

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

پیشگفتار

- ۳ بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم / مهدی حسن‌زاده و رسول اکبری چایی چی
- ۲۷ شواهد قرآنی روایات باب «کبر» اصول کافی / حسن خرقانی و سیدمهدی خدایی
- بررسی روایت «اقرأ كما يقرأ الناس» با نگاهی به فهم شیخ انصاری رحمته الله
- ۴۹ محمدعلی مهدوی راد و سیدعلی دلبری و علی نصرتی
- ۷۱ تأثیر سرمایه اجتماعی بر نفوذ اجتماعی دین؛ در آموزه‌های قرآن / سعید معیدفر و محمدباقر آخوندی
- ۹۵ مؤلفه‌های نظریه اجتماعی بر اساس مبانی شناخت جامعه در قرآن / غلامرضا جمشیدیها و مجید کافی
- تحلیل معناشناختی «توجه به علم خدا و آثار آن در رفتار انسان» از دیدگاه آیات و روایات
- ۱۱۹ عبدالهادی مسعودی و عبدالحسین کافی
- ۱۳۵ معناشناسی واژه ذکر در قرآن کریم / سهراب مروتی و سارا ساکی
- ۱۵۵ تحلیل و بررسی روش تفسیری کیوان قزوینی / عباس مصلائی‌پور و یحیی میرحسینی

ترجمه چکیده‌ها

- ۱۷۷ ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی
- ۱۹۰ ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان‌زهی

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگر ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ...، و ۱-۲، ۲-۲... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آیینۀ 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 مؤلف، 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.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی‌متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- 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 ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده/ نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره/ سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- 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.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
 - مقالات رسیده به هیچ وجه عودت داده نمی‌شود.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۹۱۷۳۵-۴۶۱) یا رایانامه‌های <razaviunmag@gmail.com> و <razaviunmag@yahoo.com> امکان‌پذیر است.



بررسی جایگاه صلح فرهنگی در قرآن کریم*

- مهدی حسن‌زاده^۱
- رسول اکبری چایی‌چی^۲

چکیده

بر خلاف نگاه برخی منتقدان معاصر که ادیان را از عوامل اصلی بروز درگیری و مناقشات در تاریخ بشر، به ویژه در تاریخ معاصر می‌دانند، به نظر می‌رسد ادیان و متون مقدس آن‌ها می‌توانند در زمینه نفی خشونت و اهتمام در ایجاد صلح، نقشی کارساز داشته باشند. به طور خاص، برای دستیابی به راهکارهای متون مقدس در این زمینه، می‌توان از نظریات خشونت و صلح بهره برد تا چارچوبی مشخص تنظیم شود. جستار حاضر بر آن است تا از مجرای نظریات پیش‌تاز در این زمینه، به برخی آیات قرآنی مرتبط، توجه کند. قرآن کریم در مقام منبع مهم معرفتی و نگرشی، در آیات خود به مخالفت با خشونت فرهنگی پرداخته و توصیه‌ها و قابلیت‌های مناسبی در برقراری صلح فرهنگی پیش داشته است. در زمینه صلح آفرینی فرهنگی نیز می‌توان بر عنصر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (hasanzadeh@um.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد ادیان و عرفان تطبیقی (نویسنده مسئول) (akbari.rsl@gmail.com).

همدلی متمرکز شد که قرآن کریم آن را بیش از هر چیز با زبان اشتراکات انسانی معرفی می‌کند؛ اشتراکاتی که می‌توانند در سه مقولهٔ متافیزیکی، زیستی و تاریخی دسته‌بندی گردند.

واژگان کلیدی: خشونت فرهنگی، صلح فرهنگی، اشتراکات انسانی، یوهان گالتونگ.

مقدمه

امروز، بسیاری از پژوهشگران بر تأثیر دین بر عرصه‌هایی چون سیاست، اقتصاد، و تعلیم و تربیت (برای نمونه، ر.ک: برگر، ۱۳۸۰: ۱۳؛ Berger, 1980: 42؛ Little & Appleby, 2004: 1-2) انگشت می‌نهند. این حضور محسوس که برخی از آن به «بازگشت دین به ساحت عمومی» یاد می‌کنند (Thomas, 2005: 1)، چالش‌هایی را در فهم و تأویل نوع اثرگذاری یا مداخلهٔ دین در پویایی اجتماعی پدید آورده است، به گونه‌ای که هر روز در جهان، کشمکش‌ها یا مناقشاتی را می‌توان دید که دین در آن به طور مستقیم یا غیر مستقیم دخیل است (Dawkins, 2006: 34; Kimball, 2008: 30)، تا آنجا که برخی مدعی شده‌اند که دین با قدرت تقدس‌دهی^۱ خود، هرگونه هدف یا عملی را توجیه اخلاقی می‌کند و مرجعی برای مشروعیت‌بخشی به خشونت به شمار می‌رود (Fox, 1999: 119).

در مقابل، از دید برخی نگارندگان و اندیشمندان، آموزه‌های دین همواره نویدبخش آرامش و صلحند و تاریخ در حافظهٔ خود، جهان‌بینی و الگوهای متعالی دینی را برای عمل محبت‌آمیز، ایثار، خدمت به دیگران و صلح‌آفرینی ثبت کرده است (Armstrong, 2006: 4; James, 2002: 284-286). بسیاری از این نگارندگان بر این باورند که هستهٔ معنوی تمامی ادیان، الگوهای نگرشی و رفتاری را در خود جای داده است که از تفرقه می‌کاهد و با تمرکز بر ارزش‌های مشترک، همگرایی و پیوستگی را در جامعهٔ انسانی به اوج می‌رساند (Hertog, 2010: 36)، به ویژه آموزه‌هایی چون گذشت، بخشش، شفقت و احسان که در ایجاد فضای مدارا و صلح بر آن تأکید می‌شود (Tyler, 2008: 38).

1. Sanctification.

متن یا متون مقدس ادیان مختلف، راهکارهایی ارزشمند را برای ایجاد چنین فضایی پیش می‌نهند. استخراج و استنباط چنین راهکارهایی، با توجه به اهمیت ایجاد فضایی آرام برای رسیدن به توسعه متوازن روابط انسانی، ضرورتی دوچندان می‌یابد. در این جستار می‌کوشیم راهکارهای مذکور را در دین اسلام بازشناسیم و به جستجوی آن در میان آیات قرآن کریم پردازیم.

برای دستیابی به برخی آیات که راهکارهایی صلح‌آفرین را فراروی خواننده می‌نهند، لازم است نخست، تلقی خود را از مفهوم صلح روشن سازیم. در ادبیات جهانی، مفهوم «صلح» تعاریفی مختلف یافته است؛ از جمله: نبود جنگ، نبود خشونت، برقراری آشتی و مصالحه، شفقت و محبت و عدالت اجتماعی، رستگاری و سعادت، انسجام، همگرایی، رفاه، صحت و سلامت، امنیت، آسایش، و آرامش درونی. اما در جستار کنونی، مفهوم صلح را از دیدگاه یوهان گالتونگ^۱ نروژی تعریف می‌کنیم. وی پدر صلح‌پژوهی جهان شناخته می‌شود و بیش از ۶۰ سال است که به طرح نظریات گوناگون علیه خشونت و امپریالیسم پرداخته و به موضوع الگوهای ایجاد صلح و عدالت (c.f: Galtung, 2000; Ibid., 2007: 14-32) و نفی خشونت اهتمام ورزیده است. نظریات وی درباره پنداشت صلح، چارچوبی مشخص را فراهم می‌سازد که می‌توان بر پایه آن آیات قرآنی مرتبط با بحث حاضر را بازکاوید.

به نظر می‌رسد پرداختن به پنداشت صلح، مستلزم آن است که برداشت ما از مفهوم خشونت نیز روشن گردد. از دید محققان، هنگام بحث از خشونت در مفهوم عام، می‌توان آن را در سه مقوله «خشونت مستقیم، خشونت ساختاری و خشونت فرهنگی» دسته‌بندی کرد (Galtung, 1990: 294; Ibid., 1969: 173, Figure 1; Francis, 2010: 4). منظور از «خشونت مستقیم» در برداشت کلاسیک، خشونت آسیب‌زا یا تهدیدکننده به آسیب‌رسانی است. در این خشونت، اعمال خشونت‌آمیز ممکن است جسمانی، نوشتاری یا گفتاری باشند و آسیب‌ها نیز جسمانی، روان‌شناختی، مادی یا اجتماعی (Jackman, 2001: 443). از آنجا که این خشونت آشکارا دیده می‌شود و عامل آن

1. Johan Galtung.

با اراده و بسیار نابودگر ظاهر می‌شود، مردم بیشترین هراس را از آن دارند (Galtung, 2000: 102). با وجود این، برخی این گونه تعاریف سنتی از خشونت و صلح را بسیار محدود و بسته می‌دانند و در عوض، پیشنهاد می‌کنند که خشونت «توهینی است اجتناب‌پذیر^۱ نسبت به نیازهای اساسی انسان و به طور کلی نسبت به حیات، به صورتی که نیازها را از آنچه که باید، کمتر برآورده می‌سازد» (Ibid., 1990: 292).

«خشونت ساختاری» با جریان‌هایی نظام‌مند مرتبط است که طی آن‌ها ساختارها یا نهادهای خاص اجتماعی مانع از آن می‌شوند تا افراد استعدادها و قابلیت‌های بالقوه خویش را به طور کامل محقق سازند؛ مانند وجود نظام‌های اجتماعی و اقتصادی استثمارگر که مانع دسترسی افراد به منابع عمومی می‌شوند، به شأنت افراد اجتماع توجه نمی‌کنند، حقوق انسان‌ها را پاس نمی‌نهند، منابع ثروت را یکسان توزیع نمی‌کنند و... (Galtung, 1969: 170-171; Ibid., 1990: 292; Francis, 2010: 118). چنان که مشاهده می‌شود، در اینجا نمی‌توان فردی مشخص را به خشونت متهم کرد، بلکه خشونت‌طلبی در ساختار سازمان اجتماع نهادینه می‌شود. لذا به آن «خشونت غیر مستقیم» هم گفته می‌شود (c.f. Galtung, 1969: 170; Schnabel, 2008: 88). برای مثال، اگر فردی با همسرش برخورد فیزیکی خشن داشته باشد، در اینجا خشونت مستقیم رخ داده است، ولی اگر شرایط در جامعه به گونه‌ای باشد که هزاران مرد، مانع سوادآموزی و تحصیل همسران خود بشوند، خشونت در سازمان اجتماعی خانواده، نهادینه شده است (Galtung, 1969: 171) و در چنین وضعیتی با خشونت ساختاری و غیر مستقیم مواجهیم.

سومین شکل خشونت، «خشونت فرهنگی»^۲ است. در این خشونت، گروه‌هایی خاص، از جنبه‌هایی از فرهنگ نظیر دین، اعتقادات، زبان، هنر و حتی علمی همچون فلسفه، منطق و حساب به گونه‌ای بهره‌برداری می‌کنند که باعث مشروعیت‌بخشی به خشونت مستقیم یا ساختاری می‌شود. به دیگر سخن، در این نوع

1. An avoidable insult.
2. Cultural violence.

خشونت، فرهنگ سبب می‌شود تا خشونت -چه در شکل مستقیم یا ساختاری آن- به صورت رویه‌ای صحیح و شایسته -و حداقل غیر غلط- جلوه نماید (Ibid., 1990: 291). به نظر می‌رسد ادعای کسانی که دین را به صورت کلی (Bromley, 2004: 29) و کتب مقدس را به طور خاص (Hood, 2009: 410)، مشروعیت‌بخش خشونت می‌دانند، ذیل این خشونت قرار گیرد.

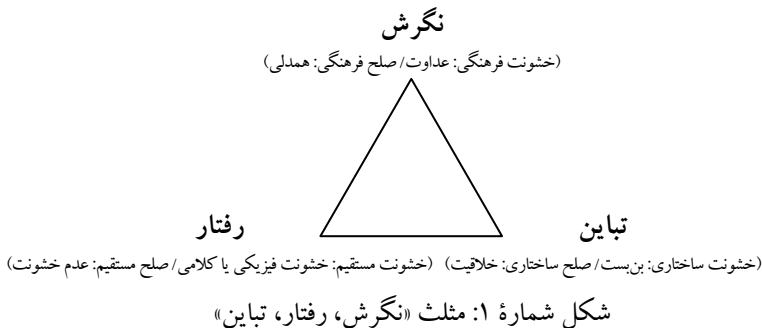
اگر نقطه مقابل خشونت را صلح در نظر بگیریم، چندان دشوار نیست که بتوان نقطه مقابل سه گانه خشونت فوق را نیز «صلح مستقیم، صلح ساختاری و صلح فرهنگی» قرار داد. در این صورت، به نظر می‌رسد در مطالعات صلح یا صلح‌پژوهی، بر جنبه‌هایی از فرهنگ باید به طور ویژه تمرکز نمود که در خدمت صلح مستقیم و صلح ساختاری قرار می‌گیرد و این یعنی توجه به صلح فرهنگی. در واقع، همان‌طور که خشونت فرهنگی با بیان توجیهات لازم، در خدمت خشونت مستقیم و ساختاری قرار می‌گیرد، صلح فرهنگی نیز جواز و مشروعیت لازم را به صلح مستقیم و ساختاری می‌دهد (c.f. Galtung, 2004: 114). به بیان دیگر، در اغلب موارد، جریان علی و معلولی خشونت از بُعد فرهنگی آغاز می‌شود و از طریق خشونت ساختاری به خشونت مستقیم می‌انجامد. بر این اساس، فرهنگ هم می‌تواند با آموزش انسان، وی را به استثمار یا سرکوب برانگیزد و آن را امری طبیعی جلوه دهد یا اساساً نادیده بینگارد، و هم می‌تواند در خدمت مستدل‌سازی یا مشروعیت‌بخشی به صلح مستقیم و ساختاری قرار بگیرد (Ibid.: 114; Ibid., 1990: 295).

پیش‌فرض ما آن است که متن مقدس قرآن، بخش بزرگی از فرهنگ بشری است و حتی خود می‌تواند به سبب برخورداری از چارچوب‌ها و الگوهای نظام‌مند و عموماً همگن، به مثابه فرهنگ تلقی گردد. بنابراین آیات نورانی آن همانند هر پدیده فرهنگی دیگر، می‌تواند استدلال یا منطق لازم را برای ایجاد صلح مستقیم یا ساختاری عرضه کند و به آن‌ها مشروعیت ببخشد. از این رو، موضوعات جستار کنونی عبارتند از: ۱. نظریه صلح فرهنگی و ارتباط آن با قرآن کریم؛ ۲. مصادیقی از مقابله قرآن کریم با خشونت فرهنگی؛ ۳. اهتمام قرآن کریم به صلح آفرینی فرهنگی.

۱. نظریه صلح فرهنگی و ارتباط آن با قرآن کریم

یوهان گالتونگ از مثلث «نگرش، رفتار، تباین»^۱ برای فهم مناقشات و خشونت‌ها و نیز مضامین مرتبط با حل آن‌ها استفاده می‌کند. به نظر او، مناقشه و حل مناقشه همچون پدیده‌ای جاندار، حیاتی دارد و چرخه‌ای منطقی را طی می‌کند (Ibid., 2000: 13). بر اساس شکل شماره ۱، در هر یک از زوایای این مثلث، کلیدواژه‌ای برای فهم کلی مناقشه (عداوت، خشونت فیزیکی، بن‌بست) یا حل مناقشه (همدلی، عدم خشونت، خلاقیت) وجود دارد. در این مثلث، عداوت در سطح پیش‌فرض‌ها و نگرش روی می‌دهد و مقابل آن، همدلی است؛ خشونت فیزیکی یا کلامی در سطح رفتار مستقیم بروز می‌کند و نقطه مقابل آن، عدم خشونت یا حذف خشونت فیزیکی و کلامی است؛ بن‌بست نیز در واقع، حاصل ناسازگاری و تباینی است که بین اهداف یا خواسته‌های طرفین به صورت ساختاری در سطح اجتماع وجود دارد و راه خروج از آن، خلاقیت است. به اعتقاد گالتونگ روابط بین زوایای این مثلث و به بیان دیگر، روابط علی و معلولی را در این مثلث به شش طریق می‌توان تعریف کرد (Ibid., 1996: 72):

۱. نگرش ← رفتار ← تباین؛ ۲. رفتار ← تباین ← نگرش؛ ۳. تباین ← نگرش ← رفتار؛
 ۴. رفتار ← نگرش ← تباین؛ ۵. نگرش ← تباین ← رفتار؛ ۶. تباین ← رفتار ← نگرش.
- گفته می‌شود که این مثلث را با الگویی دوار نیز می‌توان در نظر گرفت. در نتیجه، تعامل بین زوایای مختلف آن همیشگی خواهد بود (Dudouet, 2006: 39)، به طوری که هر آنچه در یکی از زوایا رخ دهد، بر زوایای دیگر نیز اثر خواهد گذاشت.



اگر از منظر خشونت‌زایی به این هندسه‌ علی و معلولی بنگریم، بروز خشونت در هر یک از زوایای نگرشی، رفتاری، تباینی، باعث تشدید خشونت در زوایای دیگر خواهد شد؛ برای مثال، خشونتی که از زاویه نگرش شروع شود، می‌تواند به خشونت رفتاری منجر گردد و خشونت رفتاری هم به خشونت در مرحله تباین یا بن‌بست. این همان پدیده‌ای است که عموماً از آن به صورت «خشونت، مولد خشونت است» یاد می‌شود. به اعتقاد گالتونگ با توجه به تعامل آشکار بین زوایای مختلف این هندسه، باید خشونت را «سندروم شرارت‌بار مثلثی یا سه‌گانه»^۱ قلمداد کرد. او نتیجه می‌گیرد که برای مقابله با خشونت، لازم است در حوزه صلح‌پژوهی نیز هندسه‌ای سه‌گانه را در نظر داشت و «سندروم ارزشی مثلثی صلح»^۲ را ایجاد نمود (Ibid., 1990: 302).

گالتونگ در این هندسه، بیشترین اهمیت و اثربخشی را به زاویه نگرشی می‌دهد. از دید وی برای صلح‌آفرینی، باید پیش از هر چیز، بر این زاویه که شامل پیش‌فرض‌ها یا همان فرهنگ است، متمرکز شد. او فرهنگ را شبکه‌ای می‌داند از مفاهیم، دیدگاه‌ها، عقاید، یا الگوها در باب حقیقت، نیکی، راستی، زیبایی، و تقدس پدیده‌ها (Ibid., 2000: 33). از این رو، هنگامی که از الگوسازی ارزشی برای صلح‌آفرینی سخن به میان می‌آید یا به شبکه مفاهیم و دیدگاه‌ها و اعتقادات درباره حقیقت، نیکی، راستی، زیبایی و تقدس پدیده‌ها اشاره می‌گردد یا درباره نگرش‌ها و پیش‌فرض‌ها و الگوهای رفتاری گفتگو می‌شود، متن مقدس به موضوعی کاملاً مرتبط تبدیل خواهد شد. روشن است که متن مقدس قرآن کریم، کارکردی فرهنگی دارد؛ زیرا نه تنها منبع بسیار مهم معرفتی است که به نگرش افراد درباره هستی شکل می‌دهد، نگرش و رفتار مطلوب را نیز نشر می‌دهد. از آنجا که صلح فرهنگی مجموعه‌ای از بینش‌ها درباره صلح است، قرآن کریم می‌تواند حامل آن باشد. موضوع درونی‌سازی^۳ و سازوکارهای کنترلی^۴ مرتبط با آن نیز در زمینه صلح

1. A vicious triadic/ triangular syndrome.
2. A virtuous triangular syndrome of peace.
3. Internalization.
4. Control mechanisms.

