

دوفصلنامه



اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

مدیر مسئول: دکتر قاسم درزی

سردبیر: 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
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
سید مصطفی شهرآیینی	استاد 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>

Email: iscwjournal@gmail.com

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

Google scholar

Linkdin

Noor Mags

Magiran

Academia

دوفصلنامه: اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر

سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۴

فهرست مقالات (بر اساس نام نویسنده اول)

۱-۱۸	جایگاه زن در کتب آسمانی تورات، انجیل و قرآن (مطالعه تطبیقی) اشرف بروجردی
۱۹-۴۳	نقد مبانی مستشرقان در حوزه اختلاف قرائت قرآن باقر ریاحی مهر
۴۵-۹۷	زن و سیاست در قرآن (با تأکید بر حکمرانی ملکه سبا در آیات ۲۲-۴۴ سوره نمل) معصومه ریعان
۹۹-۱۲۵	بررسی امکان‌های الهیات تطبیقی درباره چالش‌های لفظی تفسیر آیات مربوط به زنان در قرآن و کتاب مقدس زهرا زنگنه
۱۲۷-۱۴۰	زن، معنویت، صلح جهانی مریم صانع پور
۱۴۱-۱۶۶	مطالعه درباره چیستی هنر و سلسله مراتب هنرها در قرآن بر اساس زیباشناسی کانت زهرا عمادالدین؛ فریده آفرین
۱۶۷-۱۹۴	تفسیرهای اردو با نگاهی ویژه به تفسیر ماجدی، اثر عبدالماجد دریابادی (۱۹۶۰ م) عبدالرحیم قدوایی؛ علی تمسکی بیدگلی
۱۹۵-۲۱۲	خوانش ترجمه سوره بقره و آل عمران (بر اساس نظریه زیباشناسانه آیزر) سودابه مظفری؛ جمیله عتابی
۲۱۳-۲۴۰	ارزیابی عملکرد مفسران قرآن کریم در موضوع نشوز مردان فاطمه نجفی؛ خدیجه شیخانی؛ معبود اسمعیلی
۲۴۱-۲۵۸	کانون‌های معنایی در سوره مبارکه یوسف (ع) (بر اساس رویکرد دستور زبان شناختی لانگاگر) راضیه نظری
۲۵۹-۲۸۵	تبیین مسئله «تجویز ضرب زنان» با توجه به راهبرد قرآن در موضوع خشونت خانوادگی علی رضا نوبری
۲۸۶-۳۰۶	بررسی و مقایسه مشکلات زبانی و فرهنگی ترجمه قرآن کریم در ترجمه‌های انگلیسی یوسف علی و آربری محبوبه یزدان‌پناه؛ فاطمه السادات صفوی

The Status of Women in the Heavenly Books: Torah, Bible, and Quran (A Comparative Study)

Ashraf Boroujerdi

Assistant Professor Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
abrujerdi@yahoo.com

DOI: [10.22034/iscw.2023.713433](https://doi.org/10.22034/iscw.2023.713433)

Original
Research

Received:

2023-05-27

Accepted:

2023-09-11

Keywords:

Quran,
Bible,
Torah,
Status of
Women,
Social
Presence,
Political
Participation

Abstract: This article discusses the status of women based on the heavenly books and Abrahamic religions (Islam, Christianity, and Judaism), which are the proponents of monotheism. It approaches this discussion with the understanding that Christianity and Judaism have undergone distortions over time. Today, the Bible (the holy book of Christianity) is considered in its four books: Matthew, Mark, Luke, and John (the New Testament or the Holy Scriptures), written between 66 and 110 AD. The Jewish books, which are very extensive but are collectively referred to as the Hebrew Torah and the Samaritan Torah, are also considered. This article examines the social status and position of women in these three religions in the present era, based on the concepts of creation, family, and society. In terms of creation, there are deep differences in the approach to the creation of women and men, but these differences are essentially minor. However, the Bible and Torah clearly and explicitly describe the components of creation or mention the temptation of Eve by the little devil (snake), and Adam, following Eve, was deceived and tempted. However, the Quran attributes this temptation to both of them simultaneously, saying: "So they ate of it, and their private parts became apparent to them, and they began to cover themselves with leaves from the garden. And Adam disobeyed his Lord and went astray" (Taha, 121). Some interpreters do not consider this preference to be based on gender, but rather on the level and degree of devotion and piety. Therefore, the differences that we witness today in Islamic societies in the presence of women are mainly a function of "jurisprudence" and not the text of the Quran. The text mentions differences in some rights. In Judaism and Christianity, the same prohibitions are mentioned as those in Islamic societies, such as the prohibition of women holding positions of authority, the prohibition of women judging, and the necessity for women to obey men in the family. Thus, patriarchy is clearly evident in Christianity and Judaism, and unfortunately, it must be said that it is also evident in Islamic societies. However, in the Quranic view, superiority is based only on piety, and gender plays no role in this superiority. Therefore, it can perhaps be said that the infiltration of Israelite elements into the culture of Islamic societies in the name of Islam and sometimes even into jurisprudence is evident.

جایگاه زن در کتب آسمانی تورات، انجیل و قرآن (مطالعه تطبیقی)

اشرف بروجردی

استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. abrujerdi@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713433

چکیده: در این مقاله براساس کتب آسمانی و ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهود) که منادی توحید هستند جایگاه زنان مورد بحث است. با این رویکرد که مسیحیت و یهودیت در گذر زمان دچار تحریف‌هایی شده‌اند و امروزه انجیل (کتاب مقدس مسیحیت) در کتبی به نام‌های (متی، مرقس، لوقا و یوحنا) یا همان عهد جدید یا کتاب مقدس که در سال‌های ۶۶ تا ۱۱۰ میلادی نوشته شده‌اند مورد توجه است و کتب یهود که بسیار موسع است اما در مجموع به نام‌های تورات عبری و تورات سلمری از آنها یاد می‌شود. در این مقاله به موضوع منزلت و جایگاه اجتماعی زنان در این سه آیین مطالعه می‌شود. در آفرینش در الفاظ تفاوت‌های عمیقی در رویکرد به خلقت زن و مرد وجود دارد اما در اصل این تفاوت‌ها اندک است و رویکرد به خلقت زن همان رویکرد یهودیت است. ثانیاً در قرآن تصریحی در چگونگی آفرینش نشده است. نکته دیگر ارجحیت و افضلیت مرد بر زن است که خیلی روشن در تورات و انجیل از آن یاد شده اما در قرآن حضور زن و مرد در اجتماع و خانواده یکسان مورد توجه است اگرچه از لفظ «بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» استفاده شده است برخی از مفسرین این افضلیت را تابع جنسیت نمی‌دانند بلکه تابعی از سطح و میزان تعبد و تقوی ذکر می‌کنند بنابراین تفاوت‌هایی که امروز در جوامع اسلامی برای حضور زنان شاهد هستیم عمدتاً تابعی از «فقه» و نه از متن قرآن است، در متن تفاوت‌ها در برخی از حقوق بیان شده است. در آیین یهود و مسیحیت از همان ممنوعیت‌هایی یاد می‌شود که در جوامع اسلامی ذکر شده مثل ممنوعیت در مرجعیت، ممنوعیت در قضا، ضرورت تبعیت زن از مرد در خانواده و... بنابراین مردسالاری در آیین مسیحیت و یهود کاملاً مشهود است و متأسفانه باید گفت که در جوامع اسلامی هم مشهود است ولی در نگاه قرآن تفوق فقط به تقوی است و جنسیت نقشی در این تفوق ندارد. بنابراین شاید بتوان گفت که نفوذ اسرائیلیات در فرهنگ جوامع اسلامی به نام اسلام و بعضاً در تقفه نیز مشهود است.

صص:

۱۸-۱

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۳/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۰

کلید واژه‌ها:

قرآن،

انجیل،

تورات،

منزلت زن،

حضور اجتماعی،

مشارکت سیاسی

مقدمه

زنان به عنوان منشأ تولید و آفرینش انسان در خلقت و نقش آنان در خانواده و محافظت از نسل بشر مورد توجه همه ادیان آسمانی است و بیشترین توجه کتب آسمانی در سلامت و حفظ حریم خانواده را زنان متکفل می‌شوند و از آنجا که باورهای دینی در زندگی انسان‌ها به عنوان مهمترین پایگاه و پناهگاه لحاظ شده و مردم براساس باورهای دینی خود زندگی می‌کنند برای حفظ این حریم دستورات و فرامین و رویکردهایی بیان شده است. لذا مباحث مطرح شده در طول تاریخ در خصوص زنان بعضاً به افراط یا تفریط کشیده شده است. آنچه در این زمینه قابل توجه است آموزه‌های ادیان آسمانی است، آیات و کلمات متعددی در تورات، انجیل و قرآن به موضوع زن پرداخته شده است که هر یک نشانگر اهمیت آن در این متون مقدس است (وحیدی، ۱۳۹۹) و آفرینش انسان و تمام موجودات هم با جمال نفسی و ذاتی و هم با زیبایی نسبی آمیخته است خواه در قلمرو موجودات مادی و خواه در قلمرو موجودات معنوی (جوادی آملی، ۱۳۸۵) و از آنجا که ادیان الهی ریشه در علم و حکمت و رحمت بیکران الهی دارند و همگی به هدفی واحد می‌خوانند، زیباترین، زلال‌ترین و بهترین تعالیم آن است که از سرچشمه وحی ادیان الهی نشأت گرفته باشد هرچند ما با اختلافاتی در برخی از معارف مکتوب مواجه می‌شویم (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۴۰).

انطباق جایگاه زنان در ادیان الهی که در این مقاله به آن می‌پردازم دربرگیرنده آفرینش، سلوک فردی و اجتماعی و نیز جایگاه آنان در خانواده و حفظ حریم آنان مربوط می‌شود. اما قبل از آن باید توجه شود که زنان به عنوان انسان همان قوانینی بر آنها مترتب است که بر مردان وارد شده است. زنان در خلقت از همان نوع و جنسی آفریده شده‌اند که مردان آفریده شده‌اند فراموش نکنیم که همه ادیان آسمانی دارای نگاه مشترک به زن هستند چون منبع ارسال همه ادیان به یک خدای واحد برمی‌گردد بنابراین بحث ما در این زمینه بر مبنای کتاب‌های آسمانی فعلی است که به باورم و باور همه مسلمانان تورات و انجیل در طی زمان دچار تحریف‌هایی گردیده‌اند و نگاهم در این مقاله به زن در سه کتاب تورات، انجیل و قرآن براساس کتب مقدس فعلی است لذا رویکرد به وجود آمده توسط قدیسن، علمای دین و اصحاب کنیسه به زنان ما را دچار تعارضاتی قرار می‌دهد که در بخش‌های مختلف از جایگاه و منزلت زنان در این سه کتاب آسمانی به آن پرداخته می‌شود. در حالی که دوران مدرنیته، دنیایی بدون زن را تصور می‌کرد اگرچه زنان به لحاظ مذهبی می‌توانستند از آزادی نسبی

برخوردار باشند و در صومعه‌ها حضور یابند و در کلیساها به عبادت بپردازند و در مساجد نماز را اقامه کنند اما بعدها زنان از ورود به کلیسا دور ماندند و در بعضی از کشورهای اسلامی از حضور زنان در مساجد ممانعت به عمل آمد که بعضاً هنوز هم ادامه دارد. از نظر نوبل^۱ تنفر از زن و محروم کردن او از علم‌جویی از خصیصه‌های اصلی جامعه مدرن به حساب می‌آمد. یعنی تبعیض‌گرایی بین زن و مرد که در دوران مدرنیته رواج داشت در این دوران این عقیده که مردان برتر از زنان هستند زمینه‌های خشونت علیه زنان را فراهم کرده بود اما از سال‌های ۱۹۵۰ به بعد اعاده حقوق برابر و عادلانه برای زنان و احیای نقش‌های لازم اجتماعی برای آنان ظهور پیدا کرد و به نام فمینیسم که در مقابل مدرنیسم و به عنوان یک حرکت پست مدرنیستی پا به عرصه گذاشت (صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۱۴) لذا زنان نقش‌های اجتماعی متعددی را عهده‌دار شدند. حضور آنان در نهادها و گروه‌های گوناگون هرکدام وجهی از هویت آنان را بر ساخت، روش زندگی نیز با هویت شخصی آنان مرتبط است و بیش از پیش در ساخت هویت شخصی آنان اهمیت یافته است (صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۰۳-۱۱۴). اینک نگاهی به این سه کتاب مقدس می‌افکنیم تا رویکرد ادیان آسمانی را مورد بررسی قرار دهیم این بحث در دو حوزه آفرینش و جایگاه و منزلت زنان در خانواده و اجتماع مورد توجه است:

آفرینش زن در نگاه تورات

وقتی آیات عهد عتیق درباره خلقت اولیه زن را بررسی می‌کنیم می‌بینیم که در آفرینش آدم و حوا دوگونه روایت وجود دارد. در روایت نخست، آفرینش انسان را به صورت کلی مطرح کرده و از خلقت زن نیز به طور کلی یاد کرده است این روایت که به صورت کلی آفرینش مرد و زن (آدم و حوا) را مطرح می‌کند هیچ اصلتی به وجود مرد یا فرعیّت وجود زن نمی‌دهد (وحیدی، ۱۳۹۹): سرانجام خداوند فرمود انسان را شبیه خود بسازیم تا بر حیوانات، زمین و دریا و پرندگان آسمان فرمانروایی کند. پس خدا انسان را شبیه خود آفرید. او انسان را زن و مرد خلق کرد و ایشان را برکت داده فرمود بارور و زیاد شوید، زمین را پر سازید، بر آن تسلط یابید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیوانات فرمانروایی کنید (سفر پیدایش: ۲۶ و ۲۸).

اما در روایت دوم خلقت مرد را اصل دانسته و خلقت زن را برگرفته از زواید وجود مرد می‌داند، مفسران کتاب مقدس از این گزار، کتاب مقدس دفاع نموده و هرگونه خلل و شک و شبهه در آن را رد می‌کنند در تورات درباره این وجه از آفرینش چنین آمده:

«آنگاه خداوند از خاک زمین آدم را آفرید، سپس در بینی آدم روح حیات دمیده و به او جان بخشیده و آدم موجود زنده‌ای شد. خداوند فرمود شایسته نیست آدم تنها بماند. باید برای او یار مناسبی به وجود بیاورم. آنگاه خداوند آدم را به خواب عمیقی فرو برد و یکی از دنده‌هایش را برداشت و جای آن را با گوشت پر کرد و از آن دنده زنی را آفرید و او را پیش آدم آورد. آدم گفت این استخوانی است از استخوان‌هایم. گوشتی از گوشتم. نام او نساء باشد چون از انسان گرفته شده است» (سفر پیدایش: ۷-۳۱). این روایت به صراحت خلقت زن را از مرد و فرع بر وجود زن می‌داند. در شرح و تفسیر آیات و کلمات عهد عتیق همین روایت دوم تأیید و مورد توجه واقع شده است و اینکه مقصود از روایت دوم همان اصل بودن خلقت مرد و طفیلی بودن خلقت زن است آنجا که می‌گوید: «خداوند منتظر نماند تا آدم به طور طبیعی به خواب برود بلکه او را به خواب عمیقی برد تا دردی را احساس نکند و این عملیات جراحی را انجام داد» (ماکنتوش، ۱۹۸۰: ۶۹-۷۳) و در جای دیگر مطرح کرده‌اند که خداوند مستقیماً از روح خود در انسان دمیده و مراد از انسان حضرت آدم بوده است. چون حوا را از پیکره آدم آفریده شده. لذا شیطان بر او مسلط شد و او را فریب داد» (ماکنتوش، ۱۹۸۰: ۶۹). گناه اولیه (خطای حوا) نیز یکی از موضوعاتی است که در عهدین مطرح شده و در تحلیل شخصیت زن تأثیر بسزایی دارد. عهد عتیق گناه اولیه را بر گردن حوا انداخته و او را عامل آن می‌داند. و اولین گناهکار در عالم معرفی می‌کند و چنین می‌نگارد: و مار از همه حیوانات صحرا که خداوند ساخته بود هشیارتر بود. او به زن گفت آیا خدا حقیقتاً گفته است که از همه درختان باغ نخورید؟ زن به مار گفت: خدا گفت از آن مخورید و آن را لمس نکنید مبادا که بمیرید. مار به زن گفت: هر آینه نخواهید مرد. چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست پس از میوه‌اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و به او خورد آنگاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عریان‌اند پس برگ‌های درخت انجیر به هم دوخته، سترها برای خویشان ساختند و آواز خدا را شنیدند، خداوند گفت: آیا از آن درختی که تو را قدغن کرده بودم که از آن نخوری خوردی؟ آدم

گفت: این زنی که قرین من ساختی از این میوه به من داد که بخورم (سفر پیدایش: ۱-۱۹).

بنابراین عهد عتیق صراحتاً اشاره می‌کند که حوا گناه اولیه را مرتکب و موجب اغوای آدم شد. مفسران و شارحان آیات فوق نوشته‌اند: شیطان چون دید نمی‌تواند به آدم راه یابد حوا را که ضعیف‌النفس تر بود برای رسیدن به آدم انتخاب کرد و بدین ترتیب آدم اغوا شد (ماکتوش، ۱۹۸۰: ۷۸) لذا طبق این آیات عهد عتیق و تفسیری که ارائه کردند زن عامل گناه اولیه و موجب انحراف نسل‌های بعدی دانسته می‌شود (قادری، ۱۳۹۹). همچنین گناه اولیه زن از ضعیف‌النفس بودن او دانسته می‌شود یکی دیگر از موضوعاتی که در عهد عتیق و عهد جدید مورد توجه است برتری فرزند پسر بر دختر است در تورات درباره فرزند دختر آمده است: «کاملاً مراقبش باش تا مورد تمسخر دشمنان واقع نشوی و انگشت‌نمای شهر نشوی، نقل هر مجلس نگردی و آبروی تو را نبرد» (جامعه سلیمان، ۱۱:۴۲). در عهد عتیق به صراحت آمده است: «تولد فرزند دختر ضرر و زیان است» (سفر لویان: ۲-۵) در تلمود که تفسیری بر تورات است چنین آمده است: «خوشا به حال کسی که همه فرزندانش پسر و وای بر کسی که همه فرزندانش دختر باشند» (کوهن، ۱۳۸۲: ۱۹۰).

آفرینش در نگاه انجیل

آموزش رسمی یهودیت قطعاً مردسالار بوده و زنان آن روزگار در طبقه‌بندی اجتماعی و روحانی در مرتبه دوم اهمیت قرار داشتند اما در اوایل عهد جدید و در دوره تأسیس نخستین کلیسا آنها از احترام و جایگاه خوبی برخوردار بوده‌اند. اگرچه اغلب نقش عملی آنها به عنوان مادر و کدبانو تغییر نیافت، برای بررسی هویت زن در مسیحیت و ترسیم چهره زن و حقوق او در این آیین اگرچه به حکم نظام آفرینش تکامل خود را در امر همسر شدن و مادر شدن می‌یافت از این پس و در آفرینش جدید از راه بکارت نیز می‌توانست به کمال خود برسد (صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۰۸). در عهد جدید آمده است: خدا اول آدم را آفرید بعد حوا را، آدم فریب نخورد بلکه زن فریب شیطان را خورد و در تقصیر گرفتار آمد (رساله اول پولس به تیموتئوس: ۱۲-۱۴). بنابراین عهد جدید نیز زن را عامل گناه اولیه و مسؤول همه بدی‌های عالم معرفی می‌کند. در آیات عهد جدید آمده است: «حوا نمی‌دانست ماری که با او صحبت می‌کرد همان شیطان است که خود را به صورت مار ظاهر کرده است» (مکاشفه:

۲۰). بنابراین هم عهد قدیم و هم عهد جدید، به صراحت از گناه اولیه سخن گفته و زن را محور آن قرار داده‌اند. همچنین زن را عامل بدبختی و انحراف تمام بشر معرفی کرده‌اند و برخی نیز متأسفانه نتیجه گرفته‌اند که راه نفوذ و تسلط بر مرد و اغوای او از طریق زن است و زن قوی‌ترین ابزار شیطان است (قادری، ۱۳۹۹).

درباره خلقت دختر نیز مسیحیت همچون یهود می‌اندیشد به طوری که به صراحت در انجیل آمده که ناپاکی‌ها به هنگام تولد دختر دو برابر تولد پسر است. عهد جدید با مطرح کردن وجدان پاک که موجب فرار از شر و روی آوردن به حقیقت می‌شود قائل به فطرت الهی در انسان شده است. همچنین در عهد عتیق و عهد جدید آیاتی وارد شده که نشان‌دهنده کرامت انسانی است و محوریت این کرامت «انسان» بدون توجه به جنسیت آن بدین معنی که هم زن و هم مرد از این کرامت انسانی و ودیعه ذاتی برخوردار هستند (وحیدی، ۱۳۹۹).

اما مسیحیان یک اندیشه غلط را در تاریخ مذهبی جهان وارد کردند که اساساً زن عنصر گناه و فریب است. یعنی شیطان کوچک است، مرد به خودی خود گناه نمی‌کند و این زن (شیطان کوچک) است که همیشه وسوسه می‌کند و مرد را به گناه می‌اندازد گفته‌اند که اساساً قصه آدم و حوا اینطور شد که شیطان نمی‌توانست در آدم نفوذ بکند. از این‌رو آمد و حوا را فریب داد و حوا آدم را فریب داد. لذا شیطان بزرگ زن را و زن مرد را وسوسه می‌کند (مطهری، ۱۴۰۱: ۱۱۷). درباره چگونگی خلقت آدم و حوا در عهد جدید همان مطالب عهد قدیم مورد تأیید است در جایی می‌گوید: و زن را اجازت نمی‌دهم که تعلیم دهد یا بر شوهر مسلط شود بلکه در سکوت بماند زیرا که آدم اول ساخته شده و بعد حوا در رساله پولس از عهد جدید می‌خوانیم: به همین‌طور باید مردان زنان خویش را مثل بدن خود محبت نمایند زیرا هرکه زوجه خود را محبت نماید خویشتن را محبت می‌نماید زیرا هیچ‌کس هرگز جسم خود را دشمن نداشته است بلکه آن را تربیت و نوازش می‌کند. چنان که خداوند نیز کلیسا را از آن‌رو که اعضای بدن وی می‌باشیم (از جسم و از استخوان‌های او) اینجاست که مرد پدر و مادر را رها کرده با زوجه خویش خواهد پیوست و آن دو یک تن خواهند بود. در عهد جدید در اینکه اشتباه و خطا از حوا سر زده و آدم فریب نخورد تأکید شده است (عهد جدید، رساله پولس به افسسیان، ۵: ۲۸-۳۲).

سرآغاز آفرینش زن از دیدگاه قرآن

در نگاه قرآن زنان همچون مردان برخوردار از کرامت هستند و خلقت آنان از یک جنس و به طور جداگانه ذکر شده که از آن تعبیر به خلقت «انسان» یا «آدم» می‌شود آنجا که می‌فرماید:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (۱۲) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (۱۳) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۲-۱۴) به عبارت دیگر خلقت اولیه را از گل ذکر می‌کند و ادامه آن را از نطفه که از آن تعبیر به علق می‌شود آنجا که می‌فرماید: «أَفَرَأَى بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (۱) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (۲)» (علق: ۱-۲) و در ادامه تعبیر قرآن به خلقت «نفس واحدة» است آنجا که می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبُّهُمَا لِيُنْزِلَ لَهُنَّ صَالِحًا لِيُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف: ۱۸۹) اکثر مفسرین در تفسیر کلمه «منها» مراد از جنس آنها است آنجا که می‌فرماید: «فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» (قیامت: ۳۹) همانگونه که مرد زوج زن است زن هم زوجه مرد است و خلقت زن برای تأمین آرامش و آسایش مرد و در نهایت آرامش جامعه است. خداوند می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱) در این آیه نیاز هریک از دو جنس به دیگری و همچنین تکمیل همدیگر را بیان می‌کند این آرامش و سکون طرفینی است طرفینی بودن این مودت و رحمت از واژه «ازواجها» استفاده می‌شود چرا که واژه زوج که جمع آن ازواج است به معنای همسر است و به هریک از زن و مرد اطلاق می‌شود (مهریزی، ۱۳۸۲: ۵۰).

پس از خلقت همسر آدم، خداوند می‌فرماید که در بهشت ساکن شوند و از هر میوه که بخواهند میل نمایند ولی به یکی از درختان اشاره می‌کند که به آن درخت نزدیک نشوند که نزدیکی به آن درخت موجب ظالم شدن آنان می‌گردد: «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵) و به آنان هشدار داده بود که شیطان دشمن آنان می‌باشد و مواظب باشند که آنان را از بهشت

خارج نکند که به رنج و زحمت خواهند افتاد: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى» (طه: ۱۱۷).

ولی شیطان او را وسوسه کرد و گفت ای آدم آیا می‌خواهی تو را به درخت زندگی جاوید و ملکی بی‌زوال راهنمایی کنم: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبُلَى» (طه: ۱۲۰).

و در سوره اعراف آمده که شیطان آن دو را وسوسه کرد تا آنچه را از اندامشان پنهان بود آشکار سازد و گفت: پروردگارتان شما را از این درخت نهی نکرد، مگر به خاطر اینکه اگر از آن بخورید فرشته خواهید شد یا جاودانه خواهید ماند و برای آنها سوگند یاد کرد که من برای شما از خیرخواهانم پس به این ترتیب آنها را فریب داد و از مقامشان فرود آورد و هنگامی که از آن درخت چشیدند اندامشان بر آنها آشکار شد و شروع کردند به قرار دادن برگ‌های درختان بهشتی بر خود تا آن را بپوشانند و پروردگارشان آنها را ندا داد که: «آیا شما را از آن نهی نکردم و نگفتم که شیطان برای شما دشمن آشکاری است؟ بدین ترتیب آدم پروردگارش را نافرمانی کرد پس گمراه شد آنگاه آدم و همسرش از کرده خود پشیمان شدند و گفتند: «قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (اعراف: ۲۳) گفتند: پروردگارا ما بر خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نبخشایی و به ما رحم نکنی مسلماً از زیانکاران خواهیم بود.^۱ این رویکرد قرآن نسبت به خلقت زن همان رویکرد نسبت به خلقت انسان است و تفاوت این رویکرد با آنچه که در تورات و انجیل ذکر شده در ظاهر بسیار متفاوت است اما در توجیه «خلق منها زوجها» در جایی دیگر می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱) این همانی را فقط می‌رساند و نه همزمانی در خلقت آدم و حوا.

بنابراین باید در تفسیر این آیات اصحاب علم و اندیشه غور بیشتر و توضیح عمیق‌تری را ارائه نمایند. بنابراین با توجه به آیات متعددی از قرآن درباره خلقت زن مطرح شده مبرهن می‌شود که زن همچون مرد در آفرینش استقلال دارد و خلقت او اصیل است.

۱. براساس مطالعات انجام شده توسط ن. درویشی، سیده فهیمه عبادی و رستمیان. ۱.

جایگاه زن در خانواده و اجتماع

منزلت زن در خانواده و اجتماع از دیدگاه تورات

انسان «نر و ماده» آفریده شده (سفر پیدایش، ۱: ۲۷) در تورات نقش دوگانه زن نسبت به مرد به عنوان همسر و مادر تعریف شده است و از عمق وجود «آدم» آفریده شده و با او هم سرشت است (صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۱۰) اینک آدم تنها نیست. او به عنوان «زوج» در کنار یک زن که «زوجه» نامیده می‌شود قرار دارد که در زبان عبری به «ایش» و «ایشیا» خوانده می‌شود. برحسب طرح الهی آفرینش زن از راه همسری مکمل مرد می‌گردد این رابطه بین زن و مرد در عین تفاوتی که وجود دارد براساس اصل مساوات باقی بماند اما گناه نخستین آنها را از این وضع منحرف نموده زن را تابع مرد گردانید (سفر پیدایش، ۳: ۱۶). زن دارای نقش محدودی در آیین یهود است. حق او در منزل تا آنجا که به تعلیم و تربیت مربوط می‌شود با حق شوهرش مساوی است اما شریعت موسی مقام درجه دومی را برای وی قائل است. یک زن رسماً در آیین‌های مذهبی شرکت نمی‌کند اما می‌تواند در شادی و جشن‌های عمومی شرکت جوید (سفر خروج، ۱۵: ۲۰-۲۱، تثنیه ۱۲: ۱۲، داوران ۲۱: ۲۱، سموئیل ۲-۶) در ضمن هیچ نوع وظیفه و تکلیف کهناتی برعهده او گذارده نمی‌شود و فقط مردها مکلف هستند به زیارت‌های واجب عزیمت کنند (سفر خروج، ۲۳: ۱۷). در قوانین تلمود کاهن اعظم حق ندارد بیش از یک زن داشته باشد. زن در محیط خانه یهودی به خاطر تقدس خانواده برتری بی‌چون و چرایی پیدا می‌کند.

ویل دورانت می‌گوید: در یهودیت، خانواده تقدیس می‌شود و از لحاظ سازمان اجتماعی آن را در منزلتی قرار می‌دهند که تنها هیکل (معبد اورشلیم) از آن بالاتر است این والاتباری در تمام قرون وسطی و قرون جدید مراعات می‌شد اما وقتی انقلاب صنعتی معاصر آغاز شد مقام خانواده نیز متزلزل گردید و انحطاط یافت (معزی، ۱۴۰۱). اما چه در عهد عتیق و چه در عهد جدید آیاتی وارد شده که نشان‌دهنده کرامت ذاتی انسان است یعنی محوریت کرامت «انسان» است بدون توجه به جنسیت آن بدین معنی که هم مرد و هم زن از این کرامت انسانی و ودیعه ذاتی برخوردار هستند (قادری، ۱۳۹۹). در عهد عتیق آمده است: و خدا به آنچه آفریده بود نظر کرد و همانا بسیار نیکو بود (سفر پیدایش، ۱: ۳۱). بنابراین عهد عتیق کرامت را مختص وجود آدمی دانسته او را مسلط بر تمامی حیوانات و موجودات مطرح کرد،

و در این بیان خود هیچ امتیازی بین زن و مرد قائل نشده است. اما گناه نخستین موجب این گردید که زن تابع مرد باشد اگرچه زن نه تنها بوجودآورنده جامعه بشری بلکه مادر جمیع زندگان نیز شد بهرحال شریعت موسی مقام درجه دومی را برای وی قائل است (سفر پیدایش، ۱۶:۳). مرد از زن وفاداری کامل در امور زناشویی را می‌خواهد در حالی که خود را مکلف به آن نمی‌داند «ده فرمان» احترام و شأن مساوی را برای دو والد قرار می‌دهد و در قانون «لاویان» در مورد فردی که به پدر یا مادر خویش دشنام می‌دهد تنبیهی یکسان در نظر گرفته شده است. در عهد عتیق از شوهرانی سخن می‌رود که زنان خویش را عمیقاً دوست داشته با آنها به نحو برابر رفتار می‌کردند. مرد رویای خود را چنین بیان می‌کند: «هر که زوجه‌ای یابد سعادت را هم یافته است» (امثال ۱۸:۲۲، ۵: ۱۵-۱۸). این رویاها به معنای داشتن «معاون موافق خود» و تکیه‌گاهی استوار و یافتن محیطی صمیمی برای خویش و پیدا کردن آشیانه‌ای برای مقابله با آوارگی و سرگردانی است (بن سیراخ، ۳۶: ۲۴-۲۷). یافتن زن به معنای یافتن زیبایی است که ابهت مرد را تأیید کرده و به وی اعتماد به نفس می‌بخشد چه بهتر که این زن شجاع هم باشد (امثال ۱۱:۱۶، ۴:۱۲، ۳۱: ۱۰-۳۱). اما دختران جوان اسباب نگرانی هستند. دختران همانند پسران در زندگی خانوادگی مشارکت دارند. آنها اغلب همراه پسران در جشنواره‌های مذهبی گروه‌بندی می‌شوند. به نظر می‌رسد که زن بر زندگی مذهبی خویش که خود در آن نقشی عهده‌دار نیست به دلخواه اعمال نفوذ می‌نماید (صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۰۹). به رغم این احترام و نفوذ زنان از حقوق مشابه مردان برخوردار نبوده‌اند. از آغاز نشانه‌هایی وجود دارد که زنان در مقایسه با دیگر افراد مانند دارایی در نظر گرفته می‌شدند. از زن در کنار املاک، خدمتکاران و حیوانات یاد می‌شد اگرچه کلمه خاصی برای متمایز بودن او از بقیه مایملک مرد به کار می‌رفت. همسران شوهران خود را «ارباب» می‌نامیدند، همچنان که یک برده پادشاه را خطاب می‌کند. یک زن قادر نبود نه از همسر خود جدا شود و نه می‌توانست بدون رضایت همسر یا پدر خویش عهد یا نذری را بپذیرد؛ اگر همسر یا پدر رضایت نمی‌داد آن عهد یا نذر باطل و نفی می‌شد. دختران و همسران نمی‌توانستند از مایملک پدر یا همسر خود ارث ببرند مگر آنکه همسر ارثی نداشته باشد (صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۰۹). در عهد عتیق دیده می‌شود که موسیس به دخترانی که هیچ برادری نداشتند و پدر مرده بودند گفت که به آنها قطعه معلومی از زمین پدر داده شود و آنها در مقابل قول دهند که با مردی از قبیله پدر ازدواج کنند. دختران

می‌توانستند در مواقعی مانند برده‌ها فروخته شوند و احتمالاً رها نشوند مگر آنکه دختر سیغۀ ارباب شود و او را نپسندد. سپس او می‌تواند، آزاد شود. در مجموع می‌توان گفت مردسالاری بر فضای قوانین مشروع عهد عتیق در مورد زنان حاکم است (ferguson, 1996:256). هم پدر و هم مادر هر دو شایسته احترام هستند. رعایت قوانین، رعایت قوانین غذایی بر هر دو جنس واجب است. عهد عتیق نسبت به خطرات سوءاستفاده از قدرت حساس است و بر عدالت در مورد کسی که مورد ظلم قرار گرفته تأکید دارد و به زنان به عنوان موضوع یگانه ستم افراطی آگاهی می‌دهد. شوهر می‌تواند زنش را طلاق دهد اما آن زن می‌تواند به وسیله کلام «رهاسازی» حمایت شود و هدف این کار حفاظت از سرنوشت او در برابر بهره‌کشی از وجود اوست. در سفر خروج چنین آمده است: بر بیوه زنی یا یتیمی ظلم نکنید و هرگاه بر او ظلم شود و او نزد من فریاد برآورد، البته فریاد او را مستجاب خواهم نمود. این مثالی است در رابطه با حساسیت نسبت به عدالت و شفقت نسبت به کسانی که به وسیله یک جامعه گناه‌آلود و ستمگر در حاشیه قرار گرفته‌اند. در توصیف عهد عتیق از زنان جامعه عبری و در موضوع و عبارت، شباهت‌های آشکاری با آداب و رسوم فرهنگ باستانی خاور نزدیک وجود دارد، نقش‌های سنتی اجتماعی زنان دگرگون شد. کودکان دیگر در حوزه قیمومت مادر نبودند. همسر ایده‌آل هم در خارج و هم در خانه کار می‌کند. گرچه معمول نبوده است زنان می‌توانستند به هر شغلی در جامعه عبری آن زمان غیر از کهانت، نبیه بودن و قضاوت بپردازند. بی‌شباهت به دیگر مذاهب شرق نزدیک باستان هیچ نبیه‌ای وجود ندارد. تصویر زن با تمام ویژگی‌های مذکور هنوز رتبه و مقام درخورش را به او اعطا نمی‌کند. دعای روزمره یهودیان در این ایام به صراحت چنین بیان می‌کند:

«خداوندا، متبارک هستی که مرا کافر، زن یا نادان نیافریدی (لئون دوفور، ۱۳۸۰: ۳۰۸)»
در حالی که زن با تسلیم و رضا می‌گوید: «خداوندا، متبارک هستی که مرا مطابق اراده خود آفریدی».

منزلت زن در خانواده و اجتماع از دیدگاه انجیل

در انجیل مقام و منزلت زن در آفرینش همان توصیف تورات است با اندک تفاوتی که به آن می‌پردازم. مسیح (ع) در فضای اجتماعی ستم‌آلود و طرفدار شرع آن دوران، نبوت خود را

آغاز کرد و نگرش جدید و کلی‌ای را نسبت به زنان مطرح نموده، او هیچ قانون تازه‌ای را جدا از حکم الهی «یکدیگر را دوست بدارید» مطرح نکرد همانگونه که او هرگز نهاد بردگی را محکوم نکرد، هرگز پیشنهاد نمود که به زنان باید آزادی اجتماعی بیشتر و پایگاه فردی بالاتر داده شود اما تعالیم بیشتری را عرضه کرد بخشی از تعالیم او نسبت به زنان بود. منزلت زن در آیین مسیح در روز مژده فرشته به مریم به زن عطا کرد (غلاطیان، ۴: ۴). پیام کامل انجیل درباره زنان نه تنها طرفدار تساوی انسانی در امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی است بلکه پیمان الهی را مدنظر قرار می‌دهد که محتوای رهاسازنده آن بر انسانیت و خلقت مبتنی است. نزدیک‌ترین مفهوم آن تعریف کتاب مقدس است از اینکه ما که هستیم و خلقت انسان، اعم از زن و مرد براساس تصویر خداوند صورت گرفته است (سفر پیدایش، ۱: ۲۷). ارتباط طبیعی بین زن و مرد براساس رابطه مسیح با کلیسا است اکنون جایگاه زن نه تنها در مقابل «آدم» است بلکه در مقابل مسیح نیز قرار می‌گیرد و سمبل کلیساست. «ای زنها، از شوهران خود اطاعت کنید که از خداوند اطاعت می‌کنید» (افسیان، ۵: ۲۲ و ۲۳ و ۲۴). انجیل در باب اهمیت ازدواج به مردان نیز گوشزد می‌کند که همسران خود را طوری دوست بدارید که مسیح کلیسای خود را دوست داشت زن و شوهر در واقع یکی هستند پس وقتی شوهر همسرش را محبت می‌کند در اصل به خویشتن لطف و محبت کرده است. در انجیل چنین آمده: «هرکس زن خود را به هر علتی غیر از علت زنا طلاق دهد و با زن دیگری ازدواج کند زناکار محسوب می‌شود» (متی، ۱۹: ۹-۱۳) اگرچه در آغاز، ایمان بر اختلاف بین زن و مرد فائق آمده بود به مرور زمان این اختلاف دوباره زنده گشت و خود را بر نظام کلیسای تحمیل نمود (صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۱۳). پولوس با در نظر داشتن نظام آفرینش به دو جنبه رفتار زن اشاره می‌کند: اول اینکه در اجتماع عبادی زن باید با سر پوشیده حاضر شود. زن با این انگاره نشان می‌دهد که شأن مسیحی او را از اطاعت شوهر و حفظ مقام دومی که در تعلیم شرعی به او داده شده معاف نمی‌سازد (قرنتیان، ۱۱: ۱۶-۱۲). همچنین زن اجازه ندارد در کلیسا تعلیم دهد. اگرچه پولوس امکان نبوت را برای زن نفی نمی‌کند (قرنتیان، ۱۱: ۵). زنان در جلسات باید ساکت باشند آنها نباید سخن بگویند بلکه باید گوش کنند و اطاعت نمایند. تورات فرموده است که زنان اگر سوآلی دارند در خانه از شوهران خود بپرسند (قرنتیان: ۳۴-۳۵). زنان در طرز پوشاک و آرایش خود باید باوقار باشند زنان مسیحی باید برای نیکوکاری و اخلاق خوب مورد توجه قرار گیرند.

نه برای آرایش مو یا آراستن خود به زیورآلات و لباس‌های پرزرق و برق. بیوه زنان باید به نیکوکاری معروف بوده فرزندان خود را به خوبی تربیت کنند و در آخر اینکه بسیاری از زنان روشنفکر عصر حاضر به اعتقادات پولوس رسول درباره حقوق زنان در مسیحیت اعتراض می‌نمایند و تعلیمات وی را نسبت به زنان عادلانه نمی‌دانند. اما آنچه مسلم است مسیحیت به آزادی و برابری حقوق زن و مرد تأکید دارد. عیسی نخستین بار منشور حقوق زن و مرد را تصویر می‌کند (صلیبی، ۱۳۸۵: ۱۱۴).

منزلت زن در خانواده و اجتماع از نگاه قرآن

در نگاه نخست به جایگاه زن در خانواده در نگاه قرآن شاید این آیه گویاترین رویکرد به منزلت زن باشد که خداوند می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم: ۲۱) پس زن در نگاه قرآن عامل آرامش و امنیت درون خانواده است و جایگاه زن در خانواده حفظ حریم آنچه توسط زن و چه توسط مرد یعنی که زوجین برای تأمین امنیت خانواده و زدودن تنش و ایجاد فضای آرام برای اعضاء خانواده باید پشتیبان یکدیگر باشند. خداوند در این خصوص می‌فرماید: «... هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ...» (بقره: ۱۸۷) این آیه بر پوشاندن عیوب یکدیگر هم هست به عبارت دیگر در مناسبات بین فردی بیشترین تأکید بر توجه به نقاط مثبت زوج یا زوجه است که این توجه موجب نثار عشق و محبت به یکدیگر می‌شود و همین امر امنیت و آسایش را فراهم می‌کند. خداوند در این خصوص می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِيَتَذَهَبْنَ بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء: ۱۹) دستوراتی که در این آیه از سوی خداوند به مردان ابلاغ شده عبارتند از:

- در زمان جاهلیت وقتی مردی از دنیا می‌رفت همسرش به عنوان ارث باید به یکی از وراث داده می‌شد که در اینجا اشاره به ممنوعیت این امر و اجبار به انجام آن است که تعبیر این آیه به ارث بردن از روی اکره است. برخی از مفسران «ترثوا» را به ارث بردن مایملک زنان می‌دانند (طالقانی، ۱۳۹۸: ۳۵۶).

- نکته دوم حرمت این ارث است و خداوند چنین ارثی را حرام دانسته (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ)

- و نکته سوم رفتار نیک داشتن با آنها است که کرامت آنها حفظ شود تعبیر قرآن و عاشروهنُّ بالمعروف است.

- و در جای دیگر خداوند تأکید بر پرداختن حقوق زنان در هنگام متارکه یا مرگ می‌کند آنجا که می‌فرماید: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا» (نساء: ۴) و این رعایت حقوق آنان عمدتاً ناظر بر حقوق مادی است مثل مهر، صدق اجرت‌المثل و غیره.

به همین دلایل قرآن با کسانی که ولادت دختر را ننگ می‌شمارند و آنها را می‌کشند برا این نکته تأکید دارد که عذاب الهی در کمین آنها است: «وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (۷) وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ (۸) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ» (تکویر: ۷-۹) (و هنگامی که نفوس خلق همه با همجنس خود در پیوندند (۷) و هنگامی که از دختران زنده به گور شده باز پرسند (۸) که (آن بی گناهان) به چه جرم و گناه کشته شدند؟!). اسلام هیچ تفاوتی بین پسر و دختر قائل نیست و حتی تولد دختر را هدیه از جانب خداوند می‌داند «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر: ۱) و در جای دیگر می‌فرماید: خداست تنها مالک آسمان‌ها و زمین و هر چه را که بخواهد می‌آفریند. به هر که بخواهد فرزند دختر و به هر کس بخواهد فرزند پسر عطا می‌کند. «لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنَّا نَاهَا وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ» (شوری: ۴۹).

قرآن هرگز نمی‌گوید که هیچ زن درستکاری وجود ندارد. بلکه همه مؤمنان چه زن و چه مرد به تبعیت از آن دسته از زنان که مانند حضرت مریم (س) و آسیه زن فرعون هستند راهنمایی می‌کند و هر کس از مرد و زن، کار نیکی، به شرط ایمان به خدای به جای آورد ما او را در زندگی خوش و باسعادت زنده می‌گردانیم و اجری بسیار بهتر از عمل نیکی که کرده به او عطا می‌کند. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷) و در جای دیگری می‌فرماید: مردان و زنان مؤمن همه یاور و دوستدار یکدیگرند خلق را به کار نیکو وادار و از کار زشت منع می‌کنند و نماز به پای می‌دارند و زکات می‌دهند و از خدا و پیامبرش فرمان می‌برند آنانند که خدا به زودی مشمول رحمتشان قرار خواهد داد که خدا توانا و حکیم است. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۷۱) این رویکرد

تا جایی پیش می‌رود که پیامبر اسلام به صراحت اهانت‌کنندگان به زنان را نشانی از بی‌کرامتی و سفله بودن خود مردان به حساب می‌آورد. آنجا که می‌فرماید: «خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَأَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي مَا أَكْرَمَ النِّسَاءَ إِلَّا كَرِيمٌ وَلَا أَهَانَهُنَّ إِلَّا لَيْمٌ» (پاینده، ۱۳۹۲: ح ۱۵۲۰) به یاد داشته باشیم که پیامبر اسلام محمد (ص) با سیره رفتاری خویش به زنان همچون مردان ارزش بخشید چنان که در جریان بیعت، زنان نیز همپای مردان با ایشان بیعت کردند. در جریان ظهور و قیام منجی جهان نیز زنان خواهند بود و براساس روایت، پنجاه زن در رکاب ایشان به همراه مردان خواهند جنگید (معجم احادیث الإمام المهدی، ۱۳۸۶: ۵۰۰) ^۱ در سراسر قرآن از زنان همدوش مردان در حضور اجتماعی یاد شده است. آنجا که می‌خوانیم: همانا کلیه مردان و زنان مسلمان، مردان و زنان باایمان، مردان و زنان اهل اطاعت و عبادت، مردان و زنان راستگوی و مردان و زنان صابر و مردان و زنان خدا ترس و خاشع و مردان و زنان خیرخواه مسکین‌نواز، مردان و زنان روزه‌دار، مردان و زنان خوددار از تمایلات حرام و مردان و زنانی که یاد خدا بسیار کنند برای همه آنها خدا مغفرت و پاداش بزرگ مهیا کرده است «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۵) خلاصه اینکه صدق و ایمان و خشوع و صبر و تمام برتری‌ها میان مردان و زنان برابر بیان شده است. این آیه گویای حلیت مشارکت اجتماعی و بلکه ضرورت بر آن است و منظور از مشارکت اجتماعی حضور در عرصه‌های سیاسی، فرهنگی و بنای جامعه است همراه با توسعه علوم و اثرگذاری بر آراء و اندیشه جامعه و مبارزه با جهل و خرافات است آنجا که می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ» (آل عمران: ۱۱۰) همانگونه که ملاحظه می‌شود مخاطب آیه همه مسلمانان هستند چه زن و چه مرد و زنان به دلیل نفوذ کلامشان نقش مهمی در اصلاح جامعه را عهده داراست و برای تأکید اشاره می‌کنم به این آیه که می‌فرماید:

۱. «و یجیء و الله ثلاث مائة و بضعة عشر رجلاً فیهم خمسون امرأة یجتمعون بمكة علی غیر میعاد قرعا کفرع الخریف یتبع ۱ بعضهم و هی الآية الی قال الله: «اینما تکنوا یأت بکم الله جمیعا إن الله علی کل شیء قذیر...».

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات: ۱۰) قرآن برای تأکید بر این امر که زن و مرد هردو در قبال جامعه خود مسؤولند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳) ناگفته نماند که موضوعات مربوط به زنان در قرآن بسیار گسترده است اما عمده بحث در اینجا عدم تبعیض میان زن و مرد و تأکید بر حفظ حرمت زنان به عنوان نیمی از اجتماع مورد بحث است و البته مباحث مناقشه‌برانگیز هم وجود دارد که باید در مبحث دیگری مورد توجه قرار گیرد. اعم از جایگاه مادری و اینکه به تعبیر رسول الله بهشت زیر قدم‌های آنها است و منزلت اجتماعی برای زنان و دختران و نکته مهم حفظ حقوق زنان است که این حقوق دربرگیرنده مباحث اقتصادی و بر خور داری از آزادی عمل آنان در تملیک اموال و ارث و دیه و نفقه و مهر و صداق گرفته تا مباحث اجتماعی و اختیار آنان در مشارکت‌های اجتماعی، ازدواج، طلاق شاهد بودن و امور سیاسی همچون بیعت با رسول الله، تولیت جامعه (بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) و زمامداری در داستان بلقیس و صحنه گذاشتن بر نحوه زمامداری وی و مشارکت در امر به معروف و نهی از منکر و پاداش الهی که جنسیت بردار نیست این وجیزه عمدتاً ناظر بر ادیان توحیدی در خصوص جایگاه و منزلت زن در خانواده و جامعه است با تأکید بر این نکته که دین یهود و دین مسیح در گذر زمان دچار تحریفاتی شده‌اند که به آنها اشاره شد.

نتیجه

همانطور که گفته شد زن در آیین یهود در عصر حاضر دارای شخصیت و منزلت مستقلی نیست نه در آفرینش و نه در جایگاه اجتماعی. در این آیین زن و دختر مایه ننگ به حساب می‌آید و این کم ارزشی حتی در اندیشه، سخن و رفتار و اراده زنان نیز مورد نگرش است و در آیین مسیحیت اگرچه توصیه‌ها عمدتاً سرچشمه گرفته از مهربانی و محبت است و به مدارا با زنان توصیه شده است اما در عین حال وجود زن به عنوان یک موجود شیطانی و شر به حساب می‌آید. در اسلام اما دریچه‌های روشنی به روی زنان باز شد، از حرمت قتل دختران تا همسانی در تولیت امور «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَٰئِكَ

سَيِّزُحْمَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۷۱) و سیره پیامبر اسلام خود بهترین نشانه برای ارزش بخشیدن به مقام و منزلت زن در اجتماع و خانواده و صاحب کرامت ذاتی تلقی می شود. استعداد و توانایی زنان در مراتب والای کمال و قرب الهی مشهود است.

منابع

- قرآن.
 - تورات.
 - انجیل (کتاب مقدس).
۱. ابن عاشور، محمدطاهر (۱۴۲۰ق.) / *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
 ۲. پاینده، ابوالقاسم (۱۳۹۲). *نهج الفصاحه*. ترجمه کاظم عابدینی مطلق، قم: ندای دوست.
 ۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *زن در آئینه جمال و جلال*. قم: اسراء.
 ۴. صلیبی، ژاسنت (۱۳۸۵). *هویت زن در مسیحیت، دوفصلنامه بین المللی حقوق بشر*، دوره ۰۱، شماره پیاپی ۱، صص ۱۰۳-۱۱۴.
 ۵. طالقانی، سیدمحمود (۱۳۹۸). *پرتویی از قرآن*. ج ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار.
 ۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
 ۷. قادری، سیدرضی (۱۳۹۹). *سایت شیعه شناسی* <http://www.shiastudy.ir>
 ۸. کوهن، آبراهام (۱۳۸۲). *گنجینه ای از تلمود*. ترجمه از متن انگلیسی امیرفریدون گرگانی، ترجمه و تطبیق با متون عبری یهوشوع، نتن الی. تهران: اساطیر.
 ۹. لئون دوفور، گزایوه (۱۳۸۰). *فرهنگ الهیات کتاب مقدس*. تهران: کانون یوحنا ی رسول.
 ۱۰. ماکنتوش، تشارلز (۱۹۸۰م.). *کتاب مقدس، عهد عتیق*. ج ۱، مذاکرات علی سفر التکوین، مترجم ناشد ساویرس، انگلستان: کنیسه الاخوه.
 ۱۱. مطهری، مرتضی (۱۴۰۱). *روابط زن و مرد در اسلام*. تهران: صدرا.
 ۱۲. *معجم احادیث الإمام المهدی علیه السلام* (۱۳۸۶). ج ۱، قم: موسسه المعارف الاسلامیه.
 ۱۳. معزی، محمدحسین (۱۴۰۱). *زن در تورات و قرآن: تاملاتی در باب جایگاه زن*. قم: شرکت تعاونی توزیعی خانه اندیشه زحل.
 ۱۴. مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). *شخصیت و حقوق زن در اسلام*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
 ۱۵. وحیدی، محمدحسین (۱۳۹۹). *شخصیت وجودی زن از منظر قرآن و عهدین*. سایت تخصصی شیعه.
 ۱۶. ویکی فقه، جایگاه زن در ادیان مختلف <http://fa.wikifegh.ir>
 ۱۷. Ferguson Bandete *New dictionary of theology*: Bath press 1996.
 ۱۸. Tompson J.A, *Handbook of life in Bible Time*, inter-varsity press.

Criticizing the foundations of Orientalists on the Issue of Qeraat of the Qur'an

Bagher Rriyahimehr

. Assistant Professor of the Mustafa International University, dr.riahi@chmail.ir.

DOI: 10.22034/iscw.2023.713498

Orgina Research

Received:

2022-08-20

Accepted:

2023-09-27

Keywords:

Orientalists,
differences in
readings,
sources of
Quranic
revelation,
Readings
(Qerraat)

Abstract: The science of recitation is one of the Quranic sciences that plays significant role in understanding the Quran and differences in recitations will be effective in understanding different meanings of the Quran. According to the importance and connection of the difference of readings with the change and distortion of the words of the Qur'an, Orientalists have researched and raised doubts in this field. Using the descriptive-analytical method and with a critical approach, the present article examines the foundations and origins of certain opinions of famous orientalists. It seems that what forms the intellectual foundation of this group of Orientalists is, firstly, the long-standing hostility of the West towards Muslims, which is also visible in their approach to studying the Qur'an, and on the other hand, the lack of attention to the principles of research. And it can be clearly seen that the aim of Orientalists from such researches was not and is not to know Islam and the Qur'an. The researches of Orientalists on the issue of recitations of the Qur'an, from the point of view of the research method, the lack of investigation of Imamiya sources

بازپژوهی تحلیلی مبانی مستشرقان در حوزه اختلاف قرائت قرآن

باقر ریاحی مهر

استادیار جامعه المصطفی العالمیه، dr.riahi@chmail.ir

DOI: 10.22034/iscw.2023.713498

چکیده: علم قرائت یکی از علوم قرآنی است که نقش بسزایی در فهم قرآن دارد و اختلاف در قرائات، مؤثر در دریافت معانی مختلفی از قرآن خواهد بود. با توجه به اهمیت و ارتباط موضوع اختلاف قرائات با تغییر و تحریف الفاظ قرآن مستشرقان به تحقیق و طرح شبهات در این زمینه پرداخته‌اند. نوشتار حاضر با بهره جستن از روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد انتقادی به بررسی مبانی و خاستگاه‌های آرای خاص مستشرقان مشهور از جمله: ۱- عدم اعتقاد به حقانیت وحی قرآنی و تأثیر آن در آرای مستشرقان در حوزه اختلاف قراءات، ۲- عدم اعتقاد به نبوت پیامبر اکرم (ص) و تأثیر آن در آرای مستشرقان در حوزه اختلاف قراءات، ۳- عدم اعتقاد به جمع و تدوین نص قرآن در زمان حیات پیامبر(ص) و تأثیر آن در آرای مستشرقان درحوزه اختلاف قراءات، می‌پردازد. به نظر می‌رسد، آنچه پایه و اساس فکری این دسته از مستشرقان را شکل می‌دهد، در وجه اول، عنادورزی دیرینه‌ی غرب نسبت به مسلمانان می‌باشد که این مسئله در رویکرد قرآن‌پژوهی ایشان نیز به چشم می‌خورد و وجه دیگر، عدم توجه به اصول پژوهش می‌باشد، و به روشنی می‌توان دریافت که هدف مستشرقان از این گونه پژوهش‌ها، شناخت اسلام و قرآن نبوده و نیست. پژوهش‌های مستشرقان در مسئله قرائات قرآن، چه از جهت روش تحقیق، عدم بررسی منابع امامیه و عدم آگاهی کامل از مسئله اختلاف در قرائات، از جمله کاستی‌ها و نواقص غیرقابل قبول مستشرقان می‌باشد.

صص:

۴۳-۱۹

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۵/۲۹

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

مبانی و خاستگاه

مستشرقان،

اختلاف قرائت،

مصادر وحی

قرآنی،

جمع و تدوین

نص قرآن

- مقدمه

برای درک و فهم هر متنی، مسایل و موضوعاتی وجود دارد که باید قبل از وارد شدن در فرایند فهم متن، آنها را بررسی و در قبالشان موضع خاصی اتخاذ کنیم. زیرا این اتخاذ موضع در قبال آنها در فهم ما از متن مؤثر بوده و به لحاظ منطقی مقدم بر اصل تلاش برای فهم متن است، و در حقیقت پایه‌های فهم متن محسوب می‌شود. این بحث در باب متون دینی، اهمیت مضاعفی می‌یابد؛ زیرا موضع و نگاه خواننده و فهم‌کننده متون دینی، به ویژه در بحث‌هایی مانند منشأ و خاستگاه متن، نوع موضوع و زبان آن، مخاطب و هدف متن و مسایلی از این قبیل، بسیار سرنوشت‌ساز بوده و نتایج متفاوتی را برای اصل فهم، مقدار فهم و یا چگونگی فهم رقم خواهد زد. قرآن کریم به عنوان آخرین و کامل‌ترین پیام الهی نیز داخل در این بحث مهم است؛ یعنی این متن و حیانی الهی زمانی نقش جوهری‌اش، هدایت و سعادت بشر، را ایفا می‌کند که درست و دقیق درک و فهم شود. فهم درست قرآن در نگاه اسلامی، مبانی و زیرساخت‌های اعتقادی خاصی دارد که پذیرفته‌شده همه فرق اسلامی است که از آنها به عنوان مبانی فهم قرآن یاد می‌شود و تشکیک در هر یک از این مبانی، ضمن خدشه به اعتبار قرآن، فهم درست آن را نیز دچار اختلال خواهد کرد. در این فصل، به مهم‌ترین مبانی و پیش‌فرض‌های قرآن‌پژوهی مستشرقان آمریکایی پرداخته شده که با توجه به حجم کلی رساله سعی در اختصارگویی بوده و تفصیل آن به رساله‌های مستقل دیگر دانش‌پژوهان این عرصه محول شده است.

مهم‌ترین مبانی و پیش‌فرض‌های فهم قرآن از نگاه اسلامی عبارتند از:

- ۱- قرآن کریم کلام خداوند حکیم است.
- ۲- نزول قرآن، و همه کتب آسمانی دیگر، از سوی خداوند دارای حکمت و هدف بوده و هدف اصلی نیز هدایت انسان‌ها است.
- ۳- خدای حکیم را فعل خلاف حکمت نَسَزَد، پس در راستای حکمتش برای تحقق مفاهمه، به زبان عقلا با مردم سخن می‌گوید.
- ۴- خداوند حکیم مبرای از هرگونه عمل لغو و باطلی است؛ لذا کلامش دارای معنا و حکمت است.
- ۵- این معنای حکیمانه و هدفمند، در متن قرآن با وحی مکتوب تحقق و تجسم یافته است.
- ۶- زبان قرآن هرچند ترکیبی است، اما واقع‌نما است. در زبان واقع از کنایه، استعاره و مجاز هم استفاده می‌شود.

- ۷- قرآن کلام خالق حکیم علی الاطلاق است؛ لذا مطلبی خلاف اصول عقلی در آن راه ندارد.
- ۸- قرآن کلام خدای حکیمی است که از نزولش هدف و غرضی معقول دارد، پس در مطالعه آن باید در جست و جوی قصد مؤلف یا مراد شارع باشیم. (نصری، ۱۳۸۹ش، صص ۲۵۲-۲۵۳)
- در بررسی پژوهش‌های اسلامی مستشرقان نمی‌توان بی‌توجه به ریشه‌ها و زیر بناهای تشکیل دهنده افکار و آرای آنها بود. مطالعات اسلامی و مکتوبات مستشرقان مورد بحث و به وجه اخص در مبحث اختلاف قراءات قرآن کریم دارای آسیب‌های مطالعاتی و پژوهشی فراوانی است که شکل‌گیری آرای خاص آنها در این زمینه نیز مربوط به همین خاستگاه‌ها است.

۲- معناشناسی قرائت

قرائت از ریشه‌ی «قرء» گرفته شده و به معنای جمع کردن و پیوستن است و قرائت قرآن به معنای ضمیمه کردن حروف و کلمات در کنار هم می‌باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۶۶۸)

صاحب‌العین در این باره می‌نویسد:

«واژه «قرائت» درباره قرآن و دیگر کتاب‌ها و نوشته‌ها به کار می‌رود، با این تفاوت که درباره قرآن تلفظ الفاظ و کلمات در آن، لازم است؛ ولی در مورد سایر کتاب‌ها و نوشته‌ها، اصل در آن، ادراک معنا و مفهوم کلام است، خواه با نگاه کردن و مطالعه و خواه با تلفظ و خواندن باشد». (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۳۴)

علمای لغت معانی متعددی برای واژه قرأ ذکر کرده‌اند. زجاج قرائت را به معنای جمع کردن و گرد آوردن دانسته است. (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۷۸) قطرب نحوی قرائت را به انداختن و اسقاط معنی کرده است. (همان) ابن عطیه قرائت را به معنای تلاوت و خواندن آورده است. (صاری، ۱۳۹۲، ص ۲۸۲). عده‌ای دیگر از لغت‌شناسان نیز این معنا را پذیرفته‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۳، ص ۴۱۲).

اولین مرحله قرائت قرآن توسط جبرئیل صورت گرفته که با خطاب إقرأ (بخوان) به پیامبر(ص) قرآن را تعلیم داده است. طبق دیدگاه بیشتر مفسرین (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۱۷؛ طبرسی، ۱۴۰۶، ج ۱۰، ص ۵۱۲) اولین آیاتی که بر رسول خدا(ص) نازل شده است، این آیات بوده است: «أَفْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أَفْرَأَ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ» (علق ۱/۵-)

روشن است که مقصود از آموزش قرآن به پیامبر(ص) این بوده که هم خود آن حضرت از آموزه‌های الهی آگاهی یابد و هم آنها را به مردم منتقل کند، تا برای آنها با عمل به آن آموزه‌ها رستگاری به ارمغان بیاورد. بی‌تردید برای انتقال این آموزه‌ها و آیه‌های قرآن به مردم راهی جز آموزش و قرائت آنها وجود ندارد. قرآن در این باره می‌فرماید:

«وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنُزِّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»، (اسراء/۱۰۶)؛

پس قرائت به معنای تلاوت و خواندن می‌باشد و عالمان شیعه برآن متفق علیه هستند، و بر این باورند که پیامبر(ص) هر چه که جبرئیل به آن تعلیم داده بود را بدون هیچ کم و کاستی به مردم ابلاغ کرده است.

دانشمندان علوم قرآنی نیز از «قرائت» تعاریفی ارائه داده‌اند. در اینجا به چند نمونه از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. صاحب کتاب البرهان می‌نویسد: «قرائت عبارت از اختلاف مربوط به الفاظ و عبارات وحی است که این اختلاف درباره حروف و کلمات قرآن و کیفیت آنها از قبیل تخفیف و تشدید و امثال آنها از سوی قرآء نقل شده است». (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸).

بر این تعریف اشکالاتی وارد شده است از جمله اینکه قراءات منحصر به الفاظی از قرآن مجید شده است که در نحوه خواندن آنها اختلاف است؛ در حالی که علمای علم قرائت گستره آن را به الفاظی که در قرائتشان اختلافی نیست نیز گسترش داده‌اند.

۲. ابن جزری می‌گوید: قرائات عبارت از علم به کیفیت اداء کلمات قرآن و اختلاف این کیفیت است؛ اختلافی که به ناقل و راوی آن منسوب می‌باشد. (ابن جزری، ۱۳۶۸، ص ۳)
از این تعریف نکاتی به دست می‌آید:

الف: اختلاف قرائات مربوط به آیات قرآن نیست، بلکه مربوط به ناقلان قرائت است.

ب: علاوه بر این از جمله شرایط اساسی قرائت، شنیدن کیفیت اداء کلمات است. مطابق این شرط ابن جزری می‌گوید: قاری باید از خواندن مطابق قرائتی که از نظر او صحیح است ولی نقل و روایت، آن را تأیید نمی‌کند و نیز از قرائت به آن صورت که از نظر اعراب و لغت روایتی در مورد آن وجود ندارد، خودداری نماید. (همان)

۳. دمیاطی نیز قرائت را این چنین تعریف می‌کند: «قرائت علمی است که به چگونگی ادای کلمات قرآن و اختلاف‌هایش، همراه با نسبت دادن به ناقل آن است». (الدمیاطی، ۱۴۲۷، ص ۵).

از این تعریف آشکار می‌شود که شنیدن از استاد شرط اساسی در صحت قرائت است، ضمن این که اشکالی که بر تعریف زرکشی وارد شده بود، بر این تعریف نیز وارد است.

۴. زکریا انصاری در تعریف قرائت می‌گوید: «قرأء معتقدند که قرآن کریم باید قرائت شود اعم از اینکه قرائت را به معنای تلاوت و یا به معنای ادا کردن باشد». (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۱۵۸).

با اینکه در تعریف زکریا انصاری محدودیت در تعریف قبل که شرط قرائت شنیدن از اساتید است به چشم نمی‌خورد؛ اما در تعریف وی شرط دیگری برای اعتبار قرائت آمده است و آن اینکه باید این قرائت مسموع و منقول با قرآن منطبق باشد؛ چه این که این قرائت بدون حضور و تلاوت نزد استاد صورت گرفته باشد و چه بصورت اداء در حضور استاد تلاوت شده باشد.

۳- مهمترین مبانی و خاستگاه مستشرقان در حوزه اختلاف قرائت

بررسی خاستگاه‌های آرای مستشرقان و آسیب شناسی آن در کنار نقد و بررسی این آراء لازم به نظر می‌آید تا ریشه‌های شکل‌گیری این اعتقادات واضح گردد. در این مسیر به بررسی خاستگاه‌های اعتقادی آراء مستشرقان در حوزه اختلاف قرائت قرآن پرداخته می‌شود. در این زمینه مهمترین خاستگاه و منشأهای شکل‌گیری نظریات خاص خاور شناسان در باب اختلاف قراءات عبارتند از:

۳-۱- عدم اعتقاد به حقانیت وحی قرآنی و تأثیر آن در آرای مستشرقان در حوزه

اختلاف قراءات

وحی که همان ارتباط خداوند با برگزیده‌ی خویش است در قرآن به اشکال مختلفی همچون الهام و در دل انداختن تا سخن گفتن بی‌واسطه‌ی خداوند با برگزیده‌ی خوی مطرح شده است. «وحی در واقع تفهیم یک سلسله حقایق و معارف از طرف خداوند به انسانهای برگزیده و برای هدایت مردم از راه دیگری غیر از راههای عمومی و شناخته شده همچون حس و تجربه و عقل و شهود عرفانی است و وظیفه‌ی پیامبران ابلاغ مفاهیم و معارف الهی به مردم است». (سفر تکوین، ۹، ۲۰ تا ۲۲)

مسیحیان و یهودیان اولیه اعتقاد به پیامبری و انسان بودن حضرت عیسی (ع) داشتند و بر پایه‌ی اینگونه مسیح‌شناسی، وحی مسیحی به معنای سخن گفتن خدا با مسیح به همان شیوه مخصوص پیام رسلانی به تمام پیامبران است و عیسی (ع) نیز نیز برگزیده‌ی وحی تشریحی الهی است. «عقیده به حقیقت وحی و رسالت حضرت مسیح به واسطه‌ی پولس، اشراف‌زاده و روشن فکر یهودی یونانی مآب با افکاری آمیخته از یهودیت، میترائسیم، اورفئیسیم که از حواریون نبود و هرگز مسیح را ندیده بود، تغییر یافت. او

چهره‌ای جدید از مسیحیت ارائه داد که اکنون نیز بر جوامع مسیحی حاکم است و آن مسیح‌شناسی لوگوسی و تجسم وحی در شخص مسیح است». (همان، ص ۱۴۴)

اعتقاد به الوهیت مسیح بین مسیحیان رایج گشت بدین سان پولس پایه‌گذاری الهیاتی شد که پذیرش آن برای مشرکان مأنوس با خدایان منجی که به خاطر نجات بشر مرده‌اند سهل می‌نمود. مسیحیان معتقد نیستند که حضرت مسیح کتابی را آورده باشد، بلکه خود وحی الله متجسد است. او حامل رسالت نیست بلکه رسالت است. مسیح الوهی خود خدای فرود آمده است که وحی را به حواریون انتقال می‌دهد و آنها وظیفه‌ی جهانی کردن این دین را به عهده دارند و رسولان خوانده می‌شوند.

گرایش بر سه خدایی - یا همان خدایان بسیار - از تأثیر آئین‌های گذشته بر مسیحیت می‌باشد و همین نیز موج غلبه‌ی مسیحیت پولوسی بر مسیحیت توحیدی شد. از منظر یهود وحی به معنای تکلم الهی با رسول، بالاترین نوع وحی است که اختصاص به حضرت موسی (ع) دارد و از این رو آن حضرت افضل انبیا است و مابقی انبیا تنها از طریق خواب و رؤیا با خداوند در ارتباط بوده‌اند. اینگونه انبیا موسوم به رایی و یا پیشگو هستند.

از این روی می‌توان به این مسأله پی برد که چگونه مستشرقان - که در اکثر موارد - خود از یهود و مسیحیت هستند و نباید منکر پدیده‌ی وحی باشند بر وحی قرآنی خرده گرفته و حقانیت الهی آن را باور ندارند. آنها در بهترین رویکرد به قرآن کریم آن را الهامات به قلب پیامبراکرم می‌دانند و لکن فرق است میان کسی که به او وحی می‌شود و یا اینکه به بیان الهامات خویش می‌پردازد.

نولدکه معتقد است که پیامبر دستخوش هیجان‌ات و عواطف سرکشی بوده است که سرانجام ایشان را به آنجا رساند که باور کند با غیب و الوهیت در تماس است. او حالاتی را که هنگام اخذ وحی بر پیامبر عارض می‌گشت دلیل بر همین تخیلات می‌داند و معتقد است بیشترین تلقی وحی در هنگام شب رخ می‌داد که نفس انسان بیشترین قابلیت را برای استقبال تخیلات دارد. (نولدکه، ۲۰۰۸م، ص ۴ تا ۲۵). البته باید توجه داشت، الهام هر چند که راستین باشد، هرگز برای دیگران حجت نیست، زیرا تنها بارقه‌ای است الهی که در دل کسی افکنده می‌شود و راهنمای عملی انسان به خیر است. اشکال نولدکه در این است که قرآن را مجموعه الهامات راستین پیامبر می‌داند.

در این رابطه یکی از محققان می‌نویسد: «اولین نتیجه‌ی این اعتقاد نولدکه، مسأله انکار مجموعه سیستم فرستنده و گیرنده و واسطه‌ی وحی است. دومین نتیجه نیز این است که الفاظ قرآن کریم ساخته و

پرداخته ذهن پیامبر است و تمام این سخن که نام وحی به خود گرفته است در وضعیتی هیجانی و عاطفی ظهور یافته است». (صادقی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۶۶).

نولدکه، قدرت انکار نبوت پیامبر را نداشته است و از این روی در صدد کمرنگ‌تر نمودن این حقیقت برآمده و تنها به دنبال جدل با قرآن بوده است.

ریچارد بل، وحی الهی را ناشی از الهام خداوند بر دل پیامبر اکرم می‌داند که جامه‌ی الفاظ پوشانیدن آن تنها بر عهده‌ی پیامبر اکرم بوده است. (بل، ۱۳۸۲، ص ۳۳). بنابر معتقدات مسلمانان وحی الهی از هر دو جهت لفظ و معنا منزل از جانب پروردگار است. همین مسأله سبب شد که قرآن بسان معجزه‌ای برای بشر رخ بنماید که در طول چهارده قرن از نزول آن هرگز کسی نتوانسته است پاسخ تحدی قرآنی را بدهد و به هم‌آوردی هم‌سان کلام الهی بپردازد. گلدزیهر، قرآن و وحی الهی - را برآمده از حالات روحانی و نفسی پیامبر می‌داند که با دیدن شرایط آکنده از ظلم و جوح آن زمان و به مدد معارفی که از تورات و انجیل فراگرفته بود به آوردن قرآن دست زد. (گلدزیهر، ۱۳۷۸ق، ص ۱۱ و ۱۲).

می‌توان گفت قول این مستشرقان شبیه مشرکین است، زیرا آنها نیز قرآن را اساطیر الاولین و شعر و... و پیامبر را ساحر و مجنون و کاهن و... خواندند. اقوال گلدزیهر و امثال او در رابطه با وحی و بعثت پیامبر اسلام تنها نوعی تنافر علمی و نشوز معرفتی است. او که نبوت پیامبر اکرم را مقبول نمی‌داند و حقانیت وحی الهی را به پیامبر اکرم به تبع اعتقاد اول خویش مخدوش می‌داند، اسلام را تنها از جمله بدعت‌های پیامبر اکرم می‌شمارد و می‌نویسد:

«محمد(ص) اساس دعوت خویش را بر توبه و ندامت و خضوع و تمثیلاتی که متعلق به روز جزا است بنیان نهاد... و قرآن اثری از آثار ادبی جهانی است که بر پایه‌ی نهایت عالم و حساب و کتاب موجودات است». (همان، ص ۱۴).

گلدزیهر نه تنها باوری صحیح نسبت به وحی قرآنی ندارد بلکه ثالثاً مقدس را بسیار بهتر از توحید اسلام می‌داند. این مسأله تنها ریشه در عقاید کافران و آئین تحریف شده‌ی مسیح دارد.

نباید از تأثیر دوره‌ی رنسانس و شکوفایی علمی و تعمیم قوانین علمی در تمام پدیده‌ها و مقایسه وحی با سایر پدیده‌های علمی و تجربی در غرب صرف نظر کرد. تحولی که در دوره‌ی رنسانس در حیات مادی بشر رخ داد به آنجا انجامید که بشر در درک بسیاری از حقایق ماورای الطبیعه عاجز بماند و خط بطلان بر بسیاری از آنها بکشد. این مسأله در کنار بسیاری از تحریفاتی که در کتب مقدس رخ داده بود

که آن را از همراهی با رشد علمی باز می‌داشت منجر به برتری اهل عقل بر نقل در غرب گردید. به موجب این مسأله کتاب مقدس و کلیسا از صحنه‌ی حیات مادی کنار زده شد و این بدبینی در ذهن و باور مستشرقان در رویارویی با اسلام بی‌تأثیر نبود.

باید توجه داشت که وحی راه ویژه‌ای برای پیام‌رسانی است که نقطه‌ی مشترک تمام ادیان الهی است و این وحی با مکاشفه و الهام متفاوت است و شرایط ویژه‌ای چون: امانت، صداقت، راستی، پاک‌ی، کمال عقلائی و سلامت فطری و... را خواهان است. براساس الگویی که کتاب مقدس ارائه می‌دهد، نبوت و وحی الهی - هیچ ویژگی خاصی را نمی‌طلبد. فالگیری و کهنات، حکمت‌آموزی و سحر و جادو... همه شعبه‌های گوناگون وحی الهی است و پیامبران و وحی پذیران همه افرادی معمولی هستند که مرتکب عصیان و گناه می‌شوند و خدعه و دروغ و نیرنگ و نفاق در کار ایشان معمول است. با توجه به همین رویکرد و با چاشنی غضب و حقد، شرق شناسان مباحث خویش را پیرامون معارف اسلامی سامان می‌دهند. هرگز مفهوم عصمت در قاموس ذهنی آنها نمی‌گنجد و در مباحث خویش را معارف اسلامی سامان می‌دهند و در مباحث خویش گرفتار قیاس معارف اسلامی با کتب مقدس می‌شوند و نه به دنبال تغییر مفاهیم اسلامی در تطابق با کتب مقدس هستند و نه فهم حقایق آن.

مهمترین هدف استشراق تشکیک در صحت اسلام به واسطه‌ی تشکیک در صحت وحی است. پذیرش حقایق دین اسلام مترتب بر پذیرش حقیقت وحی است و حقیقت وحی همان حد فاصل میان انسانی است که از جانب عقل خویش می‌اندیشد و قانون‌گذاری می‌کند و انسانی که جانب خداوند ابلاغ می‌کند، بدون هیچگونه تغییر و نقص مستشرقان فهمیده‌اند که موضوع وحی، منبع ایمان و یقین مسلمین است و اگر تشکیک در این ریشه ایجاد شود، امکان تکفیر تمام مشعبات آن نیز موجود است.

ضیاءالدین عتر - قرآن پژوهشان معاصر اهل سنت - در توجیه مسلک مستشرقان می‌نویسد:

«مستشرقان پای در جای پای کافرین صدر اسلام نهاده‌اند. آنها دو مسلک را در مسیر خویش طی می‌کنند. اول، توجیه همان تهمت‌های جاهلی با عبارات‌های دیگر که متناسب با مفاهیم عصر باشد. مثلاً: در پدیده وحی با افتراء بر پیامبر و توجیه آنها با عنوان اوهام و خیالات نفسانی و صرع و... ظاهر عبارات خویش را تغییر داده‌اند و دیگری بیان همان شبهات و افتراءات با همان طرز بیان است.» (ضیاءالدین عتر، ۱۳۳۰ق، ص ۷۱). و از این جهت است که می‌بینیم آنها حتی منکر بسیاری از معجزات پیامبر اکرم هستند، حال آنکه خود از اهل کتاب بوده و معتقد به تأیید الهی به دو رسول عیسی و موسی(ع) با معجزات مادی هستند.

بنابر عقاید مسلمین، خداوند متعال به ذات خویش و بدون هیچ واسطه‌ای متکلم این وحی است و هیچ اختلافی در این رابطه میان مسلمین نیست. یکی از محققان می‌نویسد: «در آئین اسلام باب نبوت برای هرکس و با هر شرافت نفسی مفتوح نیست و وحی در مفهوم صحیح دینی خود پدیده‌ای روحی است که خداوند آن را به هرکس از انبیاء که برگزیند اختصاص می‌دهد و به این ترتیب نبی به خداوند متصل می‌گردد و لکن به غیر از حلول و اتحاد. در مسیحیت مفهوم وحی یعنی حلول روح خداوند در روح موحی‌الیه و مسیح تنها از این طریق به وحی رسیده است، زیرا هرکسی که روح خدا در او حلول کند جزئی از آلهه می‌شود و این همان چیزی است که اسلام آن را به شدت نفی می‌کند، زیرا نه خداوند در چیزی حلول می‌کند و نه چیزی در او». (مراد یحیی، بی تا، ص ۲۴۸).

داوری خاورشناسان در رابطه با قرآن، همان داوری آنها در رابطه با کتاب مقدس است که یا با عدم اعتقاد به وحیانی بودن بدان می‌نگرد و یا آن را تحریف شده در طول زمان می‌پندارند. پیامبر نیز در نگاه آنها در حد انسانهای نابغه‌ای می‌باشد که کتابی را به امت خویش عرضه داشته‌اند.

یکی از مهمترین آسیب‌های مطالعات اسلام پژوهی شرق شناسان عدم اعتقاد و یا باورهای ناصحیح آنها در رابطه با وحی است که در راستای اموری چون تأثیر محیط و باورهای غربی نشأت گرفته از کتاب مقدس و عدم حضور در محیط اسلامی و آشنایی با حقیقت وحی است که در کنار کینه‌توزی‌های آنها نسبت به اسلام شکل گرفته است. در این رابطه آمده است: «تأکید متفکران دوره رنسانس بر نفی کلیسا و امور اخلاق تا به جای بود که وقتی نوبت به نیچه رسید، با گفتن این جمله که: «خدا مرده است» مرگ خدای مسیحیت را اعلام کرد. تفکرات و ژرف نگری‌های نسبت به اسلام و قرآن نیز به همین ترتیب شکل گرفت و رشد یافت». (مؤدب، و دانشگر، ۱۳۸۸، ص ۶۳). این مسأله تمام مباحث آنها را در سیطره‌ی خویش قرار داده است که در تمامی موارد برای زیر سؤال بردن حقانیت اسلام و مسلمین می‌کوشند.

باید اذعان داشت از جمله دلایل اهتمام و توجه مستشرقان به قرآن کریم در این است که این کتاب، آخرین کتاب آسمانی است که صحیح از باطل به واسطه‌ی آن مشخص می‌گردد و قرآن، اهل تورات و انجیل را متهم به تحریف کتب آسمانی شان کرده است و لذا مستشرقان می‌کوشند تا با وارد کردن خدشه به مصدر وحیانی قرآن، آن را کتابی بشری دانسته و با کمرنگ نمودن حقایق آن به اصالت یهودیت و مسیحیت بپردازند. در حقیقت منشأ اختلاف میان معتقدین به رسالت پیامبران و کتب آسمانی آنها و غیرمعتدین بدان به مفهوم وحی نزد آنها برمی‌گردد. از آنجا که مستشرقان به این قضایا از ورای علوم

مادی می‌نگرند، نتایجی حاصل نمی‌کنند و به همین جهت است که: «علم به تنهایی نمی‌تواند تفسیری قانع‌کننده در مورد تحولات اساسی مرتبط به بعثت محمد(ص) ارائه دهد مگر در پرتوی ایمان به محتوای این وحی که بیشتر از بیست سال به طول انجامید و هرگز خلاف وعده نمود و در آنچه از اخبار غیبی اطلاع داد، صادق بود.» (نقره، ۱۹۸۵م، ص ۳۰).

آنچه بیان شد، زمینه‌های نگرش مادی غرب به وحی و عدم اعتقاد به حقیقت آن از جان آنهاست. این مسأله سبب شد که غرب در رویارویی خود با اسلام به همان نگاه مادی مجهز شود و اصالت و حقانیت وحی قرآنی را منکر گردد. مستشرقان هرگز ضمانت الهی در صیانت قرآن را قبول نداشتند، علاوه بر این هرگز برای کلام الهی قداستی که آن را از کلام بشر متمایز کند قائل نبودند. همین امر سبب شد که آنها وحی الهی را همچون سخن بشری ببینند که هر کس توان تغییر و دگرگون ساختن آن را دارد، لذا مسأله اختلاف قراءات را دلیل اختیار و اجتهاد افراد در تغییر قرآن دانستند. اما تفکر اسلامی که برای کلام خداوندی، صیانت خداوندی قائل است اجازه این تغییر و تحریف را ولو با عنوان اختلاف قراءات نمی‌دهد.

تحلیل

یکی از مهم‌ترین مبانی فهم قرآنی نزد مسلمانان که در جای خود اثبات شده است، و حیانت متن و محتوای قرآن است؛ یعنی متن و لفظ قرآن و همچنین محتوا و مفاهیم آن و حیانتی است و بر این مبنا و پیش‌فرض آثار خاصی نیز در فهم و برداشت از قرآن مترتب است. زیرا در مقام فهم متن با پیش‌فرض و حیانتی بودن قرآن، حتی الفاظ آن، انسان توجه دارد و ملتزم است که حتی یک حرف خطا هم در قرآن نبوده است. بالتیجه باید به جزء به جزء و یا حتی جهات گویشی و قرائتی متن هم ملتزم بود و بر آن اساس متن را فهمید. (رشاد، ۱۳۸۹ش، ص ۲۸۳-۲۸۸)

اما مستشرقان دقیقاً نقطه مقابل آن، یعنی عدم و حیانت قرآن، را اصل و مبنا قرار داده‌اند؛ در واقع، همین مبنا و پیش‌فرض اولیه و مهم است که آنها را وادار به خلق و ارائهٔ مصادر مختلف و متعدد خیالی برای کلام الهی، قرآن، می‌کند. آنها گاهی به مقولهٔ نبوغ اجتماعی پیامبر اکرم (ص) پناه برده و گاهی به پندار اقتباس، اعم از فرهنگ زمانهٔ نزول و یا از سنت‌ها و منابع دیگر ادیان آن دوره، توسل جسته‌اند. هنگامی که از این مصادر ساختگی آن مطلوبشان حاصل نشد، به سراغ عناوین جذاب ولی غیر واقعی قبولانده شده برای غربیان دورمانده از وحی ناب، نظیر رؤیای رسولانه و یا تجربهٔ دینی رفتند. (قنبری صفری کوچی، ۱۳۹۵ش، بخش چهارم، صص ۲۸۸-۴۱۷)

بحث مصادر خیالی ارائه شده از سوی مستشرقان، مورد بررسی و نقد بسیاری از محققان اسلامی قرار گرفته است که نیازی به تکرار آنها در اینجا نیست؛ (زمانی، ۱۳۸۵ش؛ قنبری صفری کوچی، ۱۳۹۵ش؛ شاکر، ۱۳۸۹، ص ۱۱۹-۱۳۸) اساساً همین تشتت و تنوع آرای آنها دال بر عدم صحت و دور از واقعیت بودن این مصادر جایگزین است و نیز مشیر به واقع مطلب، یعنی اصرار لجوجانه مستشرقان بر مبنای ناگفته خود مبنی بر عدم وحیانیت قرآن، با وجود توسل و تمسک به انواع پندارهای بی مایه و بی اساس است.

به عبارت دیگر، غالب مستشرقان در بررسی‌های اسلامی به جای آنکه به روش علمی «نداشتن پیش فرض»- که مدعی ابتکار آن در جهان پژوهش‌اند- در عمل ملتزم باشند، پیش فرض‌هایی مبنی بر «الهی و وحیانی نبودن قرآن و معارف اسلامی و بشری بودن آنها» و مانند آن داشته و تمام حدس‌ها و تحلیل‌هایشان را بر اساس آن پیش فرض باطل پایه‌گذاری کرده‌اند. (زمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۹۵)

در حقیقت، نقاب روش علمی و ادعای نداشتن پیش فرض در تحقیق و در نتیجه علمی جلوه دادن روش خودشان و غیرعلمی قلمداد کردن روش محققان اسلامی، حربه‌ای است که غالب آنها برای اثبات مدعیات خود و به حاشیه راندن دیدگاه واقع‌بینانه مسلمانان استفاده می‌کنند. در حالی که واقعیت چنین نیست؛ زیرا آنها روش اندیشمندان مسلمان به دلیل داشتن پیش فرض الهی دانستن قرآن، غیرعلمی می‌خوانند ولی مبنای پیش فرض اولیه خودشان عدم وحیانیت قرآن و عدم نبوت پیامبر (ص) است. حال سوال این است که چگونه می‌شود که روش آنها علمی و روش مسلمانان غیرعلمی می‌شود؟ (همان، ص ۹۵-۹۶)

۳-۲- عدم اعتقاد به نبوت پیامبر اکرم (ص) و تأثیر آن در آرای مستشرقان در حوزه

اختلاف قراءات

در مطالعات اسلامی افکار شرق شناسان در راستایی مشخص قرار می‌گیرد که همان مفاهیم کتاب مقدس از نبوت و وحی و... است. مستشرقان با قیاس قرآن و کتاب مقدس به پژوهش‌های خویش روی می‌آورند و اگر از عداوت آنها نسبت به اسلام صرف نظر کنیم، آنها در مطالعات اسلامی خویش گرفتار نوعی تطبیق و تحمیل گشته‌اند.

ایمان به حقانیت نبوت پیامبر اکرم (ص)، اولین گام در اعتقاد به صداقت و حقانیت معارف اسلامی است. پر واضح است که عدم اعتقاد به نبوت و وحی است که منجر به شکسته شدن قداست قرآن کریم می‌شود

و هر گونه مجال را برای تغییر و تحریف قرآن - تحریف به واسطه اختلاف قراءات فراهم می کند. با ایجاد کوچکترین تشکیک و تردید در مورد رسالت رسول اسلام، حقیقت وحی الهی نیز در آماج تهم قرار خواهد گرفت و صحت آن زیر سؤال خواهد رفت. مستشرقان که به دنبال محو اسلام و قرآن هستند این مسأله را نقطه‌ی عطفی پنداشته و افتراءات خویش را بر آن سوار کرده‌اند. شرق شناسان به گونه‌های متفاوت به مسأله‌ی نبوت پیامبر اکرم نگریسته‌اند. در این زمینه اعتقاد آنها متفاوت است، از بهترین نگرش که همان اعتقاد به صحت و حقانیت نبوت پیامبر اکرم است هر چند این رأی لزوماً به معنای پذیرش مفهوم وحی مطابق آرای مسلمین و صحت قرآن و به دور بودن آن از تحریف در طی قرون نیست تا اعتقاد به صحت و کمال اخلاقی پیامبر اکرم که موج تخیل نزول وحی بر ایشان گشت و یا اتخاذ معارف اسلامی از آئین یهود و مسیحیت و افسانه‌های کهن عرب تا منکران نبوت حضرت موجود است.

رژی بلاشر، در مورد نبوت پیامبر اکرم می‌نویسد: «اسلام اولیه برخلاف مسیحیت به عنوان مذهبی که به کمک معجزه تثبیت شده باشد، تجلی نمی‌کند. هیچ چیز در نظر محمد(ص) مطلوبتر از این نبوده که خود را در نظر هموطنانش به عنوان یک انسان برتر و یا یک بشر اعجازگر بشناساند». (بلاشر، ۱۳۷۰، ص ۱۹۱).

ایگناس گلدزیهر، در این باره می‌نویسد: «پیامبر اسلام به سبب ارتباط با عناصر یهودی و مسیحی تأثیر عمیقی در وجود خود پذیرفت که نوعی عاطفه‌ی دینی را نسبت به هموطنانش در وجود او بر افروخت. این آثار در اعماق وجود نبی تأثیر گذاشت و او به واسطه‌ی مؤثرات خارجی نوعی القاء وحی را به قلب خویش احساس می‌کرد و لذا یقین کرد که با خداوند در ارتباط است و این تعالیم، تعالیمی الهی است». او پیامبر اکرم(ص) را از جمله نوابغی می‌داند که به دنبال ایجاد یک اسلوب جدیدی در حیات بوده و به دنبال نیرویی است که به واسطه‌ی آن به نابودی هر آنچه به مخالفت با او بر می‌خیزد می‌پردازد.

او در بیان علت اهتمام پیامبر اکرم(ص) به این امر این طور می‌نویسد: «زادگاه پیامبر اسلام - مکه - مرکز مهمی در عبادت بتها بود، همچنان که محل قرار کعبه و حجرالاسود نیز بود. با تمام این احوال نظام مادی گرایانه و جاهلیت، اغنیا بر فقراء تحکم داشتند..... محمد(ص) این شرایط را مشاهده نمود. او بسیار از مورد ظلم واقع شدن فقراء و طمع اغنیا و شرایط آن زمان متأثر بود. این امور، حالات نفسانی را در وجود او برانگیخت که منجر به ادعای نبوت در او گشت». (گلدزیهر، ۱۳۷۸ق، ص ۱۲).

نولدکه نیز در رابطه با نبوت پیامبر اکرم(ص) می نویسد: «محمد مدت طولانی در تنهایی خودش به تفکر پیرامون آن چه از بیگانگان گرفته بود پرداخت تا اینکه در نهایت نوعی ندای داخلی را شنید که او را مجبور کرد علی رغم تمسخر و افکار قوم خویش اظهار نبوت کند». (همان، ص ۱۳ و ۱۴).

اگر از حقد و کینه که این جملات محصول آنهاست صرفنظر کنیم باید اذعان داشت که نبوت در مفاهیم ذهنی خاورشناسان - یهودیت و مسیحیت - در تغایر با مفهوم اسلامی آن است. در اسلام رسول تنها یک مبعوث از جانب خداوند نیست بلکه موظف به اعلان و ترویج دیانت و آوردن کتاب الهی است. بدین ترتیب وظیفه‌ی او با نبی متفاوت است، زیرا نبی کتاب نمی‌آورد و تنها وظیفه‌ی نبی دعوت و اعلام و تنبیه است. حواریون در کتاب مقدس با نام رسول خوانده می‌شوند، لکن خداوند آنها را در قرآن حواریون خطاب قرار می‌دهد و نه رسل، زیرا آنها تنها اتباع حضرت مسیح بودند و مراد از حواری کسی است که وفای کثیر دارد. در آئین یهود رسولان همچون مبشرینی هستند که به سمت قبایل مختلف گسیل می‌شوند و چونان پیکی تنها وظیفه‌ی انذار و بشارت را دارند. این نتیجه از بطن عهد قدیم نیز حاص خواهد آمد که: «و واقع شد به محض شنیدن احیاء صدای پاهای او را که به در می‌آید که گفت ای زن یار بعام بیا چرا تبدیل صورت نموده زیرا که من به خبر سخت به تو فرستاده شده ام». (نولدکه، ۱۴۰۷، ص ۴).

در آئین مسیحیت نبوت مطرح نیست و مسیح تجلی روح خداست و بس مقدس. در آئین یهودیت نیز هیچگونه تقدیس و تزیینی برای پیامبران مطرح نمی‌باشد. مثلاً: در مورد نوح(ع) آمده است که: «و نوح آغاز فلاحت زمین کرده، تاکستانی غرس کرد و از شراب خورده، مست و در میان چادرش بیستر شد و حام پدر کنعان برهنگی پدرش را دید و به دو برادرش در بیرون خبر داد». (سفر ملوک ۱۴، ۶ و ۷).

مستشرقان نسبت به حقیقت نبوت و وظیفه‌ی اعجاز جاهل هستند و به گونه‌ای به تحلیل شخصیت پیامبر می‌نشینند که گویی شخصی عادی است و گاهی از ورای مباحث فلسفی مسیحیت به این مسأله می‌نگرند. نبوت در مفاهیم استشرافی یا معنایی به خود نمی‌گیرد و یا تنها با توضیحاتی چون نبوغ و الهام و مشابه اینها همراه می‌شود، گویی مستشرقان مغرض بر این مسأله اتفاق یافته‌اند و هیچ‌گونه تعریفی از نبوت و معیارهای آن در تعاریف آنها موجود نمی‌باشد. این در حالی است که نبوت پیامبر اسلام به وجوه مختلف چون معجزات عقلی و نقلی ایشان در طول حیات مبارکشان به اثبات رسیده است. آن حضرت بر این نکته اصرار می‌ورزیدند که نبوتشان در امتداد نبوت برادرانشان و پیامبران گذشته است.

غرب به خوبی متوجه این مسأله شده است که از طریق انکار نبوت پیامبر اکرم می‌تواند حقیقت وحی الهی و قرآن کریم و تمام معارف و عقاید مسلمین را زیر سؤال برده و از این طریق مجالی برای بیان شبهات خویش بیابد.

نبوت مسیحی میان عنصر بشری و الهی جمع می‌گردد. یعنی ملهمات الهی، لباس بشری می‌پوشند تا مفهومش به مردم ابلاغ شود. تمام معانی در نبوت مسیحی درباره مسیح که پسر خداست متجسد شده‌اند. عهد قدیم که اصل انتخاب پیامبران را توسط خداوند در همه‌ی موارد ساری و جاری نمی‌داند، به اصل نبوت و رسالت پیامبر اسلام با تردید می‌نگرد و لزوم بعثت آن حضرت را از جانب خداوند و ارتباط آن حضرت را با باری تعالی زیر سؤال می‌برد. همان طور که مشخص است پیشینه‌های ذهنی مستشرقان در شکل‌گیری رویکردهای آنها نسبت به اسلام مؤثر بوده است. آنها با همین رویکرد و با چاشنی حقد و عداوت و جهل و تجاهل نسبت به حقایق اسلام به مطالعات خود روی می‌آورند که نتیجه‌ی آن نیز انکار حقانیت نبوت پیامبر اکرم (ص) خواهد بود. همان طور که در فصول پیش بیان شد، اختلاف قرائات به رأی مستشرقان به معنای توانایی هر گونه تغییر و دگرگونی در کلام الهی است. غور در آرای مستشرقان حاکی از آن است که آنها اسلام را یک بدعت و پیامبر اسلام را یک بدعت‌گذار می‌خوانند. بلاشتر در سرتاسر کتاب «القرآن، نزوله، تدوین، ترجمه و تأثیر»، پیامبر را با عنوان مؤسس اسلام مورد خطاب قرار می‌دهد. این موضع‌گیری فکری مسبب نفی نبوت و عصمت پیامبر در رابطه با وحی است. این رویکرد فکری در برابر اعتقاد اسلامی که پیامبر را امین و وحی می‌خواند که وظیفه‌ی تعلیم و صیانت از کلام الهی را بر عهده دارد در تضاد است زیرا در اعتقادات مستشرقان پیامبر عنصر اصلی شکل‌گیری اختلاف قرائات معرفی می‌شود. بنابراین عدم شناخت و درک صحیح از نبوت در اسلام و تأثیر رویکردهای فکری مسیحی و یهودی به این مسأله یکی از مهمترین خاستگاه‌های نظریات مستشرقان در این زمینه است.

