

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دوفصلنامه

پژوهش‌های دینی

(داخلی)

سال سوم، شماره ۶، (منتشر شده در ۱۴۰۴)

صاحب امتیاز: معهد عالی علوم اسلامی اهل سنت و جماعت جنوب ایران

مدیر مسئول: عبدالغفار جاوید

سر دبیر و ویراستار علمی: دکتر ابراهیم زارعی فر

مدیر داخلی: مسلم محمودی

کارشناس: زلیخا احمدی فرد

هیئت تحریریه:

دکتر محمد امین امینی (استادیار معهد عالی)

ابراهیم استائی (استادیار 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 بندر لنگه، 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: majalle92@gmail.com

شمارگان: ۱۰۰ 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 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 و کلیدواژه‌ها (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 به آدرس majalle92@gmail.com 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 نمی‌شود.

* درج نام و نام‌خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه علمی، نشانی، پست الکترونیکی و شماره تلفن پژوهش‌گر ضروری است.

* پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیئت 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 رمچاهی	محمد زمان زمانی
ابراهیم استائی	یعقوب سعیدی
سلطان ادیبزاده	عبدالسلام شجاعی
عبدالغفار جاوید	ایوب علیپور
یوسف جمالی	سید عبدالله منصوری

محمد حاج علی کنگانی



فهرست مقالات

- ۹..... بررسی تأثیر ناشنوایی بر اعتبار روایت قالون
داوود احمدیوسفی
- ۲۳..... معناشناسی واژه «تأویل» در قرآن کریم با توجه به روابط همنشینی و جانشینی
ابراهیم استائی
- ۴۳..... حقوق سیاسی غیرمسلمانان در فقه اسلامی
محمدامین امینی، قطب‌الدین زاهدیان
- ۶۹..... سبک‌شناسی سورة نبا (سطح واژگانی و بلاغی)
منصور حمیرانی
- ۹۹..... مفهوم شعور در قرآن کریم
عبدالسلام شجاعی، صدیقه مظفری
- ۱۲۵..... بردگی و برده‌داری از دیدگاه قرآن
علی مطیع‌الله
- ۱۴۷..... ملخص المقالات
- ۱۵۳..... Abstracts

بررسی تأثیر ناشنوایی بر اعتبار روایت قالون*

داوود احمدیوسفی (دانشجوی دکتری رشته شریعت)

Davoodau@gmail.com

چکیده

قرائت قرآن، روایت شیوه خواندن قرآن توسط راویان از پیامبر اکرم (صلی الله علیه وسلم) است که بعدها به نام افراد شهرت یافته است. یکی از روایت‌هایی که راویان نقل کرده‌اند، روایت قالون از نافع است. مقاله حاضر، اعتبار این روایت را با توجه به ناشنوایی قالون در زمان اقراء بررسی می‌کند. آنچه در معرفی قالون آمده نشان می‌دهد، او در هنگام اقراء، ناشنوا بوده و با لب‌خوانی و نگاه به لب‌های قاری، خطاها را به او تذکر می‌داده است. پرسشی که مقاله در پی پاسخ به آن بوده این است که با توجه به اهمیت شنوایی در نقل قرآن، آیا ناشنوایی قالون در اعتبار روایت او از نافع مؤثر است؟ با توجه به اهمیت روایت قرآن و نقش شنیدن در این مسئله پیشنهاد می‌شود، پذیرش روایت قالون، منوط به اثبات نقل در زمان سلامت شنوایی او باشد.

کلیدواژه‌ها: قالون، نقد قرائت، روایت قرآن، عرض و سماع.

مقدمه

قرآن مهمترین منبع اسلامی است که در دسته علوم نقلی قرار می‌گیرد؛ لذا توجه به سند و افراد نقل‌کننده آن، اهمیت ویژه‌ای در اطمینان از درستی آن دارد. قرائت قرآن، نقل شیوه خواندن آن از سوی پیامبر به واسطه جبریل از جانب خدا است که بعدها به اسم افرادی نام‌گذاری شده است که در این زمینه مهارت و شهرت داشته‌اند. یکی از راویان معروف، قالون، راوی قرائت نافع ـ از قاریان هفتگانه ـ است که جزو قرائت‌های معتبر شناخته می‌شود. باتوجه به این مسئله که نقل قرائت، نقل جنبه صوتی و آوایی آن است، ناشنوایی قالون بر اعتبار نقل او، چه تأثیری دارد؟ مسئله‌ای که این مقاله به دنبال بررسی آن است، تناقض بین روایت‌های تاریخی و معتبر درباره ناشنوایی قالون، و پذیرش روایت او توسط جامعه اسلامی و علمای قرائت است. برای پاسخ به این سؤال لازم است، ابتدا ماهیت قرائت قرآن شناخته شود، سپس قالون و جایگاه او در نقل قرائت، و بعد از آن، وضعیت ناشنوایی قالون و تأثیر آن بر اعتبار روایت او بررسی شود. اصل این موضوع، در معرفی قالون در کتاب‌های قرآنت، طبقات قراء، تراجم و طبقات، گزارش شده است؛ اما نگارنده، هیچ نوشتار علمی یا مقاله‌ای را نیافته است که به‌صورت خاص این مسئله را بررسی کرده باشد، و تنها در ضمن برخی از کتاب‌ها و پایان‌نامه‌ها درباره آن بحث شده است. برای مثال ابراهیم مارغنی (۱۳۴۹ق) در کتاب *النجوم الطوالع علی الدرر اللوامع* لابن بری در شرح این بیت:

«وَالْعَالَمُ الصِّدْرُ الْمَعْلَمُ الْعِلْمُ عِيسَى بْنُ مِیْنَا وَهُوَ قَالُونُ الْأَصَمُ»

و احمد خالد شکری در کتاب *قراءة الامام نافع من روایتی قالون وورش من طریق الشاطبیه*، در قسمت معرفی قالون از ناشنوایی او سخن گفته‌اند. آنها در این رابطه چهار دفاع را بیان می‌کنند، سه دفاع در توجیه ناشنوایی بوده و دفاع چهارم در این خصوص است که آنها ناشنوایی کامل قالون را نه یک نقص، بلکه به‌عنوان ویژگی‌ای مثبت ذکر می‌کنند. خالد بوحلفایه در

پایان‌نامه کارشناسی ارشدش از دانشگاه الحاج لخضر جمهوری الجزائر، با عنوان *تقیید علی قراءة الامام نافع المدني من روایتی عیسی قالون و عثمان ورش لابن توزینت دراسة وتحقیق*، در معرفی قالون، برخی توجیهات را با لفظ قبل آورده است. تفاوت این مقاله با مطالب پیشین، در نقد و بررسی دفاعیات و توجیهاتی است که درباره ناشنوایی قالون بدون ارائه سند گفته‌اند و در نهایت، به نتیجه‌ای متفاوت از نتایج آنها می‌رسد. این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی، دیدگاه‌ها و روایت‌هایی را نقد و ارزیابی می‌کند که درباره این مسئله در مراجع مربوط به قرائت قرآنی و قاریان قرآن بیان شده است.

تعریف قرائت قرآن

قرائت قرآن به عنوان یک علم این‌گونه تعریف می‌شود: قرائت علمی است که در آن، چگونگی نطق و تلفظ آیات و کلمات قرآن بررسی می‌شود. همچنین از آنجا که قرآن به قرائت‌های متعدد نازل و نقل شده است، مسئله تعدد قرائت و اتفاق و اختلاف‌های موجود در این زمینه نیز واکاوی می‌شود. (ر.ک: ابوحیان، ۱۴۲۰، ۲۶/۱؛ زرکشی، ۱۳۷۶، ۳۱۸/۱؛ ابن جزری، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، ۱۴۲۰، ۹). عبدالفتاح قاضی درباره علم قرائت می‌گوید: «علمی است که به وسیله آن، این مسائل شناخته می‌شود: کیفیت تلفظ کلمات قرآنی و شیوه ادا و خواندن آنها در حالت اتفاق و اختلاف، همراه با نسبت دادن شیوه خواندن به راوی آن.» (ر.ک: عبدالفتاح قاضی، البدور الزاهرة فی القراءات العشر المتواترة من طریق الشاطبية والدرة - القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، ۱۳۴۱، ۱۱/۱). دو مسئله در این تعریف درخور توجه است: اول، شیوه و کیفیت تلفظ کلمات قرآنی؛ دوم، نسبت دادن هر شیوه به ناقل و راوی آن.

درخصوص نسبت دادن قرائت‌های قرآنی به قاریان نیز باید گفت، این نام‌گذاری و نسبت دادن آن به شخص، به دلیل مهارت و مداومت و شهرت یک قاری بر شیوه خاصی از تلفظ‌های قرآنی

است که آن شیوه با نام راوی و قاری آن، همراه و مشهور شده است. (ر.ک: دانی، الأحرف السبعة للقرآن، ۱۴۱۸، ۶۱؛ محمد احمد مفلح القضاة و دیگران، ۱۴۲۲، ۴۸). مکی بن ابی طالب می‌گوید: «راویان قرائت از ائمه قراء، در قرن دو و سه بسیار بودند و بین آنها اختلاف زیاد بود. بنابراین، در قرن چهارم مردم خواستند به این مسئله سامان دهند، لذا قرائتی را که موافق رسم مصحف و ضابطه‌مند بود، انتخاب و جمع‌بندی کردند. همچنین، امامی را که مورد اطمینان، امانت‌دار، عالم و مشهور در کارش بود و اهل شهر بر عدالت و علمش اتفاق داشتند، انتخاب کردند و قرائت را به نام او نسبت دادند.» (مکی بن ابی طالب، بی‌تا، ۸۶).

معرفی قالون

ابوموسی، عیسی بن مینا بن وردان، معروف به قالون، عالم نحو و یکی از راویان قرائت نافع (ت ۱۶۹ق)^۱ و از قاریان اهل مدینه در زمان خود می‌باشد. وی متولد سال صدویست هجری قمری است که از سال صدوپنجاه، شروع به خواندن قرآن نزد نافع کرده است. به دلیل کیفیت خوب قرائتش، نافع او را «قالون» (در زبان رومی به معنی خوب) نامیده است. قالون زمان زیادی را در نزد استادش به قرائت مشغول بوده، چنانکه وقتی از او می‌پرسند چند بار قرآن را پیش نافع خوانده است پاسخ می‌دهد، آن قدر که نمی‌توانم بشمارم. سپس بعد از بیست سال شاگردی، نافع به او می‌گوید، کنار ستونی بنشین تا کسی را برای خواندن قرآن نزد تو بفرستم. قالون سال دویست و بیست هجری قمری وفات کرده است. (ر.ک: ذهبی، ۱۴۱۷، ۹۳؛ ابن جزری، غایة النهایة فی طبقات القراء، ۱۳۵۱، ۶۱۵/۱؛ مختار مقروش، ۲۰۰۱، ۱۰).

قرائت، آنچه از اختلاف قرائت است که به یکی از ائمه دهگانه توسط همه روایانش نسبت داده می‌شود. همچنین، به آنچه یک راوی در روایتش از امام، متفاوت از راویان دیگر آن امام، نقل می‌کند، روایت گفته می‌شود. لذا در اصطلاح به قالون راوی و به نافع قاری گویند. (ر.ک: عبدالفتاح

قاضی، البدور الزاهرة فی القراءات العشر المتواترة من طریق الشاطبية والدرة - القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، بی تا، ۱۰/۱).

ابن مجاهد اولین کسی است که در باب قراءات هفتگانه دست به تألیف زده است. ابوبکر بن مهران نيسابوری نیز در کتاب المبسوط فی القراءات العشر، در قرن چهارم از قالون به عنوان یکی از راویان نافع نام برده است. (رک: ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ۶۳، ۸۸، ۸۹؛ ابوبکر نيسابوری، ۱۹۸۱، ۸ - ۲۰). همچنین کتاب تيسير از ابو عمرو دانی در قرن پنجم، حرز الامانی از شاطبی در قرن ششم و کتاب النشر از ابن جزری در قرن نهم، مهمترین کتاب‌ها در زمینه قراءات هستند. این‌ها قالون را یکی از دو راوی نافع نام برده‌اند و قراءات را بر این اساس نظم و گسترش داده‌اند. (رک: ابو عمرو دانی، التيسير فی القراءات السبع، ۱۴۰۴، ۴؛ شاطبی، ۱۴۲۶، ۳؛ ابن جزری، النشر فی القراءات العشر، بی تا، ۹۹/۱). اما برخی دیگر از نویسندگان و علمای قراءات، قالون را راوی قرائت نافع ندانسته‌اند؛ مانند ابوالقاسم یشکری هذلی در کتاب الکامل فی القراءات والأربعین الزائدة علیها. وی به جای قالون، اسحاق بن محمد مخزومی مسیبی (ت ۲۰۶ق) را در کنار عثمان بن سعید مصری، معروف به ورش (ت ۱۹۷ق)، از راویان نافع دانسته است. (رک: هذلی، ۱۴۲۸، ۴۹).

قالون نزد محدثان

ابن حبان از قالون در کتاب ثقات خود ذکر کرده است و درباره او می‌گوید: وی اهل مدینه و کنیه‌اش ابوموسی است. از نافع قاری و محمد بن جعفر بن أبی‌کنیر روایت می‌کند و بخاری و اسماعیل بن إسحاق قاضی از او روایت کرده‌اند. (ابن حبان، ۱۳۹۳، ۴۹۳/۸). اما باید توجه کرد، مجرد آوردن نام افراد در این کتاب، دلیلی بر ثقه بودن و صحت احتجاج به آنها نیست. (رک: عبدالله جدیع، ۱۴۲۴، ۳۲۹/۱). ذهبی، قالون را در کتاب دیوان الضعفاء والمتروکین و خلق من المجهولین وثقات فیهم لین، آورده و درباره او گفته است: «مقارب الحديث» است. وقتی از

احمد بن صالح مصری دربارهٔ قالون پرسیدند، خندید و گفت: از هر کسی حدیث می‌نویسید؟ (ذهبی، دیوان الضعفاء والمتروکین وخلق من المجهولین وثقات فیهم لین، ۱۳۸۷، ۳۱۳). «مقارب الحدیث»، معادل «حسن الحدیث» است. «حسن الحدیث» از رتبه‌های پایین تعدیل است. (ر.ک: عبدالله جدیع، ۱۴۲۴، ۵۷۸). همچنین، ذهبی در میزان الاعتدال و ابن حجر در لسان المیزان، دربارهٔ قالون گفته‌اند: در قرائت مورد تأیید است، اما در روایت حدیث، به‌طور کلی حدیثش را با «یکتب حدیثه» می‌نویسند. (ر.ک: ذهبی، میزان الاعتدال، ۱۳۸۲، ۳۲۷/۳؛ ابن حجر، ۲۰۰۲، ۲۸۶/۶). اصطلاح «یکتب حدیثه» نزد دانشمندان جرح و تعدیل، بدین معناست که در راوی ضعفی وجود دارد، و روایت او به صورت مستقل اعتبار ندارد و به آن احتجاج نمی‌شود. اما بر رد روایت او نیز دلالت ندارد، بلکه باید بررسی بیشتری شود و احادیثی که روایت می‌کند، برای شاهد و متابعه مناسب است و تقریباً با رتبهٔ «حسن الحدیث» برابری می‌کند. این رتبه نشان از پایین بودن درجهٔ اعتبار روایت راوی دارد. (ر.ک: عبدالله جدیع، ۱۴۲۴، ۵۹۱ - ۵۹۲). هیثمی در مجمع الزوائد، باب فضل مدینه، حدیثی می‌آورد و بعد از آن می‌گوید، در سند آن عیسی بن مینا قالون است، لذا حدیث حسن است، و باقی رجال حدیث ثقه‌اند. (هیثمی، ۱۴۱۴، ۲۹۸/۳).

اما روایت پیشوایان حدیث، مانند بخاری از قالون، آیا نشانهٔ تأیید و توثیق راوی است؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت، بخاری از قالون در کتاب تاریخ الکبیر روایت کرده است، اما در کتاب الجامع الصحیح روایتی از او نیاورده است. کتاب تاریخ کبیر نیز خاص همهٔ راویان حدیث است، چه ثقه و چه ضعیف باشند. (ابوبکر کافی، ۱۴۲۲، ۶۳ - ۶۴). لذا روایت بخاری از قالون در کتاب تاریخ کبیر، به‌تنهایی دلیلی بر این نیست که بخاری قالون را تأیید کرده است. هرچند باید توجه داشت که وضعیت قالون در حدیث ممکن است، ناشی از مشغولیت او در زمینهٔ قرائت باشد.

ناشنوایی قالون و استفاده از لب‌خوانی برای آموزش قرائت

قالون مشکل شنوایی داشته است و بیشتر کسانی که از او سخن گفته‌اند، این مسئله را بیان کرده‌اند. آنها قالون را ناشنوا معرفی کرده‌اند و گفته‌اند، صداها ی خیلی بلند را هم نمی‌شنید و با وجود ناشنوایی، اقراء می‌کرد. ابن ابی حاتم رازی از علی بن حسن هسنجانی^۲ که خود از شاگردان قالون است نقل می‌کند: قالون ناشنوا بود و ناشنوایی اش هم شدید بود، به گونه‌ای که اگر صدایت را تا آخرین حد بالا می‌بردی نیز نمی‌شنید. او برای اقراء به لب‌های قاری نگاه می‌کرد و بر این اساس، لحن و خطا را تذکر می‌داد. ابن جزری نیز این مسئله را با سند متصل، از احمد بن محمد بن الحسین از علی بن احمد بن عبدالواحد از ابی الیمن از ابومحمد بغدادی، نقل کرده است. (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۶/۲۹۰؛ ذهبی، معرفة القراء الکبار علی الطبقات والأعصار، ۱۴۱۷، ۹۳؛ ابن جزری، غایة النهایه، ۱۳۵۱، ۱/۶۱۶؛ محمد محسن، الهادی شرح طيبة النشر فی القراءات العشر، ۱۴۱۷، ۲۷/۱). همچنین حموی درباره قالون می‌گوید: قالون ناشنوا بود و صدای شیپور را نیز نمی‌شنید. هرگاه قاری نزد او قرائت می‌کرد، گوشش را به دهان قاری می‌چسباند تا خواندش را بشنود. (رک: حموی، ۱۴۱۴، ۵/۲۱۴۴).

در نتیجه، قالون با وجود مشکل شنوایی، با استفاده از لب‌خوانی و نگاه کردن به لب‌های قاری، قرائت را آموزش می‌داده است.

توجهات دانشمندان علم قرآآت

چنانکه بیان شد، قرائت قرآن درواقع نقل شیوه نطق و تلفظ کلمات قرآن است؛ لذا شنوایی در آن نقش اساسی دارد. همچنین گفته شد، قالون ناشنوا بوده است و دانشمندان علم قرآآت برای حل این مسئله، چهار توجیه ذکر کرده‌اند:

توجیه اول: قالون قرآن را می‌شنید، اما چیزی غیر از آن را نمی‌شنید. ابن جزری از ابومحمد بغدادی نقل می‌کند: «كان قالون أصم لا يسمع البوق وكان إذا قرأ عليه قارئ فإنه يسمعه» (ابن جزری، غایة النهایة، ۱۳۵۱، ۶۱۶/۱).

توجیه دوم: قالون در آخر عمرش و پس از آنکه قرائت از او فراگرفته شده بود، ناشنوا شده است. (عبدالفتاح قاضی، شرح النظم الجامع لقراءة الإمام نافع، بی‌تا، ۱۲).

توجیه سوم: قالون کم‌شنوا بوده است و به همین دلیل به او ناشنوا و اصم گفته‌اند. (محمد محسن، معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، ۱۴۱۲، ۱/ ۴۹۶-۴۹۹؛ مقروش، ۲۰۰۱، ۱۰).

توجیه چهارم: قالون ناشنوا بوده و با استفاده از لب‌خوانی، قرآن را آموزش داده است. (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۶/ ۲۹۰).

نقد و بررسی توجیهات

از گزارش‌های منابع به دست می‌آید، ناشنوایی قالون با اقراء و آموزش دادن قرآن هم‌زمان بوده است. همچنین، ناشنوایی او به اندازه‌ای شدید بوده که صداهاى بلند، مانند صدای شیپور را نیز نمی‌شنیده است و از لب‌خوانی به‌منظور اقراء استفاده می‌کرده است. (همان‌جا). لذا توجیه اول که او هیچ صدایی را نمی‌شنید، اما قرآن را می‌شنید غیرمنطقی به‌نظر می‌آید، تا جایی که برخی به آن نگاه کرامات داشته‌اند. حتی برخی کتاب‌ها، آموزش دادن قالون با وجود ناشنوایی کامل را نشانه‌ی درایت، هوش و توانایی بالای او دانسته‌اند و گفته‌اند، ناشنوا بودنش ویژگی‌ای مثبت و نشان‌گر کمال اوست و نقص به‌حساب نمی‌آید. (مارغنی، ۱۴۱۵، ۱۴).

توجیه دوم که می‌گوید، ناشنوایی قالون بعد از زمان اقراء بوده است، با روایت‌های مسند و صحیحی که هم‌زمانی ناشنوایی و اقراء را می‌رساند، رد می‌شود. گفت‌وگوهای نقل شده از قالون و همچنین قرارگیری قالون در سلسله سند برخی از احادیث، مانند حدیثی که بیهقی در کتاب

معرفة السنن والآثار نقل کرده است: «أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْحَافِظُ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو عَمْرٍو مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِسْحَاقَ الْقَاضِي قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ مِينَا قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي الزِّنَاد، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ خَارِجَةَ بْنِ زَيْدٍ ثَابِت، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: الْقِرَاءَةُ سَنَةٌ». (ابیهقی، ۱۴۱۲، ۳/۳۲۹)؛ یا حدیثی که بخاری در تاریخ کبیر روایت می‌کند: «قال لي عيسى بن مينا حدثني محمد بن جعفر عن يزيد بن الهاد عن محمد بن عبد الله الصِّرَافِيِّ عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي حسين عن عطاء بن أبي رباح عن أنس بن مالك عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال "من سَرَّهُ أَنْ يُنْسَأَ فِي أَجَلِهِ وَيُوسَّعَ عَلَيْهِ فِي رِزْقِهِ فَلْيَصِلْ رَحْمَهُ» (بخاری، ۱۴۴۰، ۱/۴۱۵-۴۱۶)، قرینه‌ای بر این است که قالون ناشنوایی مادرزادی نداشته، بلکه بعدها دچار ناشنوایی شده است. اما مشکل آنجاست که قالون با وجود ناشنوایی، قرآن را به روش عرضه توسط شاگردانش، آموزش داده است. احمد بن یزید حلوانی می‌گوید: «وَقَرَأَتْ عَلَيَّ عِيسَى بْنُ مِينَا قَالَونَ أَيْضًا بِحَرْفٍ نَافِعٍ بَنَ أَبِي نَعِيمٍ». (ربک: نیشابوری، ۱۹۸۱، ۹). این روایت نشان می‌دهد، احمد حلوانی نزد قالون خوانده است. این هم‌زمانی و شیوه دریافت روایت را ابن ابی حاتم رازی از علی بن حسن هسنجانی و ابن جزری از ابومحمد بغدادی روایت کرده‌اند. علی هسنجانی می‌گوید، قالون به برادرم گفت: براساس قرائت نافع بخوان که من با حرکت لب می‌فهمم. (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۶/۲۹۰).

اما پس از بررسی منابع در رابطه با ناشنوا شدن قالون در اواخر عمرش بعد از اینکه شاگردانش قرائت را از او فرا گرفتند، چنین به نظر می‌رسد که این توجیه را متأخرین بدون سند گفته‌اند، چنانکه نگارنده نتوانست، در کتاب‌های قدیمی‌تر و با سند آن را بیابد. این توجیه را ابراهیم مارغنی متوفای ۱۳۴۹ق، در کتاب النجوم الطوالع شرح کتاب الدرر اللوامع فی اصل مقرأ الامام نافع ابن بری، با «قیل» و بدون سند آورده است. (همان‌جا). علمای دیگری نیز این گفته را با «قیل» و بدون سند ذکر کرده‌اند. از جمله این علما، عبدالفتاح قاضی متوفای ۱۴۰۳ق، در کتاب النظم الجامع لقراءة الامام نافع (عبدالفتاح قاضی، ۱۲)؛ احمد شکری در کتاب قراءة الامام نافع من

روایتی قالون وورش من طریق الشاطبیه (شکری، ۱۴۲۳، ۱۱ - ۱۲) و مختار مقروش در کتاب کیف تقرأ القرآن الکریم بروایة الامام قالون عن نافع المدني، هستند. (مقروش، ۲۰۰۱، ۱۰).
توجیه سوم نیز که احتمال داده است، به دلیل سنگین بودن گوش قالون به او ناشنوا گفته باشند، با روایتی که شدت ناشنوایی را نقل می‌کند، نقض می‌شود. همچنین، باید به این نکته توجه کرد که ناشنوایی قالون و هم‌زمانی آن با زمان اقرء، هم با سند و هم با جزئیات نقل شده است، درحالی‌که توجیه سوم، به قولی بدون سند (قیل) مستند است؛ بنابراین ترجیح با روایت صحیحی است که جزئیات را هم نقل کرده باشد.
در تأیید توجیه چهارم، ابن ابی حاتم رازی از محمد هسنجانی روایت می‌کند که قالون به برادرش گفت: «اقرأ علی حروف نافع فانی افهم بحركة الشفة» (ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۲۹۰/۶). به نظر می‌رسد، این قول به واقعیت نزدیک‌تر است.

معایب ناشنوایی و لب‌خوانی در آموزش قرائت

قرآن، به دو صورت نوشتاری و خواندنی نقل شده است. قسمت نوشتاری آن مربوط به مصاحف و رسم الخط قرآن است و جنبه خواندنی آن را ناقلان قرائت، به صورت شفاهی و با دو روش عرض و سماع، از نسلی به نسل دیگر نقل کرده‌اند. در قسمت نقل شفاهی، شنیدن و خواندن نقش اساسی دارند. معلم باید هم دقیق و شیوا بخواند و هم قرائتی را که بر او خوانده می‌شود، خوب بشنود. همچنین در صورت وجود لحن و خطا بتواند، آن را تصحیح کند. برخی از مسائل تلفظی را با دیدن و لب‌خوانی می‌توان تشخیص داد، مانند جمع و غنچه کردن لب هنگام تلفظ واو و ضمه، یا شکل دهان در هنگام خواندن حروف استعلا، اما درستی و نادرستی بسیاری از موارد تلفظی، تنها با شنیدن قابل تشخیص است. برای مثال، حروف متجانس، محل تلفظ یکسانی دارند و تنها در صفت با هم متفاوتند، لذا به هنگام تلفظ این‌گونه حروف ممکن نیست، از روی

شکل و با لب‌خوانی تفاوت بین آنها را تشخیص داد و لازم است صدا نیز شنیده شود. مانند تفاوت بین «ع - ح»، «غ - خ»، «ت - د»، «س - ز» و «ث - ذ» که در شکل تلفظی، از لحاظ محل نطق و همچنین شکل و قالب دهان که مربوط به صفت استعلا و استفال است، با هم یکسانند و در صفت شنیداری جهر و همس با هم متفاوتند. این تفاوت نیز شنیداری است و دیداری نیست.

نتیجه‌گیری

قالون یکی از راویان قرائت نافع است. وی در بسیاری از کتاب‌های قراآت، به همراه ورش از بین شاگردان نافع، به عنوان راویان او انتخاب شده است. قالون مشکل شنوایی داشته، چنانکه با لب‌خوانی و نگاه کردن به لب‌های قاری، خطاها و لحن‌ها را تذکر می‌داده است. همین امر باعث شده است که برخی تصور کنند، قالون با وجود ناشنوایی، صدای قاری‌ای که قرائت را بر او می‌خوانده، می‌شنیده است. اما نقل قرائت، نقل شیوه خواندن کلمات قرآن است و جنبه شنیداری دارد. همچنین تشخیص همه خطاها از طریق لب‌خوانی امری ناممکن است. بنابراین نیاز است، در این مسئله دقت بیشتری شود. علاوه بر این، تاریخ ناشنوایی قالون مشخص نیست، اما هم‌زمانی ناشنوایی و آموزش دادن او و همچنین شیوه آموزش (لب‌خوانی) ثابت است. از طرفی نیز جامعه اسلامی و علمای قراآت، روایت قالون را پذیرفته‌اند. لذا بهتر است در قبول روایت قالون توقف شود و تنها روایت راویانی معتبر شناخته شود که ثابت گردد، در زمان شنوایی قالون بر او خوانده و از او قرائت یاد گرفته‌اند. همچنین پیشنهاد می‌شود، از بین شاگردان نافع که از هم‌شاگردی‌های قالون هستند، راوی دیگری که شرایط پذیرش روایتش وجود داشته باشد، جایگزین قالون گردد.

پی‌نوشت

۱. نافع بن عبدالرحمن، از قاریان هفتگانه، قاری اهل مدینه. (ر.ک: ابن جزری، غایة النهاية فی طبقات القراء، ۱۳۵۱، ۳۳۱/۲ - ۳۳۲).
۲. علی بن الحسن الهسنجانی الرازی، برادر عبدالله بن حسن، ثقة صدوق، محدث جلیل. (ر.ک: ابن ابی حاتم، ۱۲۷۱، ۱۸۱/۶؛ ابن مفلح، ۱۴۱۰، ۲۱۹/۲).

منابع

ابن أبی حاتم، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التمیمی الحنظلی الرازی، **الجرح والتعديل**، چاپ اول، مجلس دائرة المعارف العثمانية حیدر آباد هند، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۲۷۱ق.
ابن جزری، شمس‌الدین أبو‌الخیر محمد بن محمد بن یوسف، **غایة النهاية فی طبقات القراء**، برجستراسر، چاپ اول، مکتبه ابن تیمیة، بی‌جا، ۱۳۵۱ق.

_____ **منجد المقرئین ومرشد الطالبین**، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۰ق.

_____ **النشر فی القراءات العشر**، تحقیق: علی محمد الضباع، بی‌جا، المطبعة التجارية الكبرى، بی‌جا، بی‌تا.

ابن حبان، أبوحاتم محمد بن حبان بن احمد بن حبان بن معاذ بن معبد الدارمی، **الفتا**، تحقیق: وزارة المعارف للحکومة العالیة الهندیة با اشراف محمد عبدالمعید خان، چاپ اول، دائرة المعارف العثمانیة، رکن آباد هند، ۱۳۹۳ق.
ابن حجر، ابوالفضل احمد بن علی بن محمد بن احمد بن حجر عسقلانی، **لسان المیزان**، تحقیق: عبدالفتاح أبو غده، چاپ اول، دار البشائر الاسلامیة، بیروت، ۲۰۰۲م.

ابن مجاهد، أبوبکر أحمد بن موسى بن العباس التمیمی البغدادی، **کتاب السبعة فی القراءات**، تحقیق: شوقی ضیف، چاپ دوم، دار المعارف، مصر، ۱۴۰۰ق.

ابن مفلح، برهان‌الدین أبو‌إسحاق إبراهیم بن محمد بن عبد الله بن محمد، **المقصد الأرشد فی ذکر أصحاب الإمام أحمد**، تحقیق: عبدالرحمن بن سلیمان العثیمین، چاپ اول، مکتبه الرشد، ریاض، ۱۴۱۰ق.

ابو حیان، محمد بن یوسف بن علی بن یوسف بن حیان أثیرالدین الأندلسی، **البحر المحيط فی التفسیر**، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بی‌جا، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.

- اهوازی، أبوعلی الحسن بن علی بن إبراهیم بن یزداد، **الوجیز فی شرح قراءات القرآنة الثمانية أئمة الأمصار الخمسة**، تحقیق: درید حسن أحمد، چاپ اول، دار الغرب الإسلامی، بیروت، ۲۰۰۲م.
- بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، **التاریخ الکبیر**، تحقیق: محمد بن صالح دباسی و محمود بن عبدالفتاح نحال، چاپ اول، الناشر المتمیز للطباعة والنشر والتوزیع، الرياض، ۱۴۴۰ق.
- بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین بن علی بن موسی خسروجردي خراسانی، **معرفة السنن والآثار**، تحقیق: عبدالمعطی امین قلعجی، چاپ اول، جامعة الدراسات الاسلامیة کراچی، پاکستان، ۱۴۱۲ق.
- جذیع، عبدالله بن یوسف، **تحریر علوم الحدیث**، چاپ اول، مؤسسة الریان للطباعة والنشر والتوزیع، بیروت، ۱۴۲۴ق.
- حموی، شهاب‌الدین أبوعبدالله یاقوت بن عبدالله رومی، **معجم الادباء (ارشاد الاریب الی معرفة الادیب)**، تحقیق: احسان عباس، چاپ اول، دار الغرب الاسلامی، بیروت، ۱۴۱۴ق.
- دانی، أبوعمر و عثمان بن سعید اندلسی، **الاحرف السبعة للقرآن**، تحقیق: عبدالمهیم طحان، چاپ اول، دار المنارة، جدہ، ۱۴۱۸ق.
- _____، **التیسیر فی القراءات السبع**، تحقیق: اوتو تریزل، چاپ دوم، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۴ق.
- ذهبی، شمس‌الدین أبوعبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قایماز، **معرفة القراء الکبار علی الطبقات والأعصار**، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۷ق.
- _____، **میزان الاعتدال فی نقد الرجال**، تحقیق: علی محمد البجاوی، چاپ اول، دار المعرفة للطباعة والنشر، بیروت، ۱۳۸۲ق.
- _____، **دیوان الضعفاء والمتروکین وخلق من المجهولین وثقات فیهم لین**، تحقیق: حماد بن محمد انصاری، چاپ دوم، مکتبة النهضة الحدیثة، مکة، ۱۳۸۷ق.
- زركشی، أبوعبدالله بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر، **البرهان فی علوم القرآن**، تحقیق: محمد أبوالفضل إبراهیم، چاپ اول، دار إحياء الكتب العربیة، قاهره، ۱۳۷۶ق.
- شاطبی، أبومحمد القاسم بن فیره بن خلف بن أحمد الرعینی، **حرز الأمانی ووجه التهانی فی القراءات السبع**، تحقیق: محمد تمیم الزعبی، چاپ چهارم، مکتبة دار الهدی ودار الغوثانی للدراسات القرآنیة، ۱۴۲۶ق.

شکری، احمد خالد، *قراءة الامام نافع من روايتي قالون وورش من طريق الشاطبية*، چاپ اول، دار عمار للنشر والتوزيع، اردن، ۱۴۲۳ق.

قاضی، عبدالفتاح بن عبدالغنی بن محمد، *البدور الزاهرة فی القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرة - القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب*، بی‌جا، دار الكتاب العربی، لبنان، بی‌تا.

_____، *شرح النظم الجامع لقراءة الإمام نافع*، بی‌جا، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، بی‌تا.

کافی، ابوبکر، *منهج الامام البخاری فی تصحيح الاحادیث وتعليلها*، چاپ اول، دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۲۲ق.

مارغنی، ابراهیم بن احمد بن سلیمان، *النجوم الطوامع علی الدرر اللوامع فی اصل مقرأ الامام نافع لابن بری*، بی‌جا، دار الفكر، بیروت، ۱۴۱۵ق.

محمد احمد مفلح القضاة، احمد خالد شکری، محمد خالد منصور، *مقدمات فی علم القراءات*، چاپ اول، دار عمار، اردن، ۱۴۲۲ق.

محیسن، محمد محمد محمد سالم، *الهادی شرح طيبة النشر فی القراءات العشر*، چاپ اول، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۷ق.

_____، *معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ*، چاپ اول، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۲ق.

مقروش، المختار المشری، *کیف تقرأ القرآن الکریم بروایة الإمام قالون عن نافع المدني*، بی‌جا، فالیتا- مالطا، بی‌جا، ۲۰۰۱م.

مکی بن أبی طالب، أبومحمد حمّوش بن محمد بن مختار القیسی القیروانی ثم الأندلسی القرطبی المالکی، *الإبانة عن معانی القراءات*، تحقیق: عبد الفتاح إسماعیل شلبی، بی‌جا، دار نهضة، مصر، بی‌تا.

نیسابوری، ابوبکر احمد بن الحسین بن مهران، *المبسوط فی القراءات العشر*، تحقیق: سبیح حمزة حاکیمی، بی‌جا، مجمع اللغة العربیة، دمشق، ۱۹۸۱م.

هذلی، أبو القاسم یوسف بن علی بن جبارة بن محمد بن عقیل بن سواده البشکری المغربی، *الکامل فی القراءات والأربعین الزائدة علیها*، تحقیق: جمال بن السید بن رفاعی الشایب، چاپ اول، مؤسسة سما للتوزيع والنشر، قاهره، ۱۴۲۸ق.

هیثمی، أبو الحسن نورالدین علی بن ابی بکر بن سلیمان، *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*، تحقیق: حسام الدین قدسی، بی‌جا، مکتبة القدسی، قاهره، ۱۴۱۴ق.

معناشناسی واژه «تأویل» در قرآن کریم با توجه به روابط همنشینی و جانشینی*

ابراهیم استائی (استادیار معهد عالی)

ebrahimostaie@gmail.com

چکیده

نظریه‌های مفسران و اصولیان درباره تأویل متفاوت است؛ اما بیشترشان بر این باورند که تأویل، از کارهای فهم‌ناپذیر و نادرستی است که مسلمانان را به گمراهی می‌کشاند و اسباب فتنه‌گری را بنا می‌نهد. این جستار با هدف راستی‌آزمایی این دیدگاه، مفهوم تأویل در قرآن را با تکیه بر روابط همنشینی و جانشینی بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که تأویل، علاوه بر فهم‌پذیری می‌تواند، در زندگی انسان‌ها نیز کاربری داشته باشد؛ زیرا آن را حقیقتی برآمده از یک عملکرد می‌داند که در خارج تحقق پیدا می‌کند.

کلیدواژه‌ها: تأویل، متشابه، محکم، روابط همنشینی و جانشینی.

