

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- ۳ بررسی تطبیقی خودکارآمدی از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی / رضا شکرانی و وحید سلیمی و امیر قمرانی
- ظرفیت‌سنجی جامعه‌شناسی دین در بازسازی بافت دینی عصر نزول قرآن
- ۳۵ حسین شجاعی و روح‌الله داوری و سیدرضا مؤدب
الگوی مطلوب ارتباطات میان‌فرهنگی مستضعفان جهان از منظر قرآن کریم
- ۶۳ محمدصادق نصراللهی و محمدرضا کوهکن
عوامل مؤثر بر هنجارسازی فرهنگی از دیدگاه قرآن کریم / سیدمحسن میرسندسی
- ۹۵ عوامل اثرگذار در روحیه استکباری فرعون با تأکید بر تفسیر الکاشف
غلامحسین کمیلی تخته‌جان و محمدعلی رضایی کرمانی و صاحب‌علی اکبری
- ۱۱۹ اصول و شاخصه‌های جریان توحیدی و غیر توحیدی در قرآن کریم
- ۱۴۳ علی جلائیان اکبرنیا و محمدعلی مهدوی راد و جواد ایروانی
- ۱۶۵ بررسی دیدگاه‌های مفسران درباره مراد از فصیح نبودن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام / الهه هادیان رسنانی
- ۱۸۷ بازخوانی مفهوم «نور» در قرآن کریم / محمود واعظی و حسین جدی
- ۲۱۹ جایگاه عدالت رفتاری در رابطه انسان و محیط زیست از نگاه قرآن / علیرضا نوبری
مدلول قرآن در فرایند عرضه حدیث؛ بر پایه کاربرد معیار عرضه توسط معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام
- ۲۳۹ احمد جمالی گندمانی و محمدکاظم رحمان ستایش
تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی درباره انتساب تحریف معنوی به قرآن کریم
- ۲۶۵ علی محمدی‌آشنانی و مهدی حیاتی و زهرا قطبی و مژگان عام‌بخش
تحلیل محتوایی چکیده‌های مقالات پژوهشی علوم قرآن و حدیث از منظر روش‌شناسی تحقیق (مطالعه
موردی ۶۱ مقاله از پنج مجله) / آسیه ذوعلم و فاطمه علیان‌نژادی و علی حاجی‌خانی
- ۲۸۷

ترجمه چکیده‌ها

- ۳۱۷ ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل
- ۳۴۲ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلپاری

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

بررسی تطبیقی خودکارآمدی از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی*

- رضا شکرانی^۱
- وحید سلیمی^۲
- امیر قمرانی^۳

چکیده

خودکارآمدی یعنی باورها یا قضاوت‌های فرد نسبت به توانایی‌های خود در انجام وظایف و مسئولیت‌ها. این مفهوم، از جمله مفاهیمی است که روان‌شناسان از راه مطالعه خصوصیات انسان و با مطالعات تجربی به آن دست یافته‌اند. در این جستار، این مفهوم از منظر قرآن بازخوانی گردیده و به بررسی تطبیقی آن در قرآن و روان‌شناسی پرداخته شده است. با بررسی تمامی آیات قرآن کریم مشخص گردید که قرآن به باور انسان به توانایی‌های خود به عنوان یک اصل در مسیر کمال توجه کرده و در آیاتی، این موضوع را مطرح کرده است. با مقایسه مفهوم خودکارآمدی در قرآن و

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) (shokrani.r@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی، خوراسگان (v.s.2200466@gmail.com).

۳. استادیار دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه اصفهان (a.ghamarani@edu.ui.ac.ir).

روان‌شناسی مشخص گردید که در آیات قرآن علاوه بر آنچه در حوزه روان‌شناسی پیرامون خودکارآمدی آمده است، به منابع و عوامل دیگری پرداخته شده است.

در پژوهش حاضر، منابع خودکارآمدی که از منظر قرآن تأیید شده‌اند، در دو بخش آمده‌اند: ۱- آیاتی از قرآن که منابع خودکارآمدی از دیدگاه روان‌شناسی را تأیید می‌کنند، ۲- منابع خودکارآمدی که در قرآن به صورت اختصاصی بیان شده‌اند. در بخش ایجاد و شکل‌گیری خودکارآمدی نیز از منظر قرآن و روان‌شناسی تفاوت‌هایی وجود دارد.

واژگان کلیدی: قرآن، روان‌شناسی، خودکارآمدی، باور، توانایی، مسئولیت.

طرح مسئله

خودکارآمدی^۱

خودکارآمدی یعنی «باورها یا قضاوت‌های فرد نسبت به توانایی‌های خود در انجام وظایف و مسئولیت‌ها» که از نظریه شناخت اجتماعی^۲ آلبرت بندورا^۳ (۱۹۹۷) روان‌شناس مشهور، مشتق شده است. نظریه شناخت اجتماعی مبتنی بر الگوی علی سه‌جانبه رفتار، محیط و فرد است. این الگو به ارتباط متقابل بین رفتار، اثرات محیطی و عوامل فردی (عوامل شناختی، عاطفی و بیولوژیک) که به ادراک فرد برای توصیف کارکردهای روان‌شناختی اشاره دارد، تأکید می‌کند. بر اساس این نظریه، افراد در یک نظام علیت سه‌جانبه بر انگیزش و رفتار خود اثر می‌گذارند (Bandura, 1997). انجام وظایف توسط افراد مختلف با مهارت‌های مشابه در موقعیت‌های متفاوت به صورت ضعیف، متوسط و یا قوی و یا توسط یک فرد در شرایط متفاوت، به تغییرات باورهای کارآمدی آنان وابسته است (عبداللهی، ۱۳۸۵).

طبعاً در نگاه دانشمندان غربی که اخلاق در نظر آن‌ها جایگاهی ندارد، مراد از خودکارآمدی، باور و قضاوت فرد نسبت به توانایی‌های خود اعم از مثبت و منفی است.

1. Self efficacy.
2. Social cognition theory.
3. Bandura.

اما در نگاه اخلاق‌محور اسلامی، خودکارآمدی باید به این صورت تعریف شود: «باور و قضاوت فرد نسبت به توانایی‌های الهی و انسانی در انجام وظایف و مسئولیت‌ها». خودکارآمدی تاریخچه‌ای کوتاه دارد که با فعالیت‌های بندورا (۱۹۷۷) آغاز می‌شود. در سال ۱۹۷۷، بندورا مقاله «خودکارآمدی: به سوی یک نظریه یکنواخت برای تغییر رفتار» را منتشر نمود و این موضوع به صورت یکی از موضوعات روز روان‌شناسی درآمد و مطالعات بسیاری روی آن صورت گرفت. دلیل اهمیت این موضوع آن است که خودکارآمدی می‌تواند تقریباً بر روی همه چیز، از حالات روانی گرفته تا رفتارها و انگیزه‌ها تأثیر داشته باشد. بر اساس نظر «بندورا»، افراد نه توسط نیروهای درونی رانده می‌شوند، نه محرک‌های محیطی آن‌ها را به عمل سوق می‌دهند، بلکه کارکردهای روان‌شناختی، عملکرد، رفتار، محیط و محرکات آن را تعیین می‌کنند (همان).

انسان‌ها دارای نوعی نظام خودکنترلی و نیروی خودتنظیمی هستند و توسط آن نظام، بر افکار، احساسات و رفتارهای خود کنترل دارند و بر سرنوشت خود نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کنند. بدین ترتیب رفتار انسان تنها در کنترل محیط نیست، بلکه فرایندهای شناختی، نقش مهمی در رفتار آدمی دارند. عملکرد و یادگیری انسان، متأثر از گرایش‌های شناختی، عاطفی و احساسات، باورها و ارزش‌هاست. انسان تحت تأثیر عوامل روان‌شناختی است و به طور فعال در انگیزه‌ها و رفتار خود اثر دارد (Bandura, 1997).

۱. تفاوت اعتماد به نفس و عزت نفس با خودکارآمدی

عزت نفس از نگاه کوپر اسمیت عبارت است از:

«ارزشیابی فرد درباره خود و یا قضاوت‌های شخص در مورد ارزش خود»
(Coopersmith, 1967).

عزت نفس اگر به طور کامل تحقق یابد، تجربه‌ای است که فرد خود را مناسب زندگی و لازمه‌های آن بداند. به دیگر سخن، عزت نفس اعتماد به توانایی خود در اندیشیدن، اعتماد به توانایی خود به کنار آمدن با چالش‌های اولیه زندگی، احساس ارزشمند بودن و شایسته بودن، ابراز میل رسیدن به ارزش‌ها و برخوردار شدن از ثمرات

تلاش‌های خویشتن است (براندن، ۱۳۸۵). از طرفی، تعریف باری ال. ریس و روندا برانت از اعتماد به نفس عبارت است از: «آنچه در مورد خود می‌اندیشید و احساسی که از خود دارید. اعتماد به نفس یعنی ایمان به توانایی‌های خویش برای رسیدن به اهداف مورد نظر» (اسلامی، ۱۳۸۲: ۲۸). پس اعتماد به نفس، میزان پذیرش و اتکایی است که شخص نسبت به خود دارد و حاضر است با تکیه بر محتوای رفتاری‌اش، خود را در میان جمع و نزد دیگران مطرح نماید (کاهو، ۱۳۸۷: ۳۹). این در حالی است که بسیاری، بین اعتماد به نفس و عزت نفس تفاوتی قائل نیستند؛ در حالی که اعتماد به نفس، با موفقیت در حل مشکل و عملکرد سنجیده می‌شود، اما عزت نفس حاصل نگاه ارزیابانه فرد به خود است. امروزه در فضای علمی، اصطلاح self-efficacy را که توسط بندورا مطرح شده است، ترجیح می‌دهند. به نظر می‌رسد چون خودکارآمدی تعریف شفاف‌تری دارد و مفهوم‌پردازی مناسب‌تری از آن انجام شده، به شکل ساده‌تری قابل درک و تحلیل است.

حاصل مطالعه بر روی پژوهش‌ها و تحقیقات صورت گرفته درباره موضوع خودکارآمدی، گویای این مطلب است که خودکارآمدی برای فرد، عاملی مثبت و اهرمی سوق‌دهنده به سوی موفقیت در کاری است که انجام می‌دهد. اگر این فرد، بسیار توانمند و مستعد باشد، اما باورش نسبت به توانایی‌های خود ضعیف باشد، عدم نتیجه دلخواه در انجام کاری که انجام می‌دهد، دور از انتظار نیست.

در پژوهش‌ها و تحقیقات صورت گرفته، از زوایای متعددی به موضوع خودکارآمدی نگریسته شده است. اما مقاله حاضر، این مسئله را از زاویه کلام وحی بررسی می‌کند. در دفاع از اهمیت بررسی از این نگاه، می‌توان گفت که انطباق و اثبات این موضوع با کلام وحی، برگ زرینی بر ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (نحل / ۸۹) بودن قرآن است و اینکه گذر زمان، غبار کهنگی بر روی کلام وحی نمی‌نهد. به منظور کشف دیدگاه تطبیق مفهوم خودکارآمدی از دیدگاه قرآن و روان‌شناسی، قرآن یک بار از آغاز تا انجام مورد مطالعه قرار گرفت و آیاتی که به گونه‌ای به مفهوم و ویژگی‌های خودکارآمدی پرداخته‌اند، استخراج گردیدند.

۲. نقش خودکارآمدی از دیدگاه روان‌شناسی

مهارت‌ها می‌توانند به آسانی تحت تأثیر خودتردیدی^۱ قرار گیرند؛ در نتیجه حتی افراد خیلی مستعد در شرایطی که باور ضعیفی نسبت به خود داشته باشند، از توانایی‌های خود استفاده کمتری می‌کنند (Bandura, 1997). به همین دلیل، احساس خودکارآمدی، افراد را قادر می‌سازد تا با استفاده از مهارت‌ها در برخورد با موانع، کارهای فوق‌العاده‌ای انجام دهند. بنابراین خودکارآمدی درک‌شده، عاملی مهم برای انجام موفقیت‌آمیز عملکرد و مهارت‌های اساسی لازم برای انجام آن است (عبداللهی، ۱۳۸۵).

عملکرد مؤثر، نیازمند داشتن مهارت‌ها و باور به توانایی انجام آن مهارت‌هاست. بندورا کشف کرد که خودکارآمدی هر فرد، نقش عمده‌ای در چگونگی رویکرد و نگرش او به هدف‌ها، وظایف و چالش‌ها دارد. خودکارآمدی درک‌شده، معیار داشتن مهارت‌های شخصی نیست، بلکه بدین معناست که اگر فرد به این باور رسیده باشد، می‌تواند در شرایط مختلف با هر نوع مهارتی که داشته باشد، وظایف را به نحو احسن انجام دهد (ترک‌لادانی، ۱۳۸۹).

اشخاصی که دارای حس خودکارآمدی بالایی هستند، بر این باورند که به طور مؤثری از عهده پیشامدهای زندگی خود برمی‌آیند، به عبارتی دیگر، سختی‌ها و مشکلات زندگی را به دید تجربه یک شرایط جدید نگاه کرده و با سعی در پیدا کردن راه حلی برای آن، کسب یک موفقیت جدید را انتظار می‌کشند. دیگر خصوصیت این افراد این است که در تلاش برای نیل به مقصودشان ثابت‌قدم‌اند، به هنگام انجام وظایف و مسئولیت‌های به عهده گرفته، پشتکار و همت والایی از خود نشان می‌دهند و عملکرد آن‌ها در سطح مطلوبی است (عبداللهی، ۱۳۸۵).

۳. ویژگی افرادی که دارای حس خودکارآمدی بالایی هستند

۱. به مسائل چالش‌برانگیز به صورت مشکلاتی که باید بر آن‌ها غلبه کرد، می‌نگرند.
۲. علاقه عمیق‌تری به فعالیت‌هایی که در آن‌ها مشارکت دارند، نشان می‌دهند.

1. Self-doubt.

۳. تعهد بیشتری نسبت به علائق و فعالیت‌هایشان حس می‌کنند.
 ۴. به سرعت بر حس یأس و ناامیدی چیره می‌شوند (Bandura, 1997).

۴. ویژگی کسانی که دارای حس خودکارآمدی پایینی هستند

۱. از کارهای چالش‌برانگیز اجتناب می‌کنند.
 ۲. عقیده دارند که شرایط و وظایف مشکل، خارج از حد توانایی و قابلیت آن‌هاست.
 ۳. بر روی ناکامی‌های شخصی و نتایج منفی تمرکز می‌کنند.
 ۴. اعتماد خود را نسبت به قابلیت‌ها و توانایی‌های شخصی‌شان به سرعت از دست می‌دهند (Ibid.).

۵. منابع خودکارآمدی از منظر روان‌شناسی

آنچه که خودکارآمدی از آن نشئت می‌گیرد، منابع خودکارآمدی نامیده می‌شود. بندورا (۱۹۹۷) اظهار می‌دارد که تجارب اولیه خودکارآمدی، در خانواده متمرکز می‌باشد. در واقع شبکه وسیعی از ساختارهای اجتماعی روانی خانواده می‌تواند بر باور خودکارآمدی کودک تأثیر بگذارد. از دیدگاه بندورا (۱۹۹۷)، نوزاد زمانی که متولد می‌شود، هیچ حسّی از خود ندارد، خودکارآمدی باید از طریق تجارب متعامل با محیط شکل گیرد. به عبارتی، کودکانی که از طریق فعالیت خود، در کنترل رویدادهای محیطی موفق می‌شوند، فراگیران باکفایت‌تری از کودکانی هستند که رویدادهای محیطی بدون توجه به فعالیت آنان اتفاق می‌افتد. بندورا معتقد بود که باورهای خودکارآمدی در حوزه‌های مختلف، در جریان رشد انسان در ارتباط با محیط و دیگران شکل می‌گیرند.

مطابق نظر بندورا (۱۹۹۷)، خودکارآمدی یک فرد مبتنی بر چهار منبع اطلاعاتی مهم است. منابع خودکارآمدی ذاتاً آگاهی‌دهنده نیستند. آن‌ها داده‌های خام هستند که از طریق پردازش شناختی کارآمدی و تفکر انعکاسی آموزنده می‌شوند. بنابراین باید بین اطلاعات و دانش‌هایی که از وقایع و رویدادها کسب می‌شود و اطلاعات و معرفت‌هایی که روی خودکارآمدی اثر می‌گذارند، تفاوت قائل شد (عبداللہی، ۱۳۸۵).

۱-۵. تجربه‌های موفق^۱

تجارب موفقیت‌آمیز یا عملکرد پیشین، مؤثرترین منبع ایجاد خودکارآمدی فرد می‌باشد. انجام موفقیت‌آمیز یک کار، حس خودکارآمدی را تقویت می‌کند. از سوی دیگر، ناکامی در مواجهه با یک وظیفه یا چالش می‌تواند به تضعیف حس خودکارآمدی منجر گردد (Bandura, 1997).

هنگامی که افراد باور کنند که الزامات کسب موفقیت را دارند، در مواجهه با سختی‌ها پشتکار بیشتری به خرج می‌دهند و با تحمل سختی‌ها قوی‌تر می‌شوند. تجربه‌هایی که اطمینان توانمندی فرد را فراهم کنند، به وی اجازه می‌دهند که مشکلات را بدون از دست دادن شایستگی‌ها تحمل کند (عبداللهی، ۱۳۸۵).

۲-۵. تجربه‌های جاننشینی^۲

افراد در ارزیابی خودکارآمدی خویش، تنها به موفقیت‌های قبلی خود متکی نیستند؛ بلکه تحت تأثیر تجربه‌های جاننشینی از طریق الگوسازی یا سرمشق‌گیری هستند. الگوسازی که با عوامل محیطی مرتبط است، ابزاری مؤثر برای ارتقا و تقویت احساس خودکارآمدی شخصی است. در بسیاری از فعالیت‌ها، افراد توانایی‌های خود را در مقایسه با پیشرفت‌های دیگران ارزیابی می‌کنند. الگوسازی از طریق تلاش‌های موفقیت‌آمیز، مبنایی برای مقایسه اجتماعی و قضاوت در مورد توانایی‌های شخصی فراهم می‌کند و این باور را در مشاهده‌گر تقویت می‌کند که علی‌رغم موانع، می‌تواند با تلاش فراوان وظایف را به طور موفقیت‌آمیز انجام دهد. الگوسازی به همانندسازی و مشابهت بین الگو و مشاهده‌گر وابسته است. بنابراین شایستگی باید در ارتباط با عملکرد سایر افراد سنجیده شود. معمولاً مشاهده‌گر افرادی که وظایف را به طور موفقیت‌آمیز انجام داده‌اند، باورهای خودکارآمدی را در مشاهده‌گر افزایش می‌دهد. مشاهده‌گرها خود را متقاعد می‌سازند که اگر دیگران توانسته‌اند وظایف را انجام دهند، ما هم می‌توانیم افزایش عملکرد داشته باشیم (همان).

1. Mastery experiences.
2. Physiological states.

۳-۵. ترغیب اجتماعی^۱

سومین منبع ایجاد و تقویت خودکارآمدی، ترغیب اجتماعی یا پیام‌های دریافتی فرد از محیط اجتماعی است؛ بدین معنا که وی شایسته انجام رفتارهای معینی است (Bandura, 1997: 101). بندورا اظهار می‌دارد که افراد از طریق ترغیب و تشویق دیگران نیز می‌توانند متقاعد شوند که دارای مهارت‌ها و قابلیت‌های لازم برای موفقیت می‌باشند. زمانی را به یاد آورید که گفته‌های مثبت و برانگیزاننده یک نفر به شما در دستیابی به هدف‌تان کمک کرده باشد. تشویق کلامی دیگران به فرد کمک می‌کند که شک و تردید نسبت به توانایی‌های خود را کنار بگذارد و تمرکز خود را بر تلاش جهت انجام کار مورد نظر معطوف نماید (Crain, 2000).

هدف ترغیب اجتماعی که با عوامل محیطی مرتبط است، این است که افراد برای انجام وظایف به طور موفقیت‌آمیز توانایی‌های خود را به کار گیرند، نه اینکه انتظارات غیر واقعی که ممکن است بر فرد اثر منفی داشته باشد، ایجاد کند (عبداللهی، ۱۳۸۵).

۴-۵. حالت‌های عاطفی و فیزیولوژیک^۲

انتظارات کارآمدی شخصی یک فرد، تحت تأثیر حالات برانگیختگی هیجانی و حالات فیزیولوژیک وی قرار دارند. بندورا (۱۹۹۷) می‌گوید: «قضاوت افراد در مورد توانمندی‌های خود، تابع حالات جسمانی است که آن‌ها به نوبه خود متأثر از حالات عاطفی و فیزیولوژیک شخصی هستند». افراد در موقعیت‌های فشارزا فعالیت‌های فیزیولوژیک خود را به عنوان نشانه‌هایی از عدم تعادل یا اختلال می‌بینند. «هیجانات منفی می‌توانند موجب تنش و فشار شوند و از درون افراد را آشفته کنند و در نهایت در کارآمدی آنان اثر منفی خواهند داشت. ادراک شخصی از حالات فیزیولوژیک خود (اثرات ذهنی شخصی) مانند ترس، اضطراب، تنش و افسردگی، سبب می‌شود که افراد در انجام وظایف، توانایی‌های خود را دست‌کم بگیرند و انتظارات خودکارآمدی شخصی را پایین بیاورند. شاخص‌های فیزیولوژیک کارآمدی مانند خستگی،

1. Vicarious experiences.
2. Physiological states.

عصبانیت، درد و رنج، به هیجانان خودکار یا غیر ارادی محدود نمی‌شوند؛ بلکه دیگر شاخص‌های فیزیولوژیک شامل تحمل و استقامت افراد در مقابل نشانگرهای ذکرشده را که به عنوان عوامل عدم کارآمدی جسمی محسوب می‌شوند، در بر می‌گیرند. بنابراین حالات مثبت عاطفی، خودکارآمدی را افزایش و حالات منفی عاطفی، خودکارآمدی را کاهش می‌دهند» (همان). بندورا (۱۹۹۷) پیشنهاد می‌کند که برای تغییر باورهای کارآمدی باید توان جسمانی را افزایش، و سطح استرس و گرایش‌های منفی عاطفی را کاهش دهیم و سوءبرداشت‌های حالات بدنی را اصلاح کنیم (همان).

۶. عوامل مؤثر در رشد خودکارآمدی از دیدگاه روان‌شناسی

۱. خانواده به عنوان اولین کانون تربیتی کودک، نقش بسزایی در رشد باورهای خودکارآمدی کودکان دارد. بندورا وجود یک خانواده فعال، مشوق و منسجم را یکی از منابع مهم در رشد باورهای خودکارآمدی، چه در سطح عمومی و چه در سطح تحصیلی در افراد معرفی می‌کند. وی معتقد است که خانواده به عنوان اولین الگو برای فرزندان شالوده‌های اولیه باورهای خودکارآمدی را پایه‌ریزی می‌کند (Bandura, 1997).

نخستین تجربه‌های سازنده کارآمدی در والدین متمرکز است. این تمرکز با افزایش سن کودک و گسترش یافتن جهان او، تحت تأثیر خواهران، برادران و همسالان قرار می‌گیرد. خودکارآمدی به عنوان تابعی از سن و سطح رشد ایجاد می‌شود.

۲. مدارس از طریق تأثیر گذاشتن بر رشد قابلیت‌های شناختی و مهارت‌های حل مسئله، که هر دو برای شرکت مؤثر در همه جنبه‌های زندگی لازم‌اند، در خودکارآمدی تأثیر می‌گذارند. خودکارآمدی در دوران نوجوانی به اعتمادهای اولیه نسبت به توانایی‌های شخصی بستگی دارد. در دوره جوانی، خودکارآمدی تأثیر زیادی بر سازگاری در زندگی زناشویی، پدر و مادر شدن و تسلط و چیرگی بر شغل می‌گذارد. در دوره میانسالی با توجه به اینکه افراد دائماً توانایی‌ها، مهارت‌ها و هدف‌هایشان را ارزیابی می‌کنند، همواره با منابع تازه‌ای از فشار روانی روبه‌رو می‌شوند. ارزیابی خودکارآمدی در سنین پیری دشوار است؛ تنزل توانایی‌های جسمی و ذهنی، بازنشسته شدن از کار فعال و کناره‌گیری از زندگی، افق جدیدی از خودارزیابی را ایجاد

می‌کند. کاهش خودکارآمدی ناشی از این ارزیابی‌ها، بر کارکردهای جسمی و ذهنی، مانند فعالیت‌های جنسی، بدنی و فکری، تأثیر منفی دارد (ترک‌لادانی، ۱۳۸۹).

۳. عوامل روان‌شناختی، یکی دیگر از عوامل مؤثر در رشد باورهای خودکارآمدی هستند. بندورا برانگیختگی فیزیولوژیکی و هیجانی را به عنوان یکی از منابع مهم در باورهای خودکارآمدی معرفی می‌کند (شولتز، ۱۳۸۹). خودکارآمدی را می‌توان از سطح فردی به سطح اجتماعی ارتقاء داد. برای تحقق این امر می‌توان به ارتقاء کمیت و کیفیت برنامه‌های تربیتی و آموزشی جهت‌دار مدرسه‌ها و خانواده‌ها پرداخت. با سپردن مسئولیت به کودکان در خانواده‌ها و اعتماد به آن‌ها برای انجام کارها در سنین بالاتر می‌توان به فرایند خودکارآمد بودن افراد کمک کرد (دستمرد و دیگران، ۱۳۹۱).

بندورا می‌گوید:

«بهبود زندگی، بیشتر مدیون افراد دارای پشتکار است تا افراد ناامید. باور به خود ضرورتاً موفقیت را تضمین نمی‌کند، ولی خود را باور نداشتن مسلماً زمینه شکست را فراهم می‌کند. رسیدن به معیارهای عملکرد خود و حفظ آن‌ها، احساس خودکارآمدی فرد را افزایش می‌دهد و ناتوانی در رسیدن به این معیارها از احساس خودکارآمدی می‌کاهد. افراد دارای احساس خودکارآمدی پایین، احساس درماندگی دارند و در اعمال هر گونه نفوذ و تأثیر بر رویدادها و شرایطی که آنان را تحت تأثیر قرار می‌دهند، ناتوان‌اند؛ در نتیجه معتقدند که کوشش‌هایشان بی‌فایده و بی‌نتیجه است» (Bandura, 1997).

به طور خلاصه، احساس خودکارآمدی پایین، باعث کاهش کارکرد شناختی و رفتاری فرد و از دست رفتن تدریجی علایق و مهارت‌های او می‌شود.

متیوس^۱ (۱۹۸۸) به نقل از افلاطون می‌گوید:

«واقعیت توسط ذهن خلق می‌شود؛ زندگی هر فرد ساخته اندیشه‌های اوست» (متیوس، ۱۳۸۶).

در انجیل نیز آمده است:

«بشر آن چیزی است که در طول روز به آن اندیشیده است».

1. Matthews.

الیس^۱ (۱۹۷۹) باورهای نامعقول را سبب بروز هیجانات منفی نامناسبی مثل کم‌رویی افراطی، احساس گناه، احساس بی‌عرضه بودن، عصبانیت، آزرده‌گی شدید از اطرافیان و خودکارآمدی پایین می‌داند (الیس و بکر، ۱۳۸۷).

بدیهی است که تفکر، انگیزش، احساسات و رفتار انسان در موقعیت‌هایی که به توانایی خود احساس اطمینان می‌کند، متفاوت با رفتار وی در موقعیت‌هایی است که در آن‌ها احساس عدم امنیت یا فقدان صلاحیت دارد. درک انسان از خودکارآمدی بر الگوهای تفکر، انگیزش، عملکرد و برانگیختگی هیجانی فرد تأثیر می‌گذارد (شولتز، ۱۳۸۴).

۷. بررسی خودکارآمدی در قرآن

خودکارآمدی از جمله مفاهیمی است که روان‌شناسان از راه مطالعه خصوصیات انسان و با مطالعات تجربی به آن دست یافته‌اند. در این مقاله تلاش می‌شود این مفهوم از منظر قرآن بازخوانی شود. با بررسی تمامی آیات قرآن کریم مشخص گردید که قرآن به باور انسان به توانایی‌های خود به عنوان یک اصل در مسیر کمال توجه کرده است؛ اما همواره آن را با توجه به عنایات خدا و تأییدات او مطرح می‌نماید. برای کشف این دیدگاه، قرآن یک بار از آغاز تا انجام مورد مطالعه قرار گرفت و آیاتی که به گونه‌ای به مفهوم و منابع خودکارآمدی پرداخته‌اند، استخراج گردیدند.

۸. آیاتی از قرآن که خودکارآمدی از آن‌ها استنباط می‌شود

از برخی آیات قرآن کریم می‌توان خودکارآمدی را استنباط نمود (ر.ک: بقره/ ۲۴۹ و ۲۵۸؛ یوسف/ ۳۳ و ۴۶-۴۹؛ کهف/ ۹۵-۹۶؛ انبیاء/ ۵۸؛ نمل/ ۴۰)؛ برای مثال، دو آیه که می‌توان از آن‌ها مفهوم خودکارآمدی را استنباط نمود، شرح داده می‌شوند:

۱. ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ ۖ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَاذَا الْقَرْنَيْنِ ائِمَّا أَنْ تَعُدَّ وَ ائِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ۗ قَالَ ائِمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نَعْدَبُهُ ۖ ثُمَّ يَرُدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا ۗ وَ ائِمَّا مَنْ آمَنَ وَ

1. Ellis.

عَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءٌ الْحَسَنَىٰ وَسَنُوقِلُ لَهُ مِنْ أَمْرٍ يُؤْتِرُهُ ﴿كهف/ ۸۶-۸۸﴾. خداوند اسباب وصول به هر چیزی را در اختیار ذوالقرنین گذاشته بود؛ از جمله عقل، درایت، مدیریت صحیح، قوت، لشکر، نیروی انسانی، امکانات مادی. او هم از این اسباب به بهترین شکل استفاده می‌کرد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۶۶: ۱۲/۵۲۶). ذوالقرنین با توجه به باوری که نسبت به درستی تفکر و توانایی‌ها در تحقق اندیشه خود داشت، به این فرمان الهی (عذاب یا عقوبت مردم) این گونه پاسخ می‌دهد: «طبق قانون حق، کسی که عمل بدی داشته، عذاب می‌کنم و برای کسی که عمل صالحی داشته، اسباب آسایش فراهم می‌کنم». از این گفت‌وگوی خدا با ذوالقرنین و پاسخ او به خداوند، به خوبی دریافت می‌شود که باور انسان به توانایی‌های خود، موجب خودکارآمدی می‌گردد؛ چنان که ذوالقرنین در محضر خداوند نیز بر اساس باور خود سخن می‌گوید.

۲. در آیاتی از سوره قصص، خودکارآمدی مادر و خواهر موسی عَلَيْهِمَا السَّلَام این چنین به تصویر کشیده می‌شود: «و به مادر موسی الهام نمودیم [علی‌رغم شرایط خفقان و وحشتی که فرعون در مورد نگهداری فرزندان پسر ایجاد کرده بود، فرزند خود را نگهدار و] به او شیر بده و هر گاه در مورد او ترسیدی، او را به دریا بیفکن که ما او را به تو برمی‌گردانیم» (قصص/ ۷). باز از خودکارآمدی مادر موسی عَلَيْهَا السَّلَام چنین نقل می‌کند: «به خواهر او گفت: او را تعقیب کن» (قصص/ ۱۱). در مورد خودکارآمدی خواهر موسی عَلَيْهَا السَّلَام می‌فرماید: «خواهر موسی عَلَيْهَا السَّلَام از دور او را زیر نظر داشت، در حالی که فرعونیان متوجه نبودند» (قصص/ ۱۱). آنگاه خواهر موسی عَلَيْهَا السَّلَام به دربار فرعون می‌رود و با باور به توانایی‌های خود می‌گوید: «آیا خانواده‌ای که او را سرپرستی کند و نیز خیرخواه او باشد، به شما معرفی کنم؟» (قصص/ ۱۲). این دو مورد در واقع، نمونه انسان‌های خودکارآمد در قرآن است و این نمونه داستان، شاهدی بر ایجاد خودکارآمدی در میان جامعه اسلامی است و اساساً هدف از ذکر این داستان، چه چیز جز ایجاد خودکارآمدی در میان زنان جامعه اسلامی می‌تواند باشد؟

۹. خودکارآمدی خصیصه‌ای ذاتی یا اکتسابی

بر اساس مباحث مطرح شده در حوزه روان‌شناسی پیرامون خودکارآمدی، می‌توان

نتیجه گرفت که خودکارآمدی خصیصه‌ای اکتسابی قلمداد گردیده است؛ بدین معنا که هر انسانی می‌تواند با توجه به منابع خودکارآمدی، این ویژگی را در خود ایجاد یا تقویت نماید. قرآن وقتی انسان و اصناف و اقسام انسان‌ها را از قبیل مؤمن، کافر، مشرک، منافق، متقی، محسن، فاجر، فاسق، برمی‌شمرد، برخی ویژگی‌های هر یک از اصناف و اقسام انسان‌ها را بیان می‌کند. اما انسان فارغ از این صفات و خارج از این اقسام و اصناف نیز ۵۸ بار در ۴۴ سوره و ۵۶ آیه قرآن، مورد بررسی و توصیف قرار گرفته است. در این آیات، اغلب انسان منهای هر گونه خصوصیتی از خصوصیات دینی، دارای صفات منفی است. با این حال، انسان فارغ از هر صفت و ویژگی، در چند آیه به گونه‌ای توصیف شده است که می‌توان از آن‌ها استنباط نمود که انسان به طور فطری و ذاتی، موجودی خودکارآمد است؛ زیرا همان طور که در تعریف خودکارآمدی بیان شد، خودکارآمدی یعنی «باورها یا قضاوت‌های فرد نسبت به توانایی‌های خود در انجام وظایف و مسئولیت‌ها»، و خداوند متعال نیز در این آیات، در صدد آن است که این باور را به صورت مثبت در انسان ایجاد نماید:

۱. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب / ۷۲). بر طبق این آیه، «امانت» به معنای تکلیف، وظیفه و قانون است؛ یعنی اینکه زندگی انسان باید طوری باشد که او در پرتو تکلیف و وظیفه آن را شکل دهد. در واقع برای او وظیفه معین کنند و او هم بار تکلیف، بار قانون و به عبارت دیگر، بار مسئولیت را به دوش گیرد، و این همان چیزی است که در غیر انسان وجود ندارد. لذا از مفاد آیه استفاده می‌شود که «امانت»، عطیه‌ای گران‌بها و گوهری نورانی از خزانه الهی بوده است که تنها انسان مفضول به فطرت الهی به مدد این فطرت نورانی، توان حمل آن را دارد (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۹/۱).

بیشتر مفسران به خصوص کسانی که این آیه را نوعی تمثیل و مجاز می‌دانند، علت نپذیرفتن امانت را همان «عدم استعداد و توان در حمل آن» ذکر کرده‌اند (ر.ک: طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۸۹/۲۰-۱۹۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۶۶: ۱۷/۴۵۱؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۴/۳۴۱). اما علامه طباطبایی در *المیزان*، حمل امانت را «کنایه از وجود استعداد و توان برای ادای آن می‌شمارد» (۱۴۱۸: ۳۷/۱۶). کلمه «أبین أن یحملنها» یعنی امتناع کردند که این

امانت را به دوش بگیرند. این بدان معناست که نوع امانت، از نوع تحمل کردن و به دوش کشیدن توسط انسان است، نه از نوع پذیرش صرف. معنای عرضه کردن این است که هر کمال و فیضی از ناحیه خدا بر تمام مخلوقات عرضه می‌شود و فقط آن که استعداد دارد، می‌پذیرد و آن که استعداد ندارد، نمی‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۹/۱).

با توجه به معنای «امانت» می‌توان از این آیه استنباط نمود که از نگاه قرآن، انسان به طور فطری و ذاتی، موجودی خودکارآمد است؛ زیرا دلیل پذیرش آن توسط انسان، داشتن استعداد و توان حمل امانت است. به دیگر سخن، باور انسان به توانایی‌های خود در به دوش کشیدن این امانت، اثبات خودکارآمد بودن انسان به طور فطری است.

۲. ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَأَيْتَهُ﴾ (انشقاق/ ۶). خداوند انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد و او را موجودی توصیف می‌نماید که با تلاش و زحمت به سوی خدا می‌رود و سرانجام خدا را ملاقات می‌کند. «به جهت آنکه انسان عبدی است؛ مریوب و مملوک، دائماً در حال سعی و تلاش و شتافتن به سوی خدای تعالی است؛ یعنی خدای سبحان، هدف نهایی سیر و سعی و تلاش انسان است. لذا انسان در اراده و عملش مسئول است و این امر خود حجتی برای معاد است؛ چون ربوبیت الهی تمام نمی‌شود، مگر با عبودیت بندگان، و عبودیت هم فقط با بودن تکلیف و مسئولیت تصور می‌شود و مسئولیت هم فقط با بازگشت به سوی خدا و حساب و جزا تمام می‌شود؛ پس انسان، موجودی حرکت‌آفرین و پرتلاش است» (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۴۰۱/۲۰).

خطاب به انسان (که با توجه به تکیه بر انسانیت انسان، همه نوع انسان را شامل می‌شود)، بیانگر این حقیقت است که خداوند نیروهای لازم را برای این حرکت مستمر الهی در وجود این اشرف مخلوقات آفرید (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۶۶: ۳۰۰/۲۶). بی‌شک این آیه، نشانگر مسیر دشواری برای انسان است. اما با نشان دادن مقصد در صدد است که سرانجام این مسیر را مشخص نماید و با ایجاد این باور، او را برای گذر از این مسیر دشوار همراه می‌سازد.

۱۰. منابع خودکارآمدی از منظر قرآن

از این آیات و آیاتی دیگر که خودکارآمدی از آن‌ها استنباط می‌شود، می‌توان

استفاده نمود که باور به توانایی انجام مسئولیت‌های بزرگ در ذات انسان وجود دارد؛ اما آنچه این باور به توانایی را تقویت، ضعیف یا نابود می‌کند، عوامل و شرایط عارضی و بیرونی است. همان طور که بیان شد، از این عوامل بیرونی تحت عنوان منابع خودکارآمدی نام برده شده است. با تأمل در این منابع درمی‌یابیم که این منابع در واقع، همان عوامل بیرونی است که موجب تقویت یا تضعیف باور انسان نسبت به توانمندی‌های خود می‌گردد؛ اما به جز این عوامل، عامل یا منبع دیگری در قرآن و روایات مورد تأکید قرار گرفته است که می‌توان از آن با عنوان توجه و اتکاء به خداوند متعال نام برد که در قالب عناوین مختلفی از آن یاد شده است. مهم‌ترین این عناوین عبارت‌اند از: ۱- رحمت خداوند متعال، ۲- تشویق و ترغیب الهی، ۳- ایمان به خداوند متعال، ۴- انذار، ۵- توکل.

منابع خودکارآمدی که از منظر قرآن تأیید شده، در دو بخش آمده است. شرح و تفصیل آیات این دو منبع به شرح زیر می‌باشد:

۱۰-۱. آیاتی که منابع خودکارآمدی از دیدگاه روان‌شناسی را تأیید می‌کنند

۱۰-۱-۱. تجربه‌های موفق

همان طور که قبلاً اشاره شد، تجارب موفقیت‌آمیز یا عملکرد پیشین، مؤثرترین منبع ایجاد خودکارآمدی فرد می‌باشد. اما قرآن این را گسترش داده و تجربه‌ها را اعم از موفق و ناموفق، به عنوان منابعی جهت ارتقاء خودکارآمدی فرد معرفی می‌کند. استفاده از تجربه‌های ناموفق (عبرت‌آموز)، انسان‌ها را به عملکرد موفق سوق می‌دهد و هدف قرآن از بیان این آیات نیز همین است (برای دیدن مهم‌ترین آیاتی که دلالت بر تجربه‌های پیشین اعم از موفق و ناموفق دارند، ر.ک: مائده / ۳۱؛ انعام / ۱۵۲؛ یوسف / ۶۷؛ کهف / ۶۵-۷۸).

برای مثال، از نکات داستان حضرت موسی و خضر علیهم‌السلام این است که انسان به دنبال یک شکست در طی مسیر موفقیت ناامید نشود و تا جای ممکن پیش برود؛ چنان که حضرت موسی علیه‌السلام تا زمانی که حضرت خضر علیه‌السلام او را از همراهی با خود منع نکرد، علی‌رغم سه تجربه ناموفق، دست از همراهی ایشان نکشید (کهف / ۶۵-۷۸).

۱۰-۲. تجربه‌های جانشینی

در فرهنگ و آموزه‌های قرآنی، موضوع تجربه و لزوم توجه به تجارب زندگی، خصوصاً تجارب تلخ و شیرین امت‌های پیشین و استفاده از آن‌ها برای بهتر انجام دادن وظیفه، بسیار مورد تأکید بوده است. قرآن به دنبال آن است که از تاریخ گذشتگان پند گرفته شود. لذا برای اینکه بیشتر از طریق دانش حسی، انسان را به پندپذیری از امت‌های گذشته وادارد، او را به سیر و سفر ترغیب می‌کند تا از سرزمین‌های آنان دیدن کند و عاقبت کار آنان یا پایان ناخوشایندشان را ملاحظه نموده و خطاهای پیشینیان را انجام ندهد تا سرانجامی مانند آنان نداشته باشد. در کویری که دیگران رفتند و در آن گم شدند، ره سپردن و بی‌توجه بودن به عامل نابودی دیگران و صدای زنگ خطر را نشنیدن، باعث می‌شود تا همان مسیری را طی کنیم که دیگران در آن گم شدند و همان سرایشی را بپیماییم که دیگران در آن سقوط کردند. اگر هر امتی به دنبال کشف علل سقوط و نابودی امت‌های پیشین باشد، می‌تواند خود را با استفاده از تجربه‌های گذشتگان حفظ نماید. لذا برای ارتقای خودکارآمدی، ضروری به نظر می‌رسد که این مراحل طی گردد: ۱- بررسی علل سقوط امت‌های پیشین، ۲- یافتن راهکارهای پیشگیری و تدافعی در مقابل آن، ۳- پند گرفتن قبل از اینکه خود تجربه‌ای برای دیگران شود.

این نکته نیز حائز اهمیت است که بر تمام جوامع بشری، یک قانون و سنت حکم فرماست و بر این اساس، زمان برای نسل‌های مختلف و جامعه‌های گوناگون، یکی است. آیندگان همانند گذشتگان‌اند و در حقیقت تاریخ تکرار می‌شود. کافی است که تجارب ناخوشایند امت‌های پیشین را در یاد و خاطره نگاه داشت و در مواقع ضروری، به خود و یا دیگران گوشزد کرد (جمالی، ۱۳۷۸: ۱۴۴). به عبارتی دیگر، بهتر است در انجام هر کاری برای به دست آوردن یک عملکرد مطلوب، تجربیات دیگران را مورد بررسی قرار داد؛ چرا که در این صورت می‌توان از تجربیات دیگران مطلع شد و با جمع‌آوری و سپس جمع‌بندی آن‌ها، نهایت استفاده را در جهت بهبود انجام وظایف برد.

از برخی آیات قرآن کریم می‌توان اثر تجربه‌های جانشینی از طریق الگوسازی یا سرمشق‌گیری را به عنوان منبع دیگری از خودکارآمدی استنباط نمود (ر.ک: آل عمران/ ۱۵۶؛ مائده/ ۲۰؛ انعام/ ۱۰-۱۱ و ۴۲-۴۴؛ اعراف/ ۲۷ و ۱۷۵؛ هود/ ۱۲۰؛ یوسف/ ۱۱۱؛ طه/ ۱۲۸؛ روم/

عبرت آموزی به منزله استفاده از تجارب دیگران است و به تعبیر بندورا، تجربه‌های جانیشینی است. در آیه آخر سوره یوسف آمده است: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (یوسف / ۱۱۱): «داستان‌های ایشان برای صاحبان خرد عبرت آموز است». منظور از عبرت یعنی چیزی که انسان می‌بیند و از آن عبور می‌کند و به عنوان تجربه کسب می‌کند.

۱-۱۰-۳. ترغیب اجتماعی

اهم آياتی که به موضوع ترغیب اجتماعی به عنوان منبع خودکارآمدی می‌پردازند، ۵ آیه هستند (ر.ک: آل عمران / ۲۰۰؛ انفال / ۶۵؛ توبه / ۷۱؛ هود / ۱۱۶؛ عصر / ۳). از میان این آیات، به شرح و تفصیل یک آیه به عنوان نمونه پرداخته می‌شود: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه / ۷۱). تشویق دیگران می‌تواند در فرد ایجاد انگیزه کند؛ یعنی با ایجاد شوق و رغبت و تقویت باور، فرد را برای به کارگیری تمام نیرو و استعدادهایش در مسیر انجام وظیفه و مسئولیتی که بر عهده‌اش گذاشته شده، آماده کند. به دیگر سخن، تشویق سبب تحریک باور انسان به توانایی رفتار نیک و انجام وظیفه به نحو مطلوب می‌شود و با اثر مثبتی که در روح و روان انسان بر جای می‌گذارد، باور او را ترغیب به داشتن توانایی عملکرد مطلوب می‌کند. از آنجا که انسان دارای حُبِّ ذات است و فطرتش از نظر روانی به گونه‌ای است که در برابر تشویق واکنش مثبت نشان می‌دهد، در نتیجه به او نیرو و قدرت می‌بخشد تا بیشتر بکوشد.

هدف از ذکر این آیه، تأکید بر این نکته است که از نگاه قرآن، امر به معروف و نهی از منکر به منزله ولایت مؤمن بر مؤمن تعریف شده است و این ویژگی یعنی امر به معروف و نهی از منکر ناشی از ولایت مؤمن بر مؤمن به همراه سایر ویژگی‌ها یعنی اقامه نماز و پرداخت زکات و اطاعت از خدا و رسولش، موجبات دریافت رحمت الهی را فراهم می‌کند. به بیان دیگر، هنگامی که انسان مؤمن این آیه را می‌خواند و به دو ویژگی مذکور در این آیه -یکی ولی دیگر مؤمنان بودن و در نتیجه حق امر به معروف و

نهی از منکر آن‌ها را داشتن و دیگری با انجام این فریضه مشمول رحمت خداوند قرار گرفتن، چه حسّی به او دست می‌دهد که توانایی امر به معروف و نهی از منکر دیگران را دارد؟ پس دور از انتظار نیست که نسبت به توانایی‌های خود در قبال امر به معروف و نهی از منکر دیگران باورمند شود.

۱۰-۱-۴. حالات عاطفی و فیزیولوژیک

چنانچه در تبیین حالات عاطفی و فیزیولوژیک بیان شد، حالات عاطفی مثبت فرد، موجب تقویت خودکارآمدی، و حالات عاطفی منفی، موجب تضعیف یا از بین رفتن خودکارآمدی می‌شود. از میان آیاتی که به تأثیر حالات عاطفی پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: انفال / ۲؛ یونس / ۵۸؛ سجده / ۱۵؛ حدید / ۱۶)، شرح و تفصیل یک آیه به عنوان نمونه مطرح می‌شود: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا أَن مَّخَشَعُ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (حدید / ۱۶). این آیه با استفهام تقریری در صدد است که در انسان‌هایی که مؤمن‌اند، ولی هنوز خشوع قلبی نسبت به یاد خداوند پیدا نکرده‌اند، این باور را ایجاد نماید که می‌توانند حالت خشوع را در خود ایجاد نمایند.

«تخشع» از ماده خشوع به معنای حالت تواضع و ادب جسمی و روحی است که در برابر حقیقت مهم یا شخص بزرگی به انسان دست می‌دهد. روشن است که اگر یاد خداوند در عمق جان قرار گیرد، قلب خشوع می‌یابد. دانستیم که قضاوت افراد در مورد توانمندی‌های خود تابع حالات جسمانی است که آن‌ها به نوبه خود متأثر از حالات عاطفی و فیزیولوژیک شخصی هستند. بنا به تعریفی که از خشوع ارائه شد، خشوع یک حالت مثبت عاطفی در فرد ایجاد می‌کند. به عقیده روان‌شناسان، حالات مثبت عاطفی نیز خودکارآمدی را افزایش می‌دهند. از آنجا که خشوع باعث زدودن قساوت قلب و غفلت شده و به تبع آن، انسان بی‌تفاوتی‌ها را رها کرده و عمل صالح انجام می‌دهد، پس ثمره خشوع، ارتقاء باور انسان به توانایی کسب ایمان واقعی است و ایمان واقعی فرد، عملکرد صحیح در راستای قوانین الهی را سبب می‌شود. خداوند متعال در این آیه، مؤمنان را به خشوع قلب توجه می‌دهد. به دیگر سخن، فرد مؤمن به

درجه‌ای از خودکارآمدی که همان ایمان به خداوند و در نتیجه عمل بر اساس انتظارات الهی است، دست یافته است، اما خداوند متعال در قالب استفهام تقریری در صدد است به چنین انسان‌هایی القا نماید که مؤمن باید قلبش فراتر از ایمان، به هنگام یاد خدا به حالت تواضع درآید.

۱۰-۲. منابع خودکارآمدی که به طور خاص در قرآن آمده است

در آیات قرآن، علاوه بر آنچه در حوزه روان‌شناسی پیرامون خودکارآمدی آمده است، به منابع و عوامل دیگری پرداخته شده است که می‌توان این منابع و عوامل را ذیل عناوین زیر تبیین نمود:

۱۰-۲-۱. رحمت خداوند متعال

با توجه به دیدگاه بندورا درباره منابع خودکارآمدی مبنی بر اینکه «باورهای خودکارآمدی در حوزه‌های مختلف در جریان رشد انسان در ارتباط با محیط و دیگران شکل می‌گیرند»، می‌توان گفت که رحمت الهی یکی از منابع خودکارآمدی است که دستیابی به آن از طرق مختلفی صورت می‌پذیرد. مهم‌ترین این طرق عبارت‌اند از: امید به خداوند متعال، دعا و توبه.

۱۰-۲-۱-۱. امید به خداوند متعال

موضوع امید در بسیاری از آیات قرآن کریم با مشتقات واژه «رجاء» و «عسی» طرح شده است. «رجاء» در لغت به معنای «گمان به وقوع چیزی است که موجب خوشحالی باشد و در فارسی از آن به امید تعبیر می‌گردد» (مصطفوی، ۱۳۸۸: ۷۹/۴). آیاتی از قرآن کریم امید را به عنوان طریق دستیابی به رحمت الهی برمی‌شمارند (ر.ک: نساء/۱۰۴؛ انعام/۱۵۵؛ اعراف/۵۶ و ۱۵۶؛ هود/۱۱۴؛ یوسف/۸۷؛ حجر/۵۵-۵۶؛ نور/۱۴ و ۲۰؛ زمر/۹ و ۵۳). از میان آیات مذکور به شرح یک آیه می‌پردازیم: ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (زمر/۵۳).

از نظر جهان‌بینی توحیدی، امید تحفه الهی است که چرخ زندگی را به گردش وامی‌دارد و موتور تلاش، انگیزه و باور به توانایی‌های انسان را پرشتاب می‌کند. در

صورتی که امید از انسان گرفته شود، دوران خمودی او فرا می‌رسد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۶). امید، به زندگی انسان معنا می‌بخشد و هنگام هجوم مشکلات و ناملایمات، از فروپاشی روانی انسان جلوگیری می‌کند و مانع استیلاي یأس و همچنین مانع از کاهش کیفیت عملکرد فرد نسبت به وظایفش می‌شود؛ چرا که هرگز خود را در بن‌بست نمی‌یابد و همواره در عمق تاریکی‌های مشکلات زندگی و ناملایمات روزانه، به سوی روشنایی پیش روی خود حرکت می‌کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸: ۳/۴۰۰). تذکر این نکته ضروری است که امید، زمانی محرک و رمز بهبود عملکرد فرد است که همراه با تلاش، اراده، برنامه‌ریزی دقیق و اتکا به توانایی‌ها باشد. در غیر این صورت، بهبود عملکرد فرد و به عبارتی دیگر موفقیت، سرابی بیش نخواهد بود.

دقت در تعبیرات آیه نشان می‌دهد که این آیه از امیدبخش‌ترین آیات قرآن برای گناهکاران است. از مشکلات مهمی که بر سر راه تربیتی وجود دارد، احساس خودکارآمدی پایین فرد گناهکار در اثر اعمال بد گذشته است؛ به ویژه زمانی که گناهان سنگین باشد، این فکر (باور) پیوسته در نظر انسان مجسم می‌شود که اگر بخواهد مسیر فعلی خود را تغییر دهد و به راه خدا باز گردد، چگونه می‌تواند مسئولیت سنگین گذشته را جبران کند؛ چرا که اندیشه یأس، به وجود آورنده حس منفی در فرد است و سبب آشفتنگی درونی می‌شود. در چنین حالتی، فرد در انجام وظایف، توانایی‌های خود را دست کم گرفته و انتظارات خودکارآمدی‌اش پایین می‌آید. برای شخصی که باور به خداوند متعال دارد، امیدوار بودن به رحمت الهی به سان نیروی محرکه است که باور او را در جهت انجام وظیفه‌اش سوق می‌دهد. راهکار در فرهنگ قرآنی، ارتقای سطح خودکارآمدی فرد گنهکار است؛ بدین صورت که او را ترغیب می‌کند به اینکه درهای لطف الهی بر روی هر انسانی و در هر شرایطی و با هر گونه بار مسئولیتی باز است. خداوند متعال در این آیه با تمام لطایف بیان، گناهکاران را به سوی خود دعوت کرده و به آن‌ها باور و امید می‌دهد که می‌توانند گذشته خود را جبران کنند. شخصی که انتظار این امور خوشایند را داشته باشد، امیدوار بوده و تلاش می‌کند با تکیه بر باور به توانایی‌های خود، به آن‌ها دست یابد و با موانع مبارزه می‌کند. خوشایندترین چیزی که انسان مؤمن به آن امید دارد، رسیدن به رضای پروردگار و لقای

اوست و چون به رحمت و مغفرت خداوند ایمان دارد، در هر شرایطی این امید را در دل خود می‌پرورد و برای تحقق آن تلاش می‌کند و حتی اگر گناهکار باشد، باز هم امیدوار است که مشمول مغفرت خداوند واقع شود و توفیق جبران کاستی‌ها را پیدا کند. بر اساس تعالیم قرآن و روایات، امید عامل حرکت انسان به سوی کمال است و باید توجه داشت که هر کس به چیزی امید داشته باشد، برای رسیدن به آن می‌کوشد.

۱۰-۲-۱-۲-۱۰ دعا

دعا از ریشه «دع و» و به معنای مایل ساختن چیزی به سوی خود با صدا و کلام است (ابن فارس، ۱۳۶۲: ۲۷۹/۲). دعا در اصطلاح به معنای درخواست انجام کاری از مدعو است که به صورت جمله امر یا نهی و گاه به صورت جمله خبری می‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۶/۷۰).

برخی آیات تصریح دارند که دعا راهی به سوی دستیابی به رحمت الهی و عاملی جهت بهبود عملکرد فرد است (برای نمونه ر.ک: بقره/ ۱۸۶؛ اعراف/ ۲۳؛ انبیاء/ ۸۳؛ مؤمنون/ ۱۰۹؛ فرقان/ ۷۷؛ نمل/ ۶۲؛ روم/ ۳۳؛ غافر/ ۶۰). آیه‌ای به عنوان مثال مؤید این بحث به شرح زیر تبیین می‌شود: «قُلْ مَا يَعْجُبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دَعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا» (فرقان/ ۷۷). ممکن است پس از خواندن این آیه تصور شود که دعا کردن کار آسانی است و به راحتی انجام می‌پذیرد و اشتباه از اینجا ناشی می‌شود که شرایط لازم دعا در نظر گرفته نمی‌شود؛ در صورتی که از شرایط دعا، آماده کردن روح برای تقاضا از خداوند متعال و به کار بستن حداکثر تلاش و کوشش ضمن داشتن توانایی و استعداد انجام کار است. در روایات به صراحت آمده است که اگر انسان در انجام کاری که توانایی آن را دارد، کوتاهی کند و به دعا متوسل شود، دعایش مستجاب نمی‌شود.

روند دعا یک تعامل دوطرفه میان خدا و انسان است؛ انسان خدایش را می‌خواند و خدا باور انسان را رشد می‌دهد؛ زیرا خداوند ناامیدی‌ها و ابرهای تیره پیچیده شده به دور وجود بنده‌ای را که او را می‌خواند، برطرف نموده و باور انسان به توانایی‌هایش را به روشنایی و کمال می‌رساند. دعا با تقویت و استقرار ایمان در دل، سبب دمیدن روح باور و امید در انسان شده و به انسان قدرت مقاومت در مقابل چالش‌های موجود در

راه انجام وظایف را می‌دهد. نبی مکرم اسلام ﷺ می‌فرماید:

«ألا أدلكم على سلاح ينجيكم من أعدائكم! تدعون ربكم بالليل والنهار فإن سلاح المؤمن الدعاء» (کلینی، ۱۳۷۵: ۴۶۸/۲)؛ آیا اسلحه‌ای را به شما معرفی نکنم که مایه نجات شماست! پروردگارتان را در روز و شب بخوانید؛ زیرا اسلحه مؤمن دعاست.

۱۰-۱-۳. توبه

توبه را به معنای رجوع کردن از گناه گرفته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶/۳). اما با تأمل در کلام ابن فارس به دست می‌آید که معنای «توب» در اصل، مطلق رجوع کردن است (ابن فارس، ۱۳۶۲: ۳۵۷/۱).

آیات فراوانی تصریح دارند که توبه عامل کسب رحمت الهی است (برای نمونه رک: بقره/ ۱۶۰؛ آل عمران/ ۸۹؛ نساء/ ۱۶؛ مائده/ ۳۹ و ۷۴؛ انعام/ ۵۴؛ اعراف/ ۱۵۳؛ توبه/ ۱۰۴؛ هود/ ۵۲، ۶۱ و ۹۰؛ طه/ ۸۲؛ نور/ ۳۱؛ فرقان/ ۷۰-۷۱؛ احزاب/ ۷۳؛ شوری/ ۲۵؛ حجرات/ ۱۲؛ تحریم/ ۸). در اینجا شرح یک آیه از آیات مذکور به عنوان نمونه ارائه می‌شود: «أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مائده/ ۷۴)؛ «آیا در حالی که خدا آمرزنده و مهربان است، به درگاه خدا توبه نمی‌نمایند و از او درخواست آمرزش نمی‌کنند؟». خداوند در این آیه، انسان‌ها را با استفهام انکاری که بیانگر تأکید است، به سوی توبه و استغفار دعوت می‌نماید و با ذکر دو صفت غفور و رحیم بودنش، عواطف و باور آن‌ها را به انجام توبه تحریک می‌نماید تا شاید با آب توبه و استغفار، گناهانشان را بشویند و در پرتو توبه بر فضائل انسانی خود بیفزایند. توبه و قبولی آن، از نعمت‌ها و مواهب کم‌نظیر الهی است و دارای آثار و نتایج درخشانی است. توبه خالص و حقیقی آن‌چنان انسان گنهکار را دگرگون می‌کند که گویی اصلاً گناه نکرده است (قرآنتی، ۱۳۸۶: ۳۰۰)؛ چنان‌که امام باقر علیه السلام فرمود: «توبه‌کننده از گناه، مانند آن است که گناهی نکرده است» (کلینی، ۱۳۷۵: ۴۳۵/۲). توبه حقیقی موجب پرده‌پوشی و نابودی آثار گناه می‌گردد.

از آنجا که انسان، موجودی مادی بوده و در درون او غرائز گوناگونی نهفته است، در زندگی دچار لغزش‌هایی می‌گردد و خداوند کریم برای جبران کج‌روی‌های انسان، دری به نام توبه گشوده است. بنابراین توبه راهی جبرانی و وسیله‌ای امیدبخش است که انسان‌های بی‌شماری را از خطر سقوط در وادی یأس و ناامیدی و هلاکت ننگه

می‌دارد. چه‌بسا افرادی که از طریق توبه، گذشته تاریک خویش را به آینده‌ای روشن مبدل نموده‌اند. توبه نوعی بازگشت از گذشته سیاه و بد، و حرکت به طرف آینده‌ای روشن و نیک است.

۱۰-۲-۲. تشویق و ترغیب الهی

تشویق و ترغیب الهی، یکی دیگر از منابع خودکارآمدی از منظر قرآن است و باید دانست که آیات تشویقی بسیار گسترده است (برای نمونه ر.ک: بقره/ ۱۴۸ و ۱۵۶-۱۵۷؛ آل عمران/ ۱۳۳؛ انعام/ ۱۶۰؛ مائده/ ۹؛ فصلت/ ۳۰). از میان این آیات، یک آیه به عنوان نمونه ذکر می‌گردد: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۳۳). خداوند که خود آفریننده کائنات و عالم به اسرار وجودی بشریت می‌باشد، شیوه‌های نابی، جهت نیل به اهداف متعالیه انسان دارد که یکی از آن شیوه‌ها، تشویق در مقابل فضائل اخلاقی است. تشویق، رغبت‌های درونی و باور فرد را برای انجام وظایف و مسئولیت مورد نظر برمی‌انگیزد و روحیه او را برای در پیش گرفتن عملکرد شایسته تقویت می‌کند. با تشویق فرد نیکوکار، زمینه برای انجام کارهای شایسته آماده‌تر، و از تمایل به انجام کارهای ناروا کاسته می‌شود. خداوند متعال از سر رحمت و مهربانی خویش، اشتیاق فراوانی نسبت به بازگشت و توبه بندگان دارد. خداوند در این آیه، کوشش و تلاش نیکوکاران را تشبیه به یک مسابقه معنوی کرده که هدف نهایی آن آموزش الهی و نعمت‌های جاویدان بهشت است و از ایشان می‌خواهد که برای رسیدن به این هدف بر یکدیگر سبقت بگیرند. در حقیقت قرآن در اینجا از یک نکته روان‌شناسی استفاده کرده که انسان برای انجام دادن یک کار اگر تنها باشد، معمولاً کار را بدون سرعت و به طور عادی انجام می‌دهد، ولی اگر جنبه مسابقه به خود بگیرد، آن هم مسابقه‌ای که جایزه باارزشی برای آن تعیین شده است، تمام نیروی خود را به کار می‌گیرد و با سرعت هر چه بیشتر به سوی هدف پیش می‌تازد (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۶۶: ۹۱/۳).

گفته‌های مثبت و برانگیزاننده، فرد را در دستیابی به هدف کمک می‌کند. به عبارت دیگر، تشویق کلامی خداوند متعال در این آیه، به فرد کمک می‌کند که شک

و تردید نسبت به توانایی‌های خود را کنار بگذارد و تمرکز خود را بر تلاش جهت توبه نمودن و کسب تقوای الهی که به رستگاری منتهی می‌شود، معطوف نماید. تشویق در برابر انجام کار نیک، سبب آمادگی بیشتر انسان در پیمودن آن مسیر شده، و نیز کیفر در قبال انجام کار بد، موجب دست برداشتن انسان از آن راه خطا می‌گردد.

۱۰-۲-۳. ایمان به خداوند متعال

ایمان به خدا دارای آثاری است که به دو شاخه قابل تقسیم است: شناختی و رفتاری؛ یعنی برخی از آثار آن در عقیده و بعضی دیگر در رفتار شخصی مؤمن ظاهر می‌شود و در مجموع از او یک انسان قدرتمند، باورمند به اعتقادات راسخ، دارای سکینه و آرامش و بدون دلهره می‌سازد. ایمان به خدا، آرمان‌ها و خواسته‌هایی را که به حکم طبیعت و غریزه بر محور فردیت و خودخواهی است، می‌گیرد و در عوض مقاصد و آرمان‌هایی بر محور عشق و علاقه معنوی می‌دهد و در راه رسیدن انسان به آن آرمان‌ها و اهداف مدد می‌رساند. ایمان هر فردی به مکتب فکری و جهان‌بینی وی، به طور قطع مؤثرترین عامل در استقامت و عملکرد راسخ اوست. به هر اندازه فردی در ایمان به عقاید و باورهای خود محکم‌تر و پایدارتر باشد، در عمل به وظیفه‌اش موفق‌تر است.

﴿وَرَبَّنَا عَلَي قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذْ شَطَطًا* هُوَ لَا يَوْمُنَا لَنَنْتَهِزُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلِيمًا بَيْنَ يَدَيْهِمْ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا* وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوِإِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾ (كهف/ ۱۴-۱۶). اصحاب كهف تعدادی جوان در زمان پادشاهی بودند که مردم را مجبور به پرستش بت‌ها می‌کرد و هر کسی را که اجابت نمی‌کرد، به قتل می‌رساند. آن‌ها که ایمان خود را از دستگاه حکومتی مخفی می‌کردند، باور داشتند به درستی راهشان و اینکه توانایی تحمل سختی‌های مخالفت با دستگاه حکومتی ظالم زمان خود را دارند. باور به اینکه در راه اعتقاد تا آنجا باید پیش رفت که در صورت عدم پذیرش از سوی جامعه، از جامعه خارج شده و در انتظار رحمت خداوند بود. با این باوری که از خود داشتند، به غار پناه بردند و هرگز تسلیم ظلم دستگاه حکومتی نشدند. علامه

طباطبایی ایمان را این گونه تعریف نموده است:

«ایمان عبارت است از جایگزین شدن اعتقاد در قلب، و این کلمه از «أمن» اشتقاق یافته، گویا مؤمن به سبب ایمانی که آورده است، از شک و دودلی که آفت ایمان است، امنیت بخشیده می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۸: ۴۵/۱).

﴿قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ... قَالُوا إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ وَمَا نُنْقِمُ مِنْهَا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْ إِنَّ رَبَّنَا أَفْرَغُ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ﴾ (اعراف / ۱۲۱-۱۲۲ و ۱۲۵-۱۲۶). در آیات فوق، ساحران پس از اینکه به صواب بودن راه حضرت موسی عليه السلام پی بردند، حتی با وجود مشاهده شکنجه و تهدید فرعون مرعوب نشدند و از انتخاب خود پشیمان نگردیدند. این میسر نبود مگر به خاطر باور به آنچه بدان دست یافته بودند و به تبع این باور، تا پای جان خود ایستادند. طبق روایات و تاریخ، آنان به قدری در این راه ایستادگی به خرج دادند که وقتی فرعون تهدیدهای خود را عملی کرد و بدن‌های پاره پاره آن‌ها را به دار آویخت، به گفته طبرسی: «آن‌ها صبحگاهان، کافر و ساحر بودند و شامگاهان، شهیدان نیکوکار در راه خدا!».

۱۰-۲-۴. انذار

انذار به عنوان یکی دیگر از منابع خودکارآمدی در قرآن مطرح شده است (برای نمونه ر.ک: آل عمران / ۲۱؛ توبه / ۳۴؛ حج / ۱؛ جاثیه / ۸؛ انشقاق / ۲۴) و اما شرح یکی از آیات: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُخَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران / ۳۰). ساختار روان‌شناختی انسان بر محور «خود» متمرکز است. این «خود» دوست دارد که سود ببرد و از ضرر اجتناب ورزد. بشارت و انذار پیامبران عليهم السلام موجب می‌شود که مردم از پاداش و کیفر مرتبط با رفتارهای خود آگاه گردند (شاملی، ۱۳۷۹: ۳). از منظر روان‌شناسی، رفتار انسان در کلیه قالب‌ها تحت تأثیر نظام انگیزشی است. روان‌شناسان معمولاً واژه «انگیزش» را به عنوان فرایندی که موجب برانگیختگی، هدایت و احیای رفتار می‌شود، تعریف می‌نمایند (Ball, 1977: 2). آگاهی از پاداش و کیفر یا دریافت خبری که حاکی از پیامد مثبت یا منفی یک رفتار است، به عنوان عوامل انگیزشی در رفتار انسان در نظر گرفته می‌شود (شاملی، ۱۳۷۹: ۴).

آیاتی از قرآن، «انذار و تبشیر» را به عنوان دو عامل عمده برای برانگیختن مردم به سوی وظایف و اجتناب دادن آنان از برخی کارها برشمرده‌اند. لازم به تذکر است که انذار و تبشیر باید به طور متناوب یا همراه با هم به کار گرفته شوند. لزوم تناوب یا درهم‌تیدگی کاربرد انذار و تبشیر می‌تواند بر اساس تفاوت‌های فردی و یا حتی وضعیت‌های متفاوت یک شخص تبیین شود؛ به گونه‌ای که رفتار نابهنجار را محو کند و رفتارهای مثبت را احیا و تقویت نماید. البته در غالب مواردی که این دو عنوان در کنار هم آمده، بشارت مقدم بر انذار ذکر شده است. کاربرد انذار در حدود دو برابر بشارت در کتاب الهی به عنوان ابزار کار پیامبران علیهم‌السلام، خود نشان از تأثیر بیشتر و عمومی‌تر آن در نفوس انسان‌ها برای پرهیز از اعمال و صفات بد، و آراستگی به مکارم اخلاقی دارد (همان: ۶). علامه طباطبایی در تفسیر انذار و تبشیر خاطر نشان می‌سازد که این دو شیوه در حقیقت، مؤثرترین ابزارهای انگیزشی برای اشخاص معمولی هستند که تحت تأثیر نظام انگیزشی عادی می‌باشند (۱۴۱۸: ۱۲۷/۲).

انذار به معنای آگاه نمودن کسی نسبت به امری است که در آینده رخ می‌دهد و مایه زجر و عذاب او خواهد بود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۳/۳). با توجه به تعریف انذار، فرد تحت تأثیر حالت برانگیختگی مثبتی قرار می‌گیرد. در نتیجه این باور در او تقویت می‌شود که برای رهایی از زجر و عذابی که به جهت عدم انجام صحیح وظیفه در آینده برایش مقدر می‌گردد، وظایف و مسئولیت‌هایی را که بر عهده‌اش است، به خوبی انجام دهد. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

«کسی که خدا را می‌شناسد، از او می‌ترسد و کسی که از خدا می‌ترسد، نفس خود را از دنیا پرهیز می‌دهد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۵۶/۷۰).

۱۰-۲-۵. توکل

منظور از توکل، سپردن کارها به خدا و اعتماد بر لطف اوست؛ زیرا «توکل» از ماده «وکالة» به معنای انتخاب وکیل نمودن و اعتماد نمودن بر دیگری است. بدیهی است که هر قدر وکیل، توانایی بیشتر و آگاهی فزون‌تری داشته باشد، شخص موکل احساس آرامش بیشتری می‌کند. از آنجا که علم خدا بی‌پایان و توانایی‌اش نامحدود است،

هنگامی که انسان بر او توکل می‌کند، باور به توانایی‌هایش با احساس آرامش فوق‌العاده‌ای که به او دست می‌دهد، افزایش پیدا می‌کند. به همین دلیل در برابر مشکلات و حوادث مقاوم می‌شود و در سختی‌ها خود را در بن‌بست نمی‌بیند و پیوسته راه خود را در انجام وظیفه‌اش به نحو احسن ادامه می‌دهد.

آیات متعددی در قرآن کریم به بحث توکل پرداخته‌اند (ر.ک: توبه/ ۱۲۹؛ یونس/ ۷۱ و ۸۴؛ هود/ ۵۶ و ۸۸؛ یوسف/ ۶۷؛ ابراهیم/ ۱۲؛ طلاق/ ۳). با توجه به ترتیب تاریخی، مسئله توکل در زندگی انبیا از حضرت نوح عَلَيْهِ السَّلَام تا پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مورد بررسی قرار گرفت. جمع‌بندی نهایی مجموع آیات مذکور، مسئله توکل در زندگی پیامبران را از آدم تا خاتم به عنوان منبع خودکارآمدی مورد بررسی قرار می‌دهد و حاکی از آن است که در آیات قرآن مجید به ویژه در تاریخ انبیا، صفت «توکل» به عنوان یکی از بارزترین صفات آن‌ها در طول تاریخ مشاهده می‌شود. مسئله توکل در زندگی انبیای بزرگ الهی، درخششی فوق‌العاده دارد. آن‌ها همیشه در برابر مشکلات طاقت‌فرسا خود را زیر سپر توکل قرار می‌دادند و یکی از دلایل مهم موفقیت آن‌ها در انجام وظایفی که بر عهده داشتند، وجود همین فضیلت اخلاقی بوده است؛ زیرا انسانی که بر خدا توکل دارد، هرگز احساس حقارت و ضعف نمی‌کند، بلکه به اتکای لطف خدا و علم و قدرت بی‌پایان او، خود را پیروز و فاتح می‌بیند و حتی شکست‌های مقطعی، او را مأیوس نمی‌سازد. هر گاه توکل به مفهوم صحیح کلمه در جان انسان پیاده شود، به یقین امیدآفرین، نیروبخش و باعث تقویت اراده و باور به توانایی‌های انسان و به تبع آن، بهبود عملکرد است.

۱۱. شکل‌گیری و پیدایش خودکارآمدی از منظر قرآن

خودکارآمدی همواره با فراهم بودن امکانات و شرایط انجام آن کار و مسئولیت، تحقق نمی‌یابد، بلکه لازمه خودکارآمدی، تحمل سختی‌هاست. با بررسی داستان‌های قرآن در مورد انسان‌هایی که به موفقیت‌های بزرگ دست یافته‌اند، درمی‌یابیم که دستیابی به موفقیت غالباً با تحمل سختی‌ها همراه بوده است. داستان یوسف عَلَيْهِ السَّلَام، موسی عَلَيْهِ السَّلَام و آل فرعون، سحره و فرعون، اصحاب کهف، همسر فرعون و حضرت

مریم عَلَيْهَا از این قبیل است. از میان آیاتی که گویای این مطلب‌اند که لازمه خودکارآمدی، تحمل سختی‌هاست (برای نمونه رک: بقره/ ۱۵۳ و ۱۵۶؛ آل عمران/ ۱۴۶ و ۱۸۶؛ ابراهیم/ ۱۲؛ فصلت/ ۳۰؛ احقاف/ ۳۵)، به این آیه می‌توان اشاره نمود: «وَكَايُنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتِلٍ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ» (آل عمران/ ۱۴۶): «چه بسا پیامبرانی که خدا دوستان بسیاری همراه آنان به جنگ رفتند و در راه خدا هر چه به آنان رسید، سستی نکردند و ناتوان نشدند و سر فرود نیاوردند و خدا شکیبایان را دوست دارد».

فلسفه وجود بعضی از مشکلاتی که خدا بر سر راه انسان قرار داده است، توانمند ساختن انسان است؛ زیرا مشکلات، آدمی را از نظر جسمی و روحی محکم می‌سازند. با مطالعه زندگی انسان‌های بزرگ درمی‌یابیم که آن‌ها در نتیجه همین صبر و استقامت، به قله عظمت رسیدند. به دیگر سخن، خداوند برای رشد دادن انسان، انواع مشکلات را بر سر راه او قرار می‌دهد تا با آن‌ها دست و پنجه نرم کند و رشد نماید؛ زیرا مشکلات زمینه‌ساز رشد و تعالی هستند و کسانی که در رفع مشکلات مبارزه می‌کنند و از آن‌ها عبرت می‌گیرند، قطعاً پیروزند. پس در رویارویی با سختی‌ها، استعدادهایی که خدا به انسان داده، شناخته می‌شوند و لذا قدم اول در حل مشکل، باور به توانایی‌های خویش در رفع آن مشکل است. در همین رابطه، حضرت علی عَلَيْهِ در نامه معروف به عثمان بن حنیف می‌فرماید:

«آگاه باشید درختان بیابانی، چوبشان سخت‌تر و درختان کنار جویبار، پوستشان نازک‌تر است. درختان بیابانی که با باران سیراب می‌شوند، آتش چوبشان شعله‌ورتر و پردوام‌تر است» (نهج البلاغه، ۱۳۸۱: ۵۵۵).

نتیجه‌گیری

۱- با بررسی تمامی آیات قرآن کریم مشخص گردید که قرآن به باور انسان به توانایی‌های خود به عنوان یک اصل در مسیر کمال توجه کرده است؛ اما همواره آن را با توجه به عنایات خدا و تأییدات او مطرح می‌نماید.

۲- بر اساس مباحث مطرح‌شده در حوزه روان‌شناسی پیرامون خودکارآمدی، می‌توان

نتیجه گرفت که خودکارآمدی، خصیصه‌ای اکتسابی قلمداد گردیده است. این در حالی است که از نگاه قرآن، انسان به طور فطری و ذاتی، موجودی خودکارآمد است؛ از جمله از آیه ۷۲ سوره احزاب و آیاتی دیگر می‌توان استفاده نمود که باور به توانایی انجام مسئولیت‌های بزرگ در ذات انسان وجود دارد، اما آنچه این باور به توانایی را تقویت، تضعیف یا نابود می‌کند، عوامل و شرایط عارضی و بیرونی است. علاوه بر منابع خودکارآمدی که در حوزه روان‌شناسی مطرح شده، عامل یا منبع دیگری در قرآن و روایات مورد تأکید قرار گرفته است که از آن می‌توان با عنوان توجه و اتکاء به خداوند متعال نام برد.

۳- از آیات قرآن استفاده می‌شود که افراد موفق، با تلاش، پشتکار و تحمل سختی‌ها، از مشکلاتی که گریبانگیرشان شده، به راحتی عبور می‌کنند و پیروزی را از روی بخت و اقبال نمی‌دانند. آنان می‌دانند که لازمه رسیدن به موفقیت، باور به توانایی‌ها و استعداد‌های خویش در حل مشکلات و نیز تحمل سختی‌ها در پرتو تلاش و پشتکار است.

پیشنهاد

با توجه به اینکه مفهوم‌سازی قرآنی خودکارآمدی دارای ابعاد گسترده‌تری نسبت به مفهوم‌سازی روان‌شناختی می‌باشد، پیشنهاد می‌شود که روان‌شناسان به منابع شکل‌گیری و تقویت خودکارآمدی از منظر قرآن کریم نیز توجه نمایند؛ چرا که به نظر می‌رسد این مفهوم‌سازی برای مخاطبان ایرانی که عموماً دارای گرایش‌های مذهبی بوده و قرآن را به عنوان کتاب آسمانی خود می‌دانند، از کارایی بالاتری برخوردار باشد.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن حکیم و شرح آیات منتخب، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، چاپ پنجم، قم، اسوه، ۱۳۹۰ ش.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور، ۱۳۸۱ ش.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲ ش.
۴. اسلامی، حسن، اعتماد به نفس، تهران، عروج، ۱۳۸۲ ش.
۵. الیس، آلبرت، و اروینگ بکر، زندگی شادمانه، ترجمه مهرداد فیروزبخت و وحیده عرفانی، تهران، رسا، ۱۳۸۷ ش.
۶. براندن، ناتانیل، روان‌شناسی عزت نفس، برگردان مهدی قراچه‌داغی، چاپ پنجم، تهران، نخستین، بهار ۱۳۸۵ ش.
۷. ترک لادانی، فاطمه، «تأثیر خودکارآمدی بر موفقیت افراد در زندگی»، فصلنامه رشد آموزش مشاور مدرسه، شماره ۲۲، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۸. جمالی، نصرت‌الله، عوامل سقوط حکومت‌ها در قرآن و نهج البلاغه، قم، نهادی، ۱۳۷۸ ش.
۹. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۵ ق.
۱۰. دست‌مرد، مادح، مسعود صفایی مقدم، محمدجعفر پاک‌سرشت، و منیجه شهنی بیلاق، «بررسی مبانی نظری ایده خودکارآمدی به عنوان هدفی تربیتی»، دوفصلنامه پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت، سال دوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. سبحانی‌نیا، محمد، «نقش امید در زندگی»، فصلنامه یادگاران ماندگار، شماره ۱۴، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. شاملی، عباسعلی، «جایگاه و نقش انذار و تبشیر در نظام تربیتی پیامبران»، ماهنامه معرفت، شماره ۳۳، ۱۳۷۹ ش.
۱۴. شولتز، دوان، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی، فرهاد جمهوری، سیامک نقشبندی، بهزاد گودرزی، هادی بحیرایی و محمدرضا نیکخو، تهران، ارسباران، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. شولتز، دوان پی.، و سیدنی آلن شولتز، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، ویراست هشتم، تهران، ویرایش، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. طبرسی، امین‌الاسلام فضل بن حسن، مجمع البیان، ترجمه احمد بهشتی و دیگران، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. عبداللهی، بیژن، «نقش خودکارآمدی در توانمندسازی کارکنان»، ماهنامه تدبیر، شماره ۱۶۸، اردیبهشت ۱۳۸۵ ش.
۱۹. قرائتی، محسن، گناه‌شناسی، تنظیم و نگارش محمد محمدی اشتهاردی، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۶ ش.
۲۰. کاهه، سعید، کمبود اعتماد به نفس، تهران، سخن، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، قم، اسوه، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. متیوس، اندرو، رازشادزیستن، ترجمه هانیه حق بنی مطلق، تهران، سلسله مهر، ۱۳۸۶ ش.

۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۲۵. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. مطهری، مرتضی، اسلام و نیازهای زمان، تهران، صدرا، ۱۳۸۶ ش.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۶ ش.
28. Ball, Samuel, *Motivation in Education*, New York, Academic Press, 1977.
29. Bandura, A., "Cognitive processes in mediating behavioral change", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 35, 1997.
30. Id., "Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavior change", *Psychological Review*, Vol. 84, 1997.
31. Coopersmith, Stanley, *The antecedents of self-esteem*, San Francisco, W. H. Freeman & Company, 1967.
32. Crain, William, *Theories of Development: Concepts and Applications*, 4th Ed., London, Prentice-Hall, 2000.

ظرفیت‌سنجی جامعه‌شناسی دین در بازسازی بافت دینی عصر نزول قرآن*

- حسین شجاعی^۱
- روح‌الله داوری^۲
- سیدرضا مؤدب^۳

چکیده

اگر کلمات را ظاهر و جسم متن به حساب بیاوریم، بافت، باطن و روح آن محسوب می‌شود. کلمات بر اساس بافت معنا می‌پذیرند و بی‌توجهی به آن به منزله تفسیر به رأی متن است. اما چگونه می‌توان به بافت دست یافت؛ به ویژه در متنی چون قرآن که فاصله زمانی گسترده‌ای با عصر ما دارد؟ این هدف چگونه محقق می‌شود و با چه سازوکاری می‌توان به نمایی بازسازی‌شده از آن اعصار دست یافت؟ رسیدن به این هدف بسیار پیچیده است و همکاری علوم متعددی را می‌طلبد. در بازسازی یک بافت، زمینه‌های متعددی چون سیاست، اقتصاد،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۹.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)
(shojaeihosein030@gmail.com).

۲. دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه قم (rdavari68@gmail.com).

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (moadab_r113@yahoo.com).

فرهنگ و دین دخیل می‌باشند که هر کدام از آن‌ها ابزارهایی مخصوص به خود را برای بازسازی نیاز دارد. در این بین اگر به دنبال بازسازی بافت دینی باشیم، دانشی چون جامعه‌شناسی دین، ظرفیت مناسبی را برای این هدف دارا می‌باشد. نویسندگان این مقاله، متکی بر همین قابلیت سعی کرده‌اند تا با استفاده از یکی از روش‌های موجود در جامعه‌شناسی دین به عنوان روش تحلیل کارکردگرایی، قابلیت این دانش را در بازسازی بافت بت‌پرستی عصر جاهلیت به آزمون گذارند. بر همین اساس مشخص شد که بت‌پرستی در جزیره‌العرب سه کارکرد امنیتی، میثاقی و هنجاری را دارا بوده است و به سبب همین ویژگی‌های مثبت بوده که عرب جاهلی اقبالی زیاد به آن داشته است.

واژگان کلیدی: بازسازی فضای نزول، جامعه‌شناسی دین، تفسیر، بت‌پرستی.

طرح مسئله

به رغم نقش مؤثری که درک بافت و فضای نزول در فهم قرآن ایفا می‌نماید، تاکنون تألیف خاصی که روش دستیابی به این مهم را مدنظر داشته باشد، نگارش نیافته است. تازگی، پیچیدگی، ذات میان‌رشته‌ای مسئله و همچنین فقدان سازوکارهای از پیش موجود را می‌توان به عنوان علت اصلی این کم‌کاری دانست. با وجود این، اما لازم است گام‌هایی در این مسیر برداشته شود تا در نتیجه، دریچه‌ای به فهم بهتر قرآن گشوده شود. سؤال مهمی که در همین ابتدا با آن روبه‌رو هستیم آن است که چگونه می‌توان به فضای نزول قرآن دست پیدا کرد و نمایی بازسازی‌شده از آن ارائه نمود؟ در پاسخ به این سؤال، آنچه در نگاه اول لازم است مدنظر قرار بگیرد آن است که بافت، مسئله‌ای تک‌بعدی نیست، بلکه از ابعاد مختلفی تشکیل شده است که یک بعد آن سیاست، بعد دیگر آن اقتصاد، بعد سوم آن فرهنگ و اجتماع، و بعد چهارم آن دین است. بازسازی هر کدام از این‌ها، نیاز به تعامل با دانش‌ها و همچنین استفاده از ابزارهایی خاص دارد که در شرایط حاضر، آگاهی چندانی از نوع دانش‌ها و ابزارهایی که باید مورد استفاده قرار گیرد، وجود ندارد. در چنین شرایطی لازم است که اولاً از میان دانش‌های مختلف، آن دست از علومی را که نزدیکی و تناسب لازم برای کشف

بافت‌های مدنظرمان را دارا می‌باشند، انتخاب نماییم و ثانیاً با آزمودن کارایی یا عدم کارایی آن علم در کشف فضای نزول، دست به ظرفیت‌سنجی آن بزنیم.

با توجه به موضوع این مقاله که بازسازی بافت دینی عصر نزول می‌باشد، سه علم «جامعه‌شناسی دین، انسان‌شناسی و مطالعات ادیان» را به طور ویژه برای این کار می‌توان در نظر گرفت. هر کدام از این سه دانش می‌تواند از زاویه‌ای خاص، بافت دینی جاهلیت را بنگرد. به همین خاطر به نظر می‌رسد با تلفیق این سه دانش، امکان دستیابی به فهمی تقریباً جامع از بافت دینی عصر نزول امکان‌پذیر باشد. طبیعی است که تلفیق سه رویکرد مذکور در مقاله پیش رو امکان‌پذیر نیست. به همین خاطر نگارندگان در نظر دارند از میان سه دانش پیش گفته، کاربرد جامعه‌شناسی دین در بازسازی بافت دینی عصر نزول را به آزمون بگذارند تا بدین نحو ظرفیت این دانش در بازسازی فضای نزول قرآن مشخص گردد. در همین راستا به جهت امکان مقایسه قابلیت این دانش با راهکاری که در تفاسیر پی گرفته شده است، سعی شده است تا در کنار الگویی که جامعه‌شناسی دین ارائه می‌کند، تلاش‌های مفسران نیز به نمایش گذاشته شود تا در نهایت، امکان بررسی دقیق قابلیت‌های هر کدام از این دو علم در بازسازی فضای نزول به خوبی فراهم آورده شود.

۱. تعریف و کاربرد جامعه‌شناسی دین در مطالعات قرآنی

دین در طول تاریخ، رابطه‌ای تنگاتنگ با زندگی بشر داشته است و همواره ذهن انسان را درگیر خود نموده است (Johnston, 1988: 3). پیوند دین‌پژوهی با سایر دانش‌ها امروزه به قدری توسعه یافته که به ضرس قاطع می‌توان ادعا کرد که سیطره بحث از دین صرفاً در اختیار رشته الهیات نیست. دانش‌های گوناگونی به تناسب توش و توان خود، وارد تحلیل دین گردیده‌اند و در پاره‌ای از رشته‌های دانشگاهی، بخشی خاص به مطالعات دینی اختصاص یافته است؛ برای مثال در جامعه‌شناسی، مبحثی تحت عنوان جامعه‌شناسی دین پدید آمده که عهده‌دار پاسخ به سه سؤال عمده است؛ اولاً دین چرا و معطوف به چه شرایط اجتماعی پدید آمده است؟ ثانیاً دین چه روابط متقابلی با جامعه و فرهنگ دارد؟ و ثالثاً کارکردهای اجتماعی دین چیست؟ (دیوی، ۱۳۹۱: ۹۹).

جامعه‌شناسی دین از منظری برون‌دینی و با رویگری مادی به بررسی دین می‌پردازد (الیاده، ۱۳۸۹: ۲۹۴). این امر البته اختصاص به جامعه‌شناسی دین ندارد، بلکه به طور کلی در دانش‌هایی از رشته‌های علوم انسانی که متکفل پرداختن به حوزه دین می‌باشند، مسئله مذکور قابل مشاهده است؛ برای مثال در حوزه‌هایی چون مطالعات ادیان و انسان‌شناسی نیز همواره سعی می‌شود تا فارغ از مباحث اعتقادی به حوزه دین پرداخته شود. به همین خاطر در نوع تحلیل‌هایی که در این حوزه‌ها ارائه می‌شود، بی‌توجه به ابعاد معنوی دین صرفاً از زنجیره‌ای از سلسله شرایط جغرافیایی، قومی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی دخیل در شکل‌گیری و حیات ادیان صحبت به میان می‌آید (Bellah, 1968: 406-407). از منظر رشته‌های مذکور، هر دینی متأثر از شرایط زمانی و مکانی خود شکل می‌گیرد و بدون در نظر گرفتن این شرایط، امکان وصول به درکی درست از دین امکان‌پذیر نمی‌باشد.

ناظر به همین نوع نگاه، وقتی از بعد درون‌دینی به دانشی چون جامعه‌شناسی دین می‌نگریم، این سنخ از نگرش‌ها را غیر موجه تلقی می‌نماییم؛ زیرا توجهی به برجسته‌ترین بخش دین که همانا قدسیت آن است، ندارد. اگرچه پیام ادیان در ابعاد متافیزیکی آن قرار دارد، اما از این نکته نیز نمی‌توان غافل بود که بستر تحقق و ارائه تعالیم دین نیز جامعه و امور فیزیکی موجود در آن می‌باشد. نشانه اهمیت این بعد را در تفاسیری که از کتب مقدس ارائه می‌شود، می‌توان دید. مفسران در بسیاری از موارد برای ارائه درک درست از متون مقدس، با تفکیک این دو حوزه در پاره‌ای از بخش‌ها به تحلیل متافیزیکی قضایا پرداخته و در پاره‌ای دیگر، به سمت ارائه تحلیل‌هایی غیر متافیزیکی و عوامل اجتماعی ایجادکننده رخدادها حرکت نموده‌اند (برای نمونه رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۵-۱۸۴/۲۰).

عرصه تفسیر حرکتی در دو سوی گستره متافیزیک و فیزیک است؛ اگرچه به تناسب اهداف ادیان لازم است که مفسران به روح دین بیش از جسم آن توجه نمایند و با تکیه بر ابعاد معنوی دین، دل‌های آماده پذیرش حق را به ساحل نجات رهنمون گردند. اما از سوی دیگر وقتی یک متن مقدس را به مثابه یک متن می‌نگریم، فارغ از ابعاد معنوی، در این متن از مطالبی نیز سخن به میان می‌آید که برای فهم آن بخش‌ها،

نیاز به بهره‌گیری از علومی غیر الهیاتی است؛ برای نمونه، تحلیل‌های اجتماعی و یا تاریخی آیات تنها زمانی قابل درک می‌گردند که با علومی غیر الهیاتی به سمت فهم آن‌ها حرکت نماییم. در این دسته از آیات، مفسر زمانی می‌تواند بازنمایی دقیق و علمی از فضای آیات ارائه دهد که در فقد قرینه‌ها، ارتباطی بین‌ذهنی را میان دو کرانه فهم مخاطب و متن مقدس ایجاد کند. این ارتباط بین‌ذهنی امروزه از طریق ابزارها و تحلیل‌هایی که علوم مختلف از جمله جامعه‌شناسی دین می‌توانند در اختیار قرار دهند، قابل دستیابی به نظر می‌رسد.

برای مثال در حوزه تفسیر قرآن، فقر اطلاعاتی بارزی در زمینه عرب عصر جاهلیت و عرب عصر نزول وجود دارد. داده‌هایی که از این دوران وجود دارد، بسیار اندک است (سال، ۱۳۸۰: ۱۹، مقدمه). همین کمبودها باعث شده تا در بسیاری از موارد، میان اقوال مفسران مخصوصاً زمانی که صحبت از اسباب نزول یا شأن نزول قرآن می‌نمایند، اختلاف وجود داشته باشد و در نهایت، تصویر روشنی از این دوران ارائه نگردد. اگرچه فقدان منبع، عامل اصلی پیدایش این اشکال است، اما فارغ از این نقیصه، بسیاری از تناقض‌هایی را که مفسران قرآن بدان دچار گردیده‌اند، می‌توان ناشی از سه آسیب عمده دانست: ۱. فقدان روش مناسب برای سنجش و تحلیل داده‌های تاریخی، ۲. تک‌بعدی‌نگری، ۳. نقص در منابع مورد اتکا. جامعه‌شناسی دین در حوزه تفسیر قرآن از این سو قابل استفاده به نظر می‌رسد که مشخصاً در حوزه تبیین مسائل اجتماعی آن عصر، فاقد سه عیب پیش‌گفته است. این دانش اولاً دارای روش‌هایی مناسب برای تحلیل داده‌ها و معنادار نمودن آن‌هاست. ادبیات موضوعی موجود در این دانش، الگوهای تحقیقی مشخص و همچنین سابقه تحلیل مسائل مختلف اجتماعی ادیان باعث شده تا از حیث روش، توانمندی لازم برای تحلیل و پیگیری مسائل اجتماعی را دارا باشد (Furseth & Repstad, 2006: 5-6). ثانیاً به سبب تنوع حوزه‌های مطالعاتی و درگیری با ادیان مختلف، دارای دید گسترده‌تری نسبت به مسائل اجتماعی ادیان می‌باشد و قدرت فرضیه‌سازی و پر کردن خلأهای اطلاعاتی را از طریق انجام مطالعات تطبیقی تبارشناسانه دارا می‌باشد (واخ، ۱۳۸۰: ۱۴). ثالثاً منابع مورد اتکای آن، فراتر از گزارش‌های مکتوب تاریخی، مبتنی بر تحقیقاتی میدانی، عینی و تجربی است (همان، ۱۳۸۰: ۱۴).

علاوه بر آنچه گفته شد، عمده‌ترین دلیلی که حرکت به سمت جامعه‌شناسی دین را در تفسیر قرآن الزامی می‌نماید، قابلیت این دانش در بازسازی فضای نزول قرآن است. بافت یا فضا از آن رو بااهمیت تلقی می‌شود که امکان درک معانی مکنون در متن را فراهم می‌آورد. اگر کلمات و جملات، استخوان‌بندی یک متن را شکل بدهند، آنچه در حقیقت به این ساختمان معنا می‌دهد، بافت حاکم بر آن است (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۶۸). بافت روشن‌کننده موقعیت بیادذهنتی افراد یک جامعه با یکدیگر است. اهالی یک اجتماع، مفهومی را از ساختارهای زبانی استنباط می‌نمایند که متکی بر بافت، برایشان تبیین شده باشد (برای نمونه‌ای از نافهمی واژه به سبب دوری از بافت ر.ک: مطوری و مسعودی صدر، ۱۳۹۵: ۱۳). به همین خاطر، هر چه در مواجهه با متونی تاریخی چون قرآن، امکان دستیابی به این بافت بیشتر گردد، درکی که از آیات صورت می‌پذیرد نیز نزدیک‌تر به مراد متکلم آن خواهد بود؛ زیرا خداوند متعال بنا بر آنچه در قرآن آمده است، به لسان قوم تکلم نموده (ابراهیم/ ۴) و همین امر لزوم دسترسی به بافت را بیش از پیش می‌نماید. مسئله بافت، امری مغفول نزد اندیشمندان متقدم مسلمان نبوده است؛ بلکه ایشان همواره به بافت التفات داشته و بر این اساس، تلاش‌هایی گران‌قدر را نیز انجام داده‌اند (برای آگاهی بیشتر ر.ک: میرحاجی و نظری، ۱۳۹۲). فهمی که امروز از معانی آیات در اذهان مسلمانان وجود دارد، در حقیقت مرهون تلاش‌هایی است که در این راستا صورت پذیرفته است. اما این حجم از زحمات به رغم لازم بودن، کافی نیست و به سبب ظرفیت‌هایی که امروزه به سبب تکثر دانش‌ها پدید آمده است، می‌توان موقعیت مناسب‌تری را برای درک بهتر فضای نزول فراهم کرد تا بدین نحو علاوه بر فهم دقیق‌تر آیات، از احتمال سوءفهم‌ها و یا نافهمی‌هایی که از آیات وجود دارد، نیز کاسته شود. در این میان، جامعه‌شناسی دین به سبب روش‌ها و الگوهایی که برای بازسازی بافت دینی جوامع بدوی ارائه می‌دهد، دانشی مناسب برای بازسازی بخشی از فضای نزول قرآن است.

البته نباید غافل بود که عرصه مطالعات دینی به هیچ روی عرصه آزمون و خطا نیست. به همین سبب توصیه به استفاده از جامعه‌شناسی دین بدون توجه به پیش‌فرض‌های این دانش، امری اشتباه به نظر می‌رسد. جامعه‌شناسی دین همچون بسیاری دیگر از

رشته‌های علوم انسانی، دارای پیش‌فرض‌هایی مخالف با مسلمات دینی است (برای مشاهده برخی از این اشکالات ر.ک: ایزدی، ۱۳۹۰: ۳۴-۴۰). لذا برای بهره‌گیری از آن باید حساب‌شده برخورد کرد؛ برای مثال، اگر در پی استفاده از این رشته در حوزه تفسیر باشیم، یا باید به سمت بازخوانی مجدد جامعه‌شناسی دین و ارائه خوانشی بومی و هم‌راستا با دین اسلام حرکت نماییم و یا اینکه بدون دخالت دادن پیش‌فرض‌ها، صرفاً با نگرشی ابزاری از روش‌ها و الگوهایی که در این دانش ارائه شده است، بهره‌گیری نماییم. این گونه، علاوه بر آنکه از آسیب انجام چنین پژوهش‌هایی در مطالعات تفسیری کاسته می‌شود، امکان بهره‌مندی از توان و تجربیات سایر دانش‌های بشری در تفسیر قرآن نیز فراهم می‌شود.

۲. کیفیت بازسازی بافت بت‌پرستی عصر جاهلیت از طریق جامعه‌شناسی دین و تفسیر

مطالعه‌ای که در این جستار پی گرفته می‌شود، مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای است. این نوع از مطالعات دارای الزاماتی متعدد است (برای مشاهده برخی از این الزامات ر.ک: شجاعی و همکاران، ۱۳۹۴) که یکی از مهم‌ترین آن‌ها، همسویی موضوعی دو طرف برای برقراری ارتباط است. توضیح آنکه برقراری ارتباط میان رشته‌ای دو دانش با یکدیگر تنها زمانی ممکن است که هر دو رشته مدّ نظر، دارای نقاطی مشترک باشند. مبتنی بر این نکته اگر به دنبال مسیری برای آغاز پیوند میان حوزه تفسیر با جامعه‌شناسی دین باشیم، لاجرم بایستی به سمت نقاط مشترکی که در این بین وجود دارند، حرکت نماییم.

جامعه‌شناسی دین و تفسیر در بسیاری از نقاط، امکان برقراری پیوند را ندارند؛ برای مثال در مسئله‌ای چون تأیید یا رد گرایش به بت‌پرستی، نقطه تفاهمی میان جامعه‌شناسی دین و تفسیر موجود نیست. مفسران از آن رو که گرایش به بت‌پرستی، عاملی انحرافی در قرآن معرفی شده است، به شکل کاملاً مسلم، معتقد به غیر موجه بودن این نوع از گرایش‌ها هستند. اما از سوی دیگر، از آنجا که جامعه‌شناسی دین، ماهیتی توصیفی دارد، به هیچ وجه اجازه ارزش‌گذاری در باب امور دینی را به خود نمی‌دهد (علیزاده،

۱۳۷۵: ۵۶) و صرفاً به مسائلی چون دلایل گرایش به بت‌پرستی، ساختار جوامع بت‌پرست، جایگاه بت‌پرستی در میان سایر گرایش‌های مذهبی و همچنین کارکردهای بت‌پرستی در جوامع بدوی می‌پردازد.

با وجود این، البته راه برای برقراری ارتباط بسته نیست و می‌توان به نقاط مشترک نیز دست یافت؛ برای نمونه، صحبت از علل گرایش به بت‌پرستی، موضوعی مشترک در این میان است. در این زمینه، هم در قرآن و بیان مفسران و هم در جامعه‌شناسی دین، مباحث قابل تأملی را می‌توان بیان داشت. در ادامه، به بحث پیرامون شیوه‌هایی که این دو گروه در بازسازی فضای نزول قرآن در حوزه گرایش به بت‌پرستی ارائه کرده‌اند، پرداخته خواهد شد تا مشخص شود که کدام یک از این دو دانش، قابلیت بیشتری را برای بازسازی فضای نزول در این زمینه دارا می‌باشند.

۱-۲. کیفیت بازسازی بافت بت‌پرستی عصر جاهلی از طریق جامعه‌شناسی

دین

برای بهره‌گیری از جامعه‌شناسی دین در بازسازی فضای نزول قرآن، انجام دو اقدام اساسی لازم است. در ابتدا باید نوع رویکردی را که قصد استفاده از آن را داریم، مشخص نماییم و سپس از رویکرد منتخب برای تحلیل مسئله مورد نظرمان استفاده کنیم. آنچه در دنباله بحث آورده می‌شود، پوشش این دو مسئله است.

۱-۱-۲. کاربرد رویکرد کارکردگرایی در بازسازی بافت بت‌پرستی عصر جاهلی

همچون تفسیر قرآن که در درون خود مجموعه‌ای گسترده از رویکردها از قبیل رویکرد فقهی، عرفانی، کلامی و یا رویکرد ادبی را دارا می‌باشد (برای نمونه ر.ک: مؤدب، ۱۳۸۰؛ علوی‌مهر، ۱۳۸۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲)، در جامعه‌شناسی دین نیز رویکردهایی متنوع همچون رویکرد مارکسیستی، رویکرد تکثرگرا و نیز رویکرد فمینیستی وجود دارد (برای آگاهی بیشتر ر.ک: Hargrove, 1989). هر کدام از رویکردهایی که در جامعه‌شناسی دین وجود دارد، از زاویه‌ای خاص می‌تواند مسئله مورد نظر این مقاله را بنگرد و در نتیجه استفاده از هر کدام از آنها، نتایجی را به دست خواهیم آورد که هر یک متفاوت از دیگری خواهد بود. به همین خاطر در اولین گام باید متناسب با هدفی که مدنظر داریم،

نوع رویکردی را که در این راستا مناسب به نظر می‌رسد، انتخاب نماییم. مهم‌ترین الزامی که در انتخاب رویکرد با آن مواجهیم، قابلیت رویکرد منتخب برای بازسازی فضای نزول در حوزه بت‌پرستی است. در این میان، رویکرد کارکردگرایی ظرفیت مناسب‌تری را برای دسترسی به این هدف داراست؛ زیرا در این رویکرد با بازخوانی کارکردهای کلان بت‌پرستی می‌توان به تأثیری که این گرایش در حفظ نظم اجتماعی داشته است، پی برد. بدین شکل علاوه بر آنکه دلایل گرایش مردم آن عصر به بت‌پرستی معلوم می‌گردد، تصویری بازسازی شده از نقش بت‌پرستی در جامعه عصر نزول را نیز می‌توان به دست آورد.

کارکردگرایی قدیمی‌ترین رویکرد جامعه‌شناسی به حساب می‌آید. این رویکرد از اواخر دهه ۱۹۳۰ تا اوایل دهه ۱۹۶۰، گسترشی عمده در مطالعات علوم اجتماعی پیدا کرد و بسیاری از جامعه‌شناسان دین را به سوی خود جذب نمود (فصیحی، ۱۳۸۹: ۱۱۲). دورکیم از نخستین جامعه‌شناسان دینی است که از این رویکرد بهره برده است (باتومور، ۱۳۷۰: ۵۲). وی برای بررسی گرایش جوامع بدوی به دین در کتاب *صورت‌بنیانی حیات دینی* از همین رویکرد بهره برده است. به همین خاطر به نظر می‌رسد استفاده از این رویکرد مخصوصاً در بررسی گرایش جامعه بدوی جزیره‌العرب به بت‌پرستی نیز می‌تواند انتخابی درست به حساب بیاید.

کارکردگرایی به طور کلی هر پدیده یا نهاد اجتماعی را از منظر روابط آن با تمامی هیئت جامعه، مورد شناخت قرار می‌دهد (اسکات و هال، ۱۳۸۲: ۴۷-۴۸). بر همین اساس، آنچه در این رویکرد برای یک جامعه‌شناس با اهمیت تلقی می‌گردد، چگونگی شکل‌گیری پدیده‌ها و نهادهای اجتماعی نیست؛ بلکه نقشی که این امور در جوامع برای ایجاد و یا نگهداشت نظم اجتماعی ایفا می‌کنند، با اهمیت تلقی می‌گردد (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۹۸). ناظر به این توضیحات، اگر به دنبال بررسی گرایش به بت‌پرستی از منظر کارکردگرایی باشیم، در ابتدا باید مشخص نماییم که بت‌پرستی چه کارکردهایی برای مردم عصر جاهلیت داشته است. شناخت این کارکردها کمک می‌کند تا درکی از گرایش ایشان به بت‌پرستی را به دست بیاوریم.

