

تحلیل فرآیند الگویابی از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن

روح‌الله نجفی*

چکیده

تحقیق حاضر به الگوگیری و قاعده‌یابی از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن نظر دارد و مقدمات این فرآیند فکری را به ترازوی تحلیل می‌نهد. انتقال از نمونه جزئی به قاعده کلی، مستلزم پیمودن چهار گام ذیل است: احراز وقوع رفتاری خاص در قصه، احراز شایستگی یا جواز رفتار، احراز قصد قصه‌گو بر الگوشدن رفتار و احراز دامنه عمومیت‌یابی رفتار. در فرآیند برداشت الگوهای عام رفتاری از قصه‌های قرآن، از نقش‌آفرینی دانسته‌ها و مفروضات پیشین مخاطبان گریزی نیست، بلکه چه‌بسا مخاطب قصه، خود از قبل می‌داند که رفتار مناسب الگوشدن کدام و رفتار نامناسب کدام است و آنگاه، رفتار مناسب و دارای امتیاز را به الگو تبدیل می‌کند، اما رفتار فاقد امتیاز را به الگو بدل نمی‌کند. افزون بر این، ابهام و تردید در قصد قصه‌گو بر قاعده‌سازی، به مفروضات مخاطبان قصه، مجال نقش‌آفرینی می‌بخشد.

کلیدواژه‌ها: قصه قرآن، قاعده‌مندی قصه، فهم قصه، قصد قصه‌گو، شخصیت قصه، الگوی رفتاری، مخاطب.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی (۳۸۹۰۴۹@khu.ac.ir)

از حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه خوارزمی در انجام تحقیق حاضر قدردانی می‌شود.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۴/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۱/۱۳

مقدمه

شبهه‌ای نیست که از قصه‌های قرآن می‌توان درس‌ها و پیام‌های عقیدتی، اخلاقی و تربیتی استخراج کرد و رفتار شخصیت‌ها در قصص، مستعد الگوگیری است. الگوگیری از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن، بر این فرض مبتنی است که قصه‌های قرآن به بیان خصلت‌های عام و فراگیر نظر دارند و شخصیت‌های قصه، نمونه‌ای از حقیقتی کلی قلمداد می‌شوند. مثلاً آیه ۸۲ کهف، از دو پسر یتیم سخن می‌گوید که پدری صالح داشتند و خضر، دیوار در آستانه ویرانی را تعمیر می‌کند تا آن دو پسر به گنجی مدفون در آنجا دست یابند. ذیل این آیه، از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت شده است که اطفال با اعمال پدرانشان محافظت می‌شوند، چنان‌که خدا آن دو پسر را به سبب صالح‌بودن پدرشان محافظت کرد (بحرانی، ۱۴۲۸، ج: ۵، ۶۱).

گاه اهل تفسیر، با آنکه به نزول آیه در موضوعی معین اذعان کرده‌اند اما آن آیه را جریان‌یابنده بر نمونه‌هایی دانسته‌اند که پس از رحلت رسول و انقطاع وحی پدیدار شده‌اند. مثلاً آیات ۱۰۳-۱۰۴ کهف، از زیان‌کارترین مردمان سخن می‌گوید که کوشش ایشان در زندگی دنیا به هدر رفته، ولی به پندار خود، کاری نیکو انجام می‌دهند. ذیل این آیات گفته شده است که آیه درباره یهود نازل شده و درباره خوارج جریان یافته است (فیض کاشانی، ۱۴۱۹، ج: ۴، ۵۳۵).

به هر تقدیر، الگوگیری از رفتار شخصیت‌ها در قصص قرآن، بر مفروضات و پیش‌زمینه‌های متعدد مبتنی است و دشواری‌های ویژه دارد. تحقیق حاضر بر آن است تا فرآیند انتقال از نمونه خاص به قاعده عام در قصه‌های قرآن را بررسی کند. پرسش آن است که: عبور از نمونه به قاعده در قصه‌های قرآن چگونه انجام می‌شود؟ مقدمات و مراحل این فرآیند چیست؟ دشواری‌های محتمل به وقت مواجهه با این مراحل کدام است؟ قصه‌گو و مخاطب، هر یک چگونه در گذر از این مقدمات، نقش‌آفرینی می‌کنند؟

۱. عن ابی جعفر و ابی عبدالله: «یُحفظ الاطفال باعمال اباثهم كما حفظ الله الغلامین باصلاح ایهما».

۱. مبانی و مراحل قاعده‌یابی از قصه

برای آنکه بتوان از رفتار شخصیت‌های قصه در قرآن، الگوگیری و قاعده‌یابی کرد، لازم است چهار گام ذیل پیموده شود. در گام نخست، باید وقوع رفتار خاص در قصه احراز شود. در گام دوم، باید اطمینان حاصل شود که رفتار وقوع‌یافته، نیک و پسندیده یا دست‌کم جایز و مباح است. در گام سوم، باید محرز شود که گوینده قصه، قصد الگوسازی و بیان قاعده رفتاری داشته است. در گام چهارم، باید دامنه و محدوده تعمیم رفتار الگوشونده مشخص گردد.^۱

گستره مثال‌های تحقیق حاضر به قصه اصحاب کهف، قصه موسی و خضر و قصه ذوالقرنین محدود شده، اما نتایج حاصل از آن بر عموم قصص قرآن تطبیق‌پذیر است. وجه مماثلت سه قصه منتخب آن است که همگی در سوره کهف و در فضایی شگفت و تعجب‌آفرین روایت شده‌اند. در قصه اصحاب کهف از خواب طولانی جوانان موحد و سلامتی ایشان پس از بیداری، متحیر می‌شویم. در قصه موسی و خضر از اعمال خلاف قاعده خضر، انگشت تعجب به دندان می‌گزیم و در قصه ذوالقرنین از قدرت عجیب و مکتب بی‌مانند او در زمین احساس شگفتی می‌کنیم. برخلاف قصه‌هایی که به تکرار در قرآن آمده‌اند، این سه قصه فقط یک بار در قرآن حکایت شده‌اند.

در ادامه، با تکیه بر شواهد متعدد از این سه قصه، مراحل چهارگانه قاعده‌یابی از قصه‌های قرآن را توضیح می‌دهیم.

