

## بررسی دلالتی آیه ۳۳ سوره توبه

(به عنوان یکی از مستندات قرآنی انحصار گرایان)\*

- سیده فاطمه کیایی
- کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

### چکیده

آیه ۳۳ سوره توبه ﴿هو الذی أرسل رسوله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کلّه...﴾ از جمله آیات قرآنی است که انحصار گرایان در جهت اثبات برتری اسلام نسبت به سایر ادیان آسمانی، بدان استناد می‌کنند؛ زیرا به گفته آنان، آیه در بخش پایانی خود: ﴿لیظهره علی الدین کلّه﴾ صراحتاً بر این معنا تأکید دارد.

در مقابل کثرت گرایان، با تأکید بر اینکه مراد از «دین» در بخش ابتدایی آیه ﴿هو الذی أرسل رسوله بالهدی و دین الحق...﴾ معنای لغوی آن یعنی «نفس عبادت و بندگی در مقابل خداوند» است نه آیین محمدی ﷺ، سعی دارند عدم دلالت آیه بر مدعای انحصار گرایان را نشان دهند.

نگارنده در بررسی دلالتی آیه، به این نتیجه رسید که قرائنی در آیه وجود دارد که امکان مستدل نمودن استناد انحصار گرایان را فراهم می‌نماید. این

نوشتار به منظور بیان قرائن مذکور و تبیین نحوه دلالت آنها سامان یافته است.  
واژگان کلیدی: گوهر دین، دین عینی، ترکیب وصفی «الدین الحق»، ترکیب  
اضافی «دین الحق»، غلبه دین، غلبه حکومت.

#### مقدمه

هر دو گروه کثرت‌گرا (به عنوان کسانی که معتقد به نجات‌بخشی همه ادیان آسمانی‌اند) و انحصارگرا (به عنوان کسانی که نجات‌بخشی را تنها منحصر در پیروی از دین اسلام می‌دانند) در تأیید مدعای خود به ارائه برخی مستندات درون‌دینی از جمله آياتی از قرآن مبادرت نموده‌اند که در این میان آیه ۳۳ سوره توبه با توجه به اینکه در آن به غلبه اسلام بر سایر ادیان، اشاره شده مورد استناد انحصارگرایان است.

دقت در نحوه استدلالی که انحصارگرایان به عنوان مدعیان (دلالت آیه بر نظریه خودشان) و کثرت‌گرایان به عنوان مخالفان، از آیه ارائه داده‌اند، نشان می‌دهد که در راستای معنایابی آیه<sup>۱</sup> و به دنبال آن کشف دلالت یا عدم دلالت آن بر مدعای مبتنی بر آن، سه موضوع دارای نقش محوری و کلیدی است:

۱- مشخص کردن بُعدی از دین که مورد نظر گوینده بوده و به عبارت دیگر، فهم این معنا که دین در کدام ساحت به کار رفته است: ساحت لغوی - مفهومی و یا عینی - تحقیقی.

۲- ضرورت توجه به «اضافی» بودن ترکیب در عبارت «دین الحق» و تبیین نسبتی که این شکل از ترکیب بین دین و حق برقرار می‌کند که لازمه آن نیز بیان تفاوت‌های بین شکل اضافی و وصفی ترکیب است.

۳- تبیین و تحلیل این معنا که در عبارت «لیظهره علی الدین کله»، غلبه در نسبتی که با دین یافته، به کدام بعد از نهضت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بعد دینی یا حکومتی آن منتسب می‌شود.

۱. لازم به ذکر است که نگارنده به هیچ وجه قصد داوری ارزشی میان دو دیدگاه مذکور را نداشته و با اتخاذ بی‌طرفی کامل، تنها سعی دارد با استناد به اصول عقلانی - منطقی و قواعد نحوی، به دلالت آیه دست یابد تا بر اساس آن مشخص شود که آیا می‌توان آیه را به عنوان یکی از مستندات دال بر مدعای انحصارگرایان قلمداد کرد یا خیر؟

در بخشهای بعدی، بحث را با محوریت موضوعات فوق، تحت سه عنوان کلی دنبال خواهیم کرد:

۱- حقیقت یا عینیت دین؛

۲- تبیین نسبت بین دین و حق در ترکیب «دین الحق»؛

۳- تبیین معنای «غلبه دین».

### حقیقت یا عینیت دین

کثرت‌گرایان معتقدند دین در آیه، همان اسلام آن هم به معنای لغوی کلمه یعنی «تسلیم» است. «مراد از دین حق بر اساس آیات قرآن: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾، اسلام [لغوی نه اصطلاحی] است که شریعت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جلوه‌ای از آن است» (بهرامی، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

در واقع آنان، با تأکید بر کاربرد معنای لغوی دین در آیه، به این نتیجه می‌رسند که حقیقت یا گوهر دین که از آن تحت عنوان روح کلی حاکم بر ادیان یاد می‌کنند، مراد گوینده از استعمال این واژه بوده است.

اولین تقریری که می‌توان از این دیدگاه ارائه داد این است که این مفهوم به دلیل دلالت بر «نفس عبادت و بندگی خداوند» که عنصری مشترک بین تمام ادیان آسمانی است، به مدلول خاصی در میان آنها اشاره ندارد و این مسئله نشان‌دهنده «کلیت» آن و در نتیجه قابلیت انطباق آن بر تمام ادیان و حیانی خواهد بود.

بنابراین، اگر کلی بودن مفهوم دین در آیه مورد بحث، نتیجه‌گیری درستی از دیدگاه کثرت‌گرایان باشد، با توجه به اینکه انحصارگرایان، معتقد به دلالت این مفهوم بر مصداق عینی خاصی (= شریعت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) هستند، «کلی» یا «جزئی» بودن مفهوم دین می‌تواند، به عنوان وجه تمایز دو دیدگاه مذکور، مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

### سیاق میانی

به نظر می‌رسد، قرائن درون‌متنی سیاق میانی، بر خلاف دیدگاهی که دین را

مفهومی مطلق و با گستره شمول وسیع قلمداد می‌کند، از جزئی و مقید بودن این مفهوم حکایت دارد. در صدر آیه به فرستاده شدن «رسولی با یک دین» اشاره شده است. بنابراین، ما با دینی مواجهیم که منتسب به رسولی است و همین تعلق و انتساب که تقید و تعیین این مفهوم را به دنبال دارد، آن را از شکل یک مفهوم مطلق خارج و به مفهومی مقید تبدیل می‌کند که طبیعتاً دارای مصداق عینی خاصی است.

در واقع همین اشاره به «معیت دین با رسول» به دین هویتی متفاوت از حالتی که چنین مقارنتی مطرح نیست و تنها یک مفهوم ذهنی صرف مد نظر است، می‌بخشد و مفهوم «دین رسول اکرم صلی الله علیه و آله» را که بر مدلول خاصی در خارج دلالت می‌کند، در ذهن متبادر می‌سازد.

بنابراین، استناد به معیت دین و رسول که می‌توان، آن را با ترکیب «دین رسول» معادل دانست، اولین قدم در راه اثبات تقید این مفهوم و در نتیجه دلالت آن بر یک مدلول خاص می‌باشد.

البته ممکن است این اشکال مطرح شود که در ترکیب فوق، دین رسول تنها بعد باطنی - و در نتیجه وجه مشترک میان تمام ادیان - می‌تواند مورد نظر گوینده باشد و در چنین صورتی صرفاً با استناد به انتساب دین به رسول اکرم صلی الله علیه و آله، نمی‌توان عدم اراده بعد باطنی دین را نتیجه گرفت. در پاسخ به اشکال مذکور باید متذکر شد که اولاً در صورت اراده وجه باطنی و در نتیجه عنصر مشترک بین الادیانی، ذکر قرینه لازم بود؛ زیرا آنچه این ترکیب ابتدائاً در ذهن مخاطب متبادر می‌سازد دین به عنوان مجموعه‌ای از احکام و قوانین متجلی در کتاب و سنت است. ثانیاً با دقت در محمول گزاره‌ای که دین موضوع آن است نیز می‌توان به آن بُعدی از دین که مورد نظر گوینده بوده پی برد. در واقع محمول به عنوان بخشی از گزاره که متکفل صدور حکم در باب موضوع است دارای چنین قابلیت است.

