

مظاهر اخلاقی بودن زبان تخاطب در قرآن

معصومه آگاهی *

عبدالهادی فقهی زاده**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۳/۱۴

تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۱۱/۱۶

چکیده:

یکی از مبانی خاص تفسیر اخلاقی، اخلاقی بودن محتوای مفاهیم قرآنی و زبان تخاطب در قرآن است؛ چنانکه می‌توان محتوای قرآن را از جهات گوناگون از جمله انطباق آموزه‌ها و مفاهیم قرآنی با فطرت انسان، اهداف تربیتی و اخلاقی رسالت پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و نزول قرآن و وجود آیات صریح در رعایت موازین اخلاقی، محتوایی اخلاقی برشمرد. از این رو، قرآن کریم افزون بر اشمال بر محتوای اخلاقی، در مقام بیان و انتقال این مفاهیم ابزارهای اخلاقی نیز استخدام کرده‌است. التزام قرآن به رعایت زبان اخلاقی در همه سطوح کلام و در جایگاه‌ها و مظاهر گوناگون، قابل ملاحظه است؛ چنانکه واژگان، تعابیر و جملات مورد استفاده خود را از میان انبوه گزینه‌های ممکن انتخاب کرده و در هر مورد، از نظر اخلاقی، بهترین‌گزینه را داشته‌است: وقتی تصریح به مطلبی را خلاف دأب اخلاقی ملاحظه کرده، به کنایه سخن گفته‌است. گاهی نیز با ایجاد تغییر در ساختار نحوی جملات، انسجام اخلاقی قرآن را حفظ کرده‌است. در این نوشتار همچنین از طرق گوناگون به نقدهایی پاسخ داده شده‌است که استعمال برخی واژگان یا تعابیر قرآنی را صراحتاً یا تلویحاً مغایر ادب و خروج از دایره اخلاقی برشمرده‌اند؛ طرقی مانند: ارجاع به معنای واژه در عصر نزول، کنایه‌نشان‌دادن برخی عبارات، تفکیک معنای لغوی و معنای اصطلاحی و توجه به ساختار نحوی عبارات. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که عناصر زبانی قرآن مجموعاً در جهت اهداف تربیتی و اخلاقی آن به‌گزینی شده‌اند تا در تعامل این کتاب الهی با مخاطبان هرگز از حریم اصول اخلاقی خارج نشود.

کلیدواژه‌ها: تفسیر اخلاقی، زبان قرآن، زبان اخلاقی، زبان تخاطب.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) magahi52@gmail.com

** استاد دانشگاه تهران، مدیر گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات faghhezadeh@ut.ac.ir

مقدمه

بودن، فطری بودن و نمادین بودن زبان قرآن از ویژگی‌های متعدد زبان قرآن است که مورد مطالعه و تحلیل قرار گرفته است.^۱ ویژگی مهم دیگر زبان قرآن اخلاقی بودن آن است. اهمیت این ویژگی در تفسیر اخلاقی قرآن به روشنی دیده می‌شود، تا بدانجا که یکی از مبانی خاص تفسیر اخلاقی است؛ یعنی زبان قرآن که همان ابزار انتقال مفاهیم قرآنی است زبانی اخلاقی است.

قرآن در چند آیه، به صراحت معیارهای صحیح سخن گفتن را معرفی می‌کند: «وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا» (نساء/۵۸)؛ «وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا» (اسراء/۲۳)؛ «فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا» (همان/۲۸)؛ «فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّيْنًا» (طه/۴۴)؛ «وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا» (احزاب/۷۰)؛ و «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره/۸۳). به این ترتیب سخنی که خداوند توصیه می‌کند، سخن پسندیده، شایسته، نرم و لین، استوار و نیکو است. به بیان دیگر توصیه قرآن نیکو سخن گفتن و سخن نیکو گفتن در برابر همه افراد اعم از دوست و دشمن، و مؤمن و کافر است. چنان‌که

۲. برای مزید اطلاع در موضوعات فوق: دانشیار، زهره، وحیانی با بشری بودن الفاظ قرآن، نامه جامعه، ش ۶۶؛ آریان، حمید، مجازگویی و رمزگرایی در متون مقدس دینی: تأملی کوتاه در باب زبان قرآن، نشریه معرفت، ش ۴۸؛ زاهدی، کیوان، جنسیت و جنس زبانی در قرآن کریم؛ احسانی، محمد، زبان قرآن و تعلیم و تربیت، نشریه معرفت، ش ۱۳۰؛ سعیدی روشن، محمداقرا، زبان چند بعدی قرآن، پژوهش و حوزه؛ نکونام، جعفر، زبان قرآن گفتاری یا نوشتاری، پژوهشهای فلسفی-کلامی، ش ۳؛ ایازی، محمدعلی، نقدی بر نظریه «گفتاری بودن زبان قرآن»، پژوهشهای فلسفی-کلامی، ش ۴؛ پور علیفر، محمدمهدی، همگانی بودن زبان قرآن؛ دانشیار، کبیری، علی، نمادین بودن زبان قرآن، رشد آموزش قرآن، ش ۳۹؛ خوش منش، فطری بودن زبان قرآن، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۳.

هدایت بخشی مفاهیم قرآنی، اخلاق‌مداری انسان متعالی، ملازمه مفاهیم قرآن با فضایل اخلاقی و اشتغال تکالیف شرعی بر بن‌مایه‌های اخلاقی از مهم‌ترین مبانی تفسیر اخلاقی است. این مبانی نشان می‌دهند که آنچه در قرآن در صورت‌های گوناگون اعتقادات، احکام و قصص بر انسان عرضه شده، موافق و سازگار با اصول اخلاقی تبیین شده در اوامر و نواهی اخلاقی قرآن کریم است. از آنجا که کلام، ترکیبی از محتوا و قالب است؛ اگر محتوای اخلاقی قرآن در قالبی عرضه شود که با نظام درونی قرآن سازگار نباشد، این خود جلوه‌ای از تعارض و اختلاف در قرآن است که به کلی از ساخت قرآن کریم به دور است.^۱ بر این اساس، محتوای اخلاقی قرآن لزوماً در قالب‌های اخلاقی و با زبان اخلاقی بیان شده است. این نوشتار در صدد آن است که نشان دهد محمل‌ها و مظاهر زبان اخلاقی در سراسر متن قرآن چیست و این زبان در چه قالب‌هایی تجلی یافته است؛ افزون بر آنکه در ادامه مباحث، موارد تعارض‌نا با این اصل اساسی طرح و به آنها پاسخ داده شده است.

مفهوم «اخلاقی بودن» زبان قرآن

زبان قرآن از موضوعاتی است که همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است و تاکنون از جنبه‌های گوناگون مورد بررسی قرار گرفته است. به‌طورمثال: وحیانی بودن، اشتغال زبان قرآن بر کنایه و مجاز، جنسیتی بودن، تعلیمی بودن، چندبعدی بودن، گفتاری بودن، همگانی

۱. فَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء/۸۲)

موازین اخلاقی قرآن است نداشته باشد. در پاره‌ای از موارد نیز با استفاده از ساختارهای نحوی ویژه، این موازین را رعایت کرده‌است. گستره استفاده از این زبان، سراسر قرآن و مخاطبان آن اعم از موافق و مخالف است. به‌طور کلی، وجوه و مظاهری که اخلاقی بودن زبان قرآن در آنها تجلی یافته‌است عبارتند از:

به‌گزینی واژگان و تعابیر

در هر زبانی برای نامیدن اشیاء و افراد و انتقال مفاهیم از ابزارهای گفتاری آن زبان اعم از واژگان، قالب‌های مفردات و دستور زبان بهره گرفته می‌شود. گاهی چند لغت با بارهای معنایی متفاوت برای رساندن یک منظور واحد وجود دارد. قرآن از میان گزینه‌های موجود، گزینه‌ای را انتخاب می‌کند که با ادب فردی و اجتماعی و اخلاق منافاتی ندارد. علامه طباطبایی در تعریف ادب می‌گوید: «حاصل معنای ادب آن است که ادب، هیأت نیکو و پسندیده‌ای است که سزاوار است رفتار مشروع دینی یا عقلایی بر مبنای آن شکل گیرد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۷/۶). وی از زیبایی به‌عنوان بن‌مایه معنای ادب یاد می‌کند و مرز آداب و اخلاق را از یکدیگر جدا می‌داند. به عقیده او اخلاق عبارت است از ملکه‌های راسخ در روح که در حقیقت وصفی از اوصاف روح می‌باشد، ولی آداب عبارت است از هیأت زیبایی که رفتارهای آدمی بدان متصف می‌گردد و چگونگی صدور اعمال آدمی به صفات گوناگون روحی بستگی دارد. بنابراین فرق است میان اتصاف روح به امور اخلاقی و اتصاف عمل به آداب (همان). از این رو سخن قرآن نه تنها از جهت محتوا مشتمل بر بن‌مایه‌های اخلاقی است، بلکه در ارائه قالب سخن نیز معیارهای

به حضرت موسی فرمان می‌دهد با فرعون سخن نرم و لین بگوید و نیز به مؤمنان امر می‌کند که با همه مردم بدون استثناء - نیکو سخن بگویند. و نیز قرآن از برخی سخنان منع می‌کند: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ» (انعام/۱۰۸)؛ یعنی دشنام‌دادن حتی به بت‌ها مجاز نیست. قرآن همه این معیارها را در سخنان خود به کار بسته است تا در مجموع کلامی با رعایت موازین اخلاقی، ادبی و عفت بیان باشد. اکنون سخن آن است که نه تنها محتوای قرآن و مفاهیمی که انتقال می‌دهد اخلاقی است، بلکه نحوه بیان این مفاهیم نیز اخلاقی است و مفاهیم مذکور نیز با ابزار ویژه اخلاقی مطرح شده‌اند.

وجوه اخلاقی بودن زبان قرآن

زبان، ابزاری برای بیان مفاهیم و انتقال آنها به دیگران است. این ابزار ترکیبی از عناصر زبانی یعنی واژگان و ساختار است. قرآن برای تحقق هدف تربیتی و التزام به آموزه‌های اخلاقی خود، همه این عناصر را به کار گرفته‌است. دقت نظر قرآن در به‌کارگیری صحیح این ابزار به‌گونه‌ای است که از سطح کوچک‌ترین واحد معنادار زبانی یعنی تک‌واژه‌ها تا عبارات و نیز جملات و ساختارهای نحوی را دربرمی‌گیرد. علی‌رغم آنکه قرآن به زبان قوم نازل شده و طبیعتاً باید در بیان مفاهیم مورد نظر خود از واژگان رایج قوم استفاده کند، هر جا که استفاده از زبان رایج قوم، موافق دأب اخلاقی قرآن نبوده است، به گزینش دست زده است؛ به این ترتیب که از میان گنجینه لغات موجود در عصر نزول، واژه یا ترکیبی از واژگان را برگزیده که علاوه بر دلالت بر معنای مورد نظر، صراحتی را که لازم‌هش عدول از

منفی موجود در خطاب‌های رایج، از بار معنایی مثبت و سازنده واژگان فوق در جهت شخصیت‌بخشی به بردگان بهره می‌برد. به‌طور نمونه آنجا که قرآن به مسلمانان امر می‌کند که کنیزان خود را به زنا وادار نکنند^۲: «وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ» (نور/۳۳) و نیز زمانی که حضرت یوسف به کارگزاران زیردست خود فرمان می‌دهد که سرمایه برادرانش را در بار و بنه آنها قرار دهند: «وَقَالَ لِفَتِيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ» (یوسف/۶۲)، از «فتی» و «فتاة» استفاده می‌کند. این‌گونه خطاب‌ها به ترمیم شخصیت بردگان و کنیزان و اصلاح رفتار مالکان و تأسیس نظام ارزشی نوینی که تنها ملاک آن «تقوی» است منتهی می‌شود^۳.

