

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه

پژوهش‌های دینی

(داخلی)

سال سوم / بهار و تابستان ۱۳۹۶ / شماره ۵

صاحب‌امتیاز: معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران

مدیرمسئول: عبدالغفار جاوید

سر دبیر و ویراستار علمی: دکتر ابراهیم زارعی فر

مدیر داخلی: مسلم محمودی

کارشناس: زلیخا احمدی فرد

هیئت تحریریه:

دکتر محمدامین امینی (استادیار معهد عالی)

ابراهیم استائی (عضو هیئت علمی معهد عالی)

دکتر ابراهیم زارعی فر (استادیار دانشگاه آزاد اسلامی)

دکتر عبدالله بازماندگان (استادیار معهد عالی)

سید عبدالله منصوری (استادیار معهد عالی)

سعدالدین صدیقی (استادیار معهد عالی)

سید محمد صالح مهجور (استادیار معهد عالی)

نشانی: استان هرمزگان_ شهرستان بندرلنگه_ کوی امیرآباد_ مجتمع علمی فرهنگی سلطان العلماء_

دفتر مجله معهد عالی_ کدپستی: ۷۳۱۴۱-۷۹۷۱۶ / تلفن: ۰۷۶۴۴۲۴۶۲۵۵ / فاکس: ۰۷۶۴۴۲۴۶۲۵۵

پایگاه اینترنتی: www.hiis.ir پست الکترونیک: majalle@hiis.ir یا majalle92@gmail.com

شمارگان: ۵۰۰ نسخه.

اهداف دوفصلنامه پژوهش‌های دینی

- * آگاهی و رشد در زمینه‌های مختلف علوم دینی
- * انتشار مقاله‌های مرتبط با موضوع مجله
- * شناسایی اندیشمندان و درج مقاله‌های آنان در مجله
- * تولید و توسعه دانش در گستره دین‌پژوهی

راهنمای نگارش و شرایط پذیرش مقالات

- مقاله نباید در نشریه دیگری انتشار یافته و یا هم‌زمان جهت چاپ به نشریه دیگری ارسال شده باشد.
- مقالات ارسالی باید مستند و نتیجه تحقیقات نویسنده بوده و حاوی نظریه‌پردازی باشد.
- چکیده حداکثر ۱۵۰ کلمه (۱۰ سطر) و کلید واژه‌های مقاله (حداقل ۳ و حداکثر ۷ واژه) به همراه مقاله ضمیمه شود.
- فهرست منابع در پایان مقاله براساس حروف الفبا به شرح زیر تنظیم شود:
نام خانوادگی مؤلف، نام کوچک مؤلف، نام کتاب (قلم درشت)، نام مترجم یا مصحح، نوبت چاپ، نام ناشر، محل نشر، تاریخ نشر.
- مقاله تایپ شده را می‌توانید به آدرس majalle@hiis.ir یا majalle92@gmail.com ارسال کنید، و یا CD محتوی مقاله را به آدرس نشریه ارسال فرمایید.
- این نشریه در ویرایش و احیاناً در مختصرکردن مطالب آزاد است.
- مقالات مندرج در این نشریه بیانگر آراء و نظرات نویسندگان آنهاست.
- مقالات ارسالی بازگردانده نمی‌شوند.
- درج نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن پژوهش‌گر ضروری است.

- پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیأت تحریریه مجله است و بعد از داوری، صلاحیت نشر آن اعلام خواهد شد.
- رعایت دستورالعمل نگارش مجله پژوهش‌های دینی الزامی است.

مشاوران علمی این شماره:

یحیی احمدی، محمد ابونجمی، ابراهیم استائی، علی جلالی، محمد روستایی، یعقوب سعیدی، عبدالسلام شجاعی، رستم عطایی، ایوب علیپور، فاروق سلامی، محمدعلی محسنی، اسحاق محمدی، سید محمدشریف هاشمی.

فهرست مقالات

- ۹..... * نقد نظریهٔ ربای تولیدی از دیدگاه رشیدرضا.....
یحیی احمدی، محمد سروی
- ۳۱..... * بررسی معنایی واژهٔ تقوا با رویکردی لغوی.....
مریم احمدی فرد
- ۵۵..... * بررسی صحت استدلال به آیهٔ چهار سورهٔ طلاق بر جواز کودک همسری.....
داوود احمدیوسفی
- ۶۹..... * فرق بین «الضرب فی الارض» و «السفر» در قرآن.....
سیف‌الله اسلامی رمچاهی
- ۸۵..... * جهر و اخفای بسمله در نماز.....
یعقوب سعیدی، سید عبدالله منصوری، محمدرضا محمدیان
- ۱۰۷..... * پیوستگی سیاق قرآنی «بررسی دیدگاه موافقان و مخالفان».....
محمدرضا محمدیان، یعقوب سعیدی
- ۱۲۱..... * اعجاز علمی از ادعا تا واقعیت.....
سید محمدشریف هاشمی، نعیم شافعی
- ۱۴۹..... * ملخص المقالات.....
- ۱۵۷..... * Abstracts.....

نقد نظریهٔ ربای تولیدی از دیدگاه رشیدرضا*

Yahyaahmadi.ramchahi@gmail.com

یحیی احمدی (عضو هیئت علمی معهد عالی)

محمد سروی (عضو هیئت علمی معهد عالی)

چکیده

امروزه ربا به یکی از بحث‌های چالشی بسیار مهم در حوزهٔ اقتصاد اسلامی تبدیل شده است. با قرارگرفتن ربا در نظام سرمایه‌گذاری و در پی آن ورود صنعت بانک‌داری به جوامع اسلامی، علماء و اندیشمندان دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ ربا بیان کرده‌اند. گروهی از عالمان هر نوع قرض با بهره را مطلقاً جایز نمی‌دانند و برخی دیگر با تقسیم‌بندی ربای قرضی به دو قسم مصرفی و تولیدی به حلّیت ربای تولیدی نظر داده‌اند. رشیدرضا را می‌توان از جمله پیشگامان این نظریه دانست. این جستار در پی آن است که با روش تحلیلی انتقادی براساس منابع روایی اهل سنت، ادعای رشیدرضا مبنی بر حلّیت ربای تولیدی را نقل و پس از تبیین آن، مورد نقد قرار دهد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که تفاوتی بین ربای مصرفی و تولیدی از لحاظ حکم به حرمت آن دو وجود ندارد. نظام مشارکت^۱ و مضاربهٔ اسلامی^۲ به‌عنوان جایگزین نظام بهره^۳ و ربای سرمایه‌گذاری توصیه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ربای مصرفی، ربای تولیدی، رشیدرضا، سرمایه‌گذاری.

مقدمه

باتوجه به آیات قرآنی و توصیه‌های نبوی مبنی بر قراردادن رباخواران در زمره محاربان با خدا و رسولش، رباخواری در بین مسلمانان از ناپسندترین گناهان به‌شمار می‌رفت تا جایی‌که به‌ندرت در معاملات آنان رباخواری مشاهده می‌شد. اما پس از ورود نظام سرمایه‌گذاری و تأسیس بانک‌ها و استقبال دولتمردان از این مؤسسات مالی، نگاه جامعه و مردم به این قضیه تغییر کرد.

بانک‌ها پس‌اندازهای ریز و درشت مردم را در پروژه‌های اقتصادی به‌جریان می‌انداختند و باعث سازماندهی پول و سرمایه‌های سرگردان آنان می‌شدند و درصدی از سود حاصله را به سپرده‌گذاران پرداخت می‌کردند که باعث رونق اقتصادی خانواده‌ها می‌شد. اما این سودها محصول قرض با بهره بود که ربا قلمداد می‌شد و با معتقدات اسلامی در تناقض بود. به‌عبارت دیگر بین سرمایه‌گذاری مردم و معیشت آنان با اعتقاداتشان سازگاری وجود نداشت. نتیجه این ناسازگاری‌ها و چالش‌ها بین سرمایه‌گذاری بانکی مردم و اعتقادات اسلامی آنها، شدت گرفتن اختلافات پیرامون این نوع معامله بین فقها و اندیشمندان بود. بسیاری از علما این نوع سرمایه‌گذاری را مطلقاً ربا می‌دانستند و مردم را از سپرده‌گذاری و مشارکت منع می‌کردند. از طرف دیگر عده‌ای نیز دست به تقیید زده و آیات و احادیث مربوط به ربا را مقید می‌دانستند و با تقسیم‌بندی ربای قرضی به دو قسم مصرفی و تولیدی به حلیت ربای تولیدی نظر می‌دادند و حرمت ربا را منحصر به ربای مصرفی قلمداد می‌کردند. از این علما می‌توان به شخصیت‌هایی امثال رشیدرضا، مصطفی زرقاء، محمد طنطاوی و معروف الدوالیبی اشاره کرد که معتقد به حلیت ربای تولیدی هستند.

از افراد مذکور، رشیدرضا به‌عنوان پیشگام این نظریه (تقیید)، آراء و نظریاتش در بین علماء و اندیشمندان توجه بیشتری جلب کرده است. به‌عنوان مثال می‌توان کتاب *بحوث فی الربا* از ابوزهره و *ربا القروض و أدلته تحریمه* از رفیق یونس المصری و نیز کتاب *مبحث تحلیلی حول الربا التجاری* از فضل الرحمان نام برد که در این زمینه نگاشته شده است و به برخی از آراء و نظریات رشیدرضا اشاره کرده‌اند. این آثار، آرای رشیدرضا را در ضمن نظریات فقهاء و دیگران مطرح کرده‌اند، اما دیدگاه ایشان را به‌صورت مفصل و مستقل ذکر نکرده‌اند. علاوه بر این کتاب‌ها برخی پژوهش‌ها نیز در این زمینه صورت گرفته است، مانند پژوهش خلیل‌الله احمدوند و محمد توحیدی با عنوان *نقد نظریه عدم حرمت ربا در قرض‌های تولیدی و تجاری* و مقاله سید محمد محمودی گلپایگانی با عنوان *نقد و بررسی ربای تولیدی و مقالة حلیت ربای تولیدی و انتاجی در بوته نقد و بررسی* نوشته سید احمد محمودی. این پژوهش‌ها نظریات رشیدرضا را با توجه به منابع روایی شیعه نگاشته‌اند و آرای وی را از این منظر مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند.

باتوجه به پیشینه بیان‌شده، تاکنون پژوهش مستقلی درباره نقد نظریه تولیدی از دیدگاه رشیدرضا صورت نگرفته است. پژوهش حاضر در پی آن است تا با روش تحلیلی انتقادی براساس تفسیر *المنار* و کتاب *الربا والمعاملات فی الاسلام* رشیدرضا و باتوجه به منابع روایی اهل سنت به طرح دیدگاه ایشان درباره ربای تولیدی بپردازد و آن را در بوته نقد و بررسی قرار دهد.

تعریف لغوی ربا

واژه ربا از ماده (ربو) با فتح و کسر «را» به‌معنای زیاده و افزوده است. ربا در اصل لغوی به‌معنای زیادت است. ابن‌منظور می‌گوید: «الاصل فیہ الزیادة من ربا المال اذا زاد وارتفع» (ابن‌منظور، بی‌تا،

۳۰۴/۱۴). ابن فارس در مقاییس اللغه ربا را به دو صورت (ربا و رباء) آورده است که هر دو یک معنا دارد و آن زیادت و رشد و نمو است. (ابن فارس، ۱۳۹۹، ۴۸۳/۲). «ربا المال» یعنی مال رشد کرد و زیاد شد. (همان، ۳۰۵/۱۴). اما راغب اصفهانی معنای لغوی ربا را زیادت بر رأس المال دانسته است نه مطلق زیادت و می‌گوید: «الربا: الزیادة علی رأس المال». (راغب، ۱۴۰۴، ۱۸۷). بنابراین اصطلاح ربا در لغت، عبارت است از مطلق افزوده مالی و غیرمالی.

تعریف اصطلاحی ربا

در شریعت، ربا عبارت است از «زیادت در چیزهایی مخصوص که شریعت آن را تعیین کرده است». یا «افزایش دارایی بدون عوض در معاوضه دارایی با دارایی». (زحیلی، ۱۴۰۵، ۶۶۸/۴). ربا از نگاه قرطبی عبارت است از «زیادی یکی از دو کالای همجنس که هر دو پیمان‌ای یا وزنی هستند و دیگری در معامله یا قرض دادن مالی به شرط زیادت است». (قرطبی، ۱۴۰۵، ۱۲۶/۱۲). برخی ربا را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «بیع یا معاوضه یکی از دو عوض و نیز پیمان‌ه یا وزنی در برابر دیگری با زیادی یکی از آن دو یا قرض دادن به شرط زیادت». (جمعی از نویسندگان، دائرة المعارف فقه اسلامی قم، ۱۳۹۲، ۴ / ۲۸۰).

رشیدرضا می‌گوید: ربا عبارت است از «مازادی که در عوض تمدید مهلت پرداخت از بدهکار گرفته می‌شود تا جایی که بارها مهلت، تمدید می‌شود و مازاد، پرداخت مضاعف می‌گردد». (رشیدرضا، المنار، ۱۴۲۳، ۱۱۴/۳-۱۱۳).

ربای مصرفی

در اصطلاح عبارت است از «مالی که به شرط بازپرداخت مبلغی بیشتر از شخصی گرفته

می‌شود تا صرف هزینه‌های زندگی گردد.» (یونس المصری، ۱۴۱۲، ۲۶۰). در این مورد، قرض‌گیرنده به دلیل نیاز مالی برای ادامه زندگی خود ناچار به گرفتن وام می‌شود و از بازپرداخت آن عاجز می‌ماند و در عوض تأخیر در پرداخت، سود مضاعف می‌پردازد. این نوع در نزد همه علماء به‌عنوان ربا محسوب می‌شود و در تحریم آن خلاقی وجود ندارد.

ربای تولیدی

در اصطلاح عبارت است از «مالی که شخص ثروتمند در تکمیل سرمایه‌گذاری مالی خود برای تجارت، تولید، ساخت‌وساز و غیره از دیگران قرض می‌گیرد، به شرط پرداخت مبلغی بیشتر به قرض‌دهنده در پایان مهلت.» (همان، ۲۷۰). در این مورد، وام‌گیرنده به قصد سرمایه‌گذاری در کار تولیدی از شخص دیگری قرض می‌گیرد و هدفش از این کار سودآوری است و در عین حال شرط می‌کند که مبلغی را به‌عنوان سود به قرض‌دهنده پرداخت کند. این نوع ربا محل اختلاف علما است که از نظر رشیدرضا پدیده‌ای نو محسوب می‌شود و مشمول احکام و مقررات ربا نیست. (محمودی، ۱۳۹۳، ۱۴۱).

هیچ‌کدام از علماء و فقهای اسلامی، از جمله رشیدرضا در حرمت ربای مصرفی تردیدی نکرده‌اند و بر آن اتفاق نظر دارند؛ لذا به آن پرداخته نمی‌شود. آنچه مورد اختلاف رشیدرضا و دیگران بوده ربای تولیدی است. پس از بیان دیدگاه رشیدرضا درباره این نوع ربا و تبیین آن، نظریه ایشان در بوثه نقد قرار می‌گیرد.

ربا از دیدگاه رشیدرضا

ربا از دیرباز در جزیره العرب رواج داشت. نخست توسط یهودیان و مسیحیان مهاجر، رایج و متداول گردید سپس عرب‌ها به تدریج این روش را از آنان آموختند و آن را در شهرهای بزرگ

خود، مانند مکه و مدینه و طائف گسترش دادند. ربا دارای اقسام مختلفی، مانند نسیئه و معامله سلف (محصولات کشاورزی و دامی) و غیره است که همه این اقسام را می‌توان در دو دسته کلی تصور کرد: قرض همراه با زیادت و تمدید مهلت دین همراه با زیادت. بر این اساس علماء ربا را به دو قسم ربای فضل^۴ و ربای نسیئه^۵ تقسیم‌بندی کرده‌اند و با استناد به آیات و روایات، آنها را مطلقاً حرام دانسته‌اند. (مرکز تعلیمات اسلامی واشنگتن، بی‌تا). اما در سده اخیر و با توسعه انقلاب صنعتی و رویکرد اقتصادی نوین و تأسیس بانک‌ها، مسائل مربوط به ربا بار دیگر بازنگری شده و نظریات متعددی برای برون‌رفت از این مسأله مطرح شده است. از جمله نظریه پردازی که نظریه او براساس کتاب و سنت مورد توجه قرار گرفت، رشیدرضا بود. وی علاوه بر یک مفسر و روشن فکر دینی، دارای نظریه‌های شاخص و توجه‌برانگیزی در زمینه مسائل فقهی است که در واقع می‌توان از او به‌عنوان مفسر فقیه یاد کرد. از جمله آرای فقهی تأمل‌برانگیز او نظریه‌ای است که در قضیه ربا مطرح کرده است. وی در این عرصه آرائی جدید و متفاوت از دیگر فقهاء بیان کرده است. (رشیدرضا، المنار، ۱۴۲۳، ۱۱۴/۳-۱۲۰).

رشیدرضا همه‌نوع ربا را یکسان ندانسته و مراد از ربا در قرآن را ربای جاهلی یا همان ربای نسیئه می‌داند که مربوط به گرفتن زیادت برای تمدید مهلت پرداخت بدهی است و شامل قرض‌هایی با بهره‌ای که در آنها مقدار سود در ابتدای قرارداد شرط شده، نمی‌شود. بنابراین اگر در ابتدای قرارداد قرض، طرفین بر مبلغی اضافه توافق کنند، شامل ربای محرم قرآنی نخواهد بود؛ زیرا ربا از نگاه وی وجود سود برای تمدید مهلت است نه برای اصل قرض. (رک: رشیدرضا، المنار، ۱۴۲۳، ۱۰۲-۹۴ / ۳، رشیدرضا، الربا والمعاملات فی الاسلام، ۱۴۲۸، ۸۵-۸۲).

این تقسیم‌بندی رشیدرضا درباره ربا در اصطلاح فقهای معاصر با عنوان ربای مصرفی و تولیدی

شهرت دارد که این جستار اصطلاح متعارف و متداول فقیهان معاصر را به کار می‌برد و بر این اساس می‌توان گفت که وی معتقد به حلیت ربای تولیدی است.

رشیدرضا حرام بودن مطلق را برای ربا مشروع نمی‌داند و آن را به عنوان ربای محرم نمی‌پذیرد و می‌گوید آنچه از آن به ربا یا ربای جاهلی تعبیر می‌شود یک نوع نیست و دارای انواع گوناگونی است که نمی‌توان همه آنها را زیر یک حکم قرارداد. وی نظریه خود را نخست در مجله المنار منتشر کرد سپس در تفسیر المنار این موضوع را ذیل آیه ۱۳۰ سوره آل عمران بیان کرد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را (با سود) چندین برابر مخورید و از خدا پروا کنید، باشد که رستگار شوید.» و در پایان عمر نیز این نظریه را به شکلی مفصل در کتاب الربا و المعاملات فی الاسلام، آورد. (موسویان، ۱۳۹۱، ۲۴۲).

استدلال‌ها

از نگاه رشیدرضا دلایل حلیت ربای تولیدی را می‌توان در پنج دلیل عمده گنجانند. در این بخش هر یک از این دلایل را نقل کرده سپس به نقد آنها پرداخته می‌شود.

استدلال اول: انحصار تحریم ربای مصرفی در صدر اسلام

از نظر رشیدرضا این نوع ربا در عصر نزول قرآن نبوده و از مقتضیات زمان معاصر است و به اشتباه از آن به ربا تعبیر شده است. آنچه قرآن کریم به تحریم آن پرداخته و مورد وعید شدید قرار داده است، ربای جاهلی یا همان ربای نسیئه است. ربای جاهلی عبارت است از مازادی که در عوض تمدید مهلت پرداخت از بدهکار گرفته می‌شد و گاهی بارها تمدید می‌شد و بازپرداخت آن چندبرابر می‌گردید. او در تفسیر المنار چنین بیان می‌کند: «آنچه از تفسیر آیات

دانسته می‌شود این است که این رخداد دربارهٔ برخی از رباخواران مسلمان قبل از تحریم ربا بوده است و منظور از ربا در آیه، ربای جاهلی است؛ یعنی آنچه از پول که به سبب انشاء یا تأخیر در پرداخت بدهی گرفته می‌شود و اگر مدت مقرر فرا برسد و بدهکار پولی برای پرداخت آن نداشته باشد از صاحب مال می‌خواهد که به او مهلت پرداخت دهد و در مقابل بر مبلغ بدهی بیفزاید و این کار تکرار می‌شود. چیزی که قرآن آن را حرام اعلام کرده این است و نه چیز دیگر.» (رشیدرضا، المنار، ۱۴۲۳، ۳/۱۱۴-۱۱۳). وی همچنین در کتاب *الربا و المعاملات فی الاسلام*، همین استدلال را به تفصیل بیان می‌کند و می‌گوید: «قرض‌های با بهره که مقدار سود آن در ابتدا شرط شده اشکالی ندارد؛ زیرا در ربای جاهلی سود برای تمدید مهلت است نه مازاد بر اصل قرض.» (رشیدرضا، *الربا و المعاملات فی الاسلام*، ۱۴۲۸، ۱۳۷).

نقد و بررسی

برای نقد و بررسی این نظریه، بحث و تحقیق از ماهیت ربای جاهلی (ربای رایج میان عرب‌ها در عصر نزول) از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ زیرا صاحب المنار مدعی است که در عصر تشریح، نوعی ربا وجود داشته که خطاب تحریم قرآن متوجه آن نوع است. بنابراین برای نقد و بررسی این دیدگاه ضرورت دارد که فعالیت‌های اقتصادی و تجاری مردم جزیره العرب به ویژه قریش کنکاش شود تا از این مجرا صحت و سقم این ادعا روشن‌تر شود.

تجار جزیره العرب برای تهیهٔ سرمایهٔ تجاری خود از دو روش مضاربه^۱ و رباخواری استفاده می‌کردند. در مضاربه که به آن قراض نیز می‌گفتند خسارت احتمالی به‌عهدهٔ مالک بود و سود برحسب توافق طرفین تقسیم می‌شد و رباخواری هم از طریق وام‌دادن به افراد و نیز از طریق وام‌دادن به بازرگانان و تجار صورت می‌گرفت. (طبری، ۱۳۸۷، ۲۰۱۰، ۲/۳۴۳).

در این میان نیز ثروت اندوزی بازرگانان جزیره العرب از طریق قرض دادن به نیازمندان به ندرت صورت می‌گرفت؛ زیرا عرب‌ها زندگی ابتدایی و ساده‌ای داشتند و تنوع نیازها در بین آنان وجود نداشت و امکان دستیابی به ضروریات اولیه، مانند خرما، شیر، کشک، گوشت، پوست، مو و غیره... برای اکثریت کار دشواری نبود و افراد اندکی توانایی فراهم کردن این نیازمندی‌ها را نداشتند. از طرف دیگر، اکثریت ثروتمندان و تجار عرب که به بذل و بخشش و کرم مشهور بودند، کسب درآمد از طریق قرض دادن به نیازمندان را امری نکوهیده می‌دانستند و ثروت خود را از راه مضاربه یا وام‌دادن به بازرگانان کسب می‌کردند. وقایع تاریخی نیز نشان می‌دهد که سوداگران ربوی، همچون عباس بن عبدالمطلب، به تاجران قرض می‌دادند نه مستمندان. به عبارت دیگر قرض‌های آنان بیشتر جنبه انتاجی (تولیدی) داشته است تا مصرفی. (ر.ک: ابن رشد، ۱۹۹۵، ۱۰۶/۲).

علاوه بر این، دو واقعه دیگر نیز مؤید این ادعاست که ربای جاهلی منحصر در ربای مصرفی نیست. واقعه اول، حمله رسول الله (صلی الله علیه وسلم) به قافله غیرقریش که حامل اموال قریشیان بود و آن را از طریق مضاربه و بهره ربوی در اختیار داشتند. واقعه دوم، قرض گرفتن بنی مغیره از قبیله بنی ثقیف است که مطابق شأن نزول، بنی مغیره بازرگانی بودند که برای نیازهای مصرفی قرض نمی‌کردند، بلکه قرض گرفتن آنان به جهت کسب درآمد بود. (ابوزهرة، ۱۹۹۹، ۳۵).

بنابراین برخلاف آنچه رشیدرضا می‌پندارد، گرفتن وام به منظور به‌کارگیری آن در امور تولیدی بین عرب‌های جاهلی مرسوم بوده و اختصاص به ربای مصرفی نداشته است.

استدلال دوم؛ اختصاص آیات ربا به قرض‌های مصرفی

یکی دیگر از پایه‌های ادله رشیدرضا، نظریه اختصاص ربای محرم به ربای مصرفی در

آیات قرآنی است که در مباحث ربا بدان استناد می‌کند. وی معتقد است که دلالت حرمت ربا نسبت به مصداق و موارد آن دلالت اجمالی است و بر حرمت تمامی انواع قرض، اعم از تولیدی و مصرفی دلالت ندارد و به‌طور قطع ربای مصرفی است. وی آیات ربا را از این زاویه بررسی می‌کند.

۲،۱. آیه ۱۳۰ سوره آل عمران

خداوند بعد از تحریم ضمنی ربا در سوره روم، مؤمنان را صراحتاً از رباخواری باز می‌دارد و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ربا را [با سود] چندین برابر نخورید و از خدا پروا کنید، باشد که رستگار شوید.» این آیه نوع ربای محرم را ربای جاهلی به حساب می‌آورد که در مقابل تمدید مدت از وام‌گیرنده گرفته می‌شود. رشیدرضا در این آیه، ربای منهی عنه را ربای مؤجل یا همان ربای جاهلی می‌داند و لاغیر.

وی در تفسیر المنار بر این نکته تأکید داشته و می‌گوید: «اسلام کسب درآمد و ازدیاد ثروت از طریق تمدید مدت بدهی را از کارهای جاهلی به حساب می‌آورد و به‌شدت آن را نهی می‌کند.» (رشیدرضا، المنار، ۱۴۲۳، ۱۳۲/۳).

۲،۲. آیه ۲۷۵ سوره بقره

وی همچنین با استناد به آیه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» دلالت آیه را که شامل تحریم ربای مصرفی و تولیدی می‌شود، مجمل دانسته است و قدر متیقن آن را که حرمت ربای مصرفی است در نظر دارد. به این دلیل که این نوع ربا در عصر نزول رایج بوده است. (رک: همان، ۱۰۸-۱۱۴).

۲،۳. آیات ۲۷۸ و ۲۷۹ بقره

رشیدرضا علت تحریم ربا را ظلم می‌داند. خداوند عزوجل می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾ ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و اگر مؤمنید، آنچه از ربا باقی مانده است را واگذارید. و اگر چنین نکرديد، بدانيد به جنگ با خدا و فرستاده‌ی وی برخاسته‌اید و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از خودتان است، نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید.» از نگاه وی این ظلم در ربای مصرفی متصور است، اما در ربای تولیدی چنین نیست؛ زیرا طرفین از این معامله سود می‌برند. وی این معامله را نه تنها ظلم نمی‌شمارد، بلکه از مصادیق عدالت می‌داند و با نوعی استنکار و شگفتی می‌گوید: این چه ظلمی است که هم ظالم (قرض‌دهنده) از آن خوشحال است و هم مظلوم (قرض‌گیرنده). (همان، ۱۱۶/۳).

نقد و بررسی

با توجه به آیات مذکور، آنچه از کلام رشیدرضا برداشت می‌شود این است که نظریات وی بر دو پایه‌ی اساسی استوار است؛ ربای محرم در قرآن ربای جاهلی است. خطاب تحریمی قرآن به صورت اجمال وارد شده که قدر متیقن و مسلم آن ربای رایج در بین عرب‌ها یا به اصطلاح، مصرفی است. درباره‌ی نظریه‌ی نخست، انحصار تحریم ربای مصرفی در صدر اسلام در دیدگاه اول، به آن پاسخ داده شد و بیان گردید که ربای محرم منحصر در ربای مصرفی نیست و در عصر نزول نوع دیگری از ربا همچون ربای تولیدی وجود داشته است. (ر.ک: همین مقاله، ۱۵).

براساس آنچه بیان شد، برداشت رشیدرضا مبنی بر مجمل‌بودن و انحصار ربا در ربای مصرفی از آیه‌ی ۱۳۰ آل عمران، دلیل قانع‌کننده‌ای برای حلیت ربای تولیدی نیست. چنانکه بیان

شد، هر دو قسم ربا در زمان جاهلیت و عصر طلوع اسلام وجود داشته است. بنابراین در دلالت و ظهور آیات مشکلی وجود ندارد تا نیاز به قدر مسلم از مدلول آیه باشد. درحالی‌که قدر مسلم و متیقن از مدلول در صورتی صحیح است که در معنای قطعی، اجمال و ابهام وجود داشته باشد. (محمودی گلپایگانی، ۱۳۸۴، ۱۲۹).

اما در ارتباط با آیه ۲۷۹ سوره بقره، رشیدرضا مبنای تحریم ربا را ظلم می‌داند. چنانچه بر طبق ادعای وی ظلم، علت حکم باشد، این علت را می‌توان در بعضی از موارد ربای تولیدی نیز یافت. شخصی که پول را برای تولید قرض می‌کند، احتمال ضررکردن یا ورشکست شدن او وجود دارد و قرض‌دهنده به سود یا زیان عامل توجهی ندارد و در هر حالت باید هم اصل پول و هم سود آن را برگرداند. از طرفی ربا در بعضی از قرض‌های مصرفی ظلم نیست، مانند شخصی که برای خرید منزل یا وسیله نقلیه یا دیگر وسایل مصرفی قرض می‌گیرد و به راحتی می‌تواند بهره آن را بپردازد و از مسکن یا وسیله نقلیه استفاده کرده و از زیان‌های ناشی از تورم هم جلوگیری کند. علاوه بر این، آیه فقط می‌گوید: اگر ربا نگیرید ظلم نکرده‌اید و تقیض سالبه کلیه، موجه جزئیه است؛ یعنی تقیض آیه چنین می‌شود: اگر ربا بگیرید فی‌الجمله ظلم در آن وجود دارد، اما اینکه علتش ظلم باشد و همواره در آن ظلم وجود داشته باشد، ثابت نیست. (محمودی کرجی، ۱۳۸۸، ۱۹۵).

استدلال سوم: اختصاص روایات ربا به قرض‌های مصرفی

رشیدرضا در تفسیر خود علاوه بر مجمل‌دانستن آیات حلیت ربای تولیدی و حرمت ربای مصرفی، مدعی است که این اجمال در روایات نیز وجود دارد. (رشیدرضا، المنار، ۱۴۲۳، ۱۱۳/۳). در کتاب‌های روایی اهل سنت در باب ربا، احادیثی نقل شده است که از معامله ربوی منع می‌کند

و انسان را از انجام این معاملات برحذر می‌دارد؛ مانند «ألا أن كل ربا من ربا الجاهلیة موضوع، فلکم رؤوس اموالکم لا تظلمون ولا تظلمون» ترجمه: «آگاه باشید که قطعاً تمامی ربای جاهلیت باطل است. سرمایه‌های شما از آن خودتان است. (در این صورت) نه ستم می‌کنید و نه بر شما ستم می‌شود.» (ابوداود، ۱۴۳۰، ۳۳۳/۵). همچنین روایت: «الربا فی النسیئة» (مسلم، ۱۴۲۰، ۱۲۱۸/۳). از نگاه وی این روایات بر روایات قرض دلالت نداشته و نسبت به ربای مصرفی اجمال دارند. جمهور اهل سنت، روایات مربوط به ربا را به دو دسته ربای نسیئه و ربای فضل تقسیم می‌کنند و هر دو را حرام می‌دانند، اما رشیدرضا با توجه به حدیث وارد شده «انما الربا فی النسیئة» و استدلال به اقوال صحابه، مانند ابن عمر و اسامه بن زید، ربای فضل را حرام نمی‌داند و آن را مانند ابن قیم سدذریعه‌ای^۶ برای ربای نسیئه قرار می‌دهد و آن را در زمان نیاز، مانند بیع عرایا^۷ مباح می‌داند. (ابن قیم، ۱۴۲۳، ۵۸/۵). او به حدیث اُبی سعید خدری (رضی الله عنه) استدلال می‌کند: رسول الله (صلی الله علیه وسلم) فرمودند: «لا تبیع الدرهم بالدرهمین فأتی اخاف علیکم الرمی ای الرّبا» ترجمه: «یک درهم را به دو درهم نفروشید، زیرا بر شما از رمی، یعنی ربا می‌ترسم.» یا به عبارت دیگر، ربا نزد وی یک نوع و آن ربای نسیه (ربای جاهلی) است. (رشیدرضا، المنار، ۱۴۲۳، ۱۲۴/۴-۱۲۵).

نقد و بررسی

به‌طور کلی آنچه رشیدرضا در مبحث روایات درباره حلیت ربای تولیدی بیان می‌کند، بر دو محور استوار است: محور اول، اجمال روایات. وی معتقد است همان‌گونه که خطاب آیات در تحریم ربا اجمال دارند در روایات نیز این‌گونه است. محور دوم، وی ربای فضل را به‌عنوان ربای مستقل نمی‌شناسد و نزد او اصل، ربای نسیئه است و ربای فضل را سدذریعه برای ربای

نسیئه می‌داند که ممکن است در صورت نیاز، مانند بیع عرایا جایز باشد. (همان، ۱۲۷/۴).

در ارتباط با ادعای اجمال در روایات، همانند ادعای اجمال در آیات از نظر معنا و مفهوم و دلالت بر حرمت، هیچ اجمالی ندارند؛ زیرا عرب‌ها معنا و مفهوم و مصادیق ربای رایج در زمان خود را می‌شناختند و روایات تحریم را بر همان معنا و مفهوم حمل می‌کردند. هیچ‌کدام از مسلمانان مخصوصاً صحابه از معنا و مفهوم ربا از رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) سؤال نکرده‌اند و این بدان معنا است که آنها مقصود ربا را می‌دانستند و هیچ‌گونه ابهام و اجمالی نسبت به آن نداشتند. علاوه بر آن، روایاتی مانند قرض گرفتن بنی‌مغیره از بنی‌ثقیف دلالت صریح و واضح بر وجود ربای تولیدی دارد. بنی‌ثقیف در جاهلیت از عباس بن عبدالمطلب و خالد بن ولید قرض ربوی می‌گرفتند و به قبایل دیگر از جمله بنی‌مغیره قرض می‌دادند. در زمان اسلام آوردن بنی‌ثقیف، پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) درخواست ابطال قراردادهای ربوی بین آنان و قبایل دیگر را شرط مصالحه آنها قرار داد که در نهایت آن را پذیرفتند. (همان، ۱۲۹/۴).

جریان قرض دادن بنی‌ثقیف و مصالحه آنها نشان می‌دهد که بنی‌ثقیف برای نیازهای مصرفی قرض نمی‌کردند، بلکه قرض آنان از نوع تجاری بود که با دریافت سود به قبایل دیگر، قرض می‌دادند که این دال بر عدم انحصار حرمت ربای مصرفی است. اما دربارهٔ محور دوم؛ عدم استقلال ربای فضل از ربای نسیئه، نکته‌ای که به نظر می‌رسد رشیدرضا بدان توجه نکرده است، تفاوت بین ربای نسیئه و انساء^۸ است. ربای نسیئه در قروض صورت می‌گیرد، اما انساء در بیوع انجام می‌شود. در ربای نسیئه تمدید مهلت همراه با زیادت وجود دارد، اما در انساء در مقابل تمدید مهلت، مازادی دریافت نمی‌شود. آنچه باعث اشتباه در فهم معنای ربای فضل در نزد رشیدرضا شده است آن است که ربای فضل را به معنای ربای بیوع دانسته است؛ در صورتی که

ربای فضل، بیشتر در مبادلات خاص همچون عوض کردن طلا با طلا یا نقره با نقره و غیره است؛ اما ربای بیوع شامل تمامی معاملات در قرض است. (ر.ک: یونس المصری، ۱۴۱۲، ۳۰۷-۳۰۸). لذا استدلال رشیدرضا بر مستقل نبودن ربای فضل صحیح نیست و به همین خاطر جمهور علماء با استناد به احادیث وارده معتقد به استقلال ربای فضل از نسیئه هستند.

استدلال چهارم: تقیید حکم ربا به هدف وام‌گیرنده

رشیدرضا با تقسیم‌بندی ربا به ربای مصرفی و تولیدی، هدف قرض‌گیرنده را در حکم ربوی بودن یا ربوی نبودن مؤثر می‌داند و بیان می‌کند که اگر به قصد مصرف شخصی یا هزینه‌های زندگی قرض گرفته باشد پرداخت مازاد، ربا محسوب می‌شود و چنانچه به هدف تجارت و کسب درآمد باشد در حکم ربا نیست. زیرا در قضیه اول، ظلم به وام‌گیرنده متصور است و در مورد دوم چنین ظلمی وجود ندارد. علت تشریح حرمت ربا ظلم است و از آنجاکه این علت در ربای تولیدی وجود ندارد، حکم حرمت شامل آن نمی‌شود. خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ. فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره، ۲۷۸-۲۷۹) ترجمه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و اگر مؤمنید، آنچه از ربا باقی مانده است واگذارید و اگر چنین نکردید، بدانید به جنگ با خدا و فرستاده وی برخاسته‌اید و اگر توبه کنید، سرمایه‌های شما از خودتان است. نه ستم می‌کنید و نه ستم می‌بینید.» مطابق نظریه وی، این آیات ظلم را علت حرمت ربا دانسته است و این ظلم در قرض‌های تولیدی متصور نیست؛ زیرا قرض‌گیرنده با استفاده از پول و سرمایه قرض‌دهنده، سود فراوان عائدش می‌شود و پرداخت مقداری از این سود به صاحب مال ظلم به‌شمار نمی‌رود. ولی این ظلم در ربای مصرفی وجود دارد؛ زیرا شخصی که برای تأمین

معیشت خود قرض می‌گیرد و بدهکار می‌شود، بدیهی است که پرداخت مازاد، چیزی جز افزودن بر مشکلات او نیست و این عین ظلم و ستم است. (رشیدرضا، الربا والمعاملات فی الاسلام، ۱۴۲۸، ۱۴۸).

نقد و بررسی

آنچه از کلام رشیدرضا دانسته می‌شود این است که وی هدف وام‌گیرنده را در ربوی بودن یا ربوی نبودن دخیل می‌داند. درحالی‌که چنین تقيیدی در آیات و احادیث وجود ندارد. آیاتی که در حرمت ربا نازل گردیده است، واژه ربا را به صورت مطلق بیان کرده است. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره، ۲۷۸) ترجمه: «ای کسانی‌که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و اگر مؤمنید، آنچه از ربا باقی مانده است، واگذارید.» کلمه «الربا» در این آیه و همچنین در آیات دیگر، مانند ۲۷۵ و ۲۷۶ بقره و ۱۳۰ آل عمران، بدون قید و شرط آمده است. همچنین روایاتی که درباره ربا نقل شده است، حرمت ربا را به صورت کلی بیان کرده است. در حدیث آمده است: «لعن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه» ترجمه: «رسول الله (صلى الله عليه وسلم) گیرنده و پرداخت‌کننده ربا و نویسنده و دو نفر شاهد آن را لعنت کرد.» (مسلم، ۱۴۲۰، ۱۲۱۹/۳). در این حدیث واژه «الربا» بدون قید هدف یا موارد دیگر بیان شده است. بر این اساس با توجه به عموم الفاظ ربا در قرآن و سنت، ادعای رشیدرضا مبنی بر مقید بودن حکم به هدف وام‌گیرنده صحیح نیست.

استدلال پنجم: عدم مغایرت ربای تولیدی با فلسفه تحریم ربا

مبانی فلسفی و عقلی از دیگر مبانی مورد استدلال رشیدرضا در جواز ربای تولیدی است. وی با توجه به آیات و احادیث، فلسفه حرمت ربا را ظلم بودن آن، مال مردم را به ناحق خوردن،

اندوخته شدن ثروت در دست طبقه خاص و استثمار می‌شمارد. اما این نوع فلسفه در ربای تولیدی متصور نیست، لذا حکم حرمت شامل آن نمی‌شود. (رشیدرضا، المنار، ۱۴۲۳، ۱۲۹/۴-۱۲۶).

نقد و بررسی

در رابطه با ظلم دانستن ربای مصرفی می‌توان گفت، اگر در آیات تحریم ربا ظلم علت حکم باشد، این علت در بسیاری از موارد از جمله ربای تولیدی نیز وجود دارد. شخصی که پول را برای تولید قرض می‌دهد، سود و زیان عامل، تأثیری در بازپرداخت سرمایه او ندارد. در هر حال باید هم اصل پول و هم سود آن را برگرداند، حتی اگر ضرر کند یا ورشکسته شود. از طرفی ربا در برخی از قرض‌های مصرفی ظلم نیست، مانند شخصی که برای دکور منزل یا خرید تجملات زندگی قرض می‌گیرد. (محمدی کرجی، ۱۳۸۸، ۱۹۷).