۱.۱. دلالت قصه بر وقوع رفتار

الگوگیری و قاعده‌یابی از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن مستلزم آن است که در گام نخست، بر حسب قصه، وقوع رفتار خاصی محرز شود. مثلاً در قصه اصحاب کهف، آیه «وَإِذْ اَعْتَرَّتْهُمُ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَبِ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا» (کهف: ۱۶) جدایی جوانان موحد از قوم مشرک خویش و تصمیمشان برای هجرت و پناه‌جستن به غار را به تصویر می‌کشد، در حالی که ایشان امید داشتند پروردگارشان از رحمت خود بر ایشان بگستراند و در کارشان، گشایش فراهم کند. از این آیه می‌توان قاعده کلی لزوم هجرت برای حفظ باورهای

۱. طرح مراحل چهارگانه قاعده‌یابی از قصه‌های قرآن، ابتکار نگارنده تحقیق است و ممکن است دیگر محققان، طرح‌هایی متفاوتی مطرح کنند.

توحیدی را استخراج کرد، گرچه الفاظ به‌کاررفته در آیه ناظر به جمعی معدود در زمان و مکانی معین است. به‌علاوه، هجرت جوانان موحد به غار، گویای این درس کلی و پیام عام است که زندگی توحیدی گرچه در غار باشد، از زیستن در جمع مشرکان، ارزشمندتر و برتر است. همچنین، از اتکا و اطمینان اصحاب کهف به امداد الاهی، می‌توان اصل کلی لزوم اعتماد موحدان به رحمت و دستگیری خدا را استنباط کرد.

آشکار است که احراز دلالت الفاظ قصه بر گزارش رفتار خاص، همیشه به این سهولت انجام نمی‌شود. مثلاً وفق آیات «قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكْنَىٰ فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» (کهف: ۹۴-۹۵) قومی که در معرض آزار و آسیب یا جوج و مأجوج بودند، از ذوالقرنین تقاضا می‌کنند برای ایشان سدّی در برابر آن حملات بنا کند و ذوالقرنین درخواست‌شان را اجابت می‌کند. آیه ۹۴، در مقام بیان درخواست آن قوم، واژه «سدّ» را به کار برده است اما آیه ۹۵ در مقام تقریر اجابت ذوالقرنین، از واژه «ردمّ» بهره می‌جوید. راغب «الرّدمّ» را به «سدّ الثّلمة بالحجر»، یعنی پرکردن شکاف با سنگ، معنا می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۹: ۲۰۱). به گفته زمخشری «الرّدمّ» از «السدّ» بزرگ‌تر است (زمخشری، ۱۴۲۹، ج ۲: ۵۴۸). آلوسی نیز معتقد است «الرّدمّ» از «السدّ» بزرگ‌تر و مستحکم‌تر است (آلوسی، ۱۴۲۱، ج ۱۶: ۴۸۰). بر این اساس، ذوالقرنین نه‌تنها درخواست آن قوم را اجابت کرده بلکه به ایشان وعده داده است که آن درخواست را بهتر از آنچه آنان می‌خواهند، به انجام می‌رساند. از این گفتار و رفتار ذوالقرنین می‌توان یک ارزش اخلاقی کلی استنباط کرد. یعنی شایسته است درماندگان متقاضی یاری و امداد، به‌بهرتر از آنچه می‌طلبند یاری شوند.

از دیگر سو، برخی از اهل لغت، نظیر ابن‌ملقن، «ردمّ» را مترادف «سدّ» دانسته‌اند (ابن‌ملقن، ۱۴۳۲: ۲۳۶). بر این اساس، شاید تنوع‌آفرینی در کلام، کاربرد دو واژه «سدّ» و «ردمّ» را سبب شده است. آشکار است که در فرض ترادف این دو واژه، اساساً ذوالقرنین در برابر درخواست سدسازی مردم، وعده ساختن سدّی بزرگ‌تر و مستحکم‌تر نداده است. بنابراین، مبنای قاعده‌یابی انجام‌شده مخدوش جلوه می‌کند. با این همه، در چنین نمونه‌هایی، دشواری چندانی در راه

فهم‌کننده قرآن دیده نمی‌شود. زیرا وی باید بر وفق قرائن و شواهد، یکی از آرا را ترجیح دهد و بر وفق آن، به واقع شدن یا نشدن رفتار الگوشونده قائل شود.

۲.۱. شایستگی رفتار برای الگوشدن

برای الگوگیری از قصه‌های قرآن لازم است پس از احراز وقوع رفتار، از درون قصه یا از بیرون آن، اطمینان حاصل کرد که رفتار مد نظر، نیک و پسندیده یا روا و مباح است. غالباً درک پسندیده بودن رفتار، مبتنی بر دانسته‌ها و مفروضات پیشین مخاطبان قرآن رخ می‌دهد، زیرا اغلب قرینه‌ای بر الگوی عمومی بودن رفتاری خاص وجود ندارد، بلکه صرفاً بیان شده است که فلان شخصیت نیک قصه، به فلان شکل رفتار کرد. آشکار است که در این حالت، امکان برداشت الگوی عمومی وجود ندارد، مگر آنکه شنونده قصه، خود از قبل بداند که آن کار انجام شده الگو است.

مثلاً در حکایت قرآنی ذوالقرنین، وی ابتدا به غرب و سپس به شرق سفر می‌کند. این نکته از آیات «فَاتَّبَعَ سَبِيلاً حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ...» (کهف: ۸۵-۸۶) و «ثُمَّ اتَّبَعَ سَبِيلاً حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ...» (کهف: ۸۹-۹۰) به وضوح استنباط می‌شود اما شنونده قصه از این عملکرد ذوالقرنین الگویی رفتاری مبنی بر مطلوبیت مقدم‌داشتن سفر به غرب بر سفر به شرق استنباط نمی‌کند و جهان‌گردان را به متابعت از این رفتار فرا نمی‌خواند. زیرا مطابق معلومات پیشین او، مقدم‌داشتن سفر به غرب بر سفر به شرق، حسن و امتیازی ندارد و این نکته برای الگوشدن مناسب نیست. بدین‌سان صرف آنکه شخصیتی در زمره شخصیت‌های مثبت و نیک قصه است کفایت نمی‌کند که از رفتار الگوگیری عام شود.

از دیگر سو، در قصه اصحاب کهف، آیات «فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرُوا أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا» (کهف: ۱۹-۲۰) بیان می‌دارد که غارنشینان خفته پس از بیداری بر آن می‌شوند که یک نفر از میان خود، با سکه نقره به شهر بفرستند تا غذایی بیاورد. غارنشینان، فرستاده خود را به احتیاط و باریک‌بینی توصیه می‌کنند و خطرهای آشکارشدن قضیه برای اهل شهر را به او یادآور می‌شوند. از این آیات می‌توان قاعده‌ای کلی برداشت کرد، مبنی بر اینکه هر گاه فردی مسئولیت و وظیفه‌ای را می‌پذیرد، مسئولیت‌سپاران باید وی را از خطرهای احتمالی محتمل در راه انجام‌دادن وظیفه‌اش آگاه کنند.