فرهنگی و فهم ارتباط آن با قرآن کریم اهمیت دارد. ابزارهای روان‌شناختی کنترل‌ی را می‌توان به بیرونی/ درونی تقسیم کرد که هر کدام ابعاد مثبت/ منفی دارد: پاداش، سازوکار مثبت بیرونی است و تنبیه، ابزار منفی بیرونی. هنگامی که فرهنگ، درونی‌سازی شود و افراد در درون خود آن را بپذیرند، وجدان یا نگرش مثبت/ منفی را هم می‌توان سازوکار درونی آن قلمداد کرد (Ibid., 1990: 303). به این ترتیب، پاداش‌دهی برای صلح و نیز ایجاد وجدان منفی نسبت به خشونت، فرد را به مقابله با خشونت وامی‌دارد. از طرف دیگر، در نظر گرفتن تنبیه برای اقدام به خشونت و نیز ایجاد وجدان مثبت نسبت به صلح، به تولید و حفاظت از صلح فرامی‌خواند. قرآن کریم سازوکار بیرونی به شکل پاداش/ کیفر دارد و اگر آموزه‌ها و نگرش‌های قرآنی به جامعه معاصر عرضه گردد و همدلانه فهم شود، خودبه‌خود سازوکارهای کنترل درونی مثبت/ منفی نیز به کار خواهند افتاد (برای مطالعه بیشتر درباره سازوکارهای روان‌شناختی فرایند درونی‌سازی، ر.ک: کریم‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۵/۲).

۲. مصادیقی از مقابله قرآن کریم با خشونت فرهنگی

همان‌طور که گفته شد، خشونت فرهنگی، نگرشی را تولید می‌کند که در خدمت خشونت ساختاری یا مستقیم است. قرآن در موضوع قتل اولاد، به شدت با نگرش غلطی که می‌پندارد برای گریز از دشواری‌های ارتزاق فرزندان، باید ایشان را از میان برد، مبارزه می‌کند و اصل ارتزاق الهی را به منزله پادتنی علیه این خشونت برآمده از پیش‌فرضی خطا می‌نماید:

﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ مَن تَرزُقُهُمْ وَإِنَّا لَنَرُّهُمْ كَانِ خَطَايَا كَبِيرًا﴾ (اسراء/ ۳۱)؛ و فرزندانان را از ترس فقر مکشید، ماییم که هم ایشان و هم شما را روزی می‌دهیم. به راستی که کشتن آنان گناهی بزرگ است.

همچنین در بیان نکته توجه بر انگیز دیگر از قتل اولاد، انگشت اتهام را به سوی عده‌ای نشانه می‌رود که پیش‌فرض‌های شرک‌آمیز را همانند لباسی بر قامت اذهان مردم می‌پوشانند و قصد تباه‌کاری و سیه‌روزی آنان را دارند:

﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَاءَهُمْ لِيُزِدُوهُمْ وَّلِيْلِسُوا عَلَيْهِمْ دِيْنَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا

فَعَلَوْهُ فَذَرَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ» (انعام / ۱۳۷)؛ و بدین سان بتانشان در نظر بسیاری از آنان قتل فرزندانشان را آراسته جلوه دادند تا سرانجام آنان را نابود کنند و دینشان را بر آنان مشته سازند و اگر خداوند [به قضای حتمی] می خواست، چنین نمی کردند. پس ایشان را با افترايي که می بندند، واگذار.

می توان گفت که در آیه فوق، قرآن به شناسایی خشونت فرهنگی در قالب باورهای ناصواب می پردازد که زمینه ساز خشونت مستقیم «قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ» و خشونت ساختاری «لِيُرْذُوهُمْ» است. در تکمیل این مبحث می توان به دیدگاه برخی اندیشمندان اشاره کرد که بر محکومیت قتل نوزادان دختر، به طور خاص تمرکز می کنند و اعتقاد دارند که این مسئله نمایانگر اهتمام قرآن به تغییر نگرش عرب قبل از اسلام نسبت به زن است (Sachedina, 2009: 125). این موضوع نه تنها به معنای مقابله قرآن با خشونت مستقیم علیه نوزادان دختر و خشونت ساختاری علیه زنان است، بلکه مبارزه با خشونت فرهنگی را نیز که پشتیبان آن دو است، در بر می گیرد. این نکته در آیاتی که مستقیماً به بحث قتل نوزادان دختر می پردازد، روشن تر می شود؛ برای مثال، تصویری از نگرش و پیش فرض های رقت انگیز عده ای از این مردمان در برخی آیات قرآن کریم ترسیم می گردد. ایشان خداوند را صاحب دختر می انگارند، در حالی که خود با شنیدن ندایی که ایشان را به داشتن نوزاد دختر نوید می دهد، خشمگین شده، می گریزند:

«وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلْأَسَاءُ مَا يَحْكُمُونَ» (نحل / ۵۷-۵۹)؛ و برای خداوند دخترانی قائل می شوند؛ منزه است او، و برای خودشان هر چه بخواهند. و چون یکی از ایشان را از دختر [زادن همسرش] خبر دهند، چهره اش [از خشم و تأسف] سیاه شود و تأسف خود را فرو خورد. از ناگواری خبری که به او داده اند، از قوم خود پنهان شود [و با خود بیندیشد] آیا او را به خواری و زاری نگه دارد، یا [زنده] به خاک بسپارد. هان چه بد است برداشت و برخورد آنان!

برخی آیات دیگر، با تکیه بر پیش فرضی آخرت شناختی، صدای اعتراض قربانیان خشونت، یعنی دختران زنده به گور را به گوش مخاطب عرب اسیر خشونت

فرهنگی می‌رسانند؛ آنانی که با بسط نگرش‌های ناصواب، استقرار ساختار خشونت‌آمیز علیه حقوق زنان و دختران را زمینه‌سازی می‌کنند و خشونت مستقیم را سهل‌ترین ابزار کار خود می‌بینند:

﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ (تکویر / ۸-۹)؛ و آنگاه که از دختر زنده به گور شده، پرسیده شود، که به کدامین گناه [به ناحق] کشته شده است؟

به راستی می‌توان گفت که نگاه چندبعدی قرآن به ارتباط بین زوایای فرهنگی، ساختاری و مستقیم خشونت، قابل تقدیر است. با نگاهی به تاریخ اجتماعی عرب جاهلی آشکار می‌گردد که خشونت مستقیم علیه دختران و زنان و کنیزکان در واقع تنها نقطه‌ای است که بر جریان دوار و چرخه دائمی و متنوع خشونت علیه آنان جای می‌گیرد، چنان که به گفته آرمسترانگ، طیف گسترده‌ای از گرویدگان به پیامبر اسلام ﷺ زنانی بودند که در فقیرانه‌ترین شرایط (تحت خشونت ساختاری) می‌زیستند. این گفته وی بسیار معروف است که رهایی زنان از بزرگ‌ترین آرمان‌های پیامبر بود و حقوقی نظیر ارث یا طلاق (صلح ساختاری) در شرایطی به ایشان داده شد که زنان در اروپا قرن‌ها بعد از آن‌ها بهره‌مند شدند (Armstrong, 2002: 4 & 16). با استناد به گفته آرمسترانگ، قرآن به جایگزینی مثلث خشونت علیه زنان از طریق فرهنگ نوآورانه خود می‌پردازد. در نگرش جدید، ایشان در کنار مردان، تکالیف و مسئولیت‌های مشابه و البته پاداش و کیفر مشابه. در پیشگاه خداوند خواهند داشت:

﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضٌ مِّنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا أَرْوَاحَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْعُونَ﴾ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ... وَتُؤْوَىٰ إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْحَمُونَ﴾ (نور / ۳۰-۳۱).

به علاوه، آرمسترانگ اعتقاد دارد که زنان در چارچوب جامعه اسلامی مدینه هرگز احساس نمی‌کردند که در معرض استثمار یا سرکوب قرار گرفته‌اند، لذا در اجتماع به راحتی حاضر می‌شدند و به فعالیت‌هایی مؤثر می‌پرداختند (Ibid.: 16).

مشخص است که این دگرگونی وجهه زنان در جامعه عرب بر پایه نگرش و پیش‌فرض‌هایی جدید است که قرآن کریم در قالب نفی خشونت فرهنگی و تولید صلح فرهنگی بنیان نهاده است؛ برای مثال، در بسیاری از آیات، وعده اجر و پاداش

با تأکید خاص زبان شناختی، برای هر دو جنسیت مرد و زن مطرح می‌گردد، مانند:

﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّانِمِينَ وَالصَّانِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا﴾ (احزاب / ۳۵). بی‌گمان مردان و زنان مسلمان، و مردان و زنان مؤمن، و مردان و زنان فرمانبر، و مردان و زنان درستکار، و مردان و زنان شکیبا، و مردان و زنان فروتن، و مردان و زنان صدقه‌دهنده، و مردان و زنان روزه‌دار، و مردان و زنان پاکدامن، و مردان و زنانی که خداوند را بسیار یاد می‌کنند، خداوند برای همگی‌شان آمرزش و پاداشی بزرگ آماده ساخته است.

حساسیت و اصرار قرآن بر استفاده از مؤلفه‌های زبانی مؤنث بسیار معنادار است؛ در واقع، به رسمیت شناختن زنان در حوزه زبان‌شناختی قرآن، متضمن تصدیق شخصیت حقیقی و حقوقی ایشان در اجتماع است. به نظر می‌رسد که این نگرش جدید قرآنی در محیط کهن عرب، دورخیز بلند این متن مقدس برای بازبانی حقوق سایر گروه‌های استثمارشده در اجتماع آن عصر است. به یک معنا، در جریان جستجو و جهد برای استقرار عدالت و صلح، «زبان صلح» یکی از مؤلفه‌های بسیار مهم است. به بیان دقیق‌تر، زبان صلح را می‌توان نمونه‌ای از عدم خشونت زبان‌شناختی^۱ تلقی نمود که در پدید آوردن فضایی همگرا در اجتماع، نقشی شایان دارد (Gay, 1999: 309). اما حتی در این حالت نیز اگر صرفاً خشونت یا تبعیض زبانی علیه گروه‌هایی از جامعه (و در مثال قرآنی اخیر، زنان جامعه اسلامی) وجود نداشته باشد، نمی‌توان مدعی شد که الزاماً در اجتماع، صلح هست. در واقع، چه بسا زبان سلبی صلح، برای پیشگیری از خشونت امری لازم باشد، اما هرگز قناعت به آن کافی نخواهد بود و راهبردی صرفاً سلبی در برخورد با خشونت ممکن است حتی تداوم پنهان آن را در اجتماع به همراه داشته باشد. بنابراین، باید نهادهای اجتماعی به عرصه «آموزش صلح» وارد شوند تا استقرار و حفاظت از صلح به گونه‌ای پایدار

1. The language of peace.
2. Linguistic nonviolence.

میسر گردد (Fitz-Gibbon, 2010: xvi). روشن است که نهاد دین، به ویژه متون مقدس و ادبیات دینی، در این آموزش و فرهنگ‌سازی نقشی توجه‌برانگیز خواهند داشت.

۳. اهتمام قرآن کریم به صلح آفرینی فرهنگی

در ادبیات صلح‌پژوهی، پنداشت صلح می‌تواند به صورت دو گانه «صلح منفی و مثبت» نیز در نظر گرفته شود. توجه به این مطلب، تا حد زیادی به روشن شدن امکان ارتباط متن مقدس با موضوع صلح کمک خواهد کرد. در واقع، برخی صلح مستقیم را «صلح منفی» - یعنی نفی خشونت مستقیم و ساختاری، و حتی فرهنگی - و صلح ساختاری را «صلح مثبت» - یعنی ایجاد صلح ساختاری و فرهنگی - می‌دانند (Galtung, 1964: 1-4). به بیان دقیق‌تر، اینان معتقدند که در روند مطالعات صلح، به بررسی شرایطی می‌پردازیم که نه تنها ما را از خشونت دور می‌سازد (صلح منفی)، بلکه به صلح نیز نزدیک‌تر می‌گرداند (صلح مثبت). بنابراین، صلح فرهنگی یا صلح مثبت، متضمن فهم این مطلب است که هدف در روند صلح آفرینی تنها پایان دادن به خشونت نیست، بلکه بسترسازی و توسعه و پاسداری از صلح را نیز در بر می‌گیرد (Manley, 1981: viii).

نگاهی به آیات قرآنی ما را به نمونه‌هایی متعدد از دغدغه این متن مقدس در زمینه‌سازی برای ایجاد عدالت و مسالمت رهنمون می‌سازد. روشن است که قرآن با منع خشونت‌ورزی انسان‌ها نسبت به یکدیگر (رویکرد صلح منفی)، در پی ایجاد دگرگونی یا تغییر بنیادین در نگرش آنان نسبت به نوع بشر است (رویکرد صلح مثبت). شاید اهتمام به ایجاد نگرشی نو نسبت به بشریت را بتوان در آیات مربوط به موضوعات قتل و قصاص به خوبی مشاهده کرد؛ برای مثال، با بررسی آیه «مَنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِن كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَكُسْرُوفُونَ» (مائده/ ۳۲) می‌بینیم که نه تنها وجه معنایی منفی تعلیم قداست حیات، یعنی برابری مرگ یک انسان با کل جامعه انسانی، به آموزه‌ای توجه‌برانگیز در نکوهش خشونت تبدیل می‌گردد، بلکه از منظر صلح مثبت نیز جان‌بخشی به یک فرد برابر با احیای بشریت

شمرده می‌شود. به این ترتیب، کل این تعلیم - که البته یادآوری آموزه‌ای است که پیش از آن بر بنی اسرائیل عرضه شده است - زاینده نگرشی تازه نسبت به روابط انسانی است و به منزله فرهنگ صلح. تثبیت این نگرش در قالب صلح فرهنگی زمینه‌ساز طرح حکم قصاص است که در واقع سازوکار کنترلی بیرونی منفی است و می‌تواند از سرایت و شیوع خشونت مستقیم قتل، جلوگیری کند. همچنین، در پیوند موضوع قداست حیات با حکم قصاص در نگرش قرآنی، آیه «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْظُورًا» (اسراء/ ۳۳) نیز توجه برانگیز است. در این آیه، عبارت قرآنی «النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ» به طور مشخص، بیانگر نگرشی نو یا پیش فرض درباره ارزش حیات انسانی است. این آیه، از نگاه صلح فرهنگی، توجیه کننده حکم قصاص است و به آن برای کنترل خشونت، مشروعیت می‌بخشد.

اما گویا قرآن به این تعلیم نیز بسنده نمی‌کند و یکی از بهترین نمونه‌های صلح آفرینی فرهنگی را در آیاتی از سوره بقره به تصویر می‌کشد. در آیه ۱۷۹ از این سوره، به روشنی تعلیم داده می‌شود که قصاص برای احیا و جان‌بخشی است و نه امحا و جان‌سپاری، و در نتیجه، نگرشی نو و پیش فرضی جدید به مخاطب آموزش داده می‌شود تا بر اساس آن رفتار کند:

«وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (بقره/ ۱۷۹)؛ ای خردمندان شما را در قصاص زندگانی نهفته است، باشد که تقوا پیشه کنید.

علاوه بر آن، قرآن در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِعَدْوِكَ فَإِنَّكَ لَفِي عَذَابٍ أَلِيمٍ» (بقره/ ۱۷۸) گامی فراتر می‌گذارد و سخن از گذشت و بخشش به میان می‌آورد. در این میان، آنچه قرآن برای تغییر نگرش نسبت به مقوله مجازات اجتماعی انجام می‌دهد، توسل به وعده پاداش یا رحمت الهی است که به‌طور خاص، به صورت سازوکار کنترلی بیرونی مثبت توضیح داده می‌شود. شاید بتوان گفت که این وجه از تعامل اجتماعی که فراتر از حقوق انسانی است (یعنی گذشت از حق خود)، همان چیزی باشد که آن را سهم دین در حل مناقشه می‌داند.

به راستی سخت است تصور کنیم که در نگرش غیر دینی نیز می‌توان از انسان‌ها انتظار بخشش را داشت یا ایشان را به آن ترغیب کرد یا اساساً بتوان برای فردی که از حق رفتارِ مقابله به مثل خویش چشم‌پوشی کرده است، گزینه‌ای جایگزین یافت. این آموزه قرآنی، در ادبیات کسانی چون گالتونگ به «صلح مثبت» و از منظر نظریه‌پردازی‌های جدید، به «صلح فرهنگی» تعبیر می‌شود. نیز می‌توان مبنای قرآنی اصل کرامت انسانی را آموزه‌ای بر سیاق صلح فرهنگی تعبیر کرد که با آفرینش نگرشی ویژه به بشریت، زمینه را برای مقابله با انواع خشونت فراهم می‌آورد:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء/ ۷۰)؛ و به راستی که فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب مراد] روانه داشتیم و به ایشان از پاکیزه‌ها روزی دادیم و آنان را بر بسیاری از آنچه آفریده‌ایم، چنان که باید و شاید، برتری بخشیدیم.

از این رو، کسانی که از منظر حقوق بشر به این موضوع می‌نگرند، اعتقاد دارند که تنها ایجاد شرایط سیاسی و اجتماعی مناسب برای مشروعیت‌بخشی به مدارا و پذیرش دیگران کافی نیست؛ برای مثال، ساشادینا در اظهارنظری که بسیار به موضوع صلح فرهنگی شباهت دارد، چنین شرح می‌دهد که برای مقبول نمودن مقوله‌هایی مثل مدارا، لازم است دلایل و توضیحات الهیاتی نیز طرح گردد. او بر این باور است که با تکیه بر ارزش‌هایی شمول‌گرایانه که ریشه در تعالیم قرآنی دارند - مثل کرامت انسانی - می‌توان گرایش طبیعی نسبت به تحقیر و نادیده‌انگاری گروه‌های اقلیت را مهار یا تعدیل کرد و بر استحقاق تمامی انسان‌ها در تعاملات اجتماعی تأکید ورزید (Sachedina, 2009: 62). برای تحقق این دگرگونی در نگرش و متعاقباً در ساختار و نیز در رفتار نسبت به نوع بشر به طور عام و اقلیت‌ها به طور خاص، به نظر می‌رسد که لازم است در زاویه پیش‌فرض‌ها یا نگرش‌ها (شکل شماره ۱) عنصر «همدلی» جایگزین «عداوت» گردد. بررسی قرآنی این مسئله را بیان خواهیم کرد.

