



جمهوری اسلامی ایران
وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
معاونت قرآن و عترت



سرشناسه	همایش ملی جریان شناسی تدبر قرآن کریم و ظرفیتهای اجتماعی آن در ایران معاصر
عنوان و نام پدیدآور	همایش ملی جریان شناسی تدبر قرآن کریم و ظرفیتهای اجتماعی آن در ایران معاصر (مجموعه مقالات)/ به کوشش قاسم درزی؛ [برگزارکننده] انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
مشخصات نشر	اراک: جهاد دانشگاهی، سازمان انتشارات واحد استان مرکزی، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	۶۵۵ ص.
شابک	۹۷۸-۶۲۲-۵۷۰۲-۶۷-۷
وضعیت فهرست نویسی	فیپا
موضوع	تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴ -- کنگره‌ها
موضوع	Qur'an -- Shiite hermeneutics -- 20th century -- Congresses
موضوع	قرآن و اجتماع -- کنگره‌ها
موضوع	*Qur'an and social problems -- Congresses
شناسه افزوده	درزی، قاسم، ۱۳۶۳، گردآورنده
شناسه افزوده	انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی
شناسه افزوده	جهاد دانشگاهی، سازمان انتشارات، واحد استان مرکزی
شناسه افزوده	Press Organization Jahad-e Daneshgahi, Vahed-e Ostan Markazi
رده‌بندی کنگره	BP۹۸
رده‌بندی دیویی	۲۹۷/۱۷۹
شماره کتابشناسی ملی	۸۸۶۱۰۸۳
اطلاعات رکورد کتابشناسی	فیپا



وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
معاونت قرآن و عترت

همایش ملی جریان شناسی تدبر قرآن کریم و ظرفیتهای اجتماعی آن در ایران معاصر

به کوشش: دکتر قاسم درزی (عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)

ناشر: انتشارات جهاد دانشگاهی/ واحد استان مرکزی

چاپ: اول

شمارگان: ۱۰۰۰

ویراستاری: حسین جدی

برگزار کننده همایش: انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

صفحه آرای: الهه حسین آبادی

قیمت: ۱۰۰۰۰۰ تومان

۱- اراک- میدان شریعتی- دانشگاه اراک- کتاب فروشی جهاد دانشگاهی

تلفن: ۰۸۶-۳۲۷۸۹۶۹۰

۲- تهران خ انقلاب بین فلسطین و چهارراه ولیعصر جنب مؤسسه نمایشگاه‌های فرهنگی ایران

تلفن: ۶۶۴۸۷۶۲۵-۶۰

فروشگاه اینترنتی: www.16book.ir

همایش ملی جریان شناسی تدبر قرآن کریم و

ظرفیتهای اجتماعی آن در ایران معاصر

(مجموعه مقالات)

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

به کوشش:

دکتر قاسم درزی

(عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی)

بهار ۱۴۰۱

یا لطیف

حمد و سپاس ایزد منان را که با الطاف بیکران خود این توفیق را به ما ارزانی داشت تا بتوانیم در راه ارتقای دانش عمومی و فرهنگ این مرز و بوم در زمینه چاپ و نشر کتب علمی دانشگاهی، پژوهشی و فرهنگی طبق مأموریت لحاظ شده در اساسنامه جهاد دانشگاهی گام‌هایی هرچند کوچک برداشته و در انجام رسالتی که بر عهده داریم، مؤثر واقع شویم. گستردگی ابزار ارتباطی و توسعه روزافزون آن، شرایطی را به وجود آورده که هرروز شاهد تحولات اساسی چشمگیری در سطح جهان هستیم. گرچه این تحولات، حوزه نشر را نیز دستخوش تحول نموده و تنوع خاصی در شیوه‌های مطالعه ایجاد کرده است اما کتاب به عنوان قدیمی‌ترین راه دستیابی به اطلاعات و اطلاع رسانی، هنوز جایگاه خود را دارد. انتشارات جهاددانشگاهی استان مرکزی بر این باور است که از مهم‌ترین حرکت‌ها در راه بهبود ساختارهای علمی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی کشور، دستیابی به تازه‌های دانش و نشر یافته‌های مفید پژوهشگران است. بدین منظور سعی وافر دارد تا در این زمینه فعالیت‌های مؤثرتری را در تولید محتوا، ترویج فرهنگ کتابخوانی، خدمات نشر و توزیع کتاب دنبال نماید و در این راستا از رهنمود مخاطبان و خوانندگان فرهیخته‌ای که می‌توانند ما را در ارتقای سطح کیفی و کمی این مهم یاری نمایند مشتاقانه استقبال می‌نماییم.

امید است این دستاورد علمی و فرهنگی مورد بهره‌برداری دانشجویان، اساتید، پژوهشگران و علاقمندان ارجمند قرار گیرد.

انتشارات جهاد دانشگاهی

استان مرکزی

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۹	دبیاچه
	۱. مبانی حقوق زن در خانواده از نگاه اسلام و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان (بر اساس رویکرد تدبری متفکران مسلمان)
۱۳	خدیدجه احمدی بیغش - حسین ثقفی هیر-ملیحه اسماعیلی
	۲. عوامل و آثار روان‌شناختی بخشش از دیدگاه قرآن و روانشناسی
۳۵	خدیدجه احمدی بیغش - سیده طاهره میرخانی
	۳. واکاوی و نقد شیوه‌های رایج تدبری در قرآن کریم (مورد پژوهی؛ شیوه معنا-واژه محور، موضوع محور، سوره محور، سوره-واژه محور)
۵۳	مهدی اسمعیلی صدرآبادی-سارا حیدری- شیما محمود پور قمصر
	۴. بایسته‌های تدبر در قرآن از منظر بانو «امین اصفهانی»
۹۳	مهدی اسمعیلی صدرآبادی
	۵. تدبر در قرآن، جریان‌های فهم گرا یا عمل‌گرا بررسی جریان‌های تدبر در قرآن در ایران معاصر از کیوان قزوینی تا اخوت
۱۱۳	نرگس بهشتی
	۶. امین احسن اصلاحی طلایه‌دار رهیافت‌های تدبری به قرآن
۱۳۷	فروغ پارسا
	۷. پدیدارشناسی مرگ در تفسیر نمونه
۱۵۱	ژیلا حاجی پوران بنام، حسین ستار
	۸. مبانی و روش‌های مشترک جریان‌های تدبر در قرآن در ایران معاصر
۱۸۵	علی حبیبی - علی‌رضا فخاری

۹. تدبر در سوره الرحمن و اثبات وجود خدا
 ۲۲۵ وحیده حمامی
۱۰. تدبّر و فهم قرآن کریم با تاکید بر آرای علامه طباطبایی
 ۲۴۱ شیرین رجب زاده-جانمحمد دهقان پور
۱۱. نقد و بررسی روش و مبانی تفسیری جریان فکری «شعاریان»
 ۲۶۳ محسن رفعت
۱۲. رهیافتی به ترجمه «تدبّر» در قرآن کریم به زبان‌های فارسی، انگلیسی و فرانسه
 ۲۹۵ معصومه ربیعان- نفیسه علی‌پور
۱۳. چیستی تدبّر و رابطه آن با فهم قرآن
 ۳۲۷ مجید زیدی جودکی- زیبا ارجونی
۱۴. بررسی و تحلیل واژه‌های قریب المعنی با واژه «تدبّر»
 ۳۴۵ مجید زیدی جودکی- زیبا ارجونی
۱۵. رویکرد تفسیر نمونه به زن و حقوق زن
 ۳۶۱ زینب ستار- حسین ستار
۱۶. تدبر در سوره نساء با رویکرد عدالت اقتصادی
 ۳۸۳ مریم صانع‌پور
۱۷. تدبر و مسئله فهم قرآن کریم
 ۴۱۱ مرضیه صائمی-سید محمد رضوی
۱۸. سبب نزول در تفسیر، فضای سخن در تدبر
 ۴۴۱ علی صبوحی طسوجی- طاهره چینی‌فروشان
۱۹. واکاوی جایگاه «تدبّر در قرآن» در فرضیه‌سازی علمی قرآن
 ۴۶۵ حسین صدیقی- عباس خان محمدی

۲۰. واکاوی مبانی، کارکردها و شیوه «تدبر در قرآن» در کلام حضرت آیت الله خامنه‌ای
 حسین صدیقی
 ۴۸۵
۲۱. تدبر در قرآن با رویکرد مناسبات سور
 معصومه طاهریان قادی - محمدحسن رستمی
 ۵۰۹
۲۲. باز شناسی لغوی و روایی مفهوم تدبر قرآن و ارائه الگوی عملی و مراحل آن
 مصطفی عباسی مقدم
 ۵۳۷
۲۳. شناسایی زمینه تاریخی متن قرآن از روش فهم تدبری در چارچوب نظریه انسجام
 شروان عطایی - علی صبوحی
 ۵۶۵
۲۴. تفسیر تدبری قرآن کریم
 عبدالهادی فقهی زاده
 ۵۸۹
۲۵. بایسته‌های تدبر در قرآن از منظر استاد «صفایی حائری»
 محسن قاسم‌پور - سید محمد موسوی
 ۵۹۷
۲۶. بررسی ظرفیت‌ها و کارکردهای اجتماعی تدبر در توسعه فرهنگ قرآنی در ایران معاصر
 محمد مهدوی - زینب احمد پور ترکمانی - فاطمه نگهبان قراملکی
 ۶۲۳
۲۷. باز خوانی و تدبر در کتاب مقدس و قرآن: بنیادگرایان و جایگاه کنونی زنان در جامعه
 لیلا هوشنگی؛ مریم نظری
 ۶۳۹

دیباچه

تدبر قرآن و چیستی آن، از بنیادی‌ترین مفاهیم، در آموزه‌های تفسیری و سنت دینی به‌شمار می‌رود. از دیرباز مفسران و قرآن‌پژوهان در باب چیستی، ماهیت و مصادیق آن نکات قابل‌توجه و ارزشمندی را بیان کرده‌اند. این نکات را می‌توان مشتعل بر اهمیت و ضرورت این مقوله مهم و همچنین هدف و کارکردهای آن، هم در عرصه معرفت دینی و هم در قلمرو اجتماعی دانست. افزون بر این و در یک نگاه کلی در این‌باره می‌توان از منظرهای متفاوت دیگری هم‌سخن به میان آورد؛ منظرهایی مانند: شیوه‌های تدبر در قرآن، مصادیق تدبر در قرآن و آموزه‌های معصومان، جایگاه و ضرورت تدبر از نگاه مفسران متقدم و متأخر، رویکردهای مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر به تدبر.

بر اساس آموزه قرآنی و آیاتی مانند « كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ » (ص، ۲۹) تدبر در یکجا اساساً در پیوند باهدف از نزول قرآن بیان‌شده است؛ و درجایی دیگر از همین آیه «تدبر» به‌مثابه بستر و زمینه‌ساز تذکر در نظر گرفته‌شده است. همچنین بر مبنای آموزه‌های دیگر از قرآن کریم (محمد، ۲۴)، تدبر قرآن، زمینه‌ای برای گشایش و گشودگی قلب و پیامد خطرناک تدبر نکردن، قفل خوردن بر دل و قلب آدمی عنوان‌شده است. در آیه‌ای دیگر (نساء، ۸۲) چنین به دست می‌آید که با تدبر در قرآن است که می‌توان به وحیانی بودن این کتاب الهی پی

برد و بر آن اذعان نمود؛ نشانه بارز آن‌هم انسجام و یکدستی و عدم تناقض در قرآن است.

همچنین در ادبیات روایی فرازهایی بس بلند و شکوه آفرین در خصوص لزوم تدبر و نتایج درخشان آن به چشم می‌خورد. می‌توان گفت سخنانی از این دست، در مقام تفسیر و تبیین و چگونگی همان تدبری است که در آموزه‌های قرآنی از آن سخن رفته است. از این میان تأکید و تصریح‌های حضرات معصومان (علیهم‌السلام)، بر مقولاتی مانند فهم، عبرت‌گیری و... در برون‌رفت از تردیدها و شبهات در مسیر زندگی قابل توجه است و اهمیت تدبر در روایات را نشان می‌دهد. از آن جمله آنجا که پیامبر به فهم قرآن که نتیجه تدبر است تصریح کرده است: «مَعَاشِرَ النَّاسِ تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَ أَفْهَمُوا آيَاتِهِ» (وسائل الشیعه، ۲۷: ۱۹۳). درجایی دیگر امام علی (ع) فرموده- اند: «تَدَبَّرُوا آيَاتِ الْقُرْآنِ وَ اعْتَبِرُوا بِهِ فَإِنَّهُ أُبْلَغُ الْعِبَرِ» (شرح غررالحکم، ۳: ۸۴). امام صادق (ع) نیز خطاب به مفضل بن عمر جعفری فرموده‌اند: « يَا مُفَضَّلُ لَوْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ شِيعَتُنَا لَمَا شَكُّوا فِي فَضْلِنَا » (بحار الأنوار، ۵۳: ۲۵). این قبیل روایات، در واقع نمونه‌هایی از این سخنان والای معصومین تلقی می‌شود. اینکه در محافل قرآنی و قرائات بارها بر پیوند وثیق قرائت و تدبر تأکید می‌شود و شاهد آن هم کلام امیر بیان و مولای متقیان است که فرموده‌اند: «أَلَا لَأَ خَيْرٍ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ» (کافی، ۱: ۳۶)، در جای خود بیانگر اهمیت تدبر است. سخنان برآمده از قرآن و سنت در باب اهمیت تدبر بسی فراتر از این‌هاست که پرداختن به آن‌ها مجالی فراتر از این می‌طلبد.

در ایران معاصر، رویکردهای متفاوتی نسبت به تدبر در قرآن وجود دارد. در ضرورت آگاهی و ارج نهادن به فعالیت‌های صاحبان چنین رویکردهایی کمترین تردیدی وجود ندارد. در عین حال نباید از بررسی و تحلیل چستی شیوه‌های تدبری چنین جریان‌هایی هم غفلت ورزید. در همین زمینه و بر اساس برخی پژوهش‌های انجام‌گرفته پیرامون فعالیت‌های جریان‌های تدبری، می‌توان از رویکردهای تدبری

علی صفائی حائری (معروف به عین صاد)، مکتب تدبری امام خمینی و فرزندشان آیت‌الله مصطفی خمینی، جریان‌های تدبری آیت‌الله جوادی آملی، استاد احمدرضا اخوت، استاد الهی زاده و استاد صبوحی طسوجی و استاد لسانی فشارکی گفتگو کرد. از وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها بحث نمود و بعضاً به نقد و بررسی آن‌ها پرداخت. این همه، در کنار نسبت این فعالیت‌ها با مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و دانش‌های دیگر هم، از اهمیت مباحث و محورهای این همایش حکایت دارد.

باری، بر مبنای جایگاه والای تدبر در آموزه‌های دینی از یکسو و توجه به مرجعیت علمی و حتی اجتماعی انجمن‌های علمی-که رسالت آن بر فرهیختگان و جامعه نخبگانی کشور آشکار است، انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، در ادامه برگزاری همایش‌های پیشین خود، ضرورت برگزاری همایشی حول محور «تدبر» را احساس نمود و آن را از وظایف و مأموریت‌های خود به شمار آورد. ایده برگزاری این همایش در سال گذشته در این انجمن علمی مطرح گردید. از آنجاکه تدبر قرآن کارکردهای اجتماعی و تأثیرگذاری دارد بر آن شدیم که با معاونت قرآن و عترت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ایده همایش را به شور گذاشته و همکاری آن نهاد ارجمند را هم جلب نماییم که باکمال خوشبختی با استقبال آن معاونت محترم مواجه شد؛ لذا این معاونت با اجابت دعوت انجمن مبنی بر همکاری، مجدانه در برگزاری این همایش اهتمام ورزید. با این همایش فاخر دانشگاه‌های: تهران، شهید بهشتی، الزهرا(س)، امام صادق علیه‌السلام، قم، کاشان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، انجمن علمی اعجاز، حوزه‌های علمیه خاوران سراسر کشور، و انجمن علمی نهج‌البلاغه همکاری داشته و اساتید برجسته‌ای از این دانشگاه‌ها و مراکز علمی در کمیته علمی همایش حضور داشتند که از همراهی علمی همه این فرهیختگان و گرامیان سپاسگزاریم. شایان ذکر است که پس از ارزیابی مقالات رسیده به دبیرخانه همایش بیش از ۵۰ مقاله توسط کمیته علمی مورد تأیید قرار گرفت و در مجموعه چکیده این همایش که پیش‌روی خوانندگان گرامی قرار داده منتشر شده

است. این مقالات با توجه به محورهای اعلام شده در چهار بخش مفهوم‌شناسی، جریان‌های تدبری، ظرفیتهای اجتماعی، روش‌شناسی و مطالعات انتقادی دسته‌بندی شده و در روز همایش به‌عنوان مقالات برگزیده توسط پژوهشگران ارجمند ارائه گردید. توفیق همه دانشوران گرامی و فرهیختگان ارجمند و گرانمایه را در خدمت به ساحت مقدس قرآن کریم از خداوند بزرگ خواهانیم.

و الله من وراء القصد

محسن قاسم‌پور

دبیر علمی همایش

مبانی حقوق زن در خانواده از نگاه اسلام و کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان

(بر اساس رویکرد تدبیری متفکران مسلمان)

خدیجه احمدی بیغش^۱ - حسین ثقفی هیر^۲ - ملیحه اسماعیلی^۳

چکیده

نظام حقوقی زن در خانواده در سطح جهان تحت تأثیر تحولات اجتماعی، چالش‌ها و مسائلی قرار گرفته است که پاره‌ای از این تحولات، دلیلی برای تزلزل و ناپایداری موقعیت خانواده شده است. از جمله این تحولات می‌توان به وضع قوانین جدید و معاهدات و کنوانسیون‌هایی همچون کنوانسیون رفع هرگونه تبعیض علیه زنان اشاره کرد که به‌عنوان یک معاهده‌ی الزام‌آور بر چهار مبنای عمده حاکم بر اعلامیه حقوق بشر یعنی آزادی، مادی‌گرایی، فردگرایی و تساوی حقوق زن و مرد بر پایه مبانی سکولاریستی، لیبرالیستی و اومانیستی شکل گرفته است. نگارندگان با اتخاذ روش مقایسه‌ای و شیوه‌های نقادانه ضمن توصیف و تحلیل این مبانی در نگاه قرآن کریم از نگاه اندیشمندان مسلمان به این نتیجه می‌رسد که با وجود واژگان مشترک

۱. نویسنده مسئول، دکترای تفسیر تطبیقی، مدرس حوزه و دانشگاه، تهران، kh.ahmadi3103@yahoo.com

۲. دکترای فلسفه دین، دبیر آموزش و پرورش، تهران، hsaghafi@ut.ac.ir

۳. کارشناسی ارشد فقه و حقوق اسلامی. دانش‌آموخته تفسیر و علوم قرآن مرکز تخصصی حضرت فاطمه

همچون «آزادی»، «حقوق بشر»، «تساوی در بین مکاتب حقوقی»، برداشت‌ها می‌تواند متفاوت باشد، به صورتی که این تفاوت‌ها در باورهای مبنایی و جهان‌بینی آن مکاتب ریشه دارد و دیگر اینکه مبانی حاکم بر کنوانسیون یادشده در تفکر اسلامی جایگاهی ندارند و مورد تأیید نیست. نویسندگان سعی دارند از طریق تدبیر در آیات قرآن و دیدگاه متفکران اسلامی، مجرای مناسبی فراهم آورند که در سایه آن بتوان با احیای تفکر دینی در بین مذاهب فقهی، الگوی واحدی در سطح بین‌الملل ارائه دهند.

کلیدواژه‌ها: اسلام؛ رفع تبعیض علیه زنان؛ حقوق بشر؛ حقوق زنان؛ برابری؛ خانواده.

۱. مقدمه

با نگاهی بر وقایع تاریخی فمینیست‌ها در حوزه رخدادهای مهم حقوقی و اجتماعی می‌توان به این واقعیت اذعان داشت که درواقع فمینیسم واکنش زن غربی مدرن، در برابر فرهنگ به‌جای مانده از عصر سنت اروپایی است. این نهضت، از یک‌سو ریشه در مفاهیم جدید عصر روشنگری در حوزه فلسفه و علوم اجتماعی، از جمله اومانیزم، سکولاریسم، لیبرالیسم، تساوی، حقوق بشر و آزادی‌های اجتماعی دارد که با پیروزی انقلاب فرانسه و تدوین قانون حقوق بشر در این کشور رسمیت یافت و از سویی دیگر، وامدار موج تحول‌گرایی اجتماعی و سیاسی، حقوق محوری و فضای باز پس از انقلاب فرانسه و بالاخره، متأثر از موج صنعتی شدن غرب و شکل‌گیری طبقه‌ای به نام سرمایه‌داران و کارفرمایان است (یزدانی، ۱۳: ۱۳۸۲). با این توصیف می‌توان غرب و اندیشه‌های غربی را بستر و خواستگاه اصلی جریان فمینیسم دانست.

حقوق خانوادگی زن در غرب که در کنوانسیون به نام «کنوانسیون رفع تبعیض علیه زنان» وضع شده است درواقع ثمره و دستاورد گفتمان فمینیسم و یا جنبش دفاع

از حقوق زنان هست و باید دانست که هر ماده حقوقی برای اینکه بر صفحات متون حقوقی نقش بندد و به مرحله اجرا برسد. پیرو تفسیرها و برداشت‌های هر مکتب از آن ماده می‌باشد و تفاوت در برداشت‌ها و تفاسیر در باورهای مبنایی و جهان‌بینی هر مکتب ریشه دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۶۰) واژه‌هایی نظیر تساوی و برابری، آزادی، حقوق بشر و مانند آن‌ها واژه‌هایی زیبا و دل‌فریبی است که همه مکاتب حقوقی از آن دم می‌زنند و مدعی تحقق آن‌اند اما ضمیر حقیقت‌بین انسان به او آگاهی می‌دهد که نباید به این ظاهر فریبا دل بست بلکه باید دید و رای این واژه‌ها چه باورها و مفاهیمی نهفته است باید دید که این واژه‌ها برگرفته از چه مبانی فکری بوده است. باوجود واژگان مشترک و یکسان در کنوانسیون رفع تبعیض علیه حقوق زن و حقوق زن در اسلام نباید از وجود تفاوت‌ها مبنایی که ریشه در جهان‌بینی‌های متفاوت دارد، غفلت ورزید و به‌راحتی برای رسیدن به تفاهم سرعظیم در مقابل کنوانسیون و باورهای غربی فرود آورد که این مستلزم فدا شدن باورهای اصیل اسلام و ارزش‌های اصیل انسانی، خواهد شد. در این مقاله برای دوری از این غفلت غیرقابل‌جبران، به بررسی تعارضات مبنایی کنوانسیون در حیطه حقوق زن در خانواده با مشترکات مذاهب فقهی در اسلام می‌پردازیم.

۲. حقوق بشر از دیدگاه اسلام و فمینیسم

حقوق اساسی و یا حقوق بشر یکی از واژگانی است که به‌طور مکرر در متن کنوانسیون تکرار شده است و در واقع متن کنوانسیون به استناد خود کنوانسیون، با عنایت به آن نوشته شده است و این در حالی است که آنچه قانون‌گذار غربی از حقوق بشر اراده کرده است با آنچه قانون‌گذار اسلام از حقوق بشر اراده می‌کند از لحاظ مبنای قانون‌گذاری و زیرساخت‌های آن متفاوت است.

اگرچه این تفاوت‌ها در خصوص این دو اراده، بسیار است اما یک تفاوت اساسی که مربوط به موضوع بحث ما نیز هست. با این سؤال مطرح می‌شود که آیا اساساً

اعلامیه جهانی حقوق بشر به‌عنوان مجموعه‌ای از قوانین که به دست انسان و بر مبنای طبیعت عقول بشر نوشته شده است می‌تواند مشروعیت داشته باشد و مبنای مشروعیت دیگر قوانین قرار گیرد تا از این رهگذر کنوانسیون‌ها و عهدنامه‌های بین‌المللی بر اساس آن نوشته شوند؟! پاسخ به این سؤال مستلزم این است که مبنای مشروعیت قواعد حقوقی از نگاه قانون‌گذار غرب و اسلام مورد بررسی و ارزیابی قرار گیرد تا از این طریق عدم صلاحیت معیار و مبنایی که کنوانسیون با عنایت بر آن تنظیم شده - اعلامیه جهانی حقوق بشر - احراز شود. لذا این موضوع را می‌توان به‌عنوان اولین مبنای دو قسمت مورد بررسی قرارداد که قسمت نخست به حقوق بشر در کنوانسیون و قسمت دوم به حقوق بشر در اسلام اختصاص یافته است.

۳. مادی‌گرایی

یکی دیگر از مبانی کنوانسیون حقوق زن که برگرفته از تفکر اومانستی حاکم بر کنوانسیون می‌باشد «مادی‌گرایی» است. بررسی مواد کنوانسیون نشان می‌دهد که کنوانسیون، دفاع از حقوق زنان را منحصر به حقوق مادی آن‌ها می‌داند در حالی که در اسلام حقوق زنان به‌گونه‌ای تدوین شده که حقوق مادی و معنوی به نحو متعادل با هم لحاظ شده‌اند. در این گفتار این دو رویکرد به‌طور مستقل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. کنوانسیون و انحصار در دفاع از حقوق مادی

در کنوانسیون، قانون‌گذار غربی برای احقاق حقوق زنان صرفاً به منافع مادی و احقاق حقوق مادی آن‌ها پرداخته و از حقوق معنوی سخنی به میان نیاورده است. گرایش مادی کنوانسیون را می‌توان در مواد متعددی از آن به‌خصوص مواد مربوط به حقوق خانواده ملاحظه نمود. از جمله آنکه: در مقدمه کنوانسیون آمده است «با در نظر گرفتن سهم عمده زنان در تحقق رفاه خانواده و پیشرفت جامعه، که تاکنون کاملاً

شناسایی نشده است، اهمیت اجتماعی مادری و نقش والدین در خانواده و در تربیت کودکان و با آگاهی از اینکه نقش زنان در تولیدمثل نباید اساس تبعیض بوده بلکه تربیت کودکان نیازمند تقسیم مسئولیت بین زن و مرد و جامعه به‌طور کلی می‌باشد.» همچنین در بند ب ماده ۵ می‌گوید: «حصول اطمینان از اینکه آموزش خانواده شامل درک صحیح از وضعیت مادی به‌عنوان یک وظیفه اجتماعی و شناسایی مسئولیت مشترک زنان و مردان در پرورش و تربیت کودکان خود باشد.» همان‌طور که ملاحظه می‌شود در کنوانسیون نقش مادری به‌عنوان یک نقش اجتماعی که یک نقش صرفاً مادی است، معرفی شده است بدون اینکه زوایای معنوی آن لحاظ شود.

پاملا بوت به‌عنوان یک جامعه‌شناس غربی در امور زنان، با بیان نظریه افراطی و منفی‌گرایانه فمینیست‌ها به «بچه‌زایی زنان» بیان می‌کند «باید بین قابلیت طبیعی بچه‌دار شدن و نقش اجتماعی مادر تمایز قائل شد» (ابوت، ۱۳۸۰: ۱۳۱). فمینیست‌ها معتقدند که به‌اشتباه در طول تاریخ این مشغله (مادری) برای زنان لذت‌آور و بهجت‌آفرین معرفی شده و این امر به‌نوبه خود باعث گردیده است که مادران پرستاران طبیعی و منحصربه‌فرد فرزندان به‌حساب آیند، درحالی‌که از نظر فمینیست‌ها هویت زیست‌شناختی فرد (زن بودن، مرد بودن) و خصوصیات آن دو، در امر مراقبت بی‌تأثیر است (از نظر مدرنیته سنت به معنای هر امر ثابت می‌باشد که فمینیست‌های پست‌مدرن به هر گزارش ثابت اعتقادی ندارند و آن را قابل انتقاد می‌دانند. (علاسوند، ۱۳۸۲: ۴۷) باورهای سنتی شامل باورهای دینی و اخلاقی می‌شود. (احمدی، ۱۳۷۶: ۹).

در نگاه کنوانسیون نقش مادری به این شکل که با علاقه در خانه بنشیند و کودکان خود را تربیت کند و با حضور خود فضای امنی برای همسر و فرزندان خود فراهم آورد صرفاً یک امر سنتی و کلیشه‌ای است. از این‌رو در مقدمه خود تغییر در نقش سنتی مردان و زنان در جامعه و خانواده برای دستیابی به مساوات کامل میان

زنان و مردان را ضروری می‌داند و همچنین تعدیل الگوهای اجتماعی و فرهنگی رفتاری مردان و زنان به‌منظور از میان برداشتن تعصبات و کلیه روش‌های سنتی و غیره که بر تفکر پست‌نگری یا برتر‌نگری هریک از دو جنس و یا تداوم نقش‌های کلیشه‌ای برای مردان و زنان استوار باشد؛ را از وظایف دول عضو کنوانسیون دانسته که باید اقدامات لازم را در این خصوص به عمل آورند (مقدمه و بند الف از ماده ۵ کنوانسیون).

همان‌طور که مشاهده می‌شود در بند ح ماده ۱۰ و ماده ۱۲، بند (۲-ب) ماده ۱۴ و بند (۱-ه) ماده ۱۶ به موضوع حق زن در پیشگیری از بارداری و تنظیم خانواده پرداخته شده است و یا بند و یا بند ب ماده ۱۶ در انتخاب آزادانه همسر و بند ز ماده ۱۶ آزادی در انتخاب شغل و پیشه و بندهایی نظیر آن همگی در صدد حقوق مادی زن است. ولی در کل کنوانسیون نمی‌توان بندی پیدا کرد که به حقوق معنوی زنان و یا برخورداری از اصول اخلاقی اشاره شده باشد.

۲-۳. اسلام و تلفیق بین حقوق مادی و معنوی زنان

در اعلامیه حقوق بشر اسلامی آمده است: «برای تحقق اموری که در شریعت جاودان اسلامی آمده است، از جمله پاسداری از دین، جان، خرد، ناموس، مال، نسل و دیگر امتیازات چون جامعیت و میانه‌روی در کلیه مواضع و احکام، این شریعت، معنویات و مادیات را باهم درآمیخت و عقل و قلب را هماهنگ ساخت و میان حقوق و وظایف موازنه به وجود آورد و بین حرمت فرد و مصلحت عمومی تلفیقانی به وجود آورد و معیارهای قسط را میزان طرف‌های ذی‌ربط برقرار کرد تا اینکه نه طغیانی باشد و نه زیانی» (ناصر زاده، ۱۳۷۲: ۵). اسلام، در دفاع از حقوق زنان نیز بین حقوق مادی و معنوی آنان تلفیق ایجاد کرده است. درجایی که کنوانسیون به نقش مادر در خانواده فقط با نگاه مادی می‌نگرد و به دنبال احقاق حقوق مادی اوست آیات و روایات اسلامی علاوه بر در نظر گرفتن مسئولیت مشترک پدر و مادر در رشد و تربیت

کودکان با لحاظ حق برخورداری زن از ارزش‌های متعالی معنوی، چنان نقش مادر را در تربیت فرزندان مؤثر می‌داند که او را به واسطه‌ی رسیدن به این مقام، شایسته‌ی احترام بیشتر و بهشت را جایگاه او می‌داند.

آن نظامی که مسائل را از محور طبیعت و ماده می‌نگرد کسی را که دارای میز بزرگ‌تر، سمت برتر و حقوق و مزایای بیشتری است افضل می‌داند، اما اسلام به این‌گونه امور بهایی نمی‌دهد و می‌گوید: عظمت انسان به جان آدم است و چیزی که جدای از جان آدم است فقط و فقط ابزار اجرایی است. بنابراین اگر کسی فقط از مزایای خارج از جان برخوردار باشد، جان متکامل نشده است و چیزی که مایه کمال جان است باید مزایای روحی باشد که غذای روح است و غذای روح را معارف و علوم و اخلاق و مزایای فاضله تشکیل می‌دهد و در این جهت بین زن و مرد امتیازی نیست، آنچه مورد تفاوت است، مایه امتیاز نیست و آنجا که مورد امتیاز است، مایه تفاوت نیست. ایشان در ادامه مباحث خود سر اینکه جهان غرب در خصوص زن، فرهنگ منحط و غلطی را ارائه کرده است در این می‌دانند که انسان‌شناسی آن‌ها همانند جهان‌بینی آن‌هاست و به عبارت دیگر انسان‌شناسی آن‌ها فرع بر جهان‌بینی آنان است، جهان‌بینی آن‌ها در حد «ما هِیَ إِلَّا حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوتُ وَ نَحْیَا...» (جائیه، ۲۴) است و چون جهان را در نشئه طبیعت خلاصه می‌کنند و از ماوراء طبیعت سهمی ندارند، انسان را نیز در قلمرو طبیعت خلاصه می‌کنند و صرفاً تن شناسند نه انسان‌شناس. دیدگاه آنان در انسان‌شناسی، این است که تمام حقیقت انسان را بدن و تن آدمی تشکیل می‌دهد. کسی که انسان‌شناسی‌اش برابر جهان‌شناسی مادی اوست، او هرگز در جهان سیر عمودی ندارد و نمی‌داند که مبدأ و منتهای سیر زندگی انسان چیست بلکه همواره سیر افقی دارد، همان‌گونه که اخترشناسی، دریا شناسی، گیاه‌شناسی و... این‌ها، مادی است، انسان‌شناسی ایشان نیز مادی است. (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۷۳-۳۶۸). بنابراین در جهان‌بینی اسلام با توجه به بعد روحانی زن - که حقیقتی مشترک بین زن و مرد است به‌عنوان یک اصل و ابعادی مادی به‌عنوان فرع،

بین امور مادی و معنوی یک تلفیق متعادل صورت گرفته و احکام و حقوق مربوط به زن نیز در جهت تأمین منافع مادی و معنوی باهم، ترسیم شده است.

۴. فردگرایی

در بحث کوتاهی که از فردگرایی به عنوان یکی از مبانی فکری کنوانسیون در مقایسه با دیدگاه اسلام خواهیم داشت مشاهده می شود که نگاه اسلام به این مقوله متفاوت از نگاه کنوانسیون است.

۴-۱. فردگرایی در کنوانسیون

فردگرایی به عنوان یک نظریه سیاسی و اخلاقی که کامروایی فرد را غایت عمل و زندگی می شمارد (آشوری ۱۳۷۰: ۲۴۳) محصول تفکر اومانیستی و یکی دیگر از مبانی فکری حاکم بر کنوانسیون می باشد. نتیجه «استقلال فردی و غیرمسئولانه زن در خانواده» را به دنبال داشته است. استقلال فردی زن در خانواده در واقع از مواردی است که در کنوانسیون به آن تأکید شده است و می توان آن را در بندهای مختلف کنوانسیون مشاهده کرد از جمله: بند ۴ از ماده ۱۵ که اعلام می دارد: «دول عضو به زنان و مردان حقوقی یکسان در برابر قانون مربوط به تردد افراد و آزادی در انتخاب مسکن و اقامتگاه اعطاء خواهند کرد». در این ماده که اشاره به آزادی زن در انتخاب مسکن و اقامتگاه دارد به معنای این است: زن به راحتی می تواند کانون خانواده را رها کند و به طور موقت و یا دائم در شهر دیگر اقامت داشته باشد و هرکدام به زندگی انفرادی خود مشغول باشند بدون اینکه زن ملزم باشد در محل اقامت مرد سکونت گزیند.

بند ۹ ماده ۹ نیز که اشاره به استقلال فردی زن در کسب تابعیت مستقل دارد اعلام می کند: دول عضو در مورد کسب تغییر یا حفظ تابعیت، حقوق مساوی با مردان به زنان اعطا خواهند کرد. دولت ها به ویژه تضمین می کنند که ازدواج با فرد

خارجی یا تغییر تابعیت شوهر در طی دوران ازدواج خودبه‌خود باعث تغییر تابعیت زن، بی‌وطن شدن یا تحمیل تابعیت شوهر به وی نگردد. «همچنین دول عضو به زنان و مردان در مورد تابعیت فرزندان‌شان حقوق مساوی اعطا خواهند کرد»

ماده ۱۶ نیز که به حقوق فردی یکسان به‌عنوان شوهر و زن در همه موارد از جمله حق انتخاب نام خانوادگی و شغل و حرفه اشاره دارد، به‌گونه‌ای به‌منظور تضمین منافع فردی زن تنظیم شده که به‌موجب آن منافع فردی زن به منافع و مصالح خانواده ترجیح دارد. بنابراین زن می‌تواند برای دستیابی به منافع و مقاصد شخصی خود هر شغل و حرفه‌ای را انتخاب کند حتی اگر برخلاف مصالح خانواده باشد و منجر به متلاشی شدن آن شود.

گرهارد هلسنکی می‌نویسد: «علل افت اقتدار خانواده را می‌توان مربوط به جهان‌بینی‌های دموکراتیک جوامع صنعتی دانست که به‌طور معمول، بیش‌تر به حقوق فردی تأکید می‌ورزند تا بر مسئولیت‌های اجتماعی. روند دموکراسی به همان‌سان که نقش‌های سنتی نهادهای سیاسی و اقتصادی و آموزشی را دگرگون ساخت نقش خانواده را نیز تغییر داد.» (هلنسکی، ۱۳۷۴: ۴۷۱-۴۷۰). همان‌طور که ملاحظه می‌شود، گرهارد هلسنکی به‌عنوان یک جامعه‌شناس غربی می‌گوید: خانواده هسته‌ای در جوامع غربی رفته‌رفته شکل می‌بازد و به نفع خانواده‌های آزاد، شاد و خارج از چارچوب ازدواج صحنه را خالی می‌کند. شمار فزاینده‌ای از مردان و زنان در پی زندگی مشترکی هستند بیرون از مدار ازدواج قراردادی، مردان و زنان اروپا دیگر حاضر نیستند ازدواج ناشاد را تحمل کنند. در سراسر اروپا، افزایش شمار و ملت‌های غیررسمی کاهش در میزان ازدواج را ترسیم می‌کند. یکی از پیامدهای این تغییر افزایش تعداد «خانواده‌های تک والدینی» بوده است. از دیدگاه پارلمان اروپا خانواده تک والدینی را باید «واحد خانواده» انگاشت و نباید در مورد آن هیچ‌گونه «تمیز و تبعیض قائل شد» (آندرئی، ۱۹۸۶: ۳۶)

۲-۴. فردگرایی در اسلام

«دین اسلام یک دین انفرادی محض نیست که تنها کارش تربیت مستقل فرد باشد بلکه به شخصیت اجتماعی و زندگی تعاونی افراد، کمال توجه را مبذول داشته» (خاتمی بروجردی، بی تا: ۶۵)، از این رو در نظام حقوقی اسلام، نهاد خانواده که نمود یک زندگی اجتماعی و تعاونی افراد است از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به عنوان مهم‌ترین و محبوب‌ترین بنا در نزد خداوند می‌باشد.^۱ به همین منظور در این نظام قوانین گسترده‌ای جهت حفظ استحکام نهاد خانواده مقرر شده است که «این قوانین زن و مرد را در کانون خانواده از حالت فرد مستقل بیگانه با منافع دیگران، خارج ساخته و آنان را نسبت به منافع سایر اعضای خانواده مسئول می‌سازد. از جمله این قوانین می‌توان این امور را برشمرد: «وجوب پرداخت نفقه زن و فرزندان توسط شوهر یا پدر (همچنین زکات فطره)»، «لزوم رعایت حقوق جنسی شوهر توسط زن و حقوق جنسی زن توسط شوهر با عنوان وجوب تمکین جنسی زن و وظیفه مردان در حق هم‌بستری زنان و مضاجعت»، «وجوب پرداخت مهریه به زن»، «نقش خانواده زن و شوهر در استحکام بنیان خانواده (حضور دو داور از بستگان مرد و زن هنگام اختلاف خانوادگی)»، «حمایت پدر در ازدواج دختر (لزوم رضایت پدر در ازدواج دختر جهت رعایت مصلحت دختر)»، «رعایت احکام عده پس از جدایی از شوهر و قوانین مربوط به رجوع در عده طلاق رجعی»، «وجوب امر به معروف و نهی از منکر در کانون خانواده مطابق نص صریح قرآنی «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا» (خود و خانواده خویش را از آتش جهنم محافظت نمایند)»، «وجوب احترام به مادر و پدر»، «وجوب پرداخت نفقه اقارب»، «دیه عاقله در قتل غیر عمدی»، «وجوب صلح رحم و...». موضوع پیوند اعضای خانواده در اسلام از چنان اهمیتی برخوردار است که حتی پس از مرکز فردی از خانواده، سایر اعضا در تکفین، تدفین و نیز گاه قضای تکالیف

۱. قال علیه السلام: «مَا بُنِيَ فِي الْإِسْلَامِ بِنَاءٌ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ وَ أَعَزُّ مِنَ التَّزْوِيجِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۳:

واجب او (پرداخت دیون، قضاء نماز، روزه و حج واجب) مسئول‌اند» (هاجری، ۱۳۸۲: ۱۰۳). بنابراین استقلال فردی زن در نظام حقوقی اسلام تا جایی که موجب تزلزل نهاد خانواده نشود به رسمیت شناخته شده است و زن مستقلاً می‌تواند حقوق خود را استیفا نماید.

۵. تساوی حقوق زن و مرد

در این گفتار، نخست برابری و تساوی حقوق زن و مرد از دیدگاه کنوانسیون مورد بررسی قرار می‌گیرد و پس از آن پیرامون همین موضوع، از دیدگاه اسلام بحث خواهد شد.

۵-۱. تساوی حقوق زن و مرد از دیدگاه فمینیسم

در مقدمه کنوانسیون آمده است. «با عنایت به اینکه منشور ملل متحد بر پابندی حقوق اساسی بشر، مقام و منزلت هر فرد انسانی و برابری حقوق زن و مرد تأکید دارد. با عنایت به اینکه اعلامیه جهانی حقوق بشر بر اصل جایز نبودن تبعیض تأکید داشته و اعلام می‌دارد که کلیه افراد بشر آزاد به دنیا آمده و از نظر منزلت و حقوق، یکسان بوده و بدون هیچ‌گونه تمایزی، از جمله تمایزات مبتنی بر جنسیت حق دارند از کلیه حقوق مندرج در این اعلامیه بهره‌مند شوند.» با توجه به این مقدمه و همچنین با توجه به مواد مختلف «کنوانسیون» رفع هرگونه تبعیض علیه زنان یکی از مهم‌ترین مبانی فکری حاکم بر روح کنوانسیون که جان‌مایه اصلی تمام مواد کنوانسیون به‌ویژه حقوق مربوط به خانواده را تشکیل می‌دهد «تساوی و برابری زن و مرد» و «محو هرگونه تبعیض» می‌باشد به طوری که این واژه‌ها و واژه‌های مشابه آن بیش از ۷۰ بار در کنوانسیون تکرار شده است. از جمله در ماده ۱۶ کنوانسیون که در رابطه با حقوق زن در خانواده می‌باشد، آمده است: «دول عضو به منظور رفع تبعیض از زنان در کلیه امور مربوط به ازدواج و روابط خانوادگی کلیه اقدامات مقتضی به عمل خواهند آورد و

به‌ویژه بر اساس تساوی مردان و زنان موارد ذیل را تضمین خواهند کرد: «حق یکسان برای ورود به ازدواج؛ حق یکسان در انتخاب آزدانه همسر».

در مقدمه کنوانسیون در بیان معنای «تساوی» این‌گونه آمده است: با عنایت به اینکه اعلامیه جهانی حقوق بشر بر اصل جایز نبودن تبعیض تأکید داشته، اعلام می‌دارد که کلیه افراد بشر آزاد به دنیا آمده و از نظر منزلت و حقوق یکسان بوده و برخوردار بدون هیچ‌گونه تمایزی، از جمله تمایزات فمینیستی بر جنسیت، حق‌دارند از کلیه حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه بهره‌مند شوند، با توجه به این عبارت «تساوی و برابری» یعنی عدم وجود هیچ‌گونه تمایزی حتی از لحاظ جنسیت به عبارت دیگر تساوی یعنی برابری زن و مرد به‌طور مطلق، البته از عبارت آخر می‌توان دو گونه برداشت کرد:

الف) برداشت اول: عدم پذیرش هرگونه تفاوت بین زن و مرد حتی تفاوت‌های ناشی از جنسیت آن‌ها که این معنا را می‌توان از محتوای کلمات تعدادی از فمینیست‌های رادیکال فهمید (هاجری، ۱۳۸۲: ۱۸). و اما برداشت دوم اینکه اگرچه تفاوت‌های فیزیولوژیکی و جنسیتی زن و مرد قابل‌انکار نیست ولی این تفاوت‌ها نباید منجر به تفاوت و تمایز در حقوق و قوانین شود.

ب) برداشت دوم، در واقع از مؤلفه‌های محوری و موردپذیرش فمینیست‌های معتدل و یا فرا مدرن است (همان: ۲۰-۱۹). همچنین تنظیم قوانین حمایتی از زنان به هنگام وضعیت‌های خاص دوران بارداری و زایمان، در کنوانسیون (ماده ۱۱ کنوانسیون شماره ۲ بند الف به بعد). نشان می‌دهد که برداشت دوم از برابری و تساوی در کنوانسیون، برداشت غالب می‌باشد؛ بنابراین تساوی موردنظر در کنوانسیون به معنای برابری و تشابه حقوق زن و مرد با وجود تفاوت‌های جنسیتی هست.

و اما معنای واژه «تبعیض» در ماده یک کنوانسیون این‌گونه تعریف شده است «عبارت تبعیض علیه زنان در این کنوانسیون به هرگونه تمایز، استثناء (محرومیت) یا

محدودیت بر اساس جنسیت که نتیجه یا هدف آن خدشه‌دار کردن یا لغو شناسایی، بهره‌مندی یا اعمال حقوق بشر و آزادی‌های اساسی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مدنی و یا هر زمینه دیگر توسط زنان صرف‌نظر از وضعیت زناشویی ایشان و بر اساس تساوی میان زنان و مردان اطلاق می‌گردد». منظور این ماده این است که هرگونه قانون، تصمیم، رویه عملی، فرهنگی و سنت رایج که بر شناسایی و استفاده و اعمال حقوق مساوی زن با مرد در تمام زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و غیره لطمه وارد می‌کند و زن را به لحاظ زن بودن از برخورداری از این حقوق محروم کند، تبعیض محسوب می‌شود (مهرپور، ۱۳۷۷: ۱۱۲).

همچنین «با توجه به مواد مختلف کنوانسیون منظور تنظیم‌کنندگان آن از تبعیض علیه زنان حالت عدم برقراری تساوی مطلق و یا عدم مشابهت حقوقی بین زن و مرد هست و مراد از رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان، ایجاد حالت تساوی مطلق بین زن و مرد است و تساوی در حقوق به این معناست که نباید در حقوق (همچنین در تکالیف و وظایف) یکی از این دو جنس را بر دیگری برتری داد و از این جهت هر دو برابرند» (رئیس‌ی، ۱۳۸۲: ۳۴). کنوانسیون، «تساوی حقوق زن و مرد» با این معنا را، ملاک سعادت جامعه و خانواده و شکوفایی کامل قابلیت‌ها و استعدادهای زنان و برقراری عدالت می‌داند (مقدمه کنوانسیون پاراگراف ۷ و ۹). از این لحاظ دچار یک خطای مبنایی شده و آن اینکه برقراری عدالت را در گرو تساوی کامل زن و مرد در حقوق و وظایف و تفاوت را به معنای تبعیض می‌داند. خطای دیگر کنوانسیون که در واقع نظریه تساوی حقوق زن و مرد از آن ناشی می‌شود این است که در این نوع نگرش وجود تفاوت بین زن و مرد به معنای نقص زن و کمال مرد تفسیر می‌شود. لذا مدافعان کنوانسیون می‌گویند برای این که این نقص برطرف شود باید زن هم مثل مرد باشد. در فرهنگ مدرنیته انسان مساوی مرد است؛ مدرنیته زنانگی را بر نمی‌تابد و اعلام می‌کند: «برای انسان شدن، زنان را تا حد ممکن باید به مردان شبیه ساخت. در

گزاره‌های فمینیستی، زن و زنانگی ناخواسته تحقیر می‌شود. آن‌قدر که در نهایت در وجود مرد محو می‌شود و آنچه شرف بقاء می‌یابد مرد است و یا نسخه‌های مشابه آن، فمینیسم در حقیقت دفاعی مردانه از زنان است که از نادیده‌انگاری و تحقیر ویژگی‌های طبیعی زنانه شروع می‌شود؛ از ضرورت مشابهت زنان به مردان می‌گذرد و به قداست و برتری ناآگاهانه جنس مرد ختم می‌شود» (همان: ۱۳۹).

۲-۵. برابری و تساوی حقوق زن و مرد از دیدگاه اسلام

در اسلام اصل بر تساوی حقوق و تکالیف بین زن و مرد است متها نگاه اسلام به این اصل، متفاوت از کنوانسیون است. در این قسمت تفاوت این دو نگاه با توجه به بحثی که گذشت، بررسی خواهد شد.

۶. ادله اثبات اصل تساوی زن و مرد در احکام شرعی

ادله‌ای که دلالت می‌کند در اسلام اصل تساوی بین زن و مرد، تساوی در احکام شرعی است دو امر است امر اول ملاک تکلیف در شریعت اسلام است و امر دوم عموم شریعت اسلام است؛ بعد از اثبات اصل تساوی زن و مرد در احکام شرعی می‌توان تساوی آن‌ها را در حقوق و تکالیف نیز ثابت کرد.

۶-۱. دلیل نخست، ملاک تکلیف

مناط تکلیف در احکام شرعی اسلام بلوغ و عقل است که حدیث نبوی «رفع القلم»، نیز بر این مطلب دلالت می‌کند. براین اساس همان‌گونه که مرد، بالغ و عاقل می‌شود. در زن نیز این دو امر محقق می‌شود و مکلف به تکالیف شرعی و مخاطب احکام آن قرار می‌گیرد و از این طریق حقوق و تکالیف برای او نیز ثابت و واجب می‌گردد.^۱ در اینجا به برخی از آیات قرآن که بر تساوی زن و مرد در خطابات احکام

۱. قال رسول الله (ص): رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ و عن الصبي حتى يحتلم و عن المجنون حتى يفيق و في رواية حتى يعقل (رك: طبرسی، ۱۴۰۸: ۸۴).

شرعی و تکالیف دلالت دارد اشاره می‌شود. آیه ۳۸ سوره مائده «زن و مرد سارق را دستانشان را قطع کنید^۱ و آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور.

۲-۶. دلیل دوم، عمومیت شریعت

یکی از خصایص دین اسلام عام بودن آن است. یعنی اسلام برای تمام بشر اعم از زن و مرد و برای همه کشورها آمده که قول خداوند متعال که می‌فرماید: «یا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا» و آیات دیگر که دلالت بر این مطلب دارد، مثبت این مدعاست. فقها نیز به وضوح بر این حقیقت تصریح کردند از جمله قول فقیه ابن حزم الظاهری که گفته است: «رسول خدا مبعوث شده بر همه مردان و زنان به طور مساوی و خطاب خدا و پیامبرش به مردان و زنان خطاب واحد است؛ و همچنین الفاظ جمع در خطابات شارع که در کتاب و سنت وارد شده، بر این مطلب دلالت دارد که احکام شرعی، حقوق و تکالیف، زنان و مردان را به طور یکسان در برمی‌گیرد.

احکام شرعی و حقوق و تکالیف دلالت می‌کند. نظیر قول خداوند متعال که می‌فرماید: «(نساء، ۱) و یا صیغه مفرد مذکر معرف به الف و لام تعریف که مفید عموم است و یا صیغه مفرد مذکر معرف به اضافه که همگی دلالت بر عمومیت احکام اسلام دارد. اگر در خطابات شارع بکار رود همه‌ی مکلفین اعم از زن و مرد را شامل می‌شود نظیر قول پیامبر اکرم (صلوات الله علیه و آله) که می‌فرماید: «لا یومن احدکم حتی یحب لاخیه ما یحب لنفسه» (بخاری، ۱۳۶۰: ج ۱ / ۹۵؛ جبل عاملی: ۱۹۰ و ۴۳۵) و نیز روایت دیگر که می‌فرماید: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه و یده» (برقی، بی تا، ج ۱: ۲۸۵؛ کلینی، بی تا: ج ۳: ۵۷۳؛ ابن بابویه، بی تا: ج ۲: ۵۲۳). بنابراین با توجه به آنچه تاکنون گفتیم به دلیل ملاک احکام شرعی و عمومیت آن، اصل بر تساوی حقوق و تکالیف بین زن و مرد است و زن و مرد به طور مساوی مورد خطاب احکام

۱. وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (مائده، ۳۸).

۲. «یا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»

شرعی قرار می‌گیرند. مگر اینکه [در کنار ادله عام] دلیلی اقامه شود که بر اختصاص احکام بر یکی از دو صنف دلالت داشته باشد (الزیدان، همان، ۱۸۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۷۷)

در اسلام اصل بر تساوی حقوق و تکالیف بین زن و مرد است. همان‌گونه که در اکثر حقوق و تکالیف بین زن و مرد هیچ‌گونه تفاوتی وجود ندارد و در مواردی هم که تفاوت وجود دارد منشأ آن، تفاوت تکوینی بین زن و مرد است که به مقتضای هماهنگی تشریح و تکوین در شریعت اسلام (طباطبایی، همان: ۲۱۱-۲۱۰). خداوند در تشریح قوانین و مقررات حقوق و تکالیف هریک از زن و مرد نسبت به یکدیگر، این تفاوت‌ها را لحاظ کرده است؛ اما نکته‌ای که در اینجا مهم است به آن پرداخته شود اینکه در نگاه اسلام تفاوت بین زن و مرد و به تبع آن تفاوت حقوقی بین آن‌ها به معنای نقص زن و کمال مرد نیست بلکه تناسب است. استاد مطهری در این باره می‌گوید: «اسلام معتقد است تفاوت زن و مرد تناسب است نه «نقص و کمال» قانون خلقت خواسته با این تفاوت‌ها تناسب بیشتری میان زن و مرد که قطعاً برای زندگی مشترک ساخته شده‌اند و مجرد زیستن انحراف از قانون خلقت بوده است به وجود آورد» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۰۲-۲۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۷۳) «این‌گونه تفاوت‌هایی که به جسم مربوط‌اند هرگز سبب برتری یا فروتری انسان به شمار نمی‌آیند».

۷. ملاک برقراری عدالت و تساوی در حقوق

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد کنوانسیون تساوی حقوق زن و مرد را ملاک برقراری عدالت در نظر گرفته است؛ اما آیا به‌راستی ملاک برقراری عدالت، تساوی در حقوق است؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت اتفاقاً نه تنها تساوی حقوق ملاک برقراری عدالت نیست بلکه گاهی اوقات عدم تساوی و تفاوت عین عدالت است، استاد مطهری با اذعان بر این حقیقت می‌گوید: «ادعای ما این است که عدم تشابه حقوق زن و مرد در حدودی که طبیعت، زن و مرد را در وضع نامشابهی قرار داده است هم

با عدالت و حقوق فطری بهتر تطبیق می‌کند و هم سعادت خانوادگی را بهتر تأمین می‌نماید و هم اجتماع را بهتر جلو می‌برد. لازمه عدالت و حقوق فطری انسانی زن و مرد عدم تشابه آن‌ها در پاره‌ای از حقوق است» (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۵۵).

برابری و تساوی ملاک عدالت نیست بلکه گاهی نابرابری در شرایط متفاوت عین عدالت است. «فرق بین تساوی قانون و تساوی در برابر قانون، مبتنی بر فرق بین عدالت و تساوی است، زیرا عدالت گاهی مقتضی تساوی قانون است و زمانی سبب تفاوت، البته [عدالت] همواره مقتضی تساوی در برابر قانون هست و آنچه مهم است، اجرای عدالت است که از مهم‌ترین مبانی حقوقی است، زیرا حق همگان بر اساس عدل توزیع می‌شود نه بر مبنای تساوی. پس همه افراد بشر در برابر حق مساوی‌اند اگرچه حقوق آنان طبق اقتضای عدل متفاوت هست» (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۶).

بنابراین «در وضع قوانین عادلانه و تعیین نقش و مسئولیت‌های اجتماعی به‌جای تعمیم یکسان آن‌ها بر همه انسان‌ها، باید محمل و موضوع حقوق و تکالیف از یکسو، شرایط، ویژگی‌ها و امتیازات انسان‌ها از سوی دیگر مورد مذاقه و تأمل قرار گیرد.

در مباحث حقوق و تکالیف زن و مرد نیز باید به این نکته دقیقاً توجه کرد که اگر موضوع حق یا تکلیف، امری است که زن و مرد در آن مشترک‌اند، مانند آزادی عقیده، آن حق یا تکلیف به‌طور مساوی به زن و مرد تعلق می‌گیرد؛ اما اگر موضوع حق یا تکلیف، چیزی است که زن و مرد در آن مشترک نیستند؛ مانند استراحت و مرخصی برای دوران بارداری، ناگزیر آن حق و تکلیف به جنسی تعلق می‌گیرد که موضوع مربوطه را حائز باشد. براین اساس کنوانسیون رفع تبعیض برای تحصیل عدالت و سعادت جامعه زنان، بهتر است به‌جای برابر دانستن زنان و مردان در حقوق تکالیف، به شناخت دقیق محامل و موضوعات حقوق و تکالیف از یکسو و شناسایی اشتراکات و تمایزات زنان و مردان از سوی دیگر همت گمارد و سپس بر

اساس آن به تعریف نو از مسئولیت‌های زنان و مردان متناسب با محامل و ویژگی‌ها در جامعه کنونی بپردازد.» (هاجری، ۱۳۸۲: ۲۷).

۸ نتیجه‌گیری

۱. نگاه کنوانسیون در مورد مبانی همچون آزادی، تساوی حقوق بشر و... متفاوت از نگاه اسلام به این واژگان است و این تفاوت نگاه، ناشی از تفاوت در جهان‌بینی این دو مکتب حقوقی هست

۲. مغایرت‌های مبنایی بین کنوانسیون و اسلام و برداشت‌ها و تفاسیر گوناگون آن‌ها از واژگان حقوق؛ تفاوت‌ها و تعارضات شدید در تدوین مواد حقوقی کنوانسیون با احکام حقوقی زن در اسلام را به دنبال داشته است.

۳. بررسی محققان نشان داده که وضع قوانین با شعار تساوی مطلق حقوق زن و مرد بر پایه‌ی مبانی تفکر فمینیستی، پیامدهایی داشته است که همه حاکی از ناکامی این کنوانسیون و قوانین غیر الهی است.

۴. بررسی تطبیقی مبانی کنوانسیون و مبانی حقوق زن در اسلام و در نظر گرفتن فلسفه‌ی احکام، نشان می‌دهد که اگرچه در وضع قوانین و احکام در پاره‌ای موارد بین زن و مرد تفاوت وجود دارد اما این تفاوت تبعیض نیست بلکه عین عدالت است و تنها مکتب الهی اسلام است که توانسته حقوق و جایگاه ارزشی زن را به‌عنوان یک انسان مستقل در جامعه نشان دهد.

۵. نوع توصیفی و تحلیلی این تحقیق جنبه‌ی کاربردی دارد و از نتایج این تحقیق می‌توان در تصمیم‌گیری‌های کلان در سطح بین‌الملل و در سطح جهان اسلام و سیاست‌گذاری‌های دول اسلامی و همچنین برنامه‌ریزی در امور اجتماعی، مذهبی حتی سیاسی و اقتصادی بهره گرفت.

منابع:

×قرآن

۱. آشوری، داریوش (۱۳۷۰) *دانش‌نامه سیاسی*، تهران: انتشارات مروارید.
۲. آندرئی، میشل، سارا، مارینا (۱۹۸۶ ق)، *پیام یونسکو*، تهران، انتشارات اسلام.
۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۲)، *علل الشرایع*، مصحح و محقق علی‌اکبر غفاری، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه.
۴. ابوت، پا ملأ و والاس، کالر (۱۳۸۰)، *جامعه‌شناسی زنان*، ترجمه‌ی منیژه نجم عراقی، تهران، نشر نی.
۵. احمدی، بابک (۱۳۷۶) *مدرنیته و اندیشه‌های انتقادی*، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، چاپ سوم.
۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد (بی‌تا) *المحاسن*، محقق و مصحح: جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الاسلامی.
۷. جبل عاملی، زین‌الدین بن علی (۱۳۶۰)، *منیه المرید*، محقق و مصحح رضا مختاری، قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵) *فلسفه دین فلسفه حقوق بشر*، قم: نشر اسراء.
۹. (۱۳۷۷) *زن در آینه جمال و جلال*، قم: انتشارات اسراء.
۱۰. خاتمی بروجردی، محمد (بی‌تا) *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، تهران: صدر.
۱۱. خسروشاهی، قدرت الله، دانش‌پژوه، مصطفی (۱۳۸۰)، *فلسفه حقوق*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *ترجمه مصباح الشریعه*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۱۳. رئیسی، مهدی (۱۳۸۲) *کنوانسیون زنان بررسی فقهی و حقوقی الحاق یا عدم الحاق جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض*، قم: نسیم قدس.
۱۴. زیدان، عبدالکریم (۱۴۱۷ ق)، *لمفصل احکام المراه والبيت المسلم فی الشریعه الاسلامیه*، بیروت: مؤسسه الرساله و طی المصیطبه.
۱۵. سبجانی، محمدتقی (۱۳۸۲) *درآمدی بر نظام شخصیت زن در اسلام: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه اسلام و غرب*، قم: نصابیح.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۹) *آزادی از دیدگاه علامه طباطبایی*، قم: اسلام.
۱۷. یزدانی، عباس، بهروز جندقی (۱۳۸۲)، *فمینیسم و دانش‌های فمینیستی*، ترجمه و نقد تعدادی از مقالات دایره‌المعارف فلسفی روتلیج، قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان.
۱۸. علاسوند، فریبا (۱۳۸۲)، *نقد کنوانسیون رفع کلیه اشکال تبعیض علیه زنان*، قم: مرکز مطالعات پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (بی‌تا)، *اصول کافی*، قم: دار الحدیث.
۲۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفا.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷) *مقدمه‌ای بر جهان بینی (جامعه و تاریخ)*، قم: انتشارات صدرا.
۲۲. مهرپور، حسین (۱۳۷۷) *نظام بین‌المللی حقوق بشر*، تهران: انتشارات اطلاعات.
۲۳. ناصر زاده، هوشنگ (۱۳۷۲) *اعلامیه‌های حقوق بشر*، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی (ماجد).
۲۴. نوری طبرسی، حسین (۱۴۰۸ ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث.

۲۵. هاجری، عبدالرسول (۱۳۸۲) *فمینیسم جهانی و چالش‌های پیش رو*، قم: بوستان کتاب قم.
۲۶. (۱۳۸۲)، *بررسی سند بین‌المللی حقوق جهانی زنان*، تهران: شورای فرهنگی اجتماعی زنان
۲۷. هلنسکی، گرهارد، لنسکی (۱۳۷۴)، *سیر جوامع بشری*، ترجمه ناصر موفقیان، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

عوامل و آثار روان‌شناختی بخشش از دیدگاه قرآن و روانشناسی

حدیجه احمدی بیغش^۱ - سیده طاهره میرخانی^۲

چکیده

بخشش و عفو یکی از فضیلت‌های اخلاقی انسان است که در ابعاد گوناگونی مورد توجه قرآن و روان‌شناسی واقع شده است. هدف از این تحقیق، بررسی شباهت‌ها و تفاوت‌های بخشش از این دو دیدگاه است. بررسی توصیفی-تحلیلی این مسئله، نشان می‌دهد کلمه «عفو» به معنای نگرفتن انتقام در برابر خطای دیگران توسط شخص قادری است که حق انتقام گرفتن را داراست. به رغم آنکه نزدیک‌ترین معنا را با کلمه «بخشش» نیز، برقرار می‌کند. بخشش در روان‌شناسی به عوامل متعددی همچون «عوامل موقعیتی»، «عوامل ارتباطی»، و «عوامل شخصیتی» بستگی دارد. اما در قرآن با جهت‌گیری اخروی بیشترین انگیزه انجام بخشش را در معتقدان به خود ایجاد می‌کند و آن را فقط از نوع بخشش اصیل می‌داند، علاوه بر آثار فردی بخشش، بر آثار اجتماعی و انسانی نیز تأکید دارد. هر دو دیدگاه بر تأثیر عفو در ایجاد صلح،

۱. دکترای تفسیر تطبیقی، مدرس حوزه و دانشگاه، تهران (نویسنده مسئول)، kh.ahmadi3103@yahoo.com.

۲. دانش‌آموخته تفسیر و علوم قرآن، تهران، حوزه علمیه حضرت فاطمه (س)، Fatima.ghaemi.fg. 28@gmail.com.

افزایش بهزیستی جسمی و روانی، ابزاری در درمان اختلالات روانی
تأکید دارند.

کلیدواژه‌ها: بخشش؛ عفو؛ قرآن؛ روان‌شناسی، فردی؛ اجتماعی

۱. مقدمه

بخشش و کلمه معادل قرآنی آن «عفو»، یکی از فضیلت‌های اخلاقی انسان است که در ابعاد گوناگونی مورد توجه قرآن و روان‌شناسی واقع شده است. هدف در این نوشتار، روش عفو و بخشش با تأکید بر دیدگاه قرآن و روان‌شناسی در بهبود روابط میان فردی و چگونگی بهره‌گیری افراد از این روش برای حل مسائل، مشکلات و نابسامانی درونی، به‌ویژه رنجش از سایرین بررسی شده است. بخشودن و بخشش یک فضیلت اخلاقی است که در برابر خطای دیگران انجام می‌شود و قابل آموزش دادن است. بخشش شاهراه سلامت روانی است. بخشش یک ویژگی سودمند در روابط انسانی است که به‌طور گسترده به‌عنوان یک موضوع پژوهشی به‌وسیله متخصصان علوم انسانی مورد بررسی قرار گرفته است. در دو دهه اخیر، روان‌شناسان علاقه‌مند بوده‌اند تا این موضوع را مورد آزمون قرار داده و از آن به‌عنوان یک عامل مهم و مؤثر در روابط بهره‌جویند. این اهمیت و شیوه‌ها و مصادیق آن در زندگی شخصی و اجتماعی با تأکید بر بخشش خطاهای دیگران به‌عنوان جامع‌ترین (مائده آیه ۳) و معتدل‌ترین (بقره ۱۴۳) در روش زندگی مورد تأکید آیات قرآن می‌باشد، و اصول اساسی تمامی ادیان الهی در این زمینه را تأیید می‌نماید.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه بخشش آثار متعددی به نگارش درآمده است از جمله:

۱- الگوی عفو و بخشش در قرآن، هاییل جوانی (۱۳۹۶)، محل انتشار

کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی فرهنگی و پژوهش دینی.

- ۲- نقش بخشش در سلامت روح انسان از منظر قرآن و احادیث، الهام عباسی (۱۳۹۳)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم و قرآن
- ۳- عفو بخشش از منظر روانشناسی و الهیات، مجید دانشگر (۱۳۹۰)، مجله قرآن پژوه

اما اینکه به‌راستی بخشش چیست و به چه عواملی بستگی دارد و چه آثار و نتایجی بین دو دیدگاه علم روان‌شناسی و قرآن کریم؛ از نظر تفاوت‌ها و شباهت‌های آن در این موضوع وجود دارد و اساساً علت بخشیدن و عفو کردن چیست؟ از جمله سؤالاتی است که این مقاله به آن پاسخ می‌دهد. روش تحقیق این مقاله که به بررسی بخشش از دیدگاه روان‌شناسی و مقایسه آن با آیات قرآن کریم می‌پردازد به نحو کتابخانه‌ای و مقایسه‌ای به صورت ترکیبی می‌باشد. با این توضیح که برای به دست آوردن مفهوم معادل بخشش، در قرآن کریم، باید کلماتی مانند «غفور، حلیم، رحمت، فضیلت، صفح، و عفو» تحلیل و بررسی معنایی شود و با توجه به نتیجه به‌دست آمده، نزدیک‌ترین واژه قرآن با مفهوم بخشش در روان‌شناسی، انتخاب و مقایسه می‌گردد. از این‌رو، بنای تحقیق را با فرض این بررسی قرار داده که در بین کلمات مذکور، واژه «عفو» نزدیک‌ترین مفهوم را با واژه «بخشودن» در روان‌شناسی دارد و البته باید خاطر نشان سازیم که قرآن مجید در دو جهت در مسئله عفو سخن دارد: یکی، در جهت عفو الهی نسبت به خطاکاران و توبه‌کاران؛ و جهت دیگر، عفو مردم نسبت به یکدیگر که محور اصلی بحث در این مقاله جهت دوم است و از جهت اول به‌عنوان استمداد برای به دست آوردن بعضی از نتایج استفاده شده است.

۳. مفهوم بخشش

معنای بخشش و ویژگی‌های آن در قرآن کریم با واژه «عفو» به همین معنا بکار رفته است؛ چراکه واژه عفو در اصل به معنای «صرف نظر کردن و رها کردن» است. از این‌رو، برای بیان صرف نظر کردن از عقوبت گناه، «عفا عنه» به کار می‌رود (قرشی،

۱۳۷۱، ج ۵: ۲۰). راغب اصفهانی، «عفو» از «ذنب» را به «قصد ازاله گناه» گفته است. به نظر او تقریر «عفا الله عنک» (توبه، ۴۳) این است «قصد الله ازاله الذنب عنک» یعنی «خداوند قصد کرد گناه را از تو بیرون سازد». به هر حال معنای معمول آن همان «گذشت و بخشودن و نادیده گرفتن» است. مثل «عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ» (مائده، ۹۵) یعنی خداوند از آنچه گذشت عفو کرد و کسی که بار دیگر به مخالفت بازگردد پس خداوند از او انتقام می‌گیرد.

۳-۱. ویژگی‌های عفو

در قرآن کریم و روان‌شناسی ویژگی‌های عفو به قرار ذیل مطرح است:

۱) عفو، پرتوی از تقوا (به علت فروبردن خشم): «بشتابید به‌سوی آمرزش خداوند و به‌سوی بهشتی که پهنای آن به‌قدر وسعت زمین و آسمان‌ها است که برای متقیان آماده شده است. آنان اموال خود را در حالت وسعت و راحتی و در موقع زیان و سختی انفاق می‌کنند و خطای مردم را عفو می‌نمایند و خداوند نیکوکاران را دوست دارد» (آل عمران، ۱۳۳-۱۳۴).

پاداش ذکرشده در آیه مذکور برای افرادی شمرده‌شده که از ویژگی تقوا برخوردار هستند به نظر می‌آید همین صفت هست که فرد متقی را به عفو و بخشش دیگران وامی‌دارد. آنجا که پای حقوق شخصی (ونه اجتماعی) در میان باشد خداوند می‌فرماید: «و اینکه عفو کنید به تقوا نزدیک‌تر است»^۱. عفو مکمل قانون است، به‌این‌علت که در قصاص و عفو، بخشش به‌عنوان نوعی تخفیف گذشت بعد از طلاق، مورد توجه قرآن بوده است، درباره عفو از قصاص می‌فرماید: سزای هر ستمی، ستمی است مانند آن، و هر کس ببخشد و اصلاح کند پاداش او با خداوند است که خداوند ستمکاران را دوست ندارد.

۱. «وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (بقره، ۲۳۷).

۲) همچنان خداوند تبارک تعالی می‌فرماید: ای اهل ایمان بر شما حکم قصاص درباره کشته‌شدگان به این شرح فرض و لازم گردیده است که آزاد را به جای آزاد و بنده را به جای بنده و زن را در برابر زن، می‌توانید قصاص کنید. و چون صاحب خون از قاتل که برادر دینی اوست بخواهد درگذرد و قصاص نکنند پس قاتل دیه مقتول را بدهد و صاحب خون بر او سخت نگیرد و بیش از حق خود مطالبه نکند و قاتل با رضایت دیه را بپردازد در این حکم، تخفیف و رحمتی از طرف پروردگار به عمل آمده است. پس از این دستور، هر که از آن سرکشی کند و به قاتل ظلم و تعدی روا دارد مشمول عذاب دردناک خواهد گشت (بقره، ۱۷۸).

۳) درباره گذشت بعد از طلاق می‌فرماید: «اگر پیش از آنکه به زنان دست بزنی طلاقشان دادی و مهري براي آن‌ها معین نموده‌اید پس باید نصف آنچه معین کرده‌اید بدهید مگر آنکه آن‌ها خود گذشت کنند یا کسی که امر نکاح به دست اوست (ولي) گذشت کند، و گذشت کردن به تقوي و پرهيزکاري نزدیک‌تر است، بزرگواري و نیکوکاری بین خود را فراموش نکنید که خدا به آنچه می‌کنید، بینا است» (نساء، ۲۳۷).

۴) «عفو» جوهر «انفاق» است. آنجا که خداوند می‌فرماید «از تو می‌پرسند چه چیزی را انفاق کنند بگو عفو را». گرچه، بعضی از مفسرین «عفو» را در این آیه شریفه، به گذشت و بخشش معنا کرده‌اند (رک: بابایی، ۱۳۸۲: ۱۹؛ ایمانی‌فر، ۱۳۹۱: ۱۶۸).

۴. علت بخشش از نظر روان‌شناسی و قرآن کریم

پرداختن به بررسی علت «بخشش»، امری راهبردی برای پی‌بردن به اهداف و ریشه‌یابی این فضیلت اخلاقی در انسان است که در پرتو آن، ایجاد و افزایش این صفت کمالی در انسان تسهیل شود و انگیزه عمل در ضمیر انسان را قوی یا قوی‌تر نماید. برخی از این علل، «علت غایی» که به خاطر آن‌ها، اساساً عمل شکل می‌گیرد و برخی، «علت انجام عمل» است؛ یعنی این عمل بخشش مثلاً از کدام صفت ریشه

می‌گیرد که با توجه به آن، انجام عملِ بخشش، آسان و در دسترس قرار گیرد. شایان‌ذکر است که در این بررسی علل غایی و علل ریشه‌ای هر دو با هم مدنظر قرار گرفته است. اما در خصوص علت بخشش از دیدگاه علم و روان‌شناسی طبق تحقیقات این علل از جهت روش‌شناسی، دیده می‌شود که روان‌شناسی مورد علت بخشش به بررسی رابطه می‌پردازد نه به بررسی علت. مبحث رابطه در علم آمار به همراهی دو یا چند متغیر دلالت دارد. در مبحث همبستگی، نمی‌توان یکی را علت دیگری پنداشت، به‌خصوص که در علوم انسانی با روش‌شناسی تحقیق موجود نمی‌توان از قانون علت تک متغیری صحبت کرد.

درواقع هدف علم در علوم روان‌شناسی عبارت است از مطالعه تأثیر مشترک واکنش متقابل وهم زمان عوامل. مفهوم علیت عبارت است از قابلیت پیش‌بینی و احتمال آماری اتفاق یک پدیده در پاسخ به یک پیش‌آمد معین. اساس این نقطه نظر جدید در علم، مفاهیم چندگانه و پیوستگی است و هردوی آنها برای آزمایش در علوم انسانی ضروری است (دلاور، ۱۳۸۸: ۲۰۰). یعنی نمی‌توان علت بخشش را رنجوری پایین دانست. بلکه این تحقیق به معنای همراهی این دو متغیر است. درواقع در تحقیقات هم‌بستگی، بیان می‌دارد که چند متغیر مانند، برون‌گرایی یا جنسیت یا سن، چند درصد از واریانس بخشش را می‌تواند پیش‌بینی کند.

مثلاً افراد توافق و به لحاظ هیجانی با ثبات‌تر (یعنی روان رنجور خوبی پایین) خشم و تنفر مداوم کمتری را تجربه می‌کنند، تمایل بیشتری به بخشش دارند، زیرا دریافته‌اند که بخشش مکانیسم مناسبی برای حفظ روابط است (Neto, 2007: 2313). همچنین تمایل به بخشش همراه با افزایش سن، از نوجوانی به پیری، افزایش می‌یابد؛ به این معنا عموماً افراد پیر بیشتر تمایل به بخشش دارند و کمتر انتقام‌جو هستند. زنان مسن نیز در مقایسه با مردان مسن تمایل بیشتری به بخشیدن دارند (Mullet, 2003: 19). همچنین ارتباط مثبتی بین دین‌داری و دو عامل بخشش، یعنی کینه

مداوم تمایل فراگیر به بخشیدن بیان می‌شود یعنی هر چه فرد مذهبی‌تر باشد، میل بیشتری به بخشیدن دارد.

در یک جمع‌بندی شاید بتوان گفت «بخشیدن» بستگی به عوامل متعددی دارد. همچون:

الف) عوامل موقعیتی:

(قصد خطاکار از خطا، تکرار جرم، شدت عواقب، عذرخواهی کردن خطاکار، جبران خسارت).

ب) عوامل ارتباطی:

(هویت فرد خاطی و نزدیکی او با قربانی، وضعیت سلسله مراتبی‌اش، نگرشش پس از ارتکاب جرم، فشارهای محیطی) و عوامل شخصیتی دارد (Myerberg, 2011:24).

قرآن کریم، هم به «علت بخشش» پرداخته و معتقد است که علت بخشش صفت «فضل» است. چنانچه، برخی از مفسران ذیل تفسیر آیات ۱۵۲ آل عمران و ۲۳۷ بقره چنین توضیح داده‌اند (رک:کاشانی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۳۵؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۳۹؛ مصطفوی، ۱۳۸۰، ج ۵: ۸؛ طباطبایی، ج ۴: ۶۷). البته با بیان این نکته که بخشش در آیه ۱۵۲ آل عمران چنین آمده است: خداوند وعده خود را با شما به جا آورد؛ آنگاه که به اذن او، آن‌ها را کشتیدید و زمانی که سست شدید، در کار جنگ اختلاف کردید و عصیان ورزیدید. باینکه خداوند آنچه دوست داشتید به شما نشان داده بود، بعضی از شما دنیا طلب بودید و بعضی دیگر آخرت گرا. آنگاه شما را از قتلشان بازداشت و از شما گذشت فرمود و خداوند بر مؤمنان فضل و کرم دارد».

گرچه، این آیه درباره عفو و بخشش الهی است. اما می‌توان از آن نتیجه گرفته که چون عفو کننده «صاحب فضل» است؛ از این رو می‌بخشد یعنی عفو زیرمجموعه فضل

است^۱، هرآینه خدا از شما درگذشت و خداوند صاحب فضلی بر ایمان آورندگان است. «فضل» به معنای (هر عطیه‌ای را که بر هر معطی لازم نیست) می‌بخشد؛ یعنی احسان در رحمت و عطایی که خدا بر بندگان می‌کند بر خدا لازم نیست، بلکه از روی لطف و کرم اوست. از این رو، در «فضل»، نوعی «زیادت» نهفته است و گرنه بندگان حقی در نزد خدا ندارند. از علل دیگر می‌توان به صفاتی اشاره نمود که با «عفو» مرتبط هستند و این نشان می‌دهد که قرآن کریم به ارتباط صفات نیز توجه دارد. مثلاً در مورد «حلیم بودن» آمده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از چیزهایی که چون برای شما آشکار شوند، اندوهگیتان می‌کنند، پرهیزید. و اگر سؤال از آن‌ها را واگذارید تا به هنگام نزول قرآن، برایتان آشکار خواهد شد. خدا از آن‌ها عفو کرده است که آمرزنده و بردبار است (مائده، ۱۰۱). پس از آن‌که از بخشش الهی سخن به میان می‌آورد در پایان دو صفت «عفو و حلیم» را کنار هم بیان می‌فرماید. تقارن صفت «حلم و بردباری» با «عفو و غفران» می‌تواند یکی از علل بخشش باشد. در مورد «نرم‌خویی» قرآن کریم می‌فرماید: «پس (ای رسول) حتماً به خاطر رحمتی از جانب خداست که تو با خلق مهربان و خوشخوی هستی، پس از ایشان درگذر (آل عمران، ۱۵۹). در این آیه شریفه، چه بسا که رحمت خدا و نرم‌خویی حضرت رسول اکرم (ص) منشأ، «عفو و گذشت» ایشان شده باشد. البته باید متذکر شد که نوع ارتباط بیشتر این صفات قرآنی با عفو، بیشتر از نوع سلسله مراتبی است، نه از نوع همراهی و با هم بودن که در روان‌شناسی مطرح است.

۵. آثار مثبت بخشش

این آثار را می‌توان به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم کرد.

۱. «وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَي الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۵۲).

۵-۱. آثار مثبت فردی:

در زمینه آثار مثبت فردی که بخشش در علم روان‌شناسی، طبق تحقیقات آماری به دست داده است، می‌توان موارد ذیل را نام برد:

- کاهش افسردگی و افکار خودکشی (Ahadi & Ariapooran, 2009: 3598)
- کاهش اضطراب و استرس (Thompson, 2005: 316)
- کاهش کینه‌ورزی رنجش از فرد خاطی (همان)
- بالا رفتن روحیه عذرخواهی (Tabak,2012:503)
- بالا رفتن روحیه مهربانی و ترحم آگاهانه (Skoda, 2011:12)
- افزایش رضایت از زندگی و پذیرش گذشته خود (Swanson, 2011: 71)
- افزایش شادکامی (Rijavec,2010:18۹)
- بخشش می‌تواند به عنوان ابزاری در درمان اختلالات روانی به کار گرفته شود (Baharudin, 2011:74)

۵-۲. آثار مثبت اجتماعی:

در زمینه آثار مثبت اجتماعی موارد ذیل را می‌توان نام برد:

- بهزیستی روان سالم (Berry & Worthington, 2001:447)
- صلح و آشتی و عدالت ورزی (Doorn, 2011:13)

هرآینه این آثار و نتایج قابل توجه، مجموعاً باعث سلامت روانی و جسمانی، آرامش و آسایش، برکت و فزونی روزی، تبدیل کینه‌ها و دشمن‌ها به محبت و روزی، امنیت، جذب افراد به دین و مؤثر در تربیت خانواده و کودکان می‌شود.

۱-۲-۵. کارکرد اجتماعی «عفو» در قرآن کریم

تعبیر قرآنی، کاربست‌های گوناگون اجتماعی را مورد تاکید قرار داده است. در این مجال، صرفاً به انعکاس برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) رفع سختی و خیانت از دیگران است: جلوگیری از تخلف دیگران و یا کاهش انجام اعمال خلاف تقوا درباره موضوع «عفو» نیز، می‌فرماید «خدا دانا بود که شما خود را به خیانت می‌دهید شما را بخشید» (بقره، ۱۸۷).^۱

ب) عفو زمینه‌ساز آموزش و محبت الهی است: «توانگران و آنان که گشایشی در کار آن‌هاست، نباید سوگند بخورند که به خویشاوندان و مسکینان و مهاجران در راه خدا چیزی ندهند. باید ببخشند و ببخشایند. آیا نمی‌خواهید که خدا شما را بیامرزد؟ و خداست آمرزنده مهربان» (نور، ۲۲).

ج) عفو باعث صلح و اصلاح می‌شود: یعنی تا عفو نکنی شرایط برای اصلاح آماده نمی‌شود «سزای هر ستمی، ستمی است مانند آن، و هر کس ببخشد و اصلاح کند، پاداش او با خداوند است، که خداوند ستمکاران را دوست ندارد» (شوری، ۴۰).

د) عفو موجب کاهش بی‌تقوایی در جامعه است: اگر پیش از آنکه به زنان تماس داشته باشید، طلاقشان دادید و مهری برای آن‌ها معین نموده‌اید؛ پس باید نصف آنچه معین کرده‌اید، بدهید مگر آنکه آن‌ها خود گذشت کنند یا کسی که امر نکاح به دست اوست (ولی) گذشت کند، و گذشت کردن به تقوی و پرهیزکاری نزدیک‌تر است» (بقره، ۲۳۷).

۱. عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ» (بقره، ۲۸۷).

ر) افزایش روحیه سپاس‌گزاری در فرد عفو‌شده: آنگاه از شما درگذشتیم شاید سپاسگزار باشید (بقره، ۵۲).^۱

و) عفو مایه جلب رحمت خداوند: ای کسانی که ایمان آورده‌اید، برخی از زنان و فرزندان شما، دشمنان شما، پس از آن‌ها دوری کنید و اگر (از جرم‌هایی که کرده‌اند) درگذرید و چشم‌پوشی کنید و (عذر ایشان را) بپذیرید، پس خدا آمرزنده و مهربان است (تغابن، ۱۴).^۲

ه) عفو موجب کاهش خشم: آنان اموال خود را در حالت وسعت و راحتی و در موقع زیان و سختی انفاق می‌کنند و خطای مردم را عفو می‌نمایند و خداوند نیکوکاران را دوست دارد.^۳ در آیه‌ای دیگر نیز می‌فرماید «باز کردن راه انتقام کامل و شدت عفو کننده در صورت تکرار کار خطا توسط خطاکار» (مائده، ۹۵).^۴

خداوند از آنچه گذشته، عفو کرده است و کسی که بازگردد، خداوند از او انتقام می‌گیرد و خداوند قادر است: سزای هر ستمی، ستمی است مانند آن، و هر کس ببخشد و اصلاح کند پاداش او با خداوند است (شوری، ۴۰).^۵

این موارد از آن جهت است که «عفو دیگران» باعث می‌شود، در حقیقت، فرد بخشنده تحت شمول غفران و عفو خداوند واقع شود. با این توضیح که مغفرت که عبارت است از «پوشاندن»، به حسب اعتبار متفرع و نتیجه عفو است. چون هر چیزی اول گرفته شود سپس پنهان می‌گردد؛ خدای متعال هم اول گناه بنده‌اش را می‌گیرد و سپس می‌پوشاند و گناه گناهکار را نه در نزد خودش و نه در نزد دیگران، آشکار

۱. ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (بقره، ۵۲).

۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِنْ تَعَفَّوْا وَ تَصَفَّحُوا وَ تَعَفَّرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (تغابن، ۱۴).

۳. لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَ الضَّرَّاءِ وَ الْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَ الْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَ اللَّهُ يُجِبُ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران، ۱۳۴).

۴. عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفَ وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ (مائده، ۹۵).

۵. وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُجِبُ الظَّالِمِينَ (شوری، ۴۰).

نمی کند چنان که فرمود: «آنان را شاید خداوند عفو کند و خداوند بخشاینده و آمرزگار است (نساء، ۹۹)^۱

اینکه اول «عفو» را ذکر می کند، سپس مغفرت را به خاطر آن است که هر دوی آن‌ها، مصداق یک چیز هستند و نتیجه یکسان نیز دارند بلکه اطلاق آن دو بر غیر خداوند متعال به همان معنا نیز صحیح است. عفو و مغفرت علاوه بر آثار تشریحی و اخروی، شامل آثار «تکوینی» و دنیوی نیز می شوند. مصداق «عفو» مغفرت وقتی در امور تکوینی به خدای متعال نسبت داده می شود، معنایش برطرف کردن، مانع به وسیله ایراد سبب است و در امور «تشریحی» به معنای ازاله سببی است که نمی گذارد ارفاق و رحم مولا در مورد سعادت و شقاوت شامل حال بنده او شود عفو مغفرت آن مانع را برمی دارد، و در نتیجه بنده دارای سعادت می شود (رک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۷۸).

۶. شباهت‌ها و تفاوت‌های آثار «عفو» در روان‌شناسی و قرآن کریم

باید دانست که در دو دیدگاه علم روان‌شناسی و قرآن کریم و مقایسه آن با یکدیگر دارای شباهت‌ها و تفاوت‌هایی نیز بیان شده است.

۶-۱. وجه تشابه آثار «عفو» در روان‌شناسی و قرآن کریم

شباهت اول: هر دو دیدگاه یکی از نتایج و آثار مثبت عفو را اصلاح و صلح می دانند.

شباهت دوم: هر دو دیدگاه بخشش را در بهداشت روانی مؤثر می دانند. هرچند که تعابیر قرآنی مستقیماً از اصطلاح بهداشت روانی سخنی نمی گویند اما بخشش را موجب کاهش خشم (آل عمران، ۱۳۴)، که مقدمه عفو است و همچنین افزایش صلح (شوری، ۴۰)، افزایش تشکر فرد خطاکار (بقره، ۵۲)، کاهش سختی (بقره، ۱۸۷) و

۱. أُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (نساء، ۹۹).

مصیبت (شوری، ۳۰) معرفی می‌کند که همان افزایش بهزیستی روانی و حرکت به سمت انسان کامل (یونس، ۶۲) و در اوج سلامت روانی و خودشکوفایی است.

شباهت سوم: روان‌شناسی معتقد است که بخشش می‌تواند به‌عنوان ابزار در خدمت درمان اختلالات روانی قرار گیرد. هرچند که قرآن کریم بحث درمان اختلالات روانی را به شیوه روان‌شناسی مطرح نکرده؛ اما از آنجا که معتقد است بخشش در بهزیستی روانی تأثیر دارد، می‌توان استنباط کرد قرآن باینکه انسان بتواند با کمک بخشش به درمان اختلالات روانی بپردازد نیز مخالفتی ندارد. از این رو قرآن نیز موافق استفاده بخشش به‌عنوان ابزار در کمک به انسان در درمان اختلالات روانی است. رابطه با موضوع عفو کمتر است... «وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ...» (بقره، ۲۳۷)

نتایج عفو از دیدگاه قرآن کریم	نتایج عفو از دیدگاه روان‌شناسی
۱. افزایش احتمال صلح، افزایش سپاسگزاری ۲. رفع خیانت از دیگران، جلوگیری از تخلف دیگران، رفع مصیبت، افزایش تقوا ۳. عفو الهی، غفران و رحمت الهی، رفع مصیبت، قرار گرفتن در زمره محسنین	۱. سلامت روان‌شناختی، کاهش آسیب‌های روانی، افزایش رضایت از زندگی، افزایش شادکامی، کاهش پرخاشگری. ۲. افزایش احتمال صلح . ۳. درمان اختلالات روانی.

۲-۶. وجه تمایز آثار «عفو» در روان‌شناسی و قرآن کریم

تفاوت اول آن؛ تأکید بر تأثیرات اخروی بخشش: قرآن کریم در مطرح کردن سازه بخشش، بیشترین تأکید خود را بر نتایج اخروی آن داشته است؛ در صورتی روان‌شناسی با توجه به روش‌شناسی تحقیقی آن، که تنها بر پایه علوم تجربی تکیه کرده است، نمی‌تواند در این وادی وارد شود و طبیعتاً نمی‌تواند بحث انگیزش اخروی را در انسان ایجاد و تحریک کند.

تفاوت دوم؛ توجه قرآن کریم بر نتایج اجتماعی و انسانی بخشش: روان‌شناسی در بحث نتایج اجتماعی و انسانی بخشش، بیشتر بر تأثیرات مثبت بخشش بر فرد بخشنده توجه داشته و توجه کمتری به جنبه‌های اجتماعی و انسانی بخشش داشته است. اما قرآن کریم با بیان مزایای انسانی و اجتماعی بخشش مانند رفع خیانت از دیگران، رفع سختی از دیگران و جلوگیری از تخلف دیگران، ایجاد راه چاره برای افراد بیچاره، رفع مصیبت، بی‌تقوایی کمتر، به بعد اجتماعی و انسانی بخشش توجه بیشتری نموده است؛ چیزی که در روان‌شناسی با وجود تأکید و ادعای بیشتر بر انسان‌گرایی از آن غفلت شده است و بیشترین تأکید را بر فواید بخشش در بهزیستی فرد بخشنده داشته است. قرآن کریم، علاوه بر توجه به نتایج درون فردی که مشمول فرد بخشنده می‌شود، بیشتر به جهت‌گیری اجتماعی، وقایع بیرون و تأثیرات بخشش بر فرد بخشیده شده توجه داشته است؛ مانند رفع خیانت از دیگران، رفع سختی از دیگران و جلوگیری از تخلف دیگران، قرار دادن راه چاره برای افراد بیچاره.

تفاوت سوم؛ باز شدن راه برای گرفتن انتقام در صورت ادامه کار خطاکار در دیدگاه قرآن کریم: هرچند که روان‌شناسی شرایطی را پیش‌بینی می‌کند که فرد بخشنده ممکن است قربانی بخشش خود شود و خطای خطاکار مجدداً تکرار شود (Katz, 1997: 265) اما در روان‌شناسی شرایط مشخصی وجود ندارد که بتواند توصیه به عدم بخشش کند؛ زیرا بخشش یک فضیلت اخلاقی است (Enright, 2011:)

28) که با بهزیستی روانی ارتباط دارد و تا وقتی اصل لذت رعایت شود، بخشش نیز توصیه می‌گردد. در مقابل در دیدگاه قرآن کریم، هرچند که توصیه به بخشش حداکثری شده است (شوری، ۳۰) در بعضی از موارد پس از عفو، اگر دوباره آن خطا را تکرار کنند، راه انتقام باز گذاشته شده است (مائده، ۹۵). در قرآن کریم با توجه به جنبه‌های تربیتی، اجتماعی و جلوگیری از بروز خطای بیشتر در جامعه و با توجه به قانون قصاص، شرایطی نیز برای انتقام و قصاص در نظر گرفته است؛ عفو برخلاف معروف، نهی شده است و نشانه جهل می‌باشد.^۱ کلمه "عرف" به معنای سنن و سیره‌های جمیل جاری در جامعه است که عقلای جامعه آن‌ها را می‌شناسند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۴۹). این آیه مردم را به کارهای نیک و آنچه را عقل و خرد، شایسته می‌شناسد و خداوند آن را نیک معرفی کرده، دستور داده است «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» (رک: بابایی، ۱۳۸۲، ج ۱۳: ۱۲).

تفاوت چهارم؛ در انواع بخشش: در روان‌شناسی، بخشش به انواع گوناگونی تقسیم می‌شود. والروند اسکینر (Walrond-Skinner, 1998: 19) در بررسی‌های خود انواع بخشش را عبارت می‌داند از: ۱. بخشش عجولانه و بی‌درنگ؛ ۲. بخشش با اکراه؛ ۳. بخشش مشروط؛ ۴. بخشش کاذب متقابل؛ ۵. بخشش مزورانه؛ ۶. بخشش بی‌وقفه؛ ۷. بخشش اصیل. و اما در قرآن کریم، تنها یک نوع بخشش وجود دارد که آن هم بخشش اصیلی است که فرد به علت فضل (آل عمران، ۱۵۲؛ بقره، ۲۳۷) می‌بخشد و به بقیه انواع بخشش نام‌های دیگری مثل ریا، شرک، نفاق و... می‌دهد. البته بخشش در قرآن را می‌توان به دو نوع «غیر مشروط» و «مشروط» (به شرطی که در آینده تکرار نشود) (مائده، ۵) تقسیم کرد که هر دو نوع فوق نیز، از نوع بخشش اصیل است. در واقع، می‌توان گفت انواع دیگر بخشش از دیدگاه روان‌شناسی شامل تعریف بخشش نمی‌شود. زیرا در بخشش دو شرط باید وجود داشته باشد: ۱. قادر و

۱. «خَذِرِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف، ۱۹۹).

صاحب‌اختیار باشد ۲. حق انتقام داشته باشد می‌بینیم که به جز بخشش اصیل بقیه موارد شامل تعریف بخشش واقعی و اصیل نمی‌شود.

۷. نتیجه‌گیری

۱. کلمه عفو، به معنای «نگرفتن انتقام در برابر خطای دیگران، درحالی‌که شخص قادر است و حق انتقام گرفتن را دارد»، نزدیک‌ترین معنا را با کلمه بخشش از دیدگاه روان‌شناسی دارد.

۲. از دیدگاه قرآن عفو در ایجاد صلح، افزایش بهداشت روانی و رضایت از زندگی تأثیر بسزایی دارد. قرآن کریم علاوه بر بیان روابط بخشش با متغیرهای دیگر، صفت فضل را علت بخشش می‌داند؛ اما در روان‌شناسی، به جای پرداختن به علت بخشش، به روابط بخشش با متغیرهای دیگر مثل برون‌گرایی، جنسیت و سن پرداخته شده است.

۳. روان‌شناسی بیشترین تأکید را بر تأثیرات بخشش در فرد بخشنده دارد؛ اما قرآن کریم در بررسی عفو، بیشترین تأکید را بر تأثیرات اخروی و نتایج اجتماعی بخشش مبدول داشته است.

۴. قرآن کریم برخلاف دیدگاه روان‌شناسان معاصر، معتقد است که عفو کردن مشروط به شرایطی است و عفو افراطی را نشانه جهالت می‌داند و راه را برای انتقام گرفتن و نبخشیدن با توجه به جنبه‌های اجتماعی، تربیتی و عدالتی، برای هر فردی در شرایط خاص باز گذاشته است.

۵. قرآن کریم با جهت‌گیری بعد اخروی، بیشترین انگیزه انجام بخشش را در معتقدان به خود، ایجاد می‌کند.

منابع:

× قرآن کریم

۱. امینی، فاطمه (۱۳۸۹)، «طراحی و آزمون الگویی از پیش‌بینی‌های بخشش و اثر آن بر بهزیستی روان‌شناختی در دانشجویان دانشگاه شهید چمران»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه شهید چمران اهواز
۲. ایروانی، جواد (۱۳۸۴)، «خاص‌تگاه مدارا و عفو از دیدگاه قرآن و حدیث»، مجله الهیات و حقوق، شماره ۱۷، صفحه ۱۵۱ - ۱۸۶
۳. ایمانی فر، حمیدرضا (۱۳۹۰)، «بررسی و مقایسه انسان کامل از دیدگاه قرآن و روان‌شناسان معاصر»، پیک نور، ویژه روان‌شناسی و علوم تربیتی، شماره ۱۷.
۴. ایمانی فر، فاطمه (۱۳۹۱)، «بخشش از دیدگاه روانشناسی و قرآن کریم»، شماره ۲۷، صفحه ۳۱-۴۸
۵. بابایی، احمدعلی (۱۳۸۲)، برگزیده تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب السلامیه
۶. حسینی جرجانی، سید امیر الفتوح (۱۴۰۴)، آیات الاحکام، تهران: نوید
۷. دلاور، علی (۱۳۸۸)، روش‌های تحقیق در روان‌شناسی و علوم تربیتی، بی‌جا: انتشارات دانشگاه پیام نور
۸. راغب اصفهانی، حسین محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: بی‌نا
۹. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران: نشر داد
۱۰. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، قم: دارالکتب السلامیه
۱۱. قمی، عباس (۱۳۶۸)، کلیات مفاتیح‌الجنان، تهران: انتشارات صبا
۱۲. طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: اسلام

۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه
۱۴. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی علمی
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۱)، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، تهران: مدرسه امام علی بن ابی طالب
۱۶. مصطفوی، حسن (۱۳۸۰)، *تفسیر روشن*، تهران: نشر کتا

واکاوی و نقد شیوه‌های رایج تدبری در قرآن کریم

(مورد پژوهی؛ شیوه معنا- واژه محور، موضوع محور، سوره محور، سوره-)

(واژه محور)

مهدی اسمعیلی صدرآبادی^۱- سارا حیدری^۲- شیما محمود پور قمصر^۳

چکیده

تدبر در آیات قرآن فرمانی همگانی و مسیری برای فهم و درنهایت عمل به آموزه‌های قرآن در جهت نیل به سعادت است. هر انسانی با هر سطحی از دانش و آگاهی، می‌تواند مُدبرِ آیات قرآن باشد و از آن بهره‌مند گردد. در عصر حاضر مبحث تدبر میان دانشمندان علوم قرآنی جایگاه ویژه‌ای پیدا کرده است. در دهه‌های اخیر مسئله‌ی تدبر در قرآن به‌صورت جدی‌تری پی‌جویی شده و به‌مرور روش‌های تدبری گوناگونی در بین مسلمانان، شکل یافته و این جریان تلاش نموده تا تدبر در قرآن در سطح عمومی ترویج و توسعه یابد. نوشتار پیش رو با همین هدف و از رهگذر روش توصیفی- تحلیلی به تبیین و نقد مشهورترین روش‌های تدبری رایج پرداخته و میزان کارایی آن را مورد مطالعه قرار می‌دهد. برآیند این پژوهش نشان می‌دهد که شیوه‌های

۱. مهدی اسمعیلی صدرآبادی، عضو هیئت علمی دانشکده علوم انسانی حضرت نرجس(س) دانشگاه ولیعصر (عج) رفسنجان، esmaeili.sadr@gmail.com

۲. سارا حیدری، کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی sara.sh.heydari@gmail.com

۳. شیما محمود پور قمصر، دانشجوی دکتری دانشگاه کاشان shimaq61@gmail.com

تدبری محطاً بحث از چهار مکتب عمده نشئت می‌گیرد: نخست) شیوه معنا- واژه محور؛ دوم) شیوه موضوع محور؛ سوم) شیوه سوره محور؛ چهارم) شیوه سوره- واژه محور. مبنای فکری ارائه‌دهندگان این شیوه‌ها این است که برای ورود به فهم تدبری قرآن می‌توان با کسب مهارت‌های مقدماتی، با محورهای مزبور به درک دقیق‌تر و عمیق‌تر قرآن نائل گردید. پیروان هر یک از این شیوه‌ها به روش خاص خود به تعلیم ضابطه‌مند امر تدبر و ترویج آن همت گماشته و مردم را به سمت قرآن و قرآنی شدن سوق می‌دهند. همچنین معتقدند با فراگیری ترجمه قرآن و به‌ویژه لغات مشکل یا غریب، می‌توان به فهم قرآن دست‌یافت و فهم قرآن درگرو فراگیری ترجمه است. هرکدام از روش‌های تدبری علاوه بر محسناتی دارای یکسری نواقصی است. به بیان آشکارتر مروجان روش‌های تدبری باید از دریچه‌ای دیگر به این فرآیند می‌نگریسته‌اند تا تدبر در قرآن در بین مردم به‌مثابه فرآیندی همگانی، پویا و فعال شناخته شود. لذا باید این نکته را مطمح نظر قرار داد؛ با هم‌نشینی سه مقوله «تدبر»، «قلب» و «فعل» در آیات قرآن معلوم می‌شود، تدبر اندیشه‌ای قلبی است که به فهم مراد الهی و نهایتاً هدایت بشر منجر می‌شود، بنابراین مهم‌ترین فاکتور در تدبر پویایی و سلامت قلب است؛ چون با فرض بر اینکه امر تدبر دستور و فرمانی همگانی است ولیکن تنها کسانی تدبر کارآمد و مؤثر خواهند داشت که قلب خویش را از رذایل پالوده سازند و با قلب سلیم وارد فرآیند تدبر شوند و الا قلب مریض تدبری مؤثر و مثمر ثمر نخواهد داشت.

کلیدواژه‌ها: تدبر؛ شیوه‌های تدبر؛ فهم قرآن؛ مسلمانان.

۱. بیان مسئله

در عصر حاضر پژوهشگران در قلمرو درک و فهم قرآن مجید باور دارند برای نیل به فهمی عمیق‌تر از تعالیم قرآنی، عبرت‌گیری و نهایتاً نیل به هدایت و رهنمونی از سوی خدا نیاز به تدبیر در قرآن کریم دارد. امری که خود قرآن کریم نیز بدان اشاره کرده چه این‌که فرموده است (ص، ۲۹). این کریمه بهره‌مندی از برکات معارف قرآنی را از مسیر تدبیر دانسته و اعلام می‌دارد قرآن، خیرات و مبرات بسیاری را برای همگان در پی دارد و کوشش می‌کند راه صحیح زندگی کردن را به عالمیان و آدمیان تعلیم دهد و او را از وادی ضلالت و گمراهی نجات دهد. گرچه شرط فراگیری آموزه‌ها و تعالیم قرآنی تدبیر در آیات آن است. تدبیر فرمانی قرآنی است که برای تمامی عالمیان و آدمیان اعم از مسلمان و کافر و همه اقشار هدف قرآن صادر گردیده و قرآن تدبیر در قرآن را ضمانت فیروزمندی و پیروزی قرار داده است. نتیجتاً از برجسته‌ترین مسیرها برای نیل به هدایت تدبیر در قرآن کریم است؛ چون‌که این عمل باعث ارتباط افزون‌تر جامعه مخاطب قرآن با تعالیم قرآنی خواهد شد و جامعه را به مبانی نظری اسلام نزدیک خواهد ساخت. چهارچوب تدبیر تنها در ساحت آیات کریمه قرآن انجام پذیرفته و می‌توان تعبیر فهم قرآن به قرآن از آن کرد. مکاتب و نحله‌های تدبری سامان‌یافته‌اند تا جامعه انسانی که از قرآن فاصله گرفته‌اند به این کلام سترگ و بابرکت نزدیک نموده و ارتباط گسسته شده بین قرآن و انسان را مجدداً برقرار نمایند.

ضرورت این پژوهش آن است که نشان دهد این مکاتب و نحله‌های تدبری تا چه میزان در عملکرد و روش خویش موفق عمل کرده‌اند. این پژوهش درصدد آن است که قواعد، مبنایها و شیوه‌های دو مکتب را از یکدیگر به‌صورت جداگانه مورد واکاوی قرار دهد، سپس با نگاهی انتقادی و تحلیلی به آن پردازد. البته باید متذکر

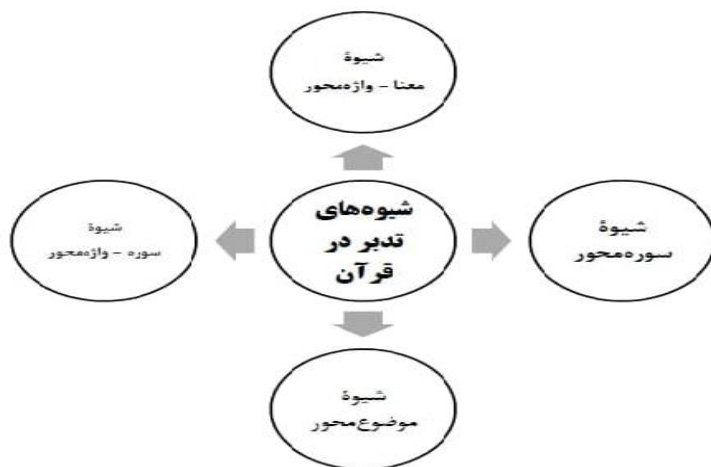
شد مراد از روش‌های هر یک از مکاتب روش‌های به کار گرفته در روند پژوهش ایشان است و مراد از نگاه انتقادی ارائه نقاط ضعف و قوت هر یک از آنها است.

۲. پیشینه تحقیق

در بستر تدبر در قرآن تحقیقات فراوانی انجام پذیرفته است و برآیند این تحقیقات در قالب کتب، مقالات و طرح‌های پژوهشی منتشر شده است. مبحث تدبر در قرآن از دیرباز مطمح نظر قرآن‌پژوهان بوده و در عصر حاضر در ایران اسلامی نسبت به این مقوله توجه بیشتری شده است تا جایی که شاهد شکل‌گیری مکاتب و نحله‌های ترویج تدبر در قرآن هستیم. در بستر تدبر در قرآن نگاه‌های گوناگونی به رشته تحریر درآمده و هرکدام روش خاصی را پی گرفته‌اند. چند وقتی است اقبال به تدبر در قرآن است. در بین آثار نگاه‌شده شده در این حوزه می‌توان به کتبی نظیر تدبر در قرآن اثر حجت‌الاسلام محمدحسین الهی‌زاده، مقدمات تدبر در قرآن نگاه‌شده احمدرضا اخوت و مقالاتی همچون کلیدهای تدبر در قرآن کریم اثر ولی الله نقی‌پورفر، تدبر در قرآن اصلی بنیادین در تعامل با کلام الله مجید نگاه‌شده ابوالفضل خوش‌منش و مقاله تدبر به‌مثابه مکتب در فهم قرآن اثر روح الله محمدعلی نژاد و چندی دیگر اشاره کرد اما اثر و نگاه‌شده‌ای با توجه به تتبع انجام‌گرفته و تا آنجا که نویسندگان این جستار اطلاع دارند پیرامون نقد و ارزیابی مکاتب تدبری نگاه‌شده نشده و با عنایت به اقبال روزافزون مردم به این مکتب نیاز است تا نقاط ضعف و قوت مورد ارزیابی قرارگرفته و با نگاهی تحلیلی بتوان آن مکاتب را مورد واکاوی قرارداد.

۳. شیوه‌های تدبر در قرآن کریم

به‌طور کلان می‌توان مکاتب تدبری در قرآن را در چهار دسته تقسیم‌بندی کرد. نخست: شیوه معنا- واژه محور. دوم: شیوه سوره محور. سوم: شیوه سوره-واژه محور. چهارم: شیوه موضوع محور که در این بخش سه شیوه تدبر معرفی و ارزیابی هرکدام از این موارد پرداخته می‌شود.



۳-۱. شیوه معنا- واژه محور

شیوه «معنا-واژه محور» همان‌گونه که از نام آن هویداست عمده بر درک واژگان تکیه دارد. قرآن مجید به زبان عربی مبین نازل شده و افزون بر اینکه برای غیر عرب زبانان نیاز به ترجمه دارد به دلیل بهره‌مندی از واژگان غریب و معرب حتی برای برخی از عرب‌زبانان نیز بخشی از واژگان به کار رفته در قرآن نیازمند تبیین و تشریح است. لذا کتب گوناگونی در بستر مشکل القرآن و غریب القرآن نوشته شده است. لذا طرفداران این شیوه با شناخت و ترجمه لغات غریب و مشکل قرآن در گسترش ترویج مفاهیم قرآنی در جامعه کوشش می‌کنند.

(۱) روش

شیوه «معنا- واژه محور» درصدد آن است مسیرهایی در اختیار عموم قرار دهد تا ایشان هنگام تلاوت آیات قرآن و استماع و انصات آن بتوانند درکی کلی از مضمون قرآن داشته و این امر را امکان پذیر نمی دانند مگر با ۳ پیش شرط:

۱. تسلط بر مفهوم واژگان
۲. یادگیری قواعد البته تا مرزی که بتوان متن قرآن را فهم کرد
۳. داشتن مهارت در درک متون عربی

این ۳ مقوله در فهم قرآن بسیار ضرورت دارد و مسائل دیگری همچون نکات تفسیری، قصه‌ها، تمثیل‌ها و غیره به شرطی که تأثیر منفی روس سه مقوله پیشین نگذارند می‌توانند به‌عنوان نکات جانبی مطرح شوند (لطفی، ۱۳۸۹: ۷ و ۸). بر همین اساس این شیوه تدبری بیشتر ناظر به کلمه است و در این شیوه تلاش دارند مردم را با روشی آسان و همگانی با لغات کلیدی و اساسی قرآن آشنا ساخته و با فراگیری پاره‌ای از کتاب‌های مدون این شیوه (که در سه سطح آماده شده است) آحاد مردم توانایی برقراری پیوند مستقیم و انس با قرآن را به دست آورده و قرآن آموز بتوانند در پایان فرایند یادگیری خویش نزدیک به ۷۰ درصد لغات ضروری قرآن را بشناسد و بیاموزد. این روش در برخی از مراکز قرآنی و آموزشی کشور به‌عنوان منبع درسی مورد توجه قرار گرفته و برای سطوح علمی بالاتر از مقطع ابتدائی قابل بهره‌گیری است (ویژه‌نامه به‌سوی فهم قرآن، ۱۳۹۵: ۱۳).

(۲) مبانی

برجسته‌ترین پیش فرض این شیوه خطاب قرآن کریم است آنجا که خدای سبحان می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَيَّ قُلُوبٌ أَفْقَالُهَا» خدای متعال با صدور این آیه شریفه آحاد مردم و همگان را به تدبر در آیات قرآن دعوت نموده و فردی را از این

شیوه تدبری استثنا نکرده؛ لذا بر همگان لازم است که به تدبیر در قرآن روی آورند. (لطفی و ضرغام، ۱۳۸۹: ۷).

۳) هدف

از اهداف این شیوه برقراری پیوند بی‌واسطه مردم با آیات قرآن و ترویج انس با مفاهیم قرآنی است و این هدف با آموزش و تعلیم گام‌به‌گام فراگیری مفاهیم قرآن را میسر ساخته است. از موسسه‌های فعال در حوزه تدبری به این شیوه می‌توان به موسسه بشارت اشاره کرد. موسسه زبان‌آموزی قرآن بشارت در سال ۱۳۷۵ با همین هدف و با تکیه بر ترویج فرهنگ قرآنی بنا نهاده شد. در این موسسه دوره‌های قرآن‌آموزی با گذراندن دوره‌های روخوانی، روان‌خوانی، ترجمه لغت و تفسیر سامان یافت. این موسسه فعالیت‌های اساسی برای مراکز دولتی و غیردولتی ارائه داده و دوره‌های آموزش ترجمه و مفاهیم قرآن با عنوان بشارت اجرا شده است (ویژه‌نامه گامی به سوی فهم قرآن، ۱۳۹۵: ۸). این موسسه، کوشش دارد، مسیر را برای فهم بهتر قرآن آماده ساخته و قرآن‌آموزان بتوانند قرآن را خوانده و مفاهیم آن را درک کنند و هنگام استماع قرآن از توصیه‌های قرآنی بهره‌مند شوند. این شیوه در این موسسه از حس استماع و تأثیر فراوان آن غفلت نکرده و البته به آموزش قرآن از طریق استماع نیز همت گماشته می‌توان این شیوه را از طریق جدول ذیل به صورت مراحل پی‌درپی مشخص نمود.



۲-۳. شیوه موضوع محور

نظریه این شیوه آن است که خدای سبحان در آیات قرآن کریم تدبر «موضوعی» دارد. طرفداران این شیوه باور دارند، علی‌رغم چینش و تبویب قرآن که موضوعی نیست ولیکن تدبیر موضوعی در قرآن وجود دارد. با این روش به دنبال فهم تدبیر پنهان الهی هستند و از رهگذر تدبیر موضوعی درصدد نیل به آن هستند. دلیل این‌که ساختار قرآن به صورت موضوعی نیست آن است که اگر قرآن به صورت موضوعی مدون می‌شد دیگر نمی‌توانستند موضوعات نوینی به آن اضافه کنند؛ به همین جهت قرآن محدود به موضوعات می‌شد و در برابر نیازها و پرسش‌های فراوان انسان خاموش می‌ماند. لذا خدای سبحان قرآن را به زبان عربی مبین نازل کرد و قرآن منزل قادر به تحمل مفاهیم بسیاری است و این چندمعنایی می‌تواند موضوعات فراوانی را که موردنیاز انسان است حمل کند و ارائه نماید (رک: مرادی زنجانی، ۱۳۸۵: ۱ و ۲). گرچه این مطلب از جنبه‌های اعجاز قرآن به حساب می‌آید و کمتر متنی قادر است که توانایی و صلاحیت حمل مضامین مختلفی را داشته باشد و این از امتیازهای منحصر به فرد قرآن به عنوان یک متن می‌باشد. مطابق نگرش مؤسسان این شیوه تدبیری توجه به مباحث موضوعی به خصوص در قرون معاصر همواره در فکر قرآن‌پژوهان مسلمان بوده و آن‌طور که شایسته و بایسته است نتوانسته کارآمدی خویش را به

منصه ظهور برساند. شاید برجسته‌ترین دلیل آن بهره‌مندی کم از سنت معصومان باشد و به‌حق، ایشان قرآن‌دانان واقعی و حقیقی قرآن کریم‌اند (همان: ۲ و ۳).

بدین روی این شیوه کوشش دارد با بهره‌گیری از سنت ائمه اطهار علیهم‌السلام و انتخاب موضوعات کاربردی به این هدف والا دست پیدا کند. از دیگر مختصات این شیوه می‌توان به تحقیق ساختاری در قرآن اشاره کرد. در این شیوه قرآن‌پژوه به صورت مقطعی و جداگانه با قرآن برخورد نمی‌کند؛ بلکه قرآن را حاوی سور و زیر سور دانسته و در آن‌ها به تدبر می‌پردازد. در این روش قرآن‌پژوه درصدد شناخت محور یا محورهای موضوعی هر سوره بوده و به ارزیابی یکایک آن‌ها می‌پردازد (لسانی فشارکی، ۱۳۹۴: ۷ و ۸). می‌توان گفت طرفداران این شیوه به هر سوره به مثابه یک موضوع یا چند موضوع توجه داشته و با تدبر در آن‌ها به فهم و ارزیابی این موضوعات می‌پردازند.

۱. روش

در این روش تدبری رعایت گام‌های پیشرو دارای اهمیت ویژه‌ای است.

الف) انتخاب موضوع

برای آموزش تدبر و یا تدبر موضوعی نخست موضوع مطمح نظر انتخاب می‌شود. انتخاب موضوع با انتخاب واژگان کلیدی پیوند خورده یعنی برای این‌که فرد متدبر بتواند موضوع خود را با بهترین صورت به پایان ببرد باید کلیدواژه‌های دقیقی گزینش کند. برای گزینش کلیدواژه به‌عنوان تحقیق در تدبر موضوعی باید وقتی بسیاری او بگذارد و بنا بر انتخاب دقیقی که داشته می‌تواند در پیمودن راه به‌راحتی اقدام ورزد (مرادی زنجانی، ۱۳۸۵: ۳۹). عدم اطلاع از این مسئله و بی‌توجهی به انتخاب عنوان نیکو متدبر را از مقصود او دور می‌کند و گاهی متدبر را به نتایج ناصحیح می‌کشاند. از این‌رو کلیدواژه و عنوان در تدبر نقش بنیادین دارد. بعد از گزینش عنوان موضوع که مستقیماً از داخل قرآن استنباط می‌شود و یا از خارج قرآن

بدان نگریسته می شود اگر عنوان به زبانی غیر از زبان عربی است باید آن را به زبان عربی برگرداند. البته برای نیل به موضوع افزون بر مدد گیری از آیات قرآن می توان به نگاشته های پیشینیان نیز مراجعه کرد.

ب) تهیه فیش

در شیوه موضوع محور تهیه فیش های هم اندازه با اهمیت است. این فیش ها افزون بر هم اندازه بودن باید در هنگام نگاشته شدن به صورت یکرو باشند تا محقق دچار بی نظمی و خستگی ذهن نشود. رعایت نکات مزبور از اهمیت فراوانی برخوردار است و اهمال در هر کدام موجب بی انگیزگی متدبر خواهد شد.

ج) نگارش صفحه عنوان و ثبت گزارش آغاز تحقیق

در این گام بعد از نگارش دقیق عنوان به تهیه گزارشی از کوشش خود جهت دستیابی به واژه های قرآنی مرتبط با موضوع اقدام می کند. در این گزارش فرد متدبر اعلام می کند که انتخاب کلیدواژه های تحقیق او چگونه بوده و آیا با پرسش از کارشناسان به این عناوین دست پیدا کرده یا ناشی از تأمل خود وی بوده است.

د) تهیه فهرست از آیات

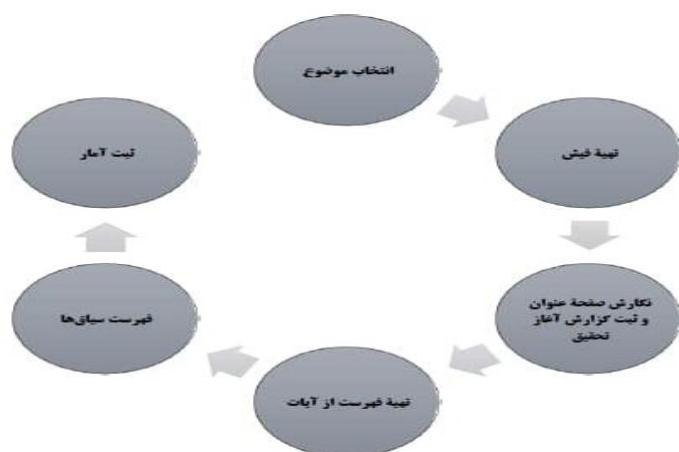
متدبر در این گام می تواند به معجم های موضوعی قرآن مراجعه کند و آیات مرتبط با هر کدام را در سوره های گوناگون بیابد. به عنوان نمونه اگر واژه «عَلَم» در سوره های بقره، آل عمران، نسا و مائده به کار رفته باشد نخست آیه ای که در سوره مائده قرار دارد در جدول قرار داده می شود سپس نسا و آل عمران و در آخر بقره. حتی اگر دو یا سه سوره در یک سوره دارای یک کلیدواژه بودند آیه ها با ترتیب از آخر به اول ذکر می شود.

ه) فهرست بندی سیاقی

در این گام سیاق‌های هر کدام از آیات تعیین می‌شود و در جدولی قرار داده خواهد شد. منظور از این سیاق در این شیوه رکوعات قرآنی است که شامل ۵۵۵ رکوع است. انتخاب این رکوعات بر پایه قرائت‌های رسول اکرم در نماز است. رسول اکرم در هر رکعت از نمازهای روزانه افزون بر قرائت سوره فاتحه یک سوره دیگر یا پاره‌ای از سوره دیگر را قرائت می‌فرمود و بعد از آن به رکوع می‌رفت. هر یک از این بخش‌هایی که رسول اکرم بعد از آن رکوع می‌رفتند دارای موضوع واحدی بودند و می‌توانند محدوده سیاق را برای متدبر تعیین کنند.

و) ثبت آمار

در این مرحله تعداد آیات و کلمات هر فهرست و تعداد سیق ذکر می‌شود. نظم اعجاز آفرین قرآن در این مرحله تجلی خواهد کرد (مرادی زنجانی، ۱۳۸۵: ۳۹ - ۶۸). بعد از مراحل ذکر شده متدبر در صدد مفهوم یابی خواهد بود و با نوشتن کامل آیه تلاوت‌های پی‌درپی، ارزیابی سیاق‌ها و غیره به درک موضوع خود دست پیدا خواهد کرد.



۲. مبانی

پیش فرض‌های بنیادین این مکتب تدبری با استمداد از مصطلحات به کار رفته در قرآن تحصیل می‌شود. قرآن کتاب هدایت و بیان، شفا و رحمت و تیان است. این مصطلحات به زاویه‌ی ویژه‌ای تعلق ندارد بلکه با عنایت به کاربست آن‌ها در قرآن به صورت مطلق زوایای مختلف زندگی انسان را در برمی‌گیرد. هر یک از این واژگان هم مباحث اخلاقی، هم اعتقادی، سیاسی، اجتماعی را پوشش می‌دهد. از این رو شناسایی این اوصاف و اسم‌ها در چگونگی زندگی انسان مؤثرند و باعث بهبود اوضاع جامعه خواهد شد (همان، ۱۳۸۵: ۱). از دیگر پیش فرض‌های بنیادین این شیوه تدبری می‌توان به زبان قرآن اشاره داشت. زبان قرآن به بیان قرآن لسان عربی مبین است. صلاحیت دریافت مضامین فراوانی داشته و با توجه به قواعد و ضوابط مخصوص در؟ آن می‌توان درباره موضوعات فراوانی تدبر و تحقیق نمود. با عنایت به مسائل گوناگونی که برای انسان به صورت موضوعی مطرح می‌شود قرآن این پتانسیل را دارد تا با مراجعه به آیاتش جواب همه مسائل باشد و انسان را به مسیر رستگاری رهنمونی کند (همان: ۲). از دیگر مبانی این شیوه تدبری خطابات عمومی و همگانی قرآن به خصوص در آیه‌های متضمن تدبر است. قرآن کریم نسبت به تدبر و تفکر فراخوان داده و تدبر در آیاتش را برای همگان لازم می‌داند (همان: ۱۲).

۳. هدف‌گذاری

هدف این شیوه تدبری جلوگیری از مهجوریت قرآن در پرتو همگانی کردن جریان تدبر است. با عنایت به این که بسیاری از مردمان توانایی ورود به حوزه تفسیر را ندارند یا برخی مفسران مردم را به حوزه خویش راه نمی‌دهند تدبر این شرایط را فراهم می‌آورد تا بتوانند به حوزه فهم قرآن ورود کرده و از میوه‌های مختلف آن بهره برند. (همان: ۱۵) از برجسته‌ترین اهداف این شیوه پیوند دادن مستقیم مردم با قرآن است. در؟ پیوند مردم با قرآن و انس با قرآن و قرائت و تلاوت آن می‌توان به مفاهیم

بلند قرآن دست یازید. به‌گونه‌ای که از عوامل مهجوریت قرآن و عدم انس با آن همین نداشتن ارتباط مستقیم مردم با آیات و مضامین قرآن است (همان: ۱۳).

از ویژگی‌ها و مختصات مهم این شیوه آن است که فرد متدبر مستقیماً خود به قرآن ورود پیدا کرده و نیازی نیست که دیگری به او تدریس کند. در این شیوه تدبری محقق جهت برقراری پیوند با قرآن محدودیت‌هایی نظیر گرایش، سطح دین، سواد و غیره ندارد و هر کس با هر طرز فکری می‌تواند در قرآن تدبر کند و با آن مأنوس شود. گرچه به فراخور توان هر شخصی درک وی از مفاهیم قرآنی نسبت به دیگران متهافت بوده و کمینه ثمره آن این است که فرد با قرآن پیوند می‌خورد و خود را فردی قرآنی خواهد دید (همان: ۱۱).

نگاه ساختاری به قرآن ادامه مسیر این شیوه تدبری است. این روش با نگاه کلان به بررسی مفاهیم هر سوره و موضوعات موجود در آن می‌پردازد. این مباحث تحت عنوان سوره‌شناسی ارائه شده و می‌تواند به صورت کارگاهی تدریس گردد. همچنین کتابی تحت عنوان سوره‌شناسی روش تحقیق ساختاری قرآن نیز ناظر به همین نگاه تدبری نگاشته شده است. از مهم‌ترین آثار این شیوه تدبری می‌توان به کتاب روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم و سوره‌شناسی روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم اثر دکتر محمدعلی لسانی فشارکی دکتر و دکتر حسین مرادی زنجانی اشاره نمود و هر یک با بیانی شیوا نوشته شده و به صورت همگانی در اختیار مردم قرار گرفته است.

۳-۳. شیوه تدبری سوره محور

در این شیوه، متدبر درصدد یافتن هدف هر یک از سوره قرآن مجید به صورت جداگانه از رهگذر تدبر در آنهاست. طرفداران شیوه سوره محور باور دارند خدای سبحان هر یک از سوره قرآن را با «بسم الله الرحمن الرحيم» از همدیگر جدا کرده و دارای وحدت کاملی هستند و نسبت به آیات سوره پیشین و پسین آن حاوی انفصال هستند. چون که خداوند حکیم است و تمام فعالیت‌هایش از جمله انفصال و

جداسازی سوره از یکدیگر هدفمند و از روی حکمت است. اگر هر یک از سوره با آیات سوره پیشین و پسین دارای انفصال نباشند این تفکیک و تفرق با حکمت نخواهد بود؛ لذا آیات هر سوره به صورت جداگانه و دارای وحدت مضمونی و انسجام مشخصی هستند (صبحی، ۱۳۹۵: ۶۷). در شیوه سوره محور متدبر درصدد دریافت پیاپی آیات هر سوره و انتاج آن به فهم منسجم از سوره است. لذا غرض از کشف جهت و سمت وسوی هدایتی سوره آن است که با دستیابی به سمت هدایتی سوره هدایت خداوند شامل افراد گردد. وجه کشف سمت وسوی هدایت قرآن این است که سوره قرآن مجید برجسته‌ترین واحدهای هدایتی قرآن است و چون که همواره طلبی قرآن نسبت به همین سوره است و در اثبات اعجاز قرآن همگان را به آوردن سوری همچون قرآن دستور داده است (همان، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۲). به سخن دیگر اگر هر کدام از سوره قرآن به مثابه مصداق یک گفتار حکیمانه باشد آن سوره چند واژه از هم جدا و متفرق و پراکنده نیست، سخنور حکیم این سوره ذات اقدس اله است و عبارات هر سوره به گونه‌ای تدبیر شده است که مضامین و اهداف سمت وسوی هدایتی خویش را به انسان بفهماند (همان، ۱۳۸۹، ج ۲۴: ۱۲). لذا بر هر متدبری لازم است که در کلام حق تعالی تدبر کرده و مفاهیم و مضامین آن را فهم کند.

۱) تعریف تدبر از نگاه شیوه سوره محور

هر فردی که درصدد انجام امری باشد، باید خوانشی از آن کار به دست آورده و این شیوه نیز از این مسئله مستثنا نیست. معرفت به حدود و کرانه‌های تدبر می‌تواند مدد بسیاری در به ثمر رسیدن مباحث نماید. تدبر از نگاه باورمندان به شیوه سوره محور به مفهوم پشت سر هم دیگر دریافت کردن اشیا، امور یا الفاظ است (صبحی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۹). معنای اصطلاحی تدبر هم به معنای همان قبول و دریافت تدبیر ملحوظ در قرآن کریم است. تدبیر هم‌زمانی رخ می‌دهد که حکیمی زمانی که در حال ایراد گفتاری است، کلمات و جملات و عبارات خویش را به گونه‌ای سامان بخشد که

فردی که آن سخنان را دریافت می‌کند، بتواند به خوبی اغراض و اهداف فرد سخنان را دریافت کند و فردی که این گفتار را پیاپی فهم می‌کند در حال تدبیر کردن در سخن سخنور است. قرآن نیز به گونه‌ای تدبیر الهی است و تدبیر در آن نیز به معنای فهم پیاپی آیات و سوره‌ها است. لذا به صورت کلان می‌توان چنین گفت تدبیر به معنای دریافت پیاپی آیات سوره در راستای فهم پیوسته و منسجم آن سوره است (همان: ۴۱-۴۲).

۲) مبانی و اصول

مبانی این شیوه برآمده از آیات و روایات و همچنین گفتار برخی از دانشمندان مسلمان است.

۱. مبانی قرآنی

با عنایت به آیات تدبیر در سوره‌ها گوناگون قرآن کریم و همچنین عنایت به خطابات کلی و عمومی آن چنین می‌توان دریافت که توجه به تدبیر همگانی و ضروری است. اول آن که برای اثبات فقدان اختلاف و نبود بی‌نظمی و شناخت نظم حاکم بر آیات قرآن و نیز نشان دادن اوج اتقان و استواری در آیات ضروری است تا متدبیر در قرآن تدبیر کند؛ دوم آنکه تدبیر در قرآن به نص قرآن ایمان انسان را رشد داده و برای حقیقت دادن به ایمان خود و عمق‌بخشی به آن را تدبیر در قرآن ضروری است. سوم آن که هدف نزول این کتاب و از برجسته‌ترین اغراض آن تدبیر در آیات قرآن معرفی شده است (همان: ج ۱، ص ۳۱-۳۳).

ب. مبانی روایی

باورمندان به شیوه تدبیر موضوعی افزون بر آیات قرآن به روایات معصومان نیز استناد کرده و سخن رسول اکرم در روز غدیر خم را به عنوان یکی از پشتوانه‌های روایی تدبیر در قرآن عنوان کرده‌اند: «...تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَ افْهَمُوا آيَاتِهِ... وَ لَنْ يُوَضِّحَ لَكُمْ

تَفْسِيرُهُ إِلَّا الَّذِي أَنَا آخِذٌ بِبَيْدِهِ وَ...» و در جای دیگر علی علیه السلام می فرماید: «ألا لا خَيْرَ فِي قِرَاءِئِهِ لَا تَدْبُرُ فِيهَا» با عنایت به این روایات گران سنگ و متقن و معتبر اهتمام معصومان به تدبر در قرآن امری مسلم است (همان: ۳۳ - ۳۵).

ج) سفارش اندیشمندان مسلمان

طرفداران شیوهی تدبر سوره محور گفتاری از برخی از بزرگان مسلمان را در نوشته های خود نقل کرده اند که نشان دهنده اهتمام ویژه ایشان به تدبر در قرآن کریم است. در منویات و رهنمودهای امام خمینی (ره) و همچنین رهبر معظم انقلاب اسلامی عنایت به تدبر به طور خاص مشاهده می شود تا آنجا که امام خمینی در این باره می فرماید: یکی از موانع بهره مندی از این صحیفه نورانی باور به این است که جز آن که مفسران نوشته یا فهمیده اند کسی را حق استفاده از قرآن نیست و تفکر و تدبر در آیات شریفه را تفسیر به رأی کرده اند و رهبر معظم انقلاب نیز تلاوت قرآنی را مطلوب دانسته و انسان را سفارش به تدبر و فهم کلمات الهی می کند (به نقل از همان: ۳۵ - ۳۶). با عنایت به سفارش کلام پاک خداوند به تدبر در قرآن و سفارش معصومین به قرائت عجین با تدبر و نیز عنایت بسیار اندیشمندان مسلمان به امر تدبر پیش فرض ها و مبانی این تدبر را استوار ساخته و هر انسانی جهت هدایت نیازمند به فهم در آیات قرآن کریم است.

۳) روش

در این شیوه برای یادگیری تدبر و یا تدبر در سوره باید ابتدا سراغ سوره کوتاه قرآن رفت و برای آغاز این کار سوره های بلند و طولانی پیشنهاد نمی شود چون که با تدبر در سوره کوتاه فراگیری روش تدبری سوره محور آسان می گردد و استقامت در راه تدبر را به دنبال خواهد داشت (همان: ۴۳). تلاوت همه سوره هنگام تدبر از اهمیت فراوانی برخوردار بوده به گونه ای که زمانی که متدبر قرار است فرآیند تدبری خویش را آغاز کند حداقل باید ۴ مرتبه آغاز، میانه و آخر سوره را تلاوت کند. با این

اقدام فرد متدبر با قرآن انس عمیق‌تری پیدا کرده و نسبت به آن رغبت بیشتری خواهد داشت. بعد از لحاظ و رعایت مطالب مزبور نخست شناسه‌ی سوره و جایگاه آن بر پایه ترتیب نزول و ترتیب کنونی در مصحف شریف و همچنین مکی و مدنی بودن سوره و تعداد آیات آن تعیین می‌گردد. سپس متدبر شناسه سوره را می‌شناسد و باید سوره را یک بار از آغاز تا پایان تلاوت نماید. تلاوت سوره توسط مربی بهتر است انجام گیرد و بعد از آن مفهوم واژگان و مفهوم آیات سوره توسط ایشان در تبیین می‌گردد. این روند همراه با ترجمه آیات قرآن انجام می‌پذیرد؛ سپس بعد از نیل به مفهوم واژگان و آیات نیاز است سوره به‌طور مستوفی تلاوت شود و در ادامه سمت‌وسوی هدایتی سوره درک خواهد شد. امر به تلاوت تکرار گردد تا نکات دیگری از سوره به فرد متدبر برسد و در فرجام کار با تلاوت دوباره سوره و دعا تدبر سوره کامل می‌شود (همان: ۲۳ - ۲۵).

گرچه در دیدگاه بعضی از طرفداران این شیوه، نخستین اقدام برای تدبر در یک سوره شناخت ساختار آیات است. نحوه شناخت هر دسته به روش‌های گوناگونی امکان دارد انجام پذیرد: اشتراک لفظی یا اسلوبی پیاپی و تقابل لفظی، انفصال تام ادبی و غیره. در گام دوم با بهره‌گیری از اشتراک لفظی و مضمونی هر سوره و توجه به فضای گفتار آن سمت‌وسوی متن آشکار شده و همین مسئله منجر به کشف سمت‌وسو و جهت هدایتی قرآن می‌شود، چون اساساً قرآن دارای تأثیری هدایت‌گرا است. سومین گام شناخت مراد اصلی تدبر است و آن فهم متن است. دو مرحله پیشین جنبه مقدماتی برای دستیابی به فهم متن دارد. باید عنایت داشت که مرحله اصلی و تدبر واقعی فهم متن سوره است و تا پیش از آن تدبر ناقص بوده و به منصفه ظهور نرسیده است. قرائت پیاپی و متدبرانه نیز در این مرحله کمک فراوانی به فهم متن خواهد کرد (الهی زاده، ۱۳۹۲: ۱۷ - ۱۹). البته به نظر می‌رسد، در این شیوه برای آغاز روال تدبر نخست باید دوره‌های مقدماتی همچون قرائت، تجوید، صوت، لحن و ترجمه گذرانده شود و حداقل بار آن‌ها آشنا شد؛ سپس بهتر است وارد عرصه تدبر

شد. این مطلب از برخی از رهنمودهای طرفداران این شیوه استفاده می شود (الهی زاده، ۱۳۹۲: ۹؛ صوحی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۱).

(أ) نمونه‌ای از روش تدبری سوره محور (تدبر در سوره مبارکه فیل)

(الف) شناسه سوره

۱. نهمین سوره قرآن کریم است که از سوی خدای تبارک و تعالی نازل شده است.

۲. سوره مبارکه فیل در مکه نازل شده است.

۳. ترتیب فعلی آن، این سوره به عنوان یک صد و پنجمین قرار گرفته است.

۴. سوره فیل پنج آیه دارد.

(ب) قرائت سوره توسط مربی

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارٍ مِّنْ سِجِّيلٍ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّا كُولٍ»

(ج) مفهوم واژگان و آیات سوره

اصحاب فیل: افراد فیل سوار سپاهی از جنگجویانی که بر فیل سوار بوده و در صدد ویران کردن خانه کعبه بوده و به سوی کعبه یورش برده بودند.

ای رسول ما مگر ندیده‌ای که پروردگار تو با آن فیل سواران که برای ویران سازی کعبه لشکرکشی کردند، چه کرد؟!

به همین صورت همه واژگان سوره مفهوم یابی می گردد و پس از قرائت مجدد سوره توسط مربی یا یکی از استادان قرائت، فضای گفتمانی سوره فیل و سیر و

سمت و سوی هدایتی سوره، مورد بازخوانی قرار می‌گیرد. سوره شریفه فیل با پرسشی از رسول اکرم (ص) آغاز می‌شود: «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ» این پرسش از فرجامی است که خدای سبحان برای سپاه نیرومند فیل سوار مقدر کرده بود. همان لشکری که احدی توانایی ایستادگی در مقابل آن را نداشت. بلی یک سؤال است؛ اما غرض از آن سؤال تذکر رفتار خدا با سپاه فیل سواران است. ممکن است مخاطب این آیه از خود چنین پرسش کند به راستی خدای سبحان با اصحاب فیل چه کرد؟

سؤالی دیگر نیز ممکن است در ذهن مخاطب خلیجان کند و او چنین سؤال پرسد همان‌گونه که پروردگار پرسش کرده است: «أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ».

تشریح کاربردی: رویارویی ابرقدرتان در برابر حق و حقانیت و پشتیبانی قاطع ذات اقدس اله از حق مختص به سال عام الفیل یا عصر نزول قرآن ندارد. اگر در این عصر و زمان زورمداران جهان در برابر دین خدا صف‌آرایی کنند رهبران الهی و پیروان ایشان می‌دانند که برخوردار از حمایت پروردگار هستند.

مثالی از یاری مخصوص خدا و نابودی قدرت نمایان: هنگامی که مردم متعهد و دین‌دار ایران به راهبری اندیشمند قرآن شناس و مجاهد در راه خدا به پیروزی رسیدند جمیع زورمداران جهان در برابر ایشان ایستادگی کرده و به هر طریق درصدد ضربه زدن به این حرکت الهی هستند.

د) قرائت سوره توسط مربی یا یکی از استادان قرائت با همخوانی قرآن آموزان (صبحی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۱۸ - ۱۲۳).

۴) هدف‌گذاری

این شیوه تدبری درصدد همگانی کردن فرآیند تدبر است. به این معنا که اگر فردی در هر نقطه از جهان تمایل داشت در قرآن تدبر کند بتواند به آسانی در این متن نورانی تدبر کند. دومین غرض این است که آموزش صحیح و روشمند تدبری قرآن

را از مهجوریت برهاند. با گسترش قرائت، ترتیل، حفظ و دیگر اقدامات قرآنی می توان قرآن را از مهجوریت خارج کرد. با رونق گرفتن فرآیند تدبر انس مردم با قرآن افزایش یافته و جامعه به سوی قرآنی شدن حرکت می کند (صبوحی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۱).

۵) ویژگی ها

هنگامی که ایده ای برای استفاده عموم قرار داده می شود باید نخست مشخص کرد که برنامه برای چه افرادی تدوین می شود. به این معنا که مخاطب شماری جزوه مقدماتی ترین کارها برای این شیوه تدبری خواهد بود. دومین شرط این است که توانایی افراد در قرائت صحیح قرآن احراز شود و افرادی که نمی توانند تلاوت کنند وارد وادی تدبر در قرآن نشوند. شرط سوم هم توانایی نسبی از فهم آیات قرآن است. برای شرکت در دوره های تدبر این سه شرط بسیار اهمیت دارد (همان: ۱۳).

۴-۳. شیوه سوره- واژه محور

مقصود از شیوه «سوره- واژه محور» روشی است که برای تدبر در قرآن تکیه ای محض بر واژه یا تکه ای محض بر سوره ننموده بلکه به گونه ای تلفیقی فرآیند تدبر شکل می گیرد و حتی بعضاً به تدبر در کلمات نیز پرداخته و گاهی هم تدبر در سوره ها اتفاق می افتد و گاهی هم تدبر قرآن به قرآن. برای این شیوه تدبری روال و ترتیب خاصی لحاظ نشده یعنی فرد متدبر حتماً باید تدبر کلمه ای را فهم کند بعد سراغ تدبر سوره ای برود و یا بالعکس. با عنایت به مخاطب و موضوع بحث روش ساماندهی می شود که کدام روند انتخاب شود، تدبر کلمه ای یا سوره ای یا تدبر قرآن به قرآن. التفات به فرجام در این مکتب تدبری از اهمیت خاصی برخوردار بوده و دارای مراتبی است. این مراحل عاقبتی عبارت است: از عاقبت اندیشی، عاقبت سنجی، عاقبت شناسی، عاقبت نگری و عاقبت گرایی (اخوت، ۱۳۹۲، ج ۱: ۷۲). این مراحل در جدول ذیل نمایش داده شده است.



منظور از ارزیابی در عاقبت کاری یا چیزی یکی از موارد زیر مدنظر است:

۱. دلیل و هدف وقوع آن کار که به واسطه آن دلیل آن کار انجام می‌شود.
۲. سمت و سوی وقوع کار ممکن است به سوی موفقیت یا عدم موفقیت باشد.
۳. واکنشی که در اثر ظهور آن کار اتفاق می‌افتد.
۴. پیامدها و آثار مثبتی که در اثر آن کار ایجاد می‌شود.
۵. تبعات آثار منفی که در اثر آن کار ایجاد می‌شود و غیره.

هر یک از موارد فوق در موضوع بحث تدبر «سوره- واژه محور» قابلیت بحث دارد و در این شرایط تدبر در هر موضوعی توجه به فرجام و عاقبت آن موضوع می‌باشد (رک: همان).

۱) تعریف تدبر از نگرگاه این روش

برای آشنایی دقیق‌تر با این روش ضرورت دارد تا تعریف تدبر از منظر این روش تبیین شود. تدبر در این روش به مثابه یکی از نعمت‌های بزرگ و هدیه شده به انسان معرفی شده و به معنای توجه به عاقبت شیئی است چراکه با این عمل هر فردی می‌تواند عاقبت و انجام هر کاری را مورد ارزیابی قرار دهند و در آن به تفکر بپردازد.

انسان با تدبر است که می‌تواند نهایت و عاقبت پدیداری هر شیئی را ارزیابی نموده و آن را با اهداف خود نسبت سنجی نماید (اخوت، ۱۳۹۲، ج ۱: ۷۱ - ۷۲). هر رخدادی در این جهان که آفریده شده با غرض و هدایت انسان در ارتباط است و آن را برای نیل به اهدافش مدد می‌رساند. تدبر می‌تواند پیوند آن رخداد را با انسان کشف کند. هر موضوعی یک هدفی دارد، عنایت به عاقبت آن موضوع به معنای تدبر در آن موضوع می‌باشد. در تدبر در قرآن موضوع تدبر همان موضوع کلمات، آیات و سور قرآنی است (همان: ۱۷۳). لذا از یک نظر می‌توان گفت تدبر در قرآن یعنی عنایت به عاقبت کلمات، آیات و سور قرآن. باید عنایت داشت قرآن مجید به مثابه یک موضوع برای تدبیر است، حاوی مختصاتی است که با فقدان آن‌ها تدبر در قرآن امکان‌پذیر نیست. این مختصات عبارت است از ۱) ساختار قرآن که از کلمات، جملات، آیات، عبارات و سور سامان‌یافته. ۲) شرایط زمانی و مکانی و عناصر نزول آیات. ۳) نوع جهان‌بینی برآمده از قرآن. ۴) غرض.



با عنایت به مطالب بیان شده قابل توجه است تدبر در قرآن به معنای آن است که فرد به صورت واقعی به اغراض و غرض نزول کلمات، آیات و سور قرآن مطلع شود

و آن را در معرض توجه خویش قرار دهد و همه افعال خود را در راستای آن جهت داده و این مختص به اولی العلم و مخبتین است (همان: ۷۴).

۲) مبانی و اصول

تدبر از آنجاکه در این روش به عاقبت چیزی و تدبر در قرآن ناظر به احاطه به غرض نزول قرآن است دارای اغراض و اهدافی می‌باشد. آنچه قطعی است قرآن کلام‌الله و از جانب خدا بر قلب بالاترین انسان یعنی رسول اکرم (ص) بدون کم‌وکاست نازل گردیده است. خدای سبحان قرآن را برای هدایت بشریت نازل کرده و لازمه هدایت یافتن انسان توسط قرآن قابل فهم بودن آن است. بعضی از اصول مهمی که در رجوع به قرآن ضرورت دارد از روایات و آیات عبارت است از:

الف) قرآن به مثابه شاخص‌ترین رافع نیاز انسان‌ها فضلی منحصر به فرد برای اوست. هیچ شیئی به اندازه قرآن نمی‌تواند نیاز انسان را مرتفع کند.

ب) مراتب انسان در دنیا و آخرت به فهم معانی آیات قرآن گره خورده، لذا هر مقدار انسان با این مفاهیم انس و مؤانست افزون‌تری داشته باشد از رفعت و درجه بیشتری نزد خدا برخوردار می‌شود.

ج) قرآن برای فردی که آن را فراگرفته معلمی همیشگی و سرمدی است و چنین فردی به مراتب والا خواهد رسید و البته شرط آن تمسک به محتوای قرآن است.

د) انسان با قرآن مجید توفیق دستیابی به مراتبی از نبوت را خواهد داشت.

ه) فردی که قرآن می‌خواند گویا تمام کتب انبیای پیشینی را مطالعه کرده است.

و) قرآن منبع نور، هدایت و علم است برای کسی که از آن بهره می‌برد.

ز) شایسته است تا پایان عمر به تعلیم و تعلم قرآن همت داشت.

ح) قرآن موجب فعال شدن تفکر حقیقی است (همان: ۲۷ - ۳۵).

لذا برجسته‌ترین مبنای این شیوه تدبری قرآن و سپس روایات اهل بیت علیهم السلام است که توجه خاصی به تدبر در قرآن داشته‌اند و برای آن اهمیت مضاعفی قائل بودند. مراد از قرآن هر دو ثقل یعنی کتاب خدا و عترت رسول اکرم بوده و تمسک به آن‌ها هدایتی جاودانه را به همراه داشته و هرگز به سراغ فرد دیگر نمی‌رود (همان: ۲۱).

۳) روش

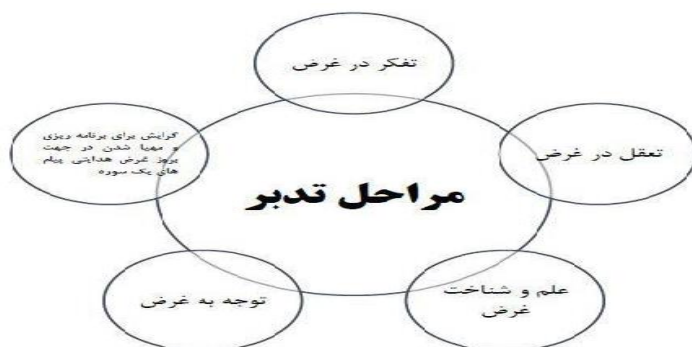
در این شیوه برای تعلیم تدبر روش یکسانی تعریف نشده یعنی با عنایت به مخاطب و قرآن آموز امکان دارد شیوه‌های گوناگونی اعمال شود. این نکته بدین جهت است تا امر تدبر آسان شود و همگانی و فراگیر و برای هر فردی که در توان دارد تدبر امکان‌پذیر باشد. زبان قرآن از آنجاکه سهل و ممتنع است یعنی باینکه زبانش گویا و رساست ولیکن هر فردی نمی‌تواند به عمق آن نائل شود؛ از آن رو برای همه افراد قابل فهم و درک نیست. نتیجتاً روش آموزشی آن فرد هم دچار تغییر و تحول می‌شود؛ همه روش‌های تدبری این شیوه باید همخوان و هم‌راستا با اصول و قواعد قرآنی بوده و مبتنی بر تعقل باشد. از آنجاکه پیروان این شیوه برای تعلیم تدبر ابتدا و انتهایی مشخص نکرده‌اند به این معنا که لزومی نداشته است که فرد روش خاصی را دنبال کند ولیکن به‌طور کلان چارچوب خاصی را بیان کرده‌اند و بر پایه آن کتبی تألیف کرده‌اند. این روش‌ها عبارت است از:

۱. روش تفکر در قرآن
۲. روش تدبر کلمه‌ای
۳. روش تدبر سوره‌ای

۴. روش تدبیر در قرآن به قرآن (همان: ۸۰ و ۸۱). در ادامه این نوشتار مختصراً هرکدام از این روش‌ها تشریح خواهد شد.

۴. روش‌های تفکر در قرآن

تدبیر در قرآن شامل پنج مرحله می‌باشد که نخستین مرحله آن تعقل است به این معنا که نخستین قدم برای تدبیر و محور مهم آن تعقل است. این مرحله شاخص‌ترین مرحله تدبیر بوده و اگر به صورت دقیق و صحیح انجام نشود مراحل دیگر تدبیر نیز اتفاق نمی‌افتد. تفکر نعمت بزرگی از انعام الهی به انسان بوده و منجر به شکوفایی ذهن و استعدادهای او شود (همو، ۱۳۹۳، ج ۲: ۲۱).



مراحل تدبیر در شیوه سوره -واژه محور

در این روش تدبری دو مقوله اساسی در اثربخشی تفکر در قرآن و استمرار آن تکرار و تمرین است. با تکرار و تمرین فراوان هم انس بیشتری با قرآن برقرار شده و هم عنایت بیشتری به مفاهیم قرآن خواهد شد و تدبیر دقیق‌تر انجام می‌شود (همان: ۲۲). چون سیر تفکر در انسان منحصر به خود اوست و دیگر موجودات عالم از آن بی‌بهره بوده و از حواس و خیال آغاز می‌شود و به علم حقیقی و عمل می‌انجامد (همان: ۲۵).

الف) روش تدبر کلمه‌ای

تعقل در قرآن برای تدبر بسیار ضرورت دارد، می‌تواند به مثابه یک جنبه مدخلی برای ورود به چرخه و فرآیند تدبر قلمداد شود. کلمه نیز در حکم ورود به تدبر در متن آیات قرآن تلقی می‌شود. با عنایت به همین نکته هر کتاب و نوشته‌ای که از کلماتی تشکیل شده باشد قرآن نیز به همان صورت است، البته در هر کلمه قرآن اغراضی وجود دارد و در آن نهفته شده است لذا برای شروع چرخه تدبر و نزدیکی به اهداف آیات و سور آن تدبر در کلمات بسیار مهم است (اخوت، ۱۳۹۳، ج ۳: ۲۱).

در تدبر کلمه‌ای به این نکته باید دقت شود که هرکدام از کلمات به کاررفته در قرآن با غرض هرکدام از سور چه ارتباط و پیوندی دارد و در پرتو علم به معانی کلمات مسیر برای فهم حقایق قرآن باز شود. قرآن پژوه و متدبر کلمه‌ای نیاز دارد که تکرار و تمرین فراوانی کند و انس خود را با قرآن افزون‌تر کند. تدبر کلمه‌ای در این شیوه دارای مراحل است و هرکدام باید به صورت جداگانه احراز شود؛ به عنوان نمونه در سوره مبارکه حمد بحث معنا، سوره توحید بحث مصداق و معنا و مراحل دیگر در سور دیگر ارزیابی شده است (رک: اخوت، ۱۳۹۳، ج ۳: ۲۲ و ۲۳).



مراحل تدبر کلمه‌ای

ب) سه روش تدبر سوره‌ای

سوره در قرآن از تقسیمات حکیمانه‌ای است که خدا برای تبیین اغراض خود آن را پیاده سازی نموده است. هرکدام از سور قرآن دارای موضوعی یکسان است و امکان دارد موضوعات دیگری را نیز در خود قرار داده باشد. صاحب این روش

تدبری اظهار می‌دارد سوره در قرآن همان جامعه‌ای است که از کلمات، جمعیت‌ها و حرکت‌های مثبت و منفی عینیت یافته تشکیل شده‌اند و با اطلاع انسان از حوادث و وقایع هستی او را به تشویق و انذار هدایت نموده است (اخوت، بی‌تا، ج ۴: ۱۱). هر کدام از سوره‌های قرآن دارای اهداف واحدی هستند که نسبت به غرض سوره دیگر تهافت داشته و هر کدام از سوره‌ها غرض مخصوص به خود را دارد که ابتدای سوره آغاز می‌شود و با اتمام سوره آن غرض نیز پایان می‌یابد (همان: ۱۲).

همان‌طور که بیان شد هر کدام از سوره‌های قرآن یک موضوع واحد بوده و موضوع اصلی سوره هستند و افزون بر آن موضوعات دیگری را نیز در خود جای دادند. برای نیل این موضوعات باید تدبر سوره‌ای داشت. تدبر سوره‌ای عبارت است از ارزیابی یکپارچه یک سوره و به دست آوردن موضوعات اصلی و فرعی آن برای دریافت و کشف غرض هدایتی آن (همان: ۱۴). برای تدبر سوره‌ای در هر سوره روش متناسب با آن انتخاب می‌شود و هر روش با سوره دیگر متفاوت می‌شود. می‌توان برای هر سوره روش خاصی را ابداع کرد. توجه این مطلب ضرورت دارد که برای تدبر در هر سوره نیازمند طهارت قلبی قرآن آموز و انس با قرآن هستیم و تکرار و تمرین و قرائت مکرر سوره نیز اهمیت فراوانی دارد (همان: ۱۵-۱۶). تدبر سوره‌ای با قرائت سوره و ترجمه آن آغاز شده تا فکر و قلب متوجه کلام الهی باشد و با آن انس و الفت گیرد. بعد از آن به سراغ موضوع یابی می‌رویم، برای فهم بهتر کلان سوره مسئله احاطه به همه موضوعات اهمیت فراوانی دارد و غرض سوره هم‌راستای با غرض آیات بنیان نهاده شده است (همان: ۲۴ - ۲۶).

در گام بعدی از آنجاکه برخی از آیات از لحاظ بافت و سیاق با هم در ارتباط هستند در یک دسته موضوعی قرار داده می‌شوند به‌عنوان مثال در سوره مبارکه واقعه آیات ۱ تا ۶ می‌توانند ذیل عنوان ویژگی‌های وقوع واقعه قرار گیرند (همان: ۳۱). با

دسته‌بندی موضوعات در نهایت متدبرکوشش می‌کند به سیر انتقال موضوعات نسبت به یکدیگر بپردازد و در آخر باید تنبیهاتی را نیز به خود متوجه کند (همان: ۴۱).

ج) روش تدبر قرآن به قرآن

همه مراحل پیش گفته مقدمه‌ای برای نیل به تدبر قرآن به قرآن است چون در این روش تدبری همه موارد فوق‌الذکر کارایی دارد. تدبر قرآن به قرآن به گونه‌ای یک جمع‌بندی از تدبر کلمه‌ای و سوره‌ای است. در روش تدبر قرآن به قرآن کسب غرض سوره لازم است و می‌توان سوره را در ساحت‌های مختلف مورد ارزیابی و کنکاش قرارداد:

الف) مطالعه سوره در کل قرآن بدون لحاظ سوره‌ای مشخص

ب) مطالعه سوره قرآن از یک دریچه خاص و یک سوره مشخص

ج) مطالعه سوره با سوره‌ای به‌عنوان زوج آن سوره

د) مطالعه سوره در خانواده سوره

ه) مطالعه سوره در گروه و یا دسته سوره (اخوت، بی‌تا، ج: ۵: ۲۹-۳۰)

باید گفت که داشتن طهارت در همه مراتب فوق ضرورت دارد و نکته دیگر مداومت بر قرائت و انس با آیات قرآن است.



حالت‌های مختلف سوره در مطالعه قرآن

۵. نقد شیوه‌های رایج تدبر

گویا با عنایت به تعریفی که شیوه‌های تدبری به‌خصوص روش‌های تدبری ذکر شده از تدبر و تفسیر قرآن دارند که تدبر همان فهم قرآن کریم است و تفسیر به معنای کشف مقاصد و مدالیل آیات است می‌توان گفت تفاسیر پیشینیان و حال (پسینیان) نوعی تدبر به حساب می‌آید یا اینکه تدبری که عصر حاضر در حال شکوفایی است را تفسیر بنامیم. ناگفته پیداست تدبر در قرآن از تفسیر قرآن آسان‌تر است؛ به‌خصوص در روش این مکاتب این مسئله نمایان است. مفسر برای اینکه یک تفسیر بنگارد باید در علوم مختلف استاد باشد ولیکن برای تدبر چنین مقدماتی دخیل نیست و تنها آشنایی با لغت عرب کفایت می‌کند که نزد گروهی حتی همین هم ملاک نیست. حال با نگاهی به کتب تدبری نوشته شده مشخص می‌گردد نه تنها این کتب و روش تدبری آموزشی با علم اندک در سطح عموم هم قابل درک نیستند؛ تدبر فرآیندی است که عموم مردم باید بتوانند آن را انجام دهند اما این روش‌ها علما نیز، در فهم آن دو دچار سختی می‌شوند چه رسد به آحاد مردم.

۱-۵. نقد تعریف تدبر

تعریفی که از تدبر ارائه شد، می‌توان گفت هرکدام به زوایای ویژه‌ای اشاره کرده بودند و معنای کاملی که بتواند مفهوم تدبر را افاده کند ایراد نشده بود. معانی مزبور با عنایت به شرایط و وضعیت خود به زاویه‌ی خاصی از تدبر پرداخته است و نمی‌تواند تعریفی جامع افراد و مانع اغیار باشد. نگارنده باور دارد تدبر را با عنایت به آیات قرآن و بافت آیات می‌توان تقریر نمود. لذا برای آشکار شدن معنای تدبر ضرورت دارد نخست دسته‌ای از آیات تدبری مورد ارزیابی قرار گیرد: در چهار آیه از قرآن (نسا، ۸۲؛ مؤمنون، ۶۸؛ ص، ۲۹؛ محمد، ۲۴) مبحث تدبر در قرآن با کار بست فعلی به کار گرفته شده است. از این چهار سوره دو سوره مکی و بقیه مدنی هستند.

در سوره مکی فعل «يَذَّبُرُوا»، در سوره مدنی فعل «يَتَدَبَّرُونَ» به کار گرفته شده است. ترتیب نزول قرآن نیز اولین سوره مبارکه ص، سپس مؤمنون، بعد سوره نسا و در پایان سوره مبارکه محمد قرار دارد (رامیار، ۱۳۶۹: ۶۹۰ و ۶۹۱) به همین ترتیب نکات تدبری را باید بر اساس چینش نزولی مورد ارزیابی قرار داد تا بتوان نگاهی عمیق‌تر و دقیق‌تر از تدبر به دست آورد.

أ. سوره ص آیه ۲۹ (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ)

سوره شریفه ص نخستین سوره‌ای است که بحث تدبر بلاواسطه ایراد شده و در آیات شریفه آن کفار امر به تدبر در قرآن شده‌اند؛ چون که قرآن دارای مبراتی است که زمینه‌های توفیق دنیا و آخرت را برای انسان فراهم می‌آورد. خدای سبحان در آغاز سوره مبارکه، قرآن را ذکر و اندرز می‌داند و توصیه می‌کند از تعصب جاهلی پرهیز شده و آن را مسبب هدایت دانسته و نتیجتاً اگر از روی غرور و تکبر به قرآن توجه شود انسان از هدایت قرآن سلب می‌شود. در این سوره خداوند نخست از مسلمانان و کفار می‌خواهد که ایشان را از سرگذشت پیشینیان خویش مطلع کنند و به ایشان

بفهمانند فرجام عدم تبعیت از دستورات خداوند عذاب الهی است، راه خروج از این عذاب و شقاوت تدبر در قرآن کریم است. فی الواقع تدبر در این سوره به گونه‌ای از سوی خدا مطرح می‌شود و اینکه قرآن تمایل دارد عنایت انسان‌ها و به‌طور خاص مخاطبان خویش را به تدبر در قرآن پیوند دهد به دلیل آن است که محبت قرآن در دل ایشان جای بگیرد.

ب. سوره مؤمنون آیه ۶۸ «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا كَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمْ

الْأُولَئِينَ»

سوره مبارکه مؤمنون از سور مکی است. در این سوره نیز مانند سوره ص از فعل تدبر بهره گرفته شده و بافت آیات نیز ناظر به کفار است. فی الواقع بافت آیات تدبر در این سوره انسان‌ها را به دو قسم تقسیم می‌کند: گروهی قلوب دارای خوف و خشیت الهی‌اند (مؤمنون، ۶۰) و دسته دیگر قلب‌های ایشان سیاه است و غبار غفلت بر دل ایشان نشسته و نسبت به آیات الهی جاهل‌اند (مؤمنون، ۶۳) در حالی که افرادی که دل‌هایشان خشوع دارد مؤمن به خداوند و روزبه‌روز بر ایمان ایشان افزود گشته و افرادی که قلب‌های غافل دارند از خدا و آیاتش بی‌خبرند. بی‌شک، اگر چنین افرادی قلوب خویش را به قرآن عرضه کنند، قرآن برای ایشان هدایت خواهد بود و آیات آن قابل فهم است؛ اما بافت آیات نشان می‌دهد نسبت به قرآن بی‌توجه بوده و به آن اهمیت نمی‌دادند (مؤمنون: ۶۸). در آیه ۷۸ همین سوره درجات فهم قرآن تشریح می‌شود چه این‌که می‌فرماید: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ». در این آیه خدا درصدد است به انسان بفهماند درک هر کلام و گفتاری آن است که نخست باید آن را شنید و دید و سپس آن را به دل راه دارد تا بتوان حق از باطل و درستی و نادرستی را تشخیص و تمییز داد. وجه مقدم داشتن سمع و بصر بر فؤاد در این آیه شریفه آن است که دریافت‌های حسی بستر ساز معرفت‌ها و ادراکات عقلانی است (رفسنجانی، ۱۳۶۸، ج ۱۲: ۸۹). از مباحث پیشینی می‌توان جمع‌بندی کرد

برای فهم بهتر و دقیق‌تر قرآن باید با عنایت قلبی در آیات آن اندیشید و بدون پیش‌فرض بنیادین دل را به قرآن عرضه کرد.

ج. سوره نسا آیه ۸۲ «أَقْلَمَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَكُؤُكَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ كُؤَجَلُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»

سوره نسا سوره‌ای مدنی است و در آن کلیدواژه تدبر به کار گرفته شده و دلیل اینکه شما قرآن را الهی نمی‌دانید عدم التفات به قرآن و تدبر در آن اعلام شده است. این کلام بدین معناست اگر قلوب انسان‌ها به سوی قرآن حرکت کنند و از تعصب فاصله بگیرند یقین پیدا می‌کنند و به تبعیت به تعالیم اسلام عمل خواهند کرد. بافت این آیات جهاد درراه خداست و به واسطه آن مسلمانان حقیقی از منافقان جدا خواهند شد و مخاطبان آیات کریمه نیز منافقان‌اند؛ چون پذیرش چنین دستوری برای ایشان سخت است. خدای سبحان آیه تدبر را در بین این سور قرار داده تا بفرماید اگر شما به قرآن تدبر کنید و بیندیشید آن را الهی خواهید دانست و انجام هر کاری برای شما ممکن خواهد بود. در آیه ۷۷ این سوره از دیدن یاد شده و در آیه‌های دیگر از فکر کردن و در نهایت در آیه ۸۲ بحث تدبر پیش کشیده می‌شود و خدای سبحان به جمیع مخاطبان خود فرمان می‌دهد تا در قرآن تدبر کنند.

معلوم می‌شود بعد از دیدن و فکر کردن عنصر قلب وارد عمل می‌شود، چون قلب است که کشش و جذابیت دارد. اینان چون قلوب خود را از آیات قرآن دور نگه داشته‌اند نور قرآن بر قلوب ایشان نمی‌تابد. بافت آیات منافقان و بیماردلان را سست ایمان خطاب می‌دهد و ایشان کسانی‌اند که نمی‌توانند آن را معالجه کنند (بقره: ۱۰). از نگرگاه صاحب تفسیر المیزان قلب عنصری بسیار مهم است. قلب سلیم و سالم هنگام نزول قرآن احساس شادی می‌کند و تحول در آن ایجاد می‌شود ولیکن در قلب بیمار و مریض عکس آن عمل می‌کند. به همین دلیل است که هنگامی که سوره‌ای نازل شود از میان آنان کسانی که می‌گویند این سوره ایمان کدام یک از شما را

افزود(توبه، ۱۲۴). تأثیر قرآن بر قلوب امری انکار ناشدنی است و هیچ سوره و آیه‌ای نیست مگر اینکه بر قلوب انسان اثر بگذارد حال اگر قلب شنونده سلیم باشد بر ایمان او افزایش داده می‌شود و اگر قلبش مریض باشد گمراهی وی افزایش پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج: ۹، ۵۵۸ و ۵۵۹) از این بیان مزبور می‌توان جمع‌بندی کرد علت قبول نکردن آیات الهی بیماردلی است و اگر کسی قلب سالمی داشته باشد و با قلب به تفکر و تدبر در قرآن پردازد از هدایت الهی بهره‌مند خواهد شد.

د. سوره محمد آیه ۲۴ «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا»

سوره محمد از سور مدنی است. در این سوره اعلام شده دلیل عدم تدبر مشرکان قفل بودن قلوب ایشان است؛ به این معنا که مشرکان و منافقان به دلیل بی‌توجهی به آیات الهی و عدم عرضه قلب‌های خود به آیات قرآن خود را از تدبر در قرآن محروم می‌سازند. بافت آیات نیز همانند سیاق آیه ۸۲ سوره نسا پیرامون بیماردلان و ترس ایشان از جهاد در راه خدا است. خداوند در آیه ۲۳ پیرامون منافقان سخن از گوش و چشم می‌گشاید و کارآمدی خود را به دلیل قفل بودن قلوب خود از دست داده‌اند و در همین آیه نیز بحث ناظر به همین مسئله مهم است.

با عنایت به مطالب گفته شده سیاق آیات تدبر عمده ناظر بر عنصر قلب است. تدبری که از این آیه فهم می‌شود آن است که تدبر در قرآن یعنی فکر قلبی در آیات قرآن و عرضه قلب به آیات آن. به سخن آشکارتر تدبر در قرآن با قلبی باز و گشوده محقق می‌شود و این قلب می‌تواند با عموم آیات قرآن سازگار باشد؛ چون التفات به قرآن و شنیدن و تلاوت آیات آن بر قلب سلیم کارساز است. کما اینکه مسلمانان صدر اسلام تنها با شنیدن آیات قرآن به آن ایمان آوردند و به تعالیم آن عمل کردند. نکته دیگر آن است که سخن درباره مبانی و اصول و شیوه‌های تدبری است. برجسته‌ترین مبنای این شیوه‌ها قرآن به‌ویژه آیات تدبر و بعد احادیث معصومان است. مبنای تدبر به این دو ثقل بازمی‌گردد ولیکن غرض تدبر نیل به مقصود آیه و

فهم اغراض آن است. لاجرم باید احراز شود این کلام قابل فهم است یا قابلیت فهم دارد یا خیر. لذا ضروری است مبنای فهم قرآن و تدبر به صورت جامع تر تشریح شود تا شک و شبهه‌ای باقی نماند.

۲-۵. مبانی عقلی

قرآن برای آحاد مردم قابل فهم است. نوشتاری که بیش از ۱۴۰۰ سال پیش بر گروه بسیاری از انسان‌ها منزلت مرجعیت دارد باید قابل درک باشد و اگر این‌گونه نبود قطعاً مردم از آن خسته شده و از رجوع مجدد به آن صرف نظر می‌کردند، اما اکنون معلوم می‌شود نه تنها مردم از رجوع به قرآن خسته نشده‌اند بلکه افزون تر به جهت و سمت آن تمایل پیدا می‌کنند و برای اکثریت از افراد غیرمسلمان استماع آیات دل‌نشین است. براهین عقلی قابل فهم بودن قرآن در موارد ذیل قابل دسته‌بندی است، غرض هرسخنی فهماندن است. هر متکلمی سخنی بگوید یا مطلبی بنگارد، قهراً برای آن هدفی داشته است. برجسته‌ترین آن این است که بتوانند دیگران آن را فهم کنند. لذا هدف گوینده رساندن مفهومی به مخاطبان خویش است. سخنور تلاش می‌کند مخاطبان خویش را با کلام و گفتاری ملموس مورد اطلاع قرار دهد. حال تفاوتی ندارد آن کلام نیک باشد یا منکر، قابل فهم باشد یا سنگین. لذا مطلب در سخنرانی و سخنوری فهماندن مطلب به مخاطب است و اگر این مطلب به زبانی دیگر گفته شود و بسیار مبهم باشد غرض گوینده از گفتار خویش تحصیل نشده است (کمالی دزفولی، ۱۳۷۸: ۷۱) و ابهام گویی از ذات قدسی خدابه‌دور است.

۳-۵. دعوت قرآن به هم‌آورد طلبی (تحدی)

این برهان هم به‌مثابه دلیل قرآنی مطرح می‌شود و هم عقلی. در پنج سوره گوناگون مخالفان الهی به مبارزه با قرآن دعوت شده‌اند. قرآن این خطاب را به عموم مردم اعلام کرده تا هرکس با بشر بودن این کتاب و الهی نبودن آن موافق نیست همانند آن را بیاورد. چه این‌که فرمود: « و چون بر آنان آیات ما تلاوت شود گویند:

شنیدیم، اگر ما هم می‌خواستیم مانند آن می‌گفتیم، این چیزی جز افسانه پیشینیان نیست» (انفال، ۳۱). این کلام الهی گویای آن است هیچ‌کس توانایی مبارزه با قرآن را ندارد و نخواهد داشت؛ به این معنا که زمانی که آیات الهی بر ایشان تلاوت می‌شد اعلام می‌کردند مضمون آن را می‌فهمیم و می‌دانیم چه می‌خواهد بگوید اما همانند آن را آوردن از توان ما خارج است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۹: ۳۱) کافران به‌درستی مفاهیم قرآن را درک می‌کردند، وقتی که در تعارض با منافع خویش آن را می‌دیدند از پذیرش حق فرار می‌کردند. در جواب به رسول اکرم نیز می‌گفتند حرف‌های تو را شنیدیم و فهمیدیم ولیکن آن را نمی‌پذیریم لذا ما هم می‌توانیم حرف‌های خرافاتی بزنیما چون باور به چنین مطالبی نداریم از بیان آن‌ها سرباز می‌زنیم (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹: ۴۰) پس اعتراض کفار به این نبود که آیات قرآن را نمی‌فهمیدند بلکه سخنشان بر این بود که آن را ما قبول نداریم نه آن‌که برای ما دارای پیچیدگی و نامفهوم باشد.

۴-۵. دفع توهم و تردید

انسان برای نیل به اغراض خود مصائب بسیاری را به جان می‌خرد و برای رسیدن به مقصد مشکلات آن را پذیرفته و تحمل می‌کند. برای نمونه طالب علم برای کسب دانش سختی‌هایی همچون سختی سفر، دوری از خانواده را تحمل می‌کند تا در نهایت به سعادت دنیا و آخرت نائل آید؛ ولیکن باید عنایت داشت انسان از فرجام بعضی از اعمال و رفتارش مطلع نیست و دائماً در پی آن است تا کارهای خویش را به راحتی انجام دهد ولیکن برخی اوقات باید در مسیرهای سخت گام بنهد تا بتواند به مسیر حقیقت و خوشبختی برسد. خداوند هم به بنده‌اش مدد می‌رساند و او را از این جاده‌های سخت و مشکل می‌رهاند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۳۸۵). لذا خدای سبحان نسبت به انسان‌ها از خود ایشان مهربان‌تر و نسبت به اعمال ایشان آگاه‌تر است. فرد خردمند با خود تعقل می‌کند و در عملیاتی ساختن فرامینی که برای نجات خود او

آمده کوشش می‌کند مطیع باشد یا حداقل یک‌بار برای رفع تردید امتحان نماید. از این رو تدبر در قرآن که دستوری برای جمیع مخاطبان قرآن است کار سختی نیست و تنها نیاز است از تقلید کورکورانه و تعصبات دوری شود. لذا هر فرد خردمندی به خود اجازه خواهد داد برای یک بار هم شده آن را تجربه کند. اگر این دستور از سوی خدای سبحان صادر شده باشد به نظر نمی‌رسد زیان و صدمه فراوانی متوجه فرد متدبر شود، ولیکن اگر این عمل صحیح باشد رستگاری دوجهان نصیب متدبر خواهد شد.

