت علوی و چگونگی ارتباط آن با آیه اشاره نکرده‌اند. ایشان با در میان آوردن حوادث دیگر و تبیین آیه در راستای امر به تبلیغ حداکثری احکام اسلامی، از اهمیت واقعه غدیر کاسته و نسبت به آن تجاهل کرده‌اند. در رابطه با گزارش نزول آیه درباره ازدواج پیامبر ﷺ با زینب بنت جحش که در این تفاسیر آمده باید گفت، چرا باید این واقعه چنان اهمیتی داشته باشد که ابلاغش هم‌تراز رسالت نبوی باشد؟! همچنین واقعه یادشده در سال پنجم هجرت رخ داده است (ابن‌عساکر، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ۲۱۱)؛ در حالی که سوره مائده و آیه موردبحث، به شهادت منابع تاریخی و تفسیری، در شمار آخرین آیات نازل‌شده بر پیامبر ﷺ در سال دهم هجرت است (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱،



۲۸۲؛ خویی، ۱۴۳۰ق، ۴۴۱). همچنین محدود کردن آیه در سیاق آیات پیشین و نسبت دادن نگرانی پیامبر ﷺ به ترس از اهل کتاب نادرست می‌نماید؛ زیرا اصل آیات مرتبط با اهل کتاب و مواجهه با آنان در همان اوان هجرت پیامبر ﷺ و همزمان با اوج قدرت یهود مدینه نازل شد. افزون بر این، پیامبر ﷺ آیاتی از قرآن را در نفی اعتقادات مشرکان در مکه، آن هم در شرایطی که مسلمانان در اقلیت بودند، تبلیغ کرد و هیچ هراسی به خود راه نداد؛ بنابراین نسبت دادن حراست الهی از پیامبر ﷺ در روایرویی با اهل کتاب به هنگام نزول آیه ۶۷ سوره مائده، دیدگاهی ناسازگار با واقعیت‌های تاریخ نزول قرآن و حیات و سیره پیامبر ﷺ و شوکت مسلمانان در سال پایانی رسالت است؛ ازاین‌رو نگرانی منعکس‌شده در آیه، همان ترس از انکار ولایت علی علیه السلام از سوی منافقان و به دنبال آن هدف قرار دادن رسالت نبوی از جانب دیگران است (شهرستانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ۱۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ۱۴۱). این موضوع به گاه تفسیر آیه «سَأَلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ» (معارج: ۱) و پیوستگی آن با آیه «وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (انفال: ۳۲) درباره «حارث بن نعمان فهري» و انکار بیان «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَعَلَيْ مَوْلَاً»، به‌طور ناخواسته از سوی مفسران اندلسی بازگو و ماجرای ولایت علوی و وجه ارتباط آن با آیه ولایت عیان شده است (ابن عطیه، ۲۰۰۱م، ج ۵، ۳۶۵؛ قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۱۸، ۲۷۸-۲۷۹؛ ابن‌جزی، ۱۹۹۵م، ج ۲، ۴۰۹؛ ابوحيان، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ۲۷۰).

۴-۴. آیه اکمال^۱

ابن‌عطیه اندلسی در تفسیر این فراز از آیه ۳ سوره مائده، ابتدا معنای یأس کافران را بیان و مراد از آن را هزیمت آن‌ها و غلبه اسلام دانسته است؛ سپس با نقل روایتی از عمر بن خطاب، این روز را متعلق به حجة الوداع و همزمان با روز عرفه‌ای می‌داند که در روز جمعه واقع و زمینه‌ساز دو عید جمعه و عرفه برای مؤمنان شده است. او در بیان کمال دین در این روز چند نکته را یادآور می‌شود: نخست این‌که بنا بر نقل ابن‌عباس و گفته سدی و طبری، مراد از «اکمال دین» در این آیه، همان آشکار شدن اسلام و تمامیت فرائض و حلال و حرام نازل‌شده بر پیامبر ﷺ است؛ زیرا پس از آن ایشان روزهای کوتاهی در میان مسلمانان زیست و

۱. (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) (مائده: ۳)

نزول قرآن پایان یافت. وی سپس با اشاره به نزول آیات متعددی از قرآن پس از این واقعه، از جمله احکام ربا و کلاله در ارث، این گزارش را توجیه می‌کند و مراد از کمال دین را به انجام رسیدن حکم شرعی حج به‌عنوان نماد قدرت و شوکت مسلمانان بدون حضور مشرکان در حجة الوداع می‌داند. ابن عطیه سپس با اشاره به روایاتی، این آیه را مدنی دانسته و «اتمام دین» را به فراگیری نور ایمان و سیطره آیین حنیف تفسیر کرده است؛ در پایان نیز با اشاره به وصف «رضایت خداوند» در «وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا»، آن را میان صفات ذات و افعال الهی مردّد دانسته است؛ به گونه‌ای که در حالت اول، مقصود از رضایت همان اراده خداوندی و در صورت دوم، اظهار این وصف در فعل خداوند متعال است (ابن عطیه، ۲۰۰۱، ج ۲، ۱۵۳-۱۵۵).

قرطبی نیز در تفسیر این آیه راه مشابهی را پیموده است. او معتقد است هنگام حضور پیامبر ﷺ در مکه، تنها واجبی که بر ایشان نازل شد نماز بود؛ اما در دوران حضور حضرت در مدینه، خداوند تمامی حلال و حرام‌ها را بر ایشان نازل کرد تا آنکه دستور حج آمد و با حج‌گذاری حضرت در سال دهم هجرت، دین کامل شد. آیه موردبحث نیز در عصر جمعه و همزمان با روز عرفه بر ایشان نازل گردید؛ از این رو گویی این روز که ظرف نزول آیه سوم سوره مائده به‌عنوان آخرین وحی قرآنی نازل شده بر پیامبر ﷺ است، نماینده تمامیت و کمال آیین خاتم به شمار آمد. این رویداد صف مسلمانان از مشرکان را به‌روشنی متمایز کرد و ساحت خانه امن الهی را از حضور پلید کافران مبرا ساخت. همین نکته در روایات تفسیری از ابن عباس، سدی و بلکه جمهور سلف انعکاس یافته است. اکمال موردبحث با هلاکت دشمنان دین خاتم نمود یافت و با کمال یافتن شریعت و احکام اسلامی به تمامیت رسید. قرطبی در فرجام گفتار خویش، به پرسشی مقدر پاسخ می‌دهد. وی بر آن است که اکمال و اتمام دین به معنای ناقص و ناتمام بودن دین مهاجران و انصار و مسلمانان راستین پیشین که در جنگ‌های گذشته اسلام حضور یافته و برخی از دنیا رفته و برخی شهید شده‌اند، نیست؛ بلکه مراد رسیدن دین به بالاترین حدی از کمال است که خداوند متعال برای آن در نظر گرفته و با انجام حج ظهور یافته است؛ بنابراین لزومی ندارد آنچه قبل از آن وجود داشت ناقص بوده باشد (قرطبی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ۲۹۲-۲۹۵).

ابن جزّی در بیانی مختصر، به معناشناسی واژگان «یأس، الیوم و اکمال» پرداخته است. وی



یأس کافران را به ناامیدی آنان از غلبه بر اسلام تفسیر کرده و در تبیین واژه «الیوم» در آیه، پس از اشاره به عصر عرفه حجةالوداع، آن را محدود به سال دهم هجرت ندانسته، بلکه آن را هر روزی می‌داند که جمعیت مسلمانان در آن زیاد شود و قدرت و برتری یابند. او همچنین «اکمال دین» را به فرا رسیدن نصرت الهی، ظهور و تعلیم شرایع دین و حلال و حرام تفسیر کرده است (ابن‌جزی، ۱۹۹۵م، ج ۱، ۲۲۵).

ابوحیان اندلسی در تفسیر این آیه کلام نسبتاً مفصلی دارد که بخش بیشتر آن همان نکات یادشده از سوی سه مفسر پیشین درباره «الیوم، یأس، اکمال دین و اتمام نعمت» است. وی با عهد دانستن «ال» در واژه «الیوم»، آن را بر روز عرفه تطبیق داده و مراد از واژه «الیوم» را ورود اسلام به مرحله جدیدی دانسته که دیگر هیچ هراسی از سوی مشرکان وجود نداشته باشد؛ چون در این مرحله اسلام تسلط می‌یابد و مخالفان دیگر امیدی به نابودی اسلام نخواهند داشت؛ در نتیجه سلاح بر زمین می‌گذارند و حریم الهی از لوٹ وجود کافران پاک می‌شود. ابوحیان، همچون سلف اندلسی خود، کمال دین را به کامل شدن فرائض و اتمام حلال و حرام و تمام نعمت را به ظهور اسلام و گشایش روزگار و هر آنچه که زمینه ورود مسلمانان به بهشت را فراهم آورد، تفسیر کرده و در این راستا به اقوال متقدمانی چون ابن‌عباس، ابن‌جبیر، قتاده، سدی و ابن‌زید و کلامی از زمخشری در کشف استناد جسته است. او سخن خدا درباره کامل شدن دین را ناشی از علم الهی و نشان از ثابت شدن احکام اسلام و نسخ نشدن دستورات خاتم ادیان می‌داند. وی در ادامه، روایتی را از عمر بن خطاب گزارش می‌کند که وی پس از نزول آیه گریست و پس از آنکه پیامبر ﷺ علت را جويا شد، پاسخ داد: «تاکنون می‌اندیشیدم که بر دین کامل بوده‌ایم؛ اما حال دانستم که آنچه کمال می‌یابد، گویا پیش‌تر ناقص بوده است». پیامبر ﷺ در پاسخ او فرمود: «صَدَقْتَ». ابوحیان در خاتمه بحث خود به مفهوم‌سنجی رضای الهی در فراز «وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا» می‌پردازد. او پس از یادکرد دو وجه صفت ذات و فعل الهی از تفسیر ابن‌عطیه، واژه «الاسلام» را در آیه به معنای مطلق دین فرض می‌کند و آنگاه رضایت خداوند را رضایتی ازلی و همیشگی می‌داند که پس از تمامیت آن در امروز، به مؤمنان اعلام شده است (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ۱۷۰-۱۷۸).

وجه اشتراک مفسران مغرب اسلامی، فراموش کردن عامدانۀ گزارش واقعه غدیر و بیان

ارتباط آن با اكمال دين و اتمام نعمت است؛ به‌گونه‌ای که هیچکدام از آنان حتی کمترین اشاره‌ای به موضوع نصب امام علی علیه السلام در این روز نکرده‌اند. ایشان با توصیف اجمالی این روز به «روز قدرت و شکوه اسلام و مسلمانان»، برای بیان سبب تمامیت بی‌نظیر دین خاتم در این روز ویژه نیز تلاشی نمی‌کنند. این درحالی است که واکاوی متون روایی و تاریخی و تفسیری شیعه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۲۸۹-۲۹۰؛ ابن بابویه، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ۲۱۶-۲۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ۲۶۴؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ش، ج ۵، ۱۷۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ۲۶۳-۲۷۱) و اهل سنت (ابن سعد، ۱۹۶۰م، ج ۳، ۲۴؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ۳۰۱-۳۰۲؛ نسائی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ۱۲۳-۱۲۴؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۳، ۱۳۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۶ق، ج ۴۲، ۱۴۲-۱۴۳) نشان از واقعیت جانشینی امام علی علیه السلام به جای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و استمرار ولایت اسلامی به‌عنوان ضامن موفقیت و چیرگی بی‌پایان اسلام دارد.



نتیجه‌گیری

این نوشتار با تمرکز بر غرر آیات ولایت و بررسی و تحلیل محتوای مهم‌ترین تفاسیر نگاشته‌شده در اندلس با سنجۀ ادلهٔ روایی و تاریخی و تفسیری فریقین، به نتایج ذیل دست یافت:

۱. ابن عطیه، قرطبی، ابن جُزّی و ابوحیان در زمرهٔ مفسرانی هستند که به مناسبت زندگی در جغرافیای سیاسی تحت حاکمیت جریان اموی، تأثیرپذیری شایان‌توجهی از بستر فرهنگی و اجتماعی خویش داشته‌اند. این تأثیرپذیری به گاه تفسیر آیات ولایت، به‌عنوان آیات تمایزبخش مکتب علوی و حزب اموی، بیش از همه نمود دارد.

۲. این تحقیق با پیمایش راهی متمایز، پس از واکاوی مستندات تفسیری مفسران مسلمان اهل سنت و شیعه و تراز قرار دادن آن‌ها به‌عنوان سنجۀ تفسیر مفسران برگزیدهٔ اندلس، تأثیرپذیری مفسران مغرب اسلامی از فرهنگ اموی حاکم بر اندیشهٔ ایشان را آشکار کرد. این رویکرد بیش از آنکه به دنبال گزاره‌هایی آشکار از سوی این مفسران در حمایت و جانب‌داری از حزب اموی باشد، با تحلیل مستندات تفسیری آنان به اثبات این موضوع پرداخت.

۳. چهار مفسر یادشده با اتخاذ روش و رویکردی متفاوت از مفسران شیعی و اهل سنت و در تلاشی آشکار، در پی به حاشیه راندن موضوع ولایت علوی و خاندان ایشان بوده‌اند. آن‌ها با پرهیز از ایراد هرگونه گفتار خلاف اقتضای نگاشتهٔ علمی و با کاربست شیوه‌هایی چند، به معناپردازی منحصربه‌فرد و اموی‌گونه از آیات ولایت پرداخته‌اند. تفاسیر ایشان از یک‌سو خود را از دیگر تفاسیر اهل سنت جدا کرده و از سوی دیگر با دنبال کردن مبانی متفاوتی، از تفاسیر شیعه نیز متمایز شده است.

۴. رویکرد غالب در این تفاسیر، پنهان‌سازی فضایل نقل‌شده برای امام علی علیه السلام و روایات شأن نزول آیات مرتبط با ایشان است. این روش مفسران موردبحث را از وارد شدن در میدان پاسخ‌گویی بی‌نیاز کرده است. در میان آیات بررسی‌شده، مهم‌ترین نمود این رویکرد را می‌توان در تفسیر آیهٔ سوم سورهٔ مائده و نادیده گرفتن گزارش‌های تاریخی در ارتباط با واقعهٔ غدیر مشاهده کرد. این رویکرد با تمامی مفسران فریقین متفاوت است؛ چون دیگر مفسران مسلمان هر یک به شیوه‌ای، به این واقعه اشاره کرده‌اند.

۵. ترفند دیگر مفسران اندلسی، یادکرد حداکثری دیگر اقوال ضعیف و نامرتبط با آیات ولایت، با هدف به حاشیه بردن شأن نزول اصیل این آیات است. مفسران یادشده با یادکرد انبوه گزارش‌ها و ذکر اجمالی و غالباً پایانی روایت مرتبط با علی علیه السلام، انتساب و نزول آیه در شأن ایشان را به محاق برده و به‌عنوان یکی از احتمالات ضعیف به خواننده تلقین کرده‌اند. این شیوه ارتباطی همه‌جانبه با سیاست‌های فرهنگی بنیان‌گذاران سلسله اموی و خاستگاهی مشابه با بخش‌نامه‌های معاویه به کارگزارانش، مبنی بر تحریف فضائل علوی و انتساب آن به دیگر صحابه دارد.

۶. کاربرست قواعد ادبی با هدف به حاشیه بردن مفهوم آیات ولایت، ترفند دیگری است که مطابق با سلیقه این مفسران در تفسیر آیات ولایت نمود یافته است. این شیوه به‌طور ضمنی، با نقد وجه اعرابی همسو با روایت مرتبط با ولایت، به دنبال اقناع خواننده در جهت نپذیرفتن این روایت است.

۷. انتساب روایت فاقد منبع توسط مفسران موردبحث ترفند پایانی آنان است. نمونه آن انتساب سخنی بی‌پشتوانه به امام باقر علیه السلام در تفسیر آیه ۵۵ سوره مائده است که نخستین بار در تفسیر المحرر الوجیز انجام و به دنبال آن از سوی قرطبی در الجامع لاحکام القرآن و ابوحیان در البحر المحيط دنبال شده است. این روایت را نه تنها هیچ‌یک از محدثان و مفسران اهل سنت گزارش نکرده، بلکه نقطه مقابل آن از امام باقر علیه السلام در منابع روایی و تفسیری شیعه نقل شده است.



کتابنامه

فارسی

قرآن کریم

- استنفورد، مایکل (۱۳۸۵ش)، درآمدی بر تاریخ پژوهی، ترجمه مسعود صادقی، تهران: سمت، چاپ دوم.
- بهرامی، اعظم و فاطمه جان احمدی (۱۳۹۶ش)، «رفتار سیاسی دولت شیعی مذهب ادرسیان با دولت امویان اندلس»، *مطالعات تاریخی جهان اسلام*، سال پنجم، شماره ۱۰، ۳۳-۵۶.
- چلوئگر، محمدعلی (۱۳۹۵ش)، «جایگاه تشیع در اندلس در مقایسه با مذاهب دیگر (تحلیلی بر علل گسترش نیافتن تشیع در اندلس)، پژوهش‌های تاریخی، سال هشتم، شماره ۲۹، ۱-۱۴.
- خضری، سیداحمدرضا و حسین خسروی (۱۳۹۳ق)، «علل عدم گسترش و ناپایداری تشیع در اندلس از ابتدای ورود اسلام به اندلس تا پایان دوره بنی حمود»، *مطالعات تاریخ اسلام*، سال ششم، شماره ۲۲، ۳۴-۶۱.
- رجی، محمود (۱۳۸۳ش)، *روش تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فضلی، زینب (۱۳۹۸ش)، «رویارویی عباسیان و امویان اندلس با فاطمیان در مغرب»، *تاریخ و فرهنگ*، سال پنجاه و یکم، شماره ۱۰۳، ۲۹-۵۱.
- مطهری، حمیدرضا، اصغر منتظرالقائم و سیداصغر محمودآبادی (۱۳۹۳ش)، «نقش عوامل سیاسی و مذهبی در جلوگیری از نشر تشیع در اندلس»، *فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ اسلام*، سال پانزدهم، شماره سوم، ۱۱۵-۱۳۳.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۱ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- نجارزادگان، فتح الله (۱۳۸۶ش)، «بازخوانی انتقادی از مقاله نقش پیش فرض‌ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن»، *اندیشه نوین دینی*، سال سوم، شماره نهم، ۳۳-۵۲.



عربی

- آلوسی، محمود، (۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸ش)، *عیون أخبار الرضا*، تهران: نشر جهان.
- ابن جزئی کلبی، محمد بن أحمد، (۱۹۹۵م)، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن سعد، محمد، (۱۹۶۰م)، *الطبقات الکبری*، بیروت: دار صادر.
- ابن عذاری، احمد بن محمد، (۱۹۸۳م)، *البيان المُعرب فی أخبار الاندلس والمغرب*، بیروت: دار الثقافة.
- ابن عساکر، علی بن الحسن، (۴۱۶ق)، *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت: دار الفکر.
- ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۹۹۱م)، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ابوحیان، محمدبن یوسف، (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دار الفکر.
- بحرانی، سید هاشم، (۴۱۵ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه البعثة.

- بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق)، السنن، بیروت: دار الفکر.
- التستری، قاضی نورالله، (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، أحكام القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- الحاکم النیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حسکانی، عبید الله بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، شواهد التنزیل لقواعد التفضیل، تهران: وزارت ارشاد.
- خفاجی، احمد بن محمد، (۲۸۳ق)، حاشیة الشهاب المسماة عنایة القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، بیروت: دار صادر.
- خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۳۰ق)، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة إحياء آثار الامام الخوني.
- رازی، عبدالرحمن، (۱۴۲۴ق)، تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الفکر.
- زرکشی، محمد بن بهادر، (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفة.
- السنافي، سارة أحمد عبد الرزاق، (۲۰۱۶م)، الإمام علي عليه السلام في تفسير القرطبي دراسة تاريخية، البصرة: كلية الآداب.
- سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
- شرف الدین، سیدعبدالحسین، (۱۴۲۶ق)، المراجعات، قم: المجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام).
- شهرستانی، محمد (۱۴۰۴ق)، الملل والنحل، بیروت: دار المعرفة.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸م)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، اردن: دار الكتاب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- -----، (۱۳۶۳ش)، الرسائل العشر، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ضبّی، احمد بن یحیی، (۱۴۱۰ق)، بغیة الملتئمس فی تاریخ رجال الأندلس، بیروت: دار الکتب اللبنانی و دار الکتب المصری.
- العیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ش)، تفسیر العیاشی، تهران: مكتبة العلمية الاسلامية.
- قاضی ابی الاصبغ الأندلسی، عیسی بن سهل، (۱۹۸۱م)، ثلاث وثائق فی محاربة الأهواء والبدع فی الأندلس، قاهره: المركز العربي الدولي للأعلام.
- قرطبی، محمد، (۱۴۲۳ق)، الجامع لأحكام القرآن، ریاض: دار عالم الکتب.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- کوفی، فرات بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، تفسیر فرات الکوفی، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- النسائي، احمد بن شعيب، (۱۴۱۱ق)، السنن الكبرى، بیروت: دار الکتب العلمیة.

Culture and Culture-Making Behaviors in the Holy Qurann

Received: 2023/06/14
Accepted: 2023/18/13

10.22034/JKSL.2023.383156.1195 
20.1001.1.27833356.1402.4.2.6.9 

*Mohsen Shahidi

Type of Article: Researching

Abstract

Paying attention to the concept of culture from the perspective of the Holy Qur'an in different dimensions can reveal the proper lifestyle to man and familiarizes him with the teachings of the Qur'an in this issue. Considering the two-faceted nature of the concept of culture, it is not easy to find equivalent keywords and terms related to it in the Holy Quran. The purpose of writing this article is to find the equivalents of the word culture, as well as terms that can make culture in the Qur'an. The present article is theoretical research in the field of Quranic culture, and with the exploratory analytical method, it follows the equivalent of the word culture and finding culture-making terms in the Quran. In this regard, general terms like "Sunnah", "Ummah", "Millah", "Din" and "Da'ab" are extracted from the Qur'an as equivalents of the word "culture" and while referring to the Emotional culture-making terms in the Quran, the Quranic words related to the behavioral culture-making words are discovered and expressed. Paying attention to these Quranic terms and their concepts can develop human ethics and behavioral culture based on Quranic teachings.

Keyword: Qur'an, Culture, Emotional Culture-Making, Behavioral Culture-Making, Equivalence.n.



صفحه: ۱۰۴ تا ۱۲۷

*. PhD student, Quran and Hadith Sciences, Islamic Azad University, North Tehran branch
shahidi.mohsen@gmail.com



الثقافة ومكونات ثقافية سلوكية في القرآن الكريم

تاريخ الاستلام: ٢٥ ذي القعدة ١٤٤٤
تاريخ القبول: ٢٦ محرم ١٤٤٥

10.22034/JKSL.2023.383156.1195
20.1001.1.27833356.1402.4.2.6.9



محسن شهيدي*

مقال بحثي

خلاصة

إن دراسة مفهوم الثقافة من منظور القرآن الكريم والاهتمام بها بأبعاد مختلفة، تعكس نمطا صحيحا للحياة وتجعل الإنسان يتعرف على تعاليم القرآن فيما يخص هذا المجال. ولما أن مفهوم الثقافة ليس أحادي المعنى بل متعدد الدلالات يحتمل أكثر من تفسير، يصعب العثور على مفردات مفتاحية مكافئة وترجمات ذات صلة بها في القرآن. فالدراسة هذه تهدف إلى تحديد متكافئ صحيح لمفردة الثقافة وتتناول تعريف كلمات تنطوي على مفهوم الثقافة أو تصوغها. تأسيساً على ما سبق، تعدّ هذه الدراسة بحثاً نظرياً في مجال ثقافة القرآن يتبع تحديد كلمة متكافئة لمفهوم الثقافة وكذلك يعالج تعريف مصطلحات تعبّر عنها موظفاً في ذلك أدوات المنهج التحليلي الاكتشافي. وفي هذا السياق، سعت الدراسة إلى استخراج مفردات «السنة» و«الدين» و«الدأب» كمكافئات لمفهوم الثقافة من القرآن وكما أن من شأنها أن تشير إلى مكونات ثقافية ذاتية كذلك تطرقت إلى اكتشاف مكونات ثقافية سلوكية. ولا شك أن الاهتمام بهذه المصطلحات القرآنية ومعانيها يجعل أخلاق الإنسان وثقافته السلوكية تنمو وتتطور قائمة على تعاليم القرآن.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الثقافة، مكونات ثقافية ذاتية، مكونات ثقافية سلوكية، التكافؤ.



سال چهارم

شماره دوم

پیاپی دوازدهم

تابستان ١٤٠٢

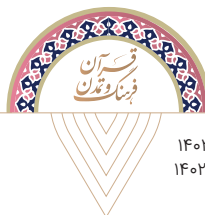
*طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة آزاد الإسلامية، فرع شمال طهران.

shahidi.mohsen@gmail.com





فرهنگ و فرهنگ‌سازهای رفتاری در قرآن کریم



محسن شهیدی*

10.22034/JKSL.2023.383156.1195 doi
20.1001.1.27833356.1402.4.2.6.9

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۵
پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷

مقاله پژوهشی

چکیده

توجه به مفهوم فرهنگ از منظر قرآن کریم در ابعاد مختلف، سبک صحیح زندگی را برای انسان نمایان و او را با آموزه‌های قرآنی در این مقوله آشنا می‌کند. با توجه به ذوجوه بودن مفهوم فرهنگ، یافتن کلیدواژه‌های معادل و کلمات مرتبط با آن در قرآن کریم به سهولت انجام‌پذیر نیست. هدف از نگارش این مقاله، یافتن معادل‌های واژه فرهنگ و نیز اصطلاحات و کلمات فرهنگ‌ساز در قرآن است. نوشتار حاضر، پژوهشی نظری در حوزه فرهنگ قرآنی است و با روش تحلیلی اکتشافی، معادل‌یابی برای واژه فرهنگ و یافتن اصطلاحات فرهنگ‌ساز در قرآن را دنبال می‌کند. در این راستا، عناوین کلی «سنت»، «امت»، «ملت»، «دین» و «دأب» به‌عنوان معادل‌های واژه فرهنگ از قرآن استخراج و ضمن اشاره به فرهنگ‌سازهای نفسانی در قرآن، کلمات قرآنی مربوط به فرهنگ‌سازهای رفتاری کشف و بیان شده است. توجه به این اصطلاحات قرآنی و مفاهیم آنها، می‌تواند اخلاق و فرهنگ رفتاری انسان را بر اساس آموزه‌های قرآنی رشد دهد.

واژگان کلیدی: قرآن، فرهنگ، فرهنگ‌ساز نفسانی، فرهنگ‌ساز رفتاری، معادل‌یابی.

*دانش آموخته دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال
shahidi.mohsen@gmail.com



۱. بیان مسئله

«فرهنگ» مفهومی گسترده، پیچیده و دارای وجوه مختلف برگرفته از جریان روزمره زندگی فردی و اجتماعی انسان است؛ لذا توجه به این موضوع خصوصاً از منظر قرآن کریم، الگوی تربیتی در ابعاد مختلف زندگی را برای انسان نمایان و او را با آموزه‌های قرآنی در مقوله فرهنگ آشنا می‌کند؛ البته واژه «فرهنگ» اصطلاحی نو است و استخراج آن از متون کهن، پژوهشی مجزاً می‌طلبد. برای فرهنگ تعاریف مختلفی ارائه شده است. به‌منظور اینکه معادل‌یابی این واژه در قرآن از روش مشخصی پیروی کند، ابتدای نوشتار تعریفی را برمی‌گزینیم و طبق آن، کلمات و اصطلاحات مرتبط را از قرآن کریم استخراج خواهیم کرد. این مقاله نظری به روش تحلیلی اکتشافی و در حوزه آیات قرآنی نگاشته شده است و آنچه در آن اهمیت دارد، بیان معادل‌های قرآنی مفهوم فرهنگ و سپس کشف فرهنگ‌سازها از آیات قرآن است؛ لذا مسئله اصلی این پژوهش چستی معادل‌های واژه فرهنگ و کلمات مرتبط با آن در قرآن کریم و انگیزه اصلی از نگارش آن، به‌کارگیری این معادل‌یابی‌ها در نگرش و اخلاق و خصوصاً رفتار روزمره است.

معادل‌یابی مفهوم «فرهنگ» در دو نوشته زیر انجام شده، اما همه جوانب آن احصا نشده است:

احسان شهابی نژاد و محمدعلی افضلی در مقاله «مفهوم فرهنگ در آئینه آیات و روایات»، به اختصار معادل‌های کلمه فرهنگ را بیان و یکی از آن‌ها حکم جاهلی عنوان کرده‌اند. از نظر نگارنده، این مفهوم به‌تنهایی معادل مناسبی برای فرهنگ نیست؛ بلکه با توجه به آیه «أَفْحَكَمَ الْجَاهِلِيَّةَ يَبْغُونَ»: آیا آن‌ها حکم جاهلیت را [از تو] می‌خواهند؟ (مائده: ۵۰) «حکم» به معنای قانون و احکام و ضوابط است که با مفهوم فرهنگ تفاوت دارد و تنها شاید بتوان نتیجه احکام و قوانین را بر فرهنگ مردم جامعه موثر دانست. البته می‌توان گفت اگر در یک مجموعه حکم جاهلیت همراه با تبرج و ظن و حمیت جاهلی دیده شود، بسته کامل سبک زندگی جاهلی در مقابل سبک زندگی اسلامی شکل می‌گیرد.

مجتبی شکوری و سیدمحمدحسین میرصادقی در مقاله «معادل‌یابی برای مفهوم فرهنگ در قرآن کریم در تبیی صحیح ولی ناقص، تنها سه واژه «دین» و «ملت» و «امت» را بررسی کرده و به دیگر واژه‌های مرتبط با فرهنگ نپرداخته است. نگارنده در مقاله حاضر، علاوه بر کلمات فوق، سعی کرده است واژه‌های معادل دیگر را در بخش دوم مقاله و کلماتی از قرآن را که مرتبط با مفهوم



فرهنگ با تعریف اشاره شده است، با مستندات و شواهد قرآنی، در بخش سوم مقاله بیان کند. رویکرد این‌گونه جهت یافتن این اصطلاحات در پژوهش‌های دیگر دیده نمی‌شود.

۲. معادل‌های فرهنگ در قرآن

در تعریف‌های تشریحی «فرهنگ» که معمولاً تحت تأثیر تعریف تایلور^۱ است، فرهنگ عبارت از کلیت درهم‌تافته‌ای شامل دانش، هنر، دین، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت است که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می‌آورد (آشوری، ۱۳۵۷ ش، ۳۹).
معنای برگزیده فرهنگ در این نوشتار عبارت است از «مجموعه‌ای از باورها، اخلاقیات، رفتارها و عادات انسانی». ما در ادامه، بر اساس این تعریف، کلمات را در قرآن بررسی می‌کنیم. قطعاً عنوان فرهنگ با یک واژه خاص در قرآن به کار نرفته است؛ ولی برخی کلمات و اصطلاحات را می‌توان ذکر کرد که به میزان زیادی به این مفهوم اشاره دارد و می‌توان آن‌ها را معادل واژه فرهنگ دانست.

۱-۲. سنّت/سنن

در آیاتی چند از قرآن کریم «سنّت» به معنای روش و رویه عذاب و مجازات به دلیل اعمال ناپسند به کار رفته است (نک: آل‌عمران: ۱۳۷، الانفال: ۳۸). در برخی از آیات، مانند دو آیه زیر، مفهوم آداب و سنن و رسوم گذشتگان مدنظر قرار گرفته است:

«لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ»: آن‌ها به آن ایمان نمی‌آورند و روش اقوام پیشین نیز چنین بود. (حجر: ۱۳)؛

«يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبينَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»: خداوند می‌خواهد [با این دستورها راه‌های سعادت را] برای شما آشکار سازد و به سنّت‌های [صحیح] پیشینیان رهبری کند. (نساء: ۲۶)
بنابراین، دو معنای خاصی از سنّت که می‌تواند با فرهنگ متناسب باشد، یکی «آداب و رسوم» است، به معنای مجموعه قوانینی که ریشه در دین، عقل، عرف یا قانون دارد و عمل به آن‌ها انسان را دیندار، معقول، باشخصیت و قانونمند نشان می‌دهد و در نافرمانی از آن، انسانی بی‌دین، جاهل، بی‌شخصیت و قانون‌گریز معرفی می‌شود و دیگری «عرف»، به معنای عمل مردم هر منطقه مطابق دستورات دینی، عقلی یا قانونی (محمدی، ۱۳۸۴ ش، ۲۵۹).

۱. Tylor.

۲-۲. اَمّت

یکی از معانی کلمه «اَمّت»، آیینی است که بر آن مجتمع شده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸ق، ج ۱، ۱۹۳). این معنا در دو آیه از قرآن کریم آمده است:

«بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ»؛ بلکه آن‌ها می‌گویند: ما نیاکان خود را بر آیینی یافتیم و

ما نیز به پیروی آنان هدایت یافته‌ایم. (زخرف: ۲۲)

«إِلَّا قَالَ مُتَّفِقُونَ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ»؛ مگر اینکه ثروتمندان مست و مغرور آن گفتند: ما

پدران خود را بر آیینی یافتیم. (زخرف: ۲۳)

حرف بت‌پرستان و ثروتمندان در هر دو آیه این است: دیدیم پدرانمان دنبال چه آیینی هستند؛ ما هم از روش آن‌ها تقلید کردیم و دنبالشان راه افتادیم. می‌توان گفت مقصودشان این است که فرهنگ دینی و رفتاری خود را مطابق دین و رفتار پدرانشان شکل داده‌اند.

۲-۳. مَلّت / دین

«مَلّت» در لغت، مانند «دین»، اسم برای آیینی است که خداوند برای بندگانش مقرر داشته و بر زبان انبیا جاری شده تا با عمل کردن به آن، به قرب و جوار حق برسند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۷۷۳). «مَلّت» یعنی سنت زندگی یک قوم و گویا در این ماده شمه‌ای از معنای مهلت دادن نیز وجود دارد؛ در این صورت، «مَلّت» عبارت است از طریقه‌ای که از غیر گرفته شده باشد. البته اصل در معنای این کلمه آن‌طور که باید روشن نیست. آنچه به ذهن نزدیک‌تر است اینکه ممکن است مترادف با کلمه «شریعت» باشد؛ به این معنا که «مَلّت»، مانند «شریعت» و برخلاف «دین»، عبارت از طریقه‌ای خاص است. البته این تفاوت بین «مَلّت» و «شریعت» وجود دارد که «شریعت» طریقه‌ای از ناحیه خدای متعال است و به‌منظور سلوک مردم به سوی او تنظیم شده است؛ اما «مَلّت» طریقه‌ای است که مردم آن را از غیر گرفته‌اند و خود را ملزم می‌دانند که عملاً از آن پیروی کنند. چه‌بسا همین تفاوت باعث شده که کلمه «مَلّت» را به خداوند نسبت نمی‌دهند و ترکیب «مَلّت خدا» استعمال نمی‌شود؛ اما آن را به پیامبران نسبت می‌دهند و مثلاً ترکیب «مَلّت ابراهیم» در قرآن نیز آمده است. این بدان سبب است که «مَلّت» در این ترکیب، بیان‌کننده سیره و سنت ابراهیم علیه السلام است. همچنین «مَلّت» در ترکیب با مردم و اَمّت‌ها به کار می‌رود و می‌گویند:



ملت مردمی با ایمان یا ملت مردمی بی ایمان؛ چون «ملت» از سیره و سنت عملی آن مردم خبر می دهد. در قرآن کریم آمده است: «مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ»: آیین ابراهیم که ایمانی خالص داشت و از مشرکان نبود. (انعام: ۱۶۱). از حضرت یوسف علیه السلام نیز حکایت کرده است که: «إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ»: من آیین قومی را که به خدا ایمان ندارند و به سرای دیگر کافرند، ترک گفتم و شایسته چنین موهبتی شدم. من از آیین پدرانم ابراهیم و اسحاق و یعقوب پیروی کردم (یوسف: ۳۷-۳۸). «ملت» در آیه اول درباره فرد و در آیه دوم درباره فرد و قوم استعمال شده است. در آیه دیگری که حکایت کلام کافران به پیامبران خویش است «ملت» تنها در مورد قوم به کار رفته است: «أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا» (اعراف: ۸۸) (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۵، ۵۷۶)

در تفاوت «دین» و «ملت» گفته اند: «هر ملتی دین است ولی هر دینی ملت نیست. مثلاً یهودیت ملت است؛ چون شامل شرایع می شود، ولی شرک ملت نیست... اصل دین اطاعت کردن است و جایز است که منشأ آن عادت باشد. همچنین گفته اند: اطاعت همان دین است.» (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۲۱۵)

۲-۴. دأب

معنای «دأب» عادت مستمر و دائمی بر یک حالت است. قرآن کریم «دأب» را در رابطه با اقوام مختلف مثال زده و از جمله فرموده است: «كَدَّأَبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا»: [روش آنان] در انکار و تحریف حقایق همچون روش فرعونیان و کسانی است که پیش از آن ها بودند و آیات ما را تکذیب کردند (آل عمران: ۱۱). «دأب» در این آیه به معنای عادت است که فرعونیان بر آن استمرار داشتند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۲۱). با این تعریف می توان مفهوم «دأب» را با مقوله فرهنگ پیوند داد. البته در تفاوت «دأب» و «عادت» گفته اند: «عادت» اختیاری یا اضطراری است. اختیاری مانند عادت به نوشیدن شراب که فرد آن را بسیار انجام می دهد و بنابراین «عادت» می کند و ترک آن برایش دشوار است؛ اما اضطرار مانند خوردن و آشامیدن برای ماندگاری قوت جسم و روح. در مقابل، «دأب» چیزی جز انتخاب و اختیار نیست؛ زیرا عادت به خوردن و آشامیدن در بدن را «دأب» نمی نامند. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۲۲۱)

۳. واژه‌های فرهنگ‌ساز و مرتبط با فرهنگ در قرآن

فرهنگ در نگرش دینی، ساحت وسیعی از باورها، مثل ایمان به توحید و معاد، رفتارها، همچون اعمال صالح و عصیان و فسق، و روش‌ها، مثل واجبات و محرمات و مستحبات عبادی و مالی و اخلاق و عادات فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد. با این نگاه، می‌توان کلمات قرآنی زیادی را فرهنگ‌ساز به حساب آورد؛ مثلاً هرچه از علم‌آموزی، احکام عبادی، حلال و حرام، آداب معاشرت، سیره اجتماعی یا اصول حکومتی در قرآن کریم بیان شده، با واسطه و به‌نوعی با فرهنگ ارتباط پیدا می‌کند. در این بخش از نوشتار، اصطلاحات و کلمات قرآنی که مستقیماً با مفهوم فرهنگ مرتبط و به‌کارگیری آن‌ها فرهنگ‌ساز است، بیان می‌شود.