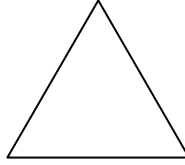
بر پایه تعریف برخی، «همدلی عبارت است از ظرفیت فهم عمیق معرفتی و عاطفی افراد نسبت به هم» (Galtung, 2000: 91). به دیگر سخن، همدلی می‌تواند

به طور بالقوه، نگرشی مثبت تر را در انسان‌ها به وجود آورد و این تلقی را تقویت کند که با دیگران، انسانیت مشترک دارند. آنگاه که سخن از انسانیت مشترک به میان می‌آید، متون مقدس ادیان مختلف به منابعی غنی در بررسی این موضوع تبدیل می‌شوند. درباره قرآن نیز برخی معتقدند که استفاده از خطاب همگانی و جهانی «یا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ» در آیات متعدد، بدان معناست که قرآن به انسانیت در مقام «کل واحد و یکپارچه» توجه می‌کند و اشتراکاتی برای آن قائل است (Sachedina, 2009: 81-82). برای بررسی دقیق‌تر و نظام‌مند این قابلیت در قرآن، لازم است الگویی منسجم از آیات مرتبط با این موضوع شکل بگیرد. سپس به تنظیم چارچوبی نظری باید پرداخت که تعالیم قرآن را درباره اشتراکات انسانی، با مفهوم صلح آفرین هم‌دلی پیوند می‌دهد.

پس از بررسی آیات مختلف چنین می‌توان دریافت که قرآن به طور کلی اشتراکات بشری را در سه سطح مطرح می‌سازد و بر مبنای آن تأکید دارد تا از وجود نوعی یکپارچگی در اجتماع انسانی جهانی سخن به میان آورد. مشخص است که این اشتراکات، مبتنی بر نگرش توحیدی قرآن و گفتمان دینی و زبانی خاص آن ترسیم می‌گردد. بر اساس شکل شماره ۲ آیات مرتبط با این مبحث را می‌توان زیر سه عنوان اصلی از اشتراکات انسانی دسته‌بندی کرد: متافیزیکی، زیستی و تاریخی. سپس با الهام از الگوی مناقشه و حل مناقشه در مثلث «نگرش، رفتار، تباین» (شکل شماره ۱) می‌توان «مثلث اشتراکات انسانی قرآنی» (شکل شماره ۲) را به وجود آورد. درباره علت انتخاب این عناوین باید گفت که در وجه نخست، آیاتی که طرح می‌گردند در واقع بر جنبه متافیزیکی تعالیم قرآنی در باب خلقت انسانی متمرکزند که احتمالاً به لحاظ نظری از سنخ آرای مرتبط با شکل‌گیری جهان هستی در ساحت علوم تجربی و طبیعی نخواهند بود. در عنوان دوم که تکیه بر آیات مرتبط با تبارشناسی نوع بشر و خانواده بشری است، شاید بتوان گفت که بیش از همه بحث زیستی درباره بشریت در میان است. در ضلع سوم با آیاتی روبه‌رو می‌شویم که به نوعی به تاریخ تجربیات و الهامات بشری در ساحت دین پیوند می‌خورند و جلوه‌ای روایی و تاریخی می‌یابند.

متافیزیکی

(توحید خالق / وحدت به واسطه نفخه روح الهی)



(سنت تعلیمی انبیا/ امت واحدۀ جهانی) (والدین ازلی/ نفس واحدۀ خانواده بشری)

شکل شماره ۲: مثلث اشتراکات انسانی قرآنی

در زاویه اشتراکات متافیزیکی، آیاتی قرار داده می‌شوند که به یکتایی خالق جهان و جهانیان تصریح می‌کنند و از نگاهبانی او از مردم و دغدغه‌اش در تأمین نیازهایشان سخن می‌گویند. این آیات از گام نهادن انسان‌ها به بیرانه نیز انتقاد می‌کنند:

- ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (انعام / ۱۰۲)؛ چنین است خداوند که پروردگار شماست؛ خدایی جز او نیست، آفریدگار همه چیز است، پس او را بپرستید و او بر همه چیز نگاهبان است.

- ﴿فَاطْرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَنْوَابًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَوْ جَائِدُرُوكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (شوری / ۱۱)؛ پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین که برای شما از نوع خودتان همتیانی آفریده است و از چارپایان نیز انواعی [قرار داده است] و شما را در آن آفریده است. همانند او چیزی نیست و اوست که شنوای بیناست.

- ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَىٰ تَوْفُكُونَ﴾ (غافر / ۶۲)؛ چنین است خداوند، پروردگارتان که آفریننده همه چیز است. خدایی جز او نیست، پس چگونه به بیراهه می‌روید؟

همچنین آیاتی در این دسته جای می‌گیرند که بیانگر نفخه‌ای الهی در انسانند و خداوند به این سبب، او را مسجود سایر مخلوقات خویش ساخته است. همو در کالبد وی ابزارهای حسی و ادراکی قرار داده است تا به کار او آیند، هرچند این بشر اندک سپاس می‌نهد:

- ﴿إِذَا سُوِّتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر / ۲۹)؛ پس چون او را سامان دادم و در آن از روح خود دمیدم در برابر او به سجده درافتید.

- ﴿تُمْ سُوءًا وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلْتُ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (سجده / ۹)؛

سپس او را استوار کرد و در او از روح خویش دمید و برای شما گوش [ها] و چشمان و دلها آفرید، چه اندک سپاس می گزارید.

- «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص / ۷۲)؛ پس چون او را استوار برداختم و در آن از روح خود دمیدم برای او به سجده درافتید.

اما در زاویه اشتراکات زیستی به آیاتی پرداخته می شود که بر خلقت نوع بشر از نخستین پدر و مادر تأکید می ورزند. جالب آنکه در اغلب این گونه آیات، تکیه بر ضرورت شکل گیری تعامل مثبت و توأم با مهر و آرامش را در اجتماع انسانی می توان دید:

- «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا» (نساء / ۱)؛ ای مردم از پروردگارتان پروا کنید، همو که شما را از یک تن یگانه بیافرید و همسر او را هم از او پدید آورد و از آن دو مردان و زنان بسیاری پراکند و از خدایی که به نام او پیمان می بندید یا سوگند می دهید، هم چنین از گسستن پیوند خویشاوندان پروا کنید؛ چرا که خداوند [ناظر و] نگاهبان شماست.

- «وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَضَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» (انعام / ۹۸)؛ و اوست که شما را از تن یگانه ای پدید آورد و آنگاه [شما را] قرارگاه و ودیعت گاهی است. به راستی که آیات [خود] را برای قومی که درمی یابند به روشنی بیان کرده ایم.

- «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْمَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِن آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنُكَوِّنَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (اعراف / ۱۸۹)؛ او کسی است که شما را از تن یگانه ای آفرید و همسرش را از او پدید آورد تا در کنار او آرام گیرد و چون [آدم] با او [حو] آمیزش کرد، باری سبک گرفت و با آن آسان به سر می برد و چون گرانبار شد، هر دو خداوند، پروردگارش را به دعا خواندند که اگر به ما فرزند سالم و شایسته ای عطا کنی از سپاسگزاران خواهیم بود.

در زاویه تاریخی این مثلث نیز آیاتی جای می گیرند که پیامبر ﷺ در آن ها به تصدیق انبیای پیشین و تعالیم ایشان می پردازد. این دسته از آیات می آموزند که بین هیچ یک از انبیا فرقی نیست و تأکید می شود که برای هر امتی رسولی آمده است تا در میان ایشان دادگری کند و به هیچ فردی ستم نشود:

- ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (بقره/ ۱۳۶)؛ بگو ایمان آورده ایم به خداوند و آنچه بر ما و آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل شده و آنچه به موسی و عیسی و آنچه به پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده، و بین هیچ یک از آنان فرق نمی گذاریم و ما فرمانبردار او هستیم.

- ﴿أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا نَمَعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (بقره/ ۲۸۵)؛ پیامبر به آنچه از سوی پروردگارش بر او نازل شده است، ایمان آورده است و مؤمنان هم؛ همگی به خداوند و فرشتگانش و کتاب هایش و پیامبرانش ایمان آورده اند [و می گویند] بین هیچ یک از پیامبران او فرق نمی گذاریم و می گویند شنیدیم و اطاعت کردیم، پروردگارا! آموزش تو را خواهیم و بازگشت به سوی توست.

- ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ (یونس/ ۴۷)؛ و هر امتی پیامبری دارد و چون پیامبرشان بیاید، در میان آنان دادگرانه داوری شود و بر آنان ستم نرود.

در تمامی آیاتی که در زوایای سه گانه این مثلث اشتراکات قرار می گیرند، الگوی همگرایی به مخاطب آموخته می شود و از هر گونه تفرق و پراکنده سازی یا به حاشیه راندن دیگری، به ویژه در فضای تعامل عمومی پرهیز می شود. به این ترتیب، چنین می نماید که این آیات نه تنها با تغییر نگرش های مخاطب نسبت به دیگری می توانند به لحاظ شناختی، ظرفیت فهم همدلانه را افزایش دهند، بلکه از منظر عاطفی نیز پیش فرض هایی را از جنس تعلقات و پیوندهای خانوادگی و تجانس روحی به وجود می آورند که به طور بالقوه می توانند فهم همدلانه را تقویت کنند.

علاوه بر مثلث اشتراکات (شکل شماره ۲) که منجر به شکل گیری ضلع همدلی (در شکل شماره ۱) و صلح فرهنگی می شود، با تمرکز بر دو زاویه دیگر مثلث حل مناقشه در شکل شماره ۱، یعنی «عدم خشونت» و «خلاقیت»، به آیاتی متعدد می توان اشاره کرد که به راستی گزینه هایی جایگزین و متنوع را در ساحت رفتاری

و ساختاری، فراروی مخاطب می‌نهد. این آیات با تکیه بر همگرایی اجتماعی، به نگرش‌سازی دربارهٔ عدم خشونت می‌پردازند و به آن مشروعیت می‌بخشند. این فرایند، نشان از خلاقیت در ایجاد روش‌های حل مناقشه و صلح آفرینی با تکیه بر هماهنگی و همگونی در میان گروه‌های مختلف انسانی دارد. یکی از مهم‌ترین آیاتی که می‌توان به آن اشاره کرد، آیهٔ ۱۷۷ سورهٔ بقره است. این آیه در نهایت خلاقیت به طرح نگرشی تازه نسبت به مقولهٔ دین‌ورزی می‌پردازد و در پاسخ به بحث‌های بیهودهٔ برخی معاصران پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در موضوعات دینی، بر اساس نگرشی همدلانه و نیز دیگرخواهانه، تعلیم خود را عرضه می‌دارد که آشکارا از اهتمام قرآن کریم به برقراری سه‌گانهٔ صلح خبر می‌دهد:

﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (بقره/ ۱۷۷)؛ نیکی آن نیست که رویتان را به سوی مشرق و مغرب آورید، بلکه نیکی آن است که کسی به خداوند و روز بازپسین و فرشتگان و کتابهای آسمانی و پیامبران ایمان داشته باشد و مال را با وجود دوست داشتش به خویشاوندان و یتیمان و بینویان و در راه ماندگان و خواهندگان و بردگان ببخشد و نماز را برپا دارد و زکات را پردازد و وفاکنندگان به پیمانشان چون پیمان‌بندند و خوشا شکیبایان به هنگام تنگدستی و ناخوشی و هنگامهٔ کارزار، اینان صدقان و هم اینان پرهیزگاراند.

در جایی دیگر از سورهٔ بقره نیز همگرایی و هماهنگی، آرمانی سرمدی در اجتماع انسانی است و اختلاف و افتراق در جمع انسانی، به دلیل دوری از تعالیم اصیل متون مقدس است:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا نِيْمًا فَبَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (بقره/ ۲۱۳)؛ [در آغاز] مردم، امت یگانه‌ای بودند، آنگاه خداوند پیامبران مژده‌آور و هشداردهنده برانگیخت و با آنان به حق کتاب‌های آسمانی فرستاد تا در میان مردم در آنچه اختلاف می‌ورزند داوری کند و در آن اختلاف نکردند مگر کسانی که آن [کتاب] به آنان

داده شده بود، آن هم از روی رشک و رقابتی که با هم داشتند، [و] پس از آنکه برهان‌های روشن برایشان آمد. آنگاه خداوند به اراده خویش مؤمنان را به آن حق [و حقیقتی] که ایشان در آن اختلاف داشتند رهنمون شد و خداوند هر کس را که بخواهد به راه راست هدایت می‌کند.

جایگزین خلاقانه‌ای که قرآن برای تعامل با دگراندیشان و یا حتی دشمنان طرح می‌کند، آن است که در هر حال از تجاوز و تعدی اجتناب شود (پرهیز از خشونت ساختاری و مستقیم). قرآن، مبتنی بر صلح فرهنگی، پیشنهاد می‌کند که نگرش مخاطب بر همکاری با همگان در جهت انجام عمل نیک قرار بگیرد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا سَعَاتِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أُمْتِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَسْتَعُونَ فُضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوا عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبُرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (مائده/ ۲)؛ ای مؤمنان حرمت شعائر الهی و ماه‌های حرام و قربانی‌های نشاندار و قربانی‌های قلاده‌دار و زائران بیت‌الحرام را که از پروردگارشان جویدای گشایش معاش و خشنودی او هستند، نگه دارید و چون از حال احرام بیرون آمدید می‌توانید به شکار پردازید و دشمنی با مردمی که شما را از مسجد الحرام باز می‌دارند، شما را بر آن ندارد که تجاوز کاری کنید؛ و در نیکی و پارسایی همدستی کنید نه در گناه و ستمکاری؛ و از خدا پروا کنید که خداوند سخت کیفر است.

فرجامین آیه‌ای که در این باره یاد می‌آوریم و در آن یکی از مهم‌ترین نگرش‌های خلاقانه در حل مناقشه و جلوگیری از خشونت طرح می‌شود، آیه ۱۳ از سوره حجرات است. در این آیه بر اشتراک زیستی انسان‌ها در خانواده بزرگ بشری استدلال می‌گردد و سپس میان انسان‌ها با نژادها و گروه‌های مختلف، نوعی اشتراک تاریخی گذارده می‌شود تا با نگرشی مسالمت‌آمیز و همزیست‌گرایانه با یکدیگر تعامل کنند:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات/ ۱۳)؛ هان ای مردم! همانا ما شما را از یک مرد و یک زن آفریده‌ایم و شما را به هیئت اقوام و قبایلی در آورده‌ایم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید. بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند پرهیزگارترین شماست؛ که خداوند دانای آگاه است.

با نگرشی همدلانه نسبت به عرب صدر اسلام که با تعالیم ساختارشکنانه قرآنی درباره کیفیت نگرش و رفتار با دیگری مواجه می‌شده است، می‌توان حدس زد که تا چه اندازه، الگویی شبیه آنچه در شکل شماره ۲ تدوین گردید، بر چارچوب ذهنی او اثربخش بوده و تغییراتی شگرف را در زندگی فردی و جمعی او پدید آورده است.

نتیجه‌گیری

مثلث «نگرش، رفتار، تباین» بر آن است که در تولید خشونت/صلح، پیش از هر چیز باید بر نگرش و زیربنای آن یعنی فرهنگ متمرکز شد. اگر بتوان خشونت/صلح را به انواع «مستقیم، ساختاری و فرهنگی» تقسیم کرد، نقش خشونت/صلح فرهنگی بیش از آن دو است؛ چرا که می‌تواند منجر به صورت‌های دیگر خشونت/صلح بشود. قرآن کریم، منبع بسیار مهم معرفتی و نگرشی است که در آیاتی متعدد به مخالفت با خشونت فرهنگی در قالب پیش‌فرض‌ها و نگرش‌هایی می‌پردازد که زیربنای دیگر انواع خشونت و تعدی قرار می‌گیرد؛ برای مثال، در آیه ۳۱ سوره اسراء، خداوند نگرشی خشونت‌آمیز را که برای فرار از سختی‌های ارتزاق فرزندان، باعث کشته شدن ایشان می‌شد، به چالش می‌کشد یا در آیه ۱۳۷ سوره انعام، نگرش‌های شرک‌آمیزی که زمینه‌ساز خشونت مستقیم ﴿قَتْلَ اَوْلَادِهِمْ﴾ و خشونت ساختاری ﴿لِيُرْذُوهُمْ﴾ هستند، نکوهیده می‌شوند یا در آیه ۹ سوره تکویر، پیشاپیش صحفه پاسخ قربانیان خشونت فرهنگی، یعنی دختران زنده به گور را در قیامت به رخ مخاطب خاص خود می‌کشد. بدین ترتیب، قرآن از طریق نگرش و فرهنگ بدیع خود، نه تنها فرهنگ خشونت -برای مثال- علیه زنان را نمی‌پذیرد، بلکه همچون مردان، آنان را نیز در پیشگاه خداوند مکلف و مسئول می‌داند. از همین رو وعده پاداش در آیه ۳۵ سوره احزاب با تأکید خاص زبان‌شناختی بر هر دو جنسیت مرد و زن طرح می‌گردد. با این حال، مخالفت با خشونت فرهنگی در قرآن و پیش داشتن نگرش نوین، محدود به فرزندان یا زنان نیست و تمام بشریت را در بر می‌گیرد؛ برای مثال، نه تنها برابر دانستن مرگ یک نفر با کل جامعه انسانی در نکوهش خشونت فرهنگی مهم است، بلکه تأکید بر برابر بودن جان‌بخشی به یک فرد با احیای

بشریت، از منظر صلح فرهنگی نیز اهمیت والا دارد.

در نگاه قرآن به صلح آفرینی فرهنگی که در شکل شماره ۱ کلیدواژه آن همدلی بود، می توان به تثلیث اشتراکات انسانی در قرآن اشاره داشت که در نهایت منجر به فهم انسانیت مشترک بین انسان ها و در نتیجه منجر به ایجاد همدلی خواهد شد. با بررسی آیات مختلف قرآنی، سه سطح از اشتراکات بشری خود را نمایان می سازد. این اشتراکات مبتنی بر نگرش توحیدی قرآن است و مقولات متافیزیکی، زیستی و تاریخی را در بر می گیرد. منظور از اشتراکات متافیزیکی در قرآن، به طور خاص وجود خالق یکتاست که بر امور جهان و مردمان، مسلط و نسبت به تأمین نیازهای آن ها مسئول است. در زاویه اشتراکات زیستی، بر خلقت نوع بشر از پدر و مادر نخست تأکید شده است. سرانجام آیاتی که در آن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله انبیای پیشین و تعالیم ایشان را تصدیق می کند، در ضلع تاریخی این اشتراکات جای دارند. در آیات اخیر بین انبیا فرقی گذاشته نمی شود و تأکید بر آن است که آمدن انبیا در بین امت ها برای دادگری و دوری از ستم و تعدی است. مضامین آیاتی که در مثلث اشتراکات وجود دارند، نشان دهنده الگوی همدلی و همگرایی است و مخاطب خود را از حذف، نادیده گرفتن یا سرکوب دیگری بر حذر می دارد و با تغییر نگرش های او نسبت به دیگری می تواند حداقل به لحاظ شناختی، ظرفیت فهم همدلانه را افزایش دهد.

به نظر می رسد بر خلاف دیدگاه انتقادی رایج که متون مقدسی نظیر قرآن کریم را ابزاری برای مشروعیت دادن و موجه ساختن خشونت، قتل و ترور می داند، تکیه بر نظریات موجود در حوزه مطالعات خشونت و صلح، همانند «صلح فرهنگی» گالتونک، ظرفیت های این منابع فرهنگی ارزشمند را در تولید عدالت و مسالمت در اجتماع انسانی آشکار سازد. چنین می نماید که بهره برداری مناسب از قابلیت هایی که در آیات قرآنی برای همراهی با نظریات صلح در عصر جدید وجود دارد، همت نخبگان دینی را می طلبد.