واژه «أخ»

گزینش واژه «أخ» نیز در قرآن قابل توجه است. زمانی که خداوند مبعوث شدن پیامبری را به سوی قوم خود گزارش می‌دهد، از این واژه استفاده می‌کند: «وَأِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا» (اعراف/۶۵). این تعبیر - که بارها در داستان اقوام گذشته به کار رفته است -^۴ نشان‌دهنده این مطلب است که رفتار و گفتار انبیاء الهی با افراد قوم، اعم از موافقان و مخالفان، رفتاری برادرگونه و بدون برتری‌جویی و امتیازخواهی بوده است. درحقیقت مجموعه‌ای از مفاهیم ارزشمند اخلاقی در این واژه به ظاهر کوچک نهفته است که قرآن با گزینش آن، همه آنها را قصد کرده است. برخی مفسران معتقدند این

اخلاقی و آداب ظاهری رعایت شده است. اهم مصادیقی که می‌توان برای به‌گزینی واژگان در قرآن به آنها اشاره کرد عبارتند از:

واژه «فتی»/«فتاة»

در شرایطی که در حجاز، برده‌داری و خشونت کلامی و رفتاری با بردگان رایج بود، قرآن با ترک خطاب رایج که با موازین اخلاقی آن منافات دارد^۱، در خطاب به بردگان از واژه «فتی» و «فتاة» استفاده می‌کند. در معنای این واژه، به تازگی و نشاطی که حاصل جوانی است اشاره شده است (راغب، ۱۴۱۲: ۶۲۵). قرآن برای خطاب کردن به بردگان و کنیزان که غالباً جوان بودند، به ویژگی و خصوصیت جوانی ایشان اشاره می‌کند که درواقع نوعی تمجید و تکریم محسوب می‌شود. این در حالی است که در زبان عربی واژگان «عبد» و «امة» برای این منظور مورد استفاده قرار می‌گرفت. اما از آنجا که این واژگان در راستای هدف تربیتی و اخلاقی قرآن نبود، و حتی اگر نگوئیم مخرب بود، دست‌کم سازنده نبود، آنها را با «فتی» و «فتاة» جایگزین می‌کند. به این ترتیب به‌جای انتقال بار معنایی

۱. اصل واحد در ماده «عبد» غایت تذلل در قبال «مولا» همراه با اطاعت از اوست که یا تکوینی است یا اختیاری و یا قراردادی (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲/۸) و «عبد» خلاف «حر» است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۷۰/۳). «امة» نیز در کتب لغت مخالف «حره» معنا شده است (جوهری، ۱۴۱۹: ۶، ۲۲۷۱) و مصطفوی درباره این واژه می‌گوید: «فتحه، حرف عله، حذف حرف و تاء در واژه امة بر خفت، ضعف، تذلل، تبدل و عدم ثبوت و استقلال آن دلالت دارد» (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۵۳/۱). روشن است در جهان‌بینی اسلامی انسان آزاد آفریده شده و تذلل و بندگی تنها در مقابل خداوند پسندیده است و هیچ انسانی عبد و بنده انسان دیگری نیست.

۲. در مثال فوق استفاده قرآن از واژه «البغاء» برای «زنا» نیز قابل توجه است. در این مثال نه تنها مفهوم آیه، بلکه گزینش واژگان نیز اخلاقی است.

۳. إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (الحجرات/۱۳)

۴. اعراف/۸۵؛ شعراء/۱۰۶، ۱۴۲، ۱۶۱؛ ...

ایجاد شده است با قتل از بین نمی‌رود (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۴۷/۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲۷/۵). از این رو خطاب کردن به قاتل با لفظ «برادر»، ولی دم سبب تشویق ایشان به عفو و مداراست که هر دو از فضایل اخلاقی به‌شمار می‌آیند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۲۲/۱؛ ابن عاشور، بی‌تا: ۱۴۰/۲). دقت و توجه قرآن در گزینش واژگان حتی در بحرانی‌ترین موقعیت‌های اجتماعی نشان‌دهندهٔ اهتمام قرآن به متمیم و توسعهٔ فضایل اخلاقی در فرد و جامعه است.

واژه «غائط»

قرآن کتابی است که برای موقعیت‌های گوناگون زندگی انسان برنامه‌ها و دستورهایی دارد. طبعاً برخی از این موقعیت‌ها به‌گونه‌ای است که ذکر آنها خوشایند طبع بشر نیست و از آنها احساس کراهت می‌کند. قرآن در چنین مواردی، نه از بیان برنامه‌ها و دستورهای خود چشم پوشیده و نه بدون توجه به کراهت انسان به ذکر واژگان و تعبیر ناخوشایند اقدام کرده است؛ بلکه به جای تصریح به این‌گونه مطالب از آنها به کنایه یاد کرده است؛ به‌طور مثال، در تشریح حکم تیمم برای اشاره به قضای حاجت می‌گوید: «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ...» (نساء/۴۳). عفت بیان قرآن در این آیه کاملاً مشهود است؛ زیرا هنگامی که می‌خواهد از قضای حاجت سخن بگوید تعبیری را انتخاب می‌کند که هم مطلب را بفهماند و هم واژه صریح و نامناسبی به کار نبرده باشد. «غائط» بر خلاف مفهومی که امروز از آن می‌فهمند، در اصل به معنی زمین گودی است که انسان را از انتظار دور می‌دارد و افراد بیابان‌گرد و مسافر در آن زمان برای «قضای حاجت» آنجا می‌رفتند، تا از

واژه، در مورد کسی به کار می‌رود که نهایت دلسوزی و مهربانی را در هدایت و راهنمایی دیگران انجام دهد بدون آنکه قصد برتری‌جویی و تفوق‌طلبی داشته باشد و یا از قبل این دلسوزی و مهربانی، نفعی عاید او شود. (مکارم، ۱۳۷۴: ۲۲۶/۶). خداوند در قرآن، مؤمنان را برادر یکدیگر: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات/۱۰) و فرزندخواندگان را برادران دینی مسلمانان می‌نامد: «... فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ» (احزاب/۵). به این ترتیب تمام بار معنایی مثبتی که این واژه با خود حمل می‌کند به روابط عام و خاص میان مسلمانان تزریق می‌شود.

کاربرد دیگر این واژه در آیات قصاص، اهتمام قرآن را به ساماندهی یک جامعهٔ اخلاقی در همهٔ جوانب و شرایط نشان می‌دهد. قرآن پس از تشریح حکم قصاص و جواز آن برای ولی دم، به امکان دیگری که عبارت از صرف‌نظرکردن از قصاص و گرفتن دیه است اشاره می‌کند و می‌فرماید: «فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره/۱۷۸). در اینجا نیز قرآن با گزینش واژه «أخ» برای اشاره به قاتل، سعی در یادآوری برادری مسلمانان با یکدیگر و تحکیم نوعی رابطهٔ منصفانه و بدون کینه‌ورزی و عقده‌گشایی بین قاتل و اولیاء مقتول دارد که زمینه را برای عفو و گذشت فراهم می‌کند. درحقیقت رابطهٔ برادری که به‌سبب خلقت انسان‌ها از نفس واحدهٔ (نساء/۱) یا به‌سبب دین (حجرات/۱۰)

۱. برخی مفسران منظور از «أخ» را در این آیه مقتول دانسته‌اند که با توجه به اینکه اخوت رابطه‌ای دوجانبه است اشکالی در معنای آیه ایجاد نمی‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۴۷/۱).

دیدگاه مردم دور باشند، بنابراین معنی جمله چنین است: «اگر یکی از شما از مکان گودی آمده باشد...» که روی هم رفته کنایه از قضای حاجت است (تیمی، ۱۴۲۷: ۵۹) و جالب این که به جای «شما» از عبارت «یکی از شما» به کار رفته تا عفت بیان آن بیشتر باشد (مکارم، ۱۳۷۴: ۳/۳۹۹).

واژه «فرج»

دسته دیگری از تعابیر که قرآن از به کار بردن آنها اجتناب می‌کند، تعابیری هستند که انسان به سبب حیاء ذاتی و فطری خود از به کار بردن آنها شرم دارد. قرآن از تصریح به این موارد نیز خودداری کرده و آنها را با تعابیری کنایی جایگزین می‌کند. یکی از این موارد ذکر اندام تناسلی است. قرآن با اجتناب به ذکر صریح اندام تناسلی در هر دو جنس مرد و زن که طبیعتاً در زبان رایج مردم مورد استفاده بوده است، واژه «فرج» و جمع آن «فروج» را به صورت کنایی به کار برده است؛ به طور مثال، در وصف حضرت مریم و عفاف او چنین می‌گوید: «وَأَلْتِي أَخْصَنْتُ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیاء/۹۱). و نیز در بیان ویژگی‌های مؤمنان می‌گوید: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَفْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ» (مؤمنون/۵؛ معارج/۲۹). برخی درباره واژه فرج، گمان کرده‌اند که این واژه صریح است، در حالی که فرج در لغت به معنای شکاف میان دو چیز است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۳۴۱/۲). راغب معتقد است که فرج در انسان نیز به معنای شکاف میان دو پا است. و از آن به سوا (شرمگاه) کنایه شده است؛ ولی این واژه به دلیل کاربرد زیاد آن، گویی واژه‌ای صریح است (راغب، ۱۴۱۲: ۶۲۸). برخی معتقدند که در

لغت‌نامه‌های زبان عربی جز شکاف و چاک، معنای دیگری برای فرج وجود ندارد و منظور از آن را «شکاف و چاک دامن» می‌دانند (بهبودی، ۱۳۶۹: ۱۳۳) و برای این معنا به روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) استناد می‌کنند که «اگر کسی شلوار نباشد و تنها یک پیراهن ضخیم بپوشد و یا قبائی بپوشد که فرج آن کوتاه باشد (یعنی چاک آن تا کمر نرسد) می‌تواند نماز بخواند» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳/۳۹۳).

کاربرد قرآنی واژه نیز نشان می‌دهد که کاربرد آن در معنای عضو جنسی صراحت نداشته و کنایی است: «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ» (ق/۶). در اینجا «فروج» به معنای لغوی آن یعنی شکافتگی به کار رفته است. باید توجه داشت که از عهد نزول قرآن کلمه «فرج» در معنای عورت و آلت تناسلی شهرت یافته است ولی چون در ریشه لغت به معنای چاک و شکاف است، در معنای عرفی آن که عورت است به صورت کنایه و مجاز استعمال شده است؛ زیرا بازشدن چاک دامن باعث می‌شود که عورت مکشوف شود و حفظ دامن باعث می‌شود که عورت مستور بماند (بهبودی، ۱۳۶۹: ۱۳۵). از این رو، نگه‌داری چاک دامن از آلودگی‌ها کنایه از پاکی و نگه‌داری عضو مخصوص است و آن نیز کنایه از عفت و پرهیز از فحشا است^۱. در واقع، در «أَخْصَنْتُ

۱. إذا كان عليه قميص سفيق أو قباء ليس بطويل الفرج فلا بأس به والثوب الواحد يتوشح به وسراويل كل ذلك لا بأس به.
۲. در روایتی از امام صادق (علیه‌السلام) ذیل آیات ۲۹ و ۳۰ سوره نور آمده است: «در قرآن مجید هر جا سخن از «حفظ فرج» به میان آمده باشد منظور خداوند عفت و پاکدامنی و ترک

فَرَجَهُ» دو کنایه توأمان به کار رفته است و این از لطیف‌ترین و بهترین کنایه‌هاست (معرفت، ۱۴۱۸: ۴۲۵/۵).