در گزاره مورد بحث ما یعنی «رسولی با یک دین فرستاده شد»، فعل «أرسل» به عنوان محمول، حدثی است که وقتی با دین نسبت می‌یابد تنها محدود به ساحت محتوایی آن نمی‌شود.

چه، این احکام و مقررات دینی است که متعلق فعل ارسال قرار می‌گیرد، البته

مقصود این نیست که در صورت وجود چنین حدثی در کلام، امکان اراده بعد محتوایی دین به تنهایی از جانب گوینده کاملاً منتفی است، اما مسئله این است که این فعل در نسبت با دین همواره یادآور بعد شکلی آن یعنی آموزه‌های متجلی در کتاب و سنت می‌باشد به عبارت بهتر اساساً وقتی باعث از دینی می‌شود که از جانب خداوند نازل شده است همین اشاره به «نزول» کافی است تا آموزه‌های وحیانی آن یعنی جنبه عینی و ظاهری دین به عنوان مورد نزول به ذهن متبادر شود.

به منظور جمع‌بندی بحث در بخش نخست، باید بر این مطلب تأکید نماییم که اگر گوینده صرفاً قصد داشت به بُعد محتوایی و هسته مرکزی دین یعنی همان قدر مشترک میان ادیان اشاره نماید، ضرورتی در متعلق ساختن آن به «ارسال» و انتسابش به «رسول» وجود نداشت. چه اینها هر دو از عناصر تعیین و تشخیص بخش دینند که مدلول خاصی را در ذهن متبادر می‌نماید.

بنابراین ادعای کثرت‌گرایان مبنی بر اراده وجه عام و قدر مشترک بین ادیان که بر اساس آن باید به این نتیجه رسید که از دین به عنوان یک مفهوم دو بعدی متشکل از محتوا و قالب، تنها بخش محتوایی آن مد نظر بوده، به دلیل وجود دو قرینه درون‌متنی «ارسال» و «رسول» در سیاق میانی<sup>۱</sup> که هر دو تحقق‌بخش ماهیت عینی

۱. هرچند شاید نتوان با استناد به سیاق پیشینی در مورد اطلاق یا تقیید واژه دین در سیاق میانی، حکمی صادر کرد اما دقت در این سیاق و نوع ارتباط آن با سیاق میانی دو نکته حائز اهمیت را برای ما روشن می‌کند:

الف) در این سیاق، به موضوع خداانگاری عزیر توسط یهودیان و عیسی توسط مسیحیان پرداخته شده است، بنابراین با توجه به اینکه این سیاق متکفل بیان انحراف راه‌یافته به ادیان پیشین آسمانی است، این سؤال در ذهن مخاطب ایجاد می‌شود که تکلیف دینداران در این شرایط چیست و به چه نحو باید دینداری واقعی و خداپسندانه را تحقق بخشند؟

آیه مورد بحث، یعنی همان سیاق میانی در مقام «پاسخگویی» به «پرسشی» که خاستگاه آن سیاق پیشینی است از دین اسلام نام می‌برد و آن را واجد شاخصه حقانیت برمی‌شمرد. بدیهی است وقتی بلافاصله بعد از اشاره به تحریف و تبدیل ادیان پیشین، بدون کوچک‌ترین اشاره‌ای به لزوم تحریف‌زدایی و رجوع به شکل اصیل و اولیه آن ادیان، از «دین دیگری» تحت عنوان «دین حق» سخن به میان می‌آید، این پیام تلویحاً (و شاید هم تصریحاً) منتقل می‌شود که پیروان این ادیان، تنها در صورت برون‌رفت از سنت دینی پیشین و تبعیت از دین مذکور، به وظیفه دینی خود عمل کرده‌اند.

دین هستند، مستدل و موجه نخواهد بود.

تا اینجا با استناد به قرائن درون‌متنی این نتیجه به دست آمد که مراد از واژه دین در آیه وجه عام و همه‌شمول آن نیست بلکه آیین محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان یک شریعت تحقق‌یافته در خارج مد نظر است. اما برای اینکه بدانیم آیا می‌توان آیه را به عنوان مستندی دال بر مدعای انحصارگرایان قلمداد نمود یا خیر، باید «حقانیت» و «غلبه» به عنوان دو شاخصه‌ای که آیه دین خاتم را به آنها متصف ساخته است، به دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد تا معلوم شود که آیا با استناد به این ویژگی می‌توان دلیلی بر برتری و اولویت دین مذکور در آیه که تا بدینجا ثابت کردیم مراد از آن یک دین عینی تحقق‌یافته در خارج به نام آیین محمدی است نسبت به دیگر ادیان اقامه نمود؟ و به عبارتی آیا می‌توان به این نتیجه رسید که گوینده با استفاده از چنین تعبیراتی در صدد بوده تا اسلام را به عنوان دین برتر معرفی نماید یا خیر؟

### تبیین نسبت میان دین و حق (دین الحق)

نکته حائز اهمیت درباره «حقانیت» به عنوان اولین شاخصه‌ای که به منظور توصیف دین خاتم به آن اشاره شده، قالب ترکیبی است که آیه برای بیان این ویژگی از آن استفاده کرده است. ماهیت این ترکیب (دین الحق) یعنی «اضافی» بودن آن با توجه به اینکه ترکیب معمول و معروفی که ما حاصل جمع دو مفهوم دین و حق است و به محض تصور آنها در ذهن متبادر می‌شود، شکل وصفی ترکیب یعنی «الدین الحق»

→ در نتیجه، بر خلاف نظر کثرت‌گرایان، قرآن پیروان سایر ادیان آسمانی را به «نوکشی» فرا می‌خواند که اساساً مقوله متفاوتی از اصلاح نگرش دینی یا «بازسازی آیینی» مورد تأکید آنان که صرفاً تغییر و تحولی در حوزه همان کیش پیشین است، می‌باشد.

ب) نکته دیگری که با لحاظ مشخصه پرسش و پاسخ‌گونه بین دو سیاق قابل استفاده است ارتباط تنگاتنگ و غیر قابل انفکاک دو بخش قالب و محتوا در دین است به شکلی که امکان راهیابی به محتوا از طریق هر قالبی، امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا در صورت وجود چنین امکانی، ضرورتی نداشت از اسلام به عنوان دین حق در سیاقی که به تحریف ادیان آسمانی پیشین اشاره شده، نام برد؛ چه تنها با رد خداانگاری مسیح و عزیر و اصلاح نگرش به آموزه توحید، امکان راهیابی به حقیقت یا همان گوهر دین، حداقل برای پیروان ادیان سابق فراهم بود. البته این برداشت تنها در صورتی قابل دفاع است که به دین در آیه مورد بحث به عنوان مجموعه‌ای متشکل از احکام و عقاید متجلی در کتاب و سنت پیامبر اسلام نگاه شود.

می‌باشد، این پرسش را ایجاد می‌کند که چرا آیه به جای شکل وصفی از شکل اضافی ترکیب استفاده کرده است؟<sup>۱</sup>

در واقع باید دید که آیا آیه با استفاده از این قالب ترکیبی و صرف نظر از ترکیب مألوف و معمول «الدین الحق» قصد داشته پیام خاصی مثل برتری دین خاتم را منتقل نماید که اگر چنین باشد باید شکل اضافی ترکیب را دارای قابلیت ویژه‌ای برای انتقال پیام گوینده در نظر گرفت و شکل وصفی آن را فاقد چنین قابلیت‌هایی دانست.

