

دوفصلنامه



اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

مدیرمسئول: دکتر قاسم درزی

سرمدیر: دکتر فروغ پارسا

مدیر داخلی: زهرا مردانی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

عبدالرحیم قیدوایی	استاد مطالعات قرآنی، دانشگاه علیگر مسلم، دهلی، هند
فائقه شیرازی	استاد جامعه شناسی دانشگاه نگراس آستین
اولیور لمن	استاد فلسفه اسلامی، یهودی و شرقی فلسفه آسیایی، دانشکده هنر و علوم فلسفه، دانشگاه کنتاکی، کنتاکی، آمریکا
شفیق نزارعلی ویرانی	استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه تورنتو، تورنتو، کانادا
حسین آبادیان	استاد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
پروین بهارزاده	دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا
فروغ پارسا	دانشیار علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مهدی مطیع	دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
نصرت نیلساز	دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

تجدید طرح جلد، صفحه آرا و ویراستار: عباس پورحسن یامی مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه انجمن نیست.

نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ آزاد است.

آدرس سامانه نشریه: <http://www.iscw.isqs.ir>; Gmail: iscw.journal@gmail.com

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

Google scholar

Linkdin

Noor Mags

Academia

دوفصلنامه: اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر

سال دوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۳

فهرست مقالات (بر اساس نام نویسندگان)

- ۱-۱۷ رویکرد تاریخی نگری به قرآن با تأکید بر اصطلاح دخیل باستان متاخر Late Antiquity از سوی خاورشناسان
محمدحسن احمدی
- ۱۹-۳۷ واگرایی مطالعات تفسیری معاصر از غایات انسان‌مدار قرآن کریم
زهره اخوان صراف
- ۳۹-۵۸ مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در جهان اسلام با تأکید بر آیات قرآنی
نورالدین پروین
شهناز پور ناصری
- ۵۹-۷۵ بازاندیشی در مفهوم حق طلاق در آیات قرآن
افسانه توسلی
منصوره موسوی
- ۷۶-۹۰ بررسی تطبیقی گرایش تفسیر اجتماعی سید قطب در فی ظلال القرآن و محمد جواد مغنیه
در الکاشف با رویکرد خانواده
حسین خوشدل مفرد
- ۹۱-۱۱۸ بررسی تحلیلی مدخل کلمه‌الله دایره‌المعارف قرآن لیدن
سهیلا جلالی کندری
فاطمه عظیمی
- ۱۱۹-۱۲۹ تفسیر اجتماعی قرآن به مثابه روش در توانمندسازی خانواده
مسلم ظاهری کل کشوندی
عاطفه اندرزا
- ۱۳۰-۱۴۵ بررسی نقش توحید باوری در خانواده بر امیدآفرینی (با محوریت داستان حضرت موسی)
ظاهره محسنی
فدک ایزدی دانا
- ۱۴۷-۱۶۹ خوانشی بر اشعار حماسی حضرت عباس (ع) در روز عاشورا از منظر تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف
عزت ملا ابراهیمی
فاطمه حسینی
- ۱۷۰-۱۹۶ شناسایی خوانش قرآن بسندگان معاصر اهل سنت درباره جایگاه و احکام زنان
صمد مومنی
- ۱۹۷-۲۲۱ نقد دیدگاه لوکز نبرگ درباره خط عربی و کتابت قرآن کریم
فروغ پارسا
زهره نبینی
- ۲۲۳-۲۴۵ بازخوانی زنان‌نگر از فلسفه اخلاق اسلامی: بررسی انتقادی یک تجربه پژوهشی
مریم نصرآصفهانی

A Historical Approach to the Qur'an with an Emphasis on the Term Late Antiquity by Orientalists

Mohammad hassan Ahmadi

Associate Professor at University of Tehran, ahmadi_mh@ut.ac.ir.

DOI: 10.22034/iscw.2023.713410

Orgina Research

Received:

2023-05-09

Accepted:

2023-08-13

Keywords:

Historiography,
Late Antiquity,
Holy Quran

Abstract: In the field of Qur'an interpretation, two general historical and non-historical approaches can be considered. Failure to pay attention to this separation and failure to pay attention to the type of approach (not method) causes serious misunderstandings regarding the conflict between the interpretation results of these two approaches. The duality of historical and non-historical interpretation is more than a duality that hinders pluralism; They are dual complementary. On the other hand, the analysis of historical memory, compared to historical reports, has double importance. Ignoring or underestimating historical memory and exaggerating historical reports can also cause problems in the analysis of the same historical reports. One of the prominent terms in Christian literature - which has also found its way into the literature of Qur'an interpretation - is the term Late Antiquity. Westerners' analysis and understanding of religious texts cannot be analyzed without paying attention to the historical memory in the West, especially in the late ancient times. What is observed in late antiquity and later in the Middle Ages; More than anything, it is the mood of war, looting and brutality.



رویکرد تاریخی نگری به قرآن با تاکید بر اصطلاح دخیل باستان متاخر Late Antiquity از سوی خاورشناسان

محمد حسن احمدی

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران. ahmadi_mh@ut.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2023.713410

چکیده: در حوزه تفسیر قرآن، دو رویکرد کلی تاریخی و غیرتاریخی، قابل بررسی است. عدم توجه به این تفکیک و عدم توجه به سنخ رویکردی (نه روشی) موجب سوء تفاهات جدی در تلقی تعارض نتایج تفسیری این دو رویکرد است. دوگانه تفسیر تاریخی و غیرتاریخی، بیشتر از آن که یک دوگانه مانع الجمع باشند؛ دوگانه ای مکمل اند. از سوی دیگر تحلیل حافظه تاریخی، در مقایسه با گزارش های تاریخی، اهمیتی دوچندان دارد. نادیده انگاشتن یا کم بها دادن به حافظه تاریخی و بزرگنمایی گزارش های تاریخی، می تواند تحلیل همان گزارش های تاریخی را نیز با مشکل مواجه کند. یکی از اصطلاحات پررنگ در ادبیات مسیحی - که به ادبیات تفسیر قرآن نیز راه پیدا کرده است - اصطلاح دوران باستان متاخر است. تحلیل و برداشت غریبان از متون دینی را نمی توان بدون توجه به حافظه تاریخی در غرب به ویژه در دوران عهدباستان متاخر تحلیل کرد. آنچه در دوران باستان متاخر و در ادامه در دوران قرون وسطی مشاهده می شود؛ بیشتر از هر چیز خوی جنگ و غارت و وحشیگری است.

صص: ۱۷-۱

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه ها:

تاریخی نگری،

باستان متاخر،

قرآن کریم،

بیان مسئله

تاریخ در همه ابعاد خود با متون دینی پیوند خورده و اثرگذار بوده است. تاریخ قرآن، اسباب نزول، تاریخ گذاری، آیات تاریخی و تاریخ انبیا و امم گذشته، تاریخ مندی فهم قرآن و متعلق بودن فهم به زمان نزول یا مخاطب بودن مشافهین بالمقصود با الافهام، از نمونه تنوع این پیوندها در مورد قرآن کریم است. تفاوت رویکرد امثال آرتور جفری در ورود به عرصه الفاظ الدخیله و امثال ایزوتسو که به نوعی المعانی الدخیله می پردازند؛ نمونه تفاوتی ظریف در مواجهه تاریخی با متون دینی است.

آنچه به لحاظ روشی می تواند غالب فعالیتهای خاورشناسان را پوشش دهد، روش مبتنی بر تاریخی نگری آنهاست. استخدام این روش در تحلیل آموزه های دینی به ویژه حوزه های قرآن پژوهی، نیازمند بررسی است؛ چه آنکه محققان مسلمان، کمتر تحقیقات خود را بر اساس این روش سامان داده اند. خاورشناسان هیچ تفاوتی بین حدیث به عنوان یک اصطلاح اسلامی و مفهوم تاریخ نگذارده اند و سعی کرده اند با تجزیه و تحلیل اصطلاح حدیث، کمترین مرزی بین آن و تاریخ ایجاد نکنند. در واقع بی توجهی اینان به حدیث به عنوان یک اصطلاح اسلامی منشا بسیاری از مغالطه های آنها شده است. اینان، به قرآن و حدیث به مثابه منبعی تاریخی نگریستند.

می توان چهار نگاه متفاوت بین متقدمان و متاخران در تفسیر را یاد کرد. اول اینکه از نگاه متقدمان، تفسیر بیشتر به مثابه یک رسانه بوده است و از نگاه متاخران بیشتر از مقوله علمی به نام تفسیر. دوم اینکه از نگاه ایشان، تعریف تفسیر پرده برداشتن از معنای لفظ بوده و از نگاه متاخران، رسیدن به مراد مائن. سوم. اینکه ابتناء روش متقدمان بر میزکار و جمع آوری قرائن بوده و متاخران بر مبنای رساندن مخاطب به مقصود مختار مفسر. چهارم. اینکه از نگاه متقدمان، برخی الفاظ قرآنی حقیقت قرآنی پیدا نکرده بودند و طبعاً با رویکرد تاریخی و لغوی دیده شده اند اما از نگاه متاخران، این نگاه تاریخی به هر دلیلی نادیده انگاشته می شود. تاثیر دادن یا ندادن نگاه تاریخی، موجب تمایز دو رویکرد تفسیری می شود که ما مایلیم از آن با عنوان رویکرد تاریخی و فقهی یاد کنیم. اگر متن را نسبت به دو زمان قبل و بعد از خود مقایسه کنیم؛ تحلیل متن ناظر به زمان تحقق متن و زمان قبل از خود یک

رویکرد تاریخی است؛ چنانچه بررسی متن نسبت به زمان پس از خود و غبارتاریخی که روی متن نشسته است؛ می تواند بخشی از یک رویکرد تاریخی باشد.

یکی از موضوعات مبنایی در حوزه زبان قرآن، توجه به تفاوت ظریف دو رویکرد تاریخی و فقهی به آیات است. در ضرورت تاسیس این دوگانه باید از ناکارآمدی، نامفهومی و نوعی اضطراب در روش های مصطلح تفسیر یاد کرد. به ویژه آن که یادکردی از رویکرد یا روش تاریخی در میان این روش ها و رویکردهای مصطلح تفسیری وجود ندارد. تنوع رویکردهای مختلف به قرآن به ما این امکان را می دهد که آن ها در ضمن دو رویکرد کلی و متمایز تاریخی و فقهی طبقه بندی کنیم. در واقع یکی از طبقه بندی های مبنایی، لزوم تفکیک تفسیر متون دینی، از دو جهت متمایز «توسعه ای» و «تاریخی» است. برداشت از متن صرفا بر اساس مقام بیان آن و تحلیل متن از جهت «فضای صدور» آن، یک «برداشت تاریخی» است. در برداشت تاریخی، توجه خوانش گر متن به زمینه متن (Context) و خاستگاه صدور کلام است. تفسیر تاریخی قرآن و شناخت بافت تاریخی و سبب نزول آیات تاریخی، نمونه برداشت تاریخی است. در مقابل برداشت تاریخی، «برداشت توسعه ای» است. در برداشت توسعه ای، اگرچه متن در ارتباط با زمینه متن معنا پیدا می کند؛ اما محل نزاع، خود متن (نه زمینه متن) است. از این رو ایجاد هم عرضی تقابلی بین تفسیر تاریخی و توسعه ای صحیح نیست.^۱

سه نکته اساسی در این جا قابل تذکر است. اول اینکه ممکن است یک مجتهد خاص در مقام استنباط، دقت ویژه ای در تحلیل تاریخی متن داشته باشد؛ اما این مسئله طبعا ناقض تعریف ارایه شده از رویکردهای مذکور (به عنوان یک وجه غالب) نیست؛ ضمن آن که غالبا نتایج استنباط همان مجتهد با رویکرد فقهی، چندان از نتایج رویکرد فقهی دور نیست. دوم اینکه مراد ما از رویکرد فقهی، استفاده از دستگاه فقهی در تحلیل متن است که لزوما ناظر به موضوعات و متون فقهی نیست. سوم اینکه رویکرد تاویلی را می توان از جهت نادیده

۱. در نمونه ای غیر قرآنی می توان از این جمله معروف مرحوم مدرس که سیاست ما عین دیانت ماست؛ کمک گرفت. سبب بیان این جمله از سوی مدرس، هشدار وی به دولت عثمانی بود و اینکه خیال نکند به خاطر مسلمانی تان مردم ایران تجاوز به ایران را تحمل می کنند چون اول متجاوز را می کشند و بعد معاينه می کنند ببینند ختنه شده (مسلمان بوده) یا نه!

گرفتن یا مفروض گرفتن فهم تاریخی متن، شبیه رویکرد فقهی دانست و از این جهت در دوگانه ای که در این مقاله ترسیم شده، در سمت رویکرد فقهی قرار می گیرد.

واقعیت آن است که فرآیند روش استنباط فقهی از آیات قرآن کریم کمتر در کنار روش تاریخی، به مرزبندی و نوعی شفافیت رسیده است. به عبارت روشن تر مشخص نیست زمانی که اصطلاح استنباط از آیه قرآن در فضای فقه به کار برده می شود؛ دقیقا در چه مواردی در حال جدا کردن مرز خود از یک مفسر غیر فقیه هستیم. از نقطه نظر این مقاله می توان با برشمردن شاخصه هایی، در رسیدن به این شفافیت گام برداشت.

در مجموع می توان گفت که تفکیک رویکرد تاریخی و فقهی، مسیر پذیرش اقوال به ظاهر مختلف را باز می کند. پذیرش یک معنا در رویکرد تاریخی به معنای نفی معنایی دیگر در رویکرد فقهی نیست. مثلا تفسیر «عهدالله» (الَّذِينَ يُنْقِضُونَ عَهْدَ اللَّهِ؛ بقره/۷۲)، در ارتباط با اهل کتاب، تفسیری در سطح تاریخی است و نمی تواند هم عرض سایر اقوال تفسیری قرار گیرد تا احیانا قبول آن موجب طرد سایر اقوال (در رویکرد فقهی) گردد.

نویسنده ای در تفسیر آیه تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ (مسد:۱)، با اشاره سابقه سرقت ابولهب از کعبه بین استفاده از این تعبیر قرآنی و موضوع سرقت، ارتباط برقرار می کند. (اری رین، ۱۳۹۲، ص ۲۵) این ارتباط برقرار کردن بین ظاهر آیه و مسائل تاریخی (رویکرد تاریخی) البته همیشه شرط لازم در استفاده و استنباط از متن نیست. این واکاوی از خاستگاه صدور که بیشتر در مقام پاسخ به این سوال است که: ماتن و گوینده متن به کجا می زند؟ در واقع می تواند تا حدودی مراد ما را از این نوع رویکرد تاریخی روشن کند. کما اینکه گفته شده: ظواهر اطلاقات شارع ناظر به مصادیق است. (صدر، ۱۴۲۰، ۳/۳۲۴) بسیار پیش می آید که در محتوای برداشت شده از متن، از ظاهر آن قابل درک است؛ اما به لحاظ مصداقی، ممکن است گوینده مسئله خاصی را هم مورد توجه داشته باشد. مثلا توصیه به رعایت تقوا مستند به کریمه: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ (احزاب: ۷۰)، در عین صحت برداشت گوینده از متن (رویکرد فقهی)، می تواند ناظر به یک مسئله مصداقی در مخاطبان بالمشافهه نیز باشد. (رویکرد تاریخی) در تعریف رویکرد تاریخی به متن باید گفت: رویکردی که متن را

بیشتر از نگاه خاستگاه تاریخی اش مورد خوانش قرار می دهد و در مقابل رویکرد فقهی، رویکردی است که متن را بدون توجه به خاستگاه تاریخی یا با مفروض گرفتن فهم تاریخی متن، مورد بررسی و تحلیل قرار می دهد.

مثلا اینکه سخن گفتن در گهواره (وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ؛ آل عمران: ۴۶) از اختصاصات گزارش های قرآنی است؛ می تواند از نظر تاریخی، کنایه و تعریضی به ادعای الوهیت عیسی باشد. اما این تحلیل تاریخی نمی تواند مانع از این باشد که ما موضوعیت داشتن اعجاز پیامبران و مواردی اینگونه را با توجیه رویکرد تاریخی، از حوزه دلالت های متن منسلخ کنیم. رویکرد تاریخی نگری خاورشناسان و حتی بسیاری از رویکرهای تاریخی بومی از این جهت قابل نقد جدی است.

به عنوان نمونه ای دیگر، اشارات آیات تاریخی قرآن به برخی اختلافات خاص، اگرچه با بیانی کلی است؛ اما نمی توان اختلاف مطرح شده مثلا در فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ (سوره زخرف: ۶۵؛ مریم: ۳۷) یا وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ (انبیا: ۹۳) یا مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا (زخرف: ۵۸) یا قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ (بقره: ۱۳۹) یا وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ (بقره: ۱۱۳) را به معنای مطلق اختلاف بین ادیان قلمداد کرد. (The other prophet, Klaus von Stosch, pp. 20-35) در واقع عمده این اختلافات بر سر موضوع خاصی است که نباید در سایه کلیت الفاظ نادیده گرفته شود. با تاکید بر تفاوت حداقل دو سطح تاریخی و توسعه ای در آیات باید گفت نباید به استناد به عموم و اطلاق آیه دست به اطلاق در سطح تاریخی زد و نه با استناد به سطح تاریخی، دلالت توسعه ای آیه را محدود کرد. در یک نتیجه کلی باید گفت در مواجهه با زبان کلی و اطلاقات آیات قرآن باید توجه داشت که نه در سطح تاریخی و نه در سطح توسعه ای نمی توان بی ضابطه دست به اطلاق زد.

در نمونه ای دیگر، «جعلت لی الارض مسجدا و طهورا» (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ۳۱۳/۱۶) می تواند از این نگاه دیده شود که در مواجهه با منطق اهل کتاب مبنی بر لزوم عبادت در کنیسه و کلیسا ایراد شده باشد؛ اما این معنای تاریخی نه تنها مانع معنای توسعه یافته آن در فقه نیست بلکه اساسا می توان گفت عدم فهم این معنای تاریخی، نمی تواند مشکلی در فهم معنای توسعه ای ایجاد کند.

در نمونه ای از استنباط فقهی غیر ناظر به سبب نزول آیه و چه بسا فراتر از آن می توان به تفسیر آیه ۱۷۶ سوره بقره اشاره کرد. (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ: بقره: ۱۷۸) این آیه در بین فقها و حقوق دانان مسلمان به عنوان مبنای شرعی قصاص مطرح می شود. در رویکرد استنباط فقهی این آیه که به نظر می رسد بر رویکرد تاریخی غلبه کرده است؛ تاکید بر آن است که در انجام قصاص سنخیت باید مورد توجه قرار گیرد. این در حالی است که بر اساس توجه به سبب نزول آیه^۱، مسئله اصلی این آیه می تواند راه حلی در تسویه دیه بین دو طرف برای پرهیز از قتل های مکرر (به بهانه قصاص) است؛ نکته ای که باز هم از تایید هم عرضی با حیات (مورد تصریح آیه) نیز بهره مند است.^۲

در نمونه ای دیگر، اینکه آیا الرَّحْمَنُ، وصف است یا اسم خاص؟ و در نتیجه مثلا اینکه در آیه: در بسم الله الرحمن الرحيم، با یک وصف مواجهیم (الرحيم) یا دو وصف (نظر رایج)؟ در پاسخ به این سوال که چه تفاوتی بین پذیرش هریک از این دو نظر است؛ می توان به تفاوت رویکرد تاریخی و فقهی، استناد کرد. اینکه بالاخره چه فرقی می کند الرحمن، اسم باشد که با یک سابقه تاریخی ما را به معنا برساند و اینکه از طریق یک حقیقت به اصطلاح تفسیری (قرآنی) ما به مراد برسیم؛ ناشی از تفاوت دو رویکرد است نه اختلاف روش. تاریخی ها بیشتر متمایل به رویکرد اولند. در این رویکرد تاریخی مثلا اینکه سه مورد: الله، الرحمن و الرحيم، اشاره ای به نقد تثلیث نیز داشته باشد، مطرح است اما در رویکرد غیر تاریخی اصلا اهمیتی ندارد.

۱. طبری در سبب نزول آن آورده است: ابن ابوحاتم از سعید بن جبیر روایت کرده است: در زمان جاهلیت اندکی پیش از ظهور اسلام، دو طایفه از عرب باهم جنگیدند و از یکدیگر فراوان کشتند حتی از کشتن زنان و بردگان نیز دریغ نکردند و از یکدیگر قصاص و دیه نگرفته به دین اسلام مشرف شدند. یکی از این دو طایفه با داشتن افراد زیاد و ثروت فراوان گردن کشی و بر دیگری ستم می کرد، چنانکه سوگند یاد کرد تا در عوض بردگان خود، آزادگان دشمن و در عوض زنان خود، مردان آنها را نکشد راضی نشود. در باره آنها (الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَثْنَى بِالْأَثْنَى) نازل گردید. (طبری، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۱۷۳)

2. Sohaib Saeed, Fights and Flights: Two Underrated 'Alternatives' to Dominant Readings in tafsīr, The Journal of Qur'anic Studies, Volume 24 Issue 1, Mar 2022

دوران باستان متاخر

تاریخ غرب را به طور کلی می توان به چهار دوره تقسیم کرد. دوره یونان باستان (هزارساله قبل از میلاد تا دوم میلادی) با محوریت حمله بخت النصر و حمله اسکندر مقدونی، دوره باستان متاخر (قرن سوم تا قرن هفتم میلادی) با محوریت حمله ژرمن ها به روم و سقوط آن، دوره قرون وسطی (یازدهم تا پانزدهم) با جنگ های صلیبی و دوره رنسانس (قرن شانزده تا معاصر) با محوریت جنگ جهانی اول و دوم، از عمده مظاهر تمدن غرب است. اگر از عصرهای طلایی این دوران مانند یونان باستان و به ویژه قرن ۵ قبل از میلاد و همین طور دوران رنسانس به ویژه قرن های ۱۷ و ۱۸ میلادی صرف نظر کنیم؛ شاکله اصلی تمدنی غرب در ادوار پیشین به خصوص دوران باستان متاخر را چیزی جز جنگ، قتل و غارت و خشونت تشکیل نمی دهد. این مسئله را می توان نکته برجسته ای در حافظه تاریخی غرب دانست.

دوران باستان متاخر یا دورانِ اواخرِ باستان (Late Antiquity) دوران تاریخی بین عصر باستان و قرون وسطی در غرب است. (سده ۲ تا ۸ میلادی) اصطلاح سده های تاریکی (Dark age) البته پیش از این به سده های ۵ تا ۱۰ میلادی و یا دوران پس از فروپاشی امپراتوری روم غربی (۲۸۵ م.) اطلاق می شود. در سال ۴۷۶ میلادی از روم غربی هیچ چیز باقی نمانده بود و مورخان این سال را آغاز عصر تاریک می دانند که تا سده دهم ادامه داشت. به هر حال این بازه زمانی، اواخر باستان، با هر تفسیری دیده شود؛ از نظر ویژگی های اقتصادی، فکری و فرهنگی، دچار نوعی رکود و افول شده است. ۱ محقق ایتالیایی پترارک در دهه ۱۳۳۰ مفهوم «عصر تاریکی» ۲ را ایجاد کرد، این مفهوم سده های پس از روم را «تاریکی» و دوران باستان کلاسیک را «نور» می دانست. در این مفهوم قرون وسطی، فاصله زمانی از سقوط رم تا رنسانس است که «دوران رکود فکری و تاریکی» است. به نظر

1. Abels, Richard (1998). Alfred the Great: War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England. Harlow, UK: Longman. p. 23. ISBN 0-582-04047-7

2 "Definition of DARK AGE". www.merriam-webster.com.

می رسد اصرار بر به کار بردن اصطلاح دوران باستان متاخر به جای دوران تاریک، به نوعی سرپوش گذاشتن بر واقعیات خشن این دوره است.

ظهور و بروز دو دین مسیحیت و اسلام در ابتدا و انتهای دوران باستان متاخر از نمونه اتفاقات مهمی است که دستخوش این بدتفسیری واقع شده اند. روندی که در ادامه و در قرون وسطی، به اصطکاک با تمدن اسلامی در قالب جنگ های صلیبی نیز منجر شد. جنگ های صلیبی نیز یکی از اتفاقات مهم دوران باستان متاخر است که البته در قرآن کریم بدان اشاره نشده است. مقایسه دوران رکود در تاریخ اسلام (۵ تا ۱۰ هجری) و dark age در تاریخ غرب (۵ تا ۱۰ میلادی) قابل توجه است. لازم است ذکر شود که در نخستین جنگ صلیبی تمام کتب مسلمانان سوزانده شد ولی در جنگ صلیبی دوم به دستور کلیسا یا پادشاه کتب باقی مانده جمع آوری و به اروپا آورده شد. در نتیجه علوم ایرانی-اسلامی به اروپا راه یافت و به طور وسیعی مورد استفاده قرار گرفت. الکامل فرزند ارشد صلاح الدین نیز پس از فهمیدن علاقه فردریک دوم به دانش مسلمانان، گروهی از ریاضی دانان و ستاره شناسان مسلمان را روانه کاخ فردریک کرد (این کار با خشم شدید پاپ وقت همراه بود).

مسیحیان خداترسی که گناہانی مرتکب شده بودند شرکت در جنگ های صلیبی و آمرزیده شدن گناہان را راهی برای فرار از جاودانه شدن در جهنم می دیدند. باربارا تاکنن در کتاب «تاریخ دوردست»، یکی دیگر از دلایل به راه افتادن جنگ های صلیبی توسط اروپایی ها را خلاصی یافتن از «جنگ دیوانه وار» میان حاکمان محلی توصیف می کند که در آن فئودال ها در جریان خصومت های شخصی در پناه برج و باروهای خود آسیبی نمی دیدند اما برای به نابودی کشاندن دشمنان و رقیبان خود از طریق به حداقل رساندن عایدی آن ها، اقدام به انهدام مزارع و باغات و کشتار و مثله کردن رعایای یکدیگر به عنوان قربانیان اصلی، می کردند. تاکنن معتقد است اروپایی ها به شکلی ناخودآگاه، برای رهایی از این «نفرین»، جنگ های صلیبی را ابداع کردند تا راهی برای تسکین خوی پر خاشگری خود یافته باشند.^۱

حتی گفته شده الهیات مسیحی با نوشته های پدران برجسته کلیسا که در اواخر دوران باستان زندگی می کردند، تعریف شد.^۱ روشنفکران برجسته ای مانند اورینگن، لاکتانتيوس، یوسیبوس، آمبروز، آگوستین و ژروم، آموزه های مسیحیت را از طریق متون، تفاسیر و بحث های خود پایه گذاری کردند. یوگرافی آنها نشان می دهد که چگونه آنها ویژگی های فرهنگی و فکری اواخر باستان را برای ایجاد یک کل واحد از بخش های ناهمگون جامعه قدیمی ترکیب کردند.^۲

دوران عهد باستان متاخر از قرن سوم تا هفتم میلادی به نوعی بخشی از دوره تاریک تاریخ غرب (Dark age) قرن ۵ تا دهم میلادی، محسوب می شود. آنچه در دوران باستان متاخر و در ادامه در دوران قرون وسطی مشاهده می شود؛ بیشتر از هرچیز خوی وحشیگری است.^۳ در واقع تمدن غرب پس از دوران باستان تا دوران رنسانس در ۲۰۰۰ سال فترت به سر برده است. در این دوران، مسیحیت با تاخیری ۳۰۰ ساله دین رسمی محسوب شد. دین اسلام نیز اگرچه خود توانست در ضمن جنگ های طولانی ایران و روم به سرعت مرزهای جغرافیایی اعتقادی را در نوردد و به عنوان یک تمدن، رقیب تمدن های ایران و روم شود؛ اما حافظه تاریخی غرب در زمان حضور اسلام متاثر از مسئله تغلب و غلبه جنگ و خونریزی است و این حافظه تاریخی در تحلیل اتفاقات مربوط به صدر اسلام نیز بی تاثیر نبوده است. هرچقدر خاورشناسان از حافظه تاریخی خود فاصله گرفته اند و گفتمان

1. Late Antiquity and the religious milieu of the Qur'an's Origins, Sidney H. Griffith, The Routledge to the Qur'an, pp3-13

۲. به عنوان نمونه، آگوستین در قرن چهارم پس از میلاد در یکی از استان های رومی در شمال آفریقا متولد شد و فرزند یک نجیب زاده کوچک محلی و مادری مسیحی بود. تحصیلات او مانند خاستگاهش رومی کلاسیک بود، اما با جنبش های معنوی و فلسفی معاصر مانند مانوی و نوافلاطونی گری درگیر شد. سرانجام، او نوع مرسوم تری از مسیحیت را پذیرفت. او قبل از اینکه اسقف شود چندین سال به عنوان یک گوشه نشین زندگی کرد. او زندگی خود را وقف مبارزه با دونا تیسیم و دیگر بدعت ها کرد. او به عنوان نویسنده ای پرکار، نامه ها، خطبه ها و رساله های فراوانی دارد که اعترافات و شهر خدا از برجسته ترین آنهاست.

۳. یهودیان در سال ۶۶ میلادی، دست به شورش عمومی زدند و پس از چند سال در هفتاد میلادی، شهر اورشلیم پس از یک ماه محاصره، سقوط کرد. رومیان شهر اورشلیم و معبد سلیمان را ویران و مردم را قتل عام کردند. آنانی که زنده ماندند پراکنده شدند و از آن پس صاحب کشوری خاص نبودند. یهودیان همانگونه که به خشایار شاه کمک کردند برای نابودی ایرانیان به ساسانیان کمک کردند برای تصرف اورشلیم.

تمدن اسلامی نزدیک تر شده اند؛ قضاوت های همدلانه تری نسبت به حادثه عظیم عاشورا داشته اند. خاورشناسان غالباً در سده های متأخر، به این حادثه پرداخته اند. اشاره «ادوارد گیب» مورخ انگلیسی، در کتاب «اضمحلال تمدن روم» به واقعه عاشورا، نمونه بارز این تاثیرگذاری است.

یکی از موارد پرداختن به باستان متأخر در کتاب مقدس، داستان مردخای است. زمانی که اخشورش پادشاه ایران (خشایارشاه) تصمیم گرفت از همسر اولش جدا شده و همسر دیگری اختیار کند. همسر جدید شاه هخامنشی، دختری از قوم یهود بود که بخت النصر او را از اورشلیم به اسیری آورده بود. این دختر، اِستر نام داشت و همراه عمویش یا به نقلی پسرعمویش مُردخای بود که مردخای به عنوان کفیل اِستر، ممنوع کرد او اصل و نسب یهودی خود را بر خاندان سلطنتی ایران فاش کند. «بدین ترتیب، مردخای سنگ بنای یک مکتب سیاسی را بنیان گذاشت: وی به همه نسل های آینده یهود این درس مهم را تعلیم داد که برای پادشاهان و بزرگان، اعم از ملوک، امپراتوران و روسای جمهور، همسران یهودی انتخاب کند تا بدین ترتیب بتوانند بر تصمیمات آنان تاثیر گذارند و در سطح بالای حکومتی، تمایلات و آرزوهای ناسیونالیستی قوم یهود را جامه عمل ببوشانند.» (صفحه ۲۱۸) کنایه مارشالکو در باره این مکتب سیاسی و باورهای دینی یهود این است که هرچند این زنان یهودی فرمان دینی خود را که نباید به غیرجهود زن داد زیر پا می گذاشتند، اما از طرف دیگر، بعضی از خواسته های ملت یهود را به اجرا درمی آوردند.

به عنوان یکی از بارزترین حوادث دوران باستان متأخر، در سال ۴۱۰ میلادی قبایل بربر گوتز GOTHs شهر رم پایتخت افسانه ای امپراتوری روم غربی را به تصرف خود درآوردند و آن را غارت کردند. حادثه بسیار تکان دهنده و برای بسیاری باورنکردنی بود. مرکز یکی از پرقدرت ترین امپراتوری های تاریخ جهان به مدت یک هفته تحت غارت، چپاول، قتل عام و تجاوز بربرهای ژرمن "گوتز" قرار گرفته بود. با این حال رومیان حمله بربرهای "گوتز" به پایتخت خود را نه یک هجوم خارجی بلکه آشوبی داخلی می دانستند چرا که سران امپراتوری بیشتر این بربرها را در سرزمین های تحت نفوذ خود اسکان داده بودند و از آنان برای خدمت در ارتش و یا کشاورزی در زمین های بایر استفاده می کردند. قبایل "گوتز" در

شمال رودخانه دانوب و در حوالی دریای سیاه و در منطقه‌ای بین بخارست و سپاستوپل (روسیه) ساکن بودند. رومیها هیچگاه به آنان اجازه ورود به سرزمین‌های امپراتوری را نمی‌دادند. گوتزها در سال ۳۷۸ در تلاش برای ورود به روم رودرروی ارتش قدرتمند این امپراتوری قرار گرفتند و در نبردی خونین یکی از سخت‌ترین شکست‌های تاریخ خود را متحمل شدند^۱. از نگاه ویل دورانت یک تمدن بزرگ تا از درون منهدم نشده باشد از بیرون مغلوب نمی‌شود و به این قاعده برای درک چگونگی سقوط امپراتوری روم که سال ۴۷۶ میلادی در چنین روزی روی داد، تکیه می‌کرد. از سوی دیگر، ادوارد گیبون بلندآوازه می‌گفت علت اصلی سقوط روم را باید در مسیحیت جست‌وجو کرد؛ چرا که «این مذهب کیش قدیم را که به روح رومی خصلت اخلاقی و به دولت روم ثبات بخشیده بود از میان برد. مسیحیت به فرهنگ کلاسیک، به علم، به فلسفه، به ادبیات و به هنر اعلام جنگ داده بود. مسیحیت نوعی رازوری شرقی سست‌کننده را وارد رواقی‌گری واقع‌پردازانه زندگی رومی کرده بود، فکر افراد را از وظایف این جهانی معطوف آمادگی تسلیم‌طلبانه برای یک فاجعه کیهانی ساخته بود و آنان را واداشته بود تا به جای آن که در جست‌وجوی سعادت جمعی از طریق فداکاری در راه کشور باشند، به دنبال سعادت فردی از طریق زهد و عبادت بروند. مسیحیت وحدت امپراتوری را در هم شکسته بود؛ در حالی که امپراتوران نظامی برای حفظ وحدت مبارزه می‌کردند؛ آیین مسیح پیروان خود را از به عهده گرفتن شغل‌های رسمی یا رفتن به خدمت نظام منع کرده بود؛ اصول اخلاقی مبنی بر عدم مقاومت و صلح‌دوستی را موعظه کرده بود و حال آن که نجات امپراتوری در گرو شور و شوق و اراده به جنگ بود. پیروزی مسیح، مرگ روم به شمار می‌رفت. دورانت می‌نویسد: «علت آن که مسیحیت توانست با چنان سرعتی گسترش یابد این بود که روم رو به احتضار بود. مردم ایمان به دولت را نه از آن جهت از دست دادند که مسیحیت آنان را از دولت دور نگه می‌داشت، بلکه بدین علت که دولت از ثروت در برابر فقر حمایت می‌کرد، می‌جنگید تا برده اسیر بگیرد، به کار مالیات می‌بست تا از تجمل‌پشتیبانی کند و در حفظ ملت خود در برابر قحط و غلا، بیماری‌های همه‌گیر، مهاجمات و بیکاری عاجز بود. مردم حق داشتند از قیصر که طبل

۱. پل واین (VEYNE) پروفسور کالج دوفرانس (پاریس) ترجمه: علیرضا کاویانی

جنگ می‌زد روی بگردانند و به مسیح روی آورند که صلح را موعظه می‌کرد، یعنی از یک خشونت باورنکردنی به یک رحم و عاطفه بی‌سابقه، از یک زندگی بی‌امید یا بی‌عزت به ایمانی که مایه تسلی بینوایان بود و انسانیت‌شان را محترم می‌داشت بگروند. روم را نه مسیحیت از پا درآورد و نه هجوم بربرها؛ هنگامی که مسیحیت نفوذ یافت و هجوم بربرها فرارسید، روم جز پوسته‌ای میان‌تهی نبود.^۱

در قرآن کریم هم می‌توان اشاره‌هایی به باستان متاخر پیدا کرد. اصطلاح نسیء از آن موارد است.^۲ از قرآن، از سوی برخی خاورشناسان نیز با تعبیر «کتاب مقدس تفسیرشده»، سخن به میان آمده است.^۳ از نگاه ایشان، قرآن و تمدن عربی، حلقه وصلی برای انتقال تمدن بشری از دوره متاخر عهدباستان به پس از اسلام است. بر این اساس حتی فارسی دری، با واسطه زبان عربی به فارسی امروزی ترجمه می‌شود. نمونه این انتقال را می‌توان در کلیله و دمنه یافت که نسخه‌های موجود صرفاً از طریق ترجمه متن عربی، ماندگار شده‌اند. اساساً از این روست که گفته شده:

مسیحیت را - به تعبیر مرحوم کاشف‌الغطاء - قرآن زنده کرد؛ اگر قرآن نبود نه یهودیت می‌ماند نه مسیحیت؛ آن کتاب تحریف‌شده که می‌گساری را - معاذ الله - به انبیا اسناد می‌دهد کتاب ماندنی نبود؛ وقتی کتابی دارند دینی دارند که مریم عذرا را - معاذ الله - به بدعفتی آلوده می‌کند این دینی نیست که با پیشرفت علم بماند؛ این قرآن آمده موسی را عیسی را انبیای گذشته را مریم عذرا را به طهارت به قداست به عصمت به عظمت معرفی

1. The Story of Civilization, V.10, P.83

۲. در تاریخ عبری قبل از اسلام، هر سه سال یک بار، سال را ۱۳ ماه می‌گرفتند که کیبسه را درست کنند (یک قول در انما النسیء) و از طرفی ماه‌های عبری جابجا نشود. یعنی مثلاً همیشه ربیع الاول در بهار باشد و رمضان در تابستان و ... طبق روال یهود، ماه‌ها از دقت مانند روال ماه‌های هجری برخوردار نبوده. همین الان هم مناسبت‌های یهودی مثل عید پسخ (همین ایام)، شناور در طول یک ماه (بین حدود ۲۴ مارچ تا ۲۴ آوریل) است. ربیع الاول و الثانی البته می‌تواند یادآور دو ماه عبری آدار ۱ و ۲ باشد. آدار یا آدار (به عبری: אדר)، (عربی: آدار) ششمین ماه از سال کشوری و دوازدهمین ماه از سال دینی در تقویم عبری است. این ماه در زمستان است و ۲۹ روز دارد. در سال کیبسه این ماه ۳۰ روز جلوتر رخ می‌دهد و آدار الف یا آدار ریشون (آدار نخستین) یا آدار ۱ خوانده می‌شود و ماه پس از آن آدار ب یا آدار شنی (دوم) یا آدار ۲. آدار یک و دو در هنگام فوریه و مارس در تقویم گریگوری واقع می‌شوند. جشن در ۱۴ آدار (در فوریه یا مارس) برگزار می‌شود.

۳. نیویورت، آنجلیکا، مقدمه بر کتاب روش شناسی تاریخی در علوم قرآن و حدیث

کرد، تورات را زنده کرد انجیل را زنده کرد صحف ابراهیم را زنده کرد زبور داوود را زنده کرد؛ حرف کاشف‌الغطاء این است که اگر قرآن نبود آنها هم با پیشرفت علم رفته بودند.^۱

نتیجه

سه رویکرد در تفسیر قرآن قابل تصویر است. تفسیر بر اساس معنای تاریخی متن قرآنی، تفسیر بر اساس حقیقت قرآنی متن قرآنی و تفسیر بر اساس تعامل تاریخی متن قرآنی. خاورشناسان متمایل به اولی، مفسران مسلمان به متمایل به دومی و انگاره پژوهان متمایل به سومی هستند. در ارایه راه حلی اساسی در تعارض بخشی قابل توجهی از دیدگاه‌های تفسیری، باید از تفاوت سطح تاریخی و سطح توسعه ای متن سخن گفت. تعیین مرز بین دو رویکرد تاریخی و غیرتاریخی (فقهی) البته نیازمند دقت استفاده از تعابیر علمی است اما به صورت کلی می توان گفت در رویکرد فقهی - برخلاف رویکرد تاریخی - ظهور کلام - فارغ از سبب نزول - نقش محوری در استنباط از متن دارد و استناد به قواعدی چون قاعده "العبره" - که نوعی تعمیم در تفسیر آیه مبنی بر لزوم خروج از مورد نزول است - بسیار پررنگ است. تفسیر تاریخی قرآن و لزوم توجه به ترتیب، اسباب نزول و دلالت های تاریخی متن، با هر حدت و شدتی تبیین و ضرورت شناسی شود؛ اما باز هم قطعا نمی توان از آن به عنوان راه حل و روشی جایگزین یاد کرد. از منظر روشی، علامه طباطبایی (ره) به خوبی مسیر تعامل فقه و تفسیر را فراهم کرده است. در رویکرد تاریخی، هر گزارش تاریخی، مقید به شرایط صدور است و ادعای اطلاق، خروج از اصل و نیازمند دلیل و قرینه است. بنابراین می‌بایست از ناظر نبودن یک گزارش تاریخی به یک قضیه خاص، مطمئن شد و سپس برای تعمیم، دلیل ارایه کرد. برداشت تاریخی از آیات تاریخی، مجرای قاعده عدم خروج از موضع نص، اکتفا به قدر متیقن و اقتصار علی موضع الیقین است و قابل تعمیم نیست. از سوی مقابل، رویکرد فقهی را می توان در سطح توسعه ای و بلکه فراتر از قاعده العبره دانست. ضمن آن که مسئله حجیت، نادیده یا مسلم انگاشتن فضای صدور متن، اجرای اصول الفاظ و مبنا بودن حقیقت معنایی را می توان از دیگر مقومات رویکرد فقهی دانست. نتایج رویکرد تاریخی و فقهی، می توانند به هم نزدیک باشند؛ اما در رویکرد فقهی اساسا اهمیتی ندارد

۱. جوادی آملی، عبدالله، سخنرانی ۸۵/۸/۱۲

که متن چه سابقه تاریخی داشته است؛ بلکه آن چه اهمیت دارد؛ حقیقت قرآنی و تفسیری متن است. الفاظ دخیله در متن قرآن هم از این جهت برای مفسری مانند طبری، غیرقابل قبول است؛ چرا که قرآن کریم الفاظ خود را از میان همان الفاظ با معانی متداول استفاده کرده است. در این رویکرد این که چه بر سر لفظ قبل از استعمال آن آمده است؛ از کمترین اهمیت برخوردار است. بر این اساس ریشه شناسی لغوی واژگان قرآنی و بازگرداندن آن ها به ریشه های سریانی و آرامی و نقش آن در شناختن حقیقت قرآنی، بیشتر یک تفنن عامیانه معنایی است تا پرداختن به یک نقش کلیدی. در نهایت و در بهترین حالت می توان گفت دوگانه تفسیر تاریخی و غیرتاریخی، بیشتر از آن که یک دوگانه مانعه الجمع باشند؛ دوگانه ای مکمل اند.

تفسیر قرآن متناسب با میراث دوران باستان و از جمله کتب مقدس، یکی از روش های پیش نهادی خاورشناسان معاصری چون رینالد است. این دیدگاه در نقد دیدگاه متقدم خاورشناسانی چون موتنگمری وات است که سیره نبوی را امر بایسته ای در تفسیر می دانستند. اساسا خاورشناسان متاخر چون موتسکی در حدیث، نویورت در قرآن، دیدگاه های تعدیل شده تری نسبت به متقدمان دارند. در قرآن کریم، نسبت به دوران باستان، انعکاس های متعددی است. از جریان مفصل اصحاب کهف گرفته تا جریان ذوالقرنین و کوروش، حمله بخت النصر، تا نقدهای متعدد به بنی اسرائیل و احبار یهود و تا مسائلی چون اصحاب اخدود و حتی با وجود تخطئه تصور نادرست قتل حضرت عیسی علیه السلام و حتی با وجود نام بردن از روم (غلبت الروم)، اما چرا در قرآن کریم هیچ انعکاسی از فجایع و ظلم های امپراطوری روم باستان و توحش و برده داری قرون وسطایی آن وجود ندارد؟ آیا اشاره های مکرر قرآن کریم به لزوم تفکر در سرگذشت امت های پیشین (که معمولا بدون تصریح به مرجع ضمیر است) و اشاره به ظلم و فساد آن ها، می تواند ناظر به همان توحش های قرون وسطایی روم در عهدباستان باشد؟

منابع

۱. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، (۱۴۱۵) من لایحضره الفقیه، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۵)، تفسیر البرهان، قم: مؤسسة البعثة.
۳. حرانی، ابن شعبه، (۱۳۸۲)، تحف العقول، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۴. خویی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالزهراء، بی تا.
۵. ریپین، اندرو، (۱۳۹۲)، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، به کوشش مهرداد عباسی، حکمت.
۶. الزرقانی، محمد عبدالعظیم، ۱۴۱۵، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار الكتاب العربي.
۷. زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۴، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق: مرعشلی، یوسف عبدالرحمن، بیروت، دارالمعرفة.
۸. سیدرضی، محمد بن حسین، (۱۳۸۹)، نهج البلاغه، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات امیرالمومنین.
۹. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۳، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الكتاب العربي.
۱۰. سیوطی، جلال الدین، بی تا، الدر المنثور فی التفسیر الماثور، بیروت، دارالمعرفة.
۱۱. شیخ انصاری، مرتضی، (۱۴۲۳)، فرائد الاصول، مجمع الفکر الاسلامی.
۱۲. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، (۱۳۶۷)، مؤسسه آل البيت الاحیاء التراث.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۳۹۳ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۱۳)، الاحتجاج، تهران: دارالاسوه.

۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۹۲ ق)، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، بیروت: دارالمعرفة.
۱۷. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۸. کشی، محمد بن عمر، (۱۳۴۸)، اختیار معرفه الرجال، مشهد: دانشگاه مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مازندرانی، محمد صالح، (۱۴۲۱ ق)، شرح اصول کافی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۳)، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفاء.
۲۲. مظفر، محمد رضا، (۱۴۰۸)، اصول الفقه، قم: انتشارات اسمعیلیان.
۲۳. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۴)، التفسیر الاثری الجامع، موسسه التمهید.
۲۴. معرفت، محمد هادی (۱۳۹۴)، معرفت قرآنی، دانشگاه مفید.

Abstract: The Divergence of Contemporary Interpretive Studies of the Humanistic Goals of the Holy Quran

Zahra Akhavan sarraf

Assistant Professor at Department of education and quranic sciences University of Religions and Denominations, akhavan_gom@yahoo.com .

DOI: 10.22034/iscw.2023.713113

Orgina Research

Received:

2022-12-29

Accepted:

2023-05-21

Keywords:

interpretive tradition, modern interpretation, orientalist, scientific method, cosmic interpretation [afaqi, or interpretation of the horizons], journey within one's soul (seire anfosi).

Abstract: The contemporary Muslim interpretive studies are being influenced by late Orientalist studies that are based on the achievements of the contemporary Western humanities and is formed in an analogy with modern Bible study methods thus must be aligned with the goals of the Holy Qur'an. Delving on modern methods of interpretation, this article shows that being satisfied with cosmic interpretation [afaqi, or interpretation of the horizons]- which is the final product of modern interpretation - does not correspond to the aim of the speaker of the Qur'an and the addressee of these words; spending the energy of the understander in historical and literary elements, and etc., this approach veils the divine manifestation through the lens of the Holy Word; reduces the Divine verses to literary expressions; reduces the Divine intention to the understanding of the contemporaries of the Qur'an; is inattentive to the fact that the Qur'an has some hidden meanings and the Qur'anic verses are of different categories and each category has its own interpretive requirements, and there are different levels of understandings and it is necessary to refer to the reliable sources of understanding; is incapable of the processes of thinking and adapting to cases and most importantly, of presenting an esoteric interpretation (ta'vil) and deprives the understander of the book from its mystical and faith benefits by limiting him/her to the surface of the text. Therefore, the new methods of interpreting the Holy texts can be useful for Qur'an believers in understanding the text, only when they are designed under the supervision of Muslim Qur'anic scholars, in the first place, so that the aims, role and position of this book are taken into account.

واگرایی مطالعات تفسیری معاصر از غایات انسان مدار قرآن کریم

زهرا اخوان صراف

استادیار گروه علوم و معارف قرآن دانشگاه ادیان و مذاهب akhavan_qom@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713113

صص: ۱۹-۳۷

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

سنت

تفسیری،

تفسیر مدرن،

خاورپژوهان،

متد علمی،

تفسیر آفاقی،

سیر انفسی.

چکیده: تأثیرپذیری مطالعات تفسیری معاصر مسلمانان از تحقیقات متأخر مستشرقان که براساس دستاوردهای علوم انسانی معاصر غرب و با قیاس به روش‌های مطالعات مدرن کتاب مقدس صورت پذیرفته بایستی با غایات قرآن کریم تراز شود. پژوهش حاضر با ریز شدن در متدهای مدرن تفسیری نشان می‌دهد که بسنده کردن به تفسیر آفاقی که محصول نهایی تفسیر مدرن است با هدف متکلم و مخاطب این کلام تطابق ندارد؛ با صرف توان فهمنده در عناصر تاریخی و ادبی و ...، مقابل تجلی الهی از دریچه کلام مقدس حجاب می‌شود؛ آیات الهی را به عبارات ادبی تنزل می‌دهد؛ مراد الهی را تا حد فهم معاصران قرآن به زیر می‌کشد؛ به ذوبطون بودن قرآن و هم‌صنف نبودن آیات و اقتضائات تفسیری هر صنف و ذومراتب بودن فهم‌ها و لزوم رجوع به منابع معتبر فهم، بی‌توجه است؛ از فرآیندهای تفکر و تطبیق و از همه مهمتر تأویل قاصر است و با محدود کردن فهمنده به سطح متن او را از مزایای عرفانی و ایمانی آن محروم می‌کند فلذا متدهای جدید تفسیر متون مقدس آن وقت برای باورمندان به قرآن کریم در فهم قرآن سودمند است که اولاً تحت نظارت قرآن‌پژوهان مسلمان طراحی شود تا اهداف، نقش و جایگاه این کتاب در آن ملحوظ باشد و ثانیاً بعد از این گام ابتدایی، توجه اصلی بایست معطوف به مراتب بعدی باشد که با سیر انفسی و تطبیق و تأویل آیات آغاز می‌شود تا شخص در جهان متناظر آن یعنی درون خویش گام‌زند و به مواجهه مطلوب نهایی با متن مقدس یعنی شریک‌الانواق نبی شدن و مشارکت در بازآزمایی تجربه خطاب، ناائل آید.

۱. مقدمه

تفسیر متون مقدس از آنجا که دانشی بشری است از آثار شکاکیت مدرن که از شعب شکاکیت دکارتی است که بازنگری و بازسازی در همه شاخه‌های دانش‌های بشری را ضروری می‌کند، منفک نیست و بنابر این در بایستگی آزادسازی متن مقدس از سنت فهم به معنای گذار از سنت تفسیری به تفسیر جدید تردیدی نیست. این بایستگی تنها لزومی تئوریک نیست و معضلات و چالش‌هایی - از قبیل ناسازگاری ظاهری با گرایش‌های انسان‌امروزی، با بعضی از داده‌های علوم طبیعی، حقوق حیوانات و زنان و همه انسان‌ها، معضلات اقتصادی و ... - که در دهه‌های اخیر عملاً پیش روی فهم متن پدیدار شده، گواه این ضرورت در میدان واقع است. چیزی که هست فرآیند علمی این گذار بایست تئوریزه شود و آنچه از سنت تفسیری ما مسلمانان به دوران حاضر قابل انتقال است و نیز عناصر و آن ارکان تحول - خواه و روش‌ها و نهادهای جدیدی که به این عرصه وارد می‌شوند باید مشخص گردند.

در سده اخیر، تفسیر مدرن کتاب مقدس توسط پروتستانیزم و دیگر رویکردها از یک سو و مطالعات قرآنی مستشرقان از سوی دیگر و تأثیر این دو بر مفسران مسلمان، تفسیر قرآن را به آستانه تحولی سترگ برد که به تبعیت از روش‌ها و توصیه‌های مطالعات مدرن کتاب مقدس، می‌رود تا تفسیر قرآن را هم از کنشی الهیاتی به فرآیندی علمانی و الگوریتمیک که قرآن را به مثابه یک متن ادبی می‌نگرد و با ابزارهایی چون نقد تاریخی و ادبی و فرمی به کاوش در متن می‌پردازد، تغییر ماهیت دهد.

پژوهش حاضر با هدف برداشتن گامی در علمی‌سازی تحول در عرصه تفسیر و این پیش‌فرض که چنین تحولی ضروری است، در نظر دارد فاصله‌ها و زاویه‌های تفسیر مدرن متون مقدس را با دیدگاه‌های قرآنی و تفسیری سلوکی و مبتنی بر محور هدایت انسان واکاوی کند. فرضیه پژوهش حاضر این است که تفسیرپژوهی مدرن که از روش‌های نوین تفسیر کتاب مقدس در غرب متأثر است - هر چند در عرصه پژوهش و روشمندی آن می‌تواند برای تفسیرپژوهی باورمندان هم دستاوردهای ارزشمند داشته باشد اما - با غایات انسان‌مدار قرآن کریم زوایه‌هایی قابل توجه دارد که به موازات تطورات جدید شدیدتر و به واسطه آن‌ها

تفسیر مدرن روزبه‌روز از آن غایات دورتر خواهد شد و اینجا اهمیت بیشینه این دست پژوهش‌ها آشکار می‌شود. از دل این پژوهش این نتیجه مهم به دست می‌آید که متد علمانی مدرن تفسیر متون مقدس آن وقت می‌تواند به کار باورمندان به قرآن کریم بیاید که اولاً الگوریتم‌های مربوط به تفسیر روشمند قرآن، تحت نظارت قرآن‌پژوهان مسلمان طراحی شود تا اهداف و نقش و جایگاه این کتاب در آن ملحوظ شود و ثانیاً تنها مرتبه و گامی ابتدایی در فهم قرآن به شمار رود و توان و توجه عمده معطوف به مراتب بعدی شود که با سیر انفسی تطبیق و تأویل آیات آغاز می‌شود. تأویل‌های قرآن‌پژوهانه بزرگانی چون امام خمینی ره شواهد اثبات این فرضیه است.

این نوشتار در مرحله اول چکیده‌ای از رویکردهای تفسیرپژوهان نواندیش و ریشه‌های این رویکردها را عرضه می‌کند و ماهیت و شاخص‌های اصلی آن‌ها را می‌کاود و در مرحله دوم با روش تحقیق کتابخانه‌ای در افادات تفسیری - که رویکرد سلوکی و انسان‌محور دارند- به مقایسه این دو خواهد پرداخت و اسباب واگرایی آن دو و آسیب‌های منحصرکردن فهم متون مقدس در مواجهه علمانی با آن را، حتی از نظر خود محققان غربی مطرح و در پایان نتایج و پیشنهادات پژوهش را عرضه خواهد کرد.

۲. پیشینه پژوهش

در حد اطلاع نگارنده در میان آثار تفسیرپژوهانه تا کنون اثری با این غایت پدید نیامده است. اما از میان آنچه به عنوان پیشینه، پشتوانه و منابع پژوهش حاضر می‌تواند قلمداد شود دو دسته آثار مهم هستند:

۱- آثار قرآنی صاحبان تفاسیر عرفانی و سلوکی و بزرگانی چون امام خمینی از میان متأخران - اعم از آنچه نگاشته خود ایشان است مثل آداب الصلاة و تفسیر سوره‌های حمد، توحید و قدر و آنچه از بیانات ایشان که توسط دیگران مدوّن شده است مانند تفسیر و شواهد قرآنی در آثار امام خمینی، قرآن کتاب هدایت و کتاب فهم القرآن - و ابو حامد غزالی از میان

متقدمان - مثل مشکاة الانوار، و جواهر القرآن و درره - که در عین تفکر سنتی به نوعی نواندیشی نیز محسوب هستند و به غایات انسان مدار قرآن کریم توجه دارند.^۱

۲- آثار مفسران نواندیش قرآن و پژوهش‌های محققان غربی یا غیرمسلمان که به کاوش در متون مقدس از جمله قرآن اهتمام کرده‌اند. «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم» نوشته شیخ طنطاوی جوهری -، کتاب «مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر» از امین الخولی، «التفسیر البیان للقرآن الکریم» اثر عائشه بنت الشاطی، «اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری» نوشته فضل الرحمن عالم پاکستانی و «مفهوم النص» از دانشمند مصری نصر حامد ابوزید نمونه‌ای از آثار نواندیشان مسلمان است. از میان محققان غربی نیز، جان. اچ. هایس در «تفسیر کتاب مقدس: کتاب راهنمای یک مبتدی» شیوه نقد فرمی را به عنوان شیوه‌ای نوین برای فهم متون مقدس معرفی نموده است.

رتراود ویلانت خاورشناس آلمانی، مقاله «جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر» را برای جلد دوم دایرة المعارف انگلیسی قرآن نگاشته است. این مقاله که توسط مهرداد عباسی به فارسی ترجمه شده، به معرفی مهم‌ترین گرایش‌های تفسیر قرآن به‌ویژه در کشور مصر از نیمه قرن نوزدهم تا به امروز پرداخته است و گرایش‌های اصلی در تفسیر (عقل‌گرایی، تفسیر علمی، تحلیل ادبی، تحلیل تاریخی و تفسیر در پی رابطه‌ای نو و مستقیم با قرآن) را همراه با ذکر نمونه‌هایی بررسی کرده است.

گفتنی است که در روند این پژوهش دسترسی چندان مستقیمی به تفاسیر مدرن کتاب مقدس و آثار پروتستان‌تیزم در اختیار نبوده و لذا عمدتاً به پاره‌ای از گزارش‌ها در این باب تکیه شده است و نیز به دلیل نو بودن موضوع و نبود آثار مترجم فراوان، امکان تحقیق درخور فراهم نبوده و پس در این باب استیعا ب همه رویکردهای جدید تفسیری میسور نبوده و این عمده محدودیت این پژوهش است.

گفتار اول - رویکردها و توصیه‌های تفسیر پژوهی مدرن

تفسیر قرآن از سویی یک دانش بشری است و مثل همه این دست دانش‌ها، حتی حسب تشخیص خود قرآن پژوهان مسلمانان نیازمند باززایی و بازیابی حسب مقتضات دوران جدید

۱. در این مقاله برای پرهیز از پراکندگی پژوهش برای استشهاد، از میان مفسران سنتی بر دیدگاه‌های امام خمینی ره تمرکز شده است.

است. تفسیرپژوهی خاورپژوهان و محققان غیرمسلمان، بازنگری در سنت تفسیری مسلمانان را توصیه می‌کند و برای بازسازی تفسیر قرآن - مثل تفسیر کتاب مقدس - راه - کارهایی مبتنی بر یافته‌های علوم انسانی معاصر غرب ارائه می‌کند.

گرایش‌های نواندیشانه و رویکردهای جدید مفسران مسلمان به تفسیر قرآن در دوران معاصر، بیشتر در کشورهای عربی به ویژه مصر شکل گرفته و از دهه‌های اخیر در میان اندیشوران ایرانی نیز راه یافته‌است. پرسش‌های برآمده از دوران جدید، یافته‌های جدید علمی و تأثیر غرب بر فرهنگ و سیاست جامعه مسلمانان و تأثیر مطالعات قرآنی مستشرقان یا محققان غیرمسلمان که خود متأثر از رویکردهای مدرن در تفسیر کتاب مقدس و تأثیر نهضت پروتستان‌تیزم در این باره است، در شکل‌گیری محتوای این تفاسیر نقش داشته‌اند.

۱- رویکردها و گرایش‌های مفسران مسلمان نواندیش

برخی از مهم‌ترین گرایش‌های مفسران نواندیش عبارتند از:

۱- عقل‌گرایی با اندیشورانی چون **سید احمدخان هندی** (۱۸۱۷-۱۸۹۸ م) و **محمدعبد مصری** (۱۸۴۹-۱۹۰۵ م) که هر دو تحت تأثیر برتری سیاسی و اقتصادی تمدن جدید غرب در دوران استعمار بودند و رویکرد عقلی در فهم آیات را مطرح کردند.

۲- تفسیر علمی با میدان‌داری «الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم» نوشته **شیخ طنطاوی جوهری** - م ۱۳۵۸ ق - که با هدف دفاع از اعجاز قرآن مفصلاً به توضیحاتی پیرامون علوم‌ی که مدعی است پیشتر در آیاتی از قرآن ذکر شده پرداخته‌است. تفسیر علمی از سوی مسلمانان با اقبال مواجه نشد؛ مثلاً امین الخولی در «مناهج تجدید» ردیه مفصلی بر آن نوشت.

۳- تفسیر ادبی که با رویکرد ادبی **امین الخولی** - استاد زبان و ادبیات عربی دانشگاه مصر، - م ۱۹۶۷ - آغاز شد و بنیادهای آن از جمله عناصر مطرح در این پژوهش است که بعضاً به واگرایی تفسیر جدید با غایات قرآن می‌انجامد. همکار او طه حسین در رساله «فی الصیف» اشاره کرده‌بود که کتب مقدس میراث ادبی همه انسان‌ها است، قرآن هم باید تحلیل ادبی شود و از تحقیقات جدید ادبی در آن بهره‌برند، دلیلی ندارد که تحقیق درباره

کتب مقدسی فقط به علمای ادیان سپرده شود. از نظر امین الخولی که این ایده را به طرحی عملی تبدیل کرد، مطالعه قرآن به مثابه کتابی مشتمل بر فنون ادبی، تفاوتی با روش‌های مطالعه هر اثر ادبی دیگری ندارد؛ او تأکید داشت که به دست آوردن معنای صحیح متن می‌تواند بدون در نظر گرفتن ملاحظات دینی انجام شود. **عائشه بنت الشاطی** (م ۱۹۹۸)، «التفسير البياني للقرآن الكريم» را براساس بخش‌های اصلی مفاهیم روش‌شناختی خولی نگاشت. آثار تفسیری بنت الشاطی حتی بین محافظه‌کاران مقبولیت دارد چون او به مسائل حساس اعتقادی نمی‌پردازد و کاری جز اثبات اعجاز سبک‌شناختی قرآن از طریق روش‌های پیشرفته زبان‌شناسی نمی‌کند. **محمد احمد خلف الله** (م ۱۹۹۱) کوشید ابزارهایی برای به‌روز شدن قصص قرآن بیابد. از نظر او داستان‌ها باید با زبان رایج مخاطبان، مرتبط و با احساسات و شرایط ذهنی آن‌ها هماهنگ باشد و پس داستان پیامبران از نظر تاریخی تا حد زیادی واقعیت ندارد هرچند اعراب عصر نزول به واقعی بودن آن‌ها یقین داشتند. وی همچنین وضعیت روحی پیامبر در شرایط مختلف را در قصص پیامبران گذشته منعکس می‌بیند. همین نتایج سبب عدم تصویب رساله او در هیأت بررسی و گناهکار شناخته شدن او توسط برخی علمای الازهر شد.

۴- رویکرد تاریخی بودن قرآن؛ پس از این ایده که قرآن به مثابه یک متن ادبی باید در بافت تاریخی خود تفسیر شود، دانشمندانی به این نتیجه رسیدند که ارتباط متن قرآن با تاریخ بسیار گسترده‌تر است و این تغییری بنیادین در روش‌های تفسیری ایجاد می‌کند. از جمله **محمد داود رهبر** عالم پاکستانی (م ۲۰۱۳) تأکید داشت که قرآن به‌طور خاص درباره شرایط و وقایع بشری بیست و سه سال پایانی زندگی پیامبر سخن می‌گوید. از نظر **فضل الرحمن** (م ۱۹۸۸) عالم دیگر پاکستانی نیز قرآن شامل بیاناتی اخلاقی، دینی و اجتماعی است که پاسخگوی مسائلی خاص در شرایط تاریخی معینی است. به همین خاطر فرایند تفسیر امروزه نیازمند حرکت از وضع حاضر به عصر نزول و سپس بازگشت به دوره حاضر است. او سه مرحله استخراج معنای تاریخی، تعمیم و تطبیق را تصویر کرد. دانشمند مصری **نصر حامد ابوزید** (م ۲۰۱۰)، نگاه خولی به قرآن به مثابه یک متن ادبی را تعمیم داد و به صراحت قرآن را یک متن - نص - دانست که باید طبق اصول علمی - به‌طور خاص الگوی ارتباط سی.ای. شانون - فهمیده شود. او نتیجه گرفت مفسران امروزی هم باید با رموز مخاطبان عصر نزول آشنا شوند و هم آن‌ها را به رموزی قابل فهم برای شرایط فرهنگی

زمانه خود تبدیل کنند و بدون نگاه نقادانه نمی‌توانند به سنت تفسیری تکیه کنند چون بازگشایی رموز هر زمان فقط به کار همان دوران می‌آید. از نظر محمد ارکون - دانشمند الجزایری - نیز واقعیت قرآنی، گفتار شفاهی پیامبر است که به اعتقاد خود پیامبر و مخاطبانش وحی الهی بوده است. این گفتار که در متن مکتوب مصحف عثمانی تجلی یافته در گونه‌های زبانی و متنی گره خورده با شرایط ویژه تاریخی و در قالب اسلوب‌های بیانی اسطوره‌ای و نمادین شکل گرفته است. این متن تا آنجا که تاریخ ادامه یابد دریچه‌ای به دامنه‌ی بالقوه نامحدودی از هر تفسیر جدید است. البته آنچه از حقیقت دینی که فهمیده می‌شود به این شرط معتبر است که در رابطه‌ای دیالکتیکی بین متن و حیانی و تاریخ قرار بگیرد. (ویلانت، ۱۳۸۳، ۱۳۸-۱۴۰)

- رویکردهای تفسیری جدید دیگری نیز در خلال سده اخیر پدید آمدند که با هسته بحث حاضر ارتباط مستقیم ندارند و از طرح آن‌ها صرف نظر می‌شود.

۲- دیدگاه‌های خاورپژوهان در تفسیرپژوهی جدید

نگاهی^۱ به مطالعات تفسیری خاورپژوهان آشکار می‌کند که - صرف نظر از سایر نقدها و آسیب‌ها- تفسیرپژوهی آنان آفت «بیرونی‌گری» دارد به این معنا که بسیار طبیعی است که کسی که از بیرون به تراث یک دین می‌نگرد اطلاعات همه جانبه کسانی که در دامان آن دین بالیده‌اند را ندارد و نیز فاقد همدلی کافی با آن موضوعات و مسائل داخلی است، هر قدر هم روش‌های علمی ممتازی به کار گیرد، تفسیری که به دست می‌آورد خطاهای فاحش دارد. لذا حتی در نگاه علمی و آکادمیک و بیرونی به متن نیز مد نظر داشتن ملاحظات معرفتی باورمندان ضروری است. توضیح این موارد را نگارنده هم ضمن نوشتار دیگری به تفصیل بیان کرده است.^۲ بعلاوه فهم قرآن به مثابه یک متن ادبی، مادام که مقدمه‌ای برای

۱. برای نمونه تفسیر اری ربین از سوره مسد (Rubin, 2007, 93-98) و از کلمات مزمل و مدثر (Rubin, 1993, 96-107).

۲. نک: مقاله «چاله‌های استشرافی پیش روی مطالعات مدرن و روشمند قرآن». نگارنده این موضوع را در انجمن مباحثات قرآنی نیز ارائه داده و فایل صوتی آن در کانال تلگرامی آرشیو این انجمن قابل دسترسی است.

عبور از جهان اول متن^۱ - یعنی همان متن ادبی و خطاب عصر نزول - و رسیدن به آستان جهان دوم متن نباشد که اغراض سلوک و تربیت نفس را تأمین و فرصت بازآزمایی تجربه خطاب را فراهم می‌کند چندان به کار تأمین غرض مسلمانان از تفسیر پژوهی نمی‌آید.

در کل از نظر خاورپژوهان جدید، که طلایه‌داران و توصیه‌کنندگان به تفسیر پژوهی جدید هستند، تفسیر اسلامی فاقد اعتبار است چون این تفسیر یا مأثور است یا اجتهادی؛ که هر یک به دلایلی مخدوش است و لذا تفاسیر مسلمانان فاقد روش علمی است: گزینش و گزارش روایات تفسیری در تفسیر نقلی مسلمانان از گرایش‌های کلامی متأخر از نزول، متأثر است ("Tafsīr", Carra de Vaux, (1913-1936) و تفسیر اجتهادی فاقد روش علمی بوده، حتی حسب مبانی و آرای خود مسلمانان واجد اعتبار نیست و اشکالاتی بر آن وارد است. (Gilliot, 2002, vol.2) منظور از فقدان روش این نیست که سنت تفسیری مسلمانان قواعدی مدون ندارد یا صبغه‌ها و گرایش‌های گوناگون ندارد یا استایل و پیکربندی ندارد، بلکه منظور لزوم الگوریتمیک کردن تفسیر است؛ الگوریتم‌هایی که معین می‌کند مفسر دقیقاً طی چه گام‌هایی از این الفاظ به آن معانی می‌رسد.^۲

این توصیه‌ها مبنای تأثراتی در مسلمانان امروزی است که مد نظر این پژوهش است؛ یعنی می‌خواهیم بدانیم تفسیری از قرآن کریم که خروجی چنین الگوریتم‌هایی است - یعنی محصول تفسیر علمانی قرآن-، تا چه حد غایت مطلوب و منظور از مواجهه با قرآن را برای باورمندان ارضا می‌کند.

۱. برخی از اندیشوران معاصر اندیشه‌ای ارائه کرده‌اند که در شناخت گسست میان محصول تفسیر علمانی شده با مواجهه مطلوب با قرآن سودمند است. حسب این اندیشه جهان متن مقدس، یعنی قرآن، در واقع شامل دو جهان متمایز است. جهان اوّل بازتابنده فرهنگ اعراب در عصر تنزیل وحی است، اما جهان دوّم جهانی است که حقایق الهی را بازمی‌تاباند و تقدس متن قائم به آن است. بنابراین، جهان اوّل متن نقشی صرفاً ابزاری دارد و پلی است که خواننده را از جهان خود به جهان مقدس متن، یعنی جهان دوّم، می‌رساند. (نراقی، ۱۳۹۰، ۱۵۱-۱۶۳).

۲. الگوریتم مجموعه‌ای متناهی از دستورالعمل‌ها است که به ترتیب خاصی اجرا می‌شوند و مسئله‌ای را حل می‌کنند. الگوریتم بایست چهار شرط داشته باشد: شروع و پایان آن مشخص باشد؛ ترتیب اجرای مراحل مشخص باشد؛ به زبان دقیق و بدون ابهام بیان شود؛ تمام شرایط حل مسئله را در بر بگیرد. (نک: هوروویس، ترجمه علیخانزاده، ۱۳۹۳: «فصل اول»)

گفتار دوم - عرضه شاخص‌های تفسیرپژوهی مدرن به رویکرد سلوکی و انسان‌مدار در مواجهه با قرآن کریم

مفسران مسلمان معاصر در عین گشودگی نسبت به آن پیشنهادهای و داده‌های پشتوانه آن‌ها، بایستی این تأثیر را بر اساس هویت، اصول و نیازمندی‌های خود تراز و تعدیل کنند. یک راه وصول به این مهم ارائه و تطبیق دقیق و عمیق عناصر این تحول به ارکان هویتی خود است. مقایسه شاخصه‌های متد تفسیری علمی مدرن با غایات انسان‌مدار قرآن کریم - که فی الجمله در افادات قرآنی و تفسیری کلاسیک و مدرنی که رویکرد سلوکی و انفسی دارند، منعکس است، تفاوت‌ها و ضرورت‌ها و پیشنهادات گذار از تفسیر سنتی به تفسیر جدید را آشکار می‌نماید.

۱- تفاوت در هدف

هدف تفسیر مدرن صرفاً به دست آوردن معنای متن است. این هدف با مواجهه علمی و فرمولیزه با متن به دست آمدنی است و به تأمل و تفکر عمیق فهمنده نیاز ندارد. بر این اساس این قسم تفسیر با آنچه مد نظر باورمندان به این متن است تفاوت ماهوی دارد. از نظر امام‌خمینی در مواجهه با متن باید عمیقاً تفکر کرد. مقصود از تفکر آن است که از آیات شریفه جست‌وجوی مقصد و مقصود کند و چون مقصد قرآن، چنانچه خود آن صحیفه نورانیه فرماید، هدایت به سُبُل سلامت و اخراج از همه مراتب ظلمات به عالم نور و هدایت به طریق مستقیم است، باید انسان به تفکر در آیات شریفه مراتب سلامت را از مرتبه دانه تا منتهی‌النهاییه آن، به تفسیری که از اهل بیت وارد شده به دست آورد و سلامت قوای ملکیه و ملکوتیه، گم‌شده قاری قرآن باشد. (امام‌خمینی، ۱۳۹۴، ۲۰۳-۲۰۴) تفسیر باید کیفیت ربط مخلوق به خالق و بیان هجرت از دارالغرور به دارالسرور والخلود را همانطور که در این کتاب به ودیعت گذاشته شده است بیان کند و مفسر باید شئون الهیه را به مردم تعلیم کند، و مردم باید برای تعلّم شئون الهیه به آن رجوع کنند تا استفادات از آن حاصل شود. (امام‌خمینی، ۱۳۹۴، ۱۹۵) یعنی وظیفه تفسیر از بیان معنای متن به بیان کیفیت تعالی و ارتقای انسان توسعه می‌یابد و با این حساب بسنده کردن به رویکرد مدرن، اساساً معنای تفسیر را محقق نمی‌کند.

۲- ناسازگاری نگره «قرآن به مثابه یک متن ادبی» با رسالت تفسیر و مفسر

در تفسیر جدید به متن قرآن کریم به مثابه یک متن ادبی و صرفنظر از ویژگی قدسی آن نظر می شود (ویلانت، ۱۳۸۳، ۱۳۶)، و لذا به واقع در رویکرد جدید «متن نامقدس» تفسیر می شود. این رویکرد با آنچه در رویکرد سلوکی برای دست یافتن به حقیقت قرآن ضروری است، همگرایی ندارد چون برداشتن دو گام برای دستن یافتن به حقایق باطنی قرآن ضروری است: باور به وجود مقامی دیگر ماورای این مقام حیوانی؛ ملتزم شدن به آداب شریعت، عبادات و انس گرفتن با ادعیه (امام خمینی، ۱۳۸۴، ۱۶۶ و ۱۷۱) و این دو گام هیچ یک با مختصه مذکور تفسیر مدرن همخوان نیست.

در این باب حتی به مفسران سنتی که تلاش قابل توجه خود را معطوف الفاظ و ظاهر متن می کنند، تعریض وارد است که به قرآن نمی شود صرفاً به مثابه یک متن ادبی نگریست چون «صاحب این کتاب سکاکی و شیخ نیست که مقصدش جهات بلاغت و فصاحت باشد؛... مسعودی و ابن خلکان نیست تا در اطراف تاریخ عالم بحث کند[...]. بلکه این صحیفه الهیه کتاب احیاء قلوب به حیوة ابدی علم و معارف الهیه است.» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۱۹۴) توقع اصلی از مفسر و تلاش تفسیری کشف و آشکارسازی جهت اهتدای آیات به عالم بالا و حیث دستگیری و هدایتگری آن به طرق سعادت و فهماندن سلوک طریق معرفت و انسانیت به متعلم استز (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۱۹۲) رسالت مفسر به واقع شرح و تفهیم مقاصد قرآن است (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۱۹۳) و چنان نگاهی ناکافی بلکه موجب احتجاب از قرآن و غفلت از ذکر الهی است (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۱۹۱ و ۱۹۲).

لذا از منظر سلوکی تفسیر آن وقت برای مسلمانان مفید است که با چشم داشت به نقش تربیتی و ربانی آن انجام شود و به متن به مثابه صحیفه و نسخه الهی نگریسته شود نه صرفاً به مثابه متنی ادبی.

۳- مواجهه سرد معناشناسانه به متن، بستن پنجره تجلی الهی

از نظر باورمندان به قرآن مواجهه با قرآن سطوح و مراتبی دارد که هر کدام از آن ها در تأثیر بر مخاطبان و وصول به غایت نزول قرآن جایگاهی دارد. قرآن را می شود به زیبایی تلاوت کرد و از وجوه هنری آن بهره برد، می شود خود را به آن سپرد و در الفاظ و معانی آن غرق شد و از آن لذت برد و شفا گرفت، می شود به قصد معناشناسی متن آن را تحلیل و

بررسی کرد، این‌ها همه به جهان اول متن مربوط است. با عبور از جهان اول متن که در کمند زیست و هستی مخاطبان زمان نزول است می‌توان در آستان جهان دوم ایستاد و پیام هدایتی و سلوکی قرآن را آشکار کرد، جهان دوم متن که به حقیقت قرآن نزدیک‌تر است، جهانی است برای زیستن نه متنی برای خواندن؛ باید به آن پای نهاد و در آن گام زد و با آن به حیات رسید و شریک‌الاذواق نبی ص و مخاطب مستقیم پیام قرآن کریم شد.

هرچند جمله‌ی تفاسیر موجود از دخالت جدی پیرامون این مهم قاصر هستند، اما تفسیر مدرن با نگاه بی‌تفاوت علمی‌اش این نقیصه را بارزتر می‌کند. گویی نگاه علمی، حجابی در مقابل نورانیت و معنویت آیات است و نور الهی که پیشتر از دریچه کلمات این کتاب مقدس بیرون می‌تراوید، دیگر به قلب نمی‌رسد؛ آیات دیگر در معنای اصلی خود یعنی اشاره و نشانه و آیت به گوینده نیستند و تنها در بافت متن ایفا کننده نقشی در تشکیل معنا هستند. به عبارت دیگر کلمه مقدس که پیشتر پنجره‌ای برای تجلی پروردگار بر بندگان بود، با علمانی شدن تفسیر، قیراندود شده‌است.^۱

در نگرش مدرن گفته می‌شود متن، تن معنا است همانطور که پزشک به بیمار به‌مثابه یک تن می‌نگرد بدون آنکه توجه کند که او نیکوکار است یا بدکار و توقعی از او ندارد، تنها پیکر او را پاس می‌دارد و درمانی می‌جوید. در حالی که غایت اصلی باورمندان به قرآن - مخصوصاً عارفان - این است که شریک‌الاذواق نبی ص بشوند و تجربه خطاب را بازآزمایی کنند. تفسیر مدرن هرگز نه می‌تواند نه ادعا دارد که چنین غایتی را تحصیل خواهدکرد. امام در این باره می‌نویسد: «کسی که خود را عادت داد به قرائت آیات و اسمای الهیه از کتاب تکوین و تدوین الهی، کم‌کم قلب او صورت ذکری و آیه‌ای به خود گیرد و باطن ذات محقق به ذکر الله و اسم الله و آیت الله شود...» (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۲۱۷) نیز می‌گوید:

۱. این همان اتفاقی است که از منظر محققان غربی برای انسان مدرن در سه زمینه رخ داده و منجر به طرح ایده غیبت یا کسوف خداوند شده‌است. از نظر ماکس وبر «راز زدایی یا تقدس زدایی از جهان بارزترین ویژگی جان مدرن است» (وبر، ۱۳۹۴: ۱۷۹). بر اساس این ایده، در تفسیر کلام مقدس با بازشدن پای نقدهای تاریخی و ادبی به حوزه‌ی کتاب‌های مقدس، دریافت قدسی و دیگر مکالمه‌ی عمیق وجودی که میان روح فرد دین‌ورز و خداوندی که این کلام، سخن او محسوب می‌شد، دیگر صورت نمی‌گیرد. (Buber, 1999: pp65-92)

«کسی که تفکر و تدبیر در معانی قرآن کرد، در قلب آن اثر کند و کم کم به مقام متقین رسد و اگر توفیق الهی شامل حالش شود، از آن مقام نیز بگذرد و هر یک از اعضا و جوارح و قوای آن آیه‌ای از آیات الهیه شود و شاید جذوات و جذبات خطابات الهیه، او را از خود بی خود کند و حقیقت «إقرأ واصعد» را در همین عالم دریابد تا آنکه کلام را بی واسطه از متکلمش بشنود و آنچه در وهم تو و من ناید، آن شود.» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ۵۰۰)

۴- بسنده کردن به فهم بالفعل یا بالقوه عصر نزول

ظاهراً تفسیر مدرن با مختصات پیش گفته فقط قادر است قرآن را از دیدگاه مخاطب اولیه آن تفسیر کند. توجه دارم که شیوه‌های نوین فهم متون می‌تواند داده‌هایی در باره متن به ما بدهد که در آن زمان به دست نمی‌آمد اما در هر صورت توان رویکرد تفسیر جدید این است که به دست آورد این متن از آن گوینده در آن شرایط برای آن مخاطبان اقتضای چه معانی را دارد. در حالی که هدف غالب باورمندان به قرآن کریم از تفسیر قرآن صرفاً وصول به آن معانی نیست که بالفعل یا بالقوه آن متن برای آن شرایط در بر داشت. از نظر باورمندان قرآن پیام هدایتی جاویدان است و همه ما مخاطب آن هستیم تا مسائل مهم حیاتی را زنده نگه‌دارد و بفهماند. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۹۳/۲۰) و «این از خصوصیات کتاب آسمانی ماست که هم باب معرفت را باز کرده است تا حدودی که در حد انسان است و هم باب مادیات را و اتصال مادیات به معنویات را و هم باب حکومت را و هم باب خلافت را و همه چیز را» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۴۳۳/۱۷).

مقتضای زنده بودن و جاری بودن قرآن در حیات مسلمانان در همه عصرها، زنده و پویا بودن تفسیر است و اینکه هر شخص و قومی بتواند حسب شرایط و زمان و مکان خود، فهمی متناسب از آن به دست آورد. این مهم، نیازمند دوباره خوانی و باززایی متن و بلکه بازآزمایی تجربه خطاب در هر شرایط جدید است. این توقع هرگز با تفسیر علمانی شده الگوریتمیک برآورده نمی‌شود.