تحلیل

شاید مهم‌ترین نقد نسبت به پیامبرشناسی مستشرقان، از دل همین ترسیم‌های مختلف و متعدد گاهاً متضاد غربی‌ها از شخصیت‌های والای پیامبر اکرم (ص) پدیدار باشد. زیرا برون‌داد این ترسیم‌ها و نیز سیر آنها به خوبی نشان می‌دهد که معرفی شخصیت پیامبر (ص) در غرب، هیچگاه واقع‌بینانه و حقیقت‌جویانه نبوده است؛ بلکه پیوسته مرتبط و وابسته به نگاه و تعامل غرب با دنیای بیرون، مانند رقابت با دنیای اسلام، و مسایل درونی جامعه غرب، مانند برخوردها و رقابت‌های مکاتب و جریان‌های فکری-اجتماعی آنها، و در نتیجه استفاده جلدی از شخصیت پیامبر و آموزه‌های اسلام بوده است.

در واقع، این توصیفات مدح‌گونه آنها حقیقتی است که با آن اراده باطل دارند، زیرا در پشت نقاب اوصاف دلفریبی مانند قهرمان و یا مصلح اجتماعی، منشأ و ریشه اصلی این اوصاف، یعنی فرستاده خداوند بودن آن پیامبر الهی و اینکه وی دارای اوصافی بسیار والاتر از این صفات به ظاهر خوب، بوده را منکر شده یا مسکوت و مغفول می‌گذارند. (إبداع، ۲۰۱۱، ص ۱۷۸-۱۷۹)

راز این نگاه منفی و تنگ‌نظرانه به اسلام از سوی غربیان، حتی در قالب و نقاب تحقیق‌ها و پژوهش‌های علمی و به ظاهر منصفانه، را کارل ارنست، اسلام‌شناس آمریکایی به نوعی مورد اشاره قرار می‌دهد. وی تصریح می‌کند که در اروپا و آمریکا هنوز هم اسلام را با همان دیدگاه‌های لجوجانه استعماری یا دوران استعمار می‌نگرند که غالباً با فراموشی تقریباً کامل تاریخ استعمار همراه شده است. (ارنست، ۱۳۹۰، ص ۲۲۱) یعنی، غرب تاریخ استعمار را به فراموشی سپرده اما نحوه نگرش آن دوره به اسلام و مسلمانان، هنوز باقی و پابرجاست.

۳-۳- عدم اعتقاد به جمع و تدوین نص قرآن در زمان حیات پیامبر(ص) و تأثیر آن در

آرای مستشرقان در حوزه اختلاف قراءات

مستشرقان هنگامی که وارد مباحث تاریخ قرآن می‌شوند، می‌پندارند که تاریخ قرآن نیز همچون کتب مقدس، تاریخی آکنده از تغییر و تحول قرآن است و اغراض دینی و سیاسی و یا بی‌توجهی باعث کاسته و یا افزوده شدن بر قرآن شده است. چنانکه نولدکه در تاریخ قرآن خویش مبحثی با عنوان: «الوحي الذي انزل على محمد(ص) و لم يحفظ في القرآن» را می‌نگارد. (نولدکه، ۲۰۰۸، ص ۲۱۰).

تاریخ تورات و انجیل گویای تمام تغییرات و تحریفاتی است که در متن اصل این دو کتاب ایجاد شده است. نسخه اصلی توران در طول تاریخ جنگهای بنی اسرائیل نابود گشته و آنچه امروز موجود است، باز نوشته‌هایی از تورات است که در خاطر افراد باقی مانده بود. پیروان حضرت مسیح نیز پس از ایشان مورد آزار قرار گرفتند و کتب مقدس ایشان نیز از دست رفت و طی چهار قرن پس از میلاد، هفتاد انجیل شد. انجیل‌ها چهارگانه امروزی از نظر محتوا و صاحبان حقیقی آنها مورد تردید هستند، لذا یهودیت و مسیحیت چون هم خود بر حفظ کتابشان فائق نیامدند و هم دولتی برای حفظ آن نداشتند، کتاب آنها دچار تحریف و تغییر گشت. این در حالی است که خداوند متعال خود متکفل حفظ قرآن گشته است و آن را برای حفظ میسور گردانده است، در صورتی که حفظ عهدین فرض و سنت نبود. دولت اسلامی که از زمان حیات پیامبر اکرم(ص) در مدینه تشکیل شد، اهتمام والایی در حفظ و صیانت قرآن داشت و این اهتمام از جانب مسلمین به قوت خویش باقی ماند. نگارش کامل قرآن کریم در زمان حیات رسول

خداوند و حفظ آن در حافظه توسط تعداد کثیری از اصحاب آن حضرت و اتفاق تمام نسخ خطی قرآن کریم از جمله دلایل عدم تحریف قرآن در طول تاریخ است.

بلاشر در این رابطه می‌نویسد: «هیچگونه دلیل قطعی نداریم که تصور کنیم محمد(ص) شخصاً به تشکیل مجموعه‌ای از آیات قرآنی دستور فرموده باشد، حتی دلایل جدی در اختیار داریم که طبق آنها می‌توان گفت که این امر به وسیله‌ی خود او طرح ریزی نشده است.» (بلاشر، ۱۳۷۰، ص ۳۶).

از منظر بلاشر قرآن کریم در مکه نوشته نمی‌شد و فقط به خاطر سپرده می‌شد و لکن بعد از هجرت پیامبر به مدینه اوضاع به گونه‌ای تغییر یافت که نیاز به نگارش قرآن کریم احساس می‌شد. در این زمان نگارش قرآن کریم بر روی ادوات مختلف مشکلات عدیده‌ای را برای مسلمین ایجاد کرد و بسیاری از آیات قرآن از تدوین نهایی بازماند و از مجموعه آیات قرآن کریم ساقط گشت. نگارش قرآن کریم در زمان حیات پیامبر مسأله‌ای است که مورد تردید مستشرقان است و افرادی چون نولدکه و آرتور جفری و گلدزیهر نیز در اصالت و حقیقت این امر تردید کرده‌اند.

آرتور جفری با صراحت تمام می‌نگارد: «هنگامی که پیامبر اسلام(ص) از دنیا رفت هیچ کتابی جمع و تدوین نگشته و در اختیار مسلمین نبود.» (جفری، ۱۹۳۷م، ص ۵).

نولدکه جمع و تدوین قرآن را در زمان حیات رسول خداوند را مقبول نمی‌داند و جمع قرآن توسط ابوبکر را جمعی شخصی می‌خواند که هرگز مصحف او جنبه‌ی رسمی نیافت و لذا نگارش قرآن از منظر او تنها همان مکتوباتی بوده است که نه لزوماً به صورت کامل توسط صحابه صورت پذیرفته است. او عثمان را جامع قرآن می‌داند و در ذکر علت آن نیز پدیده اختلاف قراءات را مطرح می‌کنند. بنابراین، مطابق آرای آنان اگر مشکل اختلاف قراءات حادث نگشته بود، امت اسلامی هرگز به دنبال جمع و نگارش و صیانت کتاب آسمانی خود نبودند. از منظر آنان تدوین قرآن تا دوره‌ی خلیفه اموی - عبدالملک بن مروان - به درازا میکشد و حال آنکه این دوره تنها زمان اصلاح رسم الخط قرآن بوده است..

باورهای مستشرقان به علت عدم در کامل و دقیق تاریخ قرآن کریم است. گلدزیهر از ورای این عقاید، قرآن را مضطرب‌ترین نص موجود از مجموعه کتبی می‌داند که ملتزمین بدان، آن را متنی الهی می‌پندارند.

بلاشر همچنین می‌نویسد: «نیاز به کتابت و تدوین قرآن تنها گاه گاهی احساس می‌شد و گاه بر آمده از علاقه شخصی فردی نسبت به احکام شرعی و ادعیه و نصوص قرآنی بود، اما این امر واجب نبود و لکن در هر حال به علت سادگی و مسائل نگارشی این مسأله به صورت جزئی و ناکامل شکل گرفت.»

نولدکه، ۲۰۰۸م، ص ۲۴۶ تا ۲۸۶).

آنها برای اثبات دلایل واهی خویش به اموری چون نبودن افراد باسواد در کنار پیامبر و یا توجه انحصاری مسلمین به حال و عدم توجه به آینده تمسک می‌ورزند. اما چگونه می‌توان پذیرفت، دینی که دایره شمول آن تمام جهانیان است و میراث فرهنگی و دینی نسل‌های مختلف بشری است بدون هیچگونه عنایتی رها شود؟ از زمانی که وحی بر پیامبر اکرم (ص) نازل گشت حضرت دستور به جمع آن در صدور و سطور فرمودند تا مبدا چیزی از قرآن ضایع گردد. آن حضرت در نمازهای پنج‌گانه و خطابه و دراسات خویش از سور و آیات قرآنی بهره می‌جستند و دائماً صحابه خویش را به حفظ و تعلیم و تعلم آن تشویق می‌فرمودند. پیامبر اکرم (ص) وظیفه‌ی کتابت و نگارش قرآن کریم را میان اصحاب خویش تقسیم می‌کردند و مورخین نام چهل تن از کتاب پیامبر اکرم (ص) را ضبط نموده‌اند. بزرگترین وظیفه‌ی پیامبر اکرم (ص) ابلاغ وحی و نظارت بر حفظ و صیانت و اقراى آن بر مسلمین بوده است.

مطابق عقاید شیعه قرآن کریم به صورت کامل در زمان حیات رسول خداوند نگاشته شد و آیه‌ای از آیات قرآن کریم باقی نماند مگر اینکه در حافظه و دفاتر مکتوب بود و هیچگونه تغییری در نص قرآن رخ نداد. از جمله عوام حفظ قرآن از هرگونه تحریف، صیانت الهی، حفظ قرآن کریم در قلب پیامبر اکرم و معارضه‌ی هر ساله‌ی آن با جبرئیل و اهتمام پیامبر و صحابه در آن بوده است. به عقیده یکی از محققان: «مستشرقان می‌کوشند که از این طریق به اثبات اموری چون: ۱- مساوات بین قرآن و کتب عهدین ۲- اهمال در حفظ و صیانت از قرآن ۳- تغییرات مهم در نص قرآن هنگام جمع قرآن در زمان عثمان ۴- اعتقاد به تحریف قرآن و به دنبال ادله بودن برای اثبات آن بپردازند» (گلدزیهر، ۱۳۷۴، ص ۴).

به همین ترتیب است که بلاشهر تأکید بر عدم نگارش آیات مکی دارد و با توجه به این که حجم کثیری از آیات قرآن را آیات مکی تشکیل می‌دهد و با اثبات این مسأله، صحت حجم کثیری از آیات قرآن زیر سؤال خواهد رفت. ریچارد بل نیز به بررسی سور قرآنی می‌پردازد و هر جایی که فهم او از درک ارتباط آیات قرآنی قاصر است، آن را بی‌ارتباط به کل سوره می‌پندارد و معتقد است که این آیات جزئی از سور دیگری بوده که به اشتباه در سوره مدنظر نگاشته شده است. او همچنین چون آیه رجم را از جمله آیاتی می‌داند که هنگام جمع و تدوین رسمی در مصحف نگاشته نشد می‌نویسد: «هر نظری که در رابطه با جمع و تدوین قرآنی اتخاذ شود این احتمال همچنان باقی است که ممکن است بخش‌هایی از قرآن از دست رفته باشد....»

«همچنین ارتباطی که میان برخی از آیات قرآن حاکی از آن است که تدوین کنندگان هر چه را که به آن بر می‌خورند و دلیلی داشتند که جزء قرآن است. حفظ و جمع و تدوین می‌کردند» (بل، ۱۳۸۲، ص ۹۲).

شبهات مستشرقان در رابطه با جمع قرآن برگرفته از باورهای اهل سنت در این موضوع است. به موجب روایات اهل سنت اولین کسی که به جمع قرآن همت گماشت ابوبکر است، مستشرقان نیز این را اصل قرار داده و برآن رفته‌اند که پیامبراکرم اهتمامی به این امر نداشت، حال آنکه عقاید اهل تشیع مجالی برای طرح این شبهات مستشرقین باقی نمی‌گذارد.

اثبات هرگونه خلل در اثناء جمع و تدوین قرآن در واقع اثبات رهیافت تحریف در قرآن کریم است و مستشرقان می‌کوشند تا به اثبات این موضوع بپردازند. یکی از آسیب‌های مطالعات مستشرقان عدم اعتقاد به کمال و وصحت نص قرآنی است، این نتیجه که در اثر جهل به حقایق و یا تأثیر فرهنگ غرب و یا حقد و غرض نسبت به اسلام است در سایر مباحث آنها نیز تأثیر می‌گذارد. چنان که تحریف قرآن یکی از نتایج و پیش فرضهای آنها در آغاز تمام مطالعاتشان است.

مستشرقان برای اثبات تحریف قرآن از دست آویختن به هیچ دلیل واهی خودداری نمی‌کنند. مجموعه شبهات آنها در رابطه با قرآن شبهاتی است که یا در مورد صحت مصدر قرآن بیان میشود و یا صحت نص قرآن. آنها می‌کوشند که در وهله اول با انکار مصدر ربانی قرآن، قداست آن را منکر شوند، اما از آنجا که این دلایل حتی نمی‌توانست نگارندگان آنها را قانع سازد، اشاعه شبهه در رابطه با صحت نص قرآن بهترین دستاویز آنها برای محقق گشتن هدفشان بود. در این سیر آنها به تجسم نوعی آزادی در برابر نص قرآنی پرداختند، نصی که پیامبراسلام به عنوان آورنده و مبلغ آن هرگز متصدی جمع و تدوین آن نمی‌گردد و مسلمین نیز به علت صفت غالب شفاهی بودن آن روزگار احتیاجی بدین امر احساس نمی‌کنند. پر واضح است که به دلایل بسیار ممکن است خلط و اشتباهی در محفوظات حاصل آید و یا مرگ و یا شهادت یک حافظ، به محو یک مصحف خواهد انجامید.

یکی از مهمترین دلایل و به تعبیری دیگر آسیب‌های مباحث مستشرقان که آنها را به سمت اعتقاد به صحت قراءات متعدد از نص قرآن کریم و آزادی در برابر آن سوق می‌دهد، عدم اعتقاد آنها به جمع و تدوین قرآن کریم در زمان رسول خداوند است. نصی که مهمل رها گردد و حتی دولت اسلامی نیز بدان اهتمامی نداشته باشد و جمع او تنها صورتی شخصی بیاید حتماً گرفتار اختلافات و قراءات متفاوت خواهد گشت، زیرا محفوظات از پشتوانه کتابت بی‌بهره‌اند.

تحلیل

۱. برخی از اندیشمندان مسلمان، ضمن بررسی و نقد روایات جمع قرآن، معتقدند که جمع و تدوین قرآن در زمان خود پیامبر(ص) انجام یافته است. اهتمام پیامبر(ص) به قرآن کریم و تشویق مردم

به حفظ آن در سینه‌ها و استخدام کاتبانی برای ثبت مکتوب آن و نظارت شخص پیامبر (ص) بر فعالیت آنها، نقش محوری قرآن در فعالیت‌های مسلمانان صدر اسلام، اشاره پیامبر (ص) به قرآن کریم با استفاده از واژه کتاب در احادیث مختلف، روایات مختلف درباره ختم قرائت قرآن، روایات مختلف درباره تقسیم‌بندی قرآن و تنظیم و ترتیب سوره‌ها، در شمار دلایل معتقدان به جمع قرآن در زمان پیامبر (ص) است. (خوئی، بی تا، صص ۲۳۷-۲۵۷) از بررسی‌های دکتر رامیار، ضمن تفکیک بین اصطلاحات تالیف، جمع و نسخ یا توحید مصاحف، چنین برمی‌آید که نوعی اجماع نظر میان مسلمانان وجود دارد مبنی بر این که قرآن کریم در زمان پیامبر (ص) حفظ، نگاشته و به عبارتی تألیف شد، در زمان ابوبکر به صورت مصحف در بین دو جلد قرار گرفت و در زمان عثمان، مصاحف مختلف از بین رفت و یک مصحف رسمی به مسلمانان عرضه گردید. (رامیار، ۱۳۶۹ش، ص ۲۱۱)

۲. نکته‌ای که در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد این است که اخذ چنین پیش فرضی، متأثر از مبانی قبلی آنها نسبت به قرآن و پیامبر اکرم (ص) و نیز مکاتب علمی-فکری رایج در غرب است.

۳. همچنین، از مباحث گذشته درباره نگاه مستشرقان به پیامبر اکرم (ص) و قرآن کریم، روشن شد نمی‌توان قایل به شناخت صادقانه و عاری از تأثرات محیطی و اجتماعی آنها شد. در واقع، اسلام‌شناسی غربیان و در ضمن آن پیامبرشناسی و قرآن‌پژوهی آنها متأثر از رویکردها یا پارادایم‌های علمی-فکری رایج و به نوعی بازتاب آنها در نگاه‌شان به اسلام است. درست به همین دلیل است که متأثر رویکردهای فکری رایج، در سیر تاریخی آرای غربیان شاهد نگاه متغیر آنها به پیامبر و تعریف شخصیت وی هستیم؛ در زمان سلطه رویکرد جدلی، پیامبر شخصی مرتد و شاید معرفی می‌شود. همین شخصیت در دوره غلبه جریان روشنگری و اصلاحات، تبدیل به فردی مصلح و قانون‌گذاری خردمند برای مردمش می‌شود و یا در نگاه طرفداران مکتب رمانتیسیم، پیامبر به مثابه قهرمانی بی‌نظیر تلقی شده و نیز از نگاه عده‌ای نیز، البته در راستای اهداف دینی-اجتماعی خویش، محمد (ص) پیامبر قوم خاصی از مردم معرفی می‌شود.

۴. به همین ترتیب، متاسفانه، نگاه به قرآن نیز متأثر از پارادایم‌های علمی-فکری رایج در غرب است؛ زیرا به هنگام غلبه پارادایم تفسیری، نگاه به قرآن از رهگذر توصیف و تفسیر، قدری معتدل و مثبت است. اما با چیره شدن رویکرد اثبات‌گرایی، شک‌گرایی نسبت به اعتبار و اصالت

قرآن، به گونه‌ای افراطی رونق می‌یابد و در نگاه طرفداران رویکرد انتقادی، مطالعه قرآن، بدون توجه به نگاه و رویکرد اسلامی، باید منتقدانه صورت گیرد تا علمی و تحقیقی باشد.

نتیجه گیری

یافته‌های مقاله را می‌توان در مطالب زیر فهرست کرد:

۱- کیفیت قرائت قرآن، منوط به مستند بودن به قرائت پیامبر اسلام (ص) یا یکی از ائمه معصومین (ع) می‌باشد و نص قرآن به تواتر اثبات شده است و قرائتی که مستشرقان به آنان اشاره می‌کنند، شاذ و از دایره اعتبار خارج‌اند پس قرائت آنها غیرقابل اثبات می‌باشد به طور اجمال در ردّ شبهات مستشرقان می‌توان گفت:

اولاً: پدیده قرائات قرآنی، قبل از نگارش مصاحف قرآن رخ داده است.

ثانیاً: بحث قرائت و تحرک مربوط به آن نیز پیش از پیدایش نقطه و اعراب انجام گرفته است.

ثالثاً: قرائات مبتنی بر نقل روایت بوده است.

رابعاً: اختلاف میان مصحف‌های امام که به دستور عثمان فراهم آمدند بسیار محدود و اندک بوده است.

با توجه به موارد ذکر شده می‌توان چنین استنباط کرد که نظریات مستشرقان دارای قوت علمی لازم را ندارند و آنها علت واقعی اختلاف قرائت را بیان نکردند در نهایت اینکه قرائت قرآن دارای فصیح‌ترین دقت است، شکی در آن نیست که نشان دهنده برتری کامل زبان عربی بر دیگر زبان‌ها است.

۲- مستشرقان از پرداختن به موضوع اختلاف قرائات به دنبال خرده گرفتن و نقص تراشی برای قرآن و رسالت پیامبر اکرم (ص) بوده و از اثنای این طریق می‌کوشند تا به برتری بخشی دو دین یهودیت و مسیحیت و عهدین نسبت به اسلام و قرآن بپردازند.

۳- به نظر نویسنده این مقاله، آنچه پایه و اساس فکری این دسته از مستشرقان را شکل می‌دهد، در وجه اول، عنادورزی دیرینه‌ی غرب نسبت به مسلمانان می‌باشد که این مسئله در رویکرد قرآن‌پژوهی ایشان نیز به چشم می‌خورد و وجه دیگر، عدم توجه به اصول پژوهش می‌باشد، و به روشنی می‌توان دریافت که هدف مستشرقان از این گونه پژوهش‌ها، شناخت اسلام و قرآن نبوده و نیست. پژوهش‌های مستشرقان در مسئله قرائات قرآن، چه از جهت روش تحقیق، عدم بررسی منابع امامیه و عدم آگاهی کامل از مسئله اختلاف در قرائات، از جمله کاستی‌ها و نواقص غیرقابل قبول مستشرقان می‌باشد.

فهرست منابع

قرآن کریم با ترجمه دکتر محمدعلی رضایی اصفهانی

۱. إبداح، إقبال، الوحي القرآنی بین المفسرين والمستشرقين، دراسة تحليلية مقارنة، عمان- بغداد، دار دجله، ۲۰۱۱
۲. ابن جزری، شمس الدین، منجد المقرئین، قاهره، مکتب القدسی، ۱۳۶۸
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چ اول، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۶ق
۴. ارنست، کارل دابلیو، اقتدا به محمد (ص): نگرشی نو به اسلام در جهان معاصر، ترجمه: قاسم کاکایی، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم ۱۳۹۰
۵. بل، ریچارد، درآمدی بر تاریخ قرآن، بازنگری: ویلیام موننگمیری وات، مترجم: بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز ترجمه قرآن به زبانهای خارجی، ۱۳۸۲ش، چاپ اول
۶. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، مترجم: محمود رامیار، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۰ه.ش.
۷. جفری، آرتور، Materials for the history of the text of the Quran، لیدن، E.J. Brill، چاپ اول، ۱۹۳۷م
۸. خوئی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا
۹. الدمیاطی، شهاب الدین، اتحاف فضلاء البشر، دار الکتب العلمیه، لبنان، ۱۴۲۷
۱۰. راغب اصفهانی حسین بن محمد. مفردات، انتشارات دارالمعرفه، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۴
۱۱. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران: امیر کبیر، چاپ سوم، ۱۳۶۹ش
۱۲. رشاد، علی اکبر، منطق فهم دین: دیباچه‌واره‌ای بر روش‌شناسی اکتشاف گزاره‌ها و آموزه‌های دینی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ش
۱۳. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، مطبعه داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶

۱۴. زمانی، محمدحسن، مستشرقان و قرآن: نقد و بررسی آراء مستشرقان درباره قرآن، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۵ش
۱۵. زمخشری، محمود «الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل»، ج ۳، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق
۱۶. شاکر، محمدکاظم، فیاض، محمدسعید، سیر تحوّل دیدگاههای خاورشناسان در مورد مصادر قرآن، مجله پژوهشهای قرآن و حدیث، شماره ۱، سال چهل و سوم، ۱۳۸۹
۱۷. صادقی، تقی، رویکرد خاورشناسان به قرآن، تهران، انتشارات فرهنگ گستر، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.
۱۸. صاری، عبدالله اسماعیل، مقدمتان فی علوم القرآن، نشر دکتر آرتور جفری، قاهره، ۱۳۹۲
۱۹. ضیاءالدین عتر، حسین، وحی الله، حقائقه و خصائصه فی الكتاب و السنه، سوریه، دارالغوثا فی الدراسات القرآنیة، چاپ اول، ۱۴۳۰ق
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶
۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، نشر هجرت، ۱۴۰۹ق
۲۲. قرطبی، محمدبن احمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر قرطبی)، تهران، ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۴ش
۲۳. قنبری صفری کوچی، فاطمه، مستشرقان و وحی: نقد دیدگاه مستشرقان نسبت به وحی الهی قرآنی، تهران: بیکران دانش، ۱۳۹۵ش
۲۴. گلدزیهر، ایگناس، العقیده الشریعه فی الاسلام، مترجم: محمد یوسف موسی، علی حسن عبدالقادر، مصر، دارالکتب الحدیثه بمصر، چاپ دوم، ۱۳۷۸ه.ق.
۲۵. گلدزیهر، ایگناس، مذاهب التفسیر الاسلامی، مترجم: عبدالحلیم نجار، مصر، مکتبه الخانجی، چاپ اول، ۱۳۷۴ه.ش.
۲۶. مراد یحیی، ردود علی شبهات المستشرقین، بی جا، بی تا
۲۷. مؤدب، رضا و دانشگر، مجید، قرآن از نگاه دانشمندان غربی، قرآن پژوهشی خاورشناسان، شماره: ۶، سال: ۱۳۸۸

۲۸. نصری، عبدالله، راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۹ش
۲۹. نقره، التهامی، مناهج المستشرقین فی الدراسات العربیه الاسلامیه، تونس، مکتب التریبۃ العربی لدول الخلیج، چاپ اول، ۱۹۸۵م
۳۰. نولدکه، تئودور، تاریخ القرآن، مترجم: جرج تامره، بغداد، منشورات الجمل، چاپ دوم، ۲۰۰۸م.

Woman and politics in the Quran

Masoumeh Rayann

Assistant Professor of Bu Ali Sina University, Hamedan, Iran. m.rayaan@basu.ac.ir

Orgina
Research

Received:
2023-04-24

Accepted:
2023-09-16

Keywords:

Surah
Nemal,
Queen of
Sheba,
female
politics,
peace,
justice.

Abstract: The discursive and paradigmatic evolution of Europe after the renaissance has brought about tremendous changes in the definition and social and legal status of women. The transfer of such concepts to the Islamic world, especially in the last hundred years, has challenged the confrontation of Muslims with the traditional approaches of the Islamic world in women's legal issues. These crises, where women's rejection of traditional interpretations is one of its achievements, have caused Muslim thinkers to reconsider women's legal issues and have made the verses related to women's social presence the focus of many thoughts and writings. The current research, which is organized by analytical-descriptive method and based on library sources, made the verses related to the Queen of Sheba in Surah Namal a complete example of this reading and by analyzing the content of the verses, the political-social presence of women in the highest The executive field has been analyzed. The results of this research show that the transfer of the lived experience of the Queen of Sheba in political matters is the confirmation of the Quran on the awareness of women in the all-pervading arenas of danger, that by achieving peace and justice, the solution to war and military conquest is the priority of their performance. They don't know and replace it with human excellence and development. This approach is achieved by changing the methodology of traditional interpretations to modern interpretation methods in the verses related to women, and the logical and rational solution of the future is to accept world peace and universal justice and to accept women in politics and the approach of political discourse. Feminine knows.

زن و سیاست در قرآن

(با تأکید بر حکمرانی ملکه سبا در آیات ۲۲-۴۴ سوره نمل)

معصومه ریعان

استادیار دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. m.rayaan@basu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2023.713497

چکیده: تحول گفتمانی اروپای بعد از رنسانس، تغییرات شگرفی در تعریف و منزلت اجتماعی و حقوقی زنان به وجود آورده است. انتقال چنین مفاهیمی به جهان اسلام به خصوص در صد سال اخیر، مواجهه‌ی مسلمانان را با رویکردهای سنتی جهان اسلام در مسائل حقوقی زنان به چالش کشیده است. این بحران‌ها که بر تنایدن زنان از تفاسیر سنتی یکی از دستاودهای آن است، موجب بازنگری اندیشمندان مسلمان در مسائل حقوقی زنان گردیده و آیات مربوط به حضور اجتماعی زنان را محور اندیشه و نگارش‌های متعددی نموده است. پژوهش حاضر که با روش تحلیلی-توصیفی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای سامان یافته است، آیات مربوط به ملکه سبا در سوره نمل را نمونه کامل این بازخوانی قرار داده و با تحلیل محتوای آیات، حضور سیاسی-اجتماعی زنان را در بالاترین عرصه اجرایی واکاوی نموده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد، انتقال تجربه زیسته ملکه سبا در امر سیاسی، تأیید قرآن بر آگاهی‌های زنان در عرصه‌های فراگیر خطر است که با نیل به صلح و عدالت، راه حل جنگ و غلبه نظامی را در اولویت عملکرد خود ندانسته و تعالی و توسعه انسانی را جایگزین مؤثر آن قرار می‌دهند. گرایش و عملکرد ملکه سبا در تغییر سازوکار جنگی به مصالحه، و اولویت وی در صلح، امنیت و عدالت، امروزه با واژگان حکمرانی خوب مورد بحث است. این رهیافت با تغییر در روش‌مندی تفاسیر سنتی به روش‌های نوین تفسیری در آیات مربوط به زنان محقق می‌گردد و راه حل منطقی و عقلانی آیندگان را در پذیرش صلح جهانی و عدالت فراگیر و در پذیرش زنان در سیاست‌ورزی و رهیافت گفتمان سیاست‌زانه می‌داند.

صص:

۹۷-۴۵

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

سوره نمل،

ملکه سبا،

حکمرانی

خوب،

صلح،

عدالت،

امنیت،

زنان.

۱- مقدمه

ظهور مدرنیته و به‌کارگیری شیوه‌های مختلف تحلیل و ارائه نوین مفاهیمی مانند حقوق زنان، آزادی، عدالت، تحول مفهومی قدرت، حکمرانی و ... از نتایج تحول گفتمانی و پارادایمیک اروپای بعد از رنسانس بوده و تغییرات شگرفی را در دنیای معاصر به‌وجود آورده است. انتقال چنین مفاهیمی به جهان اسلام به‌خصوص در صد سال اخیر، رویکردهای متفاوتی را از ناحیه مسلمانان به‌وجود آورده است. برخی آن را طرد کرده، برخی تمامی مفاهیم را تأیید نموده و گروهی نیز راه آشتی و همراهی با سنت و مدرنیته را پیمودند. اما یکی از مقولاتی که به چالشی بزرگ تبدیل گردید و همه جوامع اسلامی را به بازخوانی مجدد مفاهیم دینی کشانید، برنتابیدن زنان از تفاسیر مرسوم و مسائل حقوقی زنان از نگاه مفسران سنتی در دنیای جدید بود. عالمان مسلمانان با رویکردهای سنتی پاسخگوی چالش نوین نبوده و بازنگری در مسائل حقوقی زنان پیش‌تاز تحولات فکری عالمان دینی در کشورهای اسلامی گردید و دستاورد این تحول گفتمانی بازنگری در آیات و روایات مربوط زنان در متون دینی بود که محور اندیشه و نگارش‌های متعددی قرار گرفت.

امروزه زنان مسلمان معتقدند برخلاف سنت دیرینه تاریخی در برخورد با زنان، پروردگار عالمیان نگاهی جنسیتی به زنان نداشته بلکه همه ابناء بشر را از جوهره واحد خلق فرموده،^۱ آفرینش زن و مرد را مکمل یکدیگر دانسته،^۲ زنان را در شکلی عام در زمره انسان‌ها^۳ و در شکل ایمانی در زمره مسلمانان و مؤمنان^۴ برشمرده است. زیرا به دلایل علمی تفاوت بیولوژیک بین زنان و مردان ظرفیت‌های منحصر به فردی را برای آنان فراهم کرده که لازمه محیطی است که در آن زندگی می‌کنند؛ (باس، ۲۰۱۹) و تنها در گردونه خلقت به حکم خلاقیت و انسان‌پروری است که زنان شاخص‌های جنسیتی خاصی یافته‌اند که علاوه بر ماهیت کامل انسانی، برخوردار از ویژگی‌های بدیعی در آفرینش و سرچشمه حیات بشری گردیده‌اند. بنابر این ویژگی‌ها و حتی به حکم متون دینی، جامعه انسانی مرهون زنان است^۵ و غنای عاطفی در کنار

۱ - «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»؛ (النساء: ۱)

۲ - «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ مِنْ نُطْقَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ»؛ (النجم: ۴۵-۴۶)

۳ - «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»؛ (الحجرات: ۱۳)

۴ - «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِعِينَ وَالصَّانِعَاتِ وَالْحَافِظِينَ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»؛ (الاحزاب: ۳۵)

۵ - «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ»؛ (النحل: ۷۸)

انسان پروری از آنان موجود برتری ساخته^۱ که علاوه بر قدرت اندیشه، تمرکز بر عقلانیت و جنبه‌های عام بشری، نوع دوستی و حس دیگرخواهی در وجود آنان نهادینه شده است.^۲ فرزندپروری، خشونت و هیبت را از آنان بازستانده و محبت و امنیت خواهی و صلح را در آنان افزون کرده است^۳ و به قول مولانا:

آن‌ها که اهل صلحند، بردند زندگی را وین ناکسان بمانند در جنگ زندگانی

و علی‌رغم آنکه زنان همواره بیشترین قربانی جنگ‌ها و از جمله آسیب‌پذیرترین اقشار در ناامنی‌ها، ناآرامی‌ها و ستم‌ها بوده‌اند، اما حضور مؤثر آنان در محیط اجتماعی به کاهش خشونت و ناآرامی‌ها انجامیده و میل به برقراری صلح و عدالت را در جامعه افزون نموده است. زیرا زنان در بحبوحه جنگ‌ها نیز مراقب سلامتی، التیام‌بخش درد و کاهش‌دهنده مرگ و میر در میانه میدان بوده‌اند و در هنگامه صلح، اهل تسامح، مدارا، قناعت، نیکی، عشق، هنر، زیبایی و انگیزه‌بخش عدالت و راستی‌اند. الفبای زندگی نزد زنان کنترل آگاهانه اتفاقات، خلق شرایط دلخواه، استفاده از امکانات و مدیریت بحران‌ها و تصمیم‌سازی مبتنی بر امنیت، صلح و عدالت است؛ لذا قرآن کریم حضور صلح‌آمیز زنان را در این هنگامه‌ها، نقش‌آفرین و قدرت‌بخش دانسته و فرموده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا». (الروم: ۲۱)

از این روی تکمیل دو جنبه عقلانیت و عطف در زنان آنان را برای ورود به همه عرصه‌های خانوادگی و مناصب اجتماعی تا ارتقاء به بالاترین سطح تصمیم‌سازی آماده نموده و تراز حضور آنان در احراز مناصب اجتماعی را غنا داده است. چنانکه در قرآن کریم یکی از نمونه‌های کامل امنیت، صلح و عدالت‌گستری از آن بانویی صاحب‌مقام و تصمیم‌ساز در جایگاه حکمرانی گزارش شده که به نام «ملکه سبا»^۴ در سوره نمل نامبردار گردیده است. ما در این پژوهش برآنیم با روش تحلیل-توصیفی مؤلفه‌های مورد نظر قرآن در حکمرانی ملکه سبا را ارزیابی نموده این داستان را بازخوانی نموده و قرائتی نوین از آیات الهی در مورد زنان را عرضه نمائیم.

۱ - «يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ»؛ (الزمر: ۶)

۲ - «حَمَلْتُهُ أُمَّهُ كُرْهًا وَوَضَعْتَهُ كُرْهًا»؛ (الاحقاف: ۱۵)

۳ - قال علی بن الحسین (ع): «فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَهَا لَكَ سَكَنًا وَأُنْسًا»؛ (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۲۱)

۴ - نام ملکه سبا در منابع اسلامی «بلقیس» گفته شده (جوادی علی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۶۴)، ولی از آنجا که نه در قرآن کریم

و نه در تورات این نام مورد استعمال نبوده و منصب این بانو مورد نظر است، در این مقاله نیز با عنوان «ملکه سبا» مورد بحث قرار گرفته است.

۲- پیشینه

مطالعات پیشینی در مورد ملکه سبا گسترده است اما آنچه در مقوله سیاست‌ورزی این بانوی بزرگ انجام یافته پراکنده و با روش‌شناسی‌های متفاوتی نگارش یافته است. از میان این پژوهش‌ها به چند نمونه نزدیکتر به بحث حاضر بسنده می‌گردد:

۱. «من بطولات المرأة فی القرآن الکریم: ملکه سبا» (۱۴۰۴ق)، ابراهیم هلال، «منبر الاسلام»، سال ۳۴، شماره ۷، (۱۵۳-۲۵۴).

۲. «حضور مادرانه زنان در قدرت و سیاست»، (۱۳۹۶)، مریم صانع‌پور، «پژوهش‌نامه زنان» سال ۸، شماره ۱، (۱۲۱ - ۱۴۱).

۳. «نشانه معناشناسی فرآیند «تنش» در ایمان آوردن ملکه سبا»، (۱۳۹۷)، نعیمه پراندوجی، ناهید نصیحت، «جستارهای زبانی»، شماره ۴۵، (۳۵ - ۶۱).

۴. «نگرشی کاربردی به رفتارشناسی ملکه سبا در تعامل با مردم در تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ نمل»، (۱۳۹۷)، حمید نادری و عبدالکریم بهجت‌پور، «مطالعات تفسیری»، شماره ۳۵، (۱۲۱-۱۴۴).

۵. گستره دلالت قرآن کریم بر تأیید یا رد حکمرانی ملکه سبا، (۱۴۰۱)، حمید نادری قهفرخی، «پژوهش‌های قرآن و حدیث»، دوره ۵۵، شماره ۱، (۲۰۳ - ۲۲۳).

۶. «الگوی ارتباط موثر در سوره مبارکه نمل» (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا)، (۱۴۰۱)، «مطالعات سبک شناختی قرآن کریم»، شماره ۱۱، (۱۸۹ - ۲۱۰).

پژوهش پیش‌روی در جنبه مطالعه رفتارشناسی ملکه سبا مبتنی بر معیارهای حکمرانی با تعریف مفاهیم معاصر سامان یافته و پیچیدگی کارکرد قدرت را در این بانوی سیاستمدار با بیانی ساده بازخوانی نموده است.

۳- نگاهی کلی به آیات سوره نمل

سوره نمل چهل و هشتمین سوره نازل بر نبی مکرم اسلام (ص) در مکه بوده (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۷) که در چینش کنونی در جایگاه بیست و هفتمین سوره در جزء ۱۹ و ۲۰ جای گرفته و از ۹۳ آیه تشکیل گردیده است. پرداختن به داستان سخن گفتن سلیمان (ع) با مورچگان (نمل: ۱۸)، دلیل نام‌گذاری این سوره به نمل است. سیاق کلی سوره نمل دعوت مخالفان انبیاء به توحید است و متن سوره حاوی انذارهای متعدد به حاکمان ناپاور و بزرگان آنان است که در طریق هدایت مستقیم انبیاء قرار گرفته‌اند، ولی با سرکشی از دعوت الهی، به عذاب‌های دنیایی گرفتار شده و سوء عاقبت زندگی

جاودان خود و مردمان زیر دست خویش را نیز رقم زده‌اند. در این سوره به پنج پیامبر الهی اشاره شده که در دعوت به خداشناسی و تذکر بر بازگشت انسان‌ها به سوی پروردگار گام برداشته ولی بدون توفیق عملی در هدایت‌بخشی ناباوران سرانجام یافته است. با این وجود یکی از این پیامبران الهی در مسیر دعوت حاکمی قرار گرفته که برخلاف معمول پیامبران پیشین، از ناحیه آن پادشاه تأیید گردیده و داستانی شگفت‌انگیز را در این سوره رقم زده است. در سوره نمل اهداف والای انبیاء که در مجموعه آیات کریمه قرآن تجلی یافته است،^۱ به نیکی جلوه‌گر شده و متن سوره را با نمونه‌های متعدد انسان‌های رستگار و بدعاقبت سامان داده است.

تمرکز آیات در سوره نمل، بر هدایت انسان است و پیام یکتاپرستی خداوند به انسان را القاء می‌کند. در این سوره شواهدی بر رنج انبیاء در انتقال این پیام به انسان‌ها آمده است و این‌که سرنوشت نهایی انسان در دنیای پس از مرگ، در پذیرش یا رد سخنان این رسولان است. ابتدا و انتهای سوره نمل در حقیقت سخن التیام‌بخش پروردگار با رسول آخر(ص) است که علی‌رغم تلاش‌های بسیار در مکه، توفیقی در جذب مخالفان نداشته و در این جایگاه همانند سایر انبیاء الهی مورد انکار قرار می‌گیرد. در ۶ آیه نخستین این سوره، دو گروه مؤمنان و مخالفان دعوت رسول خدا(ص)، مورد مدح و ذم قرار گرفته‌اند و آیه اول^۲ و ششم^۳ آن با ذکر کلمه «قرآن» این دو گروه را در میانه خود قرار داده‌اند. از آنجا که رسول خدا(ص) نیز در طول دعوت انبیاء قرار داشته و چون آنان اثربخشی یا ناکامی در دعوت خواهد داشت، از آیه ۷ تا ۵۸ متذکر این دوگانه شده و به عنوان نمونه از موسی، داود، سلیمان، صالح و لوط به عنوان دعوت‌کنندگانی نام می‌برد که فقط دعوت یکی از آنان مورد اقبال قرار گرفته و بقیه اقوام از هدایت آسمانی پیامبرشان سرکشی کرده و به بدعاقبتی گرفتار آمده‌اند. آیات ۵۹ تا ۹۳ سوره نمل، مجدداً به آیات ششگانه نخستین بازگشته است و مسیر ناهموار پیامبر آخر را تذکر داده و گفتگوی تخاصم‌آمیز

۱ - هشدارگری (فرقان، ۱)، تبیین (نحل، ۸۹)، خردورزی (یوسف، ۲)، تفکر (نحل، ۴۴)، بشارت و انداز، (فصلت، ۴)، یادآوری جایگاه انسان (ص، ۱)، یادآوری خطاها (مائده، ۱۴)، رهایی از غفلت (یس، ۶) هدایت و رحمت (نحل، ۸۹)، برپایی عدالت (حدید، ۲۵)، قضاوت عادلانه (بقره، ۲۱۳)، شفا و التیام (یونس، ۵۷؛ فصلت، ۴۴ و اسراء، ۸۲)، و نور و بصیرت (ابراهیم، ۱ و حدید، ۹)، و ... و در نهایت آگاهی از یگانگی و سلطه پروردگار بر کائنات و تسلیم در برابر قدرت او (ابراهیم، ۵۲) و تداوم حیات انسان در جهانی دیگر است (مومنون، ۱۱۵).

۲ - «طس تَلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ»؛

۳ - «وَإِنكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»؛

مشرکان با وی را مطرح می‌نماید و در سه آیه آخر سوره، قلب رسول خدا(ص) را به عبادت و تسلیم خداوند آن سرزمین،^۱ تلاوت قرآن^۲ و حمد پروردگار^۳ آرام نموده و سوره را به پایان می‌برد.

بنابر این سوره نمل نامه‌ای از خداوند متعال به رسول گرامی اسلام است که ۶ آیه ابتدای آن ترغیب رسول خدا بر دعوت از مشرکان، ۵۱ آیه میانی (۷-۵۸)، همانندی او با سایر پیامبران در این مسیر ناهموار و ۳۲ آیه نهایی آن (۵۹-۹۳) دلگرمی رسول خدا(ص) به ادامه دعوت از مشرکان است^۴ و اینکه وی بداند همانند سایر رسولان الهی گروهی تسلیم پیام وی گردیده، با او همراه شده و خود را نجات خواهند داد^۵ و گروهی در برابر او ایستاده، با او همراه نشده و عاقبتی شوم را برای خود رقم خواهند زد.^۶

سوره نمل یادکرد ۵ پیامبر الهی و مردم آنها، برای رسول خدا(ص) است: اولین گروه این مصادیق، (۷-۱۴) متعلق به دعوت موسی از فرعون است که با عدم تمکین فرعون از دعوت وی پایان می‌یابد.^۷

پیامبر دیگر در این سیاق، صالح نبی(ع) است (۵۳-۴۵) که قوم خود ثمود را انذار داده اما ایشان نیز به دشمنی با منادی توحید پرداخته و در نهایت مورد عذاب الهی قرار می‌گیرند.^۸ (۵۱)

در بخش دیگری از سوره، لوط نبی(ع) نیز با قوم منحرف خود درگیر است و احدی از آنان هدایت وی را برنتابیده (۵۴-۵۸) و نتیجه بی‌خردی آنان موجب فرود عذاب الهی بر آنان گردیده است.^۹

اما در میانه این دعوت‌ها، اقبال دو پیامبر الهی داوود(ع) و فرزندش سلیمان(ع) برخلاف سایر انبیاء بلند است. هرچند از داوود سخن زیادی به میان نیامده است^{۱۰} اما در این سوره سلیمان نبی(ع) از هر جهت متمایز از سایر انبیا گردیده (۱۶-۴۴) و تصویر او هم در جهت قدرتمندی و سلطنت فراگیر بر جن و

۱ - «إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أُعْبَدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»؛ (۹۱)

۲ - «وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ»؛ (۹۲)

۳ - «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سِيرْبِكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»؛ (۹۳)

۴ - «وَسَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادَةِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ»؛ (۵۹)؛ «وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ»؛ «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ»؛ (۶۲)؛ «فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ»؛ (۷۹) و ...

۵ - «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمُونٌ»؛ (۸۹)

۶ - «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَيْتٌ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ تَجْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ (۹۰)

۷ - «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»؛ (۱۴)

۸ - «فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مُكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاَهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ»؛ (۵۱)

۹ - «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنذِرِينَ»؛ (۵۸)

۱۰ - «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلْنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ»؛ (۱۵)

انس و حیوانات و ... و هم در دعوت معاصران خود به توحید و یگانه پرستی و گرواندن آنان به اندیشه توحیدی بسیار ممتاز است.

برخلاف سایر انبیاء در این سوره، مخاطب سلیمان که خود با قدرت فرا بشری تجهیز شده است،^۱ یک زن است. او بانویی با قدرت، باشکوه و افسانه‌ای است که امپراطوری بزرگی را در اختیار دارد، اما در مواجهه با دعوت نبی خدا(ع) نه انکار و مخالفت در پیش می‌گیرد و نه تکبر و سرکشی دارد، بلکه سخن نبی را شنیده، تحلیل نموده و با درایت، عقلانیت، مشورت و سیاست آن را می‌پذیرد و در کنار نبی خدا، به پروردگار سلیمان تسلیم شده و می‌گوید: «وَأَسْلَمْتُ مَعَ سَلِيمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». (۴۴)

۱-۳. بررسی آیات مربوط به سلیمان(ع) و ملکه سبا در سوره نمل

۱-۱-۳. مواجهه دو قدرت برتر حکومتی در سوره نمل

مواجهه دو حاکم قدرتمند معاصر در دو خطه سرزمینی، مضمون آیات ۲۹ - ۴۴ سوره نمل است. سلیمان در آیات قرآن مسبوق به شناخت است.

دوران چهل ساله پادشاهی سلیمان بنابر گزارش‌های تاریخی تنخ (عهد عتیق عبری) حدود سالهای ۹۷۰ تا ۹۳۱ قبل از میلاد است. (کتاب اول پادشاهان، ۱۱:۴۲) در تورات از پادشاهی سلیمان در انتهای کتاب اول تواریخ و ابتدای دوم تواریخ ایام یاد شده (ص ۴۳۱ - ۴۴۲)

یادکرد ملکه سبا نیز در بخش میانی داستان سلیمان در کتاب دوم تواریخ (۴۴۱) آمده است. (دوم تواریخ، باب ۳: ۱-۱۵) چهره این ملکه در کتاب دوم تواریخ مثبت (همان) و در عین حال سر بسته است. در همین حال در کتاب تواریخ دوم عهد عتیق از ملکه دیگری به نام عَتَلِیا یاد شده که غاصبانه بر تخت سلطنت جلوس کرده است (دوم تواریخ، باب ۱۱: ۱-۳)، اما مفسران مسلمان وی را ملکه سبا ندانسته بلکه او را حاکمی در حوالی بین النهرین دانسته‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۶، ص ۳۵۱)

۲-۱-۳. پادشاهی سلیمان نبی(ع)

نام حضرت سلیمان ۱۷ بار در آیات مختلف قرآن کریم آمده^۲ که ۷ مورد آن در سوره نمل است و در کل آیات کریمه ۴۵ بار در مورد او سخن گفته شده است. گرچه وی شریعت مستقل نداشته و در راستای

۱ - «وَحَشْرَ سَلِيمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ»؛ (۱۷)

۲ - البقره: ۱۰۲ (دوبار)؛ النساء: ۱۶۳؛ الانعام: ۸۴؛ الانبیاء: ۷۸، ۷۹، ۸۱ النمل: ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۳۶، ۴۴؛ سبأ: ۱۲؛ ص:

دین موسی(ع) و قانون تورات مبعوث گردیده است، اما در کنار مقام نبوت، وارث حکومت و فرمانروایی گسترده‌ی پدر نیز بوده و بیش از او، قدرت‌مدار و غالب است.^۱

قرآن حضرت سلیمان را از بندگان صالح و انبیای مرسل خوانده که به او «حکمت» و «علم» داده شده است.^۲ «واژه حکمت بیست بار در قرآن به کار رفته و بر لقمان، داوود، تعلیم پیامبر و قرآن اطلاق شده است. قرآن پشتوانه حکومت سلیمان را دانایی و آن را زیربنای تحول و دگرگونی در جامعه انسانی می‌شمارد و از قدرت فوق‌العاده سلیمان سخن می‌گوید نه از وسعت کشورش که همه دنیا را گرفته بود». (رسول‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳)

اما مراد از علم و دانش در این آیه چند دیدگاه را به خود جلب نموده است: ۱: علم به صورت نکره آمده و بر عظمت، اهمیت و ویژگی آن دلالت می‌کند. علم در این آیه معنای وسیعی دارد. تحقق یک حکومت الهی بدون بهره‌گیری از علم سرشار ممکن نیست. این علم، همه دانش‌هایی را در بر می‌گیرد که برای رهبری یک جامعه لازم است. پس از بیان موهبت علم، بی‌درنگ حضرت داوود و سلیمان لب به ستایش خدا می‌گشایند و معیار برتری خود را بر دیگران در علم خلاصه می‌کنند.

۲. علم در این آیه، به قرینه آیات دیگر، علم داوری است. «ما به داوود حکمت و راه پایان دادن به نزاع‌ها را آموختیم». (ص: ۲۰) «ما به هر یک از داوود و سلیمان مقام داوری عطا کردیم». (انبیاء: ۷۹)

۳. علم در این آیه به قرینه آیات مورد بحث، که از گفتار پرندگان (منطق الطیر) سخن می‌گوید علم گفتگوی با پرندگان است. (همان، ۱۶۴)

شرح علم و استیلای سلیمان بر موجودات غیر انسانی، مادی و فرامادی و سلطه حیرت‌انگیز او بر همه ارکان مملکت علاوه بر آیات دیگر قرآن^۳ در فراز ۱۶ تا ۲۲ این سوره نیز ذکر گردیده است. او در سوره نمل به عنوان نبی-پادشاه ظاهر شده گرچه همه این اندوخته‌ها را فضل خداوند بر خویش می‌داند.^۴ سلیمان از یک روی دارای شأن نبوت بوده و ملزم به هدایت مردمان به سمت پروردگار است و از دیگر

۱ - «وَوَرَّثَ سُلَيْمَانَ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِّنْ كُلِّ شَيْءٍ إِن هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ»؛ (۱۶)

۲ - «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا»؛ (انبیاء: ۷۹)

۳ - ر.ک. انبیاء: ۸۱-۸۲؛ سبأ: ۱۲.

۴ - «وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِّنْ كُلِّ شَيْءٍ إِن هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ»؛ (۱۶)

سوی، صاحب قدرت فرامادی است که بی مهابا از آنان بهره می‌برد. با موجودات زمینی^۱ و آسمانی^۲ سخن می‌گوید و جنیان به امرش فرمان می‌برند.^۳

قدرت‌نمایی او در سوره نمل آنجا ظاهر گردیده که با بهره‌مندی خارق‌العاده از پرندگان، با حکومتی دوردست در دستان زنی آشنا می‌گردد که با شکوه و چیرگی بر ارکان مملکت خویش حکم می‌راند، اما در شناخت فرامادی، کاستی داشته و ربُّ النوع آفتاب را خدا و آفرینش‌گر می‌پندارد.^۴ این نقیصه فکری که تقدس خورشید در اندیشه او و مردمانش منشأ نور، قدرت روحانی و قوای فکری و نیروهای طبیعی بوده و باعث دوری او و مردمانش از حقیقت الهی شده، محرک جدی سلیمان نبی(ع) است تا با ارسال پیام توحید به آنان و دعوت از این ملکه قدرت‌مدار، هدایت به خداوند یکتا را در میان ایشان بگستراند. از این‌روی با ارسال نامه‌ای به ملکه، اندیشه پرستش‌پروردگار و تسلیم در برابر خود را مطرح می‌کند^۵ و داستان ملکه سبا به عنوان نمونه‌ای از حق‌پذیری و سرانجام نیک در پذیرش حقیقت جاری در هستی، در این سوره شکل می‌گیرد.

منطق قرآن در آیات ۲۳-۲۸ سوره نمل، نمایاندن ضعف اندیشه صاحبان قدرت با بینش مادی و اندیشه شرک‌آلود است و تمرکز آیات قرآن بر فهم چنین مؤلفه‌ای در ملکه‌ای قدرتمند مورد بررسی قرار گرفته است. برای خوانندگان این متن افسانه‌ای، شناخت این زمامدار باشکوه در جریان یک مواجهه (بحران) مطرح گردیده است. قرآن کریم از زبان یکی از کارگزاران غیر متعارف سلیمان - هدهد-، گزارش عینی آورده است که می‌گوید: «زنی را دیدم که بر مردم آن سامان سلطنت و حکومت می‌کرد و دارای همه چیز بود؛ دستگاهی عریض و طویل و تاج و تختی بس بزرگ داشت».^۶ گزارش‌گر با شناختی که از نبی خدا داشته و باورمندی به پروردگار یکتا را تنها مرکز اتکاء قدرت می‌دانست، ادامه می‌دهد: «ولی شیطان بر او و قومش چیره شده و کارهایشان را در دیدگاهشان آراسته و نیکو جلوه داده و از راه حق منصرفشان

۱- «حَتَّىٰ إِذَا اتُّوا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»، «فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا...» (۱۹)

۲- «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدْدَ...»؛ (۲۰)

۳- «قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ»؛ (۳۹)

۴- «وَجَدَتْهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنُ لَهُمْ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ»؛ (۲۴)

۵- «الَّا تَعْلَمُوا عَلَىٰ وَاتُونِي مُسْلِمِينَ»؛ بر من برتری مجوئید و همه با حالت تسلیم نزد من آئید. (۳۱)

۶- «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ». (۲۳)

کرده است و خورشید را به جای خداسجده می‌بردند و هدایت نشده‌اند.^۱ نبی خدا(ص) به این گزارش بسنده نکرده و می‌فرماید: «در این باره تحقیق خواهیم کرد که آیا این گزارش به‌راستی تهیه شده است یا به دروغ».^۲

سلیمان(ع) در این راستا با عنوان پادشاه، سیاستی مبتنی بر مراسم و مفاهمه در پیش گرفته و همان سفیر غیر متعارف را با یک پیام بسیار باشکوه ارسال می‌کند تا واکنش ملکه آنان را سنجیده و جواب خود را دریافت کند^۳ و از این قسمت گرایش آیات به سمت شناخت بانوی سیاستمدار رفته و اولین واکنش وی را چنین گزارش می‌کند: ملکه سران بزرگ کشوری و لشکری خود را خواسته، شورای تخصصی تشکیل داده و پیام دریافتی را برای آنان قرائت می‌کند. یاد کرد واژه «کتاب کریم» در آیه «ای رجال کشور، نامه بزرگی به من رسیده است»^۴ شاهد نرمش متن نامه، و آیه «آن نامه از جانب سلیمان و عنوانش به نام خدای بخشنده مهربان است، (و بعد چنین نگاشته) که بر من برتری مجوید و تسلیم امر من شوید»^۵ شاهد پیام قاطع فرستنده و احتمال وقوع جنگ است.

دریافت این نامه، توسط ملکه پرنفوذ، که در ادامه آیات در خصلت فردی به نیکی، خردمندی و کمال هوشمندی، و در خصلت اجتماعی به قدرت، شوکت و تسلط بر امپراطوری بزرگ ترسیم شده است، آغازگر شناخت مخاطبان آیات از این بانوی معاصر با سلیمان نبی(ع) است.

۳-۱-۳. پادشاهی ملکه سبا در یمن

آنچه قرآن کریم از ملکه سبا ترسیم می‌کند ملکه‌ای متعلق به مکانی بسیار دور از بین النهرین و در سرزمین‌های جنوبی و ناحیه یمن است. واژه سبا دو بار در قرآن آمده^۶ و سی و چهارمین سوره قرآن در مصحف کنونی به نام «سبا» نامبردار است. سرزمین سبا در قسمت شرقی صنعاء (پایتخت یمن) قرار داشته و نام پایتخت ایشان «مأرب» است و محدوده سرزمینی ایشان با تغییر دولتها، متغیر بوده و شاهان تابعه و اصحاب اخدود از جمله دولت‌های آن بوده‌اند. (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۵، ص ۱۲)

۱ - «جَدَّتُهَا وَوَمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ». (۲۴)

۲ - «قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ». (۲۷)

۳ - «اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَاَلْقَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ». (۲۸)

۴ - «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكِ كِتَابٌ كَرِيمٌ». (۲۹)

۵ - «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلِيٌّ وَأُتُونِي مُسْلِمِينَ» (۳۰-۳۱)

۶ - النمل: ۲۳ و سبا: ۱۵.

قرآن کریم در همین سوره در توصیف این زن قدرتمند، -با فقدان بیان جنسیت‌گرایی و جنسیت‌زدگی- سه ویژگی را بارز نموده است: نخست اینکه ملکه این سرزمین، صاحب شوکتی گسترده اما در منطقه‌ای دور از قلمرو سلیمان نبی است؛ دوم آنکه بر خلاف سلیمان موحد، وی در عبودیت خورشید سر می‌ساید؛ و سوم اینکه سرزمین وی در مواجهه با پیام نبی خدا(ع) دچار بحران شده و او مبتنی بر اصول حکمرانی تلاش می‌کند تا با شناخت تمامی مکانیزم‌های تصمیم‌گیری عمل نموده و راه حل عقلانی بحران را پیدا نماید. آیه «أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ» (۳۳) نشانگر تمرکز قرآن کریم بر نیروهای قدرتمند و تجهیزات جنگی و کارآمد ملکه در سوره نمل است، که می‌تواند چنین نیرویی در رویارویی با هر قدرتی، به بحران تبدیل شده و به جنگی تمام عیار ختم گردد. اما حاکم اندیشمند بنابر مصلحت عامه و متکی بر دیدگاه صلح‌مدارانه و خاستگاه بلند امنیت اجتماعی در اندیشه‌اش، با نظرخواهی از مشاوران خود و فروکاست بحران، چالش پیش روی را به سمت بهزیستی هدایت می‌کند.

علامه طباطبایی این تدبیر و دوراندیشی سیاسی را در شرح آیات ۳۳ و ۳۴ این‌گونه تبیین نموده است: «ملکه با این نظرخواهی قصد داشت علاوه بر تثبیت موقعیت خود و جلب نظر بزرگان؛ میزان هماهنگی آنها با تصمیمات خود را نیز مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. در واقع ملکه سبأ با این تدبیر و دوراندیشی، هم پیچیدگی مسأله را به آنها گوشزد نمود و هم آنها را به این نکته توجه داد که باید در اظهار نظر خویش دقت به خرج دهند تا راه خطا نپویند». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ص ۴۵۴) زیرا «ملکه، از محتوای نامه حضرت سلیمان متوجه شد در صورت عدم پذیرش سخنان سلیمان وارد جنگ بزرگی خواهند شد. این درحالی بود که سران و بزرگان کشور تمایل به نبرد داشتند و می‌گفتند: «ما دارای نیروی کافی و قدرت جنگی فراوان هستیم» و چون ملکه این را فهمیده بود ابتدا از مذمت جنگ برای آنها سخن گفت که جنگ عاقبتی ندارد، مگر غلبه یکی از دو طرف و شکست طرف دیگر. به عبارتی جنگ یعنی فساد قریه‌ها و شهرها و ذلت عزیزان آن و چون چنین است، نباید بدون تحقیق اقدام به جنگ کرد، باید نیروی خود را با نیروی دشمن بسنجیم، اگر تاب نیروی او را نداشتیم، تا آنجا که راهی به صلح و سلم داریم اقدام به جنگ نکنیم، مگر اینکه راه، منحصر به نبرد باشد و اینگونه با دوراندیشی خویش اشراف را از جنگ با سلیمان بازداشت». (همان، ج ۱۵، ص ۵۱۳)

گرچه شیوه گزارش قرآن در آیات سوره نمل، برجسته‌سازی فرایند موحد شدن ملکه سبأ و ارتقای وی از بینش بت‌پرستی و شرک‌آلود به بینش توحیدی است، اما در کنار این هدف غایی که مآل قرآن کریم در تمامی آیات و قصص است، گونه‌ای از گفتمان سیاسی شکل گرفته است که دو قدرت برتر چگونه

بنابر مصالح مملکتی خود با یکدیگر مواجهه شده و به نتایج قابل قبول خود نائل می‌آیند. در سوره نمل، سلیمان نبی دست برتر را داشته که علاوه بر قدرت مادی و سیاسی گسترده، با منبع قدسی و فرامادی نیز در ارتباط است. قدرتی که هیچ پادشاهی حتی پدرش داوود نبی، آن را در اختیار نداشته است و البته این فضل از ناحیه خدا به وی داده شده است و نه از راه اکتساب فردی. اما «دانایی و علم بسیار سلیمان نبی» (همان، ص ۴۹۵) در این سوره در کنار «مدیریت، درایت و صلح دوستی» (سید قطب، ۱۳۶۸: ۱۷۱)، ملکه سبا طرح گردیده است؛ و تذکر آیات بر ودیعه الهی بودن قدرت سلیمان (۱۵-۱۷) درحالی است که در مورد ملکه سبا، لوازم انسانی، عرفی و بشری حکومت او (عرش عظیم) جلوه می‌کند.^۱

- مفهوم‌شناسی عرش در «عرش عظیم»

عرش در قرآن کریم، نماد قدرت و حاکمیت مطلق است. این واژه ۲۲ بار در مورد گستره قدرت مطلقه و فراگیر پروردگار و ۴ بار در مورد حاکمیت انسان به کار رفته است. جایگاه عرش در گونه انسانی به تخت پادشاهی تعبیر شده است که به طور شگفت‌انگیزی ۳ بار برای ملکه سبا (نمل: ۲۳، ۳۸، ۴۲) و فقط یکبار برای حضرت یوسف (یوسف: ۱۰۰) استعمال شده است. این واژه در مجموعه ۲۶ بار تکرار واژه اسمی - عرش -، در قرآن کریم، در بیست آیه بدون وصف^۲ و در ۶ آیه دیگر، یکبار با وصف کریم (مؤمنون: ۱۱۶)؛ یکبار با وصف مجید (بروج: ۱۵) و چهار بار با وصف عظیم آمده است؛ از این گونه وصفی (عرش عظیم)، یکبار در سوره توبه (آیه ۱۲۹)، یکبار در سوره مؤمنون (آیه ۸۶) و دوبار آن در سوره نمل آمده که در همین سوره ناباورانه یکبار برای ملکه سبا، (آیه ۲۳) و یکبار در توصیف عرش الهی (آیه ۲۶) استعمال گردیده است. بنابر این توصیف واژه عرش با صفت عظمت، که فقط سزاوار پادشاهی خداوند است و توسط هدهد در معرفی شخصیت ملکه سبا استعمال شد، مورد توجه خاص سلیمان قرار گرفت.

واژه «عرش» در قرآن به لحاظ ادبی و تحلیل زبان‌شناختی معانی متفاوتی دارد. اما محور مشترک در حقیقت عرش «علم» و «محل تدبیر» است (رنجبر و احمدپیری، ۱۴۰۲، ص ۲۲۴) و چون بیشتر استعمال آن در مورد خداوند است، هم به معنای «محل و مرکز تدبیر و صدور اوامر الهی» و هم به معنای «مقام علم خداوند متعال» است. (همان، ص ۲۲۵) در این معنا عرش الهی از جنس غیب و مربوط به عوالم

۱ - «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ».

۲ - اعراف: ۱۳۷؛ یونس: ۳؛ یوسف: ۱۰۰؛ رعد: ۲؛ اسراء: ۴۲؛ طه: ۵؛ انبیاء: ۲۲؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ زمر: ۷۵؛ غافر: ۷

۱۵؛ زخرف: ۸۲؛ حدید: ۴؛ حاقه: ۱۷؛ تکویر: ۲۰؛ نمل: ۳۸ و ۴۱ و ۴۲؛ هود: ۷.

مجردات است، مادی نبوده و دارای شکل و بُعد نیست و مرکز زمام تدابیر تکوینی خداوند است. (ر.ک همان)

کاربرد واژه عرش در مورد انسان در آیه ۲۳ سوره نمل، استعاری است و به نظر می‌رسد در مورد انسان این واژه به معنای مکان حکمرانی، یعنی قصر و کاخ پادشاهی است، چنانکه در سوره اعراف در مورد فرعون نیز از ویرانی قصر او با عنوان «کانوا یعرشون» یاد شده است.^۱ در آیات پایانی این داستان نیز سخن از نقل و انتقال عرش^۲ مطرح است و اینکه یکی از جنیان قوی و امین^۳ و یکی از مردان صاحب علم خاص^۴ در جابجایی آن در رقابت بوده‌اند و پس از جابجایی آن را تغییر دکور داده تا برای صاحبش کاملاً غیر قابل شناخت گردد تا میزان هشیاری و آگاهی صاحب آن را بر جایگاه خودش، محک بزنند،^۵ و در آخر ملکه که به مرکز فرمانروایی و کاخ سلیمان نبی(ع) رسید، اولین گفتگوی فیما بین ایشان سخن از همین عرش - تخت / کاخ - است.^۶

اما در کنار معنای مادی عرش (کاخ، مرکز تصمیم‌گیری یا قصر سلطنتی)، در واژه عرش همچنان دو معنای علم و تدبیر باقی مانده است. بنابر این می‌توان دریافت عرش در جایگاه انسانی به معنای وسیع‌تر آن ناظر بر حاکمیت و زمامداری عرفی است که حاوی دو بعد شناخت علمی و شناخت عملی حاکم است که به تعبیر عالمان متقدم معادل عقل نظری و عقل عملی و به اعتبار مفاهیم دنیای معاصر، معادل «سیاست‌گذاری» و «ظرفیت‌سازی» زمامدار و حکمران است.

۲-۳. تحلیل حکمرانی ملکه سبا مبتنی بر مفاهیم سیاسی معاصر

«سیاست‌گذاری» در مفهوم امروزی، به معنای برنامه‌ریزی و استفاده از بینش، دانش و خرد برای اتخاذ بهترین تصمیمات است که بر پایه تعادل بین اهداف، ابزارها و منابع و نیز بین احساسات و آرزوها یا واقعیات قرار دارد؛ (سفیدی، ۱۴۰۲) و اگر زمامدار و حکمران که امر سیاسی را در دست دارد، ظرفیت کاربرد عقلانیت را در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در سطوح کلان و نیز در

۱ - «وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمَهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ»؛ (اعراف: ۱۳۷)

۲ - «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ»؛ (۳۸)

۳ - «قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ»؛ (۳۹)

۴ - «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»؛ (۴۰)

۵ - «قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ»؛ (۴۱)

۶ - «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ»؛ (۴۲)

تصمیمات فردی در سطح خرد به کار گیرد، می‌تواند از موفقیت در این سطوح اطمینان حاصل نماید. (همان) اما «ظرفیت‌سازی»، آن‌گاه تحقق می‌یابد که سیاست‌گذار از منابع مختلف عقلانیت، بهره‌برداری لازم را ببرد. مهمترین منابعی که سیاست‌گذار را برای تصمیم‌سازی مهیا می‌کند تجربه، دانش، استقلال، فرهنگ، فرهیختگی، آینده‌نگری، تأکید بر نتیجه و توجه به معادله هزینه - فایده، است. به عبارت روشن‌تر، کسانی که در عرصه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری، نقش‌آفرینی می‌کنند باید دارای چنین ویژگی‌هایی باشند و با فقدان چنین ویژگی‌هایی بی‌تردید، سطح عقلانیت و کاربرد آن در امور کاهش خواهد یافت. از سوی دیگر ارتقای سطح خردورزی در جامعه و امکان تحقق عقلانیت حتی در رده‌های پایین جامعه، راه دستیابی به خرد جمعی را برای وی مهیا می‌سازد. (همان) با چنین تعریف مختصری مبتنی بر مفاهیم نوین سیاسی، نقش ملکه سبا در سوره نمل، سیاست‌گذاری و ظرفیت‌سازی است که توسط زمامدار و حکمران و نه سیاست‌مدار قابل وصول است. از نگاه اندیشمندان سیاسی معاصر، نقش زمامدار از سیاستمدار جداست. «زمامدار» در مفهوم جهان‌کنونی «شخصیتی دانشمند، توانا و با تجربه است که به افق آینده کشور، راهبردها و طرح‌های درازمدت آن نظر داشته و تصویر آینده، میان مدت و درازمدت را در برابر کشور قرار می‌دهد و مبنای کارش، طراحی و سیاست‌گذاری‌های کلان معطوف به اندیشه نسل بعدی است. این مهم بدون تسلط به زبان و ادبیات علم سیاست و درک مفهوم‌های سیاسی و تمایز میان آنها امکان‌پذیر نیست و لذا با فقدان دانش سیاسی، نه تدوین استراتژی امکان‌پذیر است، نه سیاست‌گذاری، نه برنامه‌ریزی، نه فن دیپلماسی». (محمودی، ۱۴۰۲)

زمامداران براساس دو رکن «امنیت» و «منافع ملی» و با هدف حفظ و استحکام بخشیدن به این دو رکن اساسی، وارد عرصه سیاسی می‌شوند. نقش و نحوه کارکرد سیاستمداران را زیر نظر می‌گیرند، ارزیابی می‌کنند و رهنمود می‌دهند. لذا آنان شخصیت‌هایی دانشمند، اخلاقی، مدیر، دوراندیش و بسیار هوشمنداند. مفاهیم بنیادین امنیت ملی و منافع ملی را درک کرده و از مرزهای اخلاق سیاسی به هیچ قیمتی عدول نمی‌کنند و در شرایط بحرانی استقلال و یکپارچگی سرزمینی و ملی خود را حفظ می‌کنند. (همان) با چنین برداشتی از اهمیت امنیت و منافع داخلی، ملکه سبا در سوره نمل به عنوان زمامدار حضور دارد. او نامه‌ای دریافت کرده که نیازمند مذاکره، توازن قوا، منطق قوی و درک زمان و مکان در مداری واقع‌گرایانه است. یا باید در این مذاکره «توافق» کند یا به «مصالحه» دست یابد. چنانکه در دنیای معاصر در مذاکره، اغلب طرفین در موقعیت برابر یا به توافق می‌رسند، یا به مصالحه دست می‌یابند، و یا مذاکره را به زمان و مکانی دیگر موکول می‌کنند تا بتوانند موارد اشتراک و اختلاف را بازمینی و ارزیابی کنند و دستور کار جدیدی بنویسند. (محمودی، ۱۴۰۲)

علمای علم سیاست در تمایز توافق و مصالحه در منطق سیاسی می‌گویند: «توافق» عبارت از شرط برخورداری از عقیده یکسان یا تصمیم یا ترتیبی بین دو یا چند نفر یا گروه، به منظور انجام کاری یا اطاعت از قوانین یکسان است. «مصالحه» روشی است برای دستیابی به توافق که در آن هر فرد یا گروهی از چیزی که می‌خواستند، برای پایان دادن به یک مشاجره یا اختلاف، دست می‌کشند. بر پایه این دو تعریف، طرفین در توافق به یگانگی می‌رسند تا کاری را انجام دهند یا از قانونی پیروی کنند. اما در مصالحه، طرفین از خواسته خود دست می‌کشند تا اختلاف را پشت سر بگذارند و به توافق برسند. بر این اساس، راه توافق هموار است و به زودی حاصل می‌شود، اما مصالحه به گذشت و تسامح و زیر پا نهادن بخش‌هایی از خواسته‌های طرفین نیاز دارد تا به نتیجه برسند». (همان)

آیات قرآن نشان می‌دهند نگاه ملکه سبا در حل بحران، از ابتدا مصالحه بوده است. اما از آنجا که حفظ امنیت و منافع جمعی کشور اولویت اوست، ابتدا راه حل برون رفت از بحران را در مشارکت عقل جمعی و شورای تخصصی دانسته و در مشورت با متخصصان و بزرگان مملکتی، - که رویه مرسوم او در تصمیمات خاص و بزرگ است -^۱ راه‌های قابل دستیابی به این مهم را ارزیابی می‌کند. او توصیه مشاوران به مقابله نظامی^۲ را راهبردی اساسی در حل بحران ندانسته و از ابتدا این گزینه را رد کرده و به دنبال راه مسالمت‌آمیز دیگری برای برون‌رفت از مشکل است.

اتخاذ اینگونه سیاست حکمرانی مشارکت‌جو و راهبردی، در کنش‌گری ملکه برای حل و فصل امور غامض مملکتی و ماهیت این عمل ملکه به زبان امروزی، از یک رو نشان‌دهنده کاهش امکان دخالت نهاد قدرت در کنترل مسائل سیاسی و اجتماعی است؛ و از سوی دیگر دریافت نظر نخبگان برگزیده، و تاکید بر تعیین‌کننده بودن نظر ایشان در تصمیمات کلان، نشان‌دهنده روابط منطقی زمامدار و اعتماد متقابل و تعامل سازنده با سران مملکتی است؛ و از آنجا که سیاست، عرصه واقعیت و ساحت امکانات و ممکنات است، ملکه تاکید می‌کند نظر مشورتی آنان همچون نظرات مشورتی همیشگی، پشتوانه عملکرد او در مواجهه با خطر پیش‌روی خواهد بود. زیرا پذیرش امکان کنش‌گری آنان در ساختار سیاسی و تصمیم‌سازی حکومت، قدرت عمل وی را بالا برده و او را در موقعیت بهینه قرار خواهد داد.

۱ - «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون»؛ (۳۲)

۲ - «قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ»؛ (۳۳)

عدم اقبال ملکه از مقابله نظامی حتی با دارا بودن توان بالای تسلیحاتی، مبتنی بر این اندیشه بود که ویرانگری جنگ، قابل جبران نیست. زیرا پیامد جنگ جز خشونت، ویرانی و فساد نیست.^۱ و از آنجا که اشغال‌گران و نظامیان در کشور مغلوب به قدرت خواهند رسید، نخبگان و بزرگان اجتماعی آن سامان را به زیر کشیده، جایگاه خیر و شر را جابه‌جا کرده و عزتمندان را ذلیل و خوار خواهند کرد،^۲ ویرانی آن سرزمین جبران نخواهد شد و به‌زودی کمر راست نخواهد کرد.

درک صحیح ملکه از دستاوردهای مخرب جنگ، در عین قدرت و مقام فرماندهی او، مشاوران را در نرمش ملکه متقاعد نمود و هوشمندی وی در برون‌رفت از بحران را مورد تأیید مشاوران قرار داده است. همچنان‌که آیه ۱۵۹ سوره آل‌عمران «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»، پیشینه نرمش و فقدان رفتار خشونت‌آمیز پیامبر(ص) را زمینه پذیرش اجتماعی و مقبولیت وی دانسته و در عین حال در امور خاص و بزرگ، توصیه به عقل جمعی و مشورت فیما بینین نموده است؛ اما آن حضرت را در تصمیم‌گیری نهایی، مختار و مستقل قرار می‌دهد. بدون قیاس با جایگاه پیامبر اسلام(ص) با ملکه سبا، قرآن کریم در این آیه در عین ابلاغ فضیلت‌های خاص اخلاقی رسول خدا(ص) با مردم، نظریه سیاسی - اجتماعی ویژه‌ای را در مورد همه رهبران صادر کرده است. در این نظریه سیاسی، افکارسنجی و مشورت به عنوان پذیرش خرد جمعی را به رهبران اجتماعی گوشزد می‌کند و کنش‌گری آنان را نیز در امور ویژه و به‌خصوص در امور مبتلا به خودشان مورد تأیید و توصیه قرار می‌دهد. قرآن کریم در این آیه مقبولیت اجتماعی رهبران را در تصمیم‌سازی‌ها نادیده گرفته و به‌کارگیری اندیشه و صلاح‌دید مردم در تعامل با رهبران را به رسمیت شناخته است. از این‌روی ملکه سبا بدون پشتوانه‌ی نگاه توحیدی، و صرفاً بر مبنای خرد فردی، با ارجاع به عقل جمعی، به‌کارگیری نظرات آنان در بحران پیش روی را به عنوان پشتوانه تصمیم خود مؤثر دانسته و قبل از هر نوع واکنش شخصی به پیام‌ارسالی سلیمان، پیامدهای احتمالی پاسخ به نامه را در نظر گرفته و با شفافیت و پرهیز از کتمان بحران پیش روی، وقوع هر نوع حادثه‌ای را در آینده‌ای نزدیک گوشزد می‌کند. در عین حال او خود را مسئول و پاسخگوی افکار عمومی دانسته و با تأمل در توصیه مشاوران بر آمادگی نظامی و مقابله سرسختانه، پیامدهای ورود به مقابله را گوشزد کرده و گزینه اشغال سرزمین سبا را دور از انتظار نمی‌داند. از این‌روی قرآن کریم با ذکر برجسته‌ترین نکته در مقابله نظامی، پاسخ ملکه - که نقطه عطف شناخت مخاطبان قرآن

۱ - «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا»؛

۲ - «وَجَعَلُوا أَعْرَةَ أَهْلِهَا أَذْلَهُ وَكَذَلِكَ يُفْعَلُونَ»؛ (۳۴)

از این بانوی سیاست‌مدار است - را گزارش نموده و می‌فرماید: «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَدْلَهُ وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ».

آیه فوق نشان‌می‌دهد در نظام فکری ملکه سبا، پرهیز از خشونت، و میل به امنیت و صلح، فصل‌الخطاب حکمرانی در روابط برون‌سازمینی است و هیچ‌کس حق و اجازه ندارد این قانون را فسخ کرده یا کنار گذاشته و رای خود را جایگزین نماید حتی اگر از بالاترین رده‌های فرماندهان نظامی و یا خود فرمانروا باشد. زیرا اگر امنیت و بهبود روابط و صلح پایدار، مبنای اداره کشور نباشد، امکان سیاست‌ورزی در جهت منافع جمعی، امنیت داخلی، عدالت و توسعه کشور وجود نخواهد داشت. همچنین از نظر او اگر منافع مردم جای خود را به استبداد فردی یا صنفی دهد، اعتماد شهروندان از حکومت کاهش یافته، رضایت مردم از قدرت سیاسی رخت برمی‌بندد. بنابر این رویکرد قاطع وی برخلاف تصمیم نخبگان سیاسی و نظامی، اعزام هیأتی از دولت مردان با ارسال هدیه برای سلیمان است تا با تحلیل بازخورد این عملکرد، تصمیم نهایی را صادر نماید. در حقیقت به‌طور خاص تصمیم ملکه تصمیمی مدنی و حقوقی است آنگاه که می‌گوید: «وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ». در این بحران وی با پادشاه (دشمن) متفاوتی مواجه است. این پادشاه از یک سوی پیام ایمانی، فکری و عقیدتی فرستاده و از سوی دیگر داعیه هجوم دارد. پس راهبرد مقابله با وی، پیش از هر نوع تحرک خارجی، درک آن پیام و آگاهی از حقیقت ماجراست. بنابر این دو عملکرد در پیش روی زمامدار باقی است: اول آنکه پیام ارسالی را کشف و رمزگشایی کند و دوم در پی شناخت صداقت صاحب پیام باشد. پس بهترین واکنش بازکردن راه ارتباطی برای گفتگوی بیشتر و به دست آوردن زمان افزون‌تر است تا در فرصت پیش‌آمده تأمل بیشتری داشته‌باشد. از این‌روی با ارسال هدیه^۱ که سنت مرسوم پادشاهان است، می‌تواند به بازکردن فضای گفتگو و دستیابی به حقیقت خواسته این شخصیت مرموز دست یافته و صداقت گفتار طرف گفتگوی خود را محک بزند. در بینش شخصیت‌شناسی ملکه سبا، این اندیشه موج می‌زند که اگر سلیمان هدیه‌ها را قبول نماید او پادشاهی است که قصد تصرف دارد و اگر نپذیرد، نشان‌می‌دهد که در گفته خود صادق است و پیامبر خداست. از این‌روی عدم پذیرش هدایا،^۲ و پیام سلیمان به ملکه مبنی بر رویارویی قهرآمیز با آنان،^۳ ملکه را قاطعانه متقاعد نمود این پادشاه، از جنس دیگری است و رویه مذاکره

۱ - «وَإِنِّي مُرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ»؛ (۳۵)

۲ - «فَلَمَّا جَاءَ سَلِيمَانَ قَالَ أَتَمَدُونَنَ بِمَالِ مَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرًا مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ»؛ (۳۶)

۳ - «ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَدْلَهُ وَهُمْ صَاغِرُونَ»..

با وی در عمق پیام او نهفته است. «تیین فوق نشان می‌دهد که مخاطب‌شناسی یا همان شخصیت‌شناسی از ارکان اصلی هر ارتباطی تلقی می‌شود به‌گونه‌ای که به‌وسیله آن می‌توان در خصوص شیوه، تکنیک و روند ادامه ارتباطات تصمیم‌گیری کرد و از چالش‌های ارتباطی جلوگیری نمود.» (محسنی، ۱۴۰۱، ص ۱۹۶).

۳-۲-۱. دیدار رسمی دو حاکم مقتدر در نشستی مشترک

ادامه آیات سوره نمل نشان می‌دهد نگاه مدارانه ملکه سبا منطبق با واقع بوده و تصمیم مسالمت‌آمیز بر نشستی مشترک با سلیمان(ع)، علاوه بر عقب راندن بحران جنگ، فرصتی برای آشنایی با اندیشه ناب یکتاپرستی است. علاوه بر آنکه فروکاست بحران، پیامد برتری در سرزمین سبا نیز خواهد داشت و آن امکان مذاکره مستقیم و گفتگوی صلح‌آمیز و بدون خطر با بلندپایه‌ترین حاکم معاصر است که مدعی چنین دیدگاهی است. آیات ۳۸-۴۱ نیز نشان می‌دهد سلیمان(ع) -که سوی دیگر این بحران است- نیز بیکار ننشسته و تمهیدات استقبال از ملکه را به‌شیوه خود فراهم می‌آورد. تلاش سلیمان در این آیات با جابه‌جایی تخت ملکه، از کشور سبا به سرزمینی که در قرآن تصریحی بر آن نشده و نیازی بر جزئیات آن نیز نبوده است، به رخ کشیدن قدرت ماوراء طبیعی سلیمان(ع) برای ملکه است تا او را مجاب کند، این قدرت حیرت‌انگیز از ناحیه همان خدای یکتا به او داده شده و در پرتو خداپرستی است که چنین می‌کند.

ورود ملکه سبا به حضور سلیمان(ع) و مواجهه با قدرت حیرت‌انگیز وی در آیه ۴۱، ابعاد دیگری از هوشمندی ملکه سبا را مطرح کرده است. اول آنکه ملکه تخت خود را در عین تغییرات پیش‌آمده شناخت،^۱ و دوم آنکه او در فرصت پیش‌آمده، با مطالعه پیام سلیمان و شناخت پیام‌رسان آن، به سلیمان و قدرت بی‌ظنیر وی آگاهی یافت،^۲ و در آخر اینکه خود و همراهان و مردمش همگی پیش از این سفر با مطالعه اندیشه سلیمان، به خداوند یکتا متقاعد شده و تسلیم آن گردیده بودند؛^۳ و این در حالی بود که پیش از این آگاهی آن‌چه که آنان می‌پرستیدند علاوه بر آنکه موجب کفر و دوری‌شان از خداوند بود، مانع دسترسی آنان به چنین حقیقت عظیمی گردیده بود.^۴ و در انتهای این آیات، ورود ملکه به قصر

۱ - «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرَشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ»؛ (۴۲)

۲ - «وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا»؛ (۴۲)

۳ - «وَكُنَّا مُسْلِمِينَ»؛ (۴۲)

۴ - «وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ»؛ (۴۳)

سلیمان و شگفتی او از زیبایی مدحوش کننده این قصر،^۱ فصل الخطاب داستان تسلیم شدگان به پروردگار عالمیان است.

تسلیم شدن به پروردگار جهانیان در این قصه حیرت‌انگیز از ناحیه بانویی که خود صاحب بزرگترین قدرت روز خویشتن بوده است، در فراز نهایی این داستان مورد توجه قرآن کریم است. ابتدا او خاضعانه به مناجات پروردگار روی آورده،^۲ آنگاه به پروردگار یکتا اقرار نموده و سپس با همراهی با سلیمان - و فراتر یا فروتر از وی - تسلیم شدن خود به پیام رسول الهی را در میان آورده است.^۳

پذیرش دعوت سلیمان نبی(ع) از ناحیه ملکه سبا، علاوه بر تفسیر خاص هر یک از واژگان این آیات و پیام درونی مفردات منتخب قرآن کریم، از دو منظر مورد تأیید قرآن کریم است. از منظر فردی، اقبال ملکه به اندیشه فرازمینی و پذیرش اعتقاد به خداوند یکتا نشان دهنده عقلانیت، روح خاضع و انعطاف‌پذیری وی در برابر حقیقت است، و از منظر اجتماعی بیانگر پذیرش این نظر است که اندیشه رهبران اجتماعی و سلوک فکری و عملی آنان در رفتار جمعی مردمشان تأثیر قطعی داشته و رویه فکری و عملی آنان را سامان خواهد داد. لذا با پیروی ملکه سبا از اندیشه خداپرستانه سلیمان نبی(ع) سرزمین سبا به یکتاپرستی گرویده و از پرستش خدای خورشید به پرستش خداوند یکتای صاحب آسمان‌ها و زمین اقبال نمودند. اما آنچه که در تمامی این آیات مفقود است، جنسیت‌گرایی قرآن به طرفین این گفتگو و عدم تمایل قرآن به جنسیت و مردانه-زنانه گرداندن داستان است. بلکه اصالت آیات همچنان در ابلاغ پیام یکتاپرستی برای جنس انسان‌هاست، و تنها بلوغ انسان‌های کامل است که این پیام‌ها را دریافته و خود را تسلیم آن می‌گردانند.

در پایان این تفسیر مختصر، با بازگشت به مفاهیم سیاسی نهفته در این داستان منحصر به فرد قرآنی، برخی نتایج حکمرانی ملکه سبا مورد بررسی مجدد قرار می‌گیرد.

۳-۲-۲. بررسی مؤلفه‌های حکمرانی خوب در عملکرد ملکه سبا

«حکمرانی خوب» از مفاهیم دنیای معاصر است و در این مفهوم فرآیند تصمیم‌گیری و اجرای تصمیمات همراه با مؤلفه‌های آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. «حکمرانی خوب یکی از شاخص‌های نظام‌های توسعه

۱ - «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرٍ»؛ (۴۴)

۲ - «قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي»؛ (۴۴)

۳ - «وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»؛ (۴۴)

یافته در دنیای معاصر است که موجب توسعه در سطوح مدیریتی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی می‌شود». (صفریان و امام جمعه زاده، ۱۳۹۶) «برای اداره امور عمومی دو پارادایم وجود دارد. در پارادایم نخست که حکومت نام دارد، مسئولیت تمام امور را بر عهده می‌گیرد. حکومت موظف است که تمام خدمات را برای مصرف جامعه مدنی و یا شهروندان فراهم کند. در پارادایم دوم که حکمرانی نام دارد، مسئولیت اداره عمومی میان سه نهاد حکومت، جامعه مدنی و بخش خصوصی تقسیم شده است که هر سه مورد از لوازم توسعه انسانی به شمار می‌روند. ضمن آنکه هر سه بخش مذکور در تعامل با یکدیگر قرار دارند، به گونه‌ای که ضعف و قدرت بیش از حد یکی از آنها، تعادل اجتماعی را برهم خواهد زد». (پایسته و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۵-۱۶) بدین ترتیب، «تحلیل حکمرانی بر روی بهره‌برداران رسمی در تصمیم‌گیری‌ها، اجرای تصمیمات، ساختارهای رسمی و غیررسمی متمرکز می‌شود». (کوهستانی و قاسمی، ۱۳۹۳)

کمیسیون اقتصادی، اجتماعی آسیا و اقیانوس آرام (ESCAP)، اصول مهم حکمرانی خوب و عوامل مؤثر در تقویت این اصول را تبیین کرده است. از نظر این نهاد مؤلفه‌های هشت‌گانه زیر نماد حکمرانی خوب است:

«مشارکت»، «حاکمیت قانون»، «شفافیت»، «پاسخگویی»، «شکل‌گیری وفاق عمومی»، «حقوق مساوی» (عدالت)، «اثر بخشی و کارایی» و «مسئولیت‌پذیری». (UNESCAP, 2009)

در دنیای کنونی «الگوی حکمرانی خوب به منزله یکی از راه‌کارهای مهم مبارزه با فساد و نوعی رویکرد هنجاری به رابطه دوسویه بین دولت و جامعه مدنی است». (قلیپور، ۱۳۸۳) در این رویکرد «کاهش فساد از کارویژه‌های برجسته به‌شمار می‌رود» (جانسون، ۱۹۹۰). الگوی «حکمرانی خوب از طریق ارتقای پاسخگویی، افزایش شفافیت و حق اظهارنظر، موجب شکل‌گیری دولتی کارآمد و شفاف می‌شود. در چنین دولت‌هایی حاکمیت قانون شفافیت و قانونمندی خط‌مشی‌ها و استقلال جامعه مدنی موجب کاهش فساد خواهند شد» (قلیپور، ۱۳۸۳).

بنابر اندیشه‌های سیاسی معاصر «شاخص اظهار نظر در حکمرانی خوب که منجر به آزادی بیان و برخورداری از حقوق سیاسی شهروندان می‌گردد»، (جانسون، ۱۹۹۰) موجب ارتقای استانداردهای زندگی شده و در تحکیم زیرساخت‌های توسعه تأثیر می‌گذارد. کارکرد ثبات سیاسی و پرهیز از خشونت در حکمرانی خوب، به فروکاست تنش‌های خشونت‌آمیز می‌انجامد و تصمیمات رهبران نظامی را به تأخیر انداخته و اولویت را در گفتگو و راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز جستجو می‌کند. در واقع «حکمرانی خوب بر مشارکت عمیق و دموکراتیک شهروندان متمرکز دارد و ایده پشتیبان آن این است که شهروندان

باید نقش مستقیم‌تری را در تصمیمات عمومی داشته باشند، یا حداقل با مسائل سیاسی عمیق‌تر دخیل شوند» (پایسته، کلاهی و عمرانیان خراسانی، ۱۳۹۹، ص ۱۶).

بنابراین در الگوی حکمرانی خوب نظام سیاسی با ماهیت کیفی و راهبردی در عرصه‌ی اجتماعی حضور پیدا می‌کند. دولت نقش مزاحم و انحصاری خود را به نقشی راهبردی و تسهیل‌کننده می‌دهد. دولت سطوح گوناگون اداره و سازماندهی خود را بر پایه‌ی تسریع‌کنندگی و تسهیل‌دهی، بنیان‌گذاری و هدایت می‌کند. نیروها و گروه‌های اجتماعی با تعامل و تقابل اصولی شکل‌دهنده‌ی جامعه هم‌ساز و هماهنگ برای حرکت در جهت توسعه هستند. بدین‌سان اعتماد و همکاری و ساختار شبکه‌ای بر مبنای سازمان‌یافته، در تمام سطوح زمینه را برای شکل‌گیری و گسترش سرمایه‌ی اجتماعی فراهم می‌کند و جامعه با این سرمایه‌ی اجتماعی مسیر توسعه را آسان‌تر طی می‌کند. (صفریان و امام جمعه زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۴۸)

گرچه هر آنچه در تعریف و کارکرد حکمرانی خوب طرح گردید متعلق به مفاهیم معاصر ماست، اما با القاء خصوصیت، ویژگی‌های بیان شده در مورد ملکه سبا در سوره نمل، نشان‌دهنده برخی از این مؤلفه‌ها در ساختار فرمانروایی ملکه بوده و آیات یادشده در سوره نمل به‌طور آشکاری نمونه‌ای از حکمرانی خوب را ترسیم کرده است. این آیات نشان می‌دهد سرزمین سبا در عهد ملکه‌ای معاصر با سلیمان نبی (ع)، علاوه بر دارا بودن برخی شاخص‌های توسعه (عرش عظیم) و ویژگی‌های رهبری آن در تعامل با فرهیختگان، تمرکززدایی، تعامل، مشورت‌پذیری، تصمیم‌سازی، آزادی اظهارنظر، پاسخ‌گویی، شفافیت عمل‌کرد، پرهیز از خشونت، میل به ثبات، صلح و امنیت در داخل و خارج از مرزهای حکمرانی، راهبری، تسهیل‌گری و توانایی در گفتگو، همگی در اثربخشی نهاد قدرت در توسعه انسانی و اجتماعی دولت سبا دخالت داشته و زمامدار اجتماعی آنان را به رهبر بزرگ فکری ارتقاء داده و قدرت تأثیرگذاری فراگیر وی را از یک سیاستمدار به یک حکمران خوب تغییر داده است.

مدل حکمرانی خوب در ملکه سبا، نحوه حکمرانی و کیفیت رابطه وی با شهروندان سبا را نشان می‌دهد که نشان‌دهنده تغییر پارادایم نقش حکومت سرزمین سبا است و اینکه اولویت‌های گوناگون بر مبنای نیازها و خواست سطوح و اجزای گوناگون یک جامعه تحقق پیدا می‌کند. ملکه سبا در این آیات نشان داده است از آموزه‌های انسان‌گرایانه، خردمندانه، عدالت‌طلبانه و اندرزهای اخلاقی و دینی حضرت سلیمان، به عنوان یک پشتوانه بدیع و قابل بهره‌برداری در سرزمین خود استفاده نموده و پشتوانه تصمیم‌گیری او که جنبه‌های انسانی و اخلاقی داشته، در نهایت جنبه الهی و توحیدی یافته و توانسته

است برون‌داد تصمیم خود را از بحرانی که قطعاً به نابودی سرزمین و مردمش می‌انجامید، با خروج از هرگونه خطای راهبردی که امری ناموجه بوده و به زیان منافع و امنیت سرزمین و مردمش می‌انجامید، متوقف نموده و به درجه بالاتری از تثبیت و تقویت سرزمینی برساند.

گرچه در بررسی آیات این سوره در صدد آن نبوده‌ایم تا این مفاهیم معاصرانه را بر آیات سوره نمل تحمیل نمائیم، اما آنچه می‌توان از یادکرد ملکه سبا در این سوره دریافت، آن است که آیات قرآن کریم در این سوره بیش از آنکه بر عملکرد نبی خدا سلیمان (ع) تمرکز یابد، بر سیاست‌ورزی عاقلانه، واقع‌بینانه و مدبرانه بانوی زمامداری متمرکز است که در راستای تأمین امنیت و منافع سرزمینی خود با سیاست توازن قوا در روابط خارجی خود، فهم درستی از شرایط داشته و شرایط بحرانی را به درستی فهمیده و آن را با قواعد، مهارت‌ها و ظرفیت‌های موجود در حکمرانی خود، به نفع کشور خویش طراحی کرده است. در حالی که در همین سوره و پیش از قصه ملکه سبا و سلیمان نبی (ع)، در آیات ۱۲-۱۴ سوره نمل، از فرعون حاکم قدرتمند سرزمین مصر یاد شده است که او نیز در مواجهه با پیامبری بسیار نامدارتر از سلیمان، قرار گرفته و علی‌رغم دریافت ۹ معجزه عجیب^۱ و قانع کننده، اما با سرکوب پیوسته نبی خدا و پیروانش، عاقبتی جز اضمحلال و فساد حکومت و نابودی خود و پیروانش نیافته است.^۲

گرچه قرآن کریم و روح آیات الهی در این کتاب آسمانی فارغ از جنسیت است، اما طرح دو داستان با دو جنس متفاوت در آیات ۱۲-۱۴ و ۲۲ تا ۴۴ سوره نمل، عبرتی برای خوانندگان این متن آسمانی است. اول آنکه برخلاف تمامی داستان‌های انبیاء در قرآن کریم و عدم توفیق پیامبران در هدایت ناباوران زمان خویش، در سوره نمل از توفیق یکی از پیامبران الهی در اثرگذاری بر ایمان مخاطبان خود گفتگو کرده است. دوم از مخاطب ویژه‌ی پیام یکتاپرستی سلیمان پرده برداشته که هم زن و هم صاحب منصبی عظیم است و تلفیق روح زنانه و قدرت پادشاهی در این بانوی قدرتمند، ترسیم متفاوتی از مواجهه پیامبران با مخاطبانشان را به رخ کشیده است.