مقدمه

تأویل مبحث مهم و پیچیده‌ای است که ذهن‌های بسیاری را به خود مشغول کرده و رویکردهای متفاوتی درباره آن مطرح شده است. این بدان خاطر است که پذیرش تأویل به عنوان مبحثی فهم‌پذیر برای انسان‌ها بحث‌برانگیز است. نوع برخورد هر گروه با واژه «تأویل»، رویکرد و نگاهی متفاوت به نصوص ایجاد کرده و برداشت‌های متفاوتی را رقم زده است. بنابراین فهم دقیق معنای تأویل یکی از مباحث بنیادین محسوب می‌شود، به‌ویژه که قرآن نیز به آن اشاره دارد و به عنوان مفهومی دینی در جامعه، نیازمند بحث و تبادل نظر است. علما و اندیشمندان در کتاب‌های علوم قرآنی، اصول فقه، کلام و فلسفه، مفهوم تأویل را بررسی کرده‌اند. برخی از این کتاب‌ها عبارت است از: کتاب‌های علوم قرآنی، مانند *البرهان فی علوم القرآن زرکشی*، *الاتقان سیوطی*، *مناهل العرفان زرقانی*، *التمهید اثر محمد هادی معرفت* و...؛ تفسیرهایی مانند *کشاف زمخشری*، *مفاتیح الغیب فخر رازی*، *جامع البیان فی تفسیر القرآن طبری*، *تفسیر ابن کثیر*، *تفسیر قاسمی*، *تفسیر المنار*، *تفسیر آلوسی*، *تفسیر مراغی* و...؛ کتاب‌های اصول فقه و کلام و فلسفه، همچون *مستصفی غزالی*، *الاحکام آمدی*، *المحصول رازی* و... و کتاب‌های عرفان، مانند *قمار عاشقانه عبدالکریم سروش*. این تحقیقات بیشتر نگاه اصولی و عرفانی و فلسفی به خود گرفته است. همچنین، کسانی که گاهی به واژه از منظر قرآن نگاه کرده‌اند نیز در پژوهش‌هایشان سایه‌ای از این نگرش را بر فهم آیات دخیل کرده‌اند و مبحث قرآنی صرف ارائه نداده‌اند. اما این جستار ضمن نگاه به مفهوم لغوی و نظرهای اندیشمندان گذشته، منهجی توصیفی-تحلیلی را در پیش گرفته و با توجه به کلمات همنشین و گاهی جانشین، این مبحث را از منظر قرآن کریم بررسی کرده است. رابطه همنشینی، رابطه بین الفاظی است که در زنجیره‌ای کلامی در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. (بی‌یرویش، ۱۳۷۴، ۳۰). رابطه جانشینی، رابطه موجود بین واحدهایی

به‌شمار می‌رود که به‌جای هم انتخاب می‌شوند و در همان سطح، واحد تازه‌ای پدید می‌آورند. (صفوی، ۱۳۸۰، ۲۸) بررسی یک موضوع با توجه به کلمات همنشین به این معناست که کلمات همراه کلمه مورد نظر (مثلاً تأویل در جستار حاضر)، تا چه اندازه خواهند توانست به وضوح بحث کمک کنند. براساس این مقاله حاضر در پی آن است که مشخص کند، بررسی مفهوم تأویل بر پایه روش نوین همنشینی کلمات تا چه حد می‌تواند دقیق باشد؟ همچنین نتایج حاصل از آن، چه میزان انطباق یا تفاوت با روش سنتی و نظرات مفسران دارد؟

معنای لغوی تأویل

ابن فارس دو معنا برای ریشه «أَوَّلَ» آورده است: الف. ابتدای یک چیز که «أَوَّلَ» از این معنی مشتق شده است. ب. انتهای یک چیز که فعل «آل یؤول» به معنای «رَجَعَ: بازگشت» از این معنی است. (ابن فارس، ۱۹۷۹، ۱۵۸/۱) فیروزآبادی واژه «تأویل» را با واژه «أَوَّلَ» به یک معنا دانسته است. (فیروزآبادی، ۲۰۰۵، ۹۶۳/۱) زبان‌شناسان و لغویان دیگر، مانند ابن اثیر، ابن منظور، ازهری و خلیل بن احمد، غالباً توضیحات یکسانی شبیه به ابن فارس ارائه داده‌اند و با عباراتی، مثل «ابداء عاقبة الشيء» (آشکارکردن سرانجام و عاقبت چیزی)، «مایؤول الیه الشيء» (آنچه شیئی بدان باز می‌گردد)، «مایؤول الیه امرهم» (آنچه سرانجام کارشان بدان باز می‌گردد)، واژه تأویل را توضیح داده‌اند. (رک: ابن اثیر، ۱۹۷۹، ۸۰/۱؛ ابن منظور، ۱۷۱/۱؛ ازهری، ۲۰۰۱، ۳۲۹/۱۵؛ خلیل بن احمد، ۱۹۸۵، ۳۶۸/۸). از توضیحات لغویان و صاحبان معاجم چنین برمی‌آید: تأویل به مفهوم اساس یک امر معرفی شده است که امور دیگر به آن ارجاع داده می‌شود.

معنای تأویل در اصطلاح

بیان این نکته بسیار اهمیت دارد که هر یک از تعریف‌ها با توجه به نوع نگرش افراد متفاوت است؛ مثلاً تعریف واژه تأویل از نگاه اصولی با تعریف آن از نگاه عرفانی متفاوت خواهد بود.

با وجود این، تعریف واژه از منظر قرآن نیز معنایی متفاوت از سایر تعریف‌ها دارد. همچنین فهم پیامبر و یاران وفادارش از آیات قرآن، کمک شایانی به فهم محققان این زمان می‌کند. لذا مقاله حاضر ابتدا به تعریف تأویل در عصر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و سلف می‌پردازد و در ادامه ضمن اشاره‌ای گذرا به نگاه غزالی، ابن‌رشد، جلال‌الدین رومی و ابن‌تیمیه، معنای تأویل در ادبیات قرآنی را بررسی می‌کند. بررسی این دیدگاه‌ها به این دلیل است که تفاوت نگاه این افراد با نگاه قرآنی و نتایج این جستار روشن شود.

تأویل در عصر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و سلف:

در عصر پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) و سلف، مفهوم تأویل، مفهومی گنگ و فهم‌ناپذیر نبوده است؛ بلکه این واژه به جای تفسیر و در رابطه با اموری استفاده می‌شده که فهم‌پذیر باشند. همچنین در برخی از تفاسیر قرآنی از عبارت «تأویل آیه چنین است»، به معنای تفسیر و حقایق قابل درک استفاده شده است. دلایل این مدعا در چند بخش بررسی می‌شود:

۱. پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) برای ابن‌عباس (رضی‌الله‌عنه)، فقهات در دین و تأویل را از خداوند درخواست می‌کند: «اللهم فقهه فی الدین وعلمه التأویل» (الحاکم، ۱۹۹۰، ۶۱۵/۳) براساس این، تأویل امری دست‌یافتنی برای انسان است، زیرا اگر امری محال بود، این درخواست معنایی نداشت.

۲. عایشه (رضی‌الله‌عنها) عملکرد و دعای پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) در رکوع و سجود را تأویلی از این آیه قرآن در سوره نصر دانسته است: «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا» (نصر، ۳). بنابراین، تأویل به معنای امری فهم‌پذیر و اجراشدنی در سنت رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) نمود پیدا کرده است. همچنین در حدیث آمده است: «كان النبي (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي، يتأول القرآن» (بخاری، ۱۴۲۲، ۱/۱۶۳).

۳. مجاهد گفته است: من چندین بار، همه آیات قرآن را بر ابن عباس عرضه کردم و همه آیات را از او آموختم. این عرضه و این آموختن، بر مقدور بودن فهم تمامی آیات قرآن دلالت می‌کند. (قاسمی، ۱۴۱۸، ۲/۲۶۲)

در نتیجه، از تأویل در عصر پیامبر، به عنوان امر گنگ و ناشناخته‌ای که هیچ‌کس توان درک آن را ندارد، استفاده نشده است.

تأویل در نگاه غزالی

تأویل از نگاه امام غزالی، احتمالی است که با دلیل تقویت شده است؛ به گونه‌ای که این احتمال بر معنای ظاهر ارجحیت پیدا می‌کند. با این توضیح، معنای تأویل، «گرفتن معنای مجازی و عدول از معنای حقیقی» است. (غزالی، المستصفی، ۱۹۹۳، ۱/۱۹۶؛ ربک، غزالی، المنخول، ۱۹۹۸، ۱/۲۴۱). اصولیان دیگر، همچون زرکشی و آمدی و همچنین جرجانی تعاریفی نزدیک به امام غزالی بیان می‌دارند و تأویل را «برداشتی خلاف ظاهر در کنار وجود قرینه» تعریف می‌کنند. (زرکشی، ۱۹۹۴، ۳۷/۵؛ آمدی، ۱۴۰۲، ق/۵۳؛ جرجانی، ۱۹۸۳، ۱/۵۰).

تأویل در نگاه ابن رشد

عدول از معنای حقیقی به معنای مجازی، بدون اینکه این مسئله خللی در عادت و عرف زبان عربی در رابطه با مجاز ایجاد کند؛ همانند نامیدن شیئی به شبیه، سبب، لواحق و مقارنات آن است. همچنین تأویل به معنای جمع بین معقول و منقول است. (ابن رشد، فصل المقال، ۱۹۹۹، ۱/۳۲؛ تهافت التهافت، ۱۹۰۳، ۱۲۴-۱۲۵؛ مناهج الادله فی عقائد المله، بی تا، ۵۱ و ۲۴۹). ابن رشد دست به تدوین قانونی کلی برای تأویل زده است و شرایط جواز آن را در ورای حوزه عقاید و مبانی شریعت و اخبار غیب و معجزات تعیین کرده است. وی همین تأویل مجاز را نیز مشروط به تحقق ضوابط و شروط زبانی و نیز تأویل بردار بودنِ نصوص برای همگان کرده است. (محمد عماره، ۱۳۹۴، ۵۸).

تأویل در نگاه مولوی

مولانا جلال‌الدین رومی، یکی از سردمداران عرفان در ادبیات فارسی است. عبدالکریم سروش می‌گوید: او خود را با سه طرز تأویل ناصواب و با سه منشأ متفاوت، روبه‌رو می‌دیده است و مخالفت او با این سه طریقه و منشأ، علت مخالفت او با تأویل است. تأویل‌گری سه منشأ دارد:

۱. زبان‌شناسانه، یعنی به سبب درک ناقص آدمی از رابطه لفظ و معنا و مدلول حقیقی الفاظ؛
 ۲. روان‌شناسانه، یعنی برای گریز از اوامر و نواهی و تکالیف، و افتادن در ورطه شهوات؛
 ۳. خردشناسانه، یعنی به دلیل آنکه قوه واهمه و عقل جزوی، امری را محال و نامعقول می‌شمرد.
- (عبدالکریم سروش، ۱۳۷۹، ۱۱۶).

تأویل در نگاه ابن تیمیه

از نگاه ابن تیمیه، واژه تأویل بین سه معنای کاربردی اشتراک لفظی دارد. در کاربرد قرآنی، به معنای واقعیت هر سخن است. در کاربرد عالمان متقدم، به معنای تفسیر و شرح و بیان است و در کاربرد علمای متأخر عبارت است از: برگرداندن لفظ از معنای متداول و شناخته‌شده (راجع) آن به معنایی نامأنوس یا ناشناخته (مرجوح) بر پایه یک دلیل. (ابن تیمیه، بی‌تا، ۲۷/۱).

تأویل در قرآن

توجه به کلمات همنشین و گاهی جانشین واژه مورد نظر، کمک درخور توجهی به درک مفهوم کلمه در پرتو آیات قرآنی می‌کند. در این راستا، کلماتی بررسی شده‌اند که راه‌گشای تحقیق در تبیین مفهوم تأویل هستند.

فهم معنای تأویل با توجه به کلمات همنشین (احاطه بر علم، نسخ، تفصیل، محکم و متشابه، آیات ۵۶ تا ۵۹ سوره نساء، خیر و فتنه، علمتني، والراسخون فی العلم، اشارات مستقیم قرآنی در سوره یوسف و کهف):

فهم معنای تأویل با توجه به کلمه احاطه در آیه:

خداوند می‌فرماید: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّابٌ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ (یونس، ۳۹). خداوند در این آیات، بین «احاطه بر علم و تأویل» با «واو» فاصله ایجاد کرده است. در اینجا «واو» چه حالیه باشد و چه عاطفه، دلالت بر تفاوت می‌دهد، زیرا در حالیه، تفاوت بین ماهیت و حالت آن مطرح است و در عاطفه تفاوت بین ماهیت یک شیء با ماهیت شیئی دیگر در جریان است. بنابراین براساس گفته قاسمی در تفسیرش: بین اطلاع از یک موضوع و وقوع حقیقت خارجی و عینیت بخشیدن به آن موضوع، تفاوت وجود دارد، زیرا احاطه به معنای شناخت یک امر و تأویل به معنای وقوع آن امر است. (رک: قاسمی، ۱۴۱۸، ۲/ ۲۶۱). همچنین براساس آیات سورة اعراف، تأویل، صرف بسط و تفصیل و احاطه و دانستن نیست: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ (اعراف، ۵۳-۵۲). در آیات پیشین (آیات ۴۴ تا ۵۱)، خداوند از حال و هوای بهشتیان و اصحاب اعراف و جهنمیان و اتفاقاتی که در آنجا برایشان رخ می‌دهد، سخن به میان می‌آورد. این داستان‌ها درواقع حقایقی است که در آینده به وقوع می‌پیوندد. در آیات ۵۲ و ۵۳ اعراف خداوند اعلام می‌کند، کتابی همراه با تفصیلات و بر پایه هدایت و رحمت برای مؤمنان فرو فرستاده‌ایم و آیا شما ناباوران منتظر چیزی غیر از تأویل آن هستید؟ یعنی بین تفصیل آیاتی که بر پایه علم و آگاهی بیان شده و تأویل آیات، تفاوت قائل شده است. این مفهوم زمانی وضوح بیشتری پیدا می‌کند که به کلمات «يَنْظُرُونَ و يَأْتِي» در آیه (اعراف، ۵۳) توجه شود، زیرا این آیه اعلام می‌کند، تأویل بعد از انتظار به وقوع می‌پیوندد. همچنین واژه «يَأْتِي» در آیه (یونس، ۳۹) نیز کاملاً این معنا را روشن می‌کند، چون تأویل را امری معرفی می‌کند که در آینده اتفاق خواهد

افتاد. بنابراین مفهوم تأویل با توجه به آیات سورة اعراف چنین است: وقوع این حقایق و گفت‌وگوهای میان بهشتیان و اصحاب اعراف و دوزخیان، و عینیت بخشیدن به این حقایق در عالم واقع که در آینده اتفاق می‌افتد.

فهم معنای تأویل با توجه به کلمه محکم و منسوخ در آیه (حج، ۵۲)

در آیه پنجاه و دوم سورة حج، واژگان محکم و منسوخ «فَيَنْسَخُ يُحْكِمُ»، به طور مستقیم با واژه تأویل همنشین نشده‌اند؛ اما در آیه هفتم از سورة آل عمران، واژه تأویل با دو واژه محکم و متشابه همنشین شده است و بیان می‌کند، بیماردلان به قصد فتنه‌گری و تأویل، از آیات متشابه تبعیت می‌کنند. برای فهم این مسئله که آیات محکم چگونه آیاتی است که قابلیت فتنه‌گری و تأویل را ندارد و همچنین فهم دقیق معنای «محکم» و رابطه آن با تأویل، بررسی آیه (حج، ۵۲) و همنشینی واژگان محکم و منسوخ در آن، راه‌گشا خواهد بود.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (حج، ۵۲) در تفسیر التحریر والتنویر آمده است: پیامبران تمنای هدایت قوم خود را دارند، اما آنان هدایت نمی‌شوند. شیطان در تمنا و آرزوی آنان یأس و ناامیدی القا می‌کند تا از حرصشان برای هدایت قوم کاسته شود و دست از مجاهدت بکشند و کم‌کاری کنند. در این زمان، خداوند به دلیل قوت قلب دادن به پیامبرانش این القای شیطانی را از بین می‌برد و آیات خود را تحکیم می‌بخشد. (رک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۷/۲۹۹) در این آیه کلمه «فَيَنْسَخُ» در مقابل کلمه «يُحْكِمُ» به کار رفته است. این کاربرد نشان می‌دهد، آیات محکم آیاتی است که قابلیت اعتماد کردن را دارد و از دایره عملکرد انسانی خارج نیست؛ اما به منسوخ نمی‌توان اعتماد کرد و محل توجه و عملکرد واقع نمی‌شود. بنابراین، آیات محکم آیات اصلی و اساسی است که می‌تواند به عنوان آیات پایه مطرح شود و از همین رو در آیه هفتم سورة

آل عمران به «أُمُّ الْكِتَابِ» تعبیر شده است. کلمه «ام» بر مرجعیت و اصل و اساس دلالت می‌کند؛ اما آیات متشابه چنین صفتی ندارد، لذا محل رجوع و اساس و پایه استدلال واقع نمی‌شود و می‌تواند مستمسکی برای بیماردلان قرار گیرد و راه فتنه‌گری و تأویل را شروع کند. در نتیجه، نقطه شروع فتنه‌گری و تأویل برای بیماردلان و کج‌اندیشان از آیات غیرپایه و غیراساسی شروع می‌شود که این آیات، متشابه نامیده می‌شود.

فهم معنای تأویل با توجه به کلمه «فُصِّلَتْ» در آیه اول سورة هود

﴿الرَّكِتَابِ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود، ۱). در اینجا برای وضوح بیشتر آیات متشابه که همنشین تأویل بودند (آل عمران، ۷)، آیه اول سورة هود بررسی می‌شود. خداوند در این آیه در یک تقسیم‌بندی کلی، آیات قرآن را به محکم و مفصل تقسیم کرده است و چنانکه گذشت، در آیه هفتم سورة آل عمران، آیات را به محکم و متشابه تقسیم کرده بود. با قرار دادن این دو آیه در کنار هم، نتیجه چنین خواهد بود: درواقع آیات متشابه، آیات مفصلی است که به آیات محکم (ام‌الکتاب) ارجاع نشده است. بنابراین اگر آیات مفصل که توضیح و تفصیل آیات محکم است، به آیات محکم ارجاع نشوند، به آیات متشابه تبدیل می‌شوند و این امر نقطه شروعی برای فتنه‌گری و تأویل بیماردلان می‌شود.

فهم معنای تأویل با توجه به کلمه محکم و متشابه در آیه هفتم سورة آل عمران

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران، ۷). همنشینی این واژگان با واژه تأویل و همچنین وجود این مسئله که فهم معنای تأویل رابطه تنگاتنگی با مبحث محکم و متشابه دارد، بررسی این دو واژه را می‌طلبد.

معنای لغوی محکم و متشابه

حروف «ح ک م» در لغت به معنای منع است. (ابن فارس، ۱۹۷۹/ ۲، ۹۱). همچنین حروف «ش ب ه» در لغت به معنای شباهت یک شیء به شیء دیگر از لحاظ رنگ و وصف است. «مشبهات من الامور» به معنای ایجاد مشکل و مشتبه و نامانوس شدن امر است. (ابن فارس، ۱۹۷۹/ ۳، ۲۴۳). به تعبیر دیگر نتیجه شباهت، ایجاد ابهام و مشتبه شدن امر است. در آیات قرآن دو بار از کلمه «محکم» استفاده شده است. یک بار صفت سوره است: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ فَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مُحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا الْقِتَالُ رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَأُولَئِكَ هُمُ﴾ (محمد، ۲۰) و بار دیگر صفت آیه است: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (آل عمران، ۷). همچنین یک بار از کلمه «احکمت» استفاده شده است: ﴿الرَّ. كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود، ۱).

در این آیات، محکم به معنای سوره و آیات واضح و آشکاری آمده است که تنها یک معنا دارد. دلیل مدعا این است: در آیه اول (محمد، ۲۰)، وقتی سوره محکمی نازل شد که دستور مستقیم به تجویز قتال می‌داد، افرادی که خواهان این صراحت نبودند، به تب‌وتاب افتادند. در آیه دوم نیز آیات محکم به «ام‌الکتاب» وصف شده است و چیزی می‌تواند به عنوان «ام» و مرجع مطرح شود که نتوان از آن برداشت‌های متفاوتی کرد. همچنین این دسته از آیات باید در هنگام اختلاف، محل رجوع مردم باشد (چون آیات پایه هستند)، نه اینکه رجوع به این آیات، خود نیز ایجاد اختلاف کند. بنابراین، «محکم» آیات پایه‌ای است که مطلب را به گونه‌ای بیان می‌کند که مانع از برداشت‌های متفاوت شود. «متشابه» نیز آیه‌ای است که برای ارجاع به آیات محکم بیان می‌شود و درواقع، این ارجاع به آیات محکم و قرارگرفتن آیات متشابه در کنار آن، به درستی فهم و درک صحیح منجر می‌شود. کلمه ثانی در آیه ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ﴾ (زمر، ۲۳)، مفسر خوبی برای این معنا است. یعنی مفاهیم درست قرآنی، مفاهیمی است که حداقل یک

شاهد در آیات قرآن برای آن موجود باشد. این بدان دلیل است که صحت برداشت از آیات قوت بگیرد و درصد خطا در برداشت به صفر برسد. آیات متشابه، ظرفیت برداشت‌های متفاوت را دارا است و همین مسئله راه را برای نگرش‌های متفاوت و برداشت‌های گوناگون باز می‌کند و مبحث تأویل نیز از اینجا سرچشمه می‌گیرد.

ذکر این نکته پُر اهمیت است که متشابه از باب تفاعل است و باب تفاعل دو معنای مشهور دارد: ۱. مشارکت، مثل «تقاتلا، تضاربا»؛ ۲. ایهام، مثل «تَعَاَفَلْتُ وَتَعَامَيْتُ» (ر.ک: ابن‌سیده، ۱۹۹۶، ۳۱۱/۴؛ ابن‌عصفور، ۱۹۹۶، ۱۲۵/۱). معنای ایهام چنین است: توهمی را از سر آگاهی حق جلوه دهد. (ر.ک: ابن‌فارس، الصاحبی فی فقه اللغة، ۱۹۹۷، ۱۷۲/۱؛ سیوطی، ۱۹۹۸، ۲۶۶/۱). براساس این، تشابه در این آیات به کدام معنا می‌آید؟ معنای دوم به نسبت خداوند پذیرفتنی نیست، یعنی مراد خداوند این نیست که بگوید این آیات که گفته‌ام متشابه است، درواقع، متشابه نیست و من تنها اظهار تشابه کرده‌ام. بنابراین تشابه در این آیات به معنای مشارکت (معنای اول) آمده است، یعنی این آیات به همدیگر شباهت دارند. این دیدگاه، منطقی‌ترین دیدگاه است، زیرا تنها جواب معقول به این سؤال که چگونه امکان دارد، آیات خداوند متعال هم محکم باشد و هم متشابه، این است که برخی از آیات قرآنی، محکم (پایه) است و به وسیله آیات متشابه تأیید و تقویت می‌شود. آیاتی که کلمات محکم و متشابه در آن به کار رفته است، خود مثال زیبایی برای توضیح این برداشت است و این زیبایی مطلب را دوچندان می‌کند. به عبارت دیگر، آیه «أُم» و مرجع در بین سه آیه مذکور، آیه هفتم سوره آل عمران است و آیه اول سوره هود و بیست و سوم سوره زمر، آیات متشابه و تقویت‌کننده آن محسوب می‌شوند.

باوجوداین، خداوند در کنار آیات محکم، آیات متشابه را قرار داده، تا انسان‌ها با عرضه آیات متشابه بر محکم، به اطمینان بیشتر در برداشت برسند و به انسجام و هماهنگی قرآن واقف شوند.

فهم معنای تأویل با توجه به کاربرد کلمات «خیر و فتنه» در آیات قرآن

در آیه هفتم از سوره آل عمران واژه تأویل با «فتنه» هم‌نشین شده است؛ باوجوداین، بررسی واژه فتنه برای درک مفهوم تأویل ضروری است. همچنین در آیه یازدهم از سوره حج واژه فتنه با «خیر» هم‌نشین شده است که در فهم معنای فتنه و به تبع آن معنای تأویل، کمک‌کننده خواهد بود. خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾ (حج، ۱۱). تقابل کلمه فتنه با خیر نشان می‌دهد، این دو کلمه می‌توانند در مقابل همدیگر استفاده شوند؛ بنابراین، همان‌طور که فتنه در امور دنیوی معنا پیدا می‌کند، خیر نیز می‌تواند به امور دنیوی اختصاص یافته و بسامد معنایی آن محدود باشد. همچنین چنانکه هر فتنه‌ای حقیقت و اثری در عالم خارج دارد، خیر نیز می‌تواند به صورت قطعی دارای چنین حقیقت و اثری در عالم خارج باشد؛ زیرا آیه به صراحت بیان می‌دارد که خیر، حقیقت و اثر اطمینان و آرامش را به بار می‌آورد: ﴿فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ﴾ و حقیقت و اثری که فتنه به بار خواهد آورد نیز روی‌گردانی و عقب‌گرد است: ﴿وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ﴾. با این تفسیر، آیات زیر ارزیابی خواهد شد، تا چراغ راهی برای فهم معنای تأویل باشد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (نساء، ۵۹)؛
 ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (اسراء، ۳۵).

اگر در صورت تنازع، امور را به خداوند و رسولش ارجاع دادید هم خیر است و هم بهترین تأویل شده است. (نساء، ۵۹). همچنین اگر کیل و وزن را با وسیله سنجش خوب، مثل ترازوی دقیق انجام دادید، هم خیر است و هم بهترین تأویل صورت گرفته است. (اسراء، ۳۵). البته می‌توان کلمه «ذلک» در آیه را به تمام مواردی که قبل از این مطرح شده نیز برگرداند. با این حال، با

توجه به عطف دو واژه «خیر و تأویل» در آیات مذکور، خیر و تأویل چه تفاوتی با همدیگر دارند؟ به نظر می‌رسد، همنشینی این دو واژه ناظر بر مطلبی است که پیش‌تر درباره‌ی خیر گفته شد. (خیر، امری است که در دنیا تحقق می‌یابد و می‌تواند دارای حقیقت و اثری در عالم خارج باشد). براساس این، تفسیر آیه پنجاه و نهم سوره نساء چنین است: اگر در هنگام تنازع، امور را به مرجع اصلی که همان خدا و رسول است، ارجاع دادید، هم کار خیر و نیکی انجام داده‌اید و هم این نوع رفتار، بهترین حقیقت و اثر را در عالم خارج به همراه خواهد داشت. (حقیقت و اثری، همچون تسلیم بدون چون و چرا از خداوند و رسول و...). البته با نگاهی عمیق‌تر به این آیات و آیات قبل آن می‌توان گفت، خداوند از مسائلی در دنیای آخرت، همچون سوختن پوست جهنمیان بر اثر عذاب و دادن پوست جدید برای چشیدن درد و عذاب مستمر و...، صحبت به میان می‌آورد که ممکن است، در درک و فهم آن و به تبع، پذیرش و اعتماد به آن تردید ایجاد شود. لذا چنانچه منبع درک این امور خداوند و رسولش باشند، هم در استدلال، به نیکی و درستی عمل می‌شود و هم حقیقت و اثر آن در آخرت محقق خواهد شد. به عبارت دیگر، تأویل به معنای امری است که در آینده تحقق و عینیت می‌یابد، چه این وقوع در دنیا و چه در آخرت صورت پذیرد. بنابراین تفسیر آیه سی و پنجم سوره اسراء چنین است: اگر فرد در ادای حق دیگران با وسیله سنجش دقیق، کار خود را پیش ببرد، هم این احقاق حق و ادای حقوق دیگران به خوبی انجام شده است و هم حقیقت و اثری که این نوع رفتار در عالم خارج دارد، محقق می‌شود؛ حقیقت و اثری، همچون اعتماد در تعاملات اقتصادی، رشد و بالندگی اقتصاد، رشد معیشت انسان‌ها و

در نتیجه تأویل، امری است که در آینده (در دنیا یا آخرت) به وقوع می‌پیوندد. همچنین با پذیرش این دیدگاه و با وجود عبارت «أَحْسَنُ تَأْوِيلًا»، برخلاف تصور مشهور (مذموم دانستن تأویل) که

از آیه هفتم آل عمران نشأت می‌گیرد، تأویل بذاته مذموم نیست، بلکه به نوع برخورد انسان نسبت به آن بستگی دارد، یعنی اگر با قصد فتنه‌گری انجام پذیرد، نادرست است، اما اگر بر پایه ارجاع به خدا و پیامبر باشد، ممدوح و قابل ستایش است و بهترین تأویل‌ها را به همراه خواهد داشت.

فهم معنای تأویل با توجه به همنشینی واژه تأویل و تنازع در آیات ۵۶ تا ۵۹ سوره نساء ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا. إِنَّ اللَّهَ يُؤْمِرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (نساء، ۵۹-۵۶).

خداوند در این آیات، ابتدا از اتفاقاتی پرده بر می‌دارد که برای کفار و مؤمنان در جهان آخرت رخ می‌دهد. سپس به امور دنیوی، همچون ادای امانت و حکم به عدالت در بین مردم اشاره می‌کند و پس از آن به اطاعت از خدا و رسول و اولی الامر دستور می‌دهد. در نهایت نیز این مسئله را بیان می‌کند که چنانچه در بینتان تنازع رخ داد، آن را به خدا و رسول ارجاع دهید؛ زیرا این کار هم خیر است و هم بهترین تأویل را خواهد داشت. نکته‌ای که در این آیات باید بدان توجه کرد این است: تأویل دربارهٔ اموراتی مطرح می‌شود که تنازع‌پذیر هستند و با ارجاع درست به خدا و رسول حل می‌شوند و نیز بهترین تأویل‌ها را خواهند داشت. همچنین، تنازع در امور اخروی یا امور دنیوی، هر دو رخ می‌دهد و اگر در تمام این موارد به خدا و رسول ارجاع داده شود، هم خیر و نیکی را به همراه خواهد داشت و هم حقیقتی که بعد از این خیر واقع می‌شود (تأویل) محقق خواهد شد.

فهم تأویل با توجه به کلمه «عَلَّمْتَنِي»

«رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ» (یوسف، ۱۰۱). خداوند در این آیه و نیز آیات ششم و صدویکم همین سوره، تأویل احادیث یا همان تعبیر خواب و حقیقتی که در عالم خارج محقق می‌شود را امری آموختنی و فهم‌پذیر دانسته است. لذا این سخن که تأویل امری گنگ و دست‌نیافتنی است، برداشتی نادرست است. همچنین با توجه به آیه ششم سوره یوسف، دست‌یابی به ماهیت تأویل امری دست‌یافتنی است، هرچند خداوند این تعبیر و تأویل خواب را به انسان القا کند و تعلیم‌دهنده آن خداوند متعال باشد.

فهم تأویل با توجه به «والراسخون فی العلم» در آیه هفتم سوره آل عمران

این مطلب که حتی راسخان در علم نیز از تأویل امور آگاه نیستند و فقط از باب اعتقاد و تعبد بایست ایمان بیاورند، دیدگاه صحیحی نیست؛ زیرا اگر مراد آیه تنها ایمان به امور باشد، آوردن کلمه «مؤمنین»، یعنی «والمؤمنون يقولون آمنا به كل من عند ربنا» کافی بود. بنابراین وجود کلمه «راسخون در علم» نشان‌دهنده مزیتی است که مؤمنان آن را ندارند و این مزیت، آگاهی به تأویل است. همچنین اگر از کلمه «راسخون در علم» و «مؤمنین» یک معنا گرفته شود، این امتیاز ویژه که در آیه آمده است، معنایی نخواهد داشت. در پایان آیه نیز خداوند برای تأکید بر مزیت و امتیاز راسخان در علم، صاحبان خرد و اندیشه (أُولُو الْأَلْبَابِ) را مخاطب قرار می‌دهد، تا بین آنها و مؤمنان تفاوت قائل شود. همچنین آیه این‌گونه تفسیر نشود که راسخان در علم مثل مؤمنین فقط به تأویل ایمان می‌آورند و از ماهیت آن اطلاع ندارند؛ چون اگر صرفاً مبحث ایمان آوردن و اعتقاد مطرح بود، بایست سیاق این آیه و چینش کلمات راسخان در علم و مؤمنین، شبیه این آیه بود: «لَكِنَّ الرَّاْسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ

مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١٤٦﴾
(نساء، ۱۴۶). (ر.ک: رشیدرضا، ۱۹۹۰، ۳، ۱۴۶).

فهم معنای تأویل با توجه به اشارات مستقیم قرآنی

در آیاتی از قرآن، اشارات مستقیمی وجود دارد که مفهوم تأویل در ادبیات قرآنی را روشن می‌کند. این آیات عبارت است از:

الف. آیات ۷۹ تا ۸۲ سوره کهف:

﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا. وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا. فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِيَهِمَا رُجُومًا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا. وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾.

ب. آیه ۱۰۰ سوره یوسف:

﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَعَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾.

در این آیات، دو اسم اشاره «ذلک و هذا» به‌طور دقیق، مفهوم تأویل را نشانه گرفته‌اند و معنای تأویل در ادبیات قرآن را به‌وضوح بیان می‌کنند. در این دو آیه، تأویل درواقع حقیقت خارجی یا به‌تعبیری عینیت یک مقوله و واقعیت آن تلقی شده است. در سوره کهف، واقعیت کاری که عبد صالح انجام داد و سبب شد که در آینده اتفاقی رخ دهد، به‌عنوان تأویل قلمداد شده است؛ چنانکه واقعیت کشتن پسر بچه را رحمت خداوند به‌نسبت پدر و مادرش ذکر کرد تا در آینده فرزند صالحی به آنها عطا شود. همچنین واقعیت خراب کردن کشتی را حفاظت از کشتی و اموال صاحبانش، و تعمیر و بنیان دیوار را حفظ گنج دو غلام یتیم در آینده دانست. خداوند، حفاظت

از گنج دو یتیم و استفاده از آن در آینده را تأویل رفتاری عبد صالح بیان می‌کند. همچنین در سوره یوسف، سجده برادران و پدر و مادر برای یوسف را به عنوان حقیقت خارجی و واقعیت خواب و رؤیایی که یوسف دیده بود، تلقی می‌کند و آن را تأویل و مفهوم آن می‌داند. در این آیات، قرآن به زیبایی از اسم اشاره «ذلک و هذا» استفاده کرده است. استعمال «ذلک» بیانگر اتفاق افتادن حقیقت امر در آینده است، چنانکه در داستان عبد صالح (کف، ۷۹-۸۲) بررسی شد. همچنین وقتی حقیقت امری به وقوع پیوست و آن مسئله عینیت خارجی پیدا کرد، اسم اشاره «هذا» آورده است، چنانکه در داستان یوسف بعد از اینکه برادران و پدر و مادر برای او سجده کردند و حقیقت به وقوع پیوست از «هذا» استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

تأویل در ادبیات قرآنی حقیقتی است که در عالم خارج محقق می‌شود. به عبارت دیگر، حقیقتی برآمده از یک عملکرد است که محقق شدن آن در دنیا و آخرت، هر دو، ممکن است. این حقیقت اگر امری باشد که از درک انسان خارج است، مانند قیامت و اتفاقاتی که قرار است در دنیای آخرت رخ دهد، بایست درک آن را به خدا سپرد، زیرا ابزار درکی که بتوان این امور را دریافت کرد، در اختیار انسان قرار ندارد. اما اگر از مواردی است که درک آن ممکن است، باید برای رسیدن به آن تلاش کرد، تا تأویل و واقعیت عینی و خارجی آن روشن شود و با پیش‌بینی و برنامه‌ریزی، آینده زندگانی به بهترین نحو رقم بخورد و شخص برآورد نیکویی از عملکردهای قرآنی و انسانی خود به دست آورد. برای مثال براساس آیه «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (اسراء، ۳۵)، تعامل صادقانه در امور اقتصادی با میزان سنجش درست را عملی کند، تا نتایج پربار آن را در عالم حقیقت به عیان ببیند. بهترین راه برای رسیدن به این مرحله، ارجاع آیات متشابه و مفصل به مرجع و منبع اصلی خود، یعنی آیات محکم است.

چنانچه محقق این راه را در پیش نگیرد و آیات متشابه و مفصل را اساس استدلال خود قرار دهد و به دنبال تحقق واقعیت خارجی آن باشد، مسیر استدلال را به درستی طی نخواهد کرد.

منابع

قرآن کریم.

ابن اثیر، مجدالدین أبوالسعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبدالکریم الشیبانی الجزری، **النهاية فی غریب الحديث والأثر**، بی‌جا، المكتبة العلمية، بیروت، ۱۹۷۹م.

ابن تیمیه، تقی‌الدین أبوالعباس أحمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبی القاسم بن محمد ابن تیمیه الحرائی الحنبلی دمشقی، **الإکلیل فی المتشابه والتأویل**، بی‌جا، دار الإیمان للطبع والنشر والتوزیع، الإسکندریة - مصر، بی‌تا.

ابن رشد، أبوالولید محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبی الشهیر بابن رشد الحفید، **فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة**، بی‌جا، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۹۹م.

_____ **تهافت التهافت**، بی‌جا، دارالمعارف، قاهره، ۱۹۰۳م.

_____ **مناهج الادله فی عقائد المله**، بی‌جا، مکتبه الانجلو، قاهره، بی‌تا.

ابن سیده، أبوالحسن علی بن إسماعیل بن سیده المرسى، **المخصص**، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۹۹۶م.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسى، **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجید»**، بی‌جا، الدار التونسية للنشر، تونس، ۱۹۸۴ق.

ابن عصفور، علی بن مؤمن بن محمد، الحَضْرَمی الاشبیلی، أبوالحسن المعروف بابن عصفور، **المتع الكبير فی التصريف**، چاپ اول، مکتبة لبنان، بی‌جا، ۱۹۹۶م.

ابن فارس، أبوالحسن أحمد بن فارس بن زکریاء القزوينی الرازی، **معجم مقاییس اللغة**، چاپ اول، دارالفکر، بی‌جا، ۱۹۷۹م.

_____ **الصاحبی فی فقه اللغة العربیة ومسائلها وسنن العرب فی کلامها**، چاپ اول، محمدعلی

بیضون، بی‌جا، ۱۹۹۷م.

ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، أبو الفضل جمال‌الدین ابن منظور الأنصاری الرویفی الإفريقی، لسان العرب، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ق.

ازهری، ابومنصور محمد بن أحمد بن الأزهری الهروی، تهذیب اللغة، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۲۰۰۱م.

آمدی، أبو الحسن سید الدین علی بن أبی علی بن محمد بن سالم التعلبی الآمدی، الإحكام فی أصول الأحكام، چاپ دوم، المكتب الإسلامی، بیروت - دمشق - لبنان، ۱۴۰۲م.

بخاری، محمد بن إسماعیل أبو عبدالله البخاری الجعفی، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، چاپ اول، دار طوق النجاة، بی‌جا، ۱۴۲۲م.

بی‌یرویش، مانفرد، زبان‌شناسی جدید، ترجمه: محمدرضا باطنی، بی‌جا، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۴ش.
جرجانی، علی بن محمد بن علی الزین الشریف الجرجانی، التعريفات، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت - لبنان، ۱۹۸۳م.

حاکم، أبو عبدالله الحاکم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدویه بن نُعیم بن الحکم الضبی الطهمانی النیسابوری المعروف بابن البیع، المستدرک علی الصحيحین، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۰م.
رشیدرضا، محمد رشید بن علی رضا بن محمد شمس‌الدین بن محمد بهاء‌الدین بن منلا علی خلیفه القلمونی الحسینی، المنار، بی‌جا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، بی‌جا، ۱۹۹۰م.

زركشى، أبو عبدالله بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشى، البحر المحيط فی أصول الفقه، چاپ اول، دارالکتبی، بی‌جا، ۱۹۹۴م.

سروش، عبدالکریم، قمار عاشقانه شمس و مولانا، چاپ چهارم، موسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۹ش.
سیوطی، عبدالرحمن بن أبی‌بکر، المزهرة فی علوم اللغة وأنواعها، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۹۹۸م.
صفوی، کوروش، درآمدی بر معاشناسی، بی‌جا، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۰ش.

عمارہ، محمد، التأویل العبثی للوحي والنبوة والدين دراسة نقدية لكتاب بسط التجربة النبوية، ترجمه: یاسین عبدی، چاپ اول، آراس، سندج، ۱۳۹۴ش.

غزالی، أبو حامد محمد بن محمد الغزالی الطوسی، المستصفی، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بی‌جا، ۱۹۹۳م.
_____ المنخول، چاپ سوم، دارالفکر المعاصر، بیروت - لبنان، ۱۹۹۸م.

فراهیدی، أبو عبد الرحمن الخلیل بن أحمد بن عمرو بن تمیم الفراهیدی البصری، **العین**، بی‌جا، دار ومکتبة الهلال، بغداد، ۱۹۸۵ م.

فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب الفیروزآبادی، **القاموس المحيط**، چاپ هشتم، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بیروت - لبنان، ۲۰۰۵ م.

قاسمی، محمد جمال‌الدین بن محمد سعید بن قاسم الحلاق القاسمی، **محاسن التاویل**، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ ق.

حقوق سیاسی غیرمسلمانان در فقه اسلامی*

محمدامین امینی (استادیار معهد عالی)

Amini2750@Gmail.Com

قطب‌الدین زاهدیان (استادیار معهد عالی)

چکیده

غیرمسلمان عضو از جامعه اسلامی است که با دارا بودن عقیده غیراسلامی، حق مشارکت در پیش‌برد اداره امور جامعه خود را دارد. براساس فقه اسلامی غیرمسلمان می‌تواند، با پذیرش پیمان ذمه، در سرزمین‌های اسلامی اقامت گزیده و هر وقت اراده کند از خود سلب تابعیت نماید. حقوق سیاسی اختیاراتی است که شخص برای شرکت در قوای عمومی و سازمان‌های دولت دارد. این جستار علاوه بر تبیین مصادیق حقوق سیاسی جدید در کتاب‌های متقدم فقه اسلامی، به شیوه توصیفی نشان می‌دهد، محدودیت‌های مبتنی بر ممانعت غیرمسلمانان در تصدی مشاغل عمومی، اصل معتبری در قرآن و سنت ندارد. مسائل مربوط به حقوق و تکالیف سیاسی غیرمسلمانان، تابع قراردادی است که دولت اسلامی با غیرمسلمانان منعقد می‌کند. احکام سیاسی غیرمسلمانان در ادوار تاریخ فقه اسلامی همواره متغیر بوده، و مبنای این تغییرات نیز مصالح عمومی جامعه بوده است.