۵- غفلت از ذوبطون بودن ذات قرآن

إعمال الگوریتم - از قسمی که تا کنون پیش نهاد شده است - تنها یک سطح خروجی دارد پس به تعدد بطون و سطوح مختلف فهم توجهی ندارد. از نظر باورمندان به این کتاب، قرآن سطوح مختلفی از معنا و بطون مختلف دارد. تفسیر مدرن با حدی از بیان آن که تا کنون

تدوین و ارائه شده است به فراسوی عبارات یعنی اشارات و لطایف و حقایق قرآن^۱ راهی ندارد. امام می گوید: «برای قرآن، منازل و مراحل و ظواهر و باطن‌هایی است که پایین‌ترین مرحله آن در پوسته الفاظ و گورهای تعینات قرار دارد» (امام خمینی، ۱۳۹۵، ۳۷ و ۳۸). توقف در ظاهر قرآن و نرفتن به باطن آن، مرگ و جهالت است. (امام خمینی، ۱۳۹۵، ۵۹) بخصوص آنکه به خاطر ویژگی‌های پیام وحیانی و کیفیت تلقی آن از مصدر وحی توسط پیامبر ص، این متن آکنده از رموز است. دریافت قرآن توسط پیامبر ص از نظر عارفان ما به صورت مشاهده غیبی بوده است و با ادراک عقلی صورت نگرفته است. لذا اقتضای این دریافت شهودی این است که جز در لفافه الفاظ و امثله نمی‌توانسته برای دیگران بیان شود. (امام خمینی، ۱۳۸۴، ۱۳۷)

۶- قصور از فرآیند تأویل

آنچه الگوریتم‌های تفسیر مدرن به دست می‌دهد در نهایت چیزی است که در تراش قرآن‌شناسانه ما تنزیل نام دارد. مقابل این معنا، تأویل^۲ مطرح است. غایت فهمنده قرآن از نظر باورمندان وصول به تأویل قرآن یا تحقق آن است. از دید عارفان ما حقیقت قرآن برای اینکه بر قلب پیامبر وارد شود تنزل کرده است و در مرتبه‌ای دیگر باز هم نازل شده و لباس لفظ پوشیده تا برای دیگران هم قابل فهم گردد. (امام خمینی، ۱۳۸۴، ۱۶۲) در مقابل این سیر نزولی مخاطب باید به کمک سیر و سلوک، سیری صعودی انجام دهد تا در هر گام و منزلی به فهم مراتب بالاتر و باطنی‌تری از قرآن نائل آید (امام خمینی، بی‌تا، ۵۰) این همان فرآیند تأویل یا بازگرداندن کلام به مرجع اصلی خود است. که از نظر امام خطاب اقرأ و اصد (بخوان و بالا برو) را در همین دنیا محقق می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۱، ۵۰۰) تفسیر علمانی مدرن به این امور هیچ توجهی ندارد.

۱. از امامان معصوم روایت شده است که کتاب خدا بر چهار صورت است: عَلَى الْعِبَارَةِ، وَالْإِشَارَةِ، وَاللَّطَائِفِ، وَالْحَقَائِقِ؛

فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ، وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ، وَاللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ، وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَام. (شعیری، بی‌تا: «۴۱»)

۲. از امام باقر ع روایت شده است: «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٍ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَقَالَ ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ...» (صفار، ۱۴۰۴: «۱۹۶»).

۷- قصور از فرآیندهای تفکر و تطبیق

در رویکرد سلوکی مواجهه بایسته بسیار مهم با متن «تطبیق» است. در این دیدگاه قرآن، ملاک درست یا نادرست بودن رفتار سالکان است «پس، وظیفه سالک الی الله آن است که خود را به قرآن شریف عرضه دارد». (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۲۰۸) امام در توضیح تطبیق چنین می نویسد: «آنچنان است که در هر آیه از آیات شریفه که تفکر می کند، مفاد آن را با حال خود منطبق کند، و نقصان خود را به واسطه آن مرتفع کند و امراض خود را بدان شفا دهد[...]. ما از اول عمر شیطان را ملعون و مطرود خواندیم و خود به اوصاف خبیثه او متصف هستیم. ... شیطان خصوصیتی ندارد، آنچه او را از درگاه قرب دور کرد ما را نگذارد که به آن درگاه راه یابیم. می ترسم لعن هایی که به ابلیس می کنیم خود نیز در آن شریک باشیم». (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۲۰۶) ایشان می نویسد بالجمله، کسی که بخواهد از قرآن شریف حظ وافر و بهره کافی بردارد، باید هر یک از آیات شریفه را با حالات خود تطبیق کند تا استفاده کامله کند. (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۲۰۶) قدر مسلم این مهم با تفسیر علمانی شده قرآن کریم به دست نمی آید.

۸- بی توجهی به هم صنف نبودن همه آیات قرآنی

متد علمی در تفسیر مدرن علاوه بر اینکه بطون مختلف آیات را از چشم می اندازد، به اصناف مختلف آیات و اقتضائات مختلف تفسیری هر صنف نیز بی توجه است. چون الگوریتم های پیشنهادی در تمامی آیات یکسان اعمال می شود و همه را به یک چشم می بیند. در حالی که نزد باورمندان به این کتاب آیات در دستجات مختلفی طبقه بندی می شوند که مواجهه بایسته تفسیری با هر صنف متفاوت است: «این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبة سلسله بشر است، و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکنه مختلف هستند، ... از این جهت است که این کتاب شریف به اقسام مختلفه و فنون متعدده و طرق متشسته مردم را دعوت فرموده». (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۱۸۷) امام قرآن را به دو دسته عملی و علمی تقسیم نموده است. دسته اول عمومی و برای عمل کردن است و باید برای عموم قابل فهم باشد اما آیات علمی نه تنها لازم نیست برای همه قابل فهم باشد بلکه اصلاً بیان آن مطابق فهم عموم توده ممکن نیست. (امام خمینی، ۱۳۹۱، ۱۲۸) ایشان برای فهم آیات دسته اول را تفسیر آفاقی را کافی می داند اما نسبت به دسته

دوم که بعضاً لسان تمثیل و رمز هم دارد، تفسیر انفسی را ضروری می‌شمرد. همه این‌ها مواردی است که تفسیر علمانی شده جدید به آن توجهی ندارد.

۹- ذو مراتب بودن فهم قرآن حسب مخاطبان

مهم‌ترین مختصه تفسیر مدرن توصیه به روش‌مندی است. اینکه معلوم باشد مفسر طی کدام فرآیند و ضمن چه گام‌ها و مراحل از آن الفاظ به این معانی رسیده‌است. این تفسیر الگوریتمیک چندان بر حسب مراتب فهم و درک فهمندگان منعطف نیست. به‌ویژه خصوصیات روانی و تزکیه روحی و طهارت باطن نقشی در آن ندارد نیز به فهم ویژگان که می‌تواند منبع الهام‌بخش فهم دیگران باشد، توجهی ندارد. از نظر عارفان ما قرآن ذو مراتب است که بر قلب وارد می‌شود (امام خمینی، ۱۳۸۴، ۱۶۲) امام در تبیین تفاوت مراتب فهم از قرآن می‌گوید: «از کریمه شریفه: "فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا..." مثلاً، اهل معرفت کیفیت سلوک و سیر معنوی حضرت ابراهیم علیه السلام را ادراک می‌کنند... و دیگران از آن سیر آفاقی و کیفیت تربیت و تعلیم جناب خلیل الرحمن امت خود را، ادراک کنند، و بدین منوال، سایر قصص و حکایات، مثل قصه آدم و ابراهیم و موسی و یوسف و عیسی و ملاقات موسی و یوسف و خضر، که استفادات اهل معارف و ریاضات و مجاهدات و دیگران هر یک با دیگری فرق دارد». (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۱۸۸-۱۸۹)

اما حقیقت قرآن فوق فهم‌پذیر بودن است و قرآن کتابی نیست که توسط بشر به‌طور تمام و کمال قابل تفسیر باشد چون برای این کار علوم دیگری در ماورا نیاز است که انسان‌های عادی فاقد آن‌ها هستند و تنها معصومان علیهم‌السلام آن‌ها را واجدند و باید از ایشان استفسار کرد. (امام خمینی، ۱۳۸۴، ۹۲) این است که تلاش‌های تفسیری در همه انواع رویکردهایش، تلاش‌هایی ناتمام است و تفسیر و فهم جامعی از قرآن وجود ندارد. هر یک از مفسران بنابر تخصص و فن خود، پرده‌ای از پرده‌های قرآن کریم را تفسیر کرده‌است. آنچه مفسران نوشته‌اند به تعبیر امام اوراق و پرده‌های قرآن است و نه تفسیر قرآن به همه معانی. (امام خمینی، ۱۳۸۴، ۹۱-۹۲). با توجه به اینکه سنت تفسیری غیر عرفایی بیشتر با توجه به عالم آفاقی شکل گرفته و در مقابل روش عرفا در تفسیر قرآن روش انفسی است گروه اول به وجه فردی و سلوکی قرآن کمتر توجه کرده‌اند و گروه دوم به وجه اجتماعی

آیات کمتر پرداخته‌اند در حالی که از نظر امام توجه به رسالت قرآن در هر این دو جنبه ضروری است و غفلت امثال فیلسوفان و عارفان از جهات دنیای آیات و در سوی مقابل تخطئه برداشت‌های معنوی و عرفانی از آیات در دوران‌ها مختلف هر دو خلاف واقع بوده است. (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۲۲۱/۳)

تفسیر علمانی شده، قرآن را بسان متنی می‌نگرد که در بستر تاریخی ویژه‌ای بیان شده - است، به من خوطب به و نقش ایشان در تفسیر توجهی ندارد اما بنابر «أَمَّا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوطِبَ بِهِ» تنها رسول الله استفاده‌ای که بایسته است را از قرآن می‌برد و دیگران از این استفاده محرومند «مگر به تعلیم او، اولیا هم با تعلیم او» (امام خمینی، ۱۳۸۴، ۱۳۵). لذا است که فهم جمیع مراتب متن بدون مراجعه به مخاطبان ویژه آن یعنی معصومان ع دست نیافتنی است.

۱۰- محدودیت به سطح متن و محرومیت از فوائد ایمانی و عرفانی آن

الگوریتمی کردن تفسیر دست و پای مفسر را می‌بندد و او را محدود به چارچوب متد علمی می‌کند و سایر روش‌های فهم را به ناروشمندی و غیر علمی بودن متهم می‌کند، این امر حتی اگر در مرتبه تفسیر آفاقی مطلوب و مفید باشد، نباید پای‌بند تفکر و تدبیر در قرآن باشد. لذا محدود کردن تلاش تفسیری و عدم توجه به نقیصه‌ای که از این رهگذر دامن‌گیر مفسر می‌شود، حرمان‌های بزرگ می‌آفریند. عارفان ما این اعتقاد که جز آن که مفسرین نوشته یا فهمیده‌اند کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست را از حجاب‌هایی می‌دانند که مانع استفاده از این صحیفه نورانیه است. امام نسبت به محدودکنندگان مواجهه با قرآن به مواجهه سرد علمی، می‌گوید تفکر و تدبیر در آیات شریفه را به تفسیر به رأی، که ممنوع است، اشتباه نموده‌اند؛ و به واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده عاری نموده و آن را بکلی مهجور نموده‌اند؛ در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به هیچ وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد. (امام خمینی، ۱۳۹۴، ۱۹۹) واضح است که مراد از خارج کردن استفاده‌های اخلاقی و ایمانی و عرفانی از حوزه تفسیر، این است که حصارهایی که به‌عنوان محدوده مجاز تفسیر، دست و پای مفسر را در سطح الفاظ متن می‌بندد بشکند. وگرنه تفسیر همه این فعالیت‌ها از سطح الفاظ متن گرفته تا آخرین مرحله یعنی تجربه خطاب را در بر می‌گیرد.

نتیجه

به نظر می‌رسد تفسیر آفاقی ما را به آستانه جهان انفسی متن می‌رساند و با تحقق بخشیدن آن‌ها، کلام الهی تأویل می‌شود. تأویل فرآیند تحقق بخشیدن انفسی به آیات است. اینکه مرتبه انفسی بیان نیاز دارد یا نه، یعنی اینکه چیزی به اسم تفسیر انفسی وجود دارد یا در این مرحله فقط تحقق بخشی و تأویل مطرح است جای سخن دارد. به نظر می‌رسد پایان تلاش آفاقی ما در عبور از جهان اول متن آگاهی به تفسیر انفسی است. اینجا آستانه جهان دوم متن است؛ شاید بتوان گفت تا اینجا خطاب استمعوا تأویل شده و نوبت به تحقق بخشی خطاب انصتوا و گام زدن در نفس رسیده است^۱. با تحقق بخشی آیات در نفس، مآل آن‌ها محقق می‌شود یا آیات تأویل می‌شود و تجربه خطاب بازآموده می‌شود و ملاقات با امر قدسی به فراخور هر مرتبه رخ می‌دهد. چه بسا پس از رفع حجاب از متن یا آگاهی از تفسیر انفسی تلاش بیشتری نیاز نباشد و همانجا باشد که شخص به جهان دوم درآمده و به زیست و تفرج در آن می‌پردازد در این صورت ریاضات و رنج‌ها مربوط به قبل رفع حجاب است و همان هم چه بسا همه موهوبی باشد یعنی انسان به متن گشوده می‌شود، معرفت به او اعطا می‌شود، او شریک‌الاذواق نبی می‌شود و پیام‌گیری را تجربه می‌کند. آنچه از افادات تفسیر پژوهانه امام به دست می‌آید با ملاحظه تمامی این مراتب است؛ چیزی که با بسنده کردن به تفسیر علمانی در بهترین حالت فقط اولین سطح آن یعنی تفسیر آفاقی حاصل خواهد شد و پس از آن تا وصول به غایت آیات الهی راهی طولانی در پیش است.

نتایج و پیشنهادات

۱- بازنگری در تفسیر متون مقدس در مسیحیت که از نتایج شکاکیت مدرن در جهت آزادسازی متن مقدس از سنت فهم بود، منجر به تبدیل شدن فرآیند فهم کتاب مقدس از یک گُنش الهیاتی به یک رفتار علمی شد. با راه‌یابی دغدغه‌ها و توصیه‌های تفسیر مدرن کتاب مقدس به عرصه تفسیر قرآن و با ظهور جریان هرمنوتیک مدرن و به چالش کشیده

۱. وَ إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَ أَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (الأعراف - ۲۰۴).

شدن قدسیّتِ اصلِ متن در حوزه تفسیر اسلامی نواندیشان به متن قرآن به مثابه یک متن بشری نگریستند.

۲- از آنجا که اصل حرکت اصلاح و بازسازی سنت تفسیری ریشه‌های صحیحی دارد و اقتضای مواجهه آن با مختصات دوره مدرن است، مسلمانان بایست خود برای گذار از این سنت به تفسیر جدید پیش قدم باشند. لذا تأمل در تحولات تفسیر پژوهی و آثار مثبت و منفی آن می‌تواند به تراز و تعدیل شدن حرکت‌های اصلاحی در حوزه تفسیر بینجامد.

۳- برآمد تفسیر پژوهی مستشرقان در سده اخیر و اندکی پیش از آن، حکم به بی‌اعتباری سنت تفسیری مسلمانان، احتمال مخدوع بودن آن و نابر خور داری از متد علمی بود. پیشنهاد شد تفسیر اسلامی نیز در سایه داده‌های علمی جدید بازسازی شود. لذا می‌بایست با الگوریتم‌های علمی روش‌مند شود.

۴- طراحی و پیاده‌سازی الگوریتم‌های علمی برای تفسیر قرآن توسط محققان غیرمسلمان، هرچند می‌تواند از جهاتی روشنگر و افق‌گشا باشد اما به دلیل آنکه نقص طبیعی بیرونی‌گری دارد یعنی توسط کسانی انجام شده که در دامن این دین نبالیده‌اند و لذا به‌طور طبیعی فاقد معرفت و همدلی لازم برای فهم دقیق هستند، حتی در مرحله تفسیر آفاقی هم، همواره توفیق علمی ندارد. تفسیر قرآن به مثابه یک متن با الگوریتم‌های علمی مشروط بر آنکه توسط باورمندان طراحی و نظارت شود، هرچند در استخراج پیام سطحی و اولیه متن می‌تواند موفقیت‌آمیز باشد، اما فقط گام اول را به‌سوی هدف متن برمی‌دارد. این گام علمی با نگاه سرد آفاقی در نهایت فهمنده را از جهان اول متن عبور می‌دهد و به آستان جهان دوم که حامل غایت اصلی متن و حیانی است، می‌رساند.

۵- هدف قرآن ترسیم مسیر مسیر تعالی نهادِ مخاطب - از کلی انسان، فرد با عنوان نبی، امام، قائد، عالم، متعلم، پدر، مادر، فرزند؛ جمع با عناوین خانواده، جامعه، امت، حکومت - با طی مدارج ابتغاء وجه الله، از طریق بیان حقایق تکوینی (واقعیات جهان و سنت‌ها)، تبیین بایسته‌های فکری و عملی (از بیان ارزش‌ها و هنجارها تا برنامه‌ها و احکام و آیین‌ها و مناسک) است.

۶- با ریز شدن در متدهای مدرن تفسیری و نیز تعمق در تراث تفسیرپژوهانه با رویکرد سلوکی به تفصیل آشکار شد که بسنده کردن به تفسیر آفاقی که محصول نهایی تفسیر مدرن است، با هدف متکلم و مخاطب این کلام تطابق ندارد؛ با صرف توان فهمنده در عناصر تاریخی و ادبی و ...، مقابل تجلی الهی از دریچه کلام مقدس حجاب می شود؛ آیات الهی را به عبارات ادبی تنزل می دهد؛ مراد الهی را تا حد فهم مخاطبان عصر نزول به زیر می کشد؛ به ذوبطون بودن قرآن و هم صنف نبودن آیات و اقتضائات تفسیری هر صنف و ذو مراتب بودن فهم فهمندگان و لزوم توجه به منابع فهم - یعنی معصومان علیهم السلام و ادعیه مأثوره و ... - بی توجه است؛ از فرآیندهای تفکر و تطبیق و از همه مهمتر تأویل قاصر است و با محدود کردن فهمنده به سطح متن او را از مزایای عرفانی و ایمانی آن محروم می کند و در حد سیر آفاقی توقف می دهد. درحالی که از نظر باورمندان همه اینها در نهایت برای عبور از جهان اول متن سودمند است و با کشف مقاصد آیات نهایتاً شخص به آستانه جهان دوم می رسد که باید سیر انفسی آغاز کند و در جهان متن زیستی دیگر بیاغزد و در جهان متناظر آن یعنی درون خویش گام زند و به مواجهه مطلوب نهایی با متن مقدس نایل شود که همانا شریک الاذواق نبی شدن و مشارکت در بازآزمایی تجربه خطاب است.

منابع

قرآن کریم.

۱. خمینی، روح الله. (۱۳۹۴). *آداب الصلوة*، چاپ بیستم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. خمینی، روح الله. (بی تا). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، چاپ اول، قم: پاسدار اسلام.
۳. خمینی، روح الله. (۱۳۸۴). *تفسیر سوره حمد*، چاپ نهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. خمینی، روح الله. (۱۳۹۵). *شرح دعای سحر*، چاپ هفتم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). *صحیفه امام*، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خمینی، روح الله. (۱۳۹۱). *قرآن کتاب هدایت / زدیدگاه امام خمینی (س)*. چاپ هشتم، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۷. خمینی، روح الله. (۱۳۷۱). شرح چهل حدیث، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. خمینی، روح الله. (۲۰۱۵). القرآن فی کلام الامام/الخمینی. ترجمه مرکز النون للتألیف و الترجمة، چاپ اول، بیروت: جمعية المعارف الاسلامية الثقافية.
۹. ربین، اری. (۱۳۷۹). «دستان ابولهب و غزال کعبه: نگاهی به تفسیر سوره مسد»، ترجمه مرتضی کریمی نیا. ترجمان وحی، ۲۵، ۶۶-۶۰.
۱۰. ربین، اری. (۱۳۸۸). «رسول پوشانیده (تفسیر کلمات مزمل و مدثر)»، ترجمه مرتضی کریمی نیا. بینات، ۲۷، ۲۸-۱۶.
۱۱. الخولی، امین. (۱۹۶۱). مناهج تجدید فی النحو والبلاغة والتفسیر والأدب، چاپ اول، بی جا: دارالمعرفة.
۱۲. شعیری، محمد بن محمد. (بی تا). جامع الاخبار، چاپ اول، نجف: مطبعة حیدریه.
۱۳. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۱۴. طه حسین. (۱۹۷۴). المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين (فی الصیف)، چاپ دوم، دارالکتاب.
۱۵. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. (۱۳۸۸). مجموعه مقالات همایش اندیشه های قرآنی امام خمینی (س)، چاپ اول، تهران: عروج.
۱۶. نراقی، آرش. (۱۳۹۰). حدیث حاضر و غایب: مقالاتی در باب الهیات غیبی، چاپ اول، تهران: نگاه معاصر.
۱۷. وبر، ماکس. (۱۳۹۴). دین قدرت جامعه، چاپ ششم، احمد تدین، هرمس.
۱۸. ویلانت، رتراود. (۱۳۸۳). «جریان شناسی تفاسیر قرآن در دوره معاصر»، ترجمه مهرداد عباسی، آینه پژوهش، ۸۶، ۱۴۵-۱۳۰.
19. Buber, Martin. (1999). *Eclipse of God*, Humanity Books. Ch. V "Religion and Modern Thinking", pp. 65-92.
20. Carra de Vaux, Barron. (1913-1936). "Tafsīr", in: *Encyclopaedia of Islam*, Brill.
21. Hayes, John H. Holladay, Carl R. (1987). *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*.
22. Neuwirth, Angelika. (2009). *Qur'anic Readings of the Psalms*. In *The Qur'ān in Context: Historical and Literary Investigations Into the Qur'ānic Milieu, 733-777*. Brill.
23. Rubin, Uri. (2007). *The Hands of Abu Lahab and the Gazelle of the Kaba*, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 33.
24. Rubin, Uri. (1993). The shrouded messenger: on the interpretation of al Mazzammil and al-Muddaththir in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16.

Socio-Political Participation of Women in the Islamic World: An Emphasis on Quranic Verses

Shahnaz Pournaseri¹

Nouraldin Parvin²

1. Ph.D. Student in Arabic Language and Literature, Islamic Azad University, Qom
poor657@gmail.com

2. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Islamic Sciences University of Mahallat
norudin.parvin@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713113

Original Research

Received:

2023-01-28

Accepted:

2023-04-31

Keywords:

Socio-Political Participation, Women, Islamic World, Prophethood, Imamate, Occultation.

Abstract: This study delves into the examination of women's socio-political participation in the Islamic world. It aims to explore the historical context of women's position in other Abrahamic religions, including the teachings of Judaism and Christianity, and subsequently analyze their socio-political participation within the framework of the Quran, the primary source of knowledge for Muslims and the Islamic world. It appears that the fluctuations in Muslim women's political participation are intertwined with the historical and political developments of the Islamic world. In this regard, by focusing on the political transformations of the Islamic world, we can evaluate and analyze women's socio-political participation in the three eras of prophethood, imamate, and occultation. To achieve this objective, a descriptive-analytical approach is employed. The findings of this research reveal that, with the exception of the periods of prophethood, imamate, and the Islamic Revolution, in other historical periods, women have only been able to participate socio-politically from within the confines of the court and the ruling elite, and rarely have instances been observed from within the broader society. Following this, the article will endeavor to evaluate and analyze the socio-political participation of Muslim women in the three axes of prophethood, imamate, and occultation, after a brief introduction to the fundamental concepts of socio-political participation.

مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در جهان اسلام با تاکید بر آیات قرآنی

نورالدین پروین^۲

شهناز پورناصری^۱

۱. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی قم poor657@gmail.com

۲. نورالدین پروین، استادیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه علوم اسلامی محلاتی

norudin.parvin@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713411

صص: ۵۸-۳۹

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

مشارکت اجتماعی -

سیاسی،

زنان،

جهان اسلام،

نبوت،

امامت،

غیبت

چکیده: در این نوشتار کوشش شده است به بررسی مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در جهان اسلام پرداخته شود. از این حیث تلاش شده است تا ضمن نگاهی به سابقه جایگاه زنان در دیگر ادیان آسمانی پیش از اسلام همچون آموزها و تعالیم دین یهود و مسیحیت به بررسی جایگاه مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در قرآن کریم به عنوان مهمترین منبع معرفتی مسلمانان و جهان اسلام پرداخته شود. به نظر می رسد فراز و فرود مشارکت سیاسی زنان مسلمان در پیوند با تحولات تاریخی - سیاسی جهان اسلام قرار دارد به این منظور با محوریت قرار دادن دگرگونی های سیاسی جهان اسلام می توان به ارزیابی و تحلیل مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در سه عصر نبوت، امامت و غیبت پرداخت و برای رسیدن به این موضوع از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده و نتایج حاصله از این تحقیق نشان می دهد که بغیر از دوره های نبوت، امامت و انقلاب اسلامی در سایر دوره های تاریخی زنان صرفا از درون دربار و هیات حاکمه قدرت توانسته اند مشارکت سیاسی - اجتماعی داشته باشند و از درون بطن جامعه بندرت موردی مشاهده شده است. پیرو همین امر در مقاله تلاش خواهد شد تا طی آشنایی مختصر با مبانی مفهوم مشارکت اجتماعی - سیاسی به ارزیابی و تحلیل مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان مسلمان در سه محور نبوت، امامت و غیبت پرداخته شود.

مقدمه

مباحث مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان از دیرباز مورد توجه اندیشمندان و پژوهشگران علاقمند به موضوع و مسائل حضور زنان در اجتماع بوده است و اکنون در دنیای معاصر بخاطر تنوع مکاتب دینی و غیردینی جدید شدت علاقه به تحقیق در امور زنان بیشتر شده است. برای رسیدن به این امر نیاز به داشتن پیشینه بحث مشارکت زنان، در گذشته، نقش دین، تاثیر حوادث مهم تاریخی و اجتماعی زنان در جوامع اسلامی است. البته در این نوشتار منظور ما از جهان اسلام بعد از دوران نبوت، خلافت بنی امیه و خلافت بنی عباس، آن قسمت از جهان اسلام است که فرهنگ نبوت و امامت را حفظ کرده است، می باشد و به تبع ما بخش ایران را مورد مطالعه قرار داده ایم بویژه انقلاب اسلامی ایران چون ادعایش این است که یکی از اهداف مهم اش بازشناسی، بازسازی و بازخوانی دوره نبوت و امامت براساس مقتضیات دوره معاصر است. مهمترین بحث این تحقیق نشان دادن رشد و توسعه کمی و کیفی مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در عرصه های زندگی اجتماعی - سیاسی در ادوار مختلف جوامع اسلامی است.

مفهوم شناسی

مشارکت از لحاظ لغوی، به معنای شرکت داشتن یا درگیر بودن است. به طور کلی؛ مفهوم مشارکت مفهوم جدیدی نیست و در طول تاریخ بشر به نوعی هر جامعه ای به این مسئله توجه داشته است. اما امروزه این موضوع از ملزومات یک جامعه جهت تکامل و دموکراسی می باشد. می توان گفت مشارکت تعهدی فعالانه، آگاهانه، آزادانه و مستدلانه می باشد که در جهت معنی دادن به عمل و حرکت اجتماعی می باشد و با شرکت دادن اشخاص در فعالیت های گروهی تحقق می یابد. (خاکسار، ۱۳۸۰: ۱۴).

مشارکت را بر حسب سطح (خرد، میانه، کلان)، انواع؛ انگیزه های ایجاد آن (درون زا، برون زا)، چگونگی دخالت مردم (مستقیم، غیر مستقیم)، سطوح فراگیری (محلی، منطقه ای، ملی)، کیفیت همکاری مردم (طبیعی، خود انگیزه، داوطلبانه، برانگیخته، تحمیلی یا اجباری)، سطوح اجرایی و محتوای عملکردی (بهره مندی خدمات، ارزیابی خدمات، ارائه پیشنهاد، تصمیم گیری و برنامه ریزی، اجرا، نظارت) موضوع و قلمرو اجرائی (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی) می توان تقسیم کرد (طالب زاده، ۱۳۷۰: ۵۴).

در این میان ارتباط مستقیم مشارکت اجتماعی - سیاسی با مفاهیمی همچون دموکراسی منجر شده تا این سطح از مشارکت محور توجه بسیاری از صاحب نظران و اندیشمندان قرار گیرد؛ مشارکت اجتماعی - سیاسی امروزه به عنوان یکی از مهمترین مولفه های مشروعیت هر نظام سیاسی محسوب می شود با این حال این نوع از فعالیت های اجتماعی نیز همچون مفهوم مشارکت مفهوم جدیدی نیست بلکه میتوان سابقه و پیشینه آن را در جوامع متعدد مورد بررسی قرار داد.

شمولیت مشارکت اجتماعی - سیاسی در میان تمام اقشار جامعه در حدی است که می توان جدا از تفکیک جنسی میان مردان و زنان آن را در رده های متعددی سنی همچون جوانان و بزرگسالان نیز مورد کنکاش قرار داد تاکید پژوهش حاضر بر جامعه اسلامی از یک سو و زنان از سوی دیگر منجر می گردد تا در این مقاله به مشارکت سیاسی زنان در جامعه اسلامی محور پژوهش قرار گیرد.

مشارکت سیاسی زنان در ادیان الهی (یهود، مسیحیت، اسلام):

تمامی ادیان الهی از انجایی که ریشه در وحی و کلام ربانی دارند همگی در مسیر تعالی و رشد انسان قرار دارند با این حال به رغم این حقیقت برخی از ادیان آسمانی را می توان همچون یهود و مسیحیت مشاهده نمود که به مرور ایام و لیالی و متاثر از منافع برخی صاحبان قدرت و نفوذ در طول تاریخ در بسیاری از جنبه ها مورد تحریف واقع می شوند. نگاهی به جایگاه و مقام زن نیز در تورات و انجیل می تواند بخشی از این امر مسلم را نشان دهد.

تصویر حوا به منزله اغوا کننده آدم در تورات و انجیل تاثیر بسیار منفی بر جایگاه زنان در سراسر آیین یهود - مسیحیت گذاشته است. در کتاب مقدس یهودیان حوا عامل گناه اولیه و مسئول خروج وی از بهشت شناخته می شود از این رو مردان یهود در دعا های صبحگاهی از خداوند تشکر می کنند که آنها را زن نیافریده است.

در نگاه مسیحیان و کتاب تورات نیز گناه اولیه آدم سبب شد تا این گناه در گوهر تمام انسانها سرشته شود در نگاه کشیشیان و عالمان دینی مسیحیت زن همان "حوا" مجسم شده در همه جابود که ادم را از بهشت برین محروم ساخت و وسیله مطلوب در دست شیطان برای اغوای مردان و فرستان آنها به دوزخ بود.

در مقابل همین تعبیر و تفاسیر انحرافی در دین یهود و مسیحیت اسلام و قرآن کریم به دفاع از مقام زن پرداختند و در اکثر آیات شیطان عامل گمراهی ادم و حوا شناخته شد و نقش شیطان

در فریب آدم و حوا به طور یکسان و برابر مطرح می کند (نصیری، ۱۳۹۴: ۶۲-۳۹). توضیح مفصل این مطلب را می توان در آیات سوره های بقره، اعراف و طه مشاهده نمود

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ.

"و گفتیم: ای آدم، خود و زنت در بهشت جای گیرید و هر چه خواهید و هر جا که خواهید، از ثمرات آن به خوشی بخورید و به این درخت نزدیک مشوید که به زمره ستمکاران درآید. پس شیطان آن دو را به خطا واداشت و از بهشتی که در آن بودند بیرون راند. گفتیم: پایین روید، برخی دشمن برخی دیگر و قرارگاه و جای برخورداری شما تا روز قیامت در زمین باشد" (قران کریم، سوره بقره: آیات ۳۶-۳۵).

دگرگونی و پشتیبانی از زنان در دین مبین اسلام تنها مربوط به احیای ارزش و جایگاه زنان نیست بلکه آن را در سایر جوانب همچون حضور زنان در اجتماع و سیاست نیز می توان مشاهده نمود. عنایت به برخی از آیات قران کریم خود علی رغم وجود دیدگاههای متعدد از سوی مفسرین می تواند تاییدیه ای برای این گفتار باشد. آیات قران کریم پیرامون مشارکت زنان در اجتماع و بخصوص عرصه ی اجتماعی- سیاسی را در راس هرم قدرت و قاعده هرم می توان دنبال نمود این نوع از مشارکت را می توان در چند محور خلافت انسان در زمین، داستان ملکه سبا، بیعت زنان با پیامبر اکرم، مهاجرت زنان در صدر اسلام، حضور زنان در مباحثه، امر به معروف و نهی از منکر و... ارزیابی نمود که در ادامه به توضیح برخی از این مصادیق پرداخته خواهد شد (شریفی، ۱۳۹۴: ۹۷-۹۳).

خداوند، پروردگار همه زمین و همه خیرات آن است، انسان به عنوان اشرف مخلوقات، جانشین خدا در همه این امور است. خلافت انسان در قرآن، در حقیقت شالوده حکومت انسان بر هستی است و حکومت بر مردم، از ریشه همان خلافت سرچشمه می گیرد. حکومت انسان بر خودش هم، براین پایه درست می شود، چنان که حکومت مردم بر مردم، یعنی «حق حاکمیت ملی» نیز به عنوان خلیفه الله می تواند مشروع و قانونی باشد. قران کریم پیرامون خلافت انسان در آیه ۳۰ سوره بقره عنوان می کند که:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»

«و هنگامی که پروردگارت به فرشتگان گفت: همانا من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد. گفتند: آیا در آن کسی را قرار می دهی که فساد می انگیزد و خون ها می ریزد؟! در حالی که ما تو را با توصیف به کمالات تسبیح می گوییم و تقدیس می کنیم. خدا گفت: بی تردید من چیزی می دانم که شما نمی دانید».

در باره مصداق خلیفه وجانشین خداوند بر زمین دیدگاه های گوناگونی وجود دارد باین حال بسیاری از مفسران براین نظر هستند که انسان یعنی حضرت آدم و فرزندانش خلیفه خداوند هستند و از این رو برای خلافت مرز بندی جنسی در نظر گرفته نشده است.

درکنار مفهوم خلافت یکی از مصادیقی که قرآن کریم به عنوان نمونه ای شایسته از مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در راس هرم قدرت مطرح می نماید بلقیس ملکه شهر سبا پایتخت یمن است. آیات مربوط به داستان ملکه سبا در سوره نمل آیه ۲۳ تا ۴۴ مطرح شده است. در این آیات، خداوند از زن هوشمند و با درایتی سخن می گوید که بر سرزمین سبا حکومت می کند و با دعوت حضرت سلیمان از کیش شرک به دین توحید رو می آورد.

در آیه ۱۲ سوره ممتحنه آمده دلیل دیگری است بر نگاه مثبت قرآن به مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان عنوان شده است در این آیه آمده است:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (قرآن کریم، سوره ممتحنه: آیه ۱۲).

ای پیامبر، هرگاه زنان مؤمن نزد تو آیند که با تو بیعت کنند بر این شرط که چیزی را با خدا شریک ندانند و دزدی و زنا نکنند و فرزندان خود را نکشند و دروغی را که در دست و بال خود ساخته و پرداخته باشند پیش نیارند و در هیچ کار پسندیده ای نافرمانی نکنند، پس با آنها بیعت کن و برای ایشان از خدا آمرزش بخواه که خدا آمرزنده و مهربان است.

نکته مهم در این آیه این است که از آنجا که بیعت در فرهنگ اعراب زمان نزول قرآن به معنای پیمان وفاداری به کسی و اعلام اطاعت و فرمان برداری از او بوده است، همانند انتخاب در فرهنگ سیاسی امروز که زمینه مشروعیت سیاسی حکومت و فرمانبری مردم از آن را فراهم می کند، بنابراین آیه کریمه به صراحت، سهم داشتن زنان را در امری که نقش تعیین کننده در سرنوشت سیاسی جامعه و رابطه دوسویه فرماندهی و فرمانبری حکومت و مردم دارد، تأیید می کند (حسینی

۱۳۸۰: ۱۸۱-۱۷۰). مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان مسلمان تنها به آیات قرآنی محدود نمی گردد از این رو جلوه های متعددی از این نوع از حضور را در طول تاریخ اسلام از زمان بعثت تا عصر فعلی را می توان مشاهده نمود که در ادامه با تفسیر بیشتری مورد آریابی قرار داده می شود.

مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در عصر نبوت

زنان مسلمان با پذیرش دین اسلام و نبوت و رهبری رسول خدا اطاعت آن حضرت را گردن نهاده و در فرمایشات و حرکت های سیاسی آن حضرت با همراهی یا عدم همراهی مشارکت یا مخالفت خود را ابراز داشتند. زنان در صدر اسلام در کنار مردان سختی های طاقت فرسایی را تحمل کردند و در راه دین و دفاع از ارزش های توحیدی تلاش ورزیدند و حتی در این راستا جان خود را قربانی نمودند؛ از جمله ی این زنان نامدار، حضرت خدیجه، همسر رسول خدا(ص) بود که در آغازین روزهای ظهور اسلام مسلمان شد و در روزگاری که اسلام هیچ گاه و پایگاهی نداشت، نخستین کسی بود که نور اسلام را به دل خویش راه داد.

سمیه، مادر عمار و همسر یاسر از نخستین مسلمانان تاریخ بود که همراه با فرزند و همسر خود زیر آفتاب سوزان مکه توسط کفار مورد شکنجه قرار گرفت، تا از اسلام برگردند و در این راه به شهادت رسیدند

از نمونه های دیگر که نقش اجتماعی - سیاسی زنان را در عصر نبوی را می توان به وسیله ی آن به اثبات می رساند، حمایت و تقویت حکومت اسلامی توسط زنان بود. زنان مسلمان در قالب های مختلف به پشتیبانی معنوی و مادی نظام اسلامی و تشکیلات مدیریتی آن پرداختند. هرگاه حکومت اسلامی نیازمند کمک و حمایت بود، رسول الله(ص) مسأله را با مردم در میان می گذاشت، زنان هم چون مردان امر رسول الله(ص) را اطاعت کرده و به یاری او می شتافتند(ابن اثیر، بی تا: ۴۸۱-۴۳۴).

در کنار حضور و بیعت رسول گرامی اسلام با بانوان مسلمان که در مباحث گذشته به آن اشاره شد می توان به حاضر آمدن زنان در فرایند هجرت از مکه به سایر نقاط همچون حبشه و دینه اشاره نمود. در هجرت به حبشه که کاملاً مخفیانه صورت گرفت، حدود ۸۳ مرد و ۱۸ زن حضور داشتند که گاه به طور جمعی و گاه تنها به سوی حبشه حرکت می کردند. ام سلمه، ام کلثوم و سهله دختران سهیل بن عمرو، رقیه دختر رسول خدا، لیلی دختر ابوحثمه، سوده دختر زمعه، فاطمه دختر صفوان بن امیه، امینه دختر خلف بن اسعد، ام حبیبه دختر ابوسفیان، برکه دختر یسار، حسنه همسر سفیان بن معمر، رمله دختر ابوعوف سهمی، فاطمه دختر حارث بن خالد،

فاطمه دختر مجلل، فکهمیه دختر یسار، حفصه دختر عمر، لیلی دختر ابو حثمة بن غانم، عمره دختر سعدی بن وقدان از جمله زنانی بودند که در این هجرت حضور دارند. حضور زنان مسلمان تنها منوط به هجرت به حبشه نیست بلکه در جریان هجرت به مدینه نیز جمعی از بانوان حضور دارند که تمام اموال و دارایی خود را بی آنکه بدانند آیا هیچ گاه دیگر به آنان باز خواهد گشت در مکه بر جای گذاشتند و راه خود را در بیابانی خشک و سوزان به مسافت حدود ۴۷۰ کیلومتر آغاز کردند یکی از پررنج ترین این سفرها، هجرت فاطمه بنت اسد می باشد. از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمودند: بدرستی که فاطمه بنت اسد مادر حضرت علی علیه السلام، اولین زنی بود که به سوی پیامبر صلی الله علیه و آله، پیاده از مکه به مدینه، هجرت نمود (آیت الهی، ۱۳۸۸: ۱۲).

شاید تصور شود زنان مسلمان به سبب تبعیت از شوهران خود مجبور به هجرت بوده اند. این تصور به دو دلیل باطل است: اول، اینکه وقتی هجرت زنان از سوی قرآن تمجید شده و ارزشمند به حساب می آید، به این نکته دلالت دارد که اختیار زنان در انتخاب این راه تأثیر داشته است، دوم: اینکه زنان متعددی بدون همراهی، بلکه به رغم مخالفت پدر یا شوهرشان هجرت کرده اند. در این باره می توان از سبیه بنت حارث، ام الحکم بنت ابی سفیان نام برد (واعظی، ۱۳۸۹: ۱۴۹).

زنان صحابی پیامبر در امر ساختن مسجد مدینه به عنوان پایگاه فعالیت دینی - سیاسی حضرت رسول اکرم نیز حضور دارند مطابق با بسیاری از منابع زنان در حمل سنگ های بنای مسجد شبانه به فعالیت می پرداختند و این امر در عصری که به واسطه ی جهالت زنان مورد تمسخر قرار می گرفتند و از فعالیت در اجتماع منع می شدند نشان می دهد که اسلام با در نظر گرفتن جداسازی مکان مشارکت زنان از مردان و حفظ حجاب اسلامی پیشتاز مشارکت و حضور زنان بوده است (غروی نایینی، ۱۳۸۸: ۱۴).

یکی دیگر از جلوه های مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان صدر اسلام شرکت در جنگ است. در اسلام جهاد بر زنان واجب نیست. مطابق با شواهد موجود زنان در عصر نبوت در جهاد های نظامی نیز حضور داشته اند گرچه این حضور بیشتر به صورت پشتیبانی و تدارکات دیده می شود اما بینات به خوبی نشان می دهد که پیامبر حضور زنان را در این عرصه مباح دانسته اند باین حال باید این دقیقه را نیز در نظر دانست که در عرصه های نظامی زنان حضور کمتری نسبت به مردان

دارند زیرا نمود در این عرصه منوط به داشتن توانایی جسمانی بالاست که زنان از لحاظ جسمانی ر رتبه پایین تر از مردان جای دارند (جلالی کندی، ۱۳۸۲: ۱۹).

به رغم عدم وجوب جهاد بر زنان، حضور آنان در بیشتر جنگ‌های صدر اسلام گزارش شده است، از جمله در جنگ‌های احد، خیبر، بنی قریظه، فتح مکه و حنین است. یکی از ابعاد مشارکت زنان صدر اسلام در میادین جنگ، فعالیت‌های تبلیغی بود. زنان با سرودن اشعار حماسی، روحیه رزم را در رزمندگان تقویت می کردند.

بعد دیگر از مشارکت زنان در میادین جنگ که گزارش‌های تاریخی پرشمار بر آن دلالت می کند، فعالیت‌های پشتیبانی و تلاش پشت جبهه زنان است. فعالیت‌هایی چون آبرسانی و سیراب کردن، آماده سازی غذا، دوختن مشک‌ها، طبابت، پرستاری و رسیدگی به مجروحان، حفاظت از وسایل رزمندگان، تجهیز و آماده سازی اسلحه و... است (واعظی، ۱۳۸۹: ۱۵۰).

مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان را می توان بعد از ارتحال نبی مکرم اسلام در جامعه اسلامی نیز دنبال نمود باین همه موضوع مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان نیز مانند سایر موضوعات اجتماعی دیگر، پس از رحلت رسول خدا (ص) و روی کار آمدن دولت‌های ناشایست اسلامی مسیر انحراف را طی کرد و از آموزه‌های نبوی فاصله گرفت. امری که با تفضیل بیشتر در مطالب آتی دنبال می گردد.

مشارکت اجتماعی - سیاسی زنان در عصر خلفای اسلامی:

خلافت امویان و مشارکت زنان:

بطور کلی باید گفت این دوره از ظالمین و مستبدین حکمرانی مقاطع اسلامی تلقی میشود و براساس برخی از آیات قرآن چون ظالمین به مردم ستم می کنند (حق مشارکت مردان و زنان را پایمال می کنند) جایگاه بدی در انتظار آنان است. آیه ۴۲ سوره شوری می فرماید: *إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ*؛ همانا نکوهش فقط بر کسانی است که به مردم ستم می کنند و در زمین به ناحق طغیان می کنند، آنانند که برایشان عذاب دردناکی است. براین اساس مردان و زنان آزاده جایگاهی در جامعه بنی امیه نداشتند و در یک نگاه گذرا می توان گفت ویژگی های دوران خلافت امویان، شامل بنا نهادن حکومت بر پایه خشم و ظلم، پای بند نبودن به دستورات دینی، حکومت اشراف و سران قبایل عرب بر ولایات، برتر دانستن قوم عرب بر سایر اقوام و تحقیر اقوام غیر عرب می باشد. در چنین حکومتی انتظار مشارکت داشتن زنان در جامعه غیر ممکن بود.

خلافت عباسی و مشارکت زنان:

در این دوره نیز حاکمان مستبد و مجرم بودند. بنابراین مشارکت و کمکی به مجرمین و ظالمین نباید کرد و بقول حضرت موسی (ع) "رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ" آیه ۱۷ سوره قصص، ولی بنی عباس نسبت به دوره بنی امیه بقدر ناچیزی انعطاف داشتند. به طور کلی از سال ۱۳۲ تا ۶۵۶ هجری قمری عصر خلافت عباسیان (محمد سهیل طقوش، ص ۲۷) زنان مهمی پا به عرصه های سیاسی، اقتصادی نهادند البته در ایام حکومت ابوالعباس سفاح و منصور زنان دخالت چندانی در امور کشور نداشتند. اما در دوران مهدی، با ورود همسرش (خیزران) به عرصه های اجتماعی - سیاسی، شرایط ویژه ای در دربار عباسی ایجاد شد و آرام آرام زنان دیگری هم وارد عرصه کشورداری شدند و سر رشته امور را به دست گرفتند؛ (مروج الذهب مسعودی، ج ۴، ص ۲۸۲) به گونه ای که خلفا در بسیاری از تصمیمات مهم دخالتی نداشتند؛ خیزران که کنیزی یمانی بود و همسر مهدی و مادر هادی و هارون عباسی شد زبیده دختر عمو و همسر هارون و مادر محمد امین، مراحل مادر مامون، و پوران دختر سهل بن فضل و همسر مامون همگی نقش های مهمی در دولت عباسیان داشتند. (حسن ابراهیم حسن، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۴۲) شایان ذکر است هیچکدام از این زنان از بطن جامعه نبودند بلکه وابسته به دربار بودند. بهر حال حضور زنان در صحنه های مختلف سیاسی و اقتصادی از دوران منصور آغاز شد و در دوران هادی و هارون به اوج خود رسید، و از زمان مامون به بعد، رو به افول و ضعف گذاشت. (تاریخ طبری، ج ۲، ص ۵۶۹)

دوره صفویه و مشارکت زنان:

این دوره هم مثل دوره های قبل مشارکت از بطن جامعه مدنی در عرصه های سیاسی و اجتماعی نبود بلکه زنان از پایگاه دربار درخشیده بودند زیرا این زنان از نظر استقلال مالی از طریق املاک، موقوفات شیخ صفی الدین اردبیلی به زنان صاحب نامی مبدل شده بودند. (زرین باف شهر، ۱۳۸۴، ص ۹۶). که سبب شد تا زنان ابزار و وسائل لازم را برای شرکت در مسائل و مشکلات اجتماعی - سیاسی و امور شهری به دست بیاورند دوره صفویه را می توان دوران زنان باهوش و سیاستمدار در تاریخ دانست، زیرا آنان ابزار و وسائل لازم برای شرکت در مسائل سیاسی و اجتماعی را به دست آورده بودند. زنان دربار در این دوره با عناوینی همچون همسر، مادر، خواهر شاه و حاکمان، توانستند نقش مؤثری در عرصه های مختلف از جمله استقرار دولت صفویه و مناسبات سیاسی و خارجی ایفا نمایند. (پارسا دوست، ۱۳۸۱، ص ۳۴)

پری خانم، دختر شاه طهماسب صفوی، از زنان سیاستمدار (احمدی، محسن (۱۳۸۳). و فرد باهوشی بود. (دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. صص. ۶۲۱-۶۲۲).

او با نفوذ در امرای قزلباش، شاه اسماعیل دوم را به جانشینی شاه طهماسب صفوی انتخاب کرد و سپس سلطان محمد خدابنده را به قدرت رساند و خودش به دست همین سلطان کشته شد. (تکمیل، ۱۳۵۴، ص ۱۹). ملکه خیرالنساء، مادر شاه عباس کبیر و همسر سلطان محمد، نیز از زنان نامدار ایران بودند که فرمان‌دهی قشونی متجاوز از ۱۰۰ هزار نفر سواره و پیاده از قزوین تا شیروان را بر عهده داشت و عثمانیان را از خاک ایران بیرون کرد. (مصفا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۵). انتخاب محمد میرزا به پادشاهی که برخلاف اسماعیل دوم، مردی آرام، خوشرو و شوخ طبع بود و از ماجراجویی و کشتار دیگران پرهیز داشت، فرصت را برای دخالت اطرافیان، به ویژه زنان بیشتر مهیا نمود. (ترکمان، ۱۳۵۰، ص ۱۹۷). این نقش آفرینی با نزدیک شدن به اواخر حکومت صفویان کم رنگ تر شد. (ترکمان، ۱۳۵۰، ص ۲۰۰).

مشارکت اجتماعی-سیاسی در دوره قاجار

مشارکت اجتماعی-سیاسی زنان در دوره قاجار نسبت به دوره های قبل پرنشاط تر و پرتحرک تر است و در این دوره یک ساختارشکنی صورت می گیرد که دیگر مثل گذشته زنان دربار فقط نقش پررنگ ندارند، بلکه از بطن و درون جامعه ایران آن زمان حرکت های خود جوش مشاهده می شود. بطور کلی حرکت های اجتماعی زنان در سه پروسه قبل از مشروطه، دوره مشروطه و پس از آن بصورت فشرده و گذرا بررسی می شود

الف- مشارکت اجتماعی- سیاسی زنان قبل از نهضت مشروطه

یکی از فعالیت های اجتماعی و سیاسی زنان در این مقطع در خصوص ماجرای گریبایدوف گزارش شده است. (کلمنت مارکام، ۱۳۶۴، ص ۶۶) از جمله مسائل مهم در شکل گیری این حادثه، زنانی بودند که توسط گریبایدوف بر خلاف اراده اشان به سفارت روسیه برده شده بودند (سعید نفیسی، ۱۳۶۴، ص ۱۹۳) به همین دلیل فتوایی که میرزا مسیح داد، مربوط به آزادسازی این زنان بود و با همین بهانه عده ای از زنان برای آزادی زنان مسلمان به درون سفارت روسیه رفتند و به آن حمله کردند، هدف اصلی آنان آزادی زنان در بند بود. همچنین در این مقطع حادثه دوم مسئله جنبش تنباکو بود که پس از تصمیم زنان برای ممانعت از تبعید آیت الله میرزا حسن آشتیانی در خصوص قرارداد توتون و تنباکو (سیرجانی، ۱۳۶۲، ص ۳۸۷) شکل گرفت.

زنان به مسجد شاه رفتند و امام جمعه منصوب شاه را از منبر به پایین کشیدند. و همچنین به نایب السلطنه حمله بردند و او مجبور به عقب نشینی شد و این خود جوشی و فعالیت تا لغو قرارداد توتون و تنباکو ادامه یافت. (اعظام قدسی، ۱۳۴۲، ص ۴۴) حادثه سوم که زنان نقش پررنگی داشتند، اعتراض مردم، به ویژه بانوان، به کمبود نان بود. کمبود نان، دلایل مختلفی داشت. ناصرالدین شاه به دلیل ناتوانی مامورش آقا کلانتر در مهار شورش و آرام کردند مردم، فرمان داد کلانتر را در همان مکان به دار آویختند و نیز وزیر دارالخلافه اش را از کار برکنار کرد. آن روز، شورش فروکش کرد. (ناصر نجمی، ۱۳۷۰، ص ۱۵۹) روحانیت موضوع را پایان یافته تلقی کردند و از زنان و مردان خواستند تا به غائله خاتمه دهند. (کاساکوفسکی، ۱۳۵۳، ص ۲۴۰)

این سه حادثه از مهمترین حوادثی بود که زنان جامعه ایران نقش بسزایی در زمینه اجتماعی-سیاسی داشتند.

ب- مشارکت اجتماعی- سیاسی زنان در دوره نهضت مشروطه

حادثه اول در اواخر سلطنت مظفرالدین شاه رخ داد. بعد از شکست طرح استقراض بانکی از روس و انگلیس کمک های مردمی و نقش زنان در فراهم آوردن پول و تأسیس بانک ملی توسط مردم، این حرکت فداکارانه بانوان در تاریخ دوره قاجار مورد تمجید قرار گرفته است. (عافیت، ۱۳۵۲، ص ۷۰)

حادثه دوم در دوره استبداد صغیر که درگیری نظامی بین مردم و محمدعلی شاه شدت یافت رخ داد و زنان برای مبارزه با استبداد شاه بسیج شدند. برخوردهای مسلحانه سختی بین شاه و مردم روی داد، در موارد ضروری، زنان نیز نقشی مستقیم و فعال داشتند. در این زمینه، نقش زنان تبریز، پررنگ تر و برجسته تر از همه جا بود. (عافیت، ۱۳۵۲، ص ۷۰)

ستارخان از نامه یکی از زنان تبریزی بشدت متأثر شد و فرمان حمله به مقر مستبدان شهر تبریز را صادر کرد و در این حمله، حداقل بیست زن کشته شدند. در برخی "از سنگرهای تبریز زنان با پوشش چادر آن منطقه را کنترل می کردند." (پاولویچ، ۱۳۵۷، ص ۵۵)

ج- مشارکت اجتماعی- سیاسی در حوادث پس از مشروطه

با همت و تلاش مردان و زنان جامعه ایران، سرانجام انقلاب مشروطه در سال ۱۲۸۵ ش/م به پیروزی رسید. محمدعلی شاه تبعید شد و پسرش احمدشاه به جای او نشست، اما نهضت نوپای مشروطه، همچنان به حمایت های مردمی نیاز داشت. زنان، به شکل دیگری این بار به

کمک نهضت نوپای مشروطه آمدند. این تلاشها، حاصل و برآیند قیام عمومی آنان در مساله گریبایدوف و حادثه تنباکو بود و آنان علیرغم آنکه از حق رای و انتخاب شدن برخوردار نشدند، صحنه دفاع از نهضت نوپای مشروطه را ترک نکردند. در جریان نهضت نوپای مشروطه، زنان هیچگاه خواسته‌های صنفی خود را مطرح نکردند، اما پس از پیروزی نهضت نوپای مشروطه، زنان تقاضای تشکلهای اجتماعی - سیاسی از مجلس کردند که مجلس قدرشناسی کرد و تقاضای آنان را به رسمیت شناخت. زنان در اولین اقدامشان برای رفع موانع موجود بر سر راه فعالیت تشکلهای سیاسی بانوان، از نماینده اصفهان، خواستند این مساله را در مجلس مطرح نماید و زمینه را به گونه‌ای فراهم آورد که مجلس مجوز قانونی فعالیتهای زنان را به تصویب برساند و سرانجام در مجلس اعتنایی به آن نشد. (خسروپناه، ۱۳۸۱، ص ۲۹)

بارها زنان در مخالفت با استعمارگران، به تحریم کالاهای آنان روی آوردند. زنان با درک بالایی، بارها تقاضای تحریم کالاهای خارجی کردند. تحریم کالاهای خارجی از سوی تشکلهای سیاسی - از جمله انجمن مخدرات وطن زنان، هم توصیه می‌شد. این انجمن در پایان یکی از راهپیمایی‌هایش علیه اولتیماتوم روسیه، نامه‌ای به مجلس فرستاد و در آن نوشت: "قشون روس در داخله رحل اقامت انداخته و انگلیس به غیر حق... ما را تهدید می‌کند." این موضع‌گیری که با توصیه به تحریم کالای خارجی به پایان رسید، نشان می‌داد انجمن مخدرات وطن که توسط بانو آغابییگم در اوایل نهضت مشروطه تاسیس شده بود، همچنان به هدفهای اولیه خود پای‌بند است. این هدفها عبارت بودند از: مبارزه با استبداد، مخالفت با وام خارجی، جلوگیری از خرید کالاهای استعمارگران (بدرالملوک بامداد، ۱۳۵۲، ص ۴۸)

د- پیامدهای مشروطه برای زنان

زنان در پاسداشت و سالگرد پیروزی نهضت مشروطه، وقتی از خانه‌های خود بیرون می‌آمدند، پرچم رنگی کوچکی در دست می‌گرفتند. این نماد حاکی از این بود که آنان قصد دارند در اجتماع نقش فعال تری نسبت به قبل از مشروطه داشته باشند اما متأسفانه حاکمان و به ویژه مردان دوره مشروطه، نقش آنها را صرفاً تا مرحله پیروزی پذیرفتند و پس از آن بیشتر معتقد بودند زنان در خانه باشند تا در اجتماعات. چنین فضایی، زنان را وامی‌داشت کمتر در عرصه اجتماعی - سیاسی حضور پیدا کنند.

مشارکت اجتماعی-سیاسی دوره پهلوی

زنان در دوران پهلوی اول، رضاشاه و پهلوی دوم، محمد رضا شاه به ظاهر موفق به کسب حقوق اجتماعی شدند ولی در باطن براساس اعتقادات دینی مخالف حرکت پروژه‌های تجدد و نوسازی رضاشاه و محمد رضا شاه بودند. چون باید کشف حجاب می کردند تا به حقوق اجتماعی دست یابند. بهرحال رضاه شاه به اتفاق همسر و دخترانش که بدون حجاب بودند در مراسمی شرکت کردند که در ۱۷ دی ۱۳۱۴ آن روز را روز زن نامیدند (زیباکلام، ۱۳۹۸، ۲۳۴).

ملت ایران و به ویژه علمای دینی و روحانیت از این وضعیت نگران شدند و اعتراض خود را به دولت اعلام کردند. ولی زور حاکمیت قوی تر بود. در مورد وضعیت زنان در این دوره، موضوع حجاب سنتی مورد توجه بسیاری بوده است، و رضا شاه چون دنبال ترقی غربی بود پیش از سفراو به ترکیه نیز شروع شده بود. به عنوان نمونه، رضاشاه در سال ۱۳۰۵، شهربانی ایران را موظف کرد که از زنان کشور که مایل به رعایت حجاب سنتی در جای‌های همگانی نبودند، پشتیبانی کند. (زیباکلام، ۱۳۹۸، ص ۲۳۹)

در مدت ۱۶ ساله سلطنت رضا شاه با وجود تحولات اجتماعی، وضعیت سیاسی زنان هم از نظر رسمی و هم به طور عملی تغییر چندانی نیافت. در نبود جامعه مدنی برای زنان، تنها زنان وابسته به دربار و اقمار آن، گاهی چتر حمایت خود را می‌گشودند و جماعات، سازمان‌ها و انجمن‌های زنانه وابسته را تأسیس می‌کردند قبل از به رسمیت شناختن فعالیت‌های زنان در اجتماع، زنان با این فکر و فرهنگ بزرگ می‌شدند در دوران محمدرضا پهلوی خط مشی پیروی از غرب و ایجاد شبه مدرنیزم غربی با شدت بیشتری ادامه یافت، او دنبال رساندن زن در قد و قواره زن غربی مدرن بود تا اینکه لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی به تصویب رسید و برای نخستین بار، از نظر حاکمیت پهلوی زنان حق رأی و نامزدی در انتخابات را به دست آوردند. اولین وکلای زن وفادار به شاهنشاه در مجلس شورای ملی ایران در سال ۱۳۴۱ در انتخابات سراسری رأی آوردند و به مجلس راه یافتند. (Mafinezam, 2008, pp.121)

و سرانجام سازمان زنان ایران با حمایت دربار تشکیل شد. تحقیقات پرشماری نشان می‌دهند که با وجود افزایش باسوادی زنان، نگرش آنان نسبت به نقش سنتی و نیز جایگاه فرودست خود تغییری نکرده بود. (ساناساریان، ۱۳۸۴، صص. ۱۶۱ تا ۱۶۹. پیش از انقلاب سال ۱۳۵۷، ۱۵۰۰ زن در مقام‌های ارشد مدیریتی در سطح کشور، ۲۲ زن در مجلس شورای ملی، ۵ شهردار، و ۳۳٪

کل مشاغل آموزش عالی ایران بر عهده زنان بود. که اکثر آنان وابسته به حزب رستاخیز و دربار بودند.

در غیاب زمینه‌های تحولات ساختاری و با توجه به ماهیت استبدادی حکومت ایران در عصر پهلوی، تغییر در وضعیت زنان را تنها با بهره‌گیری از مفهوم رشد کمی در فقدان توسعه کیفی و عدم امکان کنش مندی حقیقی زنان می‌توان توصیف کرد.

مشارکت اجتماعی-سیاسی زنان در دوره انقلاب اسلامی ایران

در دوره انقلاب اسلامی ایران براساس نصوص دینی و رویکرد رهبر فقید ایران الگوی مشارکتی زنان تدوین و برگرفته از آیات قرآن، تفاسیر آن و سیره پیامبر (ص) اتخاذ شد. برای نمونه می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد:

برخی از آیات قرآن که البته در بحث دوره نبوت اشاره مختصری به آنها شد، بیانگر صلاحیت و شایستگی زنان در بهره‌گیری و ایفای نقش در زمینه امور اجتماعی-سیاسی است. مانند آیات مربوط به ملکه سبا می‌باشد که در سوره نمل از آیه ۲۳ تا ۴۴ "إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ... (۲۳)... قِيلَ لَهَا ادْخُلِي... قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۴۴) مطرح شده است. در این آیات، خداوند از زن مدیر و باورایتی سخن می‌گوید که بر سرزمینی حکومت می‌کند و با دعوت حضرت سلیمان از کیش شرک به دین توحید رو می‌آورد و اسلام را برگزید. و بعد از تبادل پیام‌هایی بین ملکه سبا و حضرت سلیمان همه مطالب بیانگر نگاه مثبت قرآن به نقش و جایگاه ملکه سبا است و نشان می‌دهد که زن از دیدگاه قرآن می‌تواند در بالاترین موقعیت اجتماعی-سیاسی قرار گیرد.

در آیه دیگر مانند آیه دوازده سوره ممتحنه بیعت زنان با پیامبر اکرم (ص) دلیلی بر نگاه مثبت قرآن به مشارکت اجتماعی-سیاسی زنان تلقی می‌شود: "يا ايها النبي اذا جاءك المؤمنات يبایعنك ... و لا يعصينك في معروف فبايعهن و استغفر لهن الله إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) ای پیامبر، هرگاه زنان مؤمن نزد تو آیند که با تو بیعت کنند بر این شرط که چیزی را با خدا شریک ندانند و دزدی و زنا نکنند و فرزندان خود را نکشند و دروغی را که در دست و بال خود ساخته و پرداخته باشند پیش نیارند و در هیچ کار پسندیده‌ای نافرمانی نکنند، پس با آنها بیعت کن و برای ایشان از خدا آمرزش بخواه که خدا آمرزنده و مهربان است. در این آیه کریمه خداوند به پیامبر دستور می‌دهد که اگر زنان با ایمان نزد تو برای بیعت و اعلام وفاداری به پیام تو و اطاعت از فرمان تو آمدند، از آنان بیعت بگیر. این آیه به نقش تعیین‌کننده زنان در سرنوشت اجتماعی-سیاسی خود اشاره دارد.

همچنین قرآن کریم بحث نظارت اجتماعی را با تعبیر امر به معروف و نهی از منکر مطرح می کند، و آن را یکی از مسؤولیتهای مهم و اساسی جامعه اسلامی می شمارد: "کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر" آل عمران/ ۱۱۰ شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده اید، به کار پسندیده فرمان می دهید و از کار ناپسند بازمی دارید. (ولتکن منکم امة یدعون الی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر...) آل عمران، ۱۰۴ و باید از میان شما گروهی [مردم را] به نیکی دعوت کنند و به کار شایسته وادارند و از زشتی باز دارند. با توجه به تأکیدی که قرآن در انجام رسالت نظارت و اصلاح اجتماعی در قالب امر به معروف و نهی از منکر دارد، به شأن و جایگاه و همچنین دامنه فعالیتهای کنترل و اصلاح اجتماعی به طور کلی و حوزه حکومت و قدرت به طور ویژه پی می بریم. از سوی دیگر قرآن کریم وظیفه کنترل و اصلاح اجتماعی را در تمام حوزه های آن، مسؤولیت همگانی و عمومی مردم می داند و در برخی موارد حتی تصریح دارد که زن و مرد در انجام این رسالت و مسؤولیت، سهم مساوی دارند: (و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولیاء بعض یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر...) توبه/ ۷۱ و مردان و زنان با ایمان دوستان یکدیگرند که به کارهای پسندیده و می دارند و از کارهای ناپسند بازمی دارند.... بنابراین قرآن در این بخش فعالیتهای اجتماعی-سیاسی را حق زن می داند، حتی بالاتر از آن وظیفه و تکلیف او می داند که این رسالت را به دوش بگیرد. همه این موارد و سایر موارد دیگر نشان دهنده الگویی توحیدی و مشارکتی زن در مسائل اجتماعی-سیاسی جامعه خودش است. اما الگویی را که پهلوی اول و دوم برای توسعه و نوسازی ایران انتخاب کرده بودند، الگوی ابتر و ناقصی از فرهنگ و تمدن غرب بود که صرفاً نشانه ای از ظاهرگرایی و سطحی نگری تمدن غرب بود و این طبیعی بود که زنان نیز در این دوره، بخشی از این الگو غربی تلقی می شدند. با این روند مشخص بود الگویی از زن معرفی می گردد که نسبتی با جامعه و زنان ایرانی نداشت، حتی بهره ای هم از تعالیم دین اسلام نبرده بود و نقاط افتراق فراوانی با زن مطلوب الگوی واقعی ایرانی داشت. به همین سبب از همان آغاز، چالشی جدی میان آن و مذهب به وجود آمد. طبیعی بود که این الگو نه عملی بود و نه پذیرفتنی، به همین سبب هیچ گاه به توفیقی فراگیر در سطح جامعه دست نیافت. ولی با انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ همه الگوها بتدریج تغییر یافتند و روح و ماهیت انقلاب الهی و توحیدی براساس سنت و قرآن همه جا را فر گرفت.

ترس از انقلاب اسلامی و در آستانه تغییرات الگوی زن پهلوی اعترافات شاه و خواهر شاه موید تحولات جدید انقلاب اسلامی است. برای مثال خواهر شاه اشرف چند ماه قبل از سقوط رژیم شاه به هنگام بازگشت از اتحاد شوروی، به دلیل مسدود بودن خیابان‌ها به خاطر تظاهرات، ناگزیر به استفاده از هلیکوپتر می‌شود و در مسیر کاخ با مشاهده حضور عظیم زنان تظاهرات کننده، از ته دل افسوس می‌خورد که زنان تمام آزادی‌هایی را که پهلوی‌ها داده بودند، دور افکنده، دوباره چادر سیاه‌های مادر بزرگ‌هایشان را سرکرده‌اند (ویلیام شوکراس، ۱۳۶۹، ص ۲۴۲). همچنین محمدرضا در آخرین مصاحبه‌ی خود در قاهره در پاسخ سؤالی مبنی بر اینکه آیا احساس پشیمانی نمی‌کنید؟ اظهار داشت: «... شاید نمی‌بایست کشور را با این سرعت متجدد و مطابق عصر حاضر نمایم. همچنین نمی‌بایست فرهنگ غربی بسیار تند و زننده را می‌پذیرفتم. ... بعضی از کاباره‌ها و سینماها را تعطیل می‌کردم و ... (عبدالرضا هوشنگ مهدوی، ۱۳۷۷، ص ۵۰۸).

بهرحال مردمی بودن انقلاب اسلامی مهمترین ویژگی آن بوده است، و چون زنان نیمی از جمعیت کشور را تشکیل می‌دادند، انقلاب اسلامی زمینه مشارکت اجتماعی گسترده و مؤثر زنان فراهم نمود. زنان توانستند حضور پررنگی در عرصه اجتماعی و سیاسی پیدا کنند. امام خمینی (ره) رهبرانقلاب با ایجاد رویکردی نو، زمینه‌رهایی حقیقی زنان را به سامان رساند،

با پیروزی انقلاب اسلامی، در قانون اساسی جمهوری اسلامی نظام حقوق اجتماعی - سیاسی و فرهنگ مشارکتی، فراهم گشت. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که برگرفته از مکتب تشیع می‌باشد. در سیزده محوره حقوق اجتماعی و سیاسی و فرهنگی زنان اشاره کرده است. (بهرامی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵).

امام خمینی (ره) بعد از پیروزی انقلاب زنان را به عنوان پیشگامان حرکت جدید معرفی کرد و فرمود: "ما نهضت خودمان را مرهون زنها می‌دانیم. مردها به تبع زنها در خیابان‌ها می‌ریختند. تشویق می‌کردند زنها مردان را. خودشان صف‌های جلو بودند. زن یک همچو موجودی است که می‌تواند یک قدرت شیطانی را بشکند."

(صحیفه امام، ج ۷، ص ۳۳۹). حادثه روز ۱۷ شهریور در میدان ژاله، با حضور گسترده زنان بود که تعدادی از آنان شهید شدند و این فاجعه نقطه عطف مهمی در تاریخ حضور آنان در عرصه اجتماع و سیاست تلقی می‌شود. (مرتضی مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۱۰)

شرکت زنان با حجاب اسلامی (کدی، ۱۳۶۹، ص ۳۶۵). در تظاهرات، راهپیمایی‌ها و اعتصابات از مهمترین تلاش‌های مشارکتی زنان در دوره انقلاب بود. (حافظیان، ۱۳۸۰، ص ۱۴۶).

از مهمترین مشارکت های اجتماعی-سیاسی دیگر زنان باید به دوران جنگ تحمیلی عراق علیه ایران اشاره کرد. طبق گزارش های موثق از میان شرکت کنندگان زن در جنگ تعداد ۶ هزار و ۴۲۸ نفر به شهادت رسیدند و جانبازان زن ۵ هزار و ۷۳۵ نفر است. (خبرگزاری صدا و سیما ۱۳۹۵، کد خبر: ۱۲۹۶۷۶۶)

اینک پس از گذشت چهار دهه از انقلاب اسلامی ایران حضور پرشکوه زنان از هر طبقه و قشری در مسائل اجتماعی و فرهنگی کشور، مجلس، شوراهای اسلامی، احزاب سیاسی، تشکلات و سمن های حامی مسائل خانواده و آسیب های اجتماعی آن به شکل فعال و پررنگ و وجود دارد. وهنرما این است که ضمن تقویت این پروژه آن را توسعه داده و به حداقل ها بسنده نکنیم.

نتیجه گیری

در بررسی مشارکت اجتماعی-سیاسی زنان در فرهنگ اسلامی نشان داده شد که فرهنگ اسلامی نسبت به فرهنگ جاهلی در دوره حضور پیامبر(ص) تغییرات کمی و کیفی عمیقی روی داده است. زن به عنوان موجودی با درایت در عرصه های اجتماعی و به قدر ضرورت حضور داشته و با رویکرد معنوی مورد تأیید نظام اجتماعی-سیاسی اسلام قرار گرفته است. و پس از رحلت رسول خدا(ص) و روی کار آمدن دولت های ناشایست اسلامی مسیر انحراف را طی کرد و از آموزه های نبوی فاصله گرفت. در دوره های خلافت بنی امیه و بنی عباس مشارکت زنان کم رنگ و بی رمق میشود و اگر فعالیتی وجود داشته از درون هسته قدرت و زنان حکومتی بوده است. در دوره صفویان هم مثل دوره های قبل مشارکت از بطن جامعه مدنی در عرصه های سیاسی و اجتماعی نبود بلکه زنان از پایگاه دربار درخشیده اند. اما در دوره قاجار بویژه مشروطه زنان با الگو گیری از مذهب تشیع و اعتماد به بخشی از روحانیت دلسوز و غیر درباری، مشارکت گسترده خودشان را به منصفه ظهور می رسانند. و در دوره پهلوی بعثت اینکه الگوی مشارکت اجتماعی-سیاسی زنان کپی برداری و کلیشه ای از فرهنگ و تمدن غرب بود مورد استقبال قرار نگرفت و زنان با شورش علیه امیال و افکار غرب به آغوش اسلام راستین در دوره انقلاب اسلامی برگشتند و انقلاب اسلامی را تنها منجی نجات زن و ارتقای سلامت مقام زن در سطح اجتماع و سیاست دانستند.

منابع:

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، علی بن محمد (بی تا)، اسد الغابة في معرفة الصحابة، بی جا: احمد ابراهيم البنا، ج ۵.
۲. احمدی، محسن، (۱۳۸۳)، «پری خان خانم». در موسوی بجنوردی، کاظم. دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ج. ۱۳. تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. صص. ۶۲۱-۶۲۲.
۳. آیت الهی، زهرا (۱۳۸۸) گستره ی مشارکت زنان در تاریخ اسلام، فصلنامه شورای فرهنگی و اجتماعی زنان، شماره ۲
۴. بدرالملوک بامداد، مشعل داران و پیشتازان آزادی زنان، ج ۲، تهران، زیتون، ۱۳۵۲.
۵. بهرامی، فاطمه، "جایگاه زن در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران"، فصلنامه علمی ترویجی بانوان شیعه، سال ۵، شماره ۱۸، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵.
۶. پارسا دوست، منوچهر، شاه محمد پادشاهی که شاه نبود، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۱.
۷. پاولویچ، میخائیل، سه مقاله درباره مشروطه، ترجمه: م. هوشیار، تهران، حبیبی، ۱۳۵۷.
۸. ترکمان، اسکندریگ منشی، عالم آرای عباسی، به کوشش ایرج افشار، ج ۱، تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۰.
۹. تکمیل همایون، «بررسی موقع و منزلت زن در تاریخ ایران»، مجله فرهنگ و زندگی، ش ۱۹ و ۲۰ (پاییز و زمستان)، ۱۳۵۴، ص ۱۹.
۱۰. جلالی کندی، سهیلا (۱۳۸۲) حضور نظامی زنان در عصر اسلام، فصلنامه علوم انسانی، سال سیزدهم، شماره ۴۶.
۱۱. حافظیان، محمدحسین، زنان انقلاب، داستان ناگفته، تهران: اندیشه برتر، ۱۳۸۰.
۱۲. حسن ابراهیم، حسن، تاریخ سیاسی اسلام، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۳، تهران: بدرقه جاویدان، ۱۳۸۰.
۱۳. حسینی، موسی، (۱۳۸۰) دیدگاه قرآن درباره ی مشارکت سیاسی زنان،
۱۴. خاکسار، علی، مجموعه مقالات کارگاه آموزشی توسعه ی مشارکت زنان، تهران: دانشگاه علامه، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۱۵. خسروپناه، محمدحسین، هدف ها و مبارزه زن ایرانی، تهران، پیام امروز، ۱۳۸۱.
۱۶. خمینی، روح اله، صحیفه امام خمینی، ج ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۹.
۱۷. زرین باف شهر، فریبا، ۱۳۸۴، فعالیت های اقتصادی زنان در زیارتگاه شهر اردبیل، فصلنامه علمی - تخصصی نامه تاریخ پژوهان، سال یکم، شماره سوم، پائیز، ص ۹۶.
۱۸. زیباکلام، صادق، رضاشاه، تهران: روزنه، ۱۳۹۸،
۱۹. ساناساریان، الیز، طغیان افول و سرکوب از ۱۲۸۰ تا انقلاب ۱۳۵۷، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، تهران: نشر اختران، ۱۳۸۴.
۲۰. سیرجانی، سعید، وقایع اتفاقیه، تهران: نوین، ۱۳۶۲.

۲۱. شریفی، علی، (۱۳۹۴)، مبانی قرآنی جواز مشارکت سیاسی زنان در انقلاب اسلامی، فصلنامه پژوهشهای انقلاب اسلامی، سال چهارم، شماره چهاردهم، صفحات ۱۰۸-۸۷.
۲۲. شوکراس، ویلیام، آخرین سفر شاه، ترجمه‌ی عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، البرز، ۱۳۶۹.
۲۳. طالب زاده، مهدی. مدیریت روستائی در ایران، تهران: انتشارات سمت. ۱۳۷۵.
۲۴. طبري، محمد بن جرير، تاريخ طبري، ج ۲ لبنان: بيروت. بي. نا.
۲۵. طقوش، محمدسهيل، دولت عباسيان، ترجمه حجت الله جودکی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴.
۲۶. عافيت، محمدرضا، سردار ملی ستارخان. تبريز، اندیشه، ۱۳۵۲.
۲۷. غروی نایینی، نهله، (۱۳۸۸)، مشارکت سیاسی زنان در صدر اسلام، فصلنامه مطالعات راهبردی زنان، شماره ۴۶.
۲۸. فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۲۶-۲۵، صفحات ۱۸۱-۱۷۰.
۲۹. کاساکوفسکی، کلنل، خاطرات کلنل کاساکوفسکی، ترجمه: عباس قلی جلی، تهران، سیمرغ، ۱۳۵۳.
۳۰. کدی، نیکی، ریشه های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، قلم، ۱۳۶۹.
۳۱. مارکام، کلمنت، تاریخ ایران در دوره قاجار، ترجمه: میرزاحجیم فرزانه، تهران: فرهنگ ایران، ۱۳۶۴.
۳۲. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ج ۴، بیروت: ۱۹۶۵.
۳۳. مصفا، نسرين، مشارکت سیاسی زنان در ایران، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۵.
۳۴. مطهری، مرتضی، آینده انقلاب اسلامی ایران، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۷.
۳۵. ملک زاده، مهدی، تاریخ انقلاب مشروطیت ایران، جلد ۶، تهران: ابن سینا، ۱۳۵۱.
۳۶. نجمی، ناصر، طهران عهد ناصری، تهران: عطار، ۱۳۷۰.
۳۷. نصیری، حلیمه، (۱۳۹۴)، بررسی تطبیقی برخی از مسایل زنان در اسلام، مسیحیت و یهودیت، دوفصلنامه علمی-تخصصی مطالعات پژوهشی زنان، دوره دوم، شماره سوم، صفحات ۶۲-۳۹.
۳۸. نفیسی، سعید، تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر، ج ۲، تهران: بنیاد، ۱۳۶۴.
۳۹. هوشنگ مهدوی، عبدالرضا، صحنه‌هایی از تاریخ معاصر ایران (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۷.
۴۰. واعظی، محمد جواد؛ جباری محمد رضا، (۱۳۸۹)، نگاه تاریخی به وضعیت زن در اسلام، دوفصلنامه تاریخ اسلام، سال هفتم، شماره دوم.

Rethinking the Concept of Right to Divorce in Quranic Verses

Afsaneh Tavassoli¹

Mansoureh Mousavi²

1. Associate Professor, Department of Women and Family Studies, Faculty of Social and Economic Sciences, Alzahra University, afsaneh_tavassoli@alzahra.ac.ir

2.. M.A. Graduate in Women and Family Studies, Faculty of Social and Economic Sciences Alzahra University, nh.abedi65@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2024.713412

Orgina Research

Received:

2022-02-20

Accepted:

2023-08-28

Keywords:

Divorce, Right to Divorce, Prerogative, Islamic Principles, Divorce Verses, Quran.

Abstract: In Arabic, the term "talaq" (divorce) means to let go, and it was used by Arabs before Islam to refer to separation from one's wife. Islamic law recognizes various forms of divorce, and divorce is generally considered to be a man's prerogative. However, this emphasis in Islamic jurisprudence and civil laws has raised human rights concerns, challenging the gender-biased nature of Islamic principles. This research aims to re-examine the Quranic verses related to the right to divorce. This article seeks to address the extent to which the Quranic foundations of the right to divorce can be invoked and whether the notion that divorce is a man's prerogative and that it is he man who must decide on divorce has any Quranic basis.

Based on the findings of this research, conducted through a comparative analysis of marriage and divorce verses, it was found that the verses related to the necessity of women's consent in marriage, the injunction to love and mercy between spouses, women's rights in marriage and divorce, the need for agreement and consent of both parties in the contract, and the right of enslaved and free women to consensual marriage and divorce indicate that the concept of men's right and prerogative to divorce needs to be re-examined and its Quranic documentation critically studied. In other words, it cannot be accepted that based on the Quranic verses, marriage, whose main pillar is the consent of both parties and is intended for mutual understanding and affection, should be solely in the hands of one of the spouses at the time of separation.

بازاندیشی در مفهوم حق طلاق در آیات قرآن

منصوره موسوی^۲

افسانه توسلی^۱

۱. دانشیار گروه مطالعات زنان و خانواده، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا،

afsaneh_tavassoli@alzahra.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد مطالعات زنان و خانواده، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا،

nh.abedi65@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2024.713412

صص: ۵۸-۷۵

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

طلاق،

حق طلاق،

اختیار،

موازنین اسلامی،

آیات طلاق،

قرآن

چکیده: طلاق در لغت عرب به معنای رها کردن است و این اصطلاح از

قبل از ظهور اسلام در بین اعراب به عنوان لفظی برای جدا شدن از همسر استفاده می‌شده است. در شرع اسلام صور مختلفی از طلاق مطرح است و به طور کلی طلاق از اختیارات مرد عنوان می‌شود. این در حالی است که با تاکید بر این مساله در منابع فقهی و قوانین مدنی، مشکلات حقوق بشری در راستای زیرسوال بردن گرایش‌های زن ستیزانه موازین اسلامی بوجود آمده است. هدف از این پژوهش بازاندیشی در آیات قرآن در مورد حق طلاق است. این مقاله درصدد پاسخگویی به این سوال است که تا چه حد می‌توان به بنیان‌های قرآنی مساله حق طلاق استناد کرد و آیا این موضوع که طلاق از اختیارات مرد می‌باشد و این مرد است که باید در مورد طلاق تصمیم‌گیری نماید تا چه اندازه مبنای قرآنی دارد؟ براساس یافته‌های این پژوهش که با مقایسه تطبیقی آیات ازدواج و طلاق صورت گرفت، دریافت شد که آیات مربوط به ضروری بودن رضایت زن در ازدواج، دستور به مودت و رحمت بین زوجین، اختیارات زن در ازدواج و طلاق، لزوم توافق و تراضی طرفین در عقد، اختیار زنان کنیز و آزاد در امر ازدواج و طلاق توافقی نشان می‌دهند که باید در مفهوم حق و اختیار طلاق به مردان بازاندیشی صورت گیرد و مستندات قرآنی آن با روش‌های انتقادی مورد مطالعه قرار گیرد. به عبارت دیگر نمی‌توان پذیرفت که بر مبنای آیات قرآن، ازدواج که رکن اصلی آن تراضی طرفین و به قصد همدلی و مودت است در زمان جدایی، تنها در اختیار یکی از زوجین باشد.