اکنون برای اینکه بدانیم فرضیه مذکور تا چه حد می‌تواند قابل دفاع باشد لازم است با مقایسه بین دو عبارت «الدین الحق» و «دین الحق» وجه اتفاق و افتراقشان را معلوم نماییم؛ زیرا گمانه‌زنی ما درباره قابلیت ویژه‌ای که شکل اضافی ترکیب واجد آن است تنها در صورت این بررسی تطبیقی و مقایسه‌ای، قابل نفی یا اثبات خواهد بود:

صاحب تفسیر الفرقان، تحلیل دقیق و قابل تأملی در باب تفاوت بین دو ترکیب مذکور به این نحو ارائه داده است: در «الدین الحق» حق مطلق یعنی حقی که باطل، نسخ و تحریف در آن راه ندارد مورد نظر می‌باشد (صادقی، ۱۴۱۰: ۱۰-۴۷/۱۱). البته فهم دیدگاه ایشان نیاز به شرح و توضیح بیشتری دارد که در ادامه به آن می‌پردازیم. همان‌طور که ملاحظه می‌کنید ایشان از شکل وصفی ترکیب معنای «مطلق حق» و از شکل اضافی آن معنای حق مطلق را برداشت کرده‌اند و ما به منظور تقریر و تبیین دیدگاه ایشان در ابتدا دو عبارت ساده‌تر مثل مطلق سفیدی و سفیدی مطلق را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

بنابراین لازم است که عبارت مطلق سفیدی را در اشاره به مصادیق یک ترکیب وصفی مثل «چادر سفید» قلمداد نماییم و اما چگونگی چنین دلالتی را می‌توان این‌گونه توضیح داد که برای شناخت مصادیق مورد نظر گوینده در یک ترکیب وصفی باید آنچه را در تقابل با صفت است از دایره شمول خارج نماییم، با اعمال

۱. البته لازم به ذکر است که اهمیت اضافی بودن ترکیب در «دین الحق» موضوعی بود که نگارنده با مطالعه دیدگاه صاحب تفسیر الفرقان، ذیل آیه مورد بحث به آن پی برد.

این قاعده که به خروج چادرهای سیاه می‌انجامد آنچه می‌ماند «چادرهای سفید» است، چادرهای سفیدی که میزان بروز و ظهور «سفیدی» در هر یک از آنها با دیگری متفاوت است چرا که این مفهوم بر تمام پارچه‌های گرمی، شیری و یا حتی خاکستری روشن قابل اطلاق می‌باشد<sup>۱</sup> و اگر بخواهیم قدر مشترک تمام این مصادیق را در یک عبارت خلاصه کنیم. آن عبارت همان «مطلق سفیدی» خواهد بود اما عنوان «سفیدی مطلق» را تنها در مورد شیئی می‌توان به کار برد که یک سفیدی محض بدون هیچ اختلاط رنگی در آن متبلور شده باشد.

نتیجه مهمی که تا اینجا به آن دست یافتیم این است که «تجلی» صفت در موصوف اساساً مقوله‌ای کاملاً تشکیک‌بردار و شدت و ضعف‌پذیر است. مقایسه بین ترکیب وصفی «چادر سفید» با یک ترکیب اضافی مثل «چادر مادر» تفاوت بین این دو قالب ترکیبی را بهتر می‌نمایاند.

همان طور که قبلاً گفته شد، عبارت «چادر سفید» را می‌توان بر تمام چادرهایی که دارای رنگ سفید هستند با هر میزان برخوردار از این ویژگی اطلاق کرد،<sup>۲</sup> اما «چادر مادر» را تنها بر چادری می‌توان اطلاق کرد که متعلق به مادر است و مادر نسبت به آن مالکیت تام و تمام دارد یعنی «مال مادر بودن» در کلیت این چادر

۱. البته اگر این اشکال مطرح شود که چنین عنوانی یعنی چادر سفید بر چادرهای گرمی یا شیری قابل اطلاق نبوده و تنها بر چادر سفید صدق می‌کند در پاسخ می‌توان گفت حتی اگر همین مصادیقی را که در عرف عنوان سفید بر آنها اطلاق می‌شود با یکدیگر مقایسه نماییم خواهیم دید که سفیدی در همه آنها به نحو یکسان بروز و ظهور نیافته و اختلاف رنگ در آنها مشهود و نمایان است.

در واقع، قصد ما توجه دادن مخاطب به این نکته مهم است که وقتی قرار شد تنها نقطه مقابل سفیدی یعنی سیاهی را از حوزه مصادیق خارج نماییم، ما با دایره شمول وسیعی مواجهیم؛ زیرا انواع و اقسام مصادیقی که می‌توان در مورد آنها به عدم سیاهی حکم داد وجود دارد.

۲. البته باید توجه داشت که وقتی می‌گوییم عبارتی چون «پارچه سفید» را می‌توان بر مصادیق متعددی اطلاق کرد مرادمان «قابلیت» اطلاق است نه ضرورت آن. یعنی این ترکیب به دلیل وصفی بودنش ذاتاً دارای گستره شمول وسیعی است که در آن انواع پارچه‌هایی که سفیدی در آنها با درجات متفاوتی تبلور یافته، وجود دارد. اما این موضوع به این معنا نیست که وقتی گوینده از «پارچه سفید» نام می‌برد لزوماً همه آنها را اراده کرده باشد، بلکه علی‌رغم تعدد و تنوع‌پذیری مصادیقی این مفهوم که به همین دلیل ما از آن تحت عنوان مفهوم مشکک یاد کردیم، ممکن است گوینده تنها یک مدلول عینی خاص را مد نظر داشته باشد که قرائن کلامی مخاطب آن را مشخص می‌نماید.

جاری و ساری است. بنابراین، بر خلاف تجلی که امری کاملاً تشکیکی است، مالکیت مضاف الیه نسبت به مضاف (در اضافه محضه لامیه) کاملاً مطلق و کمیت‌ناپذیر است؛ زیرا همان گونه که در مثال «چادر مادر» کاملاً مشهود است در «نفس تعلق» چادر به مادر هیچ گونه تشکیک و یا شدت و ضعفی راه ندارد در حالی که «تبلور» اساساً تشکیکی و ذو مراتب است.

خلاصه اینکه: فرق است بین «تبلور» که ذاتاً ذو مراتب و «تعلق» که ذاتاً مطلق و تشکیک‌ناپذیر است.<sup>۱</sup>

قبل از اینکه با استناد به حکم به دست آمده به تبیین تفاوت میان دو ترکیب مورد بحث پردازیم بهتر دیدیم دو مثال دیگر را که در آن طرفین ترکیب در هر دو شکل وصفی و اضافی یکسان هستند مورد بررسی قرار دهیم تا شاید زوایای دیگری از موضوع برایمان روشن شود و بتوانیم با اشراف کامل بر موضوع، تحلیل و تبیین مستدل تری از وجوه تمایز میان دو ترکیب وصفی و اضافی ارائه نماییم:

- الف: فرزند دانشمند - فرزند دانش: - اولین نکته‌ای که از مقایسه بین این دو ترکیب می‌توان به دست آورد این است که در ترکیب نخست دانشمندی و عالم بودن به عنوان یک معناست که در ذاتی به نام فرزند به ظهور و بروز رسیده است. اما در ترکیب دوم، دانش خود دارای هویت و موجودیتی مستقل و جدا از فرزند، تصور شده چرا که ما در ترکیب اضافی با دو مفهوم مصداقاً متباین (چه ذهنی و چه

۱. شاید این اشکال مطرح شود که در عبارتی چون «خانه مادر» این امکان وجود دارد که تنها بخشی از خانه مال مادر باشد که در این صورت مادر نسبت به خانه دارای مالکیت تام و استقلالی نیست پس تعلق و تملک نیز تشکیک‌بردار است.

اما باید توجه داشت که وقتی خانه‌ای در تملک چندین نفر مثلاً مادر، پدر و برادران شخصی باشد گوینده تحت عنوان خانه مادر از آن یاد نمی‌کند، بلکه آن را «خانه والدینم» یا «خانه والدین و برادرانم» خواهد خواند.

بنابراین در این مورد ما با تعدد و تنوع مواجهیم که آن هم شامل حال مالک (یا همان مضاف الیه) شده است نه تشکیک که به نفس تعلق و تملک راه یافته باشد. در واقع تعلق خانه مذکور به مالکانش همچنان بدون هیچ شدت و ضعفی، به قوت خود باقی است. خلاصه اینکه در موارد این چنینی تفکیک و تقسیم مالکیت وجود دارد: مثلاً اگر طبقه اول خانه متعلق به مادر باشد شخص گوینده از همین مکان تحت عنوان خانه مادر یاد می‌کند....

عینی) مواجه هستیم اما در ترکیب وصفی دوئیت عینی بین طرفین ترکیب وجود ندارد.