اما در ارتباط با خوردن اموال مردم به باطل که رشیدرضا آن را در حلیت ربای تولیدی متصور نمی‌داند، باید گفت با توجه به آیه ۱۶۱ سوره نساء: ﴿وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ ترجمه: «و به سبب ربا گرفتنشان با آنکه از آن نهی شده بودند و به ناروا مال مردم خوردنشان، ما برای کافران عذابی دردناک آماده کرده‌ایم.» دو معنا برای (باء) در (بالباطل) متصور است: معنای مقابله یا سببیت. در صورتی که معنای مقابله باشد کلمه (بالباطل) در آیه مذکور به معنای هیچ خواهد بود؛ یعنی استفاده از مالی که در ازای هیچ از کسی گرفته می‌شود، جایز نیست. اگر به معنای سببیت باشد معنای آیه چنین می‌شود: استفاده از مالی که به سبب باطل آمده باشد، جایز نیست. بنابراین در آیه، ربا به عنوان باطل نیامده است بلکه مراد از باطل که همان «اشتراط زیادت» یا «هیچ» در مقابل زیادت است و هر دو، هم در ربای مصرفی و هم در ربای تولیدی موجود است

پس آیه شامل هر دو می‌شود. (صالح علی، ۲۰۰۳، ۱۵۲).

بر فرض قبول باطل به معنای زیادت از کجا می‌توان گفت که قرض‌های تولیدی امر باطلی نیستند. بسیاری از قرض‌های تولیدی باعث فزونی ثروت و بهبود معیشت نمی‌شوند پس باید اینگونه گفت: هر ربای تولیدی که باعث افزایش ثروت شود، بلا اشکال است و اگر باعث افزایش سرمایه نگردد، اشکال دارد. درحالی‌که این شرط هنگام قرض‌دادن، معقول به نظر نمی‌رسد. (یونس المصری، ۱۴۱۲، ۱۰-۹).

نتیجه‌گیری

باتوجه به اهمیت ربا در اسلام و شدت آن در بین سایر محرّمات، این موضوع در جامعه معاصر از موارد چالشی اقتصادی به‌شمار می‌رود. در این مقاله، نظریه رشیدرضا به‌عنوان یکی از تئوریسین‌های حلیت ربای تولیدی از نگاه اهل سنت، نقد و بررسی شده است. نظر ایشان مبنی بر جواز به‌کارگیری ربای تولیدی از دلایل متقنی برخوردار نیست؛ زیرا برخلاف آنچه رشیدرضا بیان می‌دارد، هر دو نوع ربای مصرفی و تولیدی در صدر اسلام وجود داشته است و حکم تحریم به‌طور یکسان شامل آن دو می‌شود. همچنین دلالت آیات و روایات از نظر معنا و مفهوم و حرمت، اجمالی ندارد.

برخلاف ادعای رشیدرضا که ظلم را به‌عنوان فلسفه تحریم ربا منحصر در ربای مصرفی به حساب می‌آورد، ظلم در هر دو نوع، متصور است و ربای تولیدی همانند ربای مصرفی از مصادیق ظلم و اجحاف محسوب می‌شود. همچنین ادعای رشیدرضا مبنی بر اینکه ربای فضل جنبه مقدمی داشته و سدّریعه برای ربای نسبیّه است، مخالف رأی جمهور علمای اهل سنت است. جمهور با استناد به احادیث وارده، معتقد به استقلال ربای فضل از نسبیّه هستند. آنچه این

امر را بر رشیدرضا مشتبه ساخته، عدم تفاوت بین ربای نسیه از انشاء است. بنابراین مسیر برون رفت از مشکل فراگیری ربا، توجیه نظام ربوی سرمایه گذاری و رنگ و لعاب اسلامی دادن به آن نیست، بلکه تأسیس نظام اقتصادی بر پایه عقود و قراردادهای اسلامی مانند مضاربه و سلم^۹ و غیره است. تهیه و تنظیم راهکارهای اجرایی این طرح و تطبیق آن با کتاب و سنت، برعهده متخصصین علوم اسلامی و اقتصادی است.

پی نوشت

۱. نظام مشارکت: «عبارت است از مشارکت سرمایه گذاران در پروژه‌های اقتصادی با تعیین میزان مشارکت. در این نظام برخلاف نظام بهره، سرمایه گذار در سود و زیان مشارکت دارد.»
۲. مضاربه: «عقدی است که بین دو نفر منعقد می شود. به این صورت که شخص مال را به دیگری بدهد تا با آن تجارت یا معامله کند و سود حاصله بین هر دو نفر، طبق توافق طرفین تقسیم گردد.»
۳. نظام بهره: «نظامی که در آن رابطه بین قرض دهنده و قرض گیرنده یا سرمایه گذار و عامل، براساس سود و بهره از پیش تعیین شده است. در این نظام مشارکت قرض دهنده یا سرمایه گذار در سود سرمایه و زیان آن است.»
۴. ربای فضل: «عبارت است از معامله دو کالای همجنس به شرط زیادت.»
۵. ربای نسیئه: «عبارت است از دریافت مبلغی مازاد بر قرض از وام گیرنده به ازای تمدید مهلت پرداخت.»
۶. سد ذریعه: «به معنای جلوگیری از هر کاری است که به حسب عادت منجر به مفسده می شود؛ مانند جلوگیری از فروش انگور به کارخانه شراب سازی یا فروش اسلحه به کسی که قصد کشتن انسان بی گناهی را دارد.»
۷. بیع عرایا: «معاوضه دو کالای همجنس است که دارای اوصاف و اوزان برابر نیستند؛ مانند مبادله مقدار مشخصی از خرما با مقدار نامعینی از رطب تازه.»
۸. ربای نساء (إنساء): «عبارت است از بیع یا معامله مدت دار همراه با سود. در این نوع معامله برخلاف ربای نسیئه، در مقابل تمدید مهلت، مازادی دریافت نمی شود.»
۹. سلم: «عبارت است از معامله‌ای که در آن قیمت، نقدی پرداخت می شود و جنس خریداری شده در آینده تهیه

شده و در اختیار مشتری قرار می‌گیرد؛ مانند بیش‌فروش محصولات کشاورزی و غیره.»

منابع

قرآن کریم.

- ابن‌رشد، محمد بن احمد، **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۹۹۵م.
- ابن‌فارس، احمد، **معجم مقاییس اللغة**، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۹هـ.
- ابن‌قیم، أبی‌عبدالله محمد ابن أبی بکر، **أعلام الموقعین**، بی‌جا، دار ابن‌جوزی، ریاض، ۱۴۲۳ق.
- ابن‌منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، **لسان العرب**، بی‌جا، دار صادر، بیروت، بی‌تا.
- ابوداود، سلیمان بن الاشعث، **سنن أبوداود**، تحقیق: شعیب الارنؤوط و محمد کامل قره، بی‌جا، دارالرساله العالمیه، دمشق، ۱۴۳۰ق.
- ابوزهره، محمد، **بحوث فی الربا**، بی‌جا، دارالفکر العربی، مصر، ۱۹۹۹م.
- جمعی از نویسندگان، **دائرة المعارف فقه اسلامی**، قم، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، ۱۳۹۲ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن مجد، **المفردات فی غریب القرآن**، بی‌جا، نشر کتاب، تهران، ۱۴۰۴ق.
- رشیدرضا، محمد، **الربا و المعاملات فی الاسلام**، بی‌جا، دارالسلام، قاهره، ۱۴۲۸ هـ، ۲۰۰۷م.
- _____، **تفسیر المنار**، بی‌جا، دارالکتب العلمیة، مصر، ۱۴۲۳هـ.
- زحیلی، وهبة، **الفقه الاسلامی و ادلته**، چاپ دوم، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- صالح علی، **اثر الربا فی القروض الانتاجیه فی الاقتصاد الاسلامی**، بی‌جا، مجله جامعه دمشق، بی‌جا، ۲۰۰۳م.
- طبری، محمد بن جریر، **تاریخ طبری**، بی‌جا، دارالتراث، بیروت، ۱۳۸۷هـ، ۲۰۱۰م.
- قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد، **الجامع لاحکام القرآن**، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- محمدی کرچی، رضا، **نقد ربای تولیدی**، بی‌جا، مجله فقه اهل بیت، سایت www.sid.ir، ۱۳۸۸ هـ.
- محمودی گلپایگانی، سید محمد، **نقد و بررسی ربای تولیدی**، پژوهش‌های دینی، سال اول، شماره سوم، زمستان ۱۳۸۴ش.
- محمودی، سید احمد، **حلیت ربای تولیدی و انتاجی در بوته نقد و بررسی**، فقه و حقوق اسلامی، سال چهارم،

شماره ۸، بهار و زمستان ۱۳۹۳ش.

مرکز تعلیمات اسلامی واشنگتن، ربا در قرآن و سنت، ترجمه پژوهش قم، سایت www.ketab.iec.md.org.

بی تا.

مسلم، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، چاپ سوم، دارالنیل، دمشق، ۱۴۲۰هـ.

موسویان، سید عباس، نقد دیدگاه معاصر درباره ربا، کتاب نقد، سال چهاردهم و پانزدهم، شماره ۶۶-۶۵، زمستان

۱۳۹۱ش.

یونس المصری، رفیق، الجامع فی اصول الربا، بی جا، دارالقلم، دمشق، ۱۴۱۲ق.

بررسی معنایی واژه تقوا با رویکردی لغوی*

مریم احمدی فرد (دانشجوی کارشناسی ارشد رشته تفسیر)

Ahmadifard.ir.ma@gmail.com

چکیده

«تقوا» یکی از واژگان پرکاربرد در قرآن کریم بوده و از اهمیت والایی در آیات قرآن برخوردار است. واژه تقوا به علت گستره معنایی آن از گذشته تا به امروز جای گفتگو داشته است. معانی متعددی برای این واژه بیان شده که متفاوت از معنای ریشه کلمه است و گاه سبب فهم نادرست از متن قرآن می‌شود. از این رو بررسی واژه تقوا و یافتن معنایی درست از آن، امری لازم است. نوشته حاضر بر آن است تا با روش توصیفی تحلیلی، به معنای دقیق و اصلی واژه دست یابد. به این منظور با استفاده از واژه‌شناسی سنتی به اصل کاربرد واژه در لغت عرب، علم اشتقاق، استعمال این واژه در قرآن و وجوه و نظایر آن پرداخته است. این بررسی نشان می‌دهد، واژه تقوا با توجه به ریشه لغوی آن به معنای گرفتن ابزار برای نگهداری و حفاظت از چیزی آمده است. در کاربرد قرآنی نیز این معنا تقویت شده و تقوا به ضابطه‌مند بودن رفتار انسانی مطابق با قوانین الهی معنا می‌شود.

کلیدواژه‌ها: تقوا، اشتقاق، وجوه و نظایر، ضوابط رفتاری.

مقدمه

قرآن کریم کتاب هدایت‌گر است و تأمل و تدبر در آن موجب فهم دقیق از مراد و مقصود آیات می‌شود. از عوامل مهم در درک معانی قرآن، توجه به الفاظ آن است. واژگان قرآنی به‌عنوان اصلی مهم در رساندن مقصود گوینده از اهمیت بسیاری برخوردارند. واژه تقوا و مشتقات آن از جمله واژگان پرکاربرد در قرآن کریم است که مجموعه‌ای مفصل به گستردگی تمامی وظایف انسانی را در خود جای داده است. این واژه از عهد مفسران نخستین جای گفتگو داشته و معانی مختلفی را برای آن برشمرده‌اند که متفاوت از معنای ریشه تقوا است. از جمله معانی که در این واژه عنوان شده، ترس و خشیت است تا جایی که (تقوی الله) به ترسیدن از خدا معنا شده است. معنایی، مانند از خدا بترسید از خدا پروا کنید یا در مقابل خدا خشیت داشته باشید، روشن‌گر مفهوم واژه نیستند. این معانی دارای نوعی ابهام و نارسایی‌اند. از خدا بترسید چه معنایی را در بر دارد؟ چه رابطه‌ای بین ترس و تقوا وجود دارد؟ آیا تقوا همان ترس است یا اینکه ترس می‌تواند از علت‌های تقوا باشد؟ براین اساس، هدف این پژوهش دستیابی به معنای اصلی و دقیق از واژه تقوا است. معنایی که پیام آیات را به‌صورت رسا و منسجم به مخاطب منتقل کند.

درک مفاهیم واژگان قرآنی از گذشته تا به‌حال، نزد دانشمندان علوم لغت اهمیت به‌سزایی داشته است. از این‌رو با تفصیل، معنای واژگان را در معاجم تبیین کرده‌اند. در حوزه معاشناسی در عصر حاضر نیز پژوهش‌های زیادی در باب معاشناسی واژگان قرآنی، از جمله واژه «تقوا» صورت گرفته است، مانند کتاب *خدا و انسان در قرآن* نوشته توشیهیکو ایزوتسو. ایزوتسو در این کتاب براساس معاشناسی در زمانی، به شناخت معنای اولیه واژه و معنای بعدی آن در طول حیات لغت می‌پردازد. مورد دیگر، مقاله *تقوای قرآنی* در دانش‌نامه جهان اسلام است. در این

مقاله به مفهوم تقوا در قرآن و احادیث و روایات پرداخته شده است. از دیگر موارد، پایان‌نامه *معناشناسی واژه تقوا در قرآن* نوشته زهرا عبادی و مقاله *تحلیل حوزه مقابل تقوا با تأکید بر روش معناشناسی ایزوتسو* نوشته محمدحسین شیرافکن و دیگران است. پژوهش‌های ذکر شده با توجه به روش معناشناسی ایزوتسو و با تکیه بر نظریه حوزه‌های معنایی همنشینی و جانشینی، ماده تقوا و مشتقات آن را بررسی کرده‌اند. وجه تمایز این نوشته با پژوهش‌های پیشین در چگونگی دستیابی به معنای واژه است. پژوهش حاضر کوشیده است با استفاده از واژه‌شناسی سنتی به بررسی ریشه لغوی تقوا بپردازد. به این منظور با تکیه بر کتاب‌های لغوی و آیات قرآن به‌عنوان منبعی غنی در لغت عرب و با استمداد از علم اشتقاق، مشتقات واژه تقوا را بررسی کرده است.

سؤالاتی که نگارنده را بر آن داشت تا پژوهش حاضر را دنبال کند عبارت‌اند از: واژه تقوا با توجه به گفته لغت‌شناسان و آیات قرآن به چه معناست؟ براساس علم اشتقاق، بین ریشه تقوا و واژگان دیگر، معنای مشترکی وجود دارد؟ آیا می‌توان معانی موجود در وجوه و نظایر و مترادف را به‌عنوان واژگان هم‌معنا و مشترک با واژه تقوا دانست؟

این نوشته با رویکردی توصیفی تحلیلی، معنای لغوی تقوا را با توجه به اصل استعمال آن در لغت عرب، علم اشتقاق، وجوه و نظایر، مترادف و استعمال این واژه در قرآن، تبیین کرده است.

ریشه‌یابی واژه تقوا

ریشه‌شناسی واژه‌ها و پی‌بردن به اینکه از چه صیغه‌ای مشتق شده و بر چه وزن‌هایی به‌کار رفته‌اند از عوامل مؤثر در شناخت معنای واژه به‌شمار می‌رود. لغت‌شناسان ریشه اصلی واژه تقوا را در دو باب آورده‌اند:

۱. وقی؛ ثلاثی مجرد این ماده بر وزن فَعَلَ يَفْعَلُ (وقی یقی) آمده است. مصادر ثلاثی مجرد واژه شامل: فَعَالًا، فِعَالَةً، فِعَالٌ، فَاعِلَةٌ، فَعَالَةٌ و فَعَالٌ (وقیا، وقایة، وقاء، واقیة، وقایة، وقاء) است. (ر.ک: حموی، بی تا، ۶۶۹/۲). معنای مصادر این باب از این قرار است: نگه‌دارنده، محافظ، هر چه به واسطه آن چیزی را حفظ کنند و سپر و مانع بین دو چیز.

۲. تقی؛ عده‌ای واژه تقوا را از ریشهٔ (تقی یتقی) می‌دانند. ازهری این واژه را در باب تاء قرار داده است؛ اما اصل کلمه را از ریشهٔ (وقی، یقی) می‌داند. او در این باره می‌گوید: حرف تاء در وقی به گونه‌ای جا افتاده که به صورت اصل در آمده است، لذا کلمه را در باب تاء آورده‌ام. (ر.ک: ازهری، ۲۰۰۱، ۲۰۰/۹).

در ثلاثی مزید، این واژه در دو باب افتعال و تفعیل به کار رفته است. در باب افتعال (اتقی یتقی اتقاء) فعل ماضی (اتقی) در اصل اوتقی بوده است، واو آن به علت کسرهٔ ماقبل، قلب به یاء شده سپس به تاء تبدیل شده و در تاء باب افتعال ادغام شده است. استعمال زیاد واژه تقوا در باب افتعال باعث شده عده‌ای خیال کنند تاء از حروف اصلی فعل است. بدین خاطر اَتَقَى یتَقَى را به فتح تاء و تخفیف آن خوانده‌اند، اما چون مثالی برای ادعای خود نیافته‌اند، تقی یتقی را مانند (قضی یقضی) دانسته‌اند. (ر.ک: جوهری، ۱۹۸۷، ۲۵۲۷/۶). همچنین گفته شده اتقی در اصل اوتقی بوده که قلب و ادغام در آن صورت گرفته سپس همزهٔ وصل و واوی که قلب به تاء شده، حذف شده است. تَقَى یتَقَى به معنای تَوَقَّى و تَقَى یتَقَى به معنای تَقَى شدن است. (ر.ک: ازهری، ۲۰۰۱، ۲۰۰/۹).

تقوی اسم مصدر از باب افتعال (اتقاء) است. در اصل وقوی بوده که واو آن تبدیل به تاء شده است. تقیة و تقاة از دیگر مصادر این باب به شمار می‌روند. همچنین گفته شده تقاة مصدر

است و چون کاربرد اسم پیدا کرده جمع آن تُقی است، مانند آباه که جمع آن اُبی است. این واژه بر وزن فُعَلَّة بوده است سپس مخفف و همزه آن قلب به الف شده و به صورت تقاة در آمده است. (ر.ک: حموی، بی تا، ۲ / ۶۶۹؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ۱ / ۱۳۴۴؛ ابن منظور، بی تا، ۶ / ۴۹۰۱، فراهیدی، بی تا، ۵ / ۲۳۹). ابن اعرابی التُّقاة، التَّقِيَّة، التَّقْوَى و الاِتِّقَاءُ را یکی می‌داند. (ر.ک: ازهری، ۲۰۰۱، ۹ / ۱۹۹). در اشتقاق گفته شده، کلمه تقی در اصل وَقْوَى بوده که واو اول آن قلب به تاء و واو دوم آن قلب به یاء شده و در یاء مابعد آن ادغام شده است. در نظر دیگری گفته شده، تقی بر وزن فعیل است؛ به این دلیل که جمع آن اتقیاء است. (ر.ک: ازهری، ۲۰۰۱، ۹ / ۱۹۹؛ جوهری، ۱۹۸۷، ۶ / ۲۵۲۷). باب افتعال دارای معانی مختلفی است. از جمله این معانی می‌توان به دو مورد زیر اشاره کرد:

۱. مطاوعه؛ در بیشتر مواقع باب افتعال به معنای مطاوعه (اثریذیری) فعل ثلاثی مجرد است، مانند جَمَعْتَهُ فَاجْتَمَعَ (آن را جمع کردم پس جمع شد).
۲. اتخاذ و مشارکت؛ (ر.ک: استرآبادی، ۱۹۷۵، ۱ / ۱۰۸). واژه وقی در این باب به معنای اتخاذ به کار رفته است و از آن به گرفتن و قراردادن وقایه، تعبیر شده است. (ر.ک: حسن جبل، ۲۰۱۰، ۴ / ۱۷۲۳).

تقوا در لغت

برای پی بردن به معنای هر واژه‌ای لازم است به اصل استعمال آن در لغت توجه شود؛ از این رو ابتدا تعریف لغوی‌ها از این واژه ارائه شده است. معنای وقی در لغت از این قرار است: حفظ و نگه‌داری شیء به وسیله دیگری، فاصله ایجادکردن بین دو چیز به واسطه شیء سوم و خویشتن‌داری در چارچوبی خاص. خلیل بن احمد درباره این واژه می‌گوید: به هر آنچه شیئی را نگه دارد و از آن نگه‌داری کند، وقی گویند. (بی تا، ۵ / ۲۳۸). ابن فارس می‌گوید: وقی به معنای دورکردن دو شیء از یکدیگر به واسطه دیگری است. (۱۳۹۹، ۶ / ۱۳۱). به عبارت دیگر فاصله ایجادکردن بین دو چیز به واسطه شیء سوم را وقی گویند. ابن درید آورده است: واقیه به چیزی

گفته می‌شود که خداوند با آن تو را از چیز دیگر حفظ کند؛ عرب‌ها می‌گویند: علی فلان واقیه؛ یعنی شخص حافظ و نگه‌دار دارد. (ر.ک: ۱۹۸۷، ۲۴۵/۱). فیروزآبادی واژه را این‌گونه معنا کرده است: خویشتن‌داری در چارچوبی خاص، اهتمام‌ورزیدن به شأن و کار خویش و سعی در اصلاح آن به اندازه‌توان. (ر.ک: ۲۰۰۵، ۱۳۴۴/۱؛ همان، ۷۴۵/۱). در تمامی معانی ذکرشده در ماده وقی، شیء سوم که فاصله ایجادکردن بین دو چیز را باعث می‌شود، مد نظر قرار دارد. بنابراین وقی محافظتی است که چیزی را از چیز دیگر حفظ و نگه‌داری می‌کند.

ماده وقی در باب افتعال به معنای اتخاذ به‌کار رفته است. بنابراین اتقاء به معنای گرفتن وقایه است؛ یعنی شخص ابزاری را برمی‌گزیند تا به وسیله آن خود را از چیز دیگر در امان نگه دارد. تقوا اسم مصدر از باب افتعال است. اسم مصدر اسمی است که به حاصل و نتیجه حدث دلالت دارد. (ر.ک: استرآبادی، ۱۹۷۵، ۱۶۰/۱). برای اساس، تقوا به معنای وقایه‌داربودن؛ یعنی به‌کارگرفتن ابزار و متصف‌شدن به آن است.

معنای ریشه واژه تقوا براساس اشتقاق کبیر و اشتقاق اکبر

واژه وقی در اشتقاق کبیر

در اشتقاق کبیر، ریشه سه حرفی و جابه‌جایی‌های شش‌گانه آن بر معنایی یکسان حمل می‌شود. (ر.ک: ابن‌جنی، بی‌تا، ۱۳۶/۲). واژه وقی از ریشه «وقی» است. در معاجم، همزه به‌مانند حرف عله گرفته شده است. از این‌رو اشتقاق کبیر در این واژه، بیشتر از شش ریشه مستعمل دارد: قوی، قیاً، وقی، آقا، أوق، أیق، ووق و... . (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ۲۳۸/۵؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۲۴۵/۱). در اشتقاق کبیر هر یک از واژگان قالب‌های شش‌گانه اصل هستند و ترتیب هرکدام از آنها به‌عنوان اصل، بستگی به آسانی در ادای واژه دارد. (ر.ک: ابن‌جنی، بی‌تا، ۵/۱). برای دست‌یابی به اشتراک

معنایی در تقالیب شش‌گانه کافی است چند اصل مستعمل را بر محوری جمع کرد تا بتوان ادعایی نزدیک به صحت را ارائه داد. اصل اول در این ماده از نظر آسانی در ادا ریشه «ق و ی» است. قوی در لغت به معنای شدت و قوت و خلاف ضعف آمده است. «رَجُلٌ مُقْوٍ» زمانی گفته می‌شود که شخص صاحب دارایی و مال است. (ر.ک: ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۲۴۵/۱). «رَجُلٌ شَدِيدُ الْقُوَى» به شخصی گفته می‌شود که ترکیب خلقتش محکم بوده و سست و بی‌اراده نیست. (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ۵/۲۲۶؛ زبیدی، بی‌تا، ۴۸/۱۰). بنابراین اشتقاق کبیر در این واژگان با توجه به معنای «قوی» به‌عنوان اصل محوری، بر شدت و توانمندی و دوری از ضعف دلالت می‌کند. این معنا در دیگر واژگان این قالب‌ها مشترک است؛ مثلاً واژه وقی بر مقررکردن چیزی بین دو شیء برای حفاظت از چیزی دیگر و مانع و حائلی که خود نوعی ایجاد قوت و امنیت به همراه دارد و سبب توانمندی است، دلالت می‌کند. واژه أوق به معنای سنگینی، وزن و شدت امر است. (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ۵/۲۴۰؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۲۴۵/۱). واژه أیق به پایبند اسب گفته می‌شود که نوعی به کارگیری و الزام را می‌رساند و نیز از لحاظ توانایی بر رفتن، أیق گفته شده است. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۱۶۵/۱).

واژه وقی در ثنایی

در بررسی ثنایی ماده وقی، به دو حرف واو و قاف توجه می‌شود و حرف سوم متغیر است. معنای مشترک در ثنایی بر قوت و مقاومت و شدت دلالت دارد. دلالت صوتی حرف قاف به‌عنوان تنها حرف صحیح در ثنایی واژگان نیز بر این معنا دلالت می‌کند. (ر.ک: حسن‌عباس، ۱۹۹۸، ۲۷۰).

وقر به معنای سنگینی در گوش است. «وِقْرٌ» به بار سنگینی گفته می‌شود که بر کمر یا سر

می‌گذارند. «امرأة موقرة» به زن باردار گفته می‌شود. نخل پربار نیز «نخل موقرة» نامیده می‌شود. از این رو وفر دلالت بر سنگینی در چیزی دارد. (ر.ک: جوهری، ۱۹۸۷، ۸۴۸/۲؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۲۱۵/۹؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۱۳۲/۶؛ فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ۴۹۳/۱؛ مشکور؛ ۱۳۵۷، ۹۸۹/۲). «وقل» کلمه‌ای است که دلالت بر بالارفتن از کوه دارد و هر بالارونده بر چیزی را «متوقل» گویند. «فرس توقلة» به اسبی گفته می‌شود که به خوبی از کوه بالا می‌رود. این بالارفتن از ارتفاع، نوعی شدت و قوت و مقاومت به همراه دارد. (ر.ک: فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ۱۰۶۹/۱؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۱۳۰/۶؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۲۳۷/۹؛ جوهری، ۱۹۸۷، ۱۸۴۴/۵). «وقم» دلالت بر غلبه و اذلال دارد. «وقم الله العدو»، یعنی خداوند بر دشمن چیره شد و آنها را خار گردانید. به شمشیر «وقام» گفته می‌شود، چون ایزاری برای دفاع و غلبه بر دشمن است. (ر.ک: ازهری، ۲۰۰۱، ۲۷۳/۹؛ جوهری، ۱۹۸۷، ۲۰۵۴/۵؛ ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۱۳۰/۶). «وقح» به معنای صلابت در شیء است. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۱۳۲/۶). «وقد» به اشتعال آتش گفته می‌شود. «وقدة الصیف» به معنای سوزان تر شدن گرمای تابستان است. به کوره و بخاری «موقدة» گویند. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۱۳۲/۶؛ مشکور، ۹۸۹/۲).

با بررسی واژگان ثنایی مشخص می‌شود که معنای شدت و قوت در آنها مشترک است.

واژه وقی در اشتقاق اکبر

اشتقاق اکبر، ارتباط بین مجموعه واژگان سه‌حرفی در یک، دو یا سه حرف اصلی آن را بررسی می‌کند. در این ارتباط علاوه بر اصوات، به ترتیب اصلی کلمه‌ها و نوع آن براساس مخارج حروف توجه شده است و نتیجه آن رسیدن به معنایی مشترک در کلمه‌هایی است که دارای مخرج یکسان یا نزدیک به هم‌اند یا صفت‌های یکسانی دارند. (ر.ک: صالح، ۱۹۶۰، ۱۱۰).

در این جا نمونه‌ای از واژگان بررسی می‌شود که از لحاظ مخرج یا صفت با واژه وقی هماهنگی

دارند. واژه «وکی» با حرف کاف از واژه وقی متمایز شده است، اما هر دو واژه دارای مخرج یکسان بوده و صفاتی نزدیک به هم دارند. واژه وکی در لغت به معنای محکم‌بستن چیزی آمده است. «وکاء» به ریسمانی گفته می‌شود که دهانهٔ مشک را با آن محکم می‌کنند. (ر.ک: ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۲۴۶/۱؛ ابن‌منظور، بی‌تا، ۴۹۱۲/۶). باتوجه به این معانی، واژه وکی نوعی محافظ است که در نگه‌داری، شدت و قوت دارد و اشتراک معنایی این واژه با واژه وقی در این معناست. این اشتراک به دلیل هم‌آهنگی در اصوات و مخارج و صفات حروف آنها است. دو واژه «وخی» و «وغی» با حرف خاء و غین از واژه وقی متمایز شده‌اند، اما مخرج آنها نزدیک به حرف قاف در وقی است و هر سه حرف خاء، غین و قاف دارای صفت مشترک استعلا هستند. وخی در لغت به معنای راه هدفمند و هموار و آهنگ‌کاری کردن، آمده است. «وَخَى یَخِی وَخِیاً» زمانی به کار می‌رود که توجه و تمرکز به یک سمت است. (ر.ک: همان، ۲۳۲/۱؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۲۵۱/۷). باتوجه به این معانی، هرگاه شخص قصد انجام کاری را دارد و تمام تمرکز و توجهش به آن سمت است، بین خود و مسیرهایی غیر از مسیر انتخابی‌اش فاصله ایجاد می‌کند و این تدبیری است برای محافظت از خود و پایداری در راهی که به آن رو کرده و هدفش است. واژه «وغی» در لغت به صداهای درهمی گفته می‌شود که در اثر اجتماع زیاد تولید می‌شود. به هممهٔ جنگاوران در میدان نبرد و غی گویند، از این رو این واژه به جنگ نیز اطلاق می‌شود. (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ۴۵۷/۴؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۱۲۵۵/۳). هممه و هیاهو در میدان نبرد و در هر اجتماعی، نوعی مکانیزم دفاعی است که در برابر خطر و برای حفاظت از خود ایجاد می‌شود. با این وجود این دو واژه دارای معنایی مشترک با واژه وقی هستند. واژه «بقی» از دیگر واژگانی است که با واژه وقی، قریب المخرج است. حرف باء و واو غیرمَدّی هر دو از حروف شفوی هستند و مخرجشان به هم نزدیک است.

(رک: حسن عباس، ۱۹۹۸، ۴۸). ابن فارس می‌گوید: بقی دلالت بر دوام دارد و مخالف فناست. (رک: ۱۳۹۹، ۲۷۶/۱). همچنین به معنای رصدکردن چیزی و نظردوختن به آن آمده است. (رک: فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ۱۲۶۳/۱). دوام شیء، یعنی حفظ و نگاه داشتن، و رصدکردن نیز به معنای مراقب بودن است؛ لذا واژه بقی با واژه وقی در معنا مشترک است.

معنای واژه تقوا از دیدگاه قرآن

قرآن کریم شامل دایره گسترده‌ای از لغات فصیح است. بنابراین منبع مهمی در دست‌یابی به معنای دقیق کلمات است و با مطالعه و تدبر در آن می‌توان به مفهوم اصلی واژگان پی برد. برای پی‌بردن به معنای دقیق تقوا لازم است به اصل و ریشه واژه در قرآن توجه شود. ریشه وقی به صورت ثلاثی مجرد و مزید در قرآن به کار رفته است. این ماده در ثلاثی مجرد به صورت فعل ماضی، مضارع و امر آمده و در ثلاثی مزید از باب افتعال نیز به صورت ماضی، مضارع و امر بیان شده است. ماده وقی به صورت اسم نیز در قرآن استعمال شده که شامل اسم مصدر، اسم فاعل، اسم تفضیل و صیغه مبالغه است.

معنای تقوا در ثلاثی مجرد

با بررسی آیاتی که واژه وقی در آن به صورت مجرد بیان شده است، اصل معنای واژه فهمیده می‌شود. در این جا برای تبیین معنا تعدادی از این آیات آمده است.

واژه وقی در قرآن پنج بار به صورت فعل ماضی آمده است. در همه این آیات، خداوند انسان را حفظ و نگهداری کرده است و این حفاظت به واسطه تلاشی بوده که انسان انجام داده است؛ مانند ﴿فَاكْفَيْنَا بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَّاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (طور، ۱۸)؛ «وَوَقَّاهُمْ» به معنای نگاه داشتن آنها از عذاب است. در آیه بعد خداوند می‌فرماید: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾

(طور، ۱۹) «این نعمت‌ها به دلیل کار و عملی است که انجام داده‌اید.» یا آیه: ﴿فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُومِ﴾ (طور، ۲۷) «خداوند ما را از عذاب حفظ کرد.» و در ادامه چنین آمده است: ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ﴾ «ما از قبل او را می‌خواندیم.» در واقع، کارها و برنامه‌های آنها برای او بود. فعل مضارع ثلاثی مجرد از ریشهٔ وقی سه بار در قرآن آمده است، مانند ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيكُمُ بَأْسَكُمْ﴾ (نحل، ۸۱) «خداوند تن‌پوش‌هایی برای شما مقرر کرده که شما را در مقابل گرما و جنگ حفظ می‌کند.» در این آیه عامل حفظ و نگه‌داری، سرابیل است که خداوند در اختیار انسان‌ها قرار داده است. در آیه‌ای دیگر خداوند می‌فرماید: ﴿وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتُهُ﴾ (غافر، ۹) «و آنان را از بدی‌ها نگاه دار و هر که را در آن روز از بدی‌ها حفظ کنی، رحمتش کرده‌ای.» آیه در ادامهٔ درخواست و دعای فرشتگان برای اهل ایمان و کسانی که اهل توبه و پیروی از راه خدا هستند، آمده است. بنابراین حفظ، نگه‌داری و دوری از بدی‌ها منوط به اعمال و رفتار انسان و اجرای فرامین خداوند است.

این ریشه دو بار به صورت مضارع مجهول به‌کار رفته است. ۱. آیه: ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (حشر، ۹) فعل «یوق» به معنای مصون ماندن است. معنای آیه چنین است: «هر کس از خساست نفس خود مصون ماند، ایشان رستگارانند.» در ابتدای آیه، عواملی که سبب مصون ماندن از خست نفس می‌شود، بیان شده است. یکی از این عوامل بخشش‌داری با طیب خاطر است، هر چند این کار برایشان آسان نیست؛ چرا که آن‌داری‌ها را از آن خود می‌دانند.

فعل امر از این ریشه شش بار در قرآن به‌کار رفته است. در چند آیه واژهٔ وقی به صورت دعا

در قالب امر آمده است، مانند آیه ﴿وَقَنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (بقره، ۲۰۱) «پروردگارا ما را از عذاب آتش نگاه دار.» در ادامه خداوند می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ هُم نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا﴾ (بقره، ۲۰۲) «آنان از دستاورد خود بهره‌ای خواهند داشت.» این بدان معناست که حفظ و صیانت از طرف خداوند به رفتار انسان و توجه او به انجام خوبی‌ها بستگی دارد. یا در عبارت ﴿فَوَا أَنْفُسِكُمْ﴾ (تحریم، ۶) امر به حفظ خود و اهل و خانواده از آتش شده است. در آیه قبل خداوند به همسران پیامبر گوش‌زد می‌کند که در صورت نافرمانی از دستورات خدا و رسول، همسرانی شایسته‌تر را برای پیامبر برمی‌گزیند و در ادامه، صفات چنین همسرانی را بیان می‌کند. به عبارتی خداوند همسران پیامبر و دیگر زنان مؤمن را به داشتن صفاتی که درخور آنهاست، دعوت می‌کند تا به حفظ آنها از آتش منجر شود. این حفظ با توجه به آیات قبل، با فرمان‌بردار بودن در مقابل خدا و رسول و مسئول و متعهدبودن در قبال رفتار خویش به‌دست می‌آید.

اسم فاعل از این ریشه سه بار در قرآن به‌کار رفته است، مانند آیه ﴿وَمَا هُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ﴾ (رعد، ۳۴) «واق» به‌معنای نگه‌دارنده است. در آیات قبل خداوند از کافران و مشرکانی سخن می‌گوید که قوانین الهی را زیر پا گذاشته، بت‌هایی را شریک خدا قرار داده‌اند. خداوند به آنها وعده عذاب می‌دهد و اعلام می‌کند که برای آنها از جانب خداوند هیچ نگه‌دارنده‌ای نیست. خداوند حامی کسانی است که زندگیشان را در راستای قانون او تنظیم می‌کنند و به آنها به‌خاطر رفتارشان وعده بهشت می‌دهد: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ (رعد، ۳۵) با توجه به آیاتی که در ثلاثی مجرد وارد شده است، ماده وقی به‌معنای حفاظت و نگاه‌داشتن است. این حفظ و نگه‌داری از خود نیز به‌واسطه توانمندی بر اجرای فرامین و قوانین الهی به دست می‌آید؛ یعنی انسان با ضابطه‌مند بودن در اجرای فرامین و

قوانین، بین خود و چیزی که به او زیان می‌رساند، فاصله ایجاد می‌کند. این معنایی است که در زبان‌های خویشاوند عربی (زبان‌های سامی) نیز وجود دارد و مادهٔ وقی به ملازم‌بودن انسان در مقابل تکالیف دینی خود معنا شده است. (ر.ک: مشکور، ۱۳۵۷، ۹۹۰/۲).

در ثلاثی مزید، این واژه به باب افتعال رفته است. فعل‌ها در این باب به صورت ماضی معلوم و مضارع معلوم و امر آمده است. همهٔ این فعل‌ها متعدی به یک مفعول است. همچنین اسم مصدر و اسم فاعل از این باب در آیات متعددی به‌کار رفته است. در این‌جا برای تبیین معنای تقوا به‌عنوان اسم مصدر از باب افتعال، پاره‌ای از آیاتی که این ریشه در آن به باب افتعال رفته است، بررسی می‌شود. این بررسی با توجه به رابطهٔ تقوا با واژگان هم‌جوار و متقابل، براساس بافت آیات است.

معنای تقوا براساس روابط بین واژگان در بافت آیات

۱. همنشینی تقوا و برّ؛ خداوند در آیهٔ ۱۸۹ بقره می‌فرماید: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِئُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى...﴾ کلمهٔ «برّ» در لغت به معنای نیکویی و راستی و پاکی به‌کار رفته است. (مشکور، ۱۳۵۷، ۵۷/۱). اطلاق مصدر بر شخص از جهت مبالغه است؛ یعنی شخص با تقوا مصداق نیکویی است (ر.ک: حلبی، بی‌تا، ۲۴۶/۲؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ۱۳۲/۲). و اگر می‌خواهید به معنا و مفهوم (برّ) دست یابید به شخص با تقوا بنگرید. کسی که در رفتارش، قوانین تعیین‌شده از جانب خداوند را رعایت کند، مصداق نیکویی است. در ادامه آمده است: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (بقره، ۱۸۹) یعنی اگر می‌خواهید مصداق نیکویی شناخته شوید در هر کاری از راهش وارد شوید و فرمان‌بردار قوانین الهی باشید. در جایی دیگر خداوند می‌فرماید: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (مائده، ۲) یا ﴿وَتَنَاجَوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَاتَّقُوا

اللَّهِ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (مجادله، ۹) در این دو آیه، واژه «بر» با تقوا همراه و به هم عطف شده است. همنشینی این دو کلمه نشان از معنای نزدیک این دو واژه به یکدیگر دارد. همان‌طور که گذشت، کلمه «بر» به معنای نیکویی و راستی است؛ یعنی کار را به خوبی و درستی انجام دادن و تقوا به عنوان مصداقی از «بر» به پایبندی بر رفتار و کار خوب اشاره دارد.

۲. همنشینی تقوا و وفای به عهد؛ در آیه ۷۶ سوره آل عمران، «اتقی» با «أوفى بعهده» بر هم عطف شده است: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ وَاتَّقَىٰ فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾. یعنی آنان که سر قولشان بمانند و مراقب رفتارشان باشند، خداوند دوستشان دارد. آیه ۷۵ به دو گروه اشاره دارد، گروهی اهل امانت‌داری و وفای به عهد هستند و گروهی خیانت‌کارند. در این آیه خداوند از دوستی و محبتش به گروه اول سخن می‌گوید، یعنی کسانی که اهل امانت‌داری و مسئولیت‌پذیری هستند و ضوابط رفتاری را رعایت می‌کنند. اتقی به دنبال وفای به عهد می‌آید. با توجه به این آیه، شخص با تقوا شخصی مسئولیت‌پذیر و متعهد است که متوجه و مراقب رفتار خویش است.