کتاب‌شناسی

۱. برگر، پیترا ال.، موج تازه سکولاریسم از جهان، در افول سکولاریسم، ترجمه افشار امیری، تهران، پنگان، ۱۳۸۰ ش.
۲. کریم‌زاده، صادق، «سازوکارهای روان‌شناختی فرایند درونی‌سازی ارزش‌های اخلاقی»، *روان‌شناسی و دین*، سال سوم، شماره ۲، ۱۳۸۹ ش.
3. Armstrong, K., *Islam, Short History*, New York, Random House, 2002.
4. Armstrong, K., *The Great Transformation: the Beginning of our Religious Traditions*, New York, Alfred A. Knopf, 2006.
5. Berger, Peter L., "From Secularity to World Religion", *The Christian Century*, 97, 1980.
6. Bromley, D. G., "Dramatic Denouncements" in David G. Bromley (ed.), *Cults, Religion and Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
7. Dawkins, R., *The God delusion*, London, Bantam Press, 2006.
8. Dudouet, V., *Transitions from Violence to Peace: Revisiting Analysis and Intervention in Conflict Transformation*, Berlin, Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2006.
9. Fitz-Gibbon, A., *Positive Peace: Reflections on Peace Education, Nonviolence, and Social Change*. Rodopi, 2010.
10. Francis, D., *From Pacification to Peacebuilding: A Call to Global Transformation*, London and New York, Routledge, 2010.
11. Galtung, J., "An Editorial", *Journal of Peace Research*, 1 (1), 1964.
12. Galtung, J., "Cultural Violence", *Journal of Peace Research*, 27 (3), 1990.
13. Galtung, J., "Introduction: Peace by Peaceful Conflict Transformation – the Transcend Approach", *Handbook of Peace and Conflict Studies*, ed. by Charles Webel and Johan Galtung, London and New York, Routledge, 2007.
14. Galtung, J., "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research*, 6 (3), 1969.
15. Galtung, J., *Conflict Transformation by Peaceful Means (The Transcend Method)*, New York, The United Nations Disaster Management Training Programme (DMTP), 2000.
16. Galtung, J., *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*, London and Oslo, Sage, 1996.
17. Galtung, J., *Transcend and Transform: An Introduction to Conflict Work*, London, Pluto Press, 2004.
18. Gay, W., "The Language of War and Peace", in Lester R. Kurtz, et al. (eds.), *Encyclopedia of Violence, Peace and Conflict*, Academic Press, vol. 1, 1999.

19. Hertog, K., *The Complex Reality of Religious Peacebuilding: Conceptual Contributions and Critical Analysis*, Lexington Books, 2010.
20. Hood, R. W. et al., *The Psychology of religion: An Empirical Approach*, New York, The US, The Guilford Press, 2009.
21. Jackman, M. R., "License to Kill: Violence and Legitimacy in Expropriative Social Relations", in John T. Jost and Brenda Major (eds.), *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice and Intergroup Relations*, New York, Cambridge University Press, 2001.
22. James, W., *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London and New York, Routledge, 2002.
23. Little, D. & S. Appleby, "A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict", *Religion and Peacebuilding*, ed. by Harold Coward and Gordon S. Smith Albany, State University of New York Press, 2004.
24. Manley, R. H., *Building Positive Peace: Actors and Factors*, International Public Policy Institute, 1981.
25. Sachedina, A., *Islam and the Challenge of Human Rights*, New York, Oxford University Press, 2009.
26. Schnabel, A., "Appendix 2C: The Human Security Approach to Direct and Structural Violence", *SIPRI Yearbook 2008*, New York, Oxford University Press, 2008.
27. Thomas, S., *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.
28. Tyler, A., *Islam, the West and Tolerance: Conceiving Coexistence*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

شواهد قرآنی

روایات باب «کبر» اصول کافی*

- حسن خرقانی^۱
- سیدمهدی خدایی^۲

چکیده

قبل از بررسی جهت و دلالت روایت باید از اصل صدور آن از معصوم مطمئن شد و بی‌گمان عرضه روایات بر قرآن کریم کارسازترین تدبیر در حصول این اطمینان است. در این روش تأیید حدیث به وسیله شواهد قرآنی حجتی بر صدور حدیث از معصوم می‌باشد و ناسازگاری با کتاب خدا دلیل اخلال در نظام صدور و نقل آن روایت است. اندیشمندان این روش را از جهات مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند اما به دلیل کمی نمونه‌های عینی از روایات عرضه شده بر قرآن دیدگاه‌های متفاوتی را در مورد این معیار بیان داشته‌اند. نوشتار حاضر با عرضه روایات باب «کبر» کتاب شریف کافی بر قرآن، نمونه‌هایی ملموس را از روایات عرضه شده بر قرآن ارائه می‌دهد. در این باب ۱۷ روایت وجود دارد که تنها یک روایت با شواهد قرآنی ناسازگار است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (h.kharaghani@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث (khodaie.mahdi@gmail.com).

واژگان کلیدی: نقد حدیث، تفسیر اثری، عرضه حدیث بر قرآن، کبر، تکبر.

مقدمه

همواره تلاش دانشمندان علوم حدیث بر آن بوده است که افزون بر فهم مدلول روایات، نسبت به اصل صدور آن‌ها نیز اطمینان حاصل نمایند؛ زیرا کم نیستند روایاتی که از معصومان علیهم‌السلام صادر نشده‌اند، ولی به نیرنگ یا ناخواسته به آنان منسوب یا به گونه‌ای نقل به معنا شده که مدلول اصلی خویش را از دست داده‌اند. پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که خود به این امر آگاه بوده، قرآن کریم را معیاری برای تشخیص روایات صادره از ایشان معرفی نموده است:

أیها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتابَ الله فأنا قلتُهُ وما جاءکم یخالف کتابَ الله فلم أقله (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۷۴/۱).

از دیگر معصومان علیهم‌السلام نیز روایاتی با مضمون مشابه وجود دارد، مانند آنکه امام صادق علیه‌السلام فرمود:

کلّ شیء مردودٌ إلی الکتاب والسنة وکلّ حدیث لا یوافق کتابَ الله، فهو زخرف (همان: ۱۷۳/۱).

این روایات که شمارشان از حد شهرت فراتر رفته است، به «روایات عرضه» مشهورند و دربردارنده موضوعی بسیار مهم در عرصه حدیث پژوهی هستند؛ از این رو همواره مورد توجه اندیشمندان شیعه و سنی بوده و از جنبه‌های گوناگون مورد بحث و نظر واقع شده‌اند. بررسی دیدگاه‌های آنان حکایت از اختلاف فراوان در کشف مدلول واقعی این احادیث دارد (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۳: ۲۳۲-۲۳۴؛ نوروزی و نقی‌زاده، ۱۳۸۹: ش ۵۵؛ دیاری بیدگلی، ۱۳۸۴: ش ۲). از عوامل اختلاف نظر میان اندیشمندان در این باب، کمی نمونه‌های عینی احادیث عرضه‌شده بر قرآن است. چنان که در بیشتر پژوهش‌های انجام‌شده به چند نمونه مشخص اکتفا شده است.

به نظر می‌رسد تلاشی جدی در مورد عرضه عملی روایات بر قرآن صورت نگرفته است. به گزارش علامه طباطبایی امروزه در میان احادیث مقطوع السندی که از صحابه و راویان صدر اول به جای مانده است موارد بسیاری یافت می‌شود که ظاهر قرآن با آن مخالف است. حرص شدید بر حفظ و نقل حدیث از جمله عواملی

است که مردم را از پالایش حدیث و تدبر در معنای آن باز داشت و مانع عرضه آن بر کتاب خدا که اساس دین است، شد. نتیجه آن گردید که احترام و عمل میان قرآن و حدیث تقسیم شود و احترام ظاهری از آن قرآن گردد و اخذ و عمل از حدیث و در اندک مدتی قرآن در عمل متروک گردد. این سیره نکوهیده مسامحه در عرضه حدیث بر قرآن، همچنان در بین امت تا به امروز استمرار یافته است و همین سهل انگاری یکی از اسبابی است که باعث شد بسیاری از خرافات قومی و قبیله‌ای پس از مسلمان شدن افراد نیز به عنوان یک اعتقاد دینی باقی بماند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۹/۶-۲۸۰).

گرچه شارحان حدیث در خلال آثار مکتوب خویش آیات قرآنی متناسب با بحث را بیان نموده‌اند، اما تلقی ما از عرضه یک روایت بر قرآن، چنان که خواهد آمد، بسیار فراتر از ذکر یک یا چند آیه در آن موضوع می‌باشد؛ از این رو در این پژوهش بر آن شدیم تا بخشی از روایات کتاب شریف *اصول کافی* را عملاً بر قرآن کریم عرضه کنیم تا به این ترتیب با یافتن شواهد و قراین قرآنی آن ضمن ارائه نمونه‌های عینی و ملموس در این بحث، باب جدیدی را برای شناخت بهتر این معیار بگشاییم.

فواید تطبیق روایات بر قرآن

۱. پی بردن به قوت و ضعف روایت نیاز به بررسی‌های سندی و رجالی دارد. یافتن شواهد قرآنی روایات، درستی صدور آن‌ها را از معصوم تقویت می‌کند و بخش عمده‌ای از نیاز ما به علم رجال را مرتفع می‌سازد.
۲. در سایه شواهد قرآنی به اخبار آحاد حجیت بخشیده می‌شود و بسیاری از احادیثی که به دلیل ضعف سند، ارزش علمی خویش را از دست داده‌اند، قابلیت استناد و بهره‌برداری می‌یابند.
۳. پربارتر شدن تفاسیر روایی و شروح احادیث از دیگر فواید خواهد بود.
۴. با تطبیق این دو منبع مهم دینی با یکدیگر نکات و زوایای پنهان هر کدام آشکارتر خواهد شد.

۵. در باب تعارض روایات، با عرضه آن‌ها بر قرآن، امکان شناسایی حدیث صادرشده از اهل بیت و ترجیح آنچه صحیح است فراهم می‌آید.

مفهوم‌شناسی کبر

«کبر» در لغت به معنای بزرگی است و در مقابل «صغر» قرار دارد. این دو واژه نسبی هستند و چه بسا چیزی در مقایسه با یک شیء کوچک و در مقایسه با دیگری بزرگ به شمار آید. این ماده نخست برای کمیت اجسام به کار می‌رفته و سپس برای معانی نیز استعاره آورده شده است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۴۲۰).

واژه‌های کبر، تکبر و استکبار از نظر معنا نزدیک به هم هستند. کبر حالتی است که انسان خودشیفته گشته و خویشان را از دیگران بزرگ‌تر می‌بیند (همان؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۶: ۳۲۵/۴). خودبزرگ‌بینی هرگاه به عنوان حالتی درونی و در باطن انسان وجود داشته باشد، به آن کبر گویند و اگر در رفتار بیرونی ظاهر گردد، از آن به تکبر یاد می‌شود. چه آنکه این ماده از باب تفعّل است و بر پذیرش و اظهار دلالت می‌کند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۹/۱۰). استکبار نیز فزون‌تر بردن خود از حد خویش، طلب بزرگی و در برابر حق سر فرود نیاوردن است (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۶۵/۳).

علامه مجلسی از سه نوع تکبر یاد کرده، می‌گوید:

بدان تکبر یا در مقابل خداست یا پیامبران الهی و یا سایر مردم. پس تکبر بر سه قسم است: نخست تکبر در مقابل خدا که بدترین نوع تکبر است که تنها به دلیل سرکشی و جهل محض است. مثل آنچه فرعون و نمرود انجام دادند. دوم: تکبر در مقابل انبیا و اوصیای الهی عليهم السلام است مثل آن‌ها که می‌گفتند: «أَنْتُمْ لَيْسَ مِنْ مِثْلِنَا» (مؤمنون / ۴۷) و «وَلَيْنَ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ» (مؤمنون / ۳۴) و... این نوع تکبر اگرچه در رتبه پایین‌تر است اما به نوع اول نزدیک است چون تکبر در مقابل امر خدا به حساب می‌آید. سوم: تکبر بر مردم به این صورت که شخص خود را برتر و دیگران را کمتر از خویش پندارد و این حالت او را به بی‌اعتنایی و برتری‌جویی نسبت به دیگران می‌کشاند (۱۴۰۴: ۱۸۷/۱۰).

بنابراین از بررسی آیات قرآن در باب کبر (ر.ک: زین، ۱۴۱۷: ۲۵۰-۲۵۲) نکاتی به

دست می‌آید:

۱. جایگاه کبر قلب است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي ضُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُمْ بِبَالِغِيهِ﴾ (غافر/ ۵۶).

۲. در زبان قرآن از کبر در رتبه بالاتر به استکبار تعبیر شده است و پرکاربردترین واژگان از ماده کبر در معنای مذمومش، در درجه نخست مشتقات استکبار و سپس تکبر است.

۲. تکبر و استکبار آشکار کردن این کبر قلبی است، حال چه در مقابل مردم باشد و چه در مقابل خداوند. شیطان هنگامی که کبر خویش را آشکار کرد خداوند فرمود: ﴿فَأُحْضَبُ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ﴾ (اعراف/ ۱۳). این آیات اشاره به مرتبه نازل تر کبر است که وقتی آشکار می شود تکبر نامیده می شود و در وضع لفظی باب تفعل نیز مناسب است؛ زیرا از معانی باب تفعل تکلف است یعنی فاعل چیزی را که واقعیت ندارد به زحمت به خود بیندد. قرآن در موارد بسیاری تکبر را برای معنای بالاتر یعنی استکبار و حق ناپذیری هم استفاده کرده است: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾ (غافر/ ۲۷)؛ ﴿بَلَىٰ قَدْ جَاءَ ثَكَ آيَاتِي فَكَذَّبَتْ بِهَا وَاسْتَكْبَرَتْ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ* وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾ (زمر/ ۵۹-۶۰). از این آیه فهمیده می شود که استکبار نسبت به تکبر خاص است یعنی آن تکبری است که مانع پذیرش حق می شود.

۳. در قرآن هیچ گاه استکبار در معنای نازل تر کبر استعمال نشده است؛ بلکه همه جا در معنای بالاتر استفاده شده است. در مورد شیطان هم اگر لفظ استکبار استفاده شده چون در آیاتی قرار دارد که نشان می دهد شیطان از برتری آدم آگاه شده و پس از آگاهی آن را منکر شده و مصداق حق ناپذیری قرار گرفته است. پس هنگامی که قرآن از عقیده شیطان مبنی بر برتری اش بر آدم گفتگو می کند از لفظ تکبر و هنگامی که از حق ناپذیری او سخن می گوید از لفظ استکبار استفاده کرده است.

در روایات کافی نیز واژه کبر در مقایسه با استکبار پرکاربردتر است. شاید این امر به تفاوت نقشی که قرآن و امام بر عهده گرفتند برگردد. قرآن به نبرد کفر و ایمان و مبارزه انبیا با مستکبران تاریخ و نمونه های عملی بیشتر توجه دارد و وظیفه

نخستش بیرون بردن انسان‌ها از وادی ظلم و ظلمت به وادی نور و ایمان است. امام در نقش هدایت‌گری جامعه اسلامی وظیفه تربیت امت اسلام در وادی ایمان را پیش رو دارد. از این رو واژه استکبار که ناظر به گردن‌فرازی در برابر حق و راه خداست و نیز تکبر که ناظر به نمونه‌های عینی این صفت مهلک است کاربرد بیشتری در قرآن دارد و واژه کبر که بیانگر صفتی شیطانی است و گاه در درون جامعه ایمانی رخنه می‌کند و افرادی را از وادی حق منحرف می‌سازد پر کاربردتر است.

شواهد قرآنی روایات کبر

آیات کریمه و روایات در نکوهش کبر و ستایش تواضع بیش از آن است که بتوان شماره کرد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۴/۱۰). در مقاله حاضر به شواهد قرآنی باب کبر اصول کافی پرداخته‌ایم. در این باب ۱۷ روایت وجود دارد که به منظور حفظ انسجام، چیش روایات را تغییر دادیم و آنها را با توجه به محتوای مشترکشان دسته‌بندی نمودیم و با توجه به آنکه غرض ما نقد محتوایی حدیث است، به اسناد احادیث نپرداختیم.

۱. مراتب تکبر

در این باب، چهار روایت وجود دارد:

۱. عبدالاعلی نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود:

«الکبرُ أنْ تَمِصَّ النَّاسَ وَتَسْفَهُ الْحَقَّ»؛ (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۶۱-۷۵۲/۳، ح ۸) کبر آن است که مردم را خوار و حق را سبک شماری.

۲. عبدالاعلی از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«إِنَّ أَعْظَمَ الْكِبْرِ غَمَصُ الْخَلْقِ وَسَفَهُ الْحَقِّ» (همان: ح ۹)؛ بزرگ‌ترین تکبر خوار شمردن مردم و سبک شمردن حق است. راوی گوید که عرض کردم: خوار شمردن مردم و سبک شمردن حق چیست؟ امام فرمود: «يَجْهَلُ الْحَقَّ وَيَطْعَنُ عَلَيَّ أَهْلَهُ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ نَازَعَ اللَّهَ عِزًّا وَجَلَّ رِذَاءَهُ»؛ حق را نادیده انگارد و به اهل آن طعنه زند. پس هر که چنین کند، با خداوند تعالى در آنچه برای او براننده است، ستیزه کرده است.

۳. عبدالاعلی گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم که کبر چیست؟ فرمود: «أَعْظَمُ الْكِبَرِ أَنْ تَسْفَهَ الْحَقَّ وَتَغْمِصَ النَّاسَ»؛ بزرگ‌ترین درجه کبر آن است که حق را سبک شماری و مردم را پست دانی. گفتم: سبک شمردن حق چیست؟ فرمود: «يَجْهَلُ الْحَقَّ وَيَطْعُنُ عَلَى أَهْلِهِ» (همان: ح ۱۲)؛ حق را نادیده گیرد و به اهل حق طعنه زند.

۴. عمر بن یزید گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من خوراک خوب می‌خورم و بوی خوش می‌بویم و مرکب چابک سوار می‌شوم. غلام دنبالم می‌آید. اگر در این روش جباریت و کبر است، آن را انجام ندهم. امام صادق علیه السلام سر به زیر انداخت و سپس فرمود:

«إِنَّمَا الْجَبَّارُ الْمَلْعُونُ مَنْ غَمِصَ النَّاسَ وَجْهَلَ الْحَقَّ»؛ همانا جبار ملعون کسی است که مردم را خوار شمارد و حق را نادیده انگارد. عمر گوید: من گفتم: به حق بی‌توجه نیستم. اما خوار شمردن را ندانم چیست؟ امام فرمود: «مَنْ حَقَّرَ النَّاسَ وَتَجَبَّرَ عَلَيْهِمْ فَذَلِكَ الْجَبَّارُ» (همان: ح ۱۳)؛ کسی که مردم را زبون و ناچیز شمارد و بر آنها گردن‌فرازی و بزرگی کند، او جبار است.

دقت در روایات نشان می‌دهد که امام علیه السلام به جای تعریف ماهوی کبر به آثار بیرونی آن در ضمن رفتار افراد دارنده این رذیله اشاره فرموده است، مثل آنکه قرآن می‌فرماید: «وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى» (بقره/ ۱۸۹). این چهار روایت دو مرتبه مختلف «تکبر» را به تصویر می‌کشند:

الف) حق‌ناپذیری و سبک شمردن حق که با عباراتی مثل «تَسْفَهَ الْحَقَّ» و «يَجْهَلُ الْحَقَّ وَيَطْعُنُ عَلَى أَهْلِهِ» بیان شده است.