- نکته دیگر اینکه، ترکیب نخست تنها متکفل بیان «وجود» علم در فرزند است اما در باب نحوه و چگونگی این حضور و میزان پایداری و پایایی آن ساکت است. اما در ترکیب دوم گویی علم هویت و موجودیتی مستقل از فرزند دارد که دارای قابلیت آفرینش بوده و فرزند را به وجود آورده است، بدیهی است در چنین صورتی مفارقت بین طرفین ترکیب یعنی تهی شدن وجود شخص از علم اساساً به دلیل نوع ارتباط حاکم بین آنها قابل تصور نیست چه هر مولودی برخاسته از والدی است که در اصل وجود خویش وابسته به اوست. بنابراین وقتی گوینده از شخصی تحت عنوان «زاده علم» یاد می‌کند گویی خواسته است بین شخص مذکور و علم ارتباطی ناگسستنی و وثیق برقرار نماید تا امکان زوال محال به نظر برسد.

- ب: اسیر خشمگین - اسیر خشم: عبارت نخست تنها نشان‌دهنده وجود عصبانیت در شخص مورد نظر می‌باشد و به عبارتی بیانگر این است که شخص در اثر رخداد واقعه‌ای دچار عصبانیت شده یا عصبانیت بر او «حادث» و عارض گشته است، دقیقاً به دلیل همین «حدوث» امکان زوال این حالت نیز به ذهن متبادر می‌شود.

اما در عبارت دوم گویی برای خشم وجودی خارجی تصور شده که با به بند کشیدن فرد اراده و اختیار او را سلب نموده و بر همه وجود او چیره گشته است. بدیهی است در چنین صورتی، چون ترکیب حاکی از اتصالی است که بین فرد و منبع صدور خشم برقرار شده، ما با یک حضور مدام، بی‌وقفه و لاینقطع از خشم که در نهایت به شدت و حدت این حضور نیز می‌انجامد، مواجهیم. در چنین حالتی امکان زوالی که در شکل نخست یادآور شدیم، اصلاً یا حداقل کمتر به ذهن متبادر می‌شود.

این دو مثال به ما نشان داد ترکیبهای وصفی و اضافی که در آن طرفین ترکیب همانند بوده و از یک ذات به علاوه یک معنا مثل فضیلت یا ردیلت تشکیل شده‌اند علی‌رغم مشابهت ظرفینی بازخورد معنایی متفاوتی را ایجاد می‌کند.

شکل وصفی این ترکیبها تنها بیانگر «اتصاف» ذات به یک ویژگی اخلاقی است

اما شکل اضافی آنها نشانگر «اتصال» ذات با منبع صدور آن فضایل یا رذائل اخلاقی است. مثلاً وقتی فضیلت یا حسنی اخلاقی طرف دوم ترکیب را تشکیل می‌دهد، شکل وصفی تنها بیانگر این است که ذات از منبع صدور آن فضیلت کسب فیض کرده است اما شکل اضافی نشان می‌دهد که ذات به منبع صدور فیض متصل شده و هم اینکه در حال کسب فیض می‌باشد.

تفاوت میان این دو شکل ترکیبی می‌تواند با تفاوتی که بین آب یک بطری و آب چشمه وجود دارد قابل مقایسه باشد: آبی که در یک بطری وجود دارد و از چشمه‌ای برداشته شده اتصال خود با منبعی چون چشمه را از دست داده و به همین دلیل امکان هرگونه تغییر و تبدیل در طعم و خواص آن وجود دارد اما آب چشمه یا بهتر بگوییم آب جاری از چشمه در حال اتصال با منبع خویش است و خواصی چون وجود املاح و مواد معدنی و طعم و خنکی به طور مدام در این آب جریان و سریان دارد. بنابراین می‌توان این دو نوع آب را در دو قالب ترکیبی وصفی و اضافی «آب معدنی» و «آب معدن» توصیف نمود.

به نظر می‌رسد بر اساس آنچه از تحلیل و تبیین مثالهای مطرح شده به دست آمد، اکنون بتوان تفاوت میان دو ترکیب مورد بحث یعنی «الدین الحق» و «دین الحق» را تشریح و تبیین نمود.

همان طور که پیش از این بیان شد، چون وجود صفت در موصوف امری از مقوله حضور یا تجلی معنا در یک ذات است، شدت و ضعف‌پذیری از عناصر لاینفک آن می‌باشد بنابراین مدالیل خارجی ترکیب نخست (الدین الحق) ضمن اشتراک در برخورداری از صفت مذکور در میزان این برخورداری، با یکدیگر متفاوتند یعنی در یک مصداق حق دارای قلت و در مصداق دیگر دارای شدت و حدت ظهور است. اما اینکه در کدام مصداق، حق به نحو اکمل و اتم متجلی شده، مشخص نیست یعنی این ترکیب نقشی در شناساندن آن ندارد؛ زیرا بر همه مصادیقی که حق به هر نحو در آنها متجلی شده، صدق می‌کند.

اما در ترکیب «دین الحق» دین مورد نظر گوینده به نحوی ترسیم شده که مالکیت کامل حق به عنوان یک وجود و هستی مستقل و جدا از دین (بر خلاف

نقشی که حق در شکل وصفی ترکیب دارد)، نسبت به آن نمایان و مشهود است، چرا که معنای تحت اللفظی این عبارت به عنوان یک ترکیب اضافی چنین خواهد بود: دینی که مال حق یا متعلق به حق است<sup>۱</sup> و چون این تعلق و تملک شدت و ضعف‌پذیر نیست مدلول خارجی این مفهوم، دینی خواهد بود که حق به نحو اکمل و اتم در آن متجلی شده است. در واقع شاید بتوان گفت این مال حق بودن دین به حضور فراگیر و همه‌جانبه حق در آن می‌انجامد.

البته از اینکه دینی مال حق یا متعلق به حق دانسته شده می‌توان تحلیل دیگری به این نحو ارائه داد که در چنین موردی مواجهه ما با دینی است که به حق به عنوان «منع صدور» حقیقت و حقانیت متصل شده و دقیقاً به دلیل چنین اتصالی است که می‌توان جریان و سریان مدام و بی‌وقفه حق را در آن نتیجه گرفت (مثل اتصالی که بین آب یک رود و محل صدور و جوشش آن یعنی چشمه یا معدن وجود دارد و ترکیب اضافی آب چشمه یا آب معدن عهده‌دار بیان چنین ارتباط و اتصالی است) هر چند این تبیین نیز همان نتیجه تحلیل پیشین را به دنبال خواهد داشت؛ زیرا جریان بی‌وقفه انوار حق در یک دین به حضور فراگیر و همه‌جانبه آن خواهد انجامید.

خلاصه اینکه: نهایت حضور و تجلی حق در بستری به نام دین، تبیینی است که ما از مسئله تعلق دین به حق که می‌توان آن را با مالکیت حق نسبت به دین معادل دانست، ارائه کردیم. با این وصف، برای ما روشن می‌شود که نفس انتساب میان دین و حق در هر دوی این ترکیبها (الدین الحقّ و دین الحقّ) مشترک است و تفاوت در نوع نسبتی است که هر کدام از آنها بین دین و حق برقرار می‌کنند؛ زیرا ترکیب نخست تنها از حضور حق صرف نظر از نحوه و چگونگی آن خبر می‌دهد

۱. علامه در تفسیر المیزان ذیل عبارت «ولایدینون دین الحقّ» در آیه ۲۹ سوره توبه ضمن تأکید بر اینکه اضافه در این ترکیب حقیقیه است (بر خلاف عده‌ای که آن را اضافه صفت به موصوف می‌دانند) در تحلیل و تبیین آن چنین می‌گوید: «اضافه کردن دین به حق اضافه موصوف به صفت نیست تا معنایش آن دینی باشد که حق است بلکه اضافه حقیقیه است و مراد آن دینی است که منسوب به حق است و نسبتش به حق این است که حق اقتضا می‌کند انسان آن دین را دارا باشد و انسان را به پیروی از آن و می‌دارد و اگر با این حال می‌گوییم دین انسان را به حق می‌رساند این گفتار مثل تعبیر به «طریق الحقّ» و «طریق الضلال» است که طریقی است مال حق و یا طریقی است که مال باطل است و یا طریقی است که غایت و هدف آن حق یا باطل است (۱۳۷۰: ۳۶۸/۹).

ولی ترکیب دوم چگونگی این حضور را آن هم به شکلی شدید و فراگیر می‌نمایاند.