در این موضع، برخلاف مثال قبل، می‌توان قاعده عام رفتاری برداشت کرد، زیرا فهمنده قصه خود از قبل می‌داند که یادآوری آسیب‌های محتمل به مسئولیت‌پذیرندگان، نیکو است. اگر فهمنده از پیش این نکته را نداند، به صرف ذکر سخن ساکنان غار در قرآن، نمی‌تواند قاعده‌ای عام برداشت کند، چنان‌که به صرف عملکرد ذوالقرنین در مقدم‌داشتن سفر به غرب، الگویی رفتاری استنتاج نمی‌شود، هرچند وی شخصیتی نیک در قصه دارد.

بر این اساس، از حیث مثبت‌بودن شخصیت، میان ذوالقرنین و غارنشینان تفاوتی نیست، بلکه تفاوت، فقط در دیدگاه شنونده قصه راجع به رفتار حکایت‌شده است. در واقع، شخصیت نیک قصه‌سنان معلمی است که رفتارهایی دارد و ملازمان او، خود تشخیص می‌دهند که از کدام رفتار الگو گیرند و از کدام رفتار الگو نگیرند. چنان‌که اگر معلم جامه‌ای پاکیزه و خاکستری بپوشد، همراهانش بر وفق مفروضات پیشین خود، تشخیص می‌دهند که از پاکیزگی جامه الگوگیری کنند اما از خاکستری‌بودنش الگوی مطلوبیت عام برداشت نکنند.

فهمندگان قرآن، گاه آنچه را مطلوب است قاعده‌ای کلی در نظر می‌گیرند که از آیه استخراج می‌شود اما آنچه را مطلوب نیست قاعده‌ای کلی در نظر نمی‌گیرند، بلکه آن را واقعه‌ای خاص تلقی می‌کنند که در گذشته رخ داده است. مثلاً تفسیر راهنما از آیه «قَالَ مَا مَكْنَى فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا» (کهف: ۹۵)، استنباط می‌کند که ذوالقرنین خود طراح و مجری بنای سد و عهده‌دار امور فنی و مدیریتی آن بود^۱ (هاشمی رفسنجانی و دیگران، ۱۳۷۹، ج ۱۰: ۵۱۴). اما این تفسیر، به عنوان قاعده‌ای کلی مقرر نمی‌دارد که حاکم دینی، خود باید طراح و مجری بنای سدها و عهده‌دار امور فنی و مدیریتی آنها شود.

از دیگر سو، در همان آیه، مفسر از درخواست همکاری ذوالقرنین از مردم برای ساختن سد، قاعده‌ای کلی استنباط می‌کند مبنی بر اینکه جذب همیاری توده‌ها در انجام‌دادن پروژه‌های عظیم و مردمی از اصول مدیریت است (همان، ج ۱۰: ۵۱۵). به نظر می‌رسد مفسر مذکور پیش از ورود به تفسیر، مطلوب می‌شمرد که حاکم اسلامی برای انجام‌دادن طرح‌های فنی از مردم همیاری

۱. دلالت آیه «أَتُونِي زَبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا» (کهف: ۹۶) بر این برداشت آشکارتر است.

بخواهد ولی مطلوب نمی‌شمرد که حاکم اسلامی طراحی‌های فنی را خود به عهده گیرد و سپس در مقام تفسیر، دانسته‌ها و باورهای پیشین خود را بر آیه تطبیق می‌دهد. به دیگر بیان، حکایت قرآنی سدسازی ذوالقرنین، بر دو گزاره ذیل دلالت دارد:

۱. ذوالقرنین از مردم برای ساختن سد درخواست همیاری کرد.

۲. ذوالقرنین خود طراحی و امور فنی بنای سد را به عهده گرفت.

در الفاظ آیه دلالتی نیست که از کدام رفتار ذوالقرنین باید به عنوان الگویی کلی بهره جست و کدام رفتارش جنبه الگو و قاعده عام ندارد. از این‌رو، مخاطب قصه خود انتخاب می‌کند که از کدام رفتار، الگوی کلی استخراج کند و کدام رفتار را فردی و تعمیم‌نیابنده تلقی کند. در این موضع، مفروض آن است که ذوالقرنین شخصیتی ویژه داشت و بر ساختن سد توانا بود. به‌علاوه، در آن روزگار، برای بنای سد به پیچیدگی‌ها و تخصص‌های کنونی نیاز نبود. بنابراین، ذوالقرنین خود طراحی و امور فنی بنای سد را به عهده گرفت اما دیگر حاکمان دینی نباید از این رفتار الگوگیری کنند و امور فنی بنای سدها را به عهده گیرند. زیرا این رفتار فردی ذوالقرنین بوده و نمی‌توان به دیگران تعمیم داد. بدین‌سان ذهن مخاطب از «دخالت ذوالقرنین در امور فنی بنای سد» نتیجه نمی‌گیرد که حاکم دینی باید امور فنی طرح‌های بزرگ را خود به عهده گیرد اما از «درخواست همیاری ذوالقرنین از مردم برای ساختن سد» نتیجه می‌گیرد که حاکم دینی برای انجام‌دادن طرح‌های بزرگ باید از مردم همیاری بخواند، زیرا خارج از قصه، رفتار اخیر را پسندیده و مطلوب می‌داند.

مثال دیگر، الگوی عام نگرفتن از مصالحی است که ذوالقرنین در بنای سد خود از آنها مدد جسته است. وفق آیات «أَتُونِي زُبُّرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا فَمَا اسْطَاعُوا أَن يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا» (کهف: ۹۶-۹۷) ذوالقرنین به مردم می‌گوید برای من قطعات آهن بیاورید. سپس وی قطعات آهن را به گونه‌ای هماهنگ و برابر در میان دو کوه قرار می‌دهد و با امر به دمیدن، قطعات را بسان آتش می‌گرداند و آنگاه مس گذاشته طلب می‌کند تا بر روی قطعات آهن بریزد و خلل‌ها را پر کند. فرجام این فرآیند سدی مستحکم است که یاجوج و ماجوج بر بالارفتن از آن یا سوراخ‌کردنش ناتوان‌اند.

به گفته اهل لغت، «زبر الحديد» به معنای قطعه‌های آهن (طبری، بی‌تا، ج ۱۶: ۳۰) و «القطر» به معنای مس یا مس ذوب‌شده است (همان، ج ۱۶: ۳۳). به گفته صادقی تهرانی، هر یک از آهن و مس به تنهایی از مخلوط آن دو ضعیف‌تر است (صادقی تهرانی، ۱۴۳۴، ج ۱۸: ۱۳۳). از این‌رو، آمیختن آهن و مس سبب تحکیم سد ذوالقرنین شد. ابوالحسن شعرانی ذوالقرنین را همان اسکندر می‌شمرد و می‌گوید ساختن سدّ برای حفظ از دشمن، میان امم قدیم، خاصه یونانیان، معمول بوده است (شعرانی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۸۲۰).