مقدمه

طبق باور همیشگی که از طلاق برجاست، طلاق را حقی می دانند که در اختیار مرد است. این اعتقاد با توجه به اهمیت لزوم وجود عشق و همدلی در بین زوجین و تاکید قرآن بر تراضی زوجین برای کنار هم بودن، باید مورد باز بینی قرار گیرد. تردیدی نیست که دوام یک خانواده بر همدلی و مودت است و جز در سایه عشق و محبت زوجین به یکدیگر امکان همدلی و مودت^۱ وجود ندارد. بعلاوه، در آیات متعددی از قرآن، خداوند راز خوشبختی خانواده را در وحدت و همدلی معنا کرده است. آنجا که با استفاده از تعبیر شقاق در زمان تکدرات بین زوجین؛ دستور می دهد اگر این مودت را آسیبی وارد شود، لازم است افرادی از خانواده های طرفین همراهی کرده و این شقاق در همدلی را آسیب یابی کنند (نساء: ۳۵)^۲. یا زمانی که زن و شوهر را لباس هم می خواند قطعاً نه زمانی است که زن و شوهر به اجبار در کنار یکدیگر بمانند (بقره: ۱۸۷)^۳. بعلاوه آیاتی از قرآن در مورد همسران پیامبر وارد شده و ایشان را مخیر نموده تا در صورتی که شرایط رسول خدا را نمی پذیرند و اگر نمی خواهند با پیامبر زندگی کنند در کمال زیبایی (سراحا جمیلا) با گرفتن حق و حقوقشان (متعوهن) از پیامبر جدا شوند (احزاب: ۲۸)^۴. برای درک واقعیت این مطلب که اختیار طلاق آیا در اختیار مردان قرار دارد یا صرفاً جمله ای است که طبق باور پیشینیان از اعراب قبل از اسلام به ما رسیده و ریشه ای در قرآن ندارد لازم است تا آیات مربوطه را بررسی کرده و مفهوم واقعی حق طلاق را از لابلای آیات بیابیم. طلاق به معنی لغوی آزاد و رها کردن؛ از قبل از اسلام بمعنای جدا شدن از همسر استفاده می شده و معنایی که بر آن بار می شود این است که زنان در اختیار مردان قرار دارند و در صورتی که مردی همسرش را نخواهد می تواند او را آزاد کند. در بین اعراب قبل از اسلام چنین مرسوم بوده که تمام اختیار زن، برای ازدواج بدست ولی او که شامل مردان خانواده آن زن بوده اند، قرار گرفته و اختیار طلاق هم در دست شوهرش بوده است و زنان در هیچ امری اختیاری نداشته اند (الفوزی، ۱۹۸۳). شهید ثانی در شرح لمعه در تعریف طلاق می نویسد:

۱. خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون (روم: ۲۱)

۲. وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من اهله وحكماً من اهلها ان يريدا اصلاحاً يوفق الله بينهما

۳. هن لباس لكم وانتم لباس لهن

۴. يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعن واسرحكن سراحا جميلا

«طلاق عبارتست از زایل کردن و از بین بردن قید نکاح بدون عوض و به وسیله صیغه طالق (طلاق دهنده). طلاق از نظر لغوی به معنای رها شدن است و وقتی گفته می‌شود ناقه طالق یعنی شتر رها شده و در مورد زن هم به این اعتبار مطلقه گفته می‌شود که پس از طلاق، از قید زناشویی رها می‌شود. طلاق از اموری است که خداوند جایز دانسته است و آن را حلال نموده ولی چیزی نزد خداوند مغضوب‌تر و ناخشنودتر از طلاق نیست و این کراهت در محلی است که طلاق موجب و علتی نداشته باشد.»

با توجه به پیشینه تحقیق تعبیراتی که در باب طلاق در کتب فقهی وارد شده چنین است که:

۱- طلاق را جزو ایقاعات می‌دانند یعنی امری که واقع می‌شود و آن را عقد نمی‌دانند و چون آن را عقد نمی‌دانند آن را یکطرفه شمرده و بدست مرد سپرده‌اند.

۲- طلاق را فسخ نشمرده‌اند ولی آن را نیازمند صیغه خاصی برای اجرا می‌شناسند. بنابراین انحلال عقد نکاح دائم را با صیغه خاص و رعایت تشریفات شرعی که در کتب فقهی وارد شده لازم می‌دانند. مثل اینکه زن پاک باشد و خطبه طلاق جاری شود و....

طلاق دارای چهار رکن است: ۱- طلاق دهنده ۲- طلاق گیرنده ۳- صیغه طلاق و ۴- اشهاد دو شاهد عادل. در تعاریفی که در حکم شرعی طلاق در منابع فقهی وارد شده است؛ در قوانین مدنی ایران حق طلاق در اختیار مردان قرار گرفته و طبق قانون ماده «۱۱۳۳» با شوهر است اما طبق قانون ماده «۹۵۸» هر انسانی متمتع از حقوق مدنی خواهد بود ولی هیچ کس نمی‌تواند حقوق خود را اعمال و اجرا کند مگر اینکه برای این امر اهلیت قانونی داشته باشد. برای همین در قانون ماده «۱۱۳۶» آمده است که طلاق دهنده باید بالغ و عاقل و قاصد و مختار باشد. بعلاوه از قوانین مطرح شده در حوزه طلاق برای زن مطلقه بلوغ و عقل شرط نیست و چون طلاق را ایقاعی می‌دانند هیچ حق مداخله‌ای در این مورد برای زن قائل نیستند.

تشابه ازدواج و طلاق را در میان قوانین مطرح شده در این حوزه چنین ارزیابی می‌کنیم که ۱- اشهاد ۲- صیغه عقد ۳- حق توکیل به غیر می‌باشد که در هر دو مشترک است ولی در باب تفاوتها در کتب فقهی یکی اینکه حق طلاق را برای شوهر می‌دانند در حالی که مشاهده

می‌شود در قرآن اقسامی از طلاق مطرح است که شرایط مختلف زوجین را مطرح نموده است و یا در مورد رفتارهایی در بین اعراب مثلظهار وایلاء برای مردان جریمه وکفار ه‌ای مالی تعیین می‌کند؛ زیرا به نظر می‌رسد در قرآن برخلاف آنچه بین مردم معروف است و در قوانین فقهی آمده مطلق حق طلاق را برای مرد مطرح نکرده است ولی بخاطر استفاده از مصطلحاتی که در زمان عرب قبل از اسلام برای لفظ جدایی از همسر استفاده می‌شده و همین طور زبان جنسیتی عربی که الفاظ قرآن را به مذکر و مونث تقسیم نموده و بدون توجه به سیاق آیات و فحوای کلامی قرآن برداشت‌های متقنی در دادن اختیار طلاق به مردان مطرح شده که لازم است همگی مورد بازبینی قرار گیرند. این بازبینی ها گرچه در مباحث بالا توسط اندیشمندان مطرح شده اما ارائه جزئیات و طرح این مسئله خاص که اختیار در طلاق به عهده کدامیک از مرد، زن یا هر دو جنس قرار داده شده، کمتر مورد پژوهش و تحقیق قرار گرفته و مقاله حاضر در صدد پرکردن این شکاف تحقیقاتی می باشد.

بحث:

با توجه به توضیحات ارائه شده ابتدا به ارائه آیاتی که به مسئله طلاق مربوط می‌شود با جستجو در کلیدواژه ها می پردازیم:

«پس اگر عزم بر طلاق کنند خداوند شنوا و داناست» (بقره: ۲۲۷)^۱

«زنان مطلقه باید سه پاکی درنگ کنند و حلال نیست که خلقت خداوند در رحم‌هایشان را انکار کنند و شوهران آنها به برگرداندن آنها سزاوارترند....» (بقره: ۲۲۸)

«طلاق دوبار است پس نگهداشتن به نیکی یا رها کردن به احسان و حلال نیست بر شما که از مهر ایشان چیزی به ستم بگیرید مگر اینکه بترسید که حدود خدا اجرا نشود پس می‌توانید فدیہ بگیرید....» (بقره: ۲۲۹)^۲

۱. «وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»

۲. «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبِعَوْنِهِمْ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادَا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»

۳. «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمَا سَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»

«پس اگر او را طلاق دادید حلال نیست بر شما مگر اینکه با شخص دیگری ازدواج کند پس بعد از طلاق او می‌توانید رجوع کنید اگر گمان می‌کنید می‌توانید حدود خدا را رعایت کنید» (۲۳۰ بقره^۱)

«پس اگر زنان را طلاق دادید پس به سرآمد رسید پس او را به نیکی نگهدارید یا به نیکی رها کنید آنها را با ضرر زدن نگه ندارید تا به حشاشان تعدی کنید» (بقره: ۲۳۱)^۲

«پس اگر زنان را طلاق دادید مانع ازدواج آنها نشوید اگر قصد ازدواج دارند و با هم تراضی کرده اند» (بقره: ۲۳۲)^۳

«پس اگر قبل از نزدیکی آنها را طلاق دادید نصف مهریه برعهده شماست مگر اینکه او یا کسی که عقد ازدواج بدست اوست بگذرد» (بقره: ۲۳۷)^۴

«ای زنان پیامبر اگر زندگی دنیا را می‌خواهید بیایید شما را بهرمند ساخته و با نیکی رها کنم» (احزاب: ۲۸ و ۲۹)^۵

«ای مومنان هنگامی که نکاح کردید سپس طلاق دادید قبل از نزدیکی عده‌ای بر شما نیست پس به متاعی بهره مند کرده و رها کنید» (احزاب: ۱۴۹)^۶

۱. فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدودالله وتلك حدودالله يبينها لقوم يعلمون»

۲. واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا ...»

۳. واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان يومن بالله واليوم الآخر ذلكم ازكى لكم واطهر والله يعلم وانتم لاتعلمون»

۴. وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفوالمذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير»

۵. «يا ايها النبي قل لازواجك ان كتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها فتعالين امتعن واسرحكن سراحا جميلا و ان كتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة فان الله اعد للمحسنات منكن اجرا عظيما »

۶. «يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فتمتعوهن وسرحوهن سراحا جميلا»

۱۹ نساء^۱ می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آوردید حلال نیست بر شما که زنی را به کراهت او بگیرید و بر زن سخت‌گیری نکنید تا آنچه مهر کرده‌اید به جور بگیرید مگر عمل زشت آشکاری از او سرزند و به معروف با آنها معاشرت کنید پس چه بسا شما چیزی را دوست ندارید ولی خداوند خیر بسیاری در آن گذاشته است». در این آیه هم خداوند به مردان توصیه می‌کند بدون رضایت زنان، آنان را وادار به ازدواج نکنند و این نوع ازدواج در صورت عدم رضایت زوجه را، حرام و باطل اعلام می‌کند.

دستور به مودت و رحمت بین زوجین:

آیات قرآن در مورد طلاق و جدایی تصمیم را برای طرف مشخصی محتمل نمی‌داند. در این آیات ضمن اینکه اشاره می‌نماید که باید بین زوجین محبت و همدلی حاکم باشد تا با رسیدن به اصل آرامش که از مهم‌ترین دلایل ازدواج عنوان شده فرزندان هم در محیطی امن و پر عاطفه رشد کنند، بین زن و شوهر همراهی و همدلی و رای دوستی‌های افراد دیگر را تعریف می‌کند که باعث می‌شود زوجین همدیگر را تحمل کرده با خلق و خوی یکدیگر سازگاری یافته و به هم دلبسته شوند به طوری که از آن تعبیر به مودت و رحمت می‌شود و اذعان می‌نماید که اگر در خانواده ای این مودت کمرنگ شود خشونت و دل‌تنگی بین افراد خانواده حاکم است. این خشونت هدف از تشکیل خانواده که رسیدن به همدلی و مودت است را شکل نداده و ممکن است حتی به جدایی منتهی شود. اگر هم به جدایی ختم نگردد بر افراد خانواده همواره اضطرابی دائمی حکمفرماست.

بعلاوه در آیه ۳۱ آل عمران^۲ از قول پیامبر می‌فرماید:

«بگو اگر خدا را دوست دارید از من تبعیت کنید تا خدا شما را دوست بدارد»

یعنی دوست داشتن فقط ابراز آن به زبان نیست بلکه اگر انسان کسی را دوست داشته باشد در عمل از آن فرد فرمان می‌برد. در مورد علاقه زوجین هم قاعدتاً چنین است که وقتی فردی همسرش را دوست دارد او را نمی‌آزارد. اینکه در این آیه نکاح و نیز طلاق را

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا»

۲. ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم

خطاب به مردان ذکر کرده نمی‌توان نتیجه گرفت که به دلیل اینکه این افعال مذکر بیان شده‌اند، پس حق طلاق با مردان است. همچنانکه بسیاری از آیات امره در قرآن بر لفظ مذکر خطاب شده ولی بر همه جنسیت‌ها دلالت می‌کند و در حالیکه می‌دانیم طبق آیات ذکر شده واحادیث نبوی بدون رضایت زن ازدواج باطل است. همین طور در آیه‌ای که همسران پیامبر را خطاب قرار می‌دهد به آنها می‌وید اگر رسول خدا را نمی‌خواهید جداشویم (اسرحکن). یعنی علاقه زن به همسر را اصل برای ادامه زوجیت عنوان می‌کند نه علاقه مرد را و حتی در آیه‌ای به مردان می‌گوید چه بسا شما زنی را دوست ندارید ولی خدا در او خیر بسیاری برای شما قرار داده است. پس زنان که اساساً احساساتشان پررنگ‌تر است را توصیه می‌کند اگر رسول خدا را نمی‌خواهید و به دنبال مال دنیا هستید بیایید با کمال خرمی مهرتان را داده و از هم جدا شویم. ولی اگر می‌خواهید کنار پیامبر بمانید تا اجر الهی بیایید باید بدانید که اگر خلافی از شما سربرزند شما دو برابر مواخذة خواهید شد و این بر خدا آسان است.

اختیارات زن در ازدواج و طلاق

نمی‌توان عنوان کرد که فردی با اراده خود همسر شخصی شود ولی بعد از ازدواج هیچ اختیاری در ادامه راه از خود نداشته باشد و مجبور باشد به اجبار در کنار کسی که نمی‌خواهد بماند. این مسئله غیرمنطقی و غیرعقلانی به نظر می‌رسد و با سایر آیات قرآن تناقض دارد. در همین مورد می‌توان گفت با توجه به معنی «و سرحوهن» که بمعنی (آن زنان را رها کنید) آمده است در مورد بحث طلاق چنین بوده که مردان برای آزار زنان و چون گمانشان این بوده که صاحب اختیار زنان هستند آنها را رها نمی‌کردند. اینجا قرآن به آنها تذکر می‌دهد آنها را به متاعی بهره‌مند کرده و رها کنید. به نظر می‌رسد که منظور از این متاع غیر از آن مهریه و یا صداق اولیه می‌باشد و ادامه می‌دهد که اگر می‌ترسید که حدود خدا را رعایت نکنند لازم نیست آنها را به متاعی بهره‌مند کنید و از آنها فدیة بگیرید. دوران عده را هم محاسبه کنید که مبادا هزینه زندگی آن زنان که باید توسط مردان پرداخت شود به آنها نرسد و آنها که در این ایام از ازدواج منع شده‌اند به مضیقه افتند. همان طور هم که در آیه ازدواج با کنیزان دیدیم، اختیار ازدواج زن فقط در مورد کنیز بوده که دستور

اذن اهلش مطرح شده بود (باذن اهلین) و در این آیه که به طلاق پرداخته و اشاره به اذن اهل زن کرده، با توجه به همان آیه مربوط به ازدواج یعنی آیه ۲۵ نساء^۱ که می‌فرماید:

«اگر توان ازدواج ندارید پس با کنیز ازدواج کنید و خدا ایمان شما را می‌داند پس با اجازه اهل آنها با ایشان ازدواج کنید» می‌توان گفت که در مورد طلاق هم غیر از این نمی‌تواند باشد. در حالی که در تمام تفاسیر بدون در نظر گرفتن این نکته چنین تفسیر شده که اختیار ازدواج زن بدست ولی اوست و ولی زن می‌تواند قسمتی از مهریه را ببخشد، زیرا نباید زن خودش را به مردی هبه کند و این اجازه فقط در مورد پیامبر وارد شده و غیر از سایر مومنان (احزاب: ۵۰) بجز موردی که خودش را به پیامبر می‌بخشد اگر پیامبر او را بخواهد به نکاح درآورد مخصوص پیامبر است و نه سایر مومنان (مستدرک الوسائل: ج ۱ ص ۷۵)، در حالی که در تمام آیات مربوط به مهر و صداق به وضوح عنوان شده که مهر و صداق به زن تعلق داشته و کسی حق دخل و تصرف در آن را ندارد، یعنی حق بخشش یا واگذار کردن آن را هم ندارد و اجازه تصرف مهریه به شخص دیگری غیر از خود زن نمی‌رسد. مگر اینکه ولی زن را فقط در مورد کنیز معنا کنیم که در آیه ۲۵ نساء به آن اشاره شده است. همین که زنی می‌تواند خود را به پیامبر هبه کند یعنی از کسی برای این امر اجازه نگرفته و خودش در این باره تصمیم گرفته یعنی اختیارش بدست خودش بوده است. قطعاً آزاد بوده و در این آیه اشاره نشده که زنی که خودش را می‌تواند به پیامبر هبه کند باید حتماً ثیب باشد و اگر باکره باشد نمی‌تواند و اختیارش بدست ولی اوست. یعنی می‌توانیم اذن ولی را که در ازدواج باکره شرط عنوان شده را هم طبق این آیات نفی کنیم و اگر برداشتی در مورد اذن ولی در ازدواج دختران شده از روی همین آیاتی برداشت شده که کامل و واضح به کنیز اشاره می‌کند. این که از اصطلاح شقاق استفاده شده یعنی آنها زمانی با هم همدل و همراه بوده اند ولی در طول زمان دچار انشقاق شده اند و دیگر مثل سابق به هم علقه‌ای ندارند پس طبق دستور قرآن لازم است تا حکمی معین شود تا دلخوری‌ها را مطرح کرده و مشکل را حل کنند ولی وقتی مجدداً به همدلی نرسیدند بین

۱. «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَتَايِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُ فَاَنْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ...»

۲. «...ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين»

آنها شقاق رخ داده و اجبار در نگهداشتن زوجین کنار یکدیگر باعث آزار یکی یا هر دو می‌شود. مگر مردانی که بقصد آزار راه را بر همسرشان می‌بندند در این کنار هم بودن فایده‌ای وجود ندارد. بنظر می‌رسد علت اینکه مفسران حق طلاق را بدست مرد می‌دانند استفاده از لفظ طلاق باشد که به معنی آزاد ساختن است (طلقتموهن). یعنی آنها را آزاد کردید و یا سراح که بمعنی رها کردن است. این لغت از قبل از اسلام بمعنای جدایی زن و شوهر استفاده می‌شده است به این معنا بکار می‌رود که زنی که شما را دوست ندارد را رها کنید. همان طور که به همسران پیامبر می‌فرماید اگر پیامبر را نمی‌خواهید و به دنبال دنیا هستید بیایید شما را به متاعی بهره مند کرده و رهایتان کنم ولی در مورد مردانی که خودشان همسرشان را نمی‌خواهند از اصطلاح استبدال زوج استفاده می‌کند (۲۰ نساء.^۱) و همین که از اصطلاح استبدال زوج استفاده می‌کند در عین حالی که می‌توانند از همسرشان جدا شوند نمی‌توانند با تهمت زدن به او مهر او را ندهند. بدین معنی که حقوق زن را باید کامل بپردازند و اگر زنی هم شوهر خود را دوست ندارد ولی شوهر او مایل به جدایی نیست، می‌تواند با دادن فدیة (در قوانین امروز مقداری از مهریه یا تمام آن) از شوهرش جدا شود. این دو آیه کاملاً نشانگر این است که یا شوهر خواستار طلاق است و زن نمی‌خواهد که تمام حق و حقوق زن را؛ شوهر باید بدهد و یا زن خواستار طلاق است و شوهر نمی‌خواهد، که زن می‌تواند با بخشش تمام حقوق یا مقداری از آن از همسرش جدا شود و (اجور) که قرآن به آن اشاره کرده غیر از صداق و غیر از متاعی است که باید شوهر بپردازد (ومتعوهن - امتعکن) و یا تقاضای طرفین است که با هم به نحوی کنار بیایند. همین طور با توجه به آیه ۲۴ سوره نساء^۲ که ازدواج با زن شوهردار اسیر شده در جنگها را برای مردان مسلمان حلال می‌کند « زن اسیر شده در جنگ را که شوهرش آزاد نکرده که در مورد او معنی طلاق صدق کند ولی در تمام تفاسیر اسارت را برای این زنان به معنی طلاق می‌گیرند و مردان مسلمان می‌توانند بعد از عده (عده آنها کمتر است و یک بار قاعدگی و یا زایمان است) (تفسیر نمونه ج ۳ ص ۳۳۴) با آنها ازدواج کنند و با توجه به اینکه پرداخت حق زنان بعد از بردن نام

۱. «وان اردتم استبدال زوج مکان زوج وآتیتم احداهن قنطارا فلاتاخذوا منه شیئا تاخذونه بهتانا واثما مینا»

۲. «والمحصنات من النساء الا ما ملکتم ایمانکم کتاب الله علیکم و احل لکم ماوراء ذلکم ان تبغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فریضه ولا جناح علیکم فیما تراضیتن به من بعد الفریضه ان الله کان علیمًا حکیمًا»

زنان اسیر آمده ظاهراً باید به زنان اسیر هم اجور بدهند یعنی دستمزد بدهند، چون در مورد فتیات (کنیزان) (۲۵ نساء) اجور مطرح شده نه صداق. در اینجا این سوال مطرح است: آیا اصطلاح طلاق در مورد این زنان به معنی این است که شوهرش او را آزاد کرده، اگر فقط بخاطر معنای طلاق، حکم طلاق را در اختیار مرد بدانیم؟ قطعاً پاسخ منفی است پس زن را شوهرش طلاق نداده ولی حکم طلاق بر او فرض می‌شود در واقع به این معنی است که کلمه طلاق فقط یک اصطلاح رایج در زمان نزول وحی بوده است که قرآن برای جدایی زن و مرد از یکدیگر ذکر کرده است. معنای سراح یعنی رها کردن در مورد زنان اسیر در جنگ دقیق تر است یعنی این زنان رها شده اند و چون رها شده اند نمی‌توانند در جامعه اسلامی بدون کسی که مخارج آنها را بدهد رها شوند، چون مفسده های زیادی بدنبال دارد. پس می‌شود با آنها ازدواج کرد با اینکه شوهر هم دارند (تفسیر نمونه ج ۳ ص ۳۳۴) و با توجه به مسئله طلاقی که در مورد همسران پیامبر مطرح شد با اینکه پیامبر را قرآن حتی از مومنین بر خودشان سزاوارتر می‌داند^۱ اعلام کرده در مورد همسرانش به طلاق توافقی رفتار می‌کند نه طلاق یکطرفه که اگر مردی خواست می‌تواند شخصا طلاق دهد (احزاب ۲۸ و ۲۹)، همانطور که در ازدواج چنین دستوری وارد نشده است. در همین آیات مرتبط با تویخ همسران رسول خدا در افشای راز پیامبر، این دو بانو خطای بزرگی مرتکب شده بودند ولی پیامبر عنوانی مبنی بر یکطرفه بودن طلاق را مطرح نکرده، بلکه آنها را مخیر کرده که اگر طلاق می‌خواهید بیایید شما را بهره مند به متاعی نموده و بصورتی زیبا رها کنم^۲. در حالی که در طلاقی که زنان خواهان آن هستند در دستورات فقهی و همین طور آیه ۲۲۹ بقره چنین آمده که باید فدیهای بدهند یعنی از مقداری از حقوق خود مثل اجور یا صداق بگذرند تا طلاق بگیرند (البته اگر بیم تعطیل شدن فرمان خدا برود). ولی پیامبر اینگونه رفتار نمی‌کند بلکه هم زنان را مخیر به طلاق می‌کند و هم می‌گوید حقوقتان را می‌دهم. در آیه ۲۲۸ که مردان را صاحب درجه عنوان کرده زمانی است که طلاق صورت گرفته و خانواده زن مانع ازدواج مجدد با شوهر می‌شوند و لی زوجه مایل به رجوع است. در این حالت به خانواده ها تذکر می‌دهد دست از لجبازی بردارند و با ازدواج مجدد آنها موافقت

۱. (النبی اولی بالمومنین من انفسهم) ۱۶ احزاب

۲. (وان کتن تردن الحیوة الدنیا وزیتها فتعالین امتعن واسرحکن سراحا جمیلا) ۲۸ احزاب

کنند که این هم برای زن و هم برای شوهر و هم برای فرزندان و هم برای جامعه بهتر و پاکیزه‌تر و شایسته‌تر است و این نه از سر این است که زن مطلقه باید از خانواده‌اش و یا به قولی ولیش اجازه بگیرد که این معنی در تمام آیات نقض شده ولی تنها از این جهت که در مسیر رجوع این زوج سنگ اندازی نداشته باشند.

لزوم توافق و تراضی طرفین در عقد:

عقد یک عمل حقوقی است که از توافق اراده دونفر یا چند نفر حاصل می‌شود. اثر عقد ایجاد تعهد برگردن یکی به نفع دیگری است. هرچند ممکن است همیشه ایجاد تعهد نباشد و سقوط تعهد و یا انتقال تعهد باشد. عقد دو نوع است عقد لازم که هیچ یک از طرفین نمی‌توانند آن را به هم بزنند یا فسخ کنند مثل عقد بیع؛ و عقد جایز آن است که هر یک از طرفین هر زمان خواست بتواند آن عقد را برهم بزند مثل عقد وکالت. انواع دیگری از عقد هم در قوانین فقهی وارد شده مانند عقد خیار، عقد منجز و یا عقد معلق که به دو دسته عقد رضایی و عقد تشریفاتی تقسیم می‌شوند. با توجه به تعریفی که بر عقد تشریفاتی وارد شده است عقد نکاح یک نوع از عقود تشریفاتی است زیرا با ذکر الفاظ خاصی حاصل می‌شود و از نوع عقد جایز لازم شمرده می‌شود که در شرایط خاصی هر دو حالت عقد لازم و یا عقد جایز را دارا می‌شود. مثلاً اگر مرد یا زن مجنون و یا مدلس باشند فسخ اتفاق می‌افتد. ولی در عین حال هر کس هر زمان خواست نمی‌تواند آن را به هم بزند و باید خسارات طرف مقابل را جبران کند. عقد لازم را بدو صورت می‌توان منحل کرد:

۱- موارد معین در قانون به موجب یکی از خيارات (اختیاری که طرف عقد لازم در فسخ آن دارد).

۲- اقاله یا تفاسخ یعنی همان اراده‌هایی که عقد را بوجود آورده اند می‌توانند آن را ملغی کنند.

طبق قاعده لزوم عقد می‌توان چنین گفت که نوعی التزام و تعهد ناشی از تراضی و توافق طرفینی اساس عقد را تشکیل می‌دهد. البته اثر عقد فقط ایجاد تعهد نیست بلکه بسیاری از عقدها اثرات وضعی هم دارند. معنای عقد در قانون مدنی ۱۸۳ چنین آمده است که «عقد عبارت است از این که يك یا چند نفر در مقابل يك یا چند نفر دیگر تعهد بر امری نمایند و مورد قبول آنها باشد». آیا در این تعهد اعتبار قانونگذار مطرح است یا اراده طرفین؟

آیا می‌توان گفت زنی که راضی به ازدواج شد پس تمام اختیارات خود را تا وقتی زنده است به شوهر تفویض کرده است؟ چنان که در عبارت «فَانْكَحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ» آیه ۲۵ نساء (یعنی با آن کنیزان با اجازه اهلشان ازدواج کنید)، نشان می‌دهد که عقد عبارت است از ایجاب و قبولی که مشتمل بر قصد و رضای طرفین است. برخی فقها عقد را به التزام معنا کرده‌اند و لزوم را داخل در معنای عقد می‌دانند. بر این اساس عقد بستن به معنای ملتزم شدن است و با این تعریف عقود عقودی که الزام آور نیستند و لزوم در معنای آنها داخل نیست، مانند عقود اذنی که لزومی به همراه ندارند و طرفین می‌توانند هر زمان که اراده نمایند آن را بر هم بزنند، ظاهراً ماهیت عقدی ندارند، مثل صیغه. در حالی که ازدواج یک قرار داد عاشقانه بر پایه رحمت و مودت است. آیه‌ای از قرآن که می‌تواند مورد استناد قرار بگیرد اولین آیه سوره طلاق است^۱:

«ای پیامبر! هر زمان خواستید زنان را طلاق دهید در زمان عده طلاق گوئید (زمانی که از عادت ماهانه پاک شده و با همسرشان نزدیکی نکرده باشند) و حساب عده را نگه دارید و از خدائی که پروردگار شما است پرهیزید، نه شما آنها را از خانه‌هایشان بیرون کنید و نه آنها (در دوران عده) بیرون روند...».

در این آیه به مردان دستور داده شده است که پس از طلاق (رجعی) همسرشان، (در دوران عده وی را از خانه بیرون نکنند و زن هم نباید از خانه بیرون برود «لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ»). زن در عده، هنگامی که مستحق نفقه است (عده طلاق رجعی از حقوق و تکالیف زمان زناشویی برخوردار است)، نمی‌توان او را از خانه بیرون کرد.

برای اثبات حق طلاق برای زنان به موارد مختلفی می‌توان استناد کرد مثل قاعده لاضرار و یا قاعده لزوم عقد و یا می‌توان به آیه حرمت اکل مال به باطل (۲۹ نساء) اشاره کرد. یعنی بدون رضایت فرد مقابل هر گونه اقدامی باطل تلقی می‌شود. طبق حدیث نبوی^۲ خون هیچ فرد مسلمان و نیز مال او مگر با رضایت خودش حلال نیست. یا طبق حدیث

۱. «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ...».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...».

۳. «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعِ نَفْسِهِ» وسایل الشیعه شیخ حر عاملی ج ۱۴ ص ۵۷۲.

مرسلی که فقها به آن عمل می‌کنند که اگر ناس و مردم را مسلط بر جان و نفس خود^۱ بدانیم و اگر زنان هم داخل در این معنای ناس باشند پس از چه رو زن را بر جانش و اختیار بر جدایی مسلط ندانیم؟ اگر قرآن (۳۲ نساء) او را بر مالش مسلط می‌داند^۲.

اختیار زنان کنیز و آزاد در امر ازدواج:

در ازدواج، زوجین باید اراده و قصد خود از نکاح را اظهار کنند که چنین مسئله‌ای تحت عنوان ایجاب و قبول برای امر ازدواج شناخته می‌شود و باید بین ایجاب و قبول توالی وجود داشته باشد و فاصله بین ایجاب و قبول واقع نشود و از حد متعارف بیشتر نگردد و تقدم ایجاب بر قبول شرط نیست (محسنی، ۱۳۸۲). عده‌ای از فقها خیار شرط را باعث بطلان عقد می‌دانند مثلاً حلی در تذکره الفقها می‌نویسد: در نکاح چون قصد عوض نمی‌شود خیار شرط در آن راه ندارد و اگر شرط خیار شود عقد باطل است (۱۴۱۴ ج ۱۱ ص ۶۵ و ۶۶) و در همه این نظرات اجماع علما مطرح است نه روایت یا آیه‌ای. خیار شرط در امر ازدواج سه حالت است: اینکه شرط هر صفت و کمالی در عقد نکاح جایز است. دیگر اینکه قاعده لاجرح و لاضرر و نفی عسر در این خیار جاری است. اگر از شرط بنایی و ارتکازی تخلف شود باعث خیار فسخ است. این بمعنی اختیار طرفین ازدواج در حصول رضایت برای ماندن یا نماندن در نکاح می‌باشد. همین طور که در آیه ۲۵ نساء^۳ با توجه به متن آیه اجازه دادن برای ازدواج مخصوص کنیزان مطرح شده که باید با اجازه بزرگ او، صاحب او و یا خویشاوند او (در بعضی روایات) باشد اما در موارد ازدواج زنان غیر کنیز و آزاد در منابع فقهی رضایت دختر و زن برای ازدواج بعنوان اصل اساسی در صحت ازدواج مطرح است که البته در احادیث و روایات هم عنوان شده است. مثلاً در آیه ۱۹ سوره نساء می‌فرماید^۴: (حلال نیست که زنان را به اکراه ایشان به همسری بگیری) بمعنی آنکه یا زنان شوهرمرده را بدون رضایت آنها به ارث

۱. «الناس مُسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» عوَالی اللّٰهالی. (بحار الانوار علامه مجلسی ج ۲ ص ۲۷۲. ط. بیروت) حدیث مرسل است اما در فقه و حقوق وارد شده است.

۲. (للنساء نصیب مما اکتسبن)

۳. (...من فتیاتکم المومنات ... فانکحوهن باذن اهلهن): در آیه ۲۵ سوره نساء می‌فرماید: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ...»

۴. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا»

بردن و به زور وادار به ازدواج کردنشان حرام است و یا هر زنی، که طبق این آیه به همه زنان اشاره کرده و به ثیب و ابکار بودن او اشاره نکرده است و همین نشان از لزوم رضایت همه زنان چه باکره و چه غیر باکره در امر ازدواج است. ولی در هیچ آیه‌ای لزوم اجازه ولی برای ازدواج دختران و زنان آزاد دیده نمی‌شود و در این باب در تفاسیر حدیثی از امام باقر(ع) آمده است که اگر کسی از زنان در امور مالی به توانایی رسیده باشد اختیارش بدست خودش است وگرنه در اختیار ولی اوست (سجادی امین، ۱۳۹۷). چنین به نظر می‌رسد که چون در گذشته دختران را در سنین بسیار کمی شوهر می‌دادند و این دختران فی الواقع طفل‌هایی بودند که حتی از نظر شرعی معامله با آنها هم باطل است پس اذن ولی برای ازدواجشان لازم است. در آیه ۲۳۲ بقره^۱ هم خداوند ضمن تذکر به مردان که بعد از طلاق هیچ حقی بر زن ندارند و نمی‌توانید مانع ازدواج زنان شوید در صورتی که آن زن با مرد دیگری برای ازدواج تراضی کرده باشد؛ حقوق زنان در مورد تصمیم گیریشان برای ازدواج را تذکر می‌دهد. در تفسیر تسنیم از بهبهانی درمورد این آیه آمده است که بعد از طلاق، شوهران پیشین و والدین آن زنان حق ولایت بر آن زنان را ندارند. ظاهراً این آیه که سعی در عدم مقبولیت دخالت در امور زنان دارد در تفاسیر بنحوی مطرح است که قبل از طلاق یا قبل از شوهر دادن دختر بر او ولایت داشته اند. این در حالی است که سیاق آیه صرفاً تأکید بر عدم دخالت در امور زنان است. در تفسیر نور، رای زن را در انتخاب شوهر محترم می‌شمارد و شرط اصلی ازدواج را رضایت طرفین می‌داند (اذا تراضوا بینهم)(قرائتی، ۱۳۷۴). اگر ازدواج را یک عقد قرار داد بدانیم که دو نفر با تراضی یکدیگر به کاری مبادرت می‌کنند، در صورت پشیمانی یا انصراف هر یک از طرفین طبق قانون عقود، طرف بر هم زننده عقد موظف به جبران خسارت و پرداخت ضرر و زیان است. با توجه به مطالب مطرح شده واضح بنظر می‌رسد که دانستن حق طلاق در دست مردان خلاف درک صحیح از آیات قرآن است و بر سایر موارد انحلال عقد هم منطبق نمی‌باشد. در حالی که در عقد ازدواج هم هریک از طرفین بخواهند از عقد خارج شوند باید ضرر و زیان طرف مقابل را جبران کنند. صحیح نیست که به خاطر وجود عرف آن در زمان نزول وحی و تکرار عرف

۱. «إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيَنْكِحْنِ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يَوْمَئِذٍ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمِ اِزْكِ لَكُمْ وَاطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

رایج اعراب قبل از اسلام با وجود احکام واضح باز هم مطلق طلاق را بدست مردان تعریف کنیم. تفکیک این شرایط از یکدیگر و درک صحیح از مفهوم طلاق و احکام آن ما را به این نتیجه می‌رساند که جمله «حق طلاق برای مردان است» یک درک اشتباه و جاهلی از مفهوم طلاق است.

طلاق توافقی

انواع طلاق عبارتند از طلاق بائن و طلاق رجعی که طلاق بائن شامل: ۱- طلاق خلع ۲- طلاق مبارات ۳- طلاق یائسه و ۴- طلاق دختر زیر ۹ سال و ۵- طلاق زنی که سه طلاقه شده ۶- و طلاق زنی قبل از نزدیکی را شامل می‌شود.

طلاق خلع: خلع بمعنای برکناری و معزول کردن؛ طلاقی است که زن شوهر را نمی‌خواهد و برای اینکه طلاق بگیرد باید حقوقش را که شامل اجر و مهر و متاع است یا مقداری کمتر یا بیشتر برحسب توافق به شوهرش بدهد و طلاق بگیرد. در این طلاق شوهر حق رجوع ندارد.

طلاق مبارات: مبارات بمعنای بیزاری جویی؛ زمانی مطرح است که زوجین از هم متنفرند. مرد و زن هر دو متنفرند و مقدار بخشش همان مهر است و مرد با قبول مبلغی از مهریه طلاق را می‌پذیرد. در این حالت اگر زن پشیمان شد می‌تواند با پس گرفتن مالش رجوع کند ولی مرد حق رجوع ندارد.

طلاق رجعی: مرد همسرش را نمی‌خواهد ولی زن خواهان او است. مرد بعد از طلاق و در دوران عده می‌تواند رجوع کند و اگر در دوران عده بمیرد به زن ارث تعلق می‌گیرد و تا پایان عده باید در خانه شوهر بماند.

طلاق بائن: بمعنای جدا شوندگی؛ در طلاق های بائن رجوع مرد به همسرش جایز نیست که طلاق خلع و مبارات و طلاق یائسه و دختر زیر نه سال و سه طلاقه را شامل می‌شود.

طلاق توافقی: در توضیح این نوع طلاق در منابع قوانین مدنی آمده است که در این نوع طلاق زن مهر خود را می‌بخشد و طلاق می‌گیرد ولی در طلاق توافقی که قرآن به آن اشاره کرده بود در مورد همسران پیامبر، صحبت از بخشیدن مهریه نیست و قرآن کاملاً

واضح و آشکار در این نوع طلاق عنوان می‌کند که شما را بهره مند ساخته و طلاق دهم (امتنعن واسرحکن سراحا جمیلا) و سراح جمیل یعنی جداشدن وقتی زیباست که ضرری متوجه طرفین نیست پس بحث بخشش مهریه و اجرت و غیره در طلاق توافقی در قرآن مطرح نیست.

در این تقسیم بندی ها ملاحظه می‌شود با ذهنیت اینکه مرد صاحب حق طلاق است حتی در صورت وجود تنفر طرفینی، باز هم تقاضای بخشش مهریه را شرط کرده اند، در حالی که در هیچ آیه‌ای از قرآن چنین تعبیری یافت نمی‌شود.

نتیجه گیری

این تحقیق که با هدف بازاندیشی در مفهوم آیات قرآن در مورد حق طلاق انجام شده است، درصدد پاسخگویی به این سوال بوده است که تا چه حد می‌توان به بنیان‌های قرآنی مساله حق طلاق استناد کرد و آیا این موضوع که طلاق از اختیارات مرد می‌باشد و این مرد است که باید در مورد طلاق تصمیم‌گیری نماید تا چه اندازه مبنای قرآنی دارد؟

براساس یافته‌های این پژوهش که با مقایسه تطبیقی آیات ازدواج و طلاق صورت گرفت، دریافت شد که آیات مربوط به ضروری بودن رضایت زن در ازدواج، دستور به مودت و رحمت بین زوجین، اختیارات زن در ازدواج و طلاق، لزوم توافق و تراضی طرفین در عقد، اختیار زنان کنیز و آزاد در امر ازدواج و طلاق توافقی نشان می‌دهند که باید در مفهوم حق و اختیار طلاق به مردان بازاندیشی صورت گیرد و مستندات قرآنی آن با روش‌های انتقادی مورد مطالعه قرار گیرد. به عبارت دیگر نمی‌توان پذیرفت که بر مبنای آیات قرآن، ازدواج که رکن اصلی آن تراضی طرفین و به قصد همدلی و مودت است در زمان جدایی، تنها در اختیاریکی از زوجین باشد. با مطالعه آیات مربوط به طلاق در قرآن و ملاحظه احکام مربوط به عقود؛ حق طلاق در آیات قرآن نه فقط در اختیار زن و نه فقط در اختیار مرد عنوان شده است. اگر مرد بخواهد طلاق دهد باید حقوق زن شامل مهر و اجور را بپردازد. اگر زن طلاق بخواهد، باید از مقداری از حقوق خود (صداق - اجور) بنا بر توافق با مرد بگذرد و اگر هر دو موافق طلاق باشند مهر و اجور باید با توافق طرفین به زن پرداخت شود. اصطلاح رایج «حق طلاق با مرد است» صرفاً یک برداشت مبهم است و بنظر می‌رسد جنبه قرآنی ندارد.

منابع :

۱. بن مکی؛ شمس للدين محمد؛ معروف به شهيد ثانی، شرح لمعه، انتشارات دارالعلم؛ ۱۳۹۶
۲. حلی؛ حسن بن يوسف؛ تذكرة الفقهاء؛ انتشارات موسسه ال البيت لاحياء التراث؛ ۱۳۷۸
۳. سجادی امين؛ مهدي، معنای فقهی تمتع در باب نکاح
۴. الفوزی؛ ابراهيم؛ احكام الاسره في الجاهليه والاسلام؛ دارالحکمه للنشر؛ لبنان؛ ۱۹۸۳
۵. قرائتی، محسن؛ تفسير نمونه، دارالکتب الاسلاميه؛ ۱۳۹۷
۶. کتاب قوانین مدنی انتشارات پندار قلم؛ ۱۳۹۶
۷. مکارم شیرازی؛ ناصر؛ تفسير نمونه؛ دارالکتب الاسلاميه؛ ۱۳۹۶
۸. ميرزا حسين نوري طبرسي، مستدرک الوسائل؛ انتشارات موسسه ال البيت لاحياء التراث؛ ۱۳۶۵

A Comparative Analysis of the Social Interpretational Approach of Sayyid Qutb in Fi Zilal al-Quran and Muhammad Jawad Mughniyah in Al-Kashaf with a Focus on Family

Hosein Khoshdel Mofrad

A1.ssistant Professor of Islamic Theology and Studies, University of Kashan,
khoshdel75@yahoo.com (Corresponding Author)

DOI: 10.22034/iscw.2023.713414

Orgina Research

Received:

2023-02-25

Accepted:

2023-08-28

Keywords:

Divorce, Right to Divorce, Prerogative, Islamic Principles, Divorce Verses, Quran.

Abstract: In Arabic, the term "talaq" (divorce) means to let go, and it was used by Arabs before Islam to refer to separation from one's wife. Islamic law recognizes various forms of divorce, and divorce is generally considered to be a man's prerogative. However, this emphasis in Islamic jurisprudence and civil laws has raised human rights concerns, challenging the gender-biased nature of Islamic principles. This research aims to re-examine the Quranic verses related to the right to divorce. This article seeks to address the extent to which the Quranic foundations of the right to divorce can be invoked and whether the notion that divorce is a man's prerogative and that it is he man who must decide on divorce has any Quranic basis.

Based on the findings of this research, conducted through a comparative analysis of marriage and divorce verses, it was found that the verses related to the necessity of women's consent in marriage, the injunction to love and mercy between spouses, women's rights in marriage and divorce, the need for agreement and consent of both parties in the contract, and the right of enslaved and free women to consensual marriage and divorce indicate that the concept of men's right and prerogative to divorce needs to be re-examined and its Quranic documentation critically studied. In other words, it cannot be accepted that based on the Quranic verses, marriage, whose main pillar is the consent of both parties and is intended for mutual understanding and affection, should be solely in the hands of one of the spouses at the time of separation.

بررسی تطبیقی گرایش تفسیر اجتماعی سید قطب در فی ظلال القرآن و محمد جواد مغنیه در الکاشف با رویکرد خانواده

حسین خوشدل مفرد

۱. استادیار الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه کاشان، khoshdel75@yahoo.com (نویسنده مسئول)

DOI: 10.22034/iscw.2023.713414

صص: ۹۰-۷۶

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

تفسیر تطبیقی،

سید قطب،

محمد جواد مغنیه،

فی ظلال القرآن،

الکاشف،

خانواده

چکیده:

های تفسیری و از نوآوری‌های مفسران در سده‌های اخیر است. بر طبق این گرایش، مفسران به دنبال پیدا کردن جواب‌هایی برای مسائل اجتماعی جوامع هستند و راه حل معضلات و مشکلات را از قرآن کریم می‌جویند. در این میان آراء و اندیشه‌های دو متفکر جهان اسلام و از حامیان جنبش‌های اسلامی معاصر، سید قطب در تفسیر فی ظلال و محمد جواد مغنیه در تفسیر الکاشف، شایسته بازخوانی اند. در این پژوهش به شیوه توصیفی، تطبیقی و تحلیل انتقادی، گرایش تفسیر اجتماعی این دو مفسر در حوزه خانواده واکاوی و مشخص شده است. سؤال اساسی تحقیق این است که در گرایش تفسیر اجتماعی سید قطب در فی ظلال القرآن و محمد جواد مغنیه در الکاشف موضوع خانواده چه نقشی دارد و علل پرداختن به این گرایش تفسیری چیست؟ یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که هر دو متفکر با مشاهده نارسایی‌های موجود در جامعه اسلامی، در اندیشه جبران عقب‌ماندگی‌ها در پرتو هدایت قرآنی گام برداشته‌اند و تنها راه‌هایی مسلمانان را در استقرار حاکمیت اسلامی می‌دانستند. با مطالعه تفسیر این دو مفسر به روشنی مشخص می‌شود که هر دو مفسر به نقش خانواده در رسیدن به این مهم تأکید زیادی دارند.

مقدمه

گرایش اجتماعی، گرایش تفسیری نوپدید است که از روش تفسیر عقلی - اجتهادی برآمده است. مفسران نوگرای معاصر راه حل مشکلات اجتماعی بشر امروزی را پرداختن به تفسیر آیات قرآن با رویکرد اجتماعی می دانند. آنان از دیدگاه پدیده ها و حوادث اجتماعی به آیات قرآن می نگرند و به تحلیل و بررسی آیه های اجتماعی قرآن می پردازند. این گرایش نوگرای تفسیری، هرگز تقلیدگونه به مسائل ظاهری و خسته کننده جامعه - که موجب دوری مردم از قرآن می شوند - نمی پردازد، بلکه پس از اظهار دقایق و ظرافت های تعبیر قرآنی، با سبکی نو و زیبا آنها را با هستی، زندگی، آداب و سنن اجتماعی و واقعیت های موجود در جامعه مطابق و هماهنگ می کند. همچنین دور از هرگونه تعصب و تصلب افراطی به قرآن می نگرد و مفاهیم قرآن را آن گونه که هست، در دیدرس مردم قرار می دهد. افزون بر این، از دخالت اسرائیلیات و روایت های ساختگی می پرهیزد و اصطلاح های علوم و فنون و فلسفه و کلام را تنها به قدر نیاز و ضرورت به کار می برد.

به عبارت دیگر گرایش اجتماعی در تفسیر قرآن کریم، اصطلاحاً گرایشی است که بر اساس یافته هایی از قرآن به مباحث مورد نیاز جامعه پرداخته تا مشکلات اجتماعی عصر خود را حل کند یا دین را به شکل جدیدی متناسب با زمان مطرح نماید. در این گرایش مفسر، با نگرش جامعه شناسی، تحت تأثیر نیازهای اجتماعی است. در این راستا ممکن است شیوه ها و اندیشه های سنتی را محکوم نماید و دیدگاه های مطابق با دانش ها یا جامعه عصر خود ارائه دهد. این رویکرد جدید، گوشه هایی از بلاغت قرآن و اعجاز بیانی آن را آشکار، و سنت های حاکم بر هستی و جامعه را که در قرآن به آن ها اشاره رفته است، برملا می کند. از این رهگذر، با نشان دادن مشکلات جامعه اسلامی و بشری، ارشادها و راهنمایی های قرآن را نیز در حل آنها ارائه می دهد. همچنین بین قرآن و دیدگاه های درست و ثابت علمی تعامل و تطابق به وجود می آورد، و ضمن پاسخ به شبهات وارد به قرآن، به عقل انسان آزادی و اختیاری گسترده می بخشد. در این گرایش، تلاش می شود تا مسائل اجتماعی با رهیافت از داده های قرآنی مورد بحث و فهم قرار گیرند، پس چنین می طلبد که با رشد و توسعه جامعه و تغییر نیازهای اجتماعی، سبک و روش و نوع پردازش اطلاعات این گرایش نیز متحول گردد. سرچشمه های این گرایش نوظهور را باید در افکار نوگرای سید جمال الدین اسدآبادی جست و جو کرد؛ اما شاگرد وی محمد عبده (م ۱۳۲۳ ق) آن را شکل داد و بنیان گذاشت؛ از آن پس شاگردان عبده، از مفسران شیعه و سنی، این راه را ادامه دادند.

در پی ایجاد این تحول عظیم در تفسیر، مفسران دیگری نیز به این سبک اقتداء کرده و تفاسیری با رویکرد تحولات اجتماعی به رشته تحریر در آورده اند. مفسرانی همچون رشیدرضا که شاگرد محمد عبده بود، سید محمد حسین فضل الله (من وحی القرآن)، احمد مصطفی مراغی (تفسیر مراغی)، طباطبایی (المیزان)، مکارم شیرازی (تفسیر نمونه)، سید قطب (فی ظلال القرآن)، محمد جواد مغنیه (الکاشف)، محمود طالقانی (پرتویی از قرآن)، و بسیار دیگر از این قبیل تفاسیر. تفاسیر بیان شده هر یک دارای ویژگی ها و امتیازات و گاه نقاط قابل نقد می باشد.

در این تفاسیر به دلیل پرداختن به مسائل اجتماعی و ارائه دیدگاه های بعضاً عقلی دارای مخاطبان بسیار بوده است ولی گاه در برخی از این تفاسیر دیده می شود به دلیل آزادی عقل و منطبق کردن دین با علوم و افکار روز دنیا، سبب شده تا دچار "تفسیر به رأی" شوند. برخی از این تفاسیر نیز باعث تحولات اجتماعی در جامعه شده اند.

از مهمترین تفاسیری که در دنیای معاصر با این گرایش نوشته شده، می توان به دو تفسیر فی ظلال القرآن و الکاشف نام برد؛ که یکی از میان اهل سنت و دیگری در فضای شیعه پا به عرصه ظهور گذاشتند.

تفسیر فی ظلال القرآن اثر سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی از ادیبان برجسته و از اندیشمندان و اصلاحگران بزرگ معاصر در مصر است. این تفسیر از بهترین تفاسیر ادبی - اجتماعی است که به هدف احیای نهضت اصیل اسلامی به رشته تحریر در آمد. فی ظلال القرآن در میان تفسیرهای قرآن کریم دارای رویکردی سیاسی، اجتماعی، حرکتی و تربیتی است که مؤلف آن به مفسری مجدّد با سیاق تفسیری نوینی شهرت دارد و یکی از پیشوایان و اندیشوران اصیل حرکت اسلامی معاصر است. از جمله اهداف او نیز، پر کردن شکاف عمیقی بود که بین مسلمانان عصر حاضر و قرآن به وجود آمده بود و شناساندن رسالت علمی - سیاسی قرآن و تبیین غیرت دینی و روحیه جهاد (آن گونه که مورد نظر قرآن است) همراه با تربیت اسلامی و قرآنی نسل کنونی مسلمانان و نیز نشان دادن آثار و نشانه های راهی است که مسلمانان باید آن را بپیمایند.

این تفسیر با توجه به زمینه های روحی فراهم شده برای سید قطب از قبیل زندان، شکنجه و جاهلیت حاکم، از آیات مکی که تلائم کامل با آن داشت، آغاز شد. از این رو مؤلف شروع این کار را از سه جزء آخر قرآن کریم که تأمین کننده این هدف بود، آغاز کرد و پاره ای از مفاهیم حرکتی جدید را در تفسیر این سه جزء بیان داشت و پس از آن مصمّم گشت این روند را در مورد همه قرآن تکرار کند و با بیان تجربه نوین حرکتی اش، روحی دیگر در تفسیر «فی ظلال» بدمد.

محمد جواد مغنیه صاحب الکاشف نیز از این قاعده مستثنی نیست. او در تفسیر آیات قرآن تا اندازه بسیاری تحت تأثیر مسائل سیاسی و اجتماعی است و در جای جای آیات قرآن به طرح مسائل سیاسی و جنایات و دسیسه های اسرائیل در تحریف اسلام و قرآن می پردازد از کشتار کودکان و افراد ناتوان جامعه به دست یهودیان در جنگ ۱۹۶۷ سخن می گوید اهداف اسرائیل و حامیان آن را افشا می کند و عملیات شهادت طلبانه را برای دفاع از وطن بهتر از زندگی با ذلت و خواری می داند. توجه نویسنده الکاشف به مسائل سیاسی و اجتماعی و آیاتی که درباره بنی اسرائیل است به گونه ای است که تنها افشاگری ها و روشنگری های مغنیه درباره بنی اسرائیل، کتابی با عنوان (اسرائیلیات القرآن) را شکل داده است.

با توجه به تأثیر گذار بودن این دو تفسیر در جریانات فکری معاصر و همچنین تأثیر که در دو فضای شیعی و سنی از خود بر جای نهادند و با توجه به مطالب ارائه شده در این پژوهش به بررسی تطبیقی تفسیری، گرایش اجتماعی سیاسی سید قطب در فی ظلال القرآن و محمد جواد مغنیه در الکاشف با محوریت توجه به کانون خانواده پرداخته می شود.

زندگی نامه مغنیه

در کتاب اعیان الشیعه آمده است، محمد جواد مغنیه، در سال ۱۳۲۲ق در یک خانواده مذهبی و اهل علم متولد شد. پدر او از روحانیون معروف لبنان و مادرش هم از خانواده سادات متدین بود. (امین، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۲۰۵). مغنیه در کتاب تجارب که زندگی نامه خود نگاشت وی است می نویسد اوست و داستان زندگی خود را از مفصلاً توضیح می دهد می نویسد: زمانی که مادرش وفات یافت در معیت پدر به عراق مسافرت نمود و در آن سرزمین مقدس تعلیمات اولیه را همچون خط و حساب و زبان فارسی یاد گرفت.

چند سال بعد مردم عباسیه پدر او را به منطقه جبل عامل دعوت کردند. اقامت آنها در اینجا زیاد طول نکشید و پدر محمد جواد وفات یافت و آنها بناچار در سال ۱۳۳۴ق به «طیردبا» مراجعت نمودند و تحت سرپرستی برادر بزرگش، شیخ عبدالکریم قرار گرفتند. با رفتن برادرش به نجف اشرف ایام بسیار دشوار مغنیه شروع شد که با زیادی شکمشان را سیر می کردند و برخی اوقات چیزی برای سد جوع نمی یافتند (مغنیه، ۱۳۸۳، ص ۲۵).

محمدجواد، در همان سالیان نخست، درسهای ابتدایی را در پای درس شیوخ آن سامان آموخت و برای تعمیق اندوخته های خود به حوزه علمیه نجف اشرف رفت و با شور و شوق فراوان در دروس اعظم آنجا مثل آیت الله خویی، شیخ عبدالکریم مغنیه، محمدسعید فضل الله و شیخ حسین کربلائی سید حسین الحمامی و دیگران تلمذ نمود. (امین، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۲۰۵).

دیری نگذشت که برادر محمد جواد هم در گذشت و مردم روستای «معرکه» از او خواستند که اقامه نماز جماعت آنجا را بپذیرد. محمد جواد با طیب خاطر پذیرفت و کارهای تبلیغی برادر مرحومش را دنبال کرد. تحصیلات عالی و درجات علمی محمد جواد باعث شد که در سال ۱۳۶۷ هج به منصب قضاوت بنشیند و از ۱۳۷۰ تا ۱۳۷۵ رئیس دادگستری شیعیان لبنان گردید. مغنیه در این ایام با عدالت و انصاف رفتار کرد و زمانی که وزیر کشاورزی وقت خواسته غیر قانونی از او داشت مقاومت نمود، هرچند که به عزل او انجامید.

بزرگترین دغدغه شیخ محمد جواد، اتحاد و انسجام مسلمانان شیعه و سنی بود و برای تحقق آن با دانشمندان اهل سنت مذاکرات متعددی داشت. مغنیه با شیخ شلتوت مکاتبات زیادی داشت و همواره از فتوای او مبنی بر «جواز عمل به فقه شیعه» به نیکی یاد می کرد. (مغنیه، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱). مغنیه در سال ۱۳۸۲ هج. در مصر، با شلتوت دیدار داشت و در این باره می گوید: به خانه شلتوت رفتم. از من استقبال کرد و خوش آمد گفت. وقتی سخن از شیعه به میان آمد، او گفت: شیعیان، الازهر را تأسیس کردند و مدت کوتاهی علوم و مذهب تشیع در الازهر تدریس می شد، تا این که به پادارانگان این مذهب از آن اعراض کردند و الازهر را از نور خیره کننده و فوائد آن محروم کردند. من به او گفتم: علمای شیعه شما را محترم می شمارند، چون ارزش خدمات شما را به دین می دانند و جرأت شما را در بیان حق و عدل که از ملامت هیچ کس نمی هراسید، می ستایند. و به او گفتم: شیعیان خلافت بعد از پیغمبر را حقّ امام علی می دانند، ولی عقیده دارند که نباید به اختلافی دامن زد که موجب تفرقه و به ضرر اسلام باشد همان طور که امام علی این کار را کرد. او به حاضران در جلسه گفت: سنّیان این حقیقت را نمی دانند. (همان، ص ۱۱۲).

شیخ محمد جواد مغنیه بعد از یک عمر مجاهدت علمی سرانجام در ۱۹ محرم الحرام سال ۱۴۰۰ق در ۷۸ سالگی بر عارضه قلبی رحلت نمود و در جوار امام علی علیه السلام آرام گرفت. (کسار، ۱۳۷۸، ص ۳۲).

زندگی نامه سید قطب

نام کامل او سید ابراهیم حسین شاذلی قطب، که به سید قطب اشتهار دارد سال ۱۹۰۶ در منطقه ای از شهر آسیوط که یکی از شهرها و شهرستان‌های کشور مصر است متولد شد. پدرش کشاورز بود و سید تعلیمات اولیه را در روستای خود سپری کرد و در اثر فطانت و حافظه قوی خود در ده سالگی حافظ قرآن گردید و جهت تکمیل تحصیلات خود به قاهره نقل مکان نمود. او در این وقت معلم مدرسه ای در قاهره شد و کم کم در وزارت معارف استخدام گردید (الخطیب، بی تا، ص ۱۶۲). سید به دلیل هوش سرشار و تربیت دینی خود از همان اوان نوجوانی و جوانی با فعالیت های سیاسی آشنا گردید و خیلی زود به عضویت حزب ملی گرا و مشروطه طلب «وفد» در آمد. و در کنار اینها بواسطه قریحه شعر و شاعری به سرودن شعر پرداخت (رسول نژاد، ۱۳۷۹، ص ۱۵). فعالیت در حزب غرب گرای «وفد» که دنباله روی سیاست های تمدن غربی و گسترش فرهنگ لایک غربی ها بود، سید را قانع نساخت و این بود که به سمت و سوی اسلام خواهی و انتقاد از تمدن غربی روی آورد. سید معتقد بود که دیر یا زود اندیشه های غربی به شکست می انجامد. (میراحمدی و مهربان، ۱۳۸۷، ص ۱۹۲).

استعداد قابل توجه سید قطب در تحصیلات علمی، وزارت معارف دولت مصر را بر آن داشت که در سال ۱۹۴۹ او را برای تکمیل مدارج علمی به کشور آمریکا بفرستد. سید در آمریکا دامنه مطالعات اسلامی خود را ارتقاء بخشید و در سال ۱۹۵۱ به مصر مراجعت نمود. روح جستجو گر او باعث شد که برای تعمیق دانستنی ها و تالیف آثار خود، از مشاغل دولتی خود کنار رود تا بتواند با فراغ بال آثارش را سامان دهد. این بود که در سال ۱۹۵۳ از این مشاغل فارغ شد. وی در سال ۱۹۵۳، به دعوت اخوان المسلمین که یک جنبش فراملی اسلام گرای اهل سنت بود و در اکثر کشورهای عربی هواداران سرسختی داشت، را پذیرا باشد و رسماً به بزرگترین گروه سیاسی اعراب آن زمان پیوست. به دنبال قطع ارتباط اخوان المسلمین با رهبران انقلاب مصر در سال ۱۹۵۴، با افراد زیادی اخوان المسلمینی ها، محبوس گردید. اما گویا گرفتار شدن در زندان فرصت مناسبی برای او جهت نهادینه کردن جنبش عدالت خواهانه و نوشتن آثارش بوجود آورد. سختی های زندان و تحمل شکنجه های طاقت فرسا او و همفکرانش را مصمم ساخت که راه مبارزه را ادامه دهند و البته باعث رشد گرایش افراطی و تکفیری در آنها و بعداً در طرفداران آنها شد. (مورو، بی تا: ۶۹).

زندانی شدن سید قطب تا سال ۱۹۶۴ بطول انجامید و پیامد آن انتشار نظریه هایی بود که بازگشت به اسلام واقعی را نوید می داد. سید از مسلمانان زمان خود گله مند بود که به وظائف خود برای برپایی

حکومت اسلامی عمل نمی کنند، گرچه در زندان عده ای را بر اساس این اندیشه های تربیت نمود و پس از استخلاص به آموزش آنها مبادرت ورزید و همین اقدامات تحریک آمیز دولت مصر را نگران کرده و به همین علت او را در سال ۱۹۶۶ میلادی مطابق با هفتم جمادی الاول سال ۱۳۸۶ هجری قمری به همراه دو نفر از یارانش اعدام کرد. (مرادی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۳۰).

سید قطب اگر چه تاهل اختیار نکرد و فرزندان نداشت، ولی آثار ذی قیمتی که به مثابه فرزندان معنوی اوست به یادگار گذاشت که هنوز هم مورد توجه محافل علمی قرار دارد و دوستداران او با علاقه زاید الوصفی از مطالعه آثار او متمتع می گردند. او در زمینه های مختلف ادبی و تربیتی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فلسفی و دینی به نوشتن پرداخته و سخنرانی های متعددی در مجامع عمومی و علمی داشته است.

علل گرایش سید قطب به بحث های اجتماعی

سید قطب به عنوان شخصیتی که دارای گرایش های سیاسی اجتماعی بوده، آنچنان اشتهار جهانی دارد که نیازی به اثبات و آوردن دلیل نیست. در جای جای آثارش بخصوص تفسیر فی ظلال القرآن به هر بهانه ای سراغ این مسائل می رود و از درد جانکاه مردم و مشکلات و معضلات آن سخن به میان می آورد. طبیعی است در راستای تکوین شخصیت سیاسی اجتماعی او عوامل متعددی نقش داشتند که در این مجال به برخی از آنها اشاره می کنیم.

تاثیر خانواده سیاسی

خانواده در بر گیرنده تمامی افکارها، الگوهای احساسی، شناختی و رفتاری و به تبع این موارد تعاملات فردی و اجتماعی است. شخصیت هر انسانی در ابتدای تولد با تأثر از عوامل وراثتی شکل می گیرد و سپس با توجه به محیط خانواده، اجتماع و نحوه آموزش یه وی رشد می کند. به بیان دیگر شخصیت هر انسان آن دریچه هایی است که فرد به واسطه ی آن ها به محیط خارج از خود - افراد، مسائل شخصی، خانوادگی و اجتماعی - می نگرد و متناسب با این نگرش و خلق و خویی که توسط همین شخصیت از بدو کودکی شکل گرفته است عکس العمل نشان می دهد.

خانواده سید قطب از جمله افرادی بودند که با سیاست آشنا بوده و در فعالیت های سیاسی فعالیت داشتند و طبعاً سید با این نوع نگرش از دیر باز بیگانه نبود. حاج ابراهیم پدر سید قطب از نظر سیاسی، عضو حزب اللواء مصر و منزلش مرکز امور سیاسی روستا بود. در جریان انقلاب ۱۹۱۹ م/ ۱۲۹۸ هجری

شمسی اجتماعات علنی و سری تشکیلی داد و راه انقلاب را به مردمی آموخت. مادر سید قطب، زنی پاک دامن و از خاندانی بلند مرتبه بود و قبل از ازدواج با حاج ابراهیم در قاهره زندگی می کرد. دو تن از برادرانش در دانشگاه الازهر مصر تدریس می کردند و از موقعیت ممتازی برخوردار بودند. از خصوصیات بارز وی این بود که استماع صوت قرآن را بسیار دوست داشت و پسرش سید قطب را به این نیت به مدرسه فرستاد تا قرآن بیاموزد و برای مادر تلاوت کند (مرادی، ۱۳۹۴، ص ۳۲).

بنابراین سید قطب در چنین خانواده ای با مسائل اجتماعی سیاسی آشنا می گردد و رفته رفته دانش و اطلاعات اجتماعی خود را ارتقاء می بخشد. برخورداری از خانواده ای که شم سیاسی داشتند و او را تشویق به اقدامات اجتماعی می کردند باعث شد که سید از همان دوران جوانی در کنار تلاش های ادبی، فعالیت سیاسی داشته باشد و در حزب ملی گرا و مشروطه طلب «وفد» عضو گردیده به فعالیت بپردازد. (رسول نژاد، ۱۳۷۹، ص ۱۶).

تعلیم آموزه های سیاسی اجتماعی اسلام در خانواده

در قرآن کریم و روایات نبوی نمونه های متعددی وجود دارد که انسان ها را به امور سیاسی اجتماعی فرا می خواند، این قبیل دلائل بدون هیچ تردیدی در افکار یک عده مثل سید قطب تاثیر عمیق بخشیده و همین تاثیر را بعدها در تعلیم وی، آشکار می بینیم که چون به دوره کمال شخصیت اجتماعی رسید برای اثبات آراء خود، در مقابل موافقین و مخالفین به آیات و روایات مذکور متوسل می شد.

بنابراین ایجاد روحیه سیاسی اجتماعی در بطن و ذات اسلام وجود دارد و نیازی نیست برای واکاوی ریشه ها و عقبه اسلام گرایي به سراغ عوامل خارجی بگردیم. به بیان دیگر باورهای سیاسی اجتماعی سید قطب ناشی از انفعال تاثیرات خارجی و یا مفاهیم بنیادین مدرنیته مثل اومانیزم، سوسیالیسم، سکولاریسم و... نمی باشد بلکه کاملاً فعال و جوشیده از بطن اسلام است. از این روست که سید قطب نیز اسلامگرایی را به بازگشتن به اصل و ذات دین یعنی حاکمیت الله و نفی حاکمیت طاغوت تعبیر می کند به نظر او فقط الله باید حاکمیت داشته باشد و انسان ها از تسلط طاغوتها رهایی یابند و زندگی خود را بر اساس آموزه های دینی سامان دهند. (سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۴۴).

علل گرایش مغنیه به بحث های اجتماعی

داشتن گرایش سیاسی اجتماعی امری نیست که به یکباره اتفاق افتاده باشد، بلکه معلول علل و عوامل مختلفی است که همه آنها شاکله انسانی و گرایشها و باورهای او را می سازد و بر اساس آن رفتار می

کند. بنابراین طبیعی است که اندیشه و تفکر و گرایش اعتقادی مفسر شکل گرفته و در نگارش تفسیر او نقش بسزایی دارد. مفسر با داده های ذهنی و فکری خود و جانبداری های کلامی و سیاسی و اجتماعی خود بن مایه علمی خود را شکل داده و همین شاخصه ها تفاوت او را با دیگران معین می نماید. برای همین است که مغنیه معتقد است «مشکل است که آدمی بتواند از نیت های خویش رهایی یابد و چه دشوار است که انسان ما فی الضمیر خود را هنگامی که فرصت ابراز آن را می یابد، بیان نکند. (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲). در این مجال ببینیم چه عوامل سیاسی، اجتماعی محمد جواد مغنیه را به سمت و سوی تفسیر اجتماعی - سیاسی سوق داده است.

برخورداری از خانواده اهل علم

علاوه بر شرایط خاص جامعه، نحوه فرهنگ خانواده می تواند در شکل گیری باورها و اندیشه و انعکاس آن در تولید آثار موثر باشد. مغنیه از یک سلسله جلیله علمی و پدر و مادر اهل علم برخوردار بود. جد اعلاى او در قرن ششم هجری از شهری در الجزائر به نام (مغنیه) به جبل عامل آمده بودند.

شیخ محمود پدر محمد جواد مغنیه از مشاهیر لبنان بود. و تحصیلات خود را در نجف اشرف تکمیل کرده و به لبنان برگشته بود و به وعظ و ارشاد مردم مشغول بود و آثاری از خود من جمله "رساله هایی در عدالت، ارث، طهارت، کتاب القضاء و غیره بجا گذاشته است. برادر محمد جواد یعنی احمد هم از علمای برجسته لبنان بشمار می رفت. خانواده او در نزد مردم لبنان به حسن سابقه اشتها داشتند و در امور اجتماعی و رفع نیازمندی های آنها تشریک مساعی می نمودند و منزل آنها محل رجوع مردم بخصوص نیازمندان و گرفتاران بود. این روحیه اجتماعی و مردم داری بدون شک در تفسیر قرآن او هم دیده می شود. او معتقد بود که نوشتن تفسیر و غیر تفسیر تحت تأثیر باور و گرایشهای نویسنده، فرهنگ، محیط، شرایط و وراثت او قرار دارد و این، سنت طبیعت است که هیچ کس نمیتواند برخلاف آن عمل کند؛ لیکن معنای این سنت آن نیست که تمامی باورها و گرایش ها با حق و واقعیت سازگاری نداشته باشند؛ چون در غیر این صورت، گفتن سخن عادلانه و راست محال خواهد بود» (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۶، ص ۷۸).

خاندان بزرگ مغنیه و بویژه شیخ محمد جواد در طول سالیان مدید با توانایی های علمی که بدست آورده بودند به اشاعه و بسط آموزه های دینی و قرآنی مشغول بودند و به تعلیم و تعلم قرآن مجید اهتمام ویژه داشتند. مغنیه در اهمیت پرداختن به آموزش قرآن می نویسد: «در مدارس جایگاه بلندی برای دین قائل شویم، به ویژه برای قرائت قرآن، حفظ و تفسیر آن؛ زیرا قرآن به مثابه سنگ پایه است. چنانچه

دست اندرکاران و مسئولان آموزش در مدارس دولتی از این کار جلوگیری کنند - که به یقین چنین خواهند کرد - ما باید به منظور رسیدن به این هدف، در کنار مدارس علوم جدید و رایج امروز، مدارس ملی تاسیس کنیم. بودجه این مدارس را می توان از میلیون ها پولی که به نام حقوق الهی به مراجع تقلید و دیگران پرداخت می شود، تاءمین کرد و من موردی را برای هزینه کردن این پولها بهتر از صرف آنها در راه احیای تعالیم دینی و انتشار آن و تربیت نسل جوان بر طبق این تعالیم نمی بینم. (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۱).

توجه به کانون خانواده در اندیشه های تفسیری هر دو مفسر

دین اسلام اهمیت بسیار زیادی برای خانواده بعنوان یک هسته اصلی تشکیل دهنده یک جامعه قائل گردیده است. حال اگر خانواده از سلامت و صالح بودن برخوردار باشد نتیجه آن جامعه ای صالح و سالم می باشد در غیر اینصورت نتیجه آن عکس می شود. از همین جهت اهمیت خانواده و توجه به آن بسیار روشن و مبرهن می گردد. خداوند متعال هم اهمیت خاصی برای تمامی اعضاء خانواده قائل شده و برای هر یک از آنها نقشی را معین و وظیفه ای را مشخص نموده است و شرح این وظایف را برای همه انسانها تبیین نموده است.

اگر به جوامع غربی نظری داشته باشیم متوجه می شویم که آثاری از یک خانواده منسجم وجود ندارد که همین امر باعث انحطاطات اخلاقی و تربیتی جوامع غربی شده که آثار بسیار زیانباری از جمله بیماری های روحی و روانی، افسردگی ها، خودکشی ها و مترتب آن شده است.

از منظر قرآن و توجه به آن اهمیت فراوانی دارد. خداوند عزوجل ذیل آیه یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (تحریم/۶).

در باره اینکه چرا قرآن مجید امر به هدایت اهل و خانواده کرده و در صورتی که بر هر فرد مسلمان واجب است امر بمعروف و نهی از منکر نسبت به جمیع افراد مسلمین داشته باشد، برای این است که اولاً اهل اطاعت او را می کنند بخلاف دیگران، و ثانیاً انسان علاقه و محبت نسبت به اهل خود دارد و در مقام جلب نفع آنها و دفع ضرر از آنها است. (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۷۵).

در تفسیر شریف لاهیجی روایتی نقل شده که شخصی به حضرت امام صادق علیه السلام گفت که ما اهل خود را امر می کنیم و نهی می نمائیم اما ایشان قبول نمی کنند. حضرت فرمودند «إذا أمرتموهن و

نهیتموهن فقد قضیتیم ما علیکم» هر گاه آنان را امر ونهی کنید، تکلیفی را که بر دوش شماست، انجام داده اید. (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۵۱۸).

مغنیه ذیل همین آیه ۶ سوره تحریم می نویسد: هرگاه مؤمن در پیشگاه خدا نسبت به آنچه می گوید و انجام می دهد احساس مسئولیت کند و از خشم و عذاب او بهراسد، باید در پیشگاه خدا درباره خانواده و فرزندان نیز احساس مسئولیت نماید و از وظایف او آن است که برای اصلاح و هدایت آنان کار کند و اگر پدر به خاطر عشقی که به فرزندش دارد برای آینده او در این زندگی فناپذیر، تلاش فراوان می کند، بهتر است که برای خوشبختی او در زندگی فناپذیر هم کار کند و او را از چیزی نگه داری کند که به مراتب از نیرنگ ها و ضربه های زمانه سخت تر و بزرگ تر است. لیکن پدر مؤمن چه کند با این نسل جدیدی که از پدران شان می خواهند از فرمان آنان اطاعت کنند و نظریه آنها را بپذیرند؟ (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۶۰۹).

سید قطب از کسانی که به اسم اسلام رهبانیت انتخاب می کند و به اسم زهد از تمتعات حلال امتناع می ورزند انتقادی می کند و می نویسد که «درست نیست یک مسلمان از خانواده و فامیل و همسر و زن و مال و کار و لذت ها برکنار باشد، بلکه باید قلبا تعلق خاطر و وابستگی به دنیا نداشته باشد. سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۶۱۵).

از نظر سید قطب، مسلمان در برابر پروردگار عالم در قبال خانواده و فرزندان پاسخگوست و باید در راستای تعلیم و تربیت آنها تلاش نمود و بی توجهی در این راستا باعث بروز مشکلاتی برای خود و جامعه می گردد. خداوند متعال وظائف هر مسلمان را در قبال خانواده معلوم نموده و به مومنین وجوب تربیت و نگهداری خانواده را گوشزد کرده است. (سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۳۱۱۷). او هر خانه مسلمان را سلولی می داند که از آن سایر سلول های جامعه اسلامی بوجود می آید. این خانه به مثابه قلعه ای است که باید اهل خانواده در آن با هم متحد و منسجم باشند و راه های رخنه در آن را مسدود نمایند تا مورد حمله متجاوزان قرار نگیرد.

سید در تفسیر آیه «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا» (طه/۱۳۲) وظائف رئیس خانواده را که موظف است اهل خانه را بنحو زیبا به فریضه نماز و شکیبایی نسبت به آن دعوت نماید، گوشزد می نماید. (سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۲۳۵۶).

سایر مفسرین هم از این آیه پیام های مهمی استنباط کرده اند که عمدتاً مرتبط با نهاد خانواده است پیام های زیر نمونه هایی از این استنباط هاست:

۱. رهبر جامعه ی اسلامی نباید از خانواده خود غافل باشد؛

۲. مرد نسبت به سرنوشت فکری و دینی خانواده خود مسئول است و تنها رعایت امور مادی آنان کافی نیست؛^۳ یکی از مهم ترین زمینه های امر به معروف، خانواده و نزدیکان انسان است

۴. دایره اهل، به زن و فرزند منحصر نیست، بلکه همه ی افراد خاندان را شامل می شود؛

۵. مبلغ باید در مرحله ی اول به تبلیغ خانواده خود پردازد؛^۴ اولین مرحله ی تربیت، کانون خانواده است؛

۶. فرمان به نماز از میان سایر واجبات، رمز بیمه شدن اعضای خانواده است (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۵، ص ۴۱۲).

مغنیه هم در ذیل این آیه از راجح بودن نماز نسبت به سایر امور حکایت می کند و حدیثی نقل می کند که رسول گرامی اسلام روزانه به منزل حضرت زهرا (س) می رفت و آنها را به اقامه نماز تشویق می فرمود. (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۴۱۷).

قطب و مغنیه هر دو در تفسیر آیه «وانذر عشیرتک» (شعراء/۲۱۴) به اهمیت تربیت معنوی خانواده پرداخته اند. مغنیه تاکید دارد که هر شخصی که می خواهد دیگران را راهنمایی و تادیب نماید باید خود عامل به آن توصیه ها باشد. وسید هم معتقد است که خداوند در این آیه از مسلمانان می خواهد که در تربیت دیگران، اول از خود و نزدیکان آغاز نمایند. (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۸۴۹؛ سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۵، ص ۲۳۱۹).

مغنیه در تفسیر آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عِبَاءَكُمْ وَإِخْوَنَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ»^۱ (توبه/۲۳). اشاره کرده که، دعوت قرآن به صله رحم و ارتباط با خویشاوندان و همسایگان را مطرح ساخته، علاوه بر آن وفای به دوستان و دیگران را گوشزد می نماید. گرچه مغنیه در صورتی که پدر در راه حق نباشد، اطاعت از امر او بر فرزند جایز نمی باشد. (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۴۲).

۱. ای اهل ایمان، شما پدران و برادران خود را نباید دوست بگیرید اگر که آنها کفر را بر ایمان بگزینند.

سید هم علاوه بر توصیه اهتمام به امور نزدیکان و همسایگان می نماید به شرطی که ارتباطات عقیدتی آسیب نبیند. وی ارتباط عقیده ای را بر ارتباط نسبی و خونی مقدم می دارد. (سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۱۶۱۵).

این دو مفسر با پرداختن به مسائل اجتماعی و از آن جمله، مسائل خانوادگی در حقیقت به نوعی تفسیر پرداخته اند و گمان آنها این است که قرآن کریم می تواند بخوبی اداره جامعه را در دست گیرد و پاسخ گوی نیازهای انسان ها باشد.

توجه به تعلیم و تربیت در خانواده در اندیشه های هر دو مفسر

تعلیم و تربیت در زندگی بشر مهمترین و اساسی ترین جنبه زندگی است به گونه ای که هرگونه، اعوجاج و انحراف در آن باعث انحراف در همه امور زندگی می شود. تواناییهای انسان در زندگی بروز و ظهور پیدا می کند و انسانیت انسان تحقق می یابد. در اسلام به این موضوع مهم توجه بسیار شده و قواعد مناسبی برای رشد انسان تعیین گردیده است.

سید قطب و مغنیه در تفسیر آیه ((جمع/۲)) به اهمیت تعلیم و تربیت در نهاد خانواده اشاره کرده اند. و تاکید سید قطب بر این نکته است خداوند متعال از خودشان رسولی فرستاد تا آیات الهی را برای آنان تلاوت نماید. چرا که عظمت الهی باید با دلیل و برهان برای آنها روشن شود و همچنین اعراب را از عادات ناپسند برحذر دارد و فضائل اخلاقی را به آنها یاد دهد و در درونشان مستقر سازد تا بتوانند الگوی دیگران باشند. (سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۳۵۶۴).

مغنیه هم با اشاره به معنای حکمت که قرار گرفتن هر چیزی در محل مناسب اوست، به نعمت نبوت پیامبر خاتم می پردازد که رسولی از خودشان و از خلق و خوی خود آنهاست و وجود او باعث شد که خوی عرب ها دگرگون گردد و از ظلمت نادانی به روشنایی دانایی رهنمون گردند (مغنیه، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۵۳۲).

سید قطب در راستای تربیت به تربیت قرآنی پای می فشرود و معتقد است که باید روش تربیتی قرآن مورد توجه قرار گیرد، راه درمان مشکلات روانی و دل های بیمار با راهنمایی های قرآنی، التیام می یابد. (سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۶، ص ۳۳۰۵).

از نظر سید تربیت موثر زمان زیادی می برد بنابراین باید واقع گرایانه با این موضوع برخورد کرد. کودک انسان به زمان بیشتری برای تربیت نیاز دارد، بیشتر از زمان تربیت برای فرزند هر حیوان دیگر. همان

گونه که تربیت کودک انسان تا جایی که توانایی ادراک مقتضیات زندگی انسانی و اجتماعی متری را بیابد، به زمان بسیار بیشتر دیگری هم نیاز است. (سید قطب، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۶۱۷).

می بینیم که نگاه ایشان از تربیت فردی به تربیت اجتماع معطوف می شود که وقت بیشتری نسبت به تربیت کوتاه برای تربیت نیاز دارد.

منابع:

- قرآن کریم، ترجمه، ناصر مکارم شیرازی، قم: انتشارات مدرسه امیرالمومنین (ع)، ۱۳۸۶.
- نهج البلاغه، گرد آورنده سید رضی، ترجمه محمد دشتی، تهران: انتشارات زهد، ۱۳۸۰.
۱. اسلامی، سید حسن، گرایش های فکری در جهان معاصر اسلام، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، ۱۳۸۶ ش.
۲. امین عاملی، سید محسن، اعیان الشیعه، دارالکتب، بیروت، ۱۴۲۱ ق.
۳. ایازی، سید محمد علی، مبانی و روش های تفسیر قرآن کریم، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات، ۱۳۸۸ ش.
۴. رسول نژاد، عبدالله، سید قطب و شعر او، تهران: نشر احسان، ۱۳۷۹ ش.
۵. سیاوشی، کرم، تحلیل انتقادی مبانی و روش تفسیری سید قطب در فی ظلال القرآن، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۹.
۶. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: دفتر نشر داد، ۱۳۷۳.
۷. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۸. قرائتی محسن تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس هایی از قرآن، چاپ یازدهم، ۱۳۸۳.
۹. قطب، سید، آینده در قلمرو اسلام؛ ترجمه سیدعلی خامنه ای، قم: هجرت، ۱۳۴۵ ش.
۱۰. قطب، سید، فی ظلال القرآن، مترجم، خرم دل، مصطفی، نشر احسان، چاپ چهارم ۱۳۹۷.
۱۱. قطب، سید، معالم فی الطريق، قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۰ ق.
۱۲. قطب، سید؛ خصائص التصور السالمی و مقوماته؛ قاهره: دار الشروق، ۲۰۰۲ م.
۱۳. کسار، جواد علی، محمد جواد مغنیه حیات و منهجه فی التفسیر، قم: نشر صادقین، ۱۳۷۸ ش.
۱۴. مرادی، مجید، تفسیر و مفسران، قم، مؤسسه فرهنگی التمهید، اول، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. مرادی، مجید، سید قطب، در کتاب اندیشه سیاسی در جهان اسلام از فروپاشی خلافت عثمانی، علی اکبر علی خانی و همکاران، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۴ ش.

۱۶. مغنیه محمدجواد، سامی غیری، *فی ظلال الصحیفه السجادیه*، چاپ ۳، انتشارات دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۸۶.
۱۷. مغنیه. محمد جواد؛ *الکاشف*، ترجمه موسی دانش، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵ش.
۱۸. مغنیه. محمد جواد؛ *فلسفه الاخلاق فی الاسلام*. الناشر، بیروت : دار العلم للملایین. تاریخ الإصدار، ۱۹۷۷.
۱۹. مغنیه. محمد جواد؛ *من هنا و هناك*، ناشر: دار و مکتبه الهلال - بیروت - لبنان. سال نشر: ۱۴۲۱ ق.
۲۰. مغنیه. محمد جواد؛ *الاسلا؛ مع الحیاه*،، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۲۲ق.
۲۱. مغنیه. محمد جواد؛ *الاسلام، الخمینی و الدوله الاسلامیه*، چاپ اول، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۷۹م.
۲۲. مغنیه. محمد جواد؛ *کتاب تجارب*، قم، انوار الهدی، ۱۳۸۳ش.
۲۳. میراحمدی، منصور؛ مهربان، احمد، «*یدئولوژی سید قطب و اسلام رادیکال*»، در: پژوهش نامه علوم سیاسی، ش ۱۳، سال ۱۳۸۷ش.
۲۴. پایگاه جامع قرآن (<https://quran.inoor.ir>)
۲۵. سایت، کتابخانه مدرسه فقهات (<http://lib.eshia.ir>)
۲۶. لوح فشرده جامع تفاسیر نور، تهران، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی تا .
۲۷. لوح فشرده مجموعه آثار علامه شیخ محمد جواد مغنیه رحمه الله، تهران، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، بی تا .