۲-۱-۲. بازسازی بافت بت پرستی عصر جاهلی از طریق رویکرد کارکردگرای مبتنی بر الگوهایی که در جامعه‌شناسی دین با آن‌ها مواجهیم، ادیان بدوی دارای کارکردهایی ویژه در حفظ اجتماع می‌باشند. سه مورد از مهم‌ترین این کارکردها به طور خلاصه عبارت‌اند از: کارکرد میثاقی، کارکرد امنیتی و کارکرد هنجاری. اعراب عصر جاهلی ناظر به سه کارکرد پیش گفته، سرسختانه مدافع بت پرستی بودند. در ادامه، هر کدام از این موارد به شکل تفصیلی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

۲-۱-۲. کارکرد میثاقی بت پرستی در عصر جاهلی

ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، بر قراردادهایی استوار است که مردم جامعه خود را متعهد بدان می‌دانند. طبیعی است که این قراردادها خودبه‌خود شکل نمی‌گیرند؛ بلکه نشئت گرفته از فرامینی قدسی هستند (سهرابی و فتح‌زاده، ۱۳۹۵: ۶۷-۶۸). البته وجود قید قدسیت همواره در تشکیل این قراردادها صدق نمی‌کند؛ بلکه گاه این قراردادها بدان سبب مورد پذیرش قرار می‌گیرند که انتساب به فردی دارند که اکثر قریب به اتفاق جامعه، پاسداشت حرمت وی را لازم می‌دانند. افراد تأثیرگذار اجتماع، رهبران، عناصر هویت‌بخش و همچنین ادیان حاکم بر جوامع، عمده‌ترین مواردی هستند که قراردادها و مبتنی بر آن، ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی شکل می‌گیرند. به چنین مواردی در اصطلاح علوم اجتماعی، میثاق اجتماعی گفته می‌شود (کمبل، ۱۳۹۲: ۷۳۳).

یکی از مهم‌ترین کارکردهای میثاق اجتماعی، کارکرد هویتی آن است. میثاق‌های اجتماعی تا جایی اهمیت دارند که افراد جامعه نسبت به آن حساسیت و تعصب داشته و دفاع از آن را وظیفه خود می‌دانند (همتی، ۱۳۹۲: ۱۲). تعلق میثاق‌های اجتماعی به هویت یک اجتماع به میزانی است که توهین به آن‌ها، توهین به هویت یک اجتماع تلقی می‌شود. بسیاری از جنگ‌ها و خونریزی‌هایی را که در طول تاریخ رخ داده است، باید ناشی از همین امر دانست. البته میثاق‌های اجتماعی تنها سبب ایجاد جنگ نمی‌گردند، بلکه همین میثاق‌ها گاه باعث ایجاد وحدت و انسجام در میان جوامع می‌گردند. گروه‌هایی که در ظاهر هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند، به واسطه میثاق‌های مشترک به هم پیوند می‌خورند و روابطی نزدیک را با یکدیگر رقم می‌زنند. به هر روی، میثاق‌های

اجتماعی تأثیری گسترده بر همبستگی و یا دشمنی جوامع دارند.

همان طور که اشاره شد، یکی از مهم‌ترین کارکردهای میثاق اجتماعی، ایجاد همبستگی و اتحاد در میان افراد جامعه است. این میثاق همچون روحی است که حاکم بر اجتماع است و به سبب قابل احترام بودن آن در نزد مردم، آن‌ها را از رفتارهایی که مخالف با این میثاق باشد، دور می‌دارد. کمتر جامعه‌ای است که فاقد این میثاق‌ها باشد. در عرب جاهلی نیز این میثاق‌ها وجود داشته است و اساساً یکی از دلایلی که از فروپاشی جامعه بت‌پرست عربستان جلوگیری می‌نمود، وجود همین میثاق‌های اجتماعی بود (برای نمونه ر.ک: عنکبوت/ ۱۶ و ۲۵). بت‌ها و گرایش به آن‌ها، یکی از عوامل ایجادکننده میثاق اجتماعی در عرب جاهلی است. این کارکرد به طور مشخص در سه جنبه هویت‌آفرینی، ایجاد اتحاد و همچنین ایجاد شکاف اجتماعی میان قبایل قابل مشاهده است.

در بعد هویت‌آفرینی، بت‌ها کارکردی همانند پرچم کشورها داشتند و ابزاری برای به رسمیت شناخته شدن یک قبیله و استقلال آن از سایر قبایل به حساب می‌آمدند (الحاج حسن، ۱۳۷۵: ۳۰۸). حس وابستگی قبایل به بت‌ها در برخی از موارد به قدری شدید بود که پاره‌ای از آن‌ها منشأ ایجاد خویش را به یک بت منسوب می‌نمودند؛ چنان که بسیاری از اعراب مذحج، هوازن و تغلب خود را منسوب به بت یغوث می‌شمردند (سالم، ۱۳۸۰: ۳۷۲). به موجب همین کارکرد، افراد تا زمانی می‌توانستند در درون یک قبیله باقی بمانند که معتقد به بت قبیله باشند؛ در غیر این صورت، فرد مجبور بود که قبیله خود را رها کند (الحاج حسن، ۱۳۷۵: ۲۷۴). افزون بر این، بزرگی و شوکت قبایل نیز به متکی بر بتی بود که در قبیله پرستش می‌شد. به همین خاطر همواره در بزرگداشت آن می‌بایست کوشیده می‌شد و در صورت ربوده شدن بت، حتی امکان داشت کل قبیله فروپاشیده شود (برای نمونه ر.ک: ابن سائب کلبی، ۱۳۶۴: ۶۳؛ آلوسی بغدادی، بی‌تا: ۲۱۱/۲).

در بعد کارکرد اتحاد‌آفرینی، بت‌ها اسباب پیوند گروه‌ها و قبایل مختلف به یکدیگر می‌شدند. بسیاری از قبایل برای نشان دادن وحدت اجتماعی‌شان در روزهای خاص و در حال اعتکاف یا غیر آن، به دور بت خود حلقه می‌زدند و مراسم مخصوصی را اجرا

می نمودند (ابن سائب کلبی، ۱۳۶۴: ۴۲). نمود اتحاد آفرینی بت‌ها نه در مسائل عبادی، بلکه در شرایط اجتماعی نیز قابل مشاهده است؛ برای نمونه، گاه وجود بت مشترک در میان دو قبیلهٔ مختلف باعث می‌شد که آن‌ها یکدیگر را هم‌پیمان هم بینند و بر همین اساس، در برگزاری جنگ‌ها و یا حتی دفاع از قبایل با یکدیگر اشتراک داشته باشند (برای نمونه ر.ک: طبری، ۱۳۷۵: ۵۲۶/۲-۵۲۷). نه تنها در موارد فوق، بلکه در مواقعی نیز که سعی بر ادغام و یا اتحاد قبایل بر سر منافع مشترک وجود داشت، بت‌ها نقش مهمی را ایفا می‌نمودند؛ برای نمونه، وقتی بنی‌همدان دعوت عمرو بن لحي خزاعی را اجابت نمودند، او بت یعوق را به مالک بن مرثد بن جیشم بن خیران از همدان سپرد و به همین جهت، یعوق بتی مشترک برای قوم عمرو و همچنین قبیله همدان و موالی یمنی آن‌ها به حساب آمد (ابن سائل کلبی، ۱۳۶۴: ۵۷). حتی هنگام هم‌پیمانی قبیله حمیر با عمرو بن لحي نیز همین فرایند اتفاق افتاد و با اهدای بت نسر به آن‌ها، حمیریان و موالی ایشان تا هنگام اجبار ذی‌نواس به پذیرش یهود، نسر را عبادت می‌نمودند (همان: ۵۸).

صرف نظر از وجوه هویت‌بخش و اتحاد آفرین بت‌ها، این معبودها گاه نیز موجب ایجاد دشمنی و جنگ‌های قبیله‌ای می‌گشتند؛ برای مثال، برخی از قبایل برای دستیابی به منافعی که در دست یک قبیله بود، به دنبال عاملی برای ایجاد اختلاف می‌گشتند. یکی از مواردی که تصور این اختلاف را تا حد برقراری یک جنگ پیش می‌برد، توهین به مقدسات یک قبیله و تحریک احساسات قبیله‌ای بود. چنین عواملی باعث می‌شد که جنگ‌هایی خونین و طولانی مدت شکل بگیرند تا در نهایت یک طرف دعوا بر دیگری غلبه یابد. به همین خاطر، اعضای قبیله‌ای که مورد هجوم قرار می‌گرفتند، هم‌پیمان می‌شدند تا آخرین نفس‌های خود، در حراست و حفظ بت‌ها بکوشند (برای نمونه ر.ک: همان: ۳۶). جنگ رزم یکی از معروف‌ترین جنگ‌هایی است که در همین راستا اتفاق افتاده است (همان: ۱۰؛ حموی رومی بغدادی، ۱۹۹۵: ۴۲/۳). دستور خداوند متعال به عدم توهین به مقدسات بت‌پرستان در آیه ۱۰۸ سوره انعام را می‌توان نشانی از توجه باری تعالی به این امر دانست. خداوند متعال با دعوت بت‌پرستان از طریق استدلال و جدل، بهترین راه ممکن را که برای از میان بردن این میثاق‌ها وجود داشت، پیش کشید. برانگیختن حساسیت‌ها و تعصب‌ها در این زمینه طبیعتاً در اوایل بعثت پیامبر نه تنها

اسباب پیروزی ایشان را فراهم نمی‌کرد، بلکه موجب اتحاد همه قبایل نیز می‌گشت. از این رو، راه حل قرآن در مقابله با بت‌پرستان را می‌توان یکی از بهترین راه‌هایی دانست که در این زمینه قابل اشاره است.

در پایان این بخش، توجه به یک نکته بسیار بااهمیت به نظر می‌رسد. بت‌پرستی عرب جاهلی، اگرچه میثاقی نسبی را در میان برخی قبایل پدید آورده بود، اما در مجموع باعث شده بود که جزیره‌العرب از وحدتی مناسب برخوردار نباشد. پیچیدگی نظام بت‌پرستی اعراب و گوناگونی بت‌های قبایل باعث شده بود که نوع انسجام‌ها، انسجام‌هایی قبیله‌ای باشد و انسجام و اتحادی فراگیر بر کل عربستان حاکم نباشد. تبلور این امر را می‌توان در آیه ۱۰۳ آل عمران مشاهده نمود. این آیه در حقیقت به اختلافاتی اشاره می‌کند که به واسطه بت‌پرستی بر جامعه عرب حاکم گردیده بود. ظهور اسلام در میان اعراب موجب گشت تا میثاقی فراگیر بر کل عربستان حاکم شود و اختلافات پیشینی که به موجب بت‌پرستی ایجاد گردیده بود، از میان برداشته شود.

۲-۲-۱-۲. کارکرد امنیتی بت‌پرستی در عصر جاهلی

یکی از کارکردهای مهم ادیان، ایجاد انواع مختلفی از امنیت در میان باورمندان است. در جوامع بدوی و مشرک، باورهای دینی یکی از مهم‌ترین عواملی به حساب می‌آمد که جلوی بروز رفتارهایی که امنیت را خدشه‌دار می‌نمود، می‌گرفت. جامعه جاهل و شرک‌آلود عربستان برای حفظ و تثبیت امنیت خویش با تکیه بر باورهای خرافی، شرایطی تقریباً مناسب را در این راستا فراهم آورده بود. اساساً راهزنی و مقابله با آن برای جوامعی که دارای حکومتی واحد و مستقل بوده‌اند، یکی از چالش‌های مهم بوده است. طبیعی است که این مشکل برای مردم جزیره‌العرب که از اساس فاقد حکومتی واحد بوده‌اند، بیشتر و جدی‌تر از سایر حکومت‌ها به نظر می‌رسید (لوبون، بی‌تا: ۶۳/۱). این مسئله مخصوصاً به سبب پراکندگی جمعیت در عربستان، اهمیتی دوچندان یافته بود. بیابانی بودن محیط عربستان باعث شده بود که از نظر تراکم، جمعیت به شکلی پراکنده توزیع گردد. قبایل و شهرها معمولاً از جمعیت زیادی برخوردار نبودند و از سوی دیگر در حد فاصل‌های زیادی نسبت به یکدیگر قرار داشتند (رفیعی، ۱۳۷۶: ۲۹).

حفظ امنیت در چنین محیطی مخصوصاً در حد فاصل‌های یک محل تجمع تا محل تجمع دیگر، بااهمیت به نظر می‌رسید و طبیعی است که مخصوصاً در چنین محیط‌هایی به سبب آنکه مجریان قانون امکان حضور مستمر را دارا نمی‌باشند، هرج و مرج و انجام اقدامات خلاف قانون، بیش از نواحی دیگر به چشم می‌خورد. به همین خاطر، چالش راهزنی، دزدی و یا خیانت در این مناطق، نگرانی‌های زیادی را فراهم می‌نمود.

در این میان البته محل‌های تجمع شهری و قبایل معتبری چون قریش، از وضعیت بهتری نسبت به موقعیت‌های پیرامونی و کم‌جمعیت‌تر برخوردار بودند (پاینده، ۱۳۷۶: ۵۶/۱). معمولاً به سبب وجود قوانین، هنجارهای خاص و ضابطان قانون، مشکلات شهرها کمتر بود؛ اما در بیابان‌ها و جاده‌های ارتباطی به سبب فقدان این ویژگی‌ها، خطرات بسیاری مردم را تهدید می‌نمود. در چنین شرایطی تنها راهی که می‌توانست باعث جلوگیری از رفتارهای ضد قانون در محیط‌های پیرامونی شود، صرفاً تقویت انگیزه‌های دینی - خرافی در میان مردم بود. بت‌پرستان عربستان با اعتقاد به وجود اجنه و بت‌های محافظ شهر، تا حدودی از بروز چنین مشکلاتی در جامعه خود جلوگیری می‌نمودند. این بت‌ها و مجسمه‌های اجنه که تحت عنوان شیخ‌البلد شناخته می‌شدند، در بیرون از شهر نگهداری می‌شدند و به سبب آنکه برای هر بت یا جن، حرمی خاص تعیین شده بود، این باور فراگیر گشته بود که تخطی از بت یا جن هر منطقه، باعث بروز خشم و غضب وی می‌گردد (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۹۰). عرب‌های عصر جاهلیت این گونه با شدیدالانتقام دانستن بت‌ها و اجنه تا حدودی از بروز نافرمانی‌های اجتماعی و غارت‌های خانمان برانداز جلوگیری می‌نمودند و بدین نحو باعث ایجاد امنیت در مناطق خویش می‌گشتند.

چنان که پیداست، اعراب جاهلی برای بت‌ها خاصیت حمایت‌کنندگی در نظر گرفته بودند. به همین خاطر، حتی در جنگ‌هایی که شرکت می‌کردند، بت‌های خویش را به همراه می‌بردند تا بدین نحو توان غلبه بر خصم را پیدا نمایند. آنان بر این باور بودند همان گونه که فرد در زمان آسایش به پرستش بت‌ها روی می‌آورد، این بت‌ها نیز در زمان سختی و دشواری و همچنین در مواقع جنگ، از پرستندگان خویش

حمایت می‌نمایند (ساله، ۱۳۸۰: ۳۶۲). از این رو در جنگ‌هایی که رخ می‌داد، هر قبیله‌ای بت‌های خویش را به همراه می‌آورد تا علاوه بر برخورداری از حمایت بت‌ها به زعم خویش، اعتماد به نفسی را نیز به جنگجویان بدهد تا به سبب حضور نیروهای ماورایی، پیروزی خویش را بر طرف مقابل حتمی ببینند (برای نمونه رک: عبدالمعیدخان، ۱۹۳۷: ۷۹). نمونه روشن این نگرش را در جنگ احد می‌توان مشاهده نمود. ابوسفیان در این جنگ، لات و عزی را به همراه خویش آورده بود (طبری، ۱۳۷۵: ۱۰۱۲/۳) تا از این طریق، علاوه بر ایجاد امید در جنگجویان مشرک، از قدرت ماورایی این بت‌ها نیز در جنگ بهره ببرد.

۳-۲-۱-۲. کارکرد هنجاری بت‌پرستی در عصر جاهلیت

اگرچه از حیث اعتقادی، بت‌پرستی گرایشی منفور و منفی به حساب می‌آید، اما این گرایش، کارکردهایی حیاتی نیز برای مردم جزیره العرب داشته است؛ برای مثال، هنجارهای اجتماعی اعراب به نوعی با باورهای این قوم به بت‌ها گره خورده بود و همین امر باعث شده بود که عرب جاهلیت به صورتی متعصبانه با موضوع تقابل با بت‌پرستی برخورد نماید و به راحتی از این گرایش سر برتابد.

جامعه عرب جاهلی از حیث طبقه‌بندی اجتماعی، در گروه جوامع بدوی قرار می‌گیرد. فقدان قانون، عمده‌ترین چالشی است که این سنخ از جوامع با آن دست به گریبان می‌باشند (جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۱۷). در جامعه بدوی اساساً مفهوم قانون و قانون‌گذاری معنا ندارد. نگارش قانون و تصویب آن در میان نخبگان جامعه، امری مربوط به جوامع متمدن است. در دوران باستان، جوامعی از قانون برخوردار بودند که علم و دانش در میان آن‌ها رشد و توسعه‌ای مناسب داشت (ولایتی، ۱۳۸۳: ۲۱). اعراب جاهلی از اساس فاقد تمدنی فرهنگی بودند و در میان آن‌ها حتی نگارش و باسواد بودن نیز بسیار محدود و انگشت‌شمار بود (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۴۵۳/۱). به همین خاطر، صورتی تدوین‌یافته از قانون که مبتنی بر حقوق و تکالیف باشد، در میانشان وجود نداشت.

در فقد قانون رسمی، تنها راهی که امکان برقراری تعادل و نظم را فراهم می‌آورد، هنجارها و قوانین رفتاری شایع در جامعه است (رفیع‌پور، ۱۳۹۳: ۱۷۵). هنجارها به سبب

بهره‌مندی از ضمانت‌های اجرایی، به شکلی نامحسوس جامعه را کنترل می‌نمایند و از بر هم خوردن تعادل آن جلوگیری می‌کنند (جلالی مقدم، ۱۳۷۹: ۳۸-۳۹). توانمندی کنترل جامعه از این رو در دست هنجارها قرار دارد که از اساس فرایند اجتماعی شدن منوط به آموزش و اجرای هنجارها می‌باشد. همه انسان‌ها از بدو تولد با باید‌ها و نباید‌هایی روبه‌رو هستند که به شکلی اعتباری توسط اجتماع وضع گردیده‌اند و تنها زمانی به‌عنوان فردی از جامعه پذیرفته می‌شوند که به این الزامات پایبند باشند و از اساس به طبیعت ثانوی ایشان تبدیل گردد. بدین ترتیب به‌طور خودکار، هر فردی که از این هنجارها تخطی نماید با فشارهایی بیرونی روبه‌رو می‌گردد (گیلبرت، ۱۳۹۲: ۹۴۸). این فشارها از نکوهش و تمسخر گرفته تا رانده شدن از اجتماع و حتی مرگ را برای فرد خطاکار با خود به همراه دارد.

فقدان هنجارها، هرج و مرج و نابودی یک جامعه را موجب می‌گردد. در بحث از هنجارها، درست یا نادرست بودن، صحیح یا غلط بودن، مبنای درست داشتن یا نداشتن، مسئله‌ای ثانوی محسوب می‌گردد. آنچه در هنجارها بااهمیت تلقی می‌گردد، صرف وجود آن‌هاست. این حد از توجه برای وجود هنجارها به دلیل آن است که اساساً فقدان هنجارهای اجتماعی، یک جامعه را با هرج و مرج روبه‌رو می‌گرداند. هنجارها باعث می‌شوند تا پاره‌ای از رفتارها بد و قابل سرزنش، و پاره‌ای دیگر از رفتارها خوب و قابل ستایش به حساب آیند. این معیار و ارزش‌گذاری در حقیقت، روند رفتاری یک جامعه را مشخص می‌نماید و موجب می‌شود که مردم به برخی رفتارها گرایش یابند و از برخی دیگر دوری گزینند و به موجب همان، نظمی فراگیر در جامعه گسترش یابد و فرایند اجتماعی شدن صورت پذیرد (جاهودا، ۱۳۹۲: ۳۳).

اما در جامعه‌ای بدوی چون جزیره‌العرب، چگونه می‌شد که اولاً قوانین و الزامات اجتماعی را وضع کرد که همه اعضا خود را پایبند به آن ببینند و ثانیاً ضمانتی برای مجازات فرد خاطی وجود داشته باشد؟ پیوندهای قدسی و ماورایی از جمله مهم‌ترین عواملی هستند که امکان این سطح از پاسخ‌گویی را در برابر عملکردها ایجاد می‌نمایند (ورسلی، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۷؛ همچنین برای آگاهی بیشتر ر.ک: نظری، بی‌تا). در جزیره‌العرب نیز ناظر به همین الگو با گسترش بت‌پرستی، شرایطی برای برقراری نظم و انضباطی نسبی فراهم

شده بود.

یکی از نمودهای قابل توجه کارکرد هنجاری بت پرستی، سوگند اعراب جاهلی به بت‌هاست (برای نمونه رک: طرفه بن العبد، ۲۰۰۳: ۶۱؛ ابن سائب کلبی، ۱۳۶۴: ۱۳-۱۴). این عمل معمولاً زمانی اتفاق می‌افتاد که نیاز به اخذ ضمانتی دینی برای انجام یا ترک یک کار همچون ستاندن خون‌بها، خون‌خواهی و انتقام‌جویی، تمایل به فزون‌طلبی و غارتگری، اندیشه یافتن چراگاه و حفظ حریم وجود داشت (ناظمیان فرد، ۱۳۹۰: ۱۲۹)؛ برای نمونه، سنت حلف از جمله مواردی به حساب می‌آید که به سبب حرمت، قداست و وجه دینی‌اش (علی، ۱۹۷۶: ۳۷۰/۴)، اعراب خود را ملزم به سوگند خوردن می‌دانستند (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۲۸۶/۳). در چنین سوگندهایی، فرد ناظر به تعهدی که در برابر معبود خود دارد و همچنین قدرتی که معبود در عقاب فرد خاطی دارد، تعهد می‌نماید که به حرف خویش پایبند بماند. همین امر باعث می‌شود که به قول فرد اعتماد شود و از وی انتظار عمل به سوگندش پدید بیاید.

اگر به شکلی تطبیقی، مسئله سوگند خوردن را بنگریم، می‌توانیم عقد قرارداد در جوامع امروزی را صورت پیشرفته‌ای از قسم خوردن در جوامع بدوی به شمار بیاوریم؛ البته با این تفاوت که در جوامع نوین، قانون سازوکار لازم را برای پایبندی فرد به تعهداتش وضع می‌نماید، اما در جوامع بدوی، باورهای دینی ضامن اجرا به حساب می‌آیند. مبتنی بر این باور، بسیاری از قراردادهای سیاسی، اقتصادی و حتی پیمان‌هایی که عرب در میان خویش منعقد می‌نمود، بر پایه سوگند افراد بود. بدین شکل عرب جاهلی بر اساس باور ماورایی خود به بت‌ها، معتقد بود که در صورت تخطی طرف مقابل، بت‌ها فرد را به سزای اعمالش می‌رسانند و زندگی را به کام فرد خاطی تلخ می‌نمایند. قسم خوردن در میان آن‌ها به عنوان هنجاری تلقی می‌شد که ضامن اجرای بسیاری از تعهدات بود و اساساً یکی از مسائلی که بقای بت پرستی در میان آن‌ها را تضمین می‌نمود، گره خوردن مسائل جاری زندگی ایشان با کارکرد بت‌ها بود.

نمونه دیگری که گره خوردن زندگی روزمره عرب جاهلی با بت‌ها را در عرصه هنجارهای اجتماعی نشان می‌دهد، جایگاه بت هبل در حل اختلافات و همچنین تعیین فرزندانگی است. این بت درون کعبه جای داشت و جلوی آن هفت تیر قرار

داشت. بر یکی از آنها «صریح» و بر دیگری «ملصق» نوشته شده بود. وقتی در حلال‌زاده بودن نوزادی شک می‌کردند، هدیه‌ای به آن تقدیم می‌کردند و سپس بر تیرها می‌زدند. در چنین حالی، اگر «صریح» بیرون می‌آمد، نوزاد را از او نمی‌دانستند (ابن سائب کلبی، ۱۳۶۴: ۲۷-۲۸). همچنین هر گاه کارشان در امری به مشاجره می‌کشید و یا آهنگ سفری یا کاری می‌کردند، نزد این بت می‌آمدند و کسب تکلیف می‌کردند (الوسی بغدادی، بی‌تا: ۲/۲۰۵).

۲-۲. کیفیت بازسازی بافت بت‌پرستی عصر جاهلی در تفاسیر قرآن

اگر از منظر کارکردگرایی به تبیین مسئله بت‌پرستی در قرآن کریم بپردازیم، به طور کلی می‌توانیم هفت کارکرد اساسی را در این حوزه بیابیم که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. استمداد: ﴿وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَهُمْ وَلَا يُخَوِّفُونَ نَجْمَهُمْ﴾ (اعراف / ۱۹۷): ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يَنْصُرُونَ﴾ *﴿لَا يَسْتَجِيبُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُخَضَّرُونَ﴾ (یس / ۷۴-۷۵): ﴿فَلَوْلَا نَصْرُ الْمَلَكِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً بَلْ صَلَّوْا عَنْهُمْ وَذَلِكُمْ فَكْرُهُمْ وَمَا كَانُوا يَفْقَهُونَ﴾ (احقاف / ۲۸).
۲. ایجاد مودت: ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾ (عنکبوت / ۲۵).

۳. تحصیل عزت: ﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ (مریم / ۸۱).
۴. تقرب به خدا: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى...﴾ (زمر / ۳): ﴿فَلَوْلَا نَصْرُ الْمَلَكِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً...﴾ (احقاف / ۲۸).
۵. جلب منفعت و دفع ضرر: ﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا...﴾ (انعام / ۷۱): ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ...﴾ (یونس / ۱۸): ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ...﴾ (یونس / ۱۰۶): ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلِ اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا...﴾ (رعد / ۱۶).

۶. شفاعت: ﴿... وَمَنْ تَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَ كَرِهُوا لِدِينِ رَبِّكُمْ أَنْ تُقَالُوا فِيكُمْ شُرَكَاءُ...﴾ (انعام / ۹۴): ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ...﴾ (یونس / ۱۸): ﴿أَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شُفَعَاتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يَنْفَعُونِ﴾ (یس / ۲۳): ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ

شُفَعَاءَ قُلُوبِهِمْ أُولَئِكَ أُولُو كَأَنُوبٍ أُولَئِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ لِقَاءُ رَبِّهِمْ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأُولَئِكَ فَخْرًا وَأُولَئِكَ هُمْ هَدَىٰ. (زمر / ۴۳).

۷. طلب روزی: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (عنکبوت / ۱۷).

عمدهٔ مفسران قرآن کریم مبتنی بر موارد نام برده سعی نموده‌اند تا مسئلهٔ بت پرستی اعراب را تجزیه و تحلیل نمایند؛ لکن از منظرهای مختلفی بدان نگریسته‌اند. در یک جمع بندی کلی می‌توان نگرش مفسران قرآن را به مسئلهٔ بت پرستی اعراب، در چهار دسته «نگرش تاریخی، نگرش اجتماعی، نگرش هستی‌شناختی و نگرش الهیاتی» جای داد. در باب این اختلاف منظرها باید در نظر داشت که این اختلاف‌ها به معنای آن نیست که هر مفسری صرفاً از یک منظر خاص موضوع را تحلیل نموده باشد، بلکه گاه ممکن است مفسری هر چهار نوع تحلیل را در تفسیر خود بیان داشته باشد. لکن از آنجایی که تفکیک این امور در مقالهٔ پیش رو مهم به نظر می‌رسید، سعی شد که مبتنی بر این تقسیم بندی - و نه بررسی نگرش هر تفسیر - مسئله مورد واکاوی قرار گیرد. در ادامه به نوع تحلیل‌های مفسران در این زمینه اشاره می‌شود.

در حوزهٔ نگرش تاریخی، مفسران بیان داشته‌اند که اساساً گرایش به بت پرستی ناشی از بزرگداشتی می‌شود که پیشینیان برای پاسداشت مقام بزرگان خویش برپا می‌داشته‌اند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱ / ۱۳۰). ایشان معتقدند که پرستش بت‌ها با ساخت تندیس بزرگ مردان جامعه پس از مرگشان شروع شد. بت پرستان برای زنده نگه داشتن یاد بزرگانشان، مجسمه‌ای از آن‌ها درست می‌کردند و در مجاورت آن بت، خداوند یگانه را می‌پرستیدند. زمستان‌ها نیز جهت حفظ تندیس از باد و باران، آن را به خانه می‌بردند. این روش ادامه داشت تا اینکه نسل‌های بعد، غافل از اعتقادات نیاکان، تصور نمودند که اجدادشان از اساس، تندیس‌هایی را که در کنار خویش داشتند، پرستش می‌نمودند. به همین سبب به پرستش مجسمه‌ها پرداختند (رشید رضا، بی‌تا: ۲۰ / ۸).

مبتنی بر نگرش اجتماعی، مفسران بر بعد اتحاد آفرینی بت‌ها تأکید نمودند. از نظر این گروه از مفسران، بت پرستان در راستای ایجاد هویت فرهنگی، بت را رمزگانی برای اتحاد قومی قرار دادند. بدین نحو پیوندی سه گانه را در میان خود، اجداد و باورمندان به این پیشینهٔ رمزگانی برقرار ساختند. آیهٔ مبارکه ﴿إِنَّمَا اتَّخَذْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي

الحیة الدنیا» (عنکبوت/ ۲۵)، مؤید مناسبی برای این گروه محسوب می‌شود. مبتنی بر همین آیه می‌توان دریافت که بت‌پرستان تعصبات قومی خویش را بر پایهٔ عاملی هویت‌بخش همچون بت استوار نموده بودند و بدین‌سان در برابر معارضانی که این باور را زیر سؤال می‌بردند، ایستادگی می‌نمودند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۰/۱۸).

سومین منظری که مفسران، گرایش به بت‌پرستی را در آن بعد تحلیل نموده‌اند، رویکرد هستی‌شناختی به مسئله است. در این منظر، مفسران با تکیه بر باور بت‌پرستان، به واگذاری تدبیر امور دنیوی به سیارات و یا اعتقاد به حلول خدا در اجسام اشاره داشته‌اند که اساساً گرایش به بت‌پرستی ناشی از باور خاص هستی‌شناختی بت‌پرستان می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۵). مبتنی بر این نگرش، بت‌پرستان معتقد بودند که پروردگار، افلاک هفت‌گانه را خلق و بدان‌ها هیکل و روح بخشید؛ سپس سیاست و تدبیر عالم سفلی را بر عهده آن‌ها گذاشت. از این رو انسان‌ها بندگان این افلاک هستند و افلاک بنده پروردگارند. به سبب همین رابطه، بت‌پرستان معتقد بودند که انسان‌ها باید ارواح افلاک را بپرستند. حال از آنجایی که ارواح افلاک در عالم ماده حضور نداشته و اساساً منزله از ماده و آثار آن هستند، فلذا اجرام افلاک که به مثابه بدن آن‌ها به حساب می‌آیند، لازم‌الاتباع به حساب می‌آیند. تا بدینجا مبتنی بر تقریر مفسران، اجرام افلاک را باید پرستش نمود؛ اما چنان که پیداست، این اجرام همیشه حاضر نیستند. بت‌پرستان برای حل این مشکل، برای هر کدام از اجرام افلاک، بت و نمادی از ماده و جسم ساختند؛ با استفاده از طلا بت خورشید را بنا نهادند و آن را مزین به یاقوت و الماس کردند. از نقره بت ماه را ساختند و به همین ترتیب برای دیگر سیارات نیز بت ساخته، به عبادت آن‌ها پرداختند و شقاوت و سعادت را به کیفیت قرار گرفتن آن‌ها در طالع خود دانستند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۱۲/۲-۱۱۳). عامه مشرکان این اعتقاد غلط را داشتند که تدبیر امورشان به این خدایان واگذار شده است و خیر و شرشان هر چه هست در دست آن‌هاست؛ در نتیجه آن خدایان را عبادت می‌کردند تا با عبادت خود، از خویشترن راضی‌شان کنند، و در نتیجه بر ایشان خشم نگیرند و نعمت را از ایشان قطع ننموده و یا بلا نفرستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۰/۱۷).

همچنین بر اساس این اعتقاد، مشرکان بر این باور بودند که بت‌ها شفیعان آن‌ها در

پیشگاه الهی هستند: ﴿...وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ...﴾ (یونس / ۱۸)؛ یعنی می‌توانند از طریق شفاعت، منشأ سود و زیانی شوند، هرچند مستقلاً از خودشان کاری ساخته نباشد. اما قرآن در پاسخ آن‌ها می‌فرماید: ﴿...قُلْ أَنْتَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ...﴾ (یونس / ۱۸). این قسمت از آیه، کنایه از آن است که اگر خدا چنین شفیعانی می‌داشت، در هر نقطه‌ای از زمین و آسمان که بودند، از وجودشان آگاه بود؛ زیرا وسعت علم خداوند چنان است که کوچک‌ترین ذره‌ای در آسمان و زمین نیست، مگر اینکه از آن‌ها آگاهی دارد (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۹/۸-۲۵۰).

یکی دیگر از آیاتی که می‌توان با رویکرد هستی‌شناختی مورد تبیین و تحلیل قرار داد، آیه ﴿وَإِخْتَدُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَهَةً لِيُكَفِّرُوا عَنْهُمْ عَثَرًا﴾ (مریم / ۸۱) است. بر اساس این آیه، مشرکان می‌پنداشتند که با انتخاب آله می‌توانند به عزت دست یابند و آن آله‌ها شفیع آنان باشند، در مشکلات یاری‌شان دهد و به درگاه خدا نزدیکشان کند و در نتیجه به عزت دنیا برسند و این عزت، ایشان را به سوی خیرات کشاند و از شر دور بدارد (طیب، ۱۳۶۹: ۴۸۲/۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۸/۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۹/۱۳).

اما چهارمین منظری که مفسران به تحلیل دلایل گرایش بت‌پرستی اعراب پرداخته‌اند، مرتبط با حوزه نگرش‌های الهیاتی است. ایشان با اشاره به باورهایی چون تقدیس مظاهر قدرت خدا (مراغی، بی‌تا: ۱۷۳/۷)، اعتقاد به عدم لیاقت انسان برای عبادت خدا (طوسی، بی‌تا: ۳۵۵/۵ و ۹/۶) و اعتقاد به مظهریت بت‌ها برای فرشتگان (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۱/۱۵)، سعی نموده‌اند که این گرایش را تحلیل نمایند. مفسران در تحلیل دلایل این نوع گرایش بیان داشته‌اند که بت‌پرستان اعتقاد داشتند قابلیت پرستش خداوند متعال را بدون وجود واسطه‌ها ندارند؛ چرا که اولاً خود به انواع زشتی‌ها و پلیدی‌های انسانی و مادی آلوده‌اند و ثانیاً پروردگار بدون محدودیت و عظیم‌تر از آن می‌باشد که موجودات محدودی چون انسان، احاطه عقلی، وهمی یا حسی بر او پیدا کنند (هود / ۱۱، ۲۵، ۲۷ و ۵۳؛ ابراهیم / ۹-۱۰ و ۱۴؛ مؤمنون / ۲۳، ۲۵، ۳۱ و ۳۴). به همین خاطر امکان ندارد که انسان‌ها برای پرستش، متوجه او شوند. حال از آنجایی که امکان شناخت خدا وجود ندارد، الزاماً به مقربان درگاه او که شامل ملائکه و جنیان و قدّیسان از بشرند، باید تقرب جست (مراغی، بی‌تا: ۱۷۳/۷). مقربان درگاه خدا نیز افرادی هستند

که تدبیر شئون گوناگون دنیا به ایشان واگذار شده است. پس اساساً همان‌ها هستند که باید پرستش شوند. به واسطهٔ پرستش این مقربان، ایشان نیز در پیشگاه خدا شفاعتگر پرستش‌کنندگان خواهند بود (طوسی، بی‌تا: ۹/۶). بت پرستان از آنجایی که خدا را متعال و بی‌نهایت می‌دیدند، ساخت بتی برای خدا را غیر ممکن می‌دانستند. لکن برای آن جنبه از تدبیرکنندگان عالم که برای آن‌ها سمت ربوبیت قائل بودند، بتی می‌ساختند و با اینکه شفاعت را مربوط به خدایان می‌دانستند، به گمان اینکه بت، عامل نزدیکی آنان به خداست، آن را نیز می‌پرستیدند. آیاتی همچون ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (زمر/ ۳) و ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ لَأَشْفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (یونس/ ۱۸)، به خوبی این تحلیل را تأیید می‌نمایند.

در مجموع چنان که مشاهده می‌شود، مفسران برای ارائه درکی مشخص از دلایل گرایش به بت پرستی، سعی نموده‌اند که نگاهی همه‌جانبه به موضوع داشته باشند و آن را از منظرهای مختلفی مورد بررسی قرار دهند. این نوع مواجهه، جامعیت بیشتری نسبت به تحلیل موضوع صرفاً از منظر جامعه‌شناسی دین دارد؛ لکن اشکال عمده‌ای که در این شکل از ارائه تحلیل وجود دارد آن است که اساساً نگاه کلان و همچنین درک روشنی از بافت دینی عصر نزول و وضعیت اعراب بت پرست هنگام مواجههٔ پیامبر اسلام ﷺ با ایشان به دست نمی‌دهد. علاوه بر این، لایه‌های زیرین گرایش به بت پرستی در تحلیل مفسران مدنظر قرار نگرفته است. بت پرستی صرفاً در عقاید خلاصه نمی‌شود و تقلیل آن به صرف اعتقادات، دریچه‌ای را به فهم این گرایش باز نمی‌نماید. برای فهم بت پرستی لازم است از لایهٔ ظاهری اعتقادات به لایهٔ زیرین این گرایش حرکت نماییم. درک پیوند بت پرستی با زندگی روزمره اعراب جاهلی کمک می‌کند تا فهم روشنی از دلایل مبارزه بت پرستان با اسلام شکل بگیرد. البته این نوع از تحلیل با توجه به ابزارهایی که در حال حاضر نزد مفسران موجود است، امکان‌پذیر نمی‌باشد. مبتنی بر همین خلأ، بهره‌گیری از دانش‌هایی چون جامعه‌شناسی دین در حوزه‌هایی چون تفسیر قرآن ضروری به نظر می‌رسد تا بدین نحو فهم درستی از آیات قرآن امکان‌پذیر گردد.

۳. بررسی تطبیقی قابلیت بازسازی بافت بت پرستی عصر جاهلی

در جامعه‌شناسی دین و تفسیر

فهم درست آیات قرآن کریم در گرو دستیابی به درک درستی از فضای نزول قرآن است. گذر زمان و تغییر و تحولات گسترده‌ای که در فضای نزول قرآن اتفاق افتاده است، دسترسی به این بافت را با مشکلات بسیاری همراه کرده است؛ لکن به لطف دانش‌هایی که امروز در دسترس وجود دارند، توان غلبه بر این مشکلات، دور از ذهن به نظر نمی‌رسد. علاقمندان به فهم و تفسیر قرآن امروزه می‌توانند با استفاده از ابزارهایی که در دانش‌های مختلف وجود دارد، خلأهایی را که در این زمینه پیش روی ایشان قرار دارد، رفع نمایند.

در این میان، ناظر به ظرفیت‌های فعلی دانش تفسیر می‌توان اذعان کرد که این دانش به تنهایی امکان دستیابی و ارائه فضای نزول قرآن را به طور جامع ندارد. نوع تحلیل‌هایی که مفسران در حوزه‌ای چون بت پرستی ارائه نموده‌اند، به خوبی این ادعا را اثبات می‌نماید. در مسئله‌ای چون بت پرستی، عمده مفسران بیشتر متمرکز بر ابعاد عقیدتی این گرایش بوده‌اند. حتی در جنبه‌هایی چون تحلیل تاریخی، تحلیل هستی‌شناسی و تحلیل اجتماعی نیز آنچه بر نوع گرایش آن‌ها در تحلیل این مسئله به چشم می‌آید، نگرش به موضوع از منظری عقیدتی است. این شیوه از تحلیل باعث شده است تا صرفاً نیمی از تصویر بت پرستی در آن دوران برای ما روشن شود و روی دیگر آن، که نشان از تمایل حداکثری اعراب جاهلی به بت پرستی است، برایمان غیر قابل درک به حساب بیاید. به همین خاطر، به عنوان خوانندگان تفسیر همواره با این ابهام روبه‌رو هستیم که چرا با وجود تمام معایب بت پرستی، اعراب به سمت این گرایش تمایل پیدا نمودند و سرسختانه در برابر سخن استوار پیامبر اسلام ﷺ ایستادگی کردند؟ به نظر می‌رسد که تکیه مفسران بر بعد عقیدتی مسئله، باعث شده است که صرفاً نیمی از واقعیت بت پرستی برای خوانندگان تفاسیر مشخص شود. به همین خاطر ضروری است با استفاده از دانش‌هایی چون جامعه‌شناسی دین، امکان فهم دقیق‌تری از بافت بت پرستی عرب فراهم آورده شود.

بسیاری از مسائل قرآن تنها با بهره‌گیری از ذره‌بین سایر دانش‌ها رؤیت‌پذیر می‌گردند. جامعه‌شناسی دین در این میان، دانشی به شمار می‌آید که مخصوصاً قابلیت مناسبی را برای بازسازی و دستیابی به بخش کوچکی از فضای نزول داراست. اگر فضای نزول را متشکل از مسائلی چون سیاست، اقتصاد، اجتماع و دین بدانیم، جامعه‌شناسی دین تنها در بازسازی فضای دینی آن دوران به ما یاری می‌رساند؛ مخصوصاً استفاده از رویکرد کارکردگرایی این دانش به خوبی می‌تواند تصویری هرچند کوچک از فضای نزول قرآن را پیش روی ما بنمایاند.

دوره قبل از بعثت پیامبر اسلام ﷺ، عصری است که اعراب جاهلی در فقد قانون واحد در آشفته‌گی فراوانی به سر می‌بردند. این اجتماع همواره از طرف نیروهای داخلی و نیروهای خارجی در حال فروپاشی بوده و جان افراد و قبایل در معرض خطرهای گوناگونی بوده است. در چنین شرایطی، اعراب جاهلی نیاز داشتند تا به سمت راهکارهایی برای سامان‌بخشی به این شرایط بروند و از آنجایی که از روی جهل، پیامبرانی را که عهده‌دار بیرون آوردن آن‌ها از توحش و فراخواندن آن‌ها به توحید و تمدن بوده‌اند، یا کشته و یا از خود رانده بودند، با توجه به طبیعت بیابانی حاکم بر محیط زندگی خود، به سمت پرستش بت‌ها کشیده شدند.

بت‌پرستی اگرچه از منظر اعتقادات اسلامی اشکالاتی فراوان داشت، اما به شکلی نسبی باعث می‌شد که این قوم مبتنی بر قدرت‌هایی ماورایی که منشأ آن‌ها را از بت‌ها می‌دانستند، اولاً دست به ارزش‌گذاری برخی از رفتارها بزنند تا بدین نحو با ایجاد هنجارهایی اجتماعی از بروز هرج و مرج و شکل‌گیری برخی از انحرافات جلوگیری نمایند، ثانیاً به میثاقی اجتماعی - هرچند متزلزل و شکننده - دست یابند که حداقل از تفرقه افراد قبیله جلوگیری نماید و ثالثاً از ایجاد شرایط ناامن جانی، مالی و ناموسی تا حد کمی بکاهند. سه موردی که ذکر شد، حداقل‌های لازم برای شکل‌گیری یک اجتماع است و مبتنی بر تحلیلی که از طریق جامعه‌شناسی دین به دست می‌آید، می‌توان اذعان کرد که بت‌پرستی عصر جاهلی عملاً پوشش‌دهنده این سه کارکرد به حساب می‌آمد. اقبال جمعی عرب به این گرایش نیز بر همین مبنا بوده است.

بر اساس آنچه در این بخش گفته شد، اگر فضای نزول و بازسازی آن دوره را

به معنای شناخت سازوکارهای اجتماعی حاکم بر عصر جاهلیت قلمداد نماییم، مبتنی بر هر دو نوع تحلیلی که آورده شد، می توان قضاوت نمود که جامعه‌شناسی دین به نسبت تفسیر، از قابلیت مناسب‌تری برای بازسازی فضای نزول برخوردار می‌باشد. رویکردهایی که در جامعه‌شناسی دین وجود دارد، به خوبی امکان بازخوانی و بازسازی فضای آن عصر را فراهم می‌آورد.

نتیجه‌گیری

فضای نزول قرآن و دسترسی به آن، امروزه یکی از دغدغه‌های اصلی قرآن‌پژوهان است. به رغم این اهمیت اما تا کنون ابزارهایی که وصول به این هدف را محقق نمایند، معرفی نگردیده‌اند. نویسندگان این اثر معتقدند که مسئله فضای نزول، امری گسترده است و از زوایای گوناگونی برخوردار می‌باشد که متناسب با هر بعد باید از دانشی مناسب استفاده نمود. در این میان، جامعه‌شناسی دین، دانشی مناسب برای بازسازی فضای نزول قرآن مخصوصاً در بعد بافت دینی آن دوره به حساب می‌آید. استفاده از این دانش مخصوصاً در زمینه تحلیل بافت بت‌پرستی آن عصر، امکان دستیابی به زاویه‌ای از بت‌پرستی را فراهم می‌آورد که علی‌رغم اهمیتی که در بازسازی فضای نزول می‌تواند داشته باشد، در تفاسیر توجه چندانی بدان نشده است.

بر اساس تحلیل مسئله بت‌پرستی از طریق جامعه‌شناسی دین می‌توان اذعان نمود که بت‌پرستی از سه کارکرد عمده هنجاری، امنیتی و میثاقی برخوردار بوده است و همین ویژگی‌های مثبت عملاً موجب گردیده که اعراب جاهلی گرایش به بت‌پرستی داشته باشند. این در حالی است که در تفاسیر بیشتر بر مسئله عقیدتی مسئله بت‌پرستی تکیه می‌شود و حال آنکه تحلیل اعتقادی مسائل صرفاً بخش کوچکی از بافت دینی را به روی ما می‌گشاید و اگر به دنبال دستیابی به نگاهی جامع از فضای نزول قرآن باشیم، ضرورتاً باید به سمت مسائل عینی جامعه عصر جاهلی و تأثیر آن در گرایش به بت‌پرستی حرکت نماییم. این ظرفیت به خوبی در جامعه‌شناسی دین نهادینه شده است. به همین خاطر، این دانش را به عنوان دانشی مناسب برای بازسازی فضای نزول قرآن می‌توان به حساب آورد.

کتاب‌شناسی

۱. آلوسی بغدادی، محمود شکری، *بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، *تاریخ ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳. ابن سائب کلیبی، ابومنذر هشام بن محمد، *کتاب الاصنام*، تهران، نشر نو، ۱۳۶۴ ش.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۵. اسکات، جولی، و آیرین هال، *دین و جامعه‌شناسی*، ترجمه افسانه نجاریان، تهران، رسش، ۱۳۸۲ ش.
۶. ایزدی، فائزه، *بررسی تطبیقی نظرات و نقش پیتر برگر در سیر تحولات جامعه‌شناسی دین*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه کاشان، ۱۳۹۰ ش.
۷. باتمور، تی. بی.، *جامعه‌شناسی*، ترجمه سیدحسین منصور و سیدحسن حسینی کلجاهی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۸. پاکتچی، احمد، *جزوه بافت نزول قرآن کریم*، تهران، مرکز مطالعات میان‌رشته‌ای دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۲ ش.
۹. پاینده، ابوالقاسم، *تاریخ سیاسی اسلام*، تهران، جاویدان، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. جاهودا، مری، *مدخل «اجتماعی شدن»*، فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم، تهران، نی، ۱۳۹۲ ش.
۱۱. جعفریان، رسول، *سیره رسول خدا*، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. جلالی مقدم، مسعود، *درآمدی بر جامعه‌شناسی دین و آراء جامعه‌شناسان بزرگ دین*، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. الحاج حسن، حسین، *اسطوره‌های اعراب در دوره جاهلی*، ترجمه حمید بیهقی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. حموی رومی بغدادی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۵ م.
۱۵. دیوی، گریس، *مدخل «جامعه‌شناسی دین»*، راهنمای دین پژوهی، تهران، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۱ ش.
۱۶. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. رفیع پور، فرامرز، *آناتومی جامعه*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۳ ش.
۱۹. رفیعی، علی، *فراز و نشیب‌های دوران رسالت و مقایسه آن با انقلاب اسلامی*، قم، اداره آموزش‌های عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. سالم، عبدالعزیز، *تاریخ عرب قبل از اسلام*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. سهرابی، رضا، و حسن فتحزاده، «*خاستگاه ارزش‌ها از نگاه نیچه*»، *دوفصلنامه متافیزیک*، سال هشتم، شماره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۲۲. شیجاعتی، حسین، عباس مصلاتی پور، و سجاد اسدیگی، «*الزامات کلامی پژوهش میان‌رشته‌ای در قرآن: با تکیه بر سطوح معرفت‌شناسی، اصطلاح‌شناسی و روش‌شناسی*»، *فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی*، سال هفتم، شماره ۴ (پیاپی ۲۸)، پاییز ۱۳۹۴ ش.

۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اساطیر، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. طرפה بن العبد، دیوان، بیروت، دار المعرفه، ۲۰۰۳ م.
۲۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۷. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ ش.
۲۸. عبدالمعیدخان، محمد، *الاساطیر العربیه قبل الاسلام*، قاهره، بی تا، ۱۹۳۷ م.
۲۹. علوی مهر، حسین، *روش ها و گرایش های تفسیری*، قم، اسوه، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بغداد، مکتبه النهضه، ۱۹۷۶ م.
۳۱. عزیزاده، عبدالرضا، «جامعه شناسی دین»، *روش شناسی علوم انسانی*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، شماره ۸، پاییز ۱۳۷۵ ش.
۳۲. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۳. فصیحی، امان الله، «بررسی کارآمدی نظریه کارکردگرایی»، *فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی*، شماره ۲، بهار ۱۳۸۹ ش.
۳۴. کمیل، تام دی.، مدخل «قرارداد اجتماعی»، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نی، ۱۳۹۲ ش.
۳۵. گیلبرت، مارگرت، مدخل «هنجار»، *فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران، نی، ۱۳۹۲ ش.
۳۶. لوبون، گوستاو، *تاریخ تمدن اسلام و عرب*، ترجمه سیدهاشم حسینی، تهران، کتابفروشی اسلامی، بی تا.
۳۷. مختار عمر، احمد، *معناشناسی*، ترجمه سیدحسین سیدی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۸۵ ش.
۳۸. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۹. مطوری، علی، و هدیه مسعودی صدر، «بافت موقعیت و نقش آن در ترجمه قرآن»، *فصلنامه مطالعات قرآنی*، شماره ۲۶، تابستان ۱۳۹۵ ش.
۴۰. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۴۱. مؤدب، سیدرضا، *روش های تفسیر قرآن*، قم، اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۴۲. میرحاجی، حمیدرضا، و یوسف نظری، «بررسی بافت متن از دیدگاه برجسته ترین زبان شناسان قدیم مسلمان بر اساس الگوی حازم قرطاجنی»، *فصلنامه جستارهای زبان*، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۱۴)، تابستان ۱۳۹۲ ش.
۴۳. ناظمیان فرد، علی، «سنت حلف و کارکردهای آن در عصر جاهلی»، *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، سال سوم، شماره ۸، بهار ۱۳۹۰ ش.
۴۴. واخ، یواخیم، *جامعه شناسی دین*، ترجمه جمشید آزادگان، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
۴۵. ورسلی، پیتر، *نظم اجتماعی در نظریه های جامعه شناسی*، ترجمه سعید معیدفر، تهران، تبیان، ۱۳۷۸ ش.
۴۶. ولایتی، علی اکبر، *فرهنگ و تمدن اسلامی*، قم، معارف، ۱۳۸۳ ش.
۴۷. همتی، همایون، «تحلیل نقش دین در جامعه»، *فصلنامه معرفت ادیان*، سال چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۵)، تابستان ۱۳۹۲ ش.

۴۸. همیلتون، ملکم، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تیبان، ۱۳۷۷ ش.
۴۹. الباده، میرجا، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹ ش.

50. Bellah, Robert N., «Sociology of Religion», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 13, 1968.
51. Furseth, Inger & Pål Repstad, *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*, U.S.A., Burlington, Ashgate Publishing Company, 2006.
52. Hargrove, Barbara, *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*, U.S.A., Harland Davidson, 1989.
53. Johnstone, Ronald L., *Religion in Society: A Sociology of Religion*, 3rd Ed., Englewood Cliffs, 1988.

الگوی مطلوب

ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان جهان

از منظر قرآن کریم*

- محمدصادق نصراللهی^۱
- محمدرضا کوهکن^۲

چکیده

با وجود تفاوت‌های گسترده انسان‌ها در دین، زبان، رسوم، ملیت، نژاد، رنگ و... در نگاه اول این گونه به نظر می‌رسد که همگرایی میان فرهنگ‌ها و تعامل گسترده و سازنده آن‌ها امری دشوار یا ناممکن باشد.

در این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که آیا تشکیل جبهه‌ای جهانی از مستضعفان مورد قبول قرآن است یا خیر؟ الگوی مطلوب ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان چیست و اصول حاکم بر آن کدام است؟ بدین منظور تعدادی از آیات منتخب با روش داده‌بنیاد تحلیل شده و الگوی پارادایمی آن به دست آمد. «استکبارستیزی به مثابه فرهنگ و هویت مشترک مستضعفان جهان» به عنوان پدیده اصلی قرار گرفت و علل، زمینه‌ها، شرایط مداخله‌گر، راهبردهای کنش/کنش متقابل و پیامدهای آن از آیات منتخب استخراج شد. طبق این الگو،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه امام صادق (ع) @m.nasrollahi@isu.ac.ir.

۲. دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه امام صادق (ع) (نویسنده مسئول) @koohkan@isu.ac.ir.

مستضعفان، مراتب، انواع و شروطی دارند و ارتباطات میان آنها، موسع اما مشکک است. به تعبیر دیگر این جبهه، فرامذهبی، فرادینی و فرامسلکی است؛ اما نوع ارتباط با هر دسته از آنها متفاوت است و به میزان ایمان حقیقی افراد بستگی دارد. همچنین در این ارتباطات، اصولی هستند که به عنوان اصول حاکم عمل می‌کنند که در واقع می‌توان همه این اصول را ذیل اصل عدالت جای داد. راهبردهای کشتی مسلمانان در جبهه مستضعفان در واقع حق هر گروه را که باید به آن اعطا کرد، تبیین می‌کند.

واژگان کلیدی: قرآن، ارتباطات میان‌فرهنگی، ارتباطات بین‌المللی، استضعاف، جبهه جهانی مستضعفان.

۱. مقدمه و تبیین مسئله

انقلاب اسلامی ایران از بدو پیروزی، بنا بر خوانش امام خمینی از اسلام، داعیه حمایت از مظلومان و مستضعفان جهان را داشته و دارد که در بیانات ایشان و مقام معظم رهبری بارها بر آن تأکید شده است. جمهوری اسلامی بارها حمایت خود را نه فقط در زبان، که در عمل نیز آشکار کرده است. متقابلاً مستضعفان جهان نیز با انقلاب ما ابراز همبستگی و حمایت کرده‌اند. این رابطه دوسویه که مخصوص شیعیان و مسلمانان جهان نیست و پیروان هر مرام و دین و مسلکی را شامل می‌شود، موجب شکل‌گیری ارتباطات چندسویه میان ملت‌های مستضعف با فرهنگ‌های گوناگون شده است.

انقلاب اسلامی در طول این دهه با مشکلات زیادی در راه عملی کردن این آرمان خود مواجه شده و به همین سبب نتوانسته آن گونه که باید، آن را عملی کند. مشکلات جمهوری اسلامی در این راه را به دو دسته کلی می‌توان تقسیم کرد: مشکلات درونی (عدم فهم صحیح از ارتباطات میان‌فرهنگی و ارتباطات بین‌المللی بین ما و فرهنگ ملل مستضعف، سوءبرداشت از روش‌های صحیح صدور انقلاب اسلامی از جمله نگاه امنیتی و استفاده از روش‌های نظامی، سوءبرداشت از مفهوم وحدت و جبهه مستضعفان از جمله دید درون‌مذهبی و نهایتاً درون‌دینی، همراه نکردن افکار عمومی در داخل کشور و...) و مشکلات بیرونی (مانع‌تراشی دشمنان، ایران‌هراسی و

ارائه تصویر نادرست از ایران به مردم کشورها توسط ابزارهای دیپلماسی رسمی و دیپلماسی عمومی و رسانه‌ای، همراهی نکردن بسیاری از حکومت‌ها و...).

همان گونه که اشاره شد، قسمتی از این مشکلات به داخل برمی‌گردد؛ آنجا که بسیاری از مردم و نخبگان این آرمان را آن گونه که باید باور نکرده‌اند، و آن عده‌ای هم که آرمان تشکیل جبهه جهانی مستضعفان را پذیرفته‌اند، قرائت‌های مختلفی از آن دارند و فهم مشترکی در این باره وجود ندارد. هرچند تاکنون میان این مستضعفان با فرهنگ‌های متفاوت، ارتباطات گسترده‌ای شکل نگرفته است، اما با توجه به اهمیت راهبردی که برای جمهوری اسلامی دارد، ضروری می‌نماید که الگوی مناسبی جهت گسترش ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان در دست باشد.

نگارندگان در این نوشتار در پی یافتن الگوی مطلوب ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان جهان از منظر قرآن کریم می‌باشند. سؤالات تحقیق بدین صورت است:

سؤالات اصلی:

۱. از نظر قرآن کریم، آیا شکل‌گیری جبهه جهانی مستضعفان مورد قبول است؟ آیا غیر مسلمانان هم در این جبهه جایگاهی دارند؟

۲. الگوی مطلوب ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان جهان از منظر قرآن کریم چیست؟

سؤالات فرعی:

۱. قرآن وحدت میان مستضعفان را وحدت استراتژیک می‌داند یا تاکتیکی؟

۲. پدیده ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان از چه ابعادی برخوردار است؟

۳. علل شکل‌گیری پدیده ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان چیست؟

۴. پدیده ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان در چه زمینه‌ای شکل می‌گیرد؟

۵. پیامدهای پدیده ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان چیست؟

۶. برای تحقق ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان چه اقداماتی باید انجام داد؟

۷. چه عواملی در تحقق ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان دخیل است؟

در ادامه پژوهش، ابتدا در بخش چهارچوب مفهومی، مفاهیم واژگان استکبار، استضعاف، ارتباطات میان فرهنگی و ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان را تبیین کرده، سپس بر اساس تعریف مختار، داده‌های جمع‌آوری شده را به وسیله کدگذاری باز،

کدگذاری محوری و کدگذاری انتخابی دسته‌بندی نموده، بر اساس تقسیم‌بندی شش‌تایی الگوی پارادایمی، از حیث پدیده، زمینه، راهبردهای کنش/کنش متقابل، پیامدها، شرایط علی و شرایط مداخله‌گر، مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم. در نهایت نیز الگوی به‌دست‌آمده ارائه می‌شود.

۲. چهارچوب مفهومی

۱-۲. استکبار

استکبار بر دو قسم است:

«یکی آن است که انسان خواستار آن باشد که بزرگ شود. چنین خواسته‌ای هر گاه به نحو شایسته انجام گیرد و در شرایط خاص زمانی و مکانی که لازم باشد، پسندیده و بجا خواهد بود. دوم آنکه مقام و موقعیتی را از خود ظاهر کرده و عظمتی را برای خویش ادعا کند که در واقع فاقد آن است [بیش از آنچه که هست، خود را نشان دهد] که این ادعایی ناپسند و صفتی زشت است و خداوند در این مورد می‌فرماید: شیطان از انجام سجده سرپیچی کرده و گردنکشی نمود و از کافران بود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۷).

استکبار در معنای دوم نیز خود بر دو نوع است: استکبار در برابر خدا و استکبار در برابر انسان‌های دیگر. استکبار در برابر خدا، خود شامل استکبار فردی و اجتماعی می‌باشد. بعد فردی استکبار، فارغ از افراد جامعه و به معنای سرکشی در برابر خداوند و نافرمانی از اوامر الهی است.

«در مقابل استکبار فردی، استضعاف فردی به معنی خضوع و تذلل انسان در برابر خداوند و اطاعت و انقیاد و سرپیچی نکردن وی از فرامین الهی است» (اسکندری، ۱۳۶۷: ۱۳۰).

پس در واقع راه سومی بین استکبار فردی و استضعاف فردی وجود ندارد. استکبار فردی خود به‌وجودآورنده استکبار اجتماعی است:

«از آنجا که فرد، تشکیل‌دهنده جامعه و به‌وجودآورنده حوادث و پدیده‌های اجتماعی است، استکبار اجتماعی و آثار ظالمانه و ویرانگر آن نیز در اصل و ریشه به

همین نوع از استکبار بازمی‌گردد» (همان).

در واقع استکبار اجتماعی زمانی به وجود می‌آید که قوانین الهی درست و دقیق اجرا نشود.

۲-۲. استضعاف

برای استضعاف نیز همانند استکبار دو معنا متصور است؛ در معنای اول در مفهوم طلب ضعف به کار می‌رود. این استضعاف یا در برابر سایر انسان‌هاست که از آن به تواضع تعبیر می‌شود، یا در برابر خداوند است که خضوع و اطاعت می‌باشد و در هر صورت صفت پسندیده‌ای است. استضعاف در مفهوم دوم به معنای طلب ضعف دیگران به کار می‌رود. این مفهوم نیز خود بر دو قسم است؛ مفهوم فاعلی به معنای به ضعف کشاندن، و مفهوم مفعولی به معنای به ضعف کشیده شدن، که هر دو معنا در قرآن کریم به کار رفته است.

تعریف رایج مفسران از مستضعف بدین صورت است:

«مستضعف کسی است که ضعیف و ناتوان و فاقد قدرت و نیرو نیست، بلکه نیروهای بالفعل و بالقوه دارد، اما از ناحیه ظالمان و جباران، سخت در فشار قرار گرفته، ولی با این حال در برابر بند و زنجیر که بر دست و پای او نهاده‌اند، ساکت و تسلیم نیست؛ پیوسته تلاش می‌کند تا زنجیرها را بشکند و آزاد شود، دست جباران و ستمگران را کوتاه سازد و آیین حق و عدالت را برپا کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹/۱۶).

۳-۲. ارتباطات میان فرهنگی^۱

گادیکانست^۲ (۲۰۰۶)، ریچ و اوگاوا^۳ ارتباطات میان فرهنگی را «ارتباط افرادی از فرهنگ‌های متفاوت» می‌دانند (بشیر، ۱۳۹۵: ۱۸۰). در واقع وجود دو فرهنگ و انتقال پیام از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر، ویژگی ارتباطات میان فرهنگی است (رضی، ۱۳۷۷: ۱۵۰). به تعبیر دیگر، یک نفر پیامی را بر اساس پیشینه فرهنگی خود

1. Intercultural communication.
2. Gudykunst.
3. Rich & Ogawa.

رمزگذاری می‌کند و دیگری آن را از چارچوب فرهنگ خودش رمزگشایی می‌کند (Klopf & Park, 1982). به نقل از: بشیر، ۱۳۹۳: ۷۲). گستره ارتباطات میان‌فرهنگی از سطح میان‌فردی تا سطح جهانی و بین‌المللی را در بر می‌گیرد (کافی، ۱۳۹۴: ۲۷۱). همان‌گونه که مشاهده شد، این تعاریف مختلف از ارتباطات میان‌فرهنگی، با هم سازگاری دارند و در واقع هریک از جنبه‌ای به آن پرداخته است.

«ارتباطات میان‌فرهنگی گاه می‌تواند عوارض منفی داشته باشد. فرهنگ‌های مختلف به نسبت تفاوت‌هایی که در عناصر خود با دیگر فرهنگ‌ها دارند، در حوزه معنایی نیز از آن‌ها متفاوت‌اند. این تفاوت‌ها در مواردی می‌توانند موجب عدم درک متقابل، سوء تفاهم و گاهی نیز بیگانه انگاشتن طرف دیگر شوند» (بشیر، ۱۳۹۵: ۱۸۱).

البته با وجود تفاوت‌های فرهنگی، می‌توان با تکیه بر مشابَهت‌ها بر همگرایی فرهنگ‌ها تأکید کرد. از آنجا که ما قائل به برابری انسان‌ها در رابطه با فطرت هستیم، این امر در کنار بهره‌گیری از وجود عقل ابزاری می‌تواند ابتدایی‌ترین ابزار ارتباط را در اختیار افراد برای ارتباط با اعضای دیگر فرهنگ‌ها قرار دهد. مشابَهت‌های دیگری نیز به دلایل مختلف از جمله قرابت‌های جغرافیایی، اختلاط‌های نژادی، اشتراکات دینی و مذهبی، تبادل کالاهای فرهنگی و تجارب مشترک تاریخی، برخی همپوشانی‌های معنایی را بین اعضای فرهنگ‌های مختلف به وجود می‌آورد. هر چقدر که زمینه‌های تشابَهات معنایی افزایش یابد و علاوه بر اشتراک در فطرت و عقل ابزاری، اشتراکات در عناصر فرهنگی بیشتر باشد، زمینه لازم برای درک متقابل و بین‌فرهنگی افزایش می‌یابد (همان).

۴-۲. ارتباطات میان‌فرهنگی مستضعفان

آنچه باعث تفاوت فرهنگ‌ها می‌شود، تفاوت در دین و مذهب، زبان، آداب و رسوم، ملیت و نژاد و رنگ، هنر، هنجارها و امثال آن است و به طور طبیعی، اختلافاتی که میان فرهنگ‌ها وجود دارد، همگرایی میان آن‌ها را دشوار می‌کند و حتی منجر به نزاع و جنگ می‌شود. اما با وجود این اختلافات و تفاوت‌ها در میان گروهی که مستضعفان نامیده می‌شوند و تعریف آن پیشتر گذشت، قرآن این گروه را به اتحاد

فرامی خواند (آل عمران / ۶۴ و ۱۰۳؛ فتح / ۲۹؛ ممتحنه / ۸).

ادعای این پژوهش آن است که جبهه مستضعفان از نگاه قرآن نه تنها در زبان و آداب و رسوم و ملیت و رنگ، بلکه در دینداری، به عنوان مهم‌ترین مؤلفه فرهنگی از نگاه قرآن، تفاوت و حتی تضاد دارند؛ اما با وجود این، به همگرایی و همکاری دعوت می‌شوند. نگاه این جبهه، فرامذهبی، فرادینی و فرامسلکی است.

به ارتباطاتی که میان افراد مستضعف (ضعیف نگه داشته‌شده از لحاظ سیاسی، فرهنگی و اقتصادی) با فرهنگ‌های گوناگون و در زمینه فرهنگی رخ می‌دهد، ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان می‌گوییم.

۳. روش پژوهش

در این تحقیق ابتدا بر اساس روش تفسیر موضوعی، موضوع «ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان جهان» را به قرآن عرضه کرده و به دنبال پاسخ آن برآمدیم. تفاسیر و تحقیقات موضوعی را می‌توان بر چند قسم دانست:

- تحقیق موضوعی درون‌قرآنی (تفسیر موضوعی سستی)

- تفسیر موضوعی برون‌قرآنی (ابتکار شهید صدر)

- تفسیر موضوعی تطبیقی (میان تشیع و اهل سنت، و میان قرآن و سایر کتب مقدس)

- تفسیر موضوعی میان‌رشته‌ای (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۳۱).

بر اساس این دسته‌بندی، پژوهش پیش رو، جزء تفاسیر موضوعی برون‌قرآنی محسوب می‌شود. در این روش بر خلاف روش تفسیر ترتیبی، مفسر موضوعی از متن و واقعیات و نیازهای آن شروع می‌کند. در این صورت، مفسر نظر و اندیشه خود را به یکی از موضوعات اعتقادی یا اجتماعی یا مسائل دیگر انسانی معطوف می‌کند؛ آنگاه تمامی آیات مربوط به آن موضوع را ملاحظه می‌کند و درباره آن‌ها می‌پرسد و از قرآن پاسخ می‌گیرد. می‌توان گفت که تفسیر موضوعی، گفتگو و محاوره با قرآن کریم و پرسشگری فعالانه از آن است (یساقی و ایازی، ۱۳۸۹: ۲۰۰، به نقل از: صدر، ۱۴۲۴: ۱۸).

مراحل چهارگانه زیر برای تفسیر موضوعی برشمرده شده است:

- مرحله مقدماتی (انتخاب کلیدواژه، تعیین فهرست اصلی آیات و بررسی آن‌ها در سیاق)

- مرحله مفهوم‌یابی (بررسی مفاهیم آیه طریق تدبر در آیه و سیاق، و مراجعه به تفاسیر)

- مرحله گسترش یا فشرده کردن تحقیق موضوعی

- مرحله تألیف و تدوین (مرادی زنجانی و لسانی فشارکی، ۱۳۸۵: ۳۱)

لذا در این پژوهش نیز حدود ۵۳ آیه از آیات قرآن کریم بر اساس ارتباط با موضوع انتخاب شد. بر اساس روش تفسیر موضوعی، انتخاب برخی آیات با جستجوی کلیدواژه‌های «مستضعف» و «أمة» و هم‌خانواده‌های آن صورت گرفت. برخی دیگر از آیات نیز بر اساس ارتباط محتوایی با موضوع، به فهرست آیات پژوهش اضافه شد. در نهایت، برخی آیات نیز با مراجعه به آثار مفسران و مشاهده آیات استنادشده در ذیل موضوع مدنظر گزینش شد. برای گسترش این تحقیق، آیات شامل واژه‌های «أهل الكتاب»، «یهود»، «نصاری»، «صابئین» و هم‌خانواده‌های آن‌ها نیز مورد بررسی قرار گرفت. نهایتاً آیات به دست آمده بر اساس نظرات مفسران متأخر، مانند آیات عظام موسوی خمینی، خامنه‌ای، طباطبایی، مکارم شیرازی، جوادی آملی و حجة الاسلام قرائتی مورد بررسی قرار گرفت. همچنین از سوی نگارنده نیز نکاتی به آیات اضافه شد.

سپس برای تحلیل داده‌ها از روش داده‌بنیاد^۱ استفاده گردید. این پژوهش از نوع پژوهش‌های تفسیری بوده و مبانی فلسفی آن پدیدارشناسی^۲ است.

استراوس و کوربین^۳ آن را چنین تعریف کرده‌اند:

- «نظریه داده‌بنیاد نوعی استراتژی کیفی است که برای تدوین نظریه در مورد یک پدیده، به صورت استقرایی، مجموعه‌ای منظم از رویه‌ها را به کار می‌برد» (دانایی‌فرد و اسلامی، ۱۳۹۰: ۵۳).

- «ابزارهای نظریه داده‌بنیاد عبارت‌اند از: حساسیت نظری، نمونه‌برداری نظری و کدگذاری» (ذوالفقاریان و لطیفی، ۱۳۹۰: ۴۵).

برای کدگذاری سه مرحله بیان شده است:

۱- کدگذاری باز: انتقال مضامین از عمق به سطح (نیومن، ۱۹۹۷: ۴۸۸).

1. Grounded theory.
2. Phenomenology.
3. Strauss & Corbin.
4. Open coding.

۲- کدگذاری محوری: ارتباط دادن مقوله‌های اصلی و فرعی با هم از طریق رفت‌وآمدهای متعدد بین مقولات و مفاهیم (فلیک، ۲۰۰۶: ۳۳۵). برای سهولت این مرحله، گلیرز^۲ فهرستی از خانواده‌های کدگذاری را پیشنهاد می‌کند (همان: ۳۳۷). یکی از رایج‌ترین آن‌ها، خانواده «شش‌تایی» (پدیده، شرایط علی، راهبردهای کنش/کنش متقابل، زمینه، شرایط مداخله‌گر و پیامدها) است.

۳- کدگذاری گزینشی یا انتخابی: اعتبار بخشیدن به روابط و پر کردن جاهای خالی با مقوله‌هایی که نیاز به اصلاح و گسترش بیشتر دارند (ذوالفقاریان و لطیفی، ۱۳۹۰: ۴۶).

۴. تجزیه و تحلیل داده‌ها

برای تجزیه و تحلیل داده‌ها ابتدا کدگذاری باز آیات انجام گرفت. برای این کار در ابتدای کد از حرف p (مخفف کلمه point) و سپس شماره سوره، شماره ردیف مفهوم، و در نهایت شماره مفهوم در هر ردیف استفاده شده است.^۴

۴-۱. گزینش و تدبر در آیات مرتبط و کدگذاری باز

جدول ۱: نمونه کدگذاری باز

کدگذاری مفاهیم	مفاهیم	نکات تفسیری	متن آیه	نشانی آیه	شماره
p۲.۱.۱	ایمان و عمل صالح، ملاک میزان ارزش پیروان ادیان و مذاهب نزد خدا	ایمان واقعی همراه با عمل صالح نزد خدا ملاک است (ترجمه آیه).	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالضَّالِّينَ مِنَ آتَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُوا صَالِحًا لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾	بقره ۶۲	۱
p۲.۱.۲	لزوم تلاش عملی در کنار ایمان				
p۲.۱.۳	برتری دین اسلام و فرهنگ اسلامی	اسلام قائل به پلورالیسم دینی نیست و خود را دین برتر می‌داند			

1. Axial coding.

2. Glaser.

3. Selective coding.

۴. برای مثال p۲۰.۴۵.۲ یعنی دومین مفهوم از ردیف ۴۵ جدول، که در بیستمین سوره قرآن قرار دارد.

		(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۲۸۳؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۴/۱۲).			
p۲.۶.۱	رابطه اتحاد و همزیستی موحدان	همه موحدان باید همزیستی و اتحاد داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۵).	﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمِنٌ بِاللَّهِ وَمَا يُنزِلُ بِهِ وَكُتِبَ عَلَيْهِ مِنْهُ لَا تَفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رَبِّهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾	بقره ۲۸۵	۲
p۲.۶.۲	تلاش و مقدمه‌چینی برای وحدت موحدان	باید برای وحدت موحدان عالم اقدام کرد (همان).			
p۲.۶.۳	قیام موحدان متحد بر ضد مستکبران	موحدان عالم پس از اتحاد باید بر ضد ملحدان مستکبر قیام کنند (همان).			
p۳.۷.۱	اصالت وحدت مسلمانان	وحدت مسلمانان به صورت فردی و جمعی، یک اصل اسلامی است، نه یک تاکتیک (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۷/۱۱).			
p۳.۷.۲	وحدت فقط حول حبل الله	هر وحدتی مطلوب نیست. محور وحدت باید حبل الله باشد، نه ملیت و زبان و نژاد و... (قرآنی، ۱۳۸۳: ۱۲۴/۲).	﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَأذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً قَالَتْ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصَّصْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾	آل عمران ۱۰۳	۳
p۳.۷.۳	ایمان به خدا و کفر به طاغوت، لازمه وحدت مسلمانان حول حبل الله	اعتصام به حبل الله با ایمان به خدا و کفر به طاغوت به صورت توآمان اتفاق می‌افتد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۵/۳۰).			
p۳.۷.۴	تلاش مسلمانان برای حاکمیت اسلام	مسلمانان باید برای حاکمیت اسلام تلاش کنند (همو، ۱۳۶۹/۷/۱۶).			
p۳.۷.۵	اتحاد درونی، مقدمه اتحاد بیرونی	برای آنکه آدمی دیگران را به اتحاد فرا بخواند، باید در درون خودش اتحاد و انسجام باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۶۶).			
p۳.۸.۱	اتحاد مسلمانان و اهل کتاب بر سر مشترکات	مسلمانان می‌توانند با اهل کتاب بر سر مشترکات اتحاد داشته باشند (جعفری، ۱۳۷۶: ۱۵۱/۲).	﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ	آل عمران ۶۴	۴
p۳.۸.۲	تلاش مسلمانان و اهل کتاب برای تحقق ایمان	مسلمانان و اهل کتاب باید برای پرستش خدا و نفی شرک مشترکاً			

		تلاش کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۳۲).	بَعْضُنَا بِعَضَاؤِنَا يَا مِنْ دُونَ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿﴾		
p۳.۸.۳	تلاش مسلمان و اهل نفسی رژیم ارباب و رعیتی در ابعاد گوناگون مشترکاً تلاش کنند (همان).	مسلمانان و اهل کتاب باید برای نفسی رژیم ارباب و رعیتی در ابعاد گوناگون مشترکاً تلاش کنند (همان).			
p۳.۸.۴	تلاش مسلمان و اهل کتاب برای تأسیس حکومت الهی	مسلمانان و اهل کتاب باید برای تأسیس رژیم ربانی مشترکاً تلاش کنند (همان).			
p۴.۱۳.۱	استضعاف منفی: عدم تلاش برای رهایی	جایگاه مستضعفان بد که برای رهایی خود کاری نمی کنند، جهنم است (ترجمه آیه).	﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَا وَفَّاهُمُ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿﴾	نساء ۹۷	۵
p۴.۱۳.۲	تلاش برای رهایی از ظلم	هیچ فردی اجازه ندارد که ظلم‌پذیر باشد (برداشت محقق).			
p۴.۱۴.۱	رابطه نیکوی مسلمانان در قبال مستضعفان خشی	مسلمانان وظیفه دارند به مستضعفان خشی کمک و یاری کنند (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۲۱).	﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَّا يَسْتَضِعُونَ جِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿﴾ وَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُوَ عَنَّهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿﴾	نساء ۹۹-۹۸	۶
p۴.۱۴.۲	استضعاف خشی: عدم چاره برای رهایی و عدم قابلیت هدایت‌پذیری				
p۴.۱۵.۱	نفسی سلطه مطلق کفار و اهل کتاب بر مسلمانان	اهل کتاب و کفار در هیچ بعدی نباید بر مسلمانان تسلط داشته باشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۵/۴؛ برداشت محقق).	﴿الَّذِينَ يَرْتَابُونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِنَ اللَّهِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ مَعَكُمْ يَوْمَ كَانَ لِلْكَافِرِينَ صَيْبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْعُدْكُمْ عَلَىٰ أَعْنَاقِكُمْ وَمَثَلِ غَدَاةٍ أُرْسِلْتُمْ فَاللَّهُ يَمْحُكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ	نساء ۱۴۱	۷
p۴.۱۵.۲	ممنوعیت مقدمه‌سازی برای تسلط غیرمسلمانان بر مسلمانان	مسلمانان نباید کاری کنند که موجب تسلط کفار بر آن‌ها شود (قرائتی، ۱۳۸۳: ۴۱۵/۲).			

			وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿٨﴾		
p۵.۱۷.۱	رابطه مسلمانان با مستضعفان و مستکبران بر اساس اصل عدالت	عدالت یک اصل و تکلیف در روابط مسلمانان با سایرین است (همان: ۳۷/۳).	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا حَرَجٌ مِّنْكُمْ شَأْنٍ قَوْمٌ عَلَى الْأَعْدَاءِ أَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾	مانده ۸	۸
p۵.۱۹.۱	نفسی رابطه ولایی مسلمانان با اهل کتاب	مسلمانان نباید هیچ گونه رابطه ولایت و محبتی با اهل کتاب داشته باشند، ولو مستضعفان آن‌ها (همان: ۶۰۴/۳).	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾	مانده ۵۱	۹
p۸.۲۳.۱	وجوب کمک به مسلمانان در هر مکان	کمک به مسلمانان در هر نقطه‌ای از جهان واجب است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۲۹).	﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَوَلَّوْا أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَضَرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ التَّنْصُرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ يَدِينُكُمْ وَيَتِيمًا مِّثْلًا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾		
p۸.۲۳.۲	لزوم تلاش عملی در کنار ایمان	اسلام، ایمان و عقیده، بدون تلاش و مجاهدت کافی نیست (قرآنی، ۱۳۸۳: ۳۷۱/۴).		انفال ۷۲	۱۰
p۱۶.۲۸.۱	اختلاف انسان‌ها، مقدمه ایجاد جبهه	اختلاف انسان‌ها برای امتحان الهی و مشخص شدن حزب‌الله	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾	نحل ۹۳	۱۱

		از حزب الشیطان است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵/۵۷۷).	وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلِنَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿		
p17.29.1	نیکی به همه بندگان خدا	قانون عام الهی در ارتباط با بندگان خدا، نیکی به آنان است؛ مسلمان باشند یا کافر (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۰۷).	﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أُحْسِنْتُمْ وَأَخْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾	اسراء ۷	۱۲
p21.30.1	موحدان، یک امت واحد	پیروان همه ادیان الهی، یک امت واحد هستند (همو، ۱۳۸۸: ۳۱).			
p21.30.2	انسان‌ها، یک امت واحد	همه انسان‌ها یک امت واحد هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۵/۱۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵۷/۱۴).			
p21.30.3	وحدت جامعه انسانی	جامعه انسانی باید دارای وحدت و یگانگی باشد و از هر گونه تبعیض و جدایی دوری کند (همان).	﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ﴾	انبیاء ۹۲	۱۳
p21.30.4	امت واحد، هدف اجتماعی اسلام	هدف اسلام، تشکیل یک امت واحد الهی است و مسلمانان برای تحقق آن باید بکوشند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۶/۳؛ همو، ۱۳۷۰/۳/۲۶).			
p21.30.5	تلاش مسلمانان برای تشکیل امت واحد الهی				
p21.30.6	نبرد تاریخی مستضعفان با مستکبران برای رسیدن به امت واحد	تاریخ، صحنه نبرد مستضعفان با مستکبران برای رسیدن به امت واحد است (برداشت محقق).			
p24.32.1	ایمان و تلاش، شرط استخلاف مؤمنان مستضعف	استخلاف در زمین، مخصوص کسانی است که ایمان آورده و عمل صالح انجام می‌دهند (ترجمه آیه).	﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾	نور ۵۵	۱۴
p24.32.2	جان‌شینی زمین، سرنوشت مستضعفان				
p24.32.3	لزوم تلاش عملی در کنار ایمان				
p24.32.4	استخلاف مؤمنان صالح یک سنت همیشگی	وعده حکومت مؤمنان صالح، یک سنت الهی و یک حکم			

		کلی برای همه جمعیت‌ها و قرون است؛ هرچند نمونه کامل آن در زمان ظهور است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۳۰/۱۴).			
p۲۴.۳۲.۵	اهل سنت جزء مصادیق «مستخلفین ارض»	اهل سنت نیز می‌توانند مصداق این آیه باشند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۱/۲۵؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۳۰۰).			
p۲۸.۳۳.۱	استخلاف مستضعفان مؤمن، یک سنت همیشگی	وعده حکومت مستضعفان، یک حکم کلی برای همه جمعیت‌ها و قرون است؛ هرچند نمونه کامل آن در زمان ظهور است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹/۱۶).			
p۲۸.۳۳.۲	ایمان و تلاش، شرط استخلاف مؤمنان مستضعف	مستضعفان همان مؤمنان صالح‌اند (همان).	﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾	قصص ۵	۱۵
p۲۸.۳۳.۳	تلاش مستضعف صالح برای رهایی خود و دیگران	منظور از مستضعف در آیه کسی است که اگرچه تحت فشار ظالمان است، اما ساکت نیست و برای رهایی و برپایی حکومت حق تلاش می‌کند (همان).			
p۲۸.۳۳.۴	رفع استضعاف و محرومیت، هدف ادیان الهی	جهت حرکت کلی ادیان الهی، به سمت رفع استضعاف و محرومیت است (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۷/۱۵).			
p۲۹.۳۵.۱	استفاده از بهترین شیوه بیانی و محتوایی و حرکتی در ارتباط با مستضعفان	گفتگو با غیر مسلمان و مخصوصاً مستضعفان آن‌ها باید با بهترین شیوه باشد (الفاظ، لحن، حرکات، محتوا) (قرآنی، ۱۳۸۳: ۱۵۴/۹).	﴿وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْنَا بِاللَّحْمَةِ وَاللَّحْمَةُ وَوَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾	عنکبوت ۴۶	۱۶
p۲۹.۳۵.۲	مقبولیت گفتگو بین امت‌ها و فرهنگ‌ها نزد اسلام	تبادل نظر و گفتگوی صحیح میان مکتب‌ها، فرهنگ‌ها و امت‌ها، مورد قبول اسلام است (همان).			
p۲۹.۳۵.۳	تأکید بر اشتراکات در گفتگوها	در گفتگوها، قبل از اظهار عقیده و نظر، آنچه را که مورد			

		اتفاق است مطرح کنیم (همان).			
	p۴۹.۳۷.۱	پرهیز از وقوع نزاع و مقدمات آن بین مسلمانان	مسلمانان باید از بروز هر گونه نزاع و درگیری و حتی مقدمات آن در بین خود پرهیز کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۶۷/۲۲).	﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتِلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغْتِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبغى حَتَّى تَفىءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ مُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ* أَمَّا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾	حجرات ۱۷ ۱۰-۹
	p۴۹.۳۷.۲	تلاش برای برقراری صلح بین مسلمانان	مسلمانان باید با روش مقتضی برای برقراری صلح بین خود تلاش کنند (ترجمه آیه).		
	p۴۹.۳۷.۳	رابطه انحصاری برادری میان مسلمانان	میان مؤمنان، رابطه انحصاری برادری حقیقی وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۷۱/۱۸).		
	p۶۰.۳۹.۱	رابطه مسلمانان با کفار غیر حربی براساس برّ و قسط	مسلمانان باید با کفار غیر حربی رابطه برّ و قسط داشته باشند (ترجمه آیه).		
	p۶۰.۳۹.۲	رابطه مسلمانان با کفار غیر حربی و هم جبهه براساس برّ و قسط	مسلمانان باید با کفار غیر حربی مجاهد رابطه برّ و قسط داشته باشند (برداشت محقق).	﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ﴾	ممتحنه ۱۸ ۹-۸
	p۶۰.۳۹.۳	رابطه مسلمانان با اهل کتاب براساس برّ و قسط	مسلمانان باید با اهل کتاب، رابطه برّ و قسط داشته باشند (برداشت محقق).		
	p۶۰.۳۹.۴	فطرت مشترک، عامل جواز ارتباط با مستضعفان غیر مسلمان	تنظیم روابط انسان‌های مسلمان و موحد با کافر، روی بخش مشترک فطرت آن‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۳).		
	p۶۰.۳۹.۵	دوستی اسلام با کفار غیر حربی در عین باطل دانستن آن‌ها	اسلام با کفر و شرک هیچ پیوندی و هیچ آشنایی و آشتی‌ای ندارد، بلکه در قبال آن دوست، و آن‌ها را باطل می‌داند (همان).	﴿وَظَاهَرُوا عَلٰى اِخْرَاجِكُمْ اَنْ تَوَلَّوْهُمْ﴾	
	p۶۰.۳۹.۶	جواز ارتباط بدون ولاء با کفار غیر حربی در کنار پیوند ولایی با مسلمانان	ارتباط بدون ولاء با کفار غیر حربی در کنار پیوند ولایی با برادران ایمانی رواست (همان: ۱۶۸).		

p۳.۴۱.۱	صبر مسلمانان در برابر دشمنان و شدائد	مسلمانان باید با هم در مقابل دشمن و شدائد، استقامت و صبر کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۴/۴).			
p۳.۴۱.۲	صبر پایاپای مسلمانان در برابر دشمنان	هر قدر دشمن بر استقامت خود بیفزاید، مسلمانان نیز باید بر پایداری و استقامت خود بیفزایند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۳/۳).	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَاصْبِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾	آل عمران ۲۰۰	۱۹
p۳.۴۱.۳	لزوم برقراری رابطه همه‌جانبه اجتماعی بین مسلمانان	مسلمانان باید به ایجاد و تحکیم و توسعه روابط همه‌جانبه و اجتماعی در همه شئون در بین خود اهتمام کنند (زرنگار، ۱۳۹۱: ۷۱).			
p۳.۴۱.۴	سعادت واقعی مسلمانان در گرو همکاری اجتماعی آنان	سعادت کامل و واقعی جز در پرتو همکاری اجتماعی مسلمانان میسر نیست (همان).			
p۹.۴۳.۱	فتنه‌خواهی و تفرقه‌افکنی منافقان در بین مسلمانان و غیر مسلمانان	منافقین خواهان فتنه برای شما هستند؛ همین منافقین بودند که همواره امور را برای تو دگرگونه ساخته، نعل را وارونه می‌زدند و مردم را به مخالفت تو دعوت و بر معصیت تخلف از امر جهاد تحریک نموده، یهودیان و مشرکان را بر قتال با مسلمانان برمی‌انگیختند و در میان مسلمین، جاسوسی و خرابکاری‌های دیگر می‌کردند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۹۰/۹).	﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا آخِرًا وَلَا أَوْصَاءًا جَلَالِكُمْ يَبْغُونَكُمْ لَقَبْتُمْ لَقَابًا كَثِيرًا وَفِيكُمْ تَمَّاعُونَ كُفَرُوا بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ وَبَغَوْنَكُمْ أُولَٰئِكَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾	توبه ۴۷	۲۰
p۹.۴۳.۲	تلاش منافقان برای از بین بردن وحدت	منافقان همیشه وجود دارند و سعی می‌کنند در لحظات حساس و سرنوشت‌ساز با سمپاشی و سخن‌چینی، افکار مردم را به هم بریزند، روح وحدت را از بین ببرند و تخم شک و تردید را در افکار پیاشند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۶/۷).			

p۹.۴۳.۳	فتنه‌گری و تفرقه‌افکنی منافقان در برابر جبهه حق	فتنه‌گری و تفرقه‌افکنی، کار همیشه و پیوسته منافقان بوده و تا پیروزی قطعی جبهه حق، شیطنت می‌کند (قرائنی، ۱۳۸۳: ۷۴/۵).			
---------	---	--	--	--	--

۲-۴. کدگذاری محوری

پس از مشخص شدن مفاهیم و مقولات فرعی در کدگذاری باز، کدگذاری محوری انجام گرفت و این مفاهیم و مقولات فرعی، ذیل مقولات اصلی و عناصر پارادایمی قرار گرفت.

جدول ۲: کدگذاری محوری

ردیف	مقولات فرعی	کدگذاری مفاهیم
۱	قلمرو جبهه استضعاف و استکبار	p۲.۱.۱ / p۳.۱.۰.۲ / p۴.۱۳.۱ / p۴.۱۴.۲ / p۲۱.۳۰.۱ / p۲۱.۳۰.۲ / p۲۳.۳۱.۱ / p۲۳.۳۱.۲ / p۲۴.۳۲.۱ / p۲۴.۳۲.۵ / p۲۸.۳۳.۲ / p۲۸.۳۳.۳ / p۴۹.۴۲.۱ / p۴۹.۴۲.۲
۲	اصالت وحدت	p۳.۷.۱
۳	ممنوعیت ظلم‌پذیری	p۴.۱۳.۲
۴	هدف ادیان الهی	p۲۱.۳۰.۳ / p۲۱.۳۰.۴ / p۲۳.۳۱.۳ / p۲۳.۳۱.۴ / p۲۸.۳۳.۴ / p۵۷.۳۸.۱ / p۵۷.۳۸.۲
۵	وصول به عدالت اجتماعی	p۸۲.۴۰.۱
۶	وصول به سعادت واقعی	p۳.۴۱.۴
۷	برتری اسلام	p۲.۱.۳
۸	سابقه وحدت بشر	p۱۰.۲۵.۱ / p۲.۵.۱
۹	اختیار و اختلاف انسان‌ها	p۵.۱۸.۱ / p۱۱.۲۶.۱ / p۱۶.۲۸.۱ / p۴۲.۳۶.۱
۱۰	فطرت مشترک انسانی	p۶۰.۳۹.۴ / p۸۲.۴۰.۲
۱۱	لوازم ارتباطات	p۲.۱.۲ / p۳.۷.۲ / p۳.۷.۳ / p۳.۷.۵ / p۸.۲۳.۲ / p۲۴.۳۲.۳
۱۲	ارتباطات با همه مستضعفان (مسلمان، اهل کتاب، کافر...)	p۲.۳.۱ / p۳.۱۰.۳ / p۴.۱۲.۱ / p۴.۱۴.۱ / p۱۶.۲۷.۱ / p۱۷.۲۹.۱ / p۲۸.۳۴.۱ / p۲۹.۳۵.۱ / p۲۹.۳۵.۲ / p۲۹.۳۵.۳ / p۲.۳.۲ / p۳.۱۰.۱ / p۴.۱۱.۱ / p۵.۱۷.۱ / p۶.۲۱.۱
۱۳	ارتباطات با اهل کتاب مستضعف	p۵.۱۹.۱ / p۵.۲۰.۲

۱۴	ارتباطات با موحدان مستضعف (مسلمان و اهل کتاب)	/p۳.۸.۳ / p۳.۸.۲ / p۳.۸.۱ / p۲.۶.۲ / p۲.۶.۱ p۲.۶.۳ / p۶۰.۳۹.۳ / p۳.۹.۲ / p۳.۹.۱ / p۳.۸.۴
۱۵	ارتباطات با مسلمانان مستضعف (شیعه، سنی...)	/p۴۹.۳۷.۲ / p۴۹.۳۷.۱ / p۸.۲۳.۱ / p۳.۷.۴ /p۳.۴۱.۳ / p۳.۴۱.۲ / p۳.۴۱.۱ / p۴۹.۳۷.۳ ۲.۴.۱
۱۷	ارتباطات با غیر مسلمانان مستضعف	p۴.۱۵.۲ / p۴.۱۵.۱
۱۸	ارتباطات با غیر موحدان مستضعف	/p۶۰.۳۹.۵ / p۶۰.۳۹.۱ / p۹.۲۴.۱ / p۴.۱۶.۱ p۶۰.۳۹.۲ / p۶۰.۳۹.۶
۱۹	دین الهی مقوم ارتباطات مستضعفان	p۲.۵.۲
۲۰	مستکبران مانع ارتباطات مستضعفان	p۱۰.۲۵.۲
۲۱	منافقان مانع ارتباطات مستضعفان	p۹.۴۳.۳ / p۹.۴۳.۲ / p۹.۴۳.۱
۲۲	سنن الهی	p۲۸.۳۳.۱ / p۲۴.۳۲.۴ / p۷.۲۲.۲
۲۳	حکومت سرنوشت مستضعفان	/p۲۳.۳۱.۵ / p۲۱.۳۰.۶ / p۲۱.۳۰.۵ / p۷.۲۲.۱ p۲۴.۳۲.۲
۲۴	اقامه قسط هدف ارتباطات	p۵۷.۳۸.۳
۲۵	ترکیه هدف ارتباطات	p۵۷.۳۸.۴

جدول ۳: دسته‌بندی مقولات فرعی در مقولات اصلی

ردیف	مقوله اصلی	مقوله فرعی
۱	پدیده	قلمرو جبهه استضعاف و استکبار
۲	شرایط علی	اصالت وحدت
		ممنوعیت ظلم‌پذیری
		هدف ادیان الهی
		وصول به عدالت اجتماعی
		وصول به سعادت واقعی
۳	زمینه	سابقه وحدت بشر
		اختیار و اختلاف انسان‌ها
		فطرت مشترک انسانی
۴	شرایط مداخله‌گر	دین الهی مقوم ارتباطات مستضعفان
		برتری اسلام
		مستکبران مانع ارتباطات مستضعفان
		منافقان مانع ارتباطات مستضعفان
		سنن الهی

لوازم ارتباطات	راهبردهای کنش / کنش مقابل	۵
ارتباطات با همه مستضعفان		
ارتباطات با اهل کتاب مستضعف		
ارتباطات با موحدان مستضعف		
ارتباطات با مسلمانان مستضعف		
ارتباطات با غیر مسلمانان مستضعف		
ارتباطات با غیر موحدان مستضعف	پیامد	۶
حکومت سرنوشت مستضعفان		
اقامه قسط هدف ارتباطات		
ترکیه هدف ارتباطات		

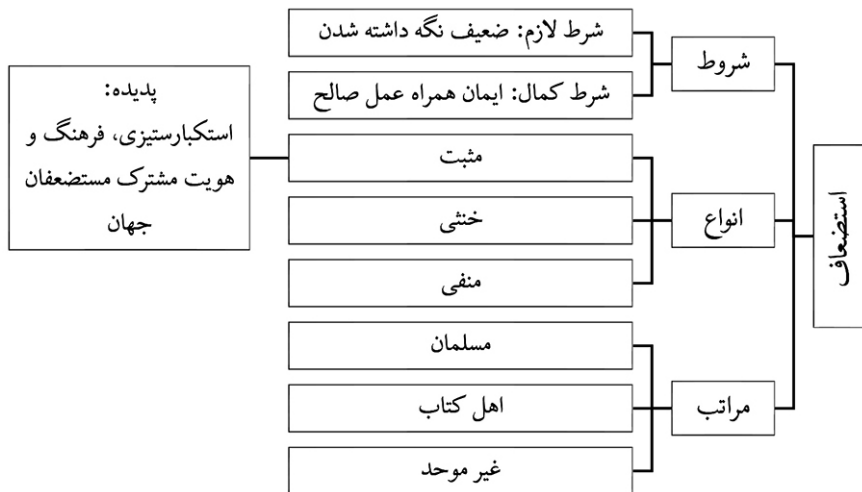
۴-۲-۱. پدیده

با توجه به نکات تفسیری استخراج شده از آیات، می توان «استکبارستیزی به مثابه فرهنگ و هویت مشترک وحدت بخش مستضعفان جهان» را به عنوان پدیده اصلی این پژوهش تعریف کرد. برای توضیح بیشتر، ابتدا مفهوم مستضعف را از منظر قرآن کریم بررسی می کنیم. با توجه به آیات قرآن می توان انواع و شروطی برای استضعاف برشمرد؛ انواع آن عبارت اند از: استضعاف منفی، خنثی و مثبت. استضعاف منفی یعنی آنکه فرد مستضعف برای رهایی خود تلاشی نکند. چنین افرادی در قرآن مذمت شده اند و جایگاه آنان دوزخ است. استضعاف خنثی مخصوص عده ای است که نه چاره ای برای رهایی دارند و نه امیدی به هدایت آنان است. امید این می رود که خداوند با رحمت با آنان رفتار کند. اما استضعاف مثبت، استضعافی است که در آن فرد مستضعف برای رهایی خود و حتی دیگران تلاش می کند و مقصود ما در این پژوهش، همین دسته اند.

شرط لازم استضعاف و در حقیقت وجه مشترک مستضعفان، همان ضعیف و تحت ظلم نگاه داشته شدن است که توسط مستکبران انجام می گیرد. هر سه نوع استضعاف منفی، خنثی و مثبت، این شرط را دارا هستند. اما شرط کمال آن، که فقط بخشی از مستضعفان مثبت (و نه همه آنها) از آن برخوردارند، ایمان و عمل صالح است. شرط ایمان، مسلمانان (شیعه و سنی) و اهل کتاب را در بر می گیرد و غیر موحدان مستضعف را هر چند عمل صالح داشته باشند و برای نجات خود و دیگران تلاش کنند، خارج

می‌کند؛ کما اینکه شرط عمل صالح، مسلمانان و اهل کتابی را که ایمان دارند، اما عمل صالح ندارند، از این دایره خارج می‌کند.

به تعبیر دیگر، مستضعفان فراتر از یک مذهب یا دین خاص هستند، اما مراتبی دارند. غیر موحدان، اهل کتاب و مسلمانان مستضعف، با همه اختلافاتی که میانشان وجود دارد، به شرط مبارزه با مستکبران می‌توانند در جبهه مستضعفان مثبت قرار بگیرند (هرچند رابطه مسلمانان با دو گروه دیگر محدودیت‌هایی دارد و رابطه حقیقی و ولایی فقط بین مسلمانان برقرار است). از طرف دیگر مفهوم مستضعف بدون مستکبر معنا ندارد؛ پس آنجا که سخن از ارتباطات میان مستضعفان است، نمی‌توان از ارتباط مستضعفان با مستکبران سخنی به میان نیاورد. آن‌چنان که از کلام خدا برداشت می‌شود، استکبار نیز دین و مذهب خاصی نمی‌شناسد؛ مستکبران می‌توانند از کفار، مشرکان، اهل کتاب و حتی مسلمانان و شیعیان باشند و صرف قرار گرفتن در یکی از این گروه‌ها، فرد را در زمره مستکبران یا مستضعفان قرار نمی‌دهد، هرچند تکلیف مسلمانان در برابر هر گروه متفاوت است. اگر خداوند فرمان به قتال با گروهی از مشرکان و کفار می‌دهد، نه از باب شرک و کفر آن‌ها، که از باب استکبار و ظلمی است که روا می‌دارند. لذا می‌توان استکبارستیزی را به مثابه فرهنگ و هویت مشترک وحدت‌بخش مستضعفان در نظر گرفت.



شکل ۱: پدیده

۲-۲-۴. شرایط علی

با بررسی آیات منتخب، پنج علت برای تشکیل جبهه مستضعفان و برقراری ارتباطات میان آن‌ها احصاء شد:

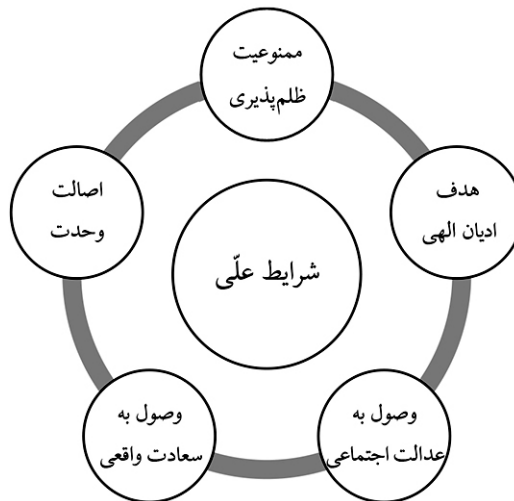
اول آنکه ظلم‌پذیری ممنوع است. مسلمانان موظف‌اند تلاش کنند و خود و دیگران را از زیر یوغ ستم مستکبران رها سازند و برای این کار به تشکیل جبهه نیاز است.

دوم آنکه هدف انبیای الهی، تشکیل وحدت جوامع انسانی و تشکیل امت واحده و رفع استضعاف بوده است و برای این کار هم باید جبهه مستضعفان را تشکیل داد و هم با جبهه مستکبران مبارزه کرد.

سوم آنکه وحدت اسلامی اصالت دارد. این نکته فقط لزوم تشکیل جبهه مستضعفان بین مسلمانان را اثبات می‌کند.

چهارم آنکه رسیدن به عدالت اجتماعی، خواسته تمام انسان‌هاست و این بدون تشکیل جبهه مستضعفان و اتحاد آن‌ها و مبارزه و نابودی مستکبران ممکن نیست.

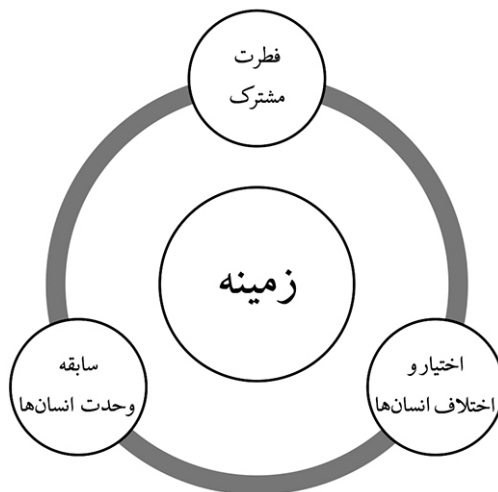
پنجم وصول به سعادت واقعی، یعنی سعادت واقعی و کامل، وقتی برای مسلمانان حاصل می‌شود که ارتباطات اجتماعی خود را به طور کامل و در همه شئون برقرار سازند؛ در غیر این صورت اگر هم سعادت حاصل شود، قطعاً ناقص خواهد بود.



شکل ۲: شرایط علی

۴-۲-۳. زمینه

ارتباطات جبهه مستضعفان، در سه زمینه فطرت مشترک، اختیار و اختلاف انسان‌ها و سابقه وحدت آن‌ها شکل می‌گیرد. فطرت مشترک، نیازها و تمایلات مشترکی به وجود می‌آورد که در بستر آن می‌توان انسان‌های با عقاید مختلف را ذیل یک چتر گرد آورد. از طرف دیگر، انسان‌ها مختار و مختلف آفریده شده‌اند تا خود انتخاب کنند؛ در حزب خدا یا حزب شیطان، و در جبهه مستضعفان یا مستکبران باشند. زمینه دیگر، سابقه وحدت نزد انسان‌هاست؛ آن‌ها سابقه یک امت واحده بودن را دارا هستند، آن‌ها وحدت جهان را درک می‌کنند و تمایل به وحدت دارند.

