

Unified Interpretative Readings within Multiple Discourses: A Case Study of Q 2:251

Seyedeh Hanieh Momen 

PhD in *Qur'an* and Hadith Sciences, Shiraz University, Shiraz, Iran

(Email: hmomen25@yhoo.com).



Original Research

Received: 9/ 12/ 2024

Revised: 27/ 1/ 2025

Accepted: 28/ 1/ 2025

published: 28/ 1/ 2025

Pages: 105-134.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.

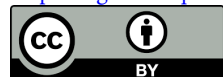
© Author (s)

Print ISSN: 2783-5294

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Mu'min, Sayyidah Haniyah. "Unified Interpretative Readings within Multiple Discourses: A Case Study of Q 2:251", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 5 (10), 2024, p. 105-134.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.486226.1253>. 

Extended Abstract

Recently, Qur'anic studies have increasingly focused on the role of discourses as non-cognitive (subconscious) factors influencing the understanding and interpretation of Qur'anic verses. Scholars often regard discourses as a force driving semantic differences and exegetical transformations across history. However, the impact of discourses on cases where exegetical opinions exhibit similarity and unity has remained largely unexplored.

This study examines the reading of governmental conflict (Tadafu' Hukumi) regarding the Qur'anic phrase "Wa Lawla Daf' Allah Al-Nas Ba'dahum Bi-Ba'd," aiming to demonstrate that discourses not only play a pivotal role in exegetical transformations but also contribute to the emergence and propagation of unified interpretations over time. The primary objective is to explore the role of discourses in shaping unified exegetical readings throughout history.

This research seeks to answer three key questions: First, when did the governmental conflict reading of the studied phrase first emerge? Second, in which historical periods did this interpretation gain traction among exegetes? Third, what factors contributed to the emergence and dissemination of this unified reading over different epochs?

Given the centrality of content analysis in this research, the chosen methodology is discourse analysis, which fundamentally examines the

context in which a text is produced, its audience, and its creator. The term "discourse analysis" was first introduced by Zellig Harris in 1952 in the field of linguistics. Although initially confined to linguistic studies, discourse analysis has evolved into a qualitative methodology widely employed in social sciences and humanities. It extends beyond lexical description to uncover underlying linguistic patterns, exploring the relationship between language, society, and situational contexts.

The findings of this study indicate that the recurrence of a specific interpretation across distinct historical periods does not necessarily signify the continuity of a single discourse but may instead stem from the influence of differing discourses over time. A notable example is the governmental conflict interpretation of the phrase "Wa Lawla Daf' Allah Al-Nas Ba'dahum Bi-Ba'd," which has evolved under various political and social conditions throughout history.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. Abū Zahrah, Muḥammad, *Zabrat al-Tafāsīr*, Beirut, Dār al-Fikr, n.d. [Arabic].
3. 'Aḍḍānlu, Ḥamīd, "An Introduction to Discourse or a Discourse About Discourse", *Political and Economic Information*, Volume 11, Issues 103 and 104, Spring 1375 SH [Persian].
4. Afḍal Ābādī, Muḥsin, *The Role of Belief in the Evaluation of Narrators from the Perspective of Aḥl al-Sunnah*, Tehran, Nashr-e Mash'ar, 1394 SH [Persian].
5. Akahwān Kāzīmī, Bahrām, "Criticism and Evaluation of Secular Views on the Prophetic Government", *Islamic Government*, Volume 11, Issue 42, Winter 1385 SH [Persian].
6. Āl Ghāzī, 'Abd al-Qādir, *Bayān al-Ma'ānī*, Damascus, Maṭba'at al-Taraqqī, 1382 SH [Arabic].
7. 'Alavī Mehr, Ḥusayn, *Introduction to the History of Tafāsīr and Commentators*, Qom, International Center for Islamic Sciences, 1384 SH [Persian].
8. 'Alizādah, Ḥasan, *Specialized Dictionary of Political Science (Including All Terms Ending in "-ism")*, Tehran, Rowzneh, 1377 SH [Persian].
9. Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafāsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī*, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1415 AH [Arabic].
10. 'Amīd Zanjānī, 'Abbās'Alī, *Principles of Constitutional Law*, Tehran, Majd, 1387 SH [Persian].
11. 'Āmilī, Ibrāhīm, *Tafāsīr-i 'Āmilī*, Tehran, Ṣadūq Bookstore, 1360 SH [Persian].
12. Aṣgharī, Samīrā, *A Model for Reading the Holy Qur'ān Based on the Analysis of "Bayān" in Tafāsīr al-Mizān*, Master's Thesis in Qur'ānic Interpretation and

- Sciences, Āyat Allāh Ḥā'irī University, Faculty of Theology and Islamic Studies, 1397 SH [Persian].
13. Bahramī, Muḥammad, “Understanding and Interpretation in the View of ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī (A Comparative Look at Hermeneutics)” *Qur’ānic Research*, Volume 18, Issue 71, Fall 1391 SH [Persian].
 14. Balādhurī, Aḥmad ibn Yaḥyā, *Ansāb al-Asbrāf*, Beirut, al-Ma’had al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah, 1429 AH [Arabic].
 15. Bashīr, Ḥasan, *The Application of Discourse Analysis in Understanding Religious Texts*, Tehran, Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islāmī, 1395 SH [Persian].
 16. Dehkhodā, ‘Alī Akbar, *Lughat-Nāmāh*, Tehran, University of Tehran, 1390 SH [Persian].
 17. Dehqānī Fārsānī, Yūnas, *The Role of Discourse in Understanding Narrations Regarding “The Best Deed Is Awaiting Relief”*, PhD Thesis in Qur’ānic Studies and Hadith, Ferdowsi University of Mashhad, Faculty of Theology and Islamic Studies, 1394 SH [Persian].
 18. Faḍl Allāh, Hādī, *Muḥammad Jawād Mughniyah: Thought and Reform*, Beirut, Dār al-Hādī, 1413 AH [Arabic].
 19. Gherāmī, Sayyid Muḥammad Hādī, “Considerations on the Discourse of Delegation in the Early Centuries of Islam”, *Imamate Studies*, Volume 1, Issue 4, Winter 1390 SH [Persian].
 20. Ḥājli, ‘Alī, “Foucault, Discourse, and Discourse Analysis”, *Cultural and Communication Studies*, Volume 12, Issue 42, Spring 1395 SH [Persian].
 21. Ḥaqqī Burūsawī, Ismā‘īl ibn Muṣṭafā, *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Fīkr, 1330 AH [Arabic].
 22. Ḥaydar, Asad, *Al-Imām al-Ṣādiq wa al-Madhāhib al-Arba‘ah*, Beirut, Dār al-Ta‘āruf lil-Maṭbū‘āt, 1422 AH [Arabic].
 23. Ibn ‘Ajībah, Aḥmad, *Al-Baḥr al-Madīd*, Cairo, Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1419 AH [Arabic].
 24. Iskandarī, Ḥasan, “Violence in the Name of Religion Among the Early Hanbalis”, *Collection of Papers from the International Congress on Extremist and Takfīrī Movements from the Perspective of Islamic Scholars*, Qom, Dār al-‘Ilām li-Madrasat Ahl al-Bayt (‘alayhim al-salām), 1393 SH [Persian].
 25. ‘Itratdūst, Muḥammad, “Application of Discourse Analysis in Understanding Religious Texts and Their Contexts”, *Qur’ānic and Hadith Studies*, Volume 14, Issue 28, Spring and Summer 1400 SH [Persian].
 26. Mīrzā’ī, ‘Abbās, “The Decline of Mu‘tazilite Thought: The Legacy of the Conflict

- Between Ḥadīth Scholars and Mu‘tazilah”, *Haft Āsmān*, Volume 14, Issue 54, Summer 1391 SH [Persian].
27. Morovvatī, Suhrāb, *Research on the History of Qur’ānic Tafsīr (First Islamic Century)*, Tehran, Ramz, 1381 SH [Persian].
 28. Mughniyah, Muḥammad Jawād, *Al-Tafsīr al-Kāshif*, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1424 AH [Arabic].
 29. Mughniyah, Muḥammad Jawād, *In the Shadows of Nahj al-Balāghah*, Translated by Muḥammad Jawād Ma‘mūrī, Qom, Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1387 SH [Persian].
 30. Muḥammadī Reyshahrī, Muḥammad, *Leadership in Islam*, Tehran, Dār al-Ḥadīth Research Institute, n.d. [Persian].
 31. Muntazir Qā’im, Mahdī and Yādgarī, Muḥammad Ḥasan, “A Conceptual-Theoretical Model for Critical Rhetorical Reading”, *Jāmi‘ah, Farhang va Rasānah*, Volume 5, Issue 18, Spring 1395 SH [Persian].
 32. Muṭahhari, Morteḍā, *Theology, Mysticism, and Practical Wisdom*, Tehran, Ṣadrā, n.d. [Persian].
 33. Nīrī, Muḥammad Yūsuf, “al-Ḥikmah al-Ma‘ṣūmiyyah al-Ilāhiyya”, *Pazhūbishbā-yi Adab-i ‘Irḩānī*, Volume 1, Issue 4, 1386 SH [Persian].
 34. Niyrizī, Muḥammad, *A Political Treatise on the Analysis of the Causes of the Fall of the Ṣafavid Government and Its Restoration to Power*, Qom, Public Library of Mar‘ashī Najafī, 1371 SH [Persian].
 35. Pareyson, Luigi, *Truth and Interpretation*, New York, State University of New York, 2005.
 36. Quddūsī-Zādah, Ḥasan, *Political and Cultural Terminology*, Qom, Daftar-e Nashr-e Ma‘ārif, 1390 SH [Persian].
 37. Qūnawī, Ismā‘īl ibn Muḥammad, *Commentary on al-Bayḩāwī’s Tafsīr*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1422 AH [Arabic].
 38. Ṣafarī, ‘Abbās, *A Study of Narrative Tafsīr in the Third and Fourth Islamic Centuries*, Master’s Thesis in Qur’ānic Sciences and Hadith, University of Īlām, Faculty of Theology and Islamic Studies, 1396 SH [Persian].
 39. Sayf, Yūnas, “A Discussion on Mysticism and Sufism During the Literary Revival”, *Allāmah*, Volume 9, Issue 31, Spring and Summer 1390 SH [Persian].
 40. Sayyid Turābī Maḩmūdābād, Sayyid Ḥasan and Dhākirī, Aḩmad, “Foundations of Asceticism and Mysticism in the Thought of Ḥasan Baṣrī”, *Islamic Mysticism*, Volume 7, Issue 25, Summer 1389 SH [Persian].
 41. Shahrastānī, ‘Alī, *The Names of Caliphs Among the Children of the Imams*, Qom, Dalīl-i Mā [Persian].

42. Sulṭānī, Sayyid ‘Alī Aṣghar, “Discourse Analysis as Theory and Method” *Political Science*, Volume 7, Issue 28, Winter 1383 SH [Persian].
43. Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Irbid, Dār al-Kitāb al-Thaqāfī, 2008 CE [Arabic].
44. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi‘ al-Bayān*, Beirut, Dār al-Ma‘rifah, 1412 AH [Arabic].
45. Ṭabāṭabā‘ī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Translated by Sayyid Muḥammad Bāqir Mūsawī Hamadānī, Qom, Office of Islamic Publications Affiliated with the Society of Teachers of Qom Seminary, 1378 SH [Persian].
46. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d. [Arabic].
47. ‘Ubaydī, Khālīd Fāyīq, *Economics and Society*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1426 AH [Arabic].
48. Uṭfīsh, Muḥammad ibn Yūsuf, *Taysīr al-Tafsīr*, Oman, Sultanate of Oman, 1425 AH [Arabic].
49. Wā‘izī, Aḥmad, *Theory of Text Interpretation*, Qom, Ḥawzah and University Research Institute, 1397 SH [Persian].
50. Zaydān, Jurjī, *The History of Islamic Civilization*, Translated by ‘Alī Jawāhir Kalām, Tehran, Amīr Kabīr, 1372 SH [Persian].



خوانش‌های تفسیری واحد در بستر گفتمان‌های متعدد: مطالعه موردی عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»

سیده هانیه مؤمن ^{ID}

دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران
(ایمیل: hmomen25@yhoo.com).

چکیده

یکی از موضوعاتی که اخیراً مورد بحث و تبادل نظر قرآن‌پژوهان قرار گرفته است، توجه به گفتمان‌ها و نقش آن‌ها به عنوان یکی از عوامل غیر معرفتی (ناخودآگاه) موثر بر فهم و تفسیر برخی از آیات قرآن کریم است. در منظومه فکری این دسته از محققان، عمدتاً نگرشی یک وجهی و تک بعدی به گفتمان‌ها صورت می‌گیرد؛ به این معنا که غالباً در موضوعی از گفتمان‌ها به عنوان عاملی اثرگذار در این حوزه یاد می‌شود که آیات قرآن کریم در طول تاریخ با تفاوت‌ها یا تحولات معنایی مواجه باشند. در این میان آن چه کم‌تر بدان پرداخته شده، توجه به نقش گفتمان‌ها در موضوعی است که میان آراء تفسیری در طول تاریخ، مشابهت و یا وحدت خوانشی مشاهده می‌شود. به منظور روشن شدن این موضوع، در پژوهش حاضر تلاش بر آنست به بررسی یکی از خوانش‌های واحد عبارت قرآنی «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» به عنوان نمونه پرداخته شده و نقش گفتمان‌ها در ظهور یا ترویج آن خوانش واحد در بازه‌های زمانی متفاوت مورد بررسی قرار گیرد. یافته‌های پژوهش حاکی از آنند که ظهور و ترویج خوانش واحدی که مطابق آن مقصود از دفع کنندگان در عبارت شریفه، سلاطین، پادشاهان و یا هیئت حاکم بر جامعه دانسته شده است، در بازه‌های زمانی مختلف، متأثر از گفتمان‌های متفاوتی بوده است؛ چنان‌که در قرن اول و دوم، گفتمان حکومت‌سالاری امویان، در قرن سوم و چهارم، گفتمان سنت‌گرایی، در قرن دوازدهم و سیزدهم، گفتمان صوفی‌گرایی و در قرن چهاردهم و پانزدهم گفتمان آنارشسیسم یا هرج و مرج‌گرایی در شکل‌گیری و ترویج این خوانش واحد نقش بسزایی داشته است.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، خوانش متن، گفتمان، بقره/۲۱۵.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۳/۹/۱۹ ش

بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۸ ش

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۹ ش

نشر: ۱۴۰۳/۱۱/۹ ش

صفحه ۱۰۵-۱۳۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).

© نویسنده / نویسندگان

شاپای چاپی: ۵۲۹۴-۲۷۸۳

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

مؤمن، سیده‌هانیه، «خوانش‌های تفسیری واحد در بستر گفتمان‌های متعدد: مطالعه موردی عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۵ (۱۰)، ۱۴۰۳ ش، ص ۱۰۵-۱۳۴.

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.486226.1253>

درآمد

یکی از عواملی که در تکرار خوانش‌های تفسیری آیات قرآن کریم طی بازه‌های زمانی مختلف، نقش قابل توجهی دارد، ظهور و یا سیطره‌ی برخی گفتمان‌ها در طول تاریخ است، اما معمولاً نقش گفتمان‌ها در مشابهت و یا اشتراک خوانش‌های تفسیری مغفول واقع گشته و غالباً از گفتمان به عنوان عامل موثر در افتراق و یا تحولات تفسیری در طول تاریخ یاد می‌شود. در عین حال در کنار این تصور رایج، باید توجه داشت همانگونه که تحولات تفسیری در طول تاریخ می‌تواند نشأت گرفته از تنوع و تعدد گفتمان‌های حاکم باشد، ظهور یک خوانش واحد طی دوره‌های مشخصی از تاریخ نیز می‌تواند متأثر از تعدد گفتمانی باشد.

به منظور تبیین این امر، در نوشتار حاضر به بررسی یک خوانش واحد تفسیری عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» در قرآن کریم طی بازه‌های زمانی مختلف پرداخته شده و ارتباط آن‌ها با گفتمان‌های حاکم، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

طرح مسئله

بررسی مجموع آیات قرآن کریم بیانگر آن است که عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، در دو آیه از این کتاب شریف استعمال گردیده است. در آیه اول که در سیاق داستان کشته شدن جالوت به دست داوود و به دنبال آن، پیروزی سپاه داوود قرار دارد، خداوند متعال نتیجه و اثر فقدان دفع برخی از مردم به وسیله برخی دیگر را، فساد زمین دانسته و می‌فرماید:

فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (بقره/ ۲۵۱).

و اما در آیه دوم این عبارت در سیاق موضوع مظلومان مورد تهاجم و کسانی که به ناحق از خانه و کاشانه‌ی خود رانده شدند، قرار گرفته و نابودی عبادتگاه‌های ادیان مختلف، به عنوان نتیجه فقدان دفع الهی بیان گردیده و چنین آمده است:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ
بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ
يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (حج/ ٤٠).

سیری در تفاسیر قرآن کریم حاکی از آن است که دیدگاه رایج پیرامون مفهوم «تدافع» در عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» عمدتاً حول محور معنایی ناظر بر جنگ و جهاد جریان دارد؛ اما در عین حال، این کلمه، با خوانش‌های تفسیری متنوع و گسترده و بعضاً شاذ مواجه بوده است که در هر دوره یا عصری، تعدادی از مفسران، تنها یک و یا برخی از آن‌ها را به عنوان خوانش خود از عبارت شریفه برگزیده‌اند.

از آن جا که هدف نگارنده بررسی نقش گفتمان‌ها در خوانش‌های واحد و نه متعدد در طول تاریخ است، در این نوشتار، برای نمونه یکی از خوانش‌های مطرح شده نسبت به عبارت مذکور (خوانش تدافع حکومتی) گزینش شده و سیر ظهور و ترویج آن در بازه‌های مختلف زمانی بررسی می‌گردد. در ادامه نیز تلاش بر آنست، ارتباط میان خوانش اختیارشده از سوی مفسران در بازه‌های زمانی مربوطه با گفتمان‌های حاکم مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد. در پژوهش‌های صورت گرفته عموماً نگاهی یک‌بعدی به گفتمان‌ها صورت گرفته و از آن‌ها به عنوان یکی از علل موثر در تحولات خوانش‌های تفسیری یاد شده است.

در سخن از پیشینه نوشتار حاضر می‌توان به پژوهش‌های متعددی اشاره نمود که در آن‌ها عمدتاً با تمرکز بر عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» به بررسی و تحلیل سنتی به نام «سنت تدافع» پرداخته شده است. برای نمونه محمد عماره در کتاب «الحضارات العالمية: تدافع؟ ... ام صراع؟» ضمن بررسی روابط میان تمدن‌های جهانی و توصیف آن‌ها، در مقام تبیین دیدگاه اسلام پیرامون روابط میان تمدن‌ها، با تحلیل عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» از سنت تدافع سخن به میان آورده و به توضیح آن پرداخته است. خالد النجار نیز در کتاب خود با عنوان «نظریه التدافع نحو محاولة تنظيرية لفهم و تفسير السلوك الانساني» پس از بررسی واژه دفع و تدافع در قرآن کریم، به بیان خصوصیات تدافع، معانی و اهداف تدافع، تفاوت میان مفهوم تدافع با مفاهیم مرتبطی چون تعامل اجتماعی، صراع و تنافس پرداخته است.

در میان رساله‌ها می‌توان از رساله‌ای با عنوان «سنة التدافع في ضوء القرآن الكريم» نوشته خالد موسی غرم‌الله حسنی زهرانی در این زمینه نام برد. نویسنده در رساله مذکور پس از تبیین مفهوم، اهمیت، خصائص و اقسام سنن الهی، به بررسی مفهوم سنت تدافع، مصادیق آن در قرآن و جایگاه مردم در این سنت پرداخته است.

در نهایت نیز آثار فردی و اجتماعی و نیز آثار این سنت در وجود و هستی، تشریح نموده است. در میان مقالاتی که با محوریت عبارت مورد بحث نگاشته شده است نیز می‌توان به مقاله «سنة التدافع من منظور اسلامی» اثر معاذ محمد عبدالله ابوالفتح بیانونی اشاره نمود. نویسنده در این مقاله تلاش نموده است پس از تعریف سنت تدافع، با ارائه مباحثی چون عناصر محرک سنت تدافع به اذن خداوند، ظهور سنت تدافع در زمینه‌های مختلف زندگی بشر، وسائل و لوازم مردم در سنت تدافع، تصویری واضح و روشن از این سنت ترسیم نماید. در مقاله‌ای دیگر با عنوان «التدافع من اجل الحرية و السلام: معارج»، پس از معرفی «تدافع» به عنوان قانونی فطری در حرکت جوامع بشری با انطباق دو آیه در بردارنده عبارت «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض» بر یکدیگر، به ارتباط این سنت با آزادی انسان در ایمان به خدا از طریق حفظ اماکن عبادتی پرداخته شده است.

احمد عرفات القاضی نیز در مقاله «مفهوم الدفع في القرآن الكريم» ضمن بررسی موارد استعمال واژه «دفع» در قرآن کریم، به شناسایی مفاهیم مختلف این واژه در جایگاه‌های مختلف پرداخته و ضمن تبیین ارتباط این واژه با جهاد، توصیف نمودن اسلام به عنوان یک دین وحشی و غیرتمدنی و هم‌چنین تقدیس جنگ در آن را زائیده تمدن غرب اعلام داشته است.

آن چه نوشتار پیش رو را از سایر پژوهش‌های انجام شده، متمایز می‌سازد، توجه به نقش گفتمان‌ها در یکی از خوانش‌های واحد (تدافع حکومتی) از عبارت شریفه در طول تاریخ است. بدین ترتیب پژوهش حاضر دارای ماهیتی تاریخی است از این رو درستی یا نادرستی خوانش مورد بحث (تدافع حکومتی) از عبارت شریفه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» مورد نظر این نوشتار نبوده، چراکه پرداختن به این موضوع در پرتو معیارها و قواعد تفسیری است که بررسی آن خارج از حیطه نوشتار حاضر است.

به همین منظور در پژوهش پیش رو تلاش بر آن است به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود: اولاً، خوانش تدافع حکومتی از عبارت شریفه «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» نخستین بار در چه زمانی ظهور یافته است؛ ثانیاً، این خوانش در کدام یک از بازه‌های زمانی توانسته است به عنوان دیدگاه مختار از سوی مفسران ذیل عبارت مورد بحث، مطرح گردد؛ و ثالثاً، ظهور و ترویج این خوانش واحد، در بازه‌های مختلف زمانی متأثر از چه عامل یا عواملی است؟

۱. چارچوب مفهومی بحث

به منظور تبیین بهتر موضوع مورد بحث و با هدف ایجاد تلقی و برداشت مشترک بین نگارنده و مخاطب، در این قسمت، به تعریف مفاهیم و واژگان مرتبط با پژوهش حاضر پرداخته می‌شود.

۱-۱ خوانش

خوانش در لغت به معنای قرائت و همان درک معنای لفظی متن یا فرآیند وصول به معنای متن است که فراتر از مقوله خواندن معمولی است، اما در عین حال، مراحل تفسیر، شرح و بسط و... بعد از این مرحله انجام می‌شود (اصغری، *الگوی در خوانش...*، ۱۹؛ منتظر قائم و یادگاری، *ارائه مدل مفهومی - نظری...*، ۱۴). بنابراین هدف اصلی در خوانش یک متن، درک معنای مراد و آن چیزی است که متن در صدد القا و بیان آن است (واعظی، *نظریه تفسیر متن*، ۳۳۵).

در حقیقت خوانش یک متن، عبارتست از فرآیند ذهنی فعالی که طی آن، خوانش‌گر با طرح پرسش درباره متن و پاسخ دادن به آن‌ها بر پایه همان متن، به پردازش تدریجی داده‌های متن و به تعبیر دیگر به بازسازی مقصود مؤلف متن می‌پردازد (منتظر قائم و یادگاری، *ارائه مدل مفهومی - نظری...*، ۱۴).

طباطبایی از این مقوله با عنوان فهم، یاد نموده و بیان داشته است:

کلمه فهم به معنای آن است که ذهن آدمی در برخورد با خارج به نوعی عکس العمل نشان داده و صورت خارج را در خود نقش کند (طباطبایی، *المیزان*، ۲ / ۳۷۲).

در عین حال برخی نظریه پردازان نظیر رولان بارت که خوانش را معادل reading دانسته، معتقدند این عبارت بیانگر دریافت، درک یا احساس یک متن نیست بلکه «از نو نوشتن» آن متن است. وی بر این باور است که متن، دارای اجزای گوناگونی است که خوانشگر نسبت به چگونگی «سر هم سازی»، «در خور هم سازی»، «آمیزش» و «جانمایی» اجزای آن با هم آگاهی دارد. خوانشگر کسی است که کارش «مصادف ساختن نوشتار آن متن در حال خوانده شدن، با یک کتابت تازه‌ای است که خود صورت می‌دهد». وی با ارائه تمثیلی گویا، عمل خوانش یک متن را همانند عمل نوازندگی یا اجرای یک پارتیتوری موسیقایی، عملی کاملاً فعالانه و نه منفعلانه از سوی خوانشگر معرفی می‌کند؛ عملی که به منظور دریافت آن چه مولف در اندرون داشته صورت می‌پذیرد (دهقانی فارسانی، *نقش گفتمان...*، ۱۹).

۲-۱) تفسیر

تفسیر^۱ فرآیندی است که پس از خوانش یا همان فهم معنای لفظی صورت می‌پذیرد. ماهیت این عمل، عبارتست از تبیین^۲ معنای لفظی درک شده از سوی خواننده برای دیگران و این امر، خود، هنری است برای عرضه معنای متن در پوشش اصطلاحات و تعابیر نو. بدین ترتیب تفسیر کشف معنای لفظی نیست، بلکه تبیین آن است (واعظی، *نظریه تفسیر متن*، ۲۸۸-۲۸۹). پاریسون^۳ در کتاب خود تحت عنوان *حقیقت و تفسیر* معتقد است:

تنها معرفت مناسب برای حقیقت، تفسیر است که به عنوان شکلی تاریخی و شخصی از دانش درک می‌شود و در آن شخصیت فردی و موقعیت تاریخی، به دور از این‌که مانع یا حتی حدی برای معرفت باشد، تنها قالب مناسب برای تبیین آن است. بنابراین تفسیر می‌تواند به عنوان آن شکلی از دانش تعریف شود که در آن «شیء» خود را به میزانی که «موضوع» خود را بیان می‌کند، آشکار نماید (پاریسون، *حقیقت و تفسیر*، ۴۷-۴۸).

به بیانی کوتاه تفسیر بین معنای متن و دنیای خارج آن، ارتباط برقرار نموده و به دنبال آنست تا ارتباط متن را با مسائل مرتبط با بشر، تبیین نماید. خوانش و تفسیر، در عین سنخیتی که به لحاظ هستی‌شناختی با یکدیگر دارند، متفاوت از یکدیگر می‌باشند.

توضیح آن که تلاش خوانش‌گر برای ایجاد ارتباط میان اجزای متن بر پایه «انتظارات» و «پیش‌دانسته‌های» خود با هدف فهم آن متن، خوانش را می‌سازد، اما زمانی که خواننده، ارتباط میان اجزای متن را می‌پرسد و به تبیین نقش این ارتباط‌ها در فهم متن می‌پردازد، از سطح خوانش به سطح تفسیر گام می‌نهد. برپایه این توضیح، می‌توان تفسیر را یک آگاهی درجه دوم نسبت به خوانش (دهقانی فارسانی، *نقش گفتمان... ۲۳-۲۲*) و خوانش را زمینه و مقدمه‌ای برای تفسیر دانست، چرا که تفسیر یک متن، خوانش آن را شرح می‌دهد و به نقد و تحلیل ابهامات جاری و ساری در فهم متن می‌پردازد (اصغری، *الگوی درخوانش... ۲۱*).

1. Interpretation.

2. Explanation .

3. Pareyson.

۳-۱) گفتمان

واژه گفتمان^۱، که سابقه تاریخی آن در برخی منابع به قرن ۱۴ میلادی می‌رسد، به معنای گفت و گو، محاوره و گفتار است (بشیر، *کاربرد تحلیل گفتمان...، ۱۴۴*). نگاهی تاریخی به اصطلاح گفتمان، مبین آنست که این اصطلاح، اساساً در زبان‌شناسی متولد شده و تا کنون، مراحل گوناگونی را پشت سر گذاشته است. توضیح آن که سوسور^۲، زبان‌شناس سوئیسی، با طرح ساختارهای زبانی، اولین قدم‌ها را در ساخت مفهوم گفتمان برداشته است. در سال ۱۹۵۲ زلیگ هریس^۳، زبان‌شناس ساختارگرای آمریکایی، بررسی واحدهای بزرگ‌تر از جمله را کانون توجه قرار داد و اصطلاح گفتمان را در این باره استعمال نمود (سلطانی، *تحلیل گفتمان به مثابه...، ۱۵۴*).

با گسترش نقش‌گرایی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی، مفهوم بافت نیز در تعریف گفتمان وارد شد که مقصود از بافت، همان شرایط زمانی و مکانی محدودی است که زبان در آن به‌کار می‌رود. در دهه ۶۰ میشل فوکو^۴ تعریف دیگری از گفتمان ارائه نمود که بر اساس آن، گفتمان نه تنها بزرگ‌تر از زبان است، بلکه کل حوزه اجتماع را دربر می‌گیرد و نظام‌های حقیقت را بر سوژه‌ها یا فاعلان اجتماعی تحمیل می‌کند (سلطانی، *تحلیل گفتمان به مثابه...، ۱۵۴-۱۵۵*). در این تعریف از گفتمان تلاش بر آنست تا میان متن و زمینه، رابطه‌ای تعاملی و دوسویه برقرار گردد و محقق از متن، خارج و به زمینه رهنمون گردد. این عمل مانع از آن می‌شود که محقق در تار و پود ملاحظات و مناسبات صرف متن و یا زمینه‌ای متن، محصور و گرفتار آید (عترت دوست، *کاربست روش تحلیل...، ۱۷۲*).

از دیدگاه فوکو، چارچوب‌های گفتمان، خود را به طور ناخودآگاه بر متفکر تحمیل می‌کنند (گرامی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۰)، چرا که گفتمان‌ها به‌طور سیستماتیک، موضوعاتی را شکل می‌دهند که خود سخن می‌گویند... آن‌ها درباره موضوعات، صحبت نکرده و هویت موضوعات را تعیین نمی‌کنند؛ آن‌ها سازنده موضوعات بوده و در فرآیند این سازندگی مداخله خود را پنهان می‌دارند» (عضدانلو، *درآمدی بر گفتمان...، ۴۸-۴۹*). بنابراین در تعریف فوکو، احتمالات برای معنی از طریق موقعیت‌های اجتماعی و تشکیلاتی‌ای به‌دست می‌آید که

1. Discourse.
2. Saussure.
3. Zellig Harris.
4. Michel Foucault.

توسط به‌کارگیرندگان گفتمان‌ها اشغال شده است و معانی و مفاهیم نه از درون زبان، بلکه از درون اعمال تشکیلاتی و ارتباطات اجتماعی-سیاسی (قدرت) ناشی می‌شوند (عضدانلو، *درآمدی بر گفتمان...*، ۴۸-۴۹).

بر همین مبنا برخی زبان‌شناسان معتقدند اساساً قدرت‌ها باعث تولید گفتمان‌ها می‌شوند. قدرت نه تنها در عرصه خلق گفتمان، بلکه در شیوه‌های طرح و گسترش و نابودی آن نیز تأثیر مستقیم دارد و زمینه صدور متون در یک دوره خاص را فراهم می‌آورد (عترت دوست، *کاربست روش تحلیل...*، ۳). با این حال گفتمان دارای رابطه یک طرفه و دائمی با قدرت نیست. به عبارت دیگر گفتمان برای همیشه در خدمت قدرت یا برخاسته علیه قدرت نیست، بلکه این رابطه پیچیده‌تر است و همان‌گونه که قدرت باعث تولید گفتمان می‌شود، گفتمان نیز مولد قدرت است و راه را برای گسترش آن باز می‌کند (حاجلی، *فوکو: گفتمان...*، ۷۶).

۴-۱) آنارشیزم

واژه آنارشیزم^۱ غالباً در لغت به هرج و مرج طلبی و دشمنی با نظم و قانون معنا می‌گردد (برای نمونه بنگرید به: دهخدا، *لغت نامه*، ۱/ ۶۲) اما این واژه در اصل به معنای سرورستیزی و حکومت ستیزی است. در کتاب *فرهنگ خاص علوم سیاسی* (علیزاده) ذیل واژه آنارشیزم آمده است:

آنارشیزم‌ها، بر خلاف آنچه معروف است، آشوب‌خواه یا «هرج و مرج طلب» نیستند و جامعه بی‌سامان نمی‌خواهند، بلکه به نظامی می‌اندیشند که بر اثر همکاری آزادانه پدید آمده باشد که بهترین شکل آن، از نظر ایشان ایجاد گروه‌های خودگردان است. از آن‌جا که تجارب زندگی اجتماعی و سیاسی بشر نشان داده است که هر جا و هر موقعی حکومتی در کار نبوده، هرج و مرج رخ داده است؛ لذا طالبان حذف حکومت را «هرج و مرج طلب» نام نهاده اند و آنارشیزم را معادل هرج و مرج طلبی خوانده اند (علی‌زاده، *فرهنگ خاص علوم سیاسی...*، ۷۷-۸۱).

به عبارتی آنارشیزم، جنبش و نظریه‌ای سیاسی است که عقیده دارد مرجعیت و قدرت سیاسی در هیچ شکلی لازم و پسندیده نیست و لذا خواهان بر افتادن هر گونه دولت سازمان یافته سیاسی، دینی و اجتماعی و جایگزینی انجمن‌های آزاد و گروه‌های داوطلب به جای آنست (قدوسی زاده، *اصطلاحات...*، ۱۶). در واقع

1. Anarchism.

مبانی و اندیشه‌های چالش برانگیز این مکتب، بر روی ستیزه‌جویی با دولت و تلاش برای حذف و محو نمودن آن در جامعه تمرکز یافته است. در باور اندیشوران مکتب آنارشیسم که نسبت به قدرت دولتی بدبین می‌باشند، انسان، ذاتا پاک و جامعه پذیر است، لیکن سلطه و استیلائی دولتی، وی را فاسد و هنجار گریز می‌سازد (اخوان کاظمی، *نقد و ارزیابی نگرش...، ۶۸*).

۲. خوانش حکومتی از تدافع در طول تاریخ تفسیر

یکی از خوانش‌هایی که نسبت به مفهوم «تدافع» در عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» مطرح گردیده است، خوانشی است که در آن تدافع ناظر بر نقش سلطان و پادشاه و به عبارت دیگر هیئت حاکمه یک جامعه در جلوگیری از ظلم و فساد است.

۱-۲) مقدمه: مفهوم تدافع

با توجه به مفهوم یاد شده، در پژوهش حاضر از این خوانش با عنوان خوانش تدافع حکومتی یاد گردید. در واقع تدافع در این خوانش بیانگر آن است که اگر در جامعه‌ای، حاکم یا هیئت حاکمه‌ای نیرومند و قاطع وجود نداشته باشد، به ناچار، هرج و مرج و نابودی بر آن جامعه حکم‌فرما خواهد شد؛ با این استدلال که وجود سلطان (چه مومن باشد و چه فاسق)، جلو ظلم و فساد را می‌گیرد و مردم از ترس قدرت سلطان، مرتکب جرم و جنایت نمی‌شوند (برای نمونه بنگرید به: طبرانی، *التفسیر الکبیر، ۱/ ۴۵۹*؛ طوسی، *التبیان، ۲/ ۳۰۱*؛ طبری، *جامع البیان، ۱۷/ ۱۲۴*).

بنابراین مطابق این خوانش، کسانی که به واسطه آن‌ها دفع صورت می‌گیرد، حکما یا هیئت حاکمه‌ای می‌باشند که در راس حکومت یک جامعه قرار دارند. لازم به ذکر است واژه تدافع با توجه به ساختار صرفی خود (باب تفاعل)، در بردارنده مفهومی ناظر بر مشارکت است که همین مفهوم در گفتمان تدافع حکومتی نیز جاری است. با این توضیح که در تدافع حکومتی، برخورد حاکمان با مجرمان و افراد فاسد به این دلیل است که نخست افراد مذکور، قوانین و مقررات جامعه را زیر پا گذاشته و نظم و امنیت اجتماعی را مختل نموده‌اند. به بیان دیگر ابتدا افراد مجرم در برابر اهداف حکومت ایستاده و آن را دفع می‌کنند و سپس حاکمان در پاسخ به آنان واکنش نشان می‌دهند.

در این قسمت ابتدا به بررسی بازه زمانی تولد و یا ظهور خوانش تدافع حکومتی پرداخته و در ادامه از ادواری یاد می‌شود که این خوانش در آن دوره‌ها رایج گردیده و تعدادی از مفسران آن را به عنوان خوانش خود

ذیل عبارت شریفه اختیار نموده اند نه این که از آن صرفاً به عنوان یکی از خوانش‌ها در کنار سایر خوانش‌هایی که در طول تاریخ تفسیر نسبت به عبارت مورد بحث مطرح شده است، سخن به میان آورده باشند.

۲-۲) قرون اول و دوم

مروری بر تفاسیر حاکی از آن است که این خوانش نسبت به عبارت شریفه نخستین بار توسط حسن بصری (درگذشته ۱۱۰ق) که در بازه زمانی قرون اول و دوم، می‌زیسته، شکل گرفته است. وی در این باره بیان داشته است:

«یزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن، و لولا السلاطين و الأمراء المسلطون على العيارين و الدعارة لخرجوا على أهل الصلاح فاستولوا عليهم» (برای نمونه بنگرید به: طبرانی، *التفسیر الکبیر*، ۱/ ۴۵۹)؛ آنچه خداوند به واسطه سلطان باز می‌دارد بیش از آن چیزی است که به واسطه قرآن باز می‌دارد و اگر پادشاهان و حاکمان بر مجرمان و جنایت‌کاران تسلط نمی‌یافتند، مجرمان علیه صالحان قیام کرده و بر آنان تسلط می‌یافتند.

نکته قابل توجه این که تعبیر «یزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن» که حسن بصری در تفسیر عبارت شریفه آن را استعمال نموده، برای نخستین بار به صورت مطلق و نه در خصوص عبارت مورد بحث، در منابع اهل سنت به عنوان سخنی منسوب به عثمان نقل شده است (برای نمونه بنگرید به: ابوزهره، *زهرة التفاسیر*، ۵/ ۲۲۵۰)؛ با توجه به این مطلب به نظر می‌رسد که حسن بصری، این سخن را از عثمان اخذ نموده و پس از بسط دادن عبارت مذکور متناسب با شرایطی که در آن می‌زیسته، آن را در تفسیر عبارت مورد بحث استعمال نموده است.

در این باره باید بیان نمود که اگرچه دوران حیات عثمان و حسن بصری تقارن اندکی با یکدیگر داشته است، اما عثمان یکی از شخصیت‌های محبوب نزد حسن بصری بوده که حتی پس از مرگش اندیشه و تفکرات او در شکل دهی آراء و مبانی اعتقادی حسن نقش بسزایی داشته است. مویذ این امر حمایت‌هایی است که حسن بصری در مواضع متعدد نسبت به عثمان داشته است. ماجرای سومین و آخرین سخنرانی عثمان و دفاع حسن بصری که در منابع مختلفی از آن سخن به میان آمده است نمونه‌ای از این موارد است (برای نمونه بنگرید به: بلاذری، *أنساب الأشراف*، ۵/ ۷۱ و ۹۲).

۲-۲) سده‌های متأخرتر

پس از حسن بصری، بازتاب دیدگاه اختصاصی وی و نقش پادشاهان و به عبارت دیگر هیئت حاکمه یک جامعه را در جلوگیری از ظلم و فساد، در این دوره در اقوال تفسیری مفسرانی چون طبری (درگذشته ۳۱۰ق) و طبرانی (درگذشته ۳۶۰ق)، قابل مشاهده است (طبری، *جامع البیان*، ۱۷/۱۲۴؛ طبرانی، *التفسیر الکبیر*، ۱/۴۵۹).

پس از قرن چهارم، با گذشت حدود هفت قرن که خوانش تدافع حکومتی در این برهه، ظهور پررنگی نداشته است (به این معنا که در برخی از این دوره‌های زمانی اساساً یا چنین خوانشی نسبت به عبارت شریفه مطرح نگردیده و یا در صورت مطرح شدن نقش پررنگی در آراء تفسیری نداشته و صرفاً به عنوان قولی در کنار سایر اقوال تفسیری، از آن یاد شده است)، در قرن دوازدهم نخستین بار حقی بروسوی (درگذشته ۱۱۳۷ق)، این خوانش را به عنوان رای مرجح خود برگزیده است. وی در این باره، ضمن تأکید بر دلالت داشتن عبارت شریفه بر نقش پادشاهان و سلاطین در جلوگیری از فساد در یک جامعه، مفهوم سلطان را به سلطه انبیاء، حکما و وعاظ تسری داده و از آن به عنوان دفع ظاهری یاد نموده و در مقابل این دفع نیز به نقش سلطه عقل در جلوگیری از انجام امور قبیح و ناروا به عنوان دفع خفی اشاره نموده است (حقی بروسوی، *تفسیر روح البیان*، ۱/۳۹۲).

پس از حقی، ابن عجبیه (درگذشته ۱۲۲۴ق) در یکی از اقوال منتخب خود، این خوانش را نسبت به عبارت شریفه مطرح نموده و بیان داشته است:

اگر خداوند سلطان را نمی‌گماشت و حاکمان را برای اجرای عدالت و دفاع از مظلوم در برابر ظالم و بازداشتن قدرتمندان از ستم بر ضعیفان نمی‌نهاد، مردم بر یکدیگر یورش می‌بردند و قدرتمندان ضعیفان را می‌خوردند و نظام از هم می‌پاشید (ابن عجبیه، *البحر المدید*، ۱/۲۸۰).

آلوسی (درگذشته ۱۲۷۰ق) نیز در تفسیر این عبارت به نقش حاکمان در انتظام امور عالم اشاره نموده و بیان داشته است:

این عبارت در بردارنده هشدار به نسبت به فضیلت پادشاه و بیانگر این مطلب است که اگر او نبود، امور جهان سامان نمی‌یافت. به همین دلیل گفته شده است: دین و پادشاهی دو چیز

هم‌سان هستند، به طوری که با برتری یکی، دیگری نیز برتری می‌یابد. زیرا دین بنیاد است و پادشاه نگهبان آن، و آنچه بنیادی ندارد، ویران است و آنچه نگهبان ندارد، تباہ می‌شود (آلوسی، روح المعانی، ۱/۵۶۴).

لازم به ذکر است توسعه در مفهوم سلطان و تفسیر نمودن دفع به دفع ظاهری و خفی، پس از حقی بروسوی، از سوی قونوی (درگذشته ۱۱۷۵ق) نیز دنبال شده است (قونوی، الحاشیه، ۵/۳۶۴).

و اما در آخرین دوره تاریخی، یعنی سده‌های چهاردهم و پانزدهم نیز برخی از مفسران در مفهوم عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، دیدگاه تدافع حکومتی را به عنوان رأی برگزیده اختیار نموده و عبارت شریفه را ناظر بر نقش حاکمان در جلوگیری از اختلال جوامع بیان داشته‌اند. شیخ محمد بن یوسف اطفیش (درگذشته ۱۳۳۲ق)، عالم جزایری، نمونه‌ای از این مفسران است که در تفسیر آیه ۲۵۱ سوره بقره، عبارت شریفه را بیانگر تعظیم جایگاه و نقش حاکمان دانسته و در این باره به خبری مبنی بر مقارنت دین و ملک که پیش‌تر ذکر آن گذشت، اشاره نموده است (اطفیش، تیسیر التفسیر، ۲/۱۳۲). در عین حال وی ذیل آیه ۴۰ سوره حج، به نقل از دیگران، به تدافعی که از طریق غلبه مومنان بر کفار در جنگ، تحقق می‌یابد، اشاره نموده است (اطفیش، تیسیر التفسیر، ۹/۴۰۵).

عاملی (درگذشته ۱۳۸۸ق) نیز در تفسیر عبارت شریفه صرفاً به آراء تفسیری اشاره نموده است که بیانگر نقش حاکمان در این تدافع می‌باشند. وی در این باره پس از اشاره به سخن حسن بصری مبنی بر این که ترس مردم از سلطان بیش‌تر از ترس آن‌ها از خداوند است، از میان احتمالات پنج‌گانه فخر رازی که در دوره‌های قبل، توضیح آن گذشت، نیز تنها به بیان آن احتمالی پرداخته است که در آن بر نقش حاکمان تأکید شده بود (عاملی، تفسیر عاملی، ۱/۴۹۸-۴۹۹). آل غازی (درگذشته ۱۳۹۸ق) در تفسیر خود به همین مورد اشاره نموده و معتقد است که جلوگیری جوامع از فساد تنها با امنیت، کامل می‌شود و امنیت هم تنها با وجود حاکم بر جوامع حکم‌فرما می‌گردد و بدین ترتیب خداوند با ارسال رسل و نصب پادشاهان، فساد را نابود ساخته و صلاح را میان مردم گسترش می‌دهد (آل غازی، بیان المعانی، ۵/۲۱۷).

مغنیه (درگذشته ۱۴۰۰ق) ضمن نفی سایر آراء تفسیری، خوانش مذکور را برگزیده و در این باره بیان داشته است:

گروهی از مفسران می‌گویند: مقصود آیه آن است که خداوند به وسیله مؤمنان از مشرکان جلوگیری می‌کند. اگر این تفسیر در برهه‌ای از زمان درست باشد، در هر زمان و دوره‌ای درست نیست و نظریه درست در تفسیر آیه عبارت است از آن‌که برای حفظ امنیت و نظام باید نیروی بازدارنده وجود داشته باشد؛ خواه این نیرو به دست مؤمن به خدا باشد یا به دست کافر؛ چنان‌که علی (ع) در این باره می‌فرماید:

لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ ، يَعْمَلُ فِي أَمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ ، وَيَبْلُغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ ، وَيَجْمَعُ بِهِ الْفَىءُ ، وَيَقَاتِلُ بِهِ الْعَدُوَّ ، وَتَأْمَنُ بِهِ السَّبُلُ ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوَى ، حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيَسْتَرَاحَ مِنْ فَاجِرٍ (مغنیه، التفسیر الکاشف، ۵ / ۳۳۴)؛ وجود یک حاکم برای مردم ناگزیر است، خواه نیکوکار باشد و خواه بدکار که مؤمن در سایه حکومت او به طاعت مشغول است و کافر هم [از زندگی] بهره‌مند می‌گردد. خداوند در زمان او هر که را به اجل مقدر می‌رساند و به وسیله او مالیات جمع شده و با دشمن پیکار می‌شود و راه‌ها ایمن می‌گردد و حق ضعیف و ناتوان از قوی و ستمکار گرفته می‌شود.

وی در تفسیر این عبارت، ذیل آیه ۲۵۱ سوره بقره نیز بر همین مطلب تأکید نموده و معتقد است اگر هر جامعه‌ای را هیئت حاکمه‌ای نیرومند و قاطع اداره نکند، به ناچار، هرج و مرج و نابودی بر آن جامعه حاکم خواهد شد و تنها عقل و شرع بدون قوه مجریه نمی‌توانند نظم و امنیت جامعه را تأمین سازند (مغنیه، التفسیر الکاشف، ۱ / ۳۸۳).

همان‌گونه که گذشت تفسیر نمودن تدافع مطرح شده در عبارت شریفه به دفع فساد توسط حاکمان و زمامداران از یک جامعه که برای نخستین بار توسط حسن بصری در قرن سوم به کار برده شد و پس از آن در قرن دوازدهم و سیزدهم از سوی برخی عرفا، توسعه معنایی یافته، در دوره متأخر، توسط عده‌ای از مفسران، به عنوان دیدگاه مختار، ذکر گردیده است.

۳. نقش گفتمان‌ها در اختیار خوانش تدافع حکومتی

اکنون با توجه به روشن شدن دوره‌های تاریخی که خوانش تدافع حکومتی نسبت به عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، در آن دوره‌ها رواج داشته است، در این قسمت تلاش بر آنست تا ارتباط میان ظهور این خوانش طی دوره‌های یاد شده با گفتمان‌های حاکم در این ادوار، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱-۳) گفتمان حکومت سالاری امویان

مروری بر تاریخ و به طور خاص، تاریخ اسلام بیانگر آنست که بر خلاف تصور رایج، خوانش تدافع حکومتی از عبارت شریفه و اختیار آن به عنوان یک رای برگزیده از سوی مفسران، آن هم طی بازه‌های مشخصی از تاریخ، صرفاً متأثر از اقوال تفسیری مفسران پیشین و تکرار بدون دلیل سخنان آنان نیست بلکه میان این امر و گفتمان حاکم بر جامعه مفسر ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ به این معنا که مفسر موازی و همسو با گفتمان‌های حاکم که به طور ناخودآگاه بر افکار وی اثر می‌گذارند، بهترین خوانش را همان دانسته است که سابقاً خوانش‌گر پیشین ارائه داده است. در ادامه به گفتمان‌های موثر در خوانش حکومتی از تدافع طی دوره‌هایی که ذکر آن گذشت، پرداخته می‌شود.

پس از شهادت امام علی (ع) در سال چهل هجری، حکومت امت اسلامی به دست بنی امیه افتاد. آنان بیش از ۹۰ سال (۴۰-۱۳۲ق) با ستمگری و بیداد بر مسلمانان حکومت کرده و در این دوران خون‌های زیادی را به ناحق ریختند (شهرستانی، نام خلفا...، ۲۶۹).

در واقع بنی امیه همگی یک مقصد و یک منظور داشتند و آن این که مانند زمان جاهلیت، رئیس و فرمانروا باشند؛ لذا برای رسیدن به این هدف به هر وسیله‌ای دست می‌زدند و از ارتکاب هیچ عملی خودداری نداشتند. آنان، قدرت و شوکت را فقط برای خود می‌خواستند و هیچ کس را شریک و سهیم نمی‌دانستند؛ چنان‌که عبدالملک بن مروان که دوران حکومت او، به عنوان دوران اقتدار حکومت اموی شناخته می‌شود، مکرر می‌گفت: دو شیر در یک بیشه نمی‌توانند زیست کنند و کسی جز ما نباید در قلمرو اسلام مقتدر بماند. این جاه‌طلبی بی حد و حصر بنی‌امیه در مقابل مدعیانی که حق با آنان بود، بنی‌امیه را برای رسیدن به مقصود، وادار به کارهایی کرد که مورد همه نوع ملامت باشند (زیدان، تاریخ تمدن اسلام، ۴/۶۹۳).

این گونه بود که امویان دولت اسلامی را که در آن سیاست، اقتصاد، فرهنگ و همه نهادهای مردمی در خدمت دین و معنویت جامعه بود، به نظامی صددرصد سیاسی، که دولت و جامعه اسلامی و حتی دین، در خدمت یک گروه نژادی خاص قرار گرفته بود، تبدیل نمودند (عمید زنجانی، مبانی حقوق اساسی، ۲۱۴). اوج استبداد و فشار بر مسلمانان در دوره امویان، به زمان استانداری حجاج بر کوفه و بصره بازمی‌گردد. حجاج در سراسر عراق، وحشت برقرار ساخت و بسیاری از بزرگان و مردمان پارسا و بی‌گناه را کشت. او چنان ترسی در دل‌ها افکند که نه تنها عراق، بلکه سراسر خوزستان و شرق را فراگرفت (مروتی، پژوهشی پیرامون

نتیجه چنین برخوردی از سوی حکام اموی، زوال حریت رأی مسلمانان بود. به عبارت دیگر شرایط خفقان حاکم بر عصر اموی موجب گردید که در این عصر، آزادی اندیشه از مسلمانان سلب شود، در حالی که اسلام آن را حق مسلمانان، بلکه حتی فرض بر آن‌ها قرار داده بود و قائم بودن حکومت و جامعه اسلامی بر این منحصر بود که وجدان مردم زنده و زبان‌هایشان آزاد باشد، اما در این دوره، وجدان‌ها زندانی و زبان‌ها حبس شدند و رسم شد که لب‌ها فقط برای تعریف و ستایش گشوده شود و گرنه مهر سکوت بر آن‌ها زده می‌شد و در صورت مقاومت، انواع تنبیه‌ها و شکنجه‌ها و حتی قتل در انتظار صاحبان نقد و انتقاد بود (اخوان کاظمی، نقد و ارزیابی نگرش...، ۳۴۱).

به دنبال این شیوه بنی امیه بود که کم‌کم در میان امویان، دسته‌ای عالم دنیا طلب و دین فروش بر سر کار آمدند و حاضر شدند برای خشنودی حاکمان، با تفسیر نمودن ظاهر آیات قرآن متناسب با شرایط موجود و در راستای سیاست‌ها و سخت‌گیری‌ها و شکنجه‌های بی‌حد و حصر حکام اموی، دلیلی شرعی برای آن‌ها ساخته و به تعبیر دیگر این شیوه حکومت‌داری را مشروع و مورد تایید اسلام و قرآن جلوه دهند. نمونه این اثرپذیری را می‌توان در تفسیر تابعی چون حسن بصری (درگذشته ۱۱۰ق) که در زمان حکومت حجاج، در بصره زندگی می‌کرد، نسبت به مفهوم عبارت مورد بحث چنان‌که ذکر آن گذشت، مشاهده نمود.

در مورد ارائه این تفسیر از سوی حسن بصری، می‌توان بیان نمود که مصادف بودن دوران حیات وی با حکومت حکام بنی امیه به ویژه حجاج در بصره و به دنبال آن فضای خفقان حاکم بر آن روزگار، موجب گردید، وی برای حفظ جان خود هم‌که شده با حکام اموی همکاری نماید و به هر طریقی که می‌تواند از جمله با تفسیر نمودن برخی از آیات قرآن، مطابق با شرایط حاکم، بر حکومت آنان صحنه گذارده و آن را مورد تایید قرآن معرفی نماید که نمونه این همکاری، در تفسیر عبارت مورد بحث، مشاهده می‌گردد. موید این امر، عکس العمل حسن بصری به برخی افراد است که از او درخواست نموده بودند بر حاکمان وارد شده و آنان را امر به معروف و نهی از منکر نماید؛ وی در پاسخ به آنان اظهار داشته بود که مومن حق ندارد خود را کوچک و حقیر کند. چون شمشیرهای آنان بر زبان‌های ما پیشی گرفته است. هرگاه با آنان در این باره سخن بگوییم، با شمشیر پاسخ خواهند داد (سیدترابی محمود آباد و ذاکری، زمینه‌های زهد...، ۲۲۱).

هم‌چنین وی برای کاستن از اعتراضات مسلمانان علیه حکومت امویان می‌گفت:

پیامبر خدا فرمود: به زمامداران ناسزا نگویند که آنان اگر نیکی کنند، برای آنان پاداش است و بر شما لازم است سپاسگزاری کنید و اگر بد نمایند، کیفر کردارشان را می‌بینند و بر شما لازم است شکویا باشید که آنان بلایی اند که خداوند به وسیله آن‌ها از هر کس بخواهد انتقام می‌گیرد». وی هم‌چنین فتوا داد: «اطاعت از پادشاهان بنی امیه واجب است هر چند ظلم کنند؛ زیرا خداوند به وسیله آنان اصلاحاتی می‌کند که از جنایات آنان بیش‌تر است (افضل آبادی، جایگاه اعتقاد...، ۱۵۰).

با توجه به آن چه گذشت، روشن گردید که چگونه شرایط استبداد و خفقان ناشی از زعامت حکام اموی سبب گردید که حسن بصری خیلی زود از آخوندهای درباری حکومت بنی امیه به شمار رفته و در تحکیم حکومت بنی مروان نقش بی‌بدیلی داشته باشد و به تعبیر دیگر، امویان از وی دانشمندی درباری در جهت تحقق منافع خود ساخته و تلاش نمودند از طریق چهره مذهبی او، ارکان حکومت خود را محکم سازند. این نقش حسن بصری در استحکام حکومت بنی امیه چنان پر رنگ بوده که از او به عنوان «زبان امویان» نام برده اند و گفته اند: «اگر شمشیر حجاج و زبان حسن بصری نبود، دولت بنی مروان در قبر دفن می‌شد و زیر خاک می‌رفت» (حیدر، الإمام الصادق...، ۱۲۵/۵؛ محمدی ری شهری، القیاده فی الاسلام، ۱۷۴)؛

نمونه‌ای دیگر از حمایت‌های او در دفاع از حکام مروانی را می‌توان در جریان جلوگیری وی از نفرین بر حجاج و امثال او و هم‌چنین جلوگیری از بدگویی در حق آنان مشاهده نمود. چنان‌که در این باره نقل شده است: حسن بصری در مواجهه با مردی که به حجاج دشنام می‌داد، او را از این کار منع نموده و خطاب به او گفت: «این کار را نکن. خداوند تو را رحمت کند. همانا ما می‌ترسیم اگر حجاج عزل شود و یا بمیرد، میمون‌ها و خوک‌ها با شما هم صحبت شوند» (عبیدی، الإقتصاد و الاجتماع، ۱۵۱).

هم‌چنین وقتی درباره جنگ با حجاج از او سوال کردند، وی پاسخ داد: نظرم اینست که با او نجنگید! زیرا اگر چیره شدن این زورگو بر شما عذابی از سوی خدا بوده باشد، نمی‌توانید عذاب خدا را با شمشیرتان دفع کنید و اگر بلایی است، پس صبر کنید که خداوند خود حکم کند (سیدترابی محمود آباد و ذاکری، زمینه‌های زهد...، ۲۱۵).

با توجه به آن چه در این قسمت گذشت، می‌توان بیان نمود که مصادف بودن این دوره با اوج اقتدار و سخت‌گیری‌های حاکمان امویی همچون حجاج، موجب گردید فردی چون حسن بصری که در آن زمان از

آخوندهای دستگاه بنی امیه محسوب می‌شد، در راستای تحکیم ارکان حکومت بنی امیه، عبارت مورد بحث را به گونه‌ای تفسیر نماید که کاملاً منطبق با سیاست‌های سخت‌گیرانه و شکنجه‌های خلفای اموی بوده تا از این طریق، اقدامات اعمال شده از سوی آنان را مورد تایید قرآن معرفی نماید.

۲-۳) گفتمان سنت‌گرایی

در قرن سوم که مقارن با شکل‌گیری رسمی تدوین تفسیر قرآن به صورت یک علم مستقل است (علوی مهر، *آشنایی با تاریخ... ۱۵۷*)، بیش‌تر تفاسیر در زمینه فهم عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، فاقد نوآوری بوده و مفسران عمدتاً آراء تفسیری مطرح شده در سده‌های اول و دوم را تکرار نموده‌اند؛ اما باید بیان نمود که ذکر این آراء تفسیری نیز توسط یک مفسر، با چینش و گزینش بر مبنای معیارهای مدنظر مفسر همراه بوده است.

مفسران شیعی نظیر قمی، عیاشی و ابن حجام نیز در تفسیر این عبارت شریفه صرفاً به روایات صادقین (ع) اشاره نموده و مفسران اهل سنت چون ابن‌ابی حاتم و طبرانی از روایات منسوب به پیامبر اکرم (ص) و نیز آراء صحابه و تابعانی چون ابن‌عباس، مجاهد و حسن بصری در تفاسیر، سخن به میان آورده‌اند. به عبارت دیگر به نظر می‌رسد هر فرقه‌ای، بسته به مبانی خاص خود، معیارهای ویژه‌ای را برای اعتبارسنجی و حجیت تفاسیر قبلی در نظر گرفته است.

اتخاذ این رویکرد (استفاده از روایات در تفسیر) طی قرن سوم را می‌توان در پیوند با فضای عمومی جامعه اسلامی دانست که در آن فضا، حاکمان وقت، به شدت، از اهل حدیث پشتیبانی نموده و در مقابل، به مبارزه با علمای عقل‌گرا می‌پرداختند.

توضیح آن که به دنبال به خلافت رسیدن متوکل عباسی در سال ۲۳۲ قمری، تفکر برخورد و مبارزه با اهل حدیث که از سوی خلفای پیشین عباسی اعمال می‌شد، تغییر یافته و اهل حدیث از جایگاه ویژه‌ای برخوردار گردیدند. متوکل در اجرای این سیاست به حدی نسبت به اهل حدیث و فقهای سنت‌گرا ابراز علاقه نموده و از آنان پشتیبانی نموده که به او لقب «محبی السنه» (احیاگر سنت) اعطا نمودند (اسکندری، *خشونت به نام دین... ۹۳/۶*).

از جمله حمایت‌های وی می‌توان به اعطای جوایز به اهل حدیث و تعیین مقرری برای آنان اشاره نمود (میرزایی، *افول اندیشه اعتزال... ۱۵*). وی به همان میزان که به سنت‌گرایی علاقه‌مند بود، در موضع مقابل،

از عقل‌گرایی و علمای عقل‌گرا متنفر بوده و با اهل رأی به مبارزه می‌پرداخت. از این رو مناظره و جدل را ممنوع ساخته و افرادی را که بدین امر اشتغال می‌ورزیدند، مجازات می‌نمود (صفری، بررسی تفسیر روایی...، ۱۵۵).

پس از متوکل، این رویکرد، از سوی حاکمان عباسی بعد از وی نیز دنبال شده و آنان نیز به مبارزه با صاحبان اندیشه اقدام نموده و در مقابل، اهل حدیث را تکریم و تشویق می‌نمودند. آنان در این مسیر از هیچ‌گونه اقدامی ابا نداشتند. برای نمونه نقل شده است که در جانب مغرب اسلامی، سیطره سیاست مبارزه با عقل‌گرایی سبب گردید که همه کتبی که در عصر خلیفه اموی اندلس در علوم مختلف عقلی گرد آمده بود، در محضر علما سوزانده شده و در چاه‌ها دفن گردد؛ چرا که غیر از علوم دینی سایر معارف نزد عوام الناس مذموم بود و هر فردی که به علوم فلسفی و حکمی اشتغال داشت به کفر و الحاد، متهم می‌گردید (صفری، بررسی تفسیر روایی...، ۱۶۱-۱۶۲).

با توجه به آنچه گذشت، تزلزل جایگاه عقل‌گرایان و فزونی یافتن مرتبه اصحاب حدیث که برآیند طبیعی این برهه زمانی بود، موجب گشت که نقل‌گرایی و بالتبع اکتفا به روایات پیشین از سوی مفسران در تفاسیر پررنگ گردد. به عبارت دیگر در این دوره، گفتمان سنت‌گرایی در مقابل عقل‌گرایی یک گفتمان غالب بوده و این امر تأثیر مستقیمی بر نگارش تفاسیر روایی در این دوران داشت. از این رو در تفسیر عبارت «وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» نیز شاهد گسترش روایات و اخبار تفسیری می‌باشیم که از جمله آن اخبار می‌توان به بیان قول تابعی چون حسن بصری اشاره نمود که مطابق آن تدافع را در عبارت شریفه ناظر بر سلطه پادشاهان دانسته است.

۳-۳) گفتمان صوفی‌گری

به نظر می‌رسد میان ظهور خوانش تدافع حکومتی در قرن دوازدهم و سیزدهم با گسترش و رونق عرفان در این دوره پیوند عمیقی وجود داشته باشد. در مورد گسترش عرفان در این بازه زمانی می‌توان به نقش قطب الدین نیریزی و برخی از حکمای قاجار اشاره نمود.

توضیح آن که گرایش به عرفان در اواخر حکومت صفوی که مقارن با تسلط افغانه بر ایران است، تا حدود زیادی مرهون تلاش‌های سید قطب الدین محمد ذهبی نیریزی است که توانست چهره زیبای عرفان شیعی را از غبار خرافات و بدعت‌های جاهلان پاک ساخته و دینداری، دین پژوهی و دین‌شناسی را در مسیر مناسب خود

قرار دهد (نیری، حکمت معصومیه الهیه، ۱۸).

در واقع قطب الدین با پافشاری و حق انگاشتن مشرب عرفای شیعی به مبارزه با مشی علمای ظاهری و فقهای قشری که از باطن کلام معصومان (ع) غفلت نموده و چهره‌ای مخدوش از مکتب عرفان ترسیم نموده بودند، پرداخت. تألیف رساله سیاسی طب الممالک و نیز کتاب *فصل الخطاب* دو اقدام مهم او در این زمینه است.

وی با نگارش *رساله سیاسی* خود در مذمت سلاطین حاکم و نیز کتاب *فصل الخطاب* در مذمت فقهای دربار، بسیاری از سیاست‌های حاکمان صفوی را که منزوی ساختن عرفای یکی از آنها است، مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ چرا که او درگیری فقها و صوفیه را متأثر از سیطره حکام صفوی می‌داند و در راستای آگاهی بخشی به جامعه خویش، حتی علمای ضد تصوف را «اشباه العلم» می‌خواند و با تعبیر تندى از آنها یاد می‌کند. در واقع، نهایت شدت و فشار نسبت به منتسبان به تصوف و کسانی که البته خود را اهل عرفان می‌نامیده اند، در این دوره، قطب الدین نیریزی را بر آن داشته تا فقها را که طبعاً به دلیل درگیر شدن در امور اجرائی با حکومت نیز ارتباطاتی داشته اند، مورد مذمت قرار دهد (نیریزی، *رساله سیاسی*، ...، ۳۲-۴۱).

با توجه به آنچه گذشت به وضوح می‌توان به نقش قطب الدین نیریزی و تلاش‌های او در احیای مکتب عرفان حقیقی طی این دوره که مقارن با اواخر حکومت صفوی است پی برد. اما بنابر گزارشات تاریخی، عامل مهمی که بعد از حکومت صفویه سبب گردید بازار تصوف رواج یابد، روی کار آمدن سلسله قاجار و توجه ویژه برخی از حاکمان قاجاری به این مکتب است. چنان‌که در این باره گفته شده:

«حمایت‌های برخی از حکمای قاجاری نظیر فتحعلی شاه قاجار از اهل عرفان سبب گردید تصوف در این دوران، نوعی بازگشت و تجدید عهد با گذشته اسلامی داشته باشد» (سیف، *بحثی در عرفان*، ...، ۱۰۹).

بنابراین می‌توان اظهار نمود که یکی از ویژگی‌های فرهنگی این دوره، اهمیت پیدا کردن عرفان و جریان تصوف است. به دنبال رونق گرفتن عرفان و تصوف، اقوال منسوب به حسن بصری در این دوره رونق قابل ملاحظه‌ای می‌یابد، زیرا چنان که نقل شده، اهل عرفان و تصوف او را به عنوان یکی از اولین و برجسته ترین چهره‌های متصوفه می‌شناختند. در حقیقت در این دوره، عرفا، در ترویج آراء و اندیشه‌های حسن بصری بطور کلی و صرف نظر از این که آن آراء دارای خوانشی عرفانی باشند، نقش مهمی داشته اند. چنان‌که این امر در تفسیر عبارت مورد بحث نیز مشاهده می‌گردد.

نکته قابل توجه این که برخی از مفسران دارای گرایش عرفانی نظیر حقی بروسوی، تلاش نموده اند، افزون بر بیان قولی مشابه قول حسن بصری در تفسیر عبارت شریفه، مضمون نقل شده از حسن بصری را با صبغه و خوانشی عرفانی نیز بیان نمایند و چنانکه گذشت تدافع را در دو بخش دفع ظاهری (توسط انبیاء، حکما و وعاظ) و دفع خفی (توسط عقل در جلوگیری از انجام امور قبیح و ناروا) توسعه دهند.

۳-۴) گفتمان هرج و مرج طلبی

تفسیر نمودن تدافع در عبارت مورد بحث به تدافعی که از طریق حاکمان یک جامعه و با تشکیل دولت و حکومت، تحقق می‌یابد در قرن چهاردهم و پانزدهم نیز طرفدارانی داشته است. با توجه به قراین موجود، به نظر می‌رسد خوانش مذکور در این دوره، در تقابل با مکتب آنارشسیسم که یکی از مکاتب غربی ظهور یافته در سده‌های هجدهم و نوزدهم میلادی است، رواج و گسترش یافته است.

با این توضیح که وقوع رنسانس در این دوره، موجب آشنایی مسلمانان با بسیاری از افکار و مکاتب غربی گردیده و حتی در برخی طبقات، تغییراتی را نسبت به فهم مبانی اسلامی ایجاد نمود که این امر با واکنش برخی اصلاح‌گران دینی که دغدغه و نگرانی نفوذ افکار و اندیشه‌های مکاتب غربی را به جهان اسلام داشته‌اند، مواجه گردید. به بیان دیگر مصادف بودن این خوانش با عصر رنسانس و نیز مطرح شدنش از سوی برخی از افرادی که بعضاً خود از پیش قراولان نهضت اصلاحات محسوب می‌شدند، قرینه روشنی است که این دیدگاه در تقابل با اندیشه‌های غربی مطرح شده است. از جمله این افراد می‌توان به شیخ محمدجواد مغنیه اشاره نمود که وی به عنوان یکی از چهره‌های شاخص نهضت اصلاحات در لبنان محسوب می‌شود.

هادی فضل الله در کتاب خود با عنوان *محمد جواد مغنیه فکّر و اصلاح* ضمن تشریح اندیشه‌های اصلاحی مغنیه در حوزه‌های مختلف دینی، سیاسی، اجتماعی که در تقابل با استعمار غرب مطرح نموده است، مهم‌ترین هدف او در این جریان را حفظ وحدت اسلامی دانسته که غرب برای از هم گسیختن آن تمام قوای خود را به‌کار گرفته بود. وی در ادامه، فعالیت‌های مغنیه را در این راستا به مثابه فعالیت‌های سیدجمال الدین اسدآبادی، محمد عبده و رشید رضا اعلام داشته است (فضل الله، *محمد جواد مغنیه...*، ۳۷۳).

مضاف بر این قرینه، بررسی سایر آثار برخی از طرفداران این خوانش که در آن‌ها، صراحتاً به مبارزه با مکتب آنارشسیسم پرداخته شده، از ارتباط تقابلی میان این خوانش و مکتب مذکور پرده برمی‌دارد. برای نمونه محمد جواد مغنیه که در کتاب تفسیر خود، تلاش می‌نماید عبارت مورد بحث را در هر دو آیه، بیانگر اهمیت نقش

دولت و حاکمان در جلوگیری از هرج و مرج و ناامنی معرفی نماید، در کتاب دیگر خود با عنوان *فی ظلال نهج البلاغه* در شرح عبارت:

كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ نَعَمْ إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ وَ لَكِنْ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ وَ إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ وَ يَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ

از خطبه چهلیم که پاسخ امیرالمومنین (ع) به شعار «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» از سوی خوارج در جنگ نهروان است، صراحتاً به مبارزه با مکتب آنارشسیسم پرداخته و بیان داشته است:

سخن امام همان‌گونه که با دیدگاه آنارشیست‌های امروزی مخالف است، مورد پذیرش خوارج آن زمان نیز قرار نگرفت؛ لیکن او که از کودکی اسلام آورده و از دانش و حکمت بهره برده بود، به خوبی می‌دانست که موفقیت در گرو برپایی نظام و حکومت است (مغنیه، *فی ظلال نهج البلاغه*، ۱/۵۰۱).

وی در ادامه به مناسبت، به صورت مبسوط، مبانی و اندیشه‌های مکتب آنارشسیسم را توضیح داده در این باره می‌نویسد:

مکتب آنارشسیسم در قرن هفدهم میلادی به رهبری دانشمند انگلیسی (ونستانی) به وجود آمد و به حذف حکومت و دولت با همه مؤسسات آن فرا می‌خواند. هم‌چنین به تأسیس یک جامعه خالی از هرگونه وسایل قهر و قدرت و اجبار دعوت می‌کرد. دلیل پیروان این مذهب آن است که حکومت یک ضرر محض است یا این که ضرر آن بیش‌تر از نفع آن است (مغنیه، *فی ظلال نهج البلاغه*، ۱/۵۰۱).

مغنیه پس از تبیین نظام فکری آنارشسیسم، در نهایت تفکرات این مکتب را توخالی دانسته و در این باره می‌گوید:

اندیشه‌های این مکتب، خنده‌دار و آرزوهایشان در حد یک خواب زیبا و سرگرم‌کننده است. بالاترین و بزرگترین خواسته بشر، آزادی از بندها است تا به صورت شرافتمندانه زندگی کند و از هیچ ضرر و تهدیدی نترسد و هیچ فرد ستمگری بر آنان تسلط نیابد یا این که ناچار نشوند جلوی در منزل یا اداره ناجوانمردان دست‌گدایی دراز کنند؛ ولی آیا زندگی بدون حاکم و سرپرست استوار می‌شود (مغنیه، *فی ظلال نهج البلاغه*، ۱/۵۰۲).

با توجه به آنچه گذشت، این فرضیه که خوانش حکومتی از عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» در دوره اخیر، واکنش و عکس‌العملی در برابر اندیشه‌ها و تفکرات مکتب «آنارشسیسم» که بر مدار نفی حکومت است، تقویت می‌گردد.

نتیجه

نتایج این پژوهش حاکی از آنند که تکرار یک خوانش در بازه‌های زمانی متفاوت، همان‌طور که می‌تواند نمایان‌گر حضور یک گفتمان واحد در دوره‌های متعدد تاریخی باشد، می‌تواند از نقش آفرینی گفتمان‌های متفاوت در آن بازه‌های زمانی نشأت گرفته باشد. در واقع خوانشگران بعدی با تقلید از مفسران پیشین خود، یک خوانش تکراری را اختیار نموده، بلکه با توجه به شرایط و محیطی که با آن مواجه می‌باشند، بهترین خوانش را همان می‌دانند که خوانش‌گر پیشین ارائه داده است. نمونه بارز این مورد (مشابهت خوانش‌ها و افتراق گفتمانی) در تفسیر تدافع به تدافع حکومتی ذیل عبارت «وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ»، ملاحظه گردید.

نتایج بررسی‌ها نشان داد که در قرون اول و دوم، گفتمان حکومت سالاری امویان در ظهور این خوانش توسط حسن بصری نقش قابل توجهی داشته است. وی تلاش نموده است خوانشی از آیات قرآن کریم ارائه دهد که مطابق آن بر عملکرد حکام اموی صحنه‌گذارده و بدان مشروعیت بخشد. اما در قرن سوم و چهارم، رواج خوانش تدافع حکومتی که از قول حسن بصری در دوره قبل نشأت گرفته است با فضای عمومی جامعه اسلامی در پیوند بوده که در آن فضا، حاکمان وقت، به شدت، از اهل حدیث پشتیبانی نموده و در مقابل، به مبارزه با علمای عقل‌گرا می‌پرداختند. در واقع در این دوره روی کار آمدن حکامی چون متوکل عباسی که از او با نام «محمی السنه» یاد می‌شد، سبب گردید که نقل‌گرایی و بالتبع اکتفا به اخبار پیشین از سوی مفسران در تفاسیر پررنگ گردد.

در قرن دوازدهم و سیزدهم نیز میان خوانش تدافع حکومتی با گسترش تصوف و عرفان رابطه مستقیمی ملاحظه گردید و روشن گردید که عرفا در رونق و نیز توسعه مفهومی آراء حسن بصری به عنوان یکی از شخصیت‌های پیشگام و برجسته در تصوف و عرفان، نقش قابل توجهی داشته‌اند. چنانکه گذشت، این خوانش در آخرین دوره (قرون چهاردهم و پانزدهم) در تقابل با گسترش تفکرات یکی از مکاتب انحرافی غرب به نام آنارشسیسم (ستیز با دولت)، مطرح گردیده است که به تأسیس یک جامعه خالی از هرگونه وسایل قهر و قدرت و اجبار دعوت می‌کرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابوزهره، محمد، *زهرة التفاسیر*، بیروت، دارالفکر، بی تا.
- ۳- افضل آبادی، محسن، *جایگاه اعتقاد در ارزیابی روایان از دیدگاه اهل سنت*، تهران، نشر مشعر، ۱۳۹۴ ش.
- ۴- آل غازی، عبدالقادر، *بیان المعانی*، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ش.
- ۵- آلوسی، محمود بن عبدالله، *روح المعانی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
- ۶- ابن عجبیه، احمد، *البحر المدید*، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
- ۷- اخوان کاظمی، بهرام، «نقد و ارزیابی نگرش سکولاریستی به حکومت نبوی»، *حکومت اسلامی*، سال یازدهم، شماره ۴۲، زمستان ۱۳۸۵ ش.
- ۸- اسکندری، حسن، «خشونت به نام دین در میان حنبلیان نخستین»، *مجموعه مقالات کنگره جهانی جریان های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلام*، قم، دارالاعلام، ۱۳۹۳ ش.
- ۹- اصغری، سمیرا، *الگوی در خوانش قرآن کریم بر پایه تحلیل «بیان» در تفسیر المیزان*، پایان نامه کارشناسی ارشد تفسیر و علوم قرآن، دانشگاه آیت الله حائری میبد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۷ ش.
- ۱۰- اطفیش، محمد بن یوسف، *تیسیر التفسیر*، عمان، سلطنة عمان، ۱۴۲۵ ق.
- ۱۱- بشیر، حسن، *کاربرد تحلیل گفتمان در فهم منابع دینی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
- ۱۲- بلاذری، احمد بن یحیی، *أنساب الأشراف*، بیروت، المعهد الألماني للابحاث الشرقيه، ۱۴۲۹ ق.
- ۱۳- بهرامی، محمد، «فهم و تفسیر در نگاه علامه طباطبایی (نگاهی مقایسه ای با هرمنوتیک)»، *پژوهش های قرآنی*، سال هجدهم، شماره ۷۱، پاییز ۱۳۹۱ ش.
- ۱۴- حاجلی، علی، «فوکو، گفتمان، تحلیل گفتمان»، *مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، سال دوازدهم، شماره ۴۲، بهار ۱۳۹۵ ش.
- ۱۵- حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر، ۱۳۳۰ ق.
- ۱۶- حیدر، اسد، *الإمام الصادق و المذاهب الأربعة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۲۲ ق.
- ۱۷- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه: فرهنگ متوسط دهخدا*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ ش.
- ۱۸- دهقانی فارسانی، یونس، *نقش گفتمان در فهم روایات أفضل الأعمال انتظار الفرج*، رساله دکتری علوم قرآن

- و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۴ ش.
- ۱۹- زیدان، جرجی، *تاریخ تمدن اسلام*، ترجمه علی جواهر کلام، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۲ ش.
- ۲۰- سلطانی، سید علی اصغر، «تحلیل گفتمان به مثابه نظریه و روش»، *علوم سیاسی*، سال هفتم، شماره ۲۸، زمستان ۱۳۸۳ ش.
- ۲۱- سیدترابی محمودآباد، سیدحسن و ذاکری، احمد، «زمینه‌های زهد و تصوف در اندیشه حسن بصری»، *عرفان اسلامی*، سال ۷، شماره ۲۵، تابستان ۱۳۸۹ ش.
- ۲۲- سیف، یونس، «بحثی در عرفان و تصوف دوره بازگشت ادبی»، *علامه*، سال نهم، شماره ۳۱، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
- ۲۳- شهرستانی، علی، *نام خلفا بر فرزندان امامان (ع)*، قم، دلیل ما.
- ۲۴- صفری، عباس، *بررسی تفسیر روایی در قرن‌های سوم و چهارم هجری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
- ۲۵- طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ش.
- ۲۶- طبرانی، سلیمان بن احمد، *تفسیر القرآن العظیم*، اربد، دارالکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
- ۲۷- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ ق.
- ۲۸- طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
- ۲۹- عاملی، ابراهیم، *تفسیر عاملی*، تهران، کتابفروشی صدوق، ۱۳۶۰ ش.
- ۳۰- عبیدی، خالد فایق، *الإقتصاد و الاجتماع*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
- ۳۱- عترت دوست، محمد، «کاربست روش تحلیل گفتمان در راستای فهم نصوص دینی و زمینه‌های صدور آن»، *مطالعات قرآن و حدیث*، سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۴۰۰ ش.
- ۳۲- عضدانلو، حمید، «درآمدی بر گفتمان یا گفتمانی درباره گفتمان»، *اطلاعات سیاسی و اقتصادی*، سال یازدهم، شماره ۱۰۳ و ۱۰۴، بهار ۱۳۷۵ ش.
- ۳۳- علوی مهر، حسین، *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
- ۳۴- عزیزاده، حسن، *فرهنگ خاص علوم سیاسی (در برگزیده کلیه اصطلاحاتی که به «ایسم» ختم می‌شوند)*، تهران، روزنه، ۱۳۷۷ ش.
- ۳۵- امید زنجانی، عباسعلی، *مبانی حقوق اساسی*، تهران، مجد، ۱۳۸۷ ش.

- ۳۶- فضل الله، هادی، *محمد جواد مغنیه فکتر و اصلاح*، بیروت، دارالهادی، ۱۴۱۳ق.
- ۳۷- قدوسی زاده، حسن، *اصطلاحات سیاسی - فرهنگی*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰ش.
- ۳۸- قونوی، اسماعیل بن محمد، *الحاشیة علی تفسیر البیضاوی*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
- ۳۹- گرامی، سید محمدهادی، «ملاحظاتی درباره گفتمان تقویض در نخستین سده های اسلامی»، *امامت پژوهی*، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۰ش.
- ۴۰- محمدی ری شهری، محمد، *القیاده فی الاسلام*، تهران، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث، بی تا.
- ۴۱- مروتی، سهراب، *پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن کریم (سده نخست هجری)*، تهران، رمز، ۱۳۸۱ش.
- ۴۲- مطهری، مرتضی، *کلام، عرفان، حکمت عملی*، تهران، صدرا، بی تا.
- ۴۳- مغنیه، محمدجواد، *فی ظلال نهج البلاغه*، ترجمه محمد جواد معموری، قم، دارالکتب الإسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۴۴- مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دارالکتب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
- ۴۵- منتظر قائم، مهدی و یادگاری، محمدحسن، «ارائه مدل مفهومی - نظری خوانش رتوریک انتقادی»، *جامعه، فرهنگ و رسانه*، سال پنجم، شماره ۱۸، بهار ۱۳۹۵ش.
- ۴۶- میرزایی، عباس، «افول اندیشه اعتزال؛ میراث تقابل اصحاب حدیث و معتزله»، *هفت آسمان*، سال چهاردهم، شماره ۵۴، تابستان ۱۳۹۱ش.
- ۴۷- نیری، محمد یوسف، «حکمت معصومیه الهیه»، *پژوهش های ادب عرفانی*، سال اول، شماره ۴، ۱۳۸۶ش.
- ۴۸- نیریزی، محمد، *رساله سیاسی در تحلیل علل سقوط دولت صفویه و راه حل بازگشت آن به قدرت*، قم، کتابخانه مرعشی، ۱۳۷۱ش.
- ۴۹- واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ش.
- 50- Pareyson, Luigi, *Truth and Interpretation*, state University of New York, New York, 2005.