بنابر این آیا نمی‌توان از آیات ۲۲ تا ۴۴ سوره نمل، رویکرد مثبت قرآن به مدیریت و نقش و حضور فعال زنان در جامعه و قله‌های فراتر آن در حکمرانی و سیاست را تفسیر نمود؟ گرچه حکایت ملکه سبا در قرآن داستان آگاهی‌بخشی است که فارغ از جنسیت، بر جوهره خرد و درایت انسانی پای فشرده و در مواجهه با حقیقت چیزی جز فرهیختگی و تسلیم به درگاه خداوندی را نستوده است، اما در عین

۱ - «... فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ؛ (نه معجز الهی عبارتند از: عصا، ید بیضا، ملخ، قمل، ضفدع، خون، شکافتن دریا، کوه و طوفان)

۲ - «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ».

حال تمامی واژگان آن با ساختار تأنیث القاء شده است. اما متأسفانه برخی تفاسیر اسلامی ذیل آیات مربوط به ملکه سبا، با رویکرد منفی با این قصه حیرت‌انگیز مواجه گردیده و خاستگاه الهی این داستان فوق‌العاده را به انحراف کشیده‌اند.

۳-۳. ملکه سبا در آئینه تفاسیر

مفسران مسلمان بر طبق روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مخصوص به خود، ذیل آیات مربوط به ملکه سبا در سوره نمل سه رویکرد متفاوت عرضه نموده‌اند:

برخی از ایشان با تغییر ادبیات تفسیری و فروغلطیدن در روایات اسرائیلی، از این آیات قصه‌های افسانه‌ای ساخته تا آنجا که پای پیامبر خدا حضرت سلیمان را نیز در داستان‌سرای خود به افسانه کشیده و با فروکاست تبیین آیات به رمان، منزلت آیات الهی را به غایت تقلیل داده‌اند. برای نمونه برخی از جن بودن ملکه سبا سخن‌گفته (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۸، ص ۸۱-۸۴؛ بیضاوی، ۱۳۳۰ق، ج ۶، ص ۱۸۶؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۵۱ و...)، برخی بر ازدواج ملکه با سلیمان پافشاری نموده‌اند، (دینوری، ۱۳۸۳، ص ۲۱؛ مقدسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۸؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۸، ص ۸۴؛ دیاربکری، ج ۱، ص ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۴، ص ۱۱۹-۱۲۰) و برخی ذیل آیه ۳۵ در هدیه ارسالی ملکه سبا اغراق کرده‌اند. به عنوان نمونه: «ملکه‌ی سبأ، ظرفی برای سلیمان فرستاد تا آن را از آبی پرکند که نه از آب آسمان باشد و نه از آب زمین! سلیمان دستور داد اسبان را دوانند به حدی که عرق کردند و آن ظرف را از عرق آن‌ها پرکرد.» (ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۷۵) گرچه ابن کثیر خود چنین تفاسیری را رد کرده و می‌گوید: «اکثر این‌ها از اسرائیلیات گرفته شده است.» (همان) و علامه طباطبایی آن‌ها را عجایب و غرایب و اسرائیلیاتی شمرده که باید از آنها چشم‌پوشی کرد، (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۶۹) اما دامنه بحث در تفاسیر روایی در این آیات بسیار طولانی بوده و این تفاسیر را برای عوام مسلمانان در طول تاریخ مورد ارجاع کرده است. گروهی دیگر رهبری هوشمند این بانوی سیاستمدار را نادیده گرفته با اتکا به روایات ضعیف مانند روایت «لن یفلح قوم ولّوا أمرهم إمرأة» (طیالسی، بی‌تا، ص ۱۱۸؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۵، ۳۸، ۴۳، ۴۷، ۵۰؛ بخاری، ۱۴۰۱ق)، ج ۵، ۱۳۶ و ج ۸، ص ۹۷ و...)، وی را مذمت کرده و هنوز بر کفر وی پای‌نشرده‌اند. برای مثال: ابن ابی‌حاتم در تفسیر القرآن (۱۳۷۱ق، ج ۱۳، ص ۷۸۸)، ابن عربی در احکام القرآن (بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸۲)، قرطبی در الجامع لاحکام القرآن (۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵۵)، ابوحیان اندلسی

۱ - این روایت در منابع اسلامی در دو زمینه تاریخی (بر تخت نشستن دختر کسرای ایران) و تفسیری، (ذیل سوره نمل وارد شده) مطرح گردیده و سپس از آن استنباط فقهی گردیده است. (ر.ک. ریعان و رحمان ستایش، ۱۳۹۴، ص ۳۱)

در بحر المحيط (۱۳۴۲ق، ج ۷، ص ۶۴) و ابن کثیر در تفسیر خود (۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۰۳) ملکه را کافر دانسته و به سبب همین حدیث لن یفلح، حکومت او را مذمت نموده‌اند. این مفسران به روایت از آنجا اقبال نموده‌اند که مضمون روایت موافق با گفتمان مذمت زنان بوده و با مبنا قرار دادن آن، تفسیر خود را در راستای این عقیده القاء نموده‌اند که حضور زنان در اجتماع و احراز مقامات اجتماعی از ناحیه ایشان ناصواب است.

اما دسته سومی از مفسران فارغ از هرگونه تمایل فکری به نحله‌های موجود در جوامع مسلمان، و صرفاً با تمرکز بر متن آیات، داستان سلیمان و ملکه سبا را مورد بحث تفسیری قرار داده و نتایج خود را عرضه نموده‌اند. برای مثال علامه طباطبایی ذیل آیه «قالت ایها الملائه أفتونی فی امری» آورده است: «این جمله حکایت مشورتی است که ملکه سبا با قوم خود کرد. او می‌گوید من تاکنون در هیچ امری استبداد به خرج نداده‌ام بلکه هر کاری کرده‌ام با مشورت و در حضور شما کرده‌ام و درباریان به او گفتند ما مردمی نیرومند هستیم و ارتشی قوی داریم و از هیچ دشمنی نمی‌ترسیم هرچند آن دشمن سلیمان باشد، در آخر باز هم اختیار با توست هرچه می‌خواهی فرمان ده ما مطیع تو هستیم. اما ملکه که فهمیده بود آنان میل جنگ دارند، از جنگ مذمت کرد و گفت جنگ عاقبتی ندارد مگر اینکه شهرها و روستاها را خراب می‌کند و عزیزان آنها را به ذلت می‌کشاند؛ پس نباید بدون تحقیق اقدام به جنگ کرد و گفت تا آنجا که راهی به صلح داریم جنگ نمی‌کنیم مگر این که آن تنها راه باشد». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۶۵) همچنین وی ذیل آیه «قال نکرّوا لها عرشها» آورده است: «منظور از این دستور، امتحان و آزمایش عقل آن زن بود؛ وقتی به او گفته شد آیا تخت تو این چنین بود؟ ملکه جواب داد گویا این همان است. یعنی این همان است، و اگر این طور تعبیر کرد خواست تا از سبک مغزی و تصدیق بدون تحقیق اجتناب کند. او احساس می‌کند که منظور آنان از این پرسش این است که به وی تذکر دهند که متوجه قدرت خارق العاده سلیمان باش؛ لذا این اشاره را فهمیده در پاسخ گفت ما قبلاً از چنین سلطنت و قدرتی خبر داشتیم، یعنی احتیاج به این اشاره و تذکر نیست. ما قبل از دیدن این معجزه، از قدرت او و از این حالت خبر داشتیم و تسلیم او شده بودیم و لذا در اطاعت و فرمان او سر فرود آورده‌ایم». (همان، ص ۳۶۶)

یکی از بانوان مفسر معاصر نیز ذیل این آیات آورده است: «حکومت بلقیس بر سبا یکی از تأییدات قرآن بر عهده‌داری و مسئولیت خطیر زمامداری یک کشور است. این بانو صاحب قدرت عظیمی بوده است و احاطه جامع و کاملی بر مردم کشورش داشته و به جهت اعتماد و اطمینانی که مردم به درایت و کفایت و حسن نیت او داشته‌اند، اوامرش مورد اطاعت بوده است. از طرف دیگر با توجه به جغرافیای شهر سبا و بلکه کشور یمن در آن روزگار، این‌گونه تسلط بر نفوس آدمیان نشان‌دهنده رشد درونی و ذاتی و

سلامتی نفس اوست؛ چرا که تا زمانی که این ارزشها در درون آدمی جایگزین نشده باشد نمی‌توان بر چنین پهنه‌ای با صلابت و قدرت حکم راند و از استبداد و خودرایی دوری گزید. وقتی که هدهد به سلیمان خبر این سرزمین و پادشاه آن را می‌رساند بیش از هر چیز تخت سلطنت او، وی را متحیر کرده است. بیان این کلمه عرش در قرآن کریم به این معناست که نفوذ و قدرت این عرش بر آن سرزمین سایه افکن بوده است و نیز وجود چنان تختی که توجه هدهد را جلب می‌کند با اینکه او حاکمیت عظیم‌تر سلیمان را دیده است، نشانه رشد علم و صنعت شهر سبأ است. (گرجی، ۱۳۸۶، ص ۷) پس «حاکمیت بلقیس نه از سر تصادف و اتفاق و نه از روی تعجب و عدم انتظار، بلکه دقیقاً از روی حساب صورت گرفته است». (همان، ص ۹).

۴- نتیجه‌گیری

سوره نمل حاوی پیام خداوند به رسول گرامی اسلام است که در مسیر خود و برای هدایت انسان‌ها ایستادگی نموده و از هدایت ایشان خسته نشده و بازنايستاد. در این سوره برای آرامش قلب پیامبر از ۵ پیامبر الهی نامبرده شده که نمونه‌های موفق و ناموفق در مسیر هدایت انسان‌ها بوده‌اند. از این میان دو نمونه داستان فرعون و ملکه سبا مورد توجه آیات در این سوره قرار گرفته که هر دو با داشتن بیشترین امکانات حکومتی و مدیریتی، اما به تفاوت با پیام آسمانی پیامبرشان مواجه گردیده‌اند. بیشترین آیات عبرت‌آموز در این سوره متعلق به بانوی حاکم و شگفت‌انگیزی است که مخاطب پیامبر الهی معاصر خود حضرت سلیمان نبی قرار گرفته است. سلیمان(ع) که بر سرزمین خود قدرت قاهره داشته و در حکمروایی خود بر همه موجودات مادی و فرامادی مسلط بوده است، با بانوی حکمرانی مواجه شده که با در اختیار داشتن همه لوازم قدرت، اما با فقدان اندیشه پاک توحیدی، بر سرزمین خود حکومت می‌کند؛ و لذا به حکم نبوت، پیام تسلیم شدن به پروردگار یکتا را برای وی ارسال می‌نماید. این بانوی بزرگ آنگاه که با پیام آسمانی نبی معاصر خود مواجه می‌گردد، با خرد و عقلانیت، و توجه به عواقب تقابل و جنگ در ایجاد نامنی و گسترش خشونت و اخلال در نظم عمومی مملکتش، با مشورت و ایجاد وفاق عمومی در حل مسأله‌ت‌آمیز بحران و با تأمل و اندیشه بر پیام ارسالی، به پروردگار یکتا ایمان آورده و علاوه بر ارتقاء به اندیشه ناب توحیدی، سرزمین خود را از دستبرد هرگونه خطر جنگ، تجاوز و خشونت حفاظت می‌نماید. نحوه عملکرد این ملکه در ایجاد آرامش و مصالحه با طرف‌های مدعی قهر و غلبه، نشانه فرهیختگی و قدرت مدیریت و حکمرانی شایسته زنان است. امروزه مؤلفه‌های به‌کار رفته در تصمیم‌گیری ملکه سبا در برون‌رفت از آن بحران بزرگ، قابل انطباق با مفهوم معاصرانه حکمرانی خوب بوده و مؤلفه‌های مشارکت، حاکمیت قانون، شفافیت، پاسخگویی، شکل‌گیری وفاق عمومی،

عدالت، اثربخشی و در نهایت مسئولیت‌پذیری در عمل‌کرد این بانوی سیاستمدار قابل تفسیر است. قرآن کریم بدون نگاه جنسیتی و صرفاً بر مبنای سیاق عمومی حکایات عبرت‌آموز، از داستان این بانوی بزرگ پرده برداشته تا نمونه‌ای تام در موفقیت انسان‌های موحد و صالح برای آیندگان بوده و قلب پیامبر خود را آرام نماید. اما برخی مفسران با درغلطیدن به اسرائیلیات، هدف غایی قرآن از طرح این نمونه والای انسانی را به بیراهه کشیده و برخی نیز زن بودن وی را مورد هجمه فکری خود قرار داده و هر نوع کنش‌گری زنان را در سطوح بالای تصمیم‌گیری و مدیریت به کج‌راهه کشانده‌اند؛ گرچه داستان ملکه سبا خود نمونه تامی در تأیید مشارکت اجتماعی زنان تا مراتب عالی قدرت و حاکمیت در قرآن کریم است.

منابع

- قرآن کریم

- عهد عتیق و جدید (برگرفته از سایت: www.BJES.ir)

- ۱) ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن، (۱۳۷۱ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار الفکر.
- ۲) ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی‌تا)، مسند، بیروت: دار الصادر.
- ۳) ابن عربی، محمد بن عبدالله. (بی‌تا)، احکام القرآن. بیروت: دارالفکر.
- ۴) ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۲ق)، تفسیر ابن کثیر، بیروت: دارالمعرفه للطباعه و النشر و التوزیع.
- ۵) ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۳۴۲ق)، تفسیر البحرالمحیط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۶) البخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر.
- ۷) بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۳۳۰ق)، انوارالتنزیل و اسرار التاویل، بیروت: چاپ افست.
- ۸) پایسته، مرضیه، کلاهی، مهدی و عمرانیان خراسانی، حمید، (۱۳۹۹)، «معیارها و شاخصها: الزامی برای شناخت، بکارگیری و ارزیابی حکمرانی خوب در منابع طبیعی»، نشریه آب و توسعه پایدار، سال ۷، شماره ۱، ص ۱۳-۲۳.
- ۹) جواد علی، (۱۴۲۲ق)، المفصل فی تاریخ العرب، بیروت: دار الساقی.

- ۱۰) دیاربکری، حسین بن محمد بن حسن، (بی تا)، *تاریخ الخميس فی أحوال أنفس النفیس*، بیروت: دار صادر.
- ۱۱) دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود، (۱۳۷۳)، *الاخبار الطوال*، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۱۲) رسولزاده، عباس، (۱۳۸۹)، «سلیمان، اسطوره یا تاریخ»، *معرفت ادیان*، سال ۲، شماره ۱، ص ۱۵۳-۱۷۵.
- ۱۳) رنجبر، جواد و احمدپیری، اعظم، (۱۴۰۲)، «معناشناسی آیات عرش در قرآن کریم براساس روابط هم‌نشینی و جانشینی»، *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، سال ۷ شماره ۱، ص ۲۲۷-۲۴۸.
- ۱۴) ربیعان، معصومه و رحمان ستایش، محمد کاظم، (۱۳۹۴)، «تاریخ گذاری حدیث «لن یفلح قوم ولوا امرهم امراً» بر اساس تحلیل متن و اسناد»، *علوم حدیث*، سال ۲۰، شماره ۱، ص ۲۰-۴۲.
- ۱۵) سفیدی، هوشمند، ۱۴۰۲، «عقلانیت، اساس سیاستگذاری عمومی»، *روزنامه آرمان امروز*، شناسه خبر: ۴۴۰۳.
- ۱۶) سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، (بی تا)، *الدراالمشور فی التفسیر الماثور*، بیروت: دارالمعرفه.
- ۱۷) صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۱۸) صفریان، روح الله و امام جمعه زاده، سید جواد، (۱۳۹۶)، «الگوی حکمرانی خوب؛ سرمایه‌ی اجتماعی و توسعه‌ی همه جانبه»، *دولت پژوهی*، سال ۳، شماره ۱۲، ص ۱۴۵-۱۸۱.
- ۱۹) طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۰) طبری، محمد بن جریر، (۴۲۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، دار هجر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ۲۱) الطیالسی، ابوسلیمان بن داود، (بی تا)، *مسند ابی داود الطیالسی*، بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۲) قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). *الجامع لأحكام القرآن* (تفسیر القرطبی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۲۳) قطب، سید، (۱۳۶۸)، *آفرینش هنری در قرآن*، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: بنیاد قرآن.
- ۲۴) قلیپور، رحمت الله، (۱۳۸۳)، «تحلیل وامکان سنجی الگوی حکمرانی خوب در ایران با تاکید بر نقش دولت»، *دانش مدیریت*، دوره ۱۷، شماره ۵، ص ۸۵-۱۱۱.
- ۲۵) قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: دار الکتاب.

- (۲۶) گرجی، منیره، (۱۳۸۶)، نگرش قرآن به حضور زن در تاریخ انبیاء، تهران: نشر سونین.
- (۲۷) مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث.
- (۲۸) محسنی، طاهره، (۱۴۰۱)، «الگوی ارتباط مؤثر در سوره مبارکه نمل (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا)»، مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، سال ۶، شماره ۲، ص ۱۸۸-۲۱۰.
- (۲۹) محمودی، سیدعلی، (۱۴۰۲)، دیپلماسی را با «ابلاغ پیام» اشتباه نگیریم، مصاحبه با خبرگزاری روزنامه اعتماد، ۱۴۰۲/۱/۲۹.
- (۳۰) مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- (۳۱) معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه انتشاراتی التمهید.
- (۳۲) مقدسی، مطهر بن طاهر، (بی‌تا)، البدء و التاريخ، بور سعید: مکتبه الثقافه الدینیة.
- 33) Buss, David M. (2019). Evolutionary psychology: the new science of the mind (6th ed.). New York. p. 34. ISBN 978-1-138-08818-4. OCLC 1084632387.
- 34) Johnson, R. W. & Minis, H. (1990). Toward democratic decentralization. USA ID Washington.
- 35) United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific, (2009), What is Good Governance? Accessed at: www.unescap.org/huset/gg/governance.htm

برای درک و فهم هر متنی، مسایل و موضوعاتی وجود دارد که باید قبل از وارد شدن در فرایند فهم متن، آنها را بررسی و در قبالشان موضع خاصی اتخاذ کنیم. زیرا این اتخاذ موضع در قبال آنها در فهم ما از متن مؤثر بوده و به لحاظ منطقی مقدم بر اصل تلاش برای فهم متن است، و در حقیقت پایه‌های فهم متن محسوب می‌شود. این بحث در باب متون دینی، اهمیت مضاعفی می‌یابد؛ زیرا موضع و نگاه خواننده و فهم‌کننده متون دینی، به ویژه در بحث‌هایی مانند منشأ و خاستگاه متن، نوع موضوع و زبان آن، مخاطب و هدف متن و مسایلی از این قبیل، بسیار سرنوشت‌ساز بوده و نتایج متفاوتی را برای اصل فهم، مقدار فهم و یا چگونگی فهم رقم خواهد زد. قرآن کریم به عنوان آخرین و کامل‌ترین پیام الهی نیز داخل در این بحث مهم است؛ یعنی این متن و حیاتی الهی زمانی نقش جوهری‌اش، هدایت و سعادت بشر، را ایفا می‌کند که درست و دقیق درک و فهم شود. فهم درست قرآن در نگاه اسلامی، مبانی و زیرساخت‌های اعتقادی خاصی دارد که پذیرفته‌شده همه فرق اسلامی است که از آنها به عنوان مبانی فهم قرآن یاد می‌شود و تشکیک در هر یک از این مبانی، ضمن خدشه به اعتبار قرآن، فهم درست آن را نیز دچار اختلال خواهد کرد. در این فصل، به مهم‌ترین مبانی و پیش‌فرض‌های قرآن‌پژوهی مستشرقان آمریکایی پرداخته شده که با توجه به حجم کلی رساله سعی در اختصارگویی بوده و تفصیل آن به رساله‌های مستقل دیگر دانش‌پژوهان این عرصه محول شده است.

مهم‌ترین مبانی و پیش‌فرض‌های فهم قرآن از نگاه اسلامی عبارتند از:

۱- قرآن کریم کلام خداوند حکیم است.

- ۲- نزول قرآن، و همه کتب آسمانی دیگر، از سوی خداوند دارای حکمت و هدف بوده و هدف اصلی نیز هدایت انسان‌ها است.
- ۳- خدای حکیم را فعل خلاف حکمت نَسَزَد، پس در راستای حکمتش برای تحقق مفاهمه، به زبان عقلا با مردم سخن می‌گوید.
- ۴- خداوند حکیم مبرای از هرگونه عمل لغو و باطلی است؛ لذا کلامش دارای معنا و حکمت است.
- ۵- این معنای حکیمانه و هدفمند، در متن قرآن با وحی مکتوب تحقق و تجسم یافته است.
- ۶- زبان قرآن هرچند ترکیبی است، اما واقع‌نما است. در زبان واقع از کنایه، استعاره و مجاز هم استفاده می‌شود.

- ۷- قرآن کلام خالق حکیم علی‌الاطلاق است؛ لذا مطلبی خلاف اصول عقلی در آن راه ندارد.
- ۸- قرآن کلام خدای حکیمی است که از نزولش هدف و غرضی معقول دارد، پس در مطالعه آن باید در جست‌وجوی قصد مؤلف یا مراد شارح باشیم. (نصری، ۱۳۸۹ش، صص ۲۵۲-۲۵۳)

در بررسی پژوهش‌های اسلامی مستشرقان نمی‌توان بی‌توجه به ریشه‌ها و زیر بناهای تشکیل دهنده افکار و آرای آنها بود. مطالعات اسلامی و مکتوبات مستشرقان مورد بحث و به وجه اخص در مبحث اختلاف قراءات قرآن کریم دارای آسیب‌های مطالعاتی و پژوهشی فراوانی است که شکل‌گیری آرای خاص آنها در این زمینه نیز مربوط به همین خاستگاه‌ها است.

- مقدمه

ظهور مدرنیته و به‌کارگیری شیوه‌های مختلف تحلیل و ارائه نوین مفاهیمی مانند حقوق زنان، آزادی، عدالت، تحول مفهومی قدرت، حکمرانی و ... از نتایج تحول گفتمانی و پارادایمیک اروپای بعد از رنسانس بوده و تغییرات شگرفی را در دنیای معاصر به‌وجود آورده است. انتقال چنین مفاهیمی به جهان اسلام به‌خصوص در صد سال اخیر، رویکردهای متفاوتی را از ناحیه مسلمانان به‌وجود آورده است. برخی آن را طرد کرده، برخی تمامی مفاهیم را تأیید نموده و گروهی نیز راه آشتی و همراهی با سنت و مدرنیته را پیمودند. اما یکی از مقولاتی که به چالشی بزرگ تبدیل گردید و همه جوامع اسلامی را به بازخوانی مجدد مفاهیم دینی کشانید، برنتابیدن زنان از تفاسیر مرسوم و مسائل حقوقی زنان از نگاه مفسران سنتی در دنیای جدید بود. عالمان مسلمانان با رویکردهای سنتی پاسخگوی چالش نوین نبوده و بازنگری در مسائل حقوقی زنان پیش‌تاز تحولات فکری عالمان دینی در کشورهای اسلامی گردید و

دستاورد این تحول گفتمانی بازنگری در آیات و روایات مربوط زنان در متون دینی بود که محور اندیشه و نگارش‌های متعددی قرار گرفت.

امروزه زنان مسلمان معتقدند برخلاف سنت دیرینه تاریخی در برخورد با زنان، پروردگار عالمیان نگاهی جنسیتی به زنان نداشته بلکه همه ابناء بشر را از جوهره واحد خلق فرموده،^۱ آفرینش زن و مرد را مکمل یکدیگر دانسته،^۲ زنان را در شکلی عام در زمره انسان‌ها^۳ و در شکل ایمانی در زمره مسلمانان و مؤمنان^۴ برشمرده است. زیرا به دلایل علمی تفاوت بیولوژیک بین زنان و مردان ظرفیت‌های منحصر به فردی را برای آنان فراهم کرده که لازمه محیطی است که در آن زندگی می‌کنند؛ (باس، ۲۰۱۹) و تنها در گردونه خلقت به حکم خلاقیت و انسان‌پروری است که زنان شاخص‌های جنسیتی خاصی یافته‌اند که علاوه بر ماهیت کامل انسانی، برخوردار از ویژگی‌های بدیعی در آفرینش و سرچشمه حیات بشری گردیده‌اند. بنابر این ویژگی‌ها و حتی به حکم متون دینی، جامعه انسانی مرهون زنان است^۵ و غنای عاطفی در کنار انسان‌پروری از آنان موجود برتری ساخته^۶ که علاوه بر قدرت اندیشه، تمرکز بر عقلانیت و جنبه‌های عام بشری، نوع‌دوستی و حس دیگرخواهی در وجود آنان نهاده شده است.^۷ فرزندپروری، خشونت و هیبت را از آنان بازستانده و محبت و امنیت‌خواهی و صلح را در آنان افزون کرده است^۸ و به قول مولانا:

آن‌ها که اهل صلحند، بردند زندگی را / وین ناکسان بمانند در جنگ زندگانی

و علی‌رغم آنکه زنان همواره بیشترین قربانی جنگ‌ها و از جمله آسیب‌پذیرترین اقشار در ناامنی‌ها، ناآرامی‌ها و ستم‌ها بوده‌اند، اما حضور مؤثر آنان در محیط اجتماعی به کاهش خشونت و ناآرامی‌ها انجامیده و میل به برقراری صلح و عدالت را در جامعه افزون نموده است. زیرا زنان در بحبوحه جنگ‌ها

۱ - «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً»؛ (النساء: ۱)

۲ - «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى مِنْ نُطْقَةٍ إِذَا تُمْنَى»؛ (النجم: ۴۵-۴۶)

۳ - «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»؛ (الحجرات: ۱۳)

۴ - «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَّصِدِّقِينَ وَالْمُتَّصِدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»؛ (الاحزاب: ۳۵)

۵ - «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ»؛ (النحل: ۷۸)

۶ - «يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ»؛ (الزمر: ۶)

۷ - «حَمَلَتْهُ أُمُّ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا»؛ (الاحقاف: ۱۵)

۸ - قال علی بن الحسین (ع): «فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَهَا لَكَ سَكَنًا وَأُنْسًا»؛ (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۲۱)

نیز مراقب سلامتی، التیام بخش درد و کاهش دهنده مرگ و میر در میانه میدان بوده‌اند و در هنگامه صلح، اهل تسامح، مدارا، قناعت، نیکی، عشق، هنر، زیبایی و انگیزه بخش عدالت و راستی‌اند. الفبای زندگی نزد زنان کنترل آگاهانه اتفاقات، خلق شرایط دلخواه، استفاده از امکانات و مدیریت بحران‌ها و تصمیم‌سازی مبتنی بر امنیت، صلح و عدالت است؛ لذا قرآن کریم حضور صلح‌آمیز زنان را در این هنگامه‌ها، نقش‌آفرین و قدرت‌بخش دانسته و فرموده است: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (الروم: ۲۱)

از این‌روی تکمیل دو جنبه عقلانیت و عطوفت در زنان آنان را برای ورود به همه عرصه‌های خانوادگی و مناصب اجتماعی تا ارتقاء به بالاترین سطح تصمیم‌سازی آماده نموده و تراز حضور آنان در احراز مناصب اجتماعی را غنا داده است. چنانکه در قرآن کریم یکی از نمونه‌های کامل امنیت، صلح و عدالت‌گستری از آن بانویی صاحب‌مقام و تصمیم‌ساز در جایگاه حکمرانی گزارش شده که به نام «ملکه سبا»^۱ در سوره نمل نامبردار گردیده است. ما در این پژوهش برآنیم با روش تحلیل-توصیفی مؤلفه‌های مورد نظر قرآن در حکمرانی ملکه سبا را ارزیابی نموده این داستان را بازخوانی نموده و قرائتی نوین از آیات الهی در مورد زنان را عرضه نماییم.

۲- پیشینه

مطالعات پیشینی در مورد ملکه سبا گسترده است اما آنچه در مقوله سیاست‌ورزی این بانوی بزرگ انجام یافته پراکنده و با روش‌شناسی‌های متفاوتی نگارش یافته است. از میان این پژوهش‌ها به چند نمونه نزدیکتر به بحث حاضر بسنده می‌گردد:

۷. «من بطولات المرأة في القرآن الكريم: ملکه سبا» (۱۴۰۴ق)، ابراهیم هلال، «منبر الاسلام»، سال ۳۴، شماره ۷، (۱۵۳-۲۵۴).

۸. «حضور مادرانه زنان در قدرت و سیاست»، (۱۳۹۶)، مریم صانع‌پور، «پژوهش‌نامه زنان» سال ۸، شماره ۱، (۱۲۱ - ۱۴۱).

۱ - نام ملکه سبا در منابع اسلامی «بلقیس» گفته شده (جواد علی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۲۶۴)، ولی از آنجا که نه در قرآن کریم و نه در تورات این نام مورد استعمال نبوده و منصب این بانو مورد نظر است، در این مقاله نیز با عنوان «ملکه سبا» مورد بحث قرار گرفته است.

۹. «نشانه معناشناسی فرآیند «تنش» در ایمان آوردن ملکه سبا»، (۱۳۹۷)، نعیمه پراندوجی، ناهید نصیحت، «جستارهای زبانی»، شماره ۴۵، (۳۵ - ۶۱).
۱۰. «نگرشی کاربردی به رفتارشناسی ملکه سبا در تعامل با مردم در تفسیر آیات ۲۳ و ۲۴ نمل»، (۱۳۹۷)، حمید نادری و عبدالکریم بهجت‌پور، «مطالعات تفسیری»، شماره ۳۵، (۱۲۱-۱۴۴).
۱۱. «گستره دلالت قرآن کریم بر تأیید یا رد حکمرانی ملکه سبا»، (۱۴۰۱)، حمید نادری قهفرخی، «پژوهش‌های قرآن و حدیث»، دوره ۵۵، شماره ۱، (۲۰۳ - ۲۲۳).
۱۲. «الگوی ارتباط موثر در سوره مبارکه نمل» (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا)، (۱۴۰۱)، «مطالعات سبک شناختی قرآن کریم»، شماره ۱۱، (۱۸۹ - ۲۱۰).
- پژوهش پیش‌روی در جنبه مطالعه رفتارشناسی ملکه سبا مبتنی بر معیارهای حکمرانی با تعریف مفاهیم معاصر سامان یافته و پیچیدگی کارکرد قدرت را در این بانوی سیاستمدار با بیانی ساده بازخوانی نموده است.

۳- نگاهی کلی به آیات سوره نمل

سوره نمل چهل و هشتمین سوره نازل بر نبی مکرم اسلام (ص) در مکه بوده (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۷) که در چینش کنونی در جایگاه بیست و هفتمین سوره در جزء ۱۹ و ۲۰ جای گرفته و از ۹۳ آیه تشکیل گردیده است. پرداختن به داستان سخن گفتن سلیمان (ع) با مورچگان (نمل: ۱۸)، دلیل نام‌گذاری این سوره به نمل است. سیاق کلی سوره نمل دعوت مخالفان انبیاء به توحید است و متن سوره حاوی انذارهای متعدد به حاکمان ناباور و بزرگان آنان است که در طریق هدایت مستقیم انبیاء قرار گرفته‌اند، ولی با سرکشی از دعوت الهی، به عذاب‌های دنیایی گرفتار شده و سوء عاقبت زندگی جاودان خود و مردمان زیر دست خویش را نیز رقم زده‌اند. در این سوره به پنج پیامبر الهی اشاره شده که در دعوت به خداشناسی و تذکر بر بازگشت انسان‌ها به سوی پروردگار گام برداشته ولی بدون توفیق عملی در هدایت‌بخشی ناباوران سرانجام یافته است. با این وجود یکی از این پیامبران الهی در مسیر دعوت حاکمی قرار گرفته که برخلاف معمول پیامبران پیشین، از ناحیه آن پادشاه تأیید گردیده و داستانی شگفت‌انگیز را در این سوره رقم زده است. در سوره نمل اهداف والای انبیاء که در مجموعه آیات

کریمه قرآن تجلی یافته است،^۱ به نیکی جلوه‌گر شده و متن سوره را با نمونه‌های متعدد انسان‌های رستگار و بدعاقبت سامان داده است.

تمرکز آیات در سوره نمل، بر هدایت انسان است و پیام یکتاپرستی خداوند به انسان را القاء می‌کند. در این سوره شواهدی بر رنج انبیاء در انتقال این پیام به انسان‌ها آمده است و این‌که سرنوشت نهایی انسان در دنیای پس از مرگ، در پذیرش یا رد سخنان این رسولان است. ابتدا و انتهای سوره نمل در حقیقت سخن التیام‌بخش پروردگار با رسول آخر(ص) است که علی‌رغم تلاش‌های بسیار در مکه، توفیقی در جذب مخالفان نداشته و در این جایگاه همانند سایر انبیاء الهی مورد انکار قرار می‌گیرد. در ۶ آیه نخستین این سوره، دو گروه مؤمنان و مخالفان دعوت رسول خدا(ص)، مورد مدح و ذم قرار گرفته‌اند و آیه اول^۲ و ششم^۳ آن با ذکر کلمه «قرآن» این دو گروه را در میانه خود قرار داده‌اند. از آنجا که رسول خدا(ص) نیز در طول دعوت انبیاء قرار داشته و چون آنان اثربخشی یا ناکامی در دعوت خواهد داشت، از آیه ۷ تا ۵۸ متذکر این دوگانه شده و به عنوان نمونه از موسی، داوود، سلیمان، صالح و لوط به عنوان دعوت‌کنندگانی نام می‌برد که فقط دعوت یکی از آنان مورد اقبال قرار گرفته و بقیه اقوام از هدایت آسمانی پیامبرشان سرکشی کرده و به بدعاقبتی گرفتار آمده‌اند. آیات ۵۹ تا ۹۳ سوره نمل، مجدداً به آیات ششگانه نخستین بازگشته است و مسیر ناهموار پیامبر آخر را تذکر داده و گفتگوی تخصص‌آمیز مشرکان با وی را مطرح می‌نماید و در سه آیه آخر سوره، قلب رسول خدا(ص) را به عبادت و تسلیم خداوند آن سرزمین،^۴ تلاوت قرآن^۵ و حمد پروردگار^۶ آرام نموده و سوره را به پایان می‌برد.

۱ - هشدارگری (فرقان، ۱)، تبیین (نحل، ۸۹)، خردورزی (یوسف، ۲)، تفکر (نحل، ۴۴)، بشارت و انذار، (فصلت، ۴)، یادآوری جایگاه انسان (ص، ۱)، یادآوری خطاها (مائده، ۱۴)، رهایی از غفلت (یس، ۶)، هدایت و رحمت (نحل، ۸۹)، برپایی عدالت (حدید، ۲۵)، قضاوت عادلانه (بقره، ۲۱۳)، شفا و التیام (یونس، ۵۷؛ فصلت، ۴۴ و اسراء، ۸۲)، و نور و بصیرت (ابراهیم، ۱ و حدید، ۹)، و ... و در نهایت آگاهی از یگانگی و سلطه پروردگار بر کائنات و تسلیم در برابر قدرت او (ابراهیم، ۵۲) و تداوم حیات انسان در جهانی دیگر است (مومنون، ۱۱۵).

۲ - «طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ»؛

۳ - «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»؛

۴ - «إِنَّمَا أَمْرٌ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأَمْرٌ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ»؛ (۹۱)

۵ - «وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ»؛ (۹۲)

۶ - «وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سُبْحَانَهُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ»؛ (۹۳)

بنابر این سوره نمل نامه‌ای از خداوند متعال به رسول گرامی اسلام است که ۶ آیه ابتدای آن ترغیب رسول خدا بر دعوت از مشرکان، ۵۱ آیه میانی (۷-۵۸)، همانندی او با سایر پیامبران در این مسیر ناهموار و ۳۲ آیه نهایی آن (۵۹-۹۳) دلگرمی رسول خدا (ص) به ادامه دعوت از مشرکان است^۱ و اینکه وی بداند همانند سایر رسولان الهی گروهی تسلیم پیام وی گردیده، با او همراه شده و خود را نجات خواهند داد^۲ و گروهی در برابر او ایستاده، با او همراه نشده و عاقبتی شوم را برای خود رقم خواهند زد.^۳

سوره نمل یادکرد ۵ پیامبر الهی و مردم آنها، برای رسول خدا (ص) است: اولین گروه این مصادیق، (۷-۱۴) متعلق به دعوت موسی از فرعون است که با عدم تمکین فرعون از دعوت وی پایان می‌یابد.^۴

پیامبر دیگر در این سیاق، صالح نبی (ع) است (۵۳-۴۵) که قوم خود ثمود را اذکار داده اما ایشان نیز به دشمنی با منادی توحید پرداخته و در نهایت مورد عذاب الهی قرار می‌گیرند.^۵ (۵۱)

در بخش دیگری از سوره، لوط نبی (ع) نیز با قوم منحرف خود درگیر است و احدی از آنان هدایت وی را برنتابیده (۵۴-۵۸) و نتیجه بی‌خردی آنان موجب فرود عذاب الهی بر آنان گردیده است.^۶

اما در میانه این دعوت‌ها، اقبال دو پیامبر الهی داوود (ع) و فرزندش سلیمان (ع) برخلاف سایر انبیاء بلند است. هرچند از داوود سخن زیادی به میان نیامده است^۷ اما در این سوره سلیمان نبی (ع) از هر جهت متمایز از سایر انبیا گردیده (۱۶-۴۴) و تصویر او هم در جهت قدرتمندی و سلطنت فراگیر بر جن و انس و حیوانات و ... و هم در دعوت معاصران خود به توحید و یگانه‌پرستی و گرواندن آنان به اندیشه توحیدی بسیار ممتاز است.

برخلاف سایر انبیاء در این سوره، مخاطب سلیمان که خود با قدرت فراگیری تجهیز شده است،^۸ یک زن است. او بانویی با قدرت، باشکوه و افسانه‌ای است که امپراطوری بزرگی را در اختیار دارد، اما در

۱ - «وَسَلِّمًا عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ»؛ (۵۹)؛ «وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ»؛ «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَّرَّ إِذَا دَعَاهُ وَبَكَشَفَ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ»؛ (۶۲)؛ «فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّكَ عَلَى الْحَقِّ الْمُبِينِ»؛ (۷۹) و ...

۲ - «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمَنُونَ»؛ (۸۹)

۳ - «وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَكَيْبَتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»؛ (۹۰)

۴ - «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»؛ (۱۴)

۵ - «فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مُكْرِهِمْ أَنَا دَمَرْنَاَهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ»؛ (۵۱)

۶ - «وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ»؛ (۵۸)

۷ - «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ»؛ (۱۵)

۸ - «وَحَشْرٌ لِّسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ»؛ (۱۷)

مواجهه با دعوت نبی خدا(ع) نه انکار و مخالفت در پیش می‌گیرد و نه تکبر و سرکشی دارد، بلکه سخن نبی را شنیده، تحلیل نموده و با درایت، عقلانیت، مشورت و سیاست آن را می‌پذیرد و در کنار نبی خدا، به پرودگار سلیمان تسلیم شده و می‌گوید: «وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ». (۴۴)

۱-۳. بررسی آیات مربوط به سلیمان(ع) و ملکه سبا در سوره نمل

۳-۱-۱. مواجهه دو قدرت برتر حکومتی در سوره نمل

مواجهه دو حاکم قدرتمند معاصر در دو خطه سرزمینی، مضمون آیات ۲۹ - ۴۴ سوره نمل است. سلیمان در آیات قرآن مسبوق به شناخت است.

دوران چهل ساله پادشاهی سلیمان بنا بر گزارش‌های تاریخی تنخ (عهد عتیق عبری) حدود سالهای ۹۷۰ تا ۹۳۱ قبل از میلاد است. (کتاب اول پادشاهان ، ۱۱:۴۲) در تورات از پادشاهی سلیمان در انتهای کتاب اول تواریخ و ابتدای دوم تواریخ ایام یاد شده (ص ۴۳۱-۴۴۲)

یادکرد ملکه سبا نیز در بخش میانی داستان سلیمان در کتاب دوم تواریخ (۴۴۱) آمده است. (دوم تواریخ، باب ۳: ۱-۱۵) چهره این ملکه در کتاب دوم تواریخ مثبت (همان) و در عین حال سربسته است. در همین حال در کتاب تواریخ دوم عهد عتیق از ملکه دیگری به نام عتلیا یاد شده که غاصبانه بر تخت سلطنت جلوس کرده است (دوم تواریخ، باب ۱۱: ۱-۳)، اما مفسران مسلمان وی را ملکه سبا ندانسته بلکه او را حاکمی در حوالی بین النهرین دانسته‌اند. (سیوطی، بی تا، ج ۶، ص ۳۵۱)

۳-۱-۲. پادشاهی سلیمان نبی(ع)

نام حضرت سلیمان ۱۷ بار در آیات مختلف قرآن کریم آمده^۱ که ۷ مورد آن در سوره نمل است و در کل آیات کریمه ۴۵ بار در مورد او سخن گفته شده است. گرچه وی شریعت مستقل نداشته و در راستای دین موسی(ع) و قانون تورات مبعوث گردیده است، اما در کنار مقام نبوت، وارث حکومت و فرمانروایی گسترده‌ی پدر نیز بوده و بیش از او ، قدرت‌مدار و غالب است.^۲

۱ - البقره: ۱۰۲ (دوبار)؛ النساء: ۱۶۳؛ الانعام: ۸۴؛ الانبیاء: ۷۸، ۷۹، ۸۱؛ النمل: ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۰، ۳۶، ۴۴؛ سبأ: ۱۲؛ ص:

۳۰ و ۳۴.

۲ - «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتِينَا مِّنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنْ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ»؛ (۱۶)

قرآن حضرت سلیمان را از بندگان صالح و انبیای مرسل خوانده که به او «حکمت» و «علم» داده شده است.^۱ «واژه حکمت بیست بار در قرآن به کار رفته و بر لقمان، داوود، تعلیم پیامبر و قرآن اطلاق شده است. قرآن پشتوانه حکومت سلیمان را دانایی و آن را زیربنای تحول و دگرگونی در جامعه انسانی می‌شمارد و از قدرت فوق العاده سلیمان سخن می‌گوید نه از وسعت کشورش که همه دنیا را گرفته بود». (رسول‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳)

اما مراد از علم و دانش در این آیه چند دیدگاه را به خود جلب نموده است: ۱: علم به صورت نکره آمده و بر عظمت، اهمیت و ویژگی آن دلالت می‌کند. علم در این آیه معنای وسیعی دارد. تحقق یک حکومت الاهی بدون بهره‌گیری از علم سرشار ممکن نیست. این علم، همه دانش‌هایی را در بر می‌گیرد که برای رهبری یک جامعه لازم است. پس از بیان موهبت علم، بی‌درنگ حضرت داوود و سلیمان لب به ستایش خدا می‌گشایند و معیار برتری خود را بر دیگران در علم خلاصه می‌کنند.

۲. علم در این آیه، به قرینه آیات دیگر، علم داوری است. «ما به داوود حکمت و راه پایان دادن به نزاع‌ها را آموختیم». (ص: ۲۰) «ما به هر یک از داوود و سلیمان مقام داوری عطا کردیم». (انبیاء: ۷۹)

۳. علم در این آیه به قرینه آیات مورد بحث، که از گفتار پرندگان (منطق الطیر) سخن می‌گوید علم گفتگوی با پرندگان است. (همان، ۱۶۴)

شرح علم و استیلائی سلیمان بر موجودات غیر انسانی، مادی و فرامادی و سلطه حیرت‌انگیز او بر همه ارکان مملکت علاوه بر آیات دیگر قرآن^۲ در فراز ۱۶ تا ۲۲ این سوره نیز ذکر گردیده است. او در سوره نمل به عنوان نبی-پادشاه ظاهر شده گرچه همه این اندوخته‌ها را فضل خداوند بر خویش می‌داند.^۳ سلیمان از یک روی دارای شأن نبوت بوده و ملزم به هدایت مردمان به سمت پروردگار است و از دیگر سوی، صاحب قدرت فرامادی است که بی‌مهابا از آنان بهره می‌برد. با موجودات زمینی^۴ و آسمانی^۵ سخن می‌گوید و جنیان به امرش فرمان می‌برند.^۶

۱ - «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا»؛ (انبیاء: ۷۹)

۲ - ر.ک. انبیاء: ۸۱-۸۲؛ سبأ: ۱۲.

۳ - «وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْتُمْ أَنْتُمُ الْوَالِدِينَ وَالْوَالِدِينَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ»؛ (۱۶)

۴ - «حَتَّىٰ إِذَا اتَّوَا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ»
«فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا...» (۱۹)

۵ - «وَتَقَعَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ...»؛ (۲۰)

۶ - «قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ»؛ (۳۹)

قدرت‌نمایی او در سوره نمل آنجا ظاهر گردیده که با بهره‌مندی خارق‌العاده از پرندگان، با حکومتی دوردست در دستان زنی آشنا می‌گردد که با شکوه و چیرگی بر ارکان مملکت خویش حکم می‌راند، اما در شناخت فرامادی، کاستی داشته و ربُّ النوع آفتاب را خدا و آفرینش‌گر می‌پندارد.^۱ این نقیصه فکری که تقدس خورشید در اندیشه او و مردمانش منشأ نور، قدرت روحانی و قوای فکری و نیروهای طبیعی بوده و باعث دوری او و مردمانش از حقیقت الهی شده، محرک جدی سلیمان نبی(ع) است تا با ارسال پیام توحید به آنان و دعوت از این ملکه قدرت‌مدار، هدایت به خداوند یکتا را در میان ایشان بگستراند. از این‌روی با ارسال نامه‌ای به ملکه، اندیشه پرستش‌پروردگار و تسلیم در برابر خود را مطرح می‌کند^۲ و داستان ملکه سبا به عنوان نمونه‌ای از حق‌پذیری و سرانجام نیک در پذیرش حقیقت جاری در هستی، در این سوره شکل می‌گیرد.

منطق قرآن در آیات ۲۳-۲۸ سوره نمل، نمایاندن ضعف اندیشه صاحبان قدرت با بینش مادی و اندیشه شرک‌آلود است و تمرکز آیات قرآن بر فهم چنین مؤلفه‌ای در ملکه‌ای قدرتمند مورد بررسی قرار گرفته است. برای خوانندگان این متن افسانه‌ای، شناخت این زمامدار باشکوه در جریان یک مواجهه (بحران) مطرح گردیده است. قرآن کریم از زبان یکی از کارگزاران غیر متعارف سلیمان - هدهد-، گزارش عینی آورده است که می‌گوید: «زنی را دیدم که بر مردم آن سامان سلطنت و حکومت می‌کرد و دارای همه چیز بود؛ دستگاهی عریض و طویل و تاج و تختی بس بزرگ داشت».^۳ گزارش‌گر با شناختی که از نبی خدا داشته و باورمندی به پروردگار یکتا را تنها مرکز اتکاء قدرت می‌دانست، ادامه می‌دهد: «ولی شیطان بر او و قومش چیره شده و کارهایشان را در دیدگاهشان آراسته و نیکو جلوه داده و از راه حق منصرفشان کرده است و خورشید را به جای خدا سجده می‌برند و هدایت نشده‌اند».^۴ نبی خدا(ص) به این گزارش بسنده نکرده و می‌فرماید: «در این باره تحقیق خواهیم کرد که آیا این گزارش به‌راستی تهیه شده است یا به دروغ».^۵

۱ - «وَجَدْتَهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ»؛ (۲۴)

۲ - «أَلَا تَعْلَمُونَ عَلِيٌّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ»؛ بر من برتری مجوئید و همه با حالت تسلیم نزد من آئید. (۳۱)

۳ - «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ». (۲۳)

۴ - «وَجَدْتَهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ»؛ (۲۴)

۵ - «قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ». (۲۷)

سلیمان(ع) در این راستا با عنوان پادشاه، سیاستی مبتنی بر مراسله و مفاهمه در پیش گرفته و همان سفیر غیر متعارف را با یک پیام بسیار باشکوه ارسال می‌کند تا واکنش ملکه آنان را سنجیده و جواب خود را دریافت کند^۱ و از این قسمت گرایش آیات به سمت شناخت بانوی سیاستمدار رفته و اولین واکنش وی را چنین گزارش می‌کند: ملکه سران بزرگ کشوری و لشکری خود را خواسته، شورای تخصصی تشکیل داده و پیام دریافتی را برای آنان قرائت می‌کند. یاد کرد واژه «کتاب کریم» در آیه «ای رجال کشور، نامه بزرگی به من رسیده است»^۲ شاهد نرمش متن نامه، و آیه «آن نامه از جانب سلیمان و عنوانش به نام خدای بخشنده مهربان است، (و بعد چنین نگاشته) که بر من برتری مجوید و تسلیم امر من شوید»^۳ شاهد پیام قاطع فرستنده و احتمال وقوع جنگ است.

دریافت این نامه، توسط ملکه پرنفوذ، که در ادامه آیات در خصلت فردی به نیکی، خردمندی و کمال هوشمندی، و در خصلت اجتماعی به قدرت، شوکت و تسلط بر امپراطوری بزرگ ترسیم شده است، آغازگر شناخت مخاطبان آیات از این بانوی معاصر با سلیمان نبی(ع) است.

۳-۱-۳. پادشاهی ملکه سبا در یمن

آنچه قرآن کریم از ملکه سبا ترسیم می‌کند ملکه‌ای متعلق به مکانی بسیار دور از بین النهرین و در سرزمین‌های جنوبی و ناحیه یمن است. واژه سبا دو بار در قرآن آمده^۴ و سی و چهارمین سوره قرآن در مصحف کنونی به نام «سبأ» نامبردار است. سرزمین سبا در قسمت شرقی صنعاء (پایتخت یمن) قرار داشته و نام پایتخت ایشان «مأرب» است و محدوده سرزمینی ایشان با تغییر دولتها، متغیر بوده و شاهان تابعه و اصحاب اخدود از جمله دولت‌های آن بوده‌اند. (مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۵، ص ۱۲)

قرآن کریم در همین سوره در توصیف این زن قدرتمند، -با فقدان بیان جنسیت‌گرایی و جنسیت‌زدگی- سه ویژگی را بارز نموده است: نخست اینکه ملکه این سرزمین، صاحب شوکتی گسترده اما در منطقه‌ای دور از قلمرو سلیمان نبی است؛ دوم آنکه بر خلاف سلیمان موحد، وی در عبودیت خورشید سر می‌ساید؛ و سوم اینکه سرزمین وی در مواجهه با پیام نبی خدا(ع) دچار بحران شده و او مبتنی بر اصول حکمرانی تلاش می‌کند تا با شناخت تمامی مکانیزم‌های تصمیم‌گیری عمل نموده و راه حل عقلانی بحران را پیدا نماید. آیه «أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ» (۳۳) نشانگر تمرکز قرآن کریم بر نیروهای قدرتمند

۱ - «اذْهَبْ بِكِتَابِي هَذَا فَاَلْقَهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ». (۲۸)

۲ - «يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيْكَ كِتَابٌ كَرِيمٌ». (۲۹)

۳ - «إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَأَنْتُمْ مُسْلِمِينَ» (۳۰-۳۱)

۴ - النمل: ۲۳ و سبا: ۱۵.

و تجهیزات جنگی و کارآمد ملکه در سوره نمل است، که می‌تواند چنین نیرویی در رویارویی با هر قدرتی، به بحران تبدیل شده و به جنگی تمام عیار ختم گردد. اما حاکم اندیشمند بنابر مصلحت عامه و متکی بر دیدگاه صلح‌مدارانه و خاستگاه بلند امنیت اجتماعی در اندیشه‌اش، با نظرخواهی از مشاوران خود و فروکاست بحران، چالش پیش روی را به سمت بهزیستی هدایت می‌کند.

علامه طباطبایی این تدبیر و دوراندیشی سیاسی را در شرح آیات ۳۳ و ۳۴ این‌گونه تبیین نموده است: «ملکه با این نظرخواهی قصد داشت علاوه بر تثبیت موقعیت خود و جلب نظر بزرگان؛ میزان هماهنگی آنها با تصمیمات خود را نیز مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. در واقع ملکه سبأ با این تدبیر و دوراندیشی، هم پیچیدگی مسأله را به آنها گوشزد نمود و هم آنها را به این نکته توجه داد که باید در اظهار نظر خویش دقت به خرج دهند تا راه خطا نپویند». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ص ۴۵۴) زیرا «ملکه، از محتوای نامه حضرت سلیمان متوجه شد در صورت عدم پذیرش سخنان سلیمان وارد جنگ بزرگی خواهند شد. این درحالی بود که سران و بزرگان کشور تمایل به نبرد داشتند و می‌گفتند: «ما دارای نیروی کافی و قدرت جنگی فراوان هستیم» و چون ملکه این را فهمیده بود ابتدا از مذمت جنگ برای آنها سخن گفت که جنگ عاقبتی ندارد، مگر غلبه یکی از دو طرف و شکست طرف دیگر. به عبارتی جنگ یعنی فساد قریه‌ها و شهرها و ذلت عزیزان آن و چون چنین است، نباید بدون تحقیق اقدام به جنگ کرد، باید نیروی خود را با نیروی دشمن بسنجیم، اگر تاب نیروی او را نداشتیم، تا آنجا که راهی به صلح و سلم داریم اقدام به جنگ نکنیم، مگر اینکه راه، منحصر به نبرد باشد و اینگونه با دوراندیشی خویش اشراف را از جنگ با سلیمان بازداشت». (همان، ج ۱۵، ص ۵۱۳)

گرچه شیوه گزارش قرآن در آیات سوره نمل، برجسته‌سازی فرایند موحد شدن ملکه سبأ و ارتقای وی از بینش بت‌پرستی و شرک‌آلود به بینش توحیدی است، اما در کنار این هدف غایی که مآل قرآن کریم در تمامی آیات و قصص است، گونه‌ای از گفتمان سیاسی شکل گرفته است که دو قدرت برتر چگونه بنابر مصالح مملکتی خود با یکدیگر مواجهه شده و به نتایج قابل قبول خود نائل می‌آیند. در سوره نمل، سلیمان نبی دست برتر را داشته که علاوه بر قدرت مادی و سیاسی گسترده، با منبع قدسی و فرامادی نیز در ارتباط است. قدرتی که هیچ پادشاهی حتی پدرش داوود نبی، آن را در اختیار نداشته است و البته این فضل از ناحیه خدا به وی داده شده است و نه از راه اکتساب فردی. اما «دانایی و علم بسیار سلیمان نبی» (همان، ص ۴۹۵) در این سوره در کنار «مدیریت، درایت و صلح دوستی» (سید قطب، ۱۳۶۸

۱۷۱) ملکه سبا طرح گردیده است؛ و تذکر آیات بر ودیعه الهی بودن قدرت سلیمان (۱۵-۱۷) در حالی است که در مورد ملکه سبا، لوازم انسانی، عرفی و بشری حکومت او (عرش عظیم) جلوه می‌کند.^۱

– مفهوم‌شناسی عرش در «عرش عظیم»

عرش در قرآن کریم، نماد قدرت و حاکمیت مطلق است. این واژه ۲۲ بار در مورد گستره قدرت مطلقه و فراگیر پروردگار و ۴ بار در مورد حاکمیت انسان به کار رفته است. جایگاه عرش در گونه انسانی به تخت پادشاهی تعبیر شده است که به طور شگفت‌انگیزی ۳ بار برای ملکه سبا (نمل: ۲۳، ۳۸، ۴۲) و فقط یکبار برای حضرت یوسف (یوسف: ۱۰۰) استعمال شده است. این واژه در مجموعه ۲۶ بار تکرار واژه اسمی «عرش»-، در قرآن کریم، در بیست آیه بدون وصف^۲ و در ۶ آیه دیگر، یکبار با وصف کریم (مؤمنون: ۱۱۶)؛ یکبار با وصف مجید (بروج: ۱۵) و چهار بار با وصف عظیم آمده است؛ از این گونه وصفی (عرش عظیم)، یکبار در سوره توبه (آیه ۱۲۹)، یکبار در سوره مؤمنون (آیه ۸۶) و دوبار آن در سوره نمل آمده که در همین سوره ناباورانه یکبار برای ملکه سبا، (آیه ۲۳) و یکبار در توصیف عرش الهی (آیه ۲۶) استعمال گردیده است. بنابر این توصیف واژه عرش با صفت عظمت، که فقط سزاوار پادشاهی خداوند است و توسط هدهد در معرفی شخصیت ملکه سبا استعمال شد، مورد توجه خاص سلیمان قرار گرفت.

واژه «عرش» در قرآن به لحاظ ادبی و تحلیل زبان‌شناختی معانی متفاوتی دارد. اما محور مشترک در حقیقت عرش «علم» و «محل تدبیر» است (رنجبر و احمدپیری، ۱۴۰۲، ص ۲۲۴) و چون بیشتر استعمال آن در مورد خداوند است، هم به معنای «محل و مرکز تدبیر و صدور اوامر الهی» و هم به معنای «مقام علم خداوند متعال» است. (همان، ص ۲۲۵) در این معنا عرش الهی از جنس غیب و مربوط به عوالم مجردات است، مادی نبوده و دارای شکل و بُعد نیست و مرکز زمام تدابیر تکوینی خداوند است. (ر.ک همان)

کاربرد واژه عرش در مورد انسان در آیه ۲۳ سوره نمل، استعاری است و به نظر می‌رسد در مورد انسان این واژه به معنای مکان حکمرانی، یعنی قصر و کاخ پادشاهی است، چنانکه در سوره اعراف در مورد فرعون نیز از ویرانی قصر او با عنوان «کانوا یعرشون» یاد شده است.^۳ در آیات پایانی این داستان نیز

۱- «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ».

۲- اعراف: ۱۳۷؛ یونس: ۳؛ یوسف: ۱۰۰؛ رعد: ۲؛ اسراء: ۴۲؛ طه: ۵؛ انبیاء: ۲۲؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ زمر: ۷۵؛ غافر: ۷.

۱۵؛ زخرف: ۸۲؛ حدید: ۴؛ حاقه: ۱۷؛ تکویر: ۲۰؛ نمل: ۳۸ و ۴۱ و ۴۲؛ هود: ۷.

۳- «وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمَهُ وَمَا كَانُوا يَعرِشُونَ»؛ (اعراف: ۱۳۷)

سخن از نقل و انتقال عرش^۱ مطرح است و اینکه یکی از جنیان قوی و امین^۲ و یکی از مردان صاحب علم خاص^۳ در جابجایی آن در رقابت بوده‌اند و پس از جابجایی آن را تغییر دکور داده تا برای صاحبش کاملاً غیر قابل شناخت گردد تا میزان هشیاری و آگاهی صاحب آن را بر جایگاه خودش، محک بزنند،^۴ و در آخر ملکه که به مرکز فرمانروایی و کاخ سلیمان نبی(ع) رسید، اولین گفتگوی فیما بین ایشان سخن از همین عرش - تخت / کاخ - است.^۵

اما در کنار معنای مادی عرش (کاخ، مرکز تصمیم‌گیری یا قصر سلطنتی)، در واژه عرش همچنان دو معنای علم و تدبیر باقی مانده است. بنابر این می‌توان دریافت عرش در جایگاه انسانی به معنای وسیع‌تر آن ناظر بر حاکمیت و زمامداری عرفی است که حاوی دو بعد شناخت علمی و شناخت عملی حاکم است که به تعبیر عالمان متقدم معادل عقل نظری و عقل عملی و به اعتبار مفاهیم دنیای معاصر، معادل «سیاست‌گذاری» و «ظرفیت‌سازی» زمامدار و حکمران است.

۳-۲. تحلیل حکمرانی ملکه سبا مبتنی بر مفاهیم سیاسی معاصر

«سیاست‌گذاری» در مفهوم امروزی، به معنای برنامه‌ریزی و استفاده از بینش، دانش و خرد برای اتخاذ بهترین تصمیمات است که بر پایه تعادل بین اهداف، ابزارها و منابع و نیز بین احساسات و آرزوها یا واقعیات قرار دارد؛ (سفیدی، ۱۴۰۲) و اگر زمامدار و حکمران که امر سیاسی را در دست دارد، ظرفیت کاربرد عقلانیت را در ابعاد مختلف سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی در سطوح کلان و نیز در تصمیمات فردی در سطح خرد به کار گیرد، می‌تواند از موفقیت در این سطوح اطمینان حاصل نماید. (همان) اما «ظرفیت‌سازی»، آن‌گاه تحقق می‌یابد که سیاست‌گذار از منابع مختلف عقلانیت، بهره‌برداری لازم را ببرد. مهمترین منابعی که سیاست‌گذار را برای تصمیم‌سازی مهیا می‌کند تجربه، دانش، استقلال، فرهنگ، فرهیختگی، آینده‌نگری، تأکید بر نتیجه و توجه به معادله هزینه - فایده، است. به عبارت روشن‌تر، کسانی که در عرصه تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری، نقش‌آفرینی می‌کنند باید دارای چنین ویژگی‌هایی باشند و با فقدان چنین ویژگی‌هایی بی‌تردید، سطح عقلانیت و کاربرد آن در امور کاهش

۱ - «قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ»؛ (۳۸)

۲ - «قَالَ عَفْرَيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ»؛ (۳۹)

۳ - «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ»؛ (۴۰)

۴ - «قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ»؛ (۴۱)

۵ - «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ»؛ (۴۲)

خواهد یافت. از سوی دیگر ارتقای سطح خردورزی در جامعه و امکان تحقق عقلانیت حتی در رده‌های پایین جامعه، راه دستیابی به خرد جمعی را برای وی مهیا می‌سازد. (همان) با چنین تعریف مختصری مبتنی بر مفاهیم نوین سیاسی، نقش ملکه سبا در سوره نمل، سیاست‌گذاری و ظرفیت‌سازی است که توسط زمامدار و حکمران و نه سیاست‌مدار قابل وصول است. از نگاه اندیشمندان سیاسی معاصر، نقش زمامدار از سیاستمدار جداست. «زمامدار» در مفهوم جهان کنونی «شخصیتی دانشمند، توانا و با تجربه است که به افق آینده کشور، راهبردها و طرح‌های درازمدت آن نظر داشته و تصویر آینده، میان مدت و درازمدت را در برابر کشور قرار می‌دهد و مبنای کارش، طراحی و سیاست‌گذاری‌های کلان معطوف به اندیشه نسل بعدی است. این مهم بدون تسلط به زبان و ادبیات علم سیاست و درک مفهوم‌های سیاسی و تمایز میان آنها امکان‌پذیر نیست و لذا با فقدان دانش سیاسی، نه تدوین استراتژی امکان‌پذیر است، نه سیاست‌گذاری، نه برنامه‌ریزی، نه فن دیپلماسی». (محمودی، ۱۴۰۲)

زمامداران براساس دو رکن «امنیت» و «منافع ملی» و با هدف حفظ و استحکام بخشیدن به این دو رکن اساسی، وارد عرصه سیاسی می‌شوند. نقش و نحوه کارکرد سیاستمداران را زیر نظر می‌گیرند، ارزیابی می‌کنند و رهنمود می‌دهند. لذا آنان شخصیت‌هایی دانشمند، اخلاقی، مدیر، دوراندیش و بسیار هوشمنداند. مفاهیم بنیادین امنیت ملی و منافع ملی را درک کرده و از مرزهای اخلاق سیاسی به هیچ قیمتی عدول نمی‌کنند و در شرایط بحرانی استقلال و یکپارچگی سرزمینی و ملی خود را حفظ می‌کنند. (همان) با چنین برداشتی از اهمیت امنیت و منافع داخلی، ملکه سبا در سوره نمل به عنوان زمامدار حضور دارد. او نامه‌ای دریافت کرده که نیازمند مذاکره، توازن قوا، منطق قوی و درک زمان و مکان در مداری واقع‌گرایانه است. یا باید در این مذاکره «توافق» کند یا به «مصلحه» دست یابد. چنانکه در دنیای معاصر در مذاکره، اغلب طرفین در موقعیت برابر یا به توافق می‌رسند، یا به مصالحه دست می‌یابند، و یا مذاکره را به زمان و مکانی دیگر موکول می‌کنند تا بتوانند موارد اشتراک و اختلاف را بازبینی و ارزیابی کنند و دستور کار جدیدی بنویسند. (محمودی، ۱۴۰۲)

علمای علم سیاست در تمایز توافق و مصالحه در منطق سیاسی می‌گویند: «توافق» عبارت از شرط برخورداری از عقیده یکسان یا تصمیم یا ترتیبی بین دو یا چند نفر یا گروه، به منظور انجام کاری یا اطاعت از قوانین یکسان است. «مصلحه» روشی است برای دستیابی به توافق که در آن هر فرد یا گروهی از چیزی که می‌خواستند، برای پایان دادن به یک مشاجره یا اختلاف، دست می‌کشند. بر پایه این دو تعریف، طرفین در توافق به یگانگی می‌رسند تا کاری را انجام دهند یا از قانونی پیروی کنند. اما در مصالحه، طرفین از خواسته خود دست می‌کشند تا اختلاف را پشت سر بگذارند و به توافق برسند. بر

این اساس، راه توافق هموار است و به زودی حاصل می‌شود، اما مصالحه به گذشت و تسامح و زیر پا نهادن بخش‌هایی از خواسته‌های طرفین نیاز دارد تا به نتیجه برسند». (همان)

آیات قرآن نشان می‌دهند نگاه ملکه سبا در حل بحران، از ابتدا مصالحه بوده است. اما از آنجا که حفظ امنیت و منافع جمعی کشور اولویت اوست، ابتدا راه حل برون رفت از بحران را در مشارکت عقل جمعی و شورای تخصصی دانسته و در مشورت با متخصصان و بزرگان مملکتی، - که رویه مرسوم او در تصمیمات خاص و بزرگ است -^۱ راه‌های قابل دستیابی به این مهم را ارزیابی می‌کند. او توصیه مشاوران به مقابله نظامی^۲ را راهبردی اساسی در حل بحران ندانسته و از ابتدا این گزینه را رد کرده و به دنبال راه مسالمت‌آمیز دیگری برای برون‌رفت از مشکل است.

اتخاذ اینگونه سیاست حکمرانی مشارکت‌جو و راهبردی، در کنش‌گری ملکه برای حل و فصل امور غامض مملکتی و ماهیت این عمل ملکه به زبان امروزی، از یک رو نشان‌دهنده کاهش امکان دخالت نهاد قدرت در کنترل مسائل سیاسی و اجتماعی است؛ و از سوی دیگر دریافت نظر نخبگان برگزیده، و تاکید بر تعیین‌کننده بودن نظر ایشان در تصمیمات کلان، نشان‌دهنده روابط منطقی زمامدار و اعتماد متقابل و تعامل سازنده با سران مملکتی است؛ و از آنجا که سیاست، عرصه واقعیت و ساحت امکانات و ممکنات است، ملکه تاکید می‌کند نظر مشورتی آنان همچون نظرات مشورتی همیشگی، پشتوانه عملکرد او در مواجهه با خطر پیش‌روی خواهد بود. زیرا پذیرش امکان کنش‌گری آنان در ساختار سیاسی و تصمیم‌سازی حکومت، قدرت عمل وی را بالا برده و او را در موقعیت بهینه قرار خواهد داد.

عدم اقبال ملکه از مقابله نظامی حتی با دارا بودن توان بالای تسلیحاتی، مبتنی بر این اندیشه بود که ویرانگری جنگ، قابل جبران نیست. زیرا پیامد جنگ جز خشونت، ویرانی و فساد نیست.^۳ و از آنجا که اشغال‌گران و نظامیان در کشور مغلوب به قدرت خواهند رسید، نخبگان و بزرگان اجتماعی آن سامان را به زیر کشیده، جایگاه خیر و شر را جابه‌جا کرده و عزتمندان را ذلیل و خوار خواهند کرد،^۴ ویرانی آن سرزمین جبران نخواهد شد و به زودی کمر راست نخواهد کرد.

۱ - «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون»؛ (۳۲)

۲ - «قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ»؛ (۳۳)

۳ - «قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا»؛

۴ - «وَجَعَلُوا أَعْرَةَ أَهْلِهَا أَدْلَهُ وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ»؛ (۳۴)

درک صحیح ملکه از دستاوردهای مخرب جنگ، در عین قدرت و مقام فرماندهی او، مشاوران را در نرمش ملکه متقاعد نمود و هوشمندی وی در برون‌رفت از بحران را مورد تأیید مشاوران قرار داده است. همچنان‌که آیه ۱۵۹ سوره آل‌عمران «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»، پیشینه نرمش و فقدان رفتار خشونت‌آمیز پیامبر(ص) را زمینه پذیرش اجتماعی و مقبولیت وی دانسته و در عین حال در امور خاص و بزرگ، توصیه به عقل جمعی و مشورت فیما بینی نموده است؛ اما آن حضرت را در تصمیم‌گیری نهایی، مختار و مستقل قرار می‌دهد. بدون قیاس با جایگاه پیامبر اسلام(ص) با ملکه سبا، قرآن کریم در این آیه در عین ابلاغ فضیلت‌های خاص اخلاقی رسول خدا(ص) با مردم، نظریه سیاسی - اجتماعی ویژه‌ای را در مورد همه رهبران صادر کرده است. در این نظریه سیاسی، افکارسنجی و مشورت به عنوان پذیرش خرد جمعی را به رهبران اجتماعی گوشزد می‌کند و کنش‌گری آنان را نیز در امور ویژه و به‌خصوص در امور مبتلا به خودشان مورد تأیید و توصیه قرار می‌دهد. قرآن کریم در این آیه مقبولیت اجتماعی رهبران را در تصمیم‌سازی‌ها نادیده گرفته و به‌کارگیری اندیشه و صلاح‌دید مردم در تعامل با رهبران را به رسمیت شناخته است. از این‌روی ملکه سبا بدون پشتوانه‌ی نگاه توحیدی، و صرفاً بر مبنای خرد فردی، با ارجاع به عقل جمعی، به‌کارگیری نظرات آنان در بحران پیش روی را به عنوان پشتوانه تصمیم خود مؤثر دانسته و قبل از هر نوع واکنش شخصی به پیام‌ارسالی سلیمان، پیامدهای احتمالی پاسخ به نامه را در نظر گرفته و با شفافیت و پرهیز از کتمان بحران پیش روی، وقوع هر نوع حادثه‌ای را در آینده‌ای نزدیک گوشزد می‌کند. در عین حال او خود را مسئول و پاسخگوی افکار عمومی دانسته و با تأمل در توصیه مشاوران بر آمادگی نظامی و مقابله سرسختانه، پیامدهای ورود به مقابله را گوشزد کرده و گزینه اشغال سرزمین سبا را دور از انتظار نمی‌داند. از این‌روی قرآن کریم با ذکر برجسته‌ترین نکته در مقابله نظامی، پاسخ ملکه - که نقطه عطف شناخت مخاطبان قرآن از این بانوی سیاست‌مدار است - را گزارش نموده و می‌فرماید: «إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةً أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ».

آیه فوق نشان‌می‌دهد در نظام فکری ملکه سبا، پرهیز از خشونت، و میل به امنیت و صلح، فصل الخطاب حکمرانی در روابط برون‌سرزمینی است و هیچ کس حق و اجازه ندارد این قانون را فسخ کرده یا کنار گذاشته و رای خود را جایگزین نماید حتی اگر از بالاترین رده‌های فرماندهان نظامی و یا خود فرمانروا باشد. زیرا اگر امنیت و بهبود روابط و صلح پایدار، مبنای اداره کشور نباشد، امکان سیاست‌ورزی در جهت منافع جمعی، امنیت داخلی، عدالت و توسعه کشور وجود نخواهد داشت. همچنین از نظر او اگر

منافع مردم جای خود را به استبداد فردی یا صنفی دهد، اعتماد شهروندان از حکومت کاهش یافته، رضایت مردم از قدرت سیاسی رخت برمی بندد. بنابر این رویکرد قاطع وی برخلاف تصمیم نخبگان سیاسی و نظامی، اعزام هیأتی از دولت مردان با ارسال هدیه برای سلیمان است تا با تحلیل بازخورد این عملکرد، تصمیم نهایی را صادر نماید. در حقیقت به طور خاص تصمیم ملکه تصمیمی مدنی و حقوقی است آنگاه که می گوید: «وَأَيُّ مُرْسَلَةٍ إِلَيْهِمْ بِهِدِيَةٍ فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ». در این بحران وی با پادشاه (دشمن) متفاوتی مواجه است. این پادشاه از یک سوی پیام ایمانی، فکری و عقیدتی فرستاده و از سوی دیگر داعیه هجوم دارد. پس راهبرد مقابله با وی، پیش از هر نوع تحرک خارجی، درک آن پیام و آگاهی از حقیقت ماجراست. بنابر این دو عملکرد در پیش روی زمامدار باقی است: اول آنکه پیام ارسالی را کشف و رمزگشایی کند و دوم در پی شناخت صداقت صاحب پیام باشد. پس بهترین واکنش بازکردن راه ارتباطی برای گفتگوی بیشتر و به دست آوردن زمان افزون تر است تا در فرصت پیش آمده تأمل بیشتری داشته باشد. از این روی با ارسال هدیه^۱ که سنت مرسوم پادشاهان است، می تواند به بازکردن فضای گفتگو و دستیابی به حقیقت خواسته این شخصیت مرموز دست یافته و صداقت گفتار طرف گفتگوی خود را محک بزند. در بینش شخصیت شناسی ملکه سبأ، این اندیشه موج می زند که اگر سلیمان هدیه ها را قبول نماید او پادشاهی است که قصد تصرف دارد و اگر نپذیرد، نشان می دهد که در گفته خود صادق است و پیامبر خداست. از این روی عدم پذیرش هدایا،^۲ و پیام سلیمان به ملکه مبنی بر رویارویی قهرآمیز با آنان،^۳ ملکه را قاطعانه متقاعد نمود این پادشاه، از جنس دیگری است و رویه مذاکره با وی در عمق پیام او نهفته است. «تیین فوق نشان می دهد که مخاطب شناسی یا همان شخصیت شناسی از ارکان اصلی هر ارتباطی تلقی می شود به گونه ای که به وسیله آن می توان در خصوص شیوه، تکنیک و روند ادامه ارتباطات تصمیم گیری کرد و از چالش های ارتباطی جلوگیری نمود.» (محسنی، ۱۴۰۱، ص ۱۹۶).

۳-۲-۱. دیدار رسمی دو حاکم مقتدر در نشستی مشترک

ادامه آیات سوره نمل نشان می دهد نگاه مدارانه ملکه سبا منطبق با واقع بوده و تصمیم مسالمت آمیز بر نشستی مشترک با سلیمان (ع)، علاوه بر عقب راندن بحران جنگ، فرصتی برای آشنایی با اندیشه ناب

۱ - «وَأَيُّ مُرْسَلَةٍ إِلَيْهِمْ بِهِدِيَةٍ فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ»؛ (۳۵)

۲ - «فَلَمَّا جَاءَ سَلِيمَانَ قَالَ أَتَمَدُونَنَ بِمَالِ مَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَيْدِيَتِكُمْ تَفْرَحُونَ»؛ (۳۶)

۳ - «ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَدْلَىٰ وَهْمٍ صَاغِرُونَ»..

یکتاپرستی است. علاوه بر آنکه فروکاست بحران، پیامد برتری در سرزمین سبا نیز خواهد داشت و آن امکان مذاکره مستقیم و گفتگوی صلح‌آمیز و بدون خطر با بلندپایه‌ترین حاکم معاصری است که مدعی چنین دیدگاهی است. آیات ۳۸-۴۱ نیز نشان‌می‌دهد سلیمان(ع) - که سوی دیگر این بحران است - نیز بیکار ننشسته و تمهیدات استقبال از ملکه را به‌شیوه خود فراهم می‌آورد. تلاش سلیمان در این آیات با جابه‌جایی تخت ملکه، از کشور سبا به سرزمینی که در قرآن تصریحی بر آن نشده و نیازی بر جزئیات آن نیز نبوده است، به رخ کشیدن قدرت ماوراء طبیعی سلیمان(ع) برای ملکه است تا او را مجاب کند، این قدرت حیرت‌انگیز از ناحیه همان خدای یکتا به او داده شده و در پرتو خداپرستی است که چنین می‌کند.

ورود ملکه سبا به حضور سلیمان(ع) و مواجهه با قدرت حیرت‌انگیز وی در آیه ۴۱، ابعاد دیگری از هوشمندی ملکه سبا را مطرح کرده است. اول آنکه ملکه تخت خود را در عین تغییرات پیش‌آمده شناخت،^۱ و دوم آنکه او در فرصت پیش‌آمده، با مطالعه پیام سلیمان و شناخت پیام‌رسان آن، به سلیمان و قدرت بی‌نظیر وی آگاهی یافت،^۲ و در آخر اینکه خود و همراهان و مردمش همگی پیش از این سفر با مطالعه اندیشه سلیمان، به خداوند یکتا متقاعد شده و تسلیم آن گردیده بودند؛^۳ و این در حالی بود که پیش از این آگاهی آن‌چه که آنان می‌پرستیدند علاوه بر آنکه موجب کفر و دوری‌شان از خداوند بود، مانع دسترسی آنان به چنین حقیقت عظیمی گردیده بود.^۴ و در انتهای این آیات، ورود ملکه به قصر سلیمان و شگفتی او از زیبایی مدحوش‌کننده این قصر،^۵ فصل‌الخطاب داستان تسلیم‌شدگان به پروردگار عالمیان است.

تسلیم شدن به پروردگار جهانیان در این قصه حیرت‌انگیز از ناحیه بانویی که خود صاحب بزرگترین قدرت روز خویشتن بوده است، در فراز نهایی این داستان مورد توجه قرآن کریم است. ابتدا او خاضعانه

۱ - «فَلَمَّا جَاءَتْ قَيْلَ أَهَكَذَا عَرَشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ»؛ (۴۲)

۲ - «وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا»؛ (۴۲)

۳ - «وَكُنَّا مُسْلِمِينَ»؛ (۴۲)

۴ - «وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ»؛ (۴۳)

۵ - «قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَتْ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ»؛ (۴۴)

به مناجات پروردگار روی آورده،^۱ آنگاه به پروردگار یکتا اقرار نموده و سپس با همراهی با سلیمان - نه فراتر یا فروتر از وی - تسلیم شدن خود به پیام رسول الهی را در میان آورده است.^۲

پذیرش دعوت سلیمان نبی(ع) از ناحیه ملکه سبا، علاوه بر تفسیر خاص هر یک از واژگان این آیات و پیام درونی مفردات منتخب قرآن کریم، از دو منظر مورد تأیید قرآن کریم است. از منظر فردی، اقبال ملکه به اندیشه فرازمینی و پذیرش اعتقاد به خداوند یکتا نشان دهنده عقلانیت، روح خاضع و انعطاف پذیری وی در برابر حقیقت است، و از منظر اجتماعی بیانگر پذیرش این نظر است که اندیشه رهبران اجتماعی و سلوک فکری و عملی آنان در رفتار جمعی مردمشان تأثیر قطعی داشته و رویه فکری و عملی آنان را سامان خواهد داد. لذا با پیروی ملکه سبا از اندیشه خداپرستانه سلیمان نبی(ع) سرزمین سبا به یکتاپرستی گرویده و از پرستش خدای خورشید به پرستش خداوند یکتای صاحب آسمانها و زمین اقبال نمودند. اما آنچه که در تمامی این آیات مفقود است، جنسیت گرایی قرآن به طرفین این گفتگو و عدم تمایل قرآن به جنسیت و مردانه-زنانه گرداندن داستان است. بلکه اصالت آیات همچنان در ابلاغ پیام یکتاپرستی برای جنس انسانهاست، و تنها بلوغ انسانهای کامل است که این پیامها را دریافته و خود را تسلیم آن می گردانند.

در پایان این تفسیر مختصر، با بازگشت به مفاهیم سیاسی نهفته در این داستان منحصر به فرد قرآنی، برخی نتایج حکمرانی ملکه سبا مورد بررسی مجدد قرار می گیرد.

۲-۲-۳. بررسی مؤلفه‌های حکمرانی خوب در عملکرد ملکه سبا

«حکمرانی خوب» از مفاهیم دنیای معاصر است و در این مفهوم فرآیند تصمیم‌گیری و اجرای تصمیمات همراه با مؤلفه‌های آن مورد بررسی قرار می‌گیرد. «حکمرانی خوب یکی از شاخص‌های نظام‌های توسعه یافته در دنیای معاصر است که موجب توسعه در سطوح مدیریتی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی می‌شود». (صفریان و امام جمعه زاده، ۱۳۹۶) «برای اداره امور عمومی دو پارادایم وجود دارد. در پارادایم نخست که حکومت نام دارد، مسئولیت تمام امور را بر عهده می‌گیرد. حکومت موظف است که تمام خدمات را برای مصرف جامعه مدنی و یا شهروندان فراهم کند. در پارادایم دوم که حکمرانی نام دارد، مسئولیت اداره عمومی میان سه نهاد حکومت، جامعه مدنی و بخش خصوصی تقسیم شده است که هر سه مورد از لوازم توسعه انسانی به شمار می‌روند. ضمن آنکه هر سه بخش مذکور در تعامل با یکدیگر

۱ - «قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي»؛ (۴۴)

۲ - «وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ»؛ (۴۴)

قرار دارند، به گونه‌ای که ضعف و قدرت بیش از حد یکی از آنها، تعادل اجتماعی را برهم خواهد زد». (پایسته و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۵-۱۶) بدین ترتیب، «تحلیل حکمرانی بر روی بهره‌برداران رسمی در تصمیم‌گیری‌ها، اجرای تصمیمات، ساختارهای رسمی و غیررسمی متمرکز می‌شود». (کوهستانی و قاسمی، ۱۳۹۳)

کمیسیون اقتصادی، اجتماعی آسیا و اقیانوس آرام (ESCAP)، اصول مهم حکمرانی خوب و عوامل مؤثر در تقویت این اصول را تبیین کرده است. از نظر این نهاد مؤلفه‌های هشت‌گانه زیر نماد حکمرانی خوب است:

«مشارکت»، «حاکمیت قانون»، «شفافیت»، «پاسخگویی»، «شکل‌گیری وفاق عمومی»، «حقوق مساوی» (عدالت)، «اثر بخشی و کارایی» و «مسئولیت‌پذیری». (UNESCAP, 2009)

در دنیای کنونی «الگوی حکمرانی خوب به منزله یکی از راه‌کارهای مهم مبارزه با فساد و نوعی رویکرد هنجاری به رابطه دوسویه بین دولت و جامعه مدنی است». (قلیپور، ۱۳۸۳) در این رویکرد «کاهش فساد از کارویژه‌های برجسته به‌شمار می‌رود» (جانسون، ۱۹۹۰). الگوی «حکمرانی خوب از طریق ارتقای پاسخگویی، افزایش شفافیت و حق اظهارنظر، موجب شکل‌گیری دولتی کارآمد و شفاف می‌شود. در چنین دولت‌هایی حاکمیت قانون شفافیت و قانونمندی خط‌مشی‌ها و استقلال جامعه مدنی موجب کاهش فساد خواهند شد» (قلیپور، ۱۳۸۳).

بنابر اندیشه‌های سیاسی معاصر «شاخص اظهار نظر در حکمرانی خوب که منجر به آزادی بیان و برخورداری از حقوق سیاسی شهروندان می‌گردد»، (جانسون، ۱۹۹۰) موجب ارتقای استانداردهای زندگی شده و در تحکیم زیرساخت‌های توسعه تأثیر می‌گذارد. کارکرد ثبات سیاسی و پرهیز از خشونت در حکمرانی خوب، به فروکاست تنش‌های خشونت‌آمیز می‌انجامد و تصمیمات رهبران نظامی را به تأخیر انداخته و اولویت را در گفتگو و راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز جستجو می‌کند. در واقع «حکمرانی خوب بر مشارکت عمیق و دموکراتیک شهروندان تمرکز دارد و ایده پشتیبان آن این است که شهروندان باید نقش مستقیم‌تری را در تصمیمات عمومی داشته باشند، یا حداقل با مسائل سیاسی عمیق‌تر دخیل شوند» (پایسته، کلاهی و عمرانیان خراسانی، ۱۳۹۹، ص ۱۶).

بنابراین در الگوی حکمرانی خوب نظام سیاسی با ماهیت کیفی و راهبردی در عرصه‌ی اجتماعی حضور پیدا می‌کند. دولت نقش مزاحم و انحصاری خود را به نقشی راهبردی و تسهیل‌کننده می‌دهد. دولت سطوح گوناگون اداره و سازماندهی خود را بر پایه‌ی تسریع‌کنندگی و تسهیل‌دهی، بنیان‌گذاری و هدایت

می‌کند. نیروها و گروه‌های اجتماعی با تعامل و تقابل اصولی شکل‌دهنده‌ی جامعه هم‌ساز و هماهنگ برای حرکت در جهت توسعه هستند. بدین‌سان اعتماد و همکاری و ساختار شبکه‌ای بر مبنای سازمان‌یافته، در تمام سطوح زمینه را برای شکل‌گیری و گسترش سرمایه‌ی اجتماعی فراهم می‌کند و جامعه با این سرمایه‌ی اجتماعی مسیر توسعه را آسان‌تر طی می‌کند». (صفریان و امام جمعه زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۴۸)

گرچه هر آنچه در تعریف و کارکرد حکمرانی خوب طرح گردید متعلق به مفاهیم معاصر ماست، اما با القاء خصوصیت، ویژگی‌های بیان شده در مورد ملکه سبا در سوره نمل، نشان‌دهنده برخی از این مؤلفه‌ها در ساختار فرمانروایی ملکه بوده و آیات یادشده در سوره نمل به‌طور آشکاری نمونه‌ای از حکمرانی خوب را ترسیم کرده است. این آیات نشان‌می‌دهد سرزمین سبا در عهد ملکه‌ای معاصر با سلیمان نبی(ع)، علاوه بر دارابودن برخی شاخص‌های توسعه (عرش عظیم) و ویژگی‌های رهبری آن در تعامل با فرهیختگان، تمرکززدایی، تعامل، مشورت‌پذیری، تصمیم‌سازی، آزادی اظهارنظر، پاسخ‌گویی، شفافیت عمل‌کرد، پرهیز از خشونت، میل به ثبات، صلح و امنیت در داخل و خارج از مرزهای حکمرانی، راهبری، تسهیل‌گری و توانایی در گفتگو، همگی در اثربخشی نهاد قدرت در توسعه انسانی و اجتماعی دولت سبا دخالت داشته و زمامدار اجتماعی آنان را به رهبر بزرگ فکری ارتقاء داده و قدرت تأثیرگذاری فراگیر وی را از یک سیاستمدار به یک حکمران خوب تغییر داده است.

مدل حکمرانی خوب در ملکه سبا، نحوه حکمرانی و کیفیت رابطه وی با شهروندان سبا را نشان‌می‌دهد که نشان‌دهنده تغییر پارادایم نقش حکومت سرزمین سبا است و اینکه اولویت‌های گوناگون بر مبنای نیازها و خواست سطوح و اجزای گوناگون یک جامعه تحقق پیدا می‌کند. ملکه سبا در این آیات نشان داده است از آموزه‌های انسان‌گرایانه، خردمندانه، عدالت‌طلبانه و اندرزهای اخلاقی و دینی حضرت سلیمان، به عنوان یک پشتوانه بدیع و قابل بهره‌برداری در سرزمین خود استفاده نموده و پشتوانه تصمیم‌گیری او که جنبه‌های انسانی و اخلاقی داشته، در نهایت جنبه الهی و توحیدی یافته و توانسته است برون‌داد تصمیم خود را از بحرانی که قطعاً به نابودی سرزمین و مردمش می‌انجامید، با خروج از هرگونه خطای راهبردی که امری ناموجه بوده و به زیان منافع و امنیت سرزمین و مردمش می‌انجامید، متوقف نموده و به درجه بالاتری از تثبیت و تقویت سرزمینی برساند.

گرچه در بررسی آیات این سوره در صدد آن نبوده‌ایم تا این مفاهیم معاصرانه را بر آیات سوره نمل تحمیل نمائیم، اما آنچه می‌توان از یادکرد ملکه سبا در این سوره دریافت، آن است که آیات قرآن کریم

در این سوره بیش از آنکه بر عملکرد نبی خدا سلیمان(ع) تمرکز یابد، بر سیاست‌ورزی عاقلانه، واقع‌بینانه و مدبرانه بانوی زمامداری متمرکز است که در راستای تأمین امنیت و منافع سرزمینی خود با سیاست توازن قوا در روابط خارجی خود، فهم درستی از شرایط داشته و شرایط بحرانی را به‌درستی فهمیده و آن را با قواعد، مهارت‌ها و ظرفیت‌های موجود در حکمرانی خود، به نفع کشور خویش طراحی کرده است. در حالی که در همین سوره و پیش از قصه ملکه سبا و سلیمان نبی(ع)، در آیات ۱۲-۱۴ سوره نمل، از فرعون حاکم قدرتمند سرزمین مصر یاد شده است که او نیز در مواجهه با پیامبری بسیار نامدارتر از سلیمان، قرار گرفته و علی‌رغم دریافت ۹ معجزه عجیب^۱ و قانع کننده، اما با سرکوب پیوسته نبی خدا و پیروانش، عاقبتی جز اضمحلال و فساد حکومت و نابودی خود و پیروانش نیافته است.^۲

گرچه قرآن کریم و روح آیات الهی در این کتاب آسمانی فارغ از جنسیت است، اما طرح دو داستان با دو جنس متفاوت در آیات ۱۲-۱۴ و ۲۲ تا ۴۴ سوره نمل، عبرتی برای خوانندگان این متن آسمانی است. اول آنکه برخلاف تمامی داستان‌های انبیاء در قرآن کریم و عدم توفیق پیامبران در هدایت ناباوران زمان خویش، در سوره نمل از توفیق یکی از پیامبران الهی در اثرگذاری بر ایمان مخاطبان خود گفتگو کرده است. دوم از مخاطب ویژه‌ی پیام یکتاپرستی سلیمان پرده برداشته که هم زن و هم صاحب منصبی عظیم است و تلفیق روح زنانه و قدرت پادشاهی در این بانوی قدرتمند، ترسیم متفاوتی از مواجهه پیامبران با مخاطبانشان را به رخ کشیده است.

بنابر این آیا نمی‌توان از آیات ۲۲ تا ۴۴ سوره نمل، رویکرد مثبت قرآن به مدیریت و نقش و حضور فعال زنان در جامعه و قله‌های فراتر آن در حکمرانی و سیاست را تفسیر نمود؟ گرچه حکایت ملکه سبا در قرآن داستان آگاهی بخشی است که فارغ از جنسیت، بر جوهره خرد و درایت انسانی پای فشرده و در مواجهه با حقیقت چیزی جز فرهیختگی و تسلیم به درگاه خداوندی را نستوده است، اما در عین حال تمامی واژگان آن با ساختار تأیید القاء شده است. اما متأسفانه برخی تفاسیر اسلامی ذیل آیات مربوط به ملکه سبا، با رویکرد منفی با این قصه حیرت‌انگیز مواجه گردیده و خاستگاه الهی این داستان فوق‌العاده را به انحراف کشیده‌اند.

۱ - «... فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ»؛ (نه معجز الهی عبارتند از: عصا، ید بیضا، ملخ، قمل، ضفدع، خون، شکافتن دریا،

کوه و طوفان)

۲ - «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ».

۳-۳. ملکه سبا در آئینه تفاسیر

مفسران مسلمان برطبق روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مخصوص به خود، ذیل آیات مربوط به ملکه سبا در سوره نمل سه رویکرد متفاوت عرضه نموده‌اند:

برخی از ایشان با تغییر ادبیات تفسیری و فروغلطیدن در روایات اسرائیلی، از این آیات قصه‌های افسانه‌ای ساخته تا آنجا که پای پیامبر خدا حضرت سلیمان را نیز در داستان‌سرایی خود به افسانه کشیده و با فروکاست تبیین آیات به رمان، منزلت آیات الهی را به غایت تقلیل داده‌اند. برای نمونه برخی از جن بودن ملکه سبا سخن‌گفته (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۸، ص ۸۱-۸۴؛ بیضاوی، ۱۳۳۰ق، ج ۶، ص ۱۸۶؛ سیوطی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۵۱ و...)، برخی بر ازدواج ملکه با سلیمان پافشاری نموده‌اند، (دینوری، ۱۳۸۳، ص ۲۱؛ مقدسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۰۸؛ طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۱۸، ص ۸۴؛ دیاربکری، ج ۱، ص ۲۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰) و برخی ذیل آیه ۳۵ در هدیه ارسالی ملکه سبا اغراق کرده‌اند. به عنوان نمونه: «ملکه‌ی سبأ، ظرفی برای سلیمان فرستاد تا آن را از آبی پرکند که نه از آب آسمان باشد و نه از آب زمین! سلیمان دستور داد اسبان را دوانند به حدی که عرق کردند و آن ظرف را از عرق آن‌ها پرکرد». (ابن کثیر، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۳۷۵) گرچه ابن کثیر خود چنین تفاسیری را رد کرده و می‌گوید: «اکثر این‌ها از اسرائیلیات گرفته شده است». (همان) و علامه طباطبائی آنها را عجایب و غرایب و اسرائیلیاتی شمرده که باید از آنها چشم‌پوشی کرد، (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۶۹) اما دامنه بحث در تفاسیر روایی در این آیات بسیار طولانی بوده و این تفاسیر را برای عوام مسلمانان در طول تاریخ مورد ارجاع کرده است. گروهی دیگر رهبری هوشمند این بانوی سیاستمدار را نادیده گرفته با اتکا به روایات ضعیف مانند روایت «لن یفلح قوم ولّوا أمرهم إمرأة» (طیالسی، بی‌تا، ص ۱۱۸؛ ابن حنبل، بی‌تا، ج ۵، ص ۵، ۳۸، ۴۳، ۴۷، ۵۰؛ بخاری، ۱۴۰۱ق)، ج ۵، ۱۳۶ و ج ۸، ص ۹۷ و...)، وی را مذمت کرده و هنوز بر کفر وی پای‌نشرده‌اند. برای مثال: ابن ابی‌حاتم در تفسیر القرآن (۱۳۷۱ق، ج ۱۳، ص ۷۸۸)، ابن عربی در احکام القرآن (بی‌تا، ج ۳، ص ۴۸۲)، قرطبی در الجامع لاحکام القرآن (۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۵۵)، ابوحیان اندلسی در بحر المحيط (۱۳۴۲ق، ج ۷، ص ۶۴) و ابن کثیر در تفسیر خود (۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۰۳) ملکه را کافر دانسته و به سبب همین حدیث لن یفلح، حکومت او را مذمت نموده‌اند. این مفسران به روایت از آنجا اقبال نموده‌اند که مضمون روایت موافق با گفتمان مذمت زنان بوده و با مبنا قرار دادن آن، تفسیر

۱ - این روایت در منابع اسلامی در دو زمینه تاریخی (بر تخت نشستن دختر کسرای ایران) و تفسیری، (ذیل سوره نمل وارد شده) مطرح گردیده و سپس از آن استنباط فقهی گردیده است. (ر.ک. ریعان و رحمان ستایش، ۱۳۹۴، ص ۳۱)

خود را در راستای این عقیده القاء نموده‌اند که حضور زنان در اجتماع و احراز مقامات اجتماعی از ناحیه ایشان ناصواب است.