نکته مهم اینجاست که آیه در توصیف دین خاتم دقیقاً از تعبیری استفاده کرده که بر تجلی محض و مطلق حق در دین دلالت می‌نماید و چون این تعبیر به منظور بیان وجه ممیزه این دین، انتخاب شده باید نتیجه گرفت که دیگر ادیان فاقد چنین جلوه‌ای از حضور حق می‌باشند. در واقع حق در دین اسلام، دارای چنان گستره حضوری است که امکان نفوذ هیچ مصداقی از غیر حق در آن وجود ندارد (به عبارت دیگر هیچ غیر حقی امکان نفوذ به عرصه‌ای که «تماماً» در اختیار حق است ندارد) در حالی که در ادیان (آسمانی) دیگر به دلیل فقدان این حضور فراگیر امکان راهیابی عناصری مغایر با حق، بعید و غیر ممکن نخواهد بود.

همان طور که ملاحظه می‌کنید تعبیر «دین الحقّ» مسئله تباین و تمایز اسلام را به نحوی بیان می‌کند که تفوق و برتری این دین نسبت به دیگر ادیان آسمانی نیز از آن استفاده می‌شود. به همین دلیل باید اذعان کرد که انتخاب این تعبیر با توجه به قابلیت‌های آن در بیان وجه تعریفی و ترجیحی اسلام، توأمان با هم صورت گرفته است.

خلاصه اینکه: این تعبیر فراتر از یک نقش توصیفی صرف که تنها عهده‌دار ایجاد تباین و تمایز میان این دین و دیگر ادیان است با ایجاد رتبه‌بندی ارزشی میان ادیان، بر صدرنشینی این دین در این رتبه‌بندی طولی نیز دلالت می‌کند.

البته چون ما به وجود قابلیت خاص در شکل اضافی ترکیب اشاره کردیم، ممکن است این اشکال مطرح شود که صرف وجود چنین قابلیت دلالت بر این نمی‌شود که گوینده نیز هنگام استعمال آن ترکیب حتماً در صدد بیان مطلبی بوده که وجود این ظرفیت ویژه برای انتقال آن لازم بوده است.

در پاسخ به این اشکال باید متذکر شد که هرگونه ملازمه قطعی و منطقی بین قابلیت خاص یک ترکیب یا تعبیر و وجود پیامی متناسب با آن در کلام منتفی است مگر اینکه قصد گوینده برای انتقال چنان پیامی محرز شده باشد. در آیه مورد بحث نیز اگر ما بر وجود چنین قابلیت در عبارت «دین الحقّ» تأکید نمودیم به دلیل

استفاده گوینده از شکل اضافی به جای شکل وصفی ترکیب بود، چرا که این مسئله ما را بر آن داشت تا با طرح فرضیه‌ای مبنی بر صدور پیامی خاص که تنها شکل اضافی ترکیب می‌تواند حامل آن باشد به مقایسه بین دو شکل وصفی و اضافی ترکیب پرداخته تا با کشف تشابهات و تمایزات آن که قابلیت خاص هر ترکیب را مشخص می‌کرد فرضیه مذکور را موجه و مدلل نماییم.

در واقع وجود قابلیت خاص در ترکیب اضافی تنها یک گمانه‌زنی بود که همان عنصر مهم «قصد گوینده» که نقش اساسی در فهم پیام و کشف مراد گوینده دارد مبنای شکل‌گیری آن را فراهم آورد.

مطلب دیگری که تذکر آن لازم به نظر می‌رسد این است که در مقایسه بین دو شکل وصفی و اضافی ترکیب این نتیجه به دست آمد که چون شکل اضافی ترکیب در تعریف دین آن را مال حق یا متعلق به حق توصیف می‌کند، این مالکیت تام حق نسبت به دین را می‌توان به شدت و حدت ظهور حق در دین به نحوی که نفوذ هیچ مصداقی از غیر حق ممکن نباشد، تفسیر کرد. بنابراین ما تنها از مفهوم کلی «عناصر غیر حق» بدون اشاره به مصداق آن، که صاحب تفسیر الفرقان نسخ، تحریف و تبدیل را از آن جمله شمرده‌اند (صادق، ۱۴۱۰: ۱۰-۴۷/۱۱) استفاده کردیم، به دلیل اینکه معلوم شود برداشت ما از آیه منحصرأ با استناد به قرائن درون‌متنی، صورت گرفته و پیش‌فرضهای بیرونی آن را تحت تأثیر خود قرار نداده است.

در واقع قصد ما تأکید بر این مطلب بود که خود شکل اضافی ترکیب به دلیل دلالت بر وجود حقی مطلق در دین اسلام در مقایسه با شکل وصفی آن که مطلق حق را می‌نمایاند (نه حق مطلق را)، می‌تواند حاکی از اولویت و برتری دین اسلام باشد و این نتیجه‌ای است که با استناد به قرائن درون‌متنی و فارغ از پیش‌فرضهای بیرونی امکان‌دستیابی به آن وجود دارد.

به عبارت دیگر، همین مسئله مطلق بودن حق در اسلام و غیر مطلق بودن آن در دیگر ادیان آسمانی برای هر کس با هر گرایش فکری، عقیدتی و پیش‌فرضهای بیرونی، به دلیل مبتنی بودن بر یک مبنای «منطقی - عقلی» که واجد مقبولیت همگانی است، می‌تواند دلالت بر این داشته باشد که گوینده در آیه مورد بحث، در

صدد بیان برتری دین اسلام نسبت به دیگر ادیان آسمانی بوده است. بنابراین، اشاره به مواردی چون وقوع نسخ و راهیابی تحریف به ادیان آسمانی به عنوان تحلیل و تبیینی است که «مترتب» بر نتیجه برآمده از آیه (یعنی نمود مطلق حق در اسلام و غیر مطلق آن در سایر ادیان) می‌باشد نه «مقدم» بر آن.

توضیح اینکه: در بخشهای پیشین این نتیجه به دست آمد که میزان بروز و ظهور حق در مدالیل ترکیب وصفی «الدین الحق» در مقایسه با یکدیگر، دارای شدت و ضعف می‌باشد که شاید بتوان با شناخت مصداق عینی این ترکیب، تحلیل و تبیینی از این مسئله ارائه کرد.

برای شناخت مصداق یک ترکیب وصفی، لازم است آنچه در تقابل با صفت قرار می‌گیرد از دایره شمول خارج شود، در صورت اعمال چنین حکمی در مورد ترکیب «الدین الحق» که به خروج ادیان «باطل» می‌انجامد آنچه می‌ماند یعنی «ادیانی که باطل نیستند» را باید در شمار مصداق محسوب کرد.

حال اگر مجاز باشیم حق به معنای ثابت و پایدار و باطل به معنای زوال‌پذیر و ناپایدار را بر متعلق پرستش اطلاق نماییم، دین حق (الدین الحق) دینی می‌شود که معبود در آن موجودی ازلی و ابدی و دین باطل نیز دینی که بتها، ستارگان و یا انسانها به عنوان معبود پرستش می‌شوند، خواهد بود. در این صورت تمام ادیان با منشأ زمینی و بشرساخته باطل و تمام ادیان با منشأ آسمانی و وحیانی «حق» هستند. بنابراین، دینی که در تعریف آن تنها قید «باطل نبودن» وجود دارد، دارای گستره شمولی به وسعت تمام ادیان آسمانی خواهد بود.

اکنون با توجه به اینکه «الدین الحق» بر تمام ادیان آسمانی قابل اطلاق می‌باشد، با استناد به رخدادهایی چون «نسخ» و «تحریف» می‌توان مسئله شدت و ضعف‌پذیری ظهور حق در این ادیان را موجه و مدلل نمود. در واقع خط سیر طولی ادیان که با انطباق بر روند تکاملی بشریت موجب وقوع نسخ گردیده و همچنین ایجاد تغییر و تبدیل در آموزه‌های برخی ادیان، همگی را می‌توان از جمله عواملی برشمرد که حقانیت ادیان را تحت الشعاع قرار داده و از تلالؤ و تبلور آن کاسته‌اند. این مستندات برون‌متنی، می‌تواند در تبیین شدت حضور حق در دین اسلام که



عبارت «الدين الحق» گویای آن است نیز به ما کمک کند.