Analytical study of the entry of Word of God in the Leiden Quran encyclopedia

Soheila Jalali Kondori¹

Fateme Azimi²

1.Associate Professor, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran, s.jalali@alzahra.ac.ir

2.Ph.D. student, Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) f.azimi@alzahra.ac.ir.

DOI: 10.22034/iscw.2024.712879

Orqina Research

Received:

2023-02-16

Accepted:

2023-08-28

Keywords:

Qur'an,
Word of God,
Con Fayacon,
Leiden
encyclopedia
of the Qur'an,
speech of God

Abstract: The nature of the divine word in the form of revelation is a point of contention. In this regard, the study of existence in the form of Kon Fayacon's phrase has attracted the attention of researchers. Some, including Radscheit, the author of the entry of Word of God in the Leiden Encyclopedia of the Qur'an, have considered it a verbal address. The upcoming research has examined this entry with a descriptive-analytical approach. The result is that despite the author's accuracy in the number of verses, which is the main strength of the entry; Commenting without citing and referring to the opinions of commentators, inappropriate comparison of Quranic arguments with the teachings of the Testaments, weakness in Quranic citations and unfamiliarity with the basics of Quranic interpretation are among the shortcomings of the work. For this reason, the author's two more obvious conclusions about the prior existence of the matter and the humanity of the words of the Qur'an are ruled out; Because although it is not a matter of verbal existence, the revelation of the Qur'an, due to the immensity of human beings, happened by hearing the words and the divine words, and what is available today as the Qur'an is the same divine word.

بررسی تحلیلی مدخل کلمه‌الله دایره‌المعارف قرآن لیدن

سهیلا جلالی کندری^۱ فاطمه عظیمی^۲

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران، ایران.

s.jalali@alzahra.ac.ir

۲. دانشجوی دکترای گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء (س)، تهران،

ایران (نویسنده مسئول). f.azimi@alzahra.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.712879

صص: ۹۱-۱۱۸

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

قرآن،

کلمه‌الله،

کن فیکون،

دایره‌المعارف قرآن

لیدن،

سخن گفتن خدا.

چکیده: ماهیت کلام الهی در قالب وحی، همواره محل مناقشه‌ی آرا بوده است. در این راستا بررسی امر به وجود در قالب عبارت کن فیکون توجه محققان را جلب کرده است. برخی از جمله رادشلیت، نویسنده‌ی مدخل کلمه‌الله در دایره‌المعارف قرآن لیدن، آن را خطاب لفظی تلقی کرده‌اند. پژوهش پیش‌رو با رویکرد توصیفی-تحلیلی این مدخل را بررسی کرده است. نتیجه آن که علی‌رغم دقت نگارنده در احصای آیات که نقطه قوت اصلی مدخل است؛ اظهار نظر بدون استناد و مراجعه به نظر مفسران، قیاس بی‌مورد استدلال‌های قرآنی با آموزه‌های عهدین، ضعف در استنادهای قرآنی و ناآشنایی با مقدمات تفسیر قرآن از جمله کاستی‌های اثر به‌شمار می‌آید. به‌همین دلیل دو استنتاج بارزتر نویسنده مبنی بر وجود پیشینی امر و نیز بشری بودن لفظ قرآن، منتفی است؛ زیرا هرچند امر به وجود لفظی نیست، وحی قرآنی با توجه به ذوابعاد بودن بشر، با سمع لفظ و کلام الهی روی داده و آنچه که امروزه به‌عنوان قرآن در اختیار بشر قرار گرفته، عین کلام الهی است.

مقدمه

آثار تمدن اسلامی به‌طور عام و قرآن به شکل خاص، به‌ویژه در سده‌های اخیر با نگرارش مجموعه‌هایی نظیر دایره‌المعارف‌ها، مرکز توجه و پژوهش خاورشناسان قرار گرفته‌است. یکی از آثار چشم‌گیر در این زمینه که در پنج جلد و هزار مدخل پردازش و تألیف شده، دایره‌المعارف قرآن است. انگیزه‌ی طراح آن^۱، تهیه دانشنامه‌ای جامع، درخصوص مباحث مطرح در قرآن بود. کار نگارش مقاله‌ها به نویسندگانی با گرایش‌های خاص فکری و مذهبی محول شد (اقبال، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۷). البته در ویراست دوم این دایره‌المعارف اصلاح‌هایی انجام و نگرارش برخی مدخل‌ها به نویسندگانی با دانش بیشتر سپرده شد که این امر موجب غنای علمی بیشتر و کم‌رنگ‌تر شدن سوگیری‌های متعصبانه این مجموعه‌ی عظیم شد. با این وجود حجم زیاد و تنوع نگارندگان هر مدخل، به لحاظ دین، مذهب، گرایش، جغرافیای زندگی و مهم‌تر از آن تخصص افراد، لزوم تأمل در مقاله‌های این مجموعه را ایجاب می‌کند.

در پاره‌ای از مدخل‌های این اثر، مفاهیم موجود در متن قرآن بررسی شده‌است (رک: اقبال، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۵)؛ از جمله مدخل کلمه‌الله نوشته‌ی ماتیاس رادشایت^۲، قرآن‌پژوه آلمانی است که در صفحات ۵۴۱-۵۴۸ جلد پنجم چاپ شده است. نویسنده‌ی این مدخل با برشمردن فعل‌هایی که در قرآن از تکلم خداوند حکایت دارد، در سه محور، کلام الهی را بررسی و تبیین کرده است؛ راز توحید، کلمه و آفرینش، کلمه و وحی. فارغ از خطاهای موجود در این مدخل، نکته‌بینی و دقت نظر نگارنده‌ی مدخل در احصای کاربرد واژگان در قرآن، بی‌شک از نقاط قوت آن به حساب می‌آید و نشان تخصص نگارنده در برخی مباحث مربوط به قرآن است؛ با این وجود تحلیل‌ها و نتایج نویسنده جای بحث و بررسی دارد. رادشایت در مدخل کلمه‌الله، به دو نتیجه قائل می‌شود؛ اول وجود پیشینی و مستقل از وجود خدا داشتن موجوداتی که مخاطب عبارت کن فیکون قرار گرفته‌اند و دوم القای

۱. خانم جین دمن مک اولیف - Jane Dammen McAuliff - استاد دانشگاه جرج تاون آمریکا، طراح و سروراستار دایره‌المعارف قرآن است. البته نگارش این اثر با مشاوره‌ی شخصیت‌هایی مانند نصر حامد ابوزید از دانشگاه لیدن هلند و محمد آرکون از دانشگاه سوربن فرانسه صورت گرفته‌است.

۲. آقای ماتیاس رادشایت - Matthias Radschait - قرآن‌پژوه آلمانی، دانش‌آموخته‌ی گروه شرق‌شناسی دانشگاه بن آلمان، شاگرد اشتفان ویلد و صاحب پژوهش‌های متعددی در زمینه‌ی مطالعات قرآنی است.

معانی وحی از سوی خداوند به پیامبر و صورت‌بندی الفاظ وحی توسط ایشان. بنابه‌نظر نویسندگان این پژوهش هر دو نتیجه خلاف آیات قرآن و مبانی فکری غلب مسلمانان است و این تقابل، ضرورت بررسی علمی مدخل را ایجاب می‌کند.

مرور پیشینه‌ها

در باب بررسی و تحلیل دایرةالمعارف‌های قرآن با تألیف مستشرقان، پژوهش‌های فراوانی به چاپ رسیده که از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد؛

در سال ۱۳۹۵ مقاله‌ی «آسیب‌شناسی دیدگاه یوری روبین در مورد اصالت وحی» اثر حسن رضایی هفتادر و مهدی همتیان، در نشریه‌ی قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره ۲۰ چاپ شده‌است. در این پژوهش، مدخل «محمد» شده و نویسنده به نقد موارد ادعایی نویسنده‌ی مدخل، مبنی بر تشکیک در دریافت وحی، برگرفته‌شدن قصص قرآنی از کتاب‌های مقدس و مردّد بودن پیامبر در ماهیت آنچه بر او نازل شده، پرداخته‌است.

مقاله‌ی «بررسی مراحل خلقت و مراحل حیات» اثر علیرضا نوبری، نشریه‌ی قرآن‌پژوهی خاورشناسان، سال ۱۳۹۶، شماره ۲۲ مدخل «مراحل خلقت و مراحل حیات» به‌دلیل عدم‌واقع‌نگری و جامع نبودن نقد شده‌است.

در سال ۱۳۹۸ مقاله‌ی «بررسی مدخل وحی در دایرةالمعارف اولیور لیمن» اثر حسین علوی‌مهر و عبدالقادر محمدبلو، در نشریه‌ی قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره ۲۷ چاپ شده‌است. در این پژوهش، مدخل «وحی دایرةالمعارف قرآن ویراسته‌ی الیور لیمن»، براساس دلایل عقلی، نقلی و تاریخی نقد و نقاط قوت و ضعف مقاله تحلیل شده‌است.

با وجود پژوهش‌های متعدد در زمینه‌ی نقد و بررسی دایرةالمعارف اسلام و دایرةالمعارف قرآن، تاکنون مدخل کلمة‌الله در دایرةالمعارف قرآن بررسی نشده‌است.

نگاه کلی به طرح مباحث مدخل کلمة‌الله

مدخل کلمة‌الله جزو مدخل‌هایی است که فقدان نقد و بررسی آن در پژوهش‌های علمی حاضر، خودنمایی می‌کند. به‌ویژه هم‌سو بودن محتوای این مدخل با رویکرد نواندیشان، خود به شکل‌گیری شبهاتی بر پایه‌ی مطالبی چون نسبت کلام بشری دادن به قرآن، می‌انجامد. لذا در این پژوهش با توجه به معانی و کاربردهای مختلف کلمه و سایر مفاهیم

مرتبط با آن در قرآن کریم، به‌مدد حوزه معنایی و شیوه‌های قرآن در کاربست واژه‌های کلمه و قول برای تفهیم معنا و مقصود خداوند و نیز آراء صاحب‌نظران، صحت مبانی علمی پایه‌گذار نتایج ارائه شده در مدخل، بررسی می‌شود.

نویسنده‌ی مدخل، ماتیاس رادشیت ابتدا لغاتی را که در قرآن از سخن گفتن خدا حکایت دارد، بررسی می‌کند و از نادى، قَصْ، نباء، قال و کلم به‌عنوان مهم‌ترین فعل‌های نشان‌دهنده‌ی تکلم خدا نام می‌برد. در ادامه به ناهماهنگی تصور حضور مطلق خداوند در جهان و درعین حال وحدانیت متعالی در عین تصویرسازی به صورت‌های انسان‌وار در الوهیت عهدینی اشاره می‌کند و معتقد است که در اسلام نیز کلمه‌الله به‌عنوان پاسخی برای سازواری این ناهماهنگی ارائه شده است که بگوید خدا عالم را به‌واسطه‌ی کلام خود آفرید و همین کلام اوست که برانسان ظاهر می‌شود. وی در ادامه رابطه‌ی کلمه و آفرینش را با استناد به آیات قرآن بررسی می‌کند و سپس درخصوص سخن گفتن خدا با انسان و به‌طور خاص پیامبران به بحث و تحلیل می‌پردازد (Radscheit, 2006, Vol5, pp541-548).

نقاط قوت مدخل کلمه‌الله

در تدوین مدخل کلمه‌الله نکات مثبتی جلب توجه می‌کند که امکان تدقیق در بررسی اثر و وسعت بخشیدن به زاویه‌ی دید مخاطب در سنجش واقع‌بینانه‌ی این پژوهش را فراهم می‌کند. ویژگی قابل تحسین این مدخل، توجه به بخشی از بافت معنایی فعل‌هایی است که می‌توان گاه آن‌ها را به سخن گفتن خداوند ناظر دانست. نویسنده این فعل‌ها را در چهار حیطه‌ی خطاب لفظی، وحی، حکم و امر تکوینی تقسیم کرده و مدخل را در سه بخش راز توحید، کلمه و آفرینش، کلمه و وحی سامان داده است. بررسی این سه بخش، با همه‌ی ضعف‌هایی که در تحلیل مستندات آن وجود دارد، گستره‌ی دید نگارنده را نمایان می‌کند و البته در خلال این افق دید جامع به کلمه‌الله در قرآن، دقت نظر نگارنده درخصوص موارد زیر نیز قابل توجه است؛

- ترتیب منطقی مطالب و طرح مسئله به شکل قابل فهم
- توجه نویسنده به فعل‌های حاوی معنای تکلم

- اطلاعات آماری قابل قبول از آیات و کلمات
- نگاه واقع‌بینانه به مکاتب مسیحیت و یهودیت
- انسجام تقریبی آیات مورد استناد در ارائه‌ی برخی مطالب
- جامعیت تقریبی آیات مورد استشهاد

نقاط ضعف مدخل کلمه‌الله

در مدخل کلمه‌الله، رادشلیت امر تکوینی خدا را نوعی مخاطب لفظی با کائنات می‌داند، تکلم خدا با پیامبران را با انسان‌وارانگاری خداوند تفسیر می‌کند و به الهی بودن معنا و در مقابل بشری بودن لفظ قرآن قائل می‌شود (Radscheit, 2006, Vol5, pp541-548). این تفسیر خاص و چالش‌برانگیز از دو مبحث امر تکوینی خدا و تکلم خداوند با پیامبران، تأمل دقیق و بررسی مبانی مؤثر بر آن را می‌طلبد. بنابراین می‌بایست مقدمات ارائه‌ی این تفسیر را از رهگذر عواملی چون میزان دقت در ارائه‌ی مستندات قرآنی و آرای صاحب‌نظران، میزان آشنایی نویسنده با وحی قرآنی و قواعد و مقدمات فهم و تفسیر آن، میزان اعتبار و ضرورت قیاس‌های صورت‌گرفته در مدخل، بررسی و صحت تفسیر ارائه شده را ارزیابی کرد. با واکاوی تحلیل‌های صورت‌گرفته به‌منظور نیل به مبانی و مقدمات بحث، عوامل زیر قابل تأمل‌اند؛

۱- اظهار نظر بدون استناد دقیق و مراجعه به نظر مفسران

در برخی آثار علمی گاه به تناسب تسلط و اشراف نویسنده به مبحث، ضعف‌هایی نیز به چشم می‌خورد که به دلایل گوناگونی از جمله؛ برداشت نادرست در نتیجه‌ی تحلیل نادرست، عدم مراجعه به منابع اصیل و عدم اهتمام نویسنده به نگاهی جامع درخصوص موضوع، در اثر نمود پیدا می‌کند و موجب گزیده‌گویی در اثبات دیدگاهی خاص می‌شود. نگارش مدخل کلمه‌الله که یک مبحث کلامی است، نیازمند تخصص کلامی نگارنده است؛ اما متأسفانه نویسنده در این علم تخصص ندارد و شاید به همین علت مسئله‌ی وجود پیشینی را بدون اشاره به عقاید فرقه‌های گوناگون مسلمانان مطرح کرده و به پاسخ‌های مفسران به این مسئله اشاره نکرده است. درحالی‌که باید با اقامه دلایل عقلی و نقلی بر گزینش خود تأکید و بطلان رأی مخالفان را اثبات می‌کرد؛ زیرا بحث از این مسئله در قالب

مباحثی چون حدوث و قدم کلام الهی، حدوث و قدم جهان و تجسد خداوند، در بین فرقه‌های مختلف اسلامی از جمله امامیه، معتزله، مشبیه و ... مطرح و منشاء اختلاف بوده است.

به‌عنوان نمونه رادشایت در مبحث کلمه و خلقت - word and creation - با استناد به آیات ۱۱۷ سوره بقره، ۴۷ سوره آل عمران، ۳۵ سوره مریم، ۶۸ سوره غافر، ۵۹ سوره آل عمران، ۷۳ سوره انعام، ۴۰ سوره نحل و ۸۲ سوره یس، نتیجه می‌گیرد که آفرینش خدا به‌وسیله‌ی فرمان (کُن/باش) تحقق می‌یابد و آیه‌ی ۱۱۷ سوره بقره را برجسته‌ترین صورت‌بندی این فرمان معرفی و چنین ترجمه می‌کند: «چون به کاری (امر) اراده فرماید (قضی) فقط می‌گوید موجود باش (کُن)، پس فوراً موجود می‌شود (فیکون)». او براساس این آیه می‌گوید: «دو ساحت وجودی در جهان هست: یکی نهان (الغیب) و دیگری آشکار (الشهاده)؛ در ساحت غیب موجوداتی هستند که به‌شکل ذوات متشخص تصور می‌شوند و می‌توانند از فرمان خدا اطاعت کنند و وارد ساحت آشکار وجود شوند. به‌این‌ترتیب فرآیند آفرینش عبارت است از فرمان دادن و متقابلاً فرمان بردن و این فرایند بر هیچ‌گونه نیروی جادویی ادعایی برای کلمه‌ها مبتنی نیست» (Radscheit, 2006, Vol5, p542). بنابراین نگارنده‌ی مدخل، از این آیه، وجود پیشینی امر به‌عنوان موجودی مستقل از خداوند را نتیجه می‌گیرد و به دیدگاه‌های مختلف در این باره اشاره نمی‌کند.

۲- قیاس بی‌مورد استدلال‌های قرآنی با آموزه‌های کتاب مقدس و سعی در ایجاد انگاره‌ی اقتباس قرآن

نگارنده‌ی مدخل در مواردی به قیاس استدلال‌های قرآنی با آموزه‌های کتاب مقدس اقدام می‌کند که در ذیل به نمونه‌هایی اشاره می‌شود؛

الف- در مقدمه‌ی ورود به بحث، نگارنده با اشاره به ناهماهنگی باور توحیدی در آیین مسیحیت و یهودیت، می‌نویسد: «زیربنای توحید عهدینی را دو تلقی متمایز می‌سازد: از سویی - به‌سبب موقعیت تاریخی آن در رقابت با دیگر انواع الوهیت - بر یگانگی انحصاری خدا تأکید شده است. در نگرش توحیدی، خدایی که از جنبه‌ی وجود شناختی، آفریننده‌ی عالم و علت هستی و از جنبه‌ی اخلاقی، قانون‌گذار مطلق و داور نهایی انسان است، تنها فاعل حقیقی نظام جهان تک‌قطبی است که در آن حضور دارد. از سوی دیگر، برای بزرگ

داشتن شکوه خداوندی، بر وحدانیت متعالی او تأکید شده است. با این که گاهی خدا در قالب‌های انسان‌وار تصویر شده است، او را در ذات خود منزّه و متعالی از قلمرو جهان مخلوق می‌دانند: نه تنها دور از دسترس انسان قرار دارد؛ بلکه از توانایی‌های عقلی انسان فراتر است. حال هنگامی که این دو تلقی در کنار یکدیگر بنشینند - همان گونه که در توحید عهدینی - ناهم خوانی روشنی میانشان رخ می‌نماید. تلقی نخست پیوند بی‌واسطه‌ی میان خدا و جهان را به تصویر می‌کشد. حال آن که تلقی دوم جدایی مطلق آن دو را در پی دارد. از این رو این پرسش پیش می‌آید که رابطه‌ی میان خدا و آفرینش او را چگونه باید فهمید، یعنی چگونه باید دو تلقی متخالف تعالی و حضور محض را با هم سازوار کرد» (Radscheit, 2006, Vol5, p541). درواقع نویسنده این مطلب را در مقام تبیین نوعی ناسازگاری در عقاید عهدینی بیان می‌کند و مدعی است که این ناهماهنگی در اسلام نیز نمود یافته و اسلام مفهوم کلمة/الله را در پاسخ به این ناسازگاری مطرح کرده است. به عنوان نمونه:

الف - نویسنده‌ی مدخل در تفسیر کلمة/الله می‌گوید: «خدا عالم را به واسطه‌ی کلام خود آفرید و همین کلام اوست که بر انسان ظاهر می‌شود» (Radscheit, 2006, Vol5, p541). باین وصف از دید نگارنده، کلمة/الله نه یک حقیقت وجودی؛ بلکه توجیهی برای ناسازگاری عقاید عهدین و رفع این ناسازگاری است (Radscheit, 2006, Vol5, p542) و به گمان وی همان گونه که ناسازگاری تعالی و حضور در مسیحیت با تجسد پاسخ داده شده، در اسلام نیز کلمة/الله در پاسخ به این ناسازگاری ارائه شده است. بدین معنا که خداوند این جهان را به واسطه‌ی کلام خود آفریده است (Radscheit, 2006, Vol5, p544).

ب - نگارنده در تفسیر عبارت قُضِيَ الْأَمْرُ با استناد به آیات ۲۱۰ سوره‌ی بقره، ۸ و ۵۸ سوره‌ی انعام، ۴۴ سوره‌ی هود، ۴۱ سوره‌ی یوسف، ۲۲ سوره‌ی ابراهیم و ۳۹ سوره‌ی مریم، امر را وجود غیبی موجودات در عرض وجود خدا معرفی می‌کند و این تلقی را به دوره‌ی یونانی‌مآبی یهود مربوط می‌داند و می‌نویسد: «در این دوره با وجود این که بر اندیشه‌ی آفرینش به واسطه‌ی کلمه در بند نخست سفر پیدایش عنوان «آفرینش از عدم» نهاده بودند، در موارد فراوانی با این درون‌مایه نیز همنشین شده بود که خدا اقتدار خود را

همان گونه بر عالم می‌گستراند که فرماندهی نظامی بر زیردستان خود» (Radscheit, 2006, Vol5, pp543-544).

ج- در بررسی آفرینش آسمان، آیات ۹ تا ۱۲ فصلت را کوششی برگرفته از باب نخست سفر پیدایش تورات مبنی بر ترکیب دو تلقی امر تکوینی برای تحقق آبی و نیز تلقی آفرینش به‌عنوان فرآیندی چند روزه، به‌دست خدای صانع می‌داند (Radscheit, 2006, Vol5, pp543-544).

هرچند نگارنده‌ی مدخل به انگیزه‌ی خود از طرح این قیاس‌ها تصریح نکرده است، دو احتمال به ذهن متبادر می‌شود؛ یا نگارنده به دنبال تخطئه‌ی قرآن کریم از طریق اثبات شباهت کلیات آن با کلیات مباحث کتاب مقدس است که در این صورت باید گفت قرآن در کنار اشتراک با عهدین، تفاوت‌های فراوان محتوایی و اسلوبی با این کتاب‌ها دارد و به‌علاوه در قرآن یک جنبه‌ی تقدس‌بخشی به آموزه‌های مشترک قرآن با عهدین، یافت می‌شود که در عهدین نمی‌توان شاهد آن بود (کوپرس و صفوی، ۱۳۸۸ ش، ص ۶). احتمال دوم این‌که نویسنده به دنبال طرح اقتباس قرآن از عهدین با استناد به این کلیات مشترک است که در این صورت باید گفت یکی از شبهاتی که از سوی مشرکان در همان ابتدای نزول قرآن مطرح بوده و آیه‌ی ۴۸ سوره عنکبوت به رد آن پرداخته، مسئله‌ی اقتباس قرآن از کتاب‌های پیشین است (از جمله نک: زمخشری، بی‌تا، ج ۱، صص ۲۸ و ۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۶، ص ۱۳۹). بنابراین وجود اشتراک محتوایی نمی‌تواند مستند قابل دفاعی برای ارائه‌ی نظریه‌ی اقتباس قرآن از عهدین باشد؛ بلکه بیشتر به منبع مشترک وحیانی این کتاب‌ها راهنمایی می‌کند (تنی، ۱۳۶۳ ش، ج ۱، ص ۱۴۸). قرآن کریم در آیات فراوانی این مطلب را تأیید می‌کند؛ از جمله در آیه‌ی ۶۴ آل عمران که اساس دعوت همه‌ی انبیاء را توحید و نفی شرک معرفی می‌کند؛ اما در این مدخل بدون طرح این نکته مهم، شبهه اقتباس القا می‌شود که در میان برخی مستشرقان و نواندیشان نیز پذیرش دارد و به‌عنوان دلیلی بر مدعای ایشان مبنی بر نفی وحیانی بودن قرآن است؛ اما:

- صرف وجود درون مایه‌های مشترک دلیل بر اقتباس نیست؛ زیرا در این صورت باید سه انجیل متی و مرقس و لوقا را به‌دلیل وجود محتوای مشترک، برگرفته از یکدیگر (ناس،

۱۳۷۳ش، ص ۶۳۳) یا تورات را به دلیل وجود درون مایه‌ی مشترک و تأخر، برگرفته از قوانین حمورایی دانست (کرمانی، ۱۳۸۶ش، ص ۱۷).

- در همین درون مایه‌های مشترک مورد استناد نگارنده‌ی مدخل، تفاوت‌های اساسی وجود دارد؛ از جمله این که نویسنده تفکر هم‌عرض بودن مخلوقات با خدا را به یهودیت نسبت می‌دهد، در حالی که در آموزه‌های قرآن، چنان که خواهد آمد، چنین باوری پذیرفته نیست. نگارنده، در جای دیگری از مدخل، قرآن را به فروکاستن از مسئله‌ی امکان رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی (ع) متهم می‌کند و می‌نویسد: «(باین که مفهوم وحی هیچ‌جا در قرآن با ماجرای مکاشفه‌ی موسی در طور سینا قرین نشده، با در نظر گرفتن این که موسی کلام واقعی خدا را شنید؛ اما قطعاً او را ندید، شاید بتوان تعبیر سخن گفتن از فراسوی حجاب را اشاره‌ای غیرمستقیم به این ماجرا دانست. این نگاه با جهت‌گیری کلی قرآن هم سازگار است که می‌خواهد اهمیت فوق‌العاده‌ی وقایع طور سینا در یهودیت را کم‌رنگ نماید» (Radscheit, 2006, Vol5,p546). در جواب این تبیین باید گفت در آیه‌ی ۱۴۳ سوره‌ی اعراف، رؤیت خداوند به استقرار کوه معلق شده و چون هرگز این اتفاق نیفتاده است، رؤیت امکان‌پذیر نیست (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۲۶۵). علاوه بر این، نویسنده، نگاه تعدیلی قرآن را نگاه مغرضانه تلقی کرده است؛ صرف‌نظر از این داوری ناصحیح، باید در نظر داشت که اگر مسئله‌ی اقتباس درمیان بود، در چنین مواردی قرآن باید رهرو عهدین می‌شد، نه آن که در مقابل عقاید اساسی مطرح در این دو کتاب قرار گیرد.

- این پیش‌فرض و انگاره، در امتداد پیش‌فرض بشری بودن قرآن و رسول نبودن حضرت محمد(ص) است و مستلزم نادیده گرفتن برخی از شواهد تاریخی^۱ مانند اُمّی، صادق و امین بودن حضرت محمد(ص)، فقدان ترجمه‌های عربی از کتاب مقدس در جزیره‌العرب، عدم استدلال یهودیان و مسیحیان به اقتباس قرآن از عهدین در مبارزه با پیامبر(ص) در عهد ایشان، تحدّی و تأکید بر وحیانی بودن محتوای قرآن، دارای سبب نزول بودن بسیاری از آیات، مغایرت برخی از آموزه‌های قرآن با عهدین، تفاوت سبک بیانی

۱. حداقل می‌توان گفت موارد یاد شده را بسیاری از محققان غیر مسلمان هم پذیرفته‌اند (ر.ک: دورانت، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۲۱ و ۲۲؛ کارلایل، ۱۳۴۹ق، ص ۵۴؛ گیورگیو، ۱۳۴۲ش، ص ۶۸؛ آرمسترانگ، ۱۳۸۳ش، صص ۱۱۳-۱۱۴).

قرآن و عدم وجود تناقضات موجود در عهدین در آن، از سوی دیگر این انگاره را مردود و وحیانی بودن قرآن را اثبات می‌کند (اسدی، ۱۳۹۶ش، ص ۸۷).

۳- قیاس نادرست وحی قرآنی با سایر کتاب‌های آسمانی

نگارنده در مبحث کلمه و وحی - word and revelation - با استناد به آیات ۵۱ سوره‌ی شوری و ۱۱ سوره‌ی مریم و ۴۱ آل عمران، وحی را امری سلسله مراتبی و نوعی ارتباط غیرزبانی و بی‌صدا تلقی می‌کند که یا بنا به آیه ۱۵ یوسف درون مایه‌های معینی از جمله اخبار غیبی را منتقل می‌کند یا مطابق آیه ۱۱۷ اعراف به رفتار خاصی فرمان می‌دهد. وی تصریح می‌کند که وظیفه‌ی ترجمه‌ی وحی به زبان بشری، برعهده‌ی پیامبر است؛ چراکه در قرآن اشاره‌ای به زبان تکلم خدا با موسی نیست بنابراین می‌توان گفت در قالب کلام آوردن وحی الهی، وظیفه‌ی پیامبران است و تنها منشاء و محتوای آن را خدا معین می‌کند (Radscheit, 2006, Vol5, p546). به این ترتیب نگارنده ضمن انکار اشاره‌ی قرآن به تکلم خدا با موسی (ع)، وحی الفاظ قرآن به محمد (ص) را انکار می‌کند.

در ردّ این نظر باید گفت که مطابق عبارت وَمَا كَانَ لِنَبِّئٍ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا در آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری، وحی خداوند، هرچند بدون اسباب و علل ظاهری رخ داده است؛ جای هیچ تردیدی نیست که آثار این تکلم، یعنی فهم و القای اثر در ذهن پیامبر (ص) شکل گرفته است؛ پس قدر متیقن این مسئله فهماندن و القای اثر در ذهن شنونده است، به گونه‌ای که یقین داشته باشد این قول و کلام خداست که بدون واسطه‌ی جبرئیل و بدون حجاب، صورت گرفته؛ هرچند کم و کیف قضیه به دلیل عدم شناخت ذات مجرد از ماده باری تعالی، بر بشر پوشیده است (بقاعی، بی تا، ج ۱۷، ص ۳۵۹؛ زمخشری، بی تا، ج ۴، ص ۲۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۱۸، ص ۷۴). باین حال عدم تصریح به زبان تکلم با موسی و سایر رسولان پیش از حضرت محمد (ص) دلیلی بر عدم التزام ایشان به رعایت لفظ کلام الهی و صرفاً مأموریت ابلاغ محتوای کلام الهی در قالب کتاب‌های آسمانی است. اما در رابطه با قرآن، تصریح به نزول آن به زبان عربی در آیه‌ی ۲ سوره‌ی یوسف: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ نشان از وحی و تکلم خداوند به زبان عربی و آیات تحدی همچون آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی بقره، بیانگر الهی بودن لفظ و معناست (طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۱۷، ص ۳۵۹). بنابراین مطابق این آیه، ترجمه‌ای در کار نیست؛ بلکه پیامبر تنها کلام وحی شده را دریافت

و به مردم ابلاغ می‌کند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۰۳؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۵۸۷). گذشته از آن، این قیاس با عقیده‌ی نویسنده مبنی بر لفظی بودن خطاب کن فیکون ناهماهنگ است؛ زیرا نگارنده در این استدلال، با وجود اشاره‌ی صریح قرآن در آیاتی چون آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری، آیه‌ی ۲ سوره‌ی یوسف و آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی بقره مبنی بر خطاب لفظی، آن را غیرلفظی می‌داند و می‌نویسد: «در وحی فقط منشأ و محتوای الهی آن معین می‌شود و در آوردن وحی به قالب کلام، وظیفه‌ی پیامبران است» (Radscheit, 2006, Vol5, p547)؛ درحالی‌که در امر تکوینی الهی به وجود پیشینی موجودات و مخاطب لفظی قائل است (Radscheit, 2006, Vol5, p544).

۴- ضعف در ارائه‌ی استنادهای قرآنی

در مدخل کلمة‌الله هرچند اطلاعات آماری نویسنده از آیات و الفاظ قرآنی قابل تحسین و بی‌شک یکی از نقاط قوت کار نویسنده است، بی‌توجهی به قرائن قالی و مقالی در بسط یا تضییق معانی کلمات قرآنی، عدم مراجعه به کتاب‌های لغت در مقوله‌ی معادل‌یابی و برگردان الفاظ و بسنده کردن به ترجمه و نیز غفلت از لفظ عربی آیات مورد استناد مدخل و عدم مراجعه به تفاسیر از ضعف‌های اساسی آن است.

در مقدمه‌ی ورود به بررسی کلمة‌الله، رادشایت از فعل‌های نادى، قَصّ، نباء، قال و کلم به‌عنوان مهم‌ترین فعل‌های نشان‌دهنده‌ی سخن گفتن خدا نام می‌برد و می‌نویسد: «در قرآن فعل‌های گوناگونی سخن گفتن خدا را نشان می‌دهند، از جمله نادى (صدا زدن، ده بار)، قَصّ (نقل کردن، ۱۳ بار) و نَبأ (خبر دادن، ۲۱ بار)؛ اما مهم‌ترین (و صریح‌ترین) فعل‌ها قال (گفتن، ۱۲۰ بار) و کلم (سخن گفتن با، ۷ بار) آمده‌است» (Radscheit, 2006, Vol5, p541). نویسنده قول و کلام را بر مبنای بافت معنایی متفاوت، به خطاب لفظی، وحی، حکم، امر تکوینی قابل تعبیر می‌داند؛ اما در مورد سایر فعل‌ها چنین توسعه معنایی را پیش‌بینی نکرده است؛ در صورتی‌که در قرآن نادى و قَصّ و نَبأ در معنای کلی وحی به‌کاررفته‌اند و مطابق آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری، وحی به سه شکل قابل تصور است و به سخن گفتن خداوند محدود نمی‌شود و القای لفظ در قلب پیامبر یا سمع لفظ از فرشته‌ی وحی را هم شامل می‌شود (زمخشری، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۹؛ فخررازی، ۱۳۷۶ش، ج ۱۱، ص ۷؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۱۱، ص ۷۵)؛ لذا در استناد

به کلماتی چون قول و کلام در قرآن، به منظور تبیین مفهوم کلمه الله باید کاربردهای قرآنی این واژه‌ها را در معیت قرائن موجود، مدنظر داشت. همان گونه که در قرآن آیاتی وجود دارد که کلام در آنها بر تحقق وعده‌ای که در ذهن نقش بسته دلالت دارد، بی آنکه آن وعده در لحظه‌ی تصمیم، محقق و مورد خطاب باشد؛ مثلاً کلمه در عبارت وَجَعَلَ كَلِمَةً الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى در آیه‌ی ۴۰ سوره‌ی توبه، بر تصمیم کفار در دارالندوه مبنی بر به قتل رساندن پیامبر (ص) دلالت دارد که هیچ گاه محقق نشد؛ پس تنها به رأی و ذهنیت کفار اشاره دارد. بنابراین در تبیین باید به جمیع این کاربردها و قرائن دال بر آنها توجه شود تا مفهوم کلمه الله تحت تأثیر بیشترین و شاید رایج‌ترین کاربرد واژه‌ی کلمه، به مخاطب شدن اشیا به وسیله‌ی خدا منحصر شود.

در آیه ۱۱۷ سوره‌ی بقره نیز رادشایت، به معنای خاص قضی و امر قائل است و می‌گوید: «هرچند کاربرد کلمات موجود در آیه، در قرآن متداول است؛ در اینجا نسبتاً خاص است». او معتقد است با وجود آن که در سایر آیات قضی به معنای (مقرر کردن و تحقق بخشیدن) و امر به معنای (فرمان، طرح، عمل، کار) به کار رفته است؛ در آیه‌ی مورد بحث امر به شکل چیزی وصف شده که با آن صحبت می‌شود. بنابراین این واژه را در این بافت معنایی باید به معنای نوعی موجود متشخص دانست (Radscheit, 2006, Vol5, p543). نویسنده معتقد است که کاربرد واژه‌ی (شیء) به جای (امر) در آیات ۲۰ سوره‌ی نحل و ۸۲ سوره‌ی یس که از نظر ساختاری و معنایی مشابه آیه‌ی مورد بحث هستند، ملاحظه‌ی متشخص بودن امر را تقویت می‌کند؛ چرا که یک شیء را نمی‌توان مقرر کرد یا تحقق بخشید؛ به این ترتیب امر در آیه را معادل شیء و معنای قضی در آیه را مبهم می‌داند (Radscheit, 2006, Vol5, p543).

قضاء از ریشه‌ی قضی به معنای حکم کردن (فراہیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۸۵) و فیصله دادن امری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۷۴). از آنجا که حکم، قضا و اراده در مورد خدای تعالی به معنای حکم قطعی است، در آیات تکوین گاه به جای قضاء، واژه‌ی اراد آمده است. به هر ترتیب معنای محوری قضاء، حکم قطعی بوده و در مقام بیان شأن خداوند است؛ یعنی حکم خدا به هر چه تعلق بگیرد، در سریع‌ترین زمان ممکن، لباس هستی می‌پوشد (آلوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۴۱۰). لذا سایر معانی با توجه به کاربرد در جنبه‌ی

تشریعی نظیر وَفَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (آیهی ۲۳ اسراء) یا تکوینی نظیر وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (آیهی ۱۱۷ سورهی بقره)، از قبیل مصداق برای قضاء هستند، نه معنای لغوی آن (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱۷، ص ۱۱۵). بنابراین هسته‌ی معنایی قضی، مطابق رأی صاحب‌نظران مقررکردن است و نمی‌توان در این آیه آن را بی‌هیچ قرینه‌ای از هسته‌ی معنایی؛ بلکه حوزه‌ی معنایی خود گسست و چنان‌که نگارنده بر آن است، به‌صورت مبهمی ترجمه کرد.

در موارد دیگری نیز نویسنده بدون ارائه‌ی قرینه و نیز بی‌توجه به ریشه‌ی لغوی، قول حق را به وعید و کلمه‌الله را به وعده تعبیر و در مورد کلمات ادعای نامفهوم بودن می‌کند و با استناد به دوره‌ی متأخر یونانی‌مآب امکان معنای امر تکوینی را در مورد حق مطرح و بیان می‌کند که آیات ۴۸ و ۴۹ سبأ در جهت توسیع معنایی حق تلاش دارند. این توسیع معنایی متعلق امر تکوینی باش را می‌توان امر پیش از وجود دانست (Radscheit, 2006, Vol5, pp544-545). درحالی‌که مراد از واژه‌ی حق، در لغت نقیض باطل است (فراهِیدی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶). قرآن حق معرفی شده‌است و آیات مزبور در مقام بیان اثری هستند که وحی الهی به‌عنوان مصداق حق دارد؛ یعنی قرآن حاوی برهان‌های حقی است که جز هدایت و نابودی باطل اثر دیگری ندارد (زمخشری، بی‌تا، ج ۳، صص ۱۰۷ و ۵۹۱؛ فخررازی، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۲۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۱۶، صص ۳۸۹ - ۳۹۰).

تصور ناسازگاری بین تعالی و حضور خدا، نگارنده‌ی مدخل را ملزم به بررسی رابطه‌ی کلمه‌الله با آفرینش و با این پرسش مواجه می‌کند که این رابطه همان رابطه‌ی بین کلام‌الله و وحی است یا امر آفرینش در تضاد با گفتار خداست (Radscheit, 2006, Vol5, p542). او در پاسخ به این پرسش با اشاره به هشت آیه حاوی عبارت کن فیکون، معنای همنشین قضی و همچنین تکرار آن در کنار/مر در چند آیه از قرآن،/مر را در آیه‌ی ۱۱۷ سورهی بقره، موجود متشخصی می‌داند که طرف صحبت واقع شده‌است و جانشینی شیء برای آن را در آیه‌ی ۸۲ سوره‌ی یس، تأییدی بر این برداشت خود می‌داند (Radscheit, 2006, Vol5, pp544-543). در پاسخ باید گفت که امر آفرینش با گفتار خدا در تضاد نیست؛ بلکه وحی و تکلم خدا با رسولان به واقع صورت پذیرفته؛ اما در آفرینش تکلم و قول از باب تقریب به ذهن و چیزی غیر از خطاب به لفظ است؛ چراکه

خطاب یکی از اقسام کلام و قول است و هر کلام و قولی را نبلید به خطاب تعبیر کرد (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۸).

نگارنده در موضعی دیگر، با استناد به آیات ۷۸-۷۹ و ۸۱-۸۲ سوره ی یس وجود مخفی اشیاء تا قبل از به دنیا آمدن را نتیجه می گیرد و کلمه الله بودن عیسی را به معنای وعده بودن او می داند (Radscheit, 2006, Vol5, p545). در حالی که آیات در مقام دفع تردیدی بودن خلقت؛ بلکه اثبات قدرت خدا در بدیع بودن خلقت است (آلوسی، بی تا، ج ۱۲، ص ۵۷). در این آیات انسان با فراموشی خلقت اولیه خود از نطفه، از زنده کردن استخوان های پوسیده سؤال می کند؛ حال آن که اگر او خلقت اولیه خود را در نظر داشت، به پاسخ این سؤال می رسید؛ هم چنان که خدای تعالی این جواب را به پیامبر خود تلقین کرد (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۷۸؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲۶، ص ۳۰۸-۳۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۱۷، ص ۱۱۲). بنابراین، این آیات برخلاف آنچه نویسنده برداشت کرده، در صدد قیاس معاد پس از مرگ با امر تکوینی الهی است و کلمه الله بودن عیسی (ع) را نمی توان بدون قرینه، به وعده بودن او تفسیر کرد.

۵- کم آشنایی با قواعد و مقدمات فهم و تفسیر قرآن

فهم هر اثری به تناسب نوع خود، قواعد خاصی دارد که باید برای درک مقصود صاحب آن، در تفسیر آن اثر لحاظ شود؛ چرا که در غیر این صورت منجر به بدفهمی خواهد شد. بی شک فهم و تفسیر قرآن نیز مقدمات خاص خود را دارد که آشنایی با آن بر هر قرآن پژوهی لازم است. در نگارش مدخل کلمه الله، فقدان توجه نویسنده به دو قاعده ی زیر بیش از هر چیزی مشهود است.

- بی توجهی به مسئله ی احکام و تشابه در آیات قرآن

کوتاهی لفظ و تعالی معانی قرآن، منجر به ایجاد تشابه در آیات شده است (معرفت، ۱۳۹۱ش، ص ۲۳۹). با وجود این که ارجاع متشابهات به محکمت به عنوان یک اصل در تفسیر و ترجمه ی قرآن مطرح است و در آیه ۷ آل عمران به صراحت تذکر داده شده؛ در مدخل کلمه الله در نسبت تکلم به خدا این اصل نادیده گرفته شده است؛ به عنوان مثال در بخشی از مدخل آمده: «خدا برای آنکه فهم پذیر باشد، ناگزیر است انسان را به زبان انسان خطاب کند؛ اما آیا این بدین معناست که خود زبان وحی، بخشی از ذات خداست؟ در این

صورت پیوند مشترکی بین خدا و آفرینش او برقرار می‌شود که به انسان‌وارانگاری صریح خدا نزدیک می‌شود. (Radscheit, 2006, Vol5,p542) یا در تبیین آیات ۱۱ و ۱۲ فصلت، آفرینش به واسطه‌ی خطاب مستقیم را مطرح می‌کند که لازمه‌ی آن، انسان‌وارانگاری خداوند است (Radscheit, 2006, Vol5,p544).

در صورتی که آیه‌ی محکم کَیْسَ گمِثْلَه شِیْء، خداوند را منزّه از تشابه با هر چیزی از جمله انسان معرفی می‌کند؛ پس با ارجاع به این آیه می‌توان گفت در آیاتی چون آیه‌ی ۵۱ سوره‌ی شوری، که به صراحت از تکلم خداوند حکایت دارند، اسباب تکلم ظاهری در میان نیست و منظور از آن، فهماندن مقصود خاص به پیامبران، با القای آثار آن در ذهن آنان است. بنابراین در ضمن پذیرش تکلم خداوند به تناسب ویژگی‌های عالم ماده که ظرف تحقق این کلام بوده است، باید گفت با وجود آیات تحدی و اعجاز لفظی قرآن، آنچه پیامبر (ص) ابلاغ می‌کند، همان کلام خداوند است که با القای اثر در ذهن پیامبر نقش بسته (زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۳۳؛ ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۱۰۳؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص ۵۸۷؛ آلوسی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۳۱۶)؛ با این تفسیر، انسان‌وارانگاری خداوند یا در مقابل، صورت‌بندی معانی الهی توسط پیامبر و بشری بودن لفظ قرآن شبهاتی بی‌اساس هستند. شایان ذکر است در مسئله‌ی انسان‌وارانگاری مطرح‌شده توسط نویسندگان، باید توجه داشت که زبان وحی جزء ذات الهی نیست و تکلم خدا مانند خلقت، احیاء، اماتة، رزق و هدایت از فعل‌های زمانی خداوند است و بعد از این که خدا موجودی شنوا آفرید و با او سخن گفت، آن‌گاه موصوف به صفت متکلم می‌شود. به عبارتی صفت متکلم بودن، صفت فعل خداست و لازم نیست که خدای سبحان قبل از آفرینش چنین موجودی، متصف به این صفات باشد (طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۳۱۶).

به علاوه بررسی اجمالی ریشه‌ی کلم در قرآن، بروز تشابه در برخی کاربردهای این لفظ را نمایان‌تر می‌کند. کلمة/الله ترکیبی اضافی حاصل از پیوستن کلمه از ریشه‌ی کلم به لفظ جلاله‌ی الله است. ریشه‌ی کلم در فرهنگ‌های تطبیقی عبری و آرامی به معنای کج شدگی و انحنا (Boomhard, 2021, 66) مجروح کردن (مشکور، ۱۹۷۸م، ج ۲، ص ۷۷۴) آمده است و فراهیدی نیز کلم را به معنای جرح می‌داند (فراهیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۷۸). در جمهره‌اللغه کلمه به معنای شناخته شده آمده است (ابن درید، ۱۹۸۷م، ج ۲، ص ۹۸۱).

با برآورد این معانی کلم حکایت کننده از مُدرکی است که به وسیله‌ی حواس درک شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۲۲)؛ در واقع می‌توان اشتراک معانی جرح، انحناء و شناخته شدن را نوعی نشانه‌گذاری به منظور آگاهی دانست. نگاهی به آمار و سیاق آیاتی که در آنها لفظ کلمه در قرآن به کار رفته نشان می‌دهد که در قرآن، ۲۵ شکل از مشتقات ریشه‌ی کلم به کار رفته است (عبدالباقی، ۱۳۶۴ق، ص ۶۲۰). در میان این مشتقات، انتساب کلمه به اشیائی که نمی‌توان اسباب ظاهری تکلم را برای آنها قائل بود، نشان می‌دهد که کلمه الله در همه جا چه در امر آفرینش و چه در امر وحی با اسباب و علل مادی و ظاهری تکلم در انسان صورت نمی‌گیرد؛ چنان که کلم در قرآن در مورد اشیائی به کار رفته که اسباب ظاهری تکلم را ندارند، مثل آیه‌ی ۶۵ سوره‌ی یس؛ وَتَكَلَّمْنَا أُیْدِیْهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ. پس کلام همیشه به معنای تولید صوت با اسباب مادی نیست؛ دست هرگز نمی‌تواند اسباب ظاهری و قوه‌ی نطق داشته باشد و منظور از تکلم دست انجام عین عمل توسط جوارح یا ایجاد چیزی که بر عمل دلالت کند، در روز قیامت است (طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۸، ص ۲۸۵). پس تکلم به اقتضای معنای لغوی و اصطلاحی و نیز کاربرد قرآنی‌اش، همواره به معنای تولید صوت با اسباب تکلم انسانی نیست و در مورد خدا به کیفیت دیگری صورت گرفته که بر ما پوشیده است؛ اما قطع به یقین با توجه به آیه‌ی محکم لَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ، با نحوه‌ی تولید صوت در انسان که با مجاری صوتی انجام می‌شود، متفاوت است.

- عدم توجه به اقتضای عوالم

بی‌توجهی به اقتضای عوالم، نویسنده را با ابهامات ذیل مواجه کرده است؛

الف - شبهه‌ی ناسازگاری تعالی و حضور؛ نویسنده در ابتدای مدخل در بحث رازتوحید - The mystery of monotheism - با استناد به توحید عهدینی، ناسازگاری تعالی و حضور^۱ خداوند را مطرح و ادعا می‌کند که اسلام کلمه الله را در پاسخ به این ناسازگاری ارائه داده است (Radscheit, 2006, Vol5, p542).

۱. رادشایب معتقد است که در آیین عهدینی از سویی برای بزرگ داشتن شکوه خداوندی، بر وحدانیت متعالی او تأکید شده است و از سویی گاهی خدا در قالب‌های انسان‌وار تصویر شده است؛ تلقی نخست پیوند بی‌واسطه‌ی میان خدا و جهان را به تصویر می‌کشد، حال آن که تلقی دوم جدایی مطلق آن دو را در پی دارد (Radscheit, 2006, Vol5, p541).

فهم دقیق نویسنده از رابطه‌ی کن فیکون با حضور خدا در عالم، اگر با توجه به اقتضای عوالم صورت می‌گرفت، پاسخ‌گوی این شبهه بود؛ زیرا بی‌شک آنچه نظر نگارنده‌ی مدخل را با دیدگاه رایج پیوند می‌دهد، این است که جهان، مخلوق خدا و رابطه‌ی خدا با جهان رابطه‌ی علت و معلولی است. تناسب معلول با علت خود تناسب مخلوقات با خداوند را اقتضا می‌کند که این تناسب با دریافت فعل وجودی از خداوند برقرار می‌شود و تازمانی که موجودات از این فعل وجودی برخوردارند، خداوند از طریق آن و خالقیت خود در آنها و نیز در جهان حضور دارد (جعفری و دیگران، ۱۳۹۶ش، صص ۵۷ و ۶۰). از طرفی خداوند وجودی دارای تعالی معرفتی است؛ یعنی درک حضرت حق در مرتبه ذاتش امری محال است و عقل انسان نمی‌تولند به تمام صفات‌های ذات و فعل‌های او معرفت‌یابد (رک: حمزئیان و دیگران، ۱۳۹۵ش)؛ بنابراین وجود خدا در کنه ذات، متعالی و ناشناخته است (اوئن، ۱۳۸۰ش، صص ۹۷-۹۹)، هم‌چنان که خورشید منشأ نور است؛ این انوار هرگز قادر به توصیف هستی و ذات خورشید نیستند. پس موجودات از ایجاد تا همیشه، به وجود خدا نیازمندند، البته نه به صورت تخاطب؛ بلکه به صورت افاضه‌ی دائم. بنابراین بین تعالی و حضور خداوند ناسازگاری نیست و این نکته، وجه تمایز برداشت نگارنده‌ی مدخل با تعالیم اسلام و قرآن است.

هرچند که نویسنده در عبارت «خدا عالم را به واسطه‌ی کلام خود آفرید و همین کلام اوست که بر انسان ظاهر می‌شود» (Radscheit, 2006, Vol5, p541)، مقصود خود را به‌طور واضح از ظهور کلام بر انسان بیان نکرده؛ به نظر می‌رسد منظور او از این گفته کتاب‌های آسمانی یا گفتار خدا با پیامبران باشد. او تحت تأثیر آموزه‌های مسیحیت، به تفسیر قرآن مبادرت می‌ورزد. حال آن که بنیان قرآن در مسئله‌ی توحید، سوای تثلیث مطرح شده در مسیحیت است و طبق آموزه‌های قرآن بین تعالی و حضور ناسازگاری نیست (رک: کشیری، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱۵؛ سهروردی، ۱۴۰۲ش؛ بیضاوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۶۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ۲ و ۷؛ جوادی آملی، ۱۳۶۹ش، ج ۱)؛ در نتیجه به چنین توجیهاتی نیاز نیست.

ب - اعتقاد به وجود پیشینی امر؛ نگارنده‌ی مدخل با تحلیل خود و در نتیجه برداشت نادرست از آیات ۱۱۷ بقره، ۴۷ آل عمران و دیگر آیات در خصوص خلقت آنی عالم،

در اثر اشراف کم به قواعد فهم قرآن، مسئله‌ی وجود پیشینی امر و آسمان را مطرح می‌کند؛ مثلاً در مبحث کلمه و آفرینش - Word and creation - با استناد به آیات درخصوص آفرینش آسمان‌ها و زمین، کاربرد فعل‌هایی چون سَوَّى را حاکی از نوعی صنعت‌گری در فرایند آفرینش آسمان‌ها و زمین، می‌داند و نتیجه می‌گیرد که آسمان و زمین در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره‌ی فصلت با هویت مستقل ظاهر و خطاب شده‌اند و استفاده از فعل *إِثْبَاتًا* به معنای بیا به جای‌گن، در این آیات را دال بر مرحله‌ی تمهیدی آفرینش می‌شمرد؛ زیرا معتقد است خود آفرینش با فعل‌های مقدر کردن و وحی کردن وصف شده‌است. وحی را انتقال فرمان با فعالیت ذهنی و متناسب با باش (کن)؛ اما مقدر کردن (*فَقَضَّاهُنَّ*) را مبهم می‌داند. لذا معتقد است در این آیات روشن نیست که شکل بخشیدن به هفت آسمان از دود به واسطه‌ی امر تکوینی تحقق یافته یا همان‌گونه که در آیه ۲۹ سوره‌ی بقره آمده به صورت سَوَّى و هموار کردن. با این استدلال، او وجود پیشینی دود مانند آسمان را مطرح می‌کند و آیات ۱۱ و ۱۲ سوره‌ی فصلت را کوششی برای ترکیب دو تلقی ناسازگار تحقق‌آنی و مرحله‌ای آفرینش می‌داند (Radscheit, 2006, Vol5, p544). درباره این تحلیل و برداشت از آیه باید در نظر داشت که؛

۱- نویسنده شبهه‌ی متشخص بودن امر را با فرض خطاب لفظی متصور می‌داند؛ زیرا تنها در خطاب لفظی نیاز است مخاطب قبلاً وجود داشته باشد؛ اما درباره آیات مورد استناد، خوانش‌های متعددی براساس نوع درک عوالم می‌توان ارائه داد؛ مثلاً آلوسی/مر در آیه را در مقابل نهی پنداشته (رک: آلوسی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۴۴) و خطاب را لفظی می‌داند (رک: آلوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۸۳) و شارح موافق با وجود لفظی دانستن کن، آن را مترتب و متأخر از اراده‌ی الهی در امر ایجاد می‌داند (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۷)؛ با این بیان حتی اگر خطاب، لفظی تلقی شود، لزوماً موجب استنتاج وجود پیشینی امر در عرض وجود خدا نخواهد شد.

با این‌همه، در آیات مورد بحث، مسئله‌ی تکوین و سرعت ایجاد مطرح است (زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۱؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۵۳۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶ش، ج ۱۶، ص ۱۷۱؛ ثعالبی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۳۷۰) و/مر شأن خدای تعالی در هنگام اراده‌ی خلقت موجودی از موجودات را می‌رساند و درصدد بیان این معنا

است که خدای تعالی در هست کردن هر چیزی که ایجاد آن را اراده کند، غیر از ذات خدا به هیچ سبب مستقل دیگری نیازمند نیست و در قرآن کلمات دیگری نیز از جمله *قول* به عنوان مصداق شأن به کار رفته است (آلوسی، بی تا، ج ۷، ص ۳۸۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۷، ص ۱۱۴) و اکثر مفسران از جمله ابوالفتح رازی، ثعالبی، فخر رازی، زمخشری و علامه طباطبایی تعبیر *قال* له کن فیکون را از باب تقریب به ذهن و تمثیل می دانند (زمخشری، بی تا، ج ۱، ص ۱۸۱؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲۱، ص ۵۳۸؛ ثعالبی، ۱۴۰۱ ق، ج ۱، ص ۳۰۸؛ ابوالفتح رازی، ۱۳۷۶ ش، ج ۱۶، ص ۱۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، ص ۳۷۰)؛ اما نگارنده ی مدخل بی توجه به تعدد خوانش ها و به تناسب و اقتضای عوالم و بی آنکه به دلایل خود برای گزینش چنین خوانشی اشاره کند، وجود پیشینی امر را مطرح می کند؛ تکلم، خطاب و مخاطب، قول، قائل و سامع همه خاص انسان و موجودات مادی است که به منظور زندگی در اجتماع ناگزیرند برای فهمیدن و فهمیدن مقصود از زبان و لوازم آن بهره مند باشند. برخی موجودات بی نیاز به زندگی تعاونی هستند از جمله ملانک و در نتیجه بی نیاز از زبان و لوازم و اسباب و علل ظاهری آن اند (طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، ص ۳۲۰). شاید بتوان کن فیکون را تعبیری از وجود معادل هستموند دانست که توماس آکویناس آن را این گونه تعریف کرده است: «این واژه وجود داشتن نیست؛ بلکه خود همان چیزی است که وجود دارد (جعفری و دیگران، ۱۳۹۶ ش، ص ۴۷ به نقل از ژیلسون، ۱۳۸۴ ش، ص ۲۶۳) مانند زمانی که سفیدی را به چیزی نسبت می دهیم در حقیقت وجود مانند سفیدی بر کیفیت همان چیز موجود دلالت می کند (جعفری و دیگران، ۱۳۹۶ ش، ص ۴۷). بنابراین اینجا این قابل تصور نیست که فیکون مترتب بر کن باشد؛ بلکه عین پیدایش دفعی همان چیز موجود مدّ نظر است.

۲- اراده صفت فعل است؛ زیرا از مقام فعل خداوند انتزاع می شود و خارج از ذات خدای تعالی بوده و معنایش این است که هر موجودی را که در رابطه با اراده خدای سبحان فرض شود، چاره ای جز هست شدن ندارد (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۷؛ زمخشری، بی تا، ج ۳، ص ۵۱۳؛ فخر رازی، بی تا، ج ۲۶، ص ۳۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۷، ص ۱۱۴). بنابراین اینجا تخاطب، به آن معنای متصور در دنیای مادی، صورت نگرفته؛ بلکه این تعبیر برای تقریب به ذهن است که بفهماند هر چه در اراده خدا بیاید، لباس هستی می پوشد. با

این وصف وجود پیشینی امر و قدم آن، مطرح نیست. بنابراین آفرینش آن گونه که نگارنده تعبیر کرده فرآیندی محصول فرمان دادن و فرمان بردن نیست. چنان که در آیات دیگری از قرآن از جمله آیه‌ی ۶۸ غافر بی‌شک دستور گفتاری مبنی بر احیاء یا املته صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه این فرمان دادن اقتدار خداوند در سرعت تحقق خارجی امور مزبور را می‌رساند (زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۷۸)؛ بنابراین قول در آیه‌ی ۱۱۷ بقره بر سبیل مجاز و تمثیل است؛ یعنی، آنچه در اراده‌ی خدا بیاید بی‌توقف موجود می‌شود، مانند مأموری که امر می‌شود و بی‌هیچ امتناع و ابایی امتثال امر می‌کند (زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۱)؛ به عبارت دیگر شیء بعد از هست شدن بر اراده خدا دلالت می‌کند.

۳- فعل‌هایی چون سوئی مرحله‌ی بعد از خلقت را می‌رساند. یعنی آنچه که نیاز خلق و در جهت منافع و مصلحت اوست، در زمین آفرید و از این طریق خلقت را تعدیل و تکمیل کرد. به علاوه در آیات ۱۱ و ۱۲ سوره‌ی فصلت، بر وجود پیشینی دود هیچ دلالتی ندارد و آیات حداکثر بیانگر این مطلب است که آسمان از دود آفریده شده؛ اما به زمان و نحوه‌ی ایجاد تدریجی یا آنی آن اشاره‌ای نشده است. چنان که برخی دانشمندان درباره‌ی خلقت جهان، وقوع مه‌بلنگ را احتمال داده‌اند. به هر حال این دخان هر چه که باشد، خداوند آسمان و زمین را از آن آفریده است (زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۳). چنان که انسان را از خاک آفریده است. دخان نمی‌تواند هم‌عرض وجود خدا باشد؛ زیرا آیه‌ی هو/الاول و/الآخر چنین برداشتی از این آیه را منتفی می‌کند و نشان می‌دهد که انگاره‌ی وجود ناسازگاری آیات در تدریجی یا آنی بودن خلقت که در این مدخل مطرح شده است (Radscheit, 2006, Vol5, pp544-545)، به دلیل نادیده گرفتن نسبت‌هاست؛ بدین معنا که اگر تمام مخلوقات خدای سبحان، با اسباب و علل تدریجی مادی خود مقایسه شوند، به علت خواص عالم ماده تدریجی‌الوجود به شمار آمده؛ اما اگر با قیاس به خدای تعالی ملاحظه شود، تحقیقشان آنی است. جمله‌ی *ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ* نیز در مقام بیان این نکته است که خدای تعالی در خلقت هیچ موجودی به اسباب مادی نیاز ندارد. بنابراین این گونه نیست که خلقت موجودی برایش ممکن و سهل و خلقت موجودی دیگر برایش محال یا دشوار باشد؛ زیرا خداوند بدون نیاز به اسباب و عللی که در حالت عادی در پدید آمدن يك موجود دخلت دارد، می‌آفریند (زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۴۱؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۶۹)؛

طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۳، ص ۲۱۳). پس آنجا که سخن از تدریج است، به تناسب و اقتضای عالم ماده است و آنجا که آفرینش آنی و دفعی مطرح شده، به تناسب و اقتضای اراده و امر خداوند است. چنان که در آیه ۷۷ سوره ی نحل؛ *وَمَا أَمُرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ*، وقوع قیامت به چشم بر هم زدن تشبیه شده تا فوریت تحقق آن را برساند، چون *لمح* به معنای باز کردن چشم برای دیدن و آسان‌ترین و سریع‌ترین کارها است. جمله *أَوْ هُوَ أَقْرَبُ* تأییدی بر این مطلب است که تشبیه مذکور به تناسب فهم شنونده است و مطابق چنین سیاقی، گویا این تشبیه از باب فهماندن آسانی و سهولت امر برای خداست؛ درحالی که تحقق امر برای خدا از برهم زدن چشم برای انسان هم ساده‌تر است. *يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ* هم بیان دیگری از سهولت تحقق امر برای خداوند است و آسان بودن آن را با جمله *إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* تعلیل کرده است. قدرت خداوند بر هر چیزی، ایجاب می‌کند که تمامی موجودات و اعمال در برابر قدرت او یکسان باشند (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۲۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۲، ص ۳۰۵). همه‌ی موجودات مخلوق خداوند و او در خلق آنها به واسطه نیاز ندارد؛ زیرا در صورت فرض چنین واسطه‌ای، آن واسطه شریک خدا تلقی شده که قدرت خدا را مقید به خود می‌کند. با دقت نظر در اجزای عالم ملاحظه می‌شود که وجود بعضی متوقف بر وجود یا عدم بعضی دیگر است و به همین جهت در ایجاد با تقدم و تأخر و دشواری و سهولت مواجه می‌شویم و آن سلسله اسباب توسط خدای تعالی ایجاد شده و مسببات متأخر از آنها به تدریج وجود می‌یابند (طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۲، صص ۳۰۶-۳۰۷).

۴- مراد از امر به اتیان در آیه، تکوین آسمان‌ها و زمین و امتثال امر تکوین است و کمال قدرت خداوند را می‌رساند؛ بدین معنا که آن دو بعد از آفرینش بر سیل مجاز و تمثیل و به خیال آمدن، مانند مأمور مطاعی وصف شده‌اند که با امر الهی بین آمدن با میل یا اکراه مخیرند و آمدن با طوع را می‌گزینند. آن گونه که شایسته زندگی و حیات اهلشان باشند (زمخشری، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۹؛ فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۵۴۷؛ ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۲۸؛ ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۶ ش، ج ۷، ص ۳۳۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۷، ص ۳۱۶) و وحی در آیه ۱۲ سوره ی فصلت؛ *أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا*، یعنی خداوند در هر آسمانی، امر الهی متعلق به آن را، به ملائکه ساکن در آن آسمان، وحی می‌کند. در این آیه بلید

توجه داشت که معنای قضاء در فَقْضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأُوحِيَ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا حکم کردن (طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۹، ص ۱۱؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۲۴، ص ۲۴۸)؛ اما در اینجا به قرینه‌ی سَبْعَ سَمَاوَاتٍ جدا کردن چند چیز از یکدیگر است و ظرف فی یومین متعلق به فَقْضَاهُنَّ است و نباید آن را به اشتباه ظرف برای خلقت و وحی در نظر گرفت؛ بنابراین معنای آیه این است که آسمان قبل از فعلیت یافتن به صورت دود و وجودی مبهم و غیر مشخص بود. خدای تعالی امر آن را متمایز کرد و به دلیل قابلیت، آن را طی دو روز، هفت آسمان قرار داد؛ مانند تدریج مطرح شده در امر خلقت آدم در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی روم وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ؛ که به دلیل قابلیت یافتن خاک بود (فخر رازی، بی تا، ج ۲۵، ص ۹۶). بنابراین آیات ۱۱ و ۱۲ سوره‌ی فصلت، ناظر به تفصیل اجمالی آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی انبیاء بوده که می‌فرماید: أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا و در آیات سوره‌ی فصلت، تأخر رتبی کلام مورد نظر است، نه تأخر زمانی که در پی آن شبهه‌ی تدریج مطرح شود (طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۱۷، ص ۳۶۷).

ج- مبهم دانستن مفهوم کلمه الله؛ نویسنده به دنبال تصور مخاطب در امر آفرینش، وجه متمایز کلمه به عنوان امر تکوینی خدا با وحی به عنوان تکلم خدا را مشخص نمی‌داند (Radscheit, 2006, Vol5, p542).

مفهوم کلمه به صورت ترکیب اضافی کلمه الله در قرآن، در سه رویکرد یا به عبارتی سه کاربست، ظهور یافته است؛ وحی، خلق و آفرینش، گفت‌وگوی مستقیم یا غیرمستقیم خدا با بندگان خاص خود از جمله موسی (ع). وحی نیز در لغت به معنای اشاره‌ی سریع است و در قرآن با کاربردهای متفاوتی به کار رفته است و به طور کلی در اصطلاح قرآنی در سه حیطه‌ی وحی به معنای غریزه، وحی به معنای الهام و وحی رسالی قبل تقسیم‌بندی است. امر نیز در قرآن دو گونه است؛ امر لفظی و تشریعی و امر تکوینی. امر تشریعی تخلف‌پذیر؛ اما امر تکوینی حتمی و تخلف‌ناپذیر است. بنابراین بررسی سه عنوان کلمه الله و امر تکوینی و وحی در آیات الهی، نشان می‌دهد که کلمه الله را می‌توان امر تکوینی خدا و آفرینش بدیع دانست و آن با کلام الله که در رابطه با وحی رسالی استعمال می‌شود، متمایز است. وحی رسالی از نوع لفظ و هدف آن هدایت است و خود به سه طریق قابل انزال

است. بنابراین وجه ممیزه‌ی وحی با امر تکوینی را توجه به این نکته مشخص می‌کند که در امر وحی یک طرف این مخاطب پیامبر به عنوان موجودی دارای دو بُعد مادی و معنوی است؛ لذا اقتضای عالم ماده و بُعد مادی پیامبر، تکلم مشهور و رایج است، در حالی که امر تکوینی لزوماً به موجوداتی که مانند انسان دارای قوه‌ی فاعله و اسباب و علل مادی گفت‌وگو باشند، محدود نیست. از دیگر سو قول خدا در تکوینیات عبارتست از خود موجودات که با وجود یافتنشان بر مقصود خدا دلالت می‌کنند و در غیر تکوینیات هم مانند سخن گفتن با انسان فهماندن مقصود مورد نظر است یا با تولید صوت (البته نه با اسباب ظاهری) یا به القا و دیگر انواع؛ بنابراین، قول به معنای اظهار مافی‌ضمیر، در عوالم گوناگون از عالم مجردات گرفته تا عالم ماده و در مخاطب انسان، مورچه، هدهد و نحل به کیفیت‌های گوناگونی متناسب با همان عالم تعبیر می‌شود و قول خدا در تکوینیات عین همان ایجاد آن است و کلمه‌ی کن نمی‌تواند بین خدا و آن چیز واسطه باشد (طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۲، صص ۳۱۶-۳۱۸). تکلم در بشر به اقتضای ماهیت با تولید صوت است؛ اما در مورد شیء یا/مر که بی‌شک از نوع بشر نیست؛ تکلم با تولید صوت نیاز نیست و موجودات قبل از هست شدن به واسطه‌ی اراده‌ی الهی در عالم علم الهی قرار گرفته و به امر الهی که برای تقریب به ذهن بشر به صورت مخاطب کن فیکون تعبیر شده است، هست می‌شوند.

د- انگاره وجود رابطه بین زبان و وجود؛ نویسنده‌ی مدخل معتقد است اگر یگانه علت ایجاد موجودات، امر تکوینی الهی باشد، باید رابطه‌ی بین زبان و وجود بررسی شود (Radscheit, 2006, Vol5, p542)؛ اما در امر تکوینی خدا و آفرینش موجودات، مسئله‌ی هستی یافتن در میان است و نباید تصور کرد در این امر، لفظی از جانب خدا در میان است، زیرا؛

۱. در صورت فرض لفظی بودن امر در تکوین و آفرینش، ایجاد خود لفظ امر به تکوین هم نیازمند لفظ دیگر و آن لفظ هم محتاج به لفظ دیگر و منجر به تسلسل باطل است (طباطبایی، ۱۳۸۲ ش، ج ۱۷، ص ۱۱۵). پس کن و یقول در این آیات از قبیل لفظ نیست؛ در خطبه‌ی ۱۸۶ نهج البلاغه: لا بصوت یقرع ولا بنداء یسمع و انما کلامه سبحانه فعل منه

و دعای ۷ صحیفه‌ی سجادیه: فهی بمشیتک دون قولک مؤتمرة و یارادتک دون نهیک منزجرة نیز به این مطلب اشاره شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۳۸۰).

۲. مخاطبان آیه، مطابق آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی ملک: *أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ*، معدوم خارجی و موجود علمی‌اند؛ بنابراین مخلوقات پیش از ایجاد، در علم خداوند موجود بودند و خداوند به آنچه که در علم او وجود دارد، دستور تجلی می‌دهد. پس ایجاد که فعل خداست، از نوع تجلی است، نه تجافی و سقوط از مکانی به مکان دیگر (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۲، ص ۳۸۰). پس در امر تکوین مخاطبی که دارای وجود پیشینی باشد، درکار نیست؛ زیرا اگر وجود داشته باشد، دیگر به ایجاد احتیاج ندارد. پس فعل امر کن در کن فیکون از باب تمثیل و منظور از آن افاضه‌ی وجود به معدومی است که برای هست شدن جز خدا به چیز دیگر احتیاج ندارد و با اراده‌ی ذات، بی‌درنگ هستی می‌یابد (زمخشری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۱؛ فخررازی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۵۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۲ش، ج ۱۷، ص ۱۱۶).

نتیجه‌گیری

در مدخل کلمه الله از دایره المعارف قرآن، با وجود گردآوری نسبتاً جامع آیات، در حیطه‌ی بحث، نگارنده عموماً برداشت صحیحی از آیات ارائه نداده و همین امر موجب استنتاج‌های ناسازگار با تعالیم اسلام و قرآن و نیز تفسیر نادرست و ناسازگار با متن قرآن، از کلمه الله است؛ بررسی و تحلیل مدخل حاکی از نقاط قوتی است که نشان از تخصص و تسلط نویسنده در مباحث معناشناسی و ترجمه دارد؛ با این وجود دو خلأ عدم ارجاع به کتاب‌های لغت معتبر و اکتفا به ترجمه‌ی آیات و نیز ارائه ندادن سابقه‌ی دیدگاه‌های کلامی مطرح در خصوص کلمه الله، ضعف علمی مدخل را نشان می‌دهد.

رویکرد نویسنده مبتنی بر قیاس قرآن و عهدین در موارد متعددی از جمله قیاس بی‌مورد استدلال‌ها و نیز قیاس وحی قرآنی با عهدین، به وضوح نمایان است؛ حال آنکه برای تفسیر کلمه الله در قرآن، به چنین قیاس‌هایی نیاز نیست و آشنایی با مقدمات فهم و تفسیر قرآن و مراجعه به کتاب‌های لغت معتبر و تفسیر، برای تبیین این مفهوم قرآنی، شرط لازم و کافی است. عدم ارجاع آیات متشابه به محکم و نیز در نظر نگرفتن اقتضای عوالم نیز در تحلیل و برداشت ناصحیح وجود پیشینی امر در عرض وجود خداوند، بسیار مؤثر بوده و نقطه ضعف مدخل است.

فقدان توجه نویسنده‌ی مدخل به موارد پیش گفته، تأثیر شایانی بر استنتاج و برداشت او از آیات قرآن دارد. در عین حال که از قیاس قرآن با عهدین، صرفاً انگاره‌ی اقتباس به ذهن متبادر می‌شود و در تبیین مفهوم و آموزه‌ی قرآنی کلمه/الله یاری‌گر نیست؛ چرا که کلام الهی و کلمه/الله در قرآن از آموزه‌های عهدین در این خصوص، متمایز است.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه (بی‌تا). محقق: صبحی‌الصالح، بیروت: دارالکتب‌اللبنانی.
- ۱. ابن‌درید، محمدبن‌حسن (۱۹۸۷م). جمهره‌اللغه، محقق: رمزی‌منیر بعلبکی، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
- ۲. ابن‌عاشور، محمدطاهر (بی‌تا). تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید (التحریر و التنویر)، کتابخانه مدرسه فقاہت.
- ۳. ابوالفتوح‌رازی، حسین‌بن‌علی (۱۳۷۶ش). روض‌الجنان و روح‌الجنان فی تفسیر القرآن، مصحح: محمدجعفر یاحقی، مشهد: انتشارات آستان‌قدس‌رضوی و بنیادپژوهش‌های اسلامی.
- ۴. اسدی، علی (تابستان ۱۳۹۶). بررسی و نقد نظریه‌ی اقتباس قرآن از عهدین، نشریه معرفت‌ادیان، سال هشتم، شماره ۳، پیاپی ۳۱.
- ۵. اقبال، مظفر (بهار و تابستان ۱۳۸۸). خاورشناسی و دایرة‌المعارف قرآن لیدن، نشریه‌ی قرآن‌پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان)، سال چهارم، شماره‌ی ۱، پیاپی ۶.
- ۶. اوئن، هاواری (۱۳۸۰ش). دیدگاه‌ها درباره‌ی خدا، ترجمه: حمید بخشنده، قم: اشراق.
- ۷. ایجی، میرسیدشریف (۱۳۲۵ق). شرح‌المواقف، مصحح: بدرالدین نعسانی، قم: انتشارات شریف‌رضی، چاپ اول.
- ۸. آرمسترانگ، کارل (۱۳۸۳ش). زندگی‌نامه‌ی پیامبر اسلام، ترجمه‌ی کیانوش حشمتی، تهران: انتشارات حکمت.
- ۹. آلوسی، سید محمود (بی‌تا). روح‌المعانی فی تفسیر القرآن‌العظیم و السبع‌المثانی، کتابخانه مدرسه فقاہت.
- ۱۰. بقاعی، ابراهیم‌بن‌عمر (بی‌تا). نظم‌الدرر فی تناسب‌الآیات و السور، قاهره: دارالکتب الاسلامی.
- ۱۱. بیضاوی، عبدالله (بی‌تا). انوار‌التنزیل و اسرار‌التأویل، بیروت: دارالفکر.
- ۱۲. تنی، مریل‌سی (۱۳۶۳ش). معرفی عهد جدید، ترجمه: ط. میکائیلیان، قم: حیات ابدی.

۱۳. ثعالبی، أبوزید (۱۴۱۸ق). الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، محقق: عبدالفتاح أبوسنه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. جعفری و سعیدی مهر (بهار ۱۳۹۶). امیر و محمد، رابطه‌ی وجود، موجود و ذات با تصور خداوند در نظام فلسفی-الهیاتی توماس آکوینی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۷، شماره ۱، پیاپی ۶۲، صص ۴۵-۶۴.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۹ش). شرح حکمت متعالیه، تهران: الزهرا (س).
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ش). تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. حمزئیان و رشیدی نسب، عظیم و طوبی (پاییز ۱۳۹۵). بررسی تعالی و حضور در مثنوی معنوی، فصلنامه‌ی فلسفه و کلام اسلامی آینه‌ی معرفت، دانشگاه شهید بهشتی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
۱۹. رضایی هفتادر و همتیان، حسن و مهدی (۱۳۹۵ش). آسیب‌شناسی دیدگاه یوری روبین در مورد اصالت وحی، نشریه‌ی قرآن‌پژوهی خاورشناسان، شماره ۲۰.
۲۰. زمخشری، جارالله محمود بن عمر (بی‌تا). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، کتابخانه مدرسه فقاقت.
۲۱. ژیلسون، اتین (۱۳۸۴ش). تومیسسم، ترجمه: سید ضیاءالدین دهشیری، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۴۰۲ش). حکمه الاشراق، ترجمه: فتحعلی اکبری، تهران: انتشارات علم، چاپ سوم.
۲۳. صحیفه سجادیه، (۱۳۷۵ش). ترجمه: عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم قوام (۱۹۸۱م). الحکمه‌المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۹۹۵م). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و تعلیق لجنه من العلماء و الأخصائین، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق). عدة‌الصول، قم: مطبعه ستاره، چاپ اول.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. عبدالباقی، فؤاد (۱۳۶۴ق). المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم، قاهره: دار الکتب المصریه.

۳۰. علوی مهر و محمدبلو، حسین و عبدالقادر (۱۳۹۸ش). بررسی مدخل وحی در دایرةالمعارف اولیور لیمن، نشریه‌ی قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۲۷.
۳۱. فخررازی، محمدبن عمر (بی تا). مفاتیح الغیب، کتابخانه مدرسه فقاہت.
۳۲. فراہیدی، خلیل بن احمد (بی تا). العین، محقق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، دار و مکتبہ الہلال.
۳۳. قاضی عبدالجبار (بی تا). شرح الاصول الخمسة، تعلیق: احمد بن الحسین بن ابی ہاشم، محقق: عبدالکریم عثمان، قاہرہ: مکتبہ وہبہ.
۳۴. قشیری، عبدالکریم (بی تا). لطایف الاشارات، کتابخانہ مدرسہ فقاہت.
۳۵. کارلائل، توماس (۱۳۴۹ق). الابطال، تعریب: محمد السباعی، قاہرہ: المطبعہ المصریہ بالازہر.
۳۶. کرمانی، محمدفہیم (۱۳۸۶ش). ترجمہ انجیل برنابا، تہران: صحیفہ‌ی خرد.
۳۷. کوپرس و صفوی، میشل و سید سلمان (فروردین ۱۳۸۸). قرآن را باید از نو شناخت، نشست «ساختارشناسی و روش شناسی در فہم آیات قرآنی» با نگاہ بہ سورہ‌ی مائدہ، کتاب ماہ دین، شمارہ ۱۳۸.
۳۸. گیورگیو، ویرژیل (۱۳۴۲ش). محمد پیامبری کہ از نو باید شناخت، ترجمہ: ذبیح اللہ منصوری، تہران: امیرکبیر.
۳۹. مشکور، محمدجواد (۱۳۵۷ش). فرهنگ تطبیقی عربی با زبان های سامی و ایرانی، تہران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۴۰. معرفت، محمدہادی (۱۳۹۱ش). علوم قرآنی، قم: مؤسسہ التمہید.
۴۱. ناس، جان بی (۱۳۷۳ش). تاریخ جامع ادیان، ترجمہ: علی اصغر حکمت، تہران: علمی و فرهنگی.
۴۲. نوبری، علیرضا (۱۳۹۶ش). بررسی مراحل خلقت و مراحل حیات، نشریہ‌ی قرآن پژوهی خاورشناسان، شمارہ ۲۲.
43. Bomhard, Allan R (2021). THE NOSTRATIC ORIGIN OF AFRASIAN, USA: FLORENCE SC.
44. Radscheit, Matthias (2006). Word Of God; Encyclopaedia Of The Quran, Leiden-Boston.

Social Quranic Interpretation as a Method for Family Empowerment

Moslem Taheri Kelkashondy¹

A'tefeh Andarza²

1.Assistant Professor, Faculty of Shi'a Studies and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. muslimtaheri@ut.ac.ir

2.Ph.D. Student, Department of Teaching Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran
andarza.a313@ut.ac.ir (Corresponding Author)

DOI: 10.22034/iscw.2023.713416

Orqina Research

Received:

2023-22-19

Accepted:

2023-09-12

Keywords:

Social
Interpretation,
Quran,
Method,
Family
Empowerment.

Abstract: The nature of the divine word in the form of revelation is a point of contention. In this regard, the study of existence in the form of Kon Fayacon's phrase has attracted the attention of researchers. Some, including Radscheit, the author of the entry of Word of God in the Leiden Encyclopedia of the Qur'an, have considered it a verbal address. The upcoming research has examined this entry with a descriptive-analytical approach. The result is that despite the author's accuracy in the number of verses, which is the main strength of the entry; Commenting without citing and referring to the opinions of commentators, inappropriate comparison of Quranic arguments with the teachings of the Testaments, weakness in Quranic citations and unfamiliarity with the basics of Quranic interpretation are among the shortcomings of the work. For this reason, the author's two more obvious conclusions about the prior existence of the matter and the humanity of the words of the Qur'an are ruled out; Because although it is not a matter of verbal existence, the revelation of the Qur'an, due to the immensity of human beings, happened by hearing the words and the divine words, and what is available today as the Qur'an is the same divine word.

تفسیر اجتماعی قرآن به مثابه روش در توانمندسازی خانواده

عاطفه اندرزا^۲

مسلم طاهری کل کشوندی^۱

۱. استادیار، عضو هیئت علمی گروه شیعه شناسی و معارف اسلامی دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران

muslimtaheri@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران

andarza.a313@ut.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2023.713416

صص: ۱۱۹-۱۲۹

چکیده: مسائل و نیازهای اجتماعی، جهان اسلام در قرن معاصر

به ویژه مفسران اجتماعی شیعه را به چاره‌اندیشی واداشت. مفسران اجتماعی قرآن با شناخت نیازها و مسائل جامعه اسلامی، درمان را در بازگشت به قرآن و مراجعه به تفسیر با نگرش اجتماعی و مسائل روز به گونه‌ای که پاسخگوی نیازهای زمانه باشد، یافتند. هدف اصلی این پژوهش بررسی تفسیر اجتماعی قرآن به مثابه روش در توانمندسازی خانواده است. در این روش تفسیری، مفسر با توجه به مشکلات جامعه می‌خواهد از دل قرآن کریم برای حل معضلات جامعه کوشش کند و آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با برجسته کردن پیام‌ها و احکام آن، راه حیات جدیدی را در پیش روی مسلمانان قرار دهد. یکی از مواردی که این روش تفسیر می‌تواند به جامعه کمک کند، توانمندسازی خانواده است به طوری که به اعضای خانواده در مسائلی نظیر، تشکیل محکمه خانوادگی، گسترده کردن شبکه خانواده، رعایت اصل مشاوره، تعهد و صداقت و سایر موارد کمک کند و مدل‌های را نیز معرفی می‌کند. این نوشتار، با ابزار فیش‌برداری و با مراجعه به کتابخانه و به روش توصیفی - تبیینی انجام پذیرفته است.