ب) خوار شمردن مردم و زورگویی بر آنان که با تعابیری مثل «تَغْمِصَ النَّاسَ»، «غَمِصَ الْخَلْقِ» و «حَقَّرَ النَّاسَ وَتَجَبَّرَ عَلَيْهِمْ» بیان شده است.

تفاوت این دو مرتبه با یکدیگر به حسب آن چیزی است که بر آن تکبر می‌شود. بالاترین مرتبه تکبر کوچک شمردن حقیقت و برگزیدن رأی خود در مقابل خدا و انبیا و آیات الهی است و مرتبه دوم خوار شمردن دیگر انسان‌ها و برتر دیدن خود از سایرین است. راغب می‌گوید:

کبر آن حالت خودبزرگ بینی در انسان است به طوری که خود را از دیگران بزرگ تر و برتر ببیند و بالاترین مرتبه آن تکبر بر خداست که آن امتناع از قبول حق و اعتراف بر بندگی او باشد (بی تا: ۴۲۱).

قرآن کریم به هر دو وجه از تکبر اشاره نموده است:
 نمونه نوع نخست: ﴿وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلِيَ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَن فِي أُذُنِهِ وَقُرْآنُ فَسْرَهُ بَعْدَ أَبِ الْأَيْمِ﴾ (لقمان / ۷)؛ ﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُنَلَّى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشْرُهُ بَعْدَ أَبِ الْأَيْمِ﴾ (جاثیه / ۸). همان گونه که گذشت استکبار همان مرتبه بالاتر کبر است که موجب حق ناپذیری است و در این آیات هم که سخن از نپذیرفتن حق است.
 نمونه نوع دوم: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَّكِبَ فِيهَا فَخُرْجِ إِنَّكَ مِنَ الصَّاعِغِينَ﴾ (اعراف / ۱۲).

از این آیات برمی آید که شیطان دارنده و بلکه بنیان گذار «کبر» در هر دو مرتبه است. این آیه حکایت از برتری جویی شیطان نسبت به آدم دارد که همان مرتبه پایین تر کبر است. البته این مرتبه در شیطان با مرتبه بالاتر نیز آمیخته شده که در آیاتی دیگر از قرآن کریم به آن اشاره شده است. به عنوان نمونه در آیات ۳۰ تا ۳۴ سوره بقره پس از آنکه خداوند مقام و منزلت آدم را به فرشتگان می نمایاند، شیطان با وجود آگاهی از فضیلت آدم، از اطاعت امر خدا سر باز می زند و رأی خویش را بر فرمان خدا برمی گزیند و کفر و استکبار خویش را نمایان می کند: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۳۴).

۲. سرانجام متکبران

۱. امام باقر و امام صادق علیهما السلام فرمودند:
 «لا يدخل الجنة من في قلبه مثقال ذرة من كبر» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۵۲/۳-۷۶۱، ح ۶) هر که ذره ای تکبر در دلش باشد، داخل بهشت نشود.

۲. یکی از دو امام باقر و صادق علیهما السلام فرمودند:
 «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الكبر»؛ هر که به اندازه وزن دانه خردلی تکبر در دلش باشد، داخل بهشت نشود. راوی گوید: من گفتم:

«إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ». امام فرمود: چرا استرجاع گفتی؟ گفتم: برای آنچه از شما شنیدم، فرمود: «لیس حیث تذهب إِنَّمَا أَعْنَى الْجُحُودَ إِنَّمَا هُوَ الْجُحُودُ» (همان: ح ۷)؛ چنان که تو فکر می کنی نیست، همانا مقصود من انکار است و آن جز انکار نیست.

این دو روایت حکایت حرمان بزرگ متکبران است. اینان در عذاب الهی جاودان خواهند ماند و هرگز نسیمی از بهشت بر آنها نخواهد وزید. اما همان گونه که حدیث دوم تفسیرگر این مضمون است نه همه متکبران بلکه تنها جاچدان و منکران حق ستیز (مرتبه بالاتر) این گونه خواهند بود. قرآن کریم نیز شاهد این روایات است: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (اعراف / ۳۶). همچنین می فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ» (اعراف / ۴۰). چنان که آشکار است قرآن نیز این عذاب را فقط برای منکران بیان نموده است.

امام کبر را جحود معنای فرماید و جحود انکار با علم و آگاهی است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۰۷/۳). خداوند درباره ارتباط جحود و استکبار می فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (نمل / ۱۴). همچنین این جحود و حق ستیزی را به کافران نسبت می دهد: «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُوا بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ» (عنکبوت / ۴۷). این یکی از مراتب کفر است که در روایات به «کفر الجحود» تعبیر شده است و در این معنا با استکبار و حق ناپذیری منطبق است و خداوند این کافران را مستکبر می نامد: «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ فَاستَكْبَرُوا ثُمَّ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مَّجْرُمِينَ» (جاثیه / ۳۱). این آیه نیز ارتباط جحود و استکبار را نشان می دهد: «فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَمْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ» (فصلت / ۱۵).

۳. جایگاه متکبران

امام صادق علیه السلام فرمود:

«إِنَّ فِي جَهَنَّمَ لَوَادِيًا لِلْمُتَكَبِّرِينَ يُقَالُ لَهُ سَقَرٌ شَكَا إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ شِدَّةَ حَرِّهِ وَسَأَلَهُ أَنْ يَأْذَنَ لَهُ أَنْ يَتَنَفَّسَ فَتَنَفَّسَ فَأَحْرَقَ جَهَنَّمَ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۵۲/۳-۷۶۱، ح ۱۰). در

جهنم دره‌ای است بنام «سقر» برای متکبران که از شدت حرارت خود به خداوند عز وجل شکایت کرد و درخواست کرد که به او اجازه دهد تا نفس کشد، پس چون نفس کشید جهنم شعله‌ور شد.

از مطالب پیش گفته روشن شد که تکبر کنندگان در برابر خدا و انبیای الهی در عذاب الهی جاودانه خواهند ماند. این روایت جایگاه متکبران در جهنم را «سقر» می‌نامد. قرآن کریم نیز به این امر شهادت می‌دهد و دربارهٔ انسان متکبر می‌فرماید: ﴿ثُمَّ أَذْبَرْنَا وَسِعْنَا * فَأَقَالَ إِنَّا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَى * إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ * سَأُضْلِيهِ سَقَرَ﴾ (مدثر/ ۲۳-۲۶). همچنین قرآن کریم در تعبیری دقیق از یک سو سقر را جایگاه «مجرمان» می‌خواند: ﴿فِي جَنَاتٍ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ * وَكُنَّا نَحْوُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ﴾ (مدثر/ ۴۰-۴۶) و از سوی دیگر متکبران را در زمره «مجرمان» می‌شمارد. آنجا که بیان می‌دارد: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ * وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ (جاثیه/ ۳۱) و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ * إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (صافات/ ۳۴-۳۵).

بخش پایانی روایت خبر از شدت حرارت سقر دارد. قرآن در وصف سقر می‌فرماید: ﴿وَمَا أَذْرَاكَ مَا سَقَرَ * لَا تَبْقَىٰ وَلَا تَذَرُ * لَوْ أَحَاطَ لِلْبَشَرِ﴾ (مدثر/ ۲۷-۲۹).

۴. تکبر صفت ویژه خداوند

۱. امام باقر علیه السلام فرمود:

«العزُّ رداءُ الله والكبرُ إزارُهُ فمن تناول شيئاً منه أكبّه الله في جهنم» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۵۲/۳-۷۶۱، ح ۳)؛ عزت چون روپوش خدا و کبر و بزرگی زیرپوش اوست، پس هر کس نسبت به چیزی از آن دست‌درازی کند، خدا در دوزخ به صورت سرنگونش سازد.

۲. امام صادق علیه السلام فرمود:

«الكبرُ رداءُ الله فمن نازع الله شيئاً من ذلك أكبّه الله في النار» (همان: ح ۵)؛ بزرگ‌منشی ردای خداست و هر که نسبت به چیزی از آن با خدا بستیزد، خداوند او را با صورت به آتش دوزخ افکند.

۳. امام باقر علیه السلام فرمود:

«الكبرُ رداءُ الله والتمكُّبُ يَنازِعُ اللهُ رداءَهُ» (همان: ح ۴)؛ بزرگ‌منشی بالاپوش خدا و برازنده‌اوست و متکبر با خدا در ردایش کشمکش دارد.

آزار لباسی است که در میانه آن را محکم می‌کنند (لنگ) و ردا بر روی دوش انداخته می‌شود (خرقه، عبا). این دو استعاره و تمثیل از این امرند که عظمت و کبریایی ویژه خداوندند و مانند دیگر صفات، همچون رحمت و کرم نیستند که گاه به صورت مجازی به خلق نسبت داده می‌شود. وجه استعاره آزار و ردا برای این دو صفت ویژه خداوند آن است که آزار و ردا نیز لباس اختصاصی برای فرد هستند و دیگران با فرد در آن شریک نیستند. همچنین لباس وسیله زیبایی است و این دو صفت نیز از صفات جمال هستند، پس سزا نیست که کسی در این دو صفت خود را شریک خدا قرار دهد (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷: ۱/۴۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۲۰۳).

قرآن کریم نیز این دو صفت را شایسته آن ذات بی‌مانند دانسته، می‌فرماید: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (حشر/ ۲۳). همچنین خداوند کبریائی را یکسره از آن خویش می‌داند و هیچ مرتبه‌ای از آن را شایسته بندگان خویش نمی‌داند و دارندگان اندکی از آن را از بهشت خویش محروم نموده و مهر ناهمی بر قلبشان می‌نهد: ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كِبَرٌ مِّمَّا عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر/ ۳۵). خداوند در پایان این آیه اشاره به متکبر بودن این گروه دارد همچنان که در آیه‌ای دیگر دلیل این جدال را کبری می‌داند که در قلب ایشان است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ الْكِبَرُ مَا هُمْ بِبَالِعِيهِ﴾ (غافر/ ۵۶). نیز قرآن بارها از رفتار متکبرانه نهی نموده است: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ (اسراء/ ۳۷)؛ ﴿وَلَا تَصْعَرَ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (لقمان/ ۱۸).

بنابراین روایات دوم تا چهارم بی‌تردید با آیات قرآن سازش کامل دارد. اما روایت اول شایسته درنگ بیشتری می‌باشد. اولاً از جهت اختلافی که متن این روایت با روایات دیگر چه در اصول کافی و چه سایر منابع اصلی روایی شیعه و اهل سنت دارد و ثانیاً از جهت صحت مضمون که بیشتر روایات در این موضوع در

منابع متقدم به صورتی که در روایات دوم و سوم آمده یعنی به صورت «الکبر رداء الله» نقل شده است (صدوق، ۱۴۱۳، ۲۰۵/۲، ح ۲۱۴۵). از متقدمان شیعه به جز کلینی، فقط شیخ صدوق در *ثواب الاعمال* این روایت را به صورت «العز رداء الله» نقل نموده است. سند هر دو نقل هم یکسان می باشد با این تفاوت که تنها در طبقه اول شیخ صدوق آن را از پدرش و شیخ کلینی از «عده من أصحابنا» نقل نموده است. این تعبیر که «عز» در کنار «کبر» ذکر شود و به خداوند نسبت داده شود در احادیث اهل سنت نیز متعدد به کار رفته است؛ از جمله از امام علی ع روایت شده است: «العز إزاری والکبریاء ردائی» (متقی هندی، ۱۴۰۹: ۵۲۷/۳ و ۵۳۴). آن حضرت در خطبه قاصعه می فرماید:

الحمد لله الذي لیس العز والکبریاء واختارهما لنفسه دون خلقه وجعلهما جمی وحرماً علی غیره واصطفاهما لجلاله وجعل اللعنة علی من نازعه فیهما من عباده ثم اختبر بذلك ملائکته المقربین لیمیز المتواضعین منهم من المستکبرین... (نهج البلاغه، ۱۴۱۱: ۲۸۵، خطبه ۱۹۲).

خداوند خطاب به عزت طلبان می فرماید: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر / ۱۰). این آیه شریفه تمامیت عزت را به ذات باری تعالی نسبت می دهد، در عین حال گویی بندگان را به کسب عزت از خود دعوت می کند. آنچه در این دو روایت به خداوند نسبت داده شده عزتی اصیل و بالذات است که هیچ مرتبه‌ای از ذلت در آن راه ندارد. هیچ مخلوقی شایسته چنین عزتی نیست. بنده‌ای که در اصل وجود و دوام هستی اش فقیر در گاه الهی است نمی تواند لباس عزتی اصیل و بالذات را بر تن کند؛ بنابراین عزتی که به رسول خدا ص و مؤمنان در آیه «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون / ۸) نسبت داده شده است جز پرتوی از آن عزت اصیل مخصوص ذات باری تعالی نیست. عزت در این مقام به هیچ وجه به معنای منازعه با ردای الهی نیست بلکه عزتی است که از طریق پذیرش اوامر الهی برای ایشان حاصل شده است. همچنین آنچه در این دو روایت مذموم شمرده شده «تعزز» است یعنی نمایی از عزت که انسان را به عصیان و کفر می کشاند: «وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَيْسَ الْمُهَادُّ» (بقره / ۲۰۶).

در روایت اول آمده است: «أَكْبَهُ اللَّهُ فِي جَهَنَّمَ» و در روایت دوم هم آمده است: «أَكْبَهُ اللَّهُ فِي النَّارِ». کبّ در لغت یعنی چیزی را به صورت در انداختن: «إِسْقَاطُ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِهِ» (راغب اصفهانی، بی تا: ۴۲۰). خداوند در مورد مجرمان که به شهادت قرآن متکبران هم از جمله آنها هستند، چنین وعده داده است: «إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ * يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ» (قمر / ۴۷-۴۸). کلمه «يُسْحَبُونَ» فعل مجهول از ریشه «سحب» به معنای کشیدن یک چیز روی زمین می باشد (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۳۵/۳) و نیز می فرماید: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ... الَّذِينَ يُخَشَرُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ إِلَى جَهَنَّمَ أُولَئِكَ سَرْمَكَاتًا وَأَصْلُ سَبِيلًا» (فرقان / ۳۱ و ۳۶).

۵. کبر کمترین درجه کفر

حکیم می گوید از امام صادق علیه السلام پرسیدم: کمترین درجه الحاد چیست؟ فرمود: «إِنَّ الْكِبْرَ أَدْنَاهُ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۵۲/۳-۷۶۱، ح ۱)؛ کمترین درجه آن کبر است.

الحاد انحراف از حق است و مقصود نفی آفریدگار یا اثبات شریک برای اوست (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۵۰/۹).

با توجه به مطالبی که گذشت روشن می شود، مقصود از این کبر، تکبر و استکباری که به انکار می انجامد نیست؛ زیرا آن عین الحاد است، بلکه کبری است که به کوچک شمردن دیگران می انجامد. گذشت که کبر یابی ویژه خداوند است و این شخص با خدا به ستیزه برخاسته است، پس گونه ای عملی از شرک و الحاد است که ممکن است متکبر خود به آن توجه نداشته باشد و در اعتقاد به آن پایبند نباشد؛ از این رو کمترین درجه الحاد نام گرفته است. به تعبیر برخی شارحان حدیث، لازمه تکبر، انکار رب و اثبات شریک برای اوست و متکبر بی آنکه خود بداند گرفتار آن می شود (همان).

۶. متکبر کیست؟

۱. امام صادق علیه السلام فرمود:

«الْكِبْرُ قَدْ يَكُونُ فِي شَرَارِ النَّاسِ مِنْ كُلِّ جِنْسٍ وَالْكِبْرُ رِءَاءَ اللَّهِ فَمَنْ نَازَعَ اللَّهَ عِزًّا وَجَلَّ رِءَاءَهُ لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ إِلَّا سَفَالًا إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ فِي بَعْضِ طُرُقِ الْمَدِينَةِ

وسوداءُ تَلْقَطُ السَّرْقِينَ فَقِيلَ لَهَا تَنَحَّى عَن طَرِيقِ رَسُولِ اللَّهِ فَقَالَتْ إِنَّ الطَّرِيقَ لَمُعْرَضٌ فَهَمَّ بِهَا بَعْضُ الْقَوْمِ أَنْ يَتَنَاوَلَهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ دَعُوهَا فَإِنَّهَا جِبَارَةٌ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۶۱-۷۵۲/۳، ح ۲)؛ تکبر در بدترین مردم است از هر جنسی که باشند. کبر و بزرگ‌منشی لباس مخصوص خداست. کسی که با لباس برازنده خداوند ﷻ نمازعه کند، خدا جز پستی‌اش نیفزاید. رسول خدا ﷺ از یکی از کوچه‌های مدینه می‌گذشت و زن سیاهی سرگین برمی‌چید، به او گفتند: از پیش راه رسول خدا کنار رو. او گفت: راه پهن است. یکی از مردم خواست او را به کناری زند و متعرض او شود. پیامبر ﷺ فرمود: رهایش کنید که او جبار و زورگوست.

۲. امام صادق علیه السلام فرمود:

- «ما من أَحَلَّ يَتِيهَ إِلَّا مِنْ ذَلَّةٍ يَجِدُهَا فِي نَفْسِهِ» (همان: ح ۱۷)؛ هیچ کس لاف بزرگی نزد و خود را گم نکند، جز به سبب خواری و ذلتی که در خود می‌بیند.
- «ما من رَجُلٍ تَكَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لِدَلَّةٍ وَجَدَهَا فِي نَفْسِهِ»؛ هیچ مردی تکبر و گردنکشی نکند، مگر به جهت ذلتی که در خود می‌بیند.

در روایت نخست آمده است: «الْكِبْرُ قَدْ يَكُونُ فِي شَرِّ النَّاسِ مِنْ كُلِّ جَنْسٍ». قرآن کریم نیز این بیان را تأیید می‌کند: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» (انفال / ۵۵). لازم به توضیح است که به شهادت قرآن مستکبران حق ستیز در زمره کافران هستند: «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ» (جاثیه / ۳۱). همچنین این روایت خبر از خواری متکبران در دنیا و آخرت می‌دهد: «والكبر رداء الله، فمن نازع الله عز وجل رداء لم يزده الله إلا سفلاً». قرآن کریم نیز شاهد این گفتار است: «وَمَنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ * ثَانِي عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَنُذِيقُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَذَابَ الْحَرِيقِ» (حج / ۹). قرآن کریم عذاب مستکبران را عذابی خوارکننده معرفی می‌نماید: «فَالْيَوْمَ نَجْزِي عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تُسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ» (احقاف / ۲۰). خداوند شیطان را که سرسلسله متکبران است این گونه مخاطب می‌سازد: «قَالَ فَأَهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ» (اعراف / ۱۳).