با توجه به دو شاخصه ترکیب اضافی یعنی شدت اتصال بین مضاف و مضاف الیه «... وهی ما کان الاتصال بین المضاف ومضاف الیه قویاً...» (امیل بدیع، ۱۳۸۱: ۹۶) و انفکاک و جدایی ماهوی بین آنها «... ولا بدّ من کونه غیره ولا یضاف اسم لما به اتّحد فی المعنی» (ابن عقیل، ۱۳۷۵: ۴۹/۱) باید ترکیب «الدين الحق» را به معنای دینی که مال حق یا متعلق به حق است دانست. آنگاه با توجه به اینکه این ترکیب، در ترسیم دین مورد نظر گوینده آن را متعلق به حق و به عبارتی در تملک کامل حق نشان می‌دهد آنچه باید خارج از دایره شمول این ترکیب قرار گیرد ادیانی هستند که چنین تمامیتی در تملک از ناحیه حق در آنها احراز نشود.

با این وصف، شاید بتوان گفت: هر دینی که حق در آن جایگاه یگانه و انحصاری خود به عنوان معبود را از دست داده و موجوداتی دیگر (اعم از پیامبران یا اولیا... با هر توجیه و تفسیری) در کسب این جایگاه با حق شریک شده‌اند یعنی تمام ادیانی که چندگانه‌پرستی در آن رسوخ کرده مشمول عدم تمامیت تملک حق هستند.

همان طور که ملاحظه می‌کنید رخداد تحریف و تأثیر آن بر محوری‌ترین آموزه ادیان یعنی توحید به عنوان پیش‌فرضی برون‌متنی در راستای تبیین مسئله یعنی کیفیت نمو حق مورد استناد قرار گرفت؛ بنابراین، ما در ابتدا با توجه به اضافی بودن ترکیب «الدين الحق» و مقایسه آن با ترکیب وصفی «الدين الحق»، به نمود مطلق حق در اسلام و غیر مطلق آن در دیگر ادیان پی بردیم و بعد در تحلیل و تبیین این دو نمود متفاوت، به نسخ و تحریف استناد کردیم و این موضوع نمایانگر آن است که قصد گوینده در اشاره به شدت و حدت ظهور حق در اسلام در مقایسه با سایر ادیان، از آنجا که مستقیماً از خود آیه استفاده شده نمی‌تواند محل اختلاف باشد هر چند ممکن است در باب «مطلق و غیر مطلق بودن» تحلیل و تفسیرهای متفاوتی ارائه شود.

### تبیین معنای «غلبه»

در انتهای آیه به یکی دیگر از مشخصات دین اسلام یعنی «غلبه و اظهار» اشاره شده

که انحصار گرایان با تمسک به همین بخش از آیه، سعی در توجیه ادعای خود دارند:

وجه استدلال بر مدعا روشن است چرا که در صورت بقای حقانیت ادیان دیگر در عرض اسلام، جایی برای غلبه یک دین خاص از میان ادیان حق دیگر توسط خداوند وجود نمی‌داشت (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۷۰).

قبل از اینکه به تبیین و تحلیل معنای غلبه به عنوان یکی دیگر از مختصات نهضت پیامبر پردازیم چند نمونه از دیدگاه‌های مطرح در این زمینه را یادآور می‌شویم:  
- عده‌ای با تأکید بر ارتباط «غلبه» با بعد سیاسی و نه دینی نهضت پیامبر، سعی در ایجاد تشکیک در هرگونه برداشتی از آیه که منجر به رتبه‌بندی طولی میان ادیان می‌شود دارند. چه به زعم آنان مراد از «غلبه» دستیابی دولت اسلامی به درجه‌ای از «اقتدار سیاسی - نظامی» است که مانع هرگونه تعرض از جانب دول دیگر می‌شود.

در کتاب «الاسلام فی رسالتیه المسیحیه و المحمديه» مؤلف، در ابتدا سور مکی را به جنبه دینی و سور مدنی را به جنبه حکومتی نهضت پیامبر مرتبط می‌نماید و در ادامه ضمن تأکید بر اینکه رسالت محمد ﷺ مانند سایر پیامبران در ابتدا متوجه اهداف دینی نهضت بوده در مورد آیه مورد بحث چنین می‌گوید:

«الذی ظهر فی أواخر الرسالة بقوله: هو الذی أرسل رسولہ بالهدی و دین الحق... وهو شؤون الإسلام المحمديّ كدوله... وليس مقصود بها إقامه الأغراض الدينيّة» (السعاده، ۱۹۹۷: ۱۳۸).

مراد از این گفتار: «هو الذی أرسل رسولہ بالهدی و دین الحق...» که مربوط به اواخر دوران رسالت می‌باشد، اقامه اهداف دینی نهضت نبوده، بلکه آن (غلبه) شأن و جایگاه اسلام محمدی را به عنوان یک دولت نشان می‌دهد.

بر اساس این دیدگاه، موضوع آیه ارتباطی با برتری اسلام به عنوان یک «دین» به دلیل حقانیت و اعتبار آموزه‌های وحیانی آن بر دیگر ادیان به دلیل محرف و باطل بودنشان ندارد؛ زیرا چنین آیاتی به منظور تحقق اهداف سیاسی نهضت نازل شده‌اند و اغراض دینی نقشی در شأن نزول نداشته‌اند، چنان که مؤلف در بخشی از مطالب خود صریحاً به این موضوع اشاره می‌کند و آیه مورد بحث را صرفاً عاملی برای

تقویت روحیه مسلمانان تلقی می‌نماید: «فجواب علی الذین أنه کذاب و تقویة لروح أتباعه» (همان، ۲۲۸). در واقع، وقتی مسلمانان به اقتدار سیاسی که حکومت اسلامی به آن دست می‌یابد پی ببرند، با اطمینان خاطر بیشتری به مقاومت و ایستادگی در برابر دشمنان ادامه می‌دهند.

- صاحب تفسیر الفرقان نیز در باب معنای «غلبه» دیدگاهی ویژه دارد، ایشان ضمن اینکه برقراری هرگونه معادله معنایی بین «غلبه» و «نسخ» را منتفی می‌داند در تبیین این مسئله چنین می‌گوید:

قصده آیه اشاره به نسخ نیست؛ زیرا این مشخصه ویژگی مشترک شرایع رسولان اولوالعزم است و اختصاصی به دین خاتم ندارد. نسخ، اصل (ویژگی ذاتی) ادیان می‌باشد نه غایت آنها در حالی که در اینجا «یظهر» امری غایی تصور شده که نمی‌تواند مراد از آن نسخ که ویژگی (ذاتی) مشترک بین تمام ادیان حقانی است باشد (صادقی، ۱۴۱۰: ۱۰-۱۱/۴۵).

همان طور که ملاحظه می‌کنید، مفسر بر این باور است که حجیت و حقانیت آموزه‌های وحیانی اسلام (که نسخ دیگر ادیان را به دنبال دارد) به عنوان یک ویژگی ذاتی همواره همراه آن بوده در حالی که آیه (با توجه به مضارع بودن فعل لیظهر) از غلبه تحت عنوان ویژگی غایی که اسلام در آینده به آن دست می‌یابد، یاد می‌کند. علاوه بر اینکه، نسخ به عنوان ویژگی مشترک بین تمام ادیان آسمانی نمی‌تواند مورد نظر این آیه که در صدد بیان ویژگیهای اختصاصی اسلام است بوده باشد.

مفسر در ادامه، در باب معنای «غلبه» ذیل آیه ۲۸ سوره فتح<sup>۱</sup> چنین می‌گوید:

مراد، غلبه عینی و واقعی در پرتو تفوق شرعی و دینی است که در عصر قائم عجل الله تعالی فرجه زمانی که دولت او بر کل جهان حکم فرما می‌شود، تحقق می‌یابد (همان).

در واقع مفسر، غلبه را همان تبدیل شدن نهضت پیامبر به یک دولت مقتدر جهانی می‌داند که در پرتو آن، احکام اسلامی در سطح جهانی قابلیت اجرا می‌یابند و اشاره به همین مطلب در عبارت «... ومنه إظهاره فی واقع الحیاة غلبًا فی الحکم

۱. «هو الذی أرسل رسولہ بالهدی و دین الحق لیظهره علی الذین کله و کفی بالله شهیداً»

علی غلبه فی الحجّة» مورد نظر است (همان: ۲۶-۲۷/۲۱۰). اکنون بعد از بیان دو نمونه از تفاسیری که در باب معنای «لیظهره» وجود داشت،<sup>۱</sup> سعی خواهیم کرد، بر اساس قرائن موجود به این پرسش پاسخ دهیم که آیا «غلبه» به عنوان یکی از شاخصه‌های مطرح در مورد دین اسلام می‌تواند استناد انحصارگرایان به این آیه را مستدل و موجه نماید یا خیر.