کلمات و اصطلاحات قرآنی که مفاهیم آن‌ها فرهنگ‌آفرین است به دو حیطه نفسانی و رفتاری تقسیم می‌شود. ما در این بخش و به دلیل تعدد کلمات در بخش نفسانی یا باطنی، به صورت مبسوط به آن‌ها نمی‌پردازیم و به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم. این نمونه‌ها به شرح زیر است:

ایمان در آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲)؛

یقین در آیه «وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ» (نمل: ۳)؛

علم در آیه «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ» (تکاثیر: ۵)؛

کفر در آیه «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء: ۱۳۶)؛

ماده نفاق در آیه «رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا» (نساء: ۶۱) و آیه «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ

الْفَاسِقُونَ» (توبه: ۶۷)؛

اعراض در آیه «وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه: ۱۲۴)؛

غِلّ در آیه «وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا» (حشر: ۱۰)؛

محبت نسبت به هر شخص و هر چیزی نیز رنگ و بوی آن را به آدمی منتقل می‌کند؛ برای نمونه حب دنیا یا محبت رهاشده نسبت به مال و اموال، فرهنگ دنیاپرستی و دنیاخواهی را در آدمی نهادینه می‌کند؛ از این رو قرآن کریم خطاب به انسان دنیا دوست فرمود: «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (فجر: ۲۰) یا در مذمت دنیاپرستان گنهکار و کفور، حب دنیا را مطرح کرد: «كَلَّا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ» (قیامة: ۲۰) و «إِنَّ هَؤُلَاءِ يَحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ» (انسان: ۲۷).

البته محبت و فرهنگ رابطه‌ای دوطرفه دارند. حب هر چیزی هم‌رنگی و معیت با آن را به همراه



می آورد و فرهنگ ساز است. در روایت آمده است: «حُبُّكَ الشَّيْءُ يُعِمِّي وَ يَصِيْمُ» (شریف الرضی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ۱۷۱؛ قضاعی، ۱۳۶۱ش، ج ۱، ۷۱): دل بستگی ات به چیزی تو را از دیدن و شنیدن عیوب آن کور و کر می کند. همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام به نَوْفِ بَکَالِی فرمود: «يَا نَوْفُ مَنْ أَحَبَّنَا كَانَ مَعَنَا، وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا أَحَبَّ حَجْرًا لَحَشَرَهُ اللَّهُ مَعَهُ» (وَرَّام، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ۱۴۶؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ۱۸۷): کسی که ما را دوست بدارد، در معیت ماست و اگر شخص سنگی را دوست بدارد، خداوند او را با آن سنگ محشور می کند. از طرف دیگر، دارا بودن هر فرهنگ و هنجاری نیز منجر به تمایل و محبت به مولفه های مرتبط با آن فرهنگ می شود. برای نمونه، فرهنگ شیعی انسان را به محبت و مودت آل الله (ع) سوق می دهد. اصطلاحات متضاد مثل عداوت و بغضا نیز چنین است: «إِنَّمَا يَرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ» (مانده: ۹۱). این کلمات نیز فرهنگ ساز است و با فرهنگ رابطه ای دوسویه دارد.

حال به بیان اصطلاحات و کلمات قرآنی فرهنگ ساز می پردازیم که اولاً عملکردی باشند و در رفتار، ظهور بیرونی داشته باشند و ثانیاً ارتباطی بی واسطه و نزدیک به مفهوم بیان شده از فرهنگ داشته باشند و سبک زندگی و رفتار و اخلاق و عادات را ایجاد کنند یا تغییر دهند. هدف نگارنده آن است که اصطلاحات فرهنگ ساز رفتاری شناسایی شوند و مشخص گردد که به کارگیری آنها، استعداد بالقوه در تغییر هنجارهای انسان دارد و فرهنگ او را تحت الشعاع قرار می دهد و در نتیجه ضرورت مراقبه بیشتر در این زمینه نمایان شود.

۳-۱. تبعیت، اطاعت و تسلیم

تبعیت و پیروی از روش و آداب و رسومی که انسانها در زندگی خویش به آنها پایبندند، مرتبط با مفهوم فرهنگ و جزء مهم ترین فرهنگ سازهاست. این تبعیت می تواند از مسیر نجات و راه و رسم هدایت الهی باشد که آیه «فَأَمَّا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا مَن نُّدِي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ»^۱ (بقره: ۳۸) به آن اشاره دارد؛ یا تبعیت کورکورانه و نامعقول بر طبق عادات یا بر اساس پایبندی به عرف یا از روی تعصب و قوم گرایی باشد که آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ

۱. پس هرگاه هدایتی از طرف من برای شما آمد، کسانی که از آن پیروی کنند، نه ترسی بر آنهاست و نه اندوهگین می شوند.

قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ»^۱ (مائده: ۱۷۰) آن را طرح کرده است. واژه «تبعیت» و هم خانواده‌هایش در قرآن کریم بسیار تکرار شده است. برای نمونه، می‌توان به آیاتی که فعل نهی «لَا تَتَّبِعُوا» در آن‌ها آمده است، ارجاع داد و با رویکرد فرهنگ‌سازی آن‌ها را بازکاوی کرد. (نک: بقره: ۱۶۸ و ۲۰۸؛ نساء: ۱۳۵؛ مائده: ۷۷؛ انعام: ۴۲ و ۱۵۳؛ اعراف: ۳؛ نور: ۲۱)

واژه «اطاعت» نیز، به‌عنوان زیرمجموعه‌ای از تبعیت، از فرهنگ‌سازهاست؛ به‌عنوان مثال آیه «وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ بَصُلُوكَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ»^۲ (انعام: ۱۱۶)، اطاعت از بسیاری افراد را سبب قرار گرفتن در راه و رسم گمراهان می‌داند؛ همچنین خداوند در سوره قلم، رسول اکرم ﷺ را به‌عنوان مخاطب خاص و همه مردم را به‌عنوان مخاطب عام، از دنباله‌روی قسم‌خورنده‌های ردل و بدگویان سخن چین نهی می‌فرماید: «وَلَا تُطِيعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ هَمَّازٍ مَّشَاءٍ بَنُويمٍ مَّنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ»^۳ (قلم: ۱۰-۱۲) و به‌نوعی از فرهنگ دروغ‌گویی و سستی و نمامی بر حذر می‌دارد.

کلمه «تسلیم» نیز در آیه ۶۵ سوره نساء، به معنای منقاد و مطیع بودن آمده است: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يَحْكُمُواكُمُ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسَلِّمُوا تَسْلِماً»^۴. این مفهوم از تسلیم بودن نیز جزء فرهنگ‌سازهای رفتاری است.

۲-۳. موالات یا تولی؛ برائت یا تبزی

ریشه «ول ی» در باب‌های مختلف معانی متفاوتی دارد که می‌توان همگی را به‌نوعی به یکدیگر مرتبط دانست. «ولاء» به معنای نزدیکی و دوستی است؛ تا جایی که چیزی در میان نباشد که از آن‌ها نباشد. این معنا، برای نزدیکی از حیث مکان، نسبت و دین و همچنین صداقت، یاری کردن، اعتقاد و ایمان به کار می‌رود (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۸۸۵). «موالات» هم این‌گونه معنا شده است: «الْمُوَالَاةُ بَيْنَ الشَّيْئِينَ: المتابعة» (همو، ۸۸۷). قطعاً پیروی کردن و متابعت، خود

۱. و وقتی به آنان گفته می‌شود از آنچه خداوند نازل کرده پیروی کنید، می‌گویند: ما از چیزی پیروی می‌کنیم که پدرانمان را بر آن یافتیم. آیا اینچنین نیست که پدرانشان هیچ نمی‌فهمیدند و هدایت نیافته بودند.

۲. و اگر از بیشتر کسانی که در روی زمین هستند اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه می‌کنند.

۳. و از کسی که سوگند یاد می‌کند و پست است، اطاعت مکن؛ کسی که بسیار عیبجو و سخن‌چین است و بسیار مانع کار خیر و متجاوز و گناهکار است.

۴. به پروردگارت سوگند که آن‌ها ایمان نخواهند آورد، مگر اینکه در اختلافات خود، تو را به داوری طلبند؛ سپس از داوری تو، در دل خود احساس ناراحتی نکنند و کاملاً تسلیم باشند.



زمینه‌ساز فرهنگ است؛ لذا می‌توان گفت طرح دوستی و برقراری موالات برای آدمی فرهنگ‌ساز است. در اینجا به آیاتی از قرآن کریم اشاره می‌کنیم که می‌تواند شاهد بحث فعلی باشد:

«إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (آل عمران: ۶۸)
«وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (مائدة: ۵۶)

این دو آیه به فرهنگ مؤمنانه اشاره دارد؛ زیرا پیروان حضرت ابراهیم علیه السلام و اهل ایمان را که فرهنگ ابراهیمی دارند نزدیک‌ترین افراد به ابراهیم علیه السلام می‌داند و همچنین تأکید می‌کند که پیروی از راه و روش خدا و رسول و مؤمنان، سبب‌ساز فرهنگ و راه و رسم الهی و قرار گرفتن در زمره حزب خدا می‌شود. از طرف دیگر، آنان که روش شیطان را برگزیده و فرهنگ شیطانی را بر زندگی خود حاکم کرده‌اند، شیطان هم بر آن‌ها سیطره می‌یابد و در گمراهی کمک‌کارشان خواهد بود. به دو آیه زیر توجه کنید:

«كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يَصِلُهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ» (حج: ۴)
«إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ» (نحل: ۱۰۰)

طرح فرهنگ غیر مؤمنانه را هم در آیه زیر، برای کسی که حقیقت برایش معلوم شده ولی راهی غیر از راه مؤمنان در پیش می‌گیرد مشاهده می‌کنیم:

«وَمَنْ يَشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى...» (نساء: ۱۱۵)

همچنین آیاتی از قرآن به دوستی با کفار اشاره می‌کند که عبارت‌های آن فرهنگ‌ساز بودن موضوعشان را نشان می‌دهد؛ از جمله به این آیه توجه کنید: «وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ» (مائدة: ۵۱. برای آیات مشابه نک: توبه: ۲۳؛ مائدة: ۸۰؛ ممتحنة: ۹).

آثاری که بر موالات و تولی مترتب است، در مورد برائت و تبری نیز به صورت معکوس نمایان می‌شود. «برائت» در لغت به معنای خلاصی است: بَرِيءٌ إِذَا تَخَلَّصَ، وَبَرِيءٌ إِذَا تَنَزَّهَ وَتَبَاعَدَ (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ۳۳)؛ همچنین به معنای دوری هم گفته شده است: البراءة هو التباعُد (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ۹۲). بدیهی است که این قطع و جدایی از دشمنان یا رفتار آنان، می‌تواند فرهنگ‌آفرین باشد. یک نمونه قرآنی این برائت را در داستان حضرت ابراهیم علیه السلام می‌بینیم که به عمویش آزر و قومش فرمود: «إِنِّي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ» (زخرف: ۲۶)؛ همچنین در سوره ممتحنة آمده است: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ

تُوْمِنُوا بِاللّهِ وَحَدُّهُ»^۱ (ممتحنه: ۴)

در سوره انفال نیز برائت از افراد پلید ذکر شده است: «وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِّنْكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ»^۲ (انفال: ۴۸). آیات دیگری نیز برائت از اعمال زشت و گناه را بیان می‌کند (نک. شعراء: ۲۱۶؛ انعام: ۱۹ و ۷۸؛ هود: ۷؛ ۳۵ و ۵۴؛ یونس: ۷؛ ۴۱). در سوره بقره نیز در باب برائت و تأثیرگذاری آن آمده است: «إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ وَتَقَطَعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُوا مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ»^۳ (بقره: ۱۶۶-۱۶۷)

۳-۳. معیت و صله

معیت با یک جماعت، رنگ و بوی آن‌ها و ناگزیر راه و رسم و فرهنگشان را به آدمی منتقل می‌کند؛ لذا آیاتی را که دستور به معیت یا عدم معیت با گروهی می‌دهد، می‌توان با مقوله فرهنگ مرتبط دانست. برای نمونه در سوره توبه به مؤمنان فرمان می‌دهد که در معیت «راستگویان» باشند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ»^۴ (توبه: ۱۱۹)؛ یا در سوره هود آمده است: «يَا بَنِي إِدْرِكَاسَ لَا تَجِبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ»^۵ (هود: ۴۲). مثال دیگر از زبان دوزخیان است که داشتن فرهنگ و روش اهل باطل را از عوامل جهنمی شدن خود می‌دانند که ثمره معیت با آنان است: «وَكُنَّا نَحْوَصُ مَعَ الْخَائِضِينَ»^۶ (مدثر: ۴۵)

صله و پیوند با آنانی که خداوند امر به وصل شدن به آنان کرده قطعاً فرهنگ‌آفرین است. عبارت «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» (رعد: ۲۱) در وصف «اولوا الالباب» است و

۱. برای شما سرمشق نیکویی در زندگی ابراهیم و کسانی که با او بودند، وجود داشت؛ در آن هنگامی که به قوم [مشرک] خود گفتند: «ما از شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، بیزاریم. ما نسبت به شما کافریم و میان ما و شما دشمنی و کینه آشکار شده است تا آن زمان که به خدای یگانه ایمان بیاورید.»

۲. و گفت من از شما [پیروانم] بیزارم. من چیزی می‌بینم که شما نمی‌بینید. من از خدا می‌ترسم. خداوند سخت کیفر است.

۳. در آن هنگام، پیشوایان [گمراه کننده] از پیروان خود بیزاری می‌جویند و عذاب الهی را مشاهده می‌کنند و دستشان از همه‌جا کوتاه می‌شود. در این هنگام پیروان می‌گویند: «کاش بار دیگر به دنیا بر می‌گشتیم تا از آن‌ها بیزاری جوییم؛ آنچنان‌که آنان [امروز] از ما بیزاری جستند. [آری،] خداوند این چنین اعمال آن‌ها را به صورتی حسرت‌آور به آنان نشان می‌دهد و از آتش دوزخ، هرگز خارج نخواهند شد.

۴. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از [مخالفت فرمان] خدا بپرهیزید و با صادقان و راستگویان باشید.

۵. نوح فرزندش را صدا زد: پسر من! همراه ما سوار شو و با کافران مباش.

۶. و پیوسته با اهل باطل هم‌نشین و هم‌صدا بودیم.



ایشان را کسانی معرفی می‌کند که پیوندهایی را که خدا دستور به برقراری آن داده، برقرار می‌کنند. از جمله این پیوندها پیوند با خویشاوند و نهایت تفسیر آن، پیوند با اهل بیت علیهم‌السلام است. چنین پیوندی خود برترین فرهنگ‌ها را به ارمغان می‌آورد. به این روایت توجه کنید:

«عَنْ عُمَرَ بْنِ مَرْيَمَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ قَوْلِ اللَّهِ: «وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» قَالَ: «مِنْ ذَلِكَ صِلَةُ الرَّجْمِ وَغَايَةُ تَأْوِيلِهَا صِلَتُكَ إِيَّانَا» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ۲۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۳، ۲۶۸).

۳-۴. مودّت

مودّت به معنای محبتی است که اثرش در مقام عمل ظاهر باشد؛ در نتیجه نسبت مودّت به محبت نسبت خضوع به خشوع است؛ چون خضوع آن خشوعی است که در اثرش در مقام عمل هویدا شود (نک: طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۶، ۱۶۵). به دلیل همین ارتباط معنایی بین محبت و مودّت، واژه «حبّ» را به عنوان فرهنگ‌ساز نفسانی و واژه «ودّ» را در فرهنگ‌سازهای رفتاری ذکر کردیم. در این باره باید به آیه مودّت اشاره کرد: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ»^۱ (شوری: ۲۳). دوستی و اظهار محبت نسبت به خاندان رسالت و اهل بیت اطهار علیهم‌السلام قطعاً در انتقال مرام و منش ایشان موثر است. در آیه ابتدایی سوره ممتحنه نیز دستور به دوست نگرفتن دشمنان داده شده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ»^۲ (ممتحنه: ۱). در اینجا نیز دوستی و مودّت و اظهار محبت به دشمن خدا و مؤمنان منع شده است.

همچنین در سوره روم آمده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱) این آیه یکی از نشانه‌های خداوند را آفرینش همسران ذکر می‌کند که در بینشان مودّت و اظهار محبت و رحمت قرار داده است. تأثیرپذیری همسران از یکدیگر و انتقال فرهنگ به یکدیگر به واسطه این محبت و مودّت بدیهی است؛ چنان‌که در روایتی آمده است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از علی رضی‌الله‌تعالی‌عنه پرسید: «كَيْفَ وَجَدْتِ

۱. بگو: من هیچ‌گونه اجر و پاداشی از شما بر این دعوت درخواست نمی‌کنم؛ جز دوست داشتن نزدیکانم (اهل بیتم).
۲. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را دوست نگیرید. شما نسبت به آنان اظهار محبت می‌کنید؛ در حالی که آن‌ها به آنچه از حق برای شما آمده کافر شده‌اند.

أَهْلَكَ؟ قَالَ: نَعَمْ أَلْعُونُ عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ» (حسینی حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ۵۴۴؛ کوفی، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ۳۵۵) بنابراین اگر همسران مؤمن باشد، به یکدیگر رنگ و بوی الهی می دهند.

۳-۵. رکون، میل

رکون به یک چیز، تمایل پیدا کردن به آن است. عرب گوید: ركنْتُ إلى فلانٍ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۳۶۵). در آیات زیر همین معنا مطرح شده و ناگزیر مفهوم فرهنگ پذیری را به دنبال دارد:

«وَلَوْلَا أَنْ بُنِّتْنَا لَقَدْ تَرَكْنَا لِقَدِّ تَرْكُنْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا»^۱ (اسراء: ۷۴)

«وَلَا تَرْكُونُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ»^۲ (هود: ۱۱۳)

ریشه «میل» نیز به معنای عدول از وسط به یکی از طرفین است و مثلاً جمله «مِلْتُ إلى فلانٍ» این گونه معنا می شود: او را یاری کردم (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۷۸۳). این ریشه با معنای یادشده در آیه زیر آمده است:

«وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا»^۳ (نساء: ۲۷)

این الگو از تمایل پیدا کردن می تواند فرهنگ ساز باشد. این آیه به اعتباری، به فرهنگ شهوت پرستی اشاره و اعلام می کند، کسانی که خود اسیر شهوات هستند می خواهند مسلمانان هم به کلی در دام انحرافات بیفتند و شهوت پرست شوند.

۳-۶. تَأَسَى

تأسی به رفتار و گفتار یک شخص، به معنای اسوه قرار دادن او، موجب انتقال منش و رفتار و فرهنگ ساز است؛ زیرا انسان به اسوه و الگوی خود می نگرد و از او تبعیت می کند. واژه «اسوه» سه بار در قرآن و در همه موارد در ترکیب «أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» تکرار شده است:

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) در رابطه با سیره پیامبر اکرم ﷺ و «قَدْ

كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ» و «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (ممتحنه: ۴ و

۶) درباره روش حضرت ابراهیم ﷺ و همراهان اوست.

۱. و اگر ما تو را ثابت قدم نمی ساختیم [و در پرتو مقام عصمت، مصون از انحراف نبودی]، نزدیک بود اندکی به آنان تمایل پیدا کنی.

۲. و بر ستمکاران تکیه نکنید که موجب می شود آتش شما را فراگیرد.

۳. خدا می خواهد توبه شما را بپذیرد [و از آلودگی پاک نماید]؛ اما آن ها که پیرو شهواتند می خواهند به کلی منحرف شو ی د.

۳-۷. هدایت، اقتدا، اهراع بر آثار

در قرآن کریم موضوع «هدایت بر آثار آباء» ذکر شده است. این تعبیر به یکی از فرهنگ‌های غلط بت پرستان اشاره می‌کند:

«بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ» (زخرف: ۲۲)

بلکه آن‌ها می‌گویند: ما نیاکان خود را بر آیینی یافتیم و ما نیز به پیروی آنان هدایت یافته‌ایم.

در دو آیه از قرآن نیز کاربردهای «اقتدا» آمده است که آن‌ها نیز فرهنگ‌سازی را می‌رساند:

«أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ» (انعام: ۹۰).

آن‌ها کسانی هستند که خداوند هدایتشان کرده است؛ پس به هدایت آنان اقتدا کن.

«قَالَ مُتَرَفُّوْهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» (زخرف: ۲۳).

ثروتمندان مست و مغرور آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می‌کنیم.