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

تفسیر اجتماعی،

قرآن،

روش،

خانواده،

توانمند سازی.

مقدمه و بیان مسئله

از تحولات بسیار مهم قرآن پژوهی دوره معاصر، پیدایش مکتب تفسیر اجتماعی است. در این تحول، مفسران به پیام‌های اجتماعی قرآن کریم می‌اندیشیدند. این نهضت جدید تفسیری بر آن است که آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان شده، مبارزه کند. ویژگی مهم این گرایش ایجاد تحول در تفسیر قرآن از فردگرایی به جمع‌اندیشی و تحلیل سرنوشت کلی جامعه مسلمانان است. اما آیا تفسیر اجتماعی قرآن کریم به مثابه یک روش می‌تواند به معضلات و مشکلات زن و خانواده کمک کند؟ و چه راه‌کاری برای توانمندسازی خانواده در زمینه‌های مختلف اعم از اقتصادی، اجتماعی و... بیان نموده است؟ آیا این کتاب مقدس مدل‌ها و الگوهایی برای توانمندسازی زن و خانواده اشاره کرد است؟ در نوشتار حاضر کوشش شده به این سوالات در حد وسع نویسنده پاسخ داده شود.

چیستی تفسیر اجتماعی قرآن:

«تفسیر» به معنای پرده‌برداری از ابهامات کلمات و جملات قرآن و توضیح مقاصد و اهداف آنها است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۲۳) و «تفسیر اجتماعی» که شاخه‌ای از تفسیر اجتهادی با گرایش اجتماعی است به معنای خضوع در برابر مفاهیم اجتماعی و نیازهای واقعی عصر حاضر است که مفسر در این روش تلاش می‌کند، بین نظریه قرآن در زمینه مسائل اجتماعی با هدف اجتماعی هماهنگی برقرار نماید. (ایازی، ۱۴۱۴ق: ۵۳) تفسیر اجتماعی به عنوان یکی از گرایشهای تفسیری که در سده‌ی اخیر شکل گرفته است، عملاً تلاشی است در فهم و تبیین مجموعه آیات قرآن و اختصاصی به آیات مدنی ندارد و تفسیریست که در آن مفسر تلاش می‌کند تا پیام قرآن را در تمامی مسائل مرتبط با حیات انسانی به ویژه مسائلی که در تعالی جامعه دخیل است، ارائه دهد و نیز از قرآن کریم به عنوان متنی که راه‌حلهایی را برای رفع معضلات و مسائل اجتماعی متناسب با شرایط زمان دارد استفاده می‌کند لذا مهم‌ترین مؤلفه تفسیر اجتماعی واقع‌نگری، توجه به ضرورت‌های موجود جامعه و موضوعاتی که هر روز ما با آنها در تعامل هستیم، می‌باشد.

درباره پیشینه این مدل از تفسیر می‌توان از سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ق) و شاگردش شیخ محمد عبده (۱۲۶۶-۱۳۲۶ق) که تأسیس مکتب تفسیری خاص برداشتند نام برد. همچنین می‌توان به رشید رضا اشاره کرد، هرچند رشید

رضا در المنار، در برخی موارد از اهداف سید جمال و عبده فاصله گرفته است، اما گرایش اجتماعی تفسیر، راه خود را ادامه داد و در مصر افرادی همچون شیخ احمد مصطفی مراغی (تفسیر مراغی) و سید قطب (فی ظلال القرآن) و در سوریه قاسمی (محاسن التأویل) و در ایران علامه طباطبایی (المیزان) و آیت الله مکارم شیرازی (تفسیر نمونه) و آیت الله طالقانی (پرتوی از قرآن) و در لبنان محمد جواد مغنیه (الکاشف) و علامه سید محمد حسین فضل الله (من وحی القرآن) این راه را ادامه داده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۴۷).

روش در تفسیر:

این واژه در لغت به معنای راه، شیوه، اسلوب (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۸: ۱۲۳۷۸) و معاد آن در عربی "منهج" از ریشه نهج به معنای طریق (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۲۵) اما در اصطلاح به معنای آموزش دادن چیزی که مطابق پیش‌فرض‌های معین و نظام مشخصی برای رسیدن به هدف معین است. (ابوطبره، ۱۹۹۴: ۲۳) اما مقصود از روش تفسیری، مستند و یا مستنداتی است که مفسران در فهم و تفسیر آیات از آن‌ها بهره گرفته‌اند. (مودب، ۱۳۸۰: ۱۶۵) و شیوه تفسیری خاصی است که مفسر بر اساس افکار و عقاید تخصص علمی یا مکتب تفسیری خود در تفسیر آیات قرآن به کار می‌گیرد. (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۸)

تفسیر اجتماعی قرآن به مثابه روش:

در تفسیر اجتماعی به مثابه روش، مفسر با توجه به مشکلات جامعه می‌خواهد از دل قرآن کریم برای حل معضلات جامعه کوشش کند و آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با برجسته کردن پیام‌ها و احکام آن، راه حیات جدیدی را در پیش روی مسلمانان قرار دهد و از سوی دیگر، با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان گشته، مبارزه کند.

توانمندسازی خانواده:

«توانمندسازی» به معنای ایجاد خودباوری و اتکا به نفس در افراد به عنوان مهم‌ترین عامل توسعه برای مبارزه با فقر است و فرایند آن ظرفیت سازی اقتصادی و اجتماعی است. (مافی، ۱۳۸۷: ۵۷) در علم مدیریت و جامعه شناسی، توانایی افراد، گروه‌ها و یا جوامع برای کنترل شرایط خود و دستیابی به موفقیت برای به حداکثر رساندن کیفیت

زندگی، توانمندسازی است. (آدامز، ۲۰۰۸: ۶) برخی نیز در تعریف آن گفته‌اند: «توانمندسازی اصطلاحی است برای توصیف همواره کردن راه خود یا دیگران برای تلاش در جهت دستیابی به اهداف شخصی» (ابوت و والاس، ۱۳۷۶: ۳۱۱) لذا در توانمندسازی خانواده، به اعضا خانواده کمک می‌شود تا در راستای کاهش فقر، پایداری روابط خانوادگی، ابعاد اجتماعی، حفظ ارزش‌های اخلاقی و حقوقی خانواده تلاش کنند.

مؤلفه‌های توانمندسازی خانواده از منظر قرآن

با بررسی آیات قرآن کریم و نظر مفسرین، می‌توان چند مؤلفه و راهکار و نیز الگو در قرآن کریم برای توانمندسازی خانواده به دست آورد. در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

راهکارهای خانواده محور در قرآن تشکیل محکمه خانوادگی

با توجه به آیات قرآن کریم و نیز مطالب تفسیری، مهم‌ترین راهکاری که می‌دهد تحکیم خانواده و اجرای نقش‌ها بر اساس خلقت و ظرفیت‌های درونی افراد است، البته این مورد یک راهکار غیر مستقیم و پیشگیرانه می‌باشد. (جمشیدی و مهدی زاده، ۱۳۹۸: ۲) بر اساس این راهکار تا آنجا که وجود درد باید برای به دور ماندن خانواده از تزلزل و فروپاشی جلوگیری کرد به طوری که هر یک از افراد خانواده بتوانند به خوبی آن نقش‌هایی که بر اساس خلقت بدان‌ها تعلق گرفته را به خوبی ایفاء کنند و اگر مشکل بین زن و شوهر به وجود آمد طبق آیه قرآن باید داور صالحی برای رفع مشکل انتخاب کنند: «وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَبِيرًا» (نساء: ۳۵) و اگر از جدایی میان آن دو [زن و شوهر] بیم دارید پس داوری از خانواده آن [شوهر] و داوری از خانواده آن [زن] تعیین کنید. اگر سر سازگاری دارند، خدا میان آن دو سازگاری خواهد داد. آری! خدا دانای آگاه است».

علامه طباطبایی به عنوان یکی از مفسران تفسیر اجتماعی قرآن کریم، درباره این آیه می‌فرماید: «در آیه شریفه حصول توافق را به خدای تعالی نسبت داده، تا بفهماند سبب حقیقی و آن کسی که میان اسباب ظاهری و مسببات آن‌ها رابطه برقرار می‌کند خدای تعالی است، او است که هر حقی را به صاحب حق می‌دهد، و در آخر آیه فرمود: ان الله کان

علیما خبیرا، و مناسبت این جمله با مضمون آیه روشن است» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۳۴۶ و ۳۴۷) صاحب تفسیر نمونه نیز ذیل این آیه می‌نویسد: «محکمه صلح خانوادگی که در آیه فوق به آن اشاره شده یکی از شاهکارهای اسلام است..... در محکمه صلح فامیلی؛ داوران از بستگان نزدیک مرد و زن هستند و جدایی یا صلح آن دو، در زندگی این عده هم از نظر عاطفی و هم از نظر مسئولیت‌های ناشی از آن تأثیر دارد و لذا آن‌ها نهایت کوشش را به خرج می‌دهند که صلح و صمیمیت در میان این دو برقرار شود و به اصطلاح آب رفته به جوی بازگردد! ... و شانس موفقیت این محکمه در اصلاح میان دو همسر به مراتب بیشتر از محاکم دیگر است.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۷۱-۳۷۷)

گسترده کردن شبکه خانواده

قرآن کریم، براساس آیات خود، کانون گرم خانواده را صرفاً محدود به زوجین و فرزندان نمی‌کند و دامنه این مسئله را وسعت داده است. چون رویکرد قرآن کریم بر این است که تعامل و رابطه بین افراد جامعه را تحت نام خانواده با عناوین و بهانه‌های مختلف برقرار نماید و در حد امکان نیازمندی‌های اعضا به ویژه زنان و کودکان جامعه از طریق گروه‌ها و اعضای که ارتباط نسبی دارند باهم حل و فصل کنند. لذا خداوند متعال می‌فرماید: «... وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ (احزاب: ۶) و خویشاوندان نسبی شخص (در حکم ارث) بعضی بر بعضی دیگر در کتاب خدا مقدمند....» درآیه‌ای دیگر نیز می‌فرماید: «... وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ؛ (بقره: ۸۳) و به پدر و مادر، و خویشان و یتیمان و مستمندان احسان کنید....» علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌فرماید: «این آیه نسبت به طبقاتی که احسان به آنان واجب شمرده شده، ترتیب را رعایت کرده، اول پدر و مادران را ذکر کرده، که پیداست از هر طبقه دیگری به احسان مستحق‌تراند، چون پدر و مادر ریشه و اصلی است که آدمی به آن دو اتکا دارد و جوانه وجودش روی آن دو تنه روییده، پس از آن دو، سایر خویشاوندان را مستحق‌تر از دیگران معرفی کرده که باید به آنان احسان شود.» (طباطبایی، قبلی، ج ۱: ۲۱۸ و ۱۱۹) در سوره دیگر نیز می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ...» (نحل: ۹۰) خدا به عدل و احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد»

رعایت اصل مشاوره

یکی دیگر از مواردی که از دید قرآن کریم می‌تواند به توانمندسازی خانواده جهت تحکیم آن کمک کند مشورت کردن در امور زندگانی است. البته این طبیعی است که هر کسی خواسته‌ها و نظریه‌های مخصوص به خود را داشته باشد و دو همسر، دارای خواسته‌ها و نظریه‌های متعارض باشند؛ اما در بسیاری موارد، همسران می‌توانند با هم‌فکری و مشورت، خواسته‌ها و نظریات خود را هماهنگ کنند و از تعارض آن‌ها بکاهند. به عنوان نمونه در موضوع تغذیه کودک شیرخوار که آیا کودک شیرمادر را بنوشد یا توسط دایه انجام گیرد یا او را به کدام دایه بسپارند، در چنین مواردی زن و مرد می‌توانند با مشورت هم تصمیم درستی بگیرند به طوری که قرآن کریم می‌فرماید: «فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَزِضُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ» (بقره: ۲۳۳) و اگر پدر و مادر به رضایت و مصلحت دید یکدیگر بخواهند فرزند را از شیر بگیرند هر دو را رواست، و اگر خواهید که برای فرزندان دایه بگیرید آن هم روا باشد در صورتی که دایه را حقوقی به متعارف بدهی...» لذا زن و شوهر می‌توانند برای رفع تعارضات زندگی باهم مشورت کنند.

تعهد

اصل وفاداری و تعهد یکی از ارزش‌های ضروری و بنیادی و پرکاربرد اخلاق در حوزه توانمندسازی خانواده است و در آموزه‌های وحیانی اهمیت ویژه‌ای دارد. در عقد ازدواج، زن و شوهر عهد می‌کنند به یکدیگر خیانت نکنند و در هر موقعیتی حافظ و نگهبان جان و مال و ناموس یکدیگر باشند، همچنین مشکلات زندگی را با هم حل و فصل کنند. آنچه که در عصر حاضر در خانواده‌ها شاهد آن هستیم. لذا با نهادینه کردن اصل وفاداری و پایبندی به قواعد خانواده می‌توان جلوی آثار نامطلوب و جبران ناپذیر بر نظام خانواده را گرفت و هر یک از اعضای خانواده را در مواجهه با چنین آسیب‌هایی توانمند ساخت. قرآن در این زمینه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْزُوجِهِمْ حَافِظُونَ؛ و آنان که فروج و اندامشان را از عمل حرام نگاه می‌دارند». (مومنون: ۵) در جایی دیگر نیز می‌فرماید: «... وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ» (أحزاب: ۳۵) و زنان با حفاظ خوددار از تمایلات حرام...»

صداقت

یکی دیگر از باورهای اخلاقی که انسان را ملزم می‌گرداند تا به وظایف خود متعهد و مسئول باشد، اصل صداقت و صراحت است. صدق و راستی به عنوان یکی از بنیادی‌ترین و پرکاربردترین باورهای اخلاقی در اسلام، سهم به‌سزایی در وحدت بخشی، صمیمیت و تقویت و توانمندسازی خانواده برای تحقق حقوق و وظایف دینی و ایجاد زمینه‌های رشد اخلاقی دارد. در قرآن کریم دستوراتی برای زنان پیامبر(ص) و نیز عموم مردم گفته شده است که یکی از این موارد صداقت می‌باشد به طوری که می‌فرماید: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ...» (أحزاب: ۳۵) همانا مردان مسلمان و زنان مسلمان، و مردان با ایمان و زنان با ایمان، و مردان مطیع خدا و زنان مطیع خدا، و مردان راستگو و زنان راستگو...»

حیای مجدد کانون خانواده:

یکی دیگر از مواردی که قرآن به توانمندسازی فرد و خانواده کمک می‌کند تشویق مؤمنان و صالحان به ازدواج مجدد و احیای کانون خانواده است. لذا قرآن می‌فرماید: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ...» (نور: ۳۲) بی‌همسران خود، و غلامان و کنیزان درستکاران را همسر دهید...» از نگاه برخی از علمای لغت، آیه شامل زنان بی شوهر و مردان بی زن نیز می‌شود زیرا کلمه «الْأَيَامَى» جمع «ایم» به فتحه همزه و کسر یاء و تشدید آن به معنای زنی بی شوهر است خواه دوشیزه یا شوهر رفته که بنا به دلایلی همسر ندارد و نیز مردی که زن ندارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۳۹ و قریشی بنابی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۵۲) آیه شریفه همان گونه که جوانان عزب را به ازدواج و تشکیل خانواده تشویق نموده، زنان و مردان بیوه را نیز بر انجام این عمل ترغیب می‌نماید و می‌فرماید در این صورت اگر تشکیل خانواده دادند و از لحاظ اقتصادی با مشکل روبرو شود، بازهم خداوند متعال خود به‌عنوان مسبب الاسباب واقعی اقدام کرده و زمینه بی‌نیازی اقتصادی خانواده را فراهم می‌سازد.

نمونه های قرآنی اشتغال زنان سرپرست خانواده برای توانمندسازی

در آیات قرآن کریم، نمونه‌ای از اشتغال زنان سرپرست خانواده وجود دارد که با توجه به نوع بیان این آیات در استنباط مطلب مورد نظر، کافی می‌باشد که می‌تواند الگو و مدلی باشد برای توانمندسازی خانواده که در ادامه به چند مورد آن اشاره می‌کنیم:

دختران حضرت شعیب (ع)

نمونه بارز این قشر از زنان، دختران حضرت شعیب (ع) است. از آنجا که پدر آنها به علت پیری و کهولت سن، توان کار و کسب درآمد نداشت، سرپرستی اقتصادی خانواده بر دوش این دختران بود و آنان با رعایت حریم‌های الهی در بیرون از منزل به کار چوپانی مشغول و جایگزین پدر برای نگهداری از گوسفندان شده بودند و مسئولیت پذیری اجتماعی را در عرصه میدان عملیاتی، اجرا می‌کردند. تا این که در یکی از روزها، حضرت موسی (ع) گوسفندان آنها را سیراب نمود و آنان زودتر از روزهای قبل به منزل مراجعت کردند و جریان را برای پدر بازگو نمودند. حضرت شعیب (ع) تصمیم گرفت برای جبران زحماتش، او را به خانه دعوت کند؛ به همین منظور یکی از دختران خود را به نزد موسی (ع) فرستاد. (قصص: ۲۵) در آیه بعدی پیشنهاد این دختر برای واگذاری مسئولیت سنگین اقتصاد خانواده به حضرت موسی (ع) مطرح شده است. (قصص: ۲۶) علامه طباطبایی ذیل این آیه می‌فرماید: «اینکه "استیجار" را بدون قید ذکر فرموده، این معنا را می‌فهماند که مراد این بوده که موسی (ع) اجیر او شود، در همه حوائج او، و خلاصه قائم مقام خود شعیب باشد، در همه کارهایش، هر چند که به اقتضای مقام تنها مساله چراندن گوسفندان به نظر بیاید.» (طباطبایی، قبلی، ج ۱۶: ۲۶) در نمونه قرآنی فوق، کار کردن این دختران به عنوان سرپرست خانوار، به عنوان یک الگو برای دیگر زنان مورد اشاره قرار گرفته که در عرصه مشاغل اجتماعی متناسب با شرایط و موقعیت خود، بستر توانمندی اجتماعی و مالی را فراهم آوردند. هر چند مدت زمان کارکردن آنان محدود به زمان پیری و کهنسالی حضرت شعیب (ع) تا زمان ازدواج یکی از آنان با حضرت موسی (ع) بوده است.

حضرت بلقیس (ملکه سبا)

حضرت بلقیس نیز یکی دیگر از زنان نمونه است که برای مدتی توانست سرپرستی سیاسی - اجتماعی یک قومی را بر دوش بکشد و در قرآن کریم نیز داستان این زن سرپرست جامعه، به عنوان الگو معرفی شده است. البته بلقیس بعد از ماجرای حاضر شدن تخت

سلطنتش در یک چشم بر هم زدن توسط آصف بن برخیا و بعد از مشاهده و درک خوبی‌های حضرت سلیمان و یارانش، به خدا ایمان آورد و از گذشته خویش توبه کرد. (نمل: ۲۳-۴۴)

از داستان زنان قرآنی فوق، اثبات می‌شود که این قشر نیز با وجود همه محدودیت‌ها و ظرافت‌های وجودی، قادر هستند همچون مردان، جهت تأمین مایحتاج اقتصادی خود و دیگر اعضای خانواده و مدیریت داشته‌ها تلاش کنند و به توانمندی اقتصادی برسند، اما شایسته این است که مواجه آنان با اقتصاد خانواده به صورت حساب شده صورت گیرد تا بتوانند علاوه بر انجام این رسالت سنگین، مسئولیت‌های اساسی خود را نیز همچنان به خوبی بر دوش بکشند و هم خود آسیب نبینند و هم اعضای خانواده در معرض مشکلات بیشتر قرار نگیرند.

نتیجه‌گیری:

با توجه به آنچه در متن مقاله بدان اشاره شد این نتیجه حاصل می‌گردد که:

۱- تفسیر اجتماعی قرآن به مثابه روش، تفسیری است که در سده‌ی اخیر شکل گرفته و پیش از این در میان تفاسیر سابقه نداشته است. هدف این نهضت جدید تفسیری، از یک‌سو، آن بوده که آموزه‌های اجتماعی دین را در متن زندگی مردم قرار دهد و با برجسته کردن پیام‌ها و احکام آن، راه حیات جدیدی را در پیش روی مسلمانان قرار دهد و از سوی دیگر، با آنچه باعث انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان گشته، مبارزه کند.

۲- تفسیر اجتماعی قرآن به مثابه روش، تفسیری است که می‌تواند به توانمندسازی خانواده در زمینه‌های اخلاقی، آموزشی، تقویت بنیادین اعتقادات، تقویت بنیان خانواده، کمک شایانی کند.

منابع:

• قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، قم، دفتر انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آفایی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، «روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن»، دو فصلنامه قرآن و علم، س ۳، ش ۵.
۳. ایازی، سید محمد علی، (۱۳۸۱)، «اندیشه‌های اجتماعی در تفسیر المیزان» مجله بینات، س ۹، ش ۲.
۴. ایازی، سید محمد علی، (۱۳۸۷)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ وزارت ارشاد اسلامی.
۵. ایازی، سید محمد علی، (۱۳۸۹)، «گرایش اجتماعی در تفاسیر معاصر قرآن مجید»، دو فصلنامه تخصصی الاهیات اجتماعی، س ۲، ش ۳.
۶. خرمشاهی، بهاء‌الدین، (۱۳۶۴)، تفسیر و تفاسیر جدید، چاپ اول، تهران، کیهان.
۷. رضایی اصفهانی، محمد علی، (۱۳۸۷)، منطق تفسیر قرآن، جلد ۱ و ۲، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
۸. زمانی، محمد حسن، (۱۳۸۵)، مستشرقان و قرآن، چاپ سوم، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۰. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، تهران، ناشر دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. مؤدب، سید رضا، (۱۳۸۸)، مبانی تفسیر قرآن، قم، انتشارات دانشگاه.
۱۲. نفیسی، شادی، (۱۳۷۹)، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.



Examining the Role of Monotheistic Belief in the Family on Hopefulness: A Focus on the Story of Prophet Moses

Tahereh Mohseni¹

Fadak Izady Dana²

1.Assistant Professor and Faculty Member, Imam Sadiq University, Women's Campus t.mohseni@@isu.ac.ir

2.Level 3 Student of Quranic Interpretation and Sciences, Kosar Islamic Sciences Complex izady_f@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713417

Orgina Research

Received:

2023-01-15

Accepted:

2023-08-16

Keywords:

Monotheistic Belief,
Family,
Hopefulness,
Prophet Moses (AS).

Abstract: The nature of the divine word in the form of revelation is a point of contention. In this regard, the study of existence in the form of Kon Fayacon's phrase has attracted the attention of researchers. Some, including Radscheit, the author of the entry of Word of God in the Leiden Encyclopedia of the Qur'an, have considered it a verbal address. The upcoming research has examined this entry with a descriptive-analytical approach. The result is that despite the author's accuracy in the number of verses, which is the main strength of the entry; Commenting without citing and referring to the opinions of commentators, inappropriate comparison of Quranic arguments with the teachings of the Testaments, weakness in Quranic citations and unfamiliarity with the basics of Quranic interpretation are among the shortcomings of the work. For this reason, the author's two more obvious conclusions about the prior existence of the matter and the humanity of the words of the Qur'an are ruled out; Because although it is not a matter of verbal existence, the revelation of the Qur'an, due to the immensity of human beings, happened by hearing the words and the divine words, and what is available today as the Qur'an is the same divine word.

بررسی نقش توحید باوری در خانواده بر امیدآفرینی (با محوریت داستان حضرت موسی)

فدک ایزدی دانا^۲

طاهره محسنی^۱

۱. استادیار و عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق (علیه السلام) پردیس خاوران t.mohseni.isu.ac.ir

۲. طلبة سطح سه تفسیر و علوم قرآنی، مجتمع علوم اسلامی کوثر izady_f@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713418

صص: ۱۴۵-۱۳۰

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

توحید باوری،

خانواده،

امیدآفرینی،

حضرت موسی (ع)

چکیده: امیدآفرینی یکی از عناصر اساسی در تکامل و پیشرفت جوامع بشری است که با فراهم ساختن انگیزه لازم، مایه شوق انسان در رسیدن به آرزوها و در نهایت منجر به رشد می‌شود. از آنجایی که خانواده مناسب‌ترین بستر تربیتی است با اثرگذاری در حیطه باورها، عادات و رفتار انسان، نقش بی‌بدیلی در نهادینه سازی عناصر تربیتی، هویت بخشی به افراد و ارتقای جامعه ایفا می‌کند؛ بنابراین هدف این پژوهش بررسی تأثیر توحید باوری در خانواده به‌عنوان یکی از اصول اساسی دین اسلام، بر عنصر امیدآفرینی که جزء لاینفک زندگیست، می‌باشد. این مقاله با روش توصیفی تحلیلی و گردآوری اطلاعات به‌صورت کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌ها حاکی از آن است که در قرآن سه نوع امید (مطلوب، نامطلوب و امید به اموری که امیدی به آن نیست) معرفی شده و ره‌آورد توحید باوری بر هر سه نوع آن اثربخش بوده و به میزانی که مراتب توحید باوری افزایش یابد، کیفیت امید به سمت حقیقی و مطلوب آن سوق می‌یابد و از امید نامطلوب و کاذب فاصله می‌گیرد. نوع سوم امید نیز محصول اوج توحید باوری و مراتب والای آن است. نتیجه پژوهش مؤید آن است که ره‌آورد توحید باوری در یک کلمه همان امیدآفرینی حقیقی، بر پایه واقعیات هستی است که از طریق خانواده نمو یافته و در ساحت جامعه منتشر می‌گردد.

مقدمه

امید به آینده روح حاکم بر هر فعالیت و مهم‌ترین ابزار پیشرفت است. انسان امیدوار در طی مسیر حرکت به سمت اهداف هیچ‌گاه به بن‌بست نمی‌رسد. موضوع امیدواری افراد در محیط فردی و خانوادگی و تسری این روحیه به جامعه با عنوان امیدآفرینی، یکی از مسائل مورد تأکید مقام معظم رهبری به‌ویژه در سال‌های اخیر است. دغدغه‌ای صحیح که منشأ آن جنگ ترکیبی دشمن و حمله به باورهاست. تشدید روزافزون هجمه‌های دشمن از طریق القای یأس، کتمان پیشرفت‌ها و تزریق ناامیدی، بهترین شاهد بر صحت این نگرانی و حساسیت‌ها و لزوم پرداختن به این موضوع است.

خانواده به‌عنوان مهد پرورش انسان علاوه بر این که مؤثرترین محل برای ایجاد و تقویت عناصر ارتقا و تعالی به شمار می‌رود نقش به‌سزایی در واکسینه کردن افراد مقابل آفات و معضلات اجتماعی دارد و از آنجایی که بنیادی‌ترین واحد سازنده اجتماع است، داشتن جامعه‌ای سالم و متکامل درگرو زمینه‌سازی جهت سلامت و تکامل خانواده است. در دکترین اسلامی ایفای نقش سازندگی اجتماع به عهده خانواده توحید باور است. توحید باوری خانواده، اصلی همه‌جانبه است که علاوه بر بینش و اندیشه، بر اهداف و اعمال انسان نیز اثرگذار می‌باشد. در نظام اسلامی هدف انسان توحید باور نیل به قرب الهی و دستیابی به کمال است، هدفی که تنها با گذر از موانع، تحمل مشقت‌ها و صبر بر سختی‌ها در سیر حرکت از وضعیت موجود به‌غایت مطلوب حاصل می‌گردد؛ بنابراین به نظر می‌رسد که خانواده توحید باور می‌تواند بستری برای امیدآفرینی باشد.

موضوع امیدواری از آنجایی که پیشران هر حرکت اختیاری است پیشنهادی به قدمت تاریخ آفرینش انسان دارد. در منابع اسلامی نیز آیات و روایات بسیاری به دلیل حائز اهمیت بودن موضوع آمده و ناامیدی از رحمت الهی را جزء گناهان کبیره شمرده است. از میان آثار معاصر می‌توان به کتاب **بیم و امید (خوف و رجاء) از منظر امام خمینی رحمه الله** نوشته مهدی امینی اشاره داشت که در هفت فصل به بررسی ریشه، اهمیت، کیفیت، راه تحقق و مقایسه بیم و امید و توازن میان این دو پرداخته است. نفیسه زارعی و سمیه خوشوقت در مقاله خود با عنوان **امیدآفرینی در قرآن با تکیه بر اندیشه‌های جوادی آملی و علامه طباطبایی (ره)** که در دو فصلنامه مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی سال ششم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ به چاپ رسید، به طبقه‌بندی گزاره‌های ایجاد و تقویت امید در قرآن طبق دیدگاه این دو مفسر پرداخته و راهکارهایی را در دو حیطه اعتقاد و رفتار

بیان می‌کنند. مجید خاری آرانی و همکاران در پژوهشی ضمن مفهوم شناسی امید و شناسایی انواع آن، به تحلیل تربیتی امید در قرآن و روایات با توجه به شاخصه‌های امید و جایگاه آن در تربیت پرداخته و آثار امید در تربیت را در سه حوزه ارتباط با خود، دیگران و جهان استخراج کرده که با عنوان **بررسی مفهوم امید در قرآن و روایات و نقش آن در تربیت انسان** در مجله پژوهش‌های تعلیم و تربیت دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال هفتم، شماره ۳، پیاپی ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴، در دسترس است. **مؤلفه‌های «خدامحوری» و آثار آن در زندگی از دیدگاه قرآن و روایات** فصلنامه تخصصی اسلام و مطالعات اجتماعی، سال دوم، شماره ۲، پیاپی ۶، پاییز ۱۳۹۳، کاری از منصور پهلوان و همکاران است که در آن، ضمن معرفی توحید باوری و تقوایی به‌عنوان مؤلفه‌های خدامحوری، زندگی بر این مبنا را موجب رفع و دفع بسیاری از مشکلات دانسته و مواردی چون ترک خودمحوری و ازدیاد خوف از خدا را به‌عنوان آثار فردی، مردم‌دوستی و مهرورزی را از آثار اجتماعی خدامحوری می‌داند. هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به‌طور خاص به بررسی نقش توحید باوری خانواده بر امیدآفرینی نپرداخته است.

مقاله حاضر درصدد است تا با روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای نقش توحید باوری خانواده را بر امیدآفرینی در ضمن تحلیل الگوهای ماندگار داستان حضرت موسی (ع) بررسی نموده و به این سؤال پاسخ دهد که «توحید باوری افراد خانواده در تحقق امیدآفرینی و کیفیت آنچه نقشی دارد؟»

مفهوم شناسی امیدآفرینی

امید به معنای آرزو و انتظار، چشم داشتن و چشم‌به‌راه بودن است (دهخدا، ۱۳۷۷، ۲: ۲۹۶۳) امید مترادف با رجاء در عربی است. رجاء به معنی توقع و آرزو (ابن منظور، ۱۳۷۵، ۱۴: ۳۱۰) هرگاه با حرف نفی همراه شود معنی ترس دارد (همان؛ الزبیدی، ۱۹: ۴۴۷) و متضاد آن یأس است. (فراهیدی، بی تا، ۶: ۱۷۶) در اصطلاح رجاء را ظن و گمان دست‌یابی به امری که مسرت بخش باشد، گویند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۴۶).

امیدبخشنده، کسی یا چیزی که امیدوار می‌کند، امیدآفرین معادل امیدبخش و امیدبخش به معنی امیدوارکننده می‌باشد (دهخدا، ۱۳۶۵: ۲۲۴).

از تعاریف ارائه‌شده نکاتی قابل استخراج است:

۱- امیدآفرینی مقوله‌ای عام است و در تعریف، هیچ قیدی که آن را محدود و وابسته به اعتقادات انسان کند وجود ندارد؛ بنابراین برای هر انسانی اعم از مؤحد و غیر مؤحد امکان بهرمندی از درجات مختلف امید و امیدآفرینی وجود دارد.

۱- با توجه به تعاریف و مفهوم امید در قرآن دو نوع امید قابل شناسایی است؛ امید مطلوب و امید نامطلوب. (پرچم، ۱۳۹۲: ۷) امیدی مطلوب است که دارای خصوصیتی در سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری باشد (مطهری پور، ۱۳۹۶: ۷۰).

امید مطلوب در حیطه شناختی: شامل شناخت عمیق از اهداف پیش رو و توجه به آینده و همچنین باور به اسباب و علل تحقق هدف است. شناخت هدف و انتخاب آن، شخص را در مسیری مشخص قرار می‌دهد. از طرفی به نظر می‌رسد اعتقاد به نظام علی و معلولی خداوند در این جهان و استمرار آن مهم‌ترین عامل ایجاد امید باشد، بدین معنا که هر پدیده‌ای را محصول مجموعه‌ای از علت‌های باثبات یافتن، خود اطمینان بخش و برانگیزاننده انسان به‌سوی فراهم‌سازی اسباب و مقدمات تحقق آن پدیده است.

امید مطلوب در حیطه عاطفی: به معنی آرامش و حس خوشایند برخاسته از یقین و یا ظن به تحصیل نتیجه مطلوب و دلخواه است.

امید مطلوب در حیطه رفتاری: امیدی است که منجر به عمل و تلاش مؤثر در راستای مهیا ساختن اسباب و علل تحقق متعلق امید باشد؛ «زیرا آدمی اگر به چیزی امید داشته باشد، آن را طلب می‌کند» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۵۵، ح ۵).

همه افعال اختیاری انسان ناشی از حبِّ بقا، کمال و لذت است که این‌ها هم‌ریشه در حبِّ ذات دارند. چون انسان خود را دوست دارد به دنبال تأمین بقا، کمال و لذت خود است. (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ۲: ۴۲) به نظر می‌رسد سایر اهداف نیز ریشه در یکی از این سه حبِّ دارند.

امید نامطلوب در مقابل امید مطلوب به امیدی گفته می‌شود که در هر یک از سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری و خصوصیات آن‌ها دچار خلل گردد. عدم شناخت درست از هدف زندگی، دل‌بستگی به امور موهوم و بی‌اساس و یا عدم توجه به علل و اسباب استحصال هدف در بعد شناختی، نبود حس اطمینان و آرامش در اثر عدم یقین به کسب نتیجه مطلوب در حیطه عاطفی و انفعال و عدم پویایی

جهت حرکت به سمت هدف از آفات امید مطلوب بوده که آن را به سمت امید پوچ، کاذب و غیر حقیقی می‌کشاند.

۲- امید و امیدآفرینی از امور مشکک و دارای مراتب است. سطح آگاهی متفاوت افراد درباره اهداف و اسباب حصول در بعد شناختی، عدم برخورداری از آرامش و اطمینان یکسان در بعد عاطفی و عدم تلاش و جدیت یکسان افراد منجر به ایجاد سطوح مختلف امید می‌شود.

۳- امیدآفرین به شخصی گویند که یا برای خویش یا برای دیگران امید می‌آفریند.

منظور از امیدآفرینی در این پژوهش مفهوم مثبت و حقیقی آن (امید مطلوب) است.

مفهوم شناسی توحید باوری خانواده

وحدت به معنی افراد و تنهایی و واحد شیئی است که فاقد اجزاء باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۱ق، ۴: ۴۲۶) توحید اصل اولیه و اساسی دین مبین اسلام است و در علوم مختلف کلام، تفسیر و... مبحثی ذواقسام است که به دوشاخه عملی و نظری تقسیم می‌گردد. توحید نظری خود شامل توحید در ذات، صفات و افعال می‌شود (سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ۱: ۶۷). توحید در ذات به معنی سلب هرگونه ترکیب از خداوندی که از هر جهت بسیط است و همچنین نفی هرگونه شریک و نظیر از خداوند یکتا است. (سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ۱: ۷۴) توحید صفاتی به این معناست که صفات ذات خداوند از جهت مصداق و انطباق همه عین هم هستند باینکه از لحاظ مفهوم و لفظ با یکدیگر و با ذات خداوند مغایرند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۰۵) حیات، علم، سمیع و بصیر، عزت و حق از صفات ذات الهی هستند. توحید افعالی یعنی تنها مؤثر حقیقی و مستقل عالم خداوند است و جز او هیچ موجود دیگری فاعلیت تام و استقلالی ندارد (سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ۱: ۱۰۰) توحید افعالی از منظر قرآن کریم یعنی هیچ مؤثر مستقلی در عالم غیر از خدای سبحان نیست و قیومیت هستی، آفرینش، مالکیت، ربوبیت، رازقیت و ولایت که هر یک مترتب بر دیگری است، منحصرأ از آن خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۷۹). توحید عملی نیز به معنی سریان و نمایان گشتن ثمره اندیشه و توحید نظری در ساحت اعمال انسان است. (سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ۱: ۱۲۹) توحید در عبادت یکی از جلوه‌های توحید عبادی و بدین معنا است که جز خدا احدی معبود نیست و شایستگی ندارد، بنابراین توحید باوری علاوه بر تأمین حسن اندیشه و اعتقاد انسان بر حسن فعل و خطمشی زندگی او اثرگذار است و منجر به زندگی موحدانه می‌شود. توحید باوری شامل اعتقاد به توحید نظری است، اما از آنجایی که منظور از توحید باوری آن دسته از اعتقاداتی

است که به اعمال توحیدی منتهی می‌گردد، در این پژوهش واژه موحد با اندکی تسامح در معنای توحید باور به کار رفته است؛ بنابراین منظور از توحید باوری، آن اعتقاد توحیدی است که منجر به فعل توحیدی شود.

خداوند در قرآن پس از بیان خلقت انسان، لازمه حرکت تربیتی او را در قالب زوجیت و تشکیل خانواده ترسیم می‌کند (حاجی بابایی، ۱۳۹۶: ۱۸۹). خانواده است مهد پرورش انسان. نقش مؤثر خانواده در تربیت انسان توحید باور به دلیل فراهم‌سازی بستر تعاملی میان افراد بر اساس مودت و رحمت (روم: ۲۱) است که موجب تقویت باورها، کارآمدی و درنهایت نوعی هم‌افزایی میان اعضا می‌شود. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که توحید باوری در خانواده موجب تقویت امید، صبر و آرامش می‌شود (خراسانی، ۱۳۹۹: ۱۴۰)؛ بنابراین خانواده مناسب‌ترین نهادی است که پتانسیل لازم جهت ایجاد، پرورش و تقویت عناصر فردی و انتقال آن به جامعه را دارد.

نقش توحید باوری خانواده بر امیدآفرینی

بدون باور توحیدی، انسان به شناخت واقعی از خود و جهان پیرامون دست نمی‌یابد، پس نمی‌داند با خود چه کند و چه برخوردی با جهان داشته باشد، زیرا خداوند خالق جهان و محیط بر همه چیز را شناخته است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۶۰). انسان توحید باور به فقر و نیاز خویش در ایجاد و بقا، همچنین به نیازهای مادی و معنوی که او را فرا گرفته واقف است «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵) و همواره به دنبال سرچشمه‌ای است که نیازهایش را برطرف و عوامل تهدیدکننده‌اش را دفع کند، وقتی منبع را یافت ناخودآگاه به ستایش آن می‌پردازد و در برابرش خاضع می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۱۸). او خداوند را خالق خویش و همه پدیده‌های جهان می‌داند، بنابراین اگر سودی به سویش آمد خوشحال نمی‌شود و اگر نفعی از او زایل شد غمگین نمی‌گردد «لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید: ۲۳) «این به خاطر آن است که برای آنچه از دست داده‌اید تأسف نخورید و به آنچه به شما داده است دل بسته و شادمان نباشید» (ترجمه مکارم شیرازی) زیرا همه چیز را آیت الهی و بودونبودشان را وسیله آزمایش می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۶۱). شناخت توحید، افراد را از محدوده تنگ حیات دنیوی فراتر برده «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (جاثیه: ۲۴) و حیاتی به وسعت ابدیت را پیش روی انسان می‌گشاید. «ما از آن خداییم و به سوی او

باز می‌گردیم» (بقره: ۱۵۶) مسیری که گام نهادن در آن منتهی به امنیت «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲) و آرامش «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (یونس: ۶۲) دنیوی و اخروی است. توحید باوری باعث می‌شود انسان در مقام عمل نیز تنها عبودیت پروردگار را اختیار کند زیرا یقین دارد که از غیر خداوند کاری ساخته نیست و تنها اوست که همه شئون انسان و جهان را کفایت می‌کند؛ بنابراین با پذیرش عبودیت او خود را از بردگی و بندگی غیرش می‌رهاند «يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَأَرَبَّابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (یوسف: ۳۹) «ای دوستان زندانی من! آیا خدایان پراکنده بهترند، یا خداوند یکتای پیروز؟» (ترجمه مکارم شیرازی) و از این طریق به آزادی دست می‌یابد. چنین شخصی هیچ‌گاه مورد استعمار و استثمار دیگران قرار نمی‌گیرد. بدین ترتیب ره‌آورد موحد بودن را می‌توان در سه محور بازگو کرد:

۱- شناخت واقعی انسان و جهان

۲- امان و آرامش

۳- حریت و آزادی (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۵۷-۵۶۳)

بررسی تطبیقی مفهوم امیدآفرینی و شاخصه‌های آن با مفهوم توحید باوری خانواده و ابعاد آن حاکی از انطباق کامل ره‌آوردهای توحید باوری و قدرت اثرگذاری آن بر هر یک از سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری امیدآفرینی است.

در بخش مفهوم شناسی، عام و مشکک بودن امیدآفرینی مشخص گردید، بدین معنا که هر فرد فارغ از گرایش‌های اعتقادی خویش قادر است سطح و مرتبه‌ای از امیدآفرینی را کسب نماید؛ بنابراین در نگاه اول، امیدآفرینی شخص موحد و غیر موحد یکسان به نظر می‌رسد، اما با دقت اندک تفاوت بسیاری در کیفیت امید این دو شخص یافت می‌شود.

توحید باوری باین حقیقت وجودی انسان و تبیین هویت واقعی او و جایگاهش در عالم هستی در قالب پاسخ به سه سؤال اساسی «قال أمير المؤمنين (ع): رحم الله امرء علم من أين و في أين و إلى أين» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق، ۱: ۱۱۶) والاترین اهداف را به او شناسانده و با معرفی خدایی یگانه، حکیم، قادر و... که زمام همه امور تنها به دست اوست، راه رفع نیازمندی و اسباب تحقق امید را ارائه

می‌کند. بر این اساس ره‌آورد توحید باوری، بینشی است که در حیطه شناختی امیدآفرینی انسان را به سمت کامل‌ترین اهداف و صحیح‌ترین روش تحصیل مقدمات و اسباب تحقق متعلق امید سوق می‌دهد. درحالی‌که انسان غیر موّحد گاهی به اهداف دون اکتفا کرده و یا از راه ناصواب به دنبال چاره است.

حس آرامش، امنیت و نشاط ثمره شناخت، اعتماد و تکیه به منبع لایزال الهی است. رسوخ توحید در جان آدمی او را به سمت اهداف متعالی برده و آینده‌ای روشن برایش ترسیم می‌کند. «قطعاً پرهیزگاران در جایگاه امنی قرار دارند» (دخان: ۵۱) بنابراین هیچ‌چیز موجب یأس او نمی‌شود و حس خوشایند، ناشی از آرامش حقیقی و دائمی است؛ بنابراین ره‌آورد دوم توحید باوری نیز با حیطه عاطفی امیدآفرینی کاملاً مطابق است.

انسان موّحد زمانی آزادی دارد که در اثر رسوخ اعتقاد توحیدی، احدی جز خداوند تبارک و تعالی را شایسته پرستش و بندگی ندانسته و در مقام عمل تنها او را عبادت کند. حصر عبادت در خدا به معنی نفی عبادت غیر او و بندگی او مساوی رهایی از بردگی غیر اوست. از این رو تأثیر توحید باوری بر حیطه رفتاری امیدآفرینی غیرقابل انکار است. شخص موّحد که والاترین هدف را برگزیده، آگاه به اسباب تحقق امید است و خدای یکتا را حاضر و ناظر بر خویش می‌داند، در مقام عمل با گام‌های استوار قدم برداشته و نهایت تلاش و جهد خویش را به کار می‌بندد. برخورد با موانع در مسیر رسیدن به مطلوب، منجر به ناامیدی و یأس او نمی‌شود.

همان‌طور که توحید دارای مراتب است موحدان هم درجاتی دارند، ره‌آورد توحید برای همگان یکسان نیست بلکه بستگی به مرتبه و استعداد موحّد دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۶۰). امید و امیدآفرینی افراد نیز دارای مراتب بوده و کیفیت آن تابع اهداف، اسباب چاره‌سازی، اطمینان قلبی و حرکت فعال در راستای تحقق امید است.

مؤلفه‌های توحیدی امیدآفرین در داستان حضرت موسی (علیه‌السلام)

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَلَبِغَتْ فِي آلِ يَمِّ وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ (قصص: ۷) این آیه اشاره به وحی خداوند به مادر موسی است مبنی بر این‌که او را شیرده؛ و هنگامی‌که بر او ترسیدی، وی را در دریا (ی نیل) بیفکن؛ و نترس و غمگین مباش که ما او را به تو باز می‌گردانیم و او را از رسولان قرار می‌دهیم.

درباره مادر حضرت موسی (ع) باید توجه داشت که ایشان به دلیل ویژگی‌های وجودی توانستند به مقامی دست یابند که خداوند به ایشان وحی نماید. احادیث وارد شده در تفسیر آیه *كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً* (بقره: ۱۲۳) بر موحد بودن مادران انبیاء از زمان حضرت آدم (ع) تا پیامبر اکرم (ص) دلالت دارد (بحارالانوار، ۱۵: ۱۱۸-۱۲۲). مادر حضرت موسی (ع) بانویی پاک، موحد و فرمان‌بردار در برابر امر خدا (جوهری، ۱۳۸۷: ۲۴) بود، از این جهت خداوند او را از میان سایر نزدیکان حضرت موسی (ع) *السَّلَامُ عَلَیْكَ يَا مَرْيَمُ* مورد خطاب وحی قرار داد. تشبیه مادر امام زمان (عج) به مادر حضرت موسی (ع) *شَبِیْهَةً أُمِّ مُوسَى وَابْنَةَ خَوَارِجٍ عِيسَى* در زیارت‌نامه حضرت نرجس خاتون مؤیدی دیگر بر فضیلت وجودی این بانوست. از طرفی دستور به شیر دادن اگر صرفاً یک احساس مادرانه بود که نیازی به وحی نداشت، بنابراین می‌توان فهمید که خداوند عصاره وجود و ماده جسم این زن را برای پرورش این پیامبر پذیرفته است. یقین و توحید بالای این بانو عاملی شد که به‌عنوان یک مادر چنین دستوری را امتثال کند (ماهنامه موعود، ۱۳۸۷: ۱۶) همه این مطالب دال بر ظرفیت وجودی بالای مادر حضرت موسی (ع) است که او را مستعد دریافت وحی الهی گرداند.

واژه «قذف» بی‌اعتنایی را به همراه دارد، براین اساس خدای سبحان به مادر موسی (ع) وحی فرمود که به کودکیت اعتنا نکن؛ به ما اعتنا کن؛ هر چه بخواهی به تو می‌دهیم. این تصمیم را خدا در قلب او انداخت و لفظی در کار نبود. خدای سبحان طمأنینه‌ای از سنخ عزم و اراده به مادر موسی (ع) وحی کرد (جوادی آملی، ۵۴: ۲۲۹) که هم در بخش عملی، اراده و اخلاص او را فعال و تسدید کند و هم در بخش علمی، راه چاره را به او بنمایاند. پس وحی الهی ترسش را زدود و او باکمال آرامش، کودکش را به نیل فرستاد. (جوادی آملی، ۶۲: ۶۵۴)

با تحلیل حرکت مادر حضرت موسی (ع) می‌توان به وجود ویژگی‌های سازنده امید مطلوب در آن پی برد. ایشان برای دستیابی به هدف مقدس حفظ جان انسان با دارا بودن معارف توحیدی و یقین به چاره‌ساز بودن اسباب الهی، فرزند خود را باکمال آرامش به نیل انداخت. (جوادی آملی، ۶۲: ۶۵۴) زیرا اینکه مادری تصمیم گیرد برای رهایی کودک خویش از مرگ او را به کام خطر بیندازد با فکر مادی و بدون ایمان توحیدی به منبع قدرت حقیقی امکان‌پذیر نیست.

این ماجرا نقش مؤثر یک مادر موحد را به نمایش می‌گذارد که با داشتن شاخصه‌های امید مطلوب در حیطه شناخت و عاطفه، در عمل دست به اقدامی درست و به هنگام می‌زند که نه تنها تقدیر خانواده

خویش بلکه سرنوشت یک ملت را تغییر می دهد.

وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ ... فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ
قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (قصص: ۱۵ - ۲۱)

این آیات مربوط به حوادث پس از بلوغ حضرت موسی (ع) است. زمانی که وارد شهر مصر شد و شاهد مخاصمه یک اسرائیلی با یک قبطی است و در پی درخواست کمک اسرائیلی وارد نزاع شده و با یک مشت ناخواسته مرد قبطی کشته می شود. فردای آن روز طی ماجرای دخالت داشتن موسی (ع) در قتل مشخص شده و از آخر شهر (که قصر فرعون در آنجا بود) مردی دوان دوان آمد و گفت: ای تو هستم. موسی درباریان مشورت می کردند که تو را بکشند از شهر بیرون برو که من از خیر خواهان پس موسی (ع) نگران از شهر خارج شد و گفت: پروردگارا مرا از شر مردم ستمگر نجات ده.

باید توجه داشت که استعمال واژه و کژه به جای قتله نشان از غیر عمدی بودن این قتل دارد (جوادی آملی، ۶۳: ۴۸) عمل کشتن قبطی نافرمانی موسی (ع) نسبت به خدای تعالی نبود، زیرا اولاً از روی خطا بود نه عمدی و دوما جنبه دفاع از مرد اسرائیلی داشت و مرد کافر و ظالمی را از او دفع کرد. از طرفی شیطان با وسوسه آدمی او را وادار به کاری می کند که در عین این که گناه نیست، مخالف صواب بوده و انجامش مایه گرفتاری و مشقت است؛ بنابراین جمله اعترافی آن حضرت (ع) نزد پروردگارش به اینکه: به نفس خود ستم کردم، از این حیث است که نفس خود را به خطر انداخته بود. پس معنای درخواست فاغفرلی، طلب مغفرت مصطلح و آمرزش گناه نیست، بلکه مراد این است که خدایا اثر این عمل را خنثی کن و مرا از عواقب وخیم آن خلاص گردان و از شر فرعون و درباریانش نجات بده (طباطبایی، ۱۶: ۲۰ - ۳۰).

آیات این بخش روایتی است از جوان موحدی که در مراحل مختلف همواره به یاد خداست (قصص: ۱۶، ۱۷) و هنگام مواجهه با مشکل بزرگی چون قتل غیر عمدی و قرار گرفتن در موقعیت خطرناک هرگز امید خود را از دست نداده و با جدیت و استواری به مسیر خویش و دفاع از مظلوم ادامه می دهد.

وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (قصص: ۱۴) این اصل کلی قرآن درباره همه بندگان صالح و شایسته الهی است که خداوند خوف و حزن آنان را برطرف می سازد و در زندگی درمانده نمی شوند (جوادی

آملی، ج ۶۳، ص ۴۴). در مورد خروج حضرت موسی (ع) باحالت حَائِثًا يَتَرَقَّبُ باید توجه داشت که انبیاء و اولیای الهی از غیر خداوند خشیت ندارند اما خوف به معنی ترتیب اثر عملی دادن، در آن‌ها هم پیدا می‌شود. (جوادی آملی، ج ۶۳، ص ۷۲) بنابراین خروج ایشان از شهر همراه ترس از ضرر و نقص نبوده بلکه به معنی حذر داشتن از خطر بوده و در همان حال طمأنینه و آرامش حاصل از اعتقاد توحیدی ملازم ایشان بود. بدین ترتیب هر سه محور شناختی، عاطفی و رفتاری امید مطلوب در اندیشه و رفتار حضرت موسی (ع) قابل شناسایی است. این در حالی است که ایشان با خطر مرگ و کشته شدن مواجه بوده ولی هرگز امید خود را از دست ندادند.

فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٢٤﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (قصص: ۲۹ - ۳۰)

این آیات فصل دیگری از داستان موسی (ع) مبنی بر حرکت ایشان به همراه خانواده از مدین به طرف مصر و مبعوث شدن به رسالت هدایت فرعون و نجات بنی اسرائیل از دست فرعون است. در این حرکت خانوادگی میانه راه، درشیبی سرد که راه را گم کرده بودند، آتشی از جانب کوه طور نظر حضرت را جلب کرد، پس از خانواده خواست تا همان جا درنگ کنند و وی برای جستجو برود، پس ایشان به امید یافتن کسی که راه را بنماید یا آوردن آتش برای گرم شدن (طه: ۱۰) رفت. قرآن در این آیات قسمی نوین از امید را معرفی می‌کند که از دایره تعریف اولیه امید مطلوب و شاخصه‌های آن خارج است. این که حضرت به امید یافتن آتش برای خانواده می‌رود ولی با احرار عنوان نبی مرسل بازمی‌گردد، مصداقی است از این کلام امیرالمؤمنین (ع): «كُنْ لِمَا لَا تَرْجُو أَرْجَى مِنْكَ لِمَا تَرْجُو فَإِنَّ مُوسَى بْنُ عِمْرَانَ عَزَّ وَجَلَّ وَرَجَعَ نَبِيًّا مُرْسَلًا وَخَرَجَتْ مَلَائِكَةُ سَبَأٍ فَاسْلَمَتْ مَعَ سُلَيْمَانَ ع وَخَرَجَتْ سَحْرَةُ فِرْعَوْنَ يَطْلُبُونَ الْعِزَّ لِفِرْعَوْنَ فَرَجَعُوا مُؤْمِنِينَ». (کلینی، ج ۵: ۸۴؛ ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۴: ۳۹۹)

«مطابق این روایت باید تلاش کرد؛ اما بخش وسیعی از امور با فکر انسان شناخته نمی‌شوند؛ خدادهای فراوانی نیز در برنامه الهی هستند که با عمل آدمی مسیرشان برنمی‌گردد، یعنی حوادثی در پیش‌اند که نمی‌توان آن‌ها را مهار کرد؛ نه با اندیشه، نه با عمل، بلکه باید به قدرت غیبی تکیه داشت و به آن رضایت داد. انسان با فکر و مشورت، تاندازه‌ای آگاه و توانا می‌شود و می‌تواند در صدی از کامیابی

را پیش‌بینی کند؛ اما مجهولاتش بیش از دانش‌های اوست و مقدراتی که در توانش نیست، بیش از مقدرات اوست، بنابراین باید به آنچه امید ندارد، امیدوارتر باشد. حضرت امیرالمؤمنین (ع) ذیل این حدیث چند شاهد می‌آورد و می‌فرماید که موسای کلیم (ع) به امید قبسی از نار رفت و نور وحی نصیبش شد؛ ساحران فرعون به امید جایزه رفتند (وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنَّا كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ) (اعراف: ۱۱۳) و ایمان بهره‌شان شد؛ ملکه سبا نیز به قصد مبارزه سیاسی و پیروزی در سلطنت رفت و از اسلام با سلیمان برخورددار شد» (جوادی آملی، ۵۵: ۳۵).

این آیات در ظاهر از امید‌پدیری که برای حفظ خانواده تلاش می‌کند سخن به میان می‌آورد ولی در اصل رهنمود کریمانه‌ای است بر ضرورت حفظ امید و عدم وقوف در حدّ معین. اصلی که بر پایه آن حضرت موسی (ع) به چیزی ارزشمندتر از مورد امید خود دست‌یافت (جوادی آملی، ۶۳: ۱۲۸). امیدوارتر بودن به آنچه بدان امید ندارد. گویا امید داشتن آدمی به پیشامد خیری که اطلاعی از آن ندارد و تلاشی نیز برای رسیدن به آن نمی‌کند، صرفاً توجه دادن به این مطلب است که انسان موحد ضمن علم به نقص خویش در شناسایی اهداف مطلوب و مسیر دستیابی به آن‌ها و محدودیت در حرکت به سمت آن‌ها به قدرت و رحمت نامحدود خداوند و اینکه جز خیر برای بنده‌اش نمی‌فرستد توجه کرده، بنابراین علی‌رغم داشتن امیدواری معمول با شاخصه‌های شناختی، احساسی و حرکتی، باید با تکیه به شناختی که از خدا دارد به وقوع پیشامد خیر از جانب او امیدوار و پیوسته مطمئن و آرام باشد. گویا توحید باوری عمیق و شناخت خداوند در مراتب بالا، نبود بُعد حرکتی امید را جبران می‌سازد.

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي إِنَّكُمْ مُّتَّبِعُونَ ... فَلَمَّا تَرَاءَى الْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ ﴿٥٢﴾ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» (شعراء: ۵۲ - ۶۲)

این آیات مربوط به وحی خداوند به موسی (ع) مبنی بر دستور به حرکت شبانه بنی‌اسرائیل و خبر از تعقیب شدنشان می‌دهد. در پی گریختن موسویان، خدای سبحان به دل فرعونیان افکند که باغ‌ها و قصرهای مجلل خود را رها کرده و موسی (ع) و بنی‌اسرائیل را تعقیب کنند تا آنان را در دریا غرق کند، بنابراین همه امکانات فرعونیان به آنان رسید و وارث اندوخته فرعونیان شدند و این سنت الهی است. محل بحث ما درجایی است که دو گروه یکدیگر را از دور دیدند، یاران موسی گفتند قطعاً ما به چنگ فرعونیان خواهیم افتاد إِنَّا لَمُدْرِكُونَ زیرا یا از پشت سر توسط ارتش فرعون که در تعقیب ماست دستگیر می‌شویم و یا از روبه‌رو توسط دریا غرق می‌شویم.

موسای کلیم (ع) قاطعانه فرمود: «کَلَّا» هرگز چنان که می‌پندارید نخواهد شد زیرا خدای من با من است و به من دستور داده به‌سوی دریا بروم و به‌زودی مرا راه می‌نمایاند «إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» یعنی اگر قرار بر پیمودن راه دریایی باشد، دریا را برایمان آرام می‌سازد و اگر قرار بر بازگشت و مبارزه باشد، ما را پیروز می‌سازد. حس امنیت و آرامش میان دو خطر، نتیجه ایمان قطعی پیامبر خدا است که جمله اسمیه و تأکید با «إِنَّ» قطعیت آن را اثبات می‌کند (جوادی آملی، ج ۶۱، ص ۵۱۰).

حضرت موسی (ع) نمونه یک انسان موحد و توانمند و در حال تکامل است که به پشتوانه همین خصیصه‌ها، مسئولیت او از دایره فردی و خانوادگی فراتر رفته و رسالت هدایت یک امت را بر عهده او گذاشته می‌شود. نمود این امر در تحول از امیدآفرینی شخصی و خانوادگی حضرت (ع) به امیدآفرینی در جامعه کاملاً مشهود است.

باید توجه داشت که بعد عاطفی عنصر امید وابستگی بسیاری به بعد شناختی افراد دارد. این موضوع با مقایسه طمأنینه پیامبر اکرم (ص) و حضرت موسی (ع) تبیین می‌گردد.

طبق آیات بالا حضرت موسی (ع) در پاسخ به بنی‌اسرائیل ابتدا با واژه «کَلَّا» گفتارشان را رد کرد سپس با جمله اسمیه و بیانی قاطع فرمود: «إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» و این گویای طمأنینه اوست؛ یعنی درست است که در ظاهر پشت سر و جلوی ما سبب مرگ قرار دارد ولی اگر خدا دستور دهد که جلو رویم نجات پیدا می‌کنیم و چنانچه فرمان دهد برگردیم، بازهم رهایی می‌یابیم. طمأنینه پیامبر اکرم (ص) بالاتر از این طمأنینه است؛ زیرا پیامبر (ص) وقتی از توطئه ترور نافرجام نجات یافت و به غار رفت و تعقیب‌کنندگان به لبه غار رسیدند، فرد همراه ایشان غمگین شد و گفت اگر ما را پیدا کنند چه خواهیم کرد؟ آن حضرت (ص) فرمود «لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (توبه: ۴۰) تفاوت این دو تعبیر بسیار است، موسای کلیم (ع) ابتدا نام خود را برد و فرمود «إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» اما پیامبر اکرم (ص) فرمود «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» نه «إِنَّ مَعَنَا رَبِّي» یعنی اول خدا و ما در سایه اویم. این دو تعبیر مبین دو درجه متفاوت از طمأنینه هستند؛ در یکی ملاک معیت، مخلوق و در دیگری ملاک معیت خداست (جوادی آملی، ۵۴: ۳۳۶).

توحید باوری حضرت موسی (ع) او را به فردی امیدوار و امیدآفرین در جامعه تبدیل ساخت و باعث شد که هیچ‌گاه در زندگی و سختی‌ها به بن‌بست نرسد و علی‌رغم کارشکنی‌های بنی‌اسرائیل مأیوس نگردد.

نتیجه‌گیری

۱ - خانواده با حاکمیت محبت و آرامش و به جهت داشتن کارکردهایی از قبیل تولید نسل، پرورش و تربیت نسل آینده و هویت بخشی به افراد، بهترین گزینه برای ترویج، فراگیری و هم‌افزایی عناصر مطلوب از قبیل امیدآفرینی در جامعه است.

۲ - موضوع امیدآفرینی، امری دامنه‌دار بوده و امید مطلوب و نامطلوب که دو طیف مختلف از آن به شمار می‌روند، از طریق شاخصه‌های موجود در سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری از یکدیگر تفکیک شده و قابل تمایزند. امید مطلوب در حیطه شناختی، آگاهی به حقیقت وجود انسان و جهان پیرامون و ثبات نظام علی و معلولی است، در حیطه عاطفی به دلیل شناخت حقایق دارای حس اطمینان و آرامش است و در حیطه رفتار به سمت هدف و متعلق امید خویش در حرکت است.

۳ - با بررسی معنای جامع توحید باوری و آثار آن بر زندگی، شناخت واقعی انسان و جهان، امنیت و آرامش، حریت و آزادی از غیر خدا به عنوان ره‌آورد توحید باوری شناخته می‌شود.

۴ - نگاه تطبیقی به تعریف امید و ره‌آورد توحید باوری، مؤید اثرگذاری توحید باوری در هر سه حیطه امید است، به‌طوری که هر چه میزان توحید باوری در خانواده افزایش یابد بر کیفیت امید مطلوب و حقیقی افزوده شده و از امید نامطلوب و کاذب فاصله می‌گیرد.

۵ - با نگاه تاریخی به الگوهای ماندگار در قرآن و تحلیل آیات مربوط به حضرت موسی (ع)، نقش توحید باوری افراد خانواده در تأمین شاخصه‌های امید مطلوب و ارتقای کیفیت امیدآفرینی در حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری و میل به حقایق و واقعیات، کاملاً مشهود است.

۶ - آیات ۲۹ و ۳۰ سوره قصص مبین امیدآفرینی از جنسی متفاوت است که تحت ضوابط معمول امید قرار نمی‌گیرد. امیدوارتر بودن به امری که بدان امیدی نیست نسبت به امری که بدان امید است، بدین معنا که امری ورای شناخت و فراتر از تلاش انسان پیشامد کند، تنها در سایه مراتب والای توحید باوری و اتکال به منبع لایزال الهی ممکن می‌گردد. به عبارت دیگر وجود ظن و گمان پایدار، بر پایه بینشی ژرف که حس آرامش را به همراه دارد ماحصل درجات والای توحید باوری راستین است.

منابع:

• قرآن کریم

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۴۱۳ ق)، **من لا یحضره الفقیه**، محقق/مصحح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۷۵)، **لسان العرب**، چاپ چهارم، دار بیروت.
۳. جوادی آملی، عبدالله، **تسنیم: تفسیر قرآن کریم**، مرکز نشر اسراء، ج ۵۴، ۵۵، ۶۱، ۶۲، ۶۳.
- _____، (۱۳۸۳)، **توحید در قرآن**، ویرایش: حیدر علی ایوبی، چاپ اول، قم، مرکز ۴.
۵. جوهری، شکیبا سادات، (۱۳۸۷)، **معماران تربیت: منزلت زن از دیدگاه اسلام و رهبران انقلاب اسلامی**، قم، دفتر عقل.
۶. دهخدا، علی اکبر (۱۳۶۵): **لغت نامه**، مؤسسه انتشارات لغت نامه دهخدا.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۶ ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، نسخه ۴، دار القلم.
۸. زبیدی، مرتضی، (۱۳۸۵)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بی جا، دار الهدایه.
۹. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۹۳)، **آموزش کلام اسلامی**، قم، کتاب طه.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۰)، **ترجمه تفسیر المیزان**، مترجم: مکارم شیرازی، ناصر، قم، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
۱۱. علامه مجلسی، (۱۴۰۳ - ۱۹۸۳ م)، **بحار الانوار**، تحقیق: سید ابراهیم میانجی، محمدباقر بهبودی، چاپ سوم، ط دار الاحیاء التراث.
۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (بی تا)، **العین**، محقق: مهدی مخزومی، ابراهیم سامرائی، دار و مکتبه الهلال.
۱۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۰۶ ق)، **الوافی**، اصفهان، مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی (ع).
۱۴. الكليني، محمد بن يعقوب، (۱۴۰۷ ق)، **الکافی**، المحقق و المصحح: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامية.
۱۵. ماهنامه موعود، (۱۳۸۷)، **ماهنامه موعود ۸۸**، ماهنامه موعود، شماره دیجیتالی ۳۷۱۲.
۱۶. مرکز ملی پاسخگویی به سؤالات دینی، (بی تا)، **پرس و جو با موضوع زنان**، نسخه ۲، دیجیتالی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۰)، **آیین پرواز**، چ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی (ه).

۱۸. پرچم، اعظم، مریم فاتحی زاده، زهرا محققیان، (۱۳۹۲)، ابعاد سه‌گانه‌ی نظریه امید اسنادر و تطبیق آن با دیدگاه قرآن کریم، دو فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا (س)، سال دهم، شماره ۱، پیاپی ۱۹، ص ۱ - ۳۰.
۱۹. حاجی بابایی، حمیدرضا، (۱۳۹۶)، راهبرد تربیتی آرامش توحیدی خانواده از منظر قرآن، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، سال هشتم، شماره ۳۱، ص ۱۹۴ - ۱۸۱.
۲۰. خراسانی، علی، (۱۳۹۹)، نقش توحید باوری در مقاومت اسلامی از دیدگاه قرآن کریم، فصلنامه علوم قرآن و حدیث، شماره ۱، پیاپی ۳، ص ۱۱۹.
۲۱. مطهری پور، مرتضی، مسعود آذربایجانی، (۱۳۹۶)، ساختار معنایی امید در آیات قرآن کریم، فصلنامه علمی پژوهشی مطالعات تفسیری، سال هشتم، شماره ۳۲، ص ۸۰ - ۵۹.

A Reading on the epic poems of Hazrat Abbas (pbuh) on the Day of Ashura from the perspective of Analyzing the Critical Discourse of Farklaff

Ezzat Molla Ebrahimi¹

Fateme Hosseini²

1. Assistant Professor and Faculty Member, Imam Sadiq University, Women's Campus t.mohseni@isu.ac.ir

2. Level 3 Student of Quranic Interpretation and Sciences, Kosar Islamic Sciences Complex izady_f@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713418

Original Research

Received:

2023-01-10

Accepted:

2023-08-28

Keywords:

Critical discourse analysis, Norman Fairclough, Epic, Hazrat Abbas (pbuh), Ashura.

Abstract: Linguistics in the 20th century has played an effective role in the new approaches of literary criticism. As a result, it has caused the growth of scientism in the field of text analysis and finally the emergence of new schools in stylistics, including discourse analysis. One of the most famous theories of critical discourse analysis is Norman Fairclough's theory. This theory examines the situational context and intertextual context of texts with a deep look that goes beyond the formulation of the text and expresses its impact on the institutions of society and the background knowledge of the audience and their relationship with the ruling power and ideology. In this article, the authors are trying to analyze the epic poems of Hazrat Abbas (PBUH) on the Day of Ashura using the descriptive-analytical method and based on Fairclough's critical discourse analysis theory. The results of the research show that the use of verbal styles and rhetorical elements in these poems is appropriate to the needs of the audience and in the service of inducing the author's intended meanings. The verses of the Quran have a visible effect on these verses, and the singer's belief in the intellectual system of the Shia Imamate clearly shows itself in these epic poems. The ruling ideology of the Rajas is in conflict with the ruling ideology of the majority of the society at that time. What, these poems seek to convince the audience that sovereignty is a divine right, the position of its establishment must be legitimate and in the House of Imamate, and one of the consequences of this legitimacy is striving in the way of God and creating epics.

خوانشی بر اشعار حماسی حضرت عباس (ع) در روز عاشورا از منظر تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف

عزت ملابراهیمی^۱ فاطمه سادات حسینی^۲

۱. استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، mebrahim@ut.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، fatemehsadamhosseini133@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713418

صص: ۱۶۹-۱۴۷

چکیده: مباحث زبان‌شناسی در قرن بیستم میلادی نقش موثری در رویکردهای جدید نقد ادبی داشته است. در نتیجه باعث رشد علم‌گرایی در حوزه تحلیل متون و در نهایت ظهور مکاتب تازه‌ای در سبک‌شناسی از جمله تحلیل گفتمان شده است. از مشهورترین نظریات تحلیل گفتمان انتقادی، نظریه نورمن فرکلاف است. این نظریه با نگاهی ژرف که از صورت‌بندی متن عبور می‌کند، به بررسی بافت موقعیتی و بافت بینامتنی متون می‌پردازد و تأثیر آن را بر نهادهای جامعه و دانش زمینه‌ای مخاطبان و رابطه آنها را با قدرت و ایدئولوژی حاکم بیان می‌کند. نویسندگان در نوشتار حاضر، درصددند تا اشعار حماسی حضرت عباس (ع) در روز عاشورا را با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و بر مبنای نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف مورد بررسی قرار دهند. نتایج حاصل از پژوهش نشان می‌دهد که استفاده از اسلوب‌های کلامی و عناصر بلاغی در این رجزها، متناسب با مقتضای حال مخاطب و در خدمت القای معانی مورد نظر مولف بوده است. آیات قرآن تأثیر مشهودی بر این رجزها دارد و نموده‌های اعتقاد به منظومه فکری امامت شیعه در سراینده، به وضوح خود را در این اشعار حماسی نمایان می‌سازد. ایدئولوژی حاکم بر رجزها با ایدئولوژی حاکم بر اکثریت جامعه آن زمان در تضاد است. چه، این اشعار در پی اقناع مخاطبان است که حاکمیت حق الهی است، موقعیت استقرار آن باید مشروع و در بیت امامت باشد و از ملازمت این مشروعیت بخشی، مجاهدت در راه خدا و حماسه‌آفرینی است.

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

تحلیل گفتمان

انتقادی،

نورمن فرکلاف،

حماسه،

حضرت عباس(ع)،

عاشورا.

مقدمه

یکی از مهمترین انواع ادبی، سخن گفتن از جنگاوری‌ها و دلآوری‌های رهبران مذهبی است. این اشعار حماسی از مجموعه عوامل و عناصری تشکیل می‌شود که به بیان حوادث و رویدادهای نبرد می‌پردازد. رجز در لغت به معنای «لرزیدن، جنبیدن، اضطراب و حرکات پیایی است» (احمد، ۱۹۵۸: ج ۲، ۵۵۱). چندانکه به شتر ضعیفی که هنگام برخاستن ساقهای پایش می‌لرزد، "جملُ أرْجز" و به بادی که همیشه می‌وزد، "ریحُ رجزاء" می‌گویند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۵، ۳۵۲). همچنین نوعی بیماری را که به کفل‌های شتر اصابت می‌کند، باعث لرزش پاهای آن می‌شود و سپس به تمام بدنش سرایت می‌کند، "الرَّجز" نامیده‌اند (ابن فارس، ۱۴۱۱: ج ۲، ۴۸۹). در اصطلاح رجز به اشعاری گفته می‌شود که با محتوای حماسی و آهنگی خاص در وزن مستفعلن سروده شده باشد (جوهری، بی‌تا: ۹۸). بیشترین کاربرد این نوع اشعار مربوط به میادین جنگ است. «رجز خوانی به معنای فخر فروشی و تعریف از شجاعت و شرافت خود است. گفتگو با دشمن، زبان‌آوری، بیان افتخارات ملی، تکیه بر نسب و نژاد، تحقیر دشمن و غیره اصطلاحاً رجز خوانده می‌شود» (بهار و شکری، ۱۳۹۸: ۲۷۲). خواندن رجز علاوه بر اینکه به میدان جنگ جلوه و هیبتی خاص می‌بخشید، روحیه شجاعت و جوانمردی را نیز ترویج می‌کند. «بایلدت به افتخارات خانواده، نیاکان و قبایل، جزو اصول مهم رجز خوانی به شمار می‌رود و شخص مبارز را مکلف می‌کند تا پیکاری سلحشورانه داشته باشد؛ به گونه‌ای که متناسب با افتخارات آن خانواده باشد» (کورث، ۱۳۶۲: ۴۲۹).

رجز از انواع کهن شعر عربی محسوب می‌شود که در دوره جاهلی کاربرد چشمگیری داشته است. رجزسرایان دوره اسلامی نیز، پس از حمد و ثنای الهی و مدح پیامبر اکرم (ص)، موضوعات مرتبط با دین نوپای اسلام را به تصویر می‌کشیدند. در این میان رجزهای حماسه آفرینان عاشورا، اشعار جاودانه‌ای است که در لابلای مضامین آن، معانی ژرفی نهفته است. این اشعار حماسی خبر از باطن پاک مجاهدانی می‌دهند که از سرمایه ایمان، تقوا و ایثار در خاندان عصمت (ع) برخوردار بوده‌اند. یاران امام حسین (ع) با رجزهای حماسی و پر محتوای خود نشان دادند که هیچگاه مغلوب لشکریان انبوه کافران نخواهند شد. از آخرین یاران حضرت امام حسین (ع) که به مقام شهادت نائل آمدند، حضرت عباس بن علی (ع) بود. ایشان به عنوان پرچمدار لشکر امام، مسئولیت حفاظت از خیام حرم و آبرسانی به آن را نیز بر عهده داشتند. رجزهای حماسی ایشان در روز عاشورا، متشکل از شش قطعه است که با یکدیگر انسجام معنایی دارند و به شکل پیوسته و متوالی سروده شده‌اند.

هدف از این پژوهش بررسی و تحلیل رجزهای حضرت با کاربست نظریه تحلیل گفتمان انتقادی فرکلاف است. در این روش، تحلیل گر متن را در سه مرحله مورد بررسی قرار می دهد که عبارتند از: توصیف، تفسیر و تبیین. در مرحله توصیف، تحلیل متن براساس ویژگی های صوری آن انجام می شود و «تحلیل گر از طریق پاسخگویی به پرسش هایی در این رابطه می تواند سه دسته ارزش های تجربی، ارزش های رابطه ای و بیانی متن را روشن کند» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۴۹). در مرحله تفسیر متن بر اساس مفروضات عقل سلیم که به ویژگی های متن ارزش می دهند، تولید و تفسیر می شود (همان: ۱۹۳). هدف از مرحله تبیین نیز توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی است. تبیین نشان می دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی گفتمان را تعیین می بخشند و نیز نشان می دهد که گفتمان ها چه تاثیرات بازتولیدی می توانند بر آن ساختارها بگذارند (همان: ۲۴۵).

سؤال تحقیق: پژوهش حاضر درصدد پاسخ گویی به پرسش های زیر است:

- برجسته ترین گفتمان های موجود در بافت رجزهای حماسی حضرت عباس (ع) کدام است؟
- ساختارهای مختلف سه سطح توصیف، تفسیر و تبیین فرکلاف در این رجزها چگونه با مفاهیم ایدئولوژیک پس متن، هم خوانی پیدا کرده است؟

پیشینه تحقیق: امروزه تحقیقات متعددی در زمینه تحلیل گفتمان انتقادی انجام شده است که ذکر همه آنها در این مجال نمی گنجد. اما پژوهش هایی که درباره حضرت عباس (ع)، چه به صورت مستقل و یا به طور تطبیقی با آثار دیگران، صورت گرفته است می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- عبد علی فیض الله زاده و بهزاد حشمتی (۱۳۹۴)، در مقاله «بازتاب شخصیت حضرت عباس (ع) در ادبیات معاصر عربی و فارسی با تکیه بر اشعار برجسته شاعران سده اخیر» به بررسی و تحلیل بخشی از اشعار عاشورایی فارسی و عربی پرداخته اند که به قهرمان حماسه ساز کربلا اختصاص دارد.

- حیدر محلاتی (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی ابعاد شخصیت حضرت عباس (ع) در شعر معاصر عربی»، ابعاد اخلاقی و دیگر جنبه های مختلف شخصیتی حضرت را در شعر معاصر عربی بررسی و استخراج کرده است.

- سید مهدی نوری (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی تطبیقی سیمای حضرت زینب و حضرت عباس (ع) در شعر معاصر ایران و لبنان»، گفته که جنگ‌های جنوب لبنان و جنگ تحمیلی در ایران باعث شده است که در این دو منطقه، توجه و گرایش خاصی به ادبیات عاشورایی شکل بگیرد.

مبانی نظری پژوهش

گفتمان مفهومی پیچیده و چندجانبه‌ای است که زمینه‌های شناختی گوناگونی از پژوهش‌های ادبی و فرهنگی را دربرمی‌گیرد (مک دائل، ۱۳۸۰: ۹). گفتمان عبارت از کاربرد زبان به منظور برقراری ارتباط است. تحلیل گفتمان نیز «عبارت است از توصیف و تفسیر گفتمان بر اساس مبانی و راهبردهای زبان‌شناسی و مبانی و راهبردهای عوامل فرازبانی و جامعه‌شناسی از قبیل بافت موقعیت، شرکت-کنندگان در بافت اجتماعی، تاریخ، ایدئولوژی و قدرت» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۱۴۹ - ۱۵۰). تحلیل انتقادی گفتمان، رهیافتی میان رشته‌ای است که از جریان‌های فکری متعددی سر برآورده است و «خاستگاه مباحث آن را می‌توان در اندیشه‌های نیچه، باختین، فوکو، بارت و دیگر متفکران پس‌اساختارگرا سراغ گرفت» (قهرمانی، ۱۳۹۲: ۲۵).

رویکرد انتقادی گفتمان مدعی است که گزاره‌های تلویحی طبیعی شده که بار ایدئولوژیکی دارند در گفتمان فراوان یافت می‌شوند، در تعیین جایگاه مردم به عنوان فاعلان اجتماعی، نقش ایفا می‌کنند و کاربرد زبان و تفکر در تعامل اجتماعی گفتمان آشکار می‌شود (ون دایک، ۱۳۸۷: ۷۲) این گزاره‌های طبیعی شده نه تنها شامل جنبه‌هایی از معانی اندیشگانی‌اند، بلکه متضمن مفروضاتی هم درباره روابط اجتماعی‌ای هستند که شالوده اعمال تعاملی‌اند. این مفروضات کلاً طبیعی شده‌اند و مردم عموماً از وجود آن‌ها بی‌خبرند؛ نه می‌دانند که چگونه آن‌ها را در مورد ایشان به کار می‌برند و نه می‌دانند که خود چگونه آن‌ها را در مورد دیگران به کار می‌بندند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۰).

در هر گفتمانی، باور متعارف یا عقل سلیم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و این باور متعارف از یک سو به مجموعه فرایندهای طبیعی شناختی و از سوی دیگر به مجموعه‌ای از باورها اطلاق می‌شود. به بیان دیگر، «عقل سلیم از یک سو آن چیزی است که افراد معمولاً آن را درست می‌انگارند و از سوی دیگر به نحوه قضاوت آنان در مورد جهان هستی برمی‌گردد» (آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ۴۰ - ۴۱).

یکی از شگردهای طبیعی سازی، عدم وضوح است که جایگاه ویژه‌ای در گفتمان دارد؛ بنابراین، می‌توان گفت که اهداف تحلیل انتقادی گفتمان نیز زدودن طبیعی شدگی است. انتظام تعامل‌ها تا

حدی به ایدئولوژی‌های طبیعی شده‌ای بستگی دارد و هدف تحلیل‌گر انتقادی گفتمان «غیر طبیعی کردن» این ایدئولوژی‌ها است. به باور فرکلاف، برای مقابله با طبیعی‌سازی باید نشان دهیم که چگونه ساختارهای اجتماعی ویژگی‌های گفتمان را رقم می‌زنند و چگونه گفتمان به نوبه خود ساختارهای اجتماعی را معین می‌سازد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۶-۲۷).

تحلیل‌گر انتقادی گفتمان، درصدد آشکارسازی این مسئله است که گفتمان، چگونه به واسطه روابط قدرت و ایدئولوژی‌ها شکل می‌گیرد و تثبیت می‌شود. همچنین این اشکال تثبیت شده، چگونه بر هویت‌های اجتماعی، باورها و رفتارها تأثیر می‌گذارند (قهرمانی، ۱۳۹۲: ۲۸). از این رو به «بررسی مفاهیم ایدئولوژیکی و روابط قدرت در بافت گفتمان می‌پردازد» (یار محمدی، ۱۳۸۳: ۱۸۱).

رابطه بین گفتمان و مردم به گونه‌ای است که گفتمان مردم را می‌سازد و مردم گفتمان را می‌سازند. نهادها، فاعلان ایدئولوژیک و گفتمانی خود را می‌سازند؛ این بدان معنی است که نهادها قیود ایدئولوژیکی و گفتمانی را به عنوان شرطی جهت احراز شایستگی برای عمل کردن در مقام فاعل، به آنان تحمیل می‌کنند (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۴۵-۴۶). صورت‌بندی‌های ایدئولوژیکی - گفتمانی بنا به میزان سلطه‌شان مرتب شده‌اند. «معمولاً می‌توان در نهادی اجتماعی یک صورت‌بندی ایدئولوژیک - گفتمانی تحت سلطه تشخیص داد. همه این موارد در گفتمان دینی به خوبی قابل مشاهده است و این امر را آشکار می‌سازد که چگونه روابط قدرت بر روابط بین نهادها و در نتیجه چگونگی شکل‌گیری گفتمان و متن تأثیر می‌گذارد» (مکاریک، ۱۳۸۵: ۲۶۰).