۵-۵. نقد شرایط تدبر

برای تدبر بایسته‌های گوناگونی قابل‌ارائه است. از برجسته‌ترین آن بایسته‌ها می‌توان قرائت قرآن با نظم و ترتیب فعلی، تکرار تلاوت و جامع‌نگری اشاره داشت که بسیار مهم‌اند. افزون بر شرایط مزبور بعضی از شروطند که به نظر قرآن نسبت به امر تدبر نااستوارند. یکی از آن شروط، شرط طهارت است آن هم طهارت همه‌جانبه. می‌توان گفت طهارت یعنی دوری از همه گناهان و پاک نگه داشتن روح شرطی است که کفار و مشرکان حتی بعضی از مسلمانان معصیت‌کار را نیز از تدبر در قرآن محروم خواهد کرد. درحالی‌که می‌دانیم دستور تدبر در قرآن برای همگان است. از دیگر شرایط نظر به قرآن به قصد هدایت است. گویا این شرط نظر به قرآن بدون تعصب و پیش‌فرض بهتر باشد. همچنین می‌توان برای تدبر شرط استماع را قرار داد. به این معنا استماع برای افرادی که تا قرآن را نشنوند نمی‌توانند در آن تدبر کنند. لذا این موارد مزبور می‌تواند بر شرایط تدبر جامعیت و غنای بیشتری بی‌افزاید.

۵-۶. نقد شیوه تدبری

در روش تدبری اولین گام تفکر است و تا تفکر صورت نپذیرد نمی‌توان تدبر کرد. البته تفکر می‌تواند بحثی جدای از تدبر در نظر گرفته شود و یکی از مراتب آن لحاظ شود. اگر هم آن را دخیل در تدبر بدانیم باید تفکر را جزو مقدمات تدبر لحاظ

کنیم نه یک مرحله آموزش آن. تفکر مرتبه‌ای متفاوت از سطح تدبر است. از نقدهایی که می‌توان به این شیوه‌های تدبری وارد کرد این است که بسیار پیچیده‌اند به طور مثال شیوه سوره-واژه محور مفاهیم و آیات و کلمات را به گونه‌ای به هم پیوند می‌دهد که نیاز است برای هر کدام نموداری رسم کرد (رک: اخوت، ۱۳۹۳، ج ۳: ۱۸۴-۱۹۱) این روش تدبری زمانی آسان‌تر و قابل فهم‌تر است که برخی از پیچیدگی‌های آن از شیوه زدوده شود. از دیگر نکاتی که باید در شیوه‌های تدبر لحاظ کرد این است که تدبر باید در کل قرآن یا حداقل در سوره‌ها رخ دهد یعنی در قرآن از تدبر کلمه‌ای سخنی به میان نیامده است. از مهم ترین اهداف تدبر نیل به عدم اختلاف در قرآن است برای این که انسجام قرآن به دست آید و باید در کل قرآن تدبر اتفاق افتاد و تدبر کلمه‌ای بی‌معنا خواهد بود. در این شیوه برای تدبر باید سطوح مختلفی ترسیم گردد. گرچه تعیین سطوح گوناگون برای تدبر نیز امری شایسته نیست چون تدبر خود سطح پایینی از فهم قرآن است و اگر قرار باشد این فهم به سطوح بالایی حرکت کند وارد مرحله تعقل و تفقه و غیره خواهیم شد لذا تدبر باید در همان سطح قابل فهم برای همگان اتفاق بیفتد.

۶. نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در این نوشتار آمد به نتایج ذیل به‌عنوان یافته‌های این پژوهش اشاره می‌گردد.

۱. در قرآن کریم شیوه‌های تدبری چهارگانه‌ای توسط اندیشمندان معاصر طرح‌ریزی شده است که می‌توان به شیوه معنا-واژه محور، شیوه موضوع محور، شیوه سوره محور و شیوه سوره-واژه محور اشاره کرد. پیروان هر کدام از این شیوه‌ها روش خاصی را در راستای امر تدبر طرح‌ریزی نموده‌اند. تکیه شیوه معنا-واژه محور اغلب بر ترجمه و مفاهیم کلمات و آیات است. اینان باورمندند با فراگیری ترجمه قرآن و لغات قریب می‌توان

به فهم تدبری قرآن از رهگذر ترجمه دست یافت. شیوه موضوع محور نیز با استفاده از انتخاب یک موضوع به تحقیق و تدبر آن موضوع در قرآن می پردازد. تحقیق موضوعی در این شیوه همان تدبر می باشد. در این دو شیوه محدودیتی از جهت سنی و سطح سواد وجود ندارد و هرکدام می توانند در قرآن به تدبر پردازد.

۲. شیوه سوره محور تا حدودی روان است، نگاه کلان به سوره دارد و تدبر از رهگذر سوره هاست. با تدبر در سوره ها به دنبال دستیابی فهم منسجم از سوره هستند. شیوه سوره محور تأکید دارد با تدبر در هرکدام از سوره قرآن به فهم منسجمی از قرآن دست پیدا کنند. نکته دیگری که در این شیوه مورد توجه است قرائت سوره در هنگام تدبر است یعنی متدبر به هنگام تدبر قرائت را باید سرلوحه خویش قرار دهد. باید تأکید کرد با تمام تلاش هایی که این شیوه تدبری دارد روش تدبری ایشان نزدیک به روشی تفسیری است و شاید بتوان گفت روش تدبری ایشان همان تفسیر است. با مقایسه این روش تدبری با تفاسیر همچون المیزان، مجمع البیان، التحریر و التنویر تفاوت چندانی بین آنها مشاهده نمی شود.

۳. شیوه سوره - واژه محور نیز روش دیگری برای آموزش تدبر است. دنباله روان این روش اهداف خود را بر پایه عاقبت اندیشی و عاقبت نگری پی ریزی نموده اند. اولین قدم تدبری تفکر است. متدبر باید تفکر خوبی داشته باشد. قدم دیگر تدبر در کلمات، آیات و سوره است. تمامی این ها می تواند جنبه مقدمه برای تدبر قرآن به قرآن داشته باشد. البته در برخی از موارد، موارد غامضی نیز در این روش تدبری دیده می شود؛ برای نمونه برای طی مراحل با رسم نمودارهایی انجام می شود و هرکدام از این موارد دارای پیچیدگی خاصی می باشد.

۴. نکته دیگری که باید به این اشاره داشت آن است که روش تدبری که در شیوه‌های رایج آموزش داده می‌شود می‌توان آن را یک روش جدید تفسیری بیان کرد که در قالب تدبر معرفی شده‌اند. در این روش‌های تدبری مشهود است این‌که همگان می‌توانند فهم قرآن را انجام دهند و این امر مسلمی است و الا این روش‌ها فرقی با تفاسیر گذشته نخواهند داشت جز نام آن‌ها؛ از این رو باید نام آن‌ها را تدبر نام‌گذاری کنیم اما به سبک و روال و چرخه‌ای نوین که کوشش دارند تدبر در قرآن را همگانی و عمومی نمایند گرچه خالی از اشکال و ملاحظات نیستند.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۲. اخوت، احمدرضا، (۱۳۹۲)، *روش‌های تدبر در قرآن. مقدمات تدبر در قرآن*، تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت.
۳. اخوت، احمدرضا، (۱۳۹۳)، *روش‌های تدبر در قرآن. روش‌های تدبر کلمه‌ای*، تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت (ع).
۴. اخوت، احمدرضا، (۱۳۹۳)، *روش‌های تدبر در قرآن. روش‌های تفکر در قرآن*، تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت (ع).
۵. روش‌های تدبر در قرآن، روش‌های تدبر سوره‌ای، تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت (ع).
۶. روش‌های تدبر در قرآن، روش‌های تدبر قرآن به *قرآن*، تهران: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت (ع).
۷. الهی زاده، محمدحسین (۱۳۹۱)، *تدبر در قرآن جزء ۲۹*، مشهد: انتشارات تدبر در قرآن و سیره.

۸. رامیار، محمود (۱۳۶۹)، *تاریخ قرآن*، بی تا: سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. رفسنجانی، اکبر (۱۳۶۸)، *تفسیر راهنما*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۰. صبوحی طسوجی، علی (۱۳۹۳)، *تدبر در قرآن کریم*، قم: انتشارات دارالعلم.
۱۱. _____، *روش تدبر در سوره های قرآن کریم*، تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۱۲. _____، *تدبر در قرآن کریم*، قم: انتشارات دارالعلم.
۱۳. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر: مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. کمالی دزفولی، علی (۱۳۷۸ش)، *شناخت قرآن*، تهران: انتشارات اسوه.
۱۶. لسانی فشارکی، محمدعلی، و حسین مرادی زنجانی (۱۳۹۴ش)، *سوره شناسی؛ روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم*، قم: انتشارات نصاب.
۱۷. لطفی، علیرضا و محمد ضرغام (۱۳۸۹)، *روشی آسان برای فهم قرآن*، تهران: انتشارات علیرضا لطفی.
۱۸. مرادی زنجانی، حسین و لسانی فشارکی، محمدعلی (۱۳۸۵)، *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*، زنجان: انتشارات قلم مهر.
۱۹. ویژه نامه به سوی فهم قرآن، ۱۳۹۵.
۲۰. ویژه نامه گامی به سوی فهم قرآن، ۱۳۹۵.

بایسته‌های تدبر در قرآن از منظر بانو «امین اصفهانی»

مهدی اسمعیلی صدرآبادی^۱

چکیده:

از روش‌های تفسیر نگاری متقدمان، روش تفسیری عرفانی است. در قرن حاضر این روش تفسیری با قرائت و رویکردی جدید بازتفسیر شده است. متأخران این روش تفسیری، مقوله تدبر را ممتاز و نگاه‌های قرآنی خویش را بر روال تدبرگرایانه سامان بخشیده‌اند. از مهم‌ترین رهروان روش تفسیر عرفانی متأخر می‌توان به بانو امین اصفهانی اشاره داشت. از نظرگاه او عنصر تدبر و تدبرگرایی دارای نقش خاصی در فرآیند فهم و درک قرآن است. به همین جهت این پژوهش باهدف تبیین کرانه‌های تدبر در آثار بانو امین اصفهانی و از رهگذر روش توصیفی-تحلیلی به دنبال بازکاوی بایسته‌های تدبر در قرآن و تعیین حدود و ثغور آن نزد این قرآن‌شناس معاصر است. رویکرد او به تدبر دارای بایسته‌های حائز اهمیت است و از زاویه بررسی نگاه‌های او برجسته‌ترین بایسته‌های تدبری او قابل پی‌جویی است. با واریسی و کندوکاو در آثار او می‌توان به مؤلفه تدبری او همچون پیوست‌گرایی اشاره کرد. همچنین همواره بانو اصفهانی به سنت تفسیری و تفسیر نگاری پایبند است. هم از نظرات مفسران

۱. عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ولیعصر (عج) رفسنجان.

پیشینی خود بهره می‌برد و هم از روش تفسیر نگاری پیشینیان در تفسیر قرآن سود می‌جوید، همچون بهره‌وری از اخبار و روایات. بعضاً سخنان شبیه به گسست‌گرایی از او دیده می‌شود اما آن موارد محدود نمی‌تواند به سلوک ثابت بانوی اصفهانی در جریان تدبر نقصان و صدمه‌ای وارد نماید.

کلیدواژه‌ها: قرآن؛ تدبر؛ بایسته‌ها؛ پیوست‌گرایی؛ بانو امین اصفهانی.

۱. مقدمه

شیوه چینش آیات قرآن به‌گونه‌ای است که با غور و تأمل در آیات قرآن می‌توان اهداف و مقاصد شگرف موجود در آیات قرآن را به دست آورد. با نگرش جامع و هماهنگ به آیات قرآن می‌توان پیرامون موضوعات گوناگونی تدبر و تفکر را آغاز نمود. برای نیل به این هدف مهم دانشجویانی به تدبر در قرآن همت گماشته و در لابه‌لای آثار خود از شیوه و منش تدبری خود پرده برداشتند. یکی از این متدبران قرآنی بانو اصفهانی است. «بانو امین اصفهانی» معروف به حاجیه نصرت بیگم امین، فرزند حاج سید محمدعلی، معروف به امین‌التجار دوره‌ای کامل از تفسیر قرآن به‌عنوان «مخزن العرفان فی تفسیر القرآن» نگاشته است. گرچه این تفسیر تماماً عرفانی نیست و عمدتاً رنگ و بوی تفسیر ظاهری و تا حدودی رویکرد فلسفی دارد. با وجود این خانم بانو امین اصفهانی نگاهی به تفسیر عرفانی نیز داشته است. البته باید تأکید کرد که وی راه و رهیافتی جدید و نظرات نوینی در تفسیر عرفانی ندارد؛ بلکه اغلب مطالبش برآمده از تفسیر ملاصدراست (رک: زنجانی، ۴۴۶-۴۵۵).

بانو امین اصفهانی در کتاب دیگری از خود به نام «النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه» به بیان پاره‌ای از الهامات و کشف و شهودهای خویش اقدام کرده است. وی پس از بیان برخی از رؤیاهای صادق‌اش (رک: بانو امین، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۳) به بیان ۵۶ مورد الهام‌های الهی همچون نفحه رحمانیه، وارد قدسی، اشراق قلبی، الهام

عرشی، وارد غیبی، انوار قدسیه پرداخته است. عمدتاً این موارد در تفسیر آیه یا آیاتی از قرآن کریم کاربرد داشته است. تفسیر وی مشحون از استدلال‌های منطقی و فلسفی است و ایشان در مقدمه کتاب خود متذکر شده‌اند که این استدلال‌ها بدون آنکه سابقه‌ای در آموزش‌های رسمی وی داشته باشد به ایشان الهام می‌شده است (رک: همان، ۱۴).

این پژوهش با هدف مطالعه آثار و نگاه‌های بانو اصفهانی در صدد کشف رهیافت‌های تدبیر اوست. در خلال تدبیر بانو امین اصفهانی بایسته‌ها و شرایط تدبیر از نظر او به دست خواهد آمد و به ما نشان خواهد داد که بانو اصفهانی با لحاظ چه ملاحظاتی به تأمل و تفکر در آیات قرآن دست یازیده است. از آنجاکه تدبیر در قرآن در سه سطح تدبیر عمومی، تفسیر و تأویل انجام می‌شود و با لحاظ ذو مراتب بودن معارف و حیانی ضروری است حیطه وظایف هر صنف از مردم در استنباط و تفسیر قرآن به درستی تبیین و تشریح گردد تا کرانه‌های آن از یکدیگر قابل تفکیک باشد. در این مقاله ضمن بررسی بایسته‌های تدبیری بانو امین اصفهانی به تبیین مرز بین تدبیر، تفسیر و تأویل پرداخته خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

بعضی برای توجه به فراموشی تدبیر در میان مسلمانان اقدام به ارائه تاریخچه تدبیر نموده‌اند. مراد از تاریخچه تدبیر در قرآن و پیشینه آن به معنای مصطلح آن نیست؛ بلکه همان طور که پرواضح است تدبیر با تفسیر تفاوت‌هایی دارند که کرانه‌های هر دو را از یکدیگر جدا می‌سازد. هرچند باید تأکید کرد که تدبیر و تفسیر با یکدیگر همکاری داشته‌اند. اکثر افرادی که در این زمینه پژوهش‌هایی را انجام دادند باور دارند در عصر رسول اکرم (ص) تدبیر واقعی وجود داشته است. نگارنده کتاب پژوهشی در تدبیر قرآن به این نکته اشاره دارد (همان، ۳۹). او چنین اظهار می‌دارد: پیش‌آهنگان مسلمانان قرآن را می‌خوانده، چنان می‌پنداشته که اوست که مخاطب

خداست و از بینش حاصل از تلاوت در طول زندگانی خود مدد می‌جسته است و در هنگام دشواری‌ها و بر سر دوراهی‌های زندگی پناهگاه او تأمل در اوراق مصحف عزیز بوده است (حسینی، ۱۳۶۰: ۸۶). به همین جهت در زمان حیات رسول گرامی اسلام به امر تدبر در آیات قرآن اهتمام ویژه‌ای بوده و اکثر صحابیان تعلیم تازه‌مسلمانان را برعهده گرفته و همت به انتشار فرهنگ قرآنی گذاشتند.

جریان تدبر گرایی با روی دادن جریان سقیفه باعث قطع ارتباط قرآن و مقام عصمت گردید و این ضربه سنگینی بر پیکره‌ی نوپای اسلام و جریان تدبر وارد نمود و جریان تدبر با قرآن به مسیر اعوجاج کشیده شد (نقی‌پورفر، ۱۳۷۱: ۴۰). رجوع به افرادی همچون کعب‌الاحبار و تمیم داری باعث شد که ایشان بر مسند تبیین و تشریح آیات قرآن تکیه زده و بر اساس بافته‌های تورات و انجیل به شرح و توضیح آیات قرآن اهتمام ورزند. گرچه اثر اسرائیلیات عمده در ساحت تفسیر خود را نشان داده اما در ساحت تدبر بدون اثر نبوده است. با اوج‌گیری مناظرات قرائت‌ها شور و هیجان بسیاری از مردم به‌سوی تلاوت راستین و به انواع قرائت‌ها کشیده شد. (نقی‌پورفر، پیشین، ۴۵). با اوج گرفتن بحث‌های لغوی و نحوی و برخورد افراطی برخی باورمند شدند یک چهارم کوشش‌ها پیرامون قرآن حول قضایای فرعی و جنبی به هدر رفت و هیچ دردی را دوا نمی‌کرد (حسینی، پیشین، ۱۱).

بروز فرقه‌های ظاهرگرا مانند خوارج، اخباریه و دیگران از دیگر صدمات وارد شده به جریان تدبر قرآن بوده است. چون ایشان به ظواهر لفظ اکتفا می‌کردند و از معنای پوستین و قشر آیات فراتر نمی‌رفتند. همچنین آیت‌الله طالقانی که از مبلغان جریان تدبر است در ارزیابی شرایط عصر حیات رسول گرامی اسلام با آنچه بعد از رحلت ایشان در میان مسلمانان پدید آمده بود چنین می‌نگارد: در آن زمان همه مسلمان‌ها حق برداشت داشتند... مثل این چند قرن اخیر نبوده که هیچ‌کس حق درک و تطبیق و مطالعه در قرآن نداشته باشد (طالقانی، ۱۳۵۸: ۶۸).

باور به فرا بشری بودن قرآن و اینکه ادراک انسان‌ها به آن راه ندارد باعث شد قرآن به مرور زمان تبدیل به کتابی از کارافتاده گردد. حال آنکه قرآن کتابی بس عظیم است که از برکت آن امت مسلمان در آغاز سیر صعودی پیمود و سراسر آفاق را روشن ساخت (حسینی، پیشین، ۸۸). ناگفته نماند جریان تفسیر نویسی توانست کمک ارزشمندی به این جریان نامطلوب کند؛ زیرا بسیاری از آن‌ها بیش از آنکه هدف خود را هدایت انسان‌ها قرار دهند جهت دفاع از باور و مرام خویش اقدام کرده بودند. مکاتب گوناگونی از جمله امامیه، اسماعیلیه، سنی، خوارج و غیره هر یک تفسیری مطابق با مبانی مکتب خود به جامعه علمی عرضه کردند. جریان‌های کلامی مانند اشاعره و معتزله نیز در صدد تثبیت باورهای خویش به تفسیر قرآن روی آوردند. همان‌طور که در کتاب تنزیه القرآن عن المطاعن قاضی عبدالجبار معتزلی، تفسیر کشف زمخشری و تفسیر کبیر فخر رازی از نمونه‌های مهم آن است.

در کنار این جریان تفسیرهای اشاری و باطنی نیز جلوه‌گر شد که در پی تأویل آیات قرآنی به نفع مسلک خود اقدام نمودند. افزون بر آن تفاسیر فقهی هماهنگ با مذاق هر مذهبی ایجاد شد. از دیگر عوامل رکود تدبر اتکاء بر آراء گذشتگان است. با اتمام قرون متقدم تحقیق و تفحص در بستر علوم اسلامی به پایان خود نزدیک شد. گرچه استثنائاتی نیز وجود دارد اما تمایل به اتکا به احوال گذشتگان ذهن اندیشمندان را در سلطه خود گرفت. در این دوران هر کس تمایل داشت تفسیری بر قرآن بنویسد و یا در آن ژرف‌اندیشی کند و نکته تدبری نوینی ارائه کند، آثار پیشینیان را در مقابل خویش می‌گذاشت و جز به جز و کورکورانه از ایشان تقلید می‌کرد. برخی نیز بر تفسیرهایی که پیشینیان نگاشته بودند حاشیه‌نویسی می‌کردند، برای مثال می‌توان به حواشی بسیار زیاد بر تفسیر بیضاوی نگاه کرد که انرژی‌های بسیاری از نگارندگان گرفت. همچنین فردی به نام احمد امین، این جریان را محدود به عالم تفسیر و قرون میانه نمی‌داند بلکه به تمامی رشته‌ها و تخصص‌ها گسترش داده و به دوران معاصر نیز تسری داده است (نقی پورفر، پیشین، ۴۴).

بعضی دیگر نیز جایگاه غلط و ناصواب مردم به قرآن را عامل بنیادین مهجوریت قرآن و تدبر می‌دانند (حسینی، پیشین، ۸۶ و ۸۷). البته باید تأکید کرد دوری از قرآن و تدبر نمودن و فرجام آن عمل نکردن به قرآن در آیات قرآن پیش‌گویی شده است و هم در روایات اهل بیت علیهم‌السلام. در سوره فرقان از لسان مبارک رسول اکرم، آمده است.^۱ امیرالمؤمنین درباره مهجوریت قرآن کریم نیز سخنان ارزشمندی را ایراد کرده‌اند (رک: دشتی، ۱۳۸۰: خطبه ۱۴۷، ۲۷۱). در دوران معاصر به علت برخی از تحولات عصری و گفتمانی بینش جدیدی ایجاد شد و برخی از اندیشمندان به نوآوری و نواندیشی التفات نمودند. از دیگر عواملی که منجر به رشد تدبر گرایی شد می‌توان تحول در سلاقی نسل معاصر را دانست. نسل پیشین و خصوصاً نسل حاضر تمایل دارند تا خود مستقیماً وارد فهم و برداشت از قرآن شوند. این مسئله منجر به تغییر گفتمانی نسبت به قرآن کریم شد.

تغییر گفتمانی در قرون میانه تبدیل به «گفتمان حاکمیت» شده است. مراد از گفتمان حاکمیت تنها حاکمیت سیاسی نیست بلکه معنای گسترده‌تر از آن مراد است. گفتمان حاکمیت به این معناست که نخبگان و متولیان امور مهم منطقه به مسائل مختلف پردازند و مشکلات را حل کرده و امور مختلف را رتق و فتق نمایند. حاکمیت سیاسی کاملاً آشکار است؛ یعنی عده‌ای محدود سرپرستی و فرمانروایی گروهی دیگر را در دست دارند اما با نابودی گفتمان حاکمیت، دموکراسی و حضور فعال مردم در صحنه سیاست حق اعتراض به مسئولان، شرکت در انتخابات ایجاد شد.

اما مسئله‌ای که کمتر به آن التفات شده است، حاکمیت علمی و دینی است؛ یعنی گروهی با کوشش و تلاش فراوان علم را کسب می‌کنند، سپس حاکمیت علم و دین را به عهده می‌گیرند. البته مراد از این حاکمیت به معنای جبر مردم عادی نیست بلکه مقصود این است که این گروه محدود عالم دین را می‌فهمند و در اختیار عموم مردم

۱. «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان، ۳۰).

قرار می‌دهند و مردم پاسخ سؤالات خویش را از ایشان درخواست می‌کنند. فرجام حاکمیت این بود که با وجود آن اقلیت دیگر نیاز نیست که عموم مردم در امر دین تخصص پیدا کنند و تأمل کنند. به همین جهت، از جمله مختصات که در دوره کلاسیک با آن مواجه هستیم این است که اندیشیدن در بین عامه مردم امر پذیرفته‌شده‌ای نیست و معمولاً ذهن عموم مردم درگیر مسائل گوناگون اجتماع نمی‌شود و کاملاً آزاد و رها از هر مسئله علمی و سیاسی، زندگانی عادی خویش را می‌گذرانند (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۸۲ - ۱۸۳).

دیری نپایید که این مسئله در قرون میانه به دلیل سرخوردگی ناشی از حمله سنگین مغول روبه‌زوال نهاد و این گفتمان قادر نبود در دوران معاصر به حیات خود ادامه دهد و جایگاه خود را به گفتمانی داد که کاملاً در جهت مقابل او قرار داشت. ناگفته پیداست برگزاری محافل حفظ و قرائت قرآن، مسابقه‌های متنوع قرآنی در مدارس و مساجد، افزایش حفاظ قرآن از آثار تدبیر گرایی است. از دیگر نشانه‌های رشد تدبیر گرایی نگاشته شدن کتاب‌های متنوع و گوناگونی است که نام تدبیر بر جلد دارند و هدف از آن‌ها نخست التفات به اهمیت تدبیر و تفکر در آیات قرآن است و در مرتبه بعد قصد دارند، روش‌های تدبیر را در اختیار مردم قرار دهند. از جمله این کتاب‌ها می‌توان به متدولوژی تدبیر در قرآن از عبدالعلی بازرگان، پژوهشی پیرامون تدبیر در قرآن از ولی‌الله نقی پورفر، تدبیر در قرآن اثر سلمان بن عمرسنیدی، کتاب فتح من الرحمن الرحیم فی بیان کیفیت تدبیر کلام المنان از احمد منصور آل سبالک اشاره نمود. افزون بر آن کتاب‌های دیگری نیز نگاشته شدند که عنوان تدبیر بر خود ندارند ولی هسته بنیادین آن‌ها را تدبیر سامان می‌دهد همچون کیف نفهم القرآن از محمدرضا حسینی، با قرآن در صحنه اثر آیت‌الله طالقانی، روش برداشت از قرآن نگاشته علی صفایی حائری. یکی از مقاصدی که طرفداران گسترش تدبیر دنبال می‌کنند حل معضلات جامعه است. به‌عنوان مثال عبدالعلی بازرگان بر همین نکته تأکید

می‌کند (عبدالعلی بازرگان، ۱۳۷۴: ۱۴)؛ و بعضی دیگر باور دارند باید با تدبر قرآن معضلات جامعه اسلامی را حل نمود (موسوی گرمارودی، ۱۳۷۵: ۱۴).

۳. مفهوم‌شناسی

قبل از پرداختن به جریان‌شناسی تفسیر عرفانی نیاز است یک سری از مفاهیمی که در این بخش جایگاه ویژه‌ای دارند به‌روشنی تشریح شوند. این مفاهیم عبارت‌اند از: عرفان، تصوف، تأویل، تفسیر عرفانی و صوفیانه است. همچنین در این میان به این سؤال کلیدی باید توجه کرد که مراد از عرفان چیست؟ آیا عرفان با تصوف متفاوت است؟ و در این میان مفهوم تأویل و تدبر چه جایگاهی دارد و نسبت این دو با یکدیگر چه خواهد بود.

۳-۱. عرفان و تصوف

پیرامون اصطلاح عرفان بیان‌شده است: عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظران است که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۹). همچنین باید افزود که عرفان خود بر دو گونه است: عرفان عملی که بدین معناست: سیر و سلوک و وصول و فنا؛ و بخش دیگر و گونه‌ای دیگر عرفان نظری یعنی بیان قواعد و روش‌های کشف و شهود. بنا بر نظر برخی همچون سهروردی در «عوارف المعارف» گفته‌های بزرگان در تعریف و ماهیت تصوف افزون بر هزار قول است (سهروردی، ۱۳۸۶: ۵۷). بر همین پایه باید تأکید کرد تصوف با توجه به وجه تسمیه (رک: زمخشری، ۱۳۹۹: ۲۶۲) و چگونگی پیدایش آن صرف‌نظر از جنبه معرفتی یک‌راه و منش خاص زندگی اجتماعی است و تصوف به معنای عام نوعی از تزهد است که از تقوا و ورع سرچشمه می‌گیرد. این نوع از سبک خاص زندگی در تمام ملل و ادیان کمینه و بیشینه‌ای دارد. بر همین مطلب می‌توان توجه داشت که در تمام شرایع ابراهیمی و

ادیان و ملل غیر ابراهیمی یک نوع باورها و اعمال مخصوصی وجود داشته که غالباً با عقاید عمومی تفاوت پیدا می‌کرده است (همایی، ۱۳۶۲: ۶۰).

۲-۳. تفسیر عرفانی

از آنجاکه باید دانست تفسیر عرفانی دقیقاً ناظر بر چه حوزه و ساحتی است، بر همین پایه باید عبارت تفسیر عرفانی واکاویده شود. تفسیر عرفانی بر اساس نظر گروهی یک رویکرد تفسیری است و بر اساس نظر دیگر اندیشمندان روش تفسیری و یا بالاتر از آن یک مکتب تفسیری است. همان‌طور که بازگو شد به‌طور کلی می‌توان سه‌گونه برداشت از تفسیر عرفانی ارائه کرد: در برداشت نخست تفسیر عرفانی تنها یک رویکرد تفسیری است؛ به این معنا که عارف با عنایت به شیوه برداشتی که از زندگی و روش صحیح زندگی دارد، از آیات قرآن در جهت تأیید آن شیوه زندگی استفاده می‌کند. برای نمونه عارف چنین فکر می‌کند که انسان سالک الی الله پیوسته باید در حال خوف و به یاد خدای تبارک و تعالی باشد و عنایتی به دنیا و تعلقات آن نداشته باشد. در این صورت به‌طور طبیعی آیاتی در بستر قرآن کریم وجود دارد که می‌تواند کانون توجه مفسر عارف باشد.

در نگاه دوم تفسیر عرفانی به‌عنوان یک روش تفسیری دیده می‌شود. در این برداشت تفسیر عرفانی گونه‌ای از تفسیر است که با منبع کشف و شهود و الهامات و واردات قلبی عارف می‌توان مقصود و مراد جدی خداوند را کشف نمود. در نگاه سوم تفسیر عرفانی مکتبی مستوفی و گسترده است که در جهت فهم انسان و جهان برآمده و مفسر عارف تصمیم دارد قرآن را در چهارچوب پیش‌فرض‌های بنیادین مکتب عرفانی فهم کند (رک: شاکر، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۹۹-۳۰۱).

۳-۳. تأویل

تأویل به طور فراگیر در مطالعات مربوط به نصوص به کاربرده می‌شود و مراد از آن تلقی است که به گونه‌ای خلاف ظاهر و یا غیر ظاهر متن است. بین تأویل و تفسیر عرفانی علقه و پیوند استواری وجود دارد. بدین گونه که تفسیر عرفانی و تأویل دو امر جداناپذیرند. عرفا تأویل را به معنای باطن قرآن در برابر تفسیر معنای ظاهری قرآن به کاربردند. راه رسیدن و نیل به تأویل از رهگذر عقل نیست؛ بلکه کشف و شهود عارف است و از آنجاکه صوفیان و عرفا دانش‌های خود را برآمده از مواجهید و احوال خویش می‌دانند به حسب اختلاف اوقات و احوال، اختلاف درجات سلوک، تأویل‌های متفاوتی از آیات قرآن به دست می‌آورند (رک: کلاباذی، ۱۴۰۰: ۸۶، سراج، ۱۳۸۲: ۳۳۷؛ پارسا، ۱۳۸۱: ۱۷).

با صرف نظر از معنای تأویل در خود قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام با دو گونه اصطلاح عمده از تأویل روبرو می‌باشیم: اصطلاح نخست آن است که متکلمان و اصولیان به کاربرده‌اند که حمل لفظ بر معنای غیر ظاهرش است و با قرینه عقلی پشتیبانی می‌شود و اصطلاح دیگر، با اصطلاح اول به شدت مقابله می‌کند (املی، ۱۴۴۲، ج ۱: ۲۰۵). گرچه باید تأکید کرد افرادی همچون گلدزیهر بین این دو نوع از تأویل فرق نهادند و بر همین اساس او به غزالی خرده می‌گیرد که چرا در موردی می‌گوید که او با تأویل برخی روایات مربوط به قیامت مخالف است؛ در حالی خود او پس از آن به تأویل می‌پردازد و معانی حرفی برای آن‌ها قائل می‌شود. گلدزیهر تأکید می‌کند که غزالی سخن پیشین خویش را نقض نموده است. در حالی که غزالی از دو نوع تأویل سخن گفته است (رک: گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۱۹۱). ابن عربی نیز به معنا و مفهوم تأویل نیز، پرداخته است. او بر این باور است تأویل مذموم آن است که کسی قصد کند از راه تفکر عقلانی و با اهداف و مقاصد نفسانی برداشتی از آیات و روایات ارائه کند. از دیدگاه او این انگاره که عقل ملاکی برای سنجش همه چیز

حتی کلام خداست نظریه‌ای کاملاً مردود است. از این‌رو بنابر نظر ابن عربی عقل شایستگی و صلاحیت ورود به ساحت قدس الهی و سنجش کلام الهی را ندارد. از نظرگاه او انسان باید اجازه دهد تا کلام خدا درباره همه چیز داوری کند، نه آنکه با عقل خویش در مقام داوری کلام خدا بنشیند (رک: دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷، ج ۱۴: ۳۸۹).

۴. جریان‌شناسی تفسیر عرفانی در بستر تاریخ

تفسیر عرفانی در گذر تاریخ دارای فراز و فرود فراوانی بوده است. در این بخش نیازی دیده نمی‌شود به آن‌که به‌طور مفصل به جریان‌شناسی تفسیر عرفانی بپردازیم؛ بلکه نگاه ما به سده دهم به بعد جریان تفسیر عرفانی و مفسران نامدار آن خواهد بود. در قرون معاصر تفاسیر به نام فراوانی نگاشته شد. تفسیر «بیان السعاده» سلطانعلی گنابادی متوفای ۱۳۲۷ هجری است. از دیگر شخصیت‌های این دوران همچون امام خمینی رحمه الله علیه و بانو امین اصفهانی از مدافعان تفسیر عرفانی بوده‌اند. تفسیر عرفانی امام خمینی رحمت الله علیه گرچه عمدتاً با رنگ و بوی فقهی و سیاسی در جامعه ما شناخته شده اما آثار سترگی در زمینه عرفان و تفسیر عرفانی از خود برجای گذاشته است. امام خمینی (ره) دارای یک معیار مهم در تفسیر است و آن سنگ بنای تفسیر عرفانی ایشان را تشکیل می‌دهد و آن این است که در تفسیر بیش از آن‌که به الفاظ و دلالت‌های لفظی توجه کنیم باید به مقاصد خداوند بذل عنایت داشته باشیم. ایشان اظهار می‌دارد: آنچه در تفسیر قرآن اهمیت دارد کشف این مقاصد بزرگ است و عظیم است و به بهانه‌ی نهی از تفسیر به رأی این راه را نباید مسدود کرد. امام خمینی با تبیین و تشریح نوینی از تفسیر به رأی و نیز خارج نمودن بسیاری از تأملات عرفانی از دایره تفسیر راه را بر تفسیر عرفانی قرآن تسهیل می‌نماید. ایشان باور دارد روایات تفسیر به رأی ناظر به آیات الاحکام است؛ به این تقریر که وضعی بودن احکام شرعی راه را بر هرگونه تأویل و تفسیر قرآن بسته و

همه را ملزم نموده به احکام و قوانینی که شارع مقدس وضع کرده پایبند باشند اما آیات اخلاقی و اعتقادی را نمی‌توان بدون دخالت عقل قبول کرد.

در زمینه تفسیر عرفانی امام خمینی، ضمن توجه به تفاسیر عرفانی پیشین آن‌ها را ناکافی می‌داند. ایشان بیان می‌کند: عرفایی که در طول این چند قرن آمدند و تفسیر کردند نظیر محی‌الدین عربی در بعضی کتاب‌هایش، عبدالرزاق کاشانی در تأویلات، ملاسلطان علی در تفسیر، این‌هایی که طریقتشان طریقه معارف بوده است، این‌ها تفسیرهایی نوشتند؛ بعضی‌هایشان هم در آن فنی که داشته خوب نوشتند لکن قرآن عبارت از آن نیست که آن‌ها نوشتند، آن بعضی از اوراق و پرده‌های قرآن است (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۹۳ - ۹۴). همچنین امام خمینی می‌افزاید باید تفسیر عرفانی به جایگاه حقیقی خود بازگردد؛ البته جایگاهی نه آن‌که بر ادعاهای واهی کشف و شهود باشد؛ بلکه مبتنی بر مبانی چون ارزش عددی حروف، بلکه مبتنی بر خود قرآن باشد. ایشان قرآن را نور معرفی می‌کند و بر اساس این‌که قرآن نور است برای فهم و ادراک این نور باید از حجاب‌های ظلمانی خارج شد؛ زیرا معنا ندارد کسی در حجاب باشد و بتواند نور قرآن کریم را ادراک کند (رک: امام خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱۴: ۳۸۸). ناگفته نماند روش تفسیر عرفانی در عصر حاضر متفاوت از پیشینیان مسیر خود را ادامه داده است. این تفاوت‌ها به گونه‌ای است که می‌توان تفسیر عرفانی را به دوشاخه پیشینیان و پسینیان تقسیم نمود. از آثار دیگر برجسته روش تفسیر عرفانی پسینیان می‌توان به آثار تفسیری علی صفایی حائری اشاره نمود (محسن قاسم‌پور، ۱۳۹۰: ۱۲۳).

۵. تعریف روش تفسیری عرفانی متأخر

تفسیر عرفانی نوین و برآمده از نگاه‌های متأخران بر اساس سه مقوله تعمیم فهم قرآن، تدبر گرایی و تأکید بسیار بر طهارت قلب بنیان نهاده شده است؛ و حال آنکه پیشینیان عمده بر تأویل گرایی، بیان رمزی و فهم طبقه‌بندی‌شده به فهم

عرفانی قرآن می‌پردازند (برای اطلاع بیشتر ن. ک: پایان‌نامه تحلیل و نقد رویکرد تفسیر عرفانی جدید امامیه فصل دوم)

۱-۵. رویکردهای بنیادین مفسران عرفانی متأخر

از رویکردهای بنیادین در تفسیر عرفانی متأخران می‌توان به رواج فهم همگانی قرآن تأکید نمود.

الف) رواج فهم توده مردم از آیات قرآن

از مهم‌ترین مختصات تفاسیر عرفانی پسینیان باور به فهم همگانی قرآن است (قزوینی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۳۱۰؛ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۳۵ و ۳۶). فهم همگانی قرآن به این معناست که توده مردم پیرامون آیات قرآن بیندیشند و تدبر کنند. با این شعار قرار است پاره‌ای از دستورات قرآنی جامعه عمل به آن پوشانده شود. چنانکه قرآن کریم نیز مسلمانان را به قرائت و تدبر در این کتاب آسمانی دعوت نموده، چنان که می‌فرماید: «فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (مزمّل، ۲۰). در جای دیگر آمده است «فَأَقْرَأُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» این توصیه به قرائت قرآن دو بار در آیات قرآن آمده است و اینکه در قرآن کریم آمده است رسول گرامی اسلام در روز قیامت از مهجوریت و متروک ماندن قرآن در بین امت خود شکواییه خواهد کرد (فرقان، ۳۰). دعوت مفسران تفاسیر عرفانی متأخر از عموم مردم برای فهم قرآن در حالی بود که بسیاری از علمای قدیم به فهم طبقه‌بندی‌شده قرآن باورمند بودند. به این معنا که قلمرویی را برای خود سنگ‌چین می‌کردند و از ورود دیگران به آن ممانعت می‌ورزیدند (رک: میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۱۲ و ۶۱۳ و برای توضیحات بیشتر رجوع کنید معرفت، ۱۳۸۰: ۳۶۷). به عبارت آشکارتر ایشان وظیفه فهم قرآن را بر عهده خویش قرار می‌دادند در حالی که توصیه‌ها و دستورات قرآن مبتنی بر تدبر و تفکر و تعقل گروه خاصی نیست و توده مردم نیز می‌توانند به سطحی از فهم قرآن کریم دست پیدا کنند (قاسم‌پور، پیشین: ۱۲۷).

ب) پویایی معارف قرآن در بستر اجتماع

از مختصات دیگر تفاسیر عرفانی پسینیان که افرادی همچون حائری بانو اصفهانی پرچم دار این دسته بودند، زنده نمودن مجدد معارف و حقایق قرآنی در دل مردم بود. به این دلیل که ایشان با اصرار بر فهم همگانی و تدبر در آیات قرآن، معارف قرآنی را در قلب عموم مردم تثبیت کردند. به این معنا که وقتی خود مردم به یافته‌ای از آیات قرآن دست پیدا کند قهراً آن یافته اثرگذاری بسیاری بر اعتقاد و عملکرد افراد خواهد داشت و ماندگاری بیشتری در جان فرد متدبر باقی می‌گذارد (قاسم‌پور، پیشین: ۱۲۷).

ج) آسان‌نویسی

از مهم‌ترین ویژگی‌های تفاسیر عرفانی متأخر رعایت آسان‌نویسی است. ایشان با حفظ معنا و مقاصد قرآنی آن را به راحت‌ترین شکل ممکن به عموم مردم عرضه می‌کردند. آثار تفسیری همچون کیوان قزوینی، بانوی اصفهانی و علی صفایی حائری بر پایه آسان‌نویسی توانست مخاطبان بسیاری را به خود جذب کند و هر فردی با دانشی می‌توانست فهمی از قرآن به دست آورد. درحالی‌که مفسران پیشین در گذشته با نثری فنی و اصطلاحات خاص مسیر فهم الهی را محدود به گروهی خاص کرده بودند و بهره‌مندی ایشان از زبان رمز نیز گرچه در تفاسیر متأخر عرفانی دیده می‌شود لکن بسیار کم است و تفاسیر عرفانی متأخر آن پیچیدگی و صعوبت فهم زبان عارفان را ندارد. تفسیرنویسی افرادی همچون بانو اصفهانی موانع فهم قرآن را زدود و ساده‌نویسی و نگارش به زبان فارسی می‌تواند از نتایج مهم فهم همگانی قرآن به حساب آید. برای نمونه مخاطب حقائق التفسیر سلمی عامه مردم نیستند ولی آثار بانو اصفهانی طرفداران قابل توجهی دارد.

د) دوری از زیاده‌گویی و تکرار مکررات

تفاسیر دوران معاصر به‌طور کلی تألیفاتی‌اند که به سمت تدبر گرایش دارند و تا حد محدودی توانستند از زیاده‌گویی پرهیز کنند (پاکتچی، پیشین: ۴۲۲). لذا می‌توان تعالیم و تلقی‌های جدیدی از قرآن به دست آورد. پرهیز از تقلید آموزه‌ای است که در تفاسیر عرفانی پسینیان به چشم می‌خورد. این مهم دلایل گوناگونی دارد. نخست آنکه این مفسران به تدبر قرآن اهمیت زیادی می‌دادند و نتیجه تدبر گرایی برداشت درونی و مستقیم افراد از آیات قرآن است و دیگر نیازی به رجوع به نگاه‌های پیشینیان دیده نمی‌شود. همچنین با دوری از مکررگویی و ارائه تلقی‌های نوین با رعایت ضوابط درست فهم قرآن می‌تواند امری مطلوب به حساب آید. گفتنی است منظور از نیکو بودن دوری از زیاده‌گویی و تکرار مکررات، دوری از تقلید کورکورانه از یافته‌های دیگران است که ممکن است مفسران اقوال همدیگر را در نگاه‌های خود انعکاس دهند. این شیوه مفسران متأخر عرفانی این مسئله را تا حدی مطلوب مرتفع نموده‌اند (رک: قاسم‌پور، پیشین: ۱۳۰ و ۱۳۱).

و) تدبرگرایان پیوست‌گرا

بانوی اصفهانی از تدبرگرایان پیوست‌گراست. او به سنت تفسیری و تفسیر نگاری متعهد است. هم از نظرات مفسران پیشینی خود بهره می‌برد و هم از روش تفسیر نگاری پیشینیان در تفسیر قرآن سود می‌جوید، همچون بهره‌وری از اخبار و روایات. بعضاً سخنان شبیه به گسست گرایی از او دیده می‌شود اما آن موارد محدود نمی‌تواند به سلوک ثابت بانوی اصفهانی در جریان تدبر صدمه‌ای وارد نماید. به‌عنوان مثال در تفسیر آیه «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا» (تغابن، ۸). بانوی اصفهانی چنین اظهار می‌دارد: «همان‌طوری که در پیدایش نور محتاج به چیزی دیگری نیستیم که آن را نشان دهد بلکه خودبه‌خود پیداست؛ قرآن کریم نیز همین‌گونه است هرکس رجوع به آیات معجزنمای قرآن نماید و اندکی تدبر در قرآن کریم کند در اوان نظر حقانیت

قرآن را یافته و معانی و اسراری که در هر آیه‌ای از آن هویداست را تصدیق می‌کند.» (بانوی اصفهانی، پیشین، ج ۱۲: ۳۴۱). همان‌طور که بیان شد نباید او را گسست‌گرا دانست چون به‌وفور از اقوال مفسران پیشینی استفاده نموده است. هرچند او گسست‌گرا نیست ولیکن آمایش سنت تفسیری را جزو دغدغه‌های خویش دانسته و در مقدمه بیانات خود تأکید می‌کند که از تفاسیر پیش از خود خوشه‌چینی می‌نماید (همان، ج ۱، ۲).

۶. تدبر گرایی

در همین راستا بانوی اصفهانی پیرامون ضرورت تدبر ذیل آیه پنجم سوره مبارکه جمعه و با تکیه بر آیه ۱۷۱ سوره بقره چنین اظهار می‌دارد: «تردیدی نیست در اینکه کسانی که قرآن را قرائت می‌کنند و در معنای آن تدبر ندارند و از اسرار آن هیچ استفاده نمی‌کنند بلکه تنها قناعت می‌نمایند به الفاظ و معانی تحت‌اللفظی آن و درعین حال به معانی لغوی و اعراب قرآن اکتفا دارند. چنین کسانی مشمول مؤاخذه خدا در این آیه شریفه هستند. چون هرکس که از تعلیم و تربیت قرآن بهره نبرد و از اسرار علمی و عملی آن توشه نگرفت و تنها آیات قرآن را حفظ نمود، تشبیه او به حمار صادق است» (بانوی اصفهانی، پیشین: ج ۱۲، ۲۹۸). ایشان در جایگاهی دیگر و برای التفات مخاطبان خود سطحی‌نگری و قشری‌نگری را مذمت می‌کند: در این آیات اسرار و رموزی نهفته است ولیکن با اندکی تأمل آشکار می‌شود. آیات قرآن را نباید سطحی و سرسری نگاه کرد. این قدر که از طرف معصومان علیهم‌السلام برای قرائت قرآن ثواب و فضیلت رسیده برای ثواب خواندن قرآن درجاتی گفته شده، نه فقط از جهت تلفظ آیات و لقلقه زبان است بلکه باید در آن تأمل نمود تا آنکه هر فردی به میزان توانایی خود ذره‌ای از آن ذرر و جواهراتی که در میان کلمات روح‌افزای الهی پنهان است استخراج نماید (همان، ج ۱۲: ۴۷). بانوی اصفهانی کسانی

که در قرآن تدبر نمی‌کنند را ستمگر معرفی می‌کند (همان، ج ۷: ۳۱۶). بر همین نظرگاه بانوی اصفهانی کمتر بر اصل تدبر تأکید و الحاح داشته است.

۷. نتیجه‌گیری

برای دستیابی به فهم عمیق و دقیق آیات قرآن پیرامون هر موضوع تدبر می‌تواند مسیری مناسبی باشد. تدبر در آیات قرآن با نگاهی جامع و ژرف اندیشانه نگرش کلان قرآن درباره موضوعات را نزد متدبر روشن نماید. قرآن پژوهان معاصر از رهگذرهای متهافتی در صدد تفکر و تأمل در آیات نورانی قرآن هستند. برخی تنها با تدبر عامیانه و بعضی با تفسیر انحصاری و برخی با گرایش‌های عرفانی. بانو امین اصفهانی از چهره‌هایی است که برای فهم آیات قرآن عنصر تدبر را برجسته کرده و ضمن توجه عرفانی به آیات قرآن از رهگذر تدبر در آیات در صدد است چرخه فهم آیات قرآن را فعال نماید. این فرآیند تدبری برای خود می‌تواند عرصه‌های گوناگونی در پی داشته باشد و در عصر حاضر نگاه خاص او به مقوله تدبر با رویکرد عرفانی می‌تواند لایه‌هایی از فهم آیات روئین قرآن را کنار زند. همواره بانو اصفهانی به سنت تفسیری و تفسیر نگاری پایبند است. هم از نظرات مفسران پیشینی خود بهره می‌برد و هم از روش تفسیر نگاری پیشینیان در تفسیر قرآن سود می‌جوید، همچون بهره‌وری از اخبار و روایات. بعضاً سخنان شبیه به گسست‌گرایی از او دیده می‌شود اما آن موارد محدود نمی‌تواند به سلوک ثابت بانوی اصفهانی در جریان تدبر نقصان و صدمه‌ای وارد نماید.

منابع

۱. امین، نصرت بیگم (۱۳۸۸)، *النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه*، ترجمه ابو تراب حسینی، اصفهان: گنبدهای فیروزه‌ای، هم‌اندیشان.
۲. آملی، سید حیدر (۱۴۴۲ق)، *المحیط الاعظم و البحر الخضم*، چاپ سوم، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳. بازرگان، عبدالعلی (۱۳۷۴ش)، *متدولوژی تدبر در قرآن*، بی‌جا: شرکت سهامی انتشار.
۴. بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین (۱۳۶۰ش)، *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۵. پارسا، محمد بن محمد (۱۳۸۱)، *فصل الخطاب*، محقق جلیل مسگرنژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. پاکتچی، احمد (۱۳۸۷ش)، *تاریخ تفسیر*، به کوشش محمد جان‌پور. تهران: انجمن علمی دانشجویی دانشگاه امام صادق (ع).
۷. جزایری، سید نعمت الله (بی‌تا)، *الانوار النعمانیه*، تبریز: مطبعه شرکت چاپ.
۸. حسینی، محمدرضا (۱۳۶۰ش)، *از ژرفای قرآن*، ترجمه محمدمهدی فولادوند، تهران: بنیاد قرآن.
۹. خاتمی، محمود (۱۳۸۶ش)، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، به کوشش مریم سادات. تهران: نشر علم.
۱۰. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰)، «ابن عربی»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی، ج ۴، تهران: مرکز انتشارات دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. دشتی، محمد (۱۳۸۰ش)، *ترجمه نهج البلاغه*، چاپ سوم تهران: انتشارات زهد.

۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، *ارزش میراث صوفیه*، ویرایش دوم، تهران: امیرکبیر.
۱۳. زمخشری، جارالله (۱۳۹۹ق)، *اساس البلاغه*، بیروت: دار صادر.
۱۴. سراج، عبدالله (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح و تحشیه رینولدآلن نیکلسون؛ ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
۱۵. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۶)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور عبدالمؤمن اصفهانی؛ به اهتمام قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۹)، *آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. طالقانی، سید محمود (۱۳۵۸ش)، *با قرآن در صحنه ۲*، بی‌جا: انتشارات سازمان مجاهدین خلق ایران.
۱۸. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶ش)، *پژوهشی در پیدایش و تحولات تصوف و عرفان*، تهران: امیرکبیر.
۱۹. کلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراهیم (۱۴۰۰ق)، *التعرف لشرح مذهب اهل التصوف*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. کیوان قزوینی، عباسعلی (۱۳۸۴ش)، *تفسیر*، به کوشش جعفر پژوم. تهران: انتشارات سایه.
۲۱. گلدزیهر، ایگناس (۱۳۸۳)، *گرایش‌های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران: ققنوس.
۲۲. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۰ش)، *تفسیر و مفسران*، قم: موسسه فرهنگی تمهید.
۲۳. موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۶۷)، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۶۸)، *صحیفه نور*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۲۵. _____، *تفسیر سوره حمد*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. موسوی گرمارودی، ابوالفضل (۱۳۷۵)، *تدبر در قرآن*، قم: الهادی.
۲۷. میبیدی، رشیدالدین (۱۳۷۱ش)، *کشف الاسرار و عده الابرار*، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
۲۸. نقی پورفر، ولی الله (۱۳۷۱ش)، *پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن*، قم: انتشارات اسوه.
۲۹. همایی، جلال الدین (۱۳۶۲ش)، *تصوف در اسلام*، تهران: نشر هما.
۳۰. قاسم پور، محسن (۱۳۹۰)، «نقد و ارزیابی تفاسیر عرفانی متأخر امامیه»، *مجله مطالعات عرفانی*، پاییز و زمستان، شماره ۱۴.

تدبر در قرآن، جریان‌های فهم‌گرا یا عمل‌گرا بررسی جریان‌های تدبر

در قرآن در ایران معاصر از کیوان قزوینی تا اخوت

نرگس بهشتی^۱

چکیده

یکی از جریان‌هایی که در بستر اجتماعی عصر نوین در ایران شکل گرفته، نگرش به قرآن به منظور تدبر در آن بوده است. این جریان تلاش کرده تا به منظور رفع مشکلات جامعه و با هدف مهوریت زدایی، قرآن را به عنصری هویت‌بخش و جهت‌دهنده در زندگی مردم تبدیل کند. افرادی چون کیوان قزوینی، شریعت سنگلچی، طالقانی، بازرگان، علی صفایی و احمدرضا اخوت و صبوحی از شاخص‌ترین افراد نگرش تدبر‌گرا در قرآن هستند که با انتقاد از روش فهم پیشین قرآن و تفسیر آن، روش تدبر در آن را پیشنهاد کردند. هرچند در این جریان می‌توان نقاط مشترکی همچون گسست از میراث تفسیری و ناکارآمد دانستن آن، بیان ساده قرآن برای اقشار مردم را یافت اما برداشت‌های متفاوت معتقدین به تدبر قرآن، باعث شده آنچه تدبر دانسته می‌شود طیف وسیع و گاه متضاد از فهمی ضابطه‌مند و همگانی از قرآن تا دریافتی فردی و شخصی را شامل شود و هرچه از

۱. دانش‌آموخته دکتری قرآن و حدیث؛ (NargesBeheshti@gmail.com)

مهر و موم‌های آغازین آن گذشته، گسست نسبت به میراث تفسیری و ضابطه‌های فهم آن بیشتر شود و فهم و دریافت فردی از قرآن به منظور عمل شخصی، آن را بیش از پیش به جریانی عمل‌گرا تبدیل کند.

کلیدواژه‌ها: تدبر در قرآن - فهم قرآن - تفسیر - جریان معاصر - گسست گرایي - رفع مهجوریت - عمل‌گرایی.

بیان مسئله

جهان در دوره معاصر شاهد تحولات بسیاری بود کشورهای اسلامی نیز از این مسئله برکنار نبودند. مسلمانان در این دوره شاهد پیشی گرفتن کشورهای بودند که بلاد کفر نامیده می‌شدند (رک؛ مطهری، ۱۳۵۳: ۱۴) از این رو به دنبال راهکار رهایی و بازگشت به دوران درخشان خود، به قرآن توجهی ویژه کردند. آن‌ها تلاش کردند آنچه عامل عقب‌ماندگی خود می‌دانستند کنار بگذارند که یکی از آن‌ها کم‌توجهی به قرآن بود (عنایت، ۱۳۵۲: ۲۴ و ۲۵). و معتقد بودند با نگاهی تازه به قرآن و فهم آن، می‌توان مسیر جدیدی برای تغییر در دنیای نوین را برای خود ترسیم کنند. یک از سرزمین‌هایی که رجوع به قرآن و تلاش برای فهمی جدید از آن بر اساس مقتضیات زمان مورد توجه قرار گرفت ایران بود. در ایران از دوره قاجار و مواجهه با دنیای مدرن می‌توان شاهد نگرش تدبری در قرآن بود نگرشی که با وجود مشروطیت، و پررنگ شدن نقش مردم و انتخاب‌گری و کنشگری آن‌ها جلوه تازه‌ای به تدبر بخشید و تک‌تک مسلمانان را در آن سهم کرد (رک: عنایت، ۱۳۶۳: ۲۸۱ و ۲۸۵).

این پژوهش بر نگرش تدبر در قرآن در ایران استوار است و تلاش می‌کند تا آن را در دوره معاصر در ایران مورد بررسی قرار دهد برای این منظور افرادی انتخاب شده‌اند که اولاً در بازه زمانی معاصر باشند و اثر و کتاب مستقل در موضوع تدبر در قرآن به زبان فارسی داشته باشند و افرادی تأثیرگذار از جهت وجهه اجتماعی باشند زیرا به دنبال کشف یک جریان هستیم که برای تحقق آن به مبانی فکری

مشترک و بروز اجتماعی آن‌ها نیاز داریم بر این اساس در این پژوهش به مطالعه دیدگاه‌های کیوان قزوینی، شریعت سنگلجی، سید محمود طالقانی، مهدی بازرگان، علی صفایی، احمدرضا اخوت پرداخته شده است تا نشان دهد آیا در طول این مهروموم‌ها تدبر در قرآن به یک جریان هماهنگ تبدیل شده است؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است بدانیم هر یک از اندیشمندان ایرانی از تدبر در قرآن چه چیزی را اراده کرده‌اند و با چه روشی به تدبر در قرآن پرداخته‌اند.

۱. آشنایی با اندیشمندان ایرانی جریان تدبر در قرآن

تدبر در قرآن، در دوره معاصر مورد توجه اندیشمندان و مؤلفان ایرانی قرار گرفت. این تفکر که به دنبال نگاهی نو به قرآن برای فهم و به‌کارگیری آن توسط مردم بود، به تألیفاتی در این موضوع دست زد که به جهت مخاطب مردمی آن، به زبان فارسی است. مروری مختصر به جریان زندگی، تحصیل و تألیف آن‌ها به درک بهتری از اندیشه آن‌ها رهنمون می‌شود.

۱-۱. کیوان قزوینی (۱۲۴۰-۱۳۱۷).

عباسعلی کیوان قزوینی در قزوین به دنیا آمد فردی جویای علم و حقیقت بود علم فقه و منطق را در قزوین و فلسفه و کلام و علوم ریاضی در تهران آموخت. (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ج ۱: ۲۴) سپس در تکمیل درس به عراق رفت او هم از علمای اصولی و هم از مشایخ اخباری اجازه اجتهاد گرفت علاوه بر آن امام جماعت اخباری‌ها بود (همان، ج ۱: ۲۴-۲۷) اما بی‌قراری او برای درک حقیقت باعث شد به عرفان روی آورد و به گنابادیه پیوست و سی سال شیخ سیار بود (همان، ج ۱: ۲۷). اما پس از مدتی از آن‌ها جدا شد و به نقد صوفیه پرداخت (همان، ج ۱: ۲۹). او بیش از ۳۵ جلد کتاب نوشت (همان، ج ۱: ۴۱) که یکی از مهم‌ترین آن‌ها تفسیری به زبان

فارسی مشهور به تفسیر کیوان است (همان، ج ۱: ۴۱ و ۴۲) که نگرش تدبری او را نشان می‌دهد.

۱-۲. شریعت سنگلجی (۱۲۶۹-۱۳۲۲)

شریعت سنگلجی در تهران، فقه، فلسفه و عرفان آموخت (جوادی، ۱۳۸۱، ج ۹: ۵۷۰) سپس به نجف رفت و تحصیل علوم دینی را در آنجا ادامه داد (خرمشاهی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۳۰۰) و بعد از چهار سال به تهران بازگشت و به وعظ و خطابه پرداخت و در تهران واعظی مشهور شد و شب‌های پنج‌شنبه در مسجد حاج شیخ حسن سنگلجی جلسه منظمی برگزار کرد و سپس دارالتبلیغی در تهران ساخت (مدرسی، ۲۵۳۵: ۱۷۹) او کتاب‌های بسیاری نوشت که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از توحید عبادت، متعالیات در مسائل فلسفه به زبان عربی، یک دوره کامل فلسفه، تلخیص الفلسفه به زبان عربی، علم القرآن و البرع و الخرافات به زبان عربی، رساله اسلام و موسیقی رساله حرمت ربا و اسلام و رجعت؛ با نگاهی به عناوین کتاب‌های او می‌توان دغدغه او را بر فهم اصیل از اسلام و تمرکز بر مسائلی که در فقه جدید و یا در تمایزات مذهبی اهمیت دارد همچنین کتاب‌های درباره فلسفه را مشاهده کرد او همچنین درباره قرآن دو نوشته دارد که کتاب کلید فهم قرآن، براهین قرآن است که کتاب براهین به‌عنوان ضمیمه‌ای بر کتاب کلید فهم قرآن منتشر شده است. کلید فهم نیز کتابی تفسیری نیست بلکه همان‌گونه که نام آن گویاست نویسنده به مطالبی پرداخته که از نظر او در فهم قرآن نقش مهمی دارند.

۱-۳. سید محمود طالقانی (۱۲۸۹-۱۳۵۸)

سید محمود علایی طالقانی تحصیلات حوزوی را در قم تا مرتبه اجتهاد ادامه داد او هنگام تحصیل در قم متوجه سه مسئله شد مهجور بودن قرآن حتی در حوزه‌های علمیه و عدم ارتباط بین دروس فقه و اصول حوزه و قرآن، (خسروشاهی، ۱۳۹۰: ۷۶) بی‌توجه حوزه‌ها به مقتضیات زمان و نیازها و بی‌تفاوتی نسبت به استبداد

و عدم مشارکت حوزویان در امور سیاسی و اجتماعی. او سپس به تهران رفت و این مهاجرت زمینه‌ساز حضور گسترده او در فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی گسترده او شد (ایازی، ۱۳۹۳: ۱۸۸). او درس تفسیری را در مسجد هدایت در خیابان استانبول برگزار کرد که مخاطبین آن نه حوزویان بلکه غالباً دانشجویان رشته‌های مختلف بودند (خسروشاهی، ۱۳۹۰: ۷۲ و ۷۳) او تلاش کرد با بیان فهمی از قرآن مطابق با نیازهای روز قرآن را به صحنه زندگی مردم بیاورد که بعداً این جلسات در کتابی با عنوان پرتوی از قرآن منتشر شد (ایازی، ۱۳۹۳: ۱۸۸).

ارتباط نزدیک طالقانی با روشنفکران دینی چون مهندس بازرگان (رئیس دانشکده فنی)، دکتر یدالله سبحانی (پایه‌گذار زمین‌شناسی) و دکتر محمد قریب (پدر پزشکی اطفال) در آن دوره که همفکران استبداد ستیز او نیز بودند زمینه‌آشنایی او را با علوم جدید فراهم کرد که گاه اثراتی از آن در نگرش قرآنی او هویداست (رک <http://mahmoudtaleghani.com>) از مهم‌ترین آثار مکتوب او می‌توان به گفتارهای رادیویی ایشان مربوط به سال ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶، ترجمه و توضیح بخشی از نهج‌البلاغه در سال ۱۳۲۵ و ۱۳۲۶، اسلام و مالکیت، به‌سوی خدا می‌رویم (خاطرات سفر حج)، مقدمه و خلاصه و توضیح و پاورقی کتاب «تنبیه الأمه و تنزیه المله» نوشته‌ی آیت‌الله شیخ محمدحسین نائینی، ترجمه جلد اول امام علی بن ابی‌طالب، تألیف عبدالفتاح عبدالمقصود که شاید بتوان مهم‌ترین آن‌ها را تألیف قرآن او پرتوی از قرآن دانست که در ۶ جلد: تفسیر سوره فاتحه‌الکتاب، بقره، سوره آل‌عمران و ۵۲ آیه از سوره نساء در چهار مجلد، تفسیر جزء سی‌ام قرآن در دو مجلد منتشر شده است (همان)

۴-۱. مهدی بازرگان (۱۲۸۶-۱۳۷۳)

مهدی بازرگان تبریزی معروف به مهندس بازرگان، در تهران متوسطه را به پایان رساند و برای ادامه تحصیل به پاریس رفت و در پاریس مطالعات مذهبی جدی خود

را آغاز کرد او در غرب شاهد دین‌داری مردم در کنار بهره‌مندی آن‌ها از فناوری بود و علت پیشرفت را دین می‌دانست (رک:مختاری، ۱۳۹۹) و بعد از بازگشت از اروپا اولین مقاله خود در مسائل مذهبی را نوشت (ایازی، ۱۳۹۳: ۱۸۲) او تلاش می‌کرد با نگاهی جدید به دین و کنار زدن نگاه قشری و سنتی به دین، زمینه‌ساز پیشرفت در ایران باشد او که در نسل مؤسسان دانشگاه در ایران قرار داشت (پاکتچی، ۱۳۹۵: ۲۵-۲۷) و استاد دانشکده فناوری دانشگاه تهران شد و بعد در دولت مصدق او را همراهی کرد و آخرین فعالیت سیاسی او نخست‌وزیری در دولت موقت ایران پس از انقلاب بود. او کتاب‌های دینی زیادی نوشت که به نیازهای جامعه مسلمان و ارتباط دین و علم می‌پرداخت. همچنین به مطالعه قرآن پرداخت و کتاب‌های سیر تحول قرآن، بازگشت به قرآن و پایه‌پای وحی ثمره تلاش‌های اوست (ایازی، ۱۳۹۳: ۱۸۴)؛ او کتاب پایه‌پای وحی را تفسیر تدبری نامید.

۱-۵. علی صفایی (۱۳۳۰-۱۳۷۸)

علی صفایی معروف به ع-ص در حوزه درس خواند و از نوجوانی به مطالعه گسترده در ادبیات ایران و جهان پرداخت و در هیجده سالگی، اولین کتابش با عنوان «مسئولیت و سازندگی» نوشت و در آن تربیت را نخستین نیاز برای حرکت انسان دانست (رک: <https://www.noorsoft.org>) انسانی که در ارتباط با خود دیگران و جهان با دشواری‌های بسیاری روبروست که رهایی از آن‌ها جز با راهنمایی وحی ممکن نیست از این‌رو او به قرآن به‌عنوان کتابی می‌نگریست که همه جوانب حیات انسانی را در بردارد. (پاکتچی، ۱۳۹۵: ۴۴۸ و ۴۴۷) از دیگر کتاب‌های او می‌توان به روش نقد، درآمدی بر علم اصول، صراط، غدیر، عاشورا، از معرفت دینی تا حکومت دینی، حقیقت حج، روابط متکامل زن و مرد، نامه‌های بلوغ، ذهنیت و زاویه دید، بشنو از نی، نظام اخلاقی اسلام، فلسفه دین، خدا در فلسفه، هرمنوتیک کتاب و سنت اشاره کرد و دو اثر قرآنی با نام تطهیر در جاری قرآن و روش برداشت از قرآن

که بیانگر دیدگاه‌های تدبری او در مواجهه با قرآن است(رک
<https://www.porseman.com>).

۶-۱. احمد رضا اخوت(۱۳۴۷)

او فارغ‌التحصیل رشته کارشناسی ارشد علوم گیاهی از دانشگاه تهران است و به گفته خود به شکل آزاد تحصیلات حوزوی را دنبال کرده است. همچنین مدیریت مجتمع مدارس دانشجویی قرآنی قرآن و عترت دانشگاه تهران را به عهده دارد. او مجموعه کتاب‌هایی درباره تدبر در قرآن منتشر کرده است که آن را ثمره تلاش‌ها سالیان طولانی آموزش قرآن و فهم آن می‌داند. این مجموعه ده‌جلدی شامل عبارت‌اند از: مقدمات تدبر در قرآن، نقش تفکر در قرآن، تدبر در کلمات قرآن، تدبر در سوره، تدبر قرآن به قرآن، تدبر در سوره‌های مکی، تدبر در سوره‌های مدنی، تدبر ادبی و تدبر روایی (حمیدی، ۱۳۹۴: ۳۶ و ۳۷).

۲. نقاط اشتراک در میان تدبرگرایان

مطالعه قرآن به شکلی متفاوت از گذشته برای رسیدن به فهمی متناسب با جهان نوین و با روش تدبری هدفی است که به‌خوبی می‌توان در تألیفات افراد موردپژوهش پی‌جویی کرد. نقاط مشترکی که نشان می‌دهد قرار گرفتن این افراد در زمره تدبر گرایان صحیح است. از مهم‌ترین اشتراکات، می‌توان به نقش نجات‌بخش قرآن برای مسلمانان معاصر، کافی ندانستن سنت تفسیری و تأکید بر تدبر در قرآن به‌عنوان تنها راه رسیدن به مطلوب اشاره کرد

۱-۲. قرآن نقطه اتکا برای دین‌داری و نجات در دوره معاصر

از نظر اندیشمندان تدبر گرا، جهان اسلام و مسلمانان در دوره معاصر به مشکلاتی دچار هستند که تنها راه برون‌رفت از آن تکیه بر قرآن است. کیوان قزوینی مسلمان دوره معاصر را گرفتار وضعیتی ویژه می‌داند زیرا این مسلمان نه پیامبری را ملاقات

کرده و نه از دهان امامی سخنی را شنیده است بلکه تنها چیزی که برای او از اسلام باقیمانده قرآن است و قرآن یگانه پناه مردم و تنها سند اسلام است. کتابی که هنوز بکر و بسیط در دست ما باقی است (کیوان، ۱۳۸۴، ج ۱: ۸۹). شریعت سنگلجی با تکیه بر قابل فهم بودن قرآن (سنگلجی، بی تا: ۲۱-۲۹)، آن را کتاب هدایت بخش بشر دانست که هر آنچه یک مسلمان به آن نیاز دارد در این کتاب بیان شده است و هر عالمی پاسخ سؤالش را در قرآن می یابد (همان، ۳۴-۳۸). قرآن صرفاً کتابی برای قرائت نیست بلکه هر مسلمانی در همه شئون زندگی باید از تعالیم آن بهره برد. بدبختی مسلمانان نیز دلیلی جز کنار گذاشتن قرآن ندارد به طوری که تعالیم دین اسلام نیز بر اساس قرآن تعیین نشده است (همان، ۲۷).

طالقانی، قرآن و نقش تعیین کننده آن را در زندگی مسلمانان را دلیل پیشرفت آنان در نیم قرن اول دانسته است و در دوره معاصر، برتری مسلمانان به دلیل کنار گذاشتن قرآن افول کرده و دنیای اسلام که پیشرو بود به جامعه‌ای پیرو تبدیل شده است زیرا در این دوران قرآن نقش ویژه خود را از دست داده و تنها کتابی است که به آن تبرک می جویند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۲-۱۳). بازرگان از بازگشت دسته جمعی به قرآن سخن گفت بازگشت به اصل قرآن نه آنچه دلخواه ماست و این بازگشت را در دنیای معاصر برای پاسخگویی به نیازهایمان ضروری دانست همچنین از نظر او این رجوع باعث زدودن ناخالصی‌ها از دین است (بازرگان، ۱۳۸۸: ۳۰) او همچنین در دنیای مدرن از سازگاری دین و علم سخن گفت و تلاش کرد فهمی از قرآن ارائه دهد که مسلمان معاصر هر چه بیشتر بتواند به قرآن تکیه کند (برای نمونه رک به باد و باران در قرآن و راه طی شده)

صفایی نیز رهاورد دنیای مدرن را تنها اختراع ابزار برای زندگی دانست و معتقد بود این زندگی مدرن راهی به سعادت انسان ندارد. از دید او سعادت در گرو هدایت به هدف وجود و نتایج آن است و وصول به این هدایت جز با قرآن ممکن نیست. (صفایی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲-۱۵). اخوت مراجعه به قرآن را یک ضرورت می داند زیرا

هیچ چیز دیگری نمی‌تواند به نیازهای انسان پاسخ دهد (اخوت، ۱۳۹۲: ۲۷) از دید او قرآن منبع هدایت و علم است (همان، ۳۱) و در همه اعصار و زمان‌ها می‌توان از قرآن بهره برد (همان: ۵۳).

۲-۲. نقد جدی و گسست نسبت به سنت تفسیری

از دید کیوان قزوینی در هیچ فنی به اندازه تفسیر کتاب نوشته نشده است و دانشمندان مسلمان از لغوی گرفته تا فقیه و حکیم و فیلسوف درباره قرآن تفسیر نوشته‌اند اما این تألیفات گرفتار عصیبت هستند. زیرا هر یک از این نویسندگان نظری ابراز کرده است که گاه حتی مخالف هم هستند ولی همه آن‌ها آن را مراد خدا می‌دانند. اما به منظور فهم درست قرآن باید از این تفاسیر کناره‌گیری کرد زیرا آنچه مفسر انجام داده نمایش هنر خود در علمی است که در آن تخصص دارد نه تفسیر قرآن (کیوان، ۱۳۸۴، ج ۱: ۸۷-۸۸). شریعت سنگلجی فهم و تدبر در قرآن را نیازمند دوری از تفسیر دانست زیرا از نظر او جمود بر نظرات مفسران و تعبد در پذیرش آن‌ها به معنای تقلید است و تقلید در دین حرام است (سنگلجی، بی‌تا: ۱۰). هر مفسر بر اساس دیدگاه و مذهب خود به تفسیر قرآن پرداخته است مذهبی که دو قرن بعد از نزول قرآن به وجود آمده‌اند و با اسلام متفاوت هستند (همان).

طالقانی تفاسیر را مملو از مطالبی دانست که پس از وفات پیامبر در اسلام ایجاد شده‌اند. پس از پیامبر بود که اختلافاتی درباره معانی لغات، شرح کلمات، شأن نزول به وجود آمد و کم‌کم پای روایات اسرائیلی به تفاسیر باز شد؛ نحله‌های فکری مختلفی به وجود آمدند که هریک برای ساکت کردن خصم خود به قرآن متوسل شدند نه برای فهم قرآن. هر قدر به مباحث اعراب و کلام و فلسفه پیرامون آیات بیشتر پرداخته شود، مردم بیشتر از هدایت وسیع و عمومی قرآن دور می‌شوند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۰ و ۱۱) هر مفسر با معلومات و فن خود قرآن را تفسیر کرده است و این با مسیر هدایت سازگار نیست زیرا مطالب تفسیری در صورتی می‌توانند

راهگشا باشند که در پرتو هدایت قرآن قرار گیرند نه آنکه از منظر آنها به قرآن نگریسته شود (همان؛ ج ۱: ۱۲). طالقانی راه نجات را رهایی از تفاسیری است که با نظرات و تفسیر به رأی پرشده است ما باید خود را از محکومیت آراء و اندیشه‌های و ظواهر تمدن بی‌پایه رها کنیم. (همان؛ ج ۱: ۱۱) و رهایی مسلمانان و نجات آنها دوری از همین تقلید در فهم است (همان؛ ج ۱: ۱۷) زیرا مسلمان در پیشگاه خدا درباره کتاب خدا مورد سؤال قرار می‌گیرد و مسئول سخنان مفسرین و روایات نارسا و گاه با مشکل سندی نیستند (همان) به‌ویژه آنکه تفاسیر پیشین برای مردم این دوران کارایی ندارد

بازرگان روش سنتی تفسیر را در فهم قرآن ناکارآمد می‌داند زیرا از ابتدای قرآن آغاز می‌شود و غالباً در اواسط قرآن متوقف می‌شود و یا در آن تنها به تفسیر چند سوره اکتفا می‌شود (بازرگان، ۱۳۹۲: ۱۱ و ۱۳۸۸: ۳۰) پذیرش دیدگاه مفسر هدایت بخش نیست زیرا مفسر در واقع ما را به پذیرش سخنش بدون کامل دعوت می‌کند (بازرگان، ۱۳۹۲: ۱۴-۱۶ و ۱۳۸۸: ۳۰ و ۳۱) به‌ویژه آنکه گاه مفسر برای بیان نظر خود تلاش می‌کند با هزار تأویل به چیزی خارج از قرآن، لباس قرآنی بپوشاند. (بازرگان، ۱۳۸۸: ۳۱). علی صفایی با نقد تفاسیر کنونی، مطالعه قرآن با این روش را، انحراف از مسیر صحیح مواجهه با قرآن دانست (صفایی، ۱۳۸۶: ۲۴) زیرا در این روش به جای آنکه تفسیر پلی برای رساندن فرد به هدایت باشد چنان افراد را به خود مشغول کرده که از هدف که همان رسیدن به هدایت بود بازمانده‌اند (همان، ۲۰) صفایی مطالعه تفاسیر را بی‌ثمر می‌داند زیرا نه با نیازها و ضرورت‌های ما همخوانی دارد و نه بر اساس پرسش‌ها و دغدغه‌های ما تنظیم شده‌اند (صفایی، ۱۳۸۵: ۶).

۲-۳. تدبر راهکار فهم قرآن توسط مردم

از دید کیوان قرآن کتاب انسانیت است و با عمل به دستورات آن می‌توان شاهد آرامش فرد مسلمان و همه اجتماعات بشری شد. این هدف جز با تدبر در قرآن به دست نمی‌آید از این روست که در قرآن درباره افلا یتدبرون القرآن سؤال شده است (کیوان، ۱۳۸۴، ج ۳: ۲۱۱) تدبری که مخاطب آن همه مردم هستند و گروه خاصی منظور نیستند (همان، ج ۳: ۱۸۳). در سایه تدبر در قرآن، گفتار و کردار و اندیشه هر مسلمانی قرآنی خواهد شد و در واقع هر مسلمانی حامل قرآن خواهد بود. شریعت سنگلجی معتقد است که وقتی قرآن خود را تبیان نامیده است به این معناست که کتابی قابل فهم است؛ این ویژگی در کنار خطاب همه مردم به تدبر در قرآن در واقع دستور به عموم مردم برای فهم قرآن است در سایه تدبر در آن است تا با عمل به دستورات قرآن مسیر صحیح را در پیش گیرند (سنگلجی، بی‌تا): (۲۱-۲۹). طالقانی راه نجات از محکومیت به آراء و اندیشه‌های و ظواهر تمدن بی‌پایه را کنار گذاشتن تفاسیر دانست (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۱: ۱۱ و ۱۷) و تدبر در قرآن را نجات‌بخش مسلمانان از خودباختگی و توجه آنان به خویشتن است زیرا با تدبر در قرآن هدایت آن آشکار می‌شود و نه تنها موجب سعادت مسلمانان، بلکه سعادت‌بخش همه بشر خواهد بود (همان، ج ۱: ۲۱). بازرگان نیز راهکار رهایی از تقلید را روی آوردن به تدبر دانست (بازرگان، ۱۳۹۲: ۱۱) زیرا تدبر با تعلیم و تحقیق تناسب دارد و از تعبد و تحمیل بده دور است و تنها در سایه آن می‌توان روش قرآن را که تفکر و آزادی در دیدگاه است، اجرا کرد.

زیرا تفسیر فرد را به تعبد دعوت مکنند ولی تدبر بر فهم آزادانه از قرآن متمرکز است. مخاطبین تدبر در قرآن، هرچند در درجه اول مسلمانان هستند اما هر انسانی ولو غیرمؤمن به اسلام باشد نیز می‌تواند با تدبر در قرآن از آن بهره‌بردار و بر بینش خود بیفزاید (همان، ۱۴-۱۶). صفایی معتقد است قرآن به زبان مردم است و برای درک مفهوم آیه به چیزی بیش از درک زبانی نیازی نیست (صفایی، ۱۳۸۵: ۲۸) راه

بهره مندی از هدایت قرآن این است که باید خودمان با خود قرآن پیش برویم و آن را بفهمیم نه با تفاسیر دیگران (همان) اگر این گونه در قرآن تدبر شود می توان به قرآن آن گونه نزدیک شد گویی که همان گونه که نازل شده است درک می شود و در این صورت همان گونه که قرآن فرموده اولئک علی هدی من ربهم تو بر هدایت هستی (صفایی، ۱۳۸۶: ۳۱).

اخوت راه رسیدن به هدایت قرآن را انس و تدبر در آن می داند (اخوت، ۱۳۹۲: ۳۷) و قرآن را کتابی برای همه مردم می داند که درک آن و بهره بردن از آن به گروه خاصی اختصاص ندارد. (همان، ۵۴)

۳. تمایزات روشی تدبرگرایان

توجه به قرآن و بازگرداندن نقش حیات بخش آن به زندگی مسلمانان، یکی از مهم ترین دغدغه های تدبرگرایان بوده است. آن ها برای رسیدن به این هدف مشترک همواره راه یکسانی انتخاب نکردند بلکه هر یک با روشی و اسلوب ویژه این غایت را دنبال کرده است و با نگاهی به تألیفات تدبرگرایان ایرانی در زمینه قرآن می توان ویژگی دیدگاه های هر یک را شناسایی کرد.

۳-۱. روش تدبری کیوان قزوینی

کیوان قزوینی کتاب خود را نه همانند تفاسیر پیشین و برگرفته از آن ها، بلکه مستدرکی بر آنان دانست (کیوان، ۱۳۸۴، ج ۱: ۶۹) از نظر او برای فهم قرآن و تدبر در آن، بیان الفاظ قرآن کافی است زیرا بیان مدلول لفظی آیات زمینه ساز فهم آیه خواهد شد ولی فهم کل آیه باید به مخاطب واگذار گردد (همان، ج ۳: ۱۸۳ و ج ۳: ۲۱۱) او بر بیان الفاظ قرآن و توجه به مباحث لغوی، تأکید جدی دارد و تقریباً در تمام آیات این روند را در پیش می گیرد و گاه به بیان ظرائف در این باره نیز می پردازد (همان، ج ۱: ۴۷۵-۴۷۷) تلاش او در بیان الفاظ، به مفردات منحصر نیست بلکه با وجود

آنکه تفسیر او فارسی است، به اعراب جملات توجه دارد و آن‌ها را بیان می‌کند زیرا از نظر او ظاهر عبارت و نقش کلمات در جملات، برای دستیابی به فهم صحیح دارای اهمیت است (برای نمونه رک؛ همان، ج ۱: ۱۸۷).

کیوان بر بهره‌مندی از آیات قرآن در تفسیر دیگر آیات تأکید دارد زیرا خود قرآن بیانگر این مسئله است که القرآن یفسر بعضه بعضا، (همان، ج ۱: ۸۰) اما فهم آیات را متوقف بر استفاده از روایات نمی‌داند (همان، ج ۱: ۸۹) همچنین او معتقد است در بیان مدلولات آیات باید به دور از تعصبات مذهبی و اجماع‌های هر مذهب و بدون توجه به آنچه هم‌مذهبان ما یا مخالفان چه می‌گویند، آیات را فهمید (همان، ج ۱: ۸۰). برای این اساس می‌توان کیوان قزوینی را فردی صاحب فن دانست که خود در جایگاه مفسر می‌نشیند و تلاش می‌کند با بیان الفاظ و مدلولات و نکات ادبی قرآن و ذکر برخی آیات برای فهم آیات دیگر، مردم را با قرآن روبرو کند (همان، ج ۱: ۸۰) و زمینه ورود عموم مردم ایران که فارس زبان هستند به عرصه فهم قرآن و تدبر در قرآن فراهم کند و زیرا از نظر او بی‌اطلاعی مردم فارسی‌زبان از صرف و نحو عربی باعث شده مردم در مواجهه با قرآن را فهم را کنار گذاشته و با نگاه تقلیدی به قرآن بنگرند (همان، ج ۱: ۱۰۷)

۲-۳. روش تدبری شریعت سنگلجی

شریعت سنگلجی در کتاب کلید فهم قرآن به نیازهای هر فرد برای فهم قرآن پرداخته است. از نظر او قرآن کتابی تحریف‌نشده (سنگلجی، بی‌تا: ۱۴-۲۰) و قابل فهم است و هرآن چه انسان برای هدایت به آن نیاز دارد در قرآن بیان شده است (همان، ۲۱-۲۹). اما فهم قرآن، مقدماتی دارد که از جمله آن‌ها اطلاع از حالات پیامبر (همان، ۹)، علم به لغت عرب جاهلی (همان)، دانستن شان نزول (همان، ۲۹-۳۲)، اطلاع از احوال عرب (همان، ۳۲-۳۴)، بهره‌مندی از تفسیر سلف عصر پیامبر (همان، ۹) است. از نظر او فهم و تدبر قرآن برای هر فرد در صورت داشتن

شرایط بیان شده، بی‌اشکال است زیرا آنچه به‌عنوان تفسیر به رأی از آن نهی شده تفسیری است که از روی هوای نفس یا توسط فرد جاهل و یا پیرو یک فرقه ضاله انجام شده باشد البته تفسیر به رأی می‌تواند توسط کسی انجام شود که هدف مغرضانه‌ای ندارد اما به قرآن به‌منظور فهم آن مراجعه نکند بلکه تنها از آیات، به‌عنوان شاهدی بر اعتقادات خود بهره برد زیرا این نگاه باعث می‌شود در برخی موارد معنای آیه تغییر کند. (همان، ۵۱-۵۳)

بنابراین با رعایت شرایط، هر فردی می‌تواند به تدبر در قرآن پردازد و به فهمی جدید از قرآن مطابق با نیازهای خود دست یابد و این کار در زمان ما بی‌اشکال است همان‌گونه که صحابه نیز قرآن را بر اساس فهم خود درک می‌کردند. پیامبر و معصومین تنها بخشه‌ای کمی از قرآن را تفسیر کردند و فهم بقیه آیات را به عقل مردم واگذار کردند (همان، ۵۱). از نظر شریعت سنگلجی در فهم آیات قرآن، می‌توان از آیه دیگر بهره برد زیرا ان‌القران یفسر بعضه بعضا (همان، ۵۴) اما در مراحل بعد به‌کارگیری روایاتی از سنت پیامبر و اهل بیت و بعد صحابی را بی‌اشکال است به‌ویژه آنکه قرآن در موضوع احکام، کلیات را بیان کرده است و تبیین این آیات به سنت نیازمند است و نمی‌توان سنت را کنار گذاشت و قرآن را بر اساس خواست خود تبیین کرد (همان، ۵۴ و ۳۴-۴۱) اما در مسائلی اعتقادی همچون توحید و نبوت و معاد قرآن به‌تنهایی همه‌چیز را بیان کرده است (همان، ۵۴).

شریعت سنگلجی هرچند منتقد تقلید (۱۵۲-۱۶۶) و جمود بر تفاسیر است (همان، ۹) اما تفاسیری همچون تفسیر کبیر و مجمع‌البیان را ترجیح داده است و در بحث الفاظ از مفردات راغب نام‌برده است. (همان، ۵۴). سنگلجی با درک نیاز به فهم قرآن برای نجات همه مردم، باز هم در جایگاه عالم دینی قرار گرفته است که همه شرایط فهم را داراست و می‌تواند این فهم را به مخاطب منتقل کند او سعی در پیراستن فهم قرآن از تقلید و جمود تفاسیر پیشین دارد همچنین فهم قرآن بر اساس روایات را در نگاه اول نمی‌پذیرد و آن را محدود به آیاتی خاص چون آیات الاحکام می‌داند. او

هرچند از تدبر و فهم سخن می‌گویند اما راهکار تدبری او مبتنی بر مقدماتی عالمانه است.

۳-۳. روش تدبری سید محمود طالقانی

سید محمود طالقانی قرآن را راهنمای سعادت انسان‌ها دانست؛ کتابی که بیانگر هدایت برای همه مردم است اما تاکنون کامل فهمیده نشده است زیرا فهم قرآن سیر تکاملی دارد و فهم ما در هر زمان نسبت به قرآن کامل‌تر می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲: ج ۱: ۲۰). از نظر او برای رسیدن به فهم هدایت بخش قرآن باید در آن تدبر کرد. و تدبر به معنای تفسیر به رأی نیست زیرا تفسیر به رأی زمانی به وقوع می‌پیوندد که هر کس بر اساس خواست و نظر خود به سراغ قرآن رود و بخواهد دیدگاه خود را بر قرآن تحمیل کند در چنین شرایطی قطعاً از هدایت قرآن بی‌نصیب می‌ماند (همان؛ ج ۱: ۱۵). طالقانی تدبر در قرآن را نیازمند مقدماتی همچون درک لغات قرآن مطابق فهم مردم عصر نزول دانست. از نظر او بیان این لغات برای مخاطب فارسی‌زبان با ترجمه لفظ یک لغت امکان‌پذیر نیست بلکه درک صحیح هر یک از واژگان قرآن که به زبان عربی است تنها در صورتی برای یک فارس‌زبان ممکن است که به شکل توضیحی بیان شود (همان، ج ۱: ۱۹). از دیگر مقدمات تدبر از دید طالقانی، دقت به اسلوب بلاغی، توجه به محیط عرب در زمان نزول قرآن و علم به خصال نفسانی انسان و اطلاع از تحولات اجتماعی و اسرار ترقی و پیشرفت بود همچنین او معتقد بود می‌توان از کلیات فلسفی و عقلی برای بهره‌مندی از هدایت قرآن استفاده کرد ولی نباید فهم را به فلسفه محدود کرد (همان، ج ۱: ۱۸).

از دید او مقدمات ذکر شده در فهم قرآن به‌جز در آیات الاحکام و آیات متشابه راهگشاست اما در بحث آیات الاحکام و استنباط فروع شرعی و تأویل متشابهات قرآن باید به احادیثی که از جهت دلالت و سند صحیح هستند مراجعه کرد (همان، ج ۱: ۱۷). در نگاهی کلی طالقانی در مقام یک عالم دینی که مقدمات تدبر در قرآن را

داراست با قرآن روبرو شده و تلاش کرده است لغات و مفردات هر یک از آیات را برای مخاطب فارسی‌زبان بیان کند و زمینه‌ساز تدبر او در قرآن باشد. او که کتاب خود را نه تفسیر بلکه پرتوی از قرآن نامید و فهم قرآن را نیازمند رهایی از حجاب تفاسیر و اصطلاحات متأخر دانست خود در مواردی به تفاسیر ارجاع می‌دهد و از آن‌ها بهره می‌برد زیرا به نظر می‌رسد او منتقد انحصار فهم قرآن در سنت تفسیری است و مراجعه موردی به آن‌ها را بی‌اشکال می‌داند همان‌گونه که منتقد بهره بردن گسترده از روایات در تفسیر قرآن است ولی در مواردی استفاده از روایات متقن را لازم می‌داند گویی در جایگاه یک عالم دینی قرار دارد که با بیان الفاظ قرآن و دارای بودن بقیه مقدمات برای تدبر در قرآن به فهم آن می‌پردازد و مواردی از سنت تفسیری و روایات را گزینش می‌کند و همه آن‌ها را برای تدبر و فهم در اختیار مخاطب فارسی‌زبان غیرمتخصص قرار می‌دهد.

۴-۳. روش تدبری مهدی بازرگان

از نظر مهدی بازرگان تدبر در قرآن را نیازمند روشی نوین است که بر اساس آن فرد با آیات قرآن همراه می‌شود و تدریجی و گام‌به‌گام آن‌ها را می‌فهمد زیرا تدبر در آیات قرآن که بر اساس نیاز مخاطب و توان پیامبر در انتقال پیام در طول ۲۳ سال نازل شده است تنها به ترتیب نزول امکان‌پذیر است (بازرگان، ۱۳۹۲: ۱۱) و تنها روش خواندن قرآن که به تدبر بیانجامد، قرائت بر اساس ترتیب نزول است و تدبر در قرآن بر اساس ترتیب فعلی مصحف امکان‌پذیر نیست (همان، ۱۲).

بازرگان این روش تدبری خود را بی‌سابقه می‌داند زیرا تا پیش از او امکان کشف ترتیب نزول آیات به شکل متقن وجود نداشت (همان). او در کتاب سیر تحول قرآن روشی برای تاریخ‌گذاری ترتیب نزول معین کرد و در این کتاب بر اساس محاسبات آماری و قانون احتمالات برای ترتیب نزول آیات جدول‌هایی تنظیم کرد و معتقد بود این ترتیب دارای دقت قابل قبولی است (همان). بازرگان توجه به قرآن بدون ترتیب

نزول را همچون بهره بردن از ساختمانی بدون توجه به مراحل ساخت آن دانست که چه بسا فرد از دری وارد می‌شود که اتفاقاً در آخرین مراحل جایگذاری شده است اما در نقطه مقابل تدبر در قرآن به ترتیب نزول همانند نمایش فیلمی از ساخت یک بناست که می‌توان تک‌تک مراحل زیر بنایی را دید و درک کرد (همان: ۱۳).

بازرگان با تأکید بر تفسیر قرآن به قرآن، آن را مشروط به ترتیب نزول می‌کند زیرا از دید او تنها در تفسیر یک آیه از آیاتی می‌توان بهره برد که پیش‌تر نازل شده باشند (همان، ۱۴). او برای رسیدن به این مقصود آیات را بر اساس ترتیب نزول به گروه‌های نزول تقسیم کرد به طوری که گاه یک سوره همانند بقره به دسته‌هایی از آیات پخش شده در مهر و موم‌های مختلف تقسیم شده است. او بعد از تعیین دسته‌های نزول، در تبیین هر گروه نزول، ابتدا یک ترجمه ساده از آیه مطرح می‌کند و بعد در دو بخش تفسیر و تدبر آیه را توضیح می‌دهد. بازرگان در بحث توضیح واژگان غالباً به بحث‌های تخصصی درباره الفاظ و معنای آن‌ها پرداخته است و گاه به تفسیر مجمع‌البیان و یا قاموس قرآن قرشی ارجاع می‌دهد. نقل او از کتاب‌های تفسیری همیشگی نیست و در بخشی از آیات به نظرات مفسران استناد می‌کنند که از مهم‌ترین منابع تفسیری او می‌توان به تعلیمات استادش میرزا ابوالحسن فروغی و تفاسیری چون تفسیر ابوالفتوح رازی، جمع الجوامع، پرتوی از قرآن و تفسیر نوین شریعتی و المیزان علامه طباطبایی اشاره کرد (بازرگان، ۱۳۸۸: ۳۰ و ۳۱؛ ۱۳۹۲: ۱۱).

بازرگان هر چند همانند دیگر تدبر گرایان، به سنت تفسیری نقد دارد و آن را برای رسیدن به هدف قرآن و بهره‌مندی از آن در تدبر نارسا می‌داند ولی نقد او بیش از هر چیز بر روش مطالعه و فهم قرآن در تفاسیر متمرکز است و معتقد است همین روش اشتباه باعث شده تفاسیر برای زمان ما راهگشا نباشند. به‌ویژه آنکه عدم ورود تخصصی بازرگان در مباحث لغت که ممکن است به دلیل نداشتن تحصیلات دینی باشد، باعث شده بازرگان نتواند از سنت تفسیری به‌طور کامل جدا شود. بنابراین تدبر

در نگاه بازرگان بیش از هر چیز روش تدبر است تدبری که باید گام‌به‌گام با ترتیب نزول وحی صورت گیرد تا راه گشا باشد.

۳-۵. روش تدبری علی صفایی

از نظر علی صفایی هدف از فهم قرآن هدایت است و قرآن همچون پلی برای رسیدن به این مقصد و آیات قرآن نوری هستند که باید در مسیر آن حرکت کرد؛ اولین قدم برای هدایت یابی در این مسیر، احساس نیاز ضروری به قرآن است یعنی فرد به جایی برسد که حس کند بدون قرآن امکان زنده‌بودن و زندگی نیست (صفایی، ۱۳۸۶: ۱۶-۱۵ و ۲۷). صفایی همه روش‌های مطالعه قرآن را همچون روش موضوعی، مجموعی و ترتیبی بن‌بست می‌داند و از نظر او نیازی به درک شان نزول و تاریخ نزول، تفاسیر و اقوال نیست زیرا محدودکننده ذهن و گاه گمراه‌کننده هستند (همان: ۱۷ و ۱۸) فرهنگ جاهلی و شناخت آن نیز لازم نیست زیرا آنچه واقعاً فرهنگ است ریشه در وحی دارد و فرهنگ با وحی ساخته می‌شود نه آنکه بتواند تبیین‌کننده وحی باشد (همان: ۲۰ و ۲۱). تفاسیر دیگران را نیز باید کنار گذاشت زیرا قرآن کلامی نیست که با سخن دیگران بتوان آن را فهمید و چه‌بسا این سخنان باعث سرگردانی بیشتر می‌شود زیرا همچون دایره المعارفی بیان‌کننده نظرات مختلف هستند (همان: ۱۸)، تداعی‌های ذهنی نیز هیچ ربطی به آیات ندارند باید ذهن را از آن‌ها پاک کرد (همان: ۱۷).

از دید صفایی باید انسان با قرآن حرکت کند و جاری شود و اگر فرد در جایگاه درست باشد و آیه را تلاوت کند همین تلاوت برای او، موجب درک آیه می‌شود (همان، ۱۷ و ۲۲). به همین دلیل در تدبر لازم نیست همه قرآن خوانده شود زیرا ممکن است باعث سرگردانی فرد شود، بلکه آنچه اهمیت دارد پیدا کردن آیه موردنیاز است (همان، ۲۳ و ۲۴) قرآن همچون داروخانه‌ای است که درمان همه دردها در آن وجود دارد اما هیچ‌کس نمی‌تواند با خوردن همه داروهای داروخانه درمان

شود بلکه باید درمان درد خود و آیه موردنظر خود را بیابد(صفایی، ۱۳۸۵: ۱۲-۱۴) ملاک تشخیص آیه صحیح برای درمان فرد این است که احساس سنگینی نکند و بتواند با آن همراه شود (صفایی، ۱۳۸۶: ۳۰).

صفایی معتقد است پس از درک ضرورت شناخت آیه موردنیاز و جاری شدن با آن، گام‌هایی برای درک آن لازم است که عبارت‌اند از بررسی کلمات و جملات و لحن آن‌ها، بررسی ترکیب آیات و شروع و پایان آن‌ها، بررسی روابط آیات با هم و تقسیم سوره‌های بزرگ به دسته‌های کوچک کردن و کشف روابط آن‌ها اما مهم‌ترین این مراحل شناخت جایگاه سوره و مخاطب آن است(صفایی، ۱۳۸۶: ۳۰). او کار خود را تفسیر نمی‌داند بلکه روش تفسیر می‌داند و در بررسی آیات و معنای آن‌ها استفاده از تفاسیر را بی‌اشکال می‌داند و از آنجاکه مخاطب او فارسی‌زبان است به امکان بهره بردن از تفاسیر فارسی تصریح می‌کند اما فهم او از آیه به اینجا ختم نمی‌شود بلکه او در پی تأثیر این فهم بر مخاطب است بنابراین از او می‌خواهد فهم خود را بنویسد و بخواند و به تدریج آن را غنا بخشد و تنها در این صورت است که فرد عملاً به قرآن نزدیک شده است گویی که این آیه را همان‌گونه که نازل شده درک می‌کند در این حالت فرد بر هدایت دست‌یافته است.

به خوبی آشکار است که آنچه علی صفایی در تدبر به آن نگاهی ویژه دارد عمل و حرکت برای رسیدن به هدایت است زیرا از نظر او قرآن وجه‌هایی همچون قرائت، ترجمه، تفسیر، روح و نور دارد و باید افراد مراحل قبل را پشت سر بگذارند و به مرحله نور برسند(صفایی، ۱۳۸۵: ۲۱ و ۲۶) تا بتوانند در پرتو آن راه را بیابند و با نور قرآن در زندگی خود حرکت کنند.(همان، ۸۲ و ۸۳) و نیازها و شرایط هر فرد عمل و حرکت متناسب با او را تعیین می‌کند.

۳-۶. روش تدبری احمدرضا اخوت

اخوت تدبر را توجه به عاقبت، معنا می‌کند (اخوت، ۱۳۹۲: ۷۱ و ۷۳) و از ویژگی‌های تدبر در قرآن را توجه به ساختار ویژه قرآن می‌داند زیرا هر یک از حروف، کلمات، جملات، عبارات و سوره‌های قرآن دارای دلالت تام هستند (همان، ۷۴) همچنین در این تدبر باید به زمان و مکان و عناصر دیگر در هنگام نزول توجه کرد و جهان بینی ویژه آن را که برخاسته از وحی است در نظر داشت تا در نهایت فرد بتواند به عاقبت و غرضی که در ساختار قرآن به دنبال آن است، دست یابد و هدف از نزول کلمات، آیات و سوره‌ها را بشناسد و همه افعال خود را در راستای این غرض قرار دهد که این غرض همان هدایت است (همان: ۶۲ و ۷۸).

از دید اخوت فهم قران دارای مراتبی است که پایین‌ترین سطح آن برای همه مردم در دسترس است اما فهم حقیقی آن مختص اهل بیت است (همان: ۷۴). او برای رسیدن به این فهم حداقلی، روشی را ارائه کرده است که از مراحل تفکر، تعقل، علم و توجه و تطهیر برای گرایش به هدایت تشکیل شده است. در مرحله تفکر به بررسی واژگان سوره و ارتباط آن‌ها باهم پرداخته می‌شود که بر اساس آن واژگان ترجمه می‌گردد و سپس در تصویرسازی تلاش می‌شود برای واژگان قران معادل‌های فارسی ذکر شود تا بهتر درک شوند (رک: همان، ۶۰ و ۸۵-۸۷) ارتباط بین واژگان نیز در واقع همان نقش کلمات در جمله و تصویرسازی ارتباط بین واژگان، همان ترجمه این جملات به زبان فارسی است (رک: همان، ۸۷-۸۸).

مرحله دوم که تعقل نامیده شده است. در این مرحله ابتدا از سوره مورد مطالعه، گزاره‌هایی نوشته می‌شود که این گزاره‌ها را می‌توان از هر جمله و حتی کلمه و روابط بین آن‌ها به دست آورد. گزاره‌ها همان جملات خبری هستند که باید منطبق با دلالت ظاهری سوره باشند. از تلفیق گزاره‌ها می‌توان به گزاره‌های جدید دست‌یافت و تلفیق گزاره‌ها نیز باید بر اساس منطق و به‌دوراز شائبه تفسیر به رأی باشد. (رک: همان، ۶۲ و ۸۸-۹۰). سپس گزاره‌ها با تفسیر المیزان تطبیق داده می‌شود و درستی

آن‌ها سنجیده می‌شود و تکمیل می‌گردند (همان، ۹۰-۹۲). مرحله بعد که نزدیک شدن به غرض سوره است درواقع سؤال و جواب‌هایی است که زمینه‌ساز درک بهتر از سوره است و در مرحله چهارم که طهارت برای تدبر است، فرد برای محسوس شدن فهم خود، یکی از موضوعاتی را که به آن نیاز بیشتری دارد یا برای او بیشتر کاربرد دارد انتخاب می‌کند و تلاش می‌کند با عمل به آن، خود تطهیر شود (همان، ۹۳-۹۵).

آنچه اخوت آن را تدبر در قرآن می‌نامد درواقع برنامه مطالعه قرآن است و تلاش می‌کند یک برنامه زمان‌بندی شده برای آن مطرح کند (همان، ۳۷-۳۹) آنچه او با اسامی و عناوین خاصی چون تفکر تعقل تصویرسازی و تطهیر یاد می‌کند درواقع چیزی جز ترجمه ساده قرآن نیست که با مراجعه به یک کتاب تفسیر تلاش می‌کند آن را در ضابطه نگه دارد و به آن اعتبار ببخشد. عدم مراجعه به لغت‌های اصیل و اکتفا به پیشنهاد یک لغت معاصر مثل التحقيق علامه مصطفوی (همان، ۳۷) و بحث نکردن درباره لغات، عدم اهتمام بر روشی خاص بر فهم قرآن، روش تدبری اخوت را بیشتر راهکاری برای مطالعه قرآن و نزدیک شدن به آن در یک برنامه منسجم مدرسه‌ای جلوه‌گر می‌کند که با ترکیب آن با برنامه تطهیر تلاش می‌کند به آن جنبه عملی ببخشد هرچند این جنبه بسیار محدود و فردی باقی می‌ماند.

۴. نتیجه‌گیری

۱. تدبر در قرآن با هدف واردکردن مردم به صحنه فهم قرآن به‌عنوان منبع اصلی دین شکل گرفت زیرا قرآن را تنها عامل نجات مسلمانان بود و روش‌های پیشین تفسیری، برای رسیدن به این منظور کافی نبودند.
۲. معتقدین به تدبر در قرآن علی‌رغم هدف مشترک، در روش و مبانی تدبر یکسان عمل نکردند.
۳. تدبر گرایان در نگاه کلی به دو دسته فهم گرا و عمل گرا تقسیم می‌شوند که می‌توان کیوان قزوینی، شریعت سنگلجی، سید محمود طالقانی و مهندس بازرگان

را می‌توان در شمار فهم گرایان و علی صفایی و احمدرضا اخوت را در شمار عمل گرایان برشمرد.

۴. فهم گرایان در جایگاه کسی که مقدمات لازم را برای فهم قرآن داراست قرار دارند و تلاش می‌کنند زمینه فهم قرآن را برای کسانی که با مقدمات موردنیاز بیگانه هستند، فراهم کنند.

۵. فهم گرایان جز مهندس بازرگان به دلیل تأکید بر فهم، بر مبحث الفاظ قرآن تأکید ویژه‌ای دارند. بازرگان هرچند به الفاظ به توجه نیست اما اساس تدبر و فهم قرآن برای او ماهیتی روشی دارد و او تلاش کرده است با به‌کارگیری روش ترتیب نزول زمینه تدبر را فراهم کند.

۶. عمل گرایان برخلاف فهم گرایان در ضوابط فهم به‌ویژه فهم الفاظ قرآن سختگیری ندارند و بر هدف تدبر که همان دستیابی به هدایت است تمرکز دارند. آن‌ها تلاش می‌کنند بر عمل فرد تأثیرگذار باشند و اما اینکه فرد چه عملی را انجام دهد به ویژگی‌های فردی و روحیات و نیازهای هر فرد وابسته است

۷. علی‌رغم هدف مشترک، نگرش و روش‌های تدبرگرایان موردبحث به‌قدری متفاوت است که نمی‌توان آن را یک جریان به‌هم‌پیوسته دانست و از تلاش‌های فردی آن‌ها برای دستیابی به تدبر در قرآن حکایت دارد.

۸. در مهر و موم‌های اخیر تدبر در قرآن و تدبر گرایی موردتوجه نهاده‌ای فرهنگی و قرآنی قرار دارد اما با نگاهی به تشتت در روش‌های تدبری در قرآن، جای این سؤال باقی است که وقتی جامعه به تدبر در قرآن فراخوانده می‌شود، منظور کدام روش تدبری است؟!

منابع

۱. اخوت، احمد رضا (۱۳۹۲). *مقدمات تدبر در قرآن*، تهران: انتشارات قران و اهل بیت نبوت.
۲. ایازی، سید محمد علی (۱۳۹۳). *شناخت نامه تفسیر نگاهی اجمالی به تفاسیر برجسته مذاهب اسلامی*، تهران: نشر علم.
۳. بازرگان، مهدی (۱۳۹۲). *پا به پای وحی، تفسیر تدبری قران بر حسب نزول*، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴. (۱۳۸۸). *بازگشت به قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵. پاکتچی، احمد (۱۳۹۵). *جریان‌های فهم قرآن کریم در ایران معاصر*، تهران: فلاح.
۶. حمیدی، اشرف «آموزش تفکر در قران، گفتگو با احمد رضا اخوت مؤلف کتاب‌های تدبر در قرآن» *رشد جوانه*، ۱۳۹۴ صص ۳۶ و ۳۷
۷. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷). *دانشنامه قران و قران پژوهی* ج ۲، تهران: دوستان و ناهید.
۸. خسروشاهی، سید هادی (۱۳۹۰)، «معلم قران در دوران هجران»، مجموعه مقالات بزرگداشت ابوذر زمان آیت‌الله محمود طالقانی، ۷۱-۸۶.
۹. سنگلجی، شریعت (بی‌تا). *کلید فهم قران به انضمام براهین القرآن*، تهران: انتشارات دانش.
۱۰. صدر حاج سید جوادی و دیگر (۱۳۹۱). *دایره المعارف تشیع*، ج ۹، تهران: نشر شهید محبی.
۱۱. صفایی، علی (۱۳۸۵). *روش برداشت از قرآن*، قم: لیلۃ القدر
۱۲. (۱۳۸۶). *تطهیر با جاری قرآن*، قم: لیلۃ القدر
۱۳. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). *پرتوی از قران*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. عنایت، حمید (۱۳۵۲). *شش گفتار درباره دین و جامعه*، تهران: نشر موج.

۱۵. _____ (۱۳۶۳). *اندیشه سیاسی در اسلام*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
۱۶. کیوان قزوینی، عباسعلی (۱۳۸۴). *تفسیر کیوان*، به کوشش جعفر پژوم، تهران: نشر سایه.
۱۷. مختاری، سیامک، (۳۰ دی ۱۳۹۹). «نقش کم‌رنگ حدیث و سیره در قرآن پژوهی مهندس مهدی بازرگان» مهر نیوز، <https://www.mehrnews.com>.
۱۸. مدرسی، مرتضی (۲۵۳۵). *سیمای بزرگان*، تهران: موسسه مطبوعاتی شرق.
۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۵۳). *بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدسال اخیر*، تهران: صدرا.

سایت‌ها:

زندگینامه آیت‌الله طالقانی در سایت <http://mahmoudtaleghani.com>

«علی صفایی معروف به ع.ص کیست» / ۱۵ / ۸ / ۹۰ <https://www.porseman.com>

شخصیت شناسی علی صفایی حائری، ۱۹/۱۲/۱۳۸۹، <https://www.noorsoft.org>

امین احسن اصلاحی طلایه‌دار رهیافت‌های تدبری به قرآن

فروغ پارسا^۱

چکیده

تدبر در قرآن به معنی اندیشیدن و تأمل کردن در آیات به‌منظور درک و فهم بهتر آموزه‌های قرآنی، حرکتی است که در دوران معاصر و در پی چاپ گسترده قرآن و حضور همه‌جانبه این متن مقدس در بین عموم مردم به وجود آمده است. رویکرد تدبری طی سده گذشته در طیف‌ها و جریان‌های مختلفی ظهور کرده که هر یک طرفداران و آثار پرشماری را پدید آورده است. خاستگاه رویکرد تدبری بی‌تردید برخی آیات قرآن مثل «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانُوا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» است که توجه مخاطبان را به‌سوی اندیشیدن در قرآن جلب کرده است. نظریه انسجام قرآن، مهم‌ترین دستاورد فرایند تدبر اصلاحی است که پیش‌تر از استاد خود حمید الدین فراهی آن را فراگرفته و تکمیل نموده است. اصلاحی به نظم و چینش کنونی قرآن اعتقاد دارد و همان را مبدأ نظریه خود قرار داده است. بر اساس نظریه اصلاحی هر سوره موضوع و محور خاصی دارد و نیز برخی جفت سوره‌ها رابطه تکمیلی با یکدیگر دارند و گروه سوره‌ها نیز الگوی روشنی از نظم را به نمایش می‌گذارند. اصلاحی در جریان تدبر در قرآن؛ نشان داده که در قرآن انسجام مضمونی و نیز وحدت ساختاری وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: تدبر، قرآن کریم، امین احسن اصلاحی، انسجام قرآن، نظم قرآن

۱. مقدمه

رویکرد تدبری؛ رویکرد جدیدی در سده معاصر است که در پی انتشار گسترده قرآن و آثار قرآنی و حضور همه‌جانبه این متن مقدس در بین عموم مردم به وجود آمد. در این دوران این ایده مطرح شده است که هرکسی اجازه دارد و می‌تواند از قرآن کریم چیزی بیاموزد و همگان می‌توانند بنا بر ظرفیت وجودی، توان و همت خود از معارف، آموزه‌ها، لطایف و حقائق قرآن استفاده کنند. در واقع این بحث که هیچ‌کس جز ائمه قادر به درک و فهم قرآن نیستند، مفهوم خود را از دست می‌دهد و همگان سعی می‌کنند با مراجعه مستقیم به قرآن به فهم قرآن دست پیدا کنند.

رویکرد تدبری به قرآن، در شمار رویکردها و گرایش‌های تفسیری است که بعد از حرکت احیای اندیشه دینی به رهبری سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۸۳۸/۱۲۵۴- ق ۱۳۱۴/م ۱۸۹۷) در جهان اسلام به وجود آمد و بسیاری از قرآن‌پژوهان با این رویکرد به سراغ قرآن رفتند. علاوه بر آن، گسترش سواد عمومی، گسترش وسایل ارتباط جمعی و صنعت چاپ، باعث شد که مردم به تعامل و فهم مستقیم قرآن تمایل پیدا کنند.

امین احسن اصلاحی (۱۹۰۴-۱۹۹۷) قرآن‌پژوه پاکستانی در شمار طلایه داران و نخستین نظریه‌پردازان رهیافت‌های تدبری در قرآن کریم است. اصلاحی با تأسی به آموزش‌های استاد خود فراهی جهت تدبر در قرآن الگو و نظریه ویژه‌ای را تدارک دید که از آن به نظریه انسجام قرآن یاد می‌شود. این جستار تلاش کرده شخصیت اصلاحی و رهیافت تدبری وی یعنی نظریه انسجام قرآن را تبیین نماید.

۲. معنای لغوی و اصطلاحی تدبّر

تدبّر از ریشه «دَبَّر» به معنای پشت سر و عاقبت چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق:ص ۳۰۶) همچنین گفته شده؛ تدبّر به معنای اندیشیدن و نظر کردن در عواقب امور و نتایج عملکردها است. چنان‌که: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» یعنی آیا در قرآن تفکّر و تدبّر نمی‌کنند یا بر قلوب قفل‌ها است. (قرشی، ۱۳۷۱، ۲: ۳۲۶) به عبارت دیگر، «تدبّر» به معنای اندیشه عمیق و پیاپی و مستمر در ورای ظاهر گفتارها، نوشته‌ها و اعمال انسان، برای روشن شدن چهره واقعی و ظاهر شدن باطن امور می‌باشد. تدبّر در قرآن، اصطلاحاً به معنای تلاوت آیات قرآن و عبور از الفاظ آن و رسیدن به عمق معنا، پیام‌ها، درس‌ها، اندازها، تیشیرها و رهنمودهای آن است.

۳. خاستگاه رهیافت‌های تدبری به قرآن

تدبر در قرآن و رهیافت تدبری برای دریافت و فهم قرآن، خاستگاه‌های متفاوتی دارد که بیش از همه به موارد ذیل مربوط است:

۳-۱. آیات قرآن

تدبر به معنای تفکر عمیق و دریافت آیات در قرآن کریم در چند آیه سفارش شده است. چنان‌که می‌فرماید «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد، ۲۴) چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند، آیا بر دل‌هایشان قفل زده شده است؟ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۸: ۳۵۴) و نیز «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» یعنی این قرآن کتابی است که از جمله اوصافش این و این است، و اگر در این آیه او را به "انزال" توصیف کرد، که به نازل شدن به یک دفعه اشعار دارد، نه به "تنزیل" که به نازل شدن تدریجی دلالت دارد، برای این است که تدبر و تذکر

مناسبت دارد که قرآن کریم به طور مجموع اعتبار شود، نه تکه تکه و جداجدا. (همان، ۱۷: ۳۰۰).

۲-۳. گسترش صنعت چاپ و دسترسی مردم به نسخه‌های قرآن

تاریخ چاپ قرآن به وسیله غیرمسلمانان به آغاز رواج چاپ در اروپا بازمی‌گردد. نخستین بار متن عربی قرآن را پاگانینی در شهر ونیز در ایتالیا در سال‌های ۱۵۰۳ - ۱۵۲۳ م چاپ کرد، و همه نسخه‌های آن به دستور پاپ جمع‌آوری و نابود شد. سپس ابراهام هنکلمان در شهر هامبورگ در سال ۱۶۹۴ نسبت به چاپ قرآن اقدام کرد، پس از وی ماراچی در شهر «پادوا» در سال ۱۶۹۸ بار دیگر قرآن را به چاپ رسانید. سپس در سال ۱۷۶۸م در شهر «لیپزیک» آلمان نیز قرآن به چاپ رسید. ولی هیچ‌یک از چاپ‌های اروپا مورد توجه و اعتماد مسلمانان قرار نگرفت. نخستین چاپ قرآن توسط مسلمانان در اواخر سده هجدهم (۱۷۹۷ - ۱۷۹۸م) به ابتکار مسلمانان روسیه در شهر پترزبورگ روسیه، و به همت مولای عثمان صورت گرفت، و در همان زمان نسخه دیگری از قرآن در شهر قازان به چاپ رسید. بعد نوبت به ایرانیان می‌رسد.

منابع درباره نخستین چاپ قرآن در ایران اختلاف دارند؛ برخی نخستین چاپ قرآن را در تبریز در سال ۱۲۴۲ق و برخی در سال ۱۲۴۶ق دانسته‌اند. در سال ۱۲۴۸ قمری در تهران نیز چاپ سنگی شد. پس از چاپ قرآن در ایران، مسلمانان شبه جزیره هند به چاپ قرآن پرداختند. قرآن در هند نخستین بار در «کلکته» و در سال ۱۲۶۶ق چاپ شد (خرمشاهی، ۱: ۸۷۱-۸۷۳) با چاپ و انتشار قرآن، مردم به تدریج با قرآن مأنوس شدند و به فهم شخصی آیات قرآن که گونه‌ای از تدبر است؛ تمایل پیدا کردند.

۳-۳. حرکت اصلاح اندیشه دینی سید جمال‌الدین اسدآبادی و راهبرد بازگشت به قرآن

جهت حل مسائل اجتماعی

حرکت اصلاح و یا احیای اندیشه دینی که در ادبیات جهان اسلام به تجدید و نوشتن معروف است چنان‌که همگان بدان اذعان دارند؛ در آستانه سده ۱۴ هجری به همت سید جمال‌الدین اسدآبادی اتفاق افتاد. در واقع سید جمال‌الدین اسدآبادی که از عقب‌افتادگی اقتصادی و اجتماعی مسلمانان در سرزمین‌های مختلف اسلامی رنج می‌برد؛ همگان را به بازگشت به قرآن و آموزه‌های نجات‌بخش آن برای رهایی از استبداد و استعمار و جهل و خرافه‌گرایی و فقر فراخواند. (مدرسی چهاردهمی، بی‌تا)

حرکت اسدآبادی در بازگشت به قرآن مستلزم کنار گذاشتن تفاسیر و رویکردهای سنتی به قرآن و پیدایی رویکردها و گرایش‌های نوین به قرآن بود که رهیافت‌های تدبیری در شمار آنهاست.

۴. تدبیر قرآن و هواداران اسدآبادی در جهان اسلام

تدبیر در قرآن به معنای فهم عمیق و ژرف‌اندیشی و دقت نظر در کشف مفاهیم و روابط بین آیات با یکدیگر و نیز ارتباط همه آیات با یکدیگر، امری است که از سوی شاگردان و هواداران اندیشه‌های نوگرایان اسدآبادی در جهان اسلام پیگیری شد و به تدوین تفسیرهای ارزنده‌ای از قرآن کریم منجر شد. با تقسیم و طبقه‌بندی شاگردان اسدآبادی در جهان اسلام می‌توان به این نتیجه رسید که در سرزمین‌های مختلف این رهیافت تدبیری وجود داشته و به تدوین نگاه‌های تفسیری منجر شده است.

۴-۱. حوزه ایران

ایران، یکی از مناطق و حوزه‌های نفوذ سید جمال‌الدین اسدآبادی بود که در آن رفت‌وآمد داشته و حرکت‌های سیاسی و فرهنگی آن را هدایت می‌نموده است (رک:

واثقی: ۱۳۳۵؛ کسروی: ۱۳۳۰) شیخ هادی نجم‌آبادی (د. ۱۹۴۱م/ ۱۳۲۰ق) را در شمار نزدیکان و هواداران اسدآبادی در ایران دانسته‌اند که مبارزات مشروطه‌خواهی را به کمک سید جمال و دیگران رهبری می‌کرده است. کتاب *تحریر العقلاء* اثر نجم‌آبادی نمونه‌ای از رویکردی تدبری به قرآن است. بیش از آن می‌توان ملاحظه نمود که مفسران ایرانی معاصر همگی تا حدود زیادی از رهیافت اسدآبادی در تفسیر قرآن متأثر بوده‌اند (پارسا، ۱۳۹۶: ۱۲-۱۷).

۲-۴. حوزه جهان عربی

اسدآبادی در مصر و سوریه و دیگر سرزمین‌های عرب‌زبان که در آن زمان درگیر مبارزات ضد استعمار و استقلال‌طلبانه بودند؛ رفت‌وآمد زیادی داشت (محیط طباطبائی، ۱۳۷۰: ص ۶۱ و جاهای دیگر). به‌ویژه شیخ محمد عبده (۱۹۰۵م/ ۱۳۲۳ق) با وی همکاری بسیار نزدیکی داشت و روزنامه *عروه الوثقی* را با دستکاری وی منتشر می‌کرد. عبده در شمار نخستین مفسرانی است که با ایده‌های سید جمال به تفسیر قرآن پرداخت و مجموع دروس تفسیری وی بعداً با عنوان *تفسیر المنار* منتشر شد. محمد مصطفی المراغی (۱۳۶۴-۱۲۹۸)، عبدالقادر المغربي (ق ۱۳۷۵-۱۲۸۴) عبدالحمید بن بادیس (ق ۱۳۵۹-۱۳۰۵) و عبدالرحمن کواکبی (۱۳۲۰ق-۱۲۶۶) همگی در شمار شاگردان سید جمال‌الدین اسدآبادی بودند که به تفسیر قرآن همت گماشتند.

۳-۴. حوزه شبه‌قاره هند

شبه‌قاره هند و کمک به جنبش استقلال‌طلبانه آن دیار، بر اساس گزارش‌های تاریخی نخستین مأموریت سید جمال‌الدین اسدآبادی بود. در واقع سید جمال به توصیه شیخ مرتضی انصاری در سال ۱۲۷۰ق. روانه بمبئی هندوستان شد، از آنجا به کلکته رفت و با مشاهده حکومت هند شرقی و استعمار آن ناحیه به دست بریتانیا متوجه وضعیت انحطاط مسلمانان شد. سید جمال‌الدین اسدآبادی در سفرهای مختلف به هند، ضمن سخنرانی‌های مختلف در پیدایی و تشکیل هسته‌های مقاومت

و تربیت شاگردان مبارز همت گماشت (مقدم، ۶۹، ۱۱۲، ۴۰۴ و جاهای دیگر) سید احمدخان هندی (د. ۱۸۹۸م / ۱۳۱۶ق) صاحب کتاب *تفسیر القرآن و هوالهدی و الفرقان* از کسانی است که از اندیشه‌های سید جمال متأثر بوده است. ابوالکلام محی‌الدین احمد آزاد (د. ۱۹۵۸م) مؤلف *تفسیر ترجمان القرآن* و سید ابوالاعلی مودودی (د. ۱۹۷۹م) صاحب *تفسیر تفهیم القرآن* نیز به‌گونه‌ای از طرفداران ایده بازگشت به قرآن و احیا و اصلاح اندیشه دینی بودند.

۴. امین احسن اصلاحی طلایه‌دار رهیافت‌های تدبری به قرآن کریم

امین احسن اصلاحی (۱۹۰۴-۱۹۹۷م) قرآن‌پژوه شبه‌قاره در شمار طلایه‌داران و نخستین نظریه‌پردازان رهیافت‌های تدبری در قرآن کریم است که این رهیافت را در چند اثر مکتوب و مضبوط نموده است. امین احسن در روستایی در ایالت اعظم گره هندوستان به دنیا آمد و تحصیلات ابتدایی‌اش را در زادگاهش به پایان رساند. امین احسن برای ادامه تحصیل به مدرسه اصلاح رفت و از همان مدرسه فارغ‌التحصیل شد و به همین مناسبت، شهرت اصلاحی را برای خود برگزید. اصلاحی در آن مدرسه زبان عربی و فارسی، قرآن و تفسیر، حدیث، فقه، فلسفه و منطق را فراگرفت. حمیدالدین فراهی (۱۸۶۲-۱۹۳۰م)، مهم‌ترین استاد اصلاحی در آن مدرسه بود که در رابطه به فهم و دریافت قرآن، عمیقاً از وی تأثیر پذیرفت.

اصلاحی سه سال به روزنامه‌نگاری پرداخت تا این‌که در سال ۱۳۰۴ش / ۱۹۲۵، به دعوت فراهی، به تدریس در مدرسه اصلاح و تحصیل تفسیر قرآن، فقه، فلسفه و سیاست نزد فراهی مشغول شد و تا زمان درگذشت فراهی، ملازم استاد بود. اصلاحی، علاوه بر کارهای علمی، به کارهای مطبوعاتی نیز علاقه داشت و با تأسیس مجله‌ای به نام اصلاح به نشر و ترجمه اندیشه‌ها و آثار فراهی می‌پرداخت. عضویت در حزب جماعت اسلامی به رهبری ابوالاعلی مودودی و فعالیت‌های سیاسی حزبی بخش دیگری از فعالیت‌های اجتماعی، اصلاحی بود. اصلاحی معتقد

بود مهم‌ترین فعالیت احزاب باید معطوف به اصلاح جامعه باشد، از این‌رو از کارهای سیاسی دست کشید و تمام وقت خود را صرف کارهای علمی و فکری کرد و به نوشتن تفسیر قرآن و تدریس آن در حلقه‌ای از دانشجویان پرداخت. اصلاحی به‌جز دو کتاب تفسیری مهم با عناوین *تدبر قرآن* و *مبادی تدبر قرآن*، کتاب‌ها و مقالات زیادی در رابطه با موضوعات مختلف اسلامی نوشته است. *فلسفه کی بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی مین*، *حقیقت شرک و توحید*، *حقیقت نماز*، *حقیقت تقوی*، *تفهیم دین*، *قرآن مین پوردی کی احکام*، *مشاهدات حرم*، *تنقیدات*، و *زن پاکستانی*، *بر سر دوراهی*، از مهم‌ترین آثار اصلاحی هستند. اصلاحی تفسیر استادش، حمیدالدین فراهی، را که شامل چهارده سوره از قرآن است، با عنوان *نظام القرآنی* و چند کتاب قرآنی دیگر او را از عربی به اردو ترجمه و منتشر کرده است. (ر.ک. به: مدخل اصلاحی، و یکی فقه)

۱-۴. مؤلفه‌های رهیافت تدبری اصلاحی

امین احسن اصلاحی از کسانی است که معتقد به ضرورت تدبر در قرآن کریم بود. تأسیس اداره تدبر قرآن و حدیث و مجله تدبر، علاوه بر دو کتاب مهم وی در رابطه با قرآن با عنوان‌های *تدبر قرآن* و *مبادی تدبر قرآن* دل‌بستگی وی به این رهیافت را نشان می‌دهد. رهیافت تدبری اصلاحی حائز مؤلفه‌های مختلفی است که در این مجال تا حدودی تبیین می‌گردند:

۱-۱-۴. نقادی روش‌های سنتی تفسیر

اصلاحی در مقدمه فعالیت‌های تفسیری خود بر قرآن کریم، روش‌ها و روال‌های تفسیری سنتی را مورد نقد قرار می‌دهد. به اعتقاد اصلاحی، تفسیرهای قبلی، عموماً با مقدمات و رویکردهای فلسفی و کلامی و یا ادبی و حدیثی به ذکر اخبار و منقولات درباره آیات اکتفا می‌کنند. درحالی‌که این رویکرد برای فهم قرآن مناسب نیست.

۲-۱-۴. تأکید بر فهم بی‌واسطه قرآن

از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری اصلاحی فهم بی‌واسطه قرآن بود. وی در نخستین کتابش با عنوان مبادی تدبّر قرآن که شامل مقالات منتشرشده در مجله اصلاح در سال‌های ۱۳۱۵-۱۳۱۸ش / ۱۹۳۶-۱۹۳۹ و برخی از دیگر نوشته‌های اوست؛ به این نکته تأکید می‌نماید که باید بدون هیچ ذهنیتی باید بی‌واسطه به سراغ قرآن رفت و با تأمل و تدبّر در آیات، نسبت بدان فهم و ادراک پیدا کرد.

۳-۱-۴. ضرورت تفسیر قرآن به‌وسیله مفاد و آیات قرآن

اصلاحی مانند استادش، فراهی به تفسیر قرآن به قرآن اعتقاد دارد. اصلاحی می‌گوید: خود قرآن مفسر خویش است و نیاز به دیگری ندارد. اصلاحی، زبان و نظم قرآن را «ابزارهای درونی» تفسیر قرآن و سنت متواتر، احادیث نبوی، سخنان صحابه، سبب نزول، تفاسیر، کتاب‌های آسمانی و تاریخ عرب پیش از اسلام را «ابزارهای بیرونی» برای تفسیر قرآن می‌داند. (افتخار احمد، ۱۹۹۶: ۱۵۱-۱۴۰)

۴-۱-۴. نظریه نظم و انسجام قرآن

انسجام از ریشه «سجم» و به معنای روان شدن اشک و باران و به معنای روان بودن کلام و عاری بودن از تکلف و تصنع است. همچنین گفته‌شده؛ «انسجام» تهی بودن سخن از تعقید و روانی آن است همچون آب رونده که از فرط آسانی ترکیب و روانی الفاظ همچون سیلی است که جاری می‌شود مانند آیات قرآنی که همه آن‌ها منسجم است. در دانش زبان‌شناسی انسجام معادل واژه (cohesion) است و به مناسبات معنایی دلالت دارد که به کلام یکپارچگی و وحدت می‌بخشد و آن را به‌مثابه یک متن، از مجموعه‌ای از جملات جداگانه و نامربوط متمایز می‌سازد. برخی آیات قرآن بر هماهنگی و تشابه و عدم اختلاف آیات تأکید کرده است. (هود، ۱؛ زمر، ۲۳) ادیبان و قرآن‌پژوهان بسیاری نیز بحث نظم و تناسب آیات قرآن را از سده‌های پیشین مطرح کرده‌اند. در واقع علاوه بر جاحظ (م ۲۵۵ق) و

جرجانی (م ۱۷ق) که از منظر اسلوب ادبی، بحث نظم در آیات قرآن را مطرح کرده‌اند. قرآن پژوهان دیگری به مسأله تناسب و ارتباط آیات قرآن با یکدیگر توجه کرده‌اند. بر این اساس، نظریه نظم و تناسب آیات را باید به نوعی مقدمه و خاستگاه نظریه انسجام دانست. نظم و تناسب آیات در واقع به نوعی پیوستگی و ارتباط بین آیات قرآن را نشان داده لکن همان‌طور که مستنصر میر پژوهشگر پاکستانی به درستی اشاره کرده، این نوع تناسب و رابطه‌ی خطی یا ذره نگر (atomistic-linear) صرفاً به روابط و مناسبات میان آیات متوالی می‌اندیشد و نگرش اندام‌وار به سوره‌های قرآنی ندارد. از منظر مستنصر میر، زمانی می‌توان ادعای پیوستگی سوره را ثابت کرد که تبیینی فراگیر و دربرگیرنده همه آیات از آن ارائه داد (پارسا، ۱۴۰۱: ۵۷-۵۸).

۵. نظریه اصلاحی در انسجام قرآن

نظریه انسجام قرآن، بزرگ‌ترین و مهم‌ترین دستاورد فرایند تدبر استاد و شاگرد (فراهی و اصلاحی) در قرآن کریم است که از بیش از یک قرن پیش تاکنون همه مطالعات تفسیری قرآن را تحت تأثیر قرآن داده است. اصلاحی معتقد است؛ فهم و تفسیر همه آموزه‌ها و مفاهیم قرآن باید در چارچوب نظریه انسجام انجام گیرد. در واقع برخلاف اندیشه‌های پیشین که برای دریافت معنای قرآن به سراغ کتاب‌های لغوی و یا تاریخی و کلامی می‌رفتند، اصلاحی سراسر به سراغ خود قرآن می‌رود. اصلاحی به جد به نظم و پیوستگی مفاهیم و معانی قرآن اعتقاد دارد ولی نظم مورد اشاره اصلاحی با دیدگاه مفسران متقدم تمایزهای کیفی دارد. نظم در اندیشه متقدمان در بحث تناسب آیات و سوره محدود بود و بیشتر نظم خطی و جزئی را شامل می‌گردید. از نگاه اصلاحی چینش و ترتیب کنونی قرآن با ترتیب نزول آیات متفاوت است. در واقع از نظر اصلاحی، ترتیب و چینش کنونی قرآن اصالت دارد و محل ظهور و بروز نظم قرآن است. به اعتقاد اصلاحی، حکمتی در نظم و ترتیب کنونی وجود دارد. حکمت ترتیب کنونی همانا نظم موجود و انسجام مفهومی و

مضمونی قرآن است که از معادلات خاصی پیروی می‌کند. اصلاحی در چارچوب نظریه انسجام نشان می‌دهد که مبهمات قرآن در جای دیگری تبیین می‌شود و نیز مجملات آن در آیه‌ای دیگر تفصیل پیدا کرده است. قرآن بدون نظم، صرفاً مجموعه‌ای از آیات پراکنده است درحالی‌که با نظم به یک واحد حقیقی مبدل می‌شود و امکان تفسیر قطعی و نهایی آیات فراهم می‌گردد. (آقایی، ۱۳۸۶: ۲۲۱-۲۴۰)

۱-۵. ویژگی‌های نظریه نظم و انسجام اصلاحی

اصلاحی، همچون فراهی، برای تفسیر قرآن در کتاب ۸ جلدی خودش با عنوان تدبیر قرآن بر قاعده و الگوی نظم و انسجام قرآن تکیه کرده است. در این نظریه، کوچک‌ترین واحد یکپارچه در قرآن، سوره است. هر سوره قرآن با سوره دیگری جفت هست و هر جفت شامل دو سوره کاملاً متشابه و متمایز از دیگر جفت‌هاست.

۱-۱-۵. مضمون محوری هر سوره

هر سوره دارای یک مضمون محوری (عمود) است و کل سوره باید با توجه به عمود سوره تفسیر شود.

۲-۱-۵. ارتباط مضمونی و معنایی سوره‌ها با یکدیگر

علاوه بر عمود یعنی مضمون محوری هر سوره، میان همه سوره‌ها نیز پیوندی منطقی وجود دارد. عمود هر سوره با سوره قبل و بعد از خود ارتباط دارد چنانکه کل قرآن کلامی واحد و همه اجزای آن از آغاز تا پایان یکپارچه و منسجم در کنار هم قرار گرفته‌اند.

۳-۱-۵. طبقه‌بندی سوره‌ها در ۷ گروه

سوره‌های قرآن به هفت گروه تقسیم می‌شوند. در هر هفت گروه سوره‌های مکی و مدنی در دو جنبه قرار دارند. و هر گروه که با یک سوره مکی آغاز و به یک سوره

مدنی ختم می شود، یک واحد محسوب می گردد. همچنین سوره های قرآن، دوبه دو، مکمل یکدیگرند. هر گروه با یک سوره مکی آغاز و به یک سوره مدنی ختم می شود. سوره مدنی هر گروه حاوی مفاهیم عملی برای گزاره های نظری سوره مکی هستند. سوره مکی پیش از مدنی است زیرا احکام عملی باید بر اساس مبانی اعتقادی باشد. هر یک از هفت گروه بیانگر مراحل حرکت پیامبر(ص) و پیدایی جامعه مدنی است.

۴-۱-۵. مکمل بودن سوره ها با یکدیگر

به اعتقاد اصلاحی، سوره ها از نظرهای مختلفی مکمل یکدیگر تلقی می شوند. مثلاً سوره مزمل و مدثر، به لحاظ اختصار و تفصیل مکمل یکدیگر هستند. سوره مجادله و حشر از لحاظ بیان قاعده و مثال، مکمل یکدیگر هستند. سوره های دیگر از لحاظ بیان انواع مختلف استدلال، انواع مختلف تأکید و یا بیان مقدمه و نتیجه مکمل یکدیگر می شوند. (مؤدب و آذرنیوند، ۱۴۰۰: ۱۴۴-۱۴۸)

۶. تمایز رهیافت تدبری اصلاحی از رهیافت سنتی و تفاسیر موضوعی

رهیافت تدبری اصلاحی با رهیافت های سنتی در مواردی تمایز دارند. در واقع در رهیافت سنتی آیات به طور مجزا از یکدیگر تفسیر می شوند. در حالی که در رهیافت تدبری اصلاحی یعنی در نظریه انسجام آیات در رابطه با یکدیگر و در پیوند با هم تفسیر می شوند. در مقایسه با تفسیر موضوعی می توان ملاحظه کرد که در تفاسیر موضوعی، آیات یک موضوع خاص در کنار هم تفسیر می شوند در حالی که در رهیافت اصلاحی، آیات باید در نسبت با عمود سوره و مضمون وحدت بخش با سوره قبل و بعد و در چارچوب سیاقی کل نگر تفسیر می شوند.

۷. تأثیر نظریه اصلاحی بر گفتمان تفسیری معاصر

مطالعه تفاسیر معاصر نشان می دهد؛ پس از گذشت نزدیک به صدسال از پیدایی نظریه فراهی و اصلاحی، گفتمان تفسیری معاصر تا حدود زیادی از نظریه انسجام

اصلاحی تأثیر پذیرفته است. سید قطب (د. ۱۳۸۶ ق)، سید محمود طالقانی (د. ۱۳۵۸ ش)، سید محمد حسین طباطبایی (د. ۱۴۰۲ ق)، سعید حوی (د. ۱۴۰۹ ق) و دیگران به گونه‌ای این نظریه را بسط داده‌اند. برخی مستشرقان نیز آثاری در تأیید و اثبات نظریه انسجام تدوین کرده‌اند. (ذوقی، ۱۳۹۲: صص ۱۵۷-۱۵۹)

منابع:

۱. افتخار احمد، الحافظ (۱۹۹۶م)، «الشیخ امین احسن الإصلاحی و منهجه فی تفسیره "تدبر قرآن"»، رساله مقدمه لنیل الکتوراہ فی الدراسات الإسلامیہ، بنجاب، پاکستان.
۲. آقای، سیدعلی (۱۳۸۶). «انسجام قرآن؛ رہیافت «فراہمی - اصلاحی» در تفسیر». پژوهش‌های قرآنی، شماره ۴۹ و ۵۰.
۳. پارسا، فروغ (۱۳۹۶)، «درآمدی بر کاربست نظریه دریافت در تحلیل تفاسیر شیعه»، فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال اول، شماره ۲، صص ۱-۲۳.
۴. «بازخوانی تفسیر لاکراه فی الدین در پرتو نظریه انسجام و پیوستگی قرآن و نسبت آن با آزادی دین و عقیده»، فصلنامه مطالعات تفسیری، شماره ۴۹، صص ۵۳-۷۰.
۵. ذوقی، امیر (۱۳۹۲)، «نگرہ‌ای جدید درباره انسجام متنی سوره‌های قرآن کریم»، دو فصلنامه پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۱۲، صص ۱۵۱-۱۷۵.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق داوودی، صفوان عدنان، لبنان: دار الشامیہ.

۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴ش)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه موسوی، محمدباقر، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه - دفتر انتشارات اسلامی.
۸. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۹. کسروی، احمد (۱۳۳۰)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: امیرکبیر.
۱۰. حائری، عبدالهادی (۱۳۸۱)، *تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم در عراق*، تهران: امیرکبیر.
۱۱. محیط طباطبائی، محمد (۱۳۷۰)، *نقش سید جمال الدین در بیداری مشرق زمین*، به کوشش و مقدمه هادی خسروشاهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۲. مدرسی چهاردهی، مرتضی (بی تا)، *زندگانی و فلسفه اجتماعی و سیاسی سید جمال الدین افغانی*، تهران: شرکت اقبال و شرکاء.
۱۳. واثقی صدر، جمال الدین حسینی (۱۳۳۵)، *پایه گذار نهضت های اسلامی*، تهران: انتشارات پیام.
۱۴. مقدم، محمد باقر (۱۳۷۴ش)، *سید جمال الدین اسدآبادی، غریبو بیداری*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۵. مؤدب، سید رضا و موسی آذرینوند (۱۴۰۰)، «*تحلیل نظریه انسجام امین احسن اصلاحی با رویکرد انتقادی*»، فصلنامه مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، سال ۵، شماره ۲، صص ۱۷۵-۱۵۱.

https://fa.wikifeqh.ir/%D8%A7%D9%85%DB%8C%D9%86%E2%80%8C%D8%AD%D8%B3%D9%86_%D8%A7%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%B8C

پدیدارشناسی مرگ در تفسیر نمونه

ژیلا حاجی پوران بنام^۱، حسین ستار^۲

چکیده

پدیده مرگ همواره توجه انسان را به خود جلب کرده و در طی دوره‌های زمانی متفاوت، اعتقادات مختلفی درباره آن مشاهده شده و واکنش‌های گوناگونی در مواجهه با آن دیده شده است. برخی افراد از آن می‌هراسند و آن را پایان همه علایق خود و دل‌بستگی‌ها می‌دانند و برخی به استقبال آن می‌روند. خداوند متعال نیز در کتب آسمانی خود در مورد مرگ بحث کرده و حقیقت آن را روشن نموده است. انسان می‌تواند با درک این آموزه‌ها نوری برای این مسیر تاریک فراهم آورده و با قلبی مطمئن گام بردارد. در کتاب آسمانی مسلمانان، قرآن کریم، آموزه‌های مربوط به مرگ مشاهده می‌گردد. با توجه به این‌که، یکی از راه‌های درک بهتر آیات قرآن استفاده از تفاسیر است، لذا در این مقاله تفسیر نمونه مورد توجه قرار گرفته است. تفسیر نمونه با هدف تأمین نیازهای فکری و معنوی نسل معاصر است. از امتیازات مهم این تفسیر قابل درک بودن آن برای همگان، ساده و رسا بودن و منطبق بر تقاضاهای زمانه نوشته شده است. تفسیر نمونه از آن جهت انتخاب گردید

۱. ژيلا حاجی پوران بنام، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه

کاشان (نویسنده‌ی مسئول)

۲. استادیار؛ گروه قرآن و حدیث؛ دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی؛ دانشگاه کاشان؛ sattar@kashanu.ac.ir

که نوعی تفسیر تدبری است. لازم به ذکر است که این تفسیر تدبری از نوع تفاسیر تدبری تفاسیر بنیادگرای معتدل است نه تفاسیر تدبری محض که در گسست با سنت است. تفاسیر تدبری در قرن اخیر بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند و بنای آن بر درک گذشتگان از قرآن نیست. از دیدگاه نویسندگان این تفسیر پدیده‌های مهمی چون مبدأ و معاد و حیات/زندگی که در قرآن ابعاد مختلف آن تبیین شده است؛ با پدیده تدبر انسانی قابل رمزگشایی است. به عبارت دیگر در قرآن از دید مؤلفان تفسیر نمونه هیچ نکته و یا رمزی نیست که با تدبر گشوده نشود. تفسیر نمونه واژگان تعقل و بصیرت و انظار و تفکر و تذکر را نیز به معنای همین تدبر دانسته و آن را وظیفه یک‌یک مؤمنان دانسته که دوری از آن سبب ایجاد گمراهی مسلمانان گردیده است. در این مقاله تلاش شده تا از منظر تفسیر نمونه و با تأکید بر مفهوم تدبر که، به مرگ نگریست و روش تفسیری آن را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. تفسیر نمونه به خصوص تدبر در مفهوم مرگ و پیامدهای آن را در آیاتی همانند ۴۲ زمر؛ ۵۸ اعراف و ۷۳ بقره وظیفه قرآنی دانسته است.

کلیدواژه‌ها: مرگ؛ تفسیر؛ تدبر؛ تفسیر نمونه؛ پدیدارشناسی؛ تفسیر تدبری

۱. مقدمه

مرگ در لغت به معنی، مردن، باطل شدن قوت حیوانی و حرارت غریزی، فنای حیات و نیست شدن زندگانی و موت و وفات و وفات، از گیتی رفتن، مقابل زندگی، درگذشت، فوت (دهخدا، ۱۳۸۸: ۲۱۱) مرگ در فرهنگ قرآن: در فرهنگ قرآن مرگ به معنای وفات است، نه فوت، زیرا فوت به معنای زوال و نابودی است، ولی وفات به معنای اخذ تام و در اختیار گرفتن تمام و کمال یک حقیقت و انتقال آن به سرای دیگر است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۸۱). در فرهنگ قرآن، بر اساس آیه سجده ۱۱

فرشته مرگ که بر کار گرفتن جان گمارده شده همه وجود فرد را می‌گیرد و چیزی از حقیقت وی روی زمین پراکنده و گم نخواهد شد، یعنی مرگ به معنای فنا و نابودی نیست. مرگ وفات است نه فوت، انسان متوفی است نه ضال و مرگ توفی است نه ضلالت و گم‌شدن در زمین. بنابراین، انسان با انتقال به سراب دیگر سفر جدیدی را آغاز می‌کند و به مقصد نهایی خود می‌رسد (همو: ۱۸۲). امام حسین (ع) فرمودند: مرگ چیزی نیست جز پلی که شما را از سختی و آسیب می‌گذراند و به بهشت عظیم و نعمت‌های جاودان می‌رساند. کدام‌یک از شما دوست ندارد که از زندانی به قصر منتقل گردد. درحالی‌که آن برای دشمنانتان همانند پلی است که آن‌ها را از کاخ به زندان و شکنجه‌گاه می‌رساند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲: ۱۹۵ - ۱۹۶).

از آنجایی که قرآن کریم مشتمل بر معانی دقیق و مفاهیم ظریف و تعالیم و حکمت‌های والا است، لذا استفاده از تفسیر برای درک بهتر قرآن بسیار کمک‌کننده است. یکی از این تفاسیر، تفسیر نمونه است. تفسیر نمونه از تفاسیر ترتیبی قرآن به زبان فارسی اثر آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی و گروهی از نویسندگان حوزه علمیه قم و تألیف این کتاب ۱۵ سال طول کشیده و نویسندگان کوشیده‌اند آیات قرآن را با زبانی ساده و روان ترجمه و شرح کنند. مؤلف در پیشگفتار این اثر، هدف از تألیف آن را ارائه تفسیری برای استفاده عموم مردم بیان کرده است. این کتاب شامل یک دوره ۲۷ جلدی است. از طرفی تفسیر نمونه از تفاسیر تدبری به شمار می‌آید. در تفاسیر تدبری بنای فهم قرآن بر فهم گذشتگان نیست و به‌طور مستقیم وارد گفتگو با قرآن می‌شوند. تأکید بر فهم مخاطب دارند. این نوع تفاسیر به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه تفاسیر تدبری محض که گسست کامل با تفاسیر سنتی دارند مانند تفسیر فی ضلال قرآن و گروه دوم تفاسیر بنیادگرای معتدل می‌باشند که به‌طور گزینش‌گرایانه به برخی از تفاسیر اهمیت می‌دهند که می‌توان به تفاسیر المنار و روح المعانی اشاره کرد. مفسران متدبر مدعی هستند که ساختار تدبر خود را از قرآن

گرفته‌اند چراکه قرآن برای خودش زبان و اسلوب خاصی دارد. در تفسیر تدبری تأکید بر دانش‌های زبان‌شناختی و دانش ساختار جامع قرآن هست.

تفاسیر تدبری چندین ویژگی دارند از جمله:

۱. گسست زدایی و بازگشت به بنیادها
۲. پالایش سنت‌های تفسیری گذشته
۳. بهره‌گیری از ساختار قرآنی
۴. بهره‌گیری از مباحث زبان‌شناختی (احمد پاکتچی، ۱۳۹۵: جریان پرهیز از تفسیر و گریز به تدبر). روش کار: در مرحله اول کلیه آیات مربوط به مرگ در کلیه زوایا از قرآن جمع‌آوری شده، سپس ترجمه و تفسیر نمونه بررسی شده و با سنجش‌های تفسیر تدبری مورد مقایسه قرار گرفته است. در نهایت به تجزیه و تحلیل نتایج به دست آمده پرداخته شده است.

۲. آیات مربوط به مرگ در قرآن

قرآن به پدیده مرگ از چندین منظر نگریسته است و در آیات مختلفی از آن بحث کرده است. در قرآن کریم سه دسته از آیات در این مورد دیده می‌شود:

۱. آیات درباره ارتباط خالق و مرگ: تنها خداوند است که مرگ ندارد (قصص، ۸۸؛ فرقان، ۵۸). تنها خداوند متعال است که انسان را می‌میراند و زنده می‌کند (حج، ۶ و ۷؛ یس، ۱۲؛ شوری، ۹؛ قیامت، ۴۰؛ روم، ۴۰؛ بقره، ۲۸؛ احقاف، ۳۳؛ بقره، ۲۴۳)، خداوند از مکان مرگ هرکسی اطلاع دارد (لقمان، ۳۴). علت خلقت حیات و مرگ آزمودن انسان است (ملک، ۲). گاه در برخی آیات از ملک‌الموت یا ملائکه برای گرفتن جان انسان‌ها نام‌برده شده است که البته به اذن خدا بوده است (نحل، ۲۸، انعام، ۶۱، سجده، ۱۱، آل‌عمران، ۱۴۵). پس از مرگ همه به سوی خداوند بازگردانده می‌شوند

(سجده، ۱۱؛ انبیاء، ۳۵؛ انعام، ۶۲؛ عنکبوت، ۵۷). قرآن کریم مثالی از زنده کردن مردگان می‌زند (بقره، ۷۳). حیات جدیدی پس از مرگ وجود دارد (بقره، ۱۵۴).

۲. آیات درباره ارتباط مرگ و انسان: مرگ برای همه انسان‌ها امری قطعی است (واقعه، ۶۰؛ جمعه، ۸؛ مؤمنون، ۱۵؛ احزاب، ۱۶؛ ق، ۱۹؛ نساء، ۷۸؛ انبیاء، ۳۴ و ۳۵؛ زمر، ۳۰؛ عنکبوت، ۵۷). هرکسی تا مدت معینی زنده است (زمر، ۴۲؛ آل عمران، ۱۴۵). مرگ نشانه و آیتی است برای مردم تا در آن تفکر کنند (زمر، ۴۲). پس از مردن، زنده شدنی وجود دارد (بقره، ۵۵ و ۵۶). پس از مرگ دیگر مهلتی برای انفاق وجود ندارد (منافقون، ۱۰). انسان بر زمین زندگی می‌کند و آنجا می‌میرد و از آنجا بیرون آورده می‌شود (مرسلات، ۲۵ و ۲۶). در خواب جان انسان گرفته می‌شود (زمر، ۴۲ و انعام، ۶۰). در حال مرگ اسلام داشته باشید (بقره، ۱۳۲ و ۱۳۳؛ آل عمران، ۱۰۲). توبه در حال مرگ پذیرفته نمی‌شود (نساء، ۱۸؛ انعام، ۱۵۸). در زمان نزدیک به مرگ بهتر است وصیت نوشته شود و دو نفر شاهد گرفته شود (بقره، ۱۸۰؛ مائده، ۱۰۶ و ۱۰۷). اشاره به وجود دو مرگ و دوزندگی شده است (بقره، ۲۸؛ مؤمن، ۱۱). برخی افراد از مرگ می‌ترسند (جمعه، ۶ تا ۸ و بقره، ۹۴ و ۹۵، بقره، ۲۴۳).

۳. درباره ارتباط مرگ با جنیان: جنیان از زمان مرگ اطلاعی ندارند (سبا، ۱۴). حال در چهارچوب این آیات، تصویر تفسیر نمونه از مرگ را مشاهده می‌کنیم.

۱-۲. آیات درباره ارتباط خالق و مرگ:

(الف) خداوند است که مرگ ندارد.

قصص ۸۸: 'و معبود دیگری را با خدا مخوان که هیچ معبودی جز او نیست، همه چیز جز ذات پاک او فانی می‌شود، حاکمیت از آن اوست و همه به سوی او بازمی‌گردید (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۱۹۷). تفسیر: اشاره به نفی شرک، حاکمیت جهان تکوینی با خدا، فانی بودن همه موجودات در زمین و آسمان و اشاره‌ای به نظرات مفسرین دیگر و اشاره به تفسیر انحرافی وهابیان که با توجه به این آیه توسل و شفاعت با توحید سازگار نیست. و در پایان آیه‌ای از قرآن ذکر شده (نساء، ۶۴) که دال بر استغفار رسول برای انسان‌ها است (همان، ۲۰۳- ۲۰۹).

فرقان ۵۸: 'و توکل بر خداوندی کن که هرگز نمی‌میرد، و تسبیح و حمد او به جای آور، و همین بس که او از گناهان بندگانش آگاه است (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۵: ۱۵۱). تفسیر در حد ترجمه است (همان، ۱۵۳- ۱۵۴).

(ب) خداوند متعال است که انسان را می‌میراند و زنده می‌کند.

حج ۶ و ۷ این به خاطر آن است که بدانید خداوند حق است و مردگان را زنده می‌کند و بر هر چیز تواناست. و اینکه رستاخیز شکی در آن نیست و خداوند تمام کسانی را که در قبرها آرمیده‌اند زنده می‌کند (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۲۸). تفسیر: فقط به قدرت الهی و معاد جسمانی اشاره شده است. (همان، ۳۳- ۳۷).

یس ۱۲: «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ». ما مردگان را زنده می‌کنیم، و آنچه را از پیش فرستاده‌اند و تمام آثار

۱. «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».

۲. «وَتَوَكَّلْ عَلَى الْخَيِّ الْأَلْبَسِ لَا يَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَ كَفَىٰ بِهِ بَدُنُوبٍ عِبَادَهُ خَيْرًا».

۳. «ذَلِكَ بَأْنُ اللَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَ أَنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ».

آن‌ها را می‌نویسیم، و همه چیز را در "کتاب" احصا کرده‌ایم (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۸: ۳۴۶). تفسیر: با کلمه نحن اشاره به قدرت عظیم الهی و زنده کردن مردگان و نوشتن اعمال و آثار آن‌ها اشاره می‌کند (همان، ۳۴۹-۳۵۰).

شوری ۹ «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». آیا آن‌ها غیر خدا را ولی خود برگزیدند درحالی‌که ولی تنها خداوند است، و او است که مردگان را زنده می‌کند، و او است که بر هر چیزی توانا است (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۲۰: ۳۸۴). تفسیر: طبق ظاهر آیه به سه ویژگی خداوند اشاره شده است: ولی، زنده کننده مردگان، قادر (همان: ۳۸۶).

قیامت ۴۰: «أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ». آیا چنین کسی قادر نیست که مردگان را زنده کند؟! (مکارم، ۱۳۸۴: ج ۲۵ / ۳۱۸) تفسیر: به معاد جسمانی اشاره دارد. از آیه و به سه روایت در این رابطه اشاره شده است (همان، ۳۲۳ - ۳۲۴).

روم ۴۰: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذَلِكَمْ مِنْ شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ». خداوند همان کسی است که شما را آفرید سپس روزی داد بعد می‌میراند سپس زنده می‌کند آیا هیچ‌یک از شریکانی که برای خدا ساخته‌اید چیزی از این کارها را می‌توانند انجام دهند منزّه است او و برتر است از آنچه شریک برای او قرار می‌دهند (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۴۶۲). تفسیر: اشاره به قدرت الهی شده است (همان، ۴۷۱-۴۷۲).

بقره ۲۸: چگونه به خداوند کافر می‌شوید درحالی‌که شما اجسام بی‌روحي بودید و او شما را زنده کرد، سپس شما را می‌میراند، و بار دیگر شما را زنده می‌کند، سپس به سوی او بازمی‌گردید (بنابراین نه حیات و زندگی شما، از شما است و نه مرگتان، آنچه دارید از خدا است) (رک: مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۹۹) تفسیر: به توحید، نعمت

۱. «كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ».

حیات، توجه به مبدأ عالم و قادر مطلق، پیچیده بودن حیات، ملک آیه ۲ اشاره شده و شرحی از نظرات مؤلفین آمده است (همان، ۲۰۰ - ۲۰۲)

احقاف ۳۳: آیا آنها نمی دانند خداوندی که آسمانها و زمین را آفریده، و از آفرینش آنها ناتوان نشده قادر است مردگان را زنده کند؟ آری او بر هر چیز تواناست (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۲۱: ۳۹۱). تفسیر: در حد شرح چندخطی ساده و رسا و اشاره به معاد و سوره یس ۸۱ در اثبات قدرت خداوند معاد آمده است (همان: ۳۹۲).

بقره ۲۴۳: آیا نیدیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه های خود فرار کردند؟ و آنان، هزارها نفر بودند (که به بهانه بیماری طاعون، از شرکت در میدان جهاد خودداری نمودند). خداوند به آنها گفت: بمیرید! (و به همان بیماری، که آن را بهانه قرار داده بودند، مردند). سپس خدا آنها را زنده کرد، (و ماجرای زندگی آنها را درس عبرتی برای آیندگان قرارداد). خداوند نسبت به بندگان خود احسان می کند، ولی بیشتر مردم، شکر (او را) بجا نمی آورند (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۵۶). تفسیر: به داستان نشان نزول و آیه یس ۸۲ اشاره و نظر برخی مفسرین مبنی بر تمثیلی بودن داستان گفته شده و مخالف تمثیلی بودن آن بوده است و از مجمع البیان و بحار الانوار و کافی روایاتی آورده است (همان: ۲۵۶ - ۲۶۰).

ج) فقط خداوند از مکان مرگ هرکسی اطلاع دارد.

لقمان ۳۴: آگاهی از زمان قیام قیامت مخصوص خداست، و او است که باران را نازل می کند، و آنچه در رحم مادران است می داند، و هیچ کس نمی داند فردا چه

۱. «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَالَّذِي خَلَقَهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ الْوَيْحِي الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ».

۲. «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ».

۳. «إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ».

می‌کند، و هیچ‌کس نمی‌داند در چه سرزمینی می‌میرد، فقط خداوند عالم و آگاه است (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۷: ۱۰۲). تفسیر: آیه را به علم خداوند از قیامت ربط داده‌اند و درباره آن شرح داده‌شده است. در بحث آن نیز از چند حدیث استفاده نموده‌اند (همان، ۱۰۵- ۱۱۳).

د) خلقت حیات و مرگ، آزمودن انسان است.

ملک ۲: 'همان کسی که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک بهتر عمل می‌کنید و او شکست‌ناپذیر و بخشنده است (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۲۴: ۳۲۵) تفسیر: حقیقت مرگ انتقال از جهانی به جهان دیگر است، و این قطعاً یک امر وجودی است که می‌تواند مخلوق باشد. و اگر مرگ در اینجا قبل از حیات ذکر شده به خاطر تأثیر عمیقی است که توجه به مرگ در حسن عمل دارد.. منظور از آزمایش خداوند نوعی پرورش است. و اشاره‌ای به تفسیر "مجمع البیان" جلد ۱۰ صفحه ۳۲۲ و دو حدیث از امام صادق در عمل صحیح و سختی نگهداری عمل خالص و آیه ۵۶ ذاریات بوده است (همان: ۳۲۷ - ۳۲۹).

خ) در برخی آیات از ملک الموت یا ملائکه برای گرفتن جان انسان‌ها نام برده شده است که البته به اذن خدا بوده است.

نحل ۲۸: 'همان‌ها که فرشتگان (قبض ارواح) روحشان را می‌گیرند درحالی‌که به خود ظلم کرده بودند، در این هنگام آن‌ها تسلیم می‌شوند (و می‌گویند) ما کار بدی انجام نمی‌دادیم، آری خداوند به آنچه انجام می‌دادید عالم است (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۲۲۱). تفسیر: شرح این‌که ظلم انسان به خود برمی‌گردد و این‌که نزدیک مرگ، کارهای بد خود را انکار می‌کنند (همان: ۲۳۰ - ۲۳۱).

۱. «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيُبْلِغَكُمْ إِلَيْكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ».

۲. «الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ فَأَلْفَوْا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

انعام ۶۱: او تسلط کامل بر بندگان خود دارد و مراقبانی بر شما می‌فرستد، تا زمانی که یکی از شما را مرگ فرارسد فرستادگان ما جان او را می‌گیرند و آن‌ها (در نگاهداری حساب اعمال بندگان) کوتاهی نمی‌کنند (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۵: ۳۳۳). تفسیر: توجه به و شرح معنی قاهر، اشاره به آیات ۱۰ تا ۱۳ انفطار برای اینکه توجه شود که فرشتگان مسئول حفظ حساب اعمال انسان‌ها هستند و طرح نظر برخی مفسران که فرشتگان حافظ جان انسان از بلایا تا رسیدن اجل (با توجه به آیه ۱۱ سوره رعد) هستند ولی مؤلفین تفسیر نمونه همان نظر اول را می‌پسندند این‌که این کار آن‌ها تا لحظه مرگ است و در حفظ حساب اعمال کوتاهی نمی‌کنند (همان: ۳۳۹ - ۳۴۱).

سجده ۱۱^۲ بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده (روح) شما را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان بازمی‌گردد (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۷: ۱۴۸). تفسیر: و در آیات مورد بحث، قبض ارواح به "ملک الموت" (فرشته مرگ) نسبت داده شده است. ولی در میان این تعبیرات هیچ‌گونه منافاتی نیست "ملک الموت" معنی جنس را دارد و به همه فرشتگان اطلاق می‌شود، و یا اشاره به رئیس و بزرگ‌تر آن‌ها است، و از آنجاکه همه به فرمان خدا قبض روح می‌کنند به خدا نیز نسبت داده شده است (همان: ۱۵۱ - ۱۵۲).

آل عمران ۱۴۵: ^۳ و هیچ‌کس جز به فرمان خدا نمی‌میرد، سرنوشتی است تعیین شده (بنابراین مرگ پیامبر با دیگران یک سنت الهی است) هر کس پاداش دنیا را بخواهد (و در زندگی خود در این راه گام بردارد) چیزی از آن به او خواهیم داد و هر کس پاداش آخرت بخواهد از آن به او می‌دهیم، و به زودی شاکران را پاداش خواهیم داد (مکارم، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۳۶). تفسیر: در شان نزول اشاره به جنگندگان احد شده که برخی از آن‌ها قصد فرار داشتند و به آن‌ها گفته می‌شود که مرگ دست خداست.

۱. «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَرَسُولُهُ عَلَيْكُمْ حَفْظَةٌ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ».

۲. «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ».

۳. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا وَ مَنْ يَرِدْ نَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِيهِ مِنْهَا وَ مَنْ يَرِدْ نَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِيهِ مِنْهَا وَ سَنَجْزِي السَّكَرِينَ».

نهراسند و فرار نکنند و این‌که دو نوع اجل داریم: معلق و حتمی. و در ادامه به رشادت‌های علی (ع) در احد و زخمهای وی اشاره کرده و این‌که خداوند پاداش چنین مبارزانی را خواهد داد (همان: ۱۴۰-۱۴۱).

ر) پس از مرگ همه به سوی خداوند بازگردانده می‌شوند.

سجده ۱۱: بگو: فرشته مرگ که بر شما مأمور شده (روح) شما را می‌گیرد، سپس به سوی پروردگارتان بازمی‌گردد (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۷: ۱۴۸). تفسیر: به مفهوم روح و مفهوم "یتوفاکم" که از ماده "توفی" (بر وزن تصدی) به معنی بازستاندن است مرگ به معنی فنا و نابودی نخواهد بود، بلکه یک نوع قبض و دریافت فرشتگان نسبت به روح آدمی است و آیه‌ای از قرآن آمده است (همان: ۱۵۱ - ۱۵۲).

انبیاء ۳۵: اهر انسانی طعم مرگ را می‌چشد، و ما شما را با بدی‌ها و نیکی‌ها آزمایش می‌کنیم، و سرانجام به سوی ما بازمی‌گردد (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱۳: ۴۳۹). تفسیر: اشاره به این‌که نفس به معنی ذات (آیه ۱۲ انعام) و نفس در انسان جسم و روح است (آیه ۳۲ مائده) و گاه به معنی روح (۹۳ انعام) و معنی روح و حدیثی از امام علی ع آمده است (همان: ۴۴۰-۴۴۲).

انعام ۶۲: سپس (تمام بندگان) به سوی خدا که مولای حقیقی آنهاست بازمی‌گردند، بدانید داوری مخصوص او است و او سریع‌ترین حسابگران است (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۵: ۳۳۳-۳۳۴). تفسیر در حد ترجمه است (همان، ۳۴۱).

عنکبوت ۵۷: اهر انسانی مرگ را می‌چشد، سپس به سوی ما بازمی‌گردد (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۳۴۳). در تفسیر آیه درباره هجرت از بلاد شرک و نترسیدن از

۱. «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ».

۲. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ نَبِّئُكُمْ بِالْشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ».

۳. «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ».

۴. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ».

مرگ به خاطر این هجرت، بحث شده است و این که مرگ به معنی پایان نیست بلکه در راهی است که پایانش خداست (همان: ۳۴۷).

ز) قرآن کریم مثالی از زنده کردن مردگان می‌زند.

بقره ۷۳: 'سپس گفتیم قسمتی از گاو را به مقتول بزنید (تا زنده شود و قاتل را معرفی کند) خداوند این گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد شاید درک کنید (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۵۳). تفسیر: اشاره به قدرت خداوند، معاد (همان: ۳۶۴).

و) جدیدی پس از مرگ وجود دارد.

بقره ۱۵۴: 'و به آن‌ها که در راه خدا کشته می‌شوند مرده مگویید، بلکه آن‌ها زندگان‌اند ولی شما نمی‌فهمید (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۵۸۹). تفسیر: روایتی از ابن عباس از مجمع‌البیان کهشان نزول این آیه درباره کشته‌شدگان جنگ بدر است. در زمانی که برخی افراد برای شهدای بدر اظهار تأسف و ناراحتی می‌کردند این آیه نازل شد. و اشاره کرد که شهدا دارای حیاتی جاودان با بدن مثالی (بر اساس حدیثی از امام صادق (ع)) زنده هستند. و اشاره به نظرات برخی از مفسرین شده: که زندگی شهدا را حیات غیبی نامیده‌اند و برخی حیات را هدایت و مرگ را گمراهی دانسته‌اند ولی تفسیر نمونه همه را رد می‌کند و می‌گوید: شهدا دارای حیات برزخی و روحانی هستند با این امتیاز که در قرب الهی و متنع به نعمات الهی هستند و به آیه ۱۰۰ مؤمنون اشاره شده است (همان: ۵۹۰-۵۹۵).

۱. «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ».

۲. «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ».

۲-۲. آیات درباره ارتباط مرگ و انسان:

الف) مرگ برای همه انسان‌ها امری قطعی است.

واقعه ۶۰: 'ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم و هرگز کسی بر ما پیشی نمی‌گیرد (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۲۳: ۲۴۹). تفسیر نمونه این آیه را از دلایل وجود معاد شمرده است (همان: ۲۵۲-۲۵۳).

جمعه ۸ بگو این مرگی که از آن فرار می‌کنید سرانجام با شما ملاقات خواهد کرد، سپس به سوی کسی که از پنهان و آشکار با خبر است برده می‌شوید و شما را از آنچه انجام می‌دادید خبر می‌دهد (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۲۴: ۱۲۵). تفسیر: ذکر شده که مرگ قانون الهی است و انبیاء و فرشتگان مقرب می‌میرند و فقط خدا می‌ماند و به آیات ۲۶ و ۲۷ سوره الرحمن و یک حدیث از امام علی ع در نهج البلاغه اشاره شده است (همان، ۱۳۰-۱۳۱).

مؤمنون ۱۵ سپس شما بعد از آن می‌میرید (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۴: ۲۲۶). تفسیری ارائه نشده است.

احزاب ۱۶ بگو: اگر از مرگ یا کشته شدن فرار کنید سودی به حال شما نخواهد داشت، و در آن هنگام جز بهره کمی از زندگانی نخواهید گرفت (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۷: ۲۳۹) تفسیر: در حد ترجمه و ذکر آیه ۱۵۴ سوره آل عمران (همان: ۲۴۲-۲۴۳).

۱. «نَحْنُ فَذَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ».

۲. «قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

۳. «ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ».

۴. «قُلْ لَنْ يُنْفَعَكُمْ الْفِرَارُ إِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْمَوْتِ أَوِ الْقَتْلِ وَإِذَا لَا تُمْتَعُونَ إِلَّا قَلِيلًا».

ق ۱۹^۱. و سرانجام سكرات مرگ به حق فرامی‌رسد (و به انسان گفته می‌شود) این همان چیزی است که از آن می‌گریختی! (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۲۲: ۲۶۲) تفسیر: در رابطه با سكرات مرگ و اضطراب شدید هنگام مرگ و احادیثی از رسول اکرم ص و امام علی ع و امام حسین از منابع بحارالانوار و معانی الاخبار و تفسیر روح البیان و آیات ابراهیم ۴۴، مدثر ۴۷، مریم ۱۵، حجر ۹۹، تغابن ۱۵ آمده است (همان: ۲۷۵).

نساء ۷۸: ^۲هرکجا باشید مرگ شما را می‌گیرد اگرچه در برج‌های محکم باشید (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۴: ۱۷). در تفسیر به آیات ۹۹ حجر و ۴۸ مدثر و یقینی بودن مرگ و ترس از مرگ بحث شده است (همان: ۱۸-۱۹).

انبیاء ۳۴ و ۳۵: ^۳ما برای هیچ انسانی قبل از تو زندگی جاویدان قرار ندادیم (وانگهی آیا آن‌ها که انتظار مرگ تو را می‌کشند) اگر تو بمیری آن‌ها زندگی جاویدان دارند؟! هر انسانی طعم مرگ را می‌چشد، و ما شما را با بدی‌ها و نیکی‌ها آزمایش می‌کنیم، و سرانجام به‌سوی ما بازمی‌گردید (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱۳: ۴۳۹). تفسیر: شرحی از وجود مرگ برای همه و حتی انبیا و این‌که بقای شریعت ربطی به جاودانگی پیامبران ندارد و تصور این‌که با مرگ پیامبر دین به پایان می‌رسد غلط است. و در شرح از یک روایت سه‌آیه (انعام ۱۲ و ۹۳) و مائده ۳۲ استفاده شده است (همو: ۴۳۹-۴۴۱).

۱. «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدًا».

۲. «أَيُّمَا تَكُونُوا يَدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ».

۳. «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ».

زمر ۳۰: 'تو می‌میری آن‌ها نیز خواهند مرد! (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۴۶۱) در تفسیر به این که مرگ قانون کلی و برای همه است و آیه ۳۴ انبیاء اشاره کرده است (همان: ۴۶۶).

عنکبوت ۵۷: 'هر انسانی مرگ را می‌چشد، سپس به سوی ما بازمی‌گردید (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۳۴۳). در تفسیر آیه درباره هجرت از بلاد شرک و نترسیدن از مرگ به خاطر این هجرت، و این که مرگ به معنی پایان نیست (همان: ۳۴۷).

ب) هرکسی تا مدت معینی زنده است.

زمر ۴۲: 'خداوند ارواح را به هنگام "مرگ" قبض می‌کند، و ارواحی را که نمرده‌اند نیز به هنگام "خواب" می‌گیرد، سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ آن‌ها را صادر کرده نگه می‌دارد، و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) بازمی‌گرداند تا سرآمد معینی، در این امر نشانه‌های روشنی است برای کسانی که تفکر می‌کنند (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۴۹۶). تفسیر مختصر است (همان: ۴۹۷).

آل عمران ۱۴۵: 'و هیچ کس جز به فرمان خدا نمی‌میرد، سرنوشتی است تعیین شده (بنابراین مرگ پیامبر با دیگران یک سنت الهی است) هر کس پاداش دنیا را بخواهد (و در زندگی خود در این راه گام بردارد) چیزی از آن به او خواهیم داد و هر کس پاداش آخرت بخواهد از آن به او می‌دهیم، و به زودی شاکران را پاداش خواهیم داد (مکارم، ۱۳۸۲، ج ۳: ۱۳۶). تفسیر: فرار از جنگ نمی‌تواند از رسیدن اجل جلوگیری

۱. «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ».

۲. «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ».

۳. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ».

۴. «وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا وَمَنْ يَرِدِ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يَرِدِ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ».

کند. شرکت در میدان جنگ هم اجل را جلو نمی‌اندازد. اشاره به سوره انعام شده است. (همان: ۱۳۷).

ج) مرگ نشانه و آیتی است برای مردم تا در آن تفکر کنند.

زمر ۴۲: 'خداوند ارواح را به هنگام "مرگ" قبض می‌کند، و ارواحی را که نمرده‌اند نیز به هنگام "خواب" می‌گیرد، سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ آن‌ها را صادر کرده نگه می‌دارد، و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) باز می‌گرداند تا سرآمد معینی، در این امر نشانه‌های روشنی است برای کسانی که تفکر می‌کنند (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۴۹۶). منظور از نشانه‌های روشن، نشانه‌هایی از قدرت خداوند و مسئله مبدأ و معاد و ضعف و ناتوانی انسان در برابر اراده او است (همان: ۵۰۰).

د) پس از مردن، زنده شدنی وجود دارد.

بقره ۵۵ و ۵۶: ^۲(نیز به خاطر بیاورید) هنگامی که گفتید ای موسی ما هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد مگر اینکه خدا را آشکارا (با چشم خود) ببینیم، در همین حال صاعقه شما را گرفت درحالی که تماشا می‌کردید. سپس شما را پس از مرگتان حیات بخشیدیم، شاید شکر نعمت او را بجا آورید (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۰۹) تفسیر آن مربوط به داستان مردن ۷۰ نفر از بزرگان بنی اسرائیل و زنده شدن بعد آن‌ها به دعای حضرت موسی و تفسیر در حد بازگویی داستان آیه است (همان: ۳۱۰ - ۳۱۱).

۱. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يَرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ».

۲. «وَ إِذِ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ».

خ) پس از مرگ دیگر مهلتی برای انفاق وجود ندارد.

منافقون ۱۰: از آنچه به شما روزی داده‌ایم انفاق کنید، پیش از آنکه مرگ یکی از شما فرارسد، و بگویند پروردگارا! چرا مرا مدت کمی به تأخیر نینداختی، تا صدقه دهم و از صالحان باشم (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۲۴: ۱۸۴). تفسیر: انفاق، منظور هرگونه انفاق واجب و مستحب و تأثیر عمیق انفاق در صالح بودن انسان است (همان: ۱۸۶ - ۱۸۷).

چ) انسان بر زمین زندگی می‌کند و آنجا می‌میرد و از آنجا بیرون آورده می‌شود.

مرسلات ۲۵ و ۲۶: آیا زمین را مرکز اجتماع انسان‌ها قرار ندادیم؟ هم در حال حیاتشان و هم مرگشان (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۲۵: ۴۰۴ - ۴۰۵). تفسیر: زمین پناهگاه زندگان و مردگان، توجه به معنی کفات یعنی منزلگاه طبق حدیث علی ع اشاره کرده است (همان: ۴۱۰ - ۴۱۱).