سرگذشت اقوام مستکبر نیز حکایت از ذلت ایشان در دنیا و آخرت دارد. قرآن سرانجام قوم عاد را این گونه توصیف می‌نماید: «اما قوم عاد در زمین به ناحق تکبر

و سرکشی کردند و گفتند که از ما نیرومندتر [در جهان] کیست؟ آیا آن‌ها ندیده و ندانستند که خدایی که آن‌ها را خلق فرموده بسیار از آنان تواناتر است؟ و آن‌ها آیات [قدرت] ما را [با وجود این برهان] انکار می‌کردند. ما نیز بادی سخت و غران در روزهایی شوم بر سرشان فرستادیم تا در دنیا عذاب خواری را به آن‌ها بچشانیم و عذاب آخرت خواری‌کننده‌تر است و کسی به یاریشان برنخیزد» (فصلت/ ۱۵-۱۶) و همچنین سرپیچی کنندگان از عبادت خداوند نیز با خواری وارد جهنم می‌شوند. قرآن می‌فرماید: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر/ ۶۰).

حدیث دوم نیز بیانگر آن بود که تکبر ناشی از کمبود درونی متکبر است و کسانی که در خود احساس حقارت می‌کنند، خویش را برتر از دیگران می‌پندارند و بر آنان فخر می‌فروشند و از این راه قصد جبران ذلت خویش را دارند. امام علی علیه السلام فرمود: «ما تکبر إلا و ضیع» (آمدی، ۱۳۶۰: ۹۴۶۷)؛ جز پست تکبر نورزد. آیه‌ای بر نفی این حدیث وجود ندارد و مخالف با کتاب خدا نیست؛ بنابراین با توجه به روان‌شناسی انسان‌های متکبر حقیقت بیرونی این حدیث قابل تصدیق است. شاید بتوان به داستان تکبر ابلیس استدلال کرد که او چون خود را در برابر آدم کوچک یافت بر او حسادت ورزید و راه کبر و غرور پیشه کرد و از تواضع در برابر او سر باز زد. همچنین می‌توان به این آیه استدلال کرد که ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ (مجادله/ ۲۰). با توجه به اینکه متکبر از کسانی است که با خداوند دشمنی و مخالفت می‌کند، پس در زمره ذلیل‌ترین افراد قرار دارد و این ذلت از عوامل کبر او گشته است. برخی مفسران گفته‌اند: علت تعبیر به «أذَلِّينَ» آن است که به طور کل ذلت یکی از دو متخاصم به مقدار عزت طرف دیگر است و وقتی یک طرف خداوند تعالی است که همه عزت‌ها از اوست، قهراً برای طرف دیگر که دشمن اوست چیزی جز ذلت نمی‌ماند (الوسی بغدادی، ۱۴۰۵: ۲۲۸/۱۴).

۷. جایگاه متکبران نزد مردم

امام صادق علیه السلام فرمود:

«ما من عبدٍ إلا وفي رأسه حكمةٌ ومَلِكٌ يُمَسِّكُهَا إِذَا تَكَبَّرَ قَالَ لَهُ اتَّضِعْ وَضَعَكَ اللَّهُ فَلَا يَزَالُ أَعْظَمَ النَّاسِ فِي نَفْسِهِ وَأَصْغَرَ النَّاسِ فِي أَعْيُنِ النَّاسِ وَإِذَا تَوَاضَعَ رَفَعَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَنْتَ عِشْ نَعَشَكَ اللَّهُ فَلَا يَزَالُ أَصْغَرَ النَّاسِ فِي نَفْسِهِ وَأَرْفَعَ النَّاسِ فِي أَعْيُنِ النَّاسِ» (کلینی، ۱۴۲۹: ۷۵۲/۳-۷۶۱، ح ۱۶)؛ هیچ بنده‌ای نیست جز اینکه بر سرش لگامی است و فرشته‌ای است که آن را نگه می‌دارد و هرگاه گردنکشی کند، فرشته به او گوید: فروتنی کن - خدا پستت کند - سپس همواره نزد خود بزرگ‌ترین مردم و در چشم مردم خوارترین آن‌ها باشد و هرگاه تواضع کند، خداوند بزرگوار او را بالا برد و فرشته به او گوید: سرفراز باش - خدا سرفرازت کند - سپس همواره نزد خود کوچک‌ترین مردم و در چشم مردم بالاترین آن‌ها باشد.

این روایت شریف حکایت ذلت متکبران و عزت متواضعان است. آنان که به پندار خویش خداوندان عالمند در نظر گاه مردم انسان‌هایی بی‌مقدار خواهند بود و آنان که در برابر خدا و بندگان خدا بالهای تواضع می‌گسترانند عزتمند و پراج خواهند شد. نمونه‌های این خفت و آن عزت در کتاب خدا کم نیست. آنکه ردای تکبر بر تن کرد و فریاد «أَتَارِكُكُمْ الْأَعْلَى» (نازعات/ ۲۴) سر داد لعن دائم همگان را در پی خویش روان کرد: «وَأَتَّبَعْتَهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمُبْجُوحِينَ» (قصص/ ۴۲) و نیز آن کس که متکبرانه از حقیقت رویگردان شد خویش را در دنیا و آخرت خوار گرداند: «و از مردم کسی است که از روی جهل و گمراهی و بی‌هیچ هدایت و کتاب و حجت روشن در کار خدا جدل می‌کند. با تکبر و نخوت از حق اعراض کرده تا [خلق را] از راه خدا گمراه گرداند، چنین کسی را در دنیا ذلت و خواری نصیب باشد و در آخرت عذاب آتش سوزانش خواهیم چشاند» (حج/ ۸-۹). در مقابل آنکه خاضعانه دل به بندگی خداوند سپرد، عالم یکسر دلدادۀ وی گردید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» (مریم/ ۹۶) و زبان عالم گویای عزتمندی او شد: «وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيمًا» (مریم/ ۵۰).

۸. متکبران زیر پای مردمان در روز حشر

امام صادق علیه السلام فرمود:

«إِنَّ الْمَتَكَبِّرِينَ يُجْعَلُونَ فِي صُورِ الذَّرِّ يَتَوَطَّأُهُمُ النَّاسُ حَتَّى يَفْرُغَ اللَّهُ مِنَ الْحِسَابِ»

(همان: ح ۱۱)؛ متکبران به صورت مور محشور می گردند و مردم آن‌ها را پایمال می کنند تا آنگاه که خدا از حساب مردم فارغ شود.

این روایت حکایت از جایگاه پست متکبران نسبت به دیگر اصناف مردم در روز قیامت و به هنگام محاسبه اعمال دارد. جایگاه و درجه هر کس در آخرت وابسته به نوع عملکرد او در این دنیاست. به شهادت قرآن عذابی که متناسب با عمل متکبران است عذابی خوارکننده است و ایشان به دلیل برتری جویی در دنیا، در قیامت در درجه پایین تری قرار می گیرند: ﴿وَلِكُلِّ دَرَجَاتٌ بِمَا عَمِلُوا وَلِيُؤْفِقَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ* وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ يُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ﴾ (احقاف / ۱۹-۲۰).

به شهادت قرآن کریم قرار گرفتن در زمره پست ترین‌ها در قیامت با قرار گرفتن در زیر پای دیگران جلوه می کند آنجا که گروه کافران از خدا درخواست می کنند عوامل گمراهیشان را به آن‌ها نشان دهد تا آن‌ها را زیر پای خود له کنند تا از همه پست تر باشند: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا إِنَّ الَّذِينَ آضَلَانَا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَجَعَلْنَاهُمْ أَقْدَامًا يَكُونُونَ مِنَ الْأَسْفَلِينَ﴾ (فصلت / ۲۹). همچنین قرآن می فرماید: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (انعام / ۱۲۴). آری دشمنان خدا همواره دلیل ترین انسان‌ها خواهند بود: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ﴾ (مجادله / ۲۰). حکایت قرآن از نحوه خروج کافران از قبور و حضور در محضر پروردگار شنیدنی است: ﴿خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ (قمر / ۷). این تشبیه قرآن نشان دهنده ذلت ایشان در محشر است. قرآن خود سر این تشبیه را بیان می کند: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِصُونَ* خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ ذَلِكَ الْيَوْمَ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ﴾ (معارج / ۴۳-۴۴).

۹. متکبران از محرومان لطف خداوند هستند

امام باقر علیه السلام به نقل از رسول خدا ﷺ فرمود:

«ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم ولهم عذاب أليم شيخ زان ومليك جبار ومقل مختال» (همان: ح ۱۴)؛ روز قیامت خدا با سه کس سخن

نگوید و به آن‌ها توجه نفرماید و پاکشان نسازد و برای آن‌ها عذابی دردناک است: پیر زناکار، پادشاه جبار و فقیر خودپسند.

این روایت شریف به آیه ۷۷ آل عمران شباهت دارد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأِيمَانِهِمْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ أَوْ لَيْتِكُمْ لَخَالِقَ لَّهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلَا يَكْتُمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

گویی روایت بیان مصادیقی از این آیه است. آنان که عهد خدا را به بهایی اندک واگذارند از نظر رحمت پروردگار خویش محروم خواهند شد و این سه گروه این گونه‌اند. عهد خدا، سر نهادن به بندگی خدا و اطاعت نکردن از شیطان است: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ (یس / ۶۰-۶۱). از این رو اجابت هر دعوت شیطانی زیر پا نهادن عهد پروردگار است. بی‌شک شکستن مرزهای عفت و قدم نهادن در مسیر زناکاری دعوتی وسوسه‌انگیز از سوی شیطان است. قرآن گواه این ادعاست: ﴿إِنَّمَا يُمِرُّكُمْ بِالشُّوْءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره / ۱۶۹). مصادق روشن فحشا در آیات قرآن زناست؛ آنجا که می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِتْنَهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (اسراء / ۳۲). نیز حکایت قرآن را از پرده‌داری بانو و عفت‌ورزی یوسف علیه السلام بنگرید: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَضُرْفَ عَنْهُ الشُّوْءِ وَالْفَحْشَاءِ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (یوسف / ۲۴).

به این ترتیب آشکار می‌شود که زناکاری پیروی از شیطان و شکستن میثاق بندگی خداست. اما عبارت ﴿مِثْقَالِ ذَرَّةٍ﴾ در آیه همسانی روایت را با آن به اوج می‌رساند؛ زیرا گریز از دام زنا برای آن سالخورده‌ای که آتش شهوتش رو به خاموشی نهاده در مقایسه با جوانی که طوفان شهوت هوش از سرش ربوده، بسیار آسان‌تر است. پس اگر قدم در این ماجرا گذارد بی‌شک عهد خدا را به اندک بهانه‌ای زیر پا نهاده است. امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

پنج چیز است که از پنج کس بسیار زشت شمرده شود: گناه بسیار در علما، حرص در حکما و فرزندان، بخل در توانگران و ثروتمندان، بی‌شرمی در زنان و زنا کردن پیران (آمدی، ۱۳۶۰: ۳۶۳).

اما فرمانروای ستمگر نیز از این جمله است؛ زیرا که حکومت و تسلط بر مردم

نعمتی است از جانب خدا که بنا به مصلحت و حکمت الهی، به افرادی از انسان‌ها تعلق می‌گیرد: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَبْدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران / ۲۶). خداوند گاه حکمرانی بر مردم را به عباد صالحش مانند داود و سلیمان و طالوت علیهم‌السلام اعطا می‌کند: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَأَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلِكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره / ۴۷).

گاهی نیز خداوند این نعمت را به دیگر انسان‌ها عطا می‌کند: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره / ۲۵۸).

بهره‌مندی از آن نعمت برای سودرسانی به بندگان خدا موجب دوام ملک و بهره‌مندی از رضای خدا در دنیا و آخرت می‌شود. اما آن دم که به ظلم گراید دوام ملک خویش را باخته و نفرت دنیا و عذاب آخرت را به جان خریده است. این معنای شکستن عهد خدا به ثمن قلیل است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

خداوند تعالی به یکی از پیامبران خود در کشور یکی از جباران وحی کرد که نزد این جبار برو و به او بگو من تو را برای خون‌ریزی و گرفتن اموال نگماردم و همانا تو را گماردم تا ناله ستمدیدگان را از من باز داری و داد آن‌ها را بدهی؛ زیرا من از حق آنان نگذریم اگرچه کافر باشند (کلینی، ۱۴۰۷، ۳۳۳/۲).

۱۰. نبی مخلص خدا و تکبر؟!!

امام صادق علیه‌السلام فرمود:

«إِنَّ يُوسُفَ علیه‌السلام لَمَّا قَدِمَ عَلَيْهِ الشَّيْخُ يَعْقُوبُ علیه‌السلام دَخَلَهُ عِزُّ الْمُلْكِ فَلَمْ يَنْزِلْ إِلَيْهِ فَهَبَطَ جَبْرَائِيلُ علیه‌السلام فَقَالَ يَا يُوسُفُ ابْسُطْ رِاحَتَكَ فَخَرَجَ مِنْهَا نُورٌ سَاطِعٌ فَصَارَ فِي جَوْاءِ السَّمَاءِ فَقَالَ يُوسُفُ يَا جَبْرَائِيلُ مَا هَذَا النُّورُ الَّذِي خَرَجَ مِنْ رِاحَتِي فَقَالَ نُرْعَتِ النَّبِوَّةِ مِنْ عَقَبِكَ عَقُوبَةً لِمَا لَمْ تَنْزِلْ إِلَى الشَّيْخِ يَعْقُوبَ فَلَا يَكُونُ مِنْ عَقَبِكَ نَبِيٌّ» (کلینی، ۱۴۲۱: ۷۵۲/۳-۷۶۱، ح ۱۵)؛ چون یعقوب سالخورده بر یوسف وارد شد، عزت سلطنت یوسف علیه‌السلام را گرفت و به احترام او از مرکب پیاده نشد، جبرئیل علیه‌السلام فرود آمد و گفت: یوسف! کف دستت را باز کن، چون باز کرد، نوری از آن برخاست و در فضای آسمان قرار گرفت. یوسف گفت: این چه نوری بود که از کفم خارج شد؟

گفت: به کیفر پیاده نشدن برای یعقوب سالخورده نبوت از فرزندان برکنار شد و از نسل تو پیغمبری نباشد.

ناهمگونی این روایت با آیات الهی کاملاً آشکار است. قرآن کریم یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ را عبد مخلص خداوند می خواند: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ (یوسف / ۲۴)؛ یعنی همان کسانی که شیطان در رهنی ایشان ناکام است: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (حجر / ۳۹-۴۰).

چگونه می توان تصور کرد که نبی مخلص خدا پس از سال‌ها هجران از پدر مهربان، پس از سال‌ها تنهایی و زندان و آن همه شوق دیدار، در لحظه وصال به شکوه پادشاهی خویش بیندیشد و از اسب به زیر نیاید. اما قرآن، حکایت دیگری از رفتار شایسته و سرشار از احترام یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ به هنگام مواجهه با پدر و مادر دارد: پس وقتی که بر یوسف وارد شدند، پدر و مادر خود را در کنار خویش گرفت و گفت: به مصر درآید، اگر خداوند بخواهد ایمن خواهید بود و [یوسف] پدر و مادرش را بر تخت برنشاند و آنان در پیشگاه او سجده کنان درافتادند و [آنگاه یوسف] گفت: ای پدر عزیز من! این تعبیر خواب پیشین من است (یوسف / ۹۹-۱۰۰).

شارحان / اصول کافی، ماجرای پیاده نشدن یوسف از تخت یا مرکب خود را بر آن حمل کرده‌اند که کار یوسف از روی تکبر یا تحقیر پدر نبوده است؛ زیرا پیامبران خدا از این کار منزّه هستند، بلکه یوسف رعایت مصلحت را کرد تا اعتبارش نزد توده مردم خدشه‌دار نگردد و از این اعتبار در سیاست خلق و ترویج دین بهره برد؛ زیرا آنان این عمل را بر زبونی حمل می کردند. لیک یعقوب در فراق یوسف رنج بسیار برده بود و پیامبر خدا بود، پس احترام وی سزاتر از رعایت آن مصلحت بود؛ از این رو ترک اولی به حساب آمد و بر آن عتاب شد. نتیجه آنکه کار یوسف شبیه تکبیر شد نه تکبر (مازندرانی، ۱۳۸۲: ۳۱۲/۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۰/۲۱۵). اما این حدیث مرسل است (مجلسی، همان) و نظر دیگر آن که کنار گذاشتن آن اولی است تا توجهش؛ چه آنکه یوسف خود به ارزش پدر و پیامبری و رنج او واقف بود و آن را بر هر چیزی ترجیح می داد و از آن سو به نظر نمی رسد تواضع حاکمی را در میان مردم بی اعتبار کند، به ویژه آنکه در برابر پدر باشد، بلکه چه بسا اعتبار او را افزون سازد.

نتیجه گیری

- با یافتن شواهد و قراین قرآنی باب جدیدی برای شناخت بهتر نقد و شرح حدیث گشوده می شود.
- عرضه یک روایت به قرآن، فراتر از ذکر یک یا چند آیه در آن موضوع می باشد.
- قریب به اتفاق احادیث باب کبر از کتاب شریف *اصول کافی*، با قرآن کریم موافقت کامل دارند و تنها یک روایت از این میان با قرآن ناسازگار می نماید مگر آنکه توجیه شود.
- در بعضی روایات جزئیاتی مطرح شده است که تطبیق آن با قرآن گرچه دشوار می نماید، اما شواهد صدقی بر آن می توان یافت.
- شواهد قرآنی بخشی از روایات نه با یک آیه بلکه با کنار هم قرار دادن تعدادی از آیات قرآن به دست می آید که گویای صحت جزئیات مطرح شده در روایت است.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، چاپ سوم، قاهره، دار الکتب المصریه، بیروت، دار الکتب اللبنانیه، ۱۴۱۱ ق.
۲. آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود، روح المعانی، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق.
۳. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، مکتبه الصدوق، ۱۳۶۰ ش.
۴. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۵. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ ق.
۶. دیاری بیدگلی، محمد تقی، «ضرورت عرضه و تطبیق روایات بر قرآن کریم»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی، شماره ۲، بهار ۱۳۸۴ ش.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۸. زین، بسام رشدی (آماده‌سازی) و محمد عدنان سالم (اشراف)، المعجم المفهرس لمعانی القرآن العظیم، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۷ ق.
۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی، ۱۴۱۷ ق.
۱۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، تحقیق محمد علی نجار، چاپ سوم، قاهره، المجلس الاعلی للشؤون الاسلامیه، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. قرشی، سید علی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق. و قم، دار الحدیث، ۱۴۲۹ ق. و ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، چاپ دوم، تهران، اسوه، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. مازندرانی، محمد صالح بن احمد، شرح الکافی - الاصول و الروضه، تهران، المکتبه الاسلامیه، ۱۳۸۲ ق.
۱۶. متقی هندی، علی، کنز العمال، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۱۸. همو، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. مصطفوی، سید حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۲۰. معرفت، محمد هادی، التفسیر الجامع الاثری، قم، التمهید، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. نوروزی مجتبی و حسن تقی‌زاده، «مفهوم شناسی مخالفت و موافقت حدیث با قرآن»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۵۵، بهار ۱۳۸۹ ش.