کلیدواژه‌ها: اهل ذمه، جزیه، حزب سیاسی، حقوق سیاسی، غیرمسلمان.

مقدمه

دین اسلام به ناباوران عقاید اسلامی حق داده تا با پایبندی به عقاید خویش، براساس قرارداد ذمه با مسلمانان زندگی مسالمت‌آمیز داشته باشند. براساس فقه اسلامی، غیرمسلمانان متعهد به قرارداد ذمه، مانند مسلمانان از حقوق انسانی برخوردار بوده و تا زمانی که علیه امنیت مسلمانان اقدام خصمانه انجام ندهند، این حق برای آنها محفوظ می‌ماند. (رک: شیبانی، ۱۴۰۳، ۳۵۵/۴-۳۵۴). کلیه مسائل حقوقی و روابط با غیرمسلمانان در صدر اسلام، به‌صورت قرارداد دوطرفه بین مسلمانان و غیرمسلمانان گزارش شده است. پس از پذیرش قرارداد ذمه، حقوقی برای غیرمسلمانان به رسمیت شناخته شده که حکومت اسلامی و مسلمانان ملزم هستند، به آن حقوق احترام نهاده و قوانین داخلی کشور را بر آن اساس وضع نمایند.

حقوق سیاسی، اصطلاحی نوظهور بوده و در کتاب‌های فقه اسلامی متقدم دیده نمی‌شود. پاره‌ای از حقوق سیاسی با اصطلاحات قدیم فقهی در ارتباط با غیرمسلمانان، در کتاب‌های سیاست شرعی، مانند *الاحکام السلطانیة* قاضی ابوالحسن ماوردی (متوفی: ۴۵۰ق) و قاضی ابویعلی فراء (متوفی: ۴۵۸ق) دیده می‌شود. همچنین کتاب‌های مختلفی با عناوین *احکام اهل الذمه*، *احکام الذمیین*، *احکام غیر المسلمین*، *حقوق المواطنة*، *حقوق غیرمسلمانان و حقوق اقلیت‌ها* نوشته شده است. اکثر این نوشته‌ها ناظر بر حقوق و تکالیف غیرمسلمانان ذمی است که براساس قرارداد ذمه، مورد حمایت حکومت اسلامی قرار می‌گرفته‌اند. در زمینه حقوق سیاسی غیرمسلمانان مخصوصاً در دنیای معاصر، آثار آکادمیک کمتری نگارش شده است. رساله دکتری با عنوان *الحقوق والحريات السياسية فی الشريعة الإسلامية* نوشته رحیل غرایبه نیز تنها بر حق عضویت مجلس شورای اسلامی توسط غیرمسلمانان تأکید نموده است.

سیاست در لغت عرب، برای نگهداری، چراندن و اداره کردن چهارپایان به کار رفته است.

همچنین برای اداره، هدایت و رهبری کردن جامعه انسانی نیز استفاده شده است. لغویان صیغه مجهول فعل «ساس» را فقط به معنی به عهده گیری زعامت، رهبری و تدبیر امور مردم دانسته اند. (ر.ک: فراهیدی، بی تا، ۳۳۶/۷؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ۵۵۱). سیاست در اصطلاح به معانی مختلفی اطلاق شده است. گروهی از فقهای اسلامی، سیاست را به معنی استحسان، استصلاح و مصالح مرسله دانسته اند. (ر.ک: انصاری و طاهری، ۱۳۸۴، ۱۱۱۴/۲). گروهی نیز سیاست را «اصلاح امور رعیت و تدبیر امور آنان» دانسته اند. (ر.ک: بجیرمی، ۱۳۶۹، ۱۷۸/۲). در یک مصطلح قدیم حقوقی، این واژه به معنی «کیفر» آمده است. سیاست در مصطلحی دیگر، اصول اداره کشور در شئون مختلف آن دانسته شده است. (ر.ک: جعفری لنگرودی، ۱۳۹۴، ۳۷۱). حق سیاسی، اختیاری است که شخص برای شرکت در قوای عمومی و سازمان های دولت دارد؛ مانند حق انتخاب کردن و انتخاب شدن در مجالس قانون گذاری و پذیرفتن تابعیت. (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ۲۵۵). حقوق سیاسی یعنی فرد بتواند در زندگی سیاسی و اجتماعی کشورش، با انتخاب زمام داران و مقامات سیاسی شرکت کند، و به تصدی مشاغل عمومی و سیاسی و اجتماعی کشور خود بپردازد. (ر.ک: بدرای، ۱۹۶۶، ۴۵۱؛ رباط، ۱۹۶۸، ۲۳۳/۲). این جستار، حقوق سیاسی غیرمسلمانان را در زمینه های حق تصدی مشاغل عمومی و وظایف عامه، حق شرکت در انتخاب زمام داران و حق تشکیل احزاب سیاسی بررسی می نماید.

حق تصدی مشاغل عمومی و وظایف عامه

وظایف عامه عبارت است از مجموعه ای از تکالیف و مسئولیت های کلان مدیریتی که بایستی شخص متصدی، براساس قوانین آنها را انجام دهد. (ر.ک: یاغی، ۱۹۹۰، ۳۴). در این زمینه که آیا غیرمسلمانان اجازه دارند، مشاغل عمومی و وظایف عامه را به عهده بگیرند یا نه، نظریات گوناگونی در فقه اسلامی عنوان شده است. برخی در این خصوص راه افراط و گروهی نیز راه

تفریط را در پیش گرفته‌اند. مجموع این نظریات در سه نظریه خلاصه می‌شود:

نظریه اول

براساس این نظریه، به‌عهده‌گیری وظایف عامه حق فرد بر دولت نیست، بلکه تکلیف و وظیفه‌ای واجب است که وقتی شخص صلاحیت آن را داشت از او خواسته می‌شود که آن را به عهده بگیرد. دلیل این نظریه، حدیثی از پیامبر اسلام است. ابوموسی اشعری روایت می‌کند: «من و دو نفر از پسر عموهایم نزد پیامبر آمدم. یکی از آنان گفت: ای پیامبر، امارت برخی از مناطقی که خداوند تحت امر تو در آورده را به ما بسپار. دیگری نیز مانند او گفت. پیامبر فرمود: «به خدا قسم ما این عمل را به کسی که آن را درخواست کند یا در به‌عهده‌گیری آن حریص باشد، واگذار نمی‌کنیم». (مسلم، بی‌تا، ۱۴۵۶/۳). این حدیث نشان می‌دهد، به‌عهده‌گیری وظایف عامه حق فرد بر دولت نیست؛ چون اگر حق فرد می‌بود، درخواست درخواست‌کننده، سبب عدم واگذاری آن به درخواست‌کننده نمی‌شد. در دین هیچ‌گاه ذی‌حق با درخواست حقیش یا با داشتن حرص بر گرفتن حق، سرزنش نشده و از گرفتن حقیش منع نشده است. براساس این، غیرمسلمانان مکلف به تصدی پاره‌ای از وظایف عامه نمی‌باشند، چون طبیعت این وظایف به‌گونه‌ای است که جز شخصی که از عقیده اسلامی برخوردار باشد، نمی‌تواند عهده‌دار آن گردد. از جمله این وظایف موارد زیر است:

الف) مسئولیت خلافت و امامت مسلمانان؛ از آنجا که امامت امت اسلامی، جانشینی پیامبر از جانب شارع برای پاس‌داری از دین و تدبیر امور دنیوی مردم است (ماوردی، بی‌تا، ۱۵؛ ابن‌ازرق، بی‌تا، ۱۹۲)، معقول نیست فردی غیرمسلمان بخواهد، احکام اسلام را رعایت و اجرا نماید. (قرضاوی، ۱۴۱۵، ۲۳). براساس این نظریه، خلافت و امامت مسلمانان باید به‌عهده شخصی مسلمان بوده و مسلمان مکلف به انجام آن باشد. این امر بین مسلمانان امری

متفق می‌باشد. (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ۱۵؛ ابن‌ازرق، بی‌تا، ۱۹۲).

ب) مسئولیت فرماندهی مسلمانان در جهاد (ماوردی، بی‌تا، ۶۹؛ ابویعلی، ۱۴۲۱، ۳۹)؛ مسلمان بودن فرمانده لشکر مسلمانان در جهاد از این جهت شرط دانسته شده که مسلمانان مکلف به جهادند، و این مسئله بر آنان واجب بوده و برایشان عبادت محسوب می‌شود. این امر بر غیرمسلمانان لازم نیست. گرچه آنان حق دارند در دفاع از سرزمین اسلامی با مسلمانان در جهاد شرکت کنند و در مقابل جزیه‌ای نپردازند. براساس این دیدگاه، فرماندهی لشکر عمل مدنی صرف نیست، بلکه عملی از اعمال عبادی در اسلام است؛ چون جهاد در بالاترین نقطه عبادات اسلامی قرار دارد. (ر.ک: ابن‌ماجه، بی‌تا، ۱۳۱۴/۲).

ج) قضاوت بین مسلمانان؛ قضاوت یعنی حکم کردن طبق شریعت اسلامی، بنابراین از غیرمسلمان خواسته نمی‌شود، به آنچه ایمان ندارد حکم و قضاوت نماید. (قضاوی، ۱۴۱۵، ۲۳).
د) ولایت بر صدقات و اوقاف مسلمانان و دیگر مناصبی که جنبه عبادی دارد. (ماوردی، بی‌تا، ۱۸۰).

ماوردی (ماوردی، بی‌تا، ۶۹ و ۱۸۰)، قاضی ابویعلی (ابویعلی، ۱۴۲۱، ۳۹)، روایتی از احمد بن حنبل (ابن‌قدمه، ۱۳۸۸، ۴۵)، عبدالکریم زیدان (زیدان، ۱۴۰۸، ۶۸)، یوسف قضاوی (قضاوی، ۱۴۱۵، ۲۳)، راشد غنوشی (غنوشی، ۱۹۹۳، ۷۹-۸۰) و فهمی هویدی (فهمی هویدی، ۱۴۲۶، ۱۶۴-۱۶۸)، این نظریه را برگزیده‌اند. این گروه علاوه بر دلایل مطرح شده، سخنان خود را به دلائلی از قرآن، سنت و عمل مسلمانان در طول تاریخ مستند نموده‌اند. این دلایل به قرار زیر است:

۱. قرآن

خداوند می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (آل‌عمران، ۱۱۸).

نهی از هم‌راز و محرم اسرار گرفتن کفار در این آیه به صورت مطلق نبوده و خاص کفاری است که صفت‌های چهارگانهٔ زیر را درآ باشند:

– در افساد شئون مسلمانان از هیچ کوششی دریغ نورزند.

– همیشه آرزوی در تنگنا قرار گرفتن و در سختی افتادن مسلمانان را داشته باشند.

– با زبان خویش علیه مسلمانان دشمنی ورزند.

– قلبشان نسبت به مسلمانان پر از کینه باشد.

کفار در صدر اسلام دشمنی سرسختانه‌ای نسبت به مسلمانان داشتند. از جملهٔ این کفار، یهود بودند. براساس رأی محققان، این آیات دربارهٔ یهود نازل شده است. این آیات مقید به قیود است؛ چون خداوند به تغییراتی که بر ملت‌ها در دوستی و دشمنی فرود می‌آید، آگاه است. همان‌گونه که در رابطه با این یهودیان اتفاق افتاد. آنها در ابتدای ظهور اسلام از سرسخت‌ترین دشمنان اسلام بودند، سپس انقلابی در آنان ایجاد شد و در برخی از فتوحات، مانند فتح اندلس، یاری‌کنندهٔ مسلمانان شدند. همچنین قبطیان در مصر، مسلمانان را در قبال رومیان یاری نمودند. پس چگونه خداوندی که عالم به غیب است، بر همهٔ کفار به یک شکل در هر زمان و مکان و به صورت ابدی حکم می‌کند؟ به نظر می‌رسد حکم آیه، هم‌راز گرفتن کفار را به صورت مطلق منع نمی‌کند؛ بلکه حکم منع دربارهٔ کفاری است که دشمنی و کینه‌شان نسبت به مسلمانان آشکار شده و از هیچ کوششی، در زمینهٔ افساد شئون مسلمانان کوتاهی نکرده و همیشه برای آنان، بدی را آرزو دارند. (ر.ک: رشیدرضا، ۱۹۹۰، ۶۹/۴-۶۶). براساس این نظریه می‌توان، غیرمسلمانانی را که با حکومت اسلامی و مسلمانان دشمنی ندارند، به عنوان هم‌راز در نظر گرفت و در امور مهم حکومت از آنان استفاده نمود.

۲. سیرهٔ عملی پیامبر

در سیرهٔ نبوی مدارکی وجود دارد که دال بر به خدمت گماردن غیرمسلمانان است:

- «در جنگ بدر که بین مسلمانان و مشرکان مکه رخ داد، هفتاد نفر از مشرکان اسیر شدند. گروهی از این اسرا هیچ‌گونه مالی نداشتند که به‌عنوان فدا به مسلمانان پرداخت کنند تا آزاد شوند. پیامبر فدای آنان را بدین‌گونه قرار داد که هر کدام از آنان، تعلیم خواندن و نوشتن ده نفر از جوانان انصار را به‌عهده گرفته و پس از اتمام کار آزاد شوند.» (مقریزی، ۱۴۲۰، ۱۱۹). این روایت نشان می‌دهد، پیامبر در یکی از امور مهم مسلمانان که آموزش خواندن و نوشتن بود، غیرمسلمانان را به کار گرفت.

- در سال ششم هجری پیامبر به طرف مکه حرکت نمود. هنگامی که به منطقه «ذی الحلیفه» رسید، جاسوسی از قبیله خزاعه را مأمور ساخت که اخبار قریش را برایش بیاورد. (ذهبی، ۱۴۱۳، ۳۶۶/۲). پیامبر به این جاسوس کافر اعتماد نموده و این مسئولیت مهم را به او سپرد. (ابن‌قیم، ۱۴۰۷، ۲۶۷/۳). در این روایت، پیامبر به غیرمسلمانی اطمینان نموده و او را در آوردن خبر از دشمن، امین دانست. این عمل پیامبر دلالت می‌کند، تا زمانی که غیرمسلمان مورد اعتماد باشد، می‌توان از تخصص او در وظایف عامه استفاده نمود. براساس این‌گونه دلائل که دال بر تسامح اسلامی است، برخی از فقها حکم به جواز به‌عهده‌گیری «وزارت تنفیذ» برای ذمیان نموده‌اند. (رک: ماوردی، بی‌تا، ۵۸). وزیر تنفیذ در آن زمان، اوامر حاکم اسلامی را ابلاغ و مسئولیت تنفیذ آن را به‌عهده داشت. (همان، ۵۶). همچنین فقهای اسلامی، به‌عهده‌گیری وظایف دیگری، مثل مسئولیت جمع‌آوری جزیه و خراج را نیز جایز دانسته‌اند. (ماوردی، بی‌تا، ۲۰۶؛ ابویعلی، ۱۴۲۱، ۱۴۰).

۳. تاریخ اسلامی

مسلمانان در طول تاریخ اسلامی، اهل‌ذمه را در مشاغل دولتی به کار می‌گرفتند. نمونه‌های تاریخی در این زمینه بسیار است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

- هنگامی که اسرای «قیساریه» نزد عمر بن خطاب رسیدند، او گروهی از آنان را بر کتابت و امور مسلمانان گماشت. (بلاذری، ۱۹۸۸، ۱/۱۴۳).

- «سلیمان بن عبدالملک» امر نظارت و برنامه‌ریزی مالی ساخت عمارت خود و مسجد جماعت در شهر رمله فلسطین را به کاتب نصرانی، «بطریق بن نقا» سپرد. (همان، ۱/۱۴۵).

- هنگامی که مسلمانان کشور مصر را فتح نمودند، کارگزاران دولتی بیزانس را بر پست و مقام خود باقی گذاشتند. از این گروه، شخصی به نام «میناس» بود که هرقل، امور منطقه شمالی مصر را به او سپرده بود. از افراد معروف دیگر، «ائناسیوس» بود که در زمان امویان در مصر، پاره‌ای از مناصب حکومت را به عهده داشت، تا اینکه به مقام ریاست دیوان‌های اسکندریه رسید. روش امویان بدین‌گونه بود که وظایف دولتی را به نصاری می‌سپردند و کم اتفاق می‌افتاد، دیوانی از دیوان‌های آنان از ذمیان خالی باشد. حتی «معاویه بن ابی‌سفیان» کاتبی نصرانی داشت که نامش «سرجون» بود. در زمان عباسیان، «ابوجعفر منصور»، فردی یهودی را به مناصب دولتی گمارد که نامش «موسی» بود. او یکی از دو نفری بود که مسئول جمع‌آوری خراج بودند. «مأمون عباسی» نیز یکی از افراد معروف شهر «بوره» - از شهرهای مصر - به نام «بکام» را فرماندار ایالتش معرفی کرد. برخی از نصاری در زمان عباسیان بیش از چندین بار پست وزارت را به عهده گرفتند که از جمله آنان، «نصر بن هارون» در سال (۳۶۹ق) و «عیسی بن نستورس» در سال (۳۸۰ق) بودند. (ترتون، ۱۹۹۴، ۶۹).

عمر بن خطاب رجال دیوان‌هایش را از مردم روم قرار داد. دو خلیفه بعد از او و حکام بنی‌امیه نیز بر این مسلک بودند، تا اینکه «عبدالملک بن مروان» رجال دیوان‌ها را از رومی‌ها به عرب‌ها منتقل کرد. عباسیان و دیگر حکام مسلمان بنا بر این سیره در زمینه کارهای دولتی، یهود و نصاری و صابئین را به خدمت گرفتند. از دیگر نمونه‌های آن، دولت عثمانی است که اکثر سفیران

و وکلایش در سرزمین‌های بیگانه مسیحی بودند. (ر.ک: رشیدرضا، ۱۹۹۰، ۶۹/۴).

نظریه دوم

این نظریه به عهده‌گیری وظایف عامه و مناصب دولتی را حق فرد بر دولت نمی‌داند. در این نظریه، در به عهده‌گیری پست‌های حساس سیاسی و وظایف عامه، قاعده نفی سبیل حاکم است. با این توضیح که اگر به عهده گرفتن پستی از پست‌های دولتی، منجر به سلطه غیرمسلمان بر مسلمان نگردد، آن حق شرعی و قانونی است؛ اما اگر با به عهده گرفتن آن پست، سلطه‌ای بر مسلمان ایجاد گردد، تصدی آن شغل برخلاف شرع است. فقهای امامیه (ر.ک: بجنوردی، ۱۳۸۷، ۲۶۶/۱-۲۶۱)، پایه‌گذار این نظریه‌اند. در اثبات این نظریه، دلایلی از قرآن و سنت بیان شده است. مهمترین دلیل این نظریه، آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) است. از این نظریه در کتاب‌های قواعد فقه امامیه، به عنوان «قاعده نفی سبیل» یاد شده است. در کتاب‌های قواعد فقه دیگر مذاهب اسلامی، قاعده‌ای با این عنوان دیده نمی‌شود.

براساس دیدگاه فقهای امامیه، این قاعده عمومیت تام داشته و در ابواب معاملات، سیاسات، اقتصادیات و در کلیه روابط بین جامعه اسلامی و جوامع غیرمسلمان و حتی در روابط فردی مسلمانان و غیرمسلمانان، به صورت قانونی کلی که حاکم بر احکام اولیه است، ظهور دارد. (ر.ک: بجنوردی، ۱۳۸۷، ۲۶۶/۱). براساس این قاعده، اندیشمندان امامیه قائلند، رعایت مفاد این آیه در دنیا زمانی که مؤمنان حاکمند، عدم تصدی غیرمؤمنان در مناصب مهمی است که به نحوی بر مسلمانی سلطه ایجاد می‌کند. واگذاری هر منصب بالایی که موجب سلطه غیرمسلمان بر مسلمان شود، ممنوع است. البته هر منصب جزئی در حکومت اسلامی موجب سلطه نمی‌گردد؛ زیرا بعضی اوقات تخصص فرد ایجاب می‌کند که منصبی به او داده شود و افراد مسلمانی تحت امر او قرار گیرند. اما این صاحب منصب باید زیر نظر مقام بالاتری که مسلمان است قرار داشته باشد،

و چنین مقام‌هایی سلطه‌ای برای فرد غیرمسلمان بر افراد مسلمان ایجاد نمی‌کند، گرچه سلسله‌مراتب حکومتی ایجاب می‌کند که افرادی تحت نظارت وی کار کنند. سپردن مناصب و مسئولیت‌های حساس و کلیدی اجرایی، امنیتی، قضایی، فرهنگی، نظامی، اقتصادی و... در کشور اسلامی به غیرمسلمانان، نه تنها امری مشروع نیست، بلکه عقلایی نیز نمی‌باشد؛ چون اعمال قوانین اسلام جز با سپردن پست‌های حساس به مسلمانان متعهد امکان‌پذیر نیست، و این امر با به‌کارگیری غیرمسلمانان در مشاغل دیگر دولتی که کیان اسلامی را به خطر نمی‌اندازد و مابین مبانی اسلام نیست، منافاتی ندارد. (ر.ک: قربانی، ۱۳۷۵، ۲۷۸-۲۷۷؛ شریعتی، ۱۳۸۱، ۱۰۵-۱۰۳).

در خصوص مفهوم آیه (نساء، ۱۴۱)، بین مفسران اتفاق نظر وجود ندارد. بسیاری از مفسران متقدم، با استناد به فرموده علی بن ابی طالب، آیه را خبری اخروی دانسته و آن را نسبت به دنیا بی‌ارتباط می‌دانند. «از علی بن ابی طالب روایت است: شخصی درباره مفهوم این آیه از ایشان پرسید، چگونه خداوند در این آیه به سلطه مؤمنان بر کافران خبر داده است، درحالی‌که آنان با ما در نبرد بوده و هرازگاهی بر ما چیرگی می‌یابند؟ علی (رضی‌الله‌عنه) فرمود: معنی آیه مربوط به روز قیامت است.» (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰، ۳۲۴/۹؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ۴۱۹/۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۲۰، ۴۳۷/۲؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۲۳۸/۵). همچنین از ابن‌عباس و ابومالک اشجعی نیز روایت شده که مراد آیه، مختص روز قیامت است. (ر.ک: ابن‌کثیر، ۱۴۲۰، ۴۳۶/۲).

باتوجه به احتمال اخروی بودن دلالت آیه به نظر می‌رسد، استناد به این آیه در سلب حقوق غیرمسلمانان ناکافی بوده، و پایه‌گذاری قاعده‌ای کلی بر آیه‌ای محتمل، صحیح نیست. لذا در اثبات این قاعده به دلایلی صریح‌تر نیاز است.

نظریه سوم

در این نظریه، به کار گرفتن غیرمسلمانان در هیچ‌یک از امور مسلمانان و ولایاتشان، مطلقاً

جایز نیست. احمد بن حنبل (در روایتی از او) (ابن قدامه، ۱۳۸۸، ۱۰۷/۴) و ابن قیم (ابن قیم، ۱۴۲۳، ۱۵۶)، از بنیان‌گذاران این نظریه است. دلایل این نظریه نیز براساس قرآن و سنت و افعال مسلمانان صدر اسلام است.

۱. قرآن

این گروه برای اثبات رأی خود به پاره‌ای از آیات^۱ که دال بر موارد ذیل است، استناد کرده‌اند:

- خیانت غیرمسلمانان به مسلمانان؛
- آرزوی شر داشتن و در تنگنا قرار گرفتن مسلمانان؛
- دشمنی خدا با افرادی که به غیرمسلمانان عزت می‌دهند، یا آنها را دوست می‌دارند، یا امور مسلمانان را بدانان می‌سپارند؛
- آرزوی برگرداندن مسلمانان به کفر؛
- حب قلبی نداشتن نسبت به غیرمسلمانان؛
- حلال دانستن اموال مسلمانان؛
- خشم و کینه قلبی غیرمسلمانان نسبت به مسلمانان؛
- مورد لعن واقع شدن آنان توسط خداوند؛
- کشتن پیامبران خدا و مصلحان اجتماعی.

ابن قیم پس از بیان این آیات می‌نویسد: دوست داشتن قلبی، خواهر تنی منصب دادن است. هنگامی که چنین باشد، منصب دادن به غیرمسلمانان نوعی از دوست داشتن قلبی آنان است. خداوند حکم نموده که هرکس آنان را قلباً دوست داشته باشد، از آنان است. ایمان فرد کامل نمی‌گردد؛ مگر با براءت از آنان. دادن مسئولیت و ولایت به آنان، منافی با براءت از آنان است. بنابراین، براءت با منصب دادن به هیچ‌وجه با هم جمع نمی‌شوند؛ چون منصب دادن نوعی اعزاز

بوده و با کفر که اذلال آن ابدی است، جمع نمی‌گردد. منصب دادن، پیوند و پل ارتباطی‌ای است که هرگز با معادات کافر جمع نمی‌گردد. (ابن‌قیم، ۱۴۲۳، ۱۸۷).

۲. سنت و عمل صحابه

– عائشه روایت می‌کند: پیامبر به طرف منطقه بدر حرکت نمود. هنگامی که در منطقه «حره ویره» بود، مردی بی‌باک به او رسید. وقتی کنار پیامبر رسید به او گفت: «آمده‌ام که از تو پیروی نموده و در جوار تو کشته شوم». پیامبر به او فرمود: «آیا به خدا و رسولش ایمان داری؟» گفت: نه. فرمود: «پس برگرد که من از مشرک کمک نمی‌گیرم.» عائشه گوید: این قضیه گذشت، تا اینکه ما در منطقه «شجره» بودیم، دوباره آن مرد آمد و مانند بار قبل گفته‌اش را تکرار کرد. پیامبر نیز مانند بار اول به او جواب داد، یعنی فرمود: «برگرد که من از مشرک کمک نمی‌گیرم.» عائشه می‌گوید: دوباره آن مرد برگشت و در منطقه «بیداء» به پیامبر رسید. پیامبر در این بار نیز مانند مرتبه اول به او فرمود: «آیا به خدا و رسولش ایمان داری؟» آن مرد گفت: آری. سپس پیامبر به او فرمود: «همراه ما بیا». (مسلم، بی‌تا، ۲۰۰/۵).

– خبیب بن عبدالرحمن از پدرش و او از جدش روایت می‌کند که گفت: من و مردی دیگر از خویشانم زمانی که هنوز مسلمان نشده بودیم در حالتی که پیامبر آهنگ جنگ داشت نزد ایشان آمده و گفتیم: «ما خجالت می‌کشیم که قوم ما در معرکه جنگ باشد و ما با آنان نباشیم.» پیامبر فرمود: «آیا اسلام آورده‌اید؟» گفتیم: نه. فرمود: «ما از مشرکان علیه مشرکان کمک نمی‌گیریم.» راوی می‌گوید: «ما اسلام آوردیم و با پیامبر در میدان جنگ حاضر شدیم.» (احمد بن حنبل، بی‌تا، ۴۲/۲۵).

– از انس بن مالک روایت است که پیامبر فرمود: به کمک آتش مشرکان در جست‌وجوی روشنایی نباشید. (همان، ۹۹/۳).^۲

- ابن قیم می نویسد: «چگونه جایز است در کاری از آنان کمک گرفته شود یا در امری از امور مسلمانان بدانان اعتماد شود، درحالی که با گوسفند مسموم شده پیامبر خدا را مسموم کردند؟ (ابن قیم، ۱۴۲۳، ۱۸۳).

- ابوموسی اشعری، یکی از کارگزاران عمر بن خطاب بود که کاتبی نصرانی داشت. روزی برای پاره‌ای از موارد به مدینه نزد خلیفه آمد. عمر در مسجد بود. عمر به ابوموسی گفت: کاتب را فرا بخوان تا نوشته‌هایی که از سرزمین شام آمده را برایمان بخواند. ابوموسی گفت: او نمی‌تواند به مسجد وارد گردد. عمر گفت: آیا محتلم شده؟ گفت: نه، او نصرانی است. ابوموسی گوید: عمر دستش را بالا برد و محکم بر رانش زد، تا جایی که نزدیک بود استخوانش را بشکند. سپس گفت: تو را چه شده؟ مگر گفته خداوند را نشنیده‌ای؟ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (مائده، ۵۱). آیا شخص موحدی نبود که او را به کار گماری؟ ابوموسی گفت: دینش برای خودش و کتابتش برای من. عمر گفت: «آنها را بزرگ ندار هنگامی که خدا آنان را کوچک شمرده، و بدانان عزت نده در جایی که خداوند بدانان ذلت داده، و آنان را مقرب مگردان هنگامی که خداوند آنان را دور گردانیده است. (ابن قتیبه، ۱۴۱۸، ۱۰۲).

- یکی از کارگزاران عمر بن خطاب به ایشان نامه نوشته و درباره به کار گرفتن کفار از ایشان نظرخواهی نمود و گفت: دارایی‌ها زیاد گردیده و هیچ‌کس جز غیرمسلمانان قدرت حساب‌گری آن را ندارد. رأی خودت را در این مورد برایمان بنویس. پس عمر برایش نوشت: «آنان را در امور دینتان دخالت ندهید و آنچه خداوند از آنان منع نموده را بدانان ندهید. آنان را بر دارایی‌هایتان امین ندانید و کتابت را یاد بگیرید که کتابت شایسته رجال است. (ابن قیم، ۱۴۲۳، ۱۶۵).

- نامه‌ای از معاویه بن ابی‌سفیان به دست عمر بن خطاب رسید. در این نامه آمده بود: ای

امیرمؤمنان در پیش‌برد کارم نیاز به کاتبی نصرانی دارم که بدون او کار خراج تمام نمی‌گردد. پس جالب ندانستم بدون نظر شما او را به این کار منصوب نمایم. عمر در جواب نوشت: خداوند ما و شما را عاقبت دهد. نامه‌ات درباره امر نصرانی را خواندم. اما بعد، «بی‌شک نصرانی درگذشت». والسلام. (همان، ۱۶۵).

- عمر بن خطاب برده‌ای نصرانی داشت. به او گفت: اسلام آور تا از تو در قسمتی از امور مسلمانان کمک بگیرم؛ چون شایسته نیست ما از کسی که غیرمسلمان است، در کار مسلمانان کمک بگیریم. برده از اسلام آوردن خودداری نمود و عمر او را آزاد کرده و گفت: به هر جا که خواهی برو. (لوین، ۱۴۱۸، ۶۴).^۲

- قسمتی از نامه عمر بن خطاب به ابوهزیره بدین‌گونه بود: «در امری از امور مسلمانان از مشرک کمک نگیر.» (ابن‌قیم، ۱۴۲۳، ۱۶۶).

در ادامه استدلال‌های این گروه، خیانت‌هایی که در تاریخ از طرف صاحب‌منصبان غیرمسلمان به مسلمانان شده، دیده می‌شود. به عبارتی، یکی از دلایل این نظریه علاوه بر دلایل فوق، بحثی تاریخی در خصوص خیانت غیرمسلمانان در پست حکومتی خود است که پرداختن به آن، خارج از حوصله این جستار است.^۴

حق شرکت در انتخابات ریاست جمهوری

فقها برای کسی که امام یا خلیفه را انتخاب می‌کند، همان شرطی که باید در امام بود (داشتن عقیده اسلامی) را شرط دانسته‌اند. براساس این، انتخاب خلیفه و امام فقط حق مسلمانان بوده و غیرمسلمانان نمی‌توانند در آن مشارکت نمایند. (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ۱۸-۱۷). اکثر اندیشمندان متأخر، مانند عبدالکریم زیدان (زیدان، ۱۴۰۸، ۸۴)، فرید عبدالخالق (فرید عبدالخالق، ۱۹۹۸، ۱۷۰-۱۷۲)، محمد عوا (عوا، ۱۴۲۷، ۷۸) و فهمی هویدی (فهمی هویدی، ۱۴۲۶، ۱۲۳)، بر این باورند که

پست ریاست جمهوری در زمان کنونی، صبغهٔ دینی نداشته و ریاست جمهوری، آن خلافتی که فقها از آن حرف می‌زنند، نیست. ریاست جمهوری نوعی ریاست دنیوی است و خلافتی مطلق از جانب شارع در پاس‌داری از دین و تدبیر امور دنیوی نیست. پس وقتی چنین باشد، منعی در انتخاب رئیس جمهور توسط غیرمسلمانان دیده نمی‌شود. ضمناً هیچ دلیلی دال بر منع شرکت غیرمسلمانان در انتخابات در دست نیست. اما ابوالاعلی مودودی بر این باور است که غیرمسلمانان حق شرکت در انتخابات ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس قانون‌گذاری را ندارند. (مودودی، بی‌تا، ۳۲). عمده‌ترین دلایل این نظریه آن است که انتخابات، نوعی شهادت دادن است و شهادت کافر نیز در شریعت اسلامی پذیرفتنی نیست. (شتوت، ۲۰۰۸، ۲۶). فرد کافر به شریعت اسلامی ایمان نداشته و هیچ‌گونه تلاشی در تطبیق اوامر شرعی در جامعه ندارد. باوجوداین، اعتبارات ذهنی او با اعتبارات شرعی برای انتخاب رئیس‌جمهور یا نمایندگان مجلس قانون‌گذار یکسان نیست. (مودودی، بی‌تا، ۳۲). همچنین در عهد نبوی و خلفای راشدین، هیچ‌جا نقل نشده که اهل ذمه در مجلس شورا یا انتخاب خلیفه مشارکت داشته باشند. (مودودی، ۱۹۶۹، ۲۹۸). همچنین در این نظریه، به آیات و احادیثی استناد شده که ابن‌قیم در نظریهٔ سوم، در منع به کار گرفتن غیرمسلمانان در امور مسلمانان به آنها استناد کرده بود. در این مقاله به دلیل اختصار، دلایل تکرار نشده‌اند.

حق نمایندگی مجلس قانون‌گذار

اکثریت قریب به اتفاق فقهای متأخر معتقدند، شرکت در انتخابات مجلس قانون‌گذار و کاندید شدن برای نمایندگی جایز بوده و حق غیرمسلمانان است. (ر.ک: زیدان، ۱۴۰۸، ۷۲؛ قرضاوی، ۱۳۷۹، ۱۷؛ فرید عبدالخالق، ۱۹۹۸، ۱۷۰-۱۷۲؛ فهمی هویدی، ۱۴۲۶، ۱۲۳). در میان اندیشمندان متأخر، ابوالاعلی مودودی قائل است، غیرمسلمانان حق کاندید شدن برای مجلس قانون‌گذاری را

ندارند. (مودودی، بی‌تا، ۳۲-۳۳). نمایندگی در مجلس شورا چند فایده مهم در بر دارد:

– اظهار اندیشه و رأی؛

– نصیحت و مشورت و راهنمایی خیرخواهانه برای حکومت؛

– ارائه مشکلات رأی‌دهندگان.

شرکت غیرمسلمانان به عنوان نماینده و کارشناس در مجلس قانون‌گذاری منعی ندارد. به این دلیل که مجلس قانون‌گذاری در عرض تشریع الهی و استنباط احکام به دست فقها نیست، بلکه پس از استنباط احکام توسط اسلام‌شناسان، لازم است کارشناسان، آن احکام را بر امور روزمره تطبیق دهند. بدین جهت کار اصلی مجلس: قانون‌گذاری، تشخیص و تطبیق احکام بر موضوعات است. با حضور کارشناسان غیرمسلمان در مجلس قانون‌گذاری، دیدگاه‌های هم‌کیشان آنان که بخشی از جامعه‌اند بیان می‌شود.^۵ دلایل عدم حق نمایندگی مجلس قانون‌گذار، همان آیات و احادیث و سابقه تاریخی است که از به‌کارگیری غیرمسلمانان منع نموده است.

حق تشکیل احزاب سیاسی

حزب سیاسی، گردهمایی سازمان‌یافته‌ای است که برای حمایت از برخی اصول یا سیاست‌ها از راه‌های قانونی می‌کوشد، حکومت را به دست گیرد. (رک: عالم، ۱۳۸۲، ۳۳۴). تشکیل احزاب سیاسی برای مسلمانان به اتفاق اندیشمندان اسلامی جایز است. تشکیل احزاب باعث می‌شود، آرای مختلف سیاسی درون احزاب شکل گرفته، و در راستای قوی‌تر عمل نمودن دولت اسلامی مورد استفاده قرار گیرد. اما در اینکه غیرمسلمانان حق تشکیل احزاب سیاسی در دولت اسلامی را دارند یا خیر، اختلاف نظر است. در این خصوص، دو نظریه فقهی در کتاب‌های متأخر فقه سیاسی دیده می‌شود. نظریه اول، تشکیل احزاب سیاسی برای غیرمسلمانان در دولت اسلامی را جایز دانسته است. اندیشمندانی، مثل راشد غنوشی (غنوشی، ۱۹۹۳، ۲۶۱) و فهمی هویدی (فهمی

هویدی، ۱۹۲۶، ۸۲-۸۴) به این نظریه تصریح نموده‌اند. نظریه دوم، تشکیل احزاب سیاسی در دولت اسلامی را برای غیرمسلمانان ممنوع دانسته است. این نظریه تشکیل احزاب سیاسی برای غیرمسلمانان را تنها در حالتی جایز دانسته است که تشکیل احزاب در راستای اهداف شریعت اسلامی باشد. اندیشمندانی، مانند یوسف قرضاوی (قرضاوی، ۱۴۱۷، ۱۴۸)، محمدسلیم عوا (عوا، ۱۴۲۷، ۷۴)، احمد فنجری (فنجری، ۱۴۰۳، ۲۶۶)، صلاح صاوی (صاوی، ۱۹۹۲، ۱۰۱) و محمد ابوفارس (محمد ابوفارس، ۱۹۸۴، ۸۴) قائل به این نظریه‌اند.

دلایل عمده نظریه اول بدین قرار است: زمانی که پیامبر اسلام به مدینه وارد شد، بین مسلمانان و یهود و مردم غیرمسلمان اطراف مدینه پیمان بست و آنان را امت واحده نامید. در این پیمان، همه ساکنان مدینه و اطراف آن دارای حقوق و تکالیف مشترک شده و بین مسلمان و غیرمسلمان بودن افراد، تفاوتی لحاظ نگردید. (ر.ک: ابن هشام، ۱۳۷۵، ۵۰۱/۱-۵۰۴؛ احمدی، بی تا، ۲۶۱-۲۶۳). این پیمان نشان می‌دهد، غیرمسلمانان نیز مانند مسلمانان از حق تشکیل احزاب سیاسی برخوردارند. (ر.ک: عوا، ۱۴۲۷، ۲۴۴). ضمناً با استناد به قاعده فقهی «لهم ما لنا و علیهم ما علینا» (ر.ک: زیلعی، ۱۳۱۳، ۲۴۳/۳) می‌توان، حق تشکیل احزاب سیاسی برای غیرمسلمانان را مشروع دانست.

در دلایل نظریه دوم، مستندات از قرآن و سنت دیده می‌شود. براساس آیه «وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» (مائده، ۴۹)، در دولت اسلامی حکم براساس شریعت اسلامی صادر می‌شود. چگونه می‌توان احزاب سیاسی غیرمسلمان را که ممکن است، مخالف با حکم خدا، حکم صادر کنند، به رسمیت شناخت؟ همچنین با استناد به آیه «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جاثیه، ۱۸)، مسلمانان به تبعیت از حکم اسلامی امر شده و از تبعیت قوانین وضعی مخالف با شریعت اسلامی نهی شده‌اند. خداوند است که بر هدایت بشر احاطه داشته و بهترین راه را برای آنها ترسیم می‌کند. بنابراین جایز نیست، حزبی در دولت

اسلامی تشکیل شود که قوانین را مخالف با شریعت الهی وضع کند. (عوده، ۱۴۰۱، ۶۹). براساس آیه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء، ۱۴۱)، مشروع دانستن تشکیل احزاب سیاسی برای غیرمسلمانان، منجر به سلطه آنان بر مسلمانان می‌شود؛ لذا این امر جایز نیست. همچنین براساس آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (نساء، ۵۹)، به عهده‌گیری ریاست دولت اسلامی به مسلمانان اختصاص دارد. عبارت «أُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ» در آیه دلالت می‌کند، تشکیل هر حزبی که برخلاف موازین اسلامی و به نفع کفار حکم صادر کند، ممنوع است.