«غلبه» به عنوان، یکی از مشخصه‌های مذکور در آیه، که به منظور ترسیم مختصات نهضت پیامبر بعد از «حقانیت» بدان اشاره شده، دارای یک تفاوت ماهوی با آن و آن هم در «غایی» بودن است؛ زیرا بر خلاف مشخصه پیشین که ذاتی است غلبه و اظهار، جایگاه و موقعیتی است که این نهضت در «آینده» بدان «دست می‌یابد» و به همین دلیل شاید بتوان از آن تحت عنوان یک ویژگی «اکتسابی» یاد کرد.

بنابراین، در نگاه اول به نظر می‌رسد با استناد به این بخش از آیه که در آن به غالب آمدن اسلام بر سایر ادیان اشاره شده، نمی‌توان رتبه‌بندی طولی میان ادیان را که بر اساس ویژگی «ذاتی» آنها محقق می‌شود، نتیجه گرفت؛ زیرا بر اساس یک ویژگی اکتسابی نمی‌توان به رده‌بندی ارزشی ادیان که برآمده از ویژگی ذاتی آنهاست مبادرت نمود.

این مقدمات شاید ما را یک قدم به نتیجه‌ای که پیشتر در تقریر دیدگاهی مبنی بر اشاره آیه به بعد سیاسی نهضت بیان شد، نزدیک نماید، نکته‌ای که انحصارگرایان آن را در مورد آیه منتفی می‌دانند.

۱. دیدگاه دیگر در این زمینه به مرجع ضمیر «لیظهره» مربوط می‌شود. در این آیه یک احتمال هم این است که ضمیر به «رسوله» بازگردد که با فرض صحت این احتمال «لیظهره» به معنای علم و دانش خواهد بود نه برتری و پیروزی (بهرامی، ۱۳۸۱: ۳۲/۱۴۷). این برداشت از آیه با توجه به سیاق قابل پذیرش نیست. مطلبی که علامه نیز بر آن تاکید دارد: «معنای آیه این است که خدا آن کسی است که رسول خود را با آیات و معجزات فرستاد تا آن را بر سایر ادیان غلبه دهد هر چند مشرکان نخواهند. از این معنا به خوبی به دست می‌آید که ضمیر در «یظهره» به دین حق باز می‌گردد و متبادر از سیاق و شکل و ساختار آیه نیز همین است، پس احتمال اینکه به رسول بازگردد و معنای آن این باشد که وی را بر دشمنان غلبه دهد و معالم دین را به وی پیاموزد احتمال بعیدی است» (۱۳۷۰: ۹/۳۷۸).

نکته مهم در این آیه این است که بشارت الهی تنها بر غالب آمدن اسلام بر جور شاهان و امپراتوران نیست... (قدردان قراملکی، ۱۳۸۰: ۷۰).

اما به نظر می‌رسد حتی اگر قسمت انتهایی آیه را در صدد بیان اقتدار و اعتلای «دولت» اسلامی که در آینده محقق می‌شود بدانیم، باز هم با توجه به ساختار چینی آیه از مختصات نهضت که بیانگر ارتباط خاصی میان آنهاست، می‌توان استناد انحصارگرایان به این آیه و تأکید آنان بر بخش پایانی را مستدل نمود.

اولین نکته‌ای که باید بدان توجه داشت «غایت» بودن «غلبه» برای «ارسال» است: «هو الذی أرسل... لیظهره»، که این مهم بر ضرورت وجود هرگونه تبیینی از آن با لحاظ «هدف» بودنش برای ارسال تأکید می‌نماید.

در صورتی که «غلبه»، «هدف غایی» ارسال تلقی گردد، آنگاه باید نحوه تحقق ارسال به گونه‌ای باشد که به تحقق آن هدف یعنی «غلبه» بینجامد. به همین دلیل شاید بتوان گفت که «هدایت» و «حقانیت» به عنوان متعلقات ارسال: «أرسل... بالهدی و دین الحق» متکفل بیان «نحوه» تحقق آن در راستای دستیابی به هدف مورد نظر هستند که در این صورت باید آنها را «زمینه‌ساز» تحقق غلبه دانست.

در واقع ما با غلبه به عنوان شاخصه‌ای مواجهیم که در اصل تحقق خود نیازمند دو عنصر هدایت و حقانیت است و دقیقاً به همین دلیل حتی اگر آن را مربوط به بعد سیاسی نهضت بدانیم، تبیین نهایی ما از آن نمی‌تواند بدون توجه به این نحو از ارتباط آن با هدایت و حقانیت سامان یابد.

اگر فرض کنیم که آیه در صدد بیان تبدیل شدن «نهضت» پیامبر به یک «دولت» مقتدر جهانی است باید دانست که این سیر تحول همچون هر تغییر و تحول دیگر تحت تأثیر عواملی صورت گرفته که با توجه به ماهیت دینی نهضت باید آن را در ساختار ایدئولوژیک نهضت جستجو کرد؛ زیرا هر اندازه مبانی فکری - اعتقادی نهضت با اصول ثابت عقلانی - فطری بشر مطابق تر باشد، پیروان و معتقدان بدان بیشتر و در نتیجه امکان تشکیل دولت، به عنوان یک تشکل مردم‌نهاد فراهم تر می‌شود؛ به عبارت بهتر تا زمانی که اصول و مبانی اعتقادی یک نهضت فاقد قابلیت اقبال عمومی باشد، قابلیت تبدیل شدن به دولت را نخواهد داشت.

بنابراین باید نتیجه گرفت در آیه مورد بحث مترتب ساختن غلبه یعنی «اوج اعتلای سیاسی و حکومتی نهضت» بر هدایت و حقانیت در راستای انتقال همین مطلب یعنی پیوستگی میان بُعد اعتقادی و حکومتی نهضت صورت گرفته است.

با این وصف، به نظر می‌رسد استناد انحصارگرایان به این آیه و تأکید بر بخش پایانی آن به این شکل قابل دفاع خواهد بود که چون غلبه، دستاورد دین الحق بودن (دین اسلام) است که در بخش پیشین ثابت شد که برتری «دینی» اسلام از آن قابل استفاده است، حتی اگر آن را به معنای برتری «حکومتی» اسلام قلمداد نماییم، باز هم به دلیل همین «دستاورد بودنش» نمی‌توان صرفاً با استناد به اینکه مراد از غلبه، اقتدار «حکومت» اسلامی است برتری اسلام را به عنوان یک دین بر سایر ادیان منتفی دانست؛ زیرا چنین برداشتی نادیده گرفتن نقش و جایگاه «غلبه» در ارتباط با ارسال می‌باشد که پیش از این بدان اشاره شد.

در واقع با فرض اینکه قصد آیه اشاره به اوج اعتلای حکومت اسلامی در میان سایر حکومتها می‌باشد، چون دستیابی به چنین جایگاهی در پرتو برتری و حیانی نهضت میسر شده، می‌توان برتری اسلام را به عنوان یک دین در مقایسه با سایر ادیان نیز نتیجه گرفت.

البته می‌توان مراد از «غلبه» را همان برتری حقانی (یا دینی) یا آنچه فخر رازی تحت عنوان «التقویة بالحجة والبیان» از آن یاد می‌کند، قلمداد کرد و اشکال پیش آمده مبنی بر «ذاتی» بودن ویژگی مذکور و عدم امکان یادکرد آن در قالب زمانی آینده (یظهره) را بدین نحو رفع کرد که: مراد این نیست که اسلام در آینده چنین ویژگی را کسب می‌کند بدین معنا که فاقد آن بوده و بعد واجد آن می‌شود بلکه عینیت و تبلور بیرونی این صفت مد نظر می‌باشد یعنی این مسئله که اسلام منطبق‌ترین دین با فطرت اصیل انسانی و سودمندترین آنها برای اصلاح امور دنیوی و اخروی است برای پیروان سایر ادیان روشن و یا اثبات می‌شود و آنها از جایگاه بی‌بدیل و رفیع اسلام در میان سایر ادیان آسمانی از لحاظ قابلیت هدایتگری و نجات‌بخشی مطلع می‌شوند.