ر) در خواب جان انسان گرفته می‌شود.

زمر ۴۲: خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می‌کند، و ارواحی را که نمرده‌اند نیز به هنگام خواب می‌گیرد، سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ آن‌ها را صادر کرده نگه می‌دارد، و ارواح دیگری را (که باید زنده بمانند) بازمی‌گرداند تا سرآمد معینی، در این امر نشانه‌های روشنی است برای کسانی که تفکر می‌کنند (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۴۹۶). بعضی از ارواح هنگامی که در عالم خواب رابطه آن‌ها با جسم ضعیف می‌شود گاه به قطع کامل این ارتباط می‌انجامد به طوری که صاحبان

۱. «وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَ أُنْكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ».

۲. «أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا. أَحْيَاءَ وَ أَمْوَاتًا».

۳. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَ يرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ».

آن‌ها هرگز بیدار نمی‌شوند، و اما ارواح دیگر در حال خواب‌و بیداری در نوسان‌اند تا فرمان الهی فرارسد (همان: ۴۹۹ - ۵۰۰).

انعام ۶۰: ^۱ او کسی است که (روح) شما را در شب (به هنگام خواب) می‌گیرد، و از آنچه در روز کسب کرده‌اید (و انجام داده‌اید) با خبر است سپس شما را در روز (از خواب) برمی‌انگیزد (و این وضع هم چنان ادامه می‌یابد) تا مدت و سر آمد معینی فرارسد سپس بازگشت شما به سوی او است، و شما را به آنچه عمل می‌کردید آگاه می‌سازد (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۵: ۳۳۳). تفسیر: معنی لغوی توفی "در لغت به معنی بازگرفتن است، خواب برادر مرگ است (از مستدرک و بحار)، مرگ تعطیل کامل دستگاه مغز آدمی و قطع مطلق پیوند روح و جسم است، درحالی‌که خواب تنها تعطیل بخشی از دستگاه مغز و ضعیف شدن این پیوند است (همان: ۳۳۸ - ۳۳۹).

(ز) در حال مرگ اسلام داشته باشید. بقره ۱۳۲ و آل عمران ۱۰۲

(ک) توبه در حال مرگ پذیرفته نمی‌شود.

نساء ۱۸: ^۲ و برای کسانی که کارهای بد را انجام می‌دهند و هنگامی که مرگ یکی از آن‌ها فرا برسد می‌گوید آلآن توبه کردم، توبه نیست و نه برای کسانی که در حال کفر از دنیا می‌روند، این‌ها کسانی هستند که عذاب دردناکی برای آن‌ها فراهم کرده‌ایم (مکارم، ۱۳۸۲، ج ۳: ۳۴۸). تفسیر: درباره پذیرفته نشدن توبه افراد در حال مرگ و آیات ۹۰ و ۹۱ سوره یونس و اشاره به توبه فرعون در زمان غرق شدن دارد که پذیرفته نشد. آیه ۱۲ سوره سجده و پذیرفته نشدن توبه کفار (آل عمران، ۹۱؛ بقره، ۱۶۱؛ محمد، ۳۴) بحث شده است (همان: ۳۵۱ - ۳۵۲).

۱. «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجْلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ».

۲. «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا خَضَرَ أَحَدُهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كَفَّارٌ أُولَٰئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا».

انعام ۱۵۸: 'آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان مرگ به سراغشان بیایند، یا خداوند (خودش) به‌سوی آن‌ها بیاید (چه انتظار محالی؟! یا پاره‌ای از آیات پروردگار (و نشانه‌های رستاخیز) اما آن روز که این آیات و نشانه‌ها تحقق پذیرد ایمان آوردن افرادی که قبلاً ایمان نیاورده‌اند و یا عمل نیکی انجام نداده‌اند سودی به حالشان نخواهد داشت، بگو (اکنون که شما چنین انتظارات غلطی دارید) انتظار بکشید ما هم انتظار (کیفر شما را) می‌کشیم! (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۶: ۶۲) تفسیر: به‌طور کلی بحث مختصری شده است (همان: ۶۳ تا ۶۵).

(و در زمان نزدیک به مرگ بهتر است وصیت نوشته شود و دو نفر شاهد گرفته شود.

(بقره، ۱۸۰؛ مائده، ۱۰۶ و ۱۰۷).

ه) اشاره به وجود دو مرگ و دو زندگی شده است (بقره، ۲۸؛ مؤمن ۱۱).

ی) برخی افراد از مرگ می‌ترسند (جمعه، ۶- ۸؛ بقره، ۹۴ و ۹۵؛ بقره، ۲۴۳).

جمعه ۶ تا ۸: 'بگو ای یهودیان! اگر گمان می‌کنید که شما دوستان خدا غیر از مردم هستید آرزوی مرگ کنید اگر راست می‌گویید! (تا به لقای محبوبتان برسید). ولی آن‌ها هرگز تمنای مرگ نمی‌کنند به خاطر اعمالی که از پیش فرستاده‌اند، و خداوند ظالمان را به‌خوبی می‌شناسد. بگو این مرگی که از آن فرار می‌کنید سرانجام با شما ملاقات خواهد کرد، سپس به‌سوی کسی که از پنهان و آشکار با خبر است برده می‌شوید و شما را از آنچه انجام می‌دادید خبر می‌دهد (مکارم، ۱۳۸۴، نمونه، ج ۲۴: ۱۲۵). تفسیر: اشاره به ترس یهود و مائده ۱۸، و بقره ۹۶ و حدیثی از حضرت علی ع

۱. «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انظُرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ».

۲. «قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ إِلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ قُلْ إِنْ الْمَوْتَ الَّذِي تَتَرَوْنَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ».

درباره‌ی شوق به مرگ و علل ترس از مرگ و حدیثی از محجۀ البیضاء بحث شده است (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۲۴: ۱۲۶-۱۳۵).

بقره ۲۴۳: آیا ندیدی جمعیتی را که از ترس مرگ، از خانه‌های خود فرار کردند؟ و آنان، هزارها نفر بودند (که به بهانه بیماری طاعون، از شرکت در میدان جهاد خودداری نمودند). خداوند به آنها گفت: بمیرید! (و به همان بیماری، که آن را بهانه قرار داده بودند، مردند). سپس خدا آنها را زنده کرد، (و ماجرای زندگی آنها را درس عبرتی برای آیندگان قرارداد). خداوند نسبت به بندگان خود احسان می‌کند، ولی بیشتر مردم، شکر (او را) بجا نمی‌آورند (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۲: ۲۵۶) تفسیر: درباره‌ی ترس از مرگ بحث شده است (همان: ۲۶۰).

بقره ۹۴ و ۹۵ بگو اگر (آنچنان که مدعی هستی) سرای دیگر در نزد خدا مخصوص شما است نه سایر مردم پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می‌گویید. ولی آنها هرگز به خاطر اعمال بدی که پیش از خود فرستاده‌اند آرزوی مردن نخواهند کرد و خداوند از ستمگران آگاه است. آنها را حریص‌ترین مردم حتی حریص‌تر از مشرکان بر زندگی (این دنیا و اندوختن ثروت) خواهی یافت (تا آنجا) که هر یک از آنها دوست دارد هزار سال عمر کند درحالی که این عمر طولانی او را از عقاب خداوند باز نخواهد داشت و خداوند به اعمال آنها بینا است (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱: ۴۰۹). تفسیر: ترس یهودیان از مرگ و آیه ۱۸ سوره مائده و ۸۰ بقره و (بقره، ۹۴ و ۹۵ و ۹۶) و ریشه ترس از مرگ را داشتن درک غلط از مرگ و ترس به خاطر اعمال نادرست می‌داند (همان: ۴۱۱).

۱. «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أَلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَدُوٌّ فَضْلٌ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ».

۲. «قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ وَ لَتَجِدَنَّهْم أٰحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ وَ مِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يُوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَ مَا هُوَ بِمُرْحَرَجِهٖ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ».

۲-۳. درباره ارتباط مرگ با جنیان: جنیان از زمان مرگ اطلاعی ندارند(سبا ۱۴).

آیاتی نیز درباره‌ی مرگ و مشرکان وجود دارد که در آن زنده شدن پس از مرگ توسط مشرکین انکار شده است (دخان، ۳۴ و ۳۵؛ مریم، ۶۶؛ نحل، ۳۸؛ مؤمنون، ۳۵ و ۳۶ و ۳۷؛ جاثیه، ۲۴؛ هود، ۷). مشرکین هنگام مرگ تقاضای بازگشت به دنیا را داشته‌اند (مؤمنون؛ ۹۹ و ۱۰۰؛ سجده، ۱۲). وعده عذاب در هنگام گرفتن جان توسط فرشتگان برای افراد خاصی داده شده است (انعام، ۹۳). عده‌ای از منکرین بعث که علت مرگ را روزگار می‌دانند (جاثیه، ۲۴). مرگ مؤمن و کافر یکی نیست (جاثیه، ۲۱ و انعام، ۱۲۲) و همچنین آیات مربوط به زنده شدن زمین مشابه زنده شدن مردگان است. (بقره، ۱۶۴؛ نحل، ۶۵، عنکبوت، ۶۳؛ روم، ۱۹ و ۲۴ و ۵۰؛ فاطر، ۹؛ جاثیه، ۵؛ حدید، ۱۶ و ۱۷؛ اعراف، ۵۷؛ ق، ۹ و ۱۰ و ۱۱؛ فصلت، ۳۹؛ فرقان، ۴۹؛ زخرف، ۱۱). که به علت گستردگی موضوع، مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

مباحثی که می‌توان از تفسیر نمونه درباره مرگ دریافت این است که: تنها ذات پاک خداوندی است که مرگ ندارد. مرگ برای همه انسان‌ها امری قطعی است. روح جاودانه است. مرگ به معنی فنا و نابودی نیست بلکه یک نوع قبض و دریافت فرشتگان نسبت به روح آدمی است. حقیقت مرگ انتقال از جهانی به جهان دیگر است و مرگ یک امر وجودی است که مخلوق است. توجه به مرگ در حسن عمل تأثیرگذار است هر انسانی طعم مرگ را می‌چشد. حیات و مرگ به علت آزمودن انسان خلق شده‌اند. این آزمایش نوعی پرورش است. خداوند حق است و اوست که مردگان را زنده می‌کند. خداوند خالق آسمان و زمین می‌تواند مردگان را زنده کند. در برخی از آیات گرفتن جان انسان بر عهده ملک‌الموت یا ملائکه یا رسلنا است. فرشتگان تا زمان مرگ حافظ عمل انسان‌ها می‌باشند. ملک‌الموت معنی جنس را دارد و به همه فرشتگان اطلاق می‌شود یا اشاره به رئیس و بزرگ‌تر آنها است. و چون

همه به فرمان خدا قبض روح می‌کنند به خدا نیز نسبت داده شده است. دو نوع اجل وجود دارد: معلق و حتمی.

سکرات هیجان‌ات و انقلاب پیش از مرگ و فرورفتن در اضطراب و ناآرامی شدید و گاه بر عقل چیره می‌شود. علی‌ع می‌فرماید: سکرات همراه با حسرت از دست دادن آنچه داشته است اعضای بدن سست و رنگ صورت پریده و مرگ کم‌کم در آن‌ها نفوذ کرده و نمی‌تواند سخن بگوید... و اگر آنچه را که مردگان می‌دیدند شما می‌دیدید وحشت می‌کردید. و سخن حق را اطاعت می‌کردید. و امام سجاده فرموده‌اند: مرگ برای مؤمن پوشیدن لباس‌های خوشبو است و برای کافر مانند پوشیدن خشن‌ترین لباس‌ها است. در خواب روح انسان گرفته می‌شود و برخی بازمی‌گردند و برخی بازمی‌گردند. به هنگام مرگ رابطه جسم و روح قطع می‌شود و در خواب ارتباط ناقصی بین این دو وجود دارد. اصطلاح قرآنی درباره مرگ توفی به معنی بازگرفتن است که بازگرفتن روح در این مورد است. گ گوهر ایمان را تا زمان مرگ حفظ کنید. توبه برای افراد در حال مرگ (بدکرداران و کفار) پذیرفته نمی‌شود. در زمان نزدیک به مرگ و جوب به نوشتن وصیت است و وصیت به خیر که خیر اموال مشروع است.

و باید بر اساس عقل باشد. دو نفر برای ادای شهادت وصیت لازم است. ب با مردن تکامل تعطیل نمی‌شود و انسان به سطح عالی‌تر بازمی‌گردد و سیر تکاملی او ادامه می‌یابد. انسان به خاطر اعمالی که از پیش فرستاده از مرگ می‌هراسد. دلیل ترس از مرگ، این است که به زندگی بعد از مرگ، ایمان ندارند، و یا اگر ایمان دارند، این ایمان به صورت یک باور عمیق درنیامده و بر افکار و عواطف آن‌ها حاکم نشده است. علت دیگر برای ترس از مرگ دل‌بستگی بیش از حد به دنیا است، چراکه مرگ میان او و محبوبش جدایی می‌افکند، و دل‌کندن از آن‌همه امکاناتی که برای زندگی مرفه و پر عیش و نوش فراهم ساخته برای او طاقت‌فرسا است. ع عامل سوم خالی

بودن ستون حسنات و پر بودن ستون سیئات نامه عمل است. رسول در حدیثی علت ترس از مرگ را خالی بودن نامه اعمال از حسنات می‌داند. علت دیگر ترس مساوی گرفتن مرگ با نابودی است.

۳. رهیافت‌های تدبری مرگ در قرآن

آیاتی در قرآن وجود دارد که اشاره به مرگ داشته و به تفکر و تدبر دعوت شده است:

اعراف ۵۷-۵۸: «او کسی است که بادهای را پیشاپیش (باران) رحمتش می‌فرستد تا زمانی که ابرهای سنگین‌بار را (بر دوش خود) حمل کنند در این هنگام آن‌ها را به سوی سرزمین‌های مرده می‌فرستیم و به وسیله آن آب (حیات‌بخش) نازل می‌کنیم و با آن از هرگونه میوه‌ای (از خاک تیره) بیرون می‌آوریم، و این‌گونه (که زمین‌های مرده را زنده کردیم) مردگان را (نیز در قیامت) زنده می‌کنیم تا متذکر شوید. و سرزمین پاکیزه (و شیرین) گیاهش به فرمان پروردگار می‌روید اما سرزمین‌های بدطینت (و شوره‌زار) جز گیاه ناچیز و بی‌ارزش از آن نمی‌روید، این‌گونه، آیات را برای آن‌ها که شکرگزارند بیان می‌کنیم. (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۵۹).

تحلیل: به عوامل طبیعی و زنده شدن مردگان اشاره می‌کند و این مثال را برای آن آوردیم که نمونه معاد را در این دنیا که همه‌سال در برابر چشم شما تکرار می‌شود به شما نشان دهیم" تا متذکر گردید". در آیه بعد درباره استعدادها و آمادگی‌های متفاوت سبب استفاده‌های مختلف از مواهب الهی می‌شود می‌گوید: "سرزمین شیرین و پاکیزه گیاهان پربرکت را به اذن پروردگارش بیرون می‌فرستد" و در شوره‌زار گیاهی بی‌ارزش می‌روید. همچنین فرمان رستاخیز، گر چه سبب تجدید حیات و جان گرفتن

۱. «وَهُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا نَقَالًا سَفْنَاءَ لَبَلَدٍ لِّبَلَدٍ مِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكْدًا كَذٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ».

انسان‌ها می‌گردد، ولی همه انسان‌ها یکسان وارد محشر نمی‌شوند، آن‌ها نیز همانند زمین‌های شیرین و شوره‌زار با هم متفاوت‌اند، تفاوتی که از اعمال و عقاید و نیاتشان سرچشمه می‌گیرد و در پایان آیه می‌فرماید: "این چنین آیات را برای کسانی که شکرگزارند و از آن استفاده می‌کنند و راه هدایت را می‌پویند بیان می‌کنیم (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۶۱-۲۶۲).

روم ۱۹: 'او زنده را از مرده خارج می‌کند، و مرده را از زنده، و زمین را بعد از آن مرگ حیات می‌بخشد، و به همین گونه روز قیامت برانگیخته می‌شوید! (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۱۶: ۴۰۳) تحلیل: اشاره به مسئله معاد دارد تولد مرده از بی‌جان مؤمن از کافر و برعکس عالم از جاهل و برعکس صالح از مفسد و برعکس احیاء و موت مادی و معنوی و اشاره به حدیثی از امام موسی بن جعفر دارد که می‌فرمایند: منظور این نیست که خداوند زمین را به وسیله باران زنده می‌کند، بلکه مردانی را برمی‌انگیزد که اصول عدالت را احیا کنند، و زمین با احیای عدالت زنده می‌شود، (بدانید) اقامه عدل در زمین از چهل روز باران نافع‌تر است. روشن است اینکه امام ع می‌فرماید منظور نزول باران نیست نفی انحصار است، یعنی آیه را منحصرماً نباید به باران تفسیر کرد چراکه احیای معنوی زمین به عدالت از نزول باران نیز پراهمیت‌تر است (مکارم، ۱۳۸۵، ج ۴۰۶: ۱۶-۴۰۸).

فرقان ۴۸ و ۴۹ و ۵۰: 'و او کسی است که بادها را بشارت گرانی پیش از رحمتش فرستاد و از آسمان آبی پاک‌کننده نازل کردیم. تا به وسیله آن سرزمین مرده را زنده کنیم، و آن را برای نوشیدن در اختیار مخلوقات که آفریده‌ایم - چهارپایان و انسان‌های بسیار - بگذاریم. ما این آیات را به صورت‌های گوناگون در میان آن‌ها قرار دادیم تا متذکر شوند ولی بیشتر مردم جز انکار و کفر کاری نکردند (همو، ج ۱۵:

۱. «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ».

۲. «وَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا لِيُنْحِي بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَ نُسْقِيهٖ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَ أَنْاسِي كَثِيرًا وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا لَهُمْ لِيَذَكَّرُوا فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كَفُورًا».

(۱۲۷)، تحلیل: به عوامل طبیعی و از نظر علمی بحث شده است. بحث اجتهادی خاصی ارائه نشده است. (همان: ۱۳۴- ۱۳۶).

بقره ۷۳: 'سپس گفتیم قسمتی از گاو را به مقتول بزنید (تا زنده شود و قاتل را معرفی کند) خداوند این گونه مردگان را زنده می‌کند و آیات خود را به شما نشان می‌دهد شاید درک کنید (مکارم، ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۳۵) تفسیر اشاره به قدرت خداوند معاد.

۴. نتیجه‌گیری:

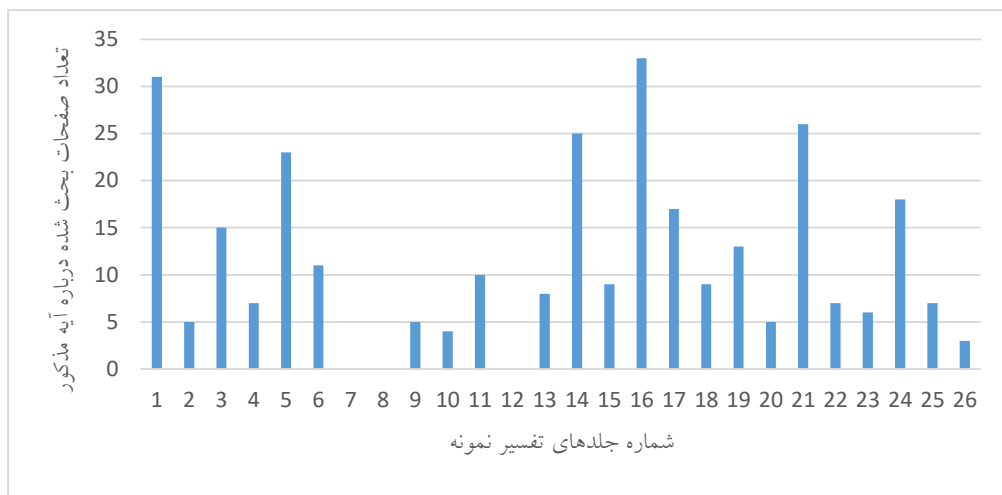
ابتدا حجم مباحث مربوط به مرگ برحسب تعداد صفحات در جلد‌های مختلف بررسی می‌کنیم. جدول شماره یک: تعداد صفحات مربوط به مرگ برحسب شماره جلد در تفسیر نمونه

شماره جلد	تعداد صفحات مربوط به مرگ	شماره جلد	تعداد صفحات مربوط به مرگ
جلد اول	۳۱	جلد چهاردهم	۲۵
جلد دوم	۵	جلد پانزدهم	۹
جلد سوم	۱۵	جلد شانزدهم	۳۳
جلد چهارم	۷	جلد هفدهم	۱۷
جلد پنجم	۲۳	جلد هیجدهم	۹
جلد ششم	۱۱	جلد نوزدهم	۱۳
جلد هفتم	۰	جلد بیستم	۵
جلد هشتم	۰	جلد بیست و یکم	۲۶
جلد نهم	۵	جلد بیست و دوم	۷
جلد دهم	۴	جلد بیست و سوم	۶
جلد یازدهم	۱۰	جلد بیست و چهارم	۱۸
جلد دوازدهم	۰	جلد بیست و پنجم	۷
جلد سیزدهم	۸	جلد بیست و ششم	۳

۱. «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ».

نمودار شماره یک: توزیع فراوانی تعداد صفحات مربوط به مرگ برحسب جلد

در تفسیر نمونه



جدول شماره ۲- جدول منابع استفاده شده در تفسیر آیات مرگ

ردیف	نام آیه	آیات	حدیث	مجمع‌البیان	صافی	بحار الانوار	نهج البلاغه	نور الثقلین	قرطبی	معانی الاخبار	کشاف	تفسیر الکبیر	کافی	روح البیان	علمی	در المشور	المیزان	کمال الدین
۱	ملک ۲	۱	۳	×														
۲	یس ۱۲		۱					×	×	×								
۳	شوری ۹			×					×		×							
۴	قیامت ۴۰	۲	۳	×											×			
۵	بقره ۲۸	۱																
۶	احقاف ۳۳	۱																
۷	بقره ۲۴۳	۱		×		×			×				×	×				
۸	انعام ۶۱	۴																
۹	سجده ۱۱	۲																
۱۰	آل عمران ۱۴۵		۱	×														
۱۱	قصص ۸۸	۴						×										
۱۲	لقمان ۳۴	۲	۲	×			×						×			×	×	
۱۳	انبیاء ۳۵ و ۳۴	۳	۱														×	
۱۴	انعام ۶۲	۱		×				×										
۱۵	بقره ۱۶۴														×			

			x														نحل ۶۵	۱۶
			x														روم ۲۴	۱۷
					x					x					۱		روم ۱۹	۱۸
			x													۵	روم ۵۰	۱۹
									x						۱		فاطر ۹	۲۰
			x													۴	جاثیه ۵	۲۱
x		x			x						x		x		۵	۱	حدید ۱۶ و ۱۷	۲۲
			x														اعراف ۵۷	۲۳
و تبیان	x		x														فرقان ۴۸، ۴۹، ۵۰	۲۴
										x		x		x	۱	۱	بقره ۱۵۴	۲۵
											x				۱	۲	جمعه ۸	۲۶
																۱	احزاب ۱۶	۲۷
					x				x		x	x			۸	۲	ق ۱۹	۲۸
																۳	نساء ۷۸	۲۹
																۱	زمر ۳۰	۳۰
المنار					x												بقره ۵۵ و ۵۶	۳۱
البرهان															۱		مرسلات ۲۶ و ۲۵	۳۲

مستدرک												×	×		۱		انعام ۶۰	۳۳
تفسیر عیاشی		×													۲	۱	آل عمران ۱۰۲	۳۴
																۷	نسا ۱۸	۳۵
عیاشی و مستدرک و وسایل الشیعه																	بقره ۱۸۰	۳۶
مستدرک و وسایل الشیعه	تفسیر قمی و جامع البیان	×			×											۱	مائده ۱۰۶- ۹	۳۷
																۱	بقره ۲۸	۳۸
																۳	مؤمن ۱۱	۳۹
عیاشی																۲	۱ ۱۶ ۹-۱۷۱	۴۰
محجه البيضاء	سفینه البحار	مقتل الحسین مقرم			×											۲	۴ جمعه ۶ و ۷ و ۸	۴۱
																	۳ بقره ۹۴ و ۹۵	۴۲

																	اعراف ۳۴	۶۰
																	واقعه ۶۰	۶۱
																	فصلت ۳۹	۶۲
																	زخرف ۱۱	۶۳
																	بقره ۷۳	۶۴
																	روم ۵۲	۶۵
																	ق ۹ و ۱۰	۶۶
																	حج ۶ و ۷	۶۷
																	روم ۴۰	۶۸
																	نحل ۲۸	۶۹
																	فرقان ۵۸	۷۰
																	عنکبوت ۵۷	۷۱
																	عنکبوت ۶۳	۷۲
۱	۴	۴	۸	۳	۶	۱	۱	۳	۹	۷	۷	۱۲	۲	۱۶	۴۰	۸۷	جمع	

جدول شماره ۳: توزیع فراوانی منابع استفاده شده در آیات مربوط به مرگ

ردیف	نوع منبع	تعداد بارهای استفاده	ردیف	نوع منبع	تعداد بارهای استفاده
۱	آیه	۸۷	۱۷	معانی الاخبار	۳
۲	حدیث	۴۰	۱۸	البرهان	۳
۳	تفسیر مجمع البیان	۱۶	۱۹	مستدرک	۳
۴	تفسیر صافی	۲	۲۰	کافی	۶
۵	بحار الانوار	۱۲	۲۱	روح البیان	۳
۶	نهج البلاغه	۷	۲۲	تفسیر علمی	۸
۷	تفسیر نورالثقلین	۷	۲۳	تفسیر درالمتنور	۴
۸	تفسیر قرطبی	۹	۲۴	المیزان	۴
۹	تفسیر عیاشی	۳	۲۵	تفسیر تیان	۲
۱۰	وسایل الشیعه	۲	۲۶	المنار	۱
۱۱	تفسیر قمی	۱	۲۷	جامع البیان	۱
۱۲	سفینه البحار	۱	۲۸	محجه البیضاء	۱
۱۳	مقتل الحسین مقرر	۱	۲۹	تفسیر ابوالفتوح رازی	۱
۱۴	علل الشرایع	۱	۳۰	روح البیان	۱
۱۵	کمال الدین	۱	۳۱	کشاف	۱
۱۶	تفسیر کبیر	۱	۳۲	بلوغ الارب	۱

در بررسی جدول یک مشاهده می شود که بیشترین موارد بحث مرگ در جلد ۲۴ بوده است و در جلد های هفتم و هشتم هیچ بحثی نبوده است. در جدول شماره دو، که از ۷۲ آیه مربوط به مرگ، در ۲۰ آیه از هیچ منبعی استفاده نشده و در ۵۲ مورد از

منابع مختلفی استفاده شده است. بر اساس جدول شماره سه، در تفسیر این آیات از ۸۷ آیه و ۴۰ حدیث و تفاسیر دیگر استفاده شده است. این اعداد نشانگر این است که تفسیر نمونه، تفسیر تدبری بنیادگرای معتدل می‌باشد. از طرفی از نظرات مفسرین دیگر نیز استفاده کرده است تقریباً از ۳۰ کتاب تفسیری و حدیثی دیگر نیز بهره جسته است و نظرات مفسرین سابق را مورد نقد و بررسی قرار داده و در نهایت نظر خود را آورده است. از طرفی در مورد شبهات نیز بحث کرده و درباره‌ی نظر وهابیان سخن رانده نقد کرده و پاسخ داده است. از طرفی تفسیر اجتماعی تربیتی می‌باشد. در تفسیر آیه بقره ۱۳۲ به والدین توصیه نموده تا مراقب تربیت فرزندان باشند و دقت در رشد معنوی آنان داشته باشند. به برخی داستان‌های قرآنی اشاره کرده و با تمثیلی بودن آن‌ها مخالفت کرده است (بقره ۲۴۳).

منابع:

۱. ابن بابویه محمد بن علی (۱۳۷۷)، *معانی الاخبار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲. پاکتچی احمد، (۱۳۹۵)، *جریان پرهیز از تفسیر و گریز به تدبر و ویژگی‌های تفسیر تدبری در عصر حاضر*، tumarandishe.ir.
۳. جوادی آملی عبدالله (۱۳۹۳)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم معاد در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. دهخدا علی‌اکبر (۱۳۳۸)، *لغت‌نامه*، تهران: دانشگاه تهران.
۵. مکارم شیرازی و همکاران (۱۳۸۵)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مبانی و روش‌های مشترک جریان‌های تدبر در قرآن در ایران معاصر

علی حبیبی^۱ - علی‌رضا فخاری^۲

چکیده

موضوع «تدبر در قرآن» با شدت و ضعف‌هایی از صدر اسلام مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفته است اما پس از انقلاب اسلامی توجه به قرآن و تلاش برای فهم آن در ایران رشد فزاینده‌ای داشت. به تبع این موضوع، تلاش‌هایی در راستای عمومی‌سازی فهم قرآن صورت گرفت و آثار گوناگونی در تبیین مفهوم «تدبر در قرآن» به‌عنوان لایه عمومی و همگانی فهم قرآن و ارائه روش‌هایی برای آن منتشر گردید. اگرچه برخی از این آثار مورد اقبال علاقه‌مندان به مباحث قرآنی قرار گرفت اما عملاً نتوانستند به یک جریان عمومی در حوزه فهم قرآن تبدیل شوند. بررسی‌ها حکایت از آن دارد که در ایران امروز سه رویکرد در «تدبر در قرآن»، نمود بیشتری دارند و هرکدام به یک جریان فرهنگی اثرگذار تبدیل شده‌اند. پیشگامان و صاحبان این رویکردها، «محمدحسین الهی‌زاده»، «احمدرضا اخوت» و «محمدعلی لسانی

۱. علی حبیبی؛ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر (نویسنده مسئول)، habibi_1371@yahoo.com

۲. علی‌رضا فخاری؛ دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، fakhary_a@yahoo.com

فشارکی» هستند. در این پژوهش با مطالعه آثار مکتوب، مصاحبه با اساتید و شخصیت‌های مطرح این سه جریان و حضور در کلاس‌ها و مراکز آموزشی آنان، مبانی، تعاریف و روش‌های آن‌ها مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. نتایج نشان می‌دهد اگرچه تفاوت‌هایی گاه بنیادین میان مبانی و اندیشه‌های این سه جریان وجود دارد اما می‌توان حداقل ۱۰ نقطه اشتراک میان آنان ذکر کرد. اشتراکاتی که بسیار بیشتر از تفاوت‌هاست و می‌تواند محور اتحاد و حرکت مشترک این سه جریان تلقی شده و اهداف هر سه جریان را زودتر محقق سازد. نتایج این پژوهش ضمن نشان دادن اشتراکات روشی میان جریان‌های تدبری، ظرفیت‌های ترویجی قرآن کریم را با استمداد از مقوله «تدبر» معرفی خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: تدبر در قرآن؛ احمدرضا اخوت؛ محمدحسین الهی‌زاده؛ محمدعلی

لسانی فشارکی؛ مبانی؛ روش؛ جریان شناسی

۱. بیان مسئله

«تدبر در قرآن» موضوعی است که مؤکداً مورد سفارش قرآن و اهل‌بیت (علیهم‌السلام) قرار گرفته است. در قرآن کریم ۴ آیه به‌صراحت به تدبر در قرآن دعوت می‌کند و آن را یک وظیفه عمومی می‌داند (نساء، ۸۲؛ مؤمنون، ۶۸؛ ص، ۲۹؛ محمد، ۲۴). علاوه بر آن روایات متعددی پیرامون دعوت مردم به تدبر در قرآن وجود دارد. این دعوت عمومی به تدبر سبب شده است که در طول تاریخ اسلام بحث‌های گوناگونی تحت عنوان «تدبر در قرآن» توسط دانشمندان اسلامی ارائه شود. کتاب‌های متعددی با عنوان «تدبر» نگارش یافته است و کتاب‌های دیگری نیز هستند که گرچه واژه «تدبر» را در عنوان خود نشان نمی‌دهند اما می‌توان محتوای آن‌ها را ذیل بحث تدبر در نظر گرفت. تا پیش از دوره معاصر نمی‌توان تفاوت مشهودی بین

فعالیت‌های تفسیری و تدبری در میان آثار دانشمندان اسلامی مشاهده کرد. حتی بسیاری از آثار نگارش یافته با عنوان تدبر در قرآن در حقیقت به نیت نگارش نوعی تفسیر سامان گرفته‌اند. اما در قرن اخیر شاهد ظهور اندیشه‌هایی هستیم که به صورت جدی‌تری پرچم تدبر در قرآن را بالا گرفته‌اند و آن را به عنوان فعالیتی مستقل از سایر فعالیت‌های قرآنی مطرح می‌کنند.

شاید بتوان بیش از ۵۰ عنوان کتاب، بیش از ۱۰ عنوان پایان‌نامه و حدود ۱۰ مقاله اصلی را در سال‌های پس از انقلاب اسلامی در ایران معرفی کرد که پیرامون تدبر در قرآن، تعاریف، روش‌ها و نمونه‌های مختلف آن نگاشته شده‌اند (حبیبی، ۱۳۹۹: ۲۸)؛ باین وجود اندیشه‌هایی که به یک جریان فکری، فرهنگی و اجتماعی تبدیل شده و طرفدارانی در میان اقشار گوناگون مردم داشته باشند بسیار اندک هستند. اگر جریان را تشکل، جمعیت و گروه اجتماعی معینی که علاوه بر مبانی فکری، از نوعی رفتار ویژه اجتماعی برخوردار است، تعریف کنیم؛ بنابراین، اندیشه نظام‌مند یک شخصیت علمی که به صورت تشکل اجتماعی ظاهر نشده، جریان نامیده نمی‌شود. پس اجتماعی بودن و داشتن جمعیت یک تشکل از ویژگی‌های مهم یک جریان اجتماعی به شمار می‌آید. اندیشه مشخص و رفتار معین و مرتبط با آن اندیشه، ویژگی‌های دیگر جریان‌های اجتماعی است (رک: خسرو پناه، ۱۳۸۹: ۹).

بررسی‌ها حکایت از آن دارد که در ایران امروز، سه رویکرد در «تدبر در قرآن» نمود بیشتری دارند و هر کدام به یک جریان فرهنگی - اجتماعی اثرگذار تبدیل شده‌اند. پیشگامان و صاحبان این رویکردها، «محمدحسین الهی‌زاده»، «احمدرضا اخوت» و «محمدعلی لسانی فشارکی» هستند. هر یک از این رویکردها تعاریف گوناگونی از «تدبر در قرآن» ارائه و محدوده‌ای خاص برای این فعالیت قرآنی تعیین کرده‌اند. این تعاریف بعضاً تفاوت‌های جدی و بنیادینی با یکدیگر دارند. گاه در تعریف تدبر، مرز روشنی با تفسیر قائل شده‌اند و گاهی آن را به گونه‌ای تعریف

می‌کنند که ممزوج و مخلوط با تفسیر است. سه رویکرد مذکور علاوه بر آنکه نسبت به آثار ماقبل خود از غنا و قوت بیشتری برخوردارند، صرفاً در حد یک نظریه یا کتاب باقی نمانده و به سه جریان فرهنگی - اجتماعی تبدیل شده و طرفداران و مخالفان متعددی پیدا کرده‌اند؛ آنان به شکل سازمان‌یافته‌ای در قالب مؤسسات و مراکز آموزشی در حال آموزش و پرورش قرآن‌آموزانی با نگاه مخصوص خود هستند (رک؛ حبیبی: ۱۳۹۹).

اکنون سؤال اینجاست که آیا این سه جریان تدبری حقیقتاً با یکدیگر اختلافاتی بنیادین دارند؟ آیا منظور آنان از «تدبر» سه مفهوم کاملاً متفاوت و متضاد است؟ با توجه به جنس «تدبر در قرآن» که فعالیت برای عموم مردم است و با توجه به عملکرد این سه جریان که در حال ترویج اندیشه‌های خود در میان اقشار گوناگون مردم هستند، آیا آنان می‌توانند در کنار یکدیگر زیست مسالمت‌آمیزی داشته باشند؟ در این نوشتار با بررسی مبانی فکری و روش‌های هر یک از سه جریان مذکور در حوزه تدبر در قرآن، نشان داده خواهد شد که اگرچه اختلافاتی روشن میان هر یک از آنان وجود دارد، اما شباهت‌ها و اشتراکات این سه جریان فرهنگی - اجتماعی به قدری زیاد است که نه تنها موجب همزیستی آنان می‌گردد، بلکه در صورت توجه به آن و استفاده از این ظرفیت، می‌تواند عاملی برای اتحاد آنان در جهت ترویج تدبر در قرآن در میان عموم مردم باشد.

۲. معرفی بنیان‌گذاران

الف) جریان الهی زاده:

حجت‌الاسلام والمسلمین محمدحسین الهی‌زاده در سال ۱۳۴۱ در شهر بشرویه در استان خراسان رضوی دیده به جهان گشود. از سال ۱۳۶۱ در دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد به کسب علوم حوزوی و دانشگاهی پرداخت و از درس حضرت

آیت‌الله معرفت بهره برد. وی از سال ۱۳۷۱ تا ۱۳۷۲ مدیر داخلی مجله «مشکوه» بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی بوده و از سال ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۴ نیز مدیریت گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی را بر عهده داشته است. ایشان از سال ۱۳۷۲ در حوزه علمیه مشهد درس خارج اصول و فقه را در محضر حضرات آیات عظام مرحوم علم الهدی و مرحوم میرزا علی فلسفی تلمذ نمود و از سال ۱۳۷۴ برای ادامه تحصیله به شهر مقدس قم مهاجرت کرد و مدت ۱۰ سال معتکفانه محضر حضرت آیت‌الله جوادی آملی را درک نمود. وی مدت چند سال نیز معاونت پژوهشی موسسه اسراء وابسته به آیت‌الله جوادی آملی را عهده‌دار بوده است. او سال‌ها به تدریس در سطوح مختلف حوزه‌های علمیه و دانشگاه‌های مطرح کشور اشتغال داشته و هم‌اکنون در حوزه علمیه مشهد به تدریس تفسیر و آیات الاحکام مشغول است (و بسایت موسسه تدبیر در قرآن و سیره، ۱۳۹۴: <https://b2n.ir/y59692>).

محمدحسین الهی‌زاده در حدود سال ۱۳۸۰ شمسی با الهام از تفسیر گران‌سنگ المیزان علامه آیت‌الله سید محمدحسین طباطبایی، طرحی با نام «تدبیر در قرآن»، به جامعه علمی و قرآنی کشور عرضه کرد که آغازی بر یک جریان قرآنی مؤثر بود. (الهی‌زاده، ۱۳۹۴ الف: ۱۰) وی تاکنون ده‌ها جلد کتاب در حوزه تدبیر در قرآن منتشر کرده است.

ب) احمدرضا اخوت:

احمدرضا اخوت بنیان‌گذار مدرسه دانشجویی قرآن و عترت دانشگاه تهران، در سال ۱۳۴۷ در اصفهان به دنیا آمد. وی فعالیت‌های قرآنی خود را از حدود سال ۱۳۶۰ با شرکت در برخی جلسات قرآنی در اصفهان آغاز کرد و معلمی قرآن را از سن ۱۵، ۱۶ سالگی تجربه کرده است. وی در کنار تحصیل در دبیرستان، مشغول تحصیل دروس حوزوی نیز بود و به‌طور خاص در جلسات خصوصی قرآن آیت‌الله

صدیقین در اصفهان شرکت می‌کرد. اخوت در سال ۱۳۶۶ برای ادامه تحصیلات دانشگاهی در رشته علوم گیاهی به تهران سفر می‌کند و در دانشگاه تهران مشغول تحصیل می‌شود اما رویه گذشته خود در مطالعات حوزوی در کنار تحصیل آکادمیک را همچنان ادامه داده و در محضر آیت‌الله امجد دروس حوزوی را تا اتمام دوره سطح ادامه می‌دهد. علاوه بر جلسات آیت‌الله امجد از جلسات آقای پرورش، جلسات جامعه اسلامی و سایر جلسات قرآنی تهران نیز بهره می‌برد. با ادامه تحصیلات دانشگاهی در مقطع کارشناسی ارشد در رشته علوم گیاهی، حوزه تخصصی وی بر موضوع گیاهان دارویی متمرکز شد و در همین حوزه نیز به‌عنوان کارمند در دانشگاه تهران مشغول به کار شد. اخوت در کنار فعالیت‌های کاری و آکادمیک و هم‌زمان با پایان تحصیلات حوزوی خود، در سال ۱۳۷۷ یک حرکت قرآنی را در دانشگاه تهران آغاز کرد. از سال ۷۷ تا ۸۳ سلسله دوره‌های قرآن‌پژوهی به همت احمدرضا اخوت و حدود شش نفر از دوستانشان و در قالب فعالیت‌های کانون قرآن و عترت دانشگاه تهران برگزار شد و در سال ۱۳۸۳ مدرسه دانشجویی قرآن و عترت دانشگاه تهران متولد شد. ایشان تاکنون ده‌ها جلد کتاب در حوزه تدبر در قرآن و موضوعات دیگر قرآنی منتشر کرده‌اند و نشست‌ها و همایش‌های گوناگونی را در این حوزه سامان داده‌اند. (مصاحبه با اخوت، ۱۳۹۹)

ج) محمدعلی لسانی فشارکی:

دکتر محمدعلی لسانی فشارکی به سال ۱۳۳۲ در اصفهان دیده به جهان گشود. دروس حوزوی را در اصفهان و قم فرا گرفت و تحصیلات دانشگاهی را در دانشکده الهیات دانشگاه تهران در رشته علوم قرآن و حدیث به پایان رسانید و به‌عنوان عضو هیئت‌علمی در دانشگاه‌های تربیت مدرس و آزاد اسلامی کرج و به‌عنوان استاد مدعو در دانشگاه امام صادق (ع) و برخی دیگر از دانشگاه‌های تهران به تدریس پرداخت. در حوزه تحقیق و پژوهش نیز، با مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، دانشنامه جهان اسلام و برخی از نشریات تخصصی همکاری نمود. وی آثار متعددی در قالب تألیف و ترجمه در حوزه علوم قرآن و حدیث منتشر کرده است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» که حاصل حدود چهل سال تحقیق و تجربه ایشان در زمینه روش‌های تحقیق و مطالعه در قرآن است، «سوره‌شناسی»، «درآمدی بر مطالعات قرآنی در سیره نبوی» و «آموزش قرآن به روش پیامبر» اشاره کرد (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: داخل جلد). لسانی در حدود سال ۱۳۷۰، «روش تحقیق موضوعی» را در قالب مقاله‌ای به کنگره علامه طباطبایی تبریز ارائه کرد. مقاله‌ای که حاصل سال‌ها تجربه ایشان در زمینه تحقیق در قرآن کریم محسوب می‌شد. این مقاله بعدها به کوشش حسین مرادی زنجانی، یکی از شاگردان ایشان، گسترش پیدا کرده و با طرح مسائل پیرامونی و ارائه چند مثال به کتاب «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» تبدیل و آغازی بر یک جریان تدبری دیگر شد (مصاحبه با مرادی زنجانی، ۱۳۹۹).

۳. اشتراکات در مبانی

۳-۱. انگیزه‌ها و نحوه شکل‌گیری

شاید بتوان اصلی‌ترین انگیزه آغاز حرکت هر سه جریان را درک درد بزرگ مهجوریت قرآن دانست. عَلم‌داران هر سه جریان تدبری با انگیزه زدودن غبارهای بی‌توجهی و غفلت از قرآن کریم پا در این مسیر گذاشتند. هرچند شاید هدف اصلی همه آن‌ها الزاماً بازگرداندن قرآن به متن زندگی همه مردم و درگیر کردن مردم با این کتاب الهی نبوده است. محمدحسین الهی‌زاده از همان ابتدا در پی آشنا کردن عموم مردم با نعمت قرآن کریم است و می‌خواهد قرآن به سفره تک‌تک مسلمین بازگردد؛ اما احمدرضا اخوت دغدغه‌ای متفاوت دارد. اگرچه او هم در پی رفع مهجوریت قرآن است اما بیشتر، اندیشه استفاده از قرآن در علوم دانشگاهی و مطالعات علمی

گوناگون را در سر می‌پروراند. محمدعلی لسانی نیز از یک سو دغدغه آشنایی عموم مردم با گوهرهای این کتاب الهی را دارد و از سویی دیگر مخاطب آموزش‌های خود را بیشتر اهل تحقیق و پژوهش قرار داده است. همه این‌ها یعنی یک دغدغه و انگیزه مشترک اما در قالب‌ها و اشکال گوناگون عامل ایجاد این سه جریان مؤثر قرآنی در کشور شده است.

الف) محمدحسین الهی‌زاده پس از سال‌ها مؤانست با قرآن و همکاری در نگارش تفسیر تسنیم آیت‌الله جوادی آملی، احساس می‌کند در مباحث تفسیری، بحث از یک آیه قرآن شروع می‌شود اما در ادامه وارد مطالب دیگری می‌شوند و از آیه فاصله می‌گیرند. او تلاش کرد تا در تمام مسیر فهم، همراه قرآن باشد. خود او این تلاش را نقطه آغاز تدبر می‌داند. آنگاه پس از چندی کوشش و رسیدن به یک احساس مطلوب از اینکه حرف قرآن را درک کرده است، تلاش می‌کند تا آنچه خود تجربه کرده است در اختیار همه مردم قرار دهد؛ چرا که معتقد است قرآن «هدی للناس» است و برای عموم مردم قابل استفاده است (آرشیو وب سایت موسسه تدبر در قرآن و سیره، ۱۳۹۳: <https://b2n.ir/x77483>) همین انگیزه، عامل برگزاری دوره‌های آموزشی مختلف توسط وی و شاگردانش برای مخاطبین مختلف می‌شود تا طعم ارتباط مستقیم با قرآن را به همه بچشانند. علی صبوحی از شاگردان الهی‌زاده می‌گوید: «هدف ما این بود که قرآن کتابی قابل فهم و درک برای مخاطبانش و برای مردم بشود. برای همین نیازمند بودیم به این آموزش‌ها...» (مصاحبه با صبوحی، ۱۳۹۹).

ب) اولین جرعه‌های تدبر در ذهن احمدرضا اخوت در سال ۱۳۷۷ به وسیله کتاب «پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن» اثر ولی‌الله نقی پورفر ایجاد شد. پس از پایان مقطع ارشد اخوت در دانشگاه تهران، سابقه مطالعات قرآنی و حوزوی و دغدغه‌های قرآنی، ایشان را به سمت راه‌اندازی یک جریان قرآنی مؤثر در دانشگاه تهران سوق داد.

جریانی که به دنبال استفاده از قرآن در مباحث متنوع و تخصصی دانشگاهی بود و می‌خواست قرآن را به مرکز توجه دانشجویان بکشانند. اخوت می‌گوید: "از سال ۷۷ تا سال ۸۳ دوره‌های قرآن‌پژوهی را راه انداختیم که توانستیم یک رصدی بکنیم ... یعنی می‌گفتیم بیایند فعلاً در میدان عمل بینیم دانشجویها چطور می‌کنند و خوب زمینه رو باز کردیم برای اینکه تقریباً کارهایی که در کشور در حوزه قرآن هست بیایند و عملاً بینیم نقطه‌های قوت و ضعفشان به چه صورت است." (مصاحبه با اخوت، ۱۳۹۹) اگرچه اخوت نیز در پی رفع مهجوریت از کلام الهی بود، اما تفاوت او با الهی‌زاده آنجاست که هدف اخوت بیشتر ایجاد پیوندی میان علوم مختلف دانشگاهی با قرآن کریم است. در حقیقت باز کردن پای قرآن در زندگی عموم مردم اخوت را راضی نمی‌کند بلکه او تولید علم بر اساس کلام الهی را هدف خویش قرار داده است (اخوت، بی‌تا: دیپاچه).

ج) محمدعلی لسانی فشارکی سه مشکل اساسی جامعه در مواجهه با قرآن را تبیین کرده و به‌عنوان پاسخی برای این مشکلات، پرداختن به مطالعه و تحقیق موضوعی در قرآن را مهم و ضروری دانسته و مبانی و روش‌های خود را برای تدبیر در قرآن تشریح می‌کند. او می‌نویسد: مشکل نخست، آن است که وقتی موضوعی برای ما مطرح می‌شود، نمی‌دانیم که آیا - اصولاً - قرآن کریم به این موضوع پرداخته است یا نه و حتی تصور و پیش‌فرض‌مان آن است که این‌گونه مسائل و موضوعات، در قرآن کریم مطرح نشده‌اند و اصولاً پرداختن به آن‌ها از حیث رسالت قرآن خارج است. وقتی هم که مطمئن می‌شویم، موضوع موردنظرمان در قرآن مطرح شده است، باز هم متحیریم و نمی‌دانیم که به کدام آیات یا سوره‌های قرآن مراجعه کنیم و با چه ملاک و معیاری، آیات مرتبط با موضوع‌مان را بازشناسیم. در بسیاری از موارد - بی‌آنکه کلیدواژه خاصی در دست داشته باشیم - به سراغ قرآن می‌رویم و قرآن کریم را از آغاز تا پایان ورق می‌زنیم و مطالعه می‌کنیم تا شاید به این ترتیب آیاتی راجع به موضوع تحقیق‌مان پیدا کنیم؛ اما اغلب، میانه راه خسته و ناکام منصرف می‌شویم. در

بسیاری موارد نیز، با شمار انبوهی از آیات رویاروی می‌شویم و سرگشته و حیران، توان از کف داده، آر نیمه راه بازمی‌گردیم. مشکل دوم، این است که پس از یافتن آیات موردنظر - به هر طریقی که هست - ملاک و معیار مشخصی برای تنظیم و طبقه‌بندی آن‌ها در دست نداریم و نمی‌دانیم تحقیق را از کدام آیه آغاز کنیم و با کدام یک پایان دهیم. فقدان این معیار در اغلب تحقیقات موضوعی انجام‌شده به‌روشنی محسوس و مشهود است.

مشکل سوم، این است که نمی‌دانیم با این آیات منتخب و طبقه‌بندی‌شده، چگونه برخورد کنیم و با طی کدام مراحل و با تقید به کدام اصول و قواعد، از لطایف و دقایق و اشارات آن‌ها در ارتباط با موضوع مورد علاقه خود بهره‌جوییم. غالباً در آغاز کار به ترجمه‌ها و تفاسیر مراجعه می‌کنیم و به این ترتیب از ارتباط مستقیم با آیات و مفهوم‌یابی بی‌واسطه از آن‌ها محروم می‌مانیم، و درست‌راهی را می‌رویم که آن ترجمه‌ها و تفاسیر رفته‌اند؛ از این رو، به مطالب جدید، پاسخ‌های روشن، نتایج عملی و کاربردی و راهبردهای دقیق در ارتباط با موضوعمان - آن‌چنان‌که انتظار داریم - دست نمی‌یابیم و به تدریج انگیزه خود را درباره تدبر فعال و تحقیق موضوعی در قرآن کریم از دست می‌دهیم. "(لسانی فشارکی، ۱۳۹۷: ۱۱) لسانی فشارکی معتقد است این مشکلات و امثال آن‌ها موجب شده‌اند که راه تحقیق موضوعی در قرآن کریم به روی سیل مشتاقان معارف قرآنی، بسته گردد و این نیاز اساسی نسل معاصر در زمینه فهم قرآن هم چنان بی‌پاسخ بماند. ایشان کتاب روش تحقیق موضوعی و فصل‌های پنج‌گانه آن را در راستای حل این مشکلات و هموارسازی راه تدبر در قرآن در جامعه اسلامی تدارک دیده‌اند (همان: ۱۳).

چنان‌که مشهود است هر سه جریان با انگیزه رفع مہجوریت قرآن و بازگرداندن کلام الهی به عرصه زندگی مردم و بهره‌مندی از منافع آن در سطوح مختلف عمومی و تخصصی، تلاش‌های علمی خود را آغاز کردند و پس از دستیابی به گوهری

ارزشمند که آنان را به وجد آورده است، در قالب کلاس‌های آموزشی آن را با دیگران به اشتراک گذاشته‌اند.

۲-۳. اعتقاد به امکان فهم بی‌واسطه قرآن برای عموم مردم

یکی از مفاهیم بنیادین در حوزه تدبیر در قرآن، توجه به مخاطب قرآن در دعوت به این فعالیت است. گروهی از اندیشمندان اسلامی معتقدند که قرآن اگرچه هدایتی برای همه مردم است و دوی همه دردها در آن است، اما هر فردی از آحاد مردم اجازه ندارد به تنهایی به سراغ این داروخانه عظیم رفته و خود از آن شفا طلب کند؛ بلکه بهره‌مندی از شفای قرآن وابسته به شناخت فرد و تسلط همه‌جانبه او بر کل قرآن کریم است و این تسلط جز برای اهل علم و مفسرین میسر نیست. هرچند آنان نیز جز با استمداد از مفسرین حقیقی، یعنی معصومین علیهم‌السلام، راه به‌جایی نخواهند برد. بنابراین لازم است عموم مردم فقط با کمک عالمان پیر و اهل بیت علیهم‌السلام به قرآن مراجعه کنند و فقط داروی مورد نیاز خود را در آن بیابند. (صفائی حائری، ۱۳۹۵: ۲۲-۲۶) این معنا در قرون اخیر، با تعبیر گوناگونی در افواه دانشمندان اسلامی تکرار شده است. تا جایی که برخی علماء همچون امام خمینی (ره) لب به اعتراض گشودند و این رویه حاکم بر اندیشه دینی را عامل مهجوریت قرآن دانستند: "یکی دیگر از حجب که مانع از استفاده از این صحیفه نورانیه است، اعتقاد به آن است که جز آن‌که مفسرین نوشته و یا فهمیده‌اند، کسی را حق استفاده از قرآن شریف نیست، و تفکر و تدبیر در آیات شریفه را با تفسیر به رأی - که ممنوع است - اشتباه نموده‌اند و به‌واسطه این رأی فاسد و عقیده باطله، قرآن شریف را از جمیع فنون استفاده، عاری نموده و آن را به‌کلی مهجور نموده‌اند. در صورتی که استفادات اخلاقی و ایمانی و عرفانی به‌هیچ‌وجه مربوط به تفسیر نیست تا تفسیر به رأی باشد..." (خمینی، ۱۳۷۰: ۱۹۹).

در این میان اما اندیشه جریان‌های تدبری معاصر برخلاف رویه غالب بر علمای سلف و مبتنی بر آموزه‌های اصیل قرآنی و تعالیم معصومین، مبنای دیگری را مطرح می‌کند. این جریان‌ها، فهم قرآن را وظیفه همه آحاد مردم می‌دانند و معتقدند برای بهره‌مندی از قرآن نیاز به واسطه‌ای نیست.

الف) الهی‌زاده با اشاره به چهار آیه (۲۹ سوره ص)، (۲۴ سوره محمد)، (۶۸ سوره مؤمنون) و (۸۲ سوره نساء) که به‌طور مستقیم واژه تدبر در آن‌ها آمده است و همچنین چهار روایت که مردم را تشویق به تدبر در قرآن می‌کند، لزوم تدبر برای عموم مردم را نتیجه می‌گیرد. وی همچنین جملاتی از امام خمینی و مقام معظم رهبری در خصوص جایگاه تدبر در قرآن و لزوم پرداختن آحاد جامعه به آن ذکر نموده است (الهی‌زاده، ۱۳۹۴ ب: ۳۱).

علی صبوحی از شاگردان الهی‌زاده می‌نویسد: «تدبر در قرآن کریم، به گروهی خاص اختصاص ندارد؛ بلکه غایت عام انزال قرآن کریم است» (صبوحی طسوجی، ۱۳۹۷: ۲۱).

ب) اخوت نیز تدبر را فعالیتی متعلق به عموم مردم می‌داند و معتقد است عموم مردم بدون واسطه امکان فهم قرآن را دارند. او معتقد است افراد برای مراجعه به قرآن نیاز به هیچ مقدمه‌ای ندارند اما هرچه آمادگی بیشتری داشته باشند، بهره‌مندی آنان از قرآن کریم بیشتر خواهد بود. (مصاحبه با اخوت، ۱۳۹۹)

ج) حسین مرادی زنجانی، همکار و شاگرد لسانی فشارکی نیز در توضیح ضرورت تدبر در قرآن، مشابه الهی‌زاده، به آیات و روایات مربوط به این حوزه اشاره می‌کند. او می‌نویسد: «از همه این آیات به‌روشنی برمی‌آید که تدبر یک وظیفه همگانی است و همگان نه‌تنها می‌توانند، بلکه باید به تدبر در قرآن بپردازند و به‌قدر وسع و یسر خود از آن بهره بگیرند و ما حق نداریم این فراخوان عام الهی را

تخصیص بزینم و آن را منحصر به شماری افراد خاص بکنیم» (مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۳۹).

۳-۳. ساحت فهم، عنصری اساسی در مفهوم تدبر در قرآن

مفهوم و تعریف تدبر از منظر این سه جریان با یکدیگر تفاوت دارد. اما یک عنصر مهم و اساسی در تعریف هر سه جریان از مفهوم «تدبر در قرآن» خودنمایی می‌کند.

الف) الهی زاده تعریف درست تدبر را وابسته به شناخت صحیح معنای واژه «تدبر» دانسته و معتقد است برای شناخت این واژه باید معنای «ریشه» و «ساختار» آن را شناخت. از این رو به بررسی ماده «دبر» و معنای باب «تفعل» می‌پردازد (الهی زاده، ۱۳۹۴ ب: ۱۶) او تدبر در قرآن را «تفهم روشمند و هماهنگ ظاهر قرآن کریم» معنا نموده و معتقد است کاربردهای قرآنی «تدبر» نیز همین معنا را تأیید می‌کند. (همان: ۲۸)

ب) از نظر احمد رضا اخوت، «تدبر» به معنای توجه به عاقبت چیزی است؛ و کلیه مراحل از ارزیابی و تعقل در مورد یک پدیده و شناخت عاقبت آن تا برنامه‌ریزی و تنظیم قوای شخصی در راستای رسیدن به آن عاقبت را شامل می‌شود. (اخوت، بی‌تا: ۷۷) او می‌نویسد: «تدبر در قرآن دارای مراتبی است که مراتب پایین‌تر تدبر برای همه افراد قابل دستیابی است ولی مراتب حقیقی آن تنها مختص به اهل بیت علیهم السلام است. لذا تدبر در قرآن به این معناست که فرد به صورت حقیقی به غرض نزول کلمات، آیات و سوره‌ها احاطه یافته، آن را در معرض توجه قرار داده و همه افعال خود را در راستای آن، جهت دهد و این مختص «اولوالعلم» و «مختبین» است» (همان: ۸۱). چنان‌که مشاهده می‌شود الهی‌زاده، تدبر را تنها فعالیتی در ساحت فهم و ادراک می‌داند اما اخوت دامنه این فعالیت را از ساحت فهم به ساحت گرایش و عمل امتداد می‌دهد.

ج) لسانی فشارکی اگرچه همواره به تفاوت تدبر با تفسیر تصریح کرده و برخی وجوه تمایز آنان را برشمرده است اما در هیچ‌یک از آثار خود، تعریفی روشن و علمی از «تدبر در قرآن» ارائه نکرده و حتی به نظر می‌رسد هیچ‌گاه در صدد ارائه چنین تعریفی برنیامده است. با این حال شاگرد وی، مرادی زنجانی، در بیان مفهوم تدبر در قرآن ابتدا به بررسی واژه تدبر در لغت پرداخته سپس معنای تدبر در اصطلاح را بررسی می‌کند. او می‌نویسد: «تدبر در واقع پذیرش تدبیر است، همان‌گونه که تعلم پذیرش تعلیم است. تدبیر عبارت است از: تدارک دیدن، ترتیب دادن، مقدمه چیدن، تهیه کردن، سازمان دادن، طرح کردن، هماهنگ ساختن، مرتب‌سازی، طرح ریختن، اداره کردن، متصدی بودن و... و تدبر که حالت پذیرش تدبیر است عبارت است از: مهیا و آماده شدن، سازمان و نظام یافتن، عاقبت دار شدن، ادامه‌دار و دنباله‌دار گشتن. بنابراین شخص متدبر با عمل تدبر، خود را تودارتر و دنباله‌دارتر و عاقبت‌دارتر می‌کند و درحالی‌که به دنبال دنباله‌هاست خود نیز دنباله‌دارتر می‌شود. از این روی که در پی ادامه‌ها و آینده‌هاست، خود ادامه‌دارتر و آینده‌دارتر می‌شود.» (مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۱۶)

مرادی زنجانی در بیان معنای اصطلاحی تدبر در قرآن به ذکر ۲۶ نظر از اندیشمندان اسلامی در توضیح و تعریف تدبر می‌پردازد اما در پایان می‌نویسد: «این موارد صرفاً نمونه‌هایی هستند از آنچه دانشمندان اسلامی در مقام تعریف یا توصیف تدبر ذکر کرده‌اند و با تتبع در آثار ایشان به موارد بسیار دیگری نیز می‌توان دست یافت. به‌راستی قضاوت اینکه کدام‌یک از این توصیف‌ها به مفهوم تدبر نزدیک‌تر است دشوار است و در اینجا بنا نیست تمام این اقوال نقد و بررسی شوند. بی‌شک هیچ‌یک از این موارد نمی‌تواند به‌عنوان تعریف جامع و مانع تدبر قرار گیرد و نگارنده نیز بنا ندارد تعریف جدیدی از تدبر به دست دهد و چه‌بسا اقدام در این‌باره چندان صحیح هم نباشد. صاحبان این اقوال نیز اغلب در مقام تعریف نبوده و بیشتر در صدد توصیف بوده‌اند.» (همان: ۱۹) بنابراین مرادی زنجانی نیز همانند استاد خود

لسانی فشارکی هیچ تعریف نهایی و معنای دقیقی از مفهوم تدبر ارائه نمی‌کند و صرفاً اقوال گوناگون دانشمندان اسلامی در این حوزه را نقل می‌نماید. او به این موضوع در مصاحبه با نگارنده چنین تصریح می‌کند: "من نه خودم و نه آن‌طور که یادم هست آقای دکتر لسانی هیچ موقع در مقام تعریف نبودیم و هیچ تعریفی هم ارائه نشده در این کتاب‌ها تا جایی که من یادم هست" (مصاحبه با مرادی زنجانی، ۱۳۹۹).

آن مؤلفه مشترکی که با نظر به مجموعه تعاریف ارائه‌شده توسط این سه جریان دیده می‌شود آن است که فهم و ادراک یکی از عناصر اصلی و بنیادین در فرآیند تدبر در قرآن است و حرکت اصلی از این نقطه آغاز می‌شود. با این تفاوت که محمدحسین الهی‌زاده، «تدبر» را متوقف در همین مرحله دانسته و مرحله بعد از آن را «تذکر» می‌نامد (صبحی طسوجی، ۱۳۹۷: ۶۴)؛ احمدرضا اخوت، مراحل بعدی را نیز ذیل عنوان «تدبر» معرفی می‌کند و محمدعلی لسانی فشارکی از یکسو هم‌نظر با اخوت است و از سوی دیگر از ارائه تعریفی شفاف‌تر پرهیز می‌نماید.

۴-۳. جدا دانستن تدبر از تفسیر

چنان‌که در برخی نمونه‌های نقل‌شده در بخش‌های قبل مشاهده شد، هر سه جریان، تدبر در قرآن را فعالیتی کاملاً مستقل و متفاوت با تفسیر می‌دانند و معتقد هستند که اساساً تدبر ارتباطی با تفسیر ندارد و تمایز جدی میان این دو مقوله وجود دارد. باین‌وجود مرز میان تدبر و تفسیر و جایگاه تدبر و تفسیر نسبت به یکدیگر از منظر این سه جریان یکسان نبوده و هر یک از آن‌ها تبیینی متفاوت با دیگری در این حوزه ارائه کرده است.

الف) محمدحسین الهی‌زاده دیدگاه خود را در تفاوت تدبر در قرآن با چهار مفهوم «ترجمه»، «تفسیر»، «تطبیق» و «تأویل» تشریح کرده است (الهی‌زاده، ۱۳۹۴ ب: ۳۸) او برای تشریح تفاوت تدبر با تفسیر معتقد است که نخست باید معنای تفسیر روشن شود و برای نیل به این مقصود معنای تفسیر را از منظر برخی لغت‌شناسان و

مفسرین بازگو می‌نمایند (همان: ۳۹) سپس می‌نویسد: "دیده می‌شود، محدودهٔ تفسیر در هر کدام از این تعاریف متفاوت است، برخی تفسیر را در حد توضیح الفاظ و بیان معانی دانسته‌اند؛ برخی دیگر تفسیر را بیان آنچه در محدوده ظواهر نیست می‌دانند. با تعاریف مختلفی که مطرح شد جای این پرسش است: کدام یک از این تعاریف درست است؟ آیا می‌توان با جعل اصطلاح، کلمه تفسیر را با توجه به ذهنیت خود تعریف کرد؟ حقیقت آن است که تفسیر، واژه‌ای امروزی نیست بلکه قرن‌ها میان مردم رایج بوده و از اصطلاحات دوران صدر اسلام است. از این رو، وضع تعریف تازه، درست نیست و بیشتر موجب شبهه می‌شود. پس نمی‌توان اصطلاحات قدیم را با فهم جدید تعریف نمود. گزاره‌های مختلفی در احادیث، درباره تفسیر نقل شده و لازم است محدوده این کلمه را در همان زمان جست‌وجو کنیم نه در این زمان. روشن است که بار مفهومی کلمات در زمان‌های مختلف تغییر می‌کنند؛ از این رو، مفهوم و محدوده این واژه را در احادیث جویا می‌شویم" (الهی زاده، ۳۹۴ ب: ۴۰-۴۱).

الهی زاده سپس جهت روشن شدن مفهوم واژه تفسیر در لسان اهل بیت (ع) سه روایت را نقل می‌کند (همان: ۴۱): روایت اول، بخشی از خطبه غدیر است که در آن پیامبر خدا (ص) تدبیر را در مقابل تفسیر توضیح می‌دهد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۱۹۳). روایت دوم، روایت مشهوری از امام باقر (ع) است که در آن برای قرآن بطن‌هایی معرفی می‌کند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۰۰) روایت سوم، روایت معروف «انما يعرف القرآن من خطب به» است (حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۱۸۵). نویسنده پس از نقل این روایات می‌گوید: "با این روایات روشن می‌شود آنچه در گذشته تفسیر می‌دانستند با برداشت امروزی میان عوام و خواص متفاوت است، تفسیر در نگاه معصومان (ع) نوع خاصی از فهم قرآن کریم و منحصر و مخصوص آنهاست. اصطلاح تفسیر در نگاه احادیث، مفاهیم عمیق قرآن کریم را در برمی‌گیرد... بدین سان، به نظر می‌رسد، محدوده تفسیر بالاتر از حد عبارات قرآن کریم است؛

باینکه در گذشته گفته شد دامنه تدبیر، تنها ظاهر الفاظ قرآن کریم است (الهی زاده، ۳۹۴ ب: ۴۲).

الهی زاده آنگاه فهرستی هشت‌گانه از تفاوت‌های «تدبیر» با «تفسیر» را چنین ذکر می‌کند: ۱- مخاطب تدبیر قرآن، عموم مردم، ولی مخاطب تفسیر، گروهی خاص‌اند. ۲- در تدبیر، فقط از آیات قرآن استفاده می‌شود «تدبیر القرآن بالقرآن» ولی در تفسیر، از آیات قرآن، روایات، عقل و دیگر منابع استفاده می‌شود. ۳- تدبیر قرآن، اولین لایه فهم معنای قرآن است؛ ولی تفسیر، ژرف‌اندیشی و عمق‌یابی در لایه‌های عمیق قرآن است. به عبارت دیگر تدبیر، شنا کردن در سطح قرآن، ولی تفسیر، غواصی در اعماق قرآن است. ۴- تدبیر قرآن، دریافت معنای اولیه قرآن، ولی تفسیر، پردازش آیات قرآن به وسیله مبادی و مبانی اجتهادی و برداشت از قرآن است. ۵- تدبیر به فهم‌های مجموعی می‌پردازد، ولی تفسیر، علاوه بر فهم‌های مجموعی و کلی، به فهم‌های جزئی نیز اشاره دارد. ۶- در تدبیر، کتاب خدا معلم و انسان مستمع است. ولی در تفسیر، مفسر ورودی فعالانه دارد. ۷- جایگاه تدبیر پیش از تفسیر است. ۸- تدبیر از تفسیر به رأی متمایز است (همان: ۴۳-۴۴). او معتقد است جایگاه تدبیر، پیش از تفسیر و پس از ترجمه است؛ از این رو، پیش از ورود به تدبیر، لازم است روخوانی، روان‌خوانی، تجوید و معنا و مفاهیم و ترجمه فراگرفته شود (همان: ۴۴).

ب) احمد رضا اخوت در هیچ‌یک از آثار مکتوب خود، به صراحت به تفاوت تدبیر با سایر فعالیت‌های قرآنی نمی‌پردازد و در حقیقت هیچ مرز روشنی را بین تدبیر در قرآن، تفسیر قرآن و سایر فعالیت‌های قرآنی تبیین نمی‌کند. شفاف‌ترین تفاوتی که او میان «تدبیر» با سایر فعالیت‌های قرآنی ذکر کرده، آن است که تدبیر را مرتبه‌ای برتر در طول انس، تفکر و تعقل در قرآن می‌داند. تا جایی که به نظر می‌رسد ایشان اساساً دغدغه‌ای برای متمایز کردن تدبیر از تفسیر و تحقیق و تأویل و ... ندارد. این درحالی

است که وی در گفت‌وگویی با نگارنده پیرامون تدبر در قرآن، قدری روشن‌تر این تفاوت را ذکر کرده است.

ایشان معتقد است تدبر رفتاری در ساختار وجودی انسان است درحالی که تفسیر یک موضوع خارج از وجود انسان و مرتبط با متن است. بدین ترتیب فرآیند تدبر می‌تواند نسبت به موضوعات مختلفی فعال شود چرا که این فرآیند از درون وجود انسان آغاز می‌شود و موضوع توجه آن می‌تواند از آیات طبیعت و موضوعات گوناگون تا یک متن یا هر چیز دیگری باشد. ایشان تفسیر قرآن را صرفاً بسط معانی و پرده‌برداری از متن قرآن می‌دانند درحالی که متناسب با تعریفی که پیش‌ازاین از تدبر ارائه شد، اگر موضوع تدبر، قرآن باشد، آنگاه «تدبر در قرآن» به معنی استفاده از معانی فهمیده شده از متن قرآن و سپس برنامه‌ریزی برای عمل به آنهاست. (مصاحبه با اخوت: ۱۳۹۹). احمدرضا اخوت می‌گوید: «تفسیر مربوط به انسان نیست، مربوط به متن است. شما در ساختار وجودی [انسان] چیزی به نام تفسیر ندارید ولی چیزی به نام تدبر دارید. اصلاً بینید تدبر مثل تفکر است مثل تقواست، تفسیر مثل یک عملیاتی است در بیرون. این‌ها در ساختار وجودی انسان نیست. در ساختار وجودی فکر است، علم است؛ در ساختار وجودی انسان شکر است، ایمان است، ذکر است... [تدبر] واژه‌ایست متناسب به انسان و در واقع در ساحت توجه نفسانی اوست. به دلیل «ت» در تدبر، مثل تقوا مثل تذکر، این‌ها واژه‌هایی هستند که می‌نشینند روی توجه. خوب پس وسط هستند، یعنی این طرفشان ادراک است، آن طرفشان عمل... اصلاً ربطی به تفسیر ندارد، شما بگو تدبر در آیات، در خلقت، در خورشید، شما نمی‌توانید بگویید تفسیر خورشید که، ولی می‌توانید بگویید تدبر؛ مثل تفکر در خورشید. یعنی این متناسب به نفس انسان است، ویژگی نفس انسان است اصلاً کاری به متن ندارد» (همان) با این حساب به نظر می‌رسد ایشان تدبر را فعالیتی عمیق‌تر، اصولی‌تر و در مرحله پس از تفسیر می‌دانند. چراکه وقتی «تفسیر» را صرفاً پرده‌برداری از الفاظ دانسته اما «تدبر» را استفاده از معانی الفاظ در جهت کشف عاقبت مطلوب قرآن و

سپس تنظیم برنامه‌های شخصی برای رسیدن به آن عاقبت بدانیم، لاجرم «تفسیر» مقدمه‌ای برای «تدبیر» معنا شده است.

ج) لسانی فشارکی در بیان تفاوت تدبیر و تفسیر می‌نویسد: «اغلب تصور می‌شود کسی که خود عالم و مفسر نیست، تنها از مجرای تفاسیر و با واسطه مفسران می‌تواند با معانی قرآن مرتبط شود. به خاطر همین تصور نادرست، کمتر کسی جرئت می‌کند خود مستقیم از آیات قرآن برداشت کند و در آن‌ها تدبیر نماید؛ حتی فرهیختگان و دانشجویان ما نیز اغلب بر همین باورند» (لسانی فشارکی، ۱۳۹۷: ۱۳) وی سپس عبارات امام خمینی در کتاب آداب‌الصلوه را که به توضیح تفاوت تدبیر با تفسیر به رأی پرداخته و پیش‌تر در همین نوشتار نقل شده است، ذکر کرده و می‌نویسد: «همچنان که ملاحظه می‌شود، حضرت امام میان تفسیر و تدبیر تفکیک کرده و چندین بار خاطر نشان می‌کنند که نباید میان این دو خلط کرد. تفسیر شاخه‌ای از علوم اسلامی است که تعریف و ویژگی‌های خاص خود را دارد، و تنها کسی حق دارد با عنوان «مفسر» به تفسیر قرآن پردازد که شرایط و مقدمات لازم را داشته باشد و به علوم خاصی - که برخی آن‌ها را تا بیست علم برشمرده‌اند - مجهز باشد. پرواضح است که اگر کسی بدون داشتن مقدمات لازم درصدد تفسیر قرآن برآید، دچار تفسیر به رأی خواهد شد. اما تدبیر و تفکر در آیات قرآن، واجب و وظیفه همگانی است که قرآن کریم به آن فراخوان عمومی داده است و همگان نه تنها حق دارند، بلکه باید، در آیات الهی تأمل و تدبیر نمایند و از آن‌ها به همان‌گونه که حضرت امام، بر آن تصریح و تأکید کرده‌اند. نکته و درس بگیرند و «استفاده» کنند.» (لسانی فشارکی، ۱۳۹۷: ۱۴).

هرچند مرز میان تدبیر و تفسیر در بیان برخی جریان‌ها روشن‌تر و شفاف‌تر و در بیان برخی دیگر مجمل و کمرنگ است، اما آنچه واضح است آن است که هر سه جریان تدبیری، تدبیر را فعالیتی متفاوت از تفسیر می‌دانند.

۳-۵. تدبر در قرآن، اصلی بنیادین در تعامل با کلام الله و شاه‌کلید حل مشکلات

قرآن کریم یکی از عناصر مهم و مؤثر در اندیشه و هویت دینی است که مسلمین در طول قرون گذشته نسبت به آن توجه لازم را نشان نداده بودند و همین مهجوریت سبب شد که جریان‌های بازگشت به قرآن و قرآن محوری در صدهای اخیر در جهان اسلام شکل گیرد. اما در مواجهه با قرآن نیز رفتارهای گوناگونی تعریف می‌شود. از قرائت و حفظ و روخوانی آن تا بررسی معانی و ورود به ساحت فهم و ادراک تا طراحی برنامه‌های عملی بر اساس قرآن و عمل به فرمان‌ها این کتاب الهی. در طول تاریخ، اندیشمندان و جریان‌های اسلامی گوناگون، هرکدام برخوردی خاص با قرآن کریم به‌عنوان عنصری در اندیشه و هویت دینی داشته‌اند. صرف‌نظر از کسانی که از این عنصر حیاتی غفلت ورزیده‌اند، در میان علاقه‌مندان به قرآن نیز سبک‌های رفتاری گوناگونی مشاهده می‌شود. عده‌ای تمرکز اصلی را بر تلاوت، حفظ و زمزمه الفاظ شریف این کتاب قرار داده‌اند، عده‌ای در پی نگارش تفاسیر گوناگون و شرح معانی آن برای مردم رفته‌اند و عده‌ای دیگر دغدغه عملی کردن دستورات الهی در این کتاب را داشتند. در این میان یکی از عناصر مشترک فکری میان جریان‌های تدبری معاصر در ایران، اولویت قرار دادن «تدبر» در تعامل با کلام الهی است. هر سه جریان تدبری معتقدند «تدبر در قرآن» اصلی‌ترین و مهم‌ترین وظیفه مسلمین در قبال قرآن کریم است و سایر رفتارها و تعاملات مسلمین با این کتاب شریف باید بر مبنای تدبر باشد و یا به‌قصد تحقق باکیفیت‌تر تدبر صورت گیرد. آنان بر این اساس راه بهره‌گیری صحیح از قرآن کریم و به‌تبع آن شناخت حقیقت دین را «تدبر در قرآن» دانسته و آن را شاه‌کلید حل مشکلات جوامع اسلامی می‌دانند.

الف) علی صیوحی از شاگردان برجسته محمدحسین الهی‌زاده در مقام بررسی جایگاه تدبر در میان وظایف ما نسبت به قرآن، مهم‌ترین وظایفی که قرآن کریم در قبال مواجهه با خود، گاه به‌تصریح و گاه به اشاره، برای مخاطبین خود برشمرده است

را در سه عنوان «مقام انس»، «مقام فهم» و «مقام عمل» دسته‌بندی می‌کند (صبحی طسوجی، ۱۳۹۷: ۷۰) ایشان در تبیین مقام «انس» با استناد به آیات قرآن فعالیت‌هایی همچون «استماع و انصات»، «قرائت»، «ترتیل» و «تلاوت» را از جمله فعالیت‌های مرتبط با انس قرآن می‌داند که توسط قرآن کریم به آن‌ها توصیه شده است (همان).

صبحی مقام «فهم» قرآن را به دو زیرمجموعه اصلی «مقام فهم ظاهری قرآن» و «مقام فهم باطنی قرآن» تقسیم می‌کند. وی آنگاه برخی از وظایف ما در مقام فهم قرآن کریم را که مستقیماً بر عهده خود ما است به فهم ظاهر قرآن کریم منتهی می‌داند و سایر وظایف در این حوزه را مستقیماً متوجه مخاطبان قرآن ندانسته بلکه آن‌ها را متوجه افراد تعیین شده‌ای از جانب خدای متعال می‌داند که نقش آن‌ها پرده‌برداری از ظاهر قرآن و کشف و بیان معنای باطنی است (همان: ۷۴). وی سپس «تدبر» و «تفکر» را از اقسام «فهم ظاهری» قرآن معرفی می‌نماید (همان). صبحی سومین وظیفه ما نسبت به قرآن یعنی مقام «عمل» را در یک طیف به هم پیوسته قابل بررسی می‌داند؛ طیفی که از «تذکر» آغاز و به «تمسک» ختم می‌شود. شروع عمل به قرآن کریم، قبول و ایمان درونی (عمل جوانحی) و تداوم آن تجلی این ایمان در رفتار بیرونی (عمل جوارحی) است (همان: ۷۹). او مقام «عمل» را به مرحله «تذکر»، «ایمان» و «تمسک» تقسیم می‌کند و با استناد به برخی آیات قرآن معنای این سه مرحله را شرح می‌دهد.

علی صبحی آنگاه به تشریح رابطه «تدبر در قرآن» با هر یک از سه وظیفه فوق پرداخته است. او در بیان رابطه «مقام انس» و «تدبر در قرآن کریم»، قرائت قرآن را محور وظایف ما در مقام انس با قرآن کریم نشان می‌دهد و «استماع و انصات» را فرع بر «قرائت»، و «ترتیل» و «تلاوت» را از اقسام آن معرفی می‌کند. ایشان با این توجه، روایت امیر مؤمنان (ألا لا خیر فی قراءه لیس فیها تدبر) را معیاری برای تعیین رابطه مقام انس و «تدبر در قرآن کریم» دانسته و «تدبر در قرآن کریم» را مکمل «قرائت» و

همه وظایف دیگری که به منظور انس با قرآن انجام می‌شود، معرفی می‌کند. او معتقد است همه مراحل انس با قرآن، مقدمه و زمینه «تدبر» در آن است و باید با «تدبر در قرآن» همراه شود؛ زیرا در غیر این صورت، خیری ندارد (صبحی طسوجی، ۱۳۹۷: ۸۳).

صبحی در تبیین رابطه «مقام فهم» و «تدبر در قرآن کریم»، با توجه به معنای تدبر در قرآن کریم، آن را راهکار فهم ظاهر قرآن کریم و یکی از عناوین وظایف ما در مقام فهم معرفی می‌کند. آنگاه در تبیین رابطه این وظیفه در کنار عناوین دیگری تحت عنوان «تفکر» در مقام فهم ظاهری و «تبیین» و «تفسیر» در مقام فهم باطنی می‌نویسد: «دستیابی به نتیجه در مقام «تدبر در قرآن» نیز نیازمند فرایندی به نام «تفکر» است؛ قرآن کریم به اندازه کافی قرائن لفظی برای فهم هماهنگ ظاهر خود در نظر گرفته است. کسی که در مقام «تدبر در قرآن»، یعنی دریافت پی‌درپی الفاظ و آیات قرآن کریم است، به ابزاری برای تحلیل قرائن موجود و مبتنی کردن فهم آن بر مقدمات عقلی و منطقی نیاز دارد؛ «تفکر» همان ابزاری است که با به‌کارگیری قوه عاقله در بررسی مقدمات، هماهنگی مطلوب و مراد آیات را نمایان می‌سازد. «تبیین» و «تفسیر» هر دو در مقام فهم باطنی قرآن کریم هستند؛ فهم باطنی قرآن کریم هرچند با فهم ظاهری آن متفاوت است؛ اما یقیناً مبتنی بر فهم ظاهری است؛ از این رو، «تدبر» به‌عنوان راهکار فهم ظاهر قرآن کریم، پایه و مقدمه «تبیین» و «تفسیر» به شمار می‌رود.» (صبحی طسوجی، ۱۳۹۷: ۸۴).

او با استناد به قطعه‌ای از حدیث غدیر (فوالله... لا یوضح لکم تفسیره إلا الذی أنا آخذ بیده)، «تدبر» را به‌منظور فهم ظاهر قرآن و راهکار توصیه‌شده به عموم مخاطبان قرآن می‌داند که زمینه را برای بهره‌مندی از «تبیین» و «تفسیر» معصومانه قرآن فراهم می‌آورد. «همان» صبحی در تبیین رابطه «مقام عمل» و «تدبر در قرآن کریم»، مقام عمل به قرآن را دارای طیفی به‌هم‌پیوسته از اعمال جوانحی و جوارحی در قبال قرآن

دانسته و با اشاره به آیه ۲۹ سوره ص، نخستین گام این طیف، یعنی «تذکر» را نتیجه تحقق «تدبیر در قرآن کریم» معرفی کرده و می‌نویسد: «البته در کنار «تدبیر در قرآن کریم»، شرط تحقق این نتیجه، حضور «لب» است. «لب» در لغت به معنای عقل خالص، سالم و بی‌شائبه‌ای است که جایگاه آن قلب هر انسان است آیه ۲۴ سوره محمد (ص) نیز به این حقیقت، یعنی لزوم سلامت قلب در کنار «تدبیر در قرآن کریم»، اشاره کرده است. رابطه مستقیم «تذکر» و «تدبیر»، رابطه «ایمان» و «تمسک» با «تدبیر» را نیز روشن می‌کند. این دو عنوان، هر دو در راستای «تذکر» قرار دارند و نسبت مستقیم «تذکر» با «تدبیر»، رابطه تبعی آن‌ها را به دنبال دارد. «تدبیر»، مقدمه «تذکر» و در پی آن «ایمان» و درنهایت، «تمسک» به قرآن کریم در مقام عمل جوارحی است. (صبوحی طسوجی، ۱۳۹۷: ۸۵).

ب) از منظر احمدرضا اخوت، تدبیر جایگاهی بسیار بنیادین و اساسی در زندگی انسان دارد و اساساً حرکت صحیح انسان در جهان آفرینش به سمت هدفی که خداوند برای او ترسیم کرده است را وابسته به استفاده صحیح از قوه تدبیر می‌داند. او معتقد است خداوند در مسیر تکامل انسان، نعمت‌ها و توان‌های بی‌شماری را به او عنایت کرده، که می‌تواند با استفاده از این امکانات به «عند ملیک مقتدر» راه یابد. از جمله مهم‌ترین آن‌ها، امکاناتی است که توان مدیریت و بهره‌بری سایر امکانات را برای او فراهم می‌کند. کنترل قوا و مدیریت آن، بر اساس خواست و رضایت الهی و عاقبتی که او برای انسان تشخیص داده است، در تعاملی همه‌جانبه بین همه عناصر وجودی انسان حاصل می‌شود. به چنین مدیریتی «تدبیر» گفته می‌شود. که نتیجه قطعی آن «تقوا» است (اخوت، ۱۳۸۹: ۱۳).

احمدرضا اخوت در توضیح روش‌های مطالعه قرآن با توجه به ادراک و عمل، از چهار مرتبه توجه و ادراک آیات و سوره‌های قرآن نام می‌برد که به نظر می‌رسد این چهار مرتبه، یکی از دیگری عمیق‌تر دقیق‌تر و بااهمیت‌تر است. این مراتب عبارت‌اند

از: ۱. انس با آیات و سوره‌ها ۲. تفکر در سوره‌ها، آیات و واژه‌های قرآن ۳. تعقل در واژه‌ها، آیات و سوره‌ها ۴. تدبر در واژه‌ها، آیات و سوره‌ها (اخوت، ۱۳۸۹: ۶۴-۶۸). وی در توضیح «تدبر در واژه‌ها، آیات و سوره‌ها» ضمن یادآوری مفهوم تدبر، به معنای توجه به عاقبت چیزی، تدبر در قرآن را به معنای توجه به عاقبت در نظر گرفته‌شده برای کلمات، آیات و مضامین سوره معرفی می‌کند و می‌نویسد: "در یک کلام مختصر، تدبر در قرآن به معنای این است که انسان عاقبت کلام وحی را متناسب با ظرف خود متوجه شده و در راستای آن عاقبت قرار گیرد. مهم است که خداوند بداند خداوند از او چه خواسته است. لذا در این بررسی لازم است عاقبتی که خداوند برای بنده در نظر گرفته است را متوجه شود. حال ممکن است عاقبت مضمون و غرض کل سوره یا آیه‌ای خاص و یا یک کلمه باشد. برای این منظور جریان افق دید و برنامه‌ریزی برای عمل و اصلاح نیز در ساحت تدبر وارد می‌شود." (همان: ۶۷). وی معتقد است در تدبر علاوه بر اینکه فرد به گزاره‌هایی حقیقی دست می‌یابد، چاره‌اندیشی و تدبیر نیز در او فعال شده و برای آن گزاره‌های حقیقی، درصدد یافتن مصداق‌های واقعی برآمده و برای عملی کردن خواست خدا که در قالب غرض سوره به آن می‌رسد مترصد برنامه و برنامه‌ریزی است. (همان: ۶۸).

ج) حسین مرادی زنجانی در کتاب «روش‌ها و شیوه‌های تدبر در قرآن کریم» با توجه به اسلوب «أفلا...؛ أفلم...» که در سه مورد از چهار آیه تدبر، در قرآن کریم استفاده شده است، معتقد است که این اسلوب بیانگر این حقیقت است که تدبر کردن در قرآن یک اصل در ارتباط با قرآن است و تدبر نکردن، در واقع مخالف اصل است. یعنی روند طبیعی و اصیل در ارتباط با قرآن، این است که ما باید همواره در حال تدبر در قرآن باشیم (مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۳۳).

در آثار لسانی فشارکی و مرادی زنجانی از آنجایی که تعریف روشنی از «تدبر در قرآن» ارائه نمی‌شود، جایگاه این فعالیت نسبت به سایر فعالیت‌های قرآنی نیز

به روشنی تبیین نمی‌گردد. اما آنچه روشن و مسلم است، آن است که از نظر این اساتید، از آنجاکه تدبیر در قرآن فعالیتی مرتبط با حیطه فهم قرآن و مقدمه‌ای برای عمل به آن است، نسبت به هر نوع مواجهه دیگری با این کتاب الهی، مقدم خواهد بود و ارزش بیشتری دارد (حبیبی، ۱۳۹۹: ۲۱۶).

۶-۳. اعتقاد به توقیفی بودن چیش آیات در هر سوره

یکی از مباحث مطرح در حوزه تاریخ قرآن آن است که آیا چیش آیات در سوره‌ها و چیش سوره‌ها در قرآن کریم بر اساس رأی و نظر پیامبر و مطابق دستور او و در زمان حیات وی صورت گرفته است یا اینکه پس از وفات ایشان و به دست صحابه چیدمان آیات و سوره‌ها تنظیم شده است؟ اقوال گوناگونی پیرامون این موضوع از سوی دانشمندان علوم قرآنی صادر شده است که طیف گسترده‌ای را شامل شده و می‌توان آن‌ها را در سه دسته تقسیم کرد. دسته اول دیدگاهی که معتقد است هنگام رحلت پیامبر قرآن هنوز به صورت یک کتاب کامل در نیامده و تدوین نشده بود و جمع و تدوین قرآن پس از وفات آن حضرت صورت گرفته است. در زمان پیامبر آیات به صورت پراکنده بر روی الواح و چوب و سنگ نوشته شده بود و امکان جمع‌آوری نداشته است و پس از وفات ایشان این آیات پراکنده که هر کدام نزد خانواده‌ای از مسلمین بوده، جمع‌آوری شده است (عزه دروزه، ۱۳۹۱: ۱۰). دسته دوم دیدگاهی است که معتقد است آیات داخل هر سوره به دستور پیغمبر چیده شده است اما چیدمان سوره در قرآن پس از وفات پیامبر و توسط صحابه صورت گرفته است. دسته سوم دیدگاهی است که جمع و تدوین قرآن را به زمان حیات پیامبر منتسب کرده و معتقد است چیدمان آیات در داخل سوره‌ها و چیدمان سوره‌ها در کل قرآن به دستور خداوند و توسط پیامبر به همین شکل امروزی صورت گرفته است (همان: ۲۹).

هرکدام از اندیشمندان سه دسته فوق برای دیدگاه خود مستندات روایی ارائه می‌کنند. هرچند برخی از این مستندات از قوت لازم برخوردار نبوده و برخی دیگر نیز الزاماً مؤید دیدگاه مدعی نیست (رک: عزه دروزه: ۱۳۹۱). نکته قابل توجه آن است که همه جریان‌های تدبری چینش آیات در سوره‌ها را توقیفی و از سوی خداوند متعال می‌دانند و حتی فراتر از آن، اغلب آن‌ها در دسته سوم از سه دسته فوق قرار گرفته و قائل به آن هستند که هم چینش آیات در سوره‌ها و هم چینش سوره‌ها در مصحف شریف توقیفی بوده و به دستور رسول اکرم صورت گرفته است. هرچند این ادعا در برخی آثار اساتید این سه جریان به وضوح طرح نشده اما از بررسی مجموعه آثار و اقوال اساتید این سه جریان به وضوح روشن خواهد شد که اساساً توقیفی بودن چینش آیات در هر سوره بنیان اصلی روش‌های تدبری و کشف انسجام و غرضی واحد برای سوره است. همچنین توقیفی بودن چینش سور در مصحف شریف نیز دست‌مایه برخی از این اساتید برای کشف انسجامی بزرگ‌تر در کل قرآن شده است.

الف) محمدحسین الهی‌زاده در توضیح یکی از مبانی خود، جمع قرآن را در زمان پیامبر دانسته و برای اثبات این موضوع ۶ دلیل قرآنی، ۱۱ دلیل روایی و یک دلیل عقلی ذکر کرده و سپس دیدگاه دانشمندان را در این خصوص آورده است. (الهی زاده، ۳۹۴ ب: ۵۲). علی صبحی نیز دو مبنای مهم را زیربنای «تدبر در قرآن کریم» می‌داند؛ اول، امکان فهم همگانی و بی‌واسطه و دوم، وجود نظم و انسجام الهی نسبت به الفاظ، آیات و سوره‌های قرآن کریم. او معتقد است که هر دو مبنای مورد اشاره، از مبانی تفسیر مصطلح نیز هست؛ ازاین‌رو، برخی از تفاسیر به بررسی و اثبات آن پرداخته و درصدد دفاع از آن برآمده‌اند (صبحی طسوجی، ۱۳۹۷: ۱۳۴). ایشان در اثبات مبنای انسجام سخن در قرآن کریم، قرآن کریم را در تمام لایه‌های خود توقیفی می‌داند، و با ارائه دلایل قرآنی، روایی، عقلی و سیره متشرعه به اثبات توقیفی بودن

قرآن در تمام لایه‌ها پرداخته و رابطه این موضوع با انسجام قرآن را مطرح می‌کند، و از این دریچه انسجام سخن در قرآن کریم را اثبات می‌نماید. (همان: ۱۸۱).

ب) احمدرضا اخوت نیز به وضوح به توقیفی بودن چینش آیات در سوره‌ها اعتقاد دارد. او معتقد است برای تدبیر در سوره لازم است با بررسی کلمات، آیات و موضوعات سوره، غرض سوره مشخص شود. غرض سوره همان هدایتی است که خداوند از ناحیه آن سوره برای ما اراده کرده است (اخوت، بی‌تا: ۹۱). اساساً روش تدبیری ارائه‌شده توسط وی و نوع نگاهی که او به قرآن کریم و ساختار آن دارد همچون سایر اساتید جریان‌های تدبیری مبتنی بر این فرض است که چینش آیات در سوره‌ها به اراده خداوند و به دست پیامبر صورت گرفته است. هرچند او در هیچ‌یک از آثار خود به صراحت به این مبنا نپرداخته است. گفتنی است نگارنده نشانه روشنی از اعتقاد او به توقیفی بودن چینش سوره‌ها در قرآن کریم نیافت. فلذا نمی‌توان اخوت را با قاطعیت در زمره دسته سوم از دیدگاه‌های فوق‌الذکر طبقه‌بندی کرد.

ج) لسانی فشارکی نیز همچون اخوت در هیچ‌یک از آثار تدبیری خود به‌طور صریح اعتقاد خود را پیرامون توقیفی بودن چینش آیات و سوره‌ها ابراز نکرده است. هرچند با مرور روش‌های ارائه‌شده توسط وی در کتاب‌های «روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم» و «سوره‌شناسی»، به وضوح روشن خواهد شد که اساساً مبنای این روش‌ها اعتقاد به توقیفی بودن قرآن کریم حداقل در لایه چینش آیات است. باین وجود مرادی زنجانی در پاسخ به این سؤال که آیا از منظر شما چینش آیات و سوره‌ها توقیفی بوده و به دست پیامبر صورت گرفته است؟ گفت: «بله؛ اساساً اگر این‌ها را نداشته باشیم اصلاً چیزی نداریم؛ باور کنید. به قول مرحوم سیوطی اکثر لطائف القرآن فی ترتیب الآیه و السور؛ یعنی آگه مثلاً شما از این یک آیه مثلاً یک نکته می‌گیرید، صد تا نکته را از ترتیب این آیه با آیه دیگر می‌توانی بگیرد. بله؛ اساساً اگر کسی تکلیفش را اینجا مشخص نکند دیگر وای به حال او...» (مصاحبه با

مرادی زنجانی، ۱۳۹۹). از مجموع نکات ارائه شده در آثار و احوال اساتید جریان‌های تدبری می‌توان با قاطعیت اعلام کرد که هر سه جریان چینش آیات در سوره‌ها را توفیقی و به دستور خداوند می‌دانند. علاوه بر این چینش سوره‌ها در مصحف شریف نیز به اعتقاد الهی‌زاده و لسانی توفیقی است اما دیدگاه اخوت در این حوزه هنوز برای نگارنده شفاف نشده است.

۳-۷. نگاه ساختاری و منسجم به سوره‌ها و اعتقاد به وجود غرضی واحد برای هر

سوره

اعتقاد به توفیقی بودن چینش آیات در هر سوره منجر به ایجاد نگاه ساختاری به سوره‌های قرآن کریم می‌گردد. چنان‌که ذکر شد، نظریه تناسب آیات هر سوره همچون سایر مباحث قرآنی با مخالفت‌ها و موافقت‌های بسیاری روبرو شده و جنجال‌های فراوانی را برانگیخته است؛ آن‌چنان‌که برخی مقتضای اعجاز قرآن را از هم گسیختگی آیات آن دانسته و برخی وحدت و یکپارچگی منطقی و ادبی سوره‌های قرآن کریم را معجزه همه معجزه‌های دیگر شمرده‌اند. آنچه در این مجال مورد نظر است چیزی فراتر از تناسب و ارتباط آیات است و آن وحدت غرض است. «وحدت هدف سوره» به دنبال یافتن پاسخ برای این پرسش مهم است که: آیا مجموع آیات سامان یافته در یک سوره، هدف خاص و معینی را دنبال می‌کند و یا هر سوره مشتمل بر آیاتی است که هرچند در بین برخی از آن‌ها تناسب وجود دارد؛ اما در مجموع درس‌های پراکنده‌ای را تشکیل می‌دهند که چه‌بسا تناسب شایان توجهی میان آن‌ها نباشد؟ اگر هر سوره دارای غرض واحدی است، ارتباط آیاتی که مضامین گوناگونی دارد چگونه است؟ از دیرباز هر محققی که از دریچه تناسب آیات به سوره‌های قرآن نگریسته و ارتباط آن‌ها را در مجموع سوره درک کرده است با شور و شغف بسیاری از اهمیت والای این علم سخن گفته است. از متأخرین نیز علامه طباطبایی بر این نکته اصرار دارد که هر سوره تنها مجموعه‌ای از آیات پراکنده و

بی ارتباط نیست، بلکه وحدتی فراگیر بر هر سوره حاکم است که پیوستگی آیات را می‌رساند. ایشان در مقدمه هر سوره، فشرده‌ای از مطالب گسترده آن را آورده و اهداف و غرض اصلی سوره را برشمرده است و بسیاری از برداشت‌های تفسیری خود را بر پایه غرض اصلی سوره بنا کرده است (خامه‌گر، ۱۳۸۱: ۲۰۸-۲۰۹). جریان‌های تدبیری ایران معاصر نیز بر اساس همان اعتقاد به توقیفی بودن چینش آیات در هر سوره و پیرو دیدگاه علامه طباطبایی، همگی معتقد به وجود غرضی واحد برای هر سوره هستند. غرضی که اجزاء مختلف سوره در قالب یک ساختار منسجم، مخاطب خود را به سوی آن هدایت می‌کند.

الف) الهی زاده تدبیر در قرآن را از جنس تفهیم متن دانسته و در این فرآیند تفهیم، ۵ نوع فهم متن را کاربردی معرفی می‌کند: ۱- فهم سباقی: فهم معنایی است که از لفظ و عبارت و آیه به دست می‌آید و نص یا ظاهر است. ۲- فهم سیاقی: فهم معنایی است که از ارتباط میان جملات دارای سیاق واحد به دست می‌آید. ۳- فهم قیاسی: فهمی است که از تناسبات، تقابلات، اشتراکات، تناسبات آوایی و نیز توجه به صدر و ذیل متن و ما بین دسته‌ها و سیاق‌ها به دست می‌آید. ۴- فهم مجموعی: فهم مجموعی پیوستگی ادبی، لفظی و موضوعی درون و میان آیات سوره است. این نوع فهم در تفهیم متن نقش بسزایی دارد. ۵- فهم هدایتی: نگاه نتیجه‌یاب از سیر مشترکات و نکات کانونی کل متن است. قلمرو این فهم نیز همه متن است و تأثیرگذاری هدایتی بر بینش و انگیزش و روش دارد (الهی زاده، ۱۳۹۴ ب: ۸۸). علی صبوحی می‌نویسد: «ریشه لغوی و ساختار لفظی «تدبیر» ایجاب می‌کند که آن را «اثرپذیری از چینش حکیمانه (تدبیر)» بدانیم. «تدبیر» کلام به معنای پشت سر هم قرار دادن حکیمانه الفاظ و جملات و ایجاد انسجام بین آن‌ها به هدفی خاص است؛ پس اثرپذیری از آن، یعنی «تدبیر»، دریافت پی درپی الفاظ و جملات برای دستیابی به هدف از انسجام موردنظر است.» (صبوحی طسوجی، ۱۳۹۷: ۴۰).

ب) احمدرضا اخوت نیز غرض سوره را از مهم‌ترین پیام‌های سوره در تدبر می‌داند که باید به آن توجه شود لذا معتقد است در تدبر نوعی کل‌نگری نسبت به سوره نیز وجود دارد (اخوت، بی‌تا: ۶۸). او معتقد است تدبر در قرآن به این معناست که فرد به صورت حقیقی به غرض نزول کلمات، آیات و سوره‌ها احاطه یافته، آن را در معرض توجه قرار داده و همه افعال خود را در راستای آن، جهت دهد (همان: ۸۱). از منظر اخوت عاقبتی که در ساختار قرآن به دنبال توجه به آن هستیم، غرض نامیده می‌شود (همان).

ج) لسانی فشارکی نیز رسیدن به غرض سوره را یکی از بخش‌های مهم در سوره‌شناسی می‌داند؛ در فضای مطالعات سوره‌شناختی موردنظر او، پژوهشگر و محقق، با قرآن به‌عنوان یک کتاب چند صدصفحه‌ای با تقسیم‌های قالبی نه محتوایی اجزاء و احزاب و اعشار و اخماس، مواجه نمی‌شود، بلکه قرآن کریم برای او مجموعه‌ای است متشکل از ۱۱۴ سوره کوچک و بزرگ و ۵۵۵ زیر سوره یا واحد موضوعی یا رکوع، که سوره به سوره و واحد به واحد بررسی و مطالعه و تدبر و استفاده می‌شوند؛ جایگاه و اهداف و مقاصد هریک از سوره‌های قرآن کریم بازشناخته می‌شود؛ محور یا محورهای موضوعی هر سوره کشف و بررسی و فعال می‌شود و ویژگی‌های یکایک سوره‌ها خودنمایی می‌کنند (مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۱۵۷). لسانی فشارکی به جزءهای مفهومی کوچک‌تر از سوره نیز اعتقاد دارد. ایشان رکوعات قرآنی را سوره‌گونه‌هایی می‌نامد که می‌تواند یک جزء معنایی مستقل به حساب آید و در حد و اندازه یک سوره قابلیت مفهوم‌یابی از آن وجود داشته باشد.

۳-۸. تکیه بر ظاهر الفاظ قرآن

حجیت ظواهر الفاظ قرآن و اعتبار آنان در مقام فهم معنا از مباحثی است که از گذشته‌های دور مورد مناقشه اصولیون و اخباریون بوده است. برخی اعتقاد به عدم حجیت ظواهر قرآن را به اخباریان نسبت داده‌اند. هرچند آیت‌الله معرفت این نسبت

را نسبتی ناروا می‌داند (معرفت، ۱۳۷۷، ج ۱: ۸۹). در هر حال یکی از اقسام اندیشه‌هایی که عموم مردم را از ارتباط مستقیم با قرآن منع کرده است، اندیشه‌ای است که ظواهر الفاظ قرآن را دارای حجیت ندانسته و بر این ادعای خود دلایلی اقامه کرده است. برخی از این دلایل بی‌اساس عبارت‌اند از: اختصاص فهم قرآن به مخاطبان آن (یعنی پیامبر و اهل بیت علیهم السلام)؛ اشمال قرآن بر مطالبی دشوار که افکار صاحب‌نظران از رسیدن به ژرفای آن ناتوان است؛ نهی از تمسک به آیات متشابه که شامل ظواهر هم می‌شود؛ زیرا احتمال خلاف ظاهر هم وجود دارد؛ نهی از تفسیر به رأی که شامل اسناد لفظ به ظاهرش نیز می‌شود؛ وجود علم اجمالی به تخصیص، تقید یا مجاز، در اکثر ظواهر قرآن؛ امکان تحریف قرآن هرچند به تغییر یک حرف از جای خودش باشد (معرفت، ۱۳۷۷، ج ۱: ۹۶). در پاسخ به این ادله مطالب قابل توجهی ارائه شده است که از حوصله این نوشتار خارج است. آنچه در اینجا حائز اهمیت است، آن است که همه جریان‌های تدبیری نه تنها ظواهر قرآن را دارای حجیت و اعتبار می‌دانند بلکه تقید زیادی به حرکت در چارچوب ظواهر الفاظ داشته و در مقام فهم و تدبیر از انتساب امور عقلی، فلسفی و کلامی صرف به قرآن کریم که مستند به ظواهر قرآنی نباشد پرهیز می‌کنند.

الف) محمدحسین الهی زاده می‌نویسد: "تدبیر کاری لفظی و بر پایه استنادات لفظی استوار است، نه استدلال‌های عقلی، اگر در تدبیر از منبع عقل و استدلال‌های عقلی بهره ببریم، به ناچار به عرصه تفسیر عقلی آمده و از تدبیر دور افتاده‌ایم. این گفته نه به این معناست که آنچه در تدبیر به دست می‌آوریم، مستدل نبوده و دلیل عقلی بر درستی آن نیست، بلکه آنچه در تدبیر به دست می‌آید به ظاهر الفاظ قرآن مستند است و از حیطة ظاهر بیرون نیست؛ از این رو، نیازی به استدلال عقلی نیست، چون ظاهر الفاظ حجیت و برای همه فهمیدنی است. بدین‌سان، رویکرد اصلی در تدبیر، ظاهر الفاظ قرآن کریم است و البته آنچه از ظواهر به دست می‌آید، همگی مستدل بوده و بر پایه دلیل عقلی، حجیت دارد." (الهی زاده، ۱۳۹۴ ب: ۸۳).

ب) اخوت در کتاب مقدمات تدبر در قرآن هفت روش تدبر را معرفی می‌کند. او توضیح می‌دهد که این روش‌ها بر اساس قالب و ظواهر کلمات، آیات و سوره‌های قرآن شکل گرفته و مبتنی بر روش‌ها و مهارت‌های تفکر و تعقل هستند (اخوت، بی تا: ۸۹). او لازمه تفکر و تدبر در قرآن را نظر و عبور در چارچوب ظاهر آن دانسته و معتقد است برداشت‌های عمیق نیز باید از دقت در ظاهر حاصل شود و مؤید بیشتری برای آن باشد (همان: ۸۸). اخوت می‌نویسد: "برداشت از قرآن برای تدبر و تفکر نه تنها آزاد، بلکه ضروری است به شرط اینکه: الف) با ظاهر قرآن همخوانی داشته باشد؛ یعنی: از معنای ظاهری کلمات در عرف عرب صدر اسلام و قالب ادبی ادبیات عرب دور نباشد. ب) مواردی که مربوط به فهم دلالت‌های ظاهری کلام است در نظر گرفته شود؛ از قبیل: قواعد منطقی در فهم معانی و ارتباط بین کلمات و آیات، علم و دانش کافی شناخت محکم و متشابه، مطلق و مقید آیات و شناخت فضای نزول و در صورت امکان شأن نزول. ج) از هر ذهنیت خارج از متن پرهیز نموده و جریانات و قضایای مطرح شده را تا آنجایی که می‌تواند خالی‌الذهن بررسی کند. د) مفاهیم و نکاتی از قرآن با بخش‌های دیگر نه تنها تعارض نداشته باشد، بلکه با آن‌ها تأیید شود." (همان).

ج) حسین مرادی زنجانی در پاسخ به این سؤال که دیدگاه شما در خصوص حجیت ظواهر قرآن چیست؟ ضمن ابراز تأسف از اینکه چنین مطالبی پیرامون کلام الله طرح شده است، گفت: "این بدبختی مسلمانان را نشان می‌دهد؛ این یک سؤال کاملاً رایج است. از صدر اسلام شروع شده، همچنان ادامه دارد و دارد تشدید می‌شود. ببینید چقدر انسان باید ناشکر باشد. تازه به اینجا رسیدیم آیا قرآن را می‌شود فهمید یا نه؟" (مصاحبه با مرادی زنجانی، ۱۳۹۹).

۴. اشتراکات در روش

روش تدبر فرآیندی است که مبتنی بر مبانی پیش‌گفته، دستورالعملی را برای تدبر در قرآن کریم ارائه می‌دهد. چنان‌که نشان داده شد، هر سه جریان تدبری، اشتراکات فراوانی در مبانی اندیشه‌ای خود دارند. بنابراین عجیب نیست که مراحل اصلی و گام‌های اساسی در فرآیند تدبر هر سه جریان با یکدیگر مشابه باشد. بدین منظور، بامطالعه آثار نگارش یافته و نمونه‌های عملی تدبر در هر یک از سه جریان مذکور، علی‌رغم وجود برخی اختلافات و تفاوت‌ها، سه‌گام اصلی مشترک در روش تدبری آن‌ها مشاهده می‌شود.

۴-۱. مطالعه سوره‌ای با نگاهی منسجم به‌جای مطالعات آیه‌ای پراکنده

چنان‌که در بخش مبانی ذکر شد، بر اساس اعتقاد به توقیفی بودن چینش آیات در هر سوره، هر سه جریان، سوره‌های قرآن را واحدهایی منسجم و آیات داخل هر سوره را در ارتباطی ساختارمند با یکدیگر می‌بینند. با این حساب در روش‌های تدبری آنان آنچه محور اصلی مطالعه قرار می‌گیرد یک سوره کامل قرآن است. این بدان معناست که واحدهای کوچک‌تر از یک سوره (مثل دسته آیات مرتبط با یکدیگر، سیاق‌ها یا رکوعات) و واحدهای بزرگ‌تر از یک سوره، موضوع اولیه مطالعات تدبری در این جریان‌ها محسوب نمی‌شوند؛ بلکه آن واحد معنایی معتبری که همه تناسبات و مفهوم‌یابی‌ها در بستر آن صورت می‌گیرد سوره است. این اصل، البته مانع از آن نیست که با تقسیم سوره‌ها به واحدهای موضوعی کوچک‌تر، فهم مجموع سوره را تسهیل نموده و گام‌به‌گام به هدف اصلی از مطالعه سوره نزدیک شوند؛ اما همواره سوره جایگاه اصیل‌تر و ویژه‌تری دارد (الهی زاده، ۱۳۹۴ ب: ۱۵۳؛ مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۱۵۷؛ اخوت، بی‌تا: ۸۹).

۲-۴. کشف ارتباط آیات و نسبت آنان با یکدیگر

با توجه به وجود انسجام در میان آیات هر سوره، یکی از مهم‌ترین مراحل تدبر پس از مطالعه واژگان و مفردات آیات، کشف ارتباط آیات با یکدیگر و جایگاه آنها در ساختار سوره است. الهی‌زاده این مرحله را در گام دوم از سه‌گام روش تدبر خود ذکر کرده و با ابزار فهم سیاقی آن را عملی می‌کند (الهی‌زاده، ۱۳۹۴ ب: ۸۸)؛ احمدرضا اخوت این مرحله را با بررسی اعراب سوره و همچنین تصویرسازی کلمات سوره در ارتباط با یکدیگر انجام می‌دهد (اخوت، بی‌تا: ۹۱) و لسانی فشارکی نیز یکی از معیارهای تفاوت روش سوره شناسی خود با تفسیر رایج را توجه به همین تناسبات و ارتباطات میان آیات در یک سوره می‌داند (مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۱۸۷).

۳-۴. کشف غرض یا محور موضوعی

اگرچه عبارت‌های «غرض سوره»، «جهت هدایتی» و «محور موضوعی» کاملاً مترادف یکدیگر نیستند اما حوزه معنایی مشترکی دارند. در بررسی روش‌های هر یک از جریان‌های تدبری، حرکت به سوی یک نقطه پایانی و متعالی در فهم سوره مشاهده می‌شود. این نقطه پایانی در بیان الهی‌زاده و اخوت به «غرض سوره» یا «جهت هدایتی» تعبیر می‌شود اما در لسان محمدعلی لسانی فشارکی «محور موضوعی» نامیده شده است. محور موضوعی تفاوت ماهوی با غرض سوره دارد؛ اما وجه اشتراک آنها این است که هر دو به خواننده کمک می‌کنند تا هدایتی که مقصود خداوند از نزول آن سوره بوده است را دریافت نمایند. به تبع همان نگاه ساختارمند به سوره‌ها، هر سه جریان قله مراحل فهم و تدبر و یا لااقل یکی از مراحل اساسی و تعیین‌کننده در روش خود را کشف غرض یا محور موضوعی سوره می‌دانند (الهی‌زاده، ۱۳۹۴ ب: ۸۸؛ اخوت، بی‌تا: ۹۱؛ مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۱۷۹).

۵. جمع‌بندی

چنان‌که مشاهده شد، سه جریان مورد مطالعه در این پژوهش، که هر کدام اساتید و پژوهشگران متعددی دارند و قرآن آموزان زیادی را به شیوه خاص خود تربیت می‌کنند، با همه تفاوت‌ها و اختلافات گوناگون مبنایی و روشی (ن.ک. حبیبی، ۱۳۹۹)، در ۸ مبنای اساسی و ۳ عنصر مهم در روش تدبیر با یکدیگر مشترک هستند. اگر قرار باشد بنا را بر یافتن اختلافات و تفاوت‌های فکری بگذاریم، شاید بتوان در درون هر جریان نیز، اختلافات قابل توجهی میان اساتید و صاحب‌نظران آن‌ها پیدا کرد؛ اما در یک نگاه کلان‌تر روشن می‌شود که با وجود این حجم از اشتراکات، می‌توان همه جریان‌های تدبیری را به مثابه یک جریان قرآنی در مقابل سایر جریان‌ها در حوزه قرآن‌پژوهی دانست. جریان‌های تدبیری معاصر با طراحی روش‌هایی بر اساس مبانی پیش‌گفته و آموزش گسترده این روش‌ها به قرآن‌آموزانی از اقشار و سنین گوناگون و استقبال قابل توجه این اقشار از روش‌های ارائه‌شده، در عمل کاربردی بودن مبانی خود را نشان داده‌اند.

اگرچه زحمات تمامی پژوهشگران علوم قرآنی قابل تقدیر و ارزشمند است اما جریان‌های تدبیری بی‌آنکه خود را در کنج کتابخانه‌ها و دانشکده‌ها محصور نمایند و به تولید یا رد نظریات گوناگون علوم قرآن پردازند، با مبانی اصیل خود عملاً راه رفع مهجوریت قرآن را به همگان ثابت کرده و بدون نیاز به مجادلات بیهوده، سستی برخی از اندیشه‌های بی‌مبنا را به پژوهشگران این عرصه نشان دادند. چه سال‌هایی که در فضای جامعه اسلامی، فهمیدن قرآن برای عموم مردم جرم انگاشته می‌شد و خطر سرازیر شدن به قعر جهنم و هم‌نشینی با خوارج به علاقه‌مندان فهم قرآن یادآوری می‌شد! چه سال‌هایی که هر نوع مراجعه به قرآن را از ترس تفسیر به رأی نهی می‌کردند و چه سال‌هایی که قرآن را تکه‌تکه و پاره‌پاره کرده بودند و بی‌توجه به ساختارهای بدیع، بلیغ و هنری این کتاب شگفت‌انگیز، هر آیه‌ای را مستقل از ساختار قرآنی آن معنا کرده و به جامعه القا نمودند! چه جوانانی که به امید هدایت به

این کتاب عظیم مراجعه کردند اما در حجمه بی‌امان پیش‌فرض‌های بی‌اساس و روش‌های بی‌مبنا، طرفی از این کتاب هدایت نبستند و ناامید و بی‌حاصل، دواى درد خود را درجایی دیگر کاویدند! وجود جریان‌های تدبری، سستی و نادرستی اندیشه‌های بی‌مبنای گذشته را که عامل مهجوریت قرآن بودند، در عمل اثبات کرد و به نظر می‌رسد این معجزه بزرگ تدبر در قرآن و هنر فوق‌العاده جریان‌های تدبری است که نباید به‌سادگی از کنار آن عبور کرد.

جریان‌های تدبری یا شاید به عبارت بهتر، «جریان تدبر در قرآن» که به‌نوعی مولود تلاش‌های علامه طباطبایی و تفسیر گران‌سنگ المیزان است، همان راه اصیلی است که قرآن کریم و اهل بیت (علیهم‌السلام) پیش پای مردم گشوده‌اند تا با حضور قرآن در متن زندگی خود همواره راه را از بی‌راهه تشخیص داده و گرفتار برداشت‌های ساختگی از اسلام نگردند. اشتراکات جریان‌های تدبری نشان می‌دهد که حقیقتی زنده به نام «تدبر در قرآن» وجود دارد. حقیقتی که پژوهشگران مختلف از مبادی مختلف را به نقاط مشترکی رسانده است. بنابراین توجه به این نقاط مشترک و تقویت این مبانی و بازنگری در نقاط اختلافی بر اساس این مبانی مشترک، می‌تواند پرده از آن حقیقت اصیل برداشته و «تدبر در قرآن» را آن‌گونه که مقصود خداوند است به جامعه معرفی کند.

بررسی ظرفیت‌های ترویجی قرآن کریم بر اساس اشتراکات جریان‌های تدبری

نقاط مشترک جریان‌های تدبری می‌تواند همه آن‌ها را ذیل یک پرچم و با هدف بازگرداندن قرآن به متن زندگی عموم مردم کنار یکدیگر گردآورد. بدین منظور می‌توان شورا، مجمع و یا اتحادیه‌ای تأسیس کرد که اساتید و چهره‌های برجسته هر جریان در آن حضور داشته باشند و فعالیت‌های مشترکی را همچون نمونه‌های زیر طراحی و اجرا کنند. طبیعتاً تأسیس چنین اتحادیه یا مجمعی به معنای نادیده گرفتن تفاوت‌ها نیست. بلکه شروعی بر یک اقدام هماهنگ بر اساس اشتراکات است:

۱- نشست‌های علمی نقد و بررسی

در این نشست‌ها ضمن تأکید بر عناصر مشترک در مبانی و روش‌ها و تثبیت این اشتراکات، موارد اختلافی به بحث گذاشته شده و مورد نقد و بررسی مستقیم صاحب‌نظران هر جریان قرار می‌گیرد. از آنجایی که نقطه شروع حرکت، مبانی مشترک جریان‌ها خواهد بود، مباحث اختلافی به‌خوبی امکان جمع‌بندی و رسیدن به اشتراک را دارند.

۲- تقسیم وظایف برای ترویج مبانی مشترک

چنان‌که در بخش جمع‌بندی ذکر شد، حرف‌های مهمی در مبانی مشترک جریان‌های تدبیری وجود دارد. حرف‌هایی که سال‌ها نقل محافل علوم قرآنی بوده است. یکی از اقدامات اتحادیه جریان‌های تدبیری می‌تواند برنامه‌ریزی و تقسیم‌کار برای ترویج این مبانی مشترک در میان اقشار گوناگون مردم باشد. هم‌اکنون این کار بدون هماهنگی میان سه جریان و به‌صورت پراکنده در حال انجام است؛ اما بدیهی است که یک برنامه منظم و حساب‌شده می‌تواند از ظرفیت هر سه جریان برای گسترش این مبانی در سطح کشور و فراتر از آن در سطح جهان مؤثر باشد. این برنامه مشترک به دلیل برخورداری از ظرفیت‌های هر سه جریان می‌تواند رسانه‌ای بزرگ برای تثبیت مبانی تدبیری در میان جوامع مسلمان باشد. اتفاقی که به‌خودی‌خود استقبال مسلمانان از روش‌های تدبیر را بیشتر و بیشتر خواهد کرد.

۳- ایجاد تحول در دروس حوزوی و دانشگاهی

یکی دیگر از ثمرات گردآمدن جریان‌های تدبیری در کنار یکدیگر آن است که اراده واحدی برای تحول در دروس حوزوی و دانشگاهی مرتبط با قرآن کریم، شکل می‌گیرد. اساتید جریان‌های تدبیری در محیط‌های گوناگون حوزوی و دانشگاهی فعالیت می‌کنند. هم اساتید مطرح علوم قرآنی و هم اساتید مطرح حوزوی در میان آنان به چشم می‌خورد. از طرفی درد مشترک

همه آنان کتاب‌های تکراری و قدیمی در حوزه مطالعات قرآنی است که هنوز هم اندیشه‌هایی بی‌پایه را در اذهان دانشجویان و طلاب حک می‌کند. روشن است که ایجاد تحول در نظام آموزشی حوزه و دانشگاه کار ساده‌ای نیست و هر یک از این اساتید به تنهایی از پس آن بر نخواهند آمد؛ این در حالی است که تشکیل یک اتحادیه از جریان‌های تدبری با حضور شخصیت‌های علمی وزین خود، می‌تواند پشتوانه خوبی برای ایجاد تحولی بنیادین در نظام آموزشی علوم قرآن و حدیث باشد.

منابع

۱. اخوت، احمدرضا؛ جمعی از مؤلفان (بی‌تا)، *مقدمات تدبر در قرآن*، چاپ داخلی (غیررسمی)، تهران: مدرسه دانشجویی قرآن و عترت.
۲. اخوت، احمدرضا؛ قاسمی، مریم (۱۳۸۹)، *تدبر؛ چیستی، چرایی، چگونگی*، چاپ اول، قم: کتاب فردا.
۳. الهی‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۴)، *تدبر در قرآن (از سوره ناس تا سوره نبأ)*، چاپ چهارم، مشهد: موسسه تدبر در قرآن و سیره.
۴. الهی‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۴)، *درس‌نامه تدبر ترتیبی قرآن (مبادی، مبانی و روش)*، چاپ اول، مشهد: موسسه تدبر در قرآن و سیره.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱)، *المحاسن*، به تصحیح جلال‌الدین محدث، قم: دار الکتب الإسلامیه.
۶. حبیبی، علی (۱۳۹۹)، *جریان شناسی تدبر در قرآن در ایران پس از انقلاب اسلامی*، استاد راهنما: علیرضا فخاری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، *وسائل الشیعه*، به تصحیح مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام.

۸. خامه گر، محمد (۱۳۸۱)، «درآمدی بر تفسیر ساختاری قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، دوره ۸، شماره ۲۹، ۲۰۸-۲۷۱.
۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*، چاپ دوم، قم: مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۱۰. خمینی، روح‌الله الموسوی (۱۳۷۰)، *آداب‌الصلوة*، چاپ چهاردهم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۱. صبحی طسوجی، علی (۱۳۹۷)، *آشنایی با دانش تدبیر در قرآن کریم*، چاپ اول، قم: موسسه تدبیر در کلام وحی.
۱۲. صفایی حائری، علی (۱۳۹۵)، *روش برداشت از قرآن*، چاپ نهم، قم: لیله القدر.
۱۳. عزه دروزه، محمد (۱۳۹۱)، *تاریخ قرآن*، ترجمه محمدعلی لسانی فشارکی، چاپ اول، قم: انتشارات زینتی.
۱۴. لسانی فشارکی، محمدعلی (۱۳۹۱)، *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۱۵. *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*، چاپ ششم، قم: بوستان کتاب.
۱۶. مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۸)، *روش‌ها و شیوه‌های تدبیر در قرآن*، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. معرفت، هادی (۱۳۷۷)، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التقشیب*، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
۱۸. مصاحبه با احمدرضا اخوت، تهران، ۱۳۹۹/۰۳/۱۰.
۱۹. مصاحبه با حسین مرادی زنجانی، تهران، ۱۳۹۹/۰۳/۱۱.
۲۰. (۱۴۰۰)، وبسایت موسسه تدبیر در قرآن و سیره، mftqs.i

تدبر در سوره الرحمن و اثبات وجود خدا

وحیده حمایی^۱

چکیده

سوره مبارکه الرحمن، با برشماری آلا و نعمات هدایتی و تکوینی و استناد آن‌ها به پروردگار رحمان درصدد از بین بردن غفلت مخاطبان خود برآمده و به همین منظور از فنای ما سوی الله و بقای وجه پروردگار سبحان خبر داده است. برخی از مکذبان از جن و انس، دچار غفلت شده‌اند و همین غفلت موجب تکذیب عملی قیامت و ظهور جرم و خطا میان آنان شده است. تکذیب راهی برای بی‌مبالاتی و عدم التزام عملی به خداوند شده است. اینان از اصل عنایات و الطاف خداوند غافل‌اند یا اگر متوجه آن هستند، از منشأ آن یعنی ذات پاک خدای رحمان غفلت دارند. خداوند با اشاره به هماهنگی درکل عالم و هدفمندی و تکامل نظام آفرینش مخاطبان را متوجه قدرت و علم و حکمت خود می‌کند و به‌گونه‌ای خاص برهان نظم در موارد جزئی و کلی عالم را بیان می‌کند. از طرف دیگر بایبان معلول بودن جهان، فاعل بودن خود را ثابت می‌کند و از طریق برهان علیت وجود خدا را ثابت می‌کند. از راه دلیل عقلی و تذکر فطری انسان، سعی می‌کند خداشناسی فطری را به انسان متذکر شود. بدین ترتیب خداوند با کمک برهان

فطری، برهان نظم، برهان علیت، وجود خدا را ثابت می‌کند. با تدبر در سوره الرحمن می‌توان شیوه‌های اثبات وجود خدا را در موارد ذیل برشمرد: توجه دادن به نعمت‌های بزرگ خلقت، تعلیم و تربیت، حساب و میزان، مسائل رفاهی انسان، توجه به نشانه‌های خداوند در آسمان و زمین، توجه به نعمت دنیوی و اخروی، سرنوشت مجرمان و مجازات دردناک آنان، توجه به نعمت‌های بهشتی اعم از باغ‌ها، چشمه‌ها، میوه‌ها، همسران زیبا و انواع لباس‌ها و جایگاه خاص بهشتیان. خداوند نسبت به هدایت انسان عنایات خاصی دارند و از طریق برشماری نعمت‌ها به انسان متذکر می‌شوند، جمیع مخلوقات به ذات پاک او نیازمندند و همه چیز جز وجود او فناپذیرند. از طرف دیگر به انسان یادآوری می‌کند بساط دنیا جمع خواهد شد و در روز قیامت به حساب جن و انس رسیدگی خواهد شد. اما افرادی که با غفلت از وجود خدا و آمدن معاد به تکذیب خدا روی آورند، در جهنم جاودان‌اند اما متقین از نعم الهی در بهشت برخوردارند.

کلیدواژه: تدبر - نعمت - خداوند - برهان - انسان - الرحمن

۱. شیوه برهان‌های الهی جهت هدایت مخاطبان قرآن با تدبر در سوره الرحمن

اثبات وجود خدا با تدبر در سوره الرحمن از طریق برهان‌های فلسفی: ۱- برهان فطرت ۲- برهان علیت ۳- برهان نظم می‌باشد:

۱-۱. تقریر برهان فطرت و اثبات وجود خدا در سوره الرحمن:

اثبات وجود خدا امری است که توسط فلاسفه و علما و حکما به روش‌های مختلف عقلی و روایی و شهودی و فلسفی و منطقی صورت گرفته است. در ابتدا

نظر برخی علما در این زمینه ارائه می‌گردد و سپس برهان فطرت در سوره الرحمن بیان می‌گردد.

۱) تقریر ملاصدرا: وجود واجب تعالی امری فطری است، زیرا انسان هنگام مواجهه در شرایط هولناک به طبیعت فطری خود به خدا توکل کرده و از روی غریزه به مسبب‌الاسباب و آنکه دشواری‌ها را آسان می‌کند، روی می‌آورد؛ هرچند ممکن است به این گرایش فطری خود بی‌توجه باشد و این بر وجود حکایت دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۵: ۲۳).

۲) تقریر علامه طباطبایی: گفته است انسان به هنگامی که از امور مادی ناامید می‌شود، به خدا پناه می‌برد؛ این پدیده حتی در افراد بی‌اعتقاد نیز روی می‌دهد، البته اگر فطرتشان سرکوب نشده باشد. امیدواری و مفاهیمی مانند آن (نظیر محبت، دشمنی و اراده)، اگر طرف دومی نداشته باشد؛ طلب امید و مفاهیمی مانند آن اتفاق نمی‌افتد؛ بنابراین انسان علتی برتر از علت‌های مادی می‌بیند که رویدادهای مادی در آن تأثیری ندارد و آن همان کمال مطلق و خداست (طباطبایی، ۱۳۹۱، ج ۷: ۲۷۲).

۳) تقریر امام خمینی ره: ایشان معتقد است عشق به کمال مطلق در انسان وجود دارد و کمال مطلق بی‌تردید مبدأ هستی است و می‌بایست معشوق فطرت وجود داشته باشد تا فطرت انسان به آن متوجه شود. از طرفی غیرممکن است که فطرت انسانی در این زمینه خیال کرده باشد و خطا کرده باشد؛ چراکه اولاً خیال، محدود و وجود عاشق، نامحدود است و ثانیاً لازمه وجود است و در آن خطا راه ندارد (امام خمینی: ۱۸۴).

۴) تقریر آیت‌الله جوادی آملی: دو مفهوم عاشق و معشوق مُضایف هستند؛ یعنی تصور یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست و چون انسان (عاشق) وجود دارد، پس ضرورتاً خداوند (معشوق) نیز موجود است. جوادی آملی انسان را در این دنیا تشنه‌ای به دنبال حقیقت می‌بیند و حقیقت را در درون خود می‌یابد، سپس به اندازه هستی

خود حقیقت را درمی‌یابد و به حقیقت مطلق که همان خداوند است، علاقه‌مند می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۹۴-۲۹۹)

۱-۱-۱. تقریر برهان فطرت در سوره الرحمن :

مفسران قرآن کریم در علت و سبب نزول سوره الرحمن می‌گویند؛ چون قریش نام رحمان را کم شنیده بودند، هنگامی که آیه ۶۰ سوره فرقان: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ»، بر پیامبر نازل گردید، قریش گفتند (ما الرَّحْمَن) یعنی این رحمان کیست و چیست؟ خداوند در مقابل این گفتار آنان سوره «الرَّحْمَن» را نازل کرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳: ۲۸۰). و در روایتی دیگر از امام صادق (ع) نقل شده است سوره الرحمن از اول تا آخر آن درباره ما اهل بیت، نازل شده است (همان، ج ۵: ۲۳۰) و خداوند خود را با رحمت عامه خود معرفی کردند. بنابراین خداوند خود را با صفت الرحمن (رحمت بی‌اندازه) در سوره الرحمن معرفی نموده است و این رحمت عامه شامل مؤمن و کافر در دنیا و آخرت می‌شود.

از نظر علامه طباطبایی این سوره با ذکر رحمت عامه برای مؤمن و کافر در دنیا و آخرت شروع شده (الرحمن) و با ثنای خداوند اختتام یافته است (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) و تنها سوره‌ای است که در قرآن بعد از بسم الله به اسمی از اسما الله عزوجلاله آغاز شده است. و در مجمع‌البیان از موسی بن جعفر (ع) از پدرانش از پیامبر (ص) فرمودند برای هر چیزی عروسی است و عروس قرآن سوره الرحمن است (المیزان، همان، ج ۱۹: ۹۴). و این روایت در صورت صحت می‌تواند اشاره داشته باشد به زیبایی بیان و برهان فطرت در سوره الرحمن تا مخاطب را متوجه خدا کند تا به خداوند ایمان بیاورد. بر اساس مصحف موجود این سوره مبارکه الرحمن در جز ۲۷، و بر اساس شمارش کوفی ۷۸ آیه دارد و محل نزول در مدینه می‌باشد و ترتیب نزول ۹۷ می‌باشد. خداوند در ابتدای سوره الرحمن انسان را مخاطب قرار می‌دهد و او را متوجه خویش می‌کند که الرحمن (خدای بخشنده) قرآن را به انسان

آموزش داد و انسان را خلق کرد و به او بیان آموخت. از آنجایی که مخاطبان نسبت به وجود واجب تعالی بی توجه هستند خداوند با ذکر نام اعظم خویش و خلقت انسان، او را متوجه خویش می‌کند.

توجه دادن مخاطب به نعمت‌های اولیه همچون نعمت هستی و اصل خلقت و آموزش قرآن و بیان، از این‌روست که انسان از این امور مهم غافل است. خود این غفلت موجبات تکذیب خدا و نعمات او را فراهم می‌کند و نهایتاً باعث عدم التزام و عدم باور او شده است. لذا خداوند در ابتدا به موهبت بزرگ هستی و خلقت انسان و سپس نعمت علم و بیان و قرآن اشاره می‌کند (خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) تا او را متوجه خدا کند و این به خداشناسی فطری تاکید می‌کند. وجود انسان ضرورتاً وجود خدا را اثبات می‌کند. فقط کافی است انسان به خلقت خود از خاک و نطفه فکر کند تا متذکر نعمت وجود خویش شود و سپس به وجود خالق خویش اذعان کند، چراکه تصور وجود انسان بدون تصور خدا امکان‌پذیر نیست و اصل حقیقت فطری وجود انسان، درون خود انسان نهادینه شده است و به اندازه هستی خود، حقیقت مطلق که همان خداست درمی‌یابد. خلقت انسان در بهترین صورت ممکن بوده است «ما انسان را در نیکوترین نظم و اعتدال و ارزش آفریدیم» (تین، ۶). سیاق آیات این کلام، اخبار از استناد آلاء هدایتی و تکوینی این عالم به پروردگار رحمان است و این در فضایی است که مخاطبان آن، یا از اصل این عنایات و الطاف غافل‌اند و یا اگر متوجه آن هستند، از منشأ آن یعنی ذات پاک خدای رحمان غفلت دارند؛ تکرار آیه «فَبِأَىٰ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» در این کلام نشان می‌دهد که غفلت مزبور، به سبب فضای تکذیب استناد آلاء به پروردگار رحمان شده است؛ گفتنی است که همین تکذیب خود راهی برای بی‌مبالاتی و عدم التزام عملی به خدایی بودن این نعمت‌ها شده که مدنظر کلام دوم است.

این کلام بایان نعمت‌های بسیار مهم هدایتی و تکوینی و استناد آن‌ها به خدای رحمان، ریشه‌های این غفلت را هدف گرفته و با گوشزد کردن مکرر بی‌اساس تکذیب در لابه‌لای ذکر آلاء رحمان آن را تضعیف می‌کند. این مطلب با واژه «الرحمن» آغاز شده است که بر رحمت عامه پروردگار نسبت به جمیع مخلوقات در دنیا و آخرت دلالت دارد الرَّحْمَنُ^۱» بعد از ذکر خدای متعالی با این صفت در صدر سوره، در آیات بعد با محوریت همین آیه، به آلاء و نعمت‌های او اشاره می‌شود عَلَّمَ الْقُرْآنَ^۲» خَلَقَ الْإِنْسَانَ^۳» عَلَّمَهُ الْبَيَانَ^۴» نعماتی که در این آیات مطرح شده، افزون بر اینکه هر کدام به‌تنهایی موهبت بزرگ الهی است، ضرورت مهمی برای هدایت و دریافت حقایق عالم است؛ از این رو، بر سایر مواهب و آلاء خدای رحمان مقدم شده است؛ نسبت سنجی میان آیات این مطلب نشان می‌دهد که تعلیم قرآن بر دو نعمت دیگر (خلق انسان و تعلیم بیان) اصالت دارد؛ توضیح: نظم طبیعی، مقتضی تقدیم نعمت خلق انسان و تعلیم بیان، بر تعلیم قرآن است، اما این نظم در بیان نعمات رعایت نشده و تعلیم قرآن بر دو نعمت دیگر مقدم شده است و نظم کنونی حاوی این پیام است که تعلیم قرآن کریم، زیربنای خلق انسان است.

۲-۱-۱. تقریر برهان علیت و اثبات وجود خدا با تدبر در سوره الرحمن

محتوای کلی برهان علیت را می‌توان این گونه بیان کرد:

- ✓ جهان معلول است.
- ✓ هر معلولی نیازمند علتی است.
- ✓ تسلسل در علت‌ها (ادامه سلسله علت و معلول‌ها تا بی‌نهایت) محال است.

پس جهان نیازمند علتی است که معلول نیست. (علت‌العلل یا علت اولی) (مکارم شیرازی، پیام قرآن، ۱۳۸۶، ج ۳: ۶۸؛ محمدرضایی، «برهان علیت از دیدگاه امام علی (ع)» ۸۵).

۱. تقریر علامه طباطبایی: ایشان برهانی ارائه کرده است به صورت زیر تقریر کرده‌اند:

✓ وجود هر معلولی نسبت به علت خود، عین وابستگی و ربط است و علت، امر مستقلی است که موجب قوام آن است.

✓ اگر علت نیز معلول دیگری باشد و آن نیز معلول علتی دیگر، هر یک از آن‌ها نسبت به علت خود، عین ربط و وابستگی خواهند بود.

✓ چیزی که عین وابستگی است، جز با وجود مستقل پدید نمی‌آید.

✓ پس اگر سلسله علل تا بی نهایت ادامه یابد و به علت مستقل منتهی نشود، هیچ‌یک از اجزای آن مجموعه تحقق نخواهد یافت.

✓ بنابراین باید علتی مستقل در رأس این سلسله قرار داشته باشد. (فاطمه شاکرین و حمیدرضا شاکرین، «برهان علیت و شبهات فلسفه غرب»، ص ۱۱۰ و ۱۱۱).

۲. تقریر آکوئیناس: تقریر آکوئیناس از این قرار است:

- هر معلولی علتی دارد.
- این علت نیز علتی دارد.
- و همین‌طور یک سلسله علل داریم که یا باید نامتناهی باشند یا به علت اولی (علتی که خود دارای علت نیست) منتهی شود. آکوئیناس وجود سلسله نامتناهی علل را محال می‌شمارد و از این رو به علت اولی معتقد می‌شود که ما او را خدا می‌نامیم (هیک، فلسفه دین، ۱۳۸۱: ۵۴).

تقریر برهان علیت با تدبر در سوره الرحمن : توجه دادن خداوند به وجود انسان در سوره الرحمن امری واضح است. یعنی انسان باید به خود توجه کند و اذعان کند وجود دارد و به عنوان معلول است از آنجا که هر معلولی علتی دارد پس انسان هم علتی دارد که به علت العلیل منتهی می شود و او خداست. یعنی انسان با توجه به وجود خود باید به وجود علت العلیل یعنی خدا برسد. البته در سوره الرحمن نعمت های دنیوی زیادی از جمله : خلقت آسمان و اجرام آسمانی، زمین و آفرینش گیاهان متعدد، خلقت انسان و جن، آفرینش دریا و خلقت مروارید و مرجان ، حرکت کشتی در دریا و سپس نعمت و حساب و کتاب اخروی اشاره می کند و به توصیف بهشت و جهنم و نعم اخروی می پردازد و از طریق نام بردن نعمت دنیوی و اخروی توجه انسان را جلب می کند به علت العلیل که خداست. تا هم بقا خداوند را متذکر شود و هم فنا و نابودی آسمان و زمین و انتقال انسان از دنیا به آخرت.

خداوند در سوره الرحمن، با برشماری نعمت دنیوی انسان را متوجه می کند که هر معلولی (کوه، دریا، گیاهان، آسمان و زمین، حتی خود انسان) علتی دارد و این علت هم علتی دارد و بدین ترتیب یک سلسله علل داریم که یا باید نامتناهی باشند یا به علت اولی (علتی که خود دارای علت نیست) منتهی شود و با توجه به این که وجود سلسله نامتناهی علل را محال میدانیم و از این رو به علت اولی معتقد می شویم که ما او را خدا می نامیم. آیات این مطلب به جایگاه دقیق و حساب شده خورشید و ماه اشاره می کند الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ (۵) سپس، ذهن مخاطب را از آسمان به زمین آورده و متوجه سجده گیاهان زمین (اطاعت و انقیاد آنها) می سازد وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ (۶) و در ادامه رفیع قرار دادن آسمان و نهادن میزان را ذکر می کند وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ (۷) به فرموده علامه طباطبایی (رحمه الله)، مراد از وضع میزان در اینجا، ظاهراً هر آن چیزی است که سبب تمییز حق از باطل و صدق از کذب و عدل از ظلم و فضیلت از رذیلت است و هر آن چیزی که با آن قدرسنجی می شود، اعم از اینکه عقیده باشد یا قول و یا فعل، که در نتیجه میزان و ترازوی اثقال از مصادیق آن

است که ذکر آن در آیه بعدی، ذکر حکم جزئی بعد از حکم کلی به حساب می‌آید. **تَطْعَمُوا فِي الْمِيزَانِ** (۸) بنابراین یکی از نعمت‌های بزرگی که خدای متعالی آن را در سیاق رفع آسمان و نهادن زمین ذکر کرده، قرار دادن میزان و معیار در نظام تکوین و تشریح عالم است که رعایت این میزان در روابط و معاملات بشری در این نظام هماهنگ، لازم و ضروری است و **وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ** (۹) در ادامه آیات، بعد از بیان بلند و رفیع قرار دادن آسمان از پایین نهادن زمین برای زندگی مردم سخن می‌راند و **وَأَلْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ** (۱۰) آلاء و نعم مذکور در این مطلب، دارای یک جهت مشترک اصلی است و آن اینکه در اثر حکمت و رحمت خدا در جایگاه مهمی برای تشکیل نظام احسن تکوینی و تشریحی قرار دارد. به دیگر بیان، همان‌طور که تعلیم قرآن، مبنای خلق انسان است، وضع میزان هم مبنای خلق جهان است.

• «خدای رحمان برپاکننده نظام احسن تکوینی بر مبنای نظام احسن

تشریحی»

• در این آیات، جلوه‌های زیبایی از نعمت‌های خدای رحمان در زمین، ذکر شده **فِيهَا فَاكِهَةٌ وَالنَّخْلُ ذَاتُ الْأَكْمَامِ** (۱۱) و **وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ** (۱۲) **فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ** (۱۳) سپس به آفرینش انسان از گل خشکیده و آفرینش جن از شعله‌ای از آتش اشاره می‌شود **خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ** (۱۴) و **وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ** (۱۵) **فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ** (۱۶) و بعد از آن ربوبیت الهی در امر دو مشرق و دو مغرب را ذکر می‌شود **رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ** (۱۷) **فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ** (۱۸) و در ادامه، حکمت و قدرتی را که در آفرینش دو دریا با دو طبع متفاوت بکار رفته، بیان می‌دارد، زیرا این دو با وجود تلاقی مستمر، بر یکدیگر غالب نگشته و اثر نمی‌گذارد **مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ** (۱۹) **بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ** (۲۰) **فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ** (۲۱) و از فوائدشان **لَوْلُو** و مرجانی است که از دل آن‌ها بیرون می‌آید

يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُؤُ وَالْمَرْجَانَ» (۲۲) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (۲۳) و در نهایت آخرین مورد از مظاهر آلاء پروردگار که در این مطلب به آن اشاره می‌شود، کشتی‌های کوه ماندی است که بر روی دریاها روان‌اند و مملوک او هستند و کُهُ الْجَوَارِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ» (۲۴) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (۲۵) آنچه از تدبر در این نعمات به دست می‌آید این است که رحمانیت خدای متعالی در دقت و نظم و حکمت این نعمت‌ها جلوه کرده و منشأ منفعت‌ها شده است. در این مطلب نیز، یک جهت اصلی بین نعم مذکور به نظر می‌رسد و آن اینکه با توجه به کیفیت آفرینش و دقت و نظمی که در آن‌ها به کاررفته و منفعت‌هایی که دارند، بر قدرت و رحمت پروردگار دلالت می‌کنند.

• «خدای رحمان، خالق و مالک و مدبر آلاء مشهود در نظام حکیمانه و منسجم جهان هستی»

• غرض از بیان آلاء و نعمت‌های متنوع و گوناگون، با این معنی تمام است که سرمنشأ تمامی آن‌ها خدای رحمان است. ذات پاکی که همه آلاء مذکور بسته به اوست و با فنای قطعی آن‌ها فانی نخواهد شد؛ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (۲۶) وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (۲۷) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (۲۸) خدایی که دست نیاز همه به سوی اوست و هرروز در شأنی از عنایت و افاضه است يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (۲۹) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» (۳۰)

۳-۱-۱. تقریر برهان نظم و اثبات وجود خدا با تدبر در سوره الرحمن

الف) تعریف نظم

نظم در برابر آشفتگی و هرج و مرج به کار می‌رود، به باور آیه الله جعفر سبحانی، مقصود از آن گردآمدن اجزای متفاوت با کمیت و کیفیت خاصی در

یک مجموعه است به گونه‌ای که همکاری و هماهنگی آن‌ها وصول به هدف معین را در پی داشته باشد (سبحانی، ۱۳۸۷: ۷۳-۷۶)

ب) تقریر برهان نظم

پس از تعریف نظم، برهان نظم قابل طرح است. این برهان به صورت‌های گوناگونی بیان می‌شود که همه آن‌ها ساختار مشترک زیر را دارند:

الف: جهان منظم است یا در جهان پدیده‌های منظم وجود دارد.

ب: هر نظمی از ناظمی حکیم و باشعور ناشی می‌شود.

نتیجه: جهان بر اثر طرح پدید آمده است (جعفر سبحانی، همان).

۱) تقریر ابن رشد: ابن رشد به طرح تقریری ویژه از برهان نظم با عنوان «دلیل عنایت» پرداخته است که به عقیده وی مضمون آن برگرفته از تعالیم قرآن است. این برهان مبتنی بر دو مقدمه است: ۱. همه موجودات جهان با هستی انسان سازگارند و اجزاء گوناگون طبیعت از آسمان و زمین و اعضای بدن در خدمت نوع بشرند. ۲. این گونه سازگاری نمی‌تواند ناشی از اتفاق باشد، بلکه از جانب فاعلی است که آن را اراده و تقدیر کرده است. ویژگی برهان ابن رشد تأکید او بر اصل غایت یا هدف‌دار بودن است که در کلیت آن با مفهوم نظم پیوندی نزدیک دارد (دایره المعارف بزرگ اسلامی).

۲) تقریر آیه الله جوادی آملی: عبدالله جوادی آملی نظم را به سه دسته تقسیم می‌کند: نظم ارتباط دهنده علت فاعلی با معلول. نظم ارتباط دهنده علت غایی با معلول نظم ارتباط دهنده معلول و اجزای داخلی (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۵).

۲. تقریر برهان نظم با تدبر در سوره الرحمن

علت فاعلی جهان، خداوند کریم در سوره الرحمن با عنوان (الرحمن) در آیه اول خود را معرفی کرده است. تا انسان را به هدایت و ایمان به خودش دعوت کند. او با به چالش کشیدن افکار مکذبان و منکران او را متوجه نظم بین خودش و جهان می‌کند در بیان ارتباط علت غایی با معلول باید گفت بقای وجه الله امری است که به مکذبان تاکید می‌کند چرا که انسان خاکی از این جهان به جهان دیگر انتقال می‌یابد و همه هستی از بین می‌رود و خلقتی دیگر پیدا می‌کند.

برای توضیح نظم ارتباط دهنده معلول و اجزای داخلی یکشی انسان باید دقت کند در نحوه خلقت خویش. خلقت آسمان و زمین، و نعمت هایی که در جهان وجود دارد و در همه آنها حکمت و قدرت وجود دارد. بنابراین در سوره الرحمن خداوند خودش را با صفت ثبوتیه الرحمان تعریف می‌کنند. و با توجه دادن او ارتباط بین خدا و دنیا، خدا و جهان آخرت، رب بودن خود را متذکر می‌شود. و در پایان سوره جلال و اکرام خود را متذکر می‌شود. جهت مشترک مطالب این کلام، بر شماری آلاء و استناد آنها به خدای رحمان است. در مطلب نخست، تعلیم قرآن به عنوان زیربنای خلق انسان در مطلب دوم، برپایی نظام احسن و دقیق تکوینی، به عنوان نظام احسن تشریحی؛ و در مطلب سوم، حکمت و نظم مشهود در نعمات، به خدای رحمان استناد داده شده است. از سوی دیگر، تکرار آیه شریفه «فَبِأَىٰ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ»، تکذیب استناد آلاء به خدای رحمان را زیر سؤال برده و در نهایت مطلب چهارم، مخاطب را متوجه حیثیت فانی بودن آلاء و نعمات و فناپذیری پروردگار کرده است. گفتنی است که آلاء و نعم ذکر شده در این سیاق، افزون بر اینکه هر کدام به تنهایی نعمت مهم و ارزشمندی است، بر یک عالم گسترده نظام مند دلالت دارد؛ بدین ترتیب عنوان مناسب با جهت هدایتی این کلام عبارت است از مقابله با تکذیب استناد آلاء هدایتی و تکوینی نظام عالم به پروردگار رحمان. بنابر این، از یک نظر مجموع سوره یک

بخش به هم پیوسته پیرامون نعمت‌های خداوند منان است، اما از نظر دیگر می‌توان محتوای آنرا به چند بخش تقسیم کرد:

بخش اول که مقدمه و آغاز سوره است، از نعمت‌های بزرگ خلقت، تعلیم و تربیت، حساب و میزان، وسائل رفاهی انسان، و غذاهای روحی و جسمی او سخن می‌گوید.

بخش دوم، توضیحی است بر چگونگی آفرینش انسان و جن.

بخش سوم، بیانگر نشانه‌ها و آیات خداوند در زمین و آسمان است.

بخش چهارم، از نعمت‌های دنیوی فراتر رفته، سخن از نعمت‌های جهان دیگر است که با دقت و ظرافت خاصی ریزه‌کاری‌های نعمت‌های بهشتی - اعم از باغ‌ها، چشمه‌ها، میوه‌ها، همسران زیبا و با وفا، و انواع لباس‌ها - توضیح داده شده است.

بخش پنجم، این سوره، اشاره کوتاهی به سرنوشت مجرمان و قسمتی از مجازات‌های دردناک آنان آمده است. گفتنی است؛ از آن‌جا که اساس سوره بر بیان رحمت الهی است. در این قسمت (مجازات مجرمان) توضیح زیادی داده نشده، اما بر عکس نعمت‌های بهشتی به صورت مشروح و گسترده آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳: ۹۱-۹۲). بنابراین خداوند متعال به روش‌های مختلف عقلی، حسی و بیانی سعی کرده است مخاطبان را متوجه خویش و خلقت انسان و جهان نماید و از طرق مختلف به اثبات وجود خدا می‌پردازد. تا آنها از تکذیب و غفلت خویش دست برداشته و با تدبر و تعقل، ایمان بیاورند.

۳. نتیجه گیری

تدبر در سوره الرحمن و اثبات وجود خدا از طریق برهان‌های فلسفی نظیر برهان فطرت، برهان علیت، برهان نظم راهی است در جهت توجه و شناخت خداوند و آگاهی از صفاتی همچون قدرت، علم، رازقیت، خلقت. خداوند سوره را با ذکر

الرحمن آغاز کرده است. صفت الرحمن، رحمت عامه خدا که شامل مؤمن و کافر می‌گردد را اشاره می‌نماید که در دنیا و آخرت نمودهای خاص و مختلف به خود گرفته است از طرفی سوره با ثنای خداوند اختتام یافته است. توجه دادن مخاطب به نعمت هستی واصل خلقت، و آموزش قرآن و بیان و... نظم و اعتدال و هماهنگی در جهان آفرینش را گوشزد می‌کند. از طرفی اخبار از آلا هدایتی و تکوینی این عالم به پروردگار رحمان است تا مخاطب از غفلت خارج شده و به ریشه و منشأ که ذات پاک خدای رحمان است برسد.

ذکر نعمت‌های متعدد مثل خلقت انسان، خلقت آسمان، زمین، گیاهان متعدد، آفرینش دریا و توصیف نعمت‌های اخروی راهی است برای جلب توجه انسان به علت‌العلل که خداوند است و از طرفی بقای خداوند را متذکر می‌شود و انسان پس از انتقال از دنیا به آخرت وارد می‌شود و وجهی دیگر از نعم الهی را مشاهده می‌کند. پس خداوند ابتدا خود را با صفت الرحمن معرفی نموده و با اشاره به نعمت‌های مختلف او را متوجه نظم جهان خلقت می‌نماید و ارتباط بین خدا انسان، خدا و دنیا و جهان آخرت رب بودن خود را متذکر می‌شود. بنابراین خداوند متعال به روش‌های مختلف عقلی، حسی و بیانی سعی کرده است مخاطبان را متوجه خویش و خلقت انسان و جهان نماید و از طرق مختلف به اثبات وجود خدا می‌پردازد. تا آنها از تکذیب و غفلت خویش دست برداشته و با تدبر و تعقل، ایمان بیاورند.

منابع

قرآن کریم

۱. انواری، محمد جواد (۱۳۹۹)، *براهین اثبات باری*، دایره المعارف بزرگ اسلامی، چاپ ۱۱،
۲. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران: بنیاد بعثت.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: نشر اسرا.
۴. خمینی، روح‌الله (۱۳۹۵)، *شرح چهل حدیث*، تهران: نشر آثار امام خمینی.
۵. سبحانی، جعفر، محمد محمدرضایی (۱۳۸۷)، *اندیشه اسلامی*، قم: دفتر نشر معارف.
۶. شاکرین، فاطمه؛ و شاکرین، حمیدرضا (۱۳۸۹)، «برهان علیت و شبیهات فلسفه غرب»، پرتال جامع علوم انسانی، *قبسات*، شماره ۵۵، ص ۱۰-۱۱
۷. صبوحی طسوجی، علی (۱۳۸۸)، *تدبر در سوره‌های قرآن کریم*، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، دبیرخانه شورای تخصصی توسعه فرهنگ قرآنی.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *المبدا والمعاد*، بی‌جا.
۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دارالکتب الاسلامیه
۱۰. محمدرضایی، محمد، «(۱۳۳۹)، *برهان علیت از دیدگاه امام علی(ع)*»، دانشگاه تهران
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶)، *پیام قرآن*، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین.
۱۲. (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه

تدبّر و فهم قرآن کریم با تاکید بر آرای علامّه طباطبایی

شیرین رجب زاده^۱ - جانمحمد دهقان پور^۲

چکیده

قرآن کریم نور، جداکننده حق از باطل و هدایت‌گر انسان به صراط مستقیم است؛ ولی لازمه فهم دقیق و بهره‌مندی از هدایت قرآن تدبّر در آن است. قرآن خود را کلام یکنواختی معرفی می‌کند که هیچ‌گونه اختلافی در آن نیست و هرگونه اختلافی که به نظر رسد به واسطه تدبّر در خود قرآن حل می‌شود. از همین رو فهم واقعی قرآن فهمی است که به مدد تفسیر آیه با استمداد از دیگر آیات مرتبط به دست می‌آید. این که تدبّر چیست و چگونه با تدبّر می‌توان به فهم قرآن دست یافت مستلزم تحقیق است که این پژوهش بر اساس همین ضرورت با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال اصلی است که: مفهوم تدبّر از دیدگاه قرآن و علامه طباطبایی چیست و چگونه با تدبّر می‌توان به فهم قرآن دست یافت؟ تدبّر به معنای اندیشیدن در ورای ظواهر است تا چهره باطن امور جلوه‌گر شده و عاقبتش برملا گردد. نتیجه تحقیق نشان داد که اولاً واژه تدبّر، چهار مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. در ۳ آیه قرآن مخاطبان خود را با آهنگ و سیاقی توأم با نوعی توییح و اعتراض به تدبّر در اعماق و مقاصد پیام خویش دعوت نموده

۱. دکترای الهیات و معارف اسلامی، علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) sh.rajabzade@yahoo.com

۲. دکترای الهیات و معارف اسلامی، علوم قرآن و حدیث، jm.dehghanpour@gmail.com

است (نساء، ۸۲؛ مؤمنون، ۶۸؛ محمد، ۲۴) و در یک آیه محتوای پرخیر و برکت قرآن را بیان می‌کند تا به واسطه تدبّر از برکات عظیم آن بهره‌مند گردند (ص، ۲۹). ثانیاً از نظر علامه طباطبایی برای فهم قرآن به‌طور کلی سه راه در پیش است: (۱) فهم و تفسیر آیه به‌تنهایی با مقدمات علمی و غیرعلمی که در نزد خود داریم. (۲) تفسیر آیه به معونه روایتی که در ذیل آیه از معصوم رسیده است. (۳) تفسیر آیه به استمداد از تدبّر و استنطاق معنی آیه از مجموع آیات مربوط و استفاده از روایات معتبر در مورد امکان. علامه طباطبایی طریقی سوم را طریقی درست می‌داند چون همان روشی است که پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در تعلیمات خود بدان اشاره فرموده‌اند. از رسول خدا (ص) نقل است که فرمود: «إِنَّمَا نَزَلَ كِتَابُ اللَّهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَكَأَيُّ كَذَبٍ بَعْضُهُ بَعْضًا» و از امیر المومنین (ع) نقل است که فرمود: «... يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ».

کلمات کلیدی: قرآن؛ تدبّر؛ فهم؛ علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

قرآن همان‌گونه که خود را وصف می‌کند کتاب هدایت و انسان‌سازی است. نور، برهان، فرقان و هادی است که انسان‌ها را به تفکّر و تدبّر در آیاتش فرامی‌خواند، به همین جهت برای فهم آن نباید نیازمند دیگران باشد. خداوند ستوده صفات (فصلت/۴۲) قرآن را بر اساس علم (اعراف/۵) با آیات روشن (حج/۱۶) بر بنده خود نازل کرد تا حق را از باطل جدا کند (فرقان/۱) و به راهی که از همه راه‌ها مستقیم‌تر است هدایت فرماید (اسراء/۹)، حال چرا در این کتاب تفکر نمی‌کنید؟ (نساء/۸۲) پس پیرو آن شوید و پرهیزکاری نمایید (انعام/۵۶). مقصد این کتاب هدایت است (بقره/۲)، برای پندپذیری (قمر، ۱۷) و وسیله خروج از ظلمات به‌سوی نور است

(مائده/ ۱۵- ۱۶). کتابی است انسان‌ساز که مردم را از طبیعت به غیب و از مادیات به معنویات حرکت داده (خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۶۴ و ج ۷: ۲۰۴).

قرآن خود را کلام یکنواختی معرفی می‌کند که هیچ‌گونه اختلافی در آن نیست و هرگونه اختلافی که به نظر رسد به واسطه تدبّر در خود قرآن حل می‌شود (نساء/ ۸۲)؛ در نتیجه فهم واقعی قرآن فهمی است که به مدد تفسیر آیه با استمداد از دیگر آیات مرتبط به دست می‌آید، چرا که کشف انسجام و هماهنگی و عدم وجود اختلاف نیازمند پیگیری و بررسی آیات در یک سوره و آیات یک سوره با کل قرآن است. از همین رو تلاش برای فهم قرآن همواره از دغدغه‌های اندیشمندان و متفکران اسلامی بوده و مفسران از دیرباز به تدبّر، فهم و تفسیر آیات قرآن پرداخته‌اند، چرا که پی‌بردن به الهی بودن قرآن، نیاز به تعمق و ژرف‌اندیشی دارد و اِلّا در نظر سطحی آیات مرکب از حروف و کلماتی است که عرب به آن‌ها تکلم می‌نماید و تفاوتی در نظر سطحی و ابتدایی با کلام بشر ندارد. برای فهم و بهره‌مندی از هدایت قرآن ضرورت دارد که در آن تدبّر شود. بررسی پیشینه تحقیق نشانگر آن است که در این حوزه تحقیقات قابل توجهی انجام یافته، ولی با عطف نظر به این‌که موضوع فهم و تدبیر از دیدگاه خود قرآن بررسی شود و روش تدبّری که علامه طباطبایی در *المیزان* به کار برده است با ذکر نمونه‌هایی تبیین گردد، از ویژگی‌های این تحقیق به شمار می‌رود که تاکنون کمتر مورد توجه و پژوهش قرار گرفته است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این سؤال اصلی است که: مفهوم تدبّر از دیدگاه قرآن و علامه طباطبایی چیست و چگونه با تدبّر می‌توان به فهم قرآن دست یافت؟

۲. واژه‌شناسی

پیش از ورود به مقوله تدبّر لازم است ابتدا اصطلاحات اصلی مرتبط را که فهم و تدبّر است بررسی نمود.

۲-۱. فهم

فهم در لغت به معنای شناختن یا تعقل است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ۶۱). برخی آن را شناختن با قلب معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ۴۶۰). ماده «فهم» در قرآن تنها یک بار به کار رفته است: «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ...» (انبیاء / ۷۹) اهل لغت ماده فهم را برای معانی دانسته و به کار بردن آن را برای ذوات صحیح نمی دانند، مثل: «فَهَمَّتُ الْكَلَامَ»، ولی «فَهَمَّتُ الرَّجُلَ» صحیح نیست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۶۴۶؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ۲۰۵).

«فهم» در اصطلاح دریافت معانی از راه القای الفاظ و کلمات گوینده بر شنونده و «افهام» ایصال معنا به واسطه کلام بر مخاطب است (سجادی، ۱۳۷۵: ۵۶۴). فهم نوعی خو گرفتن با شیء است که شناخت قلبی ایجاد می کند و آن تصور عمیق از معنایی است که از الفاظ مخاطب می شنویم و یا از اشارات دریافت می کنیم (زائر، ۱۹۹۷م: ۲۴). عده‌ای فهم را تصور معنا از کلمات مخاطب دانسته و برخی فهم را ادراک خفی و دقیق شناخته و نفس ادراک را اعم از آن که خفی باشد یا جلی، علم خوانده و برای اثبات باور خویش به آیه شریفه «فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ...» (انبیاء/ ۷۹) استناد می کنند (عسکری، ۱۴۱۲ق: ۴۱۴). در نگاه گروه یادشده موضوع فهم تنها کلام است و فهم درباره غیر کلام به کار نمی رود. از نظر طباطبایی فهم به معنای آن است که ذهن آدمی در برخورد با خارج به نوعی عکس العمل نشان داده و صورت خارج را در خود نقش کند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق. ج ۲: ۲۴۸ و ۳۱۸ و ج ۳: ۸۴). به بیان دیگر فهم یکی از انواع ادراک است و مطلق انفعال از خارج، فهم خوانده می شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۲: ۲۴۸) از نظر وی فهم یا ناظر به تصورات است یا ناظر به تصدیقات. فهم تصدیقی هم منوط به تحقق فهم تصویری است و بدون آن تحقق پذیر نیست. وی فهم را نوعی

ادراک و علم، از سنخ حصولی می‌داند که با درک معنای متن و مقصود مؤلف همراه است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۶۷ و ۱۶۸).

۲-۲. تدبّر

تدبّر در لغت از ریشه «ذُبّر» و «ذُبّر» به معنای اندیشیدن در پشت و ماورای امور و در اصطلاح به معنای اندیشیدن در ورای ظواهر است تا چهره باطن امور جلوه‌گر شده و عاقبتش برملا گردد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ۲۷۳). تدبّر یعنی ژرف‌اندیشی و عاقبت‌اندیشی، اندیشیدن در پشت و ماوراء امور که نتیجه‌اش کشف حقایق است که در ابتدای امر و نظر سطحی به چشم نمی‌آید. تدبّر اندیشیدن در پشت امور است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۰۷؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ۳۲۷). کاوش در باطن و توجه به نتایج و عواقب امر دو خصوصیت اساسی تدبّر است، ولی تفکّر اعم از بررسی ظواهر و بواطن امور است و اعم از بررسی علل و اسباب امور و نتایج و عاقبت آن، چرا که تفکّر به راهیابی‌ها و کشف مجهول‌ها به‌طور مطلق نظر دارد.

۳. ارکان تدبّر و فهم قرآن

در فرایند تدبّر و فهم قرآن و به‌طور کلی فهم هر متنی، عوامل و عناصر متعددی دخالت دارند که زبان‌شناسان درباره آن‌ها بحث و گفتگو کرده‌اند، عناصری مانند: الفاظ متن، مخاطبان نخستین، سیاق عبارت‌های متن، پیش‌دانسته‌ها، علاقه‌ها و انتظارات مفسّر، باورها و دیدگاه‌های فلسفی-کلامی خواننده متن، شأن صدور متن، شرایط تاریخی حاکم بر زمان تدوین متن، شخصیت فکری مؤلف، تعلقات اجتماعی - سیاسی مؤلف، دغدغه‌های مؤلف و... «رومن یاکوبسن» (۱۸۹۲-۱۹۸۲) زبان‌شناس روسی شش عنصر را در هر ارتباط زبانی دخیل می‌داند: گوینده، شنونده، رسانه، رمزگان، بافت یا زمینه و پیام یا آنچه گوینده در ذهن و ضمیر خود دارد و

قصد دارد آن را به مخاطب منتقل سازد (احمدی، ۱۳۷۰: ۶۵). و به طور خلاصه می‌توان گفت چهار عامل مؤلف، مفسر، متن و زمینه تاریخی از مهم‌ترین عناصر مؤثر در فرایند تدبّر و فهم به‌شمار می‌آید.

۴. آیات تدبّر در قرآن

از ریشه واژه تدبّر دو عبارت: «يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ» و «لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ» در چهار آیه قرآن آمده است (نساء، ۸۲)؛ (مؤمنون، ۶۸)؛ (ص، ۷۹)؛ (محمد، ۲۴).^۱ در ۳ آیه (نساء، ۸۲؛ مؤمنون، ۶۸؛ محمد، ۲۴) قرآن مخاطبان خود را با آهنگ و سیاقی توأم با نوعی توبیخ و اعتراض، به تدبّر در اعماق و مقاصد پیام خویش دعوت نموده و در یک آیه (ص، ۷۹) محتوای پرخیر و برکت قرآن را بیان می‌کند تا به واسطه تدبّر از برکات عظیم آن بهره‌مند گردند. از دو آیه (محمد، ۲۴ و نساء، ۸۲) می‌توان فهمید که قرآن در دلالت خود مستقل است و مانند سایر کلام‌های معمولی از معنای مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت خود گنگ نیست. دلالت آیه‌ها بر این‌که قرآن تدبّر را که خاصیت تفهّم دارد می‌پذیرد و همچنین با تدبّر، اختلافات آیات را که در نظر سطحی و ابتدائی پیش می‌آید، حل می‌کند. اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند، تأمل و تدبّر در آن‌ها و همچنین حل اختلافات صوری آن‌ها به واسطه تأمل و تدبّر معنی نداشت. همچنین می‌توان فهمید که در قرآن آیه‌ای که هیچ‌گونه دسترسی به مراد واقعیش نباشد نداریم و آیات قرآنی یا بلاواسطه محکم‌اند، مانند خود محکّمات و یا باواسطه محکم‌اند، مانند متشابهات. و اما حروف مقطعه فواتح سور اصلاً مدلول لفظی لغوی ندارند و به این سبب از مقسم محکم و متشابه بیرون‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف: ۵۵). همچنین کسی که در قرآن تدبّر کند باشعور زنده و قضاوت فطری خود، حکم خواهد کرد که کسی که این سخنان را گفته از کسانی نیست که مرور ایام

۱. «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»؛ «أَفَلَمْ يَلِدَّبَّرُوا آيَاتِهِ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمْ الْأَوَّلِينَ»؛ «كُتِبَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»؛ «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

و تحول و تکاملی که در موجودات مؤثر است، در او مؤثر باشد، بلکه گوینده آن خدای واحد قهار است. علامه طباطبایی از آیه ۸۲ سوره نساء چند مطلب را استنباط می‌کند: اول این‌که قرآن کتابی است که فهم‌های عادی می‌توانند آن را بفهمند و به مطالب آن برسند، دوم این‌که آیات قرآن مفسر یکدیگرند و سوم این‌که قرآن کتابی است که قابل نسخ و ابطال، یا تکمیل و تهذیب نیست و هیچ حاکمی به هیچ‌وجه نمی‌تواند بر آن حکومت کند؛ برای اینکه اگر قرآن قابلیت این‌گونه چیزها را داشته باشد، ناچار و به حکم ضرورت باید قابل تحول و تغییر باشد، ولی قرآن که دارای اختلاف نیست پس تحول و تغییر در آن راه ندارد و چون قابل تحول و تغییر نیست، نتیجه آن است که قابل نسخ و ابطال و امثال آن نیز نبوده. لازمه مطلب این است که شریعت اسلامی تا روز قیامت ادامه دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵: ۲۰ و ۲۱).

علامه طباطبایی از آیه ۷۹ سوره ص نزول دفعی قرآن را نتیجه می‌گیرد، چون در این آیه قرآن به «انزال» توصیف شده است که به نازل شدن به یک‌دفعه اشعار دارد، نه به «تنزیل» که به نازل شدن تدریجی دلالت دارد، و تدبّر و تذکر مناسب دارد که قرآن به‌طور مجموع اعتبار شود، نه تکه‌تکه و جدا جدا. ایشان از مقابله بین عبارت «لیدبّرُو» با عبارت «وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» استنباط می‌کند که مراد از ضمیر جمع، عموم مردم است. و معنای آیه این است که: این قرآن کتابی است که ما آن را به‌سوی تو نازل کردیم، کتابی است که خیرات و برکات بسیار برای عوام و خواص مردم دارد، تا مردم در آن تدبّر نموده به همین وسیله هدایت شوند، و یا آنکه حجت بر آنان تمام، و نیز برای اینکه صاحبان خرد از راه استحضار حجت‌های آن و تلقی بیاناتش متذکر گشته و به‌سوی حق هدایت شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷: ۱۹۷).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه (مؤمنون، ۶۸) استفهام ابتدای آیه را استفهام انکاری دانسته و الف و لام «القول» را الف و لام عهد و مراد از «قول» را قرآن تلاوت شده بر آنان می‌داند و معنای کلام را چنین بیان می‌کند: آیا حق را نفهمیدند و درحالی‌که بازدارنده داشتند در کتاب تدبّر نکردند تا بفهمند که حق است و در نتیجه ایمان

بیاورند؟ و اینکه فرمود: «أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ» کلمه «أَمْ» در این آیه و آیه بعدی منقطعه و در معنای اضراب است، معنایش این است که: نه، بلکه این طور نیست. آیا اگر چیزی برای ایشان نازل شود که در زمان پدران ایشان نازل نشده بود به صرف این جهت باید آن را انکار کنند و از آن احتراز جویند؟ نوظهور بودن چیزی هر چند مستلزم باطل بودن آن چیز نیست، و چنین قاعده کلی در بین نداریم که هر چیز بی سابقه‌ای باطل و غیر حق باشد، لیکن رسالت الهی از آنجایی که غرضش هدایت است، اگر حق و صحیح باشد باید در حق همه صحیح باشد، پس اگر به سوی بشرهای اولیه رسالتی نیامده باشد، خود دلیل قاطعی است بر اینکه در بشر حاضر هم چنین رسالتی باطل است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۱۵، ۴۵).

۵. مراتب تدبّر

از آنجاکه قرآن دارای کثرت طولی و باطنی معنا است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ۶۴ و ج ۶: ۲۱۷). و در روایات نیز بدان اشاره شده است: برای قرآن ظاهری و باطنی است، و برای باطن آن باطن دیگری تا هفت بطن^۱ (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۴: ۱۰۷) پس تدبّر در قرآن ذومراتب است. به استناد حدیثی از امام حسین (ع) برای فهم و تدبّر در قرآن چهار مرتبه می توان ذکر کرد: کتاب خدا بر چهار گونه است: عبارت، اشارت، لطائف، حقایق. مرتبه «عبارات» قرآن برای عموم مردم است. مرتبه «اشارات» قرآن برای خواص است. مرتبه «لطائف» برای اولیای الهی است. مرتبه «حقایق» مختص انبیاء است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ۲۰).^۲ مقصود از «عبارات» همان حد ترجمه است که سهم توده مردم است و مقصود از «اشارات» با قید خواص حد تفسیر را در نظر دارد که در حوزه تخصص مفسران است. مقصود از «لطائف»

۱. «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطَانٍ».

۲. «كُتِبَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَ الْإِشَارَةِ وَ اللَّطَائِفِ وَ الْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَ الْحَقَائِقُ لِلنَّبِيِّينَ».

نکاتی است فراتر از فهم نوع علمای تفسیر و شرط ولایت را می‌طلبد. مقصود از «حقایق» مکنونات قرآن است که انبیاء امکان اتصال به آن را دارند، همان‌گونه که قرآن بدان اشارت دارد (واقعه، ۷۹). از امام صادق (ع) نقل است که فرمود: تلاوت کننده قرآن محتاج به سه امر است: قلب خاشع، بدن فارق و محل خالی.^۱ در تلاوت الفاظ قرآن قید و شرطی نیست و همگان می‌توانند از آن بهره بگیرند تا آثاری بر آنها مترتب شود، ولی استفاده از معانی ظاهری و مطالب عمومی و محکّمات آن برای کسانی میسر است که به زبان و ادبیات عرب آشنا باشند، اما استفاده کردن از حقایق، لطایف، اشارت، معارف، تشابهات و بطون قرآن مخصوص کسانی است که دارای سه شرط یادشده در حدیث بوده و قلوب خود را برای تابش انوار کلمات حق تعالی تزکیه کنند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۷ و ۵۸).

۶. شرایط تدبّر

تدبّر در قرآن دارای دودسته شرایط است: یکی شرایط عام که همه اقشار مردم در حدی که ترجمه و مفهوم آیات را بتوانند دریافت کنند، می‌توانند در قرآن تدبّر نمایند و دیگر شرایط خاص که لازمه‌اش داشتن صفات حسنه و فضایی ویژه است.

۶-۱. شرایط عام تدبّر

با دقت در آیات مربوط به تدبّر در قرآن، می‌توان دریافت تدبّر در قرآن اختصاص به یک قشر خاصی از مردم ندارد، بلکه همه اقشار مردم در حدی که ترجمه و مفهوم آیات را بتوانند دریافت کنند، می‌توانند در قرآن تدبّر نمایند؛ کما اینکه برخی آیات قرآن منافقان و مشرکان را هم مورد خطاب قرار داده است. تدبّر در قرآن در هر مرتبه‌ای که باشد ویژگی‌هایی دارد که توجه متدبّر به این شرایط و ویژگی‌های عام می‌تواند مؤثر و مفید باشد. اولاً باید توجه داشت که در جریان تدبّر هم‌فکر و هم‌دل

۱. «القرآن محتاجٌ (یحتاج) الی ثلاثه اشیاء: قلبٌ خاشعٌ و بدنٌ فارقٌ و موضعٌ خالٌ».