۳. همنشینی تقوا و ایمان و احسان؛ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (مائده، ۹۳) این آیه مراتب ترقی مؤمنین را بیان می‌کند. ابتدا تقوا با ایمان و عمل صالح همراه شده، بار دیگر تقوا با ایمان به تنهایی آمده و در آخر تقوا با احسان به کار رفته است. تکرار تقوا در تمام مراحل، نشان از ارتباط تنگاتنگ آن با مفاهیم دیگر دارد و تقوا از مصادیق ایمان، عمل صالح و احسان به‌شمار می‌رود. تقوا لازمه محقق‌شدن ایمان، عمل صالح و احسان است. مؤمن برای رسیدن به ارتقا در ایمان و عمل صالح و احسان، باید تقوا را در نظر داشته و مراقب رفتار خویش مطابق با دستور الهی باشد. آیه بیان‌گر نافرمانی‌نکردن در برابر دستور خداوند است.

خداوند به مؤمنان می‌گوید: در صورتی که پایبند به دستورات خداوند مبنی بر ممنوعیت شراب‌خواری، قماربازی، بت‌پرستی و... باشید، در هر آنچه از قبل انجام داده‌اید از نوشیدن شراب، قماربازی و... گناهی بر شما نیست. تکرار سه‌بارۀ کلمۀ «اتقوا» بر این امر تأکید می‌کند: مؤمنان زمانی گناه و جرمی بر آنان نیست که با هر عمل پسندیده‌ای (ایمان و احسان) که انجام می‌دهند، ضوابط رفتاریشان بر اساس قوانینی باشد که خداوند برایشان تعیین کرده است.

۴. همنشینی تقوا و اصلاح؛ در آیه ۳۵ اعراف از آمدن پیامبران و خواندن آیات الهی بر مردم سخن به میان آمده است: ﴿يَا بَنِي آدَمَ إِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يُفَصِّحُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي فَمَنْ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ در ادامه آیه خداوند می‌فرماید: ﴿فَمَنْ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ﴾ کسی که به وسیله اجرای فرامین الهی از خود مراقبت و محافظت کند و به بازسازی خود بپردازد، ترس و اندوهی بر او نیست. در این آیه، اصلاح و بازسازی رفتاری به دنبال تقوا آمده است؛ یعنی گرفتن ضوابط رفتاری درست، تغییر و بازسازی را به دنبال دارد.

۵. مفهوم اهل التقوی؛ ﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ (مدثر، ۵۶) در این آیه خداوند خود را «أَهْلُ التَّقْوَىٰ» معرفی می‌کند. واژه تقوا اسم مصدر و به معنای دارنده وقایه است. انسان با تقوا کسی است که برای خود وقایه‌هایی دارد؛ یعنی ابزاری را به کار می‌گیرد و ضوابطی را رعایت می‌کند تا به وسیله آن بتواند از خود مراقبت کند. «أَهْلُ» در لغت به معنای انس گرفتن و در جایی ساکن شدن است و اهل، به کسان و خویشان گفته می‌شود. (مشکور، ۱۳۵۷، ۴۴/۱). بنابراین «هو اهل التقوی»؛ یعنی خداوند با کسانی است که با رعایت قوانین الهی به محافظت و مراقبت از خود مشغولند. آیات قبل درباره مجرمینی است که اعتراف می‌کنند از قوانین خداوند پیروی نکرده و نمازگزار نبوده‌اند؛ همچنین انسان دوستی نداشته و به هم‌نوع کمک

نکرده‌اند و با یاوه‌گوها دمخور بوده‌اند و روز آخرت را نیز تکذیب می‌کرده‌اند. ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ. وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ. وَكُنَّا نَحُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ. وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ (مدثر، ۴۳ تا ۴۶) خداوند می‌فرماید: آنها را چه شده که از یادآوری‌های قرآن روی گردانند: ﴿فَمَا هُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ﴾ (مدثر، ۴۹) درحالی‌که خداوند اهل همان کسانی است که یادآوری‌های قرآن را سرلوحه رفتارشان قرار می‌دهند و از دستورات الهی پیروی می‌کنند. او جایی است که انسان‌ها برای ارتقای کیفیت زندگی، تنها او را شایسته قانون‌گذاری و فرمان‌روایی می‌دانند و خود را موظف به اجرای فرامین و قوانین او می‌کنند.

۶. مفهوم اتقوا الله؛ ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾؛ ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾؛ ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾. اتقوا الله به چه معناست؟ در معنای باب افتعال گفته شد: اتقاء به معنای اتخاذ وقایه است. (ر.ک: حسن جبل، ۲۰۱۰، ۱۷۲۳/۴). اتقوا الله به معنای «اتخذوا الوقایه من عذاب الله یا غضب الله و عقاب الله» است. این معنایی است که به عنوان مضاف در تقدیر گرفته شده است؛ یعنی انسان ابزارهایی (رعایت قوانین) اتخاذ کند و با آن خود را از چیزی دیگر (عذاب یا غضب الله) در امان نگه دارد. مفسرین اتقوا الله را به معنای ادای فرایض، دوری از محارم و نواهی و تجاوز نکردن از حدود الهی، معنا کرده‌اند. (ر.ک: طبری، ۲۰۰۰، ۵۸۲/۳؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۲۲۶/۱). این همان رعایت قوانین و ضوابط رفتاری است که خداوند به انسان‌ها امر کرده است. دستور به اتقوا الله شامل حال انسان‌هایی است که برای برنامه‌های خداوند قدم برداشته و قانون را پذیرفته‌اند. بنابراین چنین انسان‌هایی باید نحوه تعامل با خدا و خواسته‌هایش را رعایت کنند.

معنای تقوا براساس واژگان متقابل

۱. تقابل تقوا و عدوان؛ نکته دیگر در این آیات که به رسیدن به معنای تقوا منجر می‌شود، تقابل

دو کلمه تقوا و عدوان است، خداوند می‌فرماید: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (مائده، ۲): ﴿فَلَا تَتَنَجَّوْا بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَتِ الرَّسُولِ وَتَنَجَّوْا بِالْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ (مجادله، ۹). عدوان در لغت به معنای دویدن، گذشتن، جلورفتن و پیشی گرفتن، آمده است. (ر.ک: مشکور، ۱۳۵۷، ۵۵۲). در سیاق هر دو آیه خداوند ضوابط رفتاری را برای مؤمنان برمی‌شمارد و آنان را امر می‌کند که حقوق دیگران را رعایت کنند. بنابراین با توجه به معنای عدوان که تجاوز از حدود و پیشی گرفتن بر قانون خداوند است، تقوا در معنای مقابل آن به رعایت حدود و قوانینی گفته می‌شود که خداوند به آن دستور داده است.

۲. تقابل تقوا و استغنا: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ. وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ. وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ. وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ. فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ (لیل، ۵ تا ۱۰) در این آیه اتقی در مقابل استغنا قرار گرفته است. اتقی اشاره به احتراز از تمام چیزهایی دارد که شایسته شخصیت انسانی نیست. (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰، ۱۸۳/۳۱). در اتقا شخص خود را نیازمند خداوند می‌داند. براین اساس تلاشش در جهت اجرای فرامین الهی است؛ یعنی به رعایت قوانینی رو می‌آورد که او را به سمت آسانی سوق دهد و راه را بر او هموار سازد. در استغنا شخص نسبت به خداوند احساس بی‌نیازی می‌کند؛ از این رو تلاشش خلاف جهت برنامه الهی است.

۳. تقابل تقوا و فجور: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس، ۸ تا ۱۰) در این آیه تقوا در مقابل فجور به‌کار رفته است. فجور در لغت به معنای هرزگی، عیاشی و شهوت‌رانی است. (مشکور، ۱۳۵۷، ۶۲۳/۲). گشودن در گناه و فرورفتن در آن را فجور گویند. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۴۷۵/۴). در مقابل، تقوا سدی است که انسان را از فرورفتن در بدی‌ها نگه می‌دارد. تفاوت این دو کلمه در رعایت‌کردن و رعایت‌نکردن اصول انسانی است.

انسان متصف به فجور هیچ مسئولیتی را به رسمیت نمی‌شناسد و ولنگار کارهای خود را پیش می‌برد، اما انسانی که متصف به تقواست برای خود قوانین و ضوابطی دارد که کارهایش را بر آن اساس پیش می‌برد. در ادامه آیات، شخصی که همیشه در حال بازنگری و اصلاح رفتار خویش است و شخصی که بر رفتار زیان‌بار خود سرپوش می‌گذارد و بدی‌ها را در خود پرورش می‌دهد، به‌عنوان نتیجه تقوا و فجور بیان شده است.

۴. تقابل متقین با مجرمین: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا. وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَرِثًا﴾. در آیات ۸۵ و ۸۶ سوره مریم متقین و مجرمین مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند. جرم در لغت به معنای قطع کردن و بریدن آمده است. (مشکور، ۱۳۵۷، ۱/۱۳۸). مجرم اسم فاعل از این ریشه به معنای گناهکار است. (فراهیدی، بی‌تا، ۶/۱۱۹). گناهکار به کسی گفته می‌شود که از اوامر و نواهی قانون‌گذار تخطی کرده باشد؛ یعنی مرزها را نادیده گرفته و در پی نقض قوانین است. متقین در نقطه مقابل این تعریف قرار دارند. کارهایشان مطابق با دستورات قانون‌گذار است. انسان‌هایی که به ضوابط رفتاری تعیین‌شده توسط قانون‌گذار پایبندند و در پی نقض آن نیستند.

ترادف و وجوه و نظایر در واژه تقوا

برای رسیدن به فهم دقیق از یک مفهوم قرآنی توجه به واژگان مترادف و وجوه و نظایر واژه ضروری است. در اینجا به واژگان مترادف و وجوه و نظایر ماده تقوا پرداخته شده تا مشخص شود این واژگان با واژه تقوا هم‌معنا هستند یا اینکه بینشان تفاوت معنایی وجود دارد.

مترادف واژه وقی

ترادف عبارت است از اینکه لفظی به دلیل معانی نزدیک، جایگزین لفظی دیگر شود.

(ر.ک: سیوطی، ۱۹۹۸، ۳۳/۱). از مترادفات ماده وقی می‌توان به دو واژه حفظ و منع اشاره کرد. حفظ در لغت به معنای مراعات چیزی، خلاف فراموشی و مواظبت بر کارها آمده است. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۸۷/۲؛ فراهیدی، بی‌تا، ۱۹۸/۳). بنابراین با معنایی که از واژه وقی ارائه شد، متفاوت است. در واژه حفظ، مواظبت و محافظت بر کاری مدنظر است، اما در وقی چیزی که برای حفظ و نگه‌داری از شیء مقرر شده، منظور است. به عبارت دیگر در وقی چیزی که سبب حفظ و نگه‌داری می‌شود، اهمیت دارد.

منع در لغت به معنای بازداشتن آمده است. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۲۸۷/۵). این معنا با معنای وقی متفاوت است. در واژه منع، بازداشتن از چیزی مدنظر است اما در وقی عامل بازدارنده اهمیت دارد.

بنابراین واژه حفظ و منع، هرچند از جهاتی با واژه وقی در ارتباط هستند، اما نمی‌توان آنها را الفاظ جایگزین یا هم‌معنا با وقی دانست؛ زیرا هر لفظی ویژگی‌های خاص خود را دارد که سبب تولید معنایی متفاوت در آن می‌شود و آن را از دیگر الفاظ موجود متمایز می‌گرداند.

وجوه و نظایر واژه تقوا

وجوه و نظایر یعنی یک واژه یکسان در جاهای گوناگون قرآن با لفظ و حرکات یکسان بیاید و از آن معانی گوناگونی اراده شده باشد؛ مانند جمله اتقوا الله که با وجود یکسان بودن لفظ آن در جاهای مختلف قرآن، معانی متفاوتی را برای آن ذکر کرده‌اند. در نتیجه نظایر اسم برای الفاظ و وجوه اسم برای معانی است. (ر.ک: ابن‌جوزی، ۱۴۰۴، ۸۳/۱-۲۲۰).

برای کلمه تقوا وجوهی، از جمله خشیت، توحید، اخلاص و عبادت ذکر کرده‌اند که در این جا به آنها پرداخته شده است. (ر.ک: عسکری، بی‌تا، ۱۴۸).

۱. یکی از معانی که در این ماده آورده‌اند خشیت است. مانند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾ (نساء، ۱) در این آیه، اتقوا ربکم را به معنای اخشوا گرفته‌اند. واژه خشی دلالت بر ترس و بیم می‌دهد سپس حمل بر مجاز شده و در مجاز، این واژه بر علم دلالت دارد؛ (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۱۸۴/۲) زیرا علم از اسباب و راه‌های رسیدن به خشیت است. از این رو معنای علم را به خشیت نسبت داده‌اند. معنای خشیت با ترس متفاوت است. در آیات بسیاری ترس به‌عنوان حالت و صفتی منفی بیان شده که از اهل ایمان و متقین به‌دور است. ﴿فَمَنْ اتَّقَى وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (اعراف، ۳۵) درحالی‌که خشیت یک حالت نفسانی مثبت است که مؤمنان و دانشمندان و متقین بدان متصف‌اند. ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيُخَشِ اللَّهَ وَيَتَّقِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ (نور، ۵۲) به‌لحاظ آواشناسی، حروف خاء و شین در کلمه خشیت به معنای انتشار، فراگیری و اضطراب است. حروف خاء و شین هر دو از حروف مهموس بوده و دارای رخاوت‌اند. صفت همس به معنای جریان داشتن چیزی و انتشار آن است. (ر.ک: حسن‌عباس، ۱۹۹۸، ۱۱۶ و ۱۷۴). واژه خشیت در آیات قرآن در مقابل امر یا چیز بزرگی که برای انسان دارای ابهت و هیبت است، به‌کار رفته است. موضوع بیشتر آیاتی که درباره خشیت وارد شده، خشیت‌داشتن نسبت به خداوند است. بنابراین با توجه به معنای حروف واژه و معنایی که از آیات خشیت بر می‌آید، خشیت به بیم و اضطرابی گفته می‌شود که با علم به بزرگی و هیبت چیزی یا امری در انسان شکل می‌گیرد. به عبارتی دیگر به انتشار هیبت و ابهت شخص یا امری در انسان خشیت گویند.

خشية الله یعنی ابهت و هیبت خداوند به‌گونه‌ای انسان را فرا گیرد که بیم در دل ایجاد کند و منجر به اطاعت و سر تعظیم فرود آوردن در برابر او شود. این معنا متفاوت از ترس است؛ زیرا ترس انسان را منفعل و او را از هر واکنشی باز می‌دارد، درحالی‌که شخص دارای خشیت از

روی آگاهی در راستای چیزی که ابهتش او را گرفته به فعالیت می پردازد. بنابراین چنین معنایی لازمه تقواست؛ زیرا با خشیت است که بزرگی خداوند بر انسان معلوم شده و او را وادار به فرمان برداری و پایبندی بر ضوابط رفتاری او می کند.

۲. یکی دیگر از معانی ذکر شده در این ماده، توحید است، مانند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُعْضُونَ أَصْوَابَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ (حجرات، ۳) توحید به معنای ایمان و اقرار به یکتایی خداوند است؛ همان طور که در آیات بر این امر تاکید شده است و این معنا متفاوت با معنایی است که از واژه تقوا ارائه شد. اما چه ارتباطی بین این دو واژه وجود دارد که سبب شده تقوا به معنای توحید گرفته شود؟ آیات توحید بیان گر این است که تنها خداوند سزاوار پرستش و اطاعت است: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (نساء، ۱۷۱) ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُورُهُمْ إِلَّا لِيُعْبَدُوا بِإِذْنِ اللَّهِ وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (توبه، ۳۱) بنابراین پذیرش این مرحله منجر به رعایت تقوا می شود؛ یعنی لازمه توحید، با تقوا بودن است. بین آنها رابطه تدرجی وجود دارد و تقوا از واژگان زیرشمول توحید به شمار می رود. (رک: پاکتچی، افراشی، ۱۳۹۹، ۶۸). ﴿امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ خداوند دل های کسانی که پیش رسول خدا صدایشان را پایین می آورند و حرف ها و اعتراضشان را محترمانه بازگو می کنند به تقوا تمرین داده است؛ این افراد در اجرای فرامین الهی از ظرفیت ویژه ای برخوردارند و آموزش و پاداش بزرگی نصیبشان می شود. این بدان خاطر است که آنها به درجه والایی از ایمان رسیده اند و به یکتایی و عظمت خداوند پی برده اند.

۳. از دیگر وجوه این ماده، اخلاص است. مانند: ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾ (حج، ۳۲) «و هر کس شعائر الهی را بزرگ دارد، این کار نشانه تقوای دل هاست.» چنین

انسانی قلبش برای پروردگارش می‌تپد و تنها او را شایسته فرمان‌روایی و خود را ملزم به اطاعت از او می‌داند. تقوا در این آیه به معنای اخلاص گرفته شده است. خلص در لغت به معنای پاک و خالص‌گرداندن چیزی آمده است و اخلاص یعنی یکتایی و بی‌همتایی را تنها ویژه خدا دانستن. (ر.ک: ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۲۰۸/۲؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۶۵/۷). در تقوا انسان دارای یک‌سری ضوابط رفتاری است که او را از بدی‌ها دور می‌کند و این قوانین و ضوابط از جانب خداوند وضع شده‌اند. انسان ابتدا به خداوند ایمان می‌آورد و او را به‌عنوان فرمان‌روا می‌پذیرد و پس از آن موظف به اجرای برنامه‌ها و قوانین اوست. بنابراین رابطه‌ی واژگانی اخلاص و تقوا از نوع شمول معنایی است و تقوا زیرشمول اخلاص است. (ر.ک: پاکتچی، افراشی، ۱۳۹۹، ۶۸).

۴. این ماده در معنای عبادت نیز به‌کار رفته است، مانند: ﴿وَلَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ وَاصِبًا أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَتَّقُونَ﴾ (نحل، ۵۲) عبد در لغت به معنای پرستیدن، اطاعت‌کردن و بندگی‌کردن آمده است. کارکردن و خدمت‌کردن از دیگر معانی این واژه است. (ر.ک: مشکور، ۱۳۵۷، ۵۴۱/۲). تقوا از مصادیق عبادت است و این دو معنا در ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر قرار دارند. عبادت مفهوم گسترده‌تری به نسبت تقوا دارد و تقوا بر انجام عبادت به بهترین نحو اطلاق می‌شود. با بررسی وجوه ذکرشده در کلمه تقوا مشخص می‌شود که این معانی، اشتراکی با اصل لغوی ندارند. تعدد معنایی در واژه تقوا با توجه به معنای واژه در سیاق آیات و ارتباط شمولی بین معانی این واژگان به وجود آمده است.

نتیجه‌گیری

ریشه تقوا بر وزن فَعَلَ يَفْعُلُ (وقی یقی) به معنای حفظ و نگهداری از شیء به واسطه چیز دیگر است. این ماده در باب افتعال به معنای گرفتن وسیله و ابزار برای نگهداری و حفاظت از چیزی

آمده است. بین واژگان در اشتقاق کبیر و ثنایی و اکبر، اشتراک معنایی وجود دارد و معنای مشترک در اشتقاق واژگان، دلالت بر مقاومت، شدت و قوت دارد. تقوا در قرآن به صورت مجرد و مزید به کار رفته است. در ثلاثی مجرد این واژه به معنای حفظ و نگه‌داری از خود در مقابل چیزی به واسطه چیز دیگر است. با توجه به سیاق آیات، این حفظ و نگه‌داری به واسطه رفتار انسان و توانمندی او در اجرای فرامین الهی به دست می‌آید. در ثلاثی مزید از باب افتعال تقوا به ضابطه مند بودن رفتار انسان مطابق با قانونی که خداوند برای او تعیین کرده، گفته می‌شود. بین اصل لغوی تقوا و آنچه در وجوه و نظایر این واژه آمده، تفاوت معنایی وجود دارد و معنای مشترک بین تقوا و وجوه و نظایر آن، با توجه به سیاق آیات و ارتباط شمولی این واژگان با یکدیگر است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن جنی، عثمان، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، چاپ چهارم، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن جوزی، جمال‌الدین، نزہة الأعین النواظر فی علم الوجوه والنظائر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۹۸۴م.
- ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، چاپ اول، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷م.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، بی‌جا، دارالتونسية، تونس، ۱۹۸۴هـ.
- ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بی‌جا، دارالفکر، بی‌جا، ۱۳۹۹هـ.
- ابن منظور، محمد، لسان العرب، چاپ سوم، دارصادر، بیروت، ۱۴۱۴هـ.
- زهری، محمد، تهذیب اللغة، بی‌جا، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.
- استرآبادی، حسن بن محمد، شرح شافية ابن الحاجب، مكتبة الثقافة الدينية، چاپ اول، بی‌نا، بی‌جا، ۲۰۰۴م.
- اندلسی، ابو حیان، بحرالمحیط، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰هـ.

پاکتچی، احمد، افراشی، آرزیتا، رویکردهای معناشناختی در مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۹ش.

جوهری، اسماعیل، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بی‌جا، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷م.
حسن جبل، محمد حسن، المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم، چاپ اول، مکتبه الآداب، قاهره، ۲۰۱۰م.

حلی، ثمین، الدر المصون فی علوم الکتب المکتون، بی‌جا، دارالقلم، دمشق، بی‌تا.
حموی، احمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکریم، بی‌جا، مکتبه العلمیه، بیروت، بی‌تا.
رازی، فخرالدین، مفاتیح الغیب، بی‌جا، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ هـ.
زبیدی، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بی‌جا، دار الهدایه، بی‌جا، بی‌تا.
سیوطی، عبدالرحمن، المزهرة فی علوم اللغة و أنواعها، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۹۹۸م.
صالح، صبحی، دراسات فی فقه اللغة، بی‌جا، دارالعلم للملایین، بی‌جا، ۱۹۶۰م.
طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، بی‌جا، مؤسسه الرساله، بی‌جا، ۲۰۰۰م.
عباس، حسن، خصائص الحروف العربیه ومعانیها، بی‌جا، منشورات اتحاد الکتب العرب، بی‌جا، ۱۹۹۸م.
عسکری، أبو هلال، الفروق اللغویه، بی‌جا، دارالعلم والثقافه للنشر والتوزیع، القاهره، بی‌تا.
فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، بی‌جا، دار و مکتبه الهلال، بی‌جا، بی‌تا.
فیروزآبادی، مجدالدین، قاموس المحيط، بی‌جا، مؤسسه الرساله للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت، ۲۰۰۵ م.
مشکور، محمدجواد، فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، بی‌جا، ۱۳۵۷ش.

بررسی صحت استدلال به آیه چهار سورة طلاق بر جواز کودک‌همسری*

داوود احمدیوسفی قلاتی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته شریعت)

Davoodau@gmail.com

چکیده

فقیهان و مفسران به جز تعداد اندکی، اجازه اجبار دختران نابالغ به ازدواج را حداقل به پدر به‌عنوان ولی قهری داده‌اند. این اجازه‌دادن، تأمل‌پذیر است. مقاله حاضر یکی از ادله بسیار مهم فقیهان و مفسران (آیه چهارم سورة طلاق) را با توجه به دلالت حرف «لم» و مقایسه آن با حرف «لماً» بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که منظور از «وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ» زانی است که به سن بلوغ و حیض رسیده‌اند، اما عادت ماهیانه آنها به هر علتی در جریان طبیعی خود قرار نگرفته است؛ بنابراین آیه، دلالتی بر عده دختر بچه‌های نابالغ ندارد و در نتیجه استناد به آن در جواز کودک‌همسری از طریق دلالت اشاری^۱، صحیح نیست.

کلیدواژه‌ها: کودک‌همسری، دختر نابالغ، ولی قهری، لم و لماً، لم یحضن.

مقدمه

شگفت است با عنایت و تأکیدی که نصوص شرعی به حق انتخاب همسر و دقت در این مهم دارد، (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۱۷/۷؛ مسلم، بی‌تا، ۲/ ۱۰۳۶) اکثریت قریب به اتفاق عالمان دین در عرصه فقه و تفسیر (به جز تعداد اندکی) ازدواج دختران نابالغی را تجویز کرده‌اند که هنوز به سن نکاح و رشد نرسیده‌اند؛ حال آن‌که بدیهی است کودکی (صغر) از عوارض اهلیت محسوب می‌شود. (خلاف، بی‌تا، ۱۳۰) ازدواج، تأثیر و نقش والایی در زندگی هر شخص دارد و از تصمیم‌ها و انتخاب‌های مهمی است که هر شخص در زندگی می‌گیرد. این پراهمیت‌بودن ازدواج می‌طلبد که برای حمایت از حقوق کودکان و به‌ویژه احکام مربوط به ازدواج دختران نابالغ، بررسی و بازنگری جدی صورت گیرد.

اولین و مهم‌ترین دلیلی که بر جواز ازدواج با دختر نابالغ به آن استناد می‌شود، جمله «وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ» در آیه چهارم سوره طلاق است. پرسشی که فراروی این مقاله قرار دارد (بدون پرداختن به حکم کودک‌همسری به صورت مطلق) این است که از لحاظ لغوی، آیا جمله «وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ» دلالت بر جواز و درستی ازدواج دختران نابالغ دارد؟ برای پاسخ‌دادن به این سؤال، ابتدا به بررسی و جمع‌بندی شیوه استدلال فقیهان و مفسران پرداخته می‌شود سپس با بررسی و مقایسه دو حرف «لم و لَمَّا»، به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چه تفاوتی از لحاظ ساختار جمله‌سازی در ادبیات عرب بین این دو شخص وجود دارد؟ دخترانی که تا به حال عادت ماهیانه نشده‌اند و به سن بلوغ و نکاح هم نرسیده‌اند و زنانی که بالغ شده‌اند، اما برخلاف هم‌سالانشان در چرخه طبیعی عادت ماهیانه قرار نگرفته‌اند.

در رابطه با پیشینه این مطلب در متون قدیم، باید گفت که اکثریت قریب به اتفاق فقیهان

و مفسران، ازدواج دختر نابالغ را توسط ولیّ مجبر پذیرفته‌اند و حتی بر آن ادعای اجماع شده است. در عصر حاضر نیز در زمینه حمایت از حقوق کودکان و منع ازدواج کودکان به‌ویژه دختران، پژوهش‌هایی صورت گرفته است و به بررسی دلالت آیه مذکور پرداخته‌اند. از این پژوهش‌ها می‌توان به مقاله مهدی مهریزی با عنوان *بررسی فقهی و حقوقی ازدواج دختر بچه‌ها* در نشریه پیام زن، شماره ۹۲، و مقاله اکرم اسداللهی غلامی با عنوان *بررسی حقوقی ازدواج کودکان و مقایسه آن با حقوق بشر*، اشاره کرد.

تفاوت پژوهش حاضر با پیشینه یادشده در این است که این پژوهش از طریق بررسی حرف «لم» در جمله «وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ» به استدلال و نتیجه‌گیری می‌رسد؛ حتی فقیهانی که به جای نبودن این نوع ازدواج تصریح کرده‌اند، روش استدلالی دیگری در پیش گرفته‌اند. (رک: سرخسی، ۱۴۲۱، ۳۸۷/۴). شایان ذکر است که منظور از ازدواج در این مقاله عقد ازدواج است؛ نه ازدواج همراه با همبستری و دخول. مقاله برای واکاوی این مسئله، اقوال فقیهان و مفسران را بررسی کرده است و با استفاده از اقوال لغویان و با روش توصیفی تحلیلی، موضوع یادشده را نقد و بررسی می‌کند.

اقوال فقیهان و مفسران و شیوه استدلال آنها به آیه چهار سوره طلاق بر جواز ازدواج با دختر نابالغ

خداوند در آیه چهار سوره طلاق می‌فرماید: «وَاللَّي يَسِّنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ تَسَانِكُمْ إِنْ أَرَبْتُمْ فَعِدَّتُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّي لَمْ يَحْضُنْ وَأَوْلَتْ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا» در این آیه، عده زنان یائسه «وَاللَّي يَسِّنَ مِنَ الْمَحِيضِ» سه ماه تعیین شده است و بنا بر عطف، عده کسانی که عادت ماهیانه نشده‌اند «وَاللَّي لَمْ يَحْضُنْ» نیز سه ماه است و عده

طلاق تنها برای زنانی است که ازدواج همراه با دخول داشته‌اند. فقها و مفسران از این امر به شیوه اشاری نتیجه گرفته‌اند، دخترانی که هنوز به سن حیض و بلوغ نرسیده‌اند، ازدواجشان جایز است؛ زیرا در این آیه حکم به صحت طلاق دختر بچه‌ای شده که عادت ماهیانه نشده است و طلاق، بعد از ازدواج صحیح واقع می‌شود؛ لذا آیه متضمن جواز ازدواج با صغیره است. (ر.ک: نووی، مجموع، بی‌تا، ۱۶/۱۶۸؛ ابن‌قدامة، ۱۴۰۵، ۷/۳۷۹؛ سائیس، ۲۰۰۲، ۷۸۲). حتی برخی از آنان بر این مسئله ادعای اجماع کرده‌اند. (ر.ک: ابن‌قدامة، ۱۴۰۵، ۷/۳۷۹؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۷، ۱۹/۹۸). تنها ابن‌شبرمه، عثمان البتی و ابوبکر اصم و همچنین برخی از معاصرین مانند ابن‌عثیمین، ازدواج با دختر نابالغ را درست نمی‌دانند و بر جایز نبودن آن تصریح می‌کنند و در دفاع از نظر خود به تبیین و توجیه دلیل‌های دیگری پرداخته‌اند، مانند تعیین سن عایشه (رضی‌الله‌عنها) هنگام ازدواج با پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و یا خاص بودن این مسئله به نسبت ایشان. (ر.ک: جصاص، ۱۴۰۵، ۲/۳۴۶؛ کاسانی، ۱۹۸۲، ۲/۲۴۰؛ طحاوی، ۱۴۱۷، ۴۲۸؛ ابن‌حزم، بی‌تا، ۹/۳۸؛ عینی، ۲۰۰۰، ۵/۹۱؛ ابن‌عثیمین، ۱۴۲۲ و ۱۴۲۸، ۱۲/۵۷ تا ۶۰)، همچنین برخی از فقیهان در محدودسازی ازدواج کودکان تلاش‌هایی کرده‌اند، مانند محدودکردن ولی قهری به پدر یا پدر و پدر بزرگ پدری در مذهب مالکی و شافعی، (ر.ک: قرافی، ۱۹۹۴، ۴/۲۱۷؛ ابن‌رشد، ۱۹۷۵، ۲/۶؛ نووی، مجموع، بی‌تا، ۱۶/۱۶۸). اختیار فسخ عقد ازدواج از سوی دختر بعد از رسیدن به سن بلوغ در مذهب حنفی (ر.ک: کاسانی، ۱۹۸۲، ۲/۲۳۹) و مستحب دانستن اینکه پدر، دختر نابالغ را به ازدواج در نیاورد تا به سن بلوغ برسد، نزد امام شافعی؛ (ر.ک: نووی، مجموع، بی‌تا، ۱۶/۱۶۸). اما نقطه مشترک آثار آنان، جواز ازدواج است.

درباره اینکه جمله «وَاللَّائِي لَمْ يَحْضُنْ» شامل چه کسانی می‌شود در میان مفسران و فقیهان دو

دیدگاه وجود دارد:

۱. جمهور مفسران در تعیین مصداق این جمله یا به ذکر دختر نابالغ اکتفا کرده‌اند یا علاوه بر آن، بیان کرده‌اند که آیه، زنان بالغی را که به سن حیض رسیده‌اند، اما به هر علتی عادت ماهیانه نشده‌اند در بر نمی‌گیرد. (ر.ک: طبری، ۲۰۰۰، ۴۵۲/۲۳؛ مکی ابن ابی‌طالب، ۲۰۰۸، ۷۵۴۴/۱۲؛ جوزی، ۱۴۲۲، ۳۰۰/۴؛ سمعانی، ۱۹۹۷، ۴۶۳/۵؛ بغوی، ۱۹۹۷، ۱۵۳/۸؛ زمخشری، کشاف، ۱۴۰۷، ۵۵۷/۴؛ ابن‌کثیر، ۱۹۹۹، ۱۴۹/۸؛ قرطبی، ۱۹۶۴، ۱۴۵/۱۸).

۲. گروه دیگری از مفسران و فقیهان، علاوه بر دختران نابالغ، زنانی را که به سن بلوغ رسیده‌اند اما به هر علتی عادت ماهیانه نشده‌اند نیز شامل آیه می‌دانند. (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰، ۲۰۰/۱۰؛ خطیب، بی‌تا، ۱۰۰۹/۱۴؛ صدیق‌خان، ۱۹۹۲، ۱۸۸/۱۴؛ سعدی، ۲۰۰۰، ۸۷۰؛ کاسانی، ۱۹۸۲، ۱۹۲/۳؛ نووی، روضة الطالبین، ۱۴۰۵، ۳۷۰/۸؛ سیدسابق، ۱۹۷۷، ۳۲۸/۲).

پرواضح است که هر دو گروه بر این امر اتفاق دارند که آیه بر دختران نابالغ دلالت می‌کند.

دلالت حرف «لم» و مقایسه آن با «لما»

«لم» و «لما» از ادوات جزم فعل مضارع هستند و «لما» در واقع همان حرف «لم» است که «ما» به آن اضافه شده است. (ر.ک: سیبویه، ۱۹۸۸، ۲۲۳/۴) به همین دلیل این دو حرف در بیشتر کتاب‌های لغوی در کنار هم بررسی می‌شوند. «لم» و «لما» هر دو حرف هستند و بر فعل مضارع وارد می‌شوند و فعل را منفی و مجزوم می‌کنند. هر دو از آن دسته از ادوات جزم هستند که تنها یک فعل مضارع را مجزوم می‌کنند و معنای فعل مضارع را از زمان حال و آینده به گذشته تبدیل می‌کنند؛ مانند ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (اخلاص، ۳ و ۴) و ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ (آل عمران، ۱۴۲) (ر.ک: ابن‌هشام، مغنی اللیب، ۱۹۸۵، ۳۶۸؛ زمخشری، المفصل، ۱۹۹۳، ۴۰۶؛ اشمنی،

۱۹۹۸، ۳۵۶/۱. البته باید توجه کرد که «لَمَّا» علاوه بر نفی و جزم فعل مضارع کاربردهای دیگری هم دارد، مانند استفاده از «لَمَّا» به عنوان حرف استثنا در ﴿إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ﴾ (طارق، ۴) و برای ظرفیت به معنای حین و إذ، مانند (لَمَّا جَاءَنِي أَكْرَمَتُهُ)؛ در حالی که «لم» همیشه برای نفی و جزم استفاده می‌شود. (ر.ک: ابن هشام، مغنی اللیب، ۱۹۸۵، ۳۶۹ تا ۳۷۱؛ اشمونی، ۱۹۹۸، ۳۵۸/۱ و ۳۵۹؛ استرآبادی، ۱۹۷۸، ۸۱/۴).

تفاوت «لم و لَمَّا» از حیث لفظ، به اضافه شدن حرف (ما) به لم بر می‌گردد. این اضافه شدن باعث شده است در کاربرد و همچنین در دلالت و معنا با هم تفاوت‌هایی داشته باشند که در کتاب‌های لغت به آنها پرداخته شده است. (ر.ک: ابن مالک، ۲۰۰۰، ۱۴۱/۲ و ۱۴۲؛ اشمونی، ۱۹۹۸، ۳۵۶/۱؛ ابن هشام، اوضح المسالک، ۱۹۷۹، ۲۰۱/۴؛ ابن هشام، مغنی اللیب، ۱۹۸۵، ۳۶۵ تا ۳۷۳؛ حسن عباس، بی تا، ۴/۱۶)، اما تفاوتی که به یافتن پاسخ سؤال این مقاله مربوط است، مسئله توقع و انتظار وقوع فعل منفی شده در زمان آینده است که سبب می‌شود مدلول «لم و لَمَّا» با هم تفاوت داشته باشند. از آنچه به وسیله «لَمَّا» منفی شده است انتظار می‌رود در آینده به وقوع پیوسته و اتفاق بیفتد، برخلاف منفی لم. خداوند می‌فرماید: ﴿بَلْ لَمَّا يَدُوْفُوْا عَذَابٌ﴾ (صاد، ۸) یعنی هنوز عذاب خداوند را نچشیده‌اند، اما توقع می‌رود که در آینده عذاب را بچشند. یا مانند (لَمَّا تَشْرُقُ الشَّمْسُ) یعنی خورشید در زمان گذشته و تاکنون که زمان تکلم و حال است، طلوع نکرده است؛ اما انتظار می‌رود که در آینده طلوع کند. (ر.ک: ابن هشام، مغنی اللیب، ۱۹۸۵، ۳۶۸). تفاوت «لم و لَمَّا» در دلالت بر زمان نفی فعل و توقع یا عدم توقع از رخ دادن آنچه در زمان آینده منفی شده است به این مسئله برمی‌گردد که «لم» برای منفی کردن «فَعَلٌ» استفاده می‌شود و «لَمَّا» برای منفی کردن «قَدْ فَعَلٌ»؛ بنابراین برای منفی کردن جمله «قام زید» گفته می‌شود: «لم یقم زید» و برای منفی کردن «قد قام زید» گفته می‌شود: «لَمَّا یقم زید» و از آنجایی که در «قَدْ» معنای توقع وجود دارد، با اضافه شدن «ما» به حرف «لم» این معنا به «لَمَّا» منتقل می‌شود. خلیل بن احمد فراهیدی می‌گوید:

جمله «قد فعل» به کسانی گفته می‌شود که منتظر خبر هستند و وقتی مؤذن می‌گوید: «قد قامت الصلاة»، از این جهت است که جماعت منتظر اقامه نماز هستند. در واقع «قد» در جواب «هل فعل؟ و لما يفعل؟» است. (ر.ک: سیویه، ۱۹۸۸، ۲۲۳/۴؛ ابن سیده، ۱۹۹۶، ۲۳۲/۴؛ زمخشری، المفضل، ۱۹۹۳، ۴۰۶؛ ابن هشام، مغنی اللیب، ۱۹۸۵، ۳۷۳؛ استرآبادی، ۱۹۷۸، ۸۲/۴؛ وراق، ۱۹۹۹، ۱۹۸، ۱۹۹؛ کفومی، ۱۹۹۸، ۱۱۷۰).

ابن هشام در کتاب شرح قطرانندی بعد از بیان این مسئله می‌گوید: «والاستعمال والذوق یشهدان به» (۱۳۸۳، ۸۳). با بررسی استعمالات قرآنی حرف «لما» (جازمه فعل مضارع که فعل را منفی و معنا را به گذشته می‌برد.) می‌توان متوجه این ظرافت در کاربرد و دلالت آن شد. خداوند در آیه ۲۱۴ سورة بقره می‌فرماید: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمِ الْبِئْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾: «آیا گمان می‌کنید که داخل بهشت می‌شود و حال آنکه هنوز به شما نرسیده همان که به کسانی رسیده است که پیش از شما رفته‌اند؟» و از آن جایی که در «لما» معنای توقع و انتظار وجود دارد، معنای آیه چنین است که توقع و انتظار آمدن و رسیدن سختی‌ها و زیان‌ها به شما، مانند کسانی که پیش از شما در گذشته‌اند، وجود دارد.

شبهه این تعبیر از لحاظ لفظ و معنا در آیه ۱۴۲ سورة آل عمران و آیه ۱۶ سورة توبه آمده است. خداوند برای شناسایی و جداسازی صادقین در ادعای ایمان و صابران از مدعیان دروغین و همچنین پاک‌کردن و خالص‌سازی مؤمنین، حتما آنان را دچار فتنه می‌کند و به وسیله جهاد می‌آزماید؛ خداوند می‌فرماید: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران، ۱۴۲) و ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (توبه، ۱۶). این مفهوم به وسیله آیات

ابتدای سوره عنکبوت نیز تأیید می‌شود؛ خداوند می‌گوید: ﴿لَمْ، أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ، وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكٰذِبِينَ﴾ (عنکبوت، ۱-۳). خداوند در آینده این کار را انجام می‌دهد و مکلفین براساس آنچه در واقعیت انجام می‌دهند و رخ می‌دهد، بازخواست و داوری می‌شوند، هرچند تا زمان تکلم و بیان این آیات، فتنه و آزمایش رخ نداده و زمانش هنوز فرا نرسیده است. (ر.ک: طبری، ۲۰۰۰، ۱۶۴/۱۴؛ زمخشری، کشف، ۱۴۰۷، ۲۵۶/۱ و ۴۲۰/۱ و ۲۵۳/۲؛ نیسابوری، ۱۴۱۶، ۵۸۹/۱؛ رشیدرضا، ۱۹۹۰، ۲۴۰/۲؛ خطیب، بی‌تا، ۷۱۵/۵).