اما دسته سومی از مفسران فارغ از هرگونه تمایل فکری به نحله‌های موجود در جوامع مسلمان، و صرفاً با تمرکز بر متن آیات، داستان سلیمان و ملکه سبا را مورد بحث تفسیری قرار داده و نتایج خود را عرضه نموده‌اند. برای مثال علامه طباطبایی ذیل آیه «قالت ایها الملائة ائتونی فی امری» آورده است: «این جمله حکایت مشورتی است که ملکه سبا با قوم خود کرد. او می‌گوید من تاکنون در هیچ امری استبداد به خرج نداده‌ام بلکه هر کاری کرده‌ام با مشورت و در حضور شما کرده‌ام و درباریان به او گفتند ما مردمی نیرومند هستیم و ارتشی قوی داریم و از هیچ دشمنی نمی‌ترسیم هرچند آن دشمن سلیمان باشد، در آخر باز هم اختیار با توست هرچه می‌خواهی فرمان ده ما مطیع تو هستیم. اما ملکه که فهمیده بود آنان میل جنگ دارند، از جنگ مذمت کرد و گفت جنگ عاقبتی ندارد مگر اینکه شهرها و روستاها را خراب می‌کند و عزیزان آنها را به ذلت می‌کشاند؛ پس نباید بدون تحقیق اقدام به جنگ کرد و گفت تا آنجا که راهی به صلح داریم جنگ نمی‌کنیم مگر این که آن تنها راه باشد». (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۳۶۵) همچنین وی ذیل آیه «قال نكروا لها عرشها» آورده است: «منظور از این دستور، امتحان و آزمایش عقل آن زن بود؛ وقتی به او گفته شد آیا تخت تو این چنین بود؟ ملکه جواب داد گویا این همان است. یعنی این همان است، و اگر این طور تعبیر کرد خواست تا از سبک مغزی و تصدیق بدون تحقیق اجتناب کند. او احساس می‌کند که منظور آنان از این پرسش این است که به وی تذکر دهند که متوجه قدرت خارق العاده سلیمان باش؛ لذا این اشاره را فهمیده در پاسخ گفت ما قبلاً از چنین سلطنت و قدرتی خبر داشتیم، یعنی احتیاج به این اشاره و تذکر نیست. ما قبل از دیدن این معجزه، از قدرت او و از این حالت خبر داشتیم و تسلیم او شده بودیم و لذا در اطاعت و فرمان او سر فرود آورده‌ایم». (همان، ص ۳۶۶)

یکی از بانوان مفسر معاصر نیز ذیل این آیات آورده است: «حکومت بلقیس بر سبا یکی از تأییدات قرآن بر عهده‌داری و مسئولیت خطیر زمامداری یک کشور است. این بانو صاحب قدرت عظیمی بوده است و احاطه جامع و کاملی بر مردم کشورش داشته و به جهت اعتماد و اطمینانی که مردم به درایت و کفایت و حسن نیت او داشته‌اند، اوامرش مورد اطاعت بوده است. از طرف دیگر با توجه به جغرافیای شهر سبا و بلکه کشور یمن در آن روزگار، این‌گونه تسلط بر نفوس آدمیان نشان‌دهنده رشد درونی و ذاتی و سلامتی نفس اوست؛ چرا که تا زمانی که این ارزشها در درون آدمی جایگزین نشده باشد نمی‌توان بر چنین پهنه‌ای با صلابت و قدرت حکم راند و از استبداد و خودرأیی دوری گزید. وقتی که هدهد به سلیمان خبر این سرزمین و پادشاه آن را می‌رساند بیش از هرچیز تخت سلطنت او، وی را متحیر کرده

است. بیان این کلمه عرش در قرآن کریم به این معناست که نفوذ و قدرت این عرش بر آن سرزمین سایه افکن بوده است و نیز وجود چنان تختی که توجه هدهد را جلب می‌کند با اینکه او حاکمیت عظیم‌تر سلیمان را دیده است، نشانه رشد علم و صنعت شهر سبا است». (گرجی، ۱۳۸۶، ص ۷) پس «حاکمیت بلقیس نه از سر تصادف و اتفاق و نه از روی تعجب و عدم انتظار، بلکه دقیقاً از روی حساب صورت گرفته است». (همان، ص ۹).

۴- نتیجه‌گیری

سوره نمل حاوی پیام خداوند به رسول گرامی اسلام است که در مسیر خود و برای هدایت انسان‌ها ایستادگی نموده و از هدایت ایشان خسته نشده و بازنیستاد. در این سوره برای آرامش قلب پیامبر از ۵ پیامبر الهی نامبرده شده که نمونه‌های موفق و ناموفق در مسیر هدایت انسان‌ها بوده‌اند. از این میان دو نمونه داستان فرعون و ملکه سبا مورد توجه آیات در این سوره قرار گرفته که هر دو با داشتن بیشترین امکانات حکومتی و مدیریتی، اما به تفاوت با پیام آسمانی پیامبرشان مواجه گردیده‌اند. بیشترین آیات عبرت‌آموز در این سوره متعلق به بانوی حاکم و شگفت‌انگیزی است که مخاطب پیامبر الهی معاصر خود حضرت سلیمان نبی قرار گرفته است. سلیمان(ع) که بر سرزمین خود قدرت قاهره داشته و در حکمروایی خود بر همه موجودات مادی و فرامادی مسلط بوده است، با بانوی حکمرانی مواجه شده که با در اختیار داشتن همه لوازم قدرت، اما با فقدان اندیشه پاک توحیدی، بر سرزمین خود حکومت می‌کند؛ و لذا به حکم نبوت، پیام تسلیم شدن به پروردگار یکتا را برای وی ارسال می‌نماید. این بانوی بزرگ آنگاه که با پیام آسمانی نبی معاصر خود مواجه می‌گردد، با خرد و عقلانیت، و توجه به عواقب تقابل و جنگ در ایجاد ناامنی و گسترش خشونت و اخلال در نظم عمومی مملکتش، با مشورت و ایجاد وفاق عمومی در حل مسألت‌آمیز بحران و با تأمل و اندیشه بر پیام ارسالی، به پروردگار یکتا ایمان آورده و علاوه بر ارتقاء به اندیشه ناب توحیدی، سرزمین خود را از دستبرد هرگونه خطر جنگ، تجاوز و خشونت حفاظت می‌نماید. نحوه عملکرد این ملکه در ایجاد آرامش و مصالحه با طرف‌های مدعی قهر و غلبه، نشانه فرهیختگی و قدرت مدیریت و حکمرانی شایسته زنان است. امروزه مؤلفه‌های به‌کار رفته در تصمیم‌گیری ملکه سبا در برون‌رفت از آن بحران بزرگ، قابل انطباق با مفهوم معاصرانه حکمرانی خوب بوده و مؤلفه‌های مشارکت، حاکمیت قانون، شفافیت، پاسخگویی، شکل‌گیری وفاق عمومی، عدالت، اثربخشی و در نهایت مسئولیت‌پذیری در عمل کرد این بانوی سیاستمدار قابل تفسیر است. قرآن کریم بدون نگاه جنسیتی و صرفاً بر مبنای سیاق عمومی حکایات عبرت‌آموز، از داستان این بانوی بزرگ پرده برداشته تا نمونه‌ای تام در موفقیت انسان‌های موحد و صالح برای آیندگان بوده و قلب پیامبر خود

را آرام نماید. اما برخی مفسران با درغلطیدن به اسرائیلیات، هدف غایی قرآن از طرح این نمونه والای انسانی را به بیراهه کشیده و برخی نیز زن بودن وی را مورد هجمه فکری خود قرار داده و هرنوع کنش‌گری زنان را در سطوح بالای تصمیم‌گیری و مدیریت به کج‌راهه کشانده‌اند؛ گرچه داستان ملکه سبا خود نمونه تامی در تأیید مشارکت اجتماعی زنان تا مراتب عالی قدرت و حاکمیت در قرآن کریم است.

منابع

- قرآن کریم

- عهد عتیق و جدید (برگرفته از سایت: www.BJES.ir)

۱. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن، (۱۳۷۱ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار الفکر.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد، (بی‌تا)، مسند، بیروت: دار الصادر.
۳. ابن عربی، محمد بن عبدالله. (بی‌تا)، احکام القرآن. بیروت: دارالفکر.
۴. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، (۱۴۱۲ق)، تفسیر ابن کثیر، بیروت: دارالمعرفه للطباعة و النشر و التوزیع.
۵. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، (۱۳۴۲ق)، تفسیر البحرالمحیط، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. البخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر.
۷. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۳۳۰ق)، انوارالتنزیل و اسرار التاویل، بیروت: چاپ افست.
۸. پایسته، مرضیه، کلاهی، مهدی و عمرانیان خراسانی، حمید، (۱۳۹۹)، «معیارها و شاخصها: الزامی برای شناخت، بکارگیری و ارزیابی حکمرانی خوب در منابع طبیعی»، نشریه آب و توسعه پایدار، سال ۷، شماره ۱، ص ۱۳-۲۳.
۹. جواد علی، (۱۴۲۲ق)، المفصل فی تاریخ العرب، بیروت: دار الساقی.
۱۰. دیاربکری، حسین بن محمد بن حسن، (بی‌تا)، تاریخ الخمیس فی أحوال أنفس النفیس، بیروت: دار صادر.
۱۱. دینوری، ابو حنیفه احمد بن داود، (۱۳۷۳)، الاخبار الطوال، قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۲. رسول‌زاده، عباس، (۱۳۸۹)، «سلیمان، اسطوره یا تاریخ»، معرفت ادیان، سال ۲، شماره ۱، ص ۱۵۳-۱۷۵.

۱۳. رنجبر، جواد و احمدپیری، اعظم، (۱۴۰۲)، «معناشناسی آیات عرش در قرآن کریم براساس روابط هم‌نشینی و جانشینی»، *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، سال ۷ شماره ۱، ص ۲۲۷-۲۴۸.
۱۴. ریعان، معصومه و رحمان‌ستایش، محمدکاظم، (۱۳۹۴)، «تاریخ‌گذاری حدیث «لن یفلح قوم ولوا امرهم امرأة» بر اساس تحلیل متن و اسناد»، *علوم حدیث*، سال ۲۰، شماره ۱، ص ۲۰-۴۲.
۱۵. سفیدی، هوشمند، ۱۴۰۲، «عقلانیت، اساس سیاستگذاری عمومی»، *روزنامه آرمان امروز*، شناسه خبر: ۴۴۰۳.
۱۶. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر، (بی‌تا)، *الدرا المنثور فی التفسیر المائور*، بیروت: دارالمعرفة.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۴۱۳ق)، *من لایحضره الفقیه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. صفریان، روح الله و امام جمعه‌زاده، سید جواد، (۱۳۹۶)، «الگوی حکمرانی خوب؛ سرمایه‌ی اجتماعی و توسعه‌ی همه‌جانبه»، *دولت‌پژوهی*، سال ۳، شماره ۱۲، ص ۱۴۵-۱۸۱.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طبری، محمد بن جریر، (۴۲۲ق)، *جامع‌البیان فی تفسیر القرآن*، دار هجر للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۱. الطیالسی، ابوسلیمان بن داود، (بی‌تا)، *مسند ابی داود الطیالسی*، بیروت: دارالمعرفة.
۲۲. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). *الجامع لأحكام القرآن* (تفسیر القرطبی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۳. قطب، سید، (۱۳۶۸)، *آفرینش هنری در قرآن*، ترجمه محمد مهدی فوالدوند، تهران: بنیاد قرآن.
۲۴. قلیپور، رحمت الله، (۱۳۸۳)، «تحلیل وامکان سنجی الگوی حکمرانی خوب در ایران با تاکید بر نقش دولت»، *دانش مدیریت*، دوره ۱۷، شماره ۵، ص ۸۵-۱۱۱.
۲۵. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، چاپ سوم، قم: دار الکتاب.
۲۶. گرجی، منیره، (۱۳۸۶)، *نگرش قرآن به حضور زن در تاریخ انبیاء*، تهران: نشر سوین.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث.

۲۸. محسنی، طاهره، (۱۴۰۱)، «الگوی ارتباط مؤثر در سوره مبارکه نمل (مطالعه موردی حضرت سلیمان و ملکه سبا)»، *مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم*، سال ۶، شماره ۲، ص ۱۸۸-۲۱۰.
۲۹. محمودی، سیدعلی، (۱۴۰۲)، دیپلماسی را با «ابلاغ پیام» اشتباه نگیریم، مصاحبه با خبرگزاری روزنامه اعتماد، ۱۴۰۲/۱/۲۹.
۳۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۱. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۶)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه انتشاراتی التمهید.
۳۲. مقدسی، مطهر بن طاهر، (بی‌تا)، *البدء و التاريخ*، بور سعید: مکتبه الثقافه الدينيه.
۳۳. رآن، مترجم: جرج تامره، بغداد، منشورات الجمل، چاپ دوم، ۲۰۰۸م.
34. Buss, David M. (2019). *Evolutionary psychology: the new science of the mind* (6th ed.). New York. p. 34. ISBN 978-1-138-08818-4. OCLC 1084632387.
35. Johnson, R. W. & Minis, H. (1990). *Toward democratic decentralization*. USA ID Washington.
36. United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific, (2009) , *What is Good Governance?* Accessed at: www.unescap.org/huset/gg/governance.htm

Exploring the Possibilities of Comparative Theology in Addressing Lexical Challenges in Interpreting Verses on Women in the Quran and the Bible

Zahra Zangene

PhD student in religious studies, The University of Religions and Denominations.
zahra.zng255@gmail.com

10.22034/iscw.2023.713509

Origina Research

Received:

2023-06-02

Accepted:

2023-09-16

Keywords:

Comparative
Theology,
Feminist
Interpretation,
Quran,
Bible,
Literalism,
Hermeneutics of
Suspicion

Abstract: This paper delves into the concept of revelation, its linguistic expression, and the impact of its interpretation on religious texts, particularly in relation to verses concerning women in the Quran and the Bible. It examines how, in the modern era, the language of sacred texts has become problematic for both interpretation and the institution of religion. In response to these challenges, liberal, liberation, and feminist theologies emerged to preserve Christian faith in the Bible while upholding human well-being. These theologies, emphasizing modern values of reason, science, and ethics, have advocated for non-literal approaches to understanding and interpreting texts. Modern shifts in worldview have also impacted Muslims and their understanding of the Quran, leading to new and contemporary interpretive efforts. Muslim reformers have sought to offer a fresh interpretation of revelation and Quranic language that preserves the Quran's universal message while addressing its lexical challenges. The idea of "hermeneutics of suspicion" among Christian feminists, including the concept of a "canon within the canon," has been employed in interpreting the Bible and resolving conflicts related to women. By identifying patriarchal underpinnings in the language of the text and its interpretation, these approaches emphasize the liberating aspects of the Bible, thereby navigating problematic language. Similarly, among Muslims, approaches such as Fazlur Rahman's two-movement theory have informed the work of Muslim feminists. Historical contextualization, intra-textual methods, and the Tawhidic paradigm have been employed to address lexical challenges in the Quran. While Muslim feminists have endeavored to engage with the text and separate it from patriarchal interpretations, they cannot abandon the search for the text's original intent. Their efforts have focused on presenting the Quran as an egalitarian text, yet, upon encountering problematic language in certain verses, they have reached impasses. By highlighting Tawhid and social justice as the Quran's core messages, they have implicitly sought to minimize other aspects of the Quran to overcome these challenges, a strategy not dissimilar to the Christian idea of a canon within a canon. Given the possibilities of comparative theology, it can be argued that the idea of a canon within a canon, which has been implicitly employed among Muslims for Quranic interpretation, merits further and more serious examination and consideration by Muslims.

بررسی امکان‌های الهیات تطبیقی درباره چالش‌های لفظی تفسیر آیات مربوط به زنان در قرآن و کتاب مقدس زهرا زنگنه

دانشجوی دکتری دین‌پژوهی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم، zahra.zng255@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713509

چکیده: در این مقاله به موضوع وحی، الفاظ و شیوه تبیین ارتباط آنها و اثرش بر تفاسیر، خصوصاً تفسیر آیات مربوط به زنان در کتاب مقدس و قرآن پرداخته‌ام و کوشیده‌ام نشان دهم در دوران مدرن چگونه الفاظ متون مقدس برای تفسیر و نهاد دین مسئله‌ساز شدند؛ در نتیجه این مسائل الهیات لیبرال، راه‌ی‌بخش و فمینیستی برای حفظ ایمان مسیحی به کتاب مقدس و نیز تعهد به سعادت انسان شکل گرفتند. این الهیات‌ها عمدتاً با تاکید بر ارزش‌های مدرن عقل، علم و اخلاق رویکردهای غیرلفظ‌محور را درباره فهم متن و تفسیر آن پیش گرفتند. چرخش‌های مدرن در جهان‌بینی بر مسلمانان و فهم آنها از قرآن نیز اثر گذاشت و منجر به تلاش‌های تفسیری جدید و هماهنگ با زمانه در میان آنان شد؛ مسلمانان نواندیش کوشیدند تبیینی نو از وحی و لفظ قرآن عرضه کنند که ضمن حفظ پیام جهانی قرآن، چالش‌های لفظی آن را نیز برطرف کند. ایده هرمنوتیک سوءظن در میان فمینیست‌های مسیحی و در دل آن «کانن درون کانن» از جمله شیوه‌هایی بودند که در تفسیر کتاب مقدس و حل تعارضات مربوط به زنان به کار گرفته شدند و کوشیدند با یافتن زمینه‌های مردسالاری در زبان متن و تفسیر آن، بر بخش‌های راه‌ی‌بخش کتاب مقدس تکیه و تاکید کنند و بدین شکل از الفاظ مسئله‌ساز عبور کنند. در میان مسلمانان نیز شیوه‌هایی چون نظریه دو حرکی فضل‌الرحمان مبنای کار فمینیست‌های مسلمان قرار گرفت و روش‌های تفسیری باتمدسازی تاریخی، روش درون‌متنی و پارادایم توحیدی برای حل چالش‌های لفظی قرآن به کار گرفته شد. فمینیست‌های مسلمان اگرچه می‌کوشیدند با متن درگیر شوند و آن را از معنا و تفاسیر مردسالار جدا کنند، نمی‌توانستند از جست‌وجوی مقصود اصلی متن دست بکشند. تلاش آنها این بود که قرآن را نخست متنی برابرگرا ببینند و بنمایانند اما پس از درگیری با الفاظ درباره برخی آیات به بن‌بست می‌رسیدند و با برجسته کردن توحید و عدالت اجتماعی به عنوان پیام اصلی قرآن می‌کوشیدند به طور ضمنی کمرنگ کردن بخش‌های دیگری از قرآن را برای عبور از چالش‌ها پیش نهند، که بی‌شابهت به ایده کانن درون کانن مسیحی نیست. با توجه به امکان‌های الهیات تطبیقی می‌توان گفت ایده کانن درون کانن که به صورت ضمنی در میان مسلمانان و برای تفسیر قرآن به کار گرفته شده است شایسته بررسی و اعتنای بیشتر و جدی‌تر از سوی مسلمانان است.

صص:

۹۹-۱۲۵

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۲/۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

الهیات تطبیقی،

تفسیر

فمینیستی،

قرآن،

کتاب مقدس،

لفظ‌محوری،

هرمنوتیک

سوءظن.

۱- مقدمه

عایشه هدایت‌الله پس از بررسی آثار تفسیری زنانه‌نگر مسلمانان در کتاب خود به این نتیجه رسید که رویکردهای فمینیست‌های مسلمان کارآیی لازم برای برطرف کردن برخی چالش‌های مواجهه با متن را ندارد و عنوان کرد تا زمانی که وحی در این منظومه بازخوانی نشود کاری از پیش نخواهد رفت (هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۷). هدایت‌الله در نقد آثار فمینیستی مسلمانان حلقه مفقودی را گوشزد می‌کند که ظاهراً پیش‌تر در الهیات فمینیستی مسیحی و تفسیر فمینیستی کتاب مقدس به کار گرفته شده است.

وحی یکی از مفاهیم محوری ادیانی است که ادعای آسمانی بودن دارند. در سایه این مفهوم است که بسیاری از آموزه‌های دیگر معنادار می‌شوند یا شکلی از نفوذ را بر مومنان پیدا می‌کنند. از دیدگاه مومنان وحی شکلی از ارتباط خدا با انسان است که در ادیان مختلف درباره شیوه برقراری این ارتباط روایت‌ها و تعابیر متفاوتی وجود دارد؛ از نمایان ساختن خود در پدیده‌ها و رخدادها گرفته تا سخن گفتن به واسطه‌ای و به طرزی غیر مادی و فراطبیعی. ادیان ابراهیمی در این میان عمدتاً سه تلقی را درباره وحی و ماهیتش عرضه کرده‌اند که هر یک از این تلقی‌ها می‌توانند سازنده یک نظام معنایی خاص با اقتضانات خاص خود باشند؛ این آموزه محوری در فهم «متون مقدس به مثابه‌ی وحی» خصوصاً در میان مومنان ادیان ابراهیمی تثبیت شده است و نظامی از معانی و آموزه‌های جانبی اما بسیار اثرگذار را شکل داده است. فهم متن مقدس در جایگاه وحی و سخن خداوند با انسان منجر به اقتضاناتی کلامی در زمینه تفسیر این متون شده است و نیز مسائلی را پیش روی مفسران قرار داده است؛ این امر که کلام خداوند تا چه حد در این متون نمایان است یا مولف این متون چه کسی است و یا وضعیت الفاظ و مولف به چه شکل است از چالش‌های مربوط به آموزه وحی است.

معنای وحی در میان مسلمانان که در قرآن متبلور است معنایی ویژه است؛ باور رایج درباره قرآن و وحیانی بودنش در میان مسلمانان بدینگونه است که الفاظ قرآن بر محمد (ص) وحی شده است و در نتیجه تمامی کلمات و عبارات و الفاظ موجود در قرآن کلام خداوند است. این تلقی از وحی اثرات مهمی بر فهم متن و نیز رویکردهای تفسیری آن دارد. برخی از قرآن پژوهان معتقدند بر اساس آیه ۱۹۳ سوره شعرا قرآن بر قلب پیامبر وحی یا القا شده

است و در نتیجه می‌توان فرض گرفت که الفاظ آن وحیانی نیستند و این محتوای قرآن است که وحیانی و منتسب به خداوند است.

بسیاری از علما و مفسرین کوشیده‌اند این شکل از تفسیر شعرا ۱۹۳ را رد کنند با این دغدغه که نظام معنایی شکل گرفته حول آن تعبیر خاص از وحی تحت تاثیر قرار می‌گیرد یا از معنا و حجیت تهی می‌شود. آنان تصور می‌کنند اگر معنای وحی الفاظ تغییر کند به طور کلی وحیانی بودن، حجیت، اعجاز قرآن، تحریف و تاویل ناپذیری قرآن، که از منظر آنها زیربنای ساختمان باورهای مسلمانی هستند، نیز زیر سوال می‌رود و کل این ساختمان فرو می‌ریزد؛ آنان باور دارند قرآن تنها در صورتی متن مقدس و معیار مسلمانان خواهد بود که الفاظ آن به تمامی وحیانی و کلام خداوند دانسته شود.

انواع دیدگاه‌ها و تعابیری که درباره وحی در میان مسلمانان وجود دارد و اقتضائات و الزامات کلامی هریک تا کنون عمدتاً این باور رایج را شکل داده است که قرآن کلام خدا، در لفظ و معنا است، این کلام آلوده به تحریف و تغییر نشده است، و آموزه‌ها و گزاره‌های برخاسته از آن بی‌زمان و بی‌مکان‌اند.

دیدگاه‌های جدیدتری مطرح‌اند که می‌کوشند تعریف وحی را به گونه‌ای ارائه کنند تا چالش‌های دنیای مدرن درباره ماهیت وحی و اقتضائاتش را برطرف کنند؛ از جمله دیدگاه مشهور تجربه دینی، یا دیدگاه‌های نصر حامد ابوزید است که درباره تاریخمندی وحی، و ارتباط دیالکتیکی متن با وضعیت تاریخی و اجتماعی زمان نزول آیات است، یا دیدگاه سروش درباره سرشت وحی.

روشن است که تعریف وحی، ماهیت و چگونگی فرآیندش یکی از اساسی‌ترین مولفه‌ها در تفسیر فرآورده‌اش یا همان متن مقدس است؛ هر تعریفی از وحی امکانات و وضعیت خاصی را برای تفسیر متن پیش روی مفسر قرار می‌دهد و برخی از انواع روش تفسیر را از میز کار و جعبه ابزار مفسر حذف می‌کند. مفسر اگر تعریف وحی را به گونه‌ای پذیرفته باشد که اقتضای کلامی آن تعریف، صحت و لزوم تبعیت از یک‌یک الفاظ قرآن باشد، برای تفسیر آیاتی که ممکن است آثار اجتماعی منفی داشته باشند دست‌بسته خواهد بود؛ این مسئله امروزه خصوصاً درباره تفسیر آیات مربوط به زنان مطرح است. در سال‌های اخیر تلاش

مفسران نواندیش برای بازبینی تفاسیر سنتی از آیات مربوط به زنان، اگرچه تلاشی ستودنی بوده است، مسئله‌ی تفسیر چند آیه چالش‌برانگیز درباره زنان را برطرف نکرده است (آیه ضرب/ آیه کشتزار ...) و نیز نه تنها از سوی بسیاری از زنان برابری‌خواه (عدالت‌طلب) پاسخ‌هایی قانع‌کننده نبوده‌اند که از سوی جریان سنتی تفسیر نیز متهم و تکفیر شده‌اند.

این چالش‌ها تقریباً پیش‌تر و همگام با عصر روشنگری در غرب و درباره فهم و تفسیر کتاب مقدس پدید آمدند و تا امروز پاسخ‌های متنوعی از سوی متالهان و مفسران را برانگیختند که بسیاری از آنها کوشیده‌اند ضمن حل تعارضات مربوط به الفاظ متن، به وضعیت اجتماعی انسان و اثرات خوانش‌های متن بر این وضع التفات داشته باشند و به سعادت دنیوی و معنوی انسان نیز متعهد باشند.

مفسران در این خوانش‌های رهایی‌بخش از کتاب مقدس می‌کوشیدند متن را به گونه‌ای بازخوانی کنند که علیه انقیاد هر گروه و دسته‌ی در اقلیت‌قرارگرفته‌ای باشد. عبور از لفظ یا رویکرد تفسیری غیرلفظ‌محور یکی از رویکردهایی است که در تفسیر کتاب مقدس در بستر مسیحی شکل گرفت و به دنبال آن بود تا پاسخی برای چالش‌های متن مقدس و دنیای جدید عرضه کند و در نتیجه این رویکرد از سوی بسیاری از گروه‌های رهایی‌بخش در جایگاه ابزاری برای برطرف کردن این چالش‌ها به کار گرفته شد.

بنظر می‌رسد کارآیی چنین رویکردها و ابزارهایی در خوانش و تفسیر قرآن نیز قابل بررسی باشد؛ کار من در این مقاله معطوف به این موضوع خواهد بود که آیا قرائت‌های رهایی‌بخش با عبور از لفظ توانسته‌اند کمکی به حل چالش‌های متن مقدس کنند یا خیر.

مدعای من این است که اگرچه خوانش‌های رهایی‌بخش، عبور از لفظ را بخشی از راه‌حل یافته‌اند و در فضای فهم و تفسیر کتاب مقدس به کار گرفته‌اند، به جهت باور عموم مسلمانان به الوهیت لفظ امکان اینکه به صراحت بتوانیم از لفظ دست بکشیم درباره قرآن وجود ندارد، اما در عین حال می‌توانیم هنگام فهم متن و تفسیر آن به صورت معنایی و معنوی به بخش‌هایی از متن که متضمن مفاهیم رهایی‌بخش‌اند، اولویت دهیم.

برای اثبات مدعایم در این مقاله دو بخش عمده را از نظر خواهم گذراند. بخش اول مربوط به فضای تفسیری و فهم متن در مسیحیت است و بخش دوم مربوط به همین فضا در میان مسلمانان است.

ابتدا مروری بر پیدایی ایده عبور از لفظ و بسترهای شکل‌گیری این ایده خواهیم داشت و الاهیات لیبرال و ایده‌های مبتنی بر رهایی‌بخشی را معرفی خواهیم کرد که منجر به شکل‌گیری نقد تاریخی کتاب مقدس شدند؛ این مرور ضروری است زیرا الاهیات فمینیستی مسیحی و نیز خوانش‌های فمینیستی کتاب مقدس برخاسته از این بستر هستند. با مروری بر آنچه در فضای الاهیات لیبرال و به تبع آن الاهیات فمینیست رخ داده است و تاثیر آنها بر نقد تاریخی کتاب مقدس و نقد فمینیستی، نشان خواهیم داد که چگونه برخی ارزش‌های مدرن بر چرخش فهم متن اثر گذاشت و امکان عبور از لفظ را در تفسیر گشود و می‌کوشم نمونه‌هایی را برای مقصودم ذکر کنم. در واقع در الاهیات لیبرال آنچه رخ داد این بود که به جهت اولویت اخلاق، عقل و پیشرفت‌های علمی بر سایر ساحت‌ها، عالمان تفسیری آمادگی این امر را داشتند که از لفظ به نفع این امور و آرمان رهایی‌بخشی دست بکشند و یا بخش‌هایی از متن را به بخش‌های دیگر اولویت دهند. این ایده کلی بعدها در میان فمینیست‌ها تبدیل به ایده‌هایی شبیه به «کائن^۱ درون کائن» شد و اصولی را در اختیار مفسران قرار داد که از متن و سعادت مومنان هم‌زمان صیانت کنند.

سپس با این پرسش که آیا مسلمانان نیز چنین کرده‌اند و آیا چنین ایده‌ای در میان آنها ممکن و مطلوب است یا خیر به سراغ تلاش‌های تفسیری جدید و فمینیست‌های مسلمان خواهیم رفت و نشان خواهیم داد حرکت آنها چگونه توسعه پیدا کرد.

مسیحیت و چالش‌های مدرن تفسیر کتاب مقدس

الهیات لیبرال

الهیات مسیحی لیبرال جنبشی است که تعالیم مسیحی را با در نظر گرفتن دانش، علم و اخلاق مدرن تفسیر و اصلاح می‌کند. بر سخت‌گیری فکری، فراگیری و عدالت اجتماعی تأکید دارد. تفسیرهای دقیق تحت اللفظی کتاب مقدس را رد می‌کند و در عوض آموزه‌های دینی را با ارزش‌های مدرن و تغییرات فرهنگی تطبیق می‌دهد. این مکتب تحت تاثیر فضای پساروشنگری شکل گرفت. کتاب مقدس در مسیحیت راست کیش اعم از پروتستان

۱. کائن (canon) به معنای مجموعه‌ی قانونی است و به مجموعه‌ی رسمی متون مقدس یا متون عالی پذیرفته شده از سوی نهادهای رسمی اشاره دارد.

و کاتولیک رم تا دوره روشنگری منبعی الوهی و آسمانی برای اعتقادات و اخلاقیات محسوب می‌شد؛ منبعی که لازم بود از سایر سبک‌های ادبیات متمایز گردد. در جنبش روشنگری و همزمان با ظهور رویکرد انتقادی به کتاب مقدس این فرض نیز در موضع تردید قرار گرفت. الهی‌دانان آلمانی جنبش روشنگری با پروراندن اندیشه‌هایی که پیشتر در خداشناسی طبیعی رواج داشت این نظریه را مطرح کردند که کتاب مقدس حاصل کوشش افراد بسیاری است که گاه و بیگاه، تناقضات درونی خود را نشان می‌دهد و همانند سایر آثار می‌توان دقیقاً از همان شیوه‌های تحلیل و تفسیر متنی در مورد آن استفاده کرد (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ۱: ۱۵۲).

مسیحیت لیبرال به عنوان پاسخی به چالش‌های عصر روشنگری و ظهور نقد کتاب مقدس ایجاد شد و تحت تأثیر جریان‌های مختلف فلسفی و الهیاتی مانند عقل‌گرایی، دئیسم، رمانتیسم و لیبرالیسم بود. مسیحیان لیبرال به دنبال آشتی دادن بین ایمان و عقل، سنت و نوآوری و مسئولیت فردی و اجتماعی بودند. آنها همچنین از اصلاحات اجتماعی مانند الغای برده‌داری، فمینیسم، صلح‌طلبی و حقوق بشر دفاع می‌کردند.

مکتب الهیات لیبرال از آغاز خود را متعهد می‌دید که شکاف میان ایمان مسیحی و دانش مدرن را پر سازد نویسندگان برجسته الهیات لیبرال معتقد بودند برای اینکه مسیحیت یک گزینه فکری جدید در جهان مدرن باقی بماند بازسازی اعتقادات آنان امری ضروری است از این رو آنها از یک سو خواهان آزادی در مورد میراث اعتقادی مسیحیت و از سوی دیگر آزادی در مورد شیوه‌های سنتی تفسیر کتاب مقدس بودند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ۱: ۱۸۱). تونی لین درباره وضعیت اندیشه‌ی لیبرال‌ها می‌گوید لیبرالیسم نتیجه پذیرش کامل شرایط و نحوه تفکر دنیای معاصر از سوی الهیات مسیحی است؛ آنها در تلاش برای سازگار شدن با شرایط و نحوه تفکر معاصر حاضرند بسیاری از عناصر بنیادین راست‌دینی سنتی مسیحی را قربانی کنند (لین، ۱۳۹۰: ۳۸۷). پیامدهای چنین چرخش رویکردی در زمینه الهیات و تفسیر چشمگیر بود؛ در چنین فضایی دو سرنوشت در انتظار اعتقادات مسیحی بود. برخی از اعتقادات مسیحی به علت ناسازگاری با معیارهای جدید کنار گذاشته شد و برخی دیگر دگر بار تفسیر شدند تا با روح زمان هماهنگ گردند (مک‌گراث، ۱۳۹۲، ۱: ۱۸۲). آنها در مورد تاریخی بودن بعضی از قسمت‌های کتاب مقدس شک داشتند اما در نهایت تعالیم عالی اخلاقی عیسی برایشان باقی مانده بود (براون، ۱۳۹۲: ۱۶۹).

الهیات لیبرال و چرخشی که در رویکرد به الهیات و تفسیر کتاب مقدس ایجاد کرد به دنبال خود طیف متنوعی از رویکرد و خوانش‌ها را به وجود آورد که از آن جمله ایده‌های عبور از لفظ با آرمان‌رهایی‌بخشی و نیز الهیات فمینیستی بود.

الاهیات لیبرال بر نکات زیر تأکید می‌کرد و با این تأکیدات ابزارهایی را در اختیار فمینیست‌ها قرار داد؛ (۱) اولویت اخلاق بر عقاید؛ به این معنا شکل‌گیری یک نظام اخلاقی بسیار مهم‌تر از دفاع فلسفی از آموزه‌هاست. الاهدانان فمینیست می‌توانستند با پیروی از این جریان بگویند که باید فراهم آوردن شرایط عادلانه برای زنان اولویت الهیات باشد. (۲) تأکید بر تجربه دینی؛ این تأکید گرچه به دین شخصی و جدایی حوزه عمومی و خصوصی دامن زد به الاهدانان این امکان را داد که تجربه‌های متنوع خود را بیان کنند و بدین شیوه با اتوریت الهیات مردسالار مبارزه کنند. (۳) پذیرش پیشرفت‌های علمی در الهیات؛ روشن است که فمینیست‌ها می‌توانستند به کمک این باور یافته‌های خود در مورد متن را ذیل پیشرفت‌های علمی قرار دهند (۴) تأکید بر نقد مدرن کتاب مقدس؛ هم نقد تاریخی و هم نقد ادبی به فمینیست‌ها کمک کرد که تفسیرهای متنوعی از متن ارائه دهند که با تفسیرهای مردسالار فاصله داشت (توفیقی، ۱۴۰۱: ۲۲۸).

الهیات فمینیستی و خوانش دوباره کتاب مقدس

اواخر قرن بیستم و دهه شصت الهیات مسیحی به طرزی فزاینده تحت تأثیر الهیات لیبرال و آرمان‌های الهیات‌رهایی‌بخش و نیز جنبش‌های آگاهی‌بخش فمینیست قرار گرفت. از اوایل دهه ۱۹۶۰ متألهان و دانشجویان زن الهیات شکل جدیدی از تفکر مسیحی را بسط دادند که تحت عنوان الهیات فمینیست شناخته شده است؛ این الهیات تحت تأثیر و عمیقاً وابسته به جنبش فمینیست است.

اصطلاح «فمینیست» امروزه معمولاً برای توصیف کسانی استفاده می‌شود که به دنبال حذف تبعیت و به حاشیه راندن زنان هستند. اگرچه زنان در طول قرن‌ها در برابر موقعیت استثمار خود مقاومت کرده‌اند، اما ریشه‌های فمینیسم چونان جنبشی اجتماعی و فکری در روشنگری اروپا یافت می‌شود (Fiorenza, 1992: 784).

ریشه‌های فمینیسم اواخر قرن بیستم را می‌توان به حدود صد سال پیش مرتبط دانست. در دوران جنبش‌های برده‌داری مسیحیان به این نتیجه رسیدند که آزادسازی بردگان و حقوق زنان از اساس کتاب مقدس مشترکی برخوردارند. این مرحله از جنبش حقوق زنان در نوزدهمین متمم قانون اساسی ایالات متحده که بر اساس آن به زنان حق رأی داده شد، به اوج خود رسید. کلیسا جزو نهادهایی بود که دیدگاه انتقادی و موشکافانه این جنبش معطوف آن شد و در دو کتاب مهم مری دیلی تحت عنوان‌های کلیسا و جنس دوم (۱۹۶۸) و وراى خدای پدر (۱۹۷۳) منعکس شد. نقطه آغاز این الهیات وضعیت ستم‌دیدگی است بنابراین به اندیشه‌پردازی انتقادی در مورد پراکسیس تبدیل می‌شود؛ یعنی اندیشه‌پردازی در مورد اشخاص ستم‌دیده‌ای که خویشتن را از سلطه آزاد می‌سازند (گرنز، اولسن، ۱۳۹۸: ۳۴۲-۳۴۳). یکی از اقدامات مهم در میان متالهان فمینیست بازنگری‌هایی بود که درباره متن مقدس و تفاسیر آن داشتند و به صورت جدی برای بازخوانی متن با شیوه‌هایی فارغ از مردسالاری و فرودست‌انگاری زنان کوشیدند.

رویکردهای غیرلفظ‌محور به کتاب مقدس

همانطور که گفته شد پس از دوره روشنگری و تغییراتی که در عالم علم و جهان‌بینی به وجود آورد و اثراتی که بر شکل‌گیری الهیات لیبرال گذاشت، تلقی درباره ماهیت و معنای وحی نیز دستخوش تغییراتی شد که ابتدا و عمدتاً از سوی متکلمین پروتستان مطرح شد و پس از قرن بیستم در میان متکلمین کاتولیک و ارتدوکس نیز رخ نمود. مطالعات نقادی کتاب مقدس نقص‌ها و خطاهای آشکار و تناقضات ظاهری در کتاب مقدس را عیان کرد و در نتیجه بنظر می‌رسید الهامی و وحی بودن متن زیر سوال رفته است. در چنین وضعی برخی از درون کلیسا خطاپذیری کتاب مقدس را پذیرفتند و برخی نیز کوشیدند تفسیری نو از وحی و الهام دهند و راهی برای حل این تعارضات برسازند. برخی دیگر نیز وحی و الهامی بودن را از واژه‌ها زدودند و تاکید کردند که کتاب مقدس اگرچه دارای برخی خطاهای لفظی است، متنی دارای یکپارچگی «اعتقادی و اخلاقی» است و راه «ایمان و عمل» در آن مشهود است (حقانی فضل، ۱۳۹۲: ۲۴۳-۲۴۵). در میان دیدگاه‌های نوین درباره وحی شلایرماخر از تجربه دینی سخن گفت. تلقی تجربه دینی از وحی می‌کوشد مفاهیم و معرفت دینی را از استدلال‌ها و توجیهات علمی بزدايد و جای بیشتری برای ایمان بگشاید. بعدها این تلقی مخالفانی سرسخت پیدا کرد که معتقد بودند نه تلقی سنتی از وحی

پاسخگوی نیازها و پرسش‌های الاهیاتی و اجتماعی جدید است نه تلقی مبتنی بر ایمان و تجربه دینی؛ رودلف بولتمان با طرح تفسیر اگزیستانسیالیستی وحی مسیحی و ولفه‌ارت پانبرگ با تفسیر تاریخی وحی کوشیدند حفره‌های پیشین را پر کنند و پاسخی برای مسائل جدید پیش روی متن مقدس و ال‌هایت بیابند (شاه‌آبادی، ۱۳۹۴: ۲۲-۲۳). در نتیجه رویکردهای غیرلفظ‌محور^۱ هرچه بیشتر توسعه یافتند.

در این رویکردها مفسر یا پژوهشگر می‌کوشید معنای آیات را به شکل دقیق لفظی کنار بزند و معنایی ورای ظاهر آیات به آنها بدهد یا از ظاهر آیات بگذرد و پیامی را در میان مجموعه آیات برجسته سازد که شکلی دیگر از خوانش را ممکن کند. برخی نیز با تاکید بر مضامین اخلاقی کتاب مقدس کوشیدند نشان دهند می‌توان با به رسمیت شناختن این اصول و اولویت بخشیدن به آنها برخی الفاظ کتاب مقدس را کمرنگ کرد و چیزی شبیه به کانن درون کانن را ایده‌پردازی کردند.

مارکوس بورگ، یکی از نویسندگان برجسته این رویکرد، در کتاب خود «بازخوانی کتاب مقدس برای اولین بار» به شرح ضرورت بازخوانی متن مقدس با شیوه غیرلفظ‌محور می‌پردازد. او در بخشی از مقدمات سخن خود بیان می‌کند که شیوه‌های سنتی خوانش کتاب مقدس مبتنی بر نوعی بینش سنتی به خود مسیحیت است. او متذکر می‌شود که این سنت بینشی و خوانشی مسیحیت و کتاب مقدس، خود شکل گرفته در مجموعه‌ای از شرایط تاریخی هستند که طی زمان و با توجه به اقتضائاتی به این سو حرکت کرده‌اند.

«...اما این شیوه و منظر قدیمی‌تر به کتاب مقدس و مسیحیت «سنت مسیحی» نیست. بلکه روش مشروط تاریخی برای نگاه به سنت (از جمله کتاب مقدس) است که بر اساس شرایط چند قرن گذشته شکل گرفته است. بنابراین مسئله این نیست که آیا سنت مسیحی را حفظ کنیم یا کنار بگذاریم، بلکه مسئله گذار از یک دیدگاه به دیدگاهی دیگر است. سؤال مربوط به لنزهایی است که از طریق آنها کتاب مقدس و سنت مسیحی را می‌بینیم و می‌خوانیم» (Borg, 2002: 13).

1 . non-literalism.

این تغییرات و ابداعات در فهم متن اگرچه به جهت رفع برخی تعارضات شکل گرفتند، درباره آیات مربوط به زنان و تفاسیرشان و برطرف کردن تعارضات این حوزه نبودند اما به مرور در میان مفسران فمینیست نیز این روش فرض و مبنا قرار گرفت؛ از این جهت که دست مفسران را برای کنار زدن آیات و تفاسیری که ظلم به زنان یا کهترانگاری آنان را مشروعیت می‌بخشید، باز می‌کرد. مارکوس بورگ پژوهشگر کتاب مقدس از لزوم بازخوانی متن مقدس سخن می‌گوید و ایده‌ای را درباره این ضرورت بیان می‌کند؛ او معتقد است بازخوانی را نباید لزوماً به این معنا فهمید که خوانش‌های پیشین غلط بوده‌اند، بلکه باید در نظر داشت که هر خوانش با مقتضیات زمانه خود هماهنگ است و ما اکنون در زمانه خود هستیم و به این خوانش خاص وضعیت خود نیازمندیم؛ چنانچه در آینده نیز دیگران ممکن است به خوانش زمان خود نیاز داشته باشند و برای دست یافتن به آن طرحی نو دراندازند (Ibid). او تاکید می‌کرد که با در نظر گرفتن مقتضیات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی می‌توانیم معنای الفاظ متن مقدس را بهتر درک کنیم و سپس در تفسیری نو، معنا را با وضعیت روزگار خود هماهنگ سازیم و قدم اول برای این کار تکیه بر فهم متن وحی به شکل غیرلفظ‌محور است (این ایده به نظریه دو حرکتی فضل‌الرحمان درباره قرآن شباهت دارد).

در این میان مفسران فمینیست کتاب مقدس نیز کوشیدند برای رفع برخی از چالش‌های مربوط به زنان از متن فرا روند و شیوه‌ای غیرلفظ‌محور را در تفسیر فقرات به کار گیرند. محققان فمینیست کتاب مقدس استدلال کرده‌اند که ماهیت نمادین و استعاری متن کتاب مقدس برای به چالش کشیدن نقش‌های جنسیتی سنتی و سیستم اقتدار پدرسالارانه قابل استفاده است. آنان دست به ایجاد شیوه‌های هرمنوتیکی زدند که متکی بر همان نقد تاریخی و ادبی پیش از خودشان بود اما اکنون و از سوی آنان برای هدف رهایی‌بخشی زنان به کار گرفته می‌شد.

هرمنوتیک سوءظن^۱ و الیزابت شوسلر فیورنزا^۲

هرمنوتیک معمولاً به علم تفسیر تعریف می‌شود؛ فریدریش شلایرماخر نیز عمدتاً بنیانگذار دانش امروزی هرمنوتیک شناخته می‌شود؛ او هرمنوتیک را به معنای «نظریه فهم» به طور

1 . hermeneutics of suspicion.

2 . Elisabeth Schüssler Fiorenza

کلی به کار می‌برد. از نظر شلایرماخر هرمنوتیک باید توضیح دهد که فرآیند فهم سخن، فارغ از اینکه آن سخن چیست، چگونه رخ می‌دهد. فهم به تنهایی، نه شرح و نه ترجمه و نه بازگویی. ویلهلم دیلتای، پل ریکور، هانس گئورگ گادامر، اریک هرش، امیلیو بتی و دیگران درباره این فرآیند فهم نظریاتی را ارائه کرده‌اند.

اصطلاح «هرمنوتیک سوء ظن» در آثار پل ریکور به معنای آن است که خواننده/مفسر به جای آنکه به فهم معنای ظاهری اکتفا کند و نهایتاً از موضع ایدئولوژیک متن دفاع کند، در پی آن باشد که از انگیزه‌ها و دلایل تولید آن، پیش‌فرض‌های آن و نقاط مخفی آن پرده بردارد. همانطور که شلایرماخر اشاره می‌کند «اگر هیچ چیز بین گوینده و شنونده مبهم نباشد، هیچ دلیلی برای شروع هرمنوتیک [تفسیر] وجود نخواهد داشت». (Bryan, 2014: 23)

روشن است هنگامی که از «هرمنوتیک سوء ظن» سخن می‌گوییم، دست‌کم دو لایه برای متن تصور کرده‌ایم. یک لایه آشکار با معنای ظاهری متن و یک لایه پنهان که معمولاً نگرانی‌های جامعه‌شناختی یا روانشناختی نویسنده یا جامعه او را بازتاب می‌دهد. دیدن این لایه پنهان دشوارتر است. هرمنوتیک سوء ظن با تردید به معنای آشکار و ظاهری نگاه می‌کند تا لایه پنهانی آن را کشف کند (توفیقی، ۱۳۹۶: شماره ۲۷). نمونه‌ای از این هرمنوتیک را در خوانش روایت‌های جوامع مردسالار در سراسر کتاب مقدس و آنچه از نقش زنان به ما می‌گویند، مشاهده می‌کنیم؛ از ویژگی‌های این گونه روایات است که به طور کلی به نقش زنان اشاره نمی‌کنند، مگر اینکه حضور زنان یا مشکل‌ساز باشد یا به نوعی برجسته و شاخص باشد (Bryan, 2014: 24; Fiorenza, 1984: 45).

الیزابت شوسلر فیورنزا از الاهدانان فمینیست بود که این روش را در تفسیر کتاب مقدس مسیحیان به کار گرفت. این شیوه تفسیری با رویکردی انتقادی به متون و سنت‌های کتاب مقدس اشاره دارد و مفروضات مردسالارانه آنها را به چالش می‌کشد و می‌کوشد تأثیرات ظالمانه و به حاشیه راندن زنان و سایر گروه‌های تحت سلطه از سوی این متون و تفاسیرشان را آشکار کند.

هرمنوتیک سوءظن نشان می‌داد که الاهدانان هنگام مواجهه با متون کتاب مقدس در خصوص مسئله زنان و جنسیت، عمدتاً به دفاع از موضع کتاب مقدس می‌پرداختند و ادعا می‌کردند کتاب مقدس وضعی مناسب برای زنان فراهم آورده است. اما شوسلر فیورنزا می‌گفت همه تلاش مفسر باید این باشد که پیش‌فرض‌های مردمحورانه متن را پیدا کند و حتی زیر سوال ببرد. این امر در مورد تفاسیر نیز صادق است. یعنی هنگام بررسی تفاسیر کتاب مقدس باید توجه داشته باشیم که بسیاری از آنها از منظری مردمحورانه نوشته شده‌اند و چه بسا می‌شد تفسیر کتاب مقدس را به شکلی دیگر انجام داد.

همچنین هنگام نشان دادن مقاطعی که زنان در آن درخشیدند باید توجه داشت که تاریخ زنان به لحظات مقطعی حضور درخشان‌شان منحصر نیست، بلکه لحظاتی را نیز شامل می‌شود که صدایشان خاموش شده، نامشان حذف شده و چیزی در موردشان گفته نشده است. در این شرایط اگر اثری در مورد حضور زنان حق مطلب را ادا نکرده باشد، می‌توان حجیت خود آن را زیر سوال برد و تاریخ را از نو نوشت.

در این دیدگاه خدا خدایی عادل بود و اگر چیزی خلاف عدل در متون مقدس دیده می‌شد، احتمالاً از خدا صادر نشده است و برای مومنان حجیتی ندارد. (این نگاه به مفهوم «حسن و قبح عقلی» و «عدل الهی» در کلام اسلامی بسیار نزدیک است) بر این اساس، اگر چیزی (ولو با عقل عرفی) مردمحورانه یا زن‌ستیزانه به نظر بیاید، حتی در صورت وجود در مجموعه رسمی کتاب مقدس کلام الهی نیست و برای مومنان حجیت ندارد. در بهترین حالت می‌توان آن را چیزی مربوط به شرایط تاریخی دوران خاص خودش دانست (توفیقی، ۱۳۹۶: شماره ۲۷).

رزماری رادفورد روتر نیز از دیگر کسانی است که نظریه وحی غیرلفظ‌محور تفسیر کتاب مقدس را در پرتوی همین نوع از هرمنوتیک ترویج می‌کرد؛ او در کتاب خود، سکسیسم و صحبت با خدا: به سوی الهیات فمینیستی استدلال می‌کند که خواندن تحت‌اللفظی کتاب مقدس برای درک معنا و ارتباط آن در جامعه معاصر ناکافی است. او «هرمنوتیک سوءظن» را پیشنهاد می‌کند که امکان تحلیل و تفسیر انتقادی کتاب مقدس را در زمینه‌های تاریخی و فرهنگی آنها فراهم می‌کند. روتر همچنین نشان می‌دهد که کتاب مقدس حاوی صداهای متعدد و اغلب متناقض است و این صداها منعکس‌کننده دیدگاه‌ها و تجربیات متنوع افرادی

است که متون را نوشته و جمع‌آوری کرده‌اند. او معتقد است که کتاب مقدس باید به عنوان سندی پویا و در حال تحول خوانده شود که در زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی متغیر، برای تفسیر و بازنگری گشوده است (Ruether, 1983: 161).

کانن درون کانن

شوسلر فیورنزا با طرح ایده «کانن درون کانن»^۱ کوشید به نحوی جدی‌تر مبنایی را برای عبور از برخی الفاظ کتاب مقدس ایجاد کند تا به مفسر کمک کند ایده‌ای نسبتاً یکپارچه درباره متن عرضه کند.

در این ایده فمینیست‌ها با یافتن و برجسته‌سازی خصیصه فراگیری در کتاب مقدس، یک جوهر معتبر یا اصل مرکزی را جدا می‌کنند که از نظر کتاب مقدس، حقوق برابر و مبارزات رهایی‌بخش را مجاز می‌داند. هدف چنین هرمنوتیک رهایی‌بخشی، از بین بردن اقتدار کتاب مقدس نیست، بلکه بازپس‌گیری اقتدار قدرتمند کتاب مقدس علیه زن‌ستیزی محافظه‌کار مفسران متن است. در این ایده گویی بخشی از پیام متن بر بخش‌های دیگر و به نفع خوانش‌های رهایی‌بخش و عادلانه‌تر اولویت می‌یابد و تبدیل به کلیدی برای فهم سایر بخش‌های متن و حتی کنار گذاشتن بخش‌هایی دیگر می‌شود.

اولین راهبرد شناسایی کانن درون کانن، یا یک اصل مرکزی یا «پیام انجیل» است. از آنجایی که عموماً پذیرفته شده است که کتاب مقدس به زبان مردمحور^۲ نوشته شده است و ریشه در فرهنگ‌های مردسالار دارد، چنین هنجار محوری‌ای در کتاب مقدس به اشخاص اجازه می‌داد تا ادعای اقتدار کتاب مقدس را داشته باشند و در عین حال این اتهام را که کتاب مقدس ابزار سرکوب است، رد کنند. پژوهشگران فمینیست کتاب مقدس و الهیات رهایی‌بخش، این جست‌وجوی معتبر برای «کانن درون کانن» را ابداع نکردند بلکه از نقد تاریخی-الهياتی تفسیر به ارث بردند؛ نقدی که احتمال خطای تاریخی و وجود تناقض در کتاب مقدس را به رسمیت می‌شناسد، اما با این وجود، وحدت هنجاری کتاب مقدس را حفظ می‌کند.

1 . Canon within the canon.

2 . androcentric

راهبرد دوم تشخیص می‌دهد که هنجار انتقادی فمینیستی از سوی متن کتاب مقدس بیان نشده است. با این حال، اصرار دارد که می‌توان بین هنجار انتقادی فمینیستی و خودانتقادی کتاب مقدس و بینش‌رهای بخشش که خود را در برابر کژی‌های فاسدکننده بازخوانی می‌کند، رابطه برقرار کرد. چنین هرمنوتیک فمینیستی، برای مثال، اصل انتقادی فمینیستی انسانیت کامل زنان را با اصل یا پویایی انتقادی نبوی - مسیحایی که کتاب مقدس به وسیله آن خود را نقد می‌کند، مرتبط می‌کند. او معتقد است همانگونه که عیسی بخش‌هایی از کتاب مقدس را با فقراتی دیگر از کتاب مقدس نقد می‌کرد، می‌توان معیارهایی را در متن یافت که به واسطه آنها برخی دیگر از الفاظ متن که زنان را فرودست نشان می‌دهد نقد کرد (Fiorenza, 1992: 790).

فیورنزا در راهبرد سوم بر تجربه‌های معنوی زنان تاکید می‌کند که باید از سوی مفسران فمینیست برجسته شوند و نیز معتبر و کانون تلقی شوند؛ تجربه‌هایی که تا پیش از این صدایشان خاموش شده یا نادیده گرفته شده باید در عهدی سوم بازیابی شوند و فرصت بروز و ظهور یابند.

بنابراین فیورنزا سه راهبرد برای پیشبرد هرمنوتیک سوءظن فمینیستی ارائه کرد:

۰- یافتن اصل مرکزی و پیام اصلی انجیل (نقد تاریخی و الهیاتی تفسیر)؛

۱- خودانتقادی کتاب مقدس

۲- تاکید بر تجربه‌های زنان (عهد سوم با تاکید بر کانون و معتبر بودن تجربه‌های زنان از حضور خدا)

البته ماری سابین پس از مروری بر هرمنوتیک شوسلر فیورنزا و شرح استدلال‌های اصلی او، چالش‌ها و محدودیت‌های او را ارزیابی می‌کند. سابین از شوسلر فیورنزا به خاطر اینکه یکی از مادران پایه‌گذار الهیات فمینیستی است و از متون و سنت‌های کتاب مقدس به عنوان ابزاری برای توانمندسازی زنان استفاده می‌کند، تمجید می‌کند اما از او انتقاد نیز می‌کند که در تفسیر کتاب مقدس بیش از حد‌گزینشی و مغرضانه عمل کرده است و تنوع و پیچیدگی تجارب زنان را نادیده گرفته است و نیز در تعامل با سایر دانشمندان این حوزه به خوبی عمل نکرده است (Sabin, 1999, vol 49: 115-122).

اسلام و چالش‌های مدرن تفسیر قرآن

مروری بر فضای تفسیری مدرن قرآن

اکنون و پس از مرور آنچه در جهان تفسیر کتاب مقدس رخ داد ضروریست فضای مربوط به تفسیر قرآن در میان مسلمانان را نیز بررسییم. خوانش‌های مربوط به قرآن و تفاسیر مسلمانان از آن نیز تحت تاثیر جهان جدید و اقتضائاتش قرار گرفته است. در میان مسلمانان نیز تلاش‌هایی برای آشتی دادن جهان مدرن و متن مقدس و حل تعارضات ناشی از خوانش‌های سنتی صورت گرفته است. اما شاید سوال اصلی این باشد که آنچه درباره کتاب مقدس رخ داده لازم است در زمینه قرآن نیز رخ دهد و آیا مسلمانان باید همان راهی را طی کنند که مومنان به کتاب مقدس طی کرده‌اند؟ و در ادامه نیز باید به این سوال پرداخت که آیا بازنگری و بازخوانی متن مسلمانان با شیوه‌ها رویکردها و ابزارهای تفسیری کتاب مقدس شدنی است؟ بنظر می‌رسد با توجه به رویکردهای الهیات تطبیقی می‌توانیم برخی از شیوه‌های تفسیری کتاب مقدس را که با فهم مسلمانان از وحی و لفظ قرآن هم‌ساز است را جدی‌تری بگیریم.

برای پاسخ به این سوال ابتدا مرور کوتاهی بر آنچه می‌توان تلاش‌های تفسیری جدید در جهان معاصر از سوی مسلمانان خواند، خواهیم داشت و سپس نظری می‌افکنم بر دیدگاه‌های فضل‌الرحمان که احتمالاً برجسته‌ترین نظریه‌پرداز است که با دیدگاه‌هایش راه را بر فمینیست‌های مسلمان هموار کرد. سپس نشان خواهیم داد فمینیست‌های مسلمان چگونه کوشیدند متن قرآن را متنی مساعد با برابری زن و مرد تفسیر کنند و برای این هدف تا چه لفظ‌محور بوده‌اند؛ در نهایت می‌کوشم تحلیلی از میزان کارآمدی شیوه‌های تفسیری‌شان ارائه کنم.

با ظهور مدرنیسم اسلامی در اواخر قرن ۱۹ و ابتدای قرن بیستم با طیف جدیدی از تلاش‌ها برای ارائه خوانش‌هایی هماهنگ با زمانه از اسلام روبه‌رو شدیم. هدف مدرنیسم اسلامی ایجاد هماهنگی ارزش‌ها و ایده‌های مدرن با ارزش‌های اسلامی بود؛ ارزش‌های مدرن که شامل عقلانیت، علم، اخلاق و دموکراسی است.

عایشه هدایت‌الله اصول مهم رویکردهای جدید و مدرن به قرآن را در چند اصل ذکر می‌کند؛ دعوت به بازنگری در قرآن با استفاده از تفسیر علمی و عقلانی، استفاده از تفسیر استعاری، تاکید بر بافت تاریخی قرآن، شکستن انحصار تفسیری به گونه‌ای که خواندن و تفسیر قرآن برای همه مسلمانان در دسترس باشد نه صرفاً نهاد دین و یا علما، و در نهایت نسبت دادن دوشواری‌ها و چالش‌های فهم قرآن به محدودیت‌های بشری نه متن قرآن (هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۴۶).

مطالعات مدرنیستی قرآن که دغدغه‌هایی رهایی‌بخشانه داشته است، با تمرکز بر مسائل زنان در دو شکل عمده انجام گرفته است؛ توجیهی تبیینی و نوگرایانه. در رویکرد توجیهی تبیینی مفسران کوشیده‌اند موضع قرآن را درباره مسئله زنان به نحوی با اتکا به نقش‌های خانوادگی، نظام تکوین، تفاوت‌های طبیعی و ... توجیه کنند و از قرآن رفع اتهام کنند. تفاسیر نوگرایانه اما کوشیده‌اند وضعیت زنان و دستورات مربوط به آنان در قرآن را به زمینه‌های اجتماعی برگردانند و بدین شکل هم امکان تفاسیر هم‌ساز با زمانه را فراهم کنند و هم متن مقدس را مبرا کنند (مهریزی، ۱۳۹۳: ۲۵۲-۲۵۷).

نسل اول مدرنیست‌های مسلمان با رویکردی نوگرایانه معتقد بودند تفسیر عقلانی متون اسلامی با اسلام منطبق است و نیز معتبر. در این دوره با آثار سید احمد خان، محمد عبده و فضل الرحمان مواجهیم.

فضل الرحمان و نظریه دو حرکتی

فضل الرحمان احتمالاً برجسته‌ترین چهره دوره معاصر است که با ارائه مدلی از ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول قرآن بر پیشبرد تفسیر فمنیستی قرآن اثر گذاشت؛ به‌ویژه دیدگاه‌های او با توجه به بافت تاریخی زمان نزول قرآن و ماهیت وحی و نبوت تأثیری شگرف بر تفسیر قرآن پس از خود داشت. او در کتاب خود وحی در اسلام بیان کرد که تبیین فیلسوفان مسلمان از وحی تحت تأثیر فلسفه یونان بوده است (Rahman, 2008: 7) و در ادامه کار خود نیز نظریه‌های سنتی وحی در میان مسلمانان را نقد کرد. او معتقد بود تلقی معروف به «املای وحی» دو اشکال عمده دارد؛ اول اینکه با واقعیت‌های پیام قرآن هم‌خوان نیست و دوم اینکه با پیچیدگی‌های فکری قابل فهم وحی نیز سازگار نیست.

«به نظر فضل الرحمان پیامد طبیعی تصور سنتی از وحی و لحاظ نکردن بافت اجتماعی و تاریخی آن موجب رواج این فکر در میان فقیهان شد که قرآن در همه زمان‌ها و مکان‌ها قابل اجرا و عملی است. خدا علم مطلق به گذشته حال و آینده دارد و هر آنچه در قرآن است باید با همه زمان‌ها و مکان‌ها سازگار باشد؛ بر این اساس وحی رویدادی از جانب خدای عالم و حکیم است و لزوماً با شئون مردمی که مخاطب آن قرار گرفته‌اند ارتباطی ندارد. از این منظر بیان اینکه وحی امری مافوق معرفت بشر است نسبتاً آسان به نظر می‌رسد. این نظریه در کلام اسلامی پس از معتزله قوت گرفت و فقه اسلامی نیز با این نظریه سازگاری یافت از آن پس این دو رشته بر دیگر رشته‌های علوم اسلامی همچون تفسیر تأثیر گذاشت تا سرانجام این رأی غالب شد که مضامین اجتماعی حقوقی قرآن هیچ گونه محدودیت تاریخی ندارند.» (Rahman, 1987: 66-72/ Saeed. 45-49)؛ عباسی، ۱۳۹۵: شماره ۲۳

فضل الرحمان برای برطرف کردن معضل هرمنوتیکی جاودانگی پیام قرآن و سازگاری و انطباقش با شرایط تاریخی زمان نزول و عصر پیامبر «نظریه دو حرکتی» خود را طرح کرد.^۱ در این نظریه برای فهم و تفسیر قرآن ابتدا باید وضعیت تاریخی عصر نزول آیات را بررسی کرد و شرایط واکنشی یا پاسخی قرآن درباره آن وضعیت خاص را دریافت و سپس آن پاسخ و واکنش‌ها را با استخراج پیام‌های کلی اخلاقی و اجتماعی مقوله‌بندی و اصول عام و جهان‌شمول آن را استخراج کرد و در آخر با استفاده از پیام‌های کلی و اصول عام استخراج شده (همچون عدالت، برابری و آزادی) به سراغ وضعیت تاریخی و اجتماعی امروز رفت.

فضل الرحمان خود نظریه دو حرکتی‌اش را اینگونه توضیح می‌دهد:

«برای بنا کردن مجموعه‌ای اصیل و قابل اجرا از قوانین اسلامی باید دو حرکت انجام داد: نخست باید از برخوردهای عینی و قطعی قرآن - که شرایط لازم و مرتبط اجتماعی آن دوره در آن لحاظ شده است - به سوی اصولی عمومی که پیوند دهنده تمامی آموزه‌های قرآن است حرکت کرد؛ در حرکت دوم باید از این سطح عمومی به سوی قوانینی ویژه - که شرایط متناسب با عصر حاضر در آن منظور شده است - بازگشت» (Rahman, 1982: 20)

فضل‌الرحمان برای تشخیص امور زمان‌مند از امور آرمانی در قرآن مدافع کاربرست روش‌های تاریخی-انتقادی بود. یک نمونه به گفته‌ی رحمان موضوعات جنسیتی مانند تعدد زوجات یا طلاق است که قرآن در سطح اخلاقی با آنها مخالف است، اما با لحاظ کردن نیازهای تاریخی جامعه‌ای که در آن نازل شده است، در شرایط سخت‌گیرانه‌ای آنها را مجاز می‌شمرد. مسلمانان به جای تلاش برای کاربرست قواعد زمان‌مند قرآنی در روزگار مدرن، باید بر تشخیص ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول در قرآن و ایجاد نظریه‌ی اخلاق اجتماعی جامعی تمرکز کنند. در این کار سنت نبوی باید لحاظ شود. این سنت به صورت ارگانیک با پیام قرآنی درهم‌تنیده است و نمی‌تواند از آن جدا شود. در عین حال بخش عمده‌ی سنت نبوی شامل نمونه‌هایی برای برگردان پیام قرآنی به رفتارهایی است که با زمینه‌ی تاریخی انضمامی متناسب‌اند. بنا نیست اینها را در دوره‌های بعدی تکرار کنیم. به گفته‌ی رحمان چیزی که امروز لازم است استنباط ارزش‌های اخلاقی کلی از قواعد انضمامی موجود در قرآن و تا حدی کمتر در سنت و در گام دوم استخراج قواعد انضمامی از این ارزش‌های اخلاقی طبق وضع معاصرمان است (Pink, 2016: 20). بدین ترتیب فضل‌الرحمان با نظریه دو حرکتی خود ابزاری مساعد برای حفظ پیام قرآن در عین عبور از الفاظ و مصادیقی که مختص زمانه‌ی نزول قرآن بوده‌اند را در اختیار مفسران پس از خود به‌ویژه فمینیست‌ها قرار داد.

نصر حامد ابوزید

یکی دیگر از نواندیشان مسلمان که به نتایجی مشابه رسید نصر حامد ابوزید بود. ابوزید عمدتاً به الگوهای ارتباطی‌ای که متن را پیامی از فرستنده به گیرنده با رمزی قابل فهم برای گیرنده توصیف می‌کند، اشاره می‌کرد. در نتیجه قرآن به مثابه نص بدون دانستن این رمز فهمیدنی نیست و این رمز به حوزه‌ی متعالی امر الاهی تعلق ندارد، بلکه ابزار انسانی ارتباطی است. این رمز که با جامعه‌ی تاریخی خاص و زبان آن ارتباط تنگاتنگی دارد، اگر بنا باشد معنایش را حفظ کند باید به رمزی ترجمه شود که در روزگار ما فهمیدنی باشد. هر تلاشی برای خواندن و تفسیر قرآن نتیجه چنین فعالیت ترجمه‌ای و در نتیجه انسانی است (Ibid). دست‌یابی مستقیم به معنای ناب و غیرتاریخی الاهی بدون لحاظ کردن زبان انسانی و تاریخ ناممکن است. بدین ترتیب ابوزید معتقد بود که باید با متن همچون گفتمانی تعاملی بین‌گوینده و خواننده روبه‌رو شد و تا زمانی که مفسران نتوانند درباره مفهوم بسیار مهم

«کلام خدا» و ماهیتش و ذات وحیانی قرآن بازاندیشی کنند برای عبور از چالش‌های متن صرفاً در حالت دفاعیه‌نویسی خواهند ماند (هدایت‌الله، ۱۴۰۰: ۱۸۷).

تفسیر فمینیستی قرآن

به دنبال تلاش‌های تفسیری جدید در میان مدرنیست‌های مسلمان و نیز بازبینی‌هایی که تحت تاثیر وضعیت مدرن درباره اسلام و قرآن شکل گرفته بود، مفسرانی به سوی بازخوانی جایگاه زنان در متن قرآن رفتند؛ برخی از مدافعان خوانش‌های تجدیدنظرطلبانه از نقش‌های جنسیتی در قرآن، مدافع تعبیر «تفسیر فمینیستی» هستند، در حالی که دیگران آن را به دلیل مبتنی بودن بر سنت غربی فمینیسم که به باور آنها نماینده‌ی دغدغه‌های زنان مسلمان نیست، مشکل‌ساز می‌دانند. این مفسران عمدتاً تلاش می‌کردند دیدگاه‌های مردسالارانه درباره نقش‌های جنسیتی را در تفاسیر قرآن نشان دهند.

این تلاش‌ها دو ویژگی مشترک دارند: بر یک موضوع یعنی موضوع جنسیت تمرکز دارند و قرآن را با هدف از پیش تعیین شده یعنی فهم آن به مثابه منبعی برای برابری جنسیتی تفسیر می‌کنند. گروه دوم برخلاف گروه اول باور دارند که سنت تفسیری کلی اغلب با تحمیل مفاهیم مردسالارانه‌ی از پیش تعیین شده بر قرآن به صورت ناخودآگاه در مسیری مخالف حرکت کرده است. خود این مفسران آگاه‌اند که هدفشان جدا کردن قرآن از این میراث مردسالارانه است (Pink, 2016: 25).

مفسران فمینیست قرآن بیان می‌کنند که تفاسیر سنتی بر مبنای تجربه‌های مردان و مسئله‌های مردمحور شکل گرفته‌اند و از این رو است که باید حلقه مفقود تجربه‌ها و مسائل زنان پیگیری و به تفاسیر اضافه شوند. نشریاتی چون «زنان پیرو قوانین اسلامی» (یک شبکه بین‌المللی)، «خواهران مسلمان» (مالزی) و «مجله زنان» (ایران) تلاش‌هایی جمعی و نهادی برای کنار زدن اقتدار و انحصار تفاسیر مردسالار از قرآن بودند. احتمالاً مهم‌ترین اثر اولین مفسران فمینیست برای ساختن نوعی تفسیر زنانه همین فروریختن مرجعیت تفاسیر سنتی بود.

عایشه هدایت‌الله آثار فمینیست‌های مسلمان را در سه رویکرد عمده دسته‌بندی می‌کند: (۱) ارجاع به زمینه تاریخی و (۲) بررسی اسباب نزول (خوانش درون‌متنی که مبتنی بر یافتن

کلیدی هرمنوتیکی از مجموع آیات است) و (۳) پارادایم توحیدی (که بر مفهوم اسلامی توحید و طرد جنسیت‌زدگی تاکید می‌کند).

از مهم‌ترین مفسران فمینیست مسلمان که یا به ارائه تفسیری از قرآن پرداختند یا دست‌کم کوشیدند به موضوع روش‌شناسی تفسیر قرآن شکلی نو دهند امینه ودود و اسما بارلاس هستند که در روش و رویکردشان متأثر از فضل‌الرحمان بودند. این دو می‌کوشیدند هم از طریق لفظ و هم از طریق کلیدهای هرمنوتیکی و مضامین اصلی قرآن خوانش‌هایی از متن را که با تاکید بر الفاظ دیدگاه‌های مردسالارانه را توسعه می‌دهند، مردود اعلام کنند.

در میان فمینیست‌های مسلمان به بررسی آرای ودود و بارلاس اکتفا می‌کنم با این آگاهی که تنوع بیشتری در میان آثار مسلمانان وجود دارد لکن این دو مفسر از جدی‌ترین‌ها، پیشروترین‌ها و پرارجاع‌ترین‌ها هستند و می‌توان اجمالا و با اغماض آنها را نمونه‌ای از یک کل در نظر گرفت که روش‌های به کار گرفته از سوی آنها باقی آثار را هم دربرمی‌گیرد.

امینه ودود

نویسنده‌ی نوکیش امریکایی افریقایی امینه ودود (زاده‌ی ۱۹۵۲) در کتاب *قرآن و زن: بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن* ادعا کرد که جنس و جنسیت مقوله‌هایی معنادار در قرآن نیستند و قرآن هیچ مفهومی برای تفاوت‌گذاری جنسیتی ندارد. این به‌ویژه در تبیین‌های خلقت که هیچ اشاره‌ای به برتری مرد بر زن یا گناهکاری ذاتی زنان ندارد، صادق است (Ibid).

او می‌کوشد با به کارگیری روش فضل‌الرحمان آیات را به زمینه تاریخی‌شان ببرد و پیام و مضمون کلی متن، که همان عدالت است، را کشف کند و سپس در شرایط امروز پیاده کند.

«به این ترتیب، سعی می‌کنم روش پیشنهادی فضل‌الرحمان در تفسیر قرآن را به کار ببرم. او می‌گوید تمام آیات قرآن که در مقطع زمانی خاصی از تاریخ و در چارچوب اوضاع و شرایط عام و خاصی نازل شده است، متناسب با آن اوضاع شرایط بیان شده‌اند. هر چند پیام به آن زمان یا آن اوضاع تاریخی محدود نمی‌شود، خواننده باید دلالت بیانات قرآنی را در محدوده زمانی‌ای که در آن بیان شده‌اند بفهمد تا معنای درست آنها را دریابد» (ودود، ۱۳۹۳: ۴۰-)

اگرچه ودود در اولین اثر خود به صراحت معتقد بود قرآن متنی برابرگرا است و دوشواری‌های مربوط به آیات زنان صرفاً در حیطه تفاسیر است، در اثر بعدی خود برخی از مواضع پیشین‌اش را تغییر داد.

یوهانا پینک در مقاله خود تغییر دیدگاه ودود را چنین توصیف می‌کند:

ناخرسندی خاص ودود از این تلاش‌ها برای بازتفسیر دستورهای قرآنی که همیشه قانع‌کننده نیستند و گاه زورچپانی به نظر می‌آیند، در کتاب وی با عنوان درون جهاد جنسیتی: *اصلاح‌گری زنان در اسلام* (۲۰۰۶) دیده می‌شود. او در این کتاب به بحث درباره‌ی آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء و به‌ویژه مسئله‌ی حق مرد برای تنبیه بدنی زنش پرداخت. او به تلاش برای محدودسازی ساختاری اعمال شوهر و بازتفسیر واژه‌های درون آیه یا مقصود آن اشاره کرد و به این نتیجه رسید که امروز زمان آن رسیده است که یک‌راست انگاره‌ی هر شکل از تنبیه بدنی در روابط زناشویی را رد کنیم:

«هر قدر هم کار تفسیری روی این آیه انجام دهیم، شیوه‌ی آن برای گفتن چیزی که می‌خواهد بگوید (حال هر چه باشد) ناکافی یا ناپذیرفتنی است» (Wadud 2006:192).

ودود در این اثر متأخرتر همچنین منتقد این مفروض پیشین خود بود که می‌تواند معنای حقیقی نامردسالارانه قرآن را در مقابل خوانشی ذهنی یا چیزی دیگر آشکار سازد. در عین حال، تصمیم او برای «نه گفتن» به بخش‌هایی از قرآن رویکردی شدیداً رادیکال است که بسیاری از مفسران مسلمان جرئت پیگیری آن را ندارند (Pink, 2016: 25).

ودود در مقاله اخیر خود نیز صراحت بیشتری به خرج داده و متذکر شده است که چنانچه خوانش‌های اسلامی از قرآن و شریعت با پراکسیس زندگی زنان مسلمان در تعارض باشند، روح توحیدی منابع اولیه اسلامی را کنار زده‌اند؛ او می‌پرسد اگر زنان مسلمان عدالت را تجربه نکنند، چگونه عدالت برقرار می‌شود؟ و نیز تاکید می‌کند که سعادت زنان امری مذاکره‌ناپذیر است (Wadud 2021). بدین ترتیب او در جدیدترین آثار خود ابراز می‌کند که مهم‌ترین امر درباره تفسیر قرآن توجه به پیام اصلی توحید و عدالت اجتماعی است و این پیام باید نسبت به هر امر دیگری اولویت یابد. او به ویژه وضعیت تحمیلی نظام فقه سنتی منبعث از آیات قرآن، که ظلم به زنان را روا می‌دارند، ساختارهایی به کلی انسانی معرفی

می‌کند و آنها را در تعارض با پیام صریح و اصلی اسلام و قرآن می‌بیند. بنظر می‌رسد ودود در آثار متاخر خود عبور از لفظ را نه تنها مجاز بلکه امری ضروری می‌بیند با این تبصره که حفظ پیام اصلی اسلام ضرورتی بالاتر است و چنانچه در جایی این دو (لفظ و پیام اصلی) در تعارض با هم قرار گرفتند باید قطعاً اولویت با پیام اصلی متن باشد.

اسما بارلاس

نویسنده‌ی امریکایی متولد پاکستان اسما بارلاس (زاده‌ی ۱۹۵۰) «زنان مؤمن» در اسلام: بازخوانی تفاسیر مردسالارانه / از قرآن (۲۰۰۲) بیان کرد که معناهای مردسالارانه صرفاً با این هدف به قرآن نسبت داده شده‌اند که ساختارهای اجتماعی موجود را توجیه کنند و قرآن می‌تواند به گونه‌ای خوانده شود که از برابری کامل دو جنس پشتیبانی کند.

بر مبنای این فرض‌ها بارلاس و ودود به تحلیل دستوره‌های قرآنی خاص در موضوعات طلاق، تعدد زوجات، حقوق شوهر در روابط زناشویی و ارث پرداختند. روش‌های آنان گزینشی هستند و آشکارا با این هدف صورت می‌گیرند که به این نتیجه برسند که آیات مذکور به زنان جایگاهی متفاوت یا فرودست‌تر نسبت به مردان نمی‌دهند. مثلاً یکی از این روش‌ها تحلیل معنایی است با این هدف که نشان بدهند واژه‌ی ضرب در آیه‌ی ۳۴ سوره‌ی نساء، آیه‌ای که معمولاً به این صورت فهمیده می‌شود که به مردان اجازه‌ی تنبیه بدنی زنان را می‌دهد، به معنایی چیزی غیر از «زدن» یا «کتک زدن» است. در موارد دیگری ساختار دستوری یا نحوی آیات بازتفسیر شده است. استدلال‌های غایت‌شناسانه نیز نقشی مهم بازی می‌کنند: گفته می‌شود خدا با فراهم آوردن حقوقی خاص برای زنان که آنان در جامعه پیشاسلامی نداشتند، به جامعه‌ی انسانی جهتی را که باید در آن حرکت کند، یعنی به سمت تعالی جایگاه زنان و سرانجام برابری جنسیتی، نشان داد. اسما بارلاس معتقد است اگر نتوانیم معنا و مقصود آیات را در بافت تاریخی‌شان بازشناسیم، هدف و قصد روشن آنها را واژگون کرده‌ایم و درکی تحریف شده از آیات خواهیم داشت (Barlas, 2002: 55). بارلاس عمیقاً معتقد است که قرآن در مضامین اصلی خود متنی برابرگرا است و بر این امر تاکید می‌کند که ضرورت دارد در تفسیر آن بر این برابرگرایی متمرکز باشیم. او اگرچه تصریح نمی‌کند که الفاظ مسئله‌ساز قرآن باید به نفع مضامین اصلی نادیده گرفته شوند، در عمل تلاش‌های تفسیری‌اش همین معنا را منتقل می‌کند.

تمام این خوانش‌ها از قرآن، فارغ از روش یا علمی بودنشان، در این امر اشتراک دارند که نتایج تفسیر در آنها از پیش تعیین شده هستند. همین سخن برای بیشتر آن آثار تفسیر مدرنیستی صادق است که تمرکز موضوعی محدودی دارند، حتی زمانی که بر تأملات هرمنوتیکی دامنه‌داری مبتنی‌اند: معمولاً تمرکز بر اخلاق اجتماعی است و هدف روشن این است که قرآن را به گونه‌ای بخوانند که با انگاره‌های معاصر درباره‌ی حقوق بشر و دموکراسی سازگار باشد.

نتیجه‌گیری

چالش‌های مربوط به الفاظ و متن کتاب مقدس پس از دوره روشنگری ایجاد شد و مفسران و متالهان مسیحی را در چالش‌گزینش میان حفظ معنا و چارچوب‌های اخلاقی متن مقدس یا باور به همه الفاظ آن گذاشت. غیر از تعارضات درونی متن و خطاهای تاریخی آن برخی دستورات کتاب مقدس نیز خلاف فهم جدید از اخلاق و عدالت بود و این امر خصوصاً درباره زنان و طبقات فرودست همچون سیاه‌پوستان نمایان بود. مفسران برای رفع این تعارضات رویکردها و شیوه‌های تفسیری جدیدی را ابداع کردند که به نقد تاریخی و ادبی کتاب مقدس التفات داشتند و متن را به صورت غیرلفظ‌محور تفسیر می‌کردند؛ این شیوه‌ها از سوی جنبش‌های رهایی‌بخش و فمینیست‌ها نیز به کار گرفته شد. بدین ترتیب می‌شد متن را وراى صرفاً الفاظ آن فهمید و معانی مختص و مساعد زمانه و ارزش‌های جدید را در آن برجسته کرد.

با به کارگیری این شیوه‌های غیرلفظ‌محور در میان فمینیست‌های مسیحی از سوی پیشروان تفسیری آنها همچون الیزابت شوسلر فیورنزا هرمنوتیک سوءظن پیش نهاده شد که بر توجه به لایه‌های پنهان متن تاکید می‌کرد؛ او معتقد بود باید تجربه‌های نادیده گرفته شده زنان در متن برجسته شود و ایده کائن درون کائن را برای گذر از چالش‌های این نوع تفسیر مطرح کرد. با ایده کائن درون کائن مفسر می‌توانست، و بلکه باید، پیام یا مضمونی مرکزی و محوری را در کتاب مقدس می‌یافت و برجسته می‌کرد که در آن رهایی‌بخشی و برابری زن و مرد به رسمیت شناخته شده بود و با اولویت دادن به این پیام اصلی به سراغ فهم و تفسیر باقی متن می‌رفت. بدین شکل مفسر می‌توانست با برجسته کردن تجربیات زنان و

بخش‌هایی از متن که برابری را مجاز و معتبر می‌داند بخواهد که باقی فقرات به نفع این خوانش معلق شوند.

چنین خوانش‌هایی در میان مدرنیست‌های مسلمان همچون فضل‌الرحمان و نصر حامد ابوزید نیز وجود داشت؛ خوانش‌هایی که بر مفاهیم و مضامین اصلی قرآن تاکید می‌کرد تا چالش‌های برخی الفاظ را و به طور کلی ثابت و بی‌تحرك ماندن معانی متن را برطرف کند. با ابداع نظریه دو حرکتی از سوی فضل‌الرحمان فمینیست‌های مسلمان نیز از این شیوه بهره بردند و در آثار خود به کار گرفتند.

فمینیست‌های مسلمان همچون ودود و بارلاس اگرچه می‌کوشیدند با متن درگیر شوند و آن را از معنا و تفاسیر مردسالار جدا کنند، نمی‌توانستند از جست‌وجوی مقصود اصلی متن دست بکشند. تلاش آنها این بود که قرآن را نخست متنی برابرگرا ببینند و بنمایانند اما پس از درگیری با الفاظ درباره برخی آیات به بن‌بست می‌رسیدند و با برجسته کردن توحید و عدالت اجتماعی به عنوان پیام اصلی قرآن می‌کوشیدند به طور ضمنی کم‌رنگ کردن بخش‌های دیگری از قرآن را برای عبور از چالش‌ها پیش نهند، که بی‌شبهت به ایده کانن درون کانن مسیحی نیست.

فمینیست‌های مسلمان در شکلی نا منسجم گاهی لفظ را به رسمیت می‌شناختند و گاهی می‌کوشیدند از معنای ظاهری آن فراروند و یا نگاهی کل‌گرایانه به متن داشته باشند؛ بنظر می‌رسد آنها عبور از لفظ را برجسته می‌ساختند تا مجبور به حضور در بازنگری معنای وحی نشوند. چون عملگرایانه نبود و نیز احتمالاً نه از سوی نهاد دین و حتی از سوی بسیاری از مومنان پذیرفتنی نبود.

ایده کانن درون کانن نه تنها در آثار مفسران فمینیست مسلمان به صورت ضمنی مشهود است که در میان آثار مدرنیست‌ها و حتی متقدمان نیز نشان دادنی است. بنظر می‌رسد کار تفسیر بدون این ایده برای مفسران کتب مقدس ممکن نبوده است؛ همیشه بخشی از الفاظ متن چالش‌هایی را برای مفسر ایجاد می‌کرده که برای رفع آن به بخشی دیگر از متن اولویت داده می‌شد. و نیز می‌توان وضعیت زمانه و ارزش‌های فرهنگی و تاریخی مفسر را در این اولویت‌بخشی‌ها پی‌گرفت و تاثیر آن را نشان داد.

اکنون که مسئله زنان و دیدگاه قرآن درباره برابری زن و مرد چالشی مهم و اساسی برای مسلمانان است، تاکید و تصریح بر پیشبرد چنین ایده‌ای به شکلی جدی‌تر و روشن‌تر قابل اعتنا است. قرآن به روشنی مضامین عدالت‌خواهانه و رهایی‌بخش زیادی دارد که می‌تواند به‌گونه‌ای معتبر دانسته شود که بر سایر فهم‌ها از متن اولویت یابد. شاید با این شیوه ما مفاهیم مدرن برابری را بر قرآن تحمیل نکنیم و در ضمن بتوانیم به زندگی واقعی زنان مسلمان نیز متعهد باشیم به آثار اجتماعی تفاسیر نیز توجه کنیم.

منابع:

۱. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی؛ ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
۲. توفیقی، فاطمه، «هرمنوتیک سوءظن، ماهنامه زنان امروز، پیاپی ۲۷، مهر ۱۳۹۶.
<https://www.magiran.com/volume/123389>
۳. توفیقی، فاطمه؛ روش‌های مدرن تفسیر متون مقدس، کرگدن ۱۴۰۱.
۴. حقانی فضل، محمد؛ خطاناپذیری کتاب مقدس از دیدگاه مسیحیان، ۱۳۹۲ انتشارات ادیان و مذاهب.
۵. شاه‌آبادی، حمید؛ فلسفه وحی در سنت مسیحی، نشر علم، ۱۳۹۴.
۶. عباسی، مهرداد؛ «رویکرد تاریخی فضل الرحمان به قرآن؛ بررسی توصیفی-تحلیلی»، تاریخ و تمدن اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۵، شماره ۲۳.
۷. گرنز، استنلی، اولسن، راجر، الهیات مسیحی در قرن بیستم؛ خدا و جهان در عصر گنار، روبرت آسریان، میشل آقامالیان؛ تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۹.
۸. لین، تونی، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه روبرت آسریان، انتشارات فرزانه روز ۱۳۹۰.
۹. مک‌گراث، آلیستر، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، انتشارات ادیان و مذاهب ۱۳۹۲.
۱۰. ودود، آمنه؛ قرآن و زن؛ بازخوانی متن مقدس از منظر یک زن؛ ترجمه اعظم پویا، حکمت ۱۳۹۳.
۱۱. هدایت‌الله، عایشه، حاشیه‌های فمینیستی قرآن، ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش‌فرد، کرگدن ۱۴۰۰.
12. Barlas, A. (2002). 'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān. Austin: University of Texas Press.
13. Borg, Marcus. J, Reading the Bible Again for the First Time_ Taking the Bible Seriously But Not Literally, 2002, HarperSanFrancisco, p 13.
14. Bryan, Christopher, Listening to the Bible: the art of faithful Biblical interpretation, Oxford University Press 2014. P 23.
15. Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins (New York: Crossroad, 1984) p 45.

16. Fiorenza, Elisabeth Schüssler. "Feminist Hermeneutics." *Anchor Bible Dictionary Vol 2*, 1992. P. 784.
17. Marie Sabin, The Bible as a Site for Struggle: Rethinking Elisabeth Schüssler Fiorenza, *CrossCurrents*, SPRING 1999, Vol. 49, No. 1, Conversation, Conflict, and Community (SPRING 1999), pp. 115–122. Published by: Wiley.
18. Pink, Johanna, "Striving for a New Exegesis of the Qur'ān" in *The Oxford Handbook of Islamic Theology* Edited by Sabine Schmidtke, Oxford University Press 2016.
19. Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis: Bibliotheka Islamica.
20. Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: Chicago University Press.
21. Ruether, R. R. (1983). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Beacon Press. (p. 161).
22. Saeed, A. (2004). 'Fazlur Rahman: A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an'. In Taji-Farouki 2004.
23. wadud, amina. 2021. Reflections on Islamic Feminist Exegesis of the Qur'an. *Religions* 12: 497. <https://doi.org/10.3390/rel12070497>.

Woman, spirituality, world peace

Maryam Saneapour

Assistant Professor Institute for Humanities & Cultural Studies, m.saneapour@gmail.com

Doi: [10.22034/iscw.2023.713499](https://doi.org/10.22034/iscw.2023.713499)

*Original
Research*

Received:

2022-02-27

Accepted:

2023-09-16

Keywords:

Women,
Quran,
Spirituality,
Peace.

Abstract: In the genesis of humanity, God imparted the : knowledge of names to mankind, designating them as successors on earth, a shared responsibility for both men and women. The establishment of the family institution by early societal figures marked the genesis of societal construction and management involving both genders. The presence of women alongside men is deemed essential in social life, contrary to historical perceptions portraying women as emotionally-driven and relegating them to the private sphere, perpetuating a civilization lacking maternal nurturing. Through an ontological exploration of the narratives of Virgin Mary and the Queen of Sheba in the Holy Quran, this essay advocates for the harmonious synergy between female and male rationalities in civilization-building endeavors. This cooperation aims to provide a conducive environment for the advancement of female-driven rationality in governing human societies, characterized by attributes such as fostering life, growth, protection, care, security, spirituality, and peace.

زن، معنویت، صلح جهانی

مریم صانع پور

عضو بازنشسته پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران m.saneapour@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713497

چکیده: خداوند در آغاز خلقت اسماء (بقره: ۳۱) را به «انسان» آموخت تا جانشین خدا بر روی زمین نقش مشترک برای نوع انسان اعم از زن و مرد است. همچنین با مشارکت پدر و مادر اولیه جامعه بشری، نهاد خانواده ایجاد شد تا نقطه آغازی بر مشارکت زنان و مردان در ساختن و اداره نهاد جامعه باشد. از این رو حیات اجتماعی همواره نیازمند حضور تعیین کننده زنان در کنار مردان است در حالیکه نظریه پردازان حیات مدنی زنان را به بهانه عواطف مادرانه شان موجوداتی غیرعقلانی معرفی کردند و به حوزه خصوصی رانده اند. این امر تمدنی خشن را شکل داد که از فقدان عواطف مادرانه رنج می برد؛ تمدنی که از آفت دوگانه سازی سوژه عقلانی مردانه در مقابل ابژه غیرعقلانی زنانه رنج می برد. در این جستار با تمرکز وجودشناسانه بر قصه حضرت مریم و ملکه سبا در قرآن کریم، ایده معنویت‌زا و صلح‌گستر مشارکت عقلانیت تمدن ساز زنانه با عقلانیت تمدن ساز مردانه ارائه می‌شود تا زمینه مناسبی برای فرآیند سازی عقلانیت تمدن ساز زنانه، در اداره جوامع بشری صورت گیرد. عقلانیتی که ویژگی‌هایش عبارتند از: حیات‌آفرینی، رشددهی، حفاظت، مراقبت، امنیت‌زایی، معنویت‌افزایی و صلح‌گستری.

صص:

۱۴۰-۱۲۷

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۲/۰۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

زن

معنویت

صلح

قرآن کریم

۱- مقدمه

قرآن کریم همه مومنان اعم از زن و مرد را به صلح و مسالمت با یکدیگر فرا می‌خواند تا از پیروی گام‌های تفرقه‌افکن شیطان در امان بمانند.^۱ زیرا شیطان که ذاتاً با انسان خصومت داشته همواره کوشیده با وسوسه‌هایش میان آدمیان نزاع و دشمنی ایجاد کند.^۲ قرآن کریم علاوه بر بیان گزاره‌های معرفتی جهت دعوت به صلح و آشتی میان مخاطبانش، قصصی را حکایت می‌کند که به گونه‌ای وجودی خوانندگان را خواه زن و خواه مرد، با نمونه‌های والای انسانیت مواجه می‌نماید تا بتوانند خود را آینه‌وار با آن الگوها انطباق دهند. از جمله این قصص داستان حضرت مریم(ع) است که اوج معنویت را در پیش چشم مومنان قرار می‌دهد تا بتوانند وجهه همت توجه خود را از حیات صرفاً مادی و فناپذیر سلب کنند و به حیاتی معنوی معطوف گردانند.

۲- حضرت مریم(ع) اسوه معنویت

مقامات معنوی مریم آن‌چنان والا بود که حتی الهام‌بخش زکریای نبی گردید که به مقام خاص مریم نزد خداوند غبطه می‌خورد، از این رو به او اقتدا کرد تا به جایگاه رفیع این زن وارسته برسد. هرگاه زکریا به محل عبادت مریم وارد می‌شد نعمت‌هایی آسمانی را مشاهده می‌کرد که مریم آنها را روزی بدون حساب الله معرفی می‌کرد. از این رو زکریای پیامبر که سالمند و همسرش نازا بود، در کمال امیدواری نسلی پاکیزه از خداوند درخواست کرد؛ به این ترتیب قرآن کریم مریم را در جایگاه معلم، اسوه و مرشد برای زکریای پیامبر قرار داده‌است.^۳

حضرت مریم که بسیار عفیف و پاکیزه بود با عبادت، خضوع و خشوع در مقابل پروردگارش به مرتبه‌ای بس والا رسید؛ به گونه‌ای که بدون همسر و در یک تجربه منحصر به فرد، روح

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (بقره: ۲۰۸)

۲. وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا (اسراء: ۵۳)

۳. كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (۳۷) هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ (۳۸) آل عمران

القدس بر او وارد شد^۱ و آن گاه فرزندی در بطن خود یافت. قصه حضرت مریم بیانگر ظرفیت بالای روحی - عرفانی زنان است و از استعداد شهود و مکاشفه ایشان حکایت می کند.

داستان حضرت مریم ظرفیت بالای جنس زنانه را در هر سه بعد فردی، خانوادگی، و اجتماعی تبیین می کند؛ هرچند در بعد خانوادگی، بارداری مریم یک استثنای تاریخی بود اما خداوند در آیه ۲۳ سوره مریم تجربه مشترک بارداری و وضع حمل زنان را در فضایی معنوی ترسیم می نماید^۲ تا به گونه ای وجودی و شهودی احساسات مخاطبان را نیز درگیر کند؛ در حالی که اگر قرآن در گزاره ای معرفتی از این توانایی زنانه سخن می گفت نمی توانست بر تمامیت وجود مخاطبان تأثیر گذارد. بنابراین بهترین روش برای برجسته کردن توانمندی های زنانه، استفاده از قابلیت های تجربی و ملموس زنان به عنوان قهرمانان قصص قرآنی است زیرا قرآن کریم به صراحت از نقش الگویی حضرت مریم سخن می گوید که در اوج قله معنویت قرار داشت آنجا که می فرماید «خداوند برای همه مومنان اعم از زن و مرد دو زن را مثال می زند؛ یکی همسر فرعون و [دیگری] مریم دختر عمران که شرمگاهش را حفظ کرد، پس ما از روح خود در آن دمیدیم؛ همو که کلمات و کتب پروردگارش را تصدیق نمود و از فرمانبرداران بود»^۳. به این ترتیب قرآن در کنار نقش الگویی ابراهیم(ع)^۴ و محمد(ص)^۵ مریم(س) را نیز به عنوان اسوه مومنان معرفی می نماید.

قرآن کریم با نقل داستان حضرت مریم از اتحاد روحانی و جسمانی یک زن با روح القدس به تفصیل سخن گفته؛ اتحادی جسمانی که هرگز برای هیچ یک از پیامبران مرد رخ نداد.^۶ در ادامه این تجربه های عرفانی، فرزند مریم در بطنش با او سخن می گفت و به نعمت های الهی بشارتش می داد.^۷

۱. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (مریم: ۱۷)

۲. فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا

۳. وَصَرَبَ رَبُّ اللَّهِ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (۱۱) وَمَرْيَمَ ابْنَتِ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّي وَكُنْتِ مِنْ الْقَائِمِينَ (۱۲) تحریر

۴. قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ (ممتحنه: ۴؛ ۴)

۵. لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (احزاب: ۲۱)

۶. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا (مریم: ۱۷)

۷. فَإِنَّا هَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (۲۴) وَهَرَزِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حِينًا (۲۵) فُكِّلِي وَالشَّرْبِي وَفَرِّي عَيْنًا فَأِمَّا تَرِينُ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنَّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا (۲۶) مریم

مریم مادری بود که به تنهایی و بدون نیاز به همسر زنجیره پیامبری را از آدم (ع) تا خاتم(ص) کامل کرد.^۱ عفت، طهارت، انقیاد، و خضوع مریم در مقابل خداوند موجب شد تا پروردگارش با مائده‌های آسمانی میزبان وی باشد.^۲ این روزی‌های آسمانی، اعضای جسمانی وی را آسمانی و نورانی ساخت تا شایسته ملاقات با روح القدس شود. مجاهدت‌های آگاهانه و مشتاقانه مریم از او انسانی روحانی ساخت تا بتواند روح القدس را مشاهده کند و نطفه روحانی کلمه الله در بطنش شکل گیرد.^۳ هرچند باردار شدن مریم توسط روح القدس تجربه‌ای منحصر به فرد بود اما همه مادران دمیده شدن روح خدا در بطنشان را تجربه کرده‌اند؛^۴ تجربه‌ای معنوی که فقط مخصوص زنان است. داستان تفصیلی وضع حمل حضرت مریم در قرآن،^۵ تصویر روشنی را از تجربه‌های مادرانه ارائه می‌نماید که فقط شهودش برای زنان امکان‌پذیر است.