واژه «سوءاً»

واژه دیگری که برای اشاره به اندام تناسلی مورد استفاده قرار گرفته، واژه «سوءاً» و جمع آن «سوات» است. به تصریح واژه‌شناسان، این لفظ صریح در این مورد نیست، بلکه مفهوم این واژه هر چیز ناپسند و ناخوشایند و زشتی را شامل می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۲۸/۷؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۵۳/۵). فعل «ساء» و

مشتقات آن، هم در معنای لازم «قبیح و زشتی» و هم در معنای متعدی «اندوهناک کردن» (راغب، ۱۴۱۲: ۴۲۲) به کار رفته است که منافاتی ندارند؛ زیرا آنچه قبیح و زشتی دارد، غالباً سبب ناراحتی دیگران می‌شود.

این دو واژه هفت مرتبه در قرآن استعمال شده‌اند که در پنج مورد آن منظور شرمگاه است: «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا» (اعراف/ ۲۰)، «فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا» (همان/ ۲۲)، «يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا» (همان/ ۲۷)، «فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا» (طه/ ۱۲۱) و «قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ» (اعراف/ ۲۶). در دو مورد دیگر نیز که در آیه «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَهُ

زناست. به جز آیه مزبور که منظور الهی رعایت حجاب و دامن از نظاره دیگران می‌باشد؛ لذا هیچ مرد مومنی روا نیست که در چاک دامن مومن دیگر نظر بدوزد و بر هیچ بانوی مومنی روا نیست که در چاک دامن یک بانوی مومن نظر بدوزد و عورت او را دید بزند.» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳۶/۲).

أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْأَهُ أَخِي» (مائده/ ۳۱) آمده است، برخی مفسران آن را اشاره به شرمگاه یا اندام‌هایی که نباید آشکار شوند می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۸۶/۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۴۱/۱۱) و برخی دیگر اشاره به جسد که چیز ناخوشایندی است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۲۴/۲؛ شبر، ۱۳۸۵: ۱۳۷). با توجه به نظر واژه‌شناسان و مفسران و کاربردهای این واژه و مشتقات آن در قرآن اطلاق آن بر شرمگاه صراحت نداشته و جنبه کنایه دارد (محمودی، ۱۳۹۱: ۹-۵۸).

واژه «عورة»

واژه دیگری که در قرآن برای اشاره به شرمگاه استفاده شده است، واژه «عورة» و جمع آن «عورات» است. این واژه در اصل از «عار» به معنای عیب و نقص گرفته شده و به هر کار زشت که باید از آن شرم داشت و به هر خلل و آسیبی گفته می‌شود، مانند بیماری چشم، شکاف در لباس و دیوار خانه، بدون حصار بودن خانه، شکاف و منفذ در مرزها و مناطق جنگی (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۳۷/۲؛ فیومی، ۴۳۷؛ راغب، ۱۴۱۲: ۵۹۵). بنابراین، هسته اصلی در معنای این واژه خلل و آسیب است و اطلاق آن بر دو عضو شرمگاهی در انسان به سبب شرم در آشکارشدن آن و جریحه‌دار کردن و آسیب‌رساندن به عفت فرد و جامعه است (محمودی، ۱۳۹۱: ۵۹). کاربردهای قرآنی این واژه در آیات «أَوِ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (نور/ ۳۱)، «مَنْ قَبْلَ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ» (نور/ ۵۸) و «وَ يَسْتَأْذِنُ فَرِيْقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ

بِوَتْنَا عَوْرَهُ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ» (احزاب/۱۳) دیده می‌شود. در آیه نخست «عورات» به نظر برخی مفسران به معنای «شرمگاه زنان» است (ابوالفتوح رازی، ۱۴، ۱۲۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۴۰/۹) و به نظر برخی دیگر به مسایل جنسی و آنچه در رابطه زناشویی قابل تصریح نیست اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۵). در هر دو دیدگاه، ادب در بیان قرآن رعایت شده است. در آیه دوم نیز «عورات» به معنای زمان‌هایی است که آسیب‌های احتمالی در پی دارد.^۱ در آیه سوم نیز «عوره» به معنای «آسیب‌پذیر» است؛ یعنی خانه‌هایی که به دلیل نداشتن در و دیوار در برابر حمله دشمن یا سارقان آسیب‌پذیر هستند و ارتباطی با امور جنسی ندارد. به این ترتیب، معنای لغوی و استعمالات قرآنی این واژه نشان می‌دهد که در معنای شرمگاه صراحتی ندارد تا قبح و زشتی در پی داشته باشد. به علاوه، این کاربرد به لزوم مقابله با آسیب‌های احتمالی ناشی از عدم رعایت موازین خاص و پوشش مناسب در امور جنسی اشاره دارد (محمودی، ۱۳۹۱: ۶۱).

واژه «دُبُر»

واژه‌ای که قرآن از آن برای اشاره به تهیگاه استفاده کرده، واژه «دُبُر» و جمع آن «أدبار» است. این واژه در اصل لغت به معنای پشت و ضد قُبُل است که در عضو مخصوص به کنایه استفاده شده است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۰۶): «وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةَ

يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (أنفال/۵۰): «فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ» (محمد/۲۷). کاربردهای قرآنی این واژه و مشتقات آن نیز تأیید می‌کند که کاربرد آن به معنای تهیگاه کنایی است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفًا فَلَا تُولُوهُمْ الْأَدْبَارَ» (أنفال/۱۵): «وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَإِدْبَارَ النُّجُومِ» (طور/۴۹). مفسران نیز معتقدند که در این آیات واژه «ادبار» به‌طور کنایه استفاده شده است (بغوی، ۱۴۲۰: ۳۰۱/۲؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۳۶/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۰/۹). بغوی در این باره به نقل از مجاهد و سعید بن جبیر می‌گوید که مراد از ادبار در اینجا تهیگاه است ولی خداوند حیا دارد از این رو کنایه به کار برده است (بغوی، ۱۴۲۰: ۳۰۱/۲).

تعبیر «أكل طعام»

قرآن از قضا‌ی حاجت با تعبیر کنایی دیگری نیز یاد کرده است: «مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ» (مائده/۷۵). در تفسیر «كَا نَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ» گفته‌اند:

برای اکل (خوردن) دو معنا به ذهن می‌رسد: یکی همان معنای معروف (خوردن) است که نخست به ذهن می‌رسد. البته این معنا مراد نیست؛ بلکه در این آیه معنای دور دیگری که پس از خوردن، انجام می‌گیرد یعنی دفع خوردنی‌ها مد نظر است. این گونه تعبیر، ادب والا و ذوق بالای سخن‌گوی آن را نشان می‌دهد که از خوردن، معنای دور آن را اراده کرده است؛ یعنی، آن کسی که غذا می‌خورد ناگزیر از دفع آن به شکل بول و غائط است پس چگونه شایسته‌ی خدایی است؟ ولی

۱. ورود فرزندان به اتاق والدین در زمان‌هایی که مقید به پوشش کامل نیستند دارای تبعات منفی است و آسیب‌های روانی، اجتماعی و اخلاقی در پی دارد.

حساسیت مطالب این حوزه در سراسر قرآن هیچ تصریحی به این روابط صورت نگرفته و در همه موارد تعبیر کنایی جایگزین آنها شده است. به علاوه، همین کنایه‌ها نیز به تکرار مورد استفاده قرار نگرفته است و در هر مورد تعبیر تازه‌ای برای اشاره به این روابط کنایه شده است، زیرا استفاده مکرر از یک کنایه می‌تواند جنبه کنایی آن را از نظر دور سازد. یکی از این تعبیر «ملاسه زنان» است: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» (نساء/۴۳؛ مائده/۶) که دانشمندان و مفسران آن را کنایه از نزدیکی و جماع می‌دانند (تیمی، ۱۴۲۷: ۶۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۷/۲-۲۷۶). اختلافی که بین دانشمندان درباره معنای این عبارت وجود دارد نشان می‌دهد که نخستین بار این تعبیر در قرآن به کار رفته است. از ابن عباس

قرآن تصریح به آن را قبیح شمرده و از آن به کنایه یاد کرده است (طوسی، بی‌تا: ۶۰۵/۳؛ زرکشی، بی‌تا: ۳۰۴/۲). دلیلی که کنایه‌بودن آن را تایید می‌کند، حدیثی از امام علی (علیه‌السلام) است که در پاسخ برخی از زندیقان درباره لغزش‌های انبیاء نقل شده است: «آیا سخن خداوند را درباره وصف عیسی شنیده‌ای! آنجایی که درباره او و مادرش گفت: آن دو غذا می‌خورند. معنایش آن است که کسی که غذا می‌خورد، سنگینی بر او عارض می‌شود و هرکس که سنگینی بر او عارض شود، پس چنین شخصی برای آنچه که نصاری درباره فرزند مریم ادعا کردند (خدا بودن او) شایستگی ندارد.» (طبرسی، ۱۳۸۶: ۱/۳۷۰)

تعبیر «ملاسه زنان»

حوزه دیگری که قرآن تصریح در آن را جایز ندانسته و با کنایه‌های گوناگون به آن اشاره می‌کند، حوزه مربوط به روابط و افعال زناشویی است^۱. به سبب ماهیت و

فی حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ» (نساء/۲۳). «استمتاع» در «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِنَّ مِنْهُنَّ فَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَهُ» (همان/۲۴)، «اتیان» در «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أُنَىٰ شِئْتُمْ» (بقره/۲۲۳) و «فَاتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» (بقره/۲۲۲)، «افضاء» در «وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ» (نساء/۲۱)، «مباشرة» در «فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ» (بقره/۱۸۷)، «مراوده» در «وَ رَاوَدْتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ» (یوسف/۲۳)، «نکاح» در «وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ» (بقره/۲۲۱)، «وطر» در «فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكُمَهَا» (احزاب/۳۷)، «سر» در «وَ لَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا» (بقره/۲۳۵) و «تعشی» در «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِنَّ» (اعراف/۱۸۹) کنایه‌هایی هستند که برای بیان افعال جنسی استعمال شده‌اند. تعبیر «فَاعْتَرَلُوا» در عبارت «فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» (بقره/۲۲۳)، «وَ لَا تَبَاشِرُوهُنَّ» در «وَ لَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» (بقره/۱۸۷) و «وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ» در عبارت «وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ» (همان) نیز به طور کنایی به اجتناب از این عمل اشاره دارد (محمودی، ۱۳۹۱: ۸۷-۶۳).