برای بررسی بیشتر دلالت «لما» و تفاوت آن با «لم» به نسبت زمان آینده و توقع وقوع فعل، می‌توان به سوره یونس آیه ۳۹، سوره ص آیه ۸، سوره حجرات آیه ۱۴، سوره جمعه آیه ۳ و سوره عبس آیه ۲۳ مراجعه کرد که نشان می‌دهد در نفی به وسیله «لما» زمان وقوع فعل هنوز نرسیده است، اما توقع می‌رود که زمان آن در آینده فرا رسیده و اتفاق بیفتد و نفی از بین برود. در آیه چهار سوره طلاق حرف «لم» بر سر فعل مضارع «یحضن» آمده و آن را منفی و مجزوم کرده است. همچنین ادوات شرط که زمان فعل را به آینده می‌برد بر سر حرف «لم» نیامده است. (ر.ک: ابن‌هشام، اوضح المسالك، ۱۹۷۹، ۲۰۱/۴؛ حسن عباس، بی‌تا، ۴/۴۱۴)؛ بنابراین تأثیر دیگر «لم» بر فعل یحضن، قلب معنای مضارع به ماضی است؛ لذا می‌توان گفت که معنای لم یحضن یعنی زنایی که قبل از طلاق و تا زمان طلاق، عادت ماهیانه نشده‌اند. (ر.ک: ابن‌مالک، ۲۰۰۰، ۱۴۱/۲ و ۱۴۲؛ ابن‌هشام، معنی اللیب، ۱۹۸۵، ۳۶۷ و ۳۶۸؛ حسن عباس، بی‌تا، ۴/۴۱۶). اما تفاوت دختر بچه نابالغ با زنان بالغی که عادت ماهیانه نمی‌شوند در این است که زمان عادت ماهیانه برای دختر بچه‌ها هنوز فرا نرسیده است و توقع می‌رود که در آینده و هنگام رسیدن به سن بلوغ و نکاح در

چرخه آن قرار بگیرند؛ درحالی‌که زنان بالغی که عادت ماهیانه نمی‌شوند، زمان متوقع برای آنان فرا رسیده است، اما به هر دلیلی در چرخه آن قرار نگرفته‌اند. در ادبیات عرب برای تفاوت گذاشتن بین این دو وضعیت (آنچه زمانش رسیده است اما رخ نداده و آنچه هنوز زمانش نرسیده است و توقع می‌رود در آینده رخ دهد.) از دو حرف «لم و لما» استفاده می‌شود.

در آیه چهار سوره طلاق حرف نفی «لم» بر فعل مضارع «يَحِضُن» وارد شده است؛ آن را مجزوم و منفی کرده و معنای آن را به زمان گذشته برده است. برای مصداق این جمله، دو گزینه معرفی شده است:

اول، دختران صغیره و نابالغی که هنوز به سن بلوغ و حیض نرسیده‌اند، اما به‌طور غالب توقع و انتظار می‌رود که بعد از بلوغ در چرخه عادت ماهیانه قرار بگیرند.
دوم، زنان بالغی که برخلاف هم‌سن و سالانشان، به هر علتی عادت ماهیانه نشده‌اند و در موقعیت طلاق قرار گرفته‌اند.

باتوجه به تفاوت‌های «لم و لَمَّا» به نظر می‌رسد مصداق جمله «وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ» گزینه دوم باشد؛ زیرا برای بیان گزینه نخست، حرف «لَمَّا» به جای «لم» تناسب لغوی دارد؛ چون نفی «لَمَّا» تا زمان تکلم ادامه دارد و توقع می‌رود که در آینده نفی از بین برود و فعل (حیض شدن) به‌وقوع بپیوندد، اما این ویژگی در حرف «لم» وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

استدلال به آیه ۴ سوره طلاق بر جواز کودک‌همسری دچار اشکال است؛ باتوجه به استفاده از حرف «لم» برای نفی عادت ماهیانه از زنان مطلقه در آیه مذکور و مقایسه لغوی حرف «لم» با حرف «لَمَّا»، این نتیجه به‌دست می‌آید که مصداق جمله «وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ» زنانی هستند که

ازلحاظ سنّی باید عادت ماهیانه بشوند، اما برخلاف روال طبیعی به دلیل بیماری یا هر دلیل دیگری در چرخه آن قرار نگرفته‌اند. چنانچه منظور آیه دختران صغیره و نابالغی باشد که هنوز به سن بلوغ و عادت ماهیانه نرسیده‌اند، تناسب داشت از حرف نفی «لما» استفاده شود. حال که آیه دلالت بر بیان عده دختر بچه‌ها ندارد، در نتیجه جواز ازدواج دختران نابالغ نیز از اشاره آیه فهمیده نمی‌شود.

پی‌نوشت

۱. اشاره النص یا اشاره اللفظ (رک: غزالی، ۱۴۱۳، ۲۶۳؛ خلاف، بی‌تا، ۱۳۸).

منابع

قرآن کریم.

ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد بن سعید الأندلسی القرطبی الظاهری، **المحلی بالآثار**، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.

ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد القرطبی الشهیر بابن رشد الحفید، **بداية المجتهد و نهاية المقتصد**، چاپ چهارم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ۱۹۷۵م.

ابن سیده، ابوالحسن علی بن اسماعیل الاندلسی، **المخصص**، تحقیق: خلیل ابراهیم جفال، چاپ اول، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۷هـ-۱۹۹۶م.

ابن عبدالبر، ابو عمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عاصم النمري القرطبی، **التمهید لما فی الموطأ من المعانی والأسانید**، تحقیق: مصطفی بن احمد العلوی، محمد عبدالکبیر البکری، بی‌جا، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ۱۳۸۷هـ.

ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، **الشرح الممتع علی زاد المستقنع**، چاپ اول، دارابن الجوزی، ۱۴۲۲-۱۴۲۸هـ.

ابن قدامه، ابو محمد عبدالله بن احمد بن قدامة المقدسی، **المغنی فی فقه الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی**، چاپ اول،

دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۵هـ.

ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر القرشی دمشقی، **تفسیر القرآن العظیم**، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، چاپ دوم، دارطیبة للنشر والتوزیع، ۱۹۹۹م.

ابن مالک، ابی عبدالله جمال الدین محمد بن عبدالله بن محمد ابن مالک الطائی الجیانی الشافعی، **شرح الکافیة الشافیة**، تحقیق: علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ۲۰۰۰م.

ابن هشام، ابومحمد عبدالله جمال الدین بن یوسف بن احمد بن عبدالله بن هشام الأنصاری، **أوضح المسالک إلى ألفیة ابن مالک**، چاپ پنجم، دارالجیل، بیروت، ۱۹۷۹م.

_____ **معنی اللیب عن کتب الأعاریب**، تحقیق: مازن المبارک ومحمد علی حمدالله، چاپ ششم، دارالفکر، بیروت، ۱۹۸۵م.

_____ **شرح قطر الندی وبل الصدی**، تحقیق: محمد محی الدین عبدالحمید، چاپ یازدهم، بی نا قاهره، ۱۳۸۳هـ.

ابوحیان، محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان أثیرالدین الأندلسی، **البحر المحیط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بی جا، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰هـ.

استرآبادی، رضی الدین، **شرح الرضی علی الکافیة**، تحقیق: یوسف حسن عمر، بی جا، جامعة قارینوس، ۱۹۷۸م. اشمونی، ابوالحسن نورالدین علی بن محمد بن عیسی، **شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک**، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ۱۹۹۸م.

بخاری، ابوعبدالله محمد بن إسماعیل بن إبراهيم بن المغیره، **الجامع المسند الصحیح المختصر من أمور رسول الله صلی الله علیه وسلم وسننه وأیامه**، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲هـ ق. بغوی، محیی السنة، ابومحمد الحسین بن مسعود، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، تحقیق: محمد عبدالله النمر، عثمان جمعة ضمیریة، سلیمان مسلم الحرش، چاپ چهارم، دارطیبة للنشر والتوزیع، ۱۹۹۷م.

جصاص، أحمد بن علی ابوبکر الرازی الحنفی، **أحكام القرآن**، تحقیق: محمد صادق القمحاوی، بی جا، دارإحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۵هـ.

جوزی، جمال الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، **زاد المسیر فی علم التفسیر**، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، بی جا، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۲هـ.

خطیب، عبد الکریم یونس، التفسیر القرآنی للقرآن، بی‌جا، دارالفکر العربی، القاهرة، بی‌تا.
خَاف، عبدالوهاب، علم أصول الفقه و خلاصة تاریخ التشریح، بی‌جا، مطبعة المدني «المؤسسة السعودية بمصر»،
بی‌تا.

رشیدرضا، محمد رشید بن علی رضا بن محمد شمس‌الدین بن محمد بهاء‌الدین بن منلا علی خلیفة القلمونی
الحسینی، تفسیر القرآن الحکیم (تفسیر المنار)، بی‌جا، هیئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰م.
زمخشری، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، تخریج احادیث و
حاشیه: الانتصاف فیما تضمنه الکشاف لابن المنیر الإسکندری و تخریج احادیث الکشاف للإمام الزیلعی، چاپ
سوم، دارالكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷هـ.

_____ المفصل فی صنعة الإعراب، تحقیق: علی بو ملحم، چاپ اول، مكتبة الهلال، بیروت، ۱۹۹۳م.
سایس، محمد علی، تفسیر آیات الأحکام، ناجی سویدان، بی‌جا، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ۲۰۰۲م.
سرخسی، شمس‌الدین ابوبکر محمد بن ابی سهل، المبسوط، تحقیق: خلیل محی‌الدین المیس، چاپ اول، دارالفکر
للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۲۱هـ.

سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان، تحقیق: عبدالرحمن بن معلل اللویحق،
چاپ اول، مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰م.
سمعانی، أبوالمظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزی التمیمی الحنفی ثم الشافعی، تفسیر القرآن،
تحقیق: یاسر بن إبراهیم وغنیم بن عباس بن غنیم، چاپ اول، دار الوطن، الرياض - السعودية، ۱۹۹۷م.
سیبویه، أبوبشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، چاپ سوم، مكتبة الخانجي،
قاهره، ۱۹۸۸م.

سید سابق، فقه السنة، چاپ سوم، دارالكتاب العربی، بیروت - لبنان، ۱۳۹۷هـ، ۱۹۷۷م.
صدیق‌خان، أبوالطیب محمد بن حسن بن علی ابن لطف الله الحسینی البخاری القنوجی، فتح البیان فی مقاصد
القرآن، تصحیح و مراجعه: عبد الله بن إبراهیم الأنصاری، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بی‌جا، صیداً - بیروت،
۱۹۹۲م.

طبری، ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید بن کنیز بن غالب الآملی، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: احمد
محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، ۲۰۰۰م.

طحاوی، أبوجعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجری المصری، مختصر اختلاف

- العلماء، تحقيق: عبدالله نذير أحمد، چاپ دوم، دارالبشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ -
حسن عباس، النحو الوافى، چاپ پانزدهم، دارالمعارف، بی تا.
- عینی، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسین الغیتابی الحنفی بدرالدین، البناية شرح الهداية
(للمرغینانی)، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ٢٠٠٠م.
- غزالی، ابو حامد محمد، المستصفي في علم الاصول، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافی، چاپ اول، دارالکتب
العلمیة، بیروت، ١٤١٣ق.
- قرافی، شهاب الدین احمد بن ادريس، الذخيرة، تحقيق: محمد حجی، بی چا، دارالغرب، بیروت، ١٩٩٤م.
- قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: احمد البردونی و ابراهيم
أطفیش، چاپ دوم، دارالکتب المصریة، قاهره، ١٩٦٤م.
- کاسانی، علاء الدین، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بی چا، دارالکتب العربی، بیروت، ١٩٨٢م.
- کفومی، ابوالبقاء ایوب بن موسى الحسینی، کتاب الکلیات، تحقيق: عدنان درویش و محمد المصری، بی چا، مؤسسة
الرسالة، بیروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- مسلم بن الحجاج النیسابوری، المسند الصحيح المختصر العدل عن العدل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم،
تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی چا، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- مکی بن ابی طالب، ابو محمد حمّوش بن محمد بن مختار القیسى القیروانى ثم الأندلسی القرطبی المالکی، الهداية
إلى بلوغ النهاية في علم معانى القرآن وتفسيره وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق: مجموعة رسائل جامعیة
بكلية الدراسات العليا والبحث العلمی - جامعة الشارقة، به اشراف: الشاهد البوشیخی، چاپ اول، مجموعة بحوث
الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، ٢٠٠٨م.
- نوی، ابوزکریا محیی الدین یحیی بن شرف، المجموع شرح المذهب، بی چا، بی نا، بی تا.
- _____ روضة الطالبین وعمدة المفتین، بی چا، المکتب الاسلامی، بیروت، ١٤٠٥هـ -
- نیسابوری، نظام الدین الحسن بن محمد بن حسین القمی، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زکریا عمیرات،
چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ١٤١٦هـ -
- وراق، ابی الحسن محمد بن عبدالله، علل النحو، تحقيق: محمود جاسم محمد الدرویش، چاپ اول، مکتبة الرشد،
الریاض - السعودیة، ١٩٩٩م.

فرق بین «الضرب فی الأرض» و «السفر» در قرآن*

سیف‌الله اسلامی رمجاهی (دانشجوی کارشناسی ارشد رشته دعوت)

Sayf.es67@gmail.com

چکیده

عمل به قرآن به‌عنوان منبع احکام شرعی و هدایت در گرو فهم واژه‌های به‌کاررفته در آن است. از جمله این واژه‌ها «الضرب فی الأرض» و «السفر» است. کاربرد این دو واژه در آیات احکام، مانند وضو، تیمم، نماز و روزه از حساسیت بیشتری برخوردار است. در واقع عمل کردن به این آیات در گرو فهم این دو اصطلاح و تفاوت بین آنهاست. این پژوهش پس از بررسی آیات با رویکردی توصیفی تحلیلی، به این نتیجه دست می‌یابد که میان این دو اصطلاح تفاوت معناداری وجود دارد. منظور از «الضرب فی الأرض»، مطلق «رفتن در زمین» است و «السفر»، به‌معنای «مشخص بودن مقصد برای مسافر» است. همچنین توجه به تفاوت این دو واژه در قرآن، در ترجیح بین آرای فقها و فهم احادیث نمایان می‌شود.

کلیدواژه‌ها: الضرب فی الأرض، سفر در قرآن، السیر فی الأرض، السیح فی الأرض.

مقدمه

خداوند در قرآن برای بیان سخن خود از الفاظ متفاوتی استفاده کرده که ممکن است در وهله اول خواننده تصور کند این الفاظ مترادف یکدیگرند؛ اما این سؤال نیز برای خواننده مطرح است که در صورت ترادف، چرا الفاظ متفاوت استفاده شده است؟ قرآن مرجع اصلی احکام مسلمانان است و فهم آن منوط به فهمیدن زبان آن است. قرآن براساس طبیعت زبانی‌اش دارای معانی گسترده‌ای است. عمل کردن به دستورات قرآن در گرو فهم معنای کلمه‌ها و جمله‌های به‌کاررفته در آن است. رجوع به قرآن به‌عنوان کتابی که دارای زبان و اسلوب خاص خود است، یکی از راه‌های فهم کلمه‌ها و جمله‌های قرآنی است.

از این الفاظ، «الضرب فی الأرض» و «السفر» است که ممکن است خواننده در نگاه اول هر دو را به معنی «سفرکردن» بپندارد. با بررسی در مراجع لغوی و تفسیری، پژوهشی که تفاوت میان آن دو را ذکر کند، یافته نشد. شایان ذکر است که مقالاتی درباره «الضرب فی الأرض» و «السفر» به صورت جداگانه نوشته شده است، اما اضاف بر مطالبی که در تفسیرها آمده در آنها ذکر نشده است. برای مثال مقاله *لفظة «ضرب» من الاستعمال اللغوی الی الاستعمال القرآن نوشته هدی محمد صالح و مقاله الجندر «ضرب» بین الدلالة المعجمية والاستعمال القرآنی نوشته حمید عبدالحمزه عبیدالفتلی، استعمال «ضرب» در لغت و قرآن را بررسی کرده‌اند، اما این پژوهش به فرق بین «الضرب فی الأرض» و «السفر» در قرآن می‌پردازد که پژوهش‌های پیشین به آن نپرداخته‌اند.*

در این پژوهش با بررسی معانی لغوی و نصوص قرآنی و نگاه به نظریه‌های تفسیری، سعی شده است به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که چه تفاوتی میان «الضرب فی الأرض» و «السفر» در استعمال قرآن وجود دارد؟ همچنین تفاوت این دو چه کاربردی دارد؟

معنای «الضرب فی الأرض» در لغت

عرب اصطلاح «الضرب فی الأرض» را برای «حرکت کردن در زمین» به صورت مطلق استفاده کرده است.

ابن فارس می گوید: «ضاد و راء و باء یک معنای اصلی دارد سپس این لفظ برای معانی دیگر به استعاره گرفته شده و دیگر معناها بر آن حمل شده است. برای مثال فعل «ضَرَبْتُ ضَرْبًا» زمانی به کار می رود که به دیگری ضربه ای وارد می کند. همچنین این لفظ برای مسافرت تجاری و غیر تجاری به استعاره گرفته شده است. خداوند می فرماید: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ (النساء: ۱۰۱). به سرعت در رفتن نیز ضَرْب می گویند. (۱۹۷۹، ۳۹۷/۳ تا ۳۹۸).

باتوجه به اینکه انسانها با ضربه وارد کردن به سطح زمین راه می روند و حرکت می کنند، «الضرب فی الأرض» به معنی در زمین راه رفتن به کار رفته است. زمخسری نیز به همین دلیل در کتاب اساس البلاغه، آن را در ذیل معنای مجازی ذکر کرده است. (ر.ک: ۱۹۹۸، ۵۷۷/۱). همچنین خلیل بن احمد فراهیدی گذرا به این معنا اشاره کرده است: «لَفْظُ الضَّرْبِ بِرِهْمَةِ أَعْمَالٍ وَاقِعٌ مِثْلُ «ضَرْبٍ فِي التِّجَارَةِ، وَفِي الْأَرْضِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ» كَمَا نَحْوُهُ رَفْتِنَانٌ وَبِهَرَّةٍ بِرِدَارٍ» آنها از این رفتن را توصیف می کند. (بی تا، ۳۰/۷). راغب اصفهانی درباره «الضرب فی الأرض» در تفسیرش می نویسد: «الضرب فی الأرض از این گفته عرب گرفته شده است که می گویند: «ضَرْبَ الْعَرِيقِ ضَرْبًا» نبض زد؛ هنگامی که حرکتش سریع شد.» (۲۰۰۳، ۱۴۱۶/۳).

معنای «السَّفَر» در لغت

کلمه «السَّفَر» به معنای آشکار شدن و ظاهر شدن است.

ابن فارس در کتاب مقاییس می‌گوید: «سین و فاء و راء یک معنای اصلی دارد که دلالت بر آشکارشدن و ظاهرشدن می‌کند. از این معنا کلمه سفر است؛ چون مردم از مکانشان ظاهر می‌شوند.» (۱۹۷۹، ۸۲/۳). در تأیید این معنا این سیده در کتاب المحکم از زجاج نقل می‌کند: «به کاتب و نویسنده، سافر گفته می‌شود و کتاب را سفر می‌نامند؛ چون معنای آن تبیین و واضح کردن شیء است و «أسفر الصبح» هنگام روشن شدن هوا است و «سفرت المرأة» هنگامی گفته می‌شود که شخص صورتش را ظاهر می‌کند و از همین معناست «سفرت بین القوم»، یعنی آنچه در قلب این دو نفر وجود دارد را آشکار کردم، برای اینکه بین آنها صلح ایجاد کنم.» (۲۰۰۰، ۴۸۰/۸).

واژگان هم‌خانواده با «الضرب فی الارض» و «السفر»

واژه‌های «السیر فی الأرض» و «السَّيْحُ فی الأرض» از واژگان به‌کاررفته در قرآن‌اند که از لحاظ معنایی به دو واژه مورد بحث نزدیک هستند.

السَّيْرُ: «سین و یاء و راء، اصلی است که دلالت بر رفتن و جریان داشتن دارد. گفته می‌شود (سَارَ يَسِيرٌ سَيْرًا) و برای رفتن در شب و روز استعمال می‌شود.» (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۱۲۰/۳). خداوند از «السَّيْرُ فی الأرض» و مشتقات آن بیش از ۱۰ بار در قرآن استفاده کرده است که اغلب آنها به رفتن در زمین برای عبرت‌گرفتن دلالت می‌کند. ابن‌عاشور می‌گوید: «السَّيْرُ: همان زدن دو پا به زمین است، اما معنای «ضرب» به فراموشی سپرده شده و اراده رفتن از آن شده است.» (۱۹۸۴، ۲۸۶/۲۹).

السَّيْحُ: «آبی که آشکارا بر روی زمین جاری است. «مَاءٌ سَبَّحٌ وَغَبِلٌ» به آبی گفته می‌شود که بر روی زمین جاریست و جمع آن «سُبُوحٌ وَأَسْبَاحٌ» است. سَبَّحَ: به رفتن در زمین برای عبادت اطلاق می‌شود.» (فراهیدی، بی‌تا، ۲۷۲/۳ تا ۲۷۳). از «السَّيْحُ فی الأرض» در یک آیه استفاده شده

است. خداوند می فرماید: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الكَافِرِينَ﴾ (توبه، ۲) خداوند اعلام می کند که به مشرکین به مدت چهار ماه اجازه رفت و آمد کردن در زمین به صورت آزادانه بدون اینکه به آنها تعرض شود را داده است. اصل سیاحت به رفتن در زمین به صورت آزادانه به هر کجا که شخص بخواهد، است و همچنین به دور شدن از آبادی و خانه‌ها گفته می شود. (ر.ک: واحدی، ۱۴۳۰، ۲۸۲/۱۰؛ رازی، ۱۴۲۰، ۵۲۴/۱۵؛ خازن، ۱۴۱۵، ۳۳۳/۲).
براین اساس می توان گفت «السیر فی الأرض» و «السّیح فی الأرض» نوعی از «الضرب فی الأرض» است.

فرق «الضرب فی الأرض» و «السفر» در قرآن

۱. «الضرب فی الأرض» و کلمه‌های مشابه آن در قرآن

«الضرب فی الأرض» و مشتقات آن پنج بار در قرآن به کار رفته است. آیات به ترتیب سوره‌ها از این قرار است: ﴿... لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ...﴾ (بقره، ۲۷۳)، ﴿... إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ...﴾ (آل عمران، ۱۵۶)، ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ (نساء، ۱۰۱)، ﴿... إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ (مائده، ۱۰۶)، ﴿... وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ...﴾ (مزمل، ۲۰).

اما در قرآن آیه دیگری شبیه به این آیات استفاده شده است؛ خداوند می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا...﴾ (نساء، ۹۴). منظور آیه بر حسب سیاق، جنگ و جهاد در راه خداست. (ر.ک: ابن عباس، بی تا، ۷۷؛ زجاج، ۱۹۸۸، ۹۱/۲؛ قرطبی، ۱۹۶۴، ۳۳۶/۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۹۱/۲).

۲. «السفر» در قرآن

ماده «سَفَر» دوازده بار در قرآن استفاده شده است. از این دوازده بار، هشت جا به معنای انتقال

از مکانی به مکان دیگر است. این آیات به ترتیب سوره‌ها عبارت‌اند از: ﴿...فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ...﴾ (بقره، ۱۸۴)، ﴿...وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ...﴾ (بقره، ۱۸۵)، ﴿وَأِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ...﴾ (بقره، ۲۸۳)، ﴿...وَأِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ...﴾ (نساء، ۴۳) و (مائده، ۶)، ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا...﴾ (توبه، ۴۲)، ﴿...لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾ (کهف، ۶۲)، ﴿فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا...﴾ (سبأ، ۱۹).

۳. فرق بین «الضرب فی الأرض» و «السفر» در استعمال قرآن

باتوجه به معنای لغوی «الضرب فی الأرض» (حرکت‌کردن در زمین) و سیاق آیاتی که این اصطلاح در آن استفاده شده است، این نتیجه به دست می‌آید: «الضرب فی الأرض» به مطلق رفتن در زمین برای مسافرت، تجارت، جنگ و... استعمال می‌شود. (رک: رشیدرضا، ۱۹۹۰، ۲۹۷/۵؛ ابن‌قتیبۀ، بی‌تا، ۳۴۱).

به‌طور مثال در این آیات «الضرب فی الأرض» به معنای سفر برای طلب رزق و روزی و تجارت استفاده شده است: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْطَافًا وَمَا يُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (بقره، ۲۷۳) و ﴿... عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَافْرَأُوا مَا تَبَسَّرَ مِنْهُ...﴾ (مزل، ۲۰)، (رک: ابن‌کثیر، ۱۹۹۹، ۷۰۴/۱ و ۲۵۸/۸؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۷۴/۳ و ۲۸۵/۲۹). یا در این آیه برای مطلق مسافرت استعمال شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرِفْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُوهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فَتُقْسَمَانِ بِاللَّهِ إِنْ اَرْتَبْتُمْ لَا نُشْرِي بِهِ مَعَكُمْ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّآ إِذَا لَمِنَ الْأَمِينِ﴾ (مائده، ۱۰۶). (رک: زجاج، ۱۹۸۸، ۲۱۵/۲، قرطبی، ۱۹۶۴، ۳۵۲/۶).

اما کلمه «سَفَر» به معنی آشکارشدن و واضح شدن است؛ به انتقال از مکانی به مکان دیگر نیز سفر گفته می شود؛ چون در این انتقال، آشکارشدن و ظاهرشدن رخ می دهد. با توجه به آیات موجود در سوره های توبه، کهف و سبأ، می توان گفت به انتقالی که در آن مقصد مشخص باشد، سفر گفته می شود. خداوند می فرماید: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا حُرْجَنَا مَعَكُمْ يَهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (توبه، ۴۲) با بررسی آیه این نتیجه به دست می آید که لفظ «سفر» برای انتقال به مقصد مشخص و معلوم استعمال می شود.

در این آیه خداوند زبان حال منافقین را نقل می کند که اگر سفر متوسطی بود با تو ای پیامبر همراه می شدند ولی دوری مقصد آنها را از همراهی با تو باز داشته است؛ پیامبر از قبل به همه اعلام کرده بود که ما به مقصد تبوک حرکت خواهیم کرد. (ر.ک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۰/۲۰۸؛ مبارکفوری، ۱۴۲۷، ۳۶۷). خداوند در این آیه از واژه (سفر) استفاده می کند.

یا در سوره کهف خداوند از زبان پیامبر موسی چنین نقل می کند: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ (کهف، ۶۰) موسی (علیه السلام) از قبل می دانست که محل دیدار کجاست و در دو آیه بعد برای انتقال به مکان مورد نظر از کلمه «سفر» استفاده می کند: ﴿فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾ (کهف، ۶۲).

یا در سوره سبأ می فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَىٰ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُورَىٰ ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّبْزَ سَبْرًا فِيهَا لِبَاطِنٍ وَأَيَّامًا آمِنِينَ. فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (سبأ: ۱۸ و ۱۹). «قری ظاهرة» یعنی برای کسی که می خواست به آنجا برود مشخص و معلوم بود. (زمخسری، الکشاف، ۱۴۰۷، ۳/۵۷۷).

خداوند در این آیه می‌فرماید: ما بین ایشان [یعنی قوم سبأ] و شهرها و روستاهای متبرک، آبادی‌های مشخصی قرار داده بودیم که با خیال راحت می‌توانستند در شبانه‌روز در بین آنها رفت‌وآمد کنند؛ اما وقتی قوم سبأ برای مسافرت در بین این آبادی‌های مشخص و نزدیک، راحت بودند از خداوند می‌خواهند که بین مبدأ و مقصد مشخص فاصله بیاندازد و از این رفت‌وآمد به «أسفارنا» تعبیر می‌کنند. در همهٔ این موارد، چون مقصد مشخص بوده از لفظ «سفر» استفاده شده است.

باتوجه به معنای لغوی و استعمال قرآن به نسبت این دو کلمه، این نتیجه به‌دست می‌آید که در «الضرب فی الأرض» مشخص بودن مقصد منظور نیست ولی در «سفر» مقصد، مشخص است. نکتهٔ درخور توجه دیگری که در قرآن به چشم می‌خورد، اینکه هر جا بحث از نماز به‌میان آمده است، خداوند از واژهٔ «الضرب فی الأرض» استفاده می‌کند؛ این آیات به قرار زیر است:

الف. ﴿وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ (نساء، ۱۰۱).

ب. ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (مزل، ۲۰).

در بقیه احکام، مثل روزه و کتابت دین و غسل و وضو از «علی سفر» استفاده می‌کند؛ این آیات عبارت‌اند از:

الف. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* أَيَّامًا

مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ* شَهْرَ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (بقره، ۱۸۳ تا ۱۸۵).

ب. ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانَ مَنِبُوحَةً فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (بقره، ۲۸۳).

پ. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا﴾ (نساء، ۴۳).

ت. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهُكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (مائده، ۶).

تفاوت کاربرد دو واژه «الضرب فی الارض» و «السفر» در عبادات

اصطلاح «الضرب فی الارض» در آیاتی از قرآن آمده است. موضوع این آیات عبارت‌اند از: بحث انفاق به فقیر: (بقره، ۲۷۳)؛ در سیاق تشویق به جنگ: (آل عمران، ۱۵۶)؛ مسافرت: (نساء، ۱۰۱)؛ تجارت: (مائده، ۱۰۶)؛ در سیاق نماز شب: (مزل، ۲۰). همچنین اصطلاح «السفر» در آیاتی با موضوع روزه: (بقره، ۱۸۴ و ۱۸۵)، معامله: (بقره، ۲۸۳)، غسل: (نساء، ۴۳)، وضو: (مائده، ۶)، در سیاق تشویق به جنگ: (توبه، ۴۲)، در داستان موسی و عبد صالح: (کهف، ۶۲) و در داستان قوم سبا:

(سبأ، ۱۹)، مطرح شده است.

چنانکه ذکر شد، «الضرب فی الأرض» به مطلق رفتن در زمین برای مسافرت، تجارت، جنگ و... استفاده می‌شود و لفظ «سفر» برای انتقال به مقصد مشخص و معلوم به‌کار می‌رود.

با این حال درباره‌ی واژه «سفر» در استعمال قرآنی دو نکته وجود دارد:

۱. به مسیر چه کوتاه باشد چه طولانی، «سفر» گفته می‌شود. خداوند می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّبِيْرَ سَبِيْرًا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ. فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَيَجْعَلْنَا لَهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ﴾ (سبأ، ۱۸ و ۱۹)، به دلیل کوتاهی مسیر، قوم سبأ از خداوند درخواست می‌کنند که مدت سفرشان طولانی شود. (ر.ک: قرطبی، ۱۹۶۴، ۱۴/۲۸۹ تا ۲۹۱).

۲. نوع استعمال واژه «سفر»؛ باتوجه به آیاتی که این واژه در آن ذکر شده، این کلمه بیشتر به‌صورت مفرد و همراه با حرف جر «علی» به‌کار رفته است. چنانکه در بحث معانی حروف جر در زبان عربی مطرح است، این حرف معناهای مختلفی دارد. معنای اصلی این حرف، استعلا یافتن است. (ر.ک: سامرای، ۲۰۰۰، ۳/۴۷ تا ۵۳).

باتوجه به توضیحاتی که برای کاربرد این واژه در استعمال قرآنی بیان شد، واژه «سفر» به مسافرتی اطلاق می‌شود که در آن مقصد، مشخص است و دور یا نزدیک بودن مقصد ملاک نیست. همچنین از همراهی این واژه با حرف جر «علی» که به‌معنای استعلاست، این نتیجه به‌دست می‌آید که احکام موجود در قرآن به‌نسبت این واژه در حین سفر بر آن مترتب می‌شود؛ زیرا استیلا یافتن به نسبت سفر، زمانی فهم‌پذیر است که عملیات سفر شروع شده باشد.

مهم‌ترین دستاورد آگاهی یافتن از تفاوت بین این دو واژه، تبیین احادیث پیامبر و ترجیح بین آرای اختلافی فقها است. به‌گونه‌ای که با استفاده از تفاوت این دو واژه، پژوهشگر به رأی

راجح در مسئله‌ای فقهی که در آن اختلاف هست، دست می‌یابد. همچنین درک این تفاوت به فهم حدیث کمک می‌کند. در ادامه نمونه‌هایی از این احادیث و آرای فقیهان ذکر می‌شود.

درباره مسافتی که نماز در آن به صورت «قصر» خوانده می‌شود، بین فقها اختلاف وجود دارد. بعضی از علما برای قصر نماز مسافت مشخصی را شرط دانسته‌اند؛ استدلال آنها به عمل صحابه است، برای مثال ابن عمر در مسافرت‌هایی که ده فرسخ بوده نماز را قصر می‌کرد و ابن مسعود در مسافرت‌هایی که سه روز طول می‌کشید. بعضی به طور مطلق بدون در نظر گرفتن مسافتی مشخص، قصر نماز را تجویز کرده‌اند؛ دلیل این گروه نیز فعل پیامبر است که هرگاه یک فرسخ یا سه فرسخ یا سه میل حرکت کرده، نماز را قصر کرده است. همچنین از علی روایت شده است که هرگاه از کاخ کوفه خارج می‌شد و به منطقه «النجیله» می‌رفت که فاصله چندانی با کوفه نداشت، نماز ظهر و عصر را دو رکعت می‌خواند. ابن قدامه پس از نقل دیدگاه علما و دلایل آنها، نظر کسانی را ترجیح می‌دهد که معتقد به عدم مسافت مشخص برای جواز قصر نماز هستند و یکی از دلایل ترجیح خود را مطلق بودن آیه «و اذا ضربتم فی الارض» می‌داند. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۹۶۹، ۲/ ۱۸۸ تا ۱۹۰) با توجه به اینکه درباره قصر نماز در قرآن از واژه «ضربتم فی الارض» استفاده شده است و این واژه به مطلق رفتن در زمین معنا شد، دیدگاه آن دسته از فقها ترجیح دارد که قصر نماز را بدون پیمودن مسافت مشخص تجویز کرده‌اند.

نمونه دیگر، بحث قصر نماز در مسافرت‌هایی است که در آن گناه صورت می‌گیرد. در این باره نیز فقها به دو گروه تقسیم شده‌اند: دسته‌ای قائل به قصر کردن نماز در چنین مسافرت‌هایی هستند و دسته دیگر، قصر نماز را ممنوع می‌دانند. (ر.ک: نووی، بی‌تا، ۳۴۶/۴) دلایل کسانی که قصر کردن نماز در مسافرت‌های دارای گناه را ممنوع می‌دانند از این قرار است:

۱. قصر نماز در حین مسافرت، رخصتی شرعی است و رخصت برای ایجاد مصلحتی است که شرع به دنبال آن است؛ چنانچه قصر نماز در مسافرت‌های گناه نیز تجویز شود، کمک به ایجاد فساد است و شرع از گسترش فساد بری است.

۲. خداوند می‌فرماید: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (بقره، ۱۷۳)، آیه دلالت بر این دارد که استفاده از رخصت نباید در جهت گناه باشد. (ر.ک: ابن قدامه، ۱۹۹۶، ۱۹۳/۲ تا ۱۹۴). اما کسانی که معتقد به قصر نماز در هر نوع مسافرتی هستند، علاوه بر استدلال به مطلق بودن ادله قصر نماز، به عزیمت بودن دو رکعت خواندن نماز چهار رکعتی در مسافرت براساس احادیث نیز استدلال می‌کنند؛ احادیثی مانند «صلاة المسافر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تام غير قصر علي لسان نبيكم محمد (صلى الله عليه وسلم)» (ر.ک: کاسانی، ۱۹۸۶، ۹۱/۱ تا ۹۳).

باتوجه به اینکه درباره قصر نماز در قرآن از واژه «ضربتكم في الارض» استفاده شده و این واژه به معنای مطلق رفتن در زمین است و نوع سفر در آن مقید نشده است، دیدگاه آن دسته از فقها ترجیح دارد که قصر نماز را در هر نوع مسافرتی تجویز کرده‌اند.

در بحث روزه سؤالی مطرح می‌شود که محل اختلاف فقهاست. چه موقع خوردن روزه برای مسافر مباح می‌شود؟ قبل از شروع سفر یا در هنگام سفر؟ علما در این باره به چند گروه تقسیم شده‌اند: تعدادی از آنها قائل به افطار، پیش از سفر هستند و بعضی با شرط‌هایی خوردن روزه را جایز می‌دانند. (ر.ک: زحیلی، بی تا، ۱۶۹۵/۳؛ ابن قدامه، ۱۹۶۹، ۱۱۷/۳ تا ۱۱۸).

باتوجه به استعمال قرآنی واژه «السفر» و همراهی آن با حرف جر «علی»، رأی کسانی ترجیح دارد که خوردن روزه در هنگام سفر را جایز می‌دانند. (ر.ک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۶۳/۲ تا ۱۶۴). فعل پیامبر نیز این رأی را تأیید می‌کند: «عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

(صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حَرَجَ عَامَ الْفَتْحِ إِلَى مَكَّةَ فِي رَمَضَانَ فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ كُرَاعَ الْعَمِيمِ، فَصَامَ النَّاسُ، ثُمَّ دَعَا بِقَدْحٍ مِنْ مَاءٍ فَرَفَعَهُ، حَتَّى نَظَرَ النَّاسُ إِلَيْهِ، ثُمَّ شَرِبَ، فَقِيلَ لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ: إِنَّ بَعْضَ النَّاسِ قَدْ صَامَ، فَقَالَ: «أُولَئِكَ الْعُصَاةُ، أُولَئِكَ الْعُصَاةُ» (مسلم، بی تا، ۷۸۵/۲). در این حدیث، مقصد پیامبر مشخص است و ایشان در هنگام سفر دستور افطار می دهند.

همچنین در پرتو این تفاوت این عمل پیامبر در حدیث، تفسیرپذیر است: «قَالَ أَبُو الْجُهَيْمِ الْأَنْصَارِيُّ أَقْبَلَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) مِنْ نَحْوِ بَنِي جَمَلٍ فَلَقِيَهُ رَجُلٌ فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) حَتَّى أَقْبَلَ عَلَى الْجِدَارِ، فَمَسَحَ بِوَجْهِهِ وَيَدَيْهِ، ثُمَّ رَدَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ»، «بَرَجَمَل» منطقه‌ای نزدیک مدینه است (ر.ک: بخاری، ۱۴۲۲، ۷۵/۱)؛ پیامبر حین برگشت از این مکان به سمت مدینه (مقصد معلوم بود)، به جای وضو تیمم کرد و به آیه‌ای عمل کرد که تیمم را در «سفر» جایز می داند. (ر.ک: مائده، ۶).

نتیجه‌گیری

«الضرب فی الأرض» به مطلق حرکت کردن در زمین و دور شدن از مبدأ اطلاق می شود؛ چه مقصد مشخص باشد چه نباشد.

کلمات «السَّيْرُ فِي الْأَرْضِ» و «السَّيْحُ فِي الْأَرْضِ»، نوعی از «الضرب فی الأرض» هستند.

در «السَّفَرُ» مشخص بودن مقصد، منظور است.

درباره نماز از «الضرب فی الأرض» استفاده شده، اما درباره احکام دیگر از لفظ «عَلَى سَفَرٍ» استفاده شده است.