هویدا است که در اعصار دیگر، آدمیان ممکن است پیشرفت کنند و با مصالحی دیگر سد بسازند. از این‌رو عموم فهمندگان، از این قصه، قاعده‌ای کلی مبنی بر لزوم ساختن سدّ از آهن و مس گداخته استخراج نمی‌کنند و مؤمنان را به متابعت از این رفتار ذوالقرنین فرا نمی‌خوانند، بلکه آن را واقعه‌ای خاص می‌انگارند که در گذشته رخ داده است. بر این اساس، آیه نمی‌فرماید ای قرآن‌باوران! در هر زمان و مکان برای ساختن سد از آهن و مس گداخته استفاده کنید بلکه فقط می‌گوید ذوالقرنین در آن زمان و مکان چنین کرد و البته موفق و کامیاب شد. از دیگر سو، دیدیم که از قصه قرآنی ذوالقرنین استنباط شده است که جذب همیاری توده‌ها در انجام دادن طرح‌های عظیم و مردمی از اصول مدیریت است. مفروض نهان در پس این برداشت، آن است که از رفتار ذوالقرنین می‌توان اصول مدیریتی جامع استخراج کرد که در همه زمان‌ها و مکان‌ها کاربردی باشد. حال پرسش این است که: چرا از قصه ذوالقرنین در مدیریت اجتماعی الگو می‌گیریم اما در شیوه سدسازی الگو نمی‌گیریم؟ چرا مسائل فنی بنای سد متناسب با روزگار ذوالقرنین قلمداد می‌شود اما نحوه مدیریتش، تطبیق‌پذیر بر همه زمان‌ها و مکان‌ها دانسته می‌شود؟ آیا آدمیان در امور فنی بنای سد پیشرفت می‌کنند اما در اصول مدیریتی پیشرفت نمی‌کنند؟ چه دلیلی اقامه شده است که آدمیان فقط در علم تجربی و صنعت پیشرفت می‌کنند و در مسائل دیگر، ثابت و ماندگارند؟

از لحاظ الفاظ به‌کاررفته در متن، تفاوتی میان سدسازی ذوالقرنین و نحوه تعاملش با مردمان وجود ندارد. در هر دو، قرآن، رفتارهای ذوالقرنین را به تصویر کشیده است و در هیچ یک تصریح نمی‌کند که این رفتار باید به قاعده‌ای عام و کلی تبدیل شود. فهمنده قرآن خود تشخیص می‌دهد که کدام رفتار، شایسته الگوگیری است و سزا است که از آن قاعده‌ای عام برای همه زمان‌ها و

مکان‌ها استخراج شود و کدام رفتار چنین نیست. هویدا است که در این میان، انتظارات فهمنندگان از قرآن به‌وفور نقش‌آفرینی می‌کند. ایمان‌داران به نحو معمول انتظار دارند که قرآن الگوهای اخلاقی و تربیتی به آنان بیاموزد اما انتظار ندارند که علوم تجربی و صنعت بیاموزد. با این همه، مرز میان فراگرفتنی‌ها و فراناگرفتنی‌ها از آیات قرآن، چندان آشکار و واضح نیست، چنان‌که از آیه «... یَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۶۹) شفابخشی عسل و تشویق آدمیان به استفاده از عسل طبیعی استفاده می‌شود و نمی‌توان گفت الگوگیری از آیات قرآن در تغذیه ناروا است. حتی در همان ماجرای سدسازی ذوالقرنین، سید قطب بر آن است که ذوالقرنین تقویت آهن با افزودن مس را در اثر هدایت خدا آموخت (قطب، ۱۳۹۱، ج: ۵؛ ۴۱۲). به‌علاوه، وی ذکر این مسئله را در قرآن نمونه‌ای از سبقت‌گرفتن قرآن بر علم بشری جدید قلمداد می‌کند (همان). بدین‌سان در ذهن پاره‌ای از قرآن‌باوران حتی گزاره‌ای نظیر تقویت آهن با مس، آمادگی دارد که رنگ اعجاز و هدایت الهی بیابد. با آنکه در خود آیات چنین مدعایی مطرح نیست بلکه نهایت دلالت متن آن است که ترکیب آهن و مس گداخته، فلزی بسیار سخت و رخنه‌ناپذیر پدید می‌آورد و از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که آدمیان در گذشته با اتکا به دانش خود، از دانستن خاصیت ترکیب‌شدن آهن و مس ناتوان بوده‌اند، چنان‌که نمی‌توان نتیجه گرفت که آهن و مس گداخته، بهترین مصالح برای ساختن همه سدها در همه زمان‌ها و مکان‌ها هستند.

از دیگر سو، مفروضات پیشین مخاطبان قرآن درباره پسندیده یا ناپسند بودن افعال، علاوه بر اصل الگوگیری، بر کم و کیف آن نیز تأثیر می‌نهد. مثلاً در آیه «قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا» (کهف: ۶۶) موسی از خضر اجازه پیروی می‌خواهد تا از وی هدایت و علم فرا گیرد. همچنین، وفق آیه «فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا...» (کهف: ۷۷) موسی و خضر، در مواجهه با اهل قریه‌ای از آنان طعام می‌طلبند ولی از مهمان‌شدن محروم می‌مانند. بدین‌سان در این داستان، هم علم‌خواهی موسی از خضر و هم طعام‌خواهی آن دو از اهل قریه گزارش شده است. بر این اساس، موسی هم خواهان علم و هم خواهان طعام شده است. اما فهمنده قرآن اگر در مقام قاعده‌یابی برآید چه‌بسا از علم‌خواهی موسی پسندیده‌بودن این رفتار را استنتاج کند اما از طعام‌خواهی او فقط اباحه را دریابد. به‌علاوه، مخاطب قرآن در مقام قاعده‌یابی چه‌بسا

علم‌خواهی موسی را الگویی برای همگان و در همه موقعیت‌ها قلمداد کند اما الگوی طعام‌خواهی او را به وقت نیاز یا وقت سفر اختصاص دهد. زجاج از طلب علم کردن موسی و سفر برای آن استنباط می‌کند که شایسته نیست هیچ کس طلب علم را ترک کند، اگرچه به نهایت آن رسیده باشد و به بیشتر آنچه اهل زمانش می‌فهمند احاطه یافته باشد (زجاج، ۱۴۲۷، ج ۳: ۲۳۱). به علاوه، زجاج با استشهاد به رفتار موسی همگان را به تواضع در برابر دانایان از خود فرا می‌خواند (همان). بدین‌سان الگوی علم‌خواهی موسی برای همه افراد بی‌هیچ قیدی تعمیم می‌یابد اما اهل تفسیر در تعمیم الگوی طعام‌خواهی موسی چنین مطلق عمل نمی‌کنند. سخاوی در این باره می‌گوید قائلان به جواز سؤال و درخواست به وقت حاجت، گاه به این آیه احتجاج جسته‌اند (سخاوی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۴۴۹). به عقیده ابن‌عاشور، آیه بر اباحه طلب طعام برای گذرکننده از راه (شخص در راه سفر) دلالت دارد، زیرا شرع پیش از ما چنین بوده و قرآن آن را حکایت کرده و ناسخی برای آن وارد نشده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۵: ۱۱۴).