۱. یکی دیگر از تعبیر کنایی که برای عمل زناشویی استفاده شده «رفت» است: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ» (بقره/۱۸۷). «رفت» در لغت به معنای چیزی است که ذکر آن قبیح است (راغب، ۱۴۱۲: ۳۵۹). علت استعمال «رفت» در این آیه این است که مردم پیش از نزول آیه فوق رابطه زناشویی را در شب‌های ماه رمضان حرام می‌دانستند. با حلال شدن آن، قبح شرعی و عرفی آن از میان رفت و این واژه یادآور زشتی این عمل قبل از حلال شدن آن است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵/۲۶۹). برخی نیز معتقدند از آنجا که جماع شامل چیزهایی است که تصریح به آنها قبیح است، «رفت» برای آن کنایه شده است (حقی بروسوی، بی‌تا: ۳۰۰/۱). در هر حال قرآن از تصریح به این عمل اجتناب کرده و کنایه به کار برده است. ماده «مس» در آیه «وَ إِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فِنْصَفْ مَا فَرَضْتُمْ» (بقره/۲۳۷)، همچنین «دخول» در آیه «وَ رَبَّائِكُمُ اللَّاتِي

نقل است که منظور از «لمس»، «مس» و «مباشرة»، جماع است ولی خداوند هر چه را بخواهد برای هر چیز دیگر کنایه می‌کند (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۸/۲-۲۷۶). علامه می‌گوید خداوند به سبب رعایت ادب و حفظ زبان از چیزی که طبع‌ها از تصریح به آن ابا دارد، آن را آشکارا بیان نکرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/۲۲۷). ابن عباس نیز معتقد است: «ملاسه به معنای نکاح (نزدیکی با زنان) است، ولی خداوند به کنایه صحبت می‌کند و به این‌گونه واژه‌ها تصریح نمی‌کند» (طبری، ۱۴۱۲: ۶۵/۵).

به‌گزینی ساختار جملات اسنادی

التزام قرآن به مقوله اخلاق در ساختاری که برای بیان حقایق برگزیده است نیز دیده می‌شود؛ به‌طور مثال خداوند بر اساس آیات قرآن «رحمت» بر مخلوقات را بر خود فرض کرده است. همه آیات قرآن حتی آیات عذاب، التزام به این امر را نشان می‌دهند. همچنین خداوند از سب دشمنان منع کرده و ما را به سخن‌گفتن نیکو و شایسته امر کرده است. دقت در نحوه گزینش ساختار جملاتی که به رحمت الهی و عذاب او اشاره دارد، تعبیراتی که درباره مخالفان دعوت انبیاء به کار رفته و نیز نحوه سخن‌گفتن اولیاء الهی نشان می‌دهد که قالب این عبارات به‌طرز هدفمندی در جهت تأمین هدف اخلاقی قرآن و التزام به آن گزینش شده است. اهم حوزه‌های اخلاقی‌بودن در سطح ساختار جملات قرآن عبارتند از:

نسبت عذاب به «فعل خدا»

در فرهنگ قرآن خداوند منشأ و مبدأ رحمت، خیر

مطلق و همه خوبی‌هاست و آنچه از شر و بدی که در عالم دیده می‌شود از ناحیه خود انسان‌هاست: «ما أصابك من حسنه فمن الله و ما أصابك من سيئه فمن نفسك» (نساء/۷۹). خداوند رحمت بر بندگانش را بر خود واجب کرده است: «كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (أنعام/۵۴)، اما درباره عقاب پروردگار در قرآن چنین ساختاری دیده نمی‌شود؛ به عکس، آموزش گنهکاران - منهای مشرکان - حتی بدون توبه نیز در قرآن طرح و به مشیت الهی واگذار شده است: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (نساء/۴۸؛ ۱۱۶). این اصل در ساختار آیات قرآن به صورت‌های گوناگون بروز و ظهور پیدا کرده است. به‌طور مثال قرآن درباره فرجام شکرگزاری و ناسپاسی چنین می‌گوید: «وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم/۷)؛ خداوند زیاد کردن [نعمت] را که در برابر شکر است به خود نسبت می‌دهد، اما تعبیر قرآن در مورد عذاب الهی ساختار دیگری دارد. اگرچه عذاب با «باء» نسبت به خدا منسوب است اما تفاوت ساختار دو قطب این آیه بیان می‌کند که نوع نسبت در «عذابی» با نسبت فعل به فاعل در «لأزيدنكم» متفاوت است. در اینجا خداوند «شدت» را نیز به عذاب نسبت داده است و بدون اشاره به فاعل و با استفاده از جمله اسمیه از آن سخن گفته است^۱. مقایسه این عبارت که قول خداوند است با مفهوم مشابهی که قرآن از حضرت سلیمان نقل کرده

۱. عبارات هم‌ارز عبارت فوق در قرآن «شدید العقاب» و «شدید العذاب» است که از الگوی ساختاری پیش‌گفته تبعیت می‌کند.

غفور، ودود، لطیف، قدوس، مؤمن، مهیمن، تواب، شکور، جبار، متکبر و ... اما چنان‌که گفته شد عذاب و عقوبت خداوند که از اعمال بندگان نشأت گرفته است در ساختار متفاوتی و بدون انتساب به خداوند ذکر شده است.^۳

شبهه این تفاوت ساختار را در آیات «نَبِيٌّ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ» (حجر / ۵۰-۴۹) می‌توان دید. در آیه نخست خداوند اعلام می‌کند که به همه بندگانم خبر دهید که من «غفور» و «رحیم» هستم. غفور و رحیم از اسما الحسنای خداوند است. در آیه بعد، ساختار کلام تغییر می‌کند و عذاب خدا توصیف می‌شود نه خود او. خداوند ذات خود را به «غفران» و «رحمت» بدون «تعذیب» وصف می‌کند؛ چنان‌که بر وجه مقابله نمی‌گوید همانا من عذاب‌کننده دردمنده هستم زیرا

ساخته نمی‌شود از مصدر اجبار صیغه جبار- نمی‌شود تا معنی قهر و اجبار و زور داشته باشد (راغب، ۱۴۱۲: ۱۸۴).

«متکبر» نیز کسی است که افعال پسندیده‌اش بسیار زیاد باشد به- گونه‌ای که از محاسن و نیکی‌های غیر از او افزون باشد، که این معنا تنها در مورد خداوند صادق است (راغب، ۱۴۱۲: ۶۹۸)

۳. لازم به ذکر است صفت «مضل» که نقطه مقابل «هادی» است در قرآن در وصف خداوند به کار نرفته است و تنها محل استعمال آن در قرآن در وصف ابلیس است: «قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ» (القصص / ۱۵). مفهوم فوق درباره خداوند در ساختار جمله فعلیه و در کنار هدایت الهی بارها بیان شده است: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (مدثر / ۲۰): «قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنَاقِبُ» (رعد / ۲۷). در اینجا نیز ضلالت نتیجه اعمال بندگان است و انتساب آن به خداوند در راستای توحید افعالی و نفوذ اراده الهی در عالم است. همچنین در آیات قرآن بر این امر تأکید شده است که هر کس از هدایت خداوند بهره‌مند شود هیچ گمراه‌کننده‌ای نخواهد داشت: «وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ» (زمر / ۳۷)

است تفاوت ساختار جملات مربوط به عذاب الهی را روشن می‌کند. در ماجرای غیبت هدهد از دربار سلیمان (علیه‌السلام) قرآن چنین گزارش می‌دهد: «وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ * لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ» (نمل / ۲۱-۲۰). چنین ساختاری که عذاب را به فاعل آن منتسب می‌سازد در قرآن در مورد خداوند، جز در یک مورد خاص به کار نرفته است.^۱

در قرآن همه صفات خداوند که عین ذات اوست از رحمت واسعة الهی نشأت می‌گیرند. این صفات در قالب اسم فاعل، صفت مشبیه یا صیغه مبالغه در قرآن دیده می‌شوند^۲: هادی، خالق، رحیم، علیم، حلیم، عزیز،

۱. در سوره مائده پس از آن که عیسی علیه‌السلام درخواست حواریون را مبنی بر نزول مائده آسمانی بر آنها، که نوعی معجزه اقتراحی به شمار می‌آید به خداوند عرضه می‌دارد، خداوند در پاسخ به این درخواست چنین می‌فرماید: «قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُرْسَلًا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ» (المائده / ۱۱۵)؛ خدا فرمود: «من آن را بر شما فرو خواهم فرستاد، ولی هر کس از شما پس از آن انکار ورزد، وی را [چنان] عذابی کنم که هیچ‌یک از جهانیان را [آن چنان] عذاب نکرده باشم». استفاده از چنین ساختاری با توجه به کفایت معجزات آشکار عیسی علیه‌السلام برای دعوت بنی‌اسرائیل و سابقه آنها در انکار دعوت پیامبران الهی و اقتراحی بودن این درخواست قابل توجیه است.

۲. دو صفت «جبار» و «متکبر» که در زمره صفات فوق هستند نیز با توجه به اصل معنای لغوی از اصل مذکور تبعیت می‌کنند. «جبار» در مورد خداوند -از معنی جبروت الفقیر- است؛ زیرا خداوند حال مردم را با بخشیدن نعمت‌هایش به صلاح می‌آورد، و التیام می‌بخشد و نیز گفته‌اند: جبار بودن خداوند از این جهت است که آنها را بر آنچه می‌خواهد و می‌دارد و مقهور می‌سازد. اما بعضی از لغت‌شناسان معنی اخیر را از نظر لفظی رد کرده‌اند، و گفته‌اند از أفعلت، فَعَال ساخته نمی‌شود- پس جبار از فعل اجبرت

نیز به رعایت اخلاق و آداب سخن گفتن التزام دارد. به طور کلی روش‌هایی که قرآن در حوزه مواجهه با مخالفان به کار بسته عبارتند از:

نحوه خطاب به شخصیت‌های منفی

نحوه خطاب کلی قرآن به مؤمن و کافر یکسان است. قرآن در خطاب کلی به مؤمنان، آنها را «کسانی که ایمان آورده‌اند» می‌خواند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم/۶) و در خطاب کلی به کافران نیز آنها را «کسانی که کفر ورزیده‌اند» می‌خواند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریم/۷). این خطاب در حقیقت بیان ویژگی‌های هر دو گروه است بدون آنکه در این خطاب مورد نقد، ستایش یا نکوهش قرار بگیرند. همچنین خطاب خداوند به بندگان مطیع و عاصی یکی است: «يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُون» (عنکبوت/۵۶) و «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» (زمر/۵۳). وسعت رحمت الهی ایجاب می‌کند که حتی بندگان عاصی و گنهکار از زمره بندگان خدا اخراج نشوند. توجه به ظرافت «باء» نسبت در کنار واژه «عباد» بیانگر این مطلب است^۱. دشمنان دین و انبیاء الهی و شخصیت‌های منفی نیز در قرآن با نام و به‌طور مستقیم مورد خطاب