از سنت نیز به روایت بخاری از عباد بن صامت استناد شده است که عباد می‌گوید، پیامبر ما را فراخواند و ما با او بیعت نمودیم. مواردی که از ما بیعت گرفته شد این بود که در خوشی و ناخوشی، سختی و راحتی و در ترجیح دیگران بر خودمان، از پیامبر فرمان ببریم. همچنین در امر حکومت با افراد ذی‌صلاح به منازعه نپردازیم؛ مگر اینکه کفر واضح از حاکم ببینیم و دلیلی از جانب خدا برای ما وجود داشته باشد. (بخاری، ۱۴۲۲، ۴۷/۹). این حدیث دال بر آن است که اگر امت اسلامی از حاکم خود کفر آشکار مشاهده نمودند، واجب است حاکم را عزل نموده و علیه او خروج نمایند. این حکم بین فقهای اسلامی مورد اجماع است. (رک: ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹، ۱۲۳/۱۳). لذا شایسته است، به هیچ حزب کافری اجازه داده نشود که امور سیاسی مسلمانان را مدیریت کند.

از پاسخ به آیات و حدیث مورد استدلال در این قسمت خودداری شد؛ چون در قسمت وظایف عامه به تفصیل به این‌گونه استدلال‌ها جواب داده شد. به نظر می‌رسد، تشکیل احزاب سیاسی برای غیرمسلمانان منعی نداشته باشد. غیرمسلمانان نیز مانند مسلمانان تابعیت دولت اسلامی را داشته و تا زمانی که علیه مسلمانان و دولت اسلامی اقدامی خصمانه انجام ندهند، از حق تابعیت

برخوردارند. ممکن است، غیرمسلمانان ساکن در سرزمین اسلامی پرجمعیت باشند؛ استفاده نکردن از استعدادهای خدادادی این قشر در امور سیاسی باعث می‌شود، اندیشه‌های خدادادی افراد در عرصه‌های سیاسی شکوفا نگردد. هیچ دولتی نیست که حقوق سیاسی را مقید نکرده باشد. دولت اسلامی می‌تواند، قانونی وضع نماید که احزاب سیاسی در جهت مخالف شریعت اسلامی تشکیل نشود، و احکام صادره از آن برخلاف نظام عمومی اسلام نباشد.

حق تصدی مشاغل دولتی

لازمه نظریه اول این است که هیچ منع شرعی در به عهده‌گیری هیچ‌کدام از مشاغل دولتی حتی در بالاترین رده که مقام وزارت تنفیذ بود، وجود نداشته و غیرمسلمانان نیز می‌توانند، بنا به تخصص خود آزادانه، مانند مسلمانان عهده‌دار مشاغل دولتی گردند. در شرایطی، تخصص فرد ایجاب می‌کند که مسئولیتی به وی محول گردد که اگر این امر انجام نشود ممکن است، منافع عمومی جامعه به خطر بیفتد و جامعه ضرر بزرگی متحمل شود. عقل انسان در این‌گونه مسائل حکم می‌کند، آن منصب به فرد متخصص واگذار گردد. لذا پیامبر اسلام پس از جنگ بدر از نیروهای باسواد اسیرشده کفار برای آموزش مسلمانان استفاده کرد.

براساس نظریه دوم، منع کلی برای تصدی مشاغل دولتی توسط غیرمسلمانان وجود ندارد؛ اما احراز کلیه مقامات و مناصبی که موجب سلطه غیرمسلمان بر مسلمان می‌گردد، در جامعه اسلامی برای غیرمسلمانان ممنوع است. براساس نظریه سوم، استخدام غیرمسلمانان در مشاغل دولتی و حکومتی به صورت کلی ممنوع است، تا جایی که حتی منصب کتابت را برای غیرمسلمانان جایز ندانسته‌اند.

به نظر می‌رسد، بین سه نظریه ارائه شده، نظریه اول از استحکام بیشتری برخوردار باشد؛ زیرا عدم استحقاق غیرمسلمانان در انتصاب مناصب عامه در ضابطه‌ای معین تعریف شده است.

ضابطه بدین گونه است که غیرمسلمانان در مناصبی که جنبه تکلیفی و عبادی داشته، حق تصدی ندارند. مناصبی که جنبه تکلیف و صبغه دینی دارند، از مناصب دنیوی و سیاسی متمایز است؛ بنابراین می‌توان چهارچوب دقیقی از حقوق سیاسی غیرمسلمانان در حکومت اسلامی ترسیم نمود. در نظریه دوم، مبنا بر عدم سلطه کافر بر مسلمان است. ضابطه این نظریه بسیار گسترده بوده و دست حاکم اسلامی را باز گذاشته تا به هر دلیل جزئی، حق غیرمسلمانان در تصدی مناصب عامه را زیر سؤال ببرد. به عبارتی، دامنه مواضعی که سلطه کافر بر مسلمان ایجاد می‌شود، دقیق تعریف نشده و در مناصب و مشاغل رده پایین نیز این مسئله با ابهام روبه‌رو است. برای مثال در اداره آموزش و پرورش، رئیس بر کارمندان اختیار و تسلط دارد که از او فرمان می‌برند، حال اگر غیرمسلمان بخواهد این پست را تصدی نماید، قاعده نفی سبیل باید مانع گردد. علاوه بر این در اصلی‌ترین دلیل اثبات این قاعده نیز تردید وجود داشت.

در نظریه سوم به آیاتی استدلال شده که ولاء را به نسبت غیرمسلمانان نفی می‌کند. استدلال به این دسته از آیات خالی از اشکال نیست؛ چون براساس احادیث صحیح، پیامبر در پاره‌ای از موارد از غیرمسلمانان استفاده نموده، با این وجود که دوست داشتن قلبی آنان از جانب پیامبر منتفی است. به عبارتی، نفی ولاء دال بر نفی تولیه نیست. چه بسا در امری از امور جامعه اسلامی به غیرمسلمان مقامی داده شود و عدم ولاء نیز به جای خود محفوظ باشد.

در دین اسلام، حقوق دنیوی از مسائل درونی و اخروی جدا دانسته شده است. استدلال به اعمال جانشینان پیامبر یا حکام بعد آنان در قالب روایات تاریخی نیز، مبنایی صحیح برای اثبات یا سلب حق از غیرمسلمانان نیست. نهایتاً استدلال به سیره سلف مسلمانان فقط می‌تواند، به عنوان تبیین یا تأیید قواعد شرعی استفاده گردد، یا اینکه اجتهاد آنان مورد احترام بوده باشد؛ اما اصل شرعی قلمداد نمی‌گردد. در این زمینه، دو دسته احادیث وجود دارد. احادیثی که دال بر به‌کار

گماردن غیرمسلمانان توسط پیامبر بوده و احادیثی که از به‌کار گماردن آنان منع نموده است. صرف نظر از بررسی سند این احادیث و به‌فرض صحیح بودن آن، احتمال حکایت حال بودن پاره‌ای از آن روایات می‌رود که حکایت حال نیز در نگاه اصولیان، خاص مورد خطاب بوده و قابلیت تعمیم حکم به موارد مشابه ندارد. (ر.ک: ابن‌دهان، ۱۴۲۲، ۱۹۲). لذا به نظر می‌رسد، در این زمینه عمل به عموم قرآن بهتر از عمل به احادیثی است که در ظروف و مکان‌های متفاوتی صادر شده و مشخص نیست، از جانب رسالت پیامبر صادر شده یا از جانب حاکمیت و فرمانده سپاه و.... عموم قرآن تولى مناصب عامه را فقط از غیرمسلمانانی سلب می‌کند که چهار صفت مذکور در آیه (آل عمران، ۱۱۸) را دارا باشند.

نتیجه‌گیری

تصدی مشاغل عمومی و دولتی، شرکت در انتخابات ریاست جمهوری و نمایندگان مجلس قانون‌گذار، کاندید شدن برای نمایندگی مجلس و تشکیل احزاب سیاسی، حق غیرمسلمانان بوده و دلیل صحیحی در قرآن و سنت برای منع آن وجود ندارد. قرآن تولى مناصب عامه را فقط از غیرمسلمانانی سلب نموده که ویژگی‌های افساد شئون مسلمانان، آرزوی در تنگنا قرار گرفتن مسلمانان، دشمنی و کینه‌توزی قلبی و زبانی و رفتاری به نسبت مسلمانان داشته باشند.

پست ریاست جمهوری در عصر کنونی از صبغه دینی برخوردار نبوده و منصبی دنیوی است. لذا منعی از جانب شارع در تصدی این پست برای غیرمسلمانان دیده نمی‌شود. عمومیت داشتن «قاعده نفی سبیل» براساس استدلال به آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)، صحیح به نظر نمی‌رسد. این قاعده در همه‌جا تعمیم نمی‌یابد و حقوقی را که شریعت در خصوص آن ساکت مانده است، از غیرمسلمانان سلب می‌نماید.

پی‌نوشت

۱. (بقره: ۹۸، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۲۰؛ آل عمران: ۲۸، ۷۵، ۱۰۰، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۴۹؛ نساء: ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۲، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۴؛ مائده: ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۵۸، ۶۴؛ توبه: ۱، ۴، ۸، ۱۰، ۲۳، ۲۸، ۱۱۳؛ انفال: ۵۵، ۷۳؛ هود: ۱۱۳؛ کهف: ۵۱؛ فرقان: ۴۴؛ فتح: ۲۹؛ مجادله: ۱۴، ۲۲؛ ممتحنه: ۱، ۴، ۱۳).
۲. تعلیق شعبی ارئووط: إسناده ضعیف؛ النسائی، ۱۷۶/۸، ش ۵۲۰۹: قال الشيخ آلبانی: ضعیف.
۳. قال المؤلف: إسناده ضعیف؛ الدقاق، محمد بن عبدالواحد، معجم مشایخ الدقاق، الرياض، مكتبة الرشد، ط: الأولى، ۱۹۹۷م، ش ۴۷: قال المؤلف: إسناده ضعیف.
۴. ر.ک: ابن دریم، علی بن محمد، منهج الصواب فی قبح استکتاب اهل الكتاب؛ ابن النقاش، محمد بن علی، المذمة فی استعمال اهل الذمة؛ الصولة الدمشقی، سلیمان بن ابراهیم، حصن الوجود الواقی من خبث اليهود، بیروت، دارالکتب العلمیة، ط: الأولى، ۱۴۲۲ق ۲۰۰۲م، چاپ شده در یک مجلد.
۵. در انتخابات نوامبر ۱۹۹۵ کشور مصر، پیرامون کاندید شدن قبطیان و رأی دادن به آنان به‌عنوان نمایندة مجلس از یوسف قرضاوی سؤال شد. ایشان در جواب گفت: آنان در صورت داشتن تخصص و اهلیت می‌توانند کاندید گردند. (ر.ک: قرضاوی، ۱۳۷۹، ۱۷).

منابع

- ابن‌ازرق، محمد بن علی، بدائع السلك فی طبائع الملک، تحقیق: علی سامی نشار، چاپ اول، وزارة الإعلام، عراق، بی‌تا.
- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، تعلیق: محمدفؤاد عبدالباقی، بی‌جا، دارالمعرفة، بیروت، ۱۳۷۹ق.
- ابن‌دهان، محمد بن علی، تقویم النظر فی مسائل خلافة ذائعة و نبذ مذهبية نافعة، تحقیق: الخزیم، چاپ اول، مكتبة الرشد، ریاض، ۱۴۲۲ق.
- ابن‌عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، بی‌جا، الدار التونسية للنشر، تونس، ۱۹۸۴م.
- ابن‌قتیبہ دینوری، عبدالله بن مسلم، عیون الأخبار، بی‌جا، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- ابن‌قدامه، موفق‌الدین عبدالله بن احمد، المغنی، بی‌جا، مكتبة القاهرة، قاهره، ۱۳۸۸ق.

ابن قیم، محمد بن ابی بکر، احکام اهل الذمة، تحقیق: طه عبدالرئوف سعد، چاپ دوم، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۳ق.

_____ زاد المعاد فی هدی خیر العباد، تحقیق: شعیب ارنأؤوط و عبدالقادر ارنأؤوط، چاپ چهاردهم، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۷ق.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: سامی بن محمد سلامة، چاپ دوم، دار طیبة للنشر والتوزیع، بی جا، ۱۴۲۰ق.

ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن ابن ماجه، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی جا، دارالفکر، بیروت، بی تا.
ابن هشام، عبدالملک بن هشام، السیره النبویه، تحقیق: مصطفی سقا، ابراهیم ایباری و عبدالحفیظ شلبی، چاپ دوم، شركة مصطفی البابی الحلبي، بیروت، ۱۳۷۵ق.

ابو یعلی بن فراء، محمد بن حسین، الأحکام السلطانیة، تحقیق: محمد حامد الفقی، چاپ دوم، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۱ق.

احمد بن حنبل، ابو عبدالله شیبانی، مسند الإمام أحمد بن حنبل، بی جا، قاهرة، مؤسسة قرطبة، بی تا.
احمدی، علی بن حسین علی، مکاتیب الرسول، بی جا، دارالصعب، بیروت، بی تا.
انصاری و طاهری، مسعود و محمد علی، دانشنامه حقوق خصوصی، بی جا، انتشارات محراب فکر، تهران، ۱۳۸۴ش.

بجنوردی، سید محمد موسوی، قواعد فقهیه، چاپ دوم، مجد، تهران، ۱۳۸۷ش.
بجیرمی، سلیمان بن محمد، حاشیة البجیرمی علی شرح المنهج، بی جا، مطبعة الحلبي، بی جا، ۱۳۶۹ق.
بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زهیر بن ناصر الناصر، چاپ اول، دار طوق النجاة، بی جا، ۱۴۲۲ق.

بدراوی، عبدالمنعم، المدخل للعلوم القانونیة: النظرية العامة للقانون و النظرية العامة للحق، بی جا، دارالنهضة العربیة، بیروت، ۱۹۶۶م.

بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، بی جا، مكتبة الهلال، بی جا، ۱۹۸۸م.
ترتون، آرتور استنلی، اهل الذمة فی الاسلام، ترجمه: حسن حبشی، بی جا، الهيئه المصريه العامه، مصر، ۱۹۹۴م.
جعفری لنگرودی، محمد جعفر، ترمولوژی حقوق، چاپ بیست هشتم، انتشارات گنج دانش، تهران، ۱۳۹۴ش.

- دارقطنی، علی بن عمر، سنن الدارقطنی، بی‌جا، دارالمعرفة، بیروت، ۱۳۸۶ق.
- دقاق، محمد بن عبدالواحد، معجم مشایخ الدقاق، چاپ اول، مكتبة الرشد، ریاض، ۱۹۹۷م.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، تاریخ الإسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، چاپ دوم، دارالكتاب العربی، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- رباط، ادمون، الوسیط فی القانون الدستوری العام، بی‌جا، دارالعلم الملایین، بیروت، ۱۹۶۸م.
- رشیدرضا، محمد رشید بن علی رضا، تفسیر المنار، بی‌جا، هیئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ۱۹۹۰م.
- زیدان، عبدالکریم، احکام الذمیین و المستأمنین فی دار الاسلام، چاپ دوم، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۰۸ق.
- زیلعی، عثمان بن علی، تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق، چاپ اول، المطبعة الكبرى الامیریة، قاهره، ۱۳۱۳ق.
- شریعتی، روح‌الله، حقوق ووظایف غیرمسلمانان در جامعة اسلامی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱ش.
- شنتوت، خالد، الانتخابات أمانة و شهادة، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، ۲۰۰۸م.
- شیبانی، محمد بن حسن، الحجة علی اهل المدينة، تحقیق: کیلانی، چاپ سوم، عالم الكتاب، بیروت، ۱۴۰۳ق.
- صاوی، صلاح، التعددية السياسية فی الدولة الإسلامية، چاپ اول، دارالاعلام الدولي، قاهره، ۱۹۹۲م.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تأویل القرآن، تحقیق: احمد محمد شاکر، چاپ اول، مؤسسه رساله، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.
- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، بی‌جا، نشر نی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- عوا، محمدسلیم، فی النظام السیاسی للدولة الإسلامية، چاپ دوم، دارالشروق، قاهره، ۱۴۲۷ق.
- عوده، عبدالقادر، الاسلام و أوضاعنا السیاسیة، بی‌جا، مؤسسه الرساله، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- غنوشی، راشد، حقوق المواطنة، چاپ دوم، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ایالات متحده آمریکا، ۱۹۹۳م.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، تحقیق: مخزومی و سامرائی، بی‌جا، مكتبة الهلال، بیروت، بی‌تا.
- فرید عبدالخالق، فی الفقه السیاسی الاسلامی، چاپ اول، دارالشروق، قاهره، ۱۹۹۸م.
- فنجری، احمد، الحرية السیاسیة فی الاسلام، چاپ دوم، دارالقلم، کویت، ۱۴۰۳ق.
- فهمی هویدی، مواطنون لا ذمیون، چاپ چهارم، دارالشروق، قاهره، ۱۴۲۶ق.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، اشراف: عرقسوسی، چاپ هشتم، مؤسسه رساله، بیروت، ۱۴۲۶ق.

قربانی، زین العابدین، اسلام و حقوق بشر، چاپ پنجم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش.

قرضاوی، یوسف، اقلیت‌های دینی و راه‌حل اسلامی، ترجمه: عمر قادری، چاپ اول، احسان، تهران، ۱۳۷۹ش.

قرضاوی، یوسف، الدین و السياسة، ترجمه: عبدالعزيز سلیمی، چاپ اول، نشر احسان، تهران، ۱۳۹۴ش.

_____، غیر المسلمین فی المجتمع الاسلامی، چاپ ششم، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۴۱۵ق.

_____، من فقه الدولة فی الاسلام، چاپ اول، طبعة الشروق، قاهره، ۱۴۱۷ق.

قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: بردونی و اطفیش، چاپ دوم، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۳۸۴ق.

کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، بی‌جا، نشر دادگستر، تهران، ۱۳۷۷ش.

لوین، محمد بن سلیمان، جزء فيه حديث المصيصي لوین، تحقیق: مسعد سعدنی، چاپ اول، أضواء السلف، ریاض، ۱۴۱۸ق.

ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، الأحكام السلطانية، قاهره، دارالحديث، بی‌تا.

محمد ابوفارس، النظام السياسي فی الاسلام، بی‌جا، الاتحاد الاسلامی العالمی للمنظمات الطلابیة، کویت، ۱۹۸۴م.

مسلم، ابوالحسن قشیری، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی، بی‌جا، دار إحياء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.

مقریزی، احمد بن علی، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقیق: محمد عبدالحمید نمیسی، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۰ق.

مودودی، ابوالاعلیٰ، حقوق اهل الذمة فی الدولة الاسلامیة، الکتاب المختار، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

_____، نظرية الاسلام و هديه فی السياسة و القانون و الدستور، بی‌جا، مؤسسة الرسالة، بیروت، ۱۹۶۹م.

نسائی، احمد بن شعیب، السنن الکبری، تحقیق: بنداری و کسروی حسن، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۱ق.

یاغی، محمد عبدالفتاح، الاخلاقیات فی الادارة، چاپ اول، بی‌نا، بی‌جا، ۱۹۹۰م.

سبک‌شناسی سوره نبا (سطح واژگانی و بلاغی)*

منصور حمیرانی (دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث)

Mansorhomirany@gmail.Com

چکیده

سبک‌شناسی یکی از روش‌های مهم تحلیل متون ادبی است که در سال‌های اخیر جایگاه ویژه‌ای در بین پژوهشگران یافته است. سطح واژگانی و بلاغی از سطوح مهم سبک‌شناسی محسوب می‌شود و افق‌های تازه‌ای را در مفاهیم سوره‌های قرآن می‌گشاید. این پژوهش با تکیه به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از رویکردهای سبک‌شناسی واژگانی و بلاغی، به لایه‌های معنایی و تصاویر زیباشناختی سوره نبا پرداخته است. مخاطبان این سوره کسانی‌اند که به دلیل انکار و تشکیک در رستاخیز، وارد حوزه سرکشی و تکذیب شده‌اند. در سطح واژگانی، از جمله در انتخاب و تصویرسازی واژگان، این سوره دارای بافت زبانی ویژه‌ای است که با اهداف آیات و محور اصلی سوره تطابق کامل دارد. همچنین، به‌کارگیری ویژگی‌های زبانی در سطح بلاغی، مانند ادوات استفهام، التفات، تشبیه، استعاره و صنعت تقابل، از ویژگی‌های برجسته سبک‌شناختی این سوره است. این عناصر بلاغی نقش به‌سزایی در تأثیرگذاری بر مخاطب دارند و سبک بیان را با توجه به حال مخاطب و اهداف آیات، متناسب و متغیر می‌سازند.

کلیدواژه‌ها: سبک‌شناسی، سوره نبا، سطح واژگانی و بلاغی، رستاخیز.

مقدمه

از ویژگی‌های بارز قرآن کریم، متن منحصر به فرد آن است. بررسی ساختار و سبک این کتاب الهی از جنبه‌های مختلف، تأثیر به‌سزایی در درک معنا از متن دارد.

سبک‌شناسی از شاخه‌های معرفتی زبان‌شناسی است که در سال‌های اخیر، پژوهشگران قرآنی به آن توجه کرده‌اند. بررسی سبک‌شناسانهٔ سوره‌های قرآن، جنبه‌ای دیگر از اعجاز این کتاب الهی را آشکار می‌سازد. در پیشینهٔ این پژوهش، یعنی سبک‌شناسی سوره‌های قرآن، تاکنون پژوهش‌های فراوانی نوشته شده است. از پژوهش‌های مستقل در سبک‌شناسی قرآن، کتاب *سبک‌شناسی قرآن کریم* اثر حسین عبدالرئوف است. این کتاب، یک سوره را به‌طور کامل نمی‌کاود، بلکه فقط ویژگی‌های زبانی و متنی گفتمان قرآن کریم و تغییرات سبک‌ها را به‌صورت گزینشی بررسی می‌کند. در این موضوع، مقالات و پژوهش‌های فراوانی نیز نگارش شده است که عبارت است از: *سبک‌شناسی سوره تکویر*: محمد فراهانی و مهدی داوودی‌نسب، *سبک‌شناسی سوره نجم*: راضیه صادقی، مرتضی خرمی و سید احمد میریان آکندی، *سبک‌شناسی سوره نازعات*: ابوالحسن مؤمن‌نژاد، مرتضی سازجینی و سید محمد موسی، *سبک‌شناسی لایه‌ای سوره نبأ (لایه نحوی، آوایی و واژگانی)*: مهرداد خدابخش‌نژاد، قاسم مختاری، ابراهیم اناری و محمود شهبانی. جست‌وجوها نشان می‌دهد، تاکنون در حوزهٔ سبک‌شناسی سوره «نبأ»، پژوهش جامعی صورت نگرفته و سابقهٔ مطالعه در این زمینه محدود است. مقالهٔ اخیر، یعنی «سبک‌شناسی لایه‌ای سوره نبأ»، نزدیک‌ترین پژوهش به مقاله حاضر است که سوره را از لحاظ نحوی، آوایی و واژگانی بررسی کرده است. اما پژوهش حاضر از زاویه‌ای متفاوت و با رویکردی جامع‌تر، سبک واژگانی و بلاغی سوره نبأ را تحلیل می‌کند. وجود این خلأها در مطالعات زبان‌شناختی قرآن می‌طلبد، تحلیل سبکی دقیق‌تری از این سوره صورت پذیرد. این نوشتار، با استفاده از

روش توصیفی - تحلیلی و به‌کارگیری رویکردهای مختلف سبک‌شناسی، ابتدا مفهوم سبک‌شناسی و جایگاه آن را بررسی می‌کند. سپس سوره نبا را در دو سطح واژگانی و بلاغی تحلیل می‌کند، تا لایه‌های درونی آن براساس سطوح مختلف سبکی تبیین شود. درنهایت این روش، جنبه‌هایی از ظرافت‌های زبانی و ادبی قرآن را آشکار می‌کند. این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به سؤالات زیر است:

۱. سیمای کلی سوره نبا براساس لایه‌های مختلف زبانی چگونه است؟
۲. سطوح سبکی (واژگانی و بلاغی) در سوره نبا، چه ویژگی‌ها و دلالت‌های معنایی را به نمایش می‌گذارند؟

سبک‌شناسی

در زبان عربی، واژه «أسلوب» معادل «سبک» است و به شیوه‌ها و روش‌های متنوع اشاره دارد. (أنیس و همکاران، ۱۳۹۲، ۲۰۰۷). در اصطلاح ادبیات فارسی، سبک به روش خاصی برای فهم و بیان اندیشه‌ها از طریق ترکیب واژگان و انتخاب الفاظ گفته می‌شود. (دهخدا، ۱۳۳۷، ۱۰/۱۶۲۹). در اصطلاح ادبی، «سبک» به شیوه خاص سخن گفتن در شعر و نثر اطلاق می‌شود. این واژه به تدریج از طریق مجاز، به مفاهیم دیگری راه یافته است که به روش‌های نوشتن مربوط می‌شوند. در ابتدا به روش‌های نوشتن دستی ارتباط یافته و سپس به بیان ادبی اطلاق شده است. به‌مرور این اصطلاح در حوزه ادبیات، به زبان مورد استفاده در متن‌های ادبی، شامل واژگان، ترکیب‌ها، بلاغت و عروض، تعمیم پیدا کرد. (کواز، ۱۳۸۷، ۴۸).

نخستین کسانی که به مفهوم سبک توجه کردند، دانشمندانی بودند که به بررسی شیوه‌های سخن‌وری پرداختند. افلاطون نخستین فردی بود که به موضوع سبک اشاره کرد و پس از او، ارسطو در کتاب «فن سخن‌وری» به تبیین مسئله سبک پرداخت. (عبدالرئوف، ۱۳۹۰، ۱۵). به‌طور

کلی، سبک‌شناسی مدرن نتیجه مطالعات زبان‌شناختی فردینان دوسوسور در آغاز قرن بیستم بود که توسط شارل بالی سوییسی بنیان‌گذاری شد. به همین دلیل، فردینان دوسوسور و شارل بالی به‌عنوان بنیان‌گذاران سبک‌شناسی جدید شناخته می‌شوند. (شمسیا، ۱۳۸۱، ۱۴۷).

در میان پژوهشگران ایرانی، ملک‌الشعراى بهار نخستین فردی است که با تألیف کتاب سه‌جلدی «سبک‌شناسی»، مفهوم واژه «سبک» در ادبیات و نثر فارسی را به‌طور دقیق بررسی کرده است. وی پایه‌های سبک‌شناسی را به‌گونه‌ای مؤثر در ایران بنیان‌گذاری کرده است. سابقه کاربرد این واژه در زبان عربی، به قرن سوم هجری و آثار جاحظ و ابوهلال عسکری می‌رسد. جاحظ (متوفی ۲۵۰ هـ) در آثارش، از این واژه به فراوانی استفاده کرده است. (فتوحی، ۱۴۰۰، ۳۳).

ابوهلال عسکری (متوفی ۳۹۵ هـ) نیز در کتاب «الصناعتين»، سبک و اسلوب سخن را بررسی کرده است. وی انواع کلام را به سه دسته تقسیم می‌کند: نامه، خطبه‌ها، شعر. عسکری تأکید می‌کند، هر یک از این انواع نیازمند زیبایی در تألیف، ترکیب‌بندی و چینش سبک است. (عسکری، ۱۴۱۹، ۶۷).

از میان دانشمندان متأخر، ابن‌خلدون این واژه را به فن شعر اختصاص داده و در این زمینه گفته است: «در شعر، استعداد کلام عربی به‌طور کلی کافی نیست و سبک به‌معنای روش‌هایی است که در آن، ترکیب‌ها و قالب‌ها شکل می‌گیرند. این روش تنها با ممارست در دانش‌های زبانی، همچون نحو و بلاغت و بیان حاصل نمی‌شود، بلکه به تلاش در رعایت سبک‌ها و روش‌هایی نیاز دارد که ویژه زبان عربی است.» (ابن‌خلدون، ۱۹۹۸، ۳۹۸/۲-۳۷۹).

پس از این، واژه «سبک» در مطالعات و مباحث مربوط به اعجاز قرآن نیز اهمیت یافت و زبان‌شناسانی، چون ابن‌قتیبه، خطابی، باقلانی و جرجانی، در تألیفات خود از این واژه بهره‌برداری کردند. در زبان عربی، بررسی سبک در ابتدا با مفهوم بلاغت پیوند خورده بود، به‌گونه‌ای که بسیاری از مسائل سبک‌شناسی را می‌توان در مباحث علم بیان و بدیع و معانی

جست‌وجو کرد. بین بلاغت و زبان‌شناسی نوین نیز نقاط اشتراکی وجود دارد. «بلاغت مانند سبک‌شناسی، به بررسی زیباشناختی شیوه‌های تغییر زبانی در سطح واژگان و در سطح ترکیب می‌پردازد.» (عبدالبدیع، ۲۰۰۷، ۳۵/۲). در سبک‌شناسی، تعامل میان خواننده و نویسنده از طریق عباراتی معین در چهار سطح مختلف، یعنی متن، جمله، واژه و آوا، صورت می‌گیرد. این سطوح به‌ویژه با تحلیل واژه‌ها از نظر حروف و حرکات و اصوات آن‌ها و همچنین بررسی کاربرد خاص هر کلمه در زمینه‌ای مشخص و تطابق آن با معنی و ساختار جمله، به درک دقیق‌تری از بیان کمک می‌کنند. (رافعی، ۱۴۲۵، ۳۴۲). بنابراین، سبک‌شناسان برای تحلیل متن ادبی بر چند محور اساسی تمرکز می‌کنند که در اینجا به‌طور مختصر به توضیح آنها خواهیم پرداخت:

۱. **سطح آوایی:** در این سطح، ساختار آواها و مخارج حروف و تأثیر آنها بر متن بررسی می‌شود.

۲. **سطح معنایی:** در این سطح، ویژگی واژه‌ها و ارتباط آن با معنا واکاوی می‌شود.

۳. **سطح بلاغی:** در این سطح، عناصر خاص بلاغی، مانند تشبیه، استعاره، مجاز، کنایه و دیگر ابزارهای بیانی، تحلیل می‌شود.

۴. **سطح نحوی:** در این سطح، تمرکز اصلی بر ساختار و ترکیب جمله‌ها و عبارت‌ها و روابط میان این عناصر است.

۵. **سطح صرفی:** در این سطح، تمرکز اصلی بر بافت و ساختار واژگان و مشتقات آنها است. بنابراین سبک‌شناسی، ویژگی‌های یک متن از جنبه‌های انتخاب واژگان و ساختارهای زبانی آن را تحلیل و بررسی می‌کند. این حوزه در واقع شاخه‌ای از علم زبان‌شناسی است که تمرکز اصلی آن بر کاربردهای زیبایی‌شناختی متن است. همچنین، هدف آن دستیابی به معنای عمیق‌تر و جنبه‌های زیبایی‌شناختی کلام و متون است. قرآن کریم، متن الهی است که با اسلوب و سبکی

منحصر به فرد، همواره اندیشمندان و قرآن‌پژوهان را به استخراج و کشف معانی عمیق‌تر خود فراخوانده است. برای درک و فهم بهتر قرآن، آشنایی با ویژگی‌های مختلف آن، از جمله اسلوب‌های گفتاری و زبانی، ضروری است. در این راستا، دانش سبک‌شناسی نقش چشم‌گیری در دستیابی به این هدف ایفا می‌کند.

معرفی سوره نبأ

۱. نام‌های سوره

این سوره در بیشتر مصحف‌ها و کتاب‌های تفسیری و علوم قرآنی به نام سوره «نبأ» (خبر بزرگ) نام‌گذاری شده است. این نام‌گذاری به دلیل واژگان ابتدایی آیات اول و دوم سوره است. علاوه بر این، سوره نبأ به نام‌های «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ»، «سُورَةُ عَمَّ»، «سُورَةُ التَّسَاوُلِ» و «سُورَةُ الْمُعْصِرَاتِ» نیز شناخته می‌شود. این نام‌گذاری‌ها نیز به برخی از آیات موجود در سوره مربوط می‌شود. (ابن‌عاشور، ۱۹۴۸، ۳۰/۵).

۲. مکان و زمان نزول

سوره نبأ در ترتیب نزول بعد از سوره معارج و قبل از سوره نازعات نازل شده است. در ترتیب مصحف نیز بعد از سوره مرسلات و قبل از سوره نازعات قرار گرفته است. از طرفی این سوره در مراحل آغازین بعثت و قبل از هجرت پیامبر نازل شده است. (همان، ۱۹۸۴، ۳۰/۵).

۳. محور سوره نبأ

قرآن کریم متنی یکپارچه در قالب سوره‌هایی سازمان‌یافته است که هر سوره ویژگی‌ها و محوریت خاص خود را دارد. لذا کلمات و آیات و موضوعات هر سوره، به‌طور مستقیم با بافت و محور اصلی آن مرتبط است. مطالعه هدف و گفتمان هر سوره به خواننده کمک می‌کند، درک منسجمی از سوره پیدا کند و با دیدگاه نظام‌مندتری به مسائل و معارف مطرح‌شده در آن بنگرد.

سوره نبا جزء سوره‌های پایانی قرآن کریم است. بیشتر سوره‌های جزء پایانی قرآن که پیش از هجرت پیامبر نازل شده و از سوره‌های مکی محسوب می‌شوند، بر مسائل معاد، رستاخیز، انذار و بشارت تمرکز دارند. این سوره‌ها معمولاً لحنی قوی و تأثیرگذار دارند و برای بیداری و تحریک وجدان اخلاقی مخاطب طراحی شده‌اند. (سیدقطب، ۱۴۲۹، ۷/۷۲۹).

باوجوداین، سوره نبا از این قاعده کلی پیروی می‌کند. این سوره با پرسشی تأمل‌برانگیز آغاز می‌شود و با هشدار قوی به پایان می‌رسد. در این سوره، خداوند برای اثبات رستاخیز، به تدابیر حکیمانه نظام هستی اشاره می‌کند که بهترین شاهد برای فناپذیری دنیا است. پس از آن، خبر بزرگ قیامت (النَّبَا الْعَظِيم) را با توصیف حوادث آن بیان کرده و ابهام‌ها را می‌زداید. در نتیجه سوره نبا، واکنش‌های انسان‌ها، اعم از سرکشان و فرمان‌برداران، نسبت به خبر بزرگ قیامت را به‌طور زیبا و روشن به تصویر می‌کشد. در مرحله پایانی نیز این سوره، به نزدیکی عذاب قیامت و حسرت کافران هشدار می‌دهد. این تحلیل سبکی نشان می‌دهد، گفتمان سوره به‌طور ویژه بر کسانی تمرکز دارد که به روز رستاخیز باور نداشتند و نشانه‌های قدرت خداوند را انکار کردند. همچنین، خداوند برای ترسیم شناخت معاد، از عناصر تفکر در عالم شهود، مانند زمین، کوه‌ها، خواب، آسمان و باران بهره می‌برد. علاوه‌براین، مخاطب را به تفکر در عالم غیب، مانند صحنه‌های قیامت توجه می‌دهد. چنانکه در ادامه آیات، از جمله آیه ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (نبا، ۲۱)، تا پایان سوره به آن می‌پردازد. در این آیات، تفکر و اندیشه با واقعیت پیوند خورده است. انتقال از جهان محسوس، شامل زمین، کوه‌ها، شب و روز، به جهان نامحسوس، مانند زندگی جاودانه در قیامت و وضعیت جهنمیان و بهشتیان، به‌طور منسجم و تدریجی انجام شده است؛ تا عقل از طریق ارائه دلایل و براهین به درک آن نائل شود. ارزش نهایی گفتمان و دلالت‌های این سوره، هشدار درباره وقوع قیامت است.

۴. دسته‌بندی موضوعی سوره نبا

یکی از الگوهای مهم در درک پیام سوره‌های قرآن، تحلیل ساختاری آنهاست؛ زیرا افق‌های جدیدی را برای شناخت معارف قرآنی می‌گشاید. سوره‌های قرآن با ساختارهای متنوع و بدیع، مضامین و موضوعات خود را ارائه می‌کنند. سوره نبا نیز از نظر ساختاری به بخش‌های زیر تقسیم می‌شود:

بخش اول، آیات یکم تا پنجم سوره است که به اعلام و حتمیت وقوع رستاخیز اشاره دارد.

بخش دوم، آیات ششم تا شانزدهم است که پدیده‌های آفرینش و قدرت الهی را به‌عنوان شاهی بر امکان و ضرورت برپایی قیامت بررسی می‌کند.

بخش سوم، آیات هفدهم تا بیستم بوده که توصیف روز قیامت به‌عنوان جدایی است.

بخش چهارم، آیات بیست‌ویکم تا سی‌وششم است که عذاب گروه طغیان‌گر و ریشه‌یابی افکار و اندیشه‌های آنها را توصیف می‌کند. همچنین در آن پاداش پرهیزگاران را بیان می‌کند.

بخش پنجم، آیات سی‌وهفت تا چهلیم بوده که غفلت‌زدایی از عذابی نزدیک و حسرت‌بار است. (رک: زحیلی، ۱۴۱۸، ۳۰/۶؛ حجازی، ۱۴۱۳، ۸۰۹/۳؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۳۰/۶).

سطح معنایی واژگان

شناخت معانی واژگان قرآن و تبیین میدان معنایی آنها در یک متن، از جمله مراحل اساسی در تحلیل موضوعات قرآنی است که عمدتاً با عنوان واژه‌شناسی بررسی می‌شود. تحلیل معنایی واژگان، تأثیر درخور توجهی در درک معنای متن دارد. در این سطح از تحلیل زبانی، واژگان و کلمات کلیدی سوره بررسی معنایی می‌شود.

۱. واژه «نبا»

این واژه در کتاب‌های فرهنگ واژگان، به معنای «خبر» تعریف شده است؛ چنانکه به پیامبر حامل خبر، نبی گفته می‌شود. (جوهری، ۱۴۰۷، ۷۴/۱). راغب اصفهانی در توضیح معنای این واژه می‌گوید، «نبا» خبری است که از اهمیت و سود بزرگی برخوردار باشد و به واسطه آن علم و دانش حاصل شود و بر گمان و ظن غالب آید. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۰، ۲۸۰/۴).

به‌طور کلی، ماده «ن ب ا» در قرآن کریم سی‌وشش بار تکرار شده و مشتقات آن در ساختارهای مختلف و معانی گوناگون به کار رفته است. کاربرد وسیع این واژه در قرآن و پیوند آن با دیگر مفاهیم قرآنی، نشان‌گر جایگاه خاص این واژه در بین واژه‌های قرآنی است. همچنین دلیلی بر ضرورت تبیین دقیق مفهوم آن است. از پُرسامدترین موضوعات همنشین واژه نبا، «اسماء و صفات خداوند، پیامبر، قیامت و داستان‌های پیامبران» است. خداوند می‌فرماید: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَشِئُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (هود، ۱۲۰). همنشینی نبا با واژه الرسل (پیامبران)، بیان‌گر عنایت و تأکید خداوند بر بیان مفاهیم و آموزه‌های مهم به‌صورت داستان است. از دیگر همنشین‌های مهم واژه نبا، ارتباط آن با شبکه معنایی غیب است. (هود، ۴۹؛ آل عمران، ۴۴؛ یوسف، ۱۰۲). خداوند بیان می‌کند: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود، ۴۹). در این آیه خداوند به‌وسیله وحی، پیامبرش را از خبرهایی غیبی که قبلاً آنها را پنهان کرده است، آگاه می‌کند. همنشینی واژه نبا با غیب نشان می‌دهد، خداوند تنها کسی است که از جزئیات و آموزه‌های داستان و روایت‌های قرآن آگاهی دارد، چنانکه عبارت «مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ» این امر را تأیید می‌کند.