فخر رازی نیز ضمن طرح اشکال مذکور در پاسخ بدان یادآور می‌شود که در

صدر اسلام به دلیل اینکه مسلمانان در موضع ضعف به سر می‌بردند تبلیغات سوء و شبهه‌پراکنی مخالفان تأمل و تفکر در باب اسلام را برای معاصران غیر ممکن می‌نمود اما به مرور زمان در اثر آنچه مفسر از آن تحت عنوان «قوة دولة الإسلام» یاد می‌کند امکان بروز و ظهور دلایل حقانیت اسلام و برتری آن نسبت به دیگر ادیان فراهم شد.<sup>۱</sup> بنابراین آنچه به آینده منوط شده، تجلی صفت (برای مردم) است نه اصل وجود صفت و بدین ترتیب، اشکال مذکور جایی برای طرح نخواهد داشت.

از مجموع آنچه در باب وجود معنایی غلبه بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که اساساً ما با دو دیدگاه در این مورد مواجهیم که در دیدگاه اول برتری اسلام به عنوان یک حکومت یا دولت و در دیدگاه دوم تجلی برتری اسلام به عنوان یک دین مد نظر بوده است، پس برتری حکومتی و تجلی برتری دینی ماحصل کنکاش در وجود معنایی مطرح در این زمینه است که دارای تأثیر و تأثر متقابل بر یکدیگرند، یعنی اگر برتری حکومتی را مراد بدانیم این ویژگی (با توجه به ساختار چینی آیه از مختصات نهضت) مترتب بر برتری دینی خواهد بود و اگر «تجلی» برتری دینی را مد نظر آیه بدانیم این ویژگی در پرتو برتری حکومتی محقق خواهد شد؛ زیرا برتری حکومتی منبث از برتری دینی و «تجلی» برتری دینی از تبعات برتری حکومتی خواهد بود.

نتیجه نهایی اینکه ابعاد دینی و حکومتی اسلام، به عنوان یک نهضت ماهیتاً دینی، چنان به هم پیوسته و در هم تنیده‌اند که هرگونه تغییر و تحول در یکی از ساحت‌های آن متأثر یا مؤثر بر ساحت دیگر خواهد بود و همین تأثیر و تأثر متقابل است که انفکاک بین آنها و صدور حکمی جداگانه در باب هر یک را که در اینجا مصداق بارز آن معادل دانستن غلبه با برتری «حکومتی» اسلام و نفی برتری دینی آن می‌باشد، غیر ممکن می‌نماید.

۱. مفسر در بیان یکی از وجوه معنایی غلبه آورده است: «إن مراد قوله ﴿...ليظهره على الدين كله...﴾ بالحجة والبيان، إلا أن هذا ضعيف، لأن هذا وعد بأنه تعالى سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من أول الأمر، ويمكن أن يجاب عنه بأن في مبدأ الأمر كثرت الشبهات بسبب ضعف المؤمنين واستيلاء الكفار ومنع الكفار سائر الناس من التأمل في تلك الدلائل. أما بعد قوة دولة الإسلام عجزت الكفار فضعفت الشبهات، فتوى ظهور دلائل الإسلام، فكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة» (فخر رازی، ۱۴۱۷: ۳۲/۶)

## نتیجه‌گیری

بررسی محتوایی آیه ۳۳ سوره توبه، به منظور کشف دلالت یا عدم دلالت آن بر مدعای انحصارگرایان، مبنی بر برتری اسلام نسبت به سایر ادیان آسمانی نشان داد که آیه مذکور با توجه به قرائنی در سیاق میانی چون: «دين الحق» و «ليظهره» می‌تواند حاکی از قصد گوینده برای معرفی دینی باشد که در مقایسه با دیگر ادیان، دارای امتیازات ویژه‌ای است چرا که آن دین نه چون ادیان آسمانی دیگر، تنها حق (به معنای وصفی آن: الدين الحق) بلکه مال حق و در تملک کامل حق می‌باشد، چه آن «دين الحق» است نه «الدين الحق» و به همین دلیل حقانیتی تام و تمام در آن متجلی است، علاوه بر اینکه بر دیگر ادیان «غلبه» نیز می‌یابد و این غلبه را چه به بُعد حکومتی نهضت منتسب نماییم تا معنا این باشد که این امکان برایش فراهم می‌گردد تا در بعد وسیع جهانی احکام و دستوراتش اجرایی و عملیاتی شوند و چه آن را به خود بعد دینی نهضت مربوط بدانیم و در توجیه اشکال پیش آمده مبنی بر ذاتی بودن «تفوق» حقانی و وحیانی و غایی بودن «اظهار» با توجه به صیغه مضارع «ليظهره»، آن را به معنای «تجلی» برتری دینی (برای همگان) قلمداد نماییم، در هر دو صورت، برتری به دلیل حجیت و حقانیت آموزه‌های وحیانی، چه به طور مستقیم و چه به طور غیر مستقیم از آن قابل استفاده است. البته لازم به ذکر است که سیاق پیشینی نیز با توجه به اینکه در آن به انحرافات راه یافته به ادیان پیشین آسمانی اشاره شده: «وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله» (توبه/ ۲۹) ... بستر مناسبی برای طرح بحث در باب دینی فاقد انحراف و تحریف ناپذیر فراهم می‌آورد، چه سیاق مذکور این انتظار را در مخاطب ایجاد می‌کند که گوینده، تکلیف او را در امر تبعیت از دین با معرفی دینی عاری از هرگونه تحریف و انحراف روشن نماید.

پرواضح است که در چنین بستری، اگر صحبت از دین «دیگری» به میان آید، قطعاً آن دین، دینی خواهد بود که در مقایسه با ادیان مذکور در سیاق پیشینی حائز امتیاز ویژه‌ای چون اولویت و برتری است.

۱. ابن عقیل عقیلی الهمدانی المصری، بهاء‌الدین، شرح ابن عقیل، تحقیق منحة الجلیل، انتشار الفاء، ۱۳۷۵ ق.
۲. امیل بدیع یعقوب، موسوعة الصرف والنحو و الاعراب، قم، استقلال، ۱۳۸۱ ش.
۳. بهرامی، محمد، «نقدی بر قرآن و پلورالیزم»، فصلنامه پژوهشهای قرآنی، شماره ۳۲، ۱۳۸۱ ش.
۴. السعاده، الاسلام فی رسالتیه المسیحیه و المحمدیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۷ م.
۵. صادقی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، تهران، فرهنگ اسلام، ۱۴۱۰ ق.
۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران، بنیاد علمی - فکری علامه، ۱۳۷۰ ش.
۷. فخر رازی، محمد، التفسیر الکبیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۷ ق.
۸. قدردان قراملکی، محمدحسن، قرآن و پلورالیزم، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ ش.

## مترجمان قرآن:

### یاری‌رسانان دیروز و امروز زبان فارسی\*

- دکتر غلامعباس سعیدی<sup>۱</sup>
- عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

#### چکیده

برخی بر این باورند که گسترش فرهنگ اسلامی در ایران اسلامی، زبان و ادب فارسی را به کناره برد و ناتوان و ناتوان‌تر ساخت. این پژوهش با بررسی پیشینه زبان و ادب فارسی، کهن‌ترین ترجمه‌های قرآنی و سرنوشت زبان فارسی در حوزه‌های سیاسی، اداری و فرهنگی نگاه این گروه را برنمی‌تابد، گرچه روند زبان فارسی در گستره سیاسی، نظامی و اداری به کندی گرایید؛ ولی نیازمندی روزافزون ایرانیان در دریافت ژرف آموزه‌های اسلامی بویژه قرآن کریم و پیدایش مترجمان نوآفرین و واژه‌ساز، باعث رویش ادب و بالش زبان فارسی گردید. زمانی که دانشمندان ایرانی کتابهای خود را به عربی می‌نگاشتند و شهریاران ایرانی به عربی می‌اندیشیدند و می‌نوشتند، مترجمان وحی چراغ نیم‌مردۀ زبان فارسی را بالا کشیدند و مشکلات و حیانی بر سر دست گرفتند.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۶/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۱۰/۲۷.