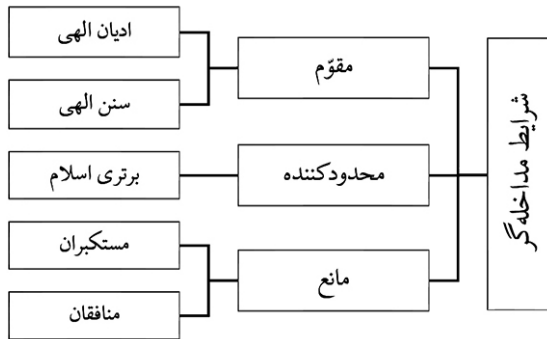


شکل ۳: زمینه

۴-۲-۴. شرایط مداخله‌گر

وجود مستکبران در طول تاریخ، یکی از موانع اتحاد انسان‌ها و تشکیل جبهه مستضعفان بوده است. آن‌ها که منافع خود را در خوی استکباری و ستم به مردم می‌بینند، مانع از اتحادشان می‌شوند. مانع دیگر، منافقان هستند. آن‌ها را نه در دسته مؤمنان حقیقی و نه در دسته کفار می‌توان جای داد؛ بلکه این افراد ضعیف‌الایمان که از جامعه ایمانی برخاسته‌اند، به واسطه همین ضعف ایمان و دل‌مریض خود، در میان مستضعفان مسلمان تفرقه‌افکنی و وحدت‌شکنی کرده و روحیه آنان را در برابر مستکبران و دشمنان

تضعیف می نمایند. اما در مقابل، دین الهی در مقابل مستکبران و منافقان می ایستد و شرایط را برای تشکیل جبهه مستضعفان فراهم می کند. یکی دیگر از مداخله گران مثبت، سنن الهی است که به کمک مستضعفان آمده و آنان را برای غلبه بر مستکبران یاری می کند و سرانجام پیروزی را از آن مستضعفان می گرداند. پنجمین عامل مداخله گر، برتری اسلام است که به عنوان محدودکننده و کنترل کننده ارتباطات میان فرهنگی جبهه مستضعفان عمل می کند و در عین اینکه گروه های مختلف انسانی را به اتحاد فرا می خواند، اما مطلقاً اجازه نمی دهد که بر اسلام اندکی تسلط و برتری یابند.



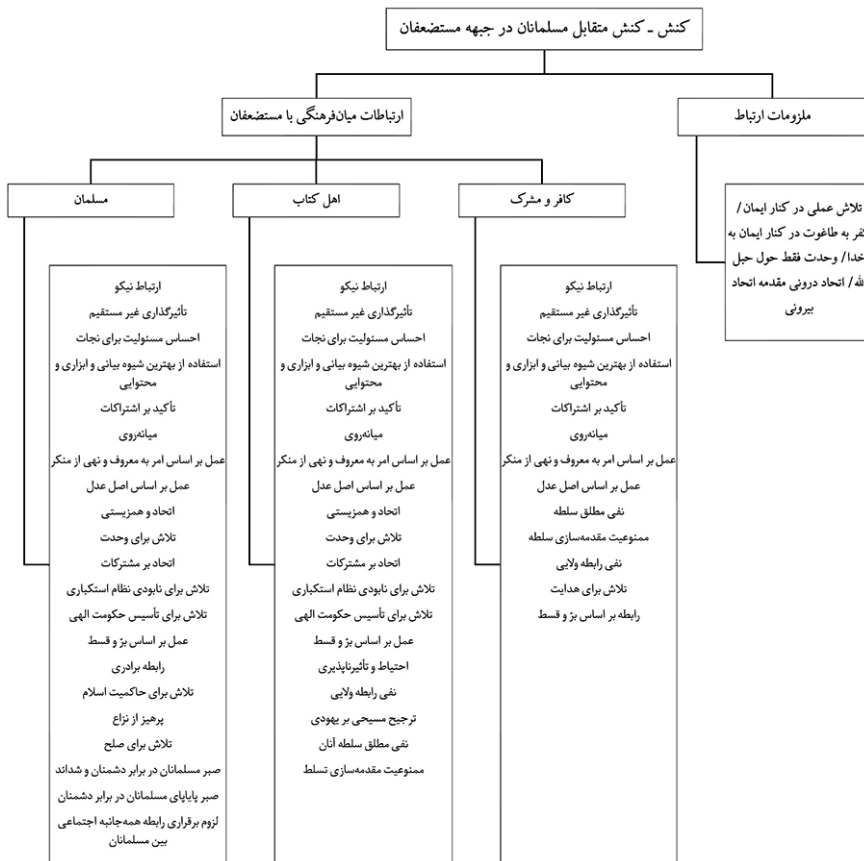
شکل ۴: شرایط مداخله گر

۴-۲-۵. راهبردهای کنش/کنش متقابل

کنش ارتباطی مسلمانان در جبهه مستضعفان ملزوماتی دارد که بر همه ارتباطات آنان حکم فرماست: تلاش عملی در کنار ایمان، کفر به طاغوت در کنار ایمان به خدا، وحدت حول جبل الله و تقدم اتحاد درونی بر اتحاد بیرونی.

ارتباطات میان فرهنگی مستضعفان شامل ارتباط با مسلمانان، اهل کتاب و کفار و مشرکان می باشد و برای هر کدام احکام و توصیه هایی وجود دارد. برخی از توصیه ها عمومی است و در ارتباط با مسلمان و غیر مسلمان باید رعایت شود؛ مانند ارتباط نیکو، ارتباط عادلانه، میانه روی، تأکید بر اشتراکات، عمل بر اساس اصل امر به معروف و نهی از منکر و... اما احکام اختصاصی نیز برای ارتباط مسلمانان با سایر مستضعفان وجود دارد که مراتب آن ارتباط بر اساس درجه ایمان آنها شکل می گیرد. غیر موحدان مستضعف در پایین ترین مرتبه قرار می گیرند که به دلیل زمینه های مشترک که بیشتر ذکر شد و فقط در

مبارزه با استکبار با مسلمانان در یک جبهه قرار می‌گیرند و رابطه حقیقی و راهبردی با آنان برقرار نمی‌شود. در مرتبه بعدی، اهل کتاب مستضعف (یهودیان در مرتبه دورتر، و مسیحیان در مرتبه نزدیک‌تر) قرار دارند که از حدی از ایمان برخوردارند و بر این اساس، علاوه بر مبارزه با استکبار، با آنها برای تشکیل نظام الهی می‌توان هم‌جبهه شد، اما باز هم مسلمانان از برقراری رابطه حقیقی و ولایی با آنان منع شده‌اند. در نهایت در بالاترین مرتبه، ارتباط با مسلمانان مستضعف (شیعیان در مرتبه بالاتر از اهل سنت) قرار دارد که به دلیل ایمان، رابطه حقیقی و ولایی بین آنها برقرار است و برای حاکمیت اسلام با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. تقسیم‌بندی این ارتباطات در نمودار زیر قابل مشاهده است:



شکل ۵: راهبردهای کنش / کنش متقابل

۴-۲-۶. پیامدها

تشکیل جبهه مستضعفان از دیدگاه قرآن سه پیامد می‌تواند داشته باشد:

۱. جاننشینی و حکومت بر زمین و تشکیل امت واحده که آرزو و تلاش همه پیامبران بوده است تا احکام الهی پیاده شود. در قرآن کریم از مستضعفان به عنوان وارثان و جانشینان زمین یاد شده است.
۲. اقامه قسط و عدالت اجتماعی که ثمره پیامد قبل است و به تعبیر قرآن، هدف از ارسال رسل، برانگیختن مردم توسط ایشان برای اقامه قسط بوده است.
۳. تزکیه مردم که ثمره پیامد قبلی است. اگر اقامه قسط را هدف اجتماعی انبیا بدانیم، تزکیه مردم هدف فردی انبیاست و اقامه قسط در حقیقت مقدمه‌ای است برای نیل به آن.



شکل ۶: پیامدها

۵. کدگذاری انتخابی

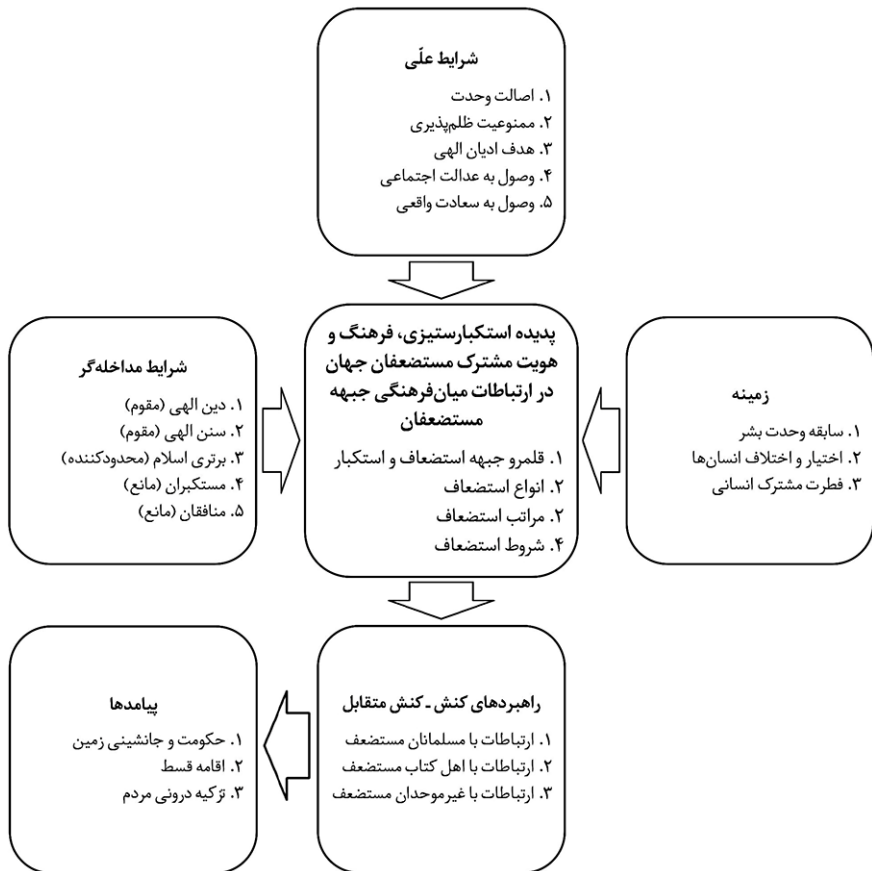
بررسی و تدبیر در قرآن کریم نشان می‌دهد که آیات متعددی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم بر امری دلالت دارند که می‌توان از آن به «تشکیل جبهه جهانی مستضعفان» تعبیر کرد. در طول تاریخ همواره برخی انسان‌ها برخی دیگر را تحت ظلم قرار داده و آن‌ها را ضعیف نگه داشته‌اند. نه مستکبران منحصر در گروه یا دین خاصی بوده‌اند و نه مستضعفان. اما انسان‌ها با وجود تفاوت‌ها و اختلاف‌های بسیار، در خصلت ضعیف نگه داشتن یا ضعیف نگه داشته شدن مشترک بوده‌اند. گروهی به این ظلم‌پذیری راضی بوده و در مقابله با ظالمان همتی نداشتند؛ اما گروهی دیگر، برای بازستاندن حق خود از ظالمان ساکت نمی‌نشستند. به تعبیر دیگر، دسته دوم مستضعفان در هویت «استکبارستیزی» مشترک بوده و هستند. این هویت مشترک در عمل نیز باید عامل وحدت‌بخشی باشد که منجر به تشکیل جبهه مستضعفان و در نهایت رهایی آن‌ها شود. در این جبهه، درجات بر اساس میزان ایمان و عمل صالح بالا می‌رود. با توجه با

آیات قرآن کریم می‌توان الگوی ارتباطات میان مستضعفان را تبیین نمود.

تشکیل این جبهه از آن جهت ضرورت دارد که اولاً ظلم‌پذیری ممنوع است و مسلمانان باید برای رهایی خود و دیگران از ظلم کوشش کنند. ثانیاً هدف ادیان و پیامبران الهی به وحدت رساندن مردم و جوامع بوده است. ثالثاً در امت اسلامی، اصالت با وحدت این است، آن هم وحدت جمعی. رابعاً رسیدن به عدالت اجتماعی، خواسته فطری تمام انسان‌هاست و بدون اتحاد و تشکیل جبهه، این مهم محقق نمی‌شود. خامساً سعادت واقعی و کامل، وقتی برای مسلمانان حاصل می‌شود که ارتباطات اجتماعی خود را به طور کامل و در همه شئون برقرار سازند، در غیر این صورت، اگر هم سعادت حاصل شود، قطعاً ناقص خواهد بود. در کنار علل باید به زمینه و بستر شکل‌گیری جبهه نیز توجه نمود. این ارتباطات استکبارستیزانه در بستری از فطرت مشترک، اختیار و اختلاف انسان‌ها و سابقه وحدت آن‌ها شکل می‌گیرند. انسان‌ها به واسطه سابقه وحدتی که در گذشته داشتند و فطرت مشترکی که از آن برخوردارند، زمینه ایجاد جبهه مستضعفان و مقابله با استکبار را دارا هستند. همچنین در این مسیر، اختیار انتخاب دارند که تن به ظلم دهند یا علیه آن قیام کنند یا حتی عضوی از همان مستکبران شوند. البته در مسیر استکبارستیزی و تشکیل جبهه مستضعفان، تنها اراده و اختیار و فطرت انسان‌ها دخیل نیست، بلکه برخی عوامل بیرونی نیز وجود دارند که بر روی آن اثر می‌گذارند. سنن الهی، یاری‌دهنده انسان‌ها در این مسیرند. دین الهی نیز با حل کردن اختلافات، تسهیل‌کننده اتحاد است. البته در کنار هم قرار گرفتن ادیان و مسلک‌های مختلف در این جبهه، به معنای پلورالیسم نیست، بلکه اسلام و مسلمانان باید دست برتر را داشته باشند. در نهایت، این مستکبران (از بیرون جامعه اسلامی) و منافقان (از درون جامعه اسلامی) هستند که از راه‌های مختلف، برای تشکیل نشدن جبهه مستضعفان می‌کوشند. اما همه این عوامل، فرع بر اراده انسان‌هاست. تا عزم آن‌ها جزم نشود، شرایط تسهیل‌کننده مداخله‌گر عمل نمی‌کند و اگر عزم آن‌ها جزم شد شرایط ممانعت‌کننده مداخله‌گر نیز کارگر نمی‌افتد. برای تحقق این عزم، قرآن کریم توصیه‌هایی دارد. همان طور که گفته شد، این جبهه استکبارستیز، فرامذهبی، فرادینی و فرامسلکی است، اما تعامل با آن‌ها یکسان نیست. قرآن در کنار توصیه‌های عمومی، در قبال برقراری ارتباط با هر دسته

از جبهه مستضعفان رهنمودهایی دارد. به میزانی که ایمان حقیقی مستضعفان بیشتر باشد، رابطه مسلمانان با آن‌ها حقیقی‌تر و راهبردی‌تر می‌شود و به میزانی که ایمان آن‌ها کمتر باشد یا اصلاً ایمانی نباشد، رابطه مسلمانان با آن‌ها قراردادی و تاکتیکی‌تر می‌شود.

اگر به این راهبردهای کنش توجه و عمل شود، ثمره جبهه استکبارستیز مستضعفان محقق خواهد شد. ثمره آن در مرحله اول، حکومت بر زمین است، آن‌چنان که خداوند وعده داده است. سپس به واسطه این حکومت، قسط و عدل در جهان حکم‌فرما می‌شود که هدف اجتماعی انبیای الهی است. در صورت تحقق این هدف نیز هدف فردی بعثت انبیا محقق خواهد شد، یعنی تزکیه و تحول درونی انسان‌ها که همان سعادت بشر است.



شکل ۷: کدگذاری انتخابی

نتیجه‌گیری

این پژوهش در پاسخ به دو سؤال زیر انجام گرفت: «آیا شکل‌گیری جبهه جهانی مستضعفان، مورد قبول قرآن است و آیا غیر مسلمانان هم در این جبهه جایگاهی دارند؟» و «الگوی مطلوب ارتباطات میان‌فرهنگی مستضعفان جهان از منظر قرآن کریم چیست؟»

تدبر در آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که تشکیل جبهه جهانی مستضعفان، امری مورد تأیید کتاب خداست. در واقع مسئله‌ای که بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و توسط امام خمینی مطرح شد، ریشه‌ای قرآنی دارد. همچنین در این پژوهش، ابعاد و الگوی ارتباطات میان‌فرهنگی مستضعفان احصا شد، «استکبارستیزی به مثابه فرهنگ و هویت مشترک مستضعفان جهان» به عنوان پدیده اصلی قرار گرفت و علل، زمینه‌ها، شرایط مداخله‌گر، راهبردهای کنش/کنش متقابل و پیامدهای آن از آیات منتخب استخراج شد. طبق این الگو، مستضعفان مراتب، انواع و شروطی دارند و ارتباطات میان آن‌ها موسع، اما مشکک است. به تعبیر دیگر این جبهه، فرامذهبی، فرادینی و فرامسلکی است، اما نوع ارتباط با هر دسته از آن‌ها متفاوت است و به میزان ایمان حقیقی افراد بستگی دارد؛ یعنی به میزانی که ایمان حقیقی مستضعفان بیشتر باشد، رابطه مسلمانان با آن‌ها حقیقی‌تر و راهبردی‌تر می‌شود و به میزانی که ایمان آن‌ها کمتر باشد یا اصلاً ایمانی نباشد، رابطه مسلمانان با آن‌ها قراردادی و تاکتیکی‌تر می‌شود. همچنین در این ارتباطات، اصولی هستند که به عنوان اصول حاکم عمل می‌کنند؛ مانند اصل وحدت، اصل عدل، اصل برّ، اصل مسئولیت‌پذیری و امر به معروف و نهی از منکر، اصل نهی ولایت غیر مسلمانان، اصل نفی مطلق سلطه غیر مسلمانان، اصل میانه‌روی، اصل نفی نظام استکباری و اثبات نظام الهی. در واقع می‌توان این اصول را ذیل اصل عدالت جای داد؛ چرا که همان‌طور که امام خمینی می‌فرماید:

- «عدالت مبدأ تمام فضایل نفسانی است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۴۹).

- «عدالت مطلقه، تمام فضایل باطنیه و ظاهریه و روحیه و قلبیه و نفسیه و جسمیه

است» (همو، ۱۳۹۲: ۱۵۳).

از یک سو، عدالت را به «رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی حق، حق او را» (مطهری، ۱۳۹۵: ۵۶) معنا کرده‌اند که تسری این امر در ارتباطات میان فرهنگی مسلمانان با دیگران بدین صورت می‌شود که مهم‌ترین و جامع‌ترین اصل در این ارتباط، اصل عدل است، چه با غیر موحدان، چه با اهل کتاب، چه با مسلمانان و چه حتی با مستکبران؛ مثلاً حق غیر مسلمانان مستضعف که باید به آن‌ها اعطا شود، رعایت احسان و اتحاد و هدایت است و حق غیر مسلمانان مستکبر که باید به آن‌ها اعطا شود، قیام و قتال و هدایت است. این عدل را می‌توان عدل فردی نامید. از سوی دیگر، عدل اجتماعی را می‌توان تشکیل جبهه مستضعفان و هموردی با جبهه مستکبران دانست.

در مقام تحقق جبهه مستضعفان باید گفت به نظر می‌رسد ایجاد این جبهه تدریجی بوده و روند شکل‌گیری آن با پیروزی انقلاب اسلامی در ایران شروع شده و در طول این چهل سال با فراز و نشیب به پیش رفته است و شناخت رعایت اصول قرآنی بیان‌شده در این پژوهش، در ادامه این مسیر ضروری می‌نماید. جمهوری اسلامی به عنوان میاندار و پرچم‌دار این جبهه با حفظ اصول خود، همواره با گروه‌های مستضعف و مقاوم شیعی (مانند حزب‌الله لبنان)، اهل سنت (مانند گروه‌های مختلف فلسطینی و بوسنیایی)، مسیحی (مانند جنبش‌های اعتراضی در ایرلند) و حتی غیر الهی و کمونیستی (مانند کوبا و کره شمالی) در ارتباط و تعامل بوده است. همراهی و همکاری ایران با گروه‌های غیر اسلامی و غیر الهی همواره مشروط به حفظ برتری اسلام و اصول اسلامی بوده و تا آنجایی ادامه داشته که آن‌ها متعرض اصل توحید نشده و در مقابل ما روحیه استکباری بروز ندادند. جمهوری اسلامی با کوبای کمونیستی تعامل سازنده داشت، اما با شوروی کمونیستی خیر؛ به همین دلیل که شوروی از خود روحیه استکباری بروز داده و متعرض دین اسلام شده بود. همچنین تعامل جمهوری اسلامی با مستضعفان غیر اسلامی و غیر الهی به معنای پذیرش ولایت و دوستی آنان نبوده و صرفاً بر اساس منافع مشترک و دشمن مشترک شکل گرفته است. تعریف جایگاه جمهوری اسلامی به عنوان پرچم‌دار این جبهه و احیاکننده اسلام اصیل در امت اسلامی که به صورت مستقیم و غیر مستقیم، باعث بیداری و مقاومت مسلمانان شده، خود عاملی است که از برتری غیر مسلمانان در جبهه جهانی مستضعفان جلوگیری می‌کند. به تعبیر دیگر،

همان گونه که جمهوری اسلامی مبتکر و پیشگام استکبارستیزی بوده، در ادامه مسیر نیز با تأکید بر این مقوله می‌تواند جایگاه خود را مستحکم‌تر کرده و مانع از غلبه سایر گفتمان‌های غیر الهی، غیر اسلامی و حتی اسلامی غیر اصیل بر گفتمان اسلام ناب خود شود و دست برتر را حفظ نماید.

علاوه بر موضوعات بیان‌شده، در طول انجام این پژوهش، ایده‌ها و پیشنهادهای پژوهشی برای نگارندگان مطرح شد که برای استفاده علاقه‌مندان و تکمیل این حوزه پژوهشی، ارائه می‌گردد. این پژوهش با بررسی برخی آیات منتخب قرآن کریم صورت گرفته و پیشنهاد می‌شود که تمامی آیات مصحف شریف با این رویکرد مورد بررسی قرار گیرد. همچنین این الگو را می‌توان در ارتباطات مستضعفان با مستکبران نیز پیگیری نمود.

کتاب‌شناسی

۱. اسکندری، محمدحسین، «مستضعفان و مستکبران از دیدگاه قرآن و عترت (۱)»، فصلنامه نور علم، شماره ۲۸، مهر ۱۳۶۷ ش.
۲. بشیر، حسن، دانشنامه علوم ارتباطات: جلد اول (ارتباطات)، تهران، کارگزار روابط عمومی، ۱۳۹۳ ش.
۳. همو، دیپلماسی گفت‌مانی: تعامل سیاست، فرهنگ و ارتباطات، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۵ ش.
۴. جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، قم، هجرت، ۱۳۷۶ ش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، روابط بین الملل در اسلام، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۶. همو، مفاتیح الحیاة، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۷. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، «مجموعه بیانات»، وبگاه دفتر حفظ و نشر آثار آیه الله العظمی حسینی خامنه‌ای به نشانی <<https://khamenei.ir>>.
۸. همو، ولایت و حکومت، تهران، مؤسسه فرهنگی ایمان جهادی، ۱۳۹۱ ش.
۹. دانایی فرد، حسن و آذر اسلامی، ساخت نظریه بی‌تفاوتی سازمانی: کاربرد استراتژی پژوهشی نظریه داده‌بنیاد در عمل، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰ ش.
۱۰. ذوالفقاریان، محمدرضا و میثم لطیفی، نظریه‌پردازی داده‌بنیاد با نرم‌افزار NVivo8، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۱۲. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «شیوه‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم»، پژوهش‌نامه قرآن و حدیث، شماره ۶، ۱۳۸۸ ش.
۱۳. رضی، حسین، «ارتباطات میان فرهنگی (تاریخ، مفاهیم و جایگاه)»، دین و ارتباطات، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره‌های ۶-۷، تابستان و پاییز ۱۳۷۷ ش.
۱۴. زرنگار، احمد، مبانی ارتباطات اجتماعی از منظر قرآن کریم، تهران، دانشکده صدا و سیما، ۱۳۹۱ ش.
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر، المدرسة القرآنیة، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. فلیک، اووه، درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، ۲۰۰۶ م.
۱۸. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ یازدهم، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۱۹. کافی، مجید، نظریه اجتماعی ارتباط در قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ ش.
۲۰. مرادی زنجانی، حسین و محمدعلی لسانی فشارکی، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، زنجان، قلم مهر، ۱۳۸۵ ش.
۲۱. مطهری، مرتضی، عدل الهی، چاپ چهل و هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۹۵ ش.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، آداب الصلاة، چاپ هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. همو، شرح چهل حدیث، چاپ پنجاه و هفتم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۹۲ ش.
۲۵. همو، لب الاثر فی الجبر و القدر، تقریر جعفر سبحانی تبریزی، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۸ ق.

۲۶. نیومن، ویلیام لاورنس، شیوه‌های پژوهش اجتماعی: رویکردهای کیفی و کمی، ترجمه حسن دانایی‌فرد و سیدحسین کاظمی، تهران، مؤسسه کتاب مهربان نشر، ۱۹۹۷ م.

۲۷. یساقی، علی اصغر و سیدمحمدعلی ایازی، «تحلیل مبانی و رویکرد شهید صدر به تفسیر موضوعی»، فصلنامه فقه و تاریخ تمدن، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۹ ش.

28. Klopf, D. W. & Myung-Seok Park, *Cross-Cultural Communication: An Introduction to the Fundamentals*, Seoul, Han Shin Publishing Co., 1982.

عوامل مؤثر بر هنجارسازی فرهنگی از دیدگاه قرآن کریم*

□ سیدمحسن میرسندسی^۱

چکیده

بخش زیادی از بنیادهای فرهنگی در هر جامعه خرد و کلان، شامل ارزش‌ها و هنجارهایی است که جهت‌دهی به نگرش‌ها، ذهنیت‌ها و رفتارها را در میان آن‌ها شکل می‌دهد. فرهنگ اصیل و آرمانی اسلام که در قرآن کریم متجلی شده است، توجه ویژه‌ای به بیان هنجارها و ارزش‌های متعالی برای سعادت در حیات فردی و اجتماعی انسان داشته است. از این دیدگاه، جامعه آرمانی اسلام آن اجتماعی است که بتواند زمینه تحقق هر چه بیشتر این ارزش‌ها و هنجارها را در میان مسلمانان فراهم آورد و از این طریق، سعادت زندگی دنیوی و اخروی آن‌ها را تضمین نماید. استقرار ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب دینی در جامعه مسلمانان، وابسته به مجموعه‌ای از عوامل است که عدم توجه به موقع و مناسب به آن‌ها نه تنها در تحقق فرهنگ دینی اخلال ایجاد می‌کند، بلکه موجب تسهیل در ورود و پذیرش ارزش‌ها و الگوهای می‌شود که بسا تعارض جدی با ارزش‌ها و

هنجارهای مورد نظر اسلام داشته باشد.

این مقاله تلاش دارد به عوامل اصلی که از دیدگاه قرآن، موجب ایجاد و گسترش فرهنگ و هنجارهای مطلوب و مورد نظر شریعت اسلام و در نتیجه هنجارمند شدن جامعه مسلمانان می‌شود، بپردازد. این عوامل شامل سه دسته اصلی هنجارفرستان، خود هنجار و مخاطبان هنجاری (گروه هدف) می‌باشد که ضمن معرفی اجمالی، به ویژگی‌های اثربخشی هر کدام مبتنی بر آیات و اشاره‌های قرآنی خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، فرهنگ، ارزش، هنجار، فرهنگ‌سازی،

هنجارسازی اجتماعی.

مقدمه و بیان مسئله

فرهنگ جامعه، علاوه بر آنکه هویت و موجودیت هر جامعه‌ای را شکل می‌دهد، می‌تواند نقش بسزایی در هدایت و تعالی آن داشته باشد. در واقع فرهنگ، واسطی است که بین انسان و جهان پیرامونی‌اش تعادل ایجاد می‌کند و انسان‌ها به واسطه فرهنگ به هم می‌پیوندند و خود را به اشتراک می‌گذارند و همین مشترکات است که یک فرهنگ را شکل می‌دهد. به نظر می‌رسد هر چه بین ارزش‌های موجود و پذیرفته‌شده یک محیط اجتماعی به عنوان بخشی از عناصر ذهنی فرهنگ، و هنجارهای اجتماعی به عنوان الگوها و قالب‌های رفتاری و عناصر عینی فرهنگ یک جامعه تناسب و نزدیکی بیشتری باشد، آن جامعه دارای انسجام و ثبات فرهنگی بیشتری خواهد بود. به تبع آن، هر چه میزان انسجام در یک اجتماع بیشتر باشد پویایی و کارآمدی آن جامعه نیز افزایش یافته و می‌تواند یکی از نشانه‌های توفیق نهادهای جامعه‌پذیرکننده آن جامعه تلقی شود.

وضعیت هر جامعه نتیجه نوع فرهنگ و جهت‌گیری آن است. فرهنگی که جهت‌گیری ارزشی‌اش به سمت ارزش‌های متعالی باشد، نتیجه‌اش هدایت و تعالی جامعه خواهد بود. هر گاه فرد و جامعه به سمت ارزش‌های والای انسانی روی آورند، موجبات رشد و شکوفایی خود را فراهم می‌آورند. وقتی یک ارزش، در ذات یک فرهنگ قرار می‌گیرد، که ویژگی‌های یک هنجار اجتماعی را بیابد. یعنی اکثریت یک

جامعه آن را پذیرفته و عدم رعایت آن، مستوجب مجازات باشد. در صورتی که فرهنگ جامعه بر مبنای ارزش‌های معنوی و رعایت هنجارهای خویشتن‌دارانه (تقوا) شکل گیرد، طبیعی است که هدایت و تعالی جامعه را تضمین خواهد کرد.

فرهنگ دارای اجزاء و عناصر واقعی و غیر قابل تقلیل است. این اجزاء و عناصر عبارت‌اند از: نظام شناخت‌ها و باورها، نظام ارزش‌ها، نظام رفتارها و هنجارها، و نظام نمادها و تجلیات بیرونی فرهنگ.

قاعده کلی در باب فرهنگ این است که نظام رفتارها و هنجارها و نظام نمادها، برآمده از نظام شناخت‌ها و باورها و نظام ارزش‌های جامعه است. بدین‌سان هر چه نظام شناخت‌ها و باورها و نظام ارزش‌های یک فرهنگ قوی‌تر، منسجم‌تر و سرشارتر باشد، نظام رفتارها و هنجارها و نظام نمادها نیز قوی‌تر، منسجم‌تر و سرشارتر خواهد بود.

بر مبنای تعالیم دین مبین اسلام، فرهنگی که بر مبنای دین و ارزش‌ها و باورهایی دینی شکل گیرد، مصداق عینی فرهنگ مطلوب است؛ زیرا دین به عنوان یک جریان بانفوذ و مرتبط با خالق هستی، همه بخش‌های زندگی و همه اجزای فرهنگی را جهت‌دهی می‌کند. در چنین وضعیتی است که می‌توانیم سخن از فرهنگ دینی به میان آوریم. در صورتی که دین با تمام اجزای آن، مورد پذیرش اکثریت افراد جامعه قرار گیرد و تعلیماتش درونی شود و دستوراتش در تمام شئون زندگانی اجتماعی دخالت و نفوذ داشته باشد، معادل فرهنگ شده و می‌توان از آن به فرهنگ دینی تعبیر کرد (عباسی، ۱۳۹۲).

ایده اصلی این نوشتار، از اهمیت استقرار و ثبات ارزش‌ها و هنجارهای متعالی و مطلوب در یک جامعه و توجهات قرآن کریم به این مهم شکل گرفته است و تلاش دارد به این مسئله بپردازد که «عوامل مؤثر بر شکل‌گیری هنجارها و ارزش‌های فرهنگی متعالی از دیدگاه قرآن کریم چیست؟»

اهمیت بررسی مسئله گفته‌شده، از نقش و کارکرد حیاتی ارزش‌ها و هنجارها در قوام اجتماعات و گروه‌های انسانی به دست می‌آید. قرآن کریم به عنوان آخرین نسخه هدایت انسان‌ها و جوامع، نظرات قابل اعتنایی در تحقق و پابندی افراد جامعه به هنجارهای مطلوب و به ویژه رفع ناهنجاری‌ها و ارزش‌های معارض با ارزش‌های الهی ارائه می‌دهد که توجه و شناخت و البته به کارگیری عملی آن‌ها، زمینه ایجاد جامعه

سالم و مورد نظر الهی را تا حدودی فراهم می‌آورد.

از نظر قرآن، توجه جامعه به ارزش‌های الهی و پایبندی افراد به هنجارهای مبتنی بر آن، از اصول مشترک تمام ادیان الهی است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ۶۲). در بعد عملی و رفتاری نیز قرآن توجه ویژه‌ای به پایبندی آحاد جامعه به دستورات الهی به عنوان هنجارهای مطلوب خود مبذول داشته و برای آن، کارکردهای متعددی را برشمرده است؛ برای نمونه، قرآن باور قلبی افراد به ارزش‌های الهی و پایبندی عملی به آن‌ها را موجب افزایش علاقه مردم به یکدیگر و تقویت انسجام و همبستگی اجتماعی در جامعه مؤمنان می‌داند: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مریم/ ۹۶: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۴/۱۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۳۴/۱۳؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۴۵) که به‌طور طبیعی می‌تواند زمینه رشد و پویایی دینداری را در میان افراد جامعه مؤمنان فراهم آورد: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (عنکبوت/ ۷؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ۱۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۱۸/۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۵/۱۶؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۴۶).

۱. چارچوب مفهومی مسئله

۱-۱. فرهنگ

فرهنگ در تعاریف هنجاری، به عنوان قواعد و راه و روش زندگی تلقی می‌شود. از این منظر، «فرهنگ شیوه زندگی افراد در هر اجتماع است. مجموعه به هم پیوسته‌ای از شیوه‌های تفکر، احساس و عمل است که کم و بیش مشخص است و توسط تعداد زیادی افراد فرا گرفته می‌شود و بین آن‌ها مشترک است و به دو شیوه عینی و نمادین^۱ به کار گرفته می‌شود تا این اشخاص را به یک جمع خاص و متمایز بدل سازد. تبیین این تعریف به ما امکان می‌دهد تا خصوصیات اساسی را روشن کنیم که انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان برای بازشناسی فرهنگ، بر آن توافق دارند» (روشه، ۱۳۷۴: ۱۲۳).

۱. برای بیان کارکرد نمادین هنجار ر.ک: صدیق اورعی، ۱۳۸۲: ۴۲.

در واقع فرهنگ، به مثابه مجموعه اندیشه‌ها، آرمان‌ها، معیارها، ارزش‌ها و سنت‌های جامعه در پهنه تاریخ است که باعث پیوند عاطفی و همبستگی بین مردمان یک مرز و بوم می‌شود. شکی نیست که بقای شکوه و سربلندی و رستگاری آن ملت در گرو حفظ و گسترش جنبه‌های مختلف فرهنگ است. هر گاه فرهنگ از ریشه و عمق تاریخی برخوردار باشد و موهبت ابتکار، ابداع و آفرینش را برای ملل به ارمغان آورد، می‌توان آن را حصار محکمی در مقابل تهاجمات روحی و معنوی و اخلاقی به حساب آورد. فرهنگ ملتی که یارای مقابله با هجوم و نفوذ عناصر فرهنگی متضاد با ارزش‌ها و شالوده‌های خود را نداشته باشد، دچار اضمحلال و تحریف شده و سرانجام یا یکسره نابود می‌شود و یا رنگ می‌بازد (نوبد، ۱۳۸۴: ۸۴).

۲-۱. ارزش‌های اجتماعی^۱

ارزش‌ها کانونی‌ترین عناصر در شاکله فرهنگی یک جامعه‌اند که تقریباً کلیت یک فرهنگ و نظام اجتماعی را متأثر می‌سازند. ارزش‌ها، مجموعه‌ای از آرمان‌ها، ترجیح‌ها، بایسته‌ها و انتظاراتی مقبول جهت نیل به غایت‌های مطلوب تلقی می‌شود (شرف‌الدین، ۱۳۹۶: ۲۶). اگر ارزش‌های اجتماعی، اصول مورد پذیرش و تصدیق مردم در نظر گرفته شوند، هنجارهای اجتماعی، انعکاس این اصول در قواعد و راه و رسم زندگی مردم به شمار رفته و برای حفظ این ارزش‌ها پدید می‌آیند. ارزش‌ها به عنوان آرمان‌های هر جامعه، به طور مداوم نیاز به تأکید به وسیله چیز دیگری دارند و پیوستگی یک شخص یا یک جمع به ارزش‌ها باید از وراء رفتارهای قابل مشاهده تجلی یابد. بنابراین الگوهای رفتاری در هر محیط اجتماعی، بیان نمادی و رمزی ارزش‌ها می‌شوند و شاید بتوان به طور دقیق گفت که تطابق و هم‌نوایی بیرونی رفتار با الگوها، پیوستگی درونی فرد با نوعی نظم ارزشی را نشان می‌دهد و پیوستگی ارزش‌ها نیز به نوبه خود تعلق به یک جامعه یا جمع معین را نشان می‌دهد (روشه، ۱۳۷۴: ۹۴). تفاوت ارزش‌ها و هنجارها در آن است که ارزش‌ها، مفاهیم و باورهای مورد قبول و اعتقاد ما هستند و جنبه درونی، انتزاعی، کلی و فراگیر دارند؛ در حالی که هنجارها خطوط راهنمای ویژه‌ای برای مردم

1. Social values.

در وضعیت‌های معین هستند که جنبه بیرونی و نسبتاً جزئی دارند (امام‌قلی‌زاده و همکاران، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

۳-۱. هنجار اجتماعی

محوری‌ترین ارتباط در حوزه کنش اجتماعی، نسبت‌سنجی میان ارزش و هنجار است. هر هنجار اجتماعی معمولاً با ارجاع به یک یا چند ارزش توجیه می‌یابد (شرف‌الدین، ۱۳۹۶: ۵۹). در واقع ارزش‌ها به سؤال «چه باید باشد؟» و هنجارها به سؤال «چه انجام شود؟» پاسخ می‌دهند (چلبی، ۱۳۷۵: ۵۷).

در تحلیل هنجاری، واقعیت‌های اجتماعی شامل شیوه‌های عمل، تفکر و احساس می‌شود که دارای دو خصلت بنیادی است؛ اول اینکه نسبت به افراد جنبه بیرونی دارد، یعنی وجود و دوام این شیوه‌ها و الگوها در هر محیط اجتماعی، فارغ از اراده‌های شخصی افراد است. دومین ویژگی آن‌ها اعمال درجه‌ای از فشار به نسبت ضرورت حضورشان در حیات اجتماعی کنشگران یک گروه یا جامعه است (دورکیم، ۱۳۷۳: ۱۱-۱۴). شیوه‌های عمل کردن از یک دیدگاه دیگر، هنجارهای عمل کردن هستند. بنابراین هنجار، قاعده معیار یا میزانی است که با رفتار اجتماعی اشخاص در یک گروه یا جامعه سنجیده می‌شود؛ هر رفتاری که با آن تطبیق کند، رفتاری بهنجار است و اگر نسبت به آن انحراف داشته باشد، رفتاری نابهنجار است (نیک‌گهر، ۱۳۷۱: ۱۶۷). هنجارها تعیین می‌کنند که مردم چگونه در شرایط معین در یک جامعه خاص باید رفتار کنند. در واقع افراد در جامعه بیشتر متوجه انحراف از هنجارها می‌شوند تا انطباق با آن‌ها. انتظارات متقابل در گروه متکی به وجود هنجارها و ارزش‌هاست (توسلی، ۱۳۶۹: ۱۹۷).

در مجموع، هنجارهای اجتماعی را می‌توان به عنوان الگوهای توافقی و تثبیت‌شده کنش قلمداد کرد که چند مشخصه اصلی دارند: الف- قاعده و استاندارد رفتار اجتماعی، ب- رعایت کردن اکثریت، ج- مجازات (رسمی و غیر رسمی) در صورت عدم رعایت (رفیع‌پور، ۱۳۷۸: ۱۵).

۴-۱. هنجارسازی فرهنگی

موضوع اصلی در هنجارسازی فرهنگی، درباره تبدیل یک پدیده به یک هنجار و

ارزش اجتماعی است که وارد جامعه می‌شود و به تدریج در بین مردم رخنه می‌کند یا انتشار می‌یابد (همو، ۱۳۸۷: ۵۰۲)؛ همچنین درباره فرایندهایی است که از طریق آن‌ها ایده‌ها و کنش‌ها به صورت هنجار در نظر گرفته شده و در زندگی روزمره، طبیعی و بدیهی انگاشته می‌شوند. با گذشت زمان ممکن است تغییراتی در هنجارها رخ دهد که ناشی از تغییرات در شرایط عینی و یا در شرایط ذهنی در ادراکات و انتظارات باشد.

در مجموع، هنجارسازی فرهنگی مدّ نظر در این نوشتار، از سه صورت خارج نیست: الف) یا در مورد نوآوری‌های رفتاری و ایجاد ارزش‌ها و هنجارهای جدید و اشاعه آن در سطح اجتماعی است.^۱

ب) یا معطوف به تقویت هنجارهای موجود و تلاش برای گسترش آن‌هاست.

ج) و یا شناسایی ناهنجاری‌های فراگیر و متعارض با ارزش‌های موجود و تلاش برای کاهش عمومی آن‌ها در جامعه است.

۵-۱. نسبت هنجار دینی و هنجار اجتماعی

از آنجا که هر رفتار و کنشی که با قاعده و معیارهای موجود در هر جامعه تطبیق کند، رفتاری بهنجار است و اگر نسبت به آن انحراف داشته باشد، رفتاری نابهنجار است (نیک‌گهر، ۱۳۷۱: ۱۲۲)، قاعدتاً هر رفتاری که مطابق تعالیم و آموزه‌های شریعت اسلام باشد نیز به عنوان رفتاری بهنجار از نظر اسلام تلقی شده و چنانچه با آن اختلاف داشته باشد، نابهنجار خواهد بود. بنابراین هر گاه صحبت از هنجارهای دینی می‌شود، در واقع منظور شیوه‌ها و الگوهایی است که از نظر اسلام، مطلوب است که بر رفتارها و کنش‌های مؤمنان و در نتیجه در ساختار اجتماعی حاکم باشد.

نکته‌ای که توجه به آن در اینجا ضرورت دارد، تمایز بین هنجار اجتماعی و هنجار مورد نظر و مطلوب دینی است. مستفاد از متن قرآن کریم آن است که الزاماً هر باور و یا الگوی عملی که در متن اجتماعی فراگیر شده و عمومیت یافته (هنجار اجتماعی)، به عنوان مطلوب دینی یا هنجار دینی قلمداد نمی‌شود؛ برای مثال، بیان خداوند در آیه

۱. بدیهی است این نوآوری‌ها بر اساس نظام ارزشی هر جامعه تعریف می‌شود و هر آنچه در یک جامعه خاص نوآوری مطلوب تلقی می‌شود، لزوماً در جامعه دیگر چنین نخواهد بود.

﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ وَوَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَتَّهَوْا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (مائده/ ۷۳)، حکایت از نوعی باور غلط و کجروی عمومی دارد.

در مجموع، هنجارهای موجود و محقق در هر جامعه و محیط اجتماعی در نسبتی که با نوع ارزش‌های دینی دارد، می‌تواند تقسیم‌بندی شود. بر این مبنا چند قسم به شرح زیر متصور است:

اول، آن دسته از هنجارهای موجود در گروه‌های اجتماعی و جامعه که منطبق با خواسته‌ها و مطلوب‌های دینی است؛ مثلاً هنجار راستگویی که متناسب با فضیلت اخلاقی و دینی صداقت است.

دوم، بخشی از هنجارها که اصولاً یا نسبت خاصی با ارزش‌های جامعه ندارند و یا تعارضی با ارزش‌ها و دستورات دینی ندارند؛ مثل هنجار غالب در خوردن نان و پنیر در صبحانه و یا غذا خوردن با ابزار خاص.

سوم، هنجارهایی که علی‌رغم گسترش و فراگیری آن‌ها در بعضی از گروه‌ها و جامعه با ارزش‌ها و اصول مورد نظر دین آن‌ها تعارض دارند. در واقع این نوع رفتارها هرچند به لحاظ اجتماعی شیوع داشته و تا حدی هنجار تلقی می‌شوند، ولی از منظر دینی به عنوان نامطلوب و ناهنجاری تلقی می‌شوند؛ مثلاً غیبت کردن و دروغ گفتن از نظر دینی منع شده است، ولی در سطحی از واقعیت اجتماعی وجود دارد و در برخی محیط‌ها عملاً هنجار شده است.

۲. عوامل ایجادی در فرهنگ‌سازی هنجاری

در یک تقسیم‌بندی اصولی، هنجارمند شدن یک محیط اجتماعی و پایبندی افراد به هنجارهای مطلوب، نتیجه شناخت و توجه به موقع به مجموعه‌ای از عوامل مؤثری است که بدون آن‌ها ایجاد و استقرار منظم، منطقی و هدفمند دسته‌ای از هنجارهای مطلوب در محیط‌های اجتماعی مختلف ممکن نخواهد بود.^۱ مهم‌ترین این عوامل شامل هنجارفرستان (کارگزاران)، خود هنجار و مخاطبان هنجار (گروه هدف) می‌باشد

۱. در مورد موانع سلبی و متعارض با هنجارسازی، مقاله‌ای با عنوان «موانع پایبندی به هنجارها از نگاه قرآن کریم» توسط نگارنده در فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹۰، بهار ۱۳۹۸ به چاپ رسیده است.

که در اینجا هر کدام را جداگانه و به تفصیل مطرح می‌کنیم.

۱-۲. هنجارفرستان^۱

ایجاد و یا تغییر یک هنجار در هر گروه و جامعه‌ای، وظیفه هنجارفرستان است. از منظر تغییرات اجتماعی و رفتاری در محیط‌های اجتماعی، هنجارسازان نقش پی‌ریزی اساس تغییر را بر عهده دارند و به عنوان عوامل اصلی ایجاد تغییرات در محیط‌های اجتماعی (خرد و کلان) مطرح می‌باشند.

موفقیت هنجارفرستان در امر اشاعه فرهنگی و درونی‌سازی ارزش‌ها و هنجارهای مطلوب و مؤثر ساختن آن‌ها، و یا رفع هنجارهای نامطلوب اجتماعی، در گرو برخی ویژگی‌ها و وجود شرایط و زمینه‌هایی است که به برخی از آن‌ها از دیدگاه قرآن اشاره می‌کنیم.

۱-۱-۲. پرهیز از گرایش‌های سلیقه‌ای شخصی

القای پیام‌های هنجاری، هنگامی مؤثر است که هنجارفرست، تعلقات و گرایش‌های شخصی و وابستگی‌های خانوادگی خویش را در کار خود دخالت ندهد: ﴿إِذْ قَالَ [ابراهيم] لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾ (مریم / ۴۲؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۱۰). بلکه باید رعایت شرایط مخاطبان مدنظر باشد: ﴿أَمَّا مَنْ اسْتَفْتَى * فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى﴾ (عبس / ۵-۶؛ همان: ج ۲۰).

۲-۱-۲. تطابق گفتار و عمل در نزد هنجارفرست

یکی از ویژگی‌های افراد و یا گروه‌هایی که در موقعیت هنجارفرستی و تبلیغ قرار می‌گیرند و تأثیر مستقیمی بر نتایج آن‌ها دارد، یکی بودن گفتارها و موعظه‌ها با رفتار عملی خودشان است، به گونه‌ای که هنجارپذیران، احساس دوگانگی میان گفتار و عمل هنجارفرستان و مبلغان نداشته باشند؛ نکته‌ای که خداوند در قرآن به طور مکرر

۱. در متون مختلف علوم اجتماعی، کلمات هنجارگذار، هنجارفرست، هنجارآور و هنجارساز تقریباً معادل یکدیگرند و همگی دلالت بر فرد، گروه یا سازمانی دارند که به طور آگاهانه در جهت تولید یا اشاعه هنجاری خاص در جامعه تلاش می‌کند. در ادبیات عمومی جامعه نیز به این نوع فعالیت معمولاً فرهنگ‌سازی گفته می‌شود.

نسبت به آن هشدار داده است: «اتَمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُرِّ وَتَسْتَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (بقره/ ۴۴). پایبندی هنجارفرست حتی باید به گونه‌ای باشد که خودش قبل از دیگران به پیام مورد نظرش عامل باشد و این تعهد را با صراحت به مخاطبان اعلام کند: «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ * وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ... قُلِ اللَّهُ أَعْبُدْ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي» (زمر/ ۱۱-۱۲ و ۱۴؛ همان: ج ۱۶).

۱-۲-۳. ترجیح منافع جمعی هنجارپذیران بر منافع شخصی

یکی دیگر از ویژگی‌های ضروری برای هنجارسازان، توجه به منافع جمعی هنجارپذیران و در نظر گرفتن منافع عمومی آن‌ها به جای منافع شخصی خود است؛ به گونه‌ای که مخاطبان پیام‌های هنجاری احساس کنند که پیروی از آن‌ها در وهله اول به سود خودشان خواهد بود. در مرحله‌ای بالاتر که قرآن به دفعات از آن به عنوان ویژگی رسولان و مصلحان دینی یاد می‌کند، عدم توقع هر گونه نفع شخصی و منافع مادی و معنوی از مخاطبان است که علاوه بر جلب نظر مخاطبان، موجب تسریع و تعمیق تأثیر پیام‌ها در میان آن‌ها می‌شود: «يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أُجِرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ» (هود/ ۲۹؛ همان: ج ۸)؛ «أَمْ سَأَلْتُم خَرْجًا خَرَجًا رُبَّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (مؤمنون/ ۷۲؛ همان: ج ۱۲؛ آخوندی و ابازی، ۱۳۹۴: ۲۷۶). ملاک و معیار مردم جهت تشخیص صداقت این خواهد بود که از کسانی که در برابر اعمال خود، چشمداشت مادی دارند و در پی کسب منافع شخصی‌اند، دوری کنند: «يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أُجِرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (هود/ ۵۰؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۸). در نتیجه، چشمداشت نداشتن از مردم و احساس بی‌نیازی از آنچه در دست آن‌هاست، راهی برای ایجاد مقبولیت در میان مخاطبان است: «وَيَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مَالًا إِنْ أُجِرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ» (هود/ ۲۹؛ همان).

۱-۲-۴. سعه صدر و استقامت در هدف

اصولاً تأثیر امور فرهنگی و تغییرات ارزشی و هنجاری در میان جامعه و افراد، بسیار کند انجام می‌شود. سرعت این تغییرات، نسبتی معکوس با افزایش ابعاد گروه‌های اجتماعی و تعداد افراد جامعه مخاطب دارد. در نتیجه، لازمه این نوع فعالیت‌ها از سوی

افراد و گروه‌های هنجارفرست، صبوری و استقامت ورزیدن و انجام کار گروهی در اخذ نتیجه است: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ* وَيَصِيقَ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقَ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَيَّ هَازُونَ﴾ (شعراء/ ۱۲-۱۳؛ همان: ج ۱۳). از آنجایی که در این مسیر سخت، احتمال ناملايمات و اذیت و آزارهای دیگران زیاد است، چیزی جز صبوری، استقامت و توجه به خداوند، گره گشا نخواهد بود: ﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ (طور/ ۴۸؛ همان: ج ۱۸): ﴿وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ (مدثر/ ۷؛ همان: ج ۱۹؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۶۹). البته اگر صبر در مسیر تغییرات فرهنگی و قبول ارزش‌ها و هنجارهای الهی نتیجه ندهد و فرد را به یأس بکشاند، راهی جز دوری گزیدن از جامعه هدف و مهاجرت باقی نخواهد ماند: ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ (مزل/ ۱۰؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۱۹).

۵-۱-۲. برقراری روابط عاطفی با هنجارپذیران

از دیگر ویژگی‌هایی که برای هنجارفرستان ضروری است، برقراری روابط گرم و عاطفی با هنجارپذیران و کسانی است که به نحوی در جامعه هدف قرار می‌گیرند؛ به طوری که قصد و نیت خیرخواهانه آن‌ها به مخاطبان منتقل گردد: ﴿إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ* إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا قَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ﴾ (صافات/ ۸۴-۸۵؛ همان: ج ۱۵). طبق گزارش‌های قرآنی، در مورد رسول مکرّم اسلام ﷺ این ارتباط بسیار صمیمی و عمیق بوده است، به طوری که گویی پاره‌ای از جان مردم و از روح جمعی، در شکل پیامبر ﷺ ظاهر شده است. به همین دلیل تمام دردهای مردم را می‌داند، از مشکلات آنان آگاه است و در ناراحتی‌ها و غم‌ها با آنان شریک می‌شود: ﴿لَقَدْ جَاءَكَ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (توبه/ ۱۲۸).

۶-۱-۲. شناخت روشن از اهداف هنجارفرستی

هنجارفرستان باید دیدگاه نسبتاً روشن از اهداف فرهنگی خود، چه به صورت کلی و چه به صورت مرحله‌ای داشته باشند. طبیعتاً هر چه این اهداف برای آن‌ها واضح‌تر باشد، اطمینان قلبی و امید به تأثیرگذاری نیز در مخاطبان افزایش خواهد یافت؛ مثلاً در آیه ۲ سوره جمعه، خداوند اهداف، راهبردها و سطوح تأثیرگذاری را برای رسولان روشن می‌کند: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿جمعه / ۲: همان: ج ۱۹: آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۵۹﴾. در واقع کسانی که در مقام تبیین ارزشی و هنجاری نسبت به دیگران قرار می‌گیرند نیز باید به گونه‌ای احاطه علمی و تخصصی خود را به هنجارپذیران و مخاطبانشان منتقل کنند تا زمینه اطمینان آن‌ها را به خودشان جلب کنند: ﴿إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا * يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا﴾ (مریم / ۴۲-۴۳: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۱۰).

۷-۱-۲. مقبولیت اجتماعی نزد مخاطبان

یکی از ویژگی‌های مهم دیگر برای متولیان امور فرهنگی و هنجارفرستان، وجود سطحی از مقبولیت اجتماعی متناسب با ارزش‌های اخلاقی عام مثل علم، حکمت، امانتداری و خیرجویی برای آن‌هاست. قرآن در برخی موارد، به این موضوع اشاره می‌کند: ﴿كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَالَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ (شعراء / ۱۴۱-۱۴۳: همان: ج ۱۳). مقبولیت عوامل فرهنگی در میان گروه مخاطبان، یکی از شرایط اصلی آن‌ها به شمار می‌رود: ﴿قَالُوا يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَنْ نَعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنَّنَا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ (هود / ۶۲: همان: ج ۸: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰ / ۴۶۳-۴۶۴: آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۲۹).

۸-۱-۲. اعتماد اجتماعی به هنجارسازان

اعتماد اجتماعی، به عنوان مهم‌ترین سازه سرمایه اجتماعی و یکی از جنبه‌های مهم روابط انسانی و اجتماعی و همچنین عاملی مهم و بنیادی برای تداوم زندگی اجتماعی است. یک رابطه مبتنی بر اعتماد، یک رابطه دوجانبه است و بر مبنای اصل به حداکثر رساندن فایده تحت شرایط مخاطره قرار دارد (کلمن، ۱۳۷۷: ۲۷۱). آنچه روشن است، میزان اعتماد افراد یک گروه و جامعه به کسانی که در پی فرهنگ‌سازی و هنجارگذاری هستند، رابطه مستقیم با میزان موفقیت آن‌ها دارد.

آیات قرآن برای رسولان خود و کسانی که به امور فرهنگی و ارزشی جامعه توجه دارند، به ویژگی اعتماد اشاره می‌کند و به برقراری رابطه اعتمادآمیز با مخاطبان خودشان تأکید دارد: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَلَنْتُمْكُمْ رِسَالَاتِ

رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ (اعراف / ۶۷-۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۴/۸؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۲۹)؛ زیرا برقراری رابطه اعتمادآمیز و خیرخواهانه در بدو امر، موجب تأثیرگذاری در مخاطب می‌شود: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (نوح / ۲-۱؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ۱۹ ج؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۲؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۵۴۲/۱۰؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۲۶). بنابراین هر چه روابط اعتمادی، مبنی بر اقناع عمیق‌تر باشد، تأثیرگذاری ارزشی و هنجاری نیز افزایش می‌یابد: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرْنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (طه / ۷۲؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ۱۱ ج؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۳/۱۴؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۴۹/۱۳؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۲۱).

۲-۲. ویژگی‌های هنجار

نقطه کانونی و محوری در فرهنگ‌سازی و ایجاد تغییرات بنیادی و کارکردی، خود ارزش‌ها و هنجارها هستند. اکثر هنجارها، در یک ارزش اجتماعی اساسی ریشه دارند. بر این اساس می‌توان گفت که ارزش‌ها از طریق هنجارها تحقق می‌یابند. تناسب و هماهنگی بین شرایط عمل، هنجارها و ارزش‌ها، زمینه‌ساز دستیابی به ارزش‌ها هستند. در غیر این صورت، ارزش‌ها در حد یک مطلوب ذهنی و شعار باقی خواهند ماند. ارزش‌ها در اثر تداوم، تبدیل به هنجار می‌گردند و دوام و بقای ارزش‌ها، بستگی به هنجارها دارد. هر ارزشی به واسطه چندین هنجار تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، یک ارزش می‌تواند چندین هنجار داشته باشد که افراد جامعه با عمل کردن به آن هنجارها، زمینه تحقق ارزش مشخصی را به وجود می‌آورند. ذکر این نکته ضروری است که ارزش‌های حاکم، آن ارزش‌هایی هستند که از طریق هنجارها و الگوهای رفتاری در یک محیط اجتماعی استنباط می‌گردند. ایجاد و استقرار یک پدیده به عنوان ارزش و یا هنجار در یک محیط اجتماعی، مستلزم ویژگی‌های خاصی است که در نظر نگرفتن آن‌ها، منجر به اختلال یا عقیم ماندن این فرایند می‌شود.

در این قسمت تلاش خواهیم کرد تا برخی از مشخصه‌های ضروری و البته عمومی‌تر هنجار را در فعالیت‌های فرهنگی و هنجارسازی بر اساس معارف قرآن و آیات مرور

کرده و به بررسی ابعاد آن‌ها پردازیم.

۲-۱-۲. وضوح، هماهنگی و پایداری هنجار

یکی از دلایل روی نیاوردن افراد به رفتارهای بهنجار و اخلاقی و درونی نشدن ارزش‌ها، نداشتن تصویری روشن از رفتارهای اخلاقی و مزایا و معیارهای آن است. به عبارت دیگر، افراد مرزهای مخدوشی را که بین فضیلت‌ها و رذیلت وجود دارند، به خوبی تشخیص نمی‌دهند و به این ترتیب، تصور درستی از رفتارها ندارند. هر گاه فرد، برداشت مناسبی از رفتار اخلاقی داشت، یکی از زمینه‌های درونی شدن ارزش‌ها و عمل بر اساس آن‌ها فراهم شده است (خسروی و باقری، ۱۳۸۷: ۹۳-۹۲).

در قرآن، آیات متعددی در خصوص قابل فهم بودن پیام‌های الهی وجود دارد که در ادبیات عرب، از آن به بلیغ و فصیح بودن تعبیر شده و در قرآن کریم با وصف «مبین» از آن یاد شده است. گویا روشن بودن پیام، از ویژگی‌های اولیه و شرایط تأثیر به شمار می‌رود: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ* إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (زخرف / ۲-۳: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۱۲۳؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۱/۹). در واقع، روش‌های کلامی هنگامی می‌توانند باعث تأثیرگذاری در مخاطبان شوند که روشن، بدون ابهام و پیچیدگی باشند: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ نَدِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (حج / ۴۹: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۱۱)؛ ﴿إِنْ يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (ص / ۷۰: همان: ج ۱۵). قرآن کریم در کنار روشنی گفتار، به محکم و استواری آن نیز توصیه کرده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (احزاب / ۷۰: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۷/۱۹۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶/۵۲۳؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۱۷).

۲-۲-۲. تناسب هنجار با نیازهای هنجارپذیران

هنجارهای یک محیط اجتماعی، تجلی ارزش‌های اصلی و مسلط در آن است. ارزش‌های یک جامعه به این دلیل مهم هستند که محتوای هنجارهای آن جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهند. بدیهی است که هر چه هنجارهای مورد نظر برای ایجاد و استقرار رفتارهایی خاص، تناسب بیشتری با ارزش‌های واقعی و مسلط جامعه داشته باشند، امکان تحقق آن‌ها نیز بیشتر خواهد بود.

از نظر قرآن، توجه جامع به نیازهای افراد جامعه برای هدایت آن‌ها و اعتقاد به ارزش‌های الهی و پایبندی عملی به هنجارهای دینی ضروری است: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ* وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيُسْقِينِ* وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ لَشَفِينِ﴾ (شعراء/ ۷۸-۸۰). در واقع، این جملات مصادیقی از هدایت عامه الهی، و کنایه از تمام نعمت‌های مادی است که خدای تعالی آن‌ها را به منظور متمیم نواقص و رفع حوائج دنیایی به حضرت ابراهیم علیه السلام داد و اگر از میان همه نعمت‌ها تنها مسئله طعام و شراب و بهبودی از مرض را ذکر کرد، برای این است که این‌ها مهم‌تر از سایر نعمت‌هایند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۳۹۶؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ۱۳/۱۰۳).

خداوند در عین توجه به هدایت بشر که نتیجه انتخاب و اطاعت انسان از اوست، به نیازهای زیستی و مادی بشر هم عنایت دارد و همان خداوندی که امر به هنجارها و پرهیز از ناهنجاری‌ها دارد، از باب رازقیت و رحمانیت، متوجه نیازهای مادی بشر نیز می‌باشد.

۳-۲-۲. تناسب هنجار با ارزش‌ها و منابع جامعه

بر اساس تأکیدات گذشته، هنجارها غالباً روابط تعاملی و عمیقی با ارزش‌های جامعه دارند. ارزش‌های مشترک، به تکوین و تعمیق هنجارها کمک می‌کنند و هنجارها و قواعد در تداوم ارزش‌ها مؤثرند و جامعه بر اساس چنین هنجارها و قواعدی، رفتار خاصی را از سایر اعضا انتظار دارد.

مبتنی بر آیات قرآن، ایجاد فرهنگ جدید و هنجارگذاری در جامعه باید مبتنی بر وجود زمینه‌های مناسب برای هنجارپذیری و پذیرش برخی واقعیات جاری اجتماعی باشد: ﴿وَدَكِّبْنَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُّوْكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَقَارِ أَحْسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَأَعْفُوا وَاصْفُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ (بقره/ ۱۰۹). همچنین با شناخت فرهنگ و احساسات و عواطف جامعه هدف، روش متناسب با آن انتخاب شود تا زمینه خدشه‌دار شدن عواطف و احساسات مخاطبان نشود: ﴿قَالَ مُرِّفُوْهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ* قَالَ أُولُوْجُنَّتُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ﴾ (زخرف/ ۲۳-۲۴؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۱۷).

۲-۲-۴. تناسب هنجار با منافع فردی (سودمندی هنجار)

هرچند نگرش کلی به ارزش‌ها و هنجارهای جاری در هر محیط اجتماعی می‌تواند متغیر باشد، ولی غالباً در میان افراد، این احساس وجود دارد که هنجارها به نوعی حافظ منافع آن‌هاست و در واقع کارکرد هنجارها برای جامعه سودمند است. لذا وجود این نگرش مثبت نسبت به آن‌ها باعث می‌شود که افراد به هنجارها گرایش پیدا کنند. در نتیجه، ایجاد هنجارها هر چه با منافع افراد (چه به لحاظ ذهنی و چه در واقعیت عینی) در گروه یا جامعه، همخوان و نزدیک‌تر باشد، احتمال پذیرش و اشاعه جمعی آن نیز محتمل‌تر خواهد بود؛ هرچند این احتمال در گروه‌های کوچک‌تر و با تنوع کمتر، بیشتر می‌شود.

از آیات قرآن می‌توان اشاراتی را در ارتباط با سودمندی هنجارها و ارزش‌های فرهنگی در جامعه استنباط کرد؛ برای مثال، یکی از شیوه‌هایی که می‌تواند احتمال تأثیرگذاری فرهنگی را افزایش می‌دهد، این است که منافع و سود عمل کردن به توصیه‌ها، برای مخاطبان روشن شده باشد: ﴿وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (عنکبوت/ ۱۶؛ همان: ج ۱۴). همچنین قرآن در اهمیت تقوا و دینداری، به مؤمنان نوید آینده‌ای سعادت‌مند را می‌دهد. به بیان دیگر، درونی شدن هنجارها و پایبندی مداوم به نظام هنجاری دین، باعث پویایی، رشد و تقویت دینداری می‌شود: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * آخِذِينَ مَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ﴾ (ذاریات/ ۱۵-۱۶؛ همان: ج ۱۸).

۲-۳. هنجارپذیران

بخشی دیگر از عوامل مؤثر در فرایندهای فرهنگی و هنجارسازی، مربوط به هنجارپذیران و مخاطبان هنجارفرستی است. شکی نیست که هدف اصلی کارگزاران فرهنگی در این عرصه، آگاهی‌بخشی و رساندن پیام‌های هنجاری مطلوب به مخاطبان به منظور جذب و پذیرش آن‌هاست. مخاطب هدف اصلی هر نوع عملکرد فرهنگی من جمله هنجارسازی است. تغییر مطلوبی است که باید در او ایجاد شود یا تأثیری که باید بر او گذاشته شود. در مجموع، شرایط حاکم بر وضعیت مخاطبان و گروه‌های

هدف در فعالیت‌های فرهنگی و هنجارسازی، تأثیر مستقیمی بر نتایج این فعالیت‌ها و کیفیت تأثیرگذاری آن‌ها می‌گذارد که برخی از موارد مهم آن را مبتنی بر آموزه‌های قرآن مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲-۳-۱. سطح آگاهی و علم

به طور طبیعی، گروه‌های هدف مخاطبان از نظر دانش و آگاهی در رده‌های مختلف قرار می‌گیرند و به طور کلی می‌توان آن‌ها را به دو گروه باسواد و بی‌سواد تقسیم کرد که میان این دو طبقه، تفاوت‌هایی وجود دارد؛ مثلاً در حالی که بی‌سوادان نسبت به درک پیام‌های نوشتاری عاجزند، باسوادان قادرند پیام را از طرق مختلف دریافت کنند. در نتیجه، قدرت تجزیه و تحلیل آنان دقیق‌تر و مقرون به صواب خواهد بود، در حالی که گروه بی‌سوادان چنین نیستند.

در آیات قرآن، از علم به عنوان زمینه تحقق عبودیت و درونی‌سازی کامل ارزش‌ها و هنجارهای الهی یاد می‌شود: ﴿أَمْ يَحْسَبُ اللَّهُ مَنِ عَبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر / ۲۸؛ همان: ج ۱۵). در واقع هر چه انسان‌ها از علم و دانش بیشتری برخوردار شوند، احتمال تأثیر نیز در آن‌ها بیشتر می‌شود و برعکس، دانش و آگاهی پایین‌تر، سبب کندی در فرهنگ‌پذیری خواهد بود: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه / ۹۷)؛ ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (بقره / ۷۸).

۲-۳-۲. سن مخاطبان

طبقات سنی خاص، علاوه بر اینکه دارای الگوهای رفتاری خاص به اقتضای سن خود هستند، از درجات و شیوه‌های مرتبط با الگوپذیری و اقناع برخوردارند. با توجه به اینکه میزان هوشمندی و تعقل، به تناسب سن افراد تغییر می‌کند، به نظر می‌رسد روش‌های مبتنی بر عواطف و احساسات، در فرهنگ‌پذیری به ویژه در سنین پایین، تأثیر مستقیمی دارند. بنابراین انواع و قالب پردازش یک هنجار، برای سنین مختلف تفاوت می‌کند.

آنچه از اشارات قرآنی و مجموعه تعالیم شریعت استفاده می‌شود، بهترین سن برای هنجارگزینی و پایبندی به آن‌ها (همچون روزه و نماز)، سن مربوط به بلوغ در دوران

نوجوانی پسران و دختران است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (بقره / ۱۸۳)؛ ﴿يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (لقمان / ۱۷). هرچند در این سنین ممکن است که نوجوان دلایل این پایبندی را نتواند درک کند، ولی پذیرش بندگی خداوند اقتضا می‌کند تا فرمانبردار او باشد؛ زیرا خداوند هرگز فرمانی را به ضرر بنده‌اش صادر نمی‌کند و تمام احکام الهی برای رساندن انسان به کمال سعادتش در آخرت است و هر دستوری به انسان دهد، صلاح و خیر او را در آن دیده است. علاوه بر اینکه از طریق انجام هنجارهای دینی است که به تدریج ارزش‌های الهی مربوط به آن، در ذهن افراد رسوخ می‌یابد.

از نظر قرآن، سن کامل شدن عقل و کمال شخصیت در انسان‌های معمولی، در حدود چهل سالگی است و طبیعتاً در این سنین از انسان‌ها انتظار می‌رود که برای پذیرش ارزش‌ها و پایبندی به هنجارهای اساسی، تصمیم و انتخاب بهتری داشته باشند: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ (احقاف / ۱۵؛ همان: ج ۱۷).

۲-۳-۳. نوع و سطح ادراک هنجارپذیران

افراد جامعه، بسته به تجربه‌ها، تأثیرات محیط، باورهای ذهنی، عضویت در گروه‌های مختلف اجتماعی و دارا بودن نقش‌های متفاوت، دنیا را به شکل‌های گوناگون درک می‌کنند. یک پدیده ممکن است نزد اشخاص و گروه‌های مختلف، معانی متفاوت داشته باشد. یکی از ویژگی‌های خاص پیامبران و صلحا در پیام‌رسانی نسبت به سایر نخبگان و جوامع علمی این است که پیام را به صورت طبقه‌بندی‌شده بیان می‌کنند؛ چرا که با مخاطبینشان به اندازه عقل‌هایشان سخن می‌گویند. بنابراین با هر کسی که حرف می‌زنند، ظرفیت عقل و سطح فکری‌اش را در نظر می‌گیرند و متناسب عقل و فکر و سن و فهم وی با او حرف می‌زنند.

در دیدگاه قرآن، پیام‌های فرهنگی و ارزشی که از سوی هنجارفرستان ارائه می‌شود، زمانی نافذ است که متناسب با فهم و درک مخاطبان باشد: ﴿فَاتِمَّا يَسِرَّنَا وَبِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ

الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا» (مریم / ۹۷؛ همان: ج ۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۱/۱۴؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۱۴)؛ خصوصیتی که قرآن نیز آن را برای خود می‌شمارد، به گونه‌ای که برای همه مخاطبان قابل فهم و درک باشد: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر / ۱۷؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۱۸؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۳۶/۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۳/۱۹؛ آخوندی و ایازی، ۱۳۹۴: ۲۱۴).

۲-۳-۴. تعلق به خرده فرهنگ‌ها

شناخت عناصر فرهنگی مخاطبان در راستای تأثیربخشی فزون‌تر، امری اجتناب‌ناپذیر است. این خرده فرهنگ‌ها می‌توانند به اعتبارات مخلف دینی، مذهبی، زبانی، قومی و... شکل گرفته باشند. تفکیک عناصر مشترک فرهنگی مخاطبان و آن دسته از عناصری که حاصل خرده فرهنگ‌هاست، به هنجارفرست کمک می‌کند تا اساس فعالیت خود را در یک محیط اجتماعی بر مبنای مقولاتی که بیشترین اشتراکات را در جامعه هدف دارند، تنظیم کند. توجه به این نکته از آن جهت اهمیت دارد که این مقولات الزاماً همیشه آن دسته از عناصری نیستند که موافق و مشترک در جامعه کل هستند و چه بسا در بسیاری از موارد، این عدم توجه، به ناکارآمدی و بی‌اثری روش‌های اعمال شده برای ایجاد یک نگرش و یا رفتار خاص در میان مخاطبان می‌انجامد.

یکی از تأثیرات مثبت آن که می‌تواند مورد استفاده فرهنگ‌سازان قرار گیرد، امکان شناخت عمیقی است که از طریق تفاوت‌ها و اشتراکات فرهنگی به دست می‌آید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» (حجرات / ۱۳). از سویی دیگر، افراد تحت تأثیرات منفی نفوذ خرده فرهنگ‌های محیط اجتماعی خویش قرار داشته و در معرض تغییر و انحراف می‌باشند: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ» (ابراهیم / ۳۵؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۹)؛ خرده فرهنگ‌هایی که در طول چندین نسل شکل گرفته‌اند و با تبدیل شدن به نوعی قوم‌مداری و تحجر، عملاً زمینه‌های ناآگاهی و عدم شناخت را فراهم می‌کنند و البته که مقابله با این انحرافات، بسیار سخت و جان‌فرسا و در مواردی از عهده پیامبران نیز خارج بوده است: «الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهْدُ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بَقُرْآنٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَاللَّذِي

قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ﴿آل عمران / ۱۸۳-۱۸۴﴾.

۲-۳-۵. قشر و طبقه اجتماعی

به طور طبیعی کسانی که درگیر ایجاد یک باور، ارزش و هنجار جدید در گروه‌های اجتماعی و جامعه و استقرار آن هستند، به این امر التفات دارند که مخاطبان آن‌ها، از چه طبقه‌ای هستند تا بر اساس آن، پیام‌های هنجاری مورد نظر را منطبق با آن شاخص‌ها تنظیم نمایند. علاوه بر این، نباید از جنبه گروه مرجع^۱ بودن طبقات بالای اجتماعی برای سایر طبقات نیز غافل بود.

متناسب با موضوع بحث ما، آن چیزی که در معارف قرآن بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، دو قطبی جامعه بر اساس طبقه اندک زراندوزان دارای قدرت مسلط، در مقابل اکثریت توده‌های عامی و فرودست مردم می‌باشد: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ * إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأِيهِ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا عَالِينَ﴾ (مؤمنون / ۴۶) و ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف / ۷۵).

طبقه بالا و مسلط اجتماعی (اشراف) به دلیل نگرش خودبرتربینی و محافظه‌کاری، همواره با تغییرات اجتماعی و به ویژه تغییرات فرهنگی مخالف است: ﴿وَلَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ إِنِّي مَلَكٌ وَلَا أَقُولُ لِلَّذِينَ تَزْدَرِي أَعْيُنُكُمْ لَنْ يُؤْتِيَهُمُ اللَّهُ خَيْرًا اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا فِي أَنْفُسِهِمْ إِنِّي إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (هود / ۳۱؛ همان: ج ۸). در واقع از نظر قرآن، خرده‌فرهنگ اشراف‌گرایی در طبقه بالای اجتماعی، مانع تأثیر و نفوذ اجتماعی دین در میان آن‌هاست: ﴿قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأُزْدَلُونَ﴾ (شعراء / ۱۱۱). شکی نیست که نگرش‌های طبقه بالای جامعه که به واسطه تمرکز قدرت و ثروت شکل می‌گیرد، سایر طبقات اجتماعی را نیز تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ﴾ (زخرف / ۳۳؛ همان: ج ۱۷) و هر چه این نگرش‌ها، به سایر طبقات اجتماعی سرایت کرده باشد، کار تغییر فرهنگی را دشوارتر

۱. گروه‌هایی که افراد به عنوان مبنایی برای مقایسه و ارزیابی ارزش‌ها و رفتارهای خود انتخاب می‌کنند.

می‌سازد: ﴿قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعظتْ أَمْ لَمْ تُكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ﴾ (شعراء/ ۱۳۶). به همین دلیل، طبقه بالای اجتماعی، بیشترین تضاد را با فرهنگ الهی و مذهبی احساس می‌کنند. بنابراین، بیشترین تلاش برای تخریب و تغییر فرهنگ الهی و مذهبی نیز از سوی آنان انجام می‌گیرد: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أُولَئِكَ كَفَرٌ هِينٌ﴾ (اعراف/ ۸۸). در مجموع، هر چه فضای فرهنگ‌سازی و هنجارگذاری بنیادی‌تر باشد و نتیجه آن با منافع مترفان در تضاد باشد، زمینه‌های مقاومت مخاطبان در آن‌ها بیشتر است.

۲-۳-۶. مخاطبان مقاوم در مقابل هنجارسازی

مخاطبان به تناسب ویژگی‌های فردی و اجتماعی، درجات متفاوتی از تأثیرپذیری را دارند و غالباً سطحی از مقاومت را در مواجهات اولیه ارائه پیام به آن‌ها، از خود نشان می‌دهند (پارسایان، ۱۳۹۳: ۲۹۶). به نظر می‌رسد میزان این مقاومت از یک‌سو رابطه معکوس با میزان استدلال و سطح اقناعی پیام دارد و از سویی دیگر با میزان علقه‌های آن‌ها در ارتباط با تغییراتی که ارزش‌ها و هنجارهای جدید در وضعیت مادی و ذهنی آن‌ها ایجاد خواهد کرد.

از نظر قرآن غالباً بخشی از مردم در مقابل پیام‌های الهی که منجر به تغییر در شالوده ارزشی و هنجاری جامعه می‌شود، مقاومت می‌کنند و نسبت به آن هیچ تأثیری نمی‌پذیرند: ﴿وَمَا أَنْتَ بِهَادِ الْعُمِّيِّ عَنْ صَلَاتِهِمْ إِنَّ تُسْمِعُ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ مُسْلِمُونَ﴾ (نمل/ ۸۱؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۸: ج ۱۳). بنابراین به کارگیری شیوه‌های مختلف تبلیغ و تأثیرگذاری و استفاده از بهترین عوامل دارای شرایط هم نمی‌تواند بر آن‌ها تأثیرگذار باشد؛ زیرا بر عقاید و ارزش‌های گذشته خویش همچنان ثابت قدم می‌مانند (با توجه به آیاتی که نشان می‌دهند حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام تمام شیوه‌های مؤثر تبلیغ را برای قومش به کار گرفت): ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ* إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (شعراء/ ۱۰۲۰-۱۰۳۰؛ همان)؛ ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَكَرَ آيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾. بنابراین چاره‌ای جز ترک کسانی که اصرار بر تأثیرناپذیری دارند، نیست: ﴿إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمُوتَى وَلَا

تَشْمَعُ الضَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وُلِّوا مُدْبِرِينَ ﴿ (نمل / ۸۰؛ همان)؛ زیرا ارائه پیام برای مخاطبان تا حدی توجیه دارد و کسانی که نسبت به آن نگرش منفی داشته و هیچ گونه پایبندی بدان ندارند، بر تنفر آن‌ها افزوده شده و احتمال هدایت و تأثیرپذیری آن‌ها در آینده کاهش می‌یابد: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا﴾ (اسراء / ۴۱؛ همان: ج ۱۰).

نتیجه‌گیری

اگر بپذیریم که قرآن به عنوان منبع عظیم فرهنگی در نظام فرهنگی اسلام، حاوی تمام عوامل رشد و اصلاح شخصیتی و اجتماعی است، به نظر می‌رسد فرهنگ‌سازی اجتماعی از طریق ارائه ارزش‌ها و هنجارهای جدید که متضمن سعادت دنیوی و اخروی جوامع انسانی است، جزء اهداف متعالی پیامبران الهی است که در قرآن کریم به آن پرداخته شده است. این جایگزینی، علاوه بر اینکه متضمن شناخت ارزش‌های نامناسب و ناهنجاری‌های فرهنگ هر قوم و اجتماع انسانی است، باید ناظر بر معرفی بهترین باورها و الگوهای رفتاری برای آن‌ها نیز باشد. علاوه بر این، تأثیر این تغییرات فرهنگی هنگامی کامل خواهد شد که بر اساس اصول مشخص و شناخت عوامل حقیقی و مؤثر بر آن شکل گرفته باشد.

این مقاله تلاش داشته است تا بتواند به بخشی از این عوامل بر اساس آیات قرآن دست یابد و به کسانی که به نوعی به فعالیت‌های فرهنگی و تبلیغی می‌پردازند، معرفی نماید.

مهم‌ترین عواملی که در این مطالعه برای هنجارسازی شناسایی شدند و مستند به آیات قرآن به تحلیل آن‌ها پرداختیم، عبارت‌اند از:

۱. هنجارسازان یا کارگزاران هنجارفرستی که شامل افراد در گروه‌ها و محیط‌های کوچک هم می‌شوند.
۲. هنجارپذیران که شامل طیف وسیع و متنوعی از مخاطبان هنجارسازی شده و به اعتبارات و شرایط گوناگون قابل طبقه‌بندی هستند.
۳. هنجارهای مورد نظر که نقش کانونی در فعالیت هنجارسازی ایفا می‌کنند و باید مبتنی بر ویژگی‌هایی در انطباق با نیازها و فرهنگ محیط‌های اجتماعی قرار داشته

باشند.

بدیهی است که مجموعه این عوامل در یک شرایط خاص و از طریق برخی سازوکارها، امکان تأثیرگذاری مطلوب را فراهم می‌آورند. همچنین عوامل زیاد دیگری نیز می‌توانند در فرایند هنجارسازی دخیل باشند.

در واقع این نوشتار تلاش داشته است از طریق ساماندهی ادبیات مفهومی و نظری، فتح بابی در موضوع فرهنگ‌سازی و هنجارسازی داشته باشد تا از این مسیر بتوان بر برخی از مسائل و چالش‌های اساسی‌تر در باب هنجارهای جامعه فائق آمد. نکته پایانی که ذکر آن ضروری به نظر می‌رسد آن است که با شکل‌گیری نوعی ادبیات موضوعی پیرامون این موضوع، مسیر انجام مطالعات دقیق‌تر و با موضوعات خاص، گذر از این مسیر برای فرهنگی که هدف خود را تعالی جوامع و انسان‌ها می‌داند و تحقق آموزه‌های خود را در رفتار و اعمال صادقانه کنشگرانش جستجو می‌کند، امری گریزناپذیر خواهد بود.

کتاب‌شناسی

۱. آخوندی، محمدباقر و سیدعلی نقی ایازی، *اندیشه‌های اجتماعی در قرآن*، مشهد، خاتم، ۱۳۹۴ ش.
۲. امامقلی زاده، سعید و همکاران، «بررسی وضعیت سرمایه اجتماعی در ایران و ارائه الگو مناسب جهت تقویت آن»، *مجله علمی پژوهشی حوزه و دانشگاه*، ۱۳۸۷ ش.
۳. پارسایان، مریم، «مخاطب‌شناسی در نظریه ارتباطات»، *مجله الکترونیکی گفتمان علم و فناوری*، دوره نخست، شماره ۶، ۱۳۹۳ ش.
۴. توسلی، غلامعباس، *نظریه جامعه‌شناسی*، تهران، سمت، ۱۳۶۹ ش.
۵. چلبی، مسعود، *جامعه‌شناسی نظم؛ تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی*، تهران، نی، ۱۳۷۵ ش.
۶. خسروی، زهره و خسرو باقری، «راهنمای درونی کردن ارزش‌های اخلاقی از طریق برنامه‌دستی»، *فصلنامه مطالعات برنامه‌دستی*، دوره سوم، شماره ۸، بهار ۱۳۸۷ ش.
۷. دورکیم، امیل، *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۸. رفیع‌پور، فرامرز، *آنانومی جامعه؛ مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی کاربردی*، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷ ش.
۹. همو، *آنومی یا آشفتگی اجتماعی*، تهران، سروش، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. ریشه، گلی، *کنش اجتماعی*، ترجمه هما زنجانی‌زاده، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. شرف‌الدین، سیدحسین، *ارزش‌های اجتماعی در قرآن کریم*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۱۲. صدیق اورعی، غلامرضا، *بررسی ساختار نظام اجتماعی در اسلام*، تهران، اداره کل پژوهش‌های سیما، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه حسین نوری همدانی و دیگران، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.
۱۵. عباسی، علیرضا، «اصول و ابزار اصلاح فرهنگ عمومی»، ۱۲ آبان ۱۳۹۲ ش. قابل دستیابی در وبگاه <<https://www.asriran.com/fa/news/302351>>.
۱۶. کلمن، جیمز، *بنیادهای نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نی، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. نوید، مهدی، *فرهنگ و مقاومت فرهنگی*، تهران، محیا، ۱۳۸۴ ش. قابل دستیابی در وبگاه <<http://www.modiryar.com>>.
۱۹. نیک‌گهر، عبدالحسین، *مبانی جامعه‌شناسی*، تهران، توتیا، ۱۳۷۱ ش.
۲۰. هاشمی رفسنجانی، علی‌اکبر، *تفسیر راهنما*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.

عوامل اثرگذار در روحیه استکباری فرعون با تأکید بر تفسیر الکاشف*

- غلامحسین کمیلی تخته‌جان^۱
- محمدعلی رضایی کرمانی^۲
- صاحب‌علی اکبری^۳

چکیده

انسان‌ها همگی بر فطرت توحید زاده می‌شوند و با توجه به قدرت انتخابی که ذات مقدس الهی از روی حکمت به آنان داده است، با دو راه مواجه می‌شوند: «إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»؛ یا با انتخاب خردمندانه خویش، در راه ترسیم‌شده از جانب خداوند متعال که مایه سعادت است، قرار می‌گیرند و یا با انتخاب نسنجیده خویش، گمراهی را برمی‌گزینند. پژوهش پیش روی با بهره‌گیری از قرآن کریم، دیدگاه مفسران و اندیشمندان و با تأکید بر دیدگاه‌های تفسیری علامه محمدجواد مغنیه در الکاشف، به دنبال تبیین عوامل اثرگذار در روحیه استکباری و استبدادی فرعون است. این عوامل در حوزه درونی مانند تبعیت از هوای نفس، احساس

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۵/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (gh.komaily@gmail.com).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (rezai@um.ac.ir).
۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (akbari-s@um.ac.ir).

بی‌نیازی، کبر، برتری‌جویی و... و حوزه برونی مانند نقش اشراف، سران و خواص جامعه و... مورد بررسی قرار گرفته است. انگیزه تأکید بر دیدگاه‌های علامه مغنیه، نگاه عصری ایشان در الکاشف به استکبار و صهیونیسم جهانی به‌عنوان فرعون‌های زمانه می‌باشد که در چهره آمریکا و رژیم صهیونیستی تبلور یافته است.

در این جستار بر آنیم که بدانیم چه عواملی باعث طغیان فرعون گردیده‌اند تا جایی که ادعای الوهیت نموده و ظلم و ستم و پایمال نمودن حقوق مردم را شیوه خویش قرار داده است.

نتیجه این پژوهش، به دست آوردن قاعده کلی و عوامل زمینه‌ساز در شکل‌گیری روحیه و رفتار مستکبران و جنایتکاران تاریخ خواهد بود.
واژگان کلیدی: قرآن، روحیه استکباری، استبداد، فرعون، الکاشف.

درآمد

تاریخ بشر، جباران و گردنکشان زیادی را به خود دیده که در برهه‌هایی از زمان به سرکشی روی آورده و با تمام توان به ناتوان‌سازی و استعمار مردم پرداخته و صفحه‌های ننگینی را به خود اختصاص داده‌اند. از جمله ستمگران تاریخ که در قرآن کریم بسیار از وی یاد شده است، فرعون عصر حضرت موسی علیه السلام است. برخی از تعبیرات قرآنی درباره طغیان و روحیه استکباری وی عبارت‌اند از: «وَإِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكَ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكَ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكَ عَظِيمٌ» (بقره / ۴۹)؛ «إِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ» (یونس / ۸۳)؛ «أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه / ۲۴)؛ «إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَهُمْ إِنَّهُمْ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» (قصص / ۴)؛ «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» (قصص / ۳۸)؛ «فَحَشْرَ فَنَادَى قَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات / ۲۳-۲۴).

علامه محمدجواد مغنیه در ذیل آیات ۱۰۳ تا ۱۱۲ از سوره اعراف در بیان ستم‌های فرعون به بنی اسرائیل گوید:

«فرعون ادعای خدایی داشت، به «الله» اعتقاد نداشت و بنی اسرائیل را آزار می‌داد»

(۱۴۲۶: ۳/۳۷۳).

همو گوید:

«فرعون، بنی اسرائیل را به بردگی گرفته بود و در سخت‌ترین کارها، آنان را به کار می‌گرفت. حضرت موسی علیه السلام از او خواست تا آنان را رها سازد و بگذارد که هر جا دوست دارند بروند» (همان: ۳/۳۷۴).

پرسش این پژوهش آن است که با توجه به اینکه فطرت توحیدی بر اساس آیه **﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾** (روم/ ۳۰)، و نیز عشق و محبت به ایمان و ناخرسندی از کفر و تبهکاری بر اساس آیه **﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ﴾** (حجرات/ ۷)، در درون همه آدمیان به ودیعت نهاده شده است، چگونه یک انسان در استکبار و استبداد و ستمکاری تا جایی پیش می‌رود که ادعای الوهیت و پروردگاری می‌کند؟! تبیین این چرایی می‌تواند راهکاری در پیشگیری از وقوع جرم و جنایت‌پیشگی بوده و سبب ایستادگی و مقاومت در برابر زورگویان و فرعون‌های عصری و در نتیجه ایجاد محیطی برخوردار از آسایش و آرامش و دستیابی به مقام والای قرب الهی در سایه عبودیت خداوند متعال گردد.

مفهوم و مصداق فرعون

«فرعون» واژه‌ای غیر عربی است (ابن درید از دی، ۱۹۸۸: ۷۶۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۲). نویسنده **قاموس کتاب مقدس** در این باره گوید:

«فرعون، لقب سلاطین مصر است؛ چنان که قیصر لقب سلاطین روم و کسری لقب شهریاران فارس می‌باشد... مدققین بر آن‌اند که لفظ فرعون یعنی خانه بزرگ» (هاکس، ۱۳۷۷: ۶۴۹-۶۵۰).

نویسنده **المیزان** درباره معنا و مصداق فرعون گوید:

«واژه "فرعون" همانند "حدیو" لقب پادشاهان مصر بوده است؛ همچنان که رومیان پادشاهان خود را "قیصر" و ایرانیان "کسری" و چینی‌ها "فغفور" لقب می‌داده‌اند. اما اینکه اسم فرعون معاصر با حضرت موسی علیه السلام و آن که به دست آن حضرت غرق شده چه بوده است؟ قرآن در این باره تصریح نفرموده است» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۱/۸).

نویسنده **قاموس قرآن** گوید:

«فرعون لفظ عجمی و لقب پادشاهان مصر و به قولی در لغت قبط به معنای تمساح است. فرعونى که بنی اسرائیل را تعذیب می‌کرد و پسرانشان را می‌کشت، رامسس یا رع‌مسیس دوم و فرعونى که موسی و هارون علیهم‌السلام برای هدایت او مبعوث شدند، پسر او منفتاح بود که با لشکریانش در بحر احمر غرق گردید... از آیه **﴿الْمُرُؤَاتُ كُنَّ فَتِنًا وَلِيَدًا﴾** (شعراء/ ۱۸) که فرعون به موسی علیه‌السلام گفت، به نظر می‌آید که هر دو فرعون، یکی بوده... ولی گویند وقت تربیت موسی، منفتاح بزرگسال و در خانه پدرش بود؛ لذا پس از رسیدن به پادشاهی به موسی چنین گفت» (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۶۳/۵-۱۶۵).

نویسنده **الکاشف** در شرح واژه «فرعون» همان سخنان هاکس در **قاموس کتاب مقدس** را آورده است (مغنیه، ۱۴۲۶: ۳۲۷/۳ و ۶۶/۶). وی در باره مصداق فرعونِ زمانه حضرت موسی علیه‌السلام گوید:

«از بسیاری کسانی که با تاریخ مصر کهن آشنایی دارند، نقل شده است: نام فرعونِ زمان موسی «منفتاح» و لقب وی «سلیل الإله» یعنی فرزند خدا بوده است» (همان: ۳۷۲/۳).

نویسنده **مجمع البیان** درباره خصوصیات ظاهری فرعون به نقل از ضحاک گوید: «فرعون چهارصد سال زندگی کرد و فردی کوتاه قد و فربه بود. وی اولین شخصی است که بر موهایش رنگ نهاد و اما حضرت موسی علیه‌السلام یکصد و بیست سال عمر کرد» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۷۵/۷).

ولی بر اساس روایتی در **بحارالانوار**، حضرت موسی علیه‌السلام دویست و چهل سال زیست نموده است (مجلسی: ۱۴۰۳: ۶/۱۳). هرچند برخی فرعون عصر موسی علیه‌السلام را دو تن دانسته‌اند؛ فرعون پدر در عصر ولادت موسی علیه‌السلام، و فرعون پسر در هنگام رسالت موسی علیه‌السلام. ولی به نظر می‌رسد که این قول بسیار ضعیف است؛ زیرا ظاهر آیات و نیز چینش یکپارچه آیات، دلالت بر این دارد که در قصه فرعون و موسی علیه‌السلام، از یک شخصیت سخن به میان آمده و اگر جز این بود، نیاز به قرینه داشت. آیه **﴿الْمُرُؤَاتُ كُنَّ فَتِنًا وَلِيَدًا﴾** (شعراء/ ۱۸) نیز صراحت بر وجود دو فرعون ندارد. روایت و نقل تاریخی قابل اعتمادی نیز در این زمینه به چشم نمی‌خورد. و اما در کاربردهای امروزی، مراد از فرعون، هر مستکبر و ستمگری است که در زمین فساد را گسترش داده، بی‌گناهان را

می‌کشد و به دنبال سلطه همه‌جانبه و به استضعاف و استثمار کشاندن مردم می‌باشد.

۱۳۳

انگیزه اهتمام قرآن کریم به سرگذشت فرعون

در قرآن کریم واژه «فرعون» ۷۴ مرتبه، «آل فرعون» ۱۴ مرتبه، «هامان» ۶ مرتبه و «قارون» ۴ مرتبه به کار رفته است. کلمه «ملاً» با حالت‌های اعرابی گوناگون، ۳۰ مرتبه به کار رفته که برخی از این کاربردها درباره اشراف و صاحب‌منصبان قوم فرعون می‌باشد. واژه «جند» و مشتقاتش نیز ۳۰ مرتبه در قرآن به کار رفته که مقصود از آن در برخی استعمالات، لشکریان فرعون می‌باشد (ر.ک: عبدالباقی، بی‌تا). در مجموع، آیات ناظر به عملکرد فرعون و فرعونیان، حجم بسیار گسترده و قابل توجهی را به خود اختصاص داده‌اند. بدیهی است که اهتمام ویژه قرآن کریم به تبیین زوایای گوناگون اندیشه، خلق و خوی، رفتار و کردار فرعون و فرعونیان، بی‌دلیل نبوده و عوامل و انگیزه‌های خاص خود را دارد. شاید یکی از اسرار این اهتمام، آگاه‌سازی مردم نسبت به ساختار حکومت‌های طاغوتی، سلطه‌گر و ستمگر باشد تا مراقب باشند که در دام آنان نیفتند و ناخواسته در زمره حامیان و بازوان طاغوت قرار نگیرند. همچنین قرآن کریم به ما می‌آموزد که مبارزه حق و باطل، پیشینه‌ای درازمدت داشته و در طول تاریخ در برابر هر موسایی، فرعونی قرار داشته است و فرجام نیک همواره از آن‌جبهه حق بوده است.

عوامل اثرگذار در روحیه استکباری فرعون

چنان که گذشت، انسان‌ها به طور فطری، طاغوت، گردنکش و ستمکار نیستند؛ بلکه عوامل گوناگونی دست به دست هم می‌دهند تا یک فرد تبدیل به طاغوت و استبدادگر شود. در پژوهش پیش روی به برخی عوامل درونی و برونی مؤثر در روحیه استکباری و استبدادی فرعون اشاره می‌کنیم:

الف) عوامل درونی مؤثر در روحیه استکباری

۱. تبعیت از هوای نفس

از عوامل مهم و اثرگذار در روحیه استکباری فرعون، تبعیت وی از هواها و امیال

نفسانی است. کار او در اثر پیروی از خواهش نفس به جایی رسید که هواهای نفسانی خویش را بر بندگی خداوند متعال برتری داد و نیز منافع خیالی و ناپایدار خویش را بر خدمت صادقانه به مردم مقدم داشت. قرآن کریم پیروی از خواهش‌های نفسانی را از عوامل پذیرفتن دعوت پیامبر الهی به شمار آورده، در این باره می‌فرماید: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ...﴾ (قصص / ۵۰). بر اساس آیه کریمه ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكَ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ (بقره / ۸۷)، کسی که تسلیم حق نباشد، مستکبر است و تسلیم حق نبودن و هوی پرستی، انسان را تا مرز پیامبرکشی پیش می‌برد. آری فرعون به علت تبعیت از هوای نفس، تمام آیات و معجزات الهی را نادیده گرفت و تکذیب نمود: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَىٰ﴾ (طه / ۵۶). نویسنده *الكاشف* گوید:

«مقصود از آیات، معجزاتی است که خداوند آن‌ها را بر دستان موسی عَلَيْهِ السَّلَام آشکار ساخت و به روشنی، راستگویی و نبوت او را نشان داد. لکن وقتی که نشانه‌ها و هشدارها با منافع برخورد کنند، چه سودی خواهند داشت؟!» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۲۲۳/۵).

۲. احساس بی‌نیازی

انسانی که از درون متلاشی و آلوده به رذائل اخلاقی می‌باشد، وقتی به نعمت و امکاناتی دست یابد، به جای شکر و سپاس از خالق هستی و خدمت به بندگان خداوند متعال، به طغیان روی می‌آورد. نویسنده *پرتوی از قرآن* گوید:

«طاغوت از ماده طغیان، سرکشی و خروج از مسیر طبیعی و فطری است. طغیان آب آن است که از بستر طبیعی و ساخته خود بیرون رود و آبادی و مزارع را ویران کند. طغیان شخص بر خود، چیرگی خوی خودبینی و یا بعضی از قوای حیوانی است که فطریات و مواهب انسانی را فراگیرد. طغیان بر خلق، سلطه جابرانه بر حقوق و مواهب آن‌هاست که نتیجه‌اش افساد در زمین می‌باشد: ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ * فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ﴾ (فجر / ۱۱-۱۲). منشأ طغیان، نفس کوتاه‌اندیش و تربیت نیافته‌ای است که خود را به آنچه دارد و به خود وابسته، بی‌نیاز پندارد: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ * أَن رَّآهُ اسْتَغْنَىٰ﴾ (علق / ۷-۶): چه بئ مال باشد و یا قدرت و یا دانشی که وهم‌انگیز و غرورآور باشد» (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۰۸/۲).

وی در جایی دیگر گوید:

«از تفریع و فعل "فأكثروا" در آیه ﴿الَّذِينَ طَغَوْا فِي الْبِلَادِ فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفُسَادَ﴾ چنین فهمیده

می‌شود که اصل فساد و گناه گرچه ناشی از طبیعت و غرائز بشری یا انحرافات تربیتی انسان است، ولی تکثیر و اشاعه آن، از طغیان و سرکشی ناشی می‌شود؛ زیرا طبیعت قدرتی که مانعی از شرع و قانون در مقابل خود ندارد و خود را از این‌ها بی‌نیاز می‌پندارد، طغیان است و طبیعت طغیان، با شخصیت و استقلال روحی و حیاتی دیگران سازگار نیست. از این رو فرد طاغی سعی می‌کند تا مواهب انسانی و طبیعی، از صورت اصلی منحرف شود و روشی را پیش می‌گیرد که نتیجه آن، فساد استعدادها و سرمایه‌های انسانی و معنوی است» (همان: ۶۳/۴).

نویسنده **الکاشف** در تبیین رابطه استغنا و طغیان گوید:

«اگر به مجموع دو آیه نظر کنیم و اینکه این دو در سخنی واحد و بدون فاصله آمده، در این صورت، معنای آیه چنین خواهد بود: انسان آنگاه که به وسیله برخورداری از علم و ابزار آن همانند آزمایشگاه‌ها و کارخانه‌ها، خویش را بی‌نیاز ببیند، از قانون فراتر رفته و با سنگدلی و درندگی بر زیردست خود ستم می‌کند. این تفسیر را افزون بر ظاهر سیاق، واقعیتی که هم‌اکنون انسانیت در آن زیست می‌کند نیز تأیید می‌کند؛ زیرا کسانی که دانش را در اختیار دارند، تلاش دارند که تمام جهان را زیر سلطه و استثمار خود درآورند، پس از آنکه از راه دانش به تولیدات ابزار جنگی و صنعت نظامی روی آوردند و به سلاح‌هایی دست یافتند که در چند ساعت می‌توانند کره زمین را ویران کنند» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۵۸۸/۷).

۳. عجب و خودپسندی

یکی از رذائل اخلاقی عجب است، محقق نراقی در تعریف آن گوید:

«عجب آن است که خود را بزرگ شمارد، به جهت کمالی که در خود بیند؛ خواه آن کمال را داشته باشد و خواه نداشته باشد و خود همچنان داند که دارد، و خواه آن صفتی را که دارد و به آن می‌بالد، فی‌الواقع هم کمال باشد یا نه» (بی‌تا: ۱۸۴).

امام خمینی عجب را به معنای بزرگ و زیاد شمردن عمل و مسرور شدن و ابتهاج به آن، و اعم از عمل قلبی و قالبی و نیز عمل قبیح و حسن دانسته است (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۶۱-۶۲). از عوامل مهم در بروز روحیه استکباری فرعون، عجب و خودپسندی شدید اوست که بسیاری از رفتارهای منفی فردی و اجتماعی وی، ریشه در این صفت رذیله دارد. وقتی که انسان خود را آن‌گونه که بایسته است، نشناسد، توانمندی و

امکانات خویش را بزرگ شمارد و از یاد خداوند متعال که همه نعمت‌ها از اوست، غافل گردد، دچار اشتباه راهبردی شده و خویشتن را بزرگ و دوست‌داشتنی و از هر جهت کامل می‌بیند و در نتیجه به امکانات خود می‌بالد و می‌نازد تا جایی که ندای ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (نازعات / ۲۴) سر می‌دهد. آیه ۵۱ از سوره زخرف نیز نشانگر عجب و خودپسندی فرعون است: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. نویسنده *الكاشف* در تبیین و مصداق‌یابی عصری آیه گوید:

«تاریخ بار دیگر تکرار می‌شود... امروز اسرائیل با پشتیبانی آمریکا، بر اساس همان روش فرعون حرکت می‌کند. فرعون پسران اسرائیل را می‌کشت و زنانشان را زنده نگه می‌داشت؛ اسرائیل نیز جوانان فلسطین را بیشتر از فرعون کشته است. فرعون گفت: آیا سرزمین مصر و این نه‌های روان از آن من نیست؟! اسرائیل نیز می‌گوید: آیا فلسطین و منابع آن و نیز بلندی‌های جولان و کناره غربی رود اردن از من نیست؟! فرعون گفت: من پروردگار بلندمرتبه شما هستم؛ این دست‌پرورده استعمار نیز می‌گوید: امروز کسی نیرومندتر از من نیست» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۱۸۹/۴).

۴. کبر و برتری طلبی

کبر از بزرگ‌ترین صفات رذیله و منشأ آفات بسیار شکننده و نابودکننده و در واقع ولیده و ثمره عجب است؛ زیرا عجب خودپسندی است و کبر بزرگی کردن بر غیر و عظمت‌فروشی (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۷۹). نویسنده *معراج السعاده* در تعریف کبر گوید: «آن حالتی است که آدمی خود را بالاتر از دیگری ببیند و اعتقاد برتری خود را بر غیر داشته باشد... کبر صفتی است در نفس باطن و از برای این صفت در ظاهر، آثار و ثمرات چند است و اظهار آن آثار را تکبر گویند و آن آثاری است که باعث حقیر شمردن دیگری و برتری بر آن گردد» (نراقی، بی‌تا: ۲۰۱).

وی در بیان انواع تکبر گوید:

«تکبر بر سه قسم است: اول آنکه تکبر بر خدا کند، همچنان که نمرود و فرعون کردند و این بدترین انواع تکبر است... دوم اینکه بر پیامبران خدا تکبر کند و خود را از آن بالاتر داند که اطاعت و انقیاد ایشان را کند، مانند ابوجهل و امثال آن... سوم تکبر بر بندگان خدا نماید که خود را از ایشان برتر ببیند و ایشان را در جنب خود پست و حقیر شمارد» (همان: ۲۰۳).