در سوره صافات، کلمه «يَهْرَعُونَ»، فعل مضارع مجهول از مصدر «اهراع» به معنای سرعت گرفتن، در دنباله‌روی از پدران به کار رفته است. این کاربرد را می‌توان به دنباله‌روی با سرعت و حتی چشم‌وگوش‌بسته تعبیر کرد که خود عاملی برای فرهنگ‌سازی نادرست است. با توجه به آیه زیر:

«إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَىٰ آثَارِهِمْ يَهْرَعُونَ» (صافات: ۷۰-۷۱).

چراکه آن‌ها پدران خود را گمراه یافته‌اند؛ باین حال به سرعت [و بدون اندیشه] به دنبال آنان کشانده می‌شوند.

«آثار» جمع «اثر» و به معنای راهی است که به سوی گذشتگان و به یک راه و روش هدایت می‌کند. (نک. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۶۲). در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم می‌خوانیم:

«والتعبير بصيغة المجهول إشارة إلى أنهم كأن في هذا المشى السريع لا اختيار لهم و كأنهم يساقون إليه... فإن الناس أكثرهم يساقون إلى برنامج آبائهم في الآداب والأعمال والسيرة، من دون

تعقل وتدبر وتفكير.» (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۱، ۲۵۳)

این نظر تأییدی بر مطلب یادشده در بالاست. همچنین، «آثار» به معنای علامت‌های پا و اثر قدم‌های کسی است که از زمین نرم عبور کرده باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ۳۳۲)؛ چنان‌که در سوره غافر آمده است:

«أُولَئِكَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ»

آیا آن‌ها در زمین سیر نکردند تا ببینند عاقبت کسانی که پیش از آنان بودند چگونه بود؟! آن‌ها در قدرت و ایجاد آثار مهم در زمین از اینها برتر بودند. (غافر: ۲۱)

بر این اساس، الگو قرار دادن آثار متعلق به پیشینیان و قدم گذاشتن در آن مسیر، می‌تواند از عوامل فرهنگ‌ساز باشد.

۳-۸. تَمَسَّكَ، اعْتَصَمَ

در بابت معنای «امساک» در لغت گفته‌اند: «إِمْسَاكُ الشَّيْءِ التَّعَلُّقُ بِهِ وَحِفْظُهُ.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۷۶۹) در قرآن کریم هم آمده است:

﴿فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ﴾ (بقره: ۲۲۹)

باید یا به‌طور شایسته همسر خود را نگاهداری کند [و آشتی نماید] یا با نیکی او را رها سازد.

راغب در ادامه آورده است: «و استمسکت بالشئ إذا تحرّيت الإمساك.» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۷۶۹) لذا «أَمَسَكَ الشَّيْءَ» و «تَمَسَّكَ بِهِ» و «اسْتَمَسَكَ بِهِ»، همگی معنای اعتصام و چنگ زدن می‌دهد و این چنگ زدن و جذب شدن فرهنگ‌ساز است؛ چه تمسک به قرآن باشد (نک: اعراف: ۱۷۰؛ زخرف: ۲۱ و ۴۳) که فرهنگ قرآنی به دنبال دارد و چه تمسک به «عُرْوَةُ الْوُثْقَى»: «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمَسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى»: بنابراین کسی که به طاغوت (بت و شیطان، و هر موجود طغیانگر) کافر شود و به خدا ایمان آورد، به محکم‌ترین دستگیره چنگ زده است. (بقره: ۲۵۶؛ لقمان: ۲۲) و

﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾: و همگی به ریسمان خدا (قرآن و هرگونه وسیله وحدت الهی) چنگ زنید و پراکنده نشوید (آل عمران: ۱۰۳).

این گونه تمسک‌ها همگی مسبب ایجاد فرهنگ دینی و الهی است.

۳-۹. تَعَاوَنَ، تَظَاهَرَ

آیه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»: و [همواره] در راه نیکی و پرهیزگاری به یکدیگر کمک کنید و [هرگز] در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید (مانده: ۲) به تعاون و کمک‌رسانی



به یکدیگر در نیکی‌ها و در رعایت تقوا امر کرده و از طرفی از یاری کردن یکدیگر بر گناه و تعدی بر حقوق مردم و دشمنی نهی نموده است. عمل به این فرامین خود منجر به فرهنگ نیکی و تقوا می‌شود و بالعکس، عمل نکردن به آن‌ها فرهنگ اثم و عدوان را نتیجه می‌دهد.

«تظاهر» نیز در قرآن به همان معنای «تعاون» آمده است (نک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۵۴۰). مستند این مطلب، آیه ۸۵ سوره بقره است: «تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ»: در این گناه و تجاوز، به یکدیگر بر ضد آنان کمک می‌کنید. (بقره: ۸۵)

۳-۱۰. توامی

واژه «توامی» به معنای سفارش و توصیه کردن یکدیگر را می‌توان جزء فرهنگ‌سازهای قرآنی به حساب آورد. قرآن کریم می‌فرماید:

«ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ».

سپس از کسانی باشند که ایمان آورده و یکدیگر را به شکیبایی و رحمت توصیه می‌کنند (بلد: ۱۷)

همچنین سوره عصر همه انسان‌ها به جز یک استثنا را در خسران معرفی می‌کند:

«إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ».

مگر کسانی که ایمان آورده و اعمال صالح انجام دادند و یکدیگر را به [ادای] حق و صبر و شکیبایی توصیه کردند (عصر: ۳).

۳-۱۱. مصابره و مرابطه

قرآن به مؤمنان می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ».

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، [در برابر مشکلات و هوس‌ها] استقامت کنید، در برابر دشمنان پایدار باشید، از مرزهای خود مراقبت کنید و از [مخالفت فرمان] خدا بپرهیزید؛ شاید رستگار شوید! (آل عمران: ۲۰۰) در تفسیر المیزان در خصوص دو کلمه «مصابره» و «مرباطه» آمده است: «مصابره عبارت است از اینکه جمعیتی به اتفاق یکدیگر اذیت‌ها را تحمل کنند و هر یک صبر خود را به صبر دیگری تکیه دهد و در نتیجه برکاتی که در صفت صبر هست دست به دست هم دهد و تأثیر صبر بیشتر گردد و این معنا امری است که هم در فرد، اگر نسبت به حال شخصی

او در نظر گرفته شود، محسوس است و هم در اجتماع، اگر نسبت به حال اجتماع و تعاون او در نظر گرفته شود؛ چون باعث می‌شود که تک‌تک افراد نیروی یکدیگر را به هم وصل کنند و همه نیروها یکی شود. رابطه از نظر معنا اعم از مصابره است؛ چون مصابره عبارت بود از وصل کردن نیروی مقاومت افراد جامعه در برابر شداید و رابطه عبارت است از همین وصل کردن نیروها؛ اما نه تنها نیروی مقاومت در برابر شداید، بلکه همه نیروها و کارها، در جمیع شئون زندگی دینی، چه در حال شدت و چه در حال رخا و خوشی.» (طباطبایی، ۱۳۷۴ش، ج ۴، ۱۴۴)

با این مفاهیم، مصابره و رابطه با دیگران از فرهنگ‌سازهاست و نتیجه‌اش، هم در فرد و هم در اجتماع محسوس است.

۴. شرح چند اصطلاح مرتبط دیگر (خُلِقَ، سِیْمَا، لِحْنُ الْقَوْلِ، لِسَانُ قَوْمِ)

۴-۱. خُلِقَ

قرآن مفهوم اخلاق را به صورت مفرد و در دو آیه مطرح کرده است: «إِنَّ هَذَا إِلاَّ خُلِقَ الْأَوَّلِينَ» (شعراء: ۱۳۷). این سخن قوم حضرت هود علیه السلام است؛ اما قوم عاد به کلی او را از دعوت و تأثیر کلامش ناامید کردند و گفتند: «ما را انذار کنی یا نکنی، برای ما تفاوتی نمی‌کند. بیهوده خود را خسته مکن! این همان راه و روش پیشینیان است.»

طبرسی در تفسیر این آیه آورده است:

اینها که تو می‌گویی دروغ‌های قدیمیان است که بیهوده ادعای نبوت می‌کردند و پیامبر نبودند. تو هم مثل آنهاهی. بنا بر اینکه به ضمّ خاء خوانده شود، یعنی: اینها که ما ساخته‌ایم، بنا بر سنت و رویه‌ای است که از گذشتگان به یادگار مانده است. برخی گویند: یعنی: زندگی ما هم مثل زندگی گذشتگان است که به دنبال آن مرگ می‌آید و قیامت و حسابی به دنبال آن نیست. برخی هم گویند: یعنی: این ادعای تو مطابق عادت گذشتگان است. (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ۳۱۱)

تفسیر *روض الجنان* نیز در تفسیر این آیه گوید:

این گفتار که تو می‌گویی فرابافته پیشینگان است. ابوجعفر و ابن‌کثیر و یعقوب و ابوعمرو خواندند: «خُلِقَ الْأَوَّلِينَ» به فتح خاء و سکون لام، بیانش: «إِنَّ هَذَا إِلاَّ اخْتِلاقٌ...» و باقی قراء خواندند: «إِنَّ هَذَا إِلاَّ خُلِقَ الْأَوَّلِينَ» به ضمّ خاء و لام، این نیست مگر عادت و خوی پیشینگان.



(ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۴، ۳۴۲)

تفسیر صافی نیز خُلُق را «عادت» معنا کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ۴۶)؛ همچنین در کتاب مجمع البحرین می‌خوانیم:

قوله: «إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ» بسکون اللام یرید مذهبهم وما جرى علیه أمرهم وعاداتهم، والخُلُقُ بضمّتين: السجیة والجمع أخلاقٌ.. ويقال: خُلُقُ الْأَوَّلِينَ أَيْ اخْتِلَافَهُمْ وكذبهم.. (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ۱۵۶)

آیه دیگر «وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ» (قلم: ۴) است که خطاب به پیامبر ﷺ است. «خُلُقٍ» صفاتی است که با سرشت و خوی انسان عجین شده باشد؛ بنابراین به رفتارهای موسمی و موقت اطلاق نمی‌شود (نک: قرانتی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۰، ۱۷۱). در مجموع، معنای «خُلُق» در این آیه، دین و آداب و خلق و خوست (نک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱۰، ۵۰۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ۲۰۸). با جمع‌بندی اقوال یادشده می‌توان گفت، «خُلُق» به معنای روش و عادت است که با توجه به تعریف ارائه‌شده از فرهنگ در ابتدای مقاله، بخشی از مفهوم فرهنگ را منتقل می‌کند.

۲-۴. سیما، لحن القول

«سیما» در لغت به معنای علامت و نشانه‌ای است که به واسطه آن، خیر و شر را می‌شناسیم. در منابع لغوی آمده است: «السُّؤْمَةُ الْعَلَامَةُ، وَالسَّيْمَاءُ - يَأْوَهَا فِي الْأَصْلِ وَآؤٍ - هِيَ الْعَلَامَةُ الَّتِي يُعْرَفُ بِهَا الْخَيْرُ وَالشَّرُّ.» (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ۴۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ۳۱۲). همچنین گفته‌اند: «وَتَسْوِيمًا جَعَلَ عَلَيْهِ سَيْمَةً، أَيْ عِلَامَةً.» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۶، ۳۷۳) همچنین آن را ظهور صفات باطنی و تجلّی مراتب قلب معنا کرده‌اند (نک: مصطفوی، ۱۳۶۸ق، ج ۵، ۲۷۸)

خداوند در آیه‌ای درباره منافقان به پیامبر ﷺ می‌فرماید:

«وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسَيِّمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ»: و اگر ما بخواهیم آن‌ها را به تونشان می‌دهیم تا آنان را با علامت‌هایشان شناسی؛ هر چند آن‌ها را از لحن گفتار و طرز سخن گفتنشان خواهی شناخت (محمد: ۳۰).

با توجه به این آیه، کلمه «سیما»، به معنای نشانه و علامت، همراه با ترکیب «لحن القول»، به‌نوعی فرهنگ حاکم بر شخص را نمایان می‌کند.

آیه «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ إِلَّا حَافَاءً» (بقره: ۲۷۳) نیز فرهنگ اصحاب صفه یا همان نیازمندان خویشتر دار را دارای نشانه‌های رفتاری معرفی می‌کند. طبق بیان این آیه، جاهلان آن‌ها را از شدت خویشتر داری بی‌نیاز می‌پندارند؛ اما باید ایشان را از نشانه‌هایشان شناخت. یکی از نشانه‌های آن‌ها این است که هرگز با اصرار از مردم درخواست نمی‌کنند و این بخشی از فرهنگ در معیشت است؛ چون در روایت آمده است: زمانی که خداوند آیه فوق را نازل کرد، عبدالرحمن بن عوف دینارهای زیادی برای اصحاب صفه فرستاد تا بی‌نیازشان کند. علی بن ابی طالب علیه السلام نیز در نیمه‌شب یک بار شتر خرما فرستاد. صدقه علی علیه السلام از میان این دو صدقه نزد پروردگار محبوب‌تر بود؛ چون صدقه در شب و مخفیانه از صدقه روز و آشکار با ارزش‌تر است (نک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۱، ۲۵؛ حسکانیش، ۱۳۸۰ش، ج ۱، ۱۴۸؛ ابن‌بطریق، ۱۴۰۷ق، ۳۵۰؛ ابن‌شهر آشوب، ج ۲، ۷۱).

۳-۴. لسان قوم یا مفهوم زبان به‌عنوان ابزار فرهنگ

مفهوم «زبان قوم» در آیه زیر مطرح شده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ».

ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم؛ تا [حقایق را] برای آن‌ها آشکار سازد. (ابراهیم: ۴)

برخی از این تعبیر، مفهوم «فرهنگ قوم» را برداشت کرده و مثلاً گفته‌اند:

مقصود از زبان قوم فقط این زبان به معنای ظاهری یعنی عربی و فارسی و انگلیسی نیست؛ بلکه مقصود [از] آن فرهنگ، آن نوع نگاه نسبت به مسائل، آن هنجارها و ارزش‌هایی [است] که در آن جامعه وجود دارد؛ یعنی حضرت با اشراف بر همه این ویژگی‌ها و اینکه مخاطبان‌شان چه کسانی هستند، چه سطحی از معرفت را دارند، چه چیزهایی برای آن‌ها ارزشمند است و چه چیزهایی در نگاه آن‌ها ارزشی ندارد، با همه این ویژگی‌ها، حضرت کار تبلیغ دین و ارائه حقایق دین را انجام می‌دهد (نک: هادوی تهرانی، ۱۴۰۲ش، ضمن پایگاه اینترنتی ای‌کنا).^۱

برخی هم «لسان قوم» را به کلمات دارای بار فرهنگی اطلاق کرده‌اند:

منظور از «زبان قوم» تنها آن چیزی نیست که در ابتدا از اصطلاح «لغت قوم» به ذهن‌ها می‌رسد؛ بلکه منظور از «زبان قوم» کلمات همراه با بار معنایی و فرهنگی است که ارتباط

1. <https://iqna.ir/fa/news/3318135>



گفتاری با دیگران را فراهم می‌سازد. بنابراین «زبان قوم» هم شامل لغت می‌شود و هم شامل زبانی که مقصودها را به دیگران منتقل کند (ایازی، ۱۳۸۰ش، ۶۷).

به نظر می‌رسد دلیلی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن، «لسان قوم» را مساوی با فرهنگ دانست؛ مگر اینکه بتوان به همین مقدار بسنده کرد که زبان ابزار اصلی فرهنگ و عنصری در میان عنصرهای دیگر در حیطه تعریف آن به شمار می‌رود. برخی در این باره گفته‌اند:

منظور از «لسان قوم» در این آیه، لغات و تعابیر قوم است؛ یعنی خداوند با توجه به اینکه مخاطبان اولیه قرآن مردم عصر نزول بوده‌اند، از الفاظ، تعابیر و شیوه‌های گفتاری آن‌ها برای رساندن مفاهیم و مقاصد خود به مردم همه عصرها بهره گرفته است؛ بدون اینکه سطح کلام خود را در سطح فهم و فرهنگ مخاطبان اولیه محدود کند یا اینکه از باب مماشات و تسامح از بعضی باورهای نادرست یا احساسات و خواسته‌های آنان برای رساندن غرض خود استفاده کند... بنابراین الفاظ و تعابیر اعراب عصر نزول، صرفاً ابزار و وسیله‌ای برای رساندن پیام خداوند به مردم همه زمان‌هاست. روشن است که هیچ‌گونه ملازمه‌ای میان استفاده قرآن از الفاظ، تعابیر و معهودات عرب عصر نزول و تأثیرپذیری یا انعکاس فرهنگ عربی در قرآن نیست (معظمی، ۱۳۹۹ش، ۳۱۹). همچنین حضور و رفت‌وآمد انبیا در میان قومشان، معنای بیگانه نبودن ایشان با مخاطبان و مردم را می‌رساند. استفاده قرآن از کلمه «أخ» در مورد رابطه پیامبران با قوم خود نیز قابل توجه است؛ به مثال‌های زیر توجه کنید:

«وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا»: به سوی قوم عاد، برادرشان «هود» را [فرستادیم]. [اعراف: ۶۵]؛

«إِذْ قَالَ لَهُمُ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ»: هنگامی که برادرشان نوح به آنان گفت: «آیا تقوا پیشه

نمی‌کنید؟! (شعراء: ۱۰۶؛ نک: همان: ۱۲۴ و ۱۴۲ و ۱۶۱)

موارد مذکور مستلزم استفاده پیامبران از الفاظ و معهودات فرهنگی، البته در حد فهم قوم است؛ چراکه در روایات آمده است:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ؛

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ.

(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ۲۳)

بدیهی است این موضوعات تأثیرپذیری قوم از پیامبران را افزون می‌کند.

نتیجه‌گیری

کلمه «فرهنگ» قطعاً با یک واژه مشخص در قرآن کریم به کار نرفته است؛ ولی با توجه به تعریف برگزیده «فرهنگ» در این نوشتار که آن را مجموعه‌ای از باورها، اخلاقیات، رفتارها و عادات انسانی می‌داند، این کلمات قرآنی معادل آن هستند: سنت یا سنن، اَمّت، مَلّت یا دین و دأب؛ در این نوشتار، کلمات قرآنی را که مفهوم آن‌ها فرهنگ‌آفرین است به دو حیطه نفسانی و رفتاری تقسیم کردیم؛

اصطلاحات فرهنگ‌ساز نفسانی یا باطنی بسیار متعدّد است؛ برای نمونه کلماتی مثل ایمان، حبّ، یقین، علم، کفر، نفاق، اعراض، غِلّ و أضغان در این دسته قرار دارد؛ اصطلاحات فرهنگ‌ساز رفتاری برگرفته از قرآن که در رفتار ظهور بیرونی دارد، با مفهوم بیان‌شده برای «فرهنگ» ارتباطی بی‌واسطه و نزدیک را نشان می‌دهد و ایجادکننده یا تغییردهنده سبک زندگی و رفتار و اخلاق و عادات است عبارت است از: ۱. تبعیّت، اطاعت، تسلیم؛ ۲. موالات، برائت؛ ۳. معیّت، صلّه؛ ۴. مودّت؛ ۵. رُکون، میل؛ ۶. تَأَسّی؛ ۷. هدایت، اقتدا، إهراع بر آثار؛ ۸. تمسّک، اعتصام؛ ۹. تعاون، تظاهر؛ ۱۰. توأسی؛ ۱۱. مصابره و مرابطه؛ برخی اصطلاحات قرآنی از قبیل حُلُق، سیما، لحن القول و لسان قوم نیز بخش‌هایی از مفهوم «فرهنگ» را انتقال می‌دهد؛



کتاب نامه

- قرآن کریم، ترجمه مکارم شیرازی
- منابع فارسی
- آشوری، داریوش (۱۳۵۷ش)، *تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ*، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا.
- ایازی، محمدعلی (۱۳۸۰ش)، *قرآن و فرهنگ زمانه*، قم: انتشارات کتاب مبین.
- شکوری، مجتبی و دیگران، «معادل‌یابی برای مفهوم فرهنگ در قرآن کریم»، ضمن پایگاه اینترنتی سیویلیکا^۱، دسترسی در ۱۴۰۲/۱/۵.
- شهابی‌نژاد، احسان و دیگران، «مفهوم فرهنگ در آیین آیات و روایات»، ضمن پایگاه اینترنتی وسائل^۲، دسترسی در ۱۴۰۲/۱/۵.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه یدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- قرآنی، محسن (۱۳۸۸ش)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- قضای، محمد بن سلامه (۱۳۶۱ش)، *شرح فارسی شهاب الأخبار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۴ش)، *مبانی استنباط حقوق اسلامی*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- معظّمی، محمد (۱۳۹۹ش)، «وصف قرآن از بهشت در پیوند با فرهنگ زمانه نزول از نگاه روشنفکران معاصر، تحلیل و نقد»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۲۶.
- هادوی تهرانی، مهدی، «مقصود از زبان قوم فقط معنای ظاهری نیست»، ضمن پایگاه اینترنتی خیرگزاری بین‌المللی قرآن^۳، دسترسی در ۱۴۰۲/۱/۵.
- منابع عربی
- ابن‌بطریق، یحیی بن حسن (۱۴۰۷ق)، *العُمَلَة*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی (بی‌تا)، *مناقب آل‌ابی‌طالب*، به کوشش سیدهاشم رسولی و محمدحسین آشتیانی، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان‌العرب*، بیروت: دار الفکر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمد مهدی ناصح و محمدجعفر یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- حاکم حسکانی، عبیدالله بن احمد (۱۳۸۰ش)، *شواهد التنزیل*، ترجمه احمد روحانی، قم: دارالهدی.
- حسینی حائری، محمد بن ابی‌طالب (۱۴۱۸ق)، *تسلية المجالس وزينة المجالس*، قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.
- حسینی زبیدی، مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج‌العروس من جواهر القاموس*، به کوشش علی هلالی و دیگران، بیروت: دار الفکر.
- دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، *إرشاد القلوب*، قم: نشر الشریف الرضی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، به کوشش صفوان داوودی، بیروت: دار القلم.
- شریف رضی، محمد (۱۴۲۲ق)، *المجازات النبویة*، به کوشش مهدی هوشمند، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.

