



Analysis of the Language of Qur'ānic Narratives in Responding to Contemporary Questions from the Perspective of Allāmeḥ Faḍlallāh, with Emphasis on Women's Issues

Mohammad-Hadi Amin-Naji¹ , Narges Rezaei Tarhomi² 

1. Professor of Qur'ānic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Payame Noor University of Tehran, Tehran, Iran. Email: aminnaji@pnu.ac.ir
2. PhD Student in Qur'ānic and Hadith Sciences, Al-Allameh Askari (RA) International University (Usul al-Din Faculty, Tehran Branch), Tehran, Iran (Corresponding Author) Email: nargesrezaee28@gmail.com

Research Article



Extended Abstract

Research Objective:

The objective of this research is to analyze the language of Qur'ānic narratives from the perspective of Allāmeḥ Sayyid Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh in responding to contemporary questions concerning women. By reflecting upon Allāmeḥ Faḍlallāh's view regarding the non-symbolic nature of the language of Qur'ānic narratives, this article examines the manner in which God engages with the thoughts and decisions of female characters and, thereby, elucidates the various dimensions of women's personalities and their human capacities—individual and social—within the framework of Islamic beliefs. Given that one of the fundamental concerns of contemporary societies is clarifying the status and role of women within Islamic thought, Allāmeḥ Faḍlallāh, recognizing the necessity of addressing the apparent identity conflicts experienced by women in the context of social transformations, emphasizes the use of realistic and non-symbolic language in the exegesis of Qur'ānic narratives. This meticulous attention to the type of language is not merely an expressive method; rather, it constitutes a fundamental approach to analyzing female characters in the Qur'ān, which decisively provides the ground for answering fundamental questions and for presenting a living and dynamic model of female identity within religious discourse.

Research Methodology:

This research has been conducted using qualitative and descriptive-analytical methods. Initially, the term Qiṣṣah (story) was elucidated with reference to lexical works and Qur'ānic dictionaries, and a general perspective on symbolic and realistic language in the Qur'ān, together with the arguments of its proponents, was outlined and analyzed. Subsequently, the type of language in Qur'ānic narratives was examined from the perspective of Allāmeḥ Faḍlallāh. Utilizing content analysis and examining his exegetical works and

Received: 2024-12-05 | Received in revised form: 2025-05-23 | Accepted: 2025-06-08 | Published online: 2026-04-21

◆ How to cite: amin naji, M H and rezaee tarahomi, N . (2026). Analysis of the Language of Qur'ānic Narratives in Responding to Contemporary Questions from the Perspective of Allāmeḥ Faḍlallāh, with Emphasis on Women's Issues. (e60-85). *Stylistics Studies of the Holy Quran*, 10(18), e60-85 doi: [10.22034/sshq.2025.491932.1502](https://doi.org/10.22034/sshq.2025.491932.1502)

©2025. Article type: Research Article Published by: Department of Qur'anic Exegesis and Sciences



specialized views in the field of women's issues, Allāmeḥ Faḍlallāh's approach to employing the realistic language of the Qur'ān in relation to narratives whose central characters are women was identified and analyzed.

Findings:

The findings of this research indicate that Faḍlallāh's perspective on understanding the text is close to modern linguistic theory, which interprets the text without regard to the speaker's intention and posits unlimited significations for it—albeit with an important distinction: he considers the role and impact of the reader's culture and living environment in interpreting the text to be highly significant. In a sense, Faḍlallāh's view of the text, as well as of Qur'ānic narratives, is a synthesis of modern linguistic theory and traditional Qur'ānic exegesis. In his view, narrative verses present Islamic concepts concerning women in a tangible manner in the external world for people. He believes that Qur'ānic narratives—particularly those in which the influential characters are women—by avoiding abstract concepts, are not only models for expressing moral teachings but also instruments for addressing issues that lead to a lack of identity cohesion in the Muslim woman and weaken her commitment to individual and social responsibilities in society. By examining the historical accounts that the verses provide of female figures such as Lady Āsiyah (peace be upon her), the mother of Musa (peace be upon him), the Queen of Sheba, and the wives of two prophets, he regards gendered perspectives as ineffective factors with respect to rationality, faith-based commitment, and intellectual and practical independence, and he has striven to promote positive female characteristics in public understanding.

Conclusion:

Ultimately, the conclusion of the research indicates that Allāmeḥ Faḍlallāh's approach to Qur'ānic narratives is a synthesis of traditional attitudes and modern linguistic approaches. By rejecting gender-centric views, he regards Qur'ānic narratives related to women as an instrument for redefining the status of the Muslim woman and for presenting models of individual and social responsibility. In addition, he considers women's faith, perseverance, and sense of responsibility to play a decisive role in shaping and advancing developments within a monotheistic society, and he has continuously striven for the realization of this.

This research can contribute to the fields of Islamic studies, women's studies, and religious linguistics. Analyzing the language of Qur'ānic narratives with an emphasis on female characters introduces the Qur'ān as a living and dynamic source for answering the social, cultural, and identity-related questions of women in the present era, and provides the possibility of reconsidering the status of women and of presenting models of intellectual independence, faith, and responsibility for all human beings.

Keywords: Qur'ānic narratives; Allāmeḥ Faḍlallāh; Linguistic analysis; Women's issues; Qur'ānic exegesis; Realism

تحلیل زبان قصص قرآن در پاسخ به پرسش‌های عصری از دیدگاه علامه فضل‌الله با تأکید بر مسائل زنان

محمدهادی امین‌ناجی^۱، نرگس رضائی‌ترجمی^۲

۱. استاد علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه پیام نور تهران، تهران ایران.

پست الکترونیک: aminnaji@pnu.ac.ir

۲. دانشجو دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه بین‌المللی علامه عسگری ره (دانشکده اصول‌الدین شعبه تهران)، تهران ایران.

(نویسنده مسئول) پست الکترونیک: nargesrezaee28@gmail.com

پژوهشی



چکیده

پژوهش حاضر با هدف واکاوی کارکرد زبان قصص قرآن در پاسخ به مسائل نوپدید هویتی زنان مسلمان، بر مبنای دیدگاه‌های تفسیری علامه سید محمدحسین فضل‌الله و با تأکید بر روش تحلیل محتوای کیفی، انجام گرفته است. در این چارچوب، زبان قصص قرآن، نه صرفاً ابزاری تاریخی یا نمادین، بلکه زبانی واقع‌گرا، هدایت‌گر و معناگرا تلقی شده که توان پاسخ‌گویی به پرسش‌های معاصر را دارد. یافته‌ها نشان می‌دهد که فضل‌الله با بهره‌گیری از مبانی نظری به تفسیر قصص قرآن پرداخته که شامل نگاه به قصه به مثابه زبان هدایت، تأکید بر گفت‌وگوی داستانی برای ابزار ادراک تربیتی، تمرکز بر پیام‌های اخلاقی و اجتماعی و درنهایت، بازخوانی جایگاه زن با رویکردی عقلانی، انسانی و برابر است. وی با رویکردی میان‌رشته‌ای و تکیه بر زبان ظاهر و عقل‌گرایی، قصص قرآنی با محوریت شخصیت‌های زن را به الگوهایی از عقلانیت، ایمان و عاملیت اجتماعی تبدیل کرده است. از رهگذر تحلیل شخصیت‌هایی چون آسیه، ملکه سبا، مادر حضرت موسی و همسران پیامبران، تبیینی نوین از جایگاه زن در نظام هدایتی قرآن ارائه می‌شود که در تقابل با دیدگاه‌های جنسیت‌محور سنتی، زمینه‌ساز بازتعریف هویت زن مسلمان و ارتقاء مسئولیت‌پذیری فردی و مشارکت اجتماعی او در بستر جامعه دینی است. نتیجه تحقیق بیانگر آن است که رویکرد واقع‌گرایانه علامه فضل‌الله، تلفیقی از روش تفسیری سنتی و رهیافت‌های نوین زبان‌شناختی است که قصص قرآنی را به زبانی زنده برای بازاندیشی در مسئله زن در عصر حاضر تبدیل می‌کند.

واژگان کلیدی: قصص قرآن، علامه فضل‌الله، تحلیل زبان‌شناختی، مسائل زنان، تفسیر قرآن، واقع‌گرایی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ | تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۳/۰۲ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ | تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱

◆ استناد به این مقاله: امین‌ناجی، محمدهادی و رضائی‌ترجمی، نرگس. (۱۴۰۵). تحلیل زبان قصص قرآن در پاسخ به پرسش‌های عصری از دیدگاه علامه فضل‌الله با تأکید بر مسائل زنان. *مطالعات سبک شناختی قرآن کریم*، ۱۰ (شماره اول)، ۸۵-۱۰۵. doi: 10.22034/sshq.2025.491932.1502

مقدمه

در دوران معاصر، قرآن پژوهی، به ویژه در حوزه تفسیر قصص قرآن، با مسائل جدیدی روبه‌رو است. یکی از این مسائل، پرسش در مورد معناداری و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی است؛ به ویژه در داستان‌های قرآنی که در ظاهر با روایت‌هایی تاریخی و عبرت‌آموز مطرح می‌شوند. در این زمینه، دو رویکرد اصلی در تحلیل زبان قرآن مطرح است: رویکرد نمادگرایانه که قصص قرآن را نمادهایی برای انتقال مفاهیم اخلاقی و اجتماعی می‌داند و ضرورتی برای حقیقت‌گویی آن قائل نیست و رویکرد واقع‌گرایانه که معتقد است این داستان‌ها علاوه بر بُعد تربیتی، برای گزارش‌های تاریخی و اجتماعی نیز قابل تفسیر هستند. سید محمدحسین فضل‌الله از جمله اندیشمندان معاصر است که رویکرد واقع‌گرایانه‌ای به قصص قرآن ارائه می‌دهد. او بر این باور است که قصص قرآن، نه تنها ابزارهای تربیتی و اخلاقی، بلکه زبان واقع‌گرایانه‌ای برای تبیین مسائل اجتماعی و هویتی معاصر، به ویژه در زمینه زنان، به‌شمار می‌آید؛ زیرا داستان‌ها را با ظرفیت پاسخگویی به مسائل نوپدید فردی و اجتماعی می‌داند. فضل‌الله در تفسیر خود درباره قصه‌های مربوط به زنان قرآن، مانند حضرت آسیه (س)، ملکه سبأ، مادر حضرت موسی (ع) و همسران دو پیامبر سعی دارد تا الگوهای عقلانیت، ایمان و استقلال فکری زنان را با عنوان مؤلفه‌هایی مهم در تحولات اجتماعی و دینی جامعه اسلامی معرفی کند. پرسش اصلی این تحقیق این است که چگونه زبان قصص قرآن از دیدگاه علامه فضل‌الله، به‌طور واقع‌گرا، تفسیر می‌شود و این تفسیر چه پاسخی به پرسش‌های عصری در خصوص هویت و نقش زنان ارائه می‌دهد؟

این پرسش، به ویژه در بستر تنش‌های تحمیل‌شده و پرسش‌های نوظهور معاصر درباره مسائل ماهیتی زنان مسلمان، اهمیت دارد. بنا بر اینکه بسیاری از دیدگاه‌ها و تفسیرهای سنتی از متون دینی، به ویژه قرآن، نتوانسته تصویری هماهنگ و منسجم از هویت زن مسلمان ارائه دهد، شناسایی مبانی واقع‌گرایانه زبان وحی و تحلیل ساختار قصص قرآنی می‌تواند زمینه‌ای برای بازخوانی چپستی زن و دستیابی به فهم دقیق‌تر از نقش تاریخی و اجتماعی او در عصر معاصر فراهم سازد. پژوهش پیش‌رو تلاش دارد تا نشان دهد که رویکرد واقع‌گرایانه فضل‌الله در تفسیر قصه‌های قرآنی به چه صورت می‌تواند به این بازتعریف بپردازد؛ به عبارت دیگر، هدف این تحقیق، تحلیل زبان قصص قرآن در تفسیر علامه فضل‌الله و بررسی رویکرد واقع‌گرایانه او در تحلیل داستان‌های زنان قرآن است. پرسش‌های فرعی این تحقیق عبارت است از:

۱. چه ویژگی‌هایی در زبان قصص قرآن از منظر علامه فضل‌الله با عنوان زبان واقع‌گرا و غیرنمادین معرفی شده‌اند و این ویژگی‌ها چگونه به تفسیر دقیق‌تر داستان‌های قرآن کمک می‌کنند؟

۲. چگونه تفسیر فضل‌الله از داستان‌های زنان قرآن، همچون حضرت آسیه(س)، ملکه سبا، مادر حضرت موسی(ع) و همسران دو پیامبر می‌تواند الگوهایی از عقلانیت، ایمان و استقلال فکری زنان را برای پاسخ به مسائل هویتی مخاطبان معاصر، ارائه دهد؟
۳. آیا رویکرد واقع‌گرایانه فضل‌الله نسبت به قصص قرآن به بازتعریف نقش فردی و ارتقاء مشارکت اجتماعی زنان در جوامع اسلامی کمک می‌کند؟

پیشینه تحقیق

در میان پژوهش‌های علمی موجود، مطالعاتی با بیشترین شباهت در تحقیق حاضر، شناسایی شده است.

مقاله «دیدگاه مفسران در حقیقی یا تخیلی بودن داستان‌های قرآن کریم» از نهله غروی نائینی و عبدالله فروزان‌فر در نشریه مدرس علوم انسانی در ۱۳۸۰ به چاپ رسید. این پژوهش به تشریح نظرات مفسران درباره زبان قصص قرآن، به‌ویژه داستان حضرت آدم(ع) و فرزندان‌ش پرداخته و با رویکردی زبان‌شناختی، نوع داستان‌ها را از حیث واقع‌گرایی، برداشت‌های تمثیلی و جمع آن دو تحلیل کرده است.

مقاله‌ای با عنوان «من وحی القرآن تفسیری با رویکرد تربیتی و عصری» از کرم سیاوشی در ۱۳۹۰ در نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث منتشر شد. پژوهش مورد نظر با سیری اجمالی در تفسیر علامه فضل‌الله به بررسی روش و گرایش ایشان جهت تربیت مخاطبان و تطبیق مفاهیم قرآن با زبان و اصطلاحات عصر حاضر پرداخته است.

رساله‌ای با عنوان «بررسی و نقد مبانی و روش علامه سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن» از علی صفری در ۱۳۹۳ است. این پژوهش در جایگاه رساله دکتری به راهنمایی خانم دکتر نهله غروی نائینی در دانشگاه تربیت مدرس دفاع شد. نویسنده به شناسایی و نقد مبانی اعتقادی و تفسیری سید محمدحسین فضل‌الله، از جمله: حجیت ظواهر قرآنی، استیحاء تفسیر براساس روایات، تفسیر ادبی و بلاغی و... اقدام کرد و دیدگاه‌های علامه درباره عدم لزوم تفصیل مجملات قرآنی و مخالفت با تعمق‌های عقلی را قابل نقد و بررسی دانسته است.

در ۱۳۹۴، پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «تحلیل مبانی و آرای علامه سید محمدحسین فضل‌الله درباره زن در کتاب الندوه» با نویسندگی محمدحسن نائینی و راهنمایی حجت‌الاسلام مهدی مهریزی در جامعه المصطفی العالمیه دفاع شد. در این پژوهش به مهم‌ترین آراء علامه فضل‌الله در مسئله زن، همچون همسان‌انگاری زن و مرد در شخصیت، عقل و عدالت در حقوق اجتماعی بنا بر مبانی قرآنی، پرداخته شد.

وجه تمایز مقاله حاضر، تحلیل زبان قصص قرآنی در اندیشه سید محمدحسین فضل‌الله،

با تأکید بر داستان‌هایی است که شخصیت‌های محوری آن‌ها را زنان تشکیل می‌دهند. این پژوهش با واکاوی آثار تفسیری و مبانی اعتقادی سید محمدحسین فضل‌الله، تلاش دارد رویکرد تفسیری وی را نسبت به زبان قصه‌های قرآنی و کارکرد آن با عنوان الگویی زنده برای تبیین مسائل زنان، تحلیل کند. این مطالعه نخستین پژوهش مستقل در این زمینه است که ارائه شده است.

۱- تبیین مفهوم «قصص» در لغت و فرهنگ قرآن

نخستین گام در هر پژوهش ساختارمند، تبیین دقیق واژگان اصلی است. این امر، به‌ویژه در مواردی که مفاهیم مورد استفاده در پژوهش، تعابیر مختلفی دارند، ضروری است. در این بخش، به منظور شفاف‌سازی مفهوم «قصص» به بررسی لغوی و اصطلاحی آن پرداخته شد.

۱-۱- ماده (ق ص ص) در کتب لغت

در کتب لغت برای ماده (ق ص ص)، ریشه عربی و صور معنایی مختلفی ذکر کردند. قصص را به معنای سرگذشت حقیقی (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۰/۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۱۵/۳) و قصه را بر وزن «فِعْلَةٌ» به معنای خبر، حدیث، بخشی از سخن، داستان و آنچه نوشته شود، معنا کردند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۳/۷). جواد علی در معنای اسم مصدر، یعنی خبر و سرگذشت تعقیب و تعریف‌شده، گزارش کرده است (جواد علی، ۱۴۱۳: ۳۷۱/۸). مصطفوی اصل معنایی در «قصص» را بیان رخداد پیش‌آمده‌ای دانسته که با سماع و قرائت فراهم شده و با واقعیت خارجی مطابقت دارد (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۳۰۵/۹). غالب معانی واژه «قصه» مشروحو از مفاهیم پی‌جویی، پیگیری و سرگذشت است؛ بنابراین ریشه لغت نیز به معنای جستجو در اشیاء است و به هر چیزی که پشت‌سرهم قرار گیرد، قصص گفته می‌شود.

۱-۲- مفهوم‌شناسی «قصه» در فرهنگ قرآن

در آیات قرآن کلماتی چون نبأ، حدیث، مثل و... گاهی در معنا و مفهوم قصص به کار رفته‌اند؛ مانند: «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى» (طه: ۹) (طباطبائی، ۱۳۵۱: ۱۴/۱۳۶) و آیاتی که حکایت از سرگذشت گذشتگان دارد. باید توجه داشت تا زمانی که قصه واقع نشده باشد، به آن اسطوره گویند (عطیه باشا، بی‌تا: ۴). در ادبیات معاصر عربی نیز این تفکیک مشاهده می‌شود.

یکی از جامع‌ترین تعاریف در زمینه قصه در قرآن، تشریح آیت‌الله معرفت است. ایشان قصه‌های قرآنی را بازگوکننده سرگذشت‌هایی دانسته که حکایت از واقعیت‌های عینی حیات بشر دارد و عبرتی است برای آیندگان (معرفت، ۱۳۶۹: ۲۷۲). آنچه از مجموع کتب لغت نیز متبادر می‌شود در تعریف مصطفوی جامعیت دارد و بیانگر واقعی بودن قصه و سرگذشت حقیقی در استعمالات قرآنی است. (مهدوی راد، ۱۳۹۱: ۷۵) خداوند به‌صراحت، قصص و

زبان قصه‌گویی در قرآن کریم را بر محور حق و حقیقت می‌داند: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ» (آل عمران: ۶۲)؛ از این رو، محرز می‌شود که شخصیت‌های موجود در داستان‌ها، همچون هدهد، شتر، اصحاب کهف و... وجود خارجی داشته‌اند.

۲- واقع‌گرایی یا نمادگرایی زبان قصص قرآن

با ورود مفاهیم زبان‌شناختی به حوزه مطالعات قرآنی، پرسش‌های جدیدی درباره ماهیت زبان وحی و نحوه بیان مفاهیم انتزاعی در آن، مطرح شد و در پی آن، مطالعات و پژوهش‌های گسترده‌ای در میان متفکران اسلامی، شکل گرفت. بخشی از مفسران که اکثریت را تشکیل دادند، قصه‌های قرآن را با عنوان اخباری تاریخی، اثبات کردند، اما افرادی، علی‌رغم اعتقاد به واقع‌گرایی اخبار و گزاره‌های وحیانی، برخی از داستان‌های قرآنی را به صورت تمثیلی تفسیر می‌کنند؛ برای نمونه، علامه طباطبایی (ره) در تفسیر خود از داستان سجده فرشتگان بر حضرت آدم (ع)، این روایت را نه به معنای واقعی یک واقعه تاریخی، بلکه نمادی از یک حقیقت عمیق‌تر تفسیر کرده که خداوند مصور کرده است (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۱۳۱/۱). در مقابل، گروهی زبان قصص را تخیلی و تمثیلی انگاشته و با افراط در رویکرد عقل‌گرایی تفسیرهای خاصی بر قصص قرآن تحمیل کرده‌اند. (نک: رشید رضا، ۱۳۶۶: ۲۸۱/۱؛ همان، ۳۴۵/۶؛ خلف‌الله، ۱۹۹۹م: ۱۸۲)

۲-۱- زبان نمادین قصص قرآن

زبان غیرواقعه‌گرا قصص قرآن یعنی داستان‌ها از محتوای واقعی که منطوق و مدلول ظاهری الفاظ و کلمات است، تهی می‌باشند؛ از این رو، عده‌ای در بیان برخی از داستان‌ها آیات را حاوی زبان سمبلیک دانستند. جمعی نیز معتقدند از آنجایی که زبان قرآن، زبانی دولایه است، زبان ظاهر آن ناطق و زبان باطن آن صامت است؛ بنابراین، ناگزیر برای کشف مقصود، نیازمند تأویل هستیم. اما از مشخصه‌های بارز زبان نمادین، فقدان حقیقت است؛ یعنی الزامی از سوی گوینده یا نویسنده جهت بیان واقعیت دیده نمی‌شود، بلکه با توجه به مقصود خود، از نمادهایی بهره می‌برد؛ از جمله طرفداران این نظریه احمد خلف‌الله است. وی قصه‌های قرآن را به سه دسته ۱. تاریخی ۲. تمثیلی ۳. افسانه‌ای تقسیم کرده است (مهریزی، ۱۳۷۳: ۲۹). هدف قرآن را هدایت و قصه‌ها را ابزار این هدف در مقام موعظه و توجیهی برای مردم می‌داند که ضرورتی بر واقعیت داشتن آن وجود ندارد (خلف‌الله، ۱۹۵۱: ۳۶۱) خلف‌الله در حالی واقع‌نمایی بیشتر آیات داستانی را انکار کرد که قرآن کتابی است نفوذناپذیر و باطل در آن راه ندارد. برخی دیگر از روشنفکران مسلمان نیز از تعبیری چون زبان «نمادین»، «اشاره» (نک: شبستری، ۱۳۹۰: ۳۶۸) و «حیرت» (نک: سروش، ۱۳۸۵: ۱۲۵) درباره زبان قصص قرآن استفاده کردند. عده‌ای مانند مرتضی مطهری نیز به نمادین بودن برخی از گزاره‌های وحی باور دارند (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۱۵/۱)؛ به عبارتی موهوم بودن آن را

رد می‌کنند، ولی پیوند این داستان را با ذهن مخاطب تطابق می‌دهند.

باید توجه داشت، قصه‌های قرآنی علاوه بر این که نوعی تطبیق را در ذهن خواننده می‌سازند، تلاش دارند تا در لایه‌های زیرین، معنایی ارتقابخش و عبرت‌گیرانه را منتقل کنند؛ زیرا در قصه، شنونده خود را در فضای قصه می‌بیند و درعین حال به دنبال معادل‌یابی و شبیه‌سازی خویش در محیط داستان است؛ یعنی مخاطب با شبیه‌سازی کردن، آینده خودش را پیش‌بینی می‌کند؛ در نتیجه، اهمیت قصه و اثرگذاری غیرقابل انکار آن در رشد انسانی با محیط سمبلیک و نمادین گفته شده هماهنگ نیست؛ زیرا قصد مطلوب در کلام وحی حاصل نمی‌شود. بر این اساس، می‌توان قصص و حیانی را از دو منظر مورد دقت قرار داد:

۱- نقل واقع‌گرا: همانند یک مورخ به بازگو کردن واقعه می‌پردازد تا بگوید چگونه شد که مثلاً موضوع اصطکاک موسی (ع) با فرعون آغاز شد. به نوعی، فرایند و چگونگی اش را مطرح می‌کند.

۲- نگاه رشددهنده و عبرت‌آموز: نمی‌خواهد مثل مورخ گزارش دهی داشته باشد، بلکه پرده‌هایی که در ارتقای مخاطب مطرح هست را ذکر کرده است.

۲-۲- زبان واقع‌گرا قصص قرآن

زبان واقع‌گرا، یعنی عبارات و حیانی و داستان‌های قرآن برآمده از حوادث و رخداد‌های اتفاق افتاده در زمان و مکان مشخص (جعفری، ۱۳۹۱: ۱۹). به نظر می‌رسد دلایل طرفداران این انگاره به دو دسته تقسیم می‌شود:

اول، دلیل عقلی که بیان می‌کند کتاب خدا در هیچ عبارتی بر تاریخ‌نگاری بودن خود اشاره نکرده، ولی در قالب واژه‌های «أخبارکم، قصّه، حدیث، سُنن و...» در حدود سه هزار آیه به ذکر حوادث تاریخی، بدون بیان جزئیات زمانی و مکانی غیرضروری، می‌پردازد؛ در قرآن هم می‌فرماید: «...مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى...» (یوسف: ۱۱۱). همچنان که طرفداران نظریه چندساحتی زبان قرآن، استفاده از سبک‌های متنوع و گوناگون فردی، اجتماعی و معنوی آیات الهی را تنها لازمه رسیدن به اهداف هدایتی آن دانسته‌اند که قرآن در عالی‌ترین درجه از آن بهره برده است (پروینی، ۱۴۰۰: ۲۹). داستان‌های انبیا در قرآن، یکی از جنبه‌های اعجاز آن مطرح می‌شود، زیرا این حکایات برای پیامبر و قومش ناشناخته بود. آیه «مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُهَا» (هود: ۴۹) نشان می‌دهد که پیامبر هیچ‌گاه نمی‌توانست از این مطالب آگاه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۸). قرآن داستان‌های تورات و انجیل را اصلاح کرده و تحقیقات جدید نیز تأییدکننده دیدگاه قرآن در مورد قوم‌های مختلفی چون قوم سبا و ثمود است (معرفت، ۱۴۲۳: ۴۱۸-۵۶۰).

دوم، دلیل نقلی این است که قرآن خود را حقیقت و میزان می‌داند و قصص آن نیز از این قاعده مستثنی نیست. آیات مختلف قرآن به حق بودن و بهترین بودن این قصص اشاره

دارند (آل عمران: ۶۲؛ یوسف: ۳). واژه «قصص» در آیه ۳ سوره یوسف به این معنا که ما با بهترین روش قصه‌گویی برای قصه می‌سراییم، روشی که راست و حق است نه دروغ و باطل یا اغراق‌آمیز و دارای حشو و زواید (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۷۳/۴۰). برخی از مفسران اهل سنت نیز از جمله لوازم حسن قصه را حقیقی بودن آن دانسته‌اند (ماتریدی، بیتا: ۶/۲۰۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۳/۴۶۴)

۳- زبان قصص قرآن از منظر سید محمدحسین فضل‌الله

سید محمدحسین فضل‌الله از چهره‌های نامدار لبنان و از برجسته‌ترین نواندیشان دینی در دنیای اسلام و جهان تشیع است. او از نادر دانشمندانی است که دین را در تمامی ابعاد گوناگون آن، به‌خوبی، شناخته و منطبق با واقعیت‌های کنونی جامعه در استنباط و گفتار خویش بهره برده است. فضل‌الله با عنوان مفسر قرآن با رویکرد تربیتی و اجتماعی، اصالت بالایی برای ظاهر الفاظ و عبارات آیات الهی در نظر داشت؛ همچنین مبانی مشخصی مانند: فهم‌پذیری آیات الهی، اعتبار تفسیر قرآن با قرآن، حاکمیت قرآن بر سنت، عقل‌گرایی، کرامت ذاتی، تقوا و... را در تعیین معنای کلمات و عبارات، اصل قرار داده است.

ایشان براساس حجیت ظواهر لفظی و قواعد عقلی، زبان روایت‌های قرآنی را زبانی واقع‌گرا دانسته و تمامی گزارش‌های تاریخی قرآن که به صورت خبری یا انشایی ارائه شده‌اند، به‌منزله گزاره‌های خبری تلقی می‌کند که از وقایع تاریخی خبر می‌دهند؛ از این رو در روش تفسیری علامه محمدحسین فضل‌الله در «من وحی القرآن»، سه راهبرد به چشم می‌خورد که چارچوب تفکر زبان قرآنی او را نیز شکل داده‌اند و مواجهه مفسر با قصص الهی نیز در این راستا، حرکت کرده است:

۱. **زبان ایحا و استیحاء:** به این معنا که آیات و حیانی را نه صرفاً گزارشی تاریخی، بلکه شیوه‌ای ایحائی و پویا برای هدایت مستمر انسان می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۷). در این دیدگاه، خواننده با به‌کارگیری «استیحاء» و دریافت معانی نهفته در روایات الهی، الگوهای تکرارشونده شخصیتی مانند فرعون یا ابوجهل را در مصادیق امروزی بازشناسایی می‌کند. او معتقد است پیام قرآن از طریق زبان داستانی در قالب الگوهایی فراتاریخی و جاری در زمان، استمرار می‌یابد. (فضل‌الله، ۲۰۰۹: ۷۹)

۲. **تمایز میان ظهور اولی و ثانوی در فهم متن:** علامه میان دو سطح از فهم قرآنی تمایز قائل است. ظهور اولی که همان فهم ظاهری و مستقیم از لفظ است و ظهور ثانوی که ناظر به افق‌های معنایی گسترده‌تر و عمیق‌تری است که از بافت و قرائن متن به‌دست می‌آید. او بر این باور است که ظهور اولی میان معصوم و غیرمعصوم مشترک است، اما درک ظهور ثانوی، نیازمند بصیرت و ژرف‌نگری خاص است. (فضل‌الله، ۲۰۰۹: ۲۳۸)

۳. **تأکید بر زبان عرفی:** یعنی قرآن به زبان مردم زمان نزول خود سخن گفته و مفاهیم آن

باید در چارچوب فرهنگ و عرف زبانی آن دوره، فهم شود. او فهم عرفی از آیات را مبنای تعامل درست با معنا می‌داند و با نمادپردازی‌ها یا تفسیرهایی که متن را از بستر زبانی‌اش دور می‌سازند، مخالفت می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۸ و ۷/۱)

این سه روش، ناظر به تعامل فعال با متن، کشف ابعاد معنایی عمیق و درک متن در بستر فرهنگ مخاطب اولیه قرآن است؛ علامه بر این عقیده است که تا دلیل عقلی برخلاف حجیت ظاهر، یافت نشود، نباید مفاهیم قرآنی را به صورت استعاری یا کنایه‌ای تفسیر کرد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۲۴/۱). ایشان داستان‌های قرآن را وابسته به خط عظیم فکری قرآن دانسته که چیزی جز ارشاد به سوی توحید و مفاهیم اسلام ندارند. قصه‌هایی که در مورد نجات انسان از تاریکی‌های فساد به نور درخشان خداوند حکایت می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۲۱: ۲۳۰). علامه در مواجهه با قصص قرآن، وجود مضامین کنایی، استعاره و مجاز را در ترکیب ادبی الفاظ رد نمی‌کند؛ همچنان‌که آیات قرآن نیز بر وجود تشبیه و تمثیل اشاره دارد (الرعد: ۱۷؛ البقره: ۱۷). فضل‌الله معتقد است که در تفسیر خود، تلاش کرده از قرآن در مفاهیم اصلی و زنده‌اش برای حرکت زندگی در مسیر آیات الهی استیحاء کند. در مسیری که انسان با حوادث و مشکلات و اوضاع جدید روبه‌رو می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۷/۱). اینکه قرآن در به تصویر کشیدن داستان‌های تاریخی به موضوعی که سوره دنبال می‌کند توجه دارد و این چنین است که یک داستان در چند سوره تکرار می‌شود. (فضل‌الله، ۱۴۲۱: ۲۳۰)

شایان ذکر است که به برخی مبانی و روش‌های تفسیری سید محمدحسین فضل‌الله انتقاداتی وارد است؛ از جمله این نقدها می‌توان به حجیت‌دهی افراطی به ظواهر آیات و عدم التزام به تبیین تفصیلی مجملات قرآنی اشاره کرد؛ به عبارتی، روش تفسیری فضل‌الله، علی‌رغم بهره‌گیری از قرائن قرآنی، روایی، ادبی و عقلی در برخی موارد به توقف بر ظواهر الفاظ، نادیده گرفتن روایات تفسیری و مخالفت با دیدگاه‌های مشهور مفسران شیعه منجر شده است؛ با این حال، نگارنده با بررسی تفسیر آیات قصص مرتبط با زنان در «من وحی القرآن»، نشان می‌دهد که رویکرد اجتماعی و تربیتی ایشان در مواجهه با مسائل زنان و تأکید بر هویت و عقلانیت آن‌ها موجب شده است که وی در برخی موارد، از مبانی پیشین خود، مانند عدم لزوم تفصیل مجملات قرآنی، عدول کند.

۳-۱- مبانی نظری سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر قصص قرآن

علامه سید محمدحسین فضل‌الله در امتداد روش‌شناسی تفسیری خود، مجموعه‌ای از مبانی نظری و انسان‌شناسانه را در تحلیل زبان قصص قرآن، از جمله داستان‌هایی که شخصیت‌های مؤثر آنان را زنان تشکیل می‌دادند، مطرح می‌سازد؛ مبانی‌ای که خوانش او را از روایت‌های قرآنی متمایز و عمیق می‌سازد:

۱. زبان قصه به مثابه زبان هدایت: یعنی زبان قصه در قرآن صرفاً ابزاری برای نقل

رویدادها یا برانگیختن عواطف مخاطب نیست؛ بلکه ساختاری هدفمند و هدایتی دارد که با سرشت انسان، مانند موجودی معناجو، تجربه‌محور و روایت‌پذیر، هم‌راستا است. از منظر فضل‌الله، قرآن با بهره‌گیری از ظرفیت‌های قصه، پیام الهی را نه در قالب گزاره‌های صرفاً انتزاعی، بلکه در بستر کنش و واکنش‌های انسانی، درگیری‌های درونی و انتخاب‌های اخلاقی شخصیت‌ها به مخاطب منتقل می‌کند. قصه‌های قرآنی از طریق ساختار روایت‌محور و موقعیت‌مند، شرایطی را فراهم می‌آورند که مخاطب به مانند مشارکت‌کننده در فرآیند معنا و هدایت عمل کند. این مشارکت، از دل هم‌ذات‌پنداری با شخصیت‌ها و تجربه‌های تاریخی آنان برمی‌خیزد و موجب درونی‌سازی پیام‌های دینی در سطحی عمیق و پایدار می‌شود؛ در نتیجه، از منظر علامه فضل‌الله، زبان قصه در قرآن را باید زبانی هدایتی دانست که با تکیه بر نیازهای وجودی و ساختار روانی انسان، پیام الهی را به گونه‌ای القا می‌کند که فرآیند هدایت، نه به صورت تلقینی، بلکه از درون تجربه زیسته مخاطب شکل گیرد. این چنین است که زنان در داستان‌های قرآن، نمادهای انسانی برای آموزش ارزش‌ها و کنش‌های مثبت و منفی اند نه صرفاً شخصیت‌هایی فرعی در راستای به نمایش گذاشتن قهرمان اصلی داستان. همچنان‌که در داستان حضرت آسیه (س) شاهد نجوای مؤمنانه و تصمیم‌های شجاعانه ایشان هستیم.

۲. تأکید بر گفتگوی داستانی در تحلیل واقع‌گرایانه قصص قرآن: قرآن به‌جای ارائه گزارشی صرف از وقایع، با بهره‌گیری از گفت‌وگوی داستانی، به بازنمایی زنده‌گفت‌وگوها و تعاملات میان شخصیت‌ها، بستری برای درک شهودی و عمیق مفاهیم دینی فراهم می‌آورد. این رویکرد، با تکیه بر واقع‌نمایی تاریخی و فعال‌سازی تخیل مخاطب، موجب مشارکت ذهنی او در فضای داستانی می‌شود و زمینه تأثیرگذاری تربیتی و معرفتی قصص قرآنی را تقویت می‌کند؛ مانند تصویری که در قصه ملکه سبا و حضرت سلیمان (ع) به نمایش درآمد.

۳. تمرکز بر پیام‌های اخلاقی و تربیتی قصص: در تحلیل قصص، به‌جای تمرکز بر جزئیات تاریخی یا تشریح اسطوره‌ای، به پیام‌های اخلاقی، اجتماعی و انسانی آن‌ها توجه دارد. مثلاً در داستان مادر حضرت موسی (ع)، بیش از آنکه به جنبه معجزه یا شگفتی پردازد، به تشریح گام‌به‌گام شخصیت و نقش مادر پیامبر خدا در تحول سرنوشت بنی اسرائیل، مقاومت و انتخاب آگاهانه تأکید می‌کند.

۴. بازنگری در روایات سنتی تفسیری: او بسیاری از روایات سنتی که زنان را در جایگاه‌های منفی قرار داده‌اند، مانند داستان حوا و وسوسه آدم یا تصویرهای منفی از ملکه سبا در مقام فرمانروایی ضعیف را مورد نقد قرار می‌دهد و به بازخوانی آن‌ها با نگاهی عقل‌محور و اخلاقی می‌پردازد.

۵. نگاه انسانی و برابر به زن و مرد: فضل‌الله با تأکید بر عدالت جنسیتی، تلاش می‌کند تصویر و شخصیت‌پردازی‌های قرآن از زن را از قالب‌های سنتی مردسالارانه برخی مفسران خارج کند. او معتقد است که بسیاری از برداشت‌های نابرابر، ناشی از تفسیرهای فرهنگی

است نه متن قرآن. مانند تفسیری که از قصه حضرت سلیمان و ملکه سبا ارائه شد و مشورت‌خواهی و سنجش نیت حضرت سلیمان را نشان از ترس و تزلزل جنس زن دانسته است.

۴- نمونه‌هایی از زبان تبیین قصص قرآن در تفسیر علامه فضل‌الله

فضل‌الله می‌کوشد تا از دل این روایت‌ها، سنت‌ها و قوانین کلی الهی، سازوکارهای هدایت و الگوهای رفتاری قابل انطباق بر زیست جهان معاصر، انسان را استخراج کند. این دیدگاه، نوعی نگاه تمدنی و کاربردی به قصه‌ها پیشنهاد می‌دهد که افراد، به‌ویژه، زن را فعالی مؤثر و سرنوشت‌ساز با واقعیت‌های هر دوره و فرهنگ می‌داند. در ادامه به چند نمونه از تفسیرها و برداشت‌های ایشان در مواجهه با قصص قرآنی که زنان از جمله شخصیت‌های آن هستند، پرداخته خواهد شد.

۴-۱- داستان حضرت سلیمان (ع) و ملکه سبا

در داستان حضرت سلیمان (ع) و ملکه سبا، از زنی مقتدر یاد می‌شود که قرآن کریم نام او را به‌طور صریح، ذکر نکرده و با ضمیر به وی اشاره کرده است. حضرت سلیمان (ع) با بندگی خالصانه خود در برابر خداوند و در سایه حمایت و عنایات الهی، به مقام والای سلطنت و قدرت دست یافت و به اذن پروردگار، موجودات مختلف تحت فرمان و تسخیر او قرار گرفتند؛ چراکه منادی توحید و تسلیم محض اراده الهی بوده و در پرتو انوار ایمان و یقین گام برمی‌داشت و از دام‌های فساد و فتنه در امان می‌ماند. این درحالی‌ست که حکومت ملکه سبا در شرک، غوطه‌ور و از یکتاپرستی به دور بود. حضرت سلیمان (ع) با هدف نشر توحید و نجات مردم سبا از ظلمت کفر، درصدد تسخیر این سرزمین برآمد (نمل: ۲۰-۴۴). سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر این داستان، رویکردی نوین و بدیع در مورد تعالی ظرفیت‌های شخصیت زن که تا آن زمان بین مفسران شیعه بی‌سابقه بوده، ارائه می‌دهد. ایشان در بررسی رفتار مشورت‌جویانه ملکه سبا در قبال پیام حضرت سلیمان (ع) تصریح می‌کند که وی پس از دریافت پیام حضرت سلیمان، با فراخواندن مردم خود، جلسه‌ای مشورتی برگزار می‌کند تا در مورد چگونگی پاسخ به این پیام تصمیم‌گیری کند. این اقدام او نشان‌دهنده تمایل وی به مشارکت دادن افراد در فرایند تصمیم‌گیری و بهره‌مندی از دیدگاه‌های مختلف است؛ به عبارتی، فضل‌الله در مورد هوشمندی و عقلانیتی صحبت می‌کند که در سلاطین آن دوره، رواج نداشته است. اما بزرگان آن سرزمین موضوع را به خود ملکه ارجاع دادند تا ببینند نظر او چیست و این اعتماد آن‌ها به سلامت ذهن و درستی نظرش بود؛ به همین دلیل است که او را اولین و آخرین تصمیم‌گیرنده قرار دادند. (فضل‌الله، ۱۴۱۵: ۳۳)

علامه فضل‌الله، هوشمندی و عقلانیت ملکه سبا را ستوده و آن را در تضاد با رویه

مستبدانه حاکمان آن دوره می‌داند؛ به‌علاوه با اشاره به نحوه مواجهه اولیه با نامه حضرت سلیمان و فرایند پاسخگویی او به این نامه، بر تیزهوشی و درایت این زن تأکید می‌کند. زیرا مدیریت قدرت طلبی حاکمان امری است که به تجربه تاریخ، سخت و به‌ندرت اتفاق می‌افتد. همچنان‌که طبری در تاریخ الرسل و الملوک، بر خورد خسرو پرویز، پادشاه ایران با نامه پیامبر(ص) را گزارش کرده است. در این نامه، پیامبر اکرم(ص) وی را به توحید و ترک شرک دعوت کرده و از او خواسته بود تا به دین اسلام بپیوندد تا در امان باشد و گناه مردمش از گردن وی ساقط شود. اما خسرو پرویز نه تنها به دعوت پیامبر(ص) توجهی نکرد، بلکه با تکبر و بی‌احترامی، نامه را درید (طبری، ۱۳۷۵: ۱۱۴۲/۳). این اقدام نشان‌دهنده غرور، خودبزرگ‌بینی و عدم تعقل وی بود که مانع از پذیرش حقیقت شد. فضل‌الله با تأکید بر ویژگی‌های برجسته ملکه سبا، مانند خردمندی، تدبیر و عقلانیت، نشان می‌دهد که زنان نیز می‌توانند در عرصه رهبری و تصمیم‌گیری‌های سرنوشت‌ساز، نقش‌های مؤثر و تعیین‌کننده‌ای ایفا کنند.

علامه فضل‌الله با بازنگری در فهم آیات مربوط به ملکه سبا و جایگاه زن در اسلام تشریح می‌کند که برخی برداشت‌ها از داستان فوق، به نفع مصادره نقش زنان و عدم صلاحیت آن‌ها برای رهبری تفسیر شده است. اما این برداشت‌ها از ظرافت‌های متن و زمینه‌های تاریخی غافل می‌شود و به تفسیری نادرست از آموزه‌های اسلام می‌انجامد؛ در واقع، داستان ملکه سبا در قرآن، تصویری از زنی حکیم و توانمند ارائه می‌دهد که با اتکا به عقل و مشورت بر سرزمینی پهناور حکومت می‌کند. او در برابر پیام حضرت سلیمان، واکنشی سنجیده و هوشمندانه نشان داده و با مشورت با بزرگان قوم خود، بهترین تصمیم را برای آینده سرزمینش اتخاذ می‌کند. ایشان در بررسی هویت حضرت سلیمان در مقام نبی یا پادشاه، از آن جهت که درک عمیق‌تری از ماهیت و جایگاه فرستنده پیام داشته باشد و بتواند پاسخی مناسب ارائه دهد، هدیه‌اش را بر آن اساس، تقدیم می‌کند. (فضل‌الله، ۱۴۱۵: ۴۱-۴۲)

علامه با توجه به جزئیات داستان و اشاره آیات به فرایند تصمیم‌گیری ملکه سبا، از آن با عنوان یکی از بارزترین شواهد بر نفی برتری عقل مرد و دلالتی بر برتری عقل زن نسبت به عقل مرد کمک می‌گیرد؛ زیرا این نمونه‌ای که قرآن به ما عرضه می‌کند، زنی است که با عقلش می‌اندیشد نه با عاطفه‌اش؛ اگرچه قومی مطیع در کنار خود دارد و مردان قوم او با احساسات خویش می‌اندیشند نه با عقل خویش؛ بنابراین قرآن به اشاره می‌خواهد بگوید که ممکن است عقل زنی بیشتر از عقل مرد باشد؛ این هم نمونه‌اش. نمونه‌های دیگر، همسر فرعون و مریم دختر عمران است (فضل‌الله، ۱۳۸۹: ۲۲). فضل‌الله به کرات تصریح دارد که تغییر واقعیت‌های اجتماعی تابع عواملی است که فراتر از قدرت عالمان، متفکران و روشنفکران آن جامعه است، اما واقعیت‌های اجتماعی تحت تأثیر عوامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی شکل می‌گیرند و در بسیاری از موارد، عناصر جهل و عقب‌ماندگی مانعی

جدی بر سر راه اندیشه‌های سالم ایجاد کرده و با آن‌ها مقابله می‌کند؛ به همین دلیل، اگرچه وضعیت زنان در جوامع اسلامی پیوسته در حال تغییر و تحول است، اما شکل‌گیری و تثبیت اندیشه‌های اسلامی در ذهنیت مسلمانان فرایندی زمان‌بر بوده و به فرصتی طولانی نیاز دارد. (همان: ۱۱۶)

تحلیل فضل‌الله از داستان ملکه سبا گرچه نفی برتری عقلانیت مرد بر زن را به درستی تبیین کرده است، ولی زاویه‌نگاهی که اغلب در تفاسیر مربوط به داستان حضرت سلیمان(ع) و ملکه سبا غافل می‌ماند، آن‌جایی است که قصه با رویکردی واقع‌گرایانه، نگاه‌های جنسیتی را عاملی از عوامل حق‌پذیری و عقلانیت متعارف دینی در کلام وحی نفی می‌کند و برای جنسیت باعنوان مانع یا رکنی مؤثر در کسب و پردازش نشانه‌های توحید دینی در ابعاد مختلف، موضوعیتی قائل نیست و هر دو جنس را برخوردار از توانایی شناختی مشترک معرفی می‌کند.

قرآن کریم در روایت داستان‌های تاریخی با زبانی صریح و بدون اثرپذیری از فرهنگ نادرست مخاطب به توصیف شخصیت‌ها و رخدادها می‌پردازد. داستان ملکه سبا و حضرت سلیمان(ع) یکی از نمونه‌های برجسته این رویکرد است و نشان می‌دهد که ملکه سبا زنی باهوش، خردمند و مقتدر بود که بر قلمرویی وسیع حکومت می‌کرد. او نه تنها بر مردان فرمان می‌راند، بلکه در تصمیم‌گیری‌های مهم سیاسی و اجتماعی با آنان مشورت می‌کرد. این امر گویای آن است که کلام وحی به توانمندی‌های زنان در اداره امور جامعه و اتخاذ تصمیمات کلان باور دارد و این امر را محدود به جنسیت انسان نکرده است، بلکه مهارتی است شناختی و تربیتی. هنگامی که ملکه سبا با نامه حضرت سلیمان(ع) مواجه می‌شود، به جای آنکه تحت تأثیر احساسات و تعصبات قومی قرار گیرد، با عقل و دوراندیشی عمل می‌کند. او با ارسال هدایایی برای حضرت سلیمان(ع)، قصد آزمودن میزان صداقت و حقانیت او را دارد؛ یعنی از طرفی با تفکر نقادانه و پرسشگری و عدم تسلیم کورکورانه در برابر قدرت‌های موجود، پس از آنکه از درستی دعوت او اطمینان حاصل می‌کند، با شهامت و آگاهی کامل به یکتاپرستی مشرف می‌شود. این تصمیم جسورانه و آگاهانه، نمایانگر استقلال فکری ملکه سبا است. این داستان نشان می‌دهد که زنان نیز می‌توانند در عرصه‌های مختلف اجتماعی نقش‌های کلیدی ایفا کنند و با تکیه بر عقل و تدبیر، تصمیمات مهم و تعیین‌کننده بگیرند؛ بنابراین، رویکرد و گرایش تخصصی فضل‌الله با تحلیل‌های اجتماعی-تربیتی فراعصری همراه است که بر واقع‌نگری و آزاداندیشی تکیه دارد. (حلاجیان، ۱۴۰۱: ۱۴۲)

۴-۲- داستان حضرت آسیه(س):

حضرت آسیه(س)، همسر فرعون، از زنان برجسته و مؤثر در تاریخ است. اگرچه در توصیف و تبیین قصه آسیه(س) به نام وی اشاره‌ای نشده است، اما در روایات از ایشان با

نام «آسیه، دختر مزاحم» یاد کرده‌اند (طوسی، بی تا: ۵۴/۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۴۷۱/۶). وی در هدایت‌پذیری جامعه خود، نقش اساسی داشته و به دلیل ابعاد شخصیتی‌اش مورد عنایت خداوند قرار گرفته است. قرآن کریم دو مرحله مهم از زندگی او را که نشان‌دهنده نقش مؤثر زنان در تغییر مسائل اجتماعی و سیاسی است، بازگو می‌کند. (تحریم: ۱۱؛ القصص: ۸ و ۹) آسیه (س) نمونه زنی قدرتمند و باایمان در قرآن است که در دربار فرعون، محیطی پر از ظلم و ستم به درک توحیدی رسید و با شجاعت از حقایق دفاع کرد. درخواست او از پروردگار برای ساختن خانه‌ای در بهشت و نجات از ظلم فرعون و قومش، نشان از ایمان قوی او دارد. باید دقت کرد که سوره تحریم، در مورد ملامت زنان پیامبر خاتم است. آن‌ها با رفتار خود سبب حزن پیامبر شده بودند (تحریم: ۱-۵). در ادامه به همه مؤمنان درباره تعلیم و تربیت خانواده هشدار می‌دهد (التحریم: ۶-۸) و به پیامبر امر می‌کند با کفار و منافقان جهاد کند (التحریم: ۹). در آیات آخر این سوره، برای تبیین مباحث قبلی، شرح حال دو نفر از زنان صالح، حضرت مریم (س) و همسر فرعون و دو نفر از زنان ناصالح، همسر حضرت نوح (ع) و همسر حضرت لوط (ع) را بیان کرده و هشدار می‌دهد که مسلمانان خود را با گروه اول هماهنگ کنند. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۲/۳۰۵ و ۳۰۶)

همسر آسیه (س)، براساس آیات قرآن باعنوان حاکمی طاغی (طه: ۴۳ و ۵۷)، مفسد (القصص: ۴ و ۶)، دیکتاتور (اعراف: ۱۲۰-۱۲۳) و مستکبر (القصص: ۳۸-۴۰) در مصر، شناخته می‌شد که مدعی جایگاه ربوبی بود و مردم نیز بنا بر فشار اجتماعی و ساختار فرهنگی، این شأن را برای او پذیرفته بودند (نازعات: ۲۴). در چنین شرایط خفقان و استبدادی، حضرت آسیه (س) شخصیتی برجسته بود که باایمان و استقامت خود، الگویی برای آزاداندیشان و حق‌طلبان شد. قرآن کریم بدون توجه به جنسیت، ایشان را الگویی برای همه انسان‌های مختار معرفی می‌کند: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ (التحریم: ۱۱) سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر این آیه شریف، آسیه (س) را نمونه‌ای زنده از زنی قوی مثال می‌زند که علی‌رغم زندگی در بالاترین مراتب اجتماعی که قوی‌ترین افراد در برابر او ضعیف می‌شدند و همراه با اصول‌شان سقوط می‌کردند، با روحیه‌ای والا، اراده‌ای آهنین و آگاهی عمیقی نسبت به تمام پیشینه‌های فاسد پیرامونش، اهل‌گزینش حقیقت شد. فضل‌الله با نگاهی واقع‌گرا به زبان قصص قرآن، شخصیت آسیه (س) را معلمی بزرگ برای بشریت می‌داند و نسبت به همه کسانی که برای انحراف خود به محیط فاسد زندگی شخصی پناه می‌برند و جز تسلیم شدن در برابر فشارهای شدید آن چاره‌ای نمی‌بینند، درسی بزرگ می‌دهد. آسیه با رفتاری مملو از عقل و ایمان به همگان می‌گوید که انحراف جامعه

(۱) مجلسی به نقل از امالی شیخ صدوق.

آن‌ها به اندازه جامعه او خطرناک نبوده و آن‌ها در دل و سوسه‌ها به اندازه او زندگی نکرده‌اند؛ اما تفاوت او با آن‌ها این است که درگیر ظاهر محیط اطراف خود شده و در آن غرق شده‌اند و در نتیجه سقوط کردند، اما او با روح و عقل خود از آن فاصله گرفت و با نگاهی آگاهانه به آن نگریست تا عمق درونی آن را ببیند و زشتی‌ها، آلودگی‌ها و نقاط ضعف آن را کشف کند و سپس براساس این آگاهی عمیق، موضع خود را اتخاذ کرد نه براساس سادگی سطحی. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۹/۶۳)

علامه حضرت آسیه(س) را نمونه‌ای برجسته از زنی خوانده که توانست از ضعف زنانه فراتر رود و به درجه قدرت انسانی ایمان برسد و در آن، با اراده قوی و تصمیم قاطع خود، از مردان پیشی گرفته و الگویی برای مردان و زنان مؤمن شود تا به مقامات والایی که او از طریق آگاهی ایمان در شخصیت انسانی خود به آن دست یافت، برسند. (همان)

علامه معتقد است قرآن کتابی هدایت‌بخش با زبانی واقع‌گرایانه، الگوهای متفاوتی از زندگی انسان را در شرایط گوناگون ارائه کرده که اسیر جبر محیط نشده و بتواند با انتخابی درست در راه صحیح گام بردارد و گرفتار عوامل اقلیمی نشود. نمونه‌اشکار را در گفتار و تصمیمات حضرت آسیه(س) نمایان کرد. آن‌جا که دستور کلی فرعون در کشتن فرزندان پسر بنی اسرائیل (اعراف: ۱۴۱) با وساطت وی، نقض گردید (القصص: ۹ و ۴). قرآن سخنان آسیه(س) را چنین نقل می‌کند: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (القصص: ۹) و در آیه ۱۱ سوره تحریم با استقلال رأی و مقاومت در برابر جبر فرعون می‌ایستد. زمانی که آسیه(س) به جای کاخ‌های عظیم فرعون، خانه‌ای در نزد خدا می‌خواهد (رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ)، هیمنه فرعون را ناچیز قلمداد می‌کند. باور عمیق آسیه(س) به پروردگار، باعث استقامت وی گردید.

حضرت آسیه(س)، وسیله‌ای برای تحقق اراده الهی در نجات جان حضرت موسی(ع) بود؛ آن هم در مرحله‌ای از زندگی موسی(ع) که هیچ‌کسی توانمندی امتناع از دستور فرعون را در کشتار فرزندان پسر نداشت و نمی‌توانست مانع از مرگ آن‌ها شود و در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی حضور فعال و آگاهانه‌ای داشت. او با عنوان یکی از نزدیک‌ترین افراد به فرعون، با ایمان به حضرت موسی(ع)، قدرت فرعون را در هم شکست و الگویی برای همه مردان و زنان عصر خود و عصرهای بعدی شد.

از نظر فضل‌الله خداوند مسیر زندگی اقشار مختلف را براساس الگوهای قرآنی روشن کرده است. آسیه همسر فرعون آنجایی مورد عنایت و توجه خداوند قرار گرفته که الگوی ایمان راسخ، توکل و مقاومت بوده است. وقتی از یک زن با عنوان شخصیت مستقل از محیط آلوده یاد می‌شود، قدرت تعقل انسانی بیشتر خود را به رخ می‌کشد. آسیه(س) در جایگاه الگویی برجسته، مطرح است که در شرایط محیط مملو از کفر و شرک، ایمان خود را حفظ کرد و به خداوند متعال توکل نمود. او با مقاومت در برابر ظلم فرعون، نمونه‌ای بی‌نظیر از

ایمان و پایداری را به نمایش گذاشت. امری که از نگاه فضل الله خیلی از بهانه‌تراشی‌های افراد متأثر از محیط را رد می‌کند و توانمندی آنان را در استقلال عقیده، یادآور می‌شود. علامه آن‌جایی این داستان را الگوی انسان‌ها می‌داند که به ما یادآوری کند که ایمان، توکل و مقاومت از جمله مهم‌ترین عواملی هستند که می‌توانند انسان را در برابر مشکلات و سختی‌ها پیروز گردانند و او را مورد عنایت و توجه خداوند قرار دهند و در عین حال، مورد توجه خداوند قرار گیرند. از دیدگاه علامه فضل الله، توجه و عنایت خداوند به آسیه به دلیل همین ویژگی‌های برجسته او بود.

۴-۳- همسران نوح و لوط (ع):

خداوند در آیه ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَتُ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ﴾ (التحریم: ۱۰) به ذکر قصه دو زن پرداخته است که به‌رغم نزدیکی و سرپرستی پیامبران از راه مستقیم پیروی نکردند و با توجه به نافرمانی و خیانت‌شان، گرفتار عذاب الهی شدند. همسران حضر نوح (ع) و حضرت لوط (ع) مثال خداوند برای کافراند. کسانی که تحت سرپرستی دو بنده از بندگان صالح پروردگار بودند؛ یعنی همسر پیامبران خدا بودند، اما به آن دو در ایمان و همراهی با شوهران‌شان خیانت کردند.

سید محمدحسین فضل الله آیه مورد نظر را با توجه به نگاه عصری خویش نمونه‌ای زنده از انتخاب‌های منفی و مثبت در رفتار مرد و زن، دانسته است. دو نمونه زن کافر، مثالی برای کسانی بود که کافر شدند و دو نمونه زن مؤمن برای ایمان آورندگان، حضرت آسیه (س) و حضرت مریم (س) است. فضل الله تلاش داشته عقیده پویای اندیشه اسلامی را در مورد جایگاه ارزشی زن کشف کند؛ از این رو، داستان همسران پیامبر خدا را نمونه‌ای عینی از جنس زن قرار داده که می‌تواند در عین حال که روایتی از ضعف بشر است، چهره‌ای از چهره‌های قدرت انسانی نیز باشد تا این مفهوم را القا کند که ضعف زنانه، حتمیتی جاودانه در شخصیت زن نیست، بلکه او می‌تواند عناصر قدرت را در شخصیت خود شناسایی و پرورش دهد و به سرشتی قوی دست یابد؛ یعنی زنان با تمرکز بر رشد فردی و ایمانی خود، می‌توانند الگو و نمونه‌ای زنده و مثبت برای هر دو جنس باشند و این دیدگاه که به زن از جایگاهضعفی که هیچ جایگاهی برای هیچ قدرتی در آن نیست، نگاه می‌کند را از بین می‌برد. (فضل الله، ۱۴۱۹: ۱۹/۶۲)

فضل الله این داستان را بر مبنای زبان واقع‌گرا با رویکرد اجتماعی-تربیتی تفسیر کرده است. وی بر این نکته تأکید داشته که ذکر داستان‌هایی که در آن زنان دارای استقلال فکری و عملی هستند و باید عواقب امور و تصمیمات خود را در دنیا و آخرت به عهده بگیرند، به‌وضوح نشان می‌دهد، نقش فردیت زنان و نگاه مسئولانه آن‌ها در تحولات اجتماعی و

سیاسی جوامع، به‌ویژه در حرکت‌های قومی امت‌ها، تأثیر قابل توجهی داشته است. در این راستا، پرداختن به خلاءهای هویتی زنان، به‌ویژه در دوران معاصر، نیازمند توجه و اهمیت بیشتر است. این امر به‌طور مستقیم بر تقویت و تثبیت ایمان و هویت اجتماعی در جوامع اسلامی تأثیرگذار خواهد بود. علامه فضل‌الله زنان را برخلاف برخی باورها و برداشت‌های عرفی سنتی، موجودی تابع و ضعیف نمی‌بیند، بلکه عاملی قدرتمند در جامعه دانسته که با مفاهیم قرآنی و یافته‌های تاریخی نیز همخوانی دارد. ایشان اهمیت این مطلب را در میزان اثرگذاری موضع مخالف همسران دو پیامبر با رسالت بیان می‌کند.

زیرا زنانی را به تصویر می‌کشد که به قوم خود پیوستند، کفر ورزیدند و با ماهیت جایگاه همسری خود که ایجاب می‌کرد از اولین مؤمنان به رسالت باشند، هماهنگ نبودند. آن‌ها از درستی، امانت، صداقت و جدیت شوهران خود چیزهایی می‌دانستند که دیگران نمی‌دانستند؛ بنابراین هیچ عذری برای انحراف از مسیر رسالت و پیامبر برای‌شان باقی نمی‌ماند. مشکل این بود که آنها در مسئله تعلق ایمانی و التزام عملی، جدی نبودند و به مسئله، نگاهی مسئولانه نداشتند؛ بلکه در فضای حاکم بر جامعه خود که آن‌ها را به سنت‌های قوم‌شان پیوند می‌داد، زندگی می‌کردند؛ بنابراین، اسرار پیامبران را در مواردی که ممکن بود به منافع رسالت و رسول آسیب برساند، فاش کرده و در رفتار خود از منطبق ارزش‌های معنوی ایمانی دور شدند تا با منطق بت‌پرستی باقی بمانند؛ به همین دلیل، کانون خانوادگی نبوی در دایره جاهلیت در کنار دایره ایمان حرکت می‌کرد و شاید گمراهی پسر نوح نیز تحت تأثیر مادرش بود. گفته می‌شود که زن لوط، مهمانانی را که شوهرش را ملاقات می‌کردند، به قومش خبر می‌داد تا آنها را مورد تعرض قرار دهند؛ بنابراین، خیانت آنها به جایگاه و موقعیت‌شان بود. (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۶۲/۱۹)

فضل‌الله با توجه به عبارت «فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَيْئاً» (التحریم/۱۰)، پیوندهای نسبی و سببی را در نجات از سرنوشت افراد، بی‌نتیجه دانسته و با تأکید بر مسئولیت فردی هر انسان در مقابل خداوند، تأکید دارد که وظایف افراد مستقل از جنسیت و روابط خانوادگی یا اجتماعی سنجیده می‌شود. پس بر هر فرد لازم است، بدون در نظر گرفتن جنسیت و شرایط نادرست محیطی و خانوادگی به جستجوی حقیقت در درون خویش بیندیشد. زیرا به‌طور مستقیم و بی‌واسطه در برابر خداوند، پاسخ‌گو هستند و هیچ‌گونه تبعیضی براساس ویژگی‌های بیرونی فردی، همچون جنس زن یا پیوندهای اجتماعی، وجود ندارد (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۶۲/۱۹)؛ بنابراین، اگر کسی با نیکوکاران و صالحان در ارتباط است، کافر و بدکار باشد، ارزشی ندارد؛ همانطور که روابط با بدکاران برای مؤمنان و نیکوکار، بی‌اثر است. خداوند نیز این‌گونه آن‌ها را با موضع قاطع و سرنوشت‌سازی که کفر و خیانت عملی‌شان به دو پیامبر تحمیل می‌کرد، روبرو کرد: «وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰخِلِيْنَ». (فضل‌الله، ۱۴۱۴: ۶۳/۱۹)

براساس این نگاه، آیه ۱۰ سوره تحریم در پاسخ به پرسش‌های عصری درباره عدالت جنسیتی در آموزه‌های اسلامی بر اصل برابری در مسئولیت اخلاقی و معنوی تأکید دارد و این ادعا را که زنان در نظام الهی، موجوداتی فرودست هستند، رد می‌کند و وی را بلکه شخصیتی مسئول و پاسخگو، همسان با جنس مرد، می‌داند که هیچ امر و نهی از هیچ شخصیت و جایگاهی این مسئولیت را خدشه دار و متزلزل نمی‌کند.

۴-۴- وحی به مادر حضرت موسی(ع):

خداوند در ابتدای زندگی حضرت موسی(ع)(ع) دو زن صالح را مسئول تحقق اهداف رسالتی و موثر در اوضاع اجتماعی و سیاسی آن عصر قرار داده است. یکی از آن‌ها مادر حضرت موسی(ع) است که از حساس‌ترین نقش و مسئولیت برخوردار بود. زن صالحی که از سوی پروردگار به مادری پیامبر خدا انتخاب شده و با توجه به شرایط حساس محل زندگی با عنایت و دستورات الهی به اجرای برنامه‌ریزی که خداوند برای آن‌ها ترتیب داده است، اقدام کرد. خداوند، همچون مربی‌ای دلسوز، به مادر موسی(ع) نشان داد که چگونه فرزندش را با استفاده از ابزارهای خاص و تحت تدبیر الهی، از خطر فرعونیان نجات دهد و با مدیریت احساسات مادرانه، جان نوزادش را برای سال‌ها حفظ کند. در قرآن کریم، ذکری از پدر حضرت موسی(ع) نیامده است و تنها از مادر ایشان با عنوان مجری اوامر الهی یاد شده که با عزمی استوار و مدیریت اضطراب و نگرانی‌های خود، وظیفه الهی‌اش را به انجام رسانده است.

قرآن کریم قصه تولد موسی(ع) و به آب انداختن او را چنین گزارش کرده است که وقتی موسی(ع) متولد شد، مادرش با الهامی خدایی، برای نجات جانش، او را شیر داد و در صندوقی نهاد و به رود نیل انداخت: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَأَلْقَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (القصص: ۷)؛ طه: ۳۷ - ۳۹). خاندان فرعون، صندوق چوبی را از رود نیل گرفتند و کودکی درون آن یافتند (القصص: ۸). فرعون فرزند پسری نداشت، پس وقتی موسی را از نیل گرفتند، آسیه از فرعون خواست که از کشتن وی منصرف شده و وی را با عنوان فرزندخوانده بپذیرد. (القصص: ۹)

علامه فضل‌الله با تکیه بر رویکرد واقع‌گرایانه زبان قصص قرآن، عبارت «وَأَوْحَيْنَا» را به وحی کردن خداوند به صورت الهام و القای کلامی در قلب مادر موسی(ع)، تفسیر کرده و آن را گزارشی حتمی از کفالت خداوند از موسی در کودکی می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰۰/۱۴). الهامی که انسان در لحظات صفای روحی و وقوع مشکلات دشواری که وجدان را احاطه کرده و راه‌حلی برای آن نمی‌بیند، تجربه می‌کند؛ همانطور که حال مادر موسی چنین بود و جایی برای پنهان کردن فرزندش نمی‌یافت؛ زیرا چشم‌ها از هر طرف او را

احاطه کرده بودند. فضل‌الله ظرفیت وجودی مادر موسی (ع) را تا جایی بالا می‌برد که سراسر وجود وی را پرتوی نور می‌بیند؛ بنابراین، الهامات قلبی به مادر حضرت را تصدیق کرده و جایگاهی تعیین‌کننده برایش قائل است. این که انسان به چنین صفای روحی که علامه از آن یاد می‌کند، برسد ضرورتاً نیازمند بلوغ معنوی و شهودی است که جز از انسان حکیم و عاقل برنمی‌آید. مادر موسی (ع) اضطراب و سرگردانی را تجربه کرد که جز با پناه بردن به خداوند، آرام نمی‌گرفت. در این هنگام بود که خداوند نوری در وجودش تاباند و راه‌حل را با الهامی مستدل بر قلب وی نازل کرد. مادر موسی (ع) نیز از این وحی آسمانی آگاه شد و بدون تردید آن را پذیرفت. خداوند می‌فرماید: «به او شیر بده تا سیر شود، تا توشه‌ای برای او باشد که زندگی‌اش را در این سفر پنهانی حفظ کند، پس هرگاه بر او ترسیدی که مبادا سربازان فرعون او را بگیرند و بکشند و جایی نیفتی که او را در آن پنهان کنی تا از چشمان آن‌ها در امان باشی، پس او را در دریا بیفکن». در قایقی کوچک که در آیه دیگر به تابوت تعبیر شده است (طه: ۳۹). پس نترس از غرق شدن او و غمگین مباش از فراق او. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۱۴)

فضل‌الله حالات مادر موسی (ع) را چنین وصف می‌کند:

«او تماماً غرق این فکر بود؛ درست مانند کسی که داشت به کسی گوش می‌داد که از درون شخصیتش با او صحبت می‌کرد و دستورالعمل‌ها را به صورت طرحی ترسیم شده دریافت می‌کرد که سبب می‌شد، احساس امنیت و آرامش کند. ما قطعاً او را به تو باز می‌گردانیم در زمانی کوتاه، در روشنائی روز، به گونه‌ای که هیچ جایی برای هیچ ترس و هیچ خطری وجود نداشته باشد؛ هنگامی که طرح به هدف خود برسد: «وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ». کسانی که خداوند آن‌ها را در جایگاه‌های روحی و فکری بالا قرار می‌دهد، در جایگاه مقدمه‌ای برای اعطای شرافت ابلاغ رسالت.» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۰/۱۴)

پس از آنکه مادر موسی با وحی الهی درونی آرام شد زورقی که کودک را حمل می‌کرد به ساحل قصر فرعون رسید تا خداوند اراده‌اش را به انجام رساند: «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا» (القصص: ۱۰) و دل مادر موسی خالی شد، کنایه از حالت بی‌خبری و بی‌تابی که عقل را می‌گیرد و سبب می‌شود قلب از عقلی که با آرامش فکر می‌کند، خالی شود؛ زیرا قلب‌ها مراکز عقل هستند؛ همانطور که در آیه ۴۶ سوره حج آمده: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» فضل‌الله به دو تفسیر برای «فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِعًا» اشاره می‌کند: ۱. تهی از عقل به دلیل ترس و حیرت فراوان ۲. تهی از اندوه به دلیل در امان ماندن از ستم فرعون و محبت وی به فرزندش.

علامه طلابطبائی (ره) تفسیر دوم را ترجیح می‌دهد و دلیل عدم ابراز نگرانی مادر را خالی بودن قلبش از اندوه می‌داند؛ زیرا به وحی الهی درباره بازگشت موسی، ایمان و اطمینان قلبی

داشت. اما علامه فضل الله، تفسیر دوم را رد می‌کند و در تفسیر حالت مادر موسی با توجه به وضعیت وی در جایگاه مادری طبیعی که از سرنوشت فرزندش بی‌اطلاع است و افکار متضادی در ذهنش دارد، تعبیر خالی بودن قلب به معنای عدم ثبات و آرامش در آن لحظه را بیان می‌کند؛ تا جایی که «إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ» نزدیک بود ماجرای فرزندش را فاش کند که این نشان از عمق نگرانی و اضطراب او است. اما خداوند قلب او را استوار داشت و از فاش شدن ماجرا جلوگیری کرد؛ زیرا در آن صورت، نقشه بازگشت موسی به مادرش با مشکل مواجه می‌شد و فرعون احتمال می‌داد که این یک توطئه باشد (همان: ۱۰۳)؛ بنابراین، وقتی گفته می‌شود «أُولَآ أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا»، استوار کردن قلب، همیشه برای تعبیر از چیزی که قلب را ثابت و قوی می‌کند به کار می‌رود؛ درست همانطور که چیزی که رها شده را می‌بندند تا قرار گیرد و آرام شود و آن هم با الهام صبر و تسلیم در برابر امر خدا و وعده‌اش. شاید بررسی آیه نشان دهد که مادر موسی جزئیات آنچه برای فرزندش نزد فرعون اتفاق افتاده بود را نمی‌دانست؛ همانطور که این گفته خداوند متعال نشان می‌دهد: «وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّبِي» (القصص: ۱۱) (سعی کن رد او را بگیری تا بدانی چه بر سرش آمده)؛ رد گرفتن نیز، حالتی از تمایل به دانستن نسبت به پایان چیز یا طبیعت آن است که نسبت به آن آگاهی ندارد (همان: ۱۰۴): «فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ» در حالی که زندگی او در امان است: «تَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ». این همان حقیقت ایمانی است که هیچ شکی در آن نیست: «وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (لیکن بیشتر آنان نمی‌دانند) (القصص: ۱۳). خداوند پرده‌های مختلف قصه تولد موسی (ع) را به صورت پیوسته ذکر فرموده تا تسلیم بودن مادر وی در برابر امر الهی با وجود همه خطرات نشان دهد که یک زن از چه قوت روحی و ایمانی برخوردار شده و چطور نگرانی‌های خود را هدایت می‌کند تا از مسیر دستورات الهی جدا نشود. ایشان علت پابیند نبودن بیشتر مردم به وعده‌های الهی و حل مسائل زندگی در پرتو اصول ایمانی را غرق شدن در اوضاع شخصی و مزاجی یا افکار ارتجاعی، دور از هرگونه معرفت عمیق در حقایق عقیده و زندگی، می‌داند. مشکلی که ریشه‌ای جز جهل نداشته؛ جهلی که درهای حق را بر آنان می‌بندد و آنان را به سوی حرکت در مسیر باطل سوق می‌دهد. این مشکل مردم در هر زمان و مکانی در برابر ایمان است. (همان: ۱۰۵)

علامه در تحلیل داستان مادر حضرت موسی (ع)، یکی از ابعاد اساسی انسان‌شناسی ایمان را مورد بررسی قرار داده و تبیین می‌کند. وی بر این نکته تأکید دارد که مادر موسی (ع) نمونه‌ای از فرد مؤمن است که اصول بنیادین ایمان، از جمله اطاعت مطلق از فرمان الهی، تسلیم در برابر اراده خداوند و توکل به او را در رفتار و تصمیمات خود متجلی ساخته است. از دیدگاه علامه، این شخصیت نمادی از انسانی است که به جای محدود شدن به مسائل جزئی و فردی، نگرشی کل‌نگر و جامع نسبت به ایمان دارد و از لغزش‌های فکری ناشی از سطحی‌نگری در مبانی توحیدی، مصون مانده است.

علامه فضل‌الله بر این باور است که این معضل به زمان یا مکان خاصی محدود نمی‌شود و در تمام ادوار تاریخی، انسان‌ها را درگیر کرده است. وی معتقد است که ریشه اصلی این مسئله را می‌توان در جهل و ناآگاهی نسبت به حقیقت ایمان جست‌وجو کرد. این ناآگاهی و ضعف در فهم عمیق اصول دینی، موجب می‌شود که انسان‌ها از درک صحیح واقعیت‌ها و دریافت هدایت‌های الهی محروم شده و به انحراف و گمراهی کشیده شوند؛ بر این اساس، ایمان صرفاً مجموعه‌ای از باورها و اعمال ظاهری نیست، بلکه یک نظام فکری و عملی منسجم است که راهکارهایی برای مواجهه با مسائل مختلف زندگی ارائه می‌دهد. این نظام فکری، انسان را قادر می‌سازد تا در شرایط گوناگون، تصمیماتی مبتنی بر حکمت و هماهنگی با اصول توحیدی اتخاذ کند.

۵- نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که علامه فضل‌الله در مواجهه با قصص قرآنی، نگاهی فراتر از روایت‌گری صرف تاریخی دارد و با تکیه بر ظرفیت‌های زبان قصه، از آن برای ابزاری هدایت‌گر و تربیتی بهره می‌گیرد. برخلاف بسیاری از رویکردهای سنتی که قصص را صرفاً در چارچوب فضیلت‌سازی فردی یا گزارش تاریخی تحلیل می‌کنند، فضل‌الله با تأکید بر ویژگی‌هایی نظیر عنصر گفت‌وگو، شخصیت‌پردازی و ساختار نمایی قصه‌ها، زبان قصص را از رویکردهای نمادگرایانه متمایز کرده و آن‌ها را در بستر واقعیت‌های فرهنگی و اجتماعی معاصر بازخوانی می‌کند. چراکه نگاه او به زنان نه در حاشیه قصه، بلکه در متن ساختار تحول اجتماعی و دینی امت اسلامی است. از خلال تحلیل فضل‌الله از شخصیت‌هایی چون آسیه (س)، مادر حضرت موسی (ع) و ملکه سبا روشن می‌شود که او درک خاصی از «عاملیت زن» در روایت قرآن دارد که در بیشتر تفاسیر کلاسیک نادیده گرفته شده است. در این دیدگاه، قصه به مثابه زبان هدایت، نه تنها الگوی تربیتی و اخلاقی می‌سازد، بلکه فرصتی برای بازیابی هویت فعال، عقل‌گرا، مقاوم و مؤثر زن در سیر تاریخی ایمان و توحید فراهم می‌کند. بر این اساس، پژوهش حاضر نتیجه می‌گیرد که سید محمدحسین فضل‌الله با عنایت به زبان واقع‌گرای قصص قرآن و پیوند دادن ساختار روایی آن به نیازهای معاصر، زمینه بازخوانی آموزه‌های دینی در حوزه توانمندسازی زنان و ارتقاء مسئولیت فردی و مشارکت اجتماعی آنان در برابر نظام‌های سلطه را فراهم ساخته است.

منابع

- ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰). «التحریر والتنویر من التفسیر (ابن عاشور)»، ج ۳. بیروت: طبعه جدیدة مصححة و منقحة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). «لسان العرب». بیروت: دار صادر قمری.
- احمد خلف الله، محمد (۱۹۵۱). «الفن القصص فی القرآن الکریم». بی جا.
- پروینی، خلیل (۱۴۰۰). «چیستی و چگونگی آموزش زبان قرآن (نقد گونه‌ای بر طرح و نظریه آموزش زبان قرآن دکتر محمد علی لسانی)»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، سال پنجم، ش ۱، ص ۲۷-۵۴. DOR: ۲۰۱۰۰۱۱۲۶ (۲۰۱۰۰۱۱۲۶) ۴۵۵۷۱۴۱۴۰۰۵۱۱۱
- جعفری، محمد (۱۳۹۱). «قصه‌های قرآنی و رویکردهای زبان دینی در تحلیل آن‌ها (با تأکید بر قصه خلقت حضرت آدم(ع))»، معرفت، شماره ۱۷۸: ۱۷-۳۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). «قرآن در قرآن». قم: نشر اسراء.
- _____ (۱۳۹۵). «تسنیم»، ج ۴۰. قم: نشر اسراء.
- حسینی، محمد (۱۴۲۸). «اثبات قضائی». بیروت: دارالملاک.
- حلاجان اصفهانی، رامش، مهریزی، مهدی و سیدمحمدعلی ایازی (۱۴۰۱). «نوآوری‌های علامه سید محمدحسین فضل‌الله در تفسیر من وحی القرآن (مطالعه موردی سوره جمعه)»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم، سال ششم، ش ۲: ص ۱۳۲-۱۵۱. ۱۰۱۰۰۱۱۲۶۴۵۵۷۱۴۱۴۰۰۵۱۱۱۲۶ (۲۰۱۰۰۱۱۲۶) ۴۵۵۷۱۴۱۴۰۰۵۱۱۱
- خولی، امین (۱۹۹۵). «العمال الکامله، مناهج التجدید فی النحو و البالغه و التفسیر و الادب». قاهره: الهیئته المصریه العامه للکتاب.
- خلیل جعفر، صبحی خضر حمصی (۲۰۱۰). «آیه‌الله السید محمدحسین فضل‌الله». دار المحجة البيضاء.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۵). «بسط تجربه نبوی». تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- شبه‌ستری، محمد مجتهد (۱۳۹۰). «نقدی برقرائت رسمی از دین». تهران: انتشارات طرح نو.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). «المیزان فی تفسیر القرآن». بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۳۵۲-۱۳۵۱). «المیزان فی تفسیر القرآن». لبنان: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). «تاریخ الرسل و الملوک»، جلد سوم، ترجمه ابوالقاسم پاینده. تهران: انتشارات اساطیر
- طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸). «تفسیر القرآن العظیم». اردن: دارالکتب الثقافی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا). «التبیان فی تفسیر القرآن». بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- عبده، محمد، و محمد رشید رضا (۱۳۶۶) «تفسیر القرآن الحکیم المشتهر باسم تفسیر المنار». مصر: مطبعة المنار.
- عطیه باشا، امین محمد (بی تا). «الصدق و الواقعی فی القصی القرآنیة». بیجا.
- علی، جواد (۱۴۱۳). «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام». با همکاري دانشگاه بغداد.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). «العین»، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- فضل‌الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹). «من وحی القرآن». بیروت: دارالملاک.
- _____ (۲۰۰۹). «الاجتهاد بین اسر الماضی و آفاق المستقبل». بیروت: المركز الثقافی.
- _____ (۱۴۲۳). «الندوه»، گردآوری: عادل القاضی. بیروت: دارالملاک.
- _____ (۱۴۲۵). «تأملات اسلامیة حول المرأة». بیروت: دارالملک.
- _____ (۱۳۸۹). «زن از نگاه دیگر، سازمان تبلیغات اسلامی». تهران: چاپ و نشر بین الملل.
- _____ (۱۹۹۵-۱۴۱۵). «المرأة بین واقعها و حقها فی الاجتماع السیاسی الإسلامی». بیروت: دار الثقلیین.
- _____ (۱۴۲۱). «للإنسان و الحیاة». بیروت: دارالملاک.
- _____ (۱۴۲۱). «الحوار فی القرآن». بیروت: دارالملاک.
- ماتریدی، محمد بن محمد (بی تا). «تفسیر الماتریدی». بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام»، تصحیح هدایت‌الله مسترجمی، علی اکبر غفاری و محمدباقر بهبودی. لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). «مجموعه آثار». تهران: انتشارات صدرا.

معرفت، محمدهادی (۱۳۶۹). «علوم قرآنی». تهران: انتشارات التمهید.

_____ (۱۴۲۳). «شبهات و ردود حول القرآن الکریم». قم: التمهید.

مهریزی، مهدی (۱۳۷۳)، «مقاله آفرینش انسان در قرآن»، فصلنامه بینات، ش ۲: ۲۹.

مهدوی‌راد، محمدعلی و محمد میرزایی (۱۳۹۱)، «نقدی برآرای خلف‌الله در قصه‌های قرآن بر مبنای تفاسیر عصری» ،

آموزه‌های قرآنی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۶: ۷۳-۹۴.

Refrence

- Ibn 'Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH), Al-Tahrir wa al-Tanwir min al-Tafsir (Ibn 'Ashur), vol. 3, Beirut: New corrected and revised edition.
- Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram (1414 AH), Lisan al-Arab, Beirut: Dar Sadir al-Qamari.
- Ahmad Khalaf Allah, Muhammad (1951), Al-Funn al-Qassa fi al-Quran al-Karim, Place of Publication Unknown..
- Parvini, Khalil (2022), What and how to teach the language of the Quran (A kind of critique on the design and theory of Quranic language teaching by Dr. Mohammad Ali Lesani), The Qur'anic Stylistics Studies Quarterly, Vol. 5, No. 1, pp. 27-54. DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.1.1.1
- Jafari, Mohammad (1391), Quranic Stories and Approaches of Religious Language in Their Analysis (with Emphasis on the Story of Adam's Creation), Ma'rifat, No. 178: 17-31.
- Javadi Amoli, Abdullah (1388), The Quran in the Quran, Qom: Esra Publications.
- Javadi Amoli, Abdullah (1395), Tasnim, Vol. 40, Qom: Esra Publications.
- Hussein, Mohammad (1428), Athbat al-Qadai, Beirut: Dar al-Malak.
- Halajian Isfahani, Rames, Mehrizi, Mehdi, Ayazi, Seyed Mohammad Ali (2023), The Innovations of Ayatollah Sayed Mohammad Hossein Fadlallah in the Tafsir "Man wahi al-Quran" (A Case Study of Surah al-Jumah), Bi-monthly Journal of Quranic Stylistics Studies, Year 6, No. 2: pp. 132-151. DOR:20.1001.1.26455714.1401.6.2.8.7
- Khuli, Amin (1995), Al-Amal al-Kamila, Manhaj al-Tajdid fi al-Nahw wa al-Balagha wa al-Tafsir wa al-Adab, Cairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-Ammah lil-Kitab.
- Khalil Jafar, Subhi Khadri Hamsi (2010), Ayatollah Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah, Dar al-Mahjah al-Bayda.
- Soroush, Abdolkarim (1385), The Expansion of Prophetic Experience, Tehran: Sorat Cultural Institute.
- Shabeštari, Mohammad Mojtaheh (1390), A Critique of the Official Reading of Religion, Tehran: Tarh-e No Publications.
- Tabatabaei, Muhammad Husayn (1390), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Beirut: Al-Alami Publications.
- Tabatabaei, Muhammad Husayn (1352-1351), Al-Mizan fi Tafsir al-Quran, Lebanon: Al-Alami Publications.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir (1996), History of the Prophets and Kings, Volume Three, translated by Abolqasem Payandeh, Tehran: Asatir Publications..
- Tabarani, Sulaiman ibn Ahmad (2008), Tafsir al-Quran al-Azim, Jordan: Dar al-Kutub al-Thaqafi.
- Abduh, Muhammad, and Rida, Muhammad Rashid (1366), Tafsir al-Quran al-Hakim al-Mushahir bi-ism Tafsir al-Manar, Egypt: Matba'at al-Manar.
- Attiya Basha, Amin Muhammad, Al-Sidq wa al-Waqi'i fi al-Qasa al-Qur'aniyyah, Place Unknown, Publisher Unknown.
- Ali, Jawad (1413), Al-Mufasssal fi Tarikh al-Arab qabl al-Islam, in cooperation with the University of Baghdad.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1409), Al-Ain, edited by Makhzumi, Mehdi and Samarrai, Ibrahim, Qom: Dar al-Hijrah.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (1419), Min Wahi al-Quran, Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (2009), Al-Ijtihad bayn Asr al-Madi wa Af' al-Mustaqbal, Beirut: Al-Markaz al-Thaqafi.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1423), Al-Nadwah, compiled by Adel al-Qadhi, Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1425), Ta'ammulat Islamiyyah Hawl al-Mar'ah, Beirut: Dar al-Malak.

- Fadlallah, Muhammad Husayn (1389), *Women from a Different Perspective*, Islamic Propaganda Organization, Tehran: International Printing and Publishing Company.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1995-1415), *Al-Mar'ah bayn Waqi'iha wa Haqqiha fi al-Mujtama' al-Siyasi al-Islami*, Beirut: Dar al-Thaqalayn.
- Fadlallah, Muhammad Husayn (2000), *Dialogue in the Qur'an*, Beirut: Dar al-Malak.
- Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1421), *Lil-Insan wa al-Hayah*, Beirut: Dar al-Malak.
- Maturidi, Muhammad ibn Muhammad (Date Unknown), *Tafsir al-Maturidi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Mustafawi, Hassan (1385 SH), *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*, Tehran: Center for Publishing the Works of Allameh Mustafawi.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1403 AH), *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li-Durar Akhbar al-A'immah al-Athar*, Edited by: Mustarhami, Hedayat-Allah; Ghafari, Ali-Akbar; Behbudi, Muhammad Baqir, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
- Mutahhari, Murtaza (1378), *Complete Works*, Tehran: Sadra Publications.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (1369 SH), *Quranic Sciences*, Tehran: Al-Tahmid Publications.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (1423), *Doubts and Refutations Concerning the Noble Quran*, Qom: Al-Tahmid.
- Mehrzi, Mehdi, "The Article on Human Creation in the Quran," *Bayyinat Quarterly*, Summer 1373, No. 2: 29.
- Mahdavi Rad, Mohammad Ali; Mirzayi, Mohammad (1391), *A Critique of Khalafallah's Views on Quranic Stories Based on Contemporary Interpretations*, *Quranic Teachings, Islamic Sciences University of Razavi*, No. 16: 73-94.