هر دو شرکت دارند و ژرفای آیات و نتایج و عواقب آیات بررسی می‌شود. ثانیاً متدبر خود را مخاطب آیات قرآن می‌بیند و درصدد یافتن درمان دردهای فکری و روحی خویش است، به همین جهت با استماع به آیات زمینه‌سازی لازم را برای فکر و روح فراهم آورده و با دریافت مفهوم آیات و کاوش در عمق آنها و تفکر و پردازش پیرامون آیات استنتاج نتایجی می‌کند که درواقع استخراج داروی دردهای خویش است. آنگاه با عمل کردن به این نسخه شفابخش نتیجه حاصل می‌شود. ثالثاً برای فهم درست قرآن باید نقاب از چهره دل برکشید و حجاب‌ها را کنار زد آنگاه آیات معنا و مفهوم تازه‌ای می‌یابد. آیه ۸۲ سوره اسراء بیانگر این است که قرآن شفا و رحمت برای مؤمنین است، ولی برای ستمگران جز خسران نیست.

۲-۶. شرایط خاص تدبر

علاوه بر شرایط عام تدبر، شرایط خاصی هم برای تدبر در قرآن وجود دارد:

(۱) طهارت روح و تهذیب نفس: بر اساس آیات ۷۷ تا ۷۹ سوره واقعه شرط تماس با حقیقت ملکوتی قرآن، کمال تطهیر روح است که اهل بیت (ع) واجد آن بوده و دیگران به نسبت طهارت روحی که دارند صلاحیت تدبر را می‌یابند. امام خمینی (ره) در کتاب شرح دعای سحر درک حقایق قرآن را در گرو طهارت از پلیدی‌ها و آلودگی‌ها می‌داند: «برای قرآن منازل، مراحل، ظواهر و باطن‌هایی است که پایین‌ترین مرحله آن در پوسته الفاظ قرار دارد و مراتب دیگر آن برای کسانی است که از پلیدی‌ها و آلودگی‌ها پاک گشته‌اند و به دامن اهل بیت (ع) چنگ زده‌اند و به دستاویز محکمی که بریده نمی‌شود متمسک گشته‌اند تا تأویل و تفسیر آنان بر پایه رأی و از پیش خودساخته نباشد، زیرا تأویل قرآن را جز خدا و پایدار در دانش نمی‌دانند. جز پاکان از آلودگی‌های معنوی نمی‌توانند به بواطن قرآن دست یابند.» (خمینی، ۱۳۷۴: ۵۹).

علامه جعفری ضمن تأکید بر طهارت درونی برای تدبّر و فهم عالی آیات قرآن، اصولی را برای تحصیل معرفت از قرآن ذکر می‌کند: «اندیشه‌های ناب و تدبیرهای متکی بر واقعیات، بر حذر بودن از اختلاط آن اندیشه‌ها با مفاهیم و دریافت‌های فرهنگ‌های رسوبی که تجرید ذهن از آن‌ها نیازمند اراده‌های قوی است، مطالعه پیرامون موضوع موردنظر، اطلاع از سخنان ائمه درباره آیاتی که موردتوجه‌اند.» (جعفری، ۱۳۷۸: ۲-۴). از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بهترین راه فهم قرآن، تهذیب نفس از تعلقات غیر خدایی و پرهیز از هرگونه تبهکاری و انجام هر دستوری که وحی الهی صادر نموده هست، زیرا مشاهده جمال نورانی با دیده ضعیف و بسته میسر نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰).

۲) اخلاص و تقوا: بر اساس آیه ۲۸ سوره حدید، راه دریافت حقایق قرآنی و گشوده شدن درهای هدایت، متوقف بر اخلاص، تقوا و تهذیب است. امام خمینی (ره) در این باره می‌گویند: اگر تو را قلبی نورانی به انوار الهی و روحی پرتو یافته از شعاع‌های روحانی باشد و از نور باطنی که پیشاروی تو در حرکت است بهره‌مند باشی، سرّ و حقیقت کتاب الهی برای تو کشف می‌گردد (خمینی، ۱۳۷۴: ۵۶).

۳) شرح صدر: بر اساس آیه ۱۲۵ سوره انعام، راه گشایش درب‌های تأویل برای انسان و ورود به شهر راسخان در علم، شرح صدر و گشایش سینه برای عمق معانی، بطن آیه، سرّ حقایق و مکنونات است (خمینی، ۱۳۷۴: ۳۷).

۴) ایمان و اخلاص: بر اساس آیه ۲۵۶ سوره بقره انسان در تحصیل معارف و حقایق باید نیت را خالص کند و با تکرار به جایی رسد که اخلاص در قلب جایگزین شود، چراکه اگر اخلاص نباشد ناچار دست تصرف ابلیس به کار خواهد بود. با تصرف ابلیس و نفس هیچ معرفتی حاصل نشود و از ساحت قرب الهی انسان دور می‌شود. بر اساس آیه ۱۵۹ و ۱۶۰ سوره صافات پس از تحصیل اخلاص، ممکن است راه به حقیقت پیدا کرد و تنها بندگان مخلص که خلوص از مراتب شرک و خودبینی دارند و قلب را از کثافات پاک کردند، مهیای ذکر خدا و قرائت قرآن شدند.

۷. روش تدبّر و فهم قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در حوزه تفسیر، احیاگر روش تفسیری «قرآن به قرآن» است که با اهمیت دادن به تفسیر و احیای سنت تفسیر قرآن در حوزه‌ها و عنایت به دیالوگ قرآن با مسائل جدید فردی و اجتماعی و یافتن پاسخ قرآن در باب این مسائل و عنایت به سازگاری دین با عقل و علم نوآوری‌هایی دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸ (ب): ج ۱: ۷۰). وی قائل است که برای فهم قرآن به‌طور کلی سه‌راه در پیش است: (۱) فهم و تفسیر آیه به تنهایی با مقدمات علمی و غیر علمی که در نزد خود داریم. (۲) تفسیر آیه به معونه روایتی که در ذیل آیه از معصوم رسیده است. (۳) تفسیر آیه به استمداد از تدبّر و استنتاج معنی آیه از مجموع آیات مربوط و استفاده از روایات معتبر در صورت امکان. طریق سوم همان روشی است که پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) در تعلیمات خود بدان اشاره فرموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸ (الف): ۷۷).

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان با دلایل کافی به اثبات می‌رساند که روش فهم و تفسیر قرآن منحصراً تفسیر قرآن به قرآن از طریق تدبّر در قرآن است. ایشان همه آیات قرآن را فهم‌پذیر دانسته و استدلال می‌کند، اگر استفاده ما از قرآن منوط به بیان پیامبر (ص) باشد و بیان او منوط به استفاده ما از قرآن، در این صورت دور لازم می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۸۵). علامه عرضه روش در تفسیر آیات قرآن را بیانگر فهم‌پذیری قرآن می‌داند. سیره صحابه و مسلمانان در فهم آیات وحی، تنش‌های ایشان در فهم قرآن، اشتراک‌زبانی، حکمت خداوند و فصاحت و بلاغت قرآن را از دیگر دلایل فهم‌پذیری قرآن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۷۶). وی قائل است که آیات در دلالت بر معانی خود، مستقلاً و با قطع نظر از روایات، حجّت است (طباطبایی، ۱۳۸۸ (الف): ۷۸) و استقلال قرآن در دلالت بر معانی خود، به «تفسیر به رأی» نمی‌انجامد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱: ۸۷). از نظر ایشان پیامبر اکرم (ص) و امامان (ع)، عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت بوده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸ (الف): ۳۲).

علامه طباطبایی برای کشف مراد آیات قرآن افزون بر اعمال قواعد ادبی، توجه به آیات هم موضوع و تدبّر در آیات را ضروری می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۷۶). در واقع می‌توان گفت علامه از این طریق با تدبّر در آیات در پی یافتن دلالت استعمالی جدی مؤلف است که الفاظ را به کدامین معنا و دلالت به کار برده است. علامه در تبیین روش فهم قرآن از طریق تفسیر قرآن به قرآن بیان می‌کند: ^۱(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۱۱). یعنی باید توضیح معنای هر آیه‌ای را از آیات قرینه و نظیره آن با تدبّر به دست آوریم. اما ایشان توضیح نداده‌اند که نظیره یا نظایر یک آیه را چگونه می‌توان پیدا کرد؟ با دقت و تتبع در تفسیر المیزان که عملاً بیان‌گر این روش است درمی‌یابیم که ضابطه پیدا کردن نظیره برای هر آیه این است که ببینیم عین کلمات و یا کلمات هم‌خانواده کلماتی که آن آیه را تشکیل داده‌اند در کدام آیه یا آیات دیگر به کار رفته رفته‌اند. آیاتی که کلمات متشکله آیه مورد نظر ما عیناً در آن‌ها به کار رفته باشند (در گام اول) و آیاتی که کلمات هم‌خانواده کلمات آیه مورد نظر در آن‌ها به کار رفته باشند (در گام دوم) نظایر و قرینه‌های آیه مورد نظر هستند. با توجه به این‌که آیات و سوره‌های قرآن در مصحف به ترتیب نزول نیست و واحدهای موضوعی آن تفکیک نشده است (به جز سوره‌هایی که در یک مرحله به صورت کامل نازل شده است) از تقسیم واحدهای موضوعی که از گذشته به «رکوعات» (لسانی فشارکی، ۱۳۸۹: ۹). مشهور بوده است برای تشخیص سیاق و تعیین محدوده واحد موضوعی استفاده می‌شود.

طباطبایی روش فهم و تفسیر آیه که کوچک‌ترین واحد مفهومی قرآن به شمار می‌آید را استفاده از نظیره آن آیه با تدبّر معرفی می‌کند. به همین ترتیب می‌توان برای فهم و تفسیر یک سوره یا یک رکوع، از نظیره آن سوره و رکوع بهره جست؛ یعنی حرکت از جزء به کل. نظر به پیوند معنایی متن قرآن معیار و کنترل صحت فهم و

۱. «أن تفسیر القرآن بالقرآن و ستوضح معنی الآیه من نظیرتها بالتدبّر المندوب إليه فی نفس القرآن و تُشخص المصادیق و تعترفها بالخواص التي تُعطیها الآيات»

تفسیر مستلزم مغایرت نداشتن با مفهوم کلی قرآن است؛ به این معنا که درستی فهم اجزاء در گرو فهم کل قرآن است که مغایرتی با آن نداشته باشد. همچنین برای فهم و تفسیر کل قرآن باید با مسیر معکوس به واحدهای جزئی قرآن معطوف شد؛ یعنی حرکت از کل به جزء. در فرایند تدبّر و فهم از نظر علامه می توان گفت: مفسّر پس از مواجهه با آیه یا متن نامفهوم با توجه به ظواهر کلام به معنایابی الفاظ متن و دلالتشان بر معنا می پردازد و برای یافتن دلالت تصویری، تصدیقی، استعمالی یا جدی الفاظ می کوشد و معانی باطنی را هم به یک رابطه طولی برگردانده و اقدام به نظریه‌یابی کلمات آیه در کل قرآن و در ادامه به قرینه‌یابی آیات می پردازد. سپس با ضرب آیه به نظیره و قرینه درصدد یافتن دلالت و مراد مؤلف است. همچنین با توجه به سیاق و شأن نزول آیات، موضوع اصلی و مرکز معنای متن را یافته و موفق به فهم و کشف اولیه مفهوم متن و مراد آیات قرآن می شود. سپس با ارائه شواهد روایی معتبر در تأیید مفهوم کشف شده و مراد آیه، تأکید ورزیده و با استناد به دلایل عقلی و نقلی تفسیرهای مغایر را نقد و فهم کشف شده را اثبات و تفسیر می کند.

۸. فواید تدبّر در قرآن

با بررسی آیات قرآن می توان دریافت که تدبّر در قرآن فوایدی را در پی دارد:

۱) شفا (اسراء، ۸۲)، رحمت (یونس، ۵۷) و هدایت (نحل، ۸۹): اگر رسول خدا (ص) در مقام طبابت روح و فکر بشر و اصلاح اندیشه فاسد و درمان فساد اخلاقی و آلودگی روح ماهر بود، به واسطه تجلی طبابت خداوند و کلام الهی در وجود آن حضرت بود.

۲) برکت (ص، ۲۹): «برکت» به معنی خیر الهی است و «مبارک» به معنی محل یا چیزی است که برکت خیز است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۴۴) و قرآن مبدأ و منشأ خیر و برکت الهی است. برکت‌های قرآن برای افراد جامعه به سه نوع قابل تقسیم است: برکت‌های عقیدتی قرآن، برکت‌های معنوی و اخلاقی قرآن، برکت‌های اجتماعی

قرآن. از مهم‌ترین برکات قرآن رشد (جن، ۱-۲)، حکمت (یونس، ۱)، بصیرت (اسراء، ۳۹)، تثبیت ایمان و ذکر (جاثیه، ۲۰) است. «رشد» به معنای عقیده صائب و هماهنگ با واقعیت است در مقابل «غی» که به معنای اعتقاد ناسازگار با واقع است. پس در پرتو قرآن و تدبّر در آن می‌توان از «غی» و عقاید توأم با خرافه و جهل فاصله گرفت و به معرفت‌های روشن و صحیح از واقعیت هستی دست‌یافت.

«حکمت» در لغت به معنای شناخت صحیح و منطبق با واقع است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۶). پس انسان با تدبّر در قرآن می‌تواند به شناخت صحیح نائل شود. «بصیرت» به معنای درک و بینایی قلب است. خداوند تعالی قرآن را اساس و مایه بصیرت برای همه مردم دانسته، نه برای گروهی خاص. پس هر انسان محققی که بخواهد آرای هماهنگ با حقایق هستی کسب کند، می‌تواند با تدبّر در قرآن به آن دست آورد. قرآن مایه تثبیت ایمان (نحل، ۱۰۲) است. یکی از مقاصد نزول قرآن تثبیت اعتقاد و باور مؤمنان است. مؤمنانی که به مبدأ، معاد و نبوت باور دارند با تدبّر و تعمق در آیات باور ثابتشان تقویت گشته و ایمانشان راسخ‌تر می‌گردد. قرآن ذکر الله و جلابخش دل‌ها (انبیاء، ۵۰) است. ذکر به معنای حضور یک شیء در نفس و ضد فراموشی و غفلت است. ذکر مربوط به قلب است، یعنی انسانی که همواره با قلب خود در حال توجه به یک موضوع است و از آن غفلت نمی‌ورزد و ذکر عامل ثبات ایمان و عقیده است. قرآن کتاب ذکر است و برای توجه بخشیدن به انسان‌ها و نجات آن‌ها از حالت غفلت آمده است. قرآن ذکر الله هست، یعنی قلب‌های غفلت زده را متوجه خدا ساخته و تلاوت و تدبّر در آیات آن زنگار خودخواهی را از قلب زدوده و آن را با یاد خدا جلا می‌بخشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۸، ۱۷۵).

۳) سیر از موعظه تا نیل به رحمت (یونس، ۵۷): از نظر علامه طباطبایی در آیه ۵۷ سوره یونس چهار مشخصه برای قرآن ذکر شده است که چهار مرحله برای تکامل معنوی انسان‌ها است. نخست «وعظ»، سپس «شفا»، آنگاه «هدایت» و در نهایت «رحمت». «وعظ» به معنای چیزی است که قلب را نرم ساخته و آماده می‌سازد تا به

شایستگی‌ها روی آورده و از ناشایستگی‌ها روی گرداند. بنابراین هرگونه نصیحت و خیرخواهی موعظه نیست، موعظه علاوه بر دعوت به خیر و صلاح باید دارای کیفیتی باشد که دل‌ها را جذب خود نموده و آماده پذیرش دعوت نماید. «وعظ» برای هشیاری و آماده‌سازی انسان‌های غفلت زده لازم است (نحل، ۹۰) و هیچ موعظه‌ای در صداقت و تأثیر و نفوذ به پای مواعظ خداوند نمی‌رسد. پس از آماده‌سازی قلب، قرآن به درمان آن می‌پردازد. به این ترتیب که قلب را از احساسات و گرایش‌های پست و شیطانی پالایش نموده تا پس از آن آماده پذیرش علم و اخلاص گردد. بی‌تردید تا جان آدمی از این آلودگی‌ها پیراسته نگردد، نمی‌تواند گامی برای آراستن خود به پاکی‌ها و شایستگی‌ها بردارد و اگر قرآن به عنوان نسخه معالجه و درمان به‌طور دقیق و صحیح به کار گرفته شود، در آن صورت به‌طور قطع و یقین ریشه همه رذایل از وجود انسان قطع شده و سلامت شخصیت اعتقادی و اخلاقی او به‌طور کامل تأمین خواهد شد، به‌گونه‌ای که دیگر بیمی به بازگشت بیماری نخواهد بود. پس از آن که نفس انسان از رذایل فکری و روحی تخلیه گشت، آماده هدایت و راه‌یابی خواهد شد و قرآن انسان را پس از شفا به عقیده درست و اخلاق شایسته و عمل صالح هدایت خواهد کرد. و پس از طی این مراحل انسان‌ها مشمول رحمت قرآن خواهند گرفت که خود تجلی رحمت خاص الهی در حق مؤمنان است و این رحمت جز همان سعادت حقیقی و پایدار برای پیروان قرآن نیست.

۴) شفا امراض قلبی نتیجه تفکّر در قرآن (یونس، ۵۷): انسان در آیات قرآن، قصص و حکایات آن باید مقصود و نتیجه انسانیت را که سعادت است به دست آورد و چون سعادت رسیدن به سلامت مطلقه و عالم نور و طریق مستقیم است، انسان باید از قرآن راه‌های سلامت و معدن نور مطلق و طریق مستقیم را طلب کند و وقتی مقصد را یافت و در راه آن گام برداشت ابواب رحمت الهی بر او گشوده شده و عمر خود را در صدد تحصیل سعادت سپری کند. عمده مقصد، شفای امراض روحانی است.

قرآن برای شفای امراض جسمانی نازل نشده و طبیعت نفوس و قلوب و ارواح هست (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰۵).

۹. نمونه‌های تدبّر در قرآن

الف) علامه طباطبایی درباره آیه و نشانه دانستن جهان و پدیده‌های آن توضیح می‌دهد که خداوند در چندین جا از کلام خود امر به تدبّر در قرآن می‌کند و این که مردم به مجرد درک سطحی قناعت نکنند. قرآن در بسیاری موارد هر آنچه در عالم هستی است را آیه، علامت و نشانه خداوند معرفی می‌کند. با کمی تدبّر و تعمّق در معنای «آیه» روشن می‌شود که آیه و نشانه از این جهت آیه و نشانه است که دیگری را نشان دهد نه خود را. بنابراین اگر جهان و پدیده‌های جهان همه و از هر روی آیات و نشانه‌های خدا باشند، هیچ استقلال و جودی از خود نخواهند داشت و از هر روی که دیده شوند، جز خدا را نشان نخواهند داد و کسی که به تعلیم و هدایت قرآن با چنین چشمی به چهره جهان و جهانیان نگاه می‌کند چیزی جز خدا درک نخواهد کرد. این درک به وسیله چشم، گوش و حواس دیگر یا به وسیله خیال یا عقل نیست، زیرا خود این وسیله‌ها و کارکردشان از آیات و نشانه‌ها هستند و در این دلالت و هدایت مغفولّ عنّه هستند. بر اساس آیه ۱۰۵ سوره مائده یگانه شاه‌راهی که هدایت واقعی و کامل را دربردارد، راه نفس است و خداوند او را موظف می‌دارد که خود را بشناسد تا از این طریق به شناخت خدا راه یابد. و برنامه این سیر و سلوک، آیات قرآنی بسیاری است که به یاد خدا امر می‌کند مانند: آیه ۱۵۲ سوره بقره. و اعمال صالحه‌ای است که کتاب و سنّت تفضیل داده‌اند و گفته است: «از پیامبر خود پیروی کنید» (احزاب، ۲۱). و چگونه ممکن است اسلام راهی را راه خدا تشخیص دهد و مردم را به پیمودن آن توصیه نکند یا آن را بشناساند، ولی از بیان برنامه آن غفلت کند و حال آنکه خداوند قرآن را بیان روشنی می‌داند نسبت به هر چیزی که به دین و دنیای مردم ارتباط دارد (نحل، ۸۹) (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱۲ و ۱۱۳).

ب) درباره آیات ۱ تا ۳ سوره مائده علامه طباطبایی می‌گوید: با توجه به مطالبی که در بیان آیه آمده و احادیثی که از طرف فریقین در زمینه این دو آیه رسیده است و تاریخ و وضعیت اجتماعی در اواخر عهد رسول خدا (ص) روشن می‌شود که امر ولایت ایامی چند قبل از روز غدیر نازل شده بود، ولی پیامبر (ص) در اظهار آن از مردم پرهیز می‌کرد و می‌ترسید این امر را تلقی به قبول نکنند و یا نسبت به ایشان قصد سوئی کنند و در نتیجه امر دعوت مختل شود تا این که آیه «تبلیغ» (مائده، ۶۷) نازل شد. آن وقت دیگر پیامبر (ص) مهلت نداد و بنابراین ممکن است خداوند قسمت معظم سوره را که آیه «اکمال» (مائده، ۳) در بین آن بوده و همچنین امر ولایت را با این آیه و همه این‌ها را روز عرفه نازل کرده باشد، ولی پیامبر (ص) بیان ولایت را تا روز غدیر خم به تأخیر انداخته، ولی آیه ولایت را روز عرفه خوانده باشد و این که پاره‌ای از روایات مشتمل بر این مطلب است که آیه روز غدیر نازل شده، بعید نیست از این جهت باشد که پیامبر (ص) این آیه را از نظر اینکه در شان ولایت نازل شده مقارن با تبلیغ امر ولایت قرائت کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ج ۵، ۱۹۵-۱۹۷).

ج) شهید مطهری در تفسیر آیه ۲۴ سوره نازعات که در خصوص داستان حضرت موسی (ع) است، در این فراز آیه از زبان فرعون «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» نکاتی را استنباط می‌کند: «منم بزرگ‌ترین ربّ شما» نه این است که موسی (ع) سخن از رب خویش و رب فرعون و از این که باید همه بنده خدا باشیم و بنده غیر خدا نباشیم گفته است. فرعون در مقام مبارزه با این اساسی‌ترین و جوهری‌ترین فکر موسی (ع) می‌خواهد مبارزه کند، یعنی می‌خواست ضدش را تثبیت کند. اینجا یک نکته اجتماعی بسیار اساسی وجود دارد که مفسران هم چندان به آن توجه نکرده‌اند. و آن این که آیا مردم مصر اجباراً فرعون را پرستش می‌کردند و فرعون پرست بودند؟ که این آیه به نقل از فرعون می‌فرماید: «أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى» درحالی که در بعضی آیات دیگر تصریح شده به این که فرعون در گفتگوی با مردم می‌گوید که موسی (ع) آمده است تا اله من و اله شما را باطل کند. فرعون خودش به آن صورت معبود نبوده که مردم چون یک بت او

را بپرستند و مثلاً برای او نماز بخوانند و قربانی کنند. چگونه است که خود را از سویی رب دانسته و از وی دیگر می‌گوید موسی (ع) می‌خواهد اله من و شما را باطل کند؟

در اینجا نکته بسیار جالبی است که می‌توان از آیات دیگر قرآن استفاده کرد. رب و عبد در اصطلاح قرآن اختصاص به آن رابطه‌ای ندارد که ما معمولاً آن را پرستش و عبادت می‌گوییم، بلکه شرک بر دو نوع عبادت و طاعت است. شرک در عبادت همان است که در برابر یک موجود مراسم عبادتی که برای خدا انجام می‌گیرد انجام شود، ولی شرک طاعت معنایش این است که انسان مطیع محض یک قوه جبار باشد. یک قوه جباره که فرمانروایی خودش را به زور بر مردم تحمیل کند، در اصطلاح قرآن رب است. اطاعت بی‌چون و چرا همان رب گرفتن است و لذا در قرآن در مورد راهبان و احبار می‌گوید: مسیحیان و یهودیان علمای خویش را در مقابل خدا ارباب خود قرار دادند (توبه، ۳۱)، در حالی که مراسم عبادت را در پیشگاه آن‌ها اجرا نمی‌کردند. مسیحیان و یهودیان اطاعت این‌ها را در مقابل خدا یک امر لازم‌الاجرا می‌دانستند، یعنی برایشان یک بت شده بود و هرچه که دستور می‌دادند بدون چون و چرا اجرا و عمل می‌کرد. این‌گونه اطاعت را قرآن اتخاذ رب می‌نامد. این خدا گرفتن است، همان‌گونه که اطاعت محض از هوای نفس خدا گرفتن نفس است. بنی‌اسرائیل به‌طور مسلم فرعون را پرستش نمی‌کردند ولی اطاعت جبارانه فرعون بر بنی‌اسرائیل تحمیل شده بود که این شرک اجتماعی است (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲۸: ۳۲۵-۳۲۸).

۱۰. نتیجه

۱. قرآن کتاب هدایت و انسان‌سازی است که انسان‌ها را به تفکّر و تدبّر در آیاتش فرامی‌خواند چون پی‌بردن به پیام قرآن، نیاز به تعمق و ژرف‌اندیشی دارد و برای فهم و بهره‌مندی از هدایت قرآن ضرورت دارد که در آن تدبّر شود. چهار عاملِ مانع (مؤلف)، مفسّر، متن و سیاق و زمینه تاریخی از مهم‌ترین عناصر مؤثر در فرایند تدبّر

و فهم به‌شمار می‌آید. در ارتباط با تدبّر چهار آیه مرتبط آمده است: نساء، ۸۲؛ مؤمنون، ۶۸؛ ص، ۷۹؛ محمد، ۲۴ که انسان‌ها را به تدبّر در اعماق و مقاصد پیام خویش دعوت نموده تا به‌واسطه تدبّر از برکات عظیم آن بهره‌مند گردند.

۲. از آنجاکه قرآن دارای کثرت طولی و باطنی معنا است می‌توان نتیجه گرفت که تدبّر در قرآن ذومراتب است. مرتبه‌ای برای همه توده‌های مردم، مرتبه‌ای برای خواص مردم از مجتهدان و مفسران، مرتبه‌ای مختص شاگردان ائمه، علمای ربانی و اولیای الهی و مرتبه‌ای که مختص معصومین است. همچنین تدبّر در قرآن دارای شرایط عام و خاص است. شرایط عام که همه اقشار مردم در حدی که ترجمه و مفهوم آیات را بتوانند دریافت کنند، می‌توانند در قرآن تدبّر نمایند و دیگر شرایط خاص که لازمه‌اش داشتن صفات حسنه و فضایی ویژه است. تدبّر و فهم قرآن روشمند است. از نظر علامه طباطبایی روش فهم قرآن منحصرراً روش تفسیر قرآن به قرآن از طریق تدبّر در قرآن است. تدبّر در قرآن فوایدی را در پی دارد که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان شفا، رحمت، هدایت و برکت برشمرد.

۳. از بررسی آرای علامه طباطبایی در مورد روش ایشان برای تدبّر و فهم قرآن می‌توان نتیجه گرفت که تدبّر و فهم قرآن فرایندی دارد که آن را در روش تفسیر قرآن به قرآن ایشان در *المیزان* می‌توان به دست آورد. اولین بخش این فرایند مواجهه مفسّر با آیه و دریافت معنایی ابتدایی از متن از طریق کوشش برای یافتن دلالت تصویری، تصدیقی، استعمالی یا جدی الفاظ است. در ادامه فرایند مفسر اقدام به نظیره‌یابی کلمات نموده و با یافتن عین کلمات یا هم‌خانواده آن‌ها در کل متن و تدبّر در آن‌ها برای تأیید یا تصحیح معنای اولیه دریافتی اقدام می‌کند. سپس مفسر اقدام به قرینه‌یابی کلمات هم‌خانواده موردنظر در کل آیات قرآن نموده و سپس با ضرب آیه به نظیره و قرینه درصدد یافتن دلالت و مراد ماتن (مؤلف) قرآن برمی‌آید. در ادامه با توجه به سیاق و شأن نزول آیات، موضوع اصلی و مرکز معنای متن را کشف و موفق به فهم و کشف اولیه مفهوم متن و مراد آیات قرآن می‌شود و سپس با

ارائه شواهد روایی معتبر در تأیید مفهوم کشف‌شده و مراد آیه تأکید ورزیده و با استناد به دلایل عقلی و نقلی تفسیرهای مغایر را نقد و موفق به تبیین و تفسیر فهم کشف‌شده از طریق تدبر می‌شود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵ق.)، *عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه*، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۴ق.)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۴. احمدی، بابک (۱۳۷۰)، *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
۵. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۸)، *قرآن در قلمرو معرفت*، تهران: پیام آزادی.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم: اسراء.
۷. خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸)، *آداب الصلاه*، چاپ هفتم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۸. _____ (۱۳۷۴)، *شرح دعای سحر*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۹. _____ (۱۳۸۹)، *صحیفه نور*، چاپ پنجم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق.)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت-دمشق: دار القلم-الدار الشامیه.
۱۱. زائر، عادل عبد الجبار (۱۹۹۷م.)، *معجم الفاظ العلم و المعرفه فی اللغه العربیه*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

۱۲. سجادی، جعفر (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، تهران: امیر کبیر.
۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۱۴. _____ (۱۳۸۸) (ب)، بررسی‌های اسلامی، قم: بوستان کتاب.
۱۵. _____ (۱۳۷۸)، شیعه در اسلام، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. _____ (۱۳۸۸) (الف)، قرآن در اسلام، قم: بوستان کتاب.
۱۷. _____ (۱۳۹۰ق.)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
۱۸. عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق.)، الفروق اللغویه، قم: نشر اسلامی.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق.)، کتاب العین، قم: هجرت.
۲۰. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۴۱۲ق.)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه
۲۱. لسانی فشارکی، محمد علی (۱۳۸۹)، «روش تحقیق و پژوهش در قرآن کریم»، مجله رشد آموزش قرآن، دوره هفتم، شماره ۴، صفحات ۱-۹.
۲۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق.)، بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم: صدرا.
۲۴. منسوب به جعفر بن محمد (ع) (۱۳۶۰)، مصباح الشریعه، ترجمه حسن مصطفوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

نقد و بررسی روش و مبانی تفسیری جریان فکری

«شعاریان»

محسن رفعت^۱

چکیده

قرآنیان شیعه، جریان فکری است که با شعار بازگشت به قرآن از جمله جریان‌های اثرگذار در دوره معاصر است. «شعاریان»، از زیرشاخه‌های این جریان در تبریز، هم‌نوا با شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» باور توانایی استنباط جزئیات و فروع احکام را به متفکران اسلامی نسبت می‌دهند. آشنایی با این فرقه گمانه نزدیکی یا حتی پیوستگی افکار ایشان با وهابیان اهل تسنن را نیز تقویت می‌کند. شاخص قرار دادن روش تفسیری قرآن به قرآن از روش‌های تفسیری ایشان به شمار می‌رود، اما همواره در به‌کارگیری و بهره‌وری از این روش، دچار تأویلات ناصواب، ناسازواری‌های تطبیقی و ضعف در استدلال شده‌اند. پژوهش حاضر این مسئله را در رهیافتی قرآنی و روایی و با روش توصیفی-تحلیلی موردبررسی قرار داده و می‌کوشد ضمن معرفی کامل این جریان فکری به نقد اندیشه‌های ایشان بپردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد این جریان ضمن ایجاد فاصله‌های معنادار با آموزه‌های شیعه و غالب

۱. استادیار و عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه سلام‌الله علیها، قم،

مفسران شیعی با دستاویز قرار دادن آیات قرآن و حتی گاه روایات، اقدام به توجیهاتی می‌کنند که با پیشبرد دیدگاه‌های معرفتی خویش سازگار است، از این رو به لحاظ مبانی اندیشه با جریان وهابیت تفاوتی ندارند.

کلیدواژه‌ها: تدبر، قرآنیان شیعه، جریان فکری شیعار، شعاریان، تأویلات، روایات تفسیری.

مقدمه

از سده چهاردهم نهضت‌های جدیدی در میان مسلمانان شکل گرفت که خواهان احیای اسلام به‌مثابه روشی برای زیست و سلوک اجتماعی مسلمانان بودند. این نهضت‌ها گرایش‌های مختلفی داشت. برخی خواهان خوانش تاریخی اسلام در عصر نزول قرآن بودند که به سلفی‌ها شهرت یافتند. بعضی بازسازی دوباره تراث اسلامی را از طریق اجتهاد، راه احیای اسلام می‌دانستند. گروهی کوشیده‌اند با محدود کردن انتظار از اسلام، پاسخگویی دین اسلام را در آن حوزه‌ها کارآمد نشان دهند. در این میان، افرادی بدین نتیجه رسیدند که قرائت مسلمانان از اسلام نیازمند بازنگری است. به‌عبارت‌دیگر، از دین خوانشی را عرضه کرده‌اند که با آنچه به‌مثابه میراث اسلامی در چهارده سده فراهم شده، تفاوت اساسی دارد (احمدالغزوی، ۲۰۱۶: ۱-۴). ایشان که هم در میان شیعه و هم در میان اهل سنت به پا خاسته‌اند به قرآنیان نام بردار هستند، قرآنیان شیعی به کسانی اطلاق می‌شود که از باورهای غالب شیعی فاصله گرفته‌اند، قرآن را برای مسلمانان بسنده می‌انگارند و سنت و حدیث نیز در نظر ایشان فاقد اهمیت لازم است. قرآنیان سنی نیز با همین باور نسبت به دیگر تراث اسلامی بی‌اعتنا هستند و با بی‌توجهی به دستاوردهای گذشتگان که در هیچ علم و دانشی مقبول نیست، به‌ویژه در علمی که ذاتاً و اصالتاً در سایه متن و از رهگذر تحلیل و تبیین

علما پدید آمده‌اند، کوشیده‌اند به قرآن نگاهی تامّه داشته باشند و خود را از قیودات روشمند سنت و حدیث فارغ سازند.

در شیعه اخباریان و در اهل سنت سلفیان چنین پیش‌تاخته‌اند. افراط در پذیرش برخی مبانی قرآنی و حدیثی سبب شکل‌گیری جریان‌هایی با رویکردهای فوق‌شد. یکی از این جریان‌های فکری معاصر «شعاریان» هستند که این تحقیق می‌کوشد با معرفی این فرقه، جریان ساز شدن آن‌ها را در به شیوه تحلیلی مورد بررسی قرار دهد و آراء و اندیشه‌های قرآنی ایشان را در بوتّه سنجش و نقد گذارد. از آنجایی که در نقد روش شعاریان به‌مثابه یکی از جریان‌های قرآنیان شیعی پژوهش کاملی صورت نگرفته است، پژوهش حاضر این مهم را با محوریت پرسش‌های ذیل و با روش تحلیلی-انتقادی به بحث نشانده است: شعاریان - که خاستگاه آنان شهر تبریز است - با چه روش و مبنای تفسیری به تفسیر قرآن پرداخته‌اند؟ اهمّ رویکردهای رایج میان ایشان کدام است؟ و چه نقدهایی بر اندیشه‌های تفسیری این فرقه وارد است؟ پژوهش پیرامون قرآنیان شیعی از پیشینه عمومی برخوردار نیست، آثاری مانند نقد دیدگاه روش تفسیر قرآن به قرآن، قرآنیان شیعه؛ از علی تصدیقی شاه رضایی و سید رضا مؤدّب به‌صورت عمومی و کلی به بررسی روش تفسیری جریان‌ات شکل‌گرفته شیعی پردازد و مقاله شخصیت‌شناسی و منبع‌شناسی قرآنیان از زهره اخوان‌مقدم و سید مجید نبوی نیز به معرفی چهره‌های شاخص قرآنیان و آثار آن‌ها پردازد. اما اکتشاف رویکردهای جریان شعاریان، ارزیابی ادله آن‌ها مسئله اصلی محققان قرآنی و حدیثی نبوده است. این تحقیق می‌کوشد ضمن معرفی این فرقه، آراء و نظرات ایشان را در ترازوی نقد و سنجش قرار دهد.

۱. معرفی فرقه «شعاریان»

شهر تبریز دارای سابقه درخشانی در مرکزیت علم و تمدن اسلامی است، به‌طوری‌که مدرسه طالبیه و دانشگاه‌هایی مانند ربع رشیدی و شنب‌غازانیه را در

پرونده علمی و تمدنی خود دارد. از جمله مباحث علمی مطرح در تبریز، مباحث تفسیر قرآن بوده است که توسط دانشمندان برجسته‌ای برگزار می‌گردید، لکن از دوره‌ای انحراف معناداری در جلسات قرآنی تبریز پیدا شد که به شعاریان یا شعاری‌ها نام بردار گشت. آقای مصطفی شعاری یکی از اهداف این جلسات تفسیری را رد عقاید باطل و شبهاتی می‌داند که ایجاد می‌کنند (شعاری، بی‌تا: ۴۶۸). ایشان در جایگاه دیگری، اهداف جلسه را چنین می‌شمارد: «... حفظ وحدت مسلمین، دوری از خرافات و موهومات، اجتناب از غلو در حق انبیاء و اولیاء و رد شبهات و عقاید باطل» (همان: ۲۴۷). از این جهت ضروری است ابتدا با خانواده شعاریان تبریز و سپس با اندیشه‌ها و مبانی فکری شعاریان آشنا شد.

۱-۱. خانواده شعاری‌ها

در تیمچه شعرباف در بازار معروف تبریز، دو برادر فروشنده نخ و خامه قالی؛ یکی یوسف شعاری و دیگری علی اکبر شعاری بود. شخص اخیر به حسن اخلاق شهره بود. مصطفی شعاری فرزند علی اکبر مسئول فعلی جلسات قرآنی شعاریان است. ایشان فرزند حاج علی اکبر شعاری، متولد ۱۳۰۶ شمسی، از شاگردان برجسته یوسف شعاری بوده و از سال ۱۳۲۹ تا ۱۳۵۹ به تدریس علوم دینی و قواعد عربی در مراکز تربیت معلم مشغول بوده و پس از انقلاب جمهوری اسلامی ایران در دانشگاه‌های آزاد؛ واحد اهر، مرند، تبریز و در دانشگاه شهید مدنی آذربایجان تدریس می‌کرد.

۱-۲. منشأ انحراف شعاریان

آقای یوسف شعاری که تحصیلات انتظام دار چندانی نداشت و تنها در حد آشنایی با زبان عربی اقدام به جلسات تفسیر قرآن کرد که بعدها مورد انتقاد عالمان و اندیشمندان دینی قرار گرفت؛ از جمله نخستین مخالفان افکار شعاریان، مرحوم میرزا محمد غروی توتونچی بود که در جلسات تفسیر خود به صورت علمی و محترمانه به نقد و تبیین انحرافات شعاریان می‌پرداخت. آیت‌الله سبحانی می‌فرماید: با آقای حاج

حسن حسین خواه به مجلس آقای یوسف شعار رفتیم نه در فقه مطلبی داشت و نه در کلام و ... آیت الله سبحانی کتابی با عنوان «تفسیر صحیح آیات مشکله» را در نقد کتاب «آیات مشکله» نوشته یوسف شعار تدوین کرده و بطلان عقاید آنها را روشن ساخته است (سبحانی، ۱۴۳۳، ج ۱: ۶).

۳-۱. منابع مطالعاتی یوسف شعار

در پاسخ به این سؤال که اطلاعات دینی یوسف شعار از کجا حاصل شده بود؟ باید گفت: بخشی عمده آگاهی دینی آقای یوسف شعار، اطلاعات عوامانه بود. بخش دیگر اطلاعات او، تفسیر المنار نوشته رشید رضا بود. رشید رضا از عالمان اهل سنت با گرایش وهابیی است (محمود متولی، ۱۴۲۵: ۱۹۱) که تندترین عبارات و زشت‌ترین تعبیرات را نسبت به شیعیان روا می‌دارد (رک، رشید رضا: ۱۳۶۶). احتمالاً عامل بدزبانی آقای شعار نیز تحت تأثیر ادبیات گفتمانی رشید رضا بوده که معمولاً با مخالفان خود، برخورد تندی داشته و با ادبیاتی تند به مخالفانش می‌تازید. بخش دیگر و شاید اصلی‌ترین منشأ اطلاعات دینی و عامل اصلی انحرافات ذهنی آقای یوسف شعار، نوشته‌های شیخ رضا قلی شریعت سنگلجی و آقای شیخ محمد خالصی زاده، حیدر علی قلمداران، مصطفی حسینی طباطبایی، محمد کریم باکویی، شیخ هادی نجم‌آبادی و سید ابوالفضل بُرقعی است که برخی از کتاب‌های خود را بر ضد شیعی و در حمایت از عقاید وهابیت منتشر می‌کرد. مراجعه به دفتر یادداشت‌های یوسف شعار، منابع مطالعاتی و عناوین مورد توجه او را بیشتر روشن می‌سازد. یوسف شعار در کتاب تفسیر آیات مشکله، منکر شفاعت اولیای الهی برای بخشش گناهان بوده و آیات حاکی از استغفار حضرت یوسف (ع) برای فرزندان و درخواست مغفرت توسط رسول خدا (ص) برای برخی گناهکاران را در حد طلب حلالیت از این دو پیامبر به جهت آزار شخصی می‌داند (شعار، ۱۳۶۹: ۱۹۵-۱۹۸). و شفاعت به معنای اصطلاحی را مردود می‌شمارد.

۲. آشنایی با نویسندگان موردعلاقه خاندان شعار

۲-۱. شیخ هادی نجم‌آبادی (۱۲۱۴-۱۲۸۱ق)

شیخ هادی نجم‌آبادی، صاحب کتاب تحریر العقلاء از عالمان اصلاح‌گرای دوره پیش از مشروطیت است که توسط آیت‌الله سید صادق طباطبایی تکفیر شد. او از پیشکسوتان سلفیه جدید در ایران است (کریمی، ۱۳۸۴: ۱۳). شیخ هادی در سیر بررسی تاریخی دوره پس از پیامبر، به پیدایش فرق اسلامی می‌پردازد و می‌گوید: «کفار بلاد بعید، مختلف و آراء متشتته ظاهر شد ... از جمله ریوس (رئوس) آن فرق، فرقه شیعه بود که از جمله آن‌ها فرقه امامیه اثناعشری است» (همان). در حالی که عبارت «شیعه علی» در زبان پیامبر (ص) به کار رفته است (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۸۱، ۱۷۵؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰ق: ۵۲؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۴۴، ۱۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۳۷۹؛ طبری آملی، ۱۳۸۳: ۵۵). شیخ هادی، توسل، عزاداری امام حسین (ع) و حتی ولایت امام علی (ع) را هم صدا با جریان وهابیت زیر سؤال می‌برد (کریمی، ۱۳۸۴: ۱۳).

۲-۲. شریعت سنگلجی (۱۲۷۱-۱۳۲۲ش)

شریعت سنگلجی از روحانیان مجاز به فعالیت فرهنگی در دوره رضاخان بود و به گمان خود با خرافات مبارزه می‌کرد. آنچه وی خرافه می‌خواند همان چیزهایی است که وهابیان آن را خرافه می‌خوانند (جعفریان، ۱۳۹۲: ۳۵۴). از روشنفکران، اثر پذیرفته‌ای است که بعضی از افکار او باعث شد طی استفتائی از آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری درخواست تکفیر او را کردند. اگرچه او تکفیر نشد، ولی برخی از افکار او تحت تأثیر دیگران از جمله وهابیت بود. مهم‌ترین مسائلی که شریعت سنگلجی آن‌ها را انکار می‌کرد عبارت‌اند از: «غیبت امام زمان (علیه‌السلام)»، «رجعت»، «معاد جسمانی»، «معراج»، «شفاعت» و «معجزه‌های انبیا»؛ وی برای رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) معجزه‌ای جز قرآن نمی‌شناخت (نبوی رضوی، ۱۳۹۰: ۲۴۹-).

۲۷۲). انکار شفاعت، رجعت و زیارت قبور و توسل در یادداشت‌های شعار، فراوان است. مصطفی شعار از شریعت سنگلجی به علامه شریعت سنگلجی تعبیر می‌کند. در حالی که اصطلاح علامه در عرف عالمان شیعه، تنها به کسانی اطلاق می‌گردد که در همه علوم (حداقل در علوم انسانی) متبحر و سرآمد باشد.

آقای یوسف شعار در صفحه ۳۵ تا ۳۷ دفتر یادداشت‌هایش از کتاب شریعت سنگلجی، به چند مورد از سخنان شریعت سنگلجی اشکال می‌کند که با مزاجش نمی‌سازد؛ چراکه شریعت سنگلجی آیه «الْیَوْمَ اُكْمَلْتُ لَكُمْ دِیْنَكُمْ» (مائده، ۳) را آخرین آیه نازل شده دانسته بود. بحث را با این جمله به پایان می‌برد: «مصنّف درباره این آیه به اشتباه رفته» آقای یوسف شعار، نزول آیه فوق را مربوط به احکام دانسته و هرگونه ارتباط آیه به واقعه غدیر را رد می‌کند (شعار، ۱۳۶۹: ۱۳۹-۱۴۰). و معتقد است اصلاً آیه با غدیر خم و انتصاب حضرت علی به خلافت ارتباطی ندارد (همان، ۱۳۶). البته که دلایل فراوانی وجود دارد آیه فوق در خصوص معرفی امام علی (ع) به جانشینی پیامبر (ص) است (رک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۹۹؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۲؛ همو، ۱۳۷۸: ج ۱، ۲۱۶؛ حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۲۱۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۵۹).

۲-۳. حیدر علی قلمداران (۱۲۹۲-۱۳۶۸ ش)

رسول جعفریان در کتاب «جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی در ایران» آقایان سید مصطفی طباطبایی، حیدر علی قلمداران، برقعی، سنگلجی و خالصی زاده را ذیل عنوان «جریان‌های تجدیدنظرطلب در عقاید شیعه» (جعفریان، ۱۳۹۲: ۳۵۰-۳۷۰) قرار داده است (همان، ۳۶۱-۳۶۲). توجه حیدر علی قلمداران به اصلاح‌گری جلب شد و این اصلاح‌گری از نظر او، که در فضای ایران شیعی می‌زیست، محصور در اصلاح تشیع گردید. وی که با نگاهی مذهبی و سنتی به سراغ این بحث آمده بود، حرکتش

را با عنوان «مبارزه با بدعت» توجیه می‌کرد (http://www.pasokhgoo.ir/node_25253).

زمانی که قلمداران قدم در این مسیر نهاد، به‌طور طبیعی می‌بایست به تجربه‌های پیشین می‌نگریست و او این کار را با پیروی از شریعت سنگلجی (م ۱۳۲۲ش) و مهم‌تر از او، سید اسدالله خرقانی (م ۱۳۱۶ش) و نیز شیخ محمد خالصی‌زاده دنبال کرد. ورود در این ورطه او را به سمت و سویی هدایت کرد که پیش از آن، کسروی و حکمی‌زاده در آن گام‌هایی برداشته بودند. وی که در جوانی مطلبی هم در نقد کتاب «اسرار هزارساله» نوشته بود، سرانجام در همان مسیر افتاد، گرچه هیچ‌گاه تدین خود به اسلام را از دست نداد. درواقع قلمداران که به‌طور رسمی معتقد به اسلام بود و حتی در این باره، به‌خصوص اجرای احکام اسلامی، تعصبی خاص می‌ورزید، هم‌زمان گرایش‌های اصلاحی تند هم داشت، و این چیزی است که به‌عنوان یک وصف کلی می‌توان برای نوع اصلاح خواهانی که گرایش به نگرش‌های مشابه وهابیت دارند، ملاحظه کرد. در این گرایش، اصلاح‌گری هم‌زمان متأثر از توجه به سنت از یک‌سو و مدرنیته از سوی دیگر است و این تناقض به‌طور بنیادی در اندیشه این افراد وجود دارد (همان). آقای شعاع نیز از اصلاح‌گری در دین سخن گفته و دفاع می‌کند (شعاع، بی‌تا: دفتر سوم: ۲۲-۲۶). قلمداران کار خود را از نقد گرایش‌ها و رفتارهای غلوآمیز شیعی (برحسب آنچه خود تعریف می‌کرد) آغاز نمود و کتاب «راه نجات از شرّ غلات» را نوشت و ضمن آن به بحث از علم امام، ولایت، شفاعت، غلو و زیارت پرداخت. کتابی هم درباره خمس مطالبی داشت، که با عقاید فقهی پذیرفته‌شده در شیعه سازگار نبود. کتاب «راه نجات از شرّ غلات» چندین بخش است و بخشی از آن با عنوان زیارت و زیارت‌نامه سامان‌یافته است. این کتاب همان عقاید رایج وهابیان را در باب زیارت بیان کرده و کوشیده است با استفاده از متون مختلف، ادله‌ای بر آن ارائه و اقامه کند. نگرش قلمداران درباره مفهوم امامت، به‌طور معمول بر این پایه است که نصوص امامت را به‌گونه‌ای دیگر توجیه و تأویل

کرده و اعتقادش حتی از شیعیان زیدی هم نسبت به امامت و جایگاه آن کمتر است. در این باره، قلمداران کتاب «شاهراه اتحاد» را در بررسی نصوص امامت نوشته است. این کتاب که با مقدمه و حواشی سید ابوالفضل برقعی - که خود به مراتب در عمق بیشتری در این جریان حرکت می‌کرد، و در این اواخر به عنوان فردی سنی، افراطی و وهابی شده بود - به صورت تکثیری به چاپ رسیده است. برای نمونه قلمداران مانند سنیان می‌کوشد تا معنای «مولی» را در حدیث غدیر از «اولی به تصرف» خارج سازد ... (قلمداران، ۱۳۹۰: ۱۰۴-۱۲۶).

۲-۴. سید ابوالفضل برقعی (۱۲۸۷-۱۳۷۰ ش)

برقعی، تحت عنوان قرآن‌گرایی به‌طور جدی به انتقاد از منابع حدیثی شیعه می‌پرداخت و کتابی با عنوان کسرالاصنام در رد احادیث کافی نوشت. برخی از کتاب‌های او توسط وهابیان توزیع و تکثیر می‌شود. او در دوره دوم عمرش، گرایش به وهابی‌گری پیدا کرد (جعفریان، ۱۳۹۲: ۳۶۳). البته آقای برقعی در نهایت پشیمان شد و برخلاف عقاید وهابیت، وصیت کرد در امامزاده شعیب تهران دفن شود.

۲-۵. سید مصطفی طباطبایی (۱۳۱۴ ش)

سید مصطفی طباطبایی آثار متعددی در زمینه‌های تاریخی و ادبی تألیف کرده است. وی همانند بسیاری دیگر از افراد هم‌فکر خود، امامت را به‌عنوان یک اصل الهی نپذیرفته و تنها بر آنچه به‌صراحت در قرآن قابل استنباط است تکیه می‌کند. وی از دوستان و همفکران قلمداران و برقعی بود و قلمداران پیش از مرگ، تعیین تکلیف برای کتاب‌هایش را به وی واگذار کرده بود (ر.ک: لیالی، بی‌تا). در میان مجموعه افرادی که دچار انحراف فکری شده و گرایش به سمت وهابیت پیدا نمودند، طباطبایی را می‌توان معقول‌تر دانست. در عین آن‌که باید تأکید کرد وی از برخی از اساسی‌ترین آموزه‌های شیعی از جمله مبحث امامت که تفاوت و مرز اساسی میان شیعه و سنی است، دور شده است (همان).

۶. عامل رونق جلسات شعار

الف) نفوذ در آموزش و پرورش و مراکز علمی

اکثر فرزندان این دو برادر (یوسف و علی اکبر شعار) در رشته ادبیات عرب تحصیل کردند از جمله سعید و جعفر شعار. مصطفی شعار و محمدحسین شعار و ... نیز به عنوان دبیر عربی دبیرستان‌های تبریز استخدام شدند و از این طریق، افکار یوسف شعار را همراه با شبهاتی بر ضد اندیشه‌های شیعی در ذهن جوانان القا می‌کردند. پس از آنکه آقای یوسف شعار، جلسه قرآنی تشکیل داد و گاهی نیز به جهت اداره جلسه قرآنی به میرزا یوسف تعبیر می‌شد، جوانان متعددی از طریق دبیرستان‌های تبریز به بهانه درس عربی و آمادگی برای کنکور، در جلسات آقای یوسف شعار دعوت و جذب شدند. اکثر حاضران در جلسات، دانش آموزان و تعداد چند نفر نیز از معلمان عربی بودند. یکی از ایرادات جدی این جلسات، شبهات میرزا یوسف بود که افکار شیعی جوانان را سخت مورد تردید قرار می‌داد، در حالی که هیچ جایگزینی برای آنان نداشت. از این رو، بنا بر اظهارات یکی از روحانیان برجسته تبریز افراد بسیاری که در زمان راه‌یابی به جلسات آقای شعار، اهل نماز بودند، اما بعدها تارک نماز شدند، حتی یکی از اعضای این جلسه معلمی بود که به شهر قم منتقل شد اصلاً نماز نمی‌خواند.

سرانجام آقای یوسف شعار در سال در سال ۱۳۲۰ قمری معادل ۱۳۵۱ شمسی از دنیا رفت که آقای وحدت از سخنرانان معروف تبریز در مراسم ختم یوسف شعار، به نقد عقاید نادرست آقای شعار پرداخت و از حریم اهل بیت دفاع کرد. جناب آقای مصطفی شعار فرزند علی اکبر شعار پس از مرگ عمویش، در مسند جلسات قرآنی او نشست. آقا مصطفی مانند پدرش بسیار خوش‌برخورد و مؤدب، اما افکارش آلوده بود و شاید به مرور زمان آلوده‌تر از عموی خویش شد، با این تفاوت که مصطفی شعار حفظ ظاهر می‌کرد.

ب) ارتباط و همگرایی با برخی جریان‌های سیاسی

شعاریان پس از انقلاب از نظر گرایش‌های سیاسی در مسیر نهضت آزادی قرار گرفتند. اغلب افرادی که در جلسات ایشان شرکت می‌کردند از افراد ضد انقلاب به شمار می‌رفتند؛ حتی در جلسه‌ای شب ماه رمضان از ابراهیم یزدی از سران نهضت آزادی برای سخنرانی دعوت کرده بودند.

ج) رابطه با فرهنگستان ادبیات

یکی از عوامل رشد شعاریان، آقای «جعفر شعار» بود. وی تحصیل کرده رشته ادبیات فارسی و از شاگردان علی‌اصغر حکمت بود. علی‌اصغر حکمت، فردی است که نقش مؤثری در کشف حجاب در دوره رضاخان داشت و حتی گفته شده وی دختران زیاروی را برای محمدرضا شاه، قوادی می‌کرد (شهرام نیا و زمانی، ۱۳۹۲: ۷۰-۷۱). علی‌اصغر حکمت، تفسیر خواجه عبدالله انصاری را با کمک شاگردانش تصحیح کرده است به طوری که هر جلد آن بر عهده یکی از شاگردانش گذاشته بود که یک جلدش نیز با تصحیح آقای جعفر شعار انجام پذیرفت. بدین طریق، جعفر شعار، وارد فرهنگستان ادبیات شد و نفوذ زیادی یافت و معروف گردید. پس از انقلاب نیز تعدادی از شعاریان در ادارات دولتی نفوذ کردند.

د) پول و هزینه

یکی دیگر از عوامل رونق و گسترش شعاریان در تبریز، مسئله پول بود. هویت محلّ تأمین مالی ایشان نامعلوم است. یکی از بزرگان تبریز اظهار نمود نامه‌ای از رکن دو ارتش (واحد مبارزه با جاسوسی) مشاهده کرده که حاکی از ارتباط شعاریان تبریز با عربستان سعودی بود. چنانکه در مواردی از توزیع هدایا همراه چک و پول برای برخی از افراد در کردستان از طریق آقایان شعار گزارش شده است، البته به واسطه فردی که جهت جایگزینی آن‌ها در آینده آماده شده بود. گرچه فردی که قرار بود

جایگزین و رهبر آینده معرفی شود به دلایل مختلفی در موارد متعددی محکوم به زندان شده و از گردونه رهبری خارج شد.

۷. سرانجام شعاریان

اکنون که وسایل ارتباط جمعی زیاد شده و چهره و هوایت هر روز بیشتر از گذشته، شناخته می‌شود، رونق جلسات آقایان شعار نیز، به فانوسی می‌ماند که در میان طوفان‌ها، فتیله‌اش خشک و خبر از تمام شدن سوخت می‌دهد. بر این اساس، تعداد حاضران در جلسات، بسیار کم شده و اکثراً افراد پیر و بازنشستگان بوده و تعداد جوانان کم و کمتر شده و فانوس در حال خاموشی است.

۷-۱. نقد روش و مبانی تفسیری-حدیثی شعاریان

الف) تکیه بر منابع اهل سنت

فضای فکری شعاریان مبتنی بر روایات اهل سنت است. مواردی ایشان در مقام معرفی چند منبع برای شاگردان خود بوده‌اند چون ایشان معلم زبان عربی بود لذا چند کتاب ترجمه شده توسط آقای ابوبکر حسن زاده نمونه مشخصی از تکیه ایشان بر منابع اهل سنت است؛ «لؤلؤ و مرجان ترجمه احادیث صحیح مسلم»، «اولویت‌های دینی از یوسف قرضاوی» و... (شعار، بی تا: دفتر یادداشت پنجم، ۱۷۷) که این نشان می‌دهد دغدغه و زمینه کافی برای گرایش به منابع اهل سنت در میان ایشان وجود داشته، چه اینکه بعدها به هوایت متمایل شدند. به عنوان نمونه آقای شعار حدیث معروف «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۸، ۱) را برخلاف شیعه چنین نقل کرده: ^۱ (شعار، بی تا: دفتر یادداشت پنجم، ۴۷۴) با تتبع در منابع اهل سنت درمی‌یابیم تکیه او در نقل این روایت به صحیح بخاری و دیگر منابع هم طراز است (رک: بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۹؛ قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۵؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶، ج ۸:

۱. شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَالْحَجُّ، وَصَوْمُ رَمَضَانَ.

۴۱۷ و...). در کتب حدیثی شیعه با دو نقل روبه‌رو هستیم یکی قول امام صادق (ع) است که فرموده: «(رک: کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱، ۱۸) و دیگری که از قول پیامبر (ص) در کتب ثبت شده است که چنین فرموده‌اند: ^۲ (طوسی، ۱۴۱۴: ۵۱۸، ۴۱) که در هر دو به پنجمین خصلت یعنی ولایت تصریح شده است، اما در روایت مستمسک شعاریان به این دو توجهی نشده است و البته که با مبانی ضدشعیبی ایشان سازگارتر خواهد بود.

ب) استدلال بر پایه استدلال‌ات اهل سنت

بنای استدلال‌ات شعاریان برگرفته از استدلال‌ات اهل سنت است. انحصار در محدوده فکری اهل سنت سبب شده نسبت به استدلال‌ات شیعه اقلان نشده و فراتر از متن آیات و روایات به شرح و تفسیر آن‌ها می‌پردازند. یوسف شعار در تفسیر آیه ارث بردن حضرت سلیمان از داوود، از سخن ابوبکر در مقابل حضرت زهرا (س) (برای مطالعه بیشتر در این زمینه رک: ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۱۶: ۲۲۷) دفاع کرده و در توجیه گفتار ابوبکر، روایت استدلال حضرت زهرا (س) به آیه «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ» (نمل، ۱۶) را انکار می‌کند (شعار، ۱۳۶۹: ۳۷۰). مصطفی شعار نیز برخلاف استدلال حضرت زهرا (س)، وراثت انبیاء و سلیمان را وراثت معنوی می‌داند (شعار، بی‌تا: دفتر ششم، ۴۰۴). ایشان در حاشیه دفتر مهندس طاهری قزوینی را - که از اعضای جلسات تفسیری مهندس مهدی بازرگان بوده است - هم، دارای وراثت معنوی می‌داند (همان: ۴۰۵). یوسف شعار در تفسیر آیه ۲۹ فتح (آیه‌ای که وهابیان بر اساس آن شیعیان را کافر می‌دانند. با اشاره به روایت عکرمه (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۳۴۸) می‌نویسد: آقای شعار در تفسیر آیه خمس مشابه اعتقاد اهل سنت (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ج ۴، ۵۲) می‌گوید: ظاهر آیه نشان می‌دهد خمس

۱. «بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَيَّ -خَمْسَ عَلَيَّ الصَّلَاةَ وَ الرِّكَاهَ وَ الصَّوْمَ وَ الْحَجَّ وَ الْوَلَايَةَ وَ لَمْ يَنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ»
 ۲. «بَنَى الْإِسْلَامَ عَلَيَّ خَمْسَ خِصَالٍ: عَلَيَّ الشَّهَادَتَيْنِ وَ الْقَرِيْبَتَيْنِ. قِيلَ لَهُ: أَمَّا الشَّهَادَتَانِ فَقَدْ عَرَفْنَاهُمَا، فَمَا الْقَرِيْبَتَانِ قَالَ: الصَّلَاةُ وَ الرِّكَاهُ، فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ أَحَدُهُمَا إِلَّا بِالْأُخْرَى، وَ الصِّيَامُ، وَ حَجُّ الْبَيْتِ... وَ حَتَمَ ذَلِكَ بِالْوَلَايَةِ...»
 ۳. «أَخْرَجَ شَطَاةَ أَبِي بَكْرٍ فَأَزْرَهُ بِعَمْرٍ فَاسْتَعْلَظَ بِعُثْمَانَ...»

مربوط به غنائم جنگی است. وی در ادامه می‌گوید: در مورد خمس و چگونگی آن، از مرحوم حیدر علی قلمداران، کتابی در این مورد (فتوکبّی) منتشر شده است که تحقیق جالبی است. و همچنین کتابی با عنوان «خمس از دیدگاه قرآن و اهل‌بیت» تألیف علاء‌الدین موسوی، ترجمه اسحاق دبیری چاپ و منتشر شده است که خمس مورد نظر فقهای شیعه را نقد کرده است (شعار، بی‌تا: دفتر دوم، ۴۳۲-۴۳۳). قابل ذکر است؛ کتاب آقای قلمداران برخلاف عقاید شیعه در خمس است که برای آقای شعار مورد پسند قرار گرفته است. آقای اسحاق دبیری شخصی است که وهابیان کتاب‌های فارسی خود را با نام او منتشر نموده و در ایام حج بین حجاج ایرانی پخش می‌کنند. برخی کتاب‌های ترجمه شده توسط وی عبارت‌اند از: عجیب‌ترین دروغ تاریخ که در مقام انکار امام زمان (عج) نوشته شده، سؤالاتی که باعث هدایت جوانان شیعه شد، پاسخ‌هایی کوبنده به کتاب المراجعات و

مصطفی شعار هم‌نوا با اهل سنت و محصور در فضای فکری ایشان پس از مستحب دانستن جشن و سرور در عید فطر و قربان می‌گوید: «اما مراسمی که غیر از عید فطر و قربان برگزار می‌شود؛ اولاً در قرآن و شرع مقدس اسلام، دستور خاصی به برگزاری مراسم بخصوص در آن روزها وارد نشده است؛ مثلاً در ولادت‌ها و وفات‌ها، و این مراسم را خود مردم برگزار می‌کنند، مانند جشن تولد یا ترحیمی را که برای مرده منعقد می‌شود. این مراسم روزهای ولادت و وفات پیامبر و امامان را مردم به خاطر بزرگداشت آن بزرگواران از جانب خود تجلیل می‌کنند، منظوم این است که مانند عید فطر و قربان جزء اعیاد اسلامی نیست، از طرف خداوند تعیین نشده است. غالباً در این روزها بزرگان اسلام را تجلیل می‌کنند و گاهی در مدح و ستایش آنان راه غلو و افراط را طی می‌کنند که در اسلام جایز نیست ... در این گونه مراسم که برپای می‌دارند باید حدود و مقررات شرع مقدس اسلام رعایت گردد و عاری از غلو یا موهومات و خرافات باشد، بسیاری از این مراسم که بعدها

افزوده شده، نمی‌تواند جزء شعائر اسلامی شناخته گردد (شعار، بی‌تا: دفتر هفتم، ۵۶۲-۵۶۳).

ج) حکم به عدم جواز عمل به فتاوی فقهای شیعی

شعاریان ضمن تنفّر از روحانیت شیعه و حتّی لباس روحانیت، به‌هیچ‌وجه در مسائل فقهی از مراجع تقلید نمی‌کنند؛ چنانکه شریعت سنگلجی در کتاب «کلید فهم در قرآن» می‌گوید: بر اساس آیه (زخرف: ۲۳)^۱ تقلید حرام است؛ نجم‌آبادی نیز چنین تعبیری دارد (نجم‌آبادی، بی‌تا: ۱۲-۱۵). مصطفی شعار در تبیین یکی از عوامل عقب‌ماندگی مسلمانان می‌گوید: در کشورهای اسلامی ظاهراً ملت‌ها و اکثر مردم متدین هستند، ولی غالباً دین را از راه تقلید کسب می‌کنند و دین راستین را نمی‌شناسند (شعار، بی‌تا: دفتر ششم، ۸۷).

آقای شعار از کتابی به نام «جنایات تاریخ» نام‌برده و جمله‌ای از سید موسی جارالله نویسنده مصری نقل می‌کند که «صیغه‌ای که بین شیعه‌های عراق و ایران رواج کامل دارد از نکاح‌های زمان جاهلیت است و اگر در شریعت اسلام نهی شده نه از آن جهت است که یک حکم شرعی رایج بوده و بعداً نسخ شده، بلکه یک عمل زشتی را بعضی از مسلمانان از روی نادانی انجام می‌داده‌اند و اسلام از این عمل نهی نمود» (همان) در حالی که زمان نسخ شدن این حکم را تبیین نساخته است، ضمن اینکه جواز متعه هم در قرآن ذکر شده (نساء، ۲۴)^۲ و هم روایات متعددی در ذیل همین آیه آمده است (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۱۰، ۶۷۶).

ایشان حتی شیعه را در جهر و اخفات نماز تخطئه می‌کند (شعار، بی‌تا: دفتر ششم، ۳۶۳)، یا از جمع نماز ظهر و عصر و نیز مغرب و عشاء انتقاد می‌کند (همان، دفتر ششم، ۵۵۰). هم‌چنین توریه را مساوی با دروغ (همان، ۲۱۵-۲۱۶) بازی با الفاظ و

۱. «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ»

۲. «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً».

کلاه شرعی (رک: شعار، ۱۳۶۹: ۲۱۷) می‌داند؛ به‌طور ضمنی روایات موجود در این زمینه را نمی‌پذیرد و آیات مرتبط با توریه پیامبران را از باب مجاز و کنایه می‌داند، (همان، ۳۶) در مورد توریه حضرت ابراهیم (ع) در آیه (انبیاء، ۶۳) معتقد است با ردّ مفهومی به نام توریه در اسلام آن را نوعی «بیان استهزایی» دانسته است (شعار، ۱۳۶۹: ۲۱۹) و استناد و استدلال شیخ انصاری در مکاسب (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۲: ۱۹) به روایت امام صادق (ع) مبنی بر توریه ابراهیم (صندوق، ۱۴۰۳: ۲۱۰) را بر نمی‌تابد و خبر را مجعول فرض گرفته است (همان: ۲۱۷)؛ این در حالی است که در ابتدای بحث خود ظاهر و منطوق آیات را حجّت می‌داند (رک: همان، ص ۳۴). بنا بر شاهدان عینی شعاریان مطابق با نظر اهل سنت (بخاری، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۲) نمازهای یومیه خویش را بدون مُهر می‌خوانند. ایشان نمازها را در سفر نیز شکسته نمی‌خوانند و مطابق با برخی از اهل سنت عمل می‌کنند (رک: قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲، ج ۱: ۴۷۸).

د) قرآن بسندگی و جامعیت حقایق قرآن

نوعی قرآن بسندگی مشابه با ادعای خلیفه دوم - که با شعار «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۸۸) در جامعه اسلامی رخ نمود، - در آثار شعاریان مطرح است، یوسف شعار در مقدمه تفسیر آیات مشکله نیز بدان اشاره کرده است (سبحانی، ۱۴۳۳: ۸-۱). مصطفی شعار نیز به سخنی از سید قطب تمسک ورزیده و می‌نویسد: کلیات احکام و راه‌های هدایت در قرآن مجید آمده است و متفکران اسلامی می‌توانند جزئیات و فروع احکام را از آیات استنباط کنند (شعار، بی‌تا: دفتر ششم، ۱۴۰). این در حالی است که جامعیت قرآن در سطوح هدایتی اقلأً و به‌اجمال قابل‌پذیرش است، اما در پرتو استنادات ایشان و دیگر قرآنیان (رک: طیبی و مهدوی‌راد، ۱۳۹۴: ۱۴۰-۱۶۱) به آیاتی از قرآن (حشر، ۷؛ احزاب، ۳۶؛ نحل، ۴۴ و...) نهایتاً بتوان چنین دریافت که بخشی

از آنچه خدای متعال در قالب دین برای انسان خواسته با رجوع به پیامبر به دست می‌آید.

به علاوه که ایشان به ادعای خویش مقید نبوده و در عمل چنانکه خواهد آمد گاه در جزئیاتی از احکام دینی به خودرأیی و برداشت‌های ذوقی متمایل شده‌اند. یوسف شعار نیز بر این باور است که گرچه در تفسیر باید باب تأویل و توجیه را تعطیل نمود، اما تأسی به سنت گذشتگان نیز در تفسیر جایز نیست و تقلید در تفسیر به خاطر احتمال اشتباه گذشتگان مردود است، وی نیز تأکید می‌کند که از توضیح در مورد سکوت‌های قرآنی باید خودداری کرد و باید به درک مستقل معانی آیات پیش از توجه به شأن نزول پرداخت (رک: شعار، ۱۳۲۳: ۲۱-۲۲، ۴۸). حتی ذیل آیه ۹۰ سوره مائده قرآن را مستقلاً قابل فهم در هر زمانی عنوان کرده و حتی مسلمانان براهین محکم را از آن استنباط می‌کردند (رک: همان، ص ۹-۱۱، و نیز، رک: شعار، ۱۳۶۹: بیست و دو: مقدمه)، این در حالی است که وی ضمن انکار سیره عملی عقلا، بدون چارچوب و دارا بودن ضوابط دقیق از این تأسی بر ابهامات روش تفسیری خود افزوده است (رک: پور منوچهری و فارسیان، ۱۳۹۷: ۹۳).

قائل به مستقل الفهم بودن قرآن در جزئیات برخی احکام مانند ربا یا تعداد رکعات نماز باعث شده یوسف شعار را از مبنای خود فاصله بیندازد و چنین باورمند شود که مقولات فوق و نظائر آن به واسطه احادیث نبوی برای ما شرح شده و این نحوه تفسیر، تفصیل دادن جزئیات فقه است که در قرآن موجود نیست و این قسم تفسیر، در صورت نبودن اخبار متواتر با اخبار اطمینان آور، تفسیر به رأی نیست که تفسیر به حق است و تنها احتیاج اساسی ما به اخبار درباره فقه در جزئیات آن است (شعار، ۱۳۲۳: ۳۳). بدیهی است که اتخاذ چنین روشی گونه‌ای تناقض در روش را نتیجه می‌دهد.

ر) ردّ تأویل آیات قرآن

شعاریان در مورد تأویل و روایات تأویلی آیات قرآن نظرات خاصی مطرح کرده‌اند. یوسف شعار در کتاب خویش می‌نویسد: ظواهر قرآن حجت و خودش نیز پاسخ‌ده شبهات خرده‌گیران می‌باشد و این نیز دانسته شود که عقل به‌تنهایی قادر به درک و استنباط کلیه عقاید نبوده و به کتاب و راهنمایی خدایی نیاز دارد ولی توضیحاتی را که کتاب الهی درباره عقاید داده و تکمیل نموده آن‌ها نیز مطابق عقل سلیم بوده و مابینت با عقل نمی‌تواند داشته باشد (شعار، ۱۳۲۳: ۳۶-۳۷). یوسف شعار قائل است که باب تأویل بسته است. به‌عنوان نمونه اگر منظور از لؤلؤ و مرجان در «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» (الرحمن، ۲۲) حسن و حسین است در این صورت دیگری هم حق دارد که آن‌ها را پسران مراد و مرشد و پیشوای خود تأویل کند و چه بسا اگر کتاب‌ها را نگاه کنی خواهی دید که هر مریدی این‌گونه آیات را نسبت به مراد خود راجع و متعلق می‌گرداند (شعار، ۱۳۲۳: ۳۷).

شعار در بخشی از استدلال‌ات خود چنین باورمند است که در صورتی که یگانه مقتدای مسلمانان صدر اسلام همین کتاب مجید بوده، به عبارات ساده عموم مسلمانان صدر اسلام عقائد خود را از قرآن اخذ و استنباط می‌کردند (همان، ۱۶). این‌گونه سخنان و تأویلات از ساحت پاک ائمه علیهم‌السلام بسیار دور و این‌ها تماماً به ایشان افتراست (همان، ۴۲). در موضعی دیگر می‌نویسد: اگر فرض شود قرآن انحصاراً برای فهم یک عده محدوده معین نازل شده و دیگران نباید بفهمند و نخواهند فهمید در این صورت آنان که (بنا به فرض) حق فهمیدن را ندارند، اگر اقدام به معنی و تفسیر آیات قرآنی بکنند حتمی است که حاصل فهمشان با حاصل فهم آنان که سزاوار فهم قرآن بودند، متباین و مخالف خواهد بود، بالتیجه فرق مختلف به وجود خواهد آمد، بدیهی است چنین تصور درباره قرآن که مظهر ارشاد و هدایت است باطل می‌باشد، پس به‌ناچار باید اذعان نمود که قرآن برای هدایت عموم نازل شده و همه‌کس حق دارند فرمایش الهی را مستقیماً از آن طبق موازین و مقررات زبان

استنباط کنند (همان، ۱۹). میرزا یوسف شعار معتقد است که تنها مورد احتیاج ما فقه نیست که به ظن اطمینانی عمل کنیم، بنابر اخبار علاجیه نیز به جهت اختلاف از بین می‌رود و اخبار اندکی در موضوع تفسیر باقی می‌ماند که بسیاری از آن‌ها نیز موافق مذاق قرآن است و موجب تغییری در معنی آیات نخواهد بود. پس استناد صحیح و اصلی تفاسیر به خود قرآن بوده که دلیل دیگری بر قابل فهم بودن قرآن است (همان، ۱۳)، وی چنین معتقد است که دانستن درستی خبر فرع بر دانستن قرآن خواهد بود (همان، ۱۳-۱۴).

این در حالی است که در موضعی دیگر وی با عمومیت بخشی به بحث تأویل بسیاری از روایات اعتقادی شیعی را عملاً به چالش کشانده (رک: پور منوچهری و فارسیان، ۱۳۹۷: ۹۹) و زیر سؤال برده؛ (رک: به بحث تفصیلی وی در شعار، ۱۳۲۳: ۳۶-۴۲) تعمیمی که فاقد پشتوانه علمی است و کسی از مفسران آن را قابل اعتماد نمی‌داند. ضمن اینکه وی به این مبناي خود پایبند نبوده و در تفسیر خود از آیه (توبه: ۱۸)^۱ و با توجه به آیه پیشین آن منظور از تعمیر مساجد را تعمیر باطنی و معنوی قلمداد کرده است، (شعار، ۱۳۶۹: ۱۷۴-۱۷۶) تفسیر یا بهتر گفته شود تأویلی بدون شاهد و قرینه و نیز نامناسب با ظواهر و لغات. یا منظور از نجاست در آیه^۲ (توبه: ۲۸) را نجاست معنوی صرف دانسته است (شعار، ۱۳۶۹: ۱۷۷).

ز) مردود دانستن استعانت از غیر خدا و توسل به جز او

رد استعانت از غیر خدا در دفتری از شعاریان به نقل از کتاب کشف الحقایق به عنوان یکی از اصول شعاریان تلقی شده است (شعار، بی تا: دفتر ششم، ۳). آقای شعار می‌گوید: «منتهای جهل و نادانی است انسان خدای خالق و توانا را رها کند و

۱. «إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا».

از معبودان باطل استعانت جوید» (همان، ۱۲۴) در همین راستاست یادداشت‌های دیگر دفتر ششم از کشف الحقایق: ردّ حاجت خواستن از قبور(همان، به نقل از کشف الحقایق، ۶)، ردّ حاجت خواستن از غیر خدا(همان، به نقل از کشف الحقایق، ۸۰؛ و نیز ۲۸۷)، ردّ حاجت خواستن از سنگ و غیره غیر خدا(همان، به نقل از کشف الحقایق، ۱۷۱)، ردّ تعظیم و تکریم قبور و حاجت خواستن از آنها(همان، به نقل از کشف الحقایق، ۱۸۵)؛ که همه موارد فوق با عقاید وهابیت همسان است(رک؛ نجارزادگان: ۱۳۹۱).

و) انکار عصمت پیامبر (ص) و فضائل اهل بیت(ع)

یکی از مسائل کلامی مورد وفاق علمای شیعی و بعضاً اهل سنت پاک‌زادگی ولادت پیامبر (ص) است. شعاریان ضمن مردود اعلام کردن نسب نامه اجداد پاک و توحیدی پیامبر(شعار، بی تا: به نقل از کشف الحقایق، ۲۰۸) حتی ارتکاب گناه توسط پیامبران را در مواردی جایز می‌دانند. آقای شعار استغفار پیامبران را به جهت خطاهای پیش از رسالت می‌داند(همان، دفتر ششم، ۹۱). آقای شعار در موضعی دیگر بت پرست بودن پدر ابراهیم را بنا بر آیاتی از قرآن(رک: انعام، ۷۴؛ شعرا، ۸۶) به صراحت بیان می‌کند و می‌نویسد: «خداوند به جای یک پدر بت پرست، به حضرت ابراهیم پسرانی موحد و پیامبر عطا می‌فرماید»(شعار، بی تا: دفتر ششم، ۱۲۹) وی صحّت نام‌گذاری فرزندان به عبدالحسین و عبدالعلی را زیر سؤال می‌برد و جایز نمی‌داند(همان، به نقل از کشف الحقایق، ۴۳۲)، مانند وهابیان که این نوع نام‌گذاری را شرک می‌پندارند (محمد بن عبدالوهاب، ۱۴۲۹: ۱۳۲؛ سلیمان بن عبدالوهاب، ۱۴۲۸: ۱۰۹۲).

در نقد این شبهه می‌توان چنین گفت که خداوند به جهت آنکه انبیای الهی، بتوانند رسالت هدایتگری خود را به انجام برسانند و هدف از بعث رسل محقق شده و نقض غرض رخ ندهد، پیامبران را معصوم قرار داده است(حلی، ۱۳۸۲: ۳۴۹).

از این رو در تعریف عصمت گفته شده است، عصمت لطفی است که خداوند در حق مکلف به جا می‌آورد، تا انگیزه‌ای برای ترک اطاعت و یا انجام معصیت در او باقی نماند، هرچند این لطف، توان انجام گناه را از وی نمی‌ستاند (فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۰۱-۳۰۲). بر این اساس عموم علمای امامیه معتقدند که انبیا و اوصیا از گناهان کبیره و صغیره معصوم هستند و هیچ گناهی نه بر سبیل سهو و نسیان و نه بر سبیل خطای در تأویل، نه پیش از پیامبری و نه پس از آن، نه در کودکی و نه در بزرگی از ایشان صادر نمی‌شود. همچنین از هر رذیله و ضعفی که دلالت بر پستی و فرومایگی کند مبرا می‌باشند (حلی، ۱۹۸۲: ۱۴۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱: ۹۰). این ملکه نفسانی صاحب خود را نه تنها در حوزه عمل، بلکه در حوزه فکر و اندیشه، و قصد و نیت نیز از گناه و معصیت حفظ می‌کند (سبحانی، ۱۴۲۱: ۴۰۶) به گونه‌ای که پیامبر الهی حتی فکر گناه نیز در ذهنش خطور نمی‌کند.

امامیه، عصمت پیامبران را علاوه بر هنگام نبوت، پیش از نبوت نیز امری ضروری می‌شمارند (مفید، ۱۴۱۴: ۶۸؛ علم الهدی، ۱۳۷۷: ۲-۳؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۲۵). در دیدگاه شیعه، کسی می‌تواند رهبری هجرت انسان از پلیدی‌ها به سوی فضایل انسانی و اسمای حسنای الهی را به دست گیرد که ساحت جانش در سراسر عمر مبارک او از هر رجس و رجز و پلیدی، مبرا و منزّه بوده و حتی در کودکی، تن به تباهی نداده باشد؛ چه رسد به دوران بعدی؛ (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۱۱۳-۱۱۵) با این حال، گرچه در میان اهل سنت درباره این مقوله اختلافاتی دیده می‌شود؛ چنانکه گروهی در اعتقاد به عصمت انبیا پیش از بعثت لزومی ندیده‌اند (ابوعذبه، ۱۳۲۲: ۳۹، ۵۸؛ تفتازانی، بی تا: ۲۲۱) و دسته‌ای نیز اعتقاد شیعه را مبنی بر وجوب عصمت انبیا از گناهان صغیره و کبیره، چه عمدی و چه سهوی، کفر قلمداد کرده‌اند (رک: به بحث تفصیلی ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸، ج ۷: ۸-۱۸؛ حسینی کفوی، ۱۴۱۳: ۶۵).

اما به عنوان اصلی مسلم در اعتقادات شیعه پیامبران به جهت آنکه آن‌ها در جایگاه هدایت‌گری مردم قرار دارند و فقدان نسب پاکیزه، موجب انزجار مردم خواهد شد (حلی، ۱۳۸۲: ۴۹۳-۴۹۷) که البته آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) به این مطلب اشاره دارد. یا روایتی که پیامبر (ص) می‌فرماید: «بعد از آنکه آدم را خلق کرد، ما را به صلب آدم منتقل کرد و بعد از آدم، به صلب پدران طاهر و پاک و مطهر منتقل نمود تا اینکه به دنیا آمدم» (فخر رازی، ۱۴۰۱: ۷۱). ابن عباس ذیل آیه (... وَ تَقَابُكَ فِي السَّاجِدِينَ...) (شعراء، ۱۸) نقل کرده است که مراد از این آیه، جایجا شدن پیامبر از اصلاب پاکیزه، از پدری به پدری است تا آنکه خدا او را به پیامبری برگزید و نور ایشان در پدرانش نیز ظاهر بود (هیثمی، ۱۴۰۸، ج ۷: ۸۶؛ طبرانی، بی تا، ج ۱۱: ۲۸۷؛ عسقلانی، بی تا، ج ۴: ۱۷۷؛ طبری آملی، ۱۴۱۵: ۶۴۹). به طور مختصر انکار شق القمر (شعار، بی تا: دفتر ششم به نقل از کشف الحقایق، ۳۵۶)، داستان غار و ذکر فضیلت برای ابوبکر به عنوان یار غار (همان، ۳۶۷)، عدم ایمان ابوطالب (همان، به نقل از کشف الحقایق، ۵۶۸، ۷۸۱) از جمله گزارش‌هایی است که ایشان طبق مبانی خود آن‌ها را به چالش می‌کشاند. حتی سوگند به غیر خدا (مثلاً اهل بیت) را کفر و باطل تلقی می‌کنند (همان، به نقل از کشف الحقایق، ۶۶۱). به نظر می‌رسد بسیاری از مطالب فوق که آقای شعار از کتاب کشف الحقایق نقل کرده بر این اساس نقل کرده که در این تفسیر به دنبال مستندات می‌گشته که پیشتر بدان‌ها معتقد بوده است.

ایشان در موضعی می‌نویسد: نویسنده [کتاب کشف الحقائق یعنی شیخ هادی نجم‌آبادی] از روح حضرت رسول (ص) استمداد می‌کند. اگر از خدا استمداد می‌کرد بهتر و بی‌اشکال بود (شعار، دفتر سوم: ۴۸). این جمله نشانگر پابندی آقای شعار به عقاید وهابیت است. تقریباً از ۱۷ مورد یادداشت آقای شعار که در این تحقیق اشاره شد، ۹ مورد از عقاید وهابیت است و هفت مورد، از آموزه‌های مشترک اهل سنت و وهابیت می‌باشد. وی ضمن انتقاد از مرثیه‌خوانی‌ها (شعار، بی تا: دفتر ششم به نقل از کشف الحقایق، ۴۱۰) پس از ارائه گزارشی از یک مجله با بیانی از سالنامه ۱۳۷۲ این

عبارت را نوشته است: «این‌ها نمی‌ترسند از روزی که جسدشان مورد پرستش قرار گیرد کما اینکه حالا شده است. این‌ها هیچ از حقایق حیات و ممات با خبر نشده‌اند. چقدر این عمل با دستور صریح اسلام درباره خاک کردن جسم و اهمیت ندادن به تن و قبه نساختن روی قبر مخالفت دارند. که این سخن نیز دقیقاً از عقاید وهابیان است. درحالی‌که واضح است که شیعه قائل بر قبر پرستی نبوده و اصلاً آیا شیعیان جسد پرستند؟! طبیعتاً جز وهابیان، کسی نیست که از ساختن گنبد بر روی قبور ممانعت می‌کنند؟ امروزه مرقد بیش از ۵۰ شخصیت علمی و معنوی اهل سنت، دارای قبه و گنبد و بارگاه و محل زیارت مؤمنان‌اند (رک: امینی، ۱۳۸۷: ج ۵). وی از خلیفه دوم نیز تقدیس و تمجید می‌کند. پس از اشاره به جریان انکار مرگ پیامبر (ص) توسط عمر که در اکثر منابع نخستین تاریخی نقل شده (رک: ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۲: ۶۵۶؛ بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱: ۵۶۶؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۲۰۱) از صفحه ۹۷ کتاب خلفای راشدین تألیف محمدعلی خلیلی می‌نویسد: «ما تصور می‌کنیم کسانی که این روایت را درباره عمر ساخته‌اند، از مروجین امر رجعت بوده‌اند و عمر خیلی عاقل‌تر و متین‌تر از این بوده که چنین بچه‌گانه‌ای از او صادر شود» (شعار، بی‌تا: دفتر ششم، ۱۱۷).

ه) بی‌توجهی به روایات شیعی

آقای شعار مطلب زیر را از کتاب تحریر العقلاء شیخ هادی نجم‌آبادی نقل می‌کند: «گناهکاران به جهت تمایل به گناه، در دل خود، مذهبی را ترجیح می‌دهند که عفو و خلاصی از عقاب آخرت را دارد، مثلاً این حدیث که گریه بر حسین، گناهان بزرگ را نابود می‌کند. در نتیجه، میل به گناه باعث رسوخ این سخن در دل می‌شود (همان، ۱۲۴). آقای شعار می‌نویسد: «هر دسته از امراء برای حفظ منافع مادی خود، یک فرقه را علم کرده بود و تشیع هم دستاویز امرای ایرانی بود ... بالاخره صفویه که از خانواده عرفان بودند، پس از جنگ و خون‌ریزی (بی‌اعتنایی به جیفه

دنیا) سلطنت و تاج و تخت ایران را به دست می‌گیرند (همان، ۱۴۸). در موارد متعددی از یادداشت‌های مصطفی شعار، تفسیر آیات مربوط به امام مهدی (ع) و ائمه (ع) (رک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۱۴: ۱؛ کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۹۴) مانند آیه «خداوند به کسانی از شما (مسلمانان) که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند وعده داده است که قطعاً آنها را در روی زمین جانشین (خود) کند و حکومت بخشد همان‌گونه که کسانی را که پیش از آنها بودند، جانشین ساخت، و حتماً آن دینی را که برای آنها پسندیده است (دین اسلام) برای آنها مستقر و استوار سازد»^۱ را چنین تفسیر می‌کند: اگر ایمان و عمل صالح در جامعه اسلامی باشد خداوند وعده داده است که آن ملت شایسته است وارث روی زمین باشد (شعار، بی تا: دفتر ششم، ۱۴۰).

وی عبارت «يُؤْفُونَ بِالَّذِينَ» را از آیه هفتم سوره دهر بدون اشاره به نزول آیه در مورد اهل بیت (ع) آورده، می‌گوید: «نذر باید برای خدا باشد» (همان، ۱۴۷) این عبارت نوعی طعنه به عمل شیعیان در نذر برای امام حسین (ع) و... می‌باشد، چه اینکه در ادامه می‌گوید: قربانی‌ها و نذر قربانی برای غیر خدا، قابل قبول نیست و شرک است (شعار، بی تا: ۱۴۸). یا بحثی به مناسبت اربعین باز کرده و عزیمت جابر به همراه عطیه به زیارت امام حسین (ع) را نقل کرده و می‌گوید: عطیه از بزرگان تابعین است و اغلب اشتباه می‌کند (همان: ۱۵۸).

ی) ضدیت با فلسفه و عرفان اسلامی

آقای شعار پس از حمله به عرفان، نقل می‌کند: چون تشیع محتاج به امام است و امام‌های تشیع به واسطه تعقیب و ظلم خلفا کشته می‌شدند تئوری فعلی امامت پیدا شد... به همین جهت باید معتقد بود که عرفا، زنادقه، فلاسفه و مادیون، تمام یک صف مخالف را در مقابل مذهبی‌ها تشکیل می‌دادند (همان، ۲۷). این در حالی است که:

۱. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (نور، ۵۵).

الف) تئوری امامت، برخاسته از آیات قرآن است (مانند آیه ۱۲۴ بقره، ۳۳ احزاب و...) که در شأن اهل بیت نازل شده و هزاران حدیث از پیامبر، در منابع نخستین، توسط محدثان گردآوری شده است.

ب) یکی از ویژگی‌های وهابیت، مخالفت با عرفان و فلسفه است (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱: ۱۴۳). مخالفت با عرفان به این دلیل است که اهل تصوف و عرفان، قائل به بحث مقامات اولیاء و لزوم بزرگداشت آن‌ها در حیات و ممات بوده و مقابر عارفان برجسته توسط مریدان هر طریقت مورد زیارت و تبرک قرار می‌گیرد، درحالی‌که وهابیان، منکر قدرت شنیداری مردگان و حیات برزخی بوده و هرگونه توسل، تبرک و زیارت مقابر اولیاء را شرک می‌پندارند. شعاریان نیز چنین برداشتی دارند. مصطفی شعار می‌گوید: دعا‌های قرآن مستقیماً خدای یگانه را خطاب قرار می‌دهد (شعار، بی تا: دفتر دوم، ۴۷۶). اما علت مخالفت شعاریان با فلسفه نیز روشن است، چون وهابیان مخالف فلسفه‌اند. علت مخالفت وهابیان با فلسفه این است که اهل سنت در قرون نخستین اسلامی به چند فرقه تقسیم شدند؛ معتزله که عقل‌گرای افراطی بوده و احادیث ناسازگار با عقل را رد می‌کرده و آیات ناسازگار با عقل را توجیه می‌کردند. در مقابل آن‌ها اهل حدیث بودند که هیچ جایگاهی بر عقل و استدلال عقلی قائل نبوده که عقل گریز و بلکه عقل ستیز تلقی می‌شدند. اشاعره حالتی بینابین داشت و سپس ماتریدیه به وجود آمد. بر اساس دسته‌بندی فوق، وهابیان گرایش جداشده از اهل حدیث‌اند و صرف وجود یک حدیث، در برابر صدها دلیل عقلی را معتبر می‌دانند. لذا با فلسفه مخالف‌اند چون اساس فلسفه بر پایه استدلال‌های عقلی است.

ج) مسلمین صدر اسلام عناصر ترقی بودند. این جمله نیز از آموزه‌های اهل سنت است؛ ولی اساس اندیشه سلفی گری بر این اصل استوار است که مسلمانان دو قرن نخست (صحابه، تابعین، تابعینِ تابعین) بهترین‌های امت اسلامی‌اند و همه صحابه عادل بودند و هیچ گناهی از صحابه سر نمی‌زند و همه اهل بهشتند (در نگاه اهل

سنت؛ صحابی کسی است که در حال مسلمانی، رسول خدا را حداقل یکبار دیده یا ملاقات کرده است) (عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۵۸). یکی از شخصیت‌ها و منابع مورد احترام آقای شعار، مهندس مهدی بازرگان است. ایشان در دفتر یادداشت خود از آقای بازرگان در صفحه ۴۵ از کتاب «راه طی شده» نقل می‌کند: فلسفه یونان امروزه طوری در افکار علمای قدیمی مسلک ما رسوخ یافته و با مباحث اسلامی چنان ممزوج شده است که تفکیک آن‌ها از مبانی دینی مشکل می‌باشد. آقای شعار با تمجید از این مطالب بازرگان، از صفحه ۴۸ کتاب او نقل می‌کند: خلاصه آنکه علم ضربه بزرگی بر پیکر دین زد اما کدام دین؟ دین کشیش‌ها و دین آخوندها. در ادامه با نقل «الحکمه ضاله المومن» آن را چنین ترجمه می‌کند: «حکمت، گمراه‌کننده مؤمن است». در حالی که در اینجا خلط میان معنای لغوی و اصطلاحی صورت گرفته است (مسعودی، ۱۳۸۴: ۲۲۴)؛ چه اینکه «ضَلَّ» فعل لازم است و «ضالُّ المؤمن» به معنای گم‌شده مؤمن است. ضمن اینکه «الحکمه» به معنای اصطلاحی امروزین نیست، حکمت به معنای منع و محکم داشتن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۹۱)، یعنی هرگونه علم و شناخت و مهارتی که لگام جهل انسان را محکم نگه دارد، گم‌شده مؤمن است.

۸ نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه در ارزیابی روش و مبانی تفسیری شعاریان گفته شد، موارد زیر برآیند تحقیق پیشرو است:

۱. شعاریان به‌مثابه تفکری قرآنی با تکیه به رویکردهای سنی و حتی وهابی و با قلمداد کردن مبانی ایشان به‌عنوان یک مبنای صحیح و به دور از شائبه علمی به مبناسازی و تفسیر قرآن روی آورده‌اند که زمینه به حاشیه راندن اصول و قواعد تفسیر آیات را فراهم ساخته‌اند.

۲. مستقل الفهم دانستن قرآن خطای مبنایی را در تفسیر آیات قرآن ایجاد کرده است. به نظر می‌رسد شعاریان در روش اتخاذی به این مبنای خویش پایبند نبوده‌اند و گاه دچار تناقض و تعارض شده‌اند.

۳. مردود دانستن مطلق تأویل آیات قرآن در تقابل با روایات مأثور شیعی است. شعاریان در تفاسیر خود از اعتقاد به این مبنا فاصله گرفته و گاه برخی آیات را مطابق با سلاقی و اغراض شخصی و فارغ از اصول تفسیری تبیین کرده‌اند.

۴. اعتماد به منابع سنّی و اعراض از منابع شیعی توسط شعاریان به جهتی سوق یافته است که اساس مبنایی ایشان را تحت الشعاع قرار داده و حتی از نگره اعتقادی اهل سنّت روی برتافته و به آراء وهابیت گرایش پیدا کرده است؛ به گونه‌ای که باور ایشان به عصمت پیامبر(ص) یا توسّل به غیر خداوند و ... با وهابیت تفاوتی ویژه ندارد.

۵. شعاریان با کنار نهادن روایات شیعی بخشی از ماهیت و هویت قرآنی بودن خویش را ازدست داده‌اند. ایشان بخشی از این روایات را نادیده گرفته، بخشی دیگر را باطل دانسته و بخشی دیگر را به دلایل ناستوار نقد کرده‌اند؛ در نتیجه مکتب شیعه را به ساختگی بودن متّهم می‌سازند.

۶. شعاریان با سه‌گانه‌های شیعی، سنّی و وهابی روبه‌رو هستند. ایشان در پوشش و لایه‌های مختلف سه‌گانه فوق تلاش کرده‌اند با ذوق شخصی و البته عناد فرقه‌ای با شیعه آیات قرآن را تفسیر نمایند، حال آنکه هم در مبنایگزینی و هم در اتخاذ روش دچار لغزش و خطا شده‌اند، از این رو نمی‌توان به تفاسیر مقلدانه ایشان از دیگر قرآنیان شیعی مانند برقعی، قلمداران و ... و یا تفاسیر به رأی‌شان بهره علمی جست و در نهایت اعتماد کرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن تیمیه، تقی الدین احمد بن الحلیم (بی تا)، *الردّ علی المنطقیین*، بیروت: دار المعرفة.
۳. ابن أبی الحدید، عزالدین ابو حامد (۱۴۰۴ق)، *شرح نهج البلاغه*، قم: منشورات مکتبه آیت الله المرعشی.
۴. ابن حنبل، احمد (۱۴۱۶ق)، *مسند ابن حنبل*، مؤسسه الرساله.
۵. ابن سعد، محمد (۱۴۱۰ق)، *الطبقات الکبری*، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن هشام، عبد الملک (بی تا)، *السیره النبویه*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأیاری و عبد الحفیظ شلبي، بیروت، دارالمعرفه.
۹. ابو عذبه، حسن بن عبدالمحسن (۱۳۲۲ق)، *الروضه البهیة فیما بین الاشاعره و الماتریدیة*، حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیه.
۱۰. احمد الغزاوی، ایمان (۲۰۱۶م) *الحداثیون العرب و موقفهم من القرآن ظاهره الوحی أنموذجاً - دراسة نقدیة*، دراسات: علوم الشریعة و القانون، المجلد ۴۳.
۱۱. امینی، عبدالحسین (۱۳۸۷ق)، *الغدیر*، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۲. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق) *المکاسب المحرمه*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۱۳. بحرانی، کمال الدین بن میثم (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

۱۴. بخاری، محمدبن اسماعیل (۱۴۱۰ق)، *صحیح البخاری*، قاهره: وزارة الاوقاف.
۱۵. برقی، احمدبن محمدبن خالد (۱۳۷۱ق)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الإسلامیه.
۱۶. بلاذری، احمدبن یحیی (۱۹۵۹م)، *انساب الأشراف*، تحقیق: محمد حمید الله، مصر: دارالمعارف.
۱۷. پورمنوچهری، سیدعلی، فارسیان، محمدرضا (۱۳۹۷ش)، *نقد و بررسی ادله قرآن بسندگان (با رویکردی بر نقد آراء میرزا یوسف شعار)*، نشریه سفینه، شماره ۵۸، ص ۵۸-۱۰۵.
۱۸. تفتازانی، مسعودبن عمر (بی تا)، *شرح عقاید نسفی*، بی جا: بی نا.
۱۹. جعفریان، رسول (۱۳۹۲) *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی سیاسی در ایران*، تهران: علم.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹ش)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱۴، صورت و سیرت انسان در قرآن، تنظیم: غلامعلی امین‌دین؛ قم: اسرا.*
۲۱. حسکانی، عبیدالله بن عبدالله (۱۴۱۱ق) *شواهد التنزیل*، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی.
۲۲. حسینی کفوی، ابوالبقاء ایوب بن موسی (۱۴۱۳ق)، *الکلیات (معجم فی المصطلحات و الفروق اللغویة)*، تحقیق: عدنان درویش و محمد المصری، بیروت: مؤسسه الرساله.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲م)، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۲۴. حلی، یوسف بن مطهر (۱۳۸۲ش)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق: جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۵. خزاز رازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، *کفایة الاثر*، به کوشش: عبداللطیف حسینی کوه‌کمری، قم: بیدار.
۲۶. رشیدرضا (۱۳۶۶ق)، *السنة و الشیعة أو الوهابیة و الرافضة*، قاهره: دار المنار.

۲۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالكتاب العربی.
۲۸. سایت مرکز پاسخگویی به سوالات دینی، <http://www.pasokhgoo.ir/node/25253>
۲۹. سبحانی، جعفر (۱۴۳۳ق)، *تفسیر صحیح آیات مشکله قرآن*، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۳۰. سبحانی، جعفر (۱۴۲۱ق)، *محاضرات فی الالهیات*، قم: النشر الاسلامی.
۳۱. سلیمان بن عبدالوهاب (۱۴۲۸ق)، *تیسیر العزیز الحمید فی شرح کتاب التوحید*، تحقیق: اسامه بن عطایا بن عثمان العتیبی، ریاض: دارالصمیعی.
۳۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی(ره).
۳۳. شعار، مصطفی (بی تا)، *یادداشت ها*، دفترهای دوم، سوم، پنجم، ششم، هفتم، بی جا.
۳۴. شعار، یوسف (۱۳۶۹ش)، *تفسیر آیات مشکله*، تهران: مجلس تفسیر قرآن.
۳۵. شعار، یوسف (۱۳۲۳ش)، *مقدمات تفسیر*، تبریز: انتشارات مجلس تفسیر.
۳۶. شهرام نیا، امیر مسعود و زمانی، نجمه سادات (۱۳۹۲ش) *علل و پیامدهای شکل گیری پدیده کشف حجاب در دوره پهلوی*، فصلنامه گنجینه اسناد، سال ۲۳.
۳۷. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۸ش)، *عیون أخبار الرضا (ع)*، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: جهان.
۳۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۶ش)، *الأمالی*، صدوق، تهران: کتابچی.
۳۹. صدوق، محمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *معانی الأخبار*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. طبرانی، سلیمان بن أحمد (بی تا)، *المعجم الكبير*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. طبری آملی، أبو جعفر محمد (۱۳۸۳ق)، *بشارة المصطفی لشیعة المرتضی*، نجف: المكتبة الحیدریة.

۴۲. طبری آملی کبیر، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق) *المسترشد فی إمامة علی بن أبی-طالب* (ع)، قم: مطبعة کوشانیور.
۴۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، *الأمالی*، تحقیق: مؤسسه البعثه، قم: دارالتقافه.
۴۴. طیبی، زینب و مهدوی راد، محمد علی، (۱۳۹۴ش) *آسیب های مبنایی و روشی قرآنیون*، پژوهش های قرآنی، سال بیستم، شماره ۷۶، ص ۱۴۰-۱۶۱.
۴۵. عسقلانی، أحمد بن علی بن حجر (۱۴۱۵ق)، *الاصابه فی تمییز الصحابه*، تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود، علی محمد معوض، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۶. عسقلانی، أحمد بن علی بن حجر (بی تا)، *فتح الباری فی شرح صحیح البخاری*، بیروت: دارالمعرفه.
۴۷. علم الهدی، علی بن حسین (سید مرتضی) (۱۳۷۷ش)، *تنزیه الأنبیاء*، قم: الشریف الرضی.
۴۸. فاضل مقداد (۱۴۰۵ق)، *ارشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی (ره).
۴۹. فرات کوفی، ابن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران: النشر فی وزارة الإرشاد الإسلامی.
۵۰. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج (۱۴۱۲ق)، *صحیح المسلم*، مسلم بن حجاج، تصحیح: محمد فؤاد عبد الباقي، مصر: دارالحدیث.
۵۱. قلمداران، حیدر علی (۱۳۹۰ش)، *شاهراه اتحاد*، تصحیح: اسحاق دبیری، بی-جا: انتشارات حقیقت.
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق) *تفسیر القمی*، تحقیق: طیب موسوی جزائری، قم: دارالکتاب.
۵۳. کریمی، م (۱۳۸۴ش)، *پدر سلفیه طهران*، نشریه زمانه، سال چهارم، ش ۸۳.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران:

دارالکتب الإسلامیة.

۵۵. لیالی، محمد علی (بی تا)، جریان شناسی سیاسی،

<http://layali.parsiblog.com/Posts/482/%>

۵۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) *بحار الأنوار الجامعة لعلوم الأئمة الأطهار،*

بیروت: دارإحياء التراث العربی.

۵۷. محمد بن عبد الوهاب (۱۴۲۹ق)، *کتاب التوحید،* مصر: مکتبه عباد الرحمن،

۱۴۲۹ق.

۵۸. محمود متولی، تامر محمد (۱۴۲۵ق) *منهج رشید رضا فی العقیده،* السعودیة:

دارماجد عسیری.

۵۹. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۸۴ش)، *روش فهم حدیث،* تهران: سمت.

۶۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، *اوائیل المقالات،* تحقیق إبراهيم

أنصاری؛ بیروت: دارالمفید.

۶۱. نبوی رضوی، سید مقداد (۱۳۹۰ش)، «نگاهی تحلیلی به تکاپوهای فکری

شریعت سنگلجی» *نشریه امامت پژوهی،* شماره ۴، ص ۲۴۹-۲۷۲.

۶۲. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۹۱ش)، *دوازده نکته در بررسی و ارزیابی ادله توسل،*

شفاعت، تبرک و زیارت، قم: زائر.

۶۳. نجم آبادی، هادی (بی تا)، *تحریر العقلاء،* چاپ سنگی، بی جا، بی نا.

۶۴. هیشمی، علی بن ابی بکر (۱۴۰۸ق)، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد،* بیروت: دار

الکتب العلمیة.

رهیافتی به ترجمه «تدبّر» در قرآن کریم به زبان‌های

فارسی، انگلیسی و فرانسه

معصومه ریعان^۱ - نفیسه علی پور^۲

چکیده

سخن وحی در چهار آیه قرآن کریم مبنی بر «تدبّر نمودن بر قرآن و آیات الهی»، همواره مورد بحث قرآن‌پژوهان بوده و در بازگردانی این واژه قرآنی به زبان‌های دیگر، مترجمان با توجه به معناشناسی، ریشه‌شناسی و متناسب با فنون علم ترجمه، خواستار آن بوده‌اند تا علاوه بر زیبایی و سلاست، با صحت و درستی نیز آن را برگردان نموده و خوانندگان غیر عرب را به معنای نزدیک به متن نائل نمایند. اما این واژه قرآنی به یکسان ترجمه نشده و در زبان فارسی به تفکّر، عبرت، توجّه، دقّت، آینده‌نگری، تأمل، تذکّر، در زبان انگلیسی به Contemplate, Seek to understand, Meditate, Consider, Reflect و در زبان فرانسه اکثراً به Méditer معنا گردیده است. یکی از دلایل اختلاف این مترجمان، عدم توجه به فاعل فعل تدبّر است که در بافت آیات مستور بوده و در ترجمه واژه، نقش کلیدی دارد و باعث شده مترجمان گاه از این بافت غفلت ورزیده و آن را به معنای عام یا ثانویه

۱. استادیار دانشگاه بوعلی سینا همدان (نویسنده مسئول) (M.rayaan@basu.ac.ir)

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه Limoges فرانسه (Nafiseh.alipour@etu.unilim.fr)

ترجمه نمایند. در این پژوهش، واژه تدبّر در ترجمه‌های فارسی، انگلیسی و فرانسه در قرآن کریم با توجه به سیاق و بافت آیات چهارگانه، مورد بازخوانی قرار گرفته و رهیافت مترجمان در پیدایش معنای این واژه را واکاوی نموده و معنای پیشنهادی برای آن را در هر سه زبان ارائه داده است.

کلیدواژگان: تدبّر؛ ترجمه؛ بافت؛ زبان فارسی؛ زبان انگلیسی؛ زبان فرانسه

۱. مقدمه

قرآن کریم، کتاب هدایت برای همگان است و در عین آنکه نسبت به کتب آسمانی دیگر محدود و موجز است، اما مشتمل بر پایه‌های اساسی باور دینی، آموزه‌های رفتاری، سلوک روحانی، راهنمای اندیشه و کردار آدمی در حرکت و حیات معنوی است. اما بهره‌مندی از حقایق آن برای راهبرد زندگی ایمانی جز با تلاش علمی و اجتهاد و اکتشاف معارف آن روشن نمی‌گردد و هویت هستی‌شناسی آن جز با اندیشه‌های جستجوگرانه در ساختار معنا و محتوای آن کشف نمی‌شود. بنابراین توجه متفکرانه به آیات قرآن علاوه بر دریافت ساختار منسجم این نازلہ ربانی، همچنین برای خواننده آن، سامان‌های فکری فراهم می‌کند که کهنگی را از چهره آن زدوده و آن را در قلب مخاطب نو به نو نازل می‌نماید. زیرا از ویژگی‌های این کلام نفیس، آن است که «سخن‌گویی است که زبانش از حق‌گویی کُند و خسته نمی‌گردد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۳۳). «کسی با آن هم‌نشین نمی‌شود مگر آن‌که بر وی می‌افزاید یا از او می‌کاهد. در هدایت او افزوده و از کوردلی و گمراهش می‌کاهد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶). اما این قرآن در عین حال «خطی است نوشته‌شده که میان دو جلد پنهان است. زبان ندارد تا سخن گوید و نیازمند کسی است که آن را ترجمه کرده به سخن آورد» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۲۵).

۲. بیان مسئله

ترجمه متون مقدس همواره از ابزارهای تبلیغی ادیان بوده و دانشوران بسیاری را در طول تاریخ به خود جلب نموده است. ترجمه کتاب آسمانی مسلمانان نیز علی‌رغم مخالفان و موانع موجود بر سر راه آن، یکی از فنون و هنرهای بوده است که به تدریج تکامل یافته و اکنون جایگاهی والا و قابل‌اعتنا یافته است. امروزه مترجمان بسیاری با دانش روش‌شناسی و شیوه‌ها و سبک‌های متنوع و پویای ترجمه، آیات الهی را بر اساس هدف مترجم، مخاطبان، زبان ترجمه و... به سخن آورده و تلاش نموده‌اند در زدودن ابهام ذاتی زبان مبدأ به زبان مقصد، و رعایت ساختارهای دستوری زبان و رساندن کامل محتوا و پیام و نکات و ظرایف بلاغی و ساختاری متن مبدأ به ساختارهای طبیعی و معیار زبان مقصد، از یکدیگر پیشی گیرند. ما در این پژوهش بر آنیم تا واژه «تدبّر» را مورد ارزیابی در هنر ترجمه قرار داده و آن را در معنای آیات قرآن کریم و اکاوی نمائیم و رهیافت مترجمان قرآن را در سه زبان فارسی، انگلیسی و فرانسه مورد بحث و بررسی قرار دهیم و به این سؤالات پژوهش پاسخ دهیم. سؤال اصلی: رهیافت مترجمان قرآن در زبان‌های فارسی، انگلیسی و فرانسه از واژه «تدبّر» در آیات قرآن چیست؟ و سؤال فرعی: میزان به‌کارگیری فرایند بافتار و اطلاعات ضمنی مترجمان از واژه «تدبّر» چه اندازه است؟

۳. پیشینه پژوهش

بحث در واژه «تدبّر» در پژوهش‌های موجود، در دو ساختار مفهوم‌شناسی یا ریشه‌شناسی واژه، و تفسیرپژوهی واژه در کل متن قرآن است. اما آنچه به موضوع حاضر نزدیک و مرتبط‌تر است نوع اول بوده که عبارت‌اند از:

- معناشناسی تدبّر در قرآن، سکینه آل‌حیب، فصلنامه بینات، ۱۳۹۰،

- معاشناسی تدبّر در قرآن کریم با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی، محسن قاسم پور و مرتضی سلمان نژاد، نشریه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۱۳۹۱، ش ۵۲.

- حوزه معنایی تدبّر در قرآن کریم، سید مهدی لطفی و محمدرضا ستوده‌نیا، نشریه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، ۱۳۹۲، ش ۲.

- ریشه‌شناسی واژه قرآنی تدبّر، محمود کریمی و مرتضی سلمان نژاد، ۱۳۹۳، ۱.

اما در زمینه ترجمه واژه تدبّر در قرآن به زبان‌های دیگر و مقایسه دیدگاه مترجمان در آیات قرآن کریم، پژوهشی انجام نیافته است.

۴. روش انجام پژوهش

این مطالعه با روش تحلیلی- توصیفی و مبتنی بر منابع کتابخانه‌ای بوده و در راستای دستیابی به انواع ترجمه‌های قرآن در زبان‌های فارسی، انگلیسی و فرانسه، تلاش نموده است با دسترسی به ترجمه‌های قرآن در هر سه زبان، ترجمه واژه تدبّر را ابتدا از دیدگاه هر یک از مترجمان مشخص نموده و با تحلیل مبانی ترجمه قرآن، بهترین ترجمه را در هر یک از زبان‌های موردتحقیق مشخص نماید. در این پژوهش ۲۰ ترجمه فارسی، ۱۰ ترجمه انگلیسی و ۶ ترجمه فرانسوی موردبررسی قرار گرفته است.

۵. مفاهیم

الف) ترجمه:

واژه ترجمه در لغت، مصدر رباعی از فعل «ترجم» به معنای انتقال کلام، از زبانی به زبان دیگر است (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۹۲). آن را مشتق از ترجمان (فیروزآبادی،

۱۴۱۵ق، ج ۴: ۱۷)، و تَرْجُمان و دانسته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۵: ۱۹۲۸). این واژه در لغت‌نامه‌های فارسی با چهار حالت تَرْجَمان، تَرْجُمان، تَرْجُمان و تَرْجَمان بررسی شده است (دهخدا، ذیل ترجمه). راغب اصفهانی آن را بر وزن تَفَعْلان و از ریشه «رجم» آورده و برای آن خاستگاهی عربی قائل است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۴۶). اما جرجانی آن را تعریب «ترزبان» یا «ترزفان» فارسی می‌داند (جرجانی، ۱۳۶۰: ۱). گروهی نیز آن را واژه‌ای سریانی دانسته‌اند که فعل آن در زبان آرامی «تَرْجَم» است که به معنای شرح و توضیح دادن است (مشکور، ۱۳۵۷: ۹۸). مطالعات ریشه‌شناسی واژه ترجمه، بیانگر دو معنای اصلی و معانی بسیار ثانوی است. معنای اصلی اول برگرداندن گفتار یا نوشتاری از زبانی به زبان دیگر و معنای اصلی دوم آن، شرح و تفسیر سخن است؛ که تفسیر سخن ممکن است به زبان اصلی یا زبان دیگری باشد. و عبارت «ترجمان القرآن» که در روایات، لقب ابن عباس است، به معنای مفسر قرآن است (دل‌افکار، ۱۳۹۵: ۱۵۸).

معنای اصطلاحی واژه ترجمه، فرایند بازگرداندن چیزی از یک‌زبان به زبان دیگر یا ارتباط دادن به معنای یک متن به زبان مبدأ با استفاده از معادل هم‌عرض آن متن در زبان مقصد است (تک‌تبار فیروزآبادی، ۱۳۹۴: ۳۰). به عبارت دیگر ترجمه یافتن نزدیک‌ترین معادل یک کلام در زبان مقصد، اول از جهت فهم و سپس از لحاظ سبک است (همان). برخی این معادل‌ها را آمیزه‌ای از معادل‌های پویا و کلیشه‌ای می‌دانند (ناظمیان، ۱۳۸۶: ۹۸). ترجمه از نگاه اندیشه‌ورزان این فن اساساً «بر پایه دو مهارت عمده درک مفهوم از زبان مبدأ و بیان آن در زبان مقصد استوار است. "درک" به معنای آشنایی با زبان مبدأ در حد استخراج جنبه‌های مختلف معنا از متن، و "بیان" به معنای بازنویسی مفهوم انتزاع شده از متن اصلی بر اساس معیارهای زبانی و فرهنگی زبان مقصد است» (ناظمیان، ۱۳۸۶، ۷). ولی شایسته است در تعریف "ترجمه" به چند کلیدواژه تصریح شود از جمله: «تبادل، زبان مبدأ و مقصد، پیام و تأثیر، عناصر

و ساختارهای زبانی یا متنی، عوامل برون‌زبانی، مانند حال و مقام سخن، احساسات، مسائل فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، دینی و...» (قلی‌پور، ۱۳۸۱: ۱۸).

ب) روش‌های ترجمه:

صاحب‌نظران ترجمه، دسته‌بندی‌های گوناگونی را برای روش ترجمه برشمرده‌اند. دکتر عبدالغنی حسن، روش ترجمه عربی را به عصر ترجمه ارجاع داده و آن را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول روش «یوحنا بن به طریق» و «ابن ناعمه الحمصی» است که واژگان یونانی را عیناً با معادل‌های عربی همسان می‌کردند؛ و روش دوم روش «حنین بن اسحاق» و «جوهری» است که معادل‌های جمله و عبارات کامل متن را معادل‌یابی کرده و سپس بدون درگیر شدن با واژگان، معنای کاملی از متن را به زبان عربی منتقل می‌نمودند (عبدالغنی حسن، ۱۳۷۶: ۴۰-۴۱). اما صاحب‌نظران معاصر، انواع متنوعی از روش ترجمه ارائه می‌دهند که شامل ترجمه تحت‌اللفظی، وفادار، معنایی، اقتباسی، آزاد، سبکی، و ارتباطی (تک‌تبار فیروزجانی، ۱۳۹۴: ۳۰) و یا ترجمه عبارتی، تفسیری و تقلیدی (همان) و یا ترجمه معنایی و ارتباطی (ناظمیان، ۱۳۸۶: ۳-۶) است. برخی محققان در یک تقسیم‌بندی عمده دو نوع ترجمه را معرفی می‌کنند: ترجمه بر اساس صورت یا قالب، و ترجمه بر اساس معنا (قلی‌پور، ۱۳۸۱: ۲۰) و در یک تقسیم مبسوط آن را به هشت نوع بسط داده‌اند: ترجمه لفظ به لفظ، تحت‌اللفظی (که نسبت به دسته اول میزان وابستگی کمتری به متن دارد)، وفادار، معنایی، اقتباسی یا انشایی، آزاد، اصطلاحی و ارتباطی (همان، ۲۲-۳۰). تقسیم روش‌های ترجمه به «سه روش کلمه به کلمه (تحت‌اللفظی) جمله به جمله (هسته به هسته) و روش آزاد (ترجمه تفسیری)، منطقی و مطابق واقعیت خارجی در ترجمه‌های موجود است» (نجارپوریان، ۱۳۸۸: ۱۱).

ج) مترجم:

مترجم شخصیتی است که فرهنگی را به فرهنگ دیگر با زبان نوشتاری یا گفتاری معرفی می‌کند. در واقع او «خادم دو فرهنگ است. فرهنگی که به آن تعلق دارد و فرهنگی که به آن و از آن ترجمه می‌کند و مترجمانی که قدرت درک بیشتر از دو فرهنگ را داشته باشند، نادرند» (میمندی نژاد، ۱۳۵۸: ۲۷).

د) شرایط مترجم:

مترجم برای ارائه ترجمه‌ای دقیق و رسا، باید از ویژگی‌هایی برخوردار باشد. از نظر متقدمین ترجمه مانند جاحظ متکلم قرن دوم، «شایسته است مترجم هم در زبان بیگانه و هم در زبان خود، از داناترین افراد باشد» (عبدالغنی حسن، ۱۳۷۶: ۴۸). برخی نویسندگان معاصر، این ویژگی‌ها را چنین برشمرده‌اند: آشنایی کامل با زبان مبدأ، تسلط بر زبان مقصد و آشنایی با موضوع مورد ترجمه (ناظمیان، ۱۳۸۶: ۲)؛ برخی نیز انعکاس روح و احساس مؤلف در ترجمه، رام کردن زبان، رعایت اسلوب را به موارد بالا افزوده‌اند (عبدالغنی حسن، ۱۳۷۶: ۵۵-۵۷).

ر) ترجمه قرآن:

ترجمه همه کتاب‌های مقدس جهت دعوت به معارف الهی و ایجاد باورهای درونی در جان انسان‌ها، مرسوم بوده و با گستردگی شگفت‌آوری انجام می‌شده است. تا آنجا که تعداد کسانی که امروز به ترجمه تورات مشغول‌اند «از هزار تن متجاوزند» (میمندی نژاد، ۱۳۵۸: ۹). ترجمه قرآن کریم نیز سابقه‌ای دیرینه داشته و از صدر اسلام آغاز شده است. برخی معتقدند کار ترجمه قرآن کریم در عصر رسول خدا (ص) انجام شد؛ چنان‌که می‌گویند: «اهل فارس از سلمان فارسی خواستند سوره فاتحه‌الکتاب را برای آن‌ها به فارسی ترجمه کند. سلمان نیز "بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" را به «به نام یزدان بخشاینده» ترجمه کرد و برایشان فرستاد» (جمععی از نویسندگان، بی‌تا: ۴۷۵۷/۱). پس از گذشت سه قرن از اسلام، «ایرانیان عربی‌دان برای

انتقال تعالیم قرآن و اسلام به ساکنان ایران شرقی، نیاز شدیدی به ترجمه قرآن پیدا کردند. تا پیش از نیمه دوم قرن چهارم ایرانیان بنا به ضرورت تفهیم و تفاهم قرآن ترجمه‌هایی از قرآن فراهم کرده بودند، اما این کار محدود و بعضاً شخصی بود.

در این زمان بنا به درخواست امیر نوح سامانی و اجماع علمای مشرق ایران، ترجمه‌ای رسمی از قرآن کریم به زبان فارسی صورت گرفت. این اقدام تحولی بزرگ در پیشرفت زبان فارسی و نشر معارف اسلامی در مشرق ایران تا ممالک چین و آسیای میانه ایجاد کرد. تا این زمان کلمه «ترجمه» در معنای برگردان یک متن به زبان دیگر، مصطلح نبود. در ابتدا به جای آن واژه «تفسیر» یا «نقل» و گاه «تأویل» را به کار می‌بردند، اما از نیمه دوم قرن سوم جاحظ بصری این کلمه را به معنای امروزی برای ترجمه متون تاریخی و ادبی به کار گرفت و از قرن پنجم این کلمه به معنای اصطلاحی امروز اختصاصاً برای ترجمه قرآن نیز رایج گشت» (پشت‌دار، ۱۳۸۷: ۲۷).

ترجمه قرآن به زبان‌های اروپایی نیز «در جریان رویارویی جهان اسلام و مسیحیت شکل گرفت. این حرکت ابتدا در اسپانیا در نتیجه غلبه دوباره مسیحیت، و در هند در اثر استعمار انگلیس آغاز گردید. نخستین ترجمه رسمی قرآن به زبان اروپایی، «ترجمه ایتالیایی آندریا آریو ابنه است که در سال ۱۵۴۷ م. انتشار یافت. از روی ترجمه او نخستین ترجمه آلمانی به قلم زلومن شوایگر انجام شد. ترجمه شوایگر نیز مبنای نخستین ترجمه هلندی قرار گرفت که بدون نام مترجم در سال ۱۶۸۱ م به بازار آمد. نخستین ترجمه فرانسوی به قلم آندره دوریه بود که در چاپ‌های بسیار و متعدد میان‌سال‌های ۱۶۴۷-۱۷۷۵ م انتشار یافت (جمعی از نویسندگان، بی‌تا، ۱: ۴۷۵۷).

(و) روش‌شناسی ترجمه‌های قرآن:

ترجمه متون مذهبی و پیشاپیش آن‌ها قرآن کریم نیز تابع قوانین و ضوابط حاکم بر ترجمه است؛ علاوه بر آنکه قرآن کریم، قداست و اعجاز معنوی آن نیز در فرایند

ترجمه همواره موردنظر و دقت مترجمان این کتاب مقدس بوده است تا آنجا که حتی برخی آن را بدین جهت بسیار فراتر برای بازگردانی دقیق‌ترین واژگان معادل می‌دانند. پیش از گسترش مباحث زبان‌شناختی و به‌ویژه زبان‌شناسی ترجمه، انواع و روش‌های ترجمه را به دودسته لغوی (لفظی) و معنایی (مفهومی) تقسیم می‌کردند (ر. ک. قلی‌پور، ۱۳۸۱: ۱۸-۳۰). مرحومه دکتر طاهره صفارزاده، پژوهشگر و مترجم قرآن که علاوه بر ترجمه فارسی، قرآن را به زبان انگلیسی نیز ترجمه کرده است، دریکی از این نظریات خود آورده است: «در عصر سهولت چاپ و نشر در خدمت جمعیت روزافزون، ایجاب می‌کند که مترجمان پاسخگوی این حق معنوی مردم در هر یک از جوامع باشند و با نشر ترجمه‌های صحیح و سلیس و معنی‌بخش، شوق فطرت توحیدی انسان‌ها را به برهان و استدلال علمی مندرج در کتاب الهی مجهز سازند. تدبیر در آیات که قرآن مجید به آن توصیه فرموده، در اثر مطالعه یک ترجمه آسان و قابل‌فهم و مصون از ابهام میسر می‌شود. اگر این زمینه معلومات فراهم نگردد، گوش سپردن به خطبه‌ها و مواعظ در ساخت‌وساز ایمان پایدار و متکی به منطق و برهان، تأثیر لازم را ندارد» (صفارزاده، ۱۳۹۲).

ه) ضوابط و قواعد ترجمه قرآن:

مقصود از ضوابط و قواعد ترجمه، قوانین حاکم بر ترجمه است که رعایت آن‌ها در استواری و کمال ترجمه مؤثر است و گاهی عدم رعایت برخی از آن‌ها ترجمه را بی‌اعتبار می‌سازد. یکی از مهم‌ترین ضوابط ترجمه قرآن کریم، «پیوستگی» و «انسجام» متن است که به‌موجب آن «وحدت متن از رهگذر پیوند پژوهاک‌ها و برابری‌های موجود در واحد(های) زبانی به‌مراتب بزرگ‌تر از جمله حاصل می‌شود. زبان‌شناسان این توانش را که اهل زبان را در آفرینش و تشخیص چنین توانایی‌هایی یاری می‌دهد، توانش متنی (textual competence) نام نهاده‌اند. بنابراین مترجم با بهره‌گیری از توانش متنی و احساس و درک پیوستگی متن زبان مبدأ در انتقال و انعکاس این

سازوکار در زبان دوم، خواننده زبان مقصد را در فهم موضوع کمک خواهد کرد. ولی این امر در ترجمه قرآن عملاً محقق نمی‌شود. علت زبان‌شناختی این عدم موفقیت، استفاده نکردن مترجمان از بافتار (texture) و به‌ویژه منابع تفسیری است. در این فرایند مترجم باید اطلاعات ضمنی را با استفاده از منابع زبانی، فرازبانی و تفسیرات موضوعی، به‌صورت صریح و شفاف بیان نماید» (جلالی، ۱۳۸۸: ۱۷). زبان‌شناسان عناصر انسجام (cohesive devices) را به سه دسته تقسیم کرده‌اند: انسجام واژگانی یا لغوی (lexical cohesion)، انسجام دستوری یا ساختاری (grammatical)، که شامل ارجاعات (references)، حذف (ellipsis)، جایگزینی (substitution)؛ و عنصر سوم ارتباط مضمونی (معنایی - منطقی) (semantic) است (همان، ۱۹-۲۳). علاوه بر انسجام، "پیوستگی" (coherence) نیز از ضوابط ترجمه به نحو عام و ترجمه قرآن به نحو خاص است، که سازوکار معنایی پنهانی است که کلیه اجزاء متن اعم از واژه، گروه‌واژه، جمله‌واره، بند، و مضامین کلی سخن می‌گوید و در نتیجه سبب وحدت معنایی متن می‌شود. بیشتر زبان‌شناسان، پیوستگی را دربرگیرنده عواملی چون: دانش همگانی ارتباطی اهل زبان، دانش زمینه‌ای - موقعیتی، پیش‌انگاره‌ها، پنداشت‌ها و ارتباط معناشناختی و منطقی می‌دانند» (همان، ۲۳).

۶. بحث

۶-۱. ترجمه واژه تدبّر در کتب لغت

راغب اصفهانی ذیل "دبر" با بیان ۱۲ آیه در این ریشه، از تدبّر و آیات آن ذکری نکرده و تنها در ماده تدبیر می‌گوید: «التَّدْبِيرُ التَّفْكِيرُ فِي دُبْرِ الْأُمُورِ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱: ۳۰۷). جوهری دُبّر و دُبّر به معنای ظَهْر را با ذکر دو آیه شرح کرده و تدبیر را به معنای تفکر دانسته ولی از واژه تدبّر، سخنی به میان نمی‌آورد (جوهری، ۱۳۷۶، ۲: ۶۵۵). تدبّر در کتب لغت عربی در معنای "تفکر کردن"، "عاقبت‌اندیشی"، و

«عبرت گرفتن» مشترک است (زمخشری، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ۱۸۲؛ ابوحیب، ۱۴۰۸ق: ۱۲۸؛ مُطَرِّزِی، بی‌تا، ج ۱: ۲۸۰؛ مهنا، بی‌تا، ج ۱: ۳۸۶؛ قرشی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۸ و ۹۰ و ۲۲۴). این واژه در لغت‌نامه‌های فارسی نیز به همین معانی آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل تدبیر). واژه ژرف‌اندیشی نیز در زبان فارسی گزینه مورد توجه بوده است (حکیمی، بی‌تا: ۴: ۵۳۲).

۲-۶. ترجمه تدبیر در تفاسیر و پژوهش‌های محققان مسلمان

مفسران کهن و معاصر تدبیر را ذیل آیات چهارگانه با توجه به جنبه‌های عصری خود به تفاوت ترجمه نموده‌اند. غالب مفسران کهن تدبیر را در سیاق و بافت آیات قرار داده و آن را مترادف فهم، تأمل و تفکر، اندیشه کردن و به‌دقت نگرستن دانسته‌اند (فخررازی، بی‌تا، ج ۲۳: ۵۵ و ج ۱۰: ۱۵۱؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۴؛ کاشانی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۱۳؛ ثعلبی، بی‌تا، ج ۳: ۳۵۰؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۶۶۷؛ بحرانی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۴۱۳ و ج ۷: ۲۹۶؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۸۴؛ جزایری، ۱۳۸۸، ج ۴: ۵۲۰؛ ابی‌السعود، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۹۱؛ سیوطی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۴۵). حال آنکه معنای این واژه در تفاسیر معاصر توسعه یافته تا آنجا که بسیاری از آنان تبیین واژه و یا ترجمه آن را رها کرده و حتی درج واژه اصلی در تفسیر را ترجیح داده‌اند (برای مثال رک: طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۵: ۶۳ و ج ۱۷: ۳۱۱ و ج ۱۸: ۳۸۵؛ قرائتی، ۱۳۸۷: ۵۴؛ نقی‌پورفر، ۱۳۸۷: ۱۰۸). برخی از این مفسران نیز عمل تدبیر را برای ناس تفسیر نموده‌اند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۷: ۳۱۱؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج ۴: ۱۹۹-۲۰۰ و ج ۲۳: ۱۴۹؛ صادقی تهرانی، بی‌تا، ج ۷: ۱۹۸). گرچه برخی پیشینیان نیز مراد از يتدبرون را مردم دانسته بودند (فخر رازی، بی‌تا، ج ۲۸: ۵۵). علامه طباطبایی در یک معنای کلی در تفسیر تدبیر می‌گوید: «تدبیر یعنی گرفتن چیزی بعد از چیز دیگر و در مورد آیات قرآن به معنای تأمل در آیه پس از آیه دیگر و یا تأمل بعد از تأمل است» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۵: ۲۹).

این واژه در پژوهش‌های اخیر قرآن‌پژوهان نیز مورد توجه قرار است. در این پژوهش‌ها معنای این واژه از اندیشه، تعقل، تفقه، فرائر رفته، ساحتِ تذکر و تقوی را نیز دربر گرفته و آسیب‌شناسی گردیده است (رهبری، ۱۳۸۶: ۲۹۵). حوزه معنایی تدبّر در قرآن مورد بازکاوی قرار گرفته و آن را امری مؤمنانه دانسته‌اند که شامل مشرکان، کافران و منافقان نبوده بلکه در این آیات عدم تدبّر اینان گوشزد شده است (لطفی و ستوده‌نیا، ۱۳۹۲: ۴۱). این واژه از دیدگاه عرفانی نیز بازخوانی شده (کوهی، ۱۳۹۱؛ الهامی: ۱۳۷۵) و حتی تا «عرضه انسان بر قرآن و تطبیق عقاید خود با قرآن» (خوش‌منش: ۱۳۸۷) توسعه معنایی یافته است. علامه جعفری در تبیینی مفصل با اشاره به توسعه معنایی تدبّر می‌گوید: «این کلمه خود نوعی از اندیشه است که در پیش‌بینی و دقت در غایت‌ها و پایان‌ها و به‌طور کلی آنچه از آینده می‌رسد و در معرفت و عمل عینی آدمی «در حیات معقول» اثری مثبت یا منفی دارد، ضرورت پیدا می‌کند» (جعفری، ۱۳۶۸، ۷: ۹۳).

معناشناسی تدبّر نیز در پژوهش‌های اخیر از جایگاه والایی برخوردار شده است، به‌عنوان نمونه در روابط جانمایی، واژه «سمع» و «تلاوت» جایگزین واژه تدبّر عنوان شده که هر سه نوعی فعالیت ادراکی می‌باشند (قاسم‌پور و سلمان نژاد، ۱۳۹۱: ۱۱۷). همچنین در ریشه‌شناسی و فرایند ساخت این واژه از ریشه دبر، مطاوعه تفعّل از فَعَل را در این واژه بعید دانسته (کریمی، سلمان نژاد، ۱۳۹۳: ۱۹۰) آن را به معنای «نوعی مواجهه با موضوع یا پدیده‌ای جهت پی بردن به پشت یا ورای آن» دانسته‌اند (همان). آنان واژه انگلیسی understand را نیز که به معنای فهمیدن به کار می‌رود، مشابه واژه تدبّر در زبان قرآن دانسته‌اند؛ زیرا این واژه نیز از ترکیب دو بخش under به معنای «زیر» و stand به معنای «قرار گرفتن در وضعیتی» ساخته شده که حاکی از قراردادن در وضعیتی در مصاف با موضوع یا پدیده، جهت درک و فهم حقیقت آن شیء می‌باشد (رک: همان). برخی از این محققان نیز جریان تدبّر را عمومی و تفسیر

قرآن به قرآن را، تدبّر خوانده، آن را در ساحت فهم قرآن تا درجه مکتب تفسیری ارتقاء داده‌اند (محمدعلی نژاد عمران، ۱۳۹۴: ۱۵۶).

۳-۶. بررسی سیاق و اعراب آیات تدبّر در قرآن کریم

واژه تدبّر در قرآن کریم، چهار بار به کار رفته است که بر اساس ترتیب نزول سوره‌های قرآن کریم به روایت ابن عباس (معرفت، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۶۵-۱۶۸)، در مکه، در سوره ۳۸ (ص) و سپس در سوره ۷۲ (مؤمنون)، و در مدینه، در سوره ۹۲ (نساء) و سپس در سوره ۹۵ (محمد) نازل گردیده است. جهت بازخوانی آیات چهارگانه بافت و اعراب آیات را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱) آیه ۲۹ سوره "ص" «کتاب انزلناه الیک مبارک لیدتبروا آیاته و لیتذکر اولو الالباب»

بافت آیه ۲۹: این سوره با قسم به قرآن کریم آغاز گردیده «و القرآن ذی الذکر»؛ و جواب قسم آن «بل الذین کفروا فی عزه و شقاق» است. یعنی حال کافران و مواجهه آنان با آیات الهی، محور این سوره است. آیات در ذکر احوال انبیاء و برخورد آنان با کفار ادامه یافته و از قوم نوح، عاد، فرعون، ثمود، لوط، اصحاب یکه، و داوود یاد می‌کند؛ و دو گروه مؤمن و مفسد در این آیات شکل می‌گیرد. در آیه ۲۸ این سوره، این دو گروه (مؤمنان و مفسدان/ متقین و فجار) را مقایسه فرمود. بنابراین پیشینه آیه مورد نظر ما از ابتدای سوره، گروه کافر و مفسد و فاجری هستند که با گروه مؤمن، صالح و متقی مقایسه گردیده‌اند. در آیه ۲۹ علت نزول قرآن را عنوان فرموده و هر دو گروه مورد بحث در آیات پیشین را در مواجهه با این کتاب، مقایسه نموده، می‌گوید: این کتاب مبارک نازل شده به سوی تو است، تا این مفسدان در آیات آن تدبّر کرده و صاحبان خرد را یادآور گردد (۲۹).

اعراب: در این آیه «کتاب خبر برای مبتدای محذوف (هذا) است و دو وصف آن، جمله «انزلناه الیک» و کلمه «مبارک» است. جمله «لیدتبروا آیاته» و سپس «لیتذکر اولو الالباب» تعلیل جمله پیشین و حکمت نزول این کتاب نازله مبارک است» (الدرویش،

بی تا، ج ۸: ۳۵۴). همانطور که از متن آیات دریافت گردید در تعلیل اول، فاعل فعل لیدبّروا، ضمیر واو، است که به "کفار، مفسدان و فاجران" پیش گفته در کل سوره که صراحتاً با عنوان "مفسدین فی الارض" یا "فجّار" در آیه ۲۸ تفسیر گردیده‌اند، بازمی‌گردد؛ و در تعلیل دوم، در فعل "لیتذکّر"، فاعل صریح "اولوالالباب" است که گروه مقابل تدبّرکنندگان، یعنی مؤمنان‌اند. بنا بر این تعلیل تدبّر در این بافت، مخصوص غیرمؤمنان (کفار، فاسدان، فاجران)، و تعلیل تذکر در این سیاق، مخصوص باورمندان (مؤمنین، صالحین، متقین) است که با عنوان خردمندان (اولوالالباب) توصیف گردیده‌اند.

۲) آیه ۶۸ سوره "مؤمنون" «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأُولِينَ»

بافت آیه ۶۸: ابتدا در آیه ۲۳ مؤمنون از رسالت نوح سخن گفته و در آیه ۲۴ از گروهی با عنوان "مألاً الذین کفروا من قومه" یاد می‌کند که در مقابل وی ایستاده و رسالت وی را به استهزاء گرفته می‌گویند: «این جز بشری مانند شما نیست که می‌خواهد بر شما برتری جوید و اگر خدا می‌خواست فرشتگانی را (به پیامبری) می‌فرستاد. ما چنین چیزهایی که او می‌گوید را از پدرانمان نشنیده‌ایم». آیات در مقابله نوح و مخالفان مألاً خود ادامه یافته تا در آیه ۳۰ به اتمام می‌رسند. آنگاه قوم بعد از نوح را مطرح نموده و در آیه ۳۲ از ارسال رسول برای آنان سخن می‌گوید؛ ولی باز مخالفان آن رسول، با عنوان "الملاء من قومه" در مخالفت با وی می‌گویند: «این جز بشری مانند شما نیست که از آنچه شما می‌خورید، می‌خورد و از آنچه شما می‌نوشید، می‌نوشد و اگر بشری مانند خود را اطاعت کنید، یقیناً زیان می‌بینید». و بهانه‌های آنان تا آیه ۳۸ ادامه می‌یابد. سپس در آیه ۴۲ از اقوام دیگری یاد می‌کند که پیامبران برای آنان فرستاده شده‌اند و آنان ایمان نیاورده‌اند. سپس از موسی و هارون (۴۵) و عیسی بن مریم (۴۶) یاد کرده و در آیه ۵۲ از امت واحده سخن گفته می‌فرماید: «انّ هذه امتکم امه واحده و أنا ربکم فاتّقون». آنگاه نتیجه می‌گیرد: «ولی

این آیین را قطعه قطعه کردند و گروه گروه شدند و هر گروهی به آنچه در دست دارند خرم و شادمانند» (۵۳). پس این مردم را به جهالت‌شان واگذار تا مهلت‌شان به سرآید (۵۴).

گروه دیگری که در این بافت با عنوان یاد شده‌اند از آیه ۵۷ قابل مشاهده است و وصف حال ایشان تا آیه ۶۱ ادامه دارد. از آیه ۶۳ بار دیگر به گروه "ملاً" مذکور در آیات پیشین بازگردیده می‌فرماید: «کافران این تکلیف را بیش از توان خود حس می‌کنند و اعمالی غیر از این دارند و به اعمال خود مشغولند» (۶۳). «تا روزی که مترفین (صاحبان ناز و نعمت) را به عذاب بگیریم، ناگهان فریاد استغاثه سردهند» (۶۴). (به آن‌ها گفته می‌شود) «امروز ناله و فغان نکنید که فرصت را از دست داده‌اید و از ناحیه ما یاری نخواهید شد» (۶۵). «روزهایی بود که آیات ما بر شما خوانده می‌شد و شما به عقب رم می‌کردید» (۶۶). عبارت "مستکبرین به سمراء تهجرون" وصف حال این گروه است که می‌گوید: «در حالی که به این پشت کردن تکبر می‌ورزیدید و در شب‌نشینی‌های خود به یاوه‌سرایی می‌پرداختید» (۶۷). آنگاه در آیه مورد بحث ما می‌فرماید: «آیا این‌ها (کفار مستکبر/ ملاً مترف) در این حرف‌ها و پیامی که به آن‌ها رسیده تدبّر نکردند یا برای آنان چیزی آمده که برای پدرانشان نیامده بود» (۶۸).

اعراب: در این آیه «این جمله مستأنفه است و برای توضیح دلیل ضلالت کافران در آیه پیشین عنوان گردیده است. فاء عاطفه بر محذوف است که همزه بر آن داخل شده و معنای "کردند آنچه کردند" می‌دهد. همزه استفهام انکاری تقریری است. لم حرف نفی، یدبّروا فعل و فاعل آن ضمیر ظاهر واو بوده و القول مفعول به فعل یدبّروا می‌باشد. أم عاطفه به معنای بل انتقالیه است؛ یعنی "بل أجاہم، بل ألم یعرفوا، بل أیقولون" است؛ و جمله "أفلم یدبّروا القول" دلیل اول اقدام آنان بر ضلالت و گستاخی آنان در ارتکاب به آن است یعنی آنان اندیشه در دلایل نبوت پیامبر (ص) و پیش از آن قرآن معجز را متوقف کردند. جاءهم فعل و مفعول دوم است و ما

موصوله فاعل آن است. جمله "لم یأت آباءهم الأولین" صله آن است و این دلیل دوم اعتقاد آنان است که بعثت پیامبر را امری غریب می دانستند زیرا آن را از پیشینیان خود نشنیده بودند» (الدرویش، بی تا: ج ۶: ۵۲۶). همانطور که در متن آیات ملاحظه گردید در این آیه فاعل تدبّر، "مترفین" مذکور در آیه ۶۴ است که در آیه ۶۷ بار دیگر حال آنان با آیه (مستکبرین به سمراء تهجرون) توصیف شده است.

(۳) آیه ۸۲ سوره "نساء" «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كثيراً»

بافت آیه ۸۲: از آیه ۷۱ این سوره، بحث جنگ در برابر دشمنان و برداشتن اسلحه و بیرون رفتن دسته دسته یا یکباره مؤمنان مطرح می گردد. و حال دو دسته از مسلمانان در "ترس و درنگ برای پیوستن به جنگجویان" یا "آنان که بی مهابا وارد جنگ می شوند" را بیان می کند. آیه ۷۶ سوره، اعلام جنگ کرده و مسیر تفکر و اندیشه مسلمانان که در راه خدا و کافران که در راه طاغوت پیکار می کنند را تعیین می کند. مؤمنان را امر به جنگ با دوستان شیطان نموده، می فرماید: «فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا». از آیه ۷۷ به شرح حال ترسویمان و درنگ کنندگان (که در آیات دیگر با نام منافقان شناخته شده اند)، می پردازد و می فرماید: در آغاز، آنان خود را چنان جنگجو معرفی می کنند که باید به آنها گفته شود «كفّوا ایدیكم». فعلاً از جنگ بازمانید و به نماز و زکوة پردازید. بعد که جنگ واجب می شود همینان، چنان از جنگ می ترسند که این گونه ترسی را فقط باید از خدا داشت. و بهانه پشت بهانه می آورند و می گویند: «ربنا لم کتبت علینا القتال»، و باز بهانه آورده می گویند: «لولا أخرتنا الی اجل قریب»؟ شرح حال این افراد در آیات ۷۸ و ۷۹ ادامه می یابد و سپس در آیه ۸۰ تکلیف هر دو دسته مسلمانان را مشخص کرده و گروه دوم را به عنوان پشت کنندگان به پیامبر معرفی کرده و می فرماید: «هر که از پیامبر اطاعت کند از خدا اطاعت کرده و هر کس که روی برتابد، ما تو (پیامبر) را

بر آنان مسئول نفرستاده‌ایم که از گناه و فسقشان محفوظشان داری». آیه ۸۱ احوال رو در رو و پشت سر آنان را افشاء کرده می‌فرماید: «انان در محضر تو می‌گویند ما فرمانبرداریم ولی هنگامی که تو را ترک می‌کنند گروهی از آنان در بزم‌های شبانه‌شان برخلاف آنچه تو گفته‌ای برنامه‌ریزی می‌کنند. درحالی که خدا آنچه را برای خود خواسته‌اند (در نامه اعمالشان) برایشان می‌نویسد. پس ای پیامبر از آنان روی برگردان و به خدا توکل کن و خدا برایت به تنهایی کارساز است». در این سیاق است که آیه مورد نظر ما وارد شده و می‌فرماید: «آیا انان (منافقان و روی‌گردانان از پیامبر) در قرآن تدبّر نمی‌کنند که اگر این قرآن از ناحیه غیر خدا بود بس اختلاف و گوناگونی در آن می‌یافتند».

اعراب: در این آیه «همزه استفهام انکاری و فاء عاطفه به مقدر است؛ یعنی آیا اعراض می‌کنند از قرآن پس در آن تدبّر نمی‌کنند؟ لا نافیہ و یتدبّرون فعل مضارع و واو فاعل و القرآن مفعول به آن است. جمله بعد این فراز حالیه است و لو شرطیه و کان فعل ناقص است که اسم آن در فعل مستتر و اشاره به قرآن دارد و خبر آن محذوف است؛ و شبه جمله "من عند غیر الله" متعلق به خبر محذوف است. "لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً" هم جواب شرط بوده و "اختلافاً" مفعول به و "کثیراً" صفة آن است» (الدرویش، بی‌تا: ج ۲: ۲۷۶). ارجاع ضمیر فاعلی در فعل یتدبّرون، به "الذین" در آیه ۷۷ است که با صله "قیل لهم کفّوا ایدیکم و اقیموا الصلوة" تفسیر شده است. بنابر این فاعل یتدبّرون "منافقان و اعراض‌کنندگان از پیامبرند" که در آیه ۸۰ با عنوان "من تولّی فما ارسلناک علیهم حفیظاً" ذکر شده‌اند و شرح حال آنان بعد از ذکر آیه ۸۲ نیز ادامه می‌یابد.

۴) آیه ۲۴ سوره "محمد" (قتال) «أفلا یتدبّرون القرآن ام علی قلوب اقفالها»

بافت آیه ۲۴: در این سوره همانند سوره نساء، از گروهی از مسلمانان سست ایمان (منافقان) یاد می‌کند که وقتی حکم پیکار صادر گردد، به دلیل قلب‌های مریض

و دل‌های خالی از ایمان‌شان، به مانند مُحتضری که در بستر مرگ افتاده، به پیامبر می‌نگرند. قرآن کریم اینان را "فی قلوبهم مرض" نامیده و در آیه ۲۲ این سوره با لحنی شدید می‌فرماید: «اگر (از خدا و رسول) روی گردان شوید آیا جز این باشد که شما در زمین فساد خواهید کرد و خویشانان را (رها کرده و) از آنان دل می‌کنید». آنگاه در آیه ۲۳ آورده «پروردگار ایشان را لعن فرموده و گوش و دلشان را از شنیدن و دیدن حق بازمی‌دارد». در اینجا است که با اشاره به این سست‌اندیشان می‌فرماید: «اینان در قرآن تدبّر نمی‌کنند یا بر دل‌هایشان قفل کشیده‌اند؟» و مجدداً اندیشه این گروه را در آیات بعدی مطرح فرموده و با عناوین "ارتدوا علی ادبارهم"، "الشیطان سوئل لهم و أملى لهم" یاد می‌کند و دلیل این ناخشنودی از وارد شدن در صحنه پیکار را آن دانسته که این‌ها به مشرکان و کافران که از نزول قرآن دل خوشی نداشتند، وعده داده بودند که ما در برخی از امور (بر علیه مؤمنان) از شما اطاعت خواهیم کرد. بنابراین روی خطاب تدبّر در این سوره منافقان بوده که به نوعی با مشرکان مکه، همدل و همداستانند.

اعراب: در این آیه «همزه استفهام انکاری است و فاء عاطفه بر مقدری است که سیاق با آن سازگار باشد. لا نافیة بوده و یتدبّرون، فعل مضارع و فاعل آن ضمیر واو است، و قرآن مفعول به می‌باشد. أم منقطعه و به معنای بل است و همزه برای تثبیت این امر است که قلب‌های اینها قفل شده و ذکر به آن وارد نمی‌گردد. علی قلوب جار و مجرور و خبر مقدم برای قلوب به عنوان مبتدای مؤخر آمده است» (الدرویش، بی‌تا: ج ۹: ۲۲۰). در این جا نیز فاعل فعل تدبّر منافقانند که در آیه ۲۰ شرح حال آنان آغاز گردید که با سؤال انکاری در آیه ۲۴ مورد مذمت قرار گرفته‌اند. نتیجه بررسی ۴ آیه تدبّر در این بافت‌ها و اعراب آن‌ها، مشخص می‌کند در دو آیه مکی، فاعل تدبّر مشرکان و در دو آیه مدنی، سست ایمانان مسلمانانند که با عنوان اجتماعی منافقان شناخته می‌گردند و همتای مشرکین در عدم باور رسول خدا(ص) و وحی الهی (قرآن) می‌باشند.

پردازش ترجمه واژه تدبّر در هر چهار آیه، منوط به فاعل آن‌ها بوده و توقع قرآن کریم از فاعل کافر و منافق و در کل فاعل فاسد را مشخص کرده است. بنابراین در این آیات آنچه باید مورد توجه مترجمان قرار گیرد انسجام دستوری یا ساختاری بافت است. ارجاع ضمیر فاعلی به واژه‌ها یا گروه واژه‌هایی که پیشتر ذکر آن رفته (anaphoric Reference) و کاربرد ساختاری زبان است در واژه تدبّر بیش از پیش اهمیت دارد. لذا ترجمه دقیق این آیات آنگاه محقق می‌شود که علاوه بر معنای خاص تدبّر در این بافت، عوامل آن نیز مورد تدقیق بوده و متناسب با چنین فاعل‌هایی مورد ترجمه قرار گیرد. این ترکیب علاوه بر برقراری ارتباط، انتقال دهنده نوعی تهدید از ناحیه خداوند در حق کافران و منافقان است و باید در ترجمه انسجام و ارتباط متنی مطلوبی که مورد انتظار مخاطب است، انتقال و انعکاس یابد.

از این رو از مترجم انتظار می‌رود در متن یا حتی خارج از متن و در پرانتز، فاعل تدبّر کردن را برای مخاطب روشن کند. پیوستگی آیات تدبّر با بافت پیشین و پسین در ۴ سوره مورد نظر، در این نکته مشترک است که استفاده از دلالت‌های لفظی، سیاقی و آوایی ۴ آیه مورد تحقیق، بافت واحدی را نشان می‌دهند که با عنوان کلی "مفسدان"، که شامل گروه کافران در مکه و گروه منافقان در مدینه‌اند، انتظار می‌رود غایت نزول این قرآن، این گفتار و این آیات را با بررسی نقادانه و جستجوگرانه، بفهمند. درحالی که چنین امری برای مؤمنان که به حقانیت این وحی ایمان داشته و پیش‌تر سر بر سایه این کتاب سائیده‌اند، چنین امری مورد درخواست نیست؛ بلکه تذکر برای ایشان در نظر گرفته شده است. از دیگر روی، اعتبار ترجمه "دبر" از معنای پشت (با لحاظ ظرف مکانی آن) به معنای پیشین (به لحاظ ظرف زمانی آن) در این واژه محتمل‌تر است؛ و فعل تدبّر در این جایگاه از اندیشیدن در وراء الفاظ و معانی، به "اندیشیدن در آنچه از قبل نازل شده" با چنین بافتی قابل استناد است. لذا واژه تدبّر همزمان دو معنا را متبادر می‌کند: ابتدا طریق اندیشه را که جستجوگرانه و نقادانه است و دوم معنای پیش‌گفته و آنچه تاکنون از قرآن شنیده‌اید را به دلالت تضامنی در

لفظ تدبّر بیان کرده است. بنابر این به نظر می‌رسد بهترین شکل ترجمه این واژه که با شرح در پراتنز یا با عبارت انجام شود، مقصود واژه و بافت پیرامون آن را متبادر خواهد کرد.

۴-۶. الگوی جمله‌بندی آیات چهارگانه

تعیین الگوی جمله‌بندی این آیات در هر چهار آیه از الگوی واحد فعل، فاعل ضمیر متصل، مفعول^۲ به اسم ظاهر تبعیت می‌کنند.

سوره ص:

جمله اسمیه: مبتدای محذوف، خبر، نعت، نعت، جمله فعلیه (فعل مضارع منصوب) باب تفعّل، ضمیر متصل مرفوعی (فاعل)، اسم ظاهر (مفعول به)

سوره مؤمنون، نساء، محمد:

جمله فعلیه: أ (استفهام)، ف (عطف)، لا / لم (حرف نفی)، فعل مضارع باب تفعّل، ضمیر متصل مرفوعی (فاعل)، اسم ظاهر (مفعول به)

ارجاع ضمیر به فاعل در هر چهار آیه، گروه‌های انسانی مخالف رسالت پیامبرند که در بافت آیات موجود است و مفعول هر چهار آیه آیات، قرآن و القول که در اینجا به «همان معنای قرآن است» (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۹: ۱۷) می‌باشد. بر اساس نزول آیات، آنچه در الگوی چهارگانه قابل توجه است دلیل تدبّر در اولین آیه و در سه آیه پسین، چرایی از عدم تدبّر در قرآن پیش گفته است. در واقع قرآن کریم، ابتدا مشرکان و کافران را طی یک جمله خبری و نه انشایی، غیر مستقیم دعوت به تدبّر نموده (لیدبّروا) و چون رفتار آنان در مکه و سپس همتایان آنان در مدینه، در مخالفت با پیامبر و وحی مرسل ادامه یافته، ایشان را به دلیل عدم جستجوگری در فهم حقیقت، مذمت نموده (أفلا یتدبّرون) و یادآوری می‌کند که پیشتر به شما (در سوره ص) گفته بودیم تدبّر کنید و حال چرا از این امر استنکاف کرده و بهانه می‌آورید.

بنابراین با خوانش ترتیب نزول آیات، واژه «تدبّر» در قرآن که ظاهراً پیشینه‌ای در عرب جاهلی نداشته (ر. ک. کریمی، سلمان‌نژاد: ۱۳۹۳) و از ابداعات قرآن کریم است، ابتدا دعوت مخاطبان اولیه قرآن (مشرکان) به بررسی نقادانه آیاتی است که تا آن زمان شنیده‌اند و بیش از آن که به معنای «اندیشیدن و تأمل در نتایج و عواقب امور و یا ژرف‌نگری در امور و اندیشیدن در ورای ظواهر و جستجوی باطن» (خوش‌منش: ۱۳۸۷) دلالت کند، بر فهم کنجکاوانه و نقادانه انسان بر آنچه پیش‌تر شنیده است متمرکز است. در واقع بر اساس نزول تدریجی قرآن در هر برهه‌ای از زمان، که بخشی از آیات نازل گردیده و در سامعه کافران و منافقان این پیشینه قطعاً وجود دارد، آیات چهارگانه به ایشان متذکر می‌شوند بر آنچه پیش از این از قرآن شنیدید، نقادانه بیندیشید، فکر کنید، بررسی نمایید و اعلان نماید که چه خللی در این قرآن و یا وحی رسول می‌یابید. بنابراین مبتنی بر ساخت بدیع واژه تدبّر و مبتنی بر سیاق آیات و فاعل‌های معاندی که این واژه در آن‌ها استخدام گردیده، می‌توان ترجمه زیر را برای واژه «تدبّر» پیشنهاد نمود:

«اندیشیدن جستجوگرانه و نقادانه (کفار و منافقان) بر آیاتی از قرآن که پیش‌تر بر آنان خوانده شده است». لذا ترجمه جستجو کردن (برای فهم)، بررسی کردن، درک کردن، فکر کردن و اندیشیدن را می‌توان به‌عنوان معنای ثانوی برای این واژه پذیرفت.

اما از آنجا که بعدها قرآن به‌صورت یکپارچه در تفاسیر مفسران مورد بازخوانی قرار گرفت، این معنای از ریشه «دبر» به معنای گذشته، به عاقبت‌اندیشی و کاوش‌های بنیادین و غور و ژرف‌اندیشی در کلیت قرآن بازخوانی گردید و در بسیاری از یافته‌های نوین پژوهشی، فاعل قرآنی آن نیز مورد غفلت قرار گرفت و به همه آحاد انسانی به‌خصوص مسلمانان دغدغه‌مند و طالبان حق جو (بهارى، ۱۳۹۹؛ محمدعلی نژاد عمران، ۱۳۹۴؛ لطفی و ستوده‌نیا: ۱۳۹۲؛ رهبری: ۱۳۸۶؛ حصارکی: ۱۳۸۲ و...) تسری یافت.

۷. ترجمه واژه تدبّر در نگاه مترجمان قرآن

مترجمان قرآن در زبان‌های فارسی، انگلیسی و فرانسه، ذیل آیات چهارگانه با تنوع، واژه تدبّر را بازخوانی و ترجمه نموده‌اند. اما در تعیین فاعل این فعل وسواسی نداشته و جز در موارد اندکی، ضمیر "او" را تحت‌اللفظی و با ضمیر در زبان مقصد ترجمه نموده‌اند.

۷-۱. ترجمه تدبّر در زبان فارسی

ترجمه واژه قرآنی "تدبّر" به زبان فارسی را از ۲۰ مترجم آورده‌ایم (به ترتیب حروف الفبا: آیتی، عبدالمحمد؛ الهی قمشه‌ای، مهدی؛ انصاریان، حسین؛ بهبودی، محمدباقر؛ بهرام‌پور، ابوالفضل؛ پورجوادی، کاظم؛ تشکری، شهاب؛ خرمدل، مصطفی؛ خرمشاهی، بهاء‌الدین؛ دهلوی، ولی‌الله؛ صادقی‌تهرانی، محمد؛ صلواتی، محمود؛ عبداللهیان، هادی؛ فولادوند، محمد مهدی؛ قرائتی، محسن؛ مجتبوی، سید جلال‌الدین؛ مشکینی، علی؛ مصباح‌زاده، عباس؛ معزی، محمدکاظم؛ مکارم شیرازی، ناصر) این مترجمان در ۴ گروه: ترجمه واژگانی، ترجمه با عطف مترادف، ترجمه با شرح در پراکنش و ترجمه با عبارت، تلاش نموده‌اند معنای تدبّر را در آیات چهارگانه قرار داده و بهترین بازخوانی فارسی را ارائه دهند. در جدول زیر دسته‌بندی این ترجمه‌ها در قالب مصدر به همراه تعداد به‌کارگیری هر ترجمه مشخص گردیده است.

۱. ترجمه واژگانی

۳۹	اندیشیدن
۱۳	تدبیر کردن
۸	تأمل کردن
۴	تفکر کردن
۱	سنجیدن
۱	فرورفتن
۱	وارسی کردن
۱	فهمیدن

۲. ترجمه واژگانی با عطف مترادف

۲	تأمل و تدبیر کردن
۲	تأمل و پیگیری کردن
۱	تدبیر و اندیشیدن
	تدبیر و تفکر کردن
۱	فکر و تأمل کردن
۱	اندیشه و پیگیری فکری
۱	تأمل و پیگیری کردن

۳. ترجمه با شرح در پرانتز

۱	اندیشیدن(وارسی معانی و مفاهیم)
۱	اندیشیدن(وارسی مطالب و نکات)
۱	تدبیر (بررسی کردن)

۴. ترجمه با عبارت

۱	اندیشیدن برای فهمیدن حقایق
---	----------------------------

ذکر فاعل در ترجمه‌ها:

محمد: منافقان	ص: امت	الهی قمشه‌ای
نساء: منافقان	ص: مردم	بهبودی
نساء: منافقان	-----	خرمدل

از مجموعه این بازخوانی‌های فارسی، واژه "اندیشه" در کل جدول بیشترین بسامد را به تعداد ۴۴ بار داشته است. فاعل تدبّر نیز فقط در آیات اندکی و توسط سه مترجم انجام یافته است.

۲-۷. ترجمه تدبّر در زبان انگلیسی

ترجمه قرآنی تدبّر به زبان انگلیسی را از ۱۰ مترجم آورده‌ایم. این مترجمان نیز در ۴ گروه تلاش نموده‌اند معنای تدبّر را در آیات چهارگانه قرار داده و بهترین بازخوانی انگلیسی را ارائه دهند. در جدول زیر دسته‌بندی این ترجمه‌ها در قالب مصدر به همراه تعداد به‌کارگیری هر ترجمه مشخص گردیده است.

۱. ترجمه واژگانی

To pander	7	تأمل کردن
To consider	3	در نظر گرفتن
To Meditate	2	تفکر کردن
To Mediate	1	میانجی‌گری کردن
To Think	1	فکر کردن
To deliberate	1	سنجیدن
To Contemplate	1	اندیشیدن

۲. ترجمه واژگانی با حروف اضافه

To Pander over	12	فکر کردن بر
To Pander about	1	در ... فکر کردن
To Reflect upon	3	تأمل کردن بر
To Reflect on	1	تأمل کردن در
over To Reflect	1	منعکس کردن بر
To Meditate on	1	مراقبه کردن در

۳. ترجمه واژگانی با قید

To Consider ... carefully	1	با دقت در نظر گرفتن
To Think deeply	1	عمیقاً فکر کردن
Earnestly To seek to understand	1	صادقانه و کاملاً جدی در جستجوی فهم بودن

۴. ترجمه با عبارت

To Give serious thought to	1	جدی فکر کردن به
----------------------------	---	-----------------

از مجموعه این بازخوانی‌های انگلیسی واژه "Pander" در کل جدول بیشترین بسامد را به تعداد 20 بار داشته است. مرجع ضمیر فاعل تدبّر نیز توسط هیچ‌کدام از مترجمان تعیین نگردیده است.

۳-۷. ترجمه تدبّر در زبان فرانسه

ترجمه قرآنی تدبّر به زبان فرانسوی را از 6 مترجم آورده‌ایم. به نظر می‌رسد که مترجمین در ترجمه واژه تدبّر به فرانسه اتفاق نظر داشته‌اند و همگی واژه méditer را برگزیده‌اند. فعل méditer از واژه لاتین meditor است که به معنی آمادگی برای ادای

کلام، نوشتن و اندیشیدن می‌باشد. در سال ۱۲۵۰ میلادی این واژه به معنای اندیشیدن همراه با مشاهده، در متون مذهبی بکار برده شده و نهایتاً در سال ۱۶۲۶ میلادی از واژه méditation به معنای نوشته‌ای درباره یک موضوع مذهبی یا فلسفی استفاده شده است. زمان افعال در هر چهار آیه زمان حال ساده می‌باشد. در آیه ۲۹ سوره ص، مترجمین فعل méditer را پس از عبارت afin que قرار داده است. فعل بعد از این عبارت در زبان فرانسه به صورت وجه التزامی می‌آید. وجه التزامی در زبان فرانسه برای بیان وقوع فعل به طریق شک و تردید، التزام، احتمال و آرزو بکار می‌رود. در آیات مؤمنون، نساء و محمد نیز فعل méditer به یکسان آمده و از ضمیر "Ils" به معنی آن‌ها برای جمع مذکر، برای فاعل همه آیات استفاده شده است.

۸ نتیجه‌گیری

آنچه در سه گونه ترجمه بالا در واژه «تدبّر» حاصل آمد:

- به دلیل تبعیت محض از ترجمه تحت‌اللفظی، معنای اولیه، فاعل فعل‌ها و مفعولی که حامل زمان‌بندی فعل مورد درخواست است، مفقود بوده و همه ترجمه‌ها در معانی ثانویه بازخوانی شده‌اند.
- بهره‌گیری از فرایند بافتار و اطلاعات ضمنی با استفاده از منابع تفسیری و منابع فرازبانی که از سازوکارهای معنایی پنهان ترجمه است، در این ترجمه‌ها مشاهده نمی‌شود.
- در زبان فارسی واژه «اندیشیدن»، در زبان انگلیسی واژه "To over Pander" و در زبان فرانسه واژه "méditer" بیشترین بسامد را داشته و در همه آن‌ها اشاره به معنای عام برای این واژه از اشاره به معنای خاص در این آیات، پیشی گرفته است.

- تقریباً نزدیک‌ترین ترجمه‌ها به ترجمه این پژوهش، از آقای خرم‌دل در آیه ۲۴ محمد با ترجمه "اندیشیدن(وارسی معانی و مفاهیم)"، و در آیه ۸۲ نساء با ترجمه " اندیشیدن(وارسی مطالب و نکات)"، و ترجمه حسین انصاریان در آیه ۲۴ محمد با ترجمه "اندیشیدن برای فهم حقایق" می‌باشد؛ و در ترجمه انگلیسی از یوسف علی در آیه ۲۴ محمد با ترجمه " Earnestly To seek to understand " و از شیخ تقی عثمانی در همین آیه با ترجمه " To Give serious thought to " می‌باشد.

- به‌کارگیری این واژه در زبان فرانسه نیز خالی از هر نوع انعطاف است.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، رضی‌الدین الشریف، قم: مؤسسه نشر معارف اهل بیت.
- ۱. الهامی، داوود (۱۳۷۵)، «جایگاه تفکر در عرفان اسلامی». *نشریه درس‌هایی از مکتب اسلام*، سال ۳۶، شماره ۸، ص ۲۱-۳۲.
- ۲. ابن‌عاشور، محمدطاهر (بی‌تا)، *تفسیر التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- ۳. ابو حییب، سعدی (۱۴۰۸ق)، *القاموس الفقہی لغة و اصطلاحاً*، دمشق: دارالفکر.
- ۴. ابی‌السعود، محمد بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر ابی‌السعود*، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۵. بحرانی، هاشم‌بن سلیمان (۱۳۸۹)، *ترجمه تفسیر روایی البرهان*، مترجمان رضا ناظمیان، علی گنجیان و صادق خورشیا، تهران: نشر کتابخانه‌های عمومی کشور.
۶. بغوی، حسین‌بن مسعود (۱۴۲۰). *معالم التنزیل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. بهاری، ابراهیم (۱۳۹۹). *تدبر در قرآن*، <https://www.mehrnews.com>
۸. پشت‌دار، علی‌محمد (۱۳۸۷)، «سیر تاریخی جواز ترجمه قرآن و معنای واژه ترجمه در نخستین ترجمه‌های قرآن کریم به زبان فارسی»، *مطالعات ترجمه*، دوره ششم، شماره ۲۳، ص ۲۷-۴۱.
۹. تک‌تبار فیروزجانی، حسین (۱۳۹۴)، «ترجمه طاهره صفارزاده ترجمه‌ای ارتباطی از قرآن کریم»، *دو فصلنامه مطالعات ترجمه قرآن و حدیث*، دوره دوم، شماره ۳، ص ۲۷-۴۸.
۱۰. ثعلبی، احمد بن محمد (بی‌تا)، *الکشف و البیان عن تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۶۰)، *ترجمان القرآن*، تهران: بنیاد قرآن.
۱۲. جزایری، نعمت‌الله (۱۳۸۸)، *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*، قم: نور وحی.
۱۳. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۸)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. جلالی، جلال‌الدین (۱۳۸۸). «ضرورت شناخت و کاربرد "انسجام و پیوستگی" در ترجمه انگلیسی قرآن کریم». *ترجمان وحی*، شماره ۲۵، ص ۱۵-۵۱.
۱۵. جمعی از نویسندگان (بی‌تا)، *فرهنگ‌نامه علوم قرآن*، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی.

۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت: دارالعلم الملايين.
۱۷. حصارکی، نعمت‌الله (۱۳۸۹)، «تدبیر در قرآن». *مجله حصون*. شماره ۲۵.
۱۸. حکیمی، محمدرضا (بی‌تا)، *الحیاء*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۷)، *دانش‌نامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، تهران: نشر دوستان: ناهید.
۲۰. خوش‌منش، ابوالفضل (۱۳۸۷)، «تدبیر در قرآن اصلی بنیادین در تعامل با کلام‌الله مجید»، *پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم*، شماره ۱.
۲۱. الدرویش، محی‌الدین (بی‌تا)، *اعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دارالیمامه.
۲۲. دل‌افکار، علی‌رضا (۱۳۹۵)، «ریشه‌شناسی واژه ترجمه»، *مجله فنون ادبی*، سال هشتم، شماره ۲، ص ۱۵۵-۱۶۴.
۲۳. دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. رادفر، ابوالقاسم (۱۳۸۳)، *کتاب‌شناسی ترجمه‌های قرآن به زبان‌های خارجی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
۲۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۴). «مفهوم‌شناسی ضوابط و قواعد ترجمه قرآن». *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۴۲ و ۴۳.
۲۷. رهبری، حسن (۱۳۸۶)، «بازکاوی تدبیر در قرآن»، *پژوهش‌های قرآنی*، دوره ۱۳، شماره ۴۹، ص ۲۶۰-۲۹۷.

۲۸. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ق)، *اساس البلاغه*، بیروت: دارالصادر.
۲۹. سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۸۴)، *الاتقان فی علوم القرآن*، ترجمه سید مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر.
۳۰. صادقی تهرانی، محمد (بی‌تا)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم: فرهنگ اسلامی.
۳۱. صفارزاده، طاهره (۱۳۹۲)، «علم ترجمه قرآن و اهمیت تولید ترجمه‌های روان و قابل فهم»، *نشر در خبرآنلاین*، کد خبر: ۳۱۹۳۶۳، تاریخ مراجعه، ۳۰/۳/۱۴۰۰.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجا.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق)، *مجمع‌البیان*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. عبدالغنی حسن، محمد (۱۳۷۶)، *فن ترجمه در ادبیات عربی*، ترجمه عباس عرب، مشهد: آستان قدس رضوی.
۳۶. فخررازی، محمد بن عمر (بی‌تا)، *التفسیر الکبیر*، قاهره: المطبعة البهیمه.
۳۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۸. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، *المصباح المنیر*، قم: مؤسسه دار الهجرة.

۳۹. قاسم‌پور، محسن، سلمان‌نژاد، مرتضی و کریمی، محمد (۱۳۹۳). «ریشه‌شناسی واژه قرآنی تدبیر». *فصل‌نامه مطالعات قرآن و حدیث*، سال هشتم، شماره اول، ص ۱۵۷-۱۹۶.
۴۰. قرائتی، محسن (۱۳۸۷)، *تفسیر سوره محمد*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۱. قرشی، سید علی‌اکبر (۱۳۵۲)، *قاموس قرآن*، ارومیه: دارالکتب الاسلامیه.
۴۲. قلی‌پور، حیدر (۱۳۸۱)، *مشکلات ساختاری ترجمه قرآن*، تبریز: مؤسسه تحقیقات علوم انسانی دانشگاه تبریز.
۴۳. قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۴. کاشانی، فتح‌الله (۱۳۸۱)، *زیده التفاسیر*، قم: مؤسسه معارف الاسلامیه.
۴۵. کوهی، علی‌رضا (۱۳۹۱)، «تبیین نگرش امام خمینی در موضوع تدبیر قرآن». *فصلنامه علوم قرآن و حدیث*، نشریه حسنا، سال چهارم، شماره ۱۵.
۴۶. لطفی، سید مهدی و ستوده‌نیا، محمدرضا (۱۳۹۲)، «حوزه معنایی تدبیر در قرآن کریم»، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال دوم، شماره دوم، ص ۴۱-۵۴.
۴۷. محمدعلی نژاد عمران، روح‌الله (۱۳۹۴)، «تدبیر در فهم قرآن»، *سراج منیر*، سال ۶، شماره ۲۰، ص ۱۴۹-۱۷۴.
۴۸. مشکور، محمدجواد (۱۳۵۷)، *فرهنگ تطبیق عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، تهران: بنیاد فرهنگ ایرانی.
۴۹. مُطَرِّزِی، ناصر بن عبدالسید (بی‌تا)، *المُعَرَّبُ فِی تَرْتِیبِ المَعَرَّبِ*، حلب: مکتبه اسامه بن زید.

۵۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۱)، *آموزش علوم قرآن*، ترجمه ابومحمد و کیلی، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

۵۱. مهنا، عبدالله علی (بی تا)، *تهذیب اللسان العرب*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۵۲. میمندی نژاد، محمدجواد (۱۳۵۸)، *اصول ترجمه انگلیسی و فارسی*، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.

۵۳. ناظمیان، رضا (۱۳۸۶)، *فن ترجمه (عربی-فارسی)*، تهران: دانشگاه پیام نور.

۵۴. نجاریوریان، علی (۱۳۸۸)، «کدام نوع ترجمه را انتخاب کنیم» «چه گفتن» تا «چگونه گفتن»، *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. دوره هفتم. شماره ۱.

۵۵. نقی پورفر، ولی الله (۱۳۸۷)، *پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن*، تهران: اسوه.

56. Balhish Al- Omri ,Valid: Al-Hilali ,Mohammad Taqi؛ Habib Shaker ,Mohammad؛ Itani ,Talal ؛Marmaduke pickthal ,Mohammad ؛Mohsen Khan ,Mohammad؛ ؛Usmani ,Taqi؛ Yusuf Ali ,Abdullah؛ Site: Dar Al-Islam؛ Site: Sahih international.

57. Masson ,Denise؛ El-mokhtar OULD BAH ,Mohamed؛ Hamidullah ، Muhammad ؛Rezvan ,Nabil؛ Ben-Mahmoud ,Noureddin؛ Maash ,Rashid.