طبق این تصویر روح القدس که فرشته عقلانیت است علاوه بر اتحاد روحانی با مریم - همچون پیامبران مذکر - اتحاد جسمانی نیز برقرار کرد. هرچند تجربه اتحاد روحانی - جسمانی مریم با روح القدس، تجربه‌ای منحصر به فرد بود، اما بطن همه مادران جایگاه دمیدن روح مقدس الهی به انسان است.

خداوند در آیات ۲۳ تا ۲۶ سوره مریم^۶ از تجربه‌های زنانه‌ای سخن می‌گوید که در گفتمان‌های سنتی مردسالارانه، ضد عفت زنانه تلقی می‌شوند؛ طبق این گفتمان‌ها زنان نباید از تجربیات شیرین دوران حمل و وضع حملشان سخن بگویند در حالی که قرآن علاوه بر ذکر سختی‌های وضع حمل حضرت مریم، در آیه ۱۵ سوره احقاف نیز از رنج معنوی و

۱. وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ التَّبْيَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (بقره: ۸۷)

۲. فَتَوَكَّلْهَا رَبُّهَا بِقَوْلِ حَسَنِ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (آل عمران: ۳۷)

۳. أَمَّا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاها إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ (نساء: ۱۷۱)

۴. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (۱۲) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ (۱۳) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (۱۴) مومنون؛ ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ (۸) ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلْنَا لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ (۹) سجده

۵. مریم: ۱۶-۲۲

۶. فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا (۲۳) فَتَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا (۲۴) وَهَرِي إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقُطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَنِئًا (۲۵) فَكَلِمِي وَاشْرَبِي وَفَرِي عَيْنًا فَإِنَّمَا تَرِي مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا (۲۶) مریم

روحانی وضع حمل همه مادران حکایت می‌کند؛^۱ دردی که از طرفی جانکاه و از طرف دیگر بسیار شکوهمند است که هرگز مردان نمی‌توانند درکی از این جمع اعداد داشته باشند؛ همانگونه که نمی‌توانند مجمع البحرين کالبد مادی جنین و نفخه روحانی خداوند باشند.

قرآن کریم وضع حمل مادر عیسی را در فرآیندی نبوی روایت می‌کند که دائماً با انبیا غیبی همراه بود: هنگامی که مریم روح القدس را مشاهده و با او گفتگو کرد؛ هنگامی که عیسی روح الله در بطنش با او سخن گفت، دلداریش داد و او را به آشامیدن آب گوارا، و تناول از درخت خرمایی که خلق الساعه خداوند بود دعوت کرد؛ و نیز هنگامی که پس از زایمان به روزه سکوت دعوت فرا خوانده شد.

مریم به عنوان حلقه واسط انبیا دارای مقام نبوت بود^۲ افزون بر آن که اگر مردان نبی با مشاهده روح القدس از کلمه الله باخبر می‌شدند، مریم با مشاهده روح القدس، حامل کلمه الله شد، او را درون خود پروراند،^۳ و از شیر و وجودش خوراند تا رشد کند و ببالد.^۴ مریم پیامبری را پرورش داد که هم قبل از تولدش، و هم قبل از صعود به آسمان، از مائده‌ای آسمانی ارتزاق کرد.^۵

آیات راجع به حضرت مریم^۶ اوج حضور اجتماعی سرشار از معنویت و عقلانیت را در داستان زندگی زنی به نمایش می‌گذارد؛ عقلانیتی که شامل طهارت و صداقت در پندار و کردار و گفتار است؛ همین ویژگی‌ها موجب شده خداوند عقلانیت اجتماعی این زن را نمونه‌ای مثال‌زدنی برای همه انسان‌ها اعم از زن و مرد معرفی کند^۷ و در سوره انبیا او را در زمره

۱. وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (احقاف: ۱۵)
 ۲. قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا (۳۰) وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا مُمْتَحِنًا (۳۱) مریم
 ۳. إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنْ الْمُقَرَّبِينَ (آل عمران: ۴۵) إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ (نساء: ۱۷۱)
 ۴. وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبِنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ (بقره: ۸۷؛ ۲۵۳)
 ۵. قَالُوا تُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَّقْنَا وَنُكُونُ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ (۱۱۲) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (۱۱۴) قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ (۱۱۵) مائده
 ۶. آل عمران: ۳۲-۴۷؛ مریم: ۱۶-۳۰؛ مائده: ۷۸

انبیاء الهی^۱ بیاورد؛ در این سوره خداوند پس از ذکر نام و ماجرای انبیایی مانند موسی، هارون، ابراهیم، لوط، اسحاق، یعقوب، نوح، داوود، سلیمان، ایوب، اسماعیل، ادریس، ذوالکفل و زکریا، از دوشیزه پاکدامنی یاد می‌کند که خداوند از روحش در او دمید و او و پدرش را نشانه‌هایی برای عالمیان قرار داد.^۲ مادر عیسی حلقه اتصال پیامبران ابراهیمی با خاتم رسولان (ص) شد تا پیروان پیامبران ابراهیمی در قالب امتی واحد شکل گیرند.^۳ مریم در این وساطت، علاوه بر نقش مادری به لحاظ زیست‌شناسانه، دارای نقش مادری به لحاظ فرهنگی - اجتماعی نیز بود وی بی‌نیاز از شوهر و کاملاً مستقل در نقش‌های متنوع زیستی، خانوادگی و اجتماعی، از میان همه زنان جهان برگزیده شد تا توانایی‌های خارق العاده زنان را به نمایش گذارد. هرچند نقش مادرانه مریم به لحاظ زیست‌شناختی یک نمونه بی‌بدیل بود، اما نقش‌های مادرانه مریم در خانواده و جامعه می‌تواند تکرار شود تا زنان خالص و صدیق به مدد تعالی روحی خود، عقلانیتی مریم‌گونه را در خانواده و جامعه به نمایش گذارند؛ عقلانیت مادرانه‌ای که کمال مطلق الهی را پیش رو دارد، با خودبینی و خودخواهی در تعارض است، برکت و فراوانی را گسترش می‌دهد، ارتباط وجودی با خداوند صاحب اسماء نیک برقرار می‌کند، و به رفع محرومیت‌های مادی و معنوی نیازمندان می‌پردازد.

حضور اجتماعی مریم در جمع نمازگزاران مرد^۴ نیز به ضرورت حضور اجتماعی وی و سایر زنان اشاره می‌کند. تا خیر در جامعه عمل گسترش یابد.

۳- ملکه سبأ اسوه سیاست‌ورزی صلح‌طلبانه

در این قسمت شخصیت زمینی زنی بازخوانی می‌شود که می‌تواند نمونه‌های بسیاری داشته باشد زیرا نه به او وحی می‌شد و نه فرشتگان را ملاقات می‌کرد؛ بلکه حکمروای سرزمین متمدن یمن بود.

قرآن کریم از دو نظام حاکمیتی به تفصیل سخن گفته‌است:

۱. انبیاء: ۲۵

۲. وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ (انبیاء: ۹۱)

۳. إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون (انبیاء: ۹۲)

۴. وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَايِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ (۴۲) يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ (۴۳) آل عمران

(۱) حاکمیت فرعون مصر؛

(۲) حاکمیت ملکه سبا.

در اینجا مولفه‌های قرآنی این دو نظام حاکمیتی با یکدیگر مقایسه می‌شوند تا بتوان به این سوال پاسخ داد که

(اول) آیا قرآن حکمروایی زنان در عرصه سیاسی را امکان‌پذیر می‌داند؟

(دوم) آیا در قرآن حکمروایی سیاسی زنان ممدوح است؟

(سوم) ویژگی‌های عقلانیت زنانه در بالاترین سطح مدیریت اجتماعی چیست؟

در این قسمت به مقایسه یک حکمروایی ناپسند با یک حکمروایی پسندیده می‌پردازیم. قرآن کریم حاکمیت فرعون را به عنوان یک حکمروایی بد تقبیح می‌کند و حاکمیت بلقیس را به عنوان یک حکمروایی خوب تحسین می‌نماید.

۱. حاکمیت ناپسند فرعون) روش‌های حاکمیتی فرعون آمیزه‌ای از تکبر، تعزز،^۱ استکبار،^۲ استبداد^۳ و حق‌ستیزی^۴ بود. او با اشاعه سحر و خرافات،^۵ بر موج جهالت مردم سوار می‌شد، با ارباب و تحقیر، افراد تحت حاکمیتش را در موضع ضعف قرار می‌داد و قدرت خویش را فزونی می‌بخشید.^۶ اسرافکاری^۷ و تجمل‌طلبی فرعون عوامل دیگری بود که موجب گمراهی مردم از راه فلاح و رستگاری جمعی می‌شد^۸

۱. فَأَلْقُوا جِبَالَهُمْ وَعَصِيَهُمْ وَقَالُوا بَعْزَةَ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ (شعراء: ۴۴)

۲. قَالَ فِرْعَوْنُ أَنَّمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آدُنْ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرُتُمْوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ (اعراف: ۱۲۳)

۳. وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ إِلَى إِلَهِي مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ (قصص: ۳۸)

۴. كَذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلُّ كَاثِرٍ ظَالِمِينَ (انفال: ۵۴)

۵. وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ فَقَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ (اعراف: ۱۱۳)

۶. وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ (۵۱) أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يُكَادُ يَبِينُ (۵۲) فَلَوْلَا أَلْفِي عَلَيْهِ أَسْوَرةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ (۵۳) فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَّاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ (۵۴) زحرف

۷. فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّه لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ (يونس: ۸۳)

۸. وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ (يونس: ۸۸)

و ایشان را به هلاکت می‌افکند.^۱ فرعون تا جایی پیش رفته بود که خود را صاحب اختیار مردم معرفی می‌کرد و مدعی ربوبیت بر افراد جامعه بود.^۲ وی در نهایت عجب و غرور^۳ طریق طغیانگری را می‌پیمود.^۴ حاکمیت سیاسی فرعون با حيله‌گری،^۵ تفرقه‌انگیزی و فسادگستری همراه بود زیرا او نه فقط نسبت به مردم جامعه خود، برتری‌طلبی پیشه کرده بود، بلکه ادعای برتری بر همه جهانیان داشت^۶ همچنین خطاپیشگی فرعون و اطرافیانش^۷ زمینه بی‌رحمی و قساوت نسبت به مردم^۸ را فراهم می‌کرد.

۲. حاکمیت پسندیده بلقیس (قرآن کریم برخلاف گزارش‌های پراکنده‌ای که از حاکمیت سیاسی فرعون می‌دهد، حاکمیت سیاسی بلقیس را در منظومه‌ای منسجم گزارش می‌کند؛ منظومه‌ای که عقلانیت و قدرتی مادرانه را به نمایش می‌گذارد؛ شاید خداوند حکیم قصد داشته یک منظومه حاکمیتی موفق را در قالب سیاست‌ورزی‌های مهرآمیز زنانه تبیین نماید؛ ذیلاً به بازخوانی شاخصه‌های چنین حاکمیتی می‌پردازیم:

بلقیس ابتدا همچون مردم تحت حاکمیتش، خورشیدپرست و گمراه بود،^۹ اما با وجود قدرت عظیم و احاطه کامل بر امور مملکت،^{۱۰} خودمحور و حق‌ستیز نبود، بلکه در مقابل حق نرمش داشت و از عناد و لجاجت اجتناب می‌ورزید. هنگامی که هدهدی نامه سلیمان را به ملکه سبا رساند وی بدون سرکشی و حق‌ستیزی، و نیز بدون تکبر نسبت به اطرافیانش، در عین

۱. يَفْتَدِمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمُرْجُومُ (هود: ۹۸)

۲. فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (نازعات: ۲۴)

۳. وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرَخًا لَعْلَى أَبْلُغُ الْأَسْنَابَ (۳۶) أَسْنَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ كَاذِبًا وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِفِرْعَوْنَ سُوءُ عَمَلِهِ وَصَدُّ عَنِ السَّبِيلِ وَمَا كَيْدُ فِرْعَوْنَ إِلَّا فِي تَبَابٍ (۳۷) غافر

۴. أَذْهَبًا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى (طه: ۴۳)

۵. فَتَوَلَّى فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَى (طه: ۶۰)

۶. إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُدْبِحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ (قصص: ۴)

۷. فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِبِينَ (قصص: ۸)

۸. كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ (ص: ۱۲)

۹. وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنُ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ (نمل: ۲۴)

۱۰. إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (نمل: ۲۳)

شفافیت، ایشان را از نامه‌ای که از شخص بخشنده‌ای به او رسیده بود، خبردار کرد.^۱ بلقیس به علت ویژگی‌های زنانه‌اش شخصیتی متصلب و خودمحور نداشت، بلکه انسانی پویا بود که حفظ ارزش‌ها بیش از حفظ قدرت برایش اهمیت داشت. وی عقلانیتی سیاسی را به نمایش گذاشت که برخلاف اقتدارگرایی حق‌ستیزانه فرعون، حق‌طلب و ارزش‌مدار بود. ملکه سبا بدون هراس از به خطر افتادن موقعیتش، دعوت سلیمان به پرستش خدای رحیم و رحمان را کتمان نکرد بلکه به اطلاع اطرافیان‌ش رساند،^۲ زیرا به علت عقلانیت مادرانه‌اش، به اسماء جمالی خدای رحمان و رحیم تمایل داشت، از این رو پیام رحمانی خداوند برایش بسی دلنشین بود.

عقلانیت مادرانه بلقیس چنین ایجاب می‌کرد که حتی در جایگاه حاکمیتی، بدون تعصب نسبت به عقاید و روش‌های باطل، ارزش‌های حقانی را با آغوش باز بپذیرد هرچند این گشودگی، قدرت‌ش را به مخاطره اندازد. برخلاف فرعون (که به ستیز با پیامبر پرداخت و اطرافیان‌ش را نیز با روشی مستبدانه مجبور به مقابله با حق کرد) ملکه سبا در روشی تعاملی (که ویژگی عقل زنانه است) از اطرافیان‌ش خواست تا او را در خرد جمعی‌شان مشارکت دهند. بلقیس به جای سیاست‌ورزی خودمحورانه و فرعونی، نظر مشاورانش را جویا شد،^۳ و سپس با قاطعیت نظرش را اعلام کرد؛ قاطعیتی که برخلاف فرعون، حاصل خودمحوری، ستیزه‌جویی، و اقتدارطلبی‌اش نبود بلکه براساس خرد جمعی، حق‌محوری، صلح‌طلبی، و مصالح جمعی شکل می‌گرفت.

بلقیس به خوبی می‌دانست که نزاع او با قدرت سلیمانی، نتیجه‌ای جز نابودی مردم و سرزمینش ندارد از این رو با پیشنهاد مشاوران جنگجوییش مخالفت کرد؛ صاحب تفسیر نمونه این نحوه برخورد بلقیس را دلیل ترسو بودنش می‌داند^۴ درحالی‌که دلسوزی مادرانه بلقیس اجازه نمی‌داد حاصل زحمات مردمی را که از مملکتی بیابانی، سرزمینی حاصلخیز و پر نعمت ساخته بودند، به باد دهد. بلقیس دستور داده بود در سرزمین یمن که مانند عربستان فاقد نهر بود و سیل‌های ویرانگری در آن‌جا به راه می‌افتاد، سد عرم ساخته شود

۱. قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ (نمل: ۲۹)

۲. إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (نمل: ۳۰)

۳. قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُون (نمل: ۳۲)

۴. مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ذیل آیات ۳۴ و ۳۵ سوره نمل

تا سیلاب‌ها در مخزن‌های بزرگ ذخیره شوند و مردم از قحطی نجات یابند.^۱ وی با این سیاست عمرانی به اختلافاتی که مردم بر سر آب داشتند، خاتمه داد و آرامش و آبادانی را بر جامعه حاکم کرد... به این ترتیب که مردم یمن در اطراف سد عرم باغ‌هایی سرسبز ایجاد کرده بودند.^۲ سیاست‌های توسعه‌آفرین، صلح‌طلبانه، و امنیت‌گسترانه‌بلقیس موجب شد قلمرو حکومتش تا شمال جزیره العرب امتداد یابد.^۳

با وجود آن که مشاوران ملکه سبا توان جنگی بالایی مطمئن داشتند،^۴ اما وی در جمله‌ای حکیمانه به ایشان گفت «هنگامی که پادشاهان داخل سرزمینی شوند آن را تباه می‌کنند و عزیزانش را به ذلت دچار می‌نمایند.»^۵ و به این ترتیب ایشان را از جنگ و خونریزی منصرف کرد. قرآن کریم این عبارت بلقیس به عنوان بهترین راهبرد سیاسی تأیید فرموده است.

بلقیس متناسب با عقلانیت زنانه‌اش، سیاستی مادرانه یعنی سیاستی عطف‌آفرین و زیبایی‌شناسانه اعمال کرد؛ یعنی هدیه‌ای نزد سلیمان فرستاد و منتظر شد واکنش او را در مقابل این سیاست مهرورزانه ببیند.^۶ سلیمان به قاصد بلقیس گفت آیا می‌خواهید مرا با مالی اندک یاری کنید؟ بدانید خیری که خدا نصیب من کرده بهتر از چیزهایی است که به شما ارزانی داشته، بنابراین هدیه‌تان مایه شادمانی من نمی‌شود بلکه این شماست که به هدیه‌تان شادمان هستید.^۷ سپس سلیمان، بلقیس را به لشکرکشی و اخراج از سرزمین سبا تهدید نمود،^۸ و به اطرافیان‌ش فرمود، تخت شاهی ملکه را نزد من آورید،^۹ و دستور داد شکل تخت را تغییر دهند تا هوش و فراست ملکه سبا را بیازماید.^{۱۰} هنگامی که ملکه به درگاه

۱. بی‌آزار شیرازی، ۱۳۹۳ش: ۳۳۲

۲. ابن خلدون، ۱۳۶۳ش: ۴۹/۱

۳. همان: ۲۹۹

۴. قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأَوْلُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ (نمل: ۳۳)

۵. قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذَلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (نمل: ۳۴)

۶. وَإِنِّي مَرْسَلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمِ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (نمل: ۳۵)

۷. فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمَدُّونَنِي بِمَا لَمْ آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ (نمل: ۳۶)

۸. ارْجِعِ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذَلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ (نمل: ۳۷)

۹. قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (نمل: ۳۸)

۱۰. قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَّا يَهْتَدُونَ (نمل: ۴۱)

سلیمان آمد به او گفته شد آیا تخت شاهی تو همین است؟ و او پاسخ داد گویی همین است؛ ما از قبل آگاه شده بودیم و تسلیم حقیقت بوده‌ایم.^۱ به این ترتیب بلقیس با دقت و زیرکی زنانه‌اش، ویژگی‌های عقلانیت سیاسی یک حکمروای هوشمند را به نمایش گذارد و نشان داد پذیرش حقیقت از جانب او بدون تعمق و ارزیابی دقیق نبوده‌است.

ملکه سبا پس از آگاهی از دین حق ایمان آورد، از گذشته‌اش ابراز ندامت کرد و از همراهی با سلیمان سخن گفت. البته او نگفت من تسلیم و تابع سلیمان شده‌ام بلکه از واژه معیت استفاده کرد و گفت من همراه با سلیمان در مقابل الله که پروردگار جهانیان است، تسلیم گشته‌ام.^۲ به این ترتیب اسلام آوردن ملکه سبا و قومش، آن‌ها را از عذاب‌هایی که بر سر قوم ثمود و لوط آمده بود، رهانید.

مقایسه شیوه حکمرانی فرعون و بلقیس، مقایسه میان حاکمیت جبارانه و جنگ‌طلبانه، با حاکمیت مهرورزانه و صلح‌طلبانه است و بسیار جای تأمل دارد که خداوند سیاست‌ورزی مهرورزانه، حق‌طلبانه، و مسالمت‌جویانه را در قالب حکمروایی یک زن به نمایش می‌گذارد تا نشان دهد که نه فقط زنانگی با عقلانیت و مدیریت سیاسی در تعارض نیست، بلکه مردان حاکم نیز اگر خواهان امنیت و حسن عاقبت جامعه‌شان باشند باید عقلانیتی مهرورزانه از نوع عقلانیت زنانه را در پیش گیرند زیرا عقلانیت زنانه مظهر صفات رحمانی خداوند است. بلقیس در مدیریت سیاسی جامعه، از تکبر و تعزز فرعون می‌برد و همین امر موجب شد تا وی و جامعه تحت فرمانروایی‌اش در مقابل حق، سر تسلیم فرود آورند؛ برخلاف فرعون که جبارانه مردم را به پرستش خویشتن فرا می‌خواند.

ملکه سبا برای سلیمان هدیه فرستاد درحالی که فرعون در مقابل موسی به سحر و جادو متوسل شد. ملکه سبا اطرافیانش را به مشاوره دعوت می‌کرد و هنگامی که با جنگ‌طلبی ایشان مواجه می‌شد آنان را از خشونت برحذر می‌داشت. درحالی که فرعون اطرافیانش را با ترساندن از مجازات‌های سنگین به اطاعت از خود وامی‌داشت. ملکه سبا برخلاف فرعون تحقیر مردم را دست‌مایه اقتدارطلبی خود قرار نمی‌داد بلکه با روشی مادرانه به حفظ و

۱. فَلَمَّا جَاءَتْ قَبِيلَ أَهْكَذَا عَرَّضُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ (نمل: ۴۲)

۲. قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (نمل: ۴۴)

بالندگی مادی و معنوی مردم اهتمام داشت؛ حتی اگر این بالندگی به قیمت از دست دادن اقتدارش تمام می‌شد. حکمروایی بلقیس، خضوع در برابر حق و صداقت را به نمایش می‌گذارد اما حاکمیت سیاسی فرعون در قرآن مظهر طغیانگری، حيله‌گری و گمراه‌کنندگی بوده است. عقلانیت سیاسی بلقیس با تکریم دیگران همراه بود و اثری از خودبرتربینی، اقتدارطلبی و بی‌رحمی نداشت درحالی‌که فرعون با سیاست‌های تفرقه‌انگیز به دنبال گسترش اقتدارش در روی زمین بود. ملکه سبا خود را کارگزار مردم معرفی می‌کرد اما فرعون خود را صاحب‌اختیار مردم می‌دانست. و سرانجام این سیاست مهرورزانه ملکه سبا بود که به همراهی با سلیمان در طریق حق انجامید و جامعه را به سعادت دنیوی و اخروی رهنمون شد؛ بدون آن که نزاعی ویرانگر درگیرد.

منظومه حکمرانی بلقیس حاکی از درایت و کیاست یک عقلانیت زنانه است که حق‌طلبی و فضیلت‌مداری از مقومات آن می‌باشد؛ این منظومه حکمرانی یکپارچه، یگانه‌گفتمان سیاسی است که قرآن به تفصیل آن تبیین کرده و مورد تجلیل قرار داده‌است؛ گفتمانی جمالی و محبت‌مدارانه که اقتداری نرم و مدارانه را به تصویر می‌کشد.

روایت قرآنی ملکه سبا به مخاطبان می‌آموزد که همراهی سیاست‌گذاری‌های زنانه با سیاست‌گذاری‌های مردانه در حاکمیت‌های ملی و جهانی، به تلطیف روابط انسانی و برقراری صلح در سطحی کلان خواهد انجامید.

منابع

- قرآن کریم

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *تاریخ العبر*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم، *باستان‌شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ هفتم، ۱۳۹۳.
۳. صانع پور، مریم، *عقلانیت در روایتی زنانه (گفتمان غربی)*، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۸.
۴. نیچه، فردریش، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۵.
۵. مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

6. O'Neil, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989.
7. Lloyd, Genevieve, *The Man of Reason: "male" and "Female" in Western Philosophy*, London: Routledge, 1993.
8. Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, The Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, 1984.
9. Aquinas, Thomas, *Summa Theologia*, trans. Fathers of English Dominican Province, Westminster, MD: Christian Classics, 1981.
10. Anderson, Pamela Sue, *A Feminist Philosophy of Religion*, Black Well, 1998.
11. Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, Trans. Norman Kemp Smith, London: MacMillan, 1950.
12. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford University Press, 1977.



Studying about what art is and the System of Hierarchy of Arts in the Qur'an based on Kant's aesthetics

Zohre Emadodin¹

Faride Afarin²

1. Master's student of Art Research, Faculty of Art, Master's student of Art Research, Faculty of Art, Master's student of Art Research, Faculty of Art, Semnan University, Iran. zohreh.emad@semnan.ac.ir.

2. Asso Associate Professor of Art Research Department, Faculty of Arts, Semnan University, Iran ciate Professor, Semnan University, Iran. afarin.farideh@gmail.com

Doi: 10.22034/iscw.2023.713491

Orgina

Research

Received:

2022-02-27

Accepted:

2023-09-16

Keywords:

Aethetics,
what is art?
Philosophy
of art,
System of
arts. Kant.
Quran.

Abstract: What opinion does the Qur'an have about art and the position of the artist, and what classification does it provide regarding the hierarchy of arts? To answer this question, we need a measurement. We have chosen this criterion since the 18th century, which is rightly called the century of taste. Everyone in the field of aesthetics believes that the special issues of this field are being formed in this century. We learn to discuss the problems of each field from its experts and we use it in a descriptive-analytical way to look and get a perspective in the Qur'an. The result of looking through Kant's glasses is that Kant's classification of fine arts includes the art of speech, poetry and oratory, visual arts, plastic art (sculpture and architecture) and painting (garden arrangement and decoration), the play of sensual affection and music. And art is the play of colors, the combined arts of drama-dance. The Qur'an's classification of arts includes the art of words and verses, which is verbal art, the art of seeing and hearing, the art of eloquence, the art of painting and illustration, and manual arts also fine art, which include carpentry, architecture, the arts related to making armor and fabric decorations, and in the next stage, sculpture. Kant considers the criterion of importance to be the free play of understanding and imagination, which is based on form. Such works of art are also divided in terms of expressing ideas. It seems that the expression of ideas is important in the Quran, which is derived from moral concepts. In this section, the importance of verbal arts, with this emphasis, are at the top of the hierarchy of arts.

مطالعه درباره چستی هنر و سلسله مراتب هنرها در قرآن بر اساس

زیباشناسی کانت

فریده آفرین^۲

زهرا عمادالدین^۱

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد پژوهش هنر دانشکده هنر، دانشگاه سمنان، ایران،
zohreh.emad@semnan.ac.ir

۲. دانشیار گروه پژوهش هنر دانشکده هنر، دانشگاه سمنان، ایران. afarin.farideh@gmail.com.

DOI: 10.22034/iscw.2023.713497

چکیده: قرآن چه نظری درباره- هنر دارد و چه دسته‌بندی در باب سلسله مراتب هنرها ارائه می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش به معیار سنجش نیاز داریم. از قرن هجدهم که به درستی قرن ذوق نامیده شده این معیار را انتخاب کردیم همگان در حوزه زیباشناسی بر این باور هستند که مسائل خاص این حوزه در این قرن شکل گرفته‌اند. رای نگرستن و بدست آوردن زاویه دید در قرآن از آن به روش توصیفی-تحلیلی بهره می‌جوییم. کانت معیار اهمیت هنرها را دخالت در بازی آزاد فاهمه و تخیل می‌داند که مبتنی بر فرم است. همچنین آثار هنری از لحاظ بیان ایده‌ها نیز تقسیم بندی می‌کند. به نظر می‌رسد در قرآن هم بیان ایده‌ها اهمیت دارد که برگرفته از مفاهیم اخلاقی است. نتایج این نگرستن از پشت عینک کانتی این است که دسته-بندی کانت از هنرهای زیبا شامل هنر سخنوری شعر و خطابه، هنرهای تجسمی، هنر پلاستیک (پیکره تراشی و معماری) و هنر نقاشی (بوستان آرای و دکوراسیون)، بازی تاثرات حسی و موسیقی و هنر، بازی رنگها، هنرهای ترکیبی درام-آوا-رقص است. دسته بندی قرآن از هنرها شامل هنر در واژگان و آیات که هنر کلامی ست، هنر دیدن و شنیدن، هنر فصاحت، هنر نقاشی و تصویری و هنرهای دستی و زیبا شامل نجاری، معماری، هنرهای مربوط به ساخت زره و تزئینات پارچه و در مرحله بعد مجسمه‌سازی است. در بیان ایده و روح و اهمیت هنرهای کلامی با این تأکید در صدر جدول سلسله مراتب هنرها کانت و قرآن علیرغم تفاوت‌های خاص با هم اشتراک دارند.

صص:

۱۴۰-۱۲۷

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

زیباشناسی،

چستی هنر،

فلسفه هنر،

نظام سلسله مراتب

هنرها،

کانت.

مقدمه

نقد سوم کانت از جنبه‌های متنوعی قابل بررسی است که چندی از آن‌ها شامل جایگاه تماشاگر در رویارویی با پدیده یا اثر هنری، تجربه زیباشناختی صرف او و شرایط رقم زنده‌ی این تجربه (زیباشناختی)، حکم زیباشناختی و نیز امر والا و ارتباط آن با امر زیبا، همچنین مبحث نبوغ و هنرمند نابغه و مباحثی درباره ایده‌های زیباشناختی و دخیل شدن آن در آفرینش اثر و بحث نمادها در اثر هنری است. به واسطه‌ی این مطالب بر این باور هستیم که نقد سوم بستری برای حوزه‌ی مستقل زیباشناسی و نیز فلسفه هنر با تمرکز بر نبوغ و چیستی اثر هنری و آفرینش هنری فراهم می‌آورد. در بخش اول چیستی هنر، و نیز سلسله‌مراتب هنرها از منظر کانت ارائه می‌شود. در بخش دوم هم همین مباحث از منظر قرآن مطالعه می‌گردد. در بخش دوم قصد این است که به حدود تعریف قرآن از هنر نزدیک شویم. پیرامون سلسله مراتب هنرها تقسیم‌بندی مبتنی بر آیات قرآن ارائه دهیم. معیار سنجش مباحث استتیک کانت است. در باب این عنوان که مباحث فلسفه هنر کانتی را به عنوان معیار در قرآن جستجو می‌کند در مقام پیشینه پایان‌نامه و مقاله مجزایی نوشته نشده است. با این حال منابع نزدیک به هدف تحقیق عبارت است از:

- جامه‌بزرگی، محمدجعفر (۱۳۹۱) در مقاله‌ی «با عنوان درآمدی بر خوانش مفهوم امر والا از دیدگاه فلسفه و عرفان اسلامی، نخست به تبیین صفات جمال و جلال الهی از سه منظر فلاسفه، عرفا و قرآن پرداخته است و سپس به امر والا در حکمت قرآنی توجه کرده است. پرداختن به دیدگاه عرفا بخش اصلی این تحقیق را به خود اختصاص داده است حال آن‌که در پژوهش پیش روی این نظرگاه مورد توجه پژوهشگر نیست. تمرکز پژوهش پیش رو بر آرای یک زیباشناس یعنی کانت به عنوان ملاک سنجش و ارزیابی در تحلیل نگاه قرآن به استتیک متمرکز است.

- خرقانی، حسن (۱۳۸۷) در مقاله‌ی «مفاهیم زیبایی شناختی در قرآن»، به بررسی واژه‌هایی پرداخته است که در قرآن از لحاظ معنایی به واژه‌ی زیبا دلالت می‌کنند و تفاوت‌های آن‌ها را با توجه به موارد کاربرد آن‌ها در آیات بیان کرده است. وی همچنین پدیده‌های زیباشناختی را در ذیل بخش‌هایی دسته‌بندی کرده است. محقق در این پژوهش

به نشانه‌های زیبایی در قرآن بیشتر در وادی لفظ توجه کرده است حال آن که در پژوهش حاضر پرداختن به حوزه‌ی لفظ چندان راه‌گشا نیست.

خرقانی، حسن (۱۳۸۷) در پژوهشی با عنوان «تضادها و تقابل‌های هنری در قرآن کریم»، در پی شناسایی کاربرد تضادها و تقابل‌های ادبی گسترده در قرآن است و برخی نکات تفسیری و زیباشناختی آن را هم بررسی می‌کند. پرداختن به وجوه ادبی قرآن و زیبایی‌های فرمال آن هدف نیست و تنها بخشی از تحقیق پیش رو به هنرهای کلامی یا هنرهای مرتبط با قرآن، اختصاص می‌یابد.

سیدی، سید حسین. خلف، حسن (۱۳۹۲) در مقاله خود با عنوان «تحلیل زیباشناختی تصویرهای هنری در قرآن (مطالعه‌ی موردی سوره فصلت)»، تصاویر هنری خلق شده توسط آیات قرآن و واکاوی در عناصر و اهداف این صحنه‌پردازی‌های قرآنی را بررسی می‌کند.

یاقوتی، سپیده (۱۳۹۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود، با عنوان تعاملات زیبایی‌شناسی و تصویرگری هنری قرآن با تکیه بر آیات منتخب سوره الرحمن، با رویکردی زیباشناسانه و با توجه به مفاهیم تصویرپردازی هنری و مولفه‌های نقد جدید، زیبایی‌های متن قرآنی را می‌کاود. این پژوهش به ماهیت تصویرسازانه کلام خدا در آیات سوره الرحمن اشاره دارد. در حالی که جامعه آماری پژوهش حاضر بر کل سوره‌های مکی و مدنی متمرکز است.

کانت و سلسله مراتب هنرها

کانت فیلسوف عصر روشنگری ناقد تجربه‌گرایی و عقل‌گرایاست. متفکری که برای عقل توانایی سنجش کردن خود را در نظر می‌گیرد و شخصی ست که در سنین بالا این انعطاف را دارد که آنچه در نقد اول نوشته است در نقد سوم که مبنای بررسی این مقاله است بازنگری کند و همه آنچه را فراهم کرده است از نو بنا کند. او در نقد سوم هنر را در ۳ مرحله تشریح می‌کند، در مرحله‌ی نخست، هنر از دید کانت عملی سازنده^۱ است که بر پایه‌ی هدفی عقلی استوار است. در واقع «کانت در ابتدا از واژه‌ی هنر در معنایی عام‌تر از هنرهای زیبا استفاده می‌کند و آن را به واژه‌ی یونانی‌تخنه نزدیک می‌کند. در این راستا

معتقد است، نخست‌هنر با قصد، هدف و نوعی غایت تولید می‌شود و از فعالیتِ غریزی حیوانات (مانند لانه‌سازی زنبور عسل) متمایز است و مقصود از هنر، اثرباشی است که با اختیار یعنی از طریق اراده‌ای که عقل را مبنای فعالیت خود قرار می‌دهد، همراه است. «کانت، ۱۳۹۶: ۲۳۷). بنابراین هنر را دارای هدف و غایت می‌داند و آن را جزئی از طبیعت قلمداد نمی‌کند و در این باره توضیح می‌دهد که: «هنر متمایز است از طبیعت، همانطور که ساختن (facere) متمایز است از عمل کردن^۱ یا کار کردن^۲، به طور کلی، و همانطور که محصول، یا نتیجه‌ی اولی به مثابه اثر (opus) متمایز است از محصول دومی به مثابه معلول (effectus)» (همان). به عبارت دیگر، کانت زیبایی طبیعی را بالاتر از زیبایی هنری می‌داند «طبیعت از آن جهت زیباست که شبیه هنر باشد و هنر زمانی زیبا جلوه می‌کند که شبیه طبیعت باشد. درباره زیبایی طبیعی و زیبایی هنری به طور کلی می‌توان گفت: زیبا چیزی است که تنها در داوری خوشایند است؛ هنر باید همچون طبیعت جلوه کند با وجودی که از هنر بودن آن آگاهیم.» (همان: ۲۴۲).

از طرفی دیگر کانت در مرحله‌ی دوم، هنر را از علم جدا می‌داند و به شکلی عمیق‌تر به تعریف مفهوم هنر می‌پردازد: «کاری که بتوانیم انجام دهیم به محض اینکه فقط بدانیم چه کاری باید انجام داد و بنابراین معلول مطلوب را به قدر کافی بشناسیم، دیگر هنر نامیده نمی‌شود. فقط چیزی که انسان، حتی اگر آن را کاملاً بشناسد، باز هم مهارت انجامش را ندارد به هنر تعلق دارد» (کانت، ۱۳۹۶: ۲۳۸). در این جا کانت دانایی و توانایی در هنر را متمایز می‌کند. به عنوان نجار یا بافنده (تخنه) یا نقاش (هنر زیبا) بلد است می‌داند مراحل ساختن یک صندلی و خلق اثر هنری مثل تولید نقاشی از صورت یا پرتره چیست، اما نمی‌تواند بسازد خلق کند بیافریند. هنر، محصولی جدا از ایده‌های ذهنی نیاز است که باید مادی و مشاهده‌شدنی باشد. مهارت و توانایی تولید اثر هنری برای کانت بسیار مهم است. در این میان صنعت کار و هنرمند نمی‌تواند بگوید ایده‌هایی در سرم دارم پس هنرمندم. اثر هنری واسطه‌هایی است برای اثبات هنرمندی او. هنرمند محصولی دارد همانگونه که طبیعت محصولات زیبا و صنعت خود را بی‌چشم داشت به ما ارزانی می‌کند. اکنون زمان آن رسیده

1. Doing/ faire

2. Acting/ agir

است به دقت صنعت و هنر را جدا کنیم. در هنر زیبا (نه تخته) که ایده‌های زیباشناختی بیان می‌شوند و در تخته نیازی به ایده‌ها و به روح‌افزایی آن نداریم تا مانند هنر زیبا دیگران بتوانند با ما با اتکا به عملکرد حس مشترک هماهنگ شود. در حقیقت هماهنگی قوای ما را حس کنند. اگر صنعت استاد به شاگرد منتقل شود و نه موهبت و نبوغش بلکه تکنیک‌اش در این صورت تظاهر و تکلف دامن هنر را می‌گیرد (کانت، ۱۳۹۶: ۴۹: ۲۵۷-۲۵۸).

از يك طرف اساس و بن‌مایه‌ی نظر کانت در هنر نیز همچون زیبایی، بر تأمل بر فرم است و بعد هماهنگی قوای هنرمند در هنرش به ثمر می‌نشیند و هنرمند با نیروهای طبیعت هماهنگ است و با توجه به آن اثر ارزش و اصالت پیدا می‌کند، از طرفی کانت علاوه بر طبیعت، بر بیان ایده‌های زیباشناختی نیز تأکید دارد و هنر را بیانگر معرفی می‌کند و طبقه‌بندی خود را نیز بر اساس بیانگری انجام می‌دهد و می‌نویسد: «زیبایی (خواه زیبایی طبیعی خواه زیبایی هنری) را می‌توان به طور کلی، بیان ایده‌های زیباشناختی نامید؛ با این تفاوت که در هنر زیبا این ایده باید توسط مفهومی از عین ایجاد شود. پس اگر بخواهیم هنرهای زیبا را تقسیم‌بندی کنیم هیچ اصل مناسب‌تری، -لااقل بر سبیل آزمایش، از تمثیل هنر با نحوه‌ی بیانی که آدمیان در سخن به کار می‌برند تا نه فقط مفاهیم بلکه حس‌های شان را نیز هرچه کامل‌تر به یکدیگر منتقل کنند- نمی‌توان برگزید» (کانت، ۱۳۹۶: ۲۶۱).

این بیانگری از دید کانت در مورد تک تک هنرها یکسان نیست، بلکه هر هنری به شیوه‌ی خاص خود بیانگری می‌کند. با شرح این توضیحات اولیه به معرفی طبقه‌بندی هنرها از دیدگاه کانت می‌پردازیم. کانت هنرها را به سه دسته‌ی اصلی تقسیم می‌کند و در کنار این سه دسته، به یک دسته هنر ترکیبی نیز می‌پردازد. بر این اساس هنرهای زیبا به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- هنرهای سخنوری¹

۲- هنرهای تجسمی²

۳- هنر بازی تاثرات حسی³

هر کدام از دسته‌های بالا خود دارای زیر مجموعه‌هایی به شرح زیر هستند.

۱- هنر سخنوری: به دو دسته‌ی شعر و خطابه تقسیم می‌گردد.

۲- هنرهای تجسمی: شامل هنرهای پلاستیک که خود به دو دسته‌ی پیکره تراشی و معماری تقسیم می‌شود و هنر نقاشی در معنای گسترده که خود به سه دسته‌ی هنر ترسیم طبیعت و هنر آرایش فرآورده‌های طبیعت و دکوراسیون داخلی تقسیم می‌گردد.

۳- هنر بازی تاثرات حسی: که شامل موسیقی و هنر بازی رنگ‌ها می‌شود.

۴- هنرهای ترکیبی: به سه دسته‌ی درام (ترکیبی از خطابه و نمایش ابژه‌ها)، آواز (ترکیبی از موسیقی و شعر) و رقص (ترکیبی از موسیقی و بازی) تقسیم می‌گردد. در این تقسیم‌بندی، هنرهای سخنوری در انتقال افکار نقش دارند، هنرهای تجسمی، شهوها را منتقل کرده و هنرهای بازی تاثرات حسی از طریق حواس و احساسات را به صورت خود-آشکار و بلاواسطه منتقل می‌کنند.

هنر شعر و خطابه

کانت بر اساس سیر حسی که به مفهوم منجر می‌شود، شعر را در رتبه‌ی نخست دسته بندی خود قرار می‌دهد و در مقابل خطابه را در رتبه‌ی آخر می‌گذارد چون معتقد است این هنر به دنبال فریب دادن مخاطبان از سمت حقیقت است، به گونه‌ای که با این عمل توانایی حکم کردن را از آنها می‌گیرد و تمام توجه را به سمت خطیب می‌کشاند. او در فقره‌ی ۵۱ کتاب نقد قوه‌ی حکم در این باره می‌نویسد: «وقتی با قوانین مدنی، با حقوق اشخاص منفرده، یا با تعلیم و تربیت دیرپای اذهان مردم در جهت معرفتی دقیق و رعایت آگاهانه‌ی وظیفه -

1 . Arts of Speech

2 . Formative Arts

3 . Art of the Play of Sensations

شان سروکار داشته باشیم زینده‌ی چنین کار خطیر نیست که اجازه دهد کمترین اثری از تجمل مطایبه و تخیل مشهود باشد تا چه رسد به استفاده از هنر مجاب کردن و اغوای مردم به نفع یک شخص» (کانت، ۱۳۹۶: ۲۷۰). از سوی دیگر، کانت شعر را اینگونه معرفی می‌کند: «شعر عبارت است از هنر هدایت بازی آزاد قوه‌ی متخیله چنانکه گویی مشغله‌ای جدی از فاهمه‌است. به طوریکه شاعر در شعرش، خوراکی برای فاهمه فراهم می‌کند و با متخیله به مفاهیم‌اش حیات میبخشد.» (همان: ۲۶۲). اما جدای از این‌ها شعر دارای دو خصلتی است که کانت در تعریف هنرهای زیبا به آن اشاره کرده است. به همین دلیل در رتبه‌ی نخست قرار دارد. این دو خصلت عبارت است از بی‌غایتی و مزدور نبودن، یعنی از هر قید و بندی رها و آزاد بودن و تعلق خاطر نداشتن به سبب دریافت مزد و روزی. «نخست اینکه چون کار مزدوری نباشد و سپس اینکه علیرغم اشتغال ذهنی، غایتی در میان نباشد.» (همان: ۲۴۲). برای کانت، شعر وسیله‌ای برای بیان اخلاقیات است و از تأثرات حسی صرف و صورتهای الگووار فاصله‌ی قابل توجهی دارد؛ همچنین نظرگاه‌هایی را در برابر چشم می‌گشاید که طبیعت در صورتهای خود به دست نمی‌دهد. یعنی طبیعت خودی خود تخیل (فانتزی) و صور علمی تخیلی نمی‌آفریند. در همین راستا از آنجایی که شعر می‌تواند طبیعت را طوری نشان دهد که شرایط جهان اخلاقی آرمانی و بی‌نقص آشکار شود، می‌تواند در خدمت علایق عقل باشد و همچون طرح یا واسطه‌ای باشد که عقل جهان را با آن نمایش دهد.

بنابراین کانت در دسته بندی خود بی‌ارزش‌ترین و با ارزش‌ترین هنرها را در قالب هنرهای گفتاری در کنار هم قرار می‌دهد.

هنر تجسمی (نقاشی در معنای گسترده)

کانت این دسته از هنرها را پس از شعر قرار می‌دهد زیرا معتقد است «محتوای آنها حاوی مفهوم بیشتری است و به همین دلیل فاهمه را با تعیین بیشتری به‌بازی با تخیل وا می‌دارد. (منبع) او از بین هنرهای تجسمی نقاشی را ارج می‌نهد زیرا معتقد است که نقاشی «به مثابه هنر، طراحی شالوده‌ی سایر هنرهای تجسمی است و بخشی به این دلیل که ژرفتر می‌تواند در منطقه‌ی ایده‌ها نفوذ کند و میدان شهود را، متناسب با آنها، بیش از سایر هنرها

گسترش دهد.» (کانت، ۱۳۹۶: ۲۷۵). همچنین در کتاب نقد قوه‌ی حکم کانت هنر نقاشی را به هنر ترسیم طبیعت یعنی نقاشی به معنای اخص و هنر بوستان آرایه تقسیم می‌کند؛ و هنر بوستان آرایه را تزئین زمین با گل‌ها، بوته‌ها، درختان و برکه‌ها که با آرایشی متناسب و متفاوت، طبیعت را در نظر بیننده نشان می‌دهد، تعریف می‌کند. (کانت، ۱۳۹۶: ۲۶۵). در واقع کانت هنر نقاشی را به سه دسته‌ی نقاشی به معنای اخص، بوستان آرایه و دکوراسیون داخلی تقسیم می‌کند و نقاشی به معنای اخص را در رتبه‌ی اول قرار می‌دهد زیرا آن را نمودی مجازی از بُعد جسمانی قلمداد می‌کند. هرمان پرت^۱ در این باره می‌نویسد: «بوستان‌آرایه در دسته‌ی دوم قرار می‌گیرد، همراه با نقاشی به مثابه گرافیک. به نظر می‌رسد که برای کانت، باغ تنها با حس بینایی سر و کار دارد و بویایی یا شنوایی، چنانچه در نظریه بوستان‌آرایه‌چینی و انگلیسی مشاهده می‌شود، هیچ نقشی در این میان ندارند.» (Parret, 1998:254). به غیر از نقاشی و بوستان‌آرایه، دسته‌ی دیگری نیز به نام دکوراسیون یا تزئینات داخلی وجود دارد که تنها وجه تشابه‌اش با دو هنر دیگر در دیدن و ایجاد بازی متقابل متخیله و فاهمه است. کانت به شکل غیر مستقیم در این باره می‌نویسد: «حکم ذوقی درباره‌ی هر آنچه در این هنرهای متنوع زیباست همیشه به یک نحو ایجاب می‌شود، یعنی فقط درباره‌ی صورتها (بدون هیچ نسبتی با غایتی) آنطور که خود را به چشم عرضه می‌کنند بر حسب تأثیری که بر قوه‌ی متخیله می‌گذارند، حکم می‌کند» (کانت، ۱۳۹۶: ۲۶۶). بنابراین دکوراسیون و هنرهای تزئینی دارای ارزش بسیار کمتری نسبت به دو هنر دیگر این دسته هستند.

هنرهای تجسمی (پلاستیک : پیکره تراشی و معماری)

گفته شد که در دیدگاه کانت، هنر زمانی هنر است که به طبیعت میل کند، بنابراین در مورد هنرهای تجسمی که کانت آن‌ها را هنرهای محسوس می‌نامد نیز همین اصول برقرار است.

«یک اثر تجسمی صرفه فقط برای نمایش ساخته شده و باید فی نفسه خوشایند باشد به عنواننمایشی جسمانی صرفاً تقلیدی از طبیعت است، گرچه با ارجاعی به ایده-هایزیباشناختی.» (همان: ۲۶۵). و در ادامه در باره‌ی هنر پیکره تراشی می‌نویسد: «مفاهیم اشیا را، همانطور که می‌توانند در طبیعت وجود داشته باشند، به صورت جسمانی نمایشی - دهد، گرچه به عنوان هنر زیبا به غایتمندی زیباشناختی نیز عنایت دارد» (همان: ۲۶۴). به بیان دیگر کانت پیکره‌تراشی را در صورت آن و به نوعی بیان ایده‌های زیباشناختی می‌داند و تمام پیکره‌های خدایان، انسان‌ها و جانوران دارای کاربردی خاص نیستند که اگر اینگونه باشند، مانند بناها در زمره‌ی هنر معماری قرار می‌گیرند. از طرفی پیکره‌تراشی تنها شکل زیبای طبیعت را تقلید می‌کند و حتی فرشته‌ی مرگ را نیز به شکلی زیبا نمایش می‌دهد. «پیکرتراشی در نمایش جسمانی و سه بُعدی اعیان طبیعی با طبیعت وجه اشتراک دارد و تفاوت آن با طبیعت در این است که چون هنر است، برتری خود را باید در جایی نشان دهد که زشتی‌ها و ناخوشایند را به شکلی زیبا و خوشایند نمایش دهد.» (نریمانی، ۱۳۹۱: ۵۷). کانت در ادامه به تشریح معماری می‌پردازد و آن را متفاوت از پیکره‌تراشی می‌داند. چون از نظر او معماری مفاهیمی را نشان می‌دهد که تنها از دریچه‌ی هنر قابل درک هستند. به عقیده‌ی او در معماری «مبنای ایجابی صورت نه طبیعت بلکه غایتیاختیاری است و صورت مزبور باید آنها را مطابق با این غایت باغایتمندیزیباشناختی نمایش دهد.» (کانت، ۱۳۹۶: ۲۶۴). به بیان ساده‌تر چون معماری با کاربرد همراه است، بنابراین همراه با هدفی انتخابی و غیر از طبیعت است.

هنر تأثرات حسی

این دسته از هنرها در دیدگاه کانت که شامل موسیقی و هنر بازی رنگ‌هاست در کنار خطابه در پایین ترین قسمت دسته‌بندی کانت از هنرها قرار می‌گیرند. کانت درباره‌ی موسیقی در کتاب نقد قوه‌ی حکم معتقد است: «این هنر بیشتر التذاذ است تا پرورش و در حکم عقلی، ارزش آن از هر هنر زیبایی دیگری کمتر است. از این رو مثل هر التذاذی، مایل به تغییر مداوم است و تکرار مکرر را بی‌ایجاد ملال تحمیل نمی‌کند.» (همان: ۲۷۲) و در ادامه اضافه می‌کند: «اگر ارزش هنرهای زیبا را برحسب نقش‌شان در پرورش ذهن بسنجیم و اگر ملاک خود

راگسترش قوایی که در قوه‌ی حکم جهت شناخت باید همگام شوند انتخاب کنیم موسیقی نازلترین مکان را در بین هنرهای زیبا اشغال می‌کند. (همانطور که بالاترین مکان را در بین هنرهایی که باملاک مطبوعیتشان ارزش‌گذاری می‌شوند اشغال کند) زیرا صرفاً با تأثرات حسی بازی می‌کند.» (همان: ۲۷۳). بنابراین از منظر کانت اگر صرفاً به نقش موسیقی در پرورش قوا تأمل شود، پست‌ترین هنرهاست اما اگر به عنوان هنری مطبوع در نظر گرفته شود، می‌تواند جایگاهی هم ردیف شعر داشته باشد اما به دلیل اینکه ابتدا بُعد لذت بخشی - اش از طریق حس شنوایی منتقل می‌شود در رتبه‌ی آخر قرار می‌گیرد.

سلسله مراتب هنرها از نظر قرآن

هنرمند آثاری به جای می‌گذارد که ممکن است معادل تخته یونانی باشد اما آن تخته یا تکنیک اگر با نیت ذوب در حضرت حق نباشد چیزی جز تکنیک نیست. آنچه هنرش می‌کند این است که فرد در مسیر کارآموزی، خلق یا ساخت و ساز فضیلت هم کسب کند. خود این فضائل هنرهای اساسی انسان خوانده شده‌اند. تخته اولی محل ظهور حقیقت بنده بودن و مخلوق بودن هنرمند است. تخته یا اثر و محصول هنرمند و صنعتگر محملی است که فضائل چهارگانه انسان با آن محقق می‌شود؛ ترازویی است زیبا و وزین برای وزن کردن جنس مشترکی که غش در آن نباشد. به همین خاطر کشاورز و نجار هنرمند (فضیلتمند) هم داریم. اینجا دیگر محصول کشاورز و نجار اثر هنری نیست؛ کار آن‌ها، روش و منش آن‌ها هنرمندانه است؛ نیک مرد و نیک زن آن است که به چهار هنر شهره است.

در کتاب اخلاق ناصری، خواجه نصیر از عبارت چهارهنران یاد می‌کند، حال آن‌که مقصودش ابداً چهار نوع آرت نیست. چهار هنران در واقع فضائل چهارگانه است که شامل شجاعت، عدالت، حکمت و عفت می‌شود. در این تعریف به طور مثال کشاورز هم می‌تواند به جرگه‌ی هنرمندان درآید اما نه از نوع آرتیست و نه از حیث تکنیکی که در کارش دارد، بلکه بدین معنا که به درجاتی از پاکی و فضیلت نایل آمده و از عیوب رسته است.

در واقع می‌توان گفت هنر در اینجا هنر روح است و هنرمند فردی ست فاضل. بر این اساس است که دیگر امضا و نام هنرمند در کنار اثرش به چشم نمی‌ورد و اهمیتی ندارد، چرا که طبق این تعاریف هنرمند سنتی در پی نشان دادن قوه ابتکار و تخصص خود نیست، بلکه در نقطه کاملاً برعکس این هنرمند همه‌ی فردیت‌ها را فدا م‌کند تا موارث فرهنگی یک

قوم به ظهور برسند. جالب اینجاست که درست در همین نقطه است که هنرمند به درجه‌ی استادی می‌رسد (ریخته‌گران: ۱۳۸۱). در واقع شاهد هستیم در تعریف هنرمند هم مانند تعریفی که برای هنر در مطالب فوق ذکر شد، فضائل اخلاقی برای اطلاق مفهوم هنرمند، جایگاه بسیار ویژه‌ای دارد. اما اگر هنرمند را همان خالق بدانیم که مدام در حال آفرینشگری، ابداع و ابتکار است. بزرگترین هنرمندان خداوند متعال است. قرآن کریم در آیات بسیاری به بحث آفرینش‌گری و ابداع پرداخته است. از جمله‌ی این آیات عبارت اند از:

* سپاس خدای راست که آفریننده آسمان‌ها و زمین است و فرشتگان را رسولان (پیامبران خود) گردانید و دارای دو و سه و چهار بال و پر (قدرت) قرار داد، هر چه بخواهد در آفرینش می‌افزاید که خدا بر (بعث و ایجاد) هر چیز قادر است.^۱

* آیا جز خدا آفریننده‌ای هست که از آسمان و زمین به شما روزی دهد؟^۲

* و خدا شما (نوع بشر) را (نخست مردی) از خاک بیافرید و سپس از نطفه (آن مرد دیگری را) خلق کرد و بعد از آن شما را جفت (مرد و زن) قرار داد.^۳

* اگر بخواهد همه شما را به دیار عدم فرستد و خلقی از نو به عرصه وجود آرد.^۴

* بگو: شما که خدای یگانه را رها کرده و بتان را شریک خدا می‌خوانید با من بگویید و نشان دهید که این بتان چه چیزی از زمین آفریده‌اند؟ یا آیا شرکتی در خلقت آسمان‌ها (با خدا) داشته‌اند؟^۵

همانطور که قابل مشاهده است خداوند در این آیات از لغتِ خالق و خلق استفاده کرده است و خود را آفریننده‌ی تمام هستی می‌داند. بنابراین به طور تلویحی خالق را برابر هنرمند

۱. بِسْمِ اللّٰهِ

الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ جَعَلَ لِمَلٰئِكَتِهٖ سُلٰوًا وَّلِیَّا جَنَحًا مِّنْثَنٍ وَّلَا تُؤَرَّعٰی بِذٰلِیْهَا خَلْقًا تَشَآءُ اِنَّ اللّٰهَ لَعَلِیْكَ سَبِیْرٌۢ

فاطر / آیه ۱.

۲. هَلْ مِنْ خَالِقِ غَیْرِ اللّٰهِ یَزُودُكُم مِّنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ. فاطر / آیه ۳.

۳. وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ مِنْ نُرَابٍ نُّمٍ مِنْ نُّطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ اَزْوَاجًا وَّمَاتَحْمِلْمِنَّا تُنٰی. فاطر / آیه ۱۱.

۴. اِنْ یَشَآءُ یُدْهِبْكُمْ وَّیَبَاتِ بِخَلْقِ جَدِیْدٍ. فاطر / آیه ۱۶.

۵. قُلْ اَرَايْتُمْ شُرَكَاءَ كُمْ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَزْوَیْنِ مَاذَا خَلَقُوْا مِنَ الْاَرْضِ اَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِی السَّمٰوٰتِ. فاطر / آیه ۴۰.

عنوان ساخته، زیرا هستی و طبیعت، سرشار از نظم و تناسب از ارکان اصلی زیبایی در هنر هم هستند. واژه‌ی دیگری که می‌تواند به هنرمند اشاره کند، واژه‌ی بدیع و مبدع است. در آیات ۱۱۷ سوره بقره و ۱۰۱ سوره انعام از خداوند به عنوان ابداع کننده آسمان و زمین^۱ یاد شده و در آیه ۱۱۷ سوره بقره توضیح داده شده که خداوند به سبب همین بدیع و مبدع بودن، بی هیچ سابقه ای وقتی چیزی را بخواهد تحقق بخشد تنها به آن چیز می‌گوید باش پس می‌شود: إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ؛ یعنی همان که در معلوم علم اوست مورد خطاب قرار می‌گیرد و بی هیچ پیش و پسی تحقق وجودی می‌یابد. علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه می‌نویسد: «کلمه «بدیع» صفت مشبّهه از مصدر بداعت است، و بداعت هر چیزی، به معنای بی‌مانندی آن است، البته مانندی که ذهن بدان آشنا باشد... در کتاب کافی و کتاب بصائر، از سدیر صیرفی روایت کرده‌اند که گفت: من از حمران بن أعین شنیدم: که از امام باقر (ع) از آیه: بَدِيعُ السَّمَاءِ وَاتِّ وَالْأَرْضِ می‌پرسید و آن جناب در پاسخ فرمود: خدای عزوجل همه اشیاء را به علم خود و بدون الگوی قبلی آفرید، آسمانها و زمین را خلق کرد، بدون اینکه از آسمان و زمینی قبل از آن الگو گرفته باشد، مگر نشنیدی که می‌فرماید: وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ؛ عرش خدا بر آب است.» (کلینی رازی، ۱۳۶۳: ۲۵۶).

همچنین واژه‌ی ابتکار نیز، دیگر واژه‌ایست که می‌تواند به هنرمند اشاره کند. خداوند در آیاتی در قرآن کریم، ابتکار و اختراع و نوآوری در امور صنعتی، هنری، معماری، ساختمانی و استفاده از طبیعت را بارها مورد تاکید قرار داده و بیان می‌کند که اقوام پیشین دارای اختراعات و ابتکاراتی بودند که مثل آن و پیش از آن وجود نداشته است، یکی از این آیات عبارت است از: که ماندش در شهرها ساخته نشده بود.^۲ بنابراین و به طور کلی هنرمند را با سه واژه‌ی خالق، مبدع و مبتکر می‌توان در قرآن یافت که خداوند در نسبت با خودش یا پیامبرانش و حتی در مورد جمیع انسان‌ها به کار برده است. در بخش بعد انواع هنرها در قرآن و سلسله مراتب آنها از حیث اهمیت بررسی شده است.

۱. بَدِيعُ السَّمَاءَاتِ وَالْأَرْضِ. بقره آیه ۱۱۷ و انعام آیه ۱۰۱.

۲. لَمْ يُخْلَقْ مِثْلَهَا. فجر / آیه ۸.

هنر کلامی

بر خلاف انجیل و دین مسیحیت که خداوند در قالب تجسد عیسی (ع) نمود پیدا می کند و همچنین برخلاف تورات و یهودیت که در کالبد نور نمایان می شود، در قرآن به صورت کلمه حلول می کند و بر انسان نمودار می گردد. بنابراین تمام ابعاد قرآن نخست در کلمه جاری است. در حقیقت به تعبیر امام صادق (ع)، «تجلی خداوند بر آفریدگانش در کلام اوست؛ دریغا که آنان نمی بینند.» (بحارالانوار، ۱۳۶۲: ۱۰۷) در حقیقت قرآن «تناسب های لازم را در حد اعجاز ایجاد نموده است. هر يك از سوره ها بلکه هر آیه ای از آیات، زبانی متناسب و همگون با هدف معانی خود دارد. برای پی بردن به این نوع تناسبات و همخوانی ها کافی استبه تفاوت زبانی آیات مکی با آیات مدنی، توجه کنیم. اگر آیات نازل در مکه، ضرباهنگی ریتموار و تند دارند، به تناسب اهداف و برنامه های هدایتی قرآن در آن مقطع زمانی است. در آیات مدنی طمأنینه و دراز آهنگی خاصی وجود دارد که کاملاً متناسب با مباحث اجتماعی و تربیتی محیط است (بابائی، ۱۳۸۵: ۲۵). ابن عربی عالم را کلمات الله می داند، در واقع او: «کلام در انسان را قول باریتعالی می داند که از قول باریتعالی، گن وجودی صادره شده و به موجب آن پیدایش عالم ایجاد می گردد.» (حکمت، ۱۳۸۴: ۴۸). به بیان دیگر انسان با خلق کلمات می تواند در مسیر خداوند قرار گیرد اما باید هوشیار باشد که کلمات او را گمراه نکنند تا در مسیر شیطان منحرف نگردد. بنابراین کلمات بار معنایی دارند و در قرآن نیز برخی کلمات مانند زینت، جمال، حسن که در دسته ی زیبایی قرار دارند و از آنجا که زیبایی یکی از ارکان هنر است، می توان گفت که حلول هنر در قالب کلمات مجزا، نخستین نوع هنر در قرآن است.

درباره شعر با اینکه زیبایی واج آرای و ترکیبهای زیبا و آهنگین در قرآن دیده میشود اما در خود قرن گفته شده پیامبر شاعر، ساحر نیست و آنچه در قرآن می آید با اساطیر نخستین متفاوت است.

هنر دیدن و شنیدن

خداوند در قرآن در سوره‌ی علق می‌فرماید: ای رسول گرامی برخیز و قرآن را به نام پروردگارت که خدای آفریننده عالم است (برخلق) قرائت کن.^۱ بر اساس این آیه‌ی شریفه که نخستین آیه از سمت پروردگار است که به سوی پیامبر نازل شده است، تاکید بر روی خواندن است و وظیفه‌ی خواندن به عهده‌ی قوه‌ی دیداری ست. از سوی دیگر در همین تاکید گشته است که برای امت و راهنمایی آنها بخوان. بنابراین مخاطب برای فراگیری و دریافت آیات از قوه‌ی شنیداری خود استفاده می‌کند. از سویی دیگر قرآن به صورت آهنگین نازل گشته است و در حین عمل خواندن، موسیقی تولید شده، سبب لذت بیشتر مخاطب و دریافت هرچه بهتر آیات نیز می‌گردد. گفتیم که لذتی که به محتوایی نیکو میل کند، یکی از ارکان زیبایی است و زیبایی هم از عناصر اصلی هنر. بنابراین خواندن و تلاوت آیات یکی از هنرهای است که به خیر، نیکویی و اخلاق، عمل صالح را یادآوری می‌کند. به عبارتی دیگر «برای هنرمند واسطه‌تقرّب به حق شنیدن اصوات قرآن است تا مخاطب متذکر شود و هنرمند دینیمتعهد مردم را به حق و حقیقت دعوت کند و این علت نهایت شکوفایی، هنر دینی است.» (مددیور، ۱۳۸۲). این جمله رسالت هنرمند دینی را می‌رساند که باید به سرچشمه الهی متصل شود و حقایق و مفاهیم را به صورت زیبا به گوش مخاطب برساند.

هنر فصاحت

فصاحت مطابق با فرهنگ معین، در لغت به معنای روانی و شیوایی کلام است و در قرآن بارها بر روی آن تاکید شده است. در واقع فصاحت یک شیوه‌ی سخنوری و بیانی که به مخاطب در پروسه‌ی دریافت کمک می‌کند. در داستان موسی (ع) و مبارزه‌اش با فرعون، موسی هارون برادر خود را دارای فصاحت کلام بالاتری نسبت به خودش می‌داند و از خداوند می‌خواهد که هارون نزد فرعون برود.^۲ بنابراین فصاحت در کلام هنری ست که قرآن بر آن تاکید داشته تا هدایت کننده و هدایت شونده به درکی متقابل برسند. در آیه ۲۷ از سوره‌ی طه، پیامبر از خداوند می‌خواهد که گره از زبانش بگشاید تا مردم حرف او را

۱. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. علق / آیه ۱.

۲. هُوَ أَفْضَحُ مِنِّي لِسَانًا. قصص / آیه ۳۴.

راحت تر بپذیرند.^۱ لازم به ذکر است که فصاحت بیانی و نحوه‌ی بیان پیامبران تنها در گفتار خلاصه نمی‌شود و گاهی همچون حضرت سلیمان به شکل تصویر نیز می‌باشد. «ابن عباس می‌نویسد: «اجنه برای حضرت سلیمان صورت‌های پیامبران و پارسایان رادر مساجد تصویر می‌نمودند تا مردم آنها را تماشا کنند. و به عبادت خداوندی تشویق شوند. در روایاتی که از ائمه (ع) آمده است تصریح شده که آن تماثیل را برای حضرت سلیمان ساخته می‌شد صورت جانداران نبوده بلکه نقاشی درختان و امثال آن بوده است» (تاجدینی، ۱۳۹۰). این جمله به آیه‌ی شریفه‌ی ۱۳ از سوره‌ی سبا اشاره دارد.^۲

نقاشی و تصویرگری

دو هنر نقاشی (صَوْرَ) و داستان سرایی (قَصَّ) هنر هایی ست که خداوند در سراسر قرآن به خود نسبت داده و به عنوان فاعل و هنرمند این هنرها تنها از خود یاد می‌کند.

* اوست که شما را در رحم‌ها [یِ مادران] به هرگونه که می‌خواهد تصویر می‌کند.

جزاوهیچ معبودی نیست؛ توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است.^۳

گفتنی ست فعل صَوْرَ به معنای تصویر کردن در هفت آیه از قرآن کریم تکرار شده است. ریشه قَصَّ به معنای داستان سرایی کردن نیز بیست و سه بار در آیات آمده است. اما نکته‌ی حائز اهمیت این است که در اسلام صورتگری و نقش آفرینی چهره‌ی انسان منع گشته است و تنها خداوند را در جایگاه صورتگران می‌پذیرد. عده‌ای دلیل منع کردن نقاشی چهره را جایگزینی انسان و پرستش دیگری به غیر از خداوند در دهه‌های ابتدایی دین اسلام می‌دانند که ریشه در جاهلیت پیش از اسلام داشته است. آیات دیگری که به صورتگری خداوند اشاره دارند عبارت اند از:

۱. وَاحْلُلْ عُقْدَهُ مِنَ الْإِسْنِی. طه/۹/ آیه ۲۷.

۲. یَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِیلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِیَاتٍ اَعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِیْلٌ مِنْ عِبَادِی الشُّكُور. السبا/ آیه ۱۳.

۳. هُوَ الَّذِی یُصَوِّرُكُمْ فِی الْاَرْحَامِ كَیْفَ یَشَاءُ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ الْعَزِیْزُ الْحَکِیْم. آل عمران/ آیه ۶.

* و شما را صورتگری کرد و تصویرتان را نیکو آفرید.^۱

* ما شما را خلق کردیم و به شما صورت بخشیدیم^۲

* حال آنکه به هر صورتی که خواستی (جز این صورت زیبا هم) خلق توانستی کرد.^۳

سایر هنرهای دستی و زیبا در قرآن

هنرهای دستی در قرآن عمدتاً توسط پیامبران معرفی گردیده است. از ادريس گرفته که نخستین خیاط بود تا نوح که نخستین نجار، یا ابراهیم و اسماعیل که معمار بنای کعبه بودند. حضرت ادريس ع اولین قلم را اختراع کرده و به نوعی کتاب و نوشتن را به مردم یاد داده جد نوح ست و به روایتی هنوز زنده است. در کوفه زندگی کرده و در مسجد سهله می نشست.

محمد بیستونی در کتاب هنرهای دستی در قرآن کریم می نویسد: «اولین پیامبری، که جامه می دوخت، ادريس بود و پیش از آن لباس افراد از پوست حیوانات تهیه می گردید، او پیراهنی دوخت و با هر بخیه که می زد، ذکر خداوند می گفت و وقتی لباس را به صاحبش میداد اجرت آن را می طلبید.» (بیستونی، ۱۳۸۴: ۶۴).

نجاری

هنر نجاری در قرآن در قالب داستان نوح بیان شده است. نوح پس از نومیادی از قومش از خدا درخواست کرد تا قومش را مجازات کند. خداوند نیز به او دستور ساخت کشتی را داد. * و اکنون در حضور ما و طبق وحی ما کشتی بساز و درباره ی آنها که ستم کردند شفاعت مکن که آنها غرق شدنی هستند.^۴

آیت الله طباطبایی در المیزان معتقد است: «آنچه که مسلم است شغل نجاری پیش از حضرت نوح وجود داشته است؛ زیرا قبل از ایشان، چوب و استفاده های آن به علت سهولت استفاده از آن، مورد توجه همه بوده است. از بعضی از تفاسیر استفاده می شود که نوح

۱. وَصَوَّرْكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهَا الْمَصِيرُ. تهابن/ آیه ۳.

۲. وَ لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ. اعراف/ آیه ۱۱.

۳. فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ. انفطار/ آیه ۸.

۴. وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بَاعِثِنَا وَ وَحِينَا وَ لَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرَقُونَ. هود/ آیه ۳۷.

نجار بود و بعد از آن به پیامبری مبعوث شد. بله! ظاهراً ایشان اولین کسی بود که کشتی را به الهام خداوند ساخت.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۳۶۴).

* و [نوح] کشتی را می ساخت و هرگاه گروهی از [اشراف و سران] قومش بر او عبور می کردند، او را به مسخره می گرفتند. گفت: اگر شما ما را مسخره می کنید، مسلماً ما هم شما را [به هنگام پدید آمدن توفان] همان گونه که ما را مسخره می کنید، مسخره خواهیم کرد.^۱

بنابراین نوح با هدایت پروردگار و به کمک دست و بازوی خود، از چوب درختان، کشتی بزرگی ساخت و وسیله ای را خلق کرد که در زمره ی هنرهای دستی قرار می گیرد.

معماری

نخستین هنری که در قرآن به نخستین پیامبر خدا یعنی حضرت آدم نسبت داده شده است، هنر معماری است. و همچنین به ابراهیم و اسماعیل دستور ساخت کعبه داده شد. گفتنی است کعبه با وجود سادگی ظاهری اش زیباست چرا که با حرکت دوار و سیال طوافین به دور آن فرم کامل و کهنی را تشکیل می دهد.

* و (یاد آر) وقتی که ابراهیم و اسماعیل دیوارهای خانه کعبه را بر می افراشتند عرض کردند: پروردگارا (این خدمت) از ما قبول فرما، که تویی که (دعای خلق را) شنوا و (به اسرار همه) دانایی.^۲ به طور کلی قرآن بر هنر معماری تاکید فراوانی داشته و در آیات خود معماری را در قالب ۴ گروه مطرح ساخته است. این چهار گروه عبارتند از: معماری باغ؛ معماری شهرسازی؛ معماری کاخ و قصر و معماری بهشت. در ادامه آیاتی را که به این ۴ دسته اشاره داشته اند، مرور خواهیم کرد:

* آن دیوان بر او هر چه می خواست از (کاخ و عمارات و) معابد عالی و نقوش و تمثالها

۱. وَبِصْنَعِ الْفُلْكِ وَكَلَّمَا مَرْ عَلَيْهِ مَلَأْ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ. هود/ آیه ۳۷.

۲. وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّ كَأَنَّكَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ. بقره/ ۱۲۷.

و ظروف بزرگ مانند حوض‌ها و دیگ‌های عظیم که بر زمین کار گذاشته بودی همه را می‌ساختند.^۱

* و برای (اولاد و قوم) سبا در وطنشان (سرزمین یمن و شام) از راست و چپ (جنوب و شمال) دو سلسله باغ و بوستان آیتی (از لطف و رحمت حق) بود (همه پر نعمت، و به آن‌ها گفتیم که) بخورید از رزق خدای خود و شکر وی به جای آرید، که مسکنتان شهری نیکو و پر نعمت است و خدای شما غفور (و مهربان) است.^۲

* ای رسول ما این بعضی از اخبار دیار ستمکاران است که بر تو حکایت می‌کنیم که برخی از آن دیار هنوز معمور است و برخی دیگر شهرها داس مرگ اهلش را درو کرد.^۳

* و [با آن شهر] ارم که دارای کاخ‌های با عظمت و ساختمان‌های بلند بود؟^۴ علامه مجلسی در بحارالنوار به بررسی معماری بهشت با استناد به آیات می‌پردازد. پروردگارشان می‌فرماید: «آرزویان کوچک بود و به آنچه که کمتر از شایستگی شما بود راضی شدید. هم‌اکنون بخشش‌های پروردگار خود را بنگرید، ناگاه گنبدها و قصرهایی از یاقوت سرخ و سبز و سفید و زرد در نقاط بالایی بهشت می‌بینند که نور آن‌ها می‌درخشد و به طوری که اگر این‌طور نبود که آن نور کنترل شده [و از نظر رنگ‌های مختلف آن]، درهم و تودرتو نبود، برق روشنایی آن قصرها دیده‌ها را سفید می‌کرد و می‌برد. آن قصرهایی که از یاقوت است با حریر سبز، فرش شده و آنچه که از یاقوت سفید است، فرشی که پارچه‌ی نازک زرد دارد و کهبه زبرجد سبز و نقره سفید و طلای سرخ گسترده شده، پایه‌ها و ستون‌های قصرها از گوهر است، از درها و دیوارهای آن قصرها نوری می‌درخشد، که نور شعاع آفتاب در برابر آن همچون نور ستاره‌ی درخشانی در روز روشن است، در مقابل در هر کدام از این قصرها دو بوستان سرسبز با درخت‌های سر بهم کشیده، که از شدت سبزی میل به سیاهی می‌زند. (الرَّحْمَن/۶۴) و در آن دو بوستان از هر میوه‌ای دو جفت [و دو گونه] وجود دارد. (الرَّحْمَن/۵۲) هرگاه بخواهند به منزل‌های خود بازگردند بر مرکب‌های نیرومندی از نور که

۱. یَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ . سبا/ آیه ۱۳.

۲. لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَانِهِمْ آيَةٌ جَنَّاتٍ مِنْ تَحْتِهَا نَاقُورٌ مِنْ رِزْقِ رَبِّكَمْ وَاشْكَرُوا لَهُمْ بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبُّغُورٌ . سبا/ آیه ۱۵.

۳. ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ . هود/ آیه ۱۰۰.

۴. إِزْمَ ذَاتِ الْعِمَادِ . فجر/ آیه ۷.

[مهار آن‌ها] به دست پسران زیبایی که تا ابد در خدمت آنان‌اند، سوار می‌شوند در دست هر کدام از آن‌ها دهنه‌ی یکی از آن مرکب‌هاست، که مهار و افسار آن از نقره‌ی سفید و طنابی که زیر دم اوست از جواهر است؛ وقتی به منزل‌هایشان وارد می‌شوند، فرشتگان کرامت خداوند را آن‌ها تبریک و تهنیت می‌گویند. تا وقتی در محل خود قرار گیرند. آنگاه به آن‌ها گفته می‌شود: «آیا وعده‌ی خدا را درباره‌ی خود درست یافتید؟» گویند: «بلی! ای پروردگار ما! ما خشنودیم تو نیز از ما خشنود باش». خطاب می‌شود به جهت خشنودی از شما و دوستی شما با خاندان پیامبر من به خانه من در آمدید و با فرشته‌ها دست دادید، شما را گوارا باد! گوارا باد! این بخششی قطع نشدنی است که هیچ‌گاه کم و کسر نمی‌شود، در این هنگام می‌گویند: حمد و ستایش سزاوار خدایی است که اندوه را از ما برد، خدای ما بسیار آمرزنده و قدردان است که به فضل و کرم خویش ما را به خانه‌ی همیشگی وارد کرد خانه‌ای که در آن رنج‌خستگینخواهیم‌دید (فاطر ۳۴-۳۵).» (بحارالانوار، ۷۳: ۱۳۶۲) شیخ صدوق نیز در تفسیر آیه‌ی ۱۱ از سوره‌ی مومنون درباره‌ی معماری بهشت می‌نویسد: «پیامبر (عبدالله‌بنعلی) روایت کرد: کالایی از بصره به سوی مصر بردم و به مصر رسیدم، در حالی که در راهی بودم به پیرمردی بلندقامت با پوستی خشن، طاس، و باریش و موی سفید برخورد کردم که دو جامه کهنه بر تن داشت یکی سفید و دیگری سیاه؛ سؤال کردم: «این کیست؟» گفتند: «اوبلال مؤذن رسول خدا (است) ... گفتیم: «خداوند تو را مورد رحمت خویش قرار دهد درباره آنچه که از رسول خدا (شنیدی برایم بگو» ... گفت: «شنیدم که رسول خدا (می‌فرمود: دیوارهای بهشت یک آجرش از طلا، یک آجرش از نقره، یک آجرش از یاقوت است ...» گفتیم: «آیا غیر از جنت عدن جنت دیگری در آن است؟» پاسخگفت: «بله، جنت فردوس» گفتیم: «دیوارهایش چگونه است؟» ... گفت: «دیوار آن نور است»، گفتیم: «و اتاقهایی که در آن است چطور؟» گفت: «آن نیز از نور رب العالمین است» (ابن باویه، ۱۳۷۶: ۲۱۱).

زیبایی پارچه، لباس و فرش

یکی از مباحث مطرح شده در قرآن بحث مربوط به لباس، پارچه و زیبایی‌های مربوط به آن است. در سوره‌ی اعراف از لباس به عنوان چیزی که قدرت پوشانندگی دارد یاد می‌کند و

مجسمه سازی

به نظر می‌رسد در رابطه با ساخت مجسمه قرآن دارای دیدگاه منفی و مثبت است. منفی به این علت که هر جا بشر دست به ساخت مجسمه زده، مسئله‌ی بت پرستی و شرک مطرح شده که مانع شناخت درست ذات حق تعالی شده است.

* پس برای آنان مجسمه گوساله‌ای که صدای گاو داشت ساخت، آنگاه [او و پیروانش] گفتند: این معبود شما و معبود موسی است که [موسی آنرا] فراموش کرد [به این خاطر برای طلب معبود به طور رفت].^۱ اما در جایی دیگر مجسمه سازی از گل را توسط عیسی (ع) ارج می‌نهد و از آن را به عنوان اعجاز عیسی یاد می‌کند.

* و او را به رسالت به سوی بنی اسرائیل فرستد که به آنان گوید: من از طرف خدا معجزی آورده‌ام، من از گل مجسمه مرغی ساخته و بر آن (نفس قدسی) بدمم تا به امر خدا مرغی گردد.^۲

برای درک بهتر از مطالب طرح شده، با استفاده از جدولی، خلاصه دیدگاه کانت و قرآن نسبت به هنرها بیان خواهد شد.

۱ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا حَسَدًا لَهُ خُورًا فَقَالُوا هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُمُوسَىٰ يَفْتَنِي. طه / آیه ۸۸.

۲ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ.

آل عمران / آیه ۴۹.

جدول ۱: جدول قرآن و کانت در باب هنرهای زیبا، منبع: نگارندگان.

کانت و قرآن: در باب سلسله مراتب هنرها		
پیشه‌وری، که انجام آن به خاطر هدف و غایتی است مثل دریافت مزد	مکانیکی	هنر از دیدگاه کانت
هنر مطبوع	زیباشناختی	
هدف از انجام آن‌ها، کسب لذتی فاقد خودش است و به طبیعت ذات خلقت اشاره دارد.		هنر زیبا
شعر و خطابه	هنر سخنوری	دسته بندی کانت از هنرهای زیبا
هنر پلاستیک (بیکره تراشی و معماری) و هنر نقاشی (بوستان آرایبی و دکوراسیون)	هنرهای تجسمی	
موسیقی و هنر بازی رنگ‌ها	بازی تاثرات حسی	
درام - آواز - رقص	هنرهای ترکیبی	
هنر کلامی	هنر در واژگان و آیات	دسته بندی قرآن از هنرها
هنر دیدن و شنیدن		
هنر فصاحت		
نجاری	هنرهای کاربردی و زیبا	
معماری		
هنرهای مربوط به ساخت زره و تزئینات پارچه		
مجسمه سازی		

نتیجه گیری

در بررسی مباحث مربوط به هنر و هنرمند در آرای کانت و قرآن نتیجه‌ی حاصل آمده از این قرار است که هنر از دیدگاه کانت در دو حالت وجود دارد. یکی به حالت مکانیکی که منظور همان پیشه‌وری است و انجام آن به خاطر هدف و غایتی مثل دریافت مزد است. در حالت زیباشناختی با دو نوع مواجهیم که نخست هنر مطبوع است و دیگری هنر زیبا. هدف از انجام هنر زیبا کسب لذتی فاقد علاقه است. غایت هنر زیبا در خودش است و به طبیعت ذات خلقت اشاره دارد. هنر از منظر قرآندر راستای خیر، نیکویی و اخلاق عمل می‌کند و در جستجوی کشف حقیقت و ذات الهی است.

کانت معیار اهمیت را بازی آزاد فاهمه و تخیل می‌داند دسته‌بندی کانت از هنرهای زیبا شامل هنر سخنوری شعر و خطابه، هنرهای تجسمی، هنر پلاستیک (بیکره تراشی و معماری) و هنر نقاشی (بوستان آرای و دکوراسیون)، بازی تأثرات حسی و موسیقی و هنر، بازی رنگها، هنرهای ترکیبی درام-آوا-رقص است. همچنین آثار هنری از لحاظ بیان ایده‌ها نیز تقسیم بندی می‌کند. در این تقسیم‌بندی، هنرهای سخنوری در انتقال افکار نقش دارند، هنرهای تجسمی، شهودها را منتقل کرده و هنرهای بازی تأثرات حسی از طریق حواس و احساسات را به صورت خود-آشکار و بلاواسطه منتقل می‌کنند.

دسته بندی قرآن از هنرها شامل هنر در واژگان و آیات که هنر کلامی ست، هنر دیدن و شنیدن، هنر فصاحت، هنر نقاشی و تصویرگی و هنرهای دستی که شامل نجاری، معماری، هنرهای مربوط به ساخت زره و تزئینات پارچه و در مرحله بعد مجسمه‌سازی است. هر جا که آثار هنری وسیله‌ای برای نزدیکی به خدا و پیامبران و باور آنها باشد منع قبلی وجود ندارد. به عبارت دیگر می‌توان آثار هنری برای بیان روح و ایده‌ها به کار می‌آید بنابراین به نمادها متوسل می‌شود خواه ناخواه. اما در طبیعت گرایي فارق از نمادگرایی پیامبران دانا به فرمول ساخت اشیا و ابزار کاربردی هستند حتی جان بخشی به اشیا ساخته شده که معجزه خوانده می‌شود در زمره راه آنان برای دعوت مردم به ایمان است که از سحر و ساحری موکدا جداست.

کانت معیار اهمیت هنرها را دخالت در بازی آزاد فاهمه و تخیل می‌داند که مبتنی بر فرم است. همچنین آثار هنری از لحاظ بیان ایده‌ها نیز تقسیم بندی می‌کند. به نظر می‌رسد در قرآن هم بیان ایده‌ها اهمیت دارد که برگرفته از مفاهیم اخلاقی است. در بیان ایده و روح و اهمیت هنرهای کلامی با این تأکید در صدر جدول سلسله مراتب هنرها کانت و قرآن علیرغم تفاوت‌های خاص با هم اشتراک دارند.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند، نشر پیام عدالت.
۱. ابن‌باویه، محمدبنعلی (۱۳۷۶)، *امالی شیخ صدوق*، ترجمه‌ی محمدباقر کمره‌ای، تهران: کتابچی.
 ۲. بابایی، رضا (۱۳۸۵)، *نگاهی به اعجاز بیانی قرآن*، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان.
 ۳. بیستونی، محمد (۱۳۸۴) *هنرهای دستی در قرآن کریم*، گروه تحقیق انورالسادات مدرّسی یزدی، نورالسادات مدرّسی یزدی، مریم رجیبی، تهران: بیان جوان.
 ۴. تاجدینی، علی (۱۳۹۰)، *حکمت هنر و زیبایی، مبانی هنر اسلامی و ادبیات عرفانی از دیدگاه استاد شهید مرتضی مطهری*، تهران: انتشارات نماد اندیشه.
 ۵. سیدی، سید حسین. خلف، حسن (۱۳۹۲)، «تحلیل زیباشناختی تصویرهای هنری در قرآن (مطالعه‌ی موردی سوره فصلت)»، *پژوهش‌های ادبی قرآنی*، شماره ۲، صص ۱۴۲-۱۱۷.
 ۶. ریخته‌گران، محمدرضا، (۱۳۸۱). *فلسفه هنرهای سنتی و مبانی نظری آن*، کتاب *ماه هنر*، شماره ۴۵ و ۴۶.
 ۷. حکمت، نصرالله (۱۳۸۴)، *حکمت و هنر در عرفان ابن عربی (عشق، زیبایی، حیرت)*، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.

۸. جامه بزرگی، محمد جعفر (۱۳۹۱)، «درآمدی بر خوانش امر والا از دیدگاه فلسفه و عرفان اسلامی»، هنر و معماری: زیباشناخت، شماره ۲۵، صص ۹-۱۶.
۹. خرقانی، حسن (۱۳۸۷)، «مفاهیم زیبایی شناختی در قرآن»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۱۱، صص ۸۰-۴۷.
۱۰. خرقانی، حسن (۱۳۸۷)، «تصادها و تقابل‌های هنری در قرآن کریم»، *الهیات و حقوق*، شماره ۳۰، صص ۸۳-۱۰۰.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ پنجم.
۱۲. کانت، امانوئل (۱۳۹۶)، *نقد قوه حکم*، ترجمه: عبدالکریم رشیدیان، تهران: نی.
۱۳. مددپور، محمد (۱۳۸۲)، *آشنایی با آراء متفکران درباره هنر*، تهران: انتشارات سوره مهر.
۱۴. نریمانی، گلناز (۱۳۹۱)، نظام هنرها در زیباشناسی کانت، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، راهنما مسعود علیا، رشته فلسفه هنر، دانشگاه هنر.
۱۵. یاقوتی، سپیده (۱۳۹۱)، تعاملات زیبایی‌شناسی و تصویرگری هنری قرآن با تکیه بر آیات منتخب سوره الرحمن، *پایان نامه کارشناسی ارشد*، راهنما: اشرف السادات موسوی لر، رشته پژوهش هنر، دانشکده هنر، دانشگاه الزهراء (س).

16. Parret, H. (1998) "Kant on Music and the Hierarchy of Arts", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 56, No. 3 (Summer,)



Urdu *Tafasir* with a particular reference to Abdul Majid Daryabadi's *Tafsir -i Majidi* (1960)

Abdul Raheem Kidwai¹

Ali Tamassoki Bidgoli²

1.Honey. Director, KAN Center for Quranic Studies Aligarh Muslim University, Aligarh, India sulaim_05@yahoo.com

2.PhD in sciences of the holy Quran and hadith, Mazandaran University. bidgoli.at@gmail.com

Doi: 10.22034/iscw.2023.713493

Orgina Research

Received:

2022-02-27

Accepted:

2023-09-16

Keywords:

Abdul Majid Daryabadi, Urdu Tafasir, Tafsir -i Majidi

Abstract: The article provides an overview of the genesis, typology and evolution of *Tafsir* in the Indian subcontinent from the 19th to the 21st century. It delves deeply into the approach, methodology and striking features of Abdul Majid Daryabadi's (1892-1977), Urdu *Tafsir Majidi* written in 1960s. Daryabadi's main contribution consists in his exposition of the Quranic worldview as endorsed by *Ahl Al-Sunna wa Al- Jama'a*, his refutation of the materialistic, Godless Western thought patters and his comparison of the Quran with the Bible, bringing out the moral excellence and other hallmarks of the Quran. He also repudiates the Orientalist critique on the Quran. Unlike some apologist tafsir writers, he stoutly vindicates the Quranic miracles and eschatology. *Tafsir Majidi* stands out as a brilliant amalgam of tradition and modernity.

تفسیرهای اردو با نگاهی ویژه به تفسیر ماجدی، اثر عبدالماجد دریابادی (۱۹۶۰ م)

علی تمسکی بیدگلی^۲

عبدالرحیم قدوایی^۱

۱. استاد، مدیر مرکز مطالعات قرآنی کان، دانشگاه اسلامی علیگره، علیگره، هند.

sulaim_05@yahoo.co.in

۲. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. bidgoli.at@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713493

چکیده: این مقاله به بررسی اجمالی پیدایش، گونه‌شناسی و تحول تفسیر در شبه‌قاره هند از قرن نوزدهم تا قرن بیست و یکم میلادی می‌پردازد. همچنین به رویکرد، روش‌شناسی و ویژگی‌های برجسته تفسیر ماجدی، اثر عبدالماجد دریابادی (۱۸۹۲-۱۹۷۷)، که در دهه ۱۹۶۰ به زبان اردو نوشته شده است، می‌پردازد. ویژگی اصلی دریابادی در تفسیر او عبارت است از بازنمایی جهان‌بینی قرآنی تأییدشده توسط اهل سنت و جماعت، رد الگوهای فکری ناباور به خدا و مادی‌گرایانه غربی و مقایسه قرآن با کتاب مقدس، که برتری اخلاقی و سایر ویژگی‌های برجسته قرآن را نشان می‌دهد. او همچنین نقدهای خاورشناسان بر قرآن را رد می‌کند. بر خلاف برخی از مفسران مدافعه‌جو، او معجزات و معاد قرآن را به‌طور قاطع تأیید می‌کند. تفسیر ماجدی ترکیبی درخشان از سنت و تجدد است.

صص:

۱۴۰-۱۹۵

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

تفسیر ماجدی،

تفسیرهای اردو،

عبدالماجد دریابادی

بیان مسئله

این مقاله به طور انتقادی به پرسش‌های پژوهشی زیر می‌پردازد:

- تاریخ تفسیر در زبان اردو چگونه است؟
- رویکردهای اصلی تفسیر در زبان اردو کدام‌اند؟
- عبدالماجد دریابادی چه سهمی در تفاسیر اردو داشته است؟
- تفسیر ماجدی چگونه از سایر تفاسیر متمایز می‌شود؟
- آیا تفسیر ماجدی در انتقال مؤثر معنای و پیام قرآن موفق است؟
- آیا تفسیر ماجدی به مسائل معاصر می‌پردازد و راه خروج را بر اساس هدایت قرآنی به خوانندگان نشان می‌دهد؟

۲. اهداف نگارش تفسیر

این نکته قابل توجه است که برترین اندیشمندان مسلمان، با گرایش‌های ایدئولوژیک، معنوی و فلسفی خود، در طول اعصار به نوشتن تفسیر توجه کرده‌اند. به همین ترتیب، آنها با الگوهای فکری غیراسلامی آن روز، چه تفکر الحادی یونانی در دوران شکوفایی اسلام و چه غرب‌زدگی زمان ما، مقابله کرده‌اند. در طول تاریخ، هدف آنها آشکار ساختن ارتباط جاودانه و همیشگی قرآن بوده است. جای تعجب نیست که در تفسیر امروزین به مباحثی مانند مدرنیته، پلورالیسم، مسلم‌لنن به عنوان اقلیت در دنیای جهانی امروز، فمینیسم، همجنس‌گرایی، تروریسم، عدالت جنسیتی، تعادل زیست محیطی و مدل‌های حکمرانی برمی‌خوریم. مفسران قرآن در این راستا به تفسیر به رأی با رویکردی میانه متوسل شده‌اند.

۳. ساختار تفسیر ماجدی

تفسیر ماجدی به تبیین کل جهان‌بینی قرآنی، مفاهیم و اصطلاحات کلیدی خاص قرآن می‌پردازد و خوانندگان را قادر می‌سازد تا هدایت قرآنی را به دست آورند.

تفسیر ماجدی به تفسیر تنها چند سوره محدود نمی‌شود، بلکه به تفسیر کل متن قرآن می‌پردازد.

۴. روش تفسیری ماجدی

روش تفسیر ماجدی روشگرانه است و چندان بر اسباب نزول آیات قرآن تمرکز ندارد. دریابادی با استدلال‌های محکم و مقایسه با کتاب مقدس، شرق‌شناسان و اندیشه غربی، در صدد است تا معنا و پیام قرآن را آشکار کند. بنابراین رویکرد او کاملاً عقلانی است و جهت‌گیری آن متقاعد کردن خوانندگان دربارهٔ صحت پیام قرآن است.

۵. نمونه‌هایی از تفسیر علمی دریابادی

الف) عبدالمجد دریابادی در تفسیر آیات ۱۱۵ و ۱۷۷ سوره بقره، ضمن تأکید بر وحدت وجود خداوند، با درایت اشاره می‌کند که این آیات بر رد عمل رایج شرک‌آلود "عبادت جهت‌دار"^۱ دلالت دارند. وی تأیید می‌کند:

«مسیحیان، هم‌راستا با خورشیدپرستان و بسیاری از مشرکین دیگر، به جهت شرق تقدس خاصی قائل هستند. اسنیان در جهت طلوع خورشید نماز می‌خواندند... برای مسیحیان نیز غرب سرشار از معناست. در مراسم تعمید... فرد تعمیدشونده با صورت به سمت غرب قرار می‌گرفت. طبق گفته هندوها، جهت جنوب شرقی برای مانو مقدس بود.»