بدین‌سان در تعمیم الگوی طعام‌خواهی سخن از جواز و اباحه است نه پسندیده‌بودن. به علاوه، این قاعده به قیودی نظیر وقت حاجت یا وقت سفر محدود شده است. با این همه، کافی است پیش‌دانسته‌های فهمنده قرآن درباره طعام‌خواهی دگرگون شود و وی با باوری دیگر به آیه بنگرد تا مطلوب‌بودن طعام‌خواهی از مردم را بی‌قید و شرط دریابد، چنان‌که فی‌المثل در برخی گزارش‌های تاریخی، از توصیه به گدایی، نزد صوفیان سخن رفته است. احمد کسروی معتقد است گدایی و دریوزه‌گردی در صوفیه صرفاً کار افراد بی‌ارج و گمنام نبوده بلکه بزرگان و پیرانشان نیز چنین می‌کردند (کسروی، ۱۳۲۳: ۱۸). وی به این گفته ابوسعید ابوالخیر استشهاد می‌جوید که «از جهت درویشان به سؤال مشغول شدیم که هیچ چیز سخت‌تر از این ندیدیم بر نفس» (همان). همچنین، «شیخ از زنی برای درویشان میهمانی خواست و زن گفت چیزی نمی‌دارم. شیخ گفت دریوزه کن و به دست آور» (همان). اگر فهمنده قرآن، بسان پاره‌ای از صوفیان، معتقد باشد که برای مبارزه با نفس و شکستن غرور آدمی، درخواست مادی از مردم، مطلوب و پسندیده است چه‌بسا از عبارت «اسْتَطْعَمًا أَهْلَهَا» قاعده‌ای کلی مبنی بر مطلوبیت درخواست مادی از مردم استخراج کند، بی‌آنکه این قاعده را به وقت حاجت یا وقت سفر محدود سازد.

با این همه، چنین نیست که از نظر اعتبار و ارزش میان پیش‌دانسته‌ها و مفروضات مخاطبان مختلف تمایزی نباشد بلکه می‌توان در این میان قائل به صواب و خطا یا پسندیده و ناپسند شد. فهمندگان قرآن باید بکوشند پیش از ورود به عالم تفسیر، در حدّ امکان، مفروضات خود را تنقیح و تصحیح کنند و از دانسته‌های نادرست یا ناپسند دست بشویند.

۱.۳. قصد قصه‌گو برای الگوسازی

به وقت قاعده‌یابی و الگوگیری از رفتار شخصیت‌ها در قصه‌های قرآن گاه ممکن است تردید حاصل شود که: آیا گوینده قصه، القای قاعده برداشت‌شونده را قصد کرده است یا نه؟ و آیا متن قصه بر قاعده و پیام دلالت دارد یا آنکه ذهن مخاطب، برداشت‌ها را می‌آفریند و به صاحب قصه نسبت می‌دهد؟

به نظر می‌رسد در الگوگیری معتبر از قصه‌های قرآن باید احراز شود که گوینده قصه، رفتار الگوشونده را مدّ نظر داشته و بر آن بوده است که آن رفتار، سرمشق و الگوی دیگران شود. احراز این نکته از احراز وقوع رفتار و شایستگی آن، به‌مراتب دشوارتر است. مثلاً آیا می‌توان از سفرهای سه‌گانه‌ای که در قصه ذوالقرنین از آنها سخن رفته است، پسندیده‌بودن سفر در زمین را استنباط کرد؟ در این مثال ساده، حکایت قرآنی ذوالقرنین به‌تصریح از سفرهای سه‌گانه وی سخن گفته است و در خارج از قصه، مخاطب خود می‌داند که سفر در زمین پسندیده است. بنابراین، در وقوع رفتاری خاص و شایستگی آن تردیدی نیست بلکه خاستگاه تردید آن است که: آیا متکلم از بیان قصه چنین نکته‌ای را هم اراده کرده است؟ یا آنکه این مطلب به خودی خود، مقبول و پسندیده است ولی قصه‌گو یا متن قصه در مقام بیان آن نیست.

به همین سان، آیا می‌توان از سفرها و اقدامات ذوالقرنین، لزوم تلاش حاکم دینی برای گسترش حوزه نفوذ خود در سرزمین‌های مختلف را استفاده کرد؟ آیا قرآن از بیان قصه، چنین نکته‌هایی را هم اراده کرده است؟ یا آنکه مخاطب خود می‌داند که سفر در زمین و تلاش و فعالیت در سرزمین‌های مختلف، پسندیده است و آن را به قرآن نسبت می‌دهد؟

به نظر می‌رسد در بسیاری از برداشت‌های قرآنی، فرض اخیر صادق است. یعنی چون قاعده کلی، پسندیده جلوه می‌کند در نسبت‌دادن آن به آیات قرآن تردید نمی‌شود، حال آنکه چه‌بسا مطلبی به خودی خود پسندیده باشد اما آیات استشهداده در مقام بیان آن نباشد.

مثال دیگر تردید در روایی الگوگیری، در آیه ۶۶ کهف دیده می‌شود که موسی از خضر اجازه همراهی و متابعت می‌طلبد تا از بینش و دانش خدایی وی بهره جوید. در این موضع، موسی به خضر نمی‌گوید من می‌نشینم و تو با گفتار خود، معارف و علوم الهی را به من بیاموز بلکه خواهان آن است تا در پی خضر به راه افتد، چنان‌که در ادامه داستان چنین می‌شود و او همسفر می‌گردد و رفتارهای وی را می‌نگرد.