باتوجه به آیات یکم تا پنجم سوره نبا، خداوند به‌عنوان گوینده، با استفاده از حالت سؤالی،

ذهن مخاطب را به چالش می‌کشد. این آیات هیجان مرتبط با «نبأ عظیم» را به اوج می‌رساند و انتظار دنبال کردن موضوع را تقویت می‌کند. آیات دوم و پنجم در پاسخ به پرسش ﴿يَتَسَاءَلُونَ﴾ (نبأ، ۱)، آمده‌اند. اهمیت این خبر از توصیفی که برای آن ارائه شده است، نیز روشن می‌شود. در نتیجه، مقصود از «نبأ عظیم» در این سوره، خبر بزرگ رستاخیز و قیامت است. زیرا همان‌طور که اشاره شد، قرآن کریم در سوره‌های مکی و به‌ویژه در سوره‌هایی که در اوایل بعثت نازل شده‌اند، به‌طور ویژه بر اثبات رستاخیز تأکید دارد. مؤید این معنا، گفتمان و سبک آیات این سوره است؛ چراکه تنها به مسئله رستاخیز، صفات روز قیامت (یوم الفصل)، و استدلال بر امکان و ضرورت برانگیختن و معاد اشاره می‌کند.

۲. واژه «معصرات»

واژه معصرات، صورت مفرد کلمه «معصرة» بوده که به معنای فشردن یک چیز است. این کلمه، اسم فاعل از باب افعال است که به ابرهای باران‌زا گفته می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۲۵۹/۱). واژه «عصر» به همراه مشتقات آن، پنج بار در قرآن ذکر شده است. از این تعداد، دو بار به صورت فعل مضارع (أعصر و يعصرون) و سه بار به صورت اسم فاعل و مفرد و مصدر (معصرات، عصر و إعصار)، آمده است. این واژه در قرآن کریم نیز معانی متنوعی دارد، چنانکه به معنی شراب انگور، عصارة میوه، گردباد، زمان و روزگار به کار رفته است. در تمام این کاربردها، عنصر فشردن درخور توجه است. فعل «أنزلنا» در آیه ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ (نبأ، ۱۴)، به بارش باران از بالا به پایین اشاره دارد. «المعصرات»، توصیف ابرهای متراکم و فشرده است؛ گویی دست خداوند و قدرتش ابرها را می‌فشارد تا آب از آن فرو ریزد. (رک: سید قطب، ۱۴۲۹، ۳۸۰۶/۵). واژه معصرات در این سوره، ابرهای متراکم و باران‌زایی را در آسمان به تصویر می‌کشد که با فشردن آنها، باران‌های فراوان و پی‌درپی سرازیر می‌شود. این واژه از نظر آوایی، فشردگی

و تراکم دارد؛ زیرا برخورد مخرجی حرف «میم» با حرف «عین»، موسیقی و آهنگ شدیدی به واژه می‌بخشد که با فضا و بافت سوره منسجم است.

۳. واژه «ثَجَّاج»

واژه ثَجَّاج از ریشه ثَجَج، به معنای فروریختن چیزی به صورت پی‌درپی و فراوان است. به همین دلیل، به سیلی که به صورت مداوم بوده و با شدت بریزد، «ثَجِج» گفته می‌شود. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ۲۴۶/۱). این واژه در قرآن کریم فقط یک بار ذکر شده و هیچ مشتق یا هم‌خانواده‌ای برای آن نیامده است. خداوند می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا﴾ (نبا، ۱۴). در بافت زبانی این آیه، «ثَجَّاج» در کنار سه واژه «أَنْزَلْنَا» و «مُعْصِرَاتِ» و «مَاء» ذکر شده است؛ لذا معنای شدت ریزش و فروریختن را غنی‌تر می‌کند. واژه «ثَجَّاجاً» به معنای بسیار ریزان است و برای توصیف آب باران استفاده می‌شود. آوای حرف «ث» که نوک‌زبانی و سایشی است و با فشار بیان می‌شود، به همراه تکرار «الف» مدی، با مفهوم مورد نظر (بسیار ریزان)، هم‌معنایی و تطابق دارد و به تولید توازن آوایی با معنای واژه کمک می‌کند. علاوه بر این، ویژگی معنایی این واژه با فضا و ساختار سوره که همان فضای انکار شدید و سریع رستاخیز است، کاملاً متناسب است.

۴. عبارت «یوم الفصل»

این واژه در اصل به معنای جدا کردن اشیا از یکدیگر است. به داور و بجه‌شتر جدا شده از مادرش «فیصل» گویند. همچنین به زبان، «مفصل» می‌گویند؛ زیرا به وسیله آن، امور از یکدیگر متمایز می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۱۲۶/۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۰، ۵۲۱/۱۱). مقصود از این واژه در سوره نبا، روز قیامت بوده که معادل فارسی آن «روز جدایی» است. «یوم الفصل» در تمام کاربردهای قرآنی‌اش، با مسئله رستاخیز همراه است. (صافات، ۲۱؛ دخان، ۴۰؛ مرسلات، ۱۷ و ۳۸). این عنصر همنشینی، منظور از «یوم الفصل» به عنوان روز قیامت و رستاخیز را تقویت می‌کند.

براساس مطالب فوق، آیه ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ (نبا، ۱۷)، دارای تعبیر بسیار پرمعنایی است و به جدایی‌ها در آن روز بزرگ اشاره می‌کند. باتوجه به انتزاعی بودن قیامت، این آیه مفهوم «روز جدایی» را به‌شکلی قابل لمس بیان می‌کند، تا خواننده با تجربه جدا شدن از چیزی، معنای قیامت و جدایی را بهتر درک کند. همچنین تأمل در آیه هفدهم این سوره نشان می‌دهد، این آیه ابتدا به نشانه‌های قدرت خداوند در زمین و آسمان اشاره دارد و درحقیقت، پاسخی به پرسش‌ها و پایانی برای اختلافات شدید ناباوران به معاد در ابتدای سوره است.

۵. واژه میقات

«میقات» مصدر سماعی از ریشه ثلاثی «وقت» است. این واژه بر تحقق زمانی مشخص و رسیدن به لحظه‌ای تعیین‌شده دلالت می‌کند. (فراهیدی، بی‌تا، ۱۹۹/۵). «میقات» به معنای زمانی معین و محدود است که برای انجام کاری مشخص تعیین شده است؛ اما «وقت» به معنای زمان و مقدار زمانی هر چیز است. (عسکری، ۱۴۱۲، ۲۶۴/۱). منظور از «وقت داشتن» آن است که «زمان» در یک عمل نقشی ضروری و تعیین‌کننده دارد و فعل یا عمل باید لزوماً در مقطع زمانی خاصی صورت بگیرد. برای مثال آیه ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ (نساء، ۱۰۳)، بر این نکته تأکید می‌کند که نماز باید در زمان مشخصی انجام شود. کاربرد واژه «میقات» در مکان، به دلیل نزدیکی مفهومی آن با زمان یا به دلیل کاربرد استعاری آن در مکان مشخص است و به معنای لزوم انجام کاری در مکانی خاص اشاره دارد. به این ترتیب، هرگاه واژه «میقات» در مسائل حج به کار می‌رود، به این معناست که عملی مانند احرام، باید در مکان معین صورت بگیرد. مشابه این کاربرد برای نماز نیز هست؛ چنانکه در نماز نیز واجب است، نماز در وقت مخصوصی به جا آورده شود. در داستان موسی (علیه السلام) نیز تأکید بر تحقق وعده در زمان خاصی است؛ همان‌طور که در آغاز آمده است: ﴿وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى﴾ (بقره، ۵۱) و در پایان ﴿فَتَمَّ

مِيقَاتُ رَبِّهِ ﴿اعراف، ۱۴۲﴾ ذکر شده است. این نشان می‌دهد، تحقق وعده خداوند به کلیم‌الله در زمانی معین بوده است.

باوجوداین، آیه ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ (نبا، ۱۷)، بدین معناست که جدایی حق از باطل در زمان و موعد خاص خود تحقق می‌یابد. همچنین خداوند با ذکر فعل «کان»، به تعیین و قطعیت روز رستاخیز اشاره می‌کند. بدین معنا که از آغاز آفرینش زمین و آسمان و سایر موجودات، با قدرت و علم الهی، زمان روز جدایی و رستاخیز نیز مشخص شده است.

۶. واژه «طاغین»

«طاغین» از ریشه «طغی» در اصل به معنای بلندی و تجاوز از حد متعارف است. (فراهدی، ۱۴۰۹، ۴/۴۳۵). به همین دلیل، به بلندی و قله کوه «طغیه» گفته می‌شود. (جوهری، ۱۴۰۷، ۶/۲۴۱۲). همچنین به افزایش بیش از حد آب رودخانه و خروج آن از حد طبیعی، «طغیان» اطلاق می‌شود. (ابن‌منظور، ۱۴۱۰، ۸/۱۵). بنابراین، معنای اصلی واژه «طاغین»، بر «خروج از حد اعتدال و طبیعی» دلالت می‌کند و صرفاً به معنای بلندی و ارتفاع مطلق نیست. این واژه در کاربست قرآنی، غالباً در کنار واژه‌های استغناء و کفر و استکبار قرار گرفته است. (علق، ۶-۷؛ مائده، ۶۴). این همنشینی، معنای خروج از حد طبیعی و زیاده‌روی را تقویت می‌کند. علاوه‌براین، در قرآن کریم واژه «طغیان» به طغیان انسان و آب اشاره دارد. به انسان گناه‌کار، «طاغی» گفته می‌شود؛ زیرا از حد خود (انسانیت) تجاوز کرده و پا را از گلیم خود فراتر نهاده و در انجام دستورات الهی تعلل و تجاوز کرده است. براساس این، خداوند در سوره نبا ﴿لِلطَّاغِينَ مَآبًا﴾ (نبا، ۲۲)، فرموده است. واژه «طاغین» در بافت آوایی از دو مقطع صوتی بلند، یعنی حرف «طا» با صفت استعلا و اطباقی و حرف «الف» مدی، تشکیل شده است. این ترکیب آوایی، تجسمی از امتداد و سرکشی کافران را به تصویر می‌کشد. همچنین بیان‌گر شدت و دامنه تجاوز آنها از حد طبیعی است.

باتوجه به موضوعات مطرح شده در لابه‌لای این سوره، زوایا و منشأ اصلی طغیان روشن می‌شود. صحنه‌های اختلاف و تساؤل درباره قیامت در بخش اول سوره، باور نداشتن به حساب و کتاب الهی در آیه بیست‌وهفتم و تکذیب مداوم آیات و نشانه‌های الهی در آیه بیست‌وهشتم، از نشانه‌های بارز تجاوز و طغیان در این سوره به‌شمار می‌آید. علاوه‌براین، به دلیل بافت و فضای سوره، خداوند جهنم را که جایگاه طغیان‌گران است، با واژگانی مانند «مرصاداً، مآباً، أحقاباً، برداً، شراباً، حمیمًا، غَسَاقًا، جزءًا، وفاقًا، حساباً و کذاباً» پیوند داده است. این واژگان در مقام برجسته‌سازی و توصیف پدیده جهنم به کار رفته‌اند، یعنی همان‌طور که طغیان‌گران از حد و مرز الهی تجاوز کردند، خداوند نیز در ادامه این تجاوز، دامنه‌ای گسترده از معانی و اشکال مختلف را در حق آنها مطرح کرده است.

۷. واژه «حقب»

واژه «حقب» در اصل به معنای حبس است و به سالی که در آن باران نباریده، «حُقب العام» گفته می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۱۹، ۸۹/۲). این واژه معانی مختلفی دارد. «دهر»، «یک سال»، «دو سال» و «هشتاد سال» از معانی این واژه‌اند. (ابن‌منظور، ۱۴۱۰، ۳۲۶/۱؛ طبری، ۱۴۲۰، ۱۶۱/۲۴). از ریشه این واژه در سوره کهف نیز آمده است: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا﴾ (کهف، ۶۰). مفسران «حقباً» را به زمان طولانی تفسیر کرده‌اند. (اسعدی، ۱۴۲۰، ۱۷۰/۱۵). باتوجه به ساختار آیه، واژه «أحقاب» در آیه ﴿لَا يَتَّبِعُنَّ فِيهَا أَحْقَابًا﴾ (نبأ، ۲۳)، به معنای دوره‌های طولانی مدت و زمان‌های نامعلوم است. به همین دلیل، این واژه در کنار عذاب طغیان‌گران در جهنم ذکر شده است؛ تا به تداوم و شدت عذاب‌های طولانی مدت و پیاپی اشاره کند.

۸. واژه «وفاق»

«وفاق» از ریشه لغوی «وَفَقَ» به معنای مطابقت و هماهنگی بین دو چیز است. هرگاه بین دو

شخص یا دو چیز توافق و سازگاری برقرار شود، به آن «وفاق» گفته می‌شود. (ابن فارس، ۱۴۱۹، ۱۲۸/۶). در کاربرد معنایی قرآن، این واژه معمولاً در کنار واژه «اصلاح» آمده است؛ چنانکه در بافت زبانی اصلاح میان زن و شوهر و همچنین میان شعیب و قومش ذکر شده است. (نساء، ۳۵؛ هود، ۸۸). این ترکیب نشان می‌دهد، توفیق میان دو شخصیت به فرآیند اصلاح و هماهنگی متقابل نیازمند است. (قاموس قرآن، ۱۴۱۲، ۲۲۹/۷). علاوه بر این، واژه «وفاق» همراه با واژه «احسان» نیز ذکر شده است: ﴿فَكَيْفَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّ زَئِدَنَا إِلَّا إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا﴾ (نساء، ۶۲). این آیه درباره منافقانی است که اختلافات و درگیری‌ها را برای قضاوت و داوری نزد پیامبر نمی‌بردند. این عمل آنها به دلیل حفظ موقعیتشان بود، اما ادعا می‌کردند که کارشان اقدامی نیکو برای همراهی و هماهنگی با پیامبر است. در سوره نبا نیز معنایی مشابه با این مشاهده می‌شود، زیرا زمانی که خداوند از پاداش اهل جهنم سخن می‌گوید، آن را «جَزَاءٌ وَفَاقًا» معرفی می‌کند، یعنی پاداشی که با عملکرد آنان کاملاً مطابق است. به عبارتی دیگر، «جَزَاءٌ وَفَاقًا» بر این حقیقت تأکید دارد که عذاب‌های کافران در دوزخ نشان‌دهنده ظلم خداوند به آنان نیست، بلکه این عذاب‌ها با اندیشه‌ها، رفتارها و گناهانی که آنان در دنیا مرتکب شده‌اند، به طور کامل هماهنگ و مطابق است.

۹. واژه «مفازاً»

«مفاز» از ریشه «فوز»، به معنای «رسیدن به خیر و نیکی همراه با سلامت» است و به عنوان «اسم مکان»، «مصدر میمی» یا «اسم مصدر» به کار می‌رود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۶۴۷). از دیگر معانی این واژه، رهایی، نجات، کام‌یابی، رسیدن به پیروزی بزرگ، رستگاری و مکان پیروزی و محل رستگاری است. (ابن منظور، ۱۴۱۰، ۲، ۲۹۸). از زاویه‌ای دیگر، هر فردی که به خیر و سعادت دست یابد، درواقع به پیروزی رسیده است. (بن عباد، ۱۴۱۴، ۹، ۹۸). بنابراین، محور

معنایی واژه «مفاز» بر پایه کام‌یابی و دستیابی به پیروزی و موفقیت در بهترین شرایط روحی و جسمی، هم در دنیا و هم در آخرت، شکل گرفته است. به عبارت دیگر پیروزی، صفت فردی است که با تندرستی کامل و امنیت، از طریق تلاش و کوشش، به اهداف و خواسته‌های خود می‌رسد.

این واژه به صورت‌های «فوز»، «مفازة»، «مفاز»، «فاز»، «فائز» و «أفوز»، در بیست‌ونه جا و در بیست‌وهفت آیه به کار رفته است. واژه «فوز» با هفده بار استفاده، بیشترین کاربرد را دارد و غالباً با صفت‌های «مبین»، «کبیر» و «عظیم»، همراه شده است. این واژه‌ها بیان‌گر مراحل و مراتب مختلف فوز هستند. در متون قرآنی، این واژه درجات مختلف مؤمنان را نمایان می‌کند. این مراتب از ورود به بهشت و جاودانگی در آن، آغاز می‌شود. سپس به رضایت و رضوان الهی که بالاترین حد رستگاری است، پایان می‌یابد. به عبارت دیگر، اصطلاح قرآنی «فوز» به آینده کارهای مؤمنان در جهان آخرت اشاره دارد و براساس رفتار پسندیده و ایمان آنها پیشرفت می‌یابد. خداوند در توصیف پرهیزگاران می‌فرماید: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا﴾ (نبا، ۳۱). درباره واژه «مفاز»، مفسران دو دیدگاه معنایی دارند: اول، مصدر میمی به معنای «رستگاری» و «دستیابی به هدف» است؛ دوم، اسم مکان از واژه «فوز» به معنای «محل نجات از آتش جهنم» و «ورود به بهشت» است. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۳۰ و ۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۵، ۲۱۸).

در رویکردهای زبان‌شناختی، پژوهش‌گر با پدیده چندمعنایی واژه‌ها روبه‌رو است. به این معنا که ممکن است واژه‌ای در یک زمینه معنایی، چندین مفهوم را منتقل کند، به گونه‌ای که تمام این معانی با ساختار متن هماهنگ باشد. اختلاف معنایی درباره واژه «مفاز» نیز از این دسته مثال‌ها است. تمامی برداشت‌ها و دیدگاه‌های مفسران نسبت به این واژه با ساختار آیه هم‌خوانی دارد و به هسته معنایی، یعنی دستیابی به سعادت و رستگاری و نجات از هلاکت‌ها اشاره می‌کند.

در آیه سی و یکم نبا، دلیل رستگاری و رسیدن به کمالات انسانی، تقویت نیروی معنوی دفاعی، یعنی تقوا است. به همین دلیل، «مفاز» بودن آنان به دلیل برخورداری آنها از «تقوا» است. سپس خداوند در آیات بعدی به تجلیات مختلف این رستگاری اشاره می‌کند.

۱۰. واژه «دهاق»

«دهاق» از ریشه «دهق»، به معنای پر کردن و لبریز کردن چیزی است. وقتی لیوانی از شراب پر شود، «أدهقت الكأس» می‌گویند. (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ۳/۳۱۶). «الدَّهْقُ» به معنای شدت فشار و «دهق»، تخلیه شدید چیزی است. (ابن‌منظور، ۱۴۱۰، ۳/۳۶۴). همچنین صدای جوشیدن دیگ به دلیل شدت حرارت، «الدهدقة» نامیده می‌شود. (أزهری، ۱۴۲۱، ۵/۲۵۶). بنابراین، ویژگی‌های شدت و تداوم از مؤلفه‌های مهم فعل «دهق» است. این واژه تنها در این آیه آمده است: ﴿وَكَاَسَا دِهَاقًا﴾ (نبا، ۳۴). در این آیه، «دهاق» به معنای پر کردن به صورت فشرده و متراکم است. این واژه در کنار «نعمت‌های بهشتی» و «کأس» (جام پر از شراب)، به کار رفته است. هرچند «دهاق» به صورت مصدر است، اما برای توصیف «کأس» (لبریز و پر شدن)، استفاده می‌شود.

وجود واژگانی، مانند «النبا العظیم»، «یوم الفصل»، «نفخ صور»، «جهنم»، «حمیم»، «طاغین»، «غساق»، «جزاء»، «عذاب»، «متقین»، «مفازاً»، «ذلک الیوم» و «عذاباً قریباً» در سوره نبا، ذهن مخاطب را به موضوع رستاخیز، سرنوشت سرکشان و فرجام نیک پرهیزگاران معطوف می‌کند. کوتاهی آیات و استفاده از رمزگان مرتبط با معاد و قیامت در این سوره، به خوبی با موضوع اصلی آن که بررسی رستاخیز است، هماهنگ و منسجم است. (خدابخش‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۷، ۲۳-۲۲).

بررسی سطح بلاغی

در سطح بلاغی، روش‌ها و تکنیک‌های بیانی مختلفی که در انتقال معنا به خواننده تأثیرگذارند، بررسی می‌شود. یکی از دلایل اصلی دگرگونی‌های سبکی در سوره‌ها، ساختارهای متنوع بلاغی

جملات و عبارات است که نقش اساسی در تحلیل تغییرات سبکی متن ایفا می‌کند. در ادامه، نمونه‌هایی از ابعاد زیبایی‌شناسی در سوره نبا بررسی شده است.

۱. أدوات استفهام

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم، استفاده از روش استفهام برای تصویرسازی صحنه‌ها است. این روش به توانایی‌های ذهنی انسان‌ها وابسته است که با بهره‌گیری از قدرت تخیل، صحنه‌ها را به نحوی هم‌سو با تصورات حسی، مفهوم‌سازی می‌کنند. استفهام، فرآیندی زبانی برای طلب آگاهی و کسب خبر درباره حقیقت موضوعاتی است که مخاطب از آنها اطلاعی ندارد. این پدیده، به قصد جلب توجه مخاطب و ایجاد انگیزه برای تفکر، از ابزارهایی مانند «همزه»، «هل»، «کیف»، «کم»، «متی»، «من»، «ما»، «ای»، «این»، «آیا» و... استفاده می‌کند. کاربرد این ادوات استفهام و انواع آن در قرآن کریم به طور گسترده‌ای مشاهده می‌شود. در سوره نبا نیز از این روش دو بار استفاده شده است: اول، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (نبا، ۱)؛ دوم، ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ (نبا، ۶).

۱-۱ ابزار پرسشی «عَمَّ»

واژه «عَمَّ» در اصل به صورت «عن ما» (از چه چیزی) بوده است. سپس در اثر نزدیکی مخرج‌های صوتی «نون» و «میم»، حرف «نون» به «میم» تبدیل شده و در نتیجه، به «عَمَّا» تغییر شکل یافته است. حذف «الف» نیز باعث شده است، «عَمَّا» به صورت «عَمَّ» درآید. (نسفی، ۱۳۱۹، ۵۸۹/۳). سوره نبا با پرسش «عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ» آغاز می‌شود. این پرسش به رویدادی مهم اشاره می‌کند. در آیات بعد، دلالت‌ها و نشانه‌هایی ارائه می‌شود که به پرسش آغازین مربوط است. گفتمان موجود در این سوره، به طور پیوسته به اثبات قیامت و جوانب آن پرداخته و خواننده را به فضای قیامت هدایت می‌کند. استفهام در این سوره به فضای پرسش و پاسخ تبدیل می‌شود، اما وجود عبارت «کَلَّا» در ادامه نشان می‌دهد، این استفهام از نوع انکاری است.

همچنین ترکیب لفظ استفهام «عَمَّ» با جمله «يَتَسَاءَلُونَ»، به تکمیل معنای استفهام کمک کرده و در آیات بعدی خداوند به آن پاسخ داده است: ﴿عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ. الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ﴾ (نبا، ۲-۳).

۱-۲ ابزار پرسشی «أَلَمْ»

همزه یکی از ابزارهای اصلی پرسش در زبان عربی است که برای مسائل تصویری و تصدیقی به کار می‌رود. (سامرائی، ۱۴۲۰، ۲۳۲/۴؛ سیبویه، ۱۴۰۸، ۹/۱). در زبان عربی استفاده از «أَلَمْ» برای استفهام، به منظور نفی یک فعل و ایجاد انگیزه در مخاطب است، تا بدین شکل او را به جست‌وجوی اطلاعات بیشتر ترغیب کند. این روش در سنت عربی رایج است و به ایجاد توجه و جلب علاقه‌مندی مخاطب کمک می‌کند. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۶/۱۶۵). روش استفهام با ادات «أَلَمْ»، در قرآن کریم هفتاد و هفت بار به کار رفته است. یکی از نمونه‌های آن، این آیه است: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ (نبا، ۶). در علوم ادبی، استفهام به چهار دسته کلی تقسیم می‌شود: تقریری، انکاری، توبیخی و تعجبی. کاربرد هر یک از این انواع، با توجه به وضعیت مخاطب و ساختار متن است. (هاشمی، ۱۳۹۳، ۸-۸۴). استفهام در این آیه از نوع تقریری است. در نظام گفتمانی آیات ششم تا شانزدهم سوره نبا، خداوند در مقام صاحب‌سخن، انسان‌ها را مخاطب قرار می‌دهد. خداوند متعال از این آیات برای بیان حضور خویش و پیوند دادن جهان آخرت با دنیا استفاده می‌کند. همچنین در این فضای گفتمانی، رستاخیز را به تصویر می‌کشد و هدف‌دار بودن آفرینش و نظام خلقت را نمایان می‌کند. این آیات، مخاطب را از وقوع رستاخیز آگاه کرده و بر هدف‌مندی و نظم در خلقت تأکید می‌کند.

۲. التفات

التفات از پدیده‌های مهم در بحث فراهنجاری است و در متون ادبی زبان‌های مختلف، کاربرد گسترده‌ای دارد. این صنعت بیانی که یکی از عناصر تصویرساز است، در این سوره

نقش ایفا می‌کند و در سبک و ساختار آن حضور برجسته‌ای دارد.

التفات در لغت، مصدر باب افتعال از ریشه «لفت»، به معنی «صَرَف» یا «رو کردن به سوی کسی یا چیزی» است. (ابن سیده، ۱۴۱۲، ۴۹۲/۹). این اصطلاح به انتقال کلام از حالتی به حالت دیگر، مانند تغییر از غایب به مخاطب، از مخاطب به غایب یا از غایب به متکلم اشاره دارد. استفاده از این روش، برای انتقال معانی، تجدید تازگی کلام و بیدارسازی فعالانۀ مخاطب نسبت به سخن یکنواخت است.

خداوند، نمونه‌ای از التفات در سورة نبا را در این آیات ذکر کرده است: ﴿لِلطَّاعِينَ مَأَبًا. لَا يَنْبَغُ فِيهَا أَحْقَابًا. لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا. إِلَّا حَمِيمًا وَغَسَّاقًا. جَزَاءً وَفَاءً. إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا. وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا. وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا. فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ (نبا، ۲۲-۳۰).

تغییر ناگهانی در کاربرد ضمیرها از غایب به مخاطب، علاوه بر جلب توجه خواننده، بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند فرض کرده است، سرکشان و طغیان‌گران حاضرند تا سرزنش و سرکوبشان به طور مستقیم و بدون واسطه انجام شود. این نوع سرزنش و تحقیر مستقیم، تأثیر بیشتری بر مخاطب دارد. به همین دلیل، خداوند در آیه سی‌ام، خطاب را با ضمیر مخاطب «کُم» بیان می‌کند. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۶۹۰/۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۲۱۷/۱۵). خداوند با استفاده از جمله التفاتی «فَلَنْ نَزِيدَكُمْ»، تمام درهای امید را بر سرکشان می‌بندد و به آنها جز وعده افزون عذاب، وعده دیگری نمی‌دهد. مسلماً چنین دریافتی از آیه، نتیجه التفاتی است که در آن رخ داده است و این تأثیر شگرف، پدیده فراهنجاری را در شیوه بیانی قرآن نمایان می‌سازد.

۳. تشبیه

یکی از مهم‌ترین روش‌های تأثیرگذاری بر مخاطب و انتقال معانی به او، استفاده کاربردی از تشبیه در کلام است. تشبیه، شواهد محسوس را از مطالب پنهان و ناموجود نشان می‌دهد. به

همین دلیل، در آگاهی و اطلاع‌یابی مخاطب از حقیقت اشیا و تأثیرپذیری از آنها اهمیت بیشتری دارد. بنابراین، اگر این روش به بهترین شکل و با شیوایی اجرا شود، در جلب رضایت، قانع‌سازی و پذیرش مخاطب مؤثرتر خواهد بود.

۱-۳ تشبیه زمین به گهواره

خداوند زمین را مهد و گهواره‌ای برای بشر توصیف می‌کند و آن را به این شکل به تصویر می‌کشد: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ (نبا، ۶). «مهد» به گهواره‌ای می‌گویند که برای استراحت کودک آماده می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۳۱/۴). واژه «مهد» در این آیه، در حالت مصدری به معنای آماده و مهیا ساختن است و در حالت مفعولی، برای زمین مسطح و هموار به کار می‌رود. (زمخشری، ۶۸۵/۱۴۰۷، ۴).

تشبیه زمین به بستر استراحت و گهواره، تشبیهی بلیغ است و بر نعمت‌های خداوند به انسان‌ها دلالت می‌کند. این آیه، منکران رستاخیز و منکران قدرت الهی را به‌طور ویژه مخاطب قرار می‌دهد و از آنها می‌خواهد، از انکار و ستیزه‌جویی در برابر دعوت پیامبر دست بردارند و شکرگزار نعمت‌های الهی باشند. (رک: ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۴/۳۰). گهواره که آرامش را به ذهن خواننده متبادر می‌کند، به دلیل نوع حرکت و آرامشی که در آن وجود دارد، به زمین تشبیه شده است؛ زیرا تقریباً همه ویژگی‌های معنایی گهواره بر زمین نیز منطبق است.

۲-۳ تشبیه شب به لباس

خداوند شب را این‌گونه به تصویر می‌کشد: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ (نبا، ۱۰). واژه «لباس» نخستین پوشیدنی‌ای است که به ذهن انسان می‌رسد. در تعریف این واژه آمده است: «هر آنچه بدنت را با آن می‌پوشانی». (بن‌عباد، ۱۴۱۹، ۳۲۹/۸). در اینجا مفهوم شب از طریق تجربه پوشیدن برای خواننده مفهوم‌سازی شده است. در این آیه، تاریکی شب به لباس تشبیه شده است. از نظر بلاغی، این نوع تشبیه به دلیل حذف وجه‌شبه و آدات تأکید، تشبیه بلیغ است. این تشبیه بیان‌گر

این تصویر است: موجودات کره زمین در طول روز، فعالیت‌های گوناگون و خسته‌کننده‌ای دارند، لذا شب که فرا می‌رسد، تاریکی شب پوششی آرام‌بخش بر تن آنها می‌اندازد. به این معنا که به آنها آرامش روح و روان می‌بخشد؛ زیرا خواب و آرامش در تاریکی، آرامش‌بخش‌تر از استراحت در نور و روشنایی است. تشبیه شب به لباس، یکی از تشبیه‌ها و تعبیر بدیع و منحصر به فرد قرآن است. (موصلی، ۱۹۹۵، ۱۰۶/۲). در این آیه تمام ویژگی‌های پوشش، از جمله آرامش، پوشاندن عیب و حفاظت، بر شب منطبق است.

۳-۳ تشبیه آسمان به ابواب (درها)

پس از برانگیختگی انسان‌ها از قبر و تصویرپردازی وضعیت آنها در عرصه قیامت، خداوند می‌فرماید: ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ (نبا، ۱۹). در ساختار صرفی، واژه «فُتِحَ» فعل ماضی مجهول از ریشه «فَتَحَ» به معنای گشودن است و دو حالت دارد: گشودنی که مشاهده‌شدنی است، مانند باز کردن در و گشودنی که با بصیرت درک می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۴۱/۲). پس باز شدن آسمان به صورت در و دروازه، گشودنی قابل مشاهده است. در این آیه، فعل «کان» به قرینه «فَتَحَ» به معنای «صارت» است. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۳۳/۳۰). واژه «أَبْوَاب» نیز جمع «باب» است، به معنی شکاف‌هایی است که در میان دیوار یا خیمه وجود دارد. در ساختار نحوی، افعال به صورت ماضی و وجه اخباری آمده‌اند. به این ترتیب، رخداد قیامت و باز شدن آسمان‌ها به صورت باز شدن درها تصویرسازی شده است؛ گویی این رخداد پیش از این نیز به وقوع پیوسته است. این امر بر شدت ترس و هراس از یوم الفصل می‌افزاید. (آلوسی، ۱۴۱۵، ۲۱۲/۱۵). در اینجا تشبیه بلیغی نهفته است که معنای آن تأثیر عمیقی بر روان مخاطب دارد. بدین شکل که شکاف‌ها و شکستگی‌های آسمان و تبدیل آن به درها، به قدری گسترده است که تمام آسمان‌ها به درهایی تبدیل می‌شود. این تصویر، گزارشی از انتقال از مرحله‌ای به مرحله دیگر

در جریان آفرینش الهی، خلقت انسان و جهان هستی است.

۳-۴ تشبیه کوه‌ها به سراب

خداوند پس از ذکر برخاستن انسان‌ها از قبر، حالت و اوضاع کنونی کوه‌ها را در قیامت به تصویر می‌کشد: ﴿وَسِيرَتِ الْجِبَالِ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبا، ۲۰). (کوه‌ها به حرکت در می‌آیند و مانند سراب می‌شوند).

واژه «سیرت» به کوه‌هایی اشاره دارد که در حال حاضر از نظر استواری، به‌عنوان مثال‌های ضرب‌المثل شناخته می‌شوند، اما در پی حادثه قیامت، به‌طور کامل خرد می‌شوند؛ چنانکه تکه‌های آنها در فضا پراکنده می‌شود.

سراب از ریشه «سرب»، به‌معنای حرکت در گودی‌ها و سراسیمگی‌ها است. همچنین به هر چیزی که ظاهری دارد، اما حقیقتی در آن نیست، سراب گفته می‌شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲/۲۰۴). در این آیه، کوه‌ها به سراب تشبیه شده‌اند، زیرا در قیامت از هم متلاشی می‌شوند و به‌صورت غبار در می‌آیند. در روز قیامت، این کوه‌ها از دور ظاهری مشابه کوه دارند، اما زمانی که انسان به آنها نزدیک می‌شود، درحقیقت، چیزی بیهوده به نظر می‌رسند. این تغییرات در نظام هستی، یکی از مراحل تحول کوه‌ها در روز قیامت است که در هر سوره به‌طور مناسب به بخشی از آن اشاره می‌شود. برای تسهیل درک این مسئله برای شنوندگان آیات، خداوند این رخدادها را با تشبیه به سراب و غبار که از قبل در حافظه تجربی انسان ثبت شده است، مفهوم‌سازی می‌کند؛ تا انسان به‌راحتی عمق تغییرات کوه‌ها و جابه‌جایی آنها را درک کند.

۴. استعاره

استعاره یکی از مهم‌ترین جلوه‌های بلاغت و پدیده‌های زبانی است که در دهه‌های اخیر توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است. امروزه، استعاره به ابزاری برای تفکر،

تصویرآفرینی و شناخت مفاهیم انتزاعی تبدیل شده است. استفاده از استعاره صرفاً برای آرایش و تزیین کلام نیست، بلکه در راستای اهداف و اندیشه‌های دینی نیز به کار می‌رود. در تعریف استعاره آمده است: کاربرد لفظ در معنایی غیر از معنای اصلی‌ای که برای آن وضع شده است. یا استعاره عبارت است از علاقه‌مشابهت بین معنای اصلی و معنای مجازی، همراه با قرینه‌ای که ذهن را از اراده‌معنای اصلی باز می‌دارد و آن را به سمت معنایی دیگر (معنای مجازی)، می‌کشاند. (هاشمی، ۱۴۱۲، ۳۱۵).

۴-۱ استعاره واژه ذوق

خداوند در وصف عذاب سرکشان می‌فرماید: ﴿فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا﴾ (نبأ، ۳۰). در این آیه، استعاره در فعل امر «فَذُوقُوا» از ریشه «ذوق» صورت گرفته است. ذوق در اصل به معنای طعم و چشیدن غذا با دهان است. این واژه معمولاً برای اشاره به غذای کم و اندک استفاده می‌شود. به گفته‌ی راغب اصفهانی، بیشترین بسامد واژه «ذوق» در قرآن، به معنای عذاب است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۲۲/۲). در اینجا عذاب، «مستعار له» و «ذوق»، «مستعار منه» است. خداوند با استفاده از واژه «ذوق» در توصیف عذاب کافران بیان می‌کند، عذاب جهنم مقطعی و گذرا نیست، بلکه فاقد کهنگی است. عذاب برای کافران به گونه‌ای است که گویی هر دفعه، برای نخستین بار آن را می‌چشند؛ چشیدنی مشابه با درک طعم اصلی غذا در اولین چشیدن آن. این استعاره بر تازگی و شدت بی‌پایان عذاب تأکید می‌کند و تجربه‌ی آن را به گونه‌ای پیش می‌برد که هیچ‌گاه کهنه و تکراری نمی‌شود. (بهرام‌پور، ۱۳۹۳، ۳۴۰/۳۰).

چشیدن یکی از نخستین تجربیات حسی انسان است؛ چنانکه کودک برای شناخت محیط اطرافش از حس چشایی استفاده می‌کند. همچنین، کودک به طعم‌هایی که می‌پسندد، واکنش مثبت نشان می‌دهد و از مزه‌هایی که با حس چشایی او سازگار نیست، اجتناب می‌کند. گاهی

طعم و مزه به قدری در ذهن کودک باقی می‌ماند که سال‌ها بعد آن را به یاد می‌آورد. عذاب به شیوه‌های مختلفی تجربه می‌شود. شکنجه، ناراحتی روحی و روانی، دل‌تنگی، تنهایی و...، از نمونه‌های عذاب است. در این زمینه، استعاره به ملموس‌تر کردن درک عذاب برای انسان کمک می‌کند. تشبیه چشیدن عذاب به چشیدن غذا موجب می‌شود، تجربه عذاب به صورت عینی‌تر و درک‌پذیرتر به نظر آید.

۴-۲ استعاره واژه مرصاد

«مرصاد» در آیه ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا﴾ (نبا، ۲۱)، به معنای جایگاهی برای مراقبت و کمین کردن بوده و استعاره‌ای از جهنم است. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۳۴/۳۰). استعاره «مرصاد» برای جهنم، به معنی مراقبت دائمی از سرکشان و زیر نظر داشتن تمام حرکات و رفتار آنان است. این آیه هشدار است برای کسانی که در مسیر سرکشی و طغیان قدم می‌گذارند و به گمانشان می‌توانند، از عذاب و مجازات الهی فرار کنند. باتوجه به اینکه هیچ انسانی هنوز دوزخ را تجربه نکرده است، این آیه تلاش می‌کند، با استفاده از تجربه کمین‌گاه و شکنجه کردن، فضای دوزخ را برای خواننده ملموس کند.

۵. بلاغت تقابل

در دانش زبان‌شناسی، چینش تقابلی واژگان به عنوان یکی از عوامل انسجام معنایی، به طور گسترده‌ای در گفتمان زبانی قرآن به کار رفته است. در سوره نبا، تصویر تقابلی واژگان به وضوح مشهود است. خداوند در آیه ﴿وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا﴾ (نبا، ۷)، کوه‌ها را پیش از رستاخیز، به «میخ‌های زمین» توصیف می‌کند؛ اما در آیه ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا﴾ (نبا، ۲۰)، کوه‌ها را بعد از قیامت، به سراب تشبیه می‌کند. همچنین در آیه ﴿وَنَبِّئْنَا فُوقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ (نبا، ۱۲)، در دنیا به آسمان‌های استوار اشاره می‌کند، درحالی‌که در آیه ﴿وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا﴾ (نبا، ۱۹)، در

آخرت آسمان‌ها را به درهائی گشوده توصیف می‌کند. این تقابل‌های واژگانی و روابط نظام‌مند تصاویر، به‌ویژه با توجه به ساختار سوره، به تقویت اندیشهٔ دینی معاد و دگرگونی جهان هستی کمک می‌کند. همچنین از سوی دیگر، احساس مراقبت و نظارت بر عملکرد مخاطب، به‌ویژه ناباوران به معاد را ایجاد می‌کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش، جلوه‌های سبک‌شناسی در سورهٔ نبأ، در دو سطح واژگانی و بلاغی بررسی و تحلیل شد و نتایجی به دست آمد. نتایج حاصل از این تحلیل، به شرح زیر است:

خداوند در قرآن کریم، در هر سوره به مقتضای وضعیت و نیازهای خاص مخاطبان، از روش‌ها و سبک‌های بیانی ویژه‌ای بهره می‌برد.

برای تحلیل اجزای متن سوره لازم است، سطوح مختلف، دلالت‌ها و لایه‌های پنهان واژگان، به‌دقت پیگیری شود. این کار باعث می‌شود، فهم و درک عمیق‌تری از سوره به دست آید.

مخاطبان سورهٔ نبأ، افرادی سرکش هستند که از دستورات الهی سرپیچی کرده و در مسیر نافرمانی و انکار گام نهاده‌اند.

در سطح معنایی واژگان، بررسی تصاویر و ویژگی‌های هر کلمه و کاربرد آنها در سبک سوره نشان می‌دهد، خداوند نظام ترکیبی واژگان را به‌طور متناسب با موضوع و ساختار سوره، نظم بخشیده است.