چیستی تدبّر و رابطه آن با فهم قرآن

مجید زیدی جودکی^۱ - زیبا ارجونی^۲

چکیده

تدبّر از جمله روش‌هایی است که خداوند عامه مردم و بویژه منافقان و کفار را دستور داده تا به وسیله آن بتوانند از هدایت‌ها و منافع قرآن بهره گرفته و به طریق سعادت راه بیابند. اما اینکه تدبّر در قرآن به چه معناست که عامه مردم و به‌ویژه منافقان و کفاری که با قرآن عناد و دشمنی دارند نیز می‌توانند به واسطه آن راه نجات را بیابند مسئله است که ذهن و اندیشه بسیاری از صاحب‌نظران را به خود متوجه کرده است. برخی اندیشه‌وران تدبّر را مساوی با مرحله فهم الفاظ یا معانی قرآن در نظر گرفته‌اند اما برخی دیگر، معتقدند: تدبّر در قرآن مرحله‌ای بالاتر از فهم می‌باشد. از این‌رو در پژوهش کنونی چیستی تدبّر و رابطه آن با فهم قرآن را به بحث خواهیم نشست. در نهایت چنین حاصل شد کسانی که در چیستی تدبّر نظر به دلالت سیاق و خطاب‌های آیات چهارگانه تدبّر داشته‌اند تدبّر را مساوی با فهم الفاظ یا فهم معانی گرفته‌اند اما آن‌هایی که نظر به دلالت لغوی و صرفی واژه تدبّر داشته‌اند تدبّر را بالاتر از فهم و عبور از مرحله شناخت و معرفت آیات تا

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، majidjody@gmail.com

۲. کارشناس ارشد دانشگاه رازی کرمانشاه، z.arjouni@gmail.com

رسیدن به مرحله (تجزیه و تحلیل معانی یا استخراج مقاصد و پیام‌های کلی از آیات و سوره) گرفته‌اند.

کلیدواژه‌ها: تدبّر؛ فهم؛ قرآن؛ منافقان؛ کفار.

۱. مقدمه

در قرآن کریم و روایات منقول از معصومان (ع)، درباره رویکرد و وظیفه ما نسبت به نشانه‌ها و آیات خدا در آفاق و انفس و معارف ناب دینی، سفارش‌های متعددی صورت گرفته است. مانند تأمل، تذکر، تعقل، تفکر و... اما در این میان «تدبر» تفاوت‌هایی دارد که باعث جلب توجه اندیشه‌وران قرآنی شده است. یکی اینکه متعلق آن کل قرآن است و به‌عنوان غایت نزول قرآن معرفی شده است (ص، ۲۲). دیگر آن که مخاطب آن عام بوده و کلید درک و پذیرش اعجاز قرآن معرفی شده است (نساء، ۸۲). تدبر به‌عنوان یک رویکرد فهم متنی در برابر متن حکیمانه قرآن به شمار می‌آید اما اینکه دارای چه معنا و مفهومی است و چه رابطه با فهم قرآن دارد مسئله است که به‌طور دقیق مورد واکاوی قرار نگرفته است. در این باره نظرات مختلفی ارائه شده است برخی تدبّر را مرحله پیش از فهم متن می‌دانند عده آن را مترادف با فهم متن دانسته و گروه دیگری آن را مرحله بعد از فهم متن، قلمداد کرده‌اند. هرچند درباره چیستی تدبر، پژوهش‌های متعددی نوشته شده است اما درباره رابطه تدبر با فهم قرآن ننگاره مستقلی مشاهده نشد از این رو در نوشتار کنونی نگارندگان درصدد تبیین این رابطه هستند بدین صورت که ابتدا دیدگاه‌های مختلف درباره چیستی تدبر را بیان کرده سپس به بیان رابطه تدبّر با فهم پرداخته می‌شود تا مشخص شود تدبّر کدام یک از مراحل فهم می‌باشد؟ مرحله پیش از فهم؟ خود فهم؟ یا مرحله بعد از فهم و شناخت قرآن؟

۲. «تدبّر» در لغت

کلمه «تدبّر» از ماده «د ب ر» بر وزن «تفعّل» است و در لغت عرب، ماده «دبّر»، نقیض «فُبل» و «دُبّر الشّیء» به معنی «پشت» و «پشتِ سر» اشیاء است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ۲۵۲؛ ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲: ۳۲۴). عالمان صرف برای صیغه «تفعّل» معانی متعددی را ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از: تدریج؛ تجنّب (اجتناب کردن فاعل از ماده فعل)؛ تکلف (فاعل برای به دست آوردن فعل خود را به زحمت بیندازد)؛ مطاوعه (پذیرش اثر)؛ تلبّس (فاعل چیزی را که از فعل مشتق شده در برکنند) و صیوررت (به حالتی درآمدن) (استرآبادی، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۱۰۴) اما از میان این معانی، مطاوعه ویژگی بارز و معنای شایع این باب می‌باشد که عامل مشترک اغلب معنای مذکور می‌باشد. شیوع مطاوعه در این باب شخص را ترغیب می‌سازد که دلالت مطاوعه را نیز در تدبّر بررسی نماید ولی آنچه به نظر می‌رسد اینکه دلالت مطاوعه در فعل «تدبّر» آشکار نیست زیرا «تدبّر» مطاوع «دبّر» نیست. سایر دلالت‌ها که بررسی می‌شود دو دلالت «تکلف» و «تدرّج» بیشتر در فعل «تدبّر» نمود دارند اولی ضرورت تلاش و سختی را می‌رساند و دومی ضرورت تتبع؛ گام‌به‌گام و مرحله‌به‌مرحله بودن را بیان می‌کند بنابراین می‌توان گفت دلالت صرفی «تدبّر» تلاش و تتبع؛ توقف و شکیبایی و تدرج (گام‌به‌گام) بودن را می‌رساند.

۳. تدبّر در آیات و روایات

با تتبع در آیات قرآن حاصل شد که «تدبّر» چهار بار در قرآن بکار رفته است:

الف) آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از سوی غیرخدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند»^۱ (نساء، ۸۲).

۱. «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَا يُفَكِّرُونَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».

ب) آیا آن‌ها در قرآن تدبّر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟^۱
(محمد، ۲۴).

ج) آیا آن‌ها در این گفتار نیندیشیدند یا اینکه چیزی برای آنان آمده که برای نیاکانشان نیامده است؟^۲ (مؤمنون، ۶۸).

د) این کتابی پربرکت است که بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیات آن تدبّر کنند و خردمندان متذکّر شوند»^۳ (ص، ۲۹). روایات متعددی نیز درباره «تدبّر در قرآن» نقل شده است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود: رسول خدا (ص) در روز غدیر فرمودند: ای گروه‌های انسان‌ها، در قرآن، تدبر کنید و آیات آن را بفهمید» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۹۴). امام علی (ع) می‌فرمایند: آگاه باشید که خیری در قرائت قرآن بدون تدبر نیست» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۵: ۷۵). فاطمه زهرا (س) در احتجاج فدکیه خود می‌فرمایند: ای گروه‌های مسلمانان، سرعت گیرندگان به قول ضعیف باطل، چشم‌پوشان از رفتار زشت خسارت‌بار، آیا در قرآن تدبر نمی‌کنید یا بر قلب‌ها، قفل‌های مخصوص آن زده شده است»^۴ (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج ۱: ۱۰۶). از امام صادق (ع) نقل شده است که وقتی مصحف قرآن را به دست می‌گرفتند، پیش از خواندن قرآن و قبل از باز کردن آن، درحالی‌که آن را در دست راست می‌گرفتند، چنین دعا می‌کردند: به نام خدا... خدایا... قرائت مرا قرائت بی تدبر قرار مده، بلکه مرا آن‌گونه قرار بده که در آیات و احکام آن تدبر کنم»^۵ (سیدبن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۳۲). با استفاده از آیات و روایات تدبّر می‌توان موارد زیر را در اهمیت تدبّر برشمرد: تدبّر یکی از اهداف انزال قرآن است؛ زمینه‌ساز تذکّر خردمندان است؛ تدبّر

۱. «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

۲. «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ».

۳. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ».

۴. «مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ الْمُسْرِعِ إِلَى قَبْلِ الْبَاطِلِ الْمُغْضِيهِ عَلَى الْفِعْلِ الْقَبِيحِ الْخَاسِرِ أَفَلَا تَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

۵. «بِسْمِ اللَّهِ... اللَّهُمَّ... لَا تَجْعَلْ قِرَائَتِي قِرَاءَةً لَا تَدَّبَّرُ فِيهَا بَلِّ اجْعَلْنِي أَتَدَّبَّرُ آيَاتِهِ وَأَحْكَامِهِ».

راه کشف هماهنگی و حلّ تعارضات قرآنی و اثبات کلام الله بودن قرآن است؛ تدبّر، وظیفه‌ای همگانی و عمومی است؛ تدبّر عامل ثمربخشی به قرائت قرآن است.

۴. چیستی تدبّر

اندیشه‌وران و صاحب نظران درباره چیستی تدبّر نظرات مختلفی ارائه کرده‌اند که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۴-۱. شنیدن قرآن

شنیدن آیات قرآن یا گوش دادن به آن‌ها معنایی است که عده‌ای برای تدبّر ذکر کرده‌اند. برای نمونه مقاتل بن سلیمان (قرن ۲) و سمرقندی (قرن ۴) «تدبّر» را «شنیدن» معرفی کرده و نوشته‌اند: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ، يَقُولُ أَفَلَا يَسْمَعُونَ الْقُرْآنَ» (مقاتل بن سلیمان، ۴۲۳ق؛ ج ۱: ۳۹۳؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۳۰۴) نویسنده دیگری معتقد است تدبّر به معنای شنیدن نیست بلکه شنیدن مقدمه تدبّر است و در این آیه جمله در تقدیر بوده است: «التقدیر أفلا يسمعون القرآن فیتدبرونه» (دعاس، ۴۲۵ق، ج ۱: ۲۱۱) یعنی افراد بایستی ابتدا آیات را گوش بدهند تا بتوانند در آن‌ها تدبّر نمایند و بدون گوش دادن و شنیدن تدبّر امکان‌پذیر نیست. به عبارت دیگر سرزنش و توبیخ در اینجا بیش از آن‌که متوجه تدبّر نکردن باشد، متوجه نشنیدن است

چرا که مشرکان موقع نزول آیات به بهانه‌های مختلف از شنیدن و استماع آیات رویگردانی می‌کردند و به خود اجازه نمی‌دادند آیات را بشنوند همان‌طور که در وصف برخی از آن‌ها گزارش شده که هنگام نزول آیات پنبه در گوش می‌گذاشتند بلکه آیات را نشوند و شاید از اطرافیان‌شان در باب تأثیر و جذب آیات حرف‌هایی شنیده بودند و خوف آن داشتند به محض شنیدن آیات تحت تأثیر قرار بگیرند. احتمال دیگری که به ذهن خطور می‌کند این‌که مشرکان هنگام شنیدن آیات هیچ‌گونه عکس‌العملی از خود نشان نمی‌داند پس گویا اصلاً گوش فرا نداده‌اند چراکه اگر

می شنیدند قطعاً مطلب، سؤال یا احتمالاتی راجع به آیات به ذهنشان خطور می کرد تا آن ها را متأثر یا وادار به عکس العمل نماید پس وقتی اصلاً متأثر نشده و عکس العمل نشان نمی دهند،

گویا به ظاهر وانمود می کنند که دارند گوش می دهند در حالی که واقعاً گوش نمی دهند و توجه نمی کنند. خلاصه اینکه عدّه تدبّر را به معنای شنیدن گرفته اند بدین مفهوم نیست که تدبّر از نظر آن ها به معنای شنیدن بوده است بلکه به معنای آن است که پیش نیاز و مقدمه تدبّر شنیدن و استماع آیات است و وقتی تدبّر نمی کنند پس به احتمال زیاد اصلاً گوش نداده اند و توجّه نکرده اند تا به تدبّر پردازند یا اینکه سماع تدبّر نکرده اند. مراغی از مفسران قرن این گفته را تأیید می کند آنجا که آورده است: مشرکان هنگام تلاوت آیات تمام همت شان توجه به نظم آهنگ کلمات بود و توجهی به محتوا و مفاهیم آیات نمی کردند مانند کسی که به آواز پرنده بر شاخسار گوش می دهد تا از صدایش لذت ببرد نه به خاطر آنکه بفهمد چه چیزی می سراید (مراغی، بی تا، ج ۱۱: ۱۱۲) روایتی که از امام صادق (ع) در تفسیر نورالثقلین نقل شده نیز همین مفهوم از تدبّر را تقویت می کند (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۵: ۶۸). از دیدگاه صاحبان این نظر، امر به تدبّر یا سرزنش عدم تدبّر در قرآن، ویژه مشرکان و کفار است چرا که سماع متدبرانه (گوش دل) نداشته اند و تنها شنونده بوده اند و تدبّر نداشته اند یعنی متأثر نشده یا عکس العمل نشان نداده یا تفکّری در محتوا و مفاهیم آیات شنیده نداشته اند.

۲-۴. هر نوع تأمل و تفکّری

این گروه از محققان معتقدند تدبّر ابتدا تنها به معنای تأمل و تفکّر در پیامدها و عاقبت کارها بوده است سپس توسّع پیدا کرده و در هر نوع تأملی به کار می رود، خواه نظر و تأمل در حقیقت شیء و اجزاء آن خواه نظر به گذشته و اسباب و علل آن یا نظر در فرجام و آینده اش (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۷۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱:

۵۴۱؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۳: ۷۲۴). به باور صاحبان این نظریه، تدبّر در لسان قرآن در همان معنای لغوی و ابتدایی خود (نظر به عاقبت و فرجام) بکار نرفته بلکه گسترش پیدا کرده و هر نوع تأمل، اندیشه و تفکری در قرآن را شامل می‌شود.

۳-۴. تفکر در یک جنبه

تعدادی از نویسندگان تدبّر را تنها تفکر در یک جنبه گرفته‌اند مستند این افراد سیاق آیه (نساء، ۸۲) می‌باشد، از آنجائی که آیه مذکور یافتن عدم اختلاف را منوط به تدبّر کرده است اندیشمندان متناسب با اینکه عدم اختلاف، فرابشری بودن و اعجاز قرآن در کدام جنبه است و اینکه بایستی در کدام جنبه تدبّر بشود تا عدم اختلاف مکشوف شود تدبّر را محدود به همان جنبه کرده‌اند.

۱-۳-۴. تفکر در الفاظ و کلمات

معتقدان به این نظریه برآنند که تدبّر به معنای تفکر در الفاظ و کلمات قرآن است اگر افراد به درستی تدبیر کنند و در الفاظ و کلمات دقت نمایند برایشان معلوم می‌شود واژگان آن در هماهنگی و تناسب کامل با یکدیگر بوده و از هرگونه حروف و کلمات ثقیل، نامأنوس، بدآهنگ، ناموزون و همچنین تعبیرات رکیک، سبک، نفرت‌انگیز، گوش‌خراش، ناهماهنگ، پیچیده، گنگ و مبهم مصون است. این افراد برجسته‌ترین ابعاد اعجاز قرآن را والایی کلمات و الفاظ می‌دانند. گزینش واژه‌های قرآن به گونه‌ای است که اگر بخواهیم این واژه‌ها را تغییر دهیم یا از جمله برداریم، ساختار جمله به هم می‌ریزد و زیبایی را از دست می‌دهد. اگر اشخاص در آن‌ها دقت نمایند فرابشری بودن آن برایشان آشکار می‌گردد (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۴۰۴؛ قمی‌مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۰۰؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج ۱: ۵۷۳؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۸: ۲۵۶؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۹۱).

۲-۳-۴. تفکر در معانی

این گروه تدبّر را به معنای اندیشه و تفکر در معانی آیات می‌دانند که اگر افراد در معانی آیات مانند: مواعظ و تهدید، وعد و وعید، حکم و امثال، امر و نهی و غیره تفکر کنند هرآینه می‌یابند که بین وعده‌ها و وعیدهای آن تناقض نیست امرهای آن نهی‌هایش را نقض نمی‌کند و بین حکم و امثال و داستان‌های آن ناهماهنگی وجود ندارد. پس این هماهنگی دلیل آن است که کلام خداست، نه آموخته بشر چرا که معمولاً در نوع سخنان و نوشته‌های افراد بشر در دراز مدت تغییر، تکامل و تضاد پیش می‌آید. اما این‌که قرآن در طول ۲۳ سال نزول، در شرایط گوناگون جنگ و صلح، غربت و شهرت، قوت و ضعف، و در فراز و نشیب‌های زمان آن‌هم از زبان شخصی درس نخوانده، بدون هیچ‌گونه اختلاف و تناقض بیان‌شده، دلیل بر خدایی و الهی بودن آن است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۲۲۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۸۴؛ شبّر، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۷۴؛ هویدی بغدادی، بی‌تا: ۹۱).

۳-۴. انتهای شیء و عاقبت کلام

این گروه معتقدند که تدبّر با همان معنای لغوی (غایت و فرجام شیء) در قرآن بکار رفته است. از این رو متدبّر بایستی برای رسیدن به ورای الفاظ، معانی افزون‌تری را در لایه‌های معنایی آیات پی گرفته تا به فرجام آن‌ها برسد. به عبارت دیگر در تدبّر به عنوان یک فعالیت شناختی و ادراکی، حرکت و انتقال ذهنی صورت می‌گیرد؛ که نقطه آغاز آن مواجهه شخص مُدرک با آیات است. شخص به تدبّر در آن‌ها می‌پردازد، یعنی می‌کوشد با بهره گرفتن از قوای ادراکی به عاقبت و پس (دبر) آن‌ها برسد. بنابراین نقطه پایان این فرآیند ذهنی، جایی است که شخص مدرک به غایت و فرجام معنای آیات دست یابد. نویسنده در این باب چنین نوشته است: «معنای تدبّر این است که تأمل و تفکر کنند و آثار باطنیه اشیاء را دست آورند و مغز آن‌ها را کشف کنند. چنانچه امروز چه آثار غریبه از اشیاء به دست آورده و استخراج کرده‌اند

و روز بروز زیادت‌تر می‌شود» (طیب، ۱۳۷۸، ج ۹: ۴۳۰) قشیری هم می‌گوید: «تدبّر غواصی کردن است به مدد فکر در بحر قرآنی و بیرون آوردن جواهر حقایق و معانی مصراع» (کاشفی سبزواری، بی‌تا: ۲۶۹) همین نویسنده در جای دیگری از قول سری سقطی آورده است: «با فهم‌ترین مردمان آن است که اسرار قرآن فهم کند و تدبّر نماید، تا وقتی که متیقن گردد به آن که این کلام ملک علّام است. و حقیقت تدبّر آن است که تا فکر از هر آیتی یا سورتی فراخور استعداد خود بهره‌ای بر ندارد، به آیتی یا سورتی دیگر نقل نکند، و از بعضی اکابر مروی است که در قرائت سوره هود شش ماه مانده بود، و از تدبّر در معانی آن سوره به قرائت سورتی دیگر نمی‌پرداخت.

و اگر کسی بدین مرتبه نرسد و از فهم معنی قرآن محروم باشد. باید که به دل اندیشد که این کلام حق است، و در وقت قرائت سخن حق به غیر حق مشغول نشود. (همان، ص ۲۶۹) چنان که گذشت این گروه تدبّر را مترادف با تأویل یا معنای باطن گرفته‌اند چرا که تدبّر نیز مانند تأویل نظر به غایت و فرجام دارد و چون این افراد غایت و فرجام را رسیدن به معنای اصلی کلمات می‌دانند از این رو تدبّر را نیز به معنای حرکتی مستمر تا رسیدن به کنه و باطن کلمات تفسیر کرده‌اند.

۴-۴. روخوانی اجمالی

برخی تدبّر را به معنای تورق کردن و روخوانی اجمالی گرفته‌اند. این عدّه معتقدند اگر افراد یک روخوانی اجمالی از قرآن داشته باشند متوجّه سرنوشت کسانی که مرتکب معاصی شده خواهند شد در نتیجه از گناهان و معاصی و انجام کارهای شبیه آن‌ها خودداری خواهند کرد همچنین اشخاصی که عملکرد درستی داشتند را الگوی خودشان قرار داده و درصدد انجام کارهای آن‌ها برخواهند آمد. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۳۲۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳: ۲۲۹؛ مظهری، ۱۴۱۲ق، ج ۸: ۴۳۵؛ نخجوانی، ۱۹۹۹م، ج ۲: ۳۳۰) به نظر می‌رسد این افراد از آن جهت تدبّر را به معنای روخوانی و مطالعه سرسری گرفته‌اند که چون مخاطب اصلی تدبّر را مشرکان و کفار

می دانند معتقدند اگر آن‌ها یک نگاه سرسری هم به آیات می‌کردند دست از اعمال قبلی خود برداشته و همین مطالعه اجمالی در نگرش آن‌ها تغییر ایجاد می‌کرد. به عبارت دیگر این افراد چنین می‌بینند که چون قرآن ندای فطرت و هماهنگی با عقل می‌باشد حتی یک مطالعه سرسری آن هم می‌تواند و این ظرفیت را دارد که افراد را متأثر کرده و وادار به تغییر نگرش کند.

۴-۵. تبعیت کردن

عمل و تبعیت کردن افراد به آنچه از معانی آیات فهمیده و آموخته‌اند به عبارت دیگر بکار بستن آنچه در اثر تفکر از معانی آیات فراگرفته‌اند؛ معنای دیگری است که از طرف تعدادی از عالمان برای تدبیر ارائه شده است. ثعلبی (قرن ۵)، از حسن نقل می‌کند که «تدبیر»، «تبعیت کردن» است: قال الحسن: تدبر آیاته، إتباعه (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۸: ۱۹۹) سیوطی (قرن ۱۰) تدبیر را «تبعیت از آیات الهی با عمل نمودن به آن» معنا می‌کند: (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۳۰۸) مراغی (قرن ۱۴) تدبر را «عمل و تبعیت از اوامر و نواهی قرآن» معرفی کرده و در ادامه، به نقل از حسن بصری آورده: «تا صاحبان خرد- که خدا بصیرتشان را نورانی کرده است- در آن اندیشه کنند، پس به هدایت‌های آن هدایت شوند و ارشادات قرآن را در اعمالشان به کار بندند و از مواعظ و نواهی آن تذکر پذیرند و از سرنوشت پیشینیان پند گرفته و از مخالفت با قرآن پرهیز کنند... و تدبر در قرآن به حسن تلاوت و زیبایی ترتیل نیست بلکه با عمل به محتوای آن و تبعیت از اوامر و نواهی آن است..» (مراغی، بی‌تا، ج ۲۳: ۱۱۷).

۱. قوله تعالی کتاباً أنزلناه إليك مبارك أخرج سعيد بن منصور عن الحسين رضی الله عنه فی قوله لیدبّروا آیاته إتباعه بعمله».

۲. «..لیتدبرها أولو الحجا الذین قد أنار الله بصائرهم، فاهتدوا بهدیه، و سلکوا فی أعمالهم ما أرشد إلیه، و تذکروا مواعظه و زواجره، و اعتبروا بمن قبلهم فارعوا عن مخالفته، حتی لا یحل بهم مثل ما حل بالغا برین، و یستأصلهم کما استأصل السابقین، ممن بغوا فی الأرض فساداً؛ و ما تدبّره بحسن تلاوته وجوده ترتیله، بل بالعمل بما فیہ، و إتباع أوامره و نواهیہ.....».

بنابراین می توان گفت: از دید و نظر این افراد؛ تدبیر در آیات؛ عملی است که با فهم و اندیشه در مفاهیم و پیام کلی آیات شروع می شود و از مخاطب توقع می رود که نسبت به این مفاهیم رویکرد عمل گرایانه را در پیش بگیرد. این معنا و مفهوم ارائه شده از «تدبّر» با معنای لغوی تدبّر - که اندیشیدن است - ناسازگار است. شاید مراد ایشان نتیجه و ثمره تدبّر بوده است.

۴-۶. عرضه آیات به یکدیگر

عده تدبّر را به معنای برگرداندن آیات به یکدیگر می دانند بدین صورت که آیات آخر را به آیات ابتدائی مرتبط سازند. از نظر این گروه در تدبّر، کاوش و اندیشه در کشف مفاهیم و روابط ناپیدای موجود در هر یک از آیات و ارتباط آیات با یکدیگر و آن آیات با آیات دیگر سور قرآن مدنظر می باشد. صادقی تهرانی (قرن ۱۵) معنای «تدبّر» را «کنار هم گذاشتن آیات و تفسیر آیات و اندیشه در آیات به کمک آیات دیگر» معرفی می نماید (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۵: ۲۴۰) نویسنده دیگری می نویسد: «قوله تعالی: أُولَئِكَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ؛ تدبّر آن است که در آخر کارها نظر کنی، تا اوّل و آخر آن بهم سازی و راست کنی. تا مشخص شود که آیات آن به راستی و درستی و پاکی همه به یکدیگر ماند، و یکدیگر را تصدیق می کند (میلدی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۶۰۴) علامه نیز سخنی شبیه به این دو ارائه کرده است آنجا که آورده، «تدبر یعنی در هر حکمی که نازل می شود و یا هر حکمتی که بیان می گردد و یا هر داستانی که حکایت می شود و یا هر موعظه و اندرزی که نازل می گردد، آن نازل شده جدید را به همه آیاتی که مربوط به آن است عرضه بدارند چه آیات مکی و چه مدنی، چه محکم و چه متشابه، آنگاه همه را پهلوی هم قرار دهند تا کاملاً بر ایشان روشن گردد که هیچ اختلافی بین آنها نیست و آیات جدید آیات قدیم را تصدیق و هر یک شاهد بر آن دیگری است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۲۶).

به نظر می‌رسد این گروه در تعریف تدبّر، به سیاق آیه (نساء/۸۲) توجه داشته‌اند که مشرکان را ترغیب به تدبر کرده تا برایشان محرز شود که قرآن عاری از اختلاف بوده و نازل از جانب خداوند است. این افراد چون روش کشف عدم اختلاف را عرضه آیات به یکدیگر و قرار دادن آیات یک موضوع در کنار همدیگر می‌دانند بنابراین تدبر را نیز متناسب با سیاق، عرضه و برگرداندن آیات به یکدیگر تعریف و تفسیر کرده‌اند. به عبارت دیگر صاحبان نظریه فوق چنین می‌بینند که شخص متدبر بایستی بین آیات پیوستگی و انسجام ایجاد کند و این مستلزم تفکر و ایستایی بر آیات است تا بتوان بر آیات اشراف داشته و بین آن‌ها انسجام ایجاد کرد و اگر متدبر سرسری و عجولانه عمل کند ممکن است به محض مواجه شدن با یک آیه همان را ایده قرآنی تصور کند درحالی که در همین موضوع آیات دیگری هم وجود دارند که بایستی آن‌ها را کنار یکدیگر قرارداد و با نگاه به مجموعه آن‌ها نظر قرآن را در آن موضوع استنباط کرد و گرنه با دیدن و اندیشه در شماری از آیات و ندیدن سایر آیات فهم صحیح صورت نخواهد گرفت.

۴. رابطه تدبّر با فهم قرآن

در این قسمت به رابطه تدبّر با فهم قرآن پرداخته می‌شود از این رو بر اقوال و سخنان اندیشه‌وران که مذکور شد تمرکز خواهیم کرد تا روشن شود در گفته‌های آنان چه رابطه بین تدبّر و فهم وجود دارد. آنچه پیداست اینکه متناسب با توجهی که عالمان به شأن نزول آیات تدبّر، سیاق آیات و یا معنای لغوی تدبّر داشته‌اند دیدگاه آن‌ها در رابطه با تدبّر نیز متفاوت شده است حتی گاهی یک محقق دو نظر متفاوت راجع به معنا و مفهوم تدبّر ارائه کرده که علت آن به توجه‌اش به هر یک از (شأن نزول، سیاق، معنای لغوی) برمی‌گردد. گروهی از افراد که تدبّر را به معنای شنیدن و گوش دادن گرفته بودند در تعریف تدبّر به شأن نزول آیات توجه داشته‌اند چرا که در برخی روایات ذکر شده مشرکان به هنگام نزول و تلاوت آیات گوش نمی‌دادند یا

اینکه در ظاهر وانمود می‌کردند که توجه دارند درحالی‌که در واقع گوش نمی‌دادند این افراد تدبّر را گام اول فهم می‌دانند که مشرکان و کفار بایستی به آیات گوش بدهند و تدبیر کنند تا به معانی آیات پی ببرند. گروه دیگر از صاحب‌نظران که تدبّر را به معنای هر نوع تأمل یا تفکر تنها در الفاظ یا معنا گرفته بودند به سیاق آیات تدبیر توجه داشته‌اند چون‌که سیاق آیات به تفکّر و تأمل برای دگرگونی باورها و نگرش‌های کفار و مشرکان نظر دارد. به متأثر کردن و تأثیرپذیری آن‌ها توجه می‌دهد تا آن‌ها را وادار کند به دنبال تفکّر و تأمل در برابر آیات عکس‌العمل نشان دهند.

این گروه درواقع تدبّر را با فهم یکی می‌دانند چرا که تدبّر را به معنای تفکّر و تأمل تا رسیدن به شناخت تعبیر کرده‌اند. گروه سومی که تدبّر را به معنای رسیدن به مقاصد و پیام‌های کلی یا تبعیت کردن گرفته بودند به معنای لغوی تدبیر که غایت و فرجام و رسیدن به ورای الفاظ بود نظر داشته‌اند این گروه تدبیر را مرحله بعد از فهم قلمداد می‌کنند چرا که متدبیر برای رسیدن به پیام کلی یا مقاصد آیات یا کلیات احکام بایستی به معانی آیات واقف و مسلط شود سپس به تجزیه و تحلیل بپردازد تا به مقاصد آیات راه بیابد و درصد تطبیق آیات در حق خودش باشد و خودش را بجای افراد مطرح‌شده در آیات قرار بدهد که اگر در شرایط مشابه قرار بگیرد بایستی کدام رویکرد را اتخاذ کند و ببیند کدام آیات به نفع اوست و کدام به ضرر او و سعی کند آن‌ها را پیدا کند پس تدبیر مرتبه‌ای فراتر از فهم است فهم اثرگذار فهم نتیجه‌بخش به عبارت دیگر کار متدبیر مثل کار ناقد می‌ماند که بعد از فهم و شناخت به تجزیه و تحلیل پرداخته تا بتواند یافته‌ها را پیاده‌سازی کند ببیند کدام یک را بایستی انجام دهد و کدام یک را نباید انجام دهد.

از این رو متدبیر نیازمند فهمیدن ریزه‌کاری‌های تفسیری و نکات ریز آیات نیست همین‌که کلیت آیات را فهمید شروع به تحلیل می‌کند و می‌تواند به یکسری یافته‌های جدید برسد و آن‌ها را بکار بندد پس وقتی نیاز به فهم کلیت آیات باشد و نیازی به

فهم ریزه‌کاری‌ها نباشد عوام نیز می‌توانند با مطالعه ترجمه‌های موجود قرآن کلیت مطالب را فهمیده و سپس تجزیه و تحلیل کنند البته نیاز هست این نکته یادآوری شود اگرچه تدبر در قرآن تنها در حق مشرکان و کفار برای درک خدایی و الهی بودن قرآن است اما می‌توان گفتشان نزول خاص مانع تعمیم به دیگر افراد نیست و به‌نوعی افراد عوام با درک کلیت قرآنی می‌توانند به تجزیه و تحلیل پرداخته و نگرش‌ها و باورهای قبلی خود را تغییر یا اصلاح کنند منتهی خطری که در اینجا وجود دارد قابلیت تفسیرهای مختلف است که از محتوای یکسان برداشت مختلف می‌شود بنابراین اگرچه جریان تدبر را می‌شود جریانی برای گسترش قرآن در سطح جامعه دانست که ترس از قرآن را که قبلاً در بین مردم بود را تضعیف کرده و مردم را مشتاق و ترغیب به تأمل می‌کند ولی برای جلوگیری از تحلیل‌های نادرست و ناصواب از معانی آیات بایستی مدارس قرآنی گسترش یافته و بتوانند پاسخگوی شبهات و ابهامات افراد باشند.

نتیجه‌گیری

- ۱- تفاوت فضای گفت‌وگویی و نیز متعلق مشخص تدبر (آیه نساء/۸۲ یا ص/۲۹) در برداشت مفسر از معنای «تدبر در قرآن» تأثیرگذار بوده است.
- ۲- این‌که گاهی یک محقق دو نظر متفاوت راجع به معنا و مفهوم تدبر ارائه کرده علت آن به توجه‌اش به هر یک از (شان نزول، سیاق یا معنای لغوی تدبر) برمی‌گردد.
- ۳- افرادی که تدبر را به معنای شنیدن تعریف کرده‌اند به شأن نزول آیات تدبر توجه داشته‌اند و تدبر را مرحله پیش از فهم قلمداد کرده‌اند.
- ۴- گروهی که تدبر را به تفکر و تأمل کردن تفسیر کرده‌اند در تعریف تدبر به سیاق آیات توجه داشته‌اند این گروه تدبر را با فهم یکی می‌دانند چرا که تدبر را به معنای تفکر و تأمل تا رسیدن به شناخت تعبیر کرده‌اند.

۵- محققانی که تدبّر را به معنای رسیدن به مقاصد و پیام‌های کلی یا تبعیت کردن گرفته بودند به معنای لغوی تدبّر که غایت و فرجام و رسیدن به ورای الفاظ بود نظر داشته‌اند این گروه تدبّر را مرحله بعد از فهم قلمداد می‌کنند چرا که متدبّر برای رسیدن به پیام کلی یا مقاصد آیات یا کلیات احکام بایستی به معانی آیات واقف و مسلط شود سپس به تجزیه و تحلیل پردازد تا به مقاصد آیات راه بیابد و درصد تطبیق آیات در حق خودش باشد.

منابع:

۱. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، *الكشف و البیان عن تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲. حوی، سعید (۱۴۲۴ق)، *الاساس فی التفسیر*، چاپ ششم، قاهره: دار السلام.
۳. دعاس، قاسم (۱۴۲۵ق)، *اعراب القرآن الکریم*، چاپ اول، دمشق: دار المنیر و دار الفارابی.
۴. زبیدی، مرتضی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بتحقیق: مجموعه من المحققین، بی جا: دار الهدایه.
۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
۶. سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ش)، *تفسیر سور آبادی*، تحقیق: علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: فرهنگ نشر نو.
۷. سیوطی جلال الدین (۱۴۰۴ق)، *الدر المشور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۸. شبر، سید عبدالله (۱۴۱۲ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار البلاغه للطباعة و النشر.

۹. _____، _____ (۱۴۰۷ق)، *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، تحقیق: با مقدمه سید محمد بحر العلوم، کویت: مکتبه الألفین.
۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، چاپ دوم، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۱۱. _____ (۱۴۱۹ق)، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: بی‌نا.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، بی‌جا: انتشارات ناصر خسرو.
۱۳. _____ (۱۳۷۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۴. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، چاپ اول، مشهد: نشر مرتضی.
۱۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار المعرفه.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بتحقیق: شیخ آغابزرگ تهرانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸)، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.
۱۸. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، *روضه الواعظین و بصیره المنعظین*، چاپ اول، قم: انتشارات رضی.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق)، *الأصفی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۱. فیض کاشانی، ملاً محسن (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: انتشارات الصدر.
۲۲. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق)، *محاسن التاویل*، تحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۳. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۸ش)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۴. کاشانی، ملاً فتح الله (۱۳۳۶ش)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
۲۵. کاشفی سبزواری، حسین (بی تا)، *جواهر التفسیر*، تحقیق: جواد عباسی، بی جا: دفتر نشر میراث مکتوب.
۲۶. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ: دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق)، *التفسیر المظهری*، تحقیق: غلام نبی تونسلی، پاکستان: مکتبه رشديه.
۲۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۰. میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱ش)، *کشف الأسرار و عدة الأبرار*، تحقیق: علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۱. نخجوانی، نعمت الله بن محمود (۱۹۹۹م)، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، مصر: دار رکابی للنشر.
۳۲. هویدی بغدادی محمد (بی تا)، *التفسیر المعین للواعظین و المتعظین*، قم: انتشارات ذوی القربی.

۳۳. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶)، *الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة*، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۴. ابن فارس (۱۳۹۹ق)، *معجم مقاییس اللغة*، بتحقیق: عبد السلام محمد هارون، بی جا: دار الفكر.
۳۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، بتحقیق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۶. ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: محمد جعفر یاحقی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۳۷. استرآبادی، محمد بن حسن (۱۳۹۵ق)، *شرح شافیة ابن الحاجب*، بتحقیق: محمد نور الحسن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۸. اندلسی، ابو حیان (۱۴۲۰ق)، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفكر.
۳۹. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴۰. بحرانی، سیده اشم (۱۴۱۶ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، تهران: بنیاد بعثت.
۴۱. بیضاوی عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بررسی و تحلیل واژه‌های قریب المعنی با واژه «تدبّر»

مجید زیدی جودکی^۱ - زیبا ارجونی^۲

چکیده

تدبّر از جمله مفاهیمی است که در قرآن و احادیث معصومان زیاد به آن سفارش شده است. هر چند واژه مذکور تنها در چهار آیه قرآن ذکر شده است اما در نزد عالمان معاصر توجه شایانی به آن شده است. در پژوهش‌های که اخیراً در رابطه با تدبّر صورت گرفته تحدید معنایی دقیق و متقنی از واژه مذکور صورت نگرفته است یا اینکه معانی و مفاهیم متفاوتی از این واژه ارائه شده است. از این رو نوشتار حاضر در تلاش است کلمات متعددی که با واژه تدبّر قرابت معنایی دارند را در کنار واژه مذکور به بحث نشست و وجه تشابه و تفاوت آنها را بررسی نماید تا با مشخص شدن وجه تفاوت و اشتراک آنها، تعریف و مفهوم دقیق‌تری از واژه تدبّر پیش‌روی پژوهشگران قرار بگیرد. از جمله‌های واژه‌هایی که مورد بررسی قرار گرفته‌اند می‌توان به واژه‌های نظر، تفکر، تأمل، استنباط، تفسیر و تأویل اشاره کرد. در نهایت چنین حاصل شد که نزدیک‌ترین واژه به تدبّر از میان واژه‌های بررسی شده، واژه تأویل می‌باشد چرا که هر دو به عاقبت و فرجام نظر دارند و

۱. دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، majidjody@gmail.com

۲. کارشناس ارشد دانشگاه رازی کرمانشاه، z.arjouni@gmail.com

واژه‌هایی مانند تفکر، تأمل و نظر، ابزارهایی برای تدبّر به حساب می‌آیند اما استنباط مرحله بعد از تدبّر می‌باشد.

کلید واژه‌ها: تدبّر؛ تأویل؛ استنباط؛ تفکر؛ تأمل.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین و کلیدی‌ترین مفاهیم قرآنی، مسئله‌ی تدبّر است که خداوند در چهار آیه از قرآن به آن دعوت و نسبت به ترک آن توبیخ می‌کند. قرائت کننده‌ی قرآن، با مراجعه به این آیات متوجه می‌شود که وظیفه‌ی به نام تدبّر بر عهده‌ی مخاطب قرآن قرار داده شده است. اهمیت تدبّر به قدری است که به تصریح خود آیات، غایت نزول قرآن و در احادیث ائمه (ع)، قرائت بدون تدبّر، بی‌فایده و بی‌ثمر قلمداد شده است. اگرچه پژوهش و تحقیق حول واژه مذکور در سده‌های نخستین شروع شده است، اما باید اذعان نمود که در مدت چند ساله اخیر شاهد سیل تحقیق و پژوهش در رابطه با تدبّر می‌باشیم از آنجایی که در این پژوهش‌ها تحدید معنایی دقیق و متقنی از واژه مذکور صورت نگرفته است یا اینکه تدبّر با واژه‌های مترادف-نمای آن یکسان تلقی شده است. از این رو نوشتار حاضر در تلاش است واژه‌های متعددی که با واژه تدبّر قرابت معنایی دارند را از نظر لغوی و با مراجعه به کتب لغت بررسی نماید تا بتوان دریافت هر یک از آنها چه جایگاهی دارند چرا که مراجعه به کتب لغت در مشخص نمودن چارچوب معنایی واژگان قرآن و تبیین معنای دقیق آن-ها و هم چنین تمایز قائل شدن میان واژگان مترادف‌نمای یک حوزه‌ی معنایی بسیار کارگشاست. شیوه کار در این نوشتار بدین صورت است که هر یک از واژگان مترادف‌نما با تدبّر مانند (نظر، تفکر، تأمل، استنباط، تفسیر و تأویل) را با مراجعه به کتب لغت بررسی لغوی خواهیم کرد سپس وجوه تشابه و تفاوت هر یک از واژه‌های مذکور با واژه تدبّر را ارزیابی خواهیم کرد تا علاوه بر کشف قلمرو معنایی هر یک از

آن‌ها، بتوان به معنای دقیق آن‌ها در کاربرد قرآنی‌شان دست یافت و تمایز میان آن‌ها را مشخص نمود.

۱. بررسی لغوی: دلالت ماده «تدبر» در کتب لغت:

واژه تدبّر چهار مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است: سه بار در ساخت فعلی و به صورت استفهام توییخی (دو مرتبه به صورت «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ» و یک دفعه به شکل «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا») و یک بار به صورت فعل مضارع «لِيَدَّبَّرُوا» بیان شده است. با اندکی تأمل در کتب لغت بدست می‌آید که ماده اصلی آن‌ها؛ «د ب ر» است این ماده دلالت بر معانی متعددی می‌کند که عبارتند از:

۱-۱. رفتن و سپری شدن

فراهیدی در معجم لغتش این چنین آورده: «یعنی روی‌شان را برگرداندند و رفتند، فرار کردند یا گریختند؛ همچنین ادبار نجوم نیز یعنی ستارگان به هنگام صبح و آخر شب به طرف مغرب رفتند» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۲) ابن سیده نیز می‌گوید: «دَبَّرَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ يَدَّبَّرُ دُبُورًا أَي ذَهَبَ وَوَلِيَ؛ شب یا روز رفت یا سپری شد» (ابن سیده، ۱۴۱۷ق: ج ۴: ۳۴۵).

۱-۲. پشت هر چیز

این ماده در بسیاری از مواقع در مقابل قُبُل (پیشرو) بکار می‌رود فراهیدی در این راستا می‌گوید: «دبر کل شیء خلاف قبله ما خلا قولهم؛ جعل فلان قولي دبر أذنه أي خلف أذنه و دبر أذنه؛ دبر هر چیزی یعنی پشت هر چیز، نقطه مقابلش - قُبُل - است یعنی پیش و پیشاروی. این گفتار که فلانی سخن مرا «دبر اذن» انداخت یعنی به پشت گوش انداخت بدان گوش نکرد و بر آن نه ایستاد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۱)

۱. «يقال للقوم في الحرب: ولوهم الدبر و الإدبار و الإِدْبَار التولية نفسها؛ وَ إِدْبَارُ النُّجُومِ عِنْدَ الصُّبْحِ فِي آخِرِ اللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَتْ مَوْلِيَةٌ نَحْوَ الْمَغْرِبِ؛ به قومی که در جنگ هستند گفته می‌شود "ولوهم الدبر».

زمخشری همسو با این نظر، بسیاری از اقوال عرب در این باره را نقل کرده است^۱ (زمخشری، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۷۷).

۳-۱. نظر کردن در عواقب و فرجام کار

بنظر می‌رسد این معنا دلالت مجازی باشد که از دلالت‌های حسی گفته شده در بالا منقول شده باشد. صاحب العین این چنین آورده است: «التدبیر: نظر فی عواقب الأمور، و فلان یتدبر أعجاز أمور قد ولت صدورها؛ تدبیر یعنی نظر کردن در فرجام کارها، فلانی فرجام امور و کارهایی که وقتش سپری شده را تدبیر می‌کند» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۱) زبیدی هم می‌گوید: یعنی با نظر در عواقب امر آنرا شناخت» (زبیدی، بی تا، ج ۱۱: ۲۶۵).^۲

۴-۱. از هم بریدن و دوری گزیدن

فراهیدی می‌گوید: «و التدابر: المصارمة و الهجران، و هو أن یولی الرجل صاحبه دبره و یرض عنه بوجهه؛ تدابر به معنای قطع رابطه کردن و دوری کردن از یکدیگر است به این صورت که مرد به صاحبش پشت کند و از او روی گرداند» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸/۳۵).

۵-۱. عبور کردن

زمخشری در این باره نقل کرده است «دبر السهم الهدف: جازه وسقط وراء؛ یعنی تیر از هدف عبور کرد و به پشت آن افتاد» (زمخشری، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۲۷۸).

۱. «و قبح الله ما قبل منه وما دبر. والدلو بین قابل ودابر: بین من یقبل بها إلی البئر و بین من یدبر بها إلی الحوض...».

۲. «و يُقَالُ عَرَفَ الْأَمْرَ تَدْبِيرًا، أَيْ بِأَخْرَجِهِ».

۶-۱. دنباله و متعلقات

فراهِیدی معنای دیگری از ماده «دبر» را چنین تفریر کرده است: «و الدابر: التابع، و دبر یدبر دبرا ای تبع الأثر، و قوله تعالی: وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ: ای ولی لیزهب؛ دابر به معنای متعلقات هر چیز است که بعد از آن چیز بیاید و به آن پیوندد. معنای سخن پروردگار که «وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ» یعنی شب سپری شده و می‌رود و صبح در پی آن آید» (فراهِیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۵). با دقت نظر در معانی پیش گفته چنین به نظر می‌رسد که همگی نزدیک به هم بوده و به فرجام و عاقبت امور بر می‌گردند. سخن ابن‌فارس این گفته را تایید می‌کند^۱ (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۲: ۳۲۴) نکته دیگر آن که دلالت‌های این ماده ما را رهنمود می‌کند به اینکه «تدبر» نیازمند تتبع و دنبال گرفتن برای رسیدن به سرانجام و عاقبت کارها می‌باشد. پس در کل می‌توان گفت «تدبر» از نظر دلالت لغوی به معنای اندیشه عمیق و پیاپی و مستمر در وراي ظاهر گفتارها، نوشته‌ها و اعمال انسان، برای روشن شدن چهره واقعی و ظاهر شدن باطن امور می‌باشد.

۲. دلالت صیغه صرفی:

تدبر مصدر باب تفعّل است که فعل مزید بوده و منحصرأ برای این صیغه دلالت‌های هست که دیگر صیغه‌ها چنین دلالتی ندارند آشنایی با این دلالت‌ها می‌تواند در تعریف و حد و ثغور مفهوم «تدبر» رهگشا باشند. عالمان صرف برای صیغه «تفعّل» معانی متعددی را ذکر کرده‌اند که عبارتند از: تدریج؛ تجنّب (اجتناب کردن فاعل از ماده‌ی فعل)؛ تکلف (فاعل برای بدست آوردن فعل خود را به زحمت بیندازد)؛ مطاوعه (پذیرش اثر)؛ تلبّس (فاعل چیزی را که از فعل مشتق شده در برکند). سیوررت (به حالتی در آمدن) (استرآبادی، ۱۳۹۵ق، ج ۱: ۱۰۴) اما از میان این معانی، مطاوعه و ویژگی بارز و معنای شایع این باب می‌باشد که عامل مشترک اغلب معنای

۱. «الدالُّ والْبَاءُ والرَّاءُ. أصلُ هذا البابِ أنْ جُلِّهَ في قِياسِ واحدٍ، وهوَ آخرُ الشَّيْءِ وَخَلْفَهُ خِلافُ قُبُلِهِ. وَتَشْدُ عَنْهُ كَلِمَاتٌ يَسِيرَةٌ نَذَرُهَا فَمُعْظَمُ البابِ أنْ الدَّبْرُ خِلافُ القُبْلِ».

مذکور می‌باشد. شیوع مطاوعه در این باب شخص را ترغیب می‌سازد که دلالت مطاوعه را نیز در تدبّر بررسی نماید ولی آن چه بنظر می‌رسد اینکه دلالت مطاوعه در فعل «تدبّر» آشکار نیست زیرا «تدبّر» مطاوع «دبّر» نیست. سایر دلالت‌ها که بررسی می‌شود دو دلالت «تکلف» و «تدرّج» بیشتر در فعل «تدبّر» نمود دارند اولی ضرورت تلاش و سختی را می‌رساند و دومی ضرورت تتبع؛ گام به گام و مرحله به مرحله بودن را بیان می‌کند بنابراین می‌توان گفت دلالت صرفی «تدبّر» تلاش و تتبع؛ توقف و شکیبایی و تدرّج (گام به گام) بودن را می‌رساند.

۳. دلالت (صیغه مضارع):

در این مبحث سخن از صیغهی (مضارع) است که واژه «تدبّر» با آن در آیات قرآن بکار رفته است. با تتبع در آیات قرآن حاصل شد که «تدبّر» چهار بار در قرآن بکار رفته است:^۱

با دقت در آیات تدبر، مطالبی چند قابل مشاهده است:

الف) در قرآن کلمه «تدبّر» فقط در مورد قرآن به کار رفته است و انسان به تدبّر در قرآن و آیات آن فراخوانده شده است.

ب) صیغهی که این ماده با آن در قرآن بکار رفته فعل مضارع است که گاهی به صورت فک ادغام (یتدبّرون) گاهی نیز به صورت ادغام (یدبّروا) بکار رفته است. کلمه‌ی که بعد از آن آمده نیز متنوع ذکر شده است دوبار به صورت معرفه با لفظ «القرآن» یکبار به صورت معرفه با لفظ «القول» یکبار نیز به صورت معرفه به اضافه با لفظ «آياته».

۱. الف) «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۲)

ب) «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَي قُلُوبِ أَقْفَالِهَا» (محمد/۲۴)

ج) «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ» (مومنون/۶۸)

د) کتاب انزلناه إليك مباركاً ليدبّروا آياته وليتذكروا أولوا الألباب (ص/۲۹)

ج) برای فعل مضارع دلالت‌هایی ذکر شده است از جمله: دلالت بر تجدد و حدوث یا همان استمرار تجدیدی بر خلاف اسم که دلالت بر ثبوت می‌کند، دلالت بر حرکت برخلاف اسم که دلالت بر سکون می‌کند، حال اگر بخواهیم از دلالت‌های پیش‌گفته برای فعل مضارع «تدبّر» بهره ببریم می‌توان گفت مراد و منظور از فعل مضارع (یتدبّرون-یدبّروا) برانگیختن و ترغیب به تدبّر است به شیوه انکار ضدش (عدم تدبّر) بدین گونه که ضرورت تجدد احساس شود هرگاه که اسبابش فراهم شود یا شخصی بدان دعوت کند. و این امر با قضیه تدبّر متناسب است که در آن لازم نیست انسان هر وقت و همیشه متدبّر باشد بلکه سزاست هر بار که قرآن را شنید یا تلاوت کرد این انگیزه در او به حرکت و جنبش درآید و این یعنی اینکه تدبّر در صورت فراهم بودن اسباب و انگیزه‌هایش حادث و متجدد است.

۴. بررسی لغوی واژه «تفکّر»

تفکّر مصدر ثلاثی مزید از ماده «ف ک ر» است. ابن‌منظور در بیان معنای لغوی آن می‌گوید: «الفکّر و الفکر؛ إعمال الخاطر فی الشیء؛ فکر یا فکر، به کار گرفتن ذهن در موضوع معینی است» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۶۵) فیروزآبادی نیز در بیان معنای لغوی فکر، عبارتی مشابه عبارت ابن‌منظور به کار برده، می‌گوید: «الفکر بالكسر و یفتح: إعمال النظر فی الشیء؛ به کار بردن نظر در چیزی» (فیروزآبادی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۱) فرید وجدی هم فکر را اندیشیدن و کوشیدن در به کار بردن ذهن در موضوعی معین، دانسته است. (وجدی) در مصباح فیومی آمده: فکر، عبارت از تردد خاطر و گرفتار شک و تردید شدن است برای تأمل و تدبّر کردن و اندیشیدن در راه دست یافتن به معانی^۱ «(فیومی، بی‌تا: ۲۴). در جمع‌بندی گفتار لغت‌شناسان درباره «تفکّر» می‌توان این نتایج را گرفت: الف) تفکّر تلاشی ذهنی و درونی است چرا که برخی لغویون تعبیر قلب «أَلْفَكْرُ تَرَدُّو الْقَلْبِ» را آورده‌اند ب) تفکّر دگرگونی داده‌ها و

۱. «أَلْفَكْرُ تَرَدُّو الْقَلْبِ بِالنَّظَرِ وَ التَّرَدُّو لَطَلْبِ الْمَعَانِي».

اطلاعات قبلی را به دنبال دارد آنجا که با عبارات «تصرف»، «تردد»، «اعمال» و به آن توجه شده است.

۱-۴. مقایسه تدبّر و تفکّر

تفکّر بیشتر به مقدمات و ابتدا ناظر است (حرکتی به سوی مقدمات هر مطلب، سپس حرکتی از آن مقدمات به سوی نتیجه) ولی تدبّر ناظر است به عاقبت و آخر کار؛ تفکّر بکارگیری قلب است با نظر به دلائل به عبارتی پردازش محسوسات دیداری و عبرت گرفتن از مشاهدات است به همین خاطر در آیات (کون= هستی) ذکر می‌شود ولی تدبّر بکارگیری قلب است با نظر در عواقب و نتایج. بنابراین می‌توان گفت که جوهره و اساس فرق بین تفکّر و تدبّر مربوط به مقصد هر یک از آن دو می‌باشد تدبّر نظر به غایت دارد ولی تفکر نظر به دلائل و خصوصیات دارد تا با توقف و ایستایی بر معلومات به مجهولات برسد. به تعبیر دیگر تمایز میان تدبّر و تفکر به تفاوت در نوع عملکرد قوای ادراکی مربوط می‌شود. در فرآیند تدبّر شخص مدرک، معرفت نسبت به پدیده را در عواقب و دنباله های آن می‌جوید، اما در فرآیند تفکر این جستجو برای معرفت در دلائل و اسباب شکل‌گیری پدیده صورت می‌گیرد.

۵. بررسی لغوی واژه «نظر»

در کتاب العین در این باره چنین آمده است: «نظرت إلی کذا و کذا من نظر العین و نظر القلب؛ به فلان چیز نظر کردم یعنی با چشم سر و دیده دل به آن نگریم» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۱۵۵) ابن فارس نیز دیدگاهش درباره معنای واژه را این چنین تقریر کرده است: (ن-ظ-ر) اصل صحیحی است که فروع آن به معنای واحدی برمی-گردد که عبارتست از وارسی کردن و تأمل کردن چیزی؛ سپس گسترش پیدا کرده و

به صورت مستعار به کار می‌رود پس گفته می‌شود به فلان چیز نظر کردم یعنی با چشم خود به آن نگاه کردم»^۱ (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۵: ۴۴۴).

۱-۵. مقایسه نظر و تدبّر

با دقت در گفته‌های لغویون راجع به واژه «نظر» بدست می‌آید که اساس کلمه «نظر» نگرستن و مشاهده‌ی است که ابزارش چشم می‌باشد بنابراین می‌توان گفت کلمه «نظر» از نظر لغوی به کلمه «تفکر» نزدیک‌تر باشد تا تدبّر؛ دیگر آنکه هر دو کلمه «نظر-تفکر» ابزار و وسائلی هستند که توانایی رسیدن به تدبّر را فراهم می‌کنند به عبارت دیگر مقصود از این دو عمل «نظر-تفکر» تأمل و تحقیق در باره چیزی است. و نیز مقصود از دیدن و تأمل، بدست آوردن معرفت و شناختی است که بعد از تحقیق حاصل می‌شود که آن را تدبّر گویند.

۶. بررسی لغوی واژه تأمل

تأمل یا ژرف اندیشی که از ریشه (أمل) گرفته شده، در کتب لغت به معنای (تَلَبُّثٌ وَ تَثَبُّتٌ) آمده است که هر دو به معنای درنگ کردن و با دقت نگرستن در کاری است. فراهیدی تأمل را به معنای درنگ کردن در مشاهده و نظر دانسته است؛ «التأمل: التثبت فی النظر» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸: ۳۴۸) در قاموس المحيط هم آمده است: «تَأْمَلُ: تَلَبَّثَ فِي الْأَمْرِ وَالنَّظَرِ؛ تَأْمَلُ يَعْنِي دِرْنِجًا وَ تَوَقُّفًا فِي كَارِي» (فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱: ۹۶۳) ابن فارس هم تأمل را به معنای تثبّت و انتظار دانسته است. (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ۱۴۰) با ملاحظه این معانی می‌توان گفت: تأمل به معنای ژرف اندیشی و غور در کنه مسائل است. نگاه دقیق به آنها برای درک و شناخت است و بر تحلیل عقلی استوار است.

۱. «النُّونُ وَالطَّاءُ وَالرَّاءُ أُمَّلٌ صَاحِبٌ يَرْجِعُ فُرُوعُهُ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ تَأْمَلُ الشَّيْءِ وَمُعَايِنَتُهُ، ثُمَّ يُسْتَعَارُ وَيُسْتَعْمَلُ فِيهِ. فَيُقَالُ: نَظَرْتُ إِلَى الشَّيْءِ أَنْظَرُ إِلَيْهِ، إِذَا عَابَيْتَهُ».

۶-۱. مقایسه تأمل با تدبیر:

از آنجائی که تأمل به معنای درنگ و شکیبایی و توقف است از این جهت متفاوت از تدبر هست که منظور از آن تتبع تا رسیدن به مقصد نهایی است.

۷. بررسی لغوی واژه تفسیر

لغت‌شناسان واژه‌ی تفسیر را در لغت به معنای بیان و ایضاح می‌دانند. ابن‌فارس در این باره چنین ذکر کرده است: (ف س ر) کلمه واحدی است که دلالت بر بیان شیء و شرح آن می‌کند» (ابن‌فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۴: ۵۰۴) لغوی دیگری بر این باور است که «فسر» با «سفر» قرابت معنایی دارد؛ بدین معنا که فسر یعنی آشکار کردن معنی معقول و درونی و سفر پرده‌برداری از اعیان و صحنه‌های خارجی است. (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۶۳۶) کلمه تفسیر نیز، که در حقیقت مبالغه از فسر است، به معنای بیان و تفصیل دادن کتاب به کار می‌رود (فراهیدی، بی تا، ج ۷: ۲۴۷).

۷-۱. مقایسه تفسیر و تدبر

تفسیر بیان و شرح معنا است زیرا با کمک قواعد تفسیری پرده از معانی لغوی و سیاقی و شرعی بر داشته می‌شود در حالی که تدبر عبرت و پند گرفتن از معنا است. تدبر یعنی تأمل در ورای امور پیش‌بینی شده (که در آینده رخ می‌دهند) به معنای نظر به عاقبت و فرجام آن امور یا به معنای نظر کردن در ورای اموری که قبلاً رخ داده‌اند برای شناختن اسباب و مقدمات آنها و چنین چیزی در کتاب تفسیر یافت نمی‌شود مگر به صورت محدود چرا که تدبر غالباً عملی قلبی و شخصی است. تدبر مرحله بعد تفسیر است یعنی بعد از فهم آیه لکن فهم مطلوب برای تحصیل تدبر فهم کلی (عام) است یا به عبارت دیگر فهم بسیط است و در آن تحقق اقوال مفسران و فرو رفتن در ریزه‌کاری‌های کتب تفسیر شرط نیست و گرنه قرآن فقط متوجه طائفه

۱. «الْفَاءُ وَالسَّيْنُ وَالرَّاءُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ تَدُلُّ عَلَى بَيَانِ شَيْءٍ وَإِبْضَاحِهِ».

محدودی می‌شد. شکی نیست که دانش و تخصص مفسر فرصت بهتری و بیشتری به او برای تدبر در قرآن و رسیدن به قله‌های ایمان به او می‌دهد و این به هیچ وجه به معنای آن نیست که غیر مفسران یا عام قادر به تدبر نیستند.

۸. بررسی لغوی واژه تاویل:

تاویل از «اول» به معنای رجوع، اشتقاق یافته، و معنای آن، با نظر به ریشه اصلی-اش «ارجاع» است. در کتاب‌های لغت برای تاویل معانی ذکر شده، که به آنها اشاره می‌شود:

برخی تاویل را به معنای برگرداندن و ارجاع دانسته‌اند برگرداندن چیزی به هدفی که آن مد نظر است»^۱ (راغب‌اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۹۹) ارجاع کلام و صرف آن، از معنای ظاهر به معنای پنهان‌تر از آن» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۲) برخی آن را به معنای آشکار ساختن و تفسیر باطن گرفته‌اند: آشکار ساختن آنچه که شیء به آن باز می‌گردد»^۲ (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۱۶۲۷) روشن ساختن کلامی که معنای آن مختلف بوده و جز با بیانی فراتر از الفاظ آن میسر نباشد»^۳ (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ۳۳) تفسیر باطن و خبر دادن از حقیقت مراد (عسکری، ۱۴۰۰ق: ۴۹) عده‌ی نیز «انتهای شیء و عاقبت کلام» را معنای تاویل می‌دانند: انتهای شیء، مصیر، عاقبت و آخر آن»^۴ (ابن‌فارس، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۱۰۷) عاقبت کلام و آنچه که کلام به آن باز

۱. «التَّوِيلُ رَدُّ الشَّيْءِ إِلَى الْغَايَةِ الْمُرَادَةِ مِنْهُ».

۲. «إِرْجَاعُ الْكَلَامِ وَ صَرْفُهُ عَنِ مَعْنَاهِ الظَّاهِرِيِّ إِلَى مَعْنَى أَخْفَى مِنْهُ».

۳. «تَفْسِيرُ مَا يُؤْوَلُ إِلَيْهِ الشَّيْءُ».

۴. «التَّوِيلُ وَ التَّوِيلُ تَفْسِيرُ الْكَلَامِ الَّذِي تَخْتَلِفُ مَعَانِيهِ وَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِنِّبَانِ غَيْرِ لَفْظِهِ».

۵. «التَّوِيلُ انْتِهَاءُ الشَّيْءِ وَ مَصِيرُهُ وَ عَاقِبَتُهُ».

۶. «تَّوِيلُ الْكَلَامِ، وَهُوَ عَاقِبَتُهُ وَ مَا يُؤْوَلُ إِلَيْهِ».

می‌گردد» (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱: ۱۶۲) معنای پنهان قرآن که غیر معنای ظاهر آن است» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۳۱۲).

۸-۱ مقایسه تاویل و تدبر

با کمک اطلاعات مذکور می‌توان گفت که تاویل درصدد دستیابی به نهایت و فرجام یک چیز هست خواه کلام و سخن باشد یا چیز دیگر از این رو تاویل نزدیک‌ترین واژه‌ها به تدبر می‌باشند چرا که هر دو در رسیدن به غایت و فرجام اشتراک دارند اما تفاوتی و اختلافی که بین آنها وجود دارد اینکه گاهی در تاویل دلالت پنهان می‌باشد ولی در تدبر چنین نیست. دیگر آنکه تدبر امر مطلوبی هست که افراد بدان تشویق شده‌اند و هر کدام که بخواهند در صورت داشتن ابزار می‌توانند بدان اقدام کنند ولی تاویل منحصر و در اختیار راسخان هست و بخاطر پنهان بودن دلالت در اختیار همگان نیست.

۹. بررسی لغوی واژه استنباط

ابن فارس گفته که (ن ب ط) اصل واحدی است که دلالت بر استخراج شیء می‌کند^۲ (ابن فارس، ۱۳۹۹ق: ج ۳۸۶/۵) ابن سیده نیز گفته (نبط) دلالتی بر هر چیزی می‌کند که بعد از خفاء و پنهان بودن آشکار شود (ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹: ۱۹۴) جوهری استنباط را به معنای استخراج گرفته است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۱۱۶۲) جوهری استنباط را استخراج معانی از نصوص با کمک قریحه ذهنی می‌داند (جرجانی، ۱۴۰۳ق، ج ۱: ۲۲).

۱. «الخفی الذی هو غیر المعنی الظاهری».

۲. «النُّونُ وَالْبَاءُ وَالطَّاءُ كَلِمَةٌ تَدُلُّ عَلَيَّ اسْتِخْرَاجِ شَيْءٍ».

۹-۱. مقایسه تدبر و استنباط:

با توجه به اقوال لغویون استنباط در جایی صدق می‌کند که گونه‌ی خفاء و پوشیدگی باشد تا اخراج و تبیین آن نیاز به تلاش و ممارست داشته و چنین توانایی در توان هر کسی نیست بنابراین برای رسیدن به استنباط باید از مرحله تدبر عبور کنیم به عبارت دیگر در استنباط بایستی سه مرحله را پشت سر بگذاریم: فهم معنا- تدبر معنا- استنباط معنا... پس می‌توان گفت هر تدبری استنباط است اما هر استنباطی تدبر نیست. یکی از ادله‌ی که صحت این گفته را ثابت می‌کند اینکه آیه استنباط بعد از آیه تدبر آمده است^۱ دیگر آنکه تدبر را از عموم مطالبه کرده ولی استنباط متوجه عالمان است. شاید بتوان اینطور گفت که تدبری که قرآن از مردم مطالبه کرده است مربوط به مقاصد اصلی آیات قرآن باشد که تأمل در آنها باعث هدایت شدن به اسلام و ایمان به خداوند و تصدیق رسالت پیامبر می‌شود بهمین خاطر تدبر متوجه کفار بوده تا اسلام بیاورند و نتیجه تدبر در آیات نیز مویذ همین مطلب است- «لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» - تدبر دلالت می‌کند بر اینکه قرآن بخاطر صحت اخبارش و هدایاتش از جانب خداوند است اما استنباط مربوط به کشف ظرافت‌ها و نکات ریز است بهمین خاطر ویژه عالمان است نه همه افراد (عامه مردم)

۱۰. نتایج:

۱. مطابق اقوال لغویون از بین واژه‌های بررسی شده در این نوشتار «نظر، تفکر، تأمل، استنباط، تفسیر و تأویل» واژه تأویل بیشترین شباهت را به واژه تدبر داشت چرا که در دلالت لغوی هردو واژه «کاشف در باطن و توجه به نتایج و عواقب امر» مدنظر است.

۱. «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَا كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوْ جَدُّوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَا رُدُّوهَ إِلَّا إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لِتُبَعِّمَ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء، ۸۲-۸۳).

۲. واژه‌های «نظر، تفکر، تأمل» لوازمی برای تدبر هستند چون ایستایی، درنگ و توقف در نزد شیء را معنا می‌دهند در حالی که تدبر از این مرحله عبور کرده و رسیدن به آخر شیء را معنا می‌دهد.

۳. استنباط فرع بر تدبّر و نتیجه آن است چرا که برای رسیدن به استنباط بایستی از مرحله تدبر عبور کنیم.

۴. هرچند در اکثر پژوهش‌های امروزی که راجع به تدبر صورت گرفته، تدبر را مرحله سطحی و مقدماتی تفسیر می‌دانند اما طبق بررسی لغوی بدست آمد که تدبر مرحله بعد تفسیر است یعنی بعد از فهم آیه لکن فهم مطلوب برای تحصیل تدبر فهم کلی (عام) است یا به عبارت دیگر فهم بسیط است و در آن تحقق اقوال مفسران و فرو رفتن در ریزه‌کاری‌های کتب تفسیر شرط نیست و گرنه قرآن فقط متوجه طائفه محدودی می‌شد.

۵. تمایز میان تفکر و تدبّر مربوط به مقصد هر یک از آن دو می‌باشد زیرا تدبر نظر به غایت دارد ولی تفکر نظر به دلایل و خصوصیات دارد تا با توقف و ایستایی بر معلومات به مجهولات برسد.

۶. همانا معنای تدبر، بودن در آخر شیء است پس تفسیر کردن آن به توقف در نزد شیء صحیح نیست زیرا توقف در نزد شیء رابطه‌ی با آخر شیء ندارد همچنین تفسیر کردن آن به تأمل و تفکر نیز صحیح نیست زیرا تأمل رابطه‌ی با آخر شیء ندارد بلکه گاهی تفسیر به لازم می‌باشد و لوازم گسترده و بسیار هستند.

۷. تدبر یعنی پشت شیء؛ حال ممکن است حسی باشد یا معنایی بنابراین تفسیر راجح تر برای تدبر هنگامی که به کلام اضافه شده باشد جستجوی (تطلب) آخر معنا است یا جستجوی ما بعد معنا.

منابع:

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۲. ابن اثیر، المبارک بن محمد (۱۳۹۹ق)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی، بیروت: المكتبة العلمية.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۱ق)، *المحکم والمحیط الأعظم*، بتحقیق: عبد الحمید هنداوی، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. _____، _____ (۱۴۱۷ق)، *المختصر*، بتحقیق: خلیل ابراهیم جفال، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن فارس (۱۴۰۶ق)، *مجمّل اللّغة*، تحقیق: زهیر عبد المحسن سلطان، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۶. _____ (۱۳۹۹ق)، *معجم مقایس اللّغة*، بتحقیق: عبد السلام محمد هارون، بی جا: دار الفکر.
۷. استرآبادی، محمد بن حسن (۱۳۹۵ق)، *شرح شافیة ابن الحاجب*، بتحقیق: محمد نور الحسن، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۰۳ق)، *کتاب التعریفات*، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. جوهری، ابونصر (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللّغة وصحاح العربیة*، بتحقیق: أحمد عبد الغفور عطار، چاپ چهارم، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بتحقیق: صفوان عدنان الداودی، دمشق: دار القلم.

۱۱. زبیدی، مرتضی (بی تا)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بتحقیق: مجموعه من المحققین، بی جا: دار الهدایه.
۱۲. زمخشری، جارالله (۱۴۱۹ق)، *أساس البلاغۀ*، بتحقیق: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۳. طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، چاپ: سوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
۱۴. عسکری، ابو هلال (بی تا)، *الفروق اللغویة*، بتحقیق: محمد إبراهيم سلیم، قاهره: دار العلم والثقافة للنشر والتوزیع.
۱۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۱۶. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۶ق)، *القاموس المحیط*، بإشراف: محمد نعیم العرقسوسی، بیروت: مؤسسه الرسالة للطباعة و النشر و التوزیع.
۱۷. فیومی، أحمد بن محمد (بی تا)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*، بیروت: المكتبة العلمیة.

رویکرد تفسیر نمونه به زن و حقوق زن

زینب ستار^۱ - حسین ستار^۲

چکیده:

تفسیر تدبیری روشی است در تفسیر که غایت آن قابل فهم نمودن قرآن در مقام تذکر، برای عموم مخاطبان است. تفسیر نمونه از جمله تفسیرهایی است که در جریان شناسی تفاسیر تدبیری می‌تواند با چنین روش و سبکی مورد توجه قرار گیرد. این تفسیر با همین خصوصیات و با هدف کاربرد تدبیر در آموزه‌های قرآن، مخاطبان خاص خود را دارد. در تفسیر نمونه، قرآن کتاب اندیشه و تفکر و تدبیر دانسته شده است. دعوت به تدبیر در قرآن از دید تفسیر نمونه با واژگان تفکر، بصیرت و نظر نیز در قرآن مورد تأکید قرار گرفته است. نویسندگان تفسیر نمونه با همین پیش‌فرض‌ها برای تدبیر قرآن و با تأکید بر نقش اصیل این واژه کلیدی بر آن هستند که آموزه‌های قرآنی در حل مشکلات شخصی و عمومی مسلمانان، رهگشا است. از جمله این آموزه‌های الهی که از رهگذر تدبیر در آن‌ها، می‌توان به رهیافت‌های کارگشایی به خصوص در عصر جدید بدان‌ها دست یافت، آموزه‌های این کتاب الهی در بحث زن و حقوق او است. حقوق زنان از جمله مباحث مورد مناقشه صاحب‌نظران در عرصه معرفت و معارف دینی در دوره معاصر است.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق جزا؛ دانشگاه تهران (نویسنده مسئول). Zeinab.sattar@ut.ac.ir

۲. استادیار؛ گروه قرآن و حدیث؛ دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی؛ دانشگاه کاشان؛ sattar@kashanu.ac.ir

نوشتار پیش رو درصدد است تا پس از تبیین جایگاه زن در این تفسیر، رویکرد این تفسیر را از منظر رهیافت‌های تدبری آن مورد بررسی قرار دهد. محورهای چالش برانگیز در این حوزه می‌تواند در مقولاتی نظیر حق طلاق؛ تعدد زوجات؛ تنبیه زنان و ارث مورد کنکاش قرار گیرد. نویسندگان بر این باور هستند که هرچند این تفسیر تلاش کرده است تا مسائل پیش‌گفته را با پیش‌فرض قابل فهم بودن همه آیات مورد بحث قرار داده و وظیفه مسلمانان به تدبر و اندیشه در این آیات و در نتیجه نجات بخش بودن مفاهیم این آیات را برای زنان با زبان مناسب نسل نو و مقتضیات زمانه خاطر نشان نماید و در این مسیر شبهات را مورد پاسخ قرار دهد؛ اما نمی‌توان از این نکته چشم پوشید که در واقع رویکرد مفسران این تفسیر در این قبیل مسائل، کماکان، همان رویکرد سنتی در بیان حقوق زنان و فاقد نوآوری می‌باشد. از این رو این تفسیر با تفاسیر روشنفکری معاصر و برداشت‌های جریان تدبری نسل روشنفکری متفاوت و گاه متعارض می‌باشد. چنانکه برای نمونه ضرب زنان را به همان معنای زدن تفسیر نموده و از تأویل و یا نسخ آن استقبال نکرده است. هرچند همانند تفاسیر نوگرا سعی در شناسایی شبهات و پاسخگویی بدان‌ها دارد. با این حال ویژگی اصلی این تفسیر تأکید بر تدبر در آیات برای رسیدن به اعتلای زن و زنان در سایه سار آیات الهی با محوریت عدالت و نیز برابری زنان با مردان در بسیاری از موارد است. تفسیر نمونه تلاش کرده است تا از فرآورده‌ها و داده‌های علوم روز همچون روانشناسی و جامعه‌شناسی در تفسیر آیات مربوط به زنان بهره‌مند گردد. این همه را با توجه به جنبه‌های تدبری آن مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

کلیدواژه: تفسیر نمونه؛ تفسیر تدبری؛ حقوق زنان؛ تنبیه بدنی؛ ارث

۱. تفسیر تدبری؛ تاریخچه؛ تعریف؛ مبانی

جریان تفسیر تدبیر/ مکتب تفسیر تدبیر از تعابیر و اصطلاحات نوپدید است که به واسطه همین تأخر بحث، هنوز درباره آن اتفاق نظر چندانی وجود ندارد و در تعابیر و بررسی‌ها از آن تفاسیر متعددی به دست داده شده است. تدبیر در قرآن خود البته عمری به درازای خود قرآن و نزول این کتاب آسمانی دارد. مشخصاً از تدبیر و مشتقات آن در خصوص قرآن در ۴ آیه سخن به میان آمده است: سه مورد از عدم تدبیر در قرآن خطاب به مشرکان/ مخالفان پیامبر سخن به میان آمده است که اگر تدبیر می‌کردند متوجه می‌شدند که این کتاب چون اختلافی ندارد از جانب خدا نازل شده است^۱ (نساء، ۸۲). همین لحن خطاب به مشرکان البته در سوره مؤمنون نیز مورد تذکر قرار گرفته است.^۲ در سوره محمد^۳ (ص ۲۴). کلی‌ترین و بنیادی‌ترین تعبیر در خصوص تدبیر در «سوره ص» مورد تذکر قرآن قرار گرفته است. در این آیه تدبیر در قرآن، هدف نزول قرآن و برای پند گرفتن صاحبان خرد دانسته شده است^۴ (ص، ۲۹). این کتابی است پربرکت که بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیات آن تدبیر کنند و خردمندان متذکر شوند!^۵ از این رو وظیفه تمامی مؤمنان برای کسب معرفت و عمل، تدبیر در این کتاب الهی دانسته شده است. مفسران خصوصاً ذیل این آیات از تدبیر با استناد به همین کاربرد در آیه یادشده با توجه به مباحث واژگانی تدبیر به بحث حول وحوش تدبیر و معانی و مفاهیم و کاربردهای آن پرداخته‌اند (رک: طبری، تفسیر طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۳: ۹۸؛ طباطبائی، المیزان، ۱۴۰۲، ج ۱۷: ۱۹۷). با این جایگاه والای تدبیر در قرآن؛ این موضوع مورد توجه

۱. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا»

۲. «أَفَلَمْ يَتَّبِعُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ».

۳. «فَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَفْقَالِهِمْ».

۴. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ»

۵. در ترجمه آیات قرآن از ترجمه آزاد آیت‌الله مکارم استفاده شده است.

معصومان نیز قرار گرفته است. رسول خدا، حضرت محمد مصطفی در روز غدیر فرمودند «ای مردمان! در قرآن تدبر پیشه کنید و درصدد فهم معنای آیات برآیید» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۱۹۳).

بعضی از مهم‌ترین معانی که برای واژه تدبر در نظر گرفته شده است عبارت‌اند از "برای تدبیر در کتب لغت، معانی متعددی ذکر شده است که برخی آن را عبارت می‌دانند از: «التَّديبُ النَّظْرُ فِي عَاقِبَةِ الْأَمْرِ» (رک: زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱: ۱۲۳) و «التَّديبُ التَّفَكُّرُ فِي دَبْرِ الْأُمُورِ» (رک: ابن منظور، ۱۴۰۸ ق، ج ۴: ۲۸۰) که به معنای عاقبت‌نگری و ژرفاندیشی است و گروه دیگر، تدبیر را «تصيير الشَّيْءِ ذَا عَاقِبَةٍ بِأَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ عَلَيَّ عَاقِبَةٍ حَسَنَةٍ وَ نَتِيجَةٍ مَطْلُوبَةٍ» (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۱۸۶)، یعنی عبارت از تنظیم امور در رساندن آنها به عاقبت معهود و به معنی انجام دادن عملی بر اساس عاقبت‌درستی که برایش در نظر گرفته شده است ذکر نموده‌اند: «تَدَلُّ عَلَيَّ جَعَلَ شَيْءٌ مَتَرَبًّا وَ جَارِيًّا وَ مَتَعَاقِبًا لِشَيْءٍ آخِرٍ» (رک: علی نژاد، ۱۳۹۴: ۱۵۱). از این‌رو از دید مفسران شیعی گاه تدبر همان فهم معنا و مقصود آیات قرآن کریم (شیخ طوسی و ابوالفتح رازی) و گاه تفکر در معانی و مقاصد قرآن (طبرسی و خویی) و نزد عده‌ای فهم انسجام قرآن (علامه طباطبایی و جوادی آملی) و نزد دیگرانی توجه به بلاغت قرآن (ملاً فتح‌الله) هست. هرچند همه این اقوال سعی در استخراج نظر خود از قرآن را دارند اما نظریه چهارم در این خصوص مستند صحیحی برای ارائه ندارد. (رک: راد، ۱۳۹۵: ۲۴)

اما هنگامی که از مکتب تفسیر تدبر یا جریان تفسیر تدبر سخن به میان می‌آید مراد با تکیه بر همان مفهوم تدبر عبارت است از جریانی در تفسیر که اولاً معاصر است و ثانیاً در پی آن است که قرآن را در مقام تذکر برای عموم مخاطبان خود قابل فهم نماید. از دیدگاه صاحبان و مروجان این جریان تدبر "فهم معانی و مقاصد قرآن"

است و در دسترس همه انسان‌هاست مشروط بدان که هم با ادبیات قرآن کریم آشنا باشند هم تدبری روشمند در پیش گیرند در مقابل تفسیر قرآن که "شرح معانی و مقاصد قرآن" مختص معصومان دانسته شده است (صباحی: ۱۴۰۰). تفسیر به رأی و قرآن بسندگی دو آسیبی است که در صورت عدم توجه به تدبر روشمند؛ جریان تدبری را تهدید می‌کند (رک: همان؛ پاکتچی: ۱۴۰۰). "مبانی جریان تدبر گرایی در تفسیر" هرچند صاحبان جریان تدبری چون این جریان را تفسیر نمی‌دانند تفسیر به رأی در تدبر را سالبه به انتفاع موضوع دانسته اند و تدبر در قرآن به صورت روشمند را "اثبات‌کننده ضرورت پیروی از انسان‌های کامل و معصوم دانسته‌اند. (صباحی: ۱۴۰۰) شاید بهترین تفسیر روشمند از مبانی تفسیر تدبری معاصر، توسط استاد پاکتچی بیان شده است. از دید این نویسنده که پس از استقصای جزئی در تفاسیر تدبری حاصل شده است می‌توان مهم‌ترین ویژگی این تفاسیر را چنین برشمرد: گسست گرایی و بازگشت به بنیادها و پالایش سنت‌های تفسیری گذشته؛ بهره‌گیری از ساختار قرآنی و بهره‌گیری از مباحث زبان‌شناختی (پاکتچی: ۱۴۰۰).

۲. تفسیر نمونه

تفسیر نمونه از جمله تفاسیر تدبری (همان) و با اهدافی در همان راستا است که تدوین و ترتیب یافته است. صاحبان این تفسیر ترتیبی شیعی بیش از هر چیز تفسیر خود را برآمده و پاسخگوی نیازها و ضرورت‌های ویژه عصر خود می‌دانند (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۳)، این تفسیر حاصل تلاش جمعی از پژوهشگران ذیل سرپرستی آیت‌الله مکارم شیرازی در ۲۷ جلد و به‌مرور در طی ۱۵ سال منتشر و پس از آن و با اتکا بدان تعدادی تفسیر موضوعی نیز از آن استخراج گردیده است. نثر روان؛ پاسخگویی به نیازهای نسل جوان؛ توجه به شبهات و مسائل عصری؛ پرهیز از مباحث فنی و تخصصی در تفسیر؛ از جمله ویژگی‌های این تفسیر می‌باشد. از دیگر خصایص این تفسیر می‌توان توجه به مسائل سازنده زندگی مادی و معنوی و

اجتماعی؛ پاسخگویی به شبهات اسلام و قرآن؛ تقریب گرایی؛ توجه ویژه به ابعاد تربیتی و هدایتی آیات را یادکرد(همان؛ ج ۱: ۱۸-۲۳). نویسندگان کتاب بر اساس دو هدف اساسی این تفسیر را تدوین نموده‌اند: برگرداندن میراث علمی و فرهنگی اسلام به زبان روز و پیاده کردن همه آن مفاهیم عالی از طریق زبان عصری در روح، جان و عقل نسل کنونی و نیز استنباط نیازها و خواسته‌های ویژه این زمان از اصول کلی اسلام. (همان؛ ج ۱/۲۴) صاحبان تفسیر نمونه، با همین هدف بهترین تفسیری که بتواند بدین نیازها پاسخگو باشد را، تفسیر نمونه دانسته‌اند(همان؛ ۲۵ و ۲۸) این تفسیر به زبان‌های انگلیسی و عربی نیز ترجمه شده است.

۳. زن و حقوق زن در تفسیر تدبری نمونه:

خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن کریم، به صراحت مسئله برابری زنان و مردان را در مصادیق مختلف از جمله برابری در عقیده و ایمان(بروج، ۱۰)، ثواب و عقاب(نساء، ۱۲۶) مالکیت و تصرفات مالی(نساء، ۳۲) و غیره مورد توجه قرار داده است(میرخلیلی، ۱۳۷۸: ۱۰۴). برای مثال در آیه ۹۷ سوره نحل می‌فرمایند «هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، خواه مرد باشد یا زن، در حالی که مؤمن است، او را به حیاتی پاک زنده می‌داریم و پاداش آن‌ها را به بهترین اعمالی که انجام می‌دادند، خواهیم داد». آیات متعدد دیگری نیز مبنی بر این امر مهم، در قرآن به چشم می‌خورد. برخی، این موارد را تا ۲۴ مورد نیز بر شمرده‌اند(میرخلیلی، ۱۳۷۸: ۱۴۰). این در حالی است که وضعیت اسفبار زنان تا پیش از ظهور اسلام در شبه جزیره عربستان بر شخصی پوشیده نیست. دین اسلام در جامعه‌ای ظهور و بروز یافت که زنان از کم‌ترین حقوق خود نیز محروم بودند. با این همه، مسئله برابری زنان و مردان در اسلام و نیز به‌طور مشخص در آیات متعدد قرآن، نباید اندیشمندان دینی را بی‌نیاز از پاسخ به شبهات ایجاد شده در این زمینه گرداند چراکه در برخی موارد حداقل در

۱. «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ».

نگاه اول چنین به نظر می‌رسد که اصل کلی برابری زنان و مردان مخدوش شده و گویی استثنائاتی بر آن وارد شده است. بی‌شک دو مورد از کهن‌ترین و پرحاشیه‌سازترین این موارد، مسئله عدم برابری ارث میان زنان و مردان و نیز جواز تنبیه بدنی زنان توسط مردان در دین اسلام می‌باشد.

بررسی این شبهات و پاسخ به آن از دو جهت دارای ارزش والایی است:

اولین نکته این است که اگرچه مسئله عدم برابری زنان و مردان در ارث از صدر اسلام مورد پرسش قرار گرفته است و این‌طور که از متن روایات متعدد برمی‌آید معصومین نیز پاسخ‌هایی درخور توجه داده‌اند (رک: مطهری، ۱۳۷۵: ۲۲۵؛ مکارم، ۱۳۸۴: ۱۸۴) اما با پیشرفت جوامع بشری و نیز تغییر نقش زنان در جامعه، این شبهات بسیار پررنگ‌تر از دیروز تکرار می‌شوند و گویی بدین دلیل که پاسخ‌های طرح شده تا به امروز، در عصر حاضر از قدرت اقناع‌کنندگی کافی برخوردار نیستند، همچنان مورد انتقادات بسیاری از سوی برخی صاحب‌نظران قرار گرفته‌اند. دومین مسئله که اهمیت بررسی این شبهات را دوچندان می‌کند، اقتباس قانون مدنی جمهوری اسلامی ایران به‌ویژه در حوزه ارث از شرع مقدس اسلام است. بی‌شک اگر قوانین موجود قدرت کافی جهت اقناع مکلفین را نداشته باشند دیر یا زود در امواج انتقادات وارده از سوی افراد و نیز با توجه به تغییر شرایط در جوامع بشری به ورطه تغییر و چه‌بسا نابودی کشیده می‌شوند.

دکتر کاتوزیان با زبانی بسیار شیوا این مهم را در دهه ۱۳۷۰ در مقاله "ارزش سنت و جذبه عدالت در توارث همسران" مورد توجه قرار داده‌اند: «خواست‌های اجتماعی و ادعاها در جهان کنونی دگرگون شده است: اگر زنان در قدیم بدین خشنود می‌شدند که به‌عنوان انسان مورد عنایت شوهران باشند و به نیکی و عدل با آنان رفتار شود، امروز ادعای برابری و گاه برتری دارند. در جهان صنعتی، زنان در اقتصاد خانواده و کشور سهمی برجسته دارند و دیگر موجودی سربار و مصرف‌کننده و اجیر به حساب

نمی‌آیند تا به سهم ناچیز خود از دارایی سرپرست خانواده قانع باشند؛ اینان خواهان مشارکت هستند نه احسان. وانگهی، نفوذ این نیرو محدود به سازمان‌های زنان در برابر صف آراسته مردان نیست؛ اخلاق عمومی و سازمان‌های بین‌المللی و حقوق بشر نیز با آنان هم‌داستان هستند.» (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۹۵). اندیشمندان دینی ما نیز بی‌شک با آگاهی از اهمیت موضوع مورد بحث، از دیرباز درصد بوده‌اند تا با استفاده از ابزار عقل و نیز توجیحات مطروح در متن آیات و روایات به بررسی این انتقادات و نیز پاسخ به آن‌ها پردازند.

ما نیز به زعم خود و به فراخور موضوع با تمرکز اصلی بر متن کتاب زن در تفسیر نمونه و گاه به نقل از اندیشه‌های همراه و یا مغایر به بررسی ابعاد مسئله ارث طی دو گفتار "اصل ارث‌بری زنان" و "میزان ارث زنان" و نیز جواز و یا عدم جواز تنبیه بدنی زنان توسط مردان در دین اسلام می‌پردازیم. نکته دیگر آن‌که این نوشتار تنها در مقام تبیین توجیحات متعدد در این زمینه است؛ بنابراین هیچ‌گونه داوری ارزشی جهت رد یا اثبات دیدگاه‌های مذکور ندارد. واضح است که این مهم فرصتی دیگر می‌طلبد.

۳-۱. بررسی ارث در تفسیر نمونه

با بررسی‌های انجام‌شده به نظر می‌رسد اساسی‌ترین پرسش در این حوزه این باشد که با توجه به این‌که در آیات مختلفی از قرآن به صراحت به موضوع برابری ارزش زنان و مردان اشاره شده است، آیا تفاوت‌های حقوقی موجود میان زنان و مردان در دین اسلام به‌ویژه مسئله عدم برابری میزان ارث، نشانگر عدم عدالت و برابری است و یا دلیلی دیگری در آن نهفته است؟

الف) اصل ارث‌بری زنان

در خصوص اصل ارث‌بری، بسیاری از محققان از جمله آیت‌الله مکارم شیرازی بنا بر روایات تاریخی بر این باورند که در عصر جاهلیت عرب تنها مردان را وارث می‌شناختند و قدرت حمل سلاح، جنگ، دفاع از حریم زندگی و غارتگری را شرط

ارث‌بری می‌دانستند (مکارم، ۱۳۹۳: ۱۵۴). به همین دلیل زنان و کودکان را از ارث محروم می‌ساختند. این باور و نگرش در اقوام و ملل مختلف دیگر نیز وجود داشته است. به‌هرحال برای اولین بار با نزول آیه ۷ سوره نساء خط بطلانی بر این باور غلط کشیده شده و در متن این آیه شریفه به اصل ارث‌بری زنان و مردان اشاره شده است. متن و ترجمه آیه به شرح زیر می‌باشد: «برای مردان، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود بر جای می‌گذارند، سهمی است؛ و برای زنان نیز، از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان می‌گذارند، سهمی؛ خواه آن مال، کم باشد یا زیاد؛ این سهمی است تعیین شده و پرداختنی».^۱

هم‌چنین در پایان آیه جهت تأکید بیشتر و از بین بردن شبهات موجود در این زمینه، عبارت «نَصِيبًا مَّفْرُوضًا» به‌کاربرده شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۵۶). آیه دیگری که در این حوزه مورد بررسی و تأمل صاحب تفسیر قرار گرفته و گزاره سابق را تقویت می‌کند آیه ۱۱ سوره نساء می‌باشد. جمله نخست آیه که مدنظر ماست بدین شرح است: «خداوند درباره فرزندانان به شما سفارش می‌کند که سهم (میراث) پسر، به اندازه سهم دو دختر باشد».^۲ نکته قابل توجه این است که از نظر جمله‌بندی و طرز بیان، ارث دختران اصل قرار داده شده و ارث پسران به صورت فرع و در مقایسه با آن تعیین گردیده است و این، نوعی تأکید روی ارث بردن دختران و مبارزه با سنت‌های جاهلی است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۷۶) در قسمت ذیل ماده ۹۰۷ قانون مدنی نیز عیناً این حکم انعکاس یافته است و حتی مسئله ملاک قرار دادن دختران در میزان ارث‌بری نیز تکرار شده است. «اگر اولاد متعدد باشند و بعضی از آنها پسر و بعضی دختر، پسر دو برابر دختر می‌برد».

۱. «لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا».

۲. «بوصيبتكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين».

ب) میزان ارث‌بری زنان

پس از بیان اصل ارث‌بری که به‌راستی رهاورد بسیار ارزشمند دین اسلام بوده است؛ نوبت به بررسی پرسش و شبهه اصلی می‌رسد. به‌راستی علت دو برابر بودن میزان ارث مردان نسبت به زنان چیست؟ آیا نشان از عدم عدالت و برابری است و یا علل دیگری در پس این حکم نهفته است؟ به نظر می‌رسد بتوان تعلیل‌های آورده شده در کلام آیت‌الله مکارم شیرازی را در دو محور زیر خلاصه کرد:

(۱) «این مسئله که ارث مردان دو برابر ارث زنان است صرفاً امری ظاهری می‌باشد اما با دقت بیشتر روشن می‌شود که از یک نظر، ارث زنان دو برابر مردان است. توضیح این‌که: اسلام وظایفی بر عهده مردان گذارده که با توجه به آن، نیمی از درآمد مردان عملاً خرج زنان می‌شود. درحالی‌که زنان از هرگونه پرداخت هزینه‌ای حتی برای خودشان معاف هستند بنابراین یک زن می‌تواند تمام سهم ارث خود را پس‌انداز کند درحالی‌که مرد ناچار است آن را برای خود، همسر و فرزندان خرج کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳: ۱۸۴).

در ادامه ایشان بیان می‌کنند که درواقع این پاسخ، مشابه پاسخی است که ائمه اطهار در صدر اسلام بیان کرده‌اند چراکه همان‌گونه که سابقاً بیان شد این پرسش اساسی در همان ابتدای بیان حکم عدم برابری زنان و مردان نیز مطرح بوده است. مضمون اکثر روایات این است که علت عدم برابری زنان و مردان در ارث، هزینه‌هایی از قبیل مهریه و نفقه است که اسلام بر دوش مردان گذاشته است (همان: ۱۸۵).

برای مثال به یک نمونه از این روایات اشاره می‌کنیم: امام‌رضا علیه‌السلام حکمت تفاوت زن در میراث را به دلیل دریافت مهریه توسط زن در هنگام ازدواج معرفی می‌نماید: «زیرا زن در هنگام ازدواج مهریه دریافت می‌کند، درحالی‌که مرد پرداخت می‌کند. به همین جهت، سهم بیشتری از ارث به مردان تعلق می‌گیرد» (رک:

ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۶۷). شاید بتوان گفت اکثر قریب به اتفاق اندیشمندانی که درصدد توجیه مسئله تفاوت ارث مردان و زنان برآمده‌اند، به این دلیل اشاره کرده‌اند. برای مثال مهدی مهریزی در کتاب "شخصیت و حقوق زن"، دلیل عداپم برابری را "مسئله غم و غم" می‌داند؛ بدین معنا که مردان به دلیل مسئولیت‌های مالی متعددی که نسبت به زنان دارند، ضرر بیشتری را متحمل می‌شوند و بر اساس قاعده کلی هرکس بیشتر خسارت ببیند بیشتر بهره می‌برد. هم‌چنین به نمونه‌های نقض زیادت(رک: جواد آملی، ۱۳۸۲: ۳۴۶) ارث مردان نسبت به زنان اشاره می‌کنند و آن را دلیل بر عدم مداخلیت جنسیت در ارث‌بری متفاوت زن و مرد می‌دانند (مهریزی، ۱۳۹۰: ۴۶۷).

موارد زیادت و برابری ارث زنان نیز مانند سایر احکام ارث منسوب به شریعت اسلام، در قانون مدنی انعکاس یافته است. برای نمونه ماده ۹۱۱ قانون مدنی حالتی را بیان می‌کند که ممکن است به سبب آن ارث دختر زیادت از پسر باشد. متن ماده ۹۱۱ بدین شرح است: "هرگاه میت اولادی بلا واسطه نداشته باشد اولاد او قائم‌مقام اولاد بوده و بدین طریق جزو وارث طبقه اول محسوب و با هر یک از ابوین که زنده باشد ارث می‌برد. تقسیم ارث بین اولاد برحسب نسل به عمل می‌آید یعنی هر نسل حصه کسی را می‌برد که به توسط او به میت می‌رسد بنابراین اولاد پسر دو برابر اولاد دختر می‌برند. در تقسیم بین افراد یک نسل پسر دو برابر دختر می‌برد."

بدین ترتیب اگر شخص فرزندی نداشته اما دارای نوه دختری و یا پسری باشد، نوه جایگزین اولاد بی‌واسطه می‌شود. در این صورت حالتی را در نظر بگیرید که دختر میت، دارای فرزند پسر و پسر میت، دارای فرزند دختر باشد. در این مورد بدین علت که هرکدام حصه کسی را می‌برند که به واسطه او به میت می‌رسند، نوه دختری دو برابر نوه پسری ارث خواهد برد. همچنین ماده ۹۲۱ حالتی را بیان

می‌کند که ممکن است ارث دختر با پسر برابر باشد: "اگر وراثت چند برادر امی یا چند خواهر امی یا چند برادر و خواهر امی باشند، ترکه بین آنها بالسویه تقسیم می‌شود."

در این میان نیکوست به دیدگاه شهید مرتضی مطهری در این خصوص نیم‌نگاهی داشته باشیم. ایشان در پاسخ کسانی که معتقدند چه لزومی دارد که ما سهم زن را کمتر از سهم مرد قرار دهیم و آنگاه این کمبود را به وسیله مهر و نفقه جبران کنیم؟ این طور معتقدند که نباید جای علت و معلول را به اشتباه در نظر گرفت در واقع این وضع خاص ارثی زن است که معلول مهریه و نفقه است و نه برعکس (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۲۴).

(۲) دومین دلیل عدم برابری ارث میان زنان و مردان از نگاه مؤلفان تفسیر نمونه که به نوعی مکمل دلیل قبل می‌باشد این است که یک جامعه همانند پیکر یک انسان نیاز به بافت‌ها و عضلات و سلول‌های گوناگون دارد؛ بدین معما که همان‌طور که یک بدن از اجزای مختلفی تشکیل شده است که هر کدام وظیفه خاصی را ایفا می‌کنند، برای به وجود آمدن یک جامعه کامل نیز نیاز به استعدادها، ذوق‌ها و ساختمان‌های مختلف بدنی و فکری است؛ اما این بدان معنا نیست که بعضی از اعضای پیکره اجتماع در محرومیت به سر برند یا خدمات آنها کوچک شمرده شود. تفاوت ساختمان روحی و جسمی در آن قسمت‌هایی که طبیعی است به مقتضای حکمت پروردگار است و عدالت هیچ‌گاه نمی‌تواند از حکمت جدا باشد. همچنین اگر یک روز تمام مردم جامعه مثل هم فکر کنند و استعداد همانندی داشته باشند در همان یک روز وضع جامعه به کلی به هم می‌ریزد.

در این خصوص شهید مطهری نیز مانند تفسیر نمونه بر این باورند که نباید علت عدم برابری زنان و مردان در ارث را صرفاً به جنبه‌های مالی محدود کرد. بلکه اسلام

جهات زیاد دیگری از جمله جهات طبیعی و روانی مانند موضوع تولید نسل و نیز حالات روحی و روانی زن را نیز مدنظر قرار داده است (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۲۴) از دلایل ارائه شده که بگذریم با بررسی‌های انجام شده در جریان‌های مدعی برابری حقوق زنان و مردان، به نظر می‌رسد مهم‌ترین علت فزونی شبهات، تحول جوامع بشری در دوره مدرن و نیز تغییر جایگاه و وضعیت اشتغال زنان و مردان در عصر کنونی می‌باشد. بر اساس تحلیلی که مرکز تحقیقات پیو در مورد آمار نیروی کار از ۱۱۴ کشور در سال ۲۰۱۸ تا ۲۰۱۹ انجام داده است، زنان حداقل ۴۰ درصد نیروی کار را در بیش از ۸۰ کشور جهان تشکیل می‌دهند (<http://women.gov.ir/fa/news/11060/>) در ایران نیز در سال ۱۳۹۸ بر اساس گزارش مرکز آمار و اطلاعات راهبردی وزارت کار، سهم زنان از تمام مشاغل مزد و حقوق‌بگیری ۱۹ درصد و مردان ۸۱ درصد بوده است (مرکز آمار و اطلاعات کاربردی وزارت کار، ۱۳۹۸).

پرسشی که بی‌شک ذهن پرسشگر انسان را به خود درگیر می‌کند این است که آیا با تغییر وضعیت اشتغال و وظایف مالی مردان و زنان، همچنان احکام اسلام در حوزه عدم برابری در ارث و نیز لزوم پرداخت نفقه و مهریه از جانب مردان پابرجاست؟ برای مثال جامعه‌ای را تصور کنید که در آن درصد زنان شاغل بسیار بالاتر از مردان شاغل باشد. آیا با این وجود هم چنان قوانین و احکام اسلام در این حوزه پابرجا می‌مانند؟ به نظر می‌رسد اگر بخواهیم پاسخ این پرسش را از نظرگاه تفسیر نمونه بیابیم، باید بیان کنیم که حتی اگر در نظر انسان دلایل مذکور از قدرت افتناع‌کنندگی کافی برخوردار نباشند و یا با تغییر شرایط مواجه شویم، باید بر این باور باشیم که خداوند حقایق امور را آن‌چنان‌که هست می‌داند، بنابراین قانون ارث را بر نظام ثابتی که خیر بشر در آن است قرار داده و اگر قانون ارث به دست مردم می‌بود هزار گونه هرج‌ومرج و نزاع و اختلاف در آن واقع می‌شد (مکارم شیرازی، ۱۳۹۴: ۱۷۹) ایشان بر این باورند که عبارت پایانی آیه ۱۱ سوره نساء که خداوند در آن می‌فرماید: «این قانونی است که از طرف خدا فرض شده و او دانا و حکیم است» نیز تقویت‌گر این

مطلب است(همان) مهدی مهریزی در کتاب شخصیت و حقوق زن در اسلام این شبهه را به شکل دیگری پاسخ می‌دهد: «تغییرهای موردی هیچ‌گاه ملاک وضع قانون یا تغییر قانون نمی‌شود برای قانون‌گذاری غلبه خارجی، نیازهای انسانی و سرشت آدمی ملاک است. همان‌گونه که قبلاً گفته شد این تفاوت در سیستم حقوقی اسلام عادلانه است و اگر روزی همه شرایط تغییر کرد آن‌وقت باید نگاهی دوباره به مسئله داشت»(مهریزی، ۱۳۹۰: ۲۶۷). با دقت در دو پاسخ موجود می‌توان به تفاوت نگرش هر دو اندیشمند پی برد.

به هر نحو به نظر می‌رسد امروز چالش اساسی در حوزه تفسیر آیات قرآن با در نظر گرفتن مقتضیات زمان همین نسبت ارث زن در مقایسه با مردان باشد؛ امری که بیش از هر چیز تغییر نقش و کارکرد زنان در جامعه امروزی در آن تأثیرگذار خواهد بود. نویسندگان تفسیر تدبری نمونه هرچند با الهام از آموزه‌های قرآن و درک جامعه حدود ۴ دهه قبل کوشش کرده‌اند ارث‌بری زنان را مورد دفاع قرار دهند و آن را از احکام پیشرو و مترقی اسلام معرفی نمایند اما همچنان در برابر چالش سهم ارث زنان قرار دارند. از آنجایی که قوانین ما به‌ویژه درمبحث ارث برگرفته از فقه امامیه است مسئولیت چاره‌اندیشی در برابر این مهم، صرفاً بر دوش اندیشمندان دینی نمی‌باشد. نمونه بارز این چاره‌اندیشی‌های را می‌توان در آثار ارزشمند دکتر کاتوزیان یافت. ایشان معتقدند اگرچه قواعد مربوط به ارث زن در فقه چنان صریح است که رویه قضایی و اندیشه‌های حقوقی توان ایجاد تحول در این زمینه را ندارد باوجوداین، می‌توان با استفاده از سیاست‌گذاری‌های قانونی تغییراتی را در قانون ایجاد کرد که به‌طور غیرمستقیم قواعد حقوق به عدالت نزدیک‌تر شود. برای نمونه می‌توان هم‌زمان با بار کردن مالیات‌های سنگین بر میراث خویشان دور، همسر را از پرداخت مالیات بر ارث معاف کرد و یا با تشویق به نوشتن وصیت مناسب توسط خود متوفی از شبهات فعلی نجات یافت(کاتوزیان، ۱۳۷۸: ۹۶).

۲-۳. تنبیه بدنی زنان

به‌طور کلی مبنای جواز تنبیه بدنی زنان توسط مردان در برخی شرایط خاص، از عبارت (أَضْرِبُوهُنَّ) در ذیل آیه ۳۴ سوره نساء استخراج شده است «مردان، سرپرست و نگهبان زنانند، بخاطر برتری‌هایی که خداوند (از نظر نظام اجتماع) برای بعضی نسبت به بعضی دیگر قرار داده است، و به خاطر انفاق‌هایی که از اموالشان (در مورد زنان) می‌کنند. و زنان صالح، زانی هستند که متواضع‌اند، و در غیاب (همسر خود)، اسرار و حقوق او را، در مقابل حقوقی که خدا برای آنان قرار داده، حفظ می‌کنند و (اما) آن دسته از زنان را که از سرکشی و مخالفتشان بیم دارید، پند و اندرز دهید! (و اگر مؤثر واقع نشد)، در بستر از آن‌ها دوری نمایید! (و اگر هیچ راهی جز شدت عمل، برای وادار کردن آن‌ها به انجام وظایفشان نبود)، آن‌ها را تنبیه کنید! و اگر از شما پیروی کردند، راهی برای تعدی بر آن‌ها نجویید! (بدانید) خداوند، بلندمرتبه و بزرگ است. (و قدرت او، بالاترین قدرت‌هاست).^۱

نویسندگان تفسیر نمونه بر این باورند که بنابر عبارت (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) ریاست و سرپرستی در امور خانواده به دلیل برخی خصوصیات در مردان از جمله ترجیح قدرت تفکر بر نیروی احساسات، نیروی جسمانی قوی و نیز تعهد مرد به پرداخت هزینه‌های زندگی (از جمله مهریه و نفقه) بر عهده مردان می‌باشد. سپس با توجه به متن آیه به وجود دودسته از زنان و نیز بیان وظیفه مردان در برابر آنان اشاره می‌کنند: گروه اول، زنان متواضعی هستند که در غیاب همسران خود مرتکب خیانت نمی‌شوند و نیز وظایف و مسئولیت‌های خود را به‌درستی رعایت می‌کنند. بی‌شک این زنان مشمول تنبیه بدنی نیستند و وظیفه مردان در برابر این‌ها

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا».

نهایت احترام و حق شناسی است. دسته دوم متشکل از زنانی است که به درستی وظایف خود را انجام نمی دهند و نشانه های ناسازگاری در آن ها دیده می شود. واکنش مردان در برابر این دسته از زنان در سه محور بیان شده است. نکته حائز اهمیت ترتب موجود در میان این سه مرحله و نیز عدم تجاوز از عدالت در اعمال آن است.

مرحله اول صرفاً متشکل از پند و اندرز و بیان نتایج سوء عدم انجام تکالیف و ناسازگاری هاست. در صورت عدم نتیجه بخش بودن مرحله اول نوبت به اجرای مرحله دوم می رسد که همان دوری در بستر است. گویی مرد با این عمل به نوعی عدم رضایت خود را آشکار می سازد. مرحله سوم که یکی از مناقشه برانگیزترین مسائل در حوزه حقوق زنان می باشد، جواز تنبیه بدنی زن توسط همسر در صورت عدم اثربخشی مرحله اول و دوم می باشد. همان گونه که هویدا است ایشان واژه ضرب در مرحله سوم را بنابر اعتقاد مشهور فقها به معنای "زدن" در نظر گرفته اند. نکته حائز اهمیت این است که در این میان دیدگاه های دیگری نیز به چشم می خورد که یا واژه "ضرب" را در معنای دیگری تفسیر کرده اند و یا حکم آیه را موقتی و محدود به همان زمان دانسته اند. (مهریزی، ۱۳۸۴: ۱۱) اگرچه این اختلاف در تفاسیر پیش از صدسال گذشته به چشم نمی خورد. در واقع در اثر گذشت زمان و تأثیر شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی دیدگاه های نوینی مطرح شده اند (همان: ۸) هر چند همچنان کم نیستند مفسرینی که بر باور قول مشهور، باقی مانده اند.

در این میان به دو نمونه از تفاسیر نواندیشی مغایر با باور مشهور اشاره می کنیم: اولین تفسیر مربوط به آیت الله سید مجتبی موسوی لاری می باشد. ایشان معتقدند با توجه به اینکه واژه "ضرب" در معانی مختلفی استعمال می شود و با دقت در ابعاد موضوع، شایسته است معنای کنایی این واژه که همان "اعراض و بی اعتنائی" است را به جای معنای مشهور که "زدن" است به کارگیریم (موسوی لاری، ۱۳۹۱: ۵۰). از نظر ایشان با توجه به دامنه موسع تفسیرپذیری قرآن کریم که خود نشان از اعجاز آن

است؛ این تفسیر فاقد اشکال به نظر می‌رسد. (همان: ۵۳) بدین معنا که مرد پس از پند و اندرز در مرحله اول و نیز ترک بستر در مرحله دوم، در آخرین مرحله و در صورت عدم مفید فایده بودن دو مرحله قبل، تنها مجاز است در محیط خانه روابط عاطفی خود را با همسرش قطع کند. (همان: ۵۱) سپس علل مخالفت خود را بامعنای مشهور بیان می‌کنند که خلاصه‌وار به آن‌ها اشاره می‌کنیم: ۱) تصریح به جواز تنبیه بدنی خفیف تا حد عدم کبودی در کتب فقهی و تردید در میزان مفید بودن این حد از مجازات ۲) از بین رفتن تعادل روحی زنان در صورت تمسک به تنبیه بدنی و نیز افزایش لجاجت آنان ۳) امکان ایجاد درگیری متقابل و مصمم شدن زن به ادامه سرکشی ۴) عدم بهبود روابط فی‌مابین زن و شوهر، کاستن از علایق قلبی و درنهایت گسیخته شدن پیوندشان ۵) توانایی تمسک مرد به طلاق در صورت عدم ثمربخشی راه‌حل‌های مسالمت‌آمیز و عدم نیاز به تنبیه بدنی ۶) مغایرت تنبیه بدنی با نگاه کلی اسلام به زن، حقوق و احترامش در محیط خانواده و اجتماع و سفارش اسلام به مودت و محبت در فضای خانه. (همان: ۵۱ و ۵۲)

به‌طور خلاصه ایشان بر این باورند که در زمان نزول آیه، امکان مهار زنان با تنبیه بدنی وجود داشته است اما در جهان امروز با توجه به بارور شدن اندیشه‌ها و نیز امکان بهره‌مندی از قدرت تعقل و اراده در جهت ایجاد تغییرات مثبت و مقابله با ضعف‌ها، نیازمند شیوه‌ای متفاوت در برخورد با نشور زن هستیم و این تحولات صرفاً گامی در جهت رسیدن به همان اهداف موردنظر است (همان: ۵۳) پرواضح است که ما در پی تأیید و یا رد نظر ایشان نیستیم و صرفاً در پی اثبات تغییر جریان تفسیر در اثر تغییر در مقتضیات زمان و مکان هستیم. دومین تفسیر مربوط به آیت‌الله محمدهادی معرفت می‌باشد. ایشان در کتاب "نقد شبهات پیرامون قرآن کریم"، قائل به نسخ تمهیدی آیه ۳۴ سوره نساء می‌باشند. نسخ تمهیدی یکی از تدابیر و سیاست‌هایی است که اسلام درباره برخی از رسوم جاهلی از جمله برده‌داری و نیز تنبیه بدنی زنان اتخاذ کرده است. بدین معنا و مفهوم که در مورد برخی از رسوم غلط

که به شدت با زندگی در آن زمان آمیخته شده بود؛ امکان مخالفت یک باره و نیز تغییر وجود نداشت. بنابراین در ابتدا نیازمند هم‌نوایی و سپس اتخاذ روش‌هایی جهت ریشه‌کن کردن آن رسوم بوده است (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۹۱). در خصوص تنبیه بدنی زنان نیز اگرچه در آیه ۳۴ سوره نساء بیان شده است اما تمسک به ظاهر بی‌قید و شرط آیه بنا به سه دلیل نسخ شده است و اکنون تمسک به آن مخالفتی صریح با سیره پیامبر و امامان معصوم می‌باشد (همان: ۱۹۹). اولاً تفسیر آیه به زدن غیرمبرح نه تنها تنبیه بدنی نیست بلکه به تعبیر ایشان "دست کشیدنی است باظرافت ویژه" بنابراین دلالت آیه ختنی می‌شود (همان: ۱۹۲). ثانیاً در دین اسلام زدن زنان منع شده است تا جایی که کتک زنده به زن را شرارالناس می‌شمرد (همان: ۱۹۴). ثالثاً اسلام سفارش‌ها زیادی را در باب حرمت زن و نیز لزوم توجه و مهربانی به او کرده است (همان: ۱۹۵). لازم به ذکر است که ایشان جهت اثبات هر یک از ادله خود به روایاتی چند تمسک کرده‌اند.

در ادامه تفسیر نمونه، آیت‌الله مکارم شیرازی به بیان این مهم می‌پردازند که مردان نیز مانند زنان در صورت تخلف از وظایف خود مجازات می‌گردند حتی مجازات بدنی اما به این دلیل که اصولاً این کار از عهده زنان خارج است، این مهم بر عهده حاکم شرع است که به طرق مختلف از جمله تعزیر مرد را تنبیه کند. مؤلفان تفسیر نمونه به بررسی اشکال اصلی می‌پردازند که آیا اساساً اسلام اجازه تنبیه بدنی زنان توسط مردان را صادر کرده است یا خیر؟ نویسندگان با توجه به متن آیات، روایات و نظریات روان‌شناسی سه پاسخ جهت پاسخ به این ایراد بیان می‌کنند:

۱) قاعده کلی که در تمام قوانین دنیا به چشم می‌خورد این است که در صورت عدم پاسخگو بودن روش‌های مسالمت‌آمیز من جمله پند و اندرز، جواز تمسک به مجازات و تنبیه افراد و چه بسا اعدام نیز وجود دارد.

(۲) تنبیه بدنی بنا بر متن روایات و کتب فقهی باید به اندازه‌ای ملایم باشد که موجب شکستگی، جراحت و یا کبودی نشود.

(۳) روان‌کاوان امروز معتقدند جمعی از زنان دارای حالتی به نام مازوشیسم (آزارطلبی) هستند که در اثر تشدید این حالت تنها راه آرامشان تنبیه بدنی است و این تنبیه برایشان نوعی درمان تلقی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳: ۲۰۵).

در خصوص پاسخ نخست، همان‌گونه که ایشان به درستی مطرح کرده‌اند در صورتی که شیوه ملایم و اسهل مکفی باشد، نیازی به تمسک به مجازات سنگین نیست و این قاعده در تمام دنیا نیز پابرجاست اما اشکالی که وجود دارد این است که آیا در تمام دنیا، وظیفه تشخیص عدم کفایت پند و اندرز و نیز لزوم تمسک به مجازات، بر عهده مردم عادی است؟ به نظر می‌رسد با تشکیل سیستم قضائی در جوامع مدرن نه تنها این امر وظیفه افراد عادی جامعه نیست بلکه در صورت تخطی حتی اگر خود بزهکاری جرم نیز باشند، مشمول مجازات خواهند شد. برای نمونه در نظام حقوقی ایران در حوزه تشخیص جرم و بار کردن مجازات، اصل در مراجعه به محاکم می‌باشد. در نظر شرعی نیز تنها حاکم است که می‌تواند مجازات تعزیری را تعیین کرده و بدان حکم دهد. این موضوع حتی در خصوص قصاص که در نظام شرعی و حقوقی ما یک حق خصوصی است و نیز در خصوص شخص مهدورالدم، افراد حق ندارند بدون اجازه از دادگاه راساً اقدام به قصاص نمایند و حتی کشتن بدون اجازه دادگاه جرم تلقی شده و مرتکب به تعزیر مقرر در کتاب پنجم تعزیرات محکوم می‌شود (تبصره ۱ ماده ۳۰۲ قانون مجازات اسلامی). اجرای مجازات بر زنان نیز متوقف بر ثبوت جرم نزد دادرس و اجرای آن منوط به حکم وی می‌باشد. بنابراین با توجه به نظام قضایی اسلام و اصل عدالت که از جمله اصول مسلم و مستقل عقلی شناخته شده اسلامی است نمی‌توان اجازه داد درجایی که زن از تأمین هرگونه دلیل

ناتوان است، مرد همسر خود را تنبیه بدنی کند(ابوعطا، تبریزیان، ذوالفقاری، ۱۳۹۹: ۲۴)

در خصوص پاسخ دوم همان طور که واضح است، بیان میزان تنبیه بدنی نمی تواند توجیه گر اصل تجویز مجازات باشد و شاید تنها بتواند قبح آن را در انظار عمومی کاهش دهد. در مورد پاسخ سوم نیز همان گونه که خود ایشان نیز به درستی در متن تفسیر نمونه به کرات اذعان نموده اند، بنابر قواعد کلی موجود، قوانین به آحاد افراد نظر ندارند بلکه نوع و کلی را در نظر می گیرد(ر. ک به صفحه ۲۵۷) مسئله بیماری آزارطلبی زنان نیز، نوعی انحراف جنسی است که حالتی استثنائی دارد و اصل بر صحت و سلامت اشخاص است. بی شک قانون گذار در بیان یک حکم کلی، موضوع را محدود به افراد بیمار در نظر نمی گیرد. دیگر این که سرپیچی از دستورات شوهر و عدم انجام تکالیف نیز نشانه بیماری در فرد نمی باشد تا حکم و موضوع این آیه را مختص افراد بیمار بدانیم هم چنین همان گونه که دیگر نویسندگان نیز اشاره کرده اند در صورتی که فردی به این نوع بیماری مبتلاست راه حل اساسی درمان فرد است و نه تنبیه بدنی بیشتر(بهشتی، ۱۳۹۲: ۱۱۸).

۴. نتایج

تفسیر نمونه از جمله تفاسیر جریان تدبری است که کوشش می کند با توجه به شبهات؛ سؤال ها و نیازهای زمانه تفسیری مطابق با نیاز مخاطب به خصوص جوانان از حقوق زن ارائه نماید. نوع پاسخ این تفسیر هرچند به زبان نسل جوان و نیازهای زمانه منطبق است اما در مقایسه با رویکردهای نوین در خصوص حقوق زنان توسط عالمان مسلمان تفاوت دارد. به عبارت دیگر این کتاب در ارائه حقوق زن مطابق با اندیشه سنتی و تفسیری گذشتگان گام برداشته است هرچند در زبان و استدلال به شیوه های نوین توجه داشته است.

منابع:

۱. مرکز آمار و اطلاعات کاربردی وزارت کار، (۱۳۹۸)، وبسایت کارگرنیوز، kargarnews.ir
۲. پاکتچی، احمد (۱۴۰۰)، "مبانی جریان تدبرگرایی در تفسیر"، وبسایت خبرگزاری مهر، <https://www.mehrnews.com/news/3877194>
۳. صبوحی، علی (۱۴۰۰)، "تفاوت تدبر در قرآن با تفسیر"، وبسایت تدبر قرآن، <http://tadaborquran.com/%D9%85%D9%85>
۴. کاتوزیان، امیر ناصر (۱۳۷۷)، «ارزش سنت و جذبه عدالت در توارث همسران»، *دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران*، بهار ۱۳۷، شماره ۳۹، از ۸۳ تا ۱۱۸
۵. مکارم شیرازی، ناصر؛، (۱۳۹۳)، *زن در تفسیر نمونه*، کوشش سعید داودی، قم: علی بن ابی طالب.
۶. مهریزی، مهدی، (۱۳۹۰)، *شخصیت و حقوق زن در اسلام*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

تدبر در سوره نساء با رویکرد عدالت اقتصادی

مریم صانع پور^۱

چکیده

از جمله آیاتی که موجب مباحث جنجالی میان مسلمانان و غیرمسلمانان شده، آیه ۳۴ سوره نساء است که از قوامیت مردان نسبت به زنان سخن می‌گوید. باید توجه داشت سوره نساء در زمانه‌ای نازل شد که زنان جزء اموال مردان محسوب می‌شدند و پس از مرگ شوهر، به ورثه تعلق می‌یافتند، به همین علت آیات سوره نساء از استقلال زنان در زمینه‌های مختلف از جمله استقلال اقتصادی ایشان دفاع می‌کند زیرا قرآن متنی پویاست که همه مخاطبانش را اعم از زن و مرد به پویایی و سیروورت فرامی‌خواند. اولین مخاطبان قرآن مردم جزیره‌العرب بودند که می‌بایست از شرایط اجتماعی جنگ و تبعیض به شرایط صلح و عدالت ارتقاء می‌یافتند. اگر قرآن کریم برای رفع ستم و تبعیض قواعدی را وضع کرده است این امر به منزله تأیید شرایط ظالمانه عصر نزول نیست زیرا شرایط اجتماعی امری متغیر است و آنچه باید از قرآن آموخته شود، چگونگی تغییر نگرش‌ها و روش‌های ظالمانه است، زیرا هدف قرآن کریم اقامه توحید، رفتار اخلاقی، عدالت، تکریم، برابری و آزادی انسان‌ها یعنی همان اصول ثابت و ابدی اسلام می‌باشد. با تدبر

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، Email: M.Saneapour @ gmail.com

درآیات ابتدایی سوره نساء می‌توان به راهکارهایی برای تغییر جایگاه زنان از فرعی به اصلی و برخورداری ایشان از حقوق برابر انسانی دست‌یافت. روشن است که آیه ۳۴ سوره نساء را چون هر آیه دیگری نمی‌توان بدون توجه به بافت کلی سوره بررسی کرد و قابل تأمل است که تمرکز اصلی آیات ابتدایی سوره نساء بر امور مالی و اقتصادی است و از این حیث رویکردی منحصر به فرد در میان سایر سوره‌ها دارد. تدبر درآیات ماقبل آیه سی و چهارم سوره نساء نشان می‌دهد که محور اصلی آن‌ها، مقابله با مظلالم و تبعیض‌هایی است که اعراب به‌عنوان اولین مخاطبان قرآن بر زنان روا می‌داشتند؛ از این‌رو اولین آیه سوره نساء از هم‌ذاتی زن و مرد سخن می‌گوید و تبعیض میان دو جنس انسان را ناشایست می‌داند. سپس راهکارهایی را در جهت بهره‌مندی زنان از حقوق برابر با مردان ارائه می‌کند. در این مقاله با تدبر درآیات اول تا سی و پنجم سوره نساء از اصول ثابت و اهداف ابدی قرآن دفاع می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عدالت، حقوق انسانی، برابری، معیشت، کرامت

۱. مقدمه

زنان نیز همچون مردان مخاطب آیات قرآن هستند و همین باور عمومی در زمان حضرت محمد موجب شد تا «زنان به پیامبر شکایت کنند که مردان در آموختن قرآن از آنان پیشی گرفته‌اند از این‌رو از پیامبر خواستند زمان بیشتری برای تعلیم آنان در نظر گیرد تا از مردان عقب نیافتند و پیامبر چنین کرد» (Abbott, 1942: 111) علاوه بر این سوره‌ای به نام نساء نازل شد. طبری در مورد شأن نزول آیات سوره نساء می‌نویسد عده‌ای از زنان نزد همسران پیامبر رفتند و گفتند خداوند نام شما را در

قرآن آورده (احزاب، ۳۰-۳۴) ولی نامی از ما نیاورده است، آیا درباره ما زنان چیزی وجود ندارد که شایسته گفتن باشد؟ (طبری، ۱۴۲۱ق، ج ۲۲: ۱۰) ایشان امید داشتند مذهب تازه در رسوم ظالمانه و زن‌ستیز اعراب تحولاتی ایجاد کند؛ آن‌ها موفق شدند و سوره نساء جهت حذف امتیازات مردان و قوانین جدید ارث نازل شد. در این سوره مقرر شد نه تنها طبق رسم رایج، زن مانند شتر و درخت خرما به ارث نرسد بلکه خودش هم صاحب ارث شود، زنان بتوانند در ثروت با مردان شریک شوند و به رقابت مالی با ایشان پردازند، آنجا که خداوند می‌فرماید: مردان از آنچه کسب می‌کنند و زنان از آنچه کسب می‌کنند، بهره می‌برند.^۱

این آیه به انحصارطلبی مالی مردان در مقابل زنان پایان می‌بخشید. پیش از نزول این آیه فقط مردان دارای حق ارث بودند و زنان خود، سهم‌الارث محسوب می‌شدند (مرنیسی، ۱۳۸۰: ۱۹۳-۱۹۴). وقتی مردی فوت می‌کرد پسر بزرگ او وارث همسرش می‌شد، اگر آن زن مادرش نبود می‌توانست با وی ازدواج کند یا اگر تمایلی به ازدواج با او نداشت، او را به همسری برادر یا برادرزاده‌اش درمی‌آورد. آیه ۳۲ سوره نساء مزیت مردان نسبت به زنان را از دو جنبه فروکاهید: از یک جنبه، زنان دیگر بخشی از ارث نبودند بنابراین سهم‌الارث مردان کاسته شد؛ و از جنبه دیگر زنان در ارث با مردان شریک شده بودند.

مردان جزیره العرب که امتیازات اسلام برای زنان را مخالف اقتدارگرایی و انحصارطلبی خود می‌دیدند نگران شده بودند و در مقابل تبعیض زدایی قرآن مقاومت می‌کردند، بسیاری از اصحاب پیامبر (ص) معتقد بودند اسلام به‌جز امتیازات آنان نسبت به زنان، می‌تواند هر چیز دیگری را تغییر دهد. هنگامی که زنان دیدند مردان اصرار دارند قوانین جاهلی را حفظ کنند نزد پیامبر رفتند و تقاضا کردند قوانین جدید

۱. «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء، ۳۲)

اجرا شود یکی از این زنان به نام کبشه به پیامبر گفت ای رسول خدا پس از وفات شوهرم، قرار است میراث او تلقی شوم و نمی‌توانم به اختیار خودم با هر کس بخواهم ازدواج کنم. خداوند با نزول آیه ۱۹ سوره نساء مشکل کبشه و سایر زنان را حل کرد، این آیه می‌فرماید «ای مؤمنان بر شما روا نیست که برخلاف میل زنان، ایشان را به ارث برید». ^۱ مردان مدینه مخصوصاً انصار از شنیدن این آیه بسیار اندوهناک شدند. (طبری، ۱۴۲۱ق، ج ۸: ۱۰۵-۱۰۷)

۲. حق ارث برای دختران یتیم

قرآن رسومی مانند به ارث رسیدن زن توسط وراث شوهر را به‌عنوان رسوم غیراخلاقی محکوم کرده است. فقط زنان متأهل قربانی این رسوم نبودند بلکه بعد از مرگ رئیس خانواده، دختران جوان خانواده نیز بی‌پناه و آسیب‌پذیر بودند؛ آیات ۲، ۳، ۶، ۱۰، ۳۶ و ۱۲۷ سوره نساء در حمایت از این دختران یتیم و بی‌سرپرست نازل شده است. بسیاری از عرب‌ها عقیده داشتند کمال بی‌عقلی است که دختر جوانی مدعی سهم الارث شود (مرنیسی، ۱۳۸۰: ۱۹۷)، آیه ۲ سوره نساء در مورد ارثیه یتیمان اعم از پسر و دختر به مردان دستور می‌دهد که اموال یتیمان را به ایشان بازگردانند.^۲

در دوره جاهلیت دختران یتیم نه‌تنها از ارث محروم بودند بلکه مورد انواع سوءاستفاده‌ها نیز قرار می‌گرفتند؛ سرپرست دختران یتیم، زیباترین آن‌ها را مجبور به ازدواج با خود می‌کرد تا اختیار سهم الارث ایشان را به دست گیرد و مهریه هم نپردازد. اگر دختری به‌اندازه کافی برایش جذابیت نداشت، از ازدواجش با مرد دیگر نیز جلوگیری می‌کرد تا سهم الارثش را نپردازد و صبر می‌کرد تا آن دختر بمیرد و بتواند ارثش را تصاحب کند (طبری، ۱۴۲۱ق، ج ۹: ۲۵۵). اما با قانون جدیدی که در

۱. «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا» (نساء، ۱۹).

۲. «وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ خُوبًا كَبِيرًا» (نساء، ۲).

قرآن آمد، سهم الارث یتیمان باید به خودشان سپرده می‌شد (همان؛ ج: ۸: ۲۳۵).
 بااین وجود مردان از پیامبر می‌پرسیدند چگونه زنان و کودکان درحالی که کار
 نمی‌کنند، از سهم الارث برخوردار می‌شوند؟ (همان، ج: ۹: ۲۵۵) پیامبر فرمود خداوند
 رأی خود را اعلام کرده و باید اطاعت کنند. در پی مخالفت مردان با احکام جدید
 ارث آیات دیگری نیز در حمایت از سهم الارث زنان و یتیمان نازل شدند که به
 جزئیات سهم الارث پرداخته‌اند (نساء، ۱۲).

۳. مقابله با برتری طلبی مردسالارانه

به‌رغم این توضیحات مردان همچنان برای از بین بردن برابری جنسی در اسلام
 به تلاش ادامه می‌دادند زیرا بر خورداری زنان از امکانات مالی موقعیت برتر مردان را
 تغییر می‌داد؛ از این رو آنان به قصد خنثی کردن احکام ضد تبعیض قرآن آیه‌ای را که در
 آن کلمه «السفهاء» آمده تخته پرش خود قرار دادند. در این آیه آمده «و امواتان را که
 خداوند مایه قوام زندگی تان ساخته، به دست سفیهان ندهید، ولی از آن، هزینه و
 لباسشان دهید و با آنان به نیکی سخن گویند».^۱ ایشان گفتند منظور از کم‌خردان و
 «سفها» در این آیه زنان و کودکان هستند که باید از ارث محروم باشند (طبری،
 ۱۴۲۱ق، ج: ۷: ۵۶۱). [آنها معتقد بودند] اگر بر این نکته که زنان جزء سفها هستند
 پافشاری کنند ارث به زنان تعلق نمی‌گیرد و مردان دوباره سعادت‌مند می‌شوند
 (مرنیسی، ۱۳۸۰: ۱۹۸-۲۰۰)، درحالی که پیش از نزول آیه ۵ سوره نساء، کلمه
 «سفهاء» به معنای افرادی که قدرت تشخیص خوب و بد را ندارند، بارها در قرآن
 آمده بود و هرگز به معنای زنان استفاده نمی‌شد (طبری، ۱۴۲۱ق، ج: ۷: ۵۶۵). اگر
 منظور خداوند از کلمه «سفهاء» زنان بود، می‌بایست اسم جمع به‌صورت مؤنث به
 کار می‌رفت (همان: ۵۶۷).

۱. «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْتَسَبُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء، ۵).

۴. حفظ کرامت زنان

محتوا، شیوه بیان و تحلیل معنای احکام قرآن در مورد زنان، نشان می‌دهد همواره باید با زنان به نیکی رفتار کرد؛ حتی طلاق نیز باید با حفظ کرامت زن باشد؛ هیچ زنی نباید از امکانات مالی و عاطفی محروم باشد، حتی مسکن و معیشت زن مطلقه نیز باید تأمین شود؛ از همین رو قرآن مردان را به ازدواج با زنان و دختران یتیم و زنان بیوه توصیه می‌کند و زیبایی و ثروت زنان را ملاک مناسبی برای ازدواج نمی‌داند. با توجه به محرومیت‌های فراوان زنان در جامعه مرد محور عربستان در زمان نزول وحی، آیات الاحکام قرآن زنان را مورد حمایت فراوان قرار داده‌اند (مبلغ: ۱۳۹۵).

برخی قرآن‌پژوهان با توجه به بافت معنایی آیات سوره نساء گفته‌اند جواز تعدد زوجات منحصراً درباره ازدواج با مادران یتیمان یا دختران یتیم، برای بهبود اوضاع یتیمان و افراد بی‌سرپرست یا رعایت محرمیت در رسیدگی به امور ایتام است (مدرسی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۱۲۹؛ شکرانی و حبیب‌اللهی: ۹۳-۱۱۸ به نقل از مبلغ). برخی دیگر گفته‌اند آیه ۱۲۹ همین سوره^۱ در واقع تحقق عدالت میان زوجات را با حرف نفی «لن» منتفی کرده است پس می‌توان گفت آیه مزبور بر تحریم تعدد زوجات دلالت دارد؛ البته اضافه می‌کنند در مواردی مانند عقیم بودن زن، یا زیادتر بودن جمعیت زنان از مردان در شرایطی مانند جنگ‌های طولانی، ممکن است حرمت تعدد زوجات برداشته شود (رشید رضا، ۱۳۵۱: ۳۸۷-۳۸۹؛ مدنی: ۴۱۲-۴۴۷؛ قناعی: ۷۸-۸۳ به نقل از مبلغ). از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که مرد فقط در شرایط اضطراری اجازه دارد با بیش از یک زن ازدواج کند (نساء، ج ۳: ۱۲۹).

۱. «وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْلَمُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ» (نساء، ۱۲۹).

۵. وظیفه مردان در تأمین معاش خانواده

طبق آیات ابتدایی سوره نساء معیشت خانواده بر عهده مرد است و زن بدون دغدغه‌های معیشتی می‌تواند به پرورش و تربیت فرزندانش همت گمارد. درعین حال زن مالک درآمدهایی است که از راه‌های مختلف مانند مهریه، نفقه یا کارمزد خود به دست می‌آورد. وظایف اصلی مرد در جایگاه همسر، حفظ حرمت انسانی زن، تأمین اقتصادی زن، مراقبت از سلامت، و وفاداری به او است، از این رو آیات مربوط به احکام خانواده، معمولاً مردان را خطاب قرار می‌دهند و مردانی را که برای غصب مال همسرانشان، ایشان را آزار می‌دهند،^۱ یا متهم می‌کنند، مورد عتاب قرار می‌دهد.^۲ آیات سوره نساء (۱۹ و ۲۴) همچنین با تأکید بر پرداخت مهریه هنگام عقد زناشویی و ممنوعیت بازستاندن اجباری آن پس از ازدواج، درصدد رفع تبعیض‌های مالی میان زن و مرد است.

۶. شبهه قیومیت مردان بر زنان

از جمله مباحث جنجالی میان مسلمانان و غیرمسلمانان تفاسیر مردسالارانه آیه ۳۴ سوره نساء است. در این تفاسیر شوهران حق قیومیت و سرپرستی بر زنانشان دارند و می‌توانند در مقابل عدم تمکین، زنانشان را کتک بزنند. این تفاسیر مردسالارانه به برخی قواعد فقهی انجامیده که خروج زنان از خانه را بدون اجازه شوهر، خلاف شرع معرفی می‌کنند؛ همچنین به برخی قواعد مدنی انجامیده که زنان بدون اجازه

۱. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْفُؤا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا (نساء، ۱۹).

۲. الطَّلَاقُ مَرْثَانِ فَإِذَا سَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (بقره، ۲۲۹)؛ وَ إِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطْرًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أ تَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَ أَخَذْتُمْ مِنْكُمْ غَيْظًا (نساء، ۲۰-۲۱).

شوهرانشان حق خروج از کشور را ندارند؛ قواعدی که زنان را سفیهانی نیازمند قیّم معرفی می‌کنند. این رویکردهای تبعیض‌گرایانه به روابط اجتماعی زنان و مردان نیز تعمیم داده‌شده، و زنان را در همه شئون اجتماعی از قبیل، سیاست، قضاوت، اقتصاد، صنعت و ... فرمانبردار مردان معرفی می‌کنند.

چنین تفسیرهای تبعیض‌گرایانه‌ای از آیات قرآن، مصداق تحریف معنوی کلام خداوند است؛ زیرا اسلام که پیامبرش علت غایی آن را مکارم اخلاقی معرفی می‌کند، نمی‌تواند پایه‌گذار تبعیض میان انسان‌ها به بهانه تفاوت‌های جنسی باشد. در این قسمت آیات ماقبل آیه ۳۴ سوره نساء^۱ با محوریت عدالت اقتصادی بازخوانی می‌شوند تا بتوان به درک صحیح‌تری از آیه ۳۴ رسید:

در آیه اول [علت تشریح احکام این سوره بیان می‌شود و] از وحدت نفس زن و مرد سخن می‌رود. [و آیات بعدی راهکارهایی را جهت رفع تبعیض حقوقی میان زنان و مردان ارائه می‌کنند].

آیات دوم تا چهارم) جهت اجرای عدالت [که قوام‌بخش هستی است^۲] و حمایت از دختران و زنانی که قربانی تبعیض‌های مردسالارانه شده‌اند، نازل‌شده و مؤمنان را از تجاوز به اموال یتیمان نهی می‌کند؛

آیه سوم) [در شرایط جنگی نزول این آیه] می‌فرماید جهت امنیت مالی یتیمان [در شرایطی که قدرت بدنی مردان عامل امرارمعاش است] اگر می‌توانید عدالت میان زنان یا دختران [شهدا] را رعایت کنید با دو، یا سه، و یا چهار زن نکاح کنید و اگر

۱. «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَ اللَّائِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَ اهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَ اضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (نساء، ۳۴).

۲. «وَ السَّمَاءُ رَفَعَهَا وَ وَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» (الرحمن، ۷-۸).

نمی‌توانید فقط با یک زن نکاح کنید، یا به هر چه مالکش شوید قناعت نمایید. البته اگر می‌خواهید مرتکب بی‌عدالتی نشوید یک همسر اختیار کنید.

آیه چهارم) بر ضرورت پرداخت مهریه زنان تأکید می‌شود [تا استقلال مالی‌شان حفظ شود] و می‌فرماید در صورت رضایتشان می‌توانید از مهریه استفاده کنید.

در آیه پنجم) گفته شده اموالتان را به دست سفیهان ندهید و از آن اموال ارزاق و لباس را در اختیارشان گذارید. در این آیه روی سخن با مردان و زنان مؤمن است پس نمی‌توان مردان را مخاطب آیه دانست و سفاهت را به زنان نسبت داد.

آیه ششم) نشان می‌دهد که منظور از سفیهان، کودکان یتیم هستند اما پس از بلوغ اموالتان را به خودشان واگذارید؛ سپس مؤمنان را اعم از زن و مرد، از اسراف اموال یتیمان خردسالی که تحت سرپرستی دارند، نهی می‌کند و می‌فرماید چون کودک یتیم به رشد عقلی رسید اختیار اموالش را در حضور شاهد یا شاهدانی [خواه زن و خواه مرد] به او بسپارید.

در آیه هفتم) قرآن به سهم مردان و زنان از میراث پدر و مادر و خویشاوندانشان اشاره، و تأکید می‌کند به بهانه اندک بودن میراث، زنان را محروم نکنید.

در آیه هشتم) تأکید می‌شود هنگام تقسیم ارث، برای سایر خویشاوندان، یتیمان و مسکینان حاضر در جلسه سهمی ولو اندک قرار دهید.

آیات نهم و دهم) مؤمنان را به تقوا و عدالت در امور اقتصادی فرامی‌خوانند تا به اموال یتیمان تجاوز نکنند تا پس از ایشان به اموال یتیمان تجاوز نشود.

آیات یازدهم و دوازدهم) سهم الارث وراث را با توجه به جنسیتشان معین می‌کنند [در روزگاری که زنان جزء اموال مردان محسوب می‌شدند] خداوند از سهم الارث برابر پدر و مادر و نیز برادر و خواهر سخن می‌گوید، [این امر نشان می‌دهد که

عنایت خداوند به زنان کمتر از مردان نیست اما از آنجاکه مردان عهده‌دار معیشت زنانشان هستند (نساء، ۳۴). باید میراث پدر و مادر، بار امرار معاش پسرانشان را، که نیمی از سهم الارثشان صرف همسرشان می‌شود، سبک کند [بنابراین سهم پسران از دارایی پدر و مادر، دو برابر سهم دختران است تا عدالت اقتصادی رعایت شود.

در آیه پانزدهم) به فحشاء زنان اشاره شده که اثباتش چهار شاهد [خواه زن و خواه مرد] می‌طلبد. در این آیه همچون آیه ششم تفاوتی میان شهادت زن و مرد وجود ندارد؛ برخلاف آیه مربوط به دیون مالی (بقره: ۲۸۲) که شاهدان باید از مهارت‌های مالی برخوردار باشند، اما شهادت زنان عرب که غالباً بی‌سواد بودند، استثنائاً در آیه دیون نصف شهادت مردان ارزش دارد. متأسفانه از میان آیات متعددی که از ارزش برابر شهادت مرد و زن حکایت می‌کنند، همین یک آیه مبنای احکام و فتاوی تبعیض‌گرایانه قرار گرفته، زنان به نقص عقل متهم، و از قضاوت محروم شده‌اند.

در آیه شانزدهم) به مجازات مرد و زنی زناکار بدون تبعیض جنسیتی اشاره می‌شود.

آیه نوزدهم) از سهم الارث مساوی خواهر و برادر، و نیز مادر و پدر سخن می‌گوید؛ اما از آنجاکه پرداخت نفقه زنان بر شوهرانشان واجب است، سهم الارث پسران دو برابر دختران قرار داده شده و زنان مورد حمایت قرار گرفته‌اند تا شوهرانشان مهریه را تصاحب نکنند. به‌علاوه مردان حتی اگر همسرشان را دوست نداشته باشند به معاشرت نیکو با او امر شده‌اند.

حمایت قرآن از حقوق زنان از روی ترحم نسبت به جنس ضعیف نیست، بلکه حمایت از حقوق انسان‌هایی است که به‌ناحق مورد ستم و تبعیض قرار گرفته‌اند؛

شاهد این ادعا آیه اول همین سوره است که از نفس واحد زن و مرد، یعنی شأن برابرشان سخن می‌گوید.

آیه بیستم) مردان را به تعهداتشان توجه می‌دهد، آنجا که سکه‌های طلا برای همسرشان مهریه قرار می‌دهند اما پس از وصال بدعهدی می‌کنند و حتی همسرشان را به فحشا متهم می‌نمایند تا سکه‌ها را پس گیرند.

آیات ۲۲ تا ۲۴) مردان را از نکاح با محارم، زنان شوهردار، و هم‌زمان با دو خواهر بازمی‌دارند. آیه ۲۴ [در زمانه‌ای که زنان سهم الارث تلقی می‌شدند] ازدواج را بدون تعهدات مالی مرد نسبت به زن، زنا معرفی می‌کند.

آیات ۲۹ تا ۳۱) رضایت طرفین (اعم از زن و مرد) را شرط حلال بودن معاملات، و اجتناب از مظالم اقتصادی را شرط بقای نفوس معرفی می‌کند.

در آیه سی و دوم) مؤمنان از چشم‌داشت به مال دیگران نهی شده‌اند زیرا زیاده‌طلبی‌ها موجب تعرض به اموال دیگران و فقر، بیماری و مرگ ایشان می‌انجامد. زنان از بارزترین مصادیق ستم‌دیدگی و محرومیت خصوصاً در سرزمین نزول قرآن بوده‌اند. در این آیه واژه «فَضَّلَ اللهُ به بعضکم علی بعض» می‌تواند به برتری قدرت بدنی مردان اشاره داشته باشد، که در زمانه و زمینه نزول قرآن، عامل امرار معاش خانواده بود؛ به‌رحال سیاق آیات سوره نساء به‌هیچ‌روی معنای برتری عقلی را برای واژه «فَضَّلَ» برنمی‌تابد. در ادامه آیه آمده، هم مردان و هم زنان می‌توانند از آنچه کسب کرده‌اند، بهره‌مند شوند [حق مالکیت زنان بر اموالشان در این آیه بهترین دلیل بر کمال عقلانی ایشان است زیرا طبق آیه ۵ نساء سفیهان از حق مالکیت بر اموالشان برخوردار نیستند]. همچنین آیه مزبور دلالتی بر برتری تمامی مردان بر تمامی زنان در عقل و رأی ندارد زیرا نغموده بما فضلهم علیهن (شلتوت، ۲۰۱۹ق: ۱۵۷)؛ مؤید این نظر آن است که در آیات قبل که سخن از ارث و چگونگی تقسیم آن، و متضمن این

حکم بود که (در مواردی) مردان دو برابر زنان ارث می‌برند، خداوند فرمود «لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵: ۱۶۹). بنابراین مفعول فَضَّلَ اللَّهُ می‌تواند هم زن و هم مرد باشد.

آیه سی و سوم) [بر اساس قاعده صله ارحام در آیه اول همین سوره^۱] بهره‌مندی خویشاوندان را از میراث یکدیگر مجاز شمرده است.

آیه سی و چهارم) [به قرینه آیه ۱ این سوره که بر شأن برابر زن و مرد، و نیکی به ارحام، که زنان در آن نقش محوری دارند، می‌توان استنباط کرد که سوره نساء به منظور رفع محرومیت از زنان نازل شده است. از این رو پس از ذکر مقدمات مذکور می‌فرماید مردان به واسطه برتری مالی‌شان بر زنان [که محصول قدرت بدنی‌شان بود] و نیز به واسطه نفقه‌ای که از اموالشان به زنان می‌پردازند قوامون یعنی «متکفلان امور» (المنجد، ۱۹۸۶ق: ۶۶۴) زنان هستند. پس زنان صالح [که امرارمعاششان به عهده شوهرانشان است، طبق قاعده صله ارحام] نسبت به نیازهای جنسی ایشان تمکین می‌کنند و در غیاب شوهرانشان [که برای امرارمعاش گاهی دور از خانه هستند] حافظ عفت خود می‌باشند و اما زنانی را که [عفیف نیستند و] از نشوز (قبادی: ۱۳۹۳) یعنی خیانتشان بیم دارید، ابتدا پند دهید، سپس از خوابگاهشان دوری کنید و سرانجام با ایشان اضراب (شحرور، ۲۰۰۰ق. به نقل از شهریار نیازی) یعنی قطع رابطه کنید، پس اگر تمکین کردند [طبق اصل صله ارحام] به ایشان ستم نکنید زیرا [برتری و بزرگی نسبت به زنانان ندارید بلکه] فقط خدا دارای علو و بزرگی است.

بنابراین اگر شوهری معیشت همسرش را تأمین نکند، فضلی بر همسرش ندارد. اگر در خانواده‌ای، زن عهده‌دار معیشت شوهرش باشد، طبق استدلال آیه ۳۴ سوره نساء، بر شوهرش قوامیت دارد و برتری دارد. در شرایطی که مرد و زن همراه یکدیگر، معیشت

۱. «وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ» (نساء، ۱).

خانواده را تأمین کنند و پرداخت نفقه متفی باشد، هیچ‌یک از زوجین برتر از دیگری نخواهد بود و قوامیت یکی بر دیگری اصولاً موضوعیت نخواهد داشت.

ضمناً محل بحث در آیه ۳۴ مبانی احکام حقوقی خانواده نیست بلکه رفع مشاجرات میان زن و شوهر است (حسنی و نیومن، ۲۰۰۷: ۳۶ به نقل از میرحسینی) زیرا:

در آیه سی و پنجم آمده اگر از اختلاف میان زن و شوهر بیمناک بودید، داوری از خانواده مرد و داوری از خانواده زن تعیین کنید تا بین آنان اصلاح کنند.

از آنجاکه مردان جزیره العرب بدون هیچ قید و شرطی زنانشان را مطلقه می‌کردند؛ این آیات قدرتشان را محدود کرده تا پیوند ازدواج حفظ شود (همان).

طبق آیات ذکرشده اصولاً برتری عقلانی مرد نسبت به زن، مطرح نیست بلکه برتری تأمین‌کننده معاش خانواده است همان‌گونه که حضرت رسول (ص) فرمودند «رئیس هر گروهی خدمت‌گزار آن گروه است» (طبرسی، ۱۳۶۶، ج ۱: ۵۳۶)، خواه این خادم زن باشد یا مرد، به‌رحال بر سایر افراد خانواده یا گروه برتری دارد.

بنا بر نظر فضل‌الله نمی‌توان کمال عقل مردان و نقصان عقل زنان را از آیه ۳۴ نتیجه گرفت اما شاید بتوان ضعف جسمانی زنان را نتیجه گرفت [و فضل و درجه مردان بر زنان را به قوت جسمانی ایشان نسبت داد که در زمان نزول قرآن عامل اصلی امرارمعاش بود] (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۱۶۰-۱۶۲).

ظاهر الحداد آیه ۳۴ نساء را در بستر مفهومی آیه ۲۱ سوره روم^۱ (که از اصل ثابت لزوم برابری مودت‌آمیز و رحمت افزا میان زن و مرد حکایت می‌کند) قرار می‌دهد و

۱. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم، ۲۱)

می‌نویسد عشق و محبت موردنظر قرآن نمی‌تواند در رابطه‌ای تحمیلی و اقتدارگرا گسترش یابد بنابراین زنان نیز همچون مردان باید در انتخاب همسر آزاد باشند و اگر ازدواجی عاری از رحمت و ملاحظت شکل گرفت، زنان نیز حق دارند آن را فسخ نمایند (حسنی و نیومن: ۵۷ به نقل از میرحسینی).

در مورد دو برابر بودن سهم الارث پسران نسبت به دختران (نساء: ۱۱) نیز باید توجه داشت خداوند حکیم احکام اجتماعی قرآن را در جهت اقامه قسط و عدالت اجتماعی وضع فرموده است که به برخی آیات اشاره می‌شود:

۱. اگر بیم آن دارید که در مورد یتیمان عدالت نوزید [از روی ناچاری و جهت سرپرستی ایشان] می‌توانید با تعدد همسران، یتیمان را به عضویت خانواده‌تان درآورید، اما اگر می‌ترسید این امر به برقراری عدالت در خانواده‌تان آسیب زند، بیش از یک همسر نگیرید تا مرتکب ستم نشوید (نساء: ۳).
۲. اگر دو گروه از مؤمنان با یکدیگر به جنگ برخاستند میانشان اصلاح کنید؛ اگر یک گروه بر دیگری تعدی کرد با آن گروه بجنگید تا به امر الهی بازگردد. پس اگر بازگشت، میانشان صلحی عادلانه برقرار کنید و عدالت ورزید که خدا عادلان را دوست دارد (حجرات: ۹).
۳. هنگام وام دادن، رسید کتبی مبادله کنید و به منظور اجرای عدالت شاهدانی را برگزینید تا مانع ظلم یکی به دیگری شوید (بقره: ۲۸۲).
۴. اگر دروغ‌گویان و حرام‌خواران نزدت آمدند میان ایشان، بر اساس قسط و عدالت حکم کن زیرا خداوند اقامه کنندگان قسط را دوست دارد (مائده: ۴۲).
۵. ای مؤمنان به قسط قیام کنید هرچند به زیان خود یا پدر و مادرتان باشد؛ خواه ثروتمند و خواه درویش باشند. پس به جهت پیروی نفس، از حق عدول نکنید (نساء: ۱۳۵).

۶. ای مؤمنان قیام‌کنندگان برای خدا باشید، گواهی دهندگان به قسط باشید و دشمنی با گروه دیگر به بی‌عدالتی و ادارتان نکنند، عدالت ورزید که به تقوا نزدیک‌تر است (مائده: ۸).

۷. پیمان‌ه و وزن را از روی قسط کامل کنید، ما به کسی بیش از توانش تکلیف نمی‌کنیم و هنگامی که سخن می‌گویید عادلانه بگویید هرچند به زیان خویشاوندانتان باشد (انعام، ۱۵۲).

۸. بگو پروردگرم به قسط فرمان داده است (اعراف، ۲۹).

۹. هر پیامبری که نزد امتش آمد امورشان را بر اساس قسط و عدالت به انجام رساند و ایشان مورد ستم واقع نشدند (یونس، ۴۷).

۱۰. [شعیب گفت] ای قوم من پیمان‌ه و ترازو را از روی قسط و عدالت، کامل ادا کنید و به مردم چیزهایشان را کم مدهید و مانند تبهکاران در زمین فساد نکنید (هود، ۸۵).

۱۱. وزن کردن به عدالت را رعایت کنید و کم‌فروشی نکنید (الرحمن، ۹).

۱۲. با پیامبران کتاب و میزان نازل کردیم تا مردم قسط و عدالت را بر پای دارند (حدید، ۲۵).

۱۳. ای پیامبر بگو به من فرمان داده‌اند میان شما به عدالت رفتار کنم (شوری، ۱۵).

۱۴. و چون در میان مردم به داوری نشینید به عدالت حکم کنید (نساء، ۵۸).

۱۵. خداوند به عدالت، احسان و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از فحشا، زشت‌کاری و ستم نهی می‌کند (نحل، ۹۰).

طبق آیات فوق علت اصلی احکام شریعت برقراری قسط و عدالت است، بنابراین مردی که در کنار فرزندان پسر، فرزندان دختری نیز دارد اما یکی از دخترانش همسری ندارد تا به او نفقه پردازد یا همسر بیمار یا بیکاری دارد که

می بایست امور او را نیز تأمین نماید، آیا در این صورت نمی بایست آن دختر نیز سهم الارثی برابر با برادرانش داشته باشد؟ آیا نصف شدن ارثیه اش، با عدالت اجتماعی منافات ندارد؟ اگر شوهران نتوانند یا نخواهند به زنانشان نفقه پردازند و زنان مجبور باشند معیشت خود و فرزندانشان و حتی شوهرشان را تأمین کنند آیا نصف بودن سهم الارثشان عادلانه است؟

بنابراین تعمیم دادن شرایط اجتماعی و تاریخی جزیره العرب در عصر نزول به سایر جوامع مسلمان، با اصل مبنایی قسط و عدالت اجتماعی تعارض دارد و فقط پیام فراتاریخی برقراری عدالت اجتماعی در همه زمانه ها و زمینه ها، تعمیم پذیر می باشد.

فضل الرحمن (۱۹۱۹-۱۹۸۸) متفکر نواندیش مسلمان، قرائت‌های پدرسالارانه از متون مقدس اسلام را غیراخلاقی و ناعادلانه می داند؛ صورت‌بندی مفهومی وی در تفسیر اخلاقی - حقوقی قرآن، برای مطالعات زنانه نگر در اسلام کاربرد فراوانی داشته است. او در کتاب *اسلام و مدرنیته* (۱۹۸۲) با بازخوانی قرآن، به ارزیابی انتقادی کلام، اخلاق، فلسفه و فقه اسلامی پرداخته است. الرحمن معتقد است قرآن کتاب حقوق نیست بلکه پاسخ ملکوتی خداوند به مشکلات جامعه تجاری مکه در آن زمان است ((Fazlur Rahman, 1982: 291-293؛ البته اصول اخلاقی فرازمانی قرآن که در پس راه‌حل‌های زمانمند و مرتبط با بسترهای اجتماعی قرار دارند، ابدی هستند. این اصول اخلاقی نشان می‌دهند چگونه می‌توان جامعه‌ای بر روی زمین بنا کرد که در آن هیچ تبعیضی میان انسان‌ها وجود نداشته باشد. اما در جوامع مسلمان، آن اصول ثابت اخلاقی که در پس قوانین اسلامی قرار داشته‌اند، قلب ماهیت شده‌اند و بدنه‌ای از حقوق با نام شریعت، چهره‌ای تحریف‌شده را از اسلام به نمایش گذارده است. ریشه‌های این انحراف به توسعه سیاسی پس از مرگ پیامبر و انحطاط و رکود فکری مسلمانان برمی‌گردد.

تمرکز ظاهرگرایانه مسلمانان بر قواعد مبتنی بر شرایط زمانمند دوران نزول، و نیز بی‌توجهی به اصول ثابت و فرازمانی اخلاقی موجب شد، یک نظام کارآمد اخلاقی مبتنی بر قرآن، در جوامع اسلامی ایجاد نشود. فضل‌الرحمن نیز همچون الحداد عقیده دارد بخش‌های حقوقی قرآن درباره زنان، کوششی برای تقویت موقعیت گروه‌های ضعیف در عربستان پیش از ظهور اسلام است؛ گروه‌هایی که شامل فقرا، یتیمان، زنان، بردگان و افراد مقروض بودند. قرآن سعی کرده [بر اساس اصول اخلاقی برابری طلبانه‌اش] قوانین و مقررات موجود را اصلاح کند و قوانین جدیدی ارائه دهد که امکان سوء استفاده از گروه‌های محروم را پایان بخشند و راه را برای توانمندسازی آنان باز کنند. دستاورد این اصلاحات، ممانعت از زنده‌به‌گور کردن دختران، به ارث بردن زنان بیوه توسط اقوام شوهرشان، و اصلاح قوانین طلاق و ارث بود. هرچند این اصلاحات به برابری کامل زنان و مردان نینجامید اما زنان حق حاکمیت بر اموال خود را یافتند، با آنان مانند اموال رفتار نشد، مجبور به ازدواج‌های اجباری نمی‌شدند، مهریه و ارشان را دریافت می‌کردند و از حق طلاق برخوردار شده بودند. زیرا قرآن بر برابری ذاتی زن و مرد تأکید، و ملاک برتری را خواه برای زن و خواه برای مرد نیکی کردن و تقوا معرفی می‌کند.^۱ همچنین رابطه زن و مرد را (نه بر مبنای اقتدارگرایی، بلکه) مبتنی بر رأفت و مهربانی می‌داند، به گونه‌ای که زن مایه آرامش شوهر، و شوهر مایه آرامش زن باشد.^۲ در آیه ۱۸۷ سوره بقره^۳ نیز از لزوم رابطه دوطرفه زن و مرد سخن گفته شده که هر یک باید مانند پیراهن موجب آرامش، رفع نقایص و زیبایی طرف مقابل باشد (Fazlur Rahman: ibid).

۱. «يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳).

۲. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (روم، ۲۱).

۳. «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره، ۱۸۷).

فضل الرحمن با استناد به آیات قرآن، احادیث منسوب به پیامبر درباره فرودستی زنان را تحریف شده می‌داند؛ احادیثی که زنان را به علت نقص عقل یا نقص ایمان موظف به اطاعت از شوهرشان معرفی می‌کنند. وی معتقد است این احادیث با ملاک قرآنی تقوا به عنوان تنها عامل برتری انسان‌ها، و نیز با رفتار پیامبر با زنان در تناقض هستند. [بنابراین قرآن به برابری ذاتی زن و مرد معتقد است] هرچند از نابرابری عارضی دو جنس نیز سخن می‌گوید اما تفاوت‌های جنسیتی را مربوط به موضوعات اقتصادی - اجتماعی می‌داند. برای نمونه آیه ۳۴ نساء که از برتری مردان سخن می‌گوید [منظورش برتری ذاتی مردان بر زنان مثلاً در عقلانیت نیست] وی استدلال می‌کند چون شرایط اجتماعی زمان نزول وحی در مکه ایجاب می‌کرد که مردان مخارج زندگی را بپردازند و از این رو مردان به واسطه حضور اجتماعی، تجربه و درایت بیشتری کسب می‌کردند، بنابراین بر زنان مدیریت داشتند [در شرایطی که زنان از حضور اجتماعی محروم هستند و عقل عملی‌شان امکان رشد نداشته است] اگر نشوز ورزیدند ابتدا پندشان دهید، اگر تأثیر نکرد در بستر از ایشان دوری کنید، و اگر بازهم مؤثر نیافتد بدون آن‌که آسیبی زیند تنبیهشان کنید. سپس فضل الرحمن می‌پرسد آیا این نقش‌های اجتماعی - اقتصادی که موجب نابرابری زن و مرد شده‌اند غیرقابل تغییر هستند؟ و پاسخ می‌دهد این نقش‌ها در ذات دو جنس نیستند بلکه محصول شرایط نابرابر تاریخی، اجتماعی و اقتصادی هستند. اگر زنان مهارت‌های اجتماعی - اقتصادی کسب کنند این برتری [تبعیض‌آمیز و تحمیلی نیز] از بین می‌رود [و امکان به فعلیت رسیدن قابلیت‌های زنانه فراهم می‌شود تا زمینه نابرابری‌های اجتماعی هم برطرف شود] پس قوانین باید در همه جهات زنان را برابر با مردان ببینند و بر همین اساس احکام فقهی در ازدواج، طلاق و ارث اصلاح شوند زیرا مهم‌ترین اصل در اسلام، اجرای عدالت و مبارزه با سوءاستفاده از انسان‌ها [به بهانه‌های جنسیتی یا نژادی] است (ibid: 294-295) قوانین حقوقی قرآن مشروط به بستر تاریخی -

اجتماعی زمان نزول، و تغییرپذیر هستند اما اهداف [عدالت‌محورانه] اجتماعی و اصول اخلاقی، ثابت و فرازمانی می‌باشند؛ اهداف و اصولی که راه را برای قانون‌گذاری‌های عدالت‌محور و اخلاق‌مداری بعدی در جامعه مسلمانان باز می‌کنند (ibid: 301).

ابوزید عقیده دارد مسلمانان از همان اوایل، جهان‌بینی قرآنی را تکه‌تکه کردند^۱ و نظریه‌های فقهی را از اصول اخلاقی، کلامی، فلسفی، عرفانی و کیهان‌شناختی قرآن جدا نمودند (Roshdy, 2013: 153-154) بنابراین برای پیوند زدن جهان‌بینی‌های قرآنی باید از نظریه‌های زبان‌شناسی و هرمنوتیک مدرن کمک گرفت؛ در سطح کیهان‌شناسی [و در مورد برابری انسان‌ها] با استناد به آیه اول سوره نساء [برخلاف قول مشهور که خلقت زن را متأخر از مرد معرفی می‌کنند] واژه نفس مؤنث است و زوجی که از آن خلق شده [و خلقتش متأخر است] مذکر می‌باشد، همان‌طور که طبق آیه ۱۸۹ سوره اعراف نیز نفس مؤنث است و زوجش [که مذکر می‌باشد] پس از او آفریده شده است. سوره نساء که درباره زنان است با برابری کیهان‌شناختی زن و مرد آغاز می‌شود [یعنی برابری ذاتی زن و مرد باید به‌عنوان یک اصل ثابت و فرازمانی، هدف اصلی قوانین اجتماعی تلقی شود] بنابراین سوره نساء که شامل بسیاری از مقررات حقوقی ازدواج است، باید اصل برابری زن و مرد را در بطنش داشته باشد از این رو آیات این سوره متناوباً به عدالت [به‌عنوان یک اصل ثابت و فرازمانی] ارجاع داده شده است (Roshdy, 2013: 161) در سطح اخلاقی - معنوی نیز برابری ذاتی میان زن و مرد برقرار است زیرا هر دو جنس پاداش مشابهی برای اعمال صالحشان دریافت می‌کنند و نیز در مجموعه‌ای از آیات (نحل: ۹۰؛ ۹۷؛ نساء: ۱۲۴؛ غافر: ۴۰؛ آل‌عمران: ۱۹۵) که گفتمانی تحذیری را عرضه می‌کنند، عدالت الهی به‌عنوان اصل

۱. «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ» (حجر، ۹۱).

هدایت‌گر مطرح شده است. همچنین در آیات ۷۱ و ۷۲ توبه^۱ اهل ایمان، مجموعه واحدی از مردان و زنان معرفی شده‌اند که نسبت به یکدیگر ولایت صمیمانه و متقابلی دارند (Roshdy: ibid) اما با وجود این همه تأکید در آیات قرآن، شرایط تبعیض‌آمیز اجتماعی - تاریخی عصر نزول، شرایطی فرازمانی و ثابت تلقی شده و به تبعیض جنسیتی در ادبیات فقهی مسلمانان منجر شده است.

ابوزید می‌پرسد با وجود آن‌که قرآن در عرصه‌های اخلاقی، فلسفی، عرفانی و کیهان‌شناختی از برابری ذاتی میان زن و مرد سخن می‌گوید چرا باید مقررات عارضی و تغییرپذیر جامعه نزول قرآن نهادینه شود؟ وقتی قرآن مسیر مساوات جنسیتی را در عرصه‌های کیهان‌شناختی و اخلاقی - معنوی ترسیم می‌کند مسلمانان را به رهروی در همین مسیر فرامی‌خواند تا نابرابری‌های اجتماعی درمان شوند، اما قانون‌گذاران سنتی در این مسیر حرکت نکرده‌اند. در زمانه کنونی که برابری حقوق بشر و مساوات جنسیتی تقاضای مردم جهان است مسلمانان می‌بایست برای ارتقاء عرصه اجتماعی‌شان تا سطح عرصه‌های رفیع کیهان‌شناختی و اخلاقی - معنوی قرآن اهتمام ورزند؟ (ibid: 164)). الحداد، فضل‌الرحمن و ابوزید رویکردها و روش‌های بنیادینی برای اصلاح سنت‌های تبعیض‌آمیز فقهی پیشنهاد داده‌اند که امروزه محور پژوهش‌های زنانه‌نگران مسلمان را شکل می‌دهند. برای نمونه پژوهشگران زنانه‌نگر مسلمان در صدد برساخت قوانین برابری زن و مرد در خانواده اسلامی هستند زیرا معتقدند قوانین تبعیض‌آمیز جنسیتی، ابداعاتی حقوقی هستند که بر اساس پیش‌فرض‌های جامعه عرب در هنگام نزول قرآن بنا شده‌اند؛ پیش‌فرض‌هایی که زنان را تحت اقتدار مردان تعریف می‌کردند که با اصل ثابت قرآنی یعنی کرامت انسان و

۱. وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَعَدَّ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ مَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (توبه، ۷۱-۷۲).

برابری افراد بشر تعارض دارند. بنابراین برابری حقوق انسانی میان زن و مرد مسلمان منوط به بازتعریف مفاهیم فقهی بر اساس فهم معاصر از عدالت و نفی تبعیض جنسیتی است؛ باید توجه داشت که سنت فقهای مسلمان مبتنی بر مفهوم‌پردازی ارسطویی از عدالت استحقاقی بوده است (کدیور، ۲۰۱۳ به نقل از میرحسینی)؛ به این معنا که عدالت، نهادن هر چیزی در جای خودش است. بنابراین مفهوم‌پردازی مردان و زنان، متناسب با فطرت خود جایی در جامعه و خانواده دارند و عدالت، دادن حق متناسب با جایگاهشان به ایشان است (اشکوری، ۲۰۱۳: ۱۹۲-۱۹۳ به نقل از میرحسینی).

اما امروزه چنین مفهومی از عدالت مورد مجادله قرار گرفته؛ این مجادله به واسطه گسترش گفتمان‌های معاصر دموکراسی و حقوق بشر ایجاد شده که برابری را جزء ذاتی عدالت اجتماعی می‌داند. با این حال همان گفتمان سنتی همچنان به شکلی رقیق شده در قانون خانواده اسلامی کنونی (که رویکردی حمایت‌گرا دارد) باز تولید می‌شود، با ارجاع به اصل بنیادین قوامیت مردان بر زنان، تداوم می‌یابد و استدلال می‌کند که چون زنان ضعیف و مردان قوی هستند، چون مردان تأمین‌کننده و حمایت‌کننده زنان هستند؛ بنابراین عدالت ایجاب می‌کند مردان دارای اقتدار باشند و از حقوق بالاتری برخوردار شوند.

متفکران اصلاح‌گرای مسلمان (مانند متفکران سایر ادیان ابراهیمی) مجموعه راهبردهایی را برای مقابله با این چالش‌ها طراحی کرده‌اند مانند:

(۱) تمایز گذاری میان مفاهیم متغیر و نامتغیر در متون مقدس که برخی با عناوین خاص / جهان‌شمول، عرضی / ذاتی، توصیفی / تجویزی از آن‌ها یاد کرده‌اند.

(۲) تشخیص اهداف شارع، و تغییراتی که این اهداف در طول زمان می‌توانستند به وجود آورند.

۳) قرار دادن متون مقدس در بستر تاریخی مربوط به خود، و احکامی که فقهای پیشامدرن از آنها استخراج کرده‌اند.^۱

روند جدید نشان می‌دهد متون مقدس اسلامی ذاتاً مجموعه‌ای همه‌شمول از قوانین ابدی پدرسالارانه نیستند بلکه اصول و رهنمودهایی اخلاقی برای ایجاد قوانین عادلانه ارائه می‌کنند. همچنین قرآن مسلمانان را شدیداً به دفاع از عدالت ترغیب می‌نماید، اما تعریف روشنی از عدالت نمی‌دهد [شاید تعریف عدالت را به عرف اجتماعی واگذار می‌کند] و فقط مسیری زمانمند و مقید به بستر اجتماعی - سیاسی را به سمت عدالت نشان می‌دهد. نواندیشان مسلمان می‌گویند برای فهم مسیر قرآن به سمت عدالت، لازم است ارزیابی انتقادی دوباره‌ای از مجموعه سنت فکری اسلام یعنی کلام، اخلاق، فلسفه و فقه صورت گیرد. اما همان‌طور که در توصیف افکار الحداد، رحمن و ابوزید بیان شد این رویکرد نوین یک مانع اساسی در پیش رو دارد که عبارت است از ساختارهای پدرسالارانه و اقتدارگرایی که نمی‌گذارند صداهای طالب تغییر شنیده شوند. بنابراین مسلمانان برای رسیدن به برابری جنسیتی در بسترهای اجتماعی - سیاسی اولاً) به تولید معرفت دینی احتیاج دارند و ثانیاً) تولید معرفت دینی نیازمند مبارزات وسیع‌تری در راستای دموکراسی سیاسی، تکثرگرایی و آزادی بیان است.

به همین منظور می‌توان از نظریه‌های انتقادی فمینیست غربی استفاده کرد که:

- ابزارهایی برای شناخت و تحلیل مناسبات، میان دانش و قدرت در

اختیار پژوهشگران زنانه نگر قرار می‌دهند (Harding, 2004: 15)؛

۱. در باره این راهبردها کورزمن (۲۰۰۲، ۱۹۹۸) نمونه‌هایی را معرفی می‌کند و ابوزید (۲۰۰۶) تحلیلی تاریخی - انتقادی

ارائه می‌دهد.

- روش تحقیقی برای شنیدن صدای زنان و انعکاس دغدغه‌ها و منافعشان در فرایند قانون‌گذاری ارائه می‌کنند؛

- سؤالات جدیدی عرضه می‌کنند مانند این‌که برای مواجهه با تنش میان حمایت و سلطه که در ذات مفاهیم قوامیت و ولایت مردانه نهفته، چه راهی بهتر است؟ و نیز چگونه برابری و عدالت در خانواده به دست می‌آید؟ (میرحسینی، ۱۳۹۴)

در قرآن زنان نیز در مقابل خداوند به اندازه مردان مکلف‌اند و همین امر دلیل مساوات دو جنس در عقلانیت است؛ اگر عقل زنان کمتر از مردان بود باید تکالیف کمتری به آنان اختصاص می‌یافت و در آخرت نیز از ثواب و عقاب کمتری برخوردار بودند در حالی که قرآن بر تساوی زن و مرد در این امور دلالت می‌کند. بنابراین زنان نیز چون می‌بایست از حقوق انسانی برابر با مردان برخوردار باشند و حتی بتوانند تا جایگاه حاکمیت سیاسی جامعه بالا روند، هرچند همواره جوامع مردسالار با ریاست زنان بر مردان مخالفت می‌کردند به‌عنوان مثال عمر بن خطاب می‌گفت پیش از آمدن به مدینه، ما مردان قریش (مکه) بر زنانمان ریاست داشتیم ولی وقتی به میان انصار آمدیم، دریافتیم که زنان آن‌ها بر مردانشان ریاست دارند، پس زنان ما نیز از زنان انصار تبعیت کردند (Sahih- Bukhari: 7:88) (به نقل از احمد، لیل، ۱۳۹۲: ۷۳) از این رو قواعد و رویه‌هایی که پیامبر جاری می‌کرد، بسیار زودگذر بودند و گفتمان‌های مردسالارانه اجازه ندادند این قواعد به هنجار تبدیل شوند و با جامعه اسلامی پیوند بخورند زیرا صاحبان قدرت عموماً توجهی به ابعاد اخلاقی و معنوی اسلام نداشته‌اند. به‌ویژه در دوره عباسی، مقامات سیاسی، مذهبی و حقوقی مذهب را بر اساس دیدگاه مردسالارانه‌شان تفسیر می‌کردند و رویکردهای مردم‌محورانه را در همه جوامع اسلامی نهادینه کردند. در عین حال رویه‌های پیامبر در جامعه اسلامی آغازین توانست گرایش‌های مردسالار بعدی را تا حدی تعدیل کند.

تأکید اسلام بر برابری معنوی، تعدیل بیشتر این گرایش‌ها را به دنبال داشت، اما برخلاف تعالیم اسلام و سیره پیامبر، سبک زندگی طبقات غالب در دوره عباسی چنان بود که غالباً کلمات زن، برده و شیء به جای یکدیگر استعمال می‌شدند، این رویه‌ها و پیامدهایشان ایدئولوژی مسلطی به وجود آوردند که بر نحوه تفسیر آموزه‌های اسلامی و تبدیل این تفسیرها به احکام شرعی تأثیر گذاشتند. به‌عنوان دیدگاه‌های زن‌ستیزانه امام محمد غزالی (ف. ۱۱۱۱ م.) تفاسیر مسلمانان و احکام فقهی را به شدت تحت تأثیر قرارداد اما باید توجه داشت غزالی بیش از آن‌که نگرشی قرآنی داشته باشد از نگرش تر تولیان یا آگوستین اثر پذیرفته بود.

بنابراین اسلام از طریق فتوحات، نه تنها به منطقه ایران و عراق (که غزالی متعلق به آن بود) بلکه به خاورمیانه مدیترانه‌ای نیز راه یافت؛ منطقه‌ای که شخصیت‌هایی چون آگوستین و اوریجن را در خود پرورانده بود. با وجود آن‌که تا سال‌های نزدیک به فوت پیامبر و شاید مدت‌ها پس از آن زنان آزادانه با مردان آمودشد می‌کردند، اما در طول حکمرانی سلسله عباسی که در سال ۷۵۰ میلادی تأسیس شد و حدود چهار قرن دوام یافت، عراق مقر اصلی این امپراتوری بود و این سلسله توانست نقش مهمی در شکل‌گیری اندیشه‌ها و نهادهای مردسالارانه در تاریخ اسلام ایفا کند (احمد، ۱۳۹۲: ۸۸-۹۳). لذا تاریخ‌نگاری سنتی نمی‌تواند به بازسازی و تغییر شعائر در مورد زنان، و نیز فهم و چینش قطعات تاریخ اجتماعی زنان کمک کند. همچنین نامریی بودن زنان و کم‌رنگ بودن مفهوم جنسیت به‌عنوان یک مقوله تحلیلی موجب شده تأثیر تحولات تاریخی بر زنان مغفول واقع شده باشد (همان: ۹۴-۹۵).