آیا از این عملکرد موسی می‌توان قاعده‌ای کلی در تعلیم و تربیت استخراج کرد، مبنی بر اینکه آموختن معارف و علوم، به مربی احتیاج دارد و آموزش مؤثر باید از طریق پیروی کردن شاگرد از مربی باشد؟ آیا ترجیح آموزش عملی بر آموزش نظری از آیه استنباط می‌شود؟ آیا آیه صرفاً رفتار متعارف موسی را به تصویر می‌کشد یا در صدد بیان این ظرایف نیز هست؟

وفق آیه «قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا» (کهف: ۶۷) پاسخ خضر به درخواست همراهی و علم‌آموزی موسی آن است که تو هرگز نمی‌توانی در کنار من صبر کنی. در آیه «وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خَيْرًا» (کهف: ۶۸)، فقدان آگاهی جامع از کارهای خضر علت ناتوانی موسی بر شکیبایی معرفی می‌شود. حال آیا در مقام قاعده‌یابی می‌توان گفت معلم باید ظرفیت و توان فهم شاگردانش را در نظر گیرد و پیش از آغاز آموزش، دشواری‌های پیش رو را به آنان یادآور شود؟ آیا گوینده قصه، رساندن چنین پیامی را قصد کرده است؟ اگر گوینده قصه پیامی را قصد نکرده باشد آیا بر مخاطب روا است که آن را از قصه برداشت کند و به صاحب قصه نسبت دهد؟

در آیه «قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا» (کهف: ۷۰) خضر به موسی می‌گوید اگر مرا پیروی می‌کنی نباید از چیزی سؤال کنی تا هنگامی که خود من از آن سخن گویم. آیا با استشهاد به این آیه می‌توان استنباط کرد که در مقام فراگیری علم و هدایت، تعجیل در پرسش ناپسند است و پرسش‌ها باید در وقت مقتضی مطرح شود؟ یا آنکه آیه در مقام بیان چنین مطلبی نیست و این نکته که پرسش باید در وقت مناسب مطرح شود و تعجیل در آن ناپسند است از آن‌رو است که همه امور باید در وقت مقتضی انجام شود و عجله در هر کاری ناروا است. یعنی مخاطب، این مطلب را از بیرون قصه می‌داند نه آنکه از دلالت قصه به آن پی ببرد.

به همین سان، در آیه «قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا...» (کهف: ۶۲) موسی به بنده‌اش می‌گوید غذای چاشت ما را بیاور. زمخشری «فتی» را در این موضع به «عبد»، یعنی برده و بنده، معنا کرده است (زمخشری، ۱۴۲۹، ج: ۲، ۵۳۷). در این صحنه از قصه، بر حسب حکایت قرآن، جز موسی و بنده او، شخص دیگری حاضر نیست. اگر مراد از «غَدَاءَنَا» به دلیل ضمیر «نا» غذای شخص موسی نباشد بلکه مراد غذای موسی و بنده‌اش باشد آیا می‌توان از آیه، پسندیده‌بودن همانندی مالک و بنده در غذا را استنباط کرد؟ آیا می‌توان نتیجه گرفت که سزاوار است مالک، غذای خود را از غذای بنده‌اش جدا نکند، بلکه به نحو مشترک از یک غذا بهره‌مند شوند؟ اگر «فتی» به خادم معنا شود همین پرسش درباره غذای خادم و مخدوم مطرح می‌شود. ابن‌عاشور مراد از «فتی» را در این موضع، خادم و تابع می‌داند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج: ۱۵، ۹۸). به گفته ابوالفتوح، عرب، غلام را و خدمتگار را «فتی» می‌خواند اگرچه پیر بود و کنیزک خدمتگار را «فتاة» خواند و اگرچه عجز بود (ابوالفتوح، ۱۳۷۸، ج: ۱۳، ۶). به هر تقدیر، اشتراک موسی و بنده‌اش در غذا از لوازم تعبیر «غَدَاءَنَا» است و آیه، به تصریح چنین رفتاری را به تصویر نکشیده است. البته هر متکلم به لوازم سخن خود نیز ملتزم است و می‌توان آن لوازم را به وی نسبت داد. با این همه، چون قصه‌گو به نحو خاص از این رفتار موسی خبر نداده است، احتمال می‌رود که اشتراک موسی و بنده‌اش در غذا، امری اتفاقی در سفر باشد و قصه‌گو قصد الگوسازی از آن را نداشته باشد. چنان‌که فی‌المثل سحرخیزی رفتاری نیک است اما اگر فردی به نحو اتفاقی سحرگاهان از خواب بیدار شود نمی‌توان از رفتارش الگوگیری کرد. بر این اساس، نهایت دلالت قصه آن است که غذای موسی و بنده‌اش در یکی از روزهای سفر مشترک بوده و این نکته، مشخص نمی‌کند که موسی با عنایت به نیکی عمل چنین رفتار کرده است یا به علتی دیگر، مثلاً دشواری تفکیک غذا در سفر. بدین‌سان، چه‌بسا اساساً قصه‌گو دلالت تعبیر «غَدَاءَنَا» بر پسندیده‌بودن همانندی مالک و بنده یا خادم و مخدوم در غذا را قصد نکرده باشد.

البته در بسیاری از مواضع قرآن، از نحوه روایت قصه آشکار است که متکلم، در مقام معرفی الگو برای مخاطبان است و تردید در الگوگیری وجهی ندارد. مثلاً در آیه ۱۹ کهف، از اینکه غارنشینان از تهیه طعام پاک سخن می‌گویند، می‌توان این اصل کلی را استنباط کرد که موحدان باید به پاک‌بودن طعامشان پای‌بند باشند و از طعام ناپاک اجتناب کنند. به تعبیر اهل تفسیر «این توصیه‌ای

است همیشگی به رهروان راه حق که نه تنها به غذای روحانی بیندیشند بلکه مراقب پاک‌ی غذای جسمانی نیز باشند» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۷-۲۸). با توجه به مشرک‌بودن اهل شهر و موحدبودن غارنشینان، مراد از طعام ناپاک، ذبح‌شده‌های برای غیرخدا جلوه می‌کند. در این مثال تکیه قرآن بر تهیه غذای پاک از زبان غارنشینان چنان صریح و آشکار است که در تشخیص قصد متکلم برای الگوگیری مخاطبان شبهه‌ای رخ نمی‌نماید، اما چنان‌که ملاحظه شد، قصد قصه‌گو برای قاعده‌سازی، در همه مواضع، به این سهولت و وضوح احرازشدنی نیست.

به هر تقدیر، نسبت‌دادن مرددانه قاعده‌ای رفتاری به قرآن، موجه جلوه نمی‌کند. از این‌رو هر گاه قصد قصه‌گو از قاعده‌سازی محلّ تردید باشد توقف کردن فهمندگان و قاعده‌بایی نکردن بایسته است.