«اعتقاد کلیسای اولیه بر این بود که شر از شمال وارد می‌شود. آیه ذکر شده قرآن با "عبادت جهت‌دار" مخالفت می‌کند و در واقع می‌گوید که هیچ دلیلی در عبادت به سوی جهت خاصی وجود ندارد.» (دریابادی، تفسیر ماجدی، ۱، ۱۳۱)

ب) دریابادی مفهوم قرآنی خدا را، همانطور که در بقره ۲: ۱۶۰ آمده است، به طور چشمگیری با مفهوم کتاب مقدس متفاوت می‌داند و آن را چنین برجسته‌تر می‌کند:

«خدای اسلام، برخلاف خدای بسیاری از ادیان، نه حسود است و نه انتقام‌جو. این امر نه تنها با توجه به عقاید مشرکان بلکه با آموزه‌های کتاب مقدس (یوشع ۲۴: ۱۹) نیازمند تکرار مکرر است.» (دریابادی، تفسیر ماجدی، ۱، ۱۰۲)

آشنایی

در میان همه زبان‌های دنیا، بیشترین تعداد ترجمه و تفسیر قرآن، که صدها جلد را شامل می‌شود، به زبان اردو، زبان مشترک مسلمانان شبه قاره هند، انجام شده است. (برای جزئیات، ر.ک: اکمل الدین إحسان أوغلو (ویراستار)، کتابشناسی جهانی ترجمه‌های معنوی قرآن کریم: ۱۵۱۵-۱۹۸۰. استانبول، مرکز تحقیقات تاریخ، فرهنگ و هنر اسلامی سازمان کنفرانس اسلامی، ۱۹۸۰). قدیمی‌ترین نسخه خطی موجود با عنوان "تفسیر وهبی" به زبان دکنی اردو، که در کتابخانه‌ی آصفیه حیدرآباد دکن هند نگهداری می‌شود، به سال ۱۶۷۶ برمی‌گردد. با این حال، اولین ترجمه قابل توجه منتشر شده به زبان اردو، توسط شاه عبدالقادر (متوفی ۱۸۳۵)، پسر بااستعداد شاه ولی‌الله، با عنوان "موضح القرآن" انجام شده است. برخی از تفسیرهای مهم اردو که نماینده مکاتب فکری و رویکردهای مختلف به قرآن هستند عبارتند از:

- توضیح المآجد فی تنقیح کلام الله الحَمید: اثر سید علی
- بیان القرآن: اثر اشرف علی ثانوی
- ترجمان القرآن: اثر ابوالکلام آزاد
- تفسیر ثنایی: اثر ثنالله امریتسری
- تفسیر ماجدی: اثر عبدالماجد دریابادی
- ضیاء القرآن: اثر کرام شاه ازهری
- معارف القرآن: اثر محمد شفیع
- تفسیر فہم القرآن: اثر ابوالاعلیٰ مودودی
- تدبیر القرآن: اثر امین احسان اصلاحی

- تَذَكُّرُ الْقُرْآن: اثر وحیدالدین خان
- تفسیر نظامُ الْقُرْآن: اثر حمیدالدین فرّاهی
- تفسیر فَتْحُ الْمَنَان: اثر عبدالحق حقّانی
- تَرْجُمَانُ الْقُرْآنِ بِلَطَائِفِ الْبَيَان: اثر صدیق حسن خان
- قرآنِ عزیز: اثر احمد علی لاهوری
- تفسیر مَوَاهِبُ الرَّحْمَنِ: اثر امیر علی ملیح آبادی
- تفسیر الْمَظَاهِر: اثر ثنالله پانی پتی
- مَفْهُومُ الْقُرْآن: اثر غلام احمد پرویز
- خَزَائِنُ الْعِرْفَان: اثر احمد رضا خان و نعیم الدین مرادآبادی
- الْهَامُّ الرَّحْمَنِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآن: اثر عبیدالله سندی
- تفسیر عُثْمَانِي: اثر شبیر احمد عثمانی
- تفسیرُ الْقُرْآنِ وَ هُوَ وَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَان: اثر سید احمد خان

طبقه‌بندی تفاسیر اردو

در این بخش نگاهی کوتاه به طبقه‌بندی تفاسیر قرآن به زبان اردو می‌اندازیم:

تفاسیر نقلی (روایت‌محور): شاه عبدالقادر، ثانوی، دریابادی، محمد شفیع، حقّانی، لاهوری، ملیح آبادی و عثمانی، نماینده‌ی رویکرد تفسیری نقلی هستند که با دیدگاه اهل سنت و جماعت یا مکتب دیوبندی مطابقت دارد.

تفاسیر عقلی (عقل‌محور): در مقابل، سید احمد خان، آزاد، وحیدالدین خان، پرویز و سندی، با رویکردی به دور از فهم سنتی قرآن، به تفسیر عقلی (تفسیر بر اساس رأی شخصی) روی آورده‌اند.

تفاسیر با گرایش‌های خاص: برخی مفسران کوشیده‌اند پیش‌فرض‌های فرقه‌ای خود را بر تفسیر قرآن غالب کنند، مانند: احمد رضا خان و الازهری (با گرایش فکری مکتب بریلوی)؛ امریتسری و صدیق حسن خان (با گرایش فکری مکتب اهل حدیث)؛ فزّاهی و اصلاحی (با رویکرد نظم‌محور) و پانی پتی (با گرایش صوفیانه).

تفسیر با رویکرد شیعی: سید علی نیز مفاهیم شیعه را در تفسیر خود منعکس می‌کند.

تفسیر ماجدی اثر دریابادی

حالا نگاهی به «تفسیر ماجدی» اثر عبدالماجد دریابادی بیندازیم. شاید در میان تمام مفسران، تنها عبدالماجد دریابادی (۱۸۹۲-۱۹۷۷) این امتیاز منحصر به فرد را داشته باشد که تفسیر خود را به دو زبان انگلیسی و اردو نوشته است. لازم به ذکر است که هر دوی این تفاسیر مستقل از یکدیگر هستند و برای مخاطبانی با طرز تفکر متفاوت نوشته شده‌اند.

تفسیر انگلیسی برای مسلمانان تحصیل کرده‌ی غرب نوشته شده که با الگوهای فکری غربی درگیر هستند. این گروه ممکن است با تردید و بدبینی به قرآن نگاه کنند و آن را اثری کهنه و منسوخ با پیامی منقضی بدانند، به ویژه در دنیای علمی و مدرن پس از انقلاب صنعتی قرن بیستم. دریابادی با استفاده از منابع دانش مدرن، به اثبات حقیقت و معنای جاودانه‌ی قرآن در عصر ما می‌پردازد.

تفسیر ماجدی: اهداف

تفسیر اردوی او برای مسلمانان معمولی و مومنانی که به طور مداوم به انجام اعمال دینی می‌پردازند نوشته شده است و هدف آن انتقال هدایت ابدی قرآن به آن‌ها با زبان شیرین و شیوای اردو است. دریابادی درباره‌ی پیشینه‌ی تفسیر اردوی خود می‌گوید:

«بعد از اینکه ترجمه و تفسیر انگلیسی خود را به پایان رساندم، کار بر روی تفسیر اردوی خود را آغاز کردم که بسیار مفصل‌تر از نسخه انگلیسی است. در نوشتن این تفسیر، «بیان القرآن» مولانا ثانوی به من کمک شایانی کرد. بدون شک، تفاسیر اردوی عالی دیگری نیز وجود دارند. برای مثال، ترجمه شاه عبدالقادر بی‌نظیر است. با این حال، تفسیر مولانا ثانوی ویژگی‌های بسیاری دارد که در هیچ تفسیر دیگری یافت نمی‌شود. در مورد ترجمه اردوی من، بخش زیادی از آن از «بیان القرآن» اقتباس شده است. همین موضوع درباره‌ی

بخش‌های حقوقی تفسیر من نیز صدق می‌کند که بخش اعظم آن از همان کتاب گرفته شده است. این بخت را داشتم که در حین نوشتن تفسیرم به طور مرتب با مولانا ثانوی دیدار کنم و اغلب از راهنمایی‌های ایشان بهره‌مند شوم.

تفسیر اردوی من از نظر پوشش موضوعی بسیار گسترده‌تر از تفسیر انگلیسی است. بخشی از این گستردگی به دلیل استفاده از نقل قول‌های فراوان از کتاب‌های لغت و تفاسیر کلاسیک است. توانستم این کار را در مدت چهار سال به پایان برسانم. در سال ۱۹۴۴، آن را برای چاپ به شرکت تاج در لاهور فرستادم. انتشارات برای چاپ آن چند سال وقت صرف کرد و بدتر اینکه، فرمت نامناسبی (ترجمه بین‌سطری و تفسیر در حاشیه صفحه) را برای آن انتخاب کرد که باعث ضعیف شدن چیدمان و نمای کلی اثر شد.»

تاریخچه‌ی انتشار

دریابادی به بازنگری و توسعه‌ی تفسیر خود ادامه داد و توانست تا اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ آن را به میزان قابل توجهی گسترش دهد. جای تأسف بسیار است که او نتوانست ناشری برای انتشار نسخه‌ی تجدید نظر شده و کامل‌شده‌ی تفسیر خود پیدا کند. از آنجایی که او به هیچ گروه یا فرقه‌ی خاصی تعلق نداشت، کسی برای انتشار تفسیرش پیشقدم نشد. با منابع مالی محدود خود تنها توانست دو بخش از اثر عظیم خود را تا سوره‌ی یونس به چاپ برساند. آرزوی قلبی او انتشار کامل این اثر بود. اما او در ژانویه‌ی ۱۹۷۷ با این آرزوی برآورده نشده درگذشت. این امر گویای وجود فرقه‌گرایی، سیاست‌های گروهی، شخصیت‌پرستی و بی‌تفاوتی نسبت به کار علمی باکیفیت در جامعه‌ی مسلمان، به ویژه در شبه‌قاره است.

پس از درگذشت دریابادی، با درخواست مولانا ابوالحسن علی ندوی، «مجلس تحقیقات و نشریات اسلامی» وابسته به «ندوة العلماء، لکنهو» حق انتشار این اثر را به دست آورد. داستان غم‌انگیز دیگری این است که این اثر ۶ جلدی تنها در سال ۲۰۱۳، پس از ۳۶ سال از درگذشت دریابادی، به صورت کامل منتشر شد. لازم به ذکر است که این آکادمی با در نظر گرفتن تمام ملزومات علمی، آن را به بهترین نحو چاپ کرده است.

مشکلات ترجمه قرآن

«مقدمه» دریابادی اثری ارزشمند و قابل تأمل است که نکات مفیدی را درباره‌ی متن و بستر قرآن، مسائل و چالش‌های ترجمه آن و مهم‌تر از همه، چگونگی رویارویی خوانندگان با قرآن برای درک آن بیان می‌کند:

ترجمه‌ی هر شاهکار ادبی کار ساده‌ای نیست؛ زیرا مترجم در انتقال وفادارانه‌ی ساختار جمله، اصطلاحات، عبارات ترکیبی، ویژگی‌های دستوری و بلاغی و ظرافت‌های کلام به زبانی دیگر با مشکل مواجه می‌شود. اگر کسی متن را به زبان مقصد با نثر پاکیزه و اصطلاحات رایج ترجمه کند، در بهترین حالت، تنها به بازنویسی یا اقتباسی دست زده است، نه ترجمه. از سوی دیگر، ترجمه‌ی صرفاً تحت‌اللفظی، کسل‌کننده، بی‌روح و فاقد الهام می‌شود و برای خوانندگان جذابیتی ندارد.

آثار شاعرانه‌ی غالب و اقبال، گلستان سعدی و مثنوی مولوی توسط افراد بسیار توانمند به زبان انگلیسی و اردو ترجمه شده است. با این حال، هیچ یک از این ترجمه‌ها نمی‌توانند زیبایی‌های ادبی متن اصلی را به طور کامل منتقل کنند. اگر این در مورد دستاوردهای ذهن بشر صادق است، پس کلام خدا که در همه ابعاد برتر است، به هیچ وجه قابل ترجمه نیست؛ به گونه‌ای که تمامی ویژگی‌های برجسته‌ی آن حفظ شود.

این امر به سادگی خارج از توانایی انسان است که زیبایی و بلاغت بی‌نظیر آن را درک کند. با این حال، خداوند از رحمت بی‌پایان خود، برای تلاش صادقانه در این راستا پاداش وعده داده است.

به خاطر داشته باشید که قرآن کتابی هدایت‌بخش، جهانی و جاودان برای همه‌ی انسان‌ها در هر زمان و مکانی است. در عین حال، زمینه‌ی زمانی و مکانی خاص خود را نیز دارد، چرا که در برهه‌ی زمانی مشخصی نازل شده و مخاطب اولیه‌ی آن مردمی از یک مکان خاص بوده‌اند. این نقش دوگانه‌ی قرآن شگفت‌انگیز است.

به همین ترتیب، پیام قرآن بدون شک جهانی است، اما زبان ارائه آن صرفاً عربی است. اگر کسی آن را با معیارهای زبان‌های دیگر قضاوت کند، مرتکب حماقتی آشکار شده است. علاوه بر این، اعراب ابتدای قرن هفتم مخاطبان اولیه‌ی آن بودند. بنابراین، قرآن سطح

فکری و روحیات آن‌ها را در نظر می‌گیرد. اگر قرآن درباره‌ی حقایق تاریخی یا علمی‌ای صحبت می‌کرد که آن‌ها با آن آشنا نبودند، هیچ هدفی را دنبال نمی‌کرد. با این وجود، بیانات قرآنی به اندازه‌ی کافی انعطاف‌پذیر هستند که بتوانند با پیشرفت‌های بعدی در دانش بشر سازگار شوند. همین جنبه‌ی معجزه‌آمیز قرآن، خود گواه این است که آن کلام خداست. قرآن اساساً کتاب هدایت است. تقوا و صداقت قلب، کلید درک پیام آن است. تنها تسلط بر زبان برای درک قرآن کافی نیست. ابوجهل و ابولهب به عنوان اعضای قریش، با مانع‌زبانی روبه‌رو نبودند، اما هرگز به قرآن روی نیاوردند. در نتیجه، نتوانستند هیچ هدایتی از آن دریافت کنند.

معجزات در قرآن

قرآن در مورد اموری که از درک حسی انسان خارج است (الغیب) مانند خداوند، روح، فرشتگان وحی، رسالت، بهشت، جهنم و پاداش الهی، راهنمایی‌های فراوانی ارائه می‌دهد. زیرا هیچ منبع دانش دیگری نمی‌تواند انسان را در مورد این امور آگاه کند. با این حال، قرآن حتی درباره‌ی حوزه‌ی علمی که برای ذهن و سایر قوای انسان قابل دسترس است، سخنان بسیار کمی دارد. تنها به برخی از مواردی که امروزه علم نامیده می‌شود، اشارات گذرایی کرده است. این کار با توجه به این واقعیت انجام می‌شود که در پی پیشرفت هوش انسانی، خود انسان قوانین طبیعت را کشف و به کار خواهد گرفت.

اعجاز قرآن در این است که هیچ واقعیت علمی در هیچ زمانی کشف نمی‌شود که بتواند با گفته‌های قرآن تناقض داشته باشد. بلکه، همه اکتشافات علمی بعدی صحت و درستی آن را تایید می‌کنند و تایید خواهند کرد.

تفسیر ماجدی: منابع

منابع دربابادی در نگارش تفسیرش، نشان‌دهنده‌ی گرایش‌ها و رویکرد اوست. برخی از منابعی که او به طور مکرر از آن‌ها نقل قول می‌کند عبارتند از:

- تفسیر طبری اثر ابن جریر

- تنویر المیزان اثر ابن عباس
- احکام القرآن اثر ابن عربی
- مشکلات القرآن اثر ابن قتیبه
- البحر المحیط اثر ابوحنیفان غرناطی
- البرهان فی علوم القرآن اثر زرکشی
- انوار التنزیل اثر بیضاوی
- بیان القرآن اثر اشرف علی ثانوی
- مفاتح الغیب اثر رازی
- روح المعانی اثر آلوسی
- احکام القرآن اثر قرطبی
- الکشف اثر زمخشری
- مدارک التنزیل اثر نسفی
- معالم التنزیل اثر بغوی
- غرائب القرآن اثر نیشابوری

علاوه بر این تفاسیر عربی استاندارد، او به انبوهی از آثار مربوط به واژه‌شناسی عربی/قرآنی و برخی تفاسیر اردو نیز رجوع کرده است.

همانطور که خود دریابادی اذعان می‌کند، «بیان القرآن» مولانا ثانوی (چاپ اول ۱۹۱۶) اصلی‌ترین و مهم‌ترین منبع او بوده است. از همه مهم‌تر، او از طریق مکاتبات با مولانا ثانوی که در کتاب «حکیم الامت: نقوش و تئورات» (اعظم گره، دارالمصنّفین، ۱۹۵۳) اثر دریابادی مستند شده، راهنمایی‌های بیشتری درباره‌ی مسائل خاص تفسیری دریافت کرده است. این مکاتبات چندین هدف را دنبال می‌کرد:

(۱) به لطف دانش قرآنی ارزشمند مولانا ثانوی، بسیاری از ابهامات تفسیری دریابادی برطرف شد.

(۲) دریابادی در حین نگارش تفسیر خود، «بیان القرآن» ثانوی را به دقت مطالعه کرد و برخی لغزش‌های سهوی را که در آن یافته بود، به اطلاع ایشان رساند. در اکثر موارد، مولانا ثانوی با بزرگواری آن‌ها را تایید و در چاپ بعدی «بیان القرآن» تصحیح کرد. با این حال، در برخی موارد، او با استناد به منابع کلاسیک یا با ارائه استدلال‌هایی، موضع خود را توجیه کرد.

(۳) در برخی مسائل، به ویژه در رابطه با تعیین مکان‌های قرآنی با توجه به آخرین یافته‌های تاریخی، جغرافیایی یا باستان‌شناسی، دریابادی نتوانست مولانا را برای تغییر موضعش متقاعد کند. بنابراین، او آنچه را که قابل دفاع‌تر می‌دانست دنبال کرد. این مکاتبات بین این دو نفر برای دانشجویان قرآن بسیار آموزنده است - نحوه طرح و فرمول‌بندی سوالات، نحوه ارائه آن‌ها با حفظ احترام کامل برای یک شخصیت ارشد و سالخورده، نحوه پیشبرد و دفاع از موضع خود، نحوه اختلاف نظر بدون کینه و اینکه چگونه فرد باید با تمام توان ذهنی خود در جهت پیشبرد و ترویج پیام و حقیقت قرآن تلاش کند. این گفتمان به عنوان یک مشارکت ارزشمند و بی‌سابقه در مطالعات تفسیری شناخته می‌شود.

بحث بین این دو عمدتاً بر موارد زیر متمرکز است:

- انتخاب یک عبارت مناسب‌تر در زبان اردو به عنوان معادل برای متن اصلی عربی
- برخی بی‌دقتی‌ها یا حذف‌های ناخواسته در ترجمه ثانوی
- برخی ابهامات یا سردرگمی‌ها در ترجمه ثانوی
- اعتبار گزارش‌ها و معیارهای خاص در نگارش تفسیر
- برخی اصول کلی تفسیر قرآن

امتیازات تفسیر ماجدی

«تفسیر ماجدی» اثر دریابادی دارای ویژگی‌های متعددی است که آن را از سایر تفاسیر اردو متمایز می‌کند. مولانا ابوالحسن علی ندوی در «پیشگفتار» خود بر ویرایش جدید این اثر که توسط «مجلس تحقیقات و نشریات اسلامی» وابسته به «ندوة العلماء، لکنهو» منتشر شده، به شیوه‌ای فصیح به این تمایزات اشاره می‌کند:

از آنجا که قرآن به بهترین وجه، بیانگر مراد الهی است و خداوند خود، حفظ آن را در کمال پاکی و اصالت تضمین کرده است، جای تعجب نیست که در هر عصری تدابیر مشیت الهی برای تأیید و برجسته کردن حقانیت آن صورت می‌گیرد. با پیشرفت دانش و ظهور حقایق جدید در نتیجه‌ی اکتشافات و اختراعات، سؤالات و چالش‌های جدیدی نیز پدید می‌آیند. خداوند اطمینان داده است که در تمامی این موارد، مؤمنان به قرآن که از صمیم قلب به آن دل‌بسته‌اند، برای رویارویی و حل تمامی چالش‌های جدید وارد میدان شوند. آن‌ها با بهره‌مندی از تخصص، بینش نسبت به قرآن، آشنایی با جدیدترین منابع دانش و به پشته‌های سخت‌کوشی و فداکاری خود، همچنان به روشن‌تر کردن درستی قرآن ادامه می‌دهند. آن‌ها به شکاف عمیق بین اصول و پیام‌های جاودانه و حیات‌بخش قرآن و سطحی‌نگری و کاستی‌های دانش و عقل بشری اشاره می‌کنند و بدین ترتیب در هر عصری قرآن را به عنوان منبع جاودان هدایت معرفی می‌کنند.

مفسران برجسته‌ای مانند باقلانی، رومانی، جرجاوی، زمخشری، بیضاوی و رازی و غیره در دوران خود به طور مؤثری به چالش‌های آن روزگار پاسخ دادند.

در عصر ما نیاز مبرمی به کشف حقیقت پیام قرآنی در پرتو آخرین تحولات در علوم تجربی و تجربی، تاریخ، جغرافیا، اقتصاد، جامعه‌شناسی، حقوق و باستان‌شناسی وجود داشت. برای انجام این کار دشوار، مولانا عبدالماجد دریابادی پیش قدم شد. او به این مهم در تفسیر انگلیسی و اردوی خود دست یافت. تا جایی که من می‌دانم، او مناسب‌ترین فرد برای این کار بود زیرا دارای بینش قابل ملاحظه‌ای نسبت به دانش مدرن بود. او خواننده‌ای پرشور و اشتیاق بود و دیدگاهش با وسعت استثنایی همراه بود. او کاملاً نسبت به روانشناسی طبقه‌ی تحصیل‌کرده‌ی مدرن آگاهی داشت و همیشه خود را از تحولات جدید در عرصه‌ی علمی مطلع نگه می‌داشت. او در طول دوره‌ی طولانی نگارش تفسیر، اطمینان حاصل کرد

که به طور مرتب کتاب‌هایی تأمین شوند که سخنان قرآنی را گسترش دهند. تفسیر انگلیسی و اردوی او گواه بر مطالعه‌ی گسترده و عمیق او و تلاش‌های خستگی‌ناپذیرش برای تأیید قاطع و نیرومند حقانیت قرآن است.

با وجود محدودیت‌هایم، اجازه دهید بگوییم که از ابتدای فعالیت‌م، تفسیر حوزه مورد علاقه و مطالعه‌ی ویژه‌ی من بوده است. به مدت ده سال در دارالعلوم ندوة العلماء تفسیر تدریس می‌کردم. بدین ترتیب، خداوند مرا قادر ساخت تا به این امر شریف خدمت کنم. به عنوان بخشی از این کار، هر تفسیر کلاسیک قابل‌ذکری را مطالعه کرده‌ام. در طی سفرهای مکرر به دنیای عرب، تصویری واضح از آخرین انتشارات در این زمینه دارم. بر اساس این تجربه‌ی گسترده و دست‌اول، گواهی می‌دهم که «تفسیر ماجدی» از جهات خاصی بی‌نظیر است. علی‌رغم وجود بسیاری از تفاسیر خوب، به چنین تفسیری نیاز بود. بسیاری از عبارات قرآنی را بدون داشتن درک روشنی از موقعیت و بافت تاریخی آن‌ها نمی‌توان به خوبی درک کرد. به همین ترتیب، رد قاطع قرآن بر برخی از مفاهیم نادرست زمانی قابل‌درک می‌شود که ابتدا بفهمیم این اعتقادات غلط چه هستند. مولانا دریابادی به ویژه مورد قدردانی همه کسانی است که دسترسی مستقیم به آموزه‌های غربی ندارند. دریابادی از منابع متعددی مطالب ارزشمندی را در مورد اشارات قرآنی به اشخاص، مکان‌ها، جوامع و فرقه‌ها استخراج کرده است. باز هم، تا جایی که من می‌دانم، او در تفسیرهای خود هرگز از دیدگاه سنتی منحرف نمی‌شود.

ویژگی‌های برجسته‌ی تفسیر ماجدی

در نقد خود، پروفیسور یاسین مظهر صدیقی، یکی از برجسته‌ترین صاحب‌نظران زنده‌ی اسلام/قرآن در شبه‌قاره، ویژگی‌های متمایز تفسیر دریابادی را به شرح زیر برمی‌شمارد:

ترجمه‌ی خوش‌خوان: ترجمه‌ی اردوی او به دلیل همخوانی با ساختار و اصطلاحات قرآنی قابل توجه است.

اصول ترجمه: او در «مقدمه» به خوبی به برخی از مشکلات ترجمه قرآن عربی به زبان اردو اشاره کرده است. مهم‌تر از آن، او به اصول و قواعدی اشاره کرده است که رعایت آن‌ها به حل این مشکلات کمک می‌کند.

وفاداری به ساختار قرآن: او در این ترجمه به ساختار و ترتیب کلمات قرآن وفادار مانده است. انجام این کار ساده‌ای نیست.

استفاده از منابع گسترده: او اولین مفسر اردو است که از چنین منابع متنوع و متعددی در مورد قرآن استفاده کرده است.

حاصل مطالعات عمیق: یادداشت‌های تفسیری او عصاره مطالعات عمیق و گسترده او از منابع مهم است.

استفاده از منابع جدید: رجوع او به مطالعات دانشگاهی مدرن، از جمله منابع غربی، نفس‌گیر است. هر دو منبع کلاسیک اسلامی و منابع غربی مدرن در تفسیر او به خوبی نمایندگی شده‌اند.

رویکرد نقادانه به شرق‌شناسان: او در برخورد با نوشته‌های شرق‌شناسان، آن‌ها را به طور کامل رد نمی‌کند. بلکه نکات معتبر آن‌ها را می‌پذیرد.

بررسی تطبیقی با کتاب مقدس: به همین ترتیب، او اظهارات کتاب مقدس را با ارجاعات قرآنی تأیید و رد می‌کند.

تفسیر علمی و اسلامی: تفسیر او هم علمی و هم اسلامی است، زیرا مطابق با قرآن و سنت است.

عدم تقلید کورکورانه: او تسلیم کورکورانه‌ی پیشینیان خود نمی‌شود. بلکه تا زمانی که موضع آن‌ها با مقصود قرآن مطابقت داشته باشد، به آن‌ها استناد می‌کند.

نثر ادبی دلنشین: دریابادی در نثر ادبی اردو استاد بود. هیچ مفسر اردویی در این زمینه به پای او نمی‌رسد. ترجمه و تفسیر او با زیبایی‌های ادبی متمایز مشخص می‌شود.

پروفسور عبدالله عباس ندوی (متوفی ۲۰۰۶) که خود قرآن‌شناس برجسته‌ای بود، این ادای احترام درخشان را به نبوغ دریابادی کرده است:

برخی از ویژگی‌ها در هر دو تفسیر انگلیسی و اردوی دریابادی مشترک است. با این حال، برخی دیگر تنها در تفسیر اردو «ماجدی» او به طور کامل درخشان هستند. به عنوان مثال، زیبایی‌های ادبی و ذکر منابع کلاسیک به زبان عربی اصلی، خاص تفسیر او به زبان اردو است. برای من، دیگر ویژگی‌های برجسته‌ی آن عبارتند از:

۱. اخلاص: نخستین و مهم‌ترین ویژگی یک مفسر، اخلاص است. برای انتقال معنا و پیام کتاب الله به دیگران، فردی با نهایت صداقت لازم است.

۲. دانش: بعد از صداقت، سطح دانش او قرار دارد. صلاحیت شرط اساسی است.

۳. استاد راهنما: علاوه بر صداقت در هدف و دانش عالی، یک مفسر باید از یک استاد راهنمای با استعداد بهره‌مند شود. چنین راهنمایی برای یک مفسر بسیار مفید است.

خوشبختانه دریابادی تمام الزامات فوق را برآورده کرد. او تفسیر را تنها برای رضای خدا آغاز کرد. او در تفسیر تبحر داشت. هدف او تولید تفسیری بود که حقیقت اسلام را تأیید کند، نه دفاعیه‌ی عذرخواهانه از آن ارائه دهد. هدف دیگر او این بود که جویندگان حقیقت بتوانند از قرآن راهنمایی دریافت کنند. مهم‌تر از همه، او در تمام مراحل نوشتن تفسیر خود توسط مولانا ثانوی، مفسر برجسته‌ی تفسیر، هدایت می‌شد. دریابادی از موضع مفسران کلاسیک منحرف نمی‌شود. او از تفسیر خود به عنوان بهانه‌ای برای نمایش دیدگاه‌های خیالی خود استفاده نمی‌کند.

نقد کتاب مقدس در تفسیر ماجدی

یکی دیگر از کارهای بزرگ دریابادی، تحلیل انتقادی او از کتاب مقدس است. او در این کار هم از پیشینیان و هم از معاصران خود پیشی می‌گیرد.

مفسران کلاسیک عادت داشتند که به روایات اسرائیلی استناد کنند. مفسرانی مانند طبری، ابن کثیر، رازی، بغوی، قرطبی و آلوسی نمونه‌ی این رویه هستند. آن‌ها از این سخن پیروی می‌کردند: «ما چنین گزارش‌هایی را نه تأیید می‌کنیم و نه رد می‌کنیم.» گروه کوچکی از نویسندگان قرآن به افراط دیگر رفتند و گزارش‌های اسرائیلی را کاملاً رد کردند و تفاسیر

دلبخواهی خود را ارائه دادند. محمد عبده، شاگردش رشید رضا، و پیروانشان محمد اسد و مترجم قادیانی، محمد علی، به این گروه تعلق دارند.

سهم دریابادی در مطالعه‌ی انتقادی کتاب مقدس، دائرةالمعارف‌های یهودی و کتاب مقدس و سایر آثار معتبر درباره‌ی دین تطبیقی است. او با این کار، تردیدهای ناشی از روایات غیرقابل اعتماد اسرائیلی را برطرف می‌کند. علاوه بر این، او تحریف و سطحی‌نگری موجود در کتاب مقدس را اثبات می‌کند. او با مقایسه‌ی سوره حمد با دعای ربانی در کتاب مقدس و همچنین مقایسه‌ی توصیف قرآنی پیامبران یوسف، یونس و سلیمان (علیهم السلام) با روایت کتاب مقدس در مورد آن‌ها، برتری قرآن را به اثبات می‌رساند. با خواندن تفسیر او به راحتی می‌توان دریافت که وحی الهی فقط در قرآن تجسم یافته است، نه در سایر متون مقدس. تفسیر او، همانطور که از منابع به وفور نقل می‌کند، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های مفسران کلاسیک و پژوهش‌های اخیر است.

تفسیر او تا حد زیادی در انتقال شکوه، عظمت قرآن، بلاغت و تأثیرگذاری آن، لحن سرشار از رحمت و همچنین خشم خداوند در آیات قرآن موفق است. بدیهی است که در هیچ ترجمه‌ای نمی‌توان روح قرآن اصلی را به طور کامل منتقل کرد. با این حال، تفسیر دریابادی به درک گوشه‌ای از قدرت متن اصلی عربی کمک می‌کند.

یکی دیگر از ویژگی‌های متمایز تفسیر او این است که بدون توسل به جدل‌های مذهبی، مفاهیم نادرست برخی از فرقه‌ها و مکاتب فکری مسلمان را آشکار می‌کند. به عنوان مثال، ترجمه مناسب او از آیه ۵۹ سوره انعام، مبنای معیوب قادیانیت را از بین می‌برد.

تفسیر او که عصاره کل تفسیر است، آن را مستحق همان تحسینی می‌کند که از تفسیر رازی، زمخشری، سیوطی، قرطبی، بیضاوی و آلوسی به عمل می‌آید.

نظر دانشوران در مورد تفسیر ماجدی

مولانا سید رابع حسنی ندوی، رئیس دارالعلوم ندوة العلماء، لکنهو و رئیس مجلس قانون شخصی مسلمانان، مشاهدات زیر را در مورد «تفسیر ماجدی» بیان می‌کند:

قرآن کتاب هدایت است و راهی را به انسان نشان می‌دهد که خالقش برای او تجویز کرده است. با این وجود، نقش قرآن در طول اعصار در حال تغییر است. مفسران قرآن،

راهنمایی‌های قرآنی را که در دوره‌های مختلف قابل اعمال است، شناسایی کرده‌اند. دریابادی در میان چنین دانشمندانی جایگاه ممتازی دارد، زیرا او تحصیلات مدرن را گذرانده و از آخرین یافته‌های علمی غرب بهره برده است. سپس به منابع اسلامی روی آورد و به عنوان یک عالم اسلام شناخته شد. او خود را وقف دفاع از دین اسلام کرد و دانش تخصصی در مورد قرآن به دست آورد. او با بهره‌مندی از هر دو منبع، یعنی علمای مسلمین کلاسیک و دانش مدرن، تفسیر خود را ارائه کرد که مورد استقبال علمای دینی و تحصیل‌کردگان مدرن قرار گرفت.

دریابادی در تفسیر خود از اجماع علمای مسلمان عدول نکرده است. از همه مهمتر، او در نگارش تفسیر خود از دانش خود نسبت به منابع عربی، اردو و انگلیسی به طور کامل استفاده می‌کند. به عنوان مثال، روایت او از مصلوب نشدن حضرت عیسی (ع)، که بر اساس مطالعات گسترده اوست، در درک بهتر مفهوم این آیه قرآنی کمک شایانی می‌کند: «وَقَوْلُهُمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ» (نساء: ۱۵۷).

برتری تفسیر او بر دیگران در این است که منابع آن به زبان عربی محدود نمی‌شود. او برای تأیید درستی ادعاهای قرآنی، در به دست آوردن مطالب از منابع مدرن، از جمله تاریخ یهود، بسیار موفق بوده است.

مولانا قاری محمد طیب (متوفی ۱۹۸۳)، رئیس سابق دارالعلوم دیوبند، ویژگی‌های زیر از تفسیر ماجدی را که او را تحت تاثیر قرار داده است، بیان می‌کند:

این تفسیر واقعاً شاهکار مولانا دریابادی است. زیرا نیازهای طبقه تحصیل‌کرده مدرن را برآورده می‌کند.

من همیشه در یک تفسیر به دنبال این دو مؤلفه هستم:

۱. پیش‌زمینه‌ی تاریخی کافی درباره آیات قرآنی که یهودیان و مسیحیان را توصیف می‌کند. زیرا بدون این، آن آیات را نمی‌توان به طور کامل درک کرد. ۲. مقایسه‌ای بین قرآن و کتاب مقدس که برتری قرآن را برجسته کند.

به محض اینکه تفسیر ماجدی را برای مطالعه باز کردم، با خوشحالی فراوان دیدم که هر دو مؤلفه‌ی بالا به طور برجسته در آن وجود دارد. این تفسیر آرزوی دیرینه‌ی مرا برآورده کرد. دریابادی جنبه‌ی دین تطبیقی را به طور خلاصه در تفسیر خود پوشش داده است.

ویژگی بارز مکتب ولی‌اللهی این بود که آموزش تفسیر شامل مطالعه‌ی بخش‌های مربوطه از کتاب مقدس نیز می‌شد. هدف از این کار، آشکار کردن برتری قرآن، به ویژه جایگزینی قوانین آن با قوانین کتاب مقدس بود. از نظر آن‌ها، هیچ مطالعه‌ی تفسیری بدون داشتن ایده‌ای از دین تطبیقی کامل نبود. به نظر می‌رسد دریابادی این دغدغه‌ی ولی‌اللهی را در تفسیر خود جذب کرده است.

در نقد خود، مولانا امدادالزمان کیروانی قاسمی به ویژگی‌های برجسته‌ی زیر تفسیر ماجدی اشاره می‌کند:

- نقل قول‌های مرتبط از مفسران کلاسیک آورده شده است که به خوانندگان دیدگاه کلی از تفسیر قرآن می‌دهد.
- مطالعات جدید دانشمندان غربی به طور مکرر در این تفسیر به چشم می‌خورد.
- اختلاف نظر مفسران در مورد مفهوم یا تأکید اصطلاحات و مفاهیم قرآنی ذکر شده است.
- سبک ارائه او نه خشک و فلسفی است و نه کسل‌کننده. برعکس، زبان او روان و پاک است.
- اشارات تاریخی و جغرافیایی متن قرآن را توضیح می‌دهد.
- افراد، مکان‌ها و چیزها از جمله حیوانات ذکر شده در قرآن را به طور گسترده شناسایی می‌کند. برخی از کتاب‌های او در مورد مباحث قرآنی، مانند «حیوانات فی القرآن»، از علاقه‌ی او به تبیین همه چیزهای قرآنی نشأت گرفته است.

• رد او بر فرق و جوامع منحرف با لحن جدلی نیست. با این حال، او بطلان آن‌ها را آشکار کرده است.

ابو صفیان اسحاقی در مقاله‌ی تطبیقی گسترده‌ی خود در مورد تفسیر ماجدی و تفسیر «تدبر قرآن» اثر مولانا امین احسن اسحاقی (۱۹۰۳-۱۹۹۷) به این نتیجه‌ی روشنگر می‌رسد:

هر دوی آن‌ها کم‌وبیش مدیون مولانا حمیدالدین فراهی، عالم بزرگ عرب و قرآن هستند. با این حال، تأثیر او در تفسیر اسحاقی بیشتر مشهود است، زیرا او به عنوان شاگرد دائمی فراهی، علم تفسیر را نزد او آموخته است.

تفسیر دریابادی ترکیبی از سنت و دانش مدرن ارائه می‌دهد. مراجع او به کتاب مقدس و علوم غربی گسترده و چشمگیر است. همچنین، برخی از اتهامات بی‌اساس شرق‌شناسان به قرآن را رد می‌کند. تفسیرهای اردو عاری از چنین بحث‌هایی هستند. به همین ترتیب، او از منابع غربی برای برجسته کردن نقص‌ها و مغالطات در الگوی فکری و شیوه‌ی زندگی غربی استفاده می‌کند. این تفسیر علاوه بر توضیح آیات قرآنی، به تاریخ ملل، جغرافیا و حیوانات و غیره که قرآن به آن‌ها اشاره دارد نیز می‌پردازد و به همین دلیل جایگاه برجسته‌ای در میان تفسیرهای اردو دارد.

متمایزترین جنبه‌ی تفسیر اسحاقی تلاش مداوم و نظام‌مند او برای شناسایی انسجام در سطح هر دو آیه و سوره است. اگرچه دریابادی نیز به این ویژگی قرآن اشاره می‌کند، اما آن را در تفسیر خود توسعه نمی‌دهد.

تفسیر ماجدی و سایر تفاسیر اردو

تحسین فراقی مقایسه دیگری بین تفسیرهای اردوی دریابادی، اسحاقی، مودودی و مفتی محمد شفیع که تقریباً در یک دوره نوشته شده‌اند، انجام می‌دهد. او برای مقایسه، روشی را در پیش می‌گیرد که در آن، از تفسیر آن‌ها در مورد آیه ۱۷۷ سوره‌ی بقره به طور مفصل نقل می‌کند و سپس نتیجه‌گیری می‌کند:

میان چهار تفسیر ذکر شده، تنها تفسیر ماجدی وسعت مطالعه‌ی درباره‌ی تاریخ بنی اسرائیل را داراست که برای درک مفهوم این آیه قرآنی ضروری است. پوشش دایرةالمعارف‌گونه‌ی او از مطالب مرتبط، باعث می‌شود این تفسیر هم از تفاسیر معاصر و هم از تفاسیر پیشین متمایز شود.

با تحلیل انتقادی یادداشت‌های توضیحی دریابادی، مودودی، اسحاقی و مفتی شفیع درباره‌ی آیه ۱۷۷ بقره، به وضوح مشخص می‌شود که تنها دریابادی در میان آن‌ها علاقه‌ی جدی به مطالعه‌ی دقیق تاریخ باستان داشته است. البته، تمام این مفسران معنا و پیام این آیه را به خوبی ارائه کرده‌اند. با این حال، هیچ‌یک از آن‌ها به طور عمیق به پیشینه‌ی تاریخی عبادت جهت‌ی وارد نشده‌اند. فقط دریابادی با روشی علمی به این موضوع پرداخته است.

تفسیر ماجدی: در آمیخته‌ای از سنت و تجدد

دریابادی سخاوتمندانه از تأثیر استاد خود، مولانا ثانوی و تفسیر «بیان القرآن» او در نگارش تفسیر خود سخن به میان می‌آورد. این موضوع باعث شده برخی تصور کنند تفسیر او نسخه‌ای از کار قبلی استادش است. این برداشت کاملاً نادرست است. همانطور که قبلاً اشاره شد و بسیاری از منتقدان با تأکید اذعان کرده‌اند، تفسیر ماجدی حاوی مطالب بسیاری است که در سایر تفاسیر، از جمله «بیان القرآن» یافت نمی‌شود.

بحث‌های دریابادی درباره‌ی دین تطبیقی، اثبات برتری اسلام/قرآن با تکیه بر یافته‌های جدید نوشتارهای غربی، و پرداختن به نگرانی‌های مسلمانان تحصیل‌کرده‌ی مدرن، ویژگی‌های خاص تفسیر او هستند. او بدون شک تا حد زیادی از مولانا ثانوی الهام گرفته و در زمینه‌ی ترجمه و تفسیر قرآن، راهنمایی ارزشمند او را جویا شده است. همچنین، تفاسیر عمیق ثانوی درباره‌ی تصوف برای راهنمایی جویندگان حقیقت، در جاهایی از تفسیر ماجدی دیده می‌شود. با این حال، در رویکرد دریابادی به قرآن، ذهن جستجوگر و عقلانیت ورزیده‌ی او، و هدف او از تأکید بر برتری قرآن با مقایسه‌ی آن با متون مقدس پیشین و اشاره به نقص‌های ذاتی شیوه‌ی زندگی غربی، باعث می‌شود تا تفسیرش اصالت و ابتکار داشته باشد. برای مثال، تفسیر او از سوره‌ی فاتحه را در نظر بگیرید. او علاوه بر توضیح اصطلاحات، مفاهیم و اصول ایمانی قرآن که در این سوره آمده است، گامی فراتر برمی‌دارد و ترجمه

- اردوی دعای ربانی کتاب مقدس (عهد جدید، متی ۶: ۹-۱۴) را ضمیمه می‌کند و چنین تفاسیر غنی‌کننده‌ای را در راستای دین تطبیقی ارائه می‌دهد:
۱. سوره‌ی فاتحه از پروردگار مهربان، بخشنده و صاحب اختیار کل جهان سخن می‌گوید. در مقابل، دعای ربانی او را تنها در آسمان‌های محدود و خاص جای می‌دهد: «ای پدر ما که در آسمانی». علاوه بر این، او را پدر خطاب می‌کند که بلافاصله رابطه‌ای مادی و زیستی بین انسان و خدا را به ذهن متبادر می‌کند.
 ۲. سوره‌ی فاتحه بر سروری، بخشندگی، رحمت و مالکیت مطلق خدا تأکید می‌کند، در حالی که دعای ربانی تنها به پادشاهی خدا بر زمین اشاره می‌کند.
 ۳. سرچشمه‌ی توحید خالص و بی‌آمیغ در سوره‌ی فاتحه و نهی آن از پرستش یا درخواست کمک از غیر خدا مشهود است. دعای ربانی از تمام این موارد عاری است.
 ۴. اشاره‌ی مستقیم به «نان روزانه» در دعای کتاب مقدس، اهمیت اشیاء مادی را در دیدگاه آن برجسته می‌کند.
 ۵. دعا برای نجات از شر، همانطور که در دعای کتاب مقدس وجود دارد، به وسعت دعای قرآنی برای نشان دادن و پیروی از راه راست نیست.
- اینکه تفسیر ماجدی دربابادی، آمیزه‌ای شگفت‌انگیز از سنت و مدرنیته، سنت و تجدد و ایمان و عقل را نشان می‌دهد، به عنوان مثال با تفسیر او از سوره‌ی فاتحه، به ویژه با توجه به گستره‌ی منابع مورد استفاده‌اش، قابل درک است. منابع او شامل تفاسیر و علوم قرآنی قرطبی، رازی، ابن کثیر، ابن قیم، ابن عباس، بیهقی، زمخشری و آلوسی؛ احادیثی که بخاری، مسلم و ترمذی نقل کرده‌اند؛ نوشته‌های فقهی حنفی و مالکی و لغت‌شناسان و نحویان عرب مانند راغب اصفهانی، زبدي بغدادی، ابوالباقریر و فرهنگ‌های لغت معتبر، القاموس و لسان العرب؛ و جالب تر اینکه، در کنار موارد فوق، نقل قول‌هایی از کتاب مقدس، دائرةالمعارف بریتانیکا و برخی نوشته‌های شرق‌شناسان دیده می‌شود.

تفسیر ماجدی و تفاسیر کلاسیک عربی

دریابادی به دلیل احترام فوق العاده به استاد خود، مولانا ثانوی و علاقه‌مند به آشنایی خوانندگان با شیوه‌ی آموزشی او، در چندین مورد مشاهدات مولانا ثانوی را نقل کرده است. اکثر این مشاهدات گرایش صوفیانه‌ی آشکاری دارند. برای برخی از خوانندگان، ممکن است این کار عجیب به نظر برسد: نقل قول از تفاسیر صوفیانه و تلاش برای تأیید آن‌ها از قرآن. با این حال، باید روشن شود که مولانا ثانوی تنها نویسنده‌ای است که دریابادی با گرایش صوفیانه از او نقل قول می‌کند. هیچ مرجع صوفی دیگری در تفسیر ماجدی وجود ندارد. لحن تفسیر او را می‌توان با توجه به آثاری که نقل می‌کند، قضاوت کرد. در جلد ۵ تفسیر ماجدی که از سوره‌های شعراء (۲۶) تا یس (۳۶) را پوشش می‌دهد، آثار زیر به ترتیب نزولی تعداد دفعات نقل شده است:

روح المعانی اثر آلوسی

بیان القرآن اثر ثانوی

تفسیر کبیر اثر رازی

احکام القرآن اثر قرطبی

مدارک التنزیل اثر نسفی

انوار التنزیل اثر بیضاوی

البحر المحيط اثر ابو حیان غرناطی

تفسیر القرآن العظیم اثر ابن کثیر

کشاف اثر زمخشری

احکام القرآن اثر جصاص

معالم التنزیل اثر بغوی

جامع البیان اثر طبری

در جلد ۶ تفسیر ماجدی که از سوره‌های صافات (۳۷) تا حجرات (۴۹) را شامل می‌شود، منابع او باز هم به ترتیب نزولی تعداد دفعات نقل شده عبارتند از:

روح المعانی اثر آلوسی

تفسیر کبیر اثر رازی

معالم التنزیل اثر بغوی

مدارک التنزیل اثر نسفی

تفسیر القرآن العظیم اثر ابن کثیر

البحر المحیط اثر ابو حیان غرناطی

انوار التنزیل اثر بیضاوی

بیان القرآن اثر ثانوی

کشاف اثر زمخشری

احکام القرآن اثر قرطبی

احکام القرآن اثر جصاص

جامع البیان اثر طبری

مولانا تقی عثمانی به دلایل نامشخص، در نقد خود بر تفسیر ماجدی، این ادعای بی‌اساس را مطرح می‌کند که تفسیر المنار در آن به طور مکرر نقل شده است. اما حتی یک ارجاع به این تفسیر در فهرست منابع دریابادی وجود ندارد. بدتر اینکه، مولانا عثمانی از این اتهام بی‌اساس برای زیر سوال بردن شدید تفسیر دریابادی استفاده می‌کند. با توجه به شواهد غیرقابل انکار فوق، اتهام او بسیار عجیب به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

با وجود این که دریابادی تنها به تبعیت از مولانا تهانوی گاهی به تصوف پرداخته است، تفسیر او به دلیل پاسخگویی تحسین برانگیز به نیازهای مسلمانان تحصیل کرده‌ی مدرن، بسیار ارزشمند است. چرا که اسلام را به عنوان راهی طبیعی پیش روی آن‌ها قرار می‌دهد که به انسان می‌آموزد چگونه زندگی کند تا هم در این دنیا و هم در دنیای دیگر به خوشبختی و موفقیت دست یابد. علاوه بر این، قرآن را اساساً به عنوان کتاب هدایت از جانب خداوند تفسیر می‌کند. این امر به نوبه‌ی خود، خوانندگان را قادر می‌سازد تا به درک همه‌ی مسائل اسلامی برسند. مقایسه‌ای که در تفسیر دریابادی میان قرآن و کتاب مقدس و اندیشه‌ی غرب مدرن صورت گرفته است، خوانندگان را نسبت به برتری و جاودانگی قرآن، مطمئن می‌کند. همه‌ی این ویژگی‌ها باعث می‌شود تفسیر ماجدی دریابادی، گنجینه‌ای ارزشمند برای دانشجویان قرآن در عصر ما باشد.

منابع

۱. ابوت، فرلند ک. «مولانا مودودی در تفسیر قرآن»، دنیای اسلام، ۴۸(۱): ۱۹۵۸، ۶-۱۹.
۲. آدامز، چارلز جوزف، «تفسیر القرآن ابوالاعلی مودودی»، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، ویراستار اندرو ریپین، آکسفورد: انتشارات کلارند، ۱۹۸۸، ۲۳-۳۰۷.
۳. احمد، خورشید، «برخی اندیشه‌ها درباره یک تفسیر جدید اردو»، مجموعه مقالات بیست و نهمین کنگره بین‌المللی شرق‌شناسان: مطالعات عربی و اسلامی، ویراستار کلود کاهن، پاریس: لازیاتیک، ۱۹۷۵، ۱-۷.
۴. عاصم، محمود، «عبدالحمید فراهی و رویکرد او به تفسیر قرآن»، مجله مطالعات عربی و اسلامی هند، ۳(۱): ۲۰۱۸، ۳۵۴-۷۵ [شماره ویژه مطالعات قرآنی ۳].
۵. بشیر، کامران، «بازخوانی رویکردهای نظم مدرن به قرآن: تفسیر اسحاقی از سوره‌های ۱۰۷ و ۱۰۸ در تفسیر تدبر قرآن او»، مجله مطالعات قرآنی، ۱۷(۲): ۲۰۱۵، ۴۷-۷۴.
۶. کراگ، کنت، «تدبر قرآن: خواندن و معنا»، در جستجوی اومانیسیم اسلامی: مطالعات عربی و اسلامی به یاد محمد النوویحی، ویراستار آرنولد اچ. گرین، قاهره: انتشارات دانشگاه آمریکایی قاهره، ۱۹۸۴، ۱۸۱-۹۵.

۷. دوسوزا، آندریاس فلیکس، «مفهوم وحی در نوشته‌های سه مسلمان هندی معاصر: مطالعه‌ای درباره احمد خان، ابوالکلام آزاد و ابوالاعلی مودودی»، رساله دکترای منتشر نشده، دانشگاه مک‌گیل: مونترال، کانادا، ۱۹۸۸.
۸. دوسوزا، آندریاس فلیکس، «مفهوم وحی در نوشته‌های سه مسلمان هندی معاصر: مطالعه‌ای درباره احمد خان، ابوالکلام آزاد و ابوالاعلی مودودی»، مجله الهیات آسیا، ۳(۲): ۱۹۸۹، ۱۲-۷۱۱.
۹. دهلوی، شاه ولی‌الله، الفوز الکبیر فی اصول التفسیر: اصول تفسیر قرآن، ترجمه جی. ان. جلوانی، اسلام‌آباد: شورای ملی هجرت، ۱۹۸۵.
۱۰. فاروقی، عمادالحسن آزاد، ترجمان القرآن: تحلیل انتقادی رویکرد مولانا ابوالکلام آزاد به درک قرآن، دهلی نو: ویکاس، ۱۹۸۲.
۱۱. اسحاقی، ابوصفیان، «تفسیر ماجدی و تدبر قرآن»، مجله مطالعات عربی و اسلامی هند، ۲(۳): ۲۰۱۷، ۳۲۰-۲۸۵ [شماره ویژه مطالعات قرآنی ۱].
۱۲. اسحاقی، دیال‌الدین، ترجمه طیفیل احمد خان و رضوان احمد، «تفسیر - خاستگاه و توسعه: با ارجاع ویژه به هند»، مجله مطالعات عربی و اسلامی هند، ۲(۳): ۲۰۱۷، ۸۵-۱۰۹ [شماره ویژه مطالعات قرآنی ۱].
۱۳. اسحاقی، محمد عمر صفیان، «اصول تدبر در قرآن: نقدی بر رویکرد اسحاقی»، مجله مطالعات عربی و اسلامی هند، ۳(۲): ۲۰۱۸، ۲۱۱-۲۲ [شماره ویژه مطالعات قرآنی ۴].
۱۴. خان، احمد، قرآن کریم ترجمه اردو: کتابیات. اسلام‌آباد، قومی مکتبه زبان، ۱۹۸۷.
۱۵. قدوایی، عبدالرحیم، «مولانا دریابادی و تفسیر قرآن»، اسلامی همدرد ۲(۷): (۱۹۸۵)، ۶۳-۷۰.
۱۶. قدوایی، عبدالرحیم، «نقدی بر تفسیر القرآن دریابادی»، مجله نقد کتاب دنیای اسلام، ۵(۲): ۱۹۸۵، ۱۶-۱۴.

۱۷. قدوایی، عبدالرحیم، «تفسیر القرآن سید احمد خان»، سید احمد خان: ادای احترام صدمین سالگرد، ویراستار اسلوب ا. انصاری، دهلی نو: ناشران و توزیع‌کنندگان آدم، ۲۰۰۱

References

1. ABBOT, Freeland K., "Maulana Maududi on Qur'anic Interpretation," *The Muslim World*, 48(1):1958, 6-19.
2. ADAMS, Charles Joseph, "Abul Ala Mawdudi's *Tafhim al Qur'an*," *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed., Andrew Rippin, Oxford: Clarendon Press, 1988, 23-307.
3. AHMAD, Khurshid, "Some Thoughts on a New Urdu Tafsir," *Actes Du XXXIXe Congree International Des Orientalistes: Etudes Arabes Et Islamiques*, ed., Claude Cahen, Paris: L'Asiatheque, 1975, 1-7.
4. ASIM, Mahmud, "Abd -ul -Hamid Farahi and His Approach to Qur'anic Hermeneutics," *The Indian Journal of Arabic and Islamic Studies*, 3(1):2018, 354-75 [Special Issue on Qur'anic Studies-III].
5. BASHIR, Kamran, "Revisiting Modern *Nazm* Approaches to the Qur'an: Islahi's Interpretation of Q. 107 and Q. 108 in *his Tadabbur-i Qur'an*," *Journal of Qur'anic Studies*, 17(2):2015, 47-74.
6. CRAGG, Kenneth, "Tadabur *al-Qur'an: Reading and Meaning*," *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Mohamed al-Nowaihi*, ed., Arnold H. Green, Cairo: American University in Cairo Press, 1984, 181-95.
7. D'Souza Andreas Felix, "The Concept of Revelation in the Writings of Three Modern Indian Muslims: A Study of Ahmad Khan, Abul-Kalam Azad and Abu al- A'la Mawdudi, Unpublished Ph.D. Dissertation, McGill University: Montreal, Canada, 1988.

8. D'Souza Andreas Felix, "The Concept of Revelation in the Writings of Three Modern Indian Muslims: A Study of Ahmad Khan, Abul Kalam Azad and Abul Ala Mawdudi," *Asia Journal of Theology*, 3(2):1989, pp. 711–12.
9. DEHLAVI, Shah Wali Allah, *Al-Fauz al-Kabir fi Usul al-Tafsir: The Principles of Qur'an Commentary*, tr., GN Jalbani, Islamabad: National Hijra Council, 1985.
10. FARUQI, Imadulhasan Azad, *The Tarjuman al-Qur'an: A Critical Analysis of Maulana Abu'l-Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Qur'an*, New Delhi: Vikas, 1982.
11. ISLAHI, Abu Sufyan, "*Tafsir -i -Majidi and Tadabbur-i - Qur'an*," *The Indian Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2(3): 2017, 285–320 [Special Issue on Qur'anic Studies-I].
12. ISLAHI, Diyauddin, tr., Tufail Ahmad Khan and Rizwan Ahmad, "Tafsir-Origin and Development: With Special Reference to India," *The Indian Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2(3): 2017, 85–109 [Special Issue on Qur'anic Studies-I].
13. ISLAHI, Mohammad Omair Sufyan, "Principles of Pondering on the Qur'an: A Review of Islahi's Approach," *The Indian Journal of Arabic and Islamic Studies*, 3(2): 2018, 211–22 [Special Issue on Qur'anic Studies -IV].
14. Khan, Ahmad, *Quran Karim Ke Urdu Tarjm: Kitabiyat*. Islamabad, Qawmi Muqtadara Zaban, 1987.
15. KIDWAI, Abdur Raheem, "Maulana Daryabadi and the Qur'anic Exegesis," *Hamdard Islamicus*, 7(2):1985, pp. 63–70.
16. KIDWAI, Abdur Raheem, "Review on *Tafsir- ul -Qur'an* by Daryabadi," *Muslim World Book Review*, 5(2):1985, pp. 14–16.
17. KIDWAI, Abdur Raheem, "Sir Syed's *Tafsir al-Qur'an*," *Sir Syed Ahmad Khan: A Centenary Tribute*, ed., Asloob A. Ansari, New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 2001, pp. 69–89.

18. KIDWAI, Abdur Raheem, " *Tadabbur -e-Qur'an: Pondering Over the Qur'an Tafsir of Surah al-Fatihah and Surah al-Baqarah by Amin Ahsan Islahi,*" *The Muslim World Book Review*, 28(4): 2008, pp. 17-19.
19. KIDWAI, Abdur Raheem, "The Meaning of the Qur'an (1967-1988) by Syed Abul Ala Mawdudi," *Translating the Untranslatable: A Critical Guide to 60 English Translations of the Qur'an*, New Delhi: Sarup Book, 2011, pp. 44-47.
20. KIDWAI, Abdur Raheem, "The Noble Qur'an: *Tafseer -e Usmani* by Mahmoodul Hasan and Shabbir Ahmad Usmani," *Translating the Untranslatable: A Critical Guide to 60 English Translations of the Qur'an*, New Delhi: Sarup Book, 2011, 05-101.
21. KIDWAI, Abdur Raheem, "The Qur'an by Wahiduddin Khan," *Translating the Untranslatable: A Critical Guide to 60 English Translations of the Qur'an*, New Delhi: Sarup Book, 2011, 161-62.
22. KIDWAI, Abdur Raheem, "The Holy Qur'an: An English Translation of *Kanzul Iman* (1988) by Ahmad Raza Khan Bareilvi," *Translating the Untranslatable: A Critical Guide to 60 English Translations of the Qur'an*, New Delhi: Sarup Book, 2011, pp. 185-87.
23. NADWI, Syed Abul Hasan Ali, "Maulana Daryabadi as a Qur'anic Scholar," *Journey of Faith: Maulana Abdul Majid Daryabadi (1892-1977)*, eds., Akhtarul Wasey and Abdur Raheem Kidwai, Shipra Publication: Delhi, 2016, 103 -11 [Originally Syed Abul Hasan Ali Nadwi's 'Introduction' in Daryabadi's English Translation of and Commentary on the Qur'an published by the Academy of Islamic Research and Publication in 1981].
24. MIR, Mustansir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an*, American Trust Publications: Washington, 1986.
25. MIR, Mustansir, "Some Features of Mawdudi's *Tafhim al-Qur'an*," *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 2(2):1985, 233-44.
26. MIR, Mustansir, "The Urdu Qur'anic Commentary of Muhammad Shafi' (d. 1976): *Ma' arifu'l Qur'an*" *The Qur'an and its Readers Worldwide: Contemporaries and*

- Translations, Suha Taji- Farouki, ed.*, Oxford: Oxford University Press, in association with the Institute for Isma'ili Studies, 2015, 195-215.
27. MUSHTAQ, Aroosha, "A Critical Study of Abdul Majid Daryabadi's English Translation and Exegetical Notes on the Qur'an," Unpublished Ph.D. Dissertation, Government College University: Lahore, 2018.
28. Nazeer Ahmad Ab. Majeed (Ed.) *Quran Interpretation in Urdu*. New Delhi, Viva Books, 2019.
29. QASMI, Nayab Hasan, "Qur'an- i -Karim Ke Hindustani Tarajim Wa Tafasir Ka Ijmali Ja'izah," *The Indian Journal of Arabic and Islamic Studies*, 3(2): 2018, 240-45 [Special Issue on Qur'anic Studies-IV].
30. ROBINSON, Neal, "Sectarian and Ideological Bias in Muslim Translations of the Qur'an," *Islam and Christian - Muslim Relations*, 8(3):1997, 261-78.
31. Sanyal, Usha, *Ahmad Raza Khan Bareilwi*, Oxford, Oneworld, 2005.
32. SARKER, Md. Masum, " *Tafhim al-Qur'an: An Analytical Study of Abu al-Ala Mawdudi's Approach to the Understanding of Ayat al Ahkam*," *IIUC Studies*, Vol. 10-11, December, 2014, pp. 231-62.
33. SHARAFUDDIN, Saleha A. Hakeem, *A Brief Survey of Urdu Translation of the Qur'an*, Sharafuddin and Sons: Bombay, 1984.
34. SUNAGA, Emiko, "Characteristics of the Qur'an Interpretations in the Urdu Language from Shah Wali Allah to Maududi," *Center for Southeast Asian Studies*, Kyoto University, November, 2011.
35. SYED, Abdul Latif, *Basic Concepts of the Qur'an by Mawlana Abul Kalam Azad, Being a Resume of the Views Advanced by Him in His Commentary in Urdu of the Surat- ul -Fatiha, the Opening Chapter of the Qur'an*, Lahore : Hijra International, 1983.

36. TROLL, Christian W., "A Note on the *Tafsir -i Thana'i of Thana* Allah Amritsari and His Criticism of Sayyid Ahmad Khan's *Tafsir -i Ahmadi*," *Islamic Culture*, (49):1985, 29-44.
37. Uthmani, Muhammad Nasim, *Urdu mein Tafsir Adab*. Karachi, Uthmania, Academic Trust, 1994.

The Commentators of the Holy Qur'an & The Issue of Husband's Disobedience Nushuz

Fatemeh Najafizadeh¹

Khadijeh Sheykhani²

Ma'bood Ismaili³

1. Level 3 Student of Quranic Interpretation and Sciences, Noor alzhra Seminary, Zanjan, abolhasani241@gmail.com

2 Level 3 Student of Jurisprudence and Principles, Alzhra Society, sheykhani.z70@gmail.com

3.Ph.D. Student in Arabic Language and Literature, University of Kashan, mabood1370@gmail.com

Doi: 10.22034/iscw.2023.713415

Orgina Research

Received:

2022-02-27

Accepted:

2023-09-16

Keywords:

Nushuz of husband, social interpretation, early interpretations

Abstract: Nushuz of husband, or the disobedience of the husband, is a social and familial ill that poses challenges to marital relations and threatens the security of women within the family. This significant issue has also been addressed by God in verse 128 of Surah An-Nisa. Social interpretations of the Quran have also paid particular attention to this matter, delving into its various aspects. This present study aims to examine the perspectives of classical and social Quranic interpreters on Nushuz using a descriptive-analytical and comparative approach. The findings of the study reveal that classical interpreters have primarily focused on the linguistic and literary aspects of this verse, demonstrating a generally acceptable performance in this regard. Additionally, among social interpretations, only a select few have been successful in elucidating the social themes of this verse and offering novel readings.

ارزیابی دیدگاه مفسران قرآن کریم در موضوع نشوز مردان (خوانش تطبیقی تفاسیر متقدم و تفاسیر اجتماعی)

معبود اسمعیلی^۳

خدیجه شیخانی^۲

فاطمه نجفی^۱

۱. طلبه سطح سه تفسیر و علوم قرآنی، موسسه آموزش عالی حوزوی نورالزهرا زنجان، abolhasani241@gmail.com
۲. طلبه سطح سه فقه و اصول، جامعه الزهراء، sheykhani.z70@gmail.com
۳. دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه کاشان، mabood1370@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713415

چکیده: نشوز زوج از آسیب های اجتماعی و خانوادگی است که چالش هایی را در روابط زوجین ایجاد می نماید و تهدید کننده امنیت زنان در خانواده است. این مقوله مهم مورد توجه خداوند نیز قرار گرفته و آیه ۱۲۸ سوره نساء به این موضوع اختصاص یافته است. تفاسیر اجتماعی قرآن نیز نگاه ویژه ای به این مساله داشته اند و به تبیین جوانب مختلف آن پرداخته اند. در پژوهش حاضر سعی شده است با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تطبیقی به دیدگاه های مفسران متقدم و اجتماعی قرآن و ارزیابی آن ها پرداخته شود. نتایج پژوهش نشان می دهد مفسران متقدم بیشتر بر مباحث لغوی و ادبی این آیه تمرکز داشته اند و در مجموع در این زمینه عملکرد قابل قبولی نیز از خود به جای گذاشته اند. هم چنین در میان تفاسیر اجتماعی نیز فقط عده ای از آن ها در تبیین موضوعات اجتماعی این آیه و ارائه خوانش های جدید موفق بوده اند.

صص:

۲۴۰-۲۱۳

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه ها:

نشوز مردان،
تفسیر اجتماعی،
تفاسیر متقدم

مقدمه

قرآن کریم توجه فراوانی به بحث خانواده و اجتماع دارد. به طوری که همواره مسلمانان را به تشکیل خانواده و حفظ هم بستگی در اجتماع دعوت می نماید و در مقابل با هر آنچه که وحدت جامعه و روابط خانوادگی را به مخاطره بیندازد مخالف است. از منظر قرآن کریم روابط زوجین باید بر اساس مودت و مهربانی و احترام متقابل باشد. لکن گاهی این رابطه در معرض آسیب قرار گرفته و به سمت و سوی جدایی سوق داده می شود. از جمله مواردی که تهدید جدی برای کیان خانواده و امنیت زن محسوب می شود، نشوز مرد و بی رغبتی او نسبت به زوجه است. این مساله که به روح و روان بانوان آسیب های غیر قابل جبرانی وارد می کند، از دید آیات قرآن کریم مغفول نمانده و در این کتاب آسمانی به مساله نشوز مردان و راهکار آن پرداخته شده است. در میان تفاسیر قرآن کریم، تفاسیر موسوم به «تفاسیر اجتماعی» بیش از سایر تفسیرها به مسائل و آسیب های اجتماعی و حل معضلات جامعه اهتمام ورزیده اند. مساله اصلی پژوهش حاضر ارزیابی عملکرد و توفیق تفاسیر قرآن کریم در تفسیر آیه ۱۲۸ سوره نساء است. برای روشن تر شدن نتایج بررسی ها، تلاش شده است تا با مقایسه تفاسیر متقدم از قرون مختلف و تفاسیر اجتماعی قرآن کریم به مساله مذکور پاسخ داده شود.

با توجه به اهمیت حفظ نظام خانواده و جلوگیری از ایجاد شکاف و طلاق میان زوجین، موضوع نشوز مردان به عنوان یکی از آسیب های خانوادگی و اجتماعی مورد توجه قرار دارد. با توجه به ضرورت پاسخگویی به شبهات موجود در رابطه با مبانی و احکام اسلامی در مساله زن و خانواده، بررسی عملکرد تفاسیر اجتماعی در تفسیر صحیح آیه ۱۲۸ سوره نساء موجب روشن شدن میزان کارآمدی این تفاسیر در پاسخ به این شبهات و ضرورت وجود گرایش اجتماعی در تفاسیر خواهد شد. از آن جایی که تفاسیر اجتماعی وظیفه دفاع از قرآن در برابر این شبهات را داشته و موظف به حل مشکلات اجتماعی و خانوادگی هستند. سنجش میزان موفقیت این تفاسیر در انجام این مهم، می تواند سرآغازی بر ارائه تفاسیر قوی تر یا دفاع از تفاسیر انجام شده باشد. علاوه بر این، مساله نشوز زنان، خصوصا موضوع ضرب زن که در سوره نساء مطرح شده، همواره دست آویزی جهت شبهه پراکنی علیه قرآن و اسلام بوده است. و از این رو اندیشمندان و پژوهشگران اسلامی توجه بسیاری به آن مبذول

داشته‌اند و پژوهش‌های فراوانی در این زمینه وجود دارد؛ اما در مقابل نشوز مردان و احکام آن کمتر مورد توجه بوده است. اندک آثاری که در این زمینه وجود دارد غالباً با در آمیختن نگاه فقهی یا حقوقی با مباحث تفسیری قدیم و جدید در نهایت نتوانسته‌اند، مباحث تفسیری آیه را با دقت مورد توجه قرار داده و سیر تطور موجود در تفاسیر را نشان بدهند. از این رو پژوهش حاضر با رویکردی نو به آیه یاد شده پرداخته است علاوه بر این، در هیچ یک از آثار نگاشته شده، تفاسیر اجتماعی پیرامون این آیه مورد ارزیابی قرار نگرفته‌اند.

بنابر جستجوی نگارندگان تا کنون پژوهشی مستقل به بازخوانی تطبیقی آراء مفسران متقدم و مفسران اجتماعی در آیه نشوز مردان اختصاص نیافته است لکن پژوهش‌های مشابهی پیرامون این آیه وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. مقاله «بررسی فقهی - تفسیری نشوز مردان و راهکار مقابله با آن» نوشته علی غضنفری و نسیم تیموری. در این نوشتار دیدگاه‌های فقهاء با نگاهی به آراء حقوقی مورد بررسی قرار گرفته است. هم‌چنین به معنای نشوز، حدود و ثغور، پیامدها و راهکارهای حل آن پرداخته شده است و نویسندگان در مجموع به دنبال اثبات این بوده‌اند که نشوز می‌تواند در حق مردان نیز صادق باشد.

۲. مقاله «احکام خانواده و نشوز مرد در کتاب التفسیر مسند امام رضا (ع)» نوشته احمد مرادخانی. در این اثر به بیان روایات مرتبط با خانواده در کتاب مذکور پرداخته شده و نویسنده پس از نقل روایات مختلف، بر موضوع نشوز مردان در روایات تمرکز نموده است. بررسی لغوی و اصطلاحی نشوز و تحلیل روایات تفسیری عمده مباحث این مقاله به شمار می‌رود.

۳. مقاله «بررسی تفسیری نشوز زوج و راهکارهای رفع آن با محوریت آیه ۱۲۸ سوره نساء» اثر محمد بوباکار و سید حمید جزایری. در این پژوهش به مباحث لغوی نشوز و کاربردهای آن در قرآن، شان نزول آیه مذکور، مفهوم نشوز زوج و انواع نشوز پرداخته شده است. علاوه بر این نگارندگان به توضیح مفردات و جملات این آیه نیز اهتمام ورزیده‌اند.

۴. مقاله «نشوز، مصادیق و شیوه‌های برخورد با آن در قرآن کریم» اثر مریم قبادی. نویسنده در این نوشتار به واکاوی سیر تطور آراء مفسران درباره گستره و مصادیق نشوز و هم‌چنین شواهد قرآنی و روایی آن روی آورده است. علاوه بر این، عوامل بروز نشوز و راهکارهای برخورد با آن نیز مورد توجه نویسنده بوده است. همان‌گونه که روشن است این اثر مختص به نشوز مردان نیست و به نشوز زوجین پرداخته است.

مفهوم‌شناسی

پژوهش تطبیقی:

با توجه به رویکرد تطبیقی این نوشتار، توضیح مختصری درباره آن ضروری است. «رویکرد تطبیقی، مقایسه توصیفی و تبیینی مواضع خلاف و وفاق پدیدارها یا دیدگاه‌ها، به منظور شناخت و فهم عمیق‌تر آن‌ها است» (موسوی، ۱۴۰۱: ۸۷). این رویکرد بنابر معیارهای مختلفی به دسته‌های گوناگون از جمله مطالعات تطبیقی خرد و کلان تقسیم می‌شود. مقاله حاضر در شمار مطالعات تطبیقی خرد قرار می‌گیرد. «مطالعه تطبیقی خرد مطالعه‌ای است که دو سوژه مورد مطالعه در آن به ساختاری بزرگ تعلق دارند و میان ترکیب‌بندی ساختار و کارکردهای عناصر آن مشابهت‌های اساسی وجود ندارد» (پاکتچی، ۱۴۰۱: ۱۱۰). بنابراین با توجه به این که تفاسیر اجتماعی و متقدم هر دو متعلق به ساختاری بزرگتر؛ یعنی تفسیر قرآن کریم هستند، پژوهش پیش رو از مطالعات تطبیقی خرد به شمار می‌آید.

تفسیر اجتماعی قرآن کریم:

تفسیر اجتماعی از شاخه‌های تفسیر اجتهادی است که در دوره معاصر با استقبال مفسران معاصر روبه رو شده است. در این گرایش مفسر تلاش می‌کند از زاویه طرح و حل مشکلات اجتماعی به تفسیر آیات قرآن بپردازد و با عرضه مشکلات اجتماعی بر قرآن، راه‌حل‌های قرآنی برای آن‌ها بیابد. هدف نهایی این تفاسیر رشد و پیشرفت جامعه است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ۸: ۱۱۹). این تفاسیر از قرن چهاردهم و با حرکت اجتماعی سید جمال الدین اسدآبادی و شاگرد او محمد عبده پا به عرصه تفسیر قرآن گذاشته‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۸، ۳۷۶). از جمله ویژگی‌های مهم تفاسیر اجتماعی دوری از تقلید خشک، پرهیز از نقل روایات ضعیف، نپرداختن به جزئیات مسائل قیامت، بیان سنن اجتماعی قرآن،

درمان مشکلات جوامع اسلامی و کوشش در وفق دادن آموزه‌های اسلامی و معیارهای جدید زندگی است (مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ۸: ۱۲۰).

شأن نزول آیه:

درباره شأن نزول این آیه اختلاف نظر وجود دارد. بیشتر مفسران بر این باورند که شأن نزول آن به ماجرای رافع بن خدیج و زن او مرتبط است. در مقابل برخی آن را مربوط به داستان سودة بنت زمعة و نبی مکرم اسلام (ص) و یا ابی‌السنابل بن بعکک و همسرش دانسته‌اند (ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۳۰۶؛ ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۴: ۸۵). روایات اهل بیت (ع) نیز موید قول اول هستند (قمی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۵۴؛ طوسی، بی تا، ۳: ۳۴۷). «قدر متیقن از روایاتی که در شأن نزول آیه مبارکه ذکر شد ناظر به زنی است که همسر مردی شده که آن مرد به سبب زشتی یا سن و پیری یا اسباب دیگری می‌خواهد او را طلاق دهد. پس زن با کوتاه آمدن از حقوق خود با او مصالحه می‌کند تا در زندگی زناشویی باقی بماند» (بوباکار و جزایری، ۱۴۰۱: ۸۵)

معنی‌شناسی واژگان:

نشوز:

ریشه «نشز» و مشتقات آن در زبان عربی کاربردهای مختلفی دارند همانند: مکان مرتفع، عصیان و غیره که شاید در نگاه نخست متفاوت از یکدیگر به نظر برسند (ر.ک: جوهری، ۱۳۷۶ق، ۳: ۸۹۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵: ۴۱۸). لکن به تصریح کتب لغت، دال و مفهوم مرکزی همه آن‌ها عبارت است از بلندی و ارتفاع، سپس به صورت استعاری در معانی دیگری نیز بکار رفته از جمله این که «نشزت المرأة» به معنای خروج از اطاعت و مخالفت با شوهر است و «نشز بعلها» نیز به معنای ظلم به زن و زدن اوست (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۵: ۴۳۰؛ و نیز ر.ک: فیومی، ۱۴۱۴ق: ۶۰۵). ماده مذکور و مشتقات آن چندین بار در قرآن بکار رفته‌اند از جمله واژه «نشوز» که درباره زنان (آیه ۳۴ سوره نساء) و مردان (آیه ۱۲۸ سوره نساء) بکار رفته است و در مجموع به معنای عدم اطاعت زنان و مخالفت آن‌ها با شوهران و ناسازگاری و ظلم مردان است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۵: ۴۱۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۰۶؛ شعرانی، ۱۳۹۸ق، ۲: ۴۶۴). بنابراین مفهوم نشوز مردان در اصطلاح قرآنی عبارت

است از ناسازگاری و ظلم مردان به همسران خویش که می‌تواند در مصادیق مختلفی جلوه‌گر شود.

اعراض:

این واژه مصدر باب افعال است که در زبان عربی دارای چند معنای مختلف است: آشکار شدن، آشکار ساختن، فراخ و پهن شدن، مانع شدن، پشت کردن یا روی گرداندن و غیره (مصطفی و دیگران، بی‌تا: ۶۱۶؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۹۶). مشتقات این مصدر بارها در قرآن بکار رفته‌اند لکن به صورت مصدری یکبار در سوره انعام استعمال شده است: (وَإِنْ كَانَ كِبَرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ...) (انعام: ۳۵) و بار دیگر نیز در آیه مربوط به این مقاله بکار رفته است. به نظر می‌رسد واژه «اعراض» در این دو مورد به همان معنای لغوی خود بکار رفته است؛ بنابراین اعراض شوهر به معنای پشت کردن و روی گردانی اوست که مصادیق متفاوتی برای آن قابل تصور است.

بعل:

واژه «بعل» در لغت به معنای شوهر یا زوج است (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۵۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۶۴). این کلمه در اصطلاح قرآنی دو معنای مختلف دارد: «اول خدای بت - پرستان قدیم که آن را خدای آفتاب می‌دانستند و پرستش او در قوم سامی رواج داشت و به دیگران نیز سرایت کرده بود... دوم به معنی شوهر، جمع آن بَعُولَة: (وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا)» (شعرانی، ۱۳۹۸ق، ۱: ۸۹). روشن است که «بعل» در آیه محل بحث، به معنای دوم است.

شح:

در معنای لغوی این کلمه اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را به معنای بخل و برخی به معنای بخل همراه با حرص و برخی آن را شدیدترین حالت بخل دانسته‌اند (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳: ۱۳؛ فیومی، ۱۴۱۴ق: ۳۰۶؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ۱: ۳۷۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۲: ۴۹۵). واژه «الشح» در آیه محل بحث، مورد اختلاف مفسران گرفته است. برخی آن را به معنای بخل و بعضی آن را به معنای بخل همراه با حرص دانسته‌اند، چنان‌که از مباحث آینده روشن خواهد شد.

بررسی و تحلیل ساختار آیه:

تحلیل (وَ إِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا...):

بخش ابتدایی آیه آغاز یک حکم جدید اجتماعی و خانوادگی است. در این قسمت یکی از چالش‌های مهم روابط خانوادگی مطرح و در فقرات بعدی راهکار مواجهه با این مشکل مطرح می‌شود. برخی از مفسران متقدم به شیوه‌ی روایی به تفسیر آیه پرداخته‌اند و تنها روایات مرتبط با موضوع را بیان نمودند (ر.ک سیوطی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۳۲).

از جمله مباحثی که در این بخش از آیه مورد توجه مفسران متقدم قرار گرفته، معنای خوف است. گروهی آن را به معنای علم و یقین دانسته‌اند؛ یعنی زوجه یقین کند که شوهر او دچار نشوز و اعراض شده است (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۵: ۱۹۶؛ طوسی، بی‌تا، ۳: ۳۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۳). در مقابل برخی آن را به معنای توقع و گمان گرفته‌اند؛ یعنی نشانه‌هایی از نشوز و اعراض برای زوجه آشکار شود، به صورتی که توقع و انتظار وقوع این مساله ناخوشایند را دارد (قرطبی، ۱۳۶۴، ۵: ۴۰۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۰۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۹۱). ثمره اختلاف مذکور این است که «بنابر قول اول، زن باید علم به نشوز و اعراض داشته باشد تا موضوع مصالحه تحقق یابد. و براساس دیدگاه دوم، برای مصالحه فقط احساس نشوز از ناحیه زن نسبت به مرد کفایت می‌کند و چه بسا بتوان به نوعی جمع میان این دو احتمال دهد. بدین بیان که زوجه براساس قرائن و شواهدی توقع و انتظار پیدایش ناخوشایندی را دارد و بر این مطلب اطمینان (علم عرفی نه علم وجدانی) پیدا می‌نماید و قرائن در حدی است که از حدس و گمان ضعیف، فراتر است» (بوباکار و جزایری، ۱۴۰۱: ۸۶)؛ اما فخر رازی با رد هر دو دیدگاه معتقد است که همه این احتمالات خلاف ظاهر هستند و مقصود همان خوف است، لکن تحقق خوف در گرو پیدایش نشانه‌های آن است؛ مثلاً این که مرد به همسرش بگوید: تو پیر یا زشت هستی و من می‌خواهم با یک زن جوان زیبا ازدواج کنم (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱: ۲۳۵). بنابر دیدگاه فخر رازی با پیدایش خوف، موضوع مصالحه تحقق پیدا می‌کند.

در این بخش از آیه، دو واژه نشوز و اعراض بیشتر از سایر کلمات مورد توجه مفسران متقدم بوده‌اند و مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. گذشته از معنای لغوی این دو کلمه که در بخش واژگان به آن پرداخته شد، بررسی مصادیق مختلف نشوز و اعراض و تفاوت آن دو مورد عنایت قدما بوده است. برخی از مفسران نشوز و اعراض را در یک تعبیر کلی طلاق در نظر گرفته‌اند (قمی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۵۳). بعضی از مفسران نیز در تعبیری کوتاه مراد از نشوز را بغض و نفرت دانسته‌اند و از تفصیل مباحث و بیان مصادیق خودداری کرده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۹۴).

صاحب التبیان و مجمع البیان مراد از نشوز را توجه به زن دیگر و احساس برتر بودن مرد نسبت به زن دانسته و مراد از اعراض را انصراف از پرداخت برخی حقوق زن دانسته‌اند. البته شیخ طبرسی در تعبیر دیگری اعراض را به ترک زن و ظلم در حق زن معنا کرده است (طوسی، بی تا، ۳: ۳۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۴؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۵: ۱۹۶؛ روح المعانی ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۵۶).

گروهی دیگر از مفسران با تفصیل بیشتری به این دو مقوله نگریسته‌اند و نشوز را شامل دوری گزیدن مرد از زن و دریغ کردن خودش از او، عدم پرداخت حقوق و نفقه، عدم اظهار مهر و محبت، اذیت و آزار زن به واسطه دشنام دادن و زدن او گرفته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷۱؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۶۹؛ روح المعانی ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۵۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۰۱؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ق، ۴: ۸۶). در مصادیق اعراض نیز برخی از این گروه، آن را به معنای کم کردن انس و هم‌صحبتی با زن به خاطر پیری یا زشت رویی او دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷۱؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۶۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۰۱).

در تفسیر طبرانی به نقل از کلبی مراد از اعراض ترک هم بستری و مجامعت و هم صحبتی معرفی شده است (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۲: ۳۰۹)؛ اما این دیدگاه کلبی مورد توجه سایر مفسران نبوده و ترک هم بستری و مجامعت را به عنوان مصادیق اعراض و نشوز مرد معرفی نکرده‌اند. فخر رازی در تعبیری متفاوت مراد از نشوز را اظهار خشونت در قول و فعل معرفی کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۱: ۲۳۵). و در واقع آزار دادن با دشنام یا آسیب فیزیکی را تنها

مصدق نشوز معرفی نموده است. وی در رابطه با اعراض نیز سکوت از هر خیر و شری را مصداق اعراض مرد می داند. به این صورت که هیچ برخورد خوب یا بدی با او نداشته باشد که خود این مساله دلالت بر شدت نفرت و کراهت مرد از زن دارد (همان). قرطبی نیز به نقل از نحاس می نویسد: نشوز به معنای دوری کردن و اعراض به معنای عدم تکلم و عدم انس است (قرطبی، ۱۳۶۴، ۵: ۴۰۳).

برخی از تفاسیر اجتماعی در تفسیر بخش اول آیه، صرفاً به بیان ترجمه آن پرداخته و تحلیلی اجتماعی از این فقره ارائه نداده‌اند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۴: ۱۳۷۱: ۱۵۰؛ بانو امین، بی تا، ۴: ۱۷۸؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۶۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۵: ۱۰۱). برخی دیگر نیز به پیروی از شیوه‌ی رایج قدما به بیان تفاوت میان نشوز و اعراض اکتفا کرده و تحلیل اجتماعی از آیه ارائه نداده‌اند (قرشی، ۱۳۷۵، ۲: ۴۶۱).

گروهی از تفاسیر اجتماعی با عنایت به مسائل اجتماعی و عصری به تفسیر این فقره پرداخته و مطالبی را در این راستا بیان کرده‌اند. از جمله این تفاسیر، تفسیر المنار است که به شرایط تحقق نشوز مرد پرداخته و نکاتی را برای احراز نشوز متذکر می‌شود. از نظر صاحب المنار در صورت آشکار شدن علائم نشوز ابتدا باید به منشا آن توجه کرد. اگر اعراض و نشوز مرد و بی میلی و عدم محبت او به جهت مشکلات مالی و پرداختن به امور سیاسی و اقتصادی باشد، در این صورت نشوز اصطلاحی تحقق نمی‌یابد و احکام آن مترتب نمی‌گردد و زن باید این موارد را به ویژگی‌های نیکوی همسرش ببخشد. این فقره از آیه از ایجاز‌گویی‌های بدیع قرآن محسوب می‌شود که در آن به دوری از شک و وسوسه اشاره شده است که در زنان غلبه دارد (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ۵: ۴۴۵). تفسیر کاشف نیز به تفکیک علل بی‌توجهی ناشی از مشغله کاری و بی میلی توجه کرده و در دیدگاهی متفاوت از دیدگاه رایج قدما مصداق اعراض را دوری از هم بستری مرد با زن معرفی نموده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲: ۴۵۲).

سید قطب در مقدمه‌ای بر آیه مذکور و آیات پس از آن می‌نویسد: این آیات در صدد علاج رسوبات جاهلی درباره زن و خانواده و ایجاد خانه‌ای بر اساس کرامت دو جزء نفس واحده (زن و مرد) هستند و بر رعایت مصالح ایشان و تقویت روابط خانوادگی و اصلاح مشاجرات پیش از خطرناک شدن آن‌هاست، به طوری که مخاطب آیات احساس می‌کند که مساله زن

و خانه و خانواده امری خطیر است، و حقیقت امر نیز چنین است (سید قطب، ۱۴۲۵، ۲: ۷۶۵؛ و نیز ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۷: ۳۶۰). وی نشوز مردان را عامل تهدید کننده کرامت زن و امنیت زن و خانواده معرفی کرده و آیه را مدافع امنیت زن و خانواده و ناشی از توجه قرآن به جزئیات زندگی انسان‌ها می‌داند (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۲: ۷۶۸ و ۷۶۹). تامل در عبارت سید قطب نشان می‌دهد که ایشان آیات قرآن را در منظومه بزرگ معرفتی می‌بیند که در صدد تبیین برنامه زندگی انسان و تنظیم روابط اجتماعی او هستند. وی سعی می‌کند با تبیین اصول حاکم بر اندیشه اسلامی و ترسیم آن منظومه معرفتی، در مواجهه با آیات مرتبط با زن و خانواده از نگاه‌های جزئی پرهیز نماید. به عبارت دیگر ایشان با رویکردی کلی‌نگر و توجه به مسائلی هم‌چون سیاق آیات و محور هم‌نشینی کلام در صدد ارائه تفسیری صحیح از آن‌هاست.

تفسیر مواهب الرحمن به استفاده از واژه‌ی «بعل» در آیه و عدم استفاده از کلمه زوج توجه داشته است. از نظر ایشان واژه‌ی بعل بیانگر نوعی ریاست مرد است و لزوم حسن معاشرت زن با مرد و برخورد از روی عدل و احسان مرد با زن را گوشزد می‌کند. صاحب مواهب الرحمن این فقره از آیه را هشدار برای تاکید بر حفظ کیان خانواده می‌داند. به جهت اینکه بیشترین تاکید در شرع مقدس اسلام برای حفظ کیان خانواده است لذا نباید در موارد نشوز مرد به شک و وسواس زنان اعتماد کرد بلکه باید به تحقیق و اثبات این مطلب پرداخت (سبزواری، ۱۴۰۹ق، ۹: ۳۴۶). نکته قابل توجه در این تفسیر، توجه نویسنده به محور جان‌شینی (محور عمودی) در این آیه است. این مساله که در زبان‌شناسی و معنی‌شناسی نوین مطرح گردیده، می‌تواند در معنای کلام و برداشت مخاطب تاثیرگذار باشد (ر.ک: باقری، ۱۳۹۸: ۵؛ صفوی، ۱۴۰۱: ۲۶۳).

ارزیابی و مقایسه تفاسیر متقدم و تفاسیر اجتماعی در این بخش از آیه، نشان می‌دهد که برخی از تفاسیر متقدم توضیح مفصلی از آیه ارائه نداده‌اند و به بیان روایات شان نزول اکتفا کرده‌اند و یا با استفاده از تعبیرهایی کلی به تفسیر آیه پرداخته‌اند. معنای تعبیر «خافت» مورد توجه قدما بوده و درباره آن اختلاف نظر وجود دارد. برخی از قدماء نیز با توضیح و تبیین آیه به بیان تفاوت میان نشوز و اعراض پرداخته‌اند. هر چند در بیان مصادیق نشوز و اعراض در میان تفاسیر متقدم اختلاف نظر وجود دارد؛ اما اغلب آن‌ها نشوز را شامل مصادیق

شدیدتر و اعراض را شامل مصادیق خفیف‌تر و عمدتاً عاطفی دانسته‌اند. در مجموع می‌توان گفت از دیدگاه برخی مفسران متقدم اعراض در مرتبه‌ای پایین‌تر از نشوز و خفیف‌تر از آن است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۵۶؛ ابو حیان، ۱۴۲۰ق، ۴: ۸۶). بنابراین مباحث قدماء بیشتر ناظر بر مطالب حدیثی، لغوی و معنی‌شناختی بوده و از آن فراتر نرفته است. در مقابل برخی از مفسران اجتماعی، این فقره را با توجه به رعایت مصالح خانواده و حفظ کیان آن تفسیر کرده و نشوز مردان را به عنوان عامل تهدید کننده امنیت زن و خانواده معرفی نموده‌اند. هم‌چنین برخی از مفسران به مشغله‌های متعدد عصر حاضر که موجب محدود شدن توجه و محبت مرد نسبت به همسرش می‌گردد، توجه داشته‌اند و این مورد را خارج از اصطلاح قرآنی نشوز مردان دانسته‌اند. بنابراین توجه به مفاهیم اجتماعی، خانواده، و اهمیت حفظ خانواده در تفاسیر اجتماعی یافت می‌شود؛ اما در تفاسیر متقدم بیشتر تاکید بر مباحث ادبی، شان نزول‌ها، بیان معانی لغات و تفاوت بین کلمات است.

تحلیل (...فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا، وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ...):

تفسیر مقاتل در این بخش از آیه نیز به توضیح مختصری از آیه و واژگان آن بسنده کرده است و شرح و بسط چندانی در آن به چشم نمی‌خورد. در این تفسیر متقدم آمده است که مراد صلح بین مرد و زن اوست. گرچه مرد می‌تواند همسرش را طلاق بدهد؛ اما بهتر است که صلح نماید و او را نگه دارد و در مقابل این که کمتر نزد او می‌ماند بخشی از مالش را به زوجه بدهد؛ زیرا صلح بهتر از جدایی است (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج ۱: ۴۱۲).

طبرانی از مفسران قرن چهارم بر این باور است که بر اساس این کلام خداوند، زن و مرد می‌توانند با رضایت دو طرف صلح نمایند؛ مثلاً به این صورت که مرد با زن جوان‌تری ازدواج نماید و حق قسم (حق هم‌خوابگی) او را بیشتر از همسر قبلی خود قرار بدهد و همسر اولش نیز راضی باشد. ولی اگر همسرش راضی نباشد، مرد او را با نیکی و احسان طلاق می‌دهد و با زن دیگری ازدواج می‌کند. اگر زن به چنین صلحی تن بدهد و راضی باشد پس همانا او «محسنه»^۱ خواهد بود. لکن پایبندی به چنین صلحی لازم نیست و به همین خاطر زن

۱. گویا این تعبیر برگرفته از آخر همین آیه است که خداوند می‌فرماید: (وَإِنْ تَحْسَبُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ

می‌تواند پس از صلح نیز طلب مقاسمه (تقسیم عادلانه حق هم‌خوابگی) نماید. (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۲: ۳۰۹) قول خداوند تعالی: (وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ) نیز به این معناست که صلح بهتر از باقی ماندن بر نشوز است ولی برخی گفته‌اند که صلح بهتر از جدایی است (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۲: ۳۰۹).

صاحب جامع البیان درباره این بخش از آیه می‌نویسد: حرجی بر زن و مرد نیست که صلح نمایند؛ به این صورت که زن از حق روز خود و یا برخی از حقوق واجب خویش بگذرد و به اقامت در سایهٔ مرد ادامه بدهد و به عقد ازدواج میان خودشان تمسک نماید. چنین صلحی که با تمسک به عقد نکاح و حفظ حرمت‌ها صورت می‌گیرد، بهتر از طلب جدایی و طلاق است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۵: ۱۹۶). نکته قابل توجه در این تفسیر، عنایت نویسندگان به جایگاه ازدواج و جایگاه آن در اجتماع است که وی با عبارت پردازی کوتاهی اهمیت آن را متذکر شده است. با توجه به زمان نگارش این تفسیر (قرن چهارم)، بیان چنین مسأله‌ای ولو به صورت کوتاه و گذرا، امری بدیع محسوب می‌شود و به نوعی نشان‌گر توجه به مسائلی است که در جامعه و روابط انسانی وجود دارد. این عبارتهای طبری مورد توجه برخی مفسران در قرن‌های بعدی قرار گرفته است و آن‌ها نیز همین مطالب را تکرار نموده‌اند (ر.ک: طوسی، بی تا، ۳: ۳۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۳).

ثعلبی از مفسران قرن پنجم معتقد است اگر زن و مرد در نفقه یا حق قسم صلح نمایند، گناهی بر گردن آن‌ها نیست. اگر زن به این امر رضایت بدهد پس او «محسنه» است و اگر راضی نباشد پس بر مرد واجب است که حقوق او مانند نفقه و... را بدهد و یا اینکه با نیکی از او جدا شود؛ اما اگر مرد با وجود کراهت از همسرش، او را نگه دارد و حقوقش را نیز کامل بپردازد، پس او «محسن» خواهد بود که [در انتهای آیه] مورد مدح خداوند قرار گرفته است. وی هم چنین خیر بودن صلح را به معنای تخییر [در صلح] می‌داند (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۹۵). در تفسیر التبیان و مجمع البیان نیز مطالب مذکور تکرار شده است، با این تفاوت که درباره (وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ) با ثعلبی همراه نیستند و در معنای آن همان دو احتمالی را پذیرفته‌اند که در تفسیر طبرانی بیان شده بود (طوسی، بی تا، ۳: ۳۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۱۸۳). علاوه بر این، در هر دو تفسیر مذکور به این مطلب تصریح شده که نظر عده‌ای از

صحابه و تابعین از جمله حضرت علی (ع) این است که اگر زن با طیب خاطر پای به عرصه صلح نگذارد، مرد باید تمام حقوق او را بپردازد و یا اینکه او را طلاق بدهد (همان).

بسیاری از مفسران در قرن‌های بعد نیز به تکرار مطالب گذشته پرداخته‌اند و همان مباحث را با عبارت پردازی‌های جدیدی ارائه نموده‌اند و یا اینکه مصادیق جدیدی برای صلح و نشوز مرد بیان نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۹۱؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ۵: ۴۰۳؛ نسفی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۶۹؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۳۰۷). با این وجود، برخی مفسران بسیار مفصل تر به بیان جزئیات آیه پرداخته‌اند و با دقت نظر به نکات جدید و ظریفی اشاره کرده‌اند که در ادامه با بیان این نکات دیدگاه‌های قدما به پایان می‌رسند.

صاحب کشف با اشاره به دیدگاه‌های موجود درباره (وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ) دو احتمال جدید نیز به آن‌ها افزوده است: نخست این که صلح بهتر از خصومت در هر چیزی است و دوم این که صلح خیری از خیرهاست، همان طور که خصومت شری از شرهاست. وی هم‌چنین این جمله را معترضه می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷۱). بیضاوی نیز معتقد است که «خیر» نمی‌تواند به معنای تفضیل باشد بلکه به این معناست که صلح خیری از خیرهاست، کما اینکه خصومت از شرور است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۰۱). علت ادعای وی این است که اگر «خیر» به معنای تفضیل باشد، بدین معناست که در نقطه مقابل صلح؛ یعنی نشوز یا جدایی نیز خیری وجود دارد، لکن قطعاً چنین معنایی مقصود خداوند نیست.

فخر رازی به تفصیل درباره این آیه بحث کرده است که با حذف مکررات، چند نکته دقیق در آن به چشم می‌خورد: نخست این که صلح در جایی معنی دارد که فرد دارای حقی باشد و از آن بگذرد. حقوق زن بر گردن مرد، مهریه و نفقه و قسم (حق هم‌خوابگی) هستند که زن می‌تواند با گذشتن از آن‌ها با مرد مصالحه نماید؛ اما آمیزش از حقوق وی به شمار نمی‌رود. نکته دوم این که برخی «الصلح» را مفید عموم دانسته‌اند و برخی نیز آن را به معنای صلح معهود در آیه دانسته‌اند. لکن این کلمه مفید استغراق و عموم نیست؛ زیرا در علم اصول ثابت کرده‌ایم که مفرد محلی بآل مفید عموم نیست. و بر فرض این که مفرد محلی بآل مفید عموم باشد، در این آیه امکان برداشت چنین معنایی وجود ندارد؛ زیرا صلح پیش

از این یک بار در آیه ذکر شده است و بر اساس قواعد ادبی^۱ در چنین جایگاهی باید کلمه تکرار شده را حمل بر معنای معهود نمود؛ بنابراین واژه «الصلح» در این جا به معنای صلح معهود بکار رفته است. نکته سوم هم این که تعبیر (**فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا**) در این آیه یا به معنای رخصت از جانب خداوند است یا در نهایت به معنای برطرف شدن گناه است و خداوند می فرماید: گناهی در این صلح نیست بلکه در آن خیر عظیم و منفعت فراوان وجود دارد؛ چرا که اگر صلح نمایند بهتر از تفرق یا نشوز و اعراض است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۱: ۲۳۶).