در سطح بلاغی سورهٔ نبأ، خداوند برای انتقال معانی جدید و تصویرپردازی و ایجاد سبکی ویژه، از عناصری مانند استفهام، التفات، تشبیه، استعاره و تقابل بهره برده است.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، شهاب‌الدین، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.

ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحریر و التئور**، بی‌جا، دار التونسیه، تونس، ۱۹۸۴ق.

ابن فارس، احمد، **مقاییس اللغة**، تحقیق: محمدحسین شمس‌الدین، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، چاپ سوم، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۰ق.

سامرائی، فاضل صالح، **معانی النحو**، چاپ اول، دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع، اردن، ۱۴۲۰ق.

سعدی، عبدالرحمن بن ناصر، **تفسیر السعدی**، چاپ اول، مؤسسة الناشرین، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.

موصلی، أبی‌الفتح ضیاء‌الدین، **المثل السائر فی أدب الكاتب و الشاعر**، تحقیق: أحمد الحوفی، بی‌جا، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۹۹۵ق.

أنیس، ابراهیم و همکاران، **المعجم الوسیط**، چاپ ششم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، بی‌جا، ۱۳۸۷ش.

بن عباد، اسماعیل بن عباد، **المحیط فی اللغة**، چاپ دوم، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۱۴ق.

بهرام‌پور، ابوالفضل، **نسیم حیات**، چاپ هشتم، انتشارات آوای قرآن، بی‌جا، ۱۳۹۳ق.

جوهری، ابونصر اسماعیل، **الصحاح**، چاپ چهارم، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ق.

حجازی، محمد محمود، **التفسیر الواضح**، چاپ دهم، دار الجیل الجدید، بیروت، ۱۴۱۳ق.

حلبی، أبوالعباس، شهاب‌الدین، **الدرالمصون فی علوم الکتاب المکنون**، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۴ق.

خدابخش‌نژاد و همکاران، **سبک‌شناسی لایه‌ای سوره مبارکه نبا (لایه نحوی، آوایی، واژگانی)**، شماره دوم،

فصلنامه علمی پژوهشی (پژوهش‌های ادبی - قرآنی)، سال ششم، تابستان ۱۳۹۷ش.

خطیب، عبدالکریم یونس، **التفسیر القرآنی للقرآن**، بی‌جا، دارالفکر العربی، القاهرة، بی‌تا.

خلدون، عبدالرحمن، **مقدمة ابن خلدون**، تحقیق: محمد عبدالله درویش، بی‌جا، دار البخلی، دمشق، ۱۹۹۸ق.

دروزة، محمد عزت، **التفسیر الحدیث**، چاپ اول، دار إحياء الکتب العربیة، القاهرة، ۱۳۸۳ق.

- درویش، محی‌الدین بن أحمد، **إعراب القرآن و بیانه**، چاپ چهارم، دار ابن کثیر، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه دهخدا**، چاپ اول، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ق.
- راغب اصفهانی، أبوالقاسم الحسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، چاپ اول، دار القلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- رافعی، مصطفی صادق، **إعجاز القرآن والبلاغة النبویة**، چاپ هشتم، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۲۵ق.
- زحیلی، وهبه بن مصطفى، **التفسیر المنیر**، چاپ دوم، دار الفکر، دمشق، ۱۴۱۸ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، چاپ سوم، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.
- _____، **أساس البلاغة**، چاپ اول، بیروت، بی‌نا، ۱۴۱۹ق.
- سید قطب، **فی ظلال القرآن**، بی‌جا، دار الشروق، قاهره، ۱۴۲۹ق.
- ابن سیده، أبوالحسن علی بن إسماعیل، **المخصص**، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
- سیبویه، عمرو بن عثمان، **الکتاب**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، مکتبه الخانجی، القاهرة، ۱۴۰۸ق.
- شمیسا، سیروس، **بدیع**، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۱ق.
- طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان فی تأویل القرآن**، چاپ اول، مؤسسة الرساله، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.
- عبدالبدیع، لطیفی، **الترکیب اللغوی للادب**، بی‌جا، الهیة المصریه، بی‌جا، ۲۰۰۷ق.
- عبدالرئوف، حسین، **سبک‌شناسی قرآن کریم**، ترجمه: پرویز آزادی، چاپ دوم، دانشگاه امام صادق، بی‌جا، ۱۳۹۰ش.
- عسکری، ابوهلال، **الصناعتین**، تحقیق: علی محمد البجاوی، چاپ اول، مکتبه العنصریه، بی‌جا، ۱۴۱۹ق.
- _____، **معجم الفروق اللغویه**، چاپ اول، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۲ق.
- فتوحی، محمود، **سبک‌شناسی**، چاپ دوم، انتشارات سخن، تهران، ۱۴۰۰ش.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، تحقیق: مهدی المخزومی، بی‌جا، مکتبه الهلال، بی‌جا، بی‌تا.
- فیروزآبادی، مجدالدین، **القاموس المحیط**، چاپ هشتم، مؤسسة الرساله، لبنان، ۱۴۲۶ق.
- قرشی، سید علی‌اکبر، **قاموس قرآن**، چاپ ششم، دار الکتب الإسلامیه، تهران، ۱۴۱۲ق.
- قنوجی، أبوالطیب محمد صدیق خان، **فتح البیان فی مقاصد القرآن**، چاپ دوم، المکتبه العصریه، بیروت، ۱۴۱۲ق.

کواز، محمدکریم، سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه: سید حسن سیدی، چاپ اول، نشر سخن، تهران، ۱۳۸۷ش.

مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن، چاپ اول، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ق.
نسفی، أبو البرکات عبدالله بن أحمد، مدارک التنزیل و حقائق التأویل، چاپ اول، دار الکلم الطیب، بیروت، ۱۴۱۹ق.
هاشمی، احمد بن ابراهیم، جواهر البلاغة، چاپ اول، المكتبة العصرية، بیروت، ۱۹۹۹ق.

مفهوم شعور در قرآن کریم*

عبدالسلام شجاعی (استادیار معهد عالی)

Madares1394@gmail.com

صدیقه مظفری (دانش‌آموخته کارشناسی رشته تفسیر)

چکیده

واژه «شعور» یکی از مصطلحات اساسی و پُررنگ در قرآن کریم است. بین مفهوم شعور و سایر مفاهیم قرآنی زنجیره ارتباطی محکمی برقرار است. واژه شعور برای گروه‌های مختلفی، مانند مشرکان، منافقان، اهل کتاب و مؤمنان به کار رفته است. گستردگی شبکه معنایی این واژه در فرهنگ قرآنی، برای به تصویر کشیدن گروهی از انسان‌های جامعه با ویژگی خاص است. این نوشتار در نظر دارد، ضمن بررسی معنای لغوی و اصطلاحی شعور و مقایسه مصادیق قرآنی این واژه، گروه‌هایی که ماده شعور درباره آنها استفاده شده نیز بررسی کند. پژوهش حاضر نشان می‌دهد، ارتباط معنایی نزدیک این واژه با همنشین‌هایش، نقش مهمی در تبیین مفهوم شعور و معمول حذف شده آن دارد.

کلیدواژه‌ها: نفی شعور، شعور کافران، شعور منافقان، شعور مؤمنان.

مقدمه

انسان‌ها دارای ویژگی‌های متفاوتی‌اند که هر یک از این ویژگی‌ها در دو دسته مذموم و مدح قرار می‌گیرد. یکی از این ویژگی‌های انسانی، شعور است. خداوند شعور را در نهاد آدمی به ودیعه گذاشته و بر این اساس، قرآن شعور انسان‌ها را مورد تأکید و نقد قرار داده است.

باتوجه به گسترش کاربرد این واژه و ضرورت کشف معنای دقیق آن برای تفسیر قرآن، مفسران از دیرباز بحث‌هایی در این باره ارائه کرده‌اند؛ اما فراتر از اظهار نظرها، تاکنون مطالعه‌ای روش‌مند برای بررسی معنای دقیق واژه شعور صورت نگرفته است. این مسئله باعث شده است، نگارندگان برای رمزگشایی، درک معنای واقعی شعور و کیفیت استعمال قرآنی آن تلاش کنند. نگارندگان در مسیر پیش رو از دیدگاه مفسران و پژوهشگران بهره برده‌اند.

پژوهش‌های فراوانی برای واژگان و مصطلحات قرآنی انجام گرفته است، اما مفهوم شعور چندان محل توجه پژوهشگران قرار نگرفته است. یکی از پژوهش‌های مرتبط با تحقیق حاضر، مقاله *دراسة تربویة لنفی الشعور فی القرآن الکریم*، به قلم رامی عباس و عماد الشریفین است. تمرکز اساسی این مقاله بر صفات و عواقب اصنافی است که از آنها نفی شعور شده است. همچنین در جمع‌بندی معنای لغوی به نتیجه‌ای متفاوت با مقاله حاضر رسیده و بیشتر از لحاظ تربیتی، موضوع را بررسی کرده است. مقاله دیگر، *شعور از دیدگاه علامه طباطبایی در المیزان؛ مفهوم، انواع، آثار و گستره*، نوشته سید رسول میر اشرفی لنگرودی، شعبان نصرتی و سید میثم موسوی است. در این مقاله نویسندگان به شعور انسانی از دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته‌اند و جوانب گوناگون این نوع شعور، مانند تعریف، انواع، ویژگی‌ها و آثار آن را بیان کرده‌اند؛ اما از معنای لغوی شعور و گروه‌هایی که قرآن از آنها نفی شعور کرده، به‌طور دقیق نام نبرده‌اند. دیگر پژوهش مرتبط، مقاله *بررسی محتوایی واژه‌های «تفکر» و «شعور» در فواصل آیات قرآن کریم*، نوشته

دکتر شاهرخ محمدبیگی و فاطمه گل‌پیچ است. مقاله مذکور دو بخش تفکر و شعور را مورد بررسی قرار داده و با تکیه بر دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی به تبیین معنای شعور پرداخته است. این مقاله صرفاً معنای ماده «ش ع ر» را بیان کرده و جمع‌بندی‌ای از آن ارائه نمی‌کند. اما مقاله حاضر، علاوه بر بررسی این ماده، جمع‌بندی دقیقی از آن ارائه کرده و در تبیین آن، دیدگاه بیشتر مفسران را بیان می‌کند. بنابراین تحقیقات صورت گرفته، واژه را به‌طور دقیق بررسی نکرده و تنها آن را از بُعد تربیتی و روانشناختی کنکاش کرده‌اند. مسئله اصلی در مقاله حاضر آن است که با تکیه بر روش استقرایی-تحلیلی، نقش مؤثری در فهم بهتر این واژه و درک معنا و مفهوم صحیح آن در کاربردهای قرآنی داشته باشد. همچنین ماده را در بافت و سیاق آیات بررسی کرده و وجوه معنایی آن را ضمن پاسخ به سؤالات زیر تبیین می‌کند:

مفهوم قرآنی واژه شعور با توجه به همنشین‌های آن چیست؟

قرآن مفهوم شعور را برای چه اصنافی به کار برده و عوامل نفی شعور در قرآن چیست؟

شعور در لغت و اصطلاح

ریشه ثلاثی «ش ع ر» یکی از ریشه‌های پرکاربرد در میان اهل لغت بوده و دارای سه کاربرد است: ۱. «شَعْر»: مو؛ ۲. «شَعِر»: سخن موزون؛ ۳. «شَعَرَ»: حس کردن، دانستن و دریافتن. (مشکور، ۱۳۵۷، ۴۴۶/۱، ابن فارس، ۱۳۹۹، ۱۹۳/۳). شواهد فراوانی از این قبیل کاربردها را در زبان عربی سده‌های میانی اسلامی می‌توان سراغ گرفت؛ مانند «رجل أشعر»، یعنی بدنش داری موی زیاد است؛ «لیت شعری» یعنی ای کاش می‌دانستم؛ «شَعَرْتُه»، به معنی دانستم و فهمیدم و «شعر» را بدان خاطر گویند، چون شاعر درک و احساس والایی از معانی دارد که دیگری ندارد. (رک: فراهیدی، بی‌تا، ۲۵۰/۱-۲۵۱؛ آذهری، ۲۰۰۱، ۲۶۸/۱). راغب اصفهانی با نگاهی عمیق‌تر، بر این باور است که این واژه در اصل به معنای مو است و معانی دیگر از آن استعاره شده است؛ بنابراین

«شَعْرَتُهُ كَذَا»، یعنی علم و دانش را به گونه‌ای فرا گرفتیم که در دقت و ظرافت، مانند به موی رسیدن است و شاعر نیز در کلام دقت بسیار دارد. (رک: راغب، ۱۴۱۲، ۴۵۶). برخی لغت‌شناسان کاربرد این سه معنا را در حد اشتراک لفظی می‌دانند. (رک: مشکور، ۱۳۵۷، ۴۴۶/۱). این در حالی است که می‌توان هر سه معنا را به یک اصل واحد برگرداند. کلماتی که دو حرف اول آن شین و عین است، معنای مشترک بین آنها همان ظرافت و دقت و باریکی است؛ مانند «شعر» که به معنای مو است. یا شعله‌های آتش از «شعل»، شعاع نور از «شعع» و «الشَّعْفَةُ» نیز به قله کوه گفته می‌شود. (رک: ابن فارس، ۱۳۹۹، ۱۸۹/۳). همچنین شاعر مطالب ظریف را پشت سر هم می‌آورد. «مشعر الحرام» نیز مکانی است که حاجی در آن ظرافت‌ها را می‌فهمد. بررسی کتاب‌های لغت نشان می‌دهد، علمای لغت این واژه را در معنای علم، درک، عقل، علم دقیق و احساس تفسیر کرده و سپس برای آنها مصادیقی از کلام عرب ذکر کرده‌اند. در زبان فارسی نیز معنای درک و علم برای لفظ شعور پُررنگ است و شخص بی‌شعور را بی‌خرد و کودن می‌نامند. بنابراین در مو و شعر و شعور، ظرافت، دقت و لطافت نهفته است و هر سه قابل جمع هستند. در تعریف اصطلاحی واژه شعور با رویکرد تاریخی، تغییرات و تفاوت‌هایی قابل مشاهده است. در ابتدا مقاتل آن را به علم تفسیر می‌کند؛ چنانکه در ذیل آیه «إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَئِي لَوْ تَشْعُرُونَ» آورده است: «یعنی لو تعلمون» (مقاتل، ۱۴۲۳، ۲۷۹/۲). ابن جریر طبری نیز شعور را به معنای علم دانسته است. وی «لا يشعرون» را به «لا يعلمون»، «لا يعقلون» و «لا يدرون» تفسیر کرده و برای گفته‌اش به این شعر عرب استدلال می‌کند:

«عقوا بسهم ولم يشعر به أحد
ثم استفاءوا وقالوا حبذا الوضح»

وی عبارت «لم يشعر به» را به «لم يدر به أحد ولم يعلم» تفسیر کرده است. (رک: طبری، ۱۴۲۲، ۲۸۵/۱ و ۳۰۵). براساس این، مقاتل و ابن جریر، بین شعور و علم و تعقل تفاوتی قائل نشده‌اند. اما

در قرن چهارم، ابو هلال شعور را علمی می‌داند که انسان از جهت دقت و باریک‌بینی بدان دست می‌یابد، مانند باریکی مو و دقت و زیرکی شاعر در سرودن شعر. همچنین به جو به دلیل باریکی‌اش شعیر گفته می‌شود. (ابو هلال، ۱۴۱۸، ۸۱). در قرن ششم تعریف دیگری از شعور به این شکل ذکر شده است: علم به چیزی که از طریق حس حاصل می‌شود؛ چنانکه به مشاعر انسان، حواس گفته‌اند. (رک: زمخشری، ۱۴۰۷، ۵۹/۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۴/۲). فخر رازی در نگاه دیگر، شعور را درک متزلزل می‌داند و آن را اولین مراحل رسیدن علوم به قوه عقلانی می‌پندارد. (رازی، ۱۴۲۰، ۴۲۰/۲).

ابوالبقاء شعور را اولین گام رسیدن علم به نفس می‌داند، سپس ادراک و بعد از آن به ترتیب: حفظ، یادآوری، فقه، فهم، درایت و یقین را از مراحل تکمیل علم برمی‌شمارد. (ابوالبقاء، بی‌تا، ۶۶-۶۷).

فیروزآبادی نفی شعور را به معنای عدم ادراک با حواس تفسیر می‌کند، لذا از دیدگاه وی نمی‌توان لایشعرون را به (لایعقلون) یا (لایعلمون) تفسیر کرد، زیرا چیزهایی که محسوس نیستند، ممکن است معقول یا معلوم باشند. (فیروزآبادی، ۱۴۱۶، ۱۲۵/۲). محمد حسن جبل از معاصران، تعریف ابو هلال را ترجیح می‌دهد و تعریف زمخشری و مانند آنها را نوعی تسامح می‌داند. (۲۰۱۰، ۱۱۴۵/۲). احساس (ادراک بدون دلیل) حالت عاطفی که بیان‌گر میل درون است، از دیگر تعریفات پراکنده در کتاب‌ها است. (احمد مختار، ۱۴۲۹، ۱۲۰۷/۲).

باتوجه به تعریفات مختلف از شعور به نظر می‌رسد، از نگاه استعمال، تعریف زمخشری و از نظر اشتقاق، تعریف ابو هلال، به مفهوم لغوی نزدیک‌تر است.

فرق بین شعور و احساس چنین است: احساس نمونه‌ای از ادراک اولیه است که به وسیله حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود، اما شعور رتبه‌ای بالاتر از احساس را داراست که به وسیله عقل به وجود می‌آید و نتیجه آن درک و علم دقیق است.

باتوجه به استقراء تام در آثار جاهلی (رک: طه الدرہ، ۱۴۰۹، زوزنی، ۱۴۲۳)، واژه شعور و أفعال صرفی متعلق به آن، واژه‌ای قرآنی است که در اشعار جاهلیت مورد استفاده قرار نگرفته است. بعد از عصر نزول نیز به عنوان کلمه روزمرگی کمتر استعمال شده و توسعه چندان‌ی در آن وجود ندارد. استفاده از عبارت شعور در قالب اسم یا فعل تا اوایل قرن چهارم بسیار کم‌رنگ است.

ریشه‌یابی شعور در قرآن

ریشه واژه «شعر» در قرآن به صیغه‌های متعددی ذکر شده است. در مجموع، این واژه همراه با مشتقاتش سی و نه بار در قرآن کریم به کار رفته است. از این دفعات، بیست و هفت بار به صیغه فعل و بقیه به صیغه اسم آمده است. بیشتر استعمال این ماده برای فعل مضارع «شعر یشعر»، در مفهوم شعور به کار رفته که برای بررسی بهتر، در صفحه بعد به صورت جدول ذکر شده است.

صیغه	کلمه	ادات	تعداد	آیه
فعل مضارع غایب	يَشْعُرُونَ	ما	۶	(بقره، ۹؛ آل عمران، ۶۹؛ انعام، ۲۶-۱۲۳؛ نحل، ۲۱؛ نمل، ۶۵)
		لا	۱۵	(بقره، ۱۲؛ اعراف، ۹۵؛ یوسف، ۱۵-۱۰۷؛ نحل، ۴۵-۲۶؛ مومنون، ۵۶؛ شعراء، ۲۰۲؛ نمل، ۱۸-۵۰؛ قصص، ۹-۱۱؛ عنکبوت، ۵۳؛ زمر، ۲۳؛ زخرف، ۶۶)
فعل مضارع مخاطب	تَشْعُرُونَ	لا	۳	(بقره، ۱۵۴؛ زمر، ۵۵؛ حجرات، ۲)
		لو	۱	(شعراء، ۱۱۳)
فعل مضارع باب افعال	وَمَا يَشْعُرْكُمْ	ما استفهامی	۱	(انعام، ۱۰۹)
	لَا يَشْعُرَنَّ	لا ناهیه همراه با نون تاکید	۱	(کهف، ۱۹)

کاربست واژه شعور در استعمال قرآنی

بیشتر واژه‌های قرآنی در صیغه‌های مختلفی ذکر شده‌اند، اما واژه شعور فقط در قالب فعل، آن هم به صیغه مضارع، در قالب نفی، نهی، شرط و استفهام انکاری به کار رفته است. با توجه به بسامد واژه شعور، برای تبیین معنای آن، واژه در سیاق آیات قرآنی بررسی می‌شود.

۱. شعور در داستان منافقان

یکی از گروه‌هایی که قرآن کریم کلمه شعور را به صورت منفی درباره آنها ذکر کرده، منافقان است. واژه شعور در ارتباط با منافقان در دو آیه از سوره بقره با صیغه مضارع بیان شده است:

﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ. فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَرَّادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ. وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ. أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (بقره، ۹-۱۲).

اولین موضوعی که در مجموعه این آیات محل توجه است، همنشین‌های کلمه شعور است. در این آیات، شعور با کلمات خداع، قلب‌های بیمار، کذب و فساد همنشین شده است. در میان این کلمات، خداع، کذب و بیماری قلب از حالت‌های مخفیانه نفسانی هستند و فساد از حالت‌های آشکار افراد است. با وجود این، رابطه‌ای مستقیم بین این واژگان برقرار است، چنانکه جمع این موارد سبب نفی شعور از منافقان شده است و در مفهوم مخالفه، نبودن آنها برای اثبات شعور لازم است.

دومین موضوعی که در مجموعه این آیات، ذهن مخاطب را به کنکاش می‌کشد، تصویری است که به وسیله حذف مفعول ترسیم شده است. این تصویر، غرضی بلاغی به دنبال دارد و آن اینکه دایره معنا را گسترده‌تر کند. از این رو، یکی از انگیزه‌های حذف مفعول در اینجا اختصار در کلام است. (سمین حلبی، بی‌تا، ۱۲۷/۱). البته اشاره نکردن به مفعول و حذف آن باعث شده، برداشت‌های

متعددی در ذهن مخاطب به وجود بیاید. این مسئله مفسران را بر آن داشته تا به ذکر تقدیر مفعول در این آیات اهتمام خاصی بورزند و در پی مفعول مناسبی برای آن باشند. از جمله مفعول‌هایی که مفسران برای آیات نهم و دوازدهم بقره بیان کرده‌اند، از این قرار است:

آیه نهم:

- الف. برگشت نیرنگ به سوی آنها است. (ماتریدی، ۱۴۲۶، ۳۸۳/۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۹۲/۱)؛
- ب. با سنت املاء و استدراج، خداوند به آنها نیرنگ می‌زند. (طبری، ۱۴۲۰، ۲۷۸/۱)؛
- پ. خداوند پیامبرش را از آنچه آنها در سر می‌پروراند، مطلع می‌کند. (ماتریدی، ۱۴۲۶، ۳۸۳/۱)؛
- ت. عذابی که به سوی آنها برمی‌گردد. (سعدی، ۱۴۲۰، ۴۲)؛
- ث. در غفلتشان زیاده‌روی می‌کنند. (بقاعی، بی‌تا، ۱۰۸/۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۰۴/۲).

آیه دوازدهم:

- الف. آنها مفسدند. (طبری، ۱۴۲۰، ۲۹۱/۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ۱۵۶/۱؛ ابن عیینه، ۷۹/۱۴۱۹، ۱)؛
 - ب. برگشت فسادشان به سوی خودشان است. (ماتریدی، ۱۴۲۶، ۳۸۵/۱)؛
 - پ. ما از آنها آگاهیم و رسوایشان می‌کنیم. (قشیری، بی‌تا، ۶۳/۱)؛
 - ت. فساد در نظرشان اصلاح است. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۲۸۶/۱؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ۲۰۴/۱)؛
 - ث. خداوند پیامبرش را از فسادشان باخبر می‌کند. (قرطبی، ۱۳۸۴، ۲۰۴/۱).
- باتوجه به آنچه گفته شد، در نگاه اول، سیاق دو آیه که درباره فساد و خداع آنهاست، مفعول را مشخص می‌کند؛ یعنی آنها به فریب خویشان و فسادشان شعور ندارند. در نگاه دوم، آنها نسبت به افشای سرشان در گفتن «آمنّا بالله» که توسط خدا و رسول صورت می‌گیرد، شعور ندارند. عدم ایمان به خدا و رسول باعث شده است، آنها از شعور به خداع خویش و فسادشان دور بمانند؛ زیرا عالم غیب را باور نداشتند و نتیجه باید در راستای فعل و انفعالات ایشان می‌بود.

نکته دیگر اینکه «یشعرون» در سیاق جمله حالیه قرار گرفته است (صافی، ۱۴۱۸، ۴۸/۱)، و این را می‌رساند که نفی شعور دائمی نیست و فقط تا زمانی هست که آنان در حال انجام کاری یا معتقد به فکر خاصی باشند.

بنابراین، باتوجه به استعمال خداع و مکر در مواجهه با رسول و مؤمنان، نفی شعور از منافقان به معنای نفی علم دقیق و لطیفی است که نسبت به پیامدهای کارشان حاصل می‌شود.

۲. کافران و مجرمان ملت‌های پیشین

از میان داستان‌های قرآنی، مفهوم شعور در داستان کافران و مجرمان ملت‌های پیشین، پربسامد است و در آیات متعددی به آن اشاره شده است. در ادامه شرح حال این اقوام بیان می‌شود.

۱-۲ قوم نوح

اولین گروه از کافران که از آنها نفی شعور شده است، کافران قوم نوح است. نوح در خطاب به کافرانی که از او می‌خواهند فقیران و نیازمندان را از خود دور کند، می‌فرماید: ﴿قَالَ وَمَا عَلِمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ﴾ (شعراء، ۱۱۲-۱۱۳). در این عبارت، شعور با «حساب و علم» هم‌نشین شده است. ارتباط مستقیمی بین شعور و این دو واژه برقرار است؛ چنانکه از لحاظ ظرافت و باریک‌بینی با علم مرتبط است و از این نظر که شعور و حساب به آینده برمی‌گردد، ارتباط تنگاتنگی بین آنها برقرار است. در عبارت «قَالَ وَمَا عَلِمِي بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» دو معنا محتمل است: اول، نوح می‌گوید: من نمی‌دانستم خداوند از بین شما، ضعفا را به ایمان و توحید هدایت می‌کند و شما را دعوت کردم و هدایت نشدید. دوم، من از آنچه در ضمیر آنهاست نمی‌دانم و وظیفه من هم نیست. درباره این بخش از آیه (إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ) چنین گفته‌اند: حساب آنچه در درون آنهاست با خداست، اگر که نسبت به این مسئله شعور داشتید. از نظر ماتریدی تأویل دوم به معنا نزدیک‌تر است. (ماتریدی، ۱۴۲۶، ۷۱/۸).

جواب «لو» در آیه حذف شده و جمله قبل آن بر این معنا دلالت می‌دهد: اگر شعور داشتید، می‌دانستید که حسابشان درباره چیزی که از من می‌پرسید با پروردگارشان است. (چون کافران بر این باور بودند که مؤمنان از روی بصیرت و عقل به تو ایمان نیاورده‌اند و درواقع، اراذل و اوباشی بیش نیستند.) (رک: ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۱۶۲/۱۹).

۲-۲ قوم ثمود

یکی دیگر از گروه‌هایی که قرآن کریم نفی شعور را به آنها نسبت داده، قوم صالح است. این قوم قصد کردند، شبانه صالح (علیه‌السلام) را بکشند. در پس این رخداد، خدای عزوجل، نفی شعور را به آنها نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَمَكْرُؤًا مَكَرًا وَمَكْرُؤًا مَكَرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل، ۵۰). شعور در این آیه با مکر همنشین شده است. وجود همین ویژگی در قوم ثمود سبب نفی شعور از آنها شده است. همچنین حذف مفعول در آیه و تقدیر مفعول حذف‌شده، معنا را در ذهن پُررنگ می‌کند؛ لذا مفسران برای یافتن معنای دقیق، تلاش کرده‌اند که مفعول محذوف مناسبی برای آیه بیابند؛ مانند:

الف. نسبت به عقاب و عذاب شعور ندارند. (زحیلی، ۱۴۱۸، ۳۱۹/۱۹)؛

ب. خداوند آنها را گرفتار مکر می‌کند. (جزائری، ۱۴۲۴، ۲۸/۴)؛

ج. از بین رفتن اقوام دروغ‌گو. (سعدی، ۱۴۲۰، ۶۰۶)؛

د. ملائکه از آنها محافظت می‌کنند. (سمرقندی، بی‌تا، ۵۸۷/۲).

باتوجه به نظر مفسران، در نگاه اول براساس آیه ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (فاطر، ۴۳)، مفعول محذوف، بازگشت مکر به سوی مکرکننده است. در نگاه دیگر، مفعول محذوف، حفاظت ملائکه از صالح و خانواده‌اش است. در هر دو مورد، کافران نسبت به ظرافت آن اطلاعی نداشتند.

۲-۳ فرعون و سربازانش

گروهی دیگری که زیرمجموعه کافران قرار می‌گیرند و خداوند از آنها نفی شعور کرده است، فرعون و سربازانش هستند. خداوند در دو آیه از سوره قصص به این نکته اشاره کرده است: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِلِينَ. وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْنُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِعًا إِنَّ كَادَتْ لِتُبْدِيَ بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. وَقَالَتِ لَأُخْطِبَهُ فَصْبِهِ فَبَصُرَتْ بِهِ عَنْ جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (قصص، ۸-۱۱). درباره آیه اول، بیشتر مفسران گفته‌اند، فرعون و سربازانش نسبت به کشته شدنشان توسط موسی شعور نداشتند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۵۸۱/۲۴، ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۸۰/۲۰). آیه دوم مربوط به زمانی است که خواهر موسی از دور، سربازان فرعون را زیر نظر گرفته بود. مفسران مفعول محذوف در آیه را نفی شعور سربازان از هدف (خواهر موسی) دانسته‌اند. (فخررازی، ۱۴۲۰، ۵۸۳/۲۴). برخی نیز مهارت خاص خواهر موسی در زیر نظر گرفتن و کنترل آنها را بیان کرده‌اند. (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۸۳/۲۰). در هر دو آیه، سخن از زیرکی و دست‌یابی به ظرافت امر است که فرعون و سربازانش نسبت به آن شعور نداشتند. عدم شعور فرعونیان تا زمانی بود که برخلاف انتظارشان موسی مقابل فرعون و قومش ایستادگی کرد. باوجوداین، خداوند به سربازان فرعون و فرعونیان نفی شعور را نسبت می‌دهد، به دلیل اینکه آینده‌نگر نبودند و ظرافت امر را درک نکرده بودند.

۲-۴ قوم شعیب

یکی دیگر از اقوامی که خداوند به آنها نفی شعور را نسبت داده، قوم شعیب است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (اعراف، ۹۵). سختی‌ها و رنج‌ها بر قوم شعیب اثر نگذاشت و بر رفتار و اعتقاداتشان پافشاری کردند. خداوند درهای نعمت را به روی آنها باز کرد تا غرق آن شدند.

(طبری، ۱۴۲۰، ۵۷۶/۱۲). آنان از روی نادانی گفتند: «پدران ما هم گاهی دچار سختی و گاهی دچار آسودگی می شدند و این قانون طبیعت است.» و در حالی که به آنچه خداوند در اختیارشان گذاشته شاد و مسرو بودند، دچار عذاب و عقاب الهی شدند. آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ (انعام، ۴۴) نشان می دهد، آنها اصلاً به ذهنشان خطور نکرده بود که عذابی در انتظارشان است و وقوع عذاب را امری غیرممکن می دانستند.

استعمال لفظ شعور در آیه، به دلیل عملکرد و غفلت بیش از حد آنها و غرق شدن در نعمت های دنیوی است. آنها از درک ظرافت عذاب غافل گشته و تا زمان وقوع آن تصور چنین امری برایشان محال بود.

۲-۵ مشرکان مکه

یکی دیگر از گروه های کافران، مشرکان مکه اند که خداوند از آنها نفی شعور کرده است. خداوند به نفی شعور از مشرکان در دو بُعد دنیوی و اخروی تأکید کرده است. در بعد دنیوی عملکرد آنها در مقابله با پیامبر (صلی الله علیه وسلم) و قرآن است. خداوند این مسئله را این گونه به تصویر می کشد: ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (انعام، ۲۶). در این آیه، شعور با واژه «هلاک» همنشین شده است. هلاک قوم، امری مخفی است که جز به وسیله وحی، هیچ کس حتی پیامبران از آن اطلاع نداشتند، لذا بین هلاکت و نفی شعور رابطه مستقیمی برقرار است. این آیه تأکیدی برای بیان خطای اعتقادی کافران است. همچنین ضعف عقل آنان را بیان می کند، با وجود اینکه خود را رهبران مردم به شمار می آوردند. (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۸۳/۷). حذف مفعول «یشعرون» نیز بر این تأکید می افزاید و مهر هلاکت و گمراهی را بر پیشانی کافران حک می کند. فخررازی مفعول محذوف شعور را این گونه بیان می کند: «آنها به هلاکت نفسشان و روانه شدنشان به سمت آتش که به سبب ارتکاب کفر بود، شعور نداشتند.» (فخررازی، ۱۴۲۰، ۵۰۷/۱۲).

براساس آنچه بیان شد، علت نفی شعور از مشرکان مکه این است که آنان در درک ظرافت‌ها مهارت نداشتند.

خداوند به نفی شعور اخروی در آیات عذاب و وقوع قیامت تأکید ورزیده است. این بخش در مبحث نفی شعور از نزول عذاب و رویداد قیامت بیان خواهد شد.

۳. نزول عذاب و رویداد قیامت

یکی از کاربردهای واژه شعور در حالت نفی، مربوط به رویداد قیامت و حوادث آن است. بیشتر آیات در این زمینه به دیدگاه مشرکان درباره قیامت برمی‌گردد؛ این آیات عبارت است از:

۱. ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (یوسف، ۱۰۷)؛
۲. ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (نحل، ۲۱)؛
۳. ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَحَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَنَاءَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نحل، ۲۶)؛
۴. ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نحل، ۴۵)؛
۵. ﴿نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (مؤمنون ۵۶)؛
۶. ﴿فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (شعراء، ۲۰۲)؛
۷. ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (نمل، ۶۵)؛
۸. ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (عنكبوت، ۵۳)؛
۹. ﴿كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (زمر، ۲۵)؛

۱۰. ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (زمر، ۵۵)؛

۱۱. ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (زخرف، ۶۶)؛

۱۲. ﴿ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (اعراف، ۹۵).

کلمه شعور در همه این آیات در سوره‌های مکی و در سیاق موضوع کفر قرار گرفته است. از آنجایی که این دسته از آیات در دوران مکی نازل شده است، همنشین‌های کلمه شعور نیز متناسب با زمان نزول، شامل (بغته، عذاب، ساعه، هلاکت نفوس و حساب) است. این واژه‌ها رابطه تنگاتنگی با عصر نزول آیه دارد، زیرا این برهه از نزول قرآن، تأکید اساسی بر بازسازی اعتقادی و بنیان نهادن شالوده عقیده دارد و برای همین، بحث حساب و کتاب و قیامت پررنگ است. همچنین حذف مفعول در همه آیات و ذکر آن در یک آیه (نمل، ۶۵)، این ارتباط را محکم‌تر می‌کند.

شعور به نسبت عذاب ناگهانی برای بیان نفی آگاهی به صورت منفی، همراه با لفظ (بغته) چهار بار در قرآن، سه بار با صیغه غایب و یک بار با صیغه مخاطب ذکر شده است و از الفاظی، مانند عقل، علم، درک و فقه برای بیان این معنا کمتر استفاده شده است.

آیاتی که در آنها واژه شعور با «بغته» همنشین شده به قرار زیر است:

۱. ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالصَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ. ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (اعراف، ۹۴-۹۵)؛

۲. ﴿كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ. لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ. فَيَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ. فَيَقُولُوا هَلْ نَحْنُ مُنْظَرُونَ﴾ (شعرا، ۲۰۰-۲۰۳)؛

۳. ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لِّجَاءِهِمُ الْعَذَابُ وَلَيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾
(عنکبوت، ۵۳)؛

۴. ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾
(زمر، ۵۵).

در این مجموعه آیات، واژه شعور با «بغته» همنشین شده و به معنای آمدن و دچار شدن ناگهانی به عذاب است. بنابراین با مفهوم شعور ارتباط مستقیمی دارد، زیرا عذاب به شکل ناگهانی می‌آید و امکان شعور بدان راه ندارد.

در سه آیه دیگر، شعور با ظرف مکان «حیث» همنشین شده است. این آیات نیز معنای ناگهانی بودن عذاب را تقویت می‌کنند. (رک: رازی، ۱۴۲۰، ۲۰/۲۱۲). آیات مذکور عبارت است از:

۱. ﴿قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نحل، ۲۶)؛

۲. ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَخْسِفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾
(نحل، ۴۵)؛

۳. ﴿كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَآتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (زمر، ۲۵).

به این معنا که عذاب از جهت یا مکانی به سراغشان آمد که ایشان فکرش را هم نمی‌کردند و حتی از آن جهت احساس امنیت نیز می‌کردند، یا اینکه عذاب به شکل ناگهانی نازل شد. (رک: ماوردی، بی‌تا، ۵/۱۲۳؛ رازی، ۱۴۲۰، ۲۶/۴۴۹). معنای دوم، با آیات بالا هم‌خوانی بیشتری دارد. در جمع‌بندی می‌توان گفت، عذاب ناگهانی (بغته) که انسان بدان شعور ندارد، عذابی است که از مکان امن بر انسان وارد می‌شود. بعضی از مفسران، عبارت «مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» را کنایه از عذابی می‌دانند که توانایی دفع آن وجود ندارد، وگرنه هنگامی که عذاب بر قوم عاد آمد، بدان شعور داشتند؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَّتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ

﴿مُطْرُنَا﴾ (احقاف، ۲۴). همچنین عذاب برای قوم نوح و غرق شدن فرعون و قومش نیز چنین بود. (رک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۱۴/۱۶۶). اما در این مجموعه آیات، نفی شعور به آمدن عذاب از مکانی است که آنها فکر نمی‌کردند که از آنجا عذاب نازل شود. درباره قوم عاد و قوم نوح همین تصور مطرح است؛ چنانکه قوم عاد گفتند: «هَذَا عَارِضٌ مُّطْرُنَا»، یعنی شعور به آمدن عذاب نبود، بلکه شعور به نزول باران بود. همچنین در داستان نوح و فرزندش نیز هنگامی که گفت: ﴿سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾ (هود، ۴۳)، چنین است. مفسران مفعول محذوف «یشعرون» در آیات قیامت را این‌گونه ذکر کرده‌اند: «عذاب به صورت ناگهانی آن‌گاه که در بازارها سرگرم و مشغولند بر آنها وارد می‌شود، درحالی‌که فکر می‌کنند در جایگاه امنی قرار دارند و نمی‌دانند که قرار است، خلاف تصور آنها اتفاق بیفتد؛ آنها نسبت به ریزه‌کاری امور اطلاعی ندارند.» (رک: واحدی، ۱۴۳۰، ۶۰۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۴/۲۶۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۶/۴۴۹؛ قرطبی، ۱۳۸۴، ۱۰/۹۸).

با نگاهی دقیق‌تر به آیات و با توجه به آنچه مفسران بیان کردند، نفی شعور از کافران به دلیل تصور اشتباهی است که نسبت به محیط پیرامون و آینده داشتند؛ چنانکه از ریزه‌کاری‌ها و ظرافت امور اطلاعی نداشتند و برای خود نقطه امنی ساخته بودند، بدون اینکه بدانند محل هلاکشان همان جاست.

۴. شعور در داستان اهل کتاب

یکی دیگر از گروه‌هایی که قرآن نفی شعور آنها را ذکر کرده است، اهل کتاب است. خداوند بیان کرده است: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (آل عمران، ۶۹). در این آیه، شعور با اضلال هم‌نشین شده است. اضلال مهمترین عامل برای نسبت دادن نفی شعور به اهل کتاب است؛ زیرا مانند شعور، امری درونی و مخفی است و جز با عملکرد انسان مشخص نمی‌شود. اضلال یکی از عواملی است که تأثیر درونی (انحراف خود) و تأثیر بیرونی

(انحراف دیگران) را در بر دارد و خداوند نیز به این نکته در این بخش از آیه اشاره دارد: «وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ». این جمله دو معنای درونی و بیرونی بودن اضلال را بیان می‌کند. مفسران دو معنا برای این جمله بیان کرده‌اند: ۱. یهودیان سعی در گمراهی مردم کردند، لذا خودشان نیز از آن تأثیر پذیرفتند و گمراه شدند؛ ۲. یهودیان از قبل گمراه بودند، چون بر دین تحریف‌شده باقی مانده بودند. (رک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۲۷۹/۳). بنابراین، به این دلیل که اضلال از عوامل نفسانی است، با شعور ارتباط مستقیم دارد.