فرعون مصر به خاطر برخورداری از رذائل اخلاقی مانند کبر و غرور و روحیه حق‌ناپذیری، در بالاترین سطح استکبار و استبداد قرار گرفت. در واقع فرعون هر سه نوع کبر را دارا بود و همین روحیه، سبب ظلم و ستم گسترده به مردم و ایستادگی در برابر پیامبر الهی و در نهایت موجب نابودی وی گردید. نویسنده *الکاشف* در تبیین رویارویی فرعون با حضرت موسی عليه السلام گوید:

«وقتی حضرت موسی عليه السلام با حجت دندان‌شکن، رویاروی فرعون قرار گرفت، وی مضطرب شد... وقتی فرعون احساس کرد که نمی‌تواند رویاروی این حجت قرار گیرد، به نیرنگ، فریب و دروغ پناه برد، چنان که استعمارگران و مزدوران آنان در دنیای امروز چنین می‌کنند؛ زیرا آزادگان را خرابه‌کار و افراد بااخلاص را آشوبگر توصیف می‌کنند» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۲۲۵/۵-۲۲۶).

قرآن کریم درباره کبر و برتری‌جویی فرعون می‌فرماید: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...﴾ (نمل/۱۴). شیخ طوسی در این باره گوید:

«معنای آیه آن است که فرعونیان آیات روشن الهی را با قلب خویش شناخته و به آن‌ها آگاهی داشتند، ولی به خاطر روحیه برتری‌طلبی و تکبر انکار نمودند» (بی‌تا: ۸۱/۸).

۵. محبت شدید به دنیا و دلبستگی به مال و مقام

محبت شدید به دنیا و دلبستگی به ثروت و مقام نیز از عوامل تأثیرگذار در روحیه استکباری فرعون به شمار می‌آید. فرعون و فرعونیان با اینکه حق را تشخیص می‌دادند، به خاطر علاقه شدید به دنیا و مظاهر دنیایی، آن را نپذیرفته و در برابرش صف‌آرایی کردند. نویسندگان *تفسیر نمونه* در ذیل آیه ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوهُ عَنِ سَبِيلِكَ...﴾ (یونس/۸۸) گویند:

«آیه به یکی از علل طغیان فرعون و فرعونیان اشاره کرده... "لام" در "ليضلوا" به اصطلاح "لام عاقبت" است؛ یعنی یک جمعیت ثروتمند اشرافی تجمل‌پرست برای گمراه ساختن مردم از راه خدا، خواه ناخواه کوشش خواهند کرد و پایان کارشان چیزی جز این نخواهد بود، چرا که دعوت پیامبران و برنامه‌های الهی مردم را بیدار و متحد و متشکل می‌سازد و با این حال، مجال بر غارتگران و چپاولگران تنگ خواهد شد و روزگار بر آن‌ها سیاه. آن‌ها نیز از خود واکنش نشان می‌دهند و به مخالفت با پیامبران برمی‌خیزند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۳۷۲/۸).

آری دنیا طلبی و عشق بیش از اندازه به امکانات زودگذر دنیایی، سرآمد همه خطاهاست و فرجامی جز تباهی و نابودی ندارد. امام صادق علیه السلام می فرماید: «رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۱۵/۲). نیز آن حضرت به نقل از امیر مؤمنان امام علی علیه السلام در بیان آثار زیانبار دلبستگی به دنیا می فرماید: «فَارْفُضِ الدُّنْيَا! فَإِنَّ حَبَّ الدُّنْيَا يُعْمَى وَيُصَمُّ وَيُكْمَلُ وَيُذَلُّ الرِّقَابُ» (حکیمی، ۱۳۶۰: ۱۵۶/۱).

نویسنده *الکاشف* در تبیین رابطه ثروت و طغیانگری در ذیل آیه «مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ...» (فاطر / ۲۰) گوید:

«مراد از رحمت در اینجا تنها داشتن ثروت نیست... نیز مراد از آن، ثروت، سلامتی، مقام و دانش نیست... زیرا ثروت، گاهی انسان را به ستمگری و استثمارگری می کشاند. ما میلیونرهایی را دیده ایم که ملت های مستمند را به سوی شرکت هایی که آنان سهامداران آنها هستند، می کشاند و بر آنان حکومت می کنند و آنها را به صورت بردگان مستخدم و یا پناهندگان تبعید شده درمی آورند. سلامتی نیز گاهی صاحبش را به هلاکت و خطرهایی می کشاند. اما مقام غالباً موجب تجاوز و ستمگری می شود. چه بسا دانشی که بی سواد از آن بهتر است؛ مانند دانشی که بمب هسته ای را تولید کرد و یا دیگر سلاح های جهنمی را. مراد از "رحمت خداوند" در آیه شریفه نه ثروت تنها، نه سلامتی تنها و نه مقام و دانش، بلکه مراد از آن، لطف خدا و هدایت او به نیکی و نیز نگهداری از بدی است» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۲۷۶/۶-۲۷۷).

ب) عوامل برونی مؤثر در روحیه استکباری

پیش از تبیین عوامل برونی اثرگذار در روحیه استکباری فرعون بایسته است که بدانیم گرداگرد فرعون شخصیت ها، طبقات و گروه های گوناگونی بودند که هر یک به نوبه خویش در زمینه سازی و یا استحکام قدرت طلبی و روحیه استکباری فرعون و در نتیجه ظلم و ستم به محرومان و مستضعفان سهم داشتند. این طبقات عبارت بودند از:

۱. وزیران، مشاوران و شخصیت های برجسته دربار فرعون که در رأس آنان «هامان» و «قارون» قرار داشتند. «هامان» آن گونه که از قرآن کریم استفاده می شود، به قدری در دستگاه حکومتی نفوذ داشت که در قرآن کریم (قصص / ۶) از لشکریان مصر، به لشکریان فرعون و هامان یاد شده است. برخی مفسران و نویسندگان وی را وزیر فرعون دانسته اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۰۸/۸؛ زمخسری، ۱۴۰۷: ۴۱۵/۳؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۱۴/۱۱-۳۱۵).

شیخ طوسی وزیر فرعون بودنِ هامان را با لفظ «قیل» به کار برده که نشان از ضعیف بودن این دیدگاه در نظر ایشان دارد (بی تا: ۷۸/۹). به نظر می رسد بهترین دیدگاه، نظریه آیه الله معرفت باشد که «هامان» را واژه ای معرب شمرده و وی را بزرگ کاهنان مصر دانسته که نزد فرعون جایگاهی بس والا داشته است (۱۴۲۳: ۳۵۲-۳۵۳).

۲. آل فرعون که مراد از آن‌ها در درجه اول خویشاوندان و وابستگان نزدیک فرعون هستند؛ چنان که در روایت منسوب به امام عسکری علیه السلام آمده است:

«هُمُ الَّذِينَ كَانُوا يُدْنُونَ إِلَيْهِ بِقَرَابَتِهِ وَيُدِينُهُ وَمَذْهَبِهِ يَسْؤُونَكُمْ كَانُوا يُعَذِّبُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ شِدَّةَ الْعَذَابِ كَانُوا يَحْمِلُونَهُ عَلَيْكُمْ» (التفسير المنسوب الى الامام الحسن العسكري عليه السلام: ۲۴۳).

راغب اصفهانی گوید:

«واژه "آل" درباره چیزی و کسی که مخصوص انسان است، به کار می رود؛ خواه ارتباط ذاتی باشد یا به خویشاوندی نزدیک و یا به دوستی» (۱۴۱۲: ۹۸).

نویسنده تفسیر تسنیم گوید:

«منظور از آل فرعون، شخص فرعون و همه پیروان اوست» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳۶۸/۴).

۳. اشراف، صاحب منصبان و سرمایه داران نیز دسته ای دیگر بودند که در گرداگرد فرعون قرار داشتند. قرآن کریم از آنان به عنوان «المالء» یاد نموده است. راغب اصفهانی آنان را جماعتی دانسته که بر دیدگاهی اتفاق نظر دارند و دیده ها را از جهت نگاه و جان‌ها را به لحاظ ابْهت و شکوه به خود جلب می نمایند (۱۴۱۲: ۷۷۶).

۴. لشکریان و نیروهای نظامی و انتظامی نیز از قشرهای مهمی به شمار می آیند که در خدمت اهداف فرعون بودند و قرآن کریم از آنان با عنوان «جنود» یاد کرده است. راغب اصفهانی گوید:

«به لشکر "جند" گویند، به اعتبار فشردگی و انبوه بودنش. این واژه در اصل بر زمین دارای سنگلاخ و سفت اطلاق شده و سپس به هر جماعت متراکم و انبوه سرایت نموده است» (همان: ۲۰۷).

۵. خواص و نخبگان جامعه که به جای خدمت به مستضعفان و محرومان، برای دستیابی به لذات دنیایی از ستمگر زمان خود حمایت نموده و حقایق را بر مردم وارونه جلوه داده و آنان را به اطاعت فرعون تشویق می‌کردند؛ برای نمونه از قارون نیز می‌توان یاد کرد.

۶. قوم فرعون که در برابر آن همه ظلم و استبداد فرعون، یاور او بودند و یا بی‌تفاوت و به عملکرد وی راضی بودند تا بتواند با پشتگرمی آنان، توده مستضعف و محروم جامعه را تحت استعمار و استثمار خویش قرار داده و کارهای سخت و طاقت‌فرسا را بر دوش آنان قرار دهد.

اینک به تبیین عوامل برون‌شخصیتی اثرگذار در روحیه استکباری فرعون پرداخته و آن‌ها را در عناوین ذیل جمع‌بندی می‌کنیم:

۱. اشراف و سران قوم فرعون

اشراف و سران قوم فرعون نگران بودند که جایگاه و امکانات رفاهی خود را از دست بدهند. به همین دلیل، فرعون را تشویق به تندی و خشونت در برابر حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل می‌کردند. *الکاشف* در این باره گوید:

«پس از آن نمایش وحشتناک، که موسی در آن پیروز و فرعون رسوا شد، موسی علیه السلام به فراخوانی خود به سوی خدای یکتا ادامه داد... سران قوم فرعون ترسیدند که مبادا اوضاع دگرگون شود و چرخ زمانه بر ضد آنان و اربابشان بچرخد. بدین سبب آنان فرعون را بر ضد موسی تشویق کردند و گفتند: تا کی درباره موسی سکوت اختیار می‌کنی و او را آزاد می‌گذاری که در زمین فساد کند؟ البته مقصود آن‌ها از ایجاد فساد در زمین این بود که مردم خدای یگانه را پرستش کنند؛ امری که به ستم آنان و خودکامگی فرعون پایان خواهد داد... وقتی که سران قوم فرعون، وی را بر ضد موسی تشویق کردند، در پاسخ آنان گفت: به زودی همان رفتار نخستین خود را با بنی اسرائیل از سر خواهد گرفت؛ یعنی پسران را می‌کشد و دختران را زنده نگه می‌دارد تا نسل آنان از بین برود» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۳/۳۸۱-۳۸۲).

۲. حامیان فرعون

نیروها و شخصیت‌های حمایتگر فرعون، اعم از آل فرعون، لشکریان و قوم فرعون

نیز از عوامل مهم و اثرگذار در تقویت روحیه استکباری فرعون بودند. این دسته چون به ظلم و ستم فرعون راضی بودند، در جرم و جنایت‌هایش سهیم هستند و در قیامت نیز پشت سر فرعون وارد دوزخ خواهند شد. در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خوانیم:

«چون روز قیامت فرا رسد، منادی بانگ زند: کجایند ستمگران و یاوران آنان! کسی که برایشان لپقه‌ای در دوات گذاشته یا سر کیسه‌ای را بسته یا یک بار برای ایشان قلم به دوات زده است، همه را با آنان محشور کنید» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۲/۷۲).

نویسنده *المیزان* در تفسیر آیه **﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأُورِدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدَ الْمَوْرُودُ﴾** (هود/ ۹۸) گوید:

«فرعون در روز قیامت پیشاپیش قوم خود می‌آید؛ زیرا در دنیا او را پیروی کردند و در نتیجه او به عنوان امامی از امامان گمراهی، پیشوایشان خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۸۱/۱۰).

الکاشف در ذیل این آیه گوید:

«خداوند سبحان موسی علیه السلام را با دلایل و گواهان به سوی فرعون و قومش فرستاد... ولی فرعون بر کفر و نافرمانی و نیز قوم او بر پیروی از وی پافشاری کردند و سرنوشت پیروی‌کننده و پیروی‌شده، آن شد که در دنیا گرفتار لعنت و هلاکت و در آخرت دچار آتش گردند. اگر فرعون یاورانی نمی‌داشت، این جرئت را به خود نمی‌داد که بگوید: **﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾**؛ **﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾**. اصولاً هر گمراه‌کننده و تبهکاری تنها زمانی عرض‌اندام می‌کند که یاران و پیروانی برای خویش پیدا کند و سرشت انسان هم در هر دوره‌ای همان است و تنها نام‌ها و روش‌ها تغییر می‌یابند. در گذشته، نام‌ها فرعون و نمرود بودند، اما امروز، پیمان‌های نظامی، کمپانی «واکوم» و «آرامکو» و امثال آن نام دارند. اما انصار و یاران آن‌ها، کسانی هستند که در تاریکی از آن‌ها جیره می‌گیرند و به سان اشراف در میان مردم قدم می‌زنند» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۲۶۵/۴).

۳. مشورت‌دهی وزیران و چاپلوسان در باری

وزیران و چاپلوسان در باری فرعون نیز در تشویق و ترغیب فرعون در ظلم و ستم و روحیه استکباری وی مؤثر بودند. نویسنده *الکاشف* در این باره گوید:

فرعون گمان می‌کرد که موسی در ادعای خودش دروغ‌گوست و خواست که او را

در نزد اطرافیان خود رسوا کند. از این رو به او گفت: اگر از راستگویان هستی، آن معجزات را بیاور. موسی هم با آوردن دلیل کوبنده خود، او را به سکوت واداشت... فرعون با دیدن این معجزات، احساس خواری کرد و تحقیر شد و درباریان و اطرافیانش نیز این احساس او را درک کردند و اینکه موسی عَلَيْهِ السَّلَام او را از آن حالت کبرپایی‌اش به زیر کشیده است. از این رو کوشیدند رنج اربابشان را کاهش دهند و به او و نیز به خودشان دروغ بگویند. این حجت فرد ناتوان است که بی گناهان را متهم می‌سازد و کرامت پاکان را به خود نسبت می‌دهد. آنگاه اشراف قوم فرعون گفتند: موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌خواهد حکومت را از دستتان بگیرد. وقتی فرعون این سخن را شنید، گفت: پس چه صلاح می‌دانید؟ گفتند: موسی و برادرش را نگه دار، لکن به قتل نرسان؛ زیرا اگر این کار را بکنی، افکار عمومی به خشم خواهد آمد و تو و سلطنتت را مورد تهدید قرار خواهد داد» (همان: ۳/۳۷۵).

۴. سازش فرعون با خواص و نخبگان جامعه

سازش فرعون با افراد شاخص، نخبگان و خواص جامعه نیز از عوامل تندی و خشونت فرعون و ایجاد روحیه استکباری در وی بود. علامه مغنیه در این باره گوید:

«جادوگران که با فرعون بر ضد موسی عَلَيْهِ السَّلَام سازش کردند، نمایندگان دینی در عصر خود بودند. در هر عصری چنین افرادی وجود دارند؛ افرادی که بر زبان دین و وجدان خود با هر کسی که به آنان حق حساب بپردازد، چانه می‌زنند. در دوران ما، صهیونیست‌ها و استعمارگران، افراد زیادی از روحانی‌نمایان و دیگران را می‌خرند و به آن‌ها حق حساب می‌پردازند. در مقابل، آن‌ها نیز از صهیونیست‌ها فرمان می‌برند و از طریق فریب دادن و گمراه کردن مردم، به یاری استعمار و استثمارگران می‌پردازند و بدین‌منظور گروه‌هایی را به نام دین و اصول آن تشکیل داده‌اند» (همان: ۳/۳۷۷-۳۷۸).

همو در جایی دیگر درباره نقش بزرگان و خواص بنی‌اسرائیل در ستمگری فرعون گوید:

«پس از آنکه موسی عَلَيْهِ السَّلَام عصا را افکند و خداوند با دست او حق را در برابر دید همگان آشکار کرد، جادوگران و تعداد زیادی از مردم ایمان آوردند. اما پیش از افکندن عصا، تنها جوانان بنی‌اسرائیل به موسی عَلَيْهِ السَّلَام ایمان آورده بودند؛ زیرا جوانان از هر قومی که باشند، به هر چیز تازه‌ای علاقه دارند. آنان به موسی عَلَيْهِ السَّلَام ایمان آوردند، لکن در عین حال از فرعون و سران بنی‌اسرائیل می‌ترسیدند که مبادا آن‌ها را عذابشان

کنند تا از دین خود برگردند. عده‌ای از یهودیان که وضع موجود را به نفع خود می‌دانستند، با فرعون توطئه می‌کردند و او را بر ضد مستضعفان قوم خود یاری می‌نمودند» (همان: ۱۸۵/۴-۱۸۶).

قارون ثروتمندترین مرد عصر، وزیر مالی فرعون و نیز از خواص قوم بنی‌اسرائیل بود که همکار فرعون بود. علامه در این باره گوید:

«برخی گفته‌اند: قارون وزیر دارایی فرعون بوده است. خداوند سبحان موسی عَلَيْهِ السَّلَام را برای تمام مردم زمانش به پیامبری فرستاد، اما تنها از این سه تن [فرعون، هامان، قارون] در آیه نام برده است؛ زیرا آنان ریشه فساد و منبع گمراهی بودند و اگر اینان ایمان می‌آوردند، تمامی مردم ایمان می‌آوردند» (همان: ۴۴۷/۶-۴۴۸).

قرآن کریم به صراحت قارون را از قوم موسی عَلَيْهِ السَّلَام دانسته، می‌فرماید: ﴿إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ﴾ (قصص / ۷۶). با این حال او به نفع فرعونیان کار می‌کرد و ثروت هنگفت خود را در خدمت حکومت فاسد و تبه‌کار فرعون و عیش و نوش خود قرار داده بود. نویسنده العین گوید:

«قارون پسرعموی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام، فردی منافق بود که کفر و نفاقش آشکار شد و در زمین فرو رفت» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۴۳/۵).

۵. اندک بودن بازدارندگان از فساد و منکر

اندک بودن بازدارندگان از فساد و منکر و سکوت در برابر ستمگران و مفسدان نیز از عواملی است که در استبداد فرعون و روی کار آمدن حاکمان جبار تأثیر به‌سزایی داشته است. نویسنده *الکاشف* در این باره در ضمن تفسیر آیات ۱۱۶ تا ۱۱۹ از سوره هود گوید:

«پس از آنکه خداوند بیان کرد که قوم نوح، عاد، ثمود و دیگر اقوام به سبب مخالفت با فرمان خداوند و ایجاد فساد در زمین نابود شدند، اینک می‌فرماید: در میان این امت‌ها، افرادی نیکوکار و اصلاحگر وجود نداشتند؛ حال آنکه باید وجود می‌داشتند تا ستمکار را از ستم و مفسد را از فساد بازدارند. ثروتمندان ستم نمودند و دیگران در برابر آن‌ها سکوت اختیار کردند و در نتیجه، همگی استحقاق خشم خدا را پیدا کردند» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۲۷/۴).

جامع‌ترین سخن در اینجا، سخن امام علی علیه السلام است که فرمود:
 «لَا تَتَّكُوا الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، فَيُولَىٰ عَلَيْكُمْ سِرَائِكُمْ ثُمَّ تَدْعُونَ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ» (تهجد/البلاغه: نامه ۴۷)؛ مبدا امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنید که بدکرداران بر شما مسلط خواهند شد، آنگاه هر چه دعا کنید، به اجابت نخواهد رسید.

۶. هراس از دست دادن قدرت

ترس از دست دادن پست و مقام نیز در روحیه استکباری فرعون مؤثر بود. آنان که شیفته و شیدای پست و مقام هستند، برای حفظ تاج و تخت خویش هر اقدامی را که لازم بدانند، انجام می‌دهند، هر چند انسان‌های بی‌گناه زیادی، شکنجه، کشته و آواره شوند. در قرآن کریم می‌خوانیم: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ* وَنَمَكِّنْ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ» (قصص/ ۶-۵). مفسران مراد از جمله «ما كانوا يحذرون» را ترس و هراس فرعونیان نسبت به از دست دادن حکومت و فرمانروایی‌شان دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۷۶/۷؛ مراغی، بی‌تا: ۳۴/۲۰؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۷/۲۶۴). علامه مغنیه در ذیل آیه فوق گوید:
 «فرعون و سران حکومتی از اینکه حکومتشان به دست یک بنی‌اسرائیلی نابود شود، نگران بودند. به همین جهت، بسیار احتیاط و مراقبت می‌کردند، ولی خداوند آنان را در آنچه از آن می‌ترسیدند، قرار داد» (۱۴۲۶: ۵۰/۶).

۷. پیش‌بینی کاهنان

یکی از عوامل خشونت و تندوی فرعون، این پیش‌بینی کاهنان بود که فردی از بنی‌اسرائیل، حکومت فرعون را نابود خواهد کرد. او که سخت شیفته پست و مقام خویش بود، خواست با این تدابیر از ولادت چنان نوزادی جلوگیری نماید؛ در حالی که از این امر غافل بود که هیچ کس توان مقابله با خواست و اراده حکیمانه الهی را ندارد. گویند شبی فرعون در خواب دید که آتشی پیدا شد و خانه قبطیان یعنی حامیان فرعون را سوزاند، ولی خانه‌های عبرانی‌ها سالم ماند. پس از این خواب، وی کاهنان، ساحران و منجمان را گرد آورد. آن‌ها گفتند که کودکی زاده خواهد شد که دینی جدید آورده و حکومت فرعون را از او خواهد گرفت. فرعون با شنیدن این سخن دستور داد که هر فرزند پسری را که از بنی‌اسرائیل به دنیا می‌آید، به قتل برسانند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳/۵۱).

امروزه نیز استکبار و صهیونیسم جهانی و مزدورانشان در کشورهای اسلامی به بهانه‌های واهی، انسان‌های آزاده و بی‌گناه را از سر راه خود برمی‌دارند تا به خیال خود، چند صباحی بیشتر بر اریکه قدرت تکیه زنند. **الکاشف** در توضیح این دیدگاه گوید:

«فرعون خواست از طریق کشتن، اسیر کردن و آواره ساختن، سرزمین مصر را از بنی‌اسرائیل خالی کند، اما همچون هر ستمگری، گرفتار سرنوشت بد شد» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۹۳-۹۲/۵).

۸. یافتن افراد تصدیقگر

ساده‌لوحی و زودباوری مردم از عواملی است که باعث تقویت دستگاه فرعون شده بود. به سخن دیگر، وقتی مردم از بصیرت و قدرت تجزیه و تحلیل کافی برخوردار نباشند، خیلی زود فریب دسیسه‌های ستمگران و دستگاه‌های تبلیغاتی آنان را خورده و در دام و مسیر تأمین منافع و خواسته‌های آنان قرار خواهند گرفت. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در اهمیت برخورداری انسان از بصیرت یا همان بینش باطنی می‌فرماید: «فَقَدْ الْبَصَرَ، أَهْوَنُ مِنْ فَقْدِ الْبَصِيرَةِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۳۵۸). نویسنده **الکاشف** در ذیل آیه «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي» گوید:

«فرعون این سخن را به این دلیل گفت که افرادی را یافته بود که او را تصدیق می‌کردند. ضرب‌المثلی را در دوران کودکی حفظ کرده بودم که هنوز آن را به خاطر دارم و آن اینکه به فرعون گفتند: چه کسی تو را فرعون ساخت؟ گفت: من کسی را نیافتم که سختم را نپذیرد. بیشتر مردم اگر نیروی بازدارنده نباشد، «فرعون» می‌شوند...» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۶۸-۶۶/۶).

وی در تفسیر آیات ۴۲ تا ۵۰ از سوره مؤمنون گوید:

«بسیاری از مردم روح فرعونی دارند و اگر همان امکانات فرعون برایشان آماده شود و کسانی را پیدا کنند که به ندای آن‌ها پاسخ مثبت دهند، ادعای خدایی خواهند کرد» (همان: ۳۷۲/۵).

۹. جهالت و نادانی مردم

نادانی و ضعف‌اندیشه و خرد مردم نیز از عواملی است که در تقویت فرعون نقش به‌سزایی داشت. حضرت امام رضا علیه السلام در اهمیت خردورزی و نكوهش جهل و نابخردی

می‌فرماید: «صَدِيقُ كُلِّ امْرِئٍ عَقْلُهُ وَعَدُوُّهُ جَهْلُهُ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۲۵۸/۱). حضرت امیرالمؤمنین امام علی علیه السلام در خطبه قاصعه می‌فرماید:

«پس از سر نادانی به فتنه‌گاه‌ها و آزمودن در هنگامه توانگری و تنگدستی، خشنودی و ناخشنودی خدای را در دارایی و فرزند ندانید که خداوند سبحان فرمود: "آیا گمان می‌کنند اموال و فرزندی که به آنان داده‌ایم، برای این است که درهای خیرات را به روی آن‌ها بگشاییم؟! بلکه آن‌ها نمی‌فهمند". همانا خداوند سبحان بندگان را که گردنکش‌اند به دوستانش که در دیده‌هاشان ناتوان‌اند می‌آزماید! [گواه بر این سخن آن است که] موسی پسر عمران با برادرش هارون - درود خدا بر آن دو - بر فرعون وارد شدند، در حالی که جامه‌های پشمین در برشان و چوب‌دستی در دستشان بود. به او پیشنهاد کردند که اگر تسلیم حق گردد، فرمانروایی‌اش ماندگار و شکوهش پایدار ماند. ولی فرعون به اطرافیانش گفت: آیا از این دو شگفتی نمی‌کنید که به من پایداری شکوه و ماندگاری فرمانروایی را پیشنهاد می‌کنند و خود آن‌سان که می‌بینید، در فقر و بیچارگی به سر می‌برند؟ [اگر چنین است، چرا دستبندهای طلا به همراه ندارند؟] (تهج البلاغه: خطبه ۱۹۲؛ کمیلی، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

برخی می‌پندارند که داشتن زرق و برق دنیایی و فرزندان، نشانه محبت و خشنودی خداوند، و از آن طرف، نداشتن امکانات مادی و زندگی پرعیش و نوش، علامت خشم پروردگار است، امام علی علیه السلام بر این دیدگاه خط بطلان کشیده و با اشاره به آیه شریفه می‌فرماید:

«این دید ناشی از ناآگاهی به آزمون‌های خداوند است... این منطق تمامی مستکبران و دنیاگرایان است که به زر و زور خویش می‌نازند و دیگران را کوچک می‌بینند» (کمیلی، ۱۳۸۶: ۱۰۸).

نویسنده کتاب *النهامة و البدایه* در تبیین آیه «رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ» گوید:

«برای کسی که دنیا را بزرگ می‌شمارد، اموال و امکانات دنیایی فریبنده است. شخص جاهل وقتی این همه ثروت و زینت، مرکب‌ها و کاخ‌های باعظمت و خوردنی‌های دلپذیر و منظره‌های زیبا و فرمانروایی باشکوه را ببیند، خیال می‌کند که صاحبان چنین امکاناتی دارای مقام و منزلت حقیقی هستند» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۸: ۳۱۲/۱).

نویسنده *الکاشف* در ذیل آیه ۵۱ از سوره زخرف گوید:

«فرعون برای اثبات بلندی مقامش، به ثروت و امکانات فراوان خود استدلال می‌کرد. این منطق بیشتر مردم در هر زمان و مکان است. در این دوره نیز در بسیاری از کشورها، صاحبان ثروت، فرمانروایان مطلق‌اند... فرعون گفت: چگونه موسی پیامبر است، در حالی که نه دستبندی در دست او و نه گردنبندی در گردن اوست؟ آنچه جرئت گفتن این سخن‌ها را به او داد، گمراهی قوم او و ضعف اندیشه‌های آنان بود؛ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿فَأَسْحَفَتْ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۵۵۳/۶).

همو نیز در تفسیر آیه ۳۶ تا ۴۰ از سوره غافر گوید:

«فرعون از وزیرش هامان خواست که برایش برج بلندی بسازد تا از راه آن، به آسمان رود و خدا را جستجو کند و از سخن موسی اطمینان پیدا نماید. او این درخواست را در حالی مطرح کرد که می‌دانست ناتوان‌تر از آن است که چنین کاری را انجام دهد. لیکن او می‌دانست که در میان مردم، کوه‌اندیشان و ناآگاهانی هستند که سخن او را تصدیق می‌کنند. لذا دست به نیرنگ زد... دو چیز کارهای زشت انسان را زیبا جلوه می‌دهند: پیروی از هوای نفس و پافشاری بر نادانی. هوای نفس، ادعای خدایی را برای فرعون زیبا جلوه داد و او ادعای خدایی کرد و نادانی، فرمانبرداری از فرعون را زیبا جلوه داد و مردم از او فرمانبرداری کردند» (همان: ۴۵۳/۶).

در تفسیر نمونه آمده است:

«فرعون از واقعیت امر چندان غافل نبود و به بی‌اعتباری این ارزش‌ها کم و بیش توجه داشت. ولی او قوم خود را تحمیق کرد و عقول آن‌ها را سبک شمرد و از وی اطاعت کردند. اصولاً راه و رسم همه حکومت‌های جبار و فاسد این است که برای ادامه خودکامگی باید مردم را در سطح پایینی از فکر و اندیشه نگه دارند و با انواع وسایل، آن‌ها را تحمیق کنند؛ آن‌ها را در یک حال بی‌خبری از واقعیت‌ها فرو برند و ارزش‌های دروغین را جانشین ارزش‌های راستین کنند... چرا که بیدار شدن ملت‌ها و آگاهی و رشد فکری ملت‌ها، بزرگ‌ترین دشمن حکومت‌های خودکامه و شیطانی است که با تمام قوا با آن مبارزه می‌کنند! این شیوه فرعون یعنی استخفاف عقول با شدت هر چه تمام‌تر در عصر و زمان ما، بر همه جوامع فاسد حاکم است. اگر فرعون برای نیل به این هدف، وسایل محدودی در اختیار داشت، طاغوتیان امروز با استفاده از وسایل ارتباط جمعی، مطبوعات، فرستنده‌های رادیو تلویزیونی و انواع فیلم‌ها و

حتی ورزش در شکل انحرافی و ابداع انواع مدهای مسخره، به استخفاف عقول ملت‌ها می‌پردازند تا در بی‌خبری کامل فرو روند و از آن‌ها اطاعت کنند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۸۸/۲۱-۸۹).

۱۰. تبلیغات گسترده فرعون

تبلیغات گسترده و سفسطه‌بازی فرعونیان نیز از عوامل بالا رفتن روحیه استکباری فرعون به شمار می‌آید. در تفسیر نمونه آمده است:

«منطق موسی از یک سو، و معجزات گوناگونش از سویی دیگر، و بلاهایی که بر سر مردم مصر فرود آمد و به برکت دعای موسی عَلَيْهِ السَّلَام برطرف شد از سوی سوم، تأثیر عمیقی در محیط گذاشت و افکار توده‌های مردم را نسبت به فرعون متزلزل ساخت و تمام نظام مذهبی و اجتماعی آن‌ها را زیر سؤال برد. اینجا بود که فرعون با سفسطه‌بازی می‌خواست جلوی نفوذ موسی عَلَيْهِ السَّلَام را در افکار مردم مصر بگیرد؛ دست به دامن ارزش‌های پستی می‌زند که بر آن محیط حاکم بود و خود را با این ارزش‌ها با موسی مقایسه می‌کند تا برتری خویش را به ثبوت رساند» (همان: ۸۵/۲۱-۸۷).

قرآن کریم درباره تبلیغات فرعون می‌فرماید: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ * أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ * فَلَوْ لَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَايِكَةُ مُقْتَرِنِينَ﴾ (زخرف / ۵۱-۵۳). **الکاشف** در تبیین آیات فوق گوید:

«فرعون برای اثبات بلندی و والایی مقامش به ثروت استدلال می‌کرد. البته شگفتی ندارد؛ زیرا این، منطق بیشتر مردم در هر زمان و مکان است... مفسران گویند: رسم قوم فرعون بر این بود که هر گاه فردی را به عنوان رئیس خود انتخاب می‌کردند، دستندهایی از طلا به دست او و گردنبد طلا به گردنش می‌کردند. به همین دلیل فرعون گفت: چگونه موسی پیامبر است، در حالی که نه دستبندی در دست او و نه گردنبدی در گردن اوست؟!» (مغنیه، ۱۴۲۶: ۵۱/۶).

۱۱. ترس فرعون از سلطه اقتصادی یهود

نویسنده **الکاشف** در ضمن تفسیر آیات ۱ تا ۶ از سوره قصص گوید:

«هنگامی که به طرز رفتار بنی‌اسرائیل با پیامبر و نجات‌دهنده آنان، موسی عَلَيْهِ السَّلَام و دیگر پیامبرانی که پس از او آمدند، بنگریم که آنان گروهی از این پیامبران را تکذیب

کردند و گروهی را کشتند و نیز اگر به رفتار و کردار آنان در هر شهری بنگریم که چگونه آشوب‌ها برپا کردند، به توطئه‌ها دست زدند و تلاش کردند که به ابزار تولید، دستگاه‌های تبلیغاتی و دیگر منابع درآمد، سلطه پیدا کنند، در این صورت، درستی گفتار شیخ مراغی برای ما روشن می‌شود که فرعون بدین سبب بنی‌اسرائیل را آزار می‌داد که از مردان بنی‌اسرائیل می‌ترسید؛ زیرا آنان کارهای صنعتی را انجام می‌دادند و زمام اقتصاد را در دست داشتند و اگر این وضعیت ادامه می‌یافت، آن‌ها بر تمامی منابع عمومی دست می‌یافتند و در نتیجه بر مصری‌ها مسلط می‌شدند، در حالی که سلطه اقتصادی به مراتب بدتر از سلطه استعماری است. شایسته یادآوری است که فرعون در کشتن پسران و به بردگی گرفتن زنان ستم کرد و از اندازه فراتر رفت، لیکن عامل این ستمگری و سرکشی، یهود بود. بنابراین هر دو مسئولیت دارند؛ یهود مسئولیت دارند، زیرا کینه‌توزی کردند، کارهای زشت انجام دادند و هدف بد داشتند. فرعون نیز مسئولیت دارد، زیرا وی بی‌گناهان را به جرم گناهکاران مجازات کرد» (همان: ۴۷/۶-۴۸).

به نظر می‌رسد نویسنده *الکاشف* از رفتار ناخوشایند بنی‌اسرائیل با پیامبران الهی عليه السلام به ویژه با حضرت موسی عليه السلام و بهانه‌جویی‌های فراوان آنان که در آیات قرآن مشهود است، به چنین نتیجه‌ای می‌رسد که بسیاری از آنان در عصر فرعون، شرارت‌هایی داشته‌اند و حکومت از سلطه آنان در هراس بوده است.

فرجام طاغوت مصر

فرعون مصر برای استحکام بخشیدن و تداوم پایه‌های حکومت تنگین خویش، ادعاهایی بس بزرگ کرد و جنایات فراوانی انجام داد. او ادعای الوهیت و بانگ پروردگاری سر داد، به کمک اطرافیان و نیروهای تحت فرمانش در میان مردم شکاف طبقاتی و تفرقه ایجاد نمود، مردم را به استضعاف کشاند و از آنان سخت بهره‌کشی نمود، بی‌گناهان زیادی را به شدت شکنجه و نابود کرد، زنان را به بردگی گرفت، در میان مردم اختناق و هراس به وجود آورد، فساد و تباهی را گسترش داد، دعوت و نصایح خیرخواهانه پیامبر الهی حضرت موسی و هارون عليه السلام را نپذیرفت و با تمام توان، به مبارزه با توحید پرداخت و انواع تهمت‌ها را به حضرت موسی عليه السلام و یاران آن

حضرت زد. فرعون هر چه توانست تلاش کرد، ولی بر اساس سنت الهی در ناپایداری ستم و ستمکار، با لشکریان و هواخواهانش نابود و عبرتی برای صاحبان خرد گردید. قرآن کریم نابودی فرعون را چنین گزارش نموده است: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَيْنَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدْوًا حَتَّىٰ إِذَا دَرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ * الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ * فَأَلْيَوْمَ نُجِيبُكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ﴾ (یونس / ۹۰-۹۲). نویسنده *الکاشف* در ذیل آیات فوق گوید:

«دیروز فرعون می گفت: من پروردگار بلندمرتبه شما هستم، اما وقتی که نزدیک بود غرق شود، گفت: به خدایی ایمان آوردم که بنی اسرائیل به او ایمان آوردند. هیچ کدام از این دو حالت هنگام غرق شدن به درد او نمی خورد؛ زیرا دروازه فرمانبرداری هنگام گناه به رویش باز بود، اما اینک نه جای فرمانبرداری است و نه زمینه گناه... تاریخ بار دیگر تکرار می شود؛ امروز نیز اسرائیل با پشتیبانی آمریکا، بر طبق همان روش فرعون حرکت می کند. فرعون پسران اسرائیل را می کشت و زنانشان را زنده نگه می داشت. اسرائیل هم جوانان ملت فلسطین را به مراتب بیشتر از فرعون کشته است. فرعون گفت: آیا سرزمین مصر و این نهرهای روان از آن من نیست؟ اسرائیل هم می گوید: آیا فلسطین و منابع آن و نیز بلندی‌های جولان و کناره غربی رود اردن از من نیست؟ فرعون گفت: من پروردگار بلندمرتبه شما هستم. این دست پرورده استعمار هم می گوید: امروز کسی نیرومندتر از من نیست. اما دیری نگذشت که سنت خداوند کارش را آغاز کرد: از غرق شدن ایلات گرفته تا جنگ کرامه و از ویران شدن پایگاه‌های موشکی اسرائیل تا انجام عملیات فداییان که «دایان» را مجبور کرد بگوید: یهودیان باید برای گسترش گورهایشان آماده شوند. و دیر یا زود خواهد گفت: ایمان آوردم به آنچه عرب و مسلمانان بدان ایمان آوردند؛ چنان که فرعون در گذشته گفت: ایمان آوردم به آنچه بنی اسرائیل بدان ایمان آوردند، زیرا اسرائیل از همان راهی می رود که فرعون رفته بود و به ناچار، سرنوشت آن، سرنوشت او خواهد بود» (همان: ۱۸۸/۴-۱۹۰).

همو در ذیل آیات ﴿كَرُّوا مِنَ الْجَنَّتِ وَغُيُونَ...﴾ (دخان / ۲۵-۲۸) گوید:

«خاندان فرعون از لذیذترین خوراکی‌ها و نوشیدنی‌ها برخوردار بودند و حکومت، کاخ‌ها، رودخانه‌ها و باغ‌های میوه داشتند. خداوند متعال حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را به سوی آنان فرستاد تا به عدالت و فساد نکردن در زمین دعوتشان کند. آن‌ها

دعوت کننده به خدا را اجابت نکردند و خداوند نابودشان کرد و نعمت‌های آنان را برای گروهی میراث گذارد که نه نسبت سببی با آنان داشتند و نه نسبت نسبی (همان):
۱۰/۷-۱۲).

نتیجه‌گیری

مقاله پیش روی بر آن بود که عوامل ایجاد روحیه استکباری در فرعون را با بهره‌گیری از قرآن کریم و دیدگاه مفسران و اندیشمندان به ویژه علامه محمدجواد مغنیه در *الکاشف* بررسی و تبیین نماید. از آنچه گذشت به دست آمد که:

۱. فرعون عصر موسی عَلَيْهِ السَّلَام تنها یک شخص بود که گروه‌های گوناگونی مانند اشراف و صاحب‌منصبان، خواص و نخبگان، آل، جنود، قوم و همکیشان وی، اطراف او را گرفته و در جنایاتش سهیم بودند.

۲. هدف قرآن از بیان سرگذشت فرعون، تنها قصه‌سرایی و سرگرم نمودن مردم نبوده، بلکه اهداف بزرگ تربیتی و پیشگیرانه‌ای را دنبال می‌کند تا بشریت از آن درس گرفته و در دام فرعون‌های عصری نیفتد و خودش نیز در جایگاه خویش تبدیل به فرعونی هرچند کوچک نگردد.

۳. فرعون به لحاظ درونی و شخصیتی، شرایط آماده‌ای داشت تا روحیه قدرت‌طلبی و استکباری خویش را به کار گیرد و به اهداف شوم خویش دست یابد. این عوامل و شرایط زمینه‌ساز عبارت بودند از: تبعیت از هوای نفس؛ احساس بی‌نیازی؛ عجب و خودپسندی؛ کبر و برتری‌طلبی؛ محبت شدید به دنیا و دلبستگی به مال و مقام. از سویی دیگر، همکاری اشراف و سران قوم فرعون، حامیان فرعون، مشورت‌دهی وزیران و چاپلوسان درباری، سازش فرعون با خواص و نخبگان جامعه، هراس از دست دادن قدرت، پیش‌بینی کاهنان، یافتن افراد تصدیقگر، جهالت و نادانی مردم، تبلیغات گسترده فرعون، و ترس فرعون از سلطه اقتصادی یهود، از عوامل برونی به شمار آمد که در اقدام‌های خشونت‌بار و روحیه استکباری فرعون بسیار اثرگذار بوده است.

۴. در پایان به سنت تخلف‌ناپذیر الهی در ناپایداری دولت باطل و پیروزی جبهه حق اشاره شد.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن درید ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۳. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهایه، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۵. حکیمی، محمدرضا، محمد حکیمی و علی حکیمی، الحیاة، چاپ سوم، قم، اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۸. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۹. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۱۱. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۳. عبدالباقی، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم بحاشیه المصحف، تهران، چاپخانه ۱۲۸، بی تا.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۱۵. فضل‌الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۱۶. قرشی، سید علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۱۸. کمیلی، غلامحسین، شرحی بر خطبه قاصمه حضرت علی علیه السلام، مشهد، شاملو، ۱۳۸۶ ش.
۱۹. لیبی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ و ذخیره المعتمد و المواعظ، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. مراغی، احمد مصطفی، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
۲۳. معرفت، محمدهادی، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم، التمهید، ۱۴۲۳ ق.
۲۴. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، چاپ سوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۶ ق.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، چهل حدیث، چاپ چهارم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۳ ش.
۲۷. نراقی، ملا احمد بن محمد مهدی، معراج السعاده، تهران، جاویدان، بی تا.
۲۸. هاکس، جیمز، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ ش.

اصول و شاخصه‌های

جریان توحیدی و غیر توحیدی در قرآن کریم*

- علی جلائیان اکبرنیا^۱
- محمدعلی مهدوی راد^۲
- جواد ایروانی^۳

چکیده

انسان برای پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و معنوی خویش، توان زیادی به کار می‌بندد و از امور مختلف و جریان‌های اجتماعی گوناگونی استفاده می‌برد. ولی بسیاری از تلاش‌های او بی‌حاصل و گاه بدفرجام است؛ چه، سبک و جریان اجتماعی‌ای که برگزیده است، بر اصول و مبانی ناسالمی استوار گردیده است. این نوشتار که به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی - تحلیلی سامان می‌یابد، در پی آن است که با مراجعه به قرآن و با روش تحلیل محتوا، شاخصه‌های جریان اجتماعی توحیدی را تبیین نماید؛ جریانی که نیازهای واقعی، مادی و معنوی انسان را می‌شناسد و به درستی پاسخ می‌گوید تا بشریت بتواند در جامعه‌ای سالم،

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۵/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۲.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم اسلامی رضوی (jala120@yahoo.com).
۲. دانشیار دانشگاه تهران، پردیس قم (نویسنده مسئول) (mahdavirad@ut.ac.ir).
۳. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (irvani_javad@yahoo.com).

به کمال دنیا و آخرت خویش دست یابد. این جریان نیازها بشر را تحت مدیریت عقل و شرع پاسخ می‌دهد تا انسان به مسیر رضوان الهی نائل گردد و از اضطراب و نگرانی دور باشد و با کمبودهای مادی از پای درنیاید.

ضرورت این بحث آنگاه رخ می‌نماید که همیشه در مقابل جریان توحیدی، جریان طاغوت نیز مدعی پاسخ‌گویی به نیازهای بشری است و با برنامه‌هایی مادی، بسیاری را نیز به پیروی از خویش واداشته است. این جریان، پاسخ‌گویی به نیازها را در مسیر قدرت‌طلبی و لذت‌گرایی دنبال می‌نماید و به خلأهای معنوی انسان نیز پاسخی مادی می‌گوید. از این روی، همیشه با ناکامی‌های فراوان روبه‌رو می‌گردد و انسان را از فطرت پاک انسانی دورتر می‌نماید. این اثر با اشاره به نیازهای مادی و معنوی بشر، به تبیین اصول دو جریان پاسخ‌گویی آن پرداخته است و عبودیت و خدامحوری، ایمان به غیب و معاد و ولایت حق را اصول جریان توحیدی، و انسان‌محوری، مادی‌گرایی و ولایت طاغوت را اصول جریان طاغوت برشمرده و در پایان به شاخصه‌های این دو جریان پرداخته است.

واژگان کلیدی: سبک زندگی، نیازهای بشر، جریان توحیدی، جریان غیر توحیدی (طاغوتی).

مقدمه

انسان موجودی اجتماعی است و به جهت رفع نیازهای خویش، به تعامل با دیگران می‌پردازد. در طول زمان، این تعامل منجر به ایجاد نظام‌های اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شده است. خداوند با فرستادن رسولان و کتاب‌های آسمانی، در پی ارائه نظامی توحیدی است؛ نظامی که پاسخ‌گویی نیازهای دنیوی و سعادت اخروی است. قرآن کریم در این راستا، نظام توحیدی را ترسیم کرده و زیرساخت‌های آن را ارائه نموده است. ولی برخی از انسان‌ها به جهت نگاه مادی خویش یا کسب منافع بیشتر، به ارائه نظام غیر دینی پرداخته و مدعی پاسخ‌گویی به نیازهای بشر شده‌اند. تقابل ظاهری این دو نظام، بشر را بر سر دوراهی حق و باطل قرار داده و گاه موجب سردرگمی افراد شده است. مسئله اصلی این است که بر اساس قرآن کریم، اصول و شاخصه‌های جریان سالم از ناسالم چیست؟ بر این باوریم که در قرآن افزون بر تبیین اصول و شاخصه‌های جریان توحیدی، اصول و شاخصه‌های جریان طاغوت نیز آمده

است. جریان هایلی و قاییلی (ر.ک: مانده / ۲۷-۳۲)، تقابل جریان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و جریان فرعون (ر.ک: یونس / ۹۵-۷۵)، و یارویی جریان انبیای الهی با مشرکان و کفار (ر.ک: یونس / ۷۴-۷۱)، تضاد مثلث قدرت، ثروت و حکومت باطل در برابر جریان حکومت الهی (ر.ک: مؤمنون / ۴۴-۳۱)، همه و همه برای روشن نمودن سبک و مسیر زندگی توحیدی و طاغوتی است. قرآن کریم نتیجه پیمودن هر یک از این جریان‌ها را روشن ساخته و به عاقبت آن نیز اشاره می‌کند تا بشر با انتخابی آگاهانه، مسیر و سبک زندگی خویش را انتخاب نماید.

در این جستار، در پی تبیین جریان توحیدی و ساختارهای اجتماعی آنیم و به همین مناسبت به جریان طاغوتی نیز اشاره خواهیم نمود تا مسیر حرکت به سوی کمال روشن باشد.

۱. نیازهای بشر

انسان دارای نیازهای مادی و معنوی است که از دو مرتبه ظاهر و باطن او سرچشمه می‌گیرد؛ چه اینکه انسان دارای دو نشئه و مرتبه است؛ یک مرتبه دنیا و مرتبه دیگر، غیب و ملکوت (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۴۶/۸-۳۴۷). این مراتب هر دو، منشأ نیازهای بشری هستند؛ جسم دنیایی انسان نیازهایی دارد و مرتبه غیب انسان نیز نیازهایی. گروهی از اندیشمندان، ریشه برخی از نیازهای انسان را قوای درونی وی همچون قوه واهمه، غضبیه و شهویه می‌دانند.

قوه شهویه، میل به لذت‌ها را مدیریت می‌کند و زمینه کسب آن‌ها را در انسان فراهم می‌آورد (ر.ک: احمدپور، ۱۳۸۵: ۳۰). نیاز به همسر، فرزند، مال بسیار و امور رفاهی، برخی از این لذت‌هاست که قرآن کریم به آن اشاره می‌کند (ر.ک: آل عمران / ۱۴؛ نیز: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۴۵۶/۲-۴۵۷). قوه غضبیه، مدیریت ناملایمات را بر عهده دارد و در دور نمودن آن‌ها نقش ایفا می‌کند (ر.ک: نراقی، بی‌تا: ۷۵/۱). قوه واهمه، رفتارهای انسان را مدیریت می‌نماید و شرایط را برای کنترل شهوت و غضب فراهم می‌آورد.

برخی دیگر از نیازهای بشر از فطرت او سرچشمه می‌گیرد؛ چه اینکه انسان، فقر مطلق است و برای رفع آن، نیاز به تکیه‌گاهی مطمئن دارد. اگر آدمی این نیاز را با توجه

به فرامین الهی پاسخ گوید، به مطلوبش دست یافته است و اگر به دیگری روی کند، از مسیر توحید خارج شده و به نهایتِ مطلوبش نخواهد رسید ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر / ۱۵).

نیازهای فطریِ یادشده، با امور مادی پاسخ کامل نمی‌گیرند و برآورده شدن آن‌ها، برتر از حدّ ماده است. قلهٔ این نیازها را حرکت به سمت کمال مطلق پاسخ گوشت (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۷)؛ یعنی مقام قرب و رضوان الهی. انسان در این مقام، پاسخ نیازهای فطری خویش را به صورت کامل دریافت نموده و مظهر اتمّ اسماء حسناى الهی می‌گردد (ر.ک: همو، ۱۳۷۲: ۳۲).

پاسخ‌گویی به مجموعه نیازهای یادشده، در نهاد انسان به ودیعت گذاشته شده و جزء غرایز انسانی است. همین امر آدمی را به تلاش و می‌دارد و فعالیت انسان را برای بقای خویش رقم می‌زند. ولی باید دانست که این نیازها گرچه برخی جنبه مادی دارند، همهٔ آن‌ها ریشه در مرتبه غیب و ملکوتی انسان دارند؛ حتی نیازهای مادی انسان نیز از مرتبهٔ غیب و ملکوت انسانی تأثیر می‌پذیرند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۱)، مثلاً میل به زیبایی. این زیباپسندی و جمال‌گرایی، هرچند از خواسته‌های مادی است، اما در واقع انسان را در مسیر خدا قرار می‌دهد؛ چرا که خداوند زیباست و زیبایی‌ها را دوست دارد: «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ» (کلینی، ۱۳۶۷: ۶/۴۳۸).

۲. جریان‌های پاسخ‌گو به نیازهای بشر

قرآن کریم پس از اشاره به نیازهای مادی و معنوی، مسیر پاسخ‌گویی به آن را نیز در غالب جریان توحیدی تبیین می‌کند و شاخصه‌های آن را مطرح می‌نماید. اما از آنجا که جریان مخالف توحید نیز مدعی است که توانایی برطرف کردن نیازهای انسانی را دارد، قرآن به تبیین این مسیر نیز پرداخته و عاقبت آن را تبیین نموده است تا انسان با انتخاب آن، به هلاکت کشانده نشود.

جریان توحیدی جهت برآورده نمودن تمام نیازهای مادی و معنوی انسان، برنامه دارد؛ برنامه‌ای تحت مدیریت عقل و شرع تا انسان بر اساس این نقشهٔ ارائه‌شده بتواند در مسیر حرکت خویش، عمل صالح انجام داده و اخلاق حسنه را کسب کند و به مقام

قرب و رضوان الهی نائل گردد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۵): ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (نحل / ۹۷). حیات طیبه نتیجه پیمودن مسیر توحیدی است که نقطه مقابل آن حیات خبیثه است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۸۰-۴۸۱).

بر خلاف جریان توحیدی، برنامه جریان طاغوت تحت مدیریت عقل و شرع قرار ندارد و در پاسخ‌گویی به نیازهای انسان حد و مرزی قائل نیست. این جریان با آنکه از هر ابزاری در پاسخ‌گویی به نیازها بهره می‌برد، ولی توانسته است به همه نیازهای بشر پاسخ گفته و انسان را با تمام داشته‌هایش قانع نماید. این جریان، نیازهای مادی و معنوی انسان را با شهوت و غضب بدون مرز یا لذت‌گرایی و قدرت‌طلبی مطلق پاسخ می‌دهد و کمال انسانی را میزان دستیابی او به لذت و قدرت تعریف می‌کند. قرآن این جریان را نکوهش می‌کند و می‌فرماید: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ (فرقان / ۴۳). در مسیر غیر توحیدی، گرچه بتوان از آسایش و رفاه سراغی گرفت، ولی از آرامش خبری نیست؛ چه، در این مسیر هیچ‌گاه نمی‌توان به لذت و قدرت بی‌پایان دست یافت؛ به این جهت که دنیا و ابزار آن، سراسر محدودیت است و حرکت در مسیر غیر توحیدی، دور شدن از فطرت‌های پاک انسانی است. به هر میزان که انسان در این مسیر پیش می‌رود، از اصل و مبدأ خویش دور می‌ماند؛ همانند تشنه‌ای در کویر که به دنبال آب می‌رود، اما هر چه که بیشتر تلاش می‌کند، خسته و ناامیدتر می‌شود و به دنبال سرایی دیگر قدم برمی‌دارد: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوقَاةً حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (نور / ۳۹).

۳. اصول و پایه‌های جریان‌های توحیدی و غیر توحیدی

جریان توحیدی مبتنی بر اصول و پایه‌هایی بنا شده است. در مقابل، جریان غیر توحیدی نیز مدعی است که دارای اصول و چهارچوبی خاص است. تمام فعالیت‌های افراد در این دو جریان، مبتنی بر اصول آن توجیه و دیده می‌شود. از این روی، اهل ایمان و کفر در جریان توحیدی و طاغوتی همیشه در کارزار با یکدیگر قرار دارند (نساء / ۷۶).

در ادامه به تبیین اصول و مبانی جریان توحیدی و غیر توحیدی می‌پردازیم.

۳-۱. اصول جامعه توحیدی

۳-۱-۱. عبودیت و خدامحوری

عبودیت زیربنای جامعه توحیدی است؛ چه، از دیدگاه اسلام، انسان بیهوده و بی‌هدف پا به عرصه هستی نهاده است (مؤمنون/ ۱۱۵-۱۱۶) و آفرینش او و تمامی امکاناتی که در اختیارش نهاده شده است، همگی هدفی بس متعالی و والا دارد.

اما هدف از آفرینش آدمی در بینش توحیدی چیست؟ پاسخ این پرسش را به اجمال چنین می‌توان داد که از یک سو، انسان موجودی کمال طلب است و در همه کمالات، به سوی بی‌نهایت گرایش دارد، و از سوی دیگر، وجود بی‌نهایت کامل، وجود خداوند است. بنابراین مطلوب نهایی انسان، در نزدیک شدن هر چه بیشتر به سرچشمه کمال هستی یعنی قرب الهی (ر.ک: نجم/ ۴۲؛ قیامت/ ۲۲-۲۳) و هدف متعالی‌اش، تکامل اختیاری است (ر.ک: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۲۵ و ۱۲۹). دستیابی به این هدف از دیدگاه قرآن، تنها با عبودیت و بندگی و سر نهادن به فرامین الهی شدنی است: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/ ۵۶). تردیدی نیست که مقصود از عبودیت، تنها انجام مراسمی خاص همچون نماز و روزه نیست، بلکه حقیقت عبادت، اظهار آخرین درجه خضوع در برابر معبود و نهایت تسلیم در پیشگاه اوست (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۵۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۸/۳۹۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۲/۳۸۷). در نتیجه، هر گونه عملکردی در راستای بندگی او یعنی سبک زندگی توحیدی، حرکت در مسیر عبودیت به شمار می‌رود (ر.ک: حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۲/۵۲ و ۹-۱۳).

بدین سان بر خلاف مکاتب دیگر به ویژه سرمایه‌داری که کمال مطلوب انسان را ارضای هر چه بیشتر خواسته‌های مادی دانسته و هدف از فعالیت‌های بشری را دستیابی به حداکثر مطلوبیت و سود می‌داند (ر.ک: دادگر و رحمانی، ۱۳۸۳: ۴۷)، در جهان‌بینی اسلامی، کمال نهایی انسان، نزدیکی به خداوند متعال و رسیدن به مقام رفیع عبودیت است. باورمندی به این هدف (نزدیکی به خدا)، به فعالیت‌های انسان جهت‌ی خاص می‌بخشد و بسیاری از مباحث ارزشی در عرصه فردی و اجتماعی، تنها در پرتو چنین

نگرشی معنا می‌یابد.

اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا چنین هدفی، با انگیزه‌های طبیعی نفس سازگار خواهد بود؟ و آیا در فعالیت‌های مربوط به امور دنیوی، عامل رکود و مانعی بر سر راه شکوفایی و رشد نیست؟

پاسخ این است که هدف یادشده، با انگیزه‌های طبیعی نفس به طور کامل هماهنگ می‌نماید و عامل شکوفایی استعدادها و توانمندی‌های آدمی است؛ چه، گرایش‌ها و انگیزه‌های مختلف انسان، همگی به حبّ نفس برمی‌گردد. انگیزه حبّ نفس، موارد گوناگونی دارد که مهم‌ترین آن‌ها، «حبّ بقا» (ر.ک: طه / ۱۲۰؛ اعراف / ۲۰؛ نحل / ۹۶-۹۷؛ ق / ۳۴)، «کمال‌خواهی» (ر.ک: بقره / ۱۸۶؛ حجرات / ۷؛ انشقاق / ۶) و «لذت‌جویی» (ر.ک: آل عمران / ۱۴-۱۵؛ زخرف / ۷۱) است. تردیدی نیست که حب بقا و گرایش به زندگی جاویدان و نیز کمال‌خواهی انسان، با نزدیک شدن هر چه بیشتر به خداوند متعال تأمین می‌گردد؛ چرا که خداوند، خود کمال مطلق است و قرب به او نویدبخش زندگی جاویدان جهان آخرت خواهد بود (ر.ک: ایروانی، ۱۳۹۱: ۷۳-۷۵).

این حقیقت را می‌توان مهم‌ترین احساس مشترک جامعه اسلامی نامید. روح عبودیت، جامعه را مانند یک پیکر می‌نماید؛ به گونه‌ای که ناراحتی یک عضو باعث ناراحتی تمام آن پیکر می‌شود. ساختار جامعه توحیدی به گونه‌ای است که حتی حاکم آن، زمانی که خبر کشیده شدن خلخال از پای دخترکی از اهل ذمه را می‌شنود، برآشفته گشته، می‌فرماید:

«اگر از این پس، مرد مسلمانی از غم چنین حادثه‌ای بمیرد، چه جای ملامت است، بلکه در دیده من شایسته کرامت است» (نهج البلاغه، ۱۳۸۰: خطبه ۲۷).

۲-۱-۳. ایمان به غیب و معاد

ایمان به غیب و معاد، یکی دیگر از مبانی جامعه توحیدی است (ر.ک: بقره / ۳؛ یس / ۱۱). باور به زندگی جاویدان انسان و اینکه اعمال و اخلاق انسان در قیامت مجسم می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۹۴: ۹۶)، رفتار دنیایی او را تغییر می‌دهد و مبتنی بر مسیر توحیدی می‌گرداند (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۴).

ایمان به غیب، افزون بر بُعد اعتقادی، بُعد رفتاری نیز دارد و سبب می‌شود که رابطه افراد بر محور ایثار و ازخودگذشتگی بنا شود و مردم در مسیر رشد جامعه، سختی‌ها را با جان و دل بپذیرند و دلسرد نشوند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۸/۱۶)؛ چه، یقین دارند که نتیجه اعمالشان را به طور کامل خواهند دید (حدید/۱۲). همچنین معادباوری، ابزاری است که آدمی را خستگی‌ناپذیر و امیدوار نگه می‌دارد و حتی آن زمان که گمان می‌رود شکست ظاهری حتمی است، دست از تلاش و مبارزه نمی‌کشد و اینجاست که یاری خدا را نیز خواهد دید: ﴿إِذْ نَسْتَعِينُونَ رَبَّنَا مَا نَشَاءُ لَكُمْ أَنْ تُدْكِرَ الْآلِفَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (انفال / ۱۰-۹).

۳-۱-۳. ولایت حق

ولایت حق یکی دیگر از اصول جامعه توحیدی است. ولایت در حرکت جامعه به سوی اهداف خویش، پیوستگی و نظم ایجاد می‌نماید و منجر به شکوفایی تمام استعدادهای فردی و اجتماعی می‌گردد و از دیگر سو مانع نفوذ اندیشه‌های باطل می‌شود (ر.ک: ممتحنه / ۱؛ نیز: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۵۳۵-۵۷۹).

ولی و سرپرست در جامعه توحیدی، تبلور همه عناصر مثبت و سازنده و مظهر کامل اندیشه توحیدی است. در سایه ولایت ولی الهی، جامعه‌ای با قدرت متمرکز اجتماعی به وجود می‌آید و محرک همه نیروها می‌گردد (همان: ۵۵۳-۵۷۳): ﴿أَتَمَّوْا لِيُكَمِّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مانده / ۵۵؛ ر.ک: بقره / ۲۵۷). از ویژگی‌های مهم ولی، ارتباط با مردم و فروتنی در مقابل آن‌ها و سرسختی و استواری در مقابل جریان‌های مخالف و جبهه طاغوت است (ر.ک: فتح / ۲۲). در این صورت، جامعه می‌تواند با عزت پیش رود و در مقابل نفوذ دشمنان ایستادگی نماید. ولی الهی، الگوی عملی جامعه توحیدی است؛ لذا تمام فعالیت‌های افراد جامعه، رنگ و بوی توحیدی به خود می‌گیرد (همان: ۵۸۱-۵۸۲). امام علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: ﴿فَلَيْسَتْ تَصْلُحَ الرَّعِيَّةُ إِلَّا بِصَلَاحِ الْوَلَاةِ وَلَا تَصْلُحُ الْوَلَاةُ إِلَّا بِاسْتِقَامَةِ الرَّعِيَّةِ فَإِذَا أَدَّتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ وَأَدَّى الْوَالِي إِلَيْهَا حَقَّهَا. عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ وَقَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَاعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ وَجَرَتْ عَلَى أَدْلَالِهَا السُّنَنُ فَصَلَحَ بِذَلِكَ الزَّمَانُ وَطَمِعَ فِي بَقَاءِ الدَّوْلَةِ وَبَسَّتْ مَطَامِعُ الْأَعْدَاءِ﴾ (نهج البلاغه، ۱۳۸۰: خطبه ۲۱۶)؛ پس حال رعیت نیکو

نگردد جز آنگاه که والیان نیکورفتار باشند، و والیان نیکورفتار نگردند، جز آنگاه که رعیت درستکار باشد. پس چون رعیت حقّ والی را بگذارد و والی حقّ رعیت را به جای آرد، حق میان آنان بزرگ‌مقدار شود، و راه‌های دین پدیدار، و نشانه‌های عدالت برجا، و سنت چنان که باید اجرا. پس کار زمانه آراسته گردد و طمع در پایداری دولت پیوسته، و چشم از دشمنان بسته شود.

۲-۳. اصول جامعه غیر توحیدی (طاغوتی)

جامعه غیر توحیدی نیز از اصول و مبانی خاصی پیروی می‌نماید و این اصول و مبانی، ماهیت دو جامعه را از یکدیگر متفاوت می‌سازند.

۱-۲-۳. انسان محوری

یکی از مبانی جامعه غیر توحیدی، انسان محوری است. انسان محوری یا اومانیسیم، اندیشه‌ای است که بر منافع و ارزش‌های بشری، تمرکز یافته است. در این اندیشه، اصالت نه به خدا که به انسان داده می‌شود: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ» (جائیه / ۲۳). تجربه فرد، تنها ملاک شناخت حقیقت است و اندیشه‌ها و خواسته‌های انسانی، ملاک خوبی‌ها و بدی‌ها و قوانین و مقررات می‌باشد (ر.ک: دیویس، ۱۳۷۸: ۳۸ و ۱۷۰-۱۸۳). آربلاستر در این باره می‌گوید:

«بر اساس اومانیسیم، اراده و خواست بشر، ارزش اصلی، بلکه منبع ارزش‌گذاری محسوب شده و ارزش‌های دینی که در عالم اعلا تعیین می‌شود، تا سرحدّ اراده انسانی سقوط می‌کند» (۱۳۷۷: ۱۴۰).

بر اساس این اندیشه، حتی مکاتب اخلاقی نیز بی‌توجه به آموزه‌های وحیانی و گاه در تضاد با آن (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۰: ۳۹۷/۷-۴۰۶)، تنها بر پایه اندیشه‌های بشری شکل می‌گیرد و بر جدایی دین از همه عرصه‌های اجتماعی تأکید می‌شود.

به دیگر سخن، «اومانیسیم» به صورتی مستقیم، پایه دموکراسی غربی جدای از دین، سکولاریسم و لیبرالیسم است؛ چه، زمانی که انسان به جای خدا، قانون‌گذار مطلق گردید (ر.ک: اعراف / ۱۷۵-۱۷۷)، در وضع قوانین طبعاً محور قرار می‌گیرد و از آنجا که در یک جامعه، آراء و سلیقه‌های گوناگونی وجود دارد، به ناچار باید به «رأی اکثریت» مراجعه

کرد، هرچند خلاف وحی باشد. نتیجه این طراحی، جدایی کامل وحی و دین از عرصه قانون‌گذاری (اجتماع و سیاست و حقوق)، سکولاریسم و برقراری لیبرالیسم است. اخلاق نشئت گرفته از این مبنا همیشه با استعمار و تسلط بر دیگران همراه است و از استعدادها و توانایی‌های جامعه و افراد آن سوءاستفاده می‌کند. هر طبقه اجتماعی تلاش می‌کند تا طبقه ضعیف‌تر را در راستای منافع خویش به خدمت بگیرد. حاکمان این جامعه، بالاترین طبقه اجتماعی را دارند و تمام استعداد جامعه را به خدمت خود می‌گیرند: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يَتَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ (قصص / ۴).

انسان‌محوری دارای آسیب‌های فراوانی در مدیریت جامعه است؛ چه، عالم ماده و استعدادها فردی محدود می‌باشد و خواسته‌های بی‌حد و مرز صاحبان زر و زور را پاسخ‌گو نمی‌باشد. لذا اگر افراد در پی کسب منافع بیشتر مادی و دنیایی باشند، ناگزیر دست به استعمار دیگر افراد می‌زنند و جامعه‌ای را پدید می‌آورند که طبقه خاصی از فناوری و دانش جدید استفاده می‌کند و توده عظیمی از مردم برای سیر کردن خود، انواع اهانت‌ها را تحمل می‌کنند. این ناکارآمدی ارکان اجتماعی روزبه‌روز جامعه را بیشتر به عقب می‌راند (ر.ک: حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۶۹-۷۰).

۲-۲-۳. مادی‌گرایی

مادی‌گرایی از دیگر مبانی جامعه غیر توحیدی است. هدف قرار دادن سود و لذت مادی در همه فعالیت‌ها، ویژگی عمده این نوع نگاه است: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبَوْا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (نحل / ۱۰۷).

در چنین جامعه‌ای، عملکرد افراد بر اساس کسب ثروت ارزش‌گذاری می‌شود: ﴿مَنْ أَحَقُّ بِالْمَالِكِ مِنْهُ وَرَبُّوتِ سَعَةٍ مِنَ الْمَالِ﴾ (بقره / ۲۴۷؛ ر.ک: وبر، ۱۳۷۱: ۵۳-۵۴) و هر کاری که در راستای لذت و قدرت انسان نباشد، ناشایست تلقی می‌شود (آربلاستر، ۱۳۷۷: ۳۹). فداکاری، شهادت و ایثار در این منظومه اخلاقی، توجیه عقلانی ندارد. در این نگاه، رشادت در میدان جنگ نه به خاطر ایثار و شهادت، بلکه به هدف حفظ قدرت است؛ لذا تا آنجا ادامه می‌یابد که حیات مادی را تهدید نماید (ر.ک: مائده / ۲۴). در این جامعه،

صُعفاً محکوم به نابودی هستند و چرخ اقتصاد به نفع ثروتمندان می‌چرخد، هرچند عده‌ای نابود شوند. اگر کمکی هم به محرومان می‌شود، به جهت رفع شکاف طبقاتی است؛ چه اینکه شکاف طبقاتی، زمینه برخی سرکشی‌ها را فراهم می‌آورد و منجر به نابودی منافع ثروتمندان می‌گردد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳: ۶۷).

این رویکرد و سبک زندگی ناشی از آن در عصر حاضر، ریشه در بن‌مایه‌های اعتقادی و به ویژه دوری از اصل «توحید در ربوبیت» دارد. توضیح اینکه بر اساس اصل «دئیسم» که محصول تفکر مادی‌گرایی تمدن غرب است، نفوذ کامل خداوند در جهان و دخالت فعال او در امور دنیا انکار می‌شود (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵ و ۱۷۹). بر اساس فلسفه دئیسم، خداوند منشأ جهان هستی است و طبیعت را چنان قانونمند، هستی بخشیده است که به صورت خودکار به حیات خود ادامه می‌دهد. نتیجه چنین اصلی، حاکمیت قوانین طبیعی بر امور عالم و از جمله جوامع انسانی است. ناتورالیسم در واقع تکمیل‌کننده دئیسم است؛ چه، با نفی تدبیر و ربوبیت الهی در امور جهان، اعتقاد به حاکمیت قوانین طبیعی جایگزین آن می‌شود. رهاورد این دو اصل، لیبرالیسم اقتصادی و رهایی از تمام قیود محدودکننده فرد است.

بر پایه این مبنای فکری، ایده تعادل خودکار، عدم مداخله دولت و لیبرالیسم اقتصادی شکل گرفت. از نگاه طرفداران این مکتب، مکانیسم بازار بدون نیاز به هیچ نیروی خارجی ماورایی (قانون‌گذاری و تشریح الهی) یا زمینی (دولت) به تعادل خودکار می‌انجامد و با وجود «دست نامرئی» که در طبیعت اجتماع به ودیعت نهاده شده است، نیازی به قوانین تشریحی یا مداخله دولت نیست (ر.ک: نمازی، ۱۳۷۴: ۲۲-۲۴). مغفول ماندن عدالت اجتماعی در نظام سرمایه‌داری نیز دقیقاً ناشی از تفکر دئیستی بود؛ چرا که صیانت از نظم طبیعی حاکم بر مکانیسم‌های اقتصادی از قبیل بازار، دستاویزی برای ضدیت با عدالت اجتماعی قرار گرفت. ^۱ هایک^۱ به گونه‌ای صریح و بی‌پرده، عدالت اجتماعی و توزیعی را کاملاً بی‌معنا می‌داند. به باور وی، از آن روی که تشکیل و عملکرد نظم‌های اجتماعی خودجوش، امری طبیعی است، نمی‌توان آن‌ها را به عادلانه

1. Hayek.

یا ناعادلانه متصف نمود. بدین جهت در اقتصاد رقابتی، تنها ترکیبی از مهارت و بخت افراد، تعیین کننده جایگاه آن‌ها روی نردبان توزیع درآمد و ثروت خواهد بود (باتلر، ۱۳۷۷: ۱۳۵؛ نیز: ایروانی، ۱۳۹۱: ۵۲-۵۴).

نیک روشن است که با پذیرش اصل توحید و نفی دئیسم، آثار و لوازم برخاسته از آن نیز منتفی می‌گردد.

اما در عرصه زندگی، منحصر نمودن هدف آدمی به مقاصد مادی صرف، موجب اضطرابی فزاینده ناشی از بی‌معنایی، فقدان کانونی معنوی در جهان مدرن و تنهایی و رنجی ناشی از زندگی بی‌هدف را موجب گشته است، آن‌سان که اروپاییان، سده اخیر را «عصر اضطراب» نامیده‌اند (ر.ک: بومر، ۱۳۸۰: ۸۰۸-۸۰۹).

۳-۲-۳. ولایت طاغوت

جامعه غیر توحیدی نیز قائل به ولایت است، اما ولایت طاغوت. این سبک از مدیریت، همه ارکان جامعه را به حرکت در مسیر طاغوت می‌کشاند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۲: ۵۹۹): ﴿...وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ التُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره/۲۵۷؛ ر.ک: مائده/ ۵۱ و ۵۷).

هر شخص یا گروهی که بیشترین خدمات را به ارکان قدرت ارائه نماید، جایگاه مهم‌تری را در جریان مدیریت کسب می‌کند. قرآن کریم این طبقه را با نام ملأ و مترف مطرح نموده است (هود/۹۷).

هیچ جامعه انسانی خواهان این امر نیست که در جهت هوی و هوس ارکان مدیریت نقش ایفا کند و ابزار دست آن‌ها شود. اما مدیریت جامعه غیر توحیدی با ایجاد تفرقه و فضای تطمیع و تهدید (همو، ۱۳۸۹: ۳۵)، باعث آن می‌شود که دستگاه محاسباتی جامعه از کار بیفتد و اراده جامعه بر آن شود تا در مسیر اهداف ارکان قدرت مشغول فعالیت گردد؛ همچنان که شیطان پیروان خود را می‌ترساند تا از تبعیت او دست نکشند (بقره/ ۲۶۸).

جامعه غیر توحیدی، استعدادهای خویش را در راستای جریان حاکمیت به کار می‌گیرد و علم و فناوری را جهت تسلط حاکمان توسعه می‌دهد، نه در راستای انسانیت

و عدالت. جامعه غیر توحیدی، ضعف این نوع مدیریت را زمانی کاملاً درک می‌کند که دادگاه الهی آن‌ها را محکوم به عذاب کند: ﴿وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَمَا تُمِئْتُمْ مُعْتُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهْدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرٌ عَلْنَا أَمْ صَبْرًا مَا لَنَا مِنْ مَحِصٍ﴾ (ابراهیم / ۲۱).

۴. شاخصه‌های جامعه توحیدی و غیر توحیدی (طاغوتی)

جریان‌های توحیدی و غیر توحیدی، ابزار و شاخصه‌های متناسب با خود را به کار می‌گیرند تا بتوانند جامعه را به سمت اهداف خویش سامان‌دهی کنند و پاسخ‌گوی نیازهای بشری باشند.

۴-۱. شاخصه‌های جامعه توحیدی

جامعه توحیدی جهت رشد افراد و شکوفا نمودن استعدادها، شاخصه‌هایی دارد. این شاخصه‌ها می‌توانند بشریت را در جنبه‌های مادی و معنوی رشد داده و به کمال برسانند.

۴-۱-۱. پی‌ریزی امور بر اساس تفکر و اندیشه

تفکر و اندیشه، یکی از شاخصه‌های جامعه توحیدی است. در بیان قرآن کریم، تفکر و اندیشه یعنی تجزیه و تحلیل مسائل و معلومات پیش رو به صورت آزادانه؛ آزاد از تمام فشارهای اجتماعی (ر.ک: آل عمران / ۱۹۰)، تاریخی (ر.ک: انعام / ۱۱) و هوی و هوس (ر.ک: بقره / ۲۱۹)؛ اندیشه‌ای که از جنجال نمی‌ترسد و به تشویق و تحریض این و آن هم نگاه نمی‌کند. چنین اندیشه‌ای محور برنامه‌ریزی و پی‌ریزی امور قرار می‌گیرد و در نتیجه انسان را به سمت توحید و معادباوری سوق می‌دهد (ر.ک: جواد آملی، ۱۳۸۶: ۲۶) و زمینه هدایت را فراهم می‌آورد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۳۸۱): ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (زمر / ۱۸).

۴-۱-۲. توجه به واقعیت‌های معنوی (ذکر)

یکی از شاخصه‌های مهم جامعه توحیدی، توجه به واقعیت‌های معنوی است؛ یعنی

حالت ذکر، حالت توجه به اصل خویشتن و فقیر دانستن خود در بارگاه الهی و حاضر دانستن خداوند در تمام ابعاد زندگی (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۰). ذکر، انسان را در مسیر توحیدی ثابت قدم نگه می‌دارد و مانع انحراف جامعه می‌شود. اگر انسان تنها به دنیای ماده توجه کند و از یاد خدا غفلت ورزد، به سمت لذت‌ها و قدرت‌طلبی‌ها و در نهایت تباهی کشانده می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُحْسِرُونَ﴾ (منافقون/ ۹). توجه به اموال، فرزندان و دیگر امور مادی، اگر در زندگی اصل قرار گیرد و دستورات الهی به خاطر آن‌ها کنار گذاشته شود، غفلت از یاد خدا اتفاق خواهد افتاد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۵۰/۳۰) و این خسران و زبانی است که در دنیا و آخرت شامل حال انسان می‌شود.

حضور خداوند در تمام رفتارهای فردی و اجتماعی، نیازمند توجه به واقعیت‌های معنوی است. حضور خداوند به این معناست که استفاده از امور مادی و اسباب طبیعی با توجه به این نکته است که خداوند مبدأ پیدایش آن و تأثیرگذار در آن است (موسوی، ۱۳۹۳: ۲۶)؛ برای نمونه در میدان نبرد از خود دفاع می‌کند و از ابزار مادی نبرد استفاده می‌کند، ولی در همان حال، خداوند را منشأ اثر می‌داند و تیر انداختنش را نیز به اراده و عنایت او می‌داند: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال/ ۱۷).

۴-۱-۳. برنامه‌ریزی بر اساس شریعت

یکی از شاخص‌های جامعه توحیدی، دین‌مداری و به کار بستن شریعت الهی است. شریعت یعنی برنامه کامل و نقشه راه زندگی فردی و اجتماعی به منظور شکوفا نمودن استعدادهای مادی و معنوی (جعفری، ۱۳۷۸: ۱۲۶-۱۲۷). از این رو، پیامبران پیوسته مردمان را به تنظیم روابط خود بر مبنای دین الهی دعوت می‌کردند تا به رشد و بالندگی برسند: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران/ ۸۵؛ نیز ر.ک: آل عمران/ ۱۹). دین برای تمام نظام‌های موجود در جامعه برنامه دارد (احمدی، ۱۳۸۴: ۱۱۴)؛ برای مثال، دین مردم را تشویق می‌کند تا متناسب با استعدادها و امکانات خویش، با مدیریت حاکم اسلامی به آبادانی جهان پردازند: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرْوهُ﴾ (هود/ ۶۱). آبادانی که در دین مورد توجه است، همراه با رعایت حقوق دیگران

می‌باشد. لذا سود حاصل از فعالیت‌های اقتصادی نباید در جیب یک عده جمع شود، بلکه باید مقداری از این سود برای رشد اقشار محروم قرار داده شود، در قالب‌های مختلف همچون زکات باطنی.

۴-۱-۴. کنترل آرزوهای بلند مادی

یکی از شاخصه‌های جامعه توحیدی، کنترل آرزوهای بلند مادی و پیشگیری از بلندپروازی‌های دنیایی است. منظور از این مطلب، پیشگیری از توجه بیش از حد به خواسته‌های دنیایی، قدرت‌طلبی و لذت‌گرایی است (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۶). از این روی قرآن کریم آرزوی بلند مادی را بستر غفلت و دوری از مسیر حق می‌داند و می‌فرماید: ﴿ذُرِّهِمْ أَكْأَبُ أَكَلُوا وَتَمَتَّعُوا وَنَالَهُمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (حجر/۳).

اگر جامعه توحیدی در راستای کنترل آرزوهای مادی موفق نباشد، اندیشه افراد جامعه در راستای تحقق اوهام و آرزوهای دنیایی به حرکت می‌افتد. قرآن کریم این اندیشه را مردود می‌شمارد و چنین جامعه خیال‌زده‌ای را فاقد ابزار فکر و اندیشه می‌داند تا بتواند لحظه‌ای به تفکر پردازد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۳/۷۴): ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ الْأُدْعَاءَ وَنِدَاءَ صُومِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۱۷۱).

اندیشه‌رهایی یافته از هوی و هوس و بدون آرزوهای بلند مادی، با برنامه الهی کاملاً منطبق است (ر.ک: جبرئیلی، ۱۳۸۶: ۲۲) و باعث می‌شود تا جامعه به اندازه طی مسیر خویش از دنیا استفاده کند. لذا تبلیغات مبتنی بر ترویج خیال و آرزوی بلند دنیایی در جامعه توحیدی جایگاهی ندارد؛ چه اینکه این دست از تبلیغات، افراد جامعه را تحریک می‌کند تا آن آرزوها را محقق گردانند، اگرچه مستلزم اسراف و تعدی از حد میانه و اعتدال باشد.

۴-۱-۵. حرکت و پویایی

حرکت یکی از شاخصه‌های جامعه توحیدی است؛ حرکتی دائمی و همراه با پویایی و رشد. از این روی خداوند در نخستین روزهای بعثت، به پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ دستور می‌دهد که برخیز و انذار کن (مدثر/۲) و از معنویت شب و قرائت قرآن مدد جوی؛ چه، تو در روز تلاش مستمر و طولانی خواهی داشت (مزمّل/۷-۱). جامعه توحیدی، خود را

عبد پروردگار می‌بیند؛ از این روی، بدون وقفه به سمت اهدافش پیش می‌رود و یقین دارد که به مقصد خویش می‌رسد، چه اینکه به وعده الهی باور دارد: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ» (قصص / ۵).

جامعه توحیدی از تمام شرایط برای رشد و بالندگی سود می‌برد. قرآن کریم حال مؤمنان را در شرایط سخت جنگی به تصویر کشیده است؛ آن هنگام که به ظاهر تمام نیروها علیه لشکر توحید صف‌آرایی نموده‌اند و بنا بر معادلات دنیوی راهی برای پیروزی وجود ندارد: «وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَخْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ» (بقره / ۲۵۰). در این مبارزه، جبهه توحید در مقابل جبهه طاغوت قد علم نموده، ولی تکیه‌گاه خویش را خدا و یاری او می‌داند و به توان مادی خویش اتکا ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۶۹۷). این حرکت و پویایی است؛ چه، اگر به ظاهر می‌نگریستند، باید متوقف می‌شدند و دست از مبارزه می‌کشیدند.

۲-۴. شاخصه‌های جامعه غیر توحیدی

جامعه غیر توحیدی (طاغوتی) برای پاسخ‌گویی به نیازهای بشر از ابزاری استفاده می‌کند که جنبه مادی و دنیای دارد و کمتر به جنبه بینشی و معنوی توجه می‌کند. این ابزار و شاخصه‌ها از منظر قرآن کریم عبارت‌اند از:

۱-۲-۴. اولویت‌بخشی به خواسته‌های نفسانی

نخستین شاخصه جامعه غیر توحیدی، اولویت‌بخشی به خواسته‌های نفسانی و پاسخ‌گویی بدون حد و مرز به آن‌هاست. افراد در این جامعه با تمام توان در پی پاسخ‌گویی به خواسته‌های نفسانی خویش هستند: «وَيُلْ لِلْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ* الَّذِينَ يُسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ» (ابراهیم / ۳-۲).

اصل فایده‌گرایی (اصالت نفع)، بر این پایه استوار است که خوشی و لذت فردی، باید هدف رفتار آدمی باشد (ر.ک: منتظر ظهور، ۱۳۷۶: ۵۳). در یک تقسیم‌بندی کلی، آرای مطرح‌شده در اخلاق را می‌توان به دو دسته غایت‌گرایانه^۱ و وظیفه‌گرایانه^۲ تقسیم

1. Teleological.
2. Deontological.

کرد. بنا بر نظریه‌های غایت‌گرایانه، برای بازشناسی کارهای درست از نادرست لازم است به نتیجه کار توجه شود. عمل تنها در صورتی به لحاظ اخلاقی صواب است که دست کم به اندازه هر جایگزین ممکن دیگری، باعث غلبه خیر بر شر شود. این در حالی است که به نظر وظیفه‌گرایان، برخی از ویژگی‌های عمل، قطع نظر از خیری که در پی می‌آورد، می‌تواند آن عمل را خوب، درست و لازم گرداند (فرانکنا، ۱۳۸۰: ۴۲). امروزه نظریه‌های غایت‌گرایانه، بر اندیشه‌های مکتب لیبرال سرمایه‌داری غالب است. غایت‌انگاران درباره‌ی اینکه چه چیز خوب و خیر است، دیدگاه‌های گوناگونی برگزیده‌اند، اما بیشتر آنان لذت‌گرایند و خیر را به خوشی، و شر را به رنج تعریف می‌کنند (ر.ک: همان: ۴۳-۴۵).

لذت مطلوب در این مکتب، فردی، مادی و دنیایی و مربوط به زمان حال است (پیر، بی‌تا: ۴۹-۵۰؛ توماس، ۱۳۶۲: ۱۷-۱۹). این اصول سه‌گانه‌ی فایده‌گرایان اکنون نیز در منازعات نظری در محدوده اقتصاد، جامعه‌شناسی، اخلاق و فلسفه‌ی سیاسی، و حاکمیت خود را به خوبی نشان می‌دهد.

دیدگاه توحیدی -اما- با پذیرش استفاده از لذت‌های حلال (ر.ک: اعراف/ ۳۲)، به هدایت و سوددهی آن پرداخته است؛ چه، انسان خواهان بهره‌مندی از همه لذت‌هاست، ولی به دلیل ظرفیت وجودی محدودش، ناگزیر است در میان لذت‌ها، دست به انتخاب بزند و از میان آن‌ها، عمیق‌ترین و پایدارترینشان را برگزیند. از آنجا که چه بسا در این انتخاب، دچار اشتباه شود و خود را از لذت‌های برتر محروم سازد (بقره/ ۲۱۶)، اسلام ضمن تعدیل لذت‌های جسمی (ر.ک: بقره/ ۱۷۲)، او را به لذت‌های روحی و معنوی هدایت و ترغیب می‌کند (ر.ک: شوری/ ۳۶). بدین سان تلاش در راه نزدیکی به خدا، به شکوفایی استعدادهای درونی و پاسخ به چنین انگیزه‌ها و گرایش‌هایی با رعایت سلسله مراتب آن منتهی می‌گردد (مصباح‌بزدی، ۱۳۷۵: ۴۱/۲-۶۳، ۱۵۵-۱۷۰ و ۲۰۷-۲۱۳؛ حسینی، ۱۳۷۹: ۱۰۲-۱۰۶). بر این اساس می‌توان لذت‌ها را به لذت‌های روحی، بدنی، دنیوی و اخروی تقسیم کرد. قرآن کریم بارها به لذت‌های جهان آخرت تصریح کرده است (برای نمونه ر.ک: زخرف/ ۷۱؛ واقعه/ ۳۷-۱۵). در بسیاری از موارد، این لذت‌ها در تزامن با یکدیگر قرار می‌گیرند؛ گاه خوردن غذایی لذیذ یا دیدن منظره‌ای فرح‌بخش یا رفتاری لهوگونه در

این دنیا، آدمی را از لذت‌های برتر جهان آخرت باز می‌دارد (ر.ک: اعراف/ ۵۰-۵۱).
 از دیدگاه اسلام، انسانی سعادتمند است که مجموع لذات دنیوی و اخروی‌اش
 بیشتر گردد؛ و چون لذت‌های اخروی از لذت‌های دنیوی برتر است، در مقام تزامن
 ترجیح دارد.

جامعه‌ای که در مسیر لذت‌طلبی مادی به پیش می‌رود، برای طی این مسیر به کسب
 علم و ساخت ابزار می‌پردازد و به طور منظم به کار و تلاش شبانه‌روزی مشغول می‌شود.
 اما علم و ابزار این جامعه، زمینه‌ی فروپاشی بشریت می‌شود؛ چه اینکه عدالت، کرامت
 نوع انسان، امنیت و برطرف کردن طبقات اجتماعی در نظر گرفته نمی‌شود. اگر علم با
 همه پیشرفت خود، از اخلاق و دین فاصله بگیرد، به حال بشریت مفید نخواهد بود.

۲-۲-۴. بی‌توجهی به واقعیت‌های معنوی

بی‌توجهی به واقعیت‌های معنوی، شاخصه‌ی دیگر جامعه‌ی غیر توحیدی است. در این
 جامعه به واقعیت‌های معنوی و عوامل دعوت‌کننده به آن بی‌توجهی می‌شود (ر.ک: بقره/
 ۲۰-۶). قرآن کریم بی‌توجهی به عالم معنا را سرزنش می‌نماید (ر.ک: بقره/ ۷۸-۸۰) و به
 جامعه دستور می‌دهد که تمام فعالیت خود را باید با یاد خداوند و تحت برنامه‌ی جامع
 الهی پیگیری کند، حتی برنامه‌ی اقتصادی خویش را (ر.ک: ایروانی، ۱۳۸۴: ۱۶۶): ﴿رَجُلًا لَا
 تَلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَحْفَظُونَ يَوْمًا تَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ (نور/ ۳۷).
 پوچ‌گرایی و از دست دادن معنای زندگی، محصول چنین بینشی است. این
 بی‌توجهی به وسیله‌ی عواملی در جامعه‌ی غیر توحیدی گسترش می‌یابد. برخی از آن عوامل
 عبارت‌اند از: فعالیت اقتصادی بدون حد و اندازه، استفاده از مشروبات الکلی، و توجه
 بیش از حد به میل جنسی. قرآن کریم تصویر این جامعه را در قالب داستان قوم لوط
 مطرح می‌کند؛ جامعه‌ای غفلت‌زده و افسارگسیخته در میل جنسی که سرانجام آن را
 هلاکت می‌داند (ر.ک: اعراف/ ۸۰-۸۲).

۳-۲-۴. واقع‌نگاری پندارهای ذهنی

در جامعه‌ی غیر توحیدی، بسیاری از پندارها لباس واقعیت می‌پوشند و به جای
 واقعیت دیده می‌شوند (ر.ک: عنکبوت/ ۲ و ۴). از این روی، بسیاری از حقایق عالم هستی

مورد توجه قرار نمی‌گیرند. در این جامعه افراد با خیالات زندگی می‌کنند و خشنود و ناراحت می‌شوند (ر.ک: نجم/ ۲۳ و ۲۷-۳۰). قرآن کریم در سوره کهف درباره افرادی که در پی جنگ و غارت هستند و دنیا و مال دنیا برایشان مهم است، می‌فرماید: این‌ها زیبایی‌های ظاهری دنیا را واقعیت پنداشته و به آن مشغول شده‌اند، در حالی که تلاششان به سوی نابودی است: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (کهف/ ۱۰۴).

در جامعه امروزی، رسانه‌های تصویری کمک بسیار زیادی به واقع‌انگاری پندارهای ذهنی می‌نمایند؛ چه اینکه بیننده با مشاهده قهرمان فیلم، همانند انگاری نموده و خود را در نقش وی در نظر می‌گیرد و تمام لذت‌های خیالی بازیگر را در خود احساس می‌کند؛ هرچند در واقعیت آن احساس به وجود نیامده است.

نتیجه‌گیری

جامعه توحیدی برای پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و معنوی بشر، برنامه‌ای تحت مدیریت عقل و شرع ارائه نموده و در این برنامه از اصولی چون خدامحوری، ایمان به غیب و معاد و ولایت حق بهره برده است. همچنین جریان توحیدی، ابزار و شاخصه‌های متناسب با خود را به کار گرفته تا بتواند جامعه را با برنامه خویش به سمت هدف نهایی که مقام قرب و رضوان الهی است، ساماندهی کند؛ شاخصه‌هایی چون پی‌ریزی امور بر اساس تفکر و اندیشه، توجه به واقعیت‌های معنوی (ذکر)، برنامه‌ریزی بر اساس شریعت، کنترل آرزوهای بلند مادی، حرکت و پویایی.

در مقابل جریان توحیدی، همیشه جریان طاغوتی خودنمایی نموده است که در پاسخ‌گویی به نیازهای انسان حد و مرزی قائل نیست و انسان‌محوری، مادیگری و ولایت طاغوت را مبنای کار خویش قرار داده است.

جامعه غیر توحیدی از شاخصه‌ها و ابزارهایی سود می‌برد که بیشتر جنبه مادی و دنیایی دارند و کمتر به جنبه بینشی و معنوی توجه می‌کند. شاخصه‌های جامعه طاغوتی، اموری همچون: اولویت بخشی به خواسته‌های نفسانی، واقع‌انگاری پندارهای ذهنی و بی‌توجهی به واقعیت‌های معنوی است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه سیدجعفر شهیدی، چاپ بیست و یکم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲. آریلاستر، آتونی، لیبالیسم غرب؛ ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ ش.
۳. احمدی، محمدامین، انتظار بشر از دین، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۴. ایروانی، جواد، آشنایی با اقتصاد اسلامی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ ش.
۵. همو، اخلاق اقتصادی از دیدگاه قرآن و حدیث، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۴ ش.
۶. باتلر، ایمون، اندیشه‌های اقتصادی میلتن فریدمن، ترجمه فریدون تفضلی، تهران، نی، ۱۳۷۷ ش.
۷. بومر، فرانکلین لوفان، جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰ ش.
۸. پیر، ژانه، اخلاق، ترجمه بدرالدین کتابی، اصفهان، بی‌نا، بی‌تا.
۹. توماس، هنری، بزرگان فلسفه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، کیهان با همکاری انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۱۰. جبرئیلی، محمدصفر، فلسفه دین و کلام جدید، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۱. جعفری، محمدتقی، فلسفه دین، تدوین عبدالله نصری، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، انسان در اسلام، تهران، رجا، ۱۳۷۲ ش.
۱۳. همو، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۱۴. همو، فطرت در قرآن، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۱۵. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۱۷. حسینی، سیدرضا، الگوی تخصیص درآمد و نظریه رفتار مصرف‌کننده مسلمان، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۱۸. حسینی خامنه‌ای، سیدعلی، آمریکا در نگاه رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیه‌الله خامنه‌ای، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۱۹. همو، دوران جدید عالم، به کوشش سعید اشیری، چاپ دوم، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۹۳ ش.
۲۰. همو، طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن، تهران، مؤسسه فرهنگی ایمان جهادی، ۱۳۹۲ ش.
۲۱. دادگر، یدالله، تاریخ تحولات اندیشه اقتصادی، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. دیویس، تونی، اومانیسیم، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای و غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.

۲۷. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. فرانکنا، ویلیام کی.، *فلسفه اخلاق*، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، حکمت، ۱۳۸۰ ش.
۲۹. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)*، ترجمه جلال‌الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۷۰ ش.
۳۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۳۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، *ده درس معادشناسی*، قم، نسل جوان، ۱۳۹۴ ش.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، چاپ یازدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳ ش.
۳۵. منتظر ظهور، محمود، *اقتصاد خرد و کلان*، چاپ نهم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۳۶. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، *فلسفه اخلاق*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷ ش.
۳۷. موسوی، خلیل، *مراتب توحید الهی در حکمت متعالیه و اثرپذیری از قرآن و سنت*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۳ ش.
۳۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *چهل حدیث*، تهران، رجاء، ۱۳۶۸ ش.
۳۹. نراقی، محمدهدی بن ابی‌ذر، *جامع السعادات*، تصحیح سیدمحمد کلاتر، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۴۰. نمازی، حسین، *نظام‌های اقتصادی*، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۴ ش.
۴۱. ویر، ماکس، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران، سمت، ۱۳۷۱ ش.

بررسی دیدگاه‌های مفسران درباره

مراد از فصیح نبودن حضرت موسی علیه السلام*

□ الهه هادیان رسنانی^۱

چکیده

نگاهی به ترجمه‌ها و تفاسیر مطرح‌شده ذیل دسته‌ای از آیات مرتبط با حضرت موسی علیه السلام نشان می‌دهد که فضای به ظاهر مشترک این دسته از آیات، چنان تأثیری بر ذهن مترجمان و مفسران نهاده است که در بیان قالب‌های معنایی این آیات، دچار نوعی داوری و تحمیل معنا بر آیه شده‌اند؛ در حالی که ظاهر آیات گواه بر آن معنا نیست. مهم‌ترین این آیات، چهار دسته آیات به ظاهر مرتبط با یکدیگر در چهار سوره هستند که به زعم بسیاری، بیانگر مشکل حضرت موسی علیه السلام در تکلم می‌باشند. برخی نقل‌ها، پدید آمدن این مشکل را منتسب به رسیدن اثر آتش به زبان ایشان می‌دانند که به نظر می‌رسد نخستین مصدر اسلامی نقل‌کننده این مطلب، طبری و برگرفته از تورات است.

واکاوی در این مسئله روشن می‌کند که مراد از فصیح‌تر بودن هارون نسبت به موسی علیه السلام، آن چیزی نیست که بیشتر مفسران تا کنون گمان کرده‌اند و آن را

به تعقید و گرفتگی زبان حضرت موسی علیه السلام ارتباط داده‌اند؛ بلکه با توجه به ماده اصلی «فصح» که ظهور چیزی است، بدون توجه به هر گونه پیشینه و مفروضات ذهنی، مراد مسبوق نبودن کلام هارون به سابقه قتل است و لذا موسی علیه السلام از خداوند درخواست می‌کند که هارون علیه السلام را با او همراه کند تا مأموریت را به سرانجام برساند.

با اثبات این فرضیه، ارتباط این آیات به ظاهر مرتبط با یکدیگر قطع می‌گردد و باید در جستجوی معنایی دیگر - غیر از آن معنایی که تا کنون بیان شده است - برای آنها بود.

در این نوشتار، دیدگاه‌های مفسران ذیل آیات مذکور در قالب سه دیدگاه مطرح، و پس از نقد و بررسی، دیدگاه نوین در هر مورد ارائه شده است.

واژگان کلیدی: حضرت موسی علیه السلام، لکنت، فصاحت، هارون، دیدگاه‌های تفسیری.

مقدمه و طرح مسئله

با نگاهی به ترجمه‌ها و تفاسیر مطرح شده ذیل برخی آیات قرآن کریم به نظر می‌رسد فضای به ظاهر مشترک این آیات، چنان تأثیری بر ذهن مترجمان و مفسران قرآن نهاده است که سیاق این آیات را یکی و یا چنان نزدیک به هم دانسته‌اند که قالب معنایی آنها را در راستای یکدیگر دانسته و آنها را در ارتباط با هم معنا و تفسیر نموده‌اند.

یک دسته از این سیاق‌های به ظاهر مشترک، مربوط به حضرت موسی علیه السلام و آیات به ظاهر موهم عدم فصاحت و یا لکنت آن حضرت می‌باشد که به زعم بسیاری از مترجمان و مفسران، فضای مشترک داشته و همسوی با یکدیگر، بیانگر یک مسئله‌اند.

بسیاری از مفسران و مترجمان قرآن کریم از ظاهر برخی آیات قرآن و بر اساس برخی نقل‌ها و روایات تفسیری، چنین استنتاج کرده‌اند که حضرت موسی علیه السلام نوعی لکنت زبان یا سنگینی و گرفتگی و یا عدم فصاحت در زبان و گفتار داشت که طبق برخی از نقل‌ها، پدید آمدن این مشکل را منتسب به رسیدن اثر آتش به زبان ایشان دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۷۰/۷) و زمانی که از سوی خداوند به رسالت برگزیده شد، در دعای خود از خداوند اموری را طلب کرد؛ از جمله آنکه خدای متعال لکنت و سنگینی

و گرفتگی را از زبان او بردارد: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ (طه / ۲۷-۲۸) و خداوند متعال نیز همه خواسته‌های آن حضرت را پذیرفت و اجابت فرمود: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾ (طه / ۳۶).

البته برخی نیز معتقدند به قرینه آیه‌ای که فرعون خطاب به مردم می‌گوید: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكْذِبِينَ﴾ (زخرف / ۵۲)، گفته شده که اثر بسیار کمی از آن مشکل همچنان باقی مانده بود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸/۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۴/۲۲) و لذا حضرت موسی علیه السلام از خداوند درخواست می‌کند که هنگام رفتن به سوی فرعون، برادرش هارون را با وی بفرستد؛ زیرا آن حضرت از این ترس داشته که فرعونیان تکذیبش کنند و او خشمگین شود و به جهت لکنت زبانش - که در حالت خشم بیشتر می‌شده است - نتواند حجت خود را بیان نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴/۱۶).

آنچه بیشتر مفسران و مترجمان را به سوی این نوع برداشت سوق داده است، ظاهر آیات و نیز نقل‌ها و روایات تفسیری ذیل برخی آیات است. مهم‌ترین این آیات، چهار دسته آیات به ظاهر مرتبط با یکدیگر در چهار سوره‌اند (زخرف / ۵۲-۵۳؛ قصص / ۳۲-۳۴؛ شعراء / ۱۰-۱۴؛ طه / ۲۴-۲۸ و ۳۶) که به زعم بیشتر مفسران و مترجمان، بیانگر بیم و نگرانی موسی علیه السلام از بروز لکنت در زبان و بیانش هنگام اعلان رسالت خود برای فرعونیان می‌باشند و ما در این پژوهش جهت پرداختن به این مسئله، دیدگاه‌های مفسران را ذیل این چهار دسته آیات در قالب سه دیدگاه، مورد توجه و واکاوی قرار می‌دهیم.

در این پژوهش در پی پاسخ‌گویی به سؤالات زیر هستیم: آیا این چهار دسته آیات به ظاهر مرتبط با یکدیگر، در تفسیر قرآن به قرآن و در واقع، با یکدیگر ارتباطی دارند یا خیر؟ و آیا صرف نظر از مسئله لکنت زبان حضرت موسی علیه السلام به هنگام رسالت و ارسال به سوی فرعون، دست کم بیانگر عدم فصاحت ایشان و یا فصیح‌تر بودن هارون نسبت به ایشان می‌باشند؟ و در صورتی که چنین نباشد، چه عاملی موجب شده است که ذهنیت مفسران و مترجمان به این سو سوق داده شود که علی‌رغم عدم دلالت ظاهری برخی از این آیات بر عدم فصاحت حضرت موسی علیه السلام، چنین برداشتی را از هر چهار دسته آیات نمایند؟

بر این اساس، فرضیه‌ای که در پی اثبات آن هستیم این است که: مراد از فصیح‌تر بودن

هارون در آیه شریفه ۳۱ سوره قصص، آن چیزی نیست که بیشتر و بلکه همه مفسران تا کنون گمان کرده‌اند و آن را به تعقید و گرفتگی زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام ارتباط داده‌اند؛ بلکه با توجه به ماده اصلی «فصح» که ظهور چیزی است، بدون توجه به هر گونه پیشینه و مفروضات ذهنی و یا هر امری دیگر، مراد از فصیح‌تر بودن هارون عَلَيْهِ السَّلَام نسبت به موسی عَلَيْهِ السَّلَام، مسبوق نبودن کلام او به سابقه قتل (پیشینه ذهنی مردم نسبت به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام) می‌باشد و لذا موسی عَلَيْهِ السَّلَام از خداوند درخواست می‌کند که هارون عَلَيْهِ السَّلَام را که کلامش مسبوق به چنین مفروضات ذهنی در میان مردم نیست و احتمال تکذیب و کشتن او از جانب فرعونیان کمتر است، با او همراه کند و یا مأموریت را به او واگذار نماید تا مأموریت به سرانجام برسد و نتیجه دهد.

در صورتی که این فرضیه اثبات شود، ارتباط این آیه با آیاتی که به زعم بسیاری از مفسران و مترجمان، به عنوان آیات مرتبط در نظر گرفته شده‌اند، قطع می‌شود و به عنوان مثال، آیه شریفه ﴿...وَلَا يَكَاذِبِينَ﴾ (زخرف / ۵۲) که بیشتر مفسران و مترجمان آن را با توجه به آیه سوره قصص، اشاره به عدم فصاحت و یا لکنت آن حضرت دانسته‌اند، از این مفهوم خارج می‌گردد و باید در جستجوی معنای دیگری برای آن بود.

در این نوشتار با واکاوی دیدگاه‌های مفسران ذیل آیات مذکور و طبقه‌بندی آن‌ها، ابتدا هر یک از دیدگاه‌ها نقد و بررسی و سپس در هر مورد، دیدگاهی نوین ارائه شده است. در خصوص موضوع پژوهش حاضر، پژوهشی با رویکردی این‌چنین تا کنون صورت پذیرفته است.

بررسی دیدگاه‌های مفسران

۱. دیدگاه نخست

نخستین دیدگاه تفسیری که به بررسی آن می‌پردازیم، ناظر به گرفتگی زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و فصاحت زبانی بیشتر هارون عَلَيْهِ السَّلَام در تبلیغ است (ذیل آیات: قصص / ۳۲-۳۴؛ شعراء / ۱۰-۱۴).

این دیدگاه تفسیری، توسط برخی مفسران ذیل آیه ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْتُهُ

مَعَى رَدِّهِ اِصْدَقْتَنِي اِنِّى اَخَافُ اَنْ يُكَذِّبُنِي ﴿ (قصص / ۳۴) مطرح شده است که به ظاهر، فصیح تر بودن هارون نسبت به حضرت موسی عليه السلام از زبان آن حضرت مطرح شده است. قریب به اتفاق مفسران (برای نمونه ر.ک: طوسی، بی تا: ۱۵۰/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۹۵-۳۹۴/۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵-۳۴/۱۶؛ ۱۳۷۸: ۲۳۳/۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۸/۲۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۲۴۹/۷؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۹۶/۲۴؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵۳۴/۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۷۷/۴؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۱۲/۶؛ مراغی، بی تا: ۵۷/۲۰) و مترجمان قرآن کریم (برای نمونه ر.ک: مکارم شیرازی؛ آیتی؛ الهی قمشاهی؛ فولادوند؛ صفوی)، این آیه شریفه را مرتبط با موضوع لکننت یا گرفتگی زبان حضرت موسی عليه السلام و دست کم فصیح تر بودن هارون نسبت به موسی عليه السلام در سخن گفتن دانسته اند.