غفران و رحمت مقتضای ذات اوست؛ ولی موجبات عذاب، تنها از خارج محقق می‌شود (حقی بروسوی، بی‌تا: ۴/۴۷۳). خدا در ذات خود غفور و رحیم است و عذاب جزء ذات او نیست چرا که رحمت و عذاب تناسبی ندارند و با هم جمع نمی‌شوند. در قرآن حتی از هم‌جواری ظاهری این واژگان پرهیز شده است: «وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا هُودًا وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَنَجَّيْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ» (هود/۵۸). غالب مفسران در علت تکرار کلمه «نجینا» احتمالاتی را طرح کرده‌اند و بعضی از آنها معتقدند که چون سخن از رحمت الهی به میان آمده اگر بلافاصله کلمه عذاب تکرار می‌شد تناسب نداشت، رحمت کجا و عذاب غلیظ کجا؛ لذا «نجینا» بار دیگر تکرار شده تا میان این دو فاصله بیفتد و چیزی از شدت عذاب و تأکید روی آن نیز کاسته نشود (مکارم، ۱۳۷۴: ۱۴۱/۹). به‌علاوه، در آیه فوق خداوند رحمت را به خود نسبت می‌دهد: «رَحْمَةً مِنَّا» ولی در مورد عذاب، تعبیر «عَذَابٍ مِنَّا» را به کار نمی‌برد، زیرا سرچشمه رحمت خداست ولی سرچشمه غضب و عذاب الهی عمل بندگان است (قرائتی، ۱۳۸۳: ۳۴۱/۵)

نحوه مواجهه با مخالفان و تخاطب با آنان

یکی از حوزه‌های آسیب‌پذیر در رابطه و تعامل با دیگران، حوزه ارتباط و تعامل با مخالفان است. غالباً چالش‌انگیز بودن این حوزه سبب می‌شود که فرد در مواجهه و خطاب‌های خود به دشمن، از دایره اخلاق و آداب خارج شده و به انتقام از او و تشفی خاطر خود بپردازد. قرآن در مواجهه با مخالفان و گفتگو با آنها نه تنها در دایره واژگان، بلکه در حوزه ساختار عبارات

۱. صاحب مواهب علیه از کتاب فصول نقل می‌کند که سه چیز در این آیه هست که امید می‌آفریند: اول لطف خطاب که فرمود: یا عباد و نگفت: یا ایها العاصه؛ دوم، رفق در عتاب که گفت: اسرفوا و نگفت: اخطاؤا؛ و سوم، توجه دادن به اسباب رحمت که گفت: لا تقنطوا (کاشفی سبزواری، ۱۰۴۰).

گزارش قرآن تا آخرین لحظه عمر با خدا دشمنی و مخالفت می‌کند (یونس/۹۱) قرآن برای اشاره به او که طاغوت بزرگ زمان موسی علیه‌السلام است به ذکر لقب «فرعون» که لقب عمومی سلاطین مصر است اکتفا کرده است (مکارم، ۱۳۷۴: ۲۰۸/۶).

ابولهب: قرآن همچنین از دشمن سرسخت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) که در مسیر دعوت الهی او کارشکنی‌های فراوان کرد نیز با لقب یاد کرده است. علی‌رغم آنکه سوره‌ای از قرآن به بیان حال او اختصاص یافته است هیچ‌گونه توهین و تحقیری در آن دیده نمی‌شود و تنها به تحلیل عملکرد او و فرجام کارش پرداخته است. استفاده قرآن از لقب «ابولهب» تلویحاً عاقبت کار او یعنی شراره‌های آتش دوزخ را نیز به یاد می‌آورد (همان: ۹/۲۷-۴۱۷).

استفاده از صله و موصول

گاهی قرآن با ذکر خصوصیتی از شخصیت‌های منفی در قالب ساختار موصول و صله به ایشان اشاره می‌کند. محتوای جمله صله چنان‌که از بررسی نمونه‌های قرآنی برمی‌آید به ذکر حقیقتی درباره آن شخصیت اختصاص دارد بدون آنکه به ترویج یا تحقیر او بپردازد. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

نمرود

قرآن درباره نمرود که طاغوت بزرگ زمان ابراهیم (علیه‌السلام) و از بزرگ‌ترین مخالفان و دشمنان آئین الهی است این چنین می‌فرماید: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ» (بقره/۲۵۸)؛ یعنی بدون آنکه نامی از او ببرد، کار او را که احتجاج درباره

قرار نگرفته‌اند. قرآن به جای نام‌بردار کردن ایشان گاهی القاب ایشان را به کار برده و گاهی با ذکر صفات از آنها یاد کرده است. برجسته‌ترین این موارد در قرآن عبارتند از:

به کار بردن القاب

یکی از روش‌های قرآن برای خطاب به دشمنان و مخالفان به کار بردن القاب و صفات آنهاست. گاهی قرآن از القاب موجود برای خواندن آنها استفاده کرده و گاهی لقب یا صفتی برای آنها وضع کرده است. برخی از مهم‌ترین این القاب و صفات عبارتند از:

شیطان/ابلیس: قرآن در خطاب به بزرگترین دشمن خداوند یعنی شیطان نیز از روش خطاب غیر مستقیم و ذکر صفات و ویژگی‌های حقیقی او استفاده کرده است. «شیطان» و «ابلیس» هر دو القابی برای موجود متمرودی است که از درگاه خدا رانده شد و هر یک از این القاب به وجهی از صفات او اشاره می‌کند. هیچ‌گونه تحقیر و توهینی در خطاب به او صورت نگرفته است و بار معنایی منفی‌ای که این القاب متضمن آن است تنها متوجه عملکرد منفی اوست. راغب می‌گوید ابلیس مشتق از «بلس» است و آن اندوه و غمی است که در اثر شدت و سختی به انسان روی می‌آورد (راغب، ۱۴۱۲: ۱۴۳) و شیطان یعنی دور شده از رحمت حق از «شطن» به معنای دور شدن گرفته شده است (همان: ۴۵۴).

فرعون: روش قرآن در خطاب به یکی دیگر از بزرگترین دشمنان خداوند یعنی «فرعون» نیز بیانگر التزام قرآن به رعایت موازین اخلاقی است. علی‌رغم آنکه فرعون دعوی خدایی دارد (نازعات/۲۴) و به

خداوند است، خداوندی که به او ملک و سلطنت بخشیده، وصف می‌کند.

بلعم باعورا: گزارش قرآن از بلعم باعورا نیز که از عالمان بلند پایه بنی اسرائیل بود و سرانجام از مسیر صحیح خارج شد با همین ساختار بیان شده است: «وَ اٰتٰلُ عَلَيْهِمْ نَبَا الَّذِي اٰتَيْنَا فَاَنْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ» (اعراف/۱۷۵). حقیقت این است که آیات خداوند به بلعم داده شد و او از آن عاری شد و آن را به کناری افکند. قرآن این حقیقت را در قالب ساختار فوق بیان می‌کند.

همسر عزیز مصر: این شیوه نه تنها در مورد طاغوت‌ها بلکه درباره سایر گنهکاران نیز به کار رفته است؛ به طور مثال، همسر عزیز مصر که شیفته حضرت یوسف شد و او را به گناه دعوت کرد، به این صورت در قرآن یاد شده است: «وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِی بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَ غَلَقَتْ الْاَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَيْتَ لَكَ» (یوسف/۲۳). قرآن در اینجا حتی تعبیر «امراه العزیز» یعنی همسر عزیز مصر را به کار نمی‌برد و تنها از ساختار صله و موصول استفاده می‌کند و می‌گوید: «بانویی که یوسف در خانه او بود» تا به پرده پوشی و عفت بیان نزدیک تر باشد. علاوه بر این که با این تعبیر هم حس حق شناسی یوسف و هم مشکلات یوسف را در عدم تسلیم در برابر چنین کسی که زندگی اش در پنجه اوست مجسم می‌کند (مکارم، ۱۳۷۴: ۹/۳۸۰).

بیان ویژگی های مخالفان؛ نه سب و تقیح صریح آنان قرآن از سب دشمنان خود اعم از مخالفان، کافران و مشرکان اجتناب می‌کند و در صورت لزوم به بیان صفات و خصوصیات آنها می‌پردازد. بیان ویژگی های

مخالفان و تبیین عملکرد آنان بدون آنکه مورد تقیح و توهین واقع شوند منطبق با موازین اخلاقی قرآن است.

چند نمونه از این موارد عبارتند از:

اصحاب شمال: قرآن در گزارشی که درباره «اصحاب شمال» ارائه می‌کند چنین می‌گوید: «اِنَّهُمْ كَانُوْا قَبْلَ ذٰلِكَ مُتْرَفِيْنَ * وَ كَانُوْا يُصِرُّوْنَ عَلٰی الْحِنْتِ الْعَظِيْمِ * وَ كَانُوْا يَقُوْلُوْنَ اِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا وَّ عِظَامًا اِنَّا لَمَبْعُوْثُوْنَ» (واقعه/۷-۴۵)؛ اتراف و نازپروردگی، اصرار بر گناه بزرگ و تکذیب و انکار قیامت حقایقی است که مشرکان و منکران معاد به آن متصف بودند. خطاب خداوند به آنها نیز ذکر خصوصیات آنهاست: «ثُمَّ اِنَّا كُنَّا اَيُّهَا الضَّالُّوْنَ الْمُكْذِبُوْنَ» (همان/۵۱). امام علی (علیه السلام) نیز که پرورده فرهنگ قرآن است، در جنگ صفین سربازان اسلام را از این که به دشمنان شامی ناسزا بگویند منع کرد و فرمود: «اِنَّیْ اَکْرَهُ لَکُمْ اَنْ تَکُوْنُوْا سَبَّابِيْنَ وَ لَکِنِّکُمْ لَوْ وَصَفْتُمْ اَعْمَالَهُمْ وَ ذَکَرْتُمْ حَالَهُمْ کَانَ اَصُوْبَ فِی الْقَوْلِ وَ اَبْلَغَ فِی الْعُذْرِ وَ قُلْتُمْ مَکَانَ سَبِّکُمْ اِيَّاهُمْ اَللّٰهُمَّ اِحْقِنْ دِمَاءَنَا وَ دِمَاءَهُمْ وَ اَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِنَا وَ بَيْنَهُمْ وَ اِهْدِهِمْ مِنْ ضَلٰلَتِهِمْ حَتّٰی يَعْرِفَ الْحَقَّ مِنْ جَهْلِهِ وَ يَرْعُوْیَ عَنِ الْغٰیِّ وَ الْعُدُوَانِ مَنْ لَهَجَ بِهِ» (نهج البلاغه/خطبه ۲۰۶)

فرعون: قرآن در وصف فرعون که طاغوت سیاسی زمان موسی علیه السلام و مدعی ربوبیت است چنین می‌گوید: «اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلَ اَهْلَهَا شِیْعًا یَسْتَضْعِفُ طَائِفَهٗ مِنْهُمْ یُدْبِحُ اَبْنَاءَهُمْ وَ یَسْتَحْبِیْ نِسَاءَهُمْ اِنَّهٗ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِيْنَ» (قصص/۴)؛ «و لقد نجینا بنی اسرائیل من العذاب المہین * من فرعون انه کان علیاً

رویارویی با اهل کتاب همین روش را به کار ببرند: «و لا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت/۴۶). نحوه بیان آنچه قرآن در صدد انتقال به مخالفان خویش است یکی از راه‌های التزام به همین اصل است.

به طور مثال در گزارش قرآن از گفتگویی که میان یکی از انبیاء الهی و مخالفان سرسخت او صورت گرفته است، پس از آنکه این مخالفان و منکران به تقلید از پدران و نیاکان خویش برای هدایت تمسک می‌جویند پیامبر خدا در جواب آنها چنین می‌گوید: «قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (زخرف/۲۴). علی‌رغم آنکه آنچه ایشان بدان تمسک بسته بودند جز اباطیل و موهومات و خرافات بی‌ارزش نبود و هیچ سهمی از هدایت‌کنندگی نداشت، در مجادله با ایشان و برای حفظ احترام به معتقدات طرف مجادله - هر چند کافر باشند - قرآن از تعبیر «هدایت‌کننده‌تر» استفاده می‌کند. یعنی اعتقاد آنها را مبنی بر هدایتگری روش پیشینیان حرمت می‌نهد و با پذیرش ظاهری این امر آنها را به چیزی دعوت می‌کند که از آن هدایت‌کننده‌تر است. در این نوع دعوت به سوی حق لطف و ظرافت خاصی نهفته است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۸/۹).