داده‌های اصلی پژوهش

۱- سطح توصیف

تحلیلگر در این سطح به بررسی ویژگی‌های ظاهری متن از قبیل: جمله بندی‌ها، معلوم یا مجهول بودن افعال، ضمائر به کار رفته در جمله، آرایه‌های ادبی و غیره می‌پردازد. در واقع در سطح توصیف، متن به تنهایی و جدا از عواملی که بر آن تأثیر گذاشته و آن را شکل داده، بررسی می‌شود. سطح توصیف به ارزیابی ویژگی‌های صوری و ظاهری متن اختصاص دارد. در این سطح کل متن، جملات، کلمات و ساختارهای به کار رفته در آن بر اساس سؤالاتی که فرکلاف از قبل آنها را مشخص کرده است مورد بررسی قرار می‌گیرد: «کلمات واجد کدام ارزش تجربی هستند؟ چه نوع روابط معنایی اعم از هم معنایی، شمول معنایی و تضاد معنایی، به لحاظ ایدئولوژیک بین کلمات وجود دارد؟ ویژگی‌های دستوری

واجد کدام ارزش‌های تجربی هستند؟ چه نوع فرایندها و مشارکینی مسلط هستند؟ آیا کنشگر نامشخص است؟ آیا فرایندها همان‌هایی هستند که به نظر می‌رسند؟ جملات معلوم‌اند یا مجهول؟ مثبت‌اند یا منفی؟ ویژگی‌های دستوری واجد کدام ارزشهای رابطه‌ای هستند؟ از کدام وجه‌های خبری، پرسشی و دستوری سود جسته است؟ آیا از ضمائر ما و شما استفاده است؟ نحوه استفاده از آنها چگونه بوده است؟ جملات ساده چگونه به یکدیگر متصل شده‌اند؟ نوع گفتگوها و لحن آنها چگونه است؟» (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۱۶۷-۱۷۱). بر این اساس در ادامه به ارزیابی رجزهای عاشورایی حضرت عباس (ع) می‌پردازیم:

بررسی جملات و افعال

اشعار حماسی و عاشورایی حضرت عباس (ع) مجموعاً از شش قطعه (۱) تشکیل شده است. قطعه اول رجز، با جمله فعلیه "لا أَرهَب" شروع می‌شود که دلالت بر استمرار تجدیدی دارد. تمام جملات استفاده شده در این قطعه، همگی فعلیه بوده و در وجه خبری استفاده شده‌اند؛ همچون "لا أخاف/ أضرب/ أفری". فقط در یک مورد که حضرت خود را معرفی می‌کند، جمله خبری به شکل اسمیه آمده که آن هم به مقتضای حال مخاطب بوده است. کارکرد جملات خبری این قطعه، از خروش پر هیبت قمر بین هاشم در میدان جنگ حکایت می‌کند و این معنا را به مخاطب می‌فهماند که او از جنگ و شهادت در رکاب ولی خدا، هیچ هراسی ندارد. بیشتر افعال این قطعه معلوم و کنشگر آن، یعنی حضرت عباس (ع) مشخص است. چه، «بسامد بالای فعل معلوم افزون بر شفاف سازی متن، صدای دستوری سبک را از نوع فعال قرار می‌دهد و نقش کنشگر را تقویت می‌کند» (بشارتی و دیگران، ۱۳۹۷: ۶۲). مولف در قطعه اول، در دو فراز فعل مجهول را به کار می‌برد؛ یکی آنجا که تبار خود را معرفی می‌کند [إني أنا العباس أدعى بالسقا] و دیگری وقتی از رزم‌آوری خویش سخن می‌گوید [حتي أؤاري في المصاليبِ اللقاء].

قطعه دوم متشکل از سه بیت است و با اسلوب قسم شروع می‌شود [أقسمتُ بالله الأعز الأعظم]. مولف در آغاز کلام، از حرف اصلی و فعل ظاهری قسم استفاده کرده تا نهایت رشادت و فداکاری خود در راه امام عصر را به مخاطب بنمایاند. در این کلام پنج مقسم به وجود دارد که عبارتند از: الله، الحجون، زمزم، الحطيم، الفنا المحرم. جواب قسم نیز با لام تاکید در ابتدا و نون تاکید تقيله در انتها مقرون شده است تا اهمیت و قطعیت این گُنش را القا کند [ليخضبنَّ جسمي بدم].

ابیات قطعه سوم، با فعل آغاز می‌شود. تمامی افعال معلوم‌اند و جملات وجه خبری دارند. در دو بیت اول چهار فعل به کار رفته که فاعل سه تای آنها (أَقَاتِلُ / أَذُوبُ / أَضْرِبُ)، حضرت عباس (ع) و فاعل دیگری (تَحِيدُوا) لشکر دشمن است. حضرت در بیت سوم این فراز از کارکرد جمله اسمیه نیز به هنگام معرفی خود به دشمن بهره می‌گیرد [إِنِّي أَنَا الْعَبَّاسُ ذُو التَّوَدُّدِ / نَجُلٌ عَلَى الطَّاهِرِ الْمُؤَيَّدِ].

کلام مولف در قطعه چهارم، با اسلوب انشائی ندا آغاز می‌شود. حضرت در این فراز، نفس خود را خطاب قرار می‌دهد. اما در حقیقت مقصود وی تمام آحاد بشری است [يَا نَفْسُ مِنْ بَعْدِ الْحُسَيْنِ هُونِ / فَبَعْدَهُ لَا كُنْتَ أَنْ تَكُونِ]. در بیت اول این قطعه، دو فعل امر و نهی ذکر شده که فاعل آن به نفس بازمی‌گردد. افزون بر آن جمله اسمیه در بیت دوم، جمله فعلیه در بیت سوم و اسم فعلی که به معنای فعل لازم آمده، از دیگر جملات این قطعه است: «هیاهات ما هذا فعَّالٌ دینی».

حضرت سخن خود را در قطعه پنجم، با قسم جلاله آغاز می‌کند که عامل آن محذوف است. در واقع جمله‌ای شرطی است که فعل و جواب شرط، جواب قسم را تشکیل می‌دهند [وَاللَّهِ إِنْ قَطَعْتُمْ يَمِينِي / إِنِّي أَحَامِي أَبَدًا عَنْ دِينِي].

جمله انشائی ندا، آغازگر آخرین قطعه این رجزهاست که حضرت (ع) در آن با نفس خود سخن می‌گوید [يَا نَفْسُ! لَا تَخْشَى مِنَ الْكُفَّارِ / وَأُبَشِّرِي بِرَحْمَةِ الْجَبَّارِ]. در این فراز، دو فعل امر و نهی (لا تخش / أبشري) وجود دارد که فاعل آن به نفس بازمی‌گردد. در بیت سوم، جمله خبری و فعل ماضی (قطعوا) آمده است. فاعل آن، دشمنان ستم‌پیشه‌ای هستند که دست مبارک حضرت را قطع کردند. در جمله دعایی این بیت، حضرت از خداوند می‌خواهد که یزیدیان را در آتش دوزخ بسوزاند [فَأَصْلِهِمْ يَا رَبِّ حَرُّ النَّارِ].

محسنات معنوی

مراعات النظير: به معنی گرد آمدن چند کلمه متناسب در یک جاست که از روی تضاد نباشد. این کلمات می‌توانند با یکدیگر شبکه معنایی واحدی را تشکیل دهند (کاشفی، ۱۳۶۹: ۱۵۶). در رجزهای عاشورایی حضرت عباس (ع)، سه شبکه بارز معنایی به چشم می‌خورد؛ ۱- واژگان مربوط به جنگ، ۲- واژگان مربوط به مقدسات، ۳- واژگان مرتبط به صفات اهل بیت (ع).

شبکه معنایی	واژگان تشکیل دهنده
-------------	--------------------

جنگ	الموت - المصالیت - يوم الملتقى - أَضْرِبْ - أَفْرِی - الشَّرْ - أَذْئِبْ - الصَّارم المِهْنَد - قتال - أحمی - لاتخش - قطعوا
مقدسات	الله - الحجون - زمزم - الحطیم - الفنا المحرم
صفات اهل بیت	الطَّهَر - ذی الفضل - ذی التَّكْرُم - ذو الفِخَار - سَيِّد - الطاهر - المؤيَّد - الأمين - صادق الیقین - صدق - مصدَّق - المختار

تشبیه: در اصطلاح به معنای بستن عقد مشابهت بین دو چیز یا بیشتر است که مقصود مشارکت آنها در یک یا چند صفت می باشد، برای تبیین غرضی که متکلم در ذهن خود پرورانده است (عثمان، ۱۹۹۳: ۲۵). مؤلف در این اشعار حماسی برای زیباتر ساختن متن خود از صنعت تشبیه بهره برده و دو مورد تشبیه بلیغ آورده است؛ یعنی «تشبیهی که ادات و وجه شبه در آن حذف و مشبه و مشبه به ذکر می شود» (هاشمی، ۱۹۹۹: ۲۳۷). حضرت در این اشعار می فرماید: «نفسی لسبط المصطفی الطهر و قا / ولا أخاف طارِقاً إن طرَقا» (امین، ۱۹۸۳: ج ۱/ ۶۰۸). در این بیت "نفس" مشبه و "وقی"، مشبه به و تشبیه از نوع بلیغ است.

استعاره: گفته اند چون مجاز با تشبیه در آمیخت، از آنان فرزندی به نام استعاره ولادت یافت (خویی، ۲۰۰۳: ج ۱، ۹۰). متن حاضر بسامد قابل ذکری در کاربست استعاره به ویژه از نوع مکنیه دارد. هرگاه در استعاره ای، «تنها مشبه را ذکر و مشبه به را حذف کنند و به جای آن بعضی از خصوصیات لوازمش را با مشبه بیاورند و به آن نسبت دهند، استعاره مکنیه به وجود می آید» (خطیب قزوینی، ۱۳۵۰: ۳۲۴). در عبارت «هذا حسینٌ شاربُ المنون»، استعاره مکنیه تخیله وجود دارد. امام (مشبه) در مانند "شارب المنون" (مشبه به) است که جرعه جرعه جام مرگ را سر می کشد. در این استعاره کلمه "شارب" از لوازم مشبه به است. یعنی مرگ، به یک نوشیدنی تشبیه شده که امام (ع) آن را می نوشد. در تعبیر «لِيَخْضِبَنَّ اليومَ جسمی بدم» نیز استعاره مکنیه تخیله وجود دارد. خون (مشبه) به حنا (مشبه به) تشبیه شده و یکی از لوازم آن، یعنی خضاب کردن در عبارت آمده است.

محسنات لفظی

تکرار: یکی از عوامل انسجام بخش کلام محسوب می شود. «واحدهای ساختاری به واسطه واقع شدن در یک رابطه هم خوان یا هم ساز برجستگی خاصی را در کلام القا می کنند» (ملاابراهیمی و

ایبیری). هم‌شکلی و همسانی ساختار واژگان، که عموماً از رهگذر تکرار حاصل می‌شود، توجه مخاطب را نسبت به خود برمی‌انگیزد و وی را به پیام مولف حساس‌تر می‌کند. متن مورد نظر از نظر ساختار واژگانی، تکرارهای زیادی را در خود گنجانده است: «لَا أَرْهَبُ الْمَوْتَ إِذِ الْمَوْتُ رَقَا». واژه نخست "موت"، بر مرگی شرافتمندانه دلالت دارد که حضرت خوفی از آن به دل راه نمی‌دهد، بلکه در راه دفاع از آرمان‌های امام خود، شجاعانه به استقبال آن می‌رود. مرگ دوم مفهوم عام دارد که گریبانگیر همهٔ آحاد بشری می‌شود؛ چون چهره بگشاید، همگان از آن می‌هراسند، جز مومنان راستین و مجاهدان راه خدا. با این تکرار، واژه "موت" در چشم مخاطب به طور پرننگی جلوه می‌کند؛ به‌ویژه اینکه با فاصلهٔ بسیار اندکی در کنار هم آمده‌اند. این تکرار افزون بر آنکه بر زیبایی کلام می‌افزاید، مرگ را سرنوشت محتوم انسانها می‌داند که در میدان‌های نبرد بازیچهٔ دست مجاهدان دلاور است. تکرار واژه "فعال" در عبارت «هَيِّهَاتَ مَا هَذَا فَعَالٌ دِينِي / وَ لَا فَعَالٌ صَادِقِ الْيَقِينِ» کلام را آهنگین ساخته و هماهنگی بیشتری به ساختار جمله بخشیده است.

جناس: جناس قرار گرفتن الفاظ، به کلام آهنگ لطیفی می‌بخشد. متن حاضر نیز گونه‌های مختلفی از جناس اشتقاق را در خود جای داده که به زیبایی ظاهری متن انجامیده و سبب برجستگی کلام شده است. جناس اشتقاق «از واژگان هم ریشه ساخته شده‌اند و در اصل معنا با هم توافق دارند» (تفتازانی، ۱۳۸۸: ۲۹۱). در رجزهای حضرت عباس (ع)، چهار مورد جناس اشتقاق به کار رفته که در جدول زیر آمده است.

متن بیت	واژگان	ریشه
نَفْسِي لِسَبْطِ الْمُصْطَفَى الطَّهْرِ وَقَا / وَ لَا أَخَافُ طَارِقًا إِنْ طَرَقَا	طَارِقًا / طَرَقَا	ط ر ق
يَا نَفْسُ! مِنْ بَعْدِ الْحُسَيْنِ هَوْنٍ / فَبَعْدَهُ لَا كُنْتُ أَنْ تَكُونِ	كُنْتُ / تَكُونِ	ک و ن
هَذَا حُسَيْنٌ شَارِبٌ الْمُنُونِ / وَ تَشْرِيْبٌ بَارِدٌ الْمَعِينِ	شارب / تشریب	ش ر ب
مَعَ النَّبِيِّ السَّيِّدِ الْمُخْتَارِ / مَعَ جَمَلَةِ السَّادَاتِ وَ الْإِطْهَارِ	السَّيِّدِ / السَّادَاتِ	س ی د

لحن: شیوهٔ پرداخت مولف به موضوع را لحن می‌گویند. در واقع لحن، «طرز برخورد نویسنده با موضوع و شخصیت‌های داستان است» (میرصادقی، ۱۳۸۱: ۱۴). لحن از عنصر مهمی در آشکار ساختن جنبه‌های بنیادی متن به شمار می‌رود و مولف نیز با توجه به موضوع مدنظر خود، لحن

مناسبی را برمی‌گزیند. در رجزهای حضرت عباس (ع)، لحن حماسی و کوبنده‌ای به کار رفته است. این اشعار با عبارت «لا أَرْهَبُ الْمَوْتَ» شروع شده که بیانگر شجاعت و دلآوری حضرت در میدان نبرد است. کاربست این لحن حماسی، مفاهیمی چون فداکاری، رشادت، جنگاوری و جوانمردی در راه دفاع از آرمان‌های دینی خود را تداعی می‌کند. همانگونه که گفته شد، لحن حضرت در فرازهای نخست این اشعار، کاملاً حماسی است. اما در فرازهای میانی یعنی در قطعه چهارم، رنگ عرفانی به خود می‌گیرد. آنگاه که حضرت در شریعه فرات نفس خویش را سرزنش می‌کند و به امساک عارفانه‌ای از نوشیدن آب می‌پردازد، «در واقع آب را شرمندۀ منش، ادب و معرفت والای خود کرده است» (ابن طاووس، ۱۴۱۷: ۴۹). حضرت خطاب به نفسش می‌گوید: «هَذَا حُسَيْنٌ شَارِبُ الْمَنُونِ / وَتَشْرِيْبٌ بَارِدٌ الْمَعِيْنِ» (قندوزی، ۱۹۹۶: ج ۳/ ۳۴۰). در فرازهای پایانی که دست مبارک‌شان از بازو جدا می‌شود، لحن حضرت مجدداً رنگ حماسی به خود می‌گیرد. هرچند این رجزها در فرازهای واپسین، لحن حماسی خود را حفظ کرده‌اند، اما درون‌مایۀ آنها متفاوت‌تر از قطعه‌های آغازین است. در لایه‌های معنایی قطعات پایانی، مفاهیمی چون شهادت در راه خدا، بشارت به دیدار اهل بیت (ع) و همنشینی با اولیای الهی نهفته است.

۲- سطح تفسیر

این سطح چگونگی بهره‌مندی مولف از دانش زمینه‌ای در پردازش گفتمان را مورد توجه قرار می‌دهد و به تحلیل بافت موقعیتی و بینامتنی می‌پردازد. به عبارت دیگر در سطح تفسیر، به بررسی پیش‌فرض‌هایی پرداخته می‌شود که به متن ارزش می‌دهد و آن را تولید می‌کند. فرکلاف سطح تفسیر را «ترکیبی از محتویات متن و ذهنیت مفسر می‌داند» (۱۳۷۹: ۲۱۵). مقصود از ذهنیت مفسر همان دانش زمینه‌ای است که او در تفسیر متن به کار می‌گیرد.

بافت موقعیتی: تحلیلگر در بافت موقعیتی از مفاهیمی چون جان‌مایه، زمان، مکان، شخصیت‌ها، روابط بین شخصیت‌ها و غیره سخن می‌راند. در واقع بافت موقعیتی، بستری است که متن در آن تولید می‌شود. در سال ۶۱ هجری، غم‌انگیزترین و اسفناک‌ترین حادثۀ تاریخ بشری در سرزمین نینوا رقم خورد. این منطقه شاهد رشادت دلاورانی بود که در یک نیمروز با نبرد جانانه خود، حماسه‌ای بی‌نظیر در تاریخ بشریت آفریدند که تا ابد یاد و نام آن جاودانه خواهد ماند. در این واقعه، رجزهای پرمحتوا و ماندگاری سروده شده که خبر از سرشت پاک مجاهدانی دارد که پیرو راستین خاندان نبوت

و دانش آموختگان مکتب اهل بیت بوده‌اند. حضرت عباس بن علی (ع) در شرایطی پا به میدان رزم نهاد که تمامی یاران اباعبدالله (ع) در مسلخ عشق جان باخته و تنها دو مرد در رزمگاه نبرد در برابر لشکر قدار دشمن باقی مانده بودند. حضرت عباس (ع) برای فرو نشاندن آتش تشنگی اهل حرم راهی شریعه فرات شد، با صلابت و اقتدار در مسیر شریعه پیش رفت، سرانجام توانست به آب دست یابد و مشک را پر آب کند. حضرت همتی استوار برای رساندن مشک به خیام حرم داشت. اما در راه بازگشت، انبوه لشکریان دشمن راه را بر او بستند و مانع رسیدن آب به خیام امام شدند (آل جمیع، ۲۰۰۲: ۵۷).

در صحنه شهادت حضرا عباس (ع) و به هنگام درگیری با دشمن قدار، شخصیت‌هایی که در رجزهای ایشان حضور دارند، امام حسین (ع)، پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) و لشکریان دشمن هستند. رابطه سراینده رجز با امام حسین (ع)، رابطه عبد و مولاست و با پیامبر (ص) و امام علی (ع) رابطه نواده‌ای دلیر و جوانمرد دارد. اما خصومت دینی شدیدی میان او و دشمن موج می‌زند.

در سراسر رجزها، شجاعت و قاطعیت مولف در راه دفاع از آرمان‌های امام حسین (ع) به چشم می‌خورد. اما چرا این صلابت بی نظیر در شخصیت حماسه‌آفرینی چون حضرت عباس (ع)، پدید آمده است؟ آیا صرفاً دلسوزی یک مجاهد رزم‌آور برای شخصیتی مظلوم، امامی متصف به فضایل اخلاقی و بنده‌ای از بندگان صالح خدا بوده است؟ در پاسخ به این پرسشها باید گفت که جوانمردی، رشادت و فداکاری اعجاب‌آور مولف، برخاسته از چهارچوب اعتقادی متین و استوار حضرت عباس بوده است؛ برخاسته از منظومه فکری امامت است که بر مبنای احادیثی همچون «لولا الحجة لساخت الارض لأهلها» (طبرسی، ۱۴۰۳: ج ۲/ ۳۱۷) و یا «الإمامة زمام الدین ونظام المسلمین وصلاح الدنیا وعز المسلمین» (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱/ ۲۰۰) در وجود ایشان به استواری تمام شکل گرفته است. حضرت عباس (ع) در منتها درجه یقین قرار داشت و جایگاه امام را به منزله قطب عالم امکان درک کرده بود. لذا تمام و کمال در خدمت امام عصر خود قرار گرفت و فدایی امام شدن را برای خود همچون مدال افتخار آمیز مقدسی می‌دانست.

بافت بینامتنی: یک گفتمان به تنهایی و خود به خود شکل نمی‌گیرد، بلکه با گذشته‌ای که به آن مرتبط است تعامل دارد و از آن تاثیر می‌پذیرد (ملابراهیمی و سالمی، ۱۳۹۴: ۱۷۱). در بافت بینامتنی، اسکلت تاریخی گفتمان، رویدادها و ارتباط متن با متون قبلی آن بررسی می‌شود. زیرا گفتمان‌های مرتبط باهم مانند یک زنجیره به یکدیگر متصل‌اند و از هم تاثیر می‌پذیرند.

حضرت عباس (ع) در هشتم ذی حجه سال ۶۰ هجری، زمانی که قافله امام حسین (ع) قصد ترک مکه و عزیمت به سوی کربلا را داشت، بر فراز بام کعبه خطبه‌ای در ستایش از سید الشهداء ایراد کرد و در آن به افشاگری بر ضد حکومت بنی امیه، به ویژه شخصیت یزید پرداخت و صراحتاً حمایت خود را از امام زمانش اعلام کرد (یونسیان، ۱۴۲۳: ج ۳/ ۲۷۰). محتوای این خطبه ارتباط معنایی نزدیکی با رجزهای ایشان در روز عاشورا دارد و به نوعی می‌توان آنها را عصاره همان خطبه دانست. ایشان در سخنان خود نخست به شان والای امام علی (ع) اشاره دارد. سپس سپاه دشمن را برای بستن راه بر اهل بیت (ع) مورد مذمت قرار می‌دهد و با بیانی رسا به برتری اهل بیت (ع) و تقدس بیت الله الحرام اشاره می‌کند و می‌فرماید اگر حکمت‌های خداوند بلند مرتبه نبود، کعبه به سوی اهل بیت پرواز می‌کرد و قبل از اینکه مردم حجرالأسود را لمس کنند، حجرالأسود دستان امام حسین (ع) را لمس می‌کرد. سپس حضرت دشمنان اهل بیت را به طور جدی تهدید می‌کند و می‌فرماید مولای من که خواسته‌اش همان خواسته خداوند رحمان است، مانع من می‌شود و گر نه همچون باز شکاری که بر سر گنجشکان فرود می‌آید، بر شما نازل می‌شدم. حضرت در ادامه اشاره به شجاعت و عظمت خاندان اهل بیت (ع) دارد که از کودکی مرگ را به سخره می‌گرفته‌اند و سپس در نهایت جان خویش را فدای حضرت اباعبدالله (ع) می‌کند. حضرت عباس (ع) در این خطبه به بصیرت افزایی و روشنگری می‌پردازد و هشدار می‌دهد که بنی امیه، شأن و جایگاه امام را به درستی نشناخته است. حضرت آنها را به قوم قریش تشبیه می‌کند که اراده قتل پیامبر (ص) را داشتند. او می‌فرماید «همانطور که کشتن پیامبر (ص) تا زمانی که امیرالمومنین (ع) زنده بودند، میسر نشد، کشتن اباعبدالله (ع) نیز تا وقتی من زنده باشم، ممکن نخواهد شد» (یونسیان، ۱۴۲۳: ج ۳/ ۲۷۰؛ محمودی، ۱۴۱۷: ۸۱). از این رو با واژگانی چون الطاهر و المؤید که به جایگاه والای امام اشاره دارد، به ستایش امام و تهدید دشمن می‌پردازد. حضرت عباس (ع) در رجزهای خود نیز با معرفی امام حسین (ع) به عنوان نوه پیامبر (ص) و بیان شخصیت والامقام و با فضیلت ایشان، سعی در بصیرت افزایی دشمنان دارد تا شاید با این تذکرات، از بروز جنایت‌های بیشتر آنها پیشگیری کند.

نهراسیدن از مرگ که به شکل پررنگی در رجزهای عباس بن علی (ع) و عملکرد ایشان در صحرای کربلا خودنمایی می‌کند، نشان از تاثیر پذیری حضرت از کلام و حیانی قرآن دارد. چه، خداوند متعال جانها و مالهای مومنان را به ازای بهشت می‌خرد و مرگ در راه خدا را جهادی برای زنده نگه داشتن دین الهی و معامله‌ای پرسود می‌داند که به نفع خریدار تمام می‌شود (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

أَنْفُسُهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعُذًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (توبه/ ۱۱۱). حضرت عباس (ع) مفاهیم قرآنی را با تمام وجود درک کرده است و نتیجه آن را در روز عاشورا می‌توان مشاهده کرد.

همچنین شجاعت مثال زدنی ایشان، گواه این مطلب است که وی از سخنان اهل بیت عصمت و طهارت تاثیر پذیرفته و در رفتار و سخنان ایشان در روز عاشورا تجلی یافته است. چه، امام علی (ع) فرموده‌اند: «شجاعت یکی از دو عزتمندی است» (ری شهری، ۱۳۷۹: ج ۶/ ۲۶۷۷). امام حسن (ع) در پاسخ به این پرسش که شجاعت چیست، می‌فرمایند: «ایستادگی در برابر هماوردان و پایداری در نبرد» (همانجا). قمر بین هاشم شجاعتی را که از نیاکان مطهر خود به طور نظری و عملی آموخته بودند، در عاشورای سال ۶۱ به نمایش گذاشتند. نمونه دیگری از تاثیرپذیری ایشان از مکتب اهل بیت (ع) که در رجزهایشان تجلی کرده، فداکاری و ایثار حضرت است. وی در همه رجزهای خود صراحتاً اعلام می‌کند که فدایی پسر پیامبر (ص) است و جان خود را سپر ایشان می‌کند. جانفشانی و ایثارگری از صفات پسندیده در فرهنگ تشیع است. چنانچه امام علی (ع) در این باره فرموده‌اند: «من شیم الأبرار حملُ النفوسِ علی الإیثار» (ری شهری، ۱۳۷۹: ج ۱/ ۲۳) [از خصایص نیکان، واداشتن جانها به ایثار است]. وی در جایی دیگر می‌فرمایند: «عند الإیثار تَبَيَّنَ جواهرُ الکرماء» (همان: ج ۱/ ۲۵) [به هنگام ایثارگری است که گوهر بزرگواران شناخته می‌شود].

عنصر شهادت طلبی که در سراسر رجزها به وضوح خودنمایی می‌کند، برگرفته از آموزه‌های معرفتی اسلام است. حضرت عباس (ع) از ابتدای رجز اعلام می‌دارند که به میدان آمده‌اند و از مبارزه و مرگ در این راه هیچ ابایی ندارند. ایشان با تمام توان از امام عصر خود دفاع می‌کند تا آنجا که دشمن از کشتن امام منصرف شود و یا حضرت در این راه جان خود را فدا کند. در این راستا سخنی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که فرموده‌اند: «برترین شهیدان کسانی هستند که در صف مقدم می‌جنگند و از دشمن روی بر نمی‌تابند تا آنکه کشته شوند» (ری شهری و دیگران، ۱۳۹۰: ج ۶/ ۲۸۸۶). گویی مصداق دقیق این سخن پیامبر (ص) حضرت عباس (ع) در روز عاشورا است.

مفهوم دیگری که در خلال ابیات رجز به طور ملموسی به چشم می‌خورد، عزم قاطع و اراده استوار مولف در راه تحقق اهداف خود می‌باشد. در کلام معصومین بر اهمیت عزم و اراده بسیار حتاکید شده است تا جاییکه در دعاها خود به پیشگاه خداوند اینگونه می‌فرمودند: «قد علمتُ أَنَّ أَفْضَلَ زَادِ الرَّاحِلِ

إِلَيْكَ عَزَمَ ارَادَةٍ» (مجلسی، ۱۹۸۳: ج ۹۱/ ۳۱۰). آیات فراوان دیگری در این باره در دست است که ذکر همه آنها در این مجال نمی‌گنجد. در فراز پایانی این ابیات، حضرت عباس (ع) نفس خود را به هم‌نشینی با پیامبر (ص) و دیگر پاکان و صالحان بشارت می‌دهد که برگرفته از آیات قرآن کریم است: (وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا) (نساء/ ۶۹).

۳- سطح تبیین

این سطح، ایدئولوژی و قدرت پنهانی را که در پس اثر نهفته است، کشف می‌کند و با واکاوی تاثیر گفتمان حاکم بر متن، تحول ساختار اجتماعی موجود و همچنین تثبیت یا تغییرات دانش زمینه‌ای و بازتولید آن را آشکار می‌سازد. در این مرحله، محقق به تحلیل متن به عنوان جزئی از روند مبارزه اجتماعی در ظرف مناسبات قدرت می‌پردازد. هدف از مرحله تبیین، توصیف گفتمان به عنوان بخشی از یک فرایند اجتماعی است. تبیین، گفتمان را به عنوان گُنش اجتماعی توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه ساختارهای اجتماعی، گفتمان را تعیین می‌بخشد یا گفتمان‌ها می‌تواند چه نوعی از تأثیرات بازتولیدی بر آن ساختارها بگذارند؛ تأثیراتی که منجر به حفظ یا تغییر آن ساختارها می‌شوند (محسنی، ۱۳۹۱: ۷۱). به عبارت دیگر، در گذر از مرحله تفسیر به مرحله تبیین، توجه به این نکته حائز اهمیت است که بهره گرفتن از جنبه‌های گوناگون دانش زمینه‌ای، به عنوان شیوه‌های تفسیری در تولید و تفسیر متون، به بازتولید دانش یاد شده خواهد انجامید که برای مشارکان گفتمان، پیامدی جانبی، ناخواسته و ناخودآگاه است. بنابر این باز تولید، مراحل گوناگون تفسیر و تبیین را به هم پیوند می‌زند، تفسیر چگونگی بهره جستن از دانش زمینه‌ای را در پردازش گفتمان مورد توجه قرار می‌دهد، تبیین به شالوده اجتماعی و تغییرات دانش زمینه‌ای و بازتولید آن در جریان گُنش گفتمانی می‌پردازد (فرکلاف، ۱۳۷۹: ۲۴۵-۲۵۰).

در تحلیل رجزهای حضرت عباس (ع) در سطح تبیین باید گفت که ایدئولوژی حاکم بر رجزها، با ایدئولوژی حاکم بر جامعه آن زمان هماهنگی ندارد و در پی ایجاد تغییر و بازتولید دانش زمینه‌ای مخاطبان خود از آن زمان تا به حال است. افزون بر آن مسئله امامت را عهده‌ای الهی می‌داند که خداوند آن را به پیامبر (ص) و اهل بیت عصمت و طهارت (ع) وانهاده است و این عهد الهی هرگز به ظالمان نمی‌رسد. رجزهای حضرت عباس (ع) در پی اقناع خوانشگران خود به این موضوع است که امام

حسین (ع)، والاترین انسان روی زمین به شمار می‌آید. پس انتخاب دیگران به عنوان رهبر جامعه اسلامی، اقدامی نابخردانه و نادرست دانسته می‌شود. اثر گفتمان حضرت بر جامعه بشری، این است که به همگان درس ولایت پذیری و اطاعت محض از امام زمان خود را می‌دهد. شاید راز آب ننوشیدن قمر بنی هاشم در شریعه فرات آن باشد که اباعبدالله (ع) به ایشان دستور آب آوردن داده بودند و ایشان اجازه یا فرمانی مبنی بر نوشیدن آب از جانب امام دریافت نکرده بودند. اثر دیگر این گفتمان را می‌توان اینگونه بیان کرد که مردم آن دوره را تا حدودی متوجه جنایت تلخ خود کرد و به آنها فهماند که فرزند پاک‌ترین انسانهای روی زمین را به فجیع‌ترین شکل ممکن به شهادت رسانده‌اند. وقاحت آنها تا به حدی بود که مورد نفرین شخصیت بی نظیری چون عباس بن علی (ع) قرار گرفتند. از سویی دیگر حضرت با رجزهای خود به مردم فهماند که باید با صلابت و قاطعیت، در راه حق مبارزه کرد و در این راه از بذل جان نباید دریغ داشت. اثر دیگری که این گفتمان بر افراد جامعه نهاد این بود که بایستی مبنای عملکردها، کنش‌ها و واکنشهای افراد حتی در سطحی‌ترین امور زندگی بر اساس مبانی دینی اسلام باشد.

تاثیر گفتمان حضرت عباس (ع) بر قدرت حاکم بر جامعه آن روز، این است که سلطه حاکم را به چالش کشید و نهایت ضعف و ناتوانی آن را نمایان ساخت. حضرت به خوبی نشان داد که دشمن با وجود عده و عده فراوان هرگز نمی‌تواند در اراده پولادین حماسه آفرینان کربلا، خللی ایجاد کند و آنان را از مسیر حق منحرف سازد.

نتیجه گیری

در بررسی رجزهای عاشورایی حضرت عباس (ع) بر اساس نظریه فرکلاف و در پاسخ به پرسش‌های مطرح شده در این پژوهش دریافتیم که:

سطح توصیف: در کاوش انتقادی رجزهای حضرت عباس (ع) در روز عاشورا این نتیجه حاصل شد که اسلوب‌های کلامی مانند اسمیه یا فعلیه آوردن جملات، استفاده از انواع اسالیب انشائی مانند قسم، نهی و امر و یا کاربرد محسنات لفظی و معنوی، همگی در جای خود و به شکل هدفمند و هماهنگ با مقتضی حال به کار برده شده است. یعنی کلام آن حضرت کاملاً در خدمت القای معنا بوده است. آنجایی که معنای بسیار مهمی را می‌بایست به مخاطب القا کند تا به جان او بنشیند، از کلام موکد یا قسم و مقسم‌به‌های مکرر استفاده کرده است. کاربرد انواع صنایع لفظی مانند تکرار و

جناس اشتقاق بر زیبایی ظاهری رجز می‌افزاید. استفاده از محسنات معنوی مانند تشبیه و استعاره در این رجزها نسبتاً اندک است، اما آنچه که آمده، همگی در خدمت القای معانی عمیق متن به خوانشگر بوده که زیبایی ادبی خاصی به این رجزها بخشیده است.

سطح تفسیر: ارتباط بینامتنی مشهودی میان رجزهای حضرت عباس (ع) در روز عاشورا با خطبهٔ ایشان (ع) در روز هشتم ذی حجه وجود دارد. محتوای این خطبه تحت تأثیر آیات قرآن و نیز سخنان پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) و امام حسن (ع) بوده است. در بافت موقعیتی، شرایط حاکم بر عاشورای سال ۶۰ هجری به لحاظ مکانی و زمانی بررسی شد و روابط بین شخصیت‌های حاضر در رجزها که از نوع رابطهٔ عبد و مولا و یا رابطهٔ افتخارآفرین اجداد برگزیده و مطهر وی با بازماندهٔ دلیر بود، بررسی شد. در برخی موارد این رابطه از نوع خصومت دینی بوده است. همچنین در این سطح به منظومهٔ فکری حضرت عباس (ع) که بر مبنای گفتمان شیعه در باب امامت شکل گرفته و تأثیرش را در رجز به وضوح نشان داده است، اشاره شد.

سطح تبیین: در کشف ایدئولوژی حاکم بر رجزها بیان شد که خلافت الهی در میان نسل پیامبر (ص) قرار گرفته و امام حسین (ع) در این راستا مظلوم واقع شده است. رجزها در پی تغییر و باتولید دانش زمینه‌ای مخاطبان در انتخاب رهبر دینی و بازبینی اقدامات مسلمانان بر اساس دین محوری بوده است. این گفتمان‌ها سلطه و قدرت حاکم را در جای نامشروع می‌داند و به مخاطب القا می‌کند که حاکمیت دینی و سیاسی جامعه باید در دست برگزیدگان الهی قرار بگیرد. از گفتمان حاکم بر این رجزها استنباط می‌شود که باید برای ایجاد تغییرات اساسی و مهم در جامعه، قدم‌های شایسته‌ای برداشت و مجاهده فداکارانه در راه حق، از ملزومات برپایی آن است.

پی‌نوشت:

شش قطعه از رجزهای عاشورایی حضرت عباس (ع) عبارتند از (فوادیان و حسنلویی، ۱۳۸۹: ۱۸۳-۱۹۲):

حَتَّى أَوَارَى فِي الْمَصَالِيتِ اللَّقَا	۱) لَا أَرْهَبُ الْمَوْتَ إِذَ الْمَوْتُ رَقَا
وَلَا أَخَافُ طَارِقًا إِنْ طَرَقَا	نَفْسِي لِسَبْطِ الْمُصْطَفَى الطُّهْرِ وَقَا
إِنِّي أَنَا الْعَبَّاسُ أَدْعَى بِالسَّقَا	بَلْ أَضْرِبُ الْهَامَ وَأَفْرِي الْمَفْرَقَا

وَلَا أَخَافُ الشَّرَّ يَوْمَ الْمَلْتَقَا

(هرگاه مرگ چهره نشان دهد، از آن هراسی ندارم. آنقدر می‌جنگم تا بدنم در میدان نبرد، در میان تیرهای پرتاب شده، پنهان شود. جان من سپر جان پاک پسر پیامبر است و اگر ناگهان کسی بر من بتازد، خوفی ندارم. چنان بر سر دشمن شمشیر می‌زنم که از وسط شکافته شود. من عباسم و سقا نامیده می‌شوم. در روز جنگ از شر مرگ نمی‌هراسم.)

(۲) أَقْسَمْتُ بِاللَّهِ الْأَعْزَّ الْأَعْظَمِ وَبِالْحُجُونِ صَادِقًا وَزَمَمَ

وَبِالْحَطِيمِ وَالْفَنَّا الْمَحْرَمِ لِيَخْضِبَنَّ جَسْمِي بَدَمِ

أَمَامَ ذِي الْفَضْلِ وَذِي التَّكْرُمِ ذَاكَ الْحُسَيْنِ ذُو الْفَخَارِ الْأَقْدَمِ

(به خداوند عزیز و بزرگوار و به حجون، زمزم، رکن حطیم و مسجد الحرام سوگند یاد کرده‌ام که پیکرم به خون آغشته گردد؛ در برابر صاحب فضیلت و کرامت و در برابر حسین، آن افتخار آفرین پیشتاز.)

(۳) أَقَاتِلُ الْقَوْمَ بِقَلْبٍ مُّهْتَدٍ أَدْبُ عَنْ سِبْطِ النَّبِيِّ أَحْمَدَ

أَضْرِبُكُمْ بِالصَّارِمِ الْمُهَنْدِ حَتَّى تَحِيدُوا عَنْ قِتَالِ سَيِّدِ

إِنِّي أَنَا الْعَبَّاسُ ذُو التَّوَدُّدِ نَجِلِ عَلِيٍّ الطَّاهِرِ الْمُؤَيَّدِ

(با قلبی هدایت یافته به مبارزه با این قوم می‌پردازم و از نوه پیامبر دفاع می‌کنم. شما را با شمشیر تیز هندی می‌زنم تا از جنگ کردن با مولایم دست بردارید. من عباس با محبت، زاده علی، امام مطهر و تایید شده.)

(۴) يَا نَفْسُ مِنْ بَعْدِ الْحُسَيْنِ هُونِ فَبَعْدَهُ لَا كُنْتُ أَنْ تَكُونِ

هَذَا حُسَيْنٌ شَارِبُ الْمَنُونِ وَتَشْرِيْبٍ بَارِدٍ الْمَعِينِ

هَبِيهَاتَ مَا هَذَا فِعَالٌ دِينِي وَلَا فِعَالٌ صَادِقِ الْيَقِينِ

(ای نفس! زندگی پس از حسین برای تو بی ارزش است. مبادا پس از او زنده بمانی. این حسین است که مرگ را جرعه جرعه می نوشد، حال تو چگونه می خواهی آب گوارا بنوشی؟ هرگز! این کار با دینم سازگاری ندارد و از مرد معتقدی چون من سر نمی زند.)

(۵) وَاللّٰهُ اِنْ قَطَعْتُمْ يَمِيْنِيْ
اَنْيَ اَحَامِيْ اَبْدًا عَنْ دِيْنِيْ
وَعَنْ اَمَامٍ صَادِقٍ الْيَقِيْنِ
نَجَلِ النَّبِيِّ الطَّاهِرِ الْاَمِيْنِ
نَبِيٍّ صَدِقٍ جَاءَنَا بِالْدِّيْنِ
مُصَدِّقًا بِالوَاحِدِ الْاَمِيْنِ

(سوگند به خدا اگر دست راستم را قطع کنید، پیوسته از دینم حمایت می کنم و از امام صادقم، از پسر پیامبر پاک و امین حمایت می کنم. پیامبر راستینی که دین اسلام را برای ما آورد در حالیکه به یگانگی خداوند امین ایمان داشت.)

(۶) يَا نَفْسُ لَا تَخْشَى مِنَ الْكُفَّارِ
وَأُبْشِرِيْ بِرَحْمَةِ الْجَبَّارِ
مَعَ النَّبِيِّ السَّيِّدِ الْمُخْتَارِ
مَعَ جُمْلَةِ السَّادَاتِ وَالْأَطْهَارِ
قَدْ قَطَعُوا بِبُغْيِهِمْ يَسَارِيْ
فَأُصْلِحِهِمْ يَا رَبَّ حَرَّ النَّارِ

(ای نفس! از کافران بیمی به دل راه مده. تو را مژده باد به رحمت خداوند مقتدر که در کنار پیامبر، آن مولای برگزیده و نیز همه سروران و پاکان به سر خواهی برد. پروردگار! آنها به ستم دست چپم را قطع کردند، تو نیز آنها را در آتش دوزخ بسوزان.)

منابع

- قرآن کریم

۱. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۷ق)، اللهوف في قتلى الطفوف، قم: انوار الهدی.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۱۱ق)، معجم مقاییس اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت: دار الجیل.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ ۳، بیروت: دار صادر.
۴. احمد، رضا (۱۹۵۸م)، معجم متن اللغة، بیروت: نشر المكتبة الحیة.
۵. آل جمیع، حبیب (۲۰۰۲م)، العباس نموذج للإقتداء الإنسانی، بیروت: دار الانتشار العربی.
۶. امین، محسن (۱۹۸۳م)، أعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت: دار المعارف للمطبوعات.

۷. بشارتی، و دیگران (۱۳۹۷ش)، «سبک‌شناسی تطبیقی خطبه ۲۷ و نامه ۲۸ نهج‌البلاغه، مطالعه موردی لایه واژگانی»، پژوهش‌نامه علوی، سال ۹، شماره ۲، صص ۵۳-۷۵.
۸. بهار، فاطمه و یدالله شکری (۱۳۹۸ش)، «استعاره و گفتگومندی در رجزهای شاهنامه بر اساس نظریه باختین»، جستارهای زبانی، دوره ۱۰، شماره ۲، صص ۲۷۱-۲۹۴.
۹. جوهری، رجاء (بی‌تا)، فن الرجز فی العصر العباسی، مصر: منشأة المعارف.
۱۰. خطیب قزوینی (۱۳۵۰)، جلال الدین محمد، تلخیص المفتاح، به کوشش عبدالرحمن برقوقی، چاپ ۲، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۱. خویی، میرزا حبیب الله (۲۰۰۳م)، منهاج البراعة فی شرح نهج‌البلاغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ری شهری، محمد و دیگران (ش ۱۳۹۰)، دانشنامه قرآن و حدیث، ترجمه حمید رضا شیخی و دیگران، قم: دار الحدیث.
۱۳. ری شهری، محمد (۱۳۷۹ش)، میزان الحکمه، ترجمه حمید رضا شیخی، چاپ دوم، قم: دار الحدیث.
۱۴. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الإحتجاج علی أهل اللجاج، به کوشش محمد باقر موسوی خراسان، مشهد: المرتضی.
۱۵. عثمان، عبد الفتاح (۱۹۹۳م)، التشبیه والکنایة بین التنظیر البلاغی والتوظیف الفني، قاهره: مكتبة الشباب.
۱۶. فرکلاف، نورمن (۱۳۷۹ش)، تحلیل انتقادی گفتمان، ترجمه فاطمه شایسته پیران و دیگران، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
۱۷. فوادیان، محمد حسن و فاطمه حسنلویی (۱۳۸۹ش)، شرح و تحلیل رجزهای حماسه آفرینان کربلا در روز عاشورا همراه با ترجمه منظوم و منثور، چاپ دوم، تهران: آژنگ.
۱۸. قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم (۱۹۹۶م)، ینابیع المودة، چاپ هشتم، بغداد: دار الکتب العراقیه.
۱۹. کاشفی سبزواری، میرزا حسین (۱۳۶۹ش)، بدایع الأفكار فی صنایع الأشعار، ببه کوشش جلال الدین کزازی، تهران: نشر مرکز.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. کورث، فریشلر (۱۳۶۲ش)، امام حسین و ایران، ترجمه ذبیح الله منصوری، تهران: نشر جاویدان.
۲۲. مجلسی، محمد باقر (۱۹۸۳م)، بحار الأنوار، به کوشش سید ابراهیم میانجی و محمد باقر بهبودی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. محمودی، محمد باقر (۱۴۱۷ش)، عبرات المصطفین فی مقتل الحسین، چاپ دوم، قم: مجمع احیاء الثقافة الإسلامية.
۲۴. محسنی، محمدجواد (۱۳۹۱ش)، «جستاری در نظریه و روش تحلیل گفتمان فرکلاف»، معرفت فرهنگی/ اجتماعی، سال سوم، شماره سوم، صص ۶۳-

۲۵. ملاابراهیمی، عزت و محمد سالمی (۱۳۹۴ش)، «بررسی روابط بینامتنی قرآن در شعر فدوی طوقان»، *پژوهشنامه/ادب غنایی*، سال ۱۳، شماره ۲۵، ۱۸۲-۱۶۹.
۲۶. ملاابراهیمی، عزت و محیا ایاری قمصری (۱۳۹۵ش)، *زیبایی شناسی شعر مقاومت فلسطین در پرتو نقد فرمالیستی*، تهران: نشر رستان.
۲۷. میرصادقی، جمال (۱۳۸۱ش)، *جهان داستان*، تهران: نشر اشاره.
۲۸. هاشمی، أحمد (۱۹۹۹م)، *جواهر البلاغه في المعاني والبيان والبدیع*، به کوشش یوسف صمیلی، بیروت: المكتبة العصرية.
۲۹. یونسین، علی اصغر (۱۴۲۳ق)، *خطیب کعبه*، تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر.

1. The Holy Quran
2. Ibn Tавus, Ali ibn Musa (1417 AH), *Allahuf fi Qatali al-Tufuf*, Qom: Anwar al-Hadi.
3. Ibn Faris, Ahmad (1411 A.H.), *Ma'jam Maqayys al-Lagheh*, by Abdussalam Muhammad Haroun, Beirut: Dar al-Jail.
4. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (1414 AH), *Lasan al-Arab*, 3rd edition, Beirut: Dar Sadir.
5. Ahmad, Reza (1958 AD), *Al-Lagheh text book*, Beirut: Al-Maktaba Al-Hayya Publishing House.
6. Al Jami, Habib (2002), *Al-Abbas Model of Imitation of Humanity*, Beirut: Dar al-Antar al-Arabi.
7. Amin, Mohsen (1983), *Aayan al-Shia*, edited by Hasan Amin, Beirut: Dar al-Maarif for the press.
8. Besharti, and others (2017), "Comparative stylistics of sermon 27 and letter 28 of Nahj al-Balagha, a case study of the lexical layer", *Alavi research journal*, year 9, number 2, pp. 53-75.
9. Bahar, Fatemeh and Yadullah Shukri (2018), "Metaphor and dialogue in Shahnameh's verses based on Bakhtin's theory", *Linguistic essays*, volume 10, number 2, pp. 271-294.
10. Johari, Raja (Bita), *Fan al-Rajz fi al-Abbasi era*, Egypt: Mansha'at al-Ma'arif.

11. Khatib Qazvini (1350), Jalal al-Din Muhammad, Takhis al-Muftah, edited by Abd al-Rahman Barquqi, 2nd edition, Beirut: Dar al-Katb al-Arabi.
12. Khoei, Mirza Habibullah (2003), Minhaj al-Bara'a fi Sharh Nahj al-Balagha, Beirut: Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
13. Ray Shahri, Muhammad and others (1390), Encyclopedia of the Qur'an and Hadith, translated by Hamid Reza Sheikhi and others, Qom: Dar al-Hadith.
14. Ray Shahri, Muhammad (1379), Mizan al-Hikma, translated by Hamid Reza Sheikhi, second edition, Qom: Dar al-Hadith.
15. Tabarsi, Ahmad bin Ali (1403 AH), Al-Hitejaj Ali Ahl al-Jajj, by the efforts of Muhammad Baqir Mousavi Khorsan, Mashhad: Al-Mortaza.
16. Othman, Abd al-Fattah (1993), Al-Tashbiyyah and Irony between the Rhetorical Concept and the Technical Task, Cairo: Al-Shabaab School.
17. Fairclough, Norman (1379), Critical Analysis of Discourse, translated by Fateme Shaiste Piran and others, Tehran: Center for Media Studies and Research.
18. Fawadian, Mohammad Hassan and Fatemeh Hasanloui (2009), description and analysis of the epics of Afarinan Karbala on the day of Ashura along with the translation of verse and prose, second edition, Tehran: Azhang.
19. Kunduzi Hanafi, Suleiman bin Ibrahim (1996 AD), Yanabi Al-Muda, 8th edition, Baghdad: Dar al-Kitab Al-Iraqiyyah.
20. Kashfi Sabzevari, Mirza Hossein (1369), Innovations in Poetry, by Jalaluddin Kezazi, Tehran: Center Publishing.
21. Kilini, Muhammad Ibn Yaqub (1407 AH), Al-Kafi, by Ali Akbar Ghafari and Muhammad Akhundi, 4th edition, Tehran: Dar Al-Katb al-Islamiya.
22. Korth, Frischler (1362), Imam Hossein and Iran, translated by Zabihullah Mansouri, Tehran: Javidan Publishing House.
23. Majlesi, Mohammad Baqer (1983), Bihar al-Anwar, by Seyyed Ibrahim Mianji and Mohammad Baqer Behboudi, Beirut: Dar Ihya al-Tarath al-Arabi.
24. Mahmoudi, Muhammad Baqir (1417), Ebrat al-Mustafain fi Maktal al-Hussein, 2nd edition, Qom: Islamic Revival of Culture.
25. Mohseni, Mohammad Javad (2019), "An Inquiry into the Theory and Method of Farklaf's Discourse Analysis", Cultural and Social Knowledge, 3rd year, 3rd issue, pp. 63-

26. Mulla Brahimi, Ezzat and Mohammad Salemi (2014), "Investigating the intertextual relationships of the Qur'an in Fadavi Toqan's poetry", *Adab Ghanai Research Journal*, year 13, number 25, 169-182.
27. Molla Ebrahimi, Ezzat and Mohia Abiari Qomsari (2015), *Aesthetics of Palestine Resistance Poetry in the Light of Formalist Criticism*, Tehran: Rostan Publishing House.
28. Mirsadeghi, Jamal (2008), *Jahan Dastan*, Tehran: Izhar Publishing.
29. Hashemi, Ahmed (1999), *Jawahar al-Balagha fi al-Ma'ani al-Bayan al-Badi'*, edited by Yusuf Samili, Beirut: Al-Maktaba Al-Asriyah.
30. Yunsian, Ali Asghar (1423 AH), *Khatib Kaaba*, Tehran: Munir Publishing Cultural Center .

Identifying the Quranic Interpretation of Contemporary Sunni Sufficiency Scholars on the Status and Rulings of Women

Samad Mo'meni

Ph.D. Student in Quranic and Hadith Sciences, Islamic Azad University,
 Yaadgar Imam Branch, sm9128488.31@chmail.ir

DOI: 10.22034/iscw.2023.713419

Original Research

Received:

1399/08/01

Accepted:

1399/08/01

Keywords:

Quran
 Sufficiency,
 Quranists,
 Ahl al-Quran,
 Interpretation

Abstract: Critical reflections by some hadith scholars have led to a reconsideration of the authenticity of tradition and the validity of hadith. Those who belong to the extreme form of the Quran-sufficiency movement deny any authenticity to tradition and validity to hadith. On this basis, hadith no longer has a place and role in the interpretation of the Holy Quran and the extraction of Islamic rulings, and it loses its competence as a reference and source alongside the Quran. From their point of view, "the explanation of the Quran is within the Quran" and "the Quran is a self-explanatory book." Certainly, with such an approach, the position of women and their rulings will be different from the prevailing views and approaches. The extremist Quranic movement (Quranists/ Ahl al-Quran), based on the non-authenticity, non-revelatory nature, divisive nature of tradition and hadith, and principles such as focusing on the lexical meaning, has outlined a specific legal and religious system regarding women and their status that is highly compatible with the characteristics of the modern world and a female system that is very similar to feminism.

شناسایی خوانش قرآن بسندگان معاصر اهل سنت درباره جایگاه و احکام زنان

صمد مومنی

دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام، sm9128488031@chmail.ir

DOI: 10.22034/iscw.2023.713419

صص: ۱۹۶-۱۷۰

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

قرآن بسندگی، قرآنیون،

اهل القرآن،

خوانش.

چکیده: تاملات انتقادی برخی از اهل حدیث، منجر به تجدید نظر در حجیت سنت و اعتبار حدیث گردید. ایشان که به جریان قرآن بسندگان تعلق دارند در شکل افراطی‌اش، هرگونه حجیت برای سنت و اعتبار برای حدیث را سلب کردند. براین مبنا دیگر حدیث جایگاه و نقشی در تفسیر قرآن کریم و استخراج احکام شرعی نداشته و صلاحیت مرجعیت و منبعیت در طول قرآن را از دست می‌دهد. از دیدگاه ایشان «بیان القرآن فی داخل القرآن» و «القرآن کتاب مبین فی ذاته» است. قطعاً با چنین رویکردی جایگاه زنان و احکام ایشان غیراز دیدگاه‌ها و رویکردهای رایج می‌گردد. جریان قرآن گرایان افراطی (قرآنیون/ اهل القرآن) بر اساس عدم حجیت، و حیانی نبودن، تفرقه آفرین بودن سنت و حدیث و اصولی چون تمرکز بر معنای لغت و.... نظام فقهی و شرعی خاصی نسبت به زن و جایگاه او ترسیم کرده است که بسیار منطبق بر خصوصیات دنیای مدرن و نظام زنانه‌ای است که بسیار شبیه فمینیسم می‌نماید.

مقدمه

قرآن بسندگی جریانی تاریخی است که با شعار «حسبنا کتاب الله» در کنار بستر رسول خدا شروع و با منع تدوین حدیث در زمان خلفای بعد از ایشان ادامه یافت بگونه ای که تا یک قرن نقل و تدوین حدیث ممنوع و برای مرتکبان مجازات تعیین شد.

منع حدیث که از دوره خلافت خلیفه اول و خلیفه دوم که با ادعای جلوگیری از آمیختن حدیث با قرآن، پیشگیری از اختلاف مسلمانان، ترس از سرگرم شدن مردم به چیزی غیر از قرآن و عدم آشنایی راویان حدیث با کتابت آغاز شده بود نتوانست با شدتی که بوجود آمده بود، ادامه یابد و لذا یکصد سال بعد توسط عمر بن عبدالعزیز این ممنوعیت لغو گردید.

عالمان شیعه، انگیزه منع کتابت حدیث را جلوگیری از نشر فضایل امام علی (ع) و تلاش در جهت تثبیت حاکمیت خلفا می دانند. به باور شیعیان منع کتابت حدیث موجب جعل حدیث، نابودی نخستین متون حدیثی، پیدایش مذاهب مختلف و تغییر سنت پیامبر اکرم ﷺ شده است.

با لغو ممنوعیت کتابت حدیث، جریان افراط در قرآن بسندگی حرکت معکوس پیدا کرد و برخی به نام اهل حدیث چنان در حدیث گرایی افراط کردند که بکلی قرآن را به بهانه اینکه جز راسخون در علم آنها را نمی فهمند هرگونه تلاشی برای فهم آن را از فرآیند معرفتی خود حذف کردند. این افراط گرایی در ابتدای قرن سیزده هجری با واکنشی شدید از شبه قاره و توسط سید احمد خان هندی روبرو شد. وی با تاثیر پذیرفتن از تمدن غرب و حاکمیت علم تجربه گرا به اصلاح گری پرداخته و بهره برداری از حدیث را با شروط متعددی چنان سخت کرد که استفاده از آن تقریباً محال بنظر می رسید. او به نفع علوم تجربی و دنیای مدرن آنچه در قرآن با این شرایط حاکم منافات داشت را منکر، یا آنها را توجیه و تاویل کرد. سید احمد خان امور ماوراء طبیعی چون وحی، فرشته و جن و امور خارق العاده چون معجزات را منکر و آیات قرآن کریم را تاویل مادی کرد. بدنبال این جریان و با فاصله کمی در جهان عرب بخصوص در مصر جریان قرآن بسندگی که حالا به قرآنیون مشهور شده بود از دل گروه سلفی ها برآمد. شاخه ای از ایشان با شعار بازگشت به قرآن چنان افراط گونه حجیت سنت و اعتبار حدیث را منکر شدند که برای سنت هیچ شان و جایگاه و نقشی قائل نیستند. دلیل ایشان وحیانی نبودن سنت و حدیث است. ایشان بر این باورند که فهم قرآن تنها توسط خود قرآن میسر است و سنت و حدیث قابلیت تفسیر قرآن را ندارند.

اهداف و پرسش

هدف اصلی این پژوهش، شناسایی آراء قرآنیون / اهل القرآن معاصر در خصوص زن و قرآن می باشد. بنابر این پرسش اصلی این است که مبانی و آراء این جریان در خصوص زن و قرآن چیست؟

پیشینه بحث

نقد و بررسی رویکرد انسان شناسی محمد شحرور در باب عدالت جنسیتی. نویسندگان این مقاله خام زهرا محمدی و محمد عیسی محمدی هستند. ایشان می نویسند که شحرور، ضمن اذعان به عادلانه بودن نظام حقوق زن در اسلام در مقایسه با دوران جاهلیت، با اعتقاد به عصری بودن نظام حقوقی زن و منحصر کردن آن به وضعیت خاص زنان در جزیره العرب، کارآمدیش در زمان حاضر را انکار کرده و به تبیین جدیدی از نظام حقوقی زن در اسلام پرداخته است.

شبهاتی در موضوع قرآن و زن نقدی بر دیدگاه های محمد شحرور. سید مصطفی احمد زاده نویسنده این مقاله می نویسد که دانشمندان مسلمان از دیدگاه احکام فقهی به زن نگریسته اند و این احکام را برای زن منصفانه قلمداد کرده اند. حال آن که دشمنان اسلام، قوانین اسلامی را باعث ایجاد مشکلات زنان مسلمان دانسته اند و برخی معضلات امروز جامعه اسلامی درباب زن را بی ارتباط با قوانین اسلامی می دانند. از دیدگاه دکتر شحرور مسائل دست و پاگیری که امروزه در جوامع اسلامی باعث بروز مشکلاتی در مسائل مربوط به زنان شده است، به دلیل خطاهای اساسی و مهمی است که در طول تاریخ اسلام، دانشمندان و متفکران مسلمان ناخواسته و ناآگاهانه مرتکب شده اند. که عبارتند از:

الف) تفاوت ندانستن بین آیات (ام الكتاب) و آیات (حدود) و آیات (تعلیمات) و احادیث (حدود) و احادیث (تعلیمات).

ب) اعتقاد به اینکه حدّ و مرز همه قوانین مربوط به زن در دوره محدود بعثت تا رحلت پیامبر (ص) توسط ایشان به حدّ تمام و کمال ارائه شده است. با این توضیح که اگر در زمان پیامبر (ص)، زن منصب سیاسی و قضاوت نداشته است، به دلیل ممنوعیت آن بوده است. از این رو در عصر حاضر نیز مناصب سیاسی و قضاوت برای زن ممنوع شمرده می شود.

مفاهیم

قرآن بسندگی

در آثار اسلامی کهن مخالفت‌هایی با نقل و ضبط حدیث و کاربرد آن به عنوان منبع استنباط احکام شرعی گزارش شده است. در آن دوران، دو جریان عمده مخالف حدیث قابل شناسایی است: نخست، مخالفان با حدیث به عنوان حجت شرعی در کنار قرآن؛ و دوم، مخالفان با برخی احادیث که با قرآن یا دیگر احادیث تعارض دارند یا مضمون آنها باعث وهن دین تلقی می‌شود. در اینکه این مخالفت‌ها از سوی کدام یک از فرقه‌های مسلمانان (معتزله یا خوارج) طرح شده، اختلاف است؛ اما شواهدی در تایید انتساب این اقوال به خوارج در اختیار می‌باشد. (آقای، ۱۳۸۹ ش، ص ۹۳-۱۱۴).

ایشان اعتقاد داشتند که کتاب خدا برای ما کفایت است و حدیث نه تنها شأنیت تفسیر و تبیین قرآن را ندارد بلکه در استخراج احکام شرعی و نیز اعتقادات هم حجت شرعی نیست.

قرآن بسندگی، به مثابه جریانی تفسیری، که در یکی دو قرن اخیر در برخی رویکردهای تفسیری شبه قاره هند، کشورهای عربی و ایران نمود یافته، ریشه‌ها و پیشینه‌های قابل توجهی دارد که تبارشناسی فکری و مذهبی آن را میسر می‌سازد. به گواهی برخی از اخبار و روایات مشهور تاریخی، سه قرن نخستین هجری، به نوعی شاهد بروز رگه‌هایی از این جریان بوده است؛ بر این اساس پیشینه این جریان تا عصر حیات رسول خدا ﷺ قابل جست‌وجو است. درمقابل قرآن بسندگی حدیث بسندگی است که مفهومی در مقابل قرآن بسندگی دارد. ایشان در حقیقت به اسلامی منهای حدیث می‌اندیشند.

قرآنیون

قرآنیون نخبگانی تجدید نظرطلب و متعلق به یکی از لایه‌های فکری و اجتماعی فعال در سیرتحوالات اجتماعی هستند. تجدید نظرطلبان اگرچه در ابتدا در زمینه سازی یا ایجاد تحولات اجتماعی حضور دارند، اما به تدریج و درگذر زمان نسبت به ایدئولوژی، مبانی فکری و ارزش‌های اولیه خود تردید کرده و در نهایت از آنها عدول می‌کنند و حتی ممکن است جریانات مخالف با آن را ایجاد یا همراهی کنند. (شرابی، ۱۹۲۷ م، ص ۱۶-۱۷) این جریان از درون اهل سنت برخاسته و هویت ایشان را به چالش کشیده است. (بابایی، مکاتب تفسیری، ج ۲، ص ۱۲۷)

قرآنیون در اصل ادامه و جلوه افراطی اندیشه نص گرا در میان اهل حدیث است. (خاکپور، ۱۳۹۶ ش) در واقع قرآنیون از درون اهل حدیث برخاسته - گرچه ظاهراً مخالفان

سرسخت اهل حدیث بودند- و عملاً به همان اندیشه ای پایبند بودند که اهل حدیث بر آن تاکید داشتند و آن انکار مرجعیت مدارس فقهی و عالمان سرشناس آنها و بازگشت به اسلام اصیل بود. (آقایی، ۱۳۸۹، ص ۹۳)

ایشان نخست به حجیت حدیث اعتقاد داشتند، اما در مواجهه با احادیثی که فهم آنها مشکل می نمود، در اندیشه جزمی اهل حدیث تردید کردند. پس می توان قرآنیون را محصول تناقض موجود میان اندیشه های اهل حدیث به شمار آورد. (همان) تحولات اجتماعی قرون ۱۹ و ۲۰ اروپا و تاثیر غیر قابل باور آن بر تمامی جوامع و ملل، بخصوص کشورهای اسلامی موهم تقابل سنت و مدرنیته شد. در مواجهه با این تقابل، گروهی بکلی آن را رد کرده و برسنت اصرار ورزیدند، گروه دوم درست آن را پذیرفته و سنت را نفی کردند اما گروه سوم تلاش کردند تا با نگاه اصلاحی، نقاط حادثه خیز سنت را اصلاح کنند. این اصلاح گاه با جراحی شدید و گاهی بخشی از آن نفی و رد می شد. این جریان در قرن سیزدهم به عنوان جریانی سازمان یافته در شبه قاره هند، مصر، سوریه، لیبی، سودان و سایر سرزمینهای اسلامی سر برآورد. در حقیقت ایشان به اسلام منهای حدیث تاکید دارند.

پژوهشگران درباره سرچشمه این اندیشه و منطقه آغاز آن همداستان نیستند. گروهی برآنند که این جریان در هند توسط سیداحمد خان هندی پدید آمد و از آنجا به مصر و سپس دیگر سرزمین های اسلامی سرایت کرد و دربرابر، کسانی مصر را زادگاه این اندیشه و برخی عراق را آشخور آن معرفی می کنند. برخی از عالمان اهل سنت سرچشمه جریان را شبهات خوارج (یا به پندار آنها شیعه) و گروهی دیگر شبهات خاور شناسان می دانند. (روشن ضمیر، ۱۳۹۰، ص ۱)

هم زمان با شروع این جریان از شبه قاره توسط سیداحمدخان هندی ادبیات مخالفت و نقد این جریان توسط سیدجمال الدین اسدآبادی با نگارش رساله نیچریه (ظفرالله رندها، ۱۳۸۶، ص ۱) شروع و نگارش کتاب ها و مقالات فراوانی در دفاع از حجیت سنت و حدیث در آنجا (همو؛ اخوان مقدم، فصلنامه سفینه، شماره ۵۷) و کشورهای عربی (الهی بخش، ۱۴۲۱، ق) ادامه یافت و تاکنون نیز ادامه دارد.

اهل القرآن

اهل القرآن به شاخه یا گروهی از قرآنیون اهل سنت معاصر گفته می شود که به جریان قرآن بسندگی تعلق دارند. احمد صبحی منصور بنیانگذار و از اعضای جنبش فکری - قرآنی، خود را از قرآنیان، جدا دانسته و بلکه فقط اهل القرآن، معرفی می کند و می گوید: «عموماً ... اؤکد: أنه لاصله لنا

على الاطلاق بهؤلاء الذين يطلقون على أنفسهم (قرآنيون) في الجزائر أو غيرها، و لانعرف أحدا منهم لنا منهجنا المنشور هنا في (دستور اهل القرآن) وهناك طوائف شتى تطلق على أنفسهم (قرآنيون) و نحن (اهل القرآن) لنا موقعنا هذا و لنا مركزنا (المركز العالمي للقرآن الكريم) في أمريكا، و ندعو الى الاصلاح السلمى و نقف مع المستضعفين فى الأرض و ضد البغاه و ضد الطُغاه و هذا هو جهادنا السلمى فى سبيل رب العزه جل و علا» در كل تأكيد می‌کنم که مطلقاً ما هیچ ربطی به آن عده افراد نداریم که در کشور الجزایر و غیره نام خود را قرآنیون گذاشته‌اند و ما هیچ کدام از ایشان را نمی‌شناسیم. نگرش و عقاید ما همین‌جا در سایت‌مان (در بخش قانون اهل القرآن) ثبت است. گروه‌های مختلفی هستند که نام قرآنیون بر خود گذاشته‌اند اما ما اهل القرآن هستیم. سایت و مرکز جهانی قرآن کریم، مختص به ما در آمریکا است، که به اصلاح (عقاید دینی) به صورت مسالمت آمیز دعوت می‌کند. ما در کنار تمام مستضعفین جهان هستیم. دشمن تمام طغیان‌گران می‌باشیم و این همان جهاد مسالمت آمیز ما در راه پروردگار بزرگ و بلند مرتبه می‌باشد.^۱

افراد زیادی جمعیت اهل القرآن فعالیت می‌کنند و آثار علمی آنها در سایت اهل القرآن انعکاس دارد اما اسامی برخی از مهمترین آنها به قرار زیر است:

۱. دکتر احمد صبحی منصور (بنیانگذار و عضو اهل القرآن)
۲. دکتر سامر اسلامبولی
۳. محمد هیثم اسلامبولی
۴. شریف هادی
۵. انیس محمد صالح
۶. احمد البطاوی بطاوی
۷. ابراهیم دادی
۸. یحیی فوزی
۹. سامح عسکر
۱۰. ابراهیم عیسی
۱۱. عثمان محمد علی
۱۲. شریف منصور

۱۳. حسام منصور

۱۴. محمد منصور

۱۵. الامیر منصور

۱۶. خالد منتصر

و دیگر نویسندگان و اعضای این جمعیت که بشکل فعال در این سایت مقالات متعددی در تمام حوزه های دینی و قرآن بارگزاری می کنند. مبنای مشترک همه این افراد بی اعتباری حدیث است. پر واضح است که نقطه مشترک تمامی قرآن بسندگان در تمام شاخه ها همان اسلام منهی حدیث است.

روش پژوهش

روش تحقیق در این بررسی، پژوهش اسنادی (از نوع کتابخانه ای)، به صورت توصیفی - تحلیلی و با شناسایی و نقد مبانی و آراء ایشان در حوزه پیش گفته است.

یافته های پژوهش

یافته های پژوهش درباره زن و قرآن و خوانش های معاصر قرآنیون / اهل القرآن

دکتر محمد شحرور (۱۹۳۸م - ۲۰۱۹م) از قرآن پژوهان نواندیش سوریه بر اساس نظریات جدید علمی، به مباحث قرآن شناسی توجه کرد. بیشتر نظریات قرآنی وی بر پایه داده های جدید علوم انسانی و علوم تجربی استوار است. وی با دیدگاه های جدید علمی، کوشید تا نگاهی از زن در قرآن را ترسیم کند که مقبول جهان جدید نیز واقع گردد.

در ادبیات انسان شناسی شحرور، زن و مرد از ماهیت وجودی یکسانی برخوردار بوده، به طوری که در حیطه عدالت جنسیتی و شاخصه های آن این نوع نگاه به خوبی به چشم می خورد. زن و مرد از خلقت یکسانی برخوردار بوده، به نحوی که ماده اولیه آن دو یکسان است؛ اما در مرحله بعد، کثرت در قالب زن و مرد راه می یابد. این دو در برخورداری از فضایل یا کسب آنها نیز یکسان بوده و در برخورداری از روح که جوهره اصلی انسانیت را تشکیل می دهد، مشترکند. هر دو جنس دارای جایگاه خلافت الهی و برخوردار از کرامت الهی بوده و غایت مندی و فرجام باوری در مورد هر دو تحقق می یابد. کرامت و برتری زن و مرد فقط در تقوا و عمل صالح و کسب فضائل ارزشمند بوده و جنسیت هیچ تاثیری در این کرامت ندارد. در ادبیات شحرور، آنچه وجه تمایز و اختلاف زن و مرد به حساب می آید

نه جنسیت آن دو؛ بلکه برخی تفاوت‌های فیزیولوژیکی و طبیعی است. طبیعتی که خداوند در راستای اهداف خلقت و حفظ نوع مقرر کرده است. طبیعتی که زن را قابل باروری و مرد را قابل بارور ساختن کرده است؛ اما این نوع تفاوت سبب نمیشود زن در حیطه حقوق متفاوت از مرد باشد؛ بلکه زن و مرد هر دو قابلیت برخورداری از حقوق و وظایف مساوی را دارند. (محمدی، ۱۳۹۹، ص ۳۴۷-۳۴۸)

شحرور کوشید تا با رویکردی زبانشناسانه به مباحث الفاظ قرآنی توجه کند. وی با تکنیک‌های زبانشناسی متن را تحلیل می‌کند و می‌گوید زبان قرآن زبان گفتاری است. وی تفسیر قرآن را بر عهده افرادی می‌داند که به دانش زبانشناسی به خوبی واقفند. او کتاب مستقلی را با عنوان «فقه المرأة» نوشته و این رویکرد زبانشناسانه را در احکام زنان مورد بررسی قرار داده است. شحرور همچنین در کتاب «الكتاب والقرآن» بر اساس معنای لغوی به تفسیر جدیدی از قرآن در خصوص زنان دست زده است. وی در این کتاب کوشیده است تا مشکل جمود فکری را که چندین قرن بر فکر اسلامی سیطره دارد، از طریق تفسیر لغوی و اعتنا نکردن به سنت و اقوال مفسران حل کند. (شحرور، ۱۹۹۰م)

شحرور با همین رویکردهای زبانشناسانه است که برخی از مبانی حقوق زنان در اسلام را به چالش کشیده و جنبه‌های نابرابری زن و مرد در بسیاری موارد از جمله شهادت، دیه، قضاوت و غیره از طریق زبانشناسی را قابل حل می‌داند. شحرور به زبان مذکر قرآن اشاره می‌کند و می‌گوید: «زبان عربی زبانی است که گرایش غالب آن مذکر است و هر واژه مذکر یک مفهوم مؤنث را در دل خود دارد. اگر با این شیوه به آیات قرآن نگاه کنیم موارد نابرابری قابل رفع است». وی به عنوان نمونه، مثالی از قرآن را ذکر می‌کند. آیه «إِذْ عَزَّمُ الطَّلَاقُ» یعنی وقتی هر یک از دو طرف عزم طلاق کردند. به این معنا که هر دو حق دارند نسبت به طلاق خودشان اقدام کنند؛ نه اینکه تنها مردان حق و اذن طلاق داشته باشند. با این رویکرد زبان‌شناسانه است که شحرور به نتایج جدیدی در احکام فقهی نائل آمده است.

شحرور معتقد است در طول تاریخ دریافت‌های غلط بر اساس مبانی غلط موجب بی‌عدالتی درباره زنان شده است. وی در کتاب الکتب و القرآن؛ قرائه معاصره از صفحه ۵۹۲ تا ۷۲۸ به نمونه‌هایی از احکام فقهی درباره زن پرداخته و هریک را به تفصیل بیان می‌دارد.

اعتقاد به اینکه حد و مرز همه قوانین مربوط به زن در دوره محدود بعثت تا رحلت رسول خدا □ توسط ایشان به حد تمام و کمال ارائه شده است. این در حالی است که اگر در زمان رسول خدا (ص) زن منصب سیاسی و قضاوت نداشته، به دلیل ممنوعیت آن بوده است. از این رو در عصر حاضر نیز مناصب سیاسی و قضاوت برای زن ممنوع می‌شود. (شحرور، ۱۹۹۰م، ص ۶۲۳) محمد

شحرور، قوانینی که در زمان پیامبر، در خصوص زنان وضع شده است را ناشی از نظام و ساختار آن زمان می‌داند و تعمیم ناروای آن در زمان معاصر را بر نمی‌تابد. (همان، ۶۲۵)

شحرور احکامی چون ارث، نکاح، طلاق، تعدد زوجات، روابط میان زن و مرد، مهریه، لباس زن و مرد و سلوک اجتماعی، حق اشتغال، حق فعالیت سایی و حجاب آراء خویش را بیان کرده است. (شحرور، ۱۹۹۰م، الکتاب والقرآن، ص ۶۲۳؛ شحرور، ۲۰۰۰م، فقه المراءه، سرتاسر)

ارث

بحث از ارث، یکی از مواردی است که شحرور به آن پرداخته و به نتایجی نائل آمده است. وی می‌گوید در مسأله ارث، محاسبات قدما بر اساس حساب های جبری بود. این محاسبات هنگامی که اندازه خانواده بزرگ می‌شود دیگر درست عمل نمی‌کند. شحرور از قوانین جدید ریاضی مدد می‌گیرد و بحث ارث را به نحو امروزی مورد واکاوی قرار می‌دهد. وی با تئوری مجموعه‌ها، محاسبات ارث را انجام می‌دهد. از همین روست که به نتایج کاملاً متفاوتی دست می‌یابد. وی معتقد است که سهم زنان دو سوم و سهم مردان یک سوم است. شحرور با پیش کشیدن مباحث زبانشناسی و همچنین استناد به قواعد جدید ریاضی، به این نتیجه نائل آمده است.

وی به آیاتی اشاره می‌کند که مستمسکی در بحث ارث قرار گرفته است. به عنوان نمونه، این که خداوند می‌گوید: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ لَلْأُنثِيَيْنِ» به معنی این است که خداوند برای ارث زن و مرد حداقل و حداکثری را بیان کرده است. یعنی کمترین حد ارث، ارث زن است و بیشترین حد ارث، ارث مرد. به این معنی که درصد ارث به نسبت فرهنگ جوامع می‌تواند در این اقل و اکثر متغیر باشد. یعنی اگر در جامعه‌ای مثل اسلام که وظیفه اقتصادی خانواده بر دوش مرد است، زن نصف مرد ارث می‌برد و اگر در جامعه‌ای زن و مرد با هم وظیفه اقتصادی را داشته باشند، ارث بینشان مساوی تقسیم می‌شود و این خارج از حدود الهی نیست بلکه داخل در حدود الهی خواهد بود به عبارت دیگر، خداوند برای ارث دو حد و مرز قرار داده است: حداقل و حداکثر؛ نه آن که یک حد لایتغیر گذاشته باشد. لذا فرمود: «وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا». (نساء - ۱۴) به گفته محمد شحرور، لازمه تعیین این دو حد آن است که مسلمانان آزادند طبق شرایط خاص هر خانواده و جامعه میزان ارث زن و مرد را مشخص کنند. یعنی اگر در خانواده و جامعه‌ای تمام مسئولیت اقتصادی به عهده مرد است، ارث پدر به دختر نصف پسر داده شود. و اگر مسئولیت اقتصادی بین پسر و دختر تقسیم شده است

باید ارث مساوی بین آنها تقسیم شود. شحرور تأکید می‌کند که: این تفاوتها داخل در حدود الهی است نه خارج از آن. (شحرور، ۲۰۰۰م، فقه المراءه، ص ۲۲۱)

روابط میان زن و مرد

محمد شحرور با روش جدیدی که برگزیده است به مطالعه و تفسیر لغوی و علمی نصوص می‌پردازد. وی در بررسی آیات «حدود» که مربوط به رابطه زن و مرد می‌باشد نیز به آیات مربوط به چند همسر گزینی مردان اشاره کرده و می‌گوید: حدود خدا از لحاظ کمی، یک زن به عنوان حد پایین و چهار زن به عنوان حد بالاست؛ در حالی که از لحاظ کیفی لازم است که زن دوم، سوم و چهارم از بیوه‌گان باشند که سرپرستی فرزندان در این ازدواج شرط شده باشد. بنابراین موضوع آیه یتیمان و مادرشان است. و انتخاب همسران دوم و سوم و چهارم، صرفاً ناظر به یتیمان و مادرشان بوده و نه یک نگاه تنوع طلبانه.

شحرور در بررسی روابط میان زن و مرد؛ همچنین میان رابطه عاطفی و اقتصادی - اجتماعی زن و مرد تفاوت می‌گذارد و می‌گوید: رابطه عاطفی در اسلام همان رابطه «عشق» است. در این رابطه آن چه که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که زن کالایی برای مرد نیست، همان گونه که مرد کالایی برای زن نمی‌باشد. وی درباره رابطه اقتصادی - اجتماعی می‌گوید که آیه ۳۴ سوره نساء ما را با این نوع رابطه آشنا می‌کند و بیان می‌دارد که مردان سرپرست زنان می‌باشند و علت سرپرستی مرد بر زن برتری جسمی، مالی و اقتصادی اوست. اما در زمان حاضر، برتری مرد تنها شامل توان فیزیکی نیست، زیرا توان عقلی نقش مهم‌تری از توان جسمی بازی می‌کند. از این رو موضوع برتری جسمی مرد بر زن در واقع سرپرستی به طور عام است. وی در ادامه می‌گوید از آنجا که در نص آیه بیان شده است بدان دلیل که خداوند برخی را بر برخی دیگر برتری داده است. این امر بدان معنی است که سرپرستی قابلیت آن را دارد که عکس شود، یعنی زن سرپرست شویش گردد. به باور شحرور، ممکن است که زن توانایی عقلی بیشتری نسبت به مرد حاصل کرده باشد. در این صورت نمی‌توان مرد را سرپرست زن دانست. به اعتقاد وی، ملاکی که در آیات قرآنی ذکر شده، ناظر به برتری جسمی بوده در حالی که این ملاک می‌تواند متحول شود و سرپرستی نیز به نحو عکس تبدیل شود.

شحرور بستن پیمان ازدواج را به شکل برابری میان زن و مرد ممکن می‌داند. وی در این خصوص می‌گوید: ممکن است اختیار ازدواج به دست زن یا مرد باشد. او همچنین زن و مرد مسلمان را به شکل برابری دارای حق طلاق می‌داند. وی طلاق شفاهی را نیز باطل می‌داند.

شحرور درباره اشتغال زن در اسلام نیز بر این باور است که اسلام زن را به لحاظ شرعی از هیچ یک از عرصه‌های زندگی و تولید باز نداشته است؛ بلکه این تنها شرایط تاریخی است که عرصه فعالیت زن را مشخص می‌کند. بر این اساس بر ما مسلمانان لازم است که به فعالیت زن از خلال روند تاریخی بنگریم و نه از طریق مقایسه جوامع معاصر با جامعه صدر اسلام. به اعتقاد شحرور، در شریعت اسلامی، مانعی برای اشتغال زن وجود ندارد اما شرایط تاریخی در برخی موارد، زن را از فعالیت‌های اجتماعی و اشتغال منع کرده است. وی معتقد است که خداوند زن را تنها از جنگ و بی بند و باری باز داشته است. نگاه تاریخی به مسأله اشتغال زن از آن روست که برخی از مشاغل مناسب زنانگی او نیست یا این که توان انجام دادن آن را ندارد. شحرور می‌گوید در این حالت زن می‌باید از خلال نهادهای اجتماع معین کند که مشاغل موجود کنونی که او توان انجام آنها را ندارد، کدامند؟ همچنین زنان باید مشخص کنند که کدام یک از مشاغل، سزاوار شأن آنها نیست. در تشخیص این ملاکها، زنان باید اعمال نظر کنند و نه مردان. (دلیر، ۱۳۹۹، ش، دین آن لاین)

حجاب

شحرور با توجه به برداشتی که از قرآن ارائه می‌کند، حجاب را یک حق اجتماعی نمی‌داند. وی بر این باور است که حجاب و مسائلی از این قبیل که به طرز پوشش می‌پردازند، همگی اموری شخصی هستند و طرح آن به عنوان فعالیت در عرصه اجتماع، چندان مقبول نیست. او در ضمن بررسی مفهوم واژگان حجاب، پس از ریشه یابی واژه «جیوب» می‌گوید: جیوب در زن، عبارت است از دو سینه و زیر دو سینه، زیر بغل، شرمگاه. بنابراین زن تنها همین نوع از جیوب را باید بپوشاند. وی با استناد به آیه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور - ۳۱) می‌گوید: «زن دو گونه زینت دارد، زینت ظاهری و زینت باطنی». آنچه خداوند در خلقت زن آشکار ساخت، زینت ظاهری است. مانند سر، شکم، پشت، دست‌ها و پاها و پوشانیدن آنها واجب نیست و آنچه خداوند، در ساختار خلقت زن محقق نموده است زینت باطنی است شحرور با مبنا قرار دادن این ایده، بر این باور است که پوشاندن سر و گردن وجوب فقهی ندارد. به باور او، حدادنی در حجاب زن، پوشانیدن جیوب پنهان است. بر این اساس، از نگاه شحرور فقط پوشانیدن قسمتی از «جیوب» که مربوط به باطن ساختار وجود زن است واجب می‌باشد. شحرور سپس در معنای جیوب می‌گوید: این مقدار از پوشش هم، حکم شخصی و در عین حال تربیتی است. همچنین این حکم در جهت بازدارندگی او از رفتار منافی عفت، صادر شده است. حکم حجاب،

حکمی نیست که قابل پیگیری قانونی باشد و تصویری خشن را ارائه کند. (شحرور، ۱۹۹۰م، ص ۶۰۲-۶۱۴)

قوامیت

شحرور در ذیل آیه «الرجال قوامون على النساء» (۳۴/ نساء) می نویسد:

هر کس در کتاب خدا تدبیر کند متوجه می شود که خداوند متعال بین زن و مرد فرقی نمی گذارد، برابری آن ها در بیش از یک آیه و در بیش از یک زمینه روشن و واضح است. پیوند مردان مؤمن با زنان مؤمن و مردان مسلمان با زنان مسلمان (۳۵/ احزاب) در قرآن کریم در بیش از یک جا مؤید این برابری است. در واقع، علمای زبان عربی می گویند که کلام الهی خطاب به مؤمنان، با وجود ذکر غالب، شامل مردان و زنان می شود. این حقارتی که سنت و حدیث برای زنان به عنوان زن تحمیل کرده است، از جمله اینکه می گویند آنان از نظر عقلی ناقص هستند و در دینشان نقصان دارد، چیزی جز یک دیدگاه تحریف شده نیست که توسط جامعه مردانه حاکم تحمیل شده است. طبیعی است که این دیدگاه تحریف شده بر تعدادی از موضوعات و آیات وحی تأثیر بگذارد، بنابراین فهم و تفسیر آنها مشمول این بینش غالب مردانه می شد. مسئله ارث و ولایت (قوامیت) مهمترین آنها است. (شحرور، ۲۰۰۰م، فقه المرأة، ص ۳۱۵)

دکتر احمد صبحی منصور

دکتر شیخ احمد صبحی منوصر در منطقه الشرقیه مصر و در سال ۱۹۴۹ بدینا آمد. در سال ۱۹۶۹م به دانشگاه الازهر وارد شد. او در سال ۱۹۷۳م لیسانس، در سال ۱۹۷۵م فوق لیسانس و در سال ۱۹۸۰م دکترای خود را دریافت کرد. از سال ۱۹۷۳م تا ۱۹۸۷م به ترتیب استادیار و دانشیار دانشکده ادبیات عرب مشغول به تدریس بود. در سال ۱۹۹۴ میلادی به عضویت انجمن حقوق بشر مصر در آمد و این عضویت تا سال ۱۹۹۶ ادامه یافت. در سال ۱۹۸۷م به خاطر افکار و عقایدش توسط الازهر محکوم و در ۱۹۸۸م به زندان روانه شد. در سال ۱۹۹۱-۲م با همکاری فرج فوده حزب «المستقبل» را بنیان نهاد. وی از سال ۱۹۹۶م کنرانس های هفتگی را در مرکز جهانی ابن خلدون - به ریاست سعدالدین ابراهیم - برگزار می کرد و در این کنفرانس ها پیرامون دگم های اسلامی و ریشه های عقیدتی ترور و خشونت گفتگو می کرد تا اینکه در سال ۲۰۰۰م این مرکز تعطیل و رئیس آن توسط حکومت مصر بازداشت شد. احمد صبحی منوصر پس از آن فعالیت های خود را به همراه پسرش به خارج از مصر و در مرکز جهانی قرآن در ویرجینیای شمالی (که خود تاسیس کرده بود) منتقل کرد.