1. <https://civilica.com/doc/508454>.

2. vasael.ir/0000Sy.

3. <https://iqna.ir/fa/news/3318135/>.

- صاحب بن عبّاد (۱۴۱۴ق)، *المحیط فی اللغة*، به کوشش محمدحسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش سید هاشم رسولی محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، تهران: ناصرخسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، به کوشش احمد حسینی اشکوری، تهران: نشر مرتضوی.
- عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الترویج فی اللغة*، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- عبّاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبه العلمیة الاسلامیة.
- فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، به کوشش علی اکبر غفّاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- کوفی، محمد بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، *مناقب الإمام امیرالمؤمنین*، قم: مجمع احیای فرهنگ اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ورام بن أبی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، *تنبیہ الخواطر ونزهة النواظر (مجموعه ورام)*، قم: مکتبه فقیه.



Analyzing the Contexts of the Formation of the Social Exegesis of the Qur'an with a Synchrony Approach

Received: 2023/03/25

Accepted: 2023/07/29

10.22034/JKSL.2023.402206.1216

20.1001.1.27833356.1402.4.2.5



* Ruholah Nazimi

** Majid Chehri

Type of Article: Researching

Abstract

Social exegesis is one of the emerging trends in the Quranic Commentary and one of the influential events in contemporary hermeneutics. It is clear that this new phenomenon, like any other intellectual and social phenomenon, did not appear suddenly and in a vacuum. This research seeks to answer the question that which factors were effective in forming the Social exegesis of the Quran. The innovation of the current research is to take the Synchrony Approach as one of the new and efficient research methods to find the answer to this question. The Synchrony Approach observes a historical phenomenon in a certain period of history in order to show, among other things, the contexts of its formation. The historical period related to this research is the interval of several decades between the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. The pondering of the developments of this period shows that social exegesis was formed due to the factors such as the inefficiency of traditional exegesis in responding to new requirements, the multifaceted attack on Islam and religious values, the influence of modern Muslim thinkers from the religious reform movement in Europe, the role of the Quran in the contemporary religious reform movement in the Islamic world, and the social personality of contemporary exegetes. This movement can be seen in the commentaries written after that era and even up to the present time.

Keywords: Quranic Contemporary, Social Exegesis, Historical View, Contemporary Approach, Muslim Reformers.

*. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Quranic Sciences and Education (Zahedan University of Quranic Sciences) (The Corresponding Author)

rmazemi@mail.quran.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education (Kermanshah University of Quranic Sciences)

chehri@quran.ac.ir



ظروف نشأة التفسير الاجتماعي للقرآن دراسة تزامنية

تاريخ الاستلام: ٣ رمضان ١٤٤٤
تاريخ القبول: ٢٩ محرم ١٤٤٥

10.22034/JKSL.2023.402206.1216
20.1001.1.27833356.1402.4.2.5



روح الله ناظمي*
مجيد تشهري**

مقال بحثي

خلاصة

يعدّ التفسير الاجتماعي إحدى المناهج التفسيرية الحديثة وإحدى المؤثرات في علم التفسير المعاصر. من الواضح أن هذه الظاهرة الجديدة مثل آية ظاهرة فكرية واجتماعية أخرى، لم تأت من فراغ. لذلك يطمح البحث هذا إلى معرفة ظروف نشأة التفسير الاجتماعي وملابسات تكوينه. إن جِدّة البحث تتجسّد في توظيفه الرؤية التزامنية باعتبارها إحدى المصادر الحديثة المؤثّرة التي تتبناها الدراسات والأبحاث لما يروم البحث الحاضر والرؤية التزامنية ترصد ظاهرة تاريخية ما في فترة زمنية معيّنة لتحديد عوامل نشأتها. إن الفترة التاريخية لهذا البحث تستوعب عدّة عقود بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين للميلاد. هذا وبيّن التوقف عند تطورات هذه الفترة أن التفسير الاجتماعي هو حصيلة ظروف متعددة كعدم كفاءة التفسير التقليدي في الاستجابة للمتطلبات الجديدة وهجمات متعددة الأبعاد على الإسلام والقيم الدينية، وتأثر المفكرين المسلمين بحركة الإصلاح الديني في أوروبا، ودور القرآن في حركة الإصلاح الديني المعاصر في عالم الإسلام وشخصية المفسرين المعاصرين الاجتماعيين ولم يزل هذا يتواجد في التفاسير.

الكلمات المفتاحية: التفسير المعاصر، التفسير الاجتماعي، الرؤية التاريخية، الرؤية التزامنية، المصلحون المسلمون.



سال چهارم
شماره دوم
پیاپی دوازدهم
تابستان ١٤٥٢

* 1. أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث؛ جامعة علوم القرآن الكريم، كلية علوم القرآن، زاهدان-إيران (الكاتب الرئيسية)

mazemi@mail.quran.ac.ir

** 2. أستاذ مساعد، قسم علوم القرآن والحديث؛ جامعة علوم القرآن الكريم، كلية علوم القرآن، كرمانشاه-إيران

chehri@quran.ac.ir



تحلیل زمینه‌های شکل‌گیری تفسیر اجتماعی قرآن با رویکرد هم‌زمانی



روح اله ناظمی*

مجید چهری**

10.22034/JKSL.2023.402206.1216

20.1001.1.27833356.1402.4.2.5

مقاله پژوهشی



دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۲۴

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

چکیده

تفسیر اجتماعی از گرایش‌های نوپدید تفسیری و از رخدادهای تأثیرگذار در تفسیرنگاری معاصر است. روشن است که این پدیده جدید، به‌سان هر پدیده فکری و اجتماعی دیگر، ناگهانی و در خلأ پدید نیامده است. این پژوهش در پی پاسخ این پرسش است که تفسیر اجتماعی در بستر کدام عوامل شکل گرفته است. نوآوری پژوهش حاضر، در پیش گرفتن رویکرد هم‌زمانی، به‌عنوان یکی از شیوه‌های نوین و کارآمد پژوهشی، برای یافتن پاسخ این پرسش است. رویکرد هم‌زمانی یک پدیده تاریخی را در برهه خاصی از تاریخ رصد می‌کند تا از جمله، زمینه‌های شکل‌گیری آن را برنماید. برهه تاریخی مرتبط با این پژوهش، فاصله چنددهه‌ای میان اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم میلادی است. درنگ در تحولات این برهه نشان می‌دهد که تفسیر اجتماعی بر بستری چون ناکارآمدی تفسیرنگاری سنتی در پاسخ‌گویی به مقتضیات جدید، هجوم چندجانبه به اسلام و ارزش‌های دینی، تأثیرپذیری نواندیشان مسلمان از جنبش اصلاح دینی در اروپا، نقش‌آفرینی قرآن در نهضت اصلاح دینی معاصر در جهان اسلام و شخصیت اجتماعی مفسران معاصر شکل گرفته و پس از آن و حتی تا زمان حاضر نیز در تفاسیر دیده می‌شود.

واژگان کلیدی: تفسیرنگاری معاصر، تفسیر اجتماعی، نگاه تاریخی، رویکرد هم‌زمانی،

مصلحان مسلمان.



*. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی زاهدان) (نویسنده مسئول)

nazemi@mail.quran.ac.ir

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی کرمانشاه)

chehri@quran.ac.ir



۱. بیان مسئله

تفسیر اجتماعی رخدادی نوپدید در تفسیرنگاری معاصر قرآن است که ارائه راهکارهایی برای حل معضلات فکری جامعه مسلمان را با مراجعه به قرآن کریم دنبال می‌کند (نک: ادامه مقاله). مهم آن است که تفسیر اجتماعی در هندسه تاریخ تفسیر معاصر، برخلاف برخی گرایش‌ها و رهیافت‌های دیگر، به یک جریان تبدیل شده و هم‌اکنون نیز در فرایند فهم معاصر از قرآن حضوری درخور توجه دارد. قید «نوپدید» در جمله نخست نشان می‌دهد که چنین نگاهی به تفسیر و انتظار کارکرد اجتماعی از قرآن، تا پیش از دوره معاصر سابقه چندانی نداشته و تنها در سده اخیر، در فضای اندیشه‌ای مفسران و برخی نواندیشان خودنمایی کرده است. از سوی دیگر، رویکرد یا مطالعه هم‌زمانی روشی در مطالعه پدیده‌های تاریخی است که یک پدیده را، فارغ از زمان پیش و پس از آن، در برهه و برشی خاص از تاریخ مطالعه می‌کند و هدفش شناخت ویژگی‌های آن پدیده در همان برهه خاص است. بر این اساس، مسئله پژوهش حاضر چنین است: تحلیل زمینه‌های شکل‌گیری تفسیر اجتماعی در دوره معاصر با استفاده از رویکرد هم‌زمانی چه دستاوردهای پژوهشی به دنبال می‌آورد؟ می‌توان این پرسش را به دو پرسش فرعی دیگر درباره تفسیر اجتماعی تحویل کرد: ۱. این گرایش جدید دقیقاً از چه زمانی در فرایند تفسیرنگاری معاصر پدید آمده است؟ ۲. زمینه‌های پیدایش گرایش اجتماعی چه بوده است؟

رویکرد هم‌زمانی ابزاری کارآمد برای یافتن پاسخ این دو پرسش است و پژوهش حاضر نیز همین را دنبال می‌کند. نگاه تاریخی به تفسیر اجتماعی با رویکرد هم‌زمانی نشان می‌دهد، اولاً این گرایش با تقریبی نسبتاً دقیق، از چه زمانی و از سوی کدام مفسر یا مفسران در فرایند تفسیرگویی و تفسیرنویسی وارد شده است و آنگاه زمینه‌های اجتماعی و تاریخی پیدایی این ویژگی در فرایند تفسیرنگاری معاصر را نیز می‌شناساند.

چندی است تفسیر پژوهان به تفسیر اجتماعی به شکل‌های گوناگون و در قالب مقاله، پایان‌نامه و حتی کتاب و همایش‌های توجه کرده‌اند، اما گویا پرداخت مستقل به زمینه‌های شکل‌گیری این جریان اثرگذار تفسیری، آن هم با نگاهی تاریخی و از دریچه مطالعه هم‌زمانی، تاکنون مورد نظر نبوده است؛ در حالی که شایسته است هر جریان فکری اثرگذار، به ویژه در ساحت اندیشه دینی، با دقت کاویده و بالأخص زمینه‌های شکل‌دهنده آن شناسایی شود. این شناسایی علاوه بر کمک به آسیب‌شناسی آن جریان، به تحول‌آفرینی و به‌روز و کارآمد بودنش نیز یاری می‌رساند.



همچنین، در پیش گرفتن نگاه هم‌زمانی در بررسی این گرایش تفسیری بی‌سابقه به نظر می‌رسد؛ بگذریم که برقراری ارتباط میان یک مقوله تفسیری و یک روش مطالعاتی تاریخی می‌تواند این‌گونه مطالعات بین‌رشته‌ای را تقویت کند و روزه‌های تازه‌ای در پژوهش‌های تفسیری بگشاید.

۲. تفسیر اجتماعی

از نگاه تحلیل‌گران تفسیرنگاری معاصر، تفسیر اجتماعی یکی از گرایش‌های نوپدید تفسیری است^۱ که در سده اخیر و در پی تحولات شگرف اجتماعی و فرهنگی رخ داده در جوامع مسلمان، در ذهن و اندیشه بیشتر مفسران معاصر جای گرفت و سپس در تفاسیر آنان نمایان شد. این گرایش موجب شد تا مفسران معاصر از سویی، در مان مشکلات جامعه مسلمان مانند عقب‌ماندگی‌های علمی و اقتصادی و فرهنگی، سیطره حکومت‌های استبدادی، بی‌توجهی به آزادی‌های فردی و اجتماعی و نادیده گرفتن حقوق زنان را از قرآن بجویند و از سوی دیگر، با بازخوانی و ارائه دوباره پیام‌های قرآن، به شبهات وارد بر ساحت دین پاسخ دهند و با زبانی مناسب روز، پیام جاودانه قرآن را به جان مخاطبان امروزی بنشانند (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۲، ج ۲، ۴۲۲). بر این اساس و به سبب اندیشه‌های اصلاح‌گرانه و دغدغه‌های اجتماعی مفسران و نیز تحولات اجتماعی و فرهنگی و سیاسی جوامع مسلمان، در بیشتر تفاسیر معاصر تحولات قابل توجه شکلی و محتوایی پدید آمده است (نک: حسینی میرصفی، ۱۳۹۲، ۱۷۳-۲۱۱ و ۳۵۲-۳۹۳؛ ناظمی، ۱۳۸۶، ۱۰۵-۱۵۹). اهتمام فراوان مفسران معاصر برای استنباط و ارائه دیدگاه قرآن درباره نظام حکومتی اسلام، جایگاه و گستره آزادی‌های فردی و اجتماعی، نظام حقوق زن، نظام اقتصادی اسلام، چگونگی تعامل و همزیستی با پیروان ادیان دیگر و راه‌های برون‌رفت از بحران‌های اخلاقی جامعه، برخی از مهم‌ترین مباحث جدید است که در تفاسیر اخیر طرح و بررسی گردیده و مفسران کوشیده‌اند با بازگشت به قرآن و بازخوانی دوباره پیامش، بدان‌ها پاسخ دهند (از جمله نک: رشید رضا، ۱۹۴۷، ج ۳، ۳۹ و ۵، ۱۱۹؛ قطب، ۱۴۱۲، ج ۱، ۳۹۱ و ۵، ۳۱۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ۴۷۲ و ۵۳۳؛ ج ۲، ۳۴۸؛ ج ۴، ۱۲۴؛ ج ۶، ۱۳۲؛ ج ۵، ۴۹۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۵، ۴۱۶ و ج ۶، ۳۴۸).

۱. از نگاه دانش تفسیرپژوهی، باید میان دو مصطلح «روش» و «گرایش» فرق گذاشت و از خلط هر یک با دیگری دوری کرد. روش تفسیری عبارت است از شیوه و خط‌مشی مفسر برای دستیابی به معنای آیات قرآن که عامل اصلی تمایز در این شیوه، نوع نگرش مفسر به ابزارها و منابع تفسیر و چگونگی بهره‌گیری از آنهاست (اسعدی و همکاران، ۱۳۸۹، ج ۱، ۱۰۰)؛ اما گرایش تفسیری جهت‌گیری‌های خاصی است که بر اثر افکار، عقاید، تخصص علمی مفسران یا شرایط اجتماعی حاکم بر آنها، در تفاسیرشان نمودار می‌شود (بابایی، ۱۳۸۹، ج ۱، ۱۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ج ۲، ۲۳). در اطلاق «گرایش» به تفسیر اجتماعی، این نکته مدنظر بوده است.

۳. رویکرد هم‌زمانی

رویکرد هم‌زمانی معمولاً در قیاس با مطالعه در زمانی مطرح می‌شود و این هر دو، روش‌هایی تاریخی و جدید برای مطالعه موضوعات علوم انسانی است.^۱ یک پدیده تاریخی را به دو صورت می‌توان مطالعه کرد و آنچه در اینجا محل توجه است، تفسیرنگاری اسلامی در دوره معاصر و مشخصاً «تفسیر اجتماعی» است. بر اساس نگاه در زمانی، به این پدیده در طول یک زمان مشخص توجه می‌کنیم و مثلاً در پی آنیم تا تحولات تفسیرنگاری قرآن را از اواسط سده نوزدهم میلادی تا هم‌اکنون شناسایی کنیم. تا پیش از معرفی این دو رویکرد مطالعاتی جدید، لازمه این کار شناسایی وضعیت دقیق گذشته و آینده تفسیرنگاری معاصر بود و شناخت تحولات این رخداد تنها با انجام چنین مقایسه‌ای به دست می‌آمد. بررسی هر پدیده تاریخی به چنین شیوه‌ای، مطالعه در زمانی است؛ بدین معنا که یک پدیده تاریخی را در طول یک زمان معین پایش کنیم و تغییرات آن را بشناسانیم (پاکتچی، ۱۳۹۷ش، ۲۲۲-۲۲۵). اما همواره لازم نیست که یک پدیده و از جمله تفسیرنگاری معاصر را به صورت در زمانی مطالعه کرد؛ بلکه می‌توان آن را در برهه و برشی مشخص از تاریخ در نظر گرفت یا زمان را ایستا فرض و پدیده موردنظر را دقیقاً در همان زمان مطالعه کرد. این شیوه را مطالعه هم‌زمانی می‌نامند. به سخن دیگر، مطالعه هم‌زمانی، فرآیند شکل‌گیری یک رخداد یا جریان را هم‌زمان با جریانات و بستری‌های هم‌دوره آن بررسی و تأثیر و تأثرات آن‌ها را بر همدیگر شناسایی می‌کند. در رویکرد هم‌زمانی به تفسیر اجتماعی، می‌توان خاستگاه شکل‌گیری آن را در پیوند با مؤلفه‌هایی چون وضعیت سیاسی و فرهنگی جهان اسلام، فعالیت‌های خاورشناسان و ویژگی‌های تفسیرنگاری سنتی مطالعه و بازخوانی کرد.

در پژوهش حاضر، ما با اندکی تسامح، زمان را در برشی از تاریخ، یعنی اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم میلادی، ایستا در نظر می‌آوریم و پدیده «تفسیرنگاری معاصر قرآن» و نتایج آن به‌ویژه ظهور تفسیر اجتماعی را «هم‌زمان» با این برهه پایش می‌کنیم. دلیل انتخاب

۱. ظاهراً نخستین کسی که این دو شیوه را معرفی کرد و به کار گرفت، فردینان دوسوسور زبان‌شناس فرانسوی بود که از آن‌ها در مطالعات زبان‌شناسی استفاده کرد (نک: پاکتچی، ۱۳۹۷ش، ۲۲۲)؛ از این رو، خاستگاه نخست و جایگاه اصلی رویکرد در زمانی و هم‌زمانی پژوهش‌های زبان‌شناسی و به‌ویژه مطالعه رابطه میان واحدهای زبانی هم‌حوزه است. توضیح آنکه «افزایش یا کاهش معنایی واحدهای هم‌حوزه در طول زمان، سبب تغییر ارزش واحدهای یک نظام معنایی می‌گردد که می‌تواند از منظر در زمانی مورد مطالعه قرار گیرد... از سوی دیگر، می‌توان رابطه میان واحدهای هم‌حوزه را در یک مقطع زمانی مورد بررسی قرار داد و به مطالعه‌ای هم‌زمانی در زمینه حوزه‌های معنایی پرداخت (نقدیسی، ۱۳۹۲ش، ۲۶).