برخی تفاسیر نیز گفته اند که وقتی گفته می شود: «فلان ردء لفلان»، معنایش این است که او را یاری و پشتیبانی می کند (ازدی بلخی، ۱۴۲۳: ۳۴۴/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۱۰-۴۰۹/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۹۵/۷). علامه طباطبایی در ادامه این نقل می افزاید:

«بنابراین جمله ﴿اِنِّى اَخَافُ اَنْ يُكَذِّبُنِي﴾ تعلیل درخواستی است که حضرت موسی عليه السلام کرده و آن این بود که: برادرم هارون را با من بفرست، و از سیاق برمی آید که آن حضرت ترس از این داشته که فرعونیان او را تکذیب کنند و او خشمگین شود و نتواند حجت خود را بیان نماید؛ چون در حال خشم، لکنتی که در زبانش بوده، بیشتر می شده، نه اینکه معنایش این است که: هارون را با من بفرست تا مرا تکذیب نکنند؛ زیرا آنهایی که وی را تکذیب می کردند، باک نداشتند از اینکه هارون را هم همراه او تکذیب کنند» (۱۴۱۷: ۳۴/۱۶).

گفتنی است آیات دیگر مرتبط با آیات شریفه فوق، که همسو با آن ترجمه و تفسیر شده اند، آیات ۱۰ تا ۱۴ سوره مبارکه شعراء هستند. این سیاق از آیات نیز نظیر آیات سوره قصص هستند که در پی دستور خداوند به رفتن به سوی فرعونیان، طرح مسئله قتل توسط حضرت موسی عليه السلام و ترس آن حضرت از رفتن نزد فرعون به جهت تکذیب و کشته شدن و عدم انطلاق زبانی حضرت موسی عليه السلام و درخواست ارسال مسئولیت به هارون مطرح می گردد.

درباره این آیات نیز بیشتر مفسران و مترجمان، آیه ﴿وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ را به موضوع

عدم روانی زبان در گفتار ارتباط داده‌اند (برای نمونه ر.ک: الهی قمشه‌ای؛ مکارم شیرازی؛ صفوی) و با توجه به همسو بودن این آیات با آیات مذکور در سوره قصص، همان مسئله افصح بودن زبان هارون نسبت به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و یا لکنت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در بسیاری از تفاسیر مطرح شده است (برای نمونه ر.ک: تیمی، ۱۴۲۵: ۴۹۷/۲؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۰/۱۹؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۲۸۵۲/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۹۱/۷).

یک نظریه دیگر تفسیری نیز آن است که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ که کلیم‌الله بود، فصیح بود و سخنگو نیز خود ایشان بود و لذا وقتی که با هارون با هم وارد می‌شدند و در مواقع رسمی و به عنوان سخنگوی رسمی، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ خود سخن می‌گفت، چنان که با فرعون نیز خود حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ سخن گفت، اما در سخنرانی‌های عمومی و آن هنگام که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌خواست به کوه طور برود و قرار بود که هارون جامعه را اداره کند، در آنجا هارون سخن می‌گفت و عبارت **﴿أَفْصَحَ مِنِّي لِسَانًا﴾** مربوط به آن مواقع است؛ زیرا با مردم حرف زدن و به زبان تمام طبقات آشنا بودن و همه طبقات را قانع کردن، یک سخنگو می‌خواهد که این سخنگو افصح از خود موسای کلیم است؛ اما در جاهای حساس که سخن با دربار فرعون بود، سخنگو خود حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ کلیم حق بود و هارون سخن نمی‌گفت (جوادی آملی، ۹۴/۱۰/۲۳).

آیه‌الله جوادی آملی یکی از دلایل این نوع تفسیر را «کلیم‌الله» بودن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌داند؛ زیرا عدم فصاحت و لکنت زبان، با کلیم حق بودن ایشان منافات دارد (همان) که بر این امر می‌توان حجت بالغه بودن انبیاء الهی **﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾** (انعام/۱۴۹) را نیز افزود (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۷۷-۷۵/۱۹؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۰۳) که بیشتر بدان خواهیم پرداخت. لذا از دیدگاه آیه‌الله جوادی آملی، اگر هم در زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ (کلیم‌الله) عقده و لکنتی بوده باشد، با **﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾** که حضرت دعا کرد و با **﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾** که خداوند پاسخ داد، حل شد (جوادی آملی، ۹۴/۱۰/۲۳).

برخی مفسران شیعه نیز معتقدند که منظور از گشوده شدن گره زبان در آیه **﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾**، این نبوده است که زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ یک نوع گرفتگی داشته است؛ بلکه منظور گره‌های سخن است که مانع درک و فهم شنونده می‌گردد؛ یعنی آن‌چنان فصیح و بلیغ و رسا و گویا سخن بگویند که هر شنونده‌ای، منظور را به خوبی درک کند.

در این راستا به عنوان شاهد به آیه شریفه ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ (قصص / ۳۴) استناد می‌نمایند؛ زیرا یک رهبر و پیشوای موفق و پیروز کسی است که علاوه بر سعه فکر و قدرت روح، دارای بیانی گویا و خالی از هر گونه ابهام و نارسایی باشد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۸۷/۱۳-۱۸۸).

نقد و بررسی دیدگاه نخست

جهت بررسی مفهوم دقیق این آیات لازم است که در ابتدا نگاهی دقیق نسبت به ماده «فصح» در کتاب‌های لغت داشته باشیم. این ماده در اصل لغت به معنای «خلوص و پاکی چیزی از زوائد» است و اصلش درباره شیر پاک و خالص به کار می‌رود (شیبانی، ۱۹۷۵: ۵۹/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۰۶/۴)؛ چنان که می‌گویند: «فَصَّحَ اللَّبَنُ وَأَفْصَحَ فَهُوَ مُفْصِحٌ وَفَصِيحٌ»؛ یعنی شیر از سرشیر و کفک خارج شد. لذا «فَصِيحٌ» (به‌عنوان یکی از مصادیق این ماده) کسی است که سخن و معنا و مفهوم کلام را روشن ادا کند (سخن رسا و گویا و خالی از اضافات و زوائد) و «فصاحة» به معنای «بیان و خلوص کلام از تعقید» - که بسیاری از کتاب‌های لغت آورده‌اند - نیز به همین سبب است (برای نمونه رک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲۱/۳؛ ابن درید ازدی، ۱۹۸۸: ۵۴۱/۱؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴۸/۴؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۳۹۱/۱). در مقابل آن، «أعجمی» کسی است که سخن یا معنا را مبهم و گنگ بیان می‌کند (همان‌ها؛ نیز رک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۳۷).

اما شاید بهترین تعبیر در این زمینه را بتوان تعبیر کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* دانست که در جمع‌بندی و تبیین معنای این ماده می‌گوید:

«أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِي الْمَادَّةِ، هُوَ ظَهْرٌ وَانْكَشَافٌ فِي نَفْسِهِ مِنْ دُونَ تَوَجُّهِهِ إِلَى سَابِقٍ أَوْ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ، مِنْ ظَلَامٍ أَوْ شُوبٍ أَوْ غَطَاءٍ أَوْ غَيْرِهَا، كَمَا تَلَاخُظُ فِي التَّبْيِينِ وَالْانْكَشَافِ وَالْبُرُوزِ. فَالْنَظَرُ فِي الْمَادَّةِ إِلَى ظَهْرِ شَيْءٍ وَصِرَاحَتِهِ فِي نَفْسِهِ، لَا بِالنَّظَرِ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ» (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۰۲/۹).

بر اساس این تبیین، ماده «فصح» به معنای ظهور چیزی است، بدون توجه به گذشته و چیزهای دیگر و اختلاط با آن‌ها؛ یعنی بدون توجه به هر گونه پیشینه و مفروضات ذهنی و یا هر امر دیگری. بنابراین اگر کلامی را با مفروضات ذهنی خود

لحاظ کنیم، دیگر آن مطلب به صورت فصیح و خالص دریافت نشده است. با این تبیین لغوی، اکنون نگاهی دوباره به آیات شریفه سوره‌های قصص و شعراء می‌اندازیم و از چند آیه قبل‌تر، آیات را مرور می‌نماییم. بر اساس آیات ۳۰ به بعد سوره مبارکه قصص، پس از آنکه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از جانب خداوند متعال با معجزات بزرگی که به او داده شد، مأموریت بزرگ و سنگینی یافت که برای دعوت به سوی فرعون و بزرگان قومش برود، در آیات ۳۳ و ۳۴ می‌فرماید: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ* وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْتُهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾.

حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ابتدا به یاد حادثه مهم زندگی‌اش در مصر افتاد؛ یعنی حادثه کشتن مرد قبطی و بسیج نیروهای فرعونی برای تلافی خون او. لذا حضرت در اینجا عرض می‌کند: ﴿إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾؛ «پروردگارا! من یک نفر از آن‌ها را کشته‌ام و می‌ترسم [به تلافی خون او] من را به قتل برسانند [و این مأموریت انجام نشود]».

حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در ادامه عرض می‌کند: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْتُهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾؛ «این در حالی است که برادرم هارون از من فصیح‌تر است، پس او را همراه من کمک و پشتیبان بفرست تا مرا تصدیق کند؛ زیرا می‌ترسم مرا تکذیب کنند [و من نتوانم مأموریتم را انجام دهم]».

با توجه به تبیینی که از مفهوم ماده «فصح» صورت گرفت، یعنی ظهور چیزی بدون توجه به پیشینه و مفروضات ذهنی و یا هر امری دیگر، به نظر می‌رسد مراد حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ آن باشد که هارون عَلَيْهِ السَّلَامُ نسبت به وی از فصاحت یعنی تأثیر زبانی و شنیداری بیشتری در میان مردم برخوردار است؛ یعنی کلام او آمیخته به پیشینه قتل نیست و به عبارتی، بر روی کلام هارون، پرده‌ای از سابقه قتل نیفتاده است؛ در حالی که کلام حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ با توجه به پیشینه و مفروضات ذهنی که فرعونیان از او داشتند (یعنی قتل شخص قبطی)، نمی‌توانست در میان آنان مؤثر واقع شود و احتمال این نیز وجود داشت که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به تلافی خون او به قتل برسانند و ایشان نتواند مأموریت خود را به اتمام رساند.

بر این اساس و همان گونه که از فضای معنایی آیات سوره قصص و نیز سوره شعراء برمی‌آید، روشن می‌شود که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ با توجه به سابقه قتل که در میان

فرعونیان درباره او وجود داشت و ترس از اینکه به تلافی خون آن شخص قبطی، آن حضرت را به قتل برسانند و مأموریت الهی ناتمام بماند، از خداوند درخواست می‌کند که هارون عَلَيْهِ السَّلَام را با او بفرستد و بلکه بر اساس آیات سوره شعراء - مأموریت را به او واگذار کند؛ زیرا هارون مسبوق به سابقه قتل در میان فرعونیان نیست (فصیح‌تر است، یعنی کلام او آمیخته با پیشینه ذهنی قتل توسط او در ذهن فرعونیان نیست) و لذا این مأموریت الهی با وجود همراهی هارون به انجام می‌رسد.

لذا در آیه ۱۳ سوره شعراء که می‌فرماید زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَام انطلاق ندارد (گویا نیست)، یعنی با توجه به سابقه قتل توسط او، در حال حاضر نمی‌تواند مأموریت الهی را به انجام رساند و خود سابقه قتل، مانعی برای انجام این مأموریت توسط حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام است و جلوی گویایی زبان او و تأثیرش بر فرعونیان و مردم را می‌گیرد؛ چنان که در آیه ۱۴ می‌فرماید: ﴿وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ﴾. به گفته علامه طباطبایی، واژه «ذنب» در اینجا معنای «گناه» ندارد، بلکه به همان معنای لغوی خود (دنباله و پیامد) استعمال شده است؛ یعنی من کاری کرده‌ام که از نظر آن‌ها عاقبت وخیمی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۹/۱۵).

بر اساس این تبیین از مفهوم واژه «أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا»، حرف واو موجود بر سر آیه شریفه ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا...﴾ نیز بر خلاف گمان بیشتر نحویان (مانند: درویش، ۱۴۱۵: ۳۲۵/۷) - که آن را واو عاطفه دانسته‌اند، واو حالیه است و معنای آیه در ادامه آیه قبل چنین است: «(در حالی که برادرم هارون از من فصیح‌تر است...)).»

نزدیک‌ترین تفسیر به تبیین بیان‌شده در خصوص آیات مذکور، تفسیر عبدالکریم خطیب است. از دیدگاه وی، ترس از قتلی که موسی عَلَيْهِ السَّلَام پیش از این انجام داده بود، موجب شده بود تا آن حضرت در برابر فرعون، روانی و رسایی و گویایی کلام خود را از دست بدهد و لذا اینکه از خداوند درخواست می‌کند هارون را با او بفرستد، بدان جهت است که هارون گناهی (از نظر فرعون) مرتکب نشده است که به خاطر آن بخواهند او را مجازات کنند. بنابراین هارون تنها در این موقعیت، از موسی عَلَيْهِ السَّلَام در سخن گفتن قدرتمندتر است: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ (خطیب، بی‌تا: ۳۴۵/۱۰).

البته این تفسیر نیز همان گونه که ملاحظه می‌شود، در نهایت عبارت «أَفْصَحُ مِنِّي»

را تفسیر به فصاحت زبانی بیشتر هارون نسبت به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌نماید که بر اساس مفهوم لغوی این واژه و ادله دیگر، این تعبیر را مردود دانستیم.

در میان تفاسیر، تفسیر دیگری که آیات مذکور را به مشکل تکلم حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ارتباط نداده است - البته با نگاه تفسیری دیگری غیر از آن تفسیری که ما بر اساس مفهوم ماده «فصح» بیان کردیم-، توسط محمد صادقی تهرانی در تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه است که با استناد به آیاتی که بر بلیغ بودن حجت الهی تأکید دارند، مانند: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (انعام/ ۱۴۹)، معتقد است که پیامبر خدا نیز باید در نهایت بلاغت و فصاحت و عاری از هر گونه عیب در تکلم باشد تا بتواند رسالت خود را به طور کامل به انجام برساند؛ چرا که مهم‌ترین ابزار یک پیامبر برای رسانیدن پیام الهی، ابزار تکلم و سخن گفتن است. از این رو منظور از آن گرهی که در آیات از آن یاد شده، «تقیه» است و نه «لکننت زبان»! یعنی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به این دلیل که در خانه فرعون پرورش یافته و نیز شخصی از قوم فرعون را به طور غیر عمد کشته بود، به نوعی مأخوذ به حیا شده و نمی‌توانست به صراحت، سخن خود را بیان کرده و نسبت به فرعونیان موضع بگیرد. از این جهت به خدا چنین عرض می‌کند: ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَارُونَ﴾ (شعراء/ ۱۳). از این آیه چنین به نظر می‌رسد که علت عدم حرکت زبان، تنگ بودن سینه است و ارتباطی با مشکل تکلم ندارد (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۹-۷۷-۷۵؛ همو، ۱۳۹۰: ۱۰۳).

۲. دیدگاه دوم

دیدگاه تفسیری دیگر، گرفتگی یا لکننت زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در اثر سوختگی زبان در کودکی است (ذیل آیات: طه/ ۲۴-۲۸ و ۳۶). به جهت همین مسئله است که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ طبق این آیات به هنگام رفتن نزد فرعون، چنین دعا می‌کند: ﴿إِذْ هَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَاسْرُئِلي أَمْرِي * وَاخْلُلْ عُقْدًا مِّنْ لِّسَانِي * يَقْفَهُوا قَوْلِي﴾ (طه/ ۲۴-۲۸).

بیشتر مفسران اهل سنت، متأثر از فضای آیات سوره قصص و شعراء مبنی بر فصیح نبودن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ - که بیان گردید- این سیاق آیات را نیز به مسئله بیم و نگرانی

موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از بروز لکنت در زبان و بیانش هنگام اعلان رسالت خود برای فرعونیان تفسیر کرده و گفته‌اند: موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از خدا خواست تا گرهی را که در زبانش وجود دارد، برطرف کند؛ زیرا او دچار مشکلی بود که با وجود آن نمی‌توانست حروف را به‌طور واضح تلفظ کند. طبق برخی از نقل‌ها، پدید آمدن این مشکل را منتسب به رسیدن اثر آتش به زبان ایشان می‌دانند (برای نمونه ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۶/۱۲۰-۱۲۱؛ ابن ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۲۴۲۱/۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۶/۲۴۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۴/۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۴/۲۹۵).

برخی مفسران شیعه نیز این قول را نقل کرده‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۱۷۰/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۵/۷) و یا پذیرفته و در تفسیر آیه آورده‌اند (ر.ک: طیب، ۱۳۷۸: ۲۴/۹).

البته برخی نیز به قرینه آیه‌ای که فرعون خطاب به مردم می‌گوید: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾ (زخرف/ ۵۲)، با پذیرش اصل گرفتگی زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ معتقدند که لکنت آن حضرت برطرف شده بود: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾ (طه/ ۳۶)، اما اثر بسیار کمی از آن مشکل همچنان باقی مانده بود (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸/۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۲/۴۴). لذا حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ از خداوند درخواست می‌کند که هنگام رفتن به سوی فرعون، برادرش هارون را با وی بفرستد؛ زیرا آن حضرت از این ترس داشته که فرعونیان تکذیبش کنند و او خشمگین شود و به جهت لکنت زبانش - که در حالت خشم بیشتر می‌شده است -، نتواند حجت خود را بیان نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۳۴).

نقد و بررسی دیدگاه دوم

همان‌گونه که بیان گردید، برخی از نقل‌ها پدید آمدن این مشکل را منتسب به رسیدن اثر آتش به زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در دوران طفولیت می‌دانند. ظاهراً داستان سوختگی زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در دوران طفولیت که موجب گرفتگی یا لکنت زبان او گردید (آن‌گونه که برخی مفسران از ابن عباس نقل کرده‌اند)، برگرفته از نقلی در تاریخ طبری است:

«خداوند تعال در قرآن فرمود: "ما موسی را به مادرش برگرداندیم" و فرعون نیز او را پسر خود به حساب می‌آورد و به موسی "پسر فرعون" می‌گفتند. زمانی که پا گرفت، یعنی بچه‌ای شد که می‌توانست راه برود، مادر موسی او را به آسیه داد. موسی هم بازیگوشی می‌کرد. آسیه موسی را به فرعون داد و گفت: این نور چشمان را بگیر.

فرعون گفت: این نور چشم توست، نه من. ابن عباس در تفسیر این کلام می‌گوید: اگر فرعون گفته بود که او نور چشم من هم هست، مؤمن شده بود؛ اما نگفت. وقتی که فرعون موسی را از آسیه گرفت و بغل کرد، موسی ریش فرعون را گرفته و کند. فرعون گفت: به جلادان بگویید بیابند که این همان پسری است که کاهنان گفتند حکومت مرا سرنگون خواهد کرد و باید کشته شود. آسیه گفت: این بچه را نکش، به دردمان می‌خورد و می‌تواند بچه ما باشد. این بچه است و نمی‌فهمد چه می‌کند و این کار را از بچه‌گی اش کرد. تو می‌دانی که من در مصر بیشتر از همه زنان زیورآلات دارم. برای امتحان بچه، زیورآلاتی از یاقوت و زغال داغی در مقابلش در تشتی می‌ریزیم؛ اگر یاقوت‌ها را برداشت، معلوم می‌شود که این کودک می‌فهمد و حق با توست و اگر زغال را برداشت، معلوم است که او نمی‌فهمد. آسیه یاقوت‌هایش را به همان زغال داغی در تشتی ریخت و جلوی موسی گذاشت. جبرئیل نازل شد و زغال را برداشته، به دست موسی داد و موسی هم زغال داغ را روی زبانش گذاشت و زبانش سوخت و لکنت پیدا کرد. به همین خاطر می‌گفت: «بارپروردگارا! از زبان من گره را باز کن» (طبری، ۱۳۸۷: ۱/۳۹۰).

عبدالکریم خطیب پس از نقل داستان سوختن زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام که موجب لکنت وی گردید، با دروغ دانستن این داستان، این سؤال را مطرح می‌کند که چگونه ممکن است کودکی، زغال را در دست خود بگیرد و نگاه دارد تا در دهان گذاشته و زبانش بسوزد؟! علاوه بر آنکه زبان، ابزار کار پیامبران الهی است و اگر این ابزار را از دست بدهند، چگونه رسالت خویش را به انجام رسانند؟ از نظر عبدالکریم خطیب، خوف از فرعون موجب شده بود تا موسی عَلَيْهِ السَّلَام رسایی و روانی و گویایی زبان خود را در مقابل فرعون از دست بدهد؛ چنان که آیه می‌فرماید: ﴿وَيَصِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ (شعراء/ ۱۳) و این گفته فرعون ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَاذِبِينَ﴾ (زخرف/ ۵۲) نیز نشان‌دهنده ناتوانی موسی عَلَيْهِ السَّلَام در بیان منطق خود در برابر فرعون (از منظر فرعون) است و لذا خداوند خطاب به موسی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید: ﴿وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ﴾ (قصص/ ۳۲) تا تسکینی برای خوف او در برابر فرعون باشد (خطیب، بی‌تا: ۱۰/۳۴۴).

علاوه بر طبری، نسائی در سنن، حدیثی طولانی را با عنوان «حدیث الفتون» در تفسیر آیه ﴿...وَقَتْنَاكَ تَوَنَّا...﴾ (طه/ ۴) از ابن عباس نقل می‌کند که در بخشی از آن، به

داستانی شبیه داستان طبری اشاره می‌کند؛ با این تفاوت که قسمت آخر نقل طبری یعنی لکنت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در اثر قرار دادن زغال در دهان را نمی‌آورد (نسائی، ۱۴۱۱: ۳۹۸/۶-۳۹۹).

گرچه درباره همین نقل نسائی نیز باید گفت که در سند آن خدشه وجود دارد؛ زیرا در سند آن، «اصبغ بن زید [جهنی واسطی و زاق]» وجود دارد که حتی از منظر رجالیان اهل سنت، ضعیف است؛ چنان که ابن سعد درباره او می‌گوید: «كان ضعيفاً في الحديث» (ابن سعد، ۱۴۱۰: ۲۲۷/۷؛ نیز ر.ک: مظفر، ۱۴۲۶: ۱۵۲/۱).
مضمون نقل طبری در برخی مصادر شیعی نیز دیده می‌شود که همه آن‌ها به دو نقل برمی‌گردد:

۱- نقل علی بن ابراهیم قمی با سند خود از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ که پس از نقل داستان کشیدن ریش فرعون توسط موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در دوران طفولیت، دلالتی بر لکنت و گرفتگی زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ ندارد و تنها در آخر داستان آمده است: «موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ با قرار دادن زغال در دهانش، دهانش سوخت و فریاد کشید و گریه کرد» و اشاره‌ای به مسئله لکنت و گرفتگی زبان پس از آن نشده است (ر.ک: قمی، ۱۴۰۴: ۱۳۶/۲).

۲- نقل قطب‌الدین راوندی در *قصص الانبياء* که روایتی را از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ با سندی مرسل از شیخ صدوق نقل می‌کند که البته این نقل راوندی در میان آثار شیخ صدوق علی‌رغم جستجویی که صورت گرفت، یافت نشد.

این نقل علاوه بر مشکل سند، در پایان متن اشاره مستقیمی به لکنت و گرفتگی زبان پس از آن ندارد و ما به دلیل نوع خاص دلالت متن، به قسمت آخر آن اشاره می‌کنیم:
«... فَأَهْوَى مُوسَى إِلَى الْجَمْرَةِ وَوَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهَا فَأَحْرَقَتْهَا فَلَمَّا وَجَدَ حَرَّ النَّارِ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى لِسَانِهِ فَأَصَابَتْهُ لَعْنَةٌ» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۹: ۱۵۲-۱۵۳)؛ موسی دست بر زغال گذاشت و دستش سوخت و وقتی گرمای آتش را احساس کرد، دستش را در دهانش گذاشت که بر اثر آن دچار آسیب شد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این نقل نیز دلالت صریحی ندارد بر اینکه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ پس از آن حادثه، دچار لکنت شده باشد؛ علاوه بر آنکه از ظاهر متن برمی‌آید که دست موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بر اثر سوختگی دچار آسیب شد و نه زبان او!

گفتنی است در میان نقل طبری و دو نقل قمی و قطب‌الدین راوندی، اندک تفاوتی در متن به چشم می‌خورد؛ چنان که در نقل طبری، دو چیزی که در مقابل موسی عَلَيْهِ السَّلَام برای انتخاب قرار داده شد، زغال و یاقوت است، و در نقل قمی، زغال و خرما، و در نقل راوندی، زغال و دینار.

با توجه به آنچه بیان گردید، شاید بتوان گفت نخستین نقلی که موهم لکنت زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام بوده است، نقل طبری است که در کتاب‌ها و نقل‌های پس از خود در میان منابع اهل سنت تأثیر فراوان نهاده است؛ به گونه‌ای که بسیاری از تفاسیر اهل سنت در ذیل آیات مورد بحث، بدان پرداخته و آن را آورده‌اند.

در میان منابع و تفاسیر شیعی نیز با توجه به سرچشمه نقل‌ها که به دو نقل علی بن ابراهیم قمی و قطب‌الدین راوندی برمی‌گردد و چگونگی نقل این دو منبع نیز نشان می‌دهد که اولاً دلالتی در متن آن‌ها بر مسئله لکنت وجود ندارد و ثانیاً به لحاظ سند نیز در مواردی قابل تأمل هستند، شاید بتوان ادعا نمود که همین دو نقل نیز متأثر از قول طبری باشد و به عبارتی، اولین نقلی که بر دیگر منابع پس از خود تأثیر نهاده است، نقل طبری است. بر این اساس، این مطلب اگرچه در تاریخ طبری و دیگر منابع پس از آن، به نحوی که بیان گردید، آمده است، اما قابل اعتماد نیست و با توجه به شباهتی که به متن تورات دارد، دور از ذهن نیست که از فرهنگ یهود وارد شده باشد. تورات موضوع لکنت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را این گونه نقل می‌کند:

«موسی عرض کرد: ای خداوند! من سخنور خوبی نبوده‌ام، نه از ابتدا و نه از وقتی که تو با من صحبت کرده‌ای. من در حرف زدن کند هستم و نمی‌توانم خوب حرف بزنم. خداوند فرمود: چه کسی به انسان زبان داد؟ یا چه کسی او را کر و لال آفرید؟ چه کسی او را بینا و یا کور کرده؟ آیا نه من که خداوندم؟ حالا برو، من به زبان تو قدرت خواهم داد و به تو یاد می‌دهم که چه بگویی. اما موسی عرض کرد: نه ای خداوند. خواهش می‌کنم یک نفر دیگر را بفرست. آنگاه خداوند بر موسی خشمگین شد و فرمود: آیا نمی‌دانم که برادرت هارون لاوی، سخنران خوبی است؟ او الان به ملاقات تو می‌آید و از دیدن تو خوشحال خواهد شد. تو با او صحبت کن و به او بگو که چه بگوید. به هنگام صحبت به هر دوی شما کمک خواهم کرد و به هر دوی شما خواهم گفت که چه باید بکنید. او سخنگوی تو خواهد بود و به

جای تو با قوم صحبت خواهد کرد. آنگاه تو همانند خدا به او خواهی گفت که چه بگوید. این عصا را با خود ببر تا با آن نشانه خود را ظاهر سازی» (کتاب مقدس، سفر خروج، باب ۴، مقطع ۱۰-۱۷).

این در حالی است که آنچه به عنوان یک اصل عقلی و کلی باید مورد توجه قرار گیرد، این است که معصوم عَلَيْهِ السَّلَام باید از هر گونه عیب و نقصی چه در خلق و خوی و چه در شمایل و صفات ظاهری، به دور باشد؛ به این جهت که آنان پیشوای مردم هستند و لازمه دعوت عمومی آنان این است که صفات ظاهری آنان همانند صفات باطنی شان حفظ شود؛ چنان که برخی نصوص نیز بیانگر این امر است (از جمله ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۴۰۸)؛ زیرا هدف، جذب و گرایش مردم است و برای رسیدن به این هدف، مؤلفه‌های ظاهری و باطنی و محتوایی هر دو باید مورد توجه قرار گیرند تا بهترین و مؤثرترین تأثیر نهاده شود.

بر این اساس، برخی مفسران با مردود دانستن ادعای لکننت و گرفتگی و یا عدم فصاحت زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَام، مراد از باز کردن گره را همان می‌دانند که قرآن کریم مکرر روی آن تأکید می‌کند که پیامبر ابلاغش باید ابلاغ مبین، و پیام رساندنش باید روشن و آشکار و آشکارکننده و راهنمایانه باشد؛ زیرا پس از آن می‌فرماید: «يَقْفَهُوا قَوْلِي»؛ تا سخن مرا درک کنند و من بتوانم پیام تو را وارد فهم مردم کنم و مردم بفهمند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۶/۱۳۶).

۳. دیدگاه سوم

این دیدگاه نیز مبتنی بر روشن نبودن منطق حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و عدم آشنایی او با زبان قبطی است (ذیل آیات: زخرف/ ۵۲-۵۳). بیشتر مترجمان و مفسران، آیه ۵۲ زخرف را نیز در فضای معنایی سه آیه گذشته در نظر گرفته و آن را به لکننت ربط داده‌اند و یا دست کم از آن، فصاحت زبانی و فصیح تر بودن هارون نسبت به موسی عَلَيْهِ السَّلَام را برداشت کرده‌اند. خداوند در آیات ۵۱ و ۵۲ سوره زخرف می‌فرماید: «وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ* أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَذِّبُنِي».

بر اساس این آیات، وقتی که فرعون دید حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام افکار توده‌های مردم را نسبت به او متزلزل ساخته است، بر سلطنت خود ترسید و خواست جلوی نفوذ

موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را در افکار مردم مصر بگیرد، لذا دست به دامن ارزش‌های پستی می‌شود که بر آن محیط حاکم بود و خود را با این ارزش‌ها با موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مقایسه می‌کند تا برتری خویش را به ثبوت رساند. بر این اساس، فرعون مردم را گرد آورد و در میان آنان به سخنرانی پرداخت و گفت: ﴿يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾؛ «ای قوم من، آیا فرمانروایی مصر از آن من نیست و این نهرها از زیر [قصرهای] من [و در تحت اراده من] روان نیستند؟ آیا نمی‌بینید؟! [آیا این ملک عظیم و این قدرت شکوهمند من و ضعف و زبونی موسی را نمی‌بینید؟!]»

در ادامه، آیه ۵۲ می‌فرماید: ﴿أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَكِينٌ وَلَا يُكَذِّبِينَ﴾. بیشتر مترجمان در ترجمه این آیه، به موضوع عدم فصاحت و یا لکنت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اشاره نموده و به عنوان نمونه گفته‌اند: «مگر نه این است که من از این مردی که از خانواده و طبقه پستی است و هرگز نمی‌تواند فصیح سخن بگوید، برترم؟» (مکارم شیرازی؛ دیگر مترجمان نیز با تعابیری دیگر، اشاره به چنین مفهومی دارند، از جمله: مشکینی؛ آیتی؛ دهلوی؛ گرمارودی؛ پورجوادی)؛ گرچه در ظاهر آیه، اشاره‌ای به این موضوع دیده نمی‌شود.

بیشتر تفاسیر نیز نسبت به آیه شریفه فوق، نگاهی همچون ترجمه‌ها دارند و غالباً با مطرح کردن موضوع لکنت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، این آیه شریفه را در کنار فضای معنایی آیات مطرح‌شده گذشته، قرار داده و از آن‌ها نتیجه گرفته‌اند که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در ابتدا گرفتگی زبان داشت، اما خداوند به واسطه درخواست او: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي﴾، عقده و لکنت را از زبان او برداشت و آیه شریفه ﴿قَدْ أُوْتِيتَ سُلُوكَ يَامُوسَى﴾ بیانگر این مطلب است. اما چون قوم فرعون، موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را قبل از رسالت، معقوداللسان و همراه لکنت زبان دیده بودند و از رفع آن عقده و لکنت و باز شدن زبان او خیر نداشتند، لذا فرعون بر اساس این آیه شریفه، بعد از اظهار عظمت و شوکت خود، مسئله لکنت زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را مطرح کرد و او را بر این امر سرزنش نمود (برای نمونه رک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۰/۱۸-۱۱۱؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۱۳/۷).

البته برخی نیز علاوه بر این مطلب معتقدند که بعد از رفع لکنت، اندک ثقلی از آن باقی مانده بود و از این جهت، فرعون موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را بر این امر سرزنش کرد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۸/۹؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۵۳/۸).

برخی نیز آیه شریفه را این گونه تفسیر کرده‌اند که مراد فرعون این بود که موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ حجت روشن بر اثبات مدعای خود نمی‌آورد، و هدف فرعون از طرح این مطلب این بود که اعتقاد مردم را از موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برگرداند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۴۶۳/۵؛ شبیبانی، ۱۴۱۳: ۳۸۷/۴).

برخی تفاسیر و تراجم نیز اشاره به اختلاف زبان عبری و قبطی میان موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرعونیان نموده‌اند؛ زیرا که موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ دارای زبان عبری بود و فرعون و فرعونیان دارای زبان قبطی بودند و لذا فرعون، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را از آن جهت که زبان قبطی نداشت، فصیح نمی‌دانست و او را این گونه معرفی کرد که نمی‌تواند مراد خود را واضح و روشن به دیگران بگوید (قاسمی، ۱۴۱۸: ۳۹۴/۸).

نقد و بررسی دیدگاه سوم

بدون در نظر گرفتن قرائن آیات دیگر، آنچه از ظاهر این آیه شریفه برمی‌آید آن است که فرعون در مقایسه میان خود و موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در صدد بیان این مطلب است که موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ فردی مستضعف و چوپان بوده و همواره در طبقه پایین و بی‌بهره از مال دنیا در میان مردم دیده شده و در میان مردم جایگاهی نداشته است و این عادت و روش طاغوتیان در طول تاریخ بوده است که رسولان و داعیان الهی را به استضعاف سوق می‌دادند.

بنابراین آیه شریفه، مبین نوعی لحن تحقیر و تصغیر فرعون درباره حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ است که برای کوچک نشان دادن و تحقیر او و نیز برای مقایسه میان جایگاه خود و موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین بیانی را به کار می‌برد؛ یعنی در حقیقت تقدیر آیه شریف چنین است: «أنا خير من هذا الذی هو مهین ولا یکاد یبین مستضعف، وراعی غنم» (ر.ک: مدرسی، ۱۴۱۹: ۴۹۳/۱۲)؛ مانند تعبیر تحقیرآمیزی که بت پرستان پس از بازگشتن به شهر و دیدن بت‌های شکسته، درباره حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ به کار بردند: «قَالُوا سَمِعْنَا قَتْلَ يَذْكُرُهُمْ قَالُوا لَهُ اِبْرَاهِيمُ» (انبیاء/ ۶۰)؛ «گفتند: ما شنیدیم جوانکی سخن از بت‌ها می‌گفت [و از آن‌ها به بدی یاد می‌کرد] که نامش ابراهیم است».

به عبارتی کلمه «یُبَیِّنُ» از باب افعال به معنای آشکاری و آشکار کردن است و عبارت «لا یکاد یُبَیِّنُ» یعنی: «همواره این گونه به نظر می‌رسد و دیده می‌شود»؛ که با در نظر گرفتن تقدیر جمله «ولا یکاد یُبَیِّنُ مستضعف، وراعی غنم»، معنای آن چنین

می‌شود: «او همواره مستضعف و چوپان گوسفندان بوده و این گونه دیده می‌شود (مستضعف بودنش همواره معلوم و آشکار است)».

بنابراین آیه شریفه تنها در صدد بیان تعبیر تحقیرآمیز و تصغیر فرعون نسبت به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام است و به نظر می‌رسد اشاره‌ای به موضوع عدم فصاحت و یا لکنت زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام که بسیاری از مترجمان و مفسران گمان کرده‌اند، نداشته باشد.

با توجه به آنچه بیان شد، نیز روشن می‌شود که آیات شریفه مذکور در سوره زخرف، ارتباطی با آیات سوره طه ندارند؛ زیرا «وَلَا يَكْذِبِينَ» بیانگر سخن باطلی از سوی فرعون است و ارتباطی با آیات «وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي» و «وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا» ندارد؛ زیرا قرآن کریم سخن فرعون را به صورت عدم قبول، نقل می‌کند (قرشی، ۱۳۷۷: ۳۹/۱۰).

آیه‌الله جوادی آملی در تبیین جمله «وَلَا يَكْذِبِينَ» می‌گوید این جمله با توجه به اینکه از زبان فرعون نقل می‌شود، بیانگر نوع نگاه فرعون نسبت به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام است و نه حقیقت و واقعیت موجود درباره آن حضرت. به عبارتی، فرعون سخن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را نمی‌فهمید؛ نه آنکه موسای کلیم نمی‌توانست بیان کند و لذا فرعونیان همچون بت‌پرستان در زمان دیگر انبیاء الهی، همواره می‌گفتند که ما نمی‌فهمیم (هود/ ۹۱) و گاهی می‌گفتند سحر است یا شعبده و دیوانه است (شعراء/ ۲۷ و ۳۴) و مانند آن (جوادی آملی، ۲۳/ ۹۴/۱۰).

در میان ترجمه‌های قرآن کریم، شاید بتوان گفت که نزدیک‌ترین ترجمه به این مفهوم را ترجمان فرقان محمد صادقی تهرانی آورده است:

«یا من بهترم از این کس [موسی] که [هم] او بسی بی‌مقدار است، و نزدیک به این [هم] نیست [که خود را و افکارش را] نشان دهد؟»

بر اساس این ترجمه، فرعون در جایگاه تحقیر حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام، او را چنین جلوه می‌دهد که نمی‌تواند خود و افکارش را نشان دهد و بروز و ظهوری در میان مردم داشته باشد (بدون اشاره به عدم فصاحت و یا لکنت زبان موسی عَلَيْهِ السَّلَام) (صادقی تهرانی، ۱۳۸۸).

همسو با این ترجمه، وی در کتاب *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، تقدیر آیه را چنین ذکر می‌کند: «وَلَا يَكْذِبُ يَبِينُ نَفْسَهُ لِلْآخِرِينَ مِنْ كَثْرَةِ مَهَاتِهِ شَخْصًا وَطَائِفَةً» (همو، ۱۴۱۹: ۴۹۳)؛ او به دلیل ترس و وحشت از مردم و گروه‌ها، خود را به دیگران نشان نمی‌دهد.

علاوه بر این، فضای معنایی آیات نیز نشان می‌دهد که در مقابل دو افتخار بزرگی که فرعون برای خود ذکر می‌کند (حکومت مصر و مالکیت نیل)، لازم است که دو نقطه ضعف در مقابل آن، برای موسی عَلَيْهِ السَّلَام بیان نماید که بر این اساس، این دو نقطه ضعف، یکی فقر و فرومایگی از منظر فرعون خواهد بود: ﴿الَّذِي هُوَ مَهِينٌ﴾ (در مقابل قدرت و حکومت مصر)، و دومی بر اساس سیاق، مستضعف و بی‌بهره بودن از مال دنیا: ﴿وَلَا يَكَاذُ يَبِينُ﴾ (در مقابل مالکیت نیل برای فرعون)؛ نه آن گونه که بسیاری از مفسران تصور کرده و گفته‌اند: فرعون دو افتخار بزرگ برای خود (حکومت مصر و مالکیت نیل) و دو نقطه ضعف برای موسی (فقر و لکنت زبان) بیان کرد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۸۶/۲۱).

نتیجه‌گیری

در واکاوی چهار دسته از آیات قرآن که فضای به ظاهر مشترک و مرتبط با حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام دارند (ر.ک: زخرف/ ۵۲-۵۳؛ قصص/ ۳۲-۳۴؛ شعراء/ ۱۰-۱۴؛ طه/ ۲۴-۲۸ و ۳۶)، به نظر می‌رسد نخستین دلیل و دسته‌آیاتی که بر ذهنیت مفسران و مترجمان تأثیر نهاده است، به گونه‌ای که در تفسیر قرآن به قرآن، سه دسته آیات دیگر را نیز مرتبط با آن ترجمه و تفسیر کرده‌اند، فضای آیات ۳۲ تا ۳۴ سوره قصص می‌باشد که فصیح‌تر بودن هارون نسبت به موسی عَلَيْهِ السَّلَام را مطرح می‌کند. بسیاری از مفسران این آیه را با گرفتگی زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام مرتبط دانسته و قالب‌های معنایی سه دسته آیات دیگر در سه سوره دیگر را نیز در همین راستا ترجمه و تفسیر کرده‌اند. این در حالی است که توجه به معنای دقیق لغوی واژگان همچون ماده «فصح» و فعل «یکاد» نشان می‌دهد که توجه بیش از حد به فضای به ظاهر مشترک آیات و نیز ذهنیت مفسر و مترجم، آیه را از آنچه به ظاهر بیانگر آن است، خارج کرده است.

بر این اساس، دو عامل فضای به ظاهر مشترک آیات و ذهنیت مفسر و مترجم هنگام ورود به تفسیر و یا ترجمه، علی‌رغم آنکه می‌تواند به او در تفسیر و ترجمه قرآن کمک نماید، در عین حال می‌تواند او را در این مسیر دچار آسیب کرده و با چالش مواجه نماید. نمونه‌ای از این تأثیر چالشی را در مقاله حاضر واکاوی نمودیم. بی‌شک نظیر این آسیب را در بسیاری از قالب‌های معنایی دیگر آیات می‌توان باز یافت.

کتاب‌شناسی

۱. آیتی، عبدالمحمد، ترجمه قرآن، چاپ چهارم، تهران، سروش، ۱۳۷۴ ش.
۲. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسير القرآن العظيم، تحقيق اسعد محمد طيب، چاپ سوم، رياض، مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن دريد ازدي، ابوبكر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۹۸۷ م.
۴. ابن سعد، ابو عبدالله محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن كثير دمشقي، ابوالفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ۱۴۱۹ ق.
۷. ازدي بلخي، ابوالحسن مقاتل بن سليمان بن بشير، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق عبدالله محمود شحاته، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۳ ق.
۸. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۱ ق.
۹. الهی قمشه‌ای، مهدی، ترجمه قرآن، چاپ دوم، قم، فاطمة الزهراء، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. بغوی، ابومحمد حسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، تحقيق عبدالرزاق المهدي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۰ ق.
۱۱. بضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزيل و اسرار التأويل، تحقيق محمد عبدالرحمن مرعشلي، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. پورجوادی، کاظم، ترجمه قرآن، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامي، ۱۴۱۴ ق.
۱۳. تیمی، يحيى بن سلام، تفسير يحيى بن سلام التيمى البصرى القيروانى، بيروت، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ۱۴۲۵ ق.
۱۴. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهيم، الكشف و البيان عن تفسير القرآن، تحقيق ابومحمد بن عاشور، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، تفسير سوره زخرف، جلسه ۱۷، ۲۳/۱۰/۱۳۹۴، قابل دستیابی در پایگاه اطلاع‌رسانی بنیاد بین‌المللی علوم و حیاتی اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربيه، تحقيق احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۳۷۶ ق.
۱۷. خطیب، عبدالکریم، التفسير القرآنی للقرآن، بيروت، دار الفكر العربي، بی تا.
۱۸. درویش، محبی‌الدین، اعراب القرآن الکریم و بیانه، چاپ چهارم، سوریه، دار الارشاد، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. دهلوی، شاه ولی الله، ترجمه قرآن، تحقيق عبدالغفور عبدالحق بلوچ و شيخ محمد علی، مدینه، مجمع ملک فهد لطباعة المصحف الشريف، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسين بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بيروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۱. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقوال في وجوه التأويل، چاپ سوم، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۴۰۷ ق.
۲۲. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله

- مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. شبیانی، ابوعمرو اسحاق بن مرار، *کتاب العجیم*، تصحیح ابراهیم ایباری، قاهره، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميريه، ۱۹۷۵ م.
۲۴. شبیانی، محمد بن حسن، *نهج البيان عن كشف معانى القرآن*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد، *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم، نشر مؤلف، ۱۴۱۹ ق.
۲۶. همو، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۲۷. همو، *ترجمان فرقان (تفسیر مختصر قرآن کریم)*، قم، شکرانه، ۱۳۸۸ ش.
۲۸. صفوی، محمدرضا، *ترجمه قرآن بر اساس المیزان*، قم، معارف، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۰. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تحقیق محمدجواد بلاغی، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *تاریخ الامم والملوک (تاریخ الطبری)*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار التراث، ۱۳۸۷ ق.
۳۲. همو، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. طبیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۳۵. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۳۷. فولادوند، محمد مهدی، *ترجمه قرآن*، تحقیق هیئت علمی دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، چاپ سوم، تهران، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۳۸. قاسمی، محمد جمال‌الدین، *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۳۹. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۴۰. قطب‌الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، *قصص الانبیاء*، تحقیق غلامرضا عرفانیان یزدی، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۴۱. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم، دار الکتب، ۱۴۰۴ ق.
۴۲. کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله، *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۴۳. *کتاب مقدس (عهد قدیم و عهد جدید)*.
۴۴. گرمارودی، سیدعلی، *ترجمه قرآن*، چاپ دوم، تهران، قدیانی، ۱۳۸۴ ش.
۴۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

۴۶. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محیی الحسین علیه السلام، ۱۴۱۹ ق.
۴۷. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۸. مشکینی، علی، *ترجمه قرآن*، چاپ دوم، قم، الهادی، ۱۳۸۱ ش.
۴۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت - لندن - قاهره، دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ ق.
۵۰. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ هشتم، قم، صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۵۱. مظفر، محمدحسن، *الانفصاح عن احوال رواة الصحاح*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۲۶ ق.
۵۲. مکارم شیرازی، ناصر، *ترجمه قرآن*، چاپ دوم، قم، دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۳۷۳ ش.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۴. نسائی، ابو عبدالرحمن احمد بن شعیب، *السنن الکبری*، تحقیق عبدالغفار سلیمان بنداری و سید کسروی حسن، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۱ ق.

بازخوانی مفهوم «نور» در قرآن کریم*

- محمود واعظی^۱
- حسین جدی^۲

چکیده

مفهوم نور در کاربست‌های قرآنی، از معنایی جامع و بنیادین برخوردار بوده و بالغ بر ۴۹ بار در سیاق‌های گوناگون به کار رفته است. با تدبر موضوعی در کاربردهای قرآنی، علاوه بر پی‌جویی نور در دو سطح هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، چگونگی ادراک فاعل شناسا در تلقی «نور» بسیار حائز اهمیت است. مفسران متقدم در تفسیر آیه نور به خاطر وجود داده‌های نقلی و موانع عقلی، به مجازانگاری تمایل یافته‌اند. اما طیفی دیگر پس از سده پنجم با ارائه تعاریفی دگرسان، در پی اثبات حقیقت‌نمایی آیه نور برآمده‌اند. این مقاله با اتخاذ دو رویکرد تبیینی - انتقادی نسبت به آرای مفسران متقدم، با بن‌مایه‌ای از استنتاج در کاربست‌های قرآنی، علاوه بر دسته‌بندی متفاوت در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۹/۳.

۱. استادیار دانشگاه تهران (mvaezi@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
(jeddi.hossein@mail.um.ac.ir)

اطلاقات نور، با الهام‌گیری از یافته‌های زبان‌شناختی قرآنی، به چگونگی انتساب «نور خدا» پرداخته است. لذا گرچه نور خدای تعالی در زمره نور فراحسی جای می‌گیرد، لیکن از مراتبی فراگستر و متعالی برخوردار است. این کمال ظهور نور خدای تعالی را باید علاوه بر رفع حجاب‌های گوناگون ظلمانی و نورانی، با ساحت درونی انسان یعنی «قلب» ادراک نمود.

واژگان کلیدی: مفهوم نور، مراتب نور، نور خدا، حقیقت نور، توسعه

معنایی نور.

۱. بیان مسئله

در میان مفاهیم گهربار وحی، مفهوم نور علاوه بر آنکه از معنایی جامع و بنیادین برخوردار بوده، در دو ساحت حسی و فراحسی، دنیوی و اخروی به کار گرفته شده است. این واژه با سایر مشتقات خود -نور، نوراً، منیر- بالغ بر ۴۹ بار در قرآن کریم، خودنمایی می‌کند (نرم‌افزار جامع‌التفاسیر). به رغم آنکه پاره‌ای از محققان علوم قرآنی در مباحث وجوه و نظایر، از معناپذیری «نور» در سیاق‌های قرآنی آن سخن گفته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۰۴: ۵۹۹/۱)، لیکن لغت‌پژوهان در سده‌های نخستین، نور را به معنای «ضیاء» -روشنایی- منعکس نموده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۵/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۸۳۸/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶۸/۵؛ ابن سیده‌المرسی، ۱۴۲۱: ۳۱۸/۱۰). بدین‌سان، رویکرد مفسران در سده‌های متقدم در مقام تفسیر آیه مشهور نور، ناهمسو و چندگانه می‌نماید. پاره‌ای با انصراف از اصالت ظاهر لفظ قرآنی از یک‌سو، تشبیه یا تأویل نور به مفاهیمی دیگر چون «هادی، منور، مزین و...»، انتساب نور به خدای سبحان را مجازانگارانه تلقی نموده‌اند (ازدی بلخی، ۱۴۲۳: ۱۹۹/۳؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۱۸؛ ابن ابی‌حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۲۵۹۳/۸؛ رضی، بی‌تا: ۲۴۵؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۴۱۵/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۴۳۶/۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۴/۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۲۹۵/۳). به نظر می‌رسد گرایش به این نظریه، از دو جهت است؛ اولاً، روایاتی که از سوی شماری از صحابیان و تابعان انعکاس یافته که نوعاً در مقام فهم و تفسیر آیه نور به کار گرفته می‌شود. ثانیاً، عدم جمع میان معنای نور با چگونگی اطلاق و انتساب آن به خدای سبحان است؛ چه، التزام به معنای نور از سوی لغت‌پژوهان معاصر نزول قرآن، مستلزم جسمانیت خداست که با گزاره‌های صریح نقلی و داده‌های

مسلم عقلی، قطعاً ناسازگار و مخالف است.

از دیگرسو، شماری از مفسران از سده پنجم به بعد، با تعابیر و تعاریفی دگرسان و غیر همسان، به استقبال معنای نور رفته و در این راستا، اطلاق نور را بر خدای سبحان در معنای حقیقی آن به کار برده‌اند. برخی، نور را به معنای تنزیه از هر عیبی تعریف نموده‌اند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰۰/۷). برخی دیگر، ضمن به کارگیری نور در دو ساحت محسوس و معقول، معنای مشترک آن را آشکارکنندگی - نه منزّه‌کنندگی - بیان داشته‌اند (جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۶۵/۲). غزالی (۵۰۵ ق.) نیز در رویکردی توضیحی، بُن‌مایه اصلی معنای نور را آشکارکنندگی و اظهار معرفی می‌نماید (۱۴۱۶: ۲۷۵). این در حالی است که تعریف مزبور به صورتی دیگر، مورد تأیید میدی (۵۳۰ ق.) نیز قرار گرفته است. گرچه وی روشنگری بالذات را در تعریف نور در نظر داشته، لیکن بر روشن نمودن غیر، تأکید بیشتری دارد (مبیدی، ۱۳۷۱: ۵۴۲/۶). رفته‌رفته این معنا تطوّر یافته و در نظام اندیشه سهروردی (۵۸۷ ق.) حدّ و رسم کامل آن بنیان نهاده می‌شود و به صورت معنایی رایج و پذیرفته‌شده به سده‌های پسین منتقل می‌شود. وی در تعریف نور می‌گوید: «الظاهر فی حقیقه نفسه المظهر لغیره» (۱۳۷۵: ۱۱۳/۲).

فخرالدین رازی (قرن ۶) بدون ارائه تعریفی از مفهوم نور، انگاره انتساب جسمانیت خدای سبحان را مستحیل می‌داند و معتقد است که باید به تأویل آیه تمسک ورزیم. از همین رو، در ادامه با نقل سخنانی از بزرگان صحابه و تابعی، از فرو افتادن در دام مجازانگاری می‌رهد (۱۴۲۰: ۳۷۸/۲۳). ابن عربی (۶۳۸ ق.) نیز ضمن پذیرش معنای نور - از منظر غزالی و سهروردی - (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۷۵/۲)، با در پیش گرفتن دو رویکرد ایجابی و سلبی، حقیقت نور را ادراک‌ناشدنی معرفی می‌کند (همو، بی‌تا: ۳۷/۴). اما در سده‌های متأخر، صدرالدین شیرازی (۱۰۵۰ ق.) علاوه بر الهام‌گیری از تعریف نور در نزد پیشینیان (۱۳۶۶: ۳۵۹/۴)، نور را مساوق وجود می‌داند و اضافه می‌کند: «نور و وجود یک حقیقت واحدند؛ تنها تفاوت آن‌ها به لحاظ اعتبار و مفهوم است نه مصداق» (همان: ۳۵۶/۴).

آلوسی نور را عبارت از آن می‌داند که به واسطه آن، اشیاء منکشف می‌شوند (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۵۷/۹). در سده‌های متأخر تا دوران معاصر، معنای مشهور

نور - در نزد غزالی و سهروردی - همچنان در کتاب‌های لغوی، حدیثی و تفسیری انعکاس یافته و نوعاً در مقام فهم و تفسیر آیه نور به کار گرفته می‌شود (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۴۰/۵؛ مناوی، ۱۴۰۸: ۳۳۲/۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۰/۱۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۵۲/۲۱؛ سبحانی، ۱۴۲۱: ۴۷۳/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۵/۱).

گذشته از رویکرد متفاوتی که در آراء مفسران قابل ارائه است، اما وجه جامع این تعاریف را می‌توان در همان معنای «الظاهر بنفسه (بذاته) والمظهر لغيره» خلاصه نمود. طبعاً التزام به تعاریف مزبور، لوازم و ملزومات خاصی را اقتضاء می‌کند که در گام نخست، جهت حفظ اصالت تعبیر قرآنی از هر گونه مجازانگاری است و در ثانی، از رهیافت‌های فلسفی / حکمی مفسران در سده‌های متقدم نشئت می‌گیرد که برای اولین بار - به لحاظ تقدم زمانی - در سخنان غزالی پدیدار شده، لیکن در بیان سهروردی کامل و در اندیشه‌های صدرای شیرازی تکامل می‌یابد.

نظر به آنکه تحقق نور، مستلزم وجود و ظهور آن است، لامحاله از مایزاه خارجی، عینی و نفسانی برخوردار است. ارائه این معنا که در طول تاریخ با تطور معنایی روبه‌رو شده، در زمره وضع تعینی لفظ قرار می‌گیرد - نه تعینی - و در ردیف معنای ملزومی نور واقع می‌شود - نه لغوی یا ماهوی آن - . در نتیجه، کاربرد آن در هر یک از مصادیق حسی و فراحسی، خالی از اشکال است؛ چه، مصداق نور در هر مرتبه‌ای از ظهور و هستی، هم خود روشن و آشکار است و هم موجب روشنگری و آشکارگری غیر می‌شود؛ با این تفاوت که ظهور اشیاء به نور الهی، عین وجود یافتن آن‌هاست، ولی ظهور اجسام به وسیله انوار حسی، غیر از اصل وجود آن‌هاست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۰/۱۵). لذا می‌توان این تعریف را از جهت کاربردی و تحلیل منطقی و الزامات عقلی و استلزامات عقلایی نور پذیرفت، اما پیامد و تبعات خاصی را به دنبال دارد که با قواعد تفسیر و اصول فهم واژگان قرآنی همساز نیست (ر.ک: سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۷۳/۱؛ رجبی، ۱۳۸۳: ۵۷؛ بابایی، ۱۳۹۵: ۷۹-۹۶)؛ چه اینکه اتخاذ تعاریف مزبور، از سده پنجم و آن هم در سخنان شماری از مفسران - ارتجالاً - پدیدار شده و طبعاً و عقلاً تا عصر نزول قرآن، چندین سده فاصله زمانی است. به همین خاطر، دور از ذهن نیست که پاره‌ای از مفسران - نظیر فخر رازی، آلوسی و ابن جوزی - در تفسیر معنای نور، به این معنایی اعتنا بوده‌اند و علامه

طباطبایی نیز پس از اشاره به معنای مشهور و عرفی نور، در مقام تفسیر آیه، به معنای کاربردی آن اذعان می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۲/۱۵).

از جانبی دیگر، گرچه قرآن کریم در جهت ارائه مقصود خویش، می‌باید متناسب با فهم و درک مخاطبان اولیه سخن بگوید، لیکن قابل اعتناست که مفاهیم قرآنی به مثابه کلام خدا، خدای کلام‌اند و از نزاهت معنایی و جامعیتی شگرف برای تمامی اعصار و امصار برخوردارند. بدین‌سان افزون بر ملاحظه معنای اولیه مردمان آن سده، در رویکردی توسیعی، از معنای نخستین فراتر رفته و در مصادیق حسی و فراحسی نیز به کار رفته‌اند. لذا مفهوم نور، علاوه بر آنکه معنایی اعم از ظهور تصویری و تصدیقی دارد، گستره معنایی آن فراگستر و موسع است که به لحاظ سیر نزولی، از نور فراحسی آغاز و به نورحسی می‌انجامد و یا به لحاظ سیر صعودی، از نور حسی آغاز و به نور فراحسی پایان می‌یابد. باری، بر همه این مصادیق، بدون آنکه با هیچ‌گونه چالش نقلی، عقلی و زبان‌شناختی روبه‌رو شویم، به نحو دلالت حقیقی، نور اطلاق می‌شود. با این حال، سؤالات این پژوهش به شرح ذیل است: ۱- چه راهکاری برای برون‌رفت از دام مجازانگاری آیه نور می‌توان ارائه نمود؟ ۲- استلزامات حقیقت‌نمایی آیه نور چیست؟

این مقاله، در قالب سه بخش یعنی اقسام نور، مراتب نور و چگونگی انتساب نور به خدای سبحان سامان یافته و در ضمن بررسی در خصوص کاربردهای نور در قرآن کریم، به ارزیابی دیدگاه مشهور مفسران فریقین در خصوص آیه نور نیز پرداخته است.

۲. پیشینه

پاره‌ای از مفسران، تک‌نگاره‌هایی را پیرامون یکی از مصادیق شاخص نور به صورت مجزا از خود بر جای نهاده‌اند و پاره‌ای دیگر در لابه‌لای آثار خود، به این موضوع عنایت داشته‌اند. از جمله این آثار می‌توان به ابن‌سینا، غزالی، شرف‌الدین محمد نیمدهی و ملاصدرا اشاره نمود. در دوران معاصر نیز شماری از محققان، به شناخت مفهوم نور از ابعاد و زوایای گوناگون همت گماشته‌اند. این منابع را می‌توان چنین شماره کرد: ۱- «آیه نور در چشم‌انداز عالمان اسلامی» (لطیفی). مؤلف این مقاله، به تأویل آیه نور از منظر روایات و مفسران پرداخته و در نهایت نیز با ارزیابی دیدگاه فلاسفه

اسلامی، به واکاوی دیدگاه ملاصدرا اهتمام داشته است. ۲- تفسیر کلامی - عرفانی آیه نور (علیزاده). این کتاب که دو رویکرد عمده زبان‌شناختی و زیباشناختی را در تحلیل آیه نور در پیش گرفته، علاوه بر تفسیر ظاهری و باطنی آیه نور، با تحلیلی عرفانی، تفسیر برگزیده را به حقیقت مقام انسان کامل به پایان می‌برد. ۳- «نور در منظر آیات و روایات» (افشار کرمانی). این مقاله به بررسی مصادیق نور از منظر آیات و روایات اسلامی پرداخته است. ۴- نور در قرآن، حدیث و عرفان (کیایی). این کتاب صرفاً به آیه نور اختصاص دارد و از منظرهای گوناگون آیات و روایات و اقوال عارفان اسلامی، آیه نور را بررسی کرده است. ۵- منشور جاوید (جعفر سبحانی). به رغم آنکه مؤلف این تفسیر، در قالب چند صفحه به مقوله نور و اقسام آن پرداخته، لیکن در مورد آیه نور صرفاً به مطالبی اشاره‌گونه بسنده کرده است. ۶- تفسیر آیه نور (حسینی طهرانی). این رساله که به صورت تک‌نگاری به زیور طبع آراسته شده، رهاورد سخنرانی مؤلف است که در قالب ده جلسه به بررسی اقوال و آراء پیرامون آیه نور پرداخته است. ۷- اشعه نور در تفسیر آیه نور (طهرانی نجفی). این اثر کتابی موجز در خصوص آیه نور با تصحیح و تعلیق حسن مصطفوی است. وی در پاره‌ای از موارد، اشتباهات مؤلف را خاطر نشان می‌شود. ۸- «الگوی مابعدالطبیعی‌سازی در تطور تاریخی دیدگاه مفسران در تفسیر آیه نور» (کتابچی). این مقاله که در صدد اثبات حقیقت‌انگاری اطلاق نور به خدای سبحان است، گرچه زحماتی درخور در ارائه دیدگاه مفسران متقدم دارد، لکن فاقد تحلیلی در چگونگی انتساب نور به خدای سبحان و الزامات و ملزومات آن است. با این همه، گرچه نویسندگان مزبور، متناسب با دغدغه و مسئله پژوهش، پاسخی درخور ارائه نموده‌اند، لکن مهم‌ترین چالش آن‌ها، عدم تمرکز و تکیه در کاربردهای قرآنی واژه نور و چگونگی ارتباطات این مفاهیم با یکدیگر و عدم دسته‌بندی آن‌ها به لحاظ تفاوت معنایی است. مقاله حاضر علاوه بر ارائه دسته‌بندی متفاوت از اقسام و مراتب نور در قرآن کریم، با اثبات حقیقت‌نمایی آیه نور از رهگذر داده‌های روایی و یافته‌های زبان‌شناختی، دستاورد نوینی را در چگونگی انتساب نور به خدای تعالی ارائه می‌نماید. لذا گرچه تبیین چگونگی نور خدا متفرع بر اثبات حقیقت‌نمایی آن است، اما برای نیل به معنایی جامع از مفهوم نور در قرآن کریم، به انواع کاربردهای آن نیز اشاره می‌شود.

۳. مفهوم‌شناسی «نور»

۳-۱. نور در معنای لغوی

لغت‌پژوهان زبان عربی، نور را به معنای «ضیاء و روشنایی» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۵/۸؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۱۰). راغب اصفهانی در این باره می‌گوید: «روشنایی پراکنده‌ای است که به دیدگان و بینایی کمک می‌کند» (۱۴۱۲: ۸۲۷). شماری از لغویان بر آن‌اند که ریشه نور و نار از یک اصل واحد گرفته شده است که در بیشتر موارد به جای هم به کار می‌روند، اگرچه هر دو ملازم روشنایی و حرارت‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۷۵/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۶۸/۵؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۰۹/۱۲). لذا «نار» در فرایند اعلال به قلب، واو آن به الف تبدیل شده است و در اسم تصغیر خود -«نُورَة»- مجدداً به اصل خود بازمی‌گردد (جوهری، ۱۳۷۶: ۸۳۹/۲)، اما تفاوت آن‌ها از یکدیگر در این است که اشعه نار نسبت به نور، دارای تکاثف، غلظت و چگالی بیشتری است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۰۹/۱۲).

این واژه در زبان انگلیسی معادل light. در فرانسه lumieres و در لاتین lumen است (Lewis, 1084). در زبان‌های آرامی و سریانی معادل معنی آتش (fire) (ملازم با نور و حرارت و اشتعال) گزارش شده (Jastrow, 1950: 890; Zammit, 2002: 413) و در زبان عبری به معنای چراغ و روشنایی به کار رفته است (Doniach & Kahane, 1998: 519). در فرهنگ اکدی، معادل نور (namiru) گزارش شده که قابل انطباق با نمرود است، یعنی کسی که آتش را برافروخت (Ignacio, 1964). همان گونه که پیداست، این معانی بیشتر در معنای عرفی و حسی نور قابل حمل‌اند؛ اما «نور» در نظام مفاهیم قرآن کریم، از معنایی ذوابعد و جامع برخوردار است.

۳-۲. کاربرد «نور» در قرآن کریم

نظر به آنکه متضاد نور، تاریکی است: «ضَادُّ النُّورِ بِالظُّلْمَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۹/۱؛ صالح، ۱۴۱۴: ۲۷۳)، نور، امری وجودی -نه علمی- و ظلمات، از سنخ عدم است. به رغم آنکه صورت فعلی یا جمع نور (انوار)، در قرآن کریم به کار نرفته است، اما در مقابل،

«ظلمات» نیز به صورت مفرد خود (ظلمت) بیان نشده است (ر.ک: جدی، ۱۳۹۵: ۷-۱۳).

۳-۲-۱. تفاوت معنایی «نور» با «ضیاء» در قرآن کریم

واژه نور در برخی از آیات قرآن کریم، همنشین و هم‌ردیف «ضیاء» قرار گرفته است؛ نظیر آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا» (یونس / ۵). علاوه بر اینکه در مورد «تورات موسی علی‌ه‌السلام»، تعبیر به نور شده است: «الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا» (انعام / ۹۱)، بنا بر رابطه جانشینی، واژه «ضیاء» را نیز در آیه دیگر متذکر می‌شود: «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ» (انبیاء / ۴۸). از همین رو در تفاوت میان «ضیاء» و «نور» می‌توان بیان داشت: ضیاء از اجزای نور است که هوا را شکافته و بدین‌وسیله فضا را روشن می‌نماید؛ چنان که در مورد روز، از ضیاء استفاده شده و گفته می‌شود: «ضیاء النهار» - نه «نور النهار» - زیرا خورشید خود منشأ نور است و پرتوهای آن، باعث روشنایی روز خواهد شد. لذا متناسب با روشنایی روز از واژه «ضیاء» استفاده می‌شود (عسکری، ۱۴۰۰: ۳۰۷). بر این پایه، «ضیاء» برای اجرامی که از خود، نور ساطع می‌کنند، غالباً کاربرد بیشتری دارد و به اجرامی که صرفاً فرایند انعکاس نور را دارند، نظیر «ماه» اطلاق نمی‌شود. این تفاوت تعبیر، اشاره به این نکته دارد که خدای سبحان خورشید را منبع جوشان نور قرار داده است، در حالی که نور ماه جنبه اکتسابی دارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۲۲۶/۸). مؤید این مطلب سایر آیات است: «وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا» (نوح / ۱۶؛ نیز ر.ک: فرقان / ۶۱؛ نبأ / ۱۳). با نظر به اینکه «سراج» (چراغ)، نور را ذاتاً از خودش منتشر می‌کند، خورشید در سه آیه مزبور، به سراج تشبیه شده است. لذا به نظر می‌رسد میان این دو مفهوم، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است.

۴. بازخوانی اقسام «نور» در قرآن کریم

به طور کلی، مقوله نور را می‌توان در دو سطح هستی‌شناسانه^۱ و معرفت‌شناسانه^۲ پی‌جویی نمود. به عبارت دیگر، یک بار مصداق نور، از آن جهت که پدیده‌ای در

1. Ontological.
2. Ipestemolgal.

جهان هستی، مایه‌آزای عینی دارد، مورد شناسایی واقع شود، و یک بار نیز دستاورد چگونگی دستگاه شناختی انسانی/فاعل شناساست. گرچه تمامی نیل معرفت آدمی به اشیاء و پدیده‌های پیرامونی، در نهایت به چگونگی ادراکات معرفتی انسان بازمی‌گردد. این تقسیم‌بندی از آن جهت است که امکان دارد آدمی به نور حسی/بیرونی - که جنبه هستی‌شناختی دارد- عنایت نماید، لیکن از ساحت فراحسی نور - که به بُعد معرفت‌شناختی باز می‌گردد- بی‌اطلاع باشد. لذا معرفت‌یابی نور، یک بار از آن جهت که در جهان هستی، حقیقتی به نام نور خودنماست،^۱ و یک بار نیز به چگونگی تلقی و ادراک دستگاه شناختی انسان^۲ قابل ارجاع است. به رغم اینکه مصداق «نور» در پیشگاه آحاد مردم، صرفاً به صورت حسی رایج است، لیکن با تأمل در کاربردهای قرآنی می‌توان کارکرد نور را هم به اعتبار حسی^۳ و هم فراحسی^۴ تقسیم نمود. از جانی دیگر، این مفهوم علاوه بر نقش آفرینی در گستره دنیوی خود، در عرصه اخروی نیز از جایگاهی ویژه برخوردار است. به سخنی دقیق‌تر، مفهوم نور در شبکه معنایی قرآن کریم، دارای معنایی جامع و ذوابعاد است؛ گو اینکه تمامی مفاهیم کمالی و ارزشی قرآن، تحت‌الشعاع «نور» خودنمایی می‌کنند. باری، در روایتی منسوب به حضرت علی‌علیه‌السلام، شماری از کاربردهای قرآنی نور (قرآن، اسم خدای متعال، نور خورشید، نور ماه، نور مؤمن، کتاب آسمانی و حجت‌های خدا) مورد اشاره قرار گرفته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰/۹۰). با اغماض از ارزش‌گذاری سندی و تعیین وضعیت رجالی حدیث، ذکر این مصادیق الزاماً دلیل بر انحصار کاربردهای نور نخواهد بود. از این رو، به توضیح اقسام نور در قرآن کریم پرداخته می‌شود.

۱-۴. نور در حیات دنیوی به لحاظ هستی‌شناختی

۱-۱-۴. ادراک نور به لحاظ معرفت حسی

تمامی پدیده‌های هستی، اعم از انسان، حیوان و نباتات، برای حدوث و بقای

1. Reality objective.
2. Subjective reality.
3. Sensual.
4. Spiritual.

خویش، به روشنایی و نور نیاز دارند. این سنخ از نور، دارای اجرام بسیار ریز (فیزیک) و ذرات معلق در هواست که با چشم بصر قابل مشاهده است. ویژگی این نور در آن است که در مقابل تاریکی حسی قرار می‌گیرد و میان تمامی پدیده‌های این جهانی مشترک است. باری، شاخص‌ترین نوری که در جهان طبیعت وجود دارد، متعلق به آفتاب جهانتاب و نور ستارگان و ماه است. این انوار در قرآن کریم نیز مورد اشاره قرار گرفته‌اند: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ (یونس / ۵؛ نیز ر.ک: فرقان / ۶۱؛ نوح / ۱۶)؛ اما با لسانی رسا در توصیف موقعیت خورشید در گستره گیتی می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا﴾ (نبأ / ۱۳). وهاج بودن پرتوهای خورشید به این اعتبار است که نور آن، سراسر نقاط و گوشه‌های عالم را درنور دیده است و این نعمت، شامل تمامی موجودات هستی است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۴۰/۱۰).

۲-۱-۴. ادراک نور به لحاظ معرفت فراحسی

نظر به آنکه معرفت‌یابی انسان از دو طریق اصلی امکان می‌پذیرد، نخست به واسطه حواس ظاهری (بینایی، چشایی، سمعی، بویایی، لامسه) و دوم توسط مشاعر درونی (یعنی علم حضوری و نفسی) (سجادی، ۱۳۷۹: ۳۵۶)، با تدبیر در مفاهیم قرآنی می‌توان سنخ دیگری از کاربردهای نور را نیز بازجست. این قسم، نه به واسطه حواس طبیعی، بلکه از طریق مشاعر درونی یعنی علم حضوری انسان به نفس خویش قابل ادراک است. این سنخ از نور که به چگونگی درک فاعل شناسا (انسان) بازمی‌گردد، در زمره ساحت معرفت فراحسی انسان جای می‌گیرد. لذا ادراک آن، با چشم بصیرت - نه بصر - قابل شناسایی است. به سخن دقیق‌تر، انسان از طریق ادراکات متعارف، به معرفت نور حسی (طبیعی و فیزیکی) نائل می‌گردد و از طریق مشاعر درونی به نور فراحسی (ماورای طبیعی و متافیزیک).

این نور - فراحسی - که از رهاورد داده‌های نقلی یعنی «کتاب و سنت» نشئت می‌گیرد، در کاربردهای قرآنی، با بسامد قابل توجهی روبه‌روست. در آیه‌ای که هدایت به اسلام را با شرح صدر همنشین می‌کند: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (انعام / ۱۲۵)، اما در مقام ایضاح مفاهیم همنشین (هدایت، شرح صدر و اسلام) می‌فرماید:

﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (زمر/ ۲۲). لذا پذیرش اسلام و گردن نهادن در برابر هر حکمی از احکام شریعت به واسطه بارقه ربانی است که در انسان‌ها اشراق می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۲/۷).

در آیه‌ای دیگر، متعلق حیات راستین انسان را ملازم با نور می‌داند: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (آل عمران/ ۱۲۲). این بدان خاطر است که استجاب دعوت خدا از یک سو: ﴿اسْتَجِبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (انفال/ ۲۴)، و تقوای الهی و ایمان به رسالت رسول ﷺ از سوی دیگر، مایه قرار دادن حیات و نور معرفی می‌شود: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ (حدید/ ۲۸).

از جانبی دیگر، به یکی از مهم‌ترین اوصاف برجسته کتب آسمانی، نور اطلاق شده است؛ نظیر تورات: ﴿جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا﴾ (انعام/ ۹۱؛ نیز ر.ک: مائده/ ۴۴)، انجیل: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ﴾ (مائده/ ۴۶) و قرآن کریم: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا﴾ (نساء/ ۱۷۴؛ نیز ر.ک: شوری/ ۵۲). این بیان که می‌تواند از باب پیوند میان نور حسی و فراحسی باشد، به چگونگی کارکرد آن‌ها نیز بازمی‌گردد؛ چه، روشنایی ظاهری، راه را از چاه، و مسیر را از بیراهه می‌نماید. کتاب‌های آسمانی نیز روشن‌گر راه سعادت و خوشبختی، و جداکننده حق از باطل‌اند (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۴/۱۷۴). لذا قرآن در آیاتی دیگر، تمسک و عمل به محتوای آن‌ها را عامل بیرون آمدن از همه تاریکی‌های علمی و عملی- می‌داند: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (ابراهیم/ ۵؛ نیز ر.ک: ابراهیم/ ۱). از همین رو، معرفت انوار فراحسی، نه تنها از ویژگی‌های مادی، مجرد بوده و قائم به جسم نیست، بلکه اشاره حسی به آن نیز امکان ندارد و تنها با اطلاع و اعتلای نفسانی قابل درک و کشف است.

۲-۴. نور به لحاظ حیات اخروی

آنچه از تدبیر موضوعی در خصوص آیات مربوط به رستاخیز به دست می‌آید، لازمه تحول و ایجاد گستره حیات ابدی، دگرگونی تمامی عناصر نوربخش نشئه دنیوی است؛ زیرا در آستانه برپایی قیامت، خورشیدی که در طول روز، عامل حیات و روشنی‌بخش جهان هستی است: ﴿وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾ (نوح/ ۱۶)، به تیرگی گراییده می‌شود: ﴿إِذَا

الشَّمْسُ كَوِّرَتْ﴾ (تکویر / ۱). ماهتابی هم که در طول تاریکی شب، نور خود را ساطع می‌کند، بی فروغ می‌شود: ﴿وَخَسَفَ الْقَمَرُ﴾ (قیامت / ۸) و ستارگانی که در شب موجب راهنمایی افراد در بی‌راه‌ها هستند: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّجْمِ﴾ (انعام / ۹۷)، نورشان خاموش می‌شود: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ (مرسلات / ۸؛ نیز ر.ک: تکویر / ۲)؛ مع‌الوصف با این دگرگونی بنیادی در تمامی عناصر محوری نوررسان، تنها منبعی که برای انسان باقی می‌ماند، بینش‌ها (عقاید و باورها) و ارزش‌ها (اخلاق) و کنش‌های خود انسان (اعمال صالح) است که می‌تواند گستره رستاخیز را به مثابه نورافکنی پر قدرت پرفروغ نماید.^۱ از همین رو، حقیقت ایمان انسان، همان نوری است که در عرصه رستاخیز به صورت نوری درخشان برای او مجسم می‌شود: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (حدید / ۱۲). لذا می‌توان به این نتیجه نائل شد که آنچه صحنه محشر را نورانی می‌سازد، نمود و نماد حقیقت باورها و رفتارهای انسان است که در این دنیا به آن آراسته است.

۴-۳. چگونگی ارتباط انوار دنیوی و اخروی

با نظر به برجیده شدن بساط آلاتی که نقشی بسزا در نور رساندن ایفا می‌کنند، تبعاً صحنه رستاخیز، مشحون از بی‌نوری است. اما در عین حال، گروهی که تحت اوصاف

۱. آنچه با تدبیر در فهم سیاقی و سیاقی آیه ۶۹ سوره زمر، مبنی بر اشراق زمین به واسطه نور پروردگار به میان می‌آید، با مجموع آیاتی که بر تحول فراگیر در روند برپایی قیامت دلالت می‌کنند، در تسافی و تناقض نخواهد بود؛ چه اینکه دلالت هر یک از آیات مزبور، به مرحله‌ای از مراحل برپایی رستاخیز نظارت دارد. توضیح آنکه در آستانه تبدیل نشئه اخروی، تمامی پدیده‌های هستی (اعم از خورشید و ماه و...) دچار خاموشی سراسری می‌گردند (مجموع آیات فوق که با تدبیر موضوعی به دست می‌آید) و بدین سان همه آفریده‌ها (به جز آن کسی که خدا اراده کرده است) نیز به مدهوشی می‌روند: ﴿وَنَفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ و پس از مدیدن دوباره در صور، ناگهان تمامی انسان‌ها به پا خواسته و به اطراف نگاه می‌کنند: ﴿مُمْتِنَعٌ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ بِنُورِهِمْ يَمْشُونَ﴾ (زمر / ۶۸) و آنگاه منافقان و کفار از مؤمنان درخواست نور می‌کنند (حدید / ۱۲-۱۳) و بعد از سپری شدن این مراحل، تمامی زمین به واسطه نور پروردگار روشن می‌شود و در امتداد آن، کتاب و موازین سنجش نهاده می‌شوند و تمامی شاهدان اعم از انبیاء و شهدا و... را فرا می‌خوانند: ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالتَّائِبِينَ وَالشَّاهِدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (زمر / ۶۹). از این رو، دلالت آیه ۶۹ زمر را می‌توان به لحاظ رتبی، متأخر از آیات ۱۲ و ۱۳ سوره حدید دانست.

مؤمنان اند، به واسطه نوری که دارند، صحنه قیامت را پرفروغ می کنند، لیکن منافقان و کافران فاقد نورند. تصور تقسیم بندی قرآنی نور، از آن جهت است که نور دنیوی به اعتبار حسی و فراحسی، با انوار عرصه اخروی، پیوندی کاملاً وجودی و تکوینی دارد؛ چه اینکه مؤمنان در هر دو نشئه از نور ایمان خود بهره مندند. اما غیر مؤمنان (کفار، مشرکان و منافقان) ممکن است از نور طبیعی دنیوی استفاده کنند، لیکن فاقد نور معنوی و اخروی اند. لذا می توان به این نتیجه نائل شد که نور فراحسی / معنوی دنیاست که در عرصه اخروی جلوه گر می شود. به عبارت دقیق تر، تجسم و بازتاب خود بینش ها (اعتقادات)، ارزش ها (اخلاقیات) و کنش های انسانی (اعمال صالح) است که تجلی عینی آن ها، در ظرف ظهور قیامت نمایان می گردد. بدین خاطر است که منافقان و کفار در روزی که ﴿تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (طارق / ۹) است، از مؤمنان در یوزه گری نور می کنند: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُورِكُمْ﴾، پاسخی که مؤمنان به آن ها می دهند، مؤید این گفتار است که محل دستیابی نور در گستره دنیاست: ﴿قِيلَ اَنْجِعُوا وِرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ (حدید / ۱۳). این مطلب را آیه ۴۰ سوره نور که در کسوت ممثل ساختن اعمال کافران است، روشن تر بیان می کند: ﴿اَوْ كُظِّلْمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ اِذَا الْخُرُجُ مِنْ لَيْلٍ لَمْ يَكُنْ مِنْهَا نُورٌ وَمِنْ لَيْلٍ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾.

۵. مراتب «نور» از منظر قرآن کریم

با تدبیر در تمامی مفاهیم نور در کاربردهای قرآنی، این نکته استنتاج می شود که مصادیق این مفهوم در جهان هستی نیز صرفاً به طور یکسان و علی السویه مورد نظر نیستند و به شدت و ضعف، کمال و نقص، تقدم و تأخر متصف اند. از جانبی دیگر، مفهوم نور، قابل و حامل روشنایی نیست، بلکه آنچه مورد شناسایی واقع می شود، وجود، ظهور و مصداق نور است که انسان، خود روشنایی را از طریق حواس ظاهری یا به واسطه علم حضوری می یابد. گرچه نوری که متعلق آن، خدای سبحان در زمره نور فراحسی / روحانی قرار می گیرد، لیکن از جهت کمال، شدت و فرط ظهور - توضیح آن می آید - بسی گسترده و فراگستر است. لذا جدا نمودن مراتب این انوار به لحاظ حدوث و قدم، وجوب و امکان، بالذات و بالعرض بودن، بالاصاله و بالتبع بودن، کمیت و

کیفیت، وسعت و قدرت، غنا و فقر نیز از هم مختلف‌اند. در ادامه با تفکیک هر بخش، به این مراتب اشاره می‌شود.

۱-۵. مراتب نور به لحاظ مباحث هستی‌شناختی

۱-۱-۵. مرتبه‌دار بودن نور به لحاظ معرفت حسی

به طور کلی در جهان هستی، پدیده‌های گوناگونی قابلیت نوردهی و روشنایی را دارا هستند؛ نظیر: «خورشید، ماه، چراغ، لامپ، شمع، آتش، کبریت، اشعه‌ای که در علم فیزیک مطرح می‌شود و...». اما دامنه، حجم، گستردگی و کارکرد نوررسانی هر کدام نسبت به دیگری متفاوت است؛ چه اینکه شعاع نور خورشید، سراسر گیتی را درنورده، در حالی که سایر انوار در سطحی محدود، تنها پیرامون خود را روشن می‌کنند. گذشته از آن، نور حسی در نشئه دنیوی، در عین اینکه مفهوم آن همسان، و مصادیقش گسترده است، اما دارای یک سلسله ممتد و طولانی است که درجه‌اعلای آن در خورشید، و درجه ادنای آن در گستره زمین تحقق می‌یابد. در میان این دو درجه، مراتب گوناگونی از نور موجودند. لذا در خورشید، نور «اعلا» و قدری پایین‌تر، «عالی» و مقداری ضعیف‌تر، «متوسط»، و همین‌طور به میزان فاصله گرفتن از خورشید، این «نور» به وصف ضعیف و نقصان می‌گراید و همین‌طور ضعیف و کم‌رنگ می‌شود تا به آخرین درجه نور از نظرگاه ضعف، قَلت و نقص می‌رسد. با وجود این، هر مرتبه بالاتر، واجد کمال درجه پایین‌تر است تا آنجا که در معدن نور، به نحو اتم، نور موجود است (حسینی‌طهرانی، ۱۳۸۹: ۱۸۸). لذا به طور کلی می‌توان تفاوت میان این مراتب را به کمال و نقص، یا شدت و ضعف توصیف کرد و آن‌ها را از هم جدا نمود.

مراتب داشتن نور حسی را با تدبیر در دلالت التزامی مفاهیم قرآن کریم می‌توان بازجست. آیاتی که در آن‌ها سخن از جعل خورشید و ماه به میان آمده، برای هر یک، اوصاف گوناگونی را بیان می‌کنند که هر کدام به معنایی خاص و به کارکردی متنوع از نور خورشید ناظرند: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ (یونس/ ۵) و آیاتی که آن را به مثابه چراغی فروزان قلمداد می‌کنند، می‌فرمایند: ﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا﴾ (نوح/ ۱۶؛ نیز رک: فرقان/ ۶۱). همان‌طور که پیشتر بیان شد، کاربست «نور» برای

ماه، و استخدام واژه «سراج و ضیاء» برای خورشید، اشاره به این نکته است که نور آفتاب از شدت، تراکم و غلظت بیشتری از روشنایی برخوردار است. اما آیه‌ای دیگر، نور خورشید را سرشار از روشنایی و حرارت و انرژی معرفی می‌کند که پیوسته از سرچشمه درون خود، انواع انرژی‌ها را به سطح زمین و از سطح آن، به سایر سیارات ساطع می‌کند که در نتیجه، قسمتی از آن، منشأ حیات و زندگی زمینی‌ها می‌گردد: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا﴾ (نبأ/۱۳). با دقت در معانی لغوی «وهَّاج» معلوم می‌شود که این لغت مرادف با «وقاد» نیست که فقط مفید فروزندی و منشأ پرتو و حرارت باشد، بلکه بیشتر مفید انتشار خواص و آثار دیگری است که صرفاً در مورد خورشید صادق است (طالقانی، ۱۳۶۲: ۱۵/۳). اتصاف آفتاب به اوصافی چون «ضیاء، سراج، وهَّاج» و ماه به «نور» را می‌توان ناظر به مراتبی دانست که خلاق متعال در مورد نور حسی در نظر داشته است.

۲-۱-۵. مرتبه‌دار بودن نور به لحاظ معرفت فراحسی

کشف مرتبه‌دار بودن انوار فراحسی، مستلزم در نظر گرفتن منظومه مفاهیم قرآنی با محوریت نور و چگونگی ارتباطات هر یک با هم است؛ چه اینکه نور به مثابه مفهوم محوری/کانونی در نظام مفهوم‌سازی قرآن کریم، از شمولیت و جامعیتی ذوابعد برخوردار است، به گونه‌ای که هیچ وصف کمالی و ارزشی نیست مگر آنکه خود را تحت الشعاع گستره معنایی نور نشان می‌دهد (ر.ک: جدی، ۱۳۹۵: ۱۴۵-۱۶۵). لذا علاوه بر تلازم و تقارن نور با مفاهیمی نظیر حیات (انعام/۱۲۲)، شرح صدر/اسلام (زمر/۲۲)، هدایت (نور/۳۵)، صلوات (احزاب/۴۳) و ولایت (بقره/۲۵۷)، پیوندی ناگسستی نیز به لحاظ مصداقی با آن‌ها برقرار نموده است. با این همه، از رهگذر این تحلیل می‌توان برای نور فراحسی نیز مراتبی در نظر گرفت. توضیح آنکه احياء افراد و گرایش به اسلام را به واسطه نوری از سوی پروردگار می‌داند: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مِثْلًا فَحَيِّنَا لَهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ (انعام/۱۲۲؛ نیز ر.ک: زمر/۲۲). در آیه اخیر، ظرف را که گسترده‌گی سینه و مطروف اسلام است، مرهون نور پروردگار می‌داند. نظر به آنکه خود «اسلام» نیز مراتب دارد، مرتبه نخستین آن پذیرفتن ظواهر اوامر و نواهی خداست -چه قلب باور کرده باشد یا خیر-: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات/۱۴) و بعد

از اسلام، ورود در مرتبه یا مرحله «ایمان» است. نظر به آنکه خود ایمان نیز ذومراتب است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ» (نساء/ ۱۳۶)، در آیاتی دیگر، آن را قابل زیادت می‌داند: «إِذَا ثَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا» (انفال/ ۲؛ نیز ر.ک: آل عمران/ ۱۷۳؛ احزاب/ ۲۲؛ فتح/ ۴). همچنین در مورد هدایت که خود نیز نوعی نور درونی به شمار می‌آید: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورٍ مِّنْ نُورِهِ» (نور/ ۳۵)، از افزایش آن نیز سخن می‌گوید: «وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى» (مریم/ ۷۶؛ نیز ر.ک: محمد/ ۱۷؛ کهف/ ۱۳). نظر به آنکه مراتب عالی هدایت و ایمان، نیل به مقام یقین است (حجر/ ۹۹)، حتی برای یقین نیز مراتب و مراحل گوناگونی را برمی‌شمارد: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تكاثر/ ۷-۵؛ نیز ر.ک: مدثر/ ۵۱). پیداست که مفاهیم «حیات، اسلام، ایمان و هدایت، یقین» و سایر اوصاف کمالی، علاوه بر آنکه به لحاظ معنایی با نور ارتباطی تنگاتنگ دارند، به لحاظ مصداقی نیز با آن متلازم‌اند. بدین‌سان، هر کسی به اندازه‌ای که نور -فراحسی- را کسب کند، می‌تواند به ساحت و مراتب بالاتری از کمالات و اوصاف انسانی بار یابد. لذا نظر به آنکه حقیقت نور یا نور حقیقی بسیط است (ر.ک: شهرزوری: ۱۳۷۲: ۳۱۳؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۷۰؛ نوربخش، ۱۳۸۳: ۶۹)، در مرتبه‌ای کامل، و در مرتبه‌ای دیگر، ناقص و ضعیف تلقی می‌شود. اختلاف انوار مجرد، جز در نقص و کمال و شدت و ضعف نیست و امتیاز دیگری از هم ندارند. به عبارت دقیق‌تر، گرچه ما به الاشتراک دارند، لیکن ما به الامتیاز آن‌ها موجب اختلاف آن‌ها می‌گردد. بدین‌سان، نور خدای سبحان در آیه نور (نور/ ۳۵) به لحاظ تعیین مقسم مقسیم‌بندی، در زمره نور فراحسی /روحانی قرار می‌گیرد، اما به لحاظ مراتب، بسی متعالی و فراگستر در تمامی جهان است؛ به گونه‌ای که او هستی‌بخش کائنات و پدیدآورنده موجودات است و آن‌ها را از تاریکی عدم و نیستی، به فضای روشن وجود و هستی منتقل کرده است. تمامی این موارد، بیانگر این نکته‌اند که حمل مفهوم نور بر مصادیق خود، دارای مراتب و مدارج است.

۱-۵-۳. مراتب نور به لحاظ گستره حیات اخروی

نظر به ارتباط ناگسستنی لفظ و معنا، کاریست معانی الفاظ قرآن کریم بر پایه واقعیت هستی وضع شده‌اند؛ یعنی لفظ از معنا و معنا از حقیقت خارجی مأخوذ است.

قهرماً مفاهیمی که از حقایق بیرونی انتزاع شده و به آن باز گردند، دارای مراتب‌اند. به عبارت دقیق‌تر، مصادیق مقولاتی چون «اسلام، ایمان، یقین، ذکر، هدایت، بهشت و علم» ذومراتب‌اند. مصداق «نور» که با هر یک از آن‌ها، پیوندی ناگسستنی برقرار نموده، به طریق اولی مرتبه‌دار خواهد بود. از این رو، جملگی متصف به وصف شدت و ضعف‌اند؛ چه، کمال و نقص هر یک از آن‌ها، از واقعیت و وجود هستی انبعاث یافته و از آن سو که مصداق وجود، خود حقیقتی مشکک - ذومراتب - است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۲: ۱۲۱/۱-۱۳۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۶۷-۱۶۹)، نورانیت افراد در گستره قیامت، رهاورد کسب و ثبوت نور در نشئه دنیوی است. لذا بازتاب نور ایمان آن‌ها به محض ورود در عرصه رستاخیز، آکنده از نور است (حدید/ ۱۲). بدین سان، شماری نیز به خاطر اختلاط در بینش‌ها، و قصور و تقصیر در کنش‌ها، نور خود را ناقص می‌بینند؛ لذا تقاضای تمامیت آن را می‌کنند: ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا﴾ (تحریم / ۸) و این مطلب به نیکی گواه بر آن است که گستره رستاخیز - که تجلی باطنی تمامی اوصاف انسانی است - می‌تواند آمیخته به ناخالصی باشد. در تفسیر قمی نیز به این مقوله اشاره می‌شود: «يُقَسِّمُ النُّورَ بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ قَدْرِ إِيمَانِهِمْ» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۵۱/۲). با این همه می‌توان بیان داشت که هر کس نور بیشتری را در درون خود تثبیت کند، به مراتب بالاتری از کمالات انسانی و درجات قرب ربوبی نائل می‌گردد: ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (آل عمران / ۱۶۳؛ نیز ر.ک: انفال / ۴).

۶. حقیقت نور و نور حقیقی در قرآن کریم

از میان تمامی آیاتی که در آن‌ها واژه نور - با سایر مشتقاتش - به کار گرفته شده، آیه مشهور نور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (نور / ۳۵)، از اهمیتی مضاعف برخوردار است؛ چه، مفاد این آیه علاوه بر آنکه در مقام بیان چیستی و چگونگی خدای سبحان است، آن را در قالب مثال و تشبیهی پیچیده و درهم‌تنیده می‌آراید. از این رو، فهم دلالت آیه، مستلزم ژرف‌نگری و جامع‌نگری فراوانی است. به طور کلی می‌توان از دو منظر به این آیه نگریست؛ اول، بر سبیل مجازگویی و توجیهات ادبی؛ دوم، حفظ اصالت آیه و حقیقت‌نمایی. در ادامه به بررسی و ارزیابی هر دو دیدگاه پرداخته می‌شود.

۱-۶. توجیهات ادبی (مجازانگاری و تاویل‌نگری)

به نظر می‌رسد قائلان به این دیدگاه، از دو جهت از ظاهر آیه عدول نموده‌اند: نخست عدم جمع و حمل معنای لغوی نور بر خدای سبحان؛ و دیگر به خاطر روایاتی که نوعاً مبتنی بر پایه احادیث صحابه و تابعان هستند و به مثابه مستمسکی برای فهم و تفسیر آیه قرار گرفته‌اند:

الف) برای نمونه در قرائتی از ابن عباس نقل شده است: «اللَّهُ مُنَوَّرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (سمرقندی، بی‌تا: ۵۱۲/۲). در روایتی دیگر نیز از او نقل شده است که آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، به معنای «اللَّهُ هَادِي أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۴/۷؛ حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۳۵۷/۹).

ب) این مطلب را در روایتی که عباس بن هلال از امام رضا علیه السلام نقل کرده، می‌توان بازجست:

«سَأَلْتُ الرَّضَا علیه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». فَقَالَ: هَادٍ لِأَهْلِ السَّمَاءِ وَهَادٍ لِأَهْلِ الْأَرْضِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۲/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۵).

ج) در مناظره‌ای که میان امام رضا علیه السلام و عمران صابی برگزار شد، حضرت علیه السلام در پاسخ به سؤال از چیستی وجود باری تعالی فرمود:

«يَا سَيِّدِي! فَأَيُّ شَيْءٍ هُوَ؟ قَالَ: هُوَ نُورٌ يَمَعْنِي أَنَّهُ هَادٍ خَلَقَهُ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الْأَرْضِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۳۴؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۷۱/۱).

۱-۶. بررسی و ارزیابی

۱. در قرائت منسوب به ابن عباس، بایسته ذکر است که این امر منافات ندارد که بر خدای تعالی نور اطلاق شود و متعاقب آن، تمامی پدیده‌های هستی نورانی شوند؛ چه اینکه لازمه منور کردن چیزی، دارا بودن خود نور است و گرنه اعطای چیزی در صورت فقدان آن، -طبعاً و عقلاً- محال است: «معطى الشيء لا يكون فاقداً له» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۵۵/۴).

۲. اما در مورد «هادی بودن» الله تبارک و تعالی لازم به ذکر است که یکی از کارکردها، لوازم و لواحق نور، هادی بودن یا راهنمایی کردن است. لذا می‌توان بیان

داشت که در ضمن مفهوم نور، هدایت و راهنمایی نیز نهفته است. به عبارت دیگر، میان مفاهیمی چون «نور و هدایت»، تساوق و تلازم مصداقی - نه مفهومی - برقرار است. از سویی دیگر، انصراف و عدول از ظاهر آیه بلا توجیه است؛ چه، قرآن کریم در آیاتی متعدد، از انواع هدایت تکوینی، تشریحی و پاداشی سخن گفته است. لذا چنانچه مراد از «نور»، خصوص «هادی و هدایت» می‌بود، قهراً گفته می‌شد: «اللَّهُ هَادِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، نه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». شاهد این سخن، تعبیر پایانی آیه مزبور است که می‌فرماید: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (نور/ ۳۵).

۳. اما در دو روایتی که به امام رضا علیه السلام استناد داده می‌شود، باید خاطر نشان کرد که حضرات معصومان علیهم السلام به تبعیت از سنت و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم (برقی، ۱۳۷۱: ۱۹۵/۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳/۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۴۱۹)، همواره بر اساس ظرفیت فکری و سطوح گوناگون فهم مخاطبان سخن می‌گفتند (ر.ک: مسعودی، ۱۳۸۹: ۲۴۵-۲۴۶؛ فقهی‌زاده، ۱۳۸۹: ۵۵۶-۵۶۸)، به همین جهت در تعبیری که به مثابه پاسخ اقناعی است نه ایقاعی، در کسوت جمله اجمالی است نه تفصیلی، و در مقام دفع شبهه است نه بیان وصف احترازی، نور بر هادی بودن حمل شده است که یکی از لوازم و کارکردهای اصلی نور است.

مؤید این سخن در ادامه مناظره است. حضرت علیه السلام در پاسخ عمران ارتجالاً می‌فرماید: «هُوَ نُور». سپس می‌فرماید: «بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ خَلَقَهُ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الْأَرْضِ». اما شاهد بحث، انتهای عبارت امام علیه السلام است: «وَلَيْسَ لَكَ عَلَى أَكْثَرِ مَنْ تَوَحَّيْدِي إِيَّاهُ». منطوق عبارت ایشان آن است که برای تو بیشتر از آنچه که وحدانیت آن را متذکر شده‌ام، نیست. ولی مفهوم این مطلب تلویحاً حکایتگر آن است که تو (عمران صابی) به بیش از آنچه گفته شده، نیازی نداری. لذا مفهوم موافق این کلام آن است که شناسایی وجود باری تعالی امکان‌پذیر است، اما شخص تو (عمران صابی) لازم نیست که بدان دست یابی. بدین خاطر چه بسا اگر امام علیه السلام - با کسی که هنوز به خدا آن‌چنان ایمان ندارد - از حاقّ واقع و کنه مطلب سخن می‌گفت، با انکار، تحیر و عدم پذیرش او مواجه می‌شد. لذا حضرت علیه السلام لوازم یا کارکرد اصلی نور را خاطر نشان می‌شود؛ چه اینکه همان گونه که گفته شد، میان «نور و هدایت» تلازم وجودی و تکوینی برقرار است.

۴. از سویی دیگر، شخصی از امام صادق علیه السلام معنای آیه نور را می‌پرسد. حضرت علیه السلام به ظاهر آیه بسنده می‌کند و پاسخ تفصیلی نمی‌دهد: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عليه السلام: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ قَالَ: كَذَلِكَ اللَّهُ تعالى» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۷؛ همو، ۱۴۰۳: ۱۵).

این خود گویای آن است که امام علیه السلام همان معنای ظاهری آیه را تصدیق می‌فرماید. با تمامی این قرائن، تفاسیر ائمه اطهار علیهم السلام از باب نشان دادن مصداقی از مصداقی آیات به شمار می‌آید، نه آنکه مدلول لفظ، منحصر و محدود در آن مصداق خاص باشد. از این رو، جمع بین این معانی و حقیقت آیه آن است که هر یک از این معانی اشاره شده (منور، هادی، ...) به یکی از ابعاد آن نور حقیقی ناظرند.

۲-۶. استناد به ظاهر آیه و حقیقت‌نمایی

اما در مقابل نیز می‌توان اسم نور را بر خدای سبحان به صورت حقیقت‌گرایی حمل نمود. این مطلب نه تنها با حفظ اصالت ظاهر آیه همساز است، بلکه بر شواهد فراوان نقلی و دلایل برهانی نیز متکی است. برای ایضاح مطلب مزبور، چند مقدمه ذکر می‌شود.

۲-۶-۱. اسم «الله» مستجمع جمیع کمالات

ابتدای آیه، مُصَدَّر به اسم شریفه «الله» - نه رَبِّ یا خالق یا سایر اسامی خداوند متعال - است. نظر به آنکه هر یک از اسامی خدای سبحان، حکایتگر شأنی از شئون وجودی باری تعالی هستند، در عین حال، بر یک مسمّا و یک حقیقت دلالت دارند (اعراف/ ۱۸۰؛ اسراء/ ۱۱۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۸۳-۸۵). لذا «الله» در مقایسه با دیگر اسامی و اوصاف ربوبی، جامع‌ترین اسم و به اصطلاح، «مستجمع جمیع کمالات» است. لذا آیه شریفه، الله تبارک و تعالی را نور آسمان‌ها و زمین معرفی می‌کند: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، نه آنکه «الله نور فی السماوات والأرض» باشد؛ چه، در صورت دوم، مظروف (نور) برای ظرف آسمان‌ها و زمین است که اصل تعبیر قرآنی، خود آسمان و زمین را نور الله می‌داند. لذا این مطلب می‌تواند به این واقعیت اشاره کند که خود خداوند متعال به نحو مواطاتی - این‌همانی -، نور است، نه اینکه نور آفریده اوست؛ چه اینکه منور ساختن پدیده‌های عالم، متفرع بر نور بودن خداست. به همین خاطر، نور به آسمان‌ها و زمین

اضافه شده، نه خود الله: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ و آنگاه نور و متعلقات آن، بر اسم جلاله «الله» حمل شده و فرموده «نور آسمان و زمین، الله» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲۲/۱۵). از جانبی دیگر، تعبیر به «نور» - نه پدیدآورنده-، برای عنایت به این مطلب است که همچنان که «نور»، خودش «ظاهر» و مُظْهِر غیر است، خداوند متعال هم بالذات - به خودی خود- ظاهر است و نیاز به مُظْهِر ندارد؛ چه، تمامی پدیده‌های هستی، موجودیت و قوام خود را مرهون اظهار اویند.

۲-۲-۶. اسم «نور» در مقام فعل الهی

لفظ «الله» نام ذات اقدس الهی است که هستی او از خود او و غیر قابل انفکاک از اوست. این نام به اعتبار ظهور و در مقام فعل، وجه، جلوه و ظهور و تجلی است که در اصطلاح اهل معرفت، مقام مشیت و افاضه بارقه حقانی نسبت به موجودات نامیده می‌شود. این افاضه و اضافه، همان فعل و نور حق است که بر همه اشیاء تأییده و همه چیز را از کتم عدم به منصفه هستی و اظهار کشانده است (کیایی، ۱۳۸۸: ۳۸). حقیقتِ یگانه او بدون این عنوان (الله)، غیب محض است و در آن منطقه، نه نامی و نه رسمی و نه وصفی در عالم است (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۰/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۵). لذا لفظ «نور» - نه الله- را به ضمیر «ها» اضافه نمود و فرمود: ﴿مَثَلُ نُورِهِ﴾ - نه «مَثَلُ اللَّهِ»-، و آن را به «الله» ارجاع داد تا به این معنا اشاره کند که خداوند در مقام فعل و ظهور، خود را به مثابه نوری قرار داده که جهانیان را پرفروغ نموده است؛ چه، در آن مقام غیب و ذات (الله)، نه تنها شبه و مثلی ندارد: ﴿أَيَسَّ كَيْفِيَّةَ شَيْءٍ؟﴾ (شوری / ۱۱)، بلکه دسترسی بدان بارگاه برای احدی امکان‌پذیر نیست. لذا گفته‌اند:

«اكتناه ذات اقدس الهی و معرفت او، آن چنان که هست، مقدور، معروف، مشهود و مقصود کسی جز ذات پاک خود او نیست؛ نه ملائکه مقرب به کنه ذات او راه دارند و نه تمامی انبیاء، اولیاء و اوصیاء» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۳/۲).

اما در مقام فعل الهی، خدای سبحان برای خود «مَثَلُ» در نظر گرفته است: ﴿لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ (نحل / ۶۰)؛ ﴿لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (روم / ۲۷). به سخن دیگر، در مقام «ذات»، از او خبر و حکمی نیست و آنچه منجر به شناسایی او می‌شود، در مقام

ظهور و فعل است. با این همه، نور یا باید در زمره اسامی صفات باشد یا اسامی افعال -نه در زمره اسامی ذات-؛ چه با نظر به تعریف کاربردی نور: «الظاهر بذاته والمظهر لغيره»، اگر مقصود از «غیر» در «المظهر لغيره»، سایر اسامی و صفات حق تعالی دانسته شود، نور از اسامی صفات است؛ اما اگر منظور از «غیر»، مراتب و جلوات عینی و ظهورات خارجی باشد، نور از اسماء افعال به شمار می‌رود (موسوی خمینی، ۱۳۸۶: ۴۳). از این رو، مفهوم نور، علاوه بر اینکه به اسامی افعال نزدیک است، تحت اسم شریف «ظاهر» (حدید/۳) نیز جلوه گر است. در نتیجه اگر گفته می‌شود «الله» تبارک و تعالی، «نور» است، بدان معناست که خدای سبحان اسم «نور» -به طور خاص- را برای خود برگزید تا از رهگذر آن به معرفی خود پردازد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۳/۱) و در پرتو آن، تمام پدیده‌های هستی به مقام اظهار نائل گردند.