عدم تصریح به نام مخاطبان در وعده عذاب قرآن از همین روش در بیان وعده‌های عذاب دنیا و آخرت نیز بهره گرفته است. علی‌رغم اینکه عذاب کافران قطعی است، این قطعیت در مواجهه و تخطب با آنها در قالب‌های دیگری بیان شده است. به‌طور مثال در گفتن با مشرکان و کافران و بیان عذاب استیصال

مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (دخان/۳۱-۳۰)؛ و «... حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُوا إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (یونس/۹۱-۹۰). قرآن در وصف فرعون به برتری‌جویی او در زمین، افراط و زیاده‌روی‌اش، فسادگری و عصیانگری او و عملکرد او در تعامل با بنی اسرائیل اشاره می‌کند که گزارشی واقعی از شخصیت فرعون و عملکرد اوست.

قارون: قرآن درباره قارون نیز که طاغوت اقتصادی عصر موسی علیه‌السلام است چنین تعبیری دارد: «إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ وَ آتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَىٰ الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ... وَ لَا تَبِعِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قصص/۷-۷۶). در این جا نیز در وصف قارون از ستمگری او بر قومش و فرح و سرمستی او از غرور نعمت و فساد او در زمین یاد می‌کند و از حیطة ادب کلامی و معیارهای اخلاقی در ارائه گزارش خود خارج نمی‌شود و این اصلی است که در سراسر قرآن رعایت شده است.

احترام به عقاید و باورهای مخاطب

پس از گزینش ساختار خطاب در مواجهه، قرآن در نحوه انتقال سخن خویش به مخالفان نیز ساختارهایی را برمی‌گزیند که موافق اصول اخلاقی هستند. کیفیت مجادله با مخالفان یکی از اصولی است که در قرآن بارها به آن اشاره شده است. قرآن به پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) امر می‌کند که با مشرکان به نیکوترین شیوه گفتگو کند: «وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل/۱۲۵). و نیز به مسلمانان دستور می‌دهد که در

یا عذاب اخروی ایشان از چنین ساختاری استفاده شده است: «قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا» (مریم/۷۵). در این ساختار گرچه محکومیت مخاطب آیه روشن است اما نحوه بیان این محکومیت صریح نیست. ساختار دیگری که در همین آیه دیده می‌شود عدم تصریح به مخاطب است؛ به جای آنکه گفته شود: «شما در گمراهی هستید پس خدای رحمان به شما مهلت می‌دهد تا زمانی که...» ساختار دیگری به کار برده است که مخاطب را هدف مستقیم ملامت و محکومیت قرار نمی‌دهد و عمومیت دارد: «هر کس در گمراهی باشد خدای رحمان به او مهلت می‌دهد تا زمانی که...». استفاده از چنین ساختارهایی سبب می‌شود که کرامت مخاطب محفوظ بماند و راه برای تربیت او مسدود نشود.

لعن و نفرین

ساختار دیگری که قرآن در مواجهه با مخالفان سرسخت خود به کار گرفته است ساختار «لعن و نفرین» مخاطب است. گرچه لعن و نفرین غالباً مترادف تلقی می‌شوند اما در لغت معنای یکسانی ندارند. برخلاف آنچه تصور می‌شود، لعن هرگز به معنای ناسزاگفتن و دشنام‌دادن به دیگری نیست. «لعن» در لغت به معنای طرد و دور کردن است. به این ترتیب لعن خداوند دوری از رحمت و توفیق او در دنیا و عقوبت و کیفر او در آخرت است (راغب، ۱۴۱۲: ۷۴۱). اولین موجودی که مورد لعن خداوند واقع شده است شیطان است که پس از سرپیچی از فرمان خداوند به او گفته

شد: «قَالَ فَأخْرِجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ ۖ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ» (حجر/۵-۳۴). عباراتی مانند «أَلَا لَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ» (هود/۱۸) و «تَمَّ نَبْهَلُ فَجَعَلُ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الكَاذِبِينَ» (آل عمران/۶۱) نیز بیانگر دوری گروهی خاص مثلاً ظالمان یا دروغگویان از رحمت خداست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۱/۱). گاهی نیز این لعنت به غیر خدا منسوب شده است: «أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» (بقره/۱۵۹) که در حقیقت تأکیدی بر لعن نخست و به معنای ابراز بیزاری از کسانی است که مورد لعن خداوند واقع شده اند (مکارم، ۱۳۷۴: ۵۵۵/۱). واژه دیگری که برای بیان لعن در قرآن به کار رفته است واژه «بُعد» است: «أَلَا إِنَّ تَمُودَ كَفَرُوا رَبَّهُمْ أَلَا بُعْدًا لَتَمُودَ» (هود/۶۸). «أَلَا بُعْدًا لِمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ تَمُودُ» (همان/۹)، «فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (مؤمنون/۴۱) و «فَبُعْدًا لِقَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ» (مؤمنون/۴۴). «بعد» در لغت ضد «قرب» و نزدیکی است که هم در محسوس و هم در معقول به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۲: ۱۳۳). در اینجا نیز دوری اقوام تمود و مدین همان دوری از هدایت و رحمت الهی است که به دست خود و به واسطه کفر خویش آن را ایجاد کرده بودند و قرآن صرفاً آن را گزارش می‌دهد. علت دوری از رحمت الهی که ظلم و عدم ایمان است در دو آیه اخیر به صراحت بیان شده است (راغب، ۱۴۱۲: ۱۳۳). در همه موارد فوق لعن خداوند بیان دور شدن و فاصله گرفتن از رحمت خداوند است که فرد یا گروهی به سبب اعمال خود به آن دچار شده‌اند. از آنجا که خداوند منشأ رحمت است و هر رحمتی که در عالم هست از ناحیه اوست، دوری از خدا دوری از رحمت او را در پی دارد که در دنیا و آخرت نمودهای خاص خود را دارد.

بیان شده‌اند تا حس انزجار و بیزاری از این اعمال را در مخاطب ایجاد کنند. در حقیقت آنچه در این عبارات مورد نکوهش قرار گرفته عملکرد افراد است که می‌توان با ترک آن از دایره نفرین الهی و نکوهش او خارج شد.

نحوه مواجهه با بزرگان: التزام به آداب اخلاقی در مواجهه و سخن گفتن با کسی یا در مورد کسی که والامقام و بزرگ است در گزارش قرآن از سخنان اولیاء الهی که مؤدب به آداب الهی هستند دیده می‌شود. این آداب نه تنها در رابطه بین خدا و بنده، بلکه در رابطه بین بندگان با رعایت سلسله مراتب دیده می‌شود. مهم‌ترین این موارد که در قرآن ذکر شده عبارتند از:

عدم انتساب شرور و نقائص به خداوند

یکی از آداب اخلاقی در رابطه میان خدا و بنده، انتساب همه خیر و خوبی به خداوند و عدم انتساب شرور و نواقص به اوست. بر اساس آیات قرآن همه امور خیر یا شر در عالم به خدا باز می‌گردد و بر اساس توحید افعالی نسبتی با خدا دارد: «وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء/۷۸)؛ اما آداب سخن گفتن با خدا و درباره خداوند ایجاب می‌کند که اولیاء الهی زمانی که درباره شرور و نواقص سخن می‌گویند آن را از وجهی که خود به عنوان فاعل مستقیم در آن دخالت داشته‌اند طرح کنند^۱.

«نفرین» در لغت به معنای دعای بد برای مرگ، ناکامی و بدبختی کسی است (انوری، ۱۳۸۲: ۷۸۸۸/۸) که گاهی نیز به معنای لعن و تقبیح نیز به کار می‌رود (دهخدا، ۱۳۴۶: ۴۳/۶۶۰). درحقیقت نفرین نوعی دعاست که علیه کسی صورت می‌گیرد. ساختار «نفرین» نیز در قرآن در مورد مخالفان به کار رفته است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ» (توبه/۳۰)؛ «قَاتِلِ الْخِرَاصُونَ» (ذاریات/۱۰)؛ «قَاتِلِ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ» (عبس/۱۷). عبارات «خداوند آنها را بکشد» یا «مرگ بر آنها» تعبیری است که در همه فرهنگ‌ها برای ابراز انزجار از فرد یا عملکرد او وجود دارد. علت نفرین و انزجار در آیات فوق شرک، دروغ‌پردازی و کفران و ناسپاسی است. توجه به اصل معنای «تعس» در آیه وَ الَّذِينَ كَفَرُوا فَتَعَسَا لَهُمْ وَ أَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ» (محمد/۸)، «ویل» در «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» (مطففین/۱) و موارد مشابه آن و «تَبَّ» در «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّ» (مسد/۱) نیز که به منزله نفرین‌های قرآنی هستند نشان می‌دهد که هیچ یک از آنها با موازین اخلاقی قرآن منافات ندارند. «تعس» در لغت به معنای لغزشی است که سبب نابودی می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۱۶۶). «ویل» نیز در لغت به معنای قیح و زشتی است (همان: ۸۸۸) و «تَبَّ» به معنی استمرار در خسارت است (همان: ۱۶۲). لغزش کافران و نابودی اعمال آنها، زشتی عملکرد کم‌فروشان، و خسران دائمی آنکه عداوت و مخالفت او با آیین الهی مستمر و دائمی بود نه تنها ناقض موازین اخلاقی نیست، بلکه بیانگر عدم تساوی رذیلت‌ها و فضیلت‌ها در عالم است. این تعبیرات حقایقی هستند که در قالب نفرین

۱. در این صورت عملکرد ایشان مطابق با آیه دیگری از قرآن است که می‌فرماید: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ» (النساء/۷۹).

به طور مثال در سوره کهف و در گزارشی که خضر علیه السلام در تحلیل عملکرد خود به موسی علیه السلام ارائه می دهد تعبیری وجود دارد که نشانگر دقت قرآن در گزینش ساختار عبارات است. در موضوع نخست که سخن از شکستن و معیوب کردن کشتی مستمندان است تعبیری که به کار رفته چنین است: «فَارَدُّنَا أَنْ أَعْيِبَهَا» (کهف/۷۹)؛ یعنی تخریب کشتی به خدا منسوب نشده بلکه به فاعل مستقیم آن یعنی حضرت خضر نسبت داده شده است. در موضوع دوم که کشتن فرزند ناصالح از یکسو و بخشیدن فرزندی صالح در عوض آن در نظر است ساختار تغییر می کند: «فَارَدُّنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاهُ وَأَقْرَبَ رَحْمًا» (همان/۸۱) و از صیغه تشبیه استفاده می شود که قاعدتاً قتل فرزند ناصالح که به هر حال شکل ظاهری آن نامطلوب به نظر می رسد به فاعل قتل، و جایگزینی آن با فرزند صالح که شکل ظاهر آن مطلوب و پسندیده است به خداوند منسوب است. و در آخرین مورد که موضوع اصلاح و تعمیر دیوار شکسته مطرح است همه کار به خدا نسبت داده می شود: «فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ» (همان/۸۲) زیرا بر اساس هر منطقی که به این عمل نگریسته شود اصلاح چیزی که در شرف فساد است خیر و رحمت است و رحمت از جانب خداوند است که آیه نیز به آن اشاره دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳/۳۵۰).