۷. نتیجه‌گیری

در این مقاله تلاش شده با تدبر در آیات ابتدایی سوره نساء از بطن قوانین متغیر، زمانمند و مکانمند مالی (که متناسب با زمینه و شرایط اجتماعی جزیره العرب در

عصر نزول قرآن است) اصل ثابت، فرازمانی و فرامکانی عدالت اقتصادی استنتاج گردد زیرا حضرت محمد (ص) هدف اصلی تعالیم اسلام را احیای مکارم اخلاقی معرفی می‌کند، بنابراین برداشت‌ها و تفسیرهای تبعیض‌گرایانه از آیات قرآن، مصداق تحریف معنوی کلام خداوند است. قرآن کریم که علت غایی بعثت انبیاء را اقامه قسط و عدالت توسط انسان معرفی می‌کند (حدید، ۲۵)، ممکن نیست خود پایه‌گذار تبعیض میان انسان‌ها به بهانه تفاوت‌های جنسی و جسمانی باشد. قرآن به‌منظور رفع تبعیض حقوقی میان مردان (که استقلال مالی داشتند) و همسرانشان (که جزء اموال ایشان محسوب می‌شدند) سوره نساء را نازل کرد و تعهدات مالی مردان را نسبت به زنانشان گوشزد فرمود تا جامعه را به سمت برابری حقوق انسانی میان زن و مرد سوق دهد اما چاره‌ای نبود جز این‌که در همان فضای فرهنگی اولین مخاطبانش یعنی به زبان فرهنگ مردسالارانه جزیره العرب سخن گوید. باید توجه داشت که زمینه‌های اجتماعی (مانند شرایط جامعه عرب عصر نزول) تغییرپذیر و ازاین‌رو غیر تعمیم‌پذیر هستند؛ در مقابل، پیام فرا تاریخی قرآن در مورد برقراری عدالت اجتماعی در همه زمانه‌ها و زمینه‌ها ثابت و ازاین‌رو تعمیم‌پذیر می‌باشد. سوره نساء که دربردارنده بسیاری از مقررات حقوقی مرتبط با ازدواج است، اصل برابری زن و مرد را در بطنش دارد و آیات این سوره متناوباً به عدالت [به‌عنوان یک اصل ثابت و فرازمانی] ارجاع داده شده‌اند. طبق آیه اول سوره نساء برابری ذاتی میان زن و مرد برقرار است از همین رو هر دو جنس، پاداش مشابهی برای اعمال صالحشان دریافت می‌کنند. سپس در آیات بعدی خداوند مردان را هشدار می‌دهد که از تعدی به حقوق همسرانشان بپرهیزند و کرامت ایشان را در همه حال رعایت نمایند تا اصل ثابت برابری حقوق انسانی میان زن و مرد پاس داشته شود.

منابع:

قرآن کریم

۱. احمد، لیلا (۱۳۹۲)، *زنان و جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*، ترجمه فاطمه صادقی، نگاه معاصر.
۲. طبری، محمد بن جریر (۱۴۲۱ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش محمود محمد شاکر، بیروت.
۳. شحرور، محمد، (۲۰۰۰م)، *نحو اصول جدیدة للفقہ الاسلامی، فقہ المرأه*، دمشق: دارالاهالی.
۴. شلتوت، محمود (۲۰۱۹م)، *الاسلام عقیده و شریعه*، دارالشروق.
۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۹)، *الطبرسی*، انتشارات شریف رضی.
۷. فضل الله، سید محمدحسین، (۱۴۱۹ق)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر.
۸. قبادی، مریم (۱۳۹۳) «نشوز؛ مصادیق و شیوه‌های برخورد با آن در قرآن کریم» *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال یازدهم، شماره ۴، پیاپی ۲۴
۹. قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد الانصاری، (۱۳۶۴)، *الجامع لاحکام القرآن*، ناصر خسرو.
۱۰. مبلغ، سیده زهرا، «زن» (۱۳۹۵)، *دانشنامه جهان اسلام*، بنیاد دائره المعارف اسلامی.
۱۱. مرینسی، فاطمه (۱۳۸۰)، *زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش*، ترجمه ملیحه مغازه‌ای، نشر نی.
۱۲. ملعوف، لوییس (۱۹۸۶ق)، *المنجد فی اللغه و الاعلام*، بیروت: دار المشرق.

۱۳. میرحسینی، زیبا (۱۳۹۴)، «مسلمانان و چالش برابری جنسیتی»، ترجمه هدا مبصری، مدرسه فمینیستی.

منابع انگلیسی:

1. Abbott, Nabia, "Women and the State in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, V.1.1(jan,1942)106-126
2. Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, University of Chicago Press. 1982
3. Roshdy, Loza., *The Case of Abu Zaid and the Reactions it Prompted from Egyptian Society*, DigitalGeorgetown Home, 2013
4. Harding, Sandra, *The Feminist Standpoint Theory: Intellectual and Political Controversies*, New York and London: Routledge, 2004

تدبر و مسئله فهم قرآن کریم

مرضیه صائمی^۱ - سید محمد رضوی^۲

چکیده:

قرآن کتاب اندیشه و عمل است، وحی قرآنی، ما را به ژرفاندیشی، در کل قرآن کریم که هدف نزول قرآن می‌باشد، دعوت نموده و نیز تویخ‌های مکرر قرآن کریم در خصوص کسانی که تدبر نمی‌کنند، ما را به این تفکر وادار می‌کند که به‌راستی چرا خداوند این‌همه ما را به آن توجه داده است. با توجه به روایت امیرالمؤمنین (ع) در خصوص مردم آخرالزمان که فرمودند: یأتی علی الناس زمانٌ لا یبقی فیهم من القرآن الا رسمه؛ زمانی بر مردم خواهد آمد که از قرآن کریم جز نشانه‌ای باقی نخواهد ماند؛ اهمیت تحقیق به‌طور تخصصی و روشمند را ضروری می‌سازد. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی با هدف تبیین جایگاه و اهمیت تدبر در فهم قرآن کوشش شده تا ضمن بررسی اجمالی مفاهیم تدبر و تفاوت آن با تفسیر و واژه‌های مترادف آن و ذکر مفهوم تدبر از دیدگاه فریقین در آیات قرآن کریم، و روایات بر جای مانده از شیعه و سنی، و بیان رویکردها و روش‌هایی نو در تدبر قرآن کریم، به این مهم دست پیدا کنیم که در تدبر خوف تفسیر به رأی نیست چراکه

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی. Marziyeh58saemi@gmail.com

۲. استادیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. dsmrazavi@yahoo.com

از حیطة تدبر کاملاً بیرون می‌باشد. بنابراین هدایت راستین تنها با تدبر حقیقی و قلبی پاک صورت خواهد گرفت و لازمه آن تمسک به قرآن و عترت و ژرف‌اندیشی در آیات آن می‌باشد که ما می‌توانیم به تدبر حقیقی برسیم و حقانیت قرآن بر ما روشن گردد، باشد که زمینه‌ساز تذکر خردمندان و اندیشمندان قرار گیرد.

کلید واژگان: قرآن کریم، تدبر، تفسیر، شیعه، اهل سنت.

۱. مقدمه

زمانی دغدغه پیامبر گرامی ما این بود که: «بارالها (تو آگاهی که) امت من این قرآن را به کلی متروک و رها کردند»^۱. و حال دغدغه بسیاری از مؤمنان راستین و پیروان واقعی آن حضرت این است که چرا مسلمان امروزی قرآن را رها کرده است و به چیزهای دیگری مشغول شده‌اند. و چرا آن‌هایی که قرآن را می‌خوانند خیلی کم به آن عمل می‌کنند و خیلی کم دارای اخلاق قرآنی هستند. و چرا آن‌هایی که آرامش را می‌خواهند به‌جای پناه آوردن به قرآن به چیزهایی از قبیل خلسه‌های روحانی و مدیتیشن و هیپنوتیزم پناه می‌آورند. مسلمانان امروزی اگر به اصالت خویش بازگردند و توصیه‌های پیامبر خود را عملی کنند یقیناً قرآن خواندن را از سر می‌گیرند و آن را سرلوحه زندگانی خویش قرار می‌دهند. بنابراین، این مهم ضروری است که علاوه بر خواندن قرآن در واژه‌ها و آیات آن تفکر و تدبر کنیم.

تدبر به معنی تفکر و اندیشیدن در وراى ظواهر هست تا چهره باطن امور، جلوه‌گر شده عاقبتش برملا گردد. قرآن قابل فهم برای همگان و برخی از آیاتش قابل تفسیر با برخی دیگر از آیات می‌باشد، در کنار آیات تدبر در قرآن باید به این نکته مهم توجه کرد که قرآن کریم در مقام تحدی، از مردم درخواست می‌کند که در

۱. «إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان، ۳۰).

آیاتش تدبر کنند و ببینند که هیچ‌گونه اختلاف و تناقضی در آن وجود ندارد و اگر می‌توانند کتابی همانند آن بیاورند. عموم مردم به تحدی قرآن دعوت شده‌اند، نه قشر خاصی، و این خود دلیل روشنی است بر قابل‌فهم بودن آن برای بشر و اگر قابل‌فهم نمی‌بود، تحدی معنا نداشت. تحدی در صورتی معقول است که مخاطب بتواند قرآن را بفهمد، آنگاه کلامی همانند آن بیاورد. امکان دارد برای برخی مشتبه شود که تدبر در قرآن شامل همه نمی‌شود و همگان مجاز به تدبر نمی‌باشند و اختصاص به قشر خاصی دارد، زیرا لازمه تدبر، اندیشیدن در آیات قرآن و برداشت از آن آیات است و ترس در آن می‌رود که شخص نظر شخصی خود را به جای نظر قرآن قرار دهد و نتیجه‌گیری نماید. روایات تفسیری و تأویلی با روایت تدبری متفاوت‌اند. ائمه هدی در روایات تفسیری و تأویلی متکی به علم شخصی خود و یا مصدر امامت بوده‌اند اما در روایات تدبری ایشان با دقت و تمرکز روی برخی از واژگان و آیات و نکات لطیف و ظریف آن‌ها، به مبانی عقیدتی، اخلاقی، اجتماعی و رفتاری و معارف دین می‌رسند. بنابراین بین تدبر و تفسیر به رأی تفاوت اساسی وجود دارد و قیاسی مع الفارق است. و میزان بهره‌مندی هر کس از این مائده الهی بسته به ظرفیت وجودی اوست.

۲. مفهوم شناسی تدبر:

۲-۱. مفهوم لغوی تدبر

الف) ماده: تدبر از ماده «دبر» برخلاف «قبل» به معنی پشت و پشت سر اشیاء، (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۶۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۰۶) پایان و آخر (بستانی، ۱۳۷۶: ۳۳) و زاویه (زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۲۶۸؛ جوهری، ۱۴۱۰ ق، ج ۲: ۶۵۳) آمده است، که ۴۴ بار و به ۱۱ صورت، در قرآن کریم به کاررفته است. با توجه به اینکه تدبر؛ یعنی: نگریستن به عاقبت و آخر آن کار و تأمل و فکر نمودن در

آن (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۳۲۶) و هو النظر فی ادبار الامور و تأملها (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۸) تدبر امر، افتادن به دنبال آن (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۳۳؛ جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۶۵۳) و فکر و نظر و تفکر در عاقبت امور است (جوهری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۶۵۳) و نیز به معنای چاره‌جویی، تنظیم، اداره کردن (بستانی، ۱۳۷۶: ۲۳) و وضع مقدمات (سورآبادی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۲۱۳۱) آمده است. التدبیر: نظر کردن در آخر و عاقبت کار (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۷۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۹)، تفکر در آخر امور (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۰۷)، عاقبت دار کردن چیزی، به این معنا که عاقبتی نیکو و نتیجه‌ای مطلوب داشته باشد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۱۷۵). بر این اساس با توجه به رابطه بین تدبر و تدبیر حقیقت معنای تدبر حصول مفهوم تدبیر و اختیار آن مفهوم است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۱۷۶).

۲-۲. مفهوم اصطلاحی تدبر:

برای تدبر معانی اصطلاحی زیادی ذکر شده است که از جمله می‌توان به فکر و تأمل در قرآن (بازرگان، ۱۳۷۲: ۵۶)، ترتیل و تلاوت راستین قرآن (نقی‌پورفر، ۱۳۷۱: ۳۷۲ تا ۳۷۵)، تفسیر صحیح ظاهر و باطن (بهودی، ۱۳۶۵: ۱۳) و «فهم روشمند و هماهنگ ظاهر قرآن کریم» (صبوحی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۳۰) اشاره کرد.

الف) تدبر و واژه‌های مترادف

واژه تدبر بسیار وسیع‌تر از واژه‌های مترادف چهارگانه تفکر، تعقل، تذکر و تفقه است ضمن آنکه با این عناصر آمیخته است، در درجات و مراتب بالاتری از آنها قرار دارد. تدبر نفوذ آگاهانه کلام وحی در قلب‌ها و جریان آن در شریان‌های وجود انسان‌های پرهیزگار برای ایجاد تحول و خدایی شدن است («بازکاوی تدبر در قرآن»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ۴۹-۵۰). تدبر از حوزه عقل عبور کرده و در حوزه قلب آرام می‌گیرند، جایگاه اصلی آن قلب بوده و همواره با ایمان معنوی همراه‌اند. تدبر

تصرف قلب با نظر در عواقب است ولی تفکر تصرف آن در نظر به دلایل است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۸). تدبر، تفکری عمیق با در نظر گرفتن هماهنگی آیات می‌باشد. تفکر مربوط به بررسی علل و خصوصیات یک موجود است ولی تدبر مربوط به بررسی عواقب و نتایج آن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲۸) تفکر پردازش محسوسات دیداری و تعقل پردازش محسوسات دیداری و شنیداری و تدبر پردازش همه مفاهیم قرآنی با آمیزه ایمان است (بازکاوی تدبر در قرآن» پژوهش‌های قرآنی ش ۴۹ - ۵۰).

تفکر و تعقل در موضوعی، آنگاه که با صیغه ایمان می‌آمیزند و به عنوان اعتقاد معنوی در قلب می‌نشینند، عبارت تفقه را بر خود می‌گیرند و وقتی که این اعتقاد قلبی و معنوی خود را با تمام وجود در عمل با اعضاء و جوارح انسانی نشان می‌دهد اصطلاحاً «تدبر» گفته می‌شود که بالاترین مراتب شناخت به شمار می‌رود و اما عنصری که همه عناصر و مراحل شناخت - حس، عقل، قلب، طبیعت و تاریخ را آسیب‌شناسی نموده و به بازاندیشی در فکر و عمل و پویایی دائمی فرامی‌خواند، «تذکر» می‌گویند (همان). از مجموعه آیات قرآنی که واژه ذکر در آن‌ها آمده است می‌توان دریافت که همه مراحل تفکر، تعقل، تفقه و تدبر زمانی به سلامت، امنیت، ثبات و اطمینان در وجود انسانی رسیده و او را به سوی رشد و تعالی هدایت می‌کند که قوه تذکر همواره در دل انسان زنده و بیدار بوده باشد (همان).

ب) تفاوت تدبر با تفسیر

تفسیر، یک علم تخصصی است و از عهده عموم خارج است و خداوند نیز بدان فراخوان عام نداده است. تفسیر، مسائل و مباحث ویژه خود را دارد و علوم و فنون متعددی از جمله علوم ادبی و بلاغی را به عنوان پیش‌نیاز خود می‌طلبد (کافیجی، ۱۴۱۰، ق، ص ۲۷). و بدون تسلط به این علوم نمی‌توان وارد این حوزه شد. لیکن تدبر نسبت به تفسیر همگانی‌تر است و خداوند نسبت به آن فراخوان عام داده است

(خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹۱). تفسیر بیشتر از سنخ شرح و توضیح و حل مشکل و تفصیل مجملات و بیان متعلقات و تبیین مبهمات و تطویل اشارات و تعیین مصادیق و اظهار مضمرات و تشخیص مقدرات و رفع و رجوع موارد تضاد و تناقض و... است لیکن تدبر بیشتر از سنخ استنطاق آیات در راستای برداشت نکته‌ها، پیام‌ها، و کشف تناسب‌ها، هماهنگی‌ها و طرح سؤال‌ها و ابراز شگفتی‌ها و امثل آن است (پورفرز: ۳۷۱؛ قضاوی، ۱۳۸۲: ۱۶۱-۱۷۱؛ مرادی زنجانی، ۱۳۹۸: ۲۱).

در ذیل به چند مورد از تفاوت این دو واژه به اختصار اشاره می‌شود:

۱. تدبر وظیفه‌ای همگانی است و تفسیر نیازمند اجتهاد است. تدبر از همه مردم با هر سطح درک و فهمی خواسته شده و همه بدون هیچ علمی می‌توانند به آن برسند و راه استفاده از این کتاب شریف بر همگان باز است، اما در تفسیر، تکلیف بر عهده گروه خاصی می‌باشد و در بسیاری از موارد نیز از آن نهی شده است.

۲. افراد در هر مرتبه از فهم و علم که باشند، همین‌که به اندازه ظرفیت وجودی خود از قرآن بهره‌مند شوند، صدق «تدبر» می‌کند و حال آنکه «تفسیر» اختصاص به کسانی دارد که در فهم مطالب و مضامین آیات قرآن، دارای مرتبه اجتهاد هستند (بحرانی، ج ۱: ۳۱).

۳. در تدبر، علاوه بر به‌کارگیری فکر و اندیشه، دل دادن به محتوای آیات و التزام به آن‌ها نیز شرط است و اما در تفسیر، تنها یک جریان فکری برای کشف حقائق قرآنی می‌باشد (جوادی آملی، ج ۱: ۳۹).

۴. در تدبر، توجه اصلی به نتایج و پیامدها و لوازم آیات می‌باشد و اما در تفسیر، همه جوانب آیات مورد بحث قرار می‌گیرد.

۵. در تدبر، تلاوت کننده قرآن، خود را مخاطب آیات قرآن می‌داند و سعی می‌کند از تبشیرها، تذارها، و پیام‌های قرآن اثری در خود مشاهده کند و اما در تفسیر، مفسر خود را بیانگر آیات می‌داند.

۶. تدبر یک امر شخصی است و یک وظیفه است بین شخص و قرآن، اما تفسیر یک امر فردی و شخصی نیست و حتماً باید به برداشت تفسیری عمل نمود.

۷. تدبر ناظر بر باطن و نتایج پیامدهاست ولی تفسیر تبیین ظاهر و مفاد آیات می‌باشد.

۳. تدبر از نگاه فریقین:

برخی از اهل سنت در تضاد بین عمل و ادعای شیعه مبنی بر تفکر و تدبر در قرآن، چنین می‌پندارند که علمای شیعه قرآن را جزء منابع اصلی خود می‌دانند، اما در آن تفکری نمی‌کنند و به آن عمل ندارند، و اهل سنت به آن وفادارتر هستند. از مصادیق عدم توجه شیعه به قرآن را تطبیق آیات به احادیث به‌جای تطبیق روایات با قرآن، نادیده گرفتن معنای صریح آیات، خارج شدن از معنای ظاهری و... در هنگام بروز موارد اختلافی اشاره می‌کنند. در صورتی‌که چنین نیست و شیعه در پیروی از قرآن کریم، تابع پیامبر اسلام (ص) و اهل بیت (ع) آن حضرت است و سخن صحابی و تابعین را، اگر مستند به قول، فعل و تقریر رسول خدا (ص) نباشد، حجت نمی‌داند و قائل به حجیت ظواهر هستند، و اذعان می‌کنند که این اهل سنت هستند که با فاصله گرفتن از اهل بیت (ع) و احکام عقل، از قرآن دور افتاده و به حقیقت و معانی دقیق و ژرف‌اندیشی آیات، دست نیافته‌اند. بنابراین لازم است برای حل این شبهه به تدبر در آیات و روایات پرداخته شود.

۳-۱. ضرورت تدبر بر اساس آیات از منظر شیعه و سنی

تدبر در اهل سنت به معنی فهم اندک الفاظ می‌باشد در واقع تفکر کردن در مورد راهنمایی که هدف آیه باشد همراه با فرورفتن در عمق معنی آن. همان‌گمشده که معنا بدون آن کامل نمی‌شود؛ مانند فرمان‌ها و گوشزدهایی که چیزی به‌جز لفظ نبوده ولی قلب از آن بهره برده به‌طوری‌که در مقابل پندهایش خشوع کرده و در مقابل

اوامرش خضوع کرده و از آن‌ها عبرت می‌گیرد (القرشی، ۷۷۴، ق، ج ۱: ۵۰۱؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۶ق: ۱۴۵؛ سعدی، ۱۴۲۱ق: ۱۵ و سوره غافر تفسیر آیه ۷: ۷۳۳؛ و القواعد الحسان لتفسیر القرآن له: ۲۸).

در شیعه معنای تدبّر در آیات قرآن که هم از ناحیه خود قرآن به آن سفارش شده است و هم از طرف معصومان علیهم‌السلام بر آن تأکید بسیار شده است، عبارت است از کاوش و دقّت نظر در کشف مفاهیم و روابط ناپیدای موجود در هریک از آیات و ارتباط آیات با یکدیگر و ارتباط آیه‌ای از یک سوره با آیه و آیات دیگر در سوره‌های دیگر. تدبّر در قرآن؛ یعنی تلاوت آیات قرآن و عبور از الفاظ آن و رسیدن به عمق معنا، پیام‌ها، درس‌ها، اندازها، تیشیرها و رهنمودهای آن (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۶۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۰۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۳: ۱۷۶؛ نقی پورفر، ۱۳۷۱: ۳۷۲)؛ به طوری که حضرت علی (ع) می‌فرمایند: «در آیات قرآن تدبّر کنید و به وسیله آن عبرت بگیرید. چراکه تدبّر در آن رساترین عبرت‌هاست»^۱.

واژه «تدبّر» چهار بار در قرآن به کار رفته است که در سه بار آن، خداوند مخاطبان را به آهنگ و سیاقی همراه با نوعی توییح و اعتراض شدید به تدبّر دعوت نموده است:

الف) آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند (النساء، ۸۲).

ب) آیا آن‌ها در این گفتار نیندیشیدند یا اینکه چیزی برای آنان آمده که برای نیاکانشان نیامده است؟! (المؤمنون، ۶۸).

ج) آیا آن‌ها در قرآن تدبّر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟! (محمد، ۲۴).

۱. «تَدَبَّرُوا آيَاتِ الْقُرْآنِ وَاعْتَبِرُوا بِهِ فَإِنَّهُ أُلْبَعُ الْعَبْرِ».

چنان‌که ملاحظه شد سه مورد از این آیات چهارگانه با حرف استفهامی «أ» به‌علاوه «فاء» آغاز شده و بلافاصله بعد از آن یک فعل منفی آمده است، این اسلوب بیانی در سرتاسر قرآن قابل توجه است و افعالی که بعد از این عبارات مطرح شده، عمدتاً از نسخ دیدن و شنیدن و نگاه کردن و تعقل و تفکر کردن بوده و متضمن توییح، تشویق، فراخوان و درعین حال تعجب و استفهام هستند (طباطبایی، ۱۹۷۰، ج ۵: ۲۰؛ ابن عاشور، ج ۲۶: ۹۵؛ ملاً حویش، ۱۳۸۲، ج ۶: ۲۹).

در چهارمین آیه، ضمن بیان محتوای سرشار از هدایت قرآن، شرط استفاده از برکات قرآنی را تدبّر در آیات بیان می‌دارد:

(د) این کتابی پربرکت است که بر تو نازل کرده‌ایم تا در آیات آن تدبّر کنند و خردمندان متذکّر شوند! (ص، ۲۹).

سیوطی در معنای «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ» در این آیات بیان می‌نماید:

ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از ضحاک چنین آورده‌اند: آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند؟ یعنی: آیا با دیده تأمل به آن نگاه نمی‌کنند و نیز عبدالله بن حمید و ابن جریر و ابن منذر و ابن ابی حاتم از قتاده نقل کرده‌اند که مقصود از آیه «وَاگر از جانب غیر خدا بود بی تردید در آن اختلاف زیادی پیدا می‌کردند» چنین است: می‌گوید: گفتار خداوند اختلاف برانگیز نیست و آن حقی است که باطل در آن راه ندارد و اما گفتار و سخنان مردم مختلف دگرگون است و نیز ابن ابی حاتم از طریق عبدالرحمن ابن زید بن اسلم چنین آورده است: ابن منکدر شنیدم که آیه «وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» را می‌خواند و چنین می‌گفت: ریشه اختلاف قلب‌های بندگان است. اما آنچه از سوی خدا می‌آید، در آن اختلافی نیست. ابن جریر از ابن زید روایت کرده است که بی‌تردید برخی از آیات قرآن برخی دیگر را تکذیب نمی‌کنند و برخی از آیات برخی دیگر را نقض نمی‌نمایند اما آنچه از امر قرآن بر مردم پوشیده و پنهان مانده و نسبت به آن جاهل هستند به نقصان عقل‌ها و نادانی ایشان

مرتبط است (سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۲: ۱۸۶). بیضاوی نیز در تفسیر این آیات شریفه بیان نموده: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ يَتَأْمَلُونَ فِي مَعَانِيهِ وَيَتَبَصَّرُونَ مَا فِيهِ، وَأَصْلُ التَّدْبِيرِ النَّظَرُ فِي أَدْبَارِ الشَّيْءِ» مقصود از اینکه فرمود: آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند؟ یعنی: آیا در معانی آن تأمل نمی‌کنند؟ و با دیده بصیرت به آن نمی‌نگرند؟ واصل تدبر یعنی نگاه و تأمل در ورای یک چیز. (مرعشی، ۱۴۱۸، ج ۲، ۸).

ابوبکر بن طاهر بیان کرده: «در ظرافت‌های گفتاری آن تدبر کن و خودت را به برپاداشتن احکام آن تحریک کن و فهم معانی آن را در قلبت جای بده و از دانا شدن به آن مسرور شو» (قرطبی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۹: ۳۸). هروی نیز بیان نموده: «تذکر گرفتن بر سه چیز استوار است: سود بردن از پند و بصیرت پیدا کردن با عبرت گرفتن و کامیاب شدن به ماحصل آنچه فکر کسب کرده است (ابن قیم جوزیه، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۴۴ الی ۴۴۹). طبری درباره این کلام‌الله بیان نموده است: «تا در حجت‌های الله که در آن وجود دارد و قوانینی که الله وضع کرده است تدبر کنند و در نتیجه از آن پند گرفته و به آن عمل کنند (طبری، ۱۳۷۵، ج ۲۳: ۱۵۳).

صاحب المیزان در خصوص این آیات چنین می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ...» این آیه شریفه تحریک و تشویقی به صورت استفهام است و کلمه "تدبر" که فعل "یتدبرون" مشتق از آن است به معنای این است که چیزی را بعد از چیز دیگر بگیریم و در مورد آیه شریفه به معنای تأمل در یک آیه بعد از آیه‌ای دیگر و یا تأمل و دقت بعد از دقت دیگر در آیه است، و نیز پی بردن به حقانیت قرآن با تدبر در آن و نیافتن اختلاف و تفاوت در بیانات آن، و مراد آیه این است که مخالفین قرآن را تشویق کند به دقت و تدبر در آیات قرآنی و اینکه در هر حکمی که نازل می‌شود و یا هر حکمتی که بیان می‌گردد و یا هر داستانی که حکایت می‌شود و یا هر موعظه و اندرزی که نازل می‌گردد، آن نازل شده جدید را به همه آیاتی که مربوط به آن است عرضه بدارند چه آیات مکی و چه مدنی، چه محکم و چه متشابه، آنگاه همه را پهلوی هم قرار

دهند تا کاملاً بر ایشان روشن گردد که هیچ اختلافی بین آنها نیست (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۵: ۲۶). و متوجه شوند که آیات جدید آیات قدیم را تصدیق و هر یک شاهد بر آن دیگری است، بدون اینکه هیچ‌گونه اختلافی در آن دیده شود، نه اختلاف تناقض، به اینکه آیه‌ای، آیه دیگر را نفی کند و نه اختلاف تدافع که باهم سازگار نباشد و نه اختلاف تفاوت به اینکه دو آیه از نظر تشابه بیان و یا متانت معنا و منظور مختلف باشند و یکی بیانی متین‌تر و رکنی محکم‌تر از دیگری داشته باشد، «کِتَاباً مُشَابِهاً مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ...»، کتابی است که الفاظش شبیه به هم، هر جزء آن با جزء دیگر شبیه است، کتابی است که از شنیدن آیاتش پوست بدن جمع می‌شود (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۵، ص ۲۷). از آیات شریفه چند نکته استفاده می‌شود:

اول (اینکه قرآن کریم کتابی است که فهم عادی به درک آن دسترسی دارد، دوم (اینکه قرآن کریم کتابی است که نه نسخ می‌پذیرد و نه ابطال و نه تکمیل و نه تهذیب و نه هیچ حاکمی تا ابد می‌تواند علیه آن حکمی کند، چون چیزی که یکی از این امور را می‌پذیرد باید طوری باشد که نوعی تحول و دگرگونی را بپذیرد و چون قرآن اختلاف نمی‌پذیرد، همین خود دلیل است بر اینکه تحول و تغییر را نمی‌پذیرد، پس نسخ و ابطال و چیزی از این قبیل در آن راه ندارد و لازمه این معنا آن است که شریعت اسلامی تا روز قیامت استمرار داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۵۰، ج ۵: ۲۸).

و صاحب تفسیر مجمع‌البیان، معانی که از این آیات استفاده می‌شود را چنین بیان

می‌کند:

۱. تقلید، باطل است و درباره اصول دین نباید طوق تقلید را به گردن افکند، زیرا

این آیات مردم را تشویق به تفکر و تدبر می‌کند (طبرسی، ج ۵: ۲۶۰).

۲. از این آیات می‌فهمیم که قول «حشویه» که گمان می‌کنند قرآن را جز به تفسیر پیامبر نمی‌توان فهمید، اشتباه است، زیرا دعوت به تفکر و تدبر درباره قرآن، مستلزم این است که شخص بتواند مستقلاً معنای آن را درک کند (همان: ۲۶۱).

۳. این آیه دلالت دارد بر اینکه. اگر قرآن از جانب خداوند نبود، از اختلاف و تناقض خالی نبود (همان: ۲۶۲).

۴. سخن متناقض، از فعل خداوند نیست زیرا اگر فعل او باشد، از جانب اوست نه از جانب غیر. (همان: ۲۶۳).

برخی از نگاه شیعه و سنی در خصوص معنی واژه «تدبر» را با توجه به آیه ۸۲ سوره نساء و آنکه بر معنای «نبود اختلاف» در قرآن، ناظر بر اعجاز لفظی قرآن دانسته‌اند و ثمره آن را کشف مناسبات موجود میان آیات و انسجام مفهومی آن دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۹؛ زمخشری، ۱۴۲۱، ق، ۵۷۱؛ شاذلی، ۱۴۱۷، ق، ۵: ۷۱۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۷۹). ابن عاشور ضمن اشاره به نکته مهم جریان هدایت قرآنی، با توجه به «مِن عِنْدِ اللَّهِ» بودن قرآن، متعرض بحث تدبر در اعجاز معارفی قرآن نیز شده است و می‌نویسد: «قرآن به معنای اش تحدی می‌کند؛ زیرا منافقان شک کرده بودند که قرآن «مِن عِنْدِ اللَّهِ» باشد، لذا ظاهراً مطیع بودند، اما در باطن، مخالفت امر رسول الله (ص) می‌کردند. بر این اساس، خداوند ایشان را امر به تدبر کرده است؛ یعنی تأمل در دلالت‌ها. سیاق آیات نشان می‌دهد که معنای تدبر این است که تأمل کنند در تفصیل آیات بر مقاصدی که مسلمانان به آن هدایت شده‌اند؛ یعنی تأمل و تدبر کنند در هدایت قرآن، تا آنکه خیر عظیم برایشان حاصل شود» (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ق، ۴: ۱۹۸-۲۰۰). اجمالاً با دقت در تفاسیر شیعه و سنی در این آیه و سیاق آن‌ها می‌توان نتیجه گرفت که اولاً بدون تدبر، استمرار سنت هدایت معلوم نمی‌گردد. ثانیاً بدون تدبر، قفل قلب‌ها باز نمی‌شود و اگر قلبی مقفول باشد،

نمی‌تواند تدبّر کند. ثالثاً بدون تدبّر، از ذخایر بیکران و پر خیر کلام الهی نمی‌توان بهره‌مند شد.

۲-۳. ضرورت تدبر بر اساس روایات از منظر شیعه و سنی

همچنین روایات متعددی نیز درباره تدبّر در قرآن هست که مختصراً به بعضی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) روایات شیعی: «امیر مؤمنان علی (ع) فرمودند: آگاه باشید، فایده‌ای در قرائت بدون تدبّر نیست» (کلینی، ۱۳۶۷، ج: ۳۶)^۱

از امام صادق (ع) نقل شده است: هنگامی که قرآن را به دست می‌گرفتند، پیش از خواندن و باز کردن آن، درحالی که قرآن را در دست راست می‌گرفتند، چنین دعا می‌کردند: به نام خدا... خدایا... قرائت مرا قرائتی که تدبّر در آن نیست، قرار مده، بلکه مرا آن‌گونه قرار بده که در آیات و احکام آن تدبّر کنم، درحالی که قوانین دین تو را اخذ می‌کنم» (محدث نوری، ۱۴۱۸ ق، ج: ۴: ۳۷۲).^۲

طبق روایت اول و دوم، قرائت قرآن بدون تدبّر بی‌فایده است و بر اساس روایت سوم، تدبّر در قرآن از وصایای رسول خدا (ص) است. بی‌فایده بودن علم بدون فهم،

۱. «قال امیر المؤمنین، علیه السلام: أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةِ لَيْسَ فِيهَا تَدْبِيرٌ».

۲. «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) أَنَّهُ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ إِذَا أَخَذَ مِصْحَفَ الْقُرْآنِ وَالْجَمَاعِ قَبْلَ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ وَ قَبْلَ أَنْ يَشْتَرَهُ يَقُولُ حِينَ يَأْخُذُهُ بِيَمِينِهِ بِسْمِ اللَّهِ اللَّهُمَّ... وَ لَمْ تَجْعَلْ قِرَاءَتِي قِرَاءَةً لَا تَدْبُرُ فِيهَا بَلِ اجْعَلْنِي أَتَدْبُرُ آيَاتِهِ وَ أَحْكَامَهُ أَخِذْ بِشَرَائِعِ دِينِكَ...»

«وَأَوْصَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ مَعَاذَ بَنِ جَبَلٍ فَقَالَ لَهُ: أَوْصِيكَ بِاتِّقَاءِ اللَّهِ وَ... تَدْبُرِ الْقُرْآنِ» (مجلسی، ۱۴۱۱ ق، ج: ۱: ۷۳).

× «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ: مَعَانِيرُ النَّاسِ تَدْبُرُوا الْقُرْآنَ وَافْتَهُمُوا آيَاتِهِ» (همان، ج: ۳۷: ۲۰۹).

× «عَنْ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ فِي خُطَابِهَا مَعَ الْمُسْلِمِينَ وَ مُعَاتِبَتِهِمْ: عَاشِرَ النَّاسِ الْمُسْرِعَةَ إِلَيَّ قَبْلَ الْبَاطِلِ، الْمُغْضِيَةَ عَلَيَّ الْفِعْلَ الْقَبِيحَ الْخَاسِرَ أَوْ فَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَيَّ قُلُوبِ أَقْفَالِهَا، كُلًّا بَلْ رَانَ عَلَيَّ قُلُوبِكُمْ، مَا أَسَأْتُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ، فَأَخَذَ بِسَمْعِكُمْ وَ أَبْصَارِكُمْ...» (همان، ج: ۲۹: ۲۳۳).

و عبادت بدون فکر، مسئله مشهور و قابل قبولی است؛ حال چرا باید بی خاصیت بودن قرائت بدون تدبر مورد انکار و استبعاد قرار گیرد. حدیث «وَلَمْ يَلْمُنْ لَكُمْ مِنْهَا بَشَيْءٍ» (وای بر کسی که قرآن را میان دو فکش بگرداند و در آن تدبر نکند) (طبرسی، ۱۳۷۹ ق، ج ۲: ۵۵۴) نیز ناظر بر همین واقعیت است.

ب) روایات اهل سنت: ابن مسعود می گوید: «هرگاه خواستید علم داشته باشید در این قرآن تدبر کنید و آن را پخش کنید و توسعه بدهید چون که علم اولین و آخرین در آن نهفته است». (العبسی، ۲۳۵ ق، ج ۶: ۱۲۶). حسن بن علی (ع) می فرماید: «اگر پیشینان شما قرآن را نامه‌هایی از جانب پروردگار می دانستند به خاطر این بود که آن‌ها شب‌ها در آن تدبر می کردند و روزها به بررسی آن می پرداختند (ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۶ ق: ۲۸).

و مسروق بن أجدع (که از بزرگان تابعی کوفه بود) می گوید: «ما چیزی را از اصحاب پیامبر (ص) سؤال نمی کردیم جز اینکه علمشان در قرآن وجود داشت ولی در این نیز قاصر هستیم (بیهقی، ۱۴۲۱ ق، ج ۵: ۲۳۱). و از عمر روایت شده که: «بر شماست که قرآن را بیاموزید و آن را به فرزندان‌تان یاد دهید. چون که در مورد قرآن از شما سؤال می شود و نسبت به آن به شما ثواب داده می شود و برای عقلا چنین واعظی کفایت می کند. (متقی، ۹۷۵ ق، ج: ۱۷۱).

احمد بن ابی الحواری می گوید: «من وقتی که قرآن را می خوانم و در آیه‌های آن نظر می کنم، عقلم شگفت زده می ماند و از حافظان قرآن کریم تعجب می کنم که چگونه راحت می خوابند و به امور دنیوی می پردازند، درحالی که قرآن و کلام خدا را تلاوت می کنند، ولی اگر آنچه را که تلاوت می کنند، بفهمند، و حقیقت آن را بشناسند، از آن لذت می برند و به مناجات می پردازند، و خواب از چشمان آن‌ها می رود به خاطر خوشحالی آن چیزی که خداوند به آن‌ها بخشیده است (نیشابوری، ۱۳۶۸: ۲۰۳).

با استفاده از آیات و روایات تدبّر از نگاه فریقین، می‌توان موارد زیر را در اهمیت تدبّر برشمرد:

الف) تدبّر یکی از اهداف انزال قرآن است: ... كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ... لِيَذَّبَرُوا آيَاتِهِ: ... کتابی بر تو نازل کرده‌ایم ... تا در آیات آن تدبّر کنند... (ص، ۲۹).

ب) تدبّر زمینه‌ساز تذکّر خردمندان است: ... لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ: و خردمندان متذکّر شوند! (ص، ۲۹).

ج) تدبّر راه کشف هماهنگی و حلّ تعارضات قرآنی و اثبات کلام الله بودن قرآن است: وَ لَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا: اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند (النساء، ۸۲).

د) تدبّر، وظیفه‌ای همگانی و عمومی است: لِيَذَّبَرُوا (ص، ۲۹)؛ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ (النساء، ۸۲ و محمد، ۲۴) و أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا (المؤمنون، ۶۸).

ه) تدبّر عامل ثمربخشی به قرائت قرآن است: «لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةٍ لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۴: ۳۶)؛ «اللَّهُمَّ... لَا تَجْعَلْ قِرَاءَتِي قِرَاءَةً لَا تَدَبُّرَ فِيهَا» (محدث نوری، ۱۴۱۸ ق، ج ۴: ۳۷۲).

از نگاه شیعه؛ قرآن به بیان و تفسیر رسول خدا (ص) حجیت داده (نحل، ۶۴؛ احزاب، ۲۱؛ حشر، ۷) و تبیین و توضیح قرآن را از وظایف رسول خدا (ص) شمرده است (نحل، ۴۴) و آیات ولایت (مائده، ۵۵)، ابلاغ (مائده، ۶۷)، تطهیر (احزاب، ۳۳)، اولی الامر (نساء، ۵۹)، عهد (بقره، ۱۲۴) و آیات دیگر؛ و نیز روایات متواتر نبوی، مانند روایت «ثقلین» که عترت را تا قیامت، قرین قرآن می‌داند و گمراه نشدن امت اسلامی را در گرو تمسک به آن دو (و تمسک به یکی از آن دو را مساوی ترک دیگری) دانسته است، بر وجوب تبعیت از آنان دلالت می‌نماید و به این مطلب علمای اهل سنت نیز اذعان نموده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق: ۳۰۳). ضرورت تمسک به قرآن و عترت، زمانی معنی پیدا می‌کند که قرآن، قابل فهم و آنچه از تدبّر در آیات آن

مطابق با اصول لازم در فهم کلام الهی به دست می‌آید، حجت لازم الاتباع و تبعیت از سیره و سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) در همه امور، از جمله؛ در تفسیر و پرده برداشتن آنان از حقایق آسمانی، معارف عقلی، اعتقادی، فقهی، دستورالعمل‌های اخلاقی، اجتماعی و... که در این خزینه آسمانی نهفته است، بر امت اسلامی لازم می‌باشد.

این آیات و احادیث؛ به قول، فعل، تقریر، بیان و تفسیر پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) حجیت و اعتبار بخشیده و آن را «لازم‌الاتباع و مصون از گزند خطا» می‌داند؛ بنابراین موقعیت رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و ائمه شیعه (علیهم‌السلام)، در برابر قرآن، موقعیت معلمان معصومی است که در تعلیم خود، هرگز خطا نمی‌کنند؛ لذا شیعه، از صدر اسلام تاکنون در همه امور و از جمله در تفسیر و فهم قرآن، از روش رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و اهل بیت (علیهم‌السلام) که واجب‌الاطاعة هستند، تبعیت می‌کند و بر همین اساس، قرآن را تفسیر و مبانی عقیدتی، اخلاقی، اجتماعی، رفتاری و تفصیل احکام شرعی و سایر معارف دینی خود را بر اساس روش آنان از منبع وحی و قرآن دریافت می‌کنند، نه از صحابه و انسان‌های غیر مصون از خطا، که بعد از کامل شدن دین، برخی از امور شریعت را مانند: گفتن «حی علی خیر العمل» در اذان نماز (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۲) و متعه نکاح و متعه الحج و لذت بردن از ممنوعات در حال احرام، از جمله مسائل زناشویی بعد از سپری شدن حال احرام و پایان اعمال عمره تمتع و پیش از احرام حج تمتع، را حرام اعلام کرد (نیشابوری، ۱۴۱۹ ق، ج ۲: ۸۸۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱۰: ۵۲؛ موسوی، ۱۳۸۳: ۲۱۳) و سه طلاق را در یک مجلس، برخلاف سنت رسول خدا (ص) نافذ دانست (نیشابوری، ۱۴۱۹ ق، ج ۲: ۱۰۹۹).

۴. گونه‌ها و روش‌هایی نو در تدبر قرآن با استناد به کلام معصومان علیهم‌السلام از نگاه فریقین

۴-۱. تدبر در جایگاه واژگان و تقدیم و تأخیر آن‌ها

مسئله تقدیم و تأخیر واژگان قرآن، زمینه گسترده‌ای برای تدبر است. این مقوله در میان انواع علوم قرآنی نیز باب ویژه‌ای را به خود اختصاص داده و حتی کتاب‌های مستقلی نیز در این خصوص تألیف شده است (سیوطی ۱۴۲۲: ۱۴۰۰) احادیث متعددی را می‌توان یافت که در آن‌ها دقت و توجه معصومان (ع) به این مسئله قابل‌پیگیری و الگوگیری است؛ از جمله:

الف) جابر می‌گوید: پیامبر اکرم (ص) وقتی وارد مکه شدند، خانه خدا را هفت بار طواف کردند سپس این آیه را قرائت فرمودند: «وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى»، آنگاه پشت مقام ابراهیم نماز گذاردند، سپس حجرالاسود را استلام کردند آنگاه فرمودند: «نبداً بما بدأ اهلل به» (خداوند با هرچه آغاز کرده، ما هم با آن آغاز می‌کنیم). سپس سعی خود را از صفا شروع کردند و این آیه را تلاوت نمودند: «إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ» (بقره، ۱۵۸) (قرطبی ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۸۲). در این حدیث، پیامبر اکرم (ص) به جایگاه قرار گرفتن کلمات در این آیه توجه کرده و با استناد به تقدیم تأخیر دو کلمه: «صفا و مروه» فرموده‌اند که در مناسک حج، سعی میان صفا و مروه باید از صفا آغاز و در مروه پایان یابد؛ زیرا در متن آیه، کلمه صفا جلوتر از مروه آمده است.

ب) امام زین‌العابدین (ع) با استناد به ترتیب و تقدیم و تأخیر کلمات «اهلل، ملائکه و اولوالعلم» در آیه شریفه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ إِلَهٌ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ...» (آل عمران: ۱۸) مقارن‌های که میان آن‌ها صورت گرفته است، مقام اهل علم را تعظیم کرده و آنان را قرین ملائکه دانسته و می‌فرماید: «...فَبَدَأَ بِنَفْسِهِ وَثَنِي بِمَلَائِكَتِهِ وَثَلَّثَ

بأُولَى الْعِلْمِ الَّذِينَ هُمْ قُرْتَاءُ مَلَأْنِيكَتِهِ» (مجلسی ۱۴۰۳ ق، ج ۱: ۱۸۱). بر مبنای این قبیل از احادیث، می‌توان گفت ترتیب و چینش کلمات و عبارات قرآن از حساب و کتاب آسمانی برخوردار است و حاوی لطایف و اشارات بسیاری است که در پرتو رهنمودهای پیشوایان دین می‌توان به برخی از آن‌ها دست یافت.

۲-۴. نقش سیاق در فهم صحیح قرآن

یکی از راه‌هایی که می‌تواند ضریب اطمینان ما را از معنایی که برای کلمات قرآن یافته‌ایم، بالا ببرد و یا معنای حقیقی کلمات قرآن را به ما بیاموزد، توجه جدی به عبارات و آیات بعدی و قبلی و سیاق آن واژه مورد بحث است. در تفسیر واژه «صمد» در سوره اخلاص، گویا مجادلاتی در میان مردم اهل بصره صورت گرفته بود که معنای دقیق این کلمه چیست؟ امام حسین (ع) در نامه‌ای خطاب به اهالی بصره، آنان را از مجادله در معانی الفاظ قرآن نهی کرده و به خود قرآن ارجاع داده و فرمودند خداوند خود صمد را در دو آیه بعدی «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» معنا فرموده است (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۹۱). امام (ع) در این حدیث بیش از آن‌که در مقام تبیین معنای صمد باشد، در پی آن است که یک قاعده کلی در رابطه با فهم کلمات و مفردات قرآن ارائه دهد و آن قاعده این است که هنگام مواجهه با کلمات و ترکیبات ناآشنا (غریب القرآن) بحث و جدل بیجا نکنیم و به منابع لغوی و ترجمه‌ها و تفاسیر بسنده نکنیم، بلکه ابتدا در خود قرآن بخصوص در آیات بعدی و قبلی آیه، تدبّر کنیم و مقصود خداوند را عمدتاً از این راه به دست آوریم، آنگاه به منابع دیگر مراجعه کنیم. سیاق همان اسلوب کلام و نحوه چینش کلمات و عبارات و نظم خاص و روند کلی سخن می‌باشد (بابایی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

۳-۴. دقت در ساختار کلمات

ساختار زبانی (صرفی، نحوی و...) کلمات قرآن بی شک گسترهٔ گسترده‌ای برای تحقیق و تدبّر در قرآن می‌باشد. نمونه‌ای از این توجه و دقت، در حدیثی به نقل از تفسیر البرهان قابل مشاهده است. امام علی (ع) با تمرکز بر ساختار زبانی یکی از کلمات قرآن می‌فرماید: «أَيُّهَا النَّاسُ! إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَالسُّخْطُ، وَإِنَّمَا عَقَرَ نَاقَهُ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهِمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمَّوهُ بِالرِّضَا» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۵: ۲۲۰).

در این نمونه، امام با دقت در ساختار کلمه «فَعَمَّوهُ» (شعراء، ۱۵۷) که به صورت جمع آمده است نه مفرد، به نکته بسیار ظریفی دست یافته‌اند و از آن نکته به یک قانون و قاعده کلی رسیده‌اند. امام (ع) گویا با خود اندیشیده است؛ که قاتل ناقه صالح یک نفر بود، بنابراین لفظ کریمه باید به صورت مفرد می‌آمد «فَعَمَّوهُ». جمع بودن آن حاوی این نکته است که: هرچند قاتل ناقه صالح یک نفر بود، اما آنان که راضی به این کار بودند، بسیار بودند و خداوند همه آنان را به دید قاتل نگریسته و فعل «عقر» را به همه آنان نسبت داده است. همین رضایت و نارضایتی است که موجب می‌شود انسان در زمره گروهی قرار گیرد و یا از زمره آنان خارج گردد: «إِنَّمَا يَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَالسُّخْطُ». این برداشت امام، زمینه‌های متنوعی از تدبّر در قرآن را برای ما فراهم می‌کند که در ساختار واژگان قرآنی بیندیشیم و از آن‌ها نکته‌ها و حکمت‌ها و قانون‌ها و قاعده‌ها برگیریم.

۴-۴. توجه به مفهوم کلی آیات

پیشوایان دین همان‌گونه که از یک کلمه یا از ساختار یک کلمه و عبارت، به نکات لطیفی دست می‌یافتند؛ گاه با تمرکز در یک آیه و مفهوم کلی آن، به حقایق ارزشمندی نائل می‌شدند؛ نمونه‌هایی از این نکته‌سنجی، در این دو حدیث مشهور از امیرمؤمنان (ع) قابل مشاهده است: امام علی (ع) فرمودند: تمامی زهد و پارسایی در

دو جمله از قرآن خلاصه شده است: پس اگر کسی نسبت به آنچه از دست داده، افسوس نخورد و نسبت به آنچه به دست آورده، فرحناک نگردد، حق زهد را به جا آورده است^۱ (سید رضی ۱۴۱۴، حکمه ۴۳۹) در حدیثی دیگر امام (ع) می فرماید: (همانا در قرآن، آیه ای هست که همه طب را یکجا در خود گرد آورده است: بخورید و بیاشامید؛ ولی زیاده روی نکنید (مجلسی، ۲۶۷، ج ۶۲: ۱۴۰۳).^۲

این قبیل اظهارات از معصومان، حاصل تدبّر و تعمق آنان در قرآن می باشد. هر چند شکی نیست که مقام امامت و عصمت ایشان در این قبیل دریافت ها از قرآن، مؤثر بوده است، اما این مسئله موجب نمی شود که کشف علوم و معارف مختلف از قرآن و مشاهده حقایق هستی در آینه آیات، از عهده دیگران ساقط شود. کما اینکه خود معصومان علیهم السلام با بیان های گوناگون ما را به داشتن چنین رویکردی به آیات قرآن تشویق نموده اند. امام سجاد (ع) فرمودند: (کلینی ۱۳۸۸، ج ۲: ۶۱۰).^۳ بنابراین هنگام قرائت قرآن شایسته است به هوش باشیم و هر یک از آیات قرآن را یک خزانه بی انتها بدانیم که شایسته درنگ و تعمق است نه لایق مرور و گذر. گفتنی است دانشمندانی همچون غزالی پا را فراتر گذاشته و نه هر آیه بلکه هر یک از کلمات قرآن را مدخل و مطلع یک علم برشمرده اند (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۲۸۹).

۴-۵. ارجاع آیات به یکدیگر

مظاهر و مصادیق ارجاع آیات قرآن به یکدیگر در راستای فهم قرآن (تدبّر در قرآن) در سنت و سیره معصومان علیهم السلام فراوان است. پیامبر اکرم (ص) و ائمه هدی (ع)، در این ارجاعات یقیناً قواعد و اصول خاصی را رعایت می کرده اند که می توان با استخراج و تحلیل و بررسی آنها به یک الگوی جامع در ارجاع آیات به

۱. «لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ» (حدید، ۲۳)

۲. «أما إن في القرآن آية تَجْمَعُ الطَّبَّ كُلَّهُ: وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا».

۳. «آیات القرآن خزائنٌ فكلما فتحت خزانه ينبعي لك أن تنظر ما فيها»

یکدیگر دست یافت. به عنوان نمونه امیرمؤمنان (ع) فرمودند: «و امثال آن نسبت به بسیاری دیگر از آیات، می توانند جنبه تبیین و توضیح داشته باشند. کما اینکه در این حدیث امام (ع) ماهیت واقعی کمک خواستن و قرض خواستن خدا را در پرتو همین آیات تبیین کرده اند که یاری طلبی خداوند از روی ذلت و ناتوانی و وام خواهی او بابت فقر و تنگدستی نیست» (سید رضی، ۱۴۱۴: ۱۸۳).

۴-۶. مخاطبه با کلام الله

حاصل تدبر معصومان علیهم السلام، همیشه به شکل مطالب و گزاره های اعتقادی و اخلاقی و... جلوه نکرده، بلکه صورت های دیگری نیز به خود گرفته است. برداشت های معصومان علیهم السلام، از قرآن، گاه به صورت مخاطبه با قرآن تجلی کرده است. ایشان همواره خود را مخاطب آیات قرآن کریم می دیدند و در برخی موارد به هنگام قرائت قرآن، ارتباط دوسویه با قرآن برقرار کرده و در مقام مخاطبه با کلام الله، عباراتی گاه در تصدیق فحوای کلام، گاه در پاسخ به سؤال مطرح شده در آیه و گاه در مقام امتثال امر خداوند که در آیه بیان شده است، به زبان جاری می ساختند. قرائت قرآن با چنین رویکردی یکی از اساسی ترین ارکان تدبر در قرآن است. برخی از گونه های این مخاطبه به شرح زیر است:

۱. امام صادق (ع) فرمودند: پس از تلاوت آیه «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ»، با خود بگو: «اعوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ» و پس از تلاوت آیه «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ»، با خود بگو: «اعوذُ بِرَبِّ النَّاسِ». (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۰: ۲۴۶).

۱. فَقَدْ قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ «إِنْ تَصُرُّوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيَنْبِتْ أقدامَكُمْ» وَقَالَ تَعَالَى «مَنْ ذَا الَّذِي يَغْرِضُ اللَّهَ فَرَضًا حَسَنًا فَيَضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ» فَلَمْ يَسْتَنْصِرْكُمْ مِنْ ذُلِّ وَلَمِيسْتَفْرِضْكُمْ مِنْ قُلِّ اسْتَنْصِرْكُمْ» وَكَهْ جُنُودَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «وَاسْتَفْرِضْكُمْ» وَكَهْ خَزَائِنِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ «وَإِنَّمَا أَرَادَ أَنْ يَبْلُوكُمْ أَبَاحًا أَحْسَنُ عَمَلًا...»؛ براساس این حدیث بسیاری از آیاتی که بیان کلی دارند، مانند آیه «و هملل ملك السموات والارض...».

۲. پیامبر اکرم (ص) پس از اتمام سوره قیامت به دنبال آیه «أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَيَّ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتِي»، عبارت «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبَلِي» را بر زبان مبارک جاری می‌ساختند. (سیوطی، ۱۳۶۵، ج ۶: ۲۹۶). مشابه این رفتار از امام رضا (ع) هم گزارش شده است. (قمی، ۱۳۶۸، ج ۱۴: ۴۶).

۴-۷. دعا و تدبر در قرآن

حسن مخاطبه با کلام الله و تدبر در آیات قرآن در سیره معصومان علیهم السلام، گاه در قالب دعا بروز کرده است.

۱. از پیامبر اکرم (ص) گزارش شده؛ که آن حضرت به هنگام تلاوت آیات «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوِيَهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيَهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّيَهَا»، با اقتباس از خود این آیات، عرض می‌کردند: «اللهم آت نفسي تقواها، وزكها أنت خير من زكها» (حسکانی ۱۴۱۱ ق، ج ۱: ۴۵۱).

۵. کلیدهای تدبر در قرآن کریم:

در ذیل مواردی با عنوان کلیدهای تدبری معرفی می‌شود که به کمک آنها درهای فهم پیام حق گشوده می‌شود و مسلمان مؤمن قادر می‌شوند تا سخن خداوند را درک کند.

۵-۱. قلب پاک و پذیرای حق

قلب؛ بدین معنا که قلب ابزار فهمیدن قرآن و تعقل است که به دست خداوند متعال است و هرگونه که بخواهد آن را تغییر می‌دهد و بنده خدا نیازمند پروردگارش است تا قلب وی را برای قرآن بگشاید و سپس از خزانه‌ها و گنج‌های آن مطلع شود.

۲-۵. درک ارزش قرآن و هدف از قرائت آن

از اهداف خواندن قرآن می‌توان، ثواب، مناجات، مسألت (خواهش و درخواست)، شفا، علم و عمل را نام برد.

۳-۵. خواندن آیات مختلف قرآن در نماز

و بعضی از شب را به خواندن قرآن (در نماز) بیدار و متعجّد باش، که نماز شب خاص توست، باشد که خدایت تو را به مقام محمود (شفاعت کبری) مبعوث گرداند. (اسراء، ۷۹).^۱

۴-۵. قرائت قرآن در هنگام آرامش و تمرکز

البته نماز شب (و دعا ناله سحر) بهترین شاهد اخلاص و صفای قلب و دعوی صدق ایمان است. (مزمل، ۶).^۲

۵-۵. استمرار و مداومت در تلاوت قرآن

۶-۵. حفظ کردن آیات قرآن و از بر خواندن آنها برای تمرکز و نقش بستن آن در قلب از ابن عباس روایت شده است که پیامبر (ص) فرمود: کسی که در باطن خود چیزی از قرآن ندارد، مثل خانه‌ای ویران شده می‌ماند.

۷-۵. تکرار آیات برای تثبیت آنها در قلب

هدف از تکرار آیات درنگی است جهت به یادآوردن معانی آنها، تکرار نتیجه و ثمره آن، فهم و تدبر، و وسیله‌ای جهت فهمیدن است.

۱. «وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا»

۲. «إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلًا».

۵-۸. ارتباط دادن الفاظ درآیات با معانی

دانشمندان از آن به تثبیت یادکرده اند، و در قرآن و سنت به ذکر و تذکر معروف و به معنای تداعی کردن معانی است.

۵-۹. ترتیل و آرام خواندن قرآن بدون هیچ عجله

به این معنی است که قاری در آنچه می خواند فکر کند، قرآن کریم می فرماید: *وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیْلًا*؛ و به تلاوت آیات قرآن با توجه کامل مشغول باش.

۵-۱۰. خواندن قرآن با لحن زیبا و صدای بلند (جهر) برای ایجاد تمرکز

بنابراین این ها ابزار و وسایلی بودند که بعضی از آن ها بعضی دیگر را در به دست آوردن بالاترین فهم و تدبر قرآن و بهره بردن و تأثیرپذیری از آن ها تکمیل می کنند (اللاحم، ۱۳۹۴: ۹۴)

۶. نتیجه گیری

فهم قرآن کریم نیز از مرتبه ابتدایی ملازم با قرائت، یعنی همان فهم عمومی حاصل از تدبیر آغاز شده است و در مراتب بالاتر به فهم دقیق حاصل از تفکر و تذکر و درنهایت، به مرتبه فهم عمیق حاصل تفسیر نائل می آید، از این رو، تدبیر در مقام مقدمه فهم دقیق و عمیق قرآن و به عنوان پدیده ای همگانی در فهم عمومی قرآن کریم — در مقابل نظریه نبود امکان فهم قرآن برای عموم — کاملاً از تفسیر، متفاوت و غیر آن است.

و برخلاف رأی عده ای که فهم قرآن و تدبیر را مایه سقوط در وادی تفسیر به رأی می دانند، در تدبیر، خوف تفسیر به رأی نیست؛ چراکه تدبیر در قرآن اصولاً به لحاظ موضوع از حیطه تفسیر به رأی بیرون است. از دقت در تفاسیر فریقین به این نتیجه می رسیم که بدون تدبیر، هدایتی صورت نخواهد گرفت و قفل قلب ها باز نمی شود و

اگر قلبی مقفول باشد تدبر نمی‌کند پس در نتیجه به حقانیت قرآن دست نخواهیم یافت و از این ذخیره پر خیر و برکت الهی نمی‌توان بهره‌ای برد. از نگاه مسلمانان تا روز قیامت عترت قرین قرآن خواهد بود و گمراه نشدن امت اسلامی در گرو تمسک به آن دو می‌باشد که بر وجوب تبعیت از آن‌ها دلالت می‌کند. ضرورت تمسک به قرآن و عترت زمانی معنا پیدا می‌کند که آیات قرآن قابل فهم باشند و مسلمانان در همه امور از جمله تفسیر و فهم قرآن از روش رسول‌الله (ص) و اهل بیت (ع) تبعیت کنند.

منابع:

قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد (۱۹۹۷ م)، *التحریر و التئویر*، تونس: دار سحنون.
۲. ابن قسیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۲۶ ق)، *التبیان فی أقسام القرآن*، مترجم: محمد عرب، ناشر: المكتبة العصرية، لبنان، بیروت.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق)، *لسان العرب*، مترجم: ابوالفضل جمالی، نشر: بیروت.
۴. ابن قسیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۳۹۳)، *تهذیب مدارج السالکین*، مترجم: محمد حسین احمدی تبار زبان، آراس.
۵. اصفهانی، راغب (۱۴۰۴ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، مترجم: صفوان عدنان الداودی، دمشق: دار القلم.
۶. افرام بستانی، فؤاد (۱۳۷۶)، *فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی*، مترجم: رضا مهیار زبان، اسلامی.
۷. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
۸. بحرانی، سیدهاشم (۱۱۰۰ ق). *البرهان فی العلوم القرآن*، قم: مؤسسه علمی.

۹. بحرانی، شیخ یوسف (۱۴۰۵ ق)، *الحدائق الناضرة*، مترجم: محمدتقی ایروانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی،.
۱۰. بیهقی، احمد بن حسین (۱۴۲۱ ق)، *فهارس شعب الايمان*، محقق: زغلول، ابوهاجر محمدسعید، لبنان: دار الکتب العلمیة.
۱۱. *ترجمه‌ی تهذیب مدارج السالکین*، مترجم: محمدحسین احمدی، آراس.
۱۲. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ ق)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷)، *تفسیر قرآن (تسнім)*، ناشر: انتشارات اسراء.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ ق)، *الصحاح-تاج اللغة و صحاح العربیة*، تحقیق: احمد عبدالغفور، بیروت: دارالمالین.
۱۵. حسکانی، عیبالله بن عبدالله، (۱۴۱۱ ق)، *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*، تحقیق محمد باقر محمودی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. زبیدی، سیدمرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس فی شرح القاموس*، بیروت: دارالفکر.
۱۷. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۲۱ق)، *الکشاف*، قاهره.
۱۸. سعدی، عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، *تفسیر السعدی: تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، مترجم: محمد عبدالرحمن مرعشلی، لبنان، دار إحياء التراث العربی.
۱۹. سورآبادی، عتیق بن محمد (۱۳۸۱)، *تفسیر سورآبادی*، ویراستار: علی اکبر سعیدی سیرجانی، فرهنگ نشر نو.
۲۰. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، (۱۳۶۵)، *الدر المثور*، دارالمعرفه.
۲۱. شاذلی، سیدبن قطب (۱۴۱۷ ق)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار الشروق.
۲۲. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، ترجمه علی شیروانی. قم: دفتر نشر معارف.

۲۳. صبوحي، على، (۱۳۹۰ ش)، *تدبر در قرآن کریم*، قم: انتشارات دارالعلم.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، *من لا يحضره الفقيه*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۰)، *تفسیر المیزان*. ترجمه، موسوی همدانی، اسماعیلیان، دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۹ق)، *تفسیر مجمع البیان*، مترجم: احمد بهشتی، تهران: فراهانی.
۲۷. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۷۵)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، مترجم: ابوالقاسم پاینده، بیروت.
۲۸. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، مترجم: احمد حسینی اشکوری، تهران: مکتبه المرتضویه.
۲۹. العبسی، أبو بکر بن أبی شیبہ (۲۳۵ق)، *الکتاب المصنف فی الأحادیث والآثار*، محقق: کمال یوسف الحوت، الرياض: مکتبه الرشد.
۳۰. غزالی، محمد بن محمد (۱۹۷۱م)، *المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله*، لبنان: فضله.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: إحياء التراث.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *العين*، قم: هجرت.
۳۳. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. القرشی البصری، إسماعیل بن عمر بن کثیر (۷۷۴ق)، *تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)*، مترجم: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۵. قرضاوی، یوسف (۱۳۸۲)، *قرآن منشور زندگی*، مترجم: عبدالعزیز سلیمی، ویراستار: محمد علی لسانی، احسان.
۳۶. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۴۲۰ق)، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دارالفکر.

۳۷. قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا (۱۳۶۶)، *تفسیر کنزالدقایق و بحر الغرائب*، مترجم: حسین درگاهی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. کاشانی، ملاً فتح الله (۱۳۳۶)، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. تهران: انتشارات علمی.
۳۹. کافیجی، محمد بن سلیمان (۱۴۱۰ق)، *المختصر فی علم التاریخ*، مترجم: محمد کمال الدین عزالدین، بیروت: عالم الكتاب.
۴۰. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، *اصول کافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۱. الاحم، دکتر خالد بن عبدالکریم (۱۳۹۴)، *مفاتیح تدبر القرآن والنجاح فی الحیاة*، مترجم: سید وفا حسینی.
۴۲. متقی هندی، حسام الدین (۸۸۸-۹۷۵ق)، *کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال*، بیروت: موسسه الرسالہ.
۴۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۰۳۷ق)، *بحار الأنوار*، بیروت.
۴۴. مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۸)، *روش‌ها و شیوه‌های تدبر در قرآن کریم*، ویراستار: سعیدرضا علی‌عسگری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴۵. مرعشلی، محمد عبدالرحمن (۱۴۱۸ق)، *تفسیر انوار التنزیل و اسرار التأویل*، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۴۸. ملاً حویش، السید عبد القادر (۱۳۸۲ق)، *بیان المعانی*، بیروت: دارالمالین.
۴۹. نقی پورفر، ولی الله (۱۳۸۰)، *پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن*، تهران: اسوه.
۵۰. نوری، میرزا حسین (۱۴۱۸ق)، *مستدرک الوسائل*، ناشر: مؤسسه آل البيت.

٥١. نيشابورى، عبدالملك بن محمد اسماعيل (١٣٦٨)، *لطائف المعارف*، مشهد: آستان قدس رضوى.
٥٢. نيشابورى، محمد بن عبدالله (١٤٢٠ق)، *المستدرک على الصحيحين*، بيروت: المكتبة العصريه.

سبب نزول در تفسیر، فضای سخن در تدبر

علی صبوحی طسوجی^۱ - طاهره چینی فروشان^۲

چکیده:

کی از طرق فهم بهتر هر سخن، مسئله شناسی و آگاهی به مقتضای زمان ایراد آن سخن است. علمای علوم قرآنی و مفسران برای رسیدن به آن از سبب نزول بهره برده‌اند و فواید بسیاری برای شناخت سبب نزول بیان کرده‌اند و برخی قائل‌اند شناخت سبب نزول اهمیت زیادی در روشن شدن معانی آیات و حقیقت تفسیر آیات دارد. در تفاسیر رایج نیز اغلب ورود به آیات و سوره با نگاه به سبب نزول است. در نگاه تدبری به سوره‌ها، شناخت بحران یا مسئله، با سبب نزول آغاز نمی‌شود بلکه با استفاده از قرائن موجود در سوره، فضای سخن، مسئله و بحران دریافت می‌شود و پس از فهم سوره، توجه به سبب نزول به منظور دریافت جزئیات سخن صورت می‌گیرد. فضای سخن و سبب نزول گرچه از این جهت مشترک هستند که هر دو مسئله شناسی و شناخت بحران و یا وضعیت نامطلوب موجود زمان نزول می‌باشند، لکن تفاوت‌هایی دارند. در این مقاله به تفاوت‌های بین این دو مقوله پرداخته و با ادله‌ای چون احادیث عرضه به قرآن کریم، اعتبار روایات

۱. پژوهشگر تدبر در قرآن کریم موسسه تدبر در کلام وحی

۲. دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مذاهب اسلامی

سبب نزول، وجود روایات از نوع تطبیق، لزوم توجه به سازگاری متن روایات با متن قرآن کریم و لزوم توجه به انسجام سخن در سوره‌ها نشان می‌دهد فهم ظاهر قرآن کریم را نمی‌توان متوقف بر روایات اسباب النزول کرد.

واژگان کلیدی: فضای سخن، سبب نزول، فهم ظاهر قرآن، فهم تدبری.

۱. مقدمه

در میان صاحب نظران و مفسران در میزان تأثیر سبب نزول در تفسیر اختلاف نظر وجود دارد. برخی قرآن پژوهان و مفسران سبب نزول را یکی از ابزار و مقدمات لازم برای فهم آیات الهی معرفی کرده‌اند که بدون آگاهی از قصه و بیان سبب نزول نمی‌توان آیه‌ای را تفسیر کرد (واحدی، ۱۴۱۱ق: ۱۰) و برخی قائل‌اند قبل از شروع به تفسیر قرآن باید به سبب نزول پرداخت (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ۲۲۱). از سویی برخی با استناد به اعتبار سند برخی روایات شأن نزول و همچنین با توجه به اینکه حدیث در اعتبار خود به تأیید قرآن مجید نیازمند است.

برخلاف رویه معمول مفسران پیشین، فهم قرآن کریم را وابسته به سبب نزول ندانسته و با اعتماد به قرائن موجود در متن قرآن، فهم خود را ارائه می‌دهند و سپس با بررسی سبب نزول‌ها، سند این روایات را بررسی کرده و آن را نیز تنها ملاک پذیرش این گونه روایات قرار نمی‌دهند بلکه به متن روایات و سازگاری آن با متن آیات توجه جدی دارند و با عرضه‌ی آن‌ها به قرآن کریم گاه آن را رد و گاه آن را می‌پذیرند. با توجه به رویکرد مختلف مفسران در مواجهه با سبب نزول، مسئله‌ی مهم این تحقیق این است که آیا برای رفع هرگونه ابهام یا اشکالی در لفظ یا معنای آیه، ابتدا باید با مراجعه به سبب نزول آن ابهام را برطرف کرد و یا آنکه می‌توان با توجه سیاق و با استفاده از فضای سخن، شرایط نزول را درک کرد تا ابهام موجود در

آیه برطرف شود و توجه به روایات سبب نزول در جایگاه بعد از فهم ظاهر قرآن قرار دارد. این تحقیق در مواجهه با مسئله فوق، پس از تعریف اصطلاحات و توجه دادن به لایه‌های فهم قرآن، اشکالات موجود در رجوع اولیه به سبب نزول برای فهم ظاهر قرآن را مطرح می‌نماید و برای رفع آن‌ها، راهکار توجه به فضای سخن برای لایه‌ی فهم ظاهر و اولیه‌ی قرآن کریم را پیشنهاد می‌دهد. پس از فهم اولیه، مراجعه به سبب نزول‌های معتبر و سازگار با متن قرآن برای پی بردن به حقایق تنزیل و لایه‌های باطنی آیات و جری و تطبیق‌های متناسب با آن راهگشا خواهد بود. پیشینه مرتبط با این موضوع در بحث سبب نزول را می‌توان در دو جا جستجو کرد: کتب و مقالاتی که در صدد بیان فواید و لزوم مراجعه به سبب نزول برای تفاسیر آیات هستند و مقالات و کتبی که با رویکرد تحلیلی انتقادی به این موضوع پرداخته‌اند.

از جمله کتاب اسباب نزول و نقش آن در تفسیر قرآن از دکتر سهیلا پیروزفر و مقاله‌ی نقد و بررسی کتاب‌های اسباب النزول از محمد بهرامی و سید ابراهیم سجادی در مجله پژوهش‌های قرآنی که به نقد و بررسی کتاب اسباب النزول واحدی و لباب النقول سیوطی و اسباب النزول القرآنی غازی عنایه و اسباب النزول حجتی می‌پردازد (رک: بهرامی؛ سجادی، ۱۳۷۴ش) و برخی روایات اسباب النزول را بر اساس مخالفت با ظاهر و سیاق آیات و برخی را بر پایه‌ی مخالفت با عقل و یا مخالفت با ضروریات دین نقد می‌کند و همچنین مقاله جعل و تحریف در روایات اسباب نزول که به معیارهای تشخیص روایات جعلی اسباب النزول و اهداف تحریف‌گران می‌پردازد (رک: صدر، سید موسی، پژوهش‌های قرآنی). اما راهکار جایگزین به جای رجوع اولیه به سبب نزول مطلبی است که در این مقاله بدان پرداخته شده است.

۲. تعریف اصطلاحات

ابتدا اصطلاحات مربوط به این مبحث تعریف می‌شوند.

۳. سبب نزول

معنای اصطلاحی اسباب النزول عبارت از اموری است که یک یا چند آیه و یا سوره‌ای در پی آن‌ها و به خاطر آن‌ها نازل شده است، و این امور در زمان نبوت رسول اکرم (ص) روی داده است. از جمله حادثه‌ای که نسبتاً مهم و جالب و یا سخت و خطرناک و یا زشت‌روی می‌داد و یا مردم سؤالاتی را با رسول اکرم (ص) در میان می‌گذاشتند و یا اوضاع و شرایطی برای مسلمین پدید می‌آمد که باید موضع‌گیری آن‌ها در برابر این اوضاع و شرایط مشخص می‌گردید. در نتیجه به دنبال این امور، آیات و یا احیاناً سوره‌هایی نازل می‌شد (رک: حجتی، ۱۳۷۴: ۲۰).

۴. شأن نزول

برخی از اندیشمندان شأن نزول را با سبب نزول مترادف دانسته و برخی بین این دو تمایز قائل شده‌اند از جمله آیه الله جوادی آملی سبب نزول و شأن نزول را مترادف دانسته و می‌نویسد: «شأن نزول یا سبب نزول حوادثی است که در عصر پیامبر اکرم (ص) در محدوده حجاز و یا خارج از آن رخ داده و همچنین مناسبت‌ها و عواملی است که زمینه‌ساز نزول یک یا چند آیه از آیات قرآن کریم بوده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۳۵) اما برخی از اندیشمندان بین این دو تمایز قائل شده‌اند از جمله آیه الله معرفت میان سبب نزول و شأن نزول تفاوت قائل شده است و شأن نزول را عام‌تر از سبب نزول دانسته است که تنها به مواردی که در عصر نزول روی داده محدود نمی‌شود و داستان‌های امت‌های پیشین را نیز در برمی‌گیرد (معرفت، ج ۱، ۱۳۸۸: ۳۰۲) ایشان برای شناخت شأن نزول در مسیر فهم معانی قرآن کریم ارزش فراوانی قائل‌اند و ضمن توجه دادن به نزول تدریجی قرآن در مناسبت‌های مختلف می‌نویسند: روشن است که آیات نازل شده در هر مناسبتی، به همان حادثه و مناسبت نظر دارد، پس اگر ابهام یا اشکالی در لفظ یا معنای آیه پدید آید، باید با

شناخت آن حادثه یا پیشامد رفع اشکال کرد. در نتیجه برای دانستن معنی و تفسیر کامل هر آیه، باید به شأن نزول آن رجوع کرد تا کاملاً موضوع روشن شود و گرنه بدون مراجعه به شأن نزول، احیاناً آیه در ابهام باقی می‌ماند. پس شأن نزول می‌تواند قرینه‌ای باشد تا دلالت آیه را تکمیل کند و بدون آن دلالت آیه ناقص می‌ماند (معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۲: ۶۳). یکی از پژوهشگران معاصر می‌نویسد وقایع بسیاری در زمانه‌ای پیش از اسلام و یا در صدر اسلام رخ داد که آیه‌هایی از قرآن کریم با فاصله زمانی قابل توجهی از آنها نازل شده است و به این جهت سبب نزول به شمار نمی‌آیند ولی به اعتبار اینکه آیات کریمه درباره آنها نازل شده است، شأن نزول به شمار می‌آیند. وی در نظر گرفتن این وقایع و حوادث را به عنوان بخشی از قرائن کلام الهی می‌داند که تأثیر قابل توجهی در حل مشکلات تفسیری و فهم صحیح مفاد و مقصود آیات دارد (رجیبی، ۱۳۸۳: ۱۱۸).

۵. فضای سخن

از آنجا که تدبر در قرآن کریم به دنبال فهم منسجم هدفمند سوره هاست و با رویکردی محور شناسانه و جامع نگرانه به دنبال دریافت هدف سوره‌ها است، یکی از مولفه‌های موثر در شناخت هدف سوره، فضای سخن است. در تدبر منظور از فضای سخن، مسئله‌ی موجود، وضعیت نامطلوب، بحران، مشکل یا نیازی است که منجر به نزول آیات شده است. این وضعیت نامطلوب، از خود سخن فهمیده می‌شود و به همین دلیل فضای سخن نامیده می‌شود. دریافت فضای سخن با کمک قرائن موجود در سوره صورت می‌گیرد. «باید به کمک سوره فهمید که سوره برای درمان کدام درد یا پاسخ به کدام سوال و یا ارائه راه حل کدام بحران و یا دفع و رفع کدامین شبهه و یا ایجاد یقین نسبت به کدام اعتقاد نازل شده است» (صبحی، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۶). گرچه تعاریف دیگری از فضای سخن نیز شده است از جمله یکی از

پژوهشگران معاصر می نویسد هر سخن، گوینده ای دارد که در پی بیان مقصود خویش است؛ مخاطبی دارد که گوینده با وی سخن می گوید و موضوعی دارد که سخن درباره آن است. شناخت ویژگیهای سه محور یاد شده تأثیر به سزایی در فهم سخنان افراد دارد و به مثابه قرینه سخن باید مورد توجه قرار گیرد. علاوه بر سه امر یاد شده شناخت لحن سخن و مقام سخن نیز در فهم مقاصد گویندگان و نویسندگان نقش مهمی ایفا می کنند. مجموع ویژگیهای گوینده و مخاطب و موضوع و نیز لحن و مقام سخن را فضای سخن گویند (رک:رجبی، ۱۳۸۳: ۱۳۰) تعریف فوق با تعریف مدنظر ما متفاوت است لکن از آن استفاده کرده و می گوئیم موارد فوق یعنی ویژگیهای گوینده و مخاطب و موضوع و لحن و مقام سخن در دریافت فضای سخن موثر هستند و قرینه هایی برای دریافت فضای سخن می باشند.

۶. فضای نزول

فضای نزول اصطلاحی است که آیه الله جوادی آملی در تفسیر شریف تسنیم بکار برده اند. چنانکه ذکر شد ایشان سبب نزول و شأن نزول را مترادف معنا کرده اند و به اعتقاد ایشان آنچه مورد توجه مفسران واقع نشده است، فضای نزول است که آن را چنین تعریف می کنند «فضای نزول مربوط به مجموع یک سوره است. بررسی اوضاع عمومی، اوصاف مردمی، رخدادها و شرایط ویژه ای که در مدت نزول یک سوره در حجاز و خارج آن وجود داشته است. کشف و پرده برداری از این رخدادها و شرایط و تبیین آن در آغاز هریک از سوره ها، ترسیم فضای نزول سوره است و جو نزول مربوط به سراسر قرآن است و مراد از آن بستر مناسب زمانی و مکانی نزول سراسر قرآن است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ج ۱: ۲۳۶) به نظر می رسد با توجه به تعریف فوق، فضای نزول به دنبال مسئله و وضعیت موجودی است که موجب شده است سوره نازل شود و آن را هم از شأن نزول و هم از فضای سخن استنباط می نمایند.

۶-۱. جمع بندی از تعاریف فوق

آنچه که از تعاریف ذکر شده می‌توان فهمید این است که در همه‌ی موارد اندیشمندان به دنبال پی بردن به مسئله و مشکل و وضعیت موجودی هستند که در پی آنها آیات نازل شده اند و به دنبال فهم و درک بهتر نسبت آیات هستند. برخی در شناخت مسئله موجود، نقش سبب نزول را که منبع آن روایات و تاریخ است پررنگ دیده و برخی در گام اول به فضای سخن که منبع آن قرآن موجود در کلام است توجه و عنایت بیشتری دارند.

۷. تفاوت های فضای سخن با سبب نزول

گرچه فضای سخن و سبب نزول هر دو به دنبال مسئله شناسی و وضعیت موجود هستند، اما بین آنها تفاوتی وجود دارد که در ذیل مطرح می‌شود.

۱. منبع فضای سخن، ظاهر آیات قرآن کریم است در حالیکه منبع سبب نزول، نقل تاریخی یا روایی است که نیاز به اعتبار سنجی دارد.

۲. فضای سخن ناظر به وضعیت نامطلوبی است که سخن برای درمان آن ایراد شده است؛ این وضعیت در زمان نزول بوده و در هر زمان دیگری نیز میتواند باشد به همین خاطر با ادبیات زمان حال بیان می‌شود. برخلاف سبب نزول که ناظر به واقعه خاص تاریخی است و با ادبیات گذشته حکایت می‌شود.

۳. فضای سخن اطلاعات کلی درباره شرایط و مسائل به ما می‌دهد و خصوصیات دیگر حوادث را که در آیات منعکس نشده نمی‌فهماند اما در سبب نزول جزئیات و خصوصیات بیشتری بیان شده و به ابعادی اشاره می‌شود که در متن قرآن بدان پرداخته نشده است مانند نام افراد، نام اماکن، زمان وقوع و ... با توجه به تفاوت‌های مذکور بین سبب نزول و فضای سخن و همچنین با عنایت به رویکردهای

مختلف در قبال فهم قرآن کریم که پس از این به آن خواهیم پرداخت، می توان گفت در مقام فهم ظاهر قرآن کریم دریافت فضای سخن کفایت می کند.

۸. رویکردهای مختلف در قبال فهم قرآن کریم

رویکردهای مختلفی در قبال فهم قرآن کریم وجود دارد برخی از عالمان قرآنی فهم قرآن را در منحصر به معصومین دانسته و عدم رجوع به روایات در فهم ظاهر قرآن را موجب گمراهی دانسته و به احادیثی چون حدیث ثقلین و احادیث نکوهش تفسیر به رأی و روایت «لیس شیء ابعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن» استناد می کنند و قائلند بدون مراجعه به روایات امکان فهم قرآن کریم وجود ندارد. (برای آشنایی با این شبهات و پاسخ به آنها رک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۷۳ تا ۸۸) آیه الله جوادی آملی به رویکردهای مختلف در قبال فهم قرآن اشاره می نماید؛ گروهی برای انحصار حجیت در روایت و روی گردانی از قرآن آن را بی زبان و ابکم پنداشتند و جز الغاز و معماهای غیر مفهوم چیزی برای آن قائل نیستند. عده ای زبان قرآن را رمز محض به معارف باطنی دانسته که غیر از اوحی از مرتاض احدی به آن دسترسی ندارد و برخی صرف دانستن عربی را برای فهم قرآن کافی دانند. ایشان با توجه دادن به رسالت ویژه قرآن نسبت به تفهیم فرهنگ فطرت، هریک از این داوری های افراطی یا تفریطی را نسبت به قرآن کریم صحیح نمی دانند. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۸) آنچه تعارض بین این رویکردهای مختلف را حل می کند توجه به لایه ها و سطوح فهم قرآن کریم و جدا کردن فهم ظاهر قرآن از فهم باطن آن است.

۸-۱ لایه های فهم قرآن کریم

در مقام فهم قرآن کریم می توان به دو مطلب اصلی اشاره کرد، مقام فهم ظاهری قرآن و مقام فهم باطنی قرآن. برخی از وظایف ما در مقام فهم قرآن کریم به فهم ظاهر قرآن منتهی می شود؛ وظایفی که مستقیماً به عهده خود ماست و برخی دیگر از

وظایف، مستقیماً متوجه مخاطب قرآن نیست بلکه متوجه افراد تعیین شده ای از جانب خدای متعالی است که نقش آنها پرده برداری از ظاهر قرآن و کشف بیان معنای باطنی است. (صباحی، ۱۳۹۷: ۷۴). به اعتقاد آیه الله جوادی آملی فهم ظاهر قرآن، عمومی و همگانی است. گرچه فهم مجموع قرآن اعم از ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل در انحصار خاندان رسالت (ع) است؛ اما در خصوص ظواهر الفاظ قرآن کریم چنین تحدیدی نیست و همگان به فهم روشمند آن دعوت شده‌اند و فهم قرآن در حد ظواهر الفاظ و اتمام حجت در مسائل گوناگون اعتقادی، اخلاقی، حقوقی و فقهی میسور انسانهاست (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۰۲)

۸-۲. تدبیر راه رسیدن به فهم ظاهر قرآن؛ روایات راه رسیدن به فهم باطن

خداوند در قرآن کریم همگان را به تدبیر دعوت نموده است و همین مطلب یکی از ادله‌ی عمومی بودن فهم قرآن برای همگان است. البته توجه به این نکته ضروری است که کسی که به قواعد ادبیات عرب و سایر علوم پایه موثر در فهم قرآن آگاه نباشد، حق تدبیر در قرآن و استنباط از قرآن را دارد بلکه کسی که به ادبیات عرب و سایر علوم پایه موثر در فهم قرآن آگاه باشد حق تدبیر در مفاهیم آن را دارد و می‌تواند به حاصل استنباط خود استناد و احتجاج کند (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۹) اگر فهم قرآن را در دو لایه‌ی فهم ظاهر و فهم باطن در نظر بگیریم، فهم ظاهر قرآن وظیفه همگان است که همگان به آن دعوت شده‌اند و تدبیر و فهم قرآن مقدمه-ای برای بهره بردن از تبیین معصوم است چنانکه در حدیث شریف غدیر می‌فرماید: «ای مردم! در قرآن تدبیر کنید و آیات آن را بفهمید و به محکماتش نظر کنید و از متشابه آن پیروی نکنید پس به خدا قسم بازدارنده‌های آن قرآن را برای شما بیان نمی‌کند و تفسیر آن را برای شما توضیح نمی‌دهد جز کسی که من گیرنده و بالا

برنده دست و بازوی او هستیم»^۱...در لایه دوم فهم قرآن و در مقام تفسیر قرآن و استفاده از تبیین معصومانه، لازم است که از روایات معتبر بهره برد، سبب نزول های معتبر نیز روایاتی است که با کمک آنها می توان از تبیین معصومانه استفاده کرد و این کار یک مجتهد و متخصص دانش تفسیر است که نقلها و تواریخ مختلف را تتبع کند و در کنار آیات به تشخیص صحت و سقم آنها بپردازد.

۳-۸. علل عدم رجوع اولیه به روایات سبب نزول برای فهم ظاهر قرآن

فهم ظاهر قرآن، مقدمه ای برای رسیدن به فهم باطن قرآن کریم است. به اعتقاد آیه الله جوادی آملی روایات چه از نظر سندی و چه از نظر متن، تابع قرآن کریم هستند و مفسر تا بحث قرآنی را سامان ندهد و خطوط اصلی معارف آیه را درنیابد و از بحث قرآنی فراغت نیابد، هرگز نمی تواند به سراغ روایات برود؛ زیرا اعتبار روایات، پس از عرضه آنها بر قرآن و کشف عدم مخالفت با قرآن است. البته پس از پیمودن مراحل مزبور نوبت به تقیید، تخصیص و شرح و تفسیر و تطبیق آیه بر مصادیق آن به کمک روایات می رسد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۶۲). اکنون ادله ای را بیان خواهیم کرد که با استناد به آنها، فهم ظاهر قرآن بدون مراجعه به سبب نزول را مقدم را بر فهم با توجه به سبب نزول است.

۴-۸. احادیث عرضه روایات به قرآن کریم

احادیث عرضه احادیثی است که توصیه به عرضه ی روایات به قرآن می نماید.^۲ این روایات نشان می دهد فهم قرآن به قرآن، بر فهم قرآن به حدیث مقدم است. حال

۱. معاشرَ النَّاسِ، تَدَبَّرُوا الْقُرْآنَ وَ افْهَمُوا آيَاتِهِ وَ انظُرُوا إِلَيَّ مُحْكَمَاتِهِ وَ لَا تَتَّبِعُوا مَتَشَابِهَهُ، فَوَاللَّهِ لَنْ يَبِينَنَّ لَكُمْ زَوَاجِرَهُ وَ لَنْ يُوضِحَ لَكُمْ تَفْسِيرَهُ إِلَّا الَّذِي أَنَا آخِذٌ بِبَيْدِهِ وَ مُصْعَدُهُ إِلَيَّ وَ شَائِلٌ بِعَضُدِهِ وَ رَافِعُهُ بِبَيْدِي...».

۲. قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَّابَةُ وَ سَكَّنْتُ بَعْدِي فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ فَإِذَا أَنَا كُمُ الْحَدِيثُ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَيَّ كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَخُذُوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲: ۴۴۷) «أُيْهَأُ

اگر فهم قرآن را هم منوط و وابسته به روایات سبب نزول بدانیم دور حاصل می شود. صاحب تفسیر تسنیم، قرآن کریم را در دلالت ظواهر الفاظ مستقل دانسته زیرا وابستگی قرآن به احادیث معصومین علیهم السلام (آنگونه که اخباریان می پندارند) مستلزم دور محال است (جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۵۴)

۵-۸ اعتبار روایات سبب نزول

با توجه به کثرت نسبت دادن روایات جعلی به رسول خدا(ص) لازم است که اعتبار روایات سبب نزول بررسی شود. علامه طباطبایی (ره) تناقضهای بسیاری که در این روایات وجود دارد را دلیل عدم اعتبار بسیاری از روایات اسباب النزول می داند و در بیان اعتبار اینگونه روایات بیان می کنند که همه روایات مسند و صحیح نیست بلکه بسیاری از آنها غیر مسند و ضعیفاند. از سویی از سیاق بسیاری از روایات اسباب النزول پیداست که راوی ارتباط نزول آیه را در باره حادثه و واقعه به عنوان مشافهه و تحمل و حفظ به دست نیاورده است بلکه قصه را حکایت می کند، سپس آیاتی را که از نظر معنی مناسب قصه است به قصه ارتباط می دهد و در نتیجه سبب نزولی که در حدیث ذکر شده، نظری و اجتهادی است نه سبب نزولی که از راه مشاهده و ضبط به دست آمده باشد. ایشان دلیل سخن خود را نیز تناقضهای بسیاری می دانند که در خلال این دسته از روایات به چشم می خورد که هرگز با هم جمع نمی شوند حتی گاهی از یک شخصی در یک آیه معین چندین سبب نزول متناقض روایت شده که یا باید گفت اسباب نزول نظری هستند نه نقلی محض یا اگر شخص مثلاً دو روایت متناقض نقل کرده از سبب نزول قبلی خود عدول کرده و یا باید گفت همه روایات یا بعضی از آنها جعل یا دس شده است (طباطبایی، ۱۳۵۳ق: ۱۷۳ و ۱۷۴).

النَّاسُ، مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُؤَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ، فَاَنَّا قُلْتُمْ، وَ مَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ، فَلَمْ أَقُلْهُ». (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۷۳) «اعْرِضُوهَا عَلَي كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ - عَزَّوَجَلَّ - فَخُذُوهُ، وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَرُدُّوهُ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۱۷).

ایشان در تفسیرسوره آل عمران بیان می کند روایات وارده در داستان جنگ احد بسیار زیاد است، ولی در آنها از جهات بسیاری اختلاف شدیدی وجود دارد که چه بسا انسان را دچار سوء ظن می کند و بیشتر اختلاف در روایاتی است که در باره شأن نزول بسیاری از آیات این داستان وارد شده که تقریباً شصت آیه می شود، اینگونه روایات عجیب به نظر می رسد و جای هیچ شکی برای اهل تامل و دقت باقی نمی گذارد، در اینکه حکم کند که مذاهب و عقائد مختلف در آن روایات دست اندازی کرده، و هر مذهبی روح عقیدتی خود را در روایتی دمیده، تا با زبان روایت حرف خود را زده باشد و خلاصه استفاده سیاسی کرده باشد و این خود یکی از اسباب سستی و بی اعتباری اینگونه روایات است. علاوه بر آن اختلاف مذاهب دینی هم در لحن این روایات تاثیر گذاشته، هر کسی آنها را به طرف مذهب خود سوق داده تا مذهب خویش را با آن توجیه و تایید کند. علاوه بر اینکه جوهای سیاسی و انگیزه هایی که در هر زمانی حاکم بوده اثری جدی در حقایق و معارف داشته و نگذاشته که حقایق، آن طور که بوده باقی بماند، بلکه در هاله ای از ابهام و اخفایش کرده است، بنا بر این کسی که می خواهد در مسائل تاریخی غور و دقت کند باید این عوامل که در ضبط و نقل احادیث تاریخی دخالت داشته اند را از نظر دور ندارد که سخت در فهم حقایق مؤثر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۷۴).

ایشان علاوه بر اختلاف مذاهب دینی و جوهای سیاسی که مانع شده است حقایق و روایات آن طور که بوده باقی بماند، در کتاب قرآن در اسلام، به منع کتابت حدیث از طرف خلفاء که تا پایان قرن اول هجری ادامه داشته اشاره می کند که راه نقل به معنا را بیش از حد ضرورت برای راویان باز کرد و تغییرات ناچیز که در هر مرتبه نقل روایت پیش می آمد کم کم روی هم تراکم نموده گاهی اصل حادثه را دگرگون می کرد؛ بنابراین با تحقق چنین احتمالاتی روایات اسباب النزول اعتبار خود را از دست خواهد داد؛ به طوری که حتی صحیح بودن خبر از جهت سند نیز سودی نمی -

بخشد زیرا صحت سند احتمال کذب رجال سند را از میان میبرد یا تضعیف مینماید ولی احتمال دس یا اعمال نظر در جای خود باقی است (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۷۵).

۶-۸ لزوم توجه به سازگاری متن روایت با قرآن کریم

چنانکه در احادیث فوق ذکر شد به علت کثرت نسبت دادن روایات کذب به رسول خدا (ص) توصیه به عرضه احادیث به قرآن شده است تا اگر روایتی با متن قرآن کریم ناسازگار بود، کنار گذاشته شود. لذا مفسر ابتدا باید بر ظاهر قرآن آگاهی یابد تا بتواند سازگاری روایات سبب نزول را متن قرآن دریابد. علامه طباطبایی (ره) در این زمینه بیان میکنند که حدیث در اعتبار خود به تأیید قرآن مجید نیازمند است و بر اساس اخبار رسیده از پیغمبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع)، باید حدیث را به قرآن عرضه داشت. در نتیجه، سبب نزولی که ذیل آیه‌ای وارد شده در صورتی که متواتر یا خبر قطعی الصدور نباشد باید به آیه مورد بحث عرضه و تنها در صورتی که مضمون آیه و قرآنی که در اطراف آیه موجود است با آن سازگار بود به سبب نزول نامبرده اعتماد شود. ایشان پس از ذکر این مطلب که اعتماد به اسباب النزول باید پس از توجه به سازگاری متن روایات با قرآن باشد، چنین می گوید: بالاخره روایت را باید با آیه تأیید و تصدیق کرد نه اینکه آیه را تحت حکومت روایت قرار داد. به این ترتیب، اگرچه مقدار زیادی از اسباب نزول سقوط می‌کند ولی آنچه از آنها باقی می‌ماند، کسب اعتبار می‌کند و اساساً مقاصد عالیه قرآن مجید که معارفی جهانی و همیشگی است در استفاده خود از آیات قرآن، نیازی قابل توجه یا هیچ نیازی به روایات اسباب نزول ندارند (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۷۶).

صاحب تفسیر الفرقان نیز در مقدمه‌ی تفسیر خود، در ضمن بیان ویژگیهای تفسیر قرآن به قرآن، از مفسّرانی که در کار تفسیر، اعتمادشان فقط به روایات است، شکوه کرده که این مفسّران به صرف صحیح بودن سند روایت، بدون توجه به متن و

محتوای آن، که آیا با قرآن سازگاری دارد یا خیر، آن را در تفسیر قرآن به کار می‌گیرند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق: ۲۰). نمونه‌ای از روایات سبب نزول که با متن قرآن سازگاری ندارد، روایات سبب نزولی است که در تفاسیر ذیل آیات ابتدایی سوره تحریم آمده است. از یک سو ظواهر و سیاق آیات سوره، خبر از توطئه‌ای بزرگ توسط برخی همسران پیامبر اکرم(ص) علیه رسالت ایشان می‌دهد؛ از سوی دیگر؛ اخبار اسباب النزول مسئله را در حد یک حسادت زنانه میان همسران پیامبر اکرم(ص) تنزل داده است(رک: برزگر و فقهی زاده، ۱۳۹۶).

نمونه دیگر روایات سبب نزولی است که ذیل آیه ۶ سوره مبارکه حجرات ذکر شده است^۱ بر اساس روایات متعدد سبب نزول از طرق شیعه و سنی، این آیه درباره ولید بن عقبه نازل شده است. زیرا که پیامبر اکرم(ص) او را برای جمع‌آوری زکات از قبیله بنی مصطلق اعزام داشت، اما از آنجا که میان او و این قبیله در دوران جاهلیت، خصومتی شدید بود، هنگامی که اهل قبیله به استقبال او می‌آمدند، گمان کرد که به قصد کشتن او آمده‌اند. لذا جلوتر نرفت و نزد پیامبر بازگشت و خبر داد که مردم از پرداخت زکات خودداری کرده‌اند. پیامبر از این خبر ناراحت شد و تصمیم گرفت آنان را گوشمالی دهد. آیه فوق نازل شد و در مورد خبر فاسق دستور تحقیق داد.(رک: سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج: ۶: ۸۸- طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۹: ۱۹۸) صاحب تفسیر الفرقان می‌گوید نمی‌شود این روایت را بپذیریم بدین معنا که رسول خدا(ص) بر قول یک فاسق اعتماد کرده باشد و گروهی را برای قتال با آنان بفرستد، این در حالی است که خطاب آیه به رسول اکرم(ص) نیست و خطاب یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا آمده است(رک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج: ۲۷: ۲۳۱).

۱. «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (الحجرات، ۶).

در صورتی که برای فهم آیه، ابتدا این سبب نزول را پذیرفته، سپس به قرآن کریم رجوع کنیم، به نظر خواهد رسید که خداوند در این آیه‌ی شریفه، خود رسول خدا(ص) را به خاطر عدم تبیین در مورد خبر فاسق مورد شماتت قرار داده است درحالیکه خطاب این آیه، مومنان هستند نه رسول خدا(ص). توجه به معنای تبیین در این آیه نیز راهگشا است «تبیین از باب تفعل است و مهمترین معنی این باب، مطاوعه باب تفعل است مطاوعه یعنی اثرپذیری. تبیین، پذیرش تبیین است و مقصود آیه از امر فَتَبَّيَّنُوا این است که تبیین خبر فاسق را جویا شوید یعنی به دنبال این باشید که خبر او و ابعادش را برای شما روشن کنند و صحت و سقم حکم آن را بیان کنند. ممکن است خبر دروغ باشد و یا حتی ممکن است راست باشد اما حکمی که بر اساس آن صادر شده به درستی نباشد و حتی اگر حکم درستی هم باشد شأن آن فاسق نیست که این حکم را صادر کند و مومنان را به حرکت نظامی علیه قومی وادار سازد. سوال مهمی پیش می آید که چگونه باید در پی تبیین بود آیا قرار است از منبع خاصی به دنبال تبیین خبر رفت؟ آیه‌ی بعدی پاسخ این سوال را روشن می کند که تبیین خبر فاسق مورد اشاره آیه‌ی قبل بر عهده رسول خداست و مومنان باید به حضور ایشان در بین خود توجه کرده و از آن حضرت بخواهند تا ابعاد خبر را برای ایشان بیان کند(صباحی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۶۶)(الحجرات، ۷).

پس خطاب آیه ۶ به مومنان است نه رسول خدا(ص) و با توجه به بافت سخن و آیات قبل، می توان فاسق را شناخت، این شناخت با نگاه منسجم به سوره، امکان بهتر فرمولگیری و استفاده فرازمانی و فرامکانی را به ما می دهد. نویسنده کتاب تدبیر در قرآن کریم، فسق و فاسق را با توجه به سیاق و تقوای خواسته شده در این سوره معنا می کند و می نویسد: منظور از فاسق در این آیه شریفه چه کسی است؟ مفهوم این کلمه مشخص است فاسق به کسی گفته می شود که از راه بندگی خدا خارج شده است و تقوای عبودیت را رعایت نمی کند. برای درک دقیق تر مفهوم و تشخیص

بهرتر مصداق یا مصادیق مورد نظر این آیه از کلمه فاسق باید به آیات سیاق قبل سری زد. این خاصیت نگاه تدبری است که متدبر را بر آن می‌دارد تا برای فهم دقیق تر واژگان یا عبارات و آیات از مطالعه قبل و بعد از آن غفلت نکند. در سیاق پیش، سخن از تقوا به میان آمد و منظور از آن تقوای پیش نیفتادن از خدا و رسول و در همان آیات پایین آوردن صدا پیشگاه نبی اکرم(ص) را راه دستیابی به تقوای مذکور دانست. متقیان در آیات قبل کسانی معرفی شده‌اند که در مقام حکم و حکومت از رهبر الهی خود یعنی رسول حق سبقت نمی‌گیرند و خود را بر او مقدم نمی‌کنند اینک بهتر می‌توان فهمید که فاسق سیاق حاضر چه کسی است؟ کسی است که تقوای سیاق قبل را رعایت نمی‌کند و خود را در مقام حکم و حکومت بر خدا و رسول او مقدم می‌شمارد.

او اینک برای مومنان خبری آورده است و بر اساس آن خبر حکم صادر کرده و در مقام اجرای حکم خویش که شأنی حاکمیتی است، مومنان را علیه قومی دیگر شورانده است. فسق او به این است که خود را در جایگاه رهبری موازی جامعه مومنان قرار داده است و بدون لحاظ ضرورت پیروی از رسول خدا و ایستادن پشت سر آن حضرت، در مسئله‌ی حاکمیتی اظهار نظر کرده و در صدد اجرای حکم مورد نظر خویش به دست مومنان است خدای حکیم خطاب به مومنان می‌فرماید اگر فاسقی برایشان خبری آورد تبیین کنید تا مبادا قومی دیگر از روی جهالت درگیر شوید و آنگاه بر آنچه انجام داده‌اید پشیمان گردید(صباحی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۶۵ و ۱۶۶).

۷-۸. لزوم توجه به انسجام سخن در سوره های قرآن

مطلب دیگر این است که رجوع اولیه به روایات سبب نزول موجب می‌شود مطالب منسجم و هماهنگ در سوره‌های قرآن کریم به صورت پراکنده و غیر منسجم

دیده شود. علامه طباطبایی (ره) ذیل بحث روایی آیات ۱۷۲ تا ۱۷۵ سوره آل عمران پس از ذکر روایات مختلف بیان می‌کنند که آنچه در روایات اسباب نزول آمده است، اگر نگوییم همه، حداقل بیشتر آنها نظر شخصی راویان است، حوادث تاریخی را نقل می‌کنند، آن گاه یکی از آیات قرآن را که به این معنا که راویان آن احادیث غالباً در باره با آن حادثه مناسبتی دارد ضمیمه نقل خود می‌سازند و مردم خیال می‌کنند که آیه نامبرده اصلاً درباره همان حادثه نازل شده، و چه بسا همین عمل باعث شده که یک آیه قطعه قطعه شود و یا چند آیه که در یک سیاق قرار دارند، تکه تکه شوند، و هر تکه‌اش را دارای تنزیلی مستقل بپندارند و در باره چند آیه‌ای که پشت سر هم نازل شده است، بگویند: فلان آیه اش در باره فلان حادثه و آیه دومش در باره آن حادثه دیگر، و سومش در باره آن حادثه دیگر نازل شده است. در نتیجه نظم چنین آیاتی به هم خورده، سیاقش به کلی از بین می‌رود، و این خود یکی از اسباب سستی و بی‌اعتباری اینگونه روایات است. (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۴: ۷۴) از نظر صاحبان المنار نیز گاهی مفسر در فهم آیه ناتوان است و همین عامل، باعث شده به روایت سبب نزول پناه ببرد. در حالی که اگر مفسر دقت بیشتری در خود آیه، سیاق آیات نزدیک به هم و آیات متحدالموضوع می‌کرد، به مقصود آیه پی می‌برد و دیگر نیازی به نقل روایت سبب نزول نبود. رشید رضا پس از بیان تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره با توجه به ظاهر و سیاق می‌گوید کار راویان اسباب نزول، مایه شگفتی است؛ آنان مجموعه‌ای به هم پیوسته از آیات کلام الهی را گسسته و قرآن را قطعه قطعه و آیه‌ها را جدا کرده‌اند و برای هر جمله، سبب نزول جداگانه قائل شده‌اند. آیا لغت و دین به ما اجازه می‌دهد که قرآن را قطعه قطعه کنیم، آن هم به سبب روایاتی که وارد شده است؟! (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۱۱)

۸-۸. لزوم توجه به روایات از نوع تطبیق

در مواردی اسباب النزول ذکر شده از نوع تطبیق است. علامه طباطبایی در سوره مبارکه همزه راجع به روایات اسباب النزولی که تفسیر روح المعانی در ذیل آیه «وَيَلُّ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ» آورده است چنین می‌گوید به نظر ما بعید نیست که راویان احادیث نامبرده، هر یک به سلیقه خود سوره را بر یکی از نامبردگان تطبیق کرده‌اند و از اینگونه تطبیق‌ها در روایات شأن نزول بسیار است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲۰: ۳۶۰). گاه مراجعه اولیه به سبب نزول موجب می‌شود معنای عام آیه محدود شود. زیرا که برخی از سبب نزولهای ذکر شده از نوع روایات تطبیقی است. این بدان معنا نیست که این روایات باید کنار گذاشته شود بلکه پس از فهم ظاهر قرآن می‌تواند برای مفسر راهگشا باشد زیرا که مرجع قرآن کریم است. آیه الله جوادی آملی در مورد اینکه روایات تطبیقی نمی‌تواند شمول و گستره معنای آیه را محدود کند چنین بیان می‌کنند همانگونه که روایات تطبیقی شمول و گستره معنای آیه را محدود نمی‌کند، روایات شأن نزول نیز بیانگر مورد و مصداقی برای مفهوم کلی آیه است و هیچگاه مورد یک عام یا مطلق، مخصوص یا مقید آن نیست و اینگونه روایات گرچه مایه کاهش عموم یا اطلاق نیست، لیکن راهگشای خوبی برای مفسر است تا آیه را به گونه‌ای تفسیر کند که با مورد خود هماهنگ و سازگار باشد. ایشان بیان می‌کنند که این روایتها اگر در صدد تطبیق و جری مصداقی باشند، تعارضی در میان نیست و جمع همه‌ی آنها ممکن است و چنانچه صبغهی تفسیر مفهومی داشته و متعارض یکدیگر باشند، مرجع قرآن کریم است و به روایت موافق آن عمل میشود (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱۹: ۲۱۸).

۹. راهکار جایگزین در تدبیر: فضای سخن

روایات سبب نزول با امکان وجود روایات جعلی و ضعف و ناستواری نمی‌تواند شرط فهم قرآن باشد. فهم ظاهر قرآن را نمی‌توان به روایات سبب نزول با وجود اضطراب و نقلهای فراوان متکی ساخت. برای دریافت شرایط نزول و برای رسیدن به فهم منسجم هدفمند سوره نیازمند درک فضای سخن از خود سوره هستیم. با کمک فضای سخن می‌توان دریافت که هر سوره ناظر به کدام مسئله یا مشکل فردی یا اجتماعی است و سپس اقدامات هدایتی سوره را برای رسیدن به وضعیت مطلوب دریافت. در حالیکه در مقام فهم ظاهر قرآن با نگاه اولیه به سبب نزول، انسجام و هدفمندی سوره‌ها دیده نمی‌شود. سبب نزول از جنس مسئله شناسی است و مفسر با استفاده از روایات سبب نزول به دنبال مشکل و مسئله و بحرانی است که آیات برای آن نازل شده است. راه پیشنهادی تدبیر، دریافت مسئله و مشکل و فضای موجود با استفاده از قرائن موجود در کلام خدای متعال است. به عبارتی سبب نزول و فضای سخن هر دو از جنس مسئله شناسی است و هر دو به دنبال پی بردن به مسئله و مشکل و وضعیت موجودی هستند که در پی آنها آیات نازل شده اند لکن یکی با استفاده از قرائن بیرونی و دیگری با استفاده از قرائن موجود در کلام این امر را به عهده می‌گیرد.

آنچه که در تدبیر از آن به فضای سخن تعبیر می‌شود، مشکل، بحران، نیاز، مسئله یا وضعیت موجود است که با استفاده از قرائن موجود در کلام استنباط می‌شود. از نظر استاد الهی زاده یکی از ابزارهای که متدبیر را در رسیدن به جهت متن و هدف سوره کمک می‌کند، فضای سخن سوره است. از فضای سخن، نکته یا نکات کانونی متن به دست می‌آید و از راه نکات کانونی به روند هدایتی متن و سرانجام از پیگیری روند هدایتی متن، جهت هدایتی متن دست یافتنی است. ایشان به این مطلب نیز

اشاره می کند که فضای سخن، دلالت التزامی بیّن دارد که از متن گرفته می شود. (الهی زاده، ۱۳۹۶: ۸۲).

۹-۱. چگونگی دستیابی به فضای سخن از متن قرآن

از تطبیق جمله های خبری با واقع، که از آن به صدق کلام الهی یاد می شود و نیز تطبیق جمله های انشایی، که اوامر و نواهی است، با نیازها که از آن به حکمت الهی یاد می شود، فضای سخن فهمیده می شود. (الهی زاده: ۸۳) این مقوله بحث جداگانه- ای دارد که لازم است در فرصت مناسبی به آن پرداخته شود.

۱۰. جمع بندی:

- رویکردهای مختلفی در قبال فهم قرآن کریم وجود دارد برخی از مفسران، فهم قرآن را منحصر به معصومین (ع) دانسته و قائلند بدون آگاهی از روایات سبب نزول نمی توان به فهم قرآن کریم دست یافت.
- هدف مفسران از پرداختن به سبب نزول پی بردن به مسئله و مشکلی است که موجب نزول آیات شده است تا وضعیت موجود در زمان نزول آیات را دریافت کنند. در نگاه تدبری وضعیت موجود با قرائن موجود در سخن فهمیده می شود که به آن فضای سخن گویند. تدبر در قرآن کریم به دنبال فهم ظاهر آیات است، فهمی که به دریافت انسجام و هدف سوره منجر شود و فضای سخن برای دریافت هدف سوره کمک می کند.
- ضروری است به لایه ها و سطوح فهم قرآن کریم و جدا کردن فهم ظاهر قرآن از فهم باطن آن توجه شود. فهم ظاهر قرآن برای همگان میسر است. در لایه ی فهم ظاهر قرآن کریم، پس از درک معانی آیات و اتصال و پیوندهای متنی بین آیات و توجه به سیاق آیات می توان فضای سخن یا مسئله و مشکل را فارغ از جزئیات دریافت.

- ادله‌ای چون احادیث عرضه به قرآن کریم، اعتبار روایات سبب نزول، وجود روایات از نوع تطبیق، لزوم توجه به سازگاری متن روایات با متن قرآن کریم و لزوم توجه به انسجام سخن در سوره‌ها نشان می‌دهد فهم ظاهر قرآن کریم را نمی‌توان متوقف بر روایات اسباب النزول کرد.
- تدبیر و فهم ظاهر قرآن می‌تواند مقدمه‌ای برای بهره بردن از روایات معتبر و تبیین معصوم باشد.

منابع

قرآن کریم

۱. برزگر، محمد؛ فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۹۶)، جعل و تحریف در اخبار سبب نزول سوره تحریم، *حدیث پژوهی*.
۲. بغوی، ابومحمد (۱۴۱۳ق)، *معالم التنزیل*، بیروت: مرکز الثقافی العربی، دارالمعرفه.
۳. بهرامی، محمد؛ سجادی، سید ابراهیم (۱۳۷۴)، نقد و بررسی کتابهای اسباب النزول، *پژوهش‌های قرآنی*.
۴. پیروزفر، سهیلا (۱۳۷۵)، *اسباب النزول و نقش آن در تفسیر قرآن*، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، *تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. حجتی، محمدباقر (۱۳۷۴)، *اسباب النزول*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۷. رجبی، محمود (۱۳۸۳)، *روش تفسیر قرآن*، قم: موسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
۸. رشید رضا (۱۴۱۴ق)، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، لبنان، بیروت: دار الالمعرفه.

۹. سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ق)، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، فرهنگ اسلامی.
۱۱. صبوحی طسوجی، علی (۱۳۹۷)، *آشنایی با دانش تدبر در قرآن کریم*، ناشر: مؤلف.
۱۲. _____، *تدبر در قرآن کریم*، قم: طلیعه سبز.
۱۳. صدر، سید موسی (۱۳۷۴)، *جعل و تحریف در روایات اسباب نزول*، پژوهشهای قرآنی، ش ۱.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. _____، *قرآن در اسلام*، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم.
۱۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج*، مشهد، نشر مرتضی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر*، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، *کافی*، قم: دارالحدیث.
۲۰. معرفت، محمد هادی (۱۳۸۲)، *تاریخ قرآن*، تهران: انتشارات سمت.
۲۱. _____، *مقدمه ای بر علوم قرآن*، تهران، انتشارات تمهید.

۲۲. واحدی، علی ابن احمد (۱۴۱۱ق)، *اسباب نزول قرآن*، لبنان: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.

۲۳. الهی زاده، محمد حسین (۱۳۹۶)، *روش تدبیر در قرآن*، مشهد: موسسه فرهنگی تدبیر در قرآن و سیره.

واکاوی جایگاه «تدبّر در قرآن» در فرضیه‌سازی علمی قرآن

حسین صدیقی^۱ - عباس خان محمدی^۲

چکیده

قرآن‌پژوهان مسلمان از دیرباز وجوه متعدّد «اعجاز» قرآن را مورد کنکاش قرار داده و در میان جنبه‌های گوناگون قرآن، از ویژگی «اعجاز علمی» قرآن نیز یاد کرده‌اند. امروزه، با توجه به رشد علمی روزافزون بشر، این جنبه از اعجاز قرآن، بیش‌ازپیش موردتوجه قرآن‌پژوهان قرار گرفته است. یکی از چالش‌های مهم، راستی آزمایی ادعای اعجاز علمی قرآن است و در این مسیر، سازوکارهای متفاوت و گاه التقاطی به کار گرفته می‌شود. از این‌رو، برخی این نوع ارتباطی‌ها را نوعی تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن شمرده و آن را معتبر نمی‌شمارند. به نظر می‌رسد ایده «فرضیه‌پردازی علمی» برمدار قرآن و آنگاه، پیگیری آن در علوم مختلف بشری و ارزیابی آن با متدهای علمی، می‌تواند این شائبه‌ها را برطرف سازد. در این مقاله بر آنیم تا جایگاه «تدبّر در قرآن»

۱. دانش‌آموخته سطح ۴ کلام مؤسسه امام صادق (ع) قم؛ دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه

تهران هیئت علمی مرکز تخصصی کلام و تفسیر کرمانشاه seddighihosein@gmail.com

۲. طلبه سطح ۳ حوزه علمیه، استاد مدرسه علمیه امام خمینی (ره) کرمانشاه.

را در فرضیه‌سازی علمی قرآن بکاویم و برای گریز از گفتگوهای انتزاعی و دور از دسترس، با تدبّر در دو آیه مشابه قرآن و واکاوی شباهت‌ها و تفاوت‌های ساختاری میان آیه ۶۶ نحل و ۲۱ مؤمنون، نمونه‌ای از فرضیه‌سازی علمی قرآن را در برابر دیدگان خوانندگان قرار می‌دهیم تا تصویر بهتری در این زمینه شکل گرفته و زمینه نقد و بررسی‌های بیشتر فراهم آید. بخشی از این دو آیه کاملاً مشابه هم هستند (وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي ...)، ولی در یکی واژه «بطون» آمده است و در دیگری واژه «بطون‌ها»، درحالی‌که ضمیر در هر دو آیه به واژه «الانعام» بازمی‌گردد. ادیبان و مفسران برای تبیین این اختلاف تعبیر، بیان‌های گونه‌گون دارند؛ اما با تدبّر در این دو آیه ممکن است فرضیه‌ای علمی را مطرح ساخته و زمینه مطالعات تجربی را فراهم آوریم و آن اینکه در آیه اول، تنها از نعمت شیر سخن گفته شده است، آن‌هم شیری خالص و گوارا، اما در آیه دوم تنها سخن از نعمت شیر نیست، بلکه از دیگر نعمت‌ها و فواید فراوان این حیوانات نیز یاد شده (منافع کثیره) و به‌طور خاص بر نعمت خوراکی بودنشان تأکید شده است. ممکن است از ناسازگاری ضمیرها و آنگاه اختلاف ادامه دو آیه، این احتمال در ذهن ما شکل بگیرد که ضمیر در آیه اول به همه انعام برنمی‌گردد، بلکه تنها به دسته‌ای از آن‌ها اشاره دارد؛ زیرا همه انعام، شیری که وصف خالص و گوارا را داشته باشند، ندارند، حال، یا واقعاً ندارند، یا به دلایلی که خداوند حکیم می‌داند ادعا کرده است که تنها بخشی از آن‌ها واقعاً خالص و گوارا است. اکنون، پژوهشگر می‌تواند از این اشارت قرآن بهره برده و دست‌به‌کار شده و با آزمایش‌های گوناگون، به بررسی این فرضیه علمی پردازد.

واژگان کلیدی: تدبّر در قرآن؛ اعجاز علمی؛ رویکرد تدبّر علمی قرآن؛ فرضیه‌سازی قرآنی، استنطاق؛ تفسیر به رأی

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مسائل علوم قرآنی که پس از قرن‌ها گفتگو، همچنان مسئله‌ای زنده و چالشی شمرده می‌شود، بحث از اعجاز قرآن است. از آنجاکه این بحث، با مسائل متعددی چون وحی‌شناسی، اثبات نبوت پیامبر اکرم (ص)، تحدی و نیز اثبات وجود خداوند ارتباط دارد؛ از این رو، در دانش‌های متعددی چون کلام، تفسیر، علوم قرآن، فلسفه، عرفان و فلسفه دین و حتی اصول فقه (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۱۰) مطرح گردیده است و با رویکردهای متعدد عقلی، نقلی و تاریخی مورد تبیین و بررسی قرار گرفته است و همه این نکات، بر اهمیت و پیچیدگی بحث از اعجاز می‌افزاید. یکی از وجوه اعجاز قرآن، وجه اعجاز علمی قرآن است. به فرموده خداوند، قرآن «بَيِّنَاتٍ لِّلنَّاسِ» (آل عمران، ۱۳۸؛ یوسف، ۱۱۱؛ نحل، ۸۹) است و امام صادق (در توصیف آن می‌فرماید: «بی تردید خداوند متعال هر چیزی را که امت نیاز دارد، رها نساخته، در کتاب خود فرو فرستاده است.» (کلینی، ۱۴۱۷، ۱: ۵۹)

دانشمندان اسلامی در تبیین این گستردگی و جامعیت قرآن، هم‌داستان نیستند و سه دیدگاه حداکثری، حداقلی و اعتدالی را پیموده‌اند (رک: قنادی، ۱۳۹۱: ۹۷-۱۰۰) به هر روی، روشن است که قطعاً چنین شمولی در ظاهر الفاظ قرآن وجود ندارد؛ اما **راسخان در علم** توانایی دارند که به کمک اشارات، لطایف، حقایق و ارتباطی که از الفاظ قرآن به دست می‌آید، ریشه تمام علوم را بیان کنند. دیگر مسلمانان نیز با تأمل و تدبّر در آیات الهی و به‌ویژه با کسب طهارت و خلوص می‌توانند در این مسیر گام برداشته و نظریه‌های علمی قرآنی را استخراج سازند. امروزه، با توجه به رشد علمی روزافزون بشر، این جنبه از اعجاز قرآن، بیش‌ازپیش مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفته

است. افزایش چشمگیر تک‌نگاره‌ها و نشریات علمی تخصصی پیرامون اعجاز علمی قرآن، شکل‌گیری مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن و علم، پیدایش مؤسسات و پژوهشگاه‌های تخصصی در این زمینه، همگی نشان از این اهتمام دارد. یکی از چالش‌های مهم در بررسی موارد اعجاز علمی قرآن، راستی آزمایی ادعای اعجاز علمی است و در این مسیر، سازوکارهای متفاوت و گاه التقاطی به کار گرفته می‌شود. از این‌رو، برخی این نوع ارتباطیابی‌ها و تلاش برای برجسته نمودن موارد اعجاز علمی قرآن را، نوعی تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن شمرده و آن را معتبر نمی‌شمارند.

به نظر می‌رسد ایده «فرضیه‌پردازی علمی» برمدار قرآن و آنگاه، پیگیری آن در علوم مختلف بشری و ارزیابی آن با متدهای علمی، می‌تواند این شائبه‌ها را برطرف سازد. در این مقاله بر آنیم تا جایگاه «تدبّر در قرآن» را در فرضیه‌سازی علمی قرآن بکاویم و برای گریز از گفتگوهای انتزاعی و دور از دسترس، با تدبّر در دو آیه مشابه قرآن (نحل ۶۶ و مؤمنون) و واکاوی شباهت‌ها و تفاوت‌های ساختاری میان آن دو، نمونه‌ای از فرضیه‌سازی علمی قرآن را در برابر دیدگان خوانندگان قرار می‌دهیم تا تصویر بهتری در این زمینه شکل گرفته و زمینه نقد و بررسی‌های بیشتر فراهم آید.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. تدبّر

واژه «تدبیر»، از ریشه «دبر» به معنای پشت و پشت سر (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج: ۶؛ ابن فارس، ۱۳۸۷: ۴۵۸)، پایان و زاویه است. این واژه در باب «تَفَعَّل»، به معنای مطاوعه به‌کاررفته است (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ج: ۳؛ ۱۷۳)؛ از این‌رو، کشف معنای «تدبیر» (باب تفعیل) مهم است. برای تدبیر معانی متعددی نقل شده است؛ از جمله: ژرف‌نگری و عاقبت‌اندیشی: «التدبیر: النظر فی عاقبه الامور» (زبیدی، ۱۴۱۴

ق، ج ۱۱، ماده دبر)؛ تنظیم امور در رساندن آن‌ها به عاقبت نیکو و مطلوب (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۱۸۶) و پشت سر هم چیدن حکیمانۀ (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۲۸۹) از آنجاکه «تدبّر»، مطاوعه «تدبیر» است؛ پس «تدبّر» به معنای «حصول تدبیر» خواهد بود؛ یعنی: «توجه به عاقبت موضوعی» (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۱۷۳)؛ «دریافت چینش حکیمانۀ» (صباحی طسوجی، ۱۳۸۹: ۲۲). مفسران درباره معنای اصطلاحی تدبّر، فراوان و متنوع سخن گفته‌اند؛ در میان مفسران امامیه چهار دیدگاه مطرح است:

۱. اندیشه در آیات قرآن برای فهم معانی و مقاصد (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۲۷۰؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶: ۳۳)؛
۲. اندیشه در معانی و مقاصد آیات برای تذکر (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۲۵؛ ملافتح الله کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸: ۵۰؛ خویی، بی‌تا: ۳۰)؛
۳. اندیشه در معانی آیات قرآن برای فهم انسجام در قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۶۲۴)؛
۴. اندیشه در معانی آیات قرآن برای فهم انسجام در قرآن (شبر، ۱۴۱۲: ۳۳۴).

برخی پژوهشگران پس از بررسی این چهار دیدگاه چنین می‌نگارد: از میان این چهار دیدگاه، استناد دیدگاه چهارم به قرآن نادرست بوده و سه دیدگاه پیشین هرچند مستند به قرآن است، ولی هیچ‌کدام بیان کاملی از تدبیر مطلوب قرآن نیست. (راد، ۱۳۹۵: ۳۰) وی در ادامه در بیان دیدگاه مطلوب، می‌نویسد: «متعلق تدبیر در معانی آیات است و منظور از آن، رسیدن به تذکر؛ حال یک‌بار این تذکر مطلق در نظر گرفته‌شده است که مضمون آیه ۲۹ سوره صاد به آن اشاره دارد و یک‌بار تذکر خاص موردنظر است که آیه ۸۲ سوره نسا به آن توجه می‌دهد. طبق مضمون آیه اول تدبّر، اندیشه در آیات قرآن برای تذکر است و طبق مضمون آیه دوم تدبّر، اندیشه در آیات

برای فهم انسجام و هماهنگی آیات در قرآن است. تدبّر به هردو مفهومی که ارائه شد می‌تواند در لایه آیات و یا سوره‌های قرآن صورت گیرد» (راد، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۵).

۲-۲. اعجاز

واژه «عجز» در لغت به معنای درماندگی، ناتوانی و پایان هر چیز است. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۲۱) «اعجاز»، مصدر باب افعال و به معنای ناتوان ساختن یا ناتوان یافتن دیگری است. (راغب، ۱۴۱۲: ۵۴۷) در بحث ما، معنای دوم مراد است. اسم فاعل این باب، واژه «مُعْجِز» است که بارها در خود قرآن به کاررفته است، از جمله «و اگر روی برتایید، پس بدانید که شما عاجز کننده خدا نیستید.» (توبه، ۳) البته قرآن خود را با وصف معجزه توصیف نکرده است؛ حتی برخی قرآن پژوهان بر این باورند که بحثی با عنوان اعجاز در زمان ائمه نیز مطرح نبوده است و ظهور این اصطلاح، به قرن پنجم هجری برمی‌گردد (کریمی نیا: ۱۳۹۱)، در مقابل، برخی یا تمسک به برخی روایات (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۳۰)، بر این باورند که این واژه، اگرچه در قرآن نیامده است، اما در زمان خود امامان نیز به کار گرفته شده است (واعظی: ۱۳۹۶). متکلمان نسبت به تعریف و شرایط معجزه به تفصیل سخن گفته‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳: ۴۸؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۸۳؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶، ص ۱۲۷؛ رازی، المحصّل: ۴۸۹؛ جرجانی، ۱۳۲۵: ۳۳۹) که در این مقاله مجال پرداختن به آنها نیست. مشهورترین تعریف آن است که معجزه، امری است برخلاف جریان عادی نظام هستی که با دعوت به مبارزه همراه باشد، اما کسی نتواند با آن رویارویی کند و خداوند آن را بر دست پیامبرانش جاری می‌سازد تا نشانه درستی رسالتش باشد (معرفت، ۱۴۲۸، ج ۴: ۱۷) بر اساس این تعریف، اگر این‌گونه کارها از دیگر اولیای الهی سر بزند، معجزه نامیده نمی‌شود، بلکه از آنها با اصطلاح «کرامت» یاد می‌شود. (حلی، ۱۴۱۳: ۳۵۲)

به‌هرحال، قرآن خود را آیت روشن و معجزه بیّن معرفی کرده است: «و گفتند: «چرا نشانه‌های (اعجاز آمیز) از سوی پروردگارش بر او فرو فرستاده نشده؟! «بگو: نشانه‌های (اعجاز آمیز) تنها نزد خداست؛ و من فقط هشدارگری روشن‌گرم. x و آیا برای آنان کافی نبوده که ما کتاب (قرآن) را بر تو فرو فرستادیم، درحالی‌که بر آنان خوانده می‌شود؟! قطعاً در این، رحمت و یادمانی است برای گروهی که ایمان می‌آورند»^۱. این آیه، به‌صراحت دلالت دارد که قرآن مجید از جهت معجزه بودن، کافی و بلکه در حدّ اعلاّی درجه اعجاز است؛ زیرا خداوند آن را بی‌نیاز کننده از تمام معجزات شمرده است. (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸)

الف) اعجاز علمی

در قرآن مطالب و اسراری نسبت به قوانین هستی در زمینه کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی، زمین‌شناسی و علوم پزشکی وجود دارد که قبل از اسلام کسی از آن‌ها آگاه نبوده و مدّت‌ها بعد کشف شده است. اشاره قرآن به نیروی جاذبه (رعد، ۲؛ لقمان، ۱۰)؛ مراحل خلقت انسان (حج، ۵؛ مؤمنون، ۱۲)؛ لقاح ابرها و گیاهان (حجر، ۲۲) و زوجیت عام موجودات (ذاریات، ۴۹؛ رعد، ۳) از جمله این موارد است که از آن‌ها به «اعجاز علمی قرآن» یاد می‌شود.

ب) نظریه‌پردازی علمی قرآن

نظریه‌پردازی علمی قرآن، از گونه‌های تفسیر علمی قرآن است که در آن پژوهشگر نظریه‌های علمی قرآن را دنبال می‌کند. نظریه، مجموعه‌ای از گزاره‌های فرضیه‌ای است که درباره ویژگی‌های یک پدیده، علل، عوامل، و دلایل پدیدآورنده آن، یا رابطه آن با دیگر پدیده‌ها اظهارات و پیشنهادهایی ارائه می‌دهد. (مسترحمی و

۱. «و قالوا لو لا أنزلَ علیه آياتٌ من ربّه قلّ إنّما الآياتُ عندَ اللّهِ و إنّما أنا نذیرٌ مبینٌ x أ و لم یکنهم أنّا أنزلنا علیک الکتابَ یتلى علیهم إنّ فی ذلک لرحمةٌ و ذکرى لقومٍ یؤمنون» (عنکبوت، ۵۰ و ۵۱)

جواد فلکی، ۱۳۹۶) نظریه‌پردازی علمی قرآن در دو حوزه کلی علوم طبیعی و علوم انسانی قابل تقسیم است.

ج) فرضیه‌سازی علمی

فرضیه را در علوم تجربی، یک توضیح پیشنهادی برای یک پدیده یا رخداد می‌شمارند و گاه در تعریف آن گفته‌اند: «فرضیه یک حدس منطقی و آزمایش پذیر (آزمودن فرضیه با دیگر دانسته‌ها) مبتنی بر پدیده‌هایی است که در جهان طبیعت مشاهده می‌کنید.» فرضیه‌سازی، مرحله‌ای عینی از مطالعه و انتخاب چارچوب نظری است که پایه تحقیقات بعدی را تشکیل می‌دهد. در بررسی اعجاز علمی قرآن، فرضیه‌سازی می‌تواند گام‌های آغازین حرکت ما باشد.

د) ارتباط میان قرآن و نظریه‌های علمی

نظریه‌های علمی به دو گونه با اعجاز قرآن ارتباط می‌یابد:

۱. نظریه‌های علمی که به صورت قطعی در دانش‌های تجربی و انسانی ثابت می‌شود و آنگاه که به قرآن مراجعه می‌کنیم مستندات یا اشارات متناسب با آن یافت می‌شود و در نتیجه بر اعجاز قرآن دلالت خواهد داشت. مسئله زوجیت عمومی جانداران از نمونه‌های روشن دسته است. «موریس بوکای» در کتاب مقایسه‌ای میان تورات، انجیل، قرآن و علم می‌گوید: «چگونه می‌توان از تطبیق قرآن با جدیدترین فرآورده‌های علمی بشر، در شگفتی فروزرفت و آن را اعجاز به حساب نیاورد؟!» (قنادی، ۱۳۹۱: ۱۱۶)

۲. در قرآن کریم حدود ۱۳۲۲ آیه وجود دارد که به مطالب علمی اشاره دارد. در این میان، برخی از آیات علمی قرآن مطالبی را بیان می‌کند که علم هنوز بدان‌ها دسترسی پیدا نکرده و هرچند از نظر علوم تجربی به اثبات نرسیده است، اما دلیلی نیز برای نفی آن مطلب قرآنی نداریم و از آنجا که وحی نوعی دانش قطعی و از سرچشمه

الهی است، در صحیح بودن آن شکی نیست؛ هرچند برای اثبات آن‌ها فعلاً شواهد تجربی در دست نداریم و ممکن است مثل برخی موارد دیگر از پیشگویی‌های علمی قرآن در آینده اثبات شود. این موارد را می‌توان به‌عنوان نظریه‌های علمی قرآنی مطرح نمود، و همچون دیگر تئوری‌های علمی به دنبال شواهد تجربی آن‌ها بود. البته برای دستیابی به این نظریه‌ها شیوه‌های متعددی بیان‌شده (رک: صاعد رازی: ۱۳۹۶) و نسبت به هر یک از شیوه‌ها و ازجمله شیوه استنباط ضوابط دقیقی وجود دارد (رک: مسترحمی و جواد فلکی: ۱۳۹۶) که توجه به آن‌ها برای جلوگیری از افتادن در دام «تفسیر به رأی» ضروری است.

۱. نظریه‌های علمی قرآن یا فرضیه‌سازی علمی آن؟

به نظر می‌رسد در چنین مواردی به‌جای به‌کارگیری عنوان نظریه، از عنوان فرضیه‌سازی بهره بگیریم بهتر خواهد بود؛ چراکه اگرچه حقایق قرآن، متصل به عالم غیب و به‌دوراز هرگونه خطا و اشتباه است، اما از آنجاکه عنصر فهم و تأمل آدمی در آن دخیل است، امکان اشتباه در آن وجود دارد و نباید یافته‌های ذهنی خویش را به‌عنوان نظریات علمی قرآن مطرح نماییم تا در موارد مشاهده نتایج متفاوت و احیاناً متناقض، هیچ نقصی برگرد دامن قدسی قرآن نشینند. به‌عنوان نمونه «نظریه گسترش آسمان‌ها» از برخی آیات قرآن هم چون آیه ۴۷ سوره ذاریات قابل استفاده است، که می‌فرماید: «و ما آسمان را با دست (قدرت) بنا کردیم و همواره آن را گسترش می‌دهیم»^۱. در مباحث علمی فیزیک کیهانی دو دیدگاه در مورد آسمان‌ها وجود دارد: یکی دیدگاه انبساط جهان و دیگری دیدگاه انقباض جهان و برای هرکدام شواهدی مطرح گردیده، ولی اثبات نشده است. از آیه فوق، دیدگاه انبساط جهان قابل برداشت است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۴۲-۱۴۹) و می‌تواند به‌عنوان یک نظریه علمی

۱. «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ».

قرآنی مبنای تحقیقات کیهان‌شناسی قرار گیرد. این‌گونه تأملات، آنگاه‌که با بررسی نمونه‌های بیرونی و یافتن قرائن متعدد ثابت شود، گواه اعجاز قرآن و صدق پیامبر(خواهد بود و این‌گونه عقل، در این زمانه حجّت خواهد بود.

۲. نقش تدبّر در قرآن در فرضیه‌سازی علمی

دانستیم در تدبّر در قرآن، به دنبال فهم انسجام قرآن و دریافت چپینش حکیمانه الهی هستیم. از این‌رو، گاه اختلاف تعبیر در آیات قرآن می‌تواند ما را به تدبّر و تأمل وادارد و زمینه‌ساز فرضیه‌سازی علمی قرآن شود. به‌عنوان نمونه در دو آیه قرآن تأمل می‌کنیم: «و بی‌تردید برای شما در دام‌ها عبرتی است، [عبرت در اینکه] از درون شکم آنان از میان علف‌های هضم شده و خون، شیری خالص و گوارا به شما می‌نوشانیم که برای نوشندگان گواراست» (نحل، ۶۶)^۱ «و به‌یقین برای شما در دام‌ها عبرتی است، از شیری که در شکم آنهاست به شما می‌نوشانیم، و در آنها برای شما سودهای فراوانی است، و از [گوشت] آنها [نیز] می‌خورید» (مؤمنون، ۲۱)^۲ خداوند در این دو آیه به نعمت چهارپایان اشاره فرموده و بر خلقت ویژه این حیوانات و منافع و محصولات سودمند آنها تأکید دارد. با دقّت در این دو آیه می‌یابیم که بخشی از این دو آیه کاملاً مشابه هم هستند، ولی در یکی واژه «بُطُونِه» آمده است و در دیگری واژه «بطون‌ها»، درحالی‌که ضمیر در هر دو آیه به واژه «الانعام» بازمی‌گردد.

اکنون متدبّر از خود می‌پرسد که غرض الهی از این اختلاف تعبیر چیست؟!

ادیبان و مفسران برای تبیین این اختلاف تعبیر، بیان‌های گونه‌گون دارند:

- سیبویه بر این باور است که واژه «الانعام» اسم مفرد است بر وزن «افعال» همانند «اکیاش» که معنای جمع دارد. در سوره نحل، ضمیر متناسب

۱. «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ».

۲. «وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَ لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَ مِنْهَا تَأْكُلُونَ».

با لفظ این اسم آمده است و در سوره مؤمنون متناسب با معنای جمع آن (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۶۶۵).

- برخی دیگر گفته‌اند «انعام» جمع مکسر است و در چنین موردی می‌تواند از هر دو ضمیر (چه مذکر و چه مؤنث) بهره برد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۷۱)؛

- دیدگاه‌های دیگری نیز بیان شده که از ذکر آن‌ها می‌پرهیزیم (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ۲۰: ۲۳۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۲: ۶۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۲: ۲۸۸)

حال، با تدبّر و تأمل در این دو آیه و توجه به اختلاف تعبیر در آن دو، ممکن است فرضیه‌ای علمی را مطرح ساخته و زمینه مطالعات تجربی را فراهم آوریم و آن اینکه در آیه اول، تنها از نعمت شیر سخن گفته شده است، آن‌هم شیری خالص و گوارا، اما در آیه دوم تنها سخن از نعمت شیر نیست، بلکه از دیگر نعمت‌ها و فواید فراوان این حیوانات نیز یاد شده (منافع کثیره) و به‌طور خاص بر نعمت خوراکی بودنشان تأکید شده است. ممکن است از ناسازگاری ضمیرها و آنگاه اختلاف ادامه دو آیه، این احتمال در ذهن ما شکل بگیرد که ضمیر در آیه اول به همه انعام برنمی‌گردد، بلکه تنها به دسته‌ای از آن‌ها اشاره دارد؛ زیرا همه انعام، شیری که وصف خالص و گوارا را داشته باشند، ندارند، حال، یا واقعاً ندارند، یا به دلایلی که خداوند حکیم می‌داند ادعا کرده است که تنها بخشی از آن‌ها واقعاً خالص و گوارا است. اکنون، پژوهشگر می‌تواند از این اشارت قرآن بهره برده و دست‌به‌کار شده و با آزمایش‌های گوناگون، به بررسی این گزاره علمی بپردازد. تأمل در روایات اهل‌بیت، فرضیه علمی یاد شده را تقویت می‌کند؛ زیرا در این روایات، نسبت به شیر گاو، فراوان توصیه شده است و با اوصافی چون دارو، درمان، تقویت‌کننده بدن، شفای هر

درد، رویاننده گوشت، استحکام بخش استخوان همراه شده است. (رک: کلینی، ۱۴۰۷، 6: ۳۳۷؛ نوری، ۱۴۰۸، 25: ۴۵).

۳. نتیجه گیری

۱. «تدبّر»، مطاوعه «تدبیر» است؛ پس «تدبّر» به معنای «حصول تدبیر» خواهد بود؛ یعنی: «توجه به عاقبت موضوعی» یا «دریافت چپش حکیمانانه» بر این اساس و با لحاظ آیاتی که واژه تدبّر در آن به کار رفته است، می توان گفت: «متعلق تدبّر، معانی آیات است و منظور از آن، رسیدن به تذکر؛ حال یک بار این تذکر مطلق در نظر گرفته شده است (آیه ۲۹ سوره صاد) و یک بار تذکر خاص مورد نظر است (۸۲ سوره نساء). طبق مضمون آیه اول تدبّر، اندیشه در آیات قرآن برای تذکر است و طبق مضمون آیه دوم تدبّر، اندیشه در آیات برای فهم انسجام و هماهنگی آیات در قرآن است. تدبّر به هردو مفهومی که ارائه شد می تواند در لایه آیات و یا سوره های قرآن صورت گیرد.

۲. از سوی دیگر، در قرآن کریم حدود ۱۳۲۲ آیه وجود دارد که به مطالب علمی اشاره دارد. در این میان، برخی از آیات علمی قرآن مطالبی را بیان می کند که علم هنوز بدانها دسترسی پیدا نکرده و هر چند از نظر علوم تجربی به اثبات نرسیده است، اما دلیلی نیز برای نفی آن مطلب قرآنی نداریم و از آنجاکه وحی نوعی دانش قطعی و از سرچشمه الهی است، در صحیح بودن آن شکی نیست؛ هر چند برای اثبات آنها فعلاً شواهد تجربی در دست نداریم و ممکن است مثل برخی موارد دیگر از پیشگویی های علمی قرآن در آینده اثبات شود. به نظر می رسد در چنین مواردی به جای به کارگیری عنوان نظریه، از عنوان فرضیه سازی بهره بگیریم بهتر خواهد بود؛ چراکه اگرچه حقایق قرآن، متصل به عالم غیب و به دور از هرگونه خطا و اشتباه

است، اما از آنجا که عنصر فهم و تأمل آدمی در آن دخیل است، امکان اشتباه در آن وجود دارد.

۳. «تدبّر در قرآن»، نقشی ویژه در فرضیه‌سازی علمی قرآن ایفا می‌کند؛ زیرا گاه اختلاف تعابیر در آیات قرآن ما را به تدبّر و تأمل وادارد و زمینه‌ساز فرضیه‌سازی علمی قرآن می‌شود. به‌عنوان نمونه، دو آیه ۶۶ سوره نحل و ۲۱ سوره مؤمنون مشابه هم هستند، با این حال، در یکی واژه «بُطُونَه» آمده است و در دیگری واژه «بطون‌ها»، در حالی که ضمیر در هر دو آیه به واژه «الانعام» بازمی‌گردد. ممکن است از ناسازگاری ضمیرها و آنگاه اختلاف ادامه دو آیه، این احتمال در ذهن ما شکل بگیرد که ضمیر در آیه اول به همه انعام برنمی‌گردد، بلکه تنها به دسته‌ای از آن‌ها اشاره دارد؛ زیرا همه انعام، شیری که وصف خالص و گوارا را داشته باشند، ندارند، حال یا واقعاً ندارند، یا به دلایلی که خداوند حکیم می‌داند ادعا کرده است که تنها بخشی از آن‌ها واقعاً خالص و گوارا است. اکنون، پژوهشگر می‌تواند از این اشارت قرآن بهره برده و دست‌به‌کار شده و با آزمایش‌های گوناگون، به بررسی این گزاره علمی بپردازد.

منابع

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، *تفسیر القرآن العظیم*، ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرضا ع*، قم، نشر جهان.
۳. — (۱۳۸۵)، *علل الشرایع*، قم: نشر کتاب‌فروشی داوری.
۴. طبری، ابو جعفر محمد (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان*، بیروت، دار المعرفه.
۵. ابن داود حلی، حسن (۱۳۶۷)، *سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۶. _____ (۱۳۹۲ق)، *کتاب الرجال*، نجف: المطبعة الحیدریه.
۷. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹)، *مناقب آل اَبی طالب علیهم السلام*، قم: نشر علامه.
۸. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق)، *معجم مقاییس اللغه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق)، *تأویل مشکل القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۱۱. ابن میثم بحرانی (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۲. اردبیلی، مقدس (۱۳۸۳) *حدیقه الشیعه*، قم: انتشارات انصاریان.
۱۳. آقا بزرگ تهرانی (۱۴۰۸ق)، *الذریعه الی تصانیف الشیعه*، قم: نشر اسماعیلیان.
۱۴. بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۵. بنت الشاطی، عایشه عبد الرحمن (۱۳۸۲)، *اعجاز بیانی قرآن*، مترجم: حسین صابری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. ثعالبی، عبدالملک بن محمد (۱۴۱۴ق)، *فقه اللغه*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، *اثبات الهداه بالنصوص والمعجزات*، بیروت: اعلمی.
۱۸. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، *خلاصه الاقوال فی معرفه الرجال*، نشر الفقاهه.
۱۹. حلی، محمد بن حسن (۱۴۱۳ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.
۲۰. حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، *شمس العلوم*، دمشق: دار الفکر.

۲۱. جاحظ، عمرو بن بحر (۲۰۰۲ق)، *البيان و التبيين*، بیروت: دار و المكتبه الهلال.
۲۲. جرجانی، سید شریف (۱۳۲۵ق)، *شرح المواقف فی علم الکلام*، الشریف الرضی.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۲)، *حقیقت و تأثیر اعجاز*، قم: مرکز نشر اسراء.
۲۴. _____ (۱۳۸۷)، *قرآن در قرآن*، قم: انتشارات اسراء.
۲۵. جوهری، اسماعیل بن حماد (1376)، *الصحاح*، بیروت: دار العلم للملایین.
۲۶. خویی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق)، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۷. _____ (۱۳۷۲)، *معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواه*، قم: مرکز نشر الثقافه الاسلامیه فی العالم.
۲۸. دیلمی، حسن بن محمد (۱۴۱۲ق)، *ارشاد القلوب*، قم: الشریف الرضی.
۲۹. ذهبی، محمد، (۱۴۰۴ق)، *سیر اعلام النبلاء*، بیروت.
۳۰. رازی، فخر الدین (۱۴۱۱ق)، *المحصل*، عمان: دار الرازی.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۴ق)، *مفردات الفاظ قرآن*، قم.
۳۲. رافعی، مصطفی صادق (۱۴۲۱ق)، *اعجاز القرآن و البلاغه النبویه*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۳. رضایی اصفهانی، علی (۱۳۸۵)، *پژوهشی در اعجاز قرآن کریم*، قم: انتشارات الهدی.
۳۴. زرکشی، محمد بن بهادر (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دار المعرفه.
۳۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۸۶) *مقدمه الادب*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

۳۶. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الالهيات على هدى الكتاب و السنه و العقل*، قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.
۳۷. _____، (۱۴۱۹ق)، *مصادر الفقه الاسلامی و منابعه*، بیروت: دار الاضواء.
۳۸. _____، (۱۴۱۹ق) *العقائد الاسلامیه*، قم: مرکز المصطفی للدراسات الإسلامیة.
۳۹. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۹۱)، *شناخت نامه قرآن بر پایه قرآن و حدیث*، قم: دار الحدیث.
۴۰. سلطانی بیرامی، اسمعیل، (۱۳۹۶)، *اعجاز قرآن در پیراستگی از اختلاف و نقد شبهات*، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۴۱. سید مرتضی (۱۴۰۵ق)، *رسائل شریف مرتضی*، قم: دار القرآن الکریم.
۴۲. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ق)، *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیة الله مرعشی نجفی.
۴۳. _____، (بی تا)، *معتزک الأقران فی اعجاز القرآن*، بیروت: دارالفکر العربی.
۴۴. شریف شیرازی، محمد هادی بن معین الدین محمد (۱۴۳۰ق)، *الکشف الوافی فی شرح أصول الکافی*، تصحیح: علی فاضلی، قم: دار الحدیث.
۴۵. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۲ق)، *تعلیقه بر شرح کافی*، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۴۶. شیعی سبزواری، حسن بن حسین (۱۳۷۵)، *اراحه الارواح*، قم: دفتر نشر میراث مکتوب.
۴۷. صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی (صدر)*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۴۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۶۰)، *اعجاز قرآن*، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۴۹. _____، (۱۴۱۷ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۰. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۵۱. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *الفهرست*، نجف اشرف: المكتبة المرتضویه.
۵۲. _____، (۱۴۱۴ق)، *امالی*، قم.
۵۳. _____، (۱۳۶۳)، *الإستبصار فیما اختلف من الأخبار*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۴. عرفان، حسن (۱۳۷۲)، *شیوه‌های اعجاز قرآن*، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۵۵. عبداللهی، محمود (۱۳۸۵)، *وحی در قرآن*، قم: بوستان کتاب.
۵۶. علوی عاملی، احمد بن زین العابدین (۱۴۲۷ق)، *الحاشیة علی أصول الکافی* تصحیح: صادق حسینی اشکوری، قم: دار الحدیث.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۵۸. فروخ، عمر، (۲۰۰۶ق)، *تاریخ الدب العربی*، بیروت: دار العلم للملایین.
۵۹. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۰. فیض کاشانی (۱۴۲۵ق)، *الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام*، بی‌جا، دار اللوح المحفوظ.
۶۱. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*، قم: مؤسسه دارالهجره.

۶۲. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب اسلامیه.
۶۳. قزوینی، ملا خلیل بن غازی (۱۴۲۹ق)، *الشافی فی شرح الکافی*، تصحیح: محمد حسن درایتی، قم: دار الحدیث.
۶۴. _____ (۱۳۸۷)، *صافی در شرح کافی*، قم: دار الحدیث.
۶۵. قنادی، صالح و همکاران (۱۳۹۱)، *پرسش‌ها و پاسخ‌های دانشجویی، قرآن‌شناسی*، قم: انتشارات معارف.
۶۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۶۷. _____ (۱۴۲۹ق)، *الکافی*، قم: انتشارات دارالحدیث.
۶۸. کمرهای، محمد باقر (۱۳۷۵)، *ترجمه الکافی*، قم: اسوه.
۶۹. مؤدب، سید رضا (۱۳۷۹) *اعجاز قرآن* (در نظر اهل بیت و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام)، قم: انتشارات احسن الحدیث.
۷۰. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، *شرح کافی*، تهران: المکتبه الاسلامیه.
۷۱. متولی شعراوی، محمد (۱۴۳۲ق)، *المعجزه الخالده*، بیروت: المکتبه العصریه.
۷۲. محدث قمی، شیخ عباس (۱۴۱۲ق)، *منتهی الآمال*، قم: انتشارات هجرت.
۷۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۷۴. _____ (۱۴۰۴ق)، *مرآه العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷۵. مدنی، علی خان بن احمد، (۱۳۸۴)، *الطراز الاول*، مشهد مقدس: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحیاء التراث.
۷۶. مصطفوی، سید جواد (۱۳۶۹)، *ترجمه الکافی*، تهران: علمیه اسلامیه.

۷۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۵)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، قم: صدرا.
۷۸. معرفت، محمد هادی (۱۴۲۸ق) *التمهید فی علوم القرآن*، قم، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۷۹. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، *النکت الاعتقادیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۸۰. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البیت.

ب) مقالات:

۱. ایروانی نجفی، مرتضی و شاه‌پسند، الهه، ارتباط عقل و ایجاز (پژوهشی در حدیث تناسب معجزات)، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
۲. بهشتی، احمد، دیدگاه امام رضا(ع)، درباره معجزه و شرایط متغیّر زمان، *نشریه مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۳.
۳. پهلوان، منصور، وجه اعجاز قرآن، *نشریه سفینه*، زمستان ۱۳۸۲.
۴. زبرجد، سیدهادی و اسدی، احمد، نقدی بر کتاب معترک الأقران فی اعجاز القرآن سیوطی، *یادنامه سومین همایش ملی اعجاز قرآن کریم*، اردیبهشت ۱۳۹۵.
۵. شیخ، محمد علی، ابن سکیت دورقی اهوازی، *نشریه شناخت*، شماره ۸ و ۹، بهار و تابستان ۱۳۷۱.
۶. صاعد رازی، محمد حسین، شیوه مطلوب در نظریه‌پردازی علمی قرآن با تأکید بر علوم انسانی، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۸۵، زمستان ۱۳۹۶.
۷. طیب حسینی، سید محمود، امام رضا(ع) و تبیین مسأله اعجاز قرآن کریم، *فرهنگ رضوی*، بی‌تا.
۸. محمدی اهوازی، مصطفی، ابن سکیت معلم سربدار، *مجله فرهنگ کوثر*، شماره ۳۷، فروردین ۱۳۷۹.

۹. مرتضی کریمی نیا، ریشه‌های تکوین نظریهٔ اعجاز و تبیین وجوه آن در قرون نخست، پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش ۱ (دوره جدید)، بهار و تابستان ۱۳۹۱.
۱۰. مسترحمی، سید عیسی و جواد فلکی، محمد مهدی، چیستی و ضوابط نظریه‌پردازی علمی، دو فصلنامه علمی- ترویجی قرآن و علم، ش ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ه.ش.
۱۱. واعظی، محمود و پهلوانی، مرتضی، وجه اعجاز قرآن کریم در کلام امام رضا (ع)، فرهنگ رضوی، ش ۱۷، بهار ۱۳۹۶.

واکاوی مبانی، کارکردها و شیوه «تدبّر در قرآن» در کلام حضرت آیت الله خامنه‌ای

حسین صدیقی^۱

چکیده

دستور به تدبّر در قرآن و توییح نسبت به ترک آن، در چهار آیه از قرآن آمده است. همچنین معصومان (علیهم السلام)، «مراعات حقّ تلاوت» را به «تدبّر در آیات الهی» تفسیر نموده و «قرائت بی تدبّر قرآن» را «بی خیر» خواننده و از قرائت بی تدبّر، به خدا پناه برده‌اند؛ از این رو، واژه قرآنی «تدبّر» از آغاز مورد توجه مفسران بوده است. در سده معاصر، توجه به این عنوان، به صورت بسیار فزاینده‌ای افزایش یافته و به اصطلاحی خاص و پربسامد تبدیل گردیده، به گونه‌ای که یکی از رده‌های مطالعات قرآنی، به این عنوان اختصاص یافته و ده‌ها کتاب، مقاله و پایان نامه پیرامون آن سامان یافته است. اختلاف پیرامون حقیقت تدبّر و رابطه آن با تفسیر، جایگاه و کارایی تدبّر، شرایط، ابزار و ساز و کارهای تدبّر، موجب شکل‌گیری رویکردهای متنوع به تدبّر شده است. مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله خامنه‌ای، نه تنها یک

۱. دانش آموخته سطح ۴ کلام مؤسسه امام صادق (ع) قم؛ دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران، هیئت علمی مرکز تخصصی کلام اسلامی و تفسیر واحد کرمانشاه seddighihosein@gmail.com

فقیه و سیاستمدار، که یک قرآن‌پژوه خبره و پرسابقه به شمار می‌رود. ایشان در سخنرانی‌های عمومی خود به مقوله «تدبّر» فراوان پرداخته و افزون بر تأکید بر ضرورت و اهمیت آن، اشاراتی قابل تأمل به مبانی، کارکردها و شیوه‌های «تدبّر در قرآن» داشته‌اند در مقاله پیش‌رو، با بررسی مجموعه سخنان ایشان به واکاوی مقوله تدبّر از منظر ایشان پرداختیم و مبانی، کارکردها، شیوه، مقدمات و اصول تدبّر را از میان بیانات ایشان استخراج نمودیم.

واژگان کلیدی: تدبّر در قرآن، فهم قرآن، انس با قرآن، اندیشه قرآنی مقام معظم

رهبری، مقدمات و اصول تدبّر

۱. مقدمه

دستور به تدبّر در قرآن و توییح نسبت به ترک آن، در چهار آیه از قرآن آمده است. همچنین معصومان (علیهم السلام)، «مراعات حقّ تلاوت» را به «تدبّر در آیات الهی» تفسیر نموده و «قرائت بی تدبّر قرآن» را «بی خیر» خواننده و از قرائت بی تدبّر، به خدا پناه برده‌اند؛ از این رو، واژه قرآنی «تدبّر» از آغاز مورد توجه مفسران بوده و از مقاتل بن سلیمان و طبری و شیخ طوسی گرفته تا مفسران معاصر چون مراغی، علامه طباطبایی و ابن عاشور از آن سخن گفته‌اند. در سده معاصر، توجه به این عنوان، به صورت بسیار فزاینده‌ای افزایش یافته و به اصطلاحی خاص و پربسامد تبدیل گردیده، به گونه‌ای که یکی از رده‌های مطالعات قرآنی، به این عنوان اختصاص یافته و ده‌ها کتاب، مقاله و پایان‌نامه پیرامون آن سامان یافته است. اختلاف پیرامون حقیقت تدبّر و رابطه آن با تفسیر، جایگاه و کارایی تدبّر، شرایط، ابزار و ساز و کارهای تدبّر، موجب شکل‌گیری رویکردهای متنوع به تدبّر شده است.

مقام معظم رهبری، حضرت آیت الله خامنه‌ای، نه تنها یک فقیه و سیاستمدار، که یک قرآن‌پژوه خبره و پرسابقه به شمار می‌رود. ایشان از سال ۱۳۴۷ ه.ش تدریس تفسیر را آغاز نموده و در دوران سخت مبارزات پیش از انقلاب، سوره‌های مبارکه‌ی مائده، انفال، توبه و بخشی از سوره‌ی مبارکه یونس را مورد بحث قرار دادند. با پیروزی انقلاب اسلامی، به فراخور نیاز زمان و تشکیل حکومت دینی، به تفسیر جزء ۲۸ و ۲۹ که بیشتر سُورِ آن، مدنی هستند، پرداختند. به تازگی، آقای مقصد گرگانی، مجموعه مباحث تفسیری ایشان را در قالب مجموعه «تفسیر قرآن تدبّر» تنظیم نمودن و تا کنون چند جلد به چاپ رسیده است. همچنین تفسیر برخی از سوره‌ها مانند توبه، تغابن و ممتحنه، به صورت مجزا توسط انتشارات انقلاب اسلامی به چاپ رسیده است. ایشان در سخنرانی‌های عمومی خود به مقوله «تدبّر» فراوان پرداخته و افزون بر تأکید بر ضرورت و اهمیت آن، اشاراتی قابل تأمل به مؤلفه‌های «تدبّر» در قرآن داشته‌اند. در ادامه با تأکید بر سخنرانی‌های ایشان به بررسی مبانی، کارکردها، شیوه و اصول تدبّر خواهیم پرداخت.

۲. معاشناسی تدبّر

۲-۱. معاشناسی لغوی

واژه «تدبیر»، از ریشه «دبر» به معنای پشت و پشت سر (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۶: ۵۲۰؛ ابن فارس، ۱۳۸۷: ۴۵۸)، پایان و زاویه است. این واژه در باب «تفعل»، به معنای مطاوعه به‌کاررفته است (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۱۷۳)؛ از این رو، کشف معنای «تدبیر» (باب تفعل) مهم است. برای تدبیر معانی متعددی نقل شده است؛ از جمله: ژرف‌نگری و عاقبت‌اندیشی: «التدبیر: النظر فی عاقبه الامور» (زبیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ماده دبر)؛ تنظیم امور در رساندن آن‌ها به عاقبت نیکو و مطلوب (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸: ۱۸۶) و پشت سر هم چیدن حکیمانانه (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱: ۲۸۹) از آنجاکه «تدبّر»، مطاوعه «تدبیر» است؛ پس «تدبّر» به معنای «حصول

تدبیر» خواهد بود؛ یعنی: «توجه به عاقبت موضوعی» (مصطفوی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳: ۱۷۳)؛ «دریافت چنین حکیمانه» (صبحی طسوجی، ۱۳۸۹: ۲۲).

۲-۲. معناشناسی اصطلاحی

مفسران درباره معنای اصطلاحی تدبیر، فراوان و متنوع سخن گفته‌اند؛ در میان مفسران امامیه چهار دیدگاه مطرح است:

۱. اندیشه در آیات قرآن برای فهم معانی و مقاصد (طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۲۷۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۶: ۳۳)؛
۲. اندیشه در معانی و مقاصد آیات برای تذکر (طبرسی، ۱۳۸۵، ج ۳: ۱۲۵؛ ملافتح الله کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸: ۵۰؛ خویی، بی‌تا: ۳۰)؛
۳. اندیشه در معانی آیات قرآن برای فهم انسجام در قرآن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹: ۶۲۴)؛
۴. اندیشه در معانی آیات قرآن برای فهم انسجام در قرآن (شبر، ۱۴۱۲: ۳۳۴).

برخی پژوهشگران پس از بررسی این چهار دیدگاه چنین می‌نگارد: از میان این چهار دیدگاه، استناد دیدگاه چهارم به قرآن نادرست بوده و سه دیدگاه پیشین هرچند مستند به قرآن است، ولی هیچ‌کدام بیان کاملی از تدبر مطلوب قرآن نیست. (راد، ۱۳۹۵: ۳۰) وی در ادامه در بیان دیدگاه مطلوب، می‌نویسد: «متعلق تدبر در معانی آیات است و منظور از آن، رسیدن به تذکر؛ حال یک‌بار این تذکر مطلق در نظر گرفته شده است که مضمون آیه ۲۹ سوره صاد به آن اشاره دارد و یک‌بار تذکر خاص مورد نظر است که آیه ۸۲ سوره نسا به آن توجه می‌دهد. طبق مضمون آیه اول تدبیر، اندیشه در آیات قرآن برای تذکر است و طبق مضمون آیه دوم تدبیر، اندیشه در آیات برای فهم انسجام و هماهنگی آیات در قرآن است. تدبیر به هر دو مفهومی که ارائه شد

می‌تواند در لایه آیات و یا سوره‌های قرآن صورت گیرد» (راد، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۵). مقام معظم رهبری نیز در گفتاری، تدبّر را «اندیشیدن در مفاهیم قرآنی» معنا می‌نماید (۱۳۷۷/۹/۱)؛ بیانات در مراسم اختتامیه‌ی مسابقات قرآن) البته بیشتر تأکیدات ایشان و نمونه‌هایی که ایشان در کلام خود بدان اشاره نموده است، تدبّر در لایه آیات و به ویژه واژگان و مفردات آیات بوده است. قرآن احتیاج دارد به تدبّر، تکیه‌ی بر روی هر کلمه‌ای از کلمات و هر ترکیبی از ترکیب‌های کلامی و لفظی. انسان هرچه بیشتر تدبّر کند، تأمل کند، انس بیشتری پیدا کند، بهره‌ی بیشتری خواهد برد. (۱۳۹۱/۴/۳۱)؛ بیانات در دیدار قاریان)

در گفتار ذیل، ایشان با بررسی چندین آیه از قرآن، نمونه‌هایی از تدبّر در واژگان قرآن را فراروی ما می‌گذارد: قرآن می‌گوید: وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ؛ (قصص، ۸۳) خب عاقبت -پایان کار- یعنی چه؟ پایان کار متعلق است به متّقین؛ هم پایان کار دنیا متعلق به متّقین است، هم پایان کار آخرت متعلق به متّقین است، هم مبارزات اگر بخواهد پیروز بشود متعلق به متّقین است، هم در میدان جنگ اگر بخواهید بر دشمن پیروز شوید باید متقی باشید. ببینید! [اگر] دَقَّتْ بکنید، [می‌بینید] عاقبت مال متّقین است؛ این را یک خرده عمق پیدا کنیم، دَقَّتْ پیدا کنیم، از جمله نگذریم. [یا مثلاً:] وَ لَبِئْسَ مَا كُنْتُمْ يَشْرُونَ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشَرِ الصَّابِرِينَ؛ (بقره، ۱۵۵) این خوف چیست؟ جوع چیست؟ انسان بایستی تأمل کند بر روی این کلمات، بر روی این مفاهیم؛ معنای این، همان تدبّر در قرآن است؛ تدبّر در قرآن، اینها است. (۱۳۹۸/۲/۱۶)؛ بیانات در محفل انس با قرآن کریم). به نظر می‌رسد در مجموعه بیانات ایشان، غالباً تأکید بر تدبّر به معنای اول وجود دارد.

۳. ضرورت تدبّر

ضرورت «تدبّر» در قرآن امری پوشیده نیست؛ در آیات قرآن و روایات، فراوان بر آن تأکید شده است. مقام معظم رهبری نیز افزون بر پیشگامی عملی در این مسیر، در سخنرانی‌های متعدد بر ضرورت تدبّر تأکید نموده‌اند؛ و این تأکیدها به گونه‌ها و شیوه‌های مختلف رخ داده است:

۱-۳. با همراه کردن بیان و توصیه‌ای از معصومان

«شما جوانهای عزیز، انس با قرآن را و تدبّر در قرآن را روزبه‌روز بیشتر کنید؛ تلاوت قرآن را فراموش نکنید، تدبّر در قرآن را فراموش نکنید. در این خطبه‌ای که از امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در اینجا خوانده شد، فرمود: ما جالساً أَحَدًا هَذَا الْقُرْآنَ إِلَّا قَامَ عَنْهُ بِزِيَادَةٍ أَوْ نُقْصَانٍ زِيَادَةٌ فِي هُدًى وَ نُقْصَانٍ عَنِ عَمَى؛ وقتی پای قرآن نشستیم و از کنار قرآن بعد از بهره‌گیری از آن برخاستیم، باید هدایت ما افزایش پیدا کرده باشد و کوردلی ما کاهش پیدا کرده باشد؛ معرفت ما باید بیشتر بشود، انس ما با معارف حقّه بیشتر بشود، قُرب ما به خدای متعال بیشتر بشود، شوق ما به عبادت افزون‌تر بشود.» (۱۳۹۷/۲/۲۷؛ بیانات در محفل انس با قرآن کریم)

۲-۳. با بیان ثمرات و برکات تدبّر

قرآن احتیاج دارد به تدبّر، تکیه‌ی بر روی هر کلمه‌ای از کلمات و هر ترکیبی از ترکیبهای کلامی و لفظی. انسان هرچه بیشتر تدبّر کند، تأمل کند، انس بیشتری پیدا کند، بهره‌ی بیشتری خواهد برد (۱۳۹۱/۴/۳۱؛ بیانات در دیدار با قاریان) البته ایشان کارکردهای متعددی برای تدبّر برشمرده‌اند که در ادامه مقاله بدان خواهیم پرداخت.

۳-۳. با هشدار و تأکید بر عقب ماندگی ما در زمینه فهم و تدبّر در قرآن

«ما از قرآن خیلی دوریم، ما با قرآن فاصله داریم؛ قرآن را پیش از این، در همه‌ی زندگی‌مان، در همه‌ی ذهنیاتمان، عملیاتمان، افکارمان، عزممان، رفتارمان بایستی هادی و ملجأ

و امام خود قرار بدهیم؛ و این امروز متأسفانه نیست؛ باید نزدیک بشویم به قرآن. شما جوانهای عزیز، انس با قرآن را و تدبّر در قرآن را روزبه‌روز بیشتر کنید» (۱۳۹۷/۲/۲۷)؛ بیانات در محفل انس با قرآن کریم)

در باب قرآن، ما باید اعتراف کنیم که سال‌های متمادی جامعه‌ی ما با قرآن فاصله گرفت. ما در جمهوری اسلامی داریم این فاصله را کم می‌کنیم؛ عقب‌ماندگی‌ها را جبران می‌کنیم، اما این عقب‌ماندگی خیلی زیاد بوده. در دوران حاکمیت‌های طاغوت، قرآن به صورت رسمی در جامعه حضور نداشت؛ گوشه کنار کسانی ممکن بود با قرآن آشنا باشند - متدینی در خانه‌ها قرآن می‌خواندند - اما این فقط تلاوت قرآن بود؛ تدبّر در قرآن، بخصوص در سطح جامعه و در منظر عموم خیلی کم بود؛ بسیار کم بود. (۱۳۸۸/۷/۲۸)؛ بیانات در دیدار جمعی از بانوان قرآن‌پژوه کشور)

۴. کارکرد تدبّر

در یکی از چهار آیه قرآن که به مقوله «تدبّر» اشاره دارد، چنین می‌خوانیم: ^۱(ص، ۲۹) در این آیه، از سویی قرآن با وصف «برکت» همراه شده و از سوی دیگر، غرض از نزول این کتاب پربرکت، «تدبّر در آیات» (ژرف‌نگری اندیشه) و «تذکر» (بیداری وجدان) شمرده شده است. تعبیر به «مبارک»، چنان که می‌دانیم به معنای چیزی است که دارای خیر مستمر و مداوم باشد، و این تعبیر در مورد قرآن، اشاره به دوام استفاده جامعه انسانی از تعلیمات آن است، و چون این کلمه به صورت مطلق به کار رفته هر گونه خیر و سعادت دنیا و آخرت را شامل می‌شود. خلاصه هر خیر و برکتی بخواهید در آن است، به شرط اینکه در آن تدبّر کنید و از آن الهام بگیرید و به حرکت درآیید. (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۲۶۹)، پس، تدبّر، یعنی «اندیشه در آیات که به بیداری و عمل می‌انجامد» (همان) و صف «اولو الألباب»، در

۱. «ما جالساً أحلّ هذا القرآن إلّا قامَ عنهُ زیادٌ أو نُقصانٌ زیادٌ فی هُدًی و نُقصانٌ عن عمی».

پایان آیه به این نکته اشاره دارد که اگر کسی اهل عقل و خرد باشد، در آیات الهی می‌اندیشد و آنچه را نمی‌دانت از خلال آیات برون می‌کشد و آنچه را می‌دانت، به یاد می‌آورد و متذکر می‌شود. پس آنکه از تدبیر دوری گزیند، لاجرم از تذکر هم بی‌بهره گردیده و بی‌خرد است. (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۳: ۱۵۰)

آیه ۸۲ سوره نساء نیز، به کارکرد مهم تدبیر اشاره دارد: «آیا در قرآن تدبیر نمی‌کنند؟ و اگر (بر فرض) از طرف غیر خدا بود، حتما در آن اختلاف فراوانی می‌یافتند.»^۱ غالب مفسران این کارکرد را «علم به الهی بودن قرآن به خاطر کشف هماهنگی آیات» دانسته‌اند. (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴: ۹۱؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۳۰۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵: ۴۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۷: ۱۹۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱۹: ۶۲۴) با دقت در حقیقت تدبیر در آیات و با تأمل در کارکردهای یاد شده، موارد متعددی را می‌توان به عنوان کارکردهای تدبیر برشمرد. در بیانات مقام معظم رهبری، کارکردهای متنوعی برای تدبیر در قرآن مطرح شده است:

۱-۴. تعمیق باورهای دینی و مصونیت از انحرافات فکری

تدبیر در قرآن و ژرف‌نگری در آیات، تعمیق باورهای دینی را در پی دارد. همان گونه که گذشت بر اساس آیه ۸۲ سوره نساء، تدبیر در آیات ما را به الهی بودن و معجزه بودن قرآن می‌رساند و هر گونه تردید درباره این باور را می‌زداید، به فرموده مقام معظم رهبری: «انس با قرآن و تدبیر در آن، همچنین تدبیر در ادعیه‌ی مأثوره‌ای که اعتبار دارد در تعمیق معرفت دینی خیلی نقش دارد» (۱۳۸۸/۱/۱۳)؛ بیانات در دیدار وزیر علوم و استادان دانشگاه تهران) آری، اگر معرفت دینی در فردی تعمیق شود، به سادگی اسیر شبهات دشمنان نگردیده و نوعی مصونیت فکری می‌یابد: «اگر جوان مسلمان با قرآن انس پیدا کند و فرصت تدبیر در قرآن را به خود بدهد، بسیاری از

۱. «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».

شبهات دشمنان بی‌اثر خواهد شد» (۱۳۸۰/۶/۲۸)؛ بیانات در دیدار جمعی از حافظان و قاریان قرآن نونهال و نوجوان کشور).

ایشان تأکید می‌ورزد که بسیاری از انحرافات دینی و فکری، ناشی از نبود عمق معرفتی است که یکی از راه‌های رهایی از آن انس با قرآن و تدبّر در آن است: «عزیزان من! کسانی که پیشان لغزید، خیلی از مواردش را که ما دیدیم، ناشی بود از عدم تعمق در امر دین و معارف اسلامی؛ شعائری بود، شعارهایی بود، احساساتی بود، بر زبانشان بود، اما در دلشان عمق نداشت. یکی از راه‌هایی که این عمق را در اعتقادات انسان، در مبانی فکری انسان، در روح انسان، در ایمان انسان ایجاد می‌کند، انس با قرآن است. بنابراین در زندگی حتماً قرآن با تدبّر را در نظر داشته باشید و نگذارید حذف شود» (۱۳۸۴/۷/۱۷)؛ بیانات در دیدار اعضای هیأت دولت).

۲-۴. پاسخگویی به پرسش‌های زندگی

امروزه، بشر با انبوهی از پرسش‌ها مواجه است. پرسش‌هایی که گاه، معنابخشی زندگی را زیر سؤال برده و او را در برابر فراز و فرود زندگی به مسیرهای نامناسب می‌کشاند. بشر امروز، موفقیت و سعادت خود را گاه در نابودی دیگران و گاه در کسب ثروت و شهرت و ... می‌بیند و هر چه بیشتر می‌دود، جز سراب توهم سعادت نصیبی بیش ندارد! انسانی که بر سر سفره و «مأدبه الهی» بنشیند و در آیات آن تدبّر کند، معنای زندگی و سعادت را خواهد یافت و از توهمات پوشالی رها خواهد شد. در ادامه تحلیل زیبای مقام معظم رهبری را در این باره بنگریم: اگر با قرآن انس گرفتیم، آن وقت این فرصت و این مجال پیدا خواهد شد که صاحبان فکر از قشرهای مختلف، بر روی نکات قرآنی تدبّر کنند، چیزهایی را از قرآن استفاده کنند، استنباط کنند، بفهمند و به سؤالات گوناگون جواب بدهند. منظورم از سؤالات، شبهه‌ها نیست؛ منظور سؤالات درباره‌ی زندگی است، زندگی کردن. الان میلیون‌ها سؤال در

مقابل ما است. وقتی که یک جامعه‌ای با یک حکومتی، زندگی را به سمت آرمانهایی دارد حرکت میدهد و حرکت میکند، این [جامعه] با هزاران هزار سؤال مواجه است؛ در نوع ارتباطات، در نوع رفتار، در نوع موضع‌گیری‌ها، در نوع دشمنی و دوستی‌ها، در نوع برخورد با مال، در نوع برخورد با امور دنیا؛ اینها همه سؤالاتی است که مطرح است؛ همه‌ی این سؤالاتها جواب دارد. بشریت گمراه و بدبخت شد، به‌خاطر اینکه جواب‌های درست این سؤالاتها را پیدا نکرد. ... پاسخهای غلط، پاسخ‌های انحرافی، پاسخ‌های گمراه‌کننده دریافت کرد، به ذهنش رسید، عمل کرد، [لذا] امروز رسیده به اینجا؛ دنیا امنیت ندارد، صفا ندارد، معنویت ندارد، آرامش روحی ندارد، دل‌های آحاد جامعه با یکدیگر صاف نیست؛ این وضعیت امروز دنیا است، همه‌ی دنیا این جور است. میلیاردها انسان، مبتلای این وضعیتند؛ حتی آنهایی که برخوردار هستند هم مبتلایند. این جور نیست که وقتی ما می‌گوییم اختلاف طبقاتی هست، یعنی آن کسی که فرض بفرمایید به قول معروف جزو یک درصد جامعه‌ی آمریکایی است، خیلی راحت و خیلی خوش است؛ نه، او هم بدبختی‌هایی، گرفتاری‌هایی، مشکلاتی - روحی، روانی - در زندگی خودش دارد که الی ماشاءالله، گاهی از گرفتاری‌های آدم فقیر بیشتر است؛ یعنی همه گرفتارند. جامعه‌ای که راه درست را شناسد، صراط مستقیم را شناسد، با خدا مرتبط نباشد، این [طور] است.