غالب تفسیرهای متقدم صلح را این گونه تصویر کرده اند که زنان از حقوق خویش تنازل نمایند و مثلاً تمام یا مقداری از مهر یا نفقه و غیره را به مردان ببخشند تا مصالحه صورت بگیرد؛ اما صاحب البحرالمحیط معتقد است که این صلح می تواند با بخشیدن حق از سوی زنان و یا بخشیدن اموالی از سوی مردان صورت بگیرد. به عبارت دیگر یکی از صور صلح این است که مردان چیزی به همسرشان ببخشند تا مصالحه صورت بگیرد، همان گونه که زنان نیز می توانند با تنازل از حقوق خود به تحقق آن کمک نمایند. هم چنین وی بر این باور است که اگر صلح در حال خوف از نشوز مردان مجاز است پس این مساله در صورت تحقق عینی نشوز، به طریق اولی جایز خواهد بود؛ زیرا صلح موجب بقاء مودت و الفت می گردد (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۴: ۸۶).

آلوسی نیز در تفسیر خود علاوه بر تکرار مباحث گذشته، به مطالب جدید و دقیقی نیز اشاره کرده است. وی بر این باور است که تعبیر (**فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا**) برای نفی توهم بکار رفته است؛ زیرا ممکن است کسی گمان کند که چنین مالی (مال مورد مصالحه) مانند رشوه است و حلال نیست. هم چنین استفاده از «بینهما» در آیه اشاره به این است که بر طرفین سزاوار است از آشکار ساختن آنچه در میان آنها گذشته پرهیز نموده و آن را پنهان نگه دارند. آلوسی درباره (**وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ**) نیز چنین می نویسد: «یعنی بهتر از جدایی و سوء معاشرت یا بهتر از خصومت، پس لام در آن برای عهد است و اثبات خیریت برای مفضل علیه [جدایی و خصومت] به صورت فرضی است؛ یعنی اگر در آن خیری باشد پس صلح بهتر

۱. این کلام وی اشاره به قاعده ای است که در باب ششم کتاب مغنی اللیب تبیین شده است و بر اساس این قاعده اگر کلمه نکره ای بار دیگر به صورت معرفه تکرار شود، مراد از آن همان معنای اول خواهد بود. (ابن هشام، بی تا، ۲: ۶۵۶)

است و گرنه خیری در این امور مذکور نیست. و جایز است که مراد از آن تفضیل نباشد بلکه مراد مصدر یا صفت باشد؛ یعنی صلح خیری از خیرهاست پس لام در آن جنس خواهد بود و برخی نیز گفته‌اند در هر دو صورت لام می‌تواند عهد یا جنس باشد» (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۱۵۶). همان‌گونه که روشن است آلوسی با ردیه بر برخی مفسران، معتقد است «خیر» می‌تواند به معنای تفضیل نیز باشد.

برخی از تفاسیر اجتماعی در این بخش نیز به ترجمه و توضیح مختصر اکتفاء نموده‌اند و یا با بیان شان نزول آیه به تفسیر آن پرداخته‌اند (بانو امین، بی‌تا، ۴: ۱۷۸؛ قرشی، ۱۳۷۵، ۴: ۱۴۹). تفسیر مراغی و المنار با ادبیاتی مشابه به تفسیر این بخش از آیه روی آورده‌اند و معتقدند که زن می‌تواند با گذشت از برخی حقوق خویش مانند نفقه یا حق هم‌خوابگی با مرد صلح نماید. و این صلح بهتر از جدایی است؛ زیرا از طرفی رابطه زوجیت از بزرگ‌ترین روابط به حساب می‌آید و لذا سزاوار حفظ است و میثاق زوجیت نیز از شدیدترین میثاق‌هاست.^۱ از سوی دیگر نیز اختلاف بین زوجین و پیامدهای آن مانند نشوز و اعراض نیز از اموری طبیعی است که زوال آن از انسان ممکن نیست. زیباترین چیزی که اسلام برای منع این اختلاف آمده، همان مساوات بین دو جنس است، مگر در تصدی سرپرستی خانواده و رسیدگی به مصالح آن، زیرا مردان از نظر جسمی و روحی قویتر و در کسب درآمد و انفاق تواناتر هستند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ۵: ۴۴۶؛ مراغی، بی‌تا، ۵: ۱۷۲).

صاحب‌المیزان نیز صلح را به گذشت زنان از حقوق خویش در جهت مصالحه مردان تفسیر کرده و معتقد است چنین معنایی از سیاق آیه برداشت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۵: ۱۰۱). تفسیر الکاشف نیز با بیان تصویر مذکور برای صلح، برای اثبات خیر بودن صلح به حدیث «أبغض الحلال إلى الله الطلاق» استناد کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲: ۴۵۳).

سید قطب نیز معتقد است که زنان می‌توانند با تنازل از حقوق مالی و غیر مالی خود با مردان مصالحه نمایند، لکن آن‌ها در این مساله اختیار کامل دارند و می‌توانند با سنجیدن همه شرایط صلح کنند. وی درباره بهتر بودن صلح از جدایی نیز می‌نویسد: اسلام با واقعیت

۱. اشاره به آیه شریفه: (وَ كَيْفَ تَأْخُذُوهُ وَ قَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَ أَخَذْنَا مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا) (نساء: ۲۱).

روح انسان سروکار دارد و می‌کوشد این روح را به بالاترین مرتبه ای که فطرت و فطرتش برای او آماده کرده است ارتقا دهد؛ اما در عین حال از حدود این فطرت و طبیعت غافل نمی‌شود و سعی نمی‌کند او را مجبور به انجام کاری کند که او نمی‌تواند انجام دهد. به بهانه این که واقعیت این روح است برای او ترانه‌های ستایش نمی‌خواند... این عقل سلیم است، این ایده آلیسم واقع‌گرایانه یا رئالیسم ایده‌آل است، با انسان، آن‌گونه که انسان است، تعامل می‌نماید (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۲: ۷۶۹). گویا سید قطب با این بیان حکم مصالحه را مطابق با فطرت انسانی می‌داند و بر این باور است که این حکم قرآنی تکلیف بما لایطاق برای زوجین و خصوصا زنان نیست.

به جرات می‌توان گفت که از بین مفسران اجتماعی فقط ابن‌عاشور به تفصیل به مباحث ادبی آیه پرداخته و علاوه بر تحلیل‌های اجتماعی از مباحث مذکور نیز غافل نبوده است. وی درباره «فلا جناح» دو احتمال می‌دهد: نخست اینکه از صیغ اباحه باشد؛ یعنی دلالت بر اذن در صلح دارد و اباحه نیز در جایی ذکر می‌شود که گمان ممنوعیت در آن مساله باشد، پس مراد صلح با خلع و عوضی است که زن به مرد می‌بخشد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۶۶). دوم این که این صیغه برای ترغیب به صلح بکار رفته است؛ یعنی اصلاح امور زوجین، پس صلح به معنای اصلاح ذات بین است (همان: ۲۶۷). وی معتقد است مقصود آیه امر به اسباب صلح است؛ مانند چشم‌پوشی از لغزش‌ها و نرمی در مقابل تندی و غیره و این معنی در تناسب با تعبیر پس از این قرار دارد: (وَ إِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كِلَا مِنْ سَعْتِهِ) (همان). وی الف و لام «الصلح» را نیز جنس می‌داند و معتقد است عهد بودن آن صحیح نیست؛ زیرا مقصود اثبات این است که این مساله برای مردم خیر است. هم چنین «خیر» از نظر او نمی‌تواند افعال تفضیل باشد، زیرا هیچ خیری در جدایی و نشوز نیست. علاوه بر این خداوند برای ترغیب به این صلح از سه تاکید استفاده کرده است: مفعول مطلق تاکید (صلحا)، آوردن اسم ظاهر (الصلح) به جای ضمیر و بیان خبر مبتدا با مصدر یا صفت مشببه (خیر) (همان: ۲۶۸).

برخی از تفاسیر اجتماعی معتقدند که تعبیر (وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ) در آیه شریفه، برای بیان قانونی کلی و حکم اجتماعی عام بکار رفته است، برای مثال صاحب تفسیر نمونه چنین می‌نویسد: «این جمله کوتاه و پرمعنی گر چه در مورد اختلافات خانوادگی در آیه فوق ذکر شده، ولی

بدیهی است يك قانون کلی و عمومی و همگانی را بیان می‌کند که در همه جا اصل نخستین، صلح و صفا و دوستی و سازش است، و نزاع و کشمکش و جدایی بر خلاف طبع سلیم انسان و زندگی آرام بخش او است، و لذا جز در موارد ضرورت و استثنایی نباید به آن متوسل شد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۴: ۱۴۹؛ و نیز ر.ک: مواهب، ۱۴۰۹ق، ۹: ۳۴۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲۱: ۵۸).

علاوه بر مطالب گذشته درباره صلح نکاتی وجود دارد که هر یک از مفسران به برخی از آن‌ها اشاره کرده‌اند: نخست اینکه صاحب من وحی القرآن بر این باور است که تنازل زوجه برای این است که زوج از حق طلاق خود صرف نظر نماید؛ اما تنازل برای این که زوج به وظایف و تکالیف شرعی خویش پایبند باشد، مقصود آیه نیست؛ زیرا تخلف از این تکالیف غیرشرعی است (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ۷: ۴۹۰). دوم این که مقصود از صلح در این آیه، صلح قبل از نزاع است؛ یعنی آیه به علاج واقعه قبل از وقوع نظر داشته است. صاحب تفسیر تسنیم در این مورد می‌نویسد: «صلح گاهی بعد از وقوع حادثه و نزاع است و زمانی قبل از آن. البته صلح قبل از نزاع کارآمدتر است. آنچه در این آیه مطرح شد، همانا صلح قبل از نزاع است، زیرا صرف خوف نشوز و هراس از إعراض، مُصَحَّح برقراری پیمان صلح اعلام شد؛ یعنی کوشا باشید که حادثه تلخ نزاع رخ ندهد، چون دفع هر ضرری آسان تر از رفع آن است؛ مخصوصاً در امور خانوادگی که از حساسیتی برخوردار است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۲۱: ۵۶؛ و نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۵: ۱۰۱).

همان گونه که روشن گردید، بیشتر مفسران اجتماعی قرآن کریم در بیان راهکار نشوز مردان با توجه به ظاهر آیه، مساله مصالحه را مطرح کرده‌اند. لکن صاحب الکاشف در موضع دیگری به نقل از فقهاء معتقد است که زنان نخست می‌توانند شوهران خویش را موعظه نمایند؛ اما حق هجر یا ضرب ندارند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲: ۳۱۹). علاوه بر این صادقی تهرانی نیز بر این باور است که اگر زنان در موضع ضعف نبودند، مثلث وعظ و هجر و ضرب برای آنان نیز جایز بود تا از این طریق به علاج نشوز مردان روی بیاورند. علاوه بر این، آیه در مقام بیان خوف از نشوز است نه تحقق عینی نشوز مردان و لذا چنین حقی برای زنان ثابت نیست و باید با صلح به حل این مساله بپردازند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۷: ۳۶۴).

از مطالب گذشته روشن گردید که مفسران متقدم در بیان نحوه صلح دیدگاه واحدی ندارند و بیشتر آن‌ها معتقدند که زنان باید با گذشت از حقوق خویش زمینه صلح را فراهم آورند و در مقابل، تفسیر بحرال محیط و مقاتل بر این باورند که صلح می‌تواند با بخشش چیزی توسط مردان به زنان، محقق گردد. هم‌چنین از دیدگاه قدمات چینی صلحی بر فرض تحقق نیز الزام‌آور نیست و در نتیجه زنان پس از صلح می‌توانند به مطالبه حقوق خویش روی بیاورند و در این صورت مردان نیز باید حقوق ایشان را پرداخت کنند و یا با نیکی آن‌ها را طلاق دهند. هم‌چنین از مجموع مطالب بیان شده این به دست آمد که در (وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ) الف و لام «الصلح» یا جنس است و یا عهد؛ یعنی یا صلح به صورت عام مراد خداوند است و یا اینکه مراد همان صلح معهود در آیه است. علاوه بر این، «خیر» در این آیه یا افعال تفضیل و یا مصدر و یا صفت است. به طور کلی قدمات بیشتر به تبیین واژگان و جملات پرداخته‌اند و از این طریق به دنبال کشف مراد جدی خداوند بوده‌اند. از این رو غالب این تفاسیر خالی از تحلیل‌های اجتماعی هستند، مگر تفسیر طبری و برخی تفاسیر که به تبعیت از او و با عبارت‌پردازی کوتاه به جایگاه عقد ازدواج و اهمیت حفظ آن اشاره کرده‌اند.

اما تفاسیر اجتماعی کمتر به مباحث ادبی عنایت داشته‌اند و غالباً با یادآوری عقد نکاح یا زوجیت بر جایگاه آن و اهمیت حفظ این پیمان تاکید کرده‌اند. برخی از این تفاسیر با کلان‌نگری در آیات قرآن، از این آیه قانونی عام استنتاج کرده‌اند که در همه عرصه‌های زندگی بشر قابل تطبیق است. تقریباً همه این تفاسیر معتقدند که در مصالحه زنان باید از همه یا بخشی از حقوق خویش تنازل نمایند لکن هر دو طرف باید برای تحقق این صلح گذشت نمایند (تفصیل این مطلب در فقره بعدی خواهد آمد). نکته دیگر در تفاسیر اجتماعی، اختلاف دیدگاه برخی از مفسران در راهکار علاج نشوز مردان است.

تحلیل (... وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا):

از میان تفاسیر متقدم، مقاتل بن سلیمان بدون شرح و توضیحی از نزد خود بعد از اینکه «شح» را حرص بر مال معنا می‌کند، می‌گوید: چون زن حرص بر مال دارد؛ صلح می‌کند که در مقابل دریافت مال، از حق خودش کم شود. و این یعنی «شح» مختص به زن تفسیر شده است. زمخشری نیز «شح» را فقط به زنان نسبت داده است (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۱:

۴۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷۲). برخلاف دیدگاه مذکور، برخی مفسران «شح» را به هر دو طرف (زوجین) نسبت داده‌اند (طبرانی، ۲۰۰۸ م، ۲: ۳۱۰؛ طوسی، بی تا، ۳: ۳۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳، ۱۸۳؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۳۰۸؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۹۶). طبرانی در این باره می نویسد: «مرد راضی به ایفای حق زن به طور کامل نمی شود و از طرفی نسبت به نصیب زن جوان خود بخل دارد و زن هم به کم تر از حق خود راضی نمی شود که نشان بخل و حرص زن است» (طبرانی، ۲۰۰۸ م، ۲: ۳۱۰؛ و نیز ر.ک: طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۹۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۹۶). در انوار التنزیل نیز چنین آمده که زن اجازه اعراض و کم شدن حقوقش را نمی دهد و مرد هم چون از این زن کراهت دارد و یا به خاطر دوست داشتن دیگری اجازه ماندن زن اول را نمی دهد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲: ۱۰۱).

شیخ طوسی «شح» را به زیادی بر حرص تفسیر کرده است و معتقد است، مقصود بخل نیست؛ زیرا بخل تنها در مال اتفاق است؛ اما در این آیه در مورد مال و غیر مال بحث شده است (طوسی، بی تا، ۳: ۳۴۸)؛ اما فخر رازی آن را به بخل تفسیر کرده است که زن بخل می ورزد تا از حقوق و نصیبتش چیزی کم نشود و مرد هم نسبت به گذراندن عمرش با زنی که بنا بر هر دلیلی دیگر علاقه ای به وی ندارد، بخل دارد (فخر رازی، ۱۴۳۰ق، ۱۱: ۲۳۶۹). ثعالبی نیز بر این باور است که «شح» پافشاری و اصرار بر معتقدات است و با بخل متفاوت است؛ زیرا بخل ردیله است و گاهی در مومن یافت می شود، اما شح در نفس همگان حاضر است و زیاده روی در آن فقط در امور دینی جایز است (ثعالبی، ۱۴۱۸، ۲: ۳۰۸).

برخی مفسران با استناد به «ان تحسنوا» معتقدند که در این مساله راه سومی نیز وجود دارد. اینکه مرد با وجود میل به زن دیگر و بی رغبتی به زن خویش، تقوا پیشه کرده و حق قسم او را رعایت می کند و به او ظلم نمی کند و مانند یک زن واقعی و مثل قبل با او برخورد می کند؛ گرچه قلبا به او علاقه ندارد (مقاتل، ۱۴۲۳ق، ۱: ۴۱۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۱: ۵۷۲؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۹۱).

گروهی از مفسران بر این باورند که خطاب «تحسنوا و تتقوا» به ازواج (مردان) است تا با زنان معاشرت نیک و حسنه داشته باشند و از ظلم کردن به زنان پرهیز کنند (طبرانی، ۲۰۰۸ م، ۲: ۳۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۹۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۵: ۱۹۷؛ طوسی، بی تا، ۳:

۳۴۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳، ۱۸۳). فیض کاشانی و آلوسی هم با این گروه از مفسران موافق هستند اما «تتقوا» را این طور تفسیر کرده‌اند: «از نشوز و اعراض و کم کردن حق زنان بپرهیزید» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۵۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۶، ۳: ۱۵۷). برخی دیگر مراد از «تتقوا» را عام‌تر دانسته و می‌نویسند: «از نشوز و اعراض و هر آنچه منجر به خصومت و اذیت بشود بپرهیز کنید» (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۹۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ۲: ۱۰۱).

فخر رازی درباره «تحسنوا و تتقوا» می‌نویسد: غالباً دو وجه برای آن ذکر شده است: نخست این که خطاب به مردان است و در امور زنان به آنها توصیه به تقوا شده است و یا این که هم خطاب به مردان و هم خطاب به زنان است که هر دو نسبت به هم رفتار نیک داشته باشند و به یکدیگر ظلم نکنند؛ اما وی معتقد است می‌توان وجه سومی هم برای آن در نظر گرفت و گفت منظور این است که شخص سومی که برای صلح میان زوجین آمده است از گرفتن جانب یک طرف بپرهیزد و به نیکی بین آنها صلح برقرار سازد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۱: ۲۳۶).

درباره (فان الله كان بما تعملون خبيراً) دیدگاه غالب مفسران متقدم این است که خداوند به اعمال شما آگاه است و جزای اعمال خوب و بد شما را می‌دهد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳، ۱۸۳؛ آلوسی، ۱۴۱۶ق، ۳: ۱۵۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۲: ۱۰۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۲۹۱). زمخشری در این باره می‌نویسد: «خدا به احسان و تقوای شما آگاه است و بر اساس آن به شما ثواب می‌دهد» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۵۷۲). ثعلبی نیز می‌نویسد: «یعنی اینکه خداوند شما را به اعمالتان آگاه می‌سازد» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۹۶). صاحب تفسیر بحر المحيط از تعبیر «خبیراً» در این آیه چنین برداشت کرده است که برخی امور مثل نشوز مردان از مواردی است که پنهان است و فقط خداوند بر آن آگاه است و نباید زن و مرد آن را برای کسی آشکار سازند (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ۴: ۸۸).

در میان تفسیرهای اجتماعی قرآن کریم، برخی «شح» را بخل ناشی از حرص دانسته و معتقدند «شح» سببی است که مانع از صلح بین زوجین می‌شود؛ زیرا زنان بر حقوق خود مانند نفقه، قسم و حسن معاشرت حریص هستند و از طرفی دیگر مردان هم نسبت به اموالشان حریص هستند. از این رو برای رسیدن به مصلحت صلح، ترک این رذیله لازم است (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ۵: ۴۴۸؛ و نیز ر.ک: مراغی، بی تا، ۵: ۱۷۲). علامه طباطبایی بر این

باور است که «شح» همان بخل است که زن نسبت به حقوق خودش و مرد هم در سازگاری و میل به زن شح دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۵: ۱۰۱).

ابن عاشور معتقد است که اصل شح در کلام عرب بخل به مال است که بر حرص نفس بر حقوق و عدم تسامح و مشاجره هم اطلاق می‌شود. از نظر او اگر مراد از صلح کردن صلح بر مال باشد، شح همان بخل بر مال است و اگر منظور از صلح، صلح برمال و غیر مال باشد، شح هم به معنای امر طبیعی‌ای است که در نفس انسان است و موجب عدم تسامح، کوتاه نیامدن، مشاجره و نزاع می‌گردد. هم‌چنین ذکر (و احضرت الانفس الشح) پس از صلح هشدار است به این‌که، حس بخل مانع از مصالحه نشود (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۶۸ و نیز ر.ک: صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۷: ۳۶۶).

تعدادی از مفسران اجتماعی نیز به جنبه‌گریزی و فطری «شح» اشاره کرده‌اند. صاحب مواهب در این باره چنین می‌نویسد: و از منظر ایشان گزینه‌ای فطری و حاضر در نفس انسان است که به حرص بر می‌گردد و حرص هم ناشی از ضعف نفس است. خداوند این حس را در طبیعت انسان قرار داده تا به وسیله آن منافع خودش را حفظ کند تا در تنگنا قرار نگیرد؛ اما اگر از حیطة عقل و حکمت خارج شود، رذیله مهلکی است. پس افراط و تفریط در این گزینه مذموم است و می‌تواند مانع صلح و موجب شقاق شود و درمان آن با بذل و تسامح و تفکر در مهلک بودن شح و توجه به مانعیت آن در رسیدن به کمال است. بدترین بخل‌ها، بخل زوجین به یکدیگر است زیرا بین آن‌ها میثاق غلیظ برقرار شده است (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹ق، ۹: ۳۴۷؛ و نیز ر.ک: مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲: ۴۵۳؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۶۸؛ سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۲: ۷۶۹).

سید قطب با نظر به رابطه صلح و این حس‌گریزی می‌نویسد: اتفاقاتی در زندگی زناشویی می‌افتد که بخل زوج را برمی‌انگیزد و تنازل و کوتاه آمدن زن از مهریه یا نفقه‌اش باعث ارضاء حس بخل به مال مرد است تا به عقد نکاح پایبند بماند. گاهی اوقات زن در صورتی که مرد همسر دیگری داشته باشد، از حق شب خود کوتاه می‌آید که این موجب ارضاء حس بخل مرد در احساسات است تا مرد به عقد نکاح پایبند بماند. بنابراین مشخص شد که بخل هم در مال و هم در احساسات است. الزامی برای زن در صلح نیست و او مختار است هر

طور که مصلحت می‌داند، عمل نماید. هم‌زمان با این دیدگاه اسلام در مورد شح، باید گفت که تمام ابعاد انسانی این نیست، بلکه خطاب (ان تحسنو و تقوا) بیان‌گر این است که در نهایت ملاک، احسان و تقواست و زوجین نباید حق یکدیگر را ضایع نمایند و خداوند به هر عملی که هر شخص انجام می‌دهد آگاه است (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ۲: ۷۷۰).

علاوه بر مطالب گذشته درباره مخاطب (ان تحسنو و تقوا) نیز اختلاف دیدگاه وجود دارد. صاحب تفسیر نمونه معتقد است که با گذشت و اصلاح نفس اختلافات و درگیری‌های اجتماعی تمام می‌شود. (ان تحسنو و تقوا) خطاب به مردان است تا از حکم صلح، سوء استفاده نکنند و در انتها هم خداوند به آنها گوشزد می‌کند به همه اعمال آنها آگاه است تا منحرف نشوند و مراقب اعمال خود باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۴: ۱۵۲). غیر از ایشان هم مفسرین دیگری از متاخرین قائل به این هستند که خطاب «تحسنوا و تقوا» به مردان است (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۲۰۸؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۷: ۳۶۶). تفسیر من وحی القرآن علت چنین برداشتی را سیاق آیه می‌داند (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ۷: ۴۸۷). صاحب المیزان این موعظه را برای مردان دانسته تا از طریق احسان و تقوا خارج نشوند و به یاد داشته باشند خدا بر اعمال آگاه است و زنان را بر کوتاه‌آمدن از حقوق خویش مجبور نکنند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۵: ۱۰۱). در مقابل برخی مفسران متاخر مخاطب آن را زوجین دانسته‌اند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۲: ۴۵۳؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ۵: ۴۴۸) مراغی نیز آن را ترغیب برای ابقاء رابطه زوجیت دانسته است (مراغی، بی‌تا، ۵: ۱۷۲).

برخی مفسران متاخر نیز معتقدند که (ان تحسنو و تقوا) مربوط به بحث شح است، و لذا بعد از بحث بخل این تعبیر را آورده است؛ زیرا در این بخش ترغیب به احسان و تقوا نموده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۶۸). صاحب من هدی القرآن درباره «ان تحسنوا» می‌نویسد: «یعنی زمان پرداخت حق یکدیگر، بیشتر پرداخت کنند و وقت اخذ حق خودشان تقای الهی پیشه کرده و فقط حقشان را بگیرند» (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۲: ۲۰۸) برخی نیز نکته این تعبیر را این چنین بیان کرده‌اند: چون مرد قدرتمندتر است و زن زیر سایه مرد است؛ پس بر مرد واجب است تا در مقام صلح (چه در حالت نشوز زن و چه در حالت نشوز از سمت خودش) تنازل بیشتری کند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۷: ۳۶۶).

در جمع بندی و مقایسه این فقره باید گفت: در تفاسیر متقدم و تفاسیر اجتماعی درباره نسبت دادن «شح» به زنان یا به زوجین و هم‌چنین معنای «شح» اختلاف دیدگاه وجود دارد و چنین اختلافی از گذشته تا کنون به چشم می‌خورد. علاوه بر این در مخاطب «تحسنوا و تتقوا» نیز از گذشته تا امروز اختلاف نظر وجود داشته است. لکن مفسران اجتماعی قرآن به تبیین جنبه‌های غریزی و فطری مقوله «شح» پرداخته‌اند و برای علاج این رذیله به ارائه راهکار نیز روی آورده‌اند. هم‌چنین مفسران متأخر با توجه به رابطه آیات و تعابیر و توجه به سیاق آیه نکات جدیدی از این بخش استنتاج نموده‌اند.

نتیجه‌گیری

تفسیرهای متقدم از قرون مختلف، در توضیح آیه ادبیات و واژگان تقریباً یکسانی را بکار بسته‌اند و در بیشتر موارد با بیانی مختصر و مفید به تبیین آیه پرداخته‌اند. ویژگی دیگر و مشترک غالب این تفاسیر، نقل قول‌های فراوان و نقل روایات است. در برخی از تفاسیر که مربوط به قرن نهم به بعد هستند همانند تفسیر فخر رازی و البحرالمحیط، به صورت مفصل‌تری به مباحث آیه پرداخته شده است. لکن در مجموع تفسیرهای متقدم با رویکرد اجتماعی به آیه نشوز مردان ورود نکرده‌اند و از این رو مباحث اجتماعی پیرامون آیه، به جز اشاره‌ای گذرا به مساله عقد نکاح و اهمیت آن دست نخورده باقی مانده است. البته که این مساله تا حد زیادی عادی و طبیعی به نظر می‌رسد؛ زیرا مباحث اجتماعی به صورت امروزی در زمان مفسران گذشته مطرح نبوده و آن‌ها نیز بر اساس اقتضائات زمانه خویش گام برداشته‌اند. علاوه بر این در قرن‌های بعدی با ظهور و بسط مدرنیته و هم‌چنین پیدایش جنبش‌های فمینیستی، مسائل جدید و شبهاتی پیرامون آیات مربوط به زن و خانواده مطرح گردید که اندیشمندان اسلامی را به نگارش تفسیرهای تحلیلی و اجتماعی سوق داد. برخی از تفاسیر اجتماعی در ارائه تحلیل‌های جدید و خوانش‌های اجتماعی قرآن چندان موفق نبوده‌اند و در بسیاری از بخش‌های آیه بسیار مختصر قلم زده‌اند. لکن برخی نیز با توجه ویژه به مسائل و آسیب‌های اجتماعی نوآوری‌هایی در تفسیر آیات داشته‌اند که تا کنون سابقه نداشته است. ویژگی‌هایی هم‌چون سیاق‌محوری، توجه به روابط آیات، کلان‌نگری و توجه به محورهای عمودی و افقی کلام از ویژگی‌های متمایز کننده تفاسیر اجتماعی است. بنابراین تفاسیر اجتماعی موجود همگی از یک سنخ نیستند و با وجود عملکرد مثبت عده‌ای

از آن‌ها، هم‌چنان خلأهایی در این عرصه وجود دارد و در این زمینه با توجه به شرایط امروز جوامع اسلامی، خوانش‌های جدیدی از این آیه لازم است.

منابع:

• قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ هـ. ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۲. ابوحیان، محمد بن یوسف، (۱۴۲۰ هـ. ق)، *بحرالمحیط فی التفسیر*، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۳. ازهری، محمد بن احمد، (۱۴۲۱ هـ. ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ هـ. ق)، *التحریر و التنویر*، چاپ اول، بیروت، موسسة التاريخ العربی.
۵. باقری، مه‌ری، (۱۳۹۸)، *مقدمات زبان‌شناسی*، چاپ بیست و دوم، تهران، نشر قطره.
۶. بانوامین، نصرت بیگم، (بی‌تا)، *مخزن العرفان در علوم قرآن*، چاپ اول، بی‌جا، بی‌نا.
۷. بستانی، فواد افرام، (۱۳۷۵)، *فرهنگ / بجدی*، چاپ دوم، تهران: اسلامی.
۸. بوباکار، محمد؛ جزایری، سید حمید، «بررسی تفسیری نشوز زوج و راهکارهای رفع آن با محوریت آیه ۱۲۸ سوره نساء»، پژوهش‌نامه زنان و خانواده، شماره ۲۸، پاییز ۱۴۰۱.
۹. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ هـ. ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)*، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۰. پاکتچی، احمد، (۱۴۰۱ هـ. ش)، *روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث*، چاپ ششم، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق.
۱۱. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، (۱۴۱۸ هـ. ق)، *جواهر الحسان*، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۲. ثعلبی، احمد بن محمد، (۱۴۲۲ هـ. ق)، *الکشف و البیان*، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹ هـ. ش)، *تفسیر تسنیم جلد ۲۱*، چاپ اول، قم، انتشارات اسراء.

۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۳۷۶ هـ. ق.)، *الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية*، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ اول.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ هـ. ق.)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
۱۶. رشیدرضا، محمد، (۱۴۱۴ هـ. ق.)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، چاپ اول، بیروت، دار المعرفة.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، (۱۳۹۸ هـ. ش.)، *منطق تفسیر قرآن ۲* روش ها و گرایش های تفسیری، چاپ نهم، قم، مرکز ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ هـ. ق.)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، چاپ سوم، دارالکتاب العربی.
۱۹. ابن سیده، علی بن اسماعیل، (۱۴۲۱ هـ. ق.)، *المحکم و المحيط الاعظم*، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، (۱۴۰۴ هـ. ق.)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، چاپ اول، قم، کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۱. شعرانی، ابوالحسن، (۱۳۹۸ ق.)، *نشر طوبی*، چاپ دوم، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۲۲. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۳۲ هـ. ق.)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی.
۲۳. صفوی، کورش، (۱۴۰۱)، *درآمدی بر معنی شناسی*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات سوره مهر.
۲۴. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ هـ. ق.)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، (۲۰۰۸ م.)، *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*، چاپ اول، اردن: دارالکتاب الثقافی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۱۲ هـ. ق.)، *جوامع الجامع*، چاپ اول، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ هـ. ش.)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو.

۲۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ هـ. ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن (التفسیر الطبری)، چاپ اول، بیروت، دار المعرفة.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، چاپ اول، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ هـ. ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام اسلامی، چاپ اول.
۳۱. فخررازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ هـ. ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ هـ. ق)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
۳۳. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ هـ. ق)، من وحی القرآن، چاپ اول، بیروت، دارالملاک.
۳۴. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، (۱۴۱۵ هـ. ق)، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر
۳۵. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ هـ. ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجرة، چاپ دوم.
۳۶. قرشی، علی اکبر، (۱۳۷۵ هـ. ش)، تفسیر احسن الحدیث، چاپ دوم، تهران، بنیاد بعثت.
۳۷. قطب، سید، (۱۴۲۵ هـ. ق)، فی ظلال القرآن، چاپ سی و پنجم، بیروت، دارالشروق.
۳۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۳ هـ. ش)، تفسیر القمی، چاپ سوم، قم، دارالکتاب.
۳۹. مدرسی، محمد تقی، (۱۴۱۹ هـ. ق)، من هدی القرآن، چاپ اول، دارمحبی الحسین.
۴۰. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، چاپ اول، بیروت، دارالفکر.
۴۱. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲ هـ. ش)، دایرة المعارف قرآن کریم، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۴۲. مصطفی، ابراهیم و دیگران، (بی تا)، المعجم الوسیط، قاهره: المکتبه الاسلامیه.
۴۳. مغنیه، محمد جواد، (۱۴۲۴ هـ. ق)، الکاشف، چاپ اول، قم، دارالکتاب الاسلامی.
۴۴. مقاتل، ابن سلیمان، (۱۴۲۳ هـ. ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، چاپ اول، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۱ هـ. ش)، تفسیر نمونه، چاپ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۴۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ هـ. ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر، چاپ سوم.
۴۷. موسوی سبزواری، عبدالاعلی، (۱۴۰۹ هـ. ق)، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بی جا، دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری.
۴۸. موسوی، سید غلامرضا، (۱۴۰۱ هـ. ش)، *روش‌های دین پژوهی*، چاپ دوم، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۴۹. نسفی، عبدالله بن احمد، (۱۴۱۶ هـ. ق)، *مدارک التنزیل و حقائق التاویل*، چاپ اول، بیروت، دارالنفائس.
۵۰. ابن هشام، عبدالله بن یوسف، (بی تا)، *معنی اللیب*، چاپ چهارم، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

Semantic centers in Surah Yusuf (AS) (Based on Langaker's grammatical approach

Razieh Nazari

Assistant Professor University of Meybod, YazdT Iran. r.nazari@meybod.ac.ir.

Doi: 10.22034/iscw.2023.713491

Orgina Research

Received:

2022-02-27

Accepted:

2023-09-16

Keywords:

Surah Yusuf,
Miracle of
Expression,
cognitive
grammar,
semantic
center,
Selection,
objectification.

Abstract: One of the aspects of the miracle of the Holy Quran is the expressive miracle which shows the prominent role of language in conveying concepts. In this regard, after the revelation of the Holy Quran, the science of semantics in traditional rhetoric was created to explain the aspects of this miracle. Obviously, paying attention to the order of linguistic elements according to criteria such as the speaker's intentions and the present tense has played an essential role in this explanation. It is worth mentioning that the mentioned criteria are also emphasized in grammatical grammar, and in this regard, the term semantic center refers to special aspects of the scene that are highlighted by the various uses of grammatical elements, as appropriate, and in the term regulation. It becomes. Also, the language of the Holy Quran is based on the highest meanings. Therefore, the application of Langaker's proposed analysis model, based on the parameters of selection, perspective and abstraction, is appropriate in order to explain the process during which effective semantic foci are produced. Therefore, Surah Yusuf (AS), which is based on the atmosphere of the story and has a diverse range of dialogues, has been selected for analysis. This article has been written through the study of library resources and relying on descriptive-analytical method. The results show that detail is the dominant feature of the surah, the most frequent areas involved in the selection process are formed based on space and emotion, the brothers of Prophet Yusuf (AS) are the most frequent actors, also using the perspective technique of the characters and their position.

کانون‌های معنایی در سوره مبارکه یوسف (ع) (بر اساس رویکرد دستور زبان شناختی لانگاکر) راضیه نظری

استادیار دانشگاه میبد، یزد، ایران. r.nazari@meybod.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2023.713493

چکیده یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم، اعجاز بیانی می‌باشد که نشان‌دهنده نقش برجسته زبان در انتقال مفاهیم است و در همین راستا، بعد از نزول قرآن کریم، علم المعانی در دانش بلاغت سنتی با هدف تبیین وجوه این اعجاز به وجود آمد. بدیهی است توجه به انتظام عناصر زبانی با توجه به معیارهایی چون اغراض گوینده و مقتضای حال در این تبیین نقشی اساسی داشته است. شایان بیان است که معیارهای یاد شده در دستور زبان شناختی نیز مورد توجه می‌باشند و در همین راستا، اصطلاح «کانون معنایی» به جنبه‌هایی ویژه از صحنه اطلاق می‌شود که به وسیله کاربست متنوع عناصر دستور زبان، بنا به مقتضای حال، برجسته شده و تنظیم می‌شود. درخور بیان است که زبان قرآن کریم دارای عالی‌ترین ظرفیت‌های معناسازی است. از این رو، کاربست مدل تحلیل پیشنهادی لانگاکر، مبتنی بر پارامترهای انتخاب، چشم‌انداز و انتزاع با هدف تبیین فرآیندی که در خلال آن، کانون‌های معنایی مؤثر تولید شده است، مناسب می‌باشد. از این رو، سوره مبارکه یوسف (ع) که مبتنی بر فضای داستان بوده و طیفی متنوع از دیالوگ‌ها را دارا می‌باشد، برای تحلیل انتخاب شده است. این جستار از نوع کیفی بوده، از رهگذر مطالعه منابع کتابخانه‌ای و با تکیه بر شیوه‌های توصیفی-تحلیلی به رشته نگارش درآمده است. نتایج به دست آمده بیان‌گر آن است که تفصیل ویژگی غالب سوره می‌باشد، پرسیامدترین حوزه‌های دخیل در فرآیند انتخاب مبتنی بر فضا و عاطفه شکل گرفته‌اند، برادران حضرت یوسف (ع) پرسیامدترین کنش‌پذیران بوده و همچنین شخصیت‌های داستان و جایگاهشان با استفاده از شگرد چشم‌انداز عینی شده است.

صص:

۲۵۸-۲۴۱

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

«سوره یوسف»؛

«اعجاز بیانی»؛

«دستور زبان شناختی»؛

«کانون معنایی»؛

«انتخاب»؛

«عینی شدگی»؛

«تفصیل».

۱. مقدمه

بنابر نقل‌های تاریخی، احبار یهود و راهبان نصاری داستان‌هایی را از پیامبران پیشین نقل می‌کردند. این داستان‌ها اندک، همراه انحراف بوده و حتی گاهی متناسب با شأن پیامبران نبوده است (قطب راوندی، ۱۴۳۰: ۱/۱۳). یکی از جلوه‌های اعجاز قرآن کریم، بیان سرگذشت پیامبران است، سرگذشت حضرت یوسف (ع) که از آن در آیه سوم سوره با نام قصه یاد شده است؛ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقُصَصِ. کلمه القصص در آیه مصدر بوده و به معنی پیگیری و جستجوی چیزی است (قرطبی، ۱۳۶۴، ۷۰/۹) و داستان را به این خاطر قصه نامیده‌اند که راوی در پی تعریف جزئیات می‌باشد (الزمخشری، ۱۴۰۷، ۲/۴۴۱). به جز مفهوم لغوی قصص، مفسران در بحثی ادبی، از ترکیب نیز سخن گفته‌اند. برخی قصص را اسم مصدر دانسته و معنایی مفعولی برای آن قایل شده‌اند؛ در این صورت، ترکیب «احسن القصص» به معنای بهترین داستان خواهد بود. گروهی دیگر شاید به دلیل آنکه محتوای کلی داستان‌های قرآن در کتاب‌های پیشین آمده است، معتقدند قصص به معنای مصدری آن یعنی «اقتصاص» که به معنی داستان‌سرایی است؛ بنابراین «احسن القصص» به معنای بهترین شکل بیان خواهد بود و شاید بخش پایانی آیه که بر عدم آگاهی پیشین پیامبر (ص) از وحی نازل شده تأکید دارد، مؤیدی بر این احتمال باشد (دایرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲: ۸۲/۱۰). مفاهیم نو بودن، دقیق بودن برآیند همه معانی اشاره شده است.

افزون بر آنچه بیان شد، یکی دیگر از وجوه اعجاز قرآن کریم که اساس تحلیل این مقاله را شکل می‌دهد اعجاز بیانی می‌باشد. این اعجاز نشان‌دهنده نقش برجسته زبان در انتقال مفاهیم است و در همین راستا، بعد از نزول قرآن کریم، دانش علم‌المعانی به وجود آمد. علم‌المعانی دانشی است که با هدف تبیین احوال معانی، الفاظ و کیفیت انتظام آن‌ها بر اساس اصول زبان به وجود آمده است (یعقوب و عاصی، ۱۹۸۷: ۱/۸۸۱).

از سویی دیگر «زبان» یکی از عناصر مهم داستان به شمار می‌آید؛ البته، میان زبان ادبی و زبان معیار، تفاوت بارزی وجود دارد؛ چرا که زبان معیار در نتیجه استفاده پیوسته، تازگی و جذابیت خود را از دست می‌دهد و به ابتذال و انحلاط می‌گراید. بنا به عقیده ازرا پاونده^۱، شاعر آمریکایی، نویسندگان در ادبیات به دنبال «نوآوری» هستند و سعی می‌کنند از

1- Ezra Weston Loomis Pound (1885–1972)

به کارگیری کلیشه‌ای کلمات یا موقعیت‌ها دوری کنند. پس زبان هنر، انحرافی است از زبان معیار و به‌طور کلی می‌توان گفت: رعایت دقیق به سترونی عاطفی زبان منجر می‌شود. نقش زبان علمی دقیقاً همین است؛ زیرا کار زبان علمی، گزارش واقعیت است، بی‌آنکه ذهنیت گزارشگر در آن دخالتی داشته باشد (شریف‌زاده: ۱۳۸۵: ۵).

این توضیح نشان از آن دارد که آنچه ماندگاری داستان را تضمین می‌کند برون‌رفت از زبان معیار و کاربست شگرد انحراف است تا با خلق دائمی فضایی نو، توجه خواننده را جلب کرده و در نتیجه سبب ماندگاری معنی مورد نظر می‌شود. ادعای فوق، این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که آیا حقیقتاً کاربست زبان معیار در داستان از اثرگذاری آن می‌کاهد؟ لازم به ذکر است که امروزه روش‌های متنوعی برای تحلیل زبان داستان به کار می‌رود، در این روش‌ها تلاش می‌شود عناصری که نویسنده برای گیرایی هرچه بیشتر داستان به کار برده است، معرفی و تحلیل شود. در این میان، کاربست رویکردهای مبتنی بر دانش زبان‌شناسی می‌تواند در تحلیل جنبه‌های نوآوری نویسنده راه‌گشا باشد.

پس از گسترش فزاینده رویکرد به شدت انتزاعی صورت‌گرایی در تحلیل‌های زبانی، زبان‌شناسان شناختی (لانگاکر^۱ ۱۹۸۷، ۱۹۹۱، ۲۰۰۸؛ تالمی^۲، ۱۹۸۸؛ لیکاف^۳، ۱۹۸۷)، تلاش کردند با به کارگیری اصول دستور شناختی در توصیف ساخت‌های دستوری بر واقعیت ذهنی ساخت‌های زبانی پرتو افکنند. دستور شناختی، به گونه‌ای کاملاً متفاوت با رویکردهای صورت‌گرا به زبان و ساختارهای زبانی می‌نگرد. لانگاکر به عنوان بنیان‌گذار نمادین دستور شناختی، دستور زبان را دارای ماهیتی نمادین می‌داند و به جای قواعد بر روی ساخت‌های زبانی تأکید دارد (بهرامی خورشید، ۱۳۹۳: ۹). در پژوهش حاضر، تلاش شده است با استفاده از رویکرد لانگاکر شگردهای زبانی که در داستان حضرت یوسف^(ع) در جهت برجسته‌سازی و عینی ساختن شخصیت‌ها و جایگاه‌هایشان به کار رفته است، معرفی و تحلیل شوند.

1-W. Langacker

2- Talmy

3- Lakoff

۲. پیشینه پژوهش

بررسی‌های صورت گرفته نشان می‌دهد آثار متنوعی در حوزه دستور شناختی نگاشته شده است که در ادامه به مرور آن‌ها می‌پردازیم؛

کلفام و همکار در مقاله «نگاهی شناختی به مفهوم سببیت در زبان فارسی» سال ۱۳۸۶، تلاش کرده‌اند ضمن تشریح مفهوم سببی‌سازی به عنوان یکی از جهانی‌های ذهن انسان در انگاره زبان‌شناسی شناختی، نقش آن‌ها را در شکل‌دهی تجربیات انسان بیان کنند. کیوان و همکار در مقاله «شمایل‌های سببی در زبان فارسی» سال ۱۳۸۹ وجود انگیختگی میان صورت و ساخت‌های زبانی را مورد بررسی قرار داده و اثبات نموده است که ساخت‌های سببی زبان فارسی، نماینده انواع پنج‌گانه شمایل‌گونی نموداری، فاصله، استقلال، ترتیب، پیچیدگی و مقوله‌بندی است. بهرامی خورشید و همکاران در مقاله «مطابقه، مقوله‌ای معنامند در ساخت غیرشخصی: تحلیلی در چارچوب دستور شناختی»، سال ۱۳۹۳ به بررسی نوعی فعل معلوم غیر شخصی از منظر دستور شناختی پرداخته‌اند. پهلوان‌نژاد و همکاران نیز در پژوهش «مفهوم‌سازی «هنوز» در دستور شناختی» سال ۱۳۹۷، تلاش کرده‌اند با استفاده از رویکرد شناختی فرآیند مفهوم‌سازی واژه «هنوز» را شرح دهند. سیاوشی و همکار نیز در مقاله «نقش حالات چهره در دستور زبان‌های اشاره از منظر دستور شناختی»، سال ۱۴۰۰، به بررسی عناصر دستوری مانند: وجهیت، ساخت‌های شرطی، سببی، مبتدا، سؤالی و امری پرداخته‌اند.

همچنین محمدیان در پایان‌نامه ارشد خود با عنوان کانونی‌سازی در زبان فارسی (رویکرد کمینه‌گرا) ۱۳۹۱، به بررسی شیوه‌های کانونی‌سازی بر اساس نظریه ریتزی (۲۰۰۱) پرداخته است. در این پایان‌نامه تنها روابط هم‌نشینی کلمات و تقدیم و تأخیر عناصر زبانی به عنوان معیارهای کانونی‌سازی معنایی در زبان فارسی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند.

تمرکز آثار یاد شده به دستور زبان فارسی می‌باشد و در هیچ‌یک از آن‌ها موضوع کانون‌سازی معنایی از دیدگاه لانگاکر مورد بررسی قرار نگرفته است. از آنجا که زبان قرآن عالی‌ترین سطح زبان است، نگارش مقاله‌ای با هدف تبیین چگونگی شکل‌گیری کانون‌های معنایی از منظر دستور شناختی ضروری است.

با عنایت به آنچه که در سطور بالا بیان شد، این مقاله در پی پاسخگویی به سؤالات زیر می‌باشد:

۱. پربسامدترین حوزه پایه در نیم‌رخ‌های معنایی سوره یوسف (ع) کدام است؟
۲. کاربست شگرد انتخاب چه تأثیری بر مخاطب دارد؟
۳. مرزنهاها بیشتر شامل کدام یک از کنش‌گران داستان حضرت یوسف (ع) شده است؟
۴. با توجه به کاربست شگردهای کانونی‌سازی معانی، ویژگی غالب سوره حضرت یوسف (ع) چیست؟

۳. روش شناسی

تحقیق حاضر از نوع کیفی بوده و دامنه داده‌های آن را آیات سوره یوسف تشکیل می‌دهد.

۳-۱. روش پژوهش

پژوهش حاضر از رهگذر مطالعه منابع کتابخانه‌ای و با تکیه بر روش‌های توصیفی، آماری و تحلیلی به رشته نگارش درآمده است. چارچوب تحلیل داده‌های مقاله، اصول سه‌گانه لانگاکر در خصوص اصل کانون‌سازی معنایی است. بدین ترتیب اصل انتخاب و کیفیت انجام آن در آیات مورد بررسی قرار گرفته و حوزه‌های پایه آن‌ها مشخص شد. سپس، میزان تفصیل و انتزاع متن مشخص و در آخر اصل چشم‌انداز مورد تحلیل قرار گرفته است.

۳-۲. چارچوب نظری

نظم، ترتیب و آرایش کلام از جمله مباحث مهمی است که همواره مورد توجه تحلیل‌گران زبان بوده است تا جایی که نظریه‌پردازان فرمالیست روسی، تغییرات عناصر زبانی را در این بخش تحت عنوان برجسته‌سازی معرفی کرده‌اند؛ «برجسته‌سازی عبارت است از به کارگیری عناصر زبان به گونه‌ای که شیوه بیان جلب نظر کند و غیر متعارف باشد، برجسته‌سازی انحراف از زبان معیار است به گونه‌ای که توجه مخاطب را جلب کند» (صفوی، ۱۳۹۰، ج ۲/ ۳۲-۳۵).

دستور شناختی یک چارچوب نظری است که توسط رونالد لانگاکر تکوین یافته است. در این رویکر برخلاف نظریه فرمالیست‌ها تنها به انحراف از زبان معیار توجه نمی‌شود. این چارچوب از مفصل‌ترین نظریه‌های دستوری است که توسط زبان‌شناسان شناختی تولید

شده است. رویکرد لانگاکر تلاش می‌کند سازوکارها و اصول شناختی‌ای را مدل‌سازی کند که به تشکیل و کاربرد واحدهای نمادی با درجات مختلف پیچیدگی را بر می‌انگیزاند و مجاز بدارد (اوز و گرین، ۱۳۹۸: ۲۲). لانگاکر سه پارامتر را از یکدیگر تمییز می‌دهد که در امتداد آن‌ها تنظیم‌های کانونی می‌توانند تغییر کنند؛ ۱- انتخاب، ۲- چشم‌انداز، ۳- انتزاع. (اوز و گرین، ۱۳۹۸: ۹۲) این شاخص‌ها در بزرگ‌نمایی صحنه‌ها و اشخاص نقش بسزایی دارد.

۳-۲-۱. انتخاب: نیم‌رخ برداری

یک توانایی بسیار عام شناختی انسان توجه، همراه با توانایی انتقال توجه از یک جنبه صحنه به جنبه دیگر آن است. زبان راه‌های جلب توجه به جنبه‌هایی از صحنه‌ها را فراهم می‌سازد که به وسیله عناصر زبانی رمزگذاری می‌شود. این توانایی که در زبان عام تجلی می‌یابد نیم‌رخ برداری نام دارد (اوز و گرین، ۱۳۹۸، ج ۱/ ۶۰). این رمزگذاری از طریق انتخاب روی می‌دهد. انتخاب تعیین می‌کند کدام جنبه از صحنه در کانون توجه قرار گرفته و به حوزه مفهومی مربوط می‌شود. از نظر شناختی تعبیر نیم‌رخ برداری شده با یک حوزه تجربی مرتبط است که آن‌ها طبق جدول زیر تقسیم‌بندی شده‌اند.

جدول شماره ۱- حوزه‌های پایه پیشنهادی لانگاکر (۱۹۸۷)

حوزه پایه	اساس پیش - مفهومی
فضا	نظام دیداری
رنگ	نظام دیداری
زیرویمی	نظام شنوایی
دما	نظام لمس
فشار	حس‌گرهای فشار در پوست، ماهیچه‌ها و مفاصل
درد	آشکارسازی آسیب بافتی توسط اعصاب زیرپوست
بو	نظام بویایی
زمان	هشیاری نسبت به زمان
عاطفه	نظام عاطفی

۳-۲-۲. چشم انداز: سازمان متحرک، مرزنا (زمینه) و اشاره

پارامتر دوم، تنظیم کانونی چشم انداز است. چشم اندازی که از آن یک صحنه دیده می شود پی آمدهایی برای برجستگی نسبی شرکت کنندگانش دارد. لانگاکر بر این باور است که نقش های فاعل و مفعول بازتاب های چشم انداز هستند و از این رو اساس مفهومی دارند. او قطب معنایی عبارتی که نقش فاعل را اجرا می کند متحرک و قطب معنایی عبارتی که نقش مفعول را بیان می کند مرزنا (زمینه) نامیده است. علت این نام گذاری آن است که از دیدگاه شناختی فاعل یک منبع انرژی فعال است که انرژی را به یک چاه انرژی منتقل می سازد (اونز و گرین، ۱۳۹۸: ۹۸). بنابراین متحرک شرکت کننده فعال و زمینه، نماینده شرکت کننده ثانوی است. پارامتر چشم انداز در نتیجه تمایز بین تعبیر ذهنی و تعبیر عینی که به عدم تقارن میان ادراک کننده و ادراک شده مربوط می شود به تنظیمات کانونی منجر می شود (همان: ۹۹).

۳-۲-۳. انتزاع

این عملیات تنظیم کانونی به این نکته مربوط می شود که توصیف یک صحنه تا چه حد خاص یا مفصل باشد. انتزاع که با سطح توجه معطوف به یک صحنه مربوط می شود، با انواع ساخت های زبانی در دسترس و برحسب سطح جزئیات هم راستا می شود (همان: ۱۰۲، ۱۰۳).

۴. بحث و بررسی

۴-۱. انتخاب: نیم رخ برداری:

داستان حضرت یوسف (ع) در پنج پرده تقسیم شده است:

پرده اول: دوران کودکی حضرت یوسف (ع)؛

پرده دوم: بردگی آن حضرت؛

پرده سوم: راه یابی حضرت یوسف (ع) به قصر در قامت کارگزاری معتمد و چالش های زندگی آن حضرت؛

پرده چهارم: زندانی شدن آن حضرت؛

پرده پنجم: بازگشت حضرت یوسف (ع) به قصر و جامعه در قامت یک مصلح.

بررسی‌های صورت گرفته بر سوره یوسف (ع) نشان دهنده آن است که رویه تفصیل بر انتزاع غالب است و به سخنی دیگر، همه ارکان جمله در فرآیند انتخاب حضور دارند؛ عمده نیم‌رخ برداری‌ها در حذف جملات شرطی به همراه تعداد معدودی جمله مجهول نمود یافته است. شایان بیان است در تفصیل همه شرکت‌کنندگان در کنش‌ها حضور دارند، در حالی که در انتزاع تنها بخشی از کنش‌گران موجود می‌باشد؛ برای نمونه، به مثال‌های زیر دقت کنید:

إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِمَّا^۱ (۸)

أَفْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا^۲ (۹)

آیات هشتم و نهم مربوط به پرده نخست زندگی حضرت یوسف (ع) بوده و نشان‌دهنده موضع برادران آن حضرت (ع) نسبت به ایشان است. آیه هشتم با ظرف زمان آغاز شده است که مفعول به برای فعل محذوف «أذکر» است؛ إذ قالوا لیوسف.. (علوان، ۱۴۲۷، ج ۲/ ۱۰۵۴)؛ بنابراین مجموعه کنش‌گران این آیه عبارت است از پیامبر (ص) که فعل «أذکر» خطاب به ایشان بوده و مقام یادکننده را دارند؛ دوم، برادران حضرت یوسف (ع) به عنوان گفتگو کننده.

کاربست شگرد گفتگو نقش مهمی در معرفی کنش‌گران داستان دارد. «گفتگو جریانی از سخن است که میان دست کم دو نفر حول یک موضوع برقرار باشد، یا کلامی است که یک ادیب با خود در میان می‌گذارد و در خلال آن پرده از رزاهای درون خویش بر می‌دارد» (عبدالنور، ۱۹۸۴: ۱۰۰). مسالمت‌آمیز بودن و هدفمند بودن ویژگی‌های بارز گفتگو می‌باشد. همچنین، تعداد مخاطب گفتگو در تعیین نوع آن نقشی اساسی دارد؛ برای مثال، اگر دو یا چند شخصیت در داستان با یکدیگر گفتگو داشته باشند به آن گفتگوی خارجی یا دیالوگ گفته می‌شود، آشکارسازی ویژگی‌های فکری، عاطفی، اندیشگانی و شخصیتی

۱ - نگاهی که (برادران) گفتند: «در واقع یوسف و برادرش [بنیامین] نزد پدرمان، از ما محبوب‌ترند.

۲ - (برخی از برادران گفتند): یوسف را بکشید! یا او را به سرزمینی [دور دست] بیفکنید.

طرفین جریان سخن از شاخص‌های گفتگوی خارجی است (شعبان، ۲۰۰۴: ۲۱۴). در سوره یوسف از گفتگوی خارجی بسیار بهره برده شده است.

در ادامه فرآیند انتخاب، در آیه نهم، کنش‌گران سخن گفتن حذف شده است؛ **قال أحدہم:** اقتلوا یوسف (دره، ۱۴۳۰، ج ۵۴۸/۴)؛ اما کنش‌گران دیگر یعنی برادران حضرت یوسف به عنوان کسانی که کمر به قتل یوسف (ع) بسته‌اند و آن حضرت به عنوان کنش‌پذیر؛ یعنی کسی که مورد سوء قصد قرار قرار می‌گیرد، نیم‌رخ برداری شده‌اند. نیم‌رخ برداری‌های صورت گرفته میان این دو آیه سبب می‌شود که مخاطب از فضای سخن موجود در آیه هشتم، به فضای کنش در آیه نهم منتقل شود.

شایان بیان است از دیدگاه روایت‌شناسی این کنش، کنش صعودی در فضای داستان است. «کنش صعودی، عنصر روایی یک اثر داستانی است که از پس مقدمه‌چینی می‌آید و به نقطه اوج داستان می‌انجامد. این کنش معمولاً به منظور ایجاد تعلیق تا رسیدن به نقطه اوج به کار می‌رود» (فضائل، ۱۳۷۷: ۱۰۷)، از این‌رو مخاطب با قرار گرفتن در فضای کنش قتل، به انتظار وقوع رخداد بعدی که نقطه اوج داستان را تشکیل می‌دهد داستان را پی می‌گیرد. در شکل زیر فرآیند نیم‌رخ برداری از آیات هشتم و نهم به تصویر کشیده شده است:

آیه ۹		آیه ۸	
کنش‌گر / کنش‌پذیر انتخاب شده	کنش‌گر انتخاب نشده	کنش‌گر انتخاب شده	کنش‌گر انتخاب نشده
اقتلوا یوسفَ أو اظرحوہ ارضًا	یکی از برادران یوسف(ع)	قالوا لیوسفَ وأخوہ أحبُّ إلی أیینا مِنَّا	پیامبر(ص) در فعل محدوف اذکر

پیش‌تر اشاره شد که نیم‌رخ‌های معنایی بر پایه حوزه‌های مشخص شکل می‌گیرند. جداول زیر نشان‌دهنده پربسامدترین حوزه‌های نیم‌رخ‌های معنایی در سوره یوسف (ع) است:

ردیف	نیم‌رخ معنایی مبتنی بر فضا
۱	إنی رأیت

۲	آیات
۳	اطَّرَحُوهُ أَرْضًا
۴	وَالْقَوَّةُ فِي غِيَابَتِ الْجُبِّ
۵	يَرْتَعُ وَيَلْعَبُ
۶	ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا
۷	وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ
۸	وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ
۹	إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ
۱۰	قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ
۱۱	وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكًا
۱۲	أَنِّي لَمَ أَخْشَاهُ بِالْغَيْبِ
۱۳	وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ
۱۴	مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ
۱۵	فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ
۱۶	أَنْتُمْ شَرٌّ مَكَانًا
۱۷	وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ

ردیف	نیم‌رخ معنایی مبتنی بر عاطفه
۱	مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ
۲	وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ
۳	إِنِّي لَيَحْزَنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ
۴	إِنَّا إِذَا لَخَاسِرُونَ
۵	وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ
۶	وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ
۷	مَعَادَ اللَّهِ
۸	حَاشَ لِلَّهِ
۹	فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي

۱۰	إِنَّ رَبِّيَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
۱۱	وَكَانُوا يَتَّقُونَ
۱۲	وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يُونُسَ
۱۳	إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي
۱۴	وَلَا تَيَاسُوا مِن رُّوحِ اللَّهِ
۱۵	لَقَدْ أَتَرَكِ اللَّهُ عَلَيْنَا
۱۶	اسْتَغْفِرُ لَنَا ذُنُوبَنَا
۱۷	وَحَزَرُوا لَهُ سَجْدًا
۱۸	وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا

۴-۲. چشم انداز

همان طور که پیش تر گفته شد، کاربرست افعال مجهول از بارزترین نمودهای شگرد انتخاب است، در سوره یوسف (ع) دامنه کامل اسنادها به صورت کامل انتخاب شده و از افعال مجهول به صورت پراکنده استفاده شده است.

ثُمَّ يَأْتِي مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَامٌ فِيهِ يُعَاثُ النَّاسُ^۱ (۴۹)

قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ^۲ (۶۳)

وَجَدُوا بِضَاعَتِهِمْ رُدَّتْ إِلَيْهِمْ^۳ (۶۵)

لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ^۴ (۶۶)

قَالُوا جَزَاءُ مَنْ وَجِدَ فِي رَحْلِهِ^۵ (۷۵)

وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا^۶ (۱۱۰)

۱- آنگاه بعد از آن (خشکسالی)، سالی فرا می‌رسد که در آن باران بر مردم باریده می‌شود؛ و در آن (سال میوه‌ها) می‌فشرند.

۲- گفتند: ای پدر ما! پیمانہ (مواد غذایی) از ما منع شد.

۳- دریافتند که کالای آنان به سویشان باز گردانده شده.

۴- که او را حتماً نزد من خواهید آورد؛ مگر اینکه (حوادث) شما را احاطه کند.

۵- (برادران) گفتند: «کیفرش (آن است که) هر کس (پیمانہ) در بار او پیدا شود.

۶- و دانستند که آنان تکذیب شده‌اند.

مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى^۱ (۱۱۱)

در آیات بالا دامنه اسنادها از سه بخش اصلی تشکیل می‌شود که عبارت است از کنش، کنش‌گر و کنش‌پذیر. کنش‌گران عبارت است از خداوند، کارگزاران دربار، ناباوران به خداوند و پیامبر(ص).

با کاربری افعال مجهول، نیم‌رخ برداری صورت گرفته و تنها کنش‌پذیران در صحنه انتخاب و در واقع این بخش از دامنه اسناد فعال شده‌اند؛ برای مثال، در آیه ۴۹ افزون بر کنش‌گر، یعنی خداوند که یاریگر است وسیله و ابزار کنش نیز حذف شده است، زیرا خداوند به وسیله باران مردم را یاری داده است؛ «فِيهِ يُعَاطُ النَّاسُ بِالْمَطَرِ وَالْغَيْثِ» (طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۱۱۲/ ۱۳۷) و همین‌طور در آیه ۶۳ کنش‌پذیر، یعنی پیمان‌خوراک «الکلیل» انتخاب شده است که موضوع خوراک را به صورت برجسته نشان می‌دهد، کنش‌پذیران در آیات ۶۵، ۶۶، ۷۵ و ۱۱۰ برادران حضرت یوسف و پیامبران هستند، این نوع انتخاب، برجسته‌کننده تجربیات آنان و فضاهایی است که در آنها واقع شده‌اند، در آیه ۱۱۱ حدیث و سخن در فرآیند نیم‌رخ برداری شرکت داده شده است.

همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد در شگرد تنظیم چشم‌انداز، کانونی سازی معانی با هدف عینی ساختن آن‌ها می‌باشد. آیات زیر نمونه‌هایی از عینی‌شدگی را نشان می‌دهند:

حَنْ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْعَافِلِينَ^۲ (۳)

إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ^۳ (۴)

۱ - (اینها) سخنی نبود که به دروغ نسبت داده شود.

۲ - ما نیکوترین حکایت‌ها (و روش قصه‌گویی) را به سبب این قرآن، که به سوی تو وحی کردیم، برای تو حکایت می‌کنیم؛ و مسلماً پیش از این، از بی‌خبران بودی.

۳ - (یاد کن) هنگامی را که یوسف به پدرش گفت: «ای پدر [م]، برآستی من در خواب یازده سیاره، و خورشید و ماه را دیدم، آنها را دیدم در حالی که برای من فروتن بودند.

قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَقْصُصْ زُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ^۱
(۵)

اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَحُلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِن بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ^۲ (۹)
وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ^۳ (۲۱)

آیه سوم با ضمیر متکلم مع‌الغیر آغاز شده است؛ مفسرین این کانونی‌سازی را نشان‌دهنده بی‌واسطه سخن گفتن خداوند با پیامبر معرفی کرده‌اند؛ «الضمیر «نحن» هو لله سبحانه و تعالی فيه استدعاء للرسول، و مدانة له من ربه، و تکریم لذاته بهذا الحديث الذي يتلقاه من ربه من غير واسطة .. «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ».. و هذا على خلاف لو جاء النظم هكذا: «الله يقص عليك» (خطیب، ۱۴۲۴، ج ۱/ ۱۲۳۲).

با کاربرد شگرد چشم انداز در قالب ضمایر متکلم و مخاطب، در آیات بالا، وجود الله، حضرت یوسف (ع)، حضرت یعقوب (ع)، برادران حضرت یوسف (ع)، زلیخا به عنوان متحرک بر روی صحنه و در برابر مخاطب برجسته شده‌اند و در همین راستا، کنش‌های عینی شده عبارتند از: سخن گفتن، وحی کردن، دیدن، کشتن، روی گرداندن و طلب مغفرت کردن. با بررسی‌های انجام شده، مشخص شد ۳۳ کنش با ضمایر متکلم و مخاطب به کار رفته و عینی شده‌اند.

۱- (یعقوب) گفت: ای پسرکم، خوابت را برای برادرانت حکایت مکن، پس برای تو نقشه نیرنگ‌آمیز می‌کشند! [چرا] که شیطان، دشمنی آشکار برای انسان است.

۲- (برخی از برادران گفتند:) یوسف را بکشید! یا او را به سرزمینی [دور دست] بیفکنید، تا روی [توجه] پدرتان تنها به طرف شما باشد؛ و پس از آن، گروهی شایسته باشید.

۳- و کسی که او را از (کشور) مصر خرید به زنش گفت: «جایگاه وی را گرامی دار.

کنش عینی شده	ردیف	کنش کانونی شده	ردیف	کنش عینی شده	ردیف
از پیش فرستادن	۲۳	شرک ورزیدن	۱۲	داستان گفتن	۱
ذخیره کردن	۲۴	عبادت کردن	۱۳	وحی کردن	۲
خیانت کردن	۲۵	باده نوشاندن	۱۴	دیدن	۳
آوردن	۲۶	خورن	۱۵	کشتن	۴
نزدیک شدن	۲۷	تعبیر کردن	۱۶	روی گرداندن	۵
پیمانان گرفتن	۲۸	فرستادن	۱۷	استغفار کردن	۶
نمیر اهلنا	۲۹	جستجو کردن	۱۸	خارج شدن	۷
روی آوردن	۳۰	فتوا دادن	۱۹	سرزنش کردن	۸
بالا بردن	۳۱	بازگشتن	۲۰	حمل کردن	۹
توصیف کردن	۳۲	کاشتن	۲۱	خبر دادن	۱۰
رفتن	۳۳	برداشت کردن	۲۲	پیروی کردن	۱۱

در چشم‌انداز، افزون بر کنش متحرک، ویژگی متحرک و یا ذات متحرک نیز کانونی می‌شود. شایان بیان است که زبان عربی از ظرفیت بالایی در معرفی مسندالیه برخوردار است. برای مثال، کاربست موصول به جای نام افراد نمونه بارزی در کانونی‌سازی ویژگی متحرک است:

وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ^۱ (۲۱)

وَرَأَوْدَتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا^۲ (۲۳)

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنِّي فِيهِ^۳ (۳۲)

۱ - و کسی که او را از (کشور) مصر خرید.

۲ - و آن [زنی] که آن (یوسف) در خانه‌اش بود.

۳ - (زلیخا) گفت: «و این کسی است که مرا در مورد او سرزنش می‌کردید.»

فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ^۱ (۱۰۹)

وَلَكِنْ تَصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ^۲ (۱۱۱)

بنابر باور اهل زبان، موصول زمانی به کار گرفته می‌شود که صاحب آن برای مخاطب شناخته شده باشد، بنابراین گوینده در نظر دارد، صاحب موصول را با یک ویژگی منحصر به فرد برجسته نماید که دربرگیرنده یکی از اغراض مدح، ذم، تحقیر و تعظیم است (تفتازانی، بدون تاریخ: ۷۴). با استفاده از شگرد چشم‌انداز، کاربری اسم‌های موصول در آیات ۲۱، ویژگی قدرتمندی عزیر مصر برجسته شده است، در آیه ۲۳، خیانتگری همسر عزیر مصر بیان شده است. ملامتگری و تکرار از دیگری ویژگی‌هایی که در آیات ۳۲، ۱۰۹ و ۱۱۱ با استفاده از شگرد چشم‌انداز برجسته و عینی شده‌اند.

در سوره یوسف ۹ مرتبه از موصولات استفاده شده است. هم‌چنین، استفاده از اسامی اشاره دور و نزدیک نقش مؤثری در عینی سازی مفاهیم دارد؛ توضیح آنکه در سوره یوسف ۲۸ مرتبه از اسامی اشاره استفاده شده است که ۱۶ مرتبه آن اسم اشاره «ذلک» بوده که در ۷ آیه در نقش مفعول مطلق نیایی بیان شده است:

وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ^۳ (۵۶)

در آیه ۵۶ اسم اشاره ذلک در نقش مفعول مطلق در جهت عینی شدن جایگاه رفیع حضرت یوسف (ع) در جامعه به کار رفته است.

نتیجه گیری

نتایج به دست آمده از مقاله حاضر به شرح زیر است:

- یکی از وجوه اعجاز بیانی قرآن در سوره یوسف^(۴) کاربری اسم اشاره در جهت قانونی کردن معانی است، در نتیجه قانونی کردن توجه مخاطب به کنش‌گران یا وقایع خاصی در داستان جلب می‌شود.

۱ - تا بنگرند، چگونه بوده است فرجام کسانی که پیش از آنان بودند.

۲ - و رهنمود و رحمتی برای گروهی است که ایمان می‌آورند.

۳ - و این گونه یوسف را در سرزمین (مصر) امکانات دادیم.

- در فرآیند بررسی چگونگی کانونی کردن معانی بر اساس اصول سه‌گانه لانگاکر، مشخص شد که تفصیل ویژگی غالب سوره می‌باشد؛ به این ترتیب که دامنه‌های اسنادها به طور کامل انتخاب شده‌اند. از آنجا که این سوره در واقع سرگذشت‌نامه‌ای است که تا زمان نزول، در مورد آن اطلاعات کافی وجود نداشته است، غلبه داشتن ویژگی تفصیل بر آن کاملاً توجیه پذیر است. در واقع با وجود این ویژگی اطلاعات درست همراه با جزئیات در اختیار مخاطب قرار گرفته است.
- شگرد انتخاب سبب می‌شود مخاطب با توجه به کنش‌گران نیم‌رخ برداری شده، در موقعیت‌های متنوع قرار می‌گیرد. همچنین مشخص شد که حوزه‌های فضا و عاطفه بیش‌ترین بسامد را در نیم‌رخ‌های معنایی دارا هستند.
- شگرد چشم‌انداز در سوره یوسف (ع) مبتنی بر کاربست افعال مجهول و ضمائر حاضر و نیز اسامی اشاره و موصولات است. برادران حضرت یوسف بیشترین بسامد کنش‌پذیران را در افعال مجهول به خود اختصاص داده‌اند، همچنین با کاربرد ضمائر متکلم و مخاطب شخصیت‌های داستان عینی شده‌اند. موصولات ویژگی کنش‌گران و اسامی اشاره جایگاه کنش‌گران را عینی ساخته‌اند.

منابع

قرآن کریم

- ۱- اونز، و؛ گرین، م، (۱۳۹۸)، *زبان‌شناسی شناختی*، مترجم: جهان‌شاه میرزابیگی، انتشارات آگاه.
- ۲- بهرامی خورشید، س، گلفام، ا؛ سعیدی‌زاده، ص، (۱۳۹۳)، *مطابقه*، مقوله‌ای معنامند در ساخت غیر شخصی: تحلیلی در چارچوب دستور شناختی، *فصلنامه مطالعات زبان و گویش‌های غرب ایران*، شماره ۲، صص ۱-۲۹.
- ۳- تفتازانی، م، *کتاب المطول*، مکتبه الداوری، (بدون تاریخ)
- ۴- خطیب، ع، (۱۴۲۴)، *التفسیر القرآنی للقرآن*، لبنان، بیروت: دارالفکر العربي.

- ۵- دره، م، (۱۴۳۰)، *تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه*، لبنان، بیروت: دار ابن کثیر.
- ۶- الزمخشری، م، (۱۴۰۷)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، محقق: مصطفی حسین أحمد، لبنان، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۷- شریفزاده، م، (۱۳۸۵)، عنصر «زبان» در داستان های کهن و داستان های امروزی (رمان) از دید تطبیقی، فرهنگ.
- ۸- شعبان، ه، (۲۰۰۴)، *السرد الروائی فی أعمال إبراهیم نصرالله*، عمان، اربد: دارالکندی، ۲۰۰۴م.
- ۹- الطبری، م، (۱۴۱۲)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، لبنان، بیروت، دارالمعرفة.
- ۱۰- عبدالنور، ج، (۱۹۸۴)، *المعجم الأدبی، لبنان*، بیروت: دارالملايين.
- ۱۱- علوان، ع، (۱۴۲۷)، *إعراب القرآن الکریم*، تحقیق: محمد محمد عبد، مصر، طنطا: دارالصحابة للتراث.
- ۱۲- فضائلی، س، (۱۳۷۷)، *شیوه های داستان نویسی (داستان بلند)*، تهران: مؤسسه ایران.
- ۱۳- قرطبی، م، (۱۳۶۴)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- ۱۴- قطب راوندی، س، (۱۴۳۰)، *قصص الأنبياء عليهم السلام*، تحقیق: عبدالحلیم حلی، ایران، قم: مکتبه العلامة المجلسی، ۱۴۳۰ق
- ۱۵- مرکز فرهنگ و معارف قرآن، (۱۳۸۲)، *دایرة المعارف قرآن کریم*، ایران، قم: بوستان کتاب.
- ۱۶- یعقوب،؛ میثال، ع، (۱۹۸۷)، *المعجم المفصل فی اللغة والأدب*، لبنان، بیروت: دارالملايين للعلم.



Clarifying the Issue of "Wife Beating" in Light of the Quran's Approach to Domestic Violence

Alireza Nobari

Assistant Professor, Faculty of Islamic Theology and Studies, University of Tehran, Tehran, Iran,
a.nobari@ut.ac.ir

Doi: 10.22034/iscw.2023.713426

Orgina

Research

Received:

2022-02-27

Accepted:

2023-09-16

Keywords:

Domestic
Violence,
Wife
Beating,
Verse 34 of
Surah Nisa

Abstract: Domestic violence is a serious concern for academic disciplines that focus on the family. The Holy Quran, as a divine source, encompasses discussions on the family, generally aiming to structure this central institution of human society. This research evaluates the issue of domestic violence, focusing on the clarification of the "wife beating" dilemma, to provide a Quranic perspective on this issue. In response to this dilemma, the material is organized on two levels: 1. Comprehensive Analysis: A comprehensive analysis of the Quran's approach to domestic violence and how to manage the thoughts of human society to move away from this inhumane culture is presented. In this section, it is proven that the Quran has strived to organize all the factors that shape domestic violence through a culture-building process. 2. Intra-Textual Analysis: An intra-textual analysis of verse 34 of Surah Nisa is provided. This interpretation, which takes into account the Quran's general view of domestic violence, clarifies that the mentioned verse does not support violence in the family. Instead, it prescribes the husband's action in this regard within the framework of family health and places the husband in the position of a ruler aware of Islamic laws.

تبیین مسئله «تجویز ضرب زنان» با توجه به راهبرد قرآن در موضوع خشونت

خانوادگی

علیرضا نوبری

استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران a.nobari@ut.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2023.713426

چکیده: خشونت خانوادگی از دغدغه‌های جدی دانش‌هایی است که موضوع خانواده را محور پژوهش قرار می‌دهند. قرآن کریم به عنوان منبعی وحیانی، در حوزه خانواده دربرگیرنده مباحثی است که جهت کلی آن به سوی ساختارسازی در این نهاد محوری جامعه انسانی است. در این پژوهش موضوع خشونت خانوادگی با محوریت تبیین شبهه ضرب زنان، مورد ارزیابی قرار گرفته است تا بیان‌گر پاسخی برای این شبهه از نگاه قرآن باشد. در پاسخ به شبهه مطالب در دو سطح سامان یافته است: در مرحله نخست تحلیلی فراگیر از رویکرد قرآن به مسئله خشونت خانوادگی و چگونگی مدیریت افکار جامعه انسانی برای عبور از این فرهنگ غیر انسانی ارایه شده است. در این بخش اثبات گردید قرآن در فرایندی فرهنگ ساز تلاش کرده است تا همه زمینه‌های شکل‌دهنده خشونت خانوادگی را سامان بخشد. در مرحله بعد تحلیلی درون‌متنی از آیه ۳۴ سوره نسا ارایه شده است. این تبیین که با در نظر گرفتن دیدگاه کلی قرآن درباره خشونت خانوادگی انجام گرفته است، مشخص می‌سازد آیه مذکور مؤید خشونت در خانواده نیست بلکه تجویز اقدام شوهر در این باره، در راستای سالم سازی خانواده و شوهر را در جایگاه حاکم آگاه به قوانین اسلامی قرار داده است.

صص:

۲۸۵-۲۵۹

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

خشونت خانوادگی،

ضرب زنان،

آیه ۳۴ سوره نساء

مقدمه

خشونت خانوادگی پدیده‌ای است که تاریخی به درازای تاریخ خانواده دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۲۶۱) در برخی از موارد چنین به نظر می‌رسد که این پدیده جنبه فرهنگی به خود گرفته است به گونه‌ای که یک جامعه مشخص در رفتاری نسبتاً هماهنگ به چنین رفتاری در خانواده اقدام می‌کنند. گرچه بررسی‌ها نشان می‌دهد این پدیده اختصاص به سرزمین و جامعه خاصی ندارد اما جامعه جزیره‌العرب؛ که محل نزول قرآن کریم است، به شکل فزاینده‌ای به این فرهنگ ضد انسانی دچار بوده است. قرآن کریم در فرایندی فرهنگ‌ساز و در راستای اهداف بلند مدت خود اقدام به بازسازی این فرهنگ در جامعه انسانی کرده است و تلاش نموده است تا ضمن نشان دادن ضعف‌های چنین فرهنگی، به فرهنگ جایگزین با محوریت حفظ نظام خانواده به همراه هویت‌بخشی به جایگاه والای انسان، پردازد.

پژوهش حاضر با روشی تحلیلی - تبیینی نسبت به آیات ناظر، تلاش می‌کند تا در فرایندی منسجم ضمن نشان دادن رویکرد کلی قرآن به این موضوع، به شبهه ضرب زنان در آیه ۳۴ سوره نساء پاسخی جامع دهد. براینکه این پژوهش نشان می‌دهد قرآن کریم هیچ نوع خشونت خانوادگی را تجویز نکرده است و آیه مورد نظر نیز دربرگیرنده تجویز خشونت علیه زنان نیست.

مفهوم‌شناسی

خشونت در لغت به معنی زبری است که در گفتار و رفتار منعکس می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴/۱۷۰) این واژه ضد لینت و نرمی است (جوهری، ۱۴۱۰: ۵/۲۱۰۸)

داتون (۱۹۹۵) معتقد است که خشونت خانوادگی یک رفتار آموخته شده است که هرگونه عمل یا کلماتی که به شخص دیگر آسیب می‌رساند را در بر می‌گیرد، یا با به کارگیری تهدیدات، زور، آزار فیزیکی، جنسی، عاطفی، اقتصادی و کلامی کسب می‌شود (هنرپروران، ۱۳۸۸: ۳۸) در تعریفی دیگر از سوزان شاکتر و آن‌گنلی خشونت خانوادگی عبارت از رفتارهای هجومی و سرکوب‌کننده‌ای است که همراه با حمله‌های فیزیکی، جنسی و روانی باشد و نیز اعمال فشارهای اقتصادی توسط افراد، نسبت به افرادی که با او ارتباط تنگاتنگ دارند. (فنی، ۱۳۷۸: ۱۰۲)

خشونت خانوادگی اصطلاحی است که انواع خشونت در میان اعضای خانواده را مانند خشونت با کودکان، خشونت میان دو زوج، خشونت بین فرزندان و خشونت با والدین، در برمی گیرد.

در واقع می توان گفت: «خشونت واکنشی تحکم محور در مواجهه افراد با دیگران است که بیان گر رفتاری نامتعارف بوده و زمینه ساز رفتاری است که با اصول حاکم بر روابط میان - فردی جوامع انسانی منافات دارد.» این حالت در مواردی منجر به شکل گیری برخوردهای فیزیکی نیز می شود گرچه نمی توان خشونت را به این نوع رفتار محدود کرد. با توجه به تعریفی که از خشونت ارایه شد رفتار هر کدام از دو زوج می تواند مصداق رفتار خشن قرار گیرد. بر اساس این تعریف رفتارهایی که جهت تأدیب فرد خاطی یا تعزیر او به جهت خروجش از دایره ضوابط و رفتارهای متعارف انجام می گیرد مصداق خشونت نخواهد بود. بنابراین قصاص فرد جانی یا اجرای حدود درباره فردی که قوانین رفتاری را نادیده گرفته است از دایره مفهومی خشونت خارج است. البته این نکته زمانی است که خشونت به مذموم و ممدوح قابل تقسیم نباشد. چنانچه این تقسیم را بتوان از روایات و آیات موجود استنباط کرد می توان مواردی که در بالا از مفهوم خشونت خارج شد را ذیل مفهوم خشونت ممدوح قرار داد.

در این نوشتار منظور از خشونت، رفتاری خارج از محدوده کارکردهای خانواده است که یکی از دو زوج در مقابل دیگری انجام می دهد مانند عدم پرداخت نفقه یا مهریه از سوی مرد و یا عدم توجه هر کدام از دو زوج نسبت به کارکرد خانواده در تنظیم روابط جنسی.

مصداق شناسی خشونت در منابع اسلامی

با توجه به آیه شش سوره طلاق که به موضوع وجوب نفقه زن مطلقه بر مرد اشاره دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۶/۲۴) لازم است گفته شود خودداری از پرداخت نفقه و دیگر واجبات مالی به زن می تواند مصداق خشونت باشد زیرا بعد از امر به تهیه مکان مناسب زندگی برای زن، از اضرار به او نیز نهی می کند که با توجه به سیاق موجود، این اضرار بخاطر عدم توجه مرد به چنین ضرورتی اتفاق می افتد بر این اساس با قیاس اولویت باید گفت عدم توجه مرد به واجبات مالی نسبت به همسر نیز مصداق خشونت خانوادگی خواهد بود.

این نوع از خشونت که در واقع به نادیده گرفتن وظایف مورد انتظار از ازدواج توسط یکی از دو زوج یا هردو باز می‌گردد، زمینه‌ای جدی را برای شکل‌گیری آسیب خانوادگی فراهم می‌کند. گرچه ممکن است برخی مفهوم خشونت خانوادگی را در رفتارهای جنسیتی منحصر سازند ولی به نظر می‌رسد با توجه به تعریف ارائه شده از خشونت چنین انحصاری دلیل قانع‌کننده‌ای نداشته باشد بلکه در مواردی نیز به علت سرکشی زن از انجام وظایف مورد انتظار در روابط زناشویی، چنین رفتاری می‌تواند مصداق خشونت خانوادگی باشد.

شاید بتوان از آیه « فِيمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ... » (آل - عمران/۱۵۹) که موضوع خشونت را در واژه "فظاً غلیظ‌القلب" مفهوم‌سازی کرده است - زیرا این مفهوم را در مقابل لینت آورده است و در مفهوم‌شناسی مشخص شد که خشونت مفهومی در مقابل لینت است - نیز این برداشت را داشت که چنین رفتاری می‌تواند مصادیق متعددی اعم از رفتار و گفتار داشته باشد چراکه "فظ" خشونت‌گفتاری و "غلیظ‌القلب" خشونت رفتاری را می‌رساند (مکارم شیرازی، همان: ۱۴۱/۳)

همچنین با توجه به دستورالعمل موجود در آیه دانسته می‌شود که خشونت نوعی واکنش رفتاری است که از فرد صادر می‌شود؛ واکنشی که در آن نوعی سلطه‌جویی وجود دارد. به نظر می‌رسد این نوع سلطه‌جویی می‌تواند ناظر به تصور فرد از جایگاه خود در برابر فرد دیگر نیز باشد. از مصادیق این نوع می‌توان به رفتارهای نامتعارف زن در برابر همسر نام برد که در زبان قرآن با نام نشوز مفهوم‌سازی شده است. تصویری که با حکم «الرجال قوامون على النساء» هم‌سوئی ندارد و جایگاه مراقبتی و محافظتی مرد را به چالش می‌کشد.

از بررسی برخی روایات چنین دانسته می‌شود که حتی نصیحت نیز می‌تواند مصداق خشونت تلقی گردد: « أَبَانَ بْنِ الصَّلْتِ قَالَ جَاءَ قَوْمٌ بِخُرَّاسَانَ إِلَى الرَّضَاعِ فَقَالُوا إِنَّ قَوْمًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِكَ يَبْعَاطُونَ أُمُورًا قَبِيحَةً فَلَوْ نَهَيْتَهُمْ عَنْهَا فَقَالَ لَا أَفْعَلُ فَقِيلَ وَ لِمَ؟ فَقَالَ لِأَنِّي سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ النَّصِيحَةُ حَسَنَةٌ » (گروهی نزد حضرت رضا (ع) در خراسان رفتند. آن‌ها به حضرت عرض کردند افرادی از منسوبین شما کارهای ناشایستی انجام می‌دهند چرا آن‌ها را از این کارها نهی نمی‌کنید؟ حضرت فرمودند این کار را نمی‌کنم زیرا از پدرم شنیدم که نصیحت خشونت است.) (قمی، ۱۳۸۶ ه.ق. : ۵۸۲/۲) به نظر می‌رسد نصیحتی که مصداق خشونت دانسته شده است نصیحت در غیر زمان مناسب و بدون در نظر گرفتن شرایط تأثیر باشد.

این احتمال از سوی برخی صاحب نظران نیز داده شده است. (محقق سبزواری، ۱۴۲۳: ۴۰۵/۱)

مقابله قرآن با خشونت خانوادگی

خشونت خانوادگی می تواند به عنوان یک فرهنگ عمومی در جامعه مورد ارزیابی قرار گیرد. این حالت زمانی است که رفتارهای موازی و هم شکل با قالب تعریف شده خشونت، از افراد جامعه بروز و ظهور می یابد. البته همیشه خشونت جنبه فرهنگی ندارد بلکه ممکن است صرفاً رفتاری باشد که به صورت مقطعی از افراد سر می زند. بررسی آیات قرآن نشان از آن دارد که مبارزه با این آسیب از برنامه های محوری دستورالعمل های آن بوده است. برخی از این برنامه ها جنبه بازسازی زمینه های بروز و ظهور خشونت دارد و برخی دیگر ورود جدی به مصادیق خشونت پیدا کرده است. در ادامه به برخی از این برنامه ها اشاره می شود:

۱- برنامه های فرهنگی و زمینه ساز

الف: ترویج محبت خانوادگی

بررسی آیات و روایات نشان از آن دارد که یکی از مهم ترین راهکارهای قرآن در این باره ترویج فرهنگ محبت و عطف در خانواده است. در منابع دینی، توصیه های موجود در این مسئله بر این نکته تمرکز یافته اند تا فرهنگ همراهی و رفتار محبت محور را جایگزین فرهنگ تندخویی و یک جانبه گری کنند. در ادامه به مواردی از این تلاش ها اشاره می شود:

• رفتار معروفانه به جای اجبار در پذیرش

سوره نساء را باید سوره دفاع از حقوق زنان و دارای برنامه ای منظم در تحول فرهنگ جامعه بشری به نفع زنان دانست. آیه نوزدهم این سوره ضمن بیان نوعی خشونت رفتاری مبتنی بر فرهنگ جامعه، به بیان دستورالعملی اختصاص یافته است که چگونگی رفتار با زنان را در خانواده در نمایی کلی به بحث می گذارد. فرهنگ مردسالار دوران نزول چنین بوده است که زن به عنوان موردی از موارد ارث بعد از فوت همسر به یکی از وراث داده می شد. (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۸۰/۲؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۰۹/۲) این آیه چنین رفتار خشونت باری را مورد نهی شدید قرار داده و آن را برای جامعه ایمانی ممنوع اعلام می کند و رفتار جایگزینی را با ابلاغی دستوری به جای آن پیشنهاد می کند. این دستور رفتار معروفانه با زنان در خانواده است. از آن جا که آیه به دنبال تغییر یک فرهنگ است از استقامت جامعه نسبت به

نپذیرفتن این حکم خبر می‌دهد ولی با این وجود بر تغییر رفتار تأکید مجدد می‌کند تا افکار عمومی حکم جایگزین را راحت‌تر بپذیرند. دستور کلی لزوم رفتار معروفاانه با زنان بیان این نکته است که جامعه باید زن را عضو محوری خود تلقی کند و جامعه را از این که با او به عنوان عضوی پست در جامعه و یا به عنوان شیئی مانند دیگر اشیاء رفتار کند باز می‌دارد. (طباطبایی، همان: ۲۵۳/۴).

• صبر بر بد اخلاقی

از دیگر اقدامات فرهنگی اسلام برای این منظور، تشویق جامعه به بردباری در برابر همسران بد اخلاق است. بردباری به معنی دوری از خشونت در برخورد است که بر اساس آموزه‌های دینی چنین رفتاری در خانواده پاداشی معادل پاداش شاکران را به همراه دارد: «أَلَا وَ مَنْ صَبَرَ عَلَى خُلُقِ امْرَأَةٍ سَيَّئَةِ الْخُلُقِ وَ احْتَسَبَ فِي ذَلِكَ الْأَجْرَ أَعْطَاهُ اللَّهُ نَوَابِ الشَّاكِرِينَ أَلَا وَ أَيُّمَا امْرَأَةٍ لَمْ تَرْفُقْ بِرَوْجِهَا وَ حَمَلَتْهُ عَلَى مَا لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ وَ مَا لَا يُطِيقُ لَمْ يَقْبَلِ اللَّهُ مِنْهَا حَسَنَةً وَ تَلَقَى اللَّهُ الْعَزَّ وَ جَلَّ وَ هُوَ عَلَيْهَا غَضَبَانٌ» این روایت که به موضوع خشونت‌های خانوادگی با محوریت زنان پرداخته است ضمن محکوم کردن چنین رفتارهای بی‌منطق و خشونت-محوری از سوی زنان، به مردان توصیه می‌کند برای رسیدن به مقامات معنوی لازم است چنین برخوردهایی را با محبت پاسخ دهند. پاسخ‌های محبت‌محور در مقابل بد اخلاقی افراد خانواده می‌تواند زمینه تغییر را در طرف مقابل فراهم سازد.

از سوی دیگر به زنان متأهل نیز نسبت به بد اخلاقی همسران، توصیه به بردباری می‌کند و چنین کاری را معادل جهاد در راه خداوند می‌داند: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع كَتَبَ اللَّهُ الْجِهَادَ عَلَى الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ فَجِهَادُ الرَّجُلِ بَدْلُ مَالِهِ وَ نَفْسِهِ حَتَّى يُقْتَلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ جِهَادُ الْمَرْأَةِ أَنْ تَصْبِرَ عَلَى مَا تَرَى مِنْ أَدَى زَوْجِهَا وَ غَيْرَتِهِ.» (کلینی، همان: ۹/۵) این روایت توضیح می‌دهد که احکام الهی برای زنان و مردان به طور مساوی صادر شده است ولی شکل و نوع عمل در آن‌ها متفاوت است. جهاد در راه خداوند و به منظور اعتلای فرهنگ الهی از زیباترین جلوه‌های محبت به جامعه بشری است. این آموزه در واقع نشان می‌دهد انسان‌های مؤمن

باید از روی خیرخواهی موانع رشد و آگاهی انسان‌ها را نسبت به دین الهی از میان بردارند این کار با تلاشی مستمر و جان‌بخشی و مال‌بخشی جامعه شکل می‌گیرد. از آن‌جا که چنین اقدامی همراه با سختی است برای زنان در همین سطح از فضیلت رفتار جایگزین قرار داده است این رفتار جایگزین بردباری زن در برابر بد اخلاقی‌های همسر دانسته شده است. آنچه دو دستور را به هم نزدیک می‌کند وجود نوعی سختی در کار و لزوم تلاش افراد برای به ثمر رساندن فعالیت خواسته شده است. در روایتی دیگر جهاد زن را خوب همسرمداری معرفی کرده‌اند (سید رضی، ۱۴۱۴: ۶۸۰) که به مجموعه‌ای از رفتارهای مهرورزانه در خانواده اشاره دارد.

• معرفی الگوهای برتر

از دیگر موارد تلاش دین برای جایگزین کردن فرهنگ محبت در خانواده، معرفی الگوهای رفتاری در جامعه ایمانی است. یکی از این نمونه‌ها، معرفی مردانی است که در خانواده رفتارهای شایسته‌ای با اهل خانه دارند. در روایتی آمده است بهترین شما کسانی است که نسبت به اهل خود بهترین باشد. در واقع معیار بهتر بودن در این روایت نوع رفتاری است که در محیط خانه از انسان صادر می‌شود: « قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص خَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِأَهْلِهِ وَ أَنَا خَيْرُكُمْ لِأَهْلِي » (پیامبر خدا (ص) فرمودند بهترین شما کسی است که نسبت به اهل خانه خود بهترین باشد و در این میان من بهترین شما در این گونه رفتار هستم) (صدوق، ۱۴۱۳: ۵۵۵/۳) پیامبر اکرم (ص) در این سخن ضمن معرفی خود به عنوان الگوی رفتاری نشان می‌دهد که خود چگونه با همسرانش رفتار می‌کند به گونه‌ای که هیچ فرد دیگری توان همسانی با وی را در این باره ندارد.

ب: تقویت زمینه‌های رفع خشونت

از دیگر برنامه‌های منسجم قرآن کریم برای رفع خشونت‌های خانوادگی تقویت زمینه‌هایی است که موجب کم کردن رفتارهای خشن در خانواده می‌گردد. این برنامه‌ها تنوع قابل ملاحظه‌ای دارند که در ادامه به چند مورد آن اشاره می‌شود:

• تأکید بر ضرورت برقراری روابط سالم جنسی

از بررسی آیات و روایات مشخص می‌شود برنامه منظمی جهت آشناسازی جامعه ایمانی نسبت به اهمیت این رابطه در خانواده و چگونگی انجام آن در آموزه‌های دینی طراحی شده است. برای نمونه می‌توان به آیه ۱۸۷ سوره مبارکه بقره اشاره کرد. این آیه در برگزیده نکات مهمی درباره جایگاه چنین ارتباطی در نظام خانواده است که نشان می‌دهد دین الهی هر نوع خشونت ضمنی را نیز در این باره بر نمی‌تابد. در این آیه ضمن تأکید بر اصل ضرورت وجود این رابط، درباره کیفیت آن نیز به طور استعاری نکاتی را بیان کرده است.

• تأکید بر فراهم‌سازی ارضای نیازهای عاطفی در خانواده

قرآن آغاز دوره جدید زندگی در خانواده را هم زمان با شکل‌گیری مودت و رحمت میان دو زوج می‌داند (روم/۲۱) توجه به این نکته مهم است که وجود محبت و روابط دلگرم‌کننده در خانواده، لازمه زندگی مشترک و رمز موفقیت خانواده است. محبت نیز مانند دیگر امور ارزشمند، نیازمند مراقبت و محافظت است. این نکته مهم است که دانسته شود گرچه محبت با آغاز زندگی ایجاد می‌گردد ولی استمرار آن نیازمند دانش کافی و تلاش هدفمند است. (حسن‌زاده، ۱۳۹۷: ۲۲۲) تأکید قرآن بر توجه دو زوج نسبت به روابط عاطفه‌محور نشان از جایگاه این نوع رفتار در اثربخشی و استمرار نهاد خانواده دارد. عاطفی‌گرایی به عنوان نوعی نیاز در انسان ضرورت توجه دو زوج را بر ارضای به موقع آن مورد تأکید قرار می‌دهد. در واقع عدم توجه به این نیاز می‌تواند زمینه گسست خانواده و تلاش افراد آن را برای ارضای این نیاز از مسیرهایی در خارج از خانواده فراهم می‌سازد. (فلاحیان، میکائیلی، یوسفی مریدانی، ۱۳۹۸: ۵۹-۷۶)

برخی بررسی‌های صورت گرفته در روان‌شناسی از این حکایت دارد که نیازمندی‌های عاطفی از جمله بنیادی‌ترین نیازهای بشری است (افروز، ۱۳۹۹: ۱۱-۲۰) همه اعضای خانواده انتظار دارند تا به این نیازشان مانند دیگر نیازهایشان در فرایند رفتار میان‌فردی خانواده پاسخ داده شود. قرآن و روایات با تعابیر مختلف این وظیفه مهم را به همه اعضای خانواده خاطر نشان کرده‌اند. رفتارهای معروفانه، همچون لباس برای هم بودن، ابراز سخنان محبت‌آمیز و ده‌ها مورد دیگر از این رابطه مهم در خانواده حکایت دارد که لازم است جامعه ایمانی نسبت به این وظیفه خود را ملزم سازد.