۶-۲-۳. توسعه معنایی مفهوم نور

از جمله مطالب باارزش زبان‌شناختی که گمانه هر گونه مجازانگاری را از ساحت شماری از مفاهیم بنیادین می‌زداید، چگونگی به کارگیری مفاهیم در قرآن کریم است. در این مجال، دو حیطة را باید از نظر گذراند؛ نخست، از ویژگی‌های دستگاه مفهوم‌سازی قرآن کریم، آن است که الفاظ و معانی واژگان، در سطح فهم توده مردم به کار گرفته شده‌اند، لیکن شماری دیگر، در سطح و معنایی وسیع‌تر خودنمایی می‌کنند. این مفاهیم هنگامی که در شبکه یا نظام معنایی قرآن کریم در نظر گرفته شوند، معنایی متعالی را القا می‌کنند؛ بی‌آنکه میان معنای اولیه وضع شده و معنای ثانویه، تباینی شاخص در میدان معناشناختی مشاهده شود، بلکه همان معنا توسعه یافته و موجب معنایی ارزنده شده است.

اما با تمسک به نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، واژگان قرآن کریم برای معنای موضوع‌له -یا جامع- آن‌ها وضع شده‌اند که در قالب و ساحت‌های گوناگون در کسوت الفاظ متجلی می‌شوند. به عبارت دقیق‌تر، موضوع‌له الفاظ، معانی و مفاهیم‌اند، نه مصادیق جزئی و خارجی (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱/۱-۳۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۵۱/۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۱۸۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۸/۱۴۰).

سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۵۲-۱۶۰؛ شیواپور، ۱۳۹۴: ۱۸۰-۳۴۶).^۱ لکن از آن رو که انسان‌ها در کارهای روزمره خود، انس و عادت به امور حسی و جزئیات امور دارند، کلمات را در مصادیق خارجی استعمال می‌کنند - نه در معانی -. این معانی به واسطه ارتباط و اتحادی که با آن هیئات دارند، در آن اشکال و صور به نحو حقیقی استعمال می‌شوند. این معنا (یا روح معانی)، منوط به صورت خاصی نیست و به مصداق محسوس یا معقول نیز اختصاص ندارد و خصائص مصداقی، سهمی در محدوده مفاهیم ندارند.

به هر تقدیر، نور نه تنها بر خدای سبحان به نحو حقیقی اطلاق می‌شود، بلکه این امر برای سایر پدیده‌های حسی و فراحسی دنیوی و اخروی نیز قابل تسری است. اما با ملاحظه این نکته که مصادیق و مراتب (کمال و نقص یا شدت و ضعف) هر یک با دیگری متفاوت است. بر این اساس، اطلاق «نور» به خدای سبحان، چه در معنای لغوی آن «ضیاء» به کار گرفته شود و چه در معنای کاربردی آن: «الظاهر بنفسه والمظهر لغيره»، با هیچ چالش زبان‌شناختی و عقلی و نقلی مواجه نخواهد شد؛ چه، ارائه این معنا، علاوه بر عدم دخالت مصادیق در معنای آن، ظرفیت قالب‌پذیری در هیئت‌های گوناگون حسی و فراحسی را داراست. لذا کاربست نور، هم می‌تواند حسی و مادی تصور شود و هم می‌تواند فراحسی و روحانی باشد. در نتیجه، توسعه نور یک حقیقت جامع، مشترک و موسّع دارد که دارای مراتب و اقسامی متنوع است که از مصادیق حسی آغاز شده، و مصادیق فرا حسی را نیز در بر گرفته است. چون قرآن کریم به زبان قوم نازل شده، در گام نخست این معنا را در سطح درک مردمان آن عصر به کار برده، لیکن در سطوح بعدی با توسعه و اعتلای معنای نور، آن را در مورد سایر مفاهیم (ایمان، اسلام، کتاب‌های آسمانی، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و خدای سبحان) نیز گسترانیده است.

۴-۲-۶. جمع‌بندی کلی از فراز ابتدایی آیه نور

با عنایت به تحلیل مطالب مزبور، صرف باورمندی به حذف مضاف یا ارجاع نور به سایر مفاهیم، بسیار سطحی‌نگرانه است. لذا اطلاق نور بر خدای سبحان، نه با

۱. گرچه در دامنه مصادیق و چگونگی اشتغال آن بر تمامی واژگان قرآنی، تفاوت‌های ظریفی میان دانشمندان اسلامی مشاهده می‌شود، ولی قدر مشترک تمامی این نظریات به یک امر باز می‌گردد و آن، «عدم وضع معنای لفظ در مصادیق خارجی» است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: شیواپور، ۱۳۹۴: ۱۸۰-۲۷۵).

نصوص و متون نقلی مخالف است و نه با براهین مسلم عقلی و یافته‌های زبان‌شناختی. اما تأکید بر این نکته ضروری است که وقتی گفته می‌شود خداوند نور است، مقصود، معنای ارتکازی و متبادر به ذهن نیست؛ چه، بارقه جهانتاب نور ظاهری بر جهانیان، مأخوذ از نور خورشید و ستارگان (اجرام مادی) است و از آن سو که این نور، لوازم و لواحق مادی خاص خود را داراست، با ادله‌ای که خداوند سبحان را منزله از هر گونه نقص و محدودیت، و مبرا از هر گونه عیب و زوال برمی‌شمارند، منافات دارد. از جانبی دیگر، نور ظاهری صرفاً شامل انوار محسوس و حادث می‌شود؛ اما نور حقیقی یا حقیقت نور، از أعراض نیست تا قائم به جسم باشد، بلکه نور در واقع، با وجود، ظهور و حیات پیوندی ناگسستگی دارد. افزون بر اینکه نور محسوس، مخلوقی از مخلوقات خداوند است؛ چنان که می‌فرماید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾ (انعام/ ۱). بدین سان، ارائه حقیقت‌نمایی نور الله تبارک و تعالی، هیچ‌گاه به معنای نور ظاهری که با رأی‌العین مشاهده می‌شود، نیست.^۱ باری، این نور علاوه بر آنکه وجه تمایز آن با غیر است، دارای مراتب متنوع نیز می‌باشد. لذا قهراً دارای ویژگی خاصی است که عاری از هر گونه خصوصیات اجرام مادی است.

۷. استلزامات حقیقت‌انگاری نور خدا

طبعاً با اثبات حقیقت‌نمایی آیه نور، همچنان جای پاسخ به این سؤال باقی است که این نور هستی‌بخش، چه نوع ظهوری است که نمی‌توان آن را ادراک نمود؛ چه، اگر چیزی آشکار و ظاهر و حاضر است، به تعریف و توصیف غیر نیازی ندارد.

۷-۱. به کار بستن ابزار قلب در ادراک انوار الهی

گرچه خدای سبحان، عین نور، وجود و ظهور است، اما نور او علاوه بر اینکه از ویژگی‌هایی منحصر به فردی برخوردار است، به عوامل ایجابی و سلبی ساختار ادراکی

۱. کما اینکه این امر با نصوص دینی نیز مخالفت دارد (انعام/ ۱۰۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۹۵/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶/۴). تمامی محتویات این ابواب به روشنی گویای آن هستند که هر نوع دیدنی که با چشمان ظاهریین به خدای سبحان نسبت داده شود، به شدت مورد نهی و نفی، محکوم و مطرود معصومان علیهم‌السلام است.

انسان نیز وابسته است. نظر به آنکه اطلاق نور بر خدای سبحان به نحو حقیقی است - نه مجازی-، به صورت مواطاتی است - نه اشتقاقی-، متصف به وصف مشکک است - نه متواطی-، در مقام فعل است - نه در مقام ذات یا صفات-، و از سنخ نور فراحسی است - نه حسی-، برای پی بردن به نور خدا باید نه با حواس ظاهری بلکه با مشاعر درونی یعنی «قلب»، به ادراک نور و سبحات الهی نائل شد؛ چه، عقل صرفاً می تواند به کلیات حقایق پی ببرد، ولی آن بُعد از ابعاد انسانی که می تواند ارتباط وجودی با حقایق برقرار نماید، تنها «قلب» است. به عبارت دیگر، گرچه نور خدا فراحسی است، لکن ابزار آن نیز در نهاد انسان به ودیعت نهاده شده که در صورت شکوفایی آن می توان به نتایج قابل توجهی دست یافت. پشتوانه این مطلب، احادیث صادره از معصومان علیهم السلام است که به نیکی گویای این حقیقت اند که قلب از چنان قابلیت و ظرفیتی برخوردار بوده که می تواند به رؤیت انوار حضرت حق موفق شود؛ نظیر:

(الف)

«سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عليه السلام: هَلْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَبَّهُ صلى الله عليه وآله؟ فَقَالَ: نَعَمْ، بِقَلْبِهِ رَأَهُ. أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» أَي لَمْ يَرَهُ بِالْبَصَرِ وَلَكِنْ رَأَهُ بِالْفُؤَادِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۶).

(ب) در روایتی هم مضمون آمده است:

«سَأَلْتُهُ: هَلْ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَبَّهُ؟ فَوَقَعَ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرَى رَسُولَهُ بِقَلْبِهِ مِنْ نُورٍ عَظَمَتْهُ مَا أَحَبَّ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۹۵/۱).

(ج) با تعبیری مختلف اما با مضمونی واحد نقل شده که ذعلب از حضرت علی عليه السلام در مورد رؤیت چشمی خداوند سؤال می کند. حضرت عليه السلام به شدت او را از این انگاره برحذر می دارد:

«قَالَ: وَيْلَكَ، لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (همان: ۲۴۳/۱؛ صدوق، ۱۳۷۶: ۳۴۲؛ صالح، ۱۴۱۴: ۲۵۸).

(د) ابوبصیر که شخصی نابینا بود، از امام صادق عليه السلام پرسید: مرا خبر ده از خداوند صلى الله عليه وآله که آیا مؤمنان در روز قیامت او را می بینند؟ فرمود: آری و پیش از روز قیامت نیز او را

دیده‌اند. عرض کردم: در چه زمانی؟ فرمود: در هنگامی که به آنان فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، تو پروردگار مایی. حضرت ساعتی ساکت شد. بعد از آن فرمود: مؤمنان در دنیا پیش از روز قیامت او را می‌بینند. آیا تو چنان نیستی که در همین وقت او را بینی؟! ابوبصیر می‌گوید که به آن حضرت عرض کردم: فدایت گردم، پس من این کلام را از شما نقل کنم؟ فرمود: نه! زیرا که تو هر گاه این سخن را نقل کنی، منکری که جاهل باشد به معنای آنچه ما می‌گوییم، آن را انکار کرده و گمان کند که این تشبیه و کفر است. البته دیدن به دل مانند دیدن به چشم نیست: «لَيْسَتِ الرَّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرَّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۷).

۲-۷. کمال ظهور، مانع شهود

گرچه خدای سبحان نور آسمان و زمین است، اما نور او از چنان شدتی برخوردار است که از فرط تشدید انوارش بر عالمیان در حجاب است و دیدگان مخلوقات از دیدار جمال و جلال او پنهان است. لذا اگر دیده از دیدارش عاجز است، این شدت عظمت نور وجودی جلال اوست (حسن‌زاده، ۱۳۷۸: ۴۹). از باب تشبیه معقول به محسوس می‌توان او را به خورشیدی تشبیه کرد که نگاه مستقیم و خیره شدن به آن، مقدور هر چشمی نیست. آری، اگر پشت ابر قرار گیرد و از شدت نور آن کاسته شود، بسیاری از افراد می‌توانند بارقه پر فروغ آن را مشاهده کنند، هرچند که چشم موجوداتی همانند خفاش هرگز توان مشاهده خورشید را ندارد و تا زمانی که چراغ عالم‌افروز در افق پنهان نشود، قدرت خودنمایی نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۰/۳). کما اینکه این مطلب را می‌توان در احادیثی که حکایتگر ادعیه معصومان علیهم‌السلام هستند، بازجست؛ برای نمونه:

الف) رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در دعایی عرضه داشته است:

۱. گفتنی است که بر اساس ظهور و تصریح برخی آیات و احادیث امامیه، برای قوه مدرکه «قلب» نیز چشمانی در نظر گرفته شده است؛ برای نمونه، قرآن کریم کوری را به قلب نسبت می‌دهد نه به چشم: «فَإِنَّهَا لَتَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶). در روایت نیز آمده است: «أَلَا إِنَّ لِلْعَبْدِ أَرْبَعَ أَعْيُنَ عَيْنَانِ... فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بَعْدَ خَيْرٍ فَتَحَّ لَهُ الْعَيْنَيْنِ اللَّتَيْنِ فِي قَلْبِهِ فَأَبْصَرَ بِهِمَا الْعَيْبَ فِي أَمْرِ آخِرَتِهِ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۲۴۰/۱؛ همو، ۱۳۹۸: ۳۷۰؛ برای توضیح بیشتر ر.ک: جدی، ۱۳۹۵: ۱۲۳-۱۴۳).

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ يَا مَنْ احْتَجَبَ بِشِعَاعِ نُورِهِ عَنِ نَوَاطِرِ خَلْقِهِ» (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۷۶). خداوند از تو می‌خواهم، ای کسی که به واسطه گستره شعاع نورت از دیدگان مخلوقات محجوب شده‌ای.

ب) در دعایی از امام صادق علیه السلام آمده است:
 «أَنَا أَسْأَلُكَ يَا مَنْ احْتَجَبَ بِنُورِهِ عَنِ خَلْقِهِ» (قطب‌الدین راوندی، ۱۴۰۷: ۲۰۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۲/۴۷). از تو می‌خواهم ای کسی که به واسطه نورت، از آفریده‌هایت در حجاب مانده‌ای.

هادی سبزواری نیز در این باره افزوده است:

یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره

(سبزواری، ۱۳۷۹: ۳۵/۲)

با این همه می‌توان نتیجه گرفت که خدای سبحان به خودی خود (بذاته)، وجود، ظهور و هستی محض است، لیکن سایر پدیده‌های عالم، در حدوث و بقای خود به هستی او ظاهرند. این شدت ظهور و فرط نور الهی که در مقام فعل و تجلی و اظهار، از کمال نورانیت برخوردار است، موجب حجاب و اختفاء خویشتن شده، به گونه‌ای که درک پدیده‌ها از وجود و ظهور آن هستی ازلی و ابدی عاجز مانده‌اند. بی‌شک ادراک نور او (تبارک و تعالی)، علاوه بر شکوفایی تمامی استعدادهای نهفته آدمی، مستلزم غبارزدایی از ساحت قلب انسان (حجاب‌های ظلمانی و نورانی) است که به مقدار استعداد و کسب ظرفیت می‌توان به ادراک آن نائل گردید.

نتیجه‌گیری

۱. مفهوم نور در قرآن کریم علاوه بر آنکه از مفاهیم جامع و بنیادین به شمار می‌رود، دارای مصادیق حسی و فراحسی، و دنیوی و اخروی است. این مراتب که از نور حسی آغاز شده و به نور فراحسی پایان می‌یابند، از مهم‌ترین عناصر نوررسان گستره دنیوی یعنی خورشیده، ماه، ستارگان شروع شده و به مواردی نظیر کتب آسمانی (تورات، انجیل و قرآن کریم)، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، شرح صدر، حیات، ولایت، ایمان مؤمنان و الله (تبارک و تعالی) به سرانجام می‌رسد. این مطلب به نیکی گویای آن است که قرآن

کریم به لحاظ مباحث معرفت‌شناسی، سطوح گوناگونی از ادراک را برای نور قائل است که تنها با اعتلای نفسانی قابل دستیابی است.

۲. به رغم آنکه لغت پژوهان قریب به عصر نزول قرآن، نور را در معنای «ضیاء» منعکس نموده‌اند، لیکن مفسران متقدم در مقام تفسیر آیه نور، رویکردهای گوناگونی را در پیش گرفته‌اند. برخی به خاطر معذوریت عقلی و گزاره‌های روایی، به مجازانگاری تمایل یافته و برخی دیگر نیز به تأویل نور به مفاهیم همسانی نظیر «هادی، منور، ذوالنور و...» دست یازیده‌اند. اما طیفی دیگر با ارائه تعاریفی دگرسان، به اثبات حقیقت‌انگاری مفاد آیه نور پرداخته‌اند. تعریف «الظاهر بذاته والمظهر لغيره» که به سده‌های پسین و معاصر نیز منتقل می‌شود، در زمره وضع تعینی الفاظ - نه تعینی - قرار می‌گیرد و در هر مرتبه‌ای از مراتب نور قابل اطلاق است.

۳. از مهم‌ترین رهیافت‌های زبان‌شناختی قرآن کریم که باعث تحولی شگرف در منظومه مفاهیم آن شده، توسعه معنایی الفاظ و مفاهیم قرآنی است. در این حیطه، دو موضوع از هم قابل تفکیک‌اند؛ مقوله تحوّل یا توسّع معنایی است که در آن، از ارتقاء معنای واژه در سطوحی برتر سخن به میان می‌آید. بر این پایه، لفظ نور از همان ابتدا در مورد اشیاء طبیعی و دنیوی وضع شده، ولی به تدریج توسعه یافته و در موارد فراحسی و اخروی نیز استعمال شده است. اما نظر به دیدگاه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، واژه «نور» از هیئت و ساحت‌های گوناگون طبیعی و فراحسی نیز می‌تواند برخوردار شود که عامل تمسک و اتخاذ رویکردی حقیقت‌گراست.

۴. با اثبات حقیقت‌نمایی آیه نور، طبعاً تبیین استلزامات آن از جایگاهی ویژه برخوردار است. لذا گرچه نور خدای سبحان به لحاظ مقسم تقسیم‌بندی، در زمره نور فراحسی جای می‌گیرد، لیکن از جهت مرتبه داشتن، بسیار فراگستر و متعالی است. این کمال و شدت ظهور نور خدای تعالی را باید علاوه بر ارتفاع حجاب‌های گوناگون ظلمانی و نورانی، با ساحت درونی انسان یعنی «قلب» که از قابلیت و ظرفیتی فوق‌العاده برخوردار است، ادراک نمود.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، تحقیق صحیحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسير القرآن العظيم، تحقیق اسعد محمد طیب، چاپ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ ق.
۴. ابن جوزی، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن علی قرشی بغدادی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۲ ق.
۵. همو، نزهه الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن سیده المرسی، ابوالحسن علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ ق.
۷. ابن طاووس، ابوالقاسم علی بن موسی بن جعفر بن محمد الحسنی الحسینی، مهج الدعوات و منهج العبادات، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۸. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائی الحاتمی، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۹. همو، تفسیر ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. ابن منظور انصاری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. ازدی بلخی، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۳. بابایی، علی اکبر، قواعد تفسیر قرآن، چاپ دوم، تهران، سمت، ۱۳۹۵ ش.
۱۴. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۵. بغوی، ابومحمد حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۷. جدی، حسین، بررسی نظام معنایی نور و ظلمات از منظر قرآن و روایات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ ش.
۱۸. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، درج الدرر فی تفسیر الآی و السور، تحقیق محمد ادیب شکور، اردن، دار الفکر، ۱۴۳۰ ق.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، تحقیق محمد صفایی، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۸ ش.
۲۰. همو، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، چاپ هشتم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق و تصحیح احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
۲۲. حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.

۲۳. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲۴. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *رساله لب‌الباب در سیر و سلوک اولی‌الالباب*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۲۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۶. رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۳ ش.
۲۷. رضی، محمد بن حسین، *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، بی‌تا.
۲۸. سبحانی، جعفر، *مفاهیم القرآن*، چاپ چهارم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۲۱ ق.
۲۹. همو، *منشور جاوید*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۳ ش.
۳۰. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. سجادی، جعفر، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۳۲. سعیدی روشن، محمدباقر، *زبان قرآن و مسائل آن*، قم - تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۸۹ ش.
۳۳. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد بن احمد، *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*، بیروت، دار الفکر، بی‌تا.
۳۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبیب، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۳۵. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۳۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۳۷. شیواپور، حامد، *بررسی نظریه روح معنا در تفسیر قرآن*، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۹۴ ش.
۳۸. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
۳۹. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۴۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۴۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *الامالی*، چاپ ششم، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش.
۴۲. همو، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۴۳. همو، *الخصال*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۴۴. همو، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ ق.
۴۵. همو، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۳ ق.
۴۶. طالقانی، سیدمحمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۴۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.

۴۸. همو، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمه، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۴۹. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ق.
۵۰. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۵۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۲. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله، الفروق فی اللغة، بیروت، دار الافاق الجدیده، ۱۴۰۰ ق.
۵۳. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، مجموعه رسائل الامام الغزالی (مشکات الانوار)، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۵۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۵۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۵۶. فقهی زاده، عبدالهادی، علامه مجلسی و فهم حدیث (مبانی و روش های فقه الحدیثی علامه مجلسی در بحار الانوار)، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹ ش.
۵۷. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۵۸. قطب‌الدین راوندی، ابوالحسین سعید بن هبة الله، الدعوات، قم، مدرسه امام مهدی علیه السلام، ۱۴۰۷ ق.
۵۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار الکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۶۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۶۱. کیایی، مهدی، نور در قرآن، حدیث و عرفان، تهران، سلیس، ۱۳۸۸ ش.
۶۲. مجلسی، محمداقرب بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۶۳. مسعودی، عبدالهادی، روش فهم حدیث، چاپ ششم، تهران، سمت، ۱۳۸۹ ش.
۶۴. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
۶۵. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۶. مناوی، عبدالرؤف بن زین العابدین، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، چاپ سوم، ریاض، مکتبه الامام الشافعی، ۱۴۰۸ ق.
۶۷. موسوی خمینی، سیدروح الله، آداب الصلاة، چاپ شانزدهم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۶۸. همو، شرح دعای سحر، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۶ ش.
۶۹. میبدی، ابوالفضل رشیدالدین احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، تحقیق علی اصغر حکمت، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.
۷۰. نوربخش، سیما، نور در حکمت سهروردی، تهران، انتشارات سعید محبی، ۱۳۸۳ ش.

72. Jastrow, M., *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature*, (Reprint) New York, Pardes Publishing House, 1950.
73. Lewis, Charlton T., *A Latin Dictionary*, New York, Oxford University Press, 1996.
74. Zammit, Martin R., *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*, Leiden, Boston, Brill, 2002.



جایگاه عدالت رفتاری در رابطه انسان و محیط زیست از نگاه قرآن*

□ علیرضا نوبری^۱

چکیده

مسائل زیست‌محیطی در دهه‌های اخیر توسط بسیاری از دانشمندان مورد توجه قرار گرفته است. تعامل نامناسب با محیط زیست، باعث مشکلات جبران‌ناپذیری در فرایندهای محیطی شده است. هرچند راهبردهای اساسی از سوی دانشمندان ارائه شده است، ولی تا کنون نتایج رضایت‌بخشی در برطرف کردن تعامل نامناسب با محیط زیست به دست نیامده است.

در این جستار، محیط زیست و نوع رفتار انسان در مواجهه با آن، از نگاه قرآن مورد ارزیابی قرار گرفته است. پس پرسش اساسی این است که «از منظر قرآن در مواجهه انسان با محیط زیست چه رفتارهایی مطلوب است؟ و چه کارهایی باید انجام داد؟» نتیجه پژوهش این است که قرآن نوع خاصی از تعامل انسان با محیط زیست را تأیید می‌کند. البته قرآن بر دین فطری تأکید دارد. برای همین، توصیه‌های قرآن نسبت به تعامل انسان با محیط زیست، شامل هر انسانی نیست.

بلکه انسانی مورد نظر است که بر اساس دین فطری، از عدالت رفتاری برخوردار باشد.

واژگان کلیدی: محیط زیست، قرآن، عدالت رفتاری، دین فطری.

مقدمه

مقولهٔ رو به رشد تخریب محیط زیست و فرایند شکننده زیست‌محیطی در دهه‌های اخیر، باعث بازشناسی گستردهٔ عوامل تخریب آن از سوی گروه‌های مختلف شده است. برخی مانند لین وایت و آرنولد توین‌برن (پارسا، ۱۳۹۵: ۷۴-۶۵)، خواسته یا ناخواسته آغاز چنین تحول مخربی را بر دوش ادیان توحیدی گذارده‌اند. این در حالی است که دین اسلام که در راستای همان ادیان کهن توحیدی طلوع کرد و آموزه‌های متناسب با فطرت انسانی را به جامعه بشری انتقال داد، دارای ساختار معرفتی خاصی در مباحث زیست‌محیطی است و پیوسته نسبت به این مقوله، دستورالعمل‌های سازنده و نجات‌بخشی را ارائه داده است؛ به گونه‌ای که انسان تربیت‌یافته در فرایند رشدبخشی این دستورالعمل‌ها، ضمن ارتقای کیفی چگونگی روابط چهارگانه‌اش، در موضوع محیط زیست نیز رابطه‌ای منحصر به فرد را محور فعالیت‌های خود قرار می‌دهد (نوبری، ۱۳۹۶: ۲۶۱).

پیشینه این موضوع به دهه‌های اخیر بازمی‌گردد که پژوهشگران در رابطه با محیط زیست از نگاه قرآن، پژوهش‌هایی را انجام داده‌اند. این پژوهش‌ها در قالب کتاب، مقاله و همایش ارائه شده است. برخی از پژوهش‌های انجام‌شده در قالب کتاب عبارت‌اند از: *اسلام و محیط زیست* از عبدالله جوادی آملی، *مبانی و رهیافت‌های اخلاق زیست‌محیطی* از احمد عابدی سروسستانی و منصور شاه‌ولی و *سیدمصطفی محقق داماد*، و پژوهش‌های انجام‌شده در قالب مقاله عبارت‌اند از: «جهان‌بینی و محیط زیست؛ درآمدی بر اصول بهره‌برداری پایدار از منابع محیط زیست از دیدگاه قرآن» از محمدحسن مظفری، «نگرش اسلام به طبیعت» از بهناز امین‌زاده، «نقش تعالیم اسلام در کاهش بحران‌های زیست‌محیطی» از طیبه اکبری راد، «اصول اخلاقی محیط زیست از منظر اسلام» از حمید فغفور مغربی، «محیط زیست و حقوق آن از منظر قرآن» از ابوالقاسم نقیعی، «مبانی حق بهره‌برداری از محیط زیست سالم در قرآن کریم» از

مهدی فیروزی، «دین و بحران زیست‌محیطی» و مقاله‌ای نیز با عنوان «جایگاه محیط زیست از منظر قرآن» از مرتضی علیقدری و صادق حضرتی که در کنگره قرآن‌پژوهی و طب (همایش انسان سالم) ارائه شده است.

پژوهش پیش رو، ضمن ارائه این مطلب که محیط زیست از نگاه قرآن در چه جایگاهی است، به رابطه انسان با محیط پیرامون توجه کرده تا پاسخی درخور به پرسش «قرآن در مواجهه انسان با محیط زیست چه نوع رفتاری را تأیید کرده است؟ یا به عبارت دیگر، از نگاه قرآن در تعامل انسان با محیط زیست در صورت وجود، چه ویژگی رفتاری مورد تأیید قرار گرفته است؟» بدهد.

مفهوم‌شناسی محیط زیست

محیط عبارت است از فراگیرنده و احاطه‌کننده (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۰۶۴/۱۳)، مکانی با اوضاع و احوال و عوامل مؤثر بر آن، آنچه شخص یا چیزی را احاطه کرده و منشأ تغییر و تحول است (انوری، ۱۳۹۰: ۶۷۷۵/۷). انوری محیط زیست را به مجموعه اوضاع و احوال خارجی که در رشد و توسعه و بقای موجودات زنده تأثیر دارند، تعریف کرده است (همان).

واژه لاتین environment برگرفته از کلمه باستانی فرانسوی environner به معنای «احاطه کردن» است که در فارسی به محیط زیست ترجمه می‌شود.

بنسون در تبیین خود از محیط و محیط زیست، آن را یک مفهوم نسبی به معنای پیرامون می‌داند (همان: ۱۷/۷).

جان استوارت میل نیز در مقاله‌ای با عنوان «طبیعت»، که خوانش دیگری از مفهوم محیط زیست است، ضمن تبیین واژه طبیعت، با بهره‌گیری از کاربردهای این واژه و مفاهیم انتقال داده‌شده توسط آن، معتقد است که طبیعت در معنای کلی خود، عبارت از «مجموعه تمام نیروها و خواص همه چیزهاست» (بنسون، ۱۳۸۲: ۲۷۰). این مفهوم کلی از طبیعت که دربرگیرنده تعامل نیروهای اجزای تشکیل‌دهنده آن است، نشان می‌دهد که میان رفتار انسان و حوادث طبیعی، رابطه معناداری قابل تصور است.

بنا بر این تبیین، محیط زیست در واقع تعامل منابع با یکدیگر است. به عبارتی

محیط زیست عبارت است از برهم کنش همه آنچه در یک فضا یافت می‌شود. روابط متقابل انسان با همه آنچه اطراف اوست، محیط زیست انسان است.

دیدگاه‌ها درباره رابطه انسان با محیط زیست

در نگاهی کلی و کلان به مسئله محیط زیست می‌توان به چهار رویکرد انسان‌محوری، زیست‌محوری، زیست‌بوم‌محوری و خدامحوری (عابدی و شاه‌ولی، ۱۳۸۹: ۵۹) که از اهمیت ویژه‌ای در این باره برخوردارند، اشاره کرد.

الف) رویکرد انسان‌محوری

این رویکرد را می‌توان شایع‌ترین و پرنفوذترین رویکرد موجود درباره محیط زیست و رابطه آن با فعالیت‌های انسان برشمرد.

در این رویکرد هر فعالیت زیست‌محیطی تا جایی اهمیت دارد که به حفظ رفاه انسان و منافع او کمک کند. در واقع این انسان است که محور قضاوت در چگونگی تعامل با محیط زیست قرار دارد.

برخی عامل چنین محوریتی را معیار خردورزی دانسته‌اند و اختلاف میان انسان و هر موجود دیگر (طبیعت) در این معیار باعث شده است تا به وی اجازه قضاوت درباره طبیعت با محوریت خود را به انسان بدهد (Pentreath, 2004: 21).

باور به اینکه ماده و طبیعت فاقد شعور بوده و موجودات غیر انسانی از ارزش ذاتی برخوردار نیستند، این حق را به انسان می‌دهد تا تحولات تخریب‌گرانه خود را نسبت به زیست‌بوم توجیه نماید. بنابراین پیامد این رویکرد به عدم مسئولیت‌پذیری و باورمندی انسان نسبت به حفظ ارزش‌های ذاتی طبیعت برمی‌گردد (امین‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۰۰).

ب) رویکرد زیست‌محور

زیست‌محوری در واقع مرحله گذار از رویکرد انسان‌محوری به زیست‌بوم‌محوری است. این رویکرد می‌پذیرد که دیگر موجودات زنده نیز دارای ارزش ذاتی هستند. صاحبان این رویکرد با این استدلال که سایر موجودات زنده از توان درک لذت و درد و یا خودآگاهی برخوردارند، بر این باورند که در تعامل انسان با آنها لازم است که به

حقوق آنها نیز توجه شود (9: Oughton, 2003).

ج) رویکرد زیست‌محوری

این رویکرد فراتر از رویکرد زیست‌محوری است و با نگاهی به کل نظام هستی و با این تحلیل که همه هستی، دارای ارزش ذاتی است، شکل گرفته است (Kortenkamp & Moore, 2001: 262).

در این رویکرد، همه موجودات اعم از جاندار و بی‌جان دارای نظام اخلاقی خاص هستند که لازم است در مواجهه انسان با آن مورد ملاحظه جدی قرار گیرد (راینسون و گارات، ۱۳۷۸: ۱۴۶).

در این رویکرد، انسان نه تنها برتر از دیگر موجودات نیست، بلکه فقط بخشی از یک کلیت بزرگ‌تر یعنی طبیعت شناخته می‌شود (Fogg, 2000: 208).

د) رویکرد خدامحوری

این رویکرد بعد از بررسی و باورمندی به این مطلب ارائه شد که بحران‌های زیست‌محیطی از بحران‌های دین‌مدارانه و معنویت‌گرایانه نشئت می‌گیرد (Motavalli, 2002: 10). این باورمندی موجب گردید تا در دهه‌های اخیر، رویکرد خدامحوری در نظام رفتاری انسان با طبیعت، بار دیگر مورد مطالعه جدی قرار گیرد. مطالعات انجام‌شده نشان می‌دهد که برای حل بحران زیست‌محیطی می‌توان از قابلیت‌های خداباوری بهره ویژه گرفت. این مطالعه نشان از آن دارد که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های رابطه انسانی، که در ساختار ادیان الهی مورد تأکید قرار گرفته است، رابطه او با طبیعت است (نوبری، ۱۳۹۶: ۲۶۱)؛ به گونه‌ای که در ساختار الهی رفتار انسان، تنظیم روابط انسان در چهار جهت رابطه با خدا، رابطه با خود، رابطه با هم‌نوع و رابطه با طبیعت، مورد تأکید است و شاید این بیان دور از ذهن نباشد که تعامل و رابطه رفتاری او با طبیعت، از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین جهات مذکور است. زیرا فرایند پاسخ‌گویی طبیعت به رفتار انسان، به سادگی قابل شناسایی نیست.

در جهان‌بینی دینی، جهان طبیعی در عباراتی ارزشیابی می‌گردد که با ماهیت انسان هماهنگ است. بنابراین به ایجاد یک رابطه خودآگاه با طبیعت به همراه ایفای

نقش سازنده انسان در طبیعت با محدودیت‌ها و مسئولیت‌های ویژه منجر می‌شود (Sullivan, 2001: 7).

بازتاب محیط زیست در قرآن

قرآن کریم بازتاب نظام‌مند مشخصی از نظم و ارتباط اجزای طبیعت (محیط زیست) را در نظام معرفتی خود نشان داده است و به گونه‌ای منطقی، روابط پدیده‌ها و جایگاه هر کدام را در این منظومه معرفتی نشان داده است. یادکرد برخی از عناصر محیط زیست در قرآن مانند: آسمان و زمین (بقره/ ۲۲؛ انبیاء/ ۳۰؛ حج/ ۵؛ فاطر/ ۲۷)، خاک به معنای رویه زمین که موجب رویاندن گیاه می‌شود (عمید، ۱۳۸۲: ۵۳۹)، در موضوعات مختلفی از آن مانند عنصر محوری برای آبادانی (بقره/ ۲۶۴) یا زمان شکل‌گیری آن (آل عمران/ ۵۹؛ روم/ ۲۰)، آب به عنوان عنصر غیر قابل جایگزین در چرخه طبیعت همراه با کارکردهای فراوان اعم از مادی و معنوی (بقره/ ۶۰؛ انفال/ ۱۱؛ یونس/ ۲۴؛ نحل/ ۱۰؛ فرقان/ ۴۸)، گیاهان (بقره/ ۶۱ و ۱۶۴؛ انعام/ ۹۹؛ اعراف/ ۵۷-۵۸؛ یونس/ ۲۴-۲۱؛ حجر/ ۱۹-۲۲؛ نحل/ ۱۰-۱۱ و ۱۳؛ طه/ ۵۲-۵۴؛ حج/ ۵ و ۶۳؛ یس/ ۳۶؛ صافات/ ۱۳۹-۱۴۶؛ زمر/ ۲۱؛ رحمن/ ۱۰-۱۲؛ غاشیه/ ۶-۷)، جانوران (بقره/ ۱۶۴؛ هود/ ۶؛ غاشیه/ ۴) و یادکرد سوگند به بخش‌هایی از محیط زیست (ذاریات/ ۸-۷؛ طور/ ۵-۷؛ طارق/ ۱۱-۱۳؛ شمس/ ۱؛ ضحی/ ۱) و نظام‌مندی عناصر محیط زیست (رعد/ ۸-۹؛ حجر/ ۹؛ احزاب/ ۳۸؛ طلاق/ ۳). در این مورد توضیح اینکه این یادکرد از روند طبیعی جریان موجود دفاع می‌کند و ساختار این بیانات به طور ضمنی از نامقدس بودن تحولات تخریب‌گرایانه امور طبیعی حکایت دارد. بهره‌گیری قرآن از واژگانی مانند موزون (حجر/ ۱۹)، قدر و مقدور و مقدار (رعد/ ۹؛ فرقان/ ۲)، در بیان نظام‌مندی روابط طبیعت و دقت در عناصر تشکیل‌دهنده آن و ضرورت حفظ ساختار موجود، نشان از دقت در تعبیر و هدفمندی ساختار بیانی قرآن در این موضوعات دارد. تعبیر مفعول مطلق تأکیدی در آیه «وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرًا تَقْدِيرًا» (فرقان/ ۲)، نشان از اهمیت و محوریت داشتن حفظ ساختار آفرینش عناصر طبیعت دارد. آیات ۱۹ و ۲۰ سوره حجر، از موزون بودن هر آنچه در زمین وجود دارد، سخن گفته و در آن‌ها تأکیدی است مبنی بر اینکه فقط این محاسبه دقیق موجود در عناصر طبیعی است که زمینه زندگی انسان را فراهم

می‌کند. همچنین تعبیر «وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ» به طور ضمنی از تحولات برهم‌زننده این نظم و نظام انتقاد می‌کند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۶: ۱۰/۱۹). این نکته با توجه به آیه ۶۱ سوره هود که استعمار و آبادانی زمین را از انسان خواسته است، بیشتر روشن می‌گردد و هشیاری محیط زیست و مخلوقات کیهانی مانند تسبیح‌گویی آن‌ها نسبت به خداوند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۰/۱۳ و ۳۷۹/۱۷؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۳۵/۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۸۶/۱۵) و بهره‌گیری و نمادسازی از عناصر محیط زیست در تبیین مطالب و چینش استدلال (بقره/ ۲۶۱؛ یونس/ ۲۴؛ رعد/ ۱۷؛ کهف/ ۴۱؛ جمعه/ ۵؛ ملک/ ۳۰) و قابلیت نظام طبیعی موجود برای ارائه زمینه تفکر و تذکر در ساختارهای بیانی مختلف -مانند بهره‌گیری از نمادهای طبیعی در استدلال‌ها، تشبیه‌ها و ضرب‌المثل‌ها، تطابق زندگی و دوران‌های آن با تفاوت‌های فصلی و هماهنگی هر رفتاری بر اساس زمان مناسب خود-، مواردی هستند که قرآن خرد آدمی را برای تفکری هدفمند و جهت‌دار بدان سوق می‌دهد. اندیشه «پس از هر سختی لذتی است» (طلاق/ ۷؛ انشراح/ ۶۵) را می‌توان از توالی حرکت هستی و آمدن زمستان و در پی داشتن بهار فهمید. به عبارتی، «اگر زمستان می‌آید، بهار چرا نیاید». نکته‌ای که بارها در قرآن کریم مورد دقت قرار گرفته است تا نشان دهد که نظم موجود در محیط پیرامون می‌تواند ذهن و خرد آدمی را به درستی مدیریت کند و او را در رسیدن به اندیشه‌های ناب یاری رساند و در نهایت رابطه‌مندی رفتار انسان با نظم طبیعی (بقره/ ۱۵۵-۱۵۶؛ آل عمران/ ۱۲۰؛ انعام/ ۶؛ هود/ ۵۲؛ نوح/ ۱۰-۱۲)، محورهای این نظام معرفتی است.

جایگاه عدالت محوری در نظم طبیعی در نگاه قرآن

قرآن کریم -در ادامه اهداف کلان انبیا- در داده‌های معرفتی و رفتاری خود (مأئده/ ۸؛ حدید/ ۲۵)، به دنبال نهادینه کردن فرهنگی است که محوریت رفتار انسانی در منظومه معرفتی توحیدی شکل گرفته، عدالت باشد (مطهری، ۱۳۷۴: ۹۷۷/۱۵ و ۱۵۹/۱۸). ضرورت شکل‌گیری این رویکرد به منظور نتیجه‌بخشی عملکرد انسان است.

از بررسی آیات ناظر به دستورالعمل مبتنی بر عدالت چنین استفاده می‌شود که نظام معرفتی قرآن، ارائه‌کننده داده‌هایی است که سعی در هماهنگ‌سازی رفتار مختارانه

انسان با نظم و نظام موجود در هستی دارند. تعبیر دقیق و معنادار قرآن مبنی بر لزوم رویکرد همه‌جانبه جامعه انسانی به دین فطری (روم / ۳۰)، یعنی آن ویژگی که همه انسان‌ها بر اساس آن آفریده شده‌اند، به گونه‌ای که نه محتوای دین قابل تغییر است و نه قانونمندی انسان، از سویی و تأکید فراوان آیات قرآن در بهره‌گیری از واژه «فَطَرَ» - که به معنای نوعی خاص از آفرینش است که بعد از آفرینش اولیه و به صورت شکل‌گیری تحولی در درون آفرینش نخستین خواهد بود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۱۲/۹) - در بیان آفرینش هستی و عدم بهره‌گیری از واژه «خلق» از سوی دیگر، نشان از آن دارد که با این استعمال به دنبال اثبات قانونمندی نظام هستی است؛ به گونه‌ای که این قانون به رفتار انسان و داده‌های دین فطری نیز سرایت کرده و با چنان استواری همراه است که قابل تغییر نیست (نوبری، ۱۳۹۶: ۲۷۴-۲۸۷).

تأکید بر عدم امکان تغییر در نظام پیچیده و مرتبط موجود، نشان از حق بودن آن است. آیات دیگری نیز به طور ویژه از محوریت عدالت و حق بودن آفرینش و طبیعت موجود سخن رانده است. قرآن کریم آیه‌ای را در خود دارد که در آن خداوند را قیام‌کننده به قسط و عدالت توصیف می‌کند (آل عمران / ۱۸). این توصیف نشان می‌دهد که فعل الهی نیز بدون هیچ استثنایی، دربرگیرنده ویژگی‌ای است که منطبق بر مفهوم عدالت است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۳-۱۱۴: ابن عاشور، ۱۴۲۶: ۴۵/۳؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۴۶۸/۲). آیه‌ای دیگر در ساختار بیانی متفاوت، موضوع نظام عدالت‌محور هستی را مورد توجه قرار داده است. در این آیه، میان حق بودن آفرینش و عدم شکل‌گیری ظلم نسبت به انسان‌ها هنگام دریافت پیامد عملکردشان، ارتباط معناداری برقرار شده است (جاثیه / ۲۲). از تقابل این دو مفهوم (حق بودن و عدم ظلم) مشخص می‌شود که حق‌محوری نظام طبیعی به معنای عدالت‌محوری آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۲/۱۸). به عبارتی، این آیه اثبات می‌کند که انسان را باید جزئی از محیط زیست دانست؛ چرا که میان رفتار او و اتفاقات پیرامونش، رابطه‌ای قانونمند در جریان است.

آیات ۷ تا ۹ سوره رحمن نیز موضوع ساختار عدالت‌محور هستی را مورد بحث قرار داده و نتیجه چنین ساختاری را عدم تجاوز از عدالت دانسته‌اند و در ضمن آن، به رفتار انسان نیز که جزئی از هستی است، چنین جهت می‌دهند که عملکردش در نظامی

این گونه باید مبتنی بر عدالت باشد. تعبیر میزان در آیه، ناظر به محوریت عدالت است (ابن عاشور، ۱۴۲۶: ۲۲۳/۲۷؛ مراغی، بی تا: ۱۰۷/۲۷ و ۱۵۲/۲۸)؛ چرا که گرچه کارکرد عرفی میزان، وسیله اندازه گیری وزن است، ولی در معنای توسعه یافته قرآنی اش، به معنای حق و عدالت است (اعراف/ ۸). روایات اسلامی نیز به این موضوع پرداخته اند. در روایتی نبوی که با بیان حصری ارائه شده است، ساختار هستی مبتنی بر عدالت معرفی شده است: «بالعدل قامت السماوات والأرض» (ابن ابی جمهور احسابی، ۱۴۰۵: ۱۰۳/۴). همچنین موضوع عدالت و رفتار مبتنی بر آن نسبت به مواجهه با موارد مربوط به محیط زیست، بازتابی کم نظیر در روایات و سخنان حضرت علی علیه السلام دارد؛ به گونه ای که باید به این دیدگاه متمایل شد که عدالت موجود در نظم و نظام هستی، چنان ساختاری به عالم داده است که لزوم انجام رفتارهای عادلانه را برای انسان در مواجهه با محیط پیرامون و حیوانات در دسترس، قطعی و تأثیرگذار در روند رشد و تعالی او کرده است (نهج البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۲۵).

آیات «وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجِبِّكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ * وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره/ ۲۰۴-۲۰۵)، بیان ویژه ای درباره خروج انسان از مرز عدالت در مواجهه با محیط زیست دارند. این آیات که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را مخاطب اولیه قرار داده اند، به بیان تحلیل گروهی از انسان ها نسبت به چگونگی برخورد با محیط زیست پرداخته و تبیین آن ها را عامل تعجب پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته اند. پایان آیه، رویکرد این افراد را به محیط زیست، نوعی دشمنی بسیار سخت دانسته - دشمنی که از نتایج دیدگاه و رفتار آن ها در این باره به دست می آید- و نتیجه آن را فساد و تباهی محیط زیست معرفی کرده است.

با توجه به اینکه محور سخن در آیه شریفه، رویکرد این گروه نسبت به ساختار دنیاست - که در دانش جدید با عنوان محیط زیست از آن یاد می شود؛ البته این تخصیص با توجه به ذیل آیه فهمیده می شود-، مشخص می گردد که حکم پایانی آیه مبنی بر «الذَّالِمِ الْخِصَامِ» بودن آن ها، به یک معنا ناظر به دشمنی آن ها نسبت به محیط زیست است. این برداشت، مبتنی بر ادامه آیه است که پیامد خروج رفتار این گروه از دین را تلاشی می داند که نتیجه اش فساد زمین و تخریب نسل و کشت و زراعت است. خداوند در

پایان آیه با حکم کلی «وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»، رویکرد محوری دین الهی را با هر نوع رفتار منجر به فساد و تخریب محیط زیست بیان می‌کند.

در این باره، نکته قابل تأمل آن است که چنین رفتاری - که در تحلیل این گروه احتمالاً رفتاری عالمانه و مبتنی بر دانش است؛ زیرا نوع تحلیل آن‌ها مایه شگفتی پیامبر ﷺ شده است - نتیجه پشت کردن به پیامبر ﷺ و نظام طراحی شده توسط اوست که در قالب دین فطری ارائه شده است. این نشان می‌دهد که هر رفتار غیر مبتنی بر رویکرد دین فطری به هستی و محیط زیست می‌تواند چنین نتیجه‌ای را در پی داشته باشد. پس هر فرایند رفتاری که در پایان به چنین نتیجه‌ای بینجامد، از نگاه آموزه‌های دین فطری، خروج از دین بوده که در واقع همان خروج از رفتار عدالت‌محور است (نوبری، ۱۳۹۶: ۲۴۲).

با توجه به آیه «فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمِنْ أَضَلِّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بغير هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (قصص / ۵۰)، پیامد پشت کردن به ساختار معرفتی مبتنی بر دین فطری، حرکت ظالمانه افراد در نظام هستی است؛ زیرا با توجه به آیه ۲۰۴ سوره بقره، پیامد پشت کردن به این نظام، فساد زمین دانسته شد و این آیه، پیامد آن را عامل ورود به نظامی دانسته که انسان‌محور و خودساخته است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۳۴/۲؛ بلاغی، ۱۴۲۰: ۱۸۴/۶).

نتیجه معرفت‌شناسی این دو آیه، فعالیت‌های تخریب‌گرایانه چنین افرادی خواهد بود. در واقع باید گفت: یکی از برایندهای مهم حکم به ظالمانه بودن عملکرد این گروه، ناظر به نوع رابطه آن‌ها با محیط زیست است. بنابراین باید تأکید کرد که از نگاه قرآن، تنها راه عبور از بحران زیست‌محیطی، رفتار عدالت‌محور دین‌بنیاد است؛ زیرا هر رفتار دیگری خروج از مفهوم واقعی عدالت است.

آیه دیگر، آیه «الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (بقره / ۲۷) است که خروج از نظام عهد‌محور طراحی شده توسط خداوند را از سوی برنامه‌های رفتاری انسان که عامل فساد در زمین است، شایسته‌تصاف به صفت خاسر دانسته است. خاسر کسی است که سرمایه را از دست داده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۱). بنابراین با توجه به اینکه در آیه، محور فسادانگیزی

مطلق بیان نشده، بلکه «در زمین» معرفی شده است، می‌توان چنین گفت که بخشی از خسران مورد انتظار نیز در نوع تعاملش با آنچه در زمین وجود دارد، ایجاد می‌گردد. این نکته ثابت می‌کند که بخش عمده سرمایه انسان، در نوع تعاملش با طبیعت و محیط زیست شکل می‌گیرد. از آنجا که فلسفه داشتن سرمایه، رسیدن به سود است، باید گفت چنانچه انسان از نظام رفتاری دین‌مدار تبعیت نکند، پیامدش از دست رفتن سرمایه هستی او خواهد بود که بخش عمده آن، نتیجه تعامل غیر اصلاح‌طلبانه او با محیط زیست بوده است. این معنا نشان می‌دهد هدایت انسان که در واقع سود او از تجارت مورد بحث است، در گرو تعامل دقیق و مطابق با نظام علیّی موجود در طبیعت است و هر نوع خودمحوری در این باره منجر به از دست رفتن سرمایه او می‌گردد.

بعید نیست که منظور از آیات اولیه سوره بقره (بقره/۱۱-۱۳)، که نسبت افساد را به عملکرد گروهی دین‌گریز داده است و تصور آن‌ها را نسبت به عملکرد خود مورد نقد شدید قرار داده و آن را نه اصلاح‌طلبانه که سفیهانه دانسته است، پیامدهایی باشد که به صورت ضرورت نسبت به اعمال افراد دین‌گریز در نظام هستی و نظم موجود شکل می‌گیرد؛ زیرا در این صورت است که فرد می‌تواند رفتار خود را اصلاح‌طلبانه بداند. ولی خداوند که از پیامد رفتار غیر مبتنی بر دین آگاهی دارد، این تفکر را سفیهانه معرفی کند. سفاهت در جایی است که فرد توان محاسبه سود و ضرر را نداشته باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۶/۳).

این رویکرد در قرآن به عنوان اصلی مهم در رفتارشناسی دنبال می‌شود. بر اساس چنین رویکرد دقیقی است که قرآن، محور مدیریت در عرصه‌های کلان را که بیانگر تدوین قوانین بالادستی در حوزه رفتارهای ارتباطی انسان با جامعه و محیط زیست است، داشتن روحیه حفاظت‌گراانه و دانش‌بنیاد می‌داند: ﴿إِنِّي خَفِيفٌ عَلَيَّ﴾ (یوسف/۵۵).

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان گفت که از نگاه قرآن، رهیافت مدیریت‌های کلان جوامع بین‌المللی و ملی باید بر اساس تخصص‌های لازم و توان تنظیم روابط انسانی با حیات غیر انسانی و با توجه به حفاظت و ماندگاری جمعی باشد. این مدیریت با توجه به رویکرد کلی خداوند در جهت‌دهی افکار انسانی بر اساس تعلیمات وحی‌گرایانه باید همراه با مقوله عدالت رفتاری باشد (مانده/۸؛ نحل/۹۰؛ حدید/۲۵).

توضیح آنکه آیه ۲۵ سوره حدید که اقامه عدل را هدف کلی ارسال کتب و رسولان الهی دانسته، نشان می‌دهد که آنچه در این فرایند موضوعیت دارد، رسیدن به ملکه عدالت در رفتار انسانی است؛ به گونه‌ای که در صورت عدم شکل‌گیری این حالت، خروج از برنامه هدایت‌گرایانه الهی تحقق می‌یابد. اقامه عدل باید توسط انسان و جامعه بشری برنامه‌ریزی شود و محور برنامه نیز دستورالعمل‌های مبتنی بر وحی باشد.

تأکید بر این فرایند نشان می‌دهد که انسان خود باید قابلیت چنین عملکردی را بیابد که لزوماً مسیر دستیابی به آن، توجه به داده‌های وحیانی خواهد بود. آیه ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/ ۳۲) بر محور بودن انسان در تعاملش با طبیعت و بهره‌گیری‌اش از امور پاک طبیعی و بهره‌مندی از زینت‌های آن تأکید می‌کند.

انسان که با توجه به ساختار وجودی‌اش، موجودی ویژه در میان سایر مخلوقات است، نوع بهره‌وری و نیازهایش برای استمرار حیات و استحکام نظام‌های ارزشی‌اش با دیگر موجودات تفاوت دارد؛ ولی با وجود گستره توان و تنوع‌طلبی انسان در بهره‌گیری از طبیعت، لزوم عدالت‌محوری و اعتدال‌گرایی در تعاملات رفتاری و عدم رفتار اسراف‌گرایانه (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۲/۸؛ طوسی، بی‌تا: ۳۸۸/۴)، در ساخت معرفتی قرآن برای هماهنگ‌سازی انسان و محیط زیست مورد تأکید است. این نگرش در هر بخش از داده‌های قرآنی با ساختار بیانی خاصی آورده شده است؛ به گونه‌ای که در آیات بعدی این سوره (اعراف/ ۳۳-۳۴)، به این نکته -تعامل پیوسته رفتار انسان و اتفاقات محیطی- توجه داده شده و حتی پیامد عبور از مرز اعتدال و عدالت نشان داده شده است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۱۵۸/۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۲۳/۳).

بنا بر آنچه گفته شد، ضمن آنکه انسان در روابطش با محیط زیست، محور است، ولی هر انسانی با هر شخصیت رفتاری، چنین قابلیت‌هایی را ندارد؛ بلکه انسان پرورش‌یافته در سایه‌سار تعالیم دین فطری است که شخصیت او متناسب با رفتارهای دستورگرفته از این دین رشد یافته باشد تا خروجی آن فقط عدالت رفتاری باشد؛ چرا که رفتار انسان پیوسته متناسب با شخصیت و صفات درونی او شکل می‌گیرد (اسراء/ ۸۴).

طبیعت و قانونمندی آن، پایداری را به همراه دارد و انسان که بخشی از آن است نیز باید چنان رفتار کند تا این پایداری از میان نرود. این رفتار باید رفتاری عادلانه باشد؛ چون عدالت است که هر چیزی را در جای خودش و متناسب با آفرینش قرار می‌دهد و این رفتار است که استعمار و آبادانی مورد نظر خداوند را تضمین می‌کند (هود/ ۶۱). استفاده از طبیعت شامل اساسی‌ترین امور یعنی آب، هوا و خاک نیز می‌شود. انسان عادل که مأمور به بهره‌گیری است، باید به گونه‌ای اقدام کند که منابع موجود که وجودشان عامل استمرار وجود دیگر موجودات است، به خطر نیفتند. در این صورت است که اقدام او مصداق استعمار و آبادانی زمین است (مظفری، ۱۳۸۹: ۷۵-۱۰۶).

از نگاه قرآن، بهره‌گیری از طبیعت با برنامه‌ای خارج از مقوله عدالت رفتاری، پیامد بی‌پایان اخروی را به همراه دارد (احقاف/ ۲۰). همه تلاش قرآن به عنوان ارائه‌دهنده دین فطری آن است که انسان را در فرایند رفتاری‌اش با محیط زیست، که ویژگی غیر قابل اغماض اختیار و توسعه کارکردها و تصمیم‌گیری‌های متفاوت را به همراه دارد، مهار نماید و با تربیت تعادل‌ساز این موجود بتواند روند رشدپذیری او را در چارچوب نظم و نظام هستی پیش ببرد.

قرآن کریم عملکرد خارج از عدالت رفتاری انسان را با محیط زیست، عامل تباهی او و افتادن به ورطه گرسنگی و ترس می‌داند: «وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْبَةً كَانَتْ أُمَّةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِإِسِّ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل/ ۱۱۲). توضیح آنکه رابطه میان این رفتار و پیامد گرسنگی و ترس که بنا به تناسب حکم و موضوع، ترس از حوادث طبیعی خواهد بود، نشان از تأیید قانونمندی نظام آفرینش و تأثیرگذاری رفتار انسان در حوادث طبیعی و استثناناپذیر بودن پیامد رفتاری انسان دارد.

آیه شریفه سرزمینی را مثال می‌زند که دارای سکونت و آرامش است - سرزمین دربرگیرنده جمعیتی از انسان‌ها و امکانات طبیعی است -. نتیجه این آرامش که نشان از هماهنگی رفتار مردمان آن سرزمین با نظام طبیعی در دوره‌ای خاص دارد، فراوانی نعمت و امنیت فکر بوده است. این روند، زمانی از بین رفت که رفتار آن سرزمین تغییر کرد و کفران که در واقع پوشش و کتمان واقعیت است، در رفتارشان پدید آمد. نتیجه قهری این تحول، دگرگونی اوضاع مطابق با رفتار مناسب با کفران نعمت است که در آیه به

ایجاد گرسنگی و ترس از حوادث پی‌درپی، تعبیر شده است. آیه شریفه چنین تحول طبیعی را ساخته و پرداخته جمعیت آن سرزمین دانسته است تا بار دیگر بر رابطه‌مندی اجزای محیط با هم تأکید کرده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/۳۶۳).

این دسته آیات برای برنامه‌ریزان در سطح کلان‌مدیریتی، محورهای حساس مدیریتی را نمایان می‌کنند؛ به گونه‌ای که مباحث فرهنگی و رفتاری را در مرکز هر برنامه مدیریتی نشان می‌دهند.

جایگاه و نقش انسان در نظام هستی از نگاه قرآن

دستیابی به دیدگاه قرآن درباره چگونگی تعامل میان انسان و محیط زیست، نیازمند بازشناسی جایگاه او در هستی است. برای تبیین دیدگاه قرآن درباره جایگاه انسان در هستی، لازم است موضوعات ذیل مورد بررسی قرار گیرد.

۱. جزئی از هستی بودن انسان

بررسی آیات ناظر به آفرینش انسان، نشان از آن دارد که قرآن کریم انسان و بلکه هر موجود مادی را برآمده از اجزای مادی دانسته (همان: ۱۲/۱۵۱) و با توجه به نوع و مراحل آفرینش انسان (حجر/ ۲۶؛ سجده/ ۸-۷؛ رحمان/ ۱۴) و هماهنگی ویژگی‌های او با نظام مادی موجود، -به گونه‌ای که ضرورت داشتن این ویژگی را هر موجود دیگری نیز که بخواهد در زمین ادامه حیات دهد، لازم دارد (انعام/ ۹)-، باید گفت که قرآن کریم انسان را جزء کامل شده این جهان می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲/۱۱۳ و ۲۸۲؛ سبزواری نجفی، ۱۴۰۶: ۲/۲۱۷) جزء هستی بودن انسان او را ساختارمند به ساختاری می‌کند که نظام آفرینش مبتنی بر آن استوار گشته است. بنابراین وجود او و قوانین رشد آفرین او همگی منوط به برقراری ارتباط صحیح با نظامی است که از آن برآمده است.

۲. کامل‌ترین آفریده همراه با قابلیت ویژه

آیاتی از قرآن به این مطلب اشاره دارند که انسان کامل‌ترین موجود از مصادیق آفرینش است (اسراء/ ۷۰؛ مؤمنون/ ۱۴؛ نین/ ۴). همچنین آیاتی وجود دارند که قابلیت منحصر به فردی را که عبارت از اختیار و عقل و قدرت تحول و تکامل تدریجی است،

به او نسبت می‌دهند (فاطر/ ۱۸؛ انسان/ ۳).

علامه طباطبایی در تبیین آیه ۷۰ سوره اسراء می‌نویسد:

«انسان در میان سایر موجودات عالم، خصوصیتی دارد که در دیگران نیست و آن داشتن نعمت عقل است و معنای تفضیل انسان بر سایر موجودات، این است که در غیر عقل از سایر خصوصیات و صفات هم انسان بر دیگران برتری داشته و هر کمالی که در سایر موجودات هست، اعلای آن در انسان وجود دارد...» (۱۴۱۷: ۱۵۶/۱۳).

۳. قدرت بر تحول و تکامل داشتن بر اساس نظم موجود در هستی

قرآن کریم با توجه به وجود ویژگی کمال‌یافته عقل و خرد و اختیار در انتخاب، انسان را قادر بر تحول و تکامل دانسته و فرایند رشد وی را دارای برنامه‌ای خاص می‌داند. این برنامه در ذیل عنوان هدایت، مباحث گسترده‌ای را به خود اختصاص داده است؛ به گونه‌ای که خروج از برنامه مذکور را عامل سقوط و گمراهی و تباهی سرمایه زندگی او معرفی می‌کند (آل عمران/ ۱۴۹؛ نساء/ ۱۱۹؛ مائده/ ۲۱؛ اسراء/ ۸۲؛ فرقان/ ۴۴؛ فاطر/ ۳۹؛ انسان/ ۴).

تأکید بر توجه کامل به دین فطری، دینی که منطبق بر ویژگی‌های طبیعی و نهادی (فطری) انسان است، ثابت می‌کند که برنامه رشد‌آفرین انسان تنها یک نسخه دارد و جای هیچ دگرگونی و تحولی در آن نیست (روم/ ۳۰). این آیه ضمن آنکه رشد‌پذیری انسان را ثابت می‌کند، قانونمندی و انحصار را نیز از ویژگی‌های فرایند رشدی انسان می‌داند.

۴. خلیفه الهی بودن و توان تسخیر داشتن

قرآن، انسان را با این قابلیت منحصر به فرد -توان رشد در بستر اختیار و انتخاب- لایق عنوان خلیفه الهی بودن دانسته است (بقره/ ۳۰؛ ص/ ۲۶)؛ زیرا خلیفه به معنای «نیابت از غیر» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۴)، دارای شئون خاصی است. از موارد این شئون، دارا بودن صفات و ویژگی‌های مستخلف است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۴/۱۴). داشتن ویژگی‌های الهی، قابلیت ویژه به انسان می‌دهد که دیگر مخلوقات این ویژگی را نداشته و توان دستیابی به آن را نیز ندارند. از ویژگی‌های خاص خلیفه الهی بودن،

قدرت بر تحرک و تنوع در رفتار است که داشتن چنین توانی، نشان از پذیرش عملکرد او از سوی محیط پیرامون و دیگر موجودات است.

چنانچه انسان خلیفه خداوند باشد، ولی ابزار و قابلیت‌های تأثیرگذاری بر پیرامون را نداشته باشد، چنین جایگاهی لغو و بی‌تأثیر می‌نمود. به خاطر این ضرورت است که خداوند در آیات متعددی توان تسخیر انسان را در پیرامون خود گوشزد، و در واقع همه هستی را زیر مجموعه عملکرد فراگیر او معرفی کرده است (ابراهیم/ ۳۲-۳۳؛ نحل/ ۱۲ و ۱۴؛ لقمان/ ۲۰).

قابلیت تسخیر انسان به او این توان را می‌دهد که نسبت به زیست‌بوم خود بیشترین تحولات را وارد سازد. در واقع قرآن کریم با این نگاه به دنبال این نکته است که بگویند توانمندی انسان در برخورد متنوع با محیط زیست، نشانه کمال وجودی اوست و عدم دخالت در هستی به طور مطلق، ایده‌آل وجودی انسان نیست. انسان نیز مانند دیگر موجودات تأثیرگذار در طبیعت، چنانچه بر اساس مقیاس درست رفتار کند، اقدامی همسو با دیگر موجودات زنده و متناسب با غرایز پیچیده خود انجام داده است. آنچه در این مقام حائز اهمیت است اینکه اقدامات تأثیرگذار انسان که مورد تأیید قرآن خواهد بود، اقداماتی است که برون‌داد صفات رشدیافته او در مسیر هدایت‌پذیری اوست که او را دارای رفتار عدالت‌محور می‌کند. خروجی چنین رفتاری از سوی انسان، استعمار و آبادانی محیط است که هدف از ارائه و استخدام هستی برای او نیز چنین معرفی شده است (هود/ ۶۱).

با این بیان، این پرسش مطرح می‌شود که در این صورت، تخریب کجاست و چه رفتاری معیار تخریب خواهد بود؟

با مراجعه به آیات ناظر به فسادانگیزی انسان و رابطه‌مندی میان رفتار و شخصیت شکل گرفته او (اسراء/ ۸۴) و تأکید بر ارتباط رفتار فسادانگیز با خروج از برنامه متعالی الهی که در آیات قبل به آن اشاره شد، مشخص می‌گردد که از نگاه قرآن، انسان نسبت به طبیعت و محیط زیست، دارای محوریت خاصی است؛ چرا که همه امکانات موجود در ساختاری روشمند، کمال و رشدیافتگی انسان را نتیجه می‌دهند. ولی این محوریت برای انسان با هر ویژگی، مورد تأیید نیست؛ بلکه انسانی را شامل می‌شود که بر اثر

تربیت در سایه دستورات دین الهی به مقام والای عدالت رفتاری رسیده باشد. خروجی رفتار چنین انسانی نه فساد است و نه تخریب محیط زیست؛ بلکه در همه صحنه‌های تعامل با محیط زیست، به دنبال آبادانی و رفع نیاز به اندازه ضرورت و دفع غرایز انسانی است؛ تعاملی که با دقت در روابط دیگر اجزای زنده محیطی اثبات می‌شود و در هیچ کدام از آن روابط، عنوان فسادانگیزی صدق نمی‌کند؛ مانند شکار حیوانات وحشی یا خوردن مراتع و استفاده از درختان توسط دیگر جانداران که از همگی با عنوان تعامل سازنده یاد می‌شود.

جوادی آملی چنین تبیینی را با توجه به آیات ناظر به تسخیر این گونه توضیح می‌دهد:

«تسخیر در جایی است که فعل، ملایم با طبع فاعل باشد و فاعل مفروض برای انجام آن کار، خلق شده باشد و عامل بیرون، آنچه را که مقتضای طبیعت اوست، خردمندانه از او طلب کند. در واقع فاعل بالتسخیر به فاعلی گفته می‌شود که در تسخیر مبدأ دیگری کار می‌کند و آن مبدأ، فاعل مسخر را به گونه‌ای هدایت می‌کند که بهره احسن را از آن ببرد؛ مانند کار باغبان که آب را از بالای کوه به گونه‌ای هدایت می‌کند که بدون تخریب به درختان برسد» (۱۳۸۶: ۱۶۶).

در واقع تسخیر هستی توسط انسان از سوی خداوند، به معنای شناخت ظرفیت‌ها و قوانین مندرج در آن توسط انسان است که با این شناخت، در بهره‌گیری از آن خللی به نظم هستی وارد نگردد و ساختار کلی آن به فساد نینجامد. گستره این شناخت، محصول دین‌مداری انسان و پایبندی به آن است که نماینده کامل چنین افرادی، انسان کامل خواهد بود؛ انسانی که عدالت رفتاری او، نتیجه عملکرد دین‌مدارانه‌اش می‌باشد.

نتیجه‌گیری

۱. قرآن کریم در ساختارهای بیانی متنوعی به موضوع محیط زیست اشاره کرده است.
۲. قرآن انسان را جزئی از طبیعت دانسته و رفع نیاز او را از داشته‌های محیطی، حقی انکارناپذیر می‌شمارد.

۳. قرآن انسان رشدیافته و توانمند در ارائه عدالت رفتاری را جانشین خداوند دانسته و از او رفتاری مناسب با این جایگاه را انتظار دارد.

۴. گرچه قرآن در تعامل میان انسان و محیط، انسان را محور می‌داند، ولی انسان بدون رشدیافتگی را تأیید نکرده، بلکه با ارائه برنامه‌ای منظم و پیچیده، همه تلاش خود را به این امر معطوف داشته است تا انسانی را تربیت کند که پیامد رفتارش مبتنی بر عدالت بوده و اقداماتش به این امر بینجامد که هر چیز در جای خود قرار گیرد؛ به گونه‌ای که به ساختار هدفمند هستی خللی وارد نیاید.

۵. در کل باید گفت: قرآن واقعیت ضرورت تعامل انسان با محیط زیست را تأیید کرده و او را جزئی از ساختار پیچیده محیطی می‌داند. ولی از آنجا که قرآن ارائه‌دهنده ساختار ویژه‌ای از دین با عنوان دین فطری است، بر این دیدگاه تأکید دارد که در محوریت انسان با محیط زیست، هر انسانی مورد توجه نیست؛ بلکه آن شخصیتی در محور این تعامل قرار می‌گیرد که بر اساس داده‌های دین فطری به توانمندی ارائه عدالت رفتاری رسیده باشد. این رویکرد گرچه انسان را محور تعامل می‌داند، ولی با ارائه برنامه‌ای جامع، به دنبال تربیت انسانی است که برون‌داد فعالیت‌هایش چیزی جز عدالت رفتاری نباشد. عدالت رفتاری ضمن توجه منطقی به نیاز انسان، به واقعیت تأثیر متقابل میان رفتار او و عکس‌العمل محیط نیز توجه نشان می‌دهد و سعی دارد جامعه انسانی را به مرحله‌ای از رشد برساند تا این فرایند، تعامل سازنده‌ای را نتیجه دهد.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی، چاپ سوم، قم، مسجد مقدس جمکران، ۱۳۷۸ ش.
۲. ابن ابی‌جمهور احسایی، محمد بن زین‌الدین علی بن ابراهیم، *عوالی الثانی العزیزیه فی الاحادیث الدینیّه*، قم، دار سیدالشهداء (عجلایه) للنشر، ۱۴۰۵ ق.
۳. ابن عاشورا، محمد بن طاهر، *التحریر و التنبؤ*، چاپ دوم، تونس، دار سحنون النشر و التوزیع، ۱۴۲۶ ق.
۴. امین‌زاده، بهناز، «جهان‌بینی و محیط زیست درآمدی بر نگرش اسلام به طبیعت»، فصلنامه محیط‌شناسی، سال بیست و هشتم، شماره ۳۰، ۱۳۸۱ ش.
۵. انوری، حسن، *فرهنگ بزرگ سخن*، چاپ هفتم، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۶. بنسون، جان، *اخلاق محیط زیست؛ مقدمات و مقالات*، ترجمه عبدالحسین وهاب‌زاده، مشهد، جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۲ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، *اسلام و محیط زیست*، چاپ پنجم، قم، اسراء، ۱۳۸۶ ش.
۸. دهخدا، علی‌اکبر، *لغت‌نامه دهخدا*، چاپ دوم، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۹. رایبسون، دیو، و کریس گارات، *اخلاق (قدم اول)*، ترجمه علی‌اکبر عبد‌آبادی، تهران، انتشارات شیراز، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم علی بن حسین، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت - دمشق، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. زحیلی، وهبه، *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*، چاپ دوم، بیروت - دمشق، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مقدمه محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۷. عابدی سروستانی، احمد، منصور شاه‌ولی، و سیدمصطفی محقق داماد، *مبانی و رهیافت‌های اخلاق زیست‌محیطی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ش.
۱۸. عمید، حسن، *فرهنگ عمید*، چاپ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۰. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۲۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار شهید مطهری*، چاپ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۲۲. مظفری، محمدحسن، *اصول بهره‌برداری پایدار از منابع محیط زیست از دیدگاه قرآن، اخلاق محیط زیست (رهیافت اسلامی)*، به کوشش کاووس سیدامامی، تهران، دانشگاه امام صادق (عجلایه)، ۱۳۸۹ ش.

۲۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. نویری، علیرضا، *معنویت قدسی از نگاه قرآن (با رویکرد تحلیل سازمانی)*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۶ ش.
25. Fogg, M. J., "The ethical dimensions of space settlement", *Space Policy*, Vol. 16(3), 2000.
26. Kortenkamp, K. V. & C. F. Moore, "Ecoentrism and anthropocentrism: Moral reasoning about ecological Commons dilemmas", *Journal of Environmental Psychology*, Vol. 21(3), 2001.
27. Motavalli, J., "Stewards of the earth", *The Environmental Magazine*, 13(6), 2002.
28. Oughton, D., "Protection of the environment from ionizing radiation: Ethical issues", *Journal of Environmental Radioactivity*, Vol. 66, 2003.
29. Pentreath, R. J., "Ethics genetics and dynamics: An emerging systematic approach to radiation Protection of the environment", *Journal of Environmental Radioactivity*, Vol. 74, 2004.
30. Sullivan, Lawrence E., Preface in: John A. Grim (Ed.), *Indigenous Traditions and Ecology*, Massachusetts, Harvard University Press, 2001.

مدلول قرآن در فرایند عرضه حدیث؛

بر پایه کاربرد معیار عرضه توسط معصومان علیهم‌السلام*

- احمد جمالی گندمانی^۱
- محمداکرم رحمان ستایش^۲

چکیده

جعل حدیث، خطا و اشتباه برخی راویان در سماع، فهم و یا نقل حدیث، حکایت از ضرورت نقد روایات جهت اطمینان از درستی یا نادرستی آن‌ها دارد. برای مقابله با این آسیب‌ها، پرسامدترین توصیه معصومان علیهم‌السلام، نقد محتوایی با محوریت عرضه حدیث بر قرآن است. با این حال، علی‌رغم کاوش درباره چستی و اعتبار روایات عرض، تا کنون پیرامون مدلول قرآن در فرایند عرضه بر پایه موارد کاربرد این معیار توسط ائمه علیهم‌السلام و با محوریت نگاه حدیثی، مطالعه‌ای صورت نگرفته است.

این جستار با روش توصیفی تحلیلی و با هدف واکاوی این موضوع، به تحلیل متن روایات عرض و نمونه روایات عرضه‌شده بر قرآن توسط امامان علیهم‌السلام پرداخته است. بر اساس نمونه‌های روایی عرضه، گستره مدلول قرآن در فرایند

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۹.

۱. دکترای علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (ahmadq61@yahoo.com).

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (kr.setayesh@gmail.com).

عرضه، الگویی مرکب از حداقل یکی از نص، ظاهر، اصول، گفتمان و مدلول تأویلی باطنی قرآن (به شرط عدم مخالفت با سایر مدلولها) است. اصول قرآنی در این تحقیق، گزاره‌ها و مؤلفه‌های ثابت و پذیرفته‌شده قرآنی است که یک یا چند آیه قرآن به آن صراحت دارد و مراد از گفتمان قرآن، مجموعه‌ای از آموزه‌های نهادینه‌شده قرآن در موضوعات مختلف است که شاید به صورت جداگانه، مفهوم مدّ نظر را نتوان از آن‌ها برداشت نمود؛ ولی در کنار یکدیگر، مفهوم خاصی را به خواننده منتقل می‌کند.

واژگان کلیدی: روش عرضه، عرضه حدیث، مدلول قرآن در عرضه، نقد قرآن محور.

طرح مسئله

حدیث به عنوان منبعی اصیل و اصلی در شریعت محمدی، به دلایلی چون ظنی‌الصدور بودن، معجزه نبودن و امکان دستبرد، جعل، نسیان و خطا در شنیدن و نقل آن، همواره با آسیب‌هایی مواجه بوده که از همان اوان نشئت گرفتن، پیامبر صلی الله علیه و آله و بعد از ایشان ائمه اطهار علیهم السلام، علاوه بر پیش‌بینی چنین آسیبی، معیارهایی چون عرضه حدیث بر قرآن، سنت و اجماع را برای نقد حدیث معرفی نموده‌اند. نمونه‌های متعددی از مصداق نقد احادیث توسط معصومان علیهم السلام در منابع روایی فریقین نقل شده که بیشترین تأکیدها، معطوف به نقد محتوایی و بالخصوص نقد قرآن محور حدیث است.^۱

با وجود این، نقد قرآن محور حدیث به دلایلی چون تبیین ناقص چگونگی و روش‌شناسی آن، «اصالت نقد اسنادی و فرعیات نقد محتوایی، وجود تشابه در قرآن، چندلایه بودن زبان قرآن، وجود تشابه در حدیث، جایگاه سنت نسبت به قرآن، مدلول معیار قرآن، زبان چندلایه احادیث و قداست جوامع حدیثی» (برگرفته از: مسعودی، ۱۳۷۶: ۲۹-۵۴)، نه در مقام عمل، چندان مورد استفاده قرار گرفته و نه در مقام تبیین چستی، چرایی و چگونگی، ضوابط و روش آن ارائه شده است.

۱. در نتیجه جستجو در منابع حدیثی فریقین، حدود ۵۷ روایت در گروه روایات عرض جای می‌گیرند (برای مشاهده نمونه‌های بیشتر عرضه روایات بر قرآن توسط ائمه علیهم السلام ر.ک: جمالی گندمانی، ۱۳۹۷: فصل دوم).

یکی از سؤالات اساسی پیرامون معیار عرض، این است که مدلول قرآن در فرایند عرضه چیست؟ آیا باید روایات را بر متن و نص صریح قرآن عرضه نمود؟ یا الزاماً ضرورتی بر کسب موافقت و مخالفت نص آشکار نیست؟ آیا دیدگاه‌هایی که مدلول قرآن را روح قرآن، روح اسلام، روح حاکم و مجموعه قرآن و امثال این تعبیر گرفته‌اند، پشتوانه‌ای از سنت دارند؟ آیا در متن روایات عرض، اشاره‌ای به مدلول قرآن شده است؟ مدلول قرآن در نمونه‌های عرضه روایات بر قرآن توسط معصومان علیهم‌السلام، چه چیزی گرفته شده است؟

در این تحقیق، تلاش بر آن است که پس از تحلیل متن روایات عرض و نمونه‌هایی که روایتی توسط معصومان علیهم‌السلام بر قرآن عرضه شده، اصلی‌ترین یا یکی از سؤالات مهم پیرامون عرضه، یعنی مراد از مدلول قرآن در فرایند عرضه، تبیین و ارائه شود.

بیشتر آثار موجود مرتبط با عرضه حدیث، ناظر به چیستی و اعتبارسنجی روایات عرض، مراد از موافقت و مخالفت و هدف عرضه و مبتنی بر تصور نگارندگان آن‌هاست. در واقع هر کسی با ظن خود و با استدلالی به این معیار دست یازیده و پژوهش مستقلی که فارغ از کلیات موضوع، با نگاهی حدیثی و بر پایه سیره اهل بیت علیهم‌السلام به این موضوع پردازد، انجام نشده است.

عمده آثار متقدمان در زمینه عرضه حدیث، در ارتباط با استفاده عملی از قاعده عرضه و به کار بستن این قاعده جهت نقد روایات نگاشته شده که نمونه‌های آن را می‌توان در کتاب‌هایی چون *تهذیب الاحکام و الاستبصار* شیخ طوسی و *الموضوعات* ابن جوزی مشاهده نمود.

در مورد تبیین نظری این قاعده و کشف و بازیابی جزئیات آن، به جز برخی آثار معاصران که مستقلاً یا به صورت حاشیه‌ای در کنار سایر آثار دینی نوشته شده، اثری از پردازش به چیستی مدلول قرآن در فرایند عرضه بالاخص با محوریت سیره معصومان علیهم‌السلام، در میان آثار علمای اسلامی متقدم دیده نمی‌شود.

مهم‌ترین آثار پیرامون عرضه حدیث بر قرآن عبارت‌اند از:

۱- کتاب *عرضه حدیث بر قرآن*، نوشته مهدی احمدی نورآبادی. عمده مباحث ارائه‌شده در این اثر به بررسی و تحلیل کلیات، اصول و ضوابط عرضه پرداخته و بر پایه

نظرات شخصی نویسنده و مبانی اصولی استوار است و به سیره ائمه علیهم‌السلام در نقد قرآن محور حدیث امعان نظر نشده است (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۳: ۱۵).

۲- پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «چگونگی عرضه روایات بر قرآن کریم از دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام»، نوشته حامد جوکار. این اثر از این جهت که با هدف ارائه ضوابط عرضه از دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام نوشته شده است، از حیث پرداخت به موضوع، قابل توجه است؛ هرچند عملاً به خاطر ابهامات فراوان موضوع از یک سو و بدیع بودن پژوهش، فرصت و مجال بیشتری برای تفحص کامل و تحلیل روایات مربوط و استخراج روش ائمه علیهم‌السلام در قالب سازواره‌ای منسجم را نداشته است.

۳- کتاب *اثبات صدور الحدیث بین منهجی نقد السند و نقد المتن*، اثر علی حسن مطر الهاشمی. این کتاب علی‌رغم مطالب مفید در زمینه تبیین شرایط و ضوابط عرضه، فاقد جستجوی کافی و دقیق همه روایات عرض و تحلیل یکایک مفاهیم مطرح شده در این روایات است. ضمن اینکه این تحقیق، متکفل احصا و تحلیل نمونه‌های عرضه بر قرآن توسط معصومان علیهم‌السلام نیز نبوده و بسیاری از تحلیل‌ها و نتیجه‌گیری‌های صورت گرفته بر مبنای دیدگاه‌های نگارنده آن بوده است (ر.ک: هاشمی، ۱۴۳۰).

سایر مطالعات صورت گرفته که اغلب وجوه تمایز پیش گفته در مورد آن‌ها نیز صادق است، عبارت‌اند از:

۴- مقاله «امکان‌سنجی عرضه روایت‌های تأویلی باطنی بر قرآن»، اثر محمد مرادی.

۵- مقاله «مقصود از مخالفت و موافقت حدیث با قرآن در روایات عرض»، اثر

اسماعیل سلطانی.

۶- مقاله «بررسی روایات عرضه»، اثر علی نصیری.

۷- مقاله «آسیب‌شناسی عرضه حدیث بر قرآن»، اثر میثم کهن‌ترابی.

۸- مقاله «مفهوم‌شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»، اثر مجتبی نوروزی و

حسن نقی‌زاده.

۹- مقاله «عرضه حدیث بر قرآن»، اثر مجتبی الهیان و حامد پوررستمی.

۱۰- مقاله «ضرورت عرضه و تطبیق روایات بر قرآن کریم»، اثر محمدتقی دیاری

بیدگلی.

روش پژوهش حاضر به صورت تحلیل متن است که از طریق مطالعه کتابخانه‌ای به بررسی مسئله می‌پردازد. سیر تحقیق نیز به این صورت است که پس از جستجوی گسترده و احصای کامل متن روایات عرضه حدیث و نمونه‌های عرضه روایات بر قرآن توسط معصومان علیهم‌السلام، گزاره‌های تحلیلی از این روایات در مورد مدلول قرآن را استخراج، تحلیل و در قالب سازواره‌ای هماهنگ جای‌گذاری نماید و آنگاه دیدگاه برگزیده مبتنی بر سنت را ارائه کند.

۱. عرضه حدیث

عرضه حدیث، معیار مورد توصیه معصومان علیهم‌السلام است که در آن سنجش روایات با معیارهایی چون قرآن و سنت و کسب موافقت یا مخالفت آن‌ها، ملاک تشخیص صحت احادیث معرفی شده است. این معیار در منابع روایی مختلف با طرق و اسناد متعدد و مختلف از سوی معصومان علیهم‌السلام سفارش شده است. این دسته از روایات در مطالعات حدیثی، روایات «عرض» یا «عرضه» یا «طرح» نامیده می‌شوند. طبق جستجوهای گسترده طی این تحقیق، تعداد روایات عرضه ۵۷ روایت احصا شده است که از این میان، ۳۱ روایت در منابع شیعی، ۲۰ روایت در منابع اهل سنت و ۶ روایت در منابع زیدیه نقل شده‌اند که جهت پرهیز از تطویل، پس از اشاره به برخی از آن‌ها، مهم‌ترین گزاره‌های استخراجی در مورد مدلول قرآن در فرایند عرضه ارائه می‌شود. در ادامه نیز روایاتی که طی آن‌ها حدیثی توسط معصوم بر قرآن کریم عرضه شده، ارائه و پس از تحلیل آن‌ها نتایج بیان می‌شود.

برخی از روایات عرضه در منابع شیعی^۱ عبارت‌اند از:

۱- «حَطَبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَنْى فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُؤَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلَّهُ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۶۹/۱؛ برقی، ۱۳۷۰: ۲۲۱/۱)؛ پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در خطبه‌ای در منا فرمود: ای مردم! هر آنچه از من برای شما نقل می‌شود و

۱. به جز روایات عرضی که در این تحقیق به آن‌ها اشاره می‌شود، برای مشاهده سایر روایات عرض، ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۸/۱؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۶۹/۱؛ صدوق، ۱۴۱۷: ۴۴۹؛ برقی، ۱۳۷۰: ۲۲۶/۱؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۴۸۹/۲.

موافق کتاب خداست، پس من آن را گفته‌ام و هر آنچه مخالف کتاب خداست، من آن را نگفته‌ام.

۲- «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا مُحَمَّدُ مَا جَاءَكَ فِي رِوَايَةٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يُؤَافِقُ الْقُرْآنَ فَخُذْ بِهِ وَمَا جَاءَكَ فِي رِوَايَةٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ يُخَالِفُ الْقُرْآنَ فَلَا تَأْخُذْ بِهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۸/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۲۴۴)؛ محمد بن مسلم در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود: هر روایتی چه از نیکوکار و چه از بدکار به شما رسید، اگر موافق قرآن بود، اخذ کنید و اگر مخالف قرآن بود، آن را نگیرید.

۳- «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَمِيرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ علیه السلام: إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَذَرُوهُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوهُمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى أَخْبَارِ الْعَامَّةِ، فَمَا وَافَقَ أَخْبَارَهُمْ فَذَرُوهُ وَمَا خَالَفَ أَخْبَارَهُمْ فَخُذُوهُ» (حرّ عاملی، ۱۴۱۴: ۲۷/۱۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۲۳۵)؛ عبدالرحمن بن ابی عبدالله در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود: هر گاه دو روایت متعارض بر شما وارد شد، بر قرآن عرضه کنید. هر آنچه را که موافق قرآن بود، بپذیرید و هر آنچه را که مخالف بود، رد کنید. پس اگر [موافقت یا مخالفت] در قرآن نیافتید، آن دو را بر اخبار عامه عرضه کنید. پس آنچه را که موافق اخبار آنها بود، رد، و هر آنچه را که مخالف بود، اخذ کنید.

۴- «عَنْ سَدِيرٍ قَالَ: كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام وَأَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام [يقولان:] لَا يُصَدِّقُ عَلَيْنَا إِلَّا بِمَا يُؤَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۹/۱)؛ در روایتی از سدير آمده که امام باقر و امام صادق علیه السلام فرمودند: چیزی بر ما تصدیق نمی‌شود جز آنکه موافق کتاب خدا و سنت پیامبرش صلی الله علیه و آله باشد.

۵- «عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ علیه السلام قَالَ: إِذَا جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَخُذْهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَأَحَادِيثِنَا فَإِنْ أَشْبَهَهَا فَهُوَ حَقٌّ وَإِنْ لَمْ يُشْبَهْهَا فَهُوَ بَاطِلٌ» (همان)؛ حسن بن جهم روایتی از امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمود: هر گاه با دو حدیث متعارض مواجه شدید، آن دو را با قرآن و احادیث ما بسنجید؛ اگر به آنها شباهت داشت، حق است و اگر شبیه آنها نبود، باطل است.

۶- «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام: إِذَا حَدَّثَكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۳:

۶۰/۱؛ ابوجارود در روایتی نقل می‌کند که امام باقر علیه السلام فرمود: هر گاه سخنی گفتم، شما از من بپرسید که از کجای قرآن است.

چند نمونه از روایات عرضه در منابع اهل سنت و زیدیه^۱ نیز عبارت‌اند از:

۱- «عَنْ أَبِي حُمَيْدٍ وَعَنْ أَبِي أُسَيْدٍ أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ: إِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تَعْرِفُهُ الْقُلُوبُ وَتَلِينُ لَهُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ قَرِيبٌ فَأَنَا أَوْلَاكُمْ بِهِ وَإِذَا سَمِعْتُمُ الْحَدِيثَ عَنِّي تُنْكِرُهُ قُلُوبُكُمْ وَتَنْفِرُ أَشْعَارُكُمْ وَأَبْشَارُكُمْ وَتَرَوْنَ أَنَّهُ مِنْكُمْ بَعِيدٌ، فَأَنَا أَبْعَدُكُمْ مِنْهُ» (ابن حنبل شیبانی، بی‌تا: ۴۹۷/۳ و ۴۲۵/۵)؛ در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده که هر گاه حدیث ما را قلب‌هایتان قبول کردند و پوست و گوشتتان با آن نرم شد و آن را نزدیک خودتان احساس کردید، بدانید که ما به آن سخت سزاوارتریم. اما اگر از قول من حدیثی شنیدید که دل‌هایتان آن را ناخوش داشت و پوست و گوشتتان از آن نفرت داشت و دیدید که از شما دور است، پس بدانید که من به دور بودن از آن سزاوارترم.

۲- «عن أبي كريمة عن جعفر عن رسول الله صلی الله علیه و آله أنه خطب فقال: إن الحديث سيفشو عليّ، فما أتاكم عنّي يوافق القرآن، فهو عنّي، وما أتاكم عنّي يخالف القرآن، فليس عنّي» (شافعی، ۱۴۰۳: ۲۰۸/۷)؛ در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده که به زودی احادیث منسوب به من فراوان خواهد شد، پس آنچه برایتان از من نقل شد که موافق قرآن بود، از من است و آنچه مخالف قرآن بود، از من نیست.

۳- «عن النبي صلی الله علیه و آله أنه قال: سيكذب عليّ كما كذب على الأنبياء من قبلي، فما أتاكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فهو منّي وأنا قلاته، وما خالف كتاب الله فليس منّي ولم أقله» (منصور بالله، ۱۴۰۸: ۲۱/۱)؛ از پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده که ایشان فرمود: همان‌گونه که بر انبیای پیشین دروغ بستند، بر من نیز به زودی دروغ خواهند بست. هر چه از من به شما رسید، آن را بر کتاب خدا عرضه کنید؛ اگر موافق کتاب خدا باشد، از من است و من آن را گفته‌ام و آنچه مخالف کتاب خدا باشد، از من نیست و من آن را نگفته‌ام.

۱. برای مشاهده نمونه‌های دیگر از روایات عرضه در منابع اهل سنت، ر.ک: هیشمی مصری، ۱۴۰۸: ۴۱۴/۱؛ جصاص، ۱۴۱۵: ۶۲۹/۱؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۸/۱؛ انصاری قرطبی، بی‌تا: ۳۸/۱؛ منصور بالله، ۱۴۰۸: ۲۱/۱.

۲. مدلول قرآن؛ مستخرج از متن روایات عرض

۱- در متن روایات عرض، برای مدلول قرآن از کلمات و عبارات «قرآن»، «کتاب»، «تصدیق قرآن» و «شبهه قرآن» استفاده شده است. در این روایات، مدلول قرآن، فقط نص عنوان نشده و در صورتی که شباهت متن قرآن یا احادیث صحیح با حدیث نیز احراز شود (فإن أشبهها)، کفایت می‌کند (عیاشی، ۱۳۸۰: ۹/۱). تعبیر شباهت تا حدودی معادل برخی دیدگاه‌های مطرح در مورد مدلول قرآن مثل روح حاکم بر قرآن یا روح کلی است که توسط برخی از اندیشمندان معاصر عنوان شده است (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۱-۱۲؛ صدر، ۱۴۱۷: ۷/۳۳۳-۳۳۴).

۲- در ۳۵ روایت از روایات عرض - که در این تحقیق احصا شده‌اند، سفارش به عرضهٔ احادیث بر قرآن کریم شده است و ۱۷ روایت، علاوه بر قرآن، توصیه به عرضه بر سنت یا احادیث صحیح نموده‌اند. همچنین در ۲ روایت، حق به عنوان مرجع عرضه حدیث معرفی شده است. در روایتی تعبیر «کتاب الله أو حسناً عند الناس» و در روایتی دیگر «کتاب الله و حجة عقولکم» و در موردی دیگر «قلوب/أشعار و أبشار»، مرجع عرضه حدیث ذکر شده‌اند (ابن حنبل شیبانی، بی‌تا: ۳/۴۹۷ و ۵/۴۲۵).

۳. مدلول قرآن؛ مستخرج از نمونه‌های عرضه روایات بر قرآن توسط

معصومان عليهم السلام

در این قسمت تلاش بر این است که پس از جستجوی گسترده در میان منابع حدیثی فریقین، روایاتی را که توسط معصومان عليهم السلام بر قرآن عرضه شده است، احصا نموده و پس از استخراج گزاره‌ها و تحلیل آن‌ها، مدلول قرآن در فرایند عرضه، مبتنی بر موارد کاربرد این معیار توسط معصومان عليهم السلام ارائه شود.

مراد از مدلول قرآن در نگاشته‌های مرتبط با عرضه را می‌توان در دو رویکرد کلی خلاصه نمود: رویکرد اول این است که روایات را باید بر متن و لایه‌های رویین قرآن (نص صریح، ظاهر و...) عرضه کرد و موافقت یا مخالفت قرآن کشف شود. رویکرد دوم، رویکرد اجتهاد استنباطی از قرآن است؛ یعنی مضمون یا مسئلهٔ روایت بر کلیت

متن قرآن عرضه شود و به عبارتی متن در مورد موضوع یا مسئله روایت به سخن وادار شود.

۳-۱. مهم‌ترین دیدگاه‌های رایج در مورد مدلول قرآن در فرایند عرضه

مهم‌ترین نظرات در خصوص مدلول قرآن به هنگام عرضه، حول این چند دیدگاه می‌گنجند:

۳-۱-۱. نص قرآن

یکی از دیدگاه‌های مطرح در مورد مراد از مدلول قرآن در فرایند عرضه، نصّ قرآن است؛ با این تفاوت که برخی تنها مدلول قرآن در فرایند عرضه را نصّ قرآن دانسته و عده‌ای دیگر نصّ قرآن را یکی از مدلول‌های قرآن گرفته‌اند.

تعابیری مانند: نصّ (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۵۷/۱)، محکّمات و نصوص (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۳۴/۱ و ۱۰۹)، و صریح قرآن (مفید، ۱۴۱۰: ۶۷۰)، مهم‌ترین عبارات مورد استفاده برای بیان این دیدگاه به شمار می‌روند. اکثر علمای اهل سنت همچون فخر رازی و آمدی (آمدی، بی‌تا: ۹۱/۳)، مدلول قرآن را نصّ عنوان کرده‌اند.

بعضی همچون مظفر در بحث از اینکه آیا ملاک ظاهر قرآن است یا نصّ آن، میان دو حالت عرضه به هنگام تعارض و عرضه مطلق تفاوت قائل شده‌اند:

«در مسئله عرضه دو دسته روایت داریم: دسته نخست: روایاتی که در مقام بیان معیار اصل حجیت‌اند، نه در مقام تعارض روایات، و از تعابیر "زخرف، باطل و..." استفاده شده که باید مخالفت مطرح شده در این دسته را مخالفت با نصّ قرآن بدانیم؛ زیرا تنها چنین مخالفتی را می‌توان با تعابیر "زخرف، باطل و..." توصیف کرد. دسته دوم در مقام ترجیح روایات متعارض‌اند و در این دسته از روایات تعابیر دسته نخست نیامده است. جا دارد که این دسته را بر مخالفت با ظاهر کتاب حمل کنیم، نه با نصّ آن (مظفر، ۱۳۷۰: ۴۶۶).

یکی از موانع پیش روی استفاده از این معیار، وجود اختلاف نظر در سازوکار مدلول

۱. تعریف نصّ طبق دیدگاه اصولیان عبارت است: «النصّ: وهو الظاهر البالغ في ظهور دلالتة إلى حيث لا يقبل التأويل عند أهل العرف بل يعدون التأويل له قبيحًا خارجًا عن الرسوم المحاورّة» (مشکینی، ۱۳۴۸: ۲۲۲-۲۲۳).

پایه و مصداق آن و بیان مصادیق است؛ برای مثال در روایت منقول از ابوبکر از پیامبر ﷺ: «إِنَّا مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُؤَوِّثُ»، حضرت زهراء عليها السلام این روایت را به دلیل مخالفت با آیه «وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ» (نمل / ۱۶) کنار می‌زند. اندیشمندان شیعی نیز آن را مخالف قرآن به ویژه عموم آیه ارث دانسته و اهل سنت در توجیه صحت این حدیث، به نقش و کارکرد تخصصی آن استناد کرده‌اند (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۳: ۱۵۶).

به عبارتی اختلاف دیدگاه در مورد مراد از نص قرآن و چستی آن و اینکه اساساً آیا در قرآن می‌توان نصی پیدا نمود یا خیر، مهم‌ترین چالش پیش روی اتخاذ این دیدگاه است. نکته دیگر اینکه با فرض پذیرش چنین مدلول مستقلی، امکان پیدا کردن مدلول نص قرآن برای حجم گسترده‌ای از روایات بعید خواهد بود.

۲-۱-۳. ظاهر قرآن

برخی نیز ظاهر قرآن^۱ را برای مدلولیت قرآن در فرایند عرضه، حداقل در برخی موضوعات مانند مباحث فقهی معتبر می‌دانند. ظاهر (جصاص، ۱۴۰۵: ۱۵۷/۱؛ طوسی، ۱۳۶۵: ۲۷۵/۷؛ فاضل تونی، ۱۴۱۲: ۱۳۶؛ انصاری، ۱۴۱۹: ۱۳۹/۱ و ۱۴۶-۱۵۰) و اظهر (انصاری، ۱۴۱۹: ۱۵۱/۱-۱۵۲ و ۱۵۷)، بیشترین تعابیر برای بیان این دیدگاه به شمار می‌روند.

اکثر علمای اهل سنت، قائل به مدلول بودن ظاهر در فرایند عرضه نیستند. سرخسی جزء معدود افرادی است که ظاهر قرآن را نیز مدلول قرآن می‌شمارد و در مورد مراد از مخالفت نیز مخالفت بدوی مثل مخالفت عام با خاص را مخالفت و باعث رد حدیث می‌داند (سرخسی، بی‌تا: ۳۶۴/۱).

در میان علمای شیعی معاصر نیز محمد صادقی تهرانی جزء کسانی است که نص یا ظاهر مستقر قرآنی را مدلول قرآن در فرایند عرضه معرفی می‌کند (صادقی تهرانی، ۱۳۹۳: ۱۲). از آسیب‌های استفاده از این مدلول در فرایند عرضه، علاوه بر مشکل میزان دلالت آن بر معنا، می‌توان به روشن نبودن فرایند کشف ظاهر قرآن و اختلاف دیدگاه در مورد چستی و چگونگی کشف آن اشاره نمود.

۱. تعریف ظاهر: «هو اللفظ الذی له ظهور قابل للتأویل بسبب القران کالعام والمطلق ونحوهما» (مشکینی، ۱۳۴۸: ۲۲۲-۲۲۳).

۳-۱-۳. مجموعه قرآن؛ روح حاکم یا کلی قرآن یا اسلام

عده‌ای همچون علامه طباطبایی، سیدعلی سیستانی و سیدمحمدباقر صدر، مدلول قرآن را با اندکی اختلاف در تعبیر، شناخت روح حاکم، نظام‌مند و کلی قرآن دانسته‌اند. این عده، موافقت روحی حدیث با قرآن را توافق مضمون روایت با اصول عام اسلامی مستفاد از کتاب و سنت و اصول عامه و اهداف اسلامی می‌دانند و برای بیان مقصود خویش از واژه‌هایی چون: روح عمومی قرآن، روح قرآن، معارف مسلم کتاب و سنت و... استفاده می‌کنند. «مراد از موافقت، موافقت روحی است؛ مثلاً اگر ظاهر خبری جبر باشد، آن مردود است؛ چرا که با قاعده "الأمر بین الأمرین" که از کتاب و سنت استفاده می‌شود، مخالف است» (حسینی سیستانی، ۱۴۱۴: ۱۱-۱۲) یا اگر در روایتی گروهی از انسان‌ها به واسطه خلقتشان تقبیح شده باشند یا در شمار اجنه به شمار بیایند، چنین روایتی با روح قرآن که بیانگر برابری انسان‌ها در حسب و نسب و مسئولیت با وجود اختلاف رنگ و نژاد می‌باشد، مخالف است (صدر، ۱۴۱۷: ۷/۳۳۳-۳۳۴).

علامه طباطبایی تنها رویکرد درست در تفسیر و فهم آموزه‌های قرآن را این روش می‌داند و در تفسیر المیزان، روایات تحریف قرآن را به دلیل مخالفت با قرآن رد می‌کند. ایشان مدلول قرآن را ظاهر آیات «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا...» و «إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ...» نمی‌انگارد که گفته شود دلالت ظنی است؛ زیرا ظهور الفاظ آیه، جزء دلالت ظنی است. بلکه مراد، مخالفت با دلالت قطعی کتاب است. به عبارتی مجموع قرآن موجود، دلالت قطعی دارد که در قرآن تحریفی رخ نداده است. اجزای این قرآن در نظم بدیع و معجزه بودن، نظیر یکدیگرند. به موجب این دیدگاه، به جای عرضه مضمون یک حدیث بر مضمون یک آیه، باید روایات را در تناظر و ارتباط با هم دید و پیام و مضمون مشترک آن‌ها را بر پیام قرآن که از دلالت مجموعی حاصل می‌شود، عرضه کرد. به عبارت دیگر باید دید کل نگر داشت (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۱۱۵-۱۱۶).

دیدگاه «مجموعه قرآن؛ روح حاکم یا کلی قرآن یا اسلام» که به نوعی برگرفته و شبیه تعبیر تعدادی از روایات عرض است که توصیه به پیدا کردن شاهد از قرآن نموده‌اند: «شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولٍ» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۶۹)، علی‌رغم حرکت در مسیر حل مشکل پیدا نمودن مدلول قرآنی برای بسیاری از روایات، دارای

موانعی است که استفاده از آن را با مشکلاتی مواجه می‌سازد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود. لازم به ذکر است که بیان این آسیب‌ها یا موانع، به معنای ردّ این نظریه نیست و صرفاً در راستای ذکر چالش‌های پیش روی استفاده از آن ایراد شده است. افزون بر اینکه دیدگاه برگزیده این نوشتار هم در راستای پذیرش این دیدگاه و تبیین ابعاد آن صورت گرفته است:

۱. یکی از مشکلات استفاده از مدلول روح کلی یا حاکم قرآن و اسلام، عدم تبیین ابعاد این نظریه و ضوابط مشخص استخراج روح حاکم یا کلی است. به عبارتی تا کنون در مورد استخراج روح کلی از قرآن یا اسلام، روش‌شناسی جامعی صورت نگرفته و ضوابط و قواعد استفاده آن، چه در مقام نظر و چه عمل، تبیین نشده است.

۲. گسترده بودن دامنه این مدلول از متن قرآن تا روح کلی و عمومی آن و حتی سنت و احکام شریعت، علاوه بر اینکه برای مخاطب خاص (علما و محققان)، از نقاط قوت این دیدگاه به شمار می‌رود، ولی این گسترده‌گی دامنه مدلول، در مسیر کشف مدلول، مخاطب عام را با دشواری در استخراج صحیح مدلول قرآن حداقل در برخی از روایات روبه‌رو می‌سازد.

۳-۱-۴. نگاه شبکه‌ای

عده‌ای نیز با این دیدگاه که آیات و روایات، شبکه و مجموعه به هم پیوسته‌ای را تشکیل می‌دهند، رویکرد دیگری را در خصوص جایگاه قرآن و حدیث در کنار هم مطرح کرده‌اند. بر اساس این رویکرد، نمی‌توان یکی از این مجموعه را با یک آیه سنجید، بلکه یک روایت را باید با مجموعه و شبکه آیات سنجید. علاوه بر این، خود روایت هم با ده‌ها روایت دیگر، یک شبکه را تشکیل می‌دهند و باید هر دو شبکه را با هم سنجید؛ برای نمونه، حدیث زیر از امام باقر علیه السلام ذیل آیه فطرت نقل شده است:

«لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علیّ امیر المؤمنین ولیّ الله، إلی هاهنا التوحید»
(قمی، ۱۴۰۴: ۱۵۵/۲).

اگر این حدیث فقط با یک آیه سنجیده شود، نتیجه‌ای حاصل نمی‌شود و تا زمانی که شبکه روایات و آیات در موضوع توحید، تشکیل نشود، اعتبارسنجی این روایت

میسر نمی‌شود. در حالی که این دستگاه ارجاعی در ذهن ائمه علیهم‌السلام وجود داشته و دلیل اینکه محدثان اقدم نیز چندان به سند روایت نمی‌پرداختند، به این دلیل بوده که دستگاه ارجاعی در ذهن آن‌ها تشکیل شده بود (برای مطالعه بیشتر ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۱۴۱).