این جوامع بشری متأسفانه امروز دچار یک چنین ضلالت و گمراهی‌ای هستند. اینکه شما این همه تکرار می‌کنید و گفته‌اند تکرار کنید «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»، به‌خاطر همین است. صراط مستقیم یعنی آن راهی که این آفت‌ها، این مشکلات در آن وجود ندارد؛ این معنای صراط مستقیم است. دائم از خدای متعال می‌خواهید که شما را هدایت کند؛ این هدایت در قرآن است. اگر با قرآن اُنس گرفتیم، اگر قرآن را درست فهمیدیم، اگر در قرآن تدبّر کردیم، آن وقت پاسخ درست به سؤالات زندگی

به ما داده خواهد شد؛ بایستی برویم دنبال این، این چیز مهمی است. (۱۳۹۶/۳/۶)؛
بیانات در محفل انس با قرآن کریم)

۳-۴. رشد درونی در سایه رسیدن به معارف عالی و ناب

تدبر در قرآن، پنجره‌هایی نو از معارف و لطایف عالی، ناب و نورانی در اختیار ما می‌گذارد که نه تنها در برون، که از درون رشد و تعالی را حس خواهیم کرد: انسان وقتی معنای قرآن را فهمید، می‌تواند در آن تدبر کند؛ وقتی تدبر کرد، می‌تواند به معارف عالی دست پیدا کند و رشد پیدا کند. انسان با انس با قرآن، در درون رشد پیدا می‌کند (۱۳۹۱/۴/۳۱)؛ بیانات در دیدار قاریان) چقدر لطایف در قرآن کریم هست که این‌ها را جز با تدبر نمی‌توان فهمید (۱۳۸۵/۷/۴). آنچه که ما را به حقایق نورانی می‌رساند، تدبر در قرآن است (۱۳۹۲/۴/۱۹)؛ بیانات در محفل انس با قرآن).

۴-۴. تحقق اهداف و برکات متعالی دین

خداوند با تشریح دین و نزول وحی، اهداف و برکات متعددی را دنبال می‌کند، اما متأسفانه امروزه، بسیاری از مسلمانان از این برکات بی‌بهره هستند. مگر نه آن است که دین عزت می‌بخشد، پس چرا مسلمانان در دنیا عزیز نیستند. به فرموده مقام معظم رهبری، منشأ این بدبختی‌ها دوری از قرآن است و راه درمان آن تدبر در قرآن است: آن کسانی که با قرآن مرتبطند، تدبر در قرآن را، تدبر در معانی قرآن را، تعمق در مفاهیم قرآنی را، هدف خودشان قرار بدهند؛ اینها چیزهایی است که ما را قدم‌به‌قدم به قرآن نزدیک می‌کند. اگر با قرآن مانوس شدیم، به قرآن نزدیک شدیم، مفاهیم قرآنی در دل ما توانست اثر بگذارد، آن وقت می‌توانیم امیدوار باشیم که اُمَّتِ اسْلَامِ عَزَّتْ وَعَدَّةٌ دَادَةٌ شَدَّیْهِ اَزْ سَوَیْ خُدَایِ مُتَعَالِیِّ رَا [به دست خواهد آورد]: وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَّسُوْلِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِیْنَ؛ (۱) این عزت را آن وقت خدا به اُمَّتِ اسْلَامِیِّ خواهد داد. اگر با

قرآن مأنوس شدیم، آثار و برکات آن اینها است. (۱۳۹۳/۳/۱۳)؛ بیانات در دیدار شرکت کنندگان در سی و یکمین دوره‌ی مسابقات بین‌المللی قرآن کریم)

ایشان حتی به دولتمردان جمهوری اسلامی که با شعار «دولت اسلامی» برگزیده شدند، در آغاز تشکیل دولت، توصیه می‌فرماید که انس همه روزه با قرآن داشته و در آن تدبّر کنید تا بتوانید اهداف نظام اسلامی و اهداف دولت اسلامی را محقق سازید: برای اینکه بتوانید این راه را سالم طی کنید و ۱۴۵۰ روزی را که در پیش دارید، به خوبی سپری کنید، باید خود را به خدا وصل کنید. قرآن خواندن هر روز را فراموش نکنید. هر روز حتماً قرآن بخوانید؛ هر مقداری می‌توانید. آن‌هایی که ترجمه‌ی قرآن را می‌فهمند، با تدبّر به ترجمه نگاه کنند. آن‌هایی که ترجمه‌ی قرآن را نمی‌فهمند، یک قرآن مترجم خوب - که الحمد لله زیاد هم داریم - کنار دستشان بگذارند و به ترجمه‌ی آن نگاه کنند. ممکن است ده دقیقه صرف وقت کنید و یک صفحه یا دو صفحه بخوانید؛ اما هر روز بخوانید؛ این را یک سیره‌ی قطعی برای خودتان قرار دهید. علامت بگذارید، فردا از دنباله‌اش بخوانید. از راه گریه‌ی نیمه‌شب، از راه خواندن قرآن با تدبّر و با دقت، از راه خواندن ادعیه‌ی صحیفه‌ی سجاده، دل انسان صاف می‌شود؛ و الاً این‌طوری نیست که بگوییم آقا برو دلت را صاف کن؛ هر کاری هم کردی، کردی (۱۳۸۴/۶/۸)؛ بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت)

۵. مبانی تدبّر

مراد از مبانی تدبّر، پیش‌فرض‌هایی است که باورمندی به آن‌ها، زمینه تدبّر را برای ما فراهم می‌آورد، البته برخی از این مبانی در حقیقت مبانی فهم قرآن هستند؛ از این رو، مبانی تفسیر نیز به شمار خواهند آمد.

۵-۱. توجه به فرابشری بودن قرآن (توجه به خالق قرآن).

قرآن، کلام بشر نیست. حقیقتی است که در «کتاب مکنون» است (واقعۀ، ۷۸) کلام و الفاظ متعالی است که از جانب خداوندی که کارگردان هستی است فروفرستاده شده است (واقعۀ، ۸۰) از جانب خداوند حکیمی ستوده نازل شده است و از این رو، هرگز باطل سراغ آن نمی‌آید (فصلت، ۴۲) در حقیقت در این مبنا، به خالق قرآن و ویژگی‌های فرابشری او چون علم و حکمت بی‌پایان او نظر داریم که این ویژگی‌ها ما را به تدبّر و ژرفاندیشی در کلام او وا می‌دارد: «این سخن بزرگی است؛ باید در آن تدبّر کرد. گوینده‌ی آن، ذات اقدس الهی است» (۱۳۷۷/۹/۱)؛ بیانات در مراسم اختتامیه‌ی مسابقات قرآن («کلمات آن هم مال ذات اقدس الهی است یعنی الفاظش، نه فقط مفاهیمش لذا بایستی در آن دقت کرد، باید آن را فهمید، باید در آن غور کرد» (۱۳۷۷/۹/۱)؛ بیانات در مراسم اختتامیه‌ی مسابقات قرآن). «این کلماتی که شما ملاحظه می‌کنید، همان چیزهائی است که خداوند متعال به عنوان آخرین ذخیره‌ی معنوی وحی الهی به بشریت عطا کرده است. همین‌هاست که باید بشر را تا ابدالآباد، تا انتهای این عالم، به راههای سعادت و فلاح و رستگاری هدایت کند؛ پر از معارف است این‌ها؛ این‌ها را باید فهمید» (۱۳۸۶/۶/۲۲)؛ بیانات در دیدار قاریان

۵-۲. قابل فهم همگانی بودن قرآن

این بیان بر اساس این نکته است که مخاطب قرآن، عموم مردم بوده است؛ می‌خواهد هدایت برای همه مردم باشد: «هُدًى لِّلنَّاسِ» (بقره، ۱۸۴). هدایت قرآن مخصوص یک گروه خاصی نیست؛ مخاطب قرآن، همه‌ی بشریت است، و ادّعیای قرآن این است که می‌خواهد همه‌ی بشریت را هدایت کند به صراط مستقیم، به راه درست زندگی انسان که به مقصد صحیح منتهی خواهد شد: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» (ص، ۸۷).

از این رو، هم در آیات تحدّی و هم در آیات تدبّر، مردم مخاطب قرار گرفته‌اند. اگر مردم نفهمند، چگونه مخاطب تحدّی هستند؟! و اگر قرآن قابل فهم نیست؛ پس چرا خداوند مردمان

را توبیخ نموده که «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَي قُلُوبِ أَفْقَالِهَا؛ آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند یا بر دل‌های (آنان) قفل‌های (مخصوص) آن نهاده شده است؟!» (محمد، ۲۴). البته اولاً این فهم دارای سطوح و لایه‌های مختلف است که برخی از لایه‌های معنایی فقط برای افراد خاصی میسور است؛ ثانیاً از آنجا که در قرآن هم آیات محکم وجود دارد و هم متشابه؛ فهم برخی آیات و تدبر در آنها دشوار خواهد بود و گاه، تنها با یاری معصومان به دست خواهد آمد.

۳-۵. زبان ویژه قرآن (توجه به متن قرآن)

وقتی به متن قرآن توجه می‌کنیم، هم از نظر ساختار لفظی، هم از لحاظ نحوه بیان با دیگر آثار متفاوت است؛ تا جایی که یکی از وجوه اعجاز قرآن، اعجاز ادبی آن است و فصاحت و بلاغت، سبک نو و شیوه جدید بیان و نیز دقت در واژه‌گزینی، جلوه‌هایی از این اعجاز هستند. این باور، ما را بر آن می‌دارد تا ساده‌انگارانه با این متن برخورد نکنیم و با تدبر در آیات، در پی کشف حقایق و لطایف آن باشیم. مقام معظم رهبری در این باره می‌گوید: «بیان قرآن، بیان فصیح و بلیغ و خیلی والائی است و هرکسی جزئیات این بیان را نمی‌فهمد» (۱۳۸۶/۶/۲۲)؛ بیانات در دیدار قاریان

۴-۵. جامعیت و مرجعیت قرآن (توجه به کارکرد قرآن)

در بخش پیشین درباره کارکردهای تدبر سخن گفتیم؛ بیش‌تر این کارکردها برخاسته از یک باور مهم ما نسبت به قرآن است. خداوند حکیم، قرآن را «تبیاناً لكل شیء» (نحل، ۸۹) و «تفصیلاً لكل شیء» قرار داده است. کتابی که با تفسیر و تبیین اهل بیت (علیهم السلام)، وارثان معارف ناب قرآن (ر.ک: روایات متعدد ذیل آیه «ثُمَّ أُورثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا...» (فاطر، ۳۲) که وارثان کتاب (قرآن) را بندگان شایسته و صالح خدا، یعنی اهل بیت علیهم السلام معرفی کرده است. (الکافی، ۱۴۰۷، ج ۱، ۲۱۴-۲۱۵؛ تحف العقول، ۱۴۰۴، ص ۴۲۵-۴۲۶؛ غایة المرام، ۱۴۲۲، ج ۴، ۳۶؛ عیون اخبار الرضا، ۱۳۷۸، ۲۳۴)، راه‌رهایی از گمراهی‌ها و

شبهات و رسیدن به حقایق بی‌بدیل و سعادت ابدی است. این مبنا نیز نقش تعیین کننده در گستره و ضرورت تدبّر دارد. مقام معظم رهبری می‌فرماید: «مسئله‌ی قرآن و مرجعیت قرآن و رجوع به قرآن و استفهام از قرآن در مسائل گوناگون فکری و عملی و اجتماعی و سیاسی و حکومتی و مانند اینها، خیلی چیز مهمی است. ما واقعاً در این زمینه‌ها کم‌کارییم؛ واقعاً کم‌کاری داریم، [و در زمینه‌ی] تدبّر در قرآن برای کسانی که اهل تدبّرند؛ [این] نشان می‌دهد که ما خیلی خودمان را محروم کرده‌ایم از آیات الهی و از رهنمودهای آیات الهی در زمینه‌های گوناگون؛ خوب، خود این مرجعیت قرآن برای این مسئله‌ی مهم، یک موضوع اساسی و حسّاس است.» (۱۳۹۶/۳/۱)؛ بیانات در دیدار دست‌اندرکاران اولین کنگره بین‌المللی قرآن و علوم انسانی)

۶. شیوه تدبّر

تدبّر در قرآن، ژرف‌اندیشی و عمق‌نگری در مواجهه با قرآن است، تدبّر تلاش برای رسیدن نکات لطیف و ظریف آیات الهی است. طبیعی است که بدون توجه به ساز و کار مناسب آن و با صرف قرائت و رد شدن از آیات به دست نمی‌آید: «تدبّر در قرآن» با همین‌طور خواندن و رد شدن به دست نمی‌آید؛ با یک‌بار و دوبار خواندن هم حاصل نمی‌شود؛ با تکرار و انس با آیه‌ای از قرآن و امکان تدبّر در آن به دست می‌آید. و چقدر لطایف در قرآن کریم هست که این‌ها را جز با تدبّر نمی‌توان فهمید. بنابراین حفظ و فهم معانی قرآن و تلاوت آن لازم است (۱۳۸۵/۷/۴)؛ بیانات در دیدار قاریان شرکت کننده در بیست و سومین مسابقات بین‌المللی قرآن)

ایشان، گاه در خلال سخنرانی‌های خود به تدبّر در آیات الهی پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، ایشان در جمع کارگزاران نظام و در خلال مباحث متعدد کشور، به ناگاه بحث را به سمت و سوی دیگری برده و «تدبّر» و «تذکر» قرآنی را جلوه‌گر می‌سازند و آن را مقدم بر تبیین‌ها و تصمیم‌های سیاسی برمی‌شمرند: فرصت مغتنمی است و

تقریباً همه‌ی کسانی که بارهای سنگین مدیریت کشور در سطوح اصلی و اساسی بر دوش آن‌هاست، در این جلسه‌ی بزرگ و پراهمیت شرکت دارید. حرف سیاست و گزارش امور گوناگون کشور به وسیله‌ی رئیس‌جمهور محترم بیان شد و سخن در این باره‌ها همیشه هست و بسیار است و لازم هم هست، ولی من فکر کردم که از این فرصت، اندکی هم استفاده کنیم برای چیزی که مقدم است بر استنتاج‌ها و تبیین‌ها و تصمیم‌های سیاسی ما؛ و آن حرف دل و حرف ایمان خالصانه‌ی ماست که می‌تواند در همه‌ی مراحل این حرکت مثل جانی در کالبد، مثل نوری در ظلمت، مثل حیات‌بخشی در میان اجسام بی‌روح، نقش بیافریند. لذا این آیات را انتخاب کردم تا این‌ها را قدری باهم مرور کنیم. خود من هرچه نگاه می‌کنم، می‌بینم احتیاج دارم به اینکه این آیه‌ی شریفه‌ی «اذکروا الله ذکرا کثیرا و سبحوه بکره و اصیلا» را تکرار کنم و در آن تدبر کنم و به آن عمل کنم. قیاس به نفس کردم، به نظرم می‌رسد که شما هم و همه‌مان محتاج به این هستیم. می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا». این، بعد از آن است که جامعه‌ی ایمانی شکل گرفته و این جامعه‌ی آزمون‌های بزرگ را از سر گذرانده است. این آیات سوره‌ی احزاب است و بعد از سال ششم هجرت نازل شده است؛ یعنی بعد از جنگ بدر و احد و جنگ‌های متعدد دیگر و بالاخره جنگ احزاب. در یک چنین شرائطی، قرآن به مسلمان‌ها خطاب می‌کند که: «اذکروا الله ذکرا کثیرا»؛ خدا را ذکر کثیر کنید. ذکر یعنی یاد. ذکر و یاد در مقابل غفلت و نسیان است. غرق در عوارض و حوادث و پیشامدهای گوناگون شدن و از مطلب اصلی غفلت کردن؛ این، گرفتاری بزرگ ما بنی‌آدم است. می‌خواهند این نباشد. آن وقت این یاد هم صرف یاد کردن و متذکر شدن نیست، ذکر کثیر را از ما خواسته‌اند (۱۳۸۶/۶/۳۱)؛ بیانات در دیدار کارگزاران نظام). در همین بیان، برخی نکات روش‌شناسی را می‌توان یافت: توجه به فضای نزول آیه و تلاش برای یافتن عناصر مشترک به منظور تطبیق مقصود آیه: ایشان به فضای نزول آیه توجه داشته و شرایط آیه (نزول در مدینه پس از

جنگ‌ها و آزمون‌های متعدد) را با شرایط پیروزی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی و سپری نمودن جنگ هشت ساله و دیگر دشواری‌ها مقایسه نمودند. این دقت نظر و تلاش برای تبیین شباهت میان دو موقعیت، راه را برای جریان دادن مراد و مقصود الهی نسبت به مصادیق امروزی هموار ساخت. توجه به کلمات و واژگان به نظر آشنا و تأمل دوباره در آنها مانند «یا ایها الذین آمنوا!»؛ «ذکر» معناسناسی واژگان از راه واژگان مقابل. («ذکر»، مقابل غفلت و نسیان است). توجه به قیود کلمات و تدبّر در پیام آن‌ها مانند «کثیراً» که قید ذکر واقع شده است.

۷. مقدمات و اصول تدبّر

از نکات مهمّ در این مجال آن است که بدانیم، چه اقداماتی ما را در امر تدبّر یاری می‌رساند؛ یا به تعبیر دیگر، چه چیزهایی از مقدمات و اصول تدبّر به شمار می‌آیند. با بررسی سخنان مقام معظم رهبری، عناوین زیر به دست می‌آید:

۷-۱. صفای باطن

قرآن، کلام والایی است که جز پاکان، کسی بدان دست نخواهد یافت: «لا یمسّه الا المطهّرون» (واقعه، ۷۹)؛ از این رو، از مقدمات اساسی تدبّر در قرآن، «صفای باطن» و پاکی درونی است: با قرآن باید مثل آینه مواجه شد؛ پاکیزه، براق و بی‌زنگار؛ تا قرآن در دل ما منعکس شود. قرآن باید در جان ما انعکاس پیدا کند؛ این همیشه و برای همه نیست؛ برای کسانی است که دلشان را با صفای باطن و نفس پاکیزه کنند؛ با ایمان، با باور و با قبول با قرآن مواجه شوند؛ و آلا کسانی که دل معاند دارند، بنای بر نشیندن و نفهمیدن دارند، نوای قرآن، کلام قرآن و پیام قرآن در دل آن‌ها اثری نمی‌کند؛ «و لو أنّنا نزّلنا الیهم الملائکة و کلمهم الموتی و حشرنا علیهم کلّ شیء قبلما کانوا لیؤمنوا الا ان یشاء الله»؛ اگر برای برخی افراد زمین را به آسمان بدوزی، این دل ناباور و زنگار گرفته، نزدیک نمی‌شود و ایمان نمی‌آورد. لذا قرآن را هم می‌خواند، اما به قرآن نزدیک نمی‌شود (۱۳۸۴/۷/۱۴؛ بیانات در دیدار قاریان قرآن کریم)

۷-۲. خود را مخاطب آیات مبارک قرآن بدانیم

یکی از مقدمات روحی که متدبر قبل از تدبر باید آن را دارا باشد، این است که خود را مخاطب آیات الهی ببیند، کسی که سخن قرآن را به خود نگیرد و توبیخ‌های قرآنی را به این و آن حواله کند، هرگز به مقصود هدایتی آیات پی نخواهد برد. از این رو، نباید قرآن را منحصر در تاریخ دانسته یا سرسری بخوانیم. (ر.ک: علیان نظری، ۱۳۹۴، ص ۵۴) از این رو، مقام معظم رهبری، قاریان قرآن را چنین توصیه می‌نماید: قرآن را به معنای حقیقی مخاطب قرار گرفتن در مقابل خدا، بخوانید و در آن تدبر کنید و از آن بیاموزید.

یک تلاوت این است که انسان مثل یک مستمعی بنشیند پای صحبت خدای متعال. خدای متعال دارد با شما حرف می‌زند. مثل اینکه از یک عزیزی، از یک بزرگی، نامه‌ای به شما رسیده باشد. شما نامه را می‌گیرید می‌خوانید. برای چه می‌خوانید؟ برای اینکه ببینید چه برای شما نوشته. قرآن را این‌جوری بخوانید. این نامه‌ی خدای متعال است. امین‌ترین زبانها و دلها این قرآن را از خدای متعال گرفته و به شما رسانده است. ما از آن استفاده کنیم؛ بهره ببریم؛ لذا در روایت هست که سوره را وقتی که می‌خوانید، همت شما این نباشد که به آخر سوره برسید، همت شما این باشد که قرآن را بفهمید؛ و لو حالا به آخر سوره، به وسط سوره، وسط جزء، به وسط حزب نرسید و آن را تمام هم نکنید؛ تأمل و تدبر کنید. قرآن را این‌گونه بخوانید. اگر کسی با قرآن مأنوس بشود، از قرآن دل نمی‌کند. اگر ما با قرآن مأنوس بشویم، حقیقتاً از قرآن دل نمی‌کنیم (۱۳۸۶/۶/۲۲؛ بیانات در دیدار قاریان).

۷-۳. تلاش برای فهم معانی

از مقدمات دیگر تدبر، تلاش برای فهم معانی واژگان و آیات قرآن است، تا وقتی ما نتوانیم واژگان و آیات را به درستی تصور نکنیم، چگونه خواهیم توانست در آنها تدبر کنیم؟! از این رو، مقام معظم رهبری می‌فرماید: فهمیدن مفاهیم و ترجمه‌ی کلمه کلمه‌ی قرآن، برای کسانی که به زبان عربی آشنایی ندارند، لازم است. وقتی که

کلمات قرآن را فهمیدید، آن وقت تدبّر لازم است (۱۳۷۷/۹/۱)؛ بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات قرآن). ایشان به کاستی ما در فهم زبان عربی نیز توجه داشته و می‌فرماید: متأسفانه ما حجاب زبانی داریم، حجاب لغوی داریم؛ این کمبود ماست. یعنی کمبود ملتهای غیر عرب است. کسانی که زبانشان عربی است، همین‌طور که قاری تلاوت می‌کند، این‌ها که نشسته‌اند، و لونه به صورت کامل، آن را می‌فهمند (۱۳۸۶/۶/۲۲)؛ بیانات در دیدار قاریان). بنابراین، برای تدبّر و فهم قرآن، آموزش زبان عربی و آشنایی به زوایای ادبی این زبان، راهگشا است. البته این بدان معنا نیست که راه تدبّر برای ناآگاهان از زبان عربی بسته باشد: تلاوت قرآنی مطلوب است که انسان با تدبّر بخواند و کلمات الهی را بفهمد، که به نظر ما می‌شود فهمید. اگر انسان لغت عربی را بلد باشد و آنچه را هم که بلد نیست، به ترجمه مراجعه کند و در همان تدبّر کند (۱۳۸۴/۷/۱۷)؛ بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت).

۴-۷. تکرار آیات و تلاش برای افزایش انس ذهنی با قرآن

عنصر مهمّ دیگر برای رسیدن به تدبّر، تکرار آیات قرآن و تلاش برای افزایش انس ذهنی با آن‌ها است. به صرف خواندن یا ترجمه کردن به تدبّر نمی‌توان دست یافت. ایشان در ادامه فرمایش قبلی چنین می‌فرماید: دو بار، سه بار، پنج‌بار که بخواند، انسان فهم و انشراح ذهنی نسبت به مضمون آیه پیدا می‌کند که با بیان دیگری حاصل نمی‌شود؛ بیشتر با تدبّر حاصل می‌شود؛ این را تجربه کنید. لذا انسان بار اول وقتی مثلاً ده آیه‌ی مرتبط به هم را می‌خواند، یک احساس و یک انتباه دارد؛ بار دوم، پنجم، دهم که همین را با توجه می‌خواند، انتباه دیگری دارد؛ یعنی انسان انشراح ذهن پیدا می‌کند. هرچه انسان بیشتر انس و غور پیدا کند، بیشتر می‌فهمد؛ و ما به این احتیاج داریم (۱۳۸۴/۷/۱۷)؛ بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت).

یا در بیان دیگری می‌فرماید: باید با قرآن انس پیدا کنید. زبان ما، زبان قرآن نیست؛ می‌توانیم به ترجمه‌ی قرآن مراجعه کنیم؛ اما عمق‌یابی مضامین قرآنی فقط با مراجعه‌ی به

ترجمه نمی‌شود؛ کما اینکه با خواندن متن قرآن هم برای کسانی که می‌فهمند، همیشه به دست نمی‌آید؛ با تدبر به دست می‌آید؛ با عمق‌یابی به دست می‌آید. وقتی انس با قرآن پیدا شد، مجال تدبر و تأمل و تفکر در معارف قرآن به دست خواهد آمد (۱۳۹۱/۴/۳۱)؛ بیانات در دیدار قاریان).

این انس هر چه بیشتر باشد و مفاهیم قرآنی در ذهن بیشتر جای گرفته و حک شود، زمینه بهره‌مندی از قرآن و دستیابی به نکات بدیع را فراهم می‌آورد: قرآن را که هر روز تلاوت می‌کنید. هرچه تلاوت کردید، ترجمه‌ی آن را هم نگاه کنید؛ بگذارید این مفاهیم در ذهن جوان شما حک شود. در آن صورت فرصت تدبر پیدا خواهید کرد (۱۳۷۹/۸/۹)؛ بیانات در مراسم اختتامیه مسابقات حفظ و قرائت قرآن کریم). اما انس با قرآن چگونه به دست می‌آید؟ مقام معظم رهبری، دو عنصر «تلاوت قرآن» و «حفظ قرآن» را از راهکارهای اساسی شکل‌گیری انس با قرآن می‌دانند؛ از این رو، ایشان بارها و بارها بر مقدمی بودن این عناصر تأکید ورزیده و نسبت به توقف در این مراحل و بی‌توجهی به مقوله فهم و تدبر در قرآن هشدار داده‌اند. در ادامه برخی بیانات ایشان را در این زمینه مرور می‌کنیم:

الف) تلاوت قرآن

تلاوت قرآن و قرائت زیبای آیات الهی، مقدمه است برای تدبر در قرآن. ما نمی‌خواهیم خودمان را مشغول کنیم، سرگرم کنیم به تلاوت و به قرائت قرآن و الحان قرآنی، به عنوان یک موضوع اصلی؛ این مقدمه است، این طریق است. تلاوت قرآن با صوت خوش موجب می‌شود که دل انسان نرم شود، خشوع پیدا کند، آماده بشود برای فهم معارف قرآنی و آیات قرآنی؛ ما به این احتیاج داریم (۱۳۹۱/۴/۴)؛ بیانات در دیدار شرکت‌کنندگان در مسابقات بین‌المللی قرآن کریم)

ب) حفظ قرآن

آنچه که ما را به حقایق نورانی می‌رساند، تدبر در قرآن است؛ و این حفظ قرآن که بحمدالله امروز در بین شما جوان‌ها، در بین جوانهای کشور، در سرتاسر کشور رواج پیدا کرده است، یک مقدمه‌ی خوبی است برای تدبر. یعنی حفظ و تکرار و انس با آیات کریمه‌ی قرآن و پی‌درپی آیات الهی را مورد توجه قرار دادن، موجب می‌شود که انسان بتواند در قرآن تدبر کند (۱۳۹۲/۴/۱۹؛ بیانات در محفل انس با قرآن). حفظ قرآن خیلی باارزش است. حفظ قرآن این فرصت را به حافظ خواهد داد که با تکرار آیات، در قرآن قدرت تدبر پیدا کند. این فرصت است، این توفیق است؛ این را از دست ندهید (۱۳۸۹/۴/۲۲؛ بیانات در دیدار قاریان). این ملازمه میان فهم معانی، انس و حفظ قرآن را در گفتار زیر نیز می‌توان یافت: وقتی قرآن را حفظ کردید، می‌توانید معانی قرآن را درست بفهمید؛ انسان وقتی معنای قرآن را فهمید، می‌تواند در آن تدبر کند؛ وقتی تدبر کرد، می‌تواند به معارف عالی دست پیدا کند و رشد پیدا کند. انسان با انس با قرآن، در درون رشد پیدا می‌کند (۱۳۹۱/۴/۳۱؛ بیانات در دیدار قاریان).

۸ نتیجه‌گیری

مقام معظم رهبری، به عنوان یک متفکر قرآن‌پژوه، در سخنرانی‌های خود به مقوله «تدبر در قرآن» فراوان توجه نموده است. ایشان، تدبر را «تأمل و اندیشیدن بر روی کلمات و مفاهیم قرآنی» می‌داند و با بیان‌های گوناگون بر ضرورت آن تأکید ورزیده است. از نگاه ایشان، تدبر در قرآن حداقل چهار کارکرد خواهد داشت: تعمیق باورهای دینی و مصونیت از انحرافات فکری، پاسخگویی به پرسش‌های زندگی، رشد درونی و تحقق اهداف و برکات متعالی دین. از سوی دیگر، با تأمل در بیانات ایشان می‌توان مبانی تدبر در قرآن را نیز جست، که عبارتند از:

- توجه به فرابشری بودن قرآن (توجه به خالق قرآن)
- قابل فهم همگانی بودن قرآن

- زبان ویژه قرآن (توجه به متن قرآن)
- جامعیت و مرجعیت قرآن (توجه به کارکرد قرآن)

نسبت به شیوه تدبر، اگر چه سخن مستقلى از ایشان یافت نشد، اما توجه به برخی نمونه‌های «تدبر در قرآن» در کلام ایشان، ما را به یافتن شیوه تدبر در نگاه ایشان یاری می‌رساند. ایشان، صفای باطن، مخاطب قرار دان خویش هنگام تلاوت، تلاش برای فهم معانی و نیز تکرار آیات را از مقدمات تدبر دانسته و تلاوت و حفظ قرآن را دو زمینه بسیار مناسب برای انس بیشتر قرآن و تدبر در آن می‌دانند.

منابع

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، *التحریر و التنبیر*، بیروت: مؤسسه تاریخ.
۲. ابن فارس، احمد (۱۳۸۷)، *ترتیب مقایس اللغة*، قم: مرکز دراسات الحوزة و الجامعة.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، *عیون اخبار الرضا*، تهران: نشر جهان.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، *تفسیر تسنیم*، قم: نشر اسراء.
۵. حرانی، ابن شعبه (1404)، *تحف العقول*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۶. خویی، سید ابوالقاسم، بی تا، *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخویی.
۷. رازی، ابوالفتوح (۱۴۰۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: انتشارات دار الفکر.

۹. شبّر، سید عبد الله (۱۴۱۲)، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار البلاغۃ للطباعۃ و النشر.
۱۰. صبوحی طسوجی، علی (۱۳۸۹ش)، *تدبر در قرآن کریم همراه با استناد و استدلال*، قم: انتشارات بلاغت.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۲. طبرسی، علی بن حسن (۱۳۸۵ق)، *مشکاة الانوار فی غرر الاخبار*، نجف: المكتبة الحیدریه.
۱۳. طوسی، محمد حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۴. کاشانی، ملافتح الله (۱۳۳۶)، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران: انتشارات علمی.
۱۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. مصطفوی تبریزی، حسن (۱۴۱۷)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. راد، علی و علیان نظری، محمد (۱۳۹۵)، «*تحلیل ماهیت تدبر در قرآن از منظر تفاسیر امامیه*»، نشریه حدیث و اندیشه، ۲۱.
۱۹. سایت <https://farsi.khamenei.ir/> (بخش بیانات)

تدبر در قرآن با رویکرد مناسبات سور

معصومه طاهریان قادی^۱ - محمدحسن رستمی^۲

چکیده

روش‌های مختلفی برای تدبر روشمند در قرآن عرضه شده است. یکی از روش‌های مهم تدبری، کشف ارتباط و همبستگی بین آیات و سوره‌های قرآن است تا در پرتو آن، وجوه اعجاز کلام الهی و استخراج نکته‌ها و ظرافت‌های قرآنی حاصل گردد. اگرچه توجه به مناسبات بین آیات و سوره‌های قرآنی از دیرباز در سنت تفسیری و تدبری جریان داشته است، اما مناسبات بین سوره‌های قرآن محل بحث بوده است. از این رو پژوهش حاضر با شیوه توصیفی-تحلیلی به سیر تحولی این بحث در تفاسیر پرداخته و نقش آن را در رویکردهای تدبری مورد توجه قرار داده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تدبر بین سوره‌های قرآن دارای اقسام مختلفی است که تنها تناسب بین سور مجاور نیازمند مبنای توفیقی بودن ترتیب سوره‌ها می‌باشد، سایر اقسام حتی با اجتهادی دانستن ترتیب سور نیز قابل پیگیری هستند. از بین روش‌های تدبری، در «تحقیق ساختاری سوره‌های قرآن» و «تحقیق موضوعی قرآن»، به تدبر در قرآن با رویکرد تناسب سوره‌ها پرداخته شده است. تدبر بین زوج

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث از دانشگاه مازندران masom.ghadi@yahoo.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد rostami@um.ac.ir

سوره‌های قرآن در مواردی که در روایات به زوجیت آنها تصریح شده باشد، قابل اعتماد خواهد بود. هم‌چنین سوره دارای مطلع یکسان نیز دارای ارتباطات محتوایی و لفظی هستند که با تدبر در آنها این ارتباطات کشف می‌گردد. در تحقیق موضوعی قرآن نیز با در نظر گرفتن ارتباطات بین آیات پراکنده در سوره‌های مختلف، دیدگاه قرآن در موضوعی خاص به دست خواهد آمد.

کلیدواژه‌ها: توقیفی بودن ترتیب سوره؛ تحقیق ساختاری سوره‌های قرآن؛ تحقیق موضوعی قرآن؛ مناسبات بین سوره؛ تدبر در قرآن.

۱. مقدمه

تدبر در قرآن یکی از وظایف همگانی در مواجهه با قرآن است که با رویکردهای مختلف قابل مشاهده است، اما وجه قالب آن که در برخی تعاریف تدبر نیز گنجانده شده «کشف هماهنگی در قرآن» است که شامل پیوستگی محتوایی و پیوستگی لفظی-ادبی قرآن می‌شود (اسماعیلی زاده و نساج، ۱۳۹۰: ۱۶۶). از دیرباز در نزد مفسران و قرآن‌پژوهان، این وجه از اعجاز علمی قرآن در قالب علم مناسبت نام‌گذاری شده است. یکی از وجوه علم مناسبت، تناسب بین سوره قرآن است، که در دو حیطة‌ی مناسبت لفظی و مناسبت موضوعی قرار دارد (ابوالعلاء، ۱۴۲۵: ۱۳۱). علی‌رغم اینکه گروهی ترتیب سوره‌ها را وحیانی نمی‌دانند و جست‌وجوی تناسب میان آنها را نیز بی‌پایه و سبب تکلف می‌انگارند (رک: شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۰۶؛ عاملی، ۱۳۷۱: ۱۱۵-۱۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۴۹: ۳۰۷؛ معرفت، ۱۳۷۳: ۱۶۵-۱۷۷)، با این حال، این علم در ابعاد مختلفی از سوی دانشمندان علوم قرآنی و مفسرانی که قائل بر وحیانی بودن ترتیب سوره‌ها و وجود حکمتی در چینش فعلی قرآن بوده‌اند، مورد بررسی قرار گرفته است.

تا آنجا که کتاب‌های مستقلی در مناسبات بین سوره‌های قرآن تألیف گردید، مانند «البرهان فی مناسبت ترتیب سور القرآن» از ابن زبیر غرناطی (م ۷۰۸ق)، «نظم الدرر فی تناسب الایات و السور»، از بقاعی (م ۸۸۵ق)، «ترتیب سور القرآن (تناسق الدرر فی تناسب السور)» از سیوطی (م ۹۱۱ق)، «علم المناسبات فی السور و الایات» از بازمول، «جوهرالبيان فی تناسب سور القرآن» از صدیقی غماری (ق ۱۲)؛ در سده معاصر نیز آثاری مانند «چهره‌ی پیوسته‌ی قرآن» از ایازی (۱۳۸۰)، «هماهنگی و تناسب در ساختار قرآن کریم» از خرقانی (۱۳۸۰)، و «تناسب سوره‌ها: تنظیر و تدبر در سوره‌های حزب مفصل» از خوش‌منش (۱۳۹۹) از آثار شاخص در این حیطه‌اند.

در فضاهاى پژوهشى معاصر نیز پایان‌نامه‌ها و مقالات گوناگونی در این موضوع تدوین شده‌اند برای نمونه می‌توان به «بررسی تناسب سور حوامیم» از زرسازان (۱۳۸۵)، «بررسی پیوستگی معنایی سوره‌های قرآن» از خوشناموند (۱۳۸۸)، «تناسب سور عزائم» از رهگشای (۱۳۹۰)، «تناسب معنایی سور مسبحات» از سینکی (۱۳۹۰)، «بررسی وجوه تناسب سور طواسین» از پورصالحی (۱۳۹۲)، «پیوستگی شبکه‌ای سوره‌های قرآن، مطالعه موردی سوره ذاریات» از داوری (۱۳۹۴)، «پیوستگی متنی «زوج سوره» فتح و حجرات» از زارع دینی و همکاران (۱۳۹۸)، «پیوستگی شبکه‌ای سور إذائیه فتح و حجرات» از الیاسی فر و طالب تاش (۱۳۹۹) به این مهم پرداخته‌اند. عناوین این پژوهش‌ها گویای این مطلب است که در اکثر این آثار با پذیرش تناسب بین سور، روند تدبری با رویکرد تناسب سوره‌ها عملیاتی شده است و در نهایت به ارائه تدبر خود در قالب پایان‌نامه و مقاله بسنده شده است. در کنار این پژوهش‌ها، آثاری دیگر نیز با رویکرد نقد و روش‌شناسی تناسب سوره‌ها تألیف شدند. از جمله این آثار، مقاله «نقد نظریه‌ی قائلان به تناسب سوره‌ها در قرآن» از فقهی‌زاده (۱۳۸۵) است که با رد نظریه توقیفی بودن ترتیب سور، اساس تناسب سوره‌ها را بی‌پایه دانسته است و در مقابل در مقاله «تناسب و ارتباط میان

سوره‌های قرآن» از خرقانی (۱۳۷۹) به این مطلب اشاره شده است که حتی با اجتهادی دانستن ترتیب سور نمی‌توان تناسب بین برخی سوره‌ها را نادیده گرفت.

اگرچه در این آثار زوایایی از بحث تبیین شده‌اند، اما غالب توجهات در مناسبات سور را منحصر در تناسب سوره‌های مجاور دانسته‌اند، درحالی‌که وجوه مختلف تناسب سور در قرآن قابل‌تصور است که در برخی شیوه‌های تدبری اقسامی از این وجوه، موردتوجه قرار گرفته است، مانند تدبر ساختاری سوره‌ها که توسط لسانی فشارکی و مرادی زنجانی تعریف شده است. از این رو ضرورت دارد با نگاهی دوباره به اقسام تناسب سوره‌ها که توسط مفسران و گروه‌های تدبری به کار گرفته شدند، تدبر در قرآن با رویکرد تناسب سوره‌ها مورد بازبینی قرار گیرد تا افراط و تفریط‌های این رویکرد تبیین گردد.

از این رو پژوهش پیشرو در صدد پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

۱. چه ارتباطی بین تناسب سور و نظریه توقیفی بودن سوره‌ها برقرار است؟

۲. مناسبات در سوره‌های قرآن بر چند قسم هستند؟

۳. در روش‌های تدبری معاصر، چه قسمی از تناسبات سور موردتوجه قرار گرفته

است؟

۲. مفاهیم

در این پژوهش مفاهیم «تناسب» و «تدبر» نقش محوری در مسئله اصلی پژوهش

دارند، از این رو تبیین این مفاهیم ضرورت دارد.

۲-۱. مفهوم تناسب

مناسبت از «نسب» یا «نسبت» گرفته شده، به معنی «قرابه» و «نزدیکی» (فیروزآبادی، بی تا: ج ۱: ۱۷۶). ماده «نسب» در ریشه‌ی لغوی خود، یک اصل بیشتر ندارد، که پیوند داشتن چیزی با چیزی دیگر و ربط بین دو شیء معنی می‌دهد و این معنی در تمام مشتقات آن جاری است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵: ۴۲۳؛ مصطفوی، ۱۳۶۸: ج ۱۲: ۹۴). مناسبت یا تناسب در لغت به معنای مشاکله (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۷۱)، یعنی همگونی و هم‌شکلی است.

تناسب در اصطلاح همان «علة الترتیب» است (بازمول، ۱۴۲۳: ۸۴). یعنی علت ترتیب بعضی اجزاء قرآن با اجزای دیگرش (بقاعی، ۱۴۰۸: ج ۱: ۵) یا به معنی ربط دهنده‌ی بین آیات و سور است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۲۱۸). به عبارتی مراد از مناسبت وجه ارتباط بین دو جمله در آیه‌ی واحد یا دو آیه یا آیات متعدد یا سوره با سوره‌ای دیگر است (رک: قطان، ۱۴۲۷: ۹۲).

این علم را «علم المناسبه» نامیدند، و از آن تعبیر به «التناسب» و «الترابط» نیز شده است (ابو العلاء، ۱۴۲۵: ۱۷). علاوه بر واژگان تناسب، مناسبت، و ارتباط، از انسجام، اتساق، تناسب، نظم، ترتیب، وحدت، و مشتقات و نظائر آنها نیز برای بیان پیوستگی اجزای قرآن استفاده می‌شود (خرقانی، ۱۳۸۰: ۸). این علم در تقسیمات کلی در دو دسته تناسب داخلی و خارجی قرار می‌گیرد (بازمول، ۱۴۲۳: ۲۹) که هر یک اقسامی دارند: برای نمونه تناسب درون آیه‌ای، تناسب بین آیات موجود در یک سیاق، تناسب سیاق‌های موجود در یک سوره از جمله تناسبات داخلی محسوب می‌گردند (برای اقسام تناسب آیات رک: سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۲۲۷-۲۳۰؛ بازمول، ۱۴۲۳: ۲۸؛ خرقانی، ۱۳۸۰: ۲۹؛ ایازی، ۱۳۸۰: ۳۷-۵۴؛ همای، ۱۳۷۵، ۲۹: ۶۰-۶۲)، تناسبات خارجی نیز عنوان دیگری از تناسب بین سوره‌ها می‌باشد که در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود.

۲-۲. مفهوم تدبر

تدبر در لغت از ریشه «ذُبر» گرفته شده است که نقیض «قُبُل» است و به معنای «پشت»، و «پشت سر» اشیاء و «آخر» هر چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۲۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶: ۳۸۳). تدبر بر وزن تفعّل آمده است، از آنجایی که باب تفعّل برای مطاوعه تفعیل است، بنابراین تدبر برای مطاوعه تدبیر خواهد بود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۷۶)، به عبارتی معنای تدبر در گرو معنای تدبیر است. علامه طباطبایی مراد از تدبیر را ترتیب دادن اشیاء متعدد پشت سر یکدیگر می‌داند به گونه‌ای که هر شیء در جایگاه خاص خود قرار گیرد و غرض و فایده و مقصود بر آن مترتب گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۹-۲۹۰). به عبارتی دیگر قرآن حاصل تدبیر حروف، کلمات، عبارات، و جملات در کنار یکدیگر است، تدبیری که خداوند برای محقق شدن هدفی آن را رقم زده است، بنابراین امر تدبر در قرآن با توجه به معنای مطاوعی آن، اثرپذیری از این نظم و پی‌بردن به آن مقصود الهی خواهد بود (محمد علی‌نژاد عمران، ۱۳۹۴: ۱۵۲).

در معنای اصطلاحی تدبّر نظرات پراکنده‌ای وجود دارد از جمله: «تلاوت راستینی که از قرائت شروع و با فهم عمیق ادامه می‌یابد و به عمل منتهی می‌گردد» (نقی‌پورفر، ۱۳۸۷: ۳۷۴)، «فهم روشمند و هماهنگ ظاهر قرآن کریم» (الهی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۳)، «تفکر و اندیشیدن در ادله قرآن» (طوسی، بی‌تا: ج ۸: ۵۵۸) (برای سایر تعاریف ر.ک: مرادی زنجانی، ۱۳۹۹: ۱۷-۱۹). با در نظر گرفتن معنای لغوی تدبر، بهترین معنایی که برای آن متصور است فهم متن و پی‌بردن به مراد الهی است که در ورای این الفاظ و ظاهر قرآن وجود دارد، این تدبر با دقت در کلمات و آیات و سوره‌ها، جایگاه آن‌ها، ارتباطات معنایی، ادبی-بلاغی و آهنگ و لحن کلام، حاصل می‌گردد.

۳. مبانی

توقیفی بودن ترتیب سوره‌ها به‌عنوان یکی از مبانی بحث تناسب سوره‌ها مطرح است. منظور از توقیفی بودن سور، تنظیم سوره‌ها و مشخص کردن ترتیب آن‌ها در قرآن به امر پروردگار و حضرت رسول (ص) است. اگرچه جمهور علماء بر این باورند که ترتیب آیات در سوره‌ها توقیفی است و رأی و اجتهاد در آن هیچ دخلتی نداشته است (رک: جفری، ۱۹۵۴: ۴۰-۴۱؛ ابن زبیر، بی‌تا: ۷۳؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۲۱۶-۲۱۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۰؛ معرفت، ۱۴۲۸: ۴۱-۷۱؛ شحاته، ۱۳۶۹: ۲۸)، اما در توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیب سوره‌ها اختلاف است. از این‌رو لازم است، پس از تبیین دیدگاه‌ها در باب توقیفیت ترتیب سور، ارتباط این بحث با تناسب سور روشن گردد.

۳-۱. دیدگاه‌ها در توقیفی یا اجتهادی بودن ترتیب سور

درباره ترتیب سور قرآن میان دانشمندان سه دیدگاه وجود دارد (ابن زبیر، بی‌تا: ۷۳، ۷۴؛ قطان، ۱۴۲۷: ۱۳۶-۱۳۷):

۳-۱-۱. توقیفی بودن ترتیب تمامی سور

این دسته بر این عقیده‌اند که ترتیب فعلی همه‌ی سوره‌های قرآن به وسیله خود پیامبر (ص) معلوم شده است و ما هیچ دلیلی برخلاف این در دست نداریم. این نظر که ترتیب تمام سوره‌ها یا بعضی از آن‌ها برحسب اجتهاد بوده است هیچ مجوزی ندارد (صبحی صالح، ۱۹۷۷: ۷۱).

از بین قدما دانشمندانی مانند ابوجعفر نحاس، ابوبکر انباری، ابن اشته، بغوی، ابن حصار، کرمانی، طیبی، شیخ ولی‌الله ملوی منفلوطی، قرطبی، سید مرتضی علم‌الهدی، طبری و صاحب‌المبانی قائل به این نظر بوده‌اند (زرکانی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴۷-۳۴۹؛ ایازی، ۱۳۸۱: ۱۰۱؛ ابوسلیمان، ۱۴۲۰: ۶۶-۶۷؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۲۱-۲۲۲؛

قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۶۰؛ جفری، ۱۹۵۴: ۴۰-۴۱) و از بین متأخران اهل سنت نیز، شیخ محمود شلتوت (بی آزار شیرازی، ۱۳۸۵: ۴۶). دروزه (۱۳۵۹: ۳۰)، ابوزهره (۱۳۷۰: ۶۶)، مناع قطان (۱۴۲۷: ۱۳۷)، صبحی صالح (۱۹۷۷: ۷۳) و بسیاری دیگر این نظر را اختیار کرده‌اند.

از بین متأخران شیعه خوئی در «البیان فی تفسیر القرآن»، سید مرتضی عسکری در کتاب «القرآن الکریم و روایات المدرستین»، محمدحسین صغیر در کتاب «تاریخ قرآن»، جوادی آملی در «تفسیر تسنیم»، محمد باقر حکیم در کتاب «علوم القرآن» و حسن زاده آملی در کتب «قرآن هرگز تحریف نشده» ... این نظر را برگزیده‌اند (رک: ایازی، ۱۳۸۱: ۱۰۰؛ خرقانی، ۱۳۸۰: ۵۲-۵۳؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۱: ۲۶). قائلین به این دیدگاه دلایلی را طرح کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

الف. شباهت کلی سوره‌های متوالی قرآن و هماهنگی آن‌ها در مضمون، وزن و آهنگ سوره‌های مجاور (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۸):

ب. عدم وجود ملاک‌های انسانی در ترتیب سوره‌ها نشان از آن توقیفی بودن ترتیب سور دارد. زیرا اگر مسلمانان می‌خواستند سوره‌های قرآن را مرتب کنند قاعدتاً یا باید ترتیب نزول سوره‌ها را در نظر می‌گرفتند، که غیر از ترتیب قرآن است، و یا اندازه‌ی دقیق سوره‌ها یا تعداد دقیق آیه‌های هر سوره را ملاک ترتیب قرار می‌دادند (رک: دروزه، ۱۳۵۹: ۸۵). درحالی‌که در تنظیم کنونی قرآن ملاک‌های ترتیب بر اساس طول سور، یا شباهت سوره‌ها صورت نگرفته است. برای نمونه درحالی‌که حوامیم و سور دارای «الر» پشت سرهم قرار گرفته‌اند، اما مسبحات به صورت پراکنده آمده، و بین دو سوره شعراء و قصص که دارای «طسم» بودند، سوره طس که کوتاه‌تر از آن دو بود، جدایی افکنند، درحالی‌که این دو سوره در مطلع و طول سوره شبیه هم

بودند و می‌توانستند در کنار هم بیایند. حال اگر ترتیب سور توقیفی نباشد، این ترتیب چگونه قابل توجیه است (سیوطی، ۲۰۰۰: ۳۵).

ج. اینکه ما در زمان عثمان هیچ‌گونه مخالفتی نسبت به ترتیب سوره‌ها در مصحف وی نمی‌بینیم نیز مؤیدی قوی است، که این ترتیب امری شناخته‌شده بود (خرقانی، ۱۳۸۰: ۶۷). اجماع بر مصحف عثمان تنها در صورتی ممکن بود که نظم و ترتیب مورد توافق ایشان در سوره‌ها، ناشی از توقیفیت پیامبر (ص) باشد (زرقانی، بی‌تا: ج ۱: ۴۳۷).

د. چون ترتیب مصحف برخلاف ترتیب نزول است، قطعاً حکمتی در آن بوده در غیر این صورت کاری عبث بوده است (حجازی، ۱۹۷۰: ۱۶).

۲-۱-۳. اجتهادی بودن ترتیب سور از طرف صحابه

اگرچه آلوسی نظر اکثریت علماء را توقیفی بودن ترتیب سور می‌داند (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱/۲۶)، اما این نظر چندان دقیق نیست، زیرا جمهور علماء بر این عقیده‌اند که ترتیب سور اجتهادی است (رک: زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۳۵۴؛ ابن زبیر، بی‌تا: ۴۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۲۰؛ ابو سلیمان، ۱۴۲۰: ۶۵؛ زرقانی، بی‌تا: ج ۱: ۴۰۵؛ طالقانی، ۱۳۶۱: ۷۸؛ ایازی، ۱۳۸۱: ۱۰۰)، اکثریت شیعه نیز قائل به اجتهادی بودن ترتیب سور اند (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۴۶)، مانند آیت‌الله معرفت که در التمهید این دیدگاه را می‌پذیرد و نظر مخالف را نقد می‌کند (معرفت، ۱۴۱۵: ج ۱: ۲۸۰-۲۸۸)، آیت‌الله طالقانی نیز این نظر را پذیرفته است (طالقانی، ۱۳۶۱: ۷۹). ابن فارس در مورد ترتیب سور می‌نویسد: «این موضوعی است که صحابه آن را متعهد شده‌اند، از جمله کار صحابه قرار دادن سبع طوال قبل از مئین است» (زرکشی، ۱۴۱۰: ج ۱: ۳۳۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۲۰).

مهم‌ترین دلایل قائلان به اجتهادی بودن ترتیب سور عبارت است از:

الف. با توجه به اختلاف و تناقض روایات جمع‌آوری و تدوین قرآن، نمی‌توان به توقیفیت ترتیب سور رأی داد (شوکانی، ۱۴۱۴: ج ۱: ۷۲).

ب. در احادیث از لازم الاجراء بودن ترتیب سوره‌های قرآن سخنی به میان نیامد، و حدیثی که از سبع‌طوال و مئین و مثانی و مفاصلات در قرآن نام می‌برد، در پی تقسیم‌بندی قرآن نیست، بلکه تنها سخن از سوره‌های کوتاه و بلندی است که بر پیامبر (ص) نازل شده است، ثانیاً حدومرز مشخص و تعریف‌شده‌ای برای این دسته سور وجود ندارد (فقهی زاده، ۱۳۷۴: ۷۰).

۳-۱-۳. توقیفی بودن برخی سور و اجتهادی بودن بعضی دیگر

گروهی از دانشمندان رأی میانه‌ای را در ترتیب سوره‌ها اتخاذ کرده‌اند و ترتیب آن‌ها را در بخشی، توقیفی و در بخشی، اجتهادی می‌دانند، اما در این‌که در ترتیب چه سوره‌هایی اجتهاد شده اختلاف دارند. از بین قدما بیهقی و به تبعیت از او، سیوطی ترتیب تمام سور را توقیفی می‌دانند، جز انفال و توبه که می‌گویند ترتیب این دو سوره را عثمان مشخص کرده است (رک: سیوطی، ۲۰۰۰: ۶۹، ۱۷۲). ابن عطیه نیز بر این عقیده است که از بین تمام سوره‌ها ترتیب سور سبع‌طوال، حوامیم و مفاصلات در زمان رسول خدا (ص) مرتب‌شده بود (جفری، ۱۹۵۴: ۲۷۵). ابوجعفر بن زبیر نیز نظری مانند ابن عطیه دارد، اما می‌گوید تعداد سوره‌هایی که ترتیب آن‌ها در حیات پیامبر (ص) معلوم شده بود بیش از آن چیزی است که ابن عطیه نام برده است و تعداد سور اختلافی بسیار اندک است (سیوطی، ۲۰۰۰: ۳۳؛ ابن زبیر، بی‌تا: ۷۶). عبدالله محمود شحاته و دکتر حجتی نیز این نظر را اختیار کرده‌اند (شحاته، ۱۳۶۹: ۲۴۰؛ حجتی، ۱۳۸۸: ۹۰). اما صبحی صالح این دیدگاه را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «مدرک این عقیده که جای پاره‌ای از سوره‌ها در قرآن، بنا بر اجتهاد اصحاب معین گردیده یک حدیث می‌باشد، که کاملاً ضعیف و بلکه بی‌اساس است» (صبحی صالح، ۱۹۷۷: ۷۲-۷۳).

از آنجاکه برخی از دلایل توقیفیت و اجتهادی بودن ترتیب سور ناقض یکدیگر هستند و دلایل گفته شده در هریک از دو دیدگاه نخست، در اثبات مدعی تمام نیست، باید گفت دیدگاه اخیر از بین سه دیدگاه گفته شده، منطقی تر به نظر می رسد، یعنی تعدادی از سوره ها به دستور حضرت رسول (ص) تنظیم شده اند. قائلین این دیدگاه، برای اثبات نظر خود این گونه استدلال می کنند: کسانی که تنظیم ترتیب سوره ها را پس از دوران پیامبر (ص) می دانند، می توانند تناسب میان سوره ها را به صورت قاعده-ای کلی و فراگیر نفی کنند، اما نمی توانند انکار کنند که برخی از این سوره ها جایگاه واقعی آن ها مانند ترتیب کنونی، کنار یکدیگر بوده است، همانند سوره های: بقره و آل عمران، عنکبوت و روم، صافات و ص، زخرف و دخان، جائیه و احقاف، ضحی و شرح، فیل و قریش و مانند آن ها، زیرا شدت تناسب این سوره ها به گونه ای است که جز به گزاف نمی توان منکر تناسب آن ها شد. بنابراین بهتر آن است که راه مقایسه گری میان دو سوره هم جوار و تدبّر در نقطه های اشتراک میان آن دو را باز گذاریم، و چه بسا با این کار، شناخت بهتر و دقیق تری از سوره های قرآن به دست آید و لطایف دیگری از قرآن کشف گردد (خرقانی، ۱۳۷۹: ۲۹۸-۲۹۹).

۳-۲. ارتباط توقیفیت با ترتیب سوره های قرآن

نظرات متفاوتی در مورد ارتباط توقیفیت با تناسب سوره ها مطرح شده است، یک نظر این است که اگر کسی معتقد به توقیفیت ترتیب سوره ها باشد لازم نیست حتماً قائل به این باشد که میان سوره ها ربط و پیوستگی وجود دارد، اما ممکن نیست کسی قائل به اجتهادی بودن ترتیب سوره ها و جمع قرآن بعد از فوت پیامبر (ص) باشد، اما در عین حال نوعی پیوستگی اعجاز آور و فوق العاده و مافوق تصور بین سوره ها را نیز بپذیرد. لذا اگر موافقان توقیفیت سوره ها دو دسته باشند، خیلی بعید نیست، اما همه ی کسانی که اجتهادی بودن ترتیب سور را پذیرفته اند منکر مناسبات و اتصال سوره ها شده اند (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۵۷-۱۵۸).

اما در مقابل، عده‌ای قائل‌اند که حتی اگر ترتیب سور اجتهادی باشد، دو امکان در پذیرش یا عدم پذیرش تناسب سور وجود دارد، نخست اینکه صحابه بدون در نظر گرفتن اشتراک و افتراق مفاهیم سور، آن‌ها را کنار هم قرار داده باشند، و دوم اینکه بدین مسئله توجه شده باشد که امکان اول بسیار ضعیف است، بنابراین در حال وجود ارتباط، قطعی به نظر می‌رسد (همامی، ۱۳۷۵: ۵۰-۵۱). بنابراین بحث از تناسب سوره‌ها سودمند خواهد بود است، زیرا با عقل سازگار نیست که گروهی به تدوین قرآن همت بگمارند و با این دقت به تشخیص صحیح از نادرست پردازند، ولی برای چگونگی ترتیب آن هیچ‌گونه دلیلی نداشته باشند (همان: ۲۸).

دیدگاه اخیر قابل‌پذیرش نیست، زیرا علم تناسب در پرتو اعجاز قرآن شکل گرفته است، قرآن کتابی الهی است و تمامی فعالیت‌های که در حیطه قرآن از نظر کشف نکات لفظی و معنایی آن صورت می‌پذیرد برای نائل شدن به مراد خداوند و درک عظمت آورنده آن است؛ حال اگر علم تناسب به‌عنوان یکی از علوم قرآنی در پی کسب دلایل مدنظر صحابه در چینش سوره‌ها باشد، نه تنها این علم انسان را به سر منزل مقصود نخواهد رساند بلکه خود حجابی در مسیر هدایت خواهد بود.

در بیشتر پژوهش‌ها در ارتباط توقیفیت ترتیب سور با تناسب سوره‌ها نکته‌ای نادیده انگاشته شده است و آن گستره‌ی معنایی تناسب سور است. وقتی سخن از تناسب سوره‌ها می‌شود، نباید آن را در تناسب سور مجاور منحصر دانست، زیرا تناسب سوره‌های غیر مجاور نیز جزء اقسام تناسبات خارجی قرار می‌گیرند. قسمی دیگر از تناسبات خارجی، تناسب سوره‌هایی با مطلع مشابه است (پژوهش‌هایی برای یافتن این نوع از تناسبات صورت گرفته است، برای نمونه می‌توان به «بررسی تناسب سور حوامیم» از زرسازان (۱۳۸۵)، «تناسب معنایی سور مسبحات» از سینکی (۱۳۹۰)، «بررسی وجوه تناسب سور طواسین» از پورصالحی (۱۳۹۲)، «پیوستگی شبکه‌ای سور اذائیه مکی» از الیاسی و طالب تاش (۱۳۹۹) اشاره کرد). مانند شباهت

سور دارای حروف مقطعه یکسان، یا شباهت سوره‌هایی که با «إذا» آغاز شده‌اند یا سوره‌هایی که با حروف قسم یکسان آغاز شده‌اند. بنابراین تناسب سور لزوماً در بین سور مجاور تعریف نمی‌گردد تا مبنای تناسب سور را توقیفی بودن ترتیب سوره‌ها بدانیم. علاوه بر آن، در روایات نیز برخی سور با عنوان مشترک یاد شده‌اند، مانند دو سوره بقره و آل‌عمران که به زهراوان نام‌گذاری شده است (کفعمی، ۱۴۰۵: ۴۳۹)، این موارد می‌تواند نشانه‌ای برای ارتباط معنادار بین این سوره‌ها باشد. نوع دیگر سوره‌هایی هستند که در روایات در یک مجموعه قرار گرفته‌اند مانند روایتی که قرآن را به ۴ دسته سور تقسیم می‌کند که شامل: سبع طوال، مئین، مثانی و مفصلات می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۰۱) در این دسته‌بندی‌ها نیز می‌توان تناسباتی را جستجو کرد (پژوهش‌هایی در این موضوعات نیز صورت گرفته است مانند «بررسی و تبیین تناسب آیات و سور سبع طوال» از مرضیه حسنقلی (۱۳۹۱)، «تناسب در سور حزب مفصل قرآن» از زهرا خلخالی). بنابراین تلازم همیشگی بین توقیفیت سور و تناسب سوره‌ها وجود ندارد.

۴. انواع مناسبات در سوره‌های قرآن

مناسبات بین سوره‌های قرآن با دو ملاک قابل تقسیم است: ارتباط بر اساس ترتیب مصحف و ترتیب نزول. بیان مناسبت بین سور بر اساس ترتیب نزول نیازمند کشف ترتیب نزول سوره‌ها است که با توجه به روایات ترتیب نزول، تاریخ صدر اسلام و مضامین سوره‌ها تا حدودی قابل شناسایی است. اما تناسب بین سور بر اساس ترتیب مصحف به موارد زیر قابل تقسیم است:

۴-۱. مناسبت شروع قرآن با کل قرآن

این مناسبت بر این پایه بنا نهاده شده که سوره فاتحه مقدمه قرآن است و همه‌ی مفاهیم قرآن در آن گرد آمده است. این سوره ام‌الکتاب نامیده شد به دلیل اینکه آنچه

را که در قرآن از عقاید و عبادت و نظام حیات و ترغیب و ترهیب به صورت مفصل بیان شده در این سوره به صورت اجمال آمده است (شلتوت، ۱۹۶۶: ۵۸۴-۵۸۵). سوره ی فاتحه مانند فهرست و براعت استهلالی برای کل قرآن است و اجمالی است از هر آنچه به تفصیل در مابقی سور آمده است. این کلام بیانگر آن است که میان تمام سوره ها از نظر مضمون نوعی ربط و انسجام و پیوستگی است، و هر کدام به ترتیب موضوعات، مضمون سوره حمد را دنبال می کنند (مسلم، ۱۴۲۶: ۸۴). در تفاسیری مانند تفسیر مراغی و صفوة التفاسیر به این قسم از تناسب سور، اشاره شده است (مراغی، بی تا، ج ۱: ۲۳؛ صابونی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۴).

۴-۲. مناسبت شروع قرآن با ختم قرآن

گفته اند میان هر دو سوره حمد و ناس به ربوبیت و مالکیت الهی تأکید شده است، به این ترتیب ابتدا و انتهای قرآن از یک حقیقت که همان توحید است سخن می گوید (ایازی، ۱۳۸۰: ۶۳). لازم به تذکر است که پذیرش این نوع از مناسبت مستلزم پذیرش توقیفیت ترتیب سوره ها است.

۴-۳. مناسبت آیه یا آیاتی از یک سوره با آیه یا آیاتی از سوره هم جوارش

این قسم از مناسبت، انواع مختلفی را در برمی گیرد که شایع ترین آن ها عبارت اند از: همانندی دو سوره در آغاز، پیوند آغاز سوره با پایان سوره ی قبل، پیوند پایان سوره با آغاز سوره قبل، تناسب کل سوره با تمام سوره ی پیشین (ر.ک: خرقانی، ۱۳۸۰: ۲۳۱؛ همامی، ۱۳۷۵: ۲۹؛ ایروانی، ۱۳۷۶: ۲۷۵-۲۸۳). مبنای این نوع از تناسب نیز توقیفیت ترتیب سور است. قائلین به این قسم از تناسبات نسبت به سایر اقسام بیشتر بوده اند. در اهل سنت در آثاری مانند مفاتیح الغیب، البحر المحیط، نظم الدرر فی تناسب الایات و السور، تناسق الدرر فی تناسب السور، روح المعانی، تفسیر مراغی، جواهرالبیان فی تناسب سور القرآن، تناسب بین سور مجاور مطرح شده است.

در آثار شیعه نیز می‌توان از مجمع البیان، منهج الصادقین، تفسیر البصائر، نظم قرآن و تفسیر کاشف یادکرد (طاهریان، ۱۳۹۲: ۱۸-۱۲).

۴-۴. تناسب آیه یا آیات دو سوره غیر مجاور در قرآن

در تعدادی از تفاسیر در کنار تناسب سور مجاور به تناسب بین سور غیر مجاور نیز اشاره شده است. برای نمونه فخر رازی در سوره‌های «نساء و حج» (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹: ۴۷۶)، «ص و ق» (همان: ج ۲۸: ۱۱۹) «صافات، ذاریات، طور و نجم» (همان: ۲۳۱) و «حامدات» (همان: ج ۲۵: ۱۹۰) تناسبات بین سور غیر مجاور را مطرح کرده است. هم‌چنین در آثاری مانند التفسیر المنیر، ترتیب سورالقرآن، نظم قرآن و تفسیر کاشف به این نوع از تناسب اشاره شده است (رک: زحیلی، ۱۹۹۸: ج ۳۰: ۱۳۶؛ سیوطی، ۲۰۰۰: ۱۱۱؛ بازرگان، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۰۶؛ ج ۲: ۷۷-۷۸؛ بی‌آزار شیرازی و حجتی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۶).

۴-۵. پیوستگی مجموعه‌ای از سور قرآن

این نوع پیوستگی خود بر دو نوع است: یکی پیوستگی میان مجموعه آیات و سور قرآن، به این شکل که مدعی، قائل به اثبات اتصال همه قرآن با هم در ارائه موضوعات منسجم به شکل ساختار درختی است (ایازی، ۱۳۸۰: ۳۸). با این تقسیم‌بندی که بر اساس ظاهر کلمات و خصوصیات محتوایی می‌باشد، مجموعه‌های مستقلی در قرآن پدید آمده و میان آن مجموعه، پیوند محتوایی و مضمونی برقرار می‌شود (همان: ۶۶).

در نوع دوم از پیوستگی، عده‌ای از مفسران و قرآن‌پژوهان به بیان پیوستگی سوره‌ها به صورت مجموعه‌ای از سور پرداخته‌اند که در میان قدما عده‌ای از جمله فخر رازی در «تفسیر مفاتیح الغیب»، سیوطی در «تناسق الدرر» به این نوع از مناسبات توجه داشته‌اند و در میان متأخران «نظم قرآن» اثری است که بسیار فراوان به این

بحث پرداخته است، در تفاسیری مانند «التفسیر المنیر»، «الی القرآن الکریم» (سیری در قرآن کریم)، از شلتوت، و «تفسیر نوین» به صورت موردی این تناسبات مطرح شده است.

این نوع از تناسب به دو دسته قابل تقسیم است: «ارتباط سور غیر مجاور» مانند ارتباط سوره ق و ص و «ارتباط سور مجاور» مانند ارتباط حوامیم (برای نمونه‌های بیشتر رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸: ۱۱۹؛ سیوطی، ۲۰۰۰: ۴۰-۴۱؛ زحیلی، ۱۹۹۸: ج ۱۴: ۸۰؛ شلتوت، ۱۳۸۰: ۱۴۶، شریعتی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۷۵۷؛ بازرگان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۷۸۷۷). اما در برابر روش اجتهادی برای تعیین مجموعه‌هایی از سوره‌ها می‌توان با توجه به حدیث پیامبر (ص) که فرموده‌اند: «بجای تورات (سبع طوال) و بجای زبور (مئین) و بجای انجیل (مثانی) به من داده شده و با عطا شدن (مفصل) فزونی یافته‌ام» (ابن حنبل، بی‌تا، ج ۴: ۱۰۷؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۰۱) به دسته‌بندی جدیدی از سوره‌ها رسید. این دسته‌بندی توسط پیامبر (ص) می‌تواند بیانگر نوعی مناسبت میان هر کدام از این دسته‌ها باشد. این تئوری را سعید حوی (م ۱۴۱۱ق) در تفسیر الاساس به کار گرفته است (رک: حوی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۸).

۵. عملکرد تدبری قرآن با رویکرد تناسب سور

منکرین ارتباط و تناسب در قرآن، میان لزوم ارتباط با آگاهی از وجود ارتباط تفاوتی قائل نشده‌اند، یعنی دقت نکرده‌اند که ممکن است ارتباطی باشد که به راحتی قابل تشخیص نبوده و در آینده شناخته شود (همامی، ۱۳۷۵: ۴۰). بنابراین وقتی ربط بین سوره و آیاتش ظاهر نباشد، دلیلی بر بطلان اصل مناسبات نیست؛ شرط علم مناسبت این نیست که ظاهر باشد به گونه‌ای که هر کس آن را بداند، و همچنین شرطش این نیست که آیات متحد یا متماثل یا متداخل یا چیزی شبیه به این‌ها باشد بلکه علاوه بر این‌ها وجه تناسب دیگری هم هست، یعنی نباید حتماً ارتباط

هم‌معنایی بین آن‌ها پیدا کنیم تا بگوییم تناسب دارد (بازمول، ۱۴۲۳: ۳۴). از این رو تلاش هریک از مفسران و قرآن‌پژوهان در تدبر قرآن با رویکرد تناسب آیات و سور درخور ستایش است و دریچه‌ای از نکات را به روی پژوهشگران می‌گشاید.

باوجود تلاش‌های مختلف مفسران در بیان نکات تدبری بین سوره‌ها، بین گروه‌های تدبری معاصر توجه کمتری به تدبر برون سوره‌ای شده است. تمرکز آن‌ها بیشتر بر روی تناسب درون آیات و درون سوره‌ها بوده است. اگرچه برخی «تدبر میان سوره‌ای» را به‌عنوان یکی از اقسام تدبر در قرآن یادآور شده‌اند، اما در ارائه روش تدبر در قرآن به راهکارهایی برای «تدبر درون آیه‌ای» و «تدبر درون سوره‌ای» بسنده کرده‌اند (الهی‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۹-۳۰). از بین گروه‌های تدبری، دو روش زیر با رویکرد تناسب و ارتباطات بین سوره‌ها طراحی شده است:

۵-۱. تحقیق ساختاری سوره‌های قرآن

این روش توسط دکتر لسانی فشارکی در سه شیوه ارائه شده است:

۵-۱-۱. کشف ارتباطات نظام زوجی سوره‌های قرآن

اولین بار اصطلاح «زوج سوره‌ها» توسط امین احسن اصلاحی به کار گرفته شد، وی ۸۲ سوره را جفت سوره نامید، و در قالب اختصار و تفصیل، قاعده و مثال، مقدمه و نتیجه، وحدت در تضاد، گونه‌های استدلال، تفاوت در تأکید، به ارتباطات بین جفت سوره‌ها پرداخت (زارع زردینی، حمیدیان و طاووسی، پیوند متنی زوج سوره‌ها، ۱۳۹۸: ۸۵-۸۹). لسانی فشارکی نیز در کتاب «سوره‌شناسی: روش تحقیق ساختاری قرآن»، با تکیه بر احادیثی که برخی سور را قرین یکدیگر معرفی می‌کنند و با عنوان «قرینتین» شناخته می‌شوند، یک پیوند دوتایی بین تمامی سوره‌های قرآن ترسیم می‌کند. به طوری که از سوره بقره تا قبل از سوره قاف هر سوره با سوره بعد از خود زوج محسوب می‌شوند و پس از سوره قاف، تمامی سوره‌ها با سوره‌های بعد

از خود، زوج سوره را تشکیل می‌دهند. در این بین تنها دو سوره حمد و قاف بدون زوج خواهند بود (مرادی زنجانی، ۱۳۹۹: ۱۵۵-۱۷۷).

نقدی که بر این روش وارد است گسترده‌گی بی ضابطه زوج سوره‌هاست. زیرا اگر مبنای تأیید این روش روایات باشند، آن‌ها تصریح به زوج سوره‌های محدودی نمودند که عبارت‌اند از زهراوان (سوره بقره و آل عمران) (کفعمی، ۱۴۰۵: ۴۳۹)، (قریتین) انفال و توبه (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۵: ۳۲۳)، معوذتین (ناس و فلق) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۵۳۶)، انشراح و ضحی، و فیل و قریش (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۲۶). در برخی روایات نیز به صورت ضمنی به ارتباطات بین سور اشاره شده است مانند ارتباط سوره اخلاص و تبت (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۶: ۱۲۸). هم‌چنین در این روایات ادله‌ای یافت نمی‌گردد مبتنی بر همگانی و عام بودن قاعده زوج سوره‌ها، از این رو اشکالات وارد بر تناسب بین سور مجاور، در تناسب بین زوج سوره‌ها نیز وارد است.

۲-۱-۵. کشف ارتباطات بین سور مجاور

در روش سوره شناسی، علاوه بر «زوج سوره‌ها» مفهوم دیگری با عنوان «سور مجاور» نیز تعریف شده است. در این روش اگر سوره زوج، پیش از سوره مورد نظر باشد، سوره مجاور سوره بعدی خواهد بود، و اگر سوره زوج پس از سوره مورد نظر باشد، سوره مجاور، سوره پیشین خواهد بود. در این تعریف سوره بقره در آغاز و سوره ناس در انتهای قرآن «سوره مجاور» نخواهند داشت و سوره قاف دارای دو سوره مجاور است (مرادی زنجانی، ۱۳۹۹: ۱۷۸-۱۷۹). این روش چون بر مبنای توقیفیت ترتیب تمام سوره‌های قرآن استوار است و از طرفی این مبنا محل بحث و گفت‌وگو است، پذیرش این روش را مشکل خواهد کرد و همان اشکالات وارده بر تفاسیر متقدمی که به تناسب سور مجاور پرداخته‌اند، در اینجا نیز وارد است.

البته این نکته قابل ذکر است که بسیاری از معاصران فعال در زمینه تدبر قرآن، قائل به توقیفی بودن ترتیب سور هستند (نقی پورفر، ۱۳۸۷: ۲۷۴؛ صبوحی، ۱۳۸۸: ۶۳؛ محمد علی نژاد عمران، ۱۳۹۴: ۱۶۳) از این رو بحث‌های تدبری فوق نزد آن‌ها با مبنای خودشان قابل قبول خواهد بود.

۳-۱-۵. کشف ارتباطات بین سور مشابه

سومین روش در سوره شناسی، پیوند برقرار کردن بین سوره‌هایی از قرآن است که سرآغاز یکسانی دارند، مانند حوامیم، مسبحات، حامدات و قَلاَئِل (چار قُل) و سورِ إِذائیه. این همسانی در آغاز سوره‌ها، نشان از پیوند در محتوا، مضمون، محور موضوعی، هدف، مقاصد و کارکردهای این سوره‌ها است (همان: ۱۷۴-۱۷۵). نام‌گذاری برخی از این گروه‌ها توسط ائمه معصوم (ع) در روایات (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۲۰) تأییدی بر وجود تناسب بین این مجموعه از سوره‌ها است. از سویی دیگر بزرگانی مانند علامه طباطبایی نیز سور دارای مطلع یکسان را دارای مضامین و اغراض مشترک دانسته‌اند این وجه در ارتباطات بین سور دارای حروف مقطعه یکسان مورد تأکید علامه قرار گرفته است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۸-۹)، علاوه بر آن پژوهش‌های بسیاری در تناسب سوره‌های موجود در این گروه‌ها صورت پذیرفته که پیوندهای مستحکمی را بین این مجموعه سور به نمایش گذاشته‌اند (برای نمونه ر.ک: «بررسی تناسب سور حوامیم» از زرسازان (۱۳۸۵)، «تناسب معنایی سور مسبحات» از سینکی (۱۳۹۰)، «بررسی وجوه تناسب سور طواسین» از پورصالحی (۱۳۹۲)، «پیوستگی شبکه‌ای سورِ إِذائیه مکی» از الیاسی و طالب تاش (۱۳۹۹) از این رو این روش را می‌توان روشی قابل قبول در تدبر قرآن دانست، که بی‌نیاز از پذیرش مبنای توقیفیت ترتیب سور است.

۵-۲. تحقیق موضوعی در قرآن

اقسام تدبر موضوعی در قرآن نیز به نوعی با رویکرد تناسبات و ارتباطات بین سوره‌ها صورت می‌گیرد. یعنی مجموعه قرآن به صورت یک واحد منسجم تصور می‌شود که آیات دارای موضوعات مشترک یا مشابه در هر سوره‌ای که باشند در کنار هم، معنای کامل تری را به مخاطب منتقل می‌کنند. آیات موجود در یک سوره با آیه یا آیات موجود در سوره دیگر ارتباط خواهد داشت. یکی از روش‌های شاخص تدبری که به آموزش تدبر موضوعی قرآن پرداخته است، کتاب «روش تحقیق موضوعی قرآن» است. در این کتاب کلیدواژه‌های موضوع مورد نظر، در قرآن استخراج می‌گردد و آیات به ترتیب از انتها تا ابتدای قرآن، در رکوعات خود مورد بررسی قرار می‌گیرند و با در کنار هم قرار دادن مجموعه برداشت‌ها، دیدگاه قرآن به آن موضوع کشف می‌گردد (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی: تمام کتاب) البته برخی بر این نظراند که شرط برداشت کامل تر و دقیق تر در تدبر موضوعی، بررسی هر آیه در مجموعه آیات سوره است. به عبارتی تدبر موضوعی-سوره‌ای را می‌پذیرند، نه تدبر موضوعی-سیاقی (رکوعی) (نصرتی، مصاحبه از علی صبوحی، ۱۳۹۶: ۱۴۷). با توجه به روایاتی که روش فهم قرآن به قرآن را در آیات تأیید کرده و به کار برده‌اند (رک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۷۶، ج ۸۹: ۲۲)، این روش نیز دارای اصل و مورد قبول خواهد بود.

البته برخی برای تدبر موضوعی قرآن، خطر ضرب تحمیلی آیات بر یکدیگر را متذکر شده‌اند؛ زیرا گاه دو آیه مشابه در دو سوره به واسطه تفاوت سیاقی‌شان، در عین اشتراکات کلی، دو مدلول متفاوتی را مطرح می‌نمایند، از این رو قبل از تدبر در محتوای آیات و ارتباط آن‌ها با یکدیگر در سوره، نباید به آیات مشابه در سوره دیگر پرداخت، زیرا سیاق‌های مختلف و روابط درونی آیات در معنی واژه‌های مشابه نیز، گاهی تأثیر جدی می‌گذارند و غفلت از این نکته سبب تحمیل مفهومی به آیات می‌شود که مقصود پروردگار نبوده است (نقی‌پورفر، ۱۳۸۷: ۴۶۱). از این امر در کتاب

تفسیر موضوعی قرآن غفلت نشده است، زیرا در روش ارائه شده، هریک از آیات در سیاق خود مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۶. نتیجه

۱. سه نظریه در باب تناسب سوره‌های قرآن مطرح است: توقیفیت، اجتهاد، قول به تفصیل. دلایل قائلین به توقیفیت و اجتهادی بودن ترتیب سور، تمام نیست، از این رو، پذیرش قول به تفصیل منطقی‌تر می‌نماید؛ یعنی ترتیب برخی از سور توقیفی و برخی دیگر اجتهادی خواهد بود.

۲. بین مبنای توقیفی بودن ترتیب سور با تناسب سوره‌ها تلازم همیشگی برقرار نیست. به عبارتی، تناسب بین سوره‌ها دارای اقسام مختلفی است که تنها در موارد معدودی پذیرش توقیفی بودن ترتیب سور به عنوان مبنا مطرح است، و آن در تناسب بین سور مجاور و تناسب ابتدا و انتهای قرآن است. در سایر موارد حتی با عدم پذیرش این مبنا می‌توان به کشف تناسب بین سور اقدام کرد، مانند تناسب بین سور دارای مطلع یکسان، یا تناسب مضمونی بین سوره‌های قرآن فارغ از مجاورت سوره‌ها.

۳. در آثار مفسران و پژوهشگران اقسامی برای تناسب سور یاد شده که شامل مناسبت شروع قرآن با کل قرآن، مناسبت شروع قرآن با ختم قرآن، پیوستگی مجموعه‌ای از سوره‌های مجاور و غیر مجاور در قرآن، مناسبت آیاتی از یک سوره با آیه یا آیاتی از سوره هم‌جوار و غیرهم‌جوار است. انواع این تناسبات در آثار مفسران شیعی و سنی به کارگرفته شده است، که البته برخی از آنها محتاج پذیرش توقیفیت ترتیب سور است.

۴. در شیوه‌های تدبری معاصر، در بیشتر موارد بر ارتباط بین آیات موجود در یک سوره واحد و کشف نکات تدبری بین آنها تأکید شده است؛ اما در برخی از موارد

به روش‌های تدبری برای کشف ارتباطات بین سوره‌های قرآن نیز توجه شده است. دو شیوه «تدبر ساختاری قرآن» (سوره شناسی) و «تحقیق موضوعی قرآن» از مهم‌ترین این روش‌ها می‌باشند. در شیوه تدبر ساختاری، به ارتباط بین سور مجاور، زوج سوره‌ها و سور دارای مطلع یکسان توجه شده است. نقدهایی بر این روش وارد است: یکی این‌که در این روش به صورت بی‌ضابطه زوج سوره‌ها را در تمامی سور بسط و گسترش داده‌اند، درحالی‌که در روایات به زوجیت تعداد معدودی از سور اشاره شده است؛ دیگر این‌که ارتباطات بین سور مجاور نیز با پذیرش مبنای توقیفیت ترتیب تمامی سوره‌ها قابل پذیرش خواهد بود، که این مبنا محل بحث است. اما ارتباطات بین سور دارای مطلع یکسان و هم‌چنین سوری که در روایات به صورت مجموعه‌ای دسته‌بندی شده‌اند و یا به زوجیت و ارتباطات بین آن‌ها اشاره شده است قابلیت تدبر بین سوره‌ای را داریند. روش تحقیق موضوعی قرآن نیز با توجه به روایات تفسیر قرآن به قرآن دارای مبنای قابل قبولی است.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم: دارالشریف الرضی.
۲. ابن حنبل، احمد (بی‌تا)، *مسند احمد*، بیروت: دار صادر.
۳. ابن زبیر، احمد بن ابراهیم (بی‌تا)، *البرهان فی تناسب سور القرآن*، تحقیق سعید الفلاح، تونس: الجامعۃ الزيتونیة و اصول الدین بتونس.
۴. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۵. ابوالعلاء، عادل بن محمد (۱۴۲۵ق)، *مصابیح الدرر فی تناسب آیات القرآن الکریم و السور*، مدینه: الجامعة الاسلامیه.
۶. ابو زهره، محمد (۱۳۷۰ش)، *معجزه‌ی بزرگ (پژوهشی در علوم قرآنی)*، ترجمه محمود ذبیحی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۷. ابو سلیمان، صابر حسن محمد (۱۴۲۰ق)، *أضواء البیان فی تاریخ القرآن*، الرياض: دار عالم الکتب.
۸. اسماعیلی زاده، عباس و مریم نساج (۱۳۹۰ش)، «ارتباط و پیوستگی آیات قرآن در سیر تاریخی آن و نقدی بر برخی از اصطلاحات معاصر»، *آموزه‌های قرآنی*، شماره ۱۴، صص ۱۵۱-۱۶۸.
۹. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. ایازی، محمدعلی (۱۳۸۰ش)، *چهره‌ی پیوسته‌ی قرآن*، تهران: نشر هستی نما.
۱۱. ایازی، محمدعلی (۱۳۸۱ش)، *قرآن اثری جاوید*، رشت: کتاب مبین.
۱۲. ایروانی، مرتضی (۱۳۷۶ش)، «تناسب الآيات و السور»، *مطالعات اسلامی*، شماره ۳۷ و ۳۸، صص ۲۶۳-۲۸۴.
۱۳. بازرگان، عبدالعلی (۱۳۷۸ش)، *نظم قرآن*، تهران: انتشارات قلم.
۱۴. بازمول، محمد بن عمر بن سالم (۱۴۲۳ق)، *علم المناسبات فی السور و الايات*، مکه: المكتبة المکیه.

۱۵. بقاعی، ابراهیم بن عمر (۱۴۱۵ق)، *نظم الدرر فی تناسب الایات و السور*، تصحیح عبدالرزاق غالب المهدي، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۶. بی آزار شیرازی، عبدالکریم (۱۳۸۵ش)، *شیخ محمود شلتوت طلایه دار تقریب*، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۷. بی آزار شیرازی، عبدالکریم و محمدباقر حجتی (۱۳۶۴ش)، *تأویل قرآن به قرآن یا تفسیر کاشف*، بی جا: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۱۸. جفری، آرتور (۱۹۵۴م)، *مقدمتان فی علوم القرآن، تصحیح ها و طبع ها آرتور جفری*، مصر: الناشر مکتبه الخانجی.
۱۹. حجازی، محمد محمود (۱۹۷۰م)، *الوحده الموضوعیه فی القرآن الکریم*، قاهره: مطبعه المدنی.
۲۰. حجتی، محمدباقر (۱۳۸۸)، *پژوهشی در تاریخ قرآن کریم*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۱)، *قرآن هرگز تحریف نشده*، ترجمه عبدالعلی محمدی شاهرودی، قم: قیام.
۲۲. حوی، سعید (۱۴۱۲ق)، *الاساس فی التفسیر*، قاهره: دارالاسلام.
۲۳. خرقانی، حسن (۱۳۷۹)، «تناسب و ارتباط میان سوره های قرآن»، پژوهشهای قرآنی، دوره ششم، شماره ۲۱ و ۲۲ (ویژه نامه مبانی و فهم قرآن)، صص ۲۹۸-۳۱۱.
۲۴. خرقانی، حسن (۱۳۸۰ش)، *هماهنگی و تناسب در ساختار قرآن کریم*، تهران: نشر قلمرو.

۲۵. دروزه، عزه (۱۳۵۹ش)، *تاریخ قرآن*، ترجمه علی لسانی فشارکی، بی‌جا: نهضت زنان مسلمان.
۲۶. الهی‌زاده، محمدحسین (۱۳۹۶)، *درس‌نامه روش تدبر در قرآن*، مشهد: تدبر در قرآن و سیره.
۲۷. زارع زردینی، احمد، حمید حمیدیان و مریم طاووسی (۱۳۹۸ش)، «پیوند متنی زوج سوره فتح و حجرات»، *آموزه‌های قرآنی*، دوره شانزدهم، شماره ۳۰، صص ۱۰۵-۸۱.
۲۸. زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی هلالی و علی سیری، بیروت: دارالفکر.
۲۹. زحیلی، وهبه (۱۹۹۸م)، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، دمشق: دارالفکر.
۳۰. زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی‌تا)، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بی‌جا: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۴۱۰ق)، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۳۲. سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۲۱ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۳. سیوطی، جلال‌الدین (۲۰۰۰م)، *ترتیب سور القرآن*، لبنان: دارالمکتبه الهلال.
۳۴. شحاته، عبدالله محمود (۱۳۶۹)، *درآمدی به تحقیق در اهداف و مقاصد سوره‌های قرآن کریم*، ترجمه محمدباقر حجتی، بی‌جا: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.
۳۵. شریعتی مزینانی، محمدتقی، (۱۳۸۵)، *تفسیر نوین*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم اسلامی.

۳۶. شلتوت، محمود (۱۳۸۰ش)، *سیری در قرآن کریم، نگاهی به اصلی ترین مفاهیم بیست و شش سوره از قرآن*، ترجمه حسین سیدی، مشهد: انتشارات آستان قدس.
۳۷. شلتوت، محمود (۱۹۶۶م)، *تفسیر قرآن الکریم*، بی جا: دارالقلم.
۳۸. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *فتح القدر*، بیروت: دار ابن کثیر، دار الکلم الطیب.
۳۹. صابونی، محمد علی (۱۴۱۴ق)، *صفوة التفاسیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۰. صبحی صالح (۱۹۷۷م)، *مباحث فی علوم القرآن*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۴۱. صبوحی طسوجی، علی (۱۳۸۸ش)، *روش تدبر در سوره های قرآن کریم*، دبیرخانه شورای عالی انقلاب فرهنگی، نشر مجازی.
۴۲. طالقانی، عبدالوهاب (۱۳۶۱ش)، *علوم قرآن و فهرست منابع*، قم: دارالقرآن الکریم.
۴۳. طاهریان، معصومه (۱۳۹۲ش)، «*بررسی و نقد چگونگی تناسب سوره ها در تفسیر مراغی*»، استاد راهنما: محمدحسن رستمی، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد.
۴۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۵. طریحی، فخرالدین محمد (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۷. عاملی، جعفر مرتضی (۱۳۷۱ش)، *حقایق مهم پیرامون قرآن کریم*، ترجمه حسن اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۴۸. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۷۴)، *پژوهشی در نظم قرآن*، تهران: دانشگاه تهران.
۵۰. فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۸۵)، «نقد نظریه‌ی قائلان به تناسب سوره‌ها در قرآن»، *اسلام پژوهی*، شماره ۳، صص ۱-۱۵.
۵۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، *قاموس المحيط*، بی جا: بی نا.
۵۲. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۵۳. قطان، مناع خلیل (۱۴۲۷ق)، *مباحث فی علوم القرآن*، قاهره: مکتبه وهبه.
۵۴. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی (۱۴۰۵ق)، *المصباح کفعمی*، قم: دارالرضی.
۵۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالاسلامیه.
۵۶. لسانی فشارکی، محمدعلی و حسین مرادی زنجانی (۱۳۹۷)، *روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم*، قم: بوستان کتاب.
۵۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۸. محمد علی نژاد عمران، روح‌الله (۱۳۹۴)، *تدبر در فهم قرآن*، سراج منیر، سال ششم، شماره ۲۰، صص ۱۴۹-۱۷۳.
۵۹. مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۹)، *روش‌ها و شیوه‌های تدبر در قرآن کریم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶۰. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، *تفسیر مراغی*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۶۱. مسلم، مصطفی (۱۴۲۶ق)، *مباحث فی تفسیرالموضوعی*، دمشق: دارالقلم.

۶۲. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۳. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۵ق) *التمهید فی علوم القرآن*، قم: النشرالاسلامی.
۶۴. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸ق)، *صیانه القرآن من التحریف*، (قم): النشرالاسلامی.
۶۵. معرفت، محمدهادی و عزت‌الله مولائی نیا همدانی (۱۳۷۳)، *تناسب آیات*، قم: بنیاد معارف اسلامی.
۶۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۴۹)، *قرآن و آخرین پیامبر*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۷. نصرتی، حمید (۱۳۹۶)، «بررسی و نقد دو شیوه رایج تدبر در قرآن در ایران»، استاد راهنما: عباس اشرفی، استاد مشاور: علی‌رضا فخاری، پایان‌نامه ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبایی.
۶۸. نقی‌پورفر، ولی‌الله (۱۳۸۷)، *پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن: زمینه‌ها کلیدها، اصول، روش‌ها، مراحل و نمونه‌ها*، تهران: اسوه.
۶۹. همامی، عباس (۱۳۷۵)، *چهره‌ی زیبای قرآن «پژوهشی پیرامون تناسب آیات»*. بی‌جا: انتشارات بصائر.

باز شناسی لغوی و روایی مفهوم تدبر قرآن و ارائه

الگوی عملی و مراحل آن

مصطفی عباسی مقدم^۱

چکیده

تدبر، بی‌تردید یکی از کلیدواژه‌های حوزه ارتباط و تعامل با وحی الهی است. درباره دلالت لغوی و مفهوم اصطلاحی تدبر در چارچوب قرآن و حدیث نظریات بس متفاوتی از سوی اهل لغت، تفسیر و روایت ارائه شده است. گاهی تدبر را معادل و مشابه تعقل و تفکر قلمداد کرده‌اند و گاهی آن را به‌سان اتباع تدبیر تبیین نموده و پذیرش تدبیر الهی و قرآنی را همان تدبر دانسته‌اند و گاه سعی کرده‌اند معنایی جدید و مستقل از آن به دست دهند همچون تعریف علامه طباطبایی که آن را تعبیر دیگری از تفسیر قرآن به قرآن می‌شمرد. اما بسیاری از این تعاریف رهیافت روشن و کارسازی در تمایز با مفاهیم مشابهی همچون تفکر و تعقل به دست نمی‌دهند یا از دقت و ظرافت علمی در استفاده از این واژه عمیق قرآنی غافل‌اند و این باعث فهمی آشفته و دگرگون از تدبر گشته است. سعی این مقاله بر آن است که با ریشه‌یابی و کاربست شناسی واژه تدبر و سپس بررسی دیدگاه تفاسیر در بیان

آیات چهارگانه تدبر و موشکافی روایات این عرصه به رهیافتی علمی و الگویی عملی در تلقی و چگونگی تدبر قرآن دست یابد. در این الگو شاخه‌ها و مراحل تدبر قرآن عبارت‌اند از واکاوی یا تدبر سطحی و مکرر، ژرفا کاوی یا تدبر عمودی و پهنا کاوی یا تدبر گسترده.

کلیدواژه‌ها: تدبر قرآن، لغت، روایت، واکاوی، ژرفکاوی، پهنا کاوی

۱. مقدمه

تدبر، بی‌تردید یکی از کلیدواژه‌های حوزه ارتباط و تعامل با وحی الهی است. با توجه به انسجام آشکار و غیرقابل‌انکار در کاربرد واژگان قرآنی، میان واژگان قریب المعنای تفکر، تعقل، تفقه و تدبر پیوندهایی برقرار و تفاوت‌هایی موجود است که از منظر واژه‌شناسی و معناشناسی شایسته بررسی و کنکاش می‌باشند. از طرفی مفهوم تدبر در آیات و روایات نیز به‌گونه‌ای به‌کاررفته است که می‌توان از لابه‌لای آن کاربردها، مفاهیم نو، زیبا و تعیین‌کننده‌ای را در راستای فهم جامع گزاره‌های وحیانی و نیز وظایف انسان در قبال قرآن برداشت نمود. این‌که تعریف صحیح تدبر و تفاوت‌های آن با واژگان و تعابیر مشابه قرآنی چیست؟ آیا جنبه فکری و معنوی دارد یا به عمل نیز مربوط است؟ چگونه می‌توان این مفهوم را در جریان حیات معنوی مؤمنان پیاده نمود؟ و کیفیت بهره‌برداری از این راهکار عقلانی برای وصول به کنه رهنمودهای نجات‌بخش و درس‌های سعادت‌آفرین قرآن چسان است؟ از جمله پرسش‌هایی است که در این پژوهش در پی یافتن پاسخ آن‌ها خواهیم بود. این پژوهش می‌تواند راهی به‌سوی تحقیقات وسیع‌تر و کارسازتر در عرصه معناشناسی واژگان کلیدی قرآنی و به‌طور عام در عرصه تحقیقات زبان‌شناسی و قرآن بگشاید.

۲. بیان موضوع

در منابع تفسیری و قرآنی گاهی تدبر را معادل و مشابه تعقل و تفکر قلمداد کرده‌اند و تفاوت اساسی میان آن و مفاهیم مشابه قائل نشده‌اند مانند مجلسی در باب فضل التدبر فی القرآن بحار الانوار آنجا که به روایات مربوط به حکمت الهی و اعراب قرآن اشاره می‌کند (رک: مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۸۹: ۱۰۶ و ۱۰۷) و طبرسی در مجمع البیان (۱۳۸۴: ج ۳: ۱۲۵) و گاهی تدبر را به سان اتباع تدبیر تبیین نموده و پذیرش تدبیر الهی و قرآنی را همان تدبر دانسته‌اند؛ مانند قرطبی که به نقل از حسن بصری منظور از لیدبروا آیات را اتباع آیات تفسیر نموده است (امین، ۱۳۹۶، ج ۱۵: ۱۹۲). و گاه سعی کرده‌اند معنایی جدید و مستقل از آن به دست دهند همچون تعریف علامه طباطبایی که آن را تعبیر دیگری از تفسیر قرآن به قرآن می‌شمرد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۱۹) و ابن عاشور که در تفسیر خود تدبر را تأمل در دلالت‌های قرآن معنا کرده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۳: ۴۸۳) اما بسیاری از این تعاریف رهیافت روشن و کارسازی در تمایز با مفاهیم مشابهی همچون تفکر و تعقل به دست نمی‌دهند. از طرفی بسیاری از فعالان عرصه‌های تفسیر و فهم و تدبر علی‌رغم کاربرد بسیار این واژه در بیانات و تألیفات خود، از دقت و ظرافت علمی در استفاده از این واژه عمیق قرآنی غافل‌اند و این باعث فهمی آشفته و دگرگون از تدبر گشته است، و بس روشن است که چه اشتباهات و کج‌فهمی‌هایی در عرصه تفسیر قرآن، در نتیجه بدفهمی واژگان پدید می‌آید و چه خطاهای معرفت‌شناختی که در اثر لغزش‌های واژه‌شناختی پدید آمدنی است. بر این پایه، در این مقاله سعی خواهیم کرد به رهیافتی روشن و عملی در تعریف و تبیین تدبر قرآن و ابعاد آن دست یابیم و الگویی عملی و قابل‌اتکا از آن به دست دهیم.

۳. بررسی لغوی واژه تدبر :

واژه تدبر از ریشه دُبر به معنای پشت برخلاف قُبُل به معنای جلو و جمع آن ادبار است. (راغب، ۱۳۸۱: ۱۶۴). از این ریشه کلمات دبر و ادبار چندین بار در قرآن به کار رفته‌اند (انفال، ۱۵؛ انعام، ۴۵؛ اعراف، ۷۲؛ یوسف، ۲۸). از این ماده واژه تدبیر نیز به مفهوم مدیریت و سامان‌دهی امور درباره فرشتگان مأمور خداوند آمده است: فالمدبرات امرا، یعنی ملائکه و کالت یافته برای سامان‌دهی امور و یا قرار آزادسازی برده پس از مرگ مولا (همان: ۱۶۵). صاحب التحقیق تدبیر را قابل تقسیم به عرصه‌های مختلف آفرینش، عمل، گفتار و نظر دانسته که هرگاه در باب نظر و نگرش باشد به مفهوم فکر و تفکر در عواقب امور است (مصطفوی، ۱۴۴۱ق، ج ۲: ۱۹۴). ابن فارس همچون راغب به کاربردهای تدبر اشاره نکرده و در قالب تدبیر آن را چنین معنا کرده است: تدبیر آن است که انسان کار خود را سامان دهد و به فرجام آن نیک بنگرد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۳۲۴)

چنانکه لسان العرب نیز می‌گوید: تدبیر در امر یعنی آن‌که بنگری در آنچه عاقبت کار به آن می‌انجامد (ابن منظور، بی‌تا، ج ۴: ۲۷۳). فیومی گفته: تدبرته تدبرا نظرت فی دبره و هو عاقبت و اخره: در چیزی تدبر کردم یعنی به پشت آن یعنی عاقبت و پایان آن نظر افکندم (رک: فیومی، ۱۳۹۶، ج ۲: ۱۸۹). و صاحب اقرب الموارد گوید: تدبر الامر یعنی در عواقب کار، فکر و نظر و تدبر کرد (اقرب الموارد). و طریحی نیز تدبر را همان تفکر می‌شمرد (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۲۹۹). دهخدا هم می‌گوید: به عاقبت کار نگرستن و تفکر در آن، اندیشه کردن و حقیقت چیزی را دریافتن و ژرف‌اندیشی (دهخدا، لغت‌نامه، ج ۵: ۵۷۳۱). در این میان صاحب التحقیق با تفصیل بیشتر از معنای تدبر می‌گوید و فهم مفهوم آن را مشروط به فهم تدبیر می‌داند: تدبر از باب تفاعل است که پذیرش اثر تدبیر را نشان می‌دهد و نتیجه آن می‌شود حاصل

معنای تدبیر و پذیرش آن؛ پس می‌توان گفت کار را تدبیر کرد و آن کار مورد تدبیر قرار گرفت و عاقبتش نیکو شد.

۱-۳. نکات مهم در بررسی واژه تدبر

اول آنکه در مفهومی که از واژه تدبر گرفته می‌شود نوعی مجاز و کاربرد لفظ در غیر معنای لفظی وجود دارد چرا که تدبر در اصل به ریشه دبر و پشت مربوط است که امری مکانی و جسمی است و آنگاه که در عواقب امور و ماورای ظاهر قرآن به کار می‌رود نوعی مجاز است (مصطفوی، ۱۴۴۱، ج ۲: ۱۹۴). دوم آن که هرچند برخی مانند مصطفوی و ابن فارس تدبیر و تدبر را با هم معنا کرده و بین آن‌ها رابطه‌ای نزدیک برقرار کرده‌اند اما تأمل بیشتر در کاربردهای دو صیغه نشان می‌دهد که نمی‌توان برای آن دو مفهوم واحدی را در نظر گرفت. در حقیقت، تدبیر امر (و المدبرات امر) به فعل متعدی سامان‌دهی و مدیریت اشاره دارد در حالی که تدبر فعل لازم است که به اندیشیدن در فرجام و باطن امور اشاره دارد و نصب مفعول پس از آن به احتمال قوی منصوب به نزع خافض است چنانکه در فارسی تدبر در قرآن معنی می‌شود همان‌گونه که تفکر در حوزه قرآن نیز با "فی" متعدی می‌شود؛ او لم يتفكروا فی انفسهم ... زمخشری می‌نویسد: و تدبرُ الآياتِ التفكرُ فیها: و تدبر آیات همان تفکر در آن‌هاست (رک: زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۹۰) صاحب التحقیق هم آورده است که: کار را تدبیر کرد پس آن کار تدبر شد یعنی عاقبت نیکو یافت. و معنی متعدی هم از اینجاست مثل اینکه گفته باشد: تدبر فی القرآن (همو، ج ۳: ۱۹۳). سوم آن که: در بیان تفاوت تدبر و تفکر، چنان که صاحب مجمع البحرین به زیبایی تعبیر نموده است: تدبر، تصرف و دخالت قلب در نگرش به عواقب امور است اما تفکر، تصرف و دخالت قلب در نگرش به دلایل و علائم یک امر می‌باشد (طریحی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۲۹۹). اقرب الموارد نیز می‌گوید: تدبر الامر یعنی در عواقب آن نظر کرد (اقرب الموارد، ماده دبر). چهارم آنکه: با توجه به ویژگی‌های باب تفعّل در

میان مصدرهای عربی. در این باب حداقل دو ویژگی تکرار و تطوع (اثر پذیری) قابل توجه است ولی اغلب مفسران و اهل لغت به جز علامه طباطبایی به این نکته و بعد ویژه واژه تدبر توجه ننموده‌اند. وی می‌نویسد: تدبر یعنی به بررسی گرفتن چیزی است پس از چیزی به نحو مکرر یا پی‌درپی (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۶).

۲-۳. جمع‌بندی مفهوم لغوی تدبر:

در جمع‌بندی دیدگاه‌هایی که درباره تدبر ارائه شده می‌بایست به همه عناصر در مفهوم آن توجه شود. این عناصر عبارت‌اند از:

تفکر و اندیشیدن و اعمال نظر عقلی،

اندیشیدن در عواقب امور،

نظر و نگرش پیوسته و مکرر،

فعالیت دل و قلب و قوای مدرکه انسان در این زمینه.

فاعل بودن انسان و مفعول بودن آیات قرآن در این فرایند عقلی.

به این ترتیب می‌توان به تعریف زیر از تدبر رسید:

تدبر یعنی اندیشیدن عمیق و پیوسته و مکرر درباره هر گزاره یا مطلب؛ اعم از این که بخشی از سخن عادی یا کلام خدا باشد، یا در گزاره‌های مرتبط با یک موضوع، از لحاظ معانی غیر ظاهری و دلالت‌های گوناگون و پیامدها و عواقب هر گزاره با هدف وصول به معانی باطنی و یا معنی جامع آن گزاره‌ها و بهره‌برداری بیشتر و عمیق‌تر از کلام. توضیح اینکه: هر امر و هر مطلبی علاوه بر دلایل و نشانه‌ها، پیامدها، عواقب و نتایجی نیز دارد. از طرفی دارای ظاهری و باطنی است. در تدبر آنچه در ورای ظاهر یک پدیده قرار دارد و آنچه به عواقب و پیامدهای یک امر یا یک سخن مربوط می‌شود مورد کاوش و تأمل قرار می‌گیرد.

۴. مفهوم و تعریف اصطلاحی تدبر در قرآن :

برای شناخت مفهوم تدبر قرآنی و بازیابی تعریف واقعی قرآن از تدبر، پاسخ روشن به پرسش‌هایی لازم است؛ از جمله اینکه ریشه لغوی و عناصر مهم و تعیین‌کننده در معنای آن چیست؟ که پاسخ آن در پیش گفته شد. دیگر پرسش این است که در عرصه آیات قرآنی این مفهوم چگونه به کار رفته و چه معانی را تداعی می‌کند؟ و هر یک از مفسران و صاحب‌نظران درباره آنچه گفته و بر چه بخشی از معنای آن تأکید ورزیده‌اند؟ و در نهایت این که دیدگاه مجموعه روایات این باب به چه سویی گرایش دارد؟

دلالت آیات

در پاسخ این سؤالات شایسته است ابتدا دلالت‌های تدبر در آیات ۴ گانه قرآنی را بررسی کنیم: با بررسی ریشه دبر در قرآن درمیابیم که ماده «دبر» ۴۴ بار و به ۱۱ صورت در قرآن استعمال شده که ۴ مورد آن به تدبر در قرآن برمی‌گردد. نکته مشترک در هر ۴ آیه تدبر عبارت است از تشویق و ترغیب به تدبر به گونه‌ای که گاه سیاق و لحن این آیات با نوعی توبیخ و اعتراض همراه می‌شود

۱) «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء، ۸۲).

نکته برداشتی از این آیه این است که اولاً قرآن کریم کتابی است که فهم عادی به درک آن دسترسی دارد. چون ضمیر «یتدبرون» به شخص گروه خاصی بر نمی‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۹۴، ۵: ۲۶) ثانیاً تقلید در اصول عقاید باطل است، زیرا این آیه مردم را تشویق به تفکر و تدبر می‌کند (همان). ثالثاً اگر قرآن از جانب خدا نبود، از اختلاف خالی نبود و تدبر در قرآن راه علم به هماهنگی و عدم اختلاف در قرآن و در نتیجه اثبات کلام‌الله بودن قرآن است (همان).

۲) كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِيَذَّبَ بَرُّوْا آيَاتِهِ وَيَلْتَذَكَّرَ أَوْلُوا الْأَلْبَابِ (ص، ۲۹)

نکته‌های برداشتی این‌که اولاً مبارک چیزی است که خیر و برکت مستمر و همیشگی داشته باشد پس همواره می‌توان از فیض هدایت قرآن بهره برد. دوم اینکه تدبر در قرآن، وظیفه‌ای همگانی است. سیاق آیه نشان می‌دهد «لیدبروا» به گروه خاصی بر نمی‌گردد و به همه انسان‌ها مربوط است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ۱۷: ۳۰۰). تدبر در قرآن هدف انزال کتاب خداست نه تبرک جستن به آن. (مدرسی، ۱۳۷۸، ۱۱: ۳۵۶) لام غایت و تعلق «لیدبروا» به فعل «انزلناه» نشان می‌دهد که تدبر زمینه‌ساز تذکر خردمندان است.

۳) أَمْ لَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ (مومنون، ۶۸)

نکته برداشتی این‌که مراد از قول؛ قرآن تلاوت شده بر آنان است و تدبر نکردن در قرآن یکی از عوامل شرک و بی‌ایمانی است-سیاق آیه-کفر ورزیدن کافران به خاطر تدبر نکردن در قرآن است. طبرسی در جوامع الجامع دو وجه برای این آیه ذکر کرده است. اول: خداوند می‌فرماید: آیا در قرآن نمی‌اندیشند تا حقانیت آن را که دلالت بر صداقت پیامبر (ص) می‌کند بشناسند. دوم: آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند تا از آن بترسند که برایشان بیاید مثل آنچه بر سر تکذیب کنندگان پیش از آن‌ها آمده است (طبرسی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۲۶۵).

۴) أَمْ فَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلِي قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد، ۲۴).

نکته برداشتی این‌که اولاً مفسران ضمیر «یتدبرون» را به سه چیز برگردانده‌اند: اول: «اولئک» آیه قبل، کسانی خداوند آن‌ها را لعنت کرده است و علامه آنان را مفسدین در زمین و قطع کنندگان رحم معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۱۸: ۳۶۲) (دوم: مرجع منافقین هستند (سیدکریمی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۵۰۹). سوم: یهود که منکر صفات پیامبر در تورات شده‌اند (شاه عبدالعظیم، ۱۳۶۴، ۱۲: ۱۲۴). ثانیاً نکره آمدن

قلوب به معنی قلوب آن‌ها و امثال آن‌هاست (طبرسی، ۱۴۲۵، ۲۳: ۷۶). ثالثاً دلیل اضافه شدن «اقفال» به «ها» که به قلوب برمی‌گردد این است که مقصود قفل‌های کفری است که بسته‌شده و گشوده نمی‌شود و جنس آن از همان دل‌هاست نه از جنس قفل‌های صوری (سلطانعلی شاه، ۱۳۸۱، ج ۱۳: ۲۶۷) رابعاً قفل قلب، صفات خبیثه است (رک: اطیب البیان، ج ۱۲: ۱۸۳). و به نظر فخر رازی عداوت و انکار: یا در قرآن تدبر نمی‌کنند یا تدبر می‌کنند اما معانی آن‌ها در قلب‌هایشان اثر نمی‌کند زیرا بر قلوبشان قفل کفر، دشمنی و انکار زده شده است (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۸: ۵۶)

۴-۱. بررسی و دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسران درباره مفهوم تدبر قرآنی

الف) اندیشه مداوم: مفسران و نویسندگان علوم قرآنی در معنا و مفهوم تدبر در قرآن بسیار نگاه داشته‌اند اما از وادی تعریف لغوی چندان پا فراتر نگذاشته‌اند و بیشتر واژه‌های مترادف، متعلق، تفکر، تذکر و تفقه را بکار برده‌اند. برخی از تفاسیر تدبر را تفکر و اندیشیدن در معانی قرآن معنا کرده‌اند، مثل: «سلطانعلی شاه، ۱۳۸۱، ج ۱: ۶۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۰۲؛ کاشانی، ۱۳۴۰، ج ۳: ۷۹؛ قمی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۴۸۴). اینسان بیشتر بر محوریت اندیشه و تفکر در مفهوم تدبر تأکید دارند و مفهوم اولیه و اصلی تدبر را اندیشه ناظر به باطن عاقبت امور می‌شمرند؛ هرچند ممکن است در پس این تفکر و تأمل، تأثیرپذیری و تذکر نیز باشد. زمخشری می‌نویسد: تدبر قرآن تأمل عمیق در آیات و دیده ورزی در آن‌هاست (زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۱: ۵۴۰). در تفسیر حکیم آمده است: قرآن کریم مخاطبان خود را به تدبر در اعماق و مقاصد پیام خویش دعوت نموده است، آهنگ و سیاق این آیات نوعی توبیخ و اعتراض را به همراه دارد (انصاریان، ۱۳۹۳، ج ۸: ۴۴۵). در جای دیگر می‌نویسد: بدون تدبر در قرآن عمق و مغز آیات را نمی‌توان به دست آورد، و به حقایق شگفت و حیرت‌آورش پی برد (همان: ۴۴۷).

مؤلف کتاب قرآن در قرآن نیز می‌نویسد: تدبر در قرآن یعنی اندیشیدن در مقاصدی که آیات قرآن برای تفهیم آن‌ها نازل شده است. «تدبر» یعنی گذر از ظاهر لفظ و رسیدن به حقایقی که قرآن بدان‌ها اشاره دارد. و سپس به روایت امام صادق در وصف حق تلاوت (تلاوت شایسته) می‌پردازد که ویژگی‌های تلاوت شایسته را منطبق بر تدبر قرآن می‌شمرد (فرقانی حیدری، بی‌تا: ۷۹) نکته‌ای که تفسیر حکیم نیز بدان اشاره دارد: با مقایسه آیه و الذین اتیناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته با آیه ۲۹ سوره ص که هدف از نزول و وسیله بهره مندی از قرآن را تدبر در آیات معرفی می‌کند، درمی‌یابیم که تلاوت راستین و شایسته، جریان تدبر در آیات است (انصاریان، ۱۳۹۳، ج ۸: ۴۴۵). با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان این برداشت از تدبر را هم‌افق و هماهنگ با پیام آن روایت مشهور دانست: فی الحدیث عن ابن عباس عن النبی (ص) أنه قال: «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبہ» (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۹۲: ۱۰۶) یعنی معانی قرآن را آشکار کنید و غرائبش را جستجو نمایید. إعراب واقعی و التماس دقائق و ظرایف قرآن می‌تواند همان کاوش عمیق آیات و کشف نهانی‌های آن باشد.

ب) اندیشه و تذکر توأمان: برخی از مفسران و قرآن‌پژوهان بیشتر به جنبه‌های باطنی و اخلاقی تدبر پرداخته و آن را راه پذیرش هدایت قرآن شمرده‌اند. سیوطی می‌نویسد: تدبر و اندیشیدن در معنای قرآن سنت است زیرا که همان مقصود بزرگ و هدف مهم قرآن است و به وسیله آن سینه‌ها فراخ گشته و دل‌ها نورانی می‌شود. چگونگی تدبر بدین گونه است که دلش را با اندیشیدن در معنای آنچه تلفظ می‌کند مشغول کرده و معنای هر آیه را بشناسد و در اوامر و نواهی تأمل کند که اگر در گذشته تقصیر کرده عذرخواهی و استغفار نماید و اگر به آیه رحمتی رسید خرسند شود و آن را از خدا بخواهد و چون به آیه عذاب برسد ترسناک گشته و به خدا پناه برد (رک: سیوطی، ۱۹۷۴م، ج ۱: ۳۴۵).

صاحب کشف هم از کسانی است که علاوه بر تفکر، بر تذکر از آیات انگشت نهاده می‌گوید: افلا يتدبرون القرآن؛ یعنی آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند که آن را ورق زنند و در پندها و نهی‌ها و وعیدهای آن مطالعه کنند تا دیگر بر گناهان جسارت نوزند (زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۳۲۶). و در تفسیر آیه ۲۹ سوره ص هم پس از اشاره به معرفت و تفکر در آیات می‌نویسد: زیرا هر کس به‌ظاهر آنچه می‌خواند قناعت کند فایده قابل توجهی در نمی‌یابد. چه بسا بردگان و کودکانی بدون علم به تأویل و حقیقت وحی، قرآن را خوانده‌اند اما آن‌ها حروفش را حفظ ولی احکام و حدودش را ضایع ساخته‌اند (زمخشری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۹۰). و نیز در جای دیگر؛ «آیا این مردم در قرآن تدبر و تأمل نمی‌نمایند، یا آنکه بر روی دل‌هایی، قفل‌های آن دل‌ها زده‌شده و راه تفکر را بسته است؟!» یعنی هر کس که مهر شقاوت و تیرگی و عناد، دل او را ختم ننموده باشد، حتماً باید از کتاب خدا بهره‌برداری نموده، و در آیاتش تدبر نماید. بنا بر این اصل، نزول قرآن برای هدایت و عمل بوده، و این معنی متوقف بر تفکر و تدبر است (همان ج ۳: ۲۹۰) بدین ترتیب، وی آیات تدبر را در راستای آیات مکرری می‌داند که به تذکر و یادآوری در سایه آیات الهی سفارش می‌کنند (همان).

در تفسیر حکیم هم آمده است:

با دقت و تأمل در آیات و سیاق آن می‌یابیم که وحی بودن و الهی بودن قرآن بدون تدبر در آن برای کسی روشن نخواهد شد، و نیز بدون اندیشه عمیق در قرآن نمی‌توان از ذخائر بی‌کران و پر خیر و برکت کلام خدا بهره جست، و هم‌چنین نمی‌توان از ظلمت شک و تردید و حیرت و سرگردانی نفاق نجات یافت و به ایمانی راسخ و یقینی استوار رسید (انصاریان، ج ۸: ۵۷). نظر مؤلف کتاب مقدمات تدبر در قرآن هم‌چنین است:

ساحت تدبر در قرآن برای انسان چه به لحاظ فردی و چه برای جامعه، ساحتی برای علم و عمل است ... ساحت مدیریت و تجلی و تدبیر الهی در حیات بشری است" (اخوت، ۱۳۹۲: ۷۷).

ج) حرکت فکری و تفسیر آیات به یکدیگر: در «روح المعانی» آلوسی آمده است: اصل تدبر تأمل در ادبار امور و عواقب آن است و برای تأملی کارکرد دارد که آن به حقیقت شیء و اجزاء آن و یا سوابق و اسباب آن یا لواحق و اعقاب آن نظر انداخته می شود (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳: ۸۹) در تفسیر محیط الاعظم آمده است: " تدبر در آیات هرگز معطل شدن و توقف بی حرکت و تفکر نیست. تدبر در آیات در واقع تفسیر آیات به آیات دیگر است. تطبیق آیات با یکدیگر و توأم با حرکت فکری است. در اثر تدبر همسویی و هماهنگی معنایی و معارف آیات نمایان می شود و انسان می تواند به معانی اصیل و ناب آیات دست یابد (همو، ج ۱: ۱۳۵). گاهی نیز فرایند پیچیده تری ارائه کرده اند: تدبر در قرآن کریم به معنای تأمل در جنبه های شگفت محتوای قرآن و اعجاز بیانی آن است. در این برداشت، به تدبر به عنوان فرآیندی ادراکی نگریسته می شود؛ فرآیند و حرکتی از لفظ و ظاهر آیات قرآن به سوی زیرساخت های معنایی (پیام ها و مقاصد قرآن) و ادبی (وجوه فصاحت و بلاغت) آن. هادی رهنما، معاشناسی «تدبر» در قرآن کریم). تفسیر نمونه نیز، می گوید: قرآن مطابق عقل و خرد است. لذا اهل خرد با تدبر در آن به احکام و رموزش پی می برند. از طرفی معارف قرآن پایان ناپذیر است. اگر به همه دستور تدبر می دهد نشان آن است که هر کس تدبر کند به نکته تازه ای می رسد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۰۳).

د. نگرش ژرف به نشانه ها یا پیامدها: برخلاف ابن عاشور که در ذیل آیه ۶۸ سوره مؤمنون، تدبر را اعمال النظر العقلی فی دلالات الدلائل یعنی تفکر در نشانه ها و دلایل دانسته و گفته: اگر کافران در قرآن تدبر می کردند، حق بودن قرآن را از دلالت اعجاز و صحت اغراض آن درک می کردند (ابن عاشور، بی تا: ج ۸: ۷۱) تفسیر نمونه

تدبر را به سبب این‌که از ریشه دبر است به معنی بررسی نتایج و عواقب چیزی می‌دانند، درحالی‌که تفکر، بیشتر به بررسی علل و اسباب چیزی گفته می‌شود (رک: قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۸) پس محور این دیدگاه، تفکر و بررسی پیامدهاست و قرآن حاوی حقایق، وعدها و وعیدهایی است که نگرش به تحقق یا عواقب و پیامد آن‌ها همان تدبر بشمار می‌رود. این دیدگاه در صفحات پیشین از سوی منابع لغوی مانند اقرب الموارد و مجمع البحرین هم مطرح گردید.

ه. کشف هماهنگی روشمند ظاهر و باطن آیات و سور: بهبودی بر تفسیر صحیح ظاهر و باطن و کشف هماهنگی بین آیات و کشف موضوع سور. تأکید می‌کند (تدبر در قرآن: بهبودی) و در اساس آمده است که تدبر مهندسی کلان سوره‌ها طبق ترتیب مصحف است (الاساس فی تفسیر القرآن). این گروه از صاحب نظران فهم روشمند و هماهنگ ظاهر قرآن کریم را معنای تدبر می‌شمرند. طبرسی با شمردن چند معنا از جمله، تفکر در هماهنگی در معنا و سازگاری در احکام قرآن و حسن عبارات آن و اینکه هر قسمت از قرآن قسمت دیگر را تأیید می‌کند، به این دیدگاه نزدیک شده است. این برداشت با دیدگاه علامه طباطبایی نیز تا حدودی قرابت دارد.

و. تبعیت از آیات: برخی در مفهوم تدبر از تذکر نیز پا را فراتر نهاده و تبعیت کامل را معنای تدبر دانسته‌اند. این دیدگاه ریشه در روایات نیز دارد. سیوطی از حسین بن علی نقل می‌کند. سیوطی نیز در ذیل همین آیه از امام حسین (ع) نقل کرده است که منظور، «اتباع قرآن با عمل به آن» است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۳۰۸) قرطبی هم قولی را از حسن بصری نقل کرده است که منظور از «لیدبروا آیاته»، «اتباع» آیات است (رک: امین، ۱۳۹۵، ج ۱۵: ۱۹۲) باین‌همه می‌توان از این نمونه‌ها این‌گونه برداشت کرد که نتیجه و غایت تدبر را بیان می‌کنند، نه معنای تدبر را.

و. دیدگاه علامه طباطبایی در تفسیر آیات تدبر: از جمله بهترین دیدگاه‌ها درباره مفهوم لغوی و نیز معنای اصطلاحی تدبر مطالبی است که در تفسیر المیزان آمده است. ایشان در تفسیر آیه ۸۲ سوره نساء به معنای لغوی تدبر پرداخته و می‌گوید: تدبر عبارت است از به بررسی گرفتن چیزی پس از چیزی و یا توجه و بررسی مکرر یک چیزی (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۲۹). در واقع ایشان تدبر را به معنی با اندیشه از پی کاری رفتن دانسته و درباره آیات به معنای تأمل در آیه پس از آیه دیگر و یا تأمل بعد از تأمل می‌داند. وی تدبیر را نیز چنین معنا کرده است: "اندیشه در عاقبت کار یعنی چیزی را به دنبال چیزی بیاورند و اشیاء و امور مختلف را طوری تنظیم کنند که هر کدام در جای خاص خود قرار گیرد به طوری که غرض و فایده هر یک محقق گردد (همان، ج ۱۱: ۴۴۷). بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت علامه طباطبایی تدبر و تدبیر را از حیث معنا مرتبط و هماهنگ دانسته و مفهوم عاقبت‌اندیشی و بررسی مکرر آیه و توجه به ارتباط میان آیات را در آن لحاظ نموده است. در همین بیانات کوتاه علامه با دقت و تیزبینی ویژه خود، ارکان معنای تدبر را به خوبی نمایانده است.

وی در شرح آیه ۸۲ سوره نساء که در ردیف آیات توصیف مشرکان است می‌گوید: از آنجاکه هدف این آیه بیان عدم اختلاف در قرآن است و این میان چند آیه معنا پیدا می‌کند بنابراین مفهوم اول یعنی تأمل و تفکر در آیه‌ای پس از آیه دیگر مفهوم اصلی آیه است، گرچه با معنای دوم یعنی بررسی مکرر یک آیه نیز منافاتی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۱۶). علامه در ادامه به خوبی از عهده شرح روش تدبر برمی‌آید و در این شرح و بیان به روش تبیین قرآن به قرآن می‌رسد: "پس منظور آیه ضرورت تدبر در جمع آیات قرآن و مراجعه به همه آیات مرتبط با هر حکم یا موضوع یا قصه یا موعظه است چه مکی باشد چه مدنی، چه محکم چه متشابه. و آن آیات را به یکدیگر ضمیمه کنند تا برایشان ثابت گردد که اختلاف و تضادی میان

آن‌ها نیست چرا که آیه قدیم آیات جدید را تصدیق می‌کند و هر آیه شاهد بر آیه دیگر است (همان: ۱۶).

۲-۴. دامنه دیدگاه‌ها درباره مقدمات و شرایط تدبر :

بر اساس آنچه همراه با تعاریف تدبر آورده‌اند، رسیدن به امر تدبر شرایط و مقدماتی دارد که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود :

۱. طهارت روحی

برای ورود به تدبر در قرآن فراهم آوردن شرایط طهارت امری ضروری است و به نوعی کلید تدبر می‌باشد (نقی پور فر: ۱۰۹). حداقل کاری که انسان باید در ارتباط با این مسئله انجام دهد انجام واجبات و دوری از محرمات است. چرا که انسان به میزان دوری از ظلمت سیئات به سوی فهم نور قرآن حرکت کرده است (اخوت، ۱۳۹۲: ۷۸).

۲. نظر به قرآن به انگیزه و قصد هدایت

الف) تدبر در قرآن باید با انگیزه هدایت و برای یافتن جواب به این سؤال که پیام و رهاورد هدایتی آیه با سوره برای من و جامعه‌ام چیست صورت گیرد (همان). ب) خواندن قرآن با چینش و نظم متناسب. خواندن قرآن با چینشی منظم همراه با تأنی و ترتیل می‌تواند دقت و تأمل انسان را نسبت به کلام الهی افزایش دهد (همان).

۳. بررسی آیات بر اساس چارچوب علمی و تسلط بر روایات ذیل آیات

۴. فهم دقیق معانی واژه‌های قرآن

انصاریان می‌نویسد: تدبر، از طریق شنیدن آیات به شیوه استماع و سکوت همراه با اندیشه، و از طریق قرائت به شیوه ترتیل یعنی نیکو و خوب قرائت کردن حاصل می‌شود (اعراف ۲۰۴) (انصاریان، ۱۳۹۳، ج ۸: ۶۷). همان‌طور که اشاره شد کتاب

مقدمات تدبر در قرآن بحثی مستوفی در این زمینه آورده است شامل: ۱. شرایط طهارت. ۲. شرایط تفکر و فهم. ۳. نظر به قرآن با انگیزه هدایت. ۴. خواندن قرآن با نظم و چینشی مناسب. ۵. مکرر خواندن قرآن. ۶. بررسی آیات در چارچوب علمی. ۷. جامع‌نگری در آیات (اخوت، ۱۳۹۲: ۷۸ تا ۸۰). و همچنین کتاب تدبر در قرآن به تفصیل درباره کلیدهای عام و خاص تدبر در قرآن به‌عنوان مقدمات تدبر قلم‌زده می‌گوید: شرایط و مقدمات تدبر در قرآن همان کلیدهای تدبر در قرآن‌اند که سه جنبه علمی، روحی و عملی را دربردارنده (نقی پورفر، ۱۳۸۷: ۱۷۹-۲۱۶).

۳-۴. روایات درباره تدبر چه می‌گویند :

پس از بررسی لغوی و آیه‌ای شایسته است به متن روایات مراجعه کرده و نگرش مستقیم آن‌ها بر تدبر را مورد بررسی قرار دهیم؛ چراکه روایات، پس از آیات مطمئن‌ترین منبع شناخت مفاهیم قرآنی بشمار می‌روند.

۱. از پیامبر نقل شده که فرمود: قرآن با عظمت را مورد تدبر قرار دهید که شما را به امر مطلوب و درست رهنمون می‌شود. در این سخن بین تدبر و هدایت یابی به راه رشد ملازمه برقرار شده است (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۸۰).^۱

۲. وصیت پیامبر (ص) به معاذ بن جبل: «اوصیک با تقاء الله و... تدبر القرآن» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۷۲) تو را سفارش می‌کنم به رعایت تقوای الهی و... تدبر و ژرفکاوای قرآن.

۳. پیامبر خدا در مقایسه انس خود با قرآن نسبت به توجه دیگران فرمود «آری من قرآن را برای ژرفایش می‌خوانم و شما برای ظاهرش. پرسیدند: ای رسول خدا، ژرفا و بطن قرآن چیست؟ فرمود: من می‌خوانم و تدبر در قرآن می‌کنم و بدان عمل

۱. «تدبروا القرآن المجید فقد دلکم علی الامر الرشید»

می‌کنم، ولی شما این‌چنین می‌خوانید (دست را بر خطوط مرور داد و نمایاند که چشم را مانند دست، تنها بر ظاهر خطوط قرآن عبور می‌دهید)^۱ (متقی، ۱۴۲۴، ج ۱: ۶۲۲). این روایت به‌خوبی ما را به نگرشی وامی‌دارد که هم ژرفای عمیقی دارد و هم گستره‌ای وسیع.

۴. پیامبر اسلام(ص) در خطبه غدیر فرمود: ای گروه‌های مردم! در قرآن تدبر کنید و آیات آن را بفهمید. در محکّمات آن دقت کنید و متشابهاتش را پیروی نکنید...^۲ (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۳۷: ۲۰۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷: ۱۹۳).

۵. در روایات علوی هم این‌چنین آمده (کلینی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۳۶). آگاه باشید، هیچ خیر و فایده‌ای در قرائت بدون تدبر نیست.^۳

۶. در جای دیگر فرمود: آیات قرآن را مورد تأمل و تدبر قرار دهید و از آن عبرت بگیرید که به‌راستی قرآن رساترین عبرت‌هاست. براساس این روایت، هدف تدبر عبرت‌گیری است (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۴۹۳)^۴ آن حضرت در روایت مشابهی فراگیری قرآن را معادل و یا مقدمه تفقه دانسته‌اند (شریف رضی، بی‌تا: خطبه ۱۱۰)^۵ قرآن را فراگیرید که بهترین کلام است و در آن تفقه کنید که بهار دل‌هاست. می‌توان تفقه را فهم عمیق و تفکرات و تعلقاتی است که با خمیرمایه ایمان آمیخته و به اعتقاد معنوی تبدیل می‌شود درحالی‌که تدبر تأمل همه‌جانه در آیات با تکیه‌بر هماهنگی آن‌هاست. در این روایت زیبایی و دلپذیری آیات، مقدمه تفقه و ژرف‌نگری واقع‌شده است.

۱. «اجل انا أقرأه لبطن و انتم تقرؤونه لظهر. قالوا یا رسول الله (ص)! ما البطن؟ قال: اقرأه أنتدبره و اعمل بما فيه و تقرؤونه انتم هكذا و أشار بيده فامرها».

۲. «معاشر الناس تدبروا القرآن و أفهموا آياته و انظروا فی محکّماته و لا تتبعوا متشابهه».

۳. «ألا لا خیر فی قراءه لیس فیها تدبر».

۴. «تدبروا آیات القرآن و اعتبروا به فانه ابلغ العبر»

۵. «تعلموا القرآن فانه احسن الحدیث و تفقهوا فيه فانه ربيع القلوب».

۷. فاطمه زهرا در احتیاجات فدکیه خود می‌فرماید: «ای گروه‌های مسلمانان که سرعت گیرندگان به‌سوی سخن باطل و چشم پوشان از رفتار زشت و خسارت‌بارید، آیا در قرآن تدبر نمی‌کنید یا بر قلب‌ها قفل‌های مخصوص آن زده‌شده است؟! (طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۰۴)^۱

۸. از امام صادق نقل شده است که وقتی مصحف قرآن را به دست می‌گرفت پیش از باز کردن مصحف و خواندن قرآن درحالی‌که آن را در دست راست می‌گرفت چنین دعا می‌کرد (رک: نوری، ۱۴۰۸، ج ۴: ۳۷۲)^۲ با نام خدا... خدایا... قرائت مرا قرائت بی تدبر قرار مده بلکه مرا آن‌گونه قرار بده که در آیات و احکام آن تدبر کنم.

۹. نیز آن حضرت به مفضل فرمود: «اگر پیروان ما قرآن را مورد تدبر قرار می‌دادند هرگز در فضیلت و برتری ما تردید نمی‌کردند» (مجلسی، ۱۳۸۴، ج ۵۳: ۲۵)^۳

۴-۴. تناظر مفهوم تدبر با برخی تعابیر و واژگان روایات

صرف‌نظر از واژه‌های قرآنی متناظر تدبر مانند تعقل، تفکر و نظر، در بررسی مفهوم تدبر در احادیث معصومان، کلیدواژه‌های متعددی به‌عنوان نظایر این واژه خودنمایی می‌کنند که هر یک بار معنایی و ظرفیت دلالتی ویژه‌ای به آن می‌بخشند؛ واژه‌هایی همچون دراست القرآن (در روایت فادرسوا القرآن)، اعتبار و عبرت گرفتن (در روایت فاعتبروا فانه ابلغ العبر)، اثاره و برانگیختن یا زیرو رو کردن (در روایت فلیثور القرآن)، واژه تفقه (در روایت وتفقهوا فیه) و واژه بطن (در روایت نبوی انا اقرأه لبطن) و واژه فهم (در روایت وافهموا آیاته) همگی ابعادی از مفهوم

۱. «معاشر المسلمین المسرعین الی القول الباطل المغضیة علی الفعل القبیح الخاسر افلا تتدبرون القرآن ام علی قلوب افعالها».

۲. «بسم الله ... اللهم ... لا تجعل قرائتی قراءه لا تدبر فیها بل اجعلنی اتدبر آیاته و احکامه».

۳. «یا مفضل لو تدبر القرآن شیعتنا لما شکوا فی فضلنا».

گسترده و سرنوشت‌ساز تدبر قرآن را نشان می‌دهند. بدیهی است که بررسی مقایسه‌ای و بیان تفاوت‌های مفهومی این واژگان، مطالعه جداگانه‌ای را می‌طلبد.

۴-۵. تعریف جامع امام صادق علیه‌السلام از تدبّر

یکی از کامل‌ترین تعابیر را در تبیین مفهوم تدبر از لسان مبارک پیشوای ناطق امام صادق علیه‌السلام می‌شنویم که فرمود. در تفسیر آیه: «یتلونه حق تلاوته...» کسانی که قرآن را همان‌گونه که سزاوار تلاوت است، تلاوت می‌کنند... (بقره، ۱۲۱). فرمود: آنان آیاتش را به روشنی تلاوت می‌کنند و می‌کوشند معانی آن را بفهمند و به احکام و دستوراتش عمل کنند. به وعده‌اش امید دارند و از عذابش می‌ترسند. از داستان‌هایش سرمشق می‌گیرند و از مثل‌هایش پند می‌آموزند. دستوراتش را عمل می‌کنند و از آنچه نهی کرده اجتناب می‌ورزند. به خدا سوگند این تلاوت شایسته به حفظ نقل و آیات و پشت سر هم خواندن حروف و کلماتش و سوره‌ها و مطالعه حواشی آن نیست. عده‌ای حروف و کلماتش را حفظ کرده‌اند و حدود و احکامش را فرو گزاردند" (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۳۶).^۱ تا اینجا بیان امام صادق ناظر به ویژگی‌های سلبی و ایجابی تلاوت شایسته مورد تأکید قرآن است. اما در جمله بعد، عنوان کامل این نوع انس با قرآن را همان تدبر در قرآن می‌شمرد: آنچه گفتیم همانا تدبر در آیات است که خداوند تعالی در قرآنش فرموده: کتابی که ما بر تو فرو فرستادیم پربرکت است تا همگان آیاتش را مورد تدبر قرار دهند(همان).^۲

در این حدیث، سیر مراحل تدبر به‌مثابه جریانی نشان داده‌شده که از ترتیل معنا محور و فهم مفاد آیات شروع می‌شود و به حالت خوف ورجا و تذکر و عبرت

۱. «يُرْتَلُونَ آيَاتِهِ وَيَتَفَهَّمُونَ مَعَانِيَهُ وَيَعْمَلُونَ بِأَحْكَامِهِ وَيَرْجُونَ وَعْدَهُ وَيَخْشَوْنَ عَذَابَهُ وَيَتَمَلَّلُونَ قِصَصَهُ وَيَعْتَبِرُونَ أَمْثَالَهُ وَيَأْتُونَ أَوْامِرَهُ وَيَجْتَنِبُونَ نَوَاهِيَهُ مَا هُوَ وَاللَّهِ بِحِفْظِ آيَاتِهِ وَسَرِّدِ حُرُوفِهِ وَتَلَاوَةِ سُورِهِ وَدَرْسِ أَعْثَارِهِ وَأَخْمَاسِهِ حَفِظُوا حُرُوفَهُ وَأَصَاغُوا حُدُودَهُ».

۲. «وَإِنَّمَا هُوَ تَدْبِيرُ آيَاتِهِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ».

گیری و درنهایت، امتثال و عمل منتهی می‌گردد. جالب این‌که این بیان به آیه‌ای مستند شده که همان سیر را در عین جامعیت، به نحو اجمال عرضه نموده است؛ کتابی پربرکت نازل کرده‌ایم (کتاب انزلناه الیک مبارک) تا در سایه ایمان در آیاتش بیندیشند (لیدبّروا آیاته) و در سایه خرد ناب از آن پند گیرند (ولیتذکر اولوالالباب). ضمن اینکه روایت گویای جنبه‌های سلبی تعریف تدبر نیز شده است که عبارت‌اند از: توجه صرف به حفظ و نقل کلمات و خواندن بخش‌ها و رعایت احکام ظاهری و غفلت از احکام باطنی قرآن.

۵. قرابت مفهوم تدبر با دراست قرآن

درس در کلام عرب به معنای تکرار و انجام پیوسته یک عمل تا حدی است که اثر آن روشن شود. پس همان‌طور که در تدبر تکرار و پیوستگی بررسی آیات و موضوعات لازم است در دراست نیز، هر موضوع به‌طور پیوسته مورد کاوش و جستجو قرار می‌گیرد تا نتیجه مطلوب حاصل گردد. بنابراین این دو واژه قرابت محسوسی دارند و در مفهوم تدبر بایستی از دراست کمک گرفت، چنان‌که رسول خدا صلی‌الله علیه و اله در گفتاری درخشان بر این حقیقت انگشت تأیید نهاده‌اند: "از معاذ بن جبل روایت شده که با پیامبر در سفری بودیم و از ایشان خواستم که سخنی بگویند که برای ما سودمند باشد." حضرت فرمود: اگر شما زندگی گوارای سعادت‌مندان و مرگ شهیدان و رهایی در روز جزا و سایه در روز گرما و هدایت در روز حیرت را خواهید پس قرآن را پیوسته مطالعه و بررسی کنید (فادرسوا القرآن) که این دراست و مرور مکرر قرآن حرزی در برابر شیطان و موجب سنگینی عمل انسان در ترازوی رحمان است (نوری، ۱۴۰۸، ج ۴: ۲۳۲).

۶. تعبیر زیور و کردن آیات

سرانجام در روایتی بسیار جالب و بلیغ، پیامبر اکرم از تعبیر زیور و کردن و یا شخم زدن برای بیان چگونگی، اهمیت و ضرورت بررسی عمیق قرآن بهره برده است. آنجا که می‌فرماید (رک: متقی هندی، ۱۴۲۴: ۲۴۵۴) هر کس خواهان دانش پیشینیان و آیندگان است پس باید قرآن را زیور و کند و به‌طور کامل کاوش نماید.^۱ همچنان که در شخم زدن زمین، بطون و لایه‌های زیرین آن آشکار می‌شود در تدبر نیز لایه‌های ژرف معارف وحی روشن می‌شود و رهنمودهای جدیدی به طالب معرفت منتقل می‌شود (عباسی مقدم، ۱۳۹۳: ۲). ابن اثیر نیز در النهایة در شرح این حدیث گفته است. یعنی اعماق قرآن را بشکافد و در معانی و تفسیر و قرائت آن بیندیشد (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۲۹).

۷. مدل پیشنهادی در تعریف و تبیین تدبر بر اساس بررسی آیات، روایات و

دیدگاه‌ها: (نتیجه‌گیری)

برای رسیدن به مدل و الگوی عملی پیشنهادی، مقدماتی که طی مباحث گذشته به آن‌ها رسیده‌ایم در پی می‌آید:

- تدبّر فعلیتی معنوی بر محور عقل و قلب محسوب می‌شود و در حوزه معنایی مفاهیم مرتبط با ادراک در قرآن کریم مانند تعقل، تفقه و تفکرمی گنجد؛ اما نه به‌عنوان هدف، بلکه به‌عنوان مسیری به‌سوی تذکر، راه‌یابی و تبعیت. قوه و عنصر تعیین‌کننده در تدبّر نیز «قلب» است که ممکن است به دلایلی مشخص مانند انکار آیات و تعمد در ندیدن و نشنیدن آن‌ها توانایی ادراکی خود را از دست بدهد.

۱. «من اراد علم الاولین و الآخِرین فَلْيَتَوَرَّ الْقُرْآنَ».

- قرآن کریم بر تدبر به عنوان وظیفه‌ای ایمانی و انسانی تأکید کرده و وظیفه همه مخاطبان قرآن دانسته است «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْعَالُهَا».

- تدبر مرحله پس از قرائت و تلاوت و مقدمه تذکر و عمل به قرآن است «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ».

- ریشه دبر و دُبر را هم می‌توان ضد قُبُل و هم به معنای بطن در مقابل ظُهر دانست و در نتیجه تدبر هم بر بطن بابی آیات و هم بر تأمل و اندیشه عمیق در آیات و هم نگرش عواقب امور ناظر است.

- تدبر هم فعل عقل است «لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» و هم کار قلب «أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْعَالُهَا».

- تدبر بیشتر نظر در بطون، پنهانی‌ها و پیامدهاست تا دلایل و نشانه‌ها

- مفاهیمی مانند دراست و بررسی مکرر، عبرت گرفتن، تفقه، بطن یابی، عاقبت اندیشی، اشاره و زیورود کردن، پیوندهای هدف دار و بامعنایی با تدبر قرآن دارند.

- در کاربرد قرآنی، فعل تدبر بی واسطه در مفعول عمل می‌کند یعنی می‌گوییم تدبر قرآن، نه تدبر در قرآن «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ» و این به مفهوم آن است که در تدبر، مجموع قرآن و کلیت آیات وحی مورد کاوش قرار می‌گیرد.

- موضوع تدبر در قرآن همواره جمعی از آیات و یا کل قرآن است و بنابراین ارتباط میان آیات را می‌کاود و معمولاً شامل یک آیه یا جمله یا واژه نمی‌شود.

- ساحت تدبر قرآن ساحت علم و تذکر و عمل است، پس هدف آن هم علمی است و هم اخلاقی؛ به عبارتی هم تحرک خرد ناب انسانی و خودسازی و تزکیه را و هم اثرپذیری و پایبندی به آموزه‌های وحی را دنبال می‌کند.

- در لغت و کاربرد تدبر در قرآن، هم تکرار و هم پیوستگی وجود دارد به‌ویژه با عنایت به صیغه مضارع این فعل در آیات متعدد؛ افلا یتدبرون... لیدبروا آیاته... .

- به‌عنوان معادل فارسی برای تدبر، واکاوی و کاویدن مکرر و گسترده، معنای جامع‌تر و مناسب‌تری نسبت به عاقبت‌اندیشی، بطن‌یابی، دوران‌اندیشی، تدبیر و چاره‌اندیشی و... است، هرچند، از جمله نتایج هر کاوش وسیع و عمیق، پی بردن به عواقب یک امر در کنار علل آن می‌باشد. بر اساس مقدمات فوق و با عنایت به لزوم ارائه رهیافتی قرآنی، روایی، منطقی، قابل اجرا و مفید فایده روشن درباره چگونگی تدبر قرآن، که بتواند راهگشای کشف روش‌ها و فن‌های تدبر و یاری‌رسان مشتاقان فهم کلام الهی برای التزام به آن‌ها باشد، می‌توان مدل یا الگو و مراحل آن را به نحو زیر مطرح نمود:

۸. الگوی نهایی و مراحل تدبر قرآنی:



۱. مرحله واکاوی: بررسی و کاوش مکرر و جستجوی پیوسته در یک آیه یا آیات مرتبط با یک موضوع و یا کاویدن مکرر و مداوم جمعی از آیات قرآن در

ارتباط با موضوعات متعدد، این شاخه از تدبر را می‌توان کاوش سطحی و مکرر نامید. همچنین می‌توان این مرحله را به آیه «أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)، روایت فادرسوا القرآن، مضارع بودن فعل یتدبرون و تعبیری که علامه طباطبایی در تعریف تدبر آورده است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ج: ۵، ۲۹)؛ مستند ساخت.

۲. مرحله ژرفا کاوی: بررسی اعماق و بطون معنایی و لایه‌های دلالتی الفاظ یک آیه برای نیل به ژرف‌ترین رهیافت‌ها و دستاوردهای علمی و عملی. این شاخه از تدبر را می‌توان کاوش عمودی یا عمقی نیز نامید. از جمله مستندات این مرحله، آیه «أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلِي قُلُوبِ أَفْقَالِهَا» (محمد، ۲۴). بدین اعتبار که عمیق‌ترین معرفت‌ها کار قلب است؛ لهم قلوب لا یفقهون بها، روایت من اراد علم الاولین والاخرین فلیشور القرآن و همچنین بیان کشاف (ج: ۱، ۵۴۰) و جوامع الجامع (ج: ۱، ۱۰۲) می‌باشد.

۳. مرحله پهناکاوی: بررسی همه‌جانبه و واریسی وسیع عرصه آیات وحی برای وصول به معنای کامل آیه یا موضوع. در این شاخه، همه یا بخش گسترده‌ای از آیات و سور قرآنی مورد بررسی قرار می‌گیرد و می‌توان به آن عنوان کاوش گسترده را داد. چنان‌که در آیه متعلق تدبر کلیت قرآن است «أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» و در آیه دیگر پهنه کل آیات قرآن محل تدبر معرفی شده است: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (ص، ۲۹).

منابع :

القرآن الکریم

۱. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر (۱۳۹۴ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب
۲. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الاحتجاج*، مشهد: نشر مرتضی.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۳)، *آداب الصلاة، آداب نماز*، تهران: موسسه و نشر آثار امام خمینی (س).
۴. دیلمی، ابو محمد حسن ابن ابی الحسن (۱۴۱۲)، *ارشاد القلوب الی الصواب*، قم: شریف رضی.
۵. حوی، سعید (۲۰۰۹)، *الاساس فی التفسیر*، بیروت: دارالسلام للطباعة و النشر و التوزیع.
۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، *اصول کافی*، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة.
۷. شرتونی لبنانی، سعید (۱۴۲۷ق)، *أقرب الموارد فی فصیح العربیة والشوارد*، تهران: منظمة الاوقاف والشئون الخیریة، دارالاسوه للطباعة والنشر.
۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۸۴)، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار*، بی جا: دار احیاء التراث العربی.
۹. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر (بی تا)، *بیان السعادة فی مقامات العبادہ*، جلد: ۱، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۰. نقی پور، ولی الله (۱۳۸۷)، *پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن: زمینه ها، کلیدها، اصول، شیوه ها، مراحل، نمونه ها*، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه،

۱۱. مصطفوی، حسن (۱۳۷۱ق)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.
۱۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاریخ.
۱۳. انصاریان، حسین (۱۳۹۳)، *تفسیر حکیم*، قم: دار العرفان.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، *تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۵. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق)، *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۶. قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۸. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی (۱۴۱۰ق)، *تنبیه الخواطر و نزهة النواظر* "مجموعه ورام، قم: مکتبه فقیه.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، *ترجمه تفسیر جوامع الجامع جلد*، صاحبی، عبد العلی، مقدمه واعظ زاده خراسانی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۰. عباسی-مقدم، مصطفی (۱۳۹۳)، *در راه فهم قرآن*، تهران: نشر سخنوران و دانشگاه کاشان.
۲۱. آلوسی بغدادی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، محقق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۲۲. فتال نیشابوری، محمد بن حسن (۱۳۶۶)، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، ترجمه و تحشیه محمود مهدوی دامغانی، تهران: نشر نی.
۲۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق)، *غررالحکم و درر الکلم*، تصحیح: سید مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الإسلامی.
۲۴. فرقانی حیدری، (بی تا)، *قرآن در قرآن*، تهران: اداره آموزش عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه.
۲۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۶. قمی مشهدی، درگاهی، محمد بن محمدرضا و حسین (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۲۷. متقی، علی بن حسام الدین (۱۴۲۴ ق)، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تحقیق محمود عمر الدمیاطی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۲۵). *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران، سازمان لغت نامه دهخدا.
۲۹. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۶۰)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، تهران: انتشارات فراهانی.
۳۰. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۹۰)، *مجمع البحرین*، تهران: مؤسسه البعثه، مرکز الطباعه و النشر.
۳۱. نوری، حسین بن محمدتقی (۱۴۰۸ ق). *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

۳۲. راغب اصفهانی، حسین بن مفضل (۱۴۱۲ ق). *معجم مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم.
۳۳. ابن فارس، ابوالحسن احمد (۱۳۶۶ ق). *معجم مقائیس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية.
۳۴. الفيومي المقرئ، احمد بن علی (۱۹۸۷ م)، *المصباح المنير*، معجم عربی، مکتبه لبنان.
۳۵. اخوت، احمد رضا (۱۳۹۲)، *مقدمات تدبر در قرآن*، بی جا: انتشارات قرآن و اهل بیت نبوت.
۳۶. کاشانی، ملاً فتح الله بن شکرالله (۱۳۴۰)، *منهج الصادقين فی إلزام المخالفين*، تهران: نشر علمی.
۳۷. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۹۷ ق)، *الميزان فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة.
۳۸. خازن، علی ابن محمد (بی تا)، *میزان آحکمه*، عبدالرحمن آخازنی آحمید.
۳۹. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷)، *النهاية فی غريب الحديث و الأثر*، محقق / مصحح: محمود محمد طناحي، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴۰. شریف الرضی، محمد بن حسین (بی تا)، *نهج البلاغه*، ترجمه جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق)، *وسائل الشیعه*، قم: موسسه آل البيت.

شناسایی زمینه تاریخی متن قرآن از روش فهم تدبری

در چارچوب نظریه انسجام

شروان عطایی^۱ - علی صبوحی^۲

چکیده

تدبر در قرآن با فرض یکپارچگی مضمونی سوره‌های قرآن، در برخی تفاسیر معاصر مورد توجه قرار گرفته است. فرض یکپارچگی مضمونی، با توجه به تقدم و تأخر و ارتباط موضوعات مطرح شده در هر سوره، درک نوینی از گفتمان بین قرآن و مخاطبان عصر نزول ارائه می‌کند. در این مقاله با نگاهی تطبیقی به تحلیل تدبری پژوهشگران انسجام محور در سوره بقره، دستاورد روش تدبری منسجم قرآن توسط علی صبوحی در شناسایی زمینه تاریخی عصر نزول نشان داده شده است. زمینه تاریخی سوره مبارکه بقره بر اساس تدبر انسجام محور علی صبوحی بدین شکل قابل استنتاج است که قبایلی از بنی اسرائیل به واسطه وعده کتب مقدس خود پیرامون ظهور پیامبر خاتم به حجاز مهاجرت می‌کنند. انتظار آن‌ها، ظهور پیامبر از میان قوم برگزیده بنی اسرائیل بوده است. سوره مبارکه بقره، مواجهه

۱. عضو هیئت مدیره انجمن علمی اعجاز قرآن ایران، عضو هیئت علمی دانشگاه علم و صنعت، ataei@iust.ac.ir

۲. استاد و پژوهشگر قرآنی، موسسه تحقیقاتی تدبر در کلام وحی قم.

یهود و نصاری هم عصر حضرت محمد (ص) با دعوت ایشان و چگونگی تعامل خدا با ایشان را در دو بخش بیان می کند. در بخش اول (آیات ۱-۱۷۷)، تلاش می شود، اهل کتاب به جریان هدایت الهی به رهبری محمد (ص) پیوندند. در انتهای این بخش، با توجه به اینکه اهل کتاب از پیوستن به این جریان هدایت الهی، سرباز می زنند، با تغییر قبله، تأسیس امت جدید اسلامی کلید زده می شود. در بخش دوم (آیات ۱۷۸-۲۸۶) شریعت امت جدید اسلامی تبیین می شود. بنابراین نشان داده شد که روش فهم تدبری با فرض نظریه انسجام، می تواند تعامل قرآن را با مخاطبان عصر نزول کشف کند و استراتژی مواجهه قرآن با جریانهای اجتماعی و سیاسی عصر نزول را برای مخاطبان معاصر روشن کند.

کلیدواژه ها: کاربرد روش تدبری با فرض نظریه انسجام؛ شناسایی زمینه تاریخی عصر نزول؛ فهم منسجم سوره بقره؛ رویکرد تدبری علی صبحی

۱. مقدمه

تدبر در قرآن با فرض یکپارچگی مضمونی سوره های قرآن، در برخی تفاسیر معاصر همچون فی ظلال القرآن (سیدقطب)، المیزان (طباطبایی) و تدبر قرآن (امین احسن اصلاحی) مورد توجه قرار گرفته است. در این فرض، نظم و ترتیب آیات در مصحف قرآن بر اساس حکمت تلقی می شود و تلاش می شود غرض سوره شناسایی شود. ابتدا سوره به چند بخش تقسیم و سپس میان بخش ها ارتباط برقرار می شود و تفسیر کل نگرانه از هر سوره ارائه می شود (میر: ۱۴۰۰). پژوهشگران انسجام محور با رویکرد و پیش فرض های بعضاً متفاوتی به تحلیل انسجام قرآن می پردازند که منجر به نتایج متفاوتی می شود. میشل کوپرس با تکیه بر نظریه نظم متقارن که در بلاغت

سامی ریشه دارد، انسجام متن قرآن را تحلیل می‌کند و تقارن موازی و حلقوی موجود در سور قرآن را اثبات می‌کند (مکوند: ۱۳۹۴). دستاورد کار او بلاغت ادبی سور قرآن را نشان می‌دهد.

علی صبحی، تدبر را دریافت پی‌درپی آیات هر سوره که به فهم منسجم سوره منجر می‌شود، تعریف می‌کند و با توجه به تحدی قرآن به سوره، سوره را اصلی‌ترین واحد هدایتی و مهم‌ترین جلوه اعجاز قرآن می‌داند. در این رهیافت، مفسر تنها به تفسیر واژگانی آیات قرآن نمی‌پردازد، بلکه می‌کوشد نشان دهد که میان آیات هر سوره قرآن یکپارچگی و انسجام محتوایی و ساختاری وجود دارد و بر اساس آن به تفسیر قرآن کریم می‌پردازد. روش تدبری او این‌گونه است که بعد از فهم آیات، از روی انفصال و اتصال مفهومی و ادبی و مقایسه آیات، سیاق‌های موجود در سوره را شناسایی می‌کند. سپس با تحلیل و ارتباط یابی سیاق‌ها، سیر هدایتی سوره که همان استراتژی مواجهه قرآن با حوادث تاریخی عصر نزول است را کشف می‌کند (صبحی، ۱۳۹۸). هدف پژوهش در این مقاله این است که نتیجه روش تدبری در سوره مبارکه بقره پژوهشگران انسجام محور مقایسه شود و کاربرد آن در شناخت زمینه تاریخی قرآن و فهم بهتر غرض سوره نشان داده شود.

۲. سوره مبارکه بقره

دومین سوره مصحف و ۸۶ امین سوره از نظر ترتیب نزول، سوره مبارکه بقره است که ۲۸۶ آیه دارد و طولانی‌ترین و جامع‌ترین سوره قرآن است که جزو سور مدنی است. نامه‌ای دیگر آن، فسطاط القرآن (خیمه قرآن)، فردوس (بهشت قرآن)، سنم القرآن (اوج قرآن) الزهراء (درخشنده) می‌باشد. آیات تحدی، خلافت انسان، سحر، نسخ، تسلیم خالصانه، ابتلاء ابراهیم (ع)، حضور خدا در مشرق و مغرب، ابتلاء صابران، استرجاع، کتمان، ماهیت نیکویی (بر)، استجاب دعا، شرا، امت واحده،

حفظ اوقات نماز، آیه الکرسی، عدم اکراه در دین، حکمت، انفاق، ایمان به خدا جزو آیات مشهور این سوره است. آیات احکام زیادی در این سوره وجود دارد که مرجع استنباط احکام شرعی است. ایمان شرط صحت عبادات دانسته شده و به وجوب عبادت بر تمام انسان‌ها، نهی از شرک در عبادت، حرمت نقض عهد، اصالت اباحه و حلیت اشیاء غیر مفسد، وجوب اقامه نماز و پرداخت زکات، حرمت ایجاد مانع برای اقامه نماز در مساجد، عدالت امام جماعت، تشریح حج، حرمت کتمان شهادت، قبله، سعی صفا و مروه، عدم جواز تقلید از آبء و اجداد، حرمت میتة، خون، گوشت خوک و غیر مذکی، لزوم وفای به عهد، تشریح قصاص، وجوب وصیت و احکام آن، تشریح روزه، حرمت اکل مال به باطل، تشریح جهاد، احکام نکاح و طلاق، احکام حیض، عده وفات، احکام قرض، وفای به عهد، حرمت ربا و احکام آن، بازگرداندن امانت اشاره شده است (صفوی: ۱۳۹۹).



شکل ۱- بخشی از ابتدای سوره مبارکه بقره

۳. روایت‌های تدبری پژوهشگران قرآنی از سوره مبارکه بقره

۳-۱. نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، سوره‌هایی از قرآن که یکجا نازل شده را دارای غرض واحد می‌داند. لکن با توجه به اینکه سوره بقره، طولانی‌ترین سوره قرآن است که به تدریج نازل شده، ایشان قائل است که نمی‌توان غرض واحدی مورد نظر همه آیاتش در آن یافت. تنها می‌توان گفت، قسمت عمده آن از یک غرض واحد خبر می‌دهد و آن بیان این حقیقت است که "عبادت حقیقی خدا به این است که بنده او به تمام کتاب‌هایی که او به منظور هدایت وی به وسیله انبیا نازل کرده، ایمان داشته و میان این وحی و آن وحی، این کتاب و آن کتاب، این رسول و آن رسول فرقی نگذارد".

در این سوره، کفار و منافقین تخطئه و اهل کتاب ملامت شده‌اند که چرا بین ادیان آسمانی و رسولان الهی فرق گذاشته‌اند؟ در هر فرازی به مناسبت، برخی از احکام از قبیل تغییر قبله، احکام حج، ارث، روزه و غیره بیان شده است (طباطبایی، ۱۳۶۳: ج ۱).

۳-۲. نظر سعید حوی

سعید حوی، سوره بقره را به یک مقدمه، سه قسمت و یک خاتمه تقسیم‌بندی می‌کند (حوی، ۱۳۶۳، ج ۱). وی سوره بقره را کلید فهم قرآن می‌داند و بر پیوند مضمونی برخی از آیات سوره بقره با محور مضمونی سایر سور قرآن تأکید می‌کند (آقایی، ۱۳۸۷، ج ۱۴: ۱۲۵-۸۸). در مقدمه (آیات، ۲۰-۱) صنوف سه‌گانه مردم را با ذکر علامت‌ها، صفات و احوال متقین، کافرین و منافقین بیان می‌کند. قسم اول (آیات، ۲۱-۱۶۸)، با آیه "یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلكم لعلکم تتقون" شروع می‌شود.

مردم به سلوک روشی جهت آزادی از کفر و نفاق و جزو متقین شدن فراخوانده می‌شوند. مضمون این قسمت این است که توحید و عبادت و ایمان و عمل صالح، راه رسیدن به تقواست و نقض عهد و قطع ما امرالله به ان یوصل و افساد در زمین راه رسیدن به کفر و نفاق است و آغاز آن با کبر و حسد و معصیت است و بر اهل کتاب است که تفکر کنند، اگر می‌خواهند تقوایشان محقق شود و از امراض نفسانی دوری جویند. در این قسم، نمونه‌های کاملی از تقوی بیان می‌شود. محل قبله در نماز در سیاق امر به عبادت که راه تقوی است، معرفی می‌شود و استعانت از صبر و نماز خواسته می‌شود و به معالم عبادت و توحید که راه تقوی است، راهنمایی می‌شود. در ادامه مجموعه ادله توحیدی و استحقاق عقوبت برای اهل شرک ذکر می‌شود. قسم دوم (آیات ۲۰۷-۱۶۸) با آیه "یا ایها الناس کُلُوا مِمَّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طیباً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّیطانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُّبِینٌ" آغاز می‌شود. قسم دوم، معانی مقدمه و قسم اول را کامل می‌کند. از آنجاکه عبادت جز با اکل حلال امکان‌پذیر نیست، به اکل حلال امر شده است. قسم سوم (آیات ۲۸۴-۲۰۸) با آیه "یا ایها الناس کُلُوا مِمَّا فِی الْأَرْضِ حَلالاً طیباً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّیطانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُّبِینٌ" آغاز می‌شود و به دخول به کل اسلام، اعم از عقاید و احکام و عبادت، دعوت می‌شود. خاتمه، آیات (۲۸۶-۲۸۵) می‌باشد.

مقدمه (آیات ۲۰-۱) اقسام مردم (متقین، کافرین و منافقین)

قسم اول (آیات ۱۶۸-۲۱) راه تقوی و راه کفر و نفاق

قسم دوم (آیات ۲۰۷-۱۶۸) تکمیل قسم اول

قسم سوم (آیات ۲۸۴-۲۰۸) دعوت دخول به کل اسلام

(عقاید و احکام و عبادت)

خاتمه (آیات ۲۸۶-۲۸۵)

شکل ۲- فصل‌بندی تدبری موضوعات سوره مبارکه بقره حوی (حوی، ۱۳۶۳، ج ۱)

آلَمَ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

آیه ۲، نقطه عطف سوره بقره

يَأْتِيهَا النَّاسُ آغْبِدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

آیه ۲۱، نقطه عطف سوره بقره با نظر سعید حوی، فارین

يَأْتِيهَا النَّاسُ كَلْوَا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَّالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

آیه ۱۶۸، نقطه عطف سوره بقره با نظر حوی

يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا آذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

آیه ۲۰۸، نقطه عطف سوره بقره با نظر صبحی و حوی

ءَامِنَ الرَّسُولَ مِمَّا أَنزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ- وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامِنٌ بِاللَّهِ وَمَلَيْكِيهِ- وَكُتُبِهِ- وَرُسُلِهِ- لَا تَفَرَّقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهِ- وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

آیه ۲۸۵، نقطه عطف سوره بقره

شکل ۳- نقاط عطف در فصل بندی سعید حوی

۳-۳. نظر امین احسن اصلاحی

در دیدگاه اصلاحی و استادش فراهی، نظم، ویژگی بنیادین قرآن است و حکمتی ویژه در چینش آیات قرآن وجود دارد. همچنین قرآن با تدارک نظایر مضمونی، مفسر خودش می باشد. آنچه در سوره ای به اجمال آمده، در سوره دیگر به تفصیل ذکر شده است و اسباب نزول و حوادث تاریخی باید حتی المقدور از خود قرآن استخراج شود. کل قرآن کلامی واحد است و از ابتدا تا انتها یکپارچگی دارد. آیات قرآن، حسن ترتیب و حسن تناسب دارند و مجموع آیات سور قرآن، یکپارچگی و وحدت دارد. نظم قرآن، کلید فهم آن است و با قرار دادن آیه در سیاق خود و پیروی از نظم آن، از تفسیر خودسرانه جلوگیری می شود. هر سوره یک مفهوم محوری (عمود) دارد و سوره باید با توجه به آن تفسیر شود. بین سور قرآن هم پیوند منطقی وجود دارد. اصلاحی کل سور قرآن را به ۷ گروه تقسیم می کند که در هر گروه، همه مراحل جنبش اسلامی پیامبر (ص) در شبه جزیره عرب با برجسته سازی متفاوت وجود دارد. و برای هر سوره یک جفت (زوج یا دوگان یا قرینه یا مکمل) قائل است. به عنوان نمونه سوره آل عمران، جفت سوره بقره می باشد. برای کشف عمود سوره، ابتدا نقاط

عطف سوره شناسایی و سوره به چند بخش تقسیم می‌شود. سپس با مطالعه دقیق، ایده اصلی هر بخش که آیات هر بخش را به هم پیوند می‌دهد، کشف می‌شود. در مرحله بعد، مضمون جامع سوره که همه بخش‌ها را به هم پیوند می‌دهد، استخراج می‌شود و تصویری منسجم از سوره ارائه می‌شود (آقایی، ۱۳۸۶: ج ۱۳، ۲۵۹-۲۱۶). اصلاحی ساختار سوره بقره را در ۶ بخش افراز می‌کند.

مقدمه (آیات ۱-۳۹)

بخش اول (آیات ۱۲۱-۴۰) نشانی دادن به اسرائیلیان

بخش دوم (آیات ۱۶۲-۱۲۲) میراث ابراهیمی

بخش سوم (آیات ۲۴۲-۱۶۳) شریعت یا احکام

قسم چهارم (آیات ۲۸۳-۲۴۳) آزادسازی کعبه

نتیجه‌گیری (آیات ۲۸۶-۲۸۴)

شکل ۴- فصل‌بندی تدبری موضوعات سوره مبارکه بقره اصلاحی (Robinson, 2003)

۳-۴. نظر نیل رابینسون

نیل رابینسون با کاربست نظریات زبانشناسی، پیوستگی سور بلند قرآن را مورد بررسی قرار داده و پیوستگی معنایی و درونی آن را نشان داده است (توکلی: ۱۳۹۶). از نظر رابینسون، سوره بقره از ۵ قسمت اصلی تشکیل شده است. قسمت اول (آیات، ۱-۳۹)، مقدمه است و به وحی، دینامیک ایمان و کفر و داستان آدم اشاره دارد. قسمت دوم (آیات، ۱۲۱-۴۰) از بنی اسرائیل به دلیل کوتاهی‌هایشان از زمان موسی تا زمان محمد انتقاد می‌کند. در قسمت سوم (آیات، ۱۵۲-۱۲۲) آخرین درخواست همراهی بنی اسرائیل با مسلمانان بر مبنای دین ابراهیم، می‌شود. در قسمت چهارم (آیات، ۲۴۲-۱۵۳) قوانین و احکام امت تازه تأسیس شده بیان می‌شود. در

قسمت چهارم (آیات، ۲۸۳-۲۴۳) حاوی چند قانون با تأکید بر تلاش در راه خدا با جان و مال می‌باشد. سه آیه انتهایی، سخن آخر سوره است که مطالب قبلی را جمع‌بندی می‌کند (Robinson, 2003)

The prologue: 1–39
 Criticism of the Children of Israel: 40–121
 The Abrahamic Legacy: 122–52
 Legislation for the new nation: 153–242
 The struggle to liberate the Ka'ba: 243–83
 The epilogue: 284–86

شکل ۵- فصل‌بندی تدبری موضوعات سوره مبارکه بقره رایبسون (Robinson, 2003)

الَمْ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

آیه ۲، نقطه عطف سوره بقره

يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ
 وَإِنِّي فَأَرْزُقُوهُمْ

آیه ۴۰، نقطه عطف سوره بقره با نظر اصلاحی، رایبسون، فارین، صوحی

يَبْنَئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَإِنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ

آیه ۱۲۲، نقطه عطف سوره بقره با نظر اصلاحی و رایبسون

وَاللَّهُمَّ إِلَهًا وَحْدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

آیه ۱۶۳، نقطه عطف سوره بقره با نظر اصلاحی

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

آیه ۱۵۳، نقطه عطف سوره بقره با نظر رایبسون و فارین

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ
 مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ

آیه ۲۴۳، نقطه عطف سوره بقره با نظر اصلاحی، رایبسون

لِلَّهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَإِن تُبَدُوْا مَا فِىْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تَخَفُوْهُ
 يُحٰسِبِكُمْ بِهٖ اللّٰهُ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ

آیه ۲۸۴، نقطه عطف سوره بقره با نظر اصلاحی، رایبسون

شکل ۶- نقاط عطف در فصل‌بندی اصلاحی و رایبسون

۳-۵. نظر ریموند فارین

ریموند فرین، رویکرد کل‌نگر دارد و سعی دارد با روش ساختارشناسانه، انسجام پنهان سور را کشف کند. وی بر اساس تکرار واژه‌ها و مفاهیم و موضوعات کلیدی مشترک و اسماء و صفات الهی بین بخش‌های مختلف متن، تناسب کشف می‌کند. وی یک ترکیب حلقوی از سوره بقره ارائه کرده که قبله شدن کعبه در معنای مرکزی آن قرار دارد (صفوی: ۱۳۹۹).

A 1-20**B** 21-39**C** 40-103**D** 104-41**E** 142-52**D'** 153-77**C'** 178-253**B'** 254-84**A'** 285-86

شکل ۷. شماره آیات ساختاریندی حلقوی موضوعات سوره مبارکه بقره فارین

(Farrin,2010,V100,17-32))

- A** Faith vs. unbelief
- B** God's creation; His encompassing knowledge (here regarding Adam and Eve's sins)
- C** Moses delivers law to Children of Israel
- D** Abraham was tested, Ka'ba built by Abraham and Ishmael; responses to People of the Book
- E** Ka'ba is the new *qibla*; this is a test of faith; compete in doing good
- D'** Muslims will be tested; Ka'ba, Safa and Mina; responses to Polytheists
- C'** Prophet delivers law to Muslims
- B'** God's creation; His encompassing knowledge (here regarding charity and financial dealings)
- A'** Faith vs. unbelief

شکل ۸. موضوعات ساختاربنندی حلقوی سوره مبارکه بقره فارین (Farrin, 2010, V100, 17-32).

سلمان صفوی نیز ساختاربنندی مشابهی ارائه داده است. سوره مبارکه بقره را به ۱۵ موضوع اصلی تقسیم می‌کند که بخش اول با ۱۵، بخش ۲ با ۱۴، ۳ با ۱۳، ۴ با ۱۲، ۵ با ۱۱، ۶ با ۱۰، ۷ با ۹ تناسب دارد. بخش ۸، پیام مرکزی سوره است و امت اسلام محمدی (ص) را دینی جامع نیازها و دستوره‌های مربوط به صراط مستقیم برای همه بشریت معرفی می‌کند (صفوی، ۱۳۹۹).

- ۱- اهل تقوا و ایمان (آیات ۵-۱ در تناسب با بخش ۱۵)
- ۲- اهل کفر و نفاق (آیات ۲۰-۶ در تناسب با بخش ۱۴)
- ۳- خلقت خدا و معرفت (آیات ۳۹-۲۱ در تناسب با بخش ۱۳)
- ۴- صدور ده فرمان به موسی (ع) و بنی اسرائیل (آیات ۱۰۳-۴۰ در تناسب با بخش ۱۲)
- ۵- آمادگی مسلمانان برای استقلال و خلافت (آیات ۱۱۰-۱۰۴ در تناسب با بخش ۱۱)

۶- تعصب و توقع جاهلانه یهود (آیات ۱۲۳-۱۱۱ در تناسب با بخش ۱۰)

۷- آزمایش ابراهیم (ع) و مبانی همبستگی دینی (آیات ۱۴۱-۱۲۴ متناسب با بخش ۹)

۸- امت وسط، تغییر قبله به جانب کعبه و استقلال مسلمانان (آیات ۱۵۲-۱۴۲)

۹- آزمایش مسلمانان (آیات ۱۷۱-۱۵۳ در تناسب با بخش ۷)

۱۰- قوانین شریعت اسلام محمدی (ص) (آیات ۲۴۲-۱۷۲ در تناسب با بخش ۶)

۱۱- تقوا در جنگ و عمل (آیات ۲۵۴-۲۴۳ متناسب با بخش ۵)

۱۲- آیه الکرسی (آیات ۲۵۷-۲۵۵ متناسب با بخش ۴)

۱۳- تقوا در عقیده و عمل (آیات ۲۶۰-۲۵۸ متناسب با بخش ۳)

۱۴- تقوا در اخلاق و اقتصاد (آیات ۲۸۴-۲۶۱ متناسب با بخش ۲)

۱۵- اختتام سوره (آیات ۲۸۶-۲۸۵ متناسب با بخش ۱)

شکل ۹- فصل بندی تدبری موضوعات سوره مبارکه بقره صفوی (صفوی، ۱۳۹۹).



شکل ۱۰. انسجام، انتظام، تناسب، تقارن و ساختار حلقوی سوره مبارکه بقره صفوی (صفوی، ۱۳۹۹).

الَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

آیه ۲، نقطه عطف سوره بقره

يَأْتِيهَا النَّاسُ آغْبِدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

آیه ۲۱، نقطه عطف سوره بقره با نظر سعید حوی، فارین

يَسْتَقِ اسْرَهُل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدى اوف بعهدكم
ولاني فازهبون

آیه ۴۰، نقطه عطف سوره بقره با نظر اصلاحی، رابینسون، فارین، صوحی

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رِعْنَا وَقُولُوا نَزَّلْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

آیه ۱۰۴، نقطه عطف سوره بقره با نظر صوحی و فارین

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّهُمْ عَن قِبَلْتَهُمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُل لِّلَّهِ
الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ اِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ

آیه ۱۴۲، نقطه عطف سوره بقره با نظر فارین (مرکز معنا)

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ اِنَّ اِلَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ

آیه ۱۵۳، نقطه عطف سوره بقره با نظر رابینسون و فارین

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَن غَفَىٰ لَهُ، مِن أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ اِلَيْهِ
بِإِحْسَنِ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَن آغْتَدَىٰ بِغَدِّ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

آیه ۱۷۸، نقطه عطف سوره بقره با نظر صوحی و فارین

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا مِمَّا زَرَفْنَاكُمْ مِّن قَبْلِ اَن يَأْتِيَن يَوْمٌ لَّا بَتَّعَ فِيهِ وَلَا
خُلَّةٌ وَلَا شَفِيعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

آیه ۲۵۴، نقطه عطف سوره بقره با نظر صوحی و فارین

ءَامِنُ الرَّسُولُ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْهِ مِّن رَّبِّهِ- وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامِنٌ بِاللَّهِ وَمَلٰئِكَتِهِ-
وَكِتٰبِهِ- وَرُسُلِهِ- لَا تَفْرِقْ بَيْنَ اَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ- وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ
رَبَّنَا وَاِلَيْكَ الْمَصِيرُ

آیه ۲۸۵، نقطه عطف سوره بقره

شکل ۱۱. نقاط عطف در فصل بندی ریموند فارین

۳-۶. نظر علی صبوحی

قبایلی از بنی اسرائیل به واسطه وعده کتب مقدس خود پیرامون ظهور پیامبر خاتم به حجاز مهاجرت می کنند. انتظار آن‌ها، ظهور پیامبر از میان قوم برگزیده بنی اسرائیل بوده است. سوره مبارکه بقره، مواجهه یهود و نصاری ای هم عصر حضرت محمد (ص) با دعوت محمد (ص) و چگونگی رفتار خدا با ایشان را بیان می کند. سوره مبارکه بقره به ۱۱ فصل و یک خاتمه مقوله بندی می شود. در فصل اول (آیات ۱-۳۹)، با تفکیک ایمان به پیامبر اسلام (ص) و قرآن از ایمان به خدا و قیامت مقابله می شود. در فصل دوم (آیات ۷۴-۴۰)، فراخوان بنی اسرائیل به ایمان به قرآن و پیامبر اسلام (ص) و عبرت گیری از تاریخ خودشان می شود. در فصل سوم (آیات ۱۰۳-۷۵)، مقاومت معاندانه بنی اسرائیل در برابر ایمان به قرآن به دلیل دنیاگرایی (حب عجل)، خیال آسوده از عذاب اخروی (جز چند روز معدود)، دشمنی با جبرائیل و تحریف کتاب‌های خودشان (محو حقانیت پیامبر اسلام (ص) و قرآن) تشریح می شود و به مسلمین قطع طمع از ایمان آوردن ایشان را متذکر می شود.

در فصل چهارم (آیات ۱۲۶-۱۰۴)، مؤمنان از رفتار با پیامبر اسلام (ص) مشابه رفتار یهودیان با پیامبران خود بر حذر داشته می شوند. در فصل پنجم (آیات ۱۵۷-۱۲۷)، با توجه به نویدی از ایمان آوردن یهود، تأسیس امت اسلام بدون حضور آن‌ها توسط حضرت محمد (ص) در امتداد امامت ابراهیم (ع) با تغییر قبله کلید می خورد. در فصل ششم (آیات ۱۷۷-۱۵۵) با جریان کتمان (ناشی از اتخاذ انداد و تبعیت فرهنگ آبا و اجدادی) مقابله می شود، استقرار امت اسلامی بر هدایت و حیانی و فرهنگ مبتنی بر آن تثبیت می شود. در فصل هفتم (آیات ۱۸۸-۱۷۸)، وجوب قصاص در راستای امنیت جانی و تشریح وجوب صیام برای خداگرایی قرآنی و حراست از سلامت اقتصادی جامعه اسلامی تشریح می شود. در فصل هشتم (آیات ۲۰۷-۱۸۹)، حج (عامل وحدت) آخرت طلبانه ابراهیمی و امر به قتال برای تحقق آن

معرفی می‌شود. در فصل نهم (آیات ۲۵۳-۲۰۸)، فرهنگ مقاومت و قتال به رهبری مردان الهی در برابر دستگاه کفر و استکبار برای رسیدن امت به حیات اجتماعی ترسیم می‌شود. در فصل دهم (آیات ۲۴۲-۲۲۲)، احکام زناشویی و طلاق و حمایت از حقوق زنان در راستای تأمین فضای رحمت در متن جامعه و تقویت بنیادهای مقاومت و مبارزه با کفر و استکبار تبیین می‌شود. در فصل یازدهم (آیات ۲۸۴-۲۵۴) برای انفاق و ترک رباخواری و ایجاد انضباط مالی در معاملات به عنوان ارکان اصلی سلامت اقتصادی جامعه فرهنگ‌سازی می‌شود. در خاتمه (آیات ۲۸۶-۲۸۵)، از ایمان و اطاعت و استغفار تا نصرت الهی و غلبه بر کافران بیان می‌گردد (صوحی ۱۴۰۰).

فصل اول (آیات ۳۹-۱)

مقابله با تفکیک ایمان به پیامبر اسلام (ص) و قرآن از ایمان به خدا و قیامت

فصل دوم (آیات ۷۴-۴۰)

فراخوان بنی اسرائیل به ایمان به قرآن و پیامبر اسلام و عبرت‌گیری از تاریخ

فصل سوم (آیات ۱۰۳-۷۵)

مقاومت معاندانه بنی اسرائیل در برابر ایمان به قرآن به دلیل دنیاگرایی (حب عجل)، خیال آسوده از عذاب اخروی (جز چند روز معدود)، دشمنی با جبرائیل و تحریف کتاب‌های خودشان (محو حقانیت پیامبر اسلام ص و قرآن)

فصل چهارم (آیات ۱۲۳-۱۰۴)

برحذر داشتن مؤمنان از رفتار با پیامبر اسلام ص مشابه رفتار یهودیان با

پیامبران خود

فصل پنجم (آیات ۱۵۷-۱۲۴)

تأسیس امت اسلام توسط حضرت محمد (ص) در امتداد امامت ابراهیم (ع)

با تغییر قله

فصل ششم (آیات ۱۷۷-۱۵۸)

- مقابله با جریان کتمان (ناشی از اتخاذ انداد و تبعیت فرهنگ آبا و اجدادی)،
و تثبیت استقرار امت اسلامی بر هدایت و حیانی و فرهنگ مبتنی بر آن
فصل هفتم (آیات ۱۷۸-۱۸۸)
- تشریح وجوب قصاص در راستای امنیت جانی و تشریح وجوب صیام برای
خداگرایی قرآنی و حراست از سلامت اقتصادی جامعه اسلامی
فصل هشتم (آیات ۲۰۷-۱۸۹)
- حج (عامل وحدت) آخرت طلبانه ابراهیمی و امر به قتال برای تحقق آن
فصل نهم (آیات ۲۵۳-۲۰۸)
- ترسیم فرهنگ مقاومت و قتال به رهبری مردان الهی در برابر دستگاه کفر و
استکبار برای رسیدن امت به حیات اجتماعی
فصل دهم (آیات ۲۴۲-۲۲۲) [داخل فصل ۹]
- تبيين احكام زناشویی و طلاق و حمايت از حقوق زنان در راستای تأمین
فضای رحمت در متن جامعه و تقویت بنیادهای مقاومت و مبارزه با کفر و
استکبار
فصل یازدهم (آیات ۲۸۴-۲۵۴)
- فرهنگ‌سازی برای انفاق و ترک رباخواری و ایجاد انضباط مالی در
معاملات به‌عنوان ارکان اصلی سلامت اقتصادی جامعه
خاتمه (آیات ۲۸۶-۲۸۵)
- از ایمان و اطاعت و استغفار تا نصرت الهی و غلبه بر کافران
شکل ۱۲- فصل‌بندی تدبری موضوعات سوره مبارکه بقره صبحی (صبحی، ۱۴۰۰)

الَمْ ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

آیه ۲، نقطه عطف سوره بقره

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوْا نِعْمَتِيْ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَاَوْفُوْا بِعَهْدِيْ اَوْفٍ يَعْبِدُكُمْ
وَالَّذِيْنَ فَازَ هَبُوْنَ

آیه ۴۰، نقطه عطف سوره بقره با نظر اصلاحی، رابینسون، فارین، صبحی

اَفْتَضَمُّوْنَ اَنْ يُؤْمِنُوْا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلِمَ اللّٰهِ ثُمَّ يَحْرَفُوْنَهَا
مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ

آیه ۷۵، نقطه عطف سوره بقره با نظر صبحی

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقُولُوْا رِعْنًا وَقُولُوْا اَنْظُرْنَا وَاَسْمَعُوْا وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ

آیه ۱۰۴، نقطه عطف سوره بقره با نظر صبحی و فارین

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ
ذُرِّيَّتِيَّ قَالَ لَا يَبْنَىٰ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ

آیه ۱۲۴، نقطه عطف سوره بقره با نظر صبحی

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِرِ اللّٰهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ
أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللّٰهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كَتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ
وَالْاُنْثَىٰ بِالْاُنْثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ اٰحْيِهِ شَيْءٌ فَاَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَاَدَاءٌ اِلَيْهِ
بِاِحْسَنِ ذٰلِكَ تَخْفِيْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ اَلِيْمٌ

آیه ۱۷۸، نقطه عطف سوره بقره با نظر صبحی و فارین

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ فَلَنْ هِيَ مَوْقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحِجُّ وَلَيْسَ الْبِرُّ اَنْ تَأْتُوْا الْبَيْوتَ
مِنْ ظُهْرِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَىٰ وَاتَّقَىٰ الْبَيْوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُوْنَ

آیه ۱۸۹، نقطه عطف سوره بقره با نظر صبحی

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ
عَدُوٌّ مُّبِينٌ

آیه ۲۰۸، نقطه عطف سوره بقره با نظر صبحی و حوی

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِمَّا قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا تَبِيعُ فِيهِ وَلَا
خُلَّةٌ وَلَا شَفَعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ

آیه ۲۵۴، نقطه عطف سوره بقره با نظر صبحی و فاربن

ءَامِنَ الرَّسُولِ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ- وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامِنٌ بِاللَّهِ وَمَلَكِيهِ-
وَكِتَابِهِ- وَرُسُلِهِ- لَا تَفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ- وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ
رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ

آیه ۲۸۵، نقطه عطف سوره بقره

شکل ۱۳. نقاط عطف در فصل‌بندی علی صبحی

۴. ثمره نظریه انسجام در بازسازی زمینه تاریخی قرآن

آری روبین در دائره المعارف قرآن لایدن، ذیل مدخل یهود و یهودیت، با ارائه آیاتی از قرآن، برخورد محمد را با یهود، آشفته و غیریکنواخت دانسته است (روبین: ۱۳۹۹). در برخی آیات دین یهود تأیید می‌شود و احکام و شرایع دین محمد در امتداد شریعت یهود قرار می‌گیرد، تا جایی که حتی برخی از مستشرقان، قرآن را کپی‌برداری محمد از آیین یهود تلقی می‌کنند، و در برخی آیات دیگر، قبله تغییر می‌کند و امر به قتال و خشونت در برابر یهودیان داده می‌شود. فهم دلیل این تعارض در شناخت زمینه تاریخی عصر نزول نهفته است. شناخت سیاق تاریخی، دینی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در عصر نزول قرآن برای شناخت بهتر متن قرآن یکی از اهدافی است که مورد توجه مستشرقان، از جمله پروژه کورپس کورانیوم قرار گرفته است. بازسازی زمینه تاریخی متن قرآن در پروژه کورپس کورانیوم از طریق گردآوری شواهدی از فضای تاریخی پیش از اسلام از روی کتیبه‌ها، آثار تاریخی مکتوب و سنت‌های دینی پیش از اسلام همچون متون دینی یهودی و مسیحی به زبان‌های مختلف (عبری، آرامی، سریانی، حبشی، قبطی، یونانی و غیره) انجام می‌شود و بر

اساس این یافته‌ها، تحلیل ادبی و تفسیر تاریخی انتقادی قرآن انجام می‌شود. در این روش، به تفاوت‌های سبکی و ساختاری سوره‌های قرآن توجه شده و ترتیب تاریخی سوره‌ها مبنا قرار می‌گیرد (Corpus coranicum, 2021).

در روش تدبری کل‌نگر علی‌صوحی، با فهم ارتباط محور آیات سوره بقره، روایتی از زمینه تاریخی سوره مبارکه بقره قابل استنتاج است. روایت تدبری ایشان به این شرح است که قبایلی از بنی‌اسرائیل به واسطه وعده کتب مقدس خود پیرامون ظهور پیامبر خاتم به حجاز مهاجرت می‌کنند. انتظار آن‌ها، ظهور پیامبر از میان قوم برگزیده بنی‌اسرائیل بوده است. سوره مبارکه بقره، مواجهه یهود و نصاری‌ای هم‌عصر حضرت محمد (ص) با دعوت ایشان و چگونگی تعامل خدا با ایشان را در دو بخش بیان می‌کند. در ابتدا، حتی قبله مسلمانان و یهودیان بیت‌المقدس بوده است و چه‌بسا در صورت همراهی یهود، تغییر قبله صورت نمی‌پذیرفت. پسران یعقوب، همچون حضرت آدم (ع) از دستور خدا سرپیچی کردند و این سرپیچی زمینه‌ساز تغییرات بزرگی در تاریخ بشر شد.

در بخش اول (آیات ۱-۱۷۷) که در ۶ فصل قابل‌مقوله‌بندی است، تلاش می‌شود، اهل کتاب به جریان هدایت الهی به رهبری محمد (ص) بپیوندند. در انتهای این بخش، با توجه به اینکه اهل کتاب از پیوستن به این جریان هدایت الهی، سرباز می‌زنند، با تغییر قبله، تأسیس امت جدید اسلامی کلید زده می‌شود. بخش دوم (آیات ۱۷۸-۲۸۶) در ۵ فصل مقوله‌بندی می‌شود. در این بخش شریعت امت جدید اسلامی تبیین می‌شود. بنابراین، سوره مبارکه بقره به سه بخش و یک اختتامیه تقسیم می‌شود. در بخش اول، تأسیس امت اسلامی بیان می‌شود. پس از شفاف‌سازی جایگاه بنی‌اسرائیل نسبت به امت اسلامی (آیات ۱-۱۲۶)، شناسنامه امت اسلامی برامامت توحیدی ابراهیم (ع) (آیات ۱۵۷-۱۲۷) تعریف می‌شود. در بخش دوم، امت اسلامی با طراحی زیرساخت لازم برای شکل‌گیری امت اسلامی (آیات ۱۸۸-۱۵۵) و ایجاد

عامل وحدت (آیات ۲۰۷-۱۸۹) تحکیم می‌شود. در بخش سوم با ترسیم فرهنگ مقاومت و قتال (آیات ۲۴۲-۲۰۸) و طراحی ارکان سلامت اقتصادی (آیات ۲۸۴-۲۵۴) توسعه می‌یابد. خاتمه (آیات ۲۸۶-۲۸۵) مشابه آیات ابتدایی سوره، بیان می‌کند که عبادت حقیقی خدا به این است که بنده او به تمام کتاب‌هایی که او به‌منظور هدایت وی به‌وسیله انبیا نازل کرده، ایمان داشته و میان این وحی و آن وحی، این کتاب و آن کتاب، این رسول و آن رسول فرقی نگذارد.

بخش اول. امت اسلامی

شفاف‌سازی جایگاه بنی‌اسرائیل نسبت به امت اسلامی (آیات ۱۲۳-۱)

تعریف شناسنامه امت اسلامی برامامت توحیدی ابراهیم (ع) (آیات ۱۵۷-۱۲۴)

بخش دوم. تحکیم امت اسلامی

طراحی زیرساخت لازم برای شکل‌گیری امت اسلامی (آیات ۱۸۸-۱۵۸)

ایجاد عامل وحدت (آیات ۲۰۷-۱۸۹)

بخش سوم. گسترش امت اسلامی

ترسیم فرهنگ مقاومت و قتال (آیات ۲۵۳-۲۰۸)

طراحی ارکان سلامت اقتصادی (آیات ۲۸۴-۲۵۴)

خاتمه (آیات ۲۸۶-۲۸۵)

شکل ۱۴. بخش‌بندی تدبری فصل‌های سوره مبارکه بقره صبحی

(صبحی، ۱۴۰۰).

۵. نتیجه گیری

- برای پرسش از چرایی ترتیب آیات و رابطه بین آن‌ها در سوره‌ها، حتی سور مدنی، جواب قابل قبول وجود دارد. به‌عنوان نمونه، پژوهشگران معاصر چون اصلاحی، حوی، رایبسون، فارین و صبوخی به آن پرداخته‌اند.
- انسجام مضمونی و ساختاری نشان داده‌شده، پاسخی قاطع به شبهات شرق شناسان پیرامون عدم انسجام و آشفته و غیریکنواخت بودن متن قرآن است. همچنین چشم‌اندازی جدید به مسئله اعجاز قرآن می‌گشاید.
- در کشف ساختار سوره، عدم قطعیت وجود دارد و نتیجه پژوهشگران مختلف، الزاماً همیشه یکسان نیست. به نظر می‌رسد، پارادایم فکری پژوهشگر در آن مؤثر است (جدول ۱).
- عدم جواب یکتا در دیدگاه کل‌نگر را برخی سوژکتیو بودن و روشمند نبودن این شیوه تفسیری دانسته‌اند.
- برخی در پاراگراف‌بندی به فرم و برخی به معنا توجه بیشتر می‌کنند. پیوند مقدمه و خاتمه با هم و با مضمون محوری سوره در انسجام مضمونی و ساختاری سوره مورد استفاده قرار گرفته است.
- نتیجه تحلیل کل‌نگر نشان می‌دهد، تفسیر قرآن به قرآن، علاوه بر موضوعی، به‌صورت ترتیب ذکر موضوعات هم قابل توسعه است.
- برخی پژوهشگران با رویکرد کل‌نگر صرفاً دنبال کشف غرض واحد سوره و یا تقارن بلاغی هستند (مثل رایبسون) و برخی در جستجوی خطوط و ربط بخش‌های مختلف سوره و روایتی از سوره هستند. این بخش‌بندی و فهم منسجم از سوره، زمینه تاریخی عصر نزول را روشن می‌کند (مثل صبوخی).
- رویکرد کل‌نگر علی صبوخی، امکان کشف تعاملات اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی قرآن با مخاطبان عصر نزول را فراهم می‌کند. دستاوردی که با رویکرد

جزء گرا در تفسیر قرآن قابل شناسایی نیست. با رویکرد تاریخی هم با توجه به عدم قطعیت‌های موجود در اسناد تاریخی، نتایج اطمینان‌بخش نیست.

• تحلیل کل‌نگر سوره مبارکه بقره توسط علی صبوحی به سه بخش و یک اختتامیه تقسیم می‌شود. در بخش اول، تأسیس امت اسلامی بیان می‌شود. در بخش دوم، امت اسلامی با طراحی زیرساخت لازم برای شکل‌گیری امت اسلامی و ایجاد عامل وحدت تحکیم می‌شود. در بخش سوم با ترسیم فرهنگ مقاومت و قتال و طراحی ارکان سلامت اقتصادی توسعه می‌یابد. خاتمه مشابه آیات ابتدایی سوره، بیان می‌کند که عبادت حقیقی خدا به این است که بنده او به تمام کتاب‌هایی که او به‌منظور هدایت وی به‌وسیله انبیا نازل کرده، ایمان داشته و میان این وحی و آن وحی، این کتاب و آن کتاب، این رسول و آن رسول فرقی نگذارد.

جدول ۱- مقایسه نقاط عطف و مرزهای فصل (بلوک) بندی سوره بقره توسط پژوهشگران کل‌نگر

صباحی	فارین	رابینسون	اصلاحی	حوی
۳۹-۱	۲۰-۱	۳۹-۱	۳۹-۱	۲۰-۱
	۳۹-۲۱			
۷۴-۴۰	۱۰۳-۴۰	۱۲۱-۴۰	۱۲۱-۴۰	
۱۰۳-۷۵				
۱۲۳-۱۰۴	۱۴۱-۱۰۴	۱۵۲-۱۲۲		۱۶۷-۲۱
		۱۶۲-۱۲۲		
۱۵۷-۱۲۴	۱۵۲-۱۴۲			
	۱۷۷-۱۵۳	۲۴۲-۱۵۳		

				۱۷۷-۱۵۸
				۱۸۸-۱۷۸
				۲۰۷-۱۸۹
			۲۵۳-۱۷۸	۲۵۳-۲۰۸
-۱۶۸ ۲۰۷	۲۴۲-۱۶۳			
		۲۸۳-۲۴۳	۲۸۳-۲۴۳	
-۲۰۸ ۲۸۴			۲۸۴-۲۵۴	۲۸۴-۲۵۴
	۲۸۶-۲۸۴	۲۸۶-۲۸۴		
-۲۸۵ ۲۸۶			۲۸۶-۲۸۵	۲۸۶-۲۸۵

منابع:

۱. آقای، سید علی (۱۳۸۶)، انسجام قرآن، رهیافت فراهی-اصلاحی در تفسیر، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱۳، ۴۹-۵۰، تابستان، صفحه ۲۱۶-۲۵۹
۲. آقای، سید علی (۱۳۸۷)، رهیافت وحدت موضوعی سوره‌های قرآن در "الأساس فی التفسیر"، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، دوره ۱۴، شماره ۵۶، صفحه ۸۸-

۳. توکلی، نرجس، پویازاده، اعظم (۱۳۹۶)، واکاوی کارکرد تحلیل گفتمان در اثبات قرآن پیوستگی متن کریم با تأکید بر رهیافت نیل رابینسون، سال اول، شماره ۴، ۵۴-۲۵، *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*.
۴. حوی، سعید (۱۴۰۵ قمری)، *الاساس فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قاهره.
۵. روبین، آری (۱۳۹۹)، *مدخل یهود و یهودیت ترجمه دایره المعارف قرآن دانشگاه لایدن*، انتشارات حکمت.
۶. سایت پروژه کورپس کورانیوم (۱۴۰۰)، corpuscoranicum.de.
۷. صبوچی، علی (۱۳۹۸)، *تدبر در قرآن کریم (حزب مفصل)*، نشر طلیعه سبز.
۸. صبوچی، علی (۱۴۰۰)، *مجموعه سخنرانی‌های تدبر در سوره مبارکه فسطاط*، هیات قرآن و ولایت.
۹. صفوی، سید سلمان (۱۳۹۹)، *تفسیر ساختاری سوره بقره*، انتشارات سلمان آزاده.
۱۰. علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، *ترجمه تفسیر المیزان* ج ۱، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۱. مکوند، محمود، شاکر، محمدکاظم (۱۳۹۴)، *بازخوانی انسجام متن قرآن در پرتو نظریه نظم متقارن (با تأکید بر دیدگاه میشل کوپرس)*، سال ۲۰، شماره ۳، پیاپی ۷۶، ۴-۳۳، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*.
۱۲. میر، مستنصر، ترجمه عباسی، فاطمه (۱۴۰۰)، *مساله یک پارچگی سوره در تفاسیر جدید*، دورنما.

13. Farrin, Raymond K. (2010), "Surat al-Baqara: A Structural Analysis, The Muslim World, V 100, pp17-32.

14. Robinson, Neal (2003), *Discovering the Quran*, second edition, SCM press.

تفسیر تدبری قرآن کریم

عبدالهادی فقهی زاده^۱

چکیده:

قرآن کریم صرفاً برای خواندن و یا حفظ کردن نازل نشده است بلکه بیش از قرائت و حفظ آن، بایستی در مقام عمل و رفتار با آن، در تعامل باشیم. بایسته است، ارتباط با قرآن کریم، در زوایای پنهان و پیدای زندگی ما رخنه کند. این مواجهه ما با این کتاب آسمانی، باید اندیشه بیافریند و عقل را که همان هدف والای بعثت انبیای الهی است در ما برانگیزاند، باید عمل و رفتار را در ما بیازایاند. باید ما را به حرکت و انگیزه وادار کند. ارتباط با آموزه‌های وحیانی، باعث عروج بر فراز نردبان رشد و کمال و ارتقای روحی و معنوی است. خدای متعال، دین و آیات قرآنی را خردپذیر معرفی می‌کند. و راه دستیابی به این آموزه‌ها را تدبر می‌شناساند «کتابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص، ۲۹). گرچه، در وجه تمایز میان «تفسیر» و «تدبر»، سخنان جستجوگر و گریخته‌ای در آثار بیانی و بنانی قرآن پژوهان مطرح است اما باین همه، به چند مورد از این تمایزها، اجمالاً اشاره می‌شود.

کلیدواژه: تدبر؛ تفسیر، تفسیر تدبری.

۱. استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران faghghizad@ut.ac.ir

۱. وجوه متمایز «تفسیر» با «تدبر»

۱. «تدبر»، پدیده‌ای همگانی و عمومی است اما «تفسیر» تخصصی و کارشناسی است. هرچند در مقام «امکان»، بسیاری می‌توانند فیزیک‌دان یا شیمی‌دان، پزشک، جامعه‌شناس باشند اما در مقام «تحقق» همگان فیزیک‌دان، شیمی‌دان، پزشک یا جامعه‌شناس نیستند و نمی‌شوند. به عبارتی، همگان می‌توانند تدبر کنند ولی همگان نمی‌توانند مفسر باشند.

۲. اساساً «تدبر»، فرآیندی درون‌زاست و چندان نیازی به علوم پیشینی ندارد. این مطلب به معنای ظهور کنش «تدبر» در خلأ نیست بلکه اساساً هیچ عملیات تفسیری از چنین حالتی برخوردار نیست. لذا هیچ فهمی، این چنین بدون علوم پیشینی، اصولاً ظهور نمی‌یابد.

اما در «تفسیر»، تابع و متأثر از علوم پیشینی مفسر است که گاه با پیش‌فرض‌های فراوان هم‌نشین می‌شود. اما تدبر درون‌زاست. تدبر، امکان زایش درونی را عمدتاً با خود قرآن و از خود قرآن داراست. هرچند که تدبر به معنای بی‌نیازی از حدیث، تاریخ، و تعقل هم نیست؛ مگر امکان دارد که کلام خدای متعال را بدون اندیشه ورزی دریافت؟ مگر می‌توان کلام الهی را آن‌گونه که شایسته و بایسته است بدون پیش‌زمینه‌های درک ظهور متن مقدس دریافت؟

از این لحاظ، به نظر می‌رسد که کاربرد اصطلاح «تفسیر تدبری»، شایسته‌تر است. بدان معنا که «تفسیری» بدون تحمیل عقاید و آراء دیگران صورت پذیرد. مهم‌ترین آسیب هر تفسیری، تحمیل یا تطبیق آراء شخصی بر آیات قرآنی است. همان پدیده‌ای که مرحوم علامه طباطبایی، در مقدمه المیزان، آسیب جدی تفاسیر را تطبیق قرآن با عقاید و آراء شخصی معرفی می‌کنند. در «تدبر» باید از درافتادن در این وادی به‌شدت پرهیز کرد. درافتادن به وادی تحمیل آراء بر قرآن دوری جُست. درافتادن به

وادی تفسیر قرآن حتی با نگرش‌های غالب اجتماعی نیز، کناری گیری نمود. به‌عنوان نمونه: آیه « وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى » (نجم، ۳۹) عموم مفسران، «سعی» در این آیه را به «سعی‌های دنیوی» تفسیری کرده‌اند و در این‌باره داد سخن گفته‌اند. سوگمندان مفسران بسیار برجسته و فرهیخته‌ای دلالت آیه را این‌گونه برداشت کرده‌اند که جای بسی شگفتی دارد! نه‌تنها از مفاد این آیه غفلت کرده‌اند و حتی آیه بعد از آن را نیز « وَ أَنْ سَعِيَهُ سَوْفَ يُرَى » (نجم، ۴۰)، آن‌گونه که شایسته و بایسته است، مورد توجه قرار نداده‌اند. به‌راستی چه عاملی باعث شده که نوع مفسران، دلالت آیه را از جهت اصلی خودش، منحرف کنند؟ به‌گمانم چیزی جز چیره شدن نگرش‌های اجتماعی معاصر بر متن و تحمیل آرا بیرون از قرآن بر قرآن حتی نزد مفسران بسیار دغدغه مند نیست.

۲. تعریف تفسیر تدبری

«تفسیری تدبری» شناخت همه‌جانبه قرآن با قرآن است. توجه به معنای ریشه‌ای تدبر به معنای پس‌و‌پیش چیزی را در نظر گرفتن گزار شده است. طبیعتاً، این مطلب شامل شناخت واژگان نیز می‌شود و طیفی از معانی را می‌تواند در برگیرد و به‌نوعی مفهوم تشکیکی است که جوانب و مراتب گوناگونی دارد. البته از طریق بیان مفاد استعمالی مفاد آیات شروع می‌شود و به مقاصد آیات می‌تواند نیز، به پایان می‌رسد.

از این لحاظ، نه‌تنها «برداشت‌های بریده‌بریده»، تفسیری تدبری نیست بلکه تفسیری که متأثر از آراء شخصی مفسران و پیش‌دانسته‌های آنان باشد نیز، در شمار تفسیر تدبری قرار نمی‌گیرد. و یا تفسیری که از جریان‌های غالب اجتماعی (که فضایی آکنده از هیاهو را به وجود می‌آورد و امکان دارد که مفسر در آن غرق شود و فراموش کند که اقتضای سیاق چیست، واژه چه معنایی را افاده می‌کند و پیش‌زمینه‌های تاریخی ظهور و نزول آیه کدام است) نیز، این‌ها تفسیر تدبری قلمداد

نمی‌شود. به نظر می‌رسد، «تفسیر تدبری»، پلی بین ترجمه تفصیلی و تفسیر درازدامن کم‌فایده است که مقاصد الهی را دور می‌کند و تفسیر را به گزارشی از آراء شخصی مفسران بدل می‌کند.

۳. ویژگی دیگر تدبر (تفسیر تدبری)، با عطف نظر به لوازم آن در قرآن، ناظر به «نیازهای فردی و اجتماعی در بستر تحولات اجتماعی» است. این مطلب آشکار است که انسان معاصر، قرآن را دیگرگونه نمی‌خواند اما دیگرگونه می‌بیند و می‌فهمد. خواندن قرآن در طول تاریخ یکسان بوده و یکسان خواهد ماند اما فهم قرآن، یک جریان سیال و پویا است. البته فهمنده، متدبر و مفسر در قرآن، بایستی با حساسیت فراوانی با قرآن کریم، مواجه شود که مبدا از مقاصد آیات الهی به دور بیافتد و مبدا چیزی را بر قرآن کریم، تحمیل کند که قرآن آن را اساساً نمی‌خواهد و نمی‌گوید اما ناخودآگاه در چارچوب‌ها و پیش دانسته‌های فراوان مرتبط با متن مقدس و با آموزه‌های الهی قرآن و سنت، غوطه‌ور شود.

در چارچوبی که نیازهای جدید، نوبه نو و روزآمد را برای ما به ارمغان می‌آورد. اگر مفسر تجربیات اجتماعی-سیاسی نیز داشته باشد، احتمال فرو غلتیدن در پیش فرض‌ها و چارچوب‌ها، بیش‌ازپیش می‌شود. درگذر تاریخ تفسیر به‌ویژه در دوره معاصر، به تفسیرهایی مواجهه می‌شویم که مفسران آن تفاسیر بعضاً در زندان به سر برده‌اند و تفسیر نوشته‌اند. آشکار است که تجربیات یک مفسر با تجربیات سیاسی-اجتماعی، و یک مفسر به زندان درافتاده از مفسرانی که در حوزه‌های علمیه و یا صرفاً در کنج خانه نشسته و چه‌بسا هیچ ارتباطی نیز با نگرش‌های جدید و شبهات جدید و تحولات جدید و موج‌های بزرگی که در اندیشه و عمل جهان اسلام بر خاسته، ندارد، بسیار متمایز است.

۴. «گزیده گویی» در مقابل «تفصیل نویسی»، یکی دیگر از ویژگی‌های تفسیر تدبری است. به هر میزان، دومی، مخاطب قرآن را از مقاصد آیات الهی دور می‌کند، «گزیده گویی» و البته با چارچوب سخن گفتن و با مبنا سخن گفتن با تفسیر تدبری، سازگارتر و سودمند است.

برای نمونه، آیه «ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ» (ملک، ۴) را می‌توان به لزوم استمرار بازنگری و بازاندیشی ناظر دانست. تعبیر «ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ» یعنی، هر آنچه نوشیم، خیلی زود به آن شیفته نشویم، هر آنچه کردیم، زود به آن دل نندیم. هر آنچه گفتیم، ما رو نفریید و ما را خام نکند. گمان نکنیم که بهترین را گفته‌ایم. هر آنچه خواستیم نیز، همین‌طور، بازگردیم و بازنگری کنیم نقد درونی کنیم.

مثال دوم: «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يُخَشَوْنَ اللَّهَ وَ لَا يُخَشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (احزاب، ۳۹) هزاران بار این آیه را می‌توان خواند و این معنایی که عرض کردم، دریافت و نفهمید. چرا؟ چون در حضور اجتماعی ما این آیه را وارد نکردیم. در صحنه زندگی آیه را ندیدیم. همچنان که برخی از مفسران نواندیش گفتند. آیه می‌گوید مبلغ دینی باید از همه چیز مستقل باشد جز خدا. صراحت می‌گوید، فقط باید سرسپرده حقیقت بود، باید به خدا دل بست. باید از همه چیز مستقل بود نه وابسته به حزب و جناح و جریان خاص «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَ يُخَشَوْنَ اللَّهَ وَ لَا يُخَشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ».

این مقدمات برای رسیدن به این نتیجه بود که گمان نکنیم که چیزی به دست فهمنده و متدبر نمی‌آید بلکه چه بسا نکاتی به ذهن و ضمیر متدبر برسد که در ضمن اعتناء به پالایش کردن آن‌ها در تفاسیر کهن و جدید نیز، وجود نداشته باشد اما به هر حال، نباید سریع شیفته آن‌ها شد، بلکه باید آن‌ها را به دقت مورد بررسی قرارداد.

باید توانست در مقام نسبت دادن به کلام الهی و آیات رحمانی، حساسیت ورزید. چه بسیار می‌توان در آثار تدبری، نکاتی را دست‌مایه‌های علمی و معرفتی جدید را یافت که در تفاسیر مایه ور متقدم و متأخر وجود ندارد.

۳. پاره‌ای از ظرفیت‌های اجتماعی تفسیر تدبری:

حداقل سه ظرفیت اجتماعی یا «تفسیرتدبری» یا تسامحاً همان «تدبر در قرآن» ایجاد می‌کند.

۱. گسترش دامنه مخاطبان و روزآمدی و ناظر بودن به نیازهای جدید اجتماعی است. یکی از محدثان برجسته شیعه که تقریباً دویست سال گذشته در عراق زیسته و آثار بسیاری گران‌قدری نیز، دارد به نام جناب «عبدالله شبر» است. وی در تفسیر روایتی که مضمون آن، ترجیح مقام امام بر انبیای بنی‌اسرائیل می‌باشد، پس از ورود تخصصی و ارزش‌گذاری حدیث که آیا می‌تواند این حدیث درست باشد یا نباشد می‌گوید: «برفرض صدور، رجحان مقام امام نسبت به انبیای بنی‌اسرائیل به خاطر گسترش فوق‌العاده مخاطبان، یا به اصطلاح اجتماعی امروز، ذی‌نفعان است. برخی از پیامبران الهی در بستر تاریخ ظهور کرده‌اند که فراتر از ۱۰۰ یا ۲۰۰ یا ۵۰۰ نفر مخاطب نداشته‌اند بلکه امامان بالغ بر ۱۰۰ هزار یا ۱۰۰۰ برابر، مخاطب داشته‌اند».

مخاطب داشتن یک عنصر بسیار مهمی است که قطعاً در دغدغه مبلغان راستین جای دارد و نقش ایفاء می‌کند. «تفسیر تدبری»، گستره مخاطبان را به درجات فراوانی، افزایش می‌دهد. روزآمدی، پاسخ‌گویی به نیازها و شبهات جدید را امکان‌پذیر می‌کند. مثلاً روی‌آوری به تفسیر علمی قرآن، در بخشی از زمینه‌ها و انگیزه‌اش، آیات را در رویاروی با سؤالات و نیازهای جدید قرارداد و امکان پاسخگویی را با شبهات مدرن و نو، فراهم نمود. همین نیاز را می‌توان ملاحظه کرد و در حوزه فهم و تدبر در قرآن نیز گام‌هایی مؤثر برداشت.

۲. تألیف متنوع آثار مکتوب در زمینه‌های قرآن پژوهی-تفسیری است. بایسته نیست که ده‌ها یا صدها تفسیر مکتوب، دل‌خوش کنیم، و گمان کنیم که تمامی سخنان را مانند مفسران بزرگی مانند شیخ طوسی و طبرسی و علامه طباطبایی گفته‌اند.

۳. فهرست‌های تفصیلی موضوعات قرآنی است. برخی از آن‌ها نیز، می‌تواند، بسیار شگفت‌آور و قابل توجه باشد. این‌ها می‌تواند جلوه‌هایی نو از تفسیر تدبری جدید باشد. استفاده از داده‌های علمی جدید و ورود به عرصه‌ای که با تفسیر عصری نیز، ارتباطی تنگاتنگ دارد به نظر می‌رسد یک ظرفیت جدید با عطف توجه به تفسیر تدبری است. شایسته نیست از علوم تولید شده در دوران مدرن، خود را مستغنی بدانیم. ما نباید بین قرآن و دانشی که فراروی دانشمند جدید-بفضل و رحمت الهی-، گشوده شده، هیچ نسبتی برقرار نکنیم بلکه می‌توان در این وادی گام برداشت و از داده‌های جدید و کشفیات تازه بهره‌برد و به‌نوعی تفسیر عصری را با آنچه با علوم نوپدید به وجود آمده، مایه‌ور و بارور نمود. طبیعی است که این مطلب پس از پالایش و در نظر گرفتن سنجه‌های گوناگون امکان‌پی‌جویی دارد. اساساً بایستی امکان نسبت دادن برخی از مفاهیم را بر اساس آیات قرآنی به شارع مقدس فراهم کنیم.

با این‌همه، بنده نیز، به‌نوبه خودم و از طرف «معاونت قرآن و عترت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی»، مجدداً از تمامی دانشجویان و فرهیختگان تشکر می‌کنم که در این رویداد مهم علمی و فرهنگی شرکت کردند و مقالات ارزنده‌ای را ارائه فرمودند. بسیار خرسندم که بیش از ۶۰ مقاله به دبیرخانه به همایش ملی، واصل شده و از این میان، ۴۰ مقاله قابل توجه، پذیرش شده و ان‌شاءالله امروز، چکیده آن‌ها نیز ارائه خواهد شد. امیدوارم که زمینه چاپ و انتشار آن مجموعه متن کامل آن نیز

فراهم گردد تا بتوانیم به جریان سازی های آموزه های فرهنگی و دینی متناسب با آرمان های اصیل دینی، خدمت شایسته و بایسته ای کنیم

بایسته‌های تدبر در قرآن از منظر استاد «صفای حائری»

محسن قاسم‌پور^۱ - سید محمد موسوی^۲

چکیده:

از روش‌های تفسیری پیشینیان، روش تفسیری عرفانی است. این روش کهن در عصر حاضر با خوانش‌ها و مختصات نوینی بازتعریف شده است. پسینیان این روش تفسیری، عنصر تدبر را برجسته و آثار خویش را بر فرآیند تدبر سامان بخشیده‌اند. از برجسته‌ترین طرفداران روش تفسیر عرفانی پسینی می‌توان به استاد علی صفای حائری (عین‌صاد) اشاره داشت. در نگرگاه او مقوله تدبر و تدبرگرایی دارای جایگاه ویژه‌ای است. از این‌رو این پژوهش با همین هدف و از رهگذر روش توصیفی-تحلیلی در صدد واکاوی انگاره تدبر نزد این قرآن‌پژوه است. نگاه او به تدبر دارای بایسته‌هایی حائز اهمیت است و از زاویه کلان و با بررسی آثار او مهم‌ترین مختصات تدبری او قابل‌اصطیاد است. با غور و کنکاش در نگاه‌های او می‌توان به پارامترهای تدبرگرایانه او همچون تدبر بستری برای تعقل و تفکر، گسست‌گرایی، دوگانه تلاوت-تدبر، تدبر رزقی از سوی خدا، طرح سؤال متدبرانه درباره مفاهیم و مقامات آیات، آموزش تدبر از شئون فقها و تدبر تعلیمی از

۱. استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان. ghasempour@kashanu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه کاشان. seyyedmosavi1375@gmail.com

سوی خدا اشاره کرد. همچنین علی صفایی در تفسیر قرآن بنیادگراست زیرا به دنبال هنجارشکنی است. تفاسیر پیش از علی صفایی این نکته را در خود دارد که بر تفاسیر کلاسیک، نظام و ساختاری به نام پیوست گزایی حاکم بوده است و در اغلب آنها یک نوع روابط بینامتنی وجود دارد.

۱. درآمد

تفسیر عرفانی از مهم‌ترین انواع تفسیر به حساب می‌آید که بخش‌های برجسته‌ای از تاریخ تفسیر قرآن کریم را به خود اختصاص داده است. این نوع از تفسیر قرآن کریم همواره از یک‌طرف دارای طرفداران بسیار جدی و مصمم و از طرفی دیگر مخالفان سرسختی را دارا بوده و ناگفته نماند دو طیف از طرفداران عرفان و جریان تفسیری وابسته به آن همواره دو گروه مقدس‌مآبان و تکفیرگرایان را به خود جلب نموده است (رک: مطهری، ۱۳۷۴: ۱۹۲ و همچنین سلمی، ۱۴۲۱ ق: ۱۱). از مفسران عرفان پژوه و پسینی امامیه استاد علی صفایی حائری (م ۱۳۷۸) از اندیشمندان سترگ اسلامی است و بحث‌های مرتبط با تدبر و تدبرگرای در نگاشته‌های او جایگاه مخصوصی دارد. افزون بر جایگاه علمی و عملی صفایی نوع رویکرد او به تدبر نیز موجب می‌شود ارزیابی عقاید او در این زمینه اهمیت پیدا کند.

نخست آنکه دیدگاه او درباره دین به مثابه یک نظام از دریچه تفکر، تعقل و تدبر امکان مطالعه دارد؛ او باور دارد در شرایط فعلی جامعه باید ساختاری اساسی و بنیادین از دین ارائه داد. چنانکه سازگاری مهم‌ترین اصل یک مکتب و انگارگان اصیل در باور وی است. (اسکندری، ۱۳۸۸: ۴۲) و ساحت‌های گوناگون باید به جامعیت و پیوستگی آنها و ارتباط کلی ساختار دین توجه کرد. (صفائی حائری، ۱۳۸۵: ۸۶). این ضابطه پیرامون ارائه ساختار تربیت دینی نیز صدق می‌کند.

۱. ارائه روش تربیتی که آن را روش تربیت اسلام می‌خوانند. (صفایی حائری، ۱۳۸۶ ب: ۶۵ - ۱۲۸).
۲. عنایت به مقتضیات گوناگون جامعه امروز و اثر آن در روش تربیت دینی (صفایی حائری، ۱۳۸۶ الف: ۴۴ - ۴۵).
۳. توجه به ویژگی‌های متفاوت انسان‌ها در برخورد با تربیت دینی و روش برخورد با آن (صفایی حائری، ۱۳۸۶ ب: ۱۹۷ - ۳۵۰).
۴. اندوخته‌های عملی موفق و تربیتی او.

استاد صفایی حائری با استمداد از همان روشی که از اسلام اخذ شده است در سرتاسر نگاه‌های خویش از تجارب موفق خود در عملیاتی کردن آن روش یاد می‌کند. با توجه به آثار صفایی می‌توان گفت در پاره‌ای از آراء او بحث‌های تدبری به شکل متقن‌تری مطرح شده است. همچون مسئولیت و سازندگی، انسان در دو فصل، تربیت کودک، حرکت، نظام اخلاقی اسلام، صراط، رشد، اخبات، خط انتقال معارف، نامه‌های بلوغ، اندیشه من و فوز سالک. بنا به اهمیت جایگاه تدبر در آثار و نگاه‌های حائری صفایی و نوع خوانش ایشان نسبت به جریان تدبر و تدبرگرایی مطالعه و ارزیابی نگرگاه ایشان ضرورت فزون‌تری می‌یابد. بنابراین در این نوشتار به ارزیابی بایسته‌ها و پارامترهای تدبر گرایی حائری صفایی و دیدگاه او نسبت به تدبر را مورد مطالعه قرار می‌گیرد:

۲. مفهوم شناسی

پیش از ورود به مبحث تدبر گرایی به‌مثابه یکی از مختصات تفاسیر عرفانی پسینان ضرورت دارد ابتدا به اهمیت تفکر در آیات خدا، نقش تدبر در قرآن کریم و مفهوم لغوی تدبر پرداخت؛ افزون بر آن تهافت دو واژه تدبر و تفسیر نیز باید مورد توجه قرار گیرد و مرز و کرانه‌های هر دو از یکدیگر تفکیک شود.

۲-۱. تدبر

قرآن کریم کتابی است که از سوی خدای تبارک و تعالی نازل شده تا عقول و دینه‌ها و گنجینه‌های عقل انسان را اشاره کند و انسان‌ها عقل و تفکر خود را در آموزه‌های قرآنی به کار گرفته و در نشانه‌های خدا تدبر و تعقل کنند. تکرار پیوسته آیاتی همچون «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» در آیات (زخرف، ۳؛ نور، ۶۱) نشان می‌دهد که تعقل در قرآن و اسلام جایگاه بسیار والایی دارد. اساساً قرآن کریم بر خردورزی و تعقل الحاح فراوان دارد و سفاقت و دوری از اندیشه و فهم انسانی را به سختی مورد مناقشه قرار می‌دهد (انفال، ۲۲). در قرآن کریم نزدیک به ۷۰ بار از تفکر و خردورزی سخن گفته شده و به تعقل و اندیشیدن تشویق شده و در برابر آن نادانی مذمت شده است. از مهم‌ترین آیاتی که صراحتاً به این مطلب اشاره دارد، آیاتی است که انسان‌ها را به تدبر در آموزه‌های و تعالیم قرآن دستور داده است و نیز در آیه‌ای دیگر مسلمانان مأمور به تدبر در آیات قرآن هستند و از رهگذر خردورزی به فهم آیات قرآن دست یابند (ص، ۲۹).

تدبر از ماده دُبِّر به معنای تفکیر در ماوراء امور است و نتیجه تدبر هم کشف پرده‌ها و ابهام‌هاست، آن حقایقی که در نگاه نخست به چشم نمی‌آید. در مفردات راغب اصفهانی چنین آمده است: «التَّفْکِيرُ فِي دُبْرِ الْأُمُورِ»، راغب باور دارد تدبر همان اندیشیدن به پشت امور است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ ق: ۳۰۷). ابوهلال عسکری از لغت‌شناسان مشهور، در کتاب خویش پیرامون تفاوت تدبر و تفکر چنین اظهار می‌دارد: تدبر تصرف در قلب با عنایت به عواقب امور است اما تفکر تصرف در قلب با نظر کردن در دلایل امور است. پس بنا به اعتقاد ابوهلال عسکری گرانیگاه تدبر و تفکر هر دو قلب انسان است اما تدبر عاقبت‌اندیشی امور است اما تفکر دلیل‌شناسی امور است (عسکری، ۱۴۱۲: ۱۲۱). شیخ طوسی و امین الاسلام طبرسی همین نکته را بیان نمودند. (شیخ طوسی، بی‌تا: ۲۷۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۲۵). از آنچه گذشت

مشخص می‌شود تدبر به مفهوم خردورزی در ورای ظواهر است تا چهره پنهانی امور روشن شود و عاقبتش بر ملاً گردد. کاوش در باطن و کندوکاو لایه‌های زیرین امور و عنایت به عواقب امور دو خصوصیت بنیادین تدبر است اما تفکر اعم از ارزیابی ظواهر و بواطن امور است و بیشتر به بررسی علل و اسباب امور می‌پردازد.

همان‌طور که تأکید شده است تفکر به کشف ناشناخته‌ها به‌طور مطلق عنایت دارد. کندوکاو برای آشکارسازی نتیجه و عاقبت امور قهراً انسان را از سطح به عمق سوق می‌دهد. این نکته در آیات تدبر خصوصاً در آیه ۸۲ سوره مبارکه نساء مطرح نظر است؛ چون نیل به الهی بودن قرآن کریم نیازمند به عمیق اندیشی و ژرف نگریست و آلا در نگاه سطحی آیات قرآن ترکیبی از حروف و کلمات بیشتر نیست. کلماتی که عرب با آن‌ها سخن می‌گوید و تفاوت و اختلافی از نظر ظاهری با کلام بشر ندارد. بر همین پایه آقا امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نهج‌البلاغه نیز فرمودند: خداوند اسلام را مغز قرارداد برای آنکه تدبر نماید^۱

از دیگر سو می‌دانیم مغز ماورای پوسته است و با تدبر ماورای قشر برملا می‌گردد و محوری‌ترین حواری که در دین مبارک اسلام برای تفکر و تعقل وجود دارد قرآن کریم است. مطلب دیگر آنکه تدبر در آیات قرآن به پی‌جویی سیر آیات، یکی پشت سر دیگری و توجه به بواطن آیات نیز عنایت دارد؛ چون آشکارسازی، پیوستگی، عدم وجود اختلاف در آیات قرآن نیازمند ارزیابی آیات در یک سوره و آیات یک سوره با کل قرآن کریم است تا آشکار گردد قرآنی که در طی ۲۳ سال در فراز و فرودهای زندگانی رسول اکرم (ص) مطرح شده نمی‌تواند بافته‌های ذهن بشری باشد. از این رو هر موجود مادی در طول عمر خویش محکوم به تبدل، تحول و تغییر و حرکت از نقض و نقص به سوی کمال نسبی خود هستند. بر همین اساس در فرآیند

۱. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي شَرَعَ الْإِسْلَامَ فَسَهَّلَ شَرَائِعَهُ وَفَهَّمَا لِمَنْ عَقَلَ وَكُنَّا لِمَنْ تَدَبَّرَ» (سیدرضی، ۱۳۵۹: خطبه ۱۰۶/۱۵۳).

تدبر در قرآن کریم کندوکاو و کاوش در آشکارسازی مفاهیم هر یک از آیات و ارتباط آیات با یکدیگر و آن آیات با مجموعه سوره‌های قرآن کریم مطمح نظر است. در یک جمله کوتاه می‌توان جمع‌بندی نمود تدبر فی‌الواقع اشاره چیزی است که در بطن پنهان شده و چون تدبر مقدمه عمل انسان است باید تأکید کرد هدف اساسی از انزال قرآن کریم خردورزی و تدبر در آیات قرآن بوده است. خداوند برای نیل به این مقصود قرآن را کتابی آسان قرار داده است. چه اینکه فرمود(قمر، آیات ۱۷، ۴۰، ۳۲، ۲۲).

۲-۲. کرانه‌های میان تدبر و تفسیر

با درنگی در آیات و روایات و همچنین توجه به سیر تاریخی دو واژه تدبر و تفسیر آشکار می‌شود که تدبر متفاوت از تفسیر مصطلح و مشهور است و میان آن دو تفاوت‌های مهمی وجود دارد که به بعضی از آن‌ها اشاره خواهد شد:

اولاً تفاوت تدبر و تفسیر به مخاطبان هر یک از این دو بازمی‌گردد. از آیات و ظواهر قرآن چنین برداشت می‌شود که همه انسان‌ها می‌توانند و صلاحیت دارند در آیات خدا تدبر کنند ولیکن تفسیر یک علم خاص در میان علوم اسلامی است و مخصوص افرادی است که مجهز به یک سری دانش‌های مقدماتی باشند. مطالعه و ارزیابی آیات قرآن نشان می‌دهد امر به تدبر ویژه مؤمنان و مسلمانان نیست بلکه منافقان و مشرکان را نیز دربر می‌گیرد. آیه (مؤمنون، ۶۸) به گواه آیه پیشین پیرامون مستکبران و آیه شریفه (محمد، ۲۴) به گواه چند آیه قبلی خود پیرامون منافقان و آیه مبارکه (نساء: آیه ۸۲) به سیاق آیات پیرامون پیمان‌شکنان نازل شده است. به همین جهت در تدبر همه آحاد مردم در هر مرتبه و درجه فهم و درک علمی و روحی که قرار داشته باشند، شرکت داشته و تنها بهره‌جویی از ترجمه قشری آیات برای نیل به اصل تدبر کفایت می‌کند.

تفاوت دوم تدبر و تفسیر قرآن ناظر به نیازمندی استعدادهاست. به این معنا که در تدبر دو قوای فکر و دل بسیار نقش مهمی ایفا می‌کند درحالی‌که تفسیر قرآن تنها جریانی فکری است و الزاماً با دل و قلب میانه‌ای ندارد.

تفاوت سومی که بین تدبر و تفسیر وجود دارد آن است که در تدبر عمق آیات، نتایج و پیامدها و عواقب آیات قرآن مورد ارزیابی واقع می‌شود درحالی‌که در تفسیر قرآن این مطالب لزوماً پی‌جویی نمی‌گردد. لازم به ذکر است در امر تدبر شخص خود را مخاطب آیات قرآن می‌بیند و درصدد درمان افکار و قلب خویش است اما در امر تفسیر قرآن مفسر، خود را تبلیغ‌کننده آیات می‌بیند، گرچه خود را مخاطب آیات نداند به همین جهت هر تدبری می‌تواند منجر به تبلیغ شود ولیکن هر تفسیری با تدبر همراه نیست. به سخن دیگر تدبر روندی روحی، قلبی و فکری است که با قرائت آهنگین و انصات و استماع آیات پی‌ریزی شده و با کاوش در آیات قرآن ادامه می‌یابد و نهایتاً داروی درد انسان خواهد بود. حاصل سخن آنکه قرائت، فهم و عمل به قرآن کریم سه بخش اساسی و بنیادین تدبر را تشکیل می‌دهد. (ن. ک: ولی‌الله نقی‌پورفر ۱۳۷۴: ۳۷۳-۳۷۴).

۳. تدبر گرایی و بایسته‌های آن

مخاطب عصر حاضر از قیدوبند گفتمان پیشینیان خارج شده و خویش را مسئول درک بسیاری از امور از جمله مسائل مذهبی می‌داند. از این‌رو خردورزی و تدبر در قرآن کریم که کلید فهم قرآن معرفی شده است (عبدالعلی بازرگان، ۱۳۷۴: ۱۵). رونق زیادی پیدا کرد. از طرفی دیگر یکی از مختصات تفسیر نگاری قرون معاصر (قرن ۱۳ و ۱۴) تقریب آن‌ها به سلايق مخاطبان و کوشش در جلب توجه مردم و انتظارات ایشان است. (مظلومی، ۱۴۰۴: ۴۲). بر پایه این دو بایسته تفاسیر عرفانی پسینیان همچون دیگر مکاتب تفسیری عصر حاضر به دلیل اتکا به شهود و شباهت و قرابت

تدبر با برداشت درونی به جریان تدبر اهتمام خاصی ورزیدند. از دیگر سو مشکل است که بتوان گره‌ها و معضلات روانی یعنی فهم و تدبر مستقیم از قرآن را به‌طور فراگیر در نسل‌های پیشینان مشاهده نمود. مراد از این عدم مشاهدگی نبود واکنشی در تاریخ در جریان تفسیر نگاری است؛ به عبارت آشکارتر در روند نگارش تفسیر در دوران پیشینان دغدغه تدبر در قرآن کمرنگ بوده ولیکن در عصر حاضر تفاسیر عرفانی پیشینان نگره‌هایی بر تدبر گرایی را وارد روال تفسیر نگاری خود کرده‌اند. از دریچه آثار استاد صفایی مشخص می‌شود که وی قرآن خواندن بدون تدبر را به چاهی تشبیه می‌کند که آبش مستمر نیست و اگر هم با مشت در آن آبی بریزند سریع خشک می‌شود. (صفایی حائری، ۱۳۸۵: ۲۰۴). سخن صفایی حائری پیرامون تأثیر تدبر چنین است: «با این تدبرهاست که انسان از آیه‌ها سطحی نمی‌گذرد بلکه به عمق و ژرفای آیه‌ها رو می‌آورد و این است که آیه‌ها از ما هم ابراهیمی می‌سازد و همچون مؤمن آل فرعون و جادوگران سرکشی که از حرکت عصای موسی به قدرت عظیم خدای او، پی می‌بریم.» (صفایی حائری، ۱۳۹۲، ج ۱: ۹۵).

۳-۱. جریان تدبر، تفکر و تعقل در انسان

از بنیادی‌ترین مباحث انسان‌شناسی استاد صفایی توجه ایشان به جریان تدبر، تفکر و تعقل در انسان است. تدبر فرآیندی است که در آن مواد خامی تهیه‌شده تا فکر روی آن‌ها کار کند و نتایجی را به دست دهد. تدبر، مطالعه مسائل، اتفاقات و سنجش آن‌هاست. (صفایی حائری، ۱۳۸۶ ب: ۱۰۵ - ۱۰۶). در منظومه فکری استاد صفایی که برآمده از روش تربیتی اسلام است بین تدبر و تفکر و تعقل مراحل ذیل برقرار است:

۱. تدبر و ارزیابی
۲. تفکر و نتیجه‌گیری

۳. تعقل و اندازه‌گیری

و این هر سه به مربی و مربی سه کار دارد: تزکیه و آزادی دادن «یُزَكِّهِمْ»، تعلیم و آموزش و طرز تدبر و تفکر «يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»، تذکر و یادآوری «فَلَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ» و با این رهبری است که تفکر به شناخت، به عقیده و عشق، به حرکت و جهاد عمل منتهی می‌گردد (صفایی حائری، ۱۳۸۶: ۴۷). از نظر صفایی تدبر منجر به سنجش و انتخاب می‌شود. شناخت یگانگی خدا و تمییز او از دیگر خدایان از رهگذر تدبر تحصیل می‌شود. امر به خوبی‌ها و تلاوت کتاب می‌تواند با نسیان و خود فراموشی همراه شود اما خضوع و همراهی خاضعان به سنجش مستمر و تعقل کمک می‌کند و با سنجش بت‌ها با خویش و با سنجش بت‌ها با الله انسان به قدر فهم خود به توحید می‌رسد «أَفَلَا تَعْقِلُونَ». این سنجش چیزی بالاتر از تدبر و تفکر است که تدبر آیات و استنتاج و زایاندن آن‌ها اگر همراه این سنجش‌ها با خویش و با الله نباشد به خود فراموشی و به کفر و چشم‌پوشی از آیات و از امر حق و حضور حق می‌انجامد و تقوا و رهبت و ایمان را بر باد می‌دهد (صفایی حائری، ۱۳۹۱: ۱۱۹) آدمی با تدبر، با تفکر، با تعقل می‌تواند به نشانه‌های گوناگون خدا راه بیابد همان‌طور که در یک نشانه از هر کدام از این منظرها می‌تواند به نتایجی برسد از خلقت و از کیفیت خلقت و از تحول خلقت و از جایگزینی پدیده‌ها (صفایی حائری، ۱۳۹۱: ۲۸۵).

از نظر استاد صفایی تفکر قوای نتیجه‌گیری است که می‌توان با آن از معلومات، مجهولات را کشف کرد. (صفایی حائری، ۱۱۴-۱۱۵). نتیجتاً نیروی سنجش در انسان عقل و آن سنجیدن را تعقل می‌نامد (همان، ۱۳۸۶ ب: ۱۲۲). استاد صفایی برای عقل وظیفه‌ای از سنخ کنترل تعریف می‌کند. از نظر استاد صفایی عقل دو جنبه کنترلی دارد: یکی نظارت و کنترل بر راه‌ها و راه‌حل‌هایی که فکر برای رسیدن به مقصد در نظر گرفته‌شده پیشنهاد می‌دهد و مقایسه آن‌ها و نشان دادن بهترین آن؛ و دوم کنترل

بر اصل هدفها نفعها و خوبیها. از نظر ایشان با نظارت دوم است که عقل ملاکات و مناطاتی را عرضه می کند که در مرحله کنترل بر راهها می توان از این ملاکات برای شناخت بهترین راه استفاده نمود. (همان، ۱۲۲ - ۱۲۳)، و نظارت دوم عقل است که باعث آزادی انسان شده و برای او مسئولیت آفرین است. (همان، ۱۳۹۱ الف: ۵۵). در این مرحله تفاوت نیکیها، خوشحالیها برای انسان واضح می شود و او برای رسیدن به نیکیها از خوشیهایش می گذرد.

از رهگذر نظارت عقل بر نتایج فکر، آن شناخت حاصل شده برای انسان او را به گرایشها (عشق و علاقه) حرکت می دهد. بنابراین واضح می شود که برای تغییر گرایشها باید به تغییر شناختها رو آورد. انسان با شناخت خوبی و ضرورت چیزی که باید آن را شناخت به آن مشتاق می شود و این گرایش و علاقه او باعث حرکت به سمت خوبی خواهد شد (همان، ۱۳۸۶ ب: ۳۵۳). لذا برای تغییر رفتار کسی باید ابتدا عشقها و علاقههایش را دچار تحول کرد و برای این قهراً باید شناختهایش را عوض کرد؛ چون شناخت در امتداد تفکر است لذا باید افکارش را تغییر داد. (صفایی حائری، صفحات ۴۳ تا ۴۴). باید عنایت کرد که انسان دفعتاً و لحظتاً تغییر نمی کند. شناختهایی که در انسان بعضاً به وجود می آید بسیار کم‌رنگ‌اند و به عملهای بزرگ منجر نمی شود و یا اگر منجر شود آن اعمال نه چندان بزرگ خواهد بود. احیاناً انسان بر پایه این شناختها عمل کند، این شناختها قوی تر می شود و مقدمات اعمال سخت تر و بزرگ تر را فراهم می کند (همان، ۳۵۴؛ همان، ۱۳۹۱ الف: ۱۵۹).

بنا بر عقیده استاد صفایی اگر انسان روزی به این مرحله برسد که باید از لقمه نانی عبور کند، اگر این کار را انجام بدهد، در مرحله بعدی می تواند از سفره اش بگذرد و اگر این مسیر را ادامه داد، می تواند از هستی و وجودش چشم پوشد. بنابراین از نظر استاد صفایی پیشرفت و تقویت شناخت تمرین لازم دارد. همچنین این مسئله صورت معکوس هم دارد. کسی که بداند باید از لقمه ای بگذرد ولی از آن

عبور نکنند، شناختش ضعیف شده و اندک‌اندک به این مسیر حرکت می‌کند که لقمه دیگران را نیز تصاحب کند. (همان، ۱۳۹۱ الف: ۱۶۰). از نظر استاد عمل هم‌راستا با شناخت‌های ضعیف، آن شناخت‌ها را قوی نموده و به‌مرورزمان به‌یقین می‌رساند (همان، ۱۳۸۶ ب: ۳۵۵). چه این‌که خداوند می‌فرماید: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ».

استاد صفایی با مطالعه و تدبر در لختی از آیات سوره حمد بیان می‌دارد انسان با تدبر در نشانه‌های خدا، الله را معبود حقیقی می‌یابد و این مهم به دست نمی‌آید مگر از رهگذر تدبر. او اظهار می‌دارد "در سوره مبارکه حمد پس از تدبر و تفکر و معرفت معبودها و پس از سنجش و انتخاب الله و استعانت از او در صراط عبودیت به تقسیمی از آدم‌ها بر اساس عبودیت می‌رسیم که انعام یافته‌ها و مغضوب‌ها و ضالین بودند." (صفایی حائری، ۱۳۹۱: ۲۲) تدبر برای فهم آیات قرآن کارآمد است چون آیه‌های قرآن هم با زور و تصنع و ژست گسترش نمی‌یابد مگر پس از رسیدن به آزادی و تفکر و تدبر و آموزش و تذکر و مگر پس از رهبری نمودن و هماهنگ کردن تفکرها و مطالعه‌ها با نیازها و زمینه‌ها (صفایی حائری، ۱۳۸۵: ۲۴۶ و ۲۴۷)

۲-۳. دوگانه تلاوت-تدبر

از مهم‌ترین بایسته‌های تدبری در آثار استاد صفایی دوگانه تلاوت-تدبر است. صفایی برای ایراد دیدگاه خود پیرامون تدبر و پیوند و نسبت آن با تلاوت دغدغه‌های مخاطبان و تناقض‌های ظاهری میان آیات را مطرح می‌کند. او می‌نویسد: تناقض‌ها برای نسلی که بازیچه تضادها و تناقض‌هاست تازگی ندارد، اما این تناقض‌ها اگر درباره قرآنی که برتر از محدودیت‌ها و تدریج‌ها و اختلاف‌ها و تناقض‌هاست (نساء، ۸۲) درباره قرآنی که گشایشگر بن‌بست‌ها و حلال تضادهاست ناچار تازگی خواهند داشت. می‌گویند از یک سو می‌شنویم که قرآن کتاب مردم است و هدایتی برای آن‌ها

«هُدًى لِّلنَّاسِ» (بقره، ۱۸۵) و می‌شنویم که قرآن به زبان مردم است تا روشنگر آن‌ها و مژده راه‌رفته‌ها و یادآور فراموش‌شده‌ها باشند (همان) و می‌شنویم که قرآن برای تدبر، برای بهره‌برداری، برای راه‌یابی است (صفائی حائری، ۱۳۹۲: ۱۸ و ۱۷) چون قرآن با مقوله هدایت انسان گره‌خورده است و رفع و رجوع تناقض میان آیات از مسیر تدبر در آیات مهم‌ترین جوابی است که استاد صفایی به آن می‌دهد.

اما او درباره تدبری سخن می‌گوید که راهکاری پیش رو مسلمانان قرار نمی‌دهد. او اظهار می‌دارد: "از دیگر سو می‌بینیم تدبرها و برداشت‌های آزاد چه بلبشویی آفریده و چه ابتذال‌هایی بار آورده است و می‌بینیم که تدبرها باری نمی‌آورند و بهره‌ای نمی‌دهند، نور و شوری نمی‌بخشند نوری که تمام راه را روشن کند و شوری که تمام راه را بگیرد. این بی‌باری، آن ابتذال و این همه غوغا به آن شنیده‌ها مایه می‌دهند که از قرآن نمی‌توان به تنهایی بهره گرفت و نمی‌توان با آن راه رفت. پس این کتاب چگونه کتاب مردم است؟ چگونه کتاب تدبر است؟ چگونه به زبان مردم است که مردم نمی‌فهمش و در زیر بارش خمیده می‌شوند تا از خیرش می‌گذرند؟" (صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۱۷ تا ۲۰)

استاد صفایی برای تبیین گرانیگاه بحث به گفت‌وگویی میان خود و جوانی اشاره می‌کند و از اغلاق قرآن و آیات آن مقدمات ارائه نظر خویش را سامان می‌دهد. استاد صفایی ضمن تأکید به وجود آیات متشابه و محکم در قرآن پرسشی را فرا روی مخاطبان بیان می‌کند: "در قرآن آیه‌هایی است که آن را متشابه معرفی می‌کند که جز راسخون در علم و آگاهان آن را نمی‌یابند و از تأویل آن آگاه نمی‌شوند (آل‌عمران: ۷) و در برابر این‌ها آیه‌هایی هست که قرآن را به زبان مردم و برای هدایت آن‌ها و بهره‌برداری آن‌ها معرفی می‌کند این‌ها چگونه با هم می‌سازند؟ هنگامی که آیه‌های از قرآن متشابه بود و هنگامی که کلمه متشابه خود متشابه و مجمل بود و مقصود آن مورد اختلاف بود چگونه می‌توان متشابه و غیر متشابه را مشخص کرد و جدا نمود؟

چگونه می‌توان از قرآن استفاده برد و در آن تدبر داشت؟ «صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۲۰»

الف) گزینش و انتخاب دقیق آیات برای شفابخشی قرآن

استاد صفایی دو گام اساسی برای تدبر در قرآن برمی‌شمارد نخست گزینش آیات قرآن به فراخور درک و میزان روحیات متدبر دوم تلاوت آیات قرآن و پیوند آن با تدبر. او قدم نخست برای شفابخشی مخاطبان قرآن را با مثالی تشریح می‌کند: «یک داروخانه مجهز که تمام داروها را در دل گرفته ناچار برای هر درد درمانی دارد و برای هر بیماری شفایی. هر کس برای استفاده از قرآن راهی در پیش گرفته و از آن برداشتی دارد و برای این برداشت هم دلیلی ساخته و دستاویزی گرفته است. «هر گرفتاری که به داروی درد خویش برسد و آن را بررسی کند و از آن برداشت نماید بهره‌مند خواهد شد ولی این بیمار نمی‌تواند از دم دست شروع کند و تمام داروها را ببلعد تا به درمانی برسد و نمی‌تواند به حکم قرعه داروی خویش را بیابد باید داروی او را در دسترسش بگذارند تا او بهره بردارد و شفا بگیرد.» (صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۲۳) از نگرگاه استاد صفایی «قرآن کتابی است که برای هر درد درمانی دارد و کتابی است که برای هر کس هدایتی دارد و شفایی می‌آورد برای یک بیمار گاهی بیش از یک آیه لازم نیست اگر تمام قرآن را بررسی کند و این آیه را کنار بگذارد درمان نخواهد شد و شفایی نخواهد گرفت و اگر فقط همین یک آیه را ببیند و همان آیه برایش تلاوت شود و در آن تدبر کند از آن بهره خواهد گرفت و راهش را خواهد یافت.» (همو، ص ۲۳)

ب) تدبر و تلاوت آیات

در گام دوم به دوگانه تلاوت و تدبر و پیوند میانان دو اشاره می‌کند: آنچه در قرآن از آن یادشده تلاوت آیه‌هاست و آنچه مانع گمراهی است به شهادت قرآن دو

چیز است چه این که فرمود: «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَآتَيْتُمْ تِلْكَ آيَاتِ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولٌ» (آل عمران، ۱۰۱) چگونه کفر می‌ورزید و در هنگامی که آیه‌ها بر شما تلاوت می‌شود و رسول در میان شما هست (صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۲۳) از دیدگاه استاد صفایی تلاوت آیات قرآن مانع انحراف و کفر است. به باور او:

۱. همین تلاوت آیه‌ها و وجود رسول است و همین است که پس از رسول باید رسول جانشینی بیاید که همراه قرآن و تلاوت آیه‌ها باشد و از گمراهی جلوگیری نماید.

۲. بالاتر از این حتی رسول هم نباید شتاب کند و آیه‌ها را قبل از آن که وحی‌اش بگذرد بخواند چون هر روحیه و هر درد آیه‌ای متناسب می‌خواهد که باید به آن اشاره شود. چه این که فرمود: در خواندن قرآن شتاب نکن پیش از آن که وحی آن بر تو بگذرد (طه، ۱۱۴). آنجا که آیه‌ها هماهنگ با نیازها و روحیه‌ها تلاوت شوند و در این آیه‌ها تدبر شود بهره‌ها زیادتر خواهد بود و درمان نزدیک. همان‌طوری که داروی متناسب در هنگام متناسب درمان خواهد داشت و شفا خواهد آورد. کسی که می‌خواهد برای رسیدن به یک دارو تمام داروخانه را ببلعد به قبرستان خواهد رسید چون از تمام داروخانه او به بیش از یک قرص یا کپسول نیاز ندارد. آن‌ها که در تمام قرآن پرسه می‌زنند و سرگردانند به‌جایی نخواهند رسید و حتی گرفتار هزار اشکال و هزار سؤال تازه خواهند شد. تدبر در قرآن باید همراه تلاوت آیه‌ها و انتخاب آیه‌ها باشد.

ج) تدبر و نسبت آن با نزول تدریجی

استاد صفایی تلاوت و تدبر در قرآن را با مسئله نزول تدریجی قرآن بی‌ارتباط نمی‌داند. او باورمند است از یک سو "قرآن انزال دارد (نزول مجموعی) و یک تنزیل (نزول تدریجی) انزال آن در شب قدر بوده و تنزیل آن در کنار حادثه‌ها و در

جایگاه‌های متناسب. رسول پیش از آن‌که تنزیل قرآن برسد و آیه‌ها در جایگاه خود و در کنار حادّه‌ها نازل شوند نباید به خواندن قرآن پردازد و در آن شتاب کند. این دستور نشان می‌دهد مادامی‌که آیه‌ها در جایگاه خود نشینند اثری نخواهند داشت و به ابتدال خواهند انجامید. برای نمونه آیات معاد و گوناگونی این آیه‌ها کافی است: قرآن گاهی درباره معاد استدلال دارد (حج، ۵) این استدلال‌ها از راه شناخت استعدادهای عظیم انسان و از راه شناخت هستی و از راه شناخت الله انسان را پیش می‌برد. و گاهی تصویری از حالت‌ها و گفتگوها (از گفتگوی خدا با مردم و مردم با خدا و مردم با یکدیگر و مردم با فرشته‌ها و مردم با خویش تصویرهایی هست) و گاهی قاطعیت در برابر تشکیک (صافات، ۱۶ تا ۱۸) و گاهی بی‌اعتنائی با اشاره به داستان گردنکش‌ها (نازعات، ۱۵) و گاهی بی‌اعتنائی با توضیحی از عظمت هستی (صافات، ۱۱) و گاهی سؤال‌ها و محاکمه‌ها (واقعه، ۶۲ و ۶۳)

این آیات ابعاد فکر و عقل و روح و قلب انسان و روحیه‌های معاند و سرکش و دیرباور و راحت‌طلب و مشتاق را در نظر دارد. هر آیه هنگامی کوبنده و یا سازنده است که در جایگاه خود تلاوت شود این آیه‌ای که برای یک دسته مفید است برای دیگری طنزآلود و دستاویز و ملعبه است. آنجا که طرف با غرور و قاطعیت می‌گوید: «تَلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ» (نازعات، ۱۲) این بازگشت بی‌فایده و زیان‌بار است دیگر استدلال‌ها جز پوزخند و طنز چیزی نمی‌آفریند و این است که آیات از ابتدال جدا می‌شوند و ناگهان به داستان مبدل می‌شود. (صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۲۴ و ۲۵) کسی که می‌خواهد از قرآن بهره بگیرد یا باید دیگری برایش آیه‌ها را تلاوت کند و دارویش را نشانش بدهد و یا خود بر تمام قرآن مسلط باشد و جایگاه‌ها و روحیه‌ها را بشناسد و از آیه موردنظر استفاده کند و به‌جای بررسی واژه‌ها و یا موضوع‌ها و یا بررسی مجموعه قرآن به آیه موردنیازش رو بیاورد (صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۲۶ و ۲۷).

۳-۳. تدبر رزقی از سوی خدای متعال

استاد صفایی تدبر آیات قرآن رزقی از سوی خدای سبحان می‌داند. فیوضات رحمانی خدا از مسیرهای متفاوتی بر انسان تجلی می‌کند. یکی از رهگذرهای مهم برای کسب رحمانیت خدا تدبر در آیات قرآن است. تدبر از نظرگاه استاد صفایی رزقی مستمر و نعمتی بابرکت برای انسان است. به باور او "رزق عطای مستمر و سهم و قسمت و نصیب و خوراک و طعام و تنعم‌ها و بخشش‌های دنیوی و اخروی را در برمی‌گیرد و در نتیجه مصادیق و نمونه‌های متعددی برای آن خواهد بود و تمامی رزق تن و حس و فکر و عقل و قلب و روح را در برمی‌گیرد که نعمت‌ها و تدبر و معرفت و یقین و اطاعت و حب و بغض و قرب باشد" (صفایی حائری، ۱۳۹۱: ۱۸). استاد صفایی تدبر در کلام حق تعالی را رزق و فرصتی از سوی خدا می‌داند و اظهار می‌دارد: شب‌های ماه رمضان برای ما امکانات فراوانی دارد، رزق واسع و رزق کریم و عنایات حق و بینات و هدای و فرقانند. این‌ها رزق‌های وسیعی است که برای ما ریخته‌اند و فرصت‌هایی است برای تأمل و تدبر و توجهات ما. این مجموعه‌ای است که می‌توانیم داشته باشیم (صفایی حائری، ۱۳۹۱: ۴۰).

۳-۴. طرح سؤال درباره مفاهیم و مقامات آیات

متدبر در فرآیند تدبر نسبت به مفاهیم و مقامات آیات به دنبال طرح پرسش و جواب است. استاد صفایی بر همین نکته تأکید دارد و طرح سؤال درباره مفاهیم و مقامات آیات را گرانگه جریان تدبر می‌داند. به عقیده او "انتقال از دعوت به تحدی و تعجیز و تهدید، به تمثیل و هدایت و اضلال، به استفهام و تعجب، به منت و محبت از چه اصل و قاعده‌ای حکایت می‌کند؟ آیا در این‌گونه نقل و انتقال و این شکل‌های برخورد و تنوع و تعدد آن نکته‌ای دنبال می‌شود؟ آیا اگر این ترتیب آیات به هم بخورد و یا از آیه‌ای صرف نظر شود چه مشکلی پیش خواهد آمد و چه نکته‌ای

از دست خواهد رفت؟ مثلاً اگر به‌جای آیه «إِنَّ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ» آیه «وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ» می‌آمد مطالب هماهنگ‌تر نبود؟ یا اگر آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي» از این قسمت برداشته می‌شد چه نکته‌ای از دست می‌رفت؟ و یا اگر این آیه بعد از تصاویر «اسْتَوْفَدَ نَارًا» و «كَصِيبٍ مِنَ السَّمَاءِ» می‌آمد مناسب‌تر نبود؟ (صفایی حائری، ۱۳۹۱: ۶۰). طرح سؤال برای فهم دقیق‌تر و عمیق‌تر آیات لازم است. طرح پرسش‌های جدی می‌تواند پاسخ‌های متناسب با آن را در برداشته باشد. او اظهار می‌دارد «چه‌بسا این‌گونه تدبر در آیات ما را به‌نوعی از ارتباط و پیوندهای طبیعی و انسانی که با ساخت و بافت انسان و با نحوه ظهور شبها و ریب در ذهن و قلب او هماهنگ است آشنا سازد و لازم نباشد که همیشه رابطه دو آیه را در خود آیات جستجو کنیم چه‌بسا با توجه به مخاطب و حالت‌های او هرکدام از آیات گرچه به هم در ظاهر مربوط نیستند ولی به مشکل مخاطب و رفتاری‌های او مرتبط هستند» (همان) او در دیگر نگاشته خود طرح سؤال را روشی تربیتی و آموزشی از سوی انبیا در برخورد با آیات الهی می‌داند. او اظهار می‌دارد: «منظور من از محتوای دین مشخص شد که چگونه رسول با امی‌ها با طرح سؤال به تدبر و تذکر و تفکر و تعقل آن‌ها جهت می‌دهد و چگونه آن‌ها را با آگاهی از قدر و ارزش خود به آزادی و رهایی می‌رساند و با این تعلیم و تزکیه و تذکر بارور می‌سازد و چگونه با توجه به مبانی و مقاصد و با همراهی معارف و عقاید به نظام‌های تربیتی و اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و حقوقی می‌رساند و چگونه همراه نظام جوابگو و مبانی و مقاصد و شرایط به شکل و روش و دستورالعمل واقف می‌سازد.» (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۶۴) استاد صفایی تأکید دارد تدبر و طرح سؤال بسترساز تفکر و تعقل در ساحت تربیتی هستند چه اینکه می‌نویسد: اگر ما در نظام تربیتی می‌گوییم که چگونه مربی با آزادی و آموزش و با تدبر و تذکر و طرح سؤال می‌تواند آدمی را به شناخت و تفکر و تعقل و به انتخاب و ایمان و به عمل راه بدهد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۷۸ و ۱۷۹).

او درجایی دیگر به بیانی دیگر تعلیم، تزکیه و طرح سؤال و نیز شناخت آداب تدبر را از مقدمات قوه انتخاب و سنجش انسان می‌داند و می‌نویسد: همان‌طور که پارها اشاره رفته اصول کافی کتاب روایی و اسناد و مدارک است ولی طرح کافی و این که از کتاب عقل و حجت تشکیل شده و با مبحث عقل آغاز گردیده می‌باید مستند شود و روایات حجت باطنه و حجت ظاهره شروع از کتاب عقل را توضیح نمی‌دهد که باید داستان با مربی و تعلیم و تزکیه و طرح سؤال و تذکر آغاز شود و آداب تدبر و تفکر و تعقل بررسی شود و آنگاه از نتایج این جریان فکری و استنتاجی و عقلی و سنجشی تا انتخاب و اتخاذ آدمی از بیان روایات جمع‌آوری گردد (صفایی حائری، ۱۳۸۲: ۱۷۹). گرچه گاهی اوقات در منظومه فکری استاد صفایی تزکیه و تعلیم مقدمه برای تدبر است: و با تزکیه و تعلیم انسان به تدبر و تفکر و تعقل می‌رسد و به شهادت و ترکیب‌های جدید و تبدیل‌ها راه می‌یابد (صفایی حائری، ۱۳۸۵: ۵۸).

نگاه کلان و جامع به آیات قرآن می‌تواند فهم آیات را تسهیل می‌نماید. با همین نگاه و رویکرد پرسش‌گری نسبت به آیات جنبه نهفته قرآنی آشکار می‌شود. از نگرگاه استاد صفایی "بخشی از آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا» ادامه تصاویر استَوْقَدَ و كَصَيْبٍ نِيَسْت. این آیه از تمثیل به صورت یک روش معرفتی و شهودی حکایت می‌کند که حق و منشأ و مقصد و مبدأ را مشهود می‌سازد. «فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ» این آیه به ارتزاق مستمر مؤمن و سرگردانی و محرومیت کافر اشاره دارد و مناسب است که پس از آیه «كَلِمًا رَزَقُوا مِنْهَا مِنْ تَمَرَةٍ رَزَقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا» بیاید تا نشان بدهد که پاداش همان عمل است و رزق مستمر از این تدبر و توجه مستمر در آیات پراکنده و یا مرتبط و متناسب مثل زمین و ابر و بارش و رویش و رزق برخاسته است. چه اینکه فرمود: «هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِنْ قَبْلُ» (همو: ۷۷)

۳-۵. تدبر آموزشی از درگاه ملکوت

از دیگر بایسته‌های فهم تدبری آیات نگاه تعلیم و آموزش از درگاه ملکوت است. در فرآیند تدبر در قرآن باید مراتب تذکر، تدبر، تفکر و تعقل و تعلیم و تزکیه گام‌به‌گام رعایت شود. وقتی با آیه‌ای روبرو می‌شویم باید متذکر باشیم این خداست که با انسان سخن می‌گوید و این خداست که آنچه را که انسان نمی‌داند به او می‌آموزد و آنچه نمی‌دانست به او می‌آموزد و آنچه را که نمی‌توانست بداند و از حوزه شهود حس و احساس او بیرون بود به او می‌آموزد و برای او آشکار می‌سازد و بیان می‌نماید و با این هدایت و بیان و با این بینات و روشنگری‌هاست که آدمی به حق و میزان و فرقان راه می‌یابد و با تحول در معرفتش نسبت به خود و قدر خود و استمرار خود و روابط محتمل و مظنون خود با عوالم غیب و شهود با این تحول در معرفت به غیب، به الله، به وحی و به یوم‌الآخر گرایش و نیاز احساس می‌نماید با تغییر نگرش و زاویه دید. است مسیر تدبر را تسهیل نمود. تذکر، تدبر، تفکر و تعقل و تعلیم و تزکیه آن‌هم با آن وسعت در تعلیم که ما لم یعلم و ما لایعلم و ما لم یکن یعلم را در برمی‌گیرد از تربیتی بنیادی و معرفتی بنیادی و سلوک و اخلاقی جدید حکایت می‌کند که روابط اجتماعی را از اثم و عدوان به عدل و احسان بازمی‌گرداند (صفائی حائری، ۱۳۸۲: ۱۳۷)

۳-۶. آموزش تدبر شأنی از شئون فقها

از نگرگاه استاد صفایی حائری تعلیم و آموزش تدبر از شئون فقیه است. او معتقد است با توجه به موضوع وسیع فقه ناچار شئون فقیه از آن سه مرحله به:

۱. بررسی آثار
۲. ارتباط احکام با یکدیگر
۳. مقایسه نظام‌ها و احکام

دست می دهد چون راه حل های اسلامی منهای این سه مرحله به دست نمی آید و آنچه ما یک راه حل اسلامی می شناختیم غیر اسلامی جلوه می کند البته این شئون غیر از شئون رهبری وسیع فقیه است چون فقیه در گذشته و امروز باید مواد فکری به خلق می داد «يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ» و روش فکر کردن و ارزیابی کردن، تفکر و تدبر را به آن ها می آموخت «يَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» و آن ها را از اسارت های فکری، از عوامل محیط و عادت و تعصب و تقلید و هوس ها جدا می کرد «وَيَزَكِّيهِمْ» (صفائی حائری، ۱۳۸۰: ۱۳۷)

۳-۷. گسست گرایی

در نگاشته ها و نوشته های تدبری ارائه شده از سوی علی صفایی دیدگاه ها و رویکردهای متفاوتی را می توان نسبت به سنت تفسیر نگاری مشاهده نمود. به این معنا که علی صفایی در طیف تدبرگرایان گسست گرا قرار می گیرند. از آن جهت علی صفایی در تفسیر قرآن بنیادگراست چون به دنبال هنجارشکنی است. برای روشن شدن این مطلب باید به تفاسیر قبل از قرن معاصر توجه نمود. تفاسیر پیش از علی صفایی این نکته را در خود دارد که بر تفاسیر کلاسیک، نظام و ساختاری به نام پیوست گرایی حاکم بوده است و در اغلب آن ها یک نوع روابط بینامتنی وجود دارد. (پاکتنچی، ۱۳۹۲: ۲۸۱). این سخن بدین معناست که مفسران پیشینیان برای نگارش تفسیر خود به نگاشته های متقدمان خود توجه کرده و از ایشان به عنوان منبع بهره می برند و حتی در اغلب موارد نامی از منبع مورداستفاده هم برده نمی شود؛ گویا این تفاسیر مانند زنجیره ای به یکدیگر متصل اند لذا با بررسی تفاسیر متقدمان حلقه های درهم تنیده ای وجود دارد که با قرآن ارتباط ساختاری ندارند بلکه ارتباط ساختاری شان با تفاسیر پیشینی است. به عنوان نمونه بر پایه تفسیر جامع البیان ابن جریر طبری چند تفسیر دیگر همچون الکشف و البیان ثعلبی، تفسیر القرآن الکریم ابن اثیر در مذهب اهل سنت نگاشته می شود.

از دیگر سو در مذهب تشیع شیخ طوسی (ره) با بهره‌مندی از تفسیر ابن جریر طبری، تفسیر ابو مسلم اصفهانی، تفسیر علی بن عیسی رمانی و امالی سید مرتضی اقدام به نگارش تفسیر گران‌سنگ التبیان فی تفسیر القرآن می‌کند و این زنجیره ادامه پیدا می‌کند و افرادی همچون طبرسی تفسیر خود را بر پایه تفسیر التبیان می‌نگارند. در این جریان هیچ مفسری فهم خود را از صفر شروع نمی‌کند. در اغلب نمونه‌ها یک مفسر پیوست‌گرا نگاه ویژه‌ای به نگاشته‌های پیشینیان دارد و در بعضی موارد اختلافی کوشش خود را بر ترجیح اقوال قرار می‌دهد و در موارد اندکی قول جدیدی به آن اضافه می‌کند. از دیگر سو مفسران گسست‌گرا خود را با زنجیره آهنی سنگینی روبرو دیدند که بایسته‌های کندی حرکت‌شان را فراهم می‌آورد، زنجیری که مانع تدبر در قرآن کریم می‌شد. در نگاشته‌های تفسیری علی صفائی با یک نوع گسست نسبت به سنت تفسیری روبرو هستیم چرا که ایشان به ندرت به تفاسیر پیشینی ارجاع داده و در مقابل قصد دارد مستقیم با قرآن وارد فهم شود. (صفایی حائری، ۱۳۸۵: ۴).

از نشانه‌های این گسست گرایی علی صفایی چنین است که می‌نویسد: کتاب‌هایی هست که با خواندن آن‌ها عظمت و دانش نویسنده چشم را می‌گیرد و دل را اسیر می‌کند در حالی که آیه‌ها در این میان از بین رفته و هماهنگی و روابط آن‌ها فراموش شده است (صفایی حائری، ۱۳۸۵: ۴). استفاده محدود صفایی از منابع معاصران خود نیز شاهدی بر این گسست گرایی است (صفایی حائری، ۱۳۸۳: ۳۰). در پیروی از جریان تدبر گرایی نوین علی صفایی حائری آراء جدیدی از خود ارائه می‌دهد. برای نمونه در ذیل آیه ۲۹ سوره مبارکه حجر ایشان چنین می‌نگارد: «نفخ روح پس از مرحله سَوُّوْبَةُ مطرح می‌شود. تسویه انسان هنگام بلوغ کامل اوست. کودک هنوز تمام استعدادهایش شکل نگرفته و انسان نیست و نفخ روح ندارد. خیال نکنم این روحی که در یک مرحله تسویه و خلقت کامل به انسان دمیده می‌شود همان جنبشی است که در چهارماهگی در رحم مادر به کودک دست می‌دهد. این نفخ

روح پس از بلوغ و تسویه و برای کسانی است که تنها خدا را انتخاب کرده‌اند. (صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۲۲). استاد پاکتچی درباره تدبرگرایان گسست گرا باور دارد با حذف اخبار نقلی و مباحث علمی از تفاسیر، مفسران تدبرگرا کوشش نمودند خلاء ایجادشده را از طریق تفسیر قرآن به قرآن پر کنند. (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۹۳).

بعضی دیگر باورمندند قرآن برای خود یک‌زبان و اسلوب بیانی ویژگی دارد (نگاه کنید: لسانی فشارکی، ۱۳۷۹: فصل‌های ۱، ۲، ۳ و ۶) بر پایه آن وارد تدبر قرآن شدند. ایشان تأکید دارند ساختار حاکم بر قرآن قابل کشف و ردیابی است و در قالب آن می‌توان تدبر کرد. مبنای این بیان گسست‌گرایان این است که قرآن در فهم خود، خودبسنده است. به پیروی از چنین مبنایی علی صفایی نیز باور دارد "تسلط" دارویی است که آیه‌های پراکنده و عقیم را بارور می‌کند (صفایی حائری، ۱۳۹۲، ج ۱: ۳۷ تا ۳۸).

استاد احمد پاکتچی باور دارد از مهم‌ترین جلوه‌های گسست‌گرایی در تفسیر، روالی است که از آن به "پرهیز از تفسیر و گریز به تدبر" یاد می‌شود. (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۷۹). گویا از عواملی که علی صفایی را بر آن داشت تا بر نگاهشده‌های خود نام تفسیر نهد همین گریزان بودن از تفسیر قرآن و علاقه وافر به تدبر است. بنیادگرایی در سخنان علی صفایی بسیار قابل رصد است. او با تکیه به آیه «قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَأَحِدٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا» باور دارد تفکر باید از کشش‌ها، عادات، تعصب، سنت‌ها و عقاید آزاد باشد (صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۱۹). بر همین پایه علی صفایی روش‌های برداشت از قرآن را از نگاهشده‌های مفسران پیشینی برتر می‌داند. (همان، صفحه ۳۲). صفایی حائری متفاوت اندیشیدن خود را منحصر به علم تفسیر نمی‌داند بلکه در یکی از نگاهشده‌های خود چنین می‌نویسد: «در همین نوشته مختصر در رابطه با انسان و تربیت و فلسفه و عرفان و سلوک و اخلاق و فقه و

تفسیر و تاریخ حرف‌های بنیادی و اساسی بسیار است که با تلقی رایج تفاوت بنیادین دارد» (صفایی حائری، ۱۳۹۲: ۱۰).

۴. نتیجه‌گیری

خردورزی و تدبر در قرآن کریم که کلید فهم قرآن معرفی شده است. از طرفی دیگر یکی از مختصات تفسیر نگاری قرون معاصر (قرن ۱۳ و ۱۴) تقریب آن‌ها به سلاقی مخاطبان و کوشش در جلب توجه مردم و انتظارات ایشان است. بر پایه این دو بایسته تفاسیر عرفانی پسینیان همچون دیگر مکاتب تفسیری عصر حاضر به دلیل اتکا به شهود و شباهت و قرابت تدبر با برداشت درونی به جریان تدبر اهتمام خاصی ورزیدند. در عصر حاضر تفاسیر عرفانی پسینیان نگره‌هایی بر تدبر گرایشی را وارد روال تفسیر نگاری خود کرده‌اند. از دریچه آثار استاد صفایی مشخص می‌شود که پسینیان در فرآیند فهم قرآن، عنصر تدبر را برجسته و آثار خویش را بر فرآیند تدبر سامان بخشیده‌اند. از برجسته‌ترین طرفداران روش تفسیر عرفانی پسینی می‌توان به استاد علی صفایی حائری (عین-صاد) اشاره داشت. در نگر گاه او مقوله تدبر و تدبر گرایشی دارای جایگاه ویژه‌ای است. با غور و کنکاش در نگاشته‌های او می‌توان به پارامترهای تدبرگرایانه او همچون تدبر بستری برای تعقل و تفکر، گسست گرایشی، دوگانه تلاوت-تدبر، تدبر رزقی از سوی خدا، طرح سؤال متدبرانه درباره مفاهیم و مقامات آیات، آموزش تدبر از شئون فقها و تدبر تعلیمی از سوی خدا اشاره کرد. همچنین علی صفایی در تفسیر قرآن بنیادگراست زیرا به دنبال هنجارشکنی است. تفاسیر پیش از علی صفایی این نکته را در خود دارد که بر تفاسیر کلاسیک، نظام و ساختاری به نام پیوست گرایشی حاکم بوده است و در اغلب آن‌ها یک نوع روابط بینامتنی وجود دارد.

منابع

- قرآن کریم.
 - نهج البلاغه
۱. اسکندری، علاءالدین، (۱۳۸۸)، *اندیشه‌های پنهان: رویکرد سیستمی به حیات معنوی انسان*، بی‌جا: لیله القدر.
 ۲. بازرگان، عبدالعلی، (۱۳۷۴)، *متدولوژی تدبر در قرآن*، بی‌جا: انتشار.
 ۳. پاکتچی، احمد، (۱۳۹۲)، *تاریخ تفسیر، تنظیم و ویرایش: محمد جانی‌پور*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع)
 ۴. جزایری، سید نعمت‌الله، (۱۴۲۹ ق)، *الانوار النعمانیه*، بیروت: دار القاریء.
 ۵. خاتمی، محمود، (۱۳۸۶)، *مدخل فلسفه غربی معاصر*، تهران: علم
 ۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالشامیه.
 ۷. سلمی، محمد بن حسین، (۱۳۶۹ ش)، *تفسیر سگمی*، محقق: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
 ۸. سید رضی، محمد بن حسین، (۱۳۸۶)، *نهج البلاغه*، تهران: بنیاد نهج البلاغه
 ۹. صفایی حائری، علی، (۱۳۸۱)، *روش برداشت از قرآن*، قم: لیله القدر.
 ۱۰. _____، *از معرفت دینی تا حکومت دینی*، قم: لیله القدر.
 ۱۱. _____، *یادنامه*، قم: لیله القدر.
 ۱۲. _____، *انسان در دو فصل*، قم: لیله القدر.
 ۱۳. _____، *آیه‌های سبز*، قم: لیله القدر.

۱۴. _____ ، حرکت، قم: ليله‌القدر.
۱۵. _____ ، رشد، بی‌جا: ليله‌القدر.
۱۶. _____ ، بهار رویش (مروری بر دعاهای ورود و وداع ماه رمضان)، قم: ليله‌القدر.
۱۷. _____ ، تطهیر با جاری قرآن، قم: ليله‌القدر.
۱۸. _____ ، درآمدی بر علم اصول و جایگاه فقه و شئون فقیه، قم: ليله‌القدر.
۱۹. _____ ، تربیت کودک، قم: ليله‌القدر.
۲۰. _____ ، مسئولیت و سازندگی، قم: ليله‌القدر.
۲۱. _____ ، اندیشه من، قم: ليله‌القدر.
۲۲. طالقانی، سید محمود (۱۳۵۸)، با قرآن در صحنه، بی‌جا: سازمان مجاهدین خلق ایران.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۲۵ق)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، قم: ناصر خسرو.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۳۱ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: موسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیا التراث.
۲۵. عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ق)، فروق اللغویه، قم: موسسه نشر اسلامی.
۲۶. قطب، سید (۱۴۰۸ق)، فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
۲۷. لسانی فشارکی، محمدعلی (۱۳۷۹)، طرح پژوهشی آموزش زبان و قرآن، گلستان قرآن، ۱۳۸۰، شماره ۱۱۱، صفحات ۱۶ تا ۱۸.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، کتاب آشنایی با علوم اسلامی، بی‌جا: صدرا.

۲۹. مظلومی، رجبعلی، (۱۴۰۴ ق)، *تفسیر شیعه و تفسیرنویسان آن مکتب*، تهران: نشر آفاق.
۳۰. موسوی گرمارودی، ابوالفضل، (۱۳۷۵)، *تدبر در قرآن*، بی‌جا: الهادی
۳۱. نقی‌پورفر، ولی‌الله، (۱۳۸۷)، *پژوهشی پیرامون تدبر در قرآن*، تهران: سازمان اوقاف و امور خیر

بررسی ظرفیت‌ها و کارکردهای اجتماعی تدبیر در توسعه فرهنگ قرآنی در ایران معاصر

محمد مهدوی^۱ - زینب احمد پور ترکمانی^۲ - فاطمه نگهبان قراملکی^۳

چکیده

بی‌شک دستیابی به سعادت و کامیابی در زندگی فردی و اجتماعی جز از طریق آیات نورانی قرآن کریم امکان‌پذیر نمی‌باشد. بدین منظور، درک عمیق مفاهیم و مقاصد قرآن حائز اهمیت بوده و علاوه بر ترجمه و تفسیر آیات، تدبیر در قرآن نیز جایگاه خاصی می‌یابد. تدبیر مانند سدی مانع نفوذ ابهام و تردید در آیات قرآن گشته و همچون روشنی چراغی راه را از بیراهه مشخص می‌کند. این مهم در کنار اهمیت بالای جامعه و روابط اجتماعی، بررسی تعلیمات اجتماعی از منظر قرآن کریم را لازم و ضروری می‌سازد و این امر جز با تدبیر در آیات قرآن محقق نمی‌شود. با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران تحول ژرفی در زمینه قرآن و قرآن‌پژوهی در سطح جامعه پدیدار گردید. از جمله آن اهتمام جدی مردم به تلاوت، قرائت، تدبیر و تفسیر قرآن بوده است. در این شرایط انقلاب اسلامی موجب توجه جهانیان به دین و آثار حیات‌بخش آن در

۱. دانشیار دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول) Mahdavi319@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی رشته جامعه‌شناسی دانشگاه تبریز Zeinabahmadpoor@yahoo.com

۳. دانشجوی کارشناسی رشته جامعه‌شناسی دانشگاه تبریز nghbanfatmh05@gmail.com

جوامع بشری گردید. این در حالی بود که ابرقدرت‌های غرب و شرق در اوج غرور و قدرت با بحران‌های جدی مواجه بودند. امروز فرصتی تاریخی و استثنایی است؛ برای اینکه قرآن در هدایت فکر و عمل انسان‌ها، قدرت و چیرگی خود را نشان دهد. اما این متوقف است بر اینکه ما خود، به چشمه جوشان معارف و هدایت قرآن دست‌یابیم، قرآن را بفهمیم، و در آن تدبر و تأمل‌کنیم و آن را محور بحث سازیم. در همین راستا این پژوهش با هدف بررسی ظرفیت‌ها و کارکردهای اجتماعی تدبر در قرآن کریم و با روش مروری-تحلیلی انجام گرفته است. نتایج پژوهش حاکی از آن است که تدبر در آیات نورانی قرآن کریم دارای آثار اجتماعی از جمله: رفع اختلاف و تفرقه بین مسلمانان، عبرت‌آموزی، درک احکام حلال و حرام الهی، پایه‌ریزی روابط اخلاقی بر پایه آموزه‌های قرآنی، کسب آگاهی و حق‌شناسی هست.

کلیدواژه: تدبر؛ کارکردهای اجتماعی تدبر؛ توسعه فرهنگ قرآنی؛ ظرفیت‌های اجتماعی تدبر؛ تدبر در ایران معاصر؛ جایگاه تدبر در قرآن

۱. مقدمه

قرآن کریم کتاب هدایت و راهنمایی همه انسان‌ها در طول تاریخ پس از نزولش بوده است و اختصاص به عصری خاص یا اقلیمی مخصوص و یا نژادی ویژه ندارد (مدثر/۳۱؛ سبا/۲۸). و زبان قرآن زبانی جهانی و منطبق فطرت انسان‌هاست (روم/۳۰). احکام قرآنی نه تنها فردی بلکه اجتماعی نیز هست و قرآن نه تنها برای سعادت اخروی بلکه برای زندگی دنیوی نیز برنامه ویژه‌ای دارد. ولی متأسفانه امروزه شاهد مهجور ماندن قرآن هستیم. هرکس به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های قرآن در گره‌گشایی از زندگی بشر آگاه باشد و به جوامع انسانی امروز، به‌خصوص جامعه مسلمانان هم نگاهی بیندازد، اعتراف می‌کند که قرآن از زندگی

آنان غایب است و در ایفای نقشی که در انسان‌سازی و راه نمودن زندگی پاکیزه دارد متروک مانده است (صفره و همکاران، ۱۳۸۹: ۱۳۹).

اگر بهره‌مندی امت اسلامی از قرآن، تنها قرائت و تجوید و حفظ و احیاناً مراجعه به ترجمه و تفسیر دیگران باشد، به‌یقین در مقابل تهاجم فرهنگی و فرهنگ بنیان‌کن کفر جهانی و استکبار بین‌المللی، مصونیت ندارد و ابزار دست بازیگران سیاسی فرهنگی خواهد بود. تنها راه نجات از این خودباختگی و بی‌هویتی، راه‌یابی مستقیم به‌سوی فهم آیات هدایتگر قرآن و گرفتن معارف انسان‌ساز آن به‌طور مستقیم از خود قرآن است (محدث، ۱۳۸۲). یکی از عالی‌ترین مراحل ارتباط با قرآن تدبیر است. تدبیر در قرآن کریم از موضوعات بسیار مهم و کلیدی درک و فهم قرآن کریم است، اما متأسفانه مانند قرآن کریم همچنان مهجور مانده است. امیر مؤمنان علی (علیه‌السلام) پیشاپیش در مورد دوری از قرآن به امت اسلامی اخطار داده و فرموده است: زمانی بر مردم خواهد آمد که از قرآن در میان آنان جز نشانه‌ای باقی نخواهد ماند^۱ (دشتی، ۱۳۸۱: ۵۱۳).

اگر معتقدیم که قرآن کتابی است که برای همه انسان‌ها، در هر زمان، مکان، و وضع و حال، سخنی برای گفتن دارد، باید این کتاب را چنان قرائت کنیم که منشأ الهام عقلانیت و معنویت باشد، چرا که ژرفکاوانه‌ترین نگرش به وضع و حال انسان امروز نشان‌دهنده این امر است که عمیق‌ترین و جدی‌ترین نیاز انسان امروز جمع عقلانیت و معنویت است، به‌طوری‌که هر نیاز دیگری را می‌توان مصداقی از مصادیق این نیاز دانست. قرائت و حفظ قرآن تنها در صورتی ارجمند است که مقدمه‌ای بر فهم قرآن و مطالعه و تحقیق در آن باشد (ملکیان، ۱۳۸۱: ۴۹۲). آیات قرآن کریم و آموزه‌های آن علاوه بر حوزه فردی، حوزه اجتماعی را هم شامل

۱. «يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ لَا يَبْقَى فِيهِمْ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَسْمُهُ».

می‌شود و از این‌رو تدبر نیز محدود به حوزه فردی و شخصی نمی‌شود و حوزه اجتماعی را نیز در برمی‌گیرد. این مورد در کنار اهمیت بالای جامعه و روابط اجتماعی، بررسی تعلیمات اجتماعی از منظر قرآن کریم را لازم و ضروری می‌سازد. از این‌رو این پژوهش باهدف بررسی ظرفیت‌ها و کارکردهای اجتماعی تدبر در قرآن کریم انجام گرفته است.

۲. مفهوم شناسی تدبر

معنای لغوی تدبر: تدبر از ماده «دبر» برخلاف «قُبُل» به معنی پشت و پشت سر اشیا، پایان و آخر و زاویه آمده است. تدبر؛ یعنی نگرستن به عاقبت و آخر آن کار و تأمل و فکر نمودن در آن. تدبیر امر، افتادن به دنبال آن و فکر و نظر و تفکر در عاقبت امور است و نیز به معنای چاره‌جویی، تنظیم، اداره کردن و وضع مقدمات آمده است (آل حیب، ۱۳۹۰: ۷). آنچه به کمک ساخت مشابه در زبان انگلیسی (**understand**) به‌دست آمده حاکی از آن است که واژه تدبیر نیز از دو بخش ساخته شده است: [دبر (به‌عنوان ماده فعل) + وزن تَفَعَّل (به معنای **stand**)]. در نتیجه معنایی که از تدبیر فهم می‌گردد، مواجهه ادراکی با موضوع یا پدیده‌ای جهت پی بردن به پشت و ورای آن است (کریمی و سلمان نژاد، ۱۳۹۳: ۱۵۷).

معنای اصطلاحی تدبر: تدبر در اصطلاح علمای اسلامی تنها در رابطه با قرآن کریم به کار می‌رود این کلمه در خود قرآن هم صرفاً در خصوص قرآن و روایات قرآن به‌کاررفته است و در رابطه با آیات آفرینش از کلماتی همچون تفکر و تعقل استفاده شده است درست مانند کلمه ترتیل که ویژه قرآن است (مرادی زنجانی، ۱۳۹۸). "تدبیر" به معنای این است که چیزی را بعد از چیز دیگر بگیریم و در مورد آیه شریفه به معنای تأمل در یک آیه بعد از آیه‌ای دیگر و یا تأمل بعد تأمل در یک آیه است، لیکن از آنجاکه غرض آیه شریفه بیان این جهت است که در قرآن کریم

اختلافی نیست و قهرا بود و نبود اختلاف در بیش از یک آیه تصور دارد، لذا معنای اول یعنی تأمل در آیه‌ای پس از آیه دیگر منظور عمده است، هرچند که این معنا معنای دوم را هم نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۹). تدبر برای به دست آوردن علم به قرآن است، تا چنان شود که آدمی در تفسیر قرآن از روی رأی و هوی نفس تفسیر نکند، بلکه این کار از روی علم و دانش صورت پذیر شود (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۷).

۳. تفاوت تدبر با تفسیر

اگر ما قرآن را مانند قانون اساسی در نظر بگیریم تفسیر مانند تبدیل قانون اساسی به جزئیات و آیین‌نامه‌های اجرایی است. اما تدبر فهمیدن قانون اساسی است. پس تدبر فهم قرآن است و تفسیر استنباط از قرآن است. برای فهم قرآن آشنایی با عربی یا آشنایی با ترجمه، آشنایی با تاریخ اسلام و باور به قرآن کفایت می‌کند ولی برای استنباط حکم از قرآن و تولید علم و دستیابی به پیامدهای تازه از قرآن تفسیر لازم است و نیازمند اجتهاد (آل حیب، ۱۳۹۰: ۱۱). تفسیر یک علم تخصصی است و از عهده عموم خارج است و خداوند نیز به آن فراخوان عام نداده است. تفسیر، مسائل و مباحث ویژه خود را دارد و در علوم و فنون متعددی از جمله علوم بلاغی و ادبی را به عنوان پیش‌نیاز خود می‌طلبد و بدون تسلط به این علوم نمی‌توان وارد این حوزه شد. اما تدبر نسبت به تفسیر همگانی‌تر است و خداوند نسبت به آن فراخوان عام داده است، آن تسلط و تخصصی که در تفسیر مطرح است در تدبر لازم نیست و افراد مختلف می‌توانند با تقید به برخی قیود و شروط و نیز با بهره‌مندی از حاصل مباحث مفسران به تدبر در الفاظ آیات و نکته‌گیری و یافتن پیام‌ها و لطایف آن‌ها همت گمارند (مولایی نیا و مرادی، ۱۴۰۰). تدبر در قرآن برای تفسیر کردن نیست؛ برای فهم مراد است. انسان هر سخن حکیمانه‌ای را دو گونه می‌تواند تلقی می‌کند:

یکی سرسری و با سهل‌انگاری؛ یکی با دقت و کنجکاوانه. این اصلاً به مرحله تفسیر کردن و تعبیر کردن نمی‌رسد. تدبیری که در قرآن لازم است، پرهیز کردن از سرسری نگریستن در قرآن است؛ یعنی شما هر آیه قرآنی را که می‌خوانید، با تأمل و ژرف‌نگری باشد و دنبال فهمیدن باشید. این همان تدبر است و بدون اینکه نیازی به این باشد که انسان، سلايق خودش را به قرآن تحمیل کند که همان تفسیر به رأی است خواهید دید که باب‌هایی از معرفت، به‌حسب محتوای آیه هرچه که محتوای آیه است باز می‌کند (مقامی، ۱۳۹۰: ۹).

۴. اهمیت و جایگاه تدبر در آیات و روایات

تدبر در آیات: همان‌طور که امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) فرموده‌اند، قرآن کریم اقیانوس بی‌کرانی است که رسیدن به اعماق آن جز برای معصومان میسر نیست؛ با این حال، هم خود قرآن و هم حضرات معصومین (علیهم‌السلام) به مردم توصیه می‌فرمایند که در آیات قرآن تدبّر کنند. قرآن کریم می‌فرماید: کتاب پربرکتی را بر تو نازل کردیم تا در آیات آن تدبّر کنند^۱ (ص/۸۲). قرآن به این اندازه هم بسنده نمی‌کند بلکه کسانی را که تدبّر در قرآن نمی‌کنند مورد مؤاخذه قرار می‌دهد: آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا اینکه بر دل‌هایشان قفل زده شده است؟^۲ (محمد/۲۴). خداوند تعالی در آیاتی تدبّر در قرآن را هدف نزول دانسته است: این کتابی با برکت است که بر تو فرو فرستادیم تا در آیات آن بیندیشند و خردمندان متذکر شوند^۳ (ص، ۲۹). همچنین از تدبّر در آیات ستایش کرده، و بر تدبّر نکردن در آن نکوهش نموده است: آیا در قرآن نمی‌اندیشند یا آنکه قفل‌ها بر دل‌های (آنان) است؟^۴ (محمد، ۲۴). آیا در این

۱. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ».

۲. «أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

۳. «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ».

۴. «أَفَلَا يَتَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا».

گفتار (قرآن) نیندیشیدند یا آنکه چیزی برایشان آمده که بر پدران نخستینشان نیامده است؟^۲ (مؤمنون، ۶۸). و نیز تدبیر در قرآن را راهی برای فهم یکی از ابعاد اعجاز قرآن دانسته است: آیا در قرآن نمی‌اندیشند (تا دریابند که) اگر از سوی غیر خدا می‌بود ناهماهنگی فراوانی در آن می‌یافتند^۳ (نساء، ۸۲) (مصباح یزدی، ۱۳۹۳).

تدبیر در روایات: اهل بیت علیهم السلام در روایات فراوانی با بیان‌های متفاوت به تدبیر در قرآن کریم سفارش کرده‌اند. در روایتی از امیرمؤمنان علی (ع) آمده است: «هیچ خیري در قرائت قرآن بدون تدبیر وجود ندارد»^۴ (کمره‌ای، ۱۳۷۹، ج ۱: ۳۶). پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «این قرآن میهمانی ویژه خداوند است پس تا آنجا که توان دارید از این ضیافت بهره ببرید»^۵ (طبرسی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۶). همچنین پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمودند: «ای مردم! درباره قرآن بیندیشند و از آیاتش سر درآورید و همیشه به محکمت آن ناظر باشید، و نباید از آیات متشابه پیروی کنید»^۶. خطاب معاشر الناس خطاب به همه مردم است و سطحی از فهم قرآن مورد نظر است که تمام مردم را در برمی‌گیرد (حرعاملی، ۱۴۱۴، ج ۲۷: ۱۹۳). بدیهی است که هر چه آمادگی ذهنی مفسر، افزون‌تر و او از نظر فکری، توانمندتر باشد، از گنجینه معارف قرآن، گوهرهای گران‌بهرتری را می‌تواند استخراج نماید (کمره‌ای، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۰۹).

۴-۱. آثار اجتماعی تدبیر

رفع اختلاف و تفرقه در بین مسلمانان: قرآن به مسئله اتحاد از دیدگاه اجتماعی آن نگرسته و بر اهمیت اتحاد میان جهانیان، ادیان، مسلمانان و نهاد خانواده تأکید

۲. «أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ».

۳. «دَّبَّرُوا الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا».

۴. «أَلَا لَا خَيْرَ فِي قِرَاءَةِ لَيْسَ فِيهَا تَدْبِيرٌ».

۵. «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ مَا دَبَّهَ اللَّهُ فَتَعَلَّمُوا مَا دَبَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ».

۶. «مُعَاشِرَ النَّاسِ، تَدَّبَّرُوا الْقُرْآنَ وَأَفْهَمُوا آيَاتِهِ، وَأَنْظَرُوا إِلَى مُحْكَمَاتِهِ وَلَا تَتَّبِعُوا مُتَشَابِهَهُ».

کرده است و پیوند میان دل‌های مؤمنان را نوعی تصرف الهی می‌شمارد و برای ایجاد و حفظ چنین یگانگی، ارسال پیامبران به همراه شرایع را ضروری می‌داند و برای برقراری یگانگی و نیز حفظ آن، راه کارهای گوناگونی را پیش بینی کرده که بخشی از آن، جنبه پیش‌گیری از تفرقه، و بخشی دیگر به درمان آن ناظر است (نصیری: ۱۳۸۳). از این‌رو، حضرت علی (علیه‌السلام) وحدت را هدیه و ارمغان بعثت رسول اکرم (صلی‌الله علیه وآله) می‌دانند؛ نعمتی که خداوند به بشریت ارزانی داشته است. آن حضرت با تشریح وضعیت مردم پیش از اسلام، آثار و برکات دین اسلام و بعثت رسول اکرم (صلی‌الله علیه وآله) را در خطبه‌ای این‌گونه بیان می‌کنند: در روزگاری که زمینیان، ملت‌هایی بودند گسیخته، با گرایش‌های ناهم‌سو و روش‌های پراکنده در هر سو، کسانی در شناخت خدا به قیاس آویخته، و در دیگر سو، قومی با نام خدا در دام الحاد فروافتاده و گروهی دیگر بت‌پرستی را پیشه خود ساخته؛ پس به دست پیامبر، آنان را از گمراهی برهانید و با جایگاه او از نادانی‌شان برکشید (میر جلیلی، ۱۳۸۷).

قرآن کریم می‌فرماید: در حقیقت مؤمنان با یکدیگر برادرند^۱ (حجرات، ۱۰). و در حالی که مسلمانان را در کنار هم و متعلق به یک امت یکپارچه، یعنی امت اسلامی می‌داند، تأکید می‌نماید: و این امت شما امتی یگانه و یکپارچه است و من پروردگار شمایم، پس مرا بپرستید^۲ (مؤمنون، ۵۲). در سایر آیات قرآن تفرقه و اختلاف و جدایی بین اجتماع اسلامی نهی شده و این‌گونه امور، تهدیدی سخت برای امنیت اجتماعی به حساب آمده است: و شما مسلمانان مانند مللی نباشید که پس از آن که آیات و ادله روشن برای هدایت آن‌ها آمد باز راه تفرقه و اختلاف پیمودند که البته برای چنین مردمی عذاب سخت خواهد بود^۳ (آل عمران، ۱۰۵).

۱. «أَنتُمُ الْمُؤْمِنُونَ أُخُوهُ».

۲. «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ».

۳. «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ».

عبرت‌آموزی: عبرت‌آموزی به معنای توجه به جوانب زندگی، بخصوص زندگی گذشتگان و پرهیز از عوامل شکست و نافرجامی آنهاست. عبرت‌پذیری از اهداف اصلی داستان‌های قرآن است. اصل این است که قرآن داستان اقوامی را بیان می‌نماید که سرگذشتشان عبرت‌آموز است، به گونه‌ای که مخاطبان قرآن از سرگذشت اقوامی که قبل از آنها زیسته‌اند عبرت گیرند و در زندگی، خط‌مشی صحیح اتخاذ کنند. مفسران عبرت‌آموزی را از جمله اهداف داستان‌های قرآن می‌دانند. زمخشری در تفسیر آیه ۱۰۳ سوره هود^۴ می‌گوید: این آیه اشاره‌ای است به اینکه آنچه خداوند از داستان‌های امت‌های هلاک شده حکایت می‌کند، نشانه‌ای است برای کسانی که می‌ترسند و از آن عبرت می‌گیرند (کریمی و همکاران، ۱۳۹۱). عبرت‌آموزی در سطح فردی می‌تواند فرد را از خطر سقوط نجات بخشد و در سطح اجتماعی علل سقوط جوامع پیشین را بشناساند. دستیابی به سعادت و اصلاح جوامع به عبرت‌پذیری و عاقبت‌اندیشی افراد جامعه بستگی دارد و این عاقبت‌اندیشی با تدبیر شروع می‌شود. در بیش از ۱۰ آیه^۵، قرآن کریم انسان‌ها را به سیر و در زمین جهت بررسی حوادث تاریخی تشویق می‌کند. همچنین هدف بیان داستان گذشتگان، عاقبت و سرانجام قوم فاسقان و چگونگی هلاک کافران و نجات افراد باایمان جز دعوت به عبرت‌پذیری نمی‌باشد.

درک احکام حلال و حرام الهی: از جمله آثار سودمند تدبیر در قرآن کریم توجه ویژه انسان به حلال و حرام الهی و درک و عمل به این امر مهم می‌باشد از جمله اینکه: خداوند حکیم است و حکمت الهی اقتضا می‌کند که هر دستوری صادر می‌نماید، مبتنی بر مصالح و مفاسد فردی یا اجتماعی، دنیوی یا اخروی باشد. اگر در موضوعی مصلحتی باشد که مکلف باید آن را انجام دهد و انجام آن متضمن خیر

۴. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَّهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ».

۵. این آیات عبارتند از: یوسف/۱۰۹؛ حج/۴۶؛ روم/۹ و ۴۲؛ فاطر/۴۴؛ غافر/۲۱ و ۸۲؛ نحل/۳۶؛ نمل/۶۹؛ عنکبوت/۲۰.

واقعی برای او یا دیگران است، شارع مقدس و جوب آن را جعل می‌کند. و اگر مفسده‌ای در آن باشد که انجامش به ضرر مکلف یا دیگران است و باید از آن دوری شود، حکم حرمت برای آن جعل می‌کند. بنابراین، احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی است، همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: خداوند چیزهای پاکیزه و مطهر را برای آنان حلال و چیزهای بد و ناپاک و خبیث را حرام می‌کند^۱ (اعراف، ۱۵۷). (مصلح نژاد و همکاران، ۱۳۹۳). در اجتماعی که فقه و توجه مردم به حلال و حرام خدا باشد و فرمان الهی به کار گرفته شود، آن اجتماع از تاریکی‌های فساد و بی‌دینی و تفرقه و جدایی بیرون آمده و به زندگانی سرشار از نور حق، عدالت، فضیلت و صلاح رهنمون می‌شود (شریعتمدار جزایری، ۱۳۷۹).

پایه‌ریزی روابط اخلاقی بر پایه آموزه‌های قرآنی: یکی از بخش‌های مهم «معارف قرآن»، بخش مربوط به اخلاق است. اخلاق در قرآن، اهمیت فراوانی دارد و در آیات و روایات متعددی، محور اصلی آن؛ یعنی، تزکیه نفس به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اهداف نزول قرآن و بعثت پیامبر اسلام مطرح شده است. اخلاق با ملکات نفسانی، تزکیه و تهذیب نفس، اعمال و رفتار فردی و روابط اجتماعی انسان ارتباط عمیق دارد. روابط میان انسان با خدا را تنظیم می‌کند، روابط میان اعضاء جامعه را سامان می‌دهد، فرد و جامعه را به رستگاری و کمال می‌رساند و در یک جمله، در زندگی و سرنوشت فردی و اجتماعی انسان، نقش عمیق و گسترده‌ای دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۴). اخلاق اسلامی در رویکرد عمومی دین؛ همان شکوفایی فطرت است و بر شناخت خاصی از انسان استوار است (نوری و فلاح، ۱۳۸۷). از بین سوره‌های بزرگ قرآن کریم که حقایق عقیده، برنامه شریعت، راه و رسم انسانیت، مرام ادب و الفبای اخلاق را در لابه‌لای محتوای خود دارد سوره «حجرات» است. خداوند در این سوره مبارکه در کمال صراحت و وضوح به مسلمانان ارشاد

۱. «يَجْلِي لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرِمُهُمُ الْخَبَائِثَ...» .

می‌فرماید: « شیوه زندگی شما با سائر انسان‌ها فرق دارد، یعنی مسلمانان باید در جامعه بشری اسوه و نمونه اخلاق الهی و قرآنی باشند، و جامعه اسلامی باید نمادی از عدالت اجتماعی، و در نهایت احترام و ادب با پروردگار عالم، و رسول برگزیده او و در مقابل سایر انسان‌ها باشد. از این رو می‌توانیم این سوره مبارک را «سوره اخلاق» نامید و این حقیقت را دریافت که درجات ایمان به درجات اخلاق نیک وابسته است. چنانچه رسول‌الله (صلی‌الله علیه و آله) فرموده‌اند: «کامل‌ترین مؤمنان در ایمان خوش اخلاق‌ترینشان می‌باشند». اخلاق نیکو پیرایه‌ای نیست که بی‌نیازی از آن ممکن باشد، بلکه جزو اصول زندگی است که دین آن را می‌پسندد و صاحبان آن را محترم می‌شمارد. هم‌چنین از ایشان روایت شده که فرمودند: «همانا از محبوب‌ترین و نزدیک‌ترین شما در مجلس من روز قیامت خوش اخلاق‌ترین شما است» (نبی فارسی، ۱۳۹۷).

کسب آگاهی و حق‌شناسی: آخرین مورد از آثار اجتماعی تدبیر در قرآن، کسب آگاهی و حق‌شناسی است. خدای متعال در آیه ۲۹ سوره ص می‌فرماید: «این کتاب پربرکتی است که آن را بر تو نازل کرده‌ایم تا آیاتش را تدبیر کنند و خردمندان متذکر شوند»^۱. در این آیه هدف از نزول قرآن، تدبیر در آیاتش بیان شده است. تدبیر در قرآن به معنای اندیشیدن در اهداف و مقاصدی است که آیات قرآن به آن اشاره دارد. کسی که در آیات قرآن تدبیر نکند سزاوار تحقیر الهی است. عالم ربانی کسی است که سروکارش با تحصیل و تدریس قرآن باشد (قرائتی، ۱۳۸۳: ج ۸: ۱۰۳). امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «همانا قرآن (کتابی) است که در آن جایگاه نور هدایت و چراغ‌های شب تار است. پس شخص تیزبین باید که در آن دقت نظر کند و برای پرتوش نظر خویش را بگشاید. زیرا که اندیشه کردن، زندگانی و مایه حیات قلب بینا است. چنانکه آنکه جویای روشنایی است، در تاریکی‌ها به سبب نور راه

۱. «کتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبّروا آياته و ليتذكروا أولوا الألباب».

پیماید» (کمره ای، ۱۳۷۹، ج ۴: ۴۰۰). ارائه راه‌حل و رهنمود برای مشکلات از فواید قرآن است و بر همین اساس است که قرآن ما را به تدبیر در خود فرامی‌خواند، زیرا قرآن برای کسی که بدان عمل کند مفید و سودمند است و کسی بدان عمل می‌کند که در آن تدبیر کرده و آن را درک کند. تدبیر در قرآن تنها وسیله عمل بدان است، زیرا خداوند (تبارک و تعالی) در کتاب خود نوری نهاده، که بشر را به سوی خودش رهنمون می‌سازد و سپس بدان ایمان می‌آورد و پس از ایمان به آن عمل می‌کند و از همین رو تنها وظیفه انسان آن است که درهای دلش را به روی آن باز کند و برای فهم آن آماده گردد و چنین امری تنها با تدبیر و تفکر در قرآن صورت می‌پذیرد.

خداوند می‌فرماید: و از جانب خدا نوری و کتابی روشن و آشکار بر شما نازل شده است، تا خدا بدان هر کس را که در پی خشنودی اوست به راه‌های سلامت هدایت کند و به فرمان خود آن‌ها را از تاریکی‌ها به سوی نور و روشنایی رهنمون کند و آنان را به راه راست هدایت کند^۱ (مائده، ۱۵-۱۶). قرآن خود، نور است و ما در برابر نور وظیفه‌ای نداریم، مگر آن‌که چشمان خود را برای دیدن آن باز کنیم و به وسیله آن تمامی اشیاء را ببینیم (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۵-۱۶).

۵. نتیجه‌گیری

قرآن در آیات بسیاری، انسان‌ها را به تدبیر، تفکر، استدلال و خردورزی دعوت می‌کند. این آیات با مضامین گوناگون در صدد بیان این نکته‌اند که انسان برای تجربه‌اندوزی و درس گرفتن از امور مختلف و راه‌یابی به مقام و بارگاه الهی چاره‌ای جز تفکر و تدبیر ندارد. به عقیده مقام معظم رهبری، تدبیر در قرآن و شناخت مفاهیم و پیام‌های قرآنی، پشتوانه‌ای برای کمک به حرکت کلان جامعه است و افراد را در

۱. «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمُ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ».

مواضع و تصمیم‌گیری‌های کلان که جامعه را هدایت می‌کند، یاری می‌دهد. این پشتوانه معنوی، روان‌کننده حرکت موتور وجود انسان است؛ چراکه تدبیر در قرآن، ارتباط بین خدا و انسان را تقویت می‌کند و رغبت درونی افراد را برای تصمیم‌گیری‌های کلان و امور بزرگ در جامعه افزایش می‌دهد. در همین راستا، پژوهش حاضر باهدف بررسی ظرفیت‌ها و کارکردهای اجتماعی تدبیر در قرآن کریم انجام گرفته است.

نتایج پژوهش حاکی از آن است که تدبیر در آیات نورانی قرآن کریم دارای آثار اجتماعی است. از جمله آثار اجتماعی که در این تحقیق اشاره شده است، رفع اختلاف و تفرقه در بین مسلمانان می‌باشد. به این صورت که تدبیر در آیات، مشخص می‌کند که هیچ‌گونه تعارضی در آیات قرآن وجود ندارد و جدل و اختلاف‌افکنی بر سر آن امری غیرمعقول می‌باشد. از این‌رو حفظ اتحاد و کنار گذاشتن اختلاف و تفرقه در بین مسلمانان امری واجب است و عدم اعتنا به این امر ضرر بسیاری برای جامعه به دنبال دارد. از دیگر آثار اجتماعی تدبیر در قرآن کریم عبرت‌پذیری و توجه به سرگذشت پیشینیان می‌باشد. خداوند در قرآن با داستان‌ها و امثال متفاوت زندگی گذشتگان را به تصویر می‌کشد تا آدمیان با تدبیر و تفکر در آن‌ها از آنان درس عبرت بگیرند و دچار اعمال مشابه گذشتگان نشوند و مسیر آینده را درست‌تر و عقلانی‌تر پیش برند. مورد بعدی، درک حلال و حرام الهی است.

توجه به حلال و حرام الهی وظیفه هر انسان مؤمن و متدین است، خداوند به عنوان حکیم مطلق دستورات و احکام حلال و حرام الهی را در قرآن بیان می‌کند و از انسان‌ها می‌خواهد با تدبیر در آیات حکمت آن‌ها را دریابند و زندگی خود را بر اساس مصالح و منافع فردی و اجتماعی که شارع مقدس بیان کرده پی‌ریزی کنند. از دیگر آثار اجتماعی تدبیر، می‌توان پایه‌ریزی روابط اخلاقی بر پایه آموزه‌های قرآن را نام برد. اخلاق از جمله بخش‌های مهم معارف قرآنی است، تدبیر در قرآن سبب

می‌شود انسان اخلاقیات و روابط فردی و اجتماعی خود را بر اساس اخلاق قرآنی پایه‌ریزی کند از رذایل و پستی‌ها دوری‌گزیند و در یک معنا به‌عنوان یک انسان اخلاقی در جامعه نمود پیدا کند. آخرین مورد از آثار اجتماعی تدبر در قرآن در این پژوهش، کسب آگاهی و حق‌شناسی است.

تدبر در قرآن کریم موجب روشن شدن حقایق و شفافیت امور می‌شود. همین امر سبب تشخیص راه از بیراهه می‌شود و افراد جامعه را در تنگناها راهنمایی و رهبری می‌کند و موجب شکوفایی جامعه می‌شود. متأسفانه امروزه، بدبختی جوامع به خاطر دوری از قرآن و حقایق و معارف آن است. در این شرایط انقلاب اسلامی موجب توجه جهانیان به دین و آثار حیات‌بخش آن در جوامع بشری گردید. این در حالی بود که ابرقدرت‌های غرب و شرق در اوج غرور و قدرت با بحران‌های جدی مواجه بودند. امروز فرصتی تاریخی و استثنایی است؛ برای اینکه قرآن در هدایت فکر و عمل انسان‌ها، قدرت و چیرگی خود را نشان دهد. اما این متوقف است بر اینکه ما خود، به چشمه جوشان معارف و هدایت قرآن دست‌یابیم، قرآن را بفهمیم، و در آن تدبر و تأمل کنیم، و آن را محور بحث سازیم.

منابع

قرآن کریم.

۱. آل حبیب، سکینه (۱۳۹۰)، «بازشناسی مفهوم تدبر در قرآن»، *بینات*، سال هیجدهم، شماره ۳، ۶-۱۸.
۲. بنی فارس، سمیرا (۱۳۹۷)، «اهمیت و جایگاه اخلاق اسلامی در جامعه»، *سومین کنفرانس بین‌المللی مطالعات اجتماعی و فرهنگی و پژوهش دینی*، کرج.
۳. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴)، *وسائل الشیعه*، قم: موسسه آل‌البیت لا حیاة الا للہ.

۴. دشتی، محمد (۱۳۸۱). *ترجمه نهج البلاغه*، چاپ یازدهم، قم: موسسه تحقیقاتی امیرالمؤمنین علیه‌السلام.
۵. شریعتمدار جزایری، سید نورالدین (۱۳۷۹)، «امنیت در فقه سیاسی شیعه»، *فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی*، دوره ۳، شماره ۹: ۵-۳۱.
۶. صفره، حسین؛ معارف، مجید؛ پهلوان، منصور (۱۳۸۹). «استنطاق قرآن، پژوهش‌های قرآن و حدیث»، سال چهل و سوم، شماره ۱: ۱۳۹-۱۶۳.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر قرآن*، سید محمدباقر موسوی همدانی، جلد ۵، قم: دفتر نشر اسلامی.
۸. طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۳۵۹)، *مجمع البیان*، ترجمه احمد بهشتی، جلد ۱، تهران: ناشر فراهانی.
۹. قرائتی، محسن (۱۳۸۳)، *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۱۰. کریمی، محمود؛ امرایی، رحیم (۱۳۹۱)، «تفسیر قصص قرآن در رویکرد علامه طباطبایی»، *معرفت*، شماره ۱۷۳، ۲۱-۳۹.
۱۱. کریمی، محمود؛ سلمان نژاد، مرتضی (۱۳۹۳)، «ریشه‌شناسی واژه قرآنی تدبیر»، *مطالعات قرآن و حدیث*، شماره ۱، ۱۵۷-۱۹۶.
۱۲. کمره ای، محمدباقر (۱۳۷۹)، *ترجمه اصول کافی*، جلد ۱ و ۲، تهران: دفتر مطالعاتی تاریخ و معارف اسلامی.
۱۳. محدث، سید هادی (۱۳۸۲)، «آیا قرآن مهجور است؟»، رشد آموزش قرآن، شماره ۴.
۱۴. مدرسی، سید محمدتقی (۱۳۸۶)، *مباحثی پیرامون معارف قرآن کریم*، ترجمه حمیدرضا آذیر، چاپ دوم، تهران: ناشر محبان‌الحسین (ع).
۱۵. مدرسی، محمدتقی (۱۳۷۷)، *تفسیر هدایت*، چاپ آستان قدس رضوی: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۱۶. مرادی زنجانی، حسین (۱۳۹۸)، *روش‌ها و شیوه‌های تدبر در قرآن*، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *معارف قرآن: خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، چاپ هفتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، *اخلاق در قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۱۹. مصلح نژاد، محمدعلی؛ بلوکی، افضل (۱۳۹۳)، «نقش قواعد فرا اخلاقی در تعیین اولویت‌های اخلاقی»، *معرفت*، شماره ۲۰۱.
۲۰. مقامی، مهدی (۱۳۹۰)، *تدبر از منظر قرآن، اهل بیت، امام و مقام معظم رهبری*، چاپ اول، تهران: موسسه فرهنگی تدبر در سیره قرآن.
۲۱. ملکیان، مصطفی (۱۳۸۱)، *راهی به رهایی: جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت*، چاپ سوم، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۲. مولایی نیا، عزت‌الله؛ مرادی حسین (۱۴۰۰)، «گونه شناسی تدبر در قرآن، در احادیث معصومین (ع)»، *دو فصلنامه علمی مطالعات فهم حدیث*، شماره ۲، ۱۸۷-۲۰۷.
۲۳. میرجلیلی، سیدکاظم (۱۳۸۷). «حضرت علی (علیه السلام) منادی وحدت» *معرفت*، شماره ۱۲۹.
۲۴. نصیری، علی (۱۳۸۳)، «عوامل وحدت‌آفرین از نگاه قرآن کریم»، *نشریه پاسدار اسلام*، شماره ۲۶۹.
۲۵. نوری، محمد-فلاح، محمدرضا (۱۳۸۷)، «*اخلاق اسلامی؛ مبانی و غایت*»، *پگاه حوزه*، شماره ۲۳۹.

باز خوانی و تدبر در کتاب مقدس و قرآن: بنیادگرایان و جایگاه کنونی زنان در جامعه

لیلا هوشنگی^۱؛ مریم نظری^۲

چکیده

در دو سده اخیر، در اندیشه و شیوه ی زندگی بشر تحولاتی اساسی پدید آمده که طبعاً دینداران نیز در زندگی فردی و اجتماعی خود با این تحولات رویارویی داشته اند. از جمله مباحث مهم و جذاب در مطالعات دینی، بررسی نحوه مواجهه گرایش های مختلف دینی است با این تحولات؛ همچنین دین شناسان به تاثیرات این جریان ها در جوامع و گروه های مختلف اجتماعی پرداخته اند. در این مطالعه به واکاوی رویکرد بنیادگرایان درباره جایگاه زنان در جوامع مدرن با تکیه بر متون مقدس در دو سنت دینی مسیحی و اسلامی، در مقام نخستین و دومین دین بزرگ در جهان، پرداخته می شود. بنیادگرایان اساساً تحولات عصر جدید را برای دین خطرناک می دانند و از هر روشی برای جلوگیری از توسعه این گونه از تغییرات استفاده می کنند. در این دو سنت دینی، بنیادگرایان با خوانش خاص خود از کتاب مقدس و قرآن به عبارتی با

^۱ دانشیار گروه، ادیان و عرفان، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، lhoosh@alzahra.ac.ir

^۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان دانشگاه الزهراء، maryamnazary123@gmail.com

حذف سنت تفسیری و مراجعه مستقیم به متن مقدس با این تحولات به مخالفت جدی می پردازند. اینان با استناد به تاریخ مرد سالارانه و نیز بدون توجه به تفسیر های جدید می کوشند به مقابله با خواسته های متعدد زنان خواهان حقوق فردی و اجتماعی همسان با مردان بپردازند. البته با توجه به جایگاه خاص قرآن نزد مسلمانان و نیز شریعت محوری اسلام بدیهی است که مسائل و چالش های جوامع اسلامی در خصوص زنان و ناظر به استنادات متون مقدسی فراگیر و مبتلا به است. ازاینروست که مواجهه بنیادگرایان با اصلاح قوانین حقوقی و نظام آموزشی با توجه به حضور زنان از مباحث مناقشه آمیز جهان اسلام به شمار می آید، در حالی که در سنت دینی مسیحی این امر اینگونه فراگیر نبوده و بیشتر ناظر به تحول شرایط فرهنگی و عرفی جوامع مذکور بوده است.

کلید واژه ها: قرآن؛ کتاب مقدس؛ بنیادگرایی؛ زن؛ مسیحیت؛ اسلام؛ تفسیر متون مقدس

مباحث مقدماتی

تحولات مهم فکری و فرهنگی مهم و متعددی پس از دوره نوزایی یا رنسانس رخ داد که از جنبه های گوناگونی در مباحث مختلف بدان پرداخته می شود. این نحوه تفکر نوین را مدرنیسم و ابزارهای آن و تکنولوژی جدید را مدرنیته می خوانند. در سده اخیر، جنبش زنان در خصوص جایگاه و موقعیت اجتماعی زنان خواهان تغییر بودند، و این درست در مقابله با دیدگاه غالب مرد سالارانه ای بود که دینداران نیز بدان خو گرفته بودند. جز این، جریانی که در همین سده در میان مسیحیان آمریکا به مرور شکل گرفت و سپس در دیگر سنت های دینی نیز ظهور و بروز یافت، با نام بنیادگرایی شناخته شد. این جنبش نوین دینی در مقابله با مدرنیسم و لیبرالیسم دینی شکل گرفت و بالطبع با هر جریانی که برخلاف سنت باشد به شدت مخالفت می کرد. در پی طرح دیدگاه های تساوی انگارانه هم در عرصه نظر و هم در عرصه

عمل از سوی فعالان جنبش زنان، بنیادگرایان تلاش خود را برای ترویج و تثبیت نگاه سنتی به زنان و نقش ایشان مبتنی بر آنچه به متون مقدس مستند می‌انگاشتند بیشتر کردند.

تاریخ بنیادگرایی به اوایل قرن بیستم میلادی باز می‌گردد و نام خود را از مجموعه‌ای ۱۲ جلدی با عنوان "بنیادها: گواه حقیقت" گرفته است که در سال‌های ۱۹۱۰-۱۹۱۵ در کالیفرنیا منتشر می‌شد. نخستین بار گروهی که پیرو محتوای این مجموعه بودند نام بنیادگرا را از آن خود کردند. این گروه شامل اونجلیکال‌های افراط‌گر آمریکایی بودند که در واقع به واسطه مخالفت و ستیزه‌جویی با الهیات لیبرال و برخی تغییرات فرهنگ نسبی‌گرای مدرن از دیگر گروه‌های دینی متمایز شدند (Marsden, 1987:2889 & Balmer, 2002:278).

بنیادگرایی بعد‌ها به واسطه شباهت‌هایی که بین این جنبش مسیحی-آمریکایی و نمونه‌های مشابه در دیگر ادیان دیده می‌شد به عنوانی عام با کاربردی وسیع‌تر تبدیل شد. حال اگر بخواهیم تعریفی معین از بنیادگرایی ارائه دهیم می‌توان بنیادگرایی را جنبشی معرفی کرد که در همه جا با هرگونه محتوای مذهبی، متضمن نوعی بازگشت به پایه‌ها و بنیادهای خالصانه ایمان است (دکم‌جیان، ۱۳۶۶: ۶۹). البته محققان این جریان‌ها را در سنت‌های دینی مختلف از این جهت که به نوعی شباهت خانوادگی با هم دارند با عنوان واحد می‌خوانند، و به تفاوت‌های آنها اذعان دارند.

بنابر این تعریف کتاب مقدس برای بنیادگرایان مسیحی و قرآن و حقیقت وحی برای بنیادگرایان مسلمانان مهم‌ترین اصل و بنیاد است. رویکرد بنیادگرایان به این بنیاد انحصار‌گرایانه و همراه با تفسیری ظاهری است. آنها با سخت‌گیری خواهان احیای اجتماعی و اخلاقی مبتنی بر آن هستند؛ البته این امر اغلب با فعالیت سیاسی، افراط‌گرایی و تعصب همراه است (Voll, 1991:347).

فهم بنیادگرایان از متن مقدس نص‌گرایانه است و با خوانش تحت‌اللفظی خود تمام سنت تفسیری دین خود را رد کرده و تأویل در آیات را نمی‌پذیرند. در واقع نص‌گرایی یا خوانش

تحت اللفظی بنیادگرایان عبارت است از خواندن متن به سراسرترین و ظاهری ترین شکل ممکن و درخشک ترین و مطلق ترین تعریف بدین معنا است که کلمه یا عبارت دقیق یک متن حاملِ کلِ وزن معنایی آن، فارغ از هر داده ی اضافی خارجی یا ذکر نشده ای است. مثلاً بنا به اعتقاد بنیادگرایان مسیحی در سفر پیدایش آفرینش جهان در شش روز توسط خداوند، واژه روز مطابق با تعریف معمول لغت نامه ای از یک دوره ۲۴ ساعته است (روتون، ۱۳۹۱: ۸۱).

و اما ارتباط زنان و بنیادگرایان بدان جا باز می گردد که موضوع زن و تحول در حیات اجتماعی آن هم مورد توجه کتاب مقدس مسیحیان و قرآن و هم مورد توجه مدرنیسم در مقام بزرگترین دشمن بنیادگرایی بوده است. مدرنیسم بدان جهت بزرگترین نگرانی بنیادگرایان بود که به باور آنها بنیاد و پایه های خالصانه ایمان را تهدید می کرد و یک حس ناامنی و هراس از دست دادن آنچه که زیر بنای دینی محسوب می شد را تشدید می کرد. از نظر بنیادگرایان با توسعه مدرنیته به همان نسبتی که دنیا تغییر می کند، مردمان نیز سردرگمی و گم شدن در این دنیای جدید را احساس می کنند. با زندگی در قلب این تحولات، آنها راهی که اجتماع آنها انتخاب کرده را نمی بینند، اما تغییرات تدریجی آن را به طوری ملموس تجربه می نمایند. با خرد شدن تدریجی اسطوره گرایی قدیمی و اطمینان بخش به زندگی آنان در زیر بار تغییرات، تجربه ای از بی هویتی مدرن و احساس ناامیدی فلج کننده را تجربه می کنند. و همزمان با جشن دستیابی به یک جامعه مدرن، مردان و زنان تهی بودن و نوعی خلأ که زندگی را بی معنا می نماید احساس می کنند. (آرمسترانگ، ۱۳۹۶: ۲۹۳).

جنبش زنان هم در عصر مدرن تهدیدی بود که بسیاری از مفاهیم کهن و اسطوره ای درباره زنان را در ادیان مختلف دچار تحول بنیادین می کرد. زنان با ایده های اصلاح طلبانه خود و انتقاد از سلسله مراتب و اصطلاحاتی چون آزادی و مساوات طلبی زندگی سیاسی غرب مدرن را تحت تأثیر قرارداد. به واسطه ماشین دیگر بدن زن و مرد به عنوان نیروی کار برابر بود. اندازه و قدرت تحرک مردان دیگر در بسیاری از مشاغل صنعتی دارای اهمیت نبود.

توسعه روشهای کنترل توالد نسل در مشاغل به برابری جنسیست زن و مرد کمک می کرد زیرا دیگر زنان مجبور به ترس از بارداری نبودند و می توانستند نیروی ثابت کار باشند. اینها همه در کنار انقلاب علمی، صنعتی سازی، شهر نشینی، سکولاریسم، دارونیسیم، نقد بالاتر از کتاب مقدس، الهیات لیبرال و محصول مدرنیته بودند. و در کنار اینها جای شگفتی نیست که بنیادگرایی در مقام نفی مدرنیته با این تحول عظیم سر ستیز و درگیری داشته باشد (Sharma, 2008: xi).

زنان در کتاب مقدس و تفسیر بنیادگرایانه:

کتاب مقدس مسیحیان به مانند دیگر کتب مقدس در هر دین به موضوع زن توجه داشته است. هرچند در این کتاب به نسبت قرآن زنان و حقوق فردی و اجتماعی آنان خیلی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. نخستین جایی که کتاب مقدس از زن سخن به میان می آورد در سفر پیدایش از عهد عتیق و داستان خلقت آدم و حوا است.

پس خداوند، آدم را به خواب عمیقی فرو برد و وقتی او در خواب بود یکی از دنده هایش را برداشت و جای آن را به هم پیوست. سپس از آن دنده زن را ساخت و او را نزد آدم آورد. "سفر پیدایش، باب ۲: ۲۱-۲۲).

بنا بر این داستان آفرینش زن پس از مرد مطرح می شود و زن برای رفع تنهایی آدم خلق شده است آن هم از دنده آدم. لذا طبق این روایت، آفرینش زن طفیل وجود مرد است، برای مرد آفریده شده و از وجود مرد پدید آمده است، و از آنجا که زن جزئی از وجود آدم است همواره وابسته به او است (راسخی، ۱۳۸۴: ۱۰۲).

در ادامه این داستان نیز حوا در مقام کسی که با فریب خود موجب هبوط ادم به زمین می شود باید تا ابد با درد زایمان و تحت تسلط مرد بودن تاوان خطای خود را بپردازد (نک سفر پیدایش باب دوم، آیه ۱۶).

در عهد جدید نیز پولس در نامه های خود این داستان را با همین نگاه انعکاس می دهد که حوا فریب خورده و موجب گناه و معصیت آدم شده است.

"می ترسم چنان که مار به مکر خود حوا را فریفت همچنین خاطر شما هم از سادگی ای که در مسیح است فاسد گردد" (قرنتیان دوم، باب یازدهم: ۲-۳)

یا در تیموتائوس اول می گوید: "زیرا که آدم اول ساخته شد و بعد حوا و آدم فریب نخورد بلکه زن فریب خورده در تقصیر گرفتار شد. اما به زاییدن رستگار خواهد شد اگر در ایمان و محبت و قدوسیت و تقوی ثابت بمانند" (تیموتائوس اول، باب دوم: ۵-۱۳).

تمام این داستان در سفر پیدایش و نامه های پولس در پی اثبات حقانیت فرودستی جنس مونث است. البته در سنت کلیسایی، آگوستین در مقام با نفوذترین چهره بین آباء کلیسا تلاش کرد این تناقضات درباه زنان را رفع و رجوع کند. به همچنین در تمامی سنت های ابراهیمی تلاش هایی شده است تا نشان دهند متون مقدس زن ستیز نیستند و قرائت های مرد محورانه نادرست و متعصبانه هستند. اما تلاش برخی از واعظان و شخصیت های متنفذ در کلیساهای اونجلیکال آمریکایی در نشان دادن یک سیمای قدرتمند مردانه از مسیحیت این را نشان نمی دهد. چنان که بیلی ساندی مبلغ اونجلیکال آمریکایی در وعظ های خود چنین سخن می گوید: "عیسی مسیح می خواست کلیسایش به همان اندازه جنگنده باشد که قانع کننده. کلیسا باید به همان اندازه بجنگد که نماز می گذارد... همه پیامبران از "سیاست زور" استفاده می کردند... مردان قوی مقاومت می کنند، ضعیف ها مصالحه می کنند... پروردگار ما را از بی فکری، وارفتگی، بی استخوانی، ضعف نفس، نازک نارنجی گری، سازش پذیری، شکل پذیری، زن صفتی، سستی و مسیحیت تحریف شده نجات بخشد (روتون، ۱۳۵: ۱۳۹۱).

این نگاه غیر منعطف مردانه بازتاب خود کتاب مقدس است و تفسیر تحت الفظی از کتاب مقدس است که موجب می شود بحث جنسیت در قرن ۱۹ بنیادگرایی را که واکنشی الهیاتی و فرهنگی بود به بحثی قابل توجه تبدیل کند. مسیحیت بنیادگرا نقش های سنتی جنسیتی را برای

مردان و زنان در طول یک دوره آشفتگی و سرعت توسعه در جامعه حفظ کرد. زنان بنیادگرا در تمام قرن ۱۹ ظاهراً نسبت به سوالات بنیان برافکن جنسیتی بی تفاوت بودند و از دینی پیروی می کردند که بیشتر مردانه و بر علیه زنانه نگری بود. در همین راستا رهبران کلیسا نیز نه تنها از سخنان زن ستیزانه استفاده می کردند بلکه دامنه فعالیت های عمومی و کلیسایی زنان را نیز کاهش می دادند. وقتی که تغییرات مثبت برای زنان از طریق قانون طلاق و اصلاح قوانین لباس و افزایش فعالیت زنان برای اعتدال و حق رای و کنترل بارداری وضع موجود جنسیتی را متزلزل کرد، بنیادگرایان حتی حاضر به اتحاد با کلیسای کاتولیک شدند و خانواده و ارزش های خانوادگی به عنوان ستون فقرات کلیسا در جایگاهی مقدس مورد توجه قرار گرفت (Sharma, 2008: 123-124).

برای تعریف و تعیین ارزش های خانواده کتاب مقدس بهترین منبع برای بنیادگرایان بود. در عهد قدیم پولس در نامه به افسسیان خانواده و وظایف زناشویی و فرزندان را مشخص کرده است. در این نامه باز یک نگاه ساسله مراتبی وجود دارد که مرد در راس آن قرار گرفته و زن موظف به اطاعت است.

" ای زنها، طوری از شوهران خود اطاعت کنید که از خداوند اطاعت می کنید، زیرا همانطور که مسیح سر کلیسا یعنی بدن خود می باشد و شخصاً نجات دهنده آن است، شوهر نیز سر زن خود می باشد." (افسسیان، باب پنجم: ۲۳-۲۲).

با توجه به این آیات در کتاب مقدس بیش از نود درصد از بنیادگرایان قائل به برتری مردان هستند. در باب ریشه این برتری اکثر زنان به اختلاف طبیعی موجود در خلقت زن و مرد توسط خداوند اشاره می کنند. بنا براین باور همانگونه که مسیح کلیسا را هدایت، راهنمایی، تشویق و تأمین هزینه می کند، شوهرها نیز باید همسران خود را هدایت، راهنمایی، تشویق و تأمین کنند (Gallagher, 2003:71-72).

وظایف زنان نیز بر اساس تاکیدهای بنیادگرایان بر ارزش های خانوادگی، در درجه اول مادری، همسری و خانه داری است. در واقع این تقسیم وظایف، یک دو قطبی سازی جنسی است که در آشفتگی و تغییر نقش های جنسیتی می تواند برای زنان بنیادگرا اطمینان بخش باشد. از مسائل عمده امروز برای زنان انتخاب میان دو گزینه است: ماندن در خانه و مراقبت از بچه ها یا کار در بیرون خانه. بنیادگرایان در مقابل فمینیست ها که گزینه دوم را در جهت رشد و توسعه فردی در اولویت قرار می دهند، با تاکید بر ارزش و اهمیت نقش مادر در تربیت فرزندان، اولویت را به گزینه نخست می دهند و با این ارزش ها نوعی بینش امنیت اجتماعی و اقتصادی به زنان می دهند (روتون، ۱۳۹۱: ۱۳۹).

بنیادگرایی اسلامی و زنان

بنابر تعریف عامی که از بنیادگرایی ارائه دادیم بنیادگرایی اسلامی مبتنی بر بازگشت به دو اصل مهم یعنی قرآن و سنت است که معمولا این بازگشت همراه با فعالیت های سیاسی و تندروی بوده است و اهداف بنیادگرایان در سراسر جهان اسلام احیای آموزه های اسلام به شکل ناب آن، پیروی از قرآن و سنت، رد و طرد بدعت ها، پاکسازی اسلام از شوائب، اصلاح اخلاقی و اجتماعی و ایجاد وحدت بود. آنها در فهم متن مقدس و سنت قائل به تفسیر ظاهری (تحت اللفظی) بودند. البته اینان در پی ایجاد الگویی عملی برای آینده نبودند، بلکه به دنبال ایجاد مجدد الگوی اولیه ای از حیات پیامبر و تابعین بودند. (نک. لاپیدوس، ۱۳۸۱: ۱۰۰۶-۱۰۰۸).

از جهت تاریخی ظهور بنیادگرایی اسلامی به مثابه جنبشی نوین متاخرتر از بنیادگرایی مسیحی است و عنصر مهم و موثر در ظهور بنیادگرایی اسلامی نیز مدرنیسم است. البته با این تفاوت که مدرنیسم هرگز دغدغه مستقیم بنیادگرایان مسلمان نبوده است، زیرا مدرنیسم در قالب فرهنگ غرب و استعمار به سرزمین های اسلامی راه یافت و ازینرو هدف بنیادگرایان مسلمان بیشتر غرب ستیزی بوده است.

با توجه به اینکه شرایط اجتماعی و آموزشی زنان مسلمان پس از دوره استعماری و مواجهه با غرب به کلی دچار تحولاتی شده است، در عصر اخیر شاهد واکنش های متعددی نسبت به این تحولات هستیم. با توجه به رشد این تحولات ضروریست به جریان های مهم اسلامی که مبتنی بر قرآن و سنت هستند و در عصر اخیر در جوامع اسلامی نسبت به زنان و اوضاع اجتماعی آنها بسیار تاثیر گذار بوده اند توجه داشت.

جریان شناسی تفاسیر جدید و سلفی و زنان

از قرن ۱۸ به بعد، دینداران در مواجهه مسلمانان با غرب و آشنایی با علوم جدید و ابزارها و تفکرات مدرن نوعی ترس و بی هویتی را احساس کردند. بنابراین در مقابله با این خطر در مناطق مختلف جهان اسلام جریانات جدیدی شکل گرفت که هریک به نوعی یا بنیادگرا بودند یا اصلاح طلب. در این دوره جریان سلفی در سیر تاریخی خود به مرحله ای رسید که دیگر دغدغه انتقاد و مجادله با کلام و فلسفه را نداشت بلکه در پی احیای اسلام و مقابله با ضعف ها و مشکلات جوامع خود بود. در چالش های جدید محصول استعمار و غرب آنان برای بهبود اوضاع در پی بازگشت به اسلام ناب و تعالیم قرآن بودند (Voll, 1991, p.347).

این جریان از یک سو در معنای بازگشت به اصول ناب و به دور از شائبه اولیه با بنیادگرایی، و از سوی دیگر با اصلاح گری (اصلاح در اسلام به معنای زدودن سوء فهم ها و سوء تفسیر ها از معانی اصیل متون مقدس و بازگشت به پیام اصیل اسلام است) به معنای تجدد و احیاء پیوند داشت. بنابراین، در تعریف کلی از بنیادگرایی و در تعیین مصادیق آن در جهان اسلام باید توجه داشت که به معنای اصول گرایی با سلفیه سنتی و اعتدالی، و به معنای افراط گرایی با سلفیه تندرو قابل تطبیق است (همان؛ نیز نک. هوشنگی، ۴۸۸).

در قرن بیستم که تحت تأثیر فرهنگ غربی آزادی زنان در کشور های مختلف اسلامی مطرح شد و زنان و برخی حکام جوامع اسلامی از طریق تقلید از فرهنگ غرب در پی بهبود اوضاع زنان در جامعه بودند کسانی چون محمد عبده و رشید رضا آغاز کننده راهی بودند که

در مقابل استعمار گران غربی ثابت کنند قرآن و اسلام در تمامی جنبه ها برای جامعه اسلامی کافی است.

محمد عبده (۱۹۰۵) برای رهایی جوامع سنتی اسلامی از زوال و رنجوری و سیطره فرهنگ غربی معتقد بود که باید فکر را از قید و بند های تقلید رها کنیم و به فهم دین آن گونه که اسلاف امت، پیش از افول درک می کردند، باز گردیم. این امر با بازگشت به منابع متقدم و سنجش آنها با معیار عقل امکان پذیر است. او قائل به عدم تعارض عقل و وحی و تفسیر عقل گرایانه از قرآن بود. او در صدد بود با تکیه بر استدلال، تعارض ظاهری متن مقدس را با عقل برطرف کند. از این رو، در پی تقویت عقل و تمرین اجتهاد بر آمد، اجتهادی بدون آسیب زدن به اصول اسلام و مبتنی بر فقهی عقل گرا برای رفع اختلافات میان مذاهب. او در پیروی از ابن تیمیه، دین را دارای اجزای تغییر ناپذیر و تغییر پذیر می دانست و اجتهاد و دادن فتوای جدید را در این بخش اخیر یعنی احکام ناظر بر فعالیت ها و ارتباطات بشری جایز می دانست (نک shahin, vol.3, 1995: 464).

رشید رضا (۱۹۳۵) با تأثیر از عبده درباره مسائل زنان بر این باور بود هر جا که نص صریح هست (مثل احکام ارث) بحث و مناقشه و تجدید نظر راهی ندارد. او در مناقشات مطرح شده و مسئله آموزش دختران و زنان، این آموزش را برای زنان لازم می دانست تا زنان به وظایف خود در برابر خدا و نیز احکام خانواده آگاه شوند. او تعلیم زنان را فقط در همین محدوده جایز می شمرد و بنابراین با آموزش دختران در مدارس جدید و فراگیری زبانهای اروپایی مخالف بود. رشید رضا در مقوله آزادی زن، حجاب و نحوه حضور زن در جامعه، به هویت اجتماعی زن توجه می کرد. او با آزادی زن به معنای برداشتن حجاب و خروج ناموجه زن از خانه و حضور زنان در محافل عمومی مخالف بود (رودد، ۲۹۰: ۱۳۹۴-۲۹۱؛ جبرئیلی و هوشنگی، ذیل رشید رضا).

این جریان در شبه قاره هند توسط ابوالاعلی مودودی (۱۹۷۹م) موسس جمعیت اسلامی دنبال می شد. مودودی در فعالیت های خود به زنان و نقش آنان در اسلام توجه بسیار داشت. او در اثر خود "حجاب و جایگاه زنان در اسلام"^۱ به موضوع زن و جایگاه او در اعصار و تمدن های گوناگون می پردازد و کتاب خود را با بررسی وضعیت زنان در یونان باستان، روم و اروپای مدرن آغاز می کند. به باور مودودی چیزی که او انحراف و فساد جنسی تلقی می کند عامل اصلی زوال این تمدن ها است. برای مودودی برابری اخلاقی زنان و مردان دغدغه اصلی نیست بلکه آنچه که او مورد توجه قرار می دهد حضور برابر مردان و زنان در بازار کار است که موجبات فعالیت های سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زنان را فراهم می کند. استقلال اقتصادی زنان موجب بی تعهدی آنها نسبت به همسر و خانواده می شود؛ چنان که صدها و هزاران زن جوان در کشورهای غربی مایل به مجرد هستند و به راههای غیر اخلاقی کشیده می شوند. مودودی اختلاط آزادانه زنان و مردان در جوامع غربی را عامل افزایش برهنگی و انحرافات جنسی هر چه بیشتر می داند. وی در پی اثبات این است که در حکومت اسلامی سخن گفتن از آزادی زنان اشتباه است (Jackson, 2011: 150-151).

تعالیم مودودی توسط شاگرد وی یعنی سید قطب (۱۹۶۶) اما به صورت انقلابی تر در مصر ترویج یافت. سید قطب نیز طی دوره ای که در آمریکا می زیست در فعالیت های خود منتقد سر سخت مظاهر فساد اخلاقی در آنجا بود. وی پس از بازگشت به مصر در اعتراض به اوضاع سیاسی و فرهنگی جوامع اسلامی و نگرش انتقادی وی به بسیاری مظاهر غرب جدید بسیار پرشور و حماسی بود. بدین سبب تالیفات وی با استقبال چشمگیری روبرو بود. به همین دلیل، در ایران، شمار درخور توجهی از کتابهای او را روحانیون مبارز و نیروهای اسلام گرا ترجمه کردند و در گستره وسیعی انتشار دادند (نک. سواری، ۱۳۹۷: ۵۴۸-۵۵۲؛ رودد، ۲۹۱: ۱۳۹۴). برای آگاهی کلی از مواضع بنیادگرایان مسلمان نسبت به زنان درباره مسائل مبتلا به و مهم

امروزی مانند آموزش عمومی دختران و زنان، قوانین خانواده، حقوق مادران، ازدواج و جز این ها نک. هوشنگی، ۱۳۹۳: ۴۹۶-۵۰۶

گزارش قرآنی و زن: مباحث نظری و عملی

در نگاهی کلی می توان گزارش قرآنی را درباره زنان در دو جنبه نظری و عملی بررسی کرد. بصورت کلی، در مباحث نظری آنچه مهم است هویت زن است که عمدتاً در آیات خلقت جایگاه زن در داستان آفرینش انسان بررسی می شود و مفسران برحسب این گزارش قرآنی به ارائه نظر درباره این که زن و مرد چه نسبتی با هم دارند می پردازند. همچنین درباره هویت و جوهره وجودی زن در مباحث عبادی و آیات دال بر کرامت عام انسانی استناد می شود. بر حسب جریان شناسی که از تفاسیر جدید مطرح شد در میان مفسران درباره این دو مبحث یعنی خلقت و عبادت چندان اختلاف نظری در باب تساوی زن و مرد دیده نمی شود.

پیش از بررسی آیات خلقت، باید توجه داشت که زبان عربی زبانی جنسیتی است، بنابراین به دست دادن تصویری به دور از پیش فرض ها و باورهای ایدئولوژیک از زن در قرآن، مستلزم توجه به نظریه های جدید زبانشناختی است. زبان شناسان معاصر تاکید دارند در زبان های جنسیتی، جنس دستوری با جنس زیست شناختی - طبیعی تفاوت دارد شمول معنا بر هر دو جنس است و به این ترتیب باید درباره دایره شمول واژگان مذکر و مونث تجدید نظر شود (مهریزی، ۱۳۸۲: ۲۸-۴۳؛ زاهدی، ۱۳۸۷: ۱۰۰). همچنین مفاهیم متضمن بار جنسیتی در قرآن را هم در سطح مفردات و نام های خاص می توان بررسی کرد، هم در تحلیل بافت معنایی. به طور کلی، مفردات قرآنی متضمن مفهوم زن یا برای تاکید بر جنسیت به کار رفته اند یا برای بیان پیوندی خویشاوندی یا برای بیان نقشی زنانه مانند مادری یا همسری که کارکردی افزون بر خویشاوندی دارد. نه در معنای ریشه ها و نه در کاربردهای این واژگان، چیزی دال بر تبعیض یا نگاه جنسیتی وجود ندارد. در بافت معنایی قرآن زن را در سه ساحت

هویت انسانی، جایگاه خانوادگی و در اجتماع می توان ارزیابی کرد. (نک، مبلغ، ۱۳۹۵: ۵۸۰-۵۸۱).

در آیات مربوط به آفرینش انسان هیچ دلالت جنسیتی نیست و بر اولویت ذاتی یا حتی اولویت زمانی اشاره ای ندارد. در این گزارش بر خلاف کتاب مقدس سخن از فروتری یا برتری کسی مطرح نمی شود. در جریان فریب شیطان و هبوط نیز خداوند در همه جا هر دو زن و مرد را با یکدیگر مورد خطاب قرار می دهد. همچنین در آیاتی که به هویت فردی زن ناظر است، هم زن و هم مرد، هر دو در گسترش نسل به یک میزان سهم هستند: "ای مردم، بترسید از پروردگار خود، آن خدایی که همه شما را از یک تن بیافرید و هم از آن، جفت او را خلق کرد و از آن دو تن خلقی بسیار در اطراف عالم از مرد و زن پراکند" (نساء: ۱؛ نیز نک. راسخی، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۲). جز اینها، زن و مرد در بحث خلافت در زمین و اینکه مایه آرامش هستند با هم برابرنند.

در گزارش قرآنی، در ساحت عبادی نیز این نگاه تساوی انگارانه مشهود است. ملاک برتری بین زن و مرد از نظر قرآن تقواست: "ما همه شما را نخست از مرد و زنی آفریدیم و آن گاه شعبه های بسیار و فرق مختلف گردانیدیم تا یکدیگر را بشناسید، همانا بزرگوار و با افتخارترین شما نزد خدا با تقواترین شمایند" (حجرات، آیه ۱۳). "من عمل هیچ کس از مرد و زن را بی مزد نگذارم، زیرا شما از یکدیگرید" (آل عمران، آیه ۱۹۵؛ نیز نک. راسخی، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۲).

در سراسر قرآن چه در داستان های تاریخی، چه در خطاب ها یا احکام و حتی وظایف اجتماعی می توان گفت بین زن و مرد برابری وجود دارد، اما در تفاسیر این نگاه قرآنی نادیده انگاشته می شود و دیدگاه های پرنفوذی مبنی بر فروتر بودن زنان در ایمان و عقل پرورده شده است که در باورهای عمومی بسیاری از مسلمانان درباره جایگاه و مرتبت زنان موثر بوده است (مبلغ، ۱۳۹۵: ۵۸۲). گفتنی است تمامی مفسران تا قرن بیستم فقط مردان بوده اند و این سبب

شده تا از نگاه زنانه نگر بحثی خاص مطرح نشود. در واقع اولین مفسر زن، دختر شط یا بنت الشاطی (عایشه عبدالرحمان متوفی ۱۹۹۶) است که وی با رویکرد ادبی و تحت تاثیر مکتب تفسیری همسرش امین الخولی به تفسیر قرآن پرداخته است. به نظر می رسد حضور زنان در هرم قدرت چه سیاسی و چه علمی و جز آن در این چرخش موثر بوده است، بدین معنا که در همین مباحث نظری و تفسیر مواردی همچون خلقت زن و مرد بصورت برابر و نیز تساوی آنها در عبادت به نوعی حاصل چرخش در نگاه مومنانه و همدلانه است به سمت تساوی انگاری، به سبب این حضور پررنگ بوده باشد.

و اما در مباحث عملی، در گزارش قرآنی تفاوت در نقش های مردانه و زنانه در خانواده برجسته شده است. درباره وظایف زن در خانواده، جایگاه وی در خانواده و اجتماع، همچنین مسائل حقوقی ذیل آیات مرتبط با قوامیت، ضرب، نشوز بسیار طرح و بحث شده است. برخلاف مباحث نظری یکسان بودن زن و مرد در آفرینش، جایگزین باورهای جنسیتی مرد محور درباره فرودستی جسمی و عقلی و معنوی زن نشده است. شاید همین جنبه عملی را که ناظر به مباحث روز است یعنی حضور اجتماعی زنان، وظایف و جایگاه زنان در خانواده و مباحث حقوقی زنان، بزرگترین چالش جوامع اسلامی دانست.

بنابراین درباره تصویر زنان در قرآن با پرسش های اساسی مواجه خواهیم بود: آیا منشاء این تصویر تفاوت های زیستی-جنسی زن و مرد است یا اندیشه های قالبی فرهنگی-جنسیتی؟ آیا این تصویر تلویحا ضعف و فروتر بودن جایگاه زن در خانواده را نشان می دهد؟ یا باید با توجه به زمان و مکان نزول قرآن، این آیات را گامهایی بسیار مهم در بهبود وضع زنان به شمار آورد؟ یا اینکه باید آیات را فارغ از زمان و مکان در نظر گرفت و این تصویر را وضع مطلوب خانواده از دیدگاه وحیانی دانست؟ (همان؛ نیز نک. رودد، ۱۹۹۰: ۲۹۴-۲۷۶)

جمع بندی

از چالش های مهم جوامع دیندار امروزی، بویژه دین های متن محور، فهم متن در بستر فرهنگی جدید است. با تغییر منظومه فکری در دوره جدید فردانیت، عقل مداری و انسان محوری غلبه یافته و این خود سبب تحول دیدگاه زنان به خود و نقش فردی و اجتماعی ایشان و در نتیجه بازخوانی متون مقدس شده است. مدرنیسم با توجه با تحولاتی که در مطالعات کتاب مقدسی در تمام ادیان ایجاد کرده از متن فراتر رفته و نگاه های نوین در مطالعات کتاب مقدسی مطرح شده است. برای نمونه مباحث زبان شناسی پنجره های جدیدی را بر روی مطالعه زبان های جنسیتی گشود و بسیاری از ابهاماتی که موجب تبعیض های جنسیتی شده بود شفاف کرد.

آنچنان که آمد با بررسی اجمالی گزارش کتاب مقدس و قرآن درباره زن، هویت وی و جایگاه وی کوشش شد تا به مرور تاریخ و عملکرد بنیادگرایان علیه زنان و بازنگری تصویر ارائه شده از زنان در این متون مقدس پردازیم. بنیادگرایان به استناد کتب مقدس خود در مقابل اعطا امتیازاتی همچون آزادی، تساوی جنسیتی، حضور زنان در مجامع عمومی، استقلال اقتصادی زنان جبهه گرفته اند و با طرح موضوعاتی همچون حقوق زنان در خانواده و اجتماع در مقام دستاوردهای مدرنیسم یا به تعبیری استعمار سر ستیز دارند. اینان با ادعای این که تمامی عملکرد شان مبتنی بر متن مقدس است، پاسخگوی آسیب هایی که به جامعه وارد می کنند نیستند. اشتراک مباحث نظری و رویکرد عملی بنیادگرایان در مسیحیت و اسلام می تواند راه حل هایی را به دست دهد تا بتوان از میزان آسیب های اجتماعی که از طرف بنیادگرایان به زنان تحمیل می شود کاست.

بنابر گزارش کتاب مقدس جایگاه زنان فروتر از مرداناست، اما در تفاسیر جدید و مبتنی بر علوم جدید، زنان با طرح دیدگاه های فمینیستی به دنبال تحقق نظرات تساوی انگارانه و احیاء حقوق خود هستند. در این میان، بنیادگرایان به دنبال سقوط ایدئولوژی های جنسیتی و در

دفاع از کتاب مقدس به دنبال احیاء آرمان های جوامع سنتی با تاکید بر نقش خانواده محور زنان، ستیزی سخت را علیه زنان متجدد به راه انداخته اند. این در حالیست که بنابر گزارش قرآن در مباحث نظری راجع به هویت زن، در بحث آفرینش و نیز در ساحت عبادی دلالت بر فروتر بودن زنان مطرح نیست، اما در مباحث عملی، بطور خاص در مباحث مربوط به خانواده و جایگاه زنان در آن بر نقش های متفاوت زن و مرد تاکید شده است. بنیادگرایان مدعی اند که مدافع سنت محقق مبتنی بر متن طی سده های متمادی هستند. ایشان با حذف آنچه حول این متن و برحسب فرهنگ جوامع اسلامی ظهور و رشد یافته است یعنی سنت شکل گرفته در طول بیش از هزار سال، عملاً خود را پایبند به ظاهر متن معرفی می کنند. اما ثمره عملکرد ایشان، دوری از اصل پیام سنت نبوی است و این خود مناقشه ای بزرگ برای جوامع اسلامی در عصر حاضر است که راه حل آن بدون حضور موثر اندیشمندان، چه زن و چه مرد، و با خوانی متون مقدس میسر نیست.

منابع:

۱. قرآن کریم
۲. کتاب مقدس، ترجمه هزاره نو، انتشارات ایلام، ۲۱۱۲ میلادی.
۳. آرمسترانگ، کارن (۱۳۹۶)، *بنیادگرایی؛ بیکار در راه خدا*، کیانوش حشمتی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت؛
۴. جبرئیلی محمد صفر و لیلا هوشنگی (۱۳۹۴)، "رشید رضا، محمد"، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۲۰؛
۵. دکمچیان، هرایر (۱۳۶۶)، *جنبشهای اسلامی در جهان عرب*، حمید احمدی، تهران: انتشارات کیهان؛

۶. روت، رودد(۱۳۹۴)، زنان و قرآن، "زنان و قرآن"، مترجم اعظم پویا، *دایره المعارف قرآن*، سرویراستارجلین مک اولیف، ویراستاران فارسی حسین خندق آبادی و دیگران، تهران: حکمت، ص ۲۹۴-۲۷۶؛
۷. روتون ملیس(۱۳۹۱)، *بنیادگرایی*، بیژن اشتری، تهران: نشر افکار؛
۸. زاهدی کیوان (۱۳۸۷)، "جنسیت و جنس زبانی در قرآن کریم"، *نشریه مطالعات راهبردی زنان*، سال یازدهم، شماره ۴۲، صص ۷۹-۱۰۲؛
۹. سواری، عبدالقادر(۱۳۹۷)، "سید قطب"، *دانشنامه جهان اسلام*، شماره ۲۵، صص ۵۴۸-۵۵۳؛
۱۰. لاپیدوس، ایرام.(۱۳۸۱)، *تاریخ جوامع اسلامی*، علی بختیاری زاده، تهران: بی نا؛
۱۱. مبلغ، سیده زهرا،(۱۳۹۵)، "زن"، *دانشنامه جهان اسلام*، جلد ۲۱، صص ۵۷۸-۵۹۰؛
۱۲. مهریزی، مهدی(۱۳۶۲)، *شخصیت و حقوق زن در اسلام*، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی؛
۱۳. هوشنگی، لیل(۱۳۹۰)، "بنیادگرایی و اصلاح طلبی سلفی: نحوه مواجهه با جایگاه زن در جامعه"، *بنیادگرایی و سلفیه: بازشناسی طیفی از جریان های دینی*، حسین هوشنگی و احمد پاکتچی، تهران: دانشگاه امام صادق، صص ۴۸۷-۵۱۰؛
14. Balmer, Randall H.(2002), *Encyclopedia of evangelicalism*, Waco: Westminster John Knox Press;
15. Gallagher, Sally (2003), *Evangelical identity and gendered family life*, New Brunswick: Rutgers University;
16. Jackson Roy(2011), *Mawlana Mawdudi and Political, Islam*, First published, New York: Rutgers;
17. Marsden, George M. (1987), "Evangelical and fundamental Christianity", *The encyclopedia of religion*, Vol 5, pp 2887- 2894;
18. Shahin, Emad Eldin(1995), "Salafiyah", in *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed, John L.Esposito, vol.3, New York: Oxford;
19. Sharma Arvind and Katherine K. Young (2008), New York – London: T & T Clark;
20. Voll, John O.(1991), "fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt & Sudan", in *Fundamentalism and Society*, ed Martin E. Marty & r. Scott Appleby, vol. 1, Chicago & London: University Chicago Press.