۱.۴. دامنه تعمیم الگو

ترسیم الگوهای عام از نمونه‌های خاصّ در قصص قرآن بر این فرض متکی است که با وجود همه تفاوت‌های میان آدمیان، می‌توان رفتار فردی معین را به دیگران تعمیم داد و خصوصیات فردی و موقعیت زمانی و مکانی، در تعمیم‌یابی آن رفتار خللی پدید نمی‌آورد. بدین‌سان، باور به وجود فطرت و سرشت مشترک در میان آدمیان زمینه الگوگیری از رفتار شخصیت‌های قصه در قرآن را فراهم می‌آورد. از رسول خدا ﷺ منقول است که هر تولّدیابنده‌ای بر «فطرت» زاده می‌شود؛ یعنی با شناخت اینکه خدای عزّوجلّ خالق او است (ابن‌بابویه قمی، ۱۴۲۳: ۳۲۲). بر این مبنای مفسرانی چون طباطبایی می‌گویند وفق آیین اسلام، پایه حق در احکام و قوانین انسانی همان «فطرت» است که خدا آدمیان را بر اساس آن سرشته است و در خلقت خدا دگرگونی رخ نمی‌دهد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ۲۲۶).

با این همه، فهمنده قصه‌های قرآن، پس از مواجهه با رفتار پسندیده و احراز اراده قصه‌گو بر عمومیت‌یابی آن رفتار، باید دامنه و محدوده این تعمیم را تشخیص دهد و از تعمیم قاعده به مصادیق نامشابه خودداری ورزد.

۱. «قال رسول الله كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بان الله عز وجل خالقه».

در قاعده‌یابی از قصه‌های قرآن، همیشه بر حسب قصه، فرد الف رفتاری را انجام داده است و مخاطب قصه نتیجه می‌گیرد که شایسته است یا دست‌کم جایز است که افراد ب، ج، د و ... نیز بسان الف رفتار کنند. حال آنکه همواره محتمل است نمونه یادشده در قرآن، موقعیت خاص خود را داشته باشد و تعمیم‌پذیر به نمونه‌های دیگر نباشد. از این‌رو، مخالف قاعده‌ای خاص می‌تواند بگوید فرد الف دارای ویژگی A است و ویژگی A در وقوع رفتار فرد الف مدخلیت داشته است. از دیگر سو، افراد ب، ج و د فاقد ویژگی A هستند. بنابراین، نمی‌توان رفتار فرد الف را به افراد ب، ج و د سرایت داد. اگر مخالف قاعده‌یابی بتواند صحت مقدمات فوق را مدلل کند قاعده مفروض، مخدوش می‌شود. بنابراین، مدافع قاعده‌یابی باید در صحت این مقدمات تشکیک کند و بدین‌منظور دو راه پیش رو دارد. نخست آنکه نشان دهد ویژگی A در وقوع رفتار فرد الف مدخلیت نداشته است. یعنی الف، حتی اگر فاقد ویژگی A بود، باز هم آن رفتار را انجام می‌داد. راه دوم آن است که مدخلیت‌داشتن ویژگی A در وقوع رفتار فرد الف پذیرفته شود، اما ادعا شود که افراد ب، ج و د نیز دارای ویژگی A هستند.

بر این اساس، برای دفاع از قاعده‌یابی باید مدلل کرد که وقوع رفتار از جانب فرد الف به سبب وجود ویژگی A در وی نبوده یا اگر به سبب وجود ویژگی A در وی بوده، افراد ب، ج و د نیز دارای ویژگی A هستند. بنابراین، قاعده به مصادیق نامشابه تعمیم نیافته است.

مثال دشواری تشخیص دامنه الگو در آیه «سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ» (کهف: ۲۲) دیده می‌شود که پیامبر اسلام مأمور است در برابر اقوال ظنی مختلف راجع به تعداد اصحاب کهف، علم این مسئله را به خدا واگذارد. از این آیه می‌توان دو قاعده کلی استنباط کرد. نخست لزوم دنبال‌نکردن بحث و کنکاش در امور کم‌اهمیت تاریخی و دیگری لزوم ترک اظهارنظرهای ظنی تاریخی.

در این مثال، مخالف قاعده‌یابی می‌تواند بگوید که پیامبر اسلام از آن حیث که پیامبر است نباید در امور کم‌اهمیت تاریخی بحث و کنکاش کند، اما این قاعده رفتاری را نمی‌توان به مورخان تعمیم داد. زیرا مورخان دارای نقش پیامبری نیستند بلکه از آن حیث که مورخان شایسته است در امور کم‌اهمیت تاریخی نیز بحث و کنکاش کنند. به همین سان، پیامبر اسلام از آن حیث که پیامبر است نباید در امور تاریخی اظهارنظرهای ظنی کند، اما مورخان از آن حیث که مورخان

ناگزیر به اظهارنظرهای ظنی هستند. در واقع، کثیری از امور تاریخی بر ظن استوار است و با تراکم ظنون است که راه کشفیات جدید در علوم بشری گشوده می‌شود. حال مدافع قاعده‌یابی باید ادعا کند که ویژگی پیامبر بودن در توصیه قرآن به این رفتار مدخلیت نداشته است. یعنی حتی اگر فرضاً مخاطب قرآن فاقد منصب پیامبری بود، باز هم این رفتار به وی توصیه می‌شد. همچنین، ممکن است مدافع قاعده‌یابی، به جای ویژگی پیامبر بودن، ویژگی رهبر دینی بودن را در این توصیه دخیل بداند و بر آن شود که هرچند این توصیه رفتاری تعمیم‌پذیر به مورخان نیست اما رهبران دینی در این قاعده همسان پیامبر اسلام‌اند و باید از آن حضرت الگو بگیرند.

مثال دیگر، در آیه ۷۰ کهف دیده می‌شود که خضر به موسی می‌گوید اگر مرا پیروی می‌کنی نباید از چیزی بپرسی تا هنگامی که خود من از آن سخن بگویم. آیا با استشهاد به این رفتار خضر می‌توان گفت معلم می‌تواند طرح پرسش از جانب فراگیران علم را محدود کند؟ یا آنکه نهی از پرسش کردن صرفاً به قصه خضر و موسی اختصاص دارد و نمی‌توان از آن قاعده‌ای کلی در جواز یا پسندیده بودن محدود کردن فراگیران علم در پرسیدن استخراج کرد؟ به نظر می‌رسد خضر از آن حیث که بنده خاص خدا و دانش‌آموخته از جانب او است و از آن حیث که دست به کارهای نامتعارف می‌زند، شایسته است طرح پرسش از جانب فراگیرنده علم، یعنی موسی، را محدود کند اما این قاعده رفتاری را نمی‌توان به دیگر معلمان تعمیم داد. زیرا آنها دارای ویژگی‌های خضر نیستند بلکه از آن حیث که معلم متعارف‌اند شایسته است مطرح کردن پرسش از جانب فراگیرندگان علم را تشویق و توصیه کنند. با این همه، می‌توان رفتار خضر را به دیگر بندگان خاص خدا، که دانش‌آموخته از جانب او هستند، تعمیم داد و بر این اساس، با محدودتر کردن دامنه تعمیم، اصل قاعده را حفظ کرد.