بررسی روایت «اقرأ كما يقرأ الناس»

با نگاهی به فهم شیخ انصاری رحمته الله*

- محمدعلی مهدوی راد^۱
- سیدعلی دلبری^۲
- علی نصرتی^۳

چکیده

از دیرباز میان عالمان و فقیهان شیعه این پرسش محل بحث است که چه قرائتی از قرآن، معتبر و حجت است و دیدگاه‌های گوناگونی در پاسخ آن ارائه شده است. بررسی مستندات به روشنی نشان می‌دهد که مهم‌ترین دلیل، روایت «اقرأ كما يقرأ الناس» است. این جستار، با روش توصیفی - تحلیلی ضمن بررسی سندی و دلالتی روایت یادشده، نشان می‌دهد که این روایت از نظر سند صحیح است و فهم شیخ انصاری رحمته الله از آن قابل دفاع نیست و نگارنده بر این باور است که روایت، مصحف و قرائت کنونی را تأیید و قرائت مخالف با آن را رد می‌نماید. واژگان کلیدی: قرآن، قرائات، قرائات سبعة، قرائت مردم، شیخ انصاری.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه تهران - پردیس قم.

۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (saddelbari@gmail.com).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (nosrati@razavi.ac.ir).

طرح مسئله

به اجماع فقیهان شیعه، خواندن سوره حمد در رکعت‌های اول و دوم نمازهای یومیه واجب است (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۸۵/۹؛ انصاری، ۱۴۱۵: ۳۰۷/۱). افزون بر این، اکثر آنان قرائت یک سوره کامل را بعد از خواندن سوره حمد واجب می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۳۱/۹). بنابراین قرائت مقداری از قرآن در نماز، واجب است. حال این پرسش به ذهن می‌آید که این مقدار از قرآن که در نماز خوانده می‌شود باید بر طبق کدام یک از قرائت‌های قرآن باشد؟

نخستین فقیهی که به این پرسش، پاسخ داده علامه حلی است و فقیهان پیش از او این مسئله را طرح نکرده‌اند (سجادی‌زاده، ۱۳۷۵: ش ۸۶/۱). بنابراین بحث اعتبارسنجی قرائت قرآن از زمان علامه حلی تا کنون در بین فقیهان رایج است و دیدگاه‌های گوناگونی درباره آن ارائه کرده‌اند. بررسی مستندات به روشنی نشان می‌دهد که مهم‌ترین دلیل آنان روایت «اقرأ كما يقرأ الناس» است.

فقیه ژرف‌اندیش شیعه، شیخ انصاری نیز در کتاب الصلاة به مناسبت بحث اعتبارسنجی، قرائت قرآن را مطرح می‌کند ولی روایت مزبور را برای اعتبارسنجی قرائت مناسب نمی‌داند و بر این باور است که این روایت در صدد معرفی قرائت معتبر نیست بلکه می‌خواهد از قرائتی خاص تا زمان قیام امام زمان عجل الله تعالی فرجه منع کند (۱۴۱۵: ۳۶۰/۱). ما بر این باوریم که فهم شیخ انصاری از این روایت قابل دفاع نیست و روایت مزبور برای اعتبارسنجی قرائت قابلیت دارد و مصحف و قرائت کنونی را تأیید و از قرائتی که بر خلاف آن باشد نهی می‌کند. در این مقاله محور بحث روایت «اقرأ كما يقرأ الناس» است؛ از این رو، نخست سند آن را ارزیابی و سپس دلالت روایت را در ضمن چند مسئله بررسی می‌کنیم تا از رهگذر آن به مراد واقعی حدیث پی ببریم.

متن روایت

روایت مورد بحث از بین کتب اربعه فقط در کتاب شریف کافی بدین سان آمده است:

«محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن أبي هاشم، عن سالم بن سلمة قال: قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما

یقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كُفَّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم عليه السلام. فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله تعالى على حدّه وأخرج المصحفَ الذي كتبه علي عليه السلام» (كلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۲، ح ۲۳)؛ ... سالم گوید: مردی برای امام صادق عليه السلام حروفی از قرآن را خواند که من گوش می‌دادم و به شیوه‌ای که مردم می‌خوانند نبود. امام صادق عليه السلام فرمود: از این قرائت خودداری کن و همان‌سان که مردم می‌خوانند بخوان تا که حضرت قائم عليه السلام قیام کند و چون حضرت قائم عليه السلام قیام کند کتاب خداوند تعالى را بر حد خودش بخواند و مصحفی را که علی عليه السلام نوشته است بیرون آورد.

دو روایت دیگر نیز بدین مضمون نقل شده است:

الف) «عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن عليّ بن الحكم، عن عبد الله بن جندب، عن سفيان بن السمط قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن تنزيل القرآن، قال: اقرؤوا كما علّمتم» (همان: ۶۳۱/۲، ح ۱۵)؛ سفيان بن سمط گوید: از حضرت صادق عليه السلام دربارهٔ تنزيل قرآن پرسیدم. حضرت فرمود: همچنان که آموخته‌اید بخوانید.

ب) «عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن محمد بن سليمان، عن بعض أصحابه، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: جعلت فداك إنا نسمع الآيات في القرآن ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نُحسِنُ أن نقرأها كما بلَغنا عنكم فهل نأتمُّ؟ فقال: لا اقرؤوا كما تعلّمتم فسيجيئكم من يُعلّمكم» (همان: ۶۱۹/۲، ح ۲)؛ برخی از یاران محمد بن سلیمان از ابوالحسن عليه السلام روایت می‌کند که به او گفتم: فدایت شوم، ما آیاتی در قرآن می‌شنویم که آن‌ها در نزد ما چنان نیستند که می‌شنویم و ما نمی‌توانیم آن‌ها را چنانچه از شما به ما رسیده به خوبی بخوانیم، آیا گنجه‌کاریم؟ فرمود: نه، همچنان که آموختید بخوانید به زودی نزد شما آید کسی که به شما بیاموزد. شیخ انصاری نیز در کتاب الصلاة، احادیث فوق را یاد کرده است (۱۴۱۵: ۳۵۹-۳۶۰).

بررسی روایت

الف) ارزیابی سندی

ضعف و صحت سندی این روایت محل بحث است؛ گروهی آن را ضعیف شمرده

(ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۲۳/۱۲؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۴۲/۱۴) و برخی آن را صحیح دانسته‌اند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۶: ۲۱/۱۰). به جز آخرین راوی، بقیه راویان سلسله سند توثیق شده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۶، رقم ۶۲۳، ۳۵۰، رقم ۸۹۷ و ۳۵۳، رقم ۹۴۶).

نام آخرین راوی سلسله سند در نسخه‌های مختلف کافی و دیگر نقل‌ها یکنواخت نیست و در مجموع به سه صورت نقل شده است:

۱. سالم بن سلمه؛ در کافی چاپ اسلامیة (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۳/۲، ح ۲۳)، *مرآة العقول* (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۲۳/۱۲)، شرح ملا صالح مازندارانی (۱۳۸۲: ۷۴/۱۱) و *وافی* (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷۷۷/۹) بدین صورت آمده است. «سالم بن سلمه» مجهول است. فقط در *رجال* شیخ طوسی نام وی به صورت مهمل آمده است (۱۴۱۵: ۲۱۷). لذا در صورت صحیح بودن این ضبط و نقل، روایت ضعیف است و علامه مجلسی که این روایت را ضعیف می‌داند (۱۴۰۴: ۵۲۳/۱۲) به همین نقل اعتماد کرده است.

۲. سالم بن ابی سلمه؛ در *بصائر الدرجات* (صفار، ۱۴۰۴: ۱۹۳، ح ۳)، *روضة المتقین* (مجلسی، ۱۴۰۶: ۲۱/۱۰)، *بحار الانوار* (مجلسی، ۱۴۱۰: ۸۸/۸۹، ح ۲۸) و *مستدرک الوسائل* (نوری، ۱۴۰۸: ۲۲۶/۴) این حدیث بدین سان گزارش شده است. «سالم بن ابی سلمه کندی سجستانی» ضعیف است. نجاشی (۱۴۰۷: ۱۹۰، رقم ۵۰۹)، ابن غضائری (۱۳۶۴: ۶۵-۶۶) و علامه حلی (۱۴۱۱: ۲۲۸) وی را تضعیف کرده‌اند.

۳. سالم ابی سلمه؛ در *وسائل الشیعة* (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۶۲/۶-۱۶۳) این گونه آمده است و *کافی* چاپ دار الحدیث (کلینی، ۱۴۲۹: ۶۷۱/۴-۶۷۲، ح ۲۴/۳۵۹۲) نیز بر اساس هفت نسخه از کتاب کافی همین نقل را برگزیده است. «سالم ابی سلمه» همان «سالم بن مکرم» است که وثاقت وی گرچه در منابع رجالی مورد اختلاف است، به زودی ثابت می‌شود که وثاقت وی قابل دفاع است.

بنابراین با نگاه بدوی به نظر می‌رسد که آخرین راوی سلسله سند بین مجهول، ضعیف و ثقه مردد است. به همین دلیل آیه‌الله موسوی خویی این روایت را ضعیف شمرده است (۱۴۱۸: ۴۴۲/۱۴).

واقعیت این است که آخرین راوی در سلسله سند، نه «سالم بن سلمه» و نه «سالم بن ابی سلمه» بلکه «سالم ابی سلمه» که همان «سالم بن مکرم» است، می‌باشد؛ زیرا بنا بر

گزارش شیخ طوسی «سالم بن مکرم» کتابی دارد که «عبدالرحمن بن ابی هاشم» آن را نقل می‌کند (۱۴۲۰: ۲۲۶-۲۲۷) و در سند این روایت هم پیش از راوی مورد بحث «عبدالرحمن بن ابی هاشم» قرار دارد، پس مروی عنه وی در این روایت، «سالم بن مکرم» است که در برخی نسخه‌ها تصحیف صورت گرفته و تبدیل به «سالم بن سلمه» یا «سالم بن ابی سلمه» شده است و چگونگی تصحیف خواهد آمد.

سالم بن مکرم دارای دو کنیه است. یکی «ابو خدیجه» (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۶؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۸۸، رقم ۵۰۱) که مورد اتفاق است و روایاتی نیز با این کنیه از وی گزارش شده است (ابن قولویه، ۱۳۷۵: ۵۹، ب ۱۷، ح ۶ و ۱۵۸، ب ۵۸، ح ۱) و دیگری «ابوسلمه» که مورد اختلاف است. نجاشی «ابوسلمه» را کنیه خود «سالم» می‌داند یعنی «سالم ابوسلمه» (۱۴۰۷: ۱۸۸، رقم ۵۰۱)، ولی شیخ طوسی آن را کنیه پدرش «مکرم» یعنی «سالم بن ابی سلمه» (۱۴۲۰: ۲۲۶). ولی به سه دلیل حق با نجاشی است:

۱. کشی روایتی نقل کرده که در آن آمده است امام صادق ع کنیه «ابوسلمه» را برای سالم بن مکرم گذاشته است (۱۳۴۸: ۳۵۲-۳۵۳).
 ۲. برقی نیز کنیه «ابوسلمه» را برای خود «سالم» آورده و گفته است: «یکنی ایضاً ابا سلمة بن مکرم» (۱۳۸۳: ۳۲-۳۳).

۳. ظاهر اسناد نیز بیانگر این است که «ابوسلمه» کنیه خود «سالم» است. مثلاً در کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۱۸/۵، ح ۳)، من لا یحضره الفقیه (صدوق، ۱۴۱۳: ۱۸/۳، ح ۳۲۴۷)، تهذیب الاحکام (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۳۷/۴، ح ۳۸۴)، کامل الزیارات (ابن قولویه، ۱۳۷۵: ۵۴، ب ۱۶، ح ۲) و بصائر الدرجات (صفار، ۱۴۰۴: ۴۸۲، ح ۶) کنیه «ابوسلمه» مربوط به خود «سالم» است.

پس «سالم بن مکرم» همان «سالم ابوسلمه» است و سند روایت مورد بحث ما هم «عن سالم ابی سلمة» است، همان طور که در برخی نسخه‌ها هم به همین صورت است و در بقیه نسخه‌ها تصحیف صورت گرفته و «سالم ابی سلمة» به «سالم بن سلمة» یا «سالم بن ابی سلمة» تبدیل شده است.

وثاقت «سالم بن مکرم» بین رجالیان مورد اختلاف است؛ نجاشی وی را با تأکید توثیق کرده است (۱۴۰۷: ۱۸۸، رقم ۵۰۱) و علی بن حسن (ابن فضال) وی را مدح نموده است (کشی، ۱۳۴۸: ۳۵۲)، ولی شیخ طوسی او را ضعیف دانسته است (۱۴۲۰: ۲۲۶، رقم

۳۳۷: هـ، ۱۳۹۰: ۳۶/۲). علامه حلی گفته است که شیخ طوسی در یک جا او را تضعیف کرده و در جای دیگر او را توثیق نموده است (حلی، ۱۴۱۱: ۲۲۷). بنابراین بین توثیق نجاشی و تضعیف شیخ طوسی تعارض پیش می‌آید ولی قرائن و شواهدی بر تقدیم قول نجاشی دلالت دارد که از این قرارند:

۱. آیه‌الله خویی تضعیف شیخ طوسی را نادرست دانسته و توثیق نجاشی را بلامعارض شمرده است به این صورت که شیخ طوسی همان گونه که گذشت بر این باور است که کنیه «ابوسلمه» مربوط به «مکرم» است لذا به نظر شیخ «سالم بن ابی سلمه» همان «سالم بن مکرم» است در حالی که «سالم بن ابی سلمه» نام راوی دیگری است که نجاشی احادیث وی را ناسره دانسته و برای او کتابی بیان کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۹۰-۱۹۱، رقم ۵۰۹) و ابن غضائری هم او را تضعیف کرده است (۱۳۶۴: ۶۵-۶۶) ولی شیخ طوسی اصلاً در کتاب *فهرست و رجال خود* یاد از این «سالم بن ابی سلمه» نکرده است و جهل شیخ طوسی به این راوی بسیار بعید است و تنها دلیلی که شیخ آن را ذکر نکرده این است که گمان کرده این راوی ضعیف همان «سالم بن مکرم» است؛ لذا «سالم بن مکرم» را ضعیف شمرده است. بنابراین تضعیف شیخ نسبت به «سالم بن مکرم» نادرست است و توثیق نجاشی بلامعارض خواهد بود (ر.ک: خویی، ۱۴۱۳: ۲۷/۹-۲۸).

۲. کشی «سالم بن مکرم» را مدح نموده است (۱۳۴۸: ۳۵۲).

۳. ابن ابی عمیر (محمد بن زیاد) که از اصحاب اجماع است از «ابو خدیجه» (سالم بن مکرم) روایت نموده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۶۰/۳، ح ۷).

۴. ابن ابی عمیر (محمد بن ابی عمیر زیاد) که از مشایخ ثقات نیز می‌باشد از «ابو خدیجه» (سالم بن مکرم) روایت نموده است (همان).

۵. توثیق نجاشی با تأکید است (۱۴۰۷: ۱۸۸، رقم ۵۰۱) و معلوم می‌شود که اطمینان صددرصد به وثاقت وی داشته است، ولی تضعیف شیخ طوسی بدون تأکید می‌باشد (۱۴۲۰: ۲۲۶، رقم ۳۳۷).

۶. توثیق نجاشی بر تضعیف شیخ طوسی مقدم می‌شود؛ چون نجاشی اضبط است (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۷/۴۶۷).

۷. «سالم بن مکرم» در سلسله اسناد کتاب کامل الزیارات قرار گرفته است (ابن قولویه، ۱۳۷۵: ۵۴، ب ۱۶، ح ۲) و به عقیده برخی حدیث پژوهان این از توثیقات عامه است (ر.ک: دلبری، ۱۳۹۱: ۸۷) یا حداقل به عنوان یک قرینه و مرجح برای تقدیم قول نجاشی به حساب می آید.

۸. بنا به گفته علامه حلی که شیخ طوسی در یک جا «سالم بن مکرم» را تضعیف و در جای دیگر وی را توثیق نموده (حلی، ۱۴۱۱: ۲۲۷) می پذیریم که شیخ طوسی او را توثیق و تضعیف کرده است، ولی این بدان معنا نیست که بین توثیق و تضعیف شیخ تعارض باشد، بلکه تبدل رأی است و در تبدل رأی، دیدگاه احداث و جدید مقدم می گردد. تضعیف شیخ طوسی در فهرست (۱۴۲۰: ۲۲۶، رقم ۳۳۷) که نخستین کار رجالی شیخ می باشد آمده است ولی مدرک توثیقی که علامه آن را گزارش کرده دقیقاً معلوم نیست. لذا برای ما روشن نیست که توثیق احداث است یا تضعیف، بنابراین دیدگاه شیخ نسبت به «سالم بن مکرم» برای ما مضطرب و مجمل است و توثیق نجاشی بلامعارض می گردد.

بنابراین با توجه به قرائن و مرجحات فوق، توثیق نجاشی بر تضعیف شیخ طوسی مقدم و «سالم بن مکرم» ثقه است و روایت مورد بحث صحیح و معتبر می باشد.

ب) بررسی دلالتی

۱. قابلیت روایت برای اعتبارسنجی قرائات

شیخ انصاری بر این باور است که روایت «اقرأ كما يقرأ الناس» برای اعتبارسنجی قرائات قابلیت ندارد؛ زیرا این جمله اطلاق ندارد و در صدد معرفی قرائت معتبر نیست، بلکه قرائت مردم را اجمالاً مرجع دانسته اما اینکه شرط و شروطی دارد یا نه، ساکت است؛ لذا در موردی که قرائت مردم، مختلف باشد نمی توان برای اعتبارسنجی آنها به این روایت استناد کرد؛ زیرا مقصود و غرض اصلی روایت، نهی از قرائت ممنوع است و در صدد بیان قرائت معتبر نیست (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵: ۳۶۰ و ۳۶۴).

آیه الله حکیم نیز با شیخ انصاری هم عقیده است و این روایت را بیگانه از اعتبارسنجی قرائات می داند (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۶: ۲۴۵/۶).

اگر روایت به دقت ملاحظه شود روشن می‌گردد که ناظر به هر دو جهت است، از یک سو از قرائت باطل نهی کرده و از سوی دیگر قرائت حق را معرفی نموده است، بی جهت نیست که بسیاری از عالمان و فقیهان در اعتبارسنجی قرائات به این روایت استناد کرده‌اند (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۹: ۲۲۰/۷؛ بهبهانی، ۱۴۱۵: ۲۸۶؛ همو، ۱۴۱۹: ۲۱/۳؛ همو، ۱۴۲۴: ۲۲۴/۷؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۰۰-۹۹/۸؛ نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹۳/۹؛ همدانی، ۱۴۱۶: ۱۱۸/۱۲؛ حائری، ۱۴۰۴: ۲۰۵؛ شبّر، ۱۴۰۴: ۱۳۳؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۳۳۵/۱؛ نراقی، ۱۴۱۵: ۷۹/۵؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۴۴؛ آل طوق القطیفی، ۱۴۲۲: ۳۸۵/۱؛ بلاغی، ۱۴۲۰: ۳۰/۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۳۴/۶؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۴۴۰/۱۴؛ خمینی، ۱۳۷۰: ۲۶۹؛ معرفت، ۱۴۱۰: ۱۷۲/۲؛ اراکی، ۱۴۲۱: ۱۳۵؛ طیب، ۱۳۷۸: ۳۲-۲۷/۱).