رعایت سلسله مراتب در رابطه معلم و متعلم

علی رغم آنکه موسی (علیه السلام) از پیامبران اولوالعزم است آنجا که در پی همراهی و آموختن از خضر است خود را در مرتبه متعلم قرار می دهد و بر اساس سلسله

مراتب و آداب خاص مرتبه خویش عمل می کند؛ به طور مثال، درخواست موسی (علیه السلام) برای معیت و تلمذ در محضر خضر به صورتی غیرمستقیم و در قالب استفهام طرح می شود: «قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (کهف/۶۶)، یعنی موسی (علیه السلام) از خواست و اراده خود چیزی نمی گوید و تنها آن را به شکل یک درخواست و خواهش مطرح می کند. دیگر اینکه همراهی با خضر را مصاحبت و همراهی نمی خواند، بلکه آن را به صورت متابعت و پیروی تعبیر می کند. به علاوه، پیروی خود را مشروط به تعلیم نمی کند، بلکه می گوید «تو را پیروی می کنم باشد که تو مرا تعلیم کنی». علامه طباطبایی نکات دیگری را نیز بر این موارد افزوده است: «موسی (علیه السلام) رسماً خود را شاگرد او خواند. علم او را تعظیم کرده به مبدئی نامعلوم نسبت داد، و به اسم و صفت معینش نکرد، بلکه گفت «از آنچه تعلیم داده شده ای» و نگفت «از آنچه می دانی». علم او را به کلمه «رشد» مدح گفت و فهماند که علم تو رشد است (نه جهل مرکب و ضلالت). آنچه را که خضر به او تعلیم می دهد، پاره ای از علم خضر خواند نه همه آن را و گفت: «پاره ای از آنچه تعلیم داده شدی مرا تعلیم دهی» و نگفت «آنچه تعلیم داده شدی به من تعلیم دهی». و اینکه دستورات خضر را امر او نامید، و خود را در صورت مخالفت، عاصی و نافرمان او خواند و به این وسیله شأن استاد خود را بالا برد. و نهایتاً وعده ای که

۱. این مطلب بر اساس نظر علامه طباطبایی بیان شده است، در حالی که استاد فولادوند در ترجمه این آیه که در بالا نقل شده است «علی آن» را «به شرط این که» ترجمه کرده است.

أهلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ» (هود/۴۵). در این درخواست تنها دو حقیقت مطرح شده است و در جمله سوم خداوند با صفت «بهترین داوران» مورد ستایش قرار گرفته است. حقیقت نخست این که فرزند نوح از اهل اوست و حقیقت دوم آن که وعده خداوند حق است. این جملات که در قالب خبری عرضه شده در واقع استفهام نوح است از خداوند با این مضمون که خداوند! پسر من از اهل من است و وعده تو که نجات من و اهل من از غرقاب بود حق است، پس آنچه اینک واقع می‌شود که غرق شدن فرزند من است چگونه است؟ لطیف تر آنکه در ذیل همین آیه نوح (علیه السلام) خداوند را بهترین داوران خطاب می‌کند؛ به این معنا که هر حکمی تو برانی بهترین حکم است و من نسبت به آن راضی و مطیع هستم (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۳۳/۱۰).

حضرت موسی نیز پس از آنکه از خوف فرعون شهر را ترک می‌کند و آواره بیابان می‌شود درحالی که خائف، خسته، گرسنه، تشنه و بی‌پناه است پس از آنکه به دختران شعیب در کشیدن آب از چاه یاری می‌رساند در سایه درختی می‌آرامد و به خداوند عرضه می‌دارد: «فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص/۲۴). در ساختار این جمله تقاضایی طرح نشده است، بلکه موسی (علیه السلام) گزارش مجملی از حال و وضع خود ارائه می‌کند؛ خدا را منشأ فرو فرستادن خیر، و خود را محتاج و نیازمند به پروردگار خویش وصف می‌کند و جزئیات این فقر و حاجتمندی را به خدایی واگذار می‌کند که دانای آشکار

۲. این جملات درخواست تلویحی نجات فرزند از غرق شدن است.

داد وعده صریح نبود، و نگفت من چنین و چنان می‌کنم، بلکه گفت: ان شاء الله به زودی خواهی یافت که چنین و چنان کنم. و نیز نسبت به خدا رعایت ادب نموده ان شاء الله آورد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۱۳-۳۴۳). این چنین سخن گفتن نشان دهنده فضایل اخلاقی نظیر ادب و روح تواضع و فروتنی در موسی (علیه السلام) است که قرآن به نحو تأیید آن را گزارش کرده است.

عدم تصریح در مطالبه

ادب دیگری که در قرآن در مواجهه اولیاء الهی با خداوند و تسلیم درخواست‌ها به محضر او دیده می‌شود طرح غیرمستقیم حاجت‌ها و عدم تصریح به آنها است. مصادیق فراوانی از این ادب در قرآن گزارش شده است. در ماجرای طوفان نوح (علیه السلام) زمانی که فرزند او در معرض غرق قرار می‌گیرد به خداوند عرضه می‌دارد: «وَوَدَّ نَادِي نُوْحٌ رَبُّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي أُنثِي مِنْ

۱. بررسی موارد دعا و عرض حاجت انبیاء الهی در قرآن نشان می‌دهد که آنجا که درخواست ایشان شخصی نبوده و با هدف تسهیل رسالت و امتداد آن بوده است این درخواست‌ها به صورت صریح طرح شده است. به طور مثال درخواست حضرت موسی درباره لوازم رسالتش: «قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَ اجْعَلْ لِي سُلْطٰنًا مِّنْ لِّسٰنِي * وَ بَقِّهٖ قَوْلِي * وَ اجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ اٰهْلِي * هٰرُونَ اٰخِي * اَشِدُّ بِهِ اُزْرِي * وَ اَشْرِكْهُ فِيْ أَمْرِي» (طه/۳۲-۲۵)؛ درخواست زکریا (ع) درباره فرزند صالحی که پشتیبان او و ادامه دهنده مساعی و مجاهدت‌های او در راه خدا باشد: «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً» (آل عمران/۳۸)؛ «وَ اِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَّرَائِي وَ كَانَتْ اِمْرَاَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا * يَرْتَضِيْ وَ يَرِثُ مِنْ اٰلِ يٰعْقُوبَ وَ اجْعَلْهُ رَبًّا رَضِيًّا» (مریم/۶-۵)؛ «وَ زَكَرِيَّا اِذْ نَادٰى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِيْ فَرْدًا وَاَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِيْنَ» (الانبیاء/۸۹).

و نهان است.

غفران - بر اساس حکمت است. و سرانجام، هرآنچه مولا با بنده خویش کند محل سؤال و اعتراض نمی‌تواند باشد، چرا که اختیار عبد به دست مولاست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶/۲۵۰).

در گزارشی که قرآن از حضرت ایوب نقل می‌کند چنین آمده است: «وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (انبیاء/۸۳) و «وَإِذْ نَادَى أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ» (ص/۴۱). در آیه نخست ایوب (علیه‌السلام) رنج و آسیبی را که به او رسیده است به خداوند عرضه می‌دارد و سپس خداوند را با صفت «مهربان‌ترین مهربانان» می‌ستاید و در آیه دوم، این رنج و عذاب را به شیطان نسبت می‌دهد. در حقیقت درجات عالی ادب به او حکم می‌کند که در تقاضای خود صریح نباشد و تنها به اشاره کوچکی به رنج‌های بی‌شمار خود اکتفا کند و باقی امور را به خدا واگذارد.

موارد به ظاهر مخالف با این قاعده

تعبیری در قرآن دیده می‌شود که خلاف قاعده و موازین اخلاقی قرآن به نظر می‌رسد. برخی از مهم‌ترین این موارد عبارتند از:

تعبیر «كَوَاعِبَ أَتْرَابًا»

در آیه «وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا» (نبأ/۳۳) که بر اساس ترجمه لغوی اندام دختران بهشتی توصیف شده است صراحت به چیزی دیده می‌شود که انسان از آن به‌طور فطری شرم دارد. در تحلیل این مطلب باید گفت اگر وضع لغت از باوری ناشی شده باشد، لازم نیست که کاربرد آن نیز از همان باور ناشی شده باشد. برای مثال اگر پدر و مادری بر این باورند که فرزندشان زیباست و اسم او را جمال یا جمیل می‌گذارند، حال اگر کسی بخواهد نام این نوزاد را به زبان آورد، آیا با همان باور پدر و مادر، او را جمال یا جمیل صدا می‌زند، یا اینکه تنها نام او را به زبان می‌آورد، بدون اینکه باور به زیبایی او داشته باشد. بنابراین، باید گفت که قرآن در کاربرد برخی واژگان، تابع لغت عرب است، نه به‌دنبال انگیزه وضع آن. درحقیقت زمانی که خداوند برای یادآوری نعمت‌های بهشتی، آن هم برای پرهیزگاران، می‌خواهد از دخترانی که در اوج زیبایی و شادابی هستند نام برد، ناگزیر باید واژه‌ای را برگزیند و به کار گیرد که عرب برای دختران زیبا و جوان، به کار

گفتگوی عیسی (علیه‌السلام) با خداوند درباره مشرکان نصاری که به عبادت او و مادرش پرداختند نیز قابل تأمل است. در این جا عیسی (علیه‌السلام) عرضه می‌دارد: «إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (مائده/۱۱۸). در این عبارت نهایت ادب عبد در سخن گفتن با مولا دیده می‌شود. عیسی (علیه‌السلام) درخواست خود را بر بخشش منحرفان در قالب دو جمله شرطیه بیان می‌کند؛ زیرا که این امر از دو حال خارج نیست: یکی اینکه عذاب شوند و دیگری آنکه مورد مغفرت الهی واقع شوند. با بیان عبارت نخست - اگر آنها را عذاب کنی آنها بندگان تو هستند - در حقیقت رحمت خداوند را بر بندگان خود به غلیان وا می‌دارد و با گفتن عبارت دوم - و اگر آنها را ببخشایی تو توانا و حکیمی - به این حقیقت اشاره می‌کند که مغفرت تو از روی انفعال و ناتوانی نیست. بلکه تو قادر غلبه‌ناپذیری و هر کار تو - عذاب یا

دست دارند بی بهره‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۶۶/۱۹). در آیه دوم نیز به صفتی از سگ اشاره شده که جزء سنجیه و طبیعت اوست و در هر حال تغییر نمی‌کند- خواه به او حمله کنی خواه نکنی زبان خود را بیرون می‌آورد. قرآن این سنجیه را با طبیعت منکران و مکذبان مقایسه کرده است که در هر حال از تکذیب خود دست بر نمی‌دارند (همان: ۳۳۴/۸). و در آخرین آیه به بلندی و گوشخراش بودن صدای الاغ اشاره می‌کند که برای طبع بشر ناخوشایند است (همان: ۲۱۹/۱۶).