اهل تفسیر نیز گاه به امکان متفاوت بودن الگوی رفتاری امت‌های پیشین با امت اسلام توجه داشته‌اند. مثلاً در آیه ۲۰ کهف، غارنشینان از آن سخن می‌گویند که اگر اهل شهر ما را به آیین خود بازگردانند رستگاری ما منتفی می‌شود. از دیگر سو، در اسلام، به‌ویژه در مذهب تشیع، «تقیه» جایز است و بر فرض جواز تقیه نباید همراهی با آیین باطل موجب زوال رستگاری شود. در مقام رفع این اشکال، پاره‌ای از اهل تفسیر جایز دانسته‌اند که در زمان اصحاب کهف، تقیه در اظهار کفر جایز نبوده باشد (جزایری، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۴۳). در مثالی دیگر، ذیل آیه ۷۷ کهف، که از طعام‌خواهی

موسی و خضر سخن رفته است، برخی مفسران گمان کرده‌اند که در آیین آن زمان، بر اهل شهر واجب بوده است که به موسی و خضر طعام دهند (قشیری، ۱۴۲۰، ج ۲: ۲۲۹).

در میراث روایی امامیه نیز به مطلق نبودن دامنه الگوگیری از برخی رفتارها توجه شده است. مثلاً امام صادق علیه السلام چون لباسی گران‌بها و نیکو به تن داشت سفیان ثوری به وی اعتراض کرد که رسول خدا به مانند این لباس نپوشیده و [امام] علی و هیچ یک از پدران تو نیز چنین نپوشیدند. در پاسخ این اعتراض، امام فرمود: «رسول خدا در زمانه تنگ‌دستی و فقر می‌زیست و مراعات آن تنگ‌دستی‌ها را می‌کرد؛ اما پس از آن، دنیا درهای نعمت را گشود و نیکوکاران، شایسته‌ترین افراد برای استفاده از نعمت‌های آن هستند» (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۶: ۴۴۲).

نتیجه

شواهد و مصادیق وافر، از مستعدبودن قصه‌های قرآن برای قاعده‌یابی رفتاری خبر می‌دهد. در روند برداشت الگوهای عام رفتاری، هر گاه وفق قرینه‌ای از خود قصه بتوان دریافت که فلان رفتار برای الگوگیری مخاطبان بیان شده است برداشت قاعده، به دانسته‌های بیرون از متن مخاطب وابسته نمی‌شود، اما در کثیری از مواضع، چنین قرینه‌ای در اختیار نیست بلکه مخاطب قصه، خود از پیش می‌داند که کار نیکو کدام و کار فاقد نیکویی کدام است و سپس دانسته‌هایش را بر قصه تطبیق می‌دهد و مدعی استخراج آنها از قرآن می‌شود. در این حالت، حکایت قرآن به شنونده قصه، همان را می‌دهد که خود از قبل دارد و همان را می‌آموزد که خود از قبل آموخته است.

البته در این مواقع، قصه‌های قرآن همچنان در تثبیت رفتار نیک نقش‌آفرینی می‌کنند و تأکید قصه بر الگوهای رفتاری معین، تأثیر روانی بر مخاطبان می‌نهد. کثیری از آدمیان به لزوم مراعات ارزش‌های اخلاقی اذعان و آگاهی دارند اما گاه با خواندن قصه‌ای یا دیدن فیلمی احساساتشان به این ارزش‌ها برانگیخته می‌شود. در چنین مواقعی تأثیر فیلم یا قصه، آموزش نادانسته‌ها نیست بلکه تعمیق و تثبیت دانسته‌ها از طریق تأثیرگذاری بر روان افراد است. از دیگر سو، تشخیص دامنه الگو نیز امری مهم در قاعده‌یابی رفتاری از قصه‌های قرآن است. فهمنده قرآن

۱. «قال له أبو عبد الله عليه السلام كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمان قتر مقتر و كان يأخذ لقتره و إقتاره و إن الدنيا بعد ذلك أرخت عزاليها فأحق أهلها بها أبرارها».

باید بدانند که هر قاعده رفتاری فقط بر مصادیق همانند و همسانش تعمیم‌پذیر است و تعمیم‌دادن قاعده به مصادیق نامشابه خطری است که همواره الگوگیران را تهدید می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، شهاب‌الدین محمود (۱۴۲۱)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن بابویه قمی (صدوق)، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۲۳)، *التوحید*، تحقیق: هاشم حسینی تهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰)، *التحریر والتنویر*، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
- ابن ملقن، عمر بن ابی الحسین (۱۴۳۲)، *تفسیر غریب القرآن*، تحقیق: سمیر طه المجذوب، بیروت: عالم الکتب.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۷۸)، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۲۸)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه دار المجتبی.
- جزایری، سید نعمت‌الله (۱۳۸۸)، *عقود المرجان فی تفسیر القرآن*، قم: نور وحی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۹)، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: مؤسسه الصادق.
- زجاج، ابوالاسحاق ابراهیم السری (۱۴۲۷)، *معانی القرآن و اعرابه*، تصحیح: عرفان بن سلیم، بیروت: المكتبة العصرية.
- زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۲۹)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی.
- سخاوی، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۳۰)، *تفسیر القرآن العظیم*، قاهره: دار النشر للجامعات.
- شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۰)، *پژوهش‌های قرآنی علامه شعرانی*، گردآوری: محمدرضا غیائی کرمانی، قم: بوستان کتاب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۴۳۴)، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، بیروت: الامیره.
- طباطبایی، محمد حسین (بی‌تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (بی‌تا)، *تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، مولی محسن (۱۴۱۹)، *کتاب الصافی فی تفسیر القرآن*، تحقیق: سید محسن حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- قشیری، ابو القاسم عبد الکریم بن هوازن (۱۴۲۰)، *تفسیر القشیری المسمی لطائف الاشارات*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قطب، سید (۱۳۹۱)، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳)، *صوفی‌گری*، تهران: بی‌نا.
- کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب (۱۳۶۷)، *الفروع من الکافی*، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۹)، *برگزیده تفسیر نمونه*، تحقیق و تنظیم: احمدعلی بابایی، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر؛ و جمعی از محققان (۱۳۷۹)، *تفسیر راهنما*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.