هرچند برخی از تعابیر استفاده‌شده در این رویکرد، مثل «نگاه شبکه‌ای» و «دستگاه ارجاعی»، عبارات به ظاهر بدیعی هستند، ولی با دقت بیشتر در گنه این رویکرد خصوصاً در مقام عمل، این گونه به نظر می‌رسد که اساساً این نگاه، رویکرد جدیدی نبوده و در ادامه دیدگاه‌هایی است که مدلول قرآن را روح حاکم یا مجموع قرآن دانسته‌اند. همچنین گفتنی است که شبکه جامع آیات و روایات که ادعا شده در ذهن معصوم علیه‌السلام حضور دارد، مشکلی را از چگونگی نقد قرآن‌محور حدیث توسط سایر مخاطبان رفع نخواهد کرد؛ چرا که عموم مخاطب روایت عرضه، چنین احاطه‌ای را در تشکیل شبکه منسجم نخواهد داشت. افزون بر اینکه پیچیدگی دستیابی به این شبکه منسجم و پررنگ شدن نقش سلیقه در نحوه تشکیل شبکه و فرایند نقد حدیث، از مهم‌ترین اشکالاتی است که بر این نظریه می‌توان وارد نمود.

۳-۱-۵. مدلول قطعی - ظنی

نظر دیگر در مورد مدلول قرآن، دیدگاه ترکیبی مدلول قطعی و ظنی است. طبق این نظر، مدلول قطعی می‌تواند از طریق نص، نگاه نظام‌مند یا شناخت روح حاکم و کلی قرآن حاصل شود؛ اگرچه این راه‌ها در مقام تطبیق یا تبیین خود، بر اجتهاد استوارند و پایه جزم و قطع می‌تواند لرزان باشد. با فرض امکان مدلول قطعی و عدم فراگیری آن نسبت به همه آیات قرآن و یا فرض عدم امکان، مدلول ظنی می‌تواند معیار قرار گیرد؛ چرا که متن قرآن در برابر متن حدیث، قطعی است و از این جهت بر مدلول حدیث - گرچه به ظاهر نص باشد- مقدم می‌شود؛ زیرا مدلول نص حدیث به دلیل ظنی بودن متن آن لرزان و ضعیف می‌شود (احمدی نورآبادی، ۱۳۹۳: ۲۸۰).

بر این نگاه هم ایراداتی وارد است که اجمالاً نکته نخست اینکه ارائه‌دهنده این دیدگاه علی‌رغم طبقه‌بندی منظم و به ظاهر جامع، همچون بسیاری از محققان دیگر، بررسی مدلول قرآن در فرایند عرضه را که یک موضوع حدیثی است، از پنجره دیدگاه

شخصی و مبانی اصولی بررسی و تحلیل کرده است. به عبارتی این دیدگاه، فارغ از بررسی و تحلیل سیره معصومان علیهم‌السلام در اتخاذ مدلول قرآن در فرایند عرضه ارائه شده است. پیچیدگی، کلی‌گویی و تبیین ناقص ابعاد مختلف مدلول قرآن در دو دسته ارائه شده نیز از دیگر اشکالات این نظر به شمار می‌روند.

۲-۳. دیدگاه برگزیده

پس از نقل مهم‌ترین دیدگاه‌ها در مورد مدلول قرآن در فرایند عرضه، لازم به ذکر است که به جز نقدها یا نکاتی که در مورد این دیدگاه‌ها بیان شد، مهم‌ترین نقد وارد بر این نظرات آن است که همه یا اغلب، با محوریت دیدگاه‌های شخصی و غیر حدیثی ارائه شده‌اند و به موضوعی حدیثی، فارغ از تحلیل آن با مبانی حدیثی و سنت معصومان علیهم‌السلام نگریسته شده است.

از بررسی و تحلیل متن روایات عرض و نمونه‌های عرضه توسط معصومان علیهم‌السلام، اجمالاً این نتیجه حاصل آمد که در سیره معصوم، مدلول قرآن مجموعه‌ای مرکب از حداقل یکی از نص، ظاهر، اصول، گفتمان و مدلول تأویلی باطنی قرآن است که تفصیل آن در ادامه خواهد آمد:

۱. نص قرآن؛ در بین ۴۰ نمونه روایت عرضه شده توسط معصومان علیهم‌السلام که طی این تحقیق احصا شده، مدلول قرآن در ۸ نمونه، نص قرآن گرفته شده است.^۱ در یکی از نمونه‌های عرضه آمده که امام سجاده علیه‌السلام برای کنار گذاشتن روایت منقول (ابن حنبل شیبانی، بی تا: ۲۵۹/۱) مبنی بر جواز روزه مسافر در ماه رمضان، مخالفت قرآن با آن را مستند به نص قرآن می‌فرماید که مسافر و مریض باید روزه را افطار و قضای آن را بعداً به جای آورند (کلینی، ۱۳۶۳: ۸۶/۴).

در یکی دیگر از نمونه‌های روایی، زمانی که حدیثی از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مبنی بر نهی از قیل و قال و فساد مال و کثرت سؤال بر امام باقر علیه‌السلام عرضه شد، حضرت فرمود: خداوند می‌فرماید: «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ»^۲

۱. برای مشاهده نمونه‌های بیشتر عرضه روایات بر قرآن توسط ائمه ر.ک: جمالی گندمانی، ۱۳۹۷: فصل سوم.
 ۲. «در نجوای زیاد خیری نیست، مگر کسی که به صدقه یا معروف یا اصلاح بین مردم امر می‌کند».

(نساء/ ۱۱۴) یا می فرماید: ﴿لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا﴾ (نساء/ ۵) و ﴿لَا تُسْأَلُونَ عَنْ أَسْيَابِكُمْ تُسْأَلُونَ﴾^۲ (مائده/ ۱۰۱؛ همان: ۶۰/۱).

حضرت برای اثبات موافقت قرآن با روایت، به ترتیب به نص صریح قرآن یعنی «مذمت نجوا جز در موارد امر به صدقه یا معروف یا اصلاح بین مردم»، «مذمت سپردن اختیار اموال به سفها» و «نهی از سؤال از چیزهایی که در صورت آشکار شدن، موجبات اندوه فرد می شود»، استناد نموده است.

در حدیثی دیگر نقل شده که تنها نجات یافته عذاب، خلیفه دوم مسلمانان است: «وقال النبی: لو نزل عذاب من السماء ما نجا منّا أحد إلا عمر بن الخطاب» (ازدی بلخی، ۱۴۲۳: ۳۰/۲). اما وقتی این روایت بر امام جواد علیه السلام عرضه می شود، حضرت صحت آن را به دلیل مخالفت با نص آیه ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ لَا يَسْتَغْفِرُونَ﴾^۳ (انفال/ ۳۳)، ردّ و آن را از امور محال می داند (طبرسی، ۱۳۸۶: ۴۴۹/۲).

۲. اصول قرآنی؛ در تعدادی دیگر از نمونه های عرضه شده روایات بر قرآن توسط معصومان علیهم السلام، مدلول قرآن، یک یا چند اصل قرآنی گرفته شده است. مراد از اصل قرآنی نیز گزاره ها و مؤلفه های ثابت و پذیرفته شده قرآنی است که یک یا چند آیه قرآن به آن صراحت دارد. تفاوت آن با روح کلی یا حاکم قرآن نیز ذوقی و سلیقه ای نبودن آن و فرایند کشف آن است؛ برای نمونه «احترام به والدین واجب است»، «روز قیامت همه انسان ها مورد سنجش و ارزیابی قرار می گیرند»، «بار گناه هر کس بر دوش خودش است»، «در دین حرجی نیست» و «خداوند از رگ گردن به بندگان نزدیک تر است»، از جمله اصول ثابت و پذیرفته شده قرآنی است که حداقل یک یا چند آیه قرآن به آن ها اشاره نموده است.

لازم به یادکرد است که تفاوت اصلی «گفتمان و اصول» با «نص و ظاهر»، در فرایند کشف گفتمان و اصول از طریق تسلط بر معارف و آموزه های قرآن کریم و اجتهاد و

۱. «اموالتان را که خداوند آن ها را برای قوام زندگیتان قرار داده به سفیهان ندهید».

۲. «از چیزهایی که اگر برای شما آشکار گردد، شما را اندوهناک می کند، پیرسید».

۳. «و تا تو در میان آنان هستی، خدا بر آن نیست که ایشان را عذاب کند، و تا آنان طلب آموزش می کنند، خدا عذاب کننده ایشان نخواهد بود».

استنتاج در آیات قرآن است، نه الزاماً در میزان دلالت آن‌ها بر معنا. به عبارتی ممکن است هر یک از گفتمان یا اصول قرآنی از نظر میزان دلالت، نص یا ظاهر قرآن به شمار بروند. برخی از مستندات روایی مرتبط عبارت‌اند از:

الف) در روایتی آمده زمانی که ابوبکر نزد پیامبر ﷺ بود، جبرئیل از طرف خداوند پیامی آورد که به ابوبکر بگو: خداوند سلام می‌رساند و می‌گوید که از ابوبکر راضی‌ام. پیرس که آیا ابوبکر هم از من راضی است؟ (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۲: ۳۲۹/۴). وقتی این روایت بر امام جواد علیه السلام عرضه می‌شود، حضرت بیان می‌دارد که این خبر موافق کتاب خدا نیست. خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُمَّا تَوْسُونَ بِهٖ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/۱۶). آیا رضایت ابوبکر از خداوند بر او پنهان بوده تا اینکه از او سؤال کند؟ این مطلب در عقل‌ها نمی‌گنجد (طبرسی، ۱۳۸۶: ۲۴۵/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۰/۵۰).

امام جواد علیه السلام برای اثبات مخالفت قرآن با روایت، به اصل قرآنی «خداوند از رگ گردن به بندگان نزدیک‌تر است»، استناد می‌کند. این اصل آشکارا بیان می‌کند که خداوند بر همه چیز داناست و چیزی بر او پوشیده نیست.

ب) نمونه دیگر که معصوم، سؤالی را از طریق عرضه بر اصل قرآنی پاسخ داده، روایتی است که عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: ناخن انگشتم شکسته و پارچه‌ای روی آن قرار داده‌ام، برای وضو چه کنم؟ امام می‌فرماید: این مسئله و امثال آن از کتاب خدا فهمیده می‌شود: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (حج/۷۸)، بر روی پارچه مسح کن (کلینی، ۱۳۶۳: ۳۳/۳).

ج) نمونه دیگر، روایتی است که وقتی حضرت صاحب علیه السلام قیام می‌کند، نوادگان قاتلان امام حسین علیه السلام را به خاطر اشتباه اجدادشان می‌کشد. این روایت هنگامی که بر امام رضا علیه السلام عرضه می‌شود، حضرت آن را به دلیل مخالفت با اصل قرآنی ﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ رد می‌فرماید (صدوق، ۱۴۰۴: ۲۷۳/۱).

د) در روایتی دیگر، امام علی علیه السلام برای اعلان مخالفت قرآن با روایت منتسب: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ لِيَجْمَعْ لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ التَّبَوُّةَ وَالْخِلَافَةَ»^۱ (طبرسی، ۱۳۸۶: ۸۴/۱)، استناد به

۱. «خداوند برای ما اهل بیت، نبوت و خلافت را جمع نفرمود».

آیه‌ای می‌فرماید که بر این اصل قرآنی صراحت دارد که «فرد هدایت‌شده به متابعت سزاوارتر است تا فرد محتاج به هدایت»: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (یونس / ۳۵؛ همان: ۱۵۱/۱).

ه) در روایت «تنها نجات‌یافته عذاب»^۱ امام جواد علیه السلام برای اثبات مخالفت قرآن با روایت، حدیث را مخالف با نص صریح ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ و اصل قرآنی که در ادامه آیه آمده، یعنی ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾^۲ می‌داند (طبرسی، ۱۳۸۶: ۲/۴۴۹). لازم به ذکر است که تفاوت «اصول قرآن» با «نص و ظاهر»، در فرایند کشف «اصول» از طریق تسلط بر معارف و آموزه‌های قرآن کریم است، نه الزاماً در میزان دلالت آن‌ها بر معنا؛ چه اینکه منافاتی ندارد که اصل یا اصولی از قرآن، در واقع از نظر میزان دلالت، نص یا ظاهر قرآن به شمار روند. به عبارتی اصول قرآنی، گزاره‌ها و مؤلفه‌های ثابت قرآنی هستند که به صورت کلی و مبنایی، دیدگاه قرآن را در خصوص موضوعات مختلف بیان می‌دارند و اشاره مستقیم به مصداق خاصی ندارند و در حقیقت با مدنظر قرار دادن آن‌ها، مسیر حرکت در حوزه‌های مختلف مثل اعتبارسنجی روایات روشن می‌شود.

۳. ظاهر قرآن؛ ظاهر قرآن نیز در نمونه‌های عرضه توسط ائمه علیهم السلام، در مواردی به عنوان مدلول قرآن اتخاذ شده است. نمونه آن روایتی است که بر امام صادق علیه السلام در مورد مدت ساخت کشتی نوح علیه السلام عرضه شده است.

الف) در روایتی با مضمون «جواز مسح بر خفین» نقل شده است:

«عَنْ هَمَّامٍ قَالَ: بَالَ جَرِيرٌ، ثُمَّ تَوَضَّأَ، وَمَسَحَ عَلَىٰ خُفَّيْهِ. فَقِيلَ: تَفْعَلُ هَذَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَالَ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَىٰ خُفَّيْهِ» (قشیری نیشابوری، بی‌تا: ۱۵۶/۱؛ با اندکی تغییر ر.ک: بخاری، ۱۴۰۱: ۱۰۲/۱).

اما این حدیث توسط امام علی علیه السلام به دلیل مخالفت با ظاهر آیه ﴿...وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَتَيْنِ﴾ (مائده/ ۶) کنار گذاشته و صدور آن مربوط به قبل از نزول سوره

۱. در برخی منابع حدیثی اهل سنت آمده که تنها نجات‌یافته عذاب، خلیفه دوم است (ازدی بلخی، ۱۴۲۳: ۳۰/۲).

۲. «و تا آنان طلب آموزش می‌کنند، خدا عذاب‌کننده ایشان نخواهد بود».

مأنده دانسته شد (عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۰۱/۱-۳۰۲). مخالفت قرآن با این روایت، از نوع مخالفت با ظاهر قرآن است؛ چرا که قرآن گفته بر روی پاهای خود تا قسمت برآمدگی مسح کنید و اشاره‌ای به جواز مسح بر پوشش پا نشده است.

ب) در نمونه‌ای دیگر، وقتی یکی از اصحاب امام صادق علیه السلام روایت «اختلاف میان اتم رحمت است» (مناوی، ۱۴۱۵: ۲۷۱/۱) را بر ایشان عرضه کرد، حضرت ضمن تأیید اصل روایت، معنای اشتباهی که از روایت برداشت شده را تصحیح، و به ظاهر آیه «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا» (توبه/ ۱۲۲) مبنی بر تشویق به رفت و آمد و تبادل علمی به منظور تفقه در دین بیان استناد فرمود (صدوق، ۱۴۰۳: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۸۵/۱).

نکته لازم به ذکر در خصوص مدلول ظاهر اینکه ائمه علیهم السلام روایات را بر اساس علم و یقین، بر آیات قرآن کریم عرضه نموده‌اند و ظاهر و غیر ظاهر برای ایشان معنایی ندارد. در حقیقت تقسیم مدلول قرآن به نص یا ظاهر، بر اساس فهم و برداشت مخاطب است، نه علم معصوم.

۴. گفتمان قرآن؛ مدلول قرآن در برخی از نمونه‌های عرضه، به تعبیری «گفتمان قرآن» در نظر گرفته شده است. منظور از گفتمان قرآن نیز مجموعه‌ای از آموزه‌های نهادینه‌شده قرآن در موضوعات مختلف می‌باشند که شاید به صورت جداگانه مفهوم مد نظر را نتوان از آن‌ها برداشت نمود، ولی در کنار یکدیگر مفهوم خاصی را به خواننده منتقل می‌کنند. برای نمونه اگر احادیثی از کیفیت نماز و بعضی از احکام آن سخن می‌گویند، این روایات در مسیر آماده‌سازی برای نماز و قیام مردم به سمت آن، هماهنگ با گفتمان قرآن هستند و به عبارتی این روایات در همراهی، هماهنگی و انسجام مضمونی عرفی با قرآن قرار دارند.

فرق اصول قرآن با گفتمان قرآن در این است که اصول قرآن، اصول ثابت و پذیرفته‌شده قرآنی است که ممکن است در فهم یا نقد هر سخن، اندیشه یا کردار دیگری نیز به کار برده شود؛ مثل این اصل قرآنی که «در دین حرجی نیست». این اصل علاوه بر اینکه می‌تواند در فهم یا نقد حدیث خاصی استفاده شود، برای مصادیق دیگر نیز قابل استفاده است. ولی گفتمان قرآن، مجموعه گزاره‌ها و آموزه‌های

نهادینه شده‌ای است که وقتی کنار هم قرار می‌گیرند، اندیشه یا آموزه خاصی را القا می‌کنند که الزاماً به صورت جداگانه ممکن است آن معنا تداعی نشود؛ مثل موضوع تحریف‌ناپذیری قرآن که از مجموعه گزاره‌هایی از قرآن کریم برداشت می‌شود.

از نمونه روایات عرضه شده بر گفتمان قرآن توسط معصومان علیهم‌السلام، روایتی است که وقتی هارون از امام موسی بن جعفر علیه‌السلام می‌پرسد که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: هنگامی که اصحاب از نجوم سخن گفتند، چیزی نگویید، در حالی که امیرالمؤمنین علیه‌السلام داناترین به علم نجوم بود و فرزندان و نوادگان او که آن‌ها را شیعه می‌خوانی، آشنای به این علم هستند، امام علیه‌السلام در پاسخ می‌فرماید: خداوند علم نجوم را مدح کرده است و اگر علم نجوم صحت نداشت، خداوند ستاره‌ها را ستایش نمی‌کرد. پیامبران علیهم‌السلام نجوم می‌دانستند. خداوند درباره ابراهیم علیه‌السلام فرمود: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^۱ (انعام/ ۷۵) و در جایی فرمود: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ * فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾^۲ (صافات/ ۸۸-۸۹). اگر ایشان به علم نجوم عالم نبود، به ستارگان نگاه نمی‌کرد و نمی‌گفت: «من ناخوشم». همچنین ادریس علیه‌السلام آگاه‌ترین زمانه‌اش به نجوم بود. خداوند به جایگاه ستارگان قسم خورده است، ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لِّوَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾^۳ (واقعه/ ۷۶) و... (ابن طاووس، ۱۳۶۸: ۱۰۸-۱۰۹).

امام مخالفت قرآن با روایت را مستند به این گفتمان قرآنی می‌کند که اشعار به این مطلب دارد که برخی از پیامبران علیهم‌السلام علم نجوم را می‌دانستند یا در آیاتی از قرآن به ستارگان سوگند یاد شده و اساساً در گفتمان قرآن، علم به ستارگان و آشنایی با نجوم، نه تنها تقبیح نشده، بلکه قرآن اشاره ضمنی به تحسین آن دارد.

۴. مدلول تأویلی باطنی

مدلول قرآن در تعدادی از نمونه‌های عرضه بر قرآن توسط ائمه علیهم‌السلام، عرضه روایت بر مدلول تأویلی باطنی آیه‌ای از قرآن کریم است. نظر به تعاریف و برداشتهای متنوع

۱. «و این چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایانیم تا از یقین‌کنندگان باشد».

۲. «پس نگاهی به ستارگان افکند و گفت: من ناخوشم».

۳. «و این قسم، اگر می‌دانستید، قسمی بزرگ است».

و بعضاً متعارض پیرامون بحث باطن و تأویل، در این تحقیق، مراد از تأویل باطنی، «آموزه‌های منتسب به متن‌ها و عبارت‌هایی از قرآن است که الفاظ، ظهور دلالتی بر آن ندارند» (مرادی، ۱۳۹۴: ۴۰). نمونه‌های عرضه روایات بر مدلول تأویلی باطنی قرآن توسط معصومان علیهم‌السلام از این قرارند:

در یکی از نمونه‌های عرضه با عنوان «بدترین مخلوقات خداوند»، یکی از وکیلان امام زمان علیه‌السلام به واسطه روایتی با مضمون مذمت خادمان اهل بیت علیهم‌السلام، در معرض طعنه و زخم‌زبان‌های اطرافیان قرار گرفت. وقتی طی نامه‌ای شکوه خود را به محضر حضرت مهدی علیه‌السلام منتقل نمود، امام در جواب نوشت:

«وای بر شما، مگر نخوانده‌اید که خداوند تعالی گفت: "و ما میان آنان و شهرهایی که بدان‌ها برکت دادیم، شهرهایی آشکار قرار دادیم". به خدا قسم ما آن شهرهای مبارکیم و شما [خدمتگزاران ما] شهرهای آشکارید» (بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۱۰۷/۴).

از نکات قابل تأمل این روایت، این است که فرایند عرضه روایات تأویلی باطنی الزاماً امری میسر برای همگان نیست و این گونه نیست که به صرف آشنایی ابتدایی با موضوع حدیث و آیات مرتبط با آن بتوان مستندات موافقت یا مخالفت قرآن با هر روایتی را ارائه نمود؛ خصوصاً با نظر داشت اینکه آیات قرآن کریم طبق نص روایات، دارای ظاهر و باطن‌اند؛ همان‌طور که آیه ۷ سوره آل عمران نیز قرآن را دارای آیات محکم و متشابه معرفی می‌کند؛ افزون بر اینکه برخی از روایات نیز متشابه معرفی شده‌اند یا به عبارتی تأویلی و دارای بطن‌اند. لذا کسب موافقت یا مخالفت یا ذکر شواهد و مستندات قرآنی برای پذیرش یا ردّ یا تبیین روایات، علاوه بر ملاحظات که در خصوص نحوه دستیابی به مدلول قرآن وجود دارد، نیازمند رعایت اصول و ضوابط مربوط به عرضه روایات تأویلی باطنی بر قرآن کریم می‌باشد.

البته همان‌گونه که در اکثر روایات عرضه مشاهده شد، این ملاحظه به این معنا نیست که کلاً به دلیل تأویلی بودن آیات و روایات، عرضه روایات بر قرآن را باید کنار گذاشت، بلکه همواره باید این نکته مدّ نظر باشد که ممکن یا میسر بودن امکان نقد قرآن‌محور روایات (عرضه حدیث بر قرآن)، به معنای ضرورت عرضه همه روایات بر قرآن توسط همگان نیست یا همگان توان آن را ندارند؛ همان‌طور که باید مدّ نظر داشت

که تأویلی بودن بخشی از آیات و روایات هم به معنای نفی کلی امکان عرضه نیست؛ همان گونه که در نمونه‌های عرضه هم مشاهده شد که اکثر روایات عرضه شده، بر صورت ظاهر قرآن و قرائن روشن عرضه شده‌اند.

در روایت فوق، حضرت برای اثبات جایگاه والای اهل بیت و خدام ایشان، به آیه‌ای از قرآن کریم استناد می‌فرماید که نص یا ظاهر قرآن، دلالت ظاهری بر جایگاه والای اهل بیت علیهم‌السلام و خدمتگزاران ایشان ندارد. عمده مفسران نیز موضوع آیه ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً...﴾ را طبق سیاق کلام، تکمیل داستان قوم سبا دانسته‌اند و مراد از «القری التي بارکنا فیها» (قرایی که در آن برکت نهادیم)، قرای شام است و مراد از «قری ظاهرة»، این است که نزدیک به هم و پشت سر هم قرار داشتند، به طوری که از این قریه آن قریه دیده می‌شد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۶۵/۱۶). نکته دیگر اینکه با توجه به ظرافت‌ها و ملاحظات مربوط به کشف باطن و تأویل قرآن، حتی الامکان معنای برداشتی از تأویل باطنی قرآن کریم نباید مخالف با اصول و گفتمان قرآن باشد.

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نتایج بررسی و تحلیل مدلول قرآن در فرایند عرضه حدیث بر قرآن کریم از این قرار است:

۱. بر اساس شواهد و گزارش‌های روایی، در سیره معصومان علیهم‌السلام، مدلول قرآن در فرایند عرضه حدیث، فقط نص قرآن یا ظاهر یا روح قرآن در نظر گرفته نشده است، بلکه مدلول قرآن در اندیشه معصوم، مجموعه‌ای مرکب از حداقل یکی از نص، ظاهر قرآن، اصول قرآنی، گفتمان قرآن و مدلول تأویلی باطنی قرآن است؛ البته با نظر داشت این نکته که مدلول اتخاذ شده با سایر مدلول‌ها مخالفت نداشته باشد. همچنین منافاتی ندارد که مدلول قرآن همزمان ترکیبی از چند مدلول قرآن یا تنها یکی از موارد مذکور باشد؛ یعنی ممکن است برای موافقت یا مخالفت قرآن با روایتی، همزمان مدلولی از اصول قرآن یا گفتمان قرآن پیدا شود و یا اینکه چند اصل قرآنی یافت شود.

۲. نتیجه این تحقیق در مورد مراد از مدلول قرآن در فرایند عرضه، منتج به تبیین و

پذیرش دیدگاه قائلان به روح کلی قرآن است؛ با این توضیح که در این پژوهش سعی شده مدلول قرآن بر اساس نمونه روایات عرضه شده معصومان ع بر قرآن کریم، احصا شده و سپس ابعاد آن در قالب پنج مدلول پیش گفته تبیین شود.

۳. منظور از اصول قرآنی، گزاره‌ها و مؤلفه‌های ثابت و پذیرفته شده قرآنی است که یک یا چند آیه قرآن به آن صراحت دارند. تفاوت آن با روح کلی یا حاکم قرآن نیز ذوقی و سلیقه‌ای نبودن آن و مشکل نبودن فرایند کشف آن است.

۴. مراد از گفتمان قرآن، مجموعه‌ای از آموزه‌های نهادینه شده قرآن در موضوعات مختلف می‌باشد که شاید به صورت جداگانه مفهوم مدّ نظر را نتوان از آن‌ها برداشت نمود، ولی در کنار یکدیگر مفهوم خاصی را به خواننده منتقل می‌کنند.

۵. تفاوت «گفتمان و اصول» با «نص و ظاهر»، در فرایند کشف «گفتمان و اصول» از طریق تسلط بر معارف و آموزه‌های قرآن کریم و اجتهاد و استنتاج در آیات قرآن است، نه الزاماً در میزان دلالت آن‌ها بر معنا.

۶. مدلول قرآن در روایات ترجیح، گسترده‌تر از مدلول قرآن در شرایط عرضه است. در حالت ترجیح، هر یک از مدلول‌های پیش گفته، قرینه‌ای بر اعتبار و ترجیح روایتی بر دیگری به حساب خواهند آمد، ولی در عرضه مطلق، گستره پذیرش یا عدم پذیرش روایات محدودتر خواهد بود و به صرف وجود مدلولی غیر شفاف نمی‌توان به صحت صدور روایت یا عدم آن حکم نمود.

کتاب‌شناسی

۱. قرآن مجید، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران، دار القرآن الکریم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۶ ش.
۲. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسير ابن ابی حاتم الرازی المسمى بالتفسير بالمأثور، بی جا، بی نا، بی تا.
۳. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد بن جعفر، کتاب الموضوعات، ریاض، اضواء السلف، ۱۴۱۸ ق.
۴. ابن حنبل شیبانی، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، دارصادر، بی تا.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر بن محمد، فرج المهموم فی تاریخ علماء النجوم، قم، دار الذخائر، ۱۳۶۸ ق.
۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسير ابن کثیر المسمى بتفسير القرآن العظيم، تحقیق و تقدیم یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار المعرفة للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ ق.
۷. احمدی نورآبادی، مهدی، عرضه حدیث بر قرآن، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۳ ش.
۸. ازدی بلخی، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان بن بشیر، تفسير مقاتل بن سلیمان، تحقیق عبدالله محمود شحاته، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۹. انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. انصاری قرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ابی بکر، الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی)، تصحیح احمد عبدالعلیم البردونی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۱. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، تصحیح محمد تقی ایروانی، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۱۲. بخاری، ابو عبدالله محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۱۳. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح سید جلال‌الدین حسینی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ق.
۱۴. جصاص، ابوبکر احمد بن علی رازی، احکام القرآن، تحقیق عبدالسلام محمد علی شاهین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. همو، الفصول فی علم الاصول، تحقیق عجیل جاسم النمشی، بیروت، دار التراث الاسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۶. جمالی گندمانی، احمد، روش‌شناسی و ضوابط کار بست فرایند عرضه حدیث بر پایه سیره معصومان علیهم‌السلام، پایان‌نامه دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث قم، ۱۳۹۷ ش.
۱۷. جوکار، حامد، چگونگی عرضه روایات بر قرآن از دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، چاپ دوم، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. حسینی سیستانی، سید علی، الرافد فی علم الاصول، قم، مکتبه آیه‌الله سیستانی، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. دیاری بیدگلی، محمد تقی، «ضرورت عرضه و تطبیق روایات بر قرآن کریم»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، شماره ۲، ۱۳۸۴ ش.
۲۱. سرخسی، ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سهل، اصول السرخسی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.

۲۲. شافعی، ابو عبدالله محمد بن ادريس، الأم، چاپ دوم، بيروت، دار الفكر، ۱۴۰۳ ق.

۲۳. صادقي تهرانی، محمد، اصول الاستنباط بين الكتاب والسنة، قم، شکرانه، ۱۳۹۳ ش.

۲۴. صدر، سيد محمد باقر، مباحث الحجج و الاصول العملیه، تحقيق سيد محمود هاشمی، بی جا، مرکز الغدير، ۱۴۱۷ ق.

۲۵. صدوق، محمد بن علی بن حسين بن موسى بن بابويه قمي، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷ ق.

۲۶. همو، علل الشرائع، قم، کتاب فروشی داوری، ۱۳۸۶ ق.

۲۷. همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تحقيق حسين اعلمی، بيروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۴۰۴ ق.

۲۸. همو، معانی الاخبار، قم، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ ق.

۲۹. طباطبایی، سيد محمد حسين، الميزان فی تفسير القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۷ ق.

۳۰. طبرسی، ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب، الاحتجاج علی اهل اللجاج، تعليق سيد محمد باقر خراسان، نجف، دار النعمان، ۱۳۸۶ ق.

۳۱. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، اختيار معرفة الرجال، تحقيق سيد مهدي رجائي، چاپ چهارم، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ۱۴۰۴ ق.

۳۲. همو، تهذيب الاحكام، تحقيق تحقيق سيد حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۵ ش.

۳۳. عیاشی، ابو نصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، تفسير العیاشی، تحقيق سيد هاشم رسولی محلاتی، تهران، المكتبة العلمية الاسلاميه، ۱۳۸۰ ق.

۳۴. فاضل تونی، ملا عبدالله بن محمد بشروی خراسانی، الوافیة فی اصول الفقه، قم، مجمع الفكر الاسلامي، ۱۴۱۲ ق.

۳۵. قائمی نیا، علیرضا، معناشناسی شناختی قرآن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ۱۳۹۰ ش.

۳۶. قشیری نیشابوری، ابوالحسن مسلم بن حجاج بن ورد بن کوشاذ، الجامع الصحیح، بيروت، دار الفكر، بی تا.

۳۷. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر التمی، تصحیح سيد طیب موسوی جزائری، چاپ سوم، قم، دار الكتاب، ۱۴۰۴ ق.

۳۸. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۶۳ ش.

۳۹. کهن ترابی، میثم، «آسیب شناسی عرضه حدیث بر قرآن»، فصلنامه مشکوة، بنیاد پژوهش های اسلامي آستان قدس رضوی، شماره ۱۲۱، زمستان ۱۳۹۲ ش.

۴۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة اطهار عليهم السلام، چاپ دوم، بيروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.

۴۱. مرادی، محمد، «امکان سنجی عرضه روایت های تأویلی باطنی بر قرآن»، فصلنامه علوم حدیث، سال بیستم، شماره ۳ (پیاپی ۷۷)، پاییز ۱۳۹۴ ش.

۴۲. مسعودی، عبدالهادی، «عرضه حدیث بر امامان عليهم السلام (۱)»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۶، ۱۳۷۶ ش.

۴۳. مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، انتشارات طباطبائی، ۱۳۴۸ ق.

۴۴. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامي، ۱۳۷۰ ش.

۴۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، المقنعه، تحقيق جامعه مدرسين، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ۱۴۱۰ ق.

۴۶. مناوی، محمد عبدالرؤوف بن علی، *فیض التقدیر شرح الجامع الصغیر*، تحقیق احمد عبدالسلام، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۴۷. منصور بالله، قاسم بن محمد، *الاعتصام بحبل الله المتین*، تحقیق یحیی عبدالکریم فضیل، صنعاء، مکتبه الیمن الکبری، ۱۴۰۸ ق.
۴۸. نصیری، علی، «بررسی روایات عرضه»، *فصلنامه حدیث حوزه*، شماره ۲، ۱۳۹۰ ش.
۴۹. نوروزی، مجتبی و حسن نقی زاده، «مفهوم شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»، *فصلنامه علوم حدیث*، شماره ۵۵، ۱۳۸۹ ش.
۵۰. هاشمی، سیدعلی حسن مطر، *اثبات صدور الحدیث بین منهجی نقد السند و نقد المتن*، قم، ستاره، ۱۴۳۰ ق.
۵۱. هیثمی مصری، نورالدین علی بن ابوبکر بن سلیمان، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، تحقیق محمد عبدالقادر احمد عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق.

تحلیل انتقادی دیدگاه مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی درباره انتساب تحریف معنوی به قرآن کریم*

- علی محمدی آشنانی^۱
- مهدی حیاتی^۲
- زهرا قطبی^۳
- مزگان عام‌بخش^۴

چکیده

بدون تردید در طول تاریخ برخی کوشیده‌اند تا معنای آیات قرآن را بر اساس دیدگاه‌های خود تفسیر نمایند. این اقدام ناپسند، در روایات، «تفسیر به رأی» نام گرفته و به افراد تحریف‌گر نسبت داده شده است، نه به قرآن؛ ولی به تدریج در میان قرآن‌پژوهان شیعه و اهل سنت، «تفسیر به رأی» افراد، با «تحریف معنوی» قرآن همسان تلقی شده و تعبیر تحریف معنوی، به قرآن کریم انتساب یافته و به دلیل وقوع تفسیر به رأی افراد، تحریف معنوی قرآن نیز حتمی انگاشته شده است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۲/۲۹.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) (dr.mohammadi.quran@gmail.com).
۲. عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز (mehdi.hayati@scu.ac.ir).
۳. کارشناس ارشد علوم قرآن (ghotbizahra@gmail.com).
۴. کارشناس ارشد علوم قرآن (f.ambakhsh@gmail.com).

این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی و نقد این دیدگاه پرداخته و با ارائه دلایل عقلی و نقلی، این‌همانی بودن تفسیر به رأی افراد و تحریف معنوی قرآن را به چالش کشیده، بر تفاوت‌های روشن تفسیر به رأی صاحبان آرای باطله با تحریف‌یافتگی معنوی قرآن تأکید می‌ورزد؛ چرا که تفسیر به رأی، به افراد نسبت می‌یابد، ولی تحریف معنوی، به قرآن نسبت یافته است. بدین رو، وجود تفسیر به رأی افراد، نه به دلالت مطابقی، همان تحریف معنوی قرآن است و نه به دلالت تضمنی و التزامی، آن را در بر داشته و اثبات می‌کند.

نگارندگان انتساب تحریف‌گری معنایی به افراد را به جای انتساب تحریف‌یافتگی معنوی به قرآن کریم پیش رو می‌نهند.

واژگان کلیدی: تحریف، تحریف معنوی، تفسیر به رأی، تحریف قرآن.

۱. طرح مسئله

در منابع روایی شیعه و سنی، روایاتی وجود دارند که ظاهر آن‌ها، وقوع گونه‌های مختلفی از تحریف در قرآن کریم را گزارش می‌کند؛ بدین رو از آن‌ها، به روایات تحریف‌نما یاد شده است! دانشمندان علوم قرآن در فریقین، از طرق گوناگون به تأویل و توجیه و مصداق‌یابی آن پرداخته‌اند. اغلب اندیشمندان اهل تسنن، روایات تحریف‌نما را به نسخ‌التلاوه حمل نموده‌اند؛ ولی بیشتر دانشمندان شیعی، نسخ‌التلاوه را معادل تحریف لفظی تلقی کرده و غالباً روایات تحریف‌نما را بر تحریف معنوی حمل کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۷۰/۱؛ موسوی خویی، ۱۳۸۲: ۲۵۰-۲۵۱)؛ برای نمونه، فیض کاشانی به صراحت می‌گوید:

«آنچه به عنوان رفع اشکال [درباره روایات تحریف] به نظر می‌رسد این است که مراد ائمه از تحریف و تغییر و حذف، نسبت به معنا بوده است نه لفظ؛ یعنی ایشان [تحریف‌گران] در تفسیر و تأویل قرآن، مرتکب تحریف و تغییر شده و آن را بر خلاف آنچه واقع است، حمل کرده‌اند» (۱۴۱۵: ۷۰/۱).

البته شیخ صدوق روایات تحریف‌نما را بر حذف وحی غیر قرآنی از قرآن حمل

نموده، می‌نویسد:

«آنچه به صورت غیر قرآنی وحی شد، اگر به قرآن افزوده شود، شمار آیات آن هفده هزار آیه خواهد شد؛ چنان که امیر مؤمنان علیه السلام مجموع آن‌ها را گردآوری نمود و

هنگامی که آن را عرضه کرد، فرمود: این کتاب پروردگار شماست طبق آنچه که بر پیامبران نازل شده و در آن تحریفی افزوده یا کم نشده است» (۱۴۱۴: ۸۴).

علامه عسکری نیز همچون شیخ صدوق، روایات تحریف‌نما را بر «اسقاط وحی بیانی» یا از دست رفتن کلمات تفسیری پیامبر و امامان اهل بیت علیهم‌السلام حمل نموده است (عسکری، ۱۳۷۴: ۲۳/۳). ولی محدث نوری همچون استادش محدث جزایری (جزایری، بی‌تا: ۷۱)، بسیاری از روایات تحریف‌نما را بر تحریف لفظی حمل کرده است (نوری طبرسی، ۱۲۹۸: ۲۴۸-۲۴۹).

در گام بعد، برای مصداق‌یابی و اثبات وقوع تحریف معنوی در قرآن، بسیاری از علمای شیعه و برخی از قرآن‌پژوهان اهل سنت، راه یافتن تفسیر به رأی را در قرآن، همان تحریف معنوی قرآن دانسته و با توجه به تحقق حتمی تفسیر به رأی، بر شک‌ناپذیری انجام تحریف معنوی در قرآن تأکید کرده‌اند! بدین‌سان به تدریج تحریف‌یافتگی معنایی قرآن کریم، امری مسلم و غیر قابل تردید نزد قرآن‌پژوهان انگاشته شد (موسوی خویی، ۱۳۸۲: ۲۵۰-۲۵۱) و تا دوران معاصر تکرار و بازگو گردید (معرفت، ۱۳۸۴: ۱۵۵-۱۵۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۶۸).

سالیان طولانی تدریس، تأمل در دلایل تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی تاریخی قرآن کریم، نگرش تحریف معنوی قرآن را برایم قابل تردید ساخت و بازکاوی و پرسشگری پیرامون آن را الزامی نمود. بر اساس پدید آمدن این تأملات، دو پرسش مهم و کلیدی در برابر رخ نمود که باید بدان‌ها پاسخ گفت: ۱. تفسیر به رأی افراد، چه ارتباطی با تحریف‌یافتگی معنوی قرآن کریم دارد؟ ۲. وقوع حتمی تفسیر به رأی در طول تاریخ، با کدامیک از انواع دلالت‌های مطابقی، تضمینی و التزامی، تحقق تحریف معنوی را در قرآن گزارش و اثبات می‌کند؟

از آنجا که به دلیل فرایند تاریخی همسان‌پنداری پیش‌گفته، تردیدی در مورد تحریف معنوی قرآن کریم وجود نداشته است، تا کنون این انگاره، مورد تأمل و بازنگری قرار نگرفته است. تنها یک پایان‌نامه با عنوان «بررسی تحریف معنوی قرآن از دیدگاه مفسران و دانشمندان علوم قرآن» (حیاتی، ۱۳۸۹) در این زمینه وجود دارد که ایده آن از سوی نگارنده مسئول این جستار، به دانشجو ارائه شد، ولی تا کنون هیچ مقاله‌ای برای بررسی تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی معنوی قرآن نگاشته نشده است.

۲. واژه و اصطلاح‌شناسی تحریف معنوی

لغت‌دانان، واژه تحریف را مصدر باب تفعیل از بن «حرف» دانسته و حرف را به معنای کناره و لبه (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۲/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۸) معرفی کرده‌اند. بدین‌سان تحریف در جایی محقق می‌شود که خروج به سوی جوانب یک شیء صورت پذیرد؛ نه آنکه از اطراف درگذرد و نه در جایی که موضوع کاملاً دگرگون شود و تبدیل گردد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۹۹/۱).

برخی از لغت‌شناسان، تحریف را تغییر دادن و دگرگون ساختن معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۳/۹؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۳/۱۲). بر این اساس، واژه‌پژوهان تحریف معنوی را دگرگون‌سازی معنایی الفاظ می‌دانند. تحریف کلام از آنچه برای آن وضع شده است، همان دگرگون‌سازی آن است و تحریف در قرآن و کلمه، همان تغییر دادن معنای آن است؛ همان‌گونه که یهودیان، معنای آیات تورات را دگرگون ساختند (فراهیدی، ۱۴۲۰: ۲۱۱/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۳/۹). برخی نیز تحریف معنوی را قرار دادن یک متن بر معنایی که می‌توان آن را بر وجوه گوناگون حمل کرد، منطبق ساخته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۸).

اغلب دانشمندان علوم قرآنی، تحریف معنوی را هر نوع تفسیر غیر صحیح یا تفسیر به رأی در قرآن قلمداد می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۱/۱ و ۶۳۳؛ معرفت، ۱۳۸۴: ۱۵۵-۱۵۶) و وقوع هر تفسیر به رأی در قرآن را تحریف معنوی می‌نامند (نوری طبرسی، ۱۲۹۸: ۲۴۸-۲۴۹). زمخشری در این باره می‌گوید:

«الفاظ مواضعی دارند که شایسته همان‌ها هستند و آن عبارت از معانی است که برای آن لغت وضع شده و سزاوار است که الفاظ در همان معانی استعمال شوند. لذا اگر از آن معانی دور شوند، وامانده و غریب خواهند بود» (۱۴۰۷: ۵۱۷/۱).

آیه‌الله خویی نیز تحریف معنوی را چنین تعریف کرده است:

«اگر چیزی یا کلمه‌ای از مورد خود تغییر داده شود و در غیر مورد و معنای واقعی‌اش استعمال شود، این عمل را نوعی تحریف می‌نامند؛ چنان که تحریف در آیه شریفه ذیل به همین معنا آمده است: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَٰتِ عَن مَّوَٰضِعِهَا﴾ (مائده/۱۳؛ موسوی خویی، ۱۳۸۲: ۲۵۰).

به فرموده آیه‌الله معرفت:

«تفسیر نمودن قرآن را بر خلاف وجه آن، که این خود تأویل نارواست (یعنی دگرگون ساختن کلام و برگرداندن آن به سوی دیگر است)، تحریف معنوی گویند» (۱۳۸۴: ۱۵۵-۱۵۶).

مفسران نیز در ذیل آیاتی که در آن‌ها واژه تحریف به کار رفته است، تحریف در معنا را همان تفسیر به رأی دانسته‌اند؛ همچون شیخ طوسی (۱۴۱۳: ۵۲۳/۳) و طبرسی (۱۳۷۲: ۳، ذیل آیه ۱۳ مائده). زمخشری نیز با تعبیری دیگر، آن را سوء تأویل یا تفسیر بر غیر ما أنزل الله معنا کرده است (۱۴۰۷: ۲۶۸/۱، ۵۱۷ و ۶۳۳).

۱-۲. نقد و بررسی تعاریف و ارائه تعریف برگزیده

اگر با دقت بنگریم، اصطلاح تحریف معنوی، گاه به فاعل نسبت داده می‌شود و در این صورت، تحریف، دگرگون‌سازی، تغییر، تبدیل، افزونی و کاستی معنا می‌شود؛ ولی گاه به مورد، موضوع، متن و سخن تحریف‌یافته انتساب می‌یابد که در این صورت باید تحریف‌پذیری و تحریف‌یافتگی آن متن را توصیف کند و دگرگون شدن، تغییر و تبدیل یافتن، افزونی یا کاستی گرفتن، به لبه و کناره رفتن، معنا شود و یا به گونه‌ای معنا شود که هر دو را در بر گیرد.

بر این اساس، چون تحریف معنوی به قرآن کریم نسبت داده می‌شود، تعاریف پیش‌گفته، جامع و کامل نیست؛ زیرا تنها ناظر به توصیف فعل تحریف‌گران یعنی تفسیر به رأی و دگرگون‌سازی معنوی از سوی آنان است و از پذیرش و تحریف‌یافتگی یا تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی قرآن سخن نمی‌گوید. بدین رو لازم است تحریف معنوی که به قرآن کریم نسبت داده می‌شود، یا بیشتر ناظر به توصیف متن مورد تحریف قرار گرفته، تعریف شود و یا به گونه‌ای معنا شود که هم کار تفسیرگران به رأی و هم آنچه را که در قرآن اتفاق افتاده است، در بر گیرد. بر این اساس، تعریف اصطلاحی برگزیده تحریف، خواه لفظی یا معنوی، با افزایش دو قید، جامع و کامل می‌شود: «هر گونه تغییر، جابه‌جایی، کاستن، افزون نمودن یا دگرگون‌سازی را که هیچ‌گاه راهی به اصل آن لفظ یا معنا نباشد، تحریف گویند» و در نتیجه، تعریف

تحریف معنوی جامع و کامل را می‌توان چنین دانست:

«هر گونه تغییر و دگرگون‌سازی معنایی یک سوره، یک آیه و یا یک کلمه‌ای از قرآن کریم که برای همیشه رخ داده باشد و راهی برای یافتن معنای اصلی آن نباشد را تحریف معنوی گویند (محمدی‌آشنانی، ۱۳۸۴: ۱۵).

۳. بسامد قرآنی و بررسی معنایی آن

قرآن کریم در ۴ آیه (بقره/ ۷۵؛ نساء/ ۴۶؛ مائده/ ۱۳ و ۴۲) که تحریف تورات را به افرادی از یهود نسبت می‌دهد، از واژه «يُحَرِّفُونَ» استفاده کرده است: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ»؛ یعنی آن‌ها کلام الهی را که دارای موضع یا مواضعی است، از موضعش خارج کرده و در موضعی کناره قرار داده‌اند. اینک به بررسی معنایی آیات از نگاه مفسران می‌پردازیم.

۳-۱. بررسی تفسیری تحریف در آیه ۷۵ سوره بقره

خداوند می‌فرماید: «...يُسْمِعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَدَمِ مَعْقُلُوهُ وَهُمْ يَمْلَعُونَ» (بقره/ ۷۵): «در حالی که دسته‌ای از آنان، همواره سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس بعد از تعقل در مورد آن، دگرگونش می‌کردند و حال آنکه آنان می‌دانستند».

اکثر مفسران منظور از کلمه «يُحَرِّفُونَ» در این آیه را هم تحریف معنوی و هم لفظی دانسته‌اند که برخی از یهودیان در مورد تورات اعمال کردند (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۰۳/۱؛ دیوبندی، ۱۳۸۵: ۶۰/۱؛ طبری، ۱۴۱۵: ۲۹۲/۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۶۶/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۱۶: ۵۶۱/۳؛ سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸: ۹۸/۲). برخی دیگر از مفسران، تحریف صورت گرفته در تورات را فقط تحریف معنوی می‌دانند (قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۱۷۰/۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۹۷/۲).

۳-۲. بررسی تفسیری تحریف در آیه ۱۳ مائده

خداوند می‌فرماید: «...يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ...» (مائده/ ۱۳): «در حالی که سخنان [خدا] را از جایگاه‌هایش می‌گردانند و قسمتی از آنچه را که بدان تذکر داده شده بودند، فراموش کردند». اکثر مفسران منظور از «يُحَرِّفُونَ» در این آیه را نیز تحریف معنوی و لفظی تورات می‌دانند (فزاء بغوی، ۱۴۲۰: ۳۱/۲؛ جرجانی، ۱۴۳۰: ۳۳۸/۲).

کاشفی، بی تا: ۲۲۲/۱؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۲: ۴۲/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۹۳/۵؛ طیب، ۱۳۶۹: ۳۲۲/۴؛ صادقی تهرانی، ۱۳۷۰: ۴۲/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۷/۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۶۲/۵؛ حقی بروسی، بی تا: ۳۶۵/۲؛ حسن، ۱۴۲۱: ۲۸۳/۶؛ طوسی، ۱۴۱۳: ۱۴۷۰/۳). برخی دیگر همچون صاحب تفسیر *مخزن العرفان* آن را ناظر به تحریف معنوی دانسته (امین، ۱۳۶۱: ۲۸۱/۱) و عده‌ای نیز همانند سمرقندی مقصود از کلمه «یحرفون» را تحریف لفظی تورات معرفی کرده‌اند (۱۴۱۶: ۳۷۶/۱).

۳-۳. بررسی تفسیری تحریف در آیه ۴۶ سوره نساء

خداوند در این آیه دربارهٔ تحریف تورات توسط برخی از یهودیان چنین می‌فرماید: «وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ...» (نساء/ ۴۶)؛ «برخی از آنان که یهودی‌اند، سخنان را از جایگاه‌هایش می‌گردانند». اکثر مفسران بر آن‌اند که منظور از تحریف بیان شده در این آیه، تحریف معنوی و لفظی است (حسینی آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵: ۲۱۵/۳؛ حسن، ۱۴۲۱: ۱۴۰/۵؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۹۸/۳؛ حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۲: ۴۵۴/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۶۴/۴؛ دیوبندی، ۱۳۸۵: ۵۰۷/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۳۷/۳؛ سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸: ۹۰/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰: ۴۰۴/۳؛ امین، ۱۳۶۱: ۷۷/۴) و تعداد کمی از مفسران، تحریف به کاررفته در این آیه را حمل بر تحریف لفظی نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵/۳؛ واحدی، ۱۴۱۵: ۲۶۷/۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۴۷/۴).

۳-۴. بررسی تفسیری تحریف در آیه ۴۱ سوره مائده

خداوند می‌فرماید: «...لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمَا يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ...» (مائده/ ۴۱)؛ «... جاسوسان گروه دیگری هستند که نزد تو نیامده‌اند [و] سخنان را بعد از [قرار گرفتن در] جایگاه‌هایش دگرگون می‌کنند». در این آیه نیز با سه نظر مواجه می‌شویم؛ عده‌ای از مفسران معتقدند که منظور کلمه «یحرفون»، تحریف لفظی و معنوی تورات است (طبری، ۱۴۱۵: ۳۲۹/۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۲۴۲/۳؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۶۵۵/۱؛ سلطان‌علی‌شاه، ۱۴۰۸: ۳۳۱/۴؛ حقی بروسی، بی تا: ۳۹۴/۲؛ حسن، ۱۴۲۱: ۳۹۰/۶؛ ماتریدی، ۱۴۲۶: ۵۲۱/۳؛ بیضاوی، ۱۴۰۸: ۱۲۷/۲). برخی از مفسران، مراد از «یحرفون» در این آیه را تحریف لفظی دانسته (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۰۱/۳؛ نسفی، ۱۳۷۶: ۴۱۰/۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۱؛

طیب، ۱۳۶۹: ۴/۳۶۹) و عده کمی از مفسران از کلمه «یحرفون» تعبیر به تحریف معنوی نموده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵/۱۰۷؛ قرشی بنابی، ۱۳۷۵: ۳/۷۳).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

همان گونه که ملاحظه شد، در هیچ آیه‌ای از قرآن کریم، تحریف به قرآن انتساب نیافته است و در آیات پیش گفته که درباره یهود و کتاب آسمانی آن‌هاست، فعل تحریف به فاعلان آن، یعنی تحریف‌گران تورات نسبت داده شده است، نه به تورات! در مورد مقصود از واژه «یحرفون» و نوع تحریف یهودیان در تفاسیر فریقین نیز اگر چه سه رأی: «تحریف معنوی تورات، تحریف لفظی تورات، تحریف لفظی و معنوی تورات» وجود داشت، می‌توان بر اساس روش تفسیر قرآن به قرآن، دیدگاه سوم را به صحت نزدیک‌تر دانست؛ چون با مراجعه به آیات دیگر قرآن کریم می‌توان دریافت که تورات توسط یهودیان تحریف‌گر، دچار تحریف عملی (مانده/۴۳ و ۶۶)، تحریف لفظی بالزیاده (بقره/۷۹؛ آل عمران/۷۸)، تحریف بالنقیصه به صورت کتمان (بقره/۱۴۶ و ۱۷۴) و تحریف گویشی (آل عمران/۷۸؛ نساء/۴۶) شده است.

۴. نگاهی به پیشینه کاربرد اصطلاح تحریف معنوی در مورد قرآن

همان طور که گذشت، تحریف، نخست در قرآن کریم به افرادی از یهود در مورد تورات نسبت داده شد و برخی از مفسران، مقصود از آن را تحریف معنایی برشمردند و در کتب لغت در تبیین معنای تحریف، به آن آیات استشهاد گردید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۲۸؛ فراهیدی، ۱۴۲۰: ۳/۲۱۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹/۴۳) و در کتب تفسیر و مباحث علوم قرآنی بعدتر نیز همین معنا رواج یافت. شاید اینکه واژه تحریف، دگرگون‌سازی معنا شده و معنایی معطوف به فاعل یافته، همین باشد که در قرآن، تحریف به افراد تحریف‌گر نسبت داده شده، نه به کتاب تورات! البته در طول تاریخ اسلام نیز روایاتی در مورد تحریف قرآن در منابع اهل سنت و شیعه نقل گردید که بیشتر عالمان شیعی، آن‌ها را بر تحریف معنوی تأویل نمودند. کاوش‌ها نشانگر آن است که نخستین عالم شیعی، ملا محسن فیض کاشانی (م. ۱۰۹۰ ق.) بود که در مقدمه کتاب *الصفافی*،

اصطلاح تحریف معنوی را در مورد قرآن را به کار برده، چنین نگاشت:

«بعید نیست که گفته شود برخی از محذوفات، از قبیل بیان و تفسیر بوده است، نه از اجزای قرآن؛ پس تبدیل و تغییر از نظر معنا و مفهوم واقع گردیده است، یعنی قرآن را از نظر معنا و محتوا تحریف نموده و در تفسیر و تأویل آن تغییر داده‌اند؛ یعنی بر خلاف مقصود آن عمل نموده‌اند» (۱۴۱۵: ۷۰/۱).

در ادامه، مکاتبه امام باقر علیه السلام با سعد الخیر را به عنوان دلیلی بر این احتمال ذکر می‌کند (همان). وی سپس این نگاه را در کتاب *علم الیقین فی اصول الدین* نیز بازگو نمود (همان: ۵۶۵/۱). همچنین محدث نوری نیز در بخشی از کتاب *فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب*، اصطلاح تحریف معنوی را به کار برد و آن را به معنای تفسیر به رأی دانست (نوری طبرسی، ۱۲۹۸: ۲۴۸-۲۴۹). گرچه وی در توجیه روایات تحریف‌نما راه دیگری در پیش گرفت و آن‌ها را بر تحریف لفظی حمل نمود و چنین گفت:

«ناچاریم تحریفی را که در این روایات آمده است، بر تحریف لفظی و تغییر ظاهری حمل کنیم، نه تحریف معنوی».

او اگرچه به وجود تفسیر به رأی اذعان نمود، ولی روایات تحریف‌نما را بر تحریف معنوی قرآن تأویل ننمود:

«تفسیر به رأی و مانند آن در اقدام به تفسیر آیات قرآن بر خلاف مقصود خداوند در زمان ائمه اطهار علیهم السلام از طرف عامه بسیار رخ داده است؛ مانند تفسیر به رأی در آیات وضو، تیمم، سرت و مانند آن. اما هیچ روایتی از ائمه اطهار علیهم السلام در توصیف و نام‌گذاری آن به تحریف، از طرف هیچ یک از اصحاب ایشان نقل نشده است» (همان).

در دوره‌های بعد، علامه محمدجواد بلاغی (م. ۱۳۵۲ ق.) در مقدمه تفسیر *آلاء الرحمن*، اصطلاح «تحریف معنوی» را برای قرآن به کار برد (بلاغی نجفی، بی‌تا: ۲۶/۱). تا اینکه استاد قرآن‌پژوهان معاصر، آیه‌الله خوبی در کتاب *البیان فی تفسیر القرآن*، تحت تأثیر علمای پیش از خود به ویژه استادش علامه بلاغی، وقوع تحریف معنوی در قرآن را «امری حتمی و بدون شک» معرفی نمود. ایشان مقصود از واژه تحریف را در آیه ۱۳ سوره مبارکه مائده که در رابطه با عملکرد یهودیان در تحریف تورات است، به معنای «تحریف معنوی» دانست و همچون بسیاری از علمای پیش از خود، این اصطلاح را به

قرآن کریم تعمیم داد و نشانه آن را وقوع تفسیر به رأی معرفی نمود. به تصریح ایشان: «تحریف به این معنا بدون تردید و اختلاف، در تفسیر قرآن واقع شده است؛ زیرا تفسیر کردن آیات قرآن به معانی که هدف و مقصود قرآن نیست، بسیار دیده شده است» (موسوی خویی، ۱۳۸۲: ۲۵۰).

این نگرش، در قرآن پژوهان متأخر از ایشان همچون آیه‌الله معرفت (۱۳۷۹: ۱۸)، شاگرد برجسته ایشان، و همچنین آیه‌الله جوادی آملی (۱۳۹۴: ۱۷-۱۸) ادامه یافته است. نیز در نگاه‌های قرآن پژوهان همچون *سلامة القرآن عن التحریف* (نجارزادگان، ۱۳۷۸: ۱۷)، *التحقیق فی نفی التحریف عن الشریف* (حسینی میلانی، ۱۴۱۰: ۲۷/۵۲-۵۳) و *افسانه تحریف قرآن* (جعفریان، ۱۳۸۲: ۱۱)، این همسان‌پنداری و حتمی دانستن وقوع تحریف معنوی به دلیل وجود تفسیر به رأی دیده می‌شود. شایان ذکر است که علامه حسن‌زاده آملی در کتاب *قرآن هرگز تحریف نشده*، از «تحریف معنوی قرآن» سخن نگفته است. به این ترتیب اصطلاح «تحریف» از آیات قرآن اخذ، و به کتب لغت منتقل گردیده است و در کتب تفسیر، بر تحریف معنوی حمل شده و به دلیل توجیه پاره‌ای از روایات تحریف‌نما، وارد مباحث علوم قرآنی شده و تا به امروز، مراحل ذیل را گذرانده است: در مرحله اول، برخی از علمای شیعه مثل ملامحسن فیض کاشانی و علامه بلاغی، تحریف معنوی را به عنوان یک احتمال برای توجیه روایات تحریف به کار برده‌اند. در مرحله دوم، برخی علما با تعریفی که از تفسیر به رأی در روایات ارائه نموده‌اند، آن را معادل تحریف معنوی دانسته و وجود تفسیر به رأی را قطعی دانسته‌اند. در مرحله سوم، برخی از قرآن پژوهان که با فراوانی روایات تحریف‌نما مواجه شده‌اند، حمل آن‌ها را بر «تحریف معنوی»، مستمسک خوبی برای توجیه آن روایات یافته‌اند و وقوع تفسیر به رأی را که به نظر آن‌ها همان تحریف معنوی است، امری بدون شک و تردید اعلام نموده‌اند.

۵. نقد و بررسی وحدت‌انگاری تفسیر به رأی افراد و تحریف معنوی

قرآن کریم

قرآن پژوهان تفسیر به رأی را چنین توصیف کرده‌اند: حمل آیات بر غیر معنای

خودش (موسوی خویی، ۱۳۸۲: ۲۵۱-۲۵۰)، تفسیر بر اساس پیش فرض‌های باطل (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۷)، تفسیر بر غیر ما أنزل الله (عسکری، ۱۳۷۴: ۳/۲۳۰)، برداشت انحرافی و تفسیر و توجیه سخن بر خلاف مقصود گوینده (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۱۹۲)، حمل بعضی از الفاظ و عبارات آن بر معنای دیگری جز معنای مقصود خداوند سبحان (حکیم، ۱۳۷۸: ۱۱۹)، برداشت سخن بر خلاف مقصود گوینده (انواری، ۱۳۹۰: ۱۷)، که همه این تعابیر در جمله «معنایی مخالف مراد جدی خداوند، دادن» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۷) جمع است. در همه این تعاریف، کار و اقدام تفسیرگران به رأی گزارش شده است.

بسیاری از اندیشمندان پیش گفته به گمان آنکه تفسیر به رأی افراد و فرقه‌ها، همان تحریف معنوی قرآن کریم است، آن دو را یکی دانسته و به همین جهت، وقوع تفسیر به رأی با تأویل گرایی یا تحمیل آرای باطله خود بر قرآن را همان تحریف معنوی قرآن معرفی کرده‌اند. آنان با استناد به روایات اهل بیت علیهم‌السلام در خصوص تفسیر به رأی، چون آن را تحریف معنوی قرآن می‌دانستند، آن روایات را نیز دلیل وقوع تحریف معنوی قرآن ذکر کرده‌اند (موسوی خویی، ۱۳۸۲: ۲۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۹).

۱-۵. دلایل انتساب تحریف معنوی به قرآن کریم

کاوش در میان سخنان قرآن پژوهان فوق نشان می‌دهد که آنان دلایل عقلی و نقلی زیر را برای اثبات تحریف معنوی در قرآن به کار برده‌اند:

۱- هشدار مکرر پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره خطر تفسیر به رأی؛ همانند این روایت که رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید: «هر کسی قرآن را به رأی خود تفسیر کند، باید خود را برای آتش مهیا سازد» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۵/۱) و روایات بسیار دیگری از اهل بیت علیهم‌السلام (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱۷/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۲/۲۷).

۲- وجود شمار فراوانی از افرادی که قرآن را بر اساس خواسته‌های نفسانی یا فرقه‌ای و مذهبی خود تفسیر می‌کردند و از سوی ائمه علیهم‌السلام ملامت شده‌اند؛ همچون قتاده (کلینی، ۱۳۶۹: ۳۰۸/۸).

۳- تقسیم مسلمانان به هفتاد و سه فرقه و اختلاف آنان، در حالی که بیشتر آنان بنیاد عقاید خود را برخاسته از آیات قرآن می‌دانند (همان: ۵۱۳/۱۵).

۴- سفارش حضرت امیر مؤمنان علیه السلام به عبدالله بن عباس که برای گفتگو با خوارج، به جای قرآن به سنت پیامبر صلی الله علیه و آله استناد کند (شریف رضی، ۱۴۱۴: ۴۶۵). حضرت می‌فرماید: «با آنان با قرآن جدال مکن؛ زیرا قرآن وجوهی را برمی‌تابد؛ تو می‌گویی و آنان در پاسخ، چیزی دیگر می‌گویند [و نمی‌توانی نتیجه بگیری]، لکن با آنان با سنت احتجاج کن که دیگر از سنت [در اثر شفاف و صریح بودن] گریزی نخواهند داشت» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۹).

۵- وجود اختلاف در تفاسیر قرآن و تباین آن‌ها با یکدیگر (حکیم، ۱۳۷۸: ۱۱۹).

۲-۵. نقد و بررسی دلایل پیش‌گفته

دقت در اندیشه و دلایل پیش‌گفته نشان می‌دهد که در همه دلایل بالا، این پیش‌فرض مسلم پنداشته شده است که تفسیر به رأی، همان تحریف معنوی است. به تعبیر پیش‌گفته آنان بنگرید. تمام تعاریف آن‌ها از تفسیر به رأی، کاری از کارهای آن مفسر را گزارش می‌کند؛ همانند برداشت غلط، حمل و توجیه سخن خداوند بر خلاف مراد او و ارائه معنایی مخالف مراد خداوند و... این در حالی است که اگر قرار باشد تحریف به قرآن نسبت داده شود، باید از پذیرش تحریف مفسران به رأی از سوی قرآن و تحریف‌یافتگی معنایی قرآن به دلیل بسط و اشاعه معنای محرف در میان مردم، به گونه‌ای که هرگز نمی‌توان معنای صحیح را به دست آورد، سخن گفت.

به گمان نگارندگان این نوشتار، پیش‌فرض فوق امری مسلم نیست؛ چون تفسیر به رأی و تحریف معنایی افراد، نه تنها با تحریف‌پذیری و تحریف‌یافتگی معنوی قرآن یکی نیست، بلکه آن را در بر نداشته و لازمه آن هم نیست. به تعبیر منطق‌دانان، بین این دو مفهوم و مقوله، هیچ گونه رابطه مطابقی، تضمنی و التزامی وجود ندارد.

به همین جهت، مهم‌ترین و اصلی‌ترین نقد وحدت‌انگاری تفسیر به رأی افراد با تحریف معنوی قرآن، آن است که اثبات شود تفسیر به رأی و تحریف معنوی، یک امر واحد نیستند. در نتیجه آنان که تفسیر به رأی را همان تحریف معنوی قرآن دانسته و نتیجه‌گیری کرده‌اند که تحریف معنوی بدون شک در قرآن به وقوع پیوسته است، تمام دلایل خود را از دست می‌دهند.

این نوشتار بر آن است که تفسیر به رأی افراد، هرگز تحریف معنوی قرآن کریم نیست؛ زیرا:

اولاً: تفسیر به رأی، به فاعل آن یعنی افراد تحریف‌گر و تفسیرگران نسبت داده شده، ولی تحریف معنوی، به مورد و موضوع آن یعنی قرآن انتساب می‌یابد، در حالی که بین این دو مقوله، رابطه این‌همانی وجود ندارد؛ چرا که یکی معطوف به فاعل است و دیگری معطوف به مفعول، به معنای «ما وقع فيه أو عليه التحريف». بنابراین هرگز در این قضیه و استدلال، حد وسط تکرار نمی‌شود؛ چون آن دو مفهوم، امری تئولوژیک^۱ نیستند که با دو عبارت بیان می‌شوند و بین آن‌ها ارتباطی مطابقی وجود ندارد. پس خلط نمودن این دو با یکدیگر، مغالطه‌ای نهفته است.

ثانیاً: تفسیر به رأی افراد، برداشت، توجیه، حمل یا تحمیل غلط افراد، نه متضمن پذیرش و تحریف‌یافتگی قرآن است، نه به دلالت التزامی بر آن دلالت دارد؛ چون تا الفاظ قرآن وجود دارد و اصول و روش صحیح و روشمند فهم یک متن در اختیار ماست، در هر زمان و مکان می‌توان به فهم روشمند قرآن دست یافت. پس تفسیر به رأی افراد و گروه‌ها در طول تاریخ، هیچ ارتباطی با رسیدن به نتیجه صحیح یا غلط از معانی آیات قرآن در زمان‌های دیگر یا توسط افراد دیگر نداشته و نخواهد داشت و با وجود و تحقق حتمی تفسیر به رأی در مورد قرآن، هم‌اکنون می‌توان به فهم صحیح معانی آیات نائل شد، بی‌آنکه تحریفی در معنا رخ دهد. پس هیچ ارتباط تضمینی و التزامی بین این دو وجود ندارد؛ زیرا خطای مفسر در فهم، که مربوط به پیش‌فرض‌ها و پیش‌ادراک‌های وی در فهم معانی قرآن است و در واقع روش ناصوابی است که مفسر را به ورطه تفسیر به رأی می‌کشاند، یا عمد او بر تحریف‌گری، باعث نخواهد شد که معانی بلند آیات قرآن در تمام مراتب وجودی خود -از فهم عرفی تا فهم بطن و بطون هفت‌گانه یا هفتادگانه قرآن- از جایگاه خود خارج شده و از دسترس نوع بشر بیرون رود، به گونه‌ای که حتی با به کارگیری اصول و ضوابط صحیح تفسیری نیز نتوان به فهم صحیح معانی قرآن علی‌رغم تفسیر به رأی شدن آن‌ها دست یافت.

۱. تئولوژی (τὰυτολογία به یونانی؛ tautology به انگلیسی)، این‌همانی یا همان‌گویی دو مفهوم، و به بیانی ساده‌تر، گفتن یک چیز برای مرتبه دوم است.

ثالثاً: همان گونه که اشاره شد، «تفسیر به رأی» افراد، یا از نقص فهم آنان و یا از عدم بهره‌گیری از ضوابط و اصول تفسیر سرچشمه می‌گیرد و یا نشانگر سوء نظر و نیت باطل انانی است که تلاش می‌کنند مفاهیم و معانی آیات را از جایگاه و مواضع خود خارج کنند تا در معنای آیات تحریفی رخ دهد. خطای جاهلانه یا خطیئه عمدی مفسر در تفسیر به رأی، امری برون‌متنی نسبت به قرآن محسوب می‌شود و نقضی متوجه فهم معانی و مفاهیم آیات قرآن نمی‌کند؛ در حالی که تحریف‌یافتگی معانی و مفاهیم قرآن، تحقق واقعیتی نامطلوب در درون متن قرآن است که هرگز به وقوع نپیوسته و نخواهد پیوست. به راستی چگونه خطای جاهلانه یا خطیئه عمدی برون‌متنی ذهن و بیان تحریف‌گر و مفسر به رأی را - که امری خارجی نسبت به کلام وحی است - می‌توان متوجه معانی بلند درون‌متنی قرآن نمود؟ مگر نه آن است که معانی بلند آیات قرآن همواره و همچنان، در پرتو وجود الفاظ و سیاق و با کمک گرفتن از شأن نزول و فضای نزول و تبیین‌های پیامبر و اهل بیت مطهرش و رعایت اصول و روش فهم متن، قابل دستیابی است؟ در نتیجه هرچند تفسیر به رأی که امری خارجی و مربوط به مفسر به رأی است، در مورد قرآن رخ داده است، اما تحریفی متوجه معانی قرآن نشده است. چون این امر برون‌متنی، تحریف معنوی را که امری درون‌متنی است، رقم نخواهد زد؛ چون تحریف معنایی عبارت است از: «هر گونه تغییر و جابه‌جایی و کم و زیاد شدنی که اصل (لفظ و معنا) را از دسترس خارج نموده و راهی به اصل آن وجود نداشته باشد».

رابعاً: در زمینه نام‌گذاری و قائل شدن به تحریف، تفاوتی بین تحریف لفظی و معنوی وجود ندارد. آیا با وجود اختلاف قرائات و وجود پاره‌ای از روایات مبنی بر بالغ بودن الفاظ قرآن بر هفده هزار واژه، می‌توان انگاره لفظی قرآن را پذیرفت؟ تحریف معنایی در این زمینه، همچون تحریف لفظی است که اگر کسانی یا فرقه‌ای در چاپ نسخه‌ای از قرآن کریم، آیه و سوره‌ای را حذف کنند یا نوشته‌هایی از پیش خود بدان بیفزایند یا برخی از الفاظ آن را تغییر داده و دگرگون سازند، آیا ما وقوع تحریف‌یافتگی لفظی قرآن را می‌پذیریم یا با عرضه کردن آن متن چاپ‌شده به متن اصلی قرآن موجود، مواضع کاستی و فزونی و تغییر و تبدیل آن نسخه تحریفی را آشکار ساخته، بر تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی لفظی قرآن تأکید می‌ورزیم؟! به همین گونه در تحریف معنوی، اگر کسانی یا فرقه‌ای،

در تفسیر کلمه، آیه و سوره‌ای از قرآن کریم، مطالبی را از پیش خود بیفزایند و بر قرآن تحمیل نمایند و یا معنای برخی از الفاظ آن را تغییر داده و دگرگون سازند، آیا ما باید وقوع تحریف‌یافتگی معنایی قرآن را بپذیریم یا با عرضه کردن آن معانی غلط و محرف، به اصول و روش فهم روشمند قرآن کریم، مواضع نادرستی و تغییر و تبدیل آن تفسیر و تبیین معنایی تحریفی را آشکار ساخته، بر تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی معنایی قرآن کریم تأکید ورزیم؟! آری در هر دو صورت، چون ما نسخه کامل و صحیح الفاظ قرآن و اصول و روش فهم صحیح معنای قرآن را در دست داریم و با آن میزان، به سنجش متون و مواضع دگرگون‌یافته افراد یا نسخه‌ها می‌پردازیم و تحریف لفظی چاپ‌شده یا تحریف معنایی مطرح شده، لفظ و معنای قرآن کریم را برای همیشه نزد ما دگرگون نساخته است، بلکه در اظهار کسی یا در نسخه‌ای آمده است، صرفاً آن افراد را تحریف‌گر می‌نامیم و در هر دو صورت، قرآن کریم را محفوظ از تحریف معرفی می‌کنیم.

خامساً: اثبات تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی الفاظ قرآن، مقدمه‌ای برای آن است که تحریف‌نایافتگی معنایی را اثبات نموده و امکان دستیابی ما را به معنای حقیقی و واقعی آن آیات اثبات نماید. اگر به تحریف معنوی قرآن قائل شویم، تحریف‌نایافتگی الفاظ قرآن، چه سودی دارد؟

۶. دلایل و شواهد تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی معنوی قرآن

افزون بر دلایلی که در پاسخ دلایل قائلان به تحریف گفته شد، دلایل و شواهد زیر نیز نشانگر تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی معنوی قرآن است:

۱-۶. عدم اشتغال مفهومی

بر اساس تعریف برگزیده تحریف معنوی، پذیرش تحریف معنوی در قرآن کریم دو شرط دارد: ۱. وقوع تحریف معنوی قرآن باید به گونه‌ای باشد که معنای آیات، تغییر یافته، چنان همگانی و فراگیر شده باشد که راهی برای یافتن معنای درست آن، در اختیار کسی نباشد؛ ۲. این تحریف نه فقط در یک زمان و دوره خاص و توسط یک فرد یا فرقه خاص صورت پذیرفته باشد، بلکه باید طوری صورت پذیرفته باشد که معنای

محرّف تا ابد و توسط همه مسلمانان، معنای واقعی و حقیقی قرآن تلقی شده باشد و همه مردم در همه اعصار، اساساً از آن واژه و یا آیه قرآنی، معنای غلط را فهم نمایند. در حالی که همه یا اکثریت قرآن‌پژوهان و مفسرانی که اقدام به فهم، تبیین و نگارش تفسیر نموده‌اند، قول به تحریف قرآن را نپذیرفته‌اند؛ چون ارتکازاً و عملاً معتقدند که معنای صحیح قرآن، قابل دریافت و ارائه است و آنان معانی صحیح را دریافته و بیان کرده‌اند.

۶-۲. پیوستگی و همراهی معنا و لفظ

تا الفاظ قرآن وجود دارد و از تحریف مصون است، معانی آیات قرآن نیز همواره با الفاظ آن، قابل فهم و دستیابی و مصون از تحریف است؛ چون بنا بر وعده الهی: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (قیامت/۱۷)، تمامی آیات جمع‌شده و الفاظ قرآن کریم طبق وعده خداوند متعال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (حجر/۹)، از تحریف و کم و زیاد، مصون مانده است و بر این اساس، همواره با الفاظی که حامل معناست، راه دستیابی ما به معانی صحیح فراهم است؛ همان معانی که از عرش ربوبی با این الفاظ، توسط امین وحی بر قلب نازنین پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است: ﴿عَلَى قَلْبِكَ لَتُكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (شعراء/۱۹۴) و از قلب ایشان، یا برای مردم تبیین گشته: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (نحل/۴۴) و یا به اهل بیت علیهم السلام منتقل شده است تا در طول زمان تبیین شود (کلینی، ۱۳۶۹: ۲۹۵/۸) و این معانی تبیین‌شده در گذر تاریخ، نسل به نسل در سینه مشتاقان و مسلمانان جاری شده و هر کس به قدر فهم و تلاش خود، از زلال معرفت آن سیراب گشته است و تا به امروز چون چشمه‌ای جوشان جاری است و تا قیامت همچنان باقی خواهد ماند:

﴿وَلَكِنَّ هِيَ جَارِيَةٌ فِي الْبَاقِينَ كَمَا جَرَتْ فِي الْمَاضِينَ وَقَالَ عَبْدُ الرَّحِيمِ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ الْقُرْآنَ حَتَّى لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَكَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَيَجْرِي عَلَى آخِرِنَا كَمَا يَجْرِي عَلَى أَوْلَانَا﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۳۵/۳۵).

در نتیجه همان گونه که با عنایت حضرت حق و همت بلند دین‌باوران، الفاظ قرآن به اثبات رسیده است، معانی آیات قرآن کریم نیز به همین ترتیب به همراه الفاظ آن، بدون هیچ گونه تحریفی باقی است.

۳-۶. شمول دلایل تحریف‌ناپذیری لفظی

همه دلایل عقلی مانند «اقتضای اسم هادی خداوند، قبح عقاب بلا بیان و...» و دلایل نقلی همچون «آیه حفظ و...» که گواه پیراستگی قرآن از تحریف لفظی است، بر تحریف معنوی نیز دلالت دارد؛ زیرا تا زمانی که امکان دسترسی به متن قرآن وجود دارد، معنایافتگی صحیح آن امکان‌پذیر است. اگر الفاظ قرآن تحریف نیافته، پس معانی آن نیز تحریف نیافته است.

۴-۶. ناسازگاری تحریف معنوی با اعجاز قرآن کریم

قول به تحریف معنوی، با اعجاز معنایی قرآن ناسازگار است و آن را زیر سؤال می‌برد؛ در حالی که به اعتقاد مسلمانان، قرآن معجزه جاویدان الهی است. علامه طباطبایی چه زیبا می‌گوید:

«قرآن مجید، تنها با اسلوب لفظ خود تحدی نمی‌کند؛ بلکه با جهات معنوی خود نیز مانند جهات لفظی، تحدی و دعوی اعجاز می‌نماید... از راه جهات معنوی غیر لفظی نیز اعجاز قرآن همچنان باقی است» (۱۳۵۳: ۱۱۸-۱۱۹).

بلکه می‌توان گفت اعجاز محتوایی و حجیت معنای قرآن، در گرو اثبات عدم تحریف معنوی است؛ اگر قرآن تحریف معنایی شده و آن را پذیرفته باشد و راهی برای فهم معنای صحیح آیات قرآن وجود نداشته باشد، چگونه می‌تواند بر ما حجیت باشد و به عنوان معجزه جاودانه الهی تلقی شود و هدایت‌گر انسان‌ها باشد؟

۵-۶. ناسازگاری تحریف معنوی با حجیت قرآن کریم

همان گونه که تحریف لفظی، باعث ساقط شدن حجیت الفاظ قرآن می‌شود، تحریف معنوی نیز باعث ساقط شدن حجیت معانی قرآن می‌گردد؛ چون معنای اصلی در دسترس نیست و معانی محرف به ذهن ما متبادر می‌شود.

۶-۶. ناسازگاری تحریف معنوی با خاتمیت قرآن کریم

در صورت وقوع تحریف معنوی در قرآن، خاتمیت پیامبر صلی الله علیه و آله و جاودانگی دین اسلام زیر سؤال می‌رود؛ زیرا یکی از ارکان خاتمیت به نظر شهید مطهری، توان جامعه

بشری در حفظ کتاب آسمانی است. شهید مطهری می‌گوید:

«بشر قدیم به علت عدم رشد و عدم بلوغ فکری، قادر به حفظ کتاب آسمانی خود نبود؛ معمولاً کتب آسمانی مورد تحریف و تبدیل قرار می‌گرفت و یا به کلی از بین می‌رفت؛ از این رو لازم می‌شد که این پیام تجدید شود. زمان نزول قرآن یعنی چهارده قرن پیش، مقارن است با دوره‌هایی که بشریت، کودکی خود را پشت سر گذاشته و موازیت علمی و دینی خود را می‌تواند حفظ کند و لهذا در آخرین کتاب مقدس آسمانی عینی قرآن تحریفی رخ نداده. مسلمین از ساعت نزول هر آیه عموماً آن را در دل‌ها و در نوشته‌ها حفظ می‌کردند، به گونه‌ای که امکان هر گونه تغییر و تبدیل و تحریف و حذف و اضافه از بین می‌رفت؛ لهذا دیگر تحریف و نابودی در کتاب آسمانی رخ نداد و این علت که یکی از علل تجدید نبوت بود، منتفی گشت» (۱۳۹۰: ۱۸۲/۲).

به نظر می‌رسد قائلان به تحریف معنوی، بدون توجه به لوازم سخن خود، آن سخن را مطرح ساخته‌اند.

۷. اجماع علمی و عملی مسلمانان

اجماع مسلمانان و علمای اسلامی فریقین بر امکان فهم معانی حقیقی و صحیح قرآن، دلیل بر مصونیت قرآن از تحریف معنوی است، به جز اهل حدیث که به دلیلی دیگر، فهم آیات قرآن را بدون تبیین امامان معصوم علیهم‌السلام غیر ممکن می‌دانند؛ چنان که اقدام مفسران برای تفسیر قرآن، نوعی اجماع عملی و دلیلی روشن بر امکان فهم و دریافت معانی صحیح قرآن است که تحریف‌یافتگی معنوی قرآن را نفی می‌کند. به باور همه مسلمانان و قرآن‌پژوهان، «تفسیر به رأی، به رغم مذموم بودن و زیان‌هایش، راه دریافت معنای صحیح را نبسته و هرگز نمی‌تواند به اعتبار و حجیت و جاودانگی اعجاز و هدایت‌گری قرآن صدمه وارد کند؛ زیرا فعل افراد و امری بیرون از هویت معنوی قرآن به شمار می‌آید و همواره خداوند، عالمانی نامور و آشنای با اصول فهم قرآن حکیم را در پاسداشت معارف برین و حیانی آن مهیا ساخته که از معانی صحیح قرآن مرزبانی کرده و می‌نمایند» (جوادی آملی: ۱۳۹۴: ۱۹). حتی کسانی که تفسیر به رأی را همان تحریف معنوی معرفی کرده‌اند، در واقع و در ارتکاز ذهنی و عملی خویش، به تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی معنایی قرآن اذعان دارند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. تعریف، پیشینه، نقد تعابیر و دلایل و شواهد ارائه‌شده روشن ساخت که تفسیر به رأی، هیچ ارتباط منطقی با تحریف معنوی ندارد؛ چرا که تفسیر به رأی، امری معطوف به فاعل، و تحریف معنوی معطوف به مورد و موضوع آن است، و این دو کاملاً از هم جدا هستند و نمی‌توان با هیچ دلالت مطابقی، تضمینی و التزامی، ارتباطی بین آن‌ها برقرار ساخت و وقوع اولی را همان یا در بردارنده یا لازمه دیگری دانست. بدین رو با وجود تفسیر به رأی، قرآن کریم از تحریف معنوی منزّه است و تفسیر به رأی، که به نادرستی برداشت مفسر برمی‌گردد، متوجه معانی قرآن نیست. این دو مقوله، یکی نیستند و هیچ کدام مستلزم وقوع دیگری نیست. بدین سان روشن شد که بین تفسیر به رأی و تحریف معنوی، تفاوت‌های بسیاری وجود دارد؛ اولی معطوف و بیانگر فعل فاعل است و دومی شرح و وصف مورد و موضوع آن؛ اولی امری خارجی و بیرونی است و دومی امری داخلی و درونی؛ اولی ناشی از نقص برداشت یا سوءنیت افراد است و دومی ناشی از بسط و گسترش معنای غلط نزد همگان برای همیشه. بدین رو به رغم وقوع تفسیر به رأی، قرآن منزّه از تحریف معنوی است.

۲. تحریف معنایی در عرصه تحریف‌پذیری و تحریف‌یافتگی، همچون تحریف لفظی است؛ همان گونه که اگر کسی تحریف به زیاده و نقیصه را در یک مصحف از قرآن انجام دهد، با وجود اصل قرآن در بین مسلمانان، هیچ کس نمی‌گوید که قرآن تحریف لفظی شده است، هر گونه تفسیر به رأی در مفاهیم قرآن در حالی که معانی قرآن همواره به همراه الفاظ آن می‌باشد، نمی‌تواند دلیل بر تحریف معنوی قرآن تلقی شود.

۳. روشن شد که اگرچه بی‌شک تفسیر به رأی در مورد قرآن واقع شده است و برخی از افراد و مفسران، آرای باطله خود را به قرآن نسبت داده‌اند و این امری است که قبلاً رخ داده و هم‌اکنون نیز رخ می‌دهد و رخ خواهد داد، اما همواره معنای قرآن قابل دستیابی بوده و هست و خواهد بود. بدین رو این پژوهش همچنان که تفسیر به رأی مفسران را امری قطعی می‌داند، تحریف‌ناپذیری و تحریف‌نایافتگی معنوی قرآن را نیز امری قطعی می‌داند.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق.
۴. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۵. امین، نصرت بیگم، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۶. انواری، جعفر، انگاره تحریف قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰ ش.
۷. بلاغی نجفی، محمدجواد بن حسن، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه الوجدانی، بی تا.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.
۹. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، عمان، دار الفکر، ۱۴۳۰ ق.
۱۰. جزائری، سید نعمه‌الله، منبع الحیاة و حجة قول المجتهد من الاموات، بی جا، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بی تا.
۱۱. جعفریان، رسول، افسانه تحریف قرآن، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۲ ش.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، نزاهت قرآن از تحریف، قم، اسراء، ۱۳۹۴ ش.
۱۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۱۴. حسن، محمد علی، المنار فی علوم القرآن، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ ق.
۱۶. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثنی عشری، تهران، میقات، ۱۳۶۲ ش.
۱۷. حسینی میلانی، سیدعلی، التحقیق فی نفی التحریف عن الشریف، قم، دار القرآن، ۱۴۱۰ ق.
۱۸. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۹. حقی بُروسوی، اسماعیل بن مصطفی، روح البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۰. حکیم، سید محمد باقر، علوم قرآنی، ترجمه محمد علی لسانی فشارکی، تهران، تیان، ۱۳۷۸ ش.
۲۱. حیاتی، مهدی، بررسی تحریف معنوی قرآن از دیدگاه مفسران و دانشمندان علوم قرآن، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشکده علوم و فنون قرائت قرآن تهران، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. دیوبندی، محمود حسن، تفسیر کابلی، تهران، احسان، ۱۳۸۵ ش.
۲۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، تفسیر قرآن مهر، قم، انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، تصحیح مصطفی حسین احمد، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۶. سلطان‌علی شاه (گنابادی)، سلطان محمد بن حیدر، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۲۷. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.

۲۸. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، تفسیر شریف لاهیجی، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۲۹. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه، بیروت، دار البلاغه، ۱۳۷۰ ق.
۳۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الاعتقادات، بیروت، دار المفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۱. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۳۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۳ ق.
۳۳. همو، قرآن در اسلام، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۳ ش.
۳۴. طبرسی، امین‌الدین ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۳۵. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق صدقی محمد جمیل العطار، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۵ ق.
۳۶. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. طیب، سید عبدالحسین، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، ۱۳۶۹ ش.
۳۸. عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، قم، کلیه اصول الدین، ۱۳۷۴ ش.
۳۹. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، تفسیر العیاشی، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۴۰. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر تمیمی بکری شافعی، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۴۱. فزّاء بغوی، ابو محمد حسین بن مسعود الفزّاء، تفسیر البغوی المسمی معالم التنزیل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۳. فضل‌الله، سید محمد حسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۴۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۵. قرشی بنابای، سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۵ ش.
۴۶. کاشانی، ملا فتح‌الله بن شکرالله، تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۳۶ ش.
۴۷. کاشفی، حسین بن علی، تفسیر حسینی (مواهب علیّه)، سراوان، کتاب فروشی نور، بی تا.
۴۸. کلینی، ابو جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، کتاب فروشی علمیه اسلامیه، ۱۳۶۹ ش.
۴۹. ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود، تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، تحقیق مجدی باسلوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۵۰. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۱. محمدی آشنائی، علی، درسنامه تحریف ناپذیری و تحریف نایافتگی قرآن کریم، دانشکده علوم و فنون قرآن تهران، ۱۳۸۴ ش.
۵۲. مصباح یزدی، محمد تقی، قرآن‌شناسی، تحقیق و نگارش محمود رجیبی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰ ش.
۵۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

۵۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۵۵. معرفت، محمدهادی، صیانة القرآن من التحریف، تهران، وزارت امور خارجه، ۱۳۷۹ ش.
۵۶. همو، علوم قرآنی، قم، تمهید، ۱۳۸۴ ش.
۵۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
۵۸. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، بیان در علوم و مسائل کلی قرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۵۹. نجارزادگان، فتح‌الله، سلامة القرآن من التحریف، تهران، پیام آزادی، ۱۳۷۸ ش.
۶۰. نسفی، ابوحفص نجم‌الدین عمر بن محمد، تفسیر نسفی، تحقیق عزیزالله جوینی، تهران، سروش، ۱۳۶۷ ش.
۶۱. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب، عراق، بی‌نا، ۱۲۹۸ ق.
۶۲. واحدی، ابوالحسن علی بن احمد، الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق - بیروت، دار القلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۵ ق.

تحلیل محتوایی چکیده‌های مقالات پژوهشی علوم قرآن و حدیث از منظر روش‌شناسی تحقیق (مطالعه موردی ۶۱ مقاله از پنج مجله)*

- آسیه ذوعلم^۱
- فاطمه علیان‌نژادی^۲
- علی حاجی‌خانی^۳

چکیده

چکیده یک پژوهش، فشرده‌ای از مطالب اساسی آن است که تأثیر زیادی در شناساندن و انتشار آن در جامعه علمی دارد. میزان رعایت معیارهای چکیده‌نویسی که بسته به حوزه پژوهش متفاوت است، می‌تواند شاخصی برای توسعه روشمند علم در آن حوزه به حساب آید. با توجه به رشد کمی و کیفی نشریات علوم قرآن و حدیث در سال‌های اخیر و به منظور ارتقای سطح کیفی چکیده‌نویسی در این حوزه، نیاز به نوعی الگوسازی عملی برای محققان حس می‌شود. بر این اساس، پژوهش حاضر در صدد برآمد به روش توصیفی - تحلیلی همراه با نقد، پس از تعیین مهم‌ترین معیارهای محتوایی نگارش چکیده در

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (asiehzouelm@modares.ac.ir).
۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس (f.alianejadi@modares.ac.ir).
۳. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول) (ali.hajikhani@modares.ac.ir).

مقالات حوزه علوم قرآن و حدیث، میزان رعایت این معیارها را در برخی مقالات این حوزه به صورت آماری همراه با نمونه‌های عینی تحلیل نماید. در نتیجه با نگاه به استانداردهای جهانی چکیده‌نویسی و بر اساس اهداف چکیده در حوزه نام‌برده، معیارها به صورت نکاتی که وجود یا عدم وجود آنها ضروری یا ترجیحی است، تعیین شد؛ برای نمونه می‌توان از ضرورت وجود هدف، سؤالات، روش و اهم نتایج پژوهش، و عدم وجود مطالب خارج از متن، مطالب کهنه و عامیانه و واژه‌های مترادف در چکیده نام برد. در ۶۱ مقاله مورد بررسی پنج مجله در این حوزه، از میان معیارهای ضروری چکیده‌نویسی، «روش پژوهش» و از میان معیارهای ترجیحی، «ضرورت و اهمیت پژوهش» کمترین درصد رعایت را داشته‌اند.

واژگان کلیدی: روش تحقیق، چکیده، مقاله‌نویسی، علوم قرآن و حدیث.

۱. بیان مسئله

۱-۱. مقدمه

حجم زیاد آثار علمی تولیدشده در جهان و محدودیت توانایی‌های جسمی انسان سبب می‌شود که یک محقق نتواند تمام آثار علمی در زمینه تخصصی خود را مطالعه کند. از طرفی برای اتخاذ بهترین تصمیم‌ها در زمینه‌های علمی، ثمربخش بودن آنها و استفاده از جدیدترین روش‌ها، استفاده کامل از اطلاعات و آگاهی‌های موجود ضروری است. یک «چکیده تمام‌نما» که فشرده‌ای از بحث‌های اساسی و یافته‌های اصلی پژوهش را ارائه می‌دهد (مهدوی، ۱۳۶۷: ۲۴)، با دادن لب و عصاره مطالب مندرج در یک اثر، آگاهی‌های مناسبی از آن را در اختیار خواننده می‌گذارد و از دوباره کاری جلوگیری می‌کند. در بعضی موارد، از جهت سودرسانی، جایگزین اصل اثر شده و در بسیاری از موارد به محقق کمک می‌کند تا بتواند مطالب مورد نیاز خود را از میان منابع بی‌شمار بیابد (بدره‌ای، ۱۳۵۳: ۶۰-۶۱). چکیده نه تنها اطلاعات مورد نظر را به سرعت در اختیار مخاطب قرار می‌دهد، بلکه امکان پخش و ارائه آن را در سطح بین‌المللی فراهم می‌سازد (متین، ۱۳۸۴: ۷۵). میزان رعایت معیارهای چکیده‌نویسی که با توجه به حوزه پژوهش و اهداف ویژه آن می‌تواند متفاوت باشد، شاخصی را برای توسعه روشمند علم

در یک حوزه به دست می‌دهد. اما با وجود اهمیت چکیده در توسعه علمی، مشاهده می‌شود که چکیده بسیاری از مقالات، کارایی لازم را برای بهره‌مندی مخاطبان دارا نیست.

علوم قرآن و حدیث یکی از حوزه‌های تخصصی علوم انسانی است که در سال‌های اخیر، نشریات مرتبط با آن رشد کمی و کیفی قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند. با توجه به اهمیت این حوزه و در جهت بهره‌مندی هر چه بیشتر مخاطبان، نیاز به افزایش کیفیت ارائه مقالات در آن حس می‌شود. این پژوهش با هدف الگوسازی عملی چکیده‌نویسی برای مخاطبان، به ویژه در حوزه علوم قرآن و حدیث، ضمن شناسایی الگوی مناسب چکیده‌نویسی از لحاظ محتوایی، با بهره‌گیری از استانداردهای موجود و تطبیق آن با نیازهای تحقیقاتی این حوزه، کیفیت چکیده‌های تعدادی از مقالات مجله‌های علمی - پژوهشی این حوزه را به صورت آماری و نیز نمونه‌های عینی تعیین می‌کند که این امر در نهایت منجر به افزایش بهره‌مندی مخاطبان و نیز استناد بیشتر به مقاله‌ها خواهد شد. شایان ذکر است که این پژوهش صرفاً به بررسی معیارهای محتوایی چکیده می‌پردازد و بررسی معیارهای ساختاری چکیده‌نویسی مجال دیگری می‌طلبد.

به عنوان جامعه آماری، در این پژوهش تعداد ۶۱ مقاله از شماره نخست سال ۹۶ پنج مجله در حوزه علوم قرآن و حدیث انتخاب شده‌اند. این مجلات عبارت‌اند از: *مطالعات تفسیری* دانشگاه قم، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن* دانشگاه اصفهان، *آموزه‌های قرآنی* دانشگاه علوم اسلامی رضوی، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن* دانشگاه پیام نور و *پژوهش‌های قرآنی - ادبی* دانشگاه اراک.

۲-۱. پیشینه پژوهش

اگرچه تاریخچه نگارش چکیده به معنای لب و عصاره یک مطلب، به دوران باستان بازمی‌گردد (مهدوی، ۱۳۶۷: ۴)، اما معیارهای چکیده‌نویسی تنها پس از انتشار گسترده مجلات چکیده مورد توجه قرار گرفت و اولین مجله چکیده در فرانسه در قرن ۱۷ در موضوع چکیده‌های انتقادی به چاپ رسید (همان: ۶). در ایران نیز با تدوین «راهنمای کتاب» در سال ۱۳۳۷، به طور ضمنی و با چاپ نخستین مجله چکیده در

سال ۱۳۴۸، به صورت مستقیم به موضوع چکیده‌نویسی پرداخته شد (همان: ۱۲-۱۳). در زمینه پیشینه پژوهش حاضر، به دو دسته آثار می‌توان اشاره کرد: یک دسته آثاری که درباره موضوع چکیده‌نویسی و معیارهای آن تدوین شده‌اند و گروه دیگر آثاری که به بررسی میزان رعایت این معیارها در پایان‌نامه‌ها و مقالات می‌پردازند.

مقاله «چکیده و چکیده‌نویسی» (بدره‌ای، ۱۳۵۳: ۵۹-۹۰)، از جمله اولین آثار زبان فارسی است که به اصل موضوع چکیده‌نویسی و معیارهای آن پرداخته است. در این مقاله ضمن بیان اهمیت چکیده و انواع آن، کلیتی از محتوای چکیده بدون ذکر معیارهای دقیق آن بیان شده است. در مقاله «اصول چکیده‌نویسی و کاربرد آن در اطلاع‌رسانی (۱)» (استیری، ۱۳۷۱: ۱۰۰-۱۱۱)، سه معیار اصلی «اختصار، بیان صحیح محتوای مدرک، و بیان اطلاعات تازه و مهم مدرک»، برای چکیده ذکر شده است. مقاله «الگوی روش‌شناختی برای چکیده‌نویسی مستند» (بینتو مولینا، ۱۳۷۶: ۵۵-۶۸) با تأکید ویژه بر اصول درک متن با توجه به علم زبان‌شناسی، فرایند عملی تبدیل یک متن به چکیده را نشان داده و ضمن آن معیارهایی نیز بیان کرده است. نگارنده مقاله «چکیده و روش علمی تدوین آن» (متین، ۱۳۸۴: ۷۳-۸۵) با تأکید بیشتر بر روش عملی تدوین چکیده، معیارهایی برای چکیده خوب بیان نموده و بدون تشریح و تحلیل، آن‌ها را به دو دسته معیارهای ضروری و مطلوب تقسیم کرده است. در مقاله «اصول چکیده‌نویسی بر اساس استاندارد بین‌المللی ایزو در چکیده‌نویسی» (ملک‌محمدی، ۱۳۸۷: ۶۶-۷۴) تنها به ذکر معیارهای چکیده‌نویسی با توجه به استاندارد ایزو ۲۱۴-۱۹۷۶ بسنده شده و تحلیلی از آن ارائه نشده است. همچنین در کتاب کوتاه «اصول چکیده‌نویسی بر اساس استاندارد ایزو ۲۱۴-۱۹۷۶» (صدیق‌بهبزادی و مولوی، ۱۳۹۶)، این استاندارد در موضوع چکیده‌نویسی تشریح شده است.

بخش دیگری از پیشینه این پژوهش، آثاری است که میزان تطبیق مدارکی مانند پایان‌نامه‌ها یا مقالات در یک رشته تخصصی را با معیارهای چکیده‌نویسی مورد بررسی قرار داده است. نویسنده مقاله «انطباق چکیده مقاله‌های مجلات دانشگاه‌های علوم پزشکی با دستورالعمل‌های گروه و نکوور و استاندارد ایزو ۲۱۴» (مختاری، ۱۳۸۳: ۴۲-۵۲)، با معرفی دستورالعمل گروه و نکوور در موضوع علوم پزشکی به طور ویژه، به بررسی

آماري مطابقت مقاله‌های مجلات علوم پزشکی با این دستورالعمل و نیز استاندارد ایزو ۲۱۴ می‌پردازد. نگارندگان مقاله «بررسی و مقایسه چکیده فارسی مقاله‌های مجله‌های علمی - پژوهشی حوزه علوم انسانی با استاندارد ایزو ۲۱۴» (دیانی و شیردل، ۱۳۸۶: ۲۴-۳۴)، بدون بیان جزئیات، بیشتر این چکیده‌ها را از نوع راهنما و تعداد کمتری را از نوع تمام‌نما دانسته و میزان مطابقت چکیده‌های راهنما با استاندارد ایزو ۲۱۴ را بیشتر از تمام‌نما ارزیابی نموده‌اند. همچنین مؤلف پایان‌نامه «بررسی میزان رعایت استاندارد ایزو ۲۱۴ در چکیده‌های فارسی پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد دانشگاه الزهراء (ع.ا.ه) و ارائه شیوه‌نامه‌ای برای تهیه چکیده پایان‌نامه دانشگاهی» (ولدخانی، ۱۳۹۲) با مفروض دانستن این استاندارد، به بررسی آماری رعایت آن در پایان‌نامه‌های دانشکده‌های مختلف دانشگاه الزهراء (س) پرداخته است. مقاله «بررسی میزان مطابقت چکیده‌های فارسی نشریات علمی - پژوهشی علوم قرآن و حدیث...» (سلیمانی و دیگران، ۱۳۹۳: ۱۶-۲۵) نیز اگرچه چکیده‌های حوزه علوم قرآن و حدیث را بررسی نموده است، اما اولاً استاندارد ایزو ۲۱۴ را به عنوان میزان سنجش مفروض دانسته و ثانیاً بدون بیان محتوای چکیده‌ها و بررسی آن‌ها، تحلیلی آماری ارائه داده است.

نوآوری پژوهش حاضر، اولاً بررسی معیارهای محتوایی چکیده با توجه به کارآمدی آن‌ها به ویژه در حوزه علوم قرآن و حدیث، و ثانیاً بررسی کیفی چکیده‌های مقالات این حوزه، به منظور الگوسازی عملی برای خوانندگان است. بدین منظور ابتدا اصول و مبانی نظری چکیده‌نویسی و سپس معیارهای آن تعیین و بررسی می‌شود. آنگاه با نگرشی تحلیل‌محور، مبانی نظری ارائه‌شده در مقاله‌های مذکور مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

۳-۱. سؤالات تحقیق

این پژوهش درصدد است با روش توصیفی - تحلیلی به سؤالات زیر پاسخ گوید:
 الف) مهم‌ترین معیارهای چکیده‌نویسی با توجه به اهداف آن به ویژه در مقالات حوزه علوم قرآن و حدیث چیست؟
 ب) میزان رعایت این معیارها در مقالات این حوزه - که در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته‌اند - چگونه است؟

۲. مفاهیم نظری پژوهش

تعیین مبنای پژوهش برای بررسی میزان انطباق چکیده‌های مقالات رشته مزبور، نیازمند ارائه تعریفی دقیق و جامع از چکیده و سپس بیان انواع آن است.

۲-۱. تعریف چکیده

معادل انگلیسی امروزی واژه چکیده «abstract»، معادل فرانسوی آن «résumé» و معادل عربی آن «مُلَخَّص، مقتبس، نبذة، اقتضاب و جملة القول» است. چکیده در فرهنگ لغت ویستر چنین معنا شده است: «چکیده، عصاره یا فشرده یک کتاب، یک مقاله علمی یا یک سند حقوقی است». در فرهنگ لغت کمبریج نیز چکیده به معنای «تعداد اندکی جمله است که ایده‌های اصلی یک مقاله یا تحقیق علمی را به دست می‌دهد». به عبارتی می‌توان گفت که چکیده، فشرده غیر انتقادی آگاه‌گرانه از مطالب و نتایج مهم یک تحقیق یا یک مقاله است نه توصیف صرف آن؛ به گونه‌ای که در عین کوتاه و کامل بودن جملات آن، برای درک مفاد آن احتیاجی به مراجعه به اصل نباشد (بدره‌ای، ۱۳۵۳: ۶۱).

چکیده به آن معنایی که در مرکز آگاه‌گری ویژه مورد توجه است، فشرده‌ای از یک نشریه یا یک مقاله است که با توصیف لازم، بدان حد که بازیابی اصل مقدور باشد، همراه است (همان: ۶۲، به نقل از: کنت، ۱۹۶۵: ۹۰).

شایان ذکر است که بین چکیده و خلاصه^۱ تفاوت وجود دارد. چکیده بیان مختصر ولی دقیقی محتوای یک سند است؛ در حالی که خلاصه، بیان مختصرشده یک سند با استخراج جملات از خود آن متن می‌باشد. در چکیده، نقل قول غیر مستقیم است، اما در خلاصه، از نقل قول مستقیم نیز استفاده می‌شود (فرامرزی، ۱۳۹۰: ۷۹).

۲-۲. انواع چکیده

چکیده انواع متعدد دارد که هر یک دارای ساختار و کاربردی خاص است و تنظیم مطالب هر بخش از آن، از قالب خاصی پیروی می‌کند. در این بخش، انواع مختلف

1. Summery.

چکیده شرح داده می‌شود. لازم به ذکر است که در این پژوهش، تنها چکیده مقاله‌های نشریات علمی پژوهشی مطمح نظر است.

دسته‌بندی‌های مختلفی برای چکیده بیان شده‌اند، اما می‌توان مفیدترین آن‌ها را با توجه به هدف از نگارش چکیده، دسته‌بندی از لحاظ لحن و پرداخت دانست.^۱ بر این اساس، چکیده به چهار دسته عمده تقسیم می‌شود. سه دسته نخست گرچه از لحاظ لحن و پرداخت متفاوت‌اند، اما از نظر اصول، تابع ملاک‌های واحدی هستند (حری، ۱۳۸۸: ۱۶۹).

۱-۲-۲. چکیده راهنما

این چکیده تنها به مطالب مهم نوشته اشاره می‌کند؛ بی‌آنکه داده‌های کمی و کیفی آن متن را در بر داشته باشد. چکیده راهنما به زبان راوی سخن می‌گوید؛ گویی فرد ثالثی مطلب را توصیف می‌کند (همان). این نوع چکیده به ویژه در مواردی که نتایج و داده‌ها مشخص نیستند، به عنوان مثال، برای ارائه مقدمات و چشم‌انداز پژوهش به کار می‌آید. بعضی این نوع چکیده را «توصیفی» نامیده‌اند که از وجود مقاله‌ای در زمینه‌ای ویژه خبر می‌دهد (بدره‌ای، ۱۳۵۳: ۷۳-۷۴).