تفاوت کاربردی دو واژه «الضرب فی الأرض» و «السَّفَرُ» در ترجیح دیدگاه‌های فقهی و تبیین احادیث، نمایان می شود.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سیده، أبو الحسن علی بن إسماعیل، **المحکم والمحیط الأعظم**، تحقیق: عبدالحمید هندای، چاپ اول، انتشارات دارالکتب العلمیة، بیروت، ۲۰۰۰م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، **التحریر والتنویر**، بی‌جا، انتشارات الدار التونسیة، تونس، ۱۹۸۴هـ
- ابن عباس، عبدالله بن عباس (رضی‌الله‌عنهما)، **تنویر المقیاس من تفسیر ابن عباس**، گردآورنده: مجدالدین أبوطاهر محمد بن یعقوب الفیروزآبادی، بی‌جا، انتشارات دارالکتب العلمیة، لبنان، بی‌تا.
- ابن فارس، أحمد، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، انتشارات دارالفکر، بی‌جا، ۱۹۷۹م.
- ابن قتیبة الدینوری، أبو محمد عبدالله بن مسلم، **أدب الکاتب (أو أدب الکتاب)**، تحقیق: محمد الدالی، بی‌جا، انتشارات مؤسسه الرساله، بی‌جا، بی‌تا.
- ابن قدامه، عبدالله بن احمد، **المغنی**، تحقیق: طه الزینی، محمود عبدالوهاب فاید، عبدالقادر عطا و محمود غانم غیث، چاپ اول، مکتبه القاهره، بی‌جا، ۱۹۶۹م.
- ابن کثیر، **تفسیر القرآن العظیم**، أبو الفداء إسماعیل بن عمر، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، چاپ دوم، انتشارات دارطیبة، بی‌جا، ۱۹۹۹م.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، چاپ اول، دار طوق النجاة، بیروت، ۱۴۲۲هـ
- بیضاوی، ناصرالدین أبوسعید عبدالله بن عمر بن محمد الشیرازی، **أنوار التنزیل وأسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، انتشارات داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸هـ
- خازن، علاءالدین علی بن محمد بن إبراهیم بن عمر الشیخی، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، تحقیق: تصحیح محمد علی شاهین، چاپ اول، انتشارات دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۵هـ
- رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسین التیمی مشهور به فخرالدین الرازی، **مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)**، چاپ سوم، انتشارات دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰هـ
- راغب اصفهانی، أبو القاسم الحسین بن محمد، **تفسیر الراغب الأصفهانی**، جزء ۲، ۳: از اول سورة آل عمران تا آیه ۱۱۳ سورة نساء، تحقیق: د. عادل بن علی الشّدی، چاپ اول، انتشارات دارالوطن، ریاض، ۲۰۰۳م.

- رشيدرضا، محمد، **تفسير المنار**، بي‌جا، انتشارات الهيئة المصرية العامة للكتاب، بي‌جا، ١٩٩٠م.
- زجاج، إبراهيم بن السرى بن سهل، **معانى القرآن وإعراجه**، تحقيق: عبدالجليل عبده شلبي، چاپ اول، انتشارات عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م.
- زحيلي، وهبه بن مصطفى، **الفقه الإسلامى وأدلتُهُ (الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها)**، چاپ دوازدهم، دارالفكر، دمشق، بي‌تا.
- زمخشري، جارالله محمود بن عمرو بن أحمد، **أساس البلاغه**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، چاپ اول، انتشارات دارالكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.
- زمخشري، جارالله محمود بن عمرو بن أحمد، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، چاپ سوم، انتشارات دارالكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- سامرائى، فاضل صالح، **معانى النحو**، چاپ اول، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، اردن، ٢٠٠٠م.
- فراهيدى، خليل بن أحمد، **كتاب العين**، محققين: د. مهدى المخزومى، د. إبراهيم السامرائى، بي‌جا، انتشارات دار و مكتبة الهلال، بي‌جا، بي‌تا.
- قرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فرح الأنصارى الخزرجى، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني و إبراهيم أطفيش، چاپ دوم، انتشارات دارالكتب المصرية، قاهره، ١٩٦٤م.
- كاسانى، ابوبكر بن مسعود، **بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع**، چاپ دوم، دارالكتب العلمية، بي‌جا، ١٩٨٦م.
- مباركفورى، صفى الرحمن، **الرحيق المختوم (مع بعض التعديلات والزيادات من د. علاء الدين زعترى و غسان محمد رشيد الحموى)**، چاپ اول، انتشارات دارالعصماء، دمشق، ١٤٢٧هـ.
- مسلم بن حجاج، نيشابورى، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بي‌جا، دارإحياء الكتب العربيه، قاهره، بي‌تا.
- نووى، يحيى بن شرف، **المجموع شرح المذهب (مع تكملة السبكي والمطيعى)**، بي‌جا، دارالفكر، بي‌جا، بي‌تا.
- واحدى، ابوالحسن على بن احمد، **التفسير البسيط**، تحقيق: أصل تحقيقه فى (١٥) رسالة دكتوراه بجامعه الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، چاپ اول، انتشارات عمادة البحث العلمى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ.

جهر و اخفای بسمله در نماز*

یعقوب سعیدی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته شریعت)

Yaghoobsaeedi1256@gmail.com

سید عبدالله منصوری (استادیار معهد عالی)

محمدرضا محمدیان (عضو هیئت علمی معهد عالی)

چکیده

فقیهان اتفاق نظر دارند که جهر یا اخفای بسمله در صحت نماز تأثیری نمی‌گذارد؛ اما گزینش هر یک از نظرات جهر یا اخفا، وابسته به گزارش شرع و از امور توقیفی است. دلایل اصلی فقیهان در زمینه جهر و اخفای بسمله، در حیطة و حصار روایات حدیثی بوده و منشأ اصلی اختلاف آنان به اختلاف آثار و روایات باز می‌گردد. شیوه فقیهان؛ اعم از طرفداران جهر و طرفداران اخفای بسمله، در کشف این حکم کافی نیست و نگاه ناقص به هر چیزی، تصویری ناقص از موضوع به دست می‌دهد. بنابراین لازم است با شیوه‌ای متفاوت، درک جدیدی از مسئله جهر و اخفا پیدا کرد. این مقاله بر آن است که با ارائه شیوه جدید استدلالی، نگاه آن دسته از فقیهانی که قائل به جهری بودن بسمله در نماز و بیرون از آن هستند را تقویت بخشد.

کلیدواژه‌ها: جهر بسمله، اخفای بسمله، اسناد قرآنی.

مقدمه

بنا به گفته دکارت، تحقیق بدون روش تلاشی است که به ثمر نمی‌رسد. اگر هیچ‌گاه هیچ حقیقتی را درباره هیچ چیزی جست‌وجو نکنیم، بسیار بهتر است از این که بخواهیم بدون روش به چنین کاری دست یابیم. (رک: ماکوکسکی، ۱۳۶۴، ۴۰۱) به همین منوال به اندازه کاستی در شیوه بررسی، نتیجه تحقیق دچار اشکال می‌شود.

در این مقاله می‌خواهیم با تتبع ادله فقیهان، به شیوه بررسی آنان در حکم جهر و اخفای بسمله پی برده و بدانیم آیا روش آنها در این باره کافی و کامل است یا ناقص و ناتمام؟ چه بسا استفاده از شیوه صحیح در مسئله جهر و اخفای بسمله از نتیجه آن اهمیت بیشتری داشته باشد. فقهای مذاهب اسلامی به موضوع جهر و اخفای بسمله پرداخته و به دلایل مخالفین خود پاسخ داده‌اند. برخی از فقیهان نیز کتاب‌هایی را جداگانه به موضوع یادشده اختصاص داده‌اند؛ برای مثال خطیب بغدادی (۴۶۳ ق.) کتاب *الجهر بالبسملة*، ابن عبدالبر مالکی (۴۶۳ ق.) کتاب *الإنصاف فیما بین علماء المسلمین فی قراءه بسم الله الرحمن الرحیم فی فاتحة الكتاب*، ابن طاهر المقدسی معروف به ابن قیسرانی (۵۰۷ ق.) کتاب *مسألة التسمیة*، و ابوشامه (۶۶۵ ق.) کتاب *البسملة* را در این موضوع نوشته‌اند.

عمده تفاوت این مقاله با پژوهش‌های پیشین، شیوه متفاوت آن در ارائه است. این مقاله در بررسی موضوع جهر و اخفای بسمله با توصیف و تحلیل داده‌های علم قرآات و حدیث و فقه، نگاشته شده است.

اقوال فقیهان درباره جهر و اخفای بسمله

فقهای مذاهب اسلامی درباره کیفیت تلاوت بسمله در نمازهای جهری اختلاف نظر دارند:

قول اول، مالکیه، حنفیه و حنابله جهر به بسمله را مکروه می‌دانند. مالکیه خواندن بسمله در نماز فرض را به‌طور مطلق (به اخفا و جهر) مکروه دانسته و می‌گویند: چنانچه در نهایت، شخص می‌خواهد آن را بخواند پس به اخفا قرائت کند. امام احمد (۲۴۱ ق.) و ابن تیمیه (۷۲۸ ق.) اخفای بسمله را اصل در نظر گرفته و جهر را به‌منظور مصلحت‌هایی، مانند آموزش و جلب محبت، نیک می‌دانند. ابن قیم (۷۵۱ ق.) بر این باور است که رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) بسمله را بیشتر آهسته و گاهی اوقات بلند خوانده است. (ر.ک: خرسی، بی‌تا، ۱/ ۲۸۹؛ سرخسی، ۱۴۱۴، ۱/ ۱۵؛ قاضی عبدالوهاب، ۱۴۲۰، ۱/ ۲۳۵؛ ابن‌قدمه، المغنی، ۱۳۸۸، ۱/ ۳۴۵؛ مرداوی، بی‌تا، ۲/ ۴۹؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ۲۴/ ۱۹۶؛ ابن قیم، ۱۴۱۵، ۱/ ۱۹۹).

قول دوم، شافعیه و روایتی از احمد و ابن‌عبدالبر (۴۶۳ ق.) از مالکیه، جهر بسمله را مستحب می‌دانند. (ر.ک: نووی، بی‌تا، ۳/ ۳۴۱، مرداوی، بی‌تا، ۲/ ۴۹؛ ابن‌عبدالبر، الاستذکار، ۱۴۲۱، ۱/ ۴۳۷).

قول سوم، حکم بن عتیبه (۱۱۵ ق.) و عبدالرحمن بن ابی‌لیلی (۱۴۸ ق.) و اسحاق بن ابراهیم حنظلی مشهور به ابن‌راهویه (۲۳۸ ق.)، جهر و اخفا را یکسان می‌دانند. (ر.ک: مروزی، ۱۴۱۲، ۱/ ۲۱۶، نووی، بی‌تا، ۳/ ۳۴۲).

سبب این اختلاف از نگاه ابن‌رشد و نقد آن

ابن‌رشد (۵۹۵ ق.)، سبب این اختلاف را دو چیز معرفی می‌کند: ۱. اختلاف آثار و روایات؛ ۲. اختلاف در اینکه آیا «بسم الله الرحمن الرحيم» آیه‌ای از فاتحه است یا خیر؟ (ابن‌رشد، ۱۴۲۵، ۱/ ۱۳۲). از نظر او گویا هرکسی بسمله را آیه‌ای از فاتحه می‌داند، قائل به جهر آن بوده و هرکس بسمله را آیه‌ای از فاتحه نمی‌داند، به اخفای آن قائل است؛ درحالی‌که پذیرش یکی از این دو مستلزم پذیرش دیگری نیست. برای مثال گروهی از فقهای کوفه بسمله را از فاتحه دانسته‌اند.

اما آن را آهسته می‌خواندند. (سخاوی، ۱۴۱۹، ۲/۵۰۰). علمای شافعی نیز در همهٔ سوره‌ها قائل به جهر بسمله هستند؛ هرچند در اینکه آیا بسمله آیه‌ای از سوره‌ها [غیر از فاتحه] محسوب می‌شود یا خیر، اختلاف نظر دارند. همچنین امام احمد قائل به اخفای بسمله است و در این زمینه هیچ اختلافی از او ذکر نشده است، اما دربارهٔ اینکه بسمله آیه‌ای از فاتحه است یا خیر، روایات مختلفی از او و یارانش وجود دارد. هرچند که طبق بیشتر روایات، او و یارانش بسمله را آیه‌ای از فاتحه ندانسته‌اند. (رک: نووی، بی‌تا، ۳/۳۴۳، ابن‌رجب، ۱۴۱۷، ۶/۴۲۷). مرداوی (۸۸۵ ق.) از فقهای حنبلی به صراحت بیان می‌کند: «بسمله را به جهر نمی‌خوانند؛ چه آن را آیه‌ای از فاتحه بدانیم یا آن را آیه‌ای از فاتحه ندانیم.» (مرداوی، بی‌تا، ۲/۴۸). بنابراین هیچ تلازمی میان جهر و اخفای بسمله و اینکه بسمله را جزئی از فاتحه بشماریم یا خیر، وجود ندارد. در نتیجه، مورد دوم (یعنی اختلاف در اینکه آیا «بسم الله الرحمن الرحيم» آیه‌ای از فاتحه است یا خیر؟) نباید جزو اسباب اختلاف در جهر و اخفای بسمله به‌شمار بیاید. بدین ترتیب منشأ اصلی اختلاف میان حامیان جهر و اخفای بسمله در طول تاریخ فقهات، همان اختلاف آثار و روایات بوده است.

دلایل اخفای بسمله

اکنون مهم‌ترین دلایل آهسته‌خواندن بسمله ارائه می‌شود.

۱. هیچ حدیث صحیحی از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) مبنی بر جهر به بسمله وجود ندارد. (رک: عقیلی، ۱۴۰۴، ۱/۸۰؛ ابن‌القیسرانی، بی‌تا، ۲۰؛ ابن‌تیمیه، ۱۴۱۶، ۲۲/۴۱۷؛ فخرالدین زیلعی، ۱۳۱۳، ۱/۱۱۲؛ ابن‌رجب، ۱۴۱۷، ۶/۴۰۶؛ عینی، ۱۴۲۰، ۲/۲۰۷؛ آلبانی، ۱۴۲۷، ۱/۲۸۳). چنانچه پیامبر

(صلی الله علیه وسلم) بسمله را جهر می خواند، برای نقل آن انگیزه وجود داشت و نقل نشدن در امور وجودی با وجود انگیزه برای نقل، نشان از به جهر نخواندن بسمله است. (رک: ابن تیمیه، همانجا).

۲. استدلال به روایات، مانند:

الف. روایات انس بن مالک (رضی الله عنه) مبنی بر اینکه پشت سر پیامبر (صلی الله علیه وسلم) و ابوبکر و عمر و عثمان (رضی الله عنهم) نماز گزارده ام؛ ایشان نماز را با ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ شروع می کردند و بسم الله را بلند نمی خواندند. این معنا با الفاظ مختلفی بیان شده است:

– «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ، وَعُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كَانُوا يَفْتَتِحُونَ الصَّلَاةَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱/ ۱۴۹).

– «صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ، فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ يَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (مسلم، بی تا، ۱/ ۲۹۹).

– «صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ، فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» لَا يَذْكُرُونَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ قِرَاءَةٍ وَلَا فِي آخِرِهَا» (مسلم، بی تا، ۱/ ۲۹۹).

– «صَلَّيْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَخَلْفَ أَبِي بَكْرٍ، وَعُمَرَ، وَعُثْمَانَ فَكَانُوا لَا يَجْهَرُونَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (احمد، ۱۴۲۱، ۲۰/ ۲۱۹).

همه این الفاظ با اسناد صحیح بر این نکته تأکید دارند که بسمله در نماز به صورت جهری تلاوت نشده است.

ب. روایت ام المؤمنین عائشه (رضی الله عنها): «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ. وَالْقِرَاءَةَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (مسلم، بی تا، ۱/ ۳۵۷): «رسول خدا

(صلی‌الله‌علیه‌وسلم) نماز را با تکبیر و تلاوت (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) آغاز می‌کردند.»

مناقشة دلایل اخفای بسمله

۱. برخلاف تصور رایج، روایات صحیحی دربارهٔ جهر بسمله وجود دارد که در بخش دلایل جهر به آن‌ها اشاره می‌شود.

۲. دربارهٔ روایات: روایت انس در صحیح بخاری به این صورت آمده است: «پیامبر و ابوبکر و عمر، نماز را با الحمد لله رب العالمین شروع می‌کردند»، این روایت و همچنین روایت ام‌المؤمنین عایشه با جهر بسمله هم‌سو است؛ زیرا منظور از ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ نام سوره است، یعنی ایشان نماز را با این سوره آغاز می‌کردند. (رک شافعی، ۱۴۱۰، ۱/ ۱۲۹). نام‌گذاری سورهٔ فاتحه به ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ در صحیح بخاری گزارش شده است. ابوسعید بن المعلی می‌گوید: «... ثم قال لی: «لَأَعْلَمَنَّكَ سُورَةَ هِيَ أَعْظَمُ السُّورِ فِي الْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنَ الْمَسْجِدِ». ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِي، فَلَمَّا أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ قُلْتُ لَهُ: أَلَمْ تَقُلْ لَأَعْلَمَنَّكَ سُورَةَ هِيَ أَعْظَمُ سُورَةٍ فِي الْقُرْآنِ؟ قَالَ: «﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ هِيَ السَّبْعُ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ الَّذِي أُوتِيْتَهُ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۶/ ۱۷): «رسول خدا به من فرمود: قبل از اینکه از مسجد خارج شوی، سوره‌ای را که بزرگ‌ترین سورهٔ قرآن است به تو می‌آموزم. سپس دستم را گرفت و هنگامی که خواست از مسجد بیرون برود به ایشان گفتم: مگر به من نفرمودی که سوره‌ای را که بزرگ‌ترین سورهٔ قرآن است به تو می‌آموزم؟ فرمود: آن سوره ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ است که سبع المثانی (هفت آیه‌ای که مفاهیم آن مرتباً در قرآن تکرار می‌شود) و همان قرآن بزرگی است که به من عنایت شده است.»

اما روایات دیگری از انس (که می‌گوید: بسم الله الرحمن الرحيم را بلند نمی‌خواندند، یا من نشنیده‌ام بلند بخوانند و...) روایت به‌معنا بوده و راوی در فهم و گزارش معنا دچار خطا شده

است؛ از عبارت (نماز را با الحمد لله رب العالمین شروع می‌کرد) آهسته‌خواندن بسمله را استنباط کرده است و حتی برخی از راویان، حذف کلی بسمله را نتیجه گرفته و فهم خود را روایت کرده‌اند. آحاد بودن روایت، زمینه را کاملاً برای روایت به معنا و خطا در فهم و روایت آن ممکن و فراهم می‌کند و تصریح به آهسته‌خواندن و اخفای بسمله با اسناد متواتر قرائی ناسازگار بوده و از طرفی بیشتر راویان، عبارت «كَانُوا يَفْتَتِحُونَ الصَّلَاةَ بِ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾» را از انس روایت کرده‌اند (نوی، بی‌تا، ۳/ ۳۵۲، خطاب السبکی، ۱۳۵۱، ۵/ ۱۹۹) و این صحیح‌ترین روایت از انس بوده است. (حازمی، ۱۳۵۹، ۸۱) چنانکه گفته شد، شروع نماز با ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ بر نفی بسمله یا آهسته‌خواندن آن دلالت ندارد. شاید به دلیل اخیر، امام بخاری (۲۵۶ ق.) از روایت‌کردن الفاظ صریح اخفای بسمله منصرف شده باشد.

دلایل جهر بسمله

اکنون مهم‌ترین دلایل جهر بسمله ذکر می‌شود.

۱. اسناد قرائت قرآنی: در نماز قرار بر این است که قرآن کریم تلاوت شود. خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ. قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا. نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزل، ۱ تا ۴): «ای لباس به خود بپچیده، شب به پاخیز و به نماز بایست مگر اندکی، نیمه‌ای از آن یا اندکی از نیمه بگاه یا بر نیمه بیفزا و قرآن را بخوان، خواندنی آرام و شمرده.» همچنین پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) می‌فرماید: «إِنَّمَا هُوَ التَّسْبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ» (مسلم، بی‌تا، ۱/ ۳۸۱): «در نماز، تسبیح و تکبیر و قرآن خوانده می‌شود.»

قرائت قاریانی که براساس سند متصل به رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) قرآن را تلاوت

می‌کنند، تعیین‌کننده نحوه قرائت قرآن و احکام تلاوت آن است. براساس اسناد قرائی (اسناد قرائت قرآنی)، تمام شیوخ قرائت هنگام ابتدا به سوره، بسمله را تلاوت می‌کنند و اگر بخواهند سوره‌ای را جهری بخوانند، بسمله آن را نیز به جهر می‌خوانند. امام شاطبی (۵۹۰ ق.) در منظومه خود (حرز الأمانی ووجه التهنانی) می‌گوید:

وَلَا بُدَّ مِنْهَا فِي ابْتِدَائِكَ سُورَةً سِوَاهَا وَفِي الْأَجْزَاءِ خَيْرٌ مَنْ تَلَا (شاطبی، ۱۴۲۶، ۹)

«بسمله در آغاز هر سوره‌ای غیر از سوره توبه لازم است و در قرائت اواسط سوره، قاری میان خواندن و ترک بسمله، مخیر است.»

تنها اختلافی که بین قرائت‌ها درباره بسمله وجود دارد، در وصل بین دو سوره متوالی است. وقتی قاری سوره‌ای را تمام کرد، برای واردشدن به سوره‌ای که در ترتیب مصحف پس از آن قرار گرفته، سه شیوه در قرائت وجود دارد: برخی قرائت‌ها و روایت‌ها (قالون، کسایی، عاصم و ابن‌کنیر) به اثبات بسمله، برخی (حمزه کوفی) به وصل بین دو سوره بدون بسمله و برخی دیگر (ورش، ابوعمرو بصری و ابن‌عمر) به وصل و سکت بدون بسمله، تلاوت می‌کنند. اما به اتفاق قراء، در اول هر سوره‌ای (جز توبه) که قاری بدان شروع کند (یعنی آن را متصل به سوره ما قبل خود نخواند)، تلاوت بسمله ثابت است و درخصوص سوره فاتحه، تلاوت بسمله در ابتدای این سوره به هر صورت لازم است؛ به‌گونه‌ای که حتی اگر قاری به‌طور متصل، سوره ناس را پیش از فاتحه بخواند لازم است بسمله را قرائت کند؛ چون اگرچه در این حالت سوره ناس لفظاً به سوره فاتحه وصل می‌شود، اما قرائت فاتحه حکم ابتدا به سوره را دارد. (رک: دانی، التیسیر فی القراءات السبع، ۱۴۰۴، ۱۸ و جامع البیان فی القراءات السبع، ۱۴۲۸، ۱/۳۹۷؛ ابن‌جزری، بی‌تا، ۱/۲۶۳).

علاوه بر فعل همه قراء، امام نافع (۱۶۹ ق.) تصریح می‌کند که روش تلاوت بسمله، جهر به آن است. (مستغفری، ۲۰۰۸، ۱/۴۵۷؛ هذلی، ۱۴۲۸، ۴۳؛ ابن جزری، بی‌تا، ۱/۲۷۱).

اسناد متواتر قرآات بر بقیه ادله مقدم است؛ از لحاظ سندیت از درجه تواتر برخوردار است و از نظر موضوعی نیز بسمله و احکام آن و عموماً کیفیت تلاوت قرآن از موضوعات اصلی قرآات است. مهم‌ترین و درعین حال مغفول‌ترین دلیل جهر بسمله، اسناد قرآات قرآنی است. غفلت‌ورزی فقها از این مطلب در کیفیت قرائت بسمله، در بخش «شیوه فقیهان و نقد آن» بیان می‌شود.

۲. حکایت انس (رضی‌الله‌عنه) درباره کیفیت قرائت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و ترک

استفصال: «عن قتادة قال: سُئِلَ أَنَسٌ كَيْفَ كَانَتْ قِرَاءَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: «كَانَتْ مَدًّا»، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ يَمْدُ بِسْمِ اللَّهِ، وَيَمْدُ بِالرَّحْمَنِ، وَيَمْدُ بِالرَّحِيمِ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۶/۱۹۵): «قتاده می‌گوید: از انس پرسیدند: قرائت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) چگونه بود؟ گفت: حروف را کشیده می‌خواند. سپس انس (بسم الله الرحمن الرحيم) را خواند و هر یک از (بسم الله) و (رحمن) و (رحيم) را کشیده خواند.» نووی می‌گوید: «این روایت بیان‌گر جهر به صورت مطلق (شامل نماز و غیرنماز) است و اگر قرائت پیامبر در نماز و خارج از نماز تفاوت داشت، انس آن را بیان می‌کرد و از آنجاکه پاسخ مطلق آمده و کیفیت قرائت بسمله نیز بیان شده، دلیل بر این است که پیامبر در قرائت خود آن را بلند خوانده است.» (نووی، بی‌تا، ۳/۳۴۷). روایت دیگری از انس بر جهر صدای پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) انگشت تأکید نهاده است: «كَانَ يَمْدُ صَوْتَهُ مَدًّا» (نسائی، ۱۴۰۶، ۲/۱۷۹): «پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) صدای خود را می‌کشید.»

۳. استناد به روایاتی که موقوف (منسوب به صحابی) بوده، اما در حکم مرفوع (و منسوب

به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وسلم) هستند:

الف. ابوهریره؛ ابوهریره می‌گوید: «فِي كُلِّ صَلَاةٍ يُقْرَأُ، فَمَا أَسْمَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْمَعْنَاكُمْ، وَمَا أَحْفَىٰ عَنَّا أَحْفَيْنَا عَنْكُمْ، وَإِنْ لَمْ تَرِدْ عَلَىٰ أُمَّ الْقُرْآنِ أَجْزَأَتْ وَإِنْ زِدَتْ فَهُوَ خَيْرٌ» (بخاری، ۱۴۲۲، ۵۴/۱؛ مسلم، بی‌تا، ۱/۲۹۷، با لفظ بخاری): «باید قرآن را در همه نمازها بخوانند. آنچه پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) با صدای بلند خوانده، ما هم برای شما با صدای بلند می‌خوانیم و آنچه آهسته خوانده، ما هم برای شما آهسته می‌خوانیم. اگر بیش از ام‌القرآن (سوره فاتحه) نخوانی تو را کفایت می‌کند و اگر علاوه بر فاتحه، سوره دیگری بخوانی برایت بهتر است.» آن‌گاه ثابت گردیده ابوهریره بسمله را بلند خوانده و در پایان گفته نماز من نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین نماز به پیامبر است. نعیم المجرم می‌گوید: «صَلَّيْتُ وَرَاءَ أَبِي هُرَيْرَةَ فَقَرَأَ: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ ثُمَّ قَرَأَ بِأَمِّ الْقُرْآنِ حَتَّىٰ بَلَغَ ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ قَالَ: آمِينَ وَقَالَ النَّاسُ: آمِينَ، وَيَقُولُ كُلَّمَا سَجَدَ: اللَّهُ أَكْبَرُ وَإِذَا قَامَ مِنَ الْجُلُوسِ مِنْ اثْنَتَيْنِ قَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ، ثُمَّ يَقُولُ إِذَا سَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنِّي لِأَشْبَهُكُمْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (نسائی، ۱۴۰۶، ۱/۲۸۰، ابن‌خزیمه، بی‌تا، ۱/۲۵۱، دارقطنی، بی‌تا، ۷۲/۲): پشت سر ابوهریره نماز خواندم. او نخست بسم الله الرحمن الرحيم سپس سوره فاتحه را خواند تا به ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ رسید، بعد از آن (آمین) گفت و هر بار که به سجده می‌رفت و از دو سجده بلند می‌شد (الله اکبر) گفته و بعد از سلام می‌گفت: «سوگند به کسی که جانم در دست اوست، نماز من از همه شما بیشتر به نماز رسول الله شباهت دارد.»

ب. عبدالله بن عباس؛ عمرو بن دینار می‌گوید: «أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ كَانَ يَسْتَفْتِحُ الصَّلَاةَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (عبدالرزاق، ۱۴۰۳، ۹۰/۲): «ابن‌عباس نماز را با (بسم‌الله‌الرحمن‌الرحيم) شروع می‌کرد.»

پ. عبدالله بن زبیر؛ ازرق بن قیس می‌گوید: «صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ الزُّبَيْرِ، فَقَرَأَ فَجَهَرَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (بيهقي، ۱۴۲۴، ۲/ ۲۷۴؛ طحاوی با لفظ: فسمعتہ یقرأ بسم الله، ۱۴۱۴، ۱/ ۲۰۰): «پشت سر ابن‌زبیر نماز خواندم، او بسم الله الرحمن الرحيم را بلند خواند.» از بكر بن عبدالله روایت است كه: «أَنَّ ابْنَ الزُّبَيْرِ كَانَ يَجْهَرُ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيَقُولُ: مَا يَمْنَعُهُمْ مِنْهَا إِلَّا الْكِبَرُ» (ابن‌ابی‌شيبه، ۱۴۰۹، ۳۶۲/۱؛ بيهقي به لفظ: يستفتح القراءة في الصلاة، ۱۴۲۴، ۲/ ۷۱): «ابن‌زبیر (بسم الله الرحمن الرحيم) را بلند می‌خواند و می‌گفت: چیزی جز خودخواهی و تکبر مانع از بلند خواندن بسم الله الرحمن الرحيم نشده است.»

ت. عبدالله بن عمر؛ ابن‌جریج می‌گوید: نافع مرا باخبر ساخت كه: «أَنَّ ابْنَ عُمَرَ كَانَ لَا يَدَعُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، يَفْتَتِحُ الْقِرَاءَةَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (عبدالرزاق، ۱۴۰۳، ۲/ ۹۰): «ابن‌عمر بسم الله الرحمن الرحيم را رها نمی‌کرد؛ قرائت را با بسمله آغاز می‌کرد.»

۴. «استقرا بیان‌گر این است كه هنگام تلاوت سوره‌های قرآن، همه آیات سرّی یا همه‌اش جهری تلاوت می‌شود؛ اما اینکه بخشی از آیات سرّی و بخشی جهری خوانده شود در هیچ سوره‌ای ثابت نیست.» (رازی با اندکی تصرف، ۱۴۲۰، ۱/ ۱۷۹).

مناقشة دلائل جهر

۱. مخالفین جهر هرچند درباره استدلال اول به‌جهت اینکه این دلیل از سوی موافقان جهر به درستی مطرح نشده است سخنی نگفته‌اند؛ اما درباره استدلال دوم می‌گویند: این روایات مربوط به خارج از نماز بوده و روایات انس درباره اخفای بسمله مربوط به خود نماز است (جصاص، ۱۴۰۵، ۱/ ۱۸)، لذا در صورت طرح استدلال اول نیز با همین منطقی آن را مربوط به خارج از نماز خواهند دانست.

۲. روایات انس به دلیل اینکه از صحت کامل سند برخوردار بوده و در بیان اخفای بسمله صریح است، محور کیفیت قرائت بسمله قرار می‌گیرد و آن دسته از روایات انس که در بیان کیفیت قرائت بسمله محتمل است بر روایات صریح، حمل و تفسیر می‌شود. اما روایت ابوهریره به فرض صحت سند، خواندن بسمله را اثبات می‌کند نه جهر آن. همچنین منظور از شبیه‌ترین نماز به نماز پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)، شباهت در بیشتر اجزای نماز است نه در همه آن. نیز می‌توان فعل ابوهریره را به هدف تعلیم و به نیت آموزش و ترس از ترک قرائت آن توجیه کرد.

پاسخ ایرادات

ایرادکننده، جهر به بسمله در خارج از نماز را پذیرفته است، اما جهر به بسمله در نماز را به دلیل روایات انس رد می‌کند. توجه شود که در هر دو ایراد، محور استدلال، روایات انس است و استناد به محل خلاف منطقاً درست نیست. با این مقدمه می‌توان دو پاسخ ارائه کرد:

اول، اسناد قرائی و حدیثی درباره کیفیت قرائت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) از نظر جهر و اخفا تفاوتی در قرائت بخشی از قرآن با بخشی دیگر از آن و همچنین تفاوتی در قرائت داخل نماز و غیرنماز قائل نشده است، ضمن اینکه هیچ‌اصلی این تفاوت را تأیید نمی‌کند و کسی که میان این دو تفاوت می‌گذارد لازم است دلیلی غیر از روایات انس ارائه کند.

دوم، همه روایات نقل شده از انس، بر اخفای بسمله دلالت ندارد؛ روایت اکثر راویان از انس که صحیح‌ترین روایات از او بوده با جهر بسمله سازگار است و تعدادی از روایت‌های نقل شده از انس با اخفای بسمله موافقت دارد. دلایل مختلفی که در رأس آنها اسناد متواتر قرائت قرآنی قرار دارد، روایات دسته اول را تأیید می‌کند و اگر اسناد قرائی، روایات صریح اخفای بسمله از انس را شاذ و کاملاً از اعتبار خارج نکند، دست‌کم نشان می‌دهد روایت به معنا بوده و در گزارش معنا خطا داده است.

شیوه فقیهان و نقد آن

به طور کلی در مسئله جهر و اخفای بسمله، فقیهان به احادیث و آثار توجه داشته‌اند. در تعامل با احادیث و آثار یادشده نیز روش‌های مختلفی از جمع‌بندی ادله، ترجیح، نسخ و اضطراب آن‌ها در پیش گرفته‌اند. فقیهانی که به آهسته‌خواندن بسمله گرایش دارند روایات اخفا را مبنا قرار داده و روایت‌های جهر را به نحوی با آن‌ها جمع‌بندی می‌کنند و اگر قرار بر ترجیح باشد، روایات صریح اخفا را بر غیر آن مقدم می‌کنند و اگر قرار بر نسخ باشد، با توجه به روایت انس که اخفای بسمله را به ابوبکر و عمر نسبت داده، اخفا را آخرین فعل پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و ناسخ جهر می‌دانند. در مقابل، فقیهانی که به جهر بسمله گرایش دارند روایات جهر را مبنا قرار داده و روایات انس را به نحوی با آنها جمع‌بندی می‌کنند و اگر قرار بر ترجیح باشد، گزارش بیشتر راویان از انس را بر غیر آن مقدم می‌کنند. برخی نیز همچون ابن عبدالبر (۴۶۳ ق.) از حفاظ حدیث و از فقیهان مالکیه، روایات نقل شده از انس را مضطرب و غیرقابل استناد می‌دانند؛ چون در برخی روایات، عثمان در کنار ابوبکر و عمر یادشده و در برخی روایات یاد نشده است، در برخی روایات به قرائت نکردن بسمله تصریح شده و در برخی دیگر به جهرنخواندن آن و گاهی نیز به نشنیدن آن و باری نیز انس گفته پا به سن گذاشته و فراموش کرده‌ام و در بسیاری از روایات آغازکردن نماز با (الحمد لله رب العالمین) ذکر شده است. بنابراین از دیدگاه ابن عبدالبر، هیچ‌یک از فقیهان نمی‌توانند به این روایات متوسل شوند. (رک: ابن عبدالبر، الاستذکار، ۱۴۲۱، ۱/ ۴۳۶ و الإنصاف، ۱۴۱۷، ۲۲۶). ضمن مرجوح دانستن دیدگاه ابن عبدالبر در مضطرب دانستن روایات انس، باید گفت فقیهان از اسناد قرائت قرآنی در این زمینه غفلت ورزیده‌اند.

مغفول‌ترین دلیل جهر بسمله، اسناد قرائت قرآنی است؛ زیرا بسمله از طریق اسناد متواتر قرآنی ثابت شده، اما طرفداران جهر بسمله به این دلیل توجه نکرده‌اند. ابو محمد عبدالرحمن

مقدسی شافعی (۶۶۵ ق.) هرچند سعی کرده به قرآات توجه کند، اما نقل ایشان از ائمه قرائت دقیق نیست. وی بنا به گزارش امام نووی (۶۷۶ ق.) می‌گوید: «پیشوایان قرائت‌های هفت‌گانه برخی بدون هیچ اختلافی از ایشان بسمله را خوانده‌اند و برخی نیز هر دو وجه [تلاوت و ترک بسمله] از ایشان نقل شده است و در میان آنها هیچ‌کسی نیست که بدون نقل خلاف از وی، بسمله را نخواند.» (نووی، بی‌تا، ۳/ ۳۴۲). آن‌گاه امام نووی می‌گوید: «من با شدت تمام قضیه را بررسی کردم و آن را همان‌طور یافتم که ذکر کردم. تمام کسانی که بسمله از ایشان روایت شده است، با لفظِ جهر از آنان یاد شده، جز روایات شاذی که از حمزه به اخفا نقل شده است.» (همان‌جا). اما این نقل از قراء درست نیست و قرائت حمزه نیز نزد علمای قرائت معتبر است. نقل دقیق و مستند از ائمه قرائت در بخش دلایل جهر ذکر شد.

اگر گفته شود: فقیهان عامدانه از این دلیل صرف‌نظر کرده‌اند به این دلیل که اسناد قرائی را مطلق و مربوط به خارج از نماز و روایات حدیثی را مربوط به نماز دانسته‌اند. در پاسخ می‌گوییم: این ادعا با نحوه استدلال فقیهان نقض می‌شود؛ زیرا فقیهان شافعی روایت مطلق انس درباره کیفیت قرائت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) را دلیل جهر بسمله ذکر کرده‌اند. این یک دلیل مطلق بوده و هرگز در این روایت تصریح نشده که قرائت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) مربوط به نماز است؛ اما فقیهان مزبور با همین وجه استدلال به اسناد قرائی قرآن استناد نکرده‌اند. به عبارتی دیگر، زمانی که فقیهان به یک دلیل مطلق استناد کرده و به دلیل مطلق دیگر استدلال نکرده‌اند، با اینکه دلیل دیگر قوی‌تر بوده و انگیزه بالایی نیز برای استدلال به آن وجود داشته، غفلت‌ورزی از دلیل قوی‌تر به‌شمار می‌آید.

درباره تصریح و عدم تصریح در نماز و غیرنماز؛ چنانکه گفته شد: در نماز قرار است قرآن

خوانده شود و نحوه قرائت قرآن از طریق گزارش و نقل خود سندهای قرآنی به ما می‌رسد؛ لذا به همان دلیل که آیه «مالک يوم الدين» را به جهر می‌خوانیم، به همان دلیل «بسمله» را به جهر قرائت می‌کنیم و استثناکردن کیفیت تلاوت هر بخشی از قرآن نیازمند دلیل است.

نظیر این غفلت‌ورزی فقیهان را می‌توان در حکم خواندن بسمله در ابتدای فاتحه (صرف نظر از جهر و اخفای آن) در نمازها جستجو کرد. مالکیه در نمازهای فرض، قرائت بسمله را مکروه می‌دانند (مالک، ۱۴۱۵، ۱/ ۱۶۲) و احناف و حنابله سنت (نسفی، ۱۴۳۲، ۱۶۰، ابن‌قده، الکافی، ۱۴۱۴، ۱/ ۲۶۳) و شافعیه آن را واجب دانسته‌اند. (نووی، بی‌تا، ۳/ ۳۳۲). تحلیل‌های فقیهان در این موضوع نیز غالباً به برداشت و استنباط از احادیث برمی‌گردد و به اسناد قرائی توجه نداشته‌اند؛ درحالی‌که موضوع کاملاً جنبه قرائی دارد و آن فقیهانی که خواسته‌اند توجهی به علم قرائت داشته باشند در فهم و نقل قرائت‌ها دچار خطا شده‌اند. برای مثال، ابن‌حزم (۴۵۶ ق) وجوب یا واجب‌نبودن خواندن بسمله در ابتدای فاتحه را تابع قرائت می‌داند و می‌گوید: «اگر شخص به روایت قاریانی بخواند که بسم الله الرحمن الرحيم را آیه‌ای از قرآن می‌شمارند، نماز او جز با خواندن بسمله درست نیست.» (ابن‌حزم، بی‌تا، ۲/ ۲۸۳) وی این قرائت را به عاصم، حمزه، کسائی، ابن‌کثیر و برخی صحابه و تابعین نسبت می‌دهد. او می‌گوید: «اگر شخص به روایت آن قاریانی که بسم الله الرحمن الرحيم را آیه‌ای از ام‌القرآن نمی‌شمارند قرائت کند، میان بسمله و ترک آن مخیر است.» (همان‌جا) و این قرائت را به ابن‌عمر، ابوعمرو، یعقوب و برخی از روایات نافع نسبت می‌دهد. ابن‌حزم هرچند قصد کرده است اختلاف فقهی یادشده را به قرائت ارجاع دهد، اما در نقل از قاریان دچار خطا شده است؛ زیرا از حیث **سندهای قرائی** به اجماع قاریان و راویان، بسمله در ابتدای

فاتحه تلاوت می‌شود و هیچ‌اختلافی در این زمینه وجود ندارد و از حیث کتابت نیز بسمله در کتاب (قرآن) مکتوب شده است و صحابه، استعاده را با اینکه به خواندن آن امر شده است، مکتوب نکرده‌اند؛ چون استعاده جزو قرآن نیست. ابن حزم مسئله شماره‌گذاری بسمله به‌عنوان آیه اول فاتحه را نیز با قرائت آن اشتباه گرفته است. عبدالفتاح قاضی در «الفرائد الحسان فی عدّ آی القرآن» می‌گوید:

وَالْكَوْفِ مَعَ مَكِّ يَعُدُّ الْبَسْمَلَةَ سِوَاهُمَا أُولَى عَلَيْهِمُ عُدُّ لَهُ (قاضی، ۱۴۰۴، ۵)

«مصاحف کوفی و مکی، بسمله را آیه نخست فاتحه برشمرده و دیگر مصاحف، (بسمله را آیه اول فاتحه حساب نکرده و در عوض) «علیهم» نخست در سوره فاتحه (یعنی صراط‌الذین انعمت علیهم) را یک آیه شمرده‌اند.»