این برهه تاریخی آن است که نخستین نمونه‌ها و نشانه‌های تحول در تفسیرنگاری و از جمله پیدایش گرایش‌های جدید تفسیری را می‌توان در دودهه پایانی سده نوزدهم میلادی و مقالات سید جمال‌الدین اسدآبادی در نشریه العروة الوثقی و آنگاه سال‌های نخست سده بیستم میلادی و درس‌گفتارهای شیخ محمد عبده ردیابی کرد. برای شناخت تفسیر اجتماعی با رویکرد هم‌زمانی، می‌توان با درنگ در برهه تاریخی یادشده، زمینه‌ها و رخداد‌های مهم تاریخی و فرهنگی و اجتماعی جوامع مسلمان را پایید و مجموعه عوامل پدیدآورنده این گرایش جدید را شناخت. در ادامه می‌کوشیم جریانات و رخداد‌های هم‌عرض و هم‌زمان با تفسیر اجتماعی را مطالعه و بازکاوی و میزان تأثیرگذاری و تأثیرپذیری‌شان نسبت به همدیگر را بررسی کنیم؛ اما پیش از آن، نگاهی گذرا به شرایط تاریخی جوامع مسلمان، به‌عنوان بستر اصلی شکل‌گیری تحولات جدید، ضروری می‌نماید.

۴. درآمدی تاریخی

با فرارسیدن دوران جدید و رویارویی مسلمانان با جنبه‌های گوناگون فرهنگ و تمدن غربی، سؤالات فراوانی پیش‌روی آنان قرار گرفت و بیش از همه، دین و عقاید مذهبی‌شان دچار مشکل شد. دلیل اصلی پیدایش این پرسش‌ها و زیر سؤال رفتن عقاید دینی، انحطاط و نابسامانی گسترده حاکم بر زندگی مسلمانان و در مقابل، رفاه و پیشرفت ظاهری غریبان بود که تا آن زمان هنوز در نگاه عموم مسلمانان، انسان‌هایی کافر و دور از خدا شمرده می‌شدند. یکی از پژوهشگران در ترسیم جزئیات این مواجهه می‌نویسد:

[در این شرایط جدید،] دیگر جامعه مسلمان در دنیای حصارکشیده خود به سر نمی‌برد و ناچار به رویارویی با تمدن و دانش جدید بود؛ اما افسوس که فرصت‌های بسیاری سپری گشته و فاصله آن‌قدر زیاد شده بود که جامعه نه قدرت هضم کردن فرهنگ نوین مطرح‌شده را داشت و نه یارای آن را که در برابرش بایستد. سد مقاومت شکست و سیل بنیان‌کن تمدن بیگانه پایه‌های همه نهادهای اجتماعی را متزلزل ساخت. احساس ضعف و ناتوانی که با شکست‌های نظامی پدید آمده بود، به نهایت رسید و تنها احساس بی‌اعتمادی به خود و داشته‌های خود ماند و قشر عظیم روشنفکران غرب‌زده بی‌هویت (نفیسی، ۱۳۷۹ش، ۳۱-۳۲).

به تعبیر نویسنده‌ای دیگر، این مواجهه و عوامل تسریع‌کننده روند آن، همچون دینامیت، پایگاه



سکوت و جمود حاکم بر زندگی مسلمانان را منهدم کرد (شریف، ۱۹۸۲م، ۵۳).

در این شرایط، اعتقادات دینی مسلمانان بیش از هر موضوع دیگری آسیب دید. گروهی از خاورشناسان با همراهی شماری از روشنفکران غرب‌زده این هجوم را راهبری کردند. آنان در حملات خود، نظام سیاسی و حکومتی، قوانین اقتصادی، بسیاری از ارزش‌های اجتماعی، نظام حقوقی و جزایی و بسیاری دیگر از قواعد و ارزش‌های اسلامی را زیر سؤال بردند (به جز منابع پیشین نک: ابن‌عاشور، ۱۹۹۸م، ۱۶۹-۲۰۲). در مقابل، گروهی از مصلحان و اندیشمندان مسلمان، با درک درست اوضاع و شناخت اهداف پنهان دشمنان، بانگ تجدید حیات دینی را بلند کردند و کوشیدند با اقدامات اصلاحی خود، مسلمانان را از خوابی طولانی بیدار کنند. عاجل‌ترین عمل در برابر نفوذ و گسترش هرروزه ارزش‌های بیگانه در میان مسلمانان، آگاه کردن آنان به ارزش‌های دیرینه و از یادرفته و بازگرداندن ایشان به سرچشمه‌های اصیل دین اسلام و در رأس همه قرآن بود. شعار «بازگشت به قرآن» شعاری متعلق به همه مصلحان مسلمان شد. آنچه در این شرایط و در رابطه با قرآن برای مصلحان و عموم مسلمانان اهمیت داشت دو نکته بود: ۱. سازگار نشان دادن جهان‌بینی قرآن با یافته‌های علم جدید؛ ۲. استخراج و ارائه نظام مناسب سیاسی و اجتماعی بر مبنای اصول قرآنی که مسلمانان را قادر می‌کرد از سلطه حاکمیت غرب‌رایی یابند (ویلانت، ۱۳۸۳ش، ۳). پس از این درآمد کوتاه، مهم‌ترین زمینه‌های هم‌زمان با بروز تحول در تفسیرنگاری در دوران معاصر، از جمله پیدایش گرایش اجتماعی در تفاسیر را مرور می‌کنیم.

۵. زمینه‌های شکل‌گیری تفسیر اجتماعی از نگاه هم‌زمانی

۵-۱. ناکارآمدی تفسیرنگاری سنتی در پاسخ‌گویی به مقتضیات جدید

می‌توان یکی از عوامل پیدایش تفسیر اجتماعی را ناکارآمدی روش‌های تفسیری گذشته در برآوردن نیازهای اجتماعی و فکری مسلمانان در «دوران جدید» دانست. آغاز این دوران جدید را اواخر سده نوزدهم میلادی دانسته‌اند (شریف، ۱۹۸۲م، ۵۲؛ شرقاوی، ۱۹۷۲م، ۸۵). مهم‌ترین شاخصه این دوران نیز مواجهه گسترده مسلمانان با فرهنگ و تمدن غربی بود. این مواجهه، ناگزیر، شرایط جدیدی را پدید آورد و این شرایط جدید نیز به سهم خود، تحولات شگرف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را در زندگی مسلمانان موجب شد. بدیهی بود که با بروز تحولات جدید، نیازهای نوینی نیز مطرح می‌شد که منابع و روش‌های سنتی از برآوردن آن‌ها ناتوان بود.



از نگاه مصلحان و مفسران مسلمان، نخستین وظیفه مسلمانان در شرایط جدید، بازگشت به منابع اصیل دین به‌ویژه قرآن و کشف هدایت آن بود. بدیهی است که همگان توانایی این کار را نداشتند و در نتیجه، راه‌حل اصلی مراجعه به تفاسیر قرآن بود. از سوی دیگر، تفاسیر موجود عموماً این نیاز را برآورده نمی‌کرد و نمی‌توانست متناسب با نیازهای نوپدید، مخاطبان را اقناع کند. روح کلی حاکم بر تفاسیر تا پیش از دوران جدید، طرح تفصیلی مباحث ادبی (برای نمونه نکت اندلسی غرناطی، ۱۹۸۳م، ج ۱، ۳۱-۷۷)، کلامی (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲، ۱۲۷-۱۳۷ و ج ۱، ۱۲۷-۱۳۷) و فقهی (قرطبی، ۱۹۵۲م، ج ۵، ۱۰۵-۱۲۰ و ج ۶، ۴۷-۶۵) بوده است. این مباحث نوعاً به زبان تخصصی و ویژه دانش‌های سنتی نوشته شده و از حوصله عموم افراد خارج است و حتی متخصصان نیز به‌ندرت به آن مراجعه می‌کنند. مشکل دیگر بسیاری از تفاسیر، نقل گسترده و گاه افراطی نظرات تفسیری و توجه به قیل و قال‌های علمی بود. طبیعی است که تفاسیری این‌چنین نمی‌توانست در شرایط جدید، وظیفه هدایت‌گری قرآن را به‌خوبی انجام دهد. همچنین، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های مصلحان، مقابله با اندیشه‌های خرافی و تقلیدآمیز بود که پس از چند قرن، به‌سختی در اندیشه و عقیده عامه مسلمانان نفوذ کرده بود. ایشان یکی از راه‌های مقابله با این آفت را شکستن قالب‌های فقهی و تفسیری کهن می‌دانستند. به گفته حمید عنایت:

مصلحان مسلمان پی برده بودند که پیش از رهنیدن افکار مسلمانان از قید تقلید و خرافات و راه بردن معارف اسلامی در جهت اصلاح حال ایشان، باید شیوه پیشینان در تفسیر قرآن را کنار گذاشت و قرآن را به روشی مطابق با عقل و منطق امروزی، دوباره تفسیر کرد (عنایت، ۱۳۵۲ش، ۲۴).

یکی از این نواندیشان شیخ محمد عبده بود. او علاوه بر ساختارشکنی در بیان و نگارش تفسیر، در حوزه فقه نیز چنین کرد و با زیر پا گذاشتن قالب‌های کهن صدور فتوا، متناسب با نیازهای عصر، فتواهای جدیدی صادر نمود (شرقاوی، ۱۹۵۲م، ۱۰۲). فایده دیگر ساختارشکنی عبده، غلبه بر مقاومت متحجرانی بود که گاه در پناه تفسیر سطحی قرآن، نظام موجود اجتماعی و قالب‌های کهن فکری را توجیه می‌کردند. همچنین تفسیر روزآمد قرآن، به دشمنان اسلام و غرب‌زدگان ایمان‌باخته نشان می‌داد که قرآن از هر عیبی پاک است و پیشرفت‌های علمی زمان نه تنها به اعتبار احکام آن زیان نمی‌رساند، بلکه آن را تأیید می‌کند (عنایت، ۱۳۵۲ش، ۲۴). افزون بر این،

همه آنچه به‌عنوان شاخصه‌های تفسیر اجتماعی یاد شده، به گونه‌ای در جهت مقابله با نقایص تفسیرنگاری کهن است. مهم‌ترین این شاخصه‌ها را چنین برشمرده‌اند: تأکید بر هدایت‌گری قرآن به‌عنوان مهم‌ترین ویژگی آن در مقایسه با دیگر ویژگی‌ها، جست‌وجو از مسائل اجتماعی و درگیری فکری و عملی با آن‌ها و دغدغه حلشان در پرتو قرآن، اهتمام به پیام‌های عام تربیتی و اجتماعی آیات، اجتماعی و عمومی کردن دانش تفسیر و تلاش برای اقناع مخاطبان امروزی، ساده‌نویسی تفسیر و پرهیز از علمی‌گویی و مباحث تخصصی (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۲، ش، ج ۲، ۴۳۴؛ ناظمی، ۱۳۸۸، ش، سراسر مقاله).

۵-۲. هجوم چندجانبه به اسلام و ارزش‌های دینی

در دوره معاصر، طرح گسترده اندیشه‌های ضددینی در جوامع اسلامی عمدتاً از دو ناحیه صورت گرفت: فعالیت‌های گسترده خاورشناسان و اقدامات روشنفکران غرب‌زده. البته این هجمه بیشتر به شکل غیرمستقیم بر تحولات تفسیرنگاری معاصر تأثیر گذاشته است. در ادامه و ضمن معرفی این دو عامل، شیوه اثرگذاری آن‌ها بر روند تفسیرنگاری معاصر و از جمله پیدایش گرایش اجتماعی را تحلیل می‌کنیم.

فعالیت‌های گسترده خاورشناسان: درباره عوامل پیدایش جریان شرق‌شناسی و میزان تأثیرگذاری آن در تحولات فرهنگی و اجتماعی در جوامع معاصر مسلمان دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد (از جمله نک: نفیسی، ۱۳۹۸، ش، ۵۱-۶۴)؛ اما آنچه با بحث کنونی مرتبط است، توجه به عواملی است که به‌ویژه در نیمه نخست سده بیستم میلادی، موجب مقبولیت نسبی فعالیت‌های خاورشناسان در جوامع مسلمان شد. به گفته برخی پژوهشگران:

مستشرقان با بهره‌گیری کامل از روش‌های نقد علمی و مباحث جدید علوم انسانی و با بزرگ جلوه دادن کاستی‌های جامعه مسلمان، از جنبه‌های مختلف به اسلام حمله کردند و با طرح اشکالات جدی و اساسی، اندیشمندان اسلامی را به چالش کشیدند (همو، ۱۳۷۹، ش، ۵۸-۵۹).

یکی از ویژگی‌های بارز بازه زمانی اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم میلادی، همان است که آن را «غرب‌زدگی» خوانده‌اند. از جمله تبعات غرب‌زدگی که با بحث کنونی مرتبط است خوش‌بینی به اقدامات و دستاوردهای علمی غربیان و بلکه ذوق‌زدگی در برابر آن بود که در نتیجه آن، خاورشناسان در مراکز علمی و دانشگاهی کشورهای مسلمان شخصیت‌هایی موجه شمرده



شدند. این واکنش به آنان امکان می‌داد تا آسان‌تر به ترویج دیدگاه‌های خود درباره اسلام بپردازند. باید پذیرفت که بخشی از عملکرد ایشان، خواه‌ناخواه خدمت به موارث اسلامی شمرده می‌شد و از جمله، تلاش‌های خاورشناسان در تحقیق و چاپ برخی از منابع قدیمی اسلامی و تدوین فرهنگ‌های لغت عربی بر اعتبار ظاهری آنان می‌افزود؛ هر چند اقدامات اغلب مغرضانه خاورشناسان، به‌ویژه در نیمه نخست سده بیستم، برخلاف خواسته ایشان و به شکل معکوس، تأثیرات مثبتی در فرایند فهم منابع اسلام به‌ویژه قرآن بر جای نهاد. درباره سازوکار این اثرگذاری معکوس گفته‌اند:

خاورشناسان با پیش گرفتن روش به ظاهر علمی، به تحلیل مسائلی درباره اسلام پرداختند. نگرش غیردینی و جلوه علمی که با آن به اسلام و مقدسات آن نظر افکنده شده، بحث‌های تازه‌ای را در مباحث اسلامی مطرح کرد. انتقادهای آنان ضعف پاره‌ای استدلال‌ها، بی‌پایگی برخی باورهای ناخالص و کاستی‌های مستمسک در جامعه مسلمانان را نمایاند و به‌رغم اهداف اصلی مستشرقان، باروری مباحث علوم قرآنی، تفسیر، حدیث و تاریخ اسلام را باعث شد (همان، ۶۰-۶۱).

بر این پایه و هم‌زمان با شدت یافتن فعالیت‌های ضداسلامی خاورشناسان که با حضور استعماری کشورهای غربی و در نتیجه، ذهنیت منفی عموم مسلمانان به‌غریبان همراه شد، مصلحان مسلمان به‌عنوان یک ضدحمله، نگاه مسلمانان را به موارث ارزشمند خود به‌ویژه قرآن برگرداندند و با بازخوانی و فهم روزآمد آن، تحولاتی سازنده را در تفسیرنگاری معاصر رقم زدند. خلاصه آنکه دیدگاه‌های خاورشناسان و مباحثی که با پاسخ‌گویی به آن‌ها در جامعه اسلامی و حوزه مباحث دینی و تفسیر راه باز کرد، چهره تازه‌ای به مباحث دینی بخشید و جنبشی شایسته توجه در میان اندیشمندان اسلامی به‌ویژه در زمینه تفسیرنگاری پدید آورد (همان، ۷۲؛ همچنین نک: فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۶، ۹۷ و ج ۱۳، ۳۰۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸ش، ج ۵، ۳۴۴ و ج ۲، ۳۰؛ طباطبایی، بی‌تا، ج ۱، ۵۴۲ و ج ۷، ۳۲۸؛ رشیدرضا، بی‌تا، ج ۷، ۶۲۱؛ قطب، ۱۴۰۰ش، ج ۳، ۳۰۵).

اقدامات روشنفکران غرب‌زده: هم‌جهت با فعالیت‌های اغلب مغرضانه خاورشناسان، گروهی از روشنفکران مسلمان نیز، آگاهانه یا ناآگاهانه، نقش پیاده‌نظام تمدن غربی را در جوامع مسلمان ایفا کردند. حاکمان کشورهای اسلامی، تقریباً از نیمه سده نوزدهم میلادی به بعد و هم‌زمان با بازه زمانی مورد نظر این پژوهش، هیئت‌هایی از دانشجویان را به برخی کشورهای غربی اعزام کردند.

هدف اصلی این کار، تربیت نیروهای متخصص در رشته‌های صنعتی و به‌ویژه امور نظامی بود تا از طریق آنان گام‌هایی در راه اصلاح و بهبود اوضاع کشورهای خود به‌ویژه در بعد نظامی بردارند؛ اما این عده علاوه بر انتقال دانش و تخصص غربی، کوله‌باری از سیاست، فرهنگ، آداب و اندیشه آنان را همراه با احساس شگفتی نسبت به تمدن و فرهنگ غرب به همراه آوردند (شریف، ۱۹۸۲م، ۳۹). به این سخن توجه کنید:

این قبیل هیئت‌ها که غالباً به فرانسه گسیل می‌شدند، کتاب‌های روشنفکران فرانسوی را می‌خواندند و زندگی مردم فرانسه را از نزدیک مشاهده می‌کردند. همین نسل از دانشجویان در سال‌های بعد جایگاه‌های رهبری جامعه را در کشورهای خود عهده‌دار شدند (محتسب، ۱۳۹۳ق، ۹). فرایند اثرگذاری این گروه پیاده‌نظام نیز همانند خاورشناسان تحلیل می‌شود؛ چه، اقدامات فکری و عملی آنان در جهت تخریب ارزش‌های دینی، غالباً با واکنش سنجیده و روزآمد مصلحان مسلمان مواجه و اتفاقات مبارکی را در ساحت دفاع از دین و فهم سازگاران آن فراهم آورد.