در این مرکز مقالات و کتابهایش را بدو زبان انگلیسی و عربی منتشر می کرد. از زمان حضورش در آمریکا (۲۰۰۲م) همواره به تدریس و تحقیق در مراکز علمی مشغول بوده از جمله در سال ۲۰۰۳م از سوی برنامه مطالعاتی حقوق بشر دانشکده حقوق دانشگاه هاروارد به همکاری دعوت شد و تا کنون به عنوان استاد مدعو دانشگاه هاروارد مشغول به تدریس است.

او در کنار پروفسور دانیل هیل استاد کالج بوستون، از بنیانگذاران مرکز جهانی صلح و تسامح به شمار می آید. منصور پدر معنوی اهل القرآن محسوب می شود. گروه اهل القرآن صبحی منصور استفاده از تفاسیر، کتابهای لغت، اسباب النزول و تاریخ را در فهم قرآن جایز نمی دانند. کتاب وی با نام «القرآن الکریم و کفی مصدرا للتشريع الاسلامی» انعکاس دهنده آراء وی در مورد قرآن بسندگی است. (هاشمی علی آبادی، و داور پناه، ۱۳۹۸ش، آئینه معرفت، شماره ۶۱، ص ۱۰۹)

اهم مبانی فکری صبحی منصور:

۱. قرآن به عنوان تنها مصدر تشريع اسلام، به شکل فرا زمانی و فرامکانی کامل و جامع است و هیچ نیازی به حدیث ندارد چرا که پیام خدا (ص) فقط وظیفه تبلیغ را بر عهده داشت (هاشمی علی آبادی به نقل از صبحی منصور، ۲۰۰۵م، القرآن الکریم و کفی مصدرا للتشريع الاسلامی ص ۳۲، ۶۸ و ۵۷).

۲. واژه نبی، به شخص پیامبر (ص) در زندگی و شئون انسانی او بر می گردد و شخص نبی مطاع نیست بلکه اطاعت صرفا به بعد رسالت یا رسول باز می گردد. (همان، ص ۴۳-۴۱)

۳. مستندات روایی بسیاری از احکام فقهی متناقض و خلاف قرآن است و این احادیث توسط ائمه حدیث در عصر سرنوشت ساز عباسی پرداخته شده اند. (همان، ص ۱۵۹، ۱۴۳، ۱۴۵)

۴. اقوال پیامبر (ص) خارج از قرآن و مواردی که راویان پس از رحلت پیامبر (ص) نگاشته اند تاریخ است و اعتبار دینی ندارد (همان، ص ۵۶)

۵. صبحی منصور نیز قرآن را کتاب مبین بذاته میداند و ادعا میکند برای تبیین آن جز قرائت و تلاوت و تفکر و تدبر در آیات به چیز دیگری نیاز نیست (صبحی منصور، ۲۴۴۲، ص ۲۳) و بهترین شیوه تفسیر کتاب خدا، تفسیر قرآن به قرآن است (همان، ص ۲۲).

۶. گستره عصمت پیامبر (ص) محدود به ابلاغ رسالت است: از جمله مبانی قابل توجه در اندیشه منصور که از پیش زمینه های محوری برای ردّ سنت پیامبر خدا (ص) است، باور این معناست که در امر دین تنها رسالت الهی که درباره شخصیت پیامبر خدا (ص) الزم است، انجام رسالت در محدوده وحی و ابلاغ آن است نه تبیین و تفسیر! (هاشمی علی آبادی، و داور پناه، ۱۳۹۸، ش، آئینه معرفت، شماره ۶۱، ص ۱۱۸)

۷. تبلیغ، تنها شأن قرآنی پیامبر خدا (ص) است. یکی از مبانی قابل توجه صبحی منصور در تحدید شئون شخصیتی پیامبر خدا (ص)، عبارت است از اینکه پیامبر خدا (ص) تنها نقش تبلیغ قرآن را بر عهده دارد و این تمام مأموریت ایشان است. تبلیغ به معنی رساندن قرآن بدست مردم است و این رساندن به مردم، ایشان را از اینکه بدانند چه چیزی اعم از تبشیر و انذار و هدایت و نور در قرآن است بی نیاز می کند. یعنی اینکه پیامبر خدا (ص) فقط تبلیغ قرآن را انجام دهد آنگاه خود مردم خواهند فهمید که قرآن چه می گوید. (هاشمی علی آبادی، و داور پناه، ۱۳۹۸، ش، آئینه معرفت، شماره ۶۱، ص ۱۲۲)

آراء صبحی منصور در رابطه با زن بشرح زیر است :

۱- حجاب و حکم آن

اولا: حدیث و سنت اعتبار ندارد و برای دریافت معنای واژه ها فقط باید به قرآن مراجعه کرد.

ثانیا: مهمترین قاعده در تشریع اصل حلیت و نهی استثناء است.

او با دو تذکر بالا می گوید در قرآن دو واژه جلباب و حجاب وجود دارد اما واژه نقاب اختراعی است و در قرآن نیامده است. آیات حجاب در سوره های نور و احزاب و اعراف آمده است.

وی می گوید مقصود خداوند از امر به پوشش، حجاب و چیزهای دیگر از قبیل دوری جستن از منکرات است. اما چون فقه اهل سنت و شیعه بر موضوع تمرکز دارند نه هدف و قاعده لذا حکم را بر روی موضوع برده و حجاب را واجب می دانند و از همین رهگذر است که حجاب به نقاب تبدیل می شود و در زیر نقاب انحطاط گسترش یافته که با تقوا معارض است. این چنین دینی سطحی و مبتنی بر حرفه گرایی و زیا کاری است. از همین رو نقاب حرام و خلاف قانون خداوند و ضایع کردن آن است.

حجاب بکار رفته در قرآن به معنای پرده و جلباب به معنای پوشاندن سینه است لذا کشف موی سری زن حرام نیست. (سایت اهل القرآن - پاسخ به سوال ما هو الحجاب و حکمه)

۲- المساواة والعدل معا أساس تشريعات المرأة في القرآن: در توضیح این معنا صبحی

منصور می نویسد: در کنوانسیون های بین المللی اصل برابری و مساوات حقوق زنان است. مطالعه اجمالی حقوق زنان در کنوانسیون های بین المللی حاکی از اصرار ایشان بر برابری آنان با مردان در احوال شخصیه، حقوق مدنی، سیاسی و اقتصادی است و اینکه هرگونه انحراف از این برابری تبعیض علیه زنان و بی عدالتی در حق زنان محسوب می شود. این مساوات و برابری محصول طبیعی فرهنگی غرب در دنیای مدرن است. این برابری چنان اهمیت دارد که حتی اگر به بی عدالتی بیانجامد نیز مطلوب است. درست است که تمرکز بر خانواده و بی توجهی به فرد منجر به استبداد و فرهنگ مردسالارانه می شود که در جوامع شرقی به ویژه پس از حمایت متون دروغین دینی حاکم (حدیث) بوده و هست، اما در همه موارد، ارزش برتر به خودی خود برابری نیست، نه خانواده یا فرد، بلکه عدل یا قسط است. از اهمیت مساوات و برابری در غرب همین بس که اگر قرار باشد ۱۰۰۰ پوند را بین ۵۰ نفر در یک کلاس تقسیم کنیم تا به هر نفر ۲۰ پوند بیافتد، بی عدالتی قطعی است چرا که برخی ثروتمند هستند و نیاز به این ۲۰ پوند ندارند اما با این حال بر اساس برابری به آنها داده می شود. بنابر این برای رسیدن به این برابری باید عدالت هم ذبح شود تا مساوات برقرار باشد. اما آنچه در قرآن کریم آمده است این است که باید بین عدالت و مساوات نسبتی برقرار باشد.

بر اساس آیات ۲۳ بقره^۱، ۲۰ نساء^۲، ۲۱ روم^۳ و برخی آیات دیگر که مشتمل بر کلمه زوج هستند، باید گفت که کلمه زوج هم بر مرد و هم بر زن دلالت دارد یعنی هم به مرد زوج گویند و هم به زن زوج گویند و این خود نشان از این است که بین زن و مرد حقوق مساوی تعیین شده است و این معنا از کنوانسیونهای حقوق زنان پیشروتر است اما با این حال قرآن کریم عدالت را فراموش نکرده است و هر جا که مساوات بین زن و مرد منجر به ظلم یکی از ایشان شود را بر می تابد لذا در رابطه حقوق بین زن و مرد بگونه ای عمل کرده است که این مساوات به ظلم و بی عدالتی بیانجامد. آیات ۱۸۰، ۲۲۹ و ۲۳۲ بقره، ۱۱، ۱۴، ۱۹ و ۲۴ نساء همگی نمونه هایی از حقوق زنان و مردان است که جایگاه زنان را در قرآن مشخص می کند. (سایت اهل القرآن - پاسخ به سوال ما هو الحجاب و حکمه)

۱. فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره

۲. وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتیتم إحداهن قسطا فلا تأخذوا منه شيئا

۳. ومن آیاته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا

احمد صبحی منصور با استناد به آیه ۲۵ سوره نساء^۱ و ۳۰ سوره احزاب^۲ از ناسازگاری سنگسار با آیات قرآن سخن می‌گوید. در نگاه صبحی منصور دو برابر بودن حد زنا در آیه شریفه، با کیفری سازگار است که در خور دو برابر بودن باشد در صورتی که سنگسار حدی نیست که بتوان حکم به تنصیف یا دو برابر شدن آن کرد. پس نمی‌توان حکم به نیمی از حد سنگسار در مورد غیر محصن داد و حکم به دو چندان سنگسار در مورد همسر پیامبر (ص) نمود اما اگر حد زانی صد تازیانه باشد این حد در خور کاهش و افزایش است و می‌توان غیر محصن را پنجاه تازیانه و محصن را صد تازیانه زد و یا براساس آیه «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ...» همسر پیامبر (ص) را دویست تازیانه و غیر محصن را پنجاه تازیانه زد. (عقوبه الرجم تتناقض مع تشريع القرآن و الاسلام، رك به سایت اهل القرآن)

سامر اسلامبولی

سامر محمد نزار اسلامبولی متولد ۱۹۶۳ میلادی در دمشق و عضو اتحادیه نویسندگان عرب در سوریه است. تخصص وی پژوهش در حوزه های اسلامی است. مقالات متعددی در مجلات العالم، شباب لك، الاسلام، روزنامه های الوقت بحرين، المثقف، هفتگی ادبی و برخی دیگر از روزنامه ها و نشریات دوره ای است.

کتاب های او بترتیب سال چاپ بشرح زیر است:

۱. علم الله وحریه الإنسان. دمشق: دار الأهلالي، ۱۹۹۴ م.
۲. دراسات أصولیه (الآحاد، الإجماع، التسخ). دمشق دارالحکمه ۱۹۹۵ م. ط ۲، دارالأوائل، ۲۰۰۲ م.
۳. الألوهیه والحاکیه، دمشق: دارالأوائل، ۱۹۹۸ م.
۴. تحريرالعقل من التقل قراءه نقديه لمجموعه من أحاديث البخاري ومسلم، دمشق: دارالأوائل، ۱۹۹۸ م.
۵. المرأة (مفاهيم ينبغي أن تصحح)، دمشق: دارالأوائل، ۱۹۹۸ م.

۱. فإذا احصن فإن اتين بفاحشه فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب

۲. يا نساءالنبي من يات منكن بفاحشه مبينه يضاعف لها العذاب ضعفين

۶. ظاهره النص القرآني تاريخ ومعاصره (رد على كتاب: النص القرآني أمام إشكاليه البنيه والقراءه) دمشق دار الأوائل، ۲۰۰۲م.
۷. القرآن بين اللغة والواقع (تقديم الأستاذ د. سمير إبراهيم حسن. عميد كُليه الآداب والعُلُوم الإنسانية في دمشق، والأستاذ د. محمد الحبش مدير مركز الدراسات الإسلامي في دمشق) دمشق دار الأوائل ۲۰۰۵م.
۸. القرآن من الهجر إلى التفعيل، دمشق: دار الأوائل، ۲۰۰۸م.
۹. دراسه إنسانيه في الرّوح والنّفس والتّفكير (تقديم الأستاذين: جودت سعيد، وندرّه اليازجي)
۱۰. مفهوم السن غير الحديث.
۱۱. علميه اللسان العربي وعالميته (تقديم د. مازن الوعر)
۱۲. ميلاد امرأه (قصه نفسيه واجتماعيه)
۱۳. فتاوى أزهرية وأفكار فلسفيه (قصص فكاھيه)
۱۴. مفاهيم فلسفيه (الله، الحريه، الشّيء العدم، الموت، الأحديه، الثالوث، التقمص)
۱۵. حوارات ثقافيه ۱
۱۶. حوارات ثقافيه ۲
۱۷. اليهوديه انغلاق فكري وإرهاب اجتماعي
۱۸. نبي الإسلام غير نبي المسلمين
۱۹. مسوده مشروع ثقافي راشدي

در ضمن ایشان نوشته های کوتاه و بلندی در بیان نظرات خویش درباره احکام، اعتقادات، اخلاق، لغت، و تفسیر دارند که در سایت اهل القرآن و سایت خویش^۱ منتشر شده است. برخی از این عناوین که مرتبط با حوزه زنان است بشرح زیر است:

۱. غطاء راس المرءه او شعرها حکم ذکوری و لیس قرینا

۲. اباحه المصافحه بین الرجال و النساء

۳. اباحه اللقاح دون نکاح

۴. اباحه عملیات التجمیل للنساء والرجال

۵. اباحه لمس المصحف او تلاوته للمراءه الحائض او الجنب

۶. اباحه نکاح بنت الزوجه اذا لم تکم ربیبه فی حجر الزوج

۷. اثبات التفريق بین الزوجین بواسطه تحلیل النووی للود

۸. الرجم الزانی حکم توراتی تسلل الی القرآن

۹. تحریم نکاح خاله الزوجه او عمته

۱۰. جواز تسلیم المراءه الولایه الکبری

۱۱. حکم سماع غناء المراءه

۱۲. حکم ظهور راس المراءه و شعرها

۱۳. عده المراءه وقت و لیست نیه

۱۴. وجوب الصیام علی الحائض و النفساء

۱. سامر اسلامبولی در معرفی سایت خود می نویسد: «موقع یهتم بتدبر القرآن وفق منهج قرآنی منطقی حنیف إنسانی مقاصدی اجتماعی وفق قواعد اللسان العربی المبین، ویهدف إلى نشر الوعي والتنوير والتفكير الحر للوصول إلى التعايش والتماسک والنهضة من خلال شعار العلم والأخلاق أساس للنهضة وال عمران» یعنی: ای سایت، سائیتی با تدبر در قرآن با رویکرد منطقی، درست، انسانی، هدفمند و اجتماعی قرآنی بر اساس قواعد زبان صریح عربی با هدف گسترش آگاهی، روشنگری و آزاداندیشی برای رسیدن به همزیستی انسجام و رنسانس از طریق شعار علم و اخلاق به عنوان مبنایی برای رنسانس و سازندگی است.

۱۵. ملک الیمین و النکاح

۱۶. مفهوم الخلوه بالمراءه

۱۷. مفهوم الرجال و النساء فی القرآن

۱۸. یحرم علی المراءه تعدد النکاح

۱۹. ولن تعدلوا بین النساء ولو حرصتم

۲۰. وجوب موافقه المراءه فی عقد نکاحها

۲۱. وجوب صلاه الجمعه علی الرجال و النساء

از مجموع مباحث اسلامبولی درباره زن و مرد مبانی و اصولی استخراج می شود:

۱. ان الاصل فی الخطاب القرآنی هو خطاب انسانی موجه الی الذکور و الاناث من الناس

علی خد سواء الا اذا اتت القرینه تحدد الخطاب بالرجال دون الفرق او بالعکس.

۲. التوجه باللغه العربیه و الفروق اللغات اذ لا ترادف فی اللغات و القرآن

۳. اذا اختلف المبانی اختلف المعانی

۴. اصل در اشیاء اباحه است تا زمانی که نص و استنباط بر حرمت و نهی داشته باشد.

۵. وقتی قرآن در باره چیزی ساکت است، آن امر مباح است و باید دید جامعه چه معامله ،

حکم یا قانونی برای آن دارد.

۶. حدیث منبع شرعی محسوب نمی شود.

وی بر اساس این مبانی و اصول می گوید:

میراث فرهنگی که عقل عربی بر اساس آن حکم صادر می کند همان حدیثی است که مصدر

تشریع الهی بوده و نسبت به قرآن صدارت و اولویت دارد.

این چنین حدیثی بر قرآن حاکم بوده؛ و به آن اضافه گردیده؛ و معادل آن محسوب شده؛ و حتی

بر اساس برخی اقوال قرآن را نسخ می کند.

این تعامل مشرکانه با حدیث فقه مردانه تولید کرده است. از چنین فقهی دوگانه های تصویب و تخطئه، کفر و ایمان، هدایت و ضلالت و مرد وزن ایجاد شده است.

از همین روست که حدیث موجب تفرقه شده است القرآن یجمعنا و جعل الحدیث النبوی مصدر تشریعی یفرقنا.

بنابر این «واجبات» آن چیزهایی هستند که خداوند آنها را واجب کرده است و حرام آن چیزهایی است که خداوند آنها را با نص یا استنباط از قرآن کریم بیان کرده است. اما درباره اموری که قرآن نسبت به آنها ساکت است بر اساس اصل قرآن (ان الاصل فی الاشیاء الاباحه الاالنص) مباح است. و درباره امور مسکوت عنه می نویسد: و یترک تنظیم ممارسته حسب ما یراه المجتمع مصلحه له فالقرآن یجمعنا و جعل الحدیث النبوی مصدر تشیعی یفرقنا.

پس بیان این مقدمات مطالبی رادرباره زنان بیان می کند:

۱. بر زنان است که خود را از عبودیت مردان برهانند (ان تتحرر من عبودیتها للذکور)

۲. اولوهیت مردان را انکار کنند (و ترفض الوهیتهم للنساء)

۳. وصایت ایشان را رد کنند (و وصایتهم علیهن)

۴. اتهام به نقصان و قصور را نپذیرند (متهمین بالنقصان والقصور)

اسلامبولی خطابات قرآن مثل یا ایها النبی قل لازواجکم... (اجزاب/ ۵۹) را به خطاب رسالی و خطاب نبوی تفکیک کرده است. مقصود از خطاب رسالی خطایی است که متوجه مقام رسالت پیامبر اکرم است و خطاب نبوی خطایی است که متوجه مقام نبوت ایشان است. علت این تفکیک در خطاب این است که وی بین نبی و رسول تفاوت قائل است چرا که هر نبی رسول است اما عکس آن صادق نیست و از همین جا است که بین مقام نبوت و مقام رسالت تمایز قائل شده است. مقام رسالت مقام تکلیف و تلاوت و تبلیغ رسالت الهی است اما مقام نبوت مقام علم و معرفت است.

او در کتاب غطاء راس المراءه او شعرها حکم ذکوری و لیس قرآنی در اثبات این موضوع است که وجوب پوشاندن سر و موی زن حکمی مردانه است و حکم قرآنی نیست.

نیازی عزالدین

عزالدین نیازی در سه گانه انذار من السماء (النظریه)، دین السلطان (البرهان) و دین الرحمن (المدخل الی الحقیقه) آراء خویش درباره قرآن، دین رایج بین مسلمانان و دین حقیقی را بیان می دارد.

نیازی در کتاب انذار من السماء مقصود از این عنوان را قرآن کتاب آسمانی و وحیانی خداوند می داند که تکالیف مسلمانان در آن مشخص شده است. در کتاب دوم بیان می دارد که علماء، فقهاء و محدثین زمان خلفاء و پادشاهان جنود شیطان هستند بدین دلیل که به خلفاء کمک کردند تا شیطان (خلفاء) به خواسته های خود دست یابند و آن انحراف دین اسلام از محور اصلی خود است. ایشان به خلفاء کمک کردند تا خواسته هایشان مبنی بر محور قرار دادن سنت و حدیث به عنوان یک جریان ریشه دار تاریخی تبدیل گشته و قرآن کریم که تنها منبع وحیانی و معتبر برای تشریع است، مهجور گردد و لذا این دین دین سلطانی و دین خلفاء است تا دین خداوند رحمان.

خوانش وی از قرآن درباره زن و مرد، حقوق و تکالیف ایشان و نقش زن در مجتمع انسانی
بشرح زیر می باشد:

۱- نقش زن در دین سلطانی:

نیازی می نویسد که با پژوهش در احادیث کتاب صحیح بخاری و صحیح مسلم اینگونه یافتیم که اولاً اغلب احادیث موجود زن را شیی از اشیاء متعلق به مردان محسوب کرده اند و ثانیاً بر اساس منطق این احادیث زنان مخلوق انسانی تلقی نشده و دارای نفس انسانی مساوی با مردان نیستند اما در دین الرحمن که همان کتاب الله است این مطلب برعکس است. قرآن کریم کلمه نفس انسانی را در ۲۸۱ آیه بکار برده است و مخاطبانش زن و مرد بطور یکسان است.

مثلاً در کتاب الصلاه صحیح بخاری روایتی است که رسول خدا (ص) دائماً یا در منزل یا در مسجد نماز می خواند اما هیچ ذکر از نماز زنان پیامبر (ص) نمی شود گویا اصلاً ایشان هرگز مکلف به نماز نشده اند. ۱۰۹ باب از ابواب الصلاه صحیح بخاری اینگونه است در حالیکه در آیه ۴۳ سوره آل عمران خداوند حضرت مریم را مخاطب قرار داده است حال آنکه ایشان نفس انسانی و مونث است یا در آیاتی که با یا ایها الذین آمنوا آمده است بین زنان و مردان تفاوتی گذاشته نشده است.

نیازی ادامه می دهد که با بررسی این کتاب و دیگر مجامع حدیثی در می یابیم که دین سلطانی به هزاران زن در قصر های خود قانع نبوده و آنها را را راضی نمی کنند و زنان نیز از ایشان راضی نمی شوند و حال آنکه در دین الرحمن مومنین مخاطب هستند بدون آنکه بین زنان و مردان فرق باشد. در ۶۷ آیه از آیات قرآن خداوند مومنین را بدون تمییز بین زن و مرد مخاطب قرار داده است (۱۵۳/ بقره؛ ۱۰۳/ بقره؛ ۶/ مائده؛ ۱۱/ توبه؛ ۳۱/ ابراهیم؛ ۵۴ و ۵۵/ مریم؛ ...)

۲- حقوق زن در دین رحمانی و دین سلطان:

نیازی مدعی است که همانطور که موسی از محرفات تورات و تلمود و عیسی از محرفات اناجیل و مکتوبات پولس اظهار برائت کرده اند، رسول خدا(ص) نیز از احادیث جعلی برائت جسته است. سوال این است که چرا عالمان یهود، نصارا و مسلمان به چنین اقداماتی دست زده اند؟

نیازی در پاسخ به این سوال می گوید از آنجا که ایشان جنود شیطان هستند، طمع تقرب به شیطان(خلفاء) و دستیابی به شهوات این دنیا تنها انگیزه ایشان است. بدین وسیله کتاب خدا تعطیل و احادیث جعلی منسوب به پیامبر(ص) به عنوان دین مطرح شده و مسلمانان مشرک گردیدند. این مسئله تا بدانجا است که این جنود شیطان می گویند شما معانی آیات قرآن را نمی فهمید مگر اینکه ما آنها را برای شما شرح دهیم و حال آنکه قرآن کریم برای تمامی انسان ها نازل شده است و و انسان ها قادرند مستقیما، بی واسطه و بدون وکیل حتی بدون کمک گرفتن از انبیاء و رسولان الهی آن را فهمیده و درک کنند. آیات متعددی از قرآن کریم گویا مدعای فوق است (۱۰۷/ انعام؛ ۱۲/ هود؛ ۶۷/ مائده)

بر این اساس خداوند انسان ها را از ناحیه بشریت شان مخاطب ساخته و مقصودش از توان فهم بی واسطه همه انسان ها بدون ملاحظه جنسیت است. البته پر واضح است که مقیاس تفاضل بین انسان ها جز تقوا نیست (۱۰۳/ حجرات)

از مباحث بر می آید که خداوند حقوق و تکالیف را متوجه هر دو جنس کرده و تمایزی جز به تقوا بین ایشان قائل نیست (۳۹/ قیامت؛ ۴۸/ بقره؛ ۲۳۳/ بقره؛ ۲۸۱/ بقره؛ ۱۱۱/ نحل؛ ۳۳/ اسراء؛ ۳۵/ انبیاء؛ ۳۴/ لقمان؛ ۲۱/ ق)

چرا که نفوس انسانی نزد خداوند مساوی اند مگر آنچه رادر دنیا و در طول زندگانی در دنیای زمینی اکتساب کرده باشند. تفاوت انسان ها در جنسیت مردانه و زنانه صرفا بجهت نسل و تناسل که از قوانین خلقت است، می باشد (۱۹/ عنکبوت؛ ۱۱ و ۲۷/ روم)

خلاصه آنکه از دیدگاه نیازی، دین در نزد سلطان (خلفاء و جنود آن) مخصوص مردان و زنان نقشی جز متاع و بهره مندی مردان ندارند لذاست که بر اساس تورات مردان خدایان آسمانی و زنان مخلوق زمینی اند که هرگز راهی به آسمان برای آنها وجود ندارد در حالیکه در وحی اول (قرآن) مطلقاً تفاوتی بین زن و مرد نیست (۲۵/احزاب). مطالب ناروایی که از تفاوت های زن و مرد به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده اند ظلم و بهتان است که به ایشان روا داشته شده است (احادیث شماره: ۲۷۴۲-۱۴۰۳-۳۴۵-۲۶۷-۱۴۲۹-۱۴۳۶-۲۸۶۶-۱۴۹۹-۲۴۹۲)

۳- نیازی تفاوت بین زنان و مردان را تفاوت های طبیعی می داند.

۴- حقوق زنان در ازدواج:

زوجیت در قرآن کریم بر اساس برابری حقوق زن و مرد است از طرف دیگر قوام زوجیت نیز مبتنی بر رضایت طرفین می باشد چرا که رابطه زوجیت رابطه خاص بین الطرفینی است از همین جهت است که قرآن کریم رضایت را شرط زوجیت معرفی می کند.

خداوند همانگونه که محرمات زنان را بر مردان حرام کرده است عکس آن نیز صادق است تا آنکه انسان این رابطه زوجیت را بر اساس جبر و ترحم بیکدیگر ننگرند.

آیه ۲۴ سوره نساء تنها مردان را مخاطب ساخته است چرا که بعد از آیه است که محرمات را را هم برای مردان و هم برای زنان بیان کرده است.

نیازی ازدواج اسلامی را چنین توصیف می کند:

ازدواج اسلامی ازدواجی است که بر اساس رضایت طرفین باشد. تعیین مهریه بر حسب عرف مردم و شرایط مرد مشخص می گردد. شرط ازدواج جایز و مباح اشهار و اعلان زوجیت در بین مردم است. عقد و ازدواج پنهانی حرام می باشد چرا که بر حقوق همسر و فرزندان در آینده تاثیر خواهد گذاشت.

روایاتی در صحیحین وجود دارد که راه ها و روش های دیگری برای زوجیت غیر از آنچه گذشت را که در اثر دسیسه های جنود شیطان جهت حظ و بهره برداری شهوانی و دنیوی پیشنهاد می دهند.

ابن قرناس^۱

ابن قرناس عربستانی در ضمن ۱۴ صفحه از کتاب خود به مناقشه با روایاتی می پردازد که زنان را شوم، فتنه صاره، عوجاء تا تستقیم، مقطعه الصلاه، ناقصه العقل و الدین، اعطاء الزوج حق جلد المراءه، ملعونه الملائکه ان لم تمكن الرجل من نفسها، و عامه اهل النار من النساء، عدم قبول عبادتها بدون اذن زوجها (ابن قرناس، ۲۰۰۸م، ص ۳۶۴-۳۷۸)

وی در تک تک این روایت مناقشه کرده و با استناد به آیات قرآن کریم آنها را باطل ارزیابی کرده و در نهایت بی اعتباری سنت و حدیث رای می دهد. غالب استدلال ایشان به آیاتی است که زنان را چون مردان مخاطب یکسان خداوند دانسته است و نفس انسانی زن و مرد را متمایز نکرده است.

او با استناد به آیه ۱ سوره نساء نتایجی را حاصل می کند که عبارتند از:

۱. خداوند زن و مرد را از یک نفس آفریده است.
۲. اختلاف جنسیت دلیل بر تفاوت انسانیت نیست.
۳. مرد خود مولود زن و مرد دیگری است بنابر این مرد نیمی زن و نیمی مرد است در حقیقت هر مرد نصف زن است و برعکس.
۴. تعدد زوجات بشرط رضایت همسر اول و رعایت عدالت است. در غیر این صورت ظلم به همسر اول است و اگر این دو شرط رعایت نگردد عقد باطل است.
۵. همچنین با استناد به آیه ۲۰ و ۲۱ سوره نساء می گوید:
۶. وضع طبیعی در ازدواج، زوج و زوجه واحد است و در آیه سخن از استبدال زوج از زوج دیگر است نه ازدواج دیگر.

۱. هیچ منبع قابل اعتماد مکتوبی در بدست دادن تصویر روشنی از این محقق در دست نیست. بدین جهت، به نقل مطالبی از صفحه شخصی اینترنتی او می پردازیم. ابن قرناس در خانواده ای متدین و معروف در عربستان سعودی پرورش یافت. تحصیلات دانشگاهی خود را در دانشگاه اسلامی امام محمد بن سعود در ریاض به پایان رساند. او پژوهش را با هدف تحصیل معرفت خود آغاز کرد و اندیشه تألیف کتاب، پس از ۵۰ سالگی و تنها جهت نشر حقایق قرآنی بر خاطرش گذشت، بی آنکه میل شهرت طلبی و مرید پروری در وجودش نهفته باشد؛ از اینرو، نام «ابن قرناس» را بجای نام اصلی خود برگزید. نخستین تلاش ابن قرناس در این راه، تأسیس انجمن «طریق الهدی» بود که تا سال ۲۰۰۴م برخی یافته های خود را در آن منتشر می کرد. پس از آن، در سال ۲۰۰۵م با «خالد المعالی»، صاحب انتشارات الجمل آشنا شد و نخستین کتاب خود، «سنه الاولین» را به چاپ رساند.

۷. از آیه ۷ سوره نساء برداشت می کند که:

۸. زنان نیز مانند مردان (برخلاف عصر جاهلیت) ارث می برند. ارث از حدود الهی است و تجاوز از حدود الهی و عمل نکردن به آن مستوجب عذاب است.

۹. بر اساس آیه ۳۴ همان سوره معتقد است که:

۱۰. مردان دارای صفتی هستند بنام قوامیت. قوامیت خود متشکل از ویژگی جسمانیت و رجولیت است که مرد را دارای صفت قوامیت و در نتیجه مقام قیادت می سازد. (ابن قرناس، جلد ۲، ۲۰۱۵م، ص ۶۳۰)

نتیجه گیری :

جریان نواندیش و تجدید نظر طلب قرآن بسندگان و در شکل افراطی اش یعنی قرآنیون/ اهل القرآن که تنها منبع معرفت بخش معتبر را در قرآن خلاصه کرده اند، وقتی به حوزه زنان در قرآن وارد می شوند بر اساس مبانی خود برداشت های خاصی دارند بگونه ای که با جریان رایج در تقابل قرار می گیرد و مباحث حوزه فمینیسم را تداعی می کنند. از آنجا که خطابات قرآنی تفاوتی بین زن و مرد قائل نیست و هر دوی ایشان را شامل می شود بنابر این احکام شرعی نسبت به مردان و زنان مساوی می باشد بنابر این زنان جنس دوم محسوب نشده بلکه همچون مردان می توانند در اجتماع ظاهر گشته و تمام کارکردهای او را بعهده بگیرند مگر اموری که از تفاوت در جنسیت آنها ناشی می شود. بر اساس قرآن کریم حقوق زن و مرد برابر است بنابر این هرآنچه بر زنان حرام است بر مردان نیز حرام و هرآنچه برای مردان مباح است برای زنان نیز مباح است.

منابع:

• قرآن کریم

۱. آقایی، سید علی، ۱۳۸۹ش «قرآن بسندگی و انکار حجیت حدیث: بررسی خاستگاه و اندیشه های اهل قرآن/قرآنیون»، مجله معرفت کلامی، سال اول، پاییز، شماره ۳.
۲. ابن قرناس، (۲۰۰۸ م)، الحدیث و القرآن. بغداد: الجمل.
۳. ابن قرناس، (۲۰۱۵ م)، الشرعه والمنهاج، جلد ۲. بغداد: الجمل.
۴. الهی بخش، خادم حسین، ۱۴۲۱ق، القرآن یون و شبها تهم حول السنه، طائف: مکتبه الصدیق.
۵. اخوان مقدم، زهره، ۱۳۹۶ش، «قرآنیون و منبع شناسی»، فصلنامه سفینه، شماره ۵۷، ویژه قرآن بسندگی، زمستان.
۶. بابایی، علی اکبر، ۱۳۹۱ش، «مکاتب تفسیری»، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۲.
۷. شحرور، محمد، ۱۹۹۰م/۱۴۱۰ق، کتاب و القرآن؛ قراءه معاصره. دمشق: الاهالی.
۸. شحرور، محمد، ۲۰۰۰م/۱۴۲۰ق، نحو اصول جدیده للفقہ الاسلامی؛ الفقہ المراءه، الطبعه الاولی. دمشق: الاهالی.
۹. شرابی، هشام، ۱۹۲۷م، «روشنفکران عرب و غرب»، مترجم: عالم، عبدالرحمن، ۱۳۶۸ش، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.
۱۰. خاکپور، رحیم، ۱۳۹۶ش، «السنه قاضیه علی کتاب الله... در ترازوی نقد علمای اهل سنت» دوفصلنامه کتاب قیّم، سال هفتم، شماره هفدهم. پاییز و زمستان ۱۳۹۶ش. صص ۲۰۲-۲۲۰.
۱۱. دلیر، مهدی، ۱۳۹۹ش، نواندیشان عرب به دنبال احقاق حقوق زنان، دین آن لاین
۱۲. روشن ضمیر، محمدابراهیم، ۱۳۹۰ش، «جریان شناسی قرآن بسندگی»، تهران: انتشارات سخن.
۱۳. عزالدین، نیازی، ۱۹۹۷م، دین الرحمن النظریه، الطبعه الاولی. بیروت: بیسان.
۱۴. عزالدین، نیازی، ۱۹۹۸م، دین السلطان البرهان، الطبعه الاولی. بیروت: بیسان.
۱۵. ظفرالله رندهاو، خالد، ۱۳۸۶ش، «تالیفات حجیت سنت در شبه قاره»، مترجم سید زوار حسین نقوی، مجله تخصصی الهیات و حقوق، پائیز ۱۳۸۶ش.

۱۶. محمدی، زهرا؛ محمدی، محمد عیسی، پائیز و زمستان ۱۳۹۹ش، نقد و بررسی رویکرد انسان شناسی محمد شحرور در باب عدالت جنسیتی، مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ص ۳۱۹-۳۵۰
۱۷. مومنی، صمد، ۱۴۰۱ش، «نقد مبانی قرآنیون اهل سنت معاصر درباره نفی معجزات/النبی» دوفصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، دوره ۸، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۴۰۱ش.
۱۸. هاشمی علی آبادی، سیداحمد؛ داوریناه، محمدمهدی، ۱۳۹۸ش، بررسی و نقد مبانی فکری قرآنیون در مورد قرآن بسندگی و نابسندگی سنت رسول اکرم صلی الله علیه وآله با تکیه بر آراء دکتر احمد صبحی منصور، آینه معرفت، سال نوزدهم، زمستان ۱۳۹۸ش، شماره ۶۱

19. <https://www.shahrour.org>

20. <https://www.samerislamboli.com>

21. <https://www.ahl-alquran.com>

22. <https://www.lib-books.com>

23. <https://www.dinonline.com>

24. <https://www.facebook.com>

A Critique of Luxenberg's view on the Arabic Script

Forough Parsa¹

Zahra Nabaei²

1. Associate Professor, Institute of Quranic Studies, Institute for Humanities & Cultural Studies, Tehran, Iran, f.parsa@ihcs.ac.ir

2. Expert at the Institute of Quranic Studies, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran. za.nabaei@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.712652

Original Research

Received:

2022-12-15

Accepted:

2023-07-06

Keywords:

Quran,
Arabic
Script,
Luxenberg,
Mingana,
Robert
Hoyland.

Abstract: Christophe Luxenberg is the pseudonym of the author of the Siro-Arami reading of the Qur'an (The Syro-Aramaic Reading of the Koran). Luxenberg claims that at the time of the emergence of the Qur'an, the Arabic language and script did not possess a known nature. Basically, the Qur'an has been propagated in the Syriac language, script and alphabet. Before him, Alphonse Mingana believed in the existence of a Syriac origin for the language and script of the Qur'an. The script, as a cultural phenomenon, has been studied from different aspects. In particular, extensive research has been done on the Arabic script by writers and linguists as well as archaeologists. by relying on the studies of some scholars specially on Robert Hoyland about the background of the Arabic script, this essay has reached to the conclusion that Luxenberg's views are merely propaganda claims against Islam and the Holy Quran and there are several archaeological evidences, including several inscriptions in Arabic language, criticizing Luxenberg's view.

نقد دیدگاه لوگزنبرگ درباره خط عربی و کتابت قرآن کریم

فروغ پارسا^۱ زهرا نبئی^۲

۱. دانشیار گروه مطالعات زنان و خانواده، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا،

afsaneh_tavassoli@alzahra.ac.ir

۲. دانش آموخته کارشناسی ارشد مطالعات زنان و خانواده، دانشکده علوم اجتماعی و

اقتصادی، دانشگاه الزهرا، nh.abedi65@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.712652

چکیده: کریستوف لوگزنبرگ (Christoph Luxenberg)،

صص: ۲۲۱-۱۹۷

نام مستعار نویسنده کتاب خوانش سیروآرامی The Syro-Aramaic Reading of the Koran)) از قرآن است که ادعا کرده در زمان نزول قرآن، زبان و خط عربی ماهیت شناخته شده‌ای نداشته و اساساً قرآن به زبان، خط و الفبای سریانی تبلیغ و ترویج شده است. پیش از وی نیز آلفونس مینگانا (Alphonse Mingana) به وجود خاستگاهی سریانی برای زبان و خط قرآن قایل شده بود. خط همواره به مثابه یک پدیده فرهنگی از جنبه‌های مختلف مورد مطالعه قرار گرفته و به طور خاص درباره خط عربی از سوی ادیبان و زبان‌شناسان و نیز باستان‌شناسان، تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته است. این جستار با تکیه بر مطالعات اندیشمندانی چون رابرت هویلند و با توجه به شواهد باستان‌شناختی و پیشینه خط عربی، باین نتیجه رسیده که دیدگاه‌های لوگزنبرگ صرفاً ادعاهای تبلیغاتی علیه اسلام و قرآن کریم بوده و شواهد متعددی برای رد و نقد لوگزنبرگ در اختیار پژوهشگران قرار دارد.

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

خط عربی، کتابت

قرآن،

لوگزنبرگ،

مینگانا،

رابرت هویلند

مقدمه و بیان مساله

خط و زبان، بی‌تردید بارزترین پدیده فرهنگی هر قومی است. قوم یا نژاد عرب پیشینه درازدامنی در تاریخ تمدن بشری دارند و به طور خاص این قوم پس از ظهور اسلام در جزیره العرب شاهد تحولات گسترده‌ای در فرهنگ و تمدن خود بوده است. خط عربی نیز به مثابه یک پدیده و شاخصه فرهنگی پس از اسلام تطور و تحولات زیادی داشته که در تاریخ ثبت و ضبط شده است. در واقع خط عربی از منظرهای گوناگون ادبی، هنری، زیبایی‌شناختی و مردم‌شناختی مورد توجه قرار گرفته است. در این میان خاورشناسان مساهمت بیشتری در رابطه با مقوله خط عربی داشته و بویژه بر ارتباط خط عربی با کتابت قرآن تمرکز کرده اند. کریستف لوکزنبرگ که البته نام مستعار یک نویسنده آلمانی است، در پژوهش‌های خود ادعایی مبنی بر سریانی بودن خط مکتوبات قرآنی داشته و معتقد است؛ خط عربی در زمان نزول قرآن، ظرفیت کافی برای نگاشتن قرآن را نداشته و اساساً قواعد املائی خط عربی از خط سریانی به عاریت گرفته شده است. پیش از وی نیز آلفونس مینگانا (Alphonse Mingana) به وجود خاستگاهی سریانی برای زبان و خط قرآن قایل شده است. همان اعتقادی که چند دهه بعد در دیدگاه لوکزنبرگ درباره قرآن نمایان شد.

مطالعه دیدگاه‌های مینگانا و لوکزنبرگ نشان می‌دهد این دو نزدیکی بسیار زیادی دارند. کریستوف لوکزنبرگ ادعا می‌کند با روش‌های فقه‌اللغه و زبان‌شناسی تاریخی ثابت کرده است بسیاری از کلمات قرآن، سریانی است. وی معتقد است؛ اگر متوجه باشیم که زبان قرآن، سریانی است و واژگان را به زبان سریانی ترجمه کنیم، دیگر برای تفسیر و ترجمه قرآن دچار مشکل نخواهیم شد. لوکزنبرگ با به‌کارگیری روش خود کوشیده است به گمان خود ابهام و پیچیدگی معنایی شماری از تعابیر دشوار قرآن را بزدايد و تعابیر و واژه‌های قرآنی را با سریانی - آرامی دانستن آنها معنا کند. همین پیشنهاد لوکزنبرگ را جیمز بلمی (James Bellamy) استاد ادبیات عرب در آمریکای شمالی - در چند مقاله خود راجع به تصحیح متن قرآن داده بود. گونتر لولینگ (Gunter Luing) متأله آلمانی نیز در کتاب خود به این مسئله پرداخته است. (Bellamy, 1991: 115-117) ولی جالب توجه است که لوکزنبرگ هیچ اشاره‌ای به پیشینه ادعاهای خود نمی‌کند.

این جستار تلاش کرده با روش توصیفی و با توجه به دیدگاه‌های زبانشناسان و بویژه شواهد باستان شناختی و تاریخی، این ادعا را مورد تحقیق قرار دهد و نتایج آن را در این مجال ارائه نماید.

خط عربی و تاریخچه آن

دانشمندان اسلامی درباره چگونگی پیدایش خط دو دیدگاه را بیان می‌کنند.

۱- خط به مثابه پدیده ای الهی

برخی معتقدند؛ پدیده خط و نگاره، دست پرورده اندیشه و تجربه انسانی نیست؛ بلکه خداوند آن را از طریق وحی به بشر آموزش داده است. در منابع اسلامی، روایات و دلایلی نیز در تأیید این دیدگاه بیان شده است. از جمله این که سیوطی از کعب‌الاحبار نقل می‌کند که گفت: «نخستین واضع خط، آدم ابوالبشر (علیه‌السلام) بوده است. او سیصد سال قبل از وفات خود خطوطی به تمام انواع زبانها بر لوحه‌های گلین نگاشته سپس این لوحه‌ها را پخته است. پس از این که دنیا دچار طوفان و سیل گشت به هر قومی، لوحه‌ای رسید که معیار خط و زبان آنها گردید و بالاخره نوشته‌های عربی به دست اسماعیل فرزند ابراهیم (ع) رسید» (سیوطی، ۲، ۵۲۷/۱۴۲۱). ابن ندیم نیز همین روایت را در کتاب خود آورده است (ابن ندیم، ۱۳۴۶، ۸). در واقع برخی از دانشمندان متقدم با توجه به این گونه روایات و آیات از قرآن (علق: ۴-۳، ن: ۲-۱) به این ایده متمایل گشتند که خداوند از طریق وحی، خط را به انسان الهام کرده است (حجتی، ۱۵۹، ۱۳۶۰).

۲- خط به مثابه پدیده ای انسانی

در مقابل دیدگاه الهی بودن خط، پژوهشگران دیگری پیدایش خط را حاصل نیاز انسانی و محصول تجربه و فکر انسان دانسته‌اند. ایشان براین عقیده هستند که انسان در مراحل اولیه زندگانی خود منظور خود را با اشاره به دیگران تفهیم می‌کرد، سپس با استفاده از صدا و ایجاد واژه گام‌هایی در تفهیم و تفاهم برداشت. به مرور زمان انسان توانست منظور خود را به صورت شکل و تصویر به دیگران نشان دهد و بالاخره این شیوه نیز تحول یافت و خط به وجود آمد.

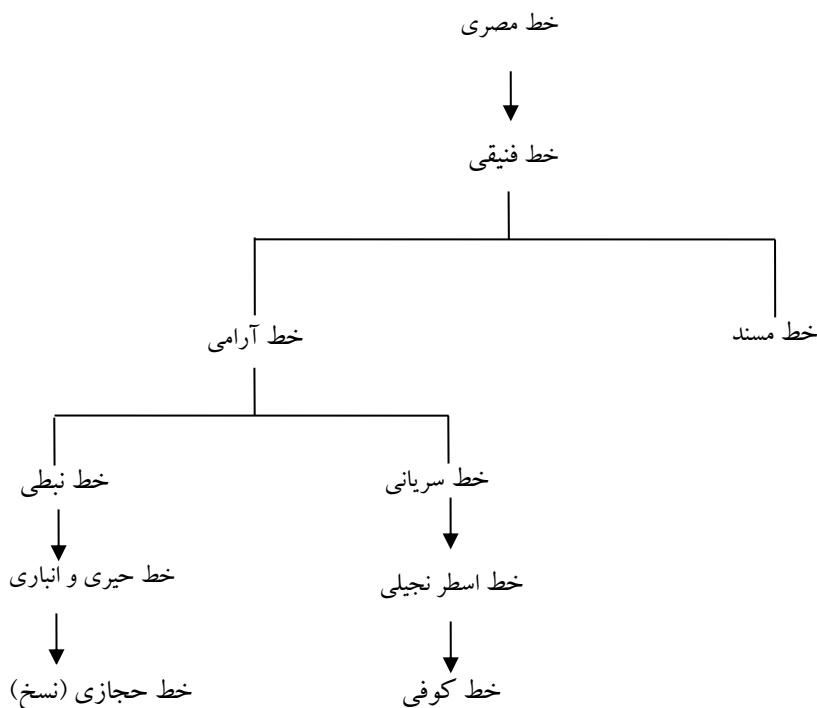
۳- انواع خط

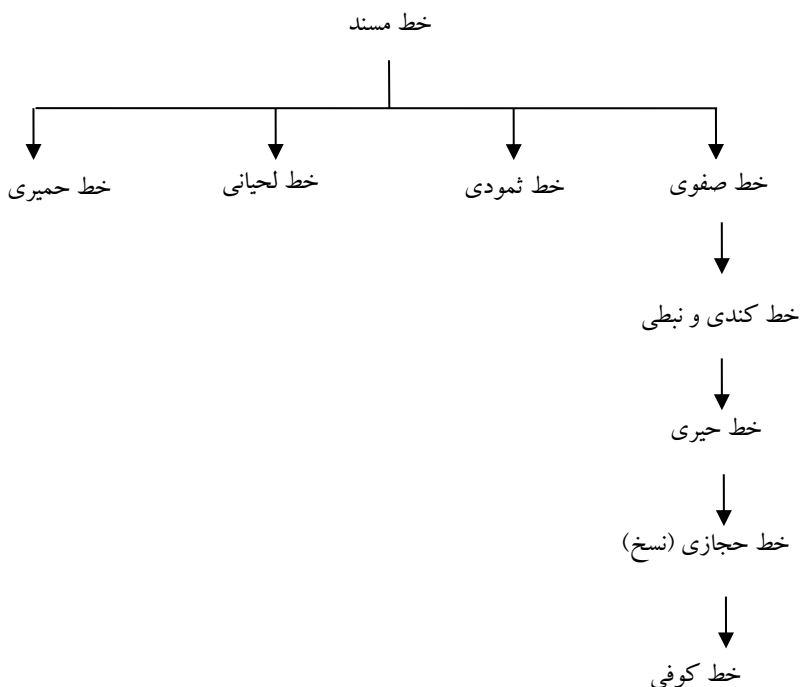
خط هیروگلیفی (hieroglyphs) کهن‌ترین خطی است که بشر از آن استفاده کرده است. این خط متعلق به مصریان بوده و رجال و شخصیت‌های دینی از آن استفاده می‌کردند. پس از آن، خط فنیقی بوجود آمده است. فنیقی‌ها تیره‌ای از نژاد سامی بوده‌اند و به دلیل تجارت، با مصریان ارتباط پیدا کردند. آنها حروف و نگارش آن را از مصریان فرا گرفتند و از آن حروف، حروف ساده‌تری ساختند. به هر روی خط فنیقی منشأ پیدایش چهار خط دیگر گشت که عبارتند از :

- خط یونانی قدیم که ریشه همه خطوط اروپایی است .
- خط عبری قدیم که هنوز با اندکی تغییر و تحول مورد استفاده یهودیان است .
- خط مُسند که منشأ پیدایش خط حبشی گشته و چهار گونه خط صفوی، خط ثمودی، خط لحياني و خط حِمیری دارد .
- خط آرامی که مهم‌ترین و کهن‌ترین خطوط است و شش خط دیگر از آن ناشی گشته که عبارتست از خط فارسی باستانی، خط هندی، خط عبری جدید، خط تُدُمري، خط سریانی و خط نبطی.
- خط سریانی که باعث پیدایش خط استرنجیلی شده و از خط استرنجیلی، خط کوفی‌زاده شده است. از سوی دیگر گفته شده از خط نبطی، خط حیری و انباری و از آن خط نسخ به وجود آمده است .
- نظریه دیگری نیز درباره خط عربی وجود دارد و آن این است که خط عربی از خط مُسند به وجود آمده است. طبق این نظریه خط کوفی پس از خط نسخ (حجازی) قرار دارد و آن از خط کندي و نبطی گرفته شده که از خط صفوی گرفته شده است. (زنجانی، ۱۳۸۲، ۲۴-۲۱)

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد مردم جنوب جزیره العرب یعنی مردم یمن هزار سال پیش از میلاد، خط داشته‌اند. خط مردم یمن را به نام «مُسند» می‌شناخته‌اند. (رامیار، ۱۳۶۲، ۴۹۲، جوادعلی، ۱۹۷۶، ۱۵۷/۸-۱۶۲)

درواقع درباره این که خط عربی از الفبای نبطی مشتق شده تردیدی وجود ندارد، (نامی، ۱۹۳۵، ۲۶-۴۸، امیل، ۱۹۶۱، ۱۹-۱۸، عبدالباسط، ۱۹۸۴، ۱۰۹) اما چگونگی تحول خط نبطی به خط عربی کاملاً معلوم نیست. تمدن شمال جزیره العرب خیلی نازل تر از تمدن جنوب یعنی نواحی سوریه بوده است. برخی معتقدند عرب‌های بیابانگرد برای ضبط آثار و عقاید خویش هرگز خطی از خود نداشته‌اند. به همین دلیل، آن دسته که در شرق عربستان با تمدن جنوبی‌ها آشنا شده بودند، خط جنوبی را نیز اخذ کردند. چنانکه از قرن هشتم قبل از میلاد به بعد آثار منسوب به قوم‌های دیدانی و لحيانی و ثمودی هم به خطی کاملاً شبیه به الفبای جنوبی (معینی، سبایی و حمیری) لکن به زبان یا لهجه‌های عربی شمالی نگارش یافته است.





۴- خاستگاه خط عربی

بسیاری از متخصصان معتقدند، نبطی خاستگاه زبان عربی است و عربی از نبطی مشتق شده و در زمان ظهور اسلام علاوه بر گفتگو، نگارش نیز می‌شده است؛ لذا قرآن از همان ابتداء به زبان عربی ثبت شده است. پس در پاسخ به لیدۀ لوکزنبرگ و مینگلنا که ادعا می‌کنند قرآن به زبان و خط سریانی یا آرامی تألیف شده است، دلایلی ذکر می‌شود که در ادامه به آنها اشاره می‌گردد.

۴-۱- قواعد املایی و نشانه‌های آوایی

به عقیده بسیاری از زبان‌شناسان، نبطی خاستگاه زبان عربی است؛ زیرا قواعد املایی در زبان عربی پیش از ظهور اسلام در این زبان شناخته شده بود و به احتمال زیاد از نبطی آمده است. محققان مسلمان نشان می‌دهند خط عربی بعد از اسلام خیلی زود با تلاش دانشمندان مسلمان قواعد املایی و نشانه‌های آوایی پیدا کرد و این علائم با همتای خود در خط سوری کاملاً متفاوت هستند. ابوالاسود دؤنلی (ف ۶۹هـ / ۶۸۸م) نخستین کسی

بود که نقطه و/عجام را در عربی پایه‌گذاری کرد. باید دانست نقطه همان نشانه‌های آوایی (صوتی) است و با نقطه‌هایی که در برخی از حروف عربی وجود دارد تفاوت دارد. حروف عربی در ۱۵ مورد (ب، ت، ث، ج، خ، ذ، ز، ش، ظ، ض، غ، ف، ق، ن، ه) نقطه دارد در حالی که حروف سریانی فقط در ۲ مورد (آ و ۲) نقطه دارد. به هر روی، ابوالاسود دوئلی نشانه‌های آوایی یعنی حرکات فتحه و ضمه و کسره را اختراع کرد. ابوالاسود این قاعده را وضع کرد که برای نمایش ضمه جلوی حرف یک نقطه، برای نمایش کسره پایین حرف یک نقطه و برای نمایش فتحه روی حرف یک نقطه بگذارند. ابن ندیم هم گزارش کرده که ابوالاسود این فن را از امام علی بن ابوطالب فراگرفته است. (ابن ندیم، ۷۰، ۱۳۴۶-۶۹) عجیب نیست که دیده می‌شود مسلمانان در اواخر قرن اول هجری نسخه‌های منقوط داشته‌اند. چنان که در گزارش‌های تاریخی آمده است: «و روينا أن ابن سيرين كان عنده مصحف نقطة يحيى بن يعمر، و أن يحيى أول من نقطها و هؤلاء الثلاثة من جلة تابعي البصريين و اکثر العلماء.» یعنی روایت شده است که ابن سيرين مصحفی داشته است که يحيى بن يعمر آن را نقطه گذاری کرده و يحيى اولین کسی بود که مصحف را منقوط کرد و این سه در شمار تابعی‌های بصره بودند. (الدانی، ۱۲۹، ۱۹۷۸)

برخی دانشمندان نیز به این نتیجه رسیدند که نظام املائی خط عربی در نیمه اول قرن اول هجری کامل شد. (Gruendler, 1993:127) این در حالی است که اساساً قواعد املائی و نشانه‌های آوایی سریانی در دورانی متأخرتر از ظهور اسلام و حوالی قرن هشتم میلادی تکوین یافته است. یعقوب ادسائی (Jacob of Edessa) (ف ۷۰۸م) اولین کسی است که مصوت‌ها را در سریانی غربی رایج کرد. با این همه به کارگیری نام این مصوت‌ها تنها در قرن سیزدهم میلادی در نوشته‌های بارهبرایوس (Bar Hebraeus) (ف ۱۲۶۸م) پدیدار شد. تصور می‌شود بارهبرایوس از اصطلاحاتی که قبلاً یعقوب تا حدودی رواج داده بود استفاده کرده است. مینگانا، اطلاعات موجود در منابع اسلامی و نظر دانشمندان مسلمان را کلاً بی ارزش می‌داند و بر آن است که رساله کامل و نظام‌مندی که درباره مصوت‌ها و نشانه‌های آوایی عربی نوشته شده در نیمه دوم سده هشتم میلادی و تحت نظارت دانشمند نسطوری و بر اساس مصوت‌های سریانی بوده است. (Mingana, 1916:45) در حالی که نام phta ha قبل از اواسط سده نهم میلادی در متون سریانی اصلاً یافت نشده است، مینگانا

ادعا می‌کند مسلمانان نشانه‌های آوایی را از سریانی اقتباس کردند. بنظر می‌رسد تنها دلیل مینگانا شباهت نام این اصوات فتحه fatha عربیبا فتحه phta ha آرامی است زیرا برای ضمه و کسره عربی هیچ مشابهی در سریانی وجود ندارد. (9:2007 saifullah) (پارسا، ۱۳۹۹، ۲۹۰ و ۲۸۱)

۴-۲- شواهد و کتیبه‌های تاریخی

رابرت هویلند یکی از منتقدان لوکزنبرگ است که درباره پیشینه زبان و خط عربی در قرآن تحقیقات فراوانی انجام داده است و معتقد است؛ تقریباً یک قرن پیش از پیدایی اسلام و یا قبل از آن کتیبه‌هایی به زبان عربی کهن وجود داشته است؛ «در دیدان (Dedan) در شمال غربی عربستان، پیش از آنکه نبطی‌ها به آنجا وارد شوند، یعنی قبل از پایان قرن اول پیش از میلاد، کتیبه‌ای نوشته شده که متن آن «التي بناها سلما بنت اوس» به زبان عربی است».

هویلند می‌نویسد: «لوکزنبرگ در کتاب خود گفته زبان سریانی—آرامی که در منطقه اِدسا و اطراف آن کاربرد داشته، زبان قرآن است؛ اما توضیح نداده که چگونه این زبان توانست به منطقه دوردستی چون حجاز رسوخ کند، آن هم با چنان وسعت فراگیری که بتواند مبنا و پایه‌ی نوشتارهای مقدس ساکنان آن را شکل دهد. علاوه برآن درباره طبیعت و سرشت زبان عربی و نوشتارهای آن نیز بحث نکرده، فقط اظهار داشته «به غیر از قلیلی نوشته‌جات پیش از اسلام که در حجاز و سوریه یافت شده‌اند، قرآن نخستین اثری است که به عربی تألیف شد» در حالی که این مطالب بحث‌انگیز هستند و باید درباره کتیبه‌های عربی یافت شده و زبان آنها تحقیق کرد. (Hoyland, 2008: 53)

محققان بسیاری از جمله هویلند فهرستی از کتیبه‌ها و خط‌نوشته‌های عربی را که در دوران پیش از اسلام و نیز بعد از اسلام شناسایی شده‌اند، مثال می‌زنند. به اعتقاد ایشان، در کتیبه‌های ذیل به خوبی آشکار است که خط عربی به مرور زمان تکامل پیدا کرده است:

(۱) **کتیبه رُقوش**؛ متقدم‌ترین کتیبه عربی (پیش از اسلام) مربوط به ۲۶۷م؛ این کتیبه همان متنی است که مدائن صالح یا الحجر یافت شده است.

(۲) **کتیبه جبل؛** رام، کتیبه عربی پیش از اسلام مربوط به قرن چهارم (این کتیبه دومین کتیبه کشف شده به زبان عربی است که دستور زبان آن به عربی سنتی نزدیک است)؛

(۳) **کتیبه عربی أم الجمال؛** در حوران در شرق اردن بدست آمده و در سال ۲۷۰ میلادی نگارش یافته و آکنده از واژه‌های عربی است (تصویر ۱).

(۴) **کتیبه زبد؛** کتیبه‌ای سه زبانه (یونانی، سریانی، عربی) متعلق به ۵۱۲م. نمایشگر کامل خط عربی است (تصویر ۲).

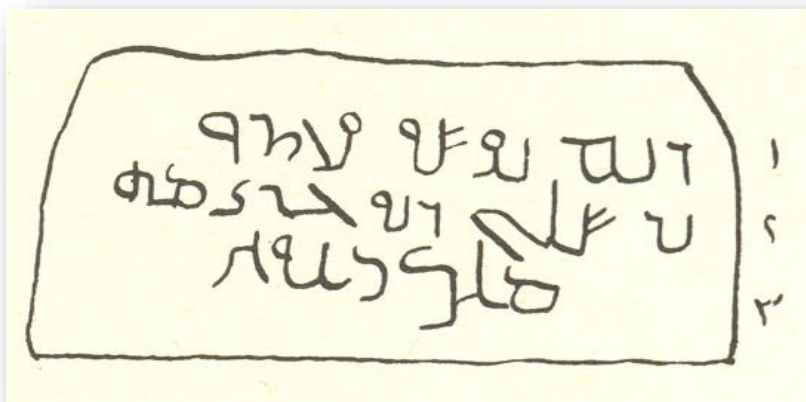
(۵) **کتیبه جبل اُسیس؛** کتیبه‌ای عربی متعلق به ۵۲۸م (این تنها کتیبه عربی است که محتوای تاریخی دارد) (تصویر ۳).

(۶) **کتیبه حران؛** کتیبه عربی متعلق به ۵۶۸م. است که خود آن تفاوت چندانی با خط عربی معروف ندارد (تصویر ۴).

(۷) **کتیبه النماره؛** در شرق جبل دروز کشف شده مربوط به سال ۳۲۸میلادی. نقشی است که برقبر امروالقیس نگاشته شده و به زبان عربی خالص است.

(۸) **کتیبه‌ای نزدیک مدینه** مربوط به نخستین سال‌های هجرت (۴هـ).

این مجموعه کتیبه‌ها در کوه صلعه در نزدیکی مدینه، به‌عنوان شواهدی از دوران اسلامی قابل توجه هستند (Hamidallah, 1939: 424-439).



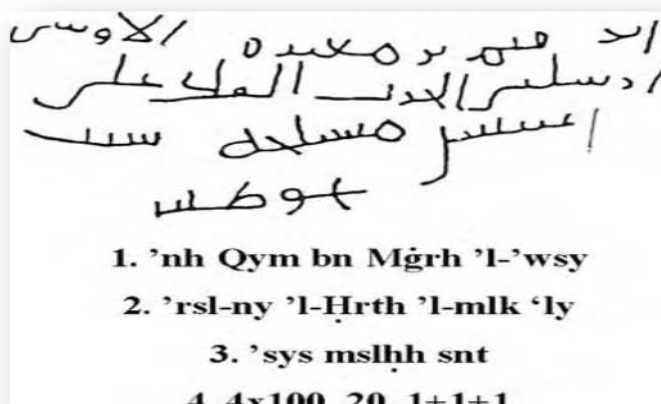
تصویر ۱- کتیبه امّ الجمال (۲۷۰م).



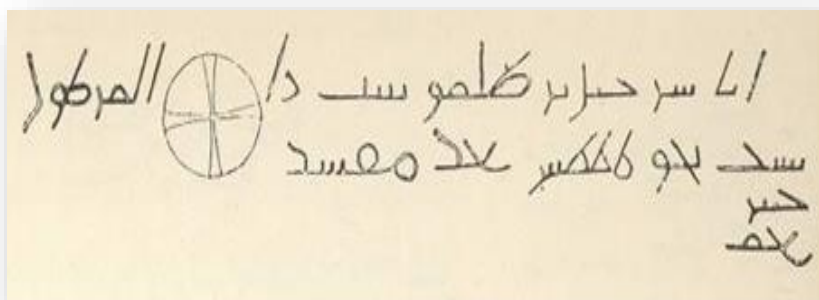
تصویر ۲- کتیبه زباد (شمال سوریه)، حدود ۵۱۲ میلادی

بَلَمِي که کتیبه‌های جبل رام، امّ الجمال و حران را دیده است، می‌گوید حروف این کتیبه‌ها با قرآنتفاوت خیلی کمی دارد (Bellamy, 1989: 99). ویلیام گرومن (William Grohman) نیز کتیبه‌های قرآنی متقدم به خط کوفی را با اینها مقایسه کرده است و نتیجه گرفته که شباهت چشم‌گیری دارند (Grohman, 1958: 221). درواقع گرومن از دانشمندانی است که معتقد است خط عربی از خط سریانی ریشه نگرفته است.

نولدکه (Theodor Nöldeke) نخستین کسی بود که ارتباط خط نبطی و خط عربی را بیان کرد و گرومن در رساله خود آن را تأیید نمود. پس از آن هالوی (Healey) زبان‌شناس و باستان‌شناس معروف، وابستگی و خویشاوندی خط نبطی و خط عربی را در شواهد و مدارک بسیاری نشان داد. وی معتقد است در باره این وابستگی و قرابت بین همه دانشمندان اتفاق نظر وجود دارد. (Healey, 1990-1991: Vol. V, p. 44)



تصویر ۳- نقاشی دیواری، جبل السیس (جنوب سوریه)، ۵۲۹ میلادی



تصویر ۴- کتیبه حرّان (جنوب سوریه)، ۵۶۹ میلادی

در همین رابطه، پژوهش نابیا ابوت (Nabia Abbott) دربارهٔ نسخ خطی متقدم عربی شایستهٔ توجه است. ابوت با اشاره به پایبندی به شمارهٔ ۵۵۸ (تصویر ۵)، متعلق به دوران خلافت عمر در ۲۲ هـ که در مصر یافت شده است، نظریهٔ مینگانارا انکار می‌کند. او می‌گوید؛ اگر به راستی چنانکه مینگانا ادعا می‌کند در خلال ظهور اسلام نوشته‌های عربی

آنقدر بدوی بوده‌اند، چگونه می‌توان تصور کرد که به فاصله کوتاهی در مصر کاربرد داشته‌اند. همچنین این ادعا که خط عربی در زمان پیامبر (ص) تکامل یافته نبود یا قواعد لازم را نداشت، تنها ما را نسبت به وجود قواعد خط در تدوین قرآن متقدم به تردید می‌اندازد. ولی نمی‌توان امکان وجود آن را نادیده گرفت.



تصویر ۵- پاپیروس شماره ۵۵۸

به هر روی علیرغم فقدان همة علائم املائی جدید، در زمان پیامبر (ص) موفق به نگارش قرآن شده بودند. (Abbot, 1939: 48)

۴-۳- بررسی تحلیلی حروف خط نبطی

بررسی تحلیلی حروف خط نبطی در کتیبه‌های قرون مختلف و مقایسه آنها با کتیبه‌هایی که با خط عربی جاهلی نوشته شده نیز نشان می‌دهد خط عربی از خط نبطی سرچشمه گرفته، چنان که آن نیز در قرون قبلی از خط آرامی گرفته شده بوده است (غانم قدوری، ۱۹۸۲م، ۴۹). به دلیل عدم دسترسی به همه کتیبه‌ها و نقوش، قضاوت نهایی بسیار دشوار است (جواد علی، ۱۶۸، ۸/۱۹۷۶)، ولی بررسی ترتیب حروف عربی و اسامی آنها و شکل حروف و تغییرات آن نیز از پیوند عمیق خط عربی با خط نبطی و به‌طور کلی خطوط سامی حکایت می‌کند (غانم قدوری، ۱۹۸۲، ۵۰). در همان حال خط عربی از قرن چهارم میلادی شکل متمایز خود را کاملاً پیدا کرد ولی کتیبه‌ها و آثار باقی‌مانده از آن دوران بسیار محدود

هستند (جواد علی، ۸، ۱۵۳/۱۹۷۶). یکی از محققان نظریه‌های مختلف در این باره را جمع‌بندی کرده و می‌گوید:

«تحول بزرگی که در خط اقوام شمالی رخ داد این بود که عرب‌ها از خط مُسند دست کشیدند و به یکی از خط‌های سامی شمالی روی آوردند. حدود قرون دوم میلادی، حتی در شهر بزرگ العُلیّ که مرکز بزرگ مهاجران جنوبی بود، خط نبطي رواج یافته بود. در آثار اندک این دوره گسترش تدریجی زبان عربی در قالب خط نبطي و تحول خط نبطي به خط عربی نسبتاً آشکار است. از این قرار که نبطیان در آغاز خصوصاً برای امور بازرگانی از خط آرامی استفاده می‌کردند، اما این خط بزودی تحول یافت و به خط نبطي گرائید. از سوی دیگر زبان نبطیان یکی از لهجه‌های عربی کهن بوده است. همچنین در آثار آرامی آن زمان، تأثیر عربی به خوبی آشکار است و هر چه از دوران قدرت نبطیان دور شده به اسلام نزدیکتر می‌شویم این تأثیر آشکارتر می‌گردد. در واقع تازیان شمال با حفظ خط آرامی - نبطي اندک‌اندک از زبان آرامی روی گردانده به استفاده از لهجه عربی خویش پرداختند.

متنی که در مدائن صالح یا الحِجر یافت شده مربوط به سال ۲۶۷م. است، این تحول را نشان می‌دهد. متنی که از ام‌الجمال در حوران در شرق اردن به دست آمده و در سال ۲۷۰م. نگارش یافته با متن مدائن صالح تفاوت چندانی ندارد و این دو اثر هر دو به واژه‌های عربی آکنده‌اند، لکن اثری که در سال ۳۲۸م. نگارش یافته و در النماره در شرق جبل الدروز کشف شده دیگر به زبان عربی خالص است اما خط آن هنوز از خط نبطي چندان متمایز نیست. در آثار سده‌های بعدی مخصوصاً آثار سده ششم ملاحظه می‌شود که خط عربی کاملاً شکل نهایی خود را پیدا کرده و غیر از شکل‌های تزئینی تحول دیگری در آن رخ نداده است» (آذرنوش، ۳۶، ۱۳۸۱-۳۴).

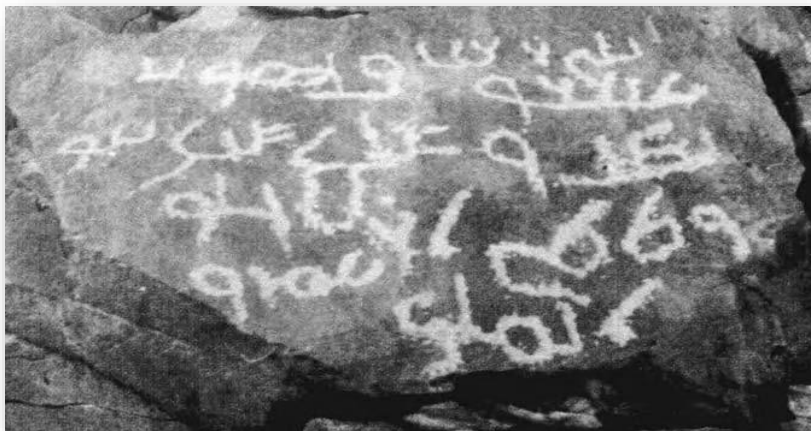
پس اگرچه ممکن است از نظر تاریخی خط سریانی اساس خط عربی را تشکیل داده باشد، اما شواهد برجای مانده از کتیبه‌ها خلاف این را نشان می‌دهد. زیرا تاکنون هیچ نسخه‌ای به زبان عربی با خط سریانی یافت نشده است، در حالی که تعداد زیادی از این کتیبه‌ها به خط آرامی نبطي پیدا شده‌اند.

۴-۴- نمونه ای از چگونگی شکل گیری حروف

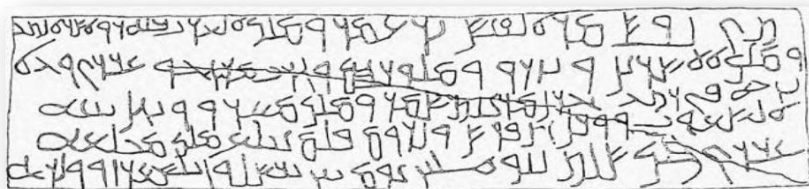
پیش از این، تغییر فرم حروف از آرامیِ نبطی به عربی توسط هیل^۱ به صورت دقیق مورد بررسی قرار گرفته است. هیل در این تحقیق نشان داده خط نبطی شکسته (که برای ثبت اسناد استفاده می‌شده)، تا چه حد در شکل‌گیری خط عربی نقش داشته است. هیل تصریح کرده است: تعدادی از نقوش دیواری از جنوب غربی عربستان نمونه‌های روشنی از الفبای زبان آرامی در گذار (به عربی) را نشان می‌دهند؛ در اینجا به ویژه می‌توان گفت، این دیوار نوشته‌ها تنها استدلالی که خط سریانی را به عنوان ریشه خط عربی - به جای نبطی - می‌داند، نقض می‌کنند. بدین معنی که سریانی به جای آنکه مانند عربی بر روی یک خط قرار بگیرد، بر بالای یک خط فوقانی معلق است. لیکن این متون بینابینی و در حال گذار، اغلب یک خط افقی واضح را نشان می‌دهند که حروف بر روی آن قرار می‌گیرند و توسط آن به هم متصل می‌شوند (نگاه کنید به تصاویر ۶ و ۷). این تغییر در ترازبندی، یعنی حفظ حروف بر روی یک خط افقی، عامل برخی از ویژگی‌های خط عربی است.



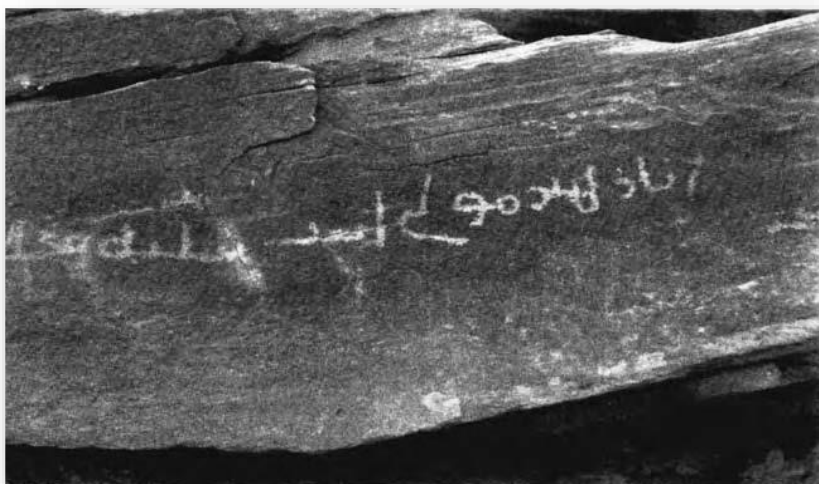
تصویر ۶- دیوار نوشته، (شمال غربی عربستان)، ، ca. ۴۰۰م جَدَیْض، سده چهارم تا پنجم میلادی



تصویر ۷- دیوار نوشته، (شمال غربی عربستان)، ca. ۴م جَدِیْض، سده چهارم تا پنجم



تصویر ۸- سنگ مزار أمروالقیس، نِمارا (جنوب سوریه)، ۳۲۸ میلادی به زبان عربی و خط نبطی



تصویر ۹- دیوار نوشته، قاع المعتدل (شمال غربی عربستان)، ۲۴ هجری

برای مثال نبطی کلاسیک هنگامی که همانند عربی کلاسیک افقی تراز شود؛ یک ضربه عمودی با دو خط افقی را نشان می‌دهد. این امر در تصویر ۸ که متنی به زبان عربی به خط آرامی تبطی است، بصورت متعدد نشان داده شده است (به عنوان مثال انتهای کلمه دوم 1.1) و مقایسه کنید با تصویر ۶، کلمه آخر 1.1 و 1.2: نام (سعدو (Sa'dw) و (Is)).

(ع) عین کلاسیک نبطی، یک ضربه عمودی قلم با زاویه ۴۵ درجه به همراه یک خط افقی یا قلابی در زاویه راست آن است. (رجوع کنید به کلمات ششم و هشتم از 1.1 شکل ۸)، که تقریباً به صورت افقی پایین می‌آید و بسیار شبیه به (ع) عین استاندارد زبان عربی کلاسیک است. (رجوع کنید به کلمه دوم 1.1 شکل ۶ و کلمه اول 1.2 شکل ۷: نام های سعدو (Sa'dw) و عبیدو (Ubaydw')).

و (ی) یا آخر کلاسیک نبطی، که کاملاً قائم است (رجوع کنید به کلمه اول 1.1 شکل ۸: تی (ty)) و زیر خط افقی حروف شروع به خم شدن می‌کند (رجوع کنید به کلمه اول شکل ۷: بلی (bly)، و به شباهت آن با کلمه سوم کتیبه کهن اسلامی که در تصویر ۹ نشان داده شده، دقت کنید: مولی (mwly)).

در نهایت می‌بینیم ها وسط (ه)، که از نظر شکلی کمی نامنظم بوده است، با محوریت خطی افقی در پایین کلمات، کم کم تراز شده و به شکل مربع هشت مانند (ه) در کتیبه های عربی اسلامی اولیه در می‌آید (بیشتر نمونه های پیش از اسلام هنوز منتشر نشده اند، اما می‌توانید رجوع کنید به: آخرین کلمه 1.1 شکل ۷ با کلمه دوم شکل ۹: کلمات فهم (Fahmw) و زهیر (Zuhayr))

تاریخ این دیوار نویسی‌ها تا حدودی مبهم است و به دلیل نشان دادن اشکال حروف مابین نبطی کلاسیک (قرن اول قبل از میلاد تا قرن اول میلادی) و عربی ابتدایی (قرن ششم و هفتم میلادی)، انتخاب شده‌اند. اما این دوره خود حدود ۴ قرن است که دوره کوتاهی نیست.

تقریباً بیست عدد از این کتیبه‌ها تاریخ‌گذاری شده‌اند و در محدوده‌ای بین ۲۰۴ تا ۴۵۵ میلادی قرار می‌گیرند (با فرض اینکه تاریخ ذکر شده مربوط به دورانی از عربستان است که از سال ۱۰۵ میلادی با پیوستن رومیان به سرزمین‌های نبطیان آغاز شده است).

تصویر ۹ آخرین کتیبه تاریخ‌گذاری شده را نشان می‌دهد، که تاریخ کتابت آن به سال ۳۵۰ تخمین زده شده‌است، و در منطقه عربستان می‌تواند مطابق با ۴۵۵ میلادی باشد.

نوع دیگری از تطابق تاریخی نیز دیده می‌شود، مانند "دوره‌ای که سلطان عمرو قدرت گرفت." با فرض صحت، این خوانش می‌تواند اشاره‌ای به عمرو بن حجر الکندی باشد که نزد نویسندگان مسلمان به عنوان رهبر یکی از برجسته‌ترین قبایل مهم سیاسی آن دوران یعنی قبیله کنده، شناخته می‌شده و به عدالت و زیرکی شهرت داشته است. و می‌دانیم حارث بن عمر از عمال امپراتوری روم شرقی (۴۹۱-۵۱۸) بوده، لذا می‌توان گفت عمر در اواسط قرن پنجم در اوج قدرت قرار داشته است.

حال حتی اگر خط سریانی را الهام‌بخش خط عربی ندانیم، ممکن است هنوز استدلال کنیم که ادبیات سریانی الهام‌بخش متون مقدس عربی بوده است. البته به احتمال زیاد مسیحیان سریانی در گسترش مسیحیت در بین قبایل عرب تاثیرگذار بوده‌اند؛ اما ایده لوکزنبرگ مبنی بر اینکه خط عربی برای ثبت و نگارش خیلی ابتدایی

بوده و قرآن باید به طور کامل از یک بستر مسیحی سریانی نشأت گرفته باشد، اغراق آمیز به نظر می‌رسد.

لازم به ذکر است که قرآن خود نسبت به زبانی که به آن نگارش شده است آگاه است و تاکید می‌کند که "قرائتی عربی"^۱ و "حکمی عربی"^۲ است؛ و به "زبان عربی" نازل شده است^۳، که بر محمد(ص) آسان گشته^۴ و زبان مردم وی است.^۵ با این حال ممکن است این امر شکاک را قانع نکند، و البته حق دارند که از معنا و مفهوم این اصطلاحات سوال کنند (Hoyland, 2008: 60-63).

چگونگی انتقال خط و نگارش به منطقه حجاز

با توجه به شواهدی که ارائه شد تقریباً می‌توان به قطع گفت خط تبطی ریشه خط عربی است و خط عربی در زمان ظهور اسلام در حجاز وجود داشته است. حال این سوال پیش می‌آید که خط چگونه به حجاز و سرزمین عربستان وارد شده است؟ درباره چگونگی ورود خط به حجاز، و مخصوصاً به شهر مکه، گزارش‌هایی در منابع اسلامی وجود دارد که مهم‌تر از همه روایاتی است که ابن ابی داوود سجستانی (ف. ۳۱۶هـ) نقل کرده است. بنابر مضمون این روایات:

مهاجرین، خط را از اهل حیره و انبار گرفتند.

بشر بن عبدالملک کندي به مکه آمد و با دختر «حرب بن امیه» ازدواج کرد و بُشر خط را به سفیان بن حرب تعلیم داد.

مرامر بن سلمه و اسلمه بن هرزه، خط عربی را تأسیس کردند و این دو از قبایل «طی» و در «بقه» مقیم بوده‌اند (ابن ابی داوود، ۱۹۳۶م، ۴-۵).

بنابر هر سه این روایات اصل خط عربی از انبار بوده است مگر اینکه در روایت اوّل خط از انبار به حیره و از حیره به مکه آمده است.

۱. سوره مبارکه یوسف. آیه ۲

۲. سوره مبارکه رعد. آیه ۳۷

۳. سوره مبارکه شعرا. آیه ۱۹۵، سوره مبارکه احقاف. آیه ۱۲، سوره مبارکه نحل. آیه ۱۰۳

۴. سوره مبارکه مریم. آیه ۹۷، سوره مبارکه دخان. آیه ۵۸

۵. سوره مبارکه ابراهیم. آیه ۴

بلاذري (ف. ۲۷۹ هـ. ق.) نیز گزارش کرده که مرامر، اسلم و عامر، هجاء خط عربي را با هجاء خط سرياني مقایسه و هماهنگ نموده و به ترتیب به وسیله آنان خط و نگارش عربي به اهل انبار و حیره و بشر بن عبدالملك و سفیان بن امیه و ابن قیس عبد مناف رسید و این سه نفر يعني مرامر و اسلم و عامر به طائف رفتند و در آنجا غیلان بن سلمه خط را از آنها آموخت و بشر به دیار مُصَر رفت و عمرو بن زرارۀ بن عدس کتابت را از او فراگرفت که به «عمرو کاتب» در میان تازیان معروف است. سپس بشر به شام رفت. گروهی از مردم شام خط عربي را از او فرا گرفتند و نیز از این سه نفر مردی از قبیله کلب خط را فراگرفت و او نیز خط را به شخصی از وادي القري تعلیم داد (بلاذری، ۱۹۷۵، ۶۵۹).

در مجموع با توجه به روایات مختلفی که در این باره وجود دارد می توان به این نتیجه رسید که انتقال خط از منطقه ای به منطقه دیگر صورت پذیرفته و تشخیص اولین فردی که خط را به حجاز رسانده کار ساده ای نیست به هیچ روی قطع و یقینی درباره آن وجود ندارد.

ابن خلدون نیز روایتی نقل کرده که بنابر آن، نخستین بار سفیان بن امیه و یا حرب بن امیه، خط را از مردم حیره آموخت (ابن خلدون، ۲، ۸۲۹/۱۳۵۳).

قوم عرب به دلیل بدات و صحراگردی غالباً و اکثراً خط را نمی شناختند و تنها تعداد اندکی از آنها در مناسبات بازرگانی و تجاری و مسافرتها با خواندن و نوشتن آشنا شده بودند. بلاذري می نویسد حدود بیست و یک تن از مردم مکه همزمان با بعثت پیامبر (ص) سواد داشته اند که هفده نفر از آنها مرد و بقیه زن بوده اند. (بلاذری، ۳۸۳، ۱۹۷۵-۳۸۲)

البته براساس اخبار منابع دیگری، مردم مکه سالها پیش از بعثت نیز با خط و نگارش آشنایی داشته اند (ابن قتیبه، بی تا، ۲۸۷). بل نیز می اندیشد؛ مکه یک شهر تجاری بوده و با مناطقی که در آنجا کتابت معمول بوده ارتباط منظم داشت و بازرگانان هم ناچار بودند سابقه معاملات خود را حفظ کنند و باید با نگارش آشنایی داشته باشند. (وات، ۵۹، ۱۳۸۲)

وجود خط در میان اعراب قبل از اسلام، از خلال آیات قرآن نیز کاملاً ملاحظه می گردد، در قرآن کریم واژه «قرء» و مشتقات آن حدود هفتاد بار و واژه «کتب» و مشتقات آن سیصد

بار تکرار شده است. در نخستین آیه‌ای (علق: ۴-۱) که بر پیامبر (ص) نازل شد کلمه «اقرء» بکار گرفته و در آیات بعدی کلمه‌های «علم» و «قلم» بکار رفته است. (حجتی، ۱۷۹، ۱۳۶۰)

در قرآن از نوشت افزارهایی همچون، قرطاس، قلم، مداد، صحف، سجل یاد شده که روی هم رفته از پیشینه نگارش و خط در بین اعراب پیش از اسلام حکایت می‌کند، اگرچه فقط عده خیلی با خط آشنایی داشته‌اند. (شاهین، ۱۹۶۶م، ۶۱)

منابع اسلامی گزارش‌های دیگری از وجود خط و نگارش در مکه هم‌زمان با رسالت پیامبر اسلام (ص) بیان کرده‌اند که مشهورترین آن داستان اسلام آوردن عمر بن خطاب (ره) است. گفته شده وی از مسلمان شدن خواهرش اطلاع پیدا کرد و وی را مورد خشم و غضب قرار داد اما در همان اثنا صحیفه‌ای از قرآن را یافت که بر آن آیاتی از سوره طه نوشته شده بود. بلاغت و شیوایی این آیات وی را مجذوب و مفتون ساخت و پس از آن اسلام آورد (زنجانی، ۱۳۸۲ش، ۵۳-۵۲).

مشهورتر از آن گزارش‌هایی است که درباره اسرای جنگ بدر ثبت شده است. براساس این روایات در جنگ بدر هفتاد نفر از مردم مکه اسیر شدند. افراد بیسواد با دادن مال و یا کارگری برای مسلمانان آزاد شدند و شرط آزادی اسرای باسواد آن بود که هر یک ده نفر از مسلمانان را باسواد کنند. این گزارش‌ها نشان می‌دهد به هر روی در محیط حجاز خواندن و نوشتن در بین گروه‌هایی از مردم رواج داشته است (همان، ۲۸). مکه، احتمالاً به دلیل این که حلقه اتصال با نواحی مختلف جزیرهٔ العرب بوده بیش از سایر نقاط جزیره با مظاهر تمدن و فرهنگ آشنا بوده است. ارتباط‌های تجاری و نیز برگزاری مراسم حج در مکه نیز باعث شده بود شماری از مکیان با خواندن و نوشتن آشنایی داشته باشند. (حجتی، ۱۳۶۰، ۱۸۲)

در مدینه هم شماری از مردم باسواد بوده‌اند که نام برخی از آنها در تاریخ ضبط شده است. پیامبر (ص) نیز اهتمام زیادی داشت که کودکان در مساجد خواندن و نوشتن را بیاموزند (رامیار، ۵۰۳، ۱۳۶۲). نوشته‌اند که رسول خدا (ص)، زید بن ثابت را مأمور به فراگیری خط یهود نمود تا وقتی نامه‌ای به حضرت می‌نویسند زید بتواند آنها را بخواند (ابن ابی داوود، ۱۹۳۶، ۳؛ بلاذری، ۳۸۵، ۱۹۷۵). این گزارش نشان می‌دهد زید پیش از چنین مأموریتی خواندن و نوشتن می‌دانسته در عین حال موظف شده خط یهودیان نواحی مدینه

را بیاموزد، همچنین نشان می‌دهد خط یهودیان با خط و نگاره‌ای که عرب‌های غریهود داشته‌اند متفاوت بوده است. به هر روی گفته شده زید بن ثابت ظرف مدت ۱۹ روز این خط را فرا گرفت. و این خط، همان خط اسطر نجیلی بود که ریشه خط کوفی به‌شمار می‌رفت و آن‌گونه‌ای از خط سریانی بوده است به همین جهت نوشته‌اند که زید بن ثابت سریانی نیز می‌دانست (حجتی، ۱۳۸۳، ۱۳۶۰).

پیامبر(ص) پس از هجرت به مدینه، نامه‌هایی به خط نسخ کهن عربی به پادشاهان کشورهای دیگر نوشت که در موزه‌ها و کتابخانه‌های کشورهای مختلف نگهداری می‌شود (پارسا، ۱۳۹۹ش، ۲۰۸ تا ۲۱۱).

نتیجه‌گیری

- کریستف لوکزنبرگ معتقد است زبان قرآن سریانی - آرامی بوده و آموزه‌های آن اقتباسی از کتاب مقدس است.
- نظریه کریستف لوکزنبرگ درباره خط و زبان قرآن در واقع بازنگاری دیدگاه‌های مینگانا است.
- فرضیه سریانی - آرامی بودن زبان و خط قرآن با توجه به شواهد باستان‌شناختی و تاریخ‌پیدایش خط عربی قابل دفاع نیست.
- کتیبه رقوش (۲۶۷م)، کتیبه جبل رام (سده چهارم میلادی)، کتیبه ام‌الجمال (۲۷۰م) کتیبه زبد (۵۱۲م)، کتیبه جبل اُسیس (۵۲۸م)، کتیبه حران (۵۶۸م)، کتیبه النماره (۳۲۸م) و کتیبه‌های صلعه نزدیک مدینه (۴ هجری) نشان می‌دهند. خط عربی برخلاف ادعای مینگانا و لوکزنبرگ از خط نبطی ریشه گرفته است.
- هولند با استفاده از شواهد موجود اثبات می‌کند زبان عربی تا قرن هفتم میلادی در خاورمیانه به ویژه در مناطق تحت سلطه نبطی‌ها، به طور گسترده‌ای رواج داشته و به آن صحبت می‌شده است. وی معتقد است؛ با وجود آنکه شواهد چندانی باقی نمانده، اما می‌دانیم که زبان عربی در بسیاری از مناطق نوشته می‌شده است. واقعیت این است که تکامل خط عربی از خط نبطی، وجود نگارش‌های فراوانی را به زبان عربی و با خط نبطی متصور می‌گردد.

- آشنایی با خط و ابزار نگارش در بین اعراب جاهلی وجود داشته به همین دلیل در آیات قرآن به آن اشاره شده است.
- مینگانا، لوکزنبرگ و ونزبرو، آگاهانه و یا ناآگاهانه مدارک علمی و شواهد باستان‌شناختی را در مطالعات خود نادیده گرفته‌اند.
- ادعاهای لوکزنبرگ درباره سربانی بودن واژه‌های قرآن قابل اثبات نیست و با قوانین زبان‌شناختی سازگاری ندارد.
- قواعد املایی و آوانگاری زبان عربی در قرن اول هجری و خیلی زودتر از زبان سربانی پایه‌گذاری شده است.
- بر اساس پژوهش‌های تحلیلی در کتیبه‌های متعدد، با خط نبطی باید گفت خط عربی شکل متمایز خود را از قرن چهارم میلادی پیدا کرده بود.
- اخباری که مکه و حجاز را خالی از خط و کتابت می‌دانند، در برابر روایاتی که وجود خط را در این سرزمین اثبات می‌کنند توان مقابله ندارند.

منابع

۱. ابن ابی داود السجستانی، ابی بکر عبدالله (۱۳۵۵/۱۹۳۶). المصاحف، تصحیح آرتور جفری، مصر: المطبعة الرحمانية.
۲. ابن خلدون (۱۳۵۳). مقدمه، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (بی‌تا). تأویل مختلف الحديث، بیروت: دارالکتب العربی.
۴. ابن ندیم (۱۳۴۶). الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، ایران: چاپخانه بانک بازرگانی.
۵. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۱). تاریخ زبان و فرهنگ عربی، تهران: سمت.
۶. امیل، یعقوب (۱۹۶۱). الخط العربی، طرابلس: بی‌نا.
۷. بلاذری، ابوالحسن (۱۹۷۵م). فتوح البلدان، تحقیق عبدالله عمر، طبع مصر.
۸. پارسا، فروغ (۱۳۹۹ش). خاورشناسان و جمع و تدوین قرآن کریم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. جوادعلی (۱۹۷۶-۱۹۸۷). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت.
۱۰. حجّتی، محمدباقر (۱۳۶۰ش). پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۱. الدانی، عثمان بن سعید (۱۹۷۸). المغنی فی رسم المصاحف الامصار مع کتاب النقط، تحقیق محمد الصادق قهوی، قاهره: مکتبه کلیات الازهر.
۱۲. رامیار، محمود (۱۳۶۲ش). تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر.
۱۳. زنجانی، ابوعبدالله (ق ۱۳۸۲/۱۳۴۱ش). تاریخ قرآن، تبریز: کتابفروشی سروش.

۱۴. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۲۱ ق). *اللاتقان فی علوم القرآن*، دارالکتب العربی، لبنان - بیروت، ط ۲.
۱۵. الشاهین، عبدالصبور (۱۹۶۶). *تاریخ القرآن*، مصر.
۱۶. عبدالباسط، حسین (۱۹۸۴). «نشأة اللغة العربیة و الخط العربی قبل الاسلام» مجله ۱ کلیه ۱ الآداب، مطبعة جامعة الاسكندریة، مجلد ۳۳.
۱۷. غانم قدوري، الحمد (۱۹۸۲). *رسم المصحف، العراق: اللجنة الوطنية*، ط ۱.
۱۸. نامی، مایو (۱۹۳۵). *اصل الخط العربی و تاریخ تطوره الي ما قبل الاسلام*، مجله ۱ کلیه ۱ الآداب، جامعة القاهرة، مجلد ۳.
۱۹. وات، مونتگمری (۱۳۷۸). *تأثیر اسلام بر اروپای قرون وسطی*، ترجمه حسین عبدالمحمدي، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

20. Abbot, Nabia (1939) "The Rise of the North Arabic Script And its kur'anic Development, with a full Description of the kur'an Manuscripts" in The oriental Institute Chicago: University of Chicago Press .
21. Bellamy, J. A. (1988) "Two pre-Islamic Arabic Inscriptions Revised: Jabal Ramm and umm Al-Jimal", Journal of the American oriental society, Vol. 108, pp. 369-372 .
22. Grohman, William (1958) "The problem of Dating Early Qurans", Der Islam
23. Gruendler, B. (1993) *The Development of the Arabic script*, Harvard semitic Series No. 43, Atlanta (G.A.): Scholars Press.
24. Hamidallah, M. (1939) "Some Arabic Inscriptions of Medinah of the Early years of Hijrah", Islamic Culture, vol. XIII
25. Healey, J. F. (1990-1991), "Nabataean To Arabic: Calligraphy And Script Development Among The Pre-Islamic Arabs", Manuscripts Of The Middle East, Volume V, p. 44
26. Hoyland, Robert (2008) "Epigraphy and The Linguistic Background to the Quran", in Gabriel said Reynolds, The Quran in its Historical context, London & New York: Rutledge.
27. Mingana, Alphonse (1915-1916) "Transmission of Quran", Journal of the Manchester Egypt and Oriented Society 5, pp. 25-47 .

28. Saifullah, M. S. M., Muhammad Ghoneim & Shibli Zaman (May 2007) "From Alphonse Mingana to Christoph Luxenberg: Arabic Script & The Alleged Syriac Origins of the Quran, www.Islamicawareness.com.
29. Bellamy, J. (1991) "Al-Raqim or al-Rugūd? Note on sūrah 18:9.", Journal of the American Oriental Society, 111 PP. 115-117

Study of a New Research on Feminist Readings of Islamic Moral Philosophy

Maryam Nasr Esfahani

Assistant Professor, Institute for Humanities and Cultural Studies .
maryam.nasr@gmail.com

DOI: [10.22034/iscw.2023.707107](https://doi.org/10.22034/iscw.2023.707107)

Original Research

Received:

2023-02-26

Accepted:

2023-05-14

Keywords:

Islamic ethics,
gendered
philosophy,
The Alchemy
of Happiness,
The Nasirean
Ethics, The
Jalalean Ethics

Abstract: This article is a critical review of the book Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society, by Zahra Ayubi, published in Columbia University Press in 2019. This book is a feminist interpretation of three influential akhlaq treatises, written in Persian between the twelfth and fifteenth centuries: Kimiya-i Sa'adat or The Alchemy of Happiness by Al-Ghazali; Akhlaq- iNasiri or The Nasirean Ethics by Nasir- ad Din Tusi; and Akhlaq- iJalali or The Jalalean Ethics by Jalal ad-Din Davani. The main problem of patriarchal Islamic ethics is the notion of "vicegerent of God" and Ayubi proposed that we should move beyond the definition of man as a rational animal and free reason from exclusion. Despite the fact that this is the first English book on this subject, Ayubi carried out her research within the framework of Western feminist philosophy concerning history of philosophy, and because of this, she has been unable to achieve original accomplishments and educate the English academic communities about the subtleties and possibilities of contemporary Islamic philosophy studies.

بازخوانی زنانه‌نگر از فلسفه اخلاق اسلامی:

بررسی انتقادی یک تجربه پژوهشی

مریم نصر اصفهانی

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، maryam.nasr@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.707107

صص: ۲۴۵-۲۲۳

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۲/۱۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۵/۲۲

کلید واژه‌ها:

فلسفه اخلاق

اسلامی،

اخلاق

جنسیتی‌شده،

کیمیای سعادت،

اخلاق

ناصری،

اخلاق جلالی

چکیده: این مقاله مروری انتقادی است بر یک تجربه پژوهشی نو در فلسفه اخلاق اسلامی: کتاب فلسفه اخلاق جنسیتی‌شده؛ فلسفه اخلاق اسلامی کلاسیک در باب نفس، خانواده و جامعه، نوشته زهرا ایوبی، منتشر شده در انتشارات دانشگاه کلمبیا به سال ۲۰۱۹. نویسندگان این کتاب با بررسی سه کتاب کیمیای سعادت نوشته غزالی، اخلاق ناصری نوشته خواجه نصیرالدین طوسی و اخلاق جلالی نوشته دوانی ادعا کرده است اخلاق اسلامی معرفی شده در آثار این متفکران ماهیتی «اخراج‌گر» دارد که مبتنی بر اعمال قدرت مردان زبده بر زنان و مردان طبقات پایین‌تر است و عدالت مورد بحث در این آثار بر پایه نابرابری استوار است. نویسندگان پس از بررسی این آثار بیان می‌کند که باید از تعریف انسان به مثابه حیوان عاقل عبور کرده و عقل را از اخراج‌گری رها کنیم. در بررسی این اثر تأیید کردیم که این نوع تفسیر از آثار نوشته شده در قلمرو فلسفه اخلاق اسلامی قابلیت‌های بسیاری برای احیای متون کهن و گفت و گو انتقادی با سنت برای فهم امروز فراهم می‌کند و اتفاقی فرخنده است، اما نویسندگان این کتاب مطالعه خود را بیش از آنکه با مذاقه در جزئیات متون مورد بحث انجام دهد، درچارچوب نظریات فلسفه فمینیستی غربی درباره تاریخ فلسفه پیش برده است و همین باعث شده تا نتواند دستاوردهای اصیلی، متناسب با زمینه پژوهشی که انتخاب کرده به‌دست آورد و جامعه دانشگاهی را از ظرافت‌ها و امکان‌های اینگونه مطالعات معاصر در فلسفه اسلامی بهره‌مند کند.



مقدمه

اواخر قرن بیستم، با زیر سوال رفتن روایت‌های کلان از هستی و واقعیت؛ به چالش کشیده شدن عقلانیت مدرن با تمام ویژگی‌های شمول‌گرایانه‌اش؛ رشد نظریات پست‌مدرن در قلمروهای گوناگون؛ قوت گرفتن نظریاتی ذیل معرفت‌شناسی‌های اجتماعی؛ پیروزی جنبش‌های اجتماعی که علیه رویکردهای تمامیت‌خواه و سلسله‌مراتبی مبارزه می‌کردند و با ورود زنان به دانشگاه‌ها و طی مدارج عالی در رشته‌های گوناگون از جمله فلسفه؛ بازخوانی تاریخ فلسفه به شیوه‌های مختلف تبدیل به یکی از دغدغه‌های اصلی فیلسوفان زن شد. از تلاش برای بازنویسی تاریخ زنان فیلسوف، تا بررسی جنس‌گرایی (sexism) و زن‌بیزاری (misogyny) آشکار و پنهان در آثار و اندیشه‌های فلاسفه بزرگ غربی تا بررسی مفاهیم جنسیتی‌شده (gendered concepts) نزد این متفکران گرفته تا درگام بعد، تلاش برای کمک گرفتن از سرمایه‌های عظیم معرفتی گذشتگان برای ارائه فلسفه‌های زنانه‌نگر از جمله این تلاش‌هاست.

در سال‌های اخیر قرآن کریم، تاریخ اسلام و فیلسوفان مسلمان در سراسر دنیا موضوع مطالعاتی از این دست قرار گرفته‌اند. کتاب‌های زیادی در حوزه‌های موسوم به «فمینیسم اسلامی» از نویسندگان بنام منتشر شده است که به مباحث مرتبط با حقوق و تکالیف و جایگاه زن در فقه اسلامی و تاریخ تحولات نظری و عملی زندگی‌های زنان در کشورهای مختلف اسلامی در ادوار مختلف پرداخته‌اند. کتابی که در این مقاله بررسی خواهد شد در حوزه جدیدی کنکاش کرده و محصول تلاشی است برای تکرار واکاوی‌های فیلسوفان زن غربی؛ این بار در حوزه «فلسفه اخلاق اسلامی».

علاوه بر اینکه مخاطب همه نوشته‌های فیلسوفان مسلمان مرد، مردان بوده‌اند؛ در آثار آنان هم همچون هم‌تایان غربی و شرقی‌شان عقاید جنس‌گرایانه؛ مفاهیم جنسیت‌یافته و باور به فرودستی زنان به چشم می‌خورد. / اخلاق جنسیتی‌شده کتابی در همین زمینه و از معدود آثار است که با رویکرد زنانه‌نگر در حوزه فلسفه اخلاق اسلامی کلاسیک به زبان انگلیسی انتشار یافته است. در این نوشتار پس از معرفی کتاب به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد به چه دلیل، علی‌رغم تأیید اهمیت موضوع کتاب، این اثر را

پژوهشی دقیق و منسجم نمی‌دانم و معتقدم به لحاظ زبان، روش و زمان دچار پریشانی است.

معرفی اثر

کتاب *فلسفه اخلاق جنسیتی‌شده؛ فلسفه اخلاق اسلامی کلاسیک در باب نفس، خانواده و جامعه*؛ نوشته زهرا ایوبی و منتشر شده در انتشارات دانشگاه کلمبیا در سال ۲۰۱۹ است.^۱ این کتاب به بررسی سه کتاب کلاسیک در حوزه فلسفه اخلاق اسلامی و به زبان فارسی، از منظری زنانه‌نگر پرداخته است؛ *کیمیای سعادت* نوشته امام محمد غزالی (قرن دوازدهم میلادی / قرون پنج و شش قمری)، *اخلاق ناصری* نوشته خواجه نصیرالدین طوسی (قرن سیزده میلادی / هفتم قمری) و *اخلاق جلالی* نوشته جلال الدین دوانی (قرن پانزده میلادی / نهم قمری). *فلسفه اخلاق جنسیتی‌شده*، علاوه بر بخش‌های مقدمه و نتیجه‌گیری، از چهار فصل با عناوین «معرفت‌شناسی و تحلیل جنسیتی اخلاق اسلامی»، «متافیزیک جنسیتی‌شده، کمال و قدرت نفس مرد (مان)»؛ «فلسفه اخلاق ازدواج و اقتصاد خانگی» و «مردانگی هم‌باشانه (homosocial) و فلسفه اخلاق اجتماعی» تشکیل شده است. عنوان بخش نتیجه‌گیری «مقدمه‌ای بر فلسفه زنانه‌نگر اسلامی» است.

در مقدمه کتاب نویسنده به این واقعیت اشاره می‌کند که به لحاظ تاریخی خواندن و تفسیر متون دینی در انحصار مردان بوده و نگارش متونی درباره نظام هستی و اخلاق تنها برای مردان ممکن بوده است و همین امر باعث شده نظام‌های اخلاقی اسلامی مردمدار باشند. در این نظام‌های اخلاقی گرچه باور به برابری زنان و مردان در پیشگاه خداوند به چشم می‌خورد، این برابری متعلق به آسمان‌هاست و روی زمین پذیرفته نیست. در حیات زمینی زنان به لحاظ طبیعی و وجودشناختی پایین‌تر از مردان قرار می‌گیرند. ایوبی برای اثبات دعاوی خود سراغ سه متن برجسته در اخلاق اسلامی؛ یعنی *کیمیای سعادت*، *اخلاق ناصری* و *اخلاق جلالی* متعلق به قرون دوازده تا پانزده میلادی رفته است.

پس از مقدمه مفصلی که نویسنده در آن کلیات بحث خود را برای بازکاوی زنانه‌نگر در فلسفه اخلاق اسلامی شرح می‌دهد، فصل یکم را به «معرفت‌شناسی و تحلیل جنسیتی

1. *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*, by Zahra Ayubi, Columbia University Press, 2019, 349 pages.

اخلاق اسلامی» اختصاص داده و با استفاده از عبارت «سنت اخلاقی غزالی_طوسی_دوانی» از اشتراکات این سه در ایجاد گفتمانی مذکر در اخلاق اسلامی سخن گفته است. نویسنده مباحثی مقدماتی در معرفی مفهوم «اخلاق» در فلسفه اسلامی آورده و با اشاره به خاستگاه‌های آنچه ذیل سنت اخلاق اسلامی آمده است به این نکته اشاره می‌کند که اندیشه‌های فلاسفه اسلامی صرفاً روگرستی از اندیشه‌های فلاسفه یونانی نبوده است، بلکه مشارکتی است در سنت فکری عظیم اخلاقی برای پاسخ دادن به این پرسش که «چگونه زندگی فردی، خانوادگی و اجتماعی خوبی داشته باشیم؟». نویسنده با اشاره به تفاوت‌های مباحث حول محور نیک و بد در اسلام، ذیل مطالعات کلامی، فقهی، عرفانی و فلسفی؛ موضوع مطالعه خود را «اخلاق فلسفی» معرفی کرده و در سراسر متن از آن با عنوان اخلاق (*akhlaq*) یاد کرده است. او می‌گوید موضوع «جنسیت» گاهی در آموزه‌های کلامی، فقهی، عرفانی و فلسفی در امتداد هم و گاه مخالف یکدیگر حرکت می‌کنند.

نویسنده به دلایل تاریخی و بنیادی کیمیای سعادت غزالی، /اخلاق ناصری خواجه نصیر و /اخلاق جلالی دوانی را در مقام «سنت واحد اخلاق اسلامی» در نظر گرفته و برای نشان دادن این سه در کنار هم به دلایلی اشاره می‌کند؛ از جمله اینکه هر سه نویسنده تجربه خدمت در دربار و زندگی سیاسی، وزارت و قضاوت داشته‌اند و در امر قانونگذاری سهیم بوده‌اند. دیگر اینکه هر سه عالم اخلاق متعلق به سنت اخلاقی دوران پیشامدرن بوده‌اند و در نهایت اینکه هر سه از الگوی سه‌گانه پیشرفت اخلاقی از فرد به خانواده و سپس جامعه استفاده می‌کنند و انسان را عالم صغیر می‌دانند که می‌تواند به مرتبه‌ای برسد که خلیفه خدا در زمین باشد. (Ayubi, 2019: 45) همچنین نویسنده اشاره می‌کند هر سه متن در زمان حیات مؤلفان و پس از آنها در جهان اسلام مرجعیت داشته‌اند و شواهدی ارائه می‌کند مبنی بر این که چاپ‌های متعددی از این کتاب‌های در تیراژ بالا به فروش رفته و این نشان از اهمیت و مرجعیت ماندگار این آثار دارد. همچنین در توضیح اینکه چرا برای بررسی فلسفه اخلاق «اسلامی» سراغ متون فارسی رفته است بیان می‌کند این متفکران به زبان فارسی نوشته‌اند تا اخلاق اسلامی را به جامعه نخبگان غیرعرب در قلمرو فارسی زبان نیز منتقل کنند پس علاوه بر مسلمانان، غیر مسلمانان زبده را نیز مخاطب خود قرار داده‌اند.

ایوبی در توضیحات خود تأکید می‌کند که او برای اولین بار در پژوهش‌های غربی به سوالی متفاوت با سوالات متداول درباره تأثیر و تأثر سنت‌های اسلامی و یونانی از هم و برهم پرداخته است. (ibid: 5) پرسش او این است که این متفکران «چگونه جنسیت را بر ساخته‌اند؟» و دیدگاهشان دربارهٔ مردانگی، زنانگی و روابط جنسیتی چیست؟ ایوبی در شرح اهمیت و اولویت این پرسش می‌گوید این پرسش مهم است چون کتابهای اخلاقی قرار است به ما بگویند چگونه زندگی کنیم.

نویسنده در معرفی ابزار فهم و تحلیل خود به آثار فلاسفه و پژوهشگران فمینیستی اشاره کرده است که بازخوانی‌های مشابهی دربارهٔ فیلسوفان غربی، خاصه فلاسفه یونانی، انجام داده‌اند. فلاسفه فمینیست غربی با بازخوانی متون کلاسیک به تحلیل و بررسی این واقعیت پرداخته‌اند که در آثار کلاسیک فلسفه، عمدتاً مردان اصل و زنان فرع هستند؛ همچنین مردانگی با عقل، عینیت و تعالی در پیوند است؛ درحالیکه زنانگی با ناعقلانی، ماده و صور این جهانی پیوسته است. باز، این متفکران کسانی بوده‌اند که ماهیت مردمحور مفاهیم نظری و بنیادی در فلسفه را به واسطه تفاسیر جنسیتی بازسازی کرده‌اند. نویسنده با اشاره به آثار سیمون دوبووار، لوس ایریگاری و جودیت باتلر تلاش می‌کند بیان روشنی از ابزارهای تحلیل خود به دست دهد و به واسطه این ابزارهای تحلیلی تلاش می‌کند زنانگی و در کنار آن مردانگی بر ساخته در این متون اخلاقی را بازشناسی کند.

در فصل دوم «متافیزیک جنسیتی‌شده، کمال و قدرت نفس مرد(مان)»^۱ نویسنده بحث مفصلی حول نفس (در برابر بدن) و ارزش‌های اخلاقی آن طرح می‌کند که برای روشن شدن زنجیرهٔ محوری استدلال او، آن را با همان ترتیبی که بیان کرده بازگو می‌کنیم:

ایوبی در این فصل که در واقع فصل محوری کتاب است، بحث را با نقش دستور زبانی واژهٔ جنسیت‌مند نفس آغاز کرده است. سپس به بحث از «نفس و هنجاربودن مذکر: تن‌یافتگی و استعاره‌ها» پرداخته تا نشان دهد چگونه در تمثیل‌های مرتبط با نفس، مردانگی و قوای مربوط به آن در برابر زنانگی قرار گرفته‌اند. در ادامه با ذکر مثال‌هایی نشان می‌دهد هر سه اخلاق‌دان مورد مطالعه بر وجه عقلانی نفس تأکید کرده و از استعاره‌های مربوط به

1. Gendered Metaphysics, Perfection, and Power of the (Hu)man's Soul

قدرت مردانه برای نفس استفاده کرده‌اند. پس از آن با بررسی «ماهیت مردانه فضایل و رذایل» تبیین می‌کند چگونه هم ارزش‌های اصلی اخلاقی همه مذکر هستند و هم امکان رسیدن به سعادت و خلیفه الله شدن امکانی مذکر است.

«قوای نفس و حکمت مذکر» عنوان بخش بعدی است که به بررسی استدلال‌های غزالی-طوسی-دوانی درباره برتری قوه عاقله بر سایر قوا پرداخته و آن را در واقع دلیلی بر برتری ذاتی/سرشتی و حق حکمرانی مذکر نزد آنان دانسته است؛ «قوه غضبیه و ارزش مذکر شجاعت» به قوه غضبیه، جایگاه آن و ارزش‌های اخلاقی حول آن مانند شجاعت و غیرت پرداخته است که یکسره ارزش‌هایی مذکرند؛ «قوه شهویه: قوت، فضایل و رذایل زنانه و مردانه آن» حقله بعدی زنجیره استدلال نویسنده است که به قوای شهویه، مفهوم «عفت» و جایگاه آن در ساختار فکری این فلاسفه می‌پردازد؛ در «عدالت: فضیلت نهایی و مسئولیت مردان» مفهوم عدالت برجسته شده است و توضیح داده می‌شود که نزد این فیلسوفان در واقع مسیر سعادت دنیوی و اخروی فرد و جامعه و رسیدن به مرتبه جانشینی خدا از مسیر محقق شدن «عدالت» حاصل می‌شود. آن کس که در ساختار سلسله‌مراتبی هستی امکان ایجاد آن را دارد مرد زبدهٔ مسلمان است. در بخش پایانی این فصل با عنوان «اهمیت ساختار سلسله‌مراتبی نفس: حیوانی، نباتی، انسانی (مردانه) و زنانه» نویسنده به لوازم این ساختار سلسله‌مراتبی برای زنان و سایر موجودات پرداخته و لوازم و پیامدهای آن را گوش‌زد می‌کند: اینکه چون معیار نخستین برای رسیدن به اهداف اخلاق عقل است، بنابراین گرچه همه موجودات در آغاز برابرند، ولی هستی موجودات و همین‌طور جایگاه انسان‌ها سلسله‌مراتبی است. دیگر اینکه گرچه در متون زنان از هر جهت فروتر از مردان دانسته شده‌اند، هنگامیکه بحث از توان انسان برای رشد پیش می‌آید این قانون شکسته می‌شود. درعین حال، راه رشد بر هردو گشوده نیست. در نهایت اینکه چون «عقل» مایهٔ برتری انسان‌هاست و عقل به تساوی تقسم نشده این برتری شامل حال زنان و مردان طبقات پایین و حیوانات نمی‌شود.

به طور خلاصه در این فصل، ایوبی جنسیت مونث واژهٔ نفس در زبان عربی را مورد بحث قرار داده و به این نکته اشاره کرده است که در تفکر متفکران اخلاق اسلامی نفس انسانی در سلسله‌مراتب هستی جایگاه والایی دارد و زنان و مردان هردو واجد نفس هستند؛ اما آیا

هر دو در جایگاهی برابر مخاطبِ تعلیم اخلاقی هستند؟ ایوبی با تأکید بر اینکه «هر سه فیلسوف زنان را واجد نفس می‌دانند» (75) اشاره می‌کند در زبان فارسی ضمائر مؤنث و مذکر نداریم، ولی از شواهدِ دیگر موجود در متون می‌توان به این اطمینان دست یافت که زمانیکه در اخلاق اسلامی صحبت از تربیت نفس برای ارتقاء در مراتب کمال اخلاقی به میان می‌آید، ما با نفس مذکر طرفیم نه همه نفوس انسانی. به ویژه آنکه در هر سه متن، زمانیکه سخن از قوای نفس به میان می‌آید بیشتر اهمیت متوجه قوای عقلانی نفس است و استعاره‌هایی که در متون به کار رفته آن را در پیوند با مردانگی تصویر می‌کنند. زنان با نقص در قوای اخلاقی تعین یافته‌اند و به همین دلیل هم زمانیکه در بحث از ازدواج و تدبیر منزل، در کتاب‌های اخلاق اسلامی، از آنان یاد می‌شود نسبت به مردان جایگاه پایین‌تری دارند.

به این ترتیب، هم زمانی که بحث از طی مراتب کمال در میان است از نفسی مذکر سخن گفته می‌شود و هم تمامی تعلیم به نحوی سامان داده می‌شوند که راه رسیدن مرد زبده جامعه اسلامی به کمال اخلاقی و سعادت و خلیفه الهی هموار شود. اینگونه عدل در زمین و هم در کائنات زمانی برقرار می‌شود که همه امکانات در اختیار مرد زبده مسلمان قرار گیرد تا مراحل کمال را بپیماید و به سعادت دست یابد.

در فصل سوم به بحث از ازدواج و تدبیر منزل پرداخته شده است. ایوبی اشاره می‌کند گرچه این متفکران به بحث عشق میان مردان توجه داشته‌اند، اما در نهاد خانواده و ازدواج مسئله اصلی آنان، تدبیر امور منزل به همان شیوه تدبیر و تربیت نفس است. عواطف زنان و نقصان عقل در آنها و در نتیجه کنترل کمتری که بر نفس خود دارند، آنها را در جایگاه فروتری در خانه می‌نشانند و باعث می‌شود نقشی ابزاری در کمک به مرد برای رسیدن به سعادت پیدا کنند. نویسندگان در این بخش به طور مفصل جزئیات آرای سه متفکر مورد بحث را درباره ازدواج، زن ایده‌آل، دستورهای اخلاقی درباره زندگی روزمره زنانشویی، ارتباط جنسی، پول، فرزندپروری و والدگری (با تأکید بر اهمیت نقش پدر در تربیت پسران)، طلاق، دلایل و انواع آن شرح می‌دهد و در هر مورد نشان می‌دهد چگونه ساختار تفکر اخلاقی این متفکران درباره «منزل» پدرسالارانه و در راستای رشد و کمال مردان زبده مسلمان شکل گرفته است.

در فصل چهارم که «مردانگی هم‌باشانه و فلسفه اخلاق اجتماعی» عنوان یافته است نویسنده به این نکته توجه داده که در سنت غزالی-طوسی-دوانی چگونه کمال اخلاقی در پیوند با سپهر عمومی ساخته شده است. از آنجا که سپهر عمومی در سنت متفکران اخلاق اسلامی منحصر به مردان است؛ نویسنده در این بخش به روابط ایده‌آل میان مردان در جامعه هم‌باش اشاره می‌کند و این بحث را پیش می‌کشد که اخلاق اسلامی نه فقط جنسیتی‌شده که طبقاتی نیز هست و اهمیت سلسله‌مراتب در روابط میان مردان نیز مشاهده می‌شود. او اشاره می‌کند که این اخلاقیون نظام‌های اخلاقی خود را درون ساختار اجتماعی سلسله‌مراتبی و شهری مستقر کرده‌اند که فاعل اخلاقی آن مرد زبده است و مردان طبقات پایین‌تر، غیر شهری و همه زنان و مردان برده، جایی در آن ندارند. وظایف اخلاقی سایرین در خدمت به سعادت این مردان مشخص می‌شود.

ایوبی در ادامه به فضایل اخلاقی اجتماعی مانند محبت غیر جسمانی میان مردان و اصول دوستی و دشمنی در روابط اجتماعی جامعه شهری سلسله‌مراتبی اشاره کرده است. همچنین به اصول اخلاقی مربوط به حکمرانی و ویژگی‌های شخصیتی و معرفتی حاکم خوب در اندیشه این سه عالم اخلاق اشاره کرده و پس از آن اخلاق فرمانبرداری را نیز شرح داده است. در نهایت به این نتیجه رسیده که اخلاق اسلامی معرفی شده در آثار این متفکران ماهیتی اخراج‌گر (exclusive) دارد که مبتنی بر اعمال قدرت مردان زبده بر مردان طبقات پایین‌تر است و عدالت مورد بحث در این آثار بر پایه نابرابری استوار است.

نویسنده نشان می‌دهد که روی هم‌رفته تصویر مرد اخلاقی که در سنت اخلاقی غزالی-طوسی-دوانی ارائه می‌شود تصویر انسانی میانه‌روست، در افشای احساسات و اسرار خود امساک می‌کند و در تعامل با دیگران مسئولانه عمل می‌کند. در ارتباط با مافوق خود نقش حامی دارد؛ حال آنکه شخصیت و کرامت خود را حفظ می‌کند. او دوست خوبی است و در مواقع ضرورت برای دوست در دسترس است. اربابی منصف و بخشنده نسبت به فقر است و ویژگی‌هایی که در ساختار اجتماعی دارد از این قرار است: اصالت، درستکاری، عزت نفس، و هوشیاری که در واقع تجلی نفسی اخلاقی است.

در بخش نتیجه‌گیری با عنوان «مقدمه‌ای بر فلسفه زنانه‌نگر اسلامی» نویسنده ادعای خود را مبنی بر جنسیتی‌یافتگی و طبقاتی بودن ماهیت متون فلسفه اخلاق اسلامی تکرار

می‌کند و می‌گوید بنا به دستورات این کتاب‌ها نفسی که به مرتبه «خلیفه الهی» می‌رسد هرگز نمی‌تواند متعلق به هیچ زن یا حتی مرد غیر زبده‌ای باشد. نویسنده پیشنهاد می‌کند از مفاهیم موجود در فلسفه دین فمینیستی برای تحلیل متون اسلامی استفاده کنیم و به آثار شماری از متفکران فمینیست مسلمان از جمله امینه ودود، اسماء بارلاس، عایشه هدایت‌الله و کیشا علی اشاره می‌کند و معتقد است باید با مسائل امروز به سراغ متون گذشته برویم. ایوبی این ایده را تکرار می‌کند که ما باید از تعریف انسان به مثابه «حیوان عاقل» عبور کنیم و عقل را از اخراج‌گری رها کنیم. او به تلاش‌های جریان‌های مختلف فکری فمینیستی برای دور شدن از عقل اخراج‌گر و دستیابی عقل شمول‌گرا اشاره می‌کند و معتقد است برای دستیابی به عقل شمول‌گرا باید انسان را دوباره تعریف کنیم.

به عقیده ایوبی مشکل اصلی فلسفه اخلاق اسلامی مفهوم «خلیفه الهی» در اخلاق است که بر اساس آن جانشین خداوند می‌تواند به مقامی دست یابد که خیر همگان را تشخیص دهد و این بنیان پدرسالاری است، چراکه چنین جایگاهی منحصر به مردان زبده در جامعه اسلامی است و همین باعث شده مفهوم «عدالت» در متون اخلاق اسلامی براساس نابرابری بنا شود. بر این اساس، راه اخلاقی زیستن در اجتماعی عادلانه در اخلاق اسلامی از مسیر خدمات‌دهی زنان و مردان غیر زبده به مردان زبده می‌گذرد. به این ترتیب مناسبات اخلاقی هدفی جز رشد و شکوفایی مردان زبده ندارد. نویسنده تأکید می‌کند برای تغییر این مناسبات نابرابر ما نیازمند بازتعریف انسان هستیم.

پیشینه مطالعات زنانه‌نگر در قلمرو فلسفه و فلسفه اخلاق:

گرچه سابقه نوشتن نقد زنانه‌نگر به آثار فلسفی را دست کم تا قرون وسطی در غرب و کتاب شهر بانوان نوشته کریستین دوپیزان (۱۳۸۰-۱۳۹۰) می‌توان پس‌کاوی کرد، اما انتقادات مدرن بر تاریخ فلسفه از جنس دوم (۱۹۴۹) نوشته سیمون دوبوار آغاز شده و تا امروز بی‌وقفه و در جنبه‌های گوناگون ادامه یافته است. دوبوار تاریخ زن‌بیزاری در فکر و فلسفه غربی را از یونان باستان تا امروز پیگیری کرده و تلاش می‌کند نشان دهد تاریخ فلسفه غرب،

یکسره تاریخ «دیگری‌سازی» زنان بوده است.^۱ پس از او و تحت تأثیر پیشرفت‌های اجتماعی و سیاسی جنبش‌های موسوم به فمینیستی و ورود پرشمار زنان به دانشگاه‌ها سایر زنان فیلسوف هم به بازخوانی سنت و تاریخ فلسفه پرداختند و مجموعه عظیمی از آثار تحت عنوان بازخوانی زنانه‌نگر پدید آوردند. بررسی آثار و آرای فلاسفه برجسته و بررسی سنت‌های مختلف فلسفی از منظری زنانه‌نگر توجه بوده به:

- آراء، آثار یا رویکردهای زن‌بیزارانه فیلسوفان و تأثیر آن در کلیت نظام فکری آن‌ها؛
 - جنسیت‌یافتگی مفاهیم در تفکر فلاسفه و تأثیر آن در فلسفه ایشان؛
 - بررسی توانش آثار و افکار فیلسوف برای بازخوانی و بازاندیشی بر مبنای پارادیم جدیدی که فیلسوفان فمینیست پیش نهاده‌اند.
- پیکره عظیمی از آثار پژوهشی فلسفی در فلسفه غرب بر این زمینه نوشته شده و می‌شوند.

در قلمرو اخلاق، فیلسوفان زنانه‌نگر عمدتاً حول محور دوگانه‌های متضایف عقل/احساس، من/دیگری، عمومی/خصوصی، نفس/بدن، طبیعت/فرهنگ و... به بازمفهوم‌پردازی مفاهیم اخلاقی روی آوردند و در این مسیر ضمن نقد آثار بسیاری از چهره‌های برجسته، از آثار و افکار فلاسفه پیشین از ارسطو تا اسمیت، هیوم و اسپینوزا برای بازمفهوم‌پردازی در قلمرو فلسفه اخلاق مدد جستند. اینگونه است که از اواخر قرن بیستم تا زمان حاضر شمار فلاسفه موثر و نام‌دار زن در قلمرو فلسفه اخلاق، به طور خاص، بسیار زیاد شده و آثار برخی از آنان مانند مارتا نوسبام، ایریس مرداک، فیلیپا فوت و لیندا زاگربسکی به فارسی نیز ترجمه شده است.

آنت بایر، فیلسوف فمینیست و هیوم شناس برجسته اشاره می‌کند، حضور پرشمار و متکثر زنان فیلسوف در حوزه فلسفه اخلاق، گرچه متعلق به مکاتب مختلفی هستند، فاصله آشکاری با رهیافت‌های معیار در فلسفه اخلاق دارد. این خانواده پرشمار و متکثر نظریاتی

۱. گرچه شخصاً خودارجاعی در مقالات پژوهشی را بسیار نکوهیده می‌دانم، ولی ناگزیرم اینجا به کتاب انسان و خانه، زن، قلمرو عمومی و خصوصی در یونان باستان، اشاره کنم که در آن این ادعای دوبار را نقد کرده و استدلال کرده‌ام زن‌بیزاری در تاریخ فلسفه از هر کجا آمده باشد، یونان باستان مبدا آن نیست.

پدید آورده‌اند که به عقیده بایر آوای نسبتاً همگنی از آن‌ها به گوش می‌رسد. آوایی که در واقع تأیید اندیشه کارل گیلیان در کتاب *باصدایی متفاوت* (۱۹۸۲) است. گلیگان مدعی شده بود که زنان می‌تواند اخلاقیات بدیلی بسازند که فضیلت پرواداری (caring) را بر جای عدالت، و در قلب فلسفه اخلاق بنشاند. این فیلسوفان زن نیز به ارزش‌هایی اشاره می‌کنند که ناظر بر چیزهاییست که زنان در برآوردن آن مشارکت موثری دارند. «نظر من این است که نظریه [اخلاقی] نزد زنان، عمدتاً نمایان‌گر بینش‌ها و دغدغه‌های آنان است و می‌تواند فلسفه اخلاقی برای عشق باشد» (Baier, 1985:55). بایر اشاره می‌کند که این فهم از عشق بر پایه رویکردهای گیلیگانی در باب عشق است و نظریاتی مانند آنچه فروید پروراند را نحوی سوء تفاهم درباره عشق می‌داند.

نگارش کتاب حاضر را می‌توان مشارکت در چنین بستری ارزیابی کرد. /اخلاق جنسیتی‌شده تلاش کرده است این بار با مراجعه به متون فلسفه اخلاق اسلامی هم در بازخوانی فمینیستی تاریخ فلسفه مشارکت کند و هم رهیافت جایگزین پیشنهاد کند. همانگونه که بسیاری از پژوهشگران فلسفه اسلامی در پی بازخوانی و بازایی سهم فیلسوفان مسلمان در سده‌های میانه در کلیت تاریخ فلسفه هستند. نفس این تلاش برای مشارکت و بازسازی، صرف‌نظر از محصول آن، ورود به مسیر نسبتاً ناکوفته‌ایست، چرا که مطالعات جنسیت‌محور در فلسفه اسلامی معدود است.

تعدادی از آثار فیلسوفان اخلاقی زن غربی به فارسی ترجمه شده و کتاب، پایان‌نامه و مقالاتی در معرفی و نقد و بررسی آرای آن به زبان فارسی موجود است.^۱ درعین حال در زبان فارسی مقالات مستقلی درباره جایگاه جنسیت در آرای اخلاقی فلاسفه و متکلمان مسلمان به رشته تحریر درآمده است.^۲ در نمونه مشابهی با رویکرد نظری مشابه، کتاب

۱. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به: نصرافهانی، «ورود زنان فیلسوف از حاشیه به مرکز؛ تاملی بر راهبردهای زنانه نگر

بازخوانی تاریخ فلسفه غرب»، پژوهش‌نامه زنان، بهار ۱۳۹۶، سال هشتم - شماره ۱، صص ۱۴۳ تا ۱۶۸.

۲. برای نمونه بنگرید به: رحیم پور، فروغ، «نقدی بر جایگاه زن در اندیشه غزالی مقاله»، پژوهش‌نامه زنان، بهار و تابستان ۱۳۹۱، سال سوم - شماره ۱، صص ۷۱ تا ۱۰۰؛ نوری، ابراهیم؛ افضل‌ی شیخی، لیلا؛ زارعی، محمد «نقد دیدگاه غزالی در مسئله ادراکات عقلی زن (ارزیابی دینی و علمی)»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، زمستان ۱۴۰۰ صص ۱۱۲۵ تا ۱۱۴۴؛ بخشی، منصوره؛ صادقی حسن آبادی، مجید؛ امامی جمعه، سیدمهدی «جایگاه زن در نظام اجتماعی و خانواده از نگاه

جنسیت در آرای اخلاقی؛ از قرن سوم پیش از میلاد تا قرن چهارم هجری نوشته فاطمه صادقی دعاوی مشابهی را در دوره وسیع‌تری از تاریخ و با تکیه به متون دست اول باز می‌کاود. او ریشه‌های پدرسالاری را از ایران باستان تا دوره اسلامی و قرن چهارم هجری نشان می‌دهد و در واقع می‌کوشد کاری شبیه به جنس دوم دوبار خلق کند. او سعی می‌کند در نخستین گام تصویری کلی از تأثیر جنسیت در شکل‌گیری نظام‌های اخلاقی و فقهی ارائه دهد. و البته عکس کتاب ایوبی تمرکز خاصی بر «فلسفه اسلامی» و سنت عقلی ندارد و از این بابت بسیار عمومی‌تر و درعین حال شمولگراتر است. صادقی در واقع برخلاف ایوبی زمینه و بافتار فرهنگی و فکری‌ای را که اخلاق اسلامی در آن پدید آمده به شکلی وسیع درمناظر قرار داده است و به منابع فکری متعدد اعم از اندرزنامه‌ها، اندیشه‌های فلسفی یونانی و رومی و متون دینی/فقهی توجه داشته است.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، کتاب ایوبی تلاشی تخصصی‌تر و مشخص‌تر است که گرچه خالی از ایراد نیست توجه به آن و نقد و تحلیل آن از اهمیت زیادی برخوردار است. چنین پژوهش‌هایی در گام نخست به احیای میراث گذشتگان منجر خواهد شده و در گام‌های بعد به بازخوانی و گفت و گوی انتقادی با آنچه در پس فرهنگ ماست می‌انجامد. واکاوی و نقد و بررسی این قبیل گفت و گوهای پژوهشی با سنت، در دراز مدت می‌تواند سازمائی نظرورزی برای امروز و اکنون ما را فراهم کند.

نقد‌های پیشین بر این پژوهش:

تا آنجا که نویسنده جستجو کرده است نقد‌های تخصصی چندانی بر کتاب نوشته نشده است گرچه منتقدان مختلف در مجموع ورود به این قلمرو از مطالعات اسلامی را مثبت ارزیابی کرده‌اند. آنها کتاب/اخلاق جنسیتی‌شده را هم در مطالعات جنسیت و هم مطالعات اسلامی

فارابی، ابن سینا و خواجه نصیر، حکمت سینوی، بهار و تابستان ۱۳۹۷ - شماره ۵۹، صص ۵ تا ۲۵؛ صالحی، صغری؛ کرمانی، طویی، «روش‌شناسی خواجه نصیرطوسی در تدبیرمنزل و تأثیر آن در سبک زندگی»، آینه معرفت، زمستان ۱۳۹۸ - شماره ۶۱، صص ۸۱ تا ۱۰۴؛ نیازکار، فاطمه؛ صادقی، هادی، «جنسیت و روح در مبانی حکمت متعالیه با تأکید بر دیدگاه آیت الله جوادی آملی»، اندیشه نوین دینی، تابستان ۱۳۹۵ - شماره ۴۵، صص ۲۵ تا ۴۰؛ سید موسوی، سیدحسین، شهروان، یلدا؛ فخار نوغانی، وحیده، «بررسی شالوده‌های اندیشه فارابی در نگاه فرا جنسیتی به زن در طرح مدینه فاضله او»، زن و جامعه، پاییز ۱۳۹۹، سال یازدهم - شماره ۳، ۱۴۹ تا ۱۷۰؛ نصر اصفهانی، مریم، «سکوت فارابی: جایگاه منزل در مدینه فاضله»، دو فصلنامه پژوهشهای فلسفی، شماره ۳۸ (۱۴۰۱)، صص ۸۱۵-۸۳۷.

گامی رو به جلو دانسته‌اند.^۱ نقدهای موجود درباره کتاب عمدتاً بر محور شرح و توضیح محتوای آن شکل گرفته است. ضمن اینکه، نگارش آن را آغازی نویدبخش دانسته و ابراز امیدواری کرده‌اند پژوهش‌های مشابهی درباره آثار عربی در حوزه فلسفه اخلاق اسلامی برای تکمیل این پژوهش انجام شود.

منتقدان کتاب را از مواضع گوناگون بررسی کرده‌اند. گاه آن را از دریچه مطالعات فمینیستی و گاه مطالعات اجتماعی و سیاسی و فقهی، اثر جدید و در خور توجهی دانسته‌اند. یکی از دلایل توجه به اثر، از رویکردهای متفاوت می‌تواند کم‌شمار بودن پژوهشگران زن علاقمند به مطالعات جنسیت در سطح بین‌المللی در فلسفه اسلامی باشد. در عین حال نقدهایی نیز متوجه انتخاب آثار و همچنین تکیه بر یک اثر از یک فیلسوف برجسته بدون توجه به منظومه آثار او بوده است و در حد پیشنهادهایی برای توسعه چنین مطالعاتی در پژوهش‌های بعدی است (Ali Altaf Mian, 2021). باز، یکی از ویژگی مثبت کتاب ایوبی را علاوه بر موارد یاد شده نیفتادن در دام این دوگانه در مطالعات اسلامی دانسته‌اند که تلاش می‌کنند ثابت کنند «اسلام» در ذات خود تفاوت دارد با آنچه «مسلمانان» فهمیده‌اند.

اخلاق جنسیتی‌شده

تردیدی نیست که /اخلاق جنسیتی‌شده پژوهشی مهم در مباحث مربوط به فلسفه اخلاق اسلامی در زبان انگلیسی است. چنانکه در مقدمه اشاره شد و نویسندگان نیز تصریح می‌کند این مطالعه انتقادی زنانه‌نگر با الگو گرفتن از مباحث نظری فمینیستی حول متون کلاسیک در فلسفه غرب شکل گرفته است و تلاش دارد نمونه مشابهی در متون فلسفه اخلاق اسلامی، با اتکا به متن مشخص، بازسازی کند.

با این حال، این اثر در کلیت خود پژوهشی منسجم نیست؛ و در نخستین قدم نمی‌تواند استدلالی منطقی درباره دلایل انتخاب آثار مورد مطالعه خود بیان کند. سه اثر که موضوع مشابهی دارند از سه فیلسوف متعلق به سه مشرب فکری متفاوت و زیسته در فاصله‌های

۱. بنگرید به صفحه کتاب در انتشارات کلمبیا:

<http://cup.columbia.edu/book/gendered-morality/9780231191333>

(تاریخ بازبینی ۱۴۰۱/۷/۳۰)

زمانی قابل توجه انتخاب شده است. نویسندگان پاسخ قانع کننده‌ای به ما نمی‌دهد که چرا از میان این همه اثر در حوزه فلسفه اخلاق این سه نمونه؟

به علاوه، نتیجه پژوهش دستاوردهای بدیعی دربر ندارد و صرفاً تکرار خوانش‌های مشابه درباره آثار فلاسفه بزرگ غربی است که از قضا بسیاری از آنها هم به مشکل مشابهی دچارند. مشکلی که ارسطو در متافیزیک به فیثاغوریان نسبت می‌دهد: برای تأیید نظریات از پیش معین خود چیزهایی به واقعیت افزوده یا از آن کم می‌کردند (۹۸۶a). اگر ادعاهای اصلی این کتاب درباره مردمرداری و ساختار سلسله‌مراتبی مطلوب برای رسیدن به سعادت، در قالب مقاله‌ای عمومی نوشته می‌شد، احتمالاً شاهد اثر قابل قبول‌تری بودیم، چرا که دعاوی کلی کتاب کمابیش بر همه محصولات فکری دنیای قدیم قابل اطلاق است و اثر فاقد ظرافت‌هاییست که از مطالعه تخصصی چشم داریم. به عنوان مثال، اگر نتایج پژوهشمان از پیش معلوم نبود می‌شد بحث‌های دقیقی درباره مقایسه جایگاه نفس در اندیشه این سه فیلسوف انجام داد و ظرافت‌ها و اختلافات را برای پژوهش‌های بیشتر برجسته کرد.

زمانیکه ادعای بازخوانی و بازکاوی متون داریم، حداقل انتظاری که از پژوهشگر می‌رود آشنایی اجمالی با مفاهیم و زبان متونی است که قصد بازکاوی آنها را دارد. با مطالعه کتاب و مشاهده برخی ایرادها در بازگردان انگلیسی مفاهیم و اصطلاحات کلیدی، به نظر می‌رسد خانم دکتر زهرا ایوبی، استاد جوان مطالعات اسلامی در دپارتمان دین پژوهی کالج دارموث و متولد بوستون، آشنایی کافی نه با زبان و نه با مفاهیم اصلی در فلسفه اسلامی ندارد. متأسفانه در صفحات دانشگاهی خانم ایوبی اطلاعاتی درباره پیشینه تحصیلی ایشان موجود نیست، اما در همه صفحات از او با عنوان متخصص جنسیت در اسلام قرون میانه یاد شده است.^۱ بنابراین باید به شواهدی که متن درباره دانش ایشان در اختیار ما قرار می‌دهد اکتفا کنیم.

ایوبی با نظریات فمینیستی و مطالعات انتقادی زنانه‌نگر درباره متون فلسفی در جهان غرب و مطالعات زنانه‌نگر قرآنی آشناست و این از ارجاعات فراوان او به مطالعات فیلسوفان فمینیست غربی و قرآن‌پژوهان فمینیست مسلمان آشکار است، اما ظاهراً دانش اندکی نه

1. <https://faculty-directory.dartmouth.edu/zahra-ayubi>

(تاریخ بازیابی ۱/۸/۱۴۰۰)

فقط درباره فلسفه اسلامی که به طور کلی درباره فلسفه باستان و قرون میانه دارد. نویسنده در سراسر کتاب به جای آنکه برای فهم متون به متفکران یونانی مانند افلاطون، ارسطو و فلوطین (که تفکر اخلاقی مسلمانان به شدت متأثر از آنهاست) مراجعه کند و یا برای تفسیر متون به آثار متفکران اثرگذار مسلمان از قبیل ابن سینا و فارابی مراجعه داشته باشد؛ چارچوب مرجع خود را، بازخوانی های فیلسوفان فمینیست از تاریخ فلسفه غرب قرار داده است. گاه به خطا رفته تا جایی که مثلاً رواج ایده پیامبر-فیلسوف-شاه را به ابن سینا منسوب می کند (Ayubi, 2019: 32) آن آشنایی و این عدم آشنایی از میزان ارجاعات دست اول او به متون فمینیست ها و ارجاعات دست چندم، حتی درمورد فیلسوفان برجسته و دردسترسی مانند افلاطون و ارسطو مشخص است.

چنانکه پیشتر اشاره شد، کتاب کوشیده است با انتخاب سه متن مشخص از زبانی واحد درباره موضوعی مشخص، انسجامی در خور یک مطالعه دانشگاهی پیدا کند، ولی محصول کار چندان منسجم نیست و بیش از حد کلی و نادقیق است. این عدم انسجام احتمالاً تا حدود زیادی به زمان پریشی و نامشخص بودن مخاطب متن بازمی گردد. از توضیحات ایوبی هم در مقدمه و در فصل نتیجه گیری این طور به نظر می آید که مخاطبان او زنان تحصیل کرده مسلمان انگلیسی زبان هستند که به سنت اسلامی دل بسته اند. کسانی که در سنت دینی خود به دنبال پاسخی برای پرسش از «چگونه خوب زندگی کنیم؟» می گردند. او این متون را «مرجع» پاسخ فرض کرده و عمق مردمداری آنها را می نمایاند تا نشان دهد مخاطب این متون مردان زبده هستند نه آحاد مسلمانان. او در چند جای متن بدون هیچ مناسبتی میان مسائل امروز زن مسلمان ساکن غرب با استناد به نظرات کاربران سایتهایی مانند آمازون و گویدریز و مطالب مطرح شده در متون کلاسیک رفت و آمد می کند تا به عمق مردمداری سنت اخلاق اسلامی توجه دهد. (Ayubi, 2019: 118, 238)

اخلاق جنسیتی شده می کوشد مانند آثار دوبار و ایریگاری و با الهام از روش های آنها کلیت اخلاق اسلامی را با اتکا تنها بر سه اثر نقد کند. نویسنده در فصل اول کتاب ابزارهای تحلیل خود را وام گرفته از آثار فمینیست های غربی و بازسازی و پیگیری روش آنها در بازخوانی تاریخ فلسفه غرب، درمورد متون اسلامی می داند و بیشتر از همه بر آثار لوس ایریگاری (۱۹۳۲-)، فیلسوف و روانکاو فرانسوی و سیمون دوبار (۱۹۰۸-۱۹۸۶) فیلسوف

اگزیستانسیالیست فرانسوی تأکید می‌کند (ibid: 59-63). سوای از اینکه هرکدام از این فیلسوفان از خاستگاه نظری متفاوتی برخوردارند و شیوه نقد آنها از سنت‌های فلسفی غربی کاملاً متفاوتی برخاسته است، ایوبی به استفاده از چهارچوب‌های عمومی فکر آنها برای شناسایی ساختارهای سلسله مراتبی قدرت، مفهوم زنانگی، نقش جنسیت و جایگاه زنان در کلام صریح و یا استعاره‌های فیلسوفان بسنده می‌کند. به این ترتیب می‌توان گفت شناسنامه نظری انتقادات او اصالت فلسفی مشخصی در سنت روانکاوانه یا اگزیستانسیالیستی ... ندارد و به طور کلی ذیل کلی‌ترین نقدهای فمینیستی به سنت فکری مذکور قرار می‌گیرد.

از سوی دیگر با الهام از آثار فمینیستهای مسلمان درباره قرآن می‌کوشد به درک بهتری از این «متون فلسفی» نائل آید. او در همان مقدمه با اشاره به آثار طیف متنوعی از متفکران مسلمان فمینیست، از لیلا احمد و فاطمه مرنیسی تا امینه ودوود و کیشا علی و ... نحوه مواجهه و تحلیل آنها از تاریخ اسلام و متن قرآن را با محوریت بحث جنسیت تشریح کرده است و به نحوی کار خود را ادامه کار آنها دانسته می‌داند (ibid:3). این ادعا تا آنجا می‌تواند درست باشد که اثر را در راستای نقد سنت اسلامی ببینیم، اما باید هشیار بود که فمینیستهای مسلمان عموماً فیلسوف نیستند، بلکه تاریخ‌پژوه یا متألهند. تحلیل متن مقدس، خاصه با باور به منشاء الهی آن بسیار متفاوت است با تحلیل متونی که نویسندگانش مشخص داشته و در تاریخ و جغرافیای فکری مشخصی پدید آمده‌اند. همچنین در مباحث مرتبط با تاریخ اسلام و جنسیت در اسلام امکان بازخوانی تاریخ با عنایت به داده‌های جدید یا بینش‌ها و نگرش‌های نو امکانات فراوانی به ما می‌دهد که درباره سه متن بریده از زمان و مکان و سنت چنین امکانی موجود نیست. حال آنکه این سه متن واجد ویژگی‌هایی نیستند که متن مقدس (با همه لوازم نظری‌ای که این واژه در خود دارد) هست و نمی‌توان روش‌های مطالعه متن مقدس را بر آنها تحمیل کرد.

به علاوه، این متون امروز و در اخلاق اسلامی واجد مرجعیتی که نویسندگانش از ارجاع به تیراژ آنها ادعا کرده نیستند. (Ayubi, 2019: 49) همانگونه که تیراژ و تعدد ترجمه آثار افلاطون، ارسطو، کانت، میل و ... حاکی از مرجعیت آثار آنان در اخلاق و زندگی روزمره جوامع غربی (با همین کلیت و عمومیت) نیست.

گرچه نویسنده می‌کوشد با آوردن استدلال‌هایی انتخاب متون از متفکران متفاوت در بازه نسبتاً بلندی را توجیه کند، توجیهاتش قانع کننده نیست و به نظر می‌رسد نوعی عمومیت بخشی ناروا در مطالعه آکادمیک، در کار او وجود دارد. همان کاری که گاه در روزنامه‌نگاری ما و در نقد یکپارچه مثلاً مفهوم «غرب» و «غرب‌گرایی» به چشم می‌خورد. در این قبیل عمومیت‌بخشی‌ها تکرر و تنوع در پای نظریه‌ای ازپیش تعین یافته قربانی می‌شوند. کاری که به باور من امثال دوبوار، لوید و ایری‌گاری در جنس دوم، عقل مذکر و فلسفه/اخلاق تفاوت جنسی درباره تاریخ فلسفه غرب انجام دادند و به قیمت سرکوبی صداها، متفاوت، فرضیه خود را درباره مردمداری و جنس‌گرایی در سراسر تاریخ اندیشه غربی به اثبات رساندند. (دوبوار ۱۳۸۰؛ لوید ۱۳۸۱؛ Irigaray 1993). این پژوهش به بحث‌های بنیادی در حوزه فلسفه فمینیستی وارد نمی‌شود و دعاوی و دستاوردهای پژوهشگران گذشته را پیش‌فرض مطالعه خود قرار می‌دهد.

باز، نقدهای وارد بر حکمای یونانی در اندیشه‌های فیلسوفان فمینیست غربی را نیز به راحتی نمی‌توان بر آثار حکمای مسلمان بار کرد. برای نمونه نویسنده در فصل دوم برای اثبات این مدعا که فضایل و رذایل متعلق به مردان زبده هستند به قوای نفس و ارتباط میان قوه غضبیه در نفس و ارتباط آن با شجاعت و مردانگی اشاره می‌کند. او ادعا می‌کند قوه غضبیه با شجاعت و غیرت که هر دو از ویژگی‌های مردان است پیوند وثیقی دارد (۸۶-۸۷). حال آنکه غزالی در کیمیای سعادت اعتراض کرده «خشم را که خوی سگان است مردانگی و شجاعت نام کنند» (غزالی، ۱۴۰۰: ۵۰۵)؛ و خواجه نصیر هم در اخلاق ناصری و ذیل بحث از غضب اشاره می‌کند «صاحب آن [خشم] نه مستحق نعت رجولیت، و مستوجب مذمت و فضیحت نه شرف نفس و عزّت. و اگر تأمل افتد این نوع در زنان و کودکان و پیران و بیماران بیشتر ازان یابند که در مردان و جوانان و اصحاب» (خواجه نصیر، ۱۳۹۱: ۱۸۳). در اخلاق جلالی نیز قول مشابهی می‌خوانیم که بر اساس آن، رفتارهای ناشی از خشم خوی افراد ناقص العقل است (دوانی، ۱۳۹۳: ۱۵۶) به این ترتیب، نمی‌توان به راحتی مدعیاتی که در نقد بحث از قوای نفس درباره افلاطون مطرح می‌شود (لوید، ۱۳۸۱: ۵۰) را بدون مذاقه به حکمای اسلامی نسبت داد.

در مجموع می‌توان گفت متون در زمینه و زمانه خود دیده نشده‌اند. هر متن در متن گسترده‌تر آثار و افکار خود فیلسوف دیده نشده و آثار و افکار فیلسوف هم در مکتب فکری‌ای که به آن تعلق داشته است دیده نشده است. در عین حال، گرچه اشاراتی به سابقه یونانی بحث شده است، اما به تأثیر مشخص فلسفه اخلاق یونانی بر سنت اخلاقی اسلامی توجه نشده است، که اگر می‌شد و یا مطالعه مقایسه‌ای میان رسالات اخلاقی این فلاسفه با مثلاً /اخلاق نیکوماخوس ارسطو انجام می‌شد، احتمالاً تأکید متعادل‌تری بر قید «اسلامی» برای این رسالات وجود داشت.

ارزیابی ساختاری و فنی

کتاب ساختار و فصل‌بندی قابل قبولی دارد، اما غلط‌های تایپی و ترجمه‌ای موجود در /اخلاق جنسیتی‌شده، نسبت به انتظار ما از نشری دانشگاه زیاد است و به نظر می‌رسد در صورتیکه کتاب به چاپ‌های بعدی برسد به ویراستار متخصص مسلط به متون فلسفی فارسی و عربی نیازمند است. مثلاً در برخی بخش‌های متن «نفس» به (خود) و در جاهایی دیگر بدون هیچ توضیحی به (خود متافیزیکی)^۱ ترجمه شده است که دلیل آن نامشخص است (Ayubi 2019:13,23)؛ یا جایی در تقسیم حکمت به عملی و نظری در مقابل حکمت نظری (حکمت نقلی)^۲ آورده شده است. (39)، در جای دیگر قوه عاقله (قوه علم)^۳ نوشته شده است (143). قرار دادن واژه «برهنگی» در برابر «عورت»^۴ در همه جا، آن هم با توجه به اهمیت این واژه در پژوهشی این چنین، باید مورد بازنگری قرار گیرد. (197,198,...) و موارد جزئی دیگر مانند تکرار اسم امینه و دوود در چند مورد با حروف کوچک (251,288,...) که در منصفانه‌ترین حالت نمایانگر کم حوصلگی و کم‌دقتی نویسنده و ویراستاران متن و نشر است.

1. nafs (metaphysical soul)
 2. speculative philosophy (hikmat- i naqli)
 3. rational faculty (quwwat- i 'ilmi)
 4. nakedness ('awrah)

نتیجه گیری

گرچه کتاب/اخلاق جنسیتی شده در زبان انگلیسی از مطالعات پیشگام در حوزه فلسفه اسلامی است، اما در مقایسه با آثاری که در این زمینه به زبان فارسی نوشته شده کتاب پیشرو و موفق نیست. کتاب ایوبی نارساست چون کاملاً بریده از بافتار، زبان و زمانه متون است و این باور را تقویت می کند که امروز هم مرجع پرسش زن و مرد مسلمان درباره حیات اخلاقی درست این کتابها هستند و هیچ حساسیتی درباره عبارات آشکارا زن ستیزانه یا نژادپرستانه موجود در آنها وجود ندارد. به نظر می رسد اگر نویسنده بنای مطالعه ای دانشگاهی و بررسی عمق تأثیر و گستره نفوذ این متفکران را دارد، در کنار اشاره به آثار فمینیست های غربی و مسلمانان فمینیست جامعه شناس، تاریخ پژوه و قرآن پژوه می بایست نسبت به مطالعات زنان پژوهشگر فارسی زبان در این حوزه آگاه تر باشد. بررسی کتاب هایی مانند آثار دانشگاهیان و پژوهشگران مستقل حوزه زنان در ایران و مقالاتی مانند آنچه که ذکر آن گذشت بیش از بررسی تیراژ کتابها می توانست نسبت جامعه دانشگاهی فارسی زبان (زبان منتخب نویسنده) را با مطالعات زنانه نگر درباره میراث گذشته روشن کند.

با تمام این اوصاف، اقدام برای بازخوانی متون کلاسیک در فلسفه اسلامی در خارج از ایران، بدون تردید اقدام مبارکی است. کاری که پیش تر در حوزه های مطالعات قرآنی، حقوقی و تاریخی آغاز شده بود و اکنون به مطالعه متون فلسفی نیز تسری یافته است. محتمل است نخستین مطالعات به شدت متأثر از خوانش های مشابه غربی باشد، چنانکه در ایران نیز کمابیش همین گونه است، اما به نظر می رسد با آشنایی محققان و دانشجویان مطالعات نظری و فلسفی درباره جنسیت با آثار مشابه در قلمروهای مختلف زبانی، فرهنگی، تاریخی و جغرافیایی و مطالعه و نقد و بررسی این آثار شاهد عمق و توسعه یافتن آنها باشیم. درعین حال بازخوانی میراث گذشته با مسائل و دغدغه های امروزی علاوه بر احیای متون پیوندهای ما را با ریشه های خود و بصیرت های موجود در آنها تقویت خواهد کرد. کاری که بی شک کتاب خانم ایوبی نیز در آن سهیم است.

با این وصف، چنانکه پیش تر اشاره شده اثر اثری واجد کیفیت های یک مطالعه فلسفی اصیل نیست. نویسنده آثار را از پشت عینک نقدهای فمینیستی غربی دیده است و از این بابت می توان ادعا کرد همانقدر بیگانه با متون مواجه شده است که بسیاری از منتقدان

فمینیسم در ایران با فمینیسم مواجه می‌شوند. پدیده‌ای مانند فمینیسم، با ابعاد پیچیده و گوناگون جنبشی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و فلسفی را نمی‌توانیم با پیش‌فرض‌های خود نقد و تحلیل کنیم و ناگزیر باید با رفتن به دل تاریخ و جغرافیای جنبشی و نظری آن، ابتدا درک درستی از ماجرا پیدا کنیم. به همین ترتیب نمی‌توان اینچنین دور از سنت عظیم و پیچیده فلسفه اسلامی ایستاد و با انتخابی دلبخواه از چند اثر و بردن آن در چارچوب شکل گرفته در سنتی متفاوت، بدون هیچ مواجهه نقادانه‌ای، پژوهش موفقی انجام داد. چارچوب‌های نظری و مفاهیم نویی مانند «جنسیت» حتماً ابزارهای کارآمد ما برای تحلیل هستند که نباید از آنها غافل بود؛ ولی پژوهش فلسفی بیش و پیش از هرچیز از ما می‌خواهد که تا حد ممکن به موضوع پژوهش نزدیک و با آن آشنا و به آن وفادار باشیم.

مطالعه در حوزه فلسفه اخلاق اسلامی در نخستین گام آشنایی با کلیت تاریخ فلسفه اسلامی و جا و جایگاه نحله‌های گوناگون آن را طلب می‌کند. هرگونه نظرورنری در این حوزه، خاصه اگر مخاطبان آن زنان مسلمان باشند، مستلزم آشنایی دست اول با منابع و متون اسلامیست. درعین‌اینکه، ابزارهای نظری نو در مطالعات انتقادی تلاش می‌کنند توجه ما را به سطور نانوخته و تفاوت‌های ظریف جلب کنند: تأمل بر بین سطور و دیدن جنبه‌های گوناگون یک متن یا جریان فکری. فیلسوفان فمینیست غربی، خود از موفق‌ترین الگوها برای این قسم مطالعات انتقادی هستند. به همین دلیل است که خوانش‌های جدید آنها توانسته جانی دوباره به آثار فلاسفه‌ای چون ارسطو، هیوم، اسپینوزا و امثال آن بدهد و ردّ اندیشه‌های موافق با تفکرات زنانه‌نگر، خاصه در حوزه اخلاقیات را تا گذشته‌های بسیار دور در تاریخ فلسفه دنبال کند و برای ارائه رویکردهای جدید زنانه‌نگر در اخلاق از آنها کمک بگیرد.

مطالعه زنانه‌نگر در آثار فیلسوفان اسلامی نیز، اگر قرار است صرفاً به مثابه مهر تأییدی بر مطالعات تاریخی فلسفه فمینیستی غربی نباشد؛ بلکه چونان مطالعه‌ای مستقل و گفت و گویی زنده با سنت صورت بگیرد، می‌بایست با غور در آثار و احوال و افکار فلاسفه مسلمان انجام پذیرد. دغدغه‌ها، ترس‌ها و مسائل آنها را در پیوند با بافتار و آبشخورهای فکری‌شان بشناسد و هم‌زمان با اقدام برای نقد و بررسی آنها به دنبال شنیدن صداهای متفاوتی باشد که در تاریخ فکر و فرهنگ ما به حاشیه‌رانده شده‌اند. از جمله جالب‌ترین نمونه‌هایی از این

دست پژوهش، می‌توان به کتاب *ساختارهای منطقی فلسفه‌های اشراق* (۱۳۹۸) اشاره کرد که اثریست در راستای پژوهش‌های معاصر در قلمرو فلسفه اسلامی. در این اثر نویسنده تلاش کرده است نگاه اشراقی به هستی را در برابر نگاه متأثر از فلسفه‌های یونانی قرار دهد. مبلغ کوشیده است این نحله فکری فلسفی را، که در برابر فلسفه‌های مشایی به نحوی «دیگری» محسوب می‌شود، بازسازی کرده و دلالت‌های منطقی آن را برای فهمی دیگرگونه از جهان کشف و معرفی کند؛ رویکردهایی که «از یک سو وجود را ظهوری از یک حقیقت مخفی و در بطون می‌دانند؛ و از سوی دیگر، برای کشف این حقیقت... به قوه‌هایی غیر از حس و عقل مفهوم‌ساز ارجاع می‌دهند» (مبلغ، ۱۳۹۸: ۱۰). این اثر پژوهشی که بررسی ابعاد آن مقاله موسع و مستقلی می‌طلبد، از جمله نخستین تلاش‌های اصیل برای بیرون کشیدن رویکردی نو از دل فلسفه‌های اسلامی موسوم به فلسفه‌های اشراقی است و چنانکه خود نویسنده هم در مقدمه آن اشاره می‌کند ملهم از رویکردهای زنانه‌نگر در فلسفه است. رویکردهایی که توصیه می‌کنند به خوب گوش کردن به «دیگری»، فهم دیگری، نقد منصفانه آن و تلاش برای کشف امکان‌ها و کارآمدی‌های آن برای جهان امروز. کاری که به نظر می‌رسد مطالعات جنسیت در قلمرو فلسفه اسلامی و به طور خاص اخلاق باید انجام دهند.

منابع

۱. ارسطو، ۱۴۰۰، *متافیزیک*، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ پنجم، طرح نو.
۲. امام محمد غزالی، ۱۴۰۰، *کیمیای سعادت*، چاپ ششم، موسسه انتشارات نگاه.
۳. جلال‌الدین دوانی، ۱۳۹۳، *اخلاق جلالی*، به تصحیح عبدالله مسعودی آرانی، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات
۴. خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۹۱، *اخلاق ناصری*، به تصحیح و تنقیح مجنبی مینوی-علیرضا حیدری، چاپ ششم، انتشارات خوارزمی.
۵. دوبوار، سیمون، ۱۳۹۱، *جنس دوم*، ترجمه قاسم صنعوی، تهران: توس.
۶. صادقی، فاطمه، ۱۳۹۱، *جنسیت در آرای اخلاقی*؛ از قرون سوم پیش از میلاد تا قرن چهارم هجری، تهران: نگاه معاصر.
۷. لوید، ژنویو، ۱۳۸۱، *عقل مذکر*، ترجمه محبوبه مهاجر، تهران: نشر نی.
۸. مبلغ، سیده زهرا، ۱۳۹۸، *ساختارهای منطقی فلسفه‌های اشراقی*، تهران: هرمس.

9. A Altaf Mian * 2021 — *Journal of Islamic Studies*, Volume 32, Issue 2, May 2021, Pages 265-269, <https://doi.org/10.1093/jis/etab006>.
10. Ayubi Zahra, 2019, *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*, by Columbia University Press, 2019, 349 pages.
11. Baier, A. C. (1985). What do Women want in a Moral Theory? *No s*, 19(1), 53-63. <https://doi.org/10.2307/2215117>
12. <https://faculty-directory.dartmouth.edu/zahra-ayubi> (تاریخ بازیابی ۱/۸/۱۴۰۰)
13. Irigaray, Luce. 1993, *An Ethics of Sexual Difference*. Translated by Carolyn Burke and Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press.
14. Rehman, Talha. "Book Review: Gendered Morality." Review of *Gendered Morality: Classical Islamic Ethics of the Self, Family, and Society*, by Zahra Ayubi. *Australian Journal of Islamic Studies* 4, no. 3 (2019): 67-70.



In the Name of Allah, the Compassionate the Merciful

Islamic Studies in Contemporary World
Bi-quarterly of Islamic Studies and Quranic Research in the Contemporary World

Publisher: Iranian Society for Quranic Studies & Islamic Culture

Managing Director: Dr. Ghasem Darzi

Editor in Chief: Dr. Forough

**Parsa Manager Editorial: Zahra
Mardani**

Editorial Board (In Alphabetical Order):

Abdur Raheem	Professor, Quranic Studies, Aligarh Muslim University, Delhi, India
Faeqe shirazi	Professor of Sociology at the University of Texas at Austin
Oliver Leaman	Professor, Faculty of Arts & Sciences Philosophy, Islamic, Jewish and Eastern Philosophy
Shafique Nizarali Virani	Professor, Islamic Studies, Toronto University, Toronto, Canada
Hossein Abadian	Professor, History of Islamic Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Quran & Hadith Sciences, Alzahra University, Tehran, Iran
Forough Parsa	Associate Professor Quran & Hadith Sciences, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
Mahdi Motia	Associate Professor, Quran and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran.
Nosrat Nilsaz	Associate Professor, Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Cover Designer, Voting Page, Editor: Abbas Pourhassan Yami

The Articles in this Publication do not Necessarily the Views of the Association the Quotes
Are Only Full References.

Open Access: Creative Commons license CC-BY 04

Gmail: iscw.journal@gmail.com

It can be accessed on the following websites:

[Google scholar](#)

[Linkdin](#)

Noor Mags

Academia

Bi-quarterly "Islamic Studies and Quranic Studies in the Contemporary World"

Vol. 3, No. 1, Serial 3, Spring and Summer 2023

(Contents)

A Historical Approach to the Qur'an with an Emphasis on the Term Late Antiquity by Orientalists Mohammad Hasan Ahmadi	1-17
The Divergence of Contemporary Interpretive Studies of the Humanistic Goals of the Holy Quran Zahra Akhavan Sarraf	19-37
Socio-Political Participation of Women in the Islamic World: An Emphasis on Quranic Verses noraldin parvin Shahnaz Pournasari	39-58
Rethinking the Concept of Right to Divorce in Quranic Verses Afsaneh Tavasoli Mansoreh Mosavi	59-75
A Comparative Analysis of the Social Interpretational Approach of Sayyid Qutb in Fi Zilal al-Quran and Muhammad Jawad Mughniyah in Al-Kashaf with a Focus on Family hoseen khoshdel mofrad	76-90
Analytical study of the entry of Word of God in the Leiden Quran encyclopedia Soheila Jalali kondori Fateme Azimi	91-118
Social Quranic Interpretation as a Method for Family Empowerment Moslem Taheri Kal Kashondi Atefe Andarza	119-129
Examining the Role of Monotheistic Belief in the Family on Hopefulness: A Focus on the Story of Prophet Moses Tahere Mohseni Fadakh Eizadi Dana	130-145
A reading on the epic poems of Hazrat Abbas (pbuh) on the Day of Ashura from the perspective of analyzing the critical discourse of Farklafi Ezzat Molla Ebrahimi Fatemeh Hosseini	147-169
Identifying the Quranic Interpretation of Contemporary Sunni Sufficiency Scholars on the Status and Rulings of Women samad Momeni	170-196
A Critique of Luxenberg's view on Arabic Script Forough Parsa Zahra Nabaei	197-221
Study of a new research on feminist readings of Islamic moral philosophy Maryam Nasr Esfahani	223-245