به گفته امام مالک هر علمی را باید از اهل خودش دریافت کرد. (ابن جزری، بی‌تا، ۱/ ۲۷۱) گفتنی است در علوم قرآنی و قراآت، بخشی از مطالب نقلی و بخشی نیز تحلیل و نظریه‌های عالمان است و لازم است میان نقل ثابت و دیدگاه‌های اجتهادی تفاوت قائل شویم؛ پیروی از نقل ثابت (همچون احکام تلاوت) لازم بوده، اما مسائل اجتهادی تابع اجتهاد و نظر است.

نتیجه‌گیری

جهر به بسمله مستند به اسناد متواتر قرائی سپس روایات حدیثی است. فقیهان در کیفیت تلاوت بسمله از حیث جهر و اخفا به‌جای اینکه اسناد متواتر قراآت را پایه ادله خود قرار دهند و استنباط و برداشت خود از احادیث را با آن هماهنگ کنند، به آثار و روایات در کتاب‌های سنت

روی آورده و از این طریق به دنبال کشف پاسخ برآمده و یکسره از اسناد قرائی غافل مانده‌اند. اندک فقیهانی هم که خواسته‌اند بدان عنایتی داشته باشند، در نقل و فهم قرائت‌ها دچار خطا شده‌اند و بدیهی است که نگاه ناقص به هر چیزی، تصویری ناقص از موضوع به دست می‌دهد. در نماز قرار بر آن است که قرآن خوانده شود و از لحاظ جهر و اخفا دلیل مقبولی برای تفاوت میان قرائت بخشی از قرآن با بخشی دیگر و همچنین دلیلی برای تفاوت میان قرائت داخل نماز و خارج از نماز ارائه نشده است و جز روایت انس (که محل خلاف است) هیچ ردیابی از این تفاوت‌ها در اسناد قرائی و حدیثی به چشم نمی‌خورد. گزارش اکثر راویان از انس، با جهر بسمله همخوانی دارد و روایات صریح انس در اخفای بسمله از درب تعارض با سندهای متواتر قرآن وارد شده که اگر اسناد قرائی، آن را شاذ و از دور استدلال خارج نکنند، دست‌کم نشان‌دهنده وقوع خطا در روایت به معنا است.

پی‌نوشت

۱. روایت مسلم «لَا يَذْكُرُونَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...» مورد انتقاد برخی از عالمان قرار گرفته است. ابن‌ابی‌حاتم، زرکشی، عراقی، سیوطی و احمد محمد شاکر متن این روایت را معلول دانسته‌اند. (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۲۷، ۵۶/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۹، ۱۱۸/۱؛ عراقی ۱۳۸۹، ۱۱۸؛ سیوطی، بی‌تا، ۱/۲۹۸؛ شاکر، ۱۴۱۷، ۱/۲۰۳).
۲. محدثان درباره صحت روایت نعیم مجمر از ابوهریره اختلاف نظر دارند: دارقطنی، خطیب بغدادی، ذهبی و ابن حجر روایت را صحیح دانسته‌اند. (دارقطنی، بی‌تا، ۷۲/۲؛ ذهبی، مختصر کتاب الجهر، ۱۴۲۶، ۱۶ و تنقیح التحقيق، ۱۴۲۱، ۱/۱۴۷؛ ابن حجر، ۱۴۰۴، ۷۷۰/۲) و جمال‌الدین زیلعی به دلیل اینکه از میان اصحاب ابوهریره، تنها در تفرد نعیم جهر بسمله بیان شده و همچنین به دلیل مخالفت با روایت صحیحین به جهت ذکر بسمله، آن را معلول دانسته است. (زیلعی، ۱۴۱۸، ۱/۳۳۶).

منابع

قرآن کریم.

ابن‌ابی‌حاتم، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر، **العلل**، تحقیق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية سعد بن عبدالله الحميد و خالد بن عبدالرحمن الجريسي، چاپ اول، مطابع الحميضي، ۱۴۲۷ق.

ابن‌أبي‌شيبه، عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان العباسي، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تحقیق: كمال يوسف الحوت، چاپ اول، مكتبة الرشد، ۱۴۰۹ق.

ابن‌الجزري، شمس‌الدين أبو‌الخير محمد بن محمد بن يوسف، **النشر في القراءات العشر**، تحقیق: علي محمد الضباع، بی‌جا، المطبعة التجارية الكبرى، بی‌تا.

ابن‌القيسراني، أبو‌الفضل محمد بن طاهر بن علي بن أحمد المقدسي الشيباني، **مسألة التسمية**، تحقیق: عبدالله بن علي مرشد، چاپ اول، مكتبة الصحابة، جدة، بی‌تا.

ابن‌تيمية، تقي‌الدين أبو‌العباس أحمد بن عبدالحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقیق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، بی‌جا، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ۱۴۱۶ق.

ابن‌حجر، أبو‌الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، **النكت على كتاب ابن‌الصلاح**، تحقیق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، چاپ اول، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ۱۴۰۴ق.

ابن‌حزم، أبو‌محمد علي بن أحمد بن سعيد، **المحلى بالآثار**، بی‌جا، دار الفكر، بيروت، بی‌تا.
ابن‌خزيمة، أبو‌بکر محمد بن إسحاق، **صحيح ابن‌خزيمة**، تحقیق: محمد مصطفى الأعظمي، بی‌جا، المكتب الإسلامي، بی‌تا.

ابن‌رجب، زين‌الدين عبدالرحمن بن أحمد، **فتح الباری شرح صحيح البخاری**، تحقیق: محمود بن شعبان وآخرون، چاپ اول، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ۱۴۱۷ق.

ابن‌رشد، أبو‌الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، بی‌جا، دارالحديث، القاهرة، ۱۴۲۵ق.

ابن‌عبدالبر، أبو‌عمر يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، **الاستذكار**، تحقیق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، چاپ اول، دارالکتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۱ق.

_____، **الإنصاف فيما بين علماء المسلمين في قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في فاتحة الكتاب**، تحقیق:

- عبداللطيف بن محمد الجيلاني المغربي، چاپ اول، أضواء السلف، السعودية، ۱۴۱۷ ق / ۱۹۹۷ م.
- ابن قدامه، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي، بی جا، المغنی، مكتبة القاهرة، ۱۳۸۸ ق.
- _____ الكافي في فقه الإمام أحمد، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ ق - ۱۹۹۴ م.
- ابن قيم، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب، زاد المعاد في هدى خير العباد، مؤسسة الرسالة، چاپ بیست و هفتم، بی نا، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
- أحمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۱ ق.
- الألباني، محمد ناصر الدين، أصل صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، چاپ اول، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، رياض، ۱۴۲۷ ق.
- بخارى، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
- بيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرُو جَرْدِي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، چاپ سوم، دارالکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ۱۴۲۴ ق.
- جصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، بی جا، دار إحياء التراث العربي، بیروت، ۱۴۰۵ ق.
- حازمي، أبو بكر محمد بن موسى بن عثمان الهمداني، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، چاپ دوم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدکن، ۱۳۵۹ ق.
- خرشي، محمد بن عبدالله، شرح مختصر خليل، بی جا، دارالفکر للطباعة، بیروت، بی تا.
- خطاب السبكي، محمود محمد، المنهل العذب المورود شرح سنن الإمام أبي داود، تحقيق: أمين محمود محمد خطاب (بعد از جزء ۶)، چاپ اول، مطبعة الاستقامة، القاهرة - مصر، ۱۳۵۱ - ۱۳۵۳ ق.
- دارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بی جا، مؤسسة الرسالة، بیروت - لبنان، بی تا.
- داني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر، التيسير في القراءات السبع، تحقيق: اوتو تريزل، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العربي، ۱۴۰۴ ق.

- _____ جامع البيان فى القراءات السبع، چاپ اول، جامعة الشارقة، الإمارات، ۱۴۲۸ق.
- ذهبی، شمس‌الدین أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَایماز، تنقیح التحقيق فى أحاديث التعليق، تحقيق: مصطفى أبو الغیط عبدالحی عجیب، چاپ اول، دار الوطن، ریاض، ۱۴۲۱ق.
- _____ مختصر کتاب الجهر بالبسملة، تحقيق: علی بن احمد الكندی المرر، چاپ اول، مؤسسة بینونة، ابوظبی، ۱۴۲۶ق.
- رازی، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التیمی الملقب بفخرالدین الرازی، مفاتيح الغیب (التفسیر الكبير)، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- زرکشی، أبو عبدالله بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر الشافعی، النکت علی مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، چاپ اول، أضواء السلف، ریاض، ۱۴۱۹ق.
- زیلعی، جمال‌الدین أبو محمد عبدالله بن یوسف بن محمد، نصب الراية لأحاديث الهداية، تحقيق: محمد عوامة، چاپ اول، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بیروت - لبنان، ۱۴۱۸ق.
- زیلعی، فخرالدین عثمان بن علی بن محجن البارعی الحنفی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق وحاشیة الشُّلبيّ، الحاشیة: شهاب‌الدین أحمد بن محمد بن أحمد بن یونس بن إسماعیل بن یونس الشُّلبيّ، چاپ اول، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، ۱۳۱۳ق.
- سخاوی، علی بن محمد بن عبدالصمد الهمدانی المصری الشافعی، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق: عبدالحق عبدالدايم سيف القاضي، چاپ اول، مؤسسة الكتب الثقافية، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- سرخسی، محمد بن أحمد بن أبی سهل شمس الأئمة، المبسوط، بی‌جا، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن أبی‌بکر، تدريب الراوی فى شرح تقريب النواوی، تحقيق: أبوقتيبة نظر محمد الفاريايى، بی‌جا، دارطیبة، بی‌تا.
- شاطبی، أبو محمد القاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الرعيني، حرز الأمانى ووجه التهانى فى القراءات السبع، تحقيق: محمد تميم الزعبي، چاپ چهارم، مكتبة دارالهدى ودار الغوثانى للدراسات القرآنية، ۱۴۲۶ق.
- شافعی، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي، الأم، بی‌جا، دارالمعرفة، بیروت، ۱۴۱۰ق.
- شاکر، احمد محمد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، تعليق: ناصرالدین الألبانی، بی‌جا، مكتبة المعارف، ریاض، ۱۴۱۷ق.

طحاوی، أبو جعفر أحمد بن محمد، شرح معانی الآثار، تحقیق: محمد زهری النجار و محمد سید جاد الحق، چاپ اول، عالم الکتب، ۱۴۱۴ق.

عبدالرزاق، ابن همام بن نافع الصنعانی، المصنف، تحقیق: حبیب الرحمن الأعظمی؛ الهند المجلس العلمی، چاپ دوم، بی نا، ۱۴۰۳ق.

عراقی، أبو الفضل زین الدین عبدالرحیم بن الحسین بن عبدالرحمن، التقیید والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقیق: عبدالرحمن محمد عثمان، بالمدينة المنورة، محمد عبد المحسن الکتبی صاحب المكتبة السلفية، چاپ اول، بی نا، ۱۳۸۹ق.

عقیلی، أبو جعفر محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، تحقیق: عبدالمعطی أمين قلجی، چاپ اول، دارالمکتبة العلمیة، بیروت، ۱۴۰۴ق.

عینی، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسی بن أحمد بن حسین الغیتابی الحنفی، البناية شرح الهداية، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ۱۴۲۰ق.

قاضی عبدالوهاب، ابن علی بن نصر البغدادی المالکی الثعلبی، الإشراف علی نکت مسائل الخلاف، تحقیق: حبیب بن طاهر، چاپ اول، دارابن حزم، ۱۴۲۰ق.

قاضی، عبدالفتاح بن عبدالغنی بن محمد، الفرائد الحسان فی عد آی القرآن، چاپ اول، مکتبة الدار بالمدينة المنورة، ۱۴۰۴ق.

ماکولسکی، آکساندر اوسیویویچ، تاریخ منطق، مترجم: فریدون شایان، بی جا، نشر مرزبان، تهران، ۱۳۶۴ش.

مالک بن انس بن مالک بن عامر الأصبیحی المدنی، المدونة، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق - ۱۹۹۴م.

مرداوی، علاءالدین أبو الحسن علی بن سلیمان دمشقی، الإنصاف فی معرفة الراجع من الخلاف، چاپ دوم، داراحیاء التراث العربی، بی تا.

مروزی، أبوالمظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار بن أحمد السمعانی التیمی الحنفی ثم الشافعی، الاصطلام فی الخلاف بین الإمامین الشافعی وأبی حنیفة، تحقیق: نایف بن نافع العمری، چاپ اول، دارالمنار للطبع والنشر والتوزیع، ۱۴۱۲ق.

مستغفری، أبو العباس جعفر بن محمد المعتز، فضائل القرآن، تحقیق: احمد بن فارس السلوم، چاپ اول، دارابن حزم، ۲۰۰۸م.

مسلم، ابن‌الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بی‌جا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بی‌تا.

نسائی، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علی الخراساني، **المجتبى من السنن (السنن الصغرى)**، تحقيق: عبدالفتاح أبوغدة، چاپ دوم، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ۱۴۰۶ق.

نسفی، أبو البركات عبدالله بن أحمد بن محمود، **كنز الدقائق**، تحقيق: سائد بكداش، چاپ اول، دارالبشائر الإسلامية، ۱۴۳۲ق.

نوی، أبوزكريا محبى الدين يحيى بن شرف، **المجموع شرح المذهب**، مع تكملة السبكي والمطيعي، بی‌جا، دارالفكر، بی‌تا.

هذلى، يوسف بن على بن جبارة بن محمد بن عقيل بن سواده أبو القاسم الهدلى الشكرى المغربى، **الكامل فى القراءات والأربعين الزائدة عليها**، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعى الشايب، چاپ اول، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، ۱۴۲۸ق.

پیوستگی سیاق قرآنی «بررسی دیدگاه موافقان و مخالفان»*

محمدرضا محمدیان (عضو هیئت علمی معهد عالی)

mmadian5757@gmail.com

یعقوب سعیدی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته شریعت)

چکیده

حجیت سیاق از عادت خردمندان در فهم کلام به دست می‌آید. سیاق قرآنی از قرائتی است که آیات در پرتو آن فهم می‌شود و نادیده گرفتن آن، زمینه تحریف و تبدیل پیام آیات را فراهم کرده و سرزنش‌های مربوط به تحریف کلام را متوجه انسان می‌کند. تعدادی از عالمان، وحدت نزول آیات را شرط استدلال به سیاق دانسته‌اند و بدین وسیله در آیات خاصی با استناد به روایاتی مبنی بر اینکه آیات قبل و بعد به صورت جداگانه و با فواصل زمانی نازل شده است، سیاق پیشین و پسین آن را منقطع در نظر گرفته‌اند و از اعتبار ساقط کرده‌اند. به نظر می‌رسد این شرط پایه محکمی نداشته و اصالت با ترتیب کنونی قرآن کریم است.

کلیدواژه‌ها: سیاق آیات، وحدت موضوعی، وحدت نزولی و صدور.

مقدمه

نگاه نیمه‌تمام به پدیده‌ها، به‌طور غالب حقیقت و واقعیت آنها را بازتاب نمی‌دهد. سرچشمه بسیاری از لغزش‌ها در جریان‌ات فکری و گرایش‌های مذهبی در گذشته و حال، فهم‌نکردن آیات قرآنی بر پایه بافت و سیاق آن است.

در موضوع استدلال به سیاق آیات قرآن این پرسش قابل طرح است: آیا لازم است برای بهره‌گیری از سیاق یک آیه، آیات پیشین و پسین آن همراه با آیه موردنظر نازل شده باشند؟ به احتمال زیاد، شوکانی (۱۲۵۰ق.) در مقدمه *تفسیر فتح‌القدیر* و با صراحت بیشتر طباطبایی (۱۳۶۰ش.) در *تفسیر المیزان* نخستین افرادی هستند که به این پرسش پاسخ مثبت داده‌اند. برخی از نویسندگان معاصر، مانند علی‌اکبر بابایی در کتاب *روش‌شناسی تفسیر قرآن* و محمد فاکر المبیدی در کتاب *قواعد التفسیر لدی الشیعة والسنة*، این شرط را تأیید کرده‌اند. برخی نیز، مانند علیرضا قایمی‌نیا در کتاب *بیولوژی نص نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن* این شرط را نامعتبر دانسته‌اند. در این مقاله دیدگاه‌ها و ادله‌های مختلفی درباره این مسئله بیان شده است و با دستاوردهای علوم قرآنی دانش قرآت و اصول فقه، ارزیابی می‌شود.

تعریف سیاق در زبان عربی

سیاق در زبان عربی به‌معنای راندن است. برای مثال، عرب از مشتقات این واژه برای راندن حیوانات، ابرهایی که باد آنها را رانده و شترانی که به‌عنوان صدق پیش‌کش می‌شده، استفاده کرده است و درباره استعمال اخیر، رفته‌رفته این واژه را برای پیش‌کش کردن هرگونه مهریه‌ای به همسر به‌کار برده است. (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۲۶، ۱۹۶/۵، ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۱۲۵۶/۳، ابن‌فارس، ۱۳۹۹، ۱۱۷/۳). این معنا از واژه سَوَّق در زبان‌های خویشاوند عربی (زبان‌های سامی) نیز وجود دارد (مشکور، ۱۳۵۷، ۴۲۱/۱). سیاق کلام نیز به‌معنی راندن و آوردن سخن است سپس از باب اطلاق مصدر بر اسم مفعول، بر کلام پیشین و پسین کلام نیز اطلاق شده است.

تعریف سیاق در اصطلاح

دانشمندان علوم قرآنی و اصولیان گذشته تعریفی از سیاق ارائه نکرده‌اند؛ اما براساس کاربرد این واژه در کتاب‌هایشان، این نکته به دست می‌آید که آنها سیاق را تنها برای اشاره به قرائن متصل لفظی به کار برده‌اند. بنابراین از واژه سیاق برای اشاره به قرائن منفصل لفظی و نیز برای قرائن حالیه استفاده نکرده‌اند، هرچند به حجیت آن‌ها باور دارند. برای مثال، در *الرساله* شافعی (۲۰۴ق.) که کهن‌ترین منبع در اصول فقه است، باب ویژه‌ای به نام «الصف الذی یبین سیاقه معناه» آمده است؛ وی دو مثال برای توضیح این باب آورده که هر دو، قرینه لفظی متصل است. (ر.ک: شافعی، ۱۳۵۸، ۶۲) به طور کلی در کتاب *الرساله* تمام کاربردهای این واژه به همین معنا به کار رفته است. (ر.ک: شافعی، ۱۳۵۸، ۵۰ و ۵۷۸ و ۵۸۰) طوسی (۴۶۰ق.) اولین اصولی شیعه که واژه سیاق را در آثار خود به کار برده است و ابن‌ادریس حلی (۵۹۷ق.) و حسن بن یوسف حلی (۷۲۶ق.) نیز واژه سیاق را به همین معنا به کار برده‌اند. (طوسی، ۱۴۱۷، ۵۷۹/۲؛ ابن‌ادریس، ۱۴۱۲، ۶۵/۱؛ حلی، ۱۴۲۴، ۱۲۷). عالمان پس از ایشان نیز دلالت سیاق را از دلالت حال جدا کرده‌اند؛ مثلاً زرکشی (۷۹۴ق.) پس از بیان اینکه واژه «کیف» برای پرسش از حال اشیا (نه ذات اشیا) به کار می‌رود، چنین می‌گوید: «این کاربرد در اصل وضع زبان جاری است، اما گاه معانی دیگری از سیاق کلام یا قرینه حال فهمیده می‌شود.» (زرکشی، ۱۹۵۷، ۳۳۰/۴) ابن‌قیم (۷۵۱ق.) نیز می‌گوید: «گاهی جواب، حذف می‌شود در حالی که آن جواب مدنظر گوینده است؛ چون محذوف به وسیله دلالت حال معلوم شده است، مانند کسی که به او بگویند: بخور و او بگوید: به خدایی که معبودی به جز او نیست، نمی‌خورم؛ یا به وسیله دلالت سیاق آشکار شده است.» (ابن‌قیم، التبیان فی اقسام القرآن، بی‌تا، ۱۰)، همچنین در *النونیه* خود چنین سروده است: (ابن‌قیم، متن القصیده النونیه، ۱۴۱۷، ۷۴).

إن الكلام إذا أتى بسياقه يبدى المراد لمن له أذنان
أضحى كمنص قاطع لا يقبل التـ أو يـلَ يعرف ذا أولو الأذهان
فسياقه الألفاظ مثل شواهد الـ أحوال إنهما لنا صنوان
إحدهما للعين مشهود بها لكن ذاك لمسمع الإنسان

ترجمه: «هرگاه، کلام با سیاق خود بیاید، منظور خود را برای شنوندگان آشکار می‌کند و کلام به متنی قاطع و تأویل‌ناپذیر تبدیل می‌شود، این را خردمندان می‌دانند. پس سیاق الفاظ (در تبیین منظور کلام) مانند شواهد احوال هستند، سیاق و شواهد حالیه از نظر ما همزاد هستند؛ یکی برای چشم قابل مشاهده و دیگری برای گوش قابل شنیدن است.»

برخی از معاصرین در تعریف و استعمال واژه سیاق از کاربرد گذشتگان پیروی کرده‌اند و برخی نیز سیاق را در معنای قراین لفظی و قراین حالی به‌کار گرفته‌اند. (ر.ک: صدر، ۱۴۲۰، ۱۰۳؛ مطیری، ۱۴۲۹، ۷۱؛ باحویرث، ۲۰۰۷، ۱؛ صدقی، بی‌تا، ۲۳). در این مقاله با توجه به موضوع آن، معنای نخست (قرائن متصل لفظی) مدنظر است.

پیوستگی سیاق

پیوستگی و ناگسستگی سیاق دو جنبه دارد: پیوستگی در نزول و پیوستگی در موضوع.

۱. شرط پیوستگی در نزول

پیوستگی آیات در نزول (یا شرط وحدت‌صدوری در سیاق قرآنی) به این معناست که آیات با همان ترتیب و چینشی که اکنون در متن قرار گرفته‌اند از سوی باری تعالی صادر شده باشند؛ چون ملاک قرینه‌بودن سیاق این است که الفاظ با معانی نامتناسب و نامربوط از گوینده دانا و حکیم صادر نمی‌شود و این ملاک، تنها برای جملاتی محقق می‌شود که در هنگام صدورشان از متکلم نیز دارای همان چینش و تتابع باشند.^۱ (ر.ک: بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۱۳۹۲، ۱۲۸).

مطابق این شرط برای استناد به سباق هر آیه باید آیاتی که قبل یا بعد از آن وجود دارد، با آیه مذکور نازل شده باشند و فاصله‌ای در زمان نزول آنها ایجاد نشده باشد.

نقد و بررسی

این شرط ممکن است دربارهٔ مجموعه‌گفتاری که از شخصی در مراحل مختلف حیاتش گردآوری شده است (در صورتی که دیدگاهش نسبت به موضوعی که بیان کرده است در طول زمان دچار تغییر و تحول شده باشد)، جای بحث دانسته شود، اما تطبیق آن بر بافت قرآن ناموجه بوده و شایستهٔ دفاع نیست؛ زیرا گوینده عالم مطلق بوده و ترتیب آیات و سوره‌های قرآن به دستور او صورت گرفته است و به تعبیری، چینش آیات و سوره‌ها توقیفی و وحیانی است.

علمای اهل سنت و جماعت و جمهور شیعیان بر توقیفی بودن ترتیب آیات اتفاق دارند و بیشتر آنان ترتیب سوره‌ها را نیز توقیفی می‌دانند. (رک: باقلانی، ۱۹۹۷، ۶۰؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۶، ۷۳؛ زرکشی، ۱۹۵۷، ۲۵۶/۱؛ سیوطی، ۱۳۹۴، ۲۱۱/۱؛ زرنندی، ۱۴۲۰، ۸۸ و ۹۲؛ معرفت، ۱۳۸۷، ۸۹؛ کرمانی حجتی، ۱۳۶۵، ۶۶؛ لنگرانی، ۱۴۲۴، ۸۷؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، ۳۵۳).

دلایل توقیفی بودن ترتیب آیات و سوره‌ها

الف. دلیل توقیفی بودن ترتیب آیات و سوره‌ها نه تنها مجرد روایات و آثار آحاد؛ بلکه اسناد متواتر قرآن است؛ اسناد متواتری که به پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) منتهی می‌شود. این دلیل در دو قرائت حمزه و خلف به‌طور ویژه تقویت می‌شود؛ زیرا سوره‌ها را در حالت وصل بدون بسمله تلاوت کرده‌اند، به‌گونه‌ای که آخر هر سوره را به ابتدای سورهٔ بعد متصل می‌کردند. (ابن‌جزری، بی‌تا، ۲۵۹/۱). این مسئله بیانگر آن است که قرآن از ابتدا تا انتها یک کلام محسوب می‌شود و ترتیب سوره‌ها (و از باب اولی ترتیب آیات)، توقیفی بوده و اجتهاد و نظر افراد در آن دخالتی نداشته است. تأکید بر اسناد قرآن و نه مجرد روایات آحاد از این رو است که برخی

از نویسندگان علوم قرآنی، همچون زرکشی (۷۹۴ ق.) و سیوطی (۹۱۱ ق.) به آثار و روایات آحاد استناد کرده‌اند و از اسناد قرآنی غفلت ورزیده‌اند. (زرکشی، ۱۹۵۷، ۳۳۱/۱؛ سیوطی، ۱۳۹۴، ۲۱۲/۱). ایراد این نوع استدلال در این است که به دلیل ضعیف‌تر متوسل شده و از دلیل قوی‌تر غافل شده‌اند. حال اگر به روایات آحاد پس از استناد به سندهای قرآنی اشاره شود، ایرادی وارد نیست.

ب. خداوند آخرین پیام آسمانی خود را «قرآن» و «کتاب» نامیده است؛ وصف «قرآن» ناظر به قرائت و خواندن و حفظ سینه‌به‌سینه بوده و وصف «کتاب» ناظر به وجه مکتوب آخرین پیام آسمانی است. از این منظر، در استدلال به بافت تدوینی (در وجه مکتوب) و قرائی (در وجه خواندنی) قرآن، اعتباری به ترتیب نزول نیست؛ زیرا ترتیب نزول تابع حوادث و شرایط تاریخی بوده و زمانی که ترتیب نزول دارای حکمت است، ترتیب کتابت کتاب و قرائت قرآن نیز دارای حکمت بوده و آشکارترین این حکمت‌ها، ارتباط سیاقی میان آیات است.

برخی گفته‌اند: چنانچه توقیفی بودن ترتیب آیات را معتبر و صحیح بدانیم، باز نمی‌توان گفت سیاق آنها دارای اعتبار است؛ زیرا چینش توقیفی در صورتی دلیل وجود سیاق می‌شود که تنها علت دستور چینش توقیفی، ارتباط سیاقی میان آیات باشد. (رک: بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۱۳۹۲، ۱۳۵).

استدلال فوق، بنا به دلایل زیر ناتمام است:

اول، اصل در ترتیب چینش کلام برای ارتباط سیاقی است؛ زیرا بنای خردمندان در گفتگو بر اعتبار به سیاق کلام است. بنابراین کسی که ترتیب کلام را برای هدفی غیر از ارتباط سیاقی بداند، به خاطر مخالفت با اصل لازم است دلیل ارائه کند، در غیر این صورت «اگر باب احتمالات گشوده شود تمام ادله و مدارک باطل می‌شود.» (غزالی، ۱۴۱۷، ۳۵۶/۱).

دوم، با نظر به جهان آفرینش و نیز مطابق متون دینی، افعال و اقوال خداوند از روی علم و

حکمت است. پس «معقول نیست ترتیب تدوینی و قرائی، متفاوت از ترتیب نزول چیده شود و هیچ حکمت و فلسفه‌ای هم نداشته باشد.» (شرقاوی، با تصرف اندک، ۱۴۲۵، ۸۷). ترتیب نزول امری موقت و در پاسخ به شرایط تاریخی و بستر نزول بوده است، اما ترتیب تدوینی و قرائی امری همیشگی است و به تبع آن دارای حکمتی است که فایده آن به همه خوانندگان قرآن در همه زمان‌ها می‌رسد و حکمت آشکار آن، مناسبت و ارتباط سیاقی میان آیات است.

سوم، لازمه ادعای یادشده انکار دلالت‌های سیاق همه آیات است، چه آن دسته از سیاق‌هایی که از وحدت صدور برخوردارند و چه آن دسته از سیاق‌هایی که از این شرط برخوردار نیستند. این لازمه از آنجا برمی‌آید که مفهوم ادعایشان به زبانی دیگر چنین است: «به‌فرض پذیرش توقیفی بودن ترتیب آیات، استدلال به سیاق آیات زمانی ممکن است که اثبات شود این ترتیب توقیفی، جز ارتباط سیاقی میان آیات دلیل و حکمت دیگری ندارد.» بدیهی است که دلیلی برای حصر فوائد ترتیب در ارتباط سیاقی وجود ندارد؛ زیرا احتمال حکمت‌های دیگر حتی با وجود شرط‌هایی که برای تحقق سیاق برشمرده‌اند باقی است و در هر دو صورت، مطالبه دلیل برای حصر فایده سیاق در ارتباط سیاقی جایز است.

چهارم، متناسب بودن آیاتی که در کنار هم ذکر شده‌اند و دلالت سیاقی آن حکمتی آشکار و درک‌پذیر برای ترتیب آیات است. وجود حکمت ظاهر، نفی‌کننده حکمت‌های محتمل دیگر نیست و اگر حکمت ظاهر، نافی حکمت‌های محتمل دیگر باشد همه حکمت‌هایی که بشر از افعال و اقوال خداوند درک می‌کند انکار می‌شود؛ زیرا مطابق ادعای یادشده میان حکمت‌های ظاهری و احتمال وجود حکمتی دیگر که اکنون پنهان شده رابطه اجتماع نقیضین برقرار است، به‌گونه‌ای که اجتماع هر دو ممکن نیست و به اصطلاح منطقیان «مانعة الجمع» هستند. بنابراین براساس ادعای یادشده، هرگاه حکمتی هرچند آشکار و مستدل بیان شد، به‌مجرد وجود حکمت‌های محتمل و پنهان انکار آن جایز است.

۲. شرط ارتباط موضوعی

محتوای شرط دوم استدلال به سیاق این است که جمله‌ها با هم ارتباط مفهومی داشته و همه آنها پیرامون یک موضوع و برای افاده یک مطلب صادر شده باشند؛ زیرا در صورتی که جمله‌ها درباره دو یا چند موضوع مستقل از یکدیگر صادر شده باشند، بی‌ارتباط بودن و تناسب محتوایی نداشتن آن جمله‌ها با هم امر معقولی است. برای مثال اگر یک یا چند جمله معترضه بین جمله‌های مرتبط قرار بگیرد، ممکن نیست با سیاق در معنای ظاهری جمله‌های معترضه تصرف کرده و آنها را بر معنایی متناسب با جمله‌های قبل و بعد، حمل کرد؛ زیرا بین جمله‌های معترضه و دیگر جمله‌ها ارتباط موضوعی وجود ندارد، همچون آیات معترضه سوره قیامت: ﴿لَا تُحْرَكُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (قیامت، ۱۶ تا ۱۹): «شتاب‌گرانه زبان به خواندن آن مجنّبان؛ چراکه گردآوری و خواندن آن کار ما است. پس هرگاه ما آن را خواندیم، تو خواندن آن را پیگیری و پیروی کن سپس بیان و توضیح آن بر ما است.» خداوند در این آیات به صورت موقت، رشته سخن درباره قیامت و احوال مؤمنان و کافران را رها کرده و به پیامبر تذکر می‌دهد. حال آن‌که قبل و بعد آن، بحث از قیامت است. (ر.ک: بابایی، روش‌شناسی تفسیر قرآن، ۱۳۹۲، ۱۳۶).

نقد و بررسی

قرار گرفتن جمله معترضه میان جمله‌های مرتبط ممکن است؛ اما اشاره به چهار نکته در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد:

نکته اول، این سیاق است که مستقل بودن موضوعات و معترضه بودن جمله‌ای را نشان می‌دهد. وحدت سیاق اصلی است که عدول از آن جز با دلیل واضح شایسته نیست. طبری (۳۱۰ ق.) می‌گوید: «الحاق معانی به یکدیگر اولویت دارد تا زمانی که معانی کلام بر سیاق و روندی واحد با هم هماهنگ باشند؛ مگر آن‌که دلیلی بر انقطاع معانی از یکدیگر وارد شود که

در این صورت از معنای ما قبل کلام عدول می‌شود.» (طبری، ۱۴۲۰، ۸ / ۵۲۵).

نکته دوم، استقلال برخی از آیات در قرآن به معنای استقلال کامل آنها از یکدیگر نیست؛ بلکه میان آیات و اهداف سوره، پیوندی ناگسستی برقرار است و منشأ ترتیب موضوعات علم و حکمت خداوند است. اگر این چینش و سامان‌بندی در کتاب آسمانی به هم زده شود، نظم حاکم از بین رفته و به هذیان‌گویی نزدیک می‌شود. «برای بیان این منظور در گذشته از اصطلاح مناسب و تناسب استفاده می‌شده و امروزه از اصطلاح وحدت متن یا ساختار واحد متن استفاده می‌شود.» (حسناوی، ۱۴۲۷، ۹۷). بنابراین جمله‌های معترضه به صورت کامل از کلام، منقطع و بیگانه نمی‌شوند؛ زیرا وارد شدن جمله‌های معترضه اغراض بلاغی دارد؛ برای مثال گاهی «به‌منابۀ سخنی است که برای رفع توهمی که رفع آن لازم است، لابه‌لای سخنی دیگر می‌آید.» (قایی‌نیا، ۱۳۹۳، ۳۵۵) معترض شدن جمله‌ای بیگانه و بی‌ارتباط در میان کلامی منسجم، عبث بوده و به نسبت مولای دانا و حکیم محال است.

نکته سوم، اثبات تناسب بر نفی آن مقدم است؛ زیرا نفی مناسب برآمده از ندانستن تناسب میان آیات بوده و ندانستن حجت نیست.

نکته چهارم، برخی از مصادیقی که برای جمله معترضه بیان می‌شود، تأمل‌پذیر است. خداوند می‌فرماید: ﴿لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (قیامه، ۱۶ تا ۱۹) معترضه بودن این آیات در میان آیات رستاخیز قطعی نیست؛ زیرا خطاب این آیه به پیامبر نبوده؛ بلکه خطاب به انسانی است که در آیات پیشین یاد شده است: ﴿يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ. بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ. وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِرَهُ﴾ (قیامه، ۱۳ تا ۱۵): «در آن روز انسان را آگاه می‌سازند از چیزهایی که پیشاپیش فرستاده است و از چیزهایی که برجای گذاشته است. اصلاً انسان خودش از وضع خود آگاه است. درحالی‌که عذرهایی برای خود می‌آورد.» داستان از آنجا آغاز می‌شود که خداوند متعال به انسان فرمان می‌دهد، نامه اعمال

خود را بخواند: «افْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» (اسراء، ۱۴): «(در روز قیامت به انسان گفته می‌شود): کتاب (اعمال) خود را بخوان. کافی است که خودت امروز حساب‌گر خویشتن باشی.» در آیات سوره قیامت چنین مفهومی بیان شده است: در آن روز انسان را از کارهایی که انجام داده و کارهایی که انجام نداده است آگاه می‌سازند. اصلاً انسان خودش از وضع خود آگاه است در حالی که (به زبان) عذرهایی برای (دفاع از) خود می‌آورد. (مفهوم آیه ۱۳ تا ۱۵ سوره قیامت) چون انسان شروع به خواندن نامه اعمال خود می‌کند از ترس با عجله زبان به خواندن آن می‌جنباند پس به او گفته می‌شود: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ...﴾ عجله مکن که بر عهده ما است اعمالت را گردآورده و بر تو بخوانیم. زمانی که اعمال تو را ذکر کردیم، خواندن ما را با اقرار و اعتراف دنبال کن سپس بر عهده ماست که عاقبت او را مشخص کنیم. (رازی، ۱۴۲۰، ۳۰ / ۷۲۷) اما ابن عباس درباره این آیه می‌گوید: «وقتی جبریل وحی را می‌آورد، پیامبر لبها و زبانش را به گفتن کلمه‌های وحی به حرکت در می‌آورد و از سنگینی و عظمت وحی به فشار آمده بود و احساس خستگی می‌کرد. آثار این فشار به هنگام نزول وحی از چهره‌اش مشخص می‌شد پس خداوند متعال آیات ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ...﴾ را نازل کرد و فرمود: جمع قرآن در سینه تو و اینکه بتوانی آن را بخوانی بر عهده ما است پس هرگاه ما قرآن را به وسیله جبریل بر تو خواندیم و آن را نازل کردیم، به آن گوش فراده و ما عهده‌دار این هستیم که قرآن به وسیله تو برای مردم بیان شود.» (بخاری، بی تا، ۶ / ۱۶۳؛ رک: مسلم، ۱۴۲۶، ۳۳۰ / ۱). اما تفسیری که پیش از این از آیات سوره انسان بیان شد، با ظاهر الفاظ قرآن تناسب بیشتری دارد و سبب نزولی که از ابن عباس یاد شده، اجتهاد و فهم و برداشت او از الفاظ آیه است. صاحب تفسیر المیزان معترضه بودن آیه پیشین را پذیرفته؛ اما درباره شأن نزول آیات دیدگاه دقیقی دارد. وی می‌نویسد: «اسباب نزولی که راویان حکایت می‌کنند، همه یا اکثر آنها اجتهادی‌اند. چه بسا آن سبب نزول به تجزیه شدن آیه‌ای واحد یا آیاتی که دارای بافت واحد

هستند، منجر شود سپس هر مقطع و جزئی از آیات به نزول جداگانه‌ای نسبت داده شود و این قضیه باعث شود در نظم آیات اختلال پیش بیاید و سیاق آن‌ها باطل شود. ایجاد این اشکال یکی از اسباب وهن در روایات اسباب نزول به حساب می‌آید.» (طباطبایی، ۱۴۲۷، ۶۲/۴).

نتیجه‌گیری

دلالت سیاق آیات قرآن، محدود و مشروط به وحدت صدور یا همان پیوستگی در نزول نیست. ترتیب آیات در چینش کتابت کتاب آسمانی و در قرائت قرآن کریم، بنا بر اسناد متواتر معتبر است. همچنین در استدلال به سیاق آیات، ترتیب تدوینی و قرائی قرآن بر ترتیب نزول و نیز بر تفسیرهای ناسازگار با ترتیب توقیفی، ترجیح داده می‌شود.

پی‌نوشت

۱. برخی از نویسندگان، بخشی از آیه ۳۳ سوره احزاب را برای توضیح شرط پیوستگی آیات در نزول (وحدت صدور) به‌عنوان مثال ذکر می‌کنند. (بابایی و حاصلی ایرانشهری، بررسی اعتبار سبب نزول و سیاق، ۱۳۹۶، ۱۹) اما باید توجه داشت که «... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» بخشی از یک آیه است و آیه مستقلی نیست که بتوان آن را مصداقی برای وحدت صدور نداشتن دانست. لذا امکان طرح این پرسش وجود ندارد که آیا این آیه با آیات قبل و بعد از خود نازل شده یا به‌تنهایی نازل شده است؟ با رجوع به کتاب‌هایی درباره فواصل آیات (موسوم به عدّ الآی)، همچون *البيان في عدّ آي القرآن* امام دانی و منظومه عقيلة امام شاطبی و... این نکته به‌دست می‌آید که در هیچ‌یک از مصاحف اعم از مکی، مدنی، شامی، بصری و کوفی اختلافی در این زمینه به چشم نمی‌خورد؛ یعنی هیچ‌یک از مصاحف، این بخش از آیه را به‌عنوان آیه‌ای جداگانه یاد نکرده‌اند.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌ادریس، محمد، *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.

ابن الجزری، محمد بن محمد، **النشر فی القراءات العشر**، تحقیق: علی محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

ابن درید، أبوبکر محمد بن الحسن الأزدي، **جمهرة اللغة**، تحقیق: رمزی منیر بعلبکی، چاپ اول، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۷م.

ابن فارس، أحمد، **مقاییس اللغة**، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بی‌جا، دارالفکر، ۱۳۹۹ق.
ابن قیم الجوزیة، محمد بن أبی بکر، **التبیان فی أقسام القرآن**، تحقیق: محمد حامد الفقی، بی‌جا، دارالمعرفه، بیروت، لبنان، بی‌تا.

_____، **القصيدة النونية**، چاپ دوم، بی‌نا، بی‌جا، ۱۴۱۷ق.
ابن کثیر، إسماعیل بن عمر، **فضائل القرآن**، چاپ اول، مکتبه ابن تیمیة، ۱۴۱۶ق.
بابایی، علی اکبر و همکارانش، **روش شناسی تفسیر قرآن**، چاپ پنجم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۹۲ش.
_____ و حاصلی ایرانشهری، رحیم، **بررسی اعتبار سبب نزول و سیاق و تعامل و تعارض آن دو در تفسیر**، مجله آموزه‌های قرآنی، شماره ۲۱، ۱۳۹۶ش.

باحویرث، تهانی بنت سالم بن أحمد، **أثر دلالة السياق القرآني في توجيه معنى المتشابه اللفظي في القصص القرآني**، رسالة الماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ۲۰۰۷م.
باقلانی، أبوبکر محمد بن الطیب، **إعجاز القرآن**، تحقیق: السید أحمد صقر، چاپ پنجم، دارالمعارف، مصر، ۱۹۹۷م.
بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، تحقیق: قاسم الشماعی الرفاعی، بی‌جا، شرکت دارالأرقم بن ابی ارقم، بی‌تا.

حسناوی، محمد، **دراسة جمالية بيانية في أربع سور الإسراء - الكهف - مريم - طه**، چاپ اول، دار عمار، عمان، ۱۴۲۷ق.

حلی، حسن بن یوسف، **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، چاپ اول، المطبعة العلمية، ۱۴۲۴ق.
رازی، محمد بن عمر، **التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب)**، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.
زرکشی، محمد بن عبدالله، **البرهان فی علوم القرآن**، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهيم، چاپ اول، دار إحياء الكتب العربية، ۱۹۵۷م.

زرندی، میر محمدی، **بحوث فی تاریخ القرآن وعلومه**، چاپ اول، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۲۰ق.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، **الإتقان فی علوم القرآن**، تحقیق: محمد أبو‌الفضل إبراهیم، هیئة المصریة العامة للكتاب، مصر، ۱۳۹۴ق.

شاطبی، إبراهیم بن موسی، **المواقفات**، تحقیق: أبو‌عبیده مشهور بن حسن آل سلمان، چاپ اول، دار ابن‌عفان، ۱۴۱۷ق.

شاطبی، القاسم بن فیره، **منظومة عقيلة أتراب القوائد فی أسنى المقاصد**، تحقیق: آیمن رشدی سوید، دارنوارد الکتب، ۱۴۲۲ق.

شافعی، محمد بن إدريس، **الرسالة**، تحقیق: أحمد شاکر، چاپ اول، مكتبة الحلبي، مصر، ۱۳۵۸ق.

شرقاوی، أحمد بن محمد، **موقف الشوکانی فی تفسیره من المناسبات**، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۲۵ق.

صدر، سید محمد باقر، **دروس فی علم الاصول**، چاپ دوم، مكتبة المدرسة، بیروت، ۱۴۲۰ق.

صدقی، عبدالمنعم عبدالله، **أثر السياق فی تغيير دلالات الأنفاظ الشرعية والتخريج عليه من فروع الفقهية**، رسالة الماجستير، جامعة المدينة العالمية، بی‌تا.

طباطبائی، محمدحسین، **الميزان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: ایاد باقر سلمان، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۷ق.

طبری، محمد بن جریر، **جامع البيان فی تأویل القرآن**، تحقیق: أحمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، ۱۴۲۰ق.

طوسی، محمد بن حسن، **العدة فی اصول الفقه**، چاپ اول، ناشر: محمدتقی علاقیندیان، قم، ۱۴۱۷ق.

غزالی، ابو‌حامد محمد بن محمد، **المستصفی**، تحقیق: اشقر، محمد سلیمان، مؤسسة الرسالة، بیروت - لبنان، ۱۴۱۷ق.

فراهیدی، ابو‌عبدالرحمن خلیل بن احمد، **العین**، چاپ دوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۶ق.

قائم‌نیا، علیرضا، **بیولوژی نص نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن**، چاپ دوم، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۳ش.

کرمانی‌حجتی، محمدباقر، **پژوهشی در تاریخ قرآن کریم**، چاپ سوم، دفتر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ش.

مشکور، محمدجواد، **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی**، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، چاپخانه کاویان، ۱۳۵۷ش.

لنكرانى، محمدفاضل و الإشرافى، شهاب‌الدين، آية التطهير رؤية مبتكرة، چاپ سوم، مركز فقه أئمة الأطهار، ۱۴۲۴ق.

مطيرى، عبدالله عبدالرحمن السرور، السياق القرآنى وأثره فى التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير، رسالة الماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ۱۴۲۹ق.

معرفت، محمدهادى، علوم قرآنى، چاپ پنجم، مؤسسة انتشارات فرهنگى التمهيد، ناشر ديجيتالى مركز تحقيقات رايانه‌اى قائميه اصفهان، ۱۳۸۷ش.

نيسابورى، ابوالحسن مسلم بن حجاج بن مسلم القشيري، صحيح مسلم، با ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، دارالآفاق العربية، ۱۴۲۶ق.

اعجاز علمی از ادعا تا واقعیت*

سید محمدشریف هاشمی (عضو هیئت علمی معهد عالی)

ibn1400@gmail.com

نعیم شافعی (دانش آموخته کارشناسی ارشد رشته تفسیر)

چکیده

اعجاز علمی یکی از گونه‌های اعجاز قرآن بوده که در صد سال اخیر در کنار دیگر وجوه اعجاز قرآن درباره آن بحث شده است. اعجاز علمی ادعا می‌کند مسائل علمی که بشر، امروز به آن دست یافته در قرآن آمده است. این نوع تلقی از اعجاز، موافقان و مخالفانی دارد؛ هرکدام از این دو گروه برای نظریه خود دلایلی ارائه کرده‌اند. این پژوهش با استقراء و تحلیل دلیل‌های موافقان و مخالفان اعجاز علمی، به دنبال پاسخ برای این پرسش است: آیا قرآن اعجاز علمی دارد یا خیر؟ گمانه‌زنی مقاله بر آن است که نظریه اعجاز علمی قرآن ادعایی بیش نیست و این ادعا در اثبات و تعریفی که از آن می‌شود، دچار چالش است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر علمی، اعجاز علمی، مخالفان اعجاز علمی.

مقدمه

یکی از مباحث مهم درباره قرآن، بررسی اعجاز و شگفتی‌های آن است. هدف از این کاوش، مطمئن شدن از صدق گفتار پیامبران است. در میان مسلمانان نظریه‌های گوناگونی درباره وجوه اعجاز قرآن مطرح شده است. یکی از این وجوه، اعجاز علمی بوده که در صد سال اخیر بحث آن رواج یافته است. مبحث اعجاز علمی قرآن زیرمجموعه بحث اعجاز قرار می‌گیرد، زیرا بیان‌کننده وجهی از وجوه اعجاز قرآن است. همچنین زیرمجموعه تفسیر علمی است، چون به عنوان هدف و غرض تفسیر علمی شناخته می‌شود. این پژوهش با بررسی موضوع اعجاز علمی از دو نگاه درون دینی و برون دینی، به دنبال پاسخ به این مسئله است: آیا قرآن اعجاز علمی دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا ممکن است یکی از وجوه اعجاز قرآن بخش علمی آن باشد؟ بیشتر پژوهش‌های صورت گرفته درباره اعجاز علمی قرآن برای گسترش دایره آن است، مثل سلسله پژوهش‌های زغلول نجار با عنوان *مدخل الی دراسة الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم، من آیات الاعجاز العلمی الارض فی القرآن الکریم، السماء فی القرآن کریم* یا پژوهش‌های راتب نابلسی با عنوان *موسوعة الاعجاز العلمی فی القرآن و السنة*. اما به این موضوع که آیا اعجاز علمی از اتقان علمی و محتوایی برخوردار بوده یا صرفاً ادعایی بی دلیل است، کمتر توجه شده است. پژوهش‌های نزدیک به پژوهش حاضر در بحث اعجاز علمی عبارت‌اند از: ۱. *نقد الاعجاز العلمی أزمة الدین و العلم*، اثر محمد علی عطیوش؛ در این پژوهش، نمونه‌های علمی که به عنوان اعجاز علمی قرآن مطرح است به چالش کشیده می‌شود، مثل بحث جنین، کروی بودن زمین و غیره؛ ۲. *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن* اثر محمدعلی رضایی اصفهانی؛ این پژوهش، در کنار مبحث اعجاز علمی، درباره موضوع‌های دیگری نیز بحث کرده است، مثل تاریخچه و

تعریف علم، تاریخچه تفسیر علمی و تعریف آن، اهداف اصلی و فرعی قرآن، تحدی قرآن و غیره. همچنین نویسنده در ابتدای کتاب اعلام کرده که این پژوهش را برای اثبات اعجاز علمی قرآن انجام داده است. تفاوت این پژوهش با پژوهش‌های ذکر شده در دو موضوع است: ۱. از نظر تمرکز بر موضوع؛ این پژوهش می‌کوشد تمام دلیل‌های دوطرف (موافقان و مخالفان) را بیان کند و از حاشیه موضوع، بحث چندانی به میان نیاورد. ۲. شیوه استدلال و نتیجه‌گیری؛ در این پژوهش، ابتدا اعجاز علمی تعریف شده است سپس به طور خلاصه به تفسیر علمی اشاره شده و در نهایت، دلیل‌های موافقان و مخالفان اعجاز علمی ذکر و بررسی می‌شود.

اعجاز علمی در لغت و اصطلاح

واژه اعجاز، مصدر باب افعال و از ریشه عجز است. لغوی‌ها این ریشه را دارای دو اصل می‌دانند: یکی به معنای ضعف و ناتوانی و دیگری به معنای انتهای چیزی. (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ۲۱۵/۱؛ ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ۲۳۳/۴). ارتباط بین این دو اصل را این چنین ذکر کرده‌اند: هر چیزی که به انتهایش برسد، به ضعف و ناتوانی دچار می‌شود. (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۸۵، ۴۱/۸). در نتیجه، مصدر باب افعال این ریشه به معنای ناتوان کردن است. واژه اعجاز در قرآن به کار نرفته، اما واژگان هم‌خانواده آن شانزده بار در قرآن استفاده شده است که هیچ‌کدام از آنها به معنای ناتوانی انسان در آوردن سخنی همانند قرآن نیست. در احادیث نبوی نیز این واژه دیده نمی‌شود. در نتیجه، این واژه با این معنا از اواخر قرن دوم به بعد در میان متکلمان رواج پیدا کرده است و در پاسخ به کسانی بوده که به قرآن و اسلام حمله می‌کرده و به آن کنایه می‌زدند. (ر.ک: ریچارد مارتین، ۱۳۸۶، مدخل همتاناپذیری).

تعریف اصطلاحی این واژه عبارت است از: کار شگفت‌انگیز و خارق‌العاده‌ای که مدعی

نبوت برای اثبات ادعای رسالتش، همراه با دعوت به تحدی انجام می‌دهد. (ر.ک: باقلانی، ۱۹۹۷، ۸، ۳۳).

واژه علم در زبان عرب به معنای یقین و به معنای اثری که باعث می‌شود شیئی از دیگر اشیاء متمایز شود، به کار رفته است. همچنین برای نقیض جهل نیز استفاده شده است. (ر.ک: فراهیدی، بی‌تا، ۱۵۲/۲؛ ر.ک: ابن فارس، ۱۹۷۹، ۱۰۹/۴؛ ر.ک: فیومی، بی‌تا، ۴۲۷/۲).

در تعریف اصطلاحی علم، معانی زیادی ذکر شده است؛ در اینجا به دو نمونه از آنها اشاره می‌شود: ۱. علم، مجموعه قضایای کلی و حقیقی است. (غیرقراردادی که دارای محور خاصی است یا اعتقاد یقینی مطابق با واقع در برابر جهل بسیط و مرکب). این تعریف در بین متکلمان و فلاسفه معمول است. (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ۹۲). ۲. علم، عبارت است از مجموعه قضایای حقیقی که از راه تجربه حسی اثبات شود. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ۶۷/۱). این تعریف را پوزیتیویست‌ها (positivists)^۱ ارائه کرده‌اند و در غرب رواج دارد. در نتیجه منظور از علم در اعجاز علمی، بیشتر علوم طبیعی و کونی است.

تعریف اصطلاحی اعجاز علمی عبارت است از: خبر دادن قرآن کریم یا سنت نبوی از حقیقتی که علوم تجربی آن را اثبات کرده است و ثابت شده که این حقیقت با ابزاری که در زمان رسول الله (صلی الله علیه وسلم) بوده است، درک پذیر و اثبات شدنی نیست. (ر.ک: زندانی، بی‌تا، ۵/۱). بیشتر طرفداران اعجاز علمی، این تعریف را با تعبیرهای مختلفی نقل می‌کنند.^۲ (ر.ک: محمد غزالی، بی‌تا، ۱۴۹؛ ر.ک: زغلول نجار، ۲۰۰۹، ۷۷). اما هستند اندک طرفداران اعجاز علمی که این تعریف را ناقص می‌دانند.^۳ (ر.ک: سامی عامری، ۲۰۱۷، ۵۵۹). با این وجود پژوهش پیش‌رو، ناظر به تعریفی که بیشتر طرفداران اعجاز علمی آن را پذیرفته‌اند، مبحث اعجاز علمی را بررسی می‌کند.

تفسیر علمی

این رویکرد تفسیری، پیشینه‌ای طولانی در تاریخ اسلام دارد و امروزه به جریانی جدی در تفسیرنگاری بدل شده است. موافقان و مخالفان، در صحت این شیوه تفسیری یا نادرستی آن نزاع کرده‌اند.

تعریف اصطلاحی تفسیر علمی: تفسیری که مفسر سعی می‌کند برای اثبات اعجاز قرآن، بین آیات کونی و دستاوردهای علمی ارتباط برقرار کند. (رومی، ۱۹۸۶، ۵۴۹/۲).

ارتباط تفسیر علمی با اعجاز علمی

باتوجه به تعریفی که از تفسیر علمی ارائه شد یکی از اهداف تفسیر علمی، اثبات اعجاز علمی قرآن است. رابطه منطقی بین تفسیر علمی و اعجاز علمی، عموم و خصوص مطلق است یعنی هر اعجاز علمی، تفسیر علمی است؛ اما هر تفسیر علمی، اعجاز علمی نیست. تفاوت تفسیر علمی با اعجاز علمی در نوع نگاه و رفتاری است که شخص هنگام ارتباط برقرارکردن بین آیات قرآن با دستاوردهای علم تجربی، تجربه می‌کند. برای مثال در تفسیر علمی از دستاوردهای علم تجربی برای فهم آیات استفاده می‌شود، اما در اعجاز علمی گفته می‌شود خداوند این دستاوردها را قبلاً بیان کرده است. مثلاً در ذیل آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (بقره، ۲۱۹) چنانچه مفسر بخواهد در فهم آیات از روش تفسیر علمی استفاده کند، چنین می‌گوید: خداوند نوشیدن خمر را حرام کرده و یکی از دلیل‌های حرمت خمر، مضر بودن آن است؛ زیرا نوشیدن شراب باعث آسیب‌دیدن شدید کبد و سلول‌های مغزی می‌شود. (ر.ک: نابلسی، ۲۰۰۵، ۱۶۹/۱ و ۱۷۰/۲). اما با نگاه اعجاز علمی، آیه را چنین تفسیر می‌کند: خداوند تمام این اسرار علمی را پیش از این گفته است و ثابت می‌کند که

فهم چنین چیزی در زمان رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) ممکن نبوده است.

دلیل‌های موافقان اعجاز علمی

موافقان اعجاز علمی برای اثبات این وجه از اعجاز قرآن، به گونه‌های متفاوتی به این مسئله ورود کرده و از زوایای گوناگونی برای اثبات آن دلیل آورده‌اند. دسته‌بندی دلیل‌های موافقان از این قرار است:

الف. دسته‌ای از دلیل‌ها به جواز تفسیر علمی و پاسخ‌دادن به دلیل‌های مخالفان تفسیر علمی، مرتبط است.

ب. دسته دیگر در پی اثبات این موضوع است که وجه‌های دیگر اعجاز، پاسخ‌گوی نیاز امروز نیست و حصری هم در وجوه اعجاز وجود ندارد.

پ. گروهی دیگر در پی اثبات این مسئله‌اند که قرآن روش‌های علم تجربی را به‌کار برده و به آن توجه کرده است.

ت. دسته‌ای دیگر از دلیل‌ها مربوط به ذکر نمونه‌هایی از رازگویی علمی قرآن است که امروزه کشف کرده‌اند. این دسته مهمترین قسمت در اثبات اعجاز علمی است. در ادامه هر یک از آنها به تفصیل بررسی می‌شود.

۱. دلیل‌های مربوط به اثبات صحیح بودن رویکرد تفسیر علمی؛

الف. باتوجه به آیه‌های ﴿مَا قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (انعام، ۳۸) و ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل، ۸۹) این نتیجه به دست می‌آید که همه علوم از جمله علم کیهان‌شناسی و طب و غیره در قرآن وجود دارد یا استخراج همه علوم از آن ممکن است. برای فهمیدن و استخراج این دسته از علوم، نیاز به استفاده از روش علمی در تفسیر قرآن است. (ر.ک: غزالی، احیاء علوم

دین، بی تا، ۲۸۹/۱؛ ر.ک: غزالی، جواهر القرآن، ۱۹۸۶، ۴۴/۱؛ ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۱، ۲۶۶/۲). این استدلال مورد توجه و قبول همه طرفداران اعجاز علمی و تفسیر علمی نیست و فقط دیدگاه برخی از آنها است. (ر.ک: زغلول نجار، ۲۰۰۹، ۱۱۹).

ب. کشفیات جدید و قوانین علمی، موجب شده است مسائل قرآن تبیین شود و به مفسر در تفسیر آیات کمک می‌کند.

پ. تفسیر علمی آیات قرآن باعث می‌شود ایمان مسلمانان به قرآن زیاد شود.

ت. برای دفع تعارض بین ظاهر بعضی از آیات قرآن با مطلب‌های علمی کشف شده در عصر جدید، پیش‌گرفتن رویکرد تفسیر علمی لازم است.

ث. با پیشرفت علوم تجربی در غرب، روش استدلال ارسطویی^۴ باطل شده و از طرفی روایات هم برای تفسیر قرآن مورد اعتماد نیست؛ چون به‌طور غالب، اسرائیلیات و جعلیات به آنها وارد شده است پس بهترین و تنها راه باقی‌مانده برای تفسیر قرآن، تفسیر کردن آن در پرتو نظرها و تجربه‌های علمی بشر است. (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱۹۱) این گروه از دو اسلوب ایجابی و سلبی برای اثبات تفسیر علمی استفاده می‌کنند. در اسلوب ایجابی، دلیل‌هایی برای ضرورت بررسی کردن این رویکرد تفسیری ذکر می‌شود و در اسلوب سلبی، دلیل‌هایی در ردّ دلایل مخالفان تفسیر علمی، بیان می‌شود. از نظر این گروه، فاصله چندانی بین تفسیر علمی و اعجاز علمی وجود ندارد.

۲. کارآمد نبودن دیگر وجوه اعجاز قرآن در پاسخ‌گویی به مسائل روز؛ برای اثبات اعجاز علمی قرآن از این زاویه، پیش از ذکر دلیل مقدمه‌ای که ظاهراً مسلمانان بر آن اتفاق نظر دارند، بیان می‌شود. پذیرفتن این مقدمه خودبه‌خود به پذیرفتن اعجاز علمی منجر می‌شود.

مقدمه: قرآن کتاب جاویدان و فرازمانی است؛ مخصوص یک عصر نبوده و مخاطب‌های آن همه انسان‌ها در تمام دوره‌ها هستند (افرادی مختلف با محیط‌های رشد متفاوت). لذا قرآن باید متناسب با افراد و شرایط زمانی پاسخ‌گوی آنها باشد و حجتی برای اثبات خودش مطابق شرایط هر عصر داشته باشد. این دوران، دوران علم تجربی است و بیشتر مخاطبان قرآن غیر عرب بوده و اعجاز ادبی قرآن را درک نمی‌کنند پس مطرح کردن وجهی از اعجاز، متناسب با این دوران برای قانع کردن افراد و جذب آنها به اسلام ضرورت دارد. خداوند در آیات مشهور به آیات تحدی و اعجاز، وجه تحدی را در قرآن مشخص نکرده است، لذا حصر اعجاز قرآن در بیان و بلاغت آن صحیح نیست. (رک: زندانی، بی تا، ۴/۲).

۳. توجه به علوم طبیعی (تجربی) در قرآن؛

الف. آیات ابتدایی نازل شده بر رسول الله (صلی الله علیه وسلم) به این نکته توجه دارد که انسان باید در پی علم و معرفت نافع باشد و از همان ابتدا حقیقتی علمی را بیان کرده است: ﴿أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. أَفَرَأَى وِرْثَكُمْ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (علق، ۱ تا ۵).

ب. خداوند در قرآن انسان را موظف کرده است که از تمام حواسش به بهترین شکل برای کشف هستی استفاده کند. همچنین موظف است همین حواس را برای بهتر فهمیدن کتاب خدا به کار ببرد: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (اسراء، ۳۶).

ب. قرآن کریم هرگونه تقلید و جمود در نظرات اشتباه موروثی و همچنین حکم کردن از روی ظن و هوی را نمی‌پذیرد و تأکید می‌کند که احکام بر دلیل‌های قوی پایه‌ریزی شوند. این رفتار قرآن از مهمترین ویژگی‌های منهج علم تجربی در ماده هستی‌شناسی است.

ت. تکریم قرآن از علم و علما؛ از جمله علمای علم تجربی: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَدْعُونَ وَالدِّينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر، ۹)؛ ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر، ۲۸ و ۲۹).

ث. قرآن با صراحت از انسان خواسته به مخلوقات خداوند بسیار توجه کند: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْجِبُ الْآيَاتِ وَالتُّنْدُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (یونس، ۱۰۱)؛ ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (عنکبوت، ۲۰)؛ ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (غاشیه، ۱۷ تا ۲۱).

ج. قرآن غفلت‌کنندگان از تفکرکردن در آیات هستی را سرزنش کرده و آنها را بدتر از حیوانات معرفی می‌کند: ﴿وَكَايِنٍ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ. وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف، ۱۰۵ و ۱۰۶)؛ ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾ (اعراف، ۱۷۹، ۱۸۰).

ح. ارتباط بین توجه به مخلوقات خداوند با ایمان، نشان‌دهنده ضرورت این امر است که باید از معارف علمی برای دقیق‌تر فهمیدن آیات هستی استفاده کرد: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (بقره، ۱۶۴ و ۱۶۵).

خ. قرآن از دو اصطلاح پایه علم تجربی یا به‌طور دقیق‌تر از دو مبنای علم تجربی استفاده کرده است که یکی اندازه و دیگری کیفیت و مکانیزیم اشیا است؛ ضرورت استفاده از معارف علمی در فهمیدن آیات هستی از این استفاده قرآن فهمیده می‌شود. (رک: زغلول‌نجار، ۲۰۰۹، ۸۵).

آیاتی که اشاره به مفهوم کمیت دارند: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (طلاق، ۳)؛ ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (قمر، ۴۹)؛ ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (فرقان، ۲). آیاتی که اشاره به مفهوم کیفیت دارند. ﴿فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُخَيِّ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُنْحَى الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (روم، ۵۰)؛ ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ جَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسُ عَلَيْهِ دَلِيلًا. ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا. وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُورًا﴾ (فرقان، ۴۵ تا ۴۷) قرآن کتابِ هواشناسی و طب و غیره نیست و برای تدریس علوم و فنون زندگی که عقل به آن دسترسی دارد و وظیفه بشر بوده، نیامده است. نکته توجه‌پذیر این است که نکات اساسی و مبانی اصلی بعضی از علوم و حوادث، (مثل کیفیت‌های جوی مربوط به باد و باران) در انتخاب کلمات و تعبیرهای بعضی از آیات قرآن به‌خوبی منعکس است و این انعکاس، برآمده از تصادم کلام، اطلاعات زمان یا نتیجه توجه و مشاهده گوینده قرآن به حالات زمین و آسمان در موقع باد و باران نیست. (ر.ک: بازرگان، ۱۳۵۳، ۹۱).

۴. اثبات اعجاز علمی با بیان نمونه‌هایی از اسرار علمی قرآن که امروزه کشف شده است؛ این دسته از دلیل‌ها مهمترین قسمت در بحث اثبات اعجاز علمی قرآن است. نمونه‌های زیادی از خلقت انسان گرفته تا شگفتی‌های آسمان و زمین در این زمینه مطرح شده است. در این بخش دو نمونه از این اسرار ذکر می‌شود:

۱. اسرار خلقت انسان؛ قرآن کریم در جاهای بسیاری از خلقت انسان سخن گفته و مراحل آن را تذکر داده است. این گفته‌های قرآن حاوی نکات علمی ارزنده‌ای است که متخصصان علوم پزشکی در اعصار مختلف از آن حیرت کرده‌اند. خداوند می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَعَجْرٍ مُخَلَّقَةٍ لِنَبِّينَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَقَّى وَمِنْكُمْ مَنْ

يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ ﴿حج، ۵﴾؛ ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (مؤمنون، ۱۴ و ۱۵) در این آیات خداوند مراحل خلقت انسان را به ترتیب و تفصیل، توضیح داده است. با توجه به این آیات و دیگر آیات ذکر شده در باب خلقت انسان این نتیجه به دست می‌آید که مراحل خلقت انسان عبارت است از: ۱. خاک (تراب، طین)؛ ۲. آب (ماء، ماء دافق، ماء مهین)؛ ۳. منی (نطفه، من، منی)؛ ۴. نطفه مخلوط (نطفه امشاج)؛ ۵. علقه؛ ۶. مضغه؛ ۷. تصویر و شکل‌گیری (تسویه)؛ ۸. شکل‌گیری استخوان و پوشاندن گوشت بر استخوان‌ها؛ ۹. آفرینش جنس جنین؛ ۱۰. دمیدن روح؛ ۱۱. تولد طفل؛ ۱۲. بلوغ، کهن سالی و در آخر مرگ.

اعجاز علمی درباره خلقت انسان در دو زاویه مطرح است:

اول، همین ترتیبی که خداوند ذکر کرده است، به خصوص در مراحل شکل‌گیری جنین انسان تا قبل از تولد. دقیق‌بودن این ترتیب (شکل‌گیری جنین تا قبل از تولد) در قرون اخیر ثابت شده است و در زمان پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) کسی چنین ترتیبی برای خلقت انسان متصور نبوده است، نه در جزیره العرب و نه در علوم یونان و ایرانیان. در آن زمان تنها نظریه‌هایی درباره شروع شکل‌گیری انسان مطرح بوده که بیشتر آنها هم اشتباه بوده است، مثلاً جنین فقط از نطفه مرد یا از خون حیض تشکیل می‌شود. این ترتیب خلقت بعد از شروع جریان کالبدشکافی و کشف میکروسکوب، مرحله به مرحله و در تاریخ (۱۶۵۱ م.) کشف شد.

دوم، در هر یک از این مراحل، به خصوص در بخش شروع تشکیل شدن جنین اعجاز مطرح است؛ برای مثال خداوند مرحله دوم خلقت انسان را تشکیل شدن از آب دافق بیان کرده و محل خروج آن را نیز ذکر کرده است: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ

وَالرَّائِبِ (طارق، ۵ تا ۷) در این سه آیه، دو نکته علمی وجود دارد:

الف. آبی که انسان از آن خلقت می‌شود، شامل آب مرد و زن است؛ **دافق** ویژگی **جهنده‌بودن** دارد، یعنی آب مرد و زن هنگام خروج از مصدرشان فوران می‌کنند، اما اثبات این ویژگی برای آب زن امروزه کشف شده و تصور غالب بر این بوده که جهندگی فقط صفت آب مرد است.

ب. خداوند محل خروج آب را بین صلب و ترائب معرفی کرده است؛ صلب به معنای استخوان ستون فقرات و ترائب استخوان‌های سینه و صدر است؛ محل تشکیل اسپرم (آب مرد) در کیسه‌هایی به نام بیضه و در خانم‌ها در عضوی به نام تخمدان است که به دستگاه‌های نطفه‌ساز زن و مرد معروف هستند. قبل از شش‌ماهگی جنین، تخم و تخمدان هر دو در پشت (صلب و ترائب) قرار دارند و پس از شش‌ماهگی در جنس نر، هر دو به پایین کشیده شده و در پوسته بیضه قرار گرفته و به وضع عادی در می‌آیند و در جنس ماده نیز مختصری جابه‌جا شده و در دو طرف پهلوی محاذی لوله رحم، جایگزین می‌شوند. این جابه‌جایی دستگاه نطفه‌ساز، امروزه با کمک دستگاه‌های پیشرفته فهمیده شده درحالی که این خبر را خداوند در ۱۴۰۰ سال پیش داده است. (ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ۲۶۸)

همچنین در مرحله چهارم که مرحله نطفه مخلوط است، دو نکته وجود دارد:

الف. واژه نطفه در زبان عرب به معنای آب کم و معادل یک قطره است. برخی نطفه را همان قطره معنا کرده‌اند و امروزه کشف شده که برای تشکیل جنین، تنها یک اسپرم مرد از میلیون‌ها اسپرمی که در هر انزال وجود دارد کافی است و جنین از ترکیب یک اسپرم و یک تخمک تشکیل می‌شود.

ب. واژه أمشاج به معنای مخلوط است. این واژه، صفت و در صیغه جمع و موصوف آن هم

اسم مفرد است. طبق قواعد لغت باید صفت در افراد و تشبیه و جمع، تابع موصوف باشد، به همین دلیل علمای گذشته گفته‌اند: نطفه اسم مفرد در معنای جمع است. امروزه کشف شده که بعد از ترکیب یک اسپرم با یک تخمک، چیز واحدی به دست می‌آید که شکل آن شبیه به یک قطره است. لذا آیه بر این دلالت دارد که ما انسان را از یک قطره مخلوط خلق کردیم؛ این معنا را امروزه علم پزشکی نیز کشف کرده است. (ر.ک: زغول‌نجار، ۲۰۰۹، ۲۲۱؛ ر.ک: من أبحاث المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة، ۱۹۸۷، ۲/۳).

۲. اسرار خلقت زمین: خداوند می‌فرماید: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا. أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا

وَمَرْعَاهَا﴾ (نازعات، ۳۰ و ۳۱) ترجمه: «و پس از آن زمین را باغلتانیدن گسترده. آبش و چراگاهش را از آن بیرون آورد.» (فولادوند، بی‌تا، ۵۵۰) این آیه پاسخ یکی از مهمترین سؤالات دانشمندان زمین‌شناسی است. براساس تصویرهای ماهواره‌ای که از زمین گرفته شده، ۷۱ درصد زمین از آب تشکیل شده است. این همه آب از کجا آمده است؟ منشأ اولیه این همه آب چیست؟ در پاسخ به این سؤال فرضیه‌های متعددی مطرح است؛ مثلاً اینکه اعماق و درون زمین، منشأ اولیه آب است (مانند گفته قرآن). زمین‌شناسان باتوجه به بررسی آتشفشان‌ها و گازهای خارج شده از آنها در هر فوران به این نتیجه رسیده‌اند که هفتاد درصد گازهایی که از آتشفشان‌ها خارج می‌شود، بخار آب است. بخار آب یکی از رکن‌های اساسی چرخه مشهور آب است. باتوجه به اینکه ممکن است هر آتشفشان در طول عمر خود بارها فوران کند و نیز باتوجه به عمر کره زمین، حجم خروجی بخار آب از این آتشفشان‌ها با مقدار آب موجود (۱۳۶۰ میلیون کیلومتر مکعب) بر روی کره زمین، به هم نزدیک است. وجود این بخار آب نشان از این است که آب فراوانی در اعماق زمین وجود دارد. این آب‌ها گاهی به صورت چشمه‌هایی ظاهر می‌شوند که

صدها سال یا بیشتر می‌جوشند و گاهی به‌صورت بخار آب خارج می‌شوند. همچنین بعد از بخار آب، بیشترین ماده‌ای که از آتشفشان‌ها خارج می‌شود گاز اکسید کربن است. این گاز، منشأ سرسبزی‌ها است؛ یعنی زمین محل خروج ماده‌ی تولیدکننده‌ی آب و نیز ماده‌ی نیاز برای رویش علف‌زارهاست، چیزی که قرآن ۱۴۰۰ سال پیش بیان کرده است. (رک: زغلول‌نجار، ۲۰۰۹، ۱۷۱).

بررسی دلیل‌های موافقان اعجاز علمی

برخی از نقدهایی که در این بخش به دلیل‌های موافقان اعجاز وارد می‌شود از نگاه مخالفان اعجاز علمی است. ابتدا دلیل‌هایی که در اثبات تفسیر علمی (مقدمه‌ی اعجاز علمی) بیان شد، بررسی می‌شود.

دلیل اول، استدلال به آیات سوره‌های أنعام و نحل برای اثبات اینکه همه‌ی علوم در قرآن وجود دارد. این استدلال از چند زاویه نقد می‌شود:

الف. این ادعا که همه‌ی علوم در قرآن آمده و از آن استخراج‌پذیر بوده، مطلب مهمی است. اگر چنین مطلبی حقیقت داشت، رسول‌الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و اصحاب و تابعین او آن را متذکر می‌شدند، درحالی‌که هیچ‌یک از آنها چنین ادعایی نکرده‌اند. (رک: شاطبی، ۱۹۹۷، ۱۲۷/۲ و ۱۲۸).

ب. قرآن برای بیان احکام و مسائل تعبدی و آنچه مربوط به آخرت است، نازل شده و هدف آن تربیت معنوی انسان است. با توجه به این هدف ضرورتی ندارد که همه‌ی مسائل علوم تجربی و عقلی و نقلی را با تفصیلات و فرمول‌های آن بیان کرده باشد. قرآن اشاره‌هایی به آیات الهی در زمین و آسمان دارد تا به هدف تربیت و تزکیه‌ی انسان‌ها برسد. (رک: سیدقطب، ۱۹۹۱، ۱۸۲).

پ. آیات ۸۹ سوره‌ی نحل و ۳۸ سوره‌ی انعام به‌طور قطع این را نمی‌رساند که تمام علوم در قرآن وجود دارد؛ زیرا در سوره‌ی نحل در ادامه‌ی آیه چنین آمده است: ﴿هدی و رحمة و بشری للمسلمین﴾

یعنی تمام اموری که مربوط به هدایت و سعادت انسان‌ها بوده در قرآن آمده است. در آیهٔ سورهٔ أنعام هم منظور از کتاب دقیقاً مشخص نیست، ممکن است قرآن یا لوح محفوظ باشد. اگر منظور از کتاب، قرآن باشد معنای آیه همان معنای ذکر شده برای آیهٔ سورهٔ نحل است، اما اگر منظور لوح محفوظ باشد، آیه معنای دیگری می‌دهد. باتوجه به دیگر دلیل‌ها و قرائنی که ذکر شد، معنایی که برای آیهٔ ۸۹ سورهٔ نحل بیان شد ترجیح دارد. (ر.ک: شاطبی، ۱۹۹۷، ۱۲۷/۲).

ت. این تفکر که همهٔ علوم در قرآن وجود دارد، پیامدهای خطرناکی به همراه دارد از جمله:

۱. از مهمترین خطرهای این تفکر، تفسیر به رأی مذموم است؛ زیرا قرآن همهٔ مسائل علمی را به صراحت بیان نکرده و شخصی که قائل به وجود داشتن همهٔ علوم در قرآن است، ناچار به تأویل بخش عظیمی از آیات شده و از معنای روشن و واضح آن دور می‌شود.

۲. از پیامدهای این تفکر (همهٔ علوم در قرآن وجود دارد) تهمت و تکفیر طرف مقابل است؛ زیرا بسیاری از مطالب علمی قرآن اثبات‌شدنی نیست، لذا بعضی از افراد اظهار نظر بی‌دلیل می‌کنند و در مقابل انکار مخالفان، به تهمت (ایمان‌نداشتن معاند) دست می‌زنند. (ر.ک: سرفرازی، ۱۳۶۴، ۴۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ۹۶).

ث. دلیل سوم و چهارم در اثبات تفسیر علمی این بود که این تفسیر، بهترین روش برای رفع دفع تعارض بین علم و دین است و همچنین باعث افزایش ایمان مردم می‌شود. پاسخ به این دلیل‌ها به دو صورت است:

۱. این دلیل‌ها همیشه صادق نیستند، بلکه ممکن است در مواردی صحیح باشند. مسلمان معتقد است که خداوند خالق کتاب تکوین و کتاب تشریح است، لذا امکان ندارد بین این دو

تعارض پیش بیاید. زیرا منشأ هر دو، یک چیز است پس اگر با تعارض ظاهری برخورد شود، سه حالت دارد: الف. باید در مقدمات آن علم شک کرد و آن را مخدوش دانست. ب. باید در برداشتی که از قرآن شده است، دوباره تأمل کرد. پ. ممکن است شخص در فهم علم و نیز در برداشت از قرآن دچار مشکل باشد.

۲. با هیچ سنجه‌ای اثبات نشده است که تفسیر علمی باعث افزایش ایمان مردم می‌شود. بیشتر انسان‌ها درگیر علوم تجربی (فیزیک، شیمی، زیست) نیستند و فقط قشر خاصی از آنها با حداقل‌های این علوم سروکار دارند. انسان‌ها به تناسب تأثیری که اشیا بر آنها دارد متأثر می‌شوند. در نتیجه اگر قرآن نقش پررنگی در حل مشکلات انسان‌ها ایفا کند، باعث می‌شود ایمان مردم افزایش یابد.

ج. دلیل پنجم در اثبات تفسیر علمی این بود که چون روش استدلال ارسطویی باطل شده و روایات هم جعلی هستند پس بهترین روش برای تفسیر، رویکرد علمی است. پاسخ به این دلیل از این قرار است:

۱. اگر این روش در غرب باطل شده، دلیل بر این نیست که نزد دیگر گروه‌ها نیز منسوخ شود.

۲. این روش در غرب به‌طور کامل منسوخ نشده است و در علوم، مانند منطق و ریاضی و فلسفه از آن استفاده می‌شود. همچنین آنها در علوم مثل شیمی و فیزیک نیز برای تعمیم قوانین علمی از استدلال عقلی استفاده می‌کنند. (رک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ۱۹۲).

۳. اینکه همه روایات ذکر شده در باب تفسیر قرآن، جعلی یا اسرائیلیات است مغالطه‌ای بیش نیست؛ زیرا علمای اسلامی از همان قرون اولیه به این مهم که روایات صحیح را از ضعیف

جدا کنند، اهتمام داشتند و امروزه غالب روایات دسته‌بندی شده و برای تفسیر قرآن از روایات صحیح استفاده می‌شود.

ح. از دیگر دلایل طرفدارن اعجاز علمی کاربری‌نداشتنِ دیگر وجوه اعجاز قرآن در این عصر است. به گفته آنها چون قرآن فرازمانی است و مخاطبین قرآن افرادی متفاوت، لذا قرآن باید مطابق با افراد هر عصر و جبهی از اعجاز داشته باشد. از طرفی دیگر نیز وجوه اعجاز قرآن، پاسخ‌گوی افراد این عصر در علوم تجربی نیست. پاسخ به این مقدمه از چند منظر است:

۱. پذیرفتن این مقدمه خودبه‌خود به اعجاز علمی منجر نمی‌شود. چه کسی اثبات کرده که وجوه دیگر اعجاز در این زمان کاربری ندارد؟ در این مقدمه با استدلال به غیر عرب بودن غالب انسان‌ها به‌طور ضمنی به کاربری‌نداشتنِ اعجاز بیانی اشاره شد، درحالی‌که قرآن وجوه اعجاز دیگری نیز دارد.

۲. خداوند درباره قرآن می‌فرماید: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء، ۸۲) این یکپارچگی و اختلاف‌نداشتنِ مفاهیم و محتوای قرآن بر الهی بودن آن دلالت دارد؛ یعنی محتوا و مفاهیم قرآن فرازمانی بوده و قابلیت اجرا در تمام عصرها را دارد و انسان‌های هر عصر با تدبر در قرآن به الهی بودن آن پی می‌برند. در نتیجه لزومی نیست که برای ثابت کردن قرآن حتماً باید اعجاز علمی وجود داشته باشد.

۳. گفته شد غیرعرب نمی‌تواند به ظرافت‌های قرآن و اعجاز آن پی ببرد. همین تعلیل بر علیه اعجاز علمی به‌کار می‌رود، به این شکل که پس چطور غیرعرب می‌تواند مفاهیم پیچیده علمی را از قرآن عربی بفهمد و اعجاز علمی بر او ثابت شود. اگر ندانستن عربی مانعی بر فهم ظرافت‌های قرآن است پس از باب اولی همین ندانستن زبان عربی مانعی بر فهم غالب آیاتی

می‌شود که به صورت غیر صریح و رمزآلود به مفاهیم پیچیده علمی اشاره می‌کند. چنانچه بتواند به صورت غیرمستقیم (ترجمه یا توضیح افراد) به این مفاهیم علمی برسد، همین روش را در دیگر وجوه اعجاز هم می‌تواند به کار بگیرد.

۴. این گزاره که غیر عرب لذت ظرافت‌های زبانی قرآنی را متوجه نمی‌شود، صحیح نیست؛ زیرا در طول تاریخ اسلامی به طور چشمگیر از سرزمین‌هایی، مثل فارس، هند، افریقا، اندلس و... افرادی غیر عرب بودند که به عنوان بزرگان علم بلاغت عربی شناخته شده و لذت فهم بلاغت قرآن را چشیده‌اند. از ویژگی زبان این است که اگر افراد خواهان فهم آن بوده و آن را تمرین کنند به طور قطع متوجه ظرافت‌ها و زیبایی‌های آن می‌شوند؛ به عنوان مثال گوته شاعر آلمانی زبان، شعر حافظ را خوب می‌فهمد و به عنوان کسی که متأثر از شعر حافظ بوده در جهان شناخته شده است.

خ. مجموعه دیگر از دلایل موافقان اعجاز علمی، استناد به مجموعه‌ای از آیات برای نشان دادن مشترک بودن روش‌های علوم تجربی با مفاهیم قرآنی است. پاسخ به این دلایل از این قرار است:

۱. با پذیرفتن نحوه استدلال و تفسیر طرفداران اعجاز علمی از این آیات، حداکثر چیزی که به اثبات می‌رسد اهمیت داشتن علوم تجربی نزد خداوند است و اینکه مسلمانان باید علوم تجربی را فراگیرند، همان‌طور که در برهه‌ای از تاریخ اسلامی سردمداران این علوم بودند. اما این اثبات نمی‌کند که قرآن اعجاز علمی دارد.

۲. خداوند برای احقاق الوهیتش به ربوبیتش استدلال می‌کند، لذا ذکر چنین آیاتی در راستای اثبات الوهیتش است. از مثال‌های هستی‌شناسی استفاده می‌کند تا پی به وحدانیتش ببرند، چون

مشرکین عرب متوجه آن شده و آن را خوب درک می‌کنند. همچنین از منظر زبان‌شناسی نوین، زبان عربی نسبت به زبان فارسی و یونانی از طبیعت‌گرایی بیشتری برخوردار است، لذا خداوند متناسب با ویژگی زبان عرب این طبیعت‌گرایی را در قرآن مدنظر قرار داده است.

بررسی نمونه‌های ذکر شده از اعجاز علمی قرآن: ۱. بیان اسرار خلقت انسان؛ ۲. منشأ آب‌های

کره زمین

۱. «ماء دافق»؛ درباره این واژه اسرار علمی وجود ندارد. دافق در زبان عرب به معنای یک مرتبه سرازیر شدن است. (رک: فراهیدی، بی تا، ۱۲۰/۵؛ رک: ابن فارس، ۱۹۷۹، ۲۸۶/۲). خداوند می‌فرماید: انسان بنگرد از چه چیزی خلق شده است، از آبی که یک دفعه خارج می‌شود. دو نظر درباره این آب ذکر شده است: ۱. آب مرد؛ ۲. آب مشترک زن و مرد. این دو نظر را مفسران قدیم و همچنین موافقان اعجاز علمی بیان کرده‌اند. قائلین به نظر اول به علم پزشکی استناد کرده و می‌گویند: آب زن آن جنب و جوشی که باید را ندارد و این ویژگی آب مرد است. بر مبنای نظر اول هیچ اسرار علمی وجود ندارد و هر مردی این ویژگی را در هنگام خروج منی می‌بیند. قائلین به نظر دوم نیز به علم پزشکی استناد کرده و می‌گویند: جنب و جوش (حیوی) در آب زن وجود دارد. بر اساس نظر دوم نیز هیچ اسرار علمی بیان نشده است. ممکن است زن نیز متوجه خروج چیزی به این شکل بشود، چون امروزه کشف شده است زن هنگامی که به اوج لذت جنسی برسد متوجه این حالت می‌شود. (رک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ۲۹۶).

۲. صلب و ترائب؛ در بیان معنای این قسمت از آیه قول‌های متعددی به خصوص از جانب موافقان اعجاز علمی گفته شده است. علت تعدد قول‌ها بر می‌گردد به سرگردانی آنها در جمع‌بندی بین معانی دلالت الفاظ و آنچه امروز در علم جنین‌شناسی کشف شده است. ابتدا باید

بین این آیه با دستاوردهای علم پزشکی رفع تعارض شود سپس از اینکه آیه رازی علمی را در خود نهفته، سخن گفته شود. این قول‌ها در کتاب *مع طب فی القرآن الکریم* نوشته دکتر دیاب و دکتر قرقوز و *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن کریم* نوشته رضایی اصفهانی، آمده است؛ بیان آنها در این مقاله مطلبی خارج از بحث است.

به این مطلب که آیه جایگاه دستگاه نطفه‌ساز انسان را مشخص می‌کند، اشکال وارد است؛ زیرا لازمه این قول این است که ماء دافق را که از بین صلب و ترائب خارج می‌شود دستگاه نطفه‌ساز بدانند، درحالی‌که خداوند ماء دافق را به صراحت بیان کرده است. موافقان اعجاز علمی به این قول ایراد گرفته و آن را نپذیرفته‌اند. آنها صلب را ستون فقرات که عصب‌های جنسی در آن وجود دارد، دانسته‌اند و ترائب را هم استخوان‌های صاف و مساوی بدن (ممکن است دو ران پا باشد) می‌دانند. در نتیجه معنای آیه چنین است: آبی که از بین پشت و دو پای انسان خارج می‌شود؛ خداوند به صورت کنایه به آلت تناسلی اشاره دارد. با پذیرش این معنا نیز هیچ اسرار علمی بیان نشده است، زیرا به‌طور کلی انسان‌ها این خروج و محل آن را متوجه می‌شوند. (ر.ک: میرباقری، ۱۳۹۸، ۲۴۹ تا ۲۶۶؛ ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱، ۲۷۶).

۳. نطفه آمشاج؛ جنین از مخلوط نطفه زن و مرد تشکیل شده است و این دو نطفه با هم مخلوط شده و شیئی واحد را تشکیل می‌دهند. نزدیک به چنین مفهومی از ارسطو و جالینوس نیز نقل شده و مطلب جدیدی نیست پس سرّ علمی وجود ندارد. (ر.ک: عطبوش، ۲۰۱۶، ۴۴ تا ۴۶).

۴. منشأ آب‌های زمین؛ خداوند در سوره نازعات می‌فرماید: ما آب و گیاه را از زمین خارج می‌کنیم. معنای آیه واضح است؛ زیرا حفر چاه و جاری شدن چشمه‌ها بیان‌گر خارج شدن آب از زمین است، یعنی به‌طور طبیعی انسان‌ها با چنین پدیده‌ای مواجه بوده و آن را دیده‌اند. پس

سخت نیست تصور اینکه در اعماق زمین آبی وجود دارد که منشأ آب‌های زمین است. اما انسان از حجم این آب مطلع نبوده و به اثبات علمی نیاز است. در ادامهٔ آیه خداوند می‌فرماید: ما از زمین گیاهان را خارج کردیم. بهتر است آیه بر حقیقت حمل شود، یعنی این تصور که با بر برخورد آب به سطح زمین، گیاه از آن می‌روید نه اینکه «مرعی» گاز دی‌اکسید کربن دانسته شود. این نظریه هنوز به اثبات قطعی نرسیده و در کنار آن دو فرضیهٔ دیگر نیز مطرح است.

دلایل مخالفان اعجاز علمی

این گروه در رد اعجاز علمی به سه شکل استدلال می‌کنند:

۱. دلایلی را در رد اعجاز علمی بیان می‌کنند که پیش‌تر در رد تفسیر علمی ذکر کرده بودند. این دلیل‌ها در بخش بررسی دلایل موافقان اعجاز علمی به‌طور مفصل آورده شد.
۲. به چالش کشیدن تمام نمونه‌هایی که موافقان اعجاز علمی به‌عنوان رازگویی‌های قرآن مطرح کرده بودند. این قسمت مهمترین دلایل مخالفان اعجاز علمی است. (در این پژوهش به دو نمونه از آنها اشاره شد: اسرار خلقت انسان و اسرار خلقت زمین). چگونگی به چالش کشیدن این نمونه‌ها در قسمت بررسی دلایل موافقان بیان شده است. به‌طور غالب، منهجیت در رد این نمونه‌ها به سه شکل است:

الف. الفاظ آیات بر معانی که از آنها برداشت و به‌عنوان رازگویی مطرح شده دلالت ندارد.

ب. اسراری در آنچه آیه بیان کرده وجود ندارد.

پ. معانی برداشت‌شده به‌عنوان رازگویی، با آخرین تحقیقات علمی رد می‌شود.

۳. شکل دیگری از دلایل مخالفان اعجاز علمی به این مسئله مربوط است: به چالش کشیدن

منهجیت کلی اعجاز علمی که موافقان برای اثبات آن به‌کار می‌برند؛ همچنین به چالش کشیدن

اعجاز علمی با آن تعریفی که از این وجه از اعجاز شده است. این قسمت از دلایل مخالفان به تفصیل ذکر می‌شود.

مخالفان اعجاز علمی دربارهٔ منهجیت کلی اثبات اعجاز علمی، سؤال‌هایی مطرح می‌کنند به‌قرار زیر:

۱. آیا هر کتابی که مسائل علمی برای اولین بار در آن طرح شده معجزه است؟
 ۲. آیا اسرار علمی قرآن به صراحت بیان شده است یا بعد از کشف و اثبات قضایای علمی، گفته شده این مطلب در قرآن آمده است؟
 ۳. چند درصد از کاشفان و متخصصان علوم تجربی بعد از اثبات قضیه‌ای علمی، گفته‌اند جرقة کشف این مطلب از قرآن زده شده و با استمداد از قرآن به این مسئله پی برده‌ایم؟
 ۴. چند درصد این کشف‌های علمی را مسلمانان به‌عنوان گروهی که بیشترین تعامل را با قرآن دارند کرده‌اند؟ به‌خصوص در دوران طلایی مسلمانان در علوم تجربی.
 ۵. موافقان اعجاز علمی که بعضی از آنها متخصص در علوم تجربی هستند در دوران معاصر کدام‌یک از ترها و اسرار قرآن را قبل از اثبات یا کشف شدن، به‌عنوان فرضیهٔ علمی در کنفرانس‌های بین‌المللی علوم تجربی عرضه کرده‌اند؟ (رک: عطبوش، ۲۰۱۶، ۱۸ تا ۱۵).
- به‌اذعان بعضی از موافقان اعجاز علمی قرآن، بیشتر آنچه به‌عنوان نمونه‌های اعجاز علمی قرآن مطرح شده به‌صورت اشاره بیان شده است؛ حتی در دلالت الفاظ قرآن نیز دچار اختلاف هستند، یعنی برای واژه‌های دلالت‌های مختلفی بیان می‌شود و پس از کشف قضیه‌ای علمی، مطابق آن، دلالت‌های الفاظ را ترجیح می‌دهند. با نگاه خوش‌بینانه، اگر گفته نشود ۱۰۰ درصد کشفیات علمی بدون استمداد از قرآن بوده، حداقل ۹۰ درصد این قضایا بدون مراجعه به قرآن کشف شده

است. بیشتر این کشف‌ها را هم غیرمسلمانان کرده‌اند مگر در مواردی نادر، مانند خواص بعضی از غذاها مثل مثل عسل و غیره. ممکن است در جواب گفته شود طبق آیهٔ سورهٔ فصلت ﴿سُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَ الْيَوْمِ بِكَفِّ بَرِيكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (۵۳) خداوند می‌فرماید: نشانه‌های خود را در آفاق به آنها نشان می‌دهیم، لذا طبیعی است که تمام کشفیات را کفار انجام دهند؛ زیرا این وعدهٔ خداوند است. حتی با پذیرش چنین برداشتی از آیه، باز هم خداوند نگفته مسلمانان در رسیدن یا پی‌بردن به این دستاوردها ناتوانند. اندک افرادی در تلاشند تا مجهولات قرآن را زودتر از غیرمسلمانان کشف کنند، اما پذیرفته‌اند که این روش در بحث اعجاز، راهی دراز و کاری بسیار در پیش دارد. هدف از مطرح کردن سؤال آخر نیز اثبات این امر است که متخصصان علوم تجربی (که طرفدار اعجاز علمی هستند)، متبنی فرضیه‌های علمی قرآن نیستند؛ چون اعتمادی به برداشتشان از قرآن ندارند و زمانی از آن مطمئن می‌شوند که مسئله کشف شده باشد.

شخصی را تصور کنید که جزء هیچ کیش و آیینی نیست و در مقابل خود گروهی را می‌بیند که ادعا می‌کنند تمام مطالب امروزه بشر قبلا در کتاب آنها بیان شده است، اما نه به صراحت؛ همچنین این قوم در کشف آن مسائل پیش‌گام نبوده و مسئله‌ای از این مسائل را کشف نکرده و به‌صورت فرضیه نیز از طرف آنها چیزی مطرح نشده است و کاشفان مسائل علمی هم نگفته‌اند کشفیات خود را از این کتاب فهمیده‌اند، آیا این شخص این ادعا را می‌پذیرد؟

از طرفی دیگر اگر پذیرفته شود که یکی از وجوه تحدی قرآن مطالب علمی آن است، این تحدی زیر سؤال می‌رود؛ زیرا از طرفی امروز بشر به آن حقایق علمی رسیده و از سوی دیگر، حقایق علمی دیگری نیز کشف شده که در قرآن نیامده است. اسرار علمی که تا ۱۰۰ سال پیش،

انسان‌ها از آنها ناآگاه بودند، امروزه کشف شده است. چنانچه گفته شود اعجاز علمی قرآن خبردادن از اسراری است که بعدها کشف می‌شود، در جواب گفته می‌شود چنین چیزی برای دانشمندان هم بوده است، چنانکه قضایای علمی را پیش‌بینی کرده و سال‌ها بعد از مرگشان آن قضیه کشف شده است؛ مثلاً مندلیف دانشمند شیمی جدولی از عنصرهای شیمیایی را طراحی کرد و جای چند عنصر را خالی گذاشت، چون امکان کشفش نبود، اما پیش‌بینی کرد که از کدام دسته می‌تواند باشد؛ چند سال بعد این عنصرها کشف شدند و پیش‌بینی مندلیف اثبات شد. انیشتین نیز نظریه‌هایی دربارهٔ نسبیت و سیاه‌چاله‌ها داشت، اما چون ابزارهای کیهان‌شناسی امروز را در اختیار نداشت نمی‌توانست آنها را اثبات کند؛ امروزه برخی از نظریه‌های او به اثبات رسیده است. پس در عصر حاضر پیش‌بینی کردن قضایای علمی مربوط به آینده امری متداول و چشم‌اندازی در این علوم است. ممکن است گفته شود این خبرهای علمی را شخصی مثل پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) که امی بود باید بگوید. در جواب گفته می‌شود براساس آیه ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (اسراء، ۸۸) خداوند همهٔ انس و جن را مخاطب قرار داده است تا مثل قرآن بیاورند پس قید ذکرشده مطرح نیست.

به‌طور خلاصه یکی از ویژگی‌های اعجاز خارق‌العاده بودن آن است و امروزه تصور اینکه افرادی حقایق علمی را پیش‌بینی کنند، کاملاً طبیعی است و نفس امکان تصورکردن چیزی، مانع از خارق‌العاده بودن آن است پس اعجاز علمی خارق‌العاده نیست. می‌توان از منطری دیگر به این مسئله نگریست و آن اینکه اگر مطالب علمی قرآن از طریقی به‌غیر از قرآن کشف و اثبات‌شدنی است پس این مطالب علمی، خارق‌العاده نیست و اگر برای اثبات این مطالب علمی

راهی غیر از قرآن وجود ندارد پس صدق و کذب این مطالب از کجا فهمیده می‌شود؟

نتیجه‌گیری

اعجاز علمی از دو زاویه مورد چالش قرار دارد: الف. ادعایی است که اثبات‌شدنی نیست، حداقل تا زمانی که مسلمانان بتوانند همانند غرب در علوم تجربی پیش‌رو شوند و خودشان حقایق علمی را کشف کرده و بعد بگویند آنها را از قرآن فهمیده‌ایم؛ ب. اگر اثبات شود که قرآن اسرار علمی را بیان کرده است، باز هم اعجازی در کار نیست؛ چون خارق‌العاده نیست و بشر می‌تواند به این تحدی پاسخ دهد. لذا اعجاز علمی برخلاف تصور عموم، نقطه قوتی برای اثبات الهی بودن قرآن نیست، بلکه با دلیل‌هایی که ذکر شد تقلیل جایگاه قرآن را باعث می‌شود و نقطه ضعفی برای قرآن است.

پی‌نوشت

۱. (positivists) مکتبی که در دوره‌ای خاص بر تفکر غرب حاکم بود و بعد از آن هم، تأثیرات این مکتب فکری بر تفکرات فلسفی آن سامان باقی ماند. شعار اصلی این مکتب فکری مبارزه با مابعدالطبیعه و گزاره‌های الهیاتی بود و گزاره‌های مابعدالطبیعی و الهیاتی را گزاره‌هایی بی‌معنا می‌دانست. (رک: میرزایی، ۱۳۸۸، ۲)
۲. محمد غزالی: «القرآن اکتشف کنه شیء ماکان الناس یستطیعون أبدا أن یعرفوه فی حینه.» عبدالحمید الزندانی: «هو إخبار القرآن الکریم أو السنة النبویة بحقیقة أثبتها العلم التجریبی، وثبت عدم إمكانية إدراکها بالوسائل البشریة فی زمن الرسول (صلی الله علیه وسلم). وهذا مما یتظهر صدق الرسول محمد (صلی الله علیه وسلم) فیما أخبر به عن ربه سبحانه.» زغلول نجار: «اثبات سبق القرآن الکریم بالاشارة الی حقیقة من حقائق الکون أو تفسیر ظاهرة من ظواهر قبل وصول العلم المكتسب إليها بعدد متناول من القرون»
۳. سامی عامری قائل به این است که تعریف کلاسیک اعجاز علمی محدود است و می‌توان دایره آن را گسترش داد. بدین شکل که لازم نیست حتما کسی از خبرهای علمی قرآن در دوران رسول الله (صلی الله علیه وسلم) آگاهی

داشته باشد، بلکه می‌توان آن دسته از مفاهیم علمی که قرآن زودتر از همه بیان کرده و آن دسته از مفاهیم علمی که فقط در خارج از جزیره عرب مشهور بوده، اما در شبه جزیره معروف نبوده است، هم جزء اعجاز علمی دانست. حتی می‌توان آن دسته از مفاهیم علمی را که در زمان رسول‌الله بر روی آن اختلاف بوده و قرآن از آن خبر داده است، هم جزء اعجاز علمی قرار داد.

۴. روش استدلال ارسطویی یا استدلال منطقی: فرایندی رابطه‌ای است به این معنی که ذهن، حرکت پیوسته خود را از مقدمات به سمت نتایج می‌برد و از طریق برقراری ارتباط بین دانسته‌های قبلی خود آن را میسر می‌کند. به عبارت دیگر، برقراری رابطه، منشأ حرکت کلی در فرایند استدلال منطقی است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن فارس، احمد، *مقایس اللغة*، بی‌جا، دارالفکر، بی‌جا، ۱۹۷۹م.
- بازرگان، مهدی، *باد و باران در قرآن*، بی‌جا، شرکت سهامی انتشار، تهران، ۱۳۵۳ش.
- باقلانی، ابوبکر، *اعجاز القرآن*، سید احمد صقر، بی‌جا، دارالمعارف، مصر، ۱۹۹۷م.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، بی‌جا، نشر مبین، رشت، ۱۳۸۱ش.
- _____، *درآمدی بر تفسیر علمی*، بی‌جا، انتشارت اسوه، تهران، ۱۳۸۳ش.
- رومی، فهد، *اتجاهات التفسیر فی القرن الرابع عشر*، چاپ اول، إدارات البحوث العلمیة والافتاء والدعوة والارشاد، سعودی، ۱۹۸۶م.
- زندانی، عبدالمجید، *اصیل الإعجاز العلمی فی القرآن والسنة*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.
- سرافرازی، عباس علی، *رابطه علم و دین*، چاپ چهارم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌جا، ۱۳۶۴ش.
- سیوطی، عبدالرحمن، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، دارالکتب العربی، بی‌جا، ۲۰۰۱م.
- شاطبی، ابراهیم بن موسی، *الموافقات*، چاپ اول، دارابن عفان، بی‌جا، ۱۹۹۷م.
- عامری، سامی، *براهین النبوه*، چاپ اول، تکوین، سعودی، ۲۰۱۷م.
- عطیوش، محمدعلی، *نقد الاعجاز العلمی ازمة الدین و العلم*، چاپ دوم، مسارات، کویت، ۲۰۱۶م.

- غزالی، ابو حامد، **جواهر القرآن**، بی چا، دار احیاء العلوم، بیروت، ۱۹۸۶م.
- _____ **احیاء علوم الدین**، بی چا، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
- غزالی؛ محمد، **کیف نتعامل مع القرآن**، بی چا، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، امریکا، ۱۹۸۱م
- فراهیدی، خلیل بی احمد، **العین**، بی چا، مکتبة الهلال، بی جا، بی تا.
- فیومی، احمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**، بی چا، المکتبة العلمیة، بیروت، بی تا
- فولادوند، محمد مهدی، **ترجمة فارسی قرآن**، بی چا، بی نا، بی جا، بی تا.
- مارتین، ریچارد، **دایرة المعارف قرآن**، (EQ=encyclopeadia of the quran) مدخل همتاپذیر «Inimitability» ، مترجم: دکتر اسکندرلو، بی چا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ایران، ۱۳۸۶ش.
- مصباح یزدی، محمد تقی، **آموزش فلسفه**، بی چا، مؤسسه چاپ و نشر تهران، ۱۳۷۲ش.
- مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، بی چا، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، تهران، ۱۳۸۵ش.
- من أبحاث المؤتمر العالمی الأول للإعجاز العلمی فی القرآن والسنة، **علم الأجنة فی ضوء القرآن والسنة**، بی چا، اسلام آباد، پاکستان، ۱۹۸۷م.
- میرباقری، محمدعلی، **رسالة انتقادی در باب اعجاز قرآن**، بی چا، بی نا، بی جا، ۱۳۹۸ش.
- میرزایی، رضا، **پوزیتیویسم منطقی و انکار ما بعد الطبیعه**، فصلنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، سال چهارم، شماره ۱۲ و ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۸۸ش.
- نابلسی، محمد راتب، **موسوعة الإعجاز العلمی فی القرآن والسنة**، چاپ دوم، دارالمکتبی، سوریه، ۲۰۰۵م.
- نجار، زغلول راغب، **مدخل الی دراسة الاعجاز العلمی فی القرآن الکریم و السنة النبویة المطهرة**، چاپ اول، دار المعرفة، بیروت، ۲۰۰۹م.
- _____ **من آیات الاعجاز العلمی الارض فی القرآن الکریم**، چاپ اول، دارالمعرفة، بیروت، ۲۰۰۵م.

ملخص المقالات

إعادة النظر إلى الربا الانتاجي من وجهة نظر رشيدرضا*

يحيى احمدى (عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي)

Yahyaahmadi.ramchahi@gmail.com

محمد سرورى (عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي)

الملخص

أصبح اليوم موضوع الربا من أهم التحديات في مجال الاقتصاد الإسلامي. فمع إدراج الربا في النظام الإستثمار وبالتالي دخول الصناعة المصرفية إلى المجتمعات الإسلامية، بيّن العلماء والمفكرون آراء مختلفة حول الربا؛ فبعضهم لا يعتبرون أي نوع من القروض بفائدة مباحا إطلاقا، وقد علق البعض الآخر منهم على حلية الربا الإنتاجي بعد تقسيمهم ربا القرض إلى نوعين من الاستهلاكى والإنتاجي. يعتبر رشيدرضا من اهم رواد هذه النظرية. يهدف هذا المقال إلى اعتقاد رشيدرضا حول حل الربا الإنتاجي بأسلوب تحليلي نقدي مبني على المصادر الحديثية لأهل السنة. وتشير نتائج البحث إلى أنه لا فرق بين ربا الاستهلاكى و ربا الإنتاجي في حكم حرمتهما. كما أنها توصى إلى عقد المشاركة والمضاربة الإسلامية كبديل لنظام الفائدة والربا الإستثمارى.

الكلمات المفتاحية: الربا الاستهلاكى، الربا الإنتاجي، رشيدرضا، الإستثمار.

التحليل الدلالي لكلمة التقوى على نهج الدّراسة اللغويّة *

مريم احمدى فرد (طالبة الماجستير في قسم التفسير)

Ahmadifard.ir.ma@gmail.com

الملخص

"التقوى" من أكثر الكلمات استخداماً في القرآن الكريم ولها أهمية كبيرة في آيات القرآن نوقشت كلمة التقوى في الماضي و الحاضر بشكل تفصيلي، لما لها من مجموعة واسعة من المعاني. وقد وردت لهذه الكلمة معاني عدة لا تتفق مع جذورها اللغوي، وقد تؤدي أحياناً إلى فهم خاطئ لنص القرآن الكريم، لذلك كان لا بدّ من دراسة كلمة التقوى والكشف عن المعنى الصحيح لها. يهدف هذا المقال إلى تحقيق المعنى الدقيق والرئيس للكلمة من خلال المنهج الوصفي والتحليلي. ولهذا الغرض، قام البحث باستخدام المعجم التقليدي بدراسة مبدأ استخدام الكلمة في اللغة العربية، وجزر الكلمة و اشتقاقها، واستخدام هذه الكلمة في القرآن وعلم الوجوه والنظائر وما شابه ذلك. تظهر لنا من خلال هذه الدراسة أنّ كلمة التقوى، بحسب جذرها المعجمي، تعني اتخاذ أداة للمحافظة على شيء ما و حمايته ويتم تعزيز هذا المعنى في الاستخدام القرآني. ويمكن تعريف كلمة "التقوى" بأنها تحديد السلوك البشري والتزامه وفقاً للشرائع الإلهية.

الكلمات المفتاحية: التقوى، الاشتقاق، الوجوه والنظائر، معايير سلوكية.

التحقق من صحة الاستدلال بالآية الرابعة من سورة الطلاق في جواز زواج الأطفال *

داوود احمد يوسفى (متخرج مرحلة الماجستير في قسم الشريعة)

Davoodau@gmail.com

الملخص

أجاز الفقهاء والمفسرون باستثناء قلة منهم على إكراه الفتيات قبل سنّ البلوغ للزواج من قبل الاب على أنه ولي قهري وهذا محل نظر وتأمل. بحثت هذه المقالة في أحد أهم أدلة الفقهاء والمفسرين وهي (الآية الرابعة من سورة الطلاق) من حيث معنى حرف "لم" ومقارنته بحرف "لما" وتوصلت إلى نتيجة مفادها: أنّ "واللاتي لم يحضن" تشير إلى النساء اللواتي بلغن سن البلوغ والحيض، ولكن الحيض لم يكن في تدفقه الطبيعي لأي سبب من الأسباب. لذلك فإن الآية لا تشير إلى عدة الفتيات اللاتي لم يحضن ولم يبلغن، وحاصله أنّه لا يصح الاستدلال في جواز زواج الفتيات اللاتي لم يبلغن وذلك من خلال دلالة الاشارة لهذه الآية.

الكلمات المفتاحية: زواج الطّفّل، البنت التي لم تبلغ (القاصرة)، الولي القهري، لم ولما، لم يحضن.

الفرق بين المصطلحين: "الضرب في الأرض" و "السفر" في القرآن *

سيف الله اسلامي رمجاهی (طالب الماجستير في قسم الدعوة)

Sayf.es67@gmail.com

الملخص

العمل بالقرآن كمصدر للتشريع يعتمد على فهم الكلمات المستخدمة فيه ومن هذه الكلمات: "الضرب في الأرض" و "السفر". واستعمال هاتين الكلمتين في آيات الأحكام كالوضوء والتميم والصلاة والصيام لها أهمية بالغة. فالواقع، إن العمل بهذه الآيات يعتمد على فهم هذين المصطلحين والفرق بينهما. وبعد فحص الآيات بمنهج وصفي وتحليلي توصل هذا البحث إلى نتيجة مفادها أن هناك فرقا أساسيًا بين هذين المصطلحين. ومعنى "الضرب في الأرض"، "السير في الأرض" مطلقا و "السفر" يعني "تحديد الوجهة للمسافر". والاهتمام بالفرق بين هاتين اللفظتين يفيدنا في ترجيح آراء الفقهاء و فهم الأحاديث النبوية.

الكلمات المفتاحية: الضرب في الأرض، السفر في القرآن، السير في الأرض، السبح في الأرض.

الجهر و الإسرار بالبسملة في الصلاة *

يعقوب سعيدي (متخرج مرحلة الماجستير في قسم الشريعة)

Yaghoobsaeedi1256@gmail.com

سيد عبدالله منصورى (استاذ مساعد بالمعهد العالى)

محمد رضا محمد ديان (عضو هيئة التدريس بالمعهد العالى)

الملخص

اتفق الفقهاء على أن جهر البسملة وإخفاءها لا يضر بصحة الصلاة، أما اختيار وترجيح أي رأى سواء بالنسبة للجهر أو الإسرار يعتمد على تقرير الشريعة وهو من الامور التوقيفية. الأدلة الرئيسية للفقهاء في مجال جهر البسملة وإخفاءها هي في مجال تحديد الأحاديث. والمصدر الرئيس لاختلافهم يعود إلى اختلاف الأحاديث والآثار. منهج الفقهاء وكل من أنصار الجهر و الإسرار بالبسملة لا يكفي للوصول الى هذا الحكم، وكلنا نعرف أن النظرة القاصرة إلى شيء يعطي فكرة ناقصة عن الأمر، لذلك كان من الضروري فهم جديد لمسألة الإسرار والإخفاء بالبسملة بطريقة أخرى. يهدف هذا المقال من خلال منهج استدلالي جديد أن يقف إلى جانب القائلين بجهريّة البسملة في الصلاة و خارجها.

الكلمات المفتاحية: الجهر بالبسملة، الإسرار بالبسملة، أسناد القراءة.

انسجام سياق القرآني بين المؤيدين والمخالفين *

محمد رضا محمدیان (عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي)

mmadian5757@gmail.com

يعقوب سعیدی (متخرج مرحلة الماجستير في قسم الشريعة)

الملخص

يتم الحصول على حجية السياق من عادة الحكماء في فهم الكلمة، السياق القرآني هو أحد الدلائل التي تُفهم الآيات على ضوءها، وتجاهله يفسح المجال لتشويه وتغيير مفهوم الآيات ويوجه اللوم بخصوص تحريف الكلمة عن موضعها إلى الإنسان. اعتبر بعض العلماء وحدة النزول شرطاً للاستدلال بالسياق في القرآن الكريم وبناء على هذا فانهم لا يعترفون بالاستدلال بالسياق مستدلين بالاحاديث التي وردت حول نزول تلك الآيات بشكل منقطع وعلى فواصل زمنية، لكنه يبدو أن شرط الانقطاع ليس له أساس متين وأن الاصل هو الترتيب الحالي للقرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: سياق الآيات، الوحدة الموضوعية، وحدة النزول، وحدة التصدير.

الإعجاز العلمي بين الإدعاء و الواقع *

سيد محمد شريف هاشمي (عضو هيئة التدريس بالمعهد العالي)

ibn1400@gmail.com

نعيم شافعي (متخرج مرحلة الماجستير في قسم التفسير)

الملخص

الإعجاز العلمي هو أحد أنواع معجزات القرآن التي نوقشت منذ قرن إلى جانب أنواع أخرى من الإعجاز. يقول مؤيدوا الإعجاز العلمي أن القضايا العلمية التي حققتها البشرية اليوم مذكورة في القرآن. وهذا النوع من تصور المعجزات له مؤيدون ومعارضون؛ وقد قَدّم كلٌّ من المعارضين والمؤيدين أدلة لإثبات نظريتهم. يسعى هذا البحث من خلال استنتاج وتحليل حجج وأدلة دعاء الإعجاز العلمي ومعارضيه، للإجابة على هذا السؤال: هل للقرآن إعجاز علمي أم لا؟ يصل المقال الى أن نظرية الإعجاز العلمي للقرآن بهذا التصور ما هي إلا ادعاء، وهذا الادعاء مطعون في إثباته وتعريفه.

الكلمات المفتاحية: التفسير العلمي، الإعجاز العلمي، معارضوا الإعجاز العلمي.

Abstracts

Criticism of the production usury theory from Rashid Reza's point of view

yahya ahmadi ramchahi
Mohammad Sarvi

Yahyaahmadi.ramchahi@gmail.com

Abstract

Today, one of the most important challenges in the field of Islamic economics is usury. As a result of the inclusion of usury in the capitalist system and the entry of the banking industry into Islamic societies, scholars, and thinkers have provided different views about usury. A group of scholars does not consider any type of loan with interest permissible, and some others have allowed loan usury by its dividing it into two types of consumption and production. Rashidreza can be considered among the pioneers of this theory. This essay aims to quote Rashidreza's claim about the lawfulness of production usury with a critical analytical method based on Sunni narrative sources and criticize it after explaining it. The findings of the research indicate that there is no difference between consumption and production usury in terms of the ruling on their illegality. The Islamic system of participation and mudarabah is recommended as an alternative to the interest and usury system of capitalism.

Keywords: usury, consumption, production, Rashidreza, capitalism

Semantic analysis of the word piety with a lexical approach

Maryam Ahmadi fard

Ahmadifard.ir.ma@gmail.com

Abstract

"**piety**" is one of the most used words in the Holy Quran and has great importance in the verses of the Quran. The word piety, due to its wide range of meanings, has been discussed from the past to the present. Several meanings have been stated for this word, which is different from the root meaning of the word, and sometimes it causes a misunderstanding of the text of the Qur'an. Therefore, it is necessary to examine the word piety and find its correct meaning. The present article aims to achieve the precise and original meaning of the word through a descriptive and analytical method. For this purpose, by using traditional lexicology, the principle of using the word in the Arabic language, the science of etymology, the use of this word in the Qur'an, and its aspects and the like have been studied. This study shows that the word piety, according to its lexical root, means taking a tool to maintain and protect something. In the Qur'anic usage, this meaning is strengthened and piety is defined as the human behavioral criteria following divine laws.

Keywords: piety, etymology, aspects and the like, behavioral criteria

Examining the validity of the argument to the fourth verse of Surah Talaq on the permissibility of child marriage

Davood Ahmadyousefighalati

Davoodau@gmail.com

Abstract

The jurists and commentators, except for a few, have permitted to force minor girls to marry, at least to the father, as a natural guardian. This permission should be considered. The present article has examined one of the most important pieces of evidence of jurists and commentators (the fourth verse of Surah Talaq) according to the meaning of the letter "Lam" and its comparison with the letter "Lamma" and has come to the conclusion that the meaning of " those who have not yet had menses " are the women that they have reached the age of puberty and menstruation, but their menstruation has not been in its normal course for any reason; Therefore, the verse does not refer to the term of waiting for immature girls, and as a result, it is not correct to refer to it in the permissibility of child marriage through a reference.

Keywords: child marriage, immature girl, natural guardian, Lam and Lemma, those who have not yet had menses.

The difference between "Al-Darb fi Al-Arde" (journey in the land) , and "Al-Safar" (journey) in the Qur'an

Seyfallah Eslami Ramchahi

Sayf.es67@gmail.com

Abstract

Acting on the Qur'an as a source of religious rules and guidance depends on understanding the words used in it. Among these words are "Al-Darb Fi Al-Arde" and "Al-Safar". The use of these two words in the verses of rulings, such as ablution, tayammum, prayer, and fasting, is more sensitive; actually, following these verses depends on understanding these two terms and the difference between them. After examining the verses with a descriptive and analytical approach, this research concludes that there is a significant difference between these two terms. The meaning of "Al-Darb fi al-Arde" is absolutely "going on the land" and "Al-Safar" means "definiteness of the destination for the traveler". Also, the use of the difference between these two words in the Qur'an is shown in the preference between the opinions of jurists and the understanding of hadiths.

Keywords: al-Darb fi al-Arde, traveling in the Qur'an, al-Sir fi al-Arde, al-Sih fi al-Arde.

Loud voice and concealing of Bismillah (in the name of God) in prayer

Yaghoob saeedi

Yaghoobsaeedi1256@gmail.com

Seyedabdollah mansouri

Mohammadreza Mohammadian

Abstract

The jurists agree that reading in loud voice or concealing the bismillah does not affect the validity of the prayer; however, the selection of any loud voice or concealing opinions depends on the religious report and is a matter of sequestration. The main reasons the jurists in the field of loud voice or concealing bismillah are in the field and domain of hadith narrations and the main source of their disagreement comes back to the difference in works and narrations. The method of the jurists; both the supporters of loud voice and the supporters of concealment, is not enough to discover this ruling, and an incomplete view of anything gives an incomplete idea of the matter. Therefore, it is necessary to find a new understanding of the issue of loud voices and concealment differently. this new method, the opinion of Islamic scholars who believe in reciting basmala allowed in prayer is preferred.

Keywords: the loud voice of bismillah, concealment of bismillah, reading documents.

continuity of Quranic context Between supporters and opponents

Mohammadreza Mohammadian

Yaghoobsaeedi1256@gmail.com

Yaghoob saeedi

Abstract

Context authenticity is obtained from the habit of the wise in understanding the word. The Qur'anic context is one of the evidence in the light of which the verses are understood and ignoring it provides the basis for distorting and transforming the message of the verses and directs the blame for the distortion of the words to the human being. Several scholars have considered the unity of the revelation of the verses as a condition for reasoning according to the context, and thus in certain verses, citing narrations that the preceding and following verses were revealed separately and with time intervals, they considered the earlier and later context to be disconnected, and ignored its validation. It seems that this condition does not have a solid foundation and the originality is with the current arrangement of the Holy Quran.

Keywords: the context of the verses, thematic unity, descent, and export unity.

Scientific miracle from claim to reality

Syedmohammadsharif hashemi

ibn1400@gmail.com

Naeim shafei

Abstract

The scientific miracle is one of the miracles of the Qur'an, which has been discussed in the last hundred years, along with other aspects of the miracles of the Qur'an. The scientific miracle claims that the scientific issues that mankind has achieved today are mentioned in the Quran. This type of perception of miracles has proponents and opponents; each of these two groups has provided reasons for their theory. This research seeks to answer this question by inferring and analyzing the arguments of the proponents and opponents of scientific miracles: Does the Quran have scientific miracles or not? The article speculates that the theory of scientific miracles of the Quran is nothing more than a claim and this claim is challenged in its proof and definition.

Keywords: scientific interpretation, scientific miracle, opponents of a scientific miracle.

Contents

Criticism of the production usury theory from Rashid Reza's point of view yahya ahmadi ramchahi / Mohammad Sarvi.....	9
Semantic analysis of the word piety with a lexical approach Maryam Ahmadi fard.....	31
Examining the validity of the argument to the fourth verse of Surah Talaq on the permissibility of child marriage Davood Ahmadyousefighalati.....	55
The difference between "Al-Darb fi Al-Arde" (journey in the land) , and "Al-Safar" (journey) in the Qur'an Seyfallah Eslami Ramchahi.....	69
Loud voice and concealing of Bismillah (in the name of God) in prayer Yaghoob saeedi / Seyedabdollah mansouri / Mohammadreza Mohammadian.....	85
continuity of Quranic context Between supporters and opponents Mohammadreza Mohammadian / Yaghoob saeedi.....	107
Scientific miracle from claim to reality Seyedmohammadsharif hashemi / Naeim shafei.....	121
Abstracts.....	149