بعد از مسئلهٔ همنشینی کلمهٔ شعور، موضوع حذف مفعول «یشعرون»، مفسران را به تلاش واداشته تا مفعول مناسبی برای آن بیابند. این مفعول‌ها عبارت است از:

۱. نفسشان را گمراه می‌کنند؛

۲. خداوند رسولش را از گمراهی آنان مطلع می‌کند. (سمرقندی، بی‌تا، ۲۲۲/۱)؛

۳. بدی کارشان به خودشان بر می‌گردد و به گمراهی شما دست نمی‌یابند. (رک: ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۴۵۲/۱)؛

۴. به خود ضرر می‌رسانند، اما به دیگران ضرر نمی‌رسانند؛

۵. گناه و اختصاص ضرر به خودشان است. (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۲/۲)؛

۶. مصیبتی که دچار آن شدند، به‌زودی آنها را مستحق عذاب می‌گرداند. (شعراوی، ۱۹۹۷، ۱۵۳۶/۳). در نگاه اول، مفعول محذوف این است که نسبت به گمراهی خودشان شعور ندارند. در نگاه دوم، آنها در گمراهی غوطه‌ور شدند، اما آرزوی اینکه مؤمنان را به گمراهی بکشند، هرگز محقق نمی‌شود. آنها فقط امثال خودشان را در گمراهی با خود همراه می‌کنند. (رک: رشید رضا، ۱۹۹۰، ۲۷۳/۳؛ خازن، ۱۴۱۵، ۲۵۸/۱).

نفی شعور از اهل کتاب، باتوجه به استعمال کلمهٔ اضلال که مفهوم عامی دارد، به‌معنای نفی علم دقیق و لطیف به ریزه‌کاری‌هایی است که پیامد آن به خودشان بر می‌گردد. یعنی خود را در آن

غوطه‌ور می‌کنند و راه نجات را در آینده برای خود از بین می‌برند، و یقیناً زمانی که مرگ به سراغ آنها بیاید، به این ظرافت اطلاع نمی‌یابند.

۵. شعور در داستان مؤمنان

یکی دیگر از گروه‌هایی که قرآن موضوع نفی شعور آنها را مطرح کرده است، شعور در داستان مؤمنان است که چهار آیه از قرآن به آن اختصاص یافته است.

۵-۱ شهدا

خداوند شعور اهل ایمان نسبت به زنده بودن شهدا را نفی کرده و فرموده است: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (بقره، ۱۵۴). خداوند برای کشته‌شدگان در راه خدا، اثبات حیات کرده است، درحالی‌که امکان شعور بدان وجود ندارد. مفسران به علت‌های نفی شعور توجه کرده‌اند. یکی از این علت‌ها، روحانی بودن زندگی شهدا است. بر همین اساس، نفی شعور را به معنای نفی احساس تفسیر کرده‌اند و از این نظر که زنده بودن شهدا را نمی‌توان احساس و درک کرد، چون جسمانی نیست و فقط باید به آن ایمان آورد، این آیه را با آیه دیگری تبیین می‌کنند: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل‌عمران، ۱۶۹). خداوند لفظ زنده بودن را با عبارت «عند ربهم یرزقون» ذکر نموده است. این عبارت، بر خاص بودن زندگی شهدا پس از مرگشان دلالت دارد. همچنین اگر حیات به معنای مجازی باشد، (یعنی زنده بودن به معنای زندگی بخشیدن به دیگران، مدح و ثنای ایشان گفتن، ارزش و منزلت ایشان نزد مؤمنان)، در این صورت، نفی شعور به معنای «احساس نکردن» صحیح نیست، بلکه نفی شعور به معنای عدم درک بالا نسبت به ایشان است. درنتیجه، با توجه به تعریف لغوی و اصطلاحی، نفی شعور در این آیه به معنای نفی درک و علم دقیق نسبت به حیات شهدا است، زیرا این موضوع مرتبط به روح است و خداوند درباره آن فرموده است: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ

عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿۸۵﴾ (اسراء، ۸۵). انسان فقط می‌تواند، بعضی ادراکات و معلومات درباره زندگی شهدا را از طریق وحی یا رؤیای صالحه به دست آورد.

۵-۲ سلیمان و مورچه‌ها

یکی دیگر از کاربردهای شعور در داستان سلیمان و مورچه‌ها بوده که نفی شعور مربوط به سلیمان و سربازانش یا مورچگان است. خداوند می‌فرماید: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (نمل، ۱۸). چنانچه مرجع ضمیر در عبارت «وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» مورچگان باشد، در این صورت، متکلم خداوند است که از مورچگان نفی شعور کرده است؛ زیرا آنها نمی‌دانستند که سلیمان زبان آنها را می‌فهمد. اگر مرجع ضمیر فقط سربازان سلیمان باشد یا متکلم مورچه باشد، در این صورت، مرجع ضمیر سلیمان و سربازانش هستند و نفی شعور متوجه آنها است، زیرا مورچگان فکر می‌کنند، سلیمان و سربازانش ندانسته آنها را پایمال می‌کنند. (طبری، ۱۴۲۰، ۴۳۹/۱۹). باتوجه به سیاق داستان و عبارت ﴿فَتَبَسَّمْ ضَاكِحًا مِّن قَوْلِهَا﴾ (نمل، ۱۹) قول آخر راجح است، چون در این داستان نفی شعور به نسبت مؤمنان است که سهواً ممکن است شکل بگیرد و تفسیر شعور در این آیه به معنای علم دقیق و لطیف به محیط اطراف است که سلیمان (علیه‌السلام) به آن واقف بود.

۵-۳ اصحاب پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)

در سوره حجرات گروهی از اصحاب نبی (صلی‌الله‌علیه‌وسلم)، به دلیل بالا بردن صدایشان در حضور ایشان مورد خطاب قرار گرفتند و بدانان گفته شد که چه بسا به علت این کار، اعمال نیک آنها از بین برود، درحالی‌که نسبت به آن شعور ندارند. خداوند در این خصوص می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (حجرات، ۲). نفی شعور این‌گونه تفسیر می‌شود که این گروه، علم

دقیق و لطیفی نداشتند تا براساس آن تشخیص دهند که بلند سخن گفتن و بالا بردن صدا، سبب از بین رفتن اعمالشان می شود. (ر.ک: واحدی، ۱۴۳۰، ۳۴۴/۲۰) یا اینکه نفی شعور مربوط به افساد و از بین رفتن اعمالشان است (ماوردی، بی تا، ۳۲۷/۵)، به گونه ای که این بی ادبی استمرار می یابد و شخص را تدریجاً به مرحله کفر می رساند. (ر.ک: ابن عاشور، ۱۹۸۴، ۲۶/۲۲۱). شوکانی به نقل از زجاج این دیدگاه را که شخص ندانسته کافر شود، انکار می کند. (شوکانی، ۱۴۱۴، ۷۰/۵)، اما با توجیه ابن عاشور به این مسئله پاسخ داده می شود که سنت امهال و استدراج، شخص را به این جایگاه می رساند. «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف، ۱۸۲). یکی از دلایلی که باعث شده است، خداوند در این آیات به مؤمنان نفی شعور نسبت دهد، بی خبری آنها در اقوال و اعمال و افکاری است که از آنها سر زده است که نتیجه آن، واقع شدن در زمره افراد بی شعور است.

در آیه ای دیگر نیز خداوند شعور مؤمنان را مورد خطاب قرار می دهد و در قالب استفهام انکاری چنین بیان می کند: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انعام، ۱۰۹). خداوند در این آیه بیان می کند، مؤمنان چگونه به معجزه ای که مشرکان آن را می طلبند، شعور دارند و از پیامبر وقوع آن را می خواهند؛ یعنی همان چیزی که مشرکان را از ایمان باز داشته، با وقوع معجزه نیز از ایمان باز می دارد و این تنها خداست که حقیقت این دل ها را می داند. (سید قطب، ۱۳۹۳، ۲/۸۸۲). چنانچه مرجع ضمیر در «یشعركم» کفار قریش باشند، در این صورت نفی شعور به آیات الهی متوجه کفار قریش بوده و عبارت «أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ» جمله مستأنفة جدید است. (طبری، ۱۴۲۰، ۱۲/۴۰). بنابراین، عدم درک ظرایف امور توسط مؤمنان و آگاهی نداشتن به باطن امور، باعث شده است، شعور آنها مورد خطاب قرار بگیرد.

۴-۵ برادران یوسف

مفهوم شعور در داستان یوسف و برادرانش نیز در حالت نفی ذکر شده است؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِأَمْرِهِمْ هَذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (یوسف، ۱۵). مفسران در این آیات نفی شعور را در دو وجه تفسیر کرده‌اند: اول، نفی شعور برادران به اینکه یوسف بر آنها چیره خواهد شد؛ دوم، نفی شعور برادران به وحی بر یوسف و نبوت وی. (ماوردی، بی‌تا، ۱۴/۳؛ رازی، ۱۴۲۰، ۴۲۸/۱۸). در تأویل دوم، عبارت «وهم لا يشعرون» خبر برای رسول الله (صلی‌الله‌علیه‌وسلم) است که برادران یوسف، هیچ نوع شعوری به وحی نداشتند. (ر.ک: ابن عطیه، ۱۴۲۲، ۲۲۶/۳). اگرچه بر صحت معنای نخست، قرائن بیشتری در سیاق داستان وجود دارد، اما هر دو معنا می‌تواند صحیح باشد؛ زیرا شعور به وحی الهی و شناخت یوسف پس از سالیان طولانی، نیازمند علم و بینش ظریف و دقت در امور بود که برادران یوسف از آن بی‌بهره بودند و برعکس، یوسف از آن برخوردار بود؛ همان‌طور که خداوند می‌فرماید: ﴿وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (یوسف، ۵۸)؛ ﴿قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ (یوسف، ۸۹). و به همین دلیل است که خداوند شعور برادران یوسف را مورد خطاب قرار داده است.

۵-۵ اصحاب کهف

در داستان اصحاب کهف مفهوم شعور در خلال گفت‌وگوی یاران غار به کار رفته است. آنها از خواب بیدار شدند و از یکدیگر می‌پرسیدند که چه مدت در خواب بودند؟ پس از محاوره‌ای مختصر، گروهی از آنان گفتند، شخصی از بینشان با پول به شهر برود و غذایی پاک تهیه کند، اما بایستی زیرکی به خرج دهد و هیچ‌کس به وجود آنان شعور نیابد؛ خداوند در این باره می‌فرماید: ﴿وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ

وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا» (کهف، ۱۹). مفهوم شعور در این آیه با «تلطف» قرین گشته است. «تلطف» می‌تواند متعلق به تهیه غذا باشد، یعنی در تهیه پاک‌ترین غذا دقت به خرج دهند؛ یا مربوط به پنهان‌کاری از مردم شهر باشد که نتیجه آن، بایستی نفی شعور دیگران به آنها باشد. (ر.ک: زمخشری، ۱۴۳۰، ۵۶۸/۱۳). زیرا «تلطف» حرکت به وجه دقیق است و با نفی شعور مخالفان ارتباط مستقیمی دارد.

نتیجه‌گیری

مفهوم شعور برخلاف باور جمع زیادی از مفسران و علمای لغت که آن را مترادف با علم و درک دانسته‌اند، به معنای علم دقیق و لطیفی است که نیازمند دقت و دوراندیشی انسان است. هم‌نشین‌های شعور در آیات قرآنی، مانند مکر، خداع، تلطف، بغته و...، مناسبت معنایی پررنگی با واژه شعور و معمول حذف‌شده آن دارند. شعور به بازگشت نتیجه عمل، یکی از مهمترین مفعول‌های حذف‌شده است.

مفهوم شعور در قرآن بیشتر برای منافقان، اهل کتاب و مجرمان ملت‌های پیشین به کار رفته است. همچنین در چند مورد برای مؤمنان کاربرد دارد که این مورد در سوره‌های مکی از بسامد بیشتری برخوردار است. نفی شعور در استعمال قرآنی، به عنوان شیء مذموم به کار رفته است. این کاربرد در قالب نفی، به وسیله ادات «ما و لا» یا استفهام انکاری یا به صورت شرط است. صیغه مضارع که از ویژگی‌های آن تجدد و استمرار است، تنها صیغه استفاده‌شده برای این واژه است.

باتوجه به استعمال شعور در جملات حالیه، نفی شعور دائمی نیست و متعلق به زمانی است که شخص مرتکب کار یا فکری مجرمانه شده باشد.

معناشناسی واژه شعور یکی از پژوهش‌های پیشنهادی برای دانشجویان رشته تفسیر است که

می‌توانند، مفهوم این واژه از منظر علم روانشناسی را با معنای قرآنی آن مقایسه و پژوهش کنند.

منابع

قرآن کریم.

- این عاشور، محمد الطاهر بن عاشور التونسی، **التحریر والتنوير**، بی‌جا، الدار التونسية، تونس، ۱۴۰۴ق.
- ابن عجینه، ابوالعباس، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تحقیق: احمد عبدالله القرشی رسلان، چاپ سوم، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- ابن عطیه، ابو محمد، **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ابن فارس، احمد، **معجم مقاییس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، دارالفکر، بیروت، ۱۳۹۹ق.
- أزهری، ابو منصور، **تهذیب اللغة**، تحقیق: ریاض ذکی قاسم، چاپ اول، دار المعرفة، بیروت، ۱۴۲۲ق.
- ألوسی، شهاب‌الدین، **روح المعانی**، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، چاپ اول، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- بقاعی، إبراهیم بن عمر، **نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور**، بی‌جا، دار الکتاب الإسلامی، قاهره، بی‌تا.
- بیضاوی، ناصرالدین أبو سعید الشیرازی، **أنوار التنزیل وأسرار التأویل**، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ق.
- جزائری، جابر بن موسی، **أيسر التفاسیر لكلام العلی الكبير**، چاپ پنجم، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ۱۴۲۴ق.
- حسن جبل، محمد حسن، **المعجم الاشتقاقي الموصل لالفاظ القرآن الكريم**، چاپ اول، مكتبة الآداب، قاهره، ۲۰۱۰م.
- خازن، علاء‌الدین، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، تحقیق: محمد علی شاهین، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۱۵ق.
- دره، محمد علی طه، **فتح الكبير المتعال اعراب المعلقات العشر الطوال**، چاپ دوم، مكتبة الودی، جده، ۱۴۰۹ق.
- رازی، محمد بن عمر مشهور به فخرالدین الرازی، **مفاتیح الغیب (التفسیر الكبير)**، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۰ق.

راغب اصفهانی، أبو القاسم، **المفردات فی غریب القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، چاپ اول، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.

رشید رضا، محمد، **تفسیر المنار**، بی‌جا، هیئة المصریة العامة للكتاب، القاهرة، ۱۹۹۰م.

زحیلی، وهبة، **التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج**، چاپ دوم، دارالفکر المعاصر، دمشق، ۱۴۱۸م.

زمخشری، محمود بن عمر، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، چاپ سوم، دار الكتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ق.

زوزنی، حسین، **شرح المعلقات السبع**، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.

سعدی، عبدالرحمن، **تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان**، تحقیق: عبدالرحمن بن معلا اللویحق، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.

سمرقندی، ابراهیم، **بحر العلوم**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌جا، بی‌تا.

سمین حلبی، احمد، **الدرالمصون فی علوم الكتاب المکنون**، بی‌جا، دارالقلم، دمشق، بی‌تا.

شعراوی، محمد متولی، **تفسیر شعراوی**، بی‌جا، مطابع أخبار الیوم، بی‌جا، ۱۴۱۸ق.

شوکانی، محمد بن علی، **فتح القدر**، چاپ اول، دار ابن کثیر، بی‌جا، ۱۴۱۴ق.

صافی، محمود بن عبدالرحیم، **الجدول فی الاعراب القرآن الکریم**، چاپ چهارم، دارالرشید، موسسه الایمان، بیروت، ۱۴۱۸ق.

طبری، محمد بن جریر، **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**، تحقیق: احمد شاکر، چاپ اول، مؤسسة الرسالة، بی‌جا، ۱۴۲۰ق.

عسکری، ابوهلال، **الفروق اللغویه**، تحقیق: محمد ابراهیم سلیم، بی‌جا، دارالعلم الثقافه للنشر و التوزیع، قاهره، بی‌تا. عظیمی شندآبادی، علی، **شعور موجودات در قرآن و روایات**، مجله دانش‌ها و آموزه‌های قرآن و حدیث، سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۷ش.

عمر، احمد مختار، **معجم اللغة العربیة المعاصرة**، چاپ اول، عالم الكتب، قاهره، ۱۴۲۹ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، تحقیق: مهدی مخزومی و د. ابراهیم السامرائی، بی‌جا، دار و مکتبه الهلال، بی‌جا، بی‌تا.

فیروزآبادی، مجدالدین، **القاموس المحیط**، تحقیق: مکتب تحقیق التراث فی مؤسسة الرسالة، چاپ هشتم، مؤسسة الرسالة، لبنان، ۱۴۲۶ق.

قرطبی، محمد بن أحمد بن أبی بکر، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقیق: أحمد البردونی و إبراهيم أطفیش، چاپ دوم، دارالکتب المصریة، القاهرة، ۱۳۸۴ق.

قشیری، عبدالکریم، **لطائف الإشارات=تفسیر القشیری**، تحقیق: ابراهیم البسیونی، چاپ سوم، الهیئة المصریة العامه للکتب، مصر، بی‌تا.

سید قطب، ابراهیم، **فی ظلال القرآن**، مترجم: مصطفی خرم‌دل، چاپ پنجم، نشر احسان، تهران، ۱۳۹۳ش.

کفوی، أبوالبقاء، **الکلیات**، تحقیق: عدنان درویش و محمد المصری، بی‌جا، موسسه الرساله، بیروت، بی‌تا.

ماتریدی، ابو منصور، **تفسیر ماتریدی**، تحقیق: مجدی باسلوم، چاپ اول، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۲۶ق.

ماوردی، أبوالحسن، **النکت والعیون**، تحقیق: السید ابن عبدالقصور بن عبدالرحیم، بی‌جا، دارالکتب العلمیة، لبنان، بی‌تا.

مشکور، محمدجواد، **فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی**، چاپ اول، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷ش.

مقاتل، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، چاپ اول، داراحیا التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۳ق.

واحدی، أبوالحسن، **التفسیر البسیط**، تحقیق: محمد بن سعود، چاپ اول، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، بی‌جا، ۱۴۳۰ق.

بردگی و برده‌داری از دیدگاه قرآن*

Ali.moticollah@gmail.com

علی مطیع‌الله (دانشجوی کارشناسی ارشد رشته شریعت)

چکیده

قرآن انسان را موجودی دارای کرامت معرفی می‌کند و تنها معیار مؤثر در افزایش یا کاهش کرامت را تقوا می‌داند. باوجوداین در طول تاریخ بشر، طبقه‌ای از آدمیان، به اسم بردگی از این حق محروم بوده‌اند. قرآن درصدد پس دادن این حق به صاحبانش برآمد؛ اما به دلیل اینکه ممکن بود، لغو یک‌باره این عرف جهانی، بحران اقتصادی و فرهنگی در جزیره العرب به بار آورد، در طی چهار مرحله به این مهم پرداخت. مراحل چهارگانه از این قرار است: تغییر عنوان رابطه بین برده‌داران و بردگان، محدود کردن اختیارات برده‌داران، شخصیت بخشیدن به بردگان و افزایش راه‌های آزادسازی آنان. در عصر حاضر، برخی گروهک‌های منتسب به اسلام، همانند داعش، با استناد به آیات قرآن، بردگی و برده‌داری را از سر گرفته‌اند. این گروهک، زمینه سوءاستفاده‌های تبلیغاتی غیرمسلمانان را فراهم آورده‌اند؛ درحالی‌که تعامل قرآن با برده‌داری نه به مثابه امری مطلوب، بلکه در مقام واقعی موجود و نامطلوب است که درمان آن طی چهار مرحله مذکور و به تدریج صورت می‌گیرد.

کلیدواژه‌ها: کرامت انسانی، برده در قرآن، کنیز در قرآن.

مقدمه

برده‌داری در طول تاریخ بشریت سابقه‌ای دور و دراز داشته و از شمار ظلم‌های طبقاتی است. در برده‌داری، آزادی انسان به‌طور کامل سلب می‌شود؛ به‌گونه‌ای که دیگر نه مانند یک انسان، بلکه حیوان یا کالایی قلمداد می‌شود. مبارزه با این نظام چند هزار ساله کاری ساده و بدون موانع نیست؛ باوجوداین، قرآن آیاتی را بیان کرد که جهان‌بینی متفاوتی برای جامعه آن وقت معرفی نمود. این جهان‌بینی مقدمه‌ای بر ریشه‌کن کردن انواع ظلم و فساد فردی و اجتماعی بود که نظام برده‌داری از آن جمله بود.

اگرچه امروزه برده‌داری به شیوه‌ای که در زمان نزول قرآن رواج داشت، مطرح نیست؛ اما برده‌داری‌های نوین، همچون اجبار انسان‌ها به کارهای طاقت‌فرسا در مقابل تأمین مواد غذایی‌شان و به خدمت گرفتن انسان‌ها برای خدمات جنسی به دیگران و مثال‌های فراوان دیگر، به‌مثابه مصداق‌هایی برای موضوع مورد بحث به شمار می‌روند. در عصر حاضر نیز می‌توان عملکرد ابوبکر بغدادی را به‌عنوان تجدید آن شیوه مرسوم در زمان نزول قرآن به حساب آورد که ضرورت بحث و مناقشه موضوع را بیشتر هویدا می‌کند. این شخص رهبر نام‌دار گروهک موسوم به دولت اسلامی در عراق و شام (داعش) بوده و از افرادی است که در دوران معاصر به زنده کردن نظام برده‌داری و راه‌اندازی بازارهای برده‌فروشی در عراق و سوریه پرداخته است. این شخص ادعا داشته که در این کار به قرآن و سنت و سیرت اتکا کرده است. مردان و زنان بازمانده از این گروهک‌ها تا امروز در اردوگاه‌های محاصره‌شده در عراق، ترکیه، سوریه و جاهای دیگر زندگی می‌کنند و همچنان برده‌داری را امری مشروع می‌دانند. بی‌شک، روانه شدن اتهامات و شبهات فراوان به قرآن از نتایج چنین عملکردهایی است.

احمد شفیق در کتاب *الرق فی الاسلام*، به نظام برده‌داری در تمدن‌های گذشته پرداخته و آن را

با نظام برده‌داری در اسلام مقایسه می‌کند. مقاله دکتر حسین مهرپور و کلثوم رحمان زاده با عنوان *کنکاشی در مفهوم بردگی در اسلام با توجه به مقتضیات جهان معاصر*، به بررسی برده‌داری در جزیره العرب قبل و بعد از ظهور اسلام پرداخته است. این مقاله راه‌کارهای شریعت اسلامی برای مبارزه با برده‌داری را معرفی می‌کند. مقاله ابراهیم محمد جمل با عنوان *الرق فی الجاهلیة والإسلام* نیز به مقایسه برده‌داری در دوران جاهلیت و اسلام پرداخته است.

جستار حاضر در دو نقطه از نوشته‌های پیشین متمایز است:

اول، اتکا بر استقرای قرآن در موضوع بردگی و برده‌داری؛

دوم، تحلیل روش تعامل قرآن با نظام برده‌داری.

در این مقاله، ابتدا به بررسی شرایط برده‌داری در جزیره العرب پیش از اسلام پرداخته می‌شود، سپس براساس استقرای قرآن، مسئله برده‌داری بررسی و نقد و تحلیل می‌شود.

بردگی و برده‌داری در جزیره العرب (پیش از اسلام)

هرچند بردگی در گذشته بیماری‌ای جهانی به شمار می‌رفت و در سراسر دنیا آدمیانی بودند که به هر دلیلی در قید بردگی بودند؛ اما آنچه به این جستار مربوط است، ارائه چشم‌اندازی کلی از وضعیت بردگان در جزیره العرب پیش از اسلام است. این داده‌های تاریخی - فرهنگی می‌توانند، در به دست آوردن فهمی درست و عمیق از چرایی و چگونگی تعامل قرآن با نظام برده‌داری، اثرگذار باشند.

طبقه بردگان در جامعه نه تنها هم‌تراز با انسان‌ها به شمار نمی‌رفتند، بلکه همچون حیوانات یا کالاهای تجاری یا حتی دکوری و تشریفاتی مورد داد و ستد واقع می‌شدند. بردگان برای کار در زمین‌های کشاورزی، خدمت به آزادگان، دفاع از قبایل در جنگ‌ها و بسیاری کارهای طاقت‌فرسای دیگر به کار گرفته می‌شدند. (ر.ک: دورانت، ۱۴۰۱، ۲۶/۱؛ جواد علی، ۲۰۰۱، ۱۴/۱۴۵).

برده‌فروشان به نام «نخاس» معروف بودند. در اصل این اصطلاح برای فروشندگان چهارپایان به کار می‌رفت. نخاسان برده‌فروش، بردگان را می‌خریدند و پس از پرورش آنها، به ازدواجشان در می‌آوردند و از فروش نسل آنها سود می‌کردند. بردگان نیز با توجه به رنگ، نژاد، قدرت بدنی، سلامت ظاهری، حرفه و دیگر ویژگی‌هایشان قیمت‌گذاری و برای فروش در بازار عرضه می‌شدند. همچنین مانند هر کالای دیگر، اگر خط و خشی بر بدن برده بود، یا دندان‌های ناسالم یا ظاهری نازیبا داشت، قیمت او نیز کاهش پیدا می‌کرد. (ر.ک: شریف، بی‌تا، ۱۹۲؛ جواد علی، ۲۰۰۱، ۱۴۷/۱۴-۱۴۱).

برده هیچ‌گونه دارایی، مالکیت و حق تصرف (حتی در رابطه با بدن خود) نداشت و عین و منفعت او کاملاً متعلق به صاحب و آقای او بود. با اجازه آقايش غذا می‌خورد و با دستور او با دیگری می‌خوابید و بدون مدنظر گرفتن توانایی یا نشاط و خستگی، همواره در حال خدمت و بار کشیدن بود. باوجوداین، هیچ عجب نیست که مانند یک حیوان با رفتارهای خشن و تحقیرآمیز روبه‌رو می‌شد یا حتی مورد ضرب و شتم واقع می‌گردید و چه‌بسا به سادگی جانش را از دست می‌داد. (ر.ک: جمل، ۱۴۳۱، ۱۶۰-۱۶۱؛ جواد علی، ۲۰۰۱، ۲۴۴/۱۰ و ۱۵۵/۱۴).

منشأ بردگی موارد گوناگونی بوده که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

۱. اسیر شدن در جنگ؛

۲. افتادن در دام راه‌زنان و آدم‌دزدان؛

۳. فقر و بدهکاری که موجب فروش خود یا اعضای خانواده می‌شد؛

۴. بازارهای نخاسی (برده‌فروشی)؛

۵. تولیدمثل بردگان.

با این حال، آزاد شدن یک برده اتفاقی نادر و استثنایی بود و چه‌بسا پس از آزادی نیز همچنان با برچسب «برده آزادشده» به زندگی خود ادامه می‌داد، و هرگز حرمت و جایگاه یک شخص

آزاد را به دست نمی‌آورد. (ر.ک: زلمی، ۱۳۹۲، ۴۷-۵۱؛ متز، ۱۳۶۴، ۲۹۵/۱-۲۹۶؛ جمل، ۱۴۳۱، ۱۶۱؛ جواد علی، ۲۰۰۱، ۲۴۵/۱۰-۲۴۷).

این وضعیت برای بردگان همچنان ادامه داشت، تا زمانی که پیامبر واپسین در جزیره العرب مبعوث شد.

خاستگاه نهایی قرآن برای جوامع بشری

با مبعوث شدن پیامبر اسلام و آغاز نزول وحی، قرآن جهان‌بینی متفاوتی به مردمان جزیره العرب ارائه کرد. جهان‌بینی‌ای از قبیل خدای بی‌همتا و انسان‌هایی که با یکدیگر برابر و برادرند. قرآن سه مفهوم اساسی را مطرح کرد که طبقه‌بندی معمول بشری را بر هم زد:

۱. همه انسان‌ها زاده یک مرد و یک زن هستند و از یک «نفس» آفریده شده‌اند: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (نساء، ۱). (ای مردم از پروردگارتان بترسید، آن ذاتی که شما را از یک تن آفرید، و همسرش را (نیز) از او آفرید، و از آن دو، مردان و زنان بسیاری پرانده کرد، و از پروردگاری که به (نام) او از همدیگر درخواست می‌کنید، و (همچنین) از (گسستن) پیوند خویشاوندی بیرهیزید، بی‌گمان الله همواره بر شما مراقب (و نگهبان) است.)

۲. همه انسان‌ها دارای «کرامت» خدادادی هستند: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء، ۷۰). (و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم، و آنها را در خشکی و دریا (بر مرکب‌ها) حمل کردیم، و از انواع (روزی‌های) پاکیزه به آنها روزی دادیم، و آنها را بر بسیاری از موجوداتی که آفریده‌ایم؛ چنانکه باید برتری بخشیدیم.)

۳. «تقوا» تنها معیار افزایش یا کاهش این کرامت خدادادی است و کسی جز خدا از آن آگاه نیست: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات، ۱۳). (ای مردم! بی‌شک ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم، و شما را تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم، تا یکدیگر را بشناسید، همانا گرامی‌ترین شما نزد الله پرهیزگارترین شماست، بی‌گمان الله دانای آگاه است.)

این سه مفهوم، به معنای بی‌ارزش کردن طبقه‌بندی‌هایی بود که معیارشان، مال، مقام، نسب، رنگ، نژاد، زبان و هرجیز دیگری غیر از تقوا بود. البته بدین معنا نیز بود که هیچ تفاوتی، بین برده و کنیز با مرد و زن آزاده از جهت انسان بودن وجود نداشت.

مفاهیم سه‌گانه، خاستگاه نهایی خدا را برای بشر ترسیم می‌کرد، اما رسیدن به این خاستگاه کار آسانی نبود؛ به‌ویژه در رابطه با بردگان. از طرفی، بازار برده‌فروشی از ارکان اقتصادی مردمان آن زمان به شمار می‌رفت و از طرف دیگر، برده‌داران آنها را افرادی فرومایه دانسته و حتی خود بردگان نیز خود را فروتر از انسان‌های دیگر می‌دانستند، و هیچ‌گونه آموزشی از آداب اجتماعی و اخلاقی دریافت نکرده بودند. در چنین شرایطی، آزاد کردن یک مرتبه بردگان و لغو یک باره نظام بردگی، جز بحران اقتصادی و فرهنگی چیزی را به همراه نمی‌آورد. (رک: جواد علی، ۲۰۰۱، ۱۴/۴۲؛ زلمی، ۱۳۹۲، ۴۴). بنابراین لازم بود، به آرامی و با حکمت و با به‌کارگیری روش‌هایی که سلامت جامعه را تضمین می‌کرد، به ریشه‌کن کردن این ظلم طبقاتی پرداخت.

بررسی آیات مرتبط با بردگان نشان می‌دهد، قرآن کریم در چهار مرحله متفاوت و مکمل یکدیگر به این مهم پرداخته است. این مراحل، با ترتیب زمانی و مجزا از هم مطرح نشده‌اند، زیرا واقعیت‌های زندگی افراد و شرایط و روحیات همگان در یک سطح قرار ندارد؛ بنابراین هرکس به فراخور وضعیت خویش از راه‌کارهای قرآنی بهره می‌جوید. اما به دلیل فهم آسان‌تر

مطالب، این مراحل به ترتیبی که از دید نگارنده منطقی به نظر می‌رسد، ارائه خواهد شد. البته به هم زدن این ترتیب یا در نظر نگرفتن آن خللی در ادعا و استدلال‌های پژوهش ایجاد نمی‌کند.

مرحله اول، تغییر در نام‌گذاری رابطه برده و برده‌دار

بردگان در اشعار و کلام عرب با اسامی گوناگونی، مانند عبد، أمة، رقیق، مملوک، رقبة، قنّ و... نام‌گذاری شده‌اند. هرکدام از این نام‌ها به مفهوم خاصی اشاره دارد. اسم «عبد» بر ذلیل و رام شدن دلالت دارد. (ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ۲۰۵/۴؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷، ۲۹۹/۱). برده را به این جهت «رقیق» می‌گویند که مقهور و ذلیل مالک خود است. (أزهري، ۲۰۰۱، ۲۳۰/۸). «مملوک» اسم مفعول از ریشه «م ل ک» است و به این مفهوم اشاره دارد که برده از دارایی‌های آقایش به شمار می‌رود و متعلق به اوست. (زمخشری، ۱۹۹۸، ۲۲۷/۲؛ ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ۳۵۲/۵). همچنین هرگاه کسی به همراه پدر و مادرش به بردگی در آید، به او «قن» گفته می‌شود. (جوهری، ۱۹۸۷، ۲۱۸۴/۶). در معاجم لغوی، به دلیل نام‌گذاری برده به «قن» نبرداخته‌اند. ابن‌فارس در معجم مقاییس اللغة، ریشه قاف و نون را غیرقیاسی می‌داند و معانی مختلفی برای آن ذکر می‌کند. یکی از این معانی، برده‌ای است که خود و پدرش به بند بردگی در آمده‌اند. (ابن‌فارس، ۱۹۷۹، ۴/۵). برخی از اسامی مذکور در قرآن نیز به کار رفته‌اند، مانند:

۱. عبد و أمة: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُوْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللّٰهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (بقره، ۲۲۱). (و با زنان مشرک تا ایمان نیاورده‌اند، ازدواج نکنید، و بی‌گمان کنیز باایمان از زن (آزاد) مشرک بهتر است، اگرچه زیبایی یا دارائی او) شما را به شگفت آورد؛ و (زنان باایمان را) به ازدواج مردان مشرک در

نیاورید، تا ایمان بیاورند، و قطعاً برده باایمان از مرد (آزاد) مشرک بهتر است، اگرچه (زیبایی یا دارایی و موقعیت او) شما را به شگفت آورد.

۲. عبد مملوک: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ﴾ (نحل، ۷۵). (الله مثلی زده: برده مملوکی را که بر هیچ چیز توانا نیست).

۳. رقه: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكَمُ تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (مجادله، ۳). (و کسانی که زنانشان را ظاهر می‌کنند، سپس از آنچه گفته‌اند باز می‌گردند، پس باید پیش از آمیزش جنسی با هم، برده را آزاد کنند. این حکمی است که به آن (پند و) اندرز داده می‌شوید، و الله به آنچه می‌کنید آگاه است).

با وجود فراوانی اسم‌های مذکور برای بردگان در فرهنگ عربی، قرآن برای آنها نامی را برگزیده که در هیچ اثر عربی پیش از قرآن یافته نمی‌شود. قرآن کریم به‌ندرت از اسامی رایج بین عرب‌ها استفاده کرده است، اما در مقابل با بسامدی بسیار بالاتر، اصطلاح «ملک یمین» را به کار گرفته است. (نساء: ۳، ۲۴، ۲۵، ۳۶؛ نحل: ۷؛ مؤمنون: ۶؛ نور: ۳۱، ۳۳، ۵۸، ۶۱). به‌کارگیری این عنوان برای بردگان، از نوآوری‌های قرآنی است که سابقه‌ای در کلام منظوم و ماثور عربی ندارد. (رک: راغب، ۱۴۱۲، ۷۷۵).

ملک یمین از دو واژه ترکیب شده است که اولی بر دارایی دلالت دارد (أزهری، ۲۰۰۱، ۱۴۹/۱۰)، و دومی نام دست راست است که برای معنای قسم، عهد، پیمان و قدرت به کار برده می‌شد (فراهیدی، ۱۴۳۱، ۳۸۷/۸)؛ زیرا افراد به‌هنگام پیمان بستن، دست راستشان را به هم می‌دادند. (أزهری، ۲۰۰۱، ۳۷۷/۱۵).

شبیه این عبارت در مُعلقة عمرو بن کلثوم وجود دارد:

«ونوجد نحن أمنعهم ذمارا وأوفاهم إذا عقدوا یمیناً»

(ما نسبت به آنچه باید حفظ و حراست شود، ازجمله ناموس و مال و جان، حسادت و مراقبت

بیشتری داریم، و وفادارترین مردم به عهد و پیمان هستیم.) «عقد یمین» در این بیت به معنای عهد و پیمان بستن است. (رک: زوزنی، ۲۰۰۲، ۲۲۹).

شبیه این ترکیب در قرآن نیز دو بار ذکر شده است:

۱. عقد یمین به معنای پیمان بستن: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيبَهُمْ﴾ (نساء، ۳۳). (و کسانی که شما (با آنان) پیمان بسته‌اید؛ نصیبشان را بدهید).

۲. تعقید یمین به معنای قسم خوردن: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾ (مائده، ۸۹). (الله شما را به خاطر سوگندهای لغو (و بیهوده‌تان) مؤاخذه نمی‌کند، ولی شما را به خاطر سوگندهایی که (از روی قصد) محکم کرده‌اید، مؤاخذه می‌کند).

در هر دو تعبیر، «عقد یمین» (به معنای پیمان بستن) و «تعقید یمین» (به معنای قسم خوردن)، معنای التزام و پایبندی وجود دارد. این معنا ناشی از معنای قسمت دوم ترکیب، یعنی «یمین» است. بنابراین، ترکیب «ملک یمین» را می‌توان به گونه‌ای معنا کرد که رابطه مالکیت در آن، مانند پیمان و قسم حاوی التزام و پایبندی به چیزی باشد. از طرفی دیگر، بیان احکام و ضوابط این رابطه در سراسر قرآن، به خودی خود بیان‌گر چهارچوبی است که در این رابطه، التزام را به وجود می‌آورد.

این ترکیب، معنایی را تداعی می‌کند که برخلاف معانی متداول در ذهن‌ها است. «ملک» به جنبه سلب آزادی از انسان اشاره دارد، به این معنا که از دارایی شخصی دیگر به شمار می‌رود. اما «یمین» که غالباً بر قسم و پیمان و عهد دلالت دارد، به چهارچوب و محدوده این دارایی و مسئولیتی که بر عهده مالک آن است، تأکید می‌کند. یعنی این برده از دارایی صاحبش است، اما نه دارایی مطلق، بلکه دارایی‌ای در چهارچوبی خاص و با مفادی تعیین شده است. ملک یمین، یعنی این دارایی قراردادی است و بایستی شروط و مقتضیات آن رعایت شود. به عبارتی مالک

حق ندارد، هرگونه رفتاری با مملوک خود داشته باشد، یا هر کاری را به عهده او بگذارد، بلکه مکلف است در برابر خدماتی که می‌گیرد، مسئولیت‌هایی نیز در قبال او به جا آورد. درواقع برده، تابع و ذلیل و تسلیم بی‌چون و چرای آقای خود نیست. این‌گونه تسلیم شدنی تنها در برابر خداست. تسلیم شدن برده در برابر آقایش، قراردادی و دارای چهارچوبی معین است. او نه حیوان است و نه وسیله‌ای که رد و بدل می‌شود، بلکه انسانی است که در شرایطی خاص قرار گرفته است.

توجه به این نکته حائز اهمیت است که در مواضعی که قرآن نام‌های مرسوم بردگان، همچون «عبد» و «أمة» را به کار برده است، آنها را همراه با صفاتی، مانند «مؤمن» و «صالح» ذکر کرده است. این همنشینی، شخصیت بخشیدن به بردگان را نشان می‌دهد که در مرحله سوم به تفصیل به آن پرداخته خواهد شد. در جاهای اندکی از قرآن نیز این نام‌ها بدون قید و صفت خاصی آمده‌اند که در بحث حقوقی یا اخلاقی نبوده، بلکه در مقام مثال و تبیین مسئله‌اند، مانند ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّْا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (نحل، ۷۵). (الله مثلی زده: برده مملوکی را که بر هیچ‌چیز توانا نیست، و کسی را که از جانب خود، روزی نیکو بخشیده‌ایم، پس او پنهان و آشکار از آن (روزی) انفاق می‌کند. آیا (این دو نفر) برابرند؟! ستایش مخصوص الله است، بلکه بیشترشان نمی‌دانند).