۲. قرائت ممنوعه در روایت

در روایت چنین آمده است که مردی برای امام صادق علیه السلام حروفی از قرآن کریم را بر خلاف قرائت مردم خواند. امام صادق علیه السلام او را از آن قرائت نهی کرد و فرمود: «از این قرائت خودداری کن و آن گونه بخوان که مردم می‌خوانند». حال این پرسش مطرح است که این قرائتی که بر خلاف قرائت مردم بوده و امام صادق علیه السلام از آن نهی کرده، چه قرائتی بوده است؟

شیخ انصاری زیادی‌های تفسیری گزارش شده از سوی ائمه علیهم السلام را بخشی از مصحف حضرت امیر علیه السلام می‌داند و بر این باور است که روایت مزبور قرائت آن زیادی‌ها را تا ظهور امام زمان علیه السلام منع کرده است:

ملاحظه صدر و ذیل روایاتی که دستور داده‌اند قرآن را همان طور که مردم می‌خوانند بخوانید و امثال این روایات کشف می‌کند که مراد، حذف زیادی‌هایی است که برخی از یاران ائمه در حضور آنان قرائت می‌کردند تا زمانی که قائم - که جان من و همه جهانیان به فدایش باد و خدا فرجش را نزدیک کند - قیام کند و قرآن امیرالمؤمنین علیه السلام را آشکار سازد (۱۴۱۵: ۳۶۰/۱).

وحید بهبهانی نیز با استناد به حدیث مورد بحث در این باره می‌گوید:

امامان معصوم علیهم السلام از قرائت حق نهی کرده و فرموده‌اند که آن مخصوص زمان ظهور حضرت قائم علیه السلام است (۱۴۱۹: ۲۱/۳؛ ۱۴۲۴: ۲۲۴/۷).

آیه‌الله حکیم نیز همانند شیخ انصاری بر این باور است که روایت مزبور از قرائتِ زیادی‌های روایت‌شده از ائمه علیهم‌السلام منع کرده است (حکیم، ۱۴۱۶: ۲۴۵/۶).

به نظر می‌رسد که این برداشت، درست نباشد؛ زیرا اولاً زیادی‌هایی که یاران ائمه علیهم‌السلام از آن‌ها گزارش کرده‌اند جزء قرآن نیست بلکه به عنوان تفسیر است. ثانیاً اگر قرائت و نقل این زیادی‌ها به نظر ائمه علیهم‌السلام ممنوع بود آن‌ها را نشر نمی‌دادند تا بعد از آن نهی کنند. ثالثاً این برداشت با ظاهر روایت سازگار نیست؛ زیرا واژه «حتی» در روایت برای غایت به کار رفته است و عبارت «حتی یقوم القائم» غایت است. باید دید که غایت برای چیست؟ و چه حکمی معینی به این غایت شده است؟ دو احتمال وجود دارد:

الف) «حتی یقوم القائم» غایت برای «کفّ عن هذه القراءة» باشد؛ یعنی از این قرائت تا زمان قیام قائم خودداری کن که شیخ انصاری و جماعت پیش‌گفته همین احتمال را انتخاب و تصور کرده‌اند قرائتی که در زمان غیبت ممنوع و بعد از قیام حضرت قائم علیه‌السلام جایز می‌گردد، مصحف حضرت امیر علیه‌السلام است و زیادی‌های گزارش‌شده از ائمه علیهم‌السلام هم بخشی از آن می‌باشد.

ب) «حتی یقوم القائم» غایت برای «اقرأ كما يقرأ الناس» باشد؛ یعنی همان‌گونه که مردم می‌خوانند تو هم تا زمان قیام قائم همان طور بخوان. ظاهر کلام فاضل تونی همین احتمال است (۱۴۱۵: ۱۴۸).

احتمال اول مردود است و ظاهر روایت آن را تأیید نمی‌کند بلکه احتمال دوم با ظاهر حدیث سازگارتر است؛ چون غایت به «اقرأ كما يقرأ الناس» متصل است و با «کفّ عن هذه القراءة» فاصله دارد و «الأقرب يمنع الأبعد».

بنابراین منظور روایت این است که تا زمان ظهور امام زمان علیه‌السلام همان قرائت مردم را بخوانید و حضرت بعد از ظهورشان مصحف امیر مؤمنان علیه‌السلام را آشکار کرده، مردم بر طبق آن قرائت خواهند کرد. در مباحث بعدی خواهد آمد که به باور ما قرائت مردم، همان قرآنی است که از جانب خداوند بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نازل شده است؛ لذا از جهت قرآنی بودن با مصحف حضرت امیر علیه‌السلام دقیقاً یکی است، فقط مصحف حضرت دربرگیرنده تفسیر و تأویل تمام آیات قرآن است که از سوی حضرت

رسول ﷺ بر وی املا شده است (ر.ک: ناصحیان، ۱۳۸۹: ش ۹۱/۱۲).

همان‌گونه که در صدر روایت آمده است، قرائت نهی شده بر خلاف قرائت مردم بوده است. ممکن است آن شخص در نزد امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ آیاتی از قرآن را طبق قرائت یکی از قراء خوانده و امام عَلَيْهِ السَّلَامُ او را از آن قرائت که بر خلاف قرائت مردم بوده نهی کرده است. روایتی که اختلاف قرائت را جدای از قرآن و ساخته و پرداخته قاریان می‌داند (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۲، ح ۱۲) این نگره را تأیید می‌کند.

۳. دیدگاه عالمان در مصداق «قرائت مردم»

پس از اینکه امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ آن مرد را از آن قرائت خاص نهی فرمود، به وی دستور داد که مانند «قرائت مردم» بخواند. حال باید دید چه قرائتی مصداق «قرائت مردم» است؟

همان‌گونه که گفته شد شیخ انصاری بر این باور است که «اقرأ كما يقرأ الناس» در صدد بیان قرائت معتبر نیست و اطلاق ندارد (ر.ک: ۱۴۱۵: ۳۶۰/۱)؛ لذا برای «قرائت مردم» مصداقی مشخص نکرده است. ولی از اینکه سخن از اطلاق به میان آورده معلوم می‌شود که ایشان برای «قرائت مردم» تعدّد قائل است و مراد از «قرائت مردم» را قرائت عموم و توده مسلمانان نمی‌داند و به زودی اثبات می‌کنیم که این نگره قابل دفاع نیست. البته ایشان مصحف موجود در نزد مسلمانان را معتبر می‌داند و احکام قرآن را بر آن بار می‌کند (ر.ک: همان: ۳۶۹/۱).

دیگر عالمان و فقیهان در مصداق «قرائت مردم» دیدگاه‌های گوناگونی دارند که می‌توان آن‌ها را در هفت دیدگاه خلاصه کرد:

دیدگاه اول: قرائت‌های هفت گانه

گروهی از عالمان و فقیهان شیعه، قرائت‌های هفت گانه را متواتر و قرائت بر طبق آن‌ها را واجب می‌دانند (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۹: ۲۰۹/۷). برخی هم علاوه بر تواتر، حدیث «اقرأ كما يقرأ الناس» را دلیل بر وجوب اکتفا کردن به آن‌ها دانسته (ر.ک: عاملی، ۱۴۱۹: ۲۲۱/۷) و گفته‌اند: بالفرض اگر کسی قرائت‌های هفت گانه را فقط تا صاحبانشان متواتر بدانند باز هم معتبر و حجت هستند؛ چون آل الله عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به آن‌ها امر کرده و

فرموده‌اند: «اقرأوا كما يقرأ الناس» (همان: ۲۲۰/۷). محقق همدانی هم علاوه بر تواتر، حدیث مورد بحث ما را نیز دلیلی بر کفایت هر یک از قرائت‌های هفت‌گانه می‌داند (۱۴۱۶: ۱۱۸/۱۲). محقق بحرانی (۱۴۰۵: ۹۹/۸-۱۰۰) و شیخ عبدالکریم حائری (۱۴۰۴: ۲۰۵) پس از رد ادعای تواتر قرائت‌های هفت‌گانه، حدیث مورد بحث را به قرائت‌های هفت‌گانه تفسیر کرده‌اند. وحید بهبهانی جواز عمل به قرائت‌های هفت‌گانه را بین شیعه مشهور دانسته و دلیل آن را «اقرأ كما يقرأ الناس» شمرده است (۱۴۱۵: ۲۸۶).

آیه‌الله خوانساری این اشکال را مطرح می‌کند که چگونه می‌توان گفت اکتفا کردن به قرائت‌های هفت‌گانه لازم است در حالی که قرائت‌های هفت‌گانه و ده‌گانه و غیر این‌ها همه قرائت مردم هستند. بعد چنین پاسخ می‌دهد که «اقرأ كما يقرأ الناس» انصراف به قرائت‌هایی دارد که معروف بودن آن‌ها احراز شده و معروفیت غیر قرائت‌های هفت‌گانه محرز نیست (۱۴۰۵: ۳۳۵/۱).

دیدگاه دوم: قرائت‌های ده‌گانه

شهید اول در کتاب *ذکری الشیعه*، قرائت‌های ده‌گانه را متواتر دانسته و فقط قرائت بر طبق آن‌ها را جایز شمرده است (عاملی، ۱۴۱۹: ۳۰۵/۳). برخی هم منکر تواتر قرائت‌های ده‌گانه‌اند ولی حدیث «اقرأ كما يقرأ الناس» را به آن‌ها تفسیر کرده‌اند (ر.ک: نراقی، ۱۴۱۵: ۷۹/۵؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۱۴۴؛ آل طوق القطیفی، ۱۴۲۲: ۳۸۵/۱).

دیدگاه سوم: قرائت‌های متداول در زمان ائمه علیهم‌السلام

بر اساس این دیدگاه، هر قرائتی که در عصر ائمه علیهم‌السلام متداول بوده معتبر است. صاحبان این دیدگاه حدیث «اقرأ كما يقرأ الناس» را به قرائت‌های متداول آن زمان تفسیر کرده‌اند. آیه‌الله موسوی خویی (۱۴۱۰: ۱۶۵، مسئله ۶۱۶: ۱۴۱۶-۱۶۶-۱۶۷: ۱۴۱۸: ۴۴۰)، آیه‌الله حکیم (ر.ک: یزدی، ۱۴۱۹: ۵۲۰/۲) و تبریزی (۱۴۲۱: ۱۱۱) از طرفداران این دیدگاه هستند.

دیدگاه چهارم: قرائت‌های مطابق با قواعد زبان عربی

صاحب *العروة الوثقی*، قرائت بر طبق قرائت‌های هفت‌گانه را مطابق احتیاط می‌داند

ولی بر این باور است که هر قرائتی که به شیوه عربی باشد جایز است اگرچه به لحاظ حرکت و بنا مخالف قرائت قاریان باشد (ر.ک: یزدی، ۱۴۱۹: ۵۱۹/۲-۵۲۰، مسئله ۵۰). سید عبدالاعلی سبزواری نیز هر قرائتی را که مطابق با قواعد زبان عربی باشد به دلیل اطلاق و عموم «اقرأ كما يقرأ الناس» مجزی می‌داند (۱۴۱۳: ۳۳۴/۶).

دیدگاه پنجم: قرائت‌های متداول بین قراء

بر اساس این دیدگاه، قرائت‌های هفت‌گانه یا ده‌گانه متواتر نیست و شخص می‌تواند به هر قرائتی که بین قراء متداول باشد قرائت کند. شیخ طوسی (بی‌تا: ۷/۱) و صاحب مجمع البیان (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷۹/۱) از طرفداران این دیدگاه هستند.

دیدگاه ششم: قرائت‌های متعارف بین مردم

بر اساس این دیدگاه قرائات منحصر در قرائات هفت‌گانه و ده‌گانه نیست بلکه قرائت بر طبق هر قرائتی که بین مردم معمول و رایج باشد جایز است. پر واضح است که مستند صاحبان این دیدگاه حدیث «اقرأ كما يقرأ الناس» است. صاحب جواهر با تواتر قرائت‌های هفت‌گانه مخالفت کرده و انحصار جواز عمل یا وجوب عمل به آن‌ها و قرائت‌های ده‌گانه را نپذیرفته (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۹۸/۹) و در جایی دیگر گفته است که اوامر رسیده از امامان معصوم علیهم‌السلام انصراف به قرائت‌های معهود و متعارف بین مردم دارد (همان: ۲۹۳/۹).

آیه‌الله خوئی پس از اینکه قاعده اولیه در قرائت حمد و سوره در نماز را اصالة الاشتغال می‌داند می‌گوید:

بله، در این باره تعدادی روایت وارد شده که دستور داده‌اند همان طور که مردم می‌خوانند بخوانید. از این اخبار برمی‌آید که هر قرائتی که بین مردم متعارف باشد مجزی است و شکی نیست که آن‌ها در هفت تا محصور نیستند بلکه برخی تا چهارده شمرده و کتابی در این باره تألیف کرده‌اند و برخی دیگر آن‌ها را به هفتاد رسانده‌اند (۱۴۱۸: ۴۴۰/۱۴).

ایشان دلالت روایت «اقرأ كما يقرأ الناس» را بر وجوب قرائت‌های متعارف بین مردم تمام می‌داند ولی سند روایت را معتبر نمی‌داند؛ لذا برای اثبات مدعای خود از

سیره مشرعه کمک می‌گیرد (همان: ۱۴/۴۴۱-۴۴۲) و در حاشیه العروة الوثقی به همین، فتوا می‌دهد (ر.ک: یزدی، ۱۴۱۹: ۵۲۰/۲).

دیدگاه هفتم: قرائت رایج بین عامه مردم

برخی از قرآن‌پژوهان، مقصود از قرائت مردم در روایت «اقرأ كما يقرأ الناس» را قرائت معروف و مشهور بین توده مسلمانان دانسته، بر این باورند که قرائت رایج بین عموم مسلمانان یک قرائت بیش نیست که نسل به نسل از پیامبر ﷺ به صورت متواتر به ارث رسیده و خداوند متعال به دست توده مسلمانان از آن حفاظت نموده و اختلاف قاریان در آن هیچ تأثیری پدید نیاورده است و مطابقت آن با قرائت حفص از عاصم نیز از آن جهت است که قرائت حفص از عاصم موافق با قرائت عامه مردم بوده نه اینکه قرآن موجود بر طبق آن نوشته شده باشد.

سید عبدالله شبر به استناد حدیث مورد بحث، مصحف کنونی را حجت و عمل کردن بر طبق آن را واجب و تعدی از آن را حرام می‌داند (۱۴۰۴: ۱۳۳).

علامه بلاغی، از دانشمندان و مفسران بزرگ شیعه بر این باور است که کلمات، حروف، اعراب و قرائت قرآن فعلی از زمان پیامبر ﷺ تا کنون به صورت متواتر، نسل به نسل بین توده مسلمانان استمرار داشته و اختلاف قرائت‌های قراء هیچ تأثیری در آن نداشته است و پس از انکار تواتر قرائت هفت گانه و ده گانه و ابراز شگفتی از مدعیان تواتر چنین می‌گوید:

به ما شیعیان دستور داده شده است که بر طبق قرائت نوع مسلمانان و توده آنها بخوانیم (۱۴۲۰: ۳۰/۱).

صاحب تفسیر اطیب البیان دیدگاه علامه بلاغی را پذیرفته و از آن دفاع کرده است (طیب، ۱۳۷۸: ۳۲-۲۷/۱).

امام خمینی نیز تحلف نکردن از مصحف کنونی را احوط می‌داند (۱۳۷۲: ۳۰۴/۱) و در تبیین روایت مورد بحث چنین می‌گوید:

مظنون آن است که مراد از آن روایات، این باشد که همین طور که نوع مردم قرائت می‌کنند قرائت کنید نه آن که مخیر هستید میان قرائت سبع مثلاً (۱۳۷۰: ۲۶۹).

آیه‌الله معرفت یکی دیگر از پیروان این دیدگاه است که در تبیین و ترویج آن نقش فراوانی داشته است. وی «اقرأ كما يقرأ الناس» را به قرائت معروف بین توده مسلمانان که نسل به نسل از رسول خدا ﷺ به ارث برده‌اند تفسیر می‌کند و بر این باور است که قرائت قاریان در مواردی که با قرائت عموم مسلمانان متفاوت است هیچ ارزشی ندارد (۱۴۱۰: ۱۷۲/۲).

بررسی دیدگاه‌ها

همه دیدگاه‌های پیش گفته به «اقرأ كما يقرأ الناس» مستند شده و هر کسی دیدگاه خود را مصداق «ما يقرأ الناس» دانسته است؛ لذا برای بررسی و ارزیابی آن‌ها باید سخن امام علیه السلام مورد مذاقه قرار گیرد تا قول حق مشخص گردد. طبق روایت، امام صادق علیه السلام دستور داده‌اند که قرائت بر طبق قرائت مردم باشد. در قرائت مردم چند احتمال تصور می‌شود:

الف) مراد از قرائت مردم، قرائت آحاد مردم باشد به گونه‌ای که اطلاق داشته و شامل هر قرائتی شود که بین مردم و قراء متداول و متعارف است و مکلف مخیر باشد یکی از آن‌ها را انتخاب کند. دیدگاه پنجم و ششم طبق این احتمال قابل توجیه هستند.

ب) مراد از قرائت مردم، قرائت آحاد مردم باشد، منتها اطلاق آن به مواردی خاص انصراف داشته باشد؛ مثلاً انصراف داشته باشد به قرائت‌های هفت‌گانه (دیدگاه اول) یا به قرائت‌های ده‌گانه (دیدگاه دوم) یا به قرائت‌هایی که در عصر ائمه علیهم السلام متداول بوده است (دیدگاه سوم) یا به قرائتی که مخالف قواعد زبان عربی نباشد (دیدگاه چهارم) و مکلف هم مخیر باشد یکی از آن‌ها را انتخاب کند.

ج) مراد از قرائت مردم، قرائت نوع و توده مردم باشد که قریب به اتفاق امت اسلامی بر طبق آن قرائت می‌کنند (دیدگاه هفتم) در این صورت اصلاً تخییری در کار نیست بلکه معرفی و تعیین یگانه قرائتی است که عموم مسلمانان بدان قرائت می‌کنند.

احتمال اول و دوم مبتنی بر تخییر بین قرائت‌ها یا چند قرائت خاص است و تخییر

در صورتی درست است که قرائت قرآن اجتهادی باشد یا قرآن به چند قرائت نازل شده باشد یا به خاطر مصلحتی قرائت قرآن واقعی، مطلوب شارع نباشد در حالی که هیچ یک از این‌ها درست نیست. قرائت قرآن توقیفی می‌باشد و اجتهادی بودن آن مستلزم تحریف است به ویژه در مواردی که اختلاف قرائت باعث تغییر در معنا شود و قرآن هم به یک قرائت نازل شده است و نص قرآنی یکی بیش نیست که از نزد خدای یکتا نازل گردیده است: «القرآن واحد نزل من عند الواحد» و تمامی اختلاف قرائت‌ها، ناشی از اجتهاد قاریان است (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۳۰/۲، ح ۱۲). شارع مقدس نیز قرائت قرآن واقعی را خواسته است و همان گونه که خواهد آمد قرائت مردم، فی‌نفسه مصلحتی ندارد و ارشاد به سوی قرآن واقعی و حقیقی است.

احتمال سوم با واقعیت خارجی تطبیق می‌کند و مصحف کنونی یگانه قرائتی است که از صدر اسلام تا کنون بین عموم مسلمانان رواج داشته است و در همه اعصار و امصار، توده انبوهی از مسلمانان بر حفظ و قرائت درست آن مداومت و نظارت داشته و نسل به نسل آن را به صورت متواتر بدون هیچ کاستی و فزونی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به ارