

نقد معادل انگاری «کمال» با «اقتدار دولتی دین» در آیه اکمال*

سیده فاطمه کیایی^۱

چکیده:

در تبیین معنای کمال دین در آیه سوم سوره مائده، سه دیدگاه متفاوت در میان مفسران قابل مشاهده است. عده‌ای آن را محصول «جامعیت دین» بعد از اتمام نزول فرامین وحیانی تلقی نموده و عده‌ای دیگر، «حاکمیت دین» با گسترش دامنه شیوع و نفوذ اسلام را معادل با کمال انگاشته‌اند، و گروه سوم که بیشتر مفسران شیعی هستند، «جاودانگی دین» با امر ولایت را مترادف با کمال قلمداد نموده‌اند. با توجه به اینکه آیه اکمال دین از جمله آیات دارای شأن نزول خاص می‌باشد و از طرف دیگر، متعلق کمال محذوف و ظاهر آیه حداقل در نگاه اول دلالت آشکاری بر آنچه کمال بدان مبتنی است ندارد، بیشتر مفسران در تبیین معنای کمال به ذکر روایات تفسیری ناظر به شأن نزول بسنده نموده و در راستای روشن نمودن متعلق کمال، کمتر به جست‌وجویی عمیق‌تر از قراین درون‌متنی روی آورده‌اند. از این رو نوشتار پیش رو، دیدگاه مفسران گروه دوم را بر اساس ارائه برخی قراین درون‌متنی، تحلیل و بررسی نموده است.

کلیدواژه‌ها:

کمال / کمال حاکمیتی / جامعیت دین / باب افعال / وقوع دفعی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۵/۰۶، تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۲/۱۱.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2020.55135.2606



۱. پیش‌گفتار و طرح مسأله

مفسران ذیل فراز می‌انی آیه سوم سوره مائده معروف به آیه اکمال، سه دیدگاه در باب معنای کمال دین مطرح کرده‌اند. عده‌ای آن را محصول «جامعیت دین» با اتمام نزول فرایض عملیه تلقی نموده و عده دیگر، «حاکمیت دین» با گسترش دامنه شیوع و نفوذ اسلام را معادل با کمال انگاشته‌اند، و گروه سوم که بیشتر مفسران شیعی هستند، دستیابی دین به خصیصه «جاودانگی» را که بر اثر امر «ولایت» حاصل آمده، مراد متکلم از کمال قلمداد نموده‌اند. با توجه به اینکه هیچ یک از دیدگاه‌های تفسیری پیش‌گفته یا ناظر به قراین درون‌متنی نیستند، و یا چنین قراینی مبنای تفسیری آنها را شکل نداده است، نگارنده در نوشتار پیش رو سعی دارد ضمن رویکردی توصیفی به نظرات علامه طباطبایی، دیدگاه مفسران گروه دوم را بر مبنای قراین درون‌متنی تحلیل نماید.

۲. پیشینه

بررسی پیشینه نشان می‌دهد که در برخی مقالات رویکردی درون‌متنی مبنای مطالعه آیه قرار گرفته که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

«تبیین فهم آیه اکمال دین براساس نظم فراخطی» (قرائی سلطان آبادی، ۱۳۹۶) که می‌توان گفت نویسنده بیشتر با تمرکز بر سیاق و اصل وجود ارتباط شبکه‌ای میان کل آیات و سوره‌های قرآن، سعی در دلالت‌یابی آیه نموده است. ایشان ضمن اشاره به اینکه در راستای کشف مراد از کمال دین به قابلیت‌های خود متن کمتر توجه شده، تأکید می‌کند که به کمک ایده «نظم فراخطی» و در نظر گرفتن متن قرآن به‌مثابه یک شبکه‌ای از اجزای مرتبط با هم، تا حدود زیادی می‌توان قابلیت‌های متن را شکوفا ساخت و از کشف ارتباط به‌هم تنیده آیات و سوره‌ها برای بسیاری از مسائل و مشکلات فهم قرآن کمک گرفت. (قرائی سلطان آبادی، ۱۳۹۶: ۱۷۳) در بخشی از نوشتار مذکور ذیل عنوان «ولایت گفتمان غالب در شبکه آیات» آمده که در پنج سوره بقره، آل عمران، نساء و مائده، همواره مفاهیم مشابهی تکرار شده که با موضوع ولایت مرتبط‌اند. نویسنده با ارائه جدولی که در آن به ذکر مفاهیم هم‌نشین با موضوع ولایت که در چهار سوره تکرار شده می‌پردازد، چنین نتیجه می‌گیرد که مفاهیم مرتبط با ولایت در فضای چهار سوره پراکنده شده است و همواره ناظر و دال بر یکدیگرند؛ مشروط به اینکه پیوندهای آیات با یکدیگر را در فراسوی نظم عادی و طولی آنها دنبال کنیم. حتی

این شبکه معنایی در گستره سوره‌های دیگر هم به چشم می‌خورد. البته در صورتی که پذیرفته باشیم تمامی آیات قرآن که صادرشده از گوینده بی‌همتای الهی است، در صدد القای یک سخن منسجم و معنادار است. (همان، ۱۶۸)

در این حوزه به اثر دیگری نیز می‌توان اشاره کرد با نام «بررسی ساختار سوره مائده با رویکرد ساختار درختی» که البته با هدف دستیابی به غرض اصلی کل سوره مائده به سامان رسیده است. نویسنده در نهایت به این نتیجه می‌رسد که غرض اصلی سوره مائده، وفای به عهد و تبعیت از حاکم الهی است که راه حفظ دین می‌باشد و محتوای سوره نسبت به تغییر و تعطیل احکام و حاکم الهی هشدار می‌دهد. (آرام و لایقی، ۱۳۹۵: ۶۴)

در اثر دیگری با عنوان «اثبات ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام در سوره مائده با استفاده از روش تفسیر ساختاری»، نویسنده در ابتدا با بررسی کلیدواژگان سوره به این نتیجه می‌رسد که از میان کلمات پرتکرار آیه، کلماتی مثل «نعمت»، «حکومت» و «وفای به عهد»، نسبت به سایر کلیدواژگان از بسامد بالاتری برخوردار هستند. سپس با استناد به همین موضوع نتیجه می‌گیرد که «تفسیر ساختاری نشان می‌دهد که هدف این سوره بیان نعمت‌های الهی و برترین نعمت، یعنی ولایت است که مسؤولیت عمل به میثاق‌ها را به دنبال دارد.» (حسینی و برومند، ۱۳۹۷: ۱۱۱)

۳. بحث و بررسی

دیدگاه مبتنی بر دلالت کمال دین بر حاکمیت دولت دینی، دارای نقاط ضعفی است که در بخش نخست نوشتار ضمن تشریح دیدگاه‌های مربوط، به تحلیل آن البته با استناد به نظر علامه طباطبایی می‌پردازیم. در واقع در این بخش حتی در بخش ارائه تحلیل‌ها، رویکردی توصیفی داریم و هدف تنها بیان و تشریح اشکالات وارد از منظر علامه است. در بخش دوم نوشتار به ارائه قراینی درون‌متنی می‌پردازیم که به نظر می‌رسد با استناد به آنها، تا حدی بتوان مسیر راهیابی به مراد متکلم را هموارتر نمود.

۳-۱. تحلیل دیدگاه مبتنی بر حاکمیت دولتی دین

برخی مفسران کمال‌یافتگی دین را ناظر به «اعتلای امر حج» و گروهی نیز مربوط به «تثبیت پایه‌های دولت نوپای اسلامی» می‌دانند. گروه اخیر فتح مکه، رویداد برائت از



مشرکان و افزایش شمار گروندگان به اسلام مقارن با حجةالوداع را به‌عنوان نشانه‌های استقرار و ثبات دولت اسلامی معرفی می‌کنند که البته به‌نظر می‌رسد بتوان هر دو دیدگاه را ذیل عنوان واحد نگاه حاکمیتی به مقوله کمال تبیین و بررسی نمود. در ادامه به تقریر و همچنین تحلیل علامه از دیدگاه‌های مذکور می‌پردازیم.

۳-۱-۱. تحلیل دیدگاه مبتنی بر معادل بودن کمال با اتمام امر حج

در برخی تفاسیر ذیل فراز «اکملت لکم»، عباراتی چون «فلم یحج معکم مشرک» (طبرانی: ۲۰۰۸: ۲/۲۵۲)، «تمام الحج، و نفی المشرکین عن البیت» (صنعانی: ۱۴۱۱: ۱/۱۷۸)، «ألا لا یحجّن بعد العام مشرک» (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۳/۴۵۵)، «فأفردتم بالبلد الحرام تحجونه أنتم أيها المؤمنون دون المشرکین لا یخالطکم فی حجکم مشرک» (طبری، ۱۴۱۲: ۶/۵۲)، «أکمل لهم دینهم أن حجوا و لم یحج معهم مشرک. أخلص الله لهم دینهم، و نفی المشرکین عن البیت» (همان) مشاهده می‌شود.

عباراتی مثل «هیچ مشرکی نمی‌تواند حج به‌جا آورد و این به دلیل ظهور و غلبه دین اسلام است که تا پیش از این وجود نداشت» و «اینکه مؤمنان توانستند بدون حضور مشرکان و اختلاط با آنها حج به‌جا آورند»، نشان می‌دهد آنچه در برقراری معادله حج با کمال موضوعیت دارد و عنصر کلیدی است، اساساً خود فریضه نیست؛ زیرا در یک تفسیر عدم امکان (حج توسط مشرکان) و در تفسیر دیگر امکان انجام (حج انفرادی توسط مؤمنان) که هر دو ریشه در قدرت و غلبه مسلمانان و اضمحلال مشرکان دارد، مرادف با کمال دانسته شده است.

نکته جالب توجه این است که در برخی تفاسیر اشاره به مقوله حج ذیل پاره‌گفتار دیگر آیه، یعنی «اتممت علیکم نعمتی» آمده است. (دینوری، ۱۴۲۴: ۱/۱۸۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۲/۳۵۲؛ ابوحیان، ۱۴۲۰: ۴/۱۷۵؛ زحیلی، ۱۴۱۱: ۶/۸۵)

عبارات تفسیری مذکور نشان می‌دهد که از منظر مفسران، این «فضای عاری از حضور مشرکان در مناسک حج است که نقش اصلی را در برقراری معادله معنایی بین «اکمال» و «حج» ایفا می‌کند، نه امر حج یا چگونگی انجام آن. از این‌رو شاید بتوان به این نتیجه رسید که مفسران شرایط سیاسی-اجتماعی، یعنی اصل حاکمیت را مرادف با کمال دانسته‌اند و حج در این میان تنها از باب بیان نمود عینی این حاکمیت و به‌عبارتی، به‌عنوان ذکر یک مصداق عینی از شاخصه‌های اقتدار دولت اسلامی مطرح

شده، در نتیجه می‌توان این دست از تفاسیر را نیز ذیل عنوان قرائت حاکمیتی از کمال دین بررسی نمود.

۳-۱-۱-۱. حج‌گزار می‌تواند ای ناظر به امر «دینداری»، نه «دین»

علامه قول کسانی را که به امر حج در تفسیر آیه اشاره می‌کنند نمی‌پذیرد، به این علت که «تعلیم یک فریضه اکمال خود آن فریضه هم نمی‌تواند باشد، چه برسد به اینکه اکمال دین قلمداد شود». ضمن اینکه این تفسیر را با یأس کفار نیز سازگار نمی‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۶/۵) علامه در نقل قول این وجه، به اکمال به معنای تعلیم امر حج اشاره می‌کند. به نظر می‌رسد تعلیم امر حج با آنچه ما در بالا در چند نقل قول تفسیری مبنی بر «حج گزاردن» به آن اشاره کردیم، دو نگاه متفاوت به ارتباط امر حج با کمال دین باشد. البته هرچند تقریر علامه از قول قائلان به ارتباط امر حج با کمال با نقل قول‌های مندرج در بالا متفاوت می‌نماید، اما نگاه آنها به بعد عملی (و نه تشریحی دین) را می‌توان به عنوان یک وجه تشابه مطرح نمود. به عبارت دیگر، در تبیین ارتباط مقوله «حج» با «کمال دین»، چه «تعلیم» مناسب را مد نظر قرار دهیم و چه «انجام» مناسب را مطرح نماییم، در هر دو صورت از زاویه‌ای به موضوع نگریسته‌ایم که تجلی دین در رفتار و اعمال مسلمانان مورد توجه قرار گرفته است. در واقع به نظر می‌رسد یکی از ملزومات مرادف دانستن مقوله حج (چه در بعد عملی و چه در بعد تعلیمی) با اکمال دین، معادل دانستن دین با دینداری خواهد بود.

این برداشت دارای اشکالاتی خواهد بود که در بخش مربوط به طرح اشکالات وارد بر دیدگاه مشابه، به بررسی بیشتر آن خواهیم پرداخت.

۳-۱-۲. تحلیل دیدگاه مبتنی بر دلالت کمال بر غلبه، تثبیت و فراگیری دین

در برخی تفاسیر ذیل عبارت اکمال دین، تعبیری چون ظهور و غلبه اسلام بر سایر ادیان «أظهره علی سائر الأديان بالتصرة والغلبة» (طبرانی، ۲۰۰۸: ۳۵۲/۲)، نفی مشرکان و خالص شدن دین برای خداوند «أخلص الله لهم دينهم ونفى الله المشركين عن البيت» (صنعانی، ۱۴۱۱: ۱۷۸/۱)، امنیت، حفاظت و مصونیت یافتن دین از تهاجم دشمنان «أني أظهرت دينكم على الأديان وأمنتكم من عدوكم بأن كفيتمكم ما كنتم تخافونه» (خازن، ۱۴۱۵: ۱۰/۲)، «أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ كَفَيْتَكُمْ أَمْرَ عَدُوِّكُمْ، وَجَعَلْتُ الْيَدِ الْعَالِيَا لَكُمْ، كَمَا تَقُولُ الْمَلُوكُ: الْيَوْمَ كَمَلْنَا الْمَلِكَ وَكَمَلْنَا مَا نَرِيدُ، إِذَا كَفُوا مِنْ يَنْزَعِهِمُ الْمَلِكُ وَوَصَلُوا إِلَى أَغْرَاضِهِمْ وَ



مباغیهم» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۵/۱؛ ماتریدی ۱۴۲۶: ۴۵۵/۳) به چشم می‌خورد. در تمام این تعبیر، کمال دین به قدرت و غلبه اسلام منتسب شده که از ملزومات این رویکرد این است که دین را به منزله «دولت» دینی بینگاریم؛ زیرا قوت، غلبه، اقتدار و امنیت همگی از ویژگی‌های قابل انطباق بر بعد حکومتی دین یا همان وجه دولتی دینی هستند. تطبیق کمال بر عزت و ظهور که از ویژگی‌های بُعد بیرونی یا حاکمیتی دین هستند، در نهایت مفسری را بر آن داشته که واژه «نصر» را به دین اضافه نماید تا برقراری معادله معنایی میان کمال دین با ظهور و غلبه دین امکان‌پذیر گردد؛ «و قال الشعبي: کمال الدین هاهنا: عزه و ظهوره، و ذل الشّرك و دروسه، ... فعلى هذا يكون المعنى اليوم أكملت لكم نصر دينكم». (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۵۱۴/۱)

البته به هیچ وجه قابل انکار نیست که برای غلبه می‌توان علاوه بر بعد سیاسی-نظامی، بعد فرهنگی، اخلاقی و اجتماعی نیز در نظر گرفت، اما چون در صدد تبیین خوانش مفسران از آیه هستیم، به غلبه از جهت سیاسی-نظامی آن می‌پردازیم. در واقع آنچه صریح بیانات مفسران در عباراتی چون «کفیتکم امر عدوکم» و جعلت الید العلیا لکم» و یا «أمتکم من عدوکم» بر آن دلالت دارد، این است که غلبه به‌عنوان بعد حکومتی دین مورد نظر آنان بوده است. علامه نیز در تقریر دیدگاه این دست مفسران، به غلبه از همین بعد می‌نگرد که در بخش بعدی به آن بیشتر می‌پردازیم.

در واقع اینکه غلبه تنها منحصر در بعد حکومتی دین نیست و می‌توان از بعد دیگری نیز به آن نگریست که شامل تفوق دین به لحاظ اندیشه، مکتب، فرهنگ، اخلاق، هنر و اقتصاد است، پذیرفتنی می‌نماید، اما چون در این مجال در صدد تبیین دیدگاه مطرح‌شده از جانب مفسران هستیم، به موضوع «غلبه» به‌عنوان خصوصیتی سیاسی-نظامی پرداختیم. با این وجود می‌توان برتری به‌لحاظ قوت استدلال یا منطق دین یا برتری فرهنگی-اجتماعی را نیز به‌عنوان شق دیگری از معانی قابل برداشت از کمال‌یافتگی دین مطرح و به بررسی آن پرداخت که البته این مهم مجال دیگری می‌طلبد. اما آنچه در همین مجال اندک می‌توان به شکلی گذرا به آن پرداخت، این است که اولاً عبارت «کامل کردن دین» با توجه به اینکه در سیاق آیاتی قرار گرفته که به نزول احکام عملی و حدود حرام و حلال الهی در مورد خوردنی‌ها اختصاص یافته، و با نظر داشت به معنای لغوی واژه کمال، اضافه شدن آموزه یا آموزه‌هایی به سایر آموزه‌های وحیانی و به عبارتی، وجه شمولیت آموزه‌ای یا بُعد فرایضی و فرامینی دین

را به ذهن متبادر می‌نماید که با مفهوم تفوق و غلبه دین به معنای قدرت گرفتن دولت دینی متفاوت است؛ هرچند ممکن است برای این آموزه وارد شده به مجموعه دین کارکردهای گوناگونی تعریف کرد که از جمله آن غلبه باشد، اما نکته مهم این است که باید به دوئیت مفهومی این دو موضوع توجه ویژه داشت.

ثانیاً به نظر می‌رسد اگر متکلم می‌خواست از چنین غلبه‌ای یاد کند، می‌توانست از عبارت «لیمکنن» (نور: ۵۵) که اتفاقاً در دلالت بر این معنا گویاتر و رساتر نیز بود، استفاده کند.^۱ البته شاید بتوان ادعا کرد این نوع غلبه، خود رهاورد کمال آموزه‌ای دین و مبتنی بر آن است، اما به نظر نمی‌رسد بتوان آن را جزء مؤلفه‌های قوام‌بخش کمال در سطح مفهومی به‌شمار آورد.

نکته دیگر اینکه اگر غلبه را به برتری و افضلیتی درون‌دینی مربوط بدانیم، یعنی آن را به قابلیت ذاتی و نهادینه شده در اسلام به‌عنوان یک مجموعه متشکل از فرامین و وحیانی و امتیازات ویژه آن برای فرهنگ‌سازی اجتماعی و اخلاقی متناسب نماییم و پیش‌فرضمان این باشد که متکلم با هدف بیان مضمون «برتری یافتن اسلام به لحاظ خصوصیات کلی احکام و قوانینش نسبت به سایر آموزه‌ها و قوانین دینی»، از عبارت کامل کردن دین استفاده کرده است، آن‌گاه این پرسش مطرح می‌شود که آیا برای بیان مفهومی چون برتری یافتن، عبارتی چون «لِیُظْهِرَهُ»^۲ مناسب‌تر و در افاده مقصود گویاتر نبود؟ یا عباراتی مثل «اصْطَفَى... عَلَى» یا «فَضَّلَ... عَلَى»^۳ که در عرف قرآن نیز به معنای برتری به‌کار رفته‌اند؟ علاوه بر اینکه به نظر می‌رسد مقوله‌ای چون برتری و افضلیت دین اسلام نسبت به سایر ادیان به این معنا، مترتب بر کمال‌یافتگی باشد، نه خود کمال‌یافتگی؛ یعنی در این مورد باید به دوئیت مفهوم «برتریافتگی» و «کمال‌یافتگی» توجه ویژه داشت. این نوع برتری اگر هم بتوان از آن با عنوان غلبه و تفوق نام برد، هرچند می‌تواند رهاورد کمال‌یافتگی باشد، اما قطعاً نمی‌تواند جزء مؤلفه‌های قوام‌بخش کمال در سطح مفهومی و یا لغوی بوده باشد.

در واقع از بیانات این عده از مفسران به‌وضوح قابل برداشت است که مرادشان غلبه دولتی و سیاسی-نظامی دین است و چون این بخش از بحث به تحلیل دیدگاه آنها اختصاص دارد، به غلبه از همین بُعد توجه شد. اشکال حمل کمال بر این نوع غلبه این است که مستلزم آن خواهد بود که دین را با دولت یا حکومت معادل فرض نماییم؛ معادله‌ای که صحت آن منوط به قرینه صارفه‌ای است که متن آیه فاقد آن است. حال



اگر این غلبه را به بُعد مکتبی و ایدئولوژیک دین مربوط بدانیم و قائل شویم که ممکن است مراد از کمال این نوع از غلبه باشد، تفاوتی در اصل مشکل، یعنی خوانش مبتنی بر غلبه ایجاد نمی‌کند؛ چرا که بحث بر سر این است که اگر گوینده در نسبت دادن کمال به دین، «برتری» ایدئولوژیک آن را مراد کرده بود، باید در عبارت کمال‌یافتگی دین دخل و تصرفی صورت می‌داد و آن را با قرینه صارف‌ای همراه می‌نمود تا مخاطب از کمال دین به مفهوم دیگری چون غلبه رهنمون گردد؛ زیرا خود عبارت به‌تنهایی، بر چیزی جز دین به‌عنوان مجموعه فرایض نازل‌شده و ایجاد تغییر کمی و کیفی در آموزه‌های آن دلالت نمی‌کند. البته باز هم باید به این نکته توجه داشت که این تغییر کمی و کیفی آموزه‌ای می‌تواند منجر به غلبه گردد، اما قطعاً این تغییر با غلبه، دوئیت مفهومی دارد؛ یعنی این تغییر هرچند مسبب غلبه خواهد بود، اما قطعاً خود غلبه نیست. البته ممکن است این اشکال مطرح شود که اساساً تفکیک بین غلبه نظامی و غلبه مکتبی و ایدئولوژیک تفکیک موجهی نیست. از نظر نگارنده چنین تفکیکی قابل تصور است. مثلاً در مورد برخی مکاتب دینی شاهدیم که ممکن است در برهه‌ای از تاریخ از بعد نظامی رشد یافته باشند، ولی بعد ایدئولوژیک آنها همچنان رشد نیافته است. اما اینکه در مورد اسلام این دو بعد از غلبه ارتباط تنگاتنگی با هم دارند، اصل تفکیک مفهومی این دو بُعد را زیر سؤال نمی‌برد.

۳-۱-۲-۱. عدم دلالت «واژه دین» بر بُعد نهادی و حکومتی آن

از جمله برداشت‌های دیگری که می‌توان آن را در شمار خوانش‌های حاکمیتی قلمداد نمود، معادل دانستن کمال با انتشار آوازه اسلام و گسترش دامنه نفوذ آن است که مقارن با حجة‌الوداع سال دهم هجری محقق شده بود. این برداشت از کمال نیز از دید علامه چون سایر برداشت‌های ناظر به حاکمیت دولت دینی دارای اشکالات چندی است که در ادامه به تقریر یکی از آنها می‌پردازیم.

علامه هرگونه برداشتی از کمال (در روایات منقول از عمر^ع) که آن را منتسب به حاکمیت ناشی از گسترش دامنه نفوذ اسلام در شبه جزیره یا انتشار آوازه دین و انبوهی تعداد دینداران و حج‌گزاران مقارن با سال دهم هجری در صحنه عرفات نماید، به این دلیل که منجر به تطبیق دین مذکور در آیه بر بعد تجلی یافته دین در رفتار دینداران می‌شود، مردود می‌شمارد: «و بعبارة آخری المراد بکمال الدین و تمام النعمة کمال ما بایدیهیم یعملون به من غیر أن یختلط بهم أعداؤهم أو یکلفوا بالتحذر منهم دون الدین بمعنی الشریعة

المجعولة عند الله من المعارف و الأحكام، وكذا المراد بالإسلام ظاهر الإسلام الموجود بأيديهم في مقام العمل. و إن شئت فقل: المراد بالدين صورة الدين المشهودة من أعمالهم، وكذا في الإسلام، فإن هذا المعنى هو الذي يقبل الانتقاص بعد الإزدياد. و أما كليات المعارف و الأحكام المشرعة من الله فلا يقبل الانتقاص بعد الإزدياد الذي يشير إليه قوله في الرواية: «أنه لم يكمل شيء قط إلا نقص» فإن ذلك سنة كونية تجرى أيضا في التاريخ و الاجتماع بتبع الكون، و أما الدين فإنه غير محكوم بأمثال هذه السنن و النواميس إلا عند من قال: إن الدين سنة اجتماعية متطورة متغيرة كسائر السنن الاجتماعية.» (طباطبای، ۱۳۷۴: ۱۹۸/۵)

چنانکه ملاحظه می‌شود، عباراتی چون «کمال ما بأيديهم يعملون... دون الدين بمعنى الشريعة المجعولة عند الله»، «ظاهر الإسلام الموجود بأيديهم في مقام العمل» گویای آن است که ایشان هرگونه برداشتی از کمال که آن را مربوط به گسترش دامنه اقبال و نفوذ اسلام در میان مردم یا به قول صریح خود ایشان، تجلی دین در رفتار مردمان می‌داند، به دلیل اینکه بر دین به‌عنوان یک مجموعه از معارف منزل قابل تطبیق نیست، مردود می‌داند.

نکته درخور توجهی که علامه از روایت تفسیری فوق و سایر روایات تفسیری مشابه برداشت کرده‌اند، این است که در این روایت، دین به‌عنوان نمود و تظاهرات بیرونی دینداری و به قول صریح ایشان، به‌عنوان «ستی اجتماعی» که در مناسک و اعمال مؤمنان تجلی یافته، لحاظ گردیده است، در حالی که این معنا نمی‌تواند بر دین متبادر از ظاهر آیه، یعنی همان مجموعه شرایع نازل شده منطبق گردد.

به دیگر سخن، روایت تفسیری منقول از عمر و سایر روایاتی که در آنها به قوت و غلبه اسلام در دوران فتح مکه، برائت از مشرکان و حجة‌الوداع سال دهم هجری اشاره شده، همگی دارای یک وجه مشترک‌اند و آن اینکه در همه آنها، دین به‌عنوان یک کنش اجتماعی (که به‌نوبه خود واکنشی در برابر کنش وحیانی خداوند است) با کنشگرانی انسانی مورد توجه قرار گرفته، در حالی که با نظر داشت به ذکر ضمیر فاعلی بارز «ت» در فعل «اکملت»، به‌نظر می‌رسد گوینده ما را نه با وجهی از دین که پهنه کنشگری آدمیان، که با وجهی از آن که پهنه کنشگری بی‌شریک خداوند است، مواجهه می‌نماید.

شاید قرینه‌ای که بعد فرایضی و انزالی (در مقابل بعد نهادی و حکومتی) دین را در ذهن متبادر می‌سازد، سیاق آیه باشد، چنان‌که در سیاق پیشینی به شعائر الهی (آیه دوم)، محرمات طعام (عبارات ابتدایی آیه سوم)، و در سیاق پسینی (آیه چهارم و پنجم) به مصادیق طیبات و حلال‌ها اشاره می‌کند که همگی ناظر به بعد فرامینی و فرایضی دین هستند.



علامه ضمن اینکه قول ناظر به حج‌گزاری بدون حضور مشرکان را - چون یک‌سال پیش محقق شده بود و نمی‌تواند مراد از کمال، عرفه سال دهم هجری بوده باشد- رد می‌نماید، تأکید می‌کند که چه معنا دارد پاکیزه شدن خانه، اکمال دین نامیده شود، در حالی که دین به جز عقاید و احکام نیست و اکمال آن غیر از این نیست که به تعداد اجزا و ابعاض آن عدد دیگری اضافه گردد. (همو، ۱۳۸۶: ۲۶۴/۹)

البته این موضوع که دین دارای ابعاد و سطوح مختلفی است، مطلبی نیست که بتوان آن را نادیده گرفت،^۵ اما آنچه باید بدان توجه ویژه داشت، این است که آیا در عرف قرآن همواره دین در اشاره به یک بعد خاص آن کاربرد داشته، یا می‌توان به این نتیجه رسید که این واژه در کاربرد قرآنی خود ناظر به سطوح مختلفی است که باید آن را با نظر داشت به مراد و معنای کلام دریافت. البته همان طور که در بخش‌های پیشین اشاره شد، بر اساس نتیجه یکی از بررسی‌های انجام‌شده، دین در قرآن به معنای آیین و شریعت به کار رفته (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۱: ۴۴) و حمل آن بر معنایی غیر از این، جز با استناد به قرینه قابل پذیرش نیست.

به نظر می‌رسد آنچه مفسران در خصوص تحکیم دین با گسترش دامنه نفوذ اسلام و تثبیت دولت اسلامی به عنوان معادل کمال دین مطرح کرده‌اند، با معنای متبادر از ظاهر خود عبارت کمال‌یافتگی دین، همخوانی نداشته باشد. به عنوان مثال وقتی از زبان یک ایده‌پرداز می‌شنویم که می‌گوید: «من با کمال بخشیدن به ایده از ایده خود راضی شدم»، اولین برداشتی که از کلام او به ذهن متبادر می‌شود، این است که او از ایده به عنوان طرحی نظری متشکل از اجزا و بخش‌های گوناگون صحبت می‌کند که موفق به ایجاد تغییری در ساختار درونی آن شده است. بنابراین گفته او را به همان حوزه ایده و ایده‌پردازی محدود می‌نماییم، مگر اینکه قرینه صارفه‌ای ما را به این نکته رهنمون گردد که او به مقوله‌ای خارج از محدوده ایده‌پردازی، مثلاً ناظر به فرآیند منتج به ایجاد محصول و تجاری شدن پرداخته است.

آنچه در ابتدا از ظاهر عبارت آیه که می‌فرماید: «من با کمال بخشیدن به دین از دین راضی شدم»، به ذهن متبادر می‌گردد، این است که سخن در محدوده خود دین به عنوان مجموعه‌ای از فرامین و حیانی در جریان است و اگر گوینده معنای دیگری چون حاکمیت مد نظر داشت، در محور هم‌نشینی از کلماتی استفاده می‌کرد که ذهن مخاطب بتواند از دین، حاکمیت دین و یا رفتار دیندارانه را برداشت نماید. همان طور که استفاده از کلماتی

چون «لَيَمَكِّنَنَّ» (نور: ۵۵) و یا «لِيُظْهِرَهُ» (توبه: ۳۳) مخاطب را به اینکه مراد از دین، استقرار و غلبه دین (نه خود دین بما هو دین) است، رهنمون می‌گردد.

در صورتی که فرض کنیم گوینده از اکمال دین - بنا بر نظر برخی مفسران - انجام مناسک حج به کامل‌ترین شکل ممکن را مراد کرده باشد، باز هم لازم است زاویه دیدمان را به معنای متبادر از دین تغییر دهیم و آن را به منزله یک عمل دیندارانه لحاظ کنیم، نه عمل خداوند؛ قرائتی که جز با وجود قرینه صارفه موجه نمی‌نماید.

البته ممکن است این اشکال مطرح شود که از صرف استناد کمال به خداوند نمی‌توان برداشت کرد که تجلی آن در رفتار دینداران به دلیل صدور آن از ناحیه بندگان از دایره شمول این فعل خارج می‌گردد؛ یعنی این دو موضوع قابل جمع با یکدیگر است و وجود یکی نافی دیگری نیست. هرچند نمی‌توان این موضوع را منکر شد، اما بحث بر سر این است که اگر خداوند می‌خواست به بروز دین در عملکرد مؤمنان و به عبارتی، به سلوک دینی آنان اشاره نماید و اگر می‌خواست از رویدادی سخن بگوید که خودش علت تامه و مؤمنان نیز علت ناقصه آن هستند، به جای عبارت «من دین را کامل کردم» که عملی بالکل صادرشده از خداوند را به ذهن متبادر می‌کند، از عبارتی استفاده می‌کرد که نقش مخاطبان وحی نیز در آن به‌عنوان منبع دریافت فیض و خداوند به‌عنوان منبع صدور فیض مشخص گردد. مثلاً شاید از عبارتی مثل «من باعث شدم که اعمال دینی مؤمنان تکامل یابد...» استفاده می‌شد.

۱-۲-۲. عدم ترتب یأس «همه کفار» بر حاکمیت دولت دینی

از دید علامه اساساً معادل دانستن کمال با اقتدار دولت اسلامی از جنبه دیگری نیز به مشکل برمی‌خورد؛ زیرا چه آن را مربوط به برهه تاریخی فتح مکه و چه مربوط به سال نزول سوره براءت بدانیم، و چه آن را ناظر به گسترش دامنه نفوذ دولت اسلامی و افزایش معتقدان به دین مقارن با حجة‌الوداع بدانیم، بر یأس مد نظر آیه منطبق نمی‌گردد. علامه با این پیش‌فرض که اولاً آیه در حجة‌الوداع سال دهم هجری نازل شده، و ثانیاً «الیوم» ظرف تحقق تحقیقی خود فعل «یئس» و سایر افعال آیه از جمله کمال می‌باشد، به این نتیجه می‌رسد که آیه به یأسی اشاره دارد که دقیقاً در سال دهم هجری حادث شده است. در این صورت اگر کمال را به حاکمیت دینی ناشی از فتح مکه یا نزول سوره براءت مربوط بدانیم که یأس ناشی از آنها از مدت‌ها پیش محقق شده، از کمال مد نظر آیه فاصله گرفته‌ایم؛ چرا که آیه به کمالی اشاره دارد که یأس ناشی از آن دقیقاً



در روز نزول آیه و به تازگی در سال دهم هجری حادث شده باشد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۷۹/۵)

از طرف دیگر، علامه بر اساس قرینه درون‌متنی «عمومیت لفظ آیه» در عبارت «يُسِّسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ»، چنین برداشت می‌کند که یأس مد نظر آیه بر یأسی فراگیر دلالت دارد که شامل تمام کفار می‌گردد. از آنجا که این یأس دارای گستره شمول وسیع ناشی از کمال است، به این نتیجه می‌رسند که کمال نیز باید دارای چنین شمولیتی باشد. در این صورت دیگر نمی‌توان یأس را مربوط به حاکمیت ناشی از فتح مکه و پس از آن دانست؛ زیرا در دوران پس از فتح مکه همچنان شاهد بقای پیمان‌های عدم تعرض میان مسلمانان و برگزاری آزادانه مراسم حج طبق رسوم شرک‌آمیز مشرکان هستیم که با تحقق یأس و شمول جامع الاطراف و جهان‌شمول حاکمیت دینی در تعارض است. (همان، ۲۷۴) در واقع هر گونه تفسیری از کمال که نتوان با تکیه بر آن به‌عنوان علت «شمولیت»، یأس به‌عنوان معلول را نتیجه گرفت، از دید ایشان قابل تطبیق بر کمال مد نظر آیه نیست.

حاکمیت مطرح از جانب مفسران از دید ایشان دقیقاً دارای چنین خصوصیتی است؛ یعنی فاقد ویژگی شمول است. حاکمیتی که فتح مکه، رویداد برائت و مواردی مشابه، نمودار تحقق آن است، همواره با چالش‌هایی مواجه بوده که هرچند نمی‌توان وجود آنها را منجر به نقض اصل حاکمیت دانست، اما می‌توان تحدید دامنه نفوذ و شمول حاکمیت را از آنها نتیجه گرفت. بروز واکنش‌های نفاق‌آمیز و شرک‌ورزانه مخالفان در میان خیل عظیمی از گرایش‌های شکل‌گرفته در پذیرش و دفاع از حاکمیت اسلامی آن دوران، هرچند هم که حوزه محدودی داشت، اما به هر حال به‌عنوان یک جریان ایستاده در برابر حاکمیت، نشان‌دهنده این بود که حوزه‌هایی همچنان از سیطره و نفوذ این نوع حاکمیت بیرون مانده است.

از نظر علامه، کمال‌یافتگی مبتنی بر حاکمیت یافتن دولت دینی بر اساس تعریفی که مفسران از آن ارائه نموده‌اند، واجد شمولیت تام نیست و این تحدید که شمولیت سیطره را نقض می‌کند، چون به تحدید دامنه یأس نیز می‌انجامد، نمی‌تواند بر کمال مد نظر آیه منطبق گردد. این مخالفت‌ها که نمودار عدم رسوخ حاکمیت در برخی حوزه‌ها می‌باشد، دامنه یأس را نیز دقیقاً در همان حوزه‌ها با محدودیت مواجه می‌نماید و دقیقاً به همین دلیل نمی‌تواند با مراد آیه که در آن کمال منتج به یأس شامل مد نظر است،

معادل باشد. در واقع این نوع کمال‌یافتگی یعنی حاکمیت مد نظر مفسران نمی‌تواند گسترهٔ یأس وسیعی - چنان‌که مورد نظر آیه است - داشته باشد، چون اگر دامنه شمول وسیعی داشت، باید یأس ناشی از آن نیز انواع گوناگون مخالفت‌ها و دشمنی‌ها را دربر می‌گرفت، در حالی که وجود واکنش‌های منافقانه، مشرکانه و ... نشان‌دهنده وجود امیدواری و روحیه قوی برای معارضة می‌باشد.

بر اساس تقریر فوق به‌نظر می‌رسد طرح اشکالی مبنی بر اینکه «وجود مخالفت‌ها و پیمان‌های عدم تعرض و سایر موارد مشابه که علامه به‌عنوان موارد نقض حاکمیت بدان اشاره نموده، منافاتی با حاکمیت ندارد»، قابل رفع خواهد بود؛ زیرا بدیهی است که علامه متوجه این نکته بوده که این موارد با اصل وجود حاکمیت منافات ندارد و اگر این موارد را منافی حاکمیت دانسته، به دلیل تعارض آن با «شمول» حاکمیت است، نه با اصل آن. در واقع نکته مد نظر علامه این است که قراین درون‌متنی دال بر عمومیت لفظ، ما را به یأسی شامل و متعاقب آن به کمالی شامل و در نتیجه به حاکمیتی شامل رهنمون می‌سازد که واکنش‌های منافقانه و مشرکانه، شمولیت آن را ناممکن می‌سازد.

۳-۲-۱-۳. عدم همخوانی ویژگی «دفعی» فعل در «أُكْمِلْتُ» با افعالی چون «غلبه یافتن»

به‌نظر می‌رسد هیأت صرفی «أُكْمِلْتُ» به‌لحاظ تظاهر آن در باب افعال، از جمله شواهدی است که می‌تواند در مسیر دستیابی به مراد متکلم راهگشا باشد. این باب می‌تواند بر آنچه در ادبیات عرب از آن تحت عنوان تحقق دفعی (در مقابل تدریجی) یاد می‌شود، دلالت نماید: «... ادخال همزه النقل علی اول فعل ثلاثی (وهی همزه تنقل معنی الفعل الی مفعوله، و یصیر بها الفاعل مفعولا. ولا تقتضی فی-الغالب- تکرار و لا تمهلا) نحو خفی القمر- اخی السحاب القمر...» (عباس، ۱۳۸۰: ۱۷۲/۲)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در بیان کارکرد معنایی باب افعال، علاوه بر متعدی نمودن فعل لازم، به عدم اقتضای آن برای دلالت بر تکرار و تمهل (= تدریج) اشاره شده که می‌توان از آن، وقوع «دفعی و یکباره» فعل را نتیجه گرفت. صورت صرفی فعل «أُكْمِلْتُ» نشان از آن دارد که صیغهٔ ثلاثی مجرد فعل، یعنی «کمل» با هدف متعدی گردیدن فعل لازم در قالب یکی از باب‌های چندگانه به‌کار رفته است. اینکه از میان این باب‌ها، باب افعال انتخاب شده نه تفعیل و ما در آیه شاهد فعل «اکملت» هستیم نه «کملت»، می‌تواند نشان از این باشد که گوینده علاوه بر متعدی کردن فعل، در صدد انتقال «دفعی» بودن رویداد نیز بوده است. در این صورت اگر برای «أُكْمِلْتُ» معادلی

چون مقتدر شدن یا سایر هم‌خانواده‌های مشابه را تعیین نماییم، با توجه به اینکه این معادل‌ها همگی در یک بازه به‌نسبت وسیع زمانی محقق می‌شوند و تحقیقی نه‌آنی و لحظه‌ای، بلکه تدریجی و مرحله‌ای دارند، به‌نظر می‌رسد در انتخاب معادل همخوان با مراد متکلم دچار خطا شده‌ایم.

با استناد به طبقه‌بندی که گزارش آن در مقاله چراغی و کریمی (۱۳۹۲) آمده، به‌نظر می‌رسد فعلی چون مقتدرشدن یا حاکمیت‌یافتن، مانند افعالی چون «بافتن، ساختن، تعمیر کردن، جست‌وجو کردن، پختن، فرستادن، نوشتن»، افعالی مرحله‌ای هستند و اگر بخواهند با قید زمانی خود به‌کار روند، با قید ظرف مدت همراه می‌شوند؛ «به مدت ۶ ماه خانه را ساخت». (چراغی و کریمی، ۱۳۹۲: ۵۷)

این افعال در مقابل افعال حصولی مثل خوشحال شدن، باز شدن، متأسف شدن، رسیدن، برداشتن، مردن، صلح کردن، تصادف کردن، عصبانی شدن، دیدن، فرار می‌گیرند که با قیود زمانی همراه نمی‌شوند؛ یعنی نمی‌توان گفت «آنها به مدت ۲ روز با هم صلح کردند!». ازجمله ویژگی‌های دیگر این نوع افعال این است که «عموماً شکل استمراری ندارند، چون آنی هستند و نمی‌توان آنها را به بخش‌های زمانی تقسیم نمود، در نتیجه استمراری نمی‌شوند. شاید در برخی موارد بتوان آنها را استمراری کرد و خوش‌ساخت هم باشند، اما این استمرار بر مراحل مقدماتی رسیدن به خود فعل دلالت دارد. مثلاً جمله‌ای نظیر «آنها در حال صلح کردن هستند» دلالت بر مراحل مقدماتی و رسیدن به صلح کردن دارد و فعل «صلح کردن» به‌صورت لحظه‌ای اتفاق می‌افتد.» (همان، ۵۲)

در واقع افعالی چون راضی شدن، ترسیدن، غمگین شدن و سایر افعال مشابه، اگر با قید زمانی دال بر تحققشان به‌کار روند، با قیودی مقطعی و بازه‌ای استعمال نمی‌شوند. به‌عنوان مثال، در محاورات روزمره معمولاً این جمله را به‌کار نمی‌بریم که «من ظرف ۶ ماه اخیر غمگین شدم»؛ هرچند ممکن است گفته شود «من ظرف ۶ ماه اخیر غمگین بودم». در واقع کاملاً امکان‌پذیر است که این افعال بعد از وقوع، در یک بستر وسیع زمانی به طول انجامیده باشند، اما قطعاً خود پروسه تحقق و وقوع آنها لحظه‌ای و چه‌بسا حتی ثانیه‌ای بوده باشد، به‌طوری که حتی می‌توان اذعان کرد وقوعشان به یک ساعت هم نمی‌کشد، چه برسد به چند ماه یا چند سال!!

بنابراین اگر فرض نماییم گوینده در بیان رویداد «اکملت» با استفاده از باب افعال، قصد اشاره به دفعی بودن رویداد را داشته است، آن‌گاه برای دستیابی به مراد گوینده از

کمال دین، باید به دنبال کمالی باشیم که دارای تحقق آنی و لحظه‌ای باشد؛ خصوصیتی که به نظر می‌رسد رویداد تعیین ولی یا فعلی چون ولایت‌مند نمودن می‌تواند واجد آن باشد؛ زیرا کمال‌یافتگی مبتنی بر تعیین ولی امر مسلمین، برخلاف رویدادی چون حاکمیت یافتن، دارای تحقق آنی و لحظه‌ای است.

البته ممکن است این اشکال مطرح شود که احتمالاً گوینده مرحله پایانی رویدادی چون حکومت یافتن یا مقتدر شدن را - که اتفاقاً قابل تحقق در بستر محدود زمانی است - مد نظر داشته باشد. در چنین صورتی باید عبارتی را که به «پایان یافتگی» فعل اشاره دارد، در تقدیر بگیریم و معتقد به وجود حذف در جمله شویم؛ موضوعی که جز در صورت وجود قرینه موجه نخواهد بود و چون اصل در استناد به آن چیزی است که از ظاهر عبارت قابل استفاده است، نمی‌توان بدون وجود قرینه صارفه، حکم به مراد بودن مرحله پایانی رویداد نمود.

نتیجه‌گیری

تحلیل معادله معنایی مبتنی بر ترادف «اکمال دین» با «حاکمیت یافتن دولتی دین»، با استناد به نگاه علامه، به دلیل عدم دلالت واژه دین بر جنبه حکومتی و اقتدار دولت دینی و با نظر داشت به اینکه واژه دین در قرآن بدون قرینه صارفه نمی‌تواند بر مفهومی غیر از مجموعه‌ای از آموزه‌ها و فرامین و حیانی دلالت نماید، با چالش جدی مواجه است. قرینه دیگری که به نظر می‌رسد در تحلیل معادله معنایی مذکور باید به آن توجه داشت، این است که گوینده برای صورت‌بندی زبانی رویداد مد نظرش، یعنی کمال‌یافتگی دین، از باب «افعال» استفاده کرده است. با توجه به اینکه این باب می‌تواند بر وقوع دفعی و آنی رویداد دلالت نماید، این احتمال که از میان سه دیدگاه مطرح در باب کمال دین، یعنی جامعیت، حاکمیت و زعامت، زعامت مورد نظر گوینده باشد، تقویت می‌گردد؛ زیرا از میان سه گزینه معنایی مذکور، تنها تعیین ولی است که می‌توان برای تحقق آن یک بازه محدود زمانی در حد چند دقیقه متصور شد، در حالی که دو رویداد دیگر، یعنی جامعیت و حاکمیت، هر دو رویدادهایی هستند که در طول یک دوره به نسبت وسیع زمانی محقق می‌شوند و اگر گوینده قصد اشاره به آنها را می‌داشت، شاید از باب دیگری غیر از باب افعال برای صورت‌بندی این وقایع استفاده می‌کرد.



پی نوشت ها

۱- از بیانات علامه ذیل عبارت «لَيَمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ» می‌توان استنباط کرد که مراد از تمکین دین، همان غلبه و تفوق دین است؛ به این معنا که موانع بیرونی، مخاصمات و دشمنی‌هایی که نسبت به دین وجود داشته، مرتفع گردیده و در فضایی بدون وجود تبلیغات سوء، امکان مواجهه بی‌پرده مردم با گوهر ناب دین فراهم شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۱۵۲)

۲- «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه: ۳۳).

۳- «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳)، «وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادَىٰ رِزْقِهِمْ عَلَىٰ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَلْفِيئَةً اللَّهُ يَجْحَدُونَ» (نحل: ۷۱).

۴- علامه یکی از این دست روایات را چنین نقل می‌نماید: «و در این روایت ... چنین برمی‌خوریم، اصحاب نزد عمر بودند که سخن از این آیه به میان آمد، مردی از اهل کتاب گفت: اگر ما می‌دانستیم این آیه در چه روزی نازل شده، آن روز را عید می‌گرفتیم، عمر گفت: سپاس و حمد خدایی را که آن روز را و روز بعدش را برای ما عید قرار داد، چون این آیه در روز عرفه نازل شد که فردای آن عید قربان است و خدای تعالی امر را برای ما به کمال رساند و ما فهمیدیم که امر بعد از این رو به نقصان می‌گذارد.»

سپس در تحلیل این روایات می‌گوید: «خوب خواننده محترم توجه دارد که این روایات همه در صدد این هستند که به مردم بفهمانند معنای نازل شدن آیه در روز عرفه سال حجةالوداع این است که مردم متوجه شوکت دین بشوند ... متوجه باشند که این همان اکمال دین و اتمام نعمت است که آیه شریفه به آن اشاره می‌کند، بله نعمت خدا در آن روز تمام شد، چون محیط مکه از شرک خالص گردید و محض و خالص برای مسلمین شد ...» (طباطبایی، ۱۳۷۴:

۳۱۶/۵-۳۱۸)

۵- دین نفس‌الامری: آنچه در علم الهی و مشیت ربانی برای هدایت انسان به سوی رستگاری وجود دارد. دین مرسل: آنچه از سوی خداوند متعال برای هدایت انسان به سوی رستگاری به واسطه رسولان الهی ارسال شده است. دین مکشوف: آنچه از دین نفس‌الامری یا دین مرسل که با مراجعه به عقل یا نقل برای افراد آشکار می‌گردد. دین نهادی: آن بخش از دین مکشوف که عمومی می‌گردد و نهادینه می‌شود و به صورت آیین گروهی از مردم درمی‌آید. (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۸۴)

فهرست منابع

۱. آرام، محمدرضا؛ لایقی، فاطمه (۱۳۹۵)، «بررسی ساختار سوره مائده با رویکرد ساختار درختی»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، سال دهم، شماره ۱۹، ص ۵۵-۷۷.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی.
۳. ابوحیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۴. اسماعیل‌زاده، عباس (۱۳۹۱)، «واکای معنای دین در کاربردهای قرآنی آن»، آموزه‌های قرآنی، سال دهم، شماره ۱۵، ص ۲۷-۴۶.
۵. چراغی، زهرا؛ کریمی دوستان، غلامحسین (۱۳۹۲)، «طبقه‌بندی افعال فارسی براساس ساخت رویدادی و نمودی»، پژوهش‌های زبانی، سال چهارم، شماره دوم، ص ۴۱-۶۰.
۶. حائری طهرانی، علی (۱۳۳۸)، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۷. حسن، عباس (۱۳۸۰)، النحو الوافی مع ربطه بالاسالیب الرفیعه و الحیاة اللغویة المتجددة، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۸. حسینی، بی‌بی زینب؛ برومند، محسن (۱۳۹۷)، «اثبات ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام در سوره مائده با استفاده از روش تفسیر ساختاری»، امامت پژوهی، سال هشتم، شماره ۲۳، ص ۸۳-۱۱۵.
۹. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۰. دینوری، عبدالله بن محمد (۱۴۲۴ق)، تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۱. رازی، ابوالفتح حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. زحیلی، وهبه (۱۴۱۱ق)، التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج، دمشق: دار الفکر.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ق)، تفسیر القرآن العزیز المسمی بتفسیر عبدالرزاق، بیروت: دار المعرفة.
۱۵. ضحاک (۱۴۱۹ق)، تفسیر ضحاک، تحقیق: محمد شکر، احمد الزاویتی، قاهره: دارالسلام.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دارالعلم.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸)، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (الطبرانی)، اردن: دار الکتب الثقافی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (بی تا)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: فراهانی.
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار المعرفة.



۲۱. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. قرائی سلطان‌آبادی، احمد (۱۳۹۶)، «تبیین فهم آیه اکمال دین بر اساس نظم فرا خطی قرآن»، پژوهشهای زبان شناختی قرآن، سال ششم، شماره ۱۱، ص ۱۵۵-۱۵۷.
۲۳. ماتریدی، محمدبن محمد (۱۴۲۶ق)، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۴. نسفی، عبدالله بن احمد (۱۴۱۶ق)، مدارك التنزیل و حقایق التأویل، بیروت: دار النفائس.
۲۵. وهبی اباضی، محمدبن یوسف (۱۴۰۶ق)، هیمان الزاد الی دار المعاد، عمان: وزارة التراث القوى و الثقافة.
۲۶. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷)، مبانی کلامی اجتهاد، قم: مؤسسه فرهنگی خانه فرد.