بنابراین، تغییر نام‌گذاری رابطه برده و برده‌دار و ابتکار اسمی جدید برای بردگان را می‌توان، اقدامی فرهنگی از جانب قرآن تلقی کرد که ذهنیت‌ها را برای پذیرش تغییر در بافتار جامعه آماده می‌سازد.

مرحله دوم، محدود کردن اختیارات برده‌داران و تعیین چهارچوب رفتاری برای آنها

تغییر نام‌گذاری رابطه، گامی مقدماتی برای تغییر نوع رابطه بود. خداوند در مرحله دوم، اختیارات

برده‌دار را محدود کرد؛ به گونه‌ای که برده‌دار اجازه رفتار آزادانه و بدون هیچ قید و بندی را با برده خود نداشته باشد. همچنین برده‌دار را به مسئولیت‌هایی مکلف کرد که بایستی آنها را در قبال بردگان خود به جا می‌آورد. برخی از این موارد عبارت است از:

۱. رابطه باید بر مبنای احسان باشد: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (نساء، ۳۶). (و الله را پرستید و چیزی را با او شریک مگردانید و به پدر و مادر نیکی کنید و (نیز) به خویشاوندان و یتیمان و بی‌نویان و همسایه خویشاوند و همسایه بیگانه و همنشین و در راه‌ماندگان و بردگانی که مالک آنها هستید).

مصادیق احسان به ملک یمین، به روشنی در این گفته پیامبر هویدا است: «إِنْ إِخْوَانُكُمْ خَوْلَكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تَكْلِفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَفْتُمُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَأَعِينُوهُمْ» (بخاری، ۱۹۹۳، ۸۹۹/۲). (بردگان خدمتکار شما، برادران شما هستند؛ خداوند آنها را تحت اختیار شما قرار داده است. پس هرکس که برادری تحت اختیار اوست، به او از آنچه می‌خورد بخوراند و از آنچه می‌پوشد، بپوشاند. و آنها را به کاری که از عهده آن بر نمی‌آیند و ندارید؛ و اگر آنان را به کاری که از عهده آن برنمایند و داشتید، به آنها کمک کنید).

۲. کمک به فرآیند آزاد شدن، در صورتی که برده درخواست آن را بدهد و شرایط مهیا باشد: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (نور، ۳۳). (و کسانی از بردگان‌تان که خواستار مکاتبه (بازخريد خویش) هستند، پس با آنها قرار داد ببندید، اگر خیر و صلاح در آنها احساس می‌کنید، و چیزی از مال الله را که به شما داده است؛ به آنها بدهید).

از جمله مسئولیت‌هایی که خداوند بر عهده برده‌داران گذاشته است، کمک کردن به بردگانی است

که درخواست آزادی می‌دهند. این کمک کردن در صورتی است که شرایط آزادی آنان فراهم شده و آن برده شایستگی آزادی را داشته باشد.

۳. به ازدواج در آوردن بردگان مجرد و شایسته: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (نور، ۳۲). (مردان و زنان مجرد و بی‌همسر) خود را همسر دهید، و (نیز) غلامان و کنیزان که شایسته (و نیکوکار) هستند، (همسر دهید) اگر فقیر باشند، الله از فضل (و کرم) خویش آنها را بی‌نیاز می‌کند، و الله گشایش‌دهنده آگاه است).

همان‌گونه که برده‌داران از بردگان نشان خدمات می‌گیرند، در مقابل بر آنها نیز لازم است، حداقل حقوق زندگی بردگان را تأمین کنند. یکی از مهم‌ترین حقوق بردگان که به عهده برده‌داران است، به ازدواج در آوردن آنان و تشکیل خانواده برای آنها است.

همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، نخاسان برده‌فروش نیز برای کسب درآمد، بردگان را به ازدواج در آورده و از خرید و فروش نسل آنان به سود می‌رسند؛ اما قرآن این مسئله را به جهت صحیح خود هدایت کرده و به ازدواج در آوردن بردگان را نه برای رسیدن به سود مادی، بلکه به عنوان مسئولیتی اجتماعی برای تأمین حقوق آنان قلمداد کرده است.

۴. برده‌دار حق ندارد کنیزان خود را به زنا و برقراری رابطه جنسی با دیگران اجبار کند: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (نور ۳۳). (و کنیزان خود را که می‌خواهند پاکدامنی کنند، برای به دست آوردن متاع ناچیز زندگانی دنیا به زنا وادار نکنید). اختیار برده‌دار مطلق و بی‌قید نیست، لذا اجازه ندارد هر کاری را هرگونه که بخواهد از برده خود طلب کند. بنابراین در مسائلی، همچون ازدواج و برقراری رابطه جنسی، رضایت برده در اولویت قرار دارد.

۵. ازدواج با کنیز، همانند ازدواج با زن آزاده بایستی با اجازه اهل و پرداخت مهریه صورت بگیرد: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُ فَاكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾ (نساء، ۲۵). (و هرکس از شما که از لحاظ مالی توانایی ازدواج با زنان آزاد مؤمن را نداشته باشد، پس با کنیزان باایمانی که ملک یمین شما هستند (ازدواج کند)، و الله به ایمان شما داناتر است. برخی از برخی هستند، پس آنان را با اجازه صاحبانشان به ازدواج خود در آورید و مهرشان را به‌طور پسندیده به آنان بدهید (به شرط آنکه) پاک‌دامن باشند، نه زناکار و نه آنان که در پنهانی دوست گیرند).

کنیز بودن یک زن باعث نمی‌شود، او از حقوق اولیه خود محروم باشد؛ بلکه مانند زنان دیگر در امر ازدواج باید اجازه اهل او محرز شود و مهریه او نیز براساس «معروف» پرداخت گردد. اگر در رابطه با وضعیت عمومی بردگان در جامعه آن زمان هیچ‌گونه نقلی نشده و همچنین در قرآن غیر از این آیه، سخنی در رابطه با بردگان به میان نرفته بود، آن‌گاه به نظر می‌رسید، این آیه بر نظام طبقاتی تأکید می‌کند؛ زیرا ازدواج با ملک یمین را در حالت ناتوانی از ازدواج با آزادگان مطرح می‌کند. اما با توجه به فضای عمومی برده‌داری حاکم بر جامعه و مجموع آیات قرآن می‌توان گفت، این آیه نه تنها در راستای تثبیت نظام طبقاتی نیست، بلکه در مسیر ارتقای بردگان از مرتبه کالا و حیوان به انسان است. همچنین مطرح کردن حقوق و احکام متعلق به آنان، در راستای ایجاد برابری طبقاتی در جامعه به‌صورت تدریجی است.

۶. رابطه با ملک یمین، همانند رابطه با زنان آزاد ضابطه‌مند است: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾ (احزاب، ۵۰). (به راستی که ما می‌دانیم آنچه را که بر آنها درباره همسرانشان و کنیزانشان واجب کرده‌ایم).

خداوند همان‌گونه که رابطه با همسران آزاد را قانون‌مند کرده، برای همسرانی که ملک یمین

هستند نیز چهارچوبی تعیین کرده است. این چهارچوب همان بایدها و نبایدهای رفتاری و حقوق و مسئولیت‌های تعیین‌شده در قبال همسر است. (رک: بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲۳۵/۴).

مرحله سوم، شخصیت بخشیدن به بردگان

از عمده‌ترین موانع لغو یک‌باره نظام بردگی در دوران رسالت، ایجاد بحران فرهنگی در جامعه بود. بردگانی که سالیان دراز خود را از شمار آدم‌ها نمی‌دانستند، همانند آنها لباس نمی‌پوشیدند، هیچ‌گونه آموزش اخلاقی و آداب معاشرت و زندگی اجتماعی را دریافت نکرده بودند و چه‌بسا تعداد قابل توجهی از آنان، به این حالت تن داده و راضی بودند. آزاد شدن آدمیان از بند بردگی، اگرچه مطلوب شریعت بود، اما بی‌توجهی به مقتضیات و لوازم آن، بی‌شک هزینه‌های سنگینی بر جامعه تحمیل می‌کرد.

مسئولیت‌پذیری، لازمه آزادی و ورود به زندگی اجتماعی است. مسئولیت‌پذیری نه امری غریزی، بلکه حالتی اکتسابی است که با آموزش و تربیت در افراد ایجاد می‌شود. بنابراین، شارع حکیم در کنار تشویق به آزادسازی، تأکید فراوانی بر آموزش، تربیت و شخصیت بخشیدن به بردگان دارد. این بدین دلیل است که فرآیند آزادسازی بردگان با حداقل آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی به سرانجام برسد.

برخی از موارد شخصیت بخشیدن به بردگان در قرآن عبارت است از:

۱. معیار شایستگی، ایمان است: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَبَائِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (نساء، ۲۵). (و هرکس از شما از لحاظ مالی توانایی ازدواج با زنان آزاد مؤمن را نداشته باشد، پس با کنیزان باایمانی که ملک یمین شما هستند (ازدواج کند)، و الله به ایمان شما داناتر است. برخی از برخی هستند.) قرابت و رابطه واقعی، نه به قرابت نسبی است و نه آزادی و بردگی، بلکه «ایمان» معیار واقعی

برقراری رابطه بین افراد است. باوجوداین، کنیز مؤمن برای مرد آزاد مؤمن مناسب خواهد بود و برعکس.

تا پیش از این مرحله، تصور اینکه برده هم‌تراز انسان است، بسیار دور از ذهن به نظر می‌رسید؛ اما اکنون «ایمان» به معیاری تبدیل شد که نه تنها برده را همسان انسان می‌نماید، بلکه او را بهتر و نیکوتر از انسان آزاد مشرک نیز قلمداد می‌کند.

۲. برده و کنیز مؤمن از مشرک آزاد برتر و بهتر است: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَآمَةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (بقره، ۲۲۱). (و با زنان مشرک تا ایمان نیاورده‌اند، ازدواج نکنید. و بی‌گمان کنیز باایمان از زن (آزاد) مشرک بهتر است، اگرچه (زیبایی یا دارائی او) شما را به شگفت آورد. و (زنان باایمان را) به ازدواج مردان مشرک در نیاورید، تا ایمان بیاورند و قطعاً برده با ایمان از مرد (آزاد) مشرک بهتر است، اگرچه (زیبائی یا دارائی و موقعیت او) شما را به شگفت آورد. آنان به سوی آتش (دوزخ) دعوت می‌کنند و الله به فرمان و (توفیق) خویش به سوی بهشت و آمرزش دعوت می‌کند، و آیات و (احکام) خود را برای مردم روشن می‌سازد، باشد که متذکر (و یادآور) شوند.) هرچند نگاه جامعه وقت به افراد و طبقه‌بندی آنان براساس قبیله، نژاد، آزادی و بردگی بوده است، اما خداوند در این آیه معیار را ایمان قرار می‌دهد؛ چنانکه برده و کنیز باایمان را بهتر و شایسته‌تر از مرد و زن آزاد مشرک معرفی می‌کند.

۳. تشویق به صلاح و شایستگی اکتسابی: ﴿وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ﴾ (نور، ۳۲). (مردان و زنان مجرد (و بی‌همسر) خود را همسر دهید، و (نیز) غلامان و کنیزانتان را که شایسته (و نیکوکار) هستند؛ ﴿وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (نور، ۳۳). (و کسانی از بردگانتان که خواستار مکاتبه (بازخريد خویش) هستند، پس با

آن‌ها قرارداد ببندید، اگر خیر و صلاح در آنها احساس می‌کنید.؛ ﴿فَتَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ (نساء، ۹۲). (باید برده مؤمنی را آزاد کند).

به کار بردن صفت و قید «صالح»، «مؤمن» و «خیر» برای بردگان، و مشروط کردن برخی امتیازات، ازجمله ازدواج و مکاتبه و آزادی به این قیده‌ها، حالتی از تشویق و ترغیب را برای بردگان به وجود می‌آورد که راه و مسیر آزادی از بردگی را برای آنان ترسیم می‌کند. (رک: ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ۲۱۶/۱۸ و ۲۱۹).

۴. برده مسئولیت گناه خود را تحمل می‌کند: ﴿فَإِذَا أُخْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (نساء، ۲۵). (پس چون ازدواج کردند، اگر مرتکب زنا شدند، پس مجازاتشان، نصف مجازات زنان آزاد (پنجاه تازیانه) است).

اینکه برده نصف مجازات را تحمل می‌کند، امری منصفانه است؛ زیرا آزادی کامل ندارد و لازمه تحمل مسئولیت، داشتن اراده آزاد است. اما با توجه به آزادی محدودی که دارد، نصف مجازات را بایستی به دوش بکشد و مسئولیت عملکرد خود را به عهده بگیرد. این آموزش، مقدمه‌ای برای ورود به زندگی اجتماعی است که در آن هر کسی مسئول کارهای خویش است.

تنبیه بردگان به‌هنگام خطا یا عصیان از رفتارهای معمول برده‌داران پیش از اسلام بود، اما تعیین مجازات برای آنان، دو فایده به‌دنبال داشت: اول، مشخص کردن سقف مجازات ممنوعیت تعدی بی‌قید به آنان در تنبیه که این برای حفظ کرامت انسانی آنها بود؛ دوم، بی‌اعتنایی نکردن به قانون‌شکنی و تخلفات آنان و القای حس مسئولیت‌پذیری به آنان، از این منظر که هر عملی در جامعه پیامدها و نتایجی به دنبال دارد.

۵. بردگان بایستی آداب اجتماعی را رعایت کنند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ عَلَيْكُمُ اللَّيْنُ مَلَكْتُ أَيْمَانِكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ (نور، ۵۸). (ای ایمان‌آوردگان! باید بردگان شما و کسانی از (کودکان) شما که به حد بلوغ نرسیده‌اند، در سه وقت از شما اجازه بگیرند).

مخاطب قرار دادن بردگان در آموزش برخی آداب اجتماعی، مانند اجازه گرفتن پیش از ورود به اتاق، از مقدمات ورود به زندگی اجتماعی است.

نکته شایان توجه در موارد یادشده، نام بردن از بزرگان در کنار آزادگان و ذکر حقوق و مسئولیت‌های آنان، هم‌گام با دیگر انسان‌ها است. این همنشینی‌ها در راستای شخصیت بخشیدن به بزرگان است و از این طریق، ذهنیت‌ها را نسبت به آنان تغییر می‌دهد. ذهنیت کالا یا حیوان بودن بزرگان را به عقب می‌راند و این نگاه را که بزرگان انسان‌هایی‌اند که بر اثر عوامل گوناگون تاریخی و اجتماعی در شرایط خاصی قرار گرفته‌اند، جایگزین آن می‌کند.

مرحله چهارم، بستن راه‌های ورود به بردگی و افزایش راه‌های آزادسازی

تمام مراحل گذشته، مقدماتی بودند که راه رسیدن به آزادی را هموار می‌کردند. باوجوداین، شارع حکیم از آزادسازی نیز موقعیتی برای تکمیل مراحل سابق و پرورش مؤمنان به وجود آورد. از بین راه‌های ورود به بردگی، سه مسئله اساسی موضوعیت داشتند که همه آنها در قرآن پایان‌یافته اعلام شدند. این مسائل از این قرار است:

۱. اسارت در جنگ

آنچه در قرآن درباره اسیران جنگی به صراحت بیان شده است، دو گزینه است که به تشخیص حاکم انجام می‌گیرند: اول، منت گذاشتن بر اسیران و آزاد کردن آنان؛ دوم، آزاد کردن اسیران در برابر فدیة؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْبَثْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (محمد، ۴). (پس هنگامی که (در میدان نبرد) با کافران روبه‌رو شدید، گردن‌ها را بزنید، (و نبرد را ادامه دهید)، تا هنگامی که (بسیاری از) آنها را از پای در آوردید (و کشتید)، پس بند (اسیران) را محکم ببندید. آنگاه پس از آن یا بر آنان منت گذارید (و آزادشان کنید) یا (از آنان) فدیة بگیرید (و رهایشان کنید)، تا

جنگ بار سنگین خود را (بر زمین) نهد).

این مطلب با ادات حصر بیان شده است و هیچ راه سومی یا گزینهٔ اختیاری دیگری (از جمله به بردگی گرفتن) برای صاحبان امر معرفی نکرده است. اینکه برخی روایت‌ها خلاف این ادعا را نشان می‌دهند، موضوع دیگری است که نیاز به پژوهشی مستقل دارد. اما آنچه در قرآن به آن تصریح شده، تنها دو گزینهٔ یادشده دربارهٔ چگونگی تعامل با اسیران جنگی است.

۲. برده گرفتن از طریق راهزنی و آدم‌دزدی

راهزنی و آدم‌دزدی از جرایمی‌اند که امنیت جانی و مالی جامعه را به خطر می‌اندازند. در شریعت اسلامی این جرایم تحریم شده و به شدت با آن مقابله شده است: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (مائده، ۳۳). (سزای کسانی که با الله و پیامبرش می‌جنگند و در زمین به فساد می‌کوشند، فقط این است که کشته شوند، یا به دار آویخته شوند، یا دست (راست) و پای (چپ) آنها برعکس یکدیگر بریده شود، یا از سرزمین خود تبعید گردند. این رسوایی آنها در دنیاست و در آخرت عذاب بزرگی خواهند داشت).

آدم‌ربایی و راهزنی از مصادیق بارز افساد در زمین است. (رک: طبری، بی‌تا، ۲۵۶/۱۰؛ رازی، ۱۴۲۰، ۳۴۶/۱۱). بدیهی است که عمل حرام و نامشروع، آثار و نتایج مترتب بر آن نیز فاقد هرگونه اعتبار باشد.

۳. فروش خود یا اعضای خانواده بر اثر فقر و بدهکاری

خداوند نهی کرده است از اینکه انسان خود را به هلاکت بسپارد: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره، ۱۹۵). (خود را با دست خویش به هلاکت نیفکنید، و نیکی کنید که الله نیکوکاران را دوست می‌دارد). همچنین در رابطه با

خویشاوندان به تکرار سفارش کرده که در رفتار با آنان، احسان را در پیش گیرید: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (نساء، ۳۶). (و الله را بپرستید، و چیزی را با او شریک مگردانید و به پدر و مادر نیکی کنید، و (نیز) به خویشاوندان). پاک روشن است که فروش خود یا عضوی از اعضای خانواده هیچ‌گونه هم‌خوانی‌ای با مفهوم احسان ندارد.

سه راه یادشده از راه‌های اساسی ورود انسان‌ها به دایرهٔ بردگی است که قرآن آنها را پایان بخشید. موارد دیگر، از جمله بازار برده‌فروشی و تناسل بردگان، تابع سه راه مذکورند که به تبعیت از آن سه راه، به مرور زمان محدود شده و دایرهٔ آن تنگ‌تر می‌شود.

در آغاز گفته شد، پیش از اسلام آزاد شدن برده، اتفاقی نادر و استثنایی بود که برای هر برده‌ای پیش نمی‌آمد. باوجوداین، قرآن درصدد آزادسازی حداکثری بردگان برآمد و موقعیت‌های بسیاری را برای آزادی بردگان قرار داد و با تشویق به این امر، آزاد کردن بردگان را در سطح جامعه عادی‌سازی کرد.

راه‌هایی که قرآن پیش روی برده‌داران قرار داد، از این قرار است:

۱. مکاتبه: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ بِمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتَوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ (نور، ۳۳). (و کسانی از بردگانتان که خواستار مکاتبه (بازخريد خویش) هستند، پس با آنها قرارداد ببندید، اگر خیر و صلاح در آنها احساس می‌کنید، و چیزی از مال الله را که به شما داده است به آنها بدهید).

۲. کفارهٔ قتل خطا: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ (نساء، ۹۲). (و کسی که مؤمنی را از روی خطا به قتل رساند، باید یک بردهٔ مؤمن را آزاد کند).

۳. کفارهٔ قسم: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ (مائده، ۸۹). (الله شما را به خاطر

سوگندهای لغو (و بیهوده) مؤاخذه نمی‌کند، ولی شما را به‌خاطر سوگندهایی که (از روی قصد) محکم کرده‌اید؛ مؤاخذه می‌کند. پس کفاره آن اطعام ده مسکین است، از غذاهای متوسطی که به خانواده خود می‌خورانید، یا لباس پوشانیدن آنها و یا آزاد کردن یک برده.

۴. کفارهظهار: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوعِظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (مجادله، ۳). (و کسانی که زنانشان راظهار می‌کنند، سپس از آنچه گفته‌اند باز می‌گردند، پس باید پیش از آمیزش جنسی با هم، برده‌ای را آزاد کنند. این حکمی است که به آن (پند و) اندرز داده می‌شوید، و الله به آنچه می‌کنید آگاه است).

۵. مصارف زکات: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه، ۶۰). (صدقات (و زکات‌ها) مخصوص فقراء و مساکین و کارگزاران (جمع‌آوری) آن، و دلجوئی‌شدگان (نومسلمانان) و برای (آزاد کردن) بردگان، و (ادای وام) بدهکاران، و در راه الله، و به راه‌ماندگان است. این فریضه‌ای (مقرر شده) از جانب الله است و الله دانای حکیم است).

۶. تشویق عام به آزادسازی و معرفی آن از جمله اعمال خیر: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ. وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ. فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ (بلد، ۱۱-۱۳). (پس به گردنه (سخت) قدم نگذاشت (و نیامد). و تو چه می‌دانی که گردنه (سخت) چیست؟ آزاد کردن برده است).

نتیجه‌گیری

قرآن کریم خاستگاهی را برای جامعه بشری ترسیم کرده است که در آن همه انسان‌ها با یکدیگر برابر و دارای کرامت خدادادی هستند. همچنین تقوا را تنها معیار افزایش یا کاهش این کرامت معرفی کرده است. از آنجایی که نظام برده‌داری با کرامت و برابری انسانی هم‌خوانی ندارد، قرآن کریم در قالب چهار مرحله متکامل، به سامان‌دهی آن پرداخته است. مرحله اول، تغییر نام‌گذاری

رابطه بین برده و برده‌دار، با نوآوری اصطلاح «ملک یمین» که فرهنگ‌سازی‌ای مقدماتی برای مراحل بعدی به شمار می‌رود. مرحله دوم، محدود کردن اختیارات برده‌داران و تکلیف آنان به مسئولیت‌هایی که در قبال خدمات بردگانشان باید به عهده بگیرند. مرحله سوم، شخصیت بخشیدن به بردگان و آموزش آداب و اخلاق به آنان، به منظور آماده‌سازی ورودشان به زندگی اجتماعی. مرحله چهارم، بستن تمام شاه‌راه‌های ورود به بردگی و افزایش راه‌ها و دلایل آزادسازی بردگان.

منابع

قرآن کریم.

- ابن‌درید، محمد بن حسن، *جمهرة اللغة*، چاپ اول، دار العلم للملایین، بیروت-لبنان، ۱۹۸۷م.
- ابن‌عاشور، محمد الطاهر، *التحریر والتنوير*، بی‌جا، الدار التونسية للنشر، تونس، ۱۹۸۴م.
- ابن‌فارس، احمد، *مقاییس اللغة*، بی‌جا، دار الفكر، دمشق-سوریه، ۱۹۷۹م.
- أزهري، محمد بن احمد، *تهذيب اللغة*، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت-لبنان، ۲۰۰۱م.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، *صحیح بخاری*، چاپ پنجم، دار ابن کثیر و دار الیمامة، دمشق-سوریه، ۱۹۹۳م.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل وأسرار التأویل*، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بیروت-لبنان، ۱۴۱۸ق.
- جمل، ابراهیم محمد، *الرق في الجاهلية والإسلام*، بی‌جا، مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ۱۴۳۱ق.
- جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*، چاپ چهارم، دار الساقی، بیروت-لبنان، ۲۰۰۱م.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، چاپ چهارم، دار العلم للملایین، بیروت-لبنان، ۱۹۸۷م.
- دورانت، ویلیام جیمز، *تاریخ تمدن*، مترجمان: احمد آرام، عسکری پاشایی و امیرحسین آریان‌پور، چاپ هجدهم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران-ایران، ۱۴۰۱ش.
- رازی، محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، دار إحياء التراث العربی، بیروت-لبنان، ۱۴۲۰ق.
- راغب، حسین بن احمد، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ اول، دار القلم، دمشق-سوریه، ۱۴۱۲ق.

زلمی، مصطفی، رفع ابهام نسخ در قرآن، ترجمه: ابوبکر حسن زاده، چاپ اول، انتشارات آراس، سندج-ایران، ۱۳۹۲ش.

زمخشری، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، چاپ اول، دار الکتب العلمیة، بیروت-لبنان، ۱۹۹۸م.

زوزنی، حسین بن احمد، شرح المعلقات السبع، چاپ اول، دار إحياء التراث العربی، بی‌جا، ۲۰۰۲م.

شریف، احمد ابراهیم، مكة والمدينة فی الجاهلیة وعهد الرسول صلى الله علیه وسلم، بی‌جا، دار الفكر العربی، بی‌جا، بی‌تا.

طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بی‌جا، دار التریبة والتراث، مکه-السعودیة، بی‌تا.

فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، بی‌جا، دار و مكتبة الهلال، بی‌جا، ۱۴۳۱ق.

متز، آدام، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه: علیرضا ذکاوتی، بی‌جا، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۴ش.

ملخص المقالات

دراسة تأثير الصمم على صحة رواية قالون *

داود احمدبوسفي (طالب دكتوراه في قسم الشريعة)

Davoodau@gmail.com

الملخص

قراءة القرآن هي رواية طريقة تلاوة القرآن التي نقلها الرواة عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وسلم)، والتي اشتهرت لاحقاً بأسماء أفراد معينين. واحدة من الروايات التي نقلها الرواة هي رواية قالون عن نافع. تبحث هذه المقالة في صحة هذه الرواية مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ صمم قالون حدث أثناء فترة الإقراء. ما ورد في تعريف قالون يشير إلى أنه كان أصم أثناء الإقراء، وكان يعتمد على قراءة الشفاه والنظر إلى شفاه القارئ لتصحيح الأخطاء. السؤال الذي تسعى المقالة للإجابة عليه هو: هل يؤثر صمم قالون على صحة روايته عن نافع، نظراً لأهمية السمع في نقل القرآن؟ وبالنظر إلى أهمية رواية القرآن ودور السمع في هذه المسألة، يُقترح أن يكون قبول رواية قالون مشروطاً بإثبات نقلها خلال فترة سلامة سمعه.

الكلمات المفتاحية: قالون، نقد القراءات، رواية القرآن، العرض والسماع.

دلالة مصطلح "التأويل" في القرآن الكريم مع مراعاة العلاقات السياقية والتبادلية *

ابراهيم استائى (استاذ مساعد بالمعهد العالي)

ebrahimostaie@gmail.com

الملخص

تختلف آراء المفسرين والأصوليين حول مفهوم التأويل؛ إلا أن معظمهم يعتقدون أن التأويل من الأمور غير المفهومة والخطأ التي تُضل المسلمين وتؤدي إلى إثارة الفتن. تهدف هذه الدراسة إلى التحقق من صحة هذه الرؤية من خلال تحليل مفهوم التأويل في القرآن الكريم بالاعتماد على العلاقات السياقية والتبادلية، وقد توصلت إلى أن التأويل، بالإضافة إلى كونه قابلاً للفهم، يمكن أن يكون له تطبيقات عملية في حياة البشر؛ حيث يُعتبر حقيقة ناتجة عن فعل يتحقق في الواقع الخارجي.

الكلمات المفتاحية: التأويل، المتشابه، المحكم، العلاقات السياقية والتبادلية.

حقوق غير المسلمين السياسية في الفقه الإسلامي*

محمد أمين اميني (استاذ مساعد بالمعهد العالي)

Amini2750@Gmail.Com

قطب الدين زاهدان (استاذ مساعد بالمعهد العالي)

الملخص

يعدّ غير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي هم أعضاء المجتمع الإسلامي و على الرغم من احتفاظهم بمعتقداتهم غير الإسلامية، لديهم الحق في المشاركة في تطوير إدارة مجتمعهم وفقًا للفقه الإسلامي، يمكن لغير المسلمين الإقامة في الأراضي الإسلامية بقبول عقد الذمة، ويحق لهم التخلي عن جنسيتهم متى شاءوا. الحقوق السياسية هي الامتيازات التي يتمتع بها الأفراد للمشاركة في السلطات العامة ومنظمات الحكومة. هذه الدراسة، بالإضافة إلى شرح أمثلة على الحقوق السياسية الحديثة في نصوص الفقه الإسلامي المبكر، تظهر بشكل وصفي أن القيود القائمة على منع غير المسلمين من تولي المناصب العامة ليس لها أساس صحيح في القرآن أو السنة. القضايا المتعلقة بالحقوق والواجبات السياسية لغير المسلمين تخضع للعقد الذي تبرمه الحكومة الإسلامية مع غير المسلمين. لقد تباينت الأحكام السياسية المتعلقة بغير المسلمين عبر تاريخ الفقه الإسلامي، وكان أساس هذه التغييرات هو المصلحة العامة للمجتمع.

الكلمات المفتاحية: أهل الذمة، الجزية، الحزب السياسي، الحقوق السياسية، غير المسلمين.

تحليل أسلوبية سورة النبأ (المستويات المعجمية والبلاغية)*

منصور حميراني (متخرج مرحلة الماجستير في علوم القرآن و حديث)

Mansorhomirany@gmail.Com

الملخص

تُعد الدراسة الأسلوبية واحدة من الطرق المهمة لتحليل النصوص الأدبية، وقد حظيت بمكانة خاصة بين الباحثين في السنوات الأخيرة. تُعتبر المستويات المعجمية والبلاغية من الجوانب الأساسية في التحليل الأسلوبي، مما يفتح آفاقاً جديدة لفهم مفاهيم سور القرآن. يتناول هذا البحث، بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي واستخدام منهجيات الأسلوبية المعجمية والبلاغية، الطبقات الدلالية والصور الجمالية في سورة النبأ. مخاطبوا هذه السورة هم أولئك الذين - بسبب إنكارهم وشكّهم في البعث - دخلوا في دائرة التمرّد والتكذيب. على المستوى المعجمي، بما في ذلك اختيار الكلمات وتصويرها، تتميز هذه السورة بنسيج لغوي فريد يتناسب تمامًا مع أهداف الآيات والمحور الرئيسي للسورة. بالإضافة إلى ذلك، فإن استخدام الخصائص اللغوية على المستوى البلاغي، مثل أدوات الاستفهام، الالتفات، التشبيه، الاستعارة، وصناعة التقابل، يعد من السمات البارزة في الأسلوبية البلاغية لهذه السورة. تلعب هذه العناصر البلاغية دوراً كبيراً في التأثير على المخاطب وتجعل أسلوب التعبير متناسباً مع حالة المخاطب وأهداف الآيات.

الكلمات المفتاحية: الأسلوبية، سورة النبأ، المستويات المعجمية والبلاغية، البعث.

مفهوم الشعور في القرآن الكريم *

عبد السلام شجاعي (استاذ مساعد بالمعهد العالي)

Madares1394@gmail.com

صديقه مظفرى (خريجة بكالوريوس من قسم التفسير)

الملخص

كلمة "شعور" هي واحدة من المصطلحات الأساسية والبارزة في القرآن الكريم. هناك سلسلة ارتباطية قوية بين مفهوم الشعور والمفاهيم القرآنية الأخرى. تم استخدام كلمة "شعور" لمجموعات مختلفة، مثل المشركين والمنافقين وأهل الكتاب والمؤمنين. اتساع الشبكة الدلالية لهذه الكلمة في لغة القرآن يهدف إلى تصوير مجموعة من البشر في المجتمع بخصائص معينة. تهدف هذه المقالة إلى دراسة المعنى اللغوي والاصطلاحي للشعور، ومقارنة الأمثلة القرآنية لهذه الكلمة، بالإضافة إلى تحليل الفئات التي تم استخدام مادة "الشعور" في وصفها. ترى هذه الدراسة أن الارتباط الدلالي الوثيق بين هذه الكلمة والكلمات المرتبطة بها يلعب دوراً مهماً في توضيح مفهوم الشعور والسياق الذي يتم حذفه عادةً.

الكلمات المفتاحية: نفي الشعور، شعور الكفار، شعور المنافقين، شعور المؤمنين.

الرقية و ملكية الرقيق من منظور القرآن الكريم*

على مطيع الله (طالب مرحلة الماجستير في قسم الشريعة)

Ali.moticollah@gmail.com

الملخص

القرآن يعرّف الإنسان ككائن ذي كرامة، ويحدد التقوى كمقياس وحيد وفعال لزيادة أو نقصان هذه الكرامة. ومع ذلك، عبر التاريخ، حرّم طبقة من البشر من هذا الحق تحت مسمى الرقية. سعى القرآن إلى إعادة هذا الحق إلى أصحابه، ولكن نظرًا إلى أن الإلغاء الفوري لهذا العرف العالمي كان يمكن أن يسبب أزمات اقتصادية وثقافية في جزيرة العرب، و يكون معالجة هذه القضية عبر أربع مراحل. هذه المراحل الأربع هي: تغيير طبيعة العلاقة بين مالكي العبيد والعبيد، تقييد صلاحيات مالكي العبيد، تكريم العبيد، وزيادة سبل تحريرهم. و في زماننا هذا بعض الجماعات المنتمية إلى الإسلام، مثل داعش و غيرها تعتمد إلى آيات القرآن لإحياء العبودية وتجارة الرقيق. هذه الجماعات وفرت أرضية لاستغلال دعائي من قبل غير المسلمين، في حين أن تعامل القرآن مع العبودية لم يكن باعتبارها أمرًا مرغوبًا فيه، بل كواقع مرير تم التعامل معه عبر المراحل الأربع المذكورة بشكل تدريجي.

الكلمات المفتاحية: كرامة الإنسان، العبد في القرآن، الأمة في القرآن.

Abstracts

Examining the Impact of Hearing Impairment on the Credibility of the Qalon Narration

Davood Ahmadyousefi

Davoodau@gmail.com

Abstract

The recitation of the Quran refers to the transmission of its reading methods by narrators from the Prophet Muhammad (peace be upon him), which were later attributed to specific individuals. One such transmission is the narration of Qalun from Nafi. This article critically examines the authenticity of this narration in light of Qalun's reported deafness at the time of recitation. According to the introduction, Qalun was deaf during the recitation process and identified errors made by the reciter through lip-reading. This raises a fundamental question: Does Qalun's deafness impact the reliability of his transmission from Nafi, given the pivotal role of auditory perception in the accurate transmission of the Quran? Given the significance of Quranic recitation and the essential role of listening in its transmission, this study proposes that the acceptance of Qalun's narration should be contingent upon verifying that his transmission occurred during the period when he still possessed the ability to hear.

Keywords: Qalon, critique of recitations, narration of the Quran, presentation and hearing.

The Semantics of the Word "Tawil" in the Holy Quran Considering the Relationships of Co-occurrence and Substitution

Ebrahim ostaie

ebrahimostaie@gmail.com

Abstract

The perspectives of interpreters and scholars on tawil (interpretation) vary significantly. However, the prevailing view holds that tawil is an obscure and erroneous practice that misleads Muslims and fosters the conditions for discord. This essay critically examines this standpoint by analyzing the concept of interpretation in the Quran, with particular emphasis on patterns of co-occurrence and substitution. It ultimately argues that, contrary to the dominant perception, tawil is not only comprehensible but also possesses practical applications in human life, as it represents a truth that emerges from an action realized in external reality.

Keywords: interpretation, ambiguous, firm, relationships of co-occurrence and substitution.

The political rights of non-Muslims in Islamic jurisprudence

Mohammadamin amini

Amini2750@Gmail.Com

qhutbaddin zahedian

Abstract

A non-Muslim is a member of the Islamic community who, despite adhering to non-Islamic beliefs, retains the right to participate in the administration of their community's affairs. According to Islamic jurisprudence, a non-Muslim may reside in Islamic territories by accepting the dhimma pact and is free to renounce their citizenship at any time. Political rights refer to an individual's authority to engage in public governance and governmental institutions. This essay, while elucidating the instances of political rights as discussed in early Islamic jurisprudence, demonstrates that restrictions preventing non-Muslims from holding public office lack a solid foundation in the Quran and Sunnah. The rights and political obligations of non-Muslims are contingent upon the contractual agreements established between the Islamic state and non-Muslim citizens. Moreover, the political rulings concerning non-Muslims have fluctuated throughout the history of Islamic jurisprudence, with these variations primarily driven by considerations of societal welfare and public interest.

Keywords: Dhimmis, jizya, political party, political rights, non-Muslims.

Stylistics of Surah An-Naba (Lexical and Rhetorical Level)

Mansor homirany

Mansorhomirany@gmail.Com

Abstract

Stylistics is one of the important methods of analyzing literary texts that has gained a special place among researchers in recent years. The lexical and rhetorical level is considered one of the important levels of stylistics and opens new horizons in the concepts of the surahs of the Quran. This research, relying on a descriptive-analytical method and utilizing lexical and rhetorical stylistic approaches, examines the semantic layers and aesthetic images of Surah An-Naba. The audience of this surah consists of those who, due to their denial and skepticism about resurrection, have entered the realm of rebellion and denial. At the lexical level, particularly in the selection and imagery of words, this surah has a unique linguistic texture that fully aligns with the objectives of the verses and the main theme of the surah. Additionally, the use of linguistic features at the rhetorical level, such as interrogative tools, shifts, similes, metaphors, and the art of contrast, are prominent characteristics of the stylistic analysis of this surah. These rhetorical elements play a significant role in influencing the audience and make the style of expression appropriate and variable according to the audience's state and the objectives of the verses.

Keywords: stylistics, Surah An-Naba, lexical and rhetorical level, resurrection.

The Concept of "shu'ur" (consciousness) in the Holy Quran

Abdossalam shojaei

madares1394@gmail.com

Seddighe mozaffari

Abstract

The word "shu'ur" is one of the fundamental and prominent terms in the Holy Quran. There is a strong chain of connection between the concept of "shu'ur" and other Quranic concepts. The term "shu'ur" has been used for various groups, such as polytheists, hypocrites, the People of the Book, and believers. The extensive semantic network of this word in the Quranic culture serves to depict a group of individuals in society with specific characteristics. This writing aims to examine the literal and terminological meanings of "shu'ur" and to compare the Quranic instances of this word, as well as to analyze the groups for which the concept of "shu'ur" has been applied. The present study demonstrates that the close semantic relationship of this term with its collocates plays a significant role in explaining the concept of "shu'ur" and its commonly omitted meaning.

Keywords: Denial of "shu'ur", "shu'ur" of disbelievers, "shu'ur" of hypocrites, "shu'ur" of believers.

Slavery and servitude from the perspective of the Quran

Ali motieollah

Ali.motieollah@gmail.com

Abstract

The Quran introduces humans as beings of dignity and considers piety as the only effective criterion for the increase or decrease of that dignity. However, throughout human history, a class of people has been deprived of this right in the name of slavery. The Quran sought to restore this right to its rightful owners; however, due to the possibility that the abrupt abolition of this global norm could lead to an economic and cultural crisis in the Arabian Peninsula, it addressed this important issue in four stages. The four stages are as follows: changing the title of the relationship between slave owners and slaves, limiting the powers of slave owners, giving personality to slaves, and increasing the ways to liberate them. In the present age, some groups associated with Islam, such as ISIS, have resumed slavery and servitude by citing verses from the Quran. This group has created the grounds for the propaganda abuses of non-Muslims; while the interaction of the Quran with slavery is not seen as a desirable matter, but rather as an existing and undesirable reality that is addressed gradually through the four mentioned stages.

Keywords: human dignity, slave in the Quran, maidservant in the Quran.

Contents

Examining the Impact of Hearing Impairment on the Credibility of the Qalon Narration

Davood Ahmadyousefi9

The Semantics of the Word "Tawil" in the Holy Quran Considering the Relationships of Co-occurrence and Substitution

Ebrahim ostaie23

The political rights of non-Muslims in Islamic jurisprudence

Mohammadamin amini/ qhutbaddin zahedian.....43

Stylistics of Surah An-Naba (Lexical and Rhetorical Level)

Mansor homirany..... 69

The Concept of "shu'ur" (consciousness) in the Holy Quran

Abdossalam shojaei /Seddighe mozaffari.....99

Slavery and servitude from the perspective of the Quran

Ali motieollah125

Abstracts.....147