۳-۵. تأثیر پذیری نواندیشان مسلمان از جنبش اصلاح دینی در اروپا

جنبش اصلاح دینی در اروپا حرکتی اصلاحی بود که بیش از همه صبغه مذهبی داشت. آغازکننده این حرکت را مارتین لوتر کشیش آلمانی می‌دانند (دورانت، ۱۳۷۸ش، ۳۶۰۱). این حرکت اصلاحی از اواخر قرن هفدهم میلادی در اروپای غربی آغاز شد و در سده هجدهم به اوج خود رسید. مورخان نام دوره‌ای را که از جمله معاصر با این حرکت اصلاحی بود «عصر روشنگری» گذارده‌اند. نقطه آغاز این حرکت، اعتراض گروهی از کشیشان کاتولیک به عقاید حاکم بر کلیسا بود. این حرکت در ادامه، با تلاش‌های فیلسوفان شکاک اروپایی و حملات گسترده بر کلیسای کاتولیک ادامه یافت. این شکاکان خواستار آن بودند که همه دعای مذهبی بر مبنای «عقل و تجربه» به دقت بررسی شود. بر این مبنای، حتی معجزات و خوارق عادات منسوب به پیامبران را نیز زیر سؤال بردند (دال، ۱۳۸۱ش، ۵۰-۵۳). این دسته از فیلسوفان شکاک تمامی نابسامانی‌های اجتماعی را نتیجه اقدامات نادرست و عقاید خرافی حاکم بر کلیسای کاتولیک می‌دانستند و بر این پایه، هیچ چیز را مهم‌تر از اصلاح مذهبی نمی‌دیدند (همان، ۴۹-۵۰). پیتر گی ذهنیت فیلسوفان نسبت به عقاید مسیحیت کاتولیک را به خوبی بیان کرده است: «به نوشته فیلسوفان، مسیحیت یک بیماری مسری مقدس، یک مالیخولیا و میکروبی است که هر چند گاه غیرفعال می‌شود، اما همیشه خطرناک است. مسیحیت همواره یک منبع بالقوه برای رواج تحجر و ستمگری است.» (همان) مشغله اصلی فیلسوفان غربی آن بود که عقل و علم به‌تنهایی به



کشف حقیقت راه می‌برند و از همین رو می‌کوشیدند تا با حملات پیاپی و گسترده به کلیسا، جامعه را از بیماری مذهب سازمان‌یافته برهانند. این معترضان که بعدها به «پروتستان‌ها» نامور شدند انواع جدیدی از دین مسیحیت را بر اساس کتاب مقدس و تعالیم عیسی مسیح بنیان گذاردند که با تعالیم کلیسای کاتولیک و نیز با یکدیگر از نظر اعتقادات و اعمال دینی تفاوت داشت. نکته مهم در این باره آن بود که آنچه به‌عنوان حرکتی مذهبی آغاز شده بود، تأثیرات قابل توجه سیاسی و اجتماعی به همراه داشت (فلاورز، ۱۳۸۱ ش، ۱۱).

اولین آشنایی مسلمانان با اندیشه‌های عصر روشنگری اروپا به اوایل سده نوزدهم میلادی باز می‌گردد. پیشتر گذشت که در این زمان، هیئت‌های آموزشی متشکل از دانشجویان مسلمان به برخی کشورهای اروپایی اعزام شدند. این طیف تحصیل‌کرده علاوه بر آموختن فن و صنعت در اروپا، آثار متفکران و فیلسوفان اروپایی را نیز مطالعه و بعدها برخی از آن‌ها را ترجمه کردند (عنایت، ۱۳۷۰ ش، ۱۲۹). به علاوه، برخی مصلحان مسلمان همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده، طی سفرهای خود به اروپا با این آثار آشنا شدند. بسیاری از صاحب‌نظران به تأثیرپذیری ایشان از جنبش اصلاح دینی در اروپا اشاره و حتی آن را تحسین کرده‌اند (همو، ۱۳۷۰ ش، ۱۳۰ و ۱۴۷؛ همو، ۱۳۵۲ ش، ۱۲؛ خرمشاهی، ۱۳۶۲ ش، ۱۷ و ۵۹).

اما دلیل روی آوردن گسترده اندیشمندان مسلمان به آثار متفکران اروپایی و تأثیرپذیری از اندیشه‌های آنان چه بود؟ حمید عنایت در این باره گوید:

اصلاحگران و روشنفکران دیندار در مقایسه اسلام با مسیحیت، از اینکه مسیحیت را زاینده تمدنی بزرگ و اسلام را با آن تمدن عظیم و اعجاز فرهنگ آفرینش در حال انحطاط می‌دیدند، دچار حیرت و غیرت می‌شدند؛ چراکه مسیحیت را صلح‌طلب و بی‌اعتنا به دنیا و آکنده از اخلاقیات منفی و اسلام را دینی مبارز و معتقد به اصلاح و عمران و طرفدار عقل و علم می‌دانستند و چون در مقام مقایسه و تفحص بر می‌آمدند، نهضت یا بلکه انقلاب مداوم اصلاح دینی (رفورماسیون) پروتستان را که شعار عمده‌اش بازگشت به کتاب مقدس بود از مهم‌ترین عوامل تحول تمدن غرب می‌یافتند (عنایت، ۱۳۵۲ ش، ۱۷). به‌راستی نیز چنین بود. نواندیشان مسلمان همگی چنین بودند و همواره پاسخی برای این پرسش جست‌وجو می‌کردند که اگر اسلام منشأ تمدنی عظیم بوده، چرا پیروان آن در حال حاضر به این انحطاط دچار شده‌اند؟ عنایت در توصیف فعالیت‌های فکری سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شیخ محمد عبده در مصر آورده است:

متفکر دیگر اروپایی که بر او [عبده] تأثیر کرد فرانسوا پیر گیوم گیزو بود. معروف‌ترین کتاب او به نام تاریخ تمدن اروپا در سال ۱۸۷۷ [میلادی] به عربی ترجمه و در اسکندریه منتشر شد. سیدجمال و عبده هر دو مطالب آن را از این جهت سودمند یافتند که می‌توانستند به پاره‌ای از عوامل مذهبی و اجتماعی پیشرفت اروپاییان و به قیاس با آن، به علل و ماندگی مسلمانان بهتر پی ببرند (همان، ۱۲۹). توجه به همانندی‌های موجود میان نهضت دینی اروپا و حرکت و خیزش متفکران مسلمان نیز تأکید دیگری بر این اثرپذیری است. سیدجمال‌الدین اسدآبادی در رساله نیچریه خود، ۱ شرط‌های سه‌گانه اساسی برای تکامل و سعادت امت‌ها را چنین برمی‌شمرد: «۱. ضرورت پاک بودن اندیشه‌ها از خرافات؛ ۲. ضرورت بزرگداشت شخصیت انسان تا آنکه هر کس خود را به جز رتبه نبوت که رتبه الهی است سزاوار همه پایه‌ها و رتبه‌های افراد انسانی نداند.» (برای تفصیل بیشتر نک: اسدآبادی، ۱۳۵۸ ش، ۲۸-۳۵) اسدآبادی در توضیح شرط دوم عبارتی بیان کرده که آشکارا حاکی از نگاه او به نهضت دینی اروپا و پیشوای آن مارتین لوتر است:

تا هنگامی که اروپاییان به پیروی از تعالیم کاتولیک‌ها شخصیت انسان را قدر نمی‌نهادند و کشیشان را میانجی عبادات او به درگاه الهی می‌کردند، هیچ‌گونه ترقیاتی برای آن امت حاصل نشد؛ ولی لوتر رئیس پروتستان این حکم را برخلاف انجیل رفع نموده و به مسلمانان اقتدا کرده است (اسدآبادی، ۱۳۵۸ ش، ۲۸).

او شرط سوم را نیز چنین بیان می‌کند: «۳. ضرورت استوار کردن ایمان دینی بر پایه عقل و دلیل و پرهیز از عقاید تقلیدی... یکی از اعظم اسباب تمدن اروپا این بود که طایفه‌ای ظهور کرده گفتند: اگرچه دیانت ما عیسویه است، ما را رسد که براهین اصول عقاید خود را جویا شویم.» (همان)

این شرط‌ها تقریباً همان چیزهایی است که به‌عنوان اصول اساسی نهضت اصلاح دینی در اروپا شناخته می‌شود و عبارت است از: خردگرایی و دخالت بیش از پیش عقل در سنجش افکار دینی، بازگشت به سرچشمه‌های نخستین دین و تلاش در همسوسازی دین و زندگی (هاشمی، ۱۳۷۵ ش، ۳۵). در تحلیل اثرپذیری تفسیرنگاری معاصر از این رخداد مهم فکری و فرهنگی می‌توان گفت، تغییر نگاه متفکران مسلمان به کتاب مقدس خود یعنی قرآن و ضرورت تفسیر و تبیین دوباره آن، تا حدود زیادی متأثر از اندیشه نواندیشان اروپایی جنبش پروتستان و اصول مورد اشاره ایشان بود. مارتین لوتر اصول اساسی تفسیر کتاب مقدس را چنین برمی‌شمرد:

۱. سید جمال این رساله را طی دوران اقامت در هند و در مبارزه با جریان روبه‌ازدیاد دهری‌گری در آن سرزمین نوشت. برخی آن را منبع اصلی و الهام‌بخش حرکت خیزش در سرزمین‌های اسلامی دانسته‌اند (عنایت، ۱۳۵۲ ش، ۹۷؛ شریف، ۱۹۸۲ م، ۴۹).



۱. بازگشت به متن کتاب مقدس و تکیه بر آن و نادیده گرفتن دیدگاه شارحان و مفسران و روایاتی که در تفسیر متن وارد شده است؛
۲. نگرش جامع به مطالب کتاب مقدس و جزء نگر نبودن در آن؛
۳. توجه به اینکه کتاب مقدس خود مفسر خویش است و این نوع تفسیر از استوارترین گونه‌های تفسیر شمرده می‌شود؛
۴. اینکه هر شخصی می‌تواند رأی خود را در مفهوم کلمات کتاب مقدس ابراز کند و تفسیر کتاب مقدس ویژه گروه و جمع خاصی نیست (هاشمی، ۱۳۷۵، ش، ۳۵-۳۶؛ نیز نک: عنایت، ۱۳۵۲، ش، ۹۷).
جوهره اصلی حرکت تفسیری جدید در میان مفسران مسلمان را می‌توان در این اصول مشاهده کرد. کسانی چون اسدآبادی و عبده با مطالعه آثار متفکران اروپایی و مشاهده اوضاع اجتماعی و سیاسی غربیان از نزدیک، به سراغ قرآن آمدند و کوشیدند با نگاهی دیگر به آن، طرحی نو دراندازند. آن‌ها نوعاً تفسیری نوشتند که از جنبه‌های گوناگون با آثار تفسیری گذشته متفاوت بود. عمده‌ترین نوآوری‌های ایشان در تفسیر به پاره‌ای ویژگی‌ها باز می‌گردد که اهم آن‌ها در ویژگی‌های زیر خلاصه شده است:

 ۱. بایستگی مراجعه به منابع نخستین اسلام و اعتماد نکردن به نقل اقوال دیگران؛
 ۲. توجه به وحدت موضوعی کل قرآن و وحدت موضوعی سوره‌ها و آیات و اهمیت سیاق در تفسیر قرآن؛
 ۳. کاهش ارزش تفسیر روایی و رویکرد بیش‌ازپیش مفسران به تفسیر قرآن به قرآن؛
 ۴. عقیده به باز بودن باب اجتهاد و حق اظهارنظر دانشمندان هر عصر درباره قوانین و معارف شریعت، برابر نیازهای آن زمان (هاشمی، ۱۳۷۵، ش، ۳۵-۳۶؛ همچنین برای تفصیل بیشتر نک: ناظمی، ۱۳۸۸، ش، سراسر مقاله).

حاصل آنکه نهضت اصلاح دینی در اروپا را که از مهم‌ترین ویژگی‌هایش توجه دوباره به کتاب مقدس و تفسیر آن با نگاهی جدید بود می‌توان از عواملی دانست که هم‌زمان با شماری دیگر از تحولات فکری و اجتماعی، در جهت‌دهی به فرایند تفسیرنگاری معاصر و از جمله پیدایش گرایش‌های جدید تفسیری اثرگذار بود (مراد، ۱۳۶۲، ش، ۳۹).

۴-۵. نقش آفرینی قرآن در نهضت اصلاح دینی معاصر در جهان اسلام

تاریخ تفسیر قرآن در ۱۵۰ سال اخیر، با نهضت‌های اجتماعی، به‌ویژه نهضت اصلاح دینی که چون رستاخیزی فکری سراسر سرزمین‌های اسلامی را درنوردید، در هم تنیده است و بدون اشاره به

این نهضت، نمی‌توان آن را در چارچوب تاریخی‌اش ملاحظه کرد. از این رو به صورت گذرا، نهضت اصلاح دینی در جهان اسلام را معرفی و تأثیر آن را بر جریان تفسیرنگاری معاصر بررسی می‌کنیم. نهضت اصلاح دینی جنبشی بود که در پایان قرن نوزدهم میلادی، تقریباً در تمامی کشورهای اسلامی روی داد و دامنه آن تا زمان‌های اخیر نیز کشیده شد (مراد، ۱۳۶۲ ش، ۳۷؛ عنایت، ۱۳۷۰ ش، ۹). بنیانگذار این جنبش و تأثیرگذارترین مصلح مسلمان را سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۹-۱۸۹۷ م) دانسته‌اند. پرثمرترین دوران زندگی اسدآبادی به لحاظ تأثیرگذاری بر نهضت اصلاح دینی، دوران اقامت هشت‌ساله او در مصر بود. اندیشه‌های نوگرایانه او موجب شد تا بسیاری از نوخواهان مصری گردش را بگیرند و مرید وی و مروج افکارش گردند. از جمله مشهورترین این شاگردان، شیخ محمد عبده بود که خود از ارکان اصلاح‌طلبی در جهان عرب شمرده می‌شد. اندیشه‌های اصلاحی سیدجمال پس از تبعید او از مصر، از سوی مریدانش پی گرفته شد و منشأ بسیاری از تحولات اجتماعی و سیاسی بعدی در جامعه مصر گشت.

مهم‌ترین عوامل شکل‌گیری نهضت اصلاحی مسلمانان در دوران معاصر را چنین برشمرده‌اند: مواجهه با فرهنگ غرب، بحران‌های درونی کشورهای اسلامی و بی‌کفایتی حاکمان، واکنش مسلمانان به تعرض سیاسی و اقتصادی و فرهنگی غرب و شرایط و ضرورت‌های اجتماعی جدید (خرمشاهی، ۱۳۶۲ ش، ۱۵؛ عنایت، ۱۳۷۰ ش، ۱۵). ارکان عمده و ویژگی‌های اساسی نهضت اصلاح دینی نیز غالباً همان‌هایی است که اسدآبادی در رساله نیچریه بر آن‌ها تأکید کرده است: ۱. تأکید بر همبستگی دین و سیاست؛ ۲. ضرورت بازگشت به منابع اصیل فکر دینی به‌ویژه قرآن و احیای توانمندی‌های دیرینه و از یادرفته اسلام؛ ۳. پیکار با اندیشه‌های خرافی؛ ۴. تفسیر عقلی تعالیم اسلام و فراخواندن مسلمانان به تعقل در امور دینی؛ ۵. دعوت مسلمانان به فراگیری علوم نو و در عین حال برحذر داشتن آنان از شیفتگی به دانش‌ها و اندیشه‌های امروزی و گرفتار شدن در مادی‌گری؛ ۶. مبارزه با استعمار و استبداد به‌عنوان نخستین گام در راه رستاخیز اجتماعی و فکری مسلمانان؛ ۷. اعتقاد به توانایی ذاتی دین اسلام برای رهبری مسلمانان و تأمین نیرومندی و پیشرفت آنان (اسدآبادی، ۱۳۵۸ ش، ۲۸-۳۵؛ عنایت، ۱۳۷۰ ش، ۹۷ و ۱۱۳. نیز نک: حکیمی، ۱۳۸۲ ش، ۶۸؛ خرمشاهی، ۱۳۶۲ ش، ۱۵).

در عنوان پیشین، به مشابهت پاره‌ای از ویژگی‌های یادشده با نهضت اصلاح دینی اروپا اشاره کردیم. اهداف موردنظر مصلحان مسلمان در راستای ارکان نهضت اصلاح شکل می‌گرفت و از این رو



با آن‌ها شباهت بسیار داشت. مهم‌ترین خواسته‌های مصلحان عبارت بود از: ۱. ایجاد اصلاح در ساختار اندیشه اجتماعی و فکری مسلمانان؛ ۲. مبارزه با روحیه ناامیدی در مسلمانان و تلاش برای زدودن این توهم که زمان رهایی مسلمانان گذشته است؛ ۳. مبارزه با سنن و اندیشه‌های نامعقول و زیان‌آور و خرافی در افکار مسلمانان؛ ۴. یگانگی ملت‌های مسلمان در برابر خطر تسلط سیاسی و فرهنگی غرب؛ ۵. هماهنگ کردن رهنمودهای دین با موازین عقل و مقتضیات جهان نو؛ ۶. بازگرداندن اسلام به شیوه پاک سلف (عنایت، ۱۳۷۰ ش، ۹۴-۹۹).

چنان‌که گذشت، از ارکان جنبش اصلاح دینی نزد نواندیشان مسلمان، بازگشت به سرچشمه‌های اصیل دین و در درجه نخست، بازگشت به قرآن بود؛ تا آنجا که یکی از پژوهشگران معاصر تمامی مصلحان از سید جمال‌الدین اسدآبادی تا امام خمینی را وامدار و چنگ‌زننده به قرآن دانسته است. به عقیده او، مصلحان معاصر همواره از اهمیت سلسله‌جنبانی و شورانگیزی و دگرگون‌سازی قرآن، به هر زبانی سخن می‌گفتند. به گفته او: «اعتنای عامه و خاصه و به‌ویژه روشنفکران دینی و رهبران اصلاح به قرآن چندان وسیع و عمیق است که شاید بتوان آن را کشف مجدد قرآن نامید.» (همان) در این جهت، اسدآبادی از نخستین کسانی بود که شعار بازگشت به قرآن را به گونه‌ای صحیح و در سطح عموم افراد جامعه عملی کرد. از جمله مهم‌ترین اسباب توفیق او در مصر را باید روش جدید در نگاه به قرآن و برداشت از آن دانست (همان، ۹۷). در این‌باره گفته‌اند:

نقطه آغاز نوگرایی در تفسیر قرآن، اقامت هشت‌ساله افغانی در مصر بود... دعوت او اثر چشمگیری در جهت‌دهی به تفسیر قرآن داشت... آنچه او را در همه این تلاش‌ها همراهی می‌کرد ایمان عمیق و درک گسترده نسبت به حکمت این آیه بود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ». (رعد: ۱۱) (شریف، ۱۹۸۲ م، ۴۹؛ نیز نک: ابن‌عاشور، ۱۹۹۸ م، ص ۱۵۷؛ شرفاوی، ۱۹۷۲ م، ۸۶ و ۸۷)

همچنین حرکت تفسیری اسدآبادی در مصر را به بذری تشبیه کرده‌اند که پس از او، با تلاش‌های شاگردانش به بار نشست و مکتب نوینی را در تفسیرنگاری پدید آورد: این بذر به سرعت در جان شاگردان و مریدان سید جمال بارور شد؛ چون دیری نپایید که رساله نیچریه او را به‌عنوان دستورالعملی برای حرکت دینی‌اصلاحی خود برگزیدند. پژوهش‌های دینی و قرآنی مکتب المنار و از جمله آثار شیخ محمد عبده همگی در قالب این حرکت بود. این متفکران

با تلاش‌های اصلاح‌گرانه خویش خدمتی شایان توجه به فرهنگ اسلامی و مسلمانان امروزی کردند و هویت اجتماعی آیات قرآن در حیات مسلمانان را به آنان بازگردانیدند. آنان در کشتزار تفسیر قرآن بذرهایی گوناگون افکندند که پس از ایشان، شاگردانی برگزیده عهده‌دار پرورش آن‌ها در راستای حرکت نوگرایی در تفسیر شدند. این روند تا بدان‌جا ادامه یافت که به دست آن‌ها گرایش‌های جدیدی در تفسیر قرآن در مصر پدیدار شد. (شریف، ۱۹۸۲م، ۴۹-۵۰؛ نیز نک: شرفاوی، ۱۹۷۲م، ۹۱)

از آنچه گذشت نتیجه می‌شود که از مهم‌ترین دستاوردهای نهضت اصلاح دینی در حوزه تفسیرنگاری، پدید آمدن گرایش‌های جدید تفسیری متناسب با شرایط و مقتضیات جدید بود. شاخص‌ترین این گرایش‌ها «تفسیر اجتماعی» است. چنان‌که در آغاز مقاله گذشت، نامیدن آن به «اجتماعی» از آن روی بود که برداشت‌های تفسیری مفسران نواندیش از قرآن، در جست‌وجوی پاسخ به نیازها و اصلاح امور جامعه بود و رنگ اجتماعی داشت (هاشمی، ۱۳۷۵ش، ۳۶-۳۹).

۵-۵. شخصیت اجتماعی مفسران معاصر

هر اثر علمی علاوه بر نشان دادن میزان تخصص نویسنده در موضوع آن علم، ابعاد حیات و شخصیت او را نیز منعکس می‌کند. این مطلب درباره گرایش‌های گوناگون تفسیری نیز صادق است؛ به این معنا که پس از مطالعه و بررسی مجموعه‌ای از مطالب متنوع موجود در یک تفسیر، می‌توان درباره جنبه‌هایی از شخصیت مفسر سخن گفت. برای مثال، تفسیری با گرایش کلامی حکایت‌کننده تبحر مفسر در ابعاد گوناگون مباحث عقیدتی است و یک تفسیر فقهی نشان می‌دهد که مفسر تا چه میزان بر مباحث اصلی و فرعی فقه اسلامی اشراف دارد. همین قضاوت را می‌توان بر تفاسیری که صبغه کلامی، روایی یا جز آن دارند، جاری کرد. به بیان دیگر می‌توان گفت که شخصیت فقهی، کلامی یا روایی مفسران در پیدایش انواع گرایش‌های فقهی، کلامی یا اثری مؤثر بوده است.

مطلب فوق درباره تفاسیری با گرایش اجتماعی نیز صادق است. اگر تفسیری گرایش اجتماعی داشته باشد، به این معنا که معضلات جامعه به گستردگی در آن مطرح و آیات اجتماعی با عنایت ویژه‌ای تفسیر شود و ارائه راه‌حل برای بهبود شرایط عمومی جامعه در آن نمود خاصی داشته باشد، نشانه روشنی بر شخصیت اجتماعی مفسر آن است. برخورداری از «شخصیت اجتماعی» هم به این معناست که مفسر با جامعه خود ارتباطی نزدیک دارد، نابسامانی‌های آن را به خوبی می‌شناسد، از مشاهده آشفتگی‌های حاکم بر آن رنجیده می‌شود و همواره به درمان این آشفتگی‌ها و به سامان کردن اوضاع می‌اندیشد؛ به علاوه، او مسلمان است و معتقداتی استوار دارد؛ از جمله اینکه دین



اسلام را برای تأمین سعادت هر دو جهانی انسان‌ها کارآمد می‌بیند و با اعتقاد به منشأ و حیوانی برای قرآن کریم، آن را قانون اساسی دین خاتم می‌شمارد؛ بنابراین همواره در تلاش است تا در مان مشکلات جامعه را از آموزه‌های دینی بجوید. مفسر اجتماعی با این نگاه و انگیزه به سراغ قرآن می‌رود و بنا بر همین دلایل، «گرایش اجتماعی» بر تفسیر او غلبه می‌یابد (نک: عنایت، ۱۳۷۰ش، ۸۵-۸۶؛ خرمشاهی، ۱۳۶۲ش، ۵۵-۶۴).

تحلیل بالا در فرایند تفسیرنگاری معاصر مصداق‌های بیرونی زیادی دارد. غالب کسانی که در این دوره به گونه‌ای تفسیر گفته یا نوشته‌اند، با شدت و ضعف، در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی نیز سهیم بوده‌اند؛ به این معنا که از پیشگامان و داعیه‌داران اصلاحات دینی بوده و یا در سطحی فروتر، در شمار فعالان اجتماعی قرار داشته‌اند. نمونه‌هایی از این مفسران عبارتند از:

سید جمال‌الدین اسدآبادی که پیشتر درباره‌ی شخصیت او و تأثیرگذاری‌اش در اصلاح‌طلبی نوین اسلامی و جایگاه قرآن در سامانه‌ی فکری او سخن گفتیم و آوریدیم که همواره دغدغه تحول‌آفرینی در شیوه تفسیرنگاری را در سر داشت. نموده‌های این دغدغه را می‌توان در بسیاری از مقالات او در مجله العروة الوثقی مشاهده کرد (افغانی، ۱۴۲۳ق، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۴۹، ۱۵۷ و...).

شیخ محمد عبده که نزدیک‌ترین شاگرد و مرید اسدآبادی و برجسته‌ترین شخصیت اصلاح طلب در کشور مصر شمرده می‌شد. عبده مدتی منصب قضاوت داشت و زمانی نیز به‌عنوان رئیس دانشگاه الازهر و مفتی مصر منصوب شد. وی مؤثرترین روش برای اصلاحات اجتماعی را تربیت دینی مسلمانان می‌دانست؛ به همین جهت اقدام به تشکیل درس تفسیر در الازهر نمود. همین جلسات بود که بعدها هسته اولیه پیدایش تفسیر المنار شد. این تفسیر را تأثیرگذارترین تفسیر در دوران معاصر دانسته‌اند که نقش قابل توجهی در جهت‌دهی به فعالیت‌های تفسیری پس از خود داشت (خرمشاهی، ۱۳۶۲ش، ۷۵-۹۰).

سید محمد رشید رضا سرشناس‌ترین و نزدیک‌ترین شاگرد شیخ محمد عبده که با اصرار فراوان، استادش را به برگزاری جلسات درس تفسیر قرآن متقاعد کرد. رشید رضا پس از اتمام هر جلسه تفسیری، مطالب آن را بازنویسی می‌کرد و در اختیار استاد قرار می‌داد؛ آنگاه پس از بازنگری عبده و با جلب رضایت او، آن‌ها را مجله المنار چاپ می‌کرد. پس از وفات عبده، رشید رضا کار نگارش تفسیر را پی گرفت و تا پایان عمر خود آن را ادامه داد. از بارزترین نموده‌های شخصیت اجتماعی وی اشتغالش به روزنامه‌نگاری بود. انتشار مجله المنار را عمل بنیادین رشید رضا در طول دوران حیاتش دانسته‌اند (متولی، ۱۴۲۵ق، ۸۵). سخن رشید رضا در اولین شماره مجله المنار، علاوه بر نمایاندن اهداف انتشار

این مجله، شخصیت اصلاحی و اجتماعی او را نیز به‌خوبی نمایان می‌کند:

این مجله صدای فریادی به زبان عربی گویا و رساست و ندای حقی است که گوش عرب‌زبانان و همه شرقیان را تکان می‌دهد و می‌گوید: ای انسان شرقی که در خواب غوطه‌ور شده‌ای و از لذت خواب‌های خوش خود خرسندی، خواب و غفلت بس است. تو با این خواب سنگین، حد‌راحت‌طلبی و خوشی را گذرانده‌ای (همان).

سید قطب از دیگر پیشگامان اصلاح و مبارزه بر ضد استعمار در تاریخ معاصر مصر که مدتی رهبری جنبش اخوان المسلمین را بر عهده داشت. روحیه انقلابی و شورآفرین او به‌خوبی در تفسیر فی ظلال القرآن دیده می‌شود. جالب توجه آنکه قطب بخش زیادی از این تفسیر را در زندان حکومت مصر نگاشت. تفسیر او را به جهت «روش حرکتی»^۱ آن از تفاسیر یگانه دوره معاصر دانسته‌اند که گروهی از مفسران پس از خود را تحت تأثیر قرار داد (ایازی، ۱۳۷۵ش، ۵۲۳؛ برای تفصیل بیشتر نک: خالدی، ۱۴۲۳ق، ۴۳۷-۴۷۳). از دیگر جلوه‌های بارز شخصیت اجتماعی سید قطب همکاری گسترده با برخی از روزنامه‌های مصر است (همان، ۹۶). او علاوه بر همکاری در نوشتن انواع مقاله‌های سیاسی و اجتماعی و ادبی، مسئولیت اداره دو روزنامه العالم العربی و الفكر الجدید را نیز بر عهده داشت (همان، ۱۰۳).

سید محمود طالقانی از شخصیت‌های برجسته مبارز و انقلابی تاریخ معاصر ایران که نقش چشمگیری در پیشبرد مبارزات و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران داشت. طالقانی بارها به سبب اقدامات انقلابی و مبارزاتی علیه رژیم سلطنتی ایران به زندان افتاد یا تبعید شد (ایازی، ۱۳۷۵ش، ۱۹۲). از دغدغه‌های اساسی او در طول دوران مبارزه، تلاش برای احیای جایگاه قرآن در زندگی فردی و اجتماعی مردم بود. به گفته برخی:

مرحوم آیت‌الله طالقانی در طول چهل سال (از ۱۳۱۸ تا ۱۳۵۸) که بازگشت به قرآن را مرکز و محور حرکت و وجهه همت و عالی‌ترین هدف مبارزه علمی و اجتماعی خود قرار داده بود، حدیث درد و مهجوری قرآن را به تأکید و تکرار بیان کرده است... (خرمشاهی، ۱۳۶۲ش، ۳۸).

اثر تفسیری او تفسیر ناتمام پرتوی از قرآن است. طالقانی بنا بر همان دغدغه اصلی و با هدف وارد کردن هرچه بیشتر قرآن در عینیت جامعه و مانوس کردن بیشتر مردم با قرآن، در جای جای

۱. المنهج الحركي.



تفسیر، مباحث اجتماعی را مطرح و راه حل آن‌ها را از قرآن جست‌وجو می‌کند. محمد جواد مغنیه از عالمان برجسته و کوشای لبنانی که آثار سودمند بسیاری را در دفاع از کیان اسلام و معرفی جوانب گوناگون آن نگاشت. مغنیه دو اثر تفسیری پدید آورد: تفسیر الکاشف و التفسیر المبین. دومین آن‌ها کتابی موجز و یک‌جلدی است؛ اما تفسیر الکاشف که تفسیری کامل و در عین حال مختصر است در هفت جلد نگاشته شده است. مغنیه در مقدمه تفسیر، هدف اصلی از نگارش آن را پاسخ‌گویی به نیاز مسلمانان برای فهم آسان‌تر قرآن یاد می‌کند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ۱۳). او برای تحقق این هدف، بیش از همه به تفسیر خود وجهه هدایتی و تربیتی داده و کوشیده است با لحاظ نیازها و خواسته‌های عصر، کلام الهی را تبیین کند (ایازی، ۱۳۷۵ش، ۵۶۹؛ معرفت، ۱۳۷۶ش، ج ۲، ۴۷۷).

سید محمدحسین فضل‌الله از دیگر عالمان و مفسران برجسته لبنان که پس از به پایان بردن تحصیلات در نجف اشرف و اقامت سی‌ساله در آن، به کشورش بازگشت و تا زمان وفات، به فعالیت‌های گوناگون علمی و دینی اشتغال داشت. اثر تفسیری او با نام من وحی القرآن یکی از مفیدترین و روزآمدترین تفاسیر نوشته‌شده در دوران معاصر است که صبغه اجتماعی، تربیتی و هدایتی آن بر جوانب دیگرش غلبه آشکاری دارد. فضل‌الله در مقدمه تفسیر تصریح می‌کند: قصد ما آن نیست که در برابر مجموعه‌ای عظیم از تفاسیر پدیدآمده که هریک به گونه‌ای، جوانب مختلف لغوی و بلاغی و فلسفی قرآن را کاویده است تفسیر جدیدی عرضه کنیم. این اثر در ابتدا یک تلاش تفسیری جدید شمرده نمی‌شد؛ بلکه مجموعه‌ای از درس‌گفتارهای قرآنی بود که برای گروهی از دانشجویان ارائه می‌گشت و هدف آن ایجاد آگاهی قرآنی در ایشان بود... (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ۲۴-۲۵)

آنچه در این بخش گذشت، شواهدی برای اثبات این ادعا بود که می‌توان شخصیت اجتماعی مفسران معاصر را نیز از زمینه‌های تحول در تفسیرنگاری و پیدایش گرایش اجتماعی در تفاسیر قرن اخیر دانست. هدف از معرفی مختصر مفسران یادشده هم نشان دادن جلوه‌های بیرونی و خارجی شخصیت اجتماعی ایشان بود.^۱

۱. از دیگر مفسران معاصر که شخصیت اجتماعی بارزی داشته‌اند می‌توانیم به این نام‌ها اشاره کنیم: سعید حوی نویسنده تفسیر الأساس فی التفسیر، ناصر مکارم شیرازی که تفسیر نمونه به اشرف ایشان تدوین شده است، احمد مصطفی مراغی و محمود مصطفی مراغی، وهبه زحیلی نویسنده تفسیر المنیر، محمد متولی شعراوی نویسنده تفسیر شعراوی، سید محمدحسین طباطبایی نویسنده تفسیر المیزان و ابوالاعلی مودودی نویسنده تفسیر تفهیم القرآن.

نتیجه‌گیری

مطالعهٔ پسینی زمینه‌های بروز تحول در تفسیرنگاری معاصر، به‌ویژه پیدایش گرایش اجتماعی، با رویکرد هم‌زمانی نشان داد که بازهٔ زمانی موردنظر، یعنی اواخر سدهٔ نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم میلادی، مقارن با زنجیره‌ای از رخداد‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و فکری است که از جملهٔ برون‌دادهایش، بروز شماری از گرایش‌های نوین تفسیری است. در جای خود آمد که مطالعهٔ هم‌زمانی، یک پدیدهٔ تاریخی و در اینجا تحولات تفسیرنگاری معاصر را نه در فاصلهٔ پیش و پس از یک زمان، که در برشی ویژه و تعیین‌کننده پایش می‌کند و این برش تعیین‌کننده در موضوع این مقاله، همان اواخر سدهٔ نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم میلادی است؛ به سخن دیگر، این برههٔ حساس از تاریخ معاصر آبستن تحولاتی شگرف در ابعاد گوناگون جوامع مسلمان است و ما تنها بخشی از بعد مرتبط با تفاسیر را بررسی کردیم. در نتیجهٔ این بررسی به دست آمد که هم‌زمان با زمینه‌هایی مانند ناکارآمدی تفسیرنگاری سنتی در پاسخ‌گویی به مقتضیات جدید، هجوم چندجانبه به اسلام و ارزش‌های دینی، تأثیرپذیری نواندیشان مسلمان از جنبش اصلاح دینی در اروپا، نقش‌آفرینی قرآن در نهضت اصلاح دینی معاصر در جهان اسلام و شخصیت اجتماعی مفسران معاصر و در بستر فراهم‌آمده از سوی این زمینه‌ها، تفسیرنگاری و قرآن‌فهمی دگرگون می‌شود و از جمله، نگاه اجتماعی به قرآن و تلاش برای نقش‌آفرینی هرچه بیشتر آن رخ می‌نماید.

کتاب نامه

فارسی

- اسدآبادی، سیدجمال الدین (۱۳۵۸ش)، *نیچریه یا ناتورالیسم*، قم: مؤسسه دارالکتاب.
- بابایی، علی اکبر (۱۳۸۹ش)، *مکاتب تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- پاکتچی، احمد (۱۳۹۷ش)، *روش شناسی تاریخ*، به کوشش صالح زارعی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ سوم.
- تقدیسی، محمدمهدی (۱۳۹۲ش)، *معناشناسی واژه دین در قرآن کریم*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ اول.
- دال، جان ام (۱۳۸۱ش)، *عصر روشنگری*، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: ققنوس، چاپ اول.
- حسینی میرصفی، سیده فاطمه (۱۳۹۲ش)، *گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن کریم*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ اول.
- خرّمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۶۲ش)، *تفسیر و تفاسیر جدید*، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- دورانت، ویل (۱۳۷۸ش)، *تاریخ تمدن*، ترجمه فریدون بدره‌ای و همکاران، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ویرایش دوم، چاپ ششم.
- رضایی اصفهانی، محمدرضا (۱۳۸۲ش)، *منطق تفسیر ۲ (درسنامه روش ها و گرایش های تفسیر قرآن)*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- عنایت، حمید (۱۳۷۰ش)، *سنبری در اندیشه سیاسی عرب*، تهران: امیرکبیر.
- ----- (۱۳۵۲ش)، *شش گفتار درباره دین و جامعه*، تهران: کتاب موج.
- فلاورز، سارا (۱۳۸۱ش)، *اصلاحات*، ترجمه رضا یاسایی، تهران: ققنوس، چاپ اول.
- مراد، آ. (۱۳۶۲ش)، *نهیضت بیدارگری در جهان اسلام*، ترجمه سید محمد مهدی جعفری، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۸ش)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ناظمی، روح اله و کاظم قاضی زاده (۱۳۸۸ش)، *مبانی و شاخصه های تفسیر اجتماعی قرآن کریم*، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال ششم، شماره اول، ۵-۲۵.
- ناظمی، روح اله (۱۳۸۶ش)، *بررسی و تحلیل روش تفسیر اجتماعی*، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس تهران.
- نفیسی، شادی (۱۳۷۹ش)، *عقلگرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ----- (۱۳۹۸ش)، *تاریخ استشراق و سیر تحول مطالعات قرآنی در غرب*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- ویلانت، رترواد (۱۳۸۳ش)، *جریان شناسی تفاسیر قرآن کریم در دوره معاصر*، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، شماره ۸۵، ۲-۱۷.
- هاشمی، سیدحسین (۱۳۷۵ش)، *بازتاب تفکر اصلاحی در تفاسیر جدید*، پژوهش های قرآنی، شماره ۷ و ۸، ص ۵۵-۳۰.

عربی

- ابن عاشور، محمد فاضل (۱۹۹۸-۱۹۹۹م)، التفسیر ورجاله، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع.
- افغانی، سید جمال الدین و محمد عبده (۱۴۲۳ق)، العروة الوثقی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قاهره: مکتبه الشروق الدولية، چاپ اول.
- اندلسی غرناطی، ابوحیان (۱۹۸۳م)، بیروت: دار الفکر، چاپ دوم.
- ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۷۵ش)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- خالدی، صلاح عبدالفتاح (۱۴۲۱ق)، سید قطب، دمشق: دار القلم.
- رشید رضا، محمد (بی تا)، تفسیر القرآن الحکیم (الشہیر بتفسیر المنار)، بیروت: دار المعرفة.
- شرقاوی، عفت محمد (۱۹۷۲م)، اتجاهات التفسیر فی مصر فی العصر الحدیث، قاهره: مطبعة الكيلاني.
- شریف، محمد ابراهیم (۱۹۸۲م)، اتجاهات التجدید فی تفسیر القرآن الکریم فی مصر، قاهره: دار التراث.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دار العلم.
- فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
- فضل الله، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک.
- قطب، سید (۱۴۰۰ق)، فی ظلال القرآن، دار الشروق، چاپ نهم.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۹۵۲م)، الجامع لأحكام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، قاهره، ۱۹۷۲م.
- متولی، ثامر محمد محمود (۱۴۲۵ق)، منهج الشیخ محمد رشید رضا فی العقیة، جده: دار ماجد عسیری، چاپ اول.
- محتسب، عبدالمجید عبدالسلام (۱۳۹۳ق)، اتجاهات التفسیر فی العصر الحدیث، بیروت: دار الفکر.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۶ش)، التفسیر والمفسرون فی ثوبه القشیب، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، التفسیر الکاشف، قم: دار کتابت الاسلامی.



Quran, Culture And Civilization

forth year, Second number / Consecutive twelfth / Summer 2023

ISSN: 3356-2783

- Investigating the Historical Approach to the Anecdotes about Early Judaism and Christianity in the Qur'an and Hadith with an Emphasis on Shia Hadith
Seyed Hossein Biriya
- The Intellectual Bases of Moral Motives from the Perspective of the Qur'an
Seyyed Mohammadreza Hosseini • Soraya Sadat Hosseini • Masoume Mohdnia
Yadullah Dadjo
- Explaining Economic Rules and Ethical Bases in Islamic Urban Planning with an Emphasis on the Model of Markets
Asghar Moulai
- The Influence of Social-Cultural Background on the Presuppositions of the Quran Exegetes; Case Study: the Andalusian Commentators Interpreting the Verses of Wilayah
Seyed Mahdi Rahmati • Fardin Jamshidi Mehr • Muhammad Ali Dolat
- Culture and Culture-Making Behaviors in the Holy Quran
Mohsen Shahidi
- Analyzing the Contexts of the Formation of the Social Exegesis of the Qur'an with a Synchrony Approach
Ruholah Nazimi • Majid Chehri



University of Quranic Studies and Sciences
Isfahan Faculty of Quranic Sciences