تعبیر «أَخْسَوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون»

تعبیر دیگری که در قرآن به کار رفته است «خسأ» است. قرآن در گزارشی که از گفتگوی خداوند با مشرکان در قیامت ارائه می‌دهد می‌گوید: «قَالَ أَخْسَوْا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُون» (مؤمنون/۱۰۸). برخی وضع نخستین واژه «خسأ» را درباره سگ می‌دانند که بعدها برای اهانت به انسان استفاده شده است. برخی دیگر آن را به معنای دور شدن با خواری و کراهت می‌دانند که بعدها برای دور کردن سگ که با کراهت همراه باشد استعمال شده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۱/۳). بعضی مفسران معنای اول را برگزیده‌اند: «قَالَ أَخْسَوْا فِيهَا» یعنی مانند دور شدن سگ، دور شوید و در آتش قرار گیرید. این لفظ، لفظی است که برای راندن سگ به کار می‌رود و هرگاه در مورد انسان گفته شود، اهانت به کسی خواهد بود که شایسته مجازات است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۱/۷). ولی به‌کارگیری این واژه با این مفهوم در قرآن، جای تأمل و تدبر دارد. این‌گونه تعبیرها در قرآن بی‌سابقه است. اگر در مواردی مانند «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (الأعراف/۱۷۹) دیده می‌شود،

می‌گیرد. عرب به دخترانی که در اوج زیبایی و جوانی هستند «کواعب» می‌گوید، یعنی قرآن معنایی را اراده کرده است که عرب به دختران تازه به مرحله بلوغ رسیده، می‌گفته است. آن معنا همان «نهایت زیبایی و نشاط جوانی» است، نه اینکه به توصیف اندام پرداخته باشد زیرا این شیوه قرآن نیست. به عبارت دیگر، قرآن مبادی و وضع نخستین این لغت را رها کرده و به غایت آن که «نهایت زیبایی» است، نظر دارد. بر این اساس این آیه را می‌توان این‌گونه معنا کرد: «برای پرهیزگاران در بهشت دخترانی بسیار زیبا و جوان آماده است که عرب آنها را «کواعب» می‌نامد» (علی محمدی، ۱۳۸۲: ۵۴).

تمثیل به «حمار» و «کلب»

مورد دیگری که به نظر می‌رسد مغایر ادب قرآن است اشاره قرآن به بعضی حیوانات و تمثیل انسان به آنهاست. به طور مثال: «مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا» (جمعه/۵): «فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ» (أعراف/۱۷۶)؛ و «وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنْ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ» (لقمان/۱۹) که در دو آیه نخست خداوند از تمثیل استفاده کرده و در سومین آیه به یک حقیقت اشاره کرده است. در ادبیات هر قومی حیوانات جایگاه ویژه‌ای دارند و برای اشاره به صفات خاصی به کار می‌روند، مثلاً سگ که مظهر وفاداری است. در آیه نخست «حمار» یا الاغ در تمثیل نادانی به کار رفته است. همان‌طور که الاغ از محتوای کتبی که بر پشت دارد جز تحمل سنگینی آن بهره‌ای نمی‌برد عالمان یهود نیز از کتاب الهی که در

رفته است، ولی معنی آن، همان رد کردن همراه با خوار شمردن است؛ چنانکه موارد کاربرد آن در قرآن نیز دربارهٔ سگ نیست» (قرشی، ۱۳۷۷: ۲/۲۴۲).

تعبیر «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» و «سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» تعبیر متعارض‌نمای دیگری که در قرآن وجود دارد «استهزاء و مسخره کردن منافقان» توسط خداوند در آیات «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» (بقره/۱۵) و آیه ۷۹ سوره توبه است. «استهزاء» و «سخریه» در لغت به معنای ریشخند کردن و تمسخر دیگری است (راغب، ۱۴۱۲: ۸۴۱ و ۴۰۲) که ریشهٔ آن جهل است^۱ و از آنجا که قبیح است از خدا سر نمی‌زند. از این رو مفسران در تفسیر عبارات فوق وجوهی را برشمرده‌اند که موافق قواعد زبان عربی است. این وجوه عبارتند از: ۱- این استهزاء و تمسخر جزا و عقوبت استهزاء و تمسخر ایشان است و تعبیر به لفظ «استهزاء» و «سخریه» از باب مشابهت در لفظ است؛ مانند «وَ مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ» (ال عمران/۵۴) و «وَ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» (شوری/۴۰)، ۲- تعبیر فوق به معنای استهزاء و تمسخر مؤمنین و ملائکه نسبت به آنها در قیامت است و چون خداوند این عقوبت را برای آنها مقرر کرده‌است به خدا نسبت داده شده‌است، ۳- مراد از استهزاء و سخریه استدراج است؛ خداوند به آنها مهلت می‌دهد تا بر معصیت خود بیفزایند درحالی‌که ایشان گمان می‌کنند خدا خیر آنها را خواسته‌است، آنگاه آنها را به عذابی سخت گرفتار می‌کند، ۴- مراد از این تعبیر

نوعی گزارش از افراد انسانی است، ولی نمایانگر این است که آنان ارزش انسانی خود را تا حد حیوان، بلکه پایین‌تر از آن تنزل داده‌اند. حیوان در حد ارضای غرایز خود قانع است، ولی انسان‌های مورد خطاب این‌گونه آیات، حد و مرزی برای خود نمی‌شناسند؛ حال آنکه این آیه و آیات پیشین آن، نوعی گفت‌وگوی پروردگار با مشرکان است. پروردگار به آنها می‌فرماید: آیا پیوسته آیات من بر شما خوانده نشد و شما پیوسته آن را تکذیب نکردید؟ آنان در صدد توجیه رفتارهای خویش برمی‌آیند که بدبختی ما بر ما چیره شد و ما قوم گمراهی بودیم؛ ولی در پاسخ به این اعتراف و توجیه، به آنان «اِخْسُوا فِيهَا وَ لَا تَكْلُمُونَ» خطاب می‌شود. نخست تصور می‌شود که نسبت به کسی که سزاوار خوارشدن است، هر نوع واژگانی را که دلالت بر خواری و پستی او کند، می‌توان به کار برد؛ حال آنکه کاربرد قرآنی این واژه نشان می‌دهد که معنای مشهور آن مراد نیست، بلکه موارد کاربرد آن در قرآن، به معنی دور و رد کردن همراه با نوعی خوار شمردن است.

در سه موضع دیگر از قرآن ماده «خسأ» به کار رفته است: «فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره/۶۵)؛ «فَلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (اعراف/۱۶۶)؛ «ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ حَسِيرٌ» (ملک/۴) که در هیچ‌یک از آنها این واژه ارتباطی به «سگ» ندارد. نویسندهٔ قاموس قرآن با برشمردن برخی کتاب‌های لغت که کاربرد نخستین این واژه را دربارهٔ راندن سگ گرفته‌اند، به مترجمان معاصر می‌تازد که چرا آیه را به صورت «ای سگان به دوزخ شوید» ترجمه کرده‌اند. وی می‌افزاید: «این سخن از ادب قرآن به دور است. این ماده هرچند در راندن سگ به کار

۱. قَالُوا أَوْ تَتَّخِذُنَا هُزُوءًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ

(بقره/۶۷)

- مکافات عمل آنها در دنیاست، چنان‌که خداوند آنها را به استهزاء و سخریهٔ دیگران مبتلا خواهد کرد. در این صورت نسبت آن به خداوند از این جهت است که همهٔ امور تحت مشیت و ارادهٔ اوست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۲-۱۴۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱/۴۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱/۱-۱۶۰؛ ابن قتیبه، ۱۴۰۸: ۱/۴۳؛ زمخشری، ۱۴۱۵: ۱/۶۶). به این ترتیب معدود مواردی نیز که شبههٔ تصریح به لغات یا عبارات ناپسند مطرح می‌شود قابل پاسخ‌گویی است و قرآن مفاهیم اخلاقی را در قالب‌های اخلاقی و رعایت ادب در مقابل مخاطب عرضه کرده است.
- بحث و نتیجه‌گیری**
- ۱- قرآن برای ارائهٔ زبان اخلاقی خود در کاربست واژگان، تعابیر و ساختار دست به‌گزینش زده است و در هر یک از این سطوح گزینه‌ای را برگزیده است که علاوه بر حمل معنای مورد نظر موافق اصول اخلاقی و اهداف تربیتی آن است.
- ۲- آنجا که تصریح در لغت یا تعبیری موافق دأب اخلاقی قرآن نبوده، واژه یا تعبیری برای آن کنایه شده است تا حریم اخلاقی کلام محفوظ بماند.
- ۳- زبان اخلاق نه‌تنها در موقعیت‌های مطلوب و در مواجهه با موافقان بلکه در گزارش‌های قرآن از عذاب الهی، مواجهه با مخالفان، و حتی در لعن و نفرین ایشان استعمال شده است؛ به عبارت دیگر کاربرد این زبان در قرآن مطلق است و تفاوت مخاطب و فضای مخاطب آن را دستخوش تغییر نمی‌کند.
- ۴- موارد به‌ظاهر خلاف قاعدهٔ زبان اخلاقی در قرآن با دقت در اصل معنای واژه، موارد کاربرد آن در قرآن
- و فرهنگ و ادبیات عرب قابل توجه است.
- منابع**
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). *التحریر و التنویر*، بی‌جا: بی‌نا.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۰۸ق). *غریب الحدیث*، قم: دارالکتب العلمیه.
- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق). *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزة.
- ابوالفتوح رازی، حسیب بن علی (۱۴۰۸ق). *روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
- انوری، حسن (۱۳۸۲ش). *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: انتشارات سخن.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بهبودی، محمد باقر (۱۳۶۹ش). *مقاله حجاب شرعی، فصلنامه حوزه*، شمارهٔ ۴۲.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- تیمی، ابو عبیده معمر بن مثنی (۱۴۲۷ق). *مجاز القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الجوهری، ابی نصر اسماعیل بن حماد (۱۴۱۹).

- الصحاح، بیروت: دارالاحیاء التراث.
- حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۶ش). *لغت نامه دهخدا*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق: دار العلم الدار الشامیه.
- زرکشی، بدر الدین محمد بن عبدالله (بی تا). *البرهان فی علوم القرآن*، بی جا: دارالکتب الاسلامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۵). *الکشاف فی تفسیر آی القرآن*، قم: نشر البلاغه.
- شبر، سید عبدالله (۱۳۸۵ق). *الجواهر الثمین فی تفسیر الكتاب المبین*، قاهره: مطبوعات.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶ق). *الاحتجاج*، تعلیق سید محمد باقر خراسان، نجف: مطابع نعمان.
- طبرسی، فضل بن الحسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر آی القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- علی محمدی، ایرج (۱۳۸۲ش). مقاله *عفت کلام در قرآن*، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صدا و سیما.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (بی تا). *المصباح المنیر*، بی جا: بی نا.
- قرائتی، محسن (۱۳۸۳ش). *تفسیر نور*، تهران: مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش). *احسن الحدیث*، تهران: بنیاد بعثت.
- کاشفی سزواری (بی تا). *حسین بن علی، جواهر التفسیر*، تهران: نشر میراث مکتوب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۸ق). *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- محمودی، سید احمد؛ ملکوتی خواه، اسماعیل (۱۳۹۱). «بررسی بعد زیباشناختی و نزاهت بیانی قرآن کریم در مسائل جنسی»، *کتاب قیم*، شماره ۵.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق). *التفسیر و المفسرون*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*، تهران: دار الکتب الاسلامیه.