۲-۲-۲. چکیده تمام‌نما

چکیده تمام‌نما که بیانگر ماحصل بحث‌ها و دستاوردهای پژوهش است، شامل تمام مطالب مهم و اصلی و نتایج کمی و کیفی مندرج در نوشته است که به منظور بی‌نیاز کردن خواننده از خواندن خود نوشته تهیه می‌شود و کامل‌ترین نوع چکیده است

۱. دسته‌بندی دیگر چکیده، به دو نوع دستی و ماشینی است. نوع دستی چکیده توسط فرد نوشته می‌شود. اما چکیده ماشینی، مجموعه‌ای از جمله‌های مقاله یا متنی است که به وسیله ماشین‌های شمارشگر الکترونیکی از راه تجزیه و تحلیل بسامد کاربرد واژه‌های مهم در مقاله به عنوان مطالب و مفاهیم سند استخراج شده است. نحوه تولید این نوع چکیده بدین صورت است که در هر جمله، به تعداد دفعات تکرار کلمات گزینش شده، نمره‌ای اختصاص می‌دهند و سرانجام جمله‌هایی که امتیاز بیشتری آورده‌اند، انتخاب می‌شوند. در نتیجه چکیده ماشینی، مجموعه‌ای از جمله‌های ویژه است که در یک نوشته عیناً وجود دارد (حزّی، ۱۳۸۱: ۷۲۳-۷۲۴). برخی پژوهشگران، این نوع چکیده را به دلیل عدم تجزیه و تحلیل معناشناختی متن مطلوب نمی‌دانند (مزینانی، ۱۳۷۶: ۵۶). چه‌بسا بتوان آن را به نوعی خلاصه متن دانست نه چکیده آن.

(ملک‌محمدی، ۱۳۸۷: ۶۹). این نوع چکیده را می‌توان معادل با «چکیده آگاه‌گرانه یا جامع» دانست که فشرده‌کاملی از مقاله با تمام نکات اصلی آن ارائه می‌دهد (بدره‌ای، ۱۳۵۳: ۷۳). چکیده تمام‌نما لحنی مستقیم دارد؛ گویی نویسنده متن اصلی سخن می‌گوید (حری، ۱۳۸۸: ۱۶۹). چکیده درج‌شده در ابتدای مقاله‌های مجلات که با هدف انعکاس مطالب درون مقاله نوشته می‌شود، از این نوع است و آنچه در این پژوهش به‌عنوان معیار چکیده بیان و بررسی می‌شود، ناظر به همین نوع چکیده است.

۳-۲-۲. چکیده تلفیقی

این نوع چکیده، تلفیقی از دو چکیده راهنما و تمام‌نماست که در رساله‌ها و پایان‌نامه‌ها به کار می‌رود (همان) و مشتمل بر همه موارد موجود در چکیده‌های ذکرشده است.

۴-۲-۲. چکیده انتقادی

چکیده انتقادی با آوردن مطالب اصلی یک مدرک، آن را مورد نقد قرار می‌دهد. گرچه بعضی به دلیل عدم حضور نویسنده و عدم امکان دفاع از خود، این نوع چکیده را زیر سؤال می‌برند (بدره‌ای، ۱۳۵۳: ۷۶)، اما در مواردی که هدف نویسنده چکیده، ارائه مطلبی دیگر باشد، کاربرد دارد. این کاربرد در بیان پیشینه تحقیقاتی پژوهش نیز مشاهده می‌شود و به تعبیری، به بیان خلأ تحقیقات گذشته در زمینه موضوع مورد نظر پژوهش می‌پردازد.

۳. اصول و معیارهای چکیده‌نویسی

تنوع خدمات چکیده‌نویسی سبب شده است در جهت کاستن هزینه‌ها و جلوگیری از تداخل، مطالعاتی در مورد دامنه پوشش این خدمات صورت گیرد (مه‌دوی، ۱۳۶۷: ۱۱) و معیارهای متعددی از سوی سازمان‌های مختلف بر اساس استانداردهای بین‌المللی طرح شود. اما از نگاه تخصصی با توجه به نیاز رشته‌های علوم انسانی و گرایش علوم قرآن و حدیث، همه آن موارد نمی‌توانند در یک جا کاربردی و قابل استفاده باشند.

۱-۳. معیارهای چکیده در استانداردهای بین‌المللی

نخستین و معروف‌ترین استاندارد برای چکیده‌نویسی، استاندارد ایزو ۲۱۴ نام دارد. در این استاندارد که مورد توجه و کاربرد بسیار رشته‌های مختلف قرار گرفته است، به معیارهایی چون بیان هدف، روش‌شناسی، بیان یافته‌ها و نتایج، بیان اطلاعات ثانوی، نحوه ارائه و سبک، و ذکر کلمات کلیدی اشاره شده است (ملک‌محمدی، ۱۳۸۷: ۷۲-۷۴). استاندارد یونسکو در مورد محتوای چکیده، بر اختصار آن، نتایج و هر نوع اطلاع جدیدی که در مقاله ارائه شده، تأکید می‌کند (مهدوی، ۱۳۶۷: ۷۳) و معیارهای آن به جامعیت ملاک‌های استاندارد ایزو ۲۱۴ نیست. استاندارد ونکوور، متعلق به گروه معروفی است که اقدام به ارائه راهکار و استانداردهای پژوهش در جهت استانداردسازی مجلات علوم پزشکی نموده است (مختاری، ۱۳۸۳: ۴۶). محتوای چکیده‌ها با دستورالعمل این گروه نیز مشتمل بر ذکر هدف یا اهداف، بیان روش یا روش‌های انتخاب آزمودنی‌ها، ارائه روش پژوهش و رهیافت‌های مشاهده و تحلیل داده‌ها، ذکر یافته‌ها، ذکر نتایج، پرهیز از کاربرد اختصارات، وجود کلیدواژه، محدوده و تعداد کلیدواژه‌هاست (عبدخدا و عبداللهی، ۱۳۸۹: ۵۶).

۲-۳. معیارهای محتوایی چکیده‌نویسی در حوزه علوم قرآن و حدیث

در نگاه کلی، ساختار محتوایی چکیده با ساختار اصل مقاله (مقدمه، بدنه، نتیجه‌گیری)، یعنی هدف، نتایج، استنتاجات و توصیه‌ها هماهنگ است (متین، ۱۳۸۴: ۷۶). در این بخش با پایه قرار دادن استاندارد ایزو ۲۱۴، معیارهایی محتوایی برای چکیده‌نویسی در حوزه علوم قرآن و حدیث بیان می‌شود. برخی از معیارهای ارائه‌شده در استاندارد ایزو ۲۱۴، جزء ضروریات چکیده‌نویسی نیست و اطلاعات قابل نیاز و توجه در این رشته، عناصر محدودی از استاندارد ایزو ۲۱۴ را منعکس می‌کند. از سویی دیگر ممکن است مواردی در استاندارد ذکر نشده باشد که بیان آن اهمیت دارد. بدین سبب به لحاظ کاربرد بهینه در مقالات علوم انسانی به ویژه حوزه علوم قرآن و حدیث و با توجه به اهداف اصلی چکیده‌نویسی، معیارهای محتوایی به دو دسته اصلی، شامل معیارهای ضروری و معیارهای غیر ضروری (ترجیحی) تقسیم می‌شوند. لازم به

ذکر است که بررسی معیارهای ساختاری چکیده‌نویسی در حوزه پژوهش حاضر نیست و مجال دیگری می‌طلبد.

۱-۲-۳. معیارهای ضروری

این بخش از معیارها خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: مواردی که ذکر آن‌ها در چکیده ضرورت دارد و مواردی که ضرورتاً نباید در چکیده ذکر شوند.

۱-۱-۲-۳. مواردی که ذکر آن‌ها در چکیده ضرورت دارد

بر اساس اهداف چکیده‌نویسی، لازم است چکیده شامل موارد زیر باشد:

الف) هدف اصلی پژوهش

هدف یا اهداف اصلی نگارش مقاله، به دلیل اهمیتی که در رساندن مقصود اصلی مؤلف و کمک به خواننده برای درک صحیح متن دارد، لازم است در انواع چکیده ذکر گردد؛ مگر اینکه در عنوان آشکار باشد. باید در نظر داشت تنها در صورتی که بخشی از پیشینه پژوهش، از اجزای اساسی هدف باشد، قابل ارجاع دادن است (ملک‌محمدی، ۱۳۸۷: ۷۲، به نقل از: لنکستر، ۱۳۸۲: ۱۷۲). بیان گزاره‌ای درباره مشکل اصلی نیز می‌تواند هدف را بهتر تبیین نماید (همان).

ب) سؤالات تحقیق

از آنجا که سؤال تحقیق، به نوعی بیان تعریفی از مسئله مورد بررسی در پژوهش است، می‌تواند بخشی از بیان هدف در چکیده به حساب آید (همان). پرسش‌های اساسی، سؤالات عینی و روشنی است که محقق پس از طرح مسئله کلی می‌پرسد. این پرسش‌ها از لحاظ درجه خاص بودن باید با یکدیگر همسنگ باشند؛ به گونه‌ای که برآیند آن‌ها بتواند کل مسئله اصلی را پاسخ دهد (حری، ۱۳۸۸: ۲۱۳). بیان پرسش تحقیق می‌تواند در قالب جمله‌های سؤال‌ی یا به صورت غیر مستقیم در قالب جمله‌های خبری تنظیم گردد. نیز می‌تواند در قالب سؤال اصلی پژوهش با یک سؤال جامع مطرح شود و به منظور ترکیب ذهن خواننده با بیانی نظیر «این پژوهش درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که...»، به طور واضح و مشخص بیان گردد.

ج) روش پژوهش

اهمیت بیان روش پژوهش در چکیده، آگاه‌سازی خواننده از چگونگی انجام تحقیق است. البته نیازی نیست که اصل روش، شرح و تفسیر شود، بلکه ذکر نام روش کفایت می‌کند که با توجه به مسئله و هدف پژوهش، مناسب‌ترین روش پردازش انتخاب می‌شود (همان: ۲۱۶). پس توصیف آن در حد درک مطالب ضروری است و اگر روش تازه‌ای استفاده شده است، باید به روشنی مشخص گردد. در پژوهش‌های مختلف با توجه به ماهیت موضوع و مسائل گوناگون، استخراج داده‌ها به طرق متعدد صورت می‌گیرد. اما هدف از ذکر روش در این قسمت، روش پردازش است، نه چگونگی استخراج داده‌ها. در مقالات رشته علوم قرآن و حدیث که استخراج مطالب اغلب به روش کتابخانه‌ای است، نیازی به ذکر آن در چکیده نیست؛ اما در صورت استفاده از روش «میدانی»، به دلیل ندرت به کارگیری این روش استخراج در حوزه نام‌برده، ذکر آن لازم است. روش پژوهش و پردازش در این حوزه، اغلب «توصیفی - تحلیلی» است. اما با توجه به نوع خاص پژوهش، می‌تواند «تحلیل محتوایی»، «تحلیلی - انتقادی»، «تحلیلی - تطبیقی»، «توصیفی - تحلیلی - انتقادی» یا به بیان دیگر، «توصیفی - تحلیلی همراه با انطباق یا نقد» باشد.

د) اهم نتایج

مهم‌ترین نتایج تحقیق باید تا حد امکان به طور مختصر توصیف و در چکیده قید شود؛ به گونه‌ای که بیان‌کننده چگونگی ارتباط آن با هدف پژوهش یا مدرک باشد. در استاندارد ایزو ۲۱۴ علاوه بر نتایج، به آوردن یافته‌ها در چکیده اشاره شده است. یافته‌ها علاوه بر نتایج، می‌توانند شامل داده‌های گردآمده، مناسبات و همبستگی‌ها و یا مشاهدات باشند (ملک‌محمدی، ۱۳۸۷: ۷۲). اما نتایج از دل یافته‌ها برمی‌خیزند و در پاسخ به پرسش‌های پژوهش می‌آیند. در این میان گرچه ممکن است در بعضی حوزه‌ها، بیان یافته‌های پژوهش در آگاهی‌بخشی به مخاطب ضروری باشد، اما به طور خاص در حوزه علوم قرآن و حدیث، ذکر آن‌ها ضرورت ندارد و علاوه بر پرهیز از تکرار، ارتباط منطقی بین داده‌ها باید لحاظ گردد.

۲-۱-۲-۳. مواردی که عدم ذکر آن‌ها در چکیده ضرورت دارد

این دسته از جمله مواردی است که نباید به هیچ وجه در چکیده ذکر شود و وجود آن به سبب اختلال در اهداف چکیده‌نویسی، به محتوا و ساختار چکیده لطمه می‌زند.

الف) اطلاعات و نتایج خارج از متن پژوهش

یکی از نکات روشن و بدیهی در چکیده این است که اطلاعاتی که در نوشته اصلی وجود ندارد، نباید به چکیده راه پیدا کند (حری، ۱۳۸۸: ۱۶۹)؛ زیرا هدف از نوشتن چکیده، آگاهی دادن از کلیت مطالب درون تحقیق است و وجود اطلاعات خارجی، علاوه بر افزایش غیر معمول حجم چکیده، مانع از انعکاس محتوای اصلی متن در آن می‌شود.

ب) تاریخچه و جزئیات روش

چکیده به منظور رعایت شرط اختصار و ایجاز باید فاقد تاریخچه یا پیشینه تحقیق و نیز بیان جزئیات روش باشد. در رشته علوم قرآن و حدیث، بیان روش کتابخانه‌ای به جهت جمع‌آوری مطالب، در واقع مصداقی از جزئیات روش است که از بدیهیات شمرده می‌شود. بنابراین نباید در چکیده ذکر شود.

ج) اطلاعات کهنه و عامیانه

چکیده در اصل باید شامل نتایج اصولی، توصیه‌ها، داده‌های عملی و کاربردی باشد و به دلیل استفاده افرادی که اغلب از حد معینی از دانش موضوعی برخوردارند، باید فاقد اطلاعات عمومی باشد (مهدوی، ۱۳۶۷: ۹۷-۹۸)؛ زیرا از شرایط لازم چکیده، نو و تازه بودن مطالب و دور بودن از موضوعات کهنه یا موضوعاتی است که اکثریت خوانندگان از آن‌ها آگاه هستند (بدره‌ای، ۱۳۵۳: ۶۶).

د) قضاوت و ارزشیابی نتایج

در چکیده باید از قضاوت و ارزشیابی درباره نتایج پرهیز شود (فرامرزی، ۱۳۹۰: ۵۷) و نویسنده نباید خودش به قضاوت نتایج کار خویش مبادرت نماید. این ارزیابی با ادله‌ای که نویسنده در متن مقاله به آن‌ها اشاره نموده، به خواننده سپرده می‌شود.

ه) ارجاع، گزارش، فهرست و مثال

در چکیده نباید گزارش یا فهرست باشد؛ در آن ارجاع نمی‌دهند و مثال نمی‌زنند (همان: ۵۸). همچنین باید از نقل قول مستقیم در چکیده پرهیز شود (همان: ۵۷).

و) واژه‌های مترادف یا عبارات زائده

ذکر واژه‌های مترادف مانند «پژوهش و تحقیق»، «بسط و گسترش» و... و نیز عباراتی چون «ناگفته نماند»، «شایان ذکر است» و...، سبب اطالۀ کلام شده، با شرط اختصار و ایجاز در چکیده ناسازگار است و از این رو از موارد ممنوع‌الذکر به حساب می‌آید.

ز) جملات و ترکیبات طولانی

این عبارات سبب گسستگی ذهن خواننده می‌شوند و هدف سهولت اطلاع‌رسانی در چکیده را مختل می‌سازند؛ برای نمونه، عبارت «نگرش نامتعارف و البته اجتناب‌ناپذیر و غیر قابل انکار در خصوص این موضوع اقتضا می‌کند که...» به علت طولانی بودن عبارت مطلوب نیست.

ح) جملات و ترکیبات مبهم و پیچیده

از آنجا که صراحت و شیوایی، از ویژگی‌های یک چکیده خوب است (فتوحی، ۱۳۹۳: ۱۶۴)، پیچیدگی و ابهامی که سبب انصراف خواننده از متن شود، نباید در چکیده مشاهده گردد. منظور از جملات مبهم و پیچیده، عباراتی است که خواننده حتی با چند بار خواندن هم قادر به فهم مراد نویسنده نیست. وجود این گونه جملات در هر متنی غیر از چکیده نیز موجب عدم شیوایی آن و ناپسند است.

۲-۲-۳. معیارهای ترجیحی

این موارد از ضروریات چکیده‌نویسی نیست؛ اما توجه به آن‌ها موجب ارتقای کیفیت چکیده می‌شود. این معیارها نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: مواردی که وجود آن‌ها در چکیده بهتر است و مواردی که عدم وجود آن‌ها ترجیح دارد.

۱-۲-۳. مواردی که ذکر آن‌ها در چکیده ترجیح دارد

ذکر این موارد در چکیده اگرچه ضروری نیست، اما به منظور رساندن محتوای متن و آشنایی مخاطب با آن‌ها مفید است. به عبارتی توجه به آن‌ها، مشروط به پرهیز از اطناب و عدم اطاله، می‌تواند موجب ارتقای کیفیت چکیده شود.

الف) شروع چکیده با جملات مدخل موضوع

اهمیت جملات ابتدایی در چکیده این است که تصمیم‌گیری برای ادامه مطالعه چکیده را برای خواننده به همراه دارد. بنابراین اولین جمله چکیده بهتر است جمله‌ای کلیدی و حاوی موضوع اصلی پژوهش باشد. در ادامه، بیان کوتاهی از موضوع که به فهم بهتر مخاطب از آن می‌انجامد، مطلوب است. این جملات ابتدایی، مدخل ورود به اصل چکیده هستند. گاهی بدون وجود آن‌ها نیز چکیده می‌تواند هدف رساندن محتوای مقاله را تأمین نماید، اما وجود این جملات، ضمن برقراری ارتباط بهتر با ذهن مخاطب، به تشکیل هویت مستقل از متن چکیده کمک می‌کند. لازم به ذکر است که گاه نویسنده می‌تواند با توجه به تنگنای چکیده از لحاظ تعداد واژگان، این جملات ابتدایی را با موارد دیگر مانند «ضرورت و اهمیت پژوهش» تلفیق نماید.

برای نمونه، در مقاله‌ای با عنوان «بازنگری مبانی و روش تفسیر ادبی معاصر از منظر امین خولی»، این جملات می‌تواند مدخل مناسبی باشد:

«در قرن اخیر امین خولی در مقاله «تفسیر در دایرةالمعارف اسلامی با نگاهی ادبی به قرآن» ضمن ارائه گام‌های متفاوت در تفسیر قرآن، تفسیر ادبی را دگرگون ساخت. او با اصل قرار دادن قرآن به عنوان یک متن ادبی کوشید قواعد فهم متن ادبی را بر قرآن همچون سایر متون پیاده کند».

ب) ضرورت و اهمیت تحقیق

گاهی بیان ضرورت و اهمیت پژوهش به صورت مستقل در تبیین هدف آن مفید است. البته این بخش گاهی ضمن بیان هدف اصلی ذکر می‌شود و نیازی به ذکر مستقل آن نیست.

ج) یافته‌ها یا اطلاعات ثانوی

یکی دیگر از مواردی که می‌توان در چکیده به آن پرداخت، اطلاعات و یافته‌هایی هستند که مقصود اصلی متن نیستند، اما ارزشی خارج از موضوع اصلی مقاله دارند؛ مانند تعدیل روش‌ها، ترکیب‌های تازه و منابع اطلاعاتی یا مدارک تازه کشف شده. این موارد باید به وجهی بیان شوند که خواننده را از موضوع اصلی منحرف نساخته و در وصف اهمیت آن‌ها مبالغه نشود (ملک‌محمدی، ۱۳۸۷: ۷۳).

برای مثال در مقاله نام‌برده، این عبارت یافته‌ ثانوی پژوهش است:

«در نظر نگرفتن تفاوت‌های قرآن با متن ادبی به عنوان متنی الهی و تصور انطباق کامل آن‌ها، موجب دستیابی به نتایجی نادرست به ویژه در آثار شاگردان امین خولی گردیده است».

با توجه به اینکه احتمال وجود این گونه نتایج ثانوی مهم در مقالات اندک است، این مورد از جنبه معیار بودن خارج می‌شود و تنها به عنوان نکته‌ای در جهت ارتقای چکیده‌نویسی ذکر می‌گردد.

د) انسجام عبارات و محتویات

انسجام محتویات چکیده‌نویسی به معنای چینش مناسب محتویات و پیوستگی مطالب، هدف از آن را که دریافت مجموع مقاله در کوتاه‌ترین زمان ممکن است، به خوبی برآورده می‌سازد. به عبارتی اگر تمام معیارها رعایت شوند، ولی متن چکیده از الگوی شکل‌گیری یک متن پیروی نکند، مخاطب ارتباط شایسته‌ای با مطالب برقرار نمی‌کند؛ برای نمونه، همان گونه که در نوشتن یک مقاله، ضرورت و اهمیت، روش و هدف پژوهش، پیش از ذکر نتیجه آن بیان می‌شوند، شایسته است در نگارش چکیده نیز این ترتیب رعایت شود.

۲-۲-۳. مواردی که عدم ذکر آن‌ها در چکیده ترجیح دارد

وجود این موارد در چکیده ضرورتی ندارد و سبب اطالۀ کلام می‌شود. گرچه گاهی وجود آن‌ها در آگاهی مخاطب از محتوای مدرک مؤثر است، اختصار چکیده را دچار اختلال می‌نماید. این موارد عبارت‌اند از:

الف) فرضیه تحقیق

با وجود اینکه بیان فرضیه، مخاطب را با ذهن نویسنده آشنا می‌کند، در دریافت نتایج پژوهش و روند انجام آن تأثیر چندانی ندارد. به بیان دیگر، آنچه بیشتر در درک محتوای متن مؤثر است، سؤالات پژوهش می‌باشد که در معیارهای ضروری ذکر شد.

ب) یافته‌های میانی پژوهش

یافته‌های پژوهش شامل مشاهداتی است که منجر به نتایج می‌شود و منظور از آن خود نتایج نیست. در استاندارد ایزو ۲۱۴، ذکر یافته‌ها نیز علاوه بر نتایج، از محتویات چکیده معرفی شده است (همان: ۷۲). اما به نظر می‌رسد این معیار بیشتر برای آثار حوزه علوم تجربی کاربرد دارد. بیان یافته‌ها، در آثار حوزه علوم قرآن و حدیث، بیش از آنکه در معرفی پژوهش مؤثر باشد، موجب اطاله چکیده می‌شود.

۴. میزان توجه به معیارهای چکیده‌نویسی در نشریات علوم قرآن و

حدیث

در این بخش، میزان رعایت معیارهای چکیده‌نویسی در مقالات علوم قرآن و حدیث مورد بررسی قرار می‌گیرد. نمونه‌های مورد بررسی، شماره‌های نخست سال ۹۶، از ۵ مجله در این حوزه، با عناوین *مطالعات تفسیری قم*، *پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن* اصفهان، *آموزه‌های قرآنی* دانشگاه علوم اسلامی رضوی، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن* دانشگاه پیام نور و *پژوهش‌های قرآنی - ادبی* دانشگاه اراک، در نظر گرفته شده‌اند. این بررسی در دو بخش انجام می‌شود. در بخش اول، تعدادی از چکیده‌ها بر اساس معیارهای بیان‌شده برای چکیده‌نویسی در حوزه علوم قرآن و حدیث مورد تحلیل انتقادی قرار می‌گیرند و در بخش بعد، آماری از میزان رعایت این معیارها در این مجلات ارائه و تحلیل می‌شود.

۴-۱. تحلیل محتوایی چکیده‌های منتخب

در این قسمت جهت راهنمایی عملی مخاطبان در چکیده‌نویسی، از میان چکیده‌های

مقالات منتخب، نمونه‌های متفاوتی از لحاظ رعایت معیارها مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرند. ضمن احترام و ارج نهادن به کوشش نویسندگان آن‌ها، این بررسی‌ها صرفاً با هدف ارتقای سطح مقاله‌نویسی در این حوزه صورت می‌پذیرد.

۴-۱-۱. نمونه اول

«سلفی‌گری در رویکرد تفسیری ابن کثیر دمشقی، از شهرت تا واقعیت؛ با محوریت مبحث توحید» (دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی):

«سلفیه معاصر از ابن کثیر دمشقی به عنوان یک مفسر تمام‌عیار سلفی یاد می‌کنند. نوشتار حاضر با محور قرار دادن مبحث توحید به عنوان حوزه‌ای اساسی در مکتب سلفیه، ادعای مذکور را خدشه‌پذیر می‌داند. با بررسی جامع تفسیر القرآن العظیم درمی‌یابیم که رویکرد تفسیری ابن کثیر در برخی جوانب نظری و عملی مبحث توحید، مخالفتی تام و یا جزئی با تلقی خاص سلفیه دارد. وی با برگزیدن مکتب تفویضی - تأویلی در مسئله تفسیر صفات الهی، خود را به دیدگاه متأخران اشاعره به عنوان یکی از مکاتب مخالف سلفیه متمایل نموده است. به علاوه تبیین ابن کثیر از مفاهیم توحید عبادی و لوازم آن در سرتاسر تفسیرش نمی‌تواند با رویکرد خاص و انحصاری سلفی‌ها مطابقت داشته باشد. نوع تلقی ابن کثیر از مجموع جوانب مسئله توحید، این مدعا را که وی پس از مرگ ابن تیمیه به سمت مکتب اشاعره متمایل شده است، تقویت می‌کند؛ همچنان که مستندات تاریخی قابل تأملی نیز در تأیید مسلک اشعری ابن کثیر ارائه شده است» (ایماندار و دیگران، ۱۳۹۶: ۴-۳).

این چکیده با جمله مدخل مناسبی آغاز شده و ارتباط آن با عنوان مقاله، به روشنی آشکار است. اما حجم عمده این چکیده، به «نتیجه» اختصاص یافته است. لذا از میان معیارهای لازم و ضروری، تنها هدف تحقیق ذکر شده است، اما سؤال و نوع روش پژوهش مشخص نشده است. آوردن واژه «بررسی» به‌تنهایی نمی‌تواند بیانگر روش پردازش پژوهش باشد. به همین سبب لازم است با توجه به نوع این پژوهش، عبارت توصیفی - تحلیلی در چکیده قید شود. «ضرورت و اهمیت پژوهش» در چکیده بیان نشده است؛ در حالی که آوردن آن در اغلب موارد، باعث برانگیختن انگیزه مخاطب برای مطالعه می‌شود و ذکر آن ارجحیت دارد. بنابراین اشکالات اصلی این چکیده

شامل سؤال و بیان نوع روش پژوهش است.

۴-۱-۲. نمونه دوم

«سرچشمه‌های قرآنی اندیشه حافظ» (فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی دانشگاه

اراک):

«اگر این سخن ویتگنشتاین را بپذیریم که زبان همان ذهن است و ذهن همان زبان، دیگر برای شناخت اندیشه هر کس و از جمله حافظ، راهی جز تأمل جدی بر آثار زبانی او نمی‌ماند. اما این، همه راه نیست، بلکه پس از شناخت اندیشه آن نیز باید شناسایی شود تا راز وجودی این معجزه زبانی و ادبی آشکار گردد. در این میان، توجه به تصریحات گوینده و صاحب سخن، در درجه اول از اهمیت قرار دارد؛ چرا که ما را به دور از لغزش‌ها و خودپنداری‌ها به سرمنزل مقصود می‌رساند. بدین‌منظور، در این نوشتار کوشیده‌ایم تا به معرفی نکاتی پردازیم که اندیشه حافظ و مآلاً سرچشمه‌های اصلی، خاصه ریشه‌های قرآنی آن را آشکار می‌کند. این نکات برگرفته از سخن حافظ، به ویژه تصریحات او بر مبنای گزارش قزوینی - غنی و نیز خانلری است؛ البته با پرهیز از تأویلات شخصی و پیرایه‌های ناهمگون با متن و در واقع مطابق با اصول هرمنوتیک. امید که این مجموعه بتواند مفید و راهگشا باشد» (دشتی، ۱۳۹۶: ۲۹).

از جمله نکاتی که بهتر است در چکیده مورد نظر قرار گیرد این است که با جملاتِ مدخلِ موضوع و متناسب با پژوهش آغاز شود و نیز این بخش به دلیل مدخل بودن نباید طولانی شود؛ زیرا با توجه به محدودیت فضای یک چکیده از آوردن سخنان طولانی، توضیحات بیشتر یا کم‌ارتباط باید خودداری کرد و بیشتر به مواردی اشاره نمود که از ضروریات چکیده است. لذا بهتر است به جای چند عبارت اول برای تبیین موضوع در یک جمله گفته شود: «راه شناخت اندیشه هر کس، توجه به سخنان اوست». سبک خاص نویسنده، جذابیت خاصی به مطلب داده است و سؤال تحقیق را در ضمن هدف گنجانده است؛ اما به گونه‌ای است که گویا جایی را برای بیان روش پردازش و اهم نتایج پژوهش باقی نمی‌گذارد. یکی از مواردی که ذکر آن‌ها در چکیده ممنوع و غیر ضروری است، آوردن کلمات مترادف و عبارات زائد است. بهتر است به

دلیل محدودیت حجم چکیده و هدف چکیده‌نویسی در میان کلمات مترادف («سرچشمه‌ها و آبشخورها»)، «تصریحات گوینده و صاحب سخن»، به سبب دوری از اطاله کلام به یکی از این کلمات اکتفا شود. همچنین عباراتی چون «امید که این مجموعه بتواند مفید و راهگشا باشد»، آمیخته با تکلف است و بر طبق مبانی گفته‌شده، جای آن در فضای محدود چکیده نیست. بنابراین مشکل اصلی این چکیده علاوه بر عدم ذکر روش و نتایج، ابهام، پیچیدگی و اندکی دوری از سادگی است.

۳-۱-۴. نمونه سوم

«پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن» (دوفصلنامه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن دانشگاه پیام نور تهران):

«این مقاله در پی آن است که با نقد و بررسی قرآنی و روایی، از بین رویکردهای مختلف، اشتغال قرآن بر تمام نیازهای بشر را برگزیند. بی‌شک کافی بودن مستدلان این بخش، آراء دیگر را خدشه‌دار می‌سازد. نگارنده در این باره، آیات مربوطه را بررسی و با توجه به اشکال ادبی و تحلیلی دو واژه «تبیان» و «کل»، در مهم‌ترین آیه مورد استناد مطلق‌گرایان، استدلال به این آیه را برای اثبات جامعیت بالجمله مورد تردید جدی قرار داده است. نویسنده کوشیده است اولاً دلایل قائلان به جامعیت مطلق را خدشه‌دار سازد؛ سپس با استفاده از آیه «لَمْ تَقْضُصْهُمْ عَلَيْكَ»، به طور قطع جامعیت نسبی را در رفع نیازهایی که بشر در شرایط عادی توان رسیدن به آن‌ها را ندارد، مستدل نماید. محقق جهت تأیید نگرش خود، از روایات بسیار و همچنین حمل مطلق آن‌ها بر مفید، سود جسته است. در این باره روایات به دو گروه تقسیم شده‌اند و دسته‌ای که قول جامعیت کلی را پوشش می‌دهد، برای بررسی بیشتر به پنج صنف جزئی‌تر تقسیم و بازبینی شده است و نویسنده در نهایت، دلالت آن‌ها را بر این قول با توجه به قیود دسته بعد ناکافی دانسته است. حمل روایات مطلق بر دسته دوم یعنی احادیثی که به آنچه در قرآن نیست، اشاره دارد، این نگرش را تقویت می‌بخشد. نهایت اینکه محقق با مخدوش ساختن دلایل قائلان به جامعیت مطلق، با استفاده از آیات قرآن و تحلیل عقلی و با کمک این روایات بر مبنای خود یعنی جامعیت فی‌الجمله قرآن در رفع نیازها پای فشرده است» (غضنفری، ۱۳۹۶: ۱۱۳).

در این چکیده، مدخل موضوع و هدف تحقیق به یکدیگر ضمیمه شده‌اند، اما

بهرتر است علاوه بر آن، جمله‌ای مناسب‌تر برای آغاز ذکر شود. عبارت «نقد و بررسی» به‌تنهایی برای اشاره به روش تحقیق، کافی و صحیح نیست؛ ذکر نوع روش پردازش با قید عبارت تحلیلی - انتقادی صحیح‌تر است. سؤال اصلی تحقیق به وضوح بیان نشده است. بنابراین ضعف این چکیده شامل سؤال اصلی و روش تحقیق است. افزون بر موارد فوق، صاحب مقاله در چهار موضع چکیده، از عبارات تکراری، زاید و بدیهی «نگارنده در این باره...»، «محقق جهت تأیید نگرش خود...»، «نویسنده در نهایت...»، «نهایت اینکه محقق...»، استفاده نموده است که این همه تکرار، بی‌شک حشو و زائد و چه‌بسا بدیهی بوده است؛ چرا که مطالب ذکرشده در چکیده، همگی محصول قلم و پژوهش نویسنده است و نیاز به این تکرارها و تصریحات ندارد.

۴-۱-۴. نمونه چهارم

«تبارشناسی واژه قرآنی صلاة» (دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن دانشگاه

اصفهان):

«قرآن، ریسمان محکم الهی، وسیله ایمنی‌بخش و حجت خدا بر مخلوقات است. خداوند پیمان عمل کردن به قرآن را از بندگان خود گرفته است. عمل به دستورات این کتاب مقدس، در سایه فهم معانی آن امکان‌پذیر است. فهم و دریافت معانی دقیق قرآن مجید مانند هر متن معنادار دیگری در اولین گام خود نیازمند رمزگشایی از واژگانی است که چون حلقه‌های یک زنجیر کنار هم قرار می‌گیرند تا آن کلام را موجودیت بخشند. بر این اساس، در پژوهش حاضر کوشش شده است با عنایت به کاربردهای واژه قرآنی «صلاة» و بررسی دقیق آن‌ها در قرآن مجید و شعر جاهلی، سیر تطور معنایی آن در زبان‌های سامی و از جمله زبان عربی و خاستگاه واژه و ریشه‌شناسی آن بررسی شود. علاوه بر این، دیدگاه‌های تفسیری در این خصوص نیز بررسی می‌شود و در پایان با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، برابرنهاده‌های این واژه اعم از اینکه ناقص یایی یا واوی باشد، در پنج بخش طلب میل و توجه، حسن ثناء و تمجید، عبادت مخصوص نماز، اطاعت و پیروی، و دخول و ملازمت پیشنهاد می‌شود. همچنین مفهوم ملازمت و انعطاف در تمامی مشتقات این واژه از قبیل «تصلیه» یا «إقامة الصلاة» مشترک است» (میمندی و شریفی‌فر، ۱۳۹۶: ۶۹).

این چکیده از میان معیارهای لازم و ضروری برای چکیده‌نویسی، فاقد «روش

پژوهش» است. نیز مشتمل بر موارد ممنوعی چون «اطلاعات کهنه و عامیانه»، «کلمات مترادف و زائد» و «جزئیات روش» می‌باشد. از مواردی که بهتر بود در چکیده ذکر می‌شد، می‌توان به «اهمیت و ضرورت پژوهش» اشاره نمود.

جملات آغازین این چکیده، اطلاعات کهنه‌ای است که موضوع را تبیین نمی‌کند. به عنوان جملهٔ مبین موضوع، جملهٔ چهارم کفایت می‌کند: «فهم و دریافت معانی دقیق قرآن مجید مانند هر متن معنادار دیگری...». در ادامه، جای جمله‌ای در توصیف «تبارشناسی» خالی است که می‌تواند تفسیری از موضوع در جهت آشنایی خواننده ارائه دهد. در این چکیده به روش اصلی پردازش اطلاعات، یعنی «توصیفی - تحلیلی» بودن آن، اشاره نشده است. به علاوه جزئیات روش، به طور مبسوط تشریح شده است: «بررسی واژه در قرآن و شعر جاهلی، سیر تطور معنایی آن در زبان‌های سامی و از جمله زبان عربی، خاستگاه واژه و ریشه‌شناسی، بررسی دیدگاه‌های تفسیری». همچنین اشاره به «اهمیت و ضرورت» چنین پژوهشی توصیف بهتری از وجود و ماهیت مقاله ارائه می‌دهد؛ برای نمونه «تنوع موارد استعمال ریشهٔ «صلی» در قرآن سبب ایجاد ابهاماتی در معنای این واژه شده است». در این چکیده عباراتی چون «فهم و دریافت معانی»، «با توجه به بررسی‌های انجام‌شده»، «ریشه‌شناسی... بررسی شود» دارای عباراتی زائد است.

۴-۱-۵. نمونه پنجم

«تبیین فهم آیه اکمال دین بر اساس نظم فراخطی قرآن» (دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن دانشگاه اصفهان):

«طبق دیدگاه گروهی از مفسران و قرآن‌پژوهان، آیه اکمال دین (مائده / ۳) با قبل و بعدش هماهنگی ساختاری و تلازم معنایی ندارد. این ناسازگاری بیشتر ناشی از نوع نگرش به متن قرآنی است که متن را مطابق قواعد رایج در عرف و رابطه خطی و طولی آیات، یعنی توجه به روابط پسین و پیشینی آیه در سیاق و خطی مشخص در نظر می‌گرفتند. اما با تغییر آن نگرش و گذر از نظم خطی، آن‌سان که آیه با دیگر آیات همخوان و هم‌معنای خود، شبکه‌ای از ارتباطات دور و نزدیک را شکل دهد، می‌توان آیه منظور را با روش تحلیل و تطبیق ساختارهای متوازن در مسیر فرایند فهم

درست قرارداد؛ در صورتی که از یک سو به اموری چون فضای نزول سوره مائده و ارتباط با سوره‌های پیش از آن و از سوی دیگر به نشانه‌هایی چون واژگان متقارب، ساختارهای متوازن و الگوهای تکرار در آیات متعدد به خصوص آیات دیگر سوره مائده توجه شود. رهیافت حاصل از واکاوی شبکه ارتباطی آیات مرتبط با آیه اکمال دین، اهمیت و ضرورت امر ولایت را در پی دارد؛ همان امری که مطابق دیدگاه شیعه، دین با آن کامل شد و کافران را یأس فرا گرفت. گفتاری از اهل کتاب به همراه منافقان که در عهدشکنی و تحریف احکام الهی و دشمنی با پیامبر، از هیچ چیز دریغ نکردند، اگرچه از ظواهر آیات سوره، اعلان رسمی ولایت امام علی در روز غدیر خم به دست نمی‌آید، اما از دلالت آیات ۵۵ و ۵۶ و ۶۷ مائده، بهره‌مندی حق ولایت برای «الذین آمنوا» و انطباق مصداق برتر آن به علی بن ابی‌طالب در صورت پذیرش خصوص سبب نزول آیه ولایت (۵۵) در حق ایشان به دست می‌آید» (قرآنی سلطان‌آبادی، ۱۳۹۶: ۱۵۳).

در این چکیده، از میان موارد ضروری و لازم برای چکیده‌نویسی، «هدف»، «سؤال» و «روش» پژوهش بیان نشده است. از میان موارد ممنوع در چکیده‌نویسی، «ابهام و پیچیدگی»، «طولانی بودن جملات»، «بیان جزئیات روش» و «اطلاعات کهنه» به چشم می‌خورد. با توجه به طرح مسئله که در مقدمه پژوهش بیان گردیده است، هدف از این پژوهش، «بررسی چرایی و چگونگی ضبط آیه اکمال دین در چینه کنونی قرآن» می‌باشد. روش پژوهش نیز طبق معمول بیشتر پژوهش‌های این حوزه، «توصیفی - تحلیلی» است. عبارت «رهیافت حاصل از واکاوی شبکه ارتباطی آیات مرتبط با آیه اکمال دین اهمیت و ضرورت امر ولایت را در پی دارد»، دارای ابهام و عبارت «همان امری که مطابق دیدگاه شیعه دین با آن کامل شد و کافران را یأس فراگرفت» حاوی اطلاعات کهنه‌ای است که ذکر آن ضرورت ندارد. علاوه بر دو مورد نام‌برده، در عبارات پایانی چکیده در بیان نتیجه نیز «وجود اطلاعات کهنه» و «پیچیدگی و ابهام» قابل مشاهده است. ابهام، زائیده طولانی بودن و عدم تناسب ابتدا و انتهای عبارات است و اطلاعات کهنه، برآمده از تفسیر دیگر آیات سوره مائده می‌باشد. بنابراین مخاطب عملاً پاسخ سؤال اصلی پژوهش را دریافت نمی‌کند.

۴-۱-۶. نمونه ششم (مثالی از نمونه کامل)

«جایگاه مبانی در نظریه تفسیری شیخ انصاری» (دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی دانشگاه علوم اسلامی رضوی):

«هرچند شیخ مرتضی انصاری تفسیری کامل از قرآن ندارد، در آثار متعدد فقهی و اصولی خود، مفسرانه به تبیین آیات پرداخته است. تحلیل مبانی وی به عنوان یکی از نمایندگان نظریه تفسیر اجتهادی - فقهی امامیه در دوره معاصر و نمایاندن نقش علمی و سهم تاریخی وی در جریان تفسیر شیعه، از اهمیت و ضرورت برخوردار است. در این پژوهش، مبانی شیخ انصاری در تفسیر آیات الاحکام با روش اکتشافی - تحلیلی از میان بیش از بیست اثر وی، بازپایی، طبقه‌بندی و ارزیابی شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که شیخ دارای مبانی خاص ادبی و کلامی در تحلیل آیات بوده و می‌توان وی را دارای نظریه تفسیری اجتهادی در تفسیر دانست که از تقلید نظریه‌های رایج روزگار خویش رهیده و به نقد و نوآوری در مبادی و مبانی تفسیر پرداخته است» (راد و غلامعلی تبار، ۱۳۹۶: ۳۷).

چکیده با جمله‌ای در تبیین موضوع پژوهش آغاز می‌شود و از آن به دست می‌آید که هدف و سؤال پژوهش «بررسی مبانی شیخ انصاری در تفسیر آیات الاحکام»، روش پژوهش «اکتشافی - تحلیلی»، اهمیت و ضرورت پژوهش «نمایاندن نقش علمی و سهم تاریخی شیخ انصاری در جریان تفسیر شیعه، به عنوان یکی از نمایندگان نظریه تفسیر اجتهادی - فقهی امامیه در دوره معاصر» است. نتیجه نیز با عبارات «داشتن مبانی ادبی و کلامی در تفسیر آیات و داشتن نظریه تفسیر اجتماعی، نقد و نوآوری در مبادی و مبانی تفسیر و عدم تقلید نظریه‌های رایج» ذکر شده است. همچنین هیچ یک از موارد ممنوع در نگارش چکیده در این نمونه مشاهده نمی‌شود. بنابراین می‌توان آن را نمونه‌ای از چکیده نسبتاً کامل دانست که به طور اجمالی خواننده را از محتوای مقاله آگاه می‌سازد. نیز نتایج به نحوی بیان شده است که کنجکاوای مخاطب علاقه‌مند و جستجوگر را برای خواندن مقاله برمی‌انگیزد. شایان ذکر است که با توجه به متن مقاله که بررسی مبانی تفسیری در آیات الاحکام صورت گرفته است، بهتر بود این امر در عنوان نیز جلوه گر می‌شد.

۲-۴. تحلیل آماری میزان رعایت معیارهای چکیده‌نویسی در مجلات

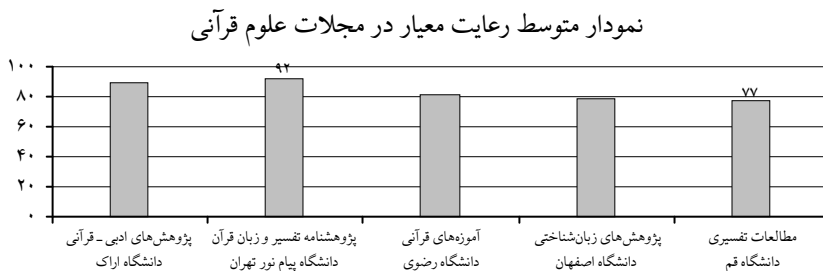
در این بخش پس از ارائه جدول بررسی معیارها در مجلات مورد نظر، نمودار «میزان رعایت همه معیارهای چکیده‌نویسی در هر مجله» و نمودار «میزان رعایت هر یک از معیارها» در کل مقالات منتخب به عنوان جامعه آماری در حوزه علوم قرآن و حدیث بررسی می‌شود. با وجود اینکه تعداد مقالات مورد بررسی در مجلات متفاوت است، اما درصد رعایت معیار در هر یک، نسبت به تعداد مقالات همان مجله سنجیده می‌شود.

معیارهای چکیده‌نویسی					عنوان مجله و تعداد مقالات در شماره اول سال ۱۳۹۶
پژوهش‌های قرآنی - ادبی (مقاله ۱۴)	پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن (مقاله ۱۱)	آموزه‌های قرآنی (مقاله ۱۰)	پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن (مقاله ۱۴)	مطالعات تفسیری (مقاله ۱۲)	دانشگاه قم
۸۵	۱۰۰	۵۰	۸۶	۶۷	هدف اصلی
۸۵	۸۱	۶۰	۸۶	۶۷	ضرورتاً
۶۴	۷۲	۳۰	۵۷	۰	لازم
۸۶	۹۰	۱۰۰	۱۰۰	۹۲	اهم نتایج
۱۰۰	۱۰۰	۹۰	۹۳	۸۳	اطلاعات و نتایج خارج از متن
۹۲	۱۰۰	۱۰۰	۵۷	۹۲	تاریخچه و جزئیات روش
۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۸۶	۶۷	اطلاعات کهنه و عامیانه
۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	ضرورتاً
۱۰۰	۱۰۰	۹۰	۱۰۰	۱۰۰	ممنوع
۱۰۰	۸۱	۸۰	۵۷	۶۷	واژه‌های مترادف یا عبارات زائد
۹۲	۱۰۰	۸۰	۷۹	۱۰۰	جملات و ترکیبات طولانی
۱۰۰	۱۰۰	۹۰	۵۷	۸۳	جملات و ترکیبات مبهم و پیچیده
۹۲	۹۱	۱۰۰	۷۹	۸۳	شروع با جملات مدخل
۵۰	۵۴	۴۰	۶۴	۵۰	لازم
۷۸	۱۰۰	۱۰۰	۷۱	۸۳	ضرورت و اهمیت
۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	انسجام محتویات و عبارات
۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	۱۰۰	ترجیحاً
۱۰۰	۱۰۰	۹۰	۷۱	۷۵	ممنوع
					فرضیه تحقیق
					یافته‌های میانی

جدول میزان رعایت معیارها در هر مجله

این جدول نشان می‌دهد که کمترین میان رعایت معیار، ذکر روش پژوهش در مقالات مجله مطالعات تفسیری (۰ درصد) بوده است. از میان معیارهای اصلی و فرعی، «عدم قضاوت و ارزشیابی نتایج» و «عدم ذکر فرضیه»، در همه مقالات رعایت شده است.

۴-۲-۱. نمودار میزان رعایت کل معیارها در هر مجله

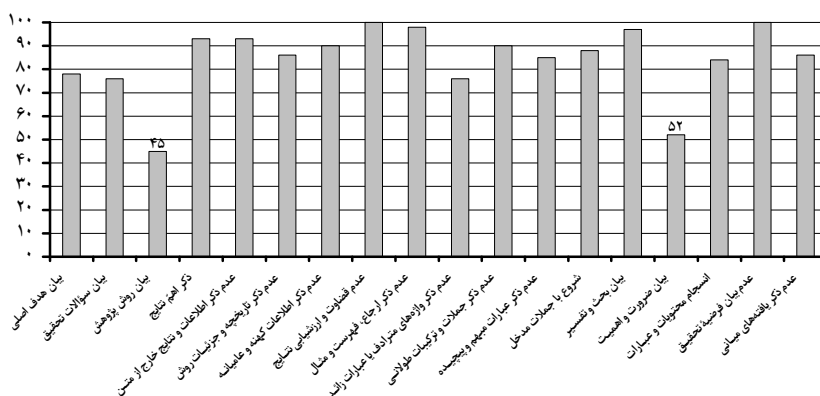


این نمودار نشان می‌دهد که از مقالات منتشر شده در شماره اول سال ۱۳۹۶، مجله پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن با ۹۲/۳ درصد، بیشترین و مجله مطالعات تفسیری با ۷۷ درصد، کمترین میزان رعایت معیارهای چکیده‌نویسی را داشته‌اند.

۴-۲-۲. نمودار میزان رعایت هر معیار در کل مقالات

در این بخش، کل مقالات جامعه آماری، مستقل از مجله، مورد توجه قرار می‌گیرد و میزان رعایت هر معیار در مجموع مقالات بررسی می‌شود.

نمودار متوسط رعایت هر معیار در کل مقالات



نمودار متوسط رعایت هر معیار در کل مقالات جامعه آماری پژوهش، نمایانگر آن است که کمترین میزان رعایت معیار، مربوط به «روش پژوهش» از معیارهای اصلی می باشد که تنها در ۴۵ درصد مقالات ذکر شده است. پس از آن، «ضرورت و اهمیت پژوهش» از معیارهای ترجیحی در ۵۲ درصد مقالات آمده است. «عدم قضاوت و ارزشیابی نتایج» و «عدم ذکر فرضیه تحقیق» در همه مقالات مورد بررسی رعایت شده است.

نتیجه گیری

معیارهای محتوایی چکیده نویسی در مقالات حوزه علوم قرآن و حدیث با توجه به استانداردهای بین المللی و نیز لحاظ نوع تحقیقات در این حوزه، به دو دسته معیارهای ضروری و معیارهای ترجیحی تقسیم می شوند. معیارهای ضروری خود دو دسته اند؛ آنچه ذکر آن ضروری است که شامل «هدف»، «سؤالات»، «روش» و «اهم نتایج پژوهش» می شود و آنچه عدم ذکر آن ضروری است که عبارت از «اطلاعات و نتایج خارج از تحقیق»، «تاریخچه و جزئیات روش»، «اطلاعات عامیانه و کهنه»، «ارزشیابی نتایج»، «ارجاع، گزارش و فهرست»، «واژه های زائد» و «ترکیبات طولانی» و یا «مبهم و پیچیده» می باشد. معیارهای ترجیحی برای ذکر در چکیده، شامل «جملات مناسب مدخل موضوع»، «ضرورت پژوهش»، «یافته های ثانوی» و «انسجام عبارات و محتویات» و معیارهای ترجیحی در عدم ذکر شامل «فرضیه» و «یافته های میانی پژوهش» هستند.

ضمن تحلیل و بررسی نمونه هایی از چکیده ها در این تحقیق، بررسی آماری میزان رعایت این معیارها در مقالات ۵ مجله ذکر شده در این حوزه که شامل ۶۱ مقاله شماره اول سال ۱۳۹۶ است، نشان می دهد که در نگاه کلی، مجله پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، با ۹۲/۳ درصد، بیشترین و مجله مطالعات تفسیری با ۷۷ درصد، کمترین میزان رعایت معیارهای چکیده نویسی را داشته اند. نمودار متوسط رعایت هر معیار در کل مقالات جامعه آماری پژوهش، نمایانگر آن است که کمترین میزان توجه مربوط به «روش پژوهش» از معیارهای اصلی می باشد که تنها در ۴۵ درصد مقالات ذکر شده

است. پس از آن، «ضرورت و اهمیت پژوهش» که از معیارهای ترجیحی است و تنها در ۵۲ درصد مقالات آمده است.

از میان ۶۱ مقاله بررسی شده، تنها در ۱۱ چکیده، همه معیارها رعایت شده است. انتخاب نمونه آماری این پژوهش از سال ۹۶ نشان می‌دهد که اگرچه در سال‌های اخیر، معیارهای مقاله‌نویسی بیشتر مورد توجه قرار گرفته‌اند، اما همچنان ضرورت توجه به این معیارها به ویژه در چکیده‌نویسی که به نوعی معرفی مقالات در مجامع علمی است، حس می‌شود.

کتاب‌شناسی

۱. استیری، علیرضا، «اصول چکیده‌نویسی و کاربرد آن در اطلاع‌رسانی (۱)»، *مجله علوم انسانی*، شماره ۱، بهار ۱۳۷۱ ش.
۲. ایماندار، حمید، محمدعلی رضایی کرمانی، حسن نقی‌زاده، و عباس اسماعیلی‌زاده، «سلفی‌گری در رویکرد تفسیری ابن کثیر دمشقی، از شهرت تا واقعیت: با محوریت مبحث توحید»، *دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی*، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۳. بدره‌ای، فریدون، «چکیده و چکیده‌نویسی»، *فصلنامه کتابداری*، شماره ۴، اسفند ۱۳۵۳ ش.
۴. پینتو مولینا، ماریا، «الگوی روش شناختی برای چکیده‌نویسی مستند»، ترجمه علی مزینانی، *فصلنامه پیام کتابخانه*، دوره هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۲۴)، بهار ۱۳۷۶ ش.
۵. حرّی، عباس، *آیین نگارش علمی*، چاپ پنجم، تهران، نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور، ۱۳۸۸ ش.
۶. دشتی، مهدی، «سرچشمه‌های قرآنی اندیشه حافظ»، *فصلنامه پژوهش‌های ادبی - قرآنی*، سال پنجم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۶ ش.
۷. دیانی، محمدحسین، و شهلا شیردل، «بررسی و مقایسه چکیده‌فارسی مقاله‌های مجله‌های علمی - پژوهشی حوزه علوم انسانی با استاندارد ایزو ۲۱۴»، *فصلنامه کتابداری و اطلاع‌رسانی*، دوره دهم، شماره ۲ (پیاپی ۳۸)، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۸. راد، علی و فضل‌الله غلامعلی‌تبار، «جایگاه مبانی در نظریه تفسیری شیخ انصاری»، *دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی*، شماره ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۹. سلیمانی، راضیه، عبدالحسین طالعی و علیرضا هویدا، «بررسی میزان مطابقت چکیده‌های فارسی نشریات علمی - پژوهشی علوم قرآن و حدیث منتشره در سال‌های ۱۳۸۷-۱۳۸۹ با استاندارد ایزو ۲۱۴»، *دوماهنامه آینه پژوهش*، سال بیست و پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۱۴۵)، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۳ ش.
۱۰. صدیق بهزادی، ماندانا و فرشته مولوی، *اصول چکیده‌نویسی بر اساس استاندارد ایزو ۲۱۴-۱۹۷۶*، چاپ سوم، تهران، سازمان اسناد ملی ایران، ۱۳۹۶ ش.
۱۱. عبدخدا، هیوا، و لیلا عبداللهی، «بررسی میزان انطباق چکیده مقاله‌های مجلات فارسی‌زبان دانشگاه علوم پزشکی تهران با استانداردهای ایزو ۲۱۴ و دستورالعمل گروه و نکوور در سال ۱۳۸۸»، *مجله پی‌اورد سلامت*، سال چهارم، شماره‌های ۱-۲، ۱۳۸۹ ش.
۱۲. غضنفری، علی، «پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن»، *دوفصلنامه پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۳. فتوحی، محمود، *آیین نگارش مقاله پژوهشی*، چاپ چهاردهم، تهران، سخن، ۱۳۹۳ ش.
۱۴. فرامرزی، سالار، *می‌خواهم مقاله علمی بنویسم*، چاپ دوم، اصفهان، هشت بهشت، ۱۳۹۰ ش.
۱۵. قرانی سلطان‌آبادی، احمد، «تبیین فهم آیه اكمال دین بر اساس نظم فراخطی قرآن»، *دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۱)، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۶. متین، پیمان، «چکیده و روش علمی تدوین آن»، *فصلنامه سخن سمت*، سال دهم، شماره ۱ (پیاپی ۱۴)، بهار ۱۳۸۴ ش.
۱۷. مختاری، حیدر، «انطباق چکیده مقاله‌های مجلات دانشگاه‌های علوم پزشکی با دستورالعمل‌های گروه و نکوور و استاندارد ایزو ۲۱۴»، *فصلنامه کتاب*، دوره پانزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۵۷)، بهار ۱۳۸۳ ش.

۱۸. ملک محمدی، مریم، «اصول چکیده‌نویسی بر اساس استاندارد بین‌المللی ایزو در چکیده‌نویسی»، ماهنامه اطلاع‌یابی و اطلاع‌رسانی، سال دوم، شماره ۸، خرداد ۱۳۸۷ ش.
۱۹. مهدوی، محمدنقی، چکیده‌نویسی، مفاهیم و روش‌ها، چاپ دوم، تهران، مرکز اسناد و مدارک علمی ایران، ۱۳۶۷ ش.
۲۰. میمندی، وصال، و شکوفه شریفی‌فر، «تبارشناسی واژه قرآنی "صلاة"»، دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ششم، شماره ۱ (پیاپی ۱۱)، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۲۱. ولدخانی، زهرا، بررسی میزان رعایت استاندارد ایزو ۲۱۴ در چکیده‌های فارسی پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد دانشگاه الزهراء(س) و ارائه شیوه‌نامه‌ای برای تهیه چکیده پایان‌نامه دانشگاهی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه الزهراء(س)، ۱۳۹۲ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

دراسة مقارنة للكفاءة الذاتية من منظور القرآن وعلم النفس

- رضا شكراني (أستاذ مشارك بجامعة أصفهان)
- وحيد سليمي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية، قسم خوراسكان)
- أمير قمراني (أستاذ مساعد بجامعة أصفهان)

الكفاءة الذاتية تعني: معتقدات الشخص أو أحكامه حول قدرته على أداء المهام والمسؤوليات. هذا المفهوم هو أحد المفاهيم التي حقّقها علماء النفس من خلال دراسة الخصائص البشرية ومن خلال الدراسات التجريبية. يحاول هذا المقال إعادة قراءة هذا المفهوم من منظور قرآني ودراسته بطريقة مقارنة في علم النفس والقرآن. تبين من خلال تفحص آيات القرآن الكريم أنّ القرآن قد اهتمّ بإيمان الإنسان بقدراته كمبدأ على طريق الكمال، وقد أثار هذا الموضوع في بعض الآيات. ومن خلال مقارنة مفهوم الكفاءة الذاتية في القرآن وعلم النفس، تبين أنّه تمّ التطرّق في آيات القرآن إضافة إلى ما يُقال في علم النفس، إلى مصادر وعوامل أخرى. في هذه الدراسة وردت مصادر الكفاءة الذاتية التي تمّ تأكيدها من منظور القرآن في قسمين: ١- آيات القرآن التي تؤكد مصادر الكفاءة الذاتية من وجهة نظر علم النفس، ٢- مصادر الكفاءة الذاتية التي تمّ توضيحها في القرآن بشكل محدد.

كما توجد اختلافات في قسم تكوين وتشكل الكفاءة الذاتية من منظور القرآن وعلم النفس. الكلمات الأساسية: القرآن، علم النفس، الكفاءة الذاتية، الإيمان، القدرة، المسؤولية.

تقييم القدرات السوسولوجية للدين في إعادة بناء السياق الديني لعصر نزول القرآن

- حسين شجاعى (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بمجمع فارابى التابع لجامعة طهران)
- روح الله داورى (دكتوراه في التفسير المقارن بجامعة قم)
- سيد رضا مؤذّب (أستاذ بجامعة قم)

إذا اعتبرنا أنّ الكلمات ظاهر النصّ وجسمه، فإنّ السياق هو باطنه وروحه. فالكلمات تأخذ معانيها على أساس السياق، وتجاهلها بمثابة تفسير النصّ بالرأى. لكن كيف يمكن الحصول على السياق، خاصّة في نصوص مثل القرآن؟ والذى يفصله عن زماننا وقت طويل، فكيف يتمّ تحقيق هذا لهدف، وبأية آليّة يمكن الحصول على مشهد أعيد بناؤه لتلك العصور؟ إنّ تحقيق هذا الهدف معقّد للغاية ويتطلّب تعاون العديد من العلوم. تشارك العديد من السياقات، مثل السياسة والاقتصاد والثقافة والدين، في إعادة بناء السياق، وكلّ منها يتطلّب أدواته الخاصّة لإعادة البناء. في غضون ذلك، إذا سعينا إلى إعادة بناء السياق الدينيّ، فإنّ علومًا مثل سوسولوجية الدين لديها القدرة المناسبة لهذا الغرض. وبناءً على هذه القدرة حاول مؤلّفو هذه المقالة اختبار قدرة هذا العلم في إعادة بناء سياق الوثيقة في عصر ما قبل الإسلام، باستخدام إحدى الطرق المتاحة في علم اجتماع الدين كمنهج للتحليل الوظيفي. وعليه ظهر أنّ عبادة الأصنام في الجزيرة العربيّة كان لها ثلاثة وظائف تتمثّل بالأمن والعهد والعرف، وبسبب هذه الخصائص الإيجابية كان لعرب الجاهليّة إقبال شديد على ذلك. الكلمات الأساسية: إعادة بناء أجواء النزول، علم اجتماع الدين، التفسير، الوثيقة.

النموذج المثاليّ للتواصل بين الثقافات للمستضعفين في العالم من منظور القرآن الكريم

- محمّد صادق نصر اللهيّ (أستاذ مساعد بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)
- محمّد رضا كوهكن (طالب دكتوراه في الثقافة والعلاقات بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)

على الرغم من الاختلافات الكبيرة في الدين واللغة، والعادات والجنسية، والعرق واللون وما إلى ذلك، فإنه يبدو للوهلة الأولى أن التقارب بين الثقافات وتفاعلها الواسع والبناء أمر صعب أو مستحيل. نسعى في هذه الدراسة للإجابة على سؤال وهو هل يكون تشكيل جبهة عالمية للمستضعفين مقبولاً في القرآن أم لا؟ ما هو النموذج المرغوب للتواصل بين ثقافات المستضعفين، وما هي المبادئ التي تحكمها؟ لهذا الغرض تم تحليل عدد من الآيات المختارة بطريقة بيانات الأساس وتم الحصول على نمطها النموذجي. أصبحت «مناهضة الاستكبار بمثابة ثقافة وهوية مشتركة للمستضعفين في العالم» ظاهرة أساسية، تم استخراج أسبابها وخلفياتها، وظروفها المتداخلة واستراتيجيات تفاعلها المتبادل من آيات منتقاة. وفقاً لهذا النموذج فإن للمستضعفين مستويات وأنواع وشروط، والعلاقات بينهم واسعة ولكن مشكوك فيها. بعبارة أخرى، هذه الجبهة عابرة للأديان والمذاهب والمسالك، لكن نوع العلاقة مع كل منها مختلف ويعتمد على درجة الإيمان الحقيقي للأفراد. في هذه العلاقات أيضاً، هناك مبادئ تعمل كمبادئ حاکمة، وفي الحقيقة يمكن وضع كل هذه المبادئ تحت مبدأ العدالة. إن استراتيجيات عمل المسلمين في جبهة المستضعفين، تشرح في الواقع الحقوق التي يجب أن تعطى لكل مجموعة.

الكلمات الأساسية: القرآن، العلاقات بين الثقافات، العلاقات الدولية، الاستضعاف، الجبهة العالمية للمستضعفين.

العوامل المؤثرة في التطبيع الثقافي من منظور القرآن الكريم

□ سيد محسن مير سندسي

□ عضو الهيئة التدريسية بمعهد أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية

عدد كبير من الأسس الفكرية في كل مجتمع صغير وكبير، يتضمن القيم والمعايير التي تشكل توجه المواقف والعقليات والسلوكيات فيما بينها. لقد أولت الثقافة الإسلامية الأصيلية والمثالية التي تجلت في القرآن الكريم، اهتماماً خاصاً بشرح الأعراف والقيم السامية للسعادة في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان. وفق هذا الرأي، فإن المجتمع الإسلامي المثالي هو المجتمع القادر على توفير الأرضية لتحقيق هذه القيم والأعراف بين المسلمين قدر الإمكان، ويضمن لهم عن طريق ذلك سعادتهم في الدنيا والآخرة.

يعتمد تأسيس القيم والمعايير الدينية المرغوبة في المجتمع المسلم على مجموعة من العوامل التي لا يتعارض عدم الاهتمام بها في الوقت المناسب، مع تحقيق الثقافة الدينية فحسب، بل يسهل أيضًا دخول وقبول القيم والأنماط التي تتعارض غالبًا مع القيم والأعراف التي ينادى بها الإسلام. تحاول هذه المقالة تناول العوامل الرئيسية التي تؤدي، من وجهة نظر القرآن، إلى خلق وتوسيع الثقافة والمعايير المرغوبة للشريعة الإسلامية، وفي النتيجة تطبيع المجتمع الإسلامي. تشمل هذه العوامل الفئات الثلاثة الأصلية للتقديم المعيارى، المعيار نفسه، وجمهور المعيار (المجموعة المستهدفة)، والتي سنتناولها بإيجاز ضمن التعريف الإجمالى بالخصائص المؤثرة لكل منها بناءً على الآيات والإشارات القرآنية.

الكلمات الأساسية: القرآن الكريم، الثقافة، القيم، المعيار، صنع الثقافة، التطبيع الاجتماعى.

العوامل المؤثرة في روح فرعون الاستكبارية مع التأكيد على تفسير الكاشف

- غلامحسين كميلى نخته جان (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى مشهد)
- محمد على رضائى كرمائى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى مشهد)
- صاحب على أكبرى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى مشهد)

يولد البشر جميعًا على فطرة التوحيد، ووفقًا لقدرة الاختيار التي منحها الذات الإلهية المقدسة لهم من باب الحكمة، فإنهم يواجهون طريقين: ﴿إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾، فإما يضعون أنفسهم باختيارهم الحكيم على الطريق المرسومة من قبل الله تعالى، أو يرجحون الضلال باختيارهم غير المحسوب. تسعى الدراسة التي بين أيدينا إلى شرح العوامل المؤثرة في روح الاستكبار والاستبداد عند فرعون، باستخدام القرآن الكريم وآراء المفسرين والمفكرين، مع التأكيد على الآراء التفسيرية للعلامة محمد جواد مغنية فى الكاشف، وقد تمت دراسة هذه العوامل فى المجال الداخلى مثل: اتّباع الهوى؛ الشعور بالاستغناء؛ الغرور والتفوق وما إلى ذلك، وفى المجال الخارجى مثل: دور الأرستقراطية والقادة وخواص المجتمع. كان الدافع وراء التأكيد على آراء العلامة مغنية هو نظرتة العصرية

في الكاشف تجاه الاستكبار والصهيوتية العالمية باعتبارها فرعون العصر، والتي تبلورت في وجه أمريكا والكيان الصهيوني. حاولنا في هذا المقال أن نعرف ما هي العوامل التي تسببت في تمرّد فرعون لدرجة أنه ادّعى الربوبية! وقد جعل الظلم وانتهاك حقوق الناس طريقة له. وستكون نتيجة هذا البحث الحصول على قاعدة عامّة والعوامل الأساسية في تشكّل روح وسلوك المستكبرين والمجرمين في ذلك العصر.

الكلمات الأساسية: القرآن، روح الاستكبار، الاستبداد، فرعون، الكاشف.

مبادئ ومؤشرات التيارات التوحيدية وغير التوحيدية في القرآن الكريم

- عليّ جلايان أكبرنيا (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- محمّد عليّ مهديّ راد (أستاذ مشارك بجامعة طهران، برديس قم)
- جواد إيروانيّ (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

يستخدم الإنسان الكثير من القوّة لتلبية احتياجاته الماديّة والمعنويّة، ويستفيد من أمور مختلفة وتيارات اجتماعيّة متنوّعة. لكنّ الكثير من مساعيه باءت بالفشل وأحياناً كانت غير ناجحة. فالأسلوب والتيار الاجتماعيّ الذي اختاره يعتمد على مبادئ وأسس غير صحيحة. يسعى هذا المقال الذي تمّ تنظيمه بطريقة مكثّبة وبمنهج وصفيّ - تحليليّ إلى شرح خصائص التيار الاجتماعيّ التوحيديّ بالرجوع إلى القرآن وطريقة تحليل المحتوى. تيّارٌ يعترف بالاحتياجات الحقيقيّة؛ الماديّة والروحيّة للبشر، ويستجيب لها بشكل صحيح، حتّى تتمكّن البشرية من الوصول إلى كمال الدنيا والآخرة في مجتمع سليم. يستجيب هذا التيار لاحتياجات الإنسان تحت إدارة العقل والدين، حتّى يتمكّن الإنسان من الوصول إلى طريق الرضوان الإلهيّ، والتحرّر من القلق والاضطراب وعدم معاناته من أوجه القصور الماديّة. تتجلّى ضرورة هذا البحث عندما يزعم تيار الطاغوت دائماً أنّه يلبي احتياجات الإنسان في مواجهة التيار التوحيديّ، فيجبر الكثيرين على اتّباعه من خلال برامجه الماديّة. يسعى هذا التيار إلى تلبية الاحتياجات عن طريق السلطويّة ومذهب المتعة، كما يستجيب للفراغ الروحيّ لدى البشر بشكل ماديّ. لذلك فهو يواجه الإخفاقات دائماً، ويبعد الإنسان عن الفطرة البشريّة النقيّة. يوضح هذا العمل بالإشارة إلى الاحتياجات الماديّة والروحيّة للبشر، مبادئ الاستجابة لدى التيارات. واعتبر أنّ

العبودية والتركيز على الله، الإيمان بالغيب والمعاد، وولاية الحق هي مبادئ التيار التوحيدي، والتركيز على الإنسان والمادية وولاية الطاغوت هي مبادئ تيار الطاغوت، وفي الختام يتناول خصائص هذين التيارين.

الكلمات الأساسية: نمط الحياة، الاحتياجات البشرية، التيار التوحيدي، التيار غير التوحيدي (الطاغوتي).

فحص آراء المفسرين حول المقصود من عدم فصاحة موسى عليه السلام

□ إلهة هاديان رسناني

□ أستاذ مساعد بجامعة القرآن والحديث

إن إلقاء نظرة على الترجمات والتفاسير المطروحة أدنى مجموعة من الآيات المتعلقة بالنبي موسى عليه السلام، يظهر أن الجوّ العامّ المشترك في الظاهر لهذه المجموعة من الآيات، قد ترك تأثيراً كبيراً على أذهان المترجمين والمفسرين، فقد عانت في شرح الأشكال الدلالية لهذه الآيات، إطلاق نوع من الحكم وفرض معنى على الآية بينما ظاهر الآيات لا يدلّ على ذلك. أهمّ هذه الآيات أربع آيات تبدو مترابطة في أربع سور، والتي، حسب كثيرين، تشير إلى مشكلة النبي موسى عليه السلام في الكلام؛ فبعض الروايات تعزو نشوء هذه المشكلة إلى وصول النار إلى لسانه، والتي يبدو أن أول مصدر إسلامي نقل هذا الأمر هو الطبري ومأخوذ من التوراة. إن التدقيق في هذه المسألة يوضح أن المقصود من كون هارون أكثر فصاحة من موسى عليه السلام ليس ما ذهب إليه معظم المفسرين حتى الآن، حيث نسبوه إلى ثقل لسان النبي موسى عليه السلام، بل إنه ونظرًا للمادة الأصلية «فصح» التي تعنى ظهور شيء بغض النظر عن أية خلفيات وافتراضات عقلية، والمراد أن كلام هارون غير مسبوق بحادثة القتل، لذلك يطلب موسى عليه السلام من الله أن يأخذ معه هارون عليه السلام لإكمال المهمة. من خلال إثبات هذه الفرضية يتم قطع الصلة بين هذه الآيات التي تبدو مترابطة، ويجب على المرء البحث عن معنى آخر لها - بخلاف ذلك الذي تمّ التعبير عنه حتى الآن-. تمّ في هذا المقال عرض آراء المفسرين للآيات المذكورة، في إطار ثلاث وجهات نظر، وبعد النقد والدراسة يتمّ عرض رأي جديد في كلّ حالة.

الكلمات الأساسية: موسى عليه السلام، اللكنة، الفصاحة، هارون، الآراء التفسيرية.

إعادة قراءة مفهوم «النور» في القرآن الكريم

□ محمود واعظي (أستاذ مساعد بجامعة طهران)

□ حسين جدّي (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسی مشهد)

لمفهوم النور معنى شامل وأساسى في التطبيقات القرآنية، وقد استُخدم ٤٩ مرة في سياقات مختلفة. مع التدبّر الموضوعي في الاستعمالات القرآنية، بالإضافة إلى السعي وراء النور، على المستويين الأنطولوجي والمعرفي، فإنّ كَيْفِيَّة إدراك الموضوع المعرفي مهمّ جدًّا عند التفكير «بالنور». يميل المفسّرون المتقدّمون إلى المجاز في تفسير آية النور، بسبب وجود معطيات نقلية وحواجز عقلية. لكنّ طيقاً آخر بعد القرن الخامس، سعى إلى إثبات حقيقة آية النور من خلال تقديم تعريفات أخرى. تناول هذه المقالة من خلال نهجين توضيحيين نقديين لآراء المفسّرين السابقين، استناداً إلى الاستجواب في التطبيقات القرآنية، بالإضافة إلى التصنيفات المختلفة في إطلاقات النور، المستوحاة من المكتشفات اللغوية القرآنية، كَيْفِيَّة انتساب «نور الله». لذلك، على الرغم من أنّ نور الله تعالى يقع في زمرة النور الخارج عن الحواس، إلاّ أنّه يتمتّع بمستوى منتشر ومتسامي. يجب فهم هذا الكمال لظهور نور الله تعالى، بالإضافة إلى رفع حجب النور والظلمة المختلفة، مع عالم الإنسان الداخليّ يعنى «القلب».

الكلمات الأساسية: مفهوم النور، مراتب النور، نور الله، حقيقة النور، التطور الدلاليّ

للنور.

مكانة العدالة السلوكية في العلاقة بين الإنسان والبيئة من منظور القرآن

□ علي رضا نوبري

□ أستاذ مساعد بجامعة طهران

البيئة من المواضيع التي جذبت كثيراً من العلماء في العقود الأخيرة. العمليات التفاعل غير الملائمة في البيئة تسببت اضطرابات وتحولات قد أخلت بالتوازن الموجود في الطبيعة. رغم تقديم طرق مناسبة من جانب المفكرين لم تحقّق نتائج مطلوبة في إبطاء التفاعل غير الملائم مع البيئة. في هذه المقالة، يحدّد ويبيّن نوع السلوك البشريّ في التفاعل مع البيئة من وجهة نظر القرآن الكريم. وكانت نتيجة الدراسة والبحث أنّ

القرآن أكد على أهميّة التفاعل البشريّ مع البيئة واعتبره جزءاً من البنية البيئية المعقّدة؛ لكن القرآن - بما يقدّم الدين بعنوان خاصّ يسمّى الدين الفطريّ- يؤكد أنّ التفاعل البشريّ مع البيئة ليس لأى إنسان بل لإنسان يملك القدرة على تحقيق العدالة السلوكيّة فى المجتمع استناداً الى بيان الدين الفطريّ.

الكلمات الأساسيّة: البيئة، القرآن، العدالة السلوكيّة، الدين الفطريّ.

مدلول القرآن فى عمليّة عرض الحديث؛

على أساس تطبيق معيار العرض بواسطة المعصومين عليهم السلام

□ أحمد جمالى گندمانى (دكتوراه فى علوم القرآن والحديث)

□ محمّد كاظم رحمان ستايش (أستاذ مساعد بجامعة قم)

إنّ تزوير الحديث وخطأ بعض الرواة فى سماع الحديث وفهمه ونقله، يدلّ على ضرورة نقد الروايات للتأكد من صحّتها أو عدم صحّتها. للتعامل مع هذه الأضرار فإنّ النصيحة الأكثر شيوعاً للمعصومين هى انتقاد المحتوى مع محورية عرض الحديث على القرآن. ومع ذلك، إلى الآن وعلى الرغم من البحث حول طبيعة وصحة روايات العرض، إلا أنّ مدلول القرآن فى عمليّة العرض لم يُدرس بناءً على استخدامات هذا المعيار من قبل الأئمة عليهم السلام، ومع التركيز على النظرة الروائيّة. قام هذا البحث الذى نُظّم بمنهج وصفى - تحليليّ بتحليل نصّ روايات العرض وأمثلة الروايات التى قام الأئمة عليهم السلام بعرضها على القرآن بهدف التحقّق من هذه المسألة. وفقاً للأمثلة الروائيّة المعروضة، فإنّ نطاق مدلول القرآن فى عمليّة العرض، هو نموذج مؤلّف من واحد على الأقلّ من النصّ والظاهر، والمبادئ والخطاب، والتفسير الباطنيّ للقرآن (بشرط ألا يتعارض مع المعانى الأخرى). المبادئ القرآنيّة فى هذا البحث هى مقترحات ومكوّنات قرآنيّة ثابتة ومقبولة قد صرّحت فيها آية أو عدّة آيات قرآنيّة، والمقصود من الخطاب القرآنيّ مجموعة من التعاليم التى أرساها القرآن فى مواضيع مختلفة، والتى قد لا يمكن استنتاج المفهوم المطلوب منها بشكل منفصل، لكنّها إلى جانب بعضها تنقل مفهوماً محدّداً للقارئ.

الكلمات الأساسيّة: طريقة العرض، عرض الحديث، مدلول القرآن فى العرض،

النقد بمحورية القرآن.

تحليل نقدي لآراء المفسرين والمفكرين في علوم القرآن

حول نسب التحريف المعنوي للقرآن

- عليّ محمديّ آشنائيّ (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- مهديّ حياتيّ (عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة الشهيد تشرمان بالأهواز)
- زهراء قطبيّ (ماجستير في علوم القرآن)
- مزگان عام بخش (ماجستير في علوم القرآن)

لا شكّ أنّ البعض قد حاول على مرّ التاريخ تفسير معاني آيات القرآن بناءً على آرائهم الخاصّة. هذا الفعل الغير مقبول يسمّى «التفسير بالرأى» وقد نُسب إلى أشخاص مشبوهين وليس للقرآن، ولكن بالتدريج أصبح «التفسير بالرأى» للأفراد يعتبر مطابقاً «للتحريف المعنويّ» للقرآن بين علماء القرآن الشيعة والسنة، ونُسبت عبارة التحريف المعنويّ للقرآن الكريم أيضاً، وبسبب حدوث التفسير بحسب الرأى من قبل الأفراد، فإنّ التحريف المعنويّ للقرآن يعتبر أمراً لا مفرّ منه أيضاً. تقوم هذه المقالة بمنهج وصفيّ - تحليليّ بدراسة هذا الرأى ونقده، ومن خلال تقديم شواهد نقلية وعقلية، بالتشكيك بهذا التشابه بين التفسير بالرأى للأفراد والتحريف المعنويّ للقرآن، كما تؤكد على الاختلافات الواضحة بين التفسير بالرأى من قبل أصحاب الآراء الباطلة، وبين التحريف المعنويّ للقرآن؛ لأنّ التفسير بالرأى يُنسب إلى الأفراد، بينما التحريف المعنويّ فينسب للقرآن، وهكذا فإنّ وجود التفسير حسب رأى الأفراد، لا بمعنى المطابقة، هو نفس التحريف المعنويّ للقرآن، ولا بمعنى التضمين والالتزام، فهو يحتوى عليه ويثبته. يشجع المؤلفون عزو التحريف الدلاليّ للأفراد بدلاً من عزو التحريف المعنويّ للقرآن الكريم.

الكلمات الأساسية: التحريف، التحريف المعنويّ، التفسير بالرأى، تحريف القرآن.

تحليل محتوى ملخصات المقالات البحثية في علوم القرآن والحديث

من منظور منهجية البحث (دراسة حالة ٦١ مقالة من خمس مجلات)

- آسية ذو علم (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة تربيت مدرّس طهران)
- فاطمة عليان نژاديّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة تربيت مدرّس طهران)
- عليّ حاجي خانيّ (أستاذ مشارك بجامعة تربيت مدرّس طهران)

الملخص عبارة عن بحث مكثف للمحتويات الأساسية، وله تأثير كبير في تقديم البحث ونشره في المجتمع العلمي. يمكن اعتبار درجة التقيّد بمعايير كتابة الملخص والتي تختلف باختلاف مجال البحث، بمثابة مؤشر للتطور المنهجيّ للعلم في ذلك المجال. نظرًا للنموّ الكميّ والكيفيّ لمجالات علوم القرآن والحديث في السنوات الأخيرة، وبهدف الارتقاء بجودة كتابة الملخص في هذا المجال، يتنامى الشعور بأنّ هناك حاجة إلى نوع من النمذجة العمليّة للباحثين. على هذا الأساس تحاول الدراسة الحالية التي تمّت بمنهج وصفيّ - تحليليّ مع النقد، بعد تحديد أهمّ معايير المحتوى لكتابة الملخص في مجال علوم القرآن والحديث، تحليل مدى مراعاة هذه المعايير في بعض المقالات في هذا المجال بصورة إحصائيّة مع أمثلة عينيّة. وفي النتيجة، ومن خلال النظر إلى المعايير العالميّة لكتابة الملخص، واستنادًا إلى أهداف الملخص في المجال المذكور، تمّ تحديد المعايير كنقاط يكون وجودها أو غيابها ضروريًا أو مرجحًا. على سبيل المثال، يمكن ذكر ضرورة وجود الهدف والأسئلة، والمنهج وأهمّ نتائج البحث؛ وعدم وجود محتوى خارج النصّ، ومحتوى قديم وسوقيّ، وكلمات مترادفة في الملخص. في ٦١ مقالة تمّت مراجعتها في خمس مجلّات في هذا المجال، كان «منهج البحث» من بين المعايير الضروريّة لكتابة الملخص، و«ضرورة وأهميّة البحث» من بين المعايير الترجيحيّة لها أدنى نسبة من المراعاة.

الكلمات الأساسية: منهج البحث، الملخص، كتابة المقال، علوم القرآن والحديث.

improve the quality of abstract writing in this field, there is a need for some kind of practical modeling for researchers. Accordingly, the present study intends to analyze the extent of compliance with these criteria in some articles in this field statistically with objective samples after determining the most important content criteria for writing abstracts in articles in the field of Quran and Hadith sciences by descriptive-analytical method with critique. As a result, by looking at the global standards of abstract writing and based on the objectives of the abstract in the mentioned field, the criteria were determined as points whose presence or absence is necessary or preferable. For example, the necessity of the purpose, questions, method and most important results of the research and the absence of extra-textual content, old and slang content and synonymous words in the abstract can be mentioned. In the 61 articles reviewed by five journals in this field, among the necessary criteria for abstract writing, “research method” and among the preferred criteria, “necessity and importance of research” had the lowest percentage of observance.

Keywords: *Research Method, Abstract, Article Writing, Quran and Hadith Sciences.*

the Qur'an and emphasizes the clear differences between the interpretation of the opinion of those who have false opinions with the figurative distortion of the Qur'an; thus, the existence of eisegesis according to the opinion of individuals, not in the signification of concordance (conformity), is the same as the figurative distortion of the Qur'an, nor in the signification of containment and consecutive (meaning) signification, it contains and proves it. The authors promote the attribution of semantic (figurative) distortion to individuals, rather than the attribution of figurative distortion to the Holy Qur'an.

Keywords: *Distortion, Figurative distortion, Eisegesis, Distortion of the Quran.*

Content Analysis of Abstracts of Research Articles of Quran and Hadith Sciences from the Perspective of Research Methodology (Case Study of 61 Articles from Five Journals)

- *Asieh Zouelm (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*
- *Fatemeh Alian Nezhadi (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*
- *Ali Hajikhani (Associate professor at Tarbiat Modares University of Tehran)*

The abstract of a research is a summary of its basic contents that has a great impact on its introduction and dissemination in the scientific community. The degree of observance of abstract writing criteria (standards), which varies depending on the field of research, can be considered as an indicator for the methodical development of science in that field. Due to the quantitative and qualitative growth of Quranic and Hadith science publications in recent years and in order to

meant by the discourse of the Qur'an is a set of institutionalized teachings of the Qur'an on various subjects, from which the concept in question may not be understood separately, but together they convey a special meaning to the reader.

Keywords: *Method of presentation, Presentation of hadith, Signification (Referent) of the Qur'an in presentation, Critique of the Qur'an.*

Critical Analysis of the Views of Commentators and Thinkers of Quranic Sciences about Attributing Spiritual Distortion to the Holy Quran

- *Ali Muhammadi Ashnani (Assistant prof. at University of Holy Quran Sciences)*
- *Mehdi Hayati (Faculty member of Shahid Chamran University of Ahvaz)*
- *Zahra Ghotbi (MA of Quran Sciences)*
- *Mozhgan Ambakhsh (MA of Quran Sciences)*

Undoubtedly, throughout history, some have tried to interpret the meaning of Qur'anic verses based on their own views. This disgusting act is called “eisegesis” in the narrations and is attributed to the distorters, not to the Qur'an, but gradually, among Shiite and Sunni Qur'an scholars, “eisegesis” of individuals, with the “figurative distortion” of the Qur'an is considered identical and the interpretation of figurative distortion is attributed to the Holy Qur'an, and due to the occurrence of eisegesis of individuals, the figurative distortion of the Qur'an is also considered inevitable. This article examines and criticizes this view with a descriptive-analytical method and by presenting intellectual and narrative (traditional) reasons, challenges the similarity of eisegesis of individuals and the figurative distortion of



**The Signification (Referent) of the Qur'an
in the Process of Presenting Hadith;
Based on the Application of the Supply Criterion
(Standard) by the Infallibles (Ma'ṣūmīn) (p.b.u.t.)**

□ *Ahmad Jamali Gandomani (PhD in Quran & Hadith Sciences)*

□ *Muhammad Kazem Rahman Setayesh (Assistant prof. at University of Qom)*

Forgery (invention) of hadith, error and mistake of some narrators in hearing, understanding or quoting hadith indicates the necessity of criticizing narrations to ensure their correctness or incorrectness. To deal with these harms, the most frequent advice of the infallibles (p.b.u.t.) is to criticize the content with the focus on presenting the hadith on the Qur'an. However, despite exploring the nature (quiddity) and validity of the narrations of presentation, related to the signification (referent) of the Qur'an in the process of presentation has not been studied based on the applications of this criterion (standard) by the Imams (p.b.u.t.) and focusing on the hadith view. This research has analyzed the text of the narrations of the presentation and the example of the narrations presented on the Qur'an by the Imams (p.b.u.t.) by descriptive-analytical method with the aim of investigating this issue. According to the narrative examples of presentation, the signification (referent) of the Qur'an in the process of presentation is a model consisting of at least one of the text, appearance (exoteric), principles, discourse and esoteric interpretative signification (referent) of the Qur'an (on this condition that does not contradict other significations). Quranic principles in this research are fixed and what is

The Place of Behavioral Justice in the Relationship between Human and the Environment from the Perspective of the Qur'an

□ *Alireza Nobari*

□ *Assistant professor at University of Tehran*

Environmental issues have been considered by many scientists in recent decades. Improper interaction (reaction) with the environment has caused irreparable problems in environmental processes. Although basic strategies have been proposed by scientists, so far no satisfactory results have been obtained in eliminating inappropriate interaction (reaction) with the environment. In this article, the environment and the type of human behavior in the face of it is evaluated from the perspective of the Qur'an. So the fundamental question is: from the Qur'an's point of view, what behaviors are desirable in the face of man in the environment? And what should be done? The result of the research is that the Qur'an confirms a special type of human interaction (reaction) with the environment. Of course, the Qur'an emphasizes the natural religion. For this reason, the Qur'an's advice regarding human interaction (reaction) with the environment does not apply to every human being. Rather, it is a human being who has behavioral justice according to his natural religion.

Keywords: *Environment, Quran, Behavioral justice, Natural religion.*



Rereading the Concept of “Light” in the Holy Quran

□ Mahmoud Vaezi (Assistant professor at University of Tehran)

□ Hussein Jeddi (PhD student in Quran & Hadith Sciences)

The concept of light has a comprehensive and fundamental meaning in Quranic applications and has been used 49 times in different contexts. With thematic contemplation in Qur'anic applications, in addition to the pursuit of light, on both the ontological and epistemological levels, how the cognitive subject is perceived in the perception of “light” is very important. New commentators on the interpretation of the verse of light have tended to be figurative due to the existence of narrative information and intellectual barriers. But another group, after the fifth century, sought to prove the truth of the verse by offering different definitions. This article takes two explanatory-critical approaches to the views of earlier commentators, based on interrogation in Qur'anic applications, in addition to different classifications in the applications of light, inspired by Qur'anic linguistic findings, on how to attribute “the light of God”. Therefore, although the light of the Almighty God falls into the category of transcendental light, it has a transcendent and expanded level. This perfection of the appearance of the Almighty God’s light must be understood, in addition to the removal of the various veils of darkness and light, with the inner realm of man, the “heart”.

Keywords: *Concept of light, Levels (Chains, Ranks) of light, Light of God, Truth of light, Semantic development of light.*

semantic forms of these verses has a kind of judgment and imposing meaning on the verse while the appearance of the verses does not prove its meaning. The most important of these verses are four seemingly related verses in four surahs (chapters), which according to many, indicate the problem of Prophet Moses (pbuh) in speech; some narrations attribute the emergence of this problem to the arrival of the effect of fire in his language, which seems to be the first Islamic source to narrate this matter is Ṭabarī and taken from the Torah. An analysis of this issue makes it clear that what is meant by Aaron (Haroun) being more eloquent than Moses (pbuh) is not what most commentators have ever thought, and has linked it to the entanglement of the tongue of Prophet Moses (pbuh); rather, according to the main root of “fluent”, which is the appearance of something, regardless of any background and mental assumptions, it means that Aaron’s words do not precede the history (are not prior to) of murder, and therefore Moses (pbuh) asks God to take Aaron (pbuh) with him to complete the mission. By proving this hypothesis, the connection of these seemingly related verses is severed and one must look for another meaning for them -other than the one that has been expressed so far-. In this article, the views of the commentators under the above verses are presented in the form of three views, and after reviewing, a new point of view is presented in each case.

Keywords: *Prophet Moses (pbuh), Stuttering, Eloquence, Aaron, Interpretive views.*



face of the monotheistic current, the current of Tāgūt (a false god, deity) also claims to meet human needs and has forced many to follow it by material plans. It seeks to meet needs in the direction of power-seeking and hedonism, and also responds to human spiritual vacuums in a material way. Hence, human always faces many failures and keeps man away from pure human nature. This work, with reference to the material and spiritual needs of human beings, explains the principles of the two currents that respond to it. And it has considered worship (devotion, servitude) and God-centeredness (theocentrism), belief in the unseen (invisible, absent) and resurrection and the guardianship of truth as the principles of the monotheistic and human-centered (personalism) current, materialism and the guardianship (Velāyat, Wilāyat) of Tāgūt (a false god, deity) as the principles of the current of Taghut and in the end he has dealt with the characteristics of these two currents.

Keywords: *Lifestyle, Human needs, Monotheistic current, Non-monotheistic current (Related to Tāgūt, A false god or deity).*

Examining the Views of Commentators on the Meaning of the Eloquence of Prophet Moses (pbuh)

□ *Elaheh Hadian Rasnani*

□ *Assistant professor at University of Quran & Hadith*

Looking at the translations and interpretations presented below a group of verses related to Prophet Moses (pbuh) shows that the seemingly common space of this group of verses has such an impact on the minds of translators and commentators that in expressing the

research will be obtaining the general rule and the underlying factors in the formation of the spirit and behavior of the arrogant and criminals of history.

Keywords: *Quran, Spiritual arrogance, Dictatorship, Pharaoh, Al-Kaašif (the Revealer).*

Principles and Characteristics of Monotheistic and Non-Monotheistic Currents in the Holy Quran

□ *Ali Jalaeian Akbarnia (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*

□ *M.A. Mahdavi Rad (Associate prof. at Farabi Campus, University of Tehran)*

□ *Javad Irvani (Associate professor at Razavi University of Islamic Sciences)*

Man uses a lot of power to meet his material and spiritual needs and uses different affairs and various social currents. But many of his efforts are in vain and sometimes unsuccessful. Whether the style and social current that has been chosen is based on unhealthy principles and foundations. This article, which is organized by library method and descriptive-analytical method, seeks to explain the characteristics of monotheistic social current by referring to the Qur'an and content analysis method. A current that recognizes the real, material (corporeal) and spiritual needs of human beings and responds correctly; so that humanity can achieve the perfection of its world and the hereafter in a healthy society. This current responds to human needs under the management of reason and religion; so that human beings can reach the path of divine (pleasure of Allah) pleasure and be free from anxiety and worry and do not suffer from material (corporeal) deficiencies. The necessity of this argument arises when, always in the

Influencing Factors in the Spiritual Arrogance of Pharaoh with Emphasis on the Interpretation (Tafsīr) of the al-Kaašif (the Revealer)

- *Ghulam Hussein Komaily (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*
- *Muhammad Ali Rezaei Kermani (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Saheb Ali Akbari (Associate professor at Ferdowsi University)*

Humans are all born of the nature of monotheism, and according to the power of choice given to them by the sacred essence of God based on the wisdom, they are faced with two ways, “whether he be grateful or ungrateful” or by their wise choice, they take the side of God Almighty in the way drawn from, which is the source of happiness, or they choose misguidance by their ill-considered choice. The present study seeks to explain the influential factors in the spiritual arrogance and dictatorship of Pharaoh by using the Holy Quran, the views of commentators and thinkers and emphasizing the interpretive views of Allama Muhammad Javad Mughniyeh in Al-Kaašif. These factors in the internal field such as: adherence to the inclination of the soul, feeling of needless, hegemony and arrogance and in the external field such as: the role of gentries, heads (leaders) and the noble classes of society has been studied. The motive for emphasizing Allameh Mughniyeh’s views is his contemporary view in Al-Kaašif to global arrogance and Zionism as the pharaohs of the time, which is formed in the face of the United States and the Zionist regime. In this article, we want to know what factors caused the revolt of Pharaoh to the extent that he claimed divinity! Oppression and violation on the rights of the people was his way. The result of this

Many cultural foundations in any micro or macro society include values and norms that shape the orientation of attitudes, mindsets, and behaviors among them. The original and ideal culture of Islam, which is manifested in the Holy Quran, has paid special attention to the expression of transcendent norms and values for happiness in individual and social life. From this point of view, the ideal society of Islam is the society that can provide the ground for the realization of these values and norms among Muslims as much as possible, and thus guarantee their happiness in this world and the hereafter. The establishment of desirable religious values and norms in the Muslim community depends on a set of factors that lack of timely and appropriate attention to them not only interferes with the realization of religious culture but also facilitates the entry and acceptance of values and patterns that often conflict with values and norms of Islam that wants. This article tries to address the main factors that, from the Qur'an's point of view, create and spread the culture and norms that are desirable and desired by Islamic law, and as a result, the Muslim community becomes normal. These factors include the three main categories of norm sending, norm itself and normative audience (target group), which we will briefly introduce the effectiveness features of each based on Quranic verses and references.

Keywords: *Holy Quran, Culture, Value, Norm, Culturalization, Social normativeization.*

the oppressed is acceptable to the Qur'an or not? What is the desired model of intercultural communication of the oppressed and what are the principles governing it? For this purpose, a number of selected verses were analyzed by the foundation data method and its paradigm model was obtained. "Anti-arrogance as a common culture and identity of the oppressed of the world" became the main phenomenon and its causes, contexts, intervening conditions, strategies of interaction/mutual interaction and its consequences were extracted from selected verses. According to this model, the oppressed have levels, types and conditions, and the connections between them are extensive (broad) but equivocal. In other words, this front is trans-school of thought (madhab, doctrine), trans-religious and trans-method, but the type of relationship with each of them is different and depends on the degree of true faith of individuals. Also in these communications, there are principles that act as governing principles, and in fact, all these principles can be placed under the principle of justice. The action strategies of the Muslims on the side of the oppressed, in fact, explain the rights of each group to which it should be granted.

Keywords: *Quran, Intercultural communication, International relations, Weakness, World front of the oppressed.*

Factors Affecting Cultural Normalization from the Perspective of the Holy Quran

- *Sayyed Mohsen Mir Sondosi*
- *Faculty member of the Islamic Sciences & Culture Academy*

context, several fields such as politics, economics, culture and religion are involved, each of which needs its own tools for reconstruction. In the meantime, if we seek to reconstruct the religious context, knowledge such as the sociology of religion has the appropriate capacity for this purpose. Based on this ability, the authors of this article have tried to test the ability of this knowledge in reconstructing the texture of idolatry of the pre-Islamic era by using one of the methods available in the sociology of religion as a method of functionalist analysis. Accordingly, it was found that idolatry in the Arabian Peninsula had three functions: security, covenant, and norm, and because of these positive characteristics, it was very much welcomed by the ignorant Arabs (the pre-Islamic, jāhiliyah Arabs).

Keywords: *Reconstruction of descent, Sociology of religion, Tafsīr (Interpretation), Idolatry.*

The Ideal Model of Intercultural Communication of the World's Oppressed from the Perspective of the Holy Quran

□ *Muhammad Sadeq Nasrollahi (Assistant professor at University of Tehran)*

□ *Muhammad Reza Koohkan (PhD student in Culture & Communication)*

Despite the wide differences of humans in religion, language, customs, nationality, race, color, etc., at first glance, it seems that convergence between cultures and their extensive and constructive interaction is difficult or impossible. In this study, we seek to answer the question of whether the formation of a global front of

found that in the verses of the Qur'an by comparing the concept of self-efficacy in the Qur'an and psychology in addition to what is said in the field of psychology about self-efficacy, other sources and factors are addressed. In the present study, the sources of self-efficacy that are confirmed from the perspective of the Qur'an are listed in two parts: (1) Verses from the Qur'an that confirm the sources of self-efficacy from a psychological point of view, (2) Sources of self-efficacy that are specifically stated in the Qur'an. There are also differences in the creation and formation of self-efficacy from the perspective of the Qur'an and psychology.

Keywords: *Quran, Psychology, Self-efficacy, Belief, Ability, Responsibility.*

Sociological Capacity Assessment of Religion in the Reconstruction of the Religious Context of the Era of the Descent of the Qur'an

□ *Hussein Shojaei (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*

□ *Ruhollah Davari (PhD in Comparative Interpretation)*

□ *Sayyed Reza Moadab (Professor at University of Qom)*

If we consider the words as the appearance and body of the text, it is considered as its texture, interior and soul. Words take on meaning based on context, and ignoring them is tantamount to eisegeses (eisegesis) the text. But how can texture be achieved? Especially in a text such as the Qur'an, which has a wide time gap with our time, how is this goal achieved and by what mechanism can a reconstructed view of those ages be achieved? Achieving this goal is very complex and requires the cooperation of many sciences. In the reconstruction of a

Abstracts

A Comparative Study of Self-Efficacy from the Perspective of the Qur'an and Psychology

- *Reza Shokrani (Associate professor at University of Isfahan)*
- *Vahid Salimi (PhD student in Quran & Hadith Sciences)*
- *Amir Ghamarani (Assistant professor at University of Isfahan)*

Self-efficacy means: A person's beliefs or judgments about his or her ability to perform duties and responsibilities. This concept is one of the concepts that psychologists have achieved through the study of human characteristics and through experimental (empirical) studies. In this article, it is tried to re-read this concept from the perspective of the Qur'an and to compare it in the Qur'an and psychology. It became clear by examining all the verses of the Holy Qur'an, that the Qur'an believes in human abilities as a principle on the path to perfection and has raised this issue in some verses. It was

Table of contents

A Comparative Study of Self-Efficacy from the Perspective of the Qur'an and Psychology/ Reza Shokrani & Vahid Salimi & Amir Ghamarani	3
Sociological Capacity Assessment of Religion in the Reconstruction of the Religious Context of the Era of the Descent of the Qur'an/ Hussein Shojaei & Ruhollah Davari & Sayyed Reza Moadab	35
The Ideal Model of Intercultural Communication of the World's Oppressed from the Perspective of the Holy Quran/ Muhammad Sadeq Nasrollahi & Muhammad Reza Koohkan	63
Factors Affecting Cultural Normalization from the Perspective of the Holy Quran/ Sayyed Mohsen Mir Sondosi	95
Influencing Factors in the Spiritual Arrogance of Pharaoh with Emphasis on the Interpretation (Tafsīr) of the al-Kaašif (the Revealer)/ Ghulam Hussein Komaily Takhtehjan & Muhammad Ali Rezaei Kermani & Saheb Ali Akbari	119
Principles and Characteristics of Monotheistic and Non-Monotheistic Currents in the Holy Quran/ Ali Jalaiean Akbarnia & Muhammad Ali Mahdavi Rad & Javad Irvani	143
Examining the Views of Commentators on the Meaning of the Eloquence of Prophet Moses (pbuh)/ Elaheh Hadian Rasnani	165
Rereading the Concept of "Light" in the Holy Quran/ Mahmoud Vaezi & Hussein Jeddi	187
The Place of Behavioral Justice in the Relationship between Human and the Environment from the Perspective of the Qur'an/ Alireza Nobari	219
The Signification (Referent) of the Qur'an in the Process of Presenting Hadith; Based on the Application of the Supply Criterion (Standard) by the Infallibles (Ma'šūmīn) (p.b.u.t.)/ Ahmad Jamali Gandomani & Muhammad Kazem Rahman Setayesh	239
Critical Analysis of the Views of Commentators and Thinkers of Quranic Sciences about Attributing Spiritual Distortion to the Holy Quran/ Ali Mohammadi Ashnani & Mehdi Hayati & Zahra Ghotbi & Mozghan Ambakhsh	265
Content Analysis of Abstracts of Research Articles of Quran and Hadith Sciences from the Perspective of Research Methodology (Case Study of 61 Articles from Five Journals)/ Asieh Zouelm & Fatemeh Alian Nezhadi & Ali Hajikhani	287
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Kamel Esmail.....	317
English Translation/ Mohammad Hossein Golyari	342

صاحب امتیاز: **دکتر سید محمد رضا رضوی**
مدیر مسئول: سید حسن وحدتی شبیری
سر دبیر: حسن خرقانی

آموزه‌های قرآنی

پاییز - زمستان ۱۳۹۹، شماره ۳۲



اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):
دکتر جواد ایروانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر مرتضی ایروانی نجفی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر سید محمد باقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)
دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر سید علی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر محمد علی رضایی اصفهانی (استاد جامعة المصطفی العالمیه)
دکتر محمد باقر سعیدی روشن (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)
دکتر محمد علی مهدوی راد (دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران)
دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)

مدیر اجرایی
دکتر محمد امین انسان



داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / دکتر مجید بیگی / حجة الاسلام دکتر محمد
خامه‌گر / حجة الاسلام دکتر علی خیاط / حجة الاسلام دکتر سید علی دلبری /
حجة الاسلام دکتر علی اکبر رستمی / حجة الاسلام دکتر محمد حسن رستمی /
حجة الاسلام دکتر محمد علی رضایی اصفهانی / دکتر محمد مسعود سعیدی /
حجة الاسلام دکتر محمد باقر سعیدی روشن / حجة الاسلام محمد سلطانیه /
حجة الاسلام دکتر سید جعفر علوی گنابادی / دکتر نعمت‌الله فیروزی / دکتر
محمد علی قاسمی / حجة الاسلام رامین گل‌مکانی / دکتر محمد مهدی مسعودی /
حجة الاسلام دکتر سید رضا مؤدب / دکتر محمد مولوی / حجة الاسلام دکتر علی
نصیری / حجة الاسلام دکتر محسن نورائی



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های قرآنی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات کشور (وزارت
علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۳/۲۴ و به شماره ۳/۷۷۶۹۳ از پاییز و
زمستان ۱۳۸۹ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده است.

این فصلنامه در وبگاه‌های زیر قابل دسترسی است:
www.sid.ir و www.noormags.ir و www.magiran.com/razavi
و www.civilica.com و www.isc.gov.ir

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»
«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

نحوه انتشار
به صورت الکترونیکی در وبگاه
www.razavi.ac.ir

ارتباط با کارشناس
«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه
razaviunmag@gmail.com

Specialized Journal of Razavi University of Islamic Sciences

Quranic Doctorines

No. 32

Autumn 2020 & Winter 2021



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Managing Director:

S. H. Vahdati Shobeiri

Editor -in- Chief:

Dr. H. Kharaghani

Executive Chief:

M. A. Ensan

Editorial Board:

S. A. Delbari (*associate professor at Razavi University*)

S. M. B. Hojjati (*Prof. at University of Tehran*)

J. Irvani (*associate professor at Razavi University*)

M. Irvani Nadjafi (*Prof. at Ferdowsi University*)

H. Kharaghani (*associate professor at Razavi
University*)

M. A. Mahdavi Rad (*associate professor at Farabi
Campus, University of Tehran*)

H. Naghizadeh (*Prof. at Ferdowsi University*)

A. Nasiri (*Prof. at Iran University of Science &
Technology*)

M. A. Rezaee Esfahani (*Prof. at Al-mustafa
International University*)

M. B. Saeedi Rowshan (*associate professor at
Research Institute of Hawzah & University*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: razavi.ac.ir

E.mail: razaviunmag@gmail.com