• ممنوعیت ارضای جنسی در خارج از چارچوب نظام خانواده

روابط خارج از چارچوب نهاد خانواده را با عنوان بی‌وفایی کدگذاری می‌کنند. (همان) قرآن و روایات چنین روابطی را مورد نهی شدید قرار داده‌اند. برای تحقق این منظور، دستورالعمل‌هایی را نیز بیان کرده‌اند مانند ممنوعیت چشم‌چرانی (نور/۳۰ و ۳۱)

قرآن کریم دوستی‌های خارج از روابط متعارف زن و مرد را با نام «اتخاذ اخدان» نامیده است؛ یعنی زن دوست پسر و مرد دوست دختر داشته باشد (مائده/۵ و نساء/۲۵) و از آن به شدت نهی کرده است تا کارکرد نهاد خانواده روند منطقی خود را از دست ندهد.

• ممنوعیت استفاده از مشروبات الکلی

خشونت فرایند رفتاری است که شکل‌گیری آن مترتب بر علل و عوامل مختلفی است. یکی از این عوامل موردی است که می‌تواند زمینه برهم خوردن تمرکز اعصاب را فراهم آورد آن هم استعمال موادی است که انسان را از خود بی‌خود کرده و باعث می‌شود فرد عواقب رفتار خود را پیش‌بینی نکند. از بارزترین نمونه‌های مست‌کننده، الکل است. آیاتی بر ضرورت دوری افراد جامعه از استعمال چنین مأكولات یا مشروباتی دلالت دارند. (بقره/۲۱۹ و مائده/۹۰ - ۹۱ و اعراف/۳۳) قرآن کریم برای معرفی چنین موادی از واژه خمر استفاده کرده است. خمر به معنی پوشش یا پوشاندن است (مصطفوی، همان: ۱۲۷/۳) نام‌گذاری این موارد به خمر نوعی توسعه معنایی است تا نشان دهد استفاده از هر ماده‌ای که باعث از کار افتادن تعقل باشد ممنوع است. از آن‌جا که خشونت می‌تواند نتیجه لحظه‌ای دور شدن از عاقبت‌اندیشی باشد، در بسیاری از موارد بعد از استفاده از چنین موادی اتفاق می‌افتد. ممنوعیت استفاده از این موارد می‌تواند عامل مهمی در کنترل خشونت باشد. آیه نود و یک سوره مائده به صراحت از نتیجه استفاده از این مواد سخن می‌گوید و شکل‌گیری دشمنی و کینه را در روابط میان‌فردی نتیجه آن می‌داند. بنابراین آن‌چه به طور یقین می‌توان درباره علت ممنوعیت این موارد گفت سالم‌سازی محیط است از هر آن‌چه می‌تواند تشنج و جدایی را ایجاد کند. کینه و دشمنی نمونه‌هایی از جدایی افراد و تنفر میان آن‌هاست. به نظر می‌رسد قرآن با این ممنوعیت در تلاش است تا زمینه‌های بروز و ظهور اختلاف را از جامعه ایمانی از بین ببرد.

ج: ترمیم فرهنگ عمومی

سومین اقدام قرآن در رفع خشونت خانوادگی طراحی برنامه‌هایی است که به مرور باعث ترمیم شکاف فرهنگی جامعه می‌شود. در ادامه به برخی از این برنامه‌ها اشاره می‌شود:

• ترمیم فرهنگ پسرخواهی و دخترستیزی

بنابر ضرورت و اهمیت موضوع، قرآن کریم اقدام به گزارشی نسبت به فرهنگ مرتبط با موضوع خانواده در دوران نزول کرده است. در این گزارش نشان داده شده است که جامعه آن روز چه واکنشی نسبت به جنس فرزندان به دنیا آمده نشان می‌داده است. نوع واکنش خانواده‌ها هنگامی که خبر به دنیا آمدن دختری در خانواده به آن‌ها داده می‌شد نشان می‌دهد فرهنگ عمومی آن روزگار دیدگاهی منفی نسبت به جنس مؤنث داشته است (نحل/ ۵۸ و ۵۹) بیان توبیخی قرآن نسبت به دو عکس‌العمل فردی و اجتماعی؛ سیاه شدن چهره و فرار از اجتماع بعد از شنیدن خبر دختردار شدن، نشان از عمق فاجعه فرهنگی دارد که روابط خانوادگی را در جزیره‌العرب آن روزگار دست‌خوش انحطاط و گسست کرده بود. (مکارم شیرازی، همان: ۲۷۱/۱۱؛ طباطبایی، همان: ۲۷۷/۱۲) دخترستیزی طیف گسترده‌ای از خانواده‌های آن زمان، جایگاه زن را در خانواده دچار تزلزل و خشونت نسبت به جنس مؤنث را فرهنگی پسندیده معرفی می‌کرد. قرآن کریم در چند آیه به نقد جدی این رویکرد پرداخته و تلاش کرده است جامعه ایمانی را از این انحطاط فرهنگی برهاند. (تکویر/ ۸ و ۹) برای این منظور علاوه بر نقد فرهنگ موجود، با بیان‌های مختلف، فرهنگی متعالی درباره روابط سالم میان فردی در خانواده را جایگزین آن کرد و نشان داد که در خانواده، هر فرد چه کارکرد محوری دارد و چگونه باید در تعاملی سازنده به رشد معنوی هم‌دیگر کمک کرد.

• ترمیم فرهنگ تهمت‌زنی به زنان

از موارد دیگر زمینه‌ساز خشونت‌های خانوادگی در جامعه آن روزگار، فرهنگی بود که بر اساس آن مردان بدون وجود ادله کافی به همسران خود تهمت‌هایی مبنی بر داشتن روابط نامشروع می‌زدند این فرهنگ با نام قذف شناخته می‌شود. قذف در لغت به معنی پرتاب کردن به سوی يك نقطه دور دست است، ولی در این گونه موارد - مانند کلمه رمی - کنایه از متهم ساختن کسی به يك اتهام ناموسی است، و به تعبیر دیگر عبارت از فحش و دشنامی

است که به این امور مربوط می‌شود. (مکارم شیرازی، همان: ۳۷۵/۱۴) قرآن کریم ضمن نکوهش این فرهنگ با ابلاغ دستورالعمل‌هایی تلاش کرده است تا جامعه را از استمرار این نوع حرمت‌شکنی‌ها نسبت به جایگاه زن در خانواده باز دارد. (همان)

• ترمیم فرهنگ تملک زنان بیوه

از بررسی آیات قرآن درباره روابط خانوادگی زمان نزول به دست می‌آید یکی از فرهنگ‌های آن دوره که زمینه‌ساز تجویز خشونت خانوادگی علیه زنان بود امکان تملک زن بیوه توسط افراد ذکور خانواده بوده است. (نساء/۱۹-۲۲) بنابر آنچه در تفسیر این آیات آمده است، باید گفت جریانی فرهنگی با محوریت نهادینه‌سازی خشونت علیه زنان در آن روزگار مورد حمایت بوده است. فرهنگ عمومی دوره جاهلیت به گونه‌ای بود که چون پدری از دنیا می‌رفت، زن او به عنوان يك کالا به پسر بزرگش به عنوان ارث واگذار می‌شد (مدرسی، ۱۳۷۷: ۴۷/۲) قرآن کریم در این آیات ضمن ممنوع دانستن چنین اقدام غیرمسئولانه‌ای جامعه را به عدالت رفتاری و تغییر چنین فرهنگ خشونت‌محوری تشویق می‌کند و چنین تحول اجتماعی را مایه برکت و خیر اجتماعی معرفی می‌کند. قرآن با بیان و بازتاب این فرهنگ نشان داده است که این گونه رفتارها در خانواده نوعی بیماری اجتماعی است زیرا به تصریح آیه: ۸۲ سوره اسرا و آیه ۵۷ سوره یونس، همه محتوای قرآن درمان دردهایی جامعه بشری است بنابراین تذکر به چنین مواردی نشان از مشکلی اجتماعی دارد که قرآن به دنبال ترمیم و بازسازی آن است. در این باره تلاش می‌کند تا جامعه انسانی را از آن پاک و فرهنگ مبتنی بر محبت، اکرام و بزرگداشت زن را جایگزین آن نماید.

۲- بازسازی مصادیق خشونت خانوادگی

قرآن کریم بعد از فضاسازی و فرهنگ‌سازی برای دور کردن جامعه از خشونت‌های خانوادگی، اقدام به تجزیه و تحلیل موقعیت‌ها و مصادیقی می‌کند که در آن به صورت موردی جامعه انسانی دچار رفتار خشن درباره زنان شده است. در ادامه این موضوع در دو عنوان مستقل بررسی می‌گردد:

الف: نفی خشونت‌های بدنی

این نوع خشونت ناظر به رفتارهای خارج از متعارفی است که جامعه علیه زنان در خانواده به کار بسته و خود را نسبت به پیامدهای آن مسئول نیز نمی‌دانست.

• نفی آزار رسانی به والدین

از مواردی که در آموزه‌های قرآن و روایات به صورت جدی مورد بازخواست و نکوهش قرار گرفته است اقدامات خشن علیه پدر و مادر است. در این باره گاهی به نفی هر گونه رفتار نامتعارف و خشنی، در برابر این نوع رفتار هشدار می‌دهد و حکم را در پایین‌ترین سطح از خشونت نگه می‌دارد تا رفتارهای خشن‌تر به طریق اولویت کنار گذاشته شود. این گونه بیان‌ها نشان از حساسیت موضوع و تأکید بیشتر نسبت به مسئله احترام به والدین دارد. آیه ۲۳ سوره اسرا، موضوع نهی از خشونت خانوادگی را در سیاق امر به توحیدگرایی قرار داده است تا شکل‌گیری فرهنگ توحیدی را همراه با لوازم رفتاری مبتنی بر آن به جامعه گوشزد نماید. ایمان توحیدی که بی‌توجه به رفتار مؤمنانه باشد کارکرد لازم را نخواهد داشت. این آیه علت لزوم دور شدن جامعه از خشونت درباره پدر و مادر را قدردانی از زحمات آن دو می‌داند، بنابراین در خانواده آن‌چه باید معیار رفتار باشد قدردانی از زحمات اعضای آن است از آن‌جا که معمولاً در خانواده اعضا نسبت به هم رفتارهای تأیید کننده و پشتیبان‌محور انجام می‌دهند پس لازم است رفتارهای خشن کنار گذاشته شود و به جای آن سخنان نیکو در روابط میان فردی جایگزین گردد. این موضوع در چند آیه دیگر هم مورد تأکید قرار گرفته است (انعام/۱۵۱؛ لقمان/۱۳ و ۱۴؛ اسراء/۲۴) علامه طباطبایی تبیین مناسبی را برای این تأکیدها انجام داده است:

« برای اینکه جامعه انسانی که هرگز انسان نمی‌تواند بدون آن زندگی و دین داشته باشد امری است اعتباری و قراردادی که در حدوث و بقای خود بستگی به محبت نسل دارد، و محبت نسل نیز سرچشمه‌ی آن رابطه و علاقه‌ای است که در بین ارحام رد و بدل می‌شود، و معلوم است که مرکز این رابطه خانواده است و قوام خانواده از یک طرف به پدر و مادر است و از طرفی دیگر به فرزندان، و فرزندان موقعی احتیاج به رحمت و رأفت پدر و مادر دارند که پدر و مادر طبعاً مشتاق اولاد و شیفته پرورش آنانند، به خلاف پدر و مادر که احتیاجشان به فرزندان موقعی است که پیری عاجز و زبونشان ساخته و از اینکه مستقلاً به ضروریات زندگی خود قیام کنند بازشان داشته. بر عکس، فرزندان به عنفوان جوانی رسیده و می‌توانند حوایج پدر و مادر را برآورده کنند. و معلوم است که در چنین روزهایی جفای اولاد نسبت به آنان و متعارف شدن این جفا کاری در میان همه فرزندان نسبت به همه پدران و

مادران باعث می‌شود عواطف تولید شده و تربیت صورت گرفته به کلی از جامعه رخت بریسته و کسی رغبت به تناسل و تربیت فرزند پیدا نکند، و افراد از تشکیل جامعه کوچک که همان خانواده است خودداری کنند، در نتیجه از نسل بشر تنها طبقه‌ای باقی بماند که در بینشان قرابت رحم و رابطه خویشاوندی وجود نداشته باشد. و پر واضح است که چنین جامعه‌ای به سرعت رو به انقراض گذاشته دیگر هیچ قانون و سنتی فساد روی آورده را جبران نمی‌کند، و سعادت دنیا و آخرت از آنان سلب می‌شود. «(طباطبایی، همان: ۳۷۳/۷)

قرآن برای نهادینه کردن فرهنگ محبت و عطوفت در خانواده و برای نشان دادن رفتار تراز دینی به ذکر نموده‌هایی از رفتار مناسب در خانواده با والدین از سوی الگوهای رفتاری جامعه انسانی یعنی پیامبران اقدام کرده است. (یوسف/۹۹ و ۱۰۰)

• نفی کودک‌کشی

کودک‌کشی رفتاری ناپسند است که در دوران نزول قرآن جامعه بشری را دستخوش انحطاط و فرو رفتن در بی‌عاطفگی در نهاد خانواده کرده بود. قرآن کریم در فرایندی هدفمند به بازسازی این فرهنگ خشونت‌محور اقدام کرده است و بعد از بررسی علل احتمالی بروز و ظهور این فرهنگ، برای مقابله با آن دستورالعمل‌هایی داده است. آیه ۱۳۷ سوره انعام نمونه‌ای از این آیات است. به نظر می‌رسد این آیه زمینه‌های تهاجم فرهنگی را در پذیرش چنین رفتاری مؤثر دانسته است. پذیرش باورهای غیر منطقی مانند بت‌پرستی، پذیرش لوازم آن را نیز ضروری می‌سازد. برخی تفاسیر مشوقان چنین فرهنگ خشونت‌باری را خادمان بت‌کده‌ها دانسته‌اند. (طباطبایی، همان: ۳۶۱/۷) قرآن پیامد پذیرش چنین فرهنگی را هلاکت جامعه می‌داند. در واقع ترویج این فرهنگ با هدف هلاکت همه جامعه انجام شده است. این تعبیر با مقوله تهاجم فرهنگی بیشتر هم‌خوانی دارد تا این که گفته شود بت‌ها عامل تحریک فرزندکشی در میان مشرکان بوده است. در این آیه دین به معنای روش فطری زندگی است. این فرهنگ به مرور باعث خاموش شدن ندای فطرت فرزندخواهی و محبت به خانواده می‌گردد. (مدرسی، همان: ۱۷۹/۳) بنابراین این فرهنگ بیگانه می‌تواند به مرور زمینه از هم پاشیدگی خانواده را فراهم سازد که نتیجه آن گسست نظام اجتماعی خواهد بود.

از آیات قرآن به دست می‌آید فرزندکشی عوامل دیگری نیز داشته است. این منبع دینی ترس از فقر و نیازمندی اقتصادی را از عوامل اجتماعی این رفتار خشن خانوادگی دانسته و نسبت به آن هشدار می‌دهد: «قُلْ تَعَالَوْا ... وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ» (انعام/۱۵۱) این موضوع در آیات دیگر نیز مورد بحث قرار گرفته است (اسراء/۳۱) بررسی جامعه آن زمان پیچیدگی چنین رفتاری را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد تهاجم فرهنگی پیش‌گفته تأثیر خود را گذاشت به گونه‌ای که تاریخ شاهد گسترش چنین رفتاری درباره دخترکشی در برخی قبایل عرب بوده است. (مکارم شیرازی، همان: ۴۵۳/۵) قرآن برای ترمیم این فرهنگ ضمن ممنوع کردن آن (اسراء/۳۱ و ممتحنه/۱۲) به تبیین ماهیت این رفتار نیز اقدام کرده و زیرساخت‌های فکری آن را مورد بازبینی قرار داده است. ارایه دین فطری (روم/۳۰) و بازسازی باور توحیدی و تأکید بر پذیرش لوازم چنین باوری توانست چنین فرهنگی را در زمانی اندک بازسازی کند و آن را از جامعه دور سازد و فرهنگ خانواده‌گرایی و محبت درون خانوادگی را جایگزین آن سازد. تأکید بر تکمیل دوران شیردهی به فرزندان از راهکارهای ضمنی دورکردن جامعه از تفکر عقب مانده فرزندکشی است. (بقره/۲۳۳) همچنین گنجانیدن شرط ممنوعیت فرزندکشی در یکی از بندهای بیعت با پیامبر اکرم (ص) از دیگر اقدامات سیاسی - اجتماعی اسلام برای عبور دادن جامعه بشری از این فرهنگ ضد انسانی است. (ممتحنه/۱۲)

• ممنوعیت همسرآزاری

بررسی‌ها نشان می‌دهد همسر آزاری تاریخی طولانی دارد. نگاه کالایی به زن مورد نهی شدید قرآن قرار گرفته است که نشان می‌دهد در زمان نزول، چنین رویکرد خوارکننده‌ای درباره زنان وجود داشته است. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۴۰/۴؛ مراغی، بی‌تا: ۵۵/۳۰) علامه طباطبایی در تحلیلی مفصل به بازشناسی جایگاه زن در میان جوامع مختلف پرداخته است و نشان داده است که در همه جوامع اعم از پیشرفته و عقب مانده حتی جامعه جاهلی زمان نزول نگاه عمومی به زن نگاهی در سطح حیوان بوده است:

زندگی زن در امتهای قبائل وحشی، از قبیل ساکنین آفریقا و استرالیا و جزائر مسکون در اقیانوسیه و امریکای قدیم و غیر اینها نسبت به زندگی مردان نظیر زندگی حیوانات اهلی بود، آن نظری که مردان نسبت به حیوانات اهلی داشتند همان نظر را نسبت به زن داشتند،

و به زنان با همان دید می‌نگریستند... در این امتهای مرد می‌توانست زن خود را به هر کس که بخواهد بفروشد، و یا ببخشد و یا او را مانند يك کالا قرض دهد تا از او کام بگیرند، بچه‌دار شوند، یا به خدمت بگیرند و یا بهره‌هایی دیگر بکشند، و مرد حق داشت او را تنبیه و مجازات کند، کتک بزند، زندان کند، و حتی به قتل برساند، و یا او را گرسنه و تشنه رها کند... (طباطبایی، همان: ۲۶۱/۲)

ایشان با بررسی تاریخ رفتار با زن در جزیره‌العرب نشان می‌دهد این نوع رفتار در این سرزمین نیز تا حدودی وجود داشته است. قرآن کریم در این فضای خشونت‌محور جهانی، احکامی را درباره زنان صادر کرد که برای افکار عمومی تازگی داشت. دستورهای مکرر قرآن مبنی بر ضرورت داشتن رفتار معروفانه (نساء/۱۹) و عدالت‌محور با زن در خانواده و پرهیز از تعدی و ظلم به آن‌ها حتی زمانی که مستحق تعزیر باشند (نساء/۳۴) و اعطای ولایت اجتماعی برای آنان (توبه/۷۱) فرهنگ جدیدی را درباره نوع تعامل با زنان طرح‌ریزی کرد. برای این منظور در بسیاری از موارد در بیان نیز جنس مؤنث را مقدم کرده است تا اندیشه تقدم ذاتی مردان بر زنان را از جامعه بشری پاک کند. (سبزواری، ۱۴۰۶: ۳۳۲/۶)

ب: نفی خشونت اقتصادی علیه زنان

گزارش‌های قرآنی و تاریخی نشان از آن دارد که خشونت علیه زنان محدود به خشونت‌های جسمانی و شخصیتی نبوده بلکه این روند شامل خشونت‌های مالی و اقتصادی نیز بوده است. در این باره موضوع در دو محور از نگاه اصلاحی قرآن قابل پیگیری است:

• رسمیت دادن به مالکیت زنان

قرآن کریم در موارد متعددی به موضوع مالکیت افراد جامعه پرداخته و در همین راستا مالکیت زنان را نیز به صورت مستقل مورد توجه قرار داده است: « وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ » (نساء/۳۲) این آیه مالکیت زن را در مقابل مالکیت مرد و به صورت مستقل مورد تأکید قرار می‌دهد تا نشان دهد زن دارای شخصیتی مستقل و ارزش‌های انسانی است که نباید از حقوقش باز داشته شود.

یکی از موارد کسب ثروت ارث‌بری افراد است. موضوع ارث‌بری زنان در چند آیه به صورت مستقل ذکر شده است (نساء/۱۱ و ۱۷۶) تا جامعه را نسبت به حقوق مالی آنان آگاه سازد.

آیه هفتم سوره نساء در مسئله ارث، با بیانی صریح زنان را مانند مردان دارای حق مالکیت دانسته و بنا به تفاسیر موجود در مقام باطل کردن اندیشه‌های جاهلی در این باره می‌باشد. تفسیر نمونه در تبیین این مطلب می‌نویسد:

این آیه در حقیقت گام دیگری برای مبارزه با عادات و رسوم غلطی است که زنان و کودکان را از حق مسلم خود محروم می‌ساخت، و بنا بر این مکمل بحثهایی است که در آیات سابق گذشت، زیرا اعراب با رسم غلط و ظالمانه‌ای که داشتند زنان و فرزندان خردسال را از حق ارث محروم می‌ساختند، آیه روی این قانون غلط خط بطلان کشیده ... (مکارم شیرازی، همان: ۲۷۵/۳)

از آن جا که ارث دادن نشان‌دهنده محبت افراد به خانواده است (مدرسی، همان: ۲۶/۲) تأکید قرآن بر ارث‌بری زنان می‌تواند بیانی برای زمینه‌سازی لزوم تداوم محبت در میان اعضای خانواده با محوریت برجسته‌سازی جایگاه زن در این مجموعه باشد. تأکید آیه بر ضرورت چنین مالکیتی برای زنان در کنار مردان را می‌توان از قید "قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ" دانست زیرا این قید نشان می‌دهد این حکم بیان‌گر حقی است که در اموال پدر و مادر برای همه فرزندان وجود دارد و نباید کسی از این حق محروم گردد.

از دیگر موارد حق مالکیت زنان (همسران) می‌توان به موضوع وجوب نفقه بر مردان اشاره کرد. این وجوب نشان می‌دهد مردان در اموال اختصاصی زنان حق تصرف ندارند بلکه لازم است نیازمندی‌های متعارف همسر را نیز با اموال خود برطرف سازند. همچنین این حکم نشان می‌دهد حقوق مالی زنان نسبت به مردان در جایگاهی بالاتر از مردان قرار دارد و این امکان را به زنان می‌دهد که از نظر اقتصادی نسبت به مردان پیشی بگیرند. چنین رویکردی در تاریخ بشر سابقه ندارد و تنها در احکام مبتنی بر فطرت دین اسلام به جامعه بشری عرضه شده است تا جایگاهی والا را برای زنان به اثبات برساند. مورد دیگری که زمینه فعالیت اقتصادی به زن می‌دهد مهریه است. قرآن کریم در موارد متعدد نسبت به رعایت این حق جامعه را مخاطب قرار داده است و نسبت به تعدی و نادیده گرفتن این حق هشدار داده و چنین کاری را به عنوان گناهی آشکار قلمداد کرده است (نساء/۲۱ و ۲۲) از مجموع این آیات به دست می‌آید مالکیت زن مانند مالکیت مرد امری حقیقی است و لازم است جامعه ایمانی به این حق با احترام بنگرد.

• جبران کمبودهای مالی زنان بی سرپرست

جدایی میان زن و مرد که با طلاق یا مرگ اتفاق می افتد می تواند آسیب های جدی مالی برای زنان به همراه آورد. قرآن کریم برای جبران این آسیب مردان را موظف می کند قبل از وفات وصیت کنند برای همسرانشان - چنانچه خود بخواهند - زمینه ای فراهم شود تا یک سال مخارج زندگی شان فراهم باشد. همچنین برای افرادی که در رتبه ایمانی متقین قرار دارند و زنان خود را طلاق می دهند حکم خاصی را بیان کرده است و آن این که مقدار قابل ملاحظه ای از اموال را که با جایگاه مالی وی متناسب باشد به زن بدهد. (بقره/۲۴۲-۲۴۰) برخی مفسران آیه نخست را ناظر به مدت زمان عده وفاتی دانسته اند که در دوران جاهلیت وجود داشته است و به وسیله آیات ناظر به عده وفات نسخ شده است (مکارم شیرازی، همان: ۲/۲۱۱) ولی به نظر می رسد حکم موجود در آیه شریفه مطلب مستقلی را درباره پشتیبانی مالی زنان زمینه سازی کرده است و در هر زمانی قابل اجرا می باشد. (قرشی، ۱۳۷۷: ۱/۴۵۱) زیرا سیاق این سه آیه و تأکید آیه آخر بر تعقل در محتوای این احکام و همچنین تصریح آیه عده وفات (بقره/۲۳۴) به موضوع عده و عدم چنین تصریحی در این آیات، مفسر را قانع می کند که موضوع آیات را مستقل از آیات عده وفات بداند. از مجموع آیات این سوره (۲۳۴-۲۴۲) چنین دانسته می شود که قرآن در مقام بازسازی جایگاه اقتصادی زنان در خانواده بوده و بیان گر تعریضی بر چگونگی رفتار جامعه نسبت به این موضوع است. با توجه به آن چه بیان شد می توان بازسازی امور اقتصادی زنان را از سوی آموزه های قرآن در این موارد خلاصه کرد: قانونی کردن مالکیت زن بر هر درآمد مالی که دارد، وجوب پرداخت نفقه بر مرد در دوران زندگی مشترک، استقلال مالی زن در ارث، تأکید بر توجه ویژه مرد در زمان فوت بر اختصاص بخشی از اموال برای همسر، تأکید بر اختصاص مالی قابل توجه به زن زمانی که قصد طلاق وجود دارد.

• تحلیلی بر مسئله ضرب زنان

در این جا این پرسش به ذهن می آید که آیا با توجه به آیه «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ... وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (مردان، سرپرست زنانند، ... و [اگر تأثیر نکرد] آنان را بزنید؛ پس اگر شما را اطاعت کردند [دیگر] بر آنها هیچ

راهی [برای سرزنش] مجوید، که خدا والای بزرگ است.» (نساء/۳۴) قرآن کریم خشونت خانوادگی را نهادینه نکرده است؟

در تبیین این آیه مباحث متعددی بیان شده است ولی با توجه به تحلیل آرایه شده نسبت به رویکرد کلی قرآن به خشونت خانوادگی و تحلیل درون‌متنی آیه، استدلال بر نفی خشونت خانوادگی علیه زنان، با ذکر مقدماتی آرایه می‌گردد:

مقدمه نخست: با توجه به تحلیل دیدگاه قرآن درباره خشونت خانوادگی مشخص گردید قرآن در هیچ شرایطی خشونت دو زوج را درباره هم بر نمی‌تابد.

مقدمه دوم: تحلیل درون‌متنی نشان می‌دهد آیه شریفه که با جمله اسمیه و صیغه مبالغه ساختار یافته است، در روابط خانوادگی حکمی را در بردارد که کارکرد هر کدام از زوجین را بیان می‌کند. همچنین تعبیر " تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ " می‌رساند در این مرحله از زندگی، نشوزی تأثیرگذار شکل گرفته است نه آن که صرف ترس از وقوع نشوز، این احکام جاری می‌شود. (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۱/۲۵-۷۷۰)

مقدمه سوم: برای فهم دقیق‌تر این دستور لازم است نسبت به دیدگاه قرآن درباره نظام اجتماع ایمانی آگاهی یافت. قرآن کریم جامعه ایمانی را با عنوان «اخوت» - انما المؤمنون اخوه - و روابط برادر محور می‌ستاید و از سست شدن اجتماع ایمانی بر حذر می‌دارد. از دگر سو، ولایت افراد اجتماع ایمانی را بر یکدیگر برای احساس مسئولیت نسبت به رشدبخشی به جامعه و دیگر برادران ایمانی مورد تأکید قرار داده است. ابزار اعمال این حق با مجوز امر به معروف و نهی از منکر همراه شده است. (توبه/۷۱) بدون شک آن چه در این فرایند اهمیت دارد حفظ امنیت اجتماع، اتحاد آن و استمرار رشدبخشی اعضا به یکدیگر است موضوعی که تحققش در هر اجتماعی - چه اجتماع کوچک باشد یا بزرگ - که با محوریت ایمان شکل گرفته است ضروری می‌نماید.

در آیه ۷۱ سوره توبه که به موضوع روابط میان فردی در جامعه ایمانی می‌پردازد خروجی رفتار مبتنی بر احساس مسئولیت افراد را رسیدن به رحمت الهی می‌داند تا نشان دهد میان احکام الهی و کارکرد صفات خداوند رابطه وجود دارد. این آیه همتایی زن و مرد را در رشدبخشی به جامعه ایمانی ثابت می‌کند و نشان می‌دهد در این باره اولویتی وجود ندارد

بلکه آن چه در محور اهمیت قرار می‌گیرد نتیجه این فعالیت اجتماعی است. در صورت احتمال عدم نتیجه‌بخشی این فعالیت، اصل فعالیت منتفی خواهد بود. بنابراین در جایی که احتمال عدم کارایی وجود داشته باشد تاکید بر حکم خاصی، از حکمت الهی به دور می‌نماید حکمتی که در ذیل این آیه به عنوان محور صدور حکم اعلان شده است.

مقدمه چهارم: با این توضیح درباره آیه مورد بحث - آیه ۳۴ سوره نساء - و حکم موجود در آن باید گفت: از آن جا که معمولاً ساختار وجودی مردان نسبت به زنان قوی‌تر (طارق/۷) و روحیه آنها به نوعی صدارت طلبانه‌تر از زنان است امکان پذیرش مدیریت زنان را بر خود برنمی‌تابد و امکان تخلف و سر باز زدن نسبت به خواسته‌های مدیر، وجود دارد و این نکته در دراز مدت باعث از هم پاشیدگی نظام خانواده خواهد شد. بنابراین عدم توجه به این مطلب و اعطای حکم مدیریت منزل به زنان نوعی خروج از دایره حکمت به شمار می‌آید که از ساحت حکیمانه الهی به دور است.

از آن جا که در نظام سیستمی و سازمانی اسلام، وظیفه مدیران رتق و فتق امور اجرایی، اقتصادی، فرهنگی و داشتن برنامه‌های دقیق ارتقاء معنویت سازمانی است، (ر.ک. نوبری، ۱۳۹۶) نیازمند داشتن مجوز اعمال قدرت حکیمانه برای نظم‌بخشی و اثربخشی به نظام سیستمی موجود است. این نکته در نهاد خانواده نیز که نخستین هسته اجتماع بشری و هسته مرکزی آن به شمار می‌آید ضرورت اجرا خواهد داشت. همین نکته باعث شده است که در حکمی تاکیدی یکی از وظایف مهم مردان را در خانواده تلاش برای حفظ و جهت‌دهی اعضا به سمت هدایت الهی و دور شدن از عواقب زیانبار خروج از دستورات شرع و نظام بشری مورد تایید شرع، دانسته است. آن جا که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...» (تحریم/۶)

لازمه توانمندی مردان به عنوان سرپرستان خانواده در انجام این وظیفه سترگ، اجازة بهره‌گیری از سلسله مراتب تربیت و اعمال امر به معروف و نهی از منکر است؛ نکته‌ای که در ادامه آیه قیومیت مردان آمده است.

مقدمه پنجم: برای فهم بهتر آیه مورد بحث باید دانست که در زبان عربی معنای واژگان با توجه به همراهی حروف جاره تغییر می‌کند. واژه «قوام» با توجه به همراهی هر حرف جرّ

دارای مفهوم خاصی است. هنگامی که با حرف جرّ «باء» متعدی شود به معنای سرپرستی و ولایت است و زمانی که با حرف «علی» متعدی شود معنای «محافظة و اصلاح و مراعات» را دربردارد. (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۴۹۸/۱۲)

با این توضیح باید گفت با توجه به این که در آیه این واژه با «علی» متعددی شده است پس معنای آن نه سرپرستی و متولی و نه قیّم و جایگزین بلکه معنای آن مراقبت و محافظت است. همان معنایی که در آیه «قوا انفسکم و اهلیکم نارا» به مردان دستور داده شده است، محافظتی که خانواده را از در افتادن به ورطه هلاکت - که بر اثر عدم تعهد به وظایف ایجاد می‌شود - بازمی‌دارد. لازمه این معنا می‌تواند مدیریت خانواده باشد و نه سرپرستی و سالاری‌گری. (مجد فقیه، ۱۳۹۴: ۳۰۷)

توضیح این که «قوام» صیغه مبالغه از ماده قیام است تا معنای قیام کننده کامل به امور و اعمال و تدبیر و تنظیم کننده زندگی را انتقال دهد. این کلمه تنها به موضوع قیام کردن به امور دیگران دلالت دارد و بر جهات دیگر مانند برتری و بلندی مقام و مرتبه و حاکمیت و تسلط و نفوذ دلالت ندارد. (مصطفوی، همان: ۳۶۱/۵؛ بلاغی، ۱۴۲۰: ۱۰۵/۲)

طنطاوی نیز در تفسیر خود برای ترکیب «قام علیه» معنایی نزدیک به آن چه گفته شد را پذیرفته است و می‌گوید: «یقال: قام فلان علی الشی و هو قائم علیه و قوام علیه: اذا کان یرعاه و یحفظه» «این که گفته می‌شود: فلان بر چیزی ایستاد زمانی است که آن چیز را محافظت کرده و مراعات می‌کند.» (طنطاوی، ۱۹۹۷: ۱۳۶/۳) برخی از دیگر تفاسیر نیز این ترکیب را ناظر به وظیفه مرد نسبت به اموری مانند رسیدگی به خوراک و پوشاک و اموری مانند آن دانسته‌اند. (راوندی، ۱۴۰۵: ۱۱۷/۲)

نتیجه نخست: با توجه به آن چه درباره جایگاه نظام خانواده در شکل‌گیری جامعه سالم و ضرورت وحدت‌گزینی در اجتماعات ایمانی از سویی و وجود وظیفه محوری هر فرد ایمانی در اولویت‌بخشی به رشد و تعالی افراد جامعه و جایگاه وظیفه‌شناسی در نظام خانواده برای رسیدن به اهداف کلیدی آن مانند آرامش‌دهی و تاکید بر برطرف ساختن نیازهای افراد خانواده توسط دیگر اعضا و همچنین با توجه به احتمال بد رفتاری و بی‌توجهی برخی افراد در برخی زمان‌ها نسبت به این وظایف از سوی دیگر، قرآن کریم در برطرف ساختن چنین

اتفاقی که از سوی زن شکل می‌گیرد - با ضرورت انجام مراحل، آن گونه که آمده است - سه نوع رفتار بازدارنده را بر اساس اولویت بیان داشته است تا ضمن نشان دادن جایگاه وحدت‌بخشی خانواده نسبت به هرج و مرج رفتاری از سوی اعضا و جلوگیری از سوءاستفاده هر کدام نسبت به جایگاه خود، این نظام تربیت‌ساز را از خطر از هم پاشیدگی برهاند. از سوی دیگر شکل‌گیری انحراف مرد از انجام وظایف خود را نسبت به همسر پیش‌بینی کرده و برای رسیدن به اهداف پیش‌گفته دستورالعملی را صادر کرده است. (نساء/۱۲۴)

نتیجه دوم: با این توضیح باید گفت قرآن کریم سه حکم متوالی را در صورت شکل‌گیری نشوز از سوی زن بیان می‌کند که با دقت در آنها، مراحل عملی امر به معروف و نهی از منکر تداعی می‌گردد. مرحله نخست مرحله زبانی است. در این مرحله مرد باید با عظوفت و خیرخواهی، همسر را موعظه کند و پیامدهای عدم تمکن وی را به او نشان دهد. این مرحله ناظر به مرحله منطقی گفتاری و توجیه رفتار و پیامد آن است. مرحله بعد که در صورت عدم پذیرش و کارکرد مرحله نخست است ناظر به رفتار عملی در پایین‌ترین سطح است یعنی کناره‌گیری از بستر و بی‌توجهی به همسر است تا او را نسبت به رفتارش آگاه کند. نباید این مرحله به خروج مرد از منزل منجر شود و یا رفتاری زنده از سوی مرد باشد زیرا تعبیر قرآن «هجرت از مضاجع (بستر)» نیست بلکه «هجرت در بستر» است. مرحله سوم که در صورت عدم کارکرد دو مرحله نخست اجرا می‌شود و ناظر به اهمیت موضوع - مسائل زناشویی - در استمراربخشی نهاد خانواده است. با تعبیر «و اضربوهن» آمده است.

نکته مهم این که با توجه به این مطلب که این اقدامات در راستای حکم کلی امر به معروف و نهی از منکر است، باید در اجرای مرحله سوم به این موضوع توجه شود که اجرای آن در صورت احتمال نتیجه‌بخشی است زیرا همه این اقدامات با هدف آسیب‌زدایی در نهاد خانواده انجام می‌گردد. بنابراین در صورت عدم احتمال، اجرای آن نیز جایز نیست. (مجد فقیه، همان: ۳۰۱) به عبارت دیگر ضرب در این جا جنبه طریقت دارد نه موضوعیت به همین علت اجرای آن با احتمال عدم کارآیی، جایز نیست.

در این باره لازم است گفته شود آنچه از این آیه به دست می‌آید ضرورت توجه به مراحل امر به معروف و نهی از منکر است نه نوع عملکرد فرد در هر مرحله، چراکه عملکرد سه‌گانه

فوق صرفاً پیشنهاد شارع برای رفع نشوز شکل گرفته است بنابراین اگر کسی آن‌ها را انجام ندهد گناهی مرتکب نشده است. (زنجانی، همان)

محدوده ضرب نیز در روایات مشخص شده است و آن به گونه‌ای است که آسیب بدنی در زن ایجاد نشود و فقط با هدف رفع نشوز باشد بنابراین ضرب برای انتقام یا هر عنوان دیگری ضمان را به همراه دارد.

پاسخ دیگر به شبهه

بنابر آنچه به تفصیل بیان گردید می‌توان پاسخ دیگری را با ذکر مقدمات ذیل بیان کرد:
مقدمه نخست: اجرای این حکم برای فردی با تراز ایمان از نوع رشدیافتگی قرآنی است.
مقدمه دوم: با توجه به آیه «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَظْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَظْلَمُونَ» (زمر/۹) باید چنین گفت که فرد مؤمن با تراز قرآنی دارای دانشی فراگیر است که شرایط بحران و محدوده و چگونگی اجرای حکم الهی را می‌داند.

نتیجه نخست: با توجه به این مقدمات باید گفت در واقع در این آیه مرد دارای دانش کافی، به جای حاکم، مجری حکم قرار داده شده است بنابراین لازم است در اجرای حکم نهایت عدالت را به کار بندد. در واقع این حکم بیانگر تعزیر فرد خاطی است که اجرای آن توسط همسر دارای شرایط لازم و به منظور بازدارندگی اجرا می‌گردد.

نتیجه دوم: این نشان می‌دهد حتی المقدور مسائل خانوادگی باید در خانه حل و فصل شود. و از علنی کردن آن جلوگیری شود مگر زمانی که احقاق حق جز به صورت رجوع به حاکمیت امکان نداشته باشد و اجرای حکم در خانه و توسط یکی از دو زوج مفسده بیشتری از علنی شدن مشکلات خانوادگی داشته باشد.

نتیجه سوم: اگر این پرسش مطرح شود: که چرا این حکم در سوی دیگر نشوز جاری نمی‌شود پاسخ این است که احکام تابع بالاترین مصالح است و از آنجا که اگر چنین اجازه ای به زن داده می‌شد احتمال اجرا و احقاق حق زن به علت توان بیشتر مردان در نپذیرفتن حکم الهی و سرباز زدن از آن، به حداقل می‌رسید در این حالت حکم مزبور خاصیت بازدارندگی را از دست می‌داد لذا در این حالت زن موظف است احقاق حق را از مسیر

قدرت حاکمیت انجام دهد تا در این راه دچار آسیب بیشتر نگردد همچنین باید به این نکته نیز اشاره کرد که یکی از شرایط قضا و حاکم مرد بودن است بنابراین تشخیص جرم و اجرای حکم در صلاحیت زن نیست. (بحرانی، بی‌تا: ۱۲۱/۱۰) گرچه این حکم بنا بر فرض متعارف مسئله است اما اگر زنی به علت کسب نیروی اجتهاد یا تقلید از مجتهد و توان شناخت و تشخیص مراتب تراحم احکام را داشته باشد بعید نیست جواز اجرای مراتب بالای نهی از منکر نیز برای او جایز باشد. (شبییری زنجانی، ۱۴۱۹: ۷۷۱۲/۲۵) زیرا اصل حجیت امر به معروف و نهی از منکر زن نسبت به مرد از اطلاق آیه هفتاد و یک سوره توبه ثابت قابل است.

نتیجه چهارم: این پاسخ روند اجرای این دستور را مانند خشونت‌های پذیرفته شده در دادرسی‌های متداول مثل قصاص یا تعزیر از سوی قاضی تحلیل می‌کند که با فرض شکل - گیری جامعه ایمانی با تراز حداکثری خواهد بود. بنابراین چنین جوازی برای هر مردی صادر نشده است زیرا مفسده چنین اقدامی از سوی افراد بی اطلاع از ماهیت حکم و نحوه اجرای آن به مراتب بیش از مصلحت موجود در حکم خواهد بود. دلیل این است که آنچه باعث حضور افراد برای احقاق حق به دادرسی‌های حکومتی است وجود قدرت و آگاهی قاضی به احکام و چگونگی اجرای عدالت است که در فرض مذکور این دو شرط لازمه یک فرد (مرد) ایمانی در خانواده دانسته شده است.

نتیجه‌گیری

بررسی موضوع خشونت خانوادگی از نگاه قرآن نشان می‌دهد قرآن کریم ضمن نفی هرگونه رفتار خارج از متعارف در خانواده، در فرایندی مشخص تلاش می‌کند فرهنگ عمومی جامعه را اصلاح و آن را به سمت رفتارهای معروفانه سوق دهد. برای این منظور در دو سطح کلی؛ ارایه برنامه‌های فرهنگی و زمینه‌ساز و بازسازی خشونت‌های موجود، موضوع خشونت‌های خانوادگی را دنبال کرده است. در این باره ضمن بیان عوامل بسترساز خشونت در خانواده به جایگاه رفتارهای اخلاق محور از سویی و با ارایه راهکارهای عملی و احکام اجرایی از سوی دیگر تلاش کرده است تا فرهنگ موجود در برخی جوامع انسانی را سامان داده و از موارد غیر فرهنگی رفتارهای خشونت محور نیز جلوگیری نماید. تحلیل این فرایند و بررسی درون متنی آیه ۳۴ سوره نسا نشان می‌دهد شبهه‌ای که برخی با استناد به این آیه بیان می‌کنند

جایگاهی نداشته و قرآن از ارایه هر نوع خشونت خانوادگی مبرا است و چنین شبهه‌ای از عدم آگاهی کامل نسبت به دیدگاه قرآن در این باره و عدم تحلیل مناسب از آیه مورد ادعا نشأت گرفته است.

منابع:

- قرآن کریم.
- ۱. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، محقق محمدحسین شمس‌الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، منشورات محمدعلی بیضون، چ اول، ۱۴۱۹ ق.
- ۲. ابن منظور، محمد، لسان العرب، مصحح امین محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العبیدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی و مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۶ ق.
- ۳. افروز، غلامرضا، «خانواده متعالی در سایه حقوق عاطفی»، فصلنامه خانواده و پژوهش، ش ۱ (دوره ۱۷)، ۱۳۹۹.
- ۴. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمان فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
- ۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت - لبنان، دار العلم للملایین، چ اول، ۱۴۱۰ ق.
- ۶. حسن زاده، رمضان، روانشناسی خانواده عشق و ازدواج (مدیریت خانواده)، تهران، ساوالان، چ سوم، ۱۳۹۷.
- ۷. راوندی، قطب‌الدین سعید بن هبة‌الله، فقه القرآن فی شرح آیات الاحکام، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چ دوم، ۱۴۰۵ ق.
- ۸. سبزواری، نجفی محمد بن حبیب‌الله، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، چ اول، ۱۴۰۶ ق.
- ۹. سید رضی، محمد، نهج البلاغه، قم، مؤسسه نهج البلاغه، چ اول، ۱۴۱۴ ق.

۱۰. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز، چ اول، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، قم، کتابفروشی داوری، چ اول، ۱۳۸۶ ق.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ دوم، ۱۴۱۳ ق.
۱۳. طالقانی، سید محمود، یرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ چهارم، ۱۳۶۲.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. طنطاوی، محمد، التفسیر للوسیط القرآن الکریم، مصر، نهضت المصر، چ اول، ۱۹۹۷ م.
۱۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، نشر هجرت، چ دوم، ۱۴۱۰ ق.
۱۷. فلاحیان، حسین، نیلوفر میکاییلی، متین یوسفی مریدانی، «پیش‌بینی روابط فرزندناشویی براساس کیفیت عشق سبک‌های حل تعارض زوجین و تعهد زناشویی»، فصلنامه آسیب‌شناسی، مشاوره و غنی‌سازی خانواده، ش ۱ (پیاپی ۹)، ۱۳۹۸.
۱۸. فنی، زهره، «بررسی خشونت نسبت به زنان، سمینار زن در یافته‌های نوین پژوهشی»، مجموعه مقالات پژوهشکده زنان دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۸.
۱۹. قرشی، سیدعلی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، چ سوم، ۱۳۷۷.
۲۰. قمی، عباس، سفینه البحار و مدینه‌الحکم و الآثار، قم، کوثر ادب، ۱۳۸۸.
۲۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ چهارم، ۱۴۰۷ ق.

۲۲. مجد فقیه، محمدعلی، اسلام و نفی خشونت با رویکرد مبتنی بر جنسیت و خانواده، تهران، حکمت و اندیشه، چ اول، ۱۳۹۴.
۲۳. محقق سبزواری، محمد باقر بن محمد مؤمن، کفایة الأحکام، ۲ جلدی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ اول، ۱۴۲۳ ق.
۲۴. مدرس‌سی، سید محمدتقی، تفسیر هدایت، ترجمه احمد آرام، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چ اول، ۱۳۷۷.
۲۵. مراغی، احمد بن مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۶. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز کتاب لترجمة و النشر، چ اول، ۱۴۰۲ ق.
۲۷. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران، مرکز نشر کتاب، چ اول، ۱۳۸۰.
۲۸. مغنیه، محمدجواد، تفسیر الکاشف، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ اول، ۱۴۲۴ ق.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر، کتاب النکاح، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب *، چ اول، ۱۴۲۴ ق.
۳۰. نوبری، علیرضا، معنویت قدسی از نگاه قرآن با رویکرد تحلیل سازمانی، قم، دفتر نشر معارف، چ اول، ۱۳۹۶.
۳۱. هنرپروران، نازنین، بررسی مشخصات و ویژگی شخصیتی زوجین و ارتباط آن با میزان شیوع و نوع خشونت خانگی در همسران جانباز و شاهد استان فارس، بنیاد شهید و امور ایثارگران، معاونت پژوهش و ارتباطات فرهنگی استان فارس، ۱۳۸۸.



Studying and Comparing the Linguistic and Cultural Problems of the English Translation of the Holy Qur'an by Yusuf Ali and Arberry

Mahbubeh Yazdanpanah¹

Fatemeh Sadat Safavi²

1. English translation expert, Department of Language and Literature, Hazrat Narjes College of Humanities, Vali Asr University, Rafsanjan, Kerman, Iran

fatmehsafavi799@gmail.com

2. Assistant professor and faculty member of Language and Literature Department, Hazrat Narjes School of Humanities, Vali Asr Rafsanjan University.

Mahbubeh.yazdanpanah@gmail.com

Doi: 10.22034/iscw.2023.713496

Original

Research

Received:

2022-02-27

Accepted:

2023-09-16

Keywords:

Cultural problems, English translation, Holy Quran, Linguistic problems, Newmark

Abstract: Translators of the Holy Qur'an frequently face considerable challenging while trying to translate the sacred textual content into different language, mainly English. The present study aims at examining linguistic and cultural problems in two English translation of Holy Qur'an as provided by Yusuf Ali (1934) and Arberry (1955). In addition, researcher used Quranic exegesis by Qaraati (1383) to examine the translators' level of accuracy in translating of linguistic and cultural items. The theoretical framework is based on the theory of Peter Newmark (1988) to evaluate the strategies adopted by the authors of two English translations of the Holy Qur'an when faced with a sample of linguistic and cultural items. In this study used comparative analytical method and data were collected from various verses of the holy Qur'an. The analysis of the data showed that there are some Linguistic and cultural problems that face the translators when translating Qur'anic verses into English and two translators used various strategies to translate linguistic and cultural items, the most widely used of which was literal translation, but unfortunately, in most cases, they failed to convey the exact and complete meaning. The results of the study have showed this paper could be beneficial for those who are interested in the translation of the Holy Qur'an into English and informs about problems of translating this sacred text.

مقایسه مشکلات زبانی و فرهنگی در ترجمه‌های انگلیسی یوسف علی و آربری

محبوبه یزدان‌پناه^۱ فاطمه السادات صفوی^۲

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات، دانشکده علوم انسانی حضرت نرجس (س)، دانشگاه ولی عصر، رفسنجان،

mahbubeh.yazdanpanah@gmail.com

۲. کارشناس مترجمی زبان انگلیسی، گروه زبان و ادبیات، دانشکده علوم انسانی حضرت نرجس (س)، دانشگاه ولی عصر

(عج)، رفسنجان، کرمان، ایران. fatemehsafavi799@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2023.713496

چکیده: مترجمان قرآن کریم هنگامی در تلاشند تا این کتاب مقدس را به زبان‌های مختلف خصوصاً زبان انگلیسی ترجمه کنند، با چالش‌های قابل توجهی مواجه می‌شوند. با توجه به این مسئله، پژوهش استخراج شود و چگونگی ترجمه آنها نمایان گردد. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که در آیات قرآن کریم نمونه‌هایی از دشواری‌های زبانی و فرهنگی وجود داشت که مترجمان را با مشکلات جدی مواجه کرده بود و آنها از راهکارهای مختلفی برای ترجمه این موارد حاضر بر آن است تا مشکلات زبانی و فرهنگی ترجمه قرآن کریم را در دو ترجمه انگلیسی یوسف علی و آربری مورد بررسی و مقایسه قرار دهد. علاوه بر این، محقق برای بررسی میزان دقت مترجمان در ترجمه موارد زبانی و فرهنگی از کتاب تفسیر قرآن توسط حجة الاسلام قرائتی استفاده کرده است. نگارنده برای ارزیابی راهکارهای اتخاذ شده توسط دو مترجم ذکر شده در ترجمه موارد زبانی و فرهنگی از نظریه پیترو نیومارک بهره جسته است. در این مقاله، با استفاده از روش تحلیلی - مقایسه‌ای، تفسیر و ترجمه انگلیسی آیات مختلف قرآن کریم مورد بررسی قرار گرفته است تا نمونه‌هایی از دشواری‌های زبانی و فرهنگی استفاده کرده بودند که پر کاربردترین این راهکارها ترجمه تحت اللفظی بود اما متأسفانه در اکثر مواقع در انتقال معنی دقیق و کامل ناموفق بوده‌اند. امید است یافته‌های حاضر برای علاقمندان به ترجمه قرآن کریم به زبان انگلیسی مفید باشد و آنان را از مشکلات ترجمه آن آگاه سازد. کلید واژه‌ها: "قرآن کریم"، "ترجمه به زبان انگلیسی"، "مشکلات زبانی"، "مشکلات فرهنگی"، "نیومارک".

صص:

۲۸۶-۳۰۶

مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۰۶

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

قرآن کریم؛

ترجمه به زبان انگلیسی؛

مشکلات زبانی؛

مشکلات فرهنگی؛

نیومارک؛

۱- مقدمه

قرآن کریم اصلی‌ترین کتاب مقدس دین اسلام و مهم‌ترین منبع اعتقادات و اعمال مسلمانان در همه ادوار و در کل جهان است. این کتاب مقدس هم در محتوا و هم در شکل ظاهری بی‌همتا و بی‌نظیر می‌باشد و ویژگی‌های زبانی، سبکی و معنایی خاص خود را دارد، به طوری که طبق نظر اکثر پژوهشگران مسلمان کسی نمی‌تواند با آن را به طور کامل ترجمه کند، بنابراین ترجمه آن به زبان‌های دیگر الی‌خصوص زبان انگلیسی یک کار چالش برانگیز است و مترجمان را با مشکلات زیادی روبرو می‌سازد به ویژه زمانی که در حال ترجمه موارد زبانی و فرهنگی می‌باشند.

مترجمان مشهور قرآن کریم اقرار کرده‌اند که این کتاب مقدس یک شاهکار است و ترجمه کردن آن به طور کامل امکان‌پذیر نیست. پیکتال در مقدمه کتابش می‌نویسد: «قرآن قابل ترجمه نیست... این کتاب در اینجا تقریباً تحت اللفظی ترجمه شده است و مترجم تمام تلاش خود را برای درآوردن آن به زبانی مناسب انجام داده است اما نتیجه آن همه سعی و تلاش، قرآن مجید نیست، زیرا آن سمفونی بی‌نظیر، همان که آهنگش انسان را به شوق وجد می‌آورد در ترجمه غیر قابل انتقال است. این تنها تلاشی است برای ارائه معنای قرآن و شاید ارائه چیزی از جذابیت آن (به زبان انگلیسی). بنابراین، این ترجمه هرگز نمی‌تواند جای قرآن را به زبان عربی بگیرد و چنین قصدی نیز ندارد».. (پیکتال، ۱۹۸۱، ص ۱). آربری یکی دیگر از مترجمان مشهور بیان می‌کند: «از آنجایی که قرآن برای مسلمانان با ایمان همان کلام خداست، از قدیم الایام به شدت معتقد بودند که ترجمه ناپذیر است، آن را معجزه‌ی کلامی می‌دانند که تلاش برای تقلید آن کفرآمیز است».. (آربری، ۱۹۵۵، ص ۴).

این مقاله سعی دارد تا مشکلات زبانی و فرهنگی و راهبردهای اتخاذ شده در ترجمه آنها را در دو ترجمه انگلیسی قرآن کریم که توسط دو تن از مشهورترین مترجمان آن با زمینه‌های مختلف عقیدتی، آموزشی و فرهنگی ارائه شده است را مورد بررسی و مقایسه قرار دهد.

محقق امیدوار است که گامی هر چند کوچک در زمینه ترجمه قرآن کریم بردارد و مترجمان را در مورد مشکلات ترجمه قرآن به زبان انگلیسی آگاه می‌سازد و بدین‌صورت موجب می‌-

شود که آنان با آگاهی کامل از این مشکلات دست به ترجمه بزنند و حداقل امکان از این مشکلات بپرهیزند.

۲- پیشینه تحقیق

باتوجه به پر اهمیت بودن ترجمه قرآن کریم، مطالعات زیادی در مورد آن انجام شده است که محقق به تعدادی از مطالعات مرتبط با موضوع مورد بحث اشاره کرده است

علی، براخو، اسماعیل و نوردین (۲۰۱۲) در مقاله خود به بررسی مشکلات زبانی در ترجمه قرآن کریم پرداختند. آنها تعدادی از مشکلات لغوی، نحوی و معنایی را بیان کردند و با آوردن مثال هایی از آیات قرآن ادعا هایشان را اثبات کردند. تجزیه و تحلیل داده ها نشان داد که استفاده از ویژگی های زبانی مترجمان قرآن کریم را به چالش می کشد و مترجمان برای تعیین معنای خاص کلمات به تعدادی فرهنگ لغت به دو زبان عربی و انگلیسی نیاز دارند.

عبدالرازق (۲۰۱۴) در پایان نامه خود به بررسی مشکلات ترجمه عبارات دارای آرایه جناس تام در ۳ ترجمه انگلیسی که توسط پیکتال، آربری و هلالی و خان ارائه شده است، پرداخت. او ۱۶ آیه دارای آرایه جناس تام را بررسی کرد و از تفسیرهای قرآنی ابن کثیر، الطبری و الصابونی استفاده نمود. تجزیه و تحلیل داده ها نشان داد که در اکثر موارد مترجمان نتوانستند در ترجمه این آرایه موفق باشند.

ابراهیم (۲۰۱۷) در مقاله خود به بررسی مشکلات ترجمه عبارات استعاری در ۲ ترجمه انگلیسی قرآن کریم که توسط پرفسور حسن قریب الله و شیخ احمد درویش و هلالی و خان ارائه شده است، پرداخت و ۵ آیه دارای استعاره را تحلیل کرد. تجزیه و تحلیل داده ها نشان داد که فرآیند ترجمه استعاره بطور عام و استعاره موجود در قرآن کریم به طور خاص نیازمند مترجمی است که به هر دو زبان عربی و انگلیسی مسلط باشد و همچنین باید در مورد موضوعات خاصی که مربوط به دین اسلام و قرآن کریم است از دانش و تجربه کافی برخوردار باشد.

محمد (۲۰۱۷) در پایان نامه خود به بررسی مشکلات ترجمه آرایه مجاز در ۲ ترجمه انگلیسی سوره نسا که توسط آربری و هلالی و خان ارائه شده است، پرداخت. وی ۹ مثال

از این سوره را آورد و از برخی کتب تفسیری از جمله قرطبی، ابن کثیر و طنطاوی استفاده کرد. تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان داد که دو ترجمه انگلیسی در اکثر موارد معادل‌های واژگانی، معنایی و دستوری را حفظ کرده‌اند، اما در انتقال آرایه مجاز موجود در قرآن کریم ناکام بودند. محمد توصیه می‌کند که آبربری و هلالی و خان مهارت‌های زبانی خود را افزایش دهند و دانش خود را در زبان عربی غنی کنند تا در تشخیص این آرایه دچار مشکل نشوند.

چالاک، حیدری تبریزی و ولی پور (۲۰۱۹) در مقاله خود به بررسی موارد خاص فرهنگی در ترجمه انگلیسی سوره بقره که توسط ایروینگ ارائه شده است، پرداختند. چارچوب نظری آنها مدل بومی‌سازی و بیگانه‌سازی ونوتی (۱۹۵۵) بود و آنان تفاوت‌های استفاده از این دو استراتژی را از طریق آماره توصیفی با ارائه فراوانی و درصد هر مورد تحلیل کردند. تجزیه و تحلیل داده‌ها نشان داد که ایروینگ از بومی‌سازی به عنوان تکنیک اصلی برای ترجمه موارد خاص فرهنگی استفاده می‌کند.

علی (۲۰۲۰) در مقاله خود به بررسی موارد واژگانی، عبارات استعاری و مجاز در ۳ ترجمه انگلیسی قرآن کریم که توسط یوسف علی، پیکتال و هلالی و خان ارائه شده است، پرداخت. علاوه بر این، از تفاسیر قرآنی ابن کثیر، القرطبی، الرازی و طبری استفاده کرده است. او هفت مورد واژگانی، استعاری و مجاز را تحلیل کرد. یافته‌های پژوهشی وی نشان داد که مترجمان منتخب در ترجمه برخی از نمونه‌های واژگانی، استعاری و مجاز به زبان انگلیسی با مشکل مواجه بوده‌اند و باید از ترجمه تحت اللفظی خودداری کرده و از ترجمه آزاد استفاده کنند. علاوه بر این، نشان داد که لازم است مترجم درک عمیقی از زبان قرآن داشته باشد، زیرا اطلاعات ارزشمندی در ساختار زبانی خاص آن نهفته است.

مقاله حاضر سعی دارد به سوالات ذیل پاسخ دهد:

۱. یوسف علی و آبربری در هنگام ترجمه قرآن کریم با چه مواردی از مشکلات زبانی و فرهنگی مواجه شدند؟

۲. یوسف علی و آبربری از چه راهکارهایی برای ترجمه موارد زبانی و فرهنگی طبق نظریه نیومارک استفاده کرده‌اند؟

۳- روش شناسی

۳-۱ روش پژوهش

این پژوهش به دلیل پیچیدگی متن مورد بررسی (یعنی قرآن کریم) از نوع تحقیقات کیفی است. تحقیق کیفی زمانی انجام می شود که محقق به دنبال درک یک موضوع پیچیده باشد و اندازه گیری ها و تحلیل های کمی برای درک مسئله مورد نظر مناسب به نظر نرسد.

در این پژوهش، محقق با استفاده از روش تحلیلی-مقایسه ای به بررسی مشکلات زبانی و فرهنگی و مقایسه راهبردهای به کار رفته در ترجمه انگلیسی یوسف علی و آبرری پرداخته است.

محقق به بررسی آیات مختلف قرآن کریم و تفسیر آنها پرداخت و هر یک از این آیات را با دو ترجمه انگلیسی عبدالله یوسف علی و آرتور جان آبرری مقایسه و ارزیابی کرد.

۳-۲ چارچوب نظری پژوهش

در این مقاله، محقق جهت بررسی راهکارها و فرایندهای استفاده شده توسط یوسف علی و آبرری برای ترجمه مواردی از مشکلات زبانی و فرهنگی از نظریه پیترو نیومارک (۱۹۸۸) بهره جسته است. وی برای ترجمه راهکارها و فرایندهای مختلفی ارائه می دهد که به شرح ذیل می باشند:

۱. ترجمه تحت الفظی: در این فرایند ساختارهای دستوری زبان مبدا به نزدیکترین معادل های خود در زبان مقصد برگردانده می شوند اما واژگان بدون در نظر گرفتن بافت متن ترجمه می شوند. به عبارت دیگر واژگان بدون در نظر گرفتن معنای آنها در متن ترجمه میشوند و فقط از نظر ساختار دستوری با ساختار دستوری زبان مقصد سازگار میشوند. (نیومارک، ۱۹۸۸، ۴۶).

۲. انتقال: انتقال واژه ای از زبان مبدا به متن مقصد است. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۱).

۳. بوم سازی: در ادامه فرایند انتقال است و واژه منتقل شده با نظام آوایی و ریخت شناسی زبان مقصد مطابقت پیدا می کند. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۲).

۴. معادل فرهنگی: فرایندی است که در آن یک واژه فرهنگی زبان مبدا با واژه فرهنگی زبان مقصد جایگزین می‌شود. (همان).
۵. معادل کاربردی: فرایندی است که در آن واژه زبان مبدا با واژه ای با کاربرد مشابه در زبان مقصد جایگزین می‌شود. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۳).
۶. معادل توصیفی: فرایندی است که در آن واژه فرهنگی زبان مبدا با چندین کلمه در زبان مقصد توصیف می‌شود. (همان).
۷. مترادف: بکاربردن نزدیکترین معادل برای واژه زبان مبدا، در جایی که معادل دقیق وجود ندارد. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۴).
۸. گره برداری: فرایندی که در آن کلمات مرکب و باهم آبی هابصورت تحت اللفظی ترجمه می‌شوند. (همان).
۹. تغییر یا جابجایی: ترجمه همراه با تغییرات دستوری از زبان مبدا به زبان مقصد. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۵).
۱۰. مدولاسیون: تغییر نقطه نظر، دیدگاه و غالباً تغییر در مقوله های ذهنی. مدولاسیون شامل علت به جای نتیجه، جزء به جای کل، تغییر نمادها، و معلوم به جای مجهول می‌شود. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۸).
۱۱. ترجمه مقبول: فرایندی است که در آن برای هر واژه تخصصی از ترجمه رسمی یا ترجمه ای که مقبولیت عام دارد استفاده می‌شود. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۸۹).
۱۲. ترجمه موقت: ترجمه ای موقت است که برای ترجمه واژگان تخصصی جدید از آن استفاده می‌شود و داخل گیومه منقل می‌شود تا در فرصت های بعدی عوض شود. در این شرایط مترجم به ترجمه تحت اللفظی روی می‌آورد. (نیومارک، ۱۹۸۸، ص ۹۰).
۱۳. جبران: این فرایند زمانی اتفاق می‌افتد که فقدان معنا، جلوه‌های آوایی، استعاره یا تأثیرات کاربردی در قسمتی از جمله در قسمت دیگر جمله یا جمله مجاور جبران می‌شود. (همان).
۱۴. تحلیل مولفه‌ها: تجزیه یک واحد معنایی به اجزای معنایی اش. (همان).

۱۵. افزایش و کاهش: فرایندی است که در آن کلمه یا عبارتی به متن افزوده میشود یا از آن حذف می‌گردد. (همان).

۱۶. بازنویسی: فرایندی است که در آن به بسط و توضیح بخشی از متن پرداخته میشود. ای نفرایند در متونی به کار می‌رود که بطور نارسایی نوشته شده اند یا معنای ضمنی و قسمتهای حذف شده مهمی دارند. (همان).

۱۷. ترکیب: فرایندی است که در آن دو یا چند روش بطور همزمان استفاده میشوند. (نیومارک، ۱۹۸۸، صفحه ۹۱).

۱۸. یادداشت‌ها، اضافات و پانویس: فرایندی است که در آن مترجم اطلاعات افزوده ای فرهنگی، تخصصی و زبانی را بسته به نوع متن در پایین صفحه، انتهای متن یا انتهای کتاب ارائه می‌دهد. (همان).

۳-۳ ابزار پژوهش

ابزار پژوهش این مقاله عبارتند از: متن اصلی قرآن کریم، "تفسیر نور" اثر حجة الاسلام قرائتی (۱۳۸۳) و دو ترجمه معروف انگلیسی که توسط مترجمان برجسته ای از زمینه های مختلف عقیدتی، آموزشی و فرهنگی تألیف شده است. این دو ترجمه عبارتند از «قرآن تفسیر شده» توسط شرق شناس بریتانیایی آرتور جان آربری (۱۹۵۵) و «قرآن کریم: ترجمه و تفسیر» توسط عبدالله یوسف علی (۱۹۳۴).

۳-۳-۱ ترجمه آربری

آرتور جان آربری مترجم مشهور غیرمسلمان است و قرآن کریم را به زبان انگلیسی ترجمه کرده است. ترجمه او از معتبرترین، خواندنی ترین و وفادارترین تفسیرهای قرآن به شمار می‌رود. او به عنوان اولین مترجم انگلیسی به شمار می‌رود. اثر بزرگ آربری اولین بار در سال ۱۹۵۵ منتشر شد. از آنجاکه مسلمانان معتقد بودند قرآن قابل ترجمه نیست و فقط میتوان آن را تفسیر کرد، آربری عنوان اثر خود را "قرآن تفسیر شده" گذاشت.

۳-۳-۲ ترجمه عبدالله یوسف علی

عبدالله یوسف علی، محقق مسلمان هندی و مترجم مشهور جهان می‌باشد که قرآن کریم را به زبان انگلیسی ترجمه کرد. او علاقه زیادی به قرآن داشت و سال‌ها در حال جستجو و جمع‌آوری اطلاعات در مورد ترجمه آن بود. از جمله کتب معروف یوسف علی «قرآن کریم: ترجمه و تفسیر» است که در سال ۱۹۳۴ منتشر شده است. ترجمه او از معانی قرآن کریم، بسیار رواج یافته و وفادارانه‌ترین ترجمه به زبان انگلیسی است. اعتبار و اصالت ترجمه عبدالله یوسف علی باعث شده است که بسیاری از محققین آنرا در زمره مقبول‌ترین و خواندنی‌ترین نسخه‌های انگلیسی قرآن قرار دهند.

۳-۴ روش جمع‌آوری داده‌ها

پژوهش حاضر از نوع کتابخانه‌ای است و داده‌ها از آیات مختلف قرآن کریم و ترجمه انگلیسی آنها توسط آربری و یوسف علی جمع‌آوری شده است. پس از مطالعه آیات مختلف قرآن کریم، تفسیر و ترجمه انگلیسی آنها، هر آیه، تفسیر و ترجمه آن بررسی شد تا نمونه‌هایی از مشکلات زبانی و فرهنگی و راهکارهای مترجمان برای ترجمه آنها شناسایی شود.

۳-۵ روش آماری

پژوهش حاضر، مطالعه‌ای کیفی-توصیفی است و روش مقایسه‌ای برای تجزیه و تحلیل داده‌ها به کار گرفته شده است.

۴ - یافته‌ها

۴-۱ مشکلات زبانی

از آنجایی که هر زبان کلمات خاص خود را دارد و چیدمان آن‌ها در عبارات و جملات با زبان‌های دیگر متفاوت است، مترجمان هنگام ترجمه متن اصلی به زبان‌های دیگر با مشکلات زبانی روبرو می‌شوند، مترجمان قرآن کریم نیز از این موضوع مستثنی نیستند و با این قبیل مشکلات زبانی اعم از مشکلات واژگانی، نحوی و معنایی مواجه می‌شوند.

۴-۱-۱ مشکلات واژگانی

مهمترین مشکلی که مترجمان قرآن کریم هنگام ترجمه مواجه می‌شوند سختی ترجمه تعدادی از واژگان است. دلیل این مشکل عدم وجود معادل برای برخی از اصطلاحات اسلامی است. این اصطلاحات هیچ مترادف دقیقی در زبان انگلیسی ندارند و مترجم را وادار

می کند تا آنها را با روش ارتباطی بیان کند. در زیر نمونه هایی از این اصطلاحات اسلامی آورده شده است:

((reward _ اجر)), ((Grace and Mercy _ رحمت)), ((Hell _ جهنم)), ((Hereafter _ آخرت)), ((governance _ ملکوت)), ((unbeliever _ کافر)), ((Garden _ جنت)), ((The pagan _ مشرک)).

۴-۱-۲ مشکلات نحوی

تفاوت بین زبان ها باعث ایجاد مشکلات نحوی بسیاری در هنگام ترجمه پیام زبان مبدا به زبان مقصد می شود. این مشکلات با توجه به باشند، مانند زبان اسپانیایی و ایتالیایی، مشکلات نحوی کمتر میشود و اگر با خانواده های زبانی مختلف تعلق داشته باشند، مانند زبان عربی و انگلیسی میزان ارتباط بین زبان مبدا و مقصد افزایش یا کاهش می یابد. به عبارت دیگر اگر زبان مبدا و زبان مقصد به یک خانواده زبانی تعلق داشته، احتمالاً مشکلات نحوی بیشتر میشود. زمان فعل یکی از معروف ترین مشکلات نحوی است که مترجمان اغلب در ترجمه با آن مواجه می شوند.

زمان فعل به این معنا است که کار یا حالتی در زمان گذشته، حال یا آینده صورت می گیرد. در ترجمه قرآن کریم زمان فعل باید با توجه به معنی کل متن تشخیص داده شود، به عبارت دیگر گاهی یک زمان (زمان گذشته) نشان دهنده زمان های دیگر (زمان آینده) نیز می باشد و این همپوشانی مترجمان را دچار مشکل می کند و او باید با توجه به بافت متن زمان فعل را متوجه شود برای مثال:

• {وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا} {الواقعه: ۵}

- {Arberry} and the mountains **scrumbled**
- {Yusuf Ali} And the mountains **shall be crumbled** to atoms,

در زبان عربی هر گاه اتفاقی قطعی باشد از فعل گذشته استفاده میشود گویی آن اتفاق افتاده است. حجة الاسلام قرائتی نیز معتقد است که چون قیامت حادثه ای است که وقوع

آن قطعی است برای بیان آن از فعل گذشته استفاده شده است اما به معنای زمان آینده است.

یوسف علی برای ترجمه این واژه از راهکار تغییریا جابجایی استفاده کرده است و این فعل را به درستی ترجمه نموده است. آربری از راهکار ترجمه تحت اللفظی استفاده کرده است و نتوانسته در ترجمه این فعل موفق باشد.

۴-۱-۳ مشکلات معنایی

معناشناسی به معنای علم مطالعه معنا است و به بررسی معانی در زبان‌های انسانی می‌پردازد. بطور کلی بر رابطه بین دال‌هایی مانند نشانه‌ها، کلمات و عبارات و معنی آنها متمرکز است. مشکلات معنایی یکی از رایج‌ترین نوع مشکلات زبانی هستند و مترجم را با مشکل مواجه می‌کنند. در قرآن کریم نیز برخی از ویژگی‌های معنایی باعث بروز مشکلات معنایی می‌شوند و مترجم باید به زبان عربی تسلط داشته باشد تا بتواند معنای دقیق آنان را بیان کند.

- چند معنایی

«چند معنایی به واژه ای اطلاق می‌شود که دارای طیفی از معنا مختلف می‌باشد». (کریستال، ۱۹۹۱، صفحه ۲۶۷). بسیاری از واژگان در زبان‌های مختلف دارای معانی متعدد هستند، زبان عربی نیز از این مورد مستثنی نیست، مخصوصاً قرآن کریم که شامل ده‌ها واژه چند معنایی است. برای مثال:

(حجة الاسلام قرآنی، ۱۳۸۳، جلد ۵، ص ۲۴۷) معتقدند که: «واژه ارث در قرآن کریم سه معنی دارد که عبارتند از: مال، علم و حکومت».

اولین معنی واژه ارث، مال است بعنوان مثال در آیه زیر

• { كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ } { الدخان: ۲۸ }

- [Yusuf Ali] Thus (was their end)! And We made other people **inherit** (those things)!
- [Arberry] Even so; and We **bequeathed** them upon another people.

هر دو مترجم برای ترجمه این واژه از راهکار مترادف استفاده کرده اند و توانستند معنی آن را منتقل کنند.

دومین معنی واژه ارث، علم است بعنوان مثال در آیه زیر

• {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا (فاطر: ۳۲)}

- {Yusuf Ali} Then We have given the Book for **inheritance** to such of Our servants as We have chosen:
- {Arberry} Then We **bequeathed** the Book on those of Ourservants We chose;

یوسف علی برای ترجمه این واژه از راهکار ترجمه تحت اللفظی استفاده کرده است که در اینجا مناسب نیست و معنا را بدرستی منتقل نمی کند. آربری برای ترجمه آن از راهکار مترادف استفاده نموده است و واژه ای را در ترجمه خود آورده است که به صورت مجاز به معنی علم و دانش را ارزانی داشتن می باشد. به عبارتی او در مقایسه با یوسف علی موفق تر عمل کرده اما با این حال نتوانسته معنی واژه را بصورت کامل منتقل دهد.

سومین معنی واژه ارث، حکومت است بعنوان مثال در آیه زیر

• {وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ} {الانبیاء: ۱۰۵}

- [Yusuf Ali] Before this We wrote in the Psalms, after the Message (given to Moses): My servants, the righteous, shall **inherit** the earth."
- [Arberry] For We have written in the Psalms, after the Remembrance, 'The earth shall be the **inheritance** of My righteous servants.'

هر دو مترجم از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این واژه استفاده کردند و در اینجا مناسب نیست و معنا را منتقل نمی کند.

یول معتقد است که مجاز عبارت است از بکار بردن یک واژه برای اشاره کردن به واژه دیگر که با آن رابطه نزدیک دارد. مجاز به عنوان آرایه ادبی مهم و ابزار بلاغی مؤثر، نقشی حیاتی در بیان معانی دقیق برخی پیام‌ها در سراسر قرآن ایفا می‌کند. برای مثال:

• {فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ} {البقره: ۲۴}

- [Yusuf Ali] But if ye cannot, –and of a surety ye cannot, – then fear the fire whose fuel is Men and **Stones** which is prepared for those who reject Faith.
- [Arberry] And if you do not -- and you will not -- then fear the Fire, whose fuel is men and **stones**, prepared for unbelievers.

حجة الاسلامقرائتی معتقد است که منظور از واژه عربی **الْحِجَارَةُ** در این آیه، بت‌هایی است که پرستش می‌شده است نه هر سنگی.

هر دو مترجم برای ترجمه این واژه از راهکار ترجمه تحت اللفظی استفاده کردند اما نتوانستند معنای را منتقل کنند، با این وجود یوسف علی در ترجمه خود واژه “stones” را با حروف بزرگ شروع نموده است تا به نحوی مخاطب را متوجه نماید که منظور هر سنگی نیست و هیچ توضیح اضافی در داخل ترجمه نیاورده است، اما با استفاده از راهکار پانویس مشخص کرده است که منظور از سنگ، بت‌هایی است که مشرکان می‌پرستند.

- جناس تام

پول (۲۰۱۴، ص ۱۱۶) معتقد است که: «اصطلاح جناس تام زمانی به کار می‌رود که یک شکل (گفتاری یا نوشتاری) دو یا چند معنای نامرتب‌ب داشته باشد. کلمات دارای جناس تام کلماتی هستند که معانی جداگانه دارند، اما به طور تصادفی دقیقاً شکل یکسانی پیدا کرده اند». زبان قرآن مجید مملو از مصادیق متعدد جناس تام است. برای مثال:

• {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَّا لَأَسْرِي إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذْمِنْكُمْ وَيَعْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} {الانفال: ۷۰}

- [Yusuf Ali] O Prophet! say to those who are captives in your hands: "If Allah findeth any hearts, He will give you something **better** than what has been taken from you, and He **good** in your will forgive you: for Allah is Oft-Forgiving, Most Merciful."
- [Arberry] O Prophet, say to the prisoners in your hands: 'If God knows of any **good** in your hearts He will give you **better** than what has been taken from you, and He will forgive you; surely God is All-forgiving ,All-compassionate.'

حجة الاسلام قرائتی ، ۱۳۸۳ ، جلد ۳ ، صفحه ۳۶۰ معتقد است که : « واژه عربی **خَيْرًا** در جمله اول ، به معنای اسلام و ایمان آوردن است.»

هر دو مترجم در ترجمه این واژه از راهکار ترجمه تحت اللفظی استفاده کردند و نتوانستند معنا را بدرستی منتقل کنند.

حجة الاسلام قرائتی معتقد است منظور از واژه عربی **خَيْرًا** در جمله دوم ، هدایت اسرا و مسلمان شدن آنها می باشد.

در این قسمت نیز دو مترجم این واژه را با استفاده از راهکار ترجمه تحت اللفظی ترجمه کردند و نتوانستند معنی دقیق آن را منتقل کنند.

- استعاره

استعاره عبارت است از « روش توصیف چیزی از طریق بکار بردن آن به عنوان چیزی متفاوت و نشان دادن این که دارای ویژگی های مشابه با آن چیز است». (سامرز، ۲۰۱۴، صفحه ۱۱۴۹).

استعاره یکی از چالش برانگیزترین مشکلات معنایی است و مترجمان را با مشکلات جدی روبرو می سازد، قرآن کریم نیز که هم در شکل ظاهری و هم محتوا بی نظیر است نمونه های زیادی از استعاره را در خود جای داده است برای مثال :

• {وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ} {العنكبوت: ۶۳}

- [Yusuf Ali] And if indeed thou ask them who it is that sends down rain from the sky, **and gives life therewith to the earth after its death**, they will certainly reply, "Allah!" Say, "Praise be to Allah!" But most of them understand not.
- [Arberry] If thou askest them, 'Who sends down out of heaven water, **and therewith revives the earth after it is dead?**' they will say, 'God.' Say: 'Praise belongs to God.' Nay, but most of them have no understanding

در آیه، زمین به حیوانی تشبیه شده است که به خواب زمستانی رفته و گویی مرده است و با آغاز فصل بهار دوباره به زندگی عادی خود بر میگردد. خداوند متعال با استفاده از ویژگی‌های حیوان مذکور، اتفاقاتی که با بارش باران برای زمین پزمرده می‌افتد را توصیف می‌کند، بنابراین دو مترجم که از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این عبارت استفاده کرده‌اند در انتقال معنای کامل شکست خوردند.

- حذف

حذف به معنای عدم وجود قسمتی از متن است که نبود آن در درک مطلب خلی ایجاد نمی‌کند و از طریق دیگر قسمت‌های متن قابل تشخیص است. هدف از استفاده از حذف ممکن است ترغیب خواننده برای مشارکت در درک متن است. حذف در ترجمه مشکل ایجاد می‌کند زیرا مترجم با یک متن ناقص روبرو است و باید قسمت‌های حذف شده را بشناسد، سپس شروع به ترجمه نماید. قسمت‌های حذف شده در یک متن مقدس کار مترجم را بیش از پیش پیچیده می‌کند او را با چالش‌های زیادی روبرو می‌سازد برای مثال:

• { اٰخِشْرُوْا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا وَاَزْوَاجَهُمْ وَ مَا كَانُوْا يَعْبُدُوْنَ. مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِهْدُوْهُمْ اِلٰى صِرَاطِ الْجَحِيْمِ } {الصافات: ۲۲-۲۳}

- [Yusuf Ali] "Bring ye up," it shall be said, "The wrongdoers and their wives, and the things they worshipped "Besides Allah, and lead them to the Way to the (Fierce) Fire!
- [Arberry] Muster those who did evil, their wives, and that they were serving, apart from God, and guide them unto the path of Hell!

طبق تفسیر حجة الاسلام قرائتی در ابتدا آیه عبارت ((خداوند به فرشتگان دستور میدهد)) حذف شده است. و باید به این صورت در داخل پرانتز آورده شود:

- { (God commands the angels) Muster those who did evil, their wives, and that they were serving, apart from God, and guide them unto the path of Hell! }.

این حذف در معنی آیه مذکور تاثیری ندارد یا آن را تغییر نمیدهد اما در زبان انگلیسی برای اینکه خواننده معنای عمیق آن را متوجه شود بهتر است که آورده شود.

هر دو مترجم از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این آیه استفاده کردند که در اینجا مناسب نیست و آنها باید با استفاده از راهکار افزایش، به منظور درک بهتر خواننده زبان مقصد، عبارت حذف شده را در ترجمه خود می آوردند.

۴-۲ مشکلات فرهنگی

نوع دیگری از مشکلات که همیشه در ترجمه وجود دارد، مشکلات فرهنگی است. بسیاری از مردم فکر می کنند که ترجمه ساده ترین فرآیند زبانی است، اکنون دیگر توجهی به این حقیقت ندارند که فرهنگ با زبان چنان مرتبط است که هرگز نمی توان آنها را به طور کلی و در ترجمه به طور خاص از هم جدا کرد.

از آنجایی که برخی از مشکلات زبانی ترجمه ناشی از تفاوت بین زبان مبدا و مقصد است، مشکلات فرهنگی نیز در نتیجه تفاوت بین فرهنگ مبدا و فرهنگ مقصد رخ می دهد،

بنابراین مترجم باید در ترجمه هر متن، بطور عام و در ترجمه یک متن مقدس، به طور خاص به فرهنگ توجه داشته باشد و علت آن این است که متون مقدس فرهنگ‌های بسیار عمیق و مفصلی را در بر می‌گیرند. عناصر خاص فرهنگی، یکی از معروف‌ترین مشکلات فرهنگی است که مترجمان اغلب در ترجمه با آن مواجه می‌شوند.

۴-۲-۱ عناصر خاص فرهنگی

عناصر خاص فرهنگی اشاره به مواردی دارند که معادلی در نظام فرهنگی مقصد ندارند و در نتیجه مترجمان در ترجمه کارکردها و معانی آنها از متن مبدأ به متن مقصد با مشکل مواجه می‌شوند. قرآن مجید منبع بزرگی از عناصر خاص فرهنگی است برای مثال:

• { تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ } {مسد: ۱}

- [Yusuf Ali] Perish the hands of **Father of Flame**, Perish he
- [Arberry] Perish the hands of **Abu Lahab**, and perish he!

حجة الاسلام قرائتی معتقد است در این آیه منظور از واژه عربی **أَبِيْلَهَبٍ**، ابو لهب عمومی پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) است.

یوسف علی از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این واژه استفاده کرد اما در انتقال معنی آن موفق نبوده است. آربری از راهکار انتقال استفاده کرده است و توانسته معنی واژه مذکور را بدرستی منتقل کند.

• { إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ } {یس: ۵۵}

- [Yusuf Ali] Verily the Companions Of the **Garden** shall That Day have joy In all that they do;
- [Arberry] See, the inhabitants of **Paradise** today are busy in their rejoicing,

حجة الاسلام قرائتی معتقد است واژه عربی **الْجَنَّةُ**، به معنای مکانی منحصر به فرد و عالی است و به کسانی که نسبت به مقام خداوند خوف و ترس داشته باشند تعلق می گیرد.

یوسف علی از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای انتقال این واژه استفاده کرده است اما نتوانسته تمام معنا واژه را منتقل کند، با این وجود با شروع واژه ((Garden)) با حروف بزرگ قصد داشته به مخاطب بفهماند که منظور هر باغی نیست و هیچ توضیح دیگری در متن نیآورده است اما با استفاده از راهکار پانویس ویژگی های این باغ را شرح نموده است. آبربری از راهکار معادل فرهنگی برای ترجمه این واژه استفاده کرده است اما ایشان نیز نتوانسته معنای کامل واژه را منتقل کند.

۵- بحث و بررسی

محقق با ارزیابی آیات مختلف قرآن کریم و ترجمه انگلیسی آنه ابه هردوسؤالی که تحقیق برمبنی آنها انجام شده بود پاسخ داد. اولاً یافته هانشان داد که یوسف علی و آبربری در قرآن کریم بامواردی از مشکلات زبانی اعم از مشکلات واژگانی، نحوی و معنایی و مشکلات فرهنگی اعم از عناصر خاص فرهنگی برخورد کرده اند که آنها رادر هنگام ترجمه با چالش های زیادی مواجه کرده بود. ثانیاً، دو مترجم از راهبردهای مختلفی برای ترجمه چنین موارد زبانی و فرهنگی استفاده کردند که پر کاربردترین آن ها ترجمه تحت اللفظی می باشد اما در اکثر موارد نتوانسته اند معنای دقیق و کامل را منتقل کنند. در قسمت زیر محقق به بحث و بررسی تعدادی از یافته های تحقیق حاضر با یافته های مذکور در بیشینه تحقیق می پردازد.

یکی از مهمترین مشکلاتی که مترجمان قرآن کریم با آن مواجه میشوند، مشکل ترجمه واژگان است. یافته های تحقیق حاضر یافته های علی (۲۰۲۰) را تایید مینماید زیرا راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه این واژگان خاص مناسب نیست و باید از راهکارهایی استفاده شود که معنا را بدرستی منتقل کند.

معروفترین مشکل نحوی، زمان فعل میباشد که باید با توجه به بافت متن ترجمه شود از این رومترجمان راباچالش های قابل توجهی مواجه میکند. یافته های محقق در این زمینه در راستای یافته های علی، براخو، اسماعیل و نوردین (۲۰۱۲) میباشد زیرا نتایج هردو تحقیق

حاکی از آنست که زمان فعل رانمیتوان با استفاده از راهکار ترجمه تحت اللفظی ترجمه نمود و باید برای انتقال معنای آن از راهکار تغییر یا جایابی استفاده کرد.

مجازیکی از آرایه‌های مهم ادبی است که در بیان معانی دقیق تعدادی از آیات نقش مهمی دارد. بنابراین باید در ترجمه آن مترجمان نهایت تلاش و دقت خود را انجام دهند. یافته‌های تحقیق حاضر همراستا با یافته‌های تحقیق محمد (۲۰۱۷) میباشد زیرا در هر دو تحقیق محققان به این نتیجه رسیده‌اند که مترجمان نمیتوانند کارکرد آرایه مجاز در قرآن را به طور کامل منتقل کنند.

جناس تام یکی از آرایه‌های ادبی است که علی‌رغم اینکه بر زیبایی ظاهری قرآن می‌افزاید، مترجمان را با مشکل مواجه مینماید. یافته‌های تحقیق حاضر یافته‌های تحقیق عبدالرازق (۲۰۱۴) را تایید مینماید زیرا در ترجمه جناس تام مترجمان نیاز به استفاده از کتب تفسیر قرآن دارند تا بتوانند معنای کلمات دارای جناس تام را متوجه شوند و آنها را بالاترین سطح دقت در زبان مقصد منتقل نمایند و با استفاده از ترجمه تحت اللفظی در انتقال معنی دقیق شکست می‌خورند.

یکی از چالش‌برانگیزترین مشکلات معنایی استعاره می‌باشد و از آنجایی که قرآن کریم مملو از استعاره است مترجمان با مشکل مواجه می‌شوند. یافته‌های تحقیق حاضر در راستای تحقیق ابراهیم (۲۰۱۷) میباشد زیرا در هر دو تحقیق محققان به این نتیجه رسیده‌اند که استفاده از راهکار ترجمه تحت اللفظی برای ترجمه استعاره مناسب نیست و مترجم آن در انتقال معنی شکست می‌خورند.

نتیجه‌گیری

مقولات زبانی و فرهنگی یکی از مواردی هستند که مترجمان در ترجمه قرآن کریم به زبانهای دیگر بخصوص زبان انگلیسی با آن مواجه می‌شوند و آنها را با چالش‌های دشواری روبرو می‌کند.

در مقاله حاضر با پیدا کردن نمونه‌هایی از مشکلات زبانی و فرهنگی و تجزیه و تحلیل آنها بر مبنای کتاب تفسیر حجة الاسلام قرائتی و مقایسه راهکارهای اتخاذ شده توسط مترجمان بر مبنای نظریه نیومارک، نتایج زیر دست آمد:

۱. مترجمان از شش راهکار نیومارک بهره جسته اند که عبارتند از: ترجمه تحت اللفظی، انتقال، معادل فرهنگی، تغییر یا جابجایی، ترادف، پانویس و پربسامدترین این راهکارها، ترجمه تحت اللفظی بود.

۲. در اکثر مواقع مترجمان در انتقال معنای دقیق ناموفق عمل کرده اند که علت رامیتوان عدم آگاهی از معنای کلمه و تفسیر آن و همچنین پایبندی به متن مبدا (قرآن) دانست.

۳. از تجزیه و تحلیل داده هاین نتیجه بدست آمد که یوسف علی به دلیل وفاداری به متن مبدا، تعدادی از کلمات را بصورت تحت اللفظی ترجمه کرده است و با استفاده از پانویس به شرح و توضیح معنای آن کلمات پرداخته است به عبارت دیگر، معنای باطنی کلمات را متوجه شده است اما به علت پایبندی به متن مبدا آنها را بصورت تحت اللفظی ترجمه نموده است.

۴. ترجمه قرآن کریم بسیار مهم است زیرا میلیونها نفر از مردم غیر عرب نیاز به دانستن و درک قرآن کریم دارند. از آنجایی که ترجمه ی این کتاب مقدس اگر غیرممکن نباشد، یقیناً برای هر مترجمی کار چالش برانگیزی است، مترجمان باید به زبان عربی، ساختار، خصوصیات زبانی، تاریخ آن و حتماً تفسیر قرآن کریم تسلط داشته باشند، علاوه بر این، باید درباره فرهنگ، سطوح لغوی، نحوی و معنایی آن بیشتر بدانند تا بتوانند در حد امکان ترجمه ای دقیق را ارائه دهند.

محدودیت های مقاله حاضر عبارتند از: ۱. در تحقیق حاضر فقط به بررسی تعداد محدودی از موارد زبانی و فرهنگی پرداخته شده است. ۲. یافته ها فقط به آیات انتخاب شده محدود می شود، به عبارت دیگر، از طریق تجزیه و تحلیل آیات مذکور، این یافته ها بدست آمده است و نمیتوان آنرا بطور عام استفاده کرد. ۳. تحقیق حاضر منحصراً به بررسی و مقایسه ترجمه دوتن از مترجمان قرآن کریم پرداخت.

یافته های تحقق حاضر می تواند برای مترجمان قرآن کریم مفید باشد و آن ها را مشکلات زبانی و فرهنگی آن آگاه سازد. در تحقیق آتائی، محققان می توانند طیف وسیع تری از مشکلات زبانی و فرهنگی را در ترجمه سایر مترجمان قرآن کریم بررسی کنند و همچنین می توانند به بررسی مشکلات مذکور در یک یا تعداد محدودی از سوره های قرآن کریم بپردازند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. قرائتی، م. (۱۳۸۳). *تفسیر نور*، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن
3. Abdelrazq, Y. I. (2014). **Problems of translating homonymy in the glorious Quran: A comparative analytical study**. Doctoral thesis, Middle East University.
4. Ali, A., Brakhw, M., Nordin, M., & Ismail, S. (2012). **Some linguistic difficulties in translating the Holy Quran from Arabic into English**, *International Journal of Social Science and Humanity*, 2(6), 588–590.
5. Ali, A.M. (2020). **Lexical and semantic problems in translating the Quran: A comparative study**, *TRANSLATOLOGIA*, 1, 52–86.
6. Ali, A. Y. (1934). *The Holy Quran: Translation and commentary*, Kashmiri bazar, Lahor: Shaik Muhammad Ashraf. Online available: <http://www.biharanjuman.org/Oran/Quran-arabic-english-abdullah-yusuf-ali-with-commentary-pdf.html>
7. Arberry, A. J. (1955). *The Koran interpreted*, London: Allen & Unwin Ltd.
8. Chalak, A., HeidariTabrizi, H., & Valipoor, K. (2019). **Cultural-specific items in translation of the Holy Quran by Irving**, *Linguistic Research in The Holy Quran*, 1, 43–52.
9. Crystal, David. (1991). *A dictionary of linguistics and phonetics (3th)*, Oxford: Blackwell.
10. Ibrahim, A. A. M. (2017). **Problem of translating metaphoric expressions in the Holy Quran into English**, *International Journal of Humanities, Social Sciences and Education*, 4(11), 9–14.

11. Muhammed, A. (2017). **Translating metonymy in the Holy Quran: Surah An-Nisa as a case study**, Master's dissertation, The American University of Sharjah.
12. Newmark, P. (1988). *A textbook of translation*, New York and London: Prentice Hall International.
13. Pickthall, M. M. (1981). *The meaning of the glorious Qur'an*, Beirut: Dar Al-Kita bAllubna n .
14. Summers, D. (2014). *Longman dictionary of contemporary English for advanced learners* (6th), PEARSON Education.
15. Yule, G. (2014). *The study of language*, USA: Cambridge University Press.

Bi-quarterly "Islamic Studies and Quranic Studies in the Contemporary World"

Vol. 3, No. 4, Serial 4, autumn 2023 and winter 2024

(Contents)

The Status of Women in the Heavenly Books: Torah, Bible, and Quran (A Comparative Study) Ashraf Brugerd	1-18
Criticizing the foundations of Orientalists on the Issue of Qeraat of the Qur'an Bagher Riyahimehr	19-43
Woman and politics in the Quran (focusing on the role of the Queen of Saba in verses 22-44 of Surah An-Naml) Masoumeh Rayann	45-97
Exploring the Possibilities of Comparative Theology in Addressing Lexical Challenges in Interpreting Verses on Women in the Quran and the Bible Zahra Zangene	99-125
Woman, spirituality, world peace Maryam Saneapour	127-140
Studying about what art is and the System of Hierarchy of Arts in the Qur'an based on Kant's aesthetics zohreh emadoldin; Farideh Afarin	141-166
Urdu Tafasir with a particular reference to Abdul Majid Daryabadi's Tafsir -i Majidi (1960) Abdur Raheem Kidwai; Ali Tamassoki Bidgoli	167-194
Reading the translation of Surah Baqarah and Al-Imran (based on Eiser's aesthetic theory) soudabe mozafari; Jamileh Atabi	195-212
Evaluation of the Performance of Commentators of the Holy Qur'an in the Issue of Nushuz of Husband: Comparative Reading of Advanced Interpretations and Social Interpretations fatemeh Najafi; khadige shikhani; maabod esmaili	213-240
Semantic centers in Surah Yusuf (AS) (Based on Langaker's grammatical approach) Razieh Nazari	241-285
Clarifying the Issue of "Wife Beating" in Light of the Quran's Approach to Domestic Violence Alireza Nobari	259-285
Studying and Comparing the Linguistic and Cultural Problems of the English Translation of the Holy Qur'an by Yusuf Ali and Arberry Mahbubeh Yazdanpanah; Fatemeh Sadat Safavi	286-306

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
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.
Seyyed Mustafa Shahrāyini	Professor of Humanities and Cultural Studies Research Institute
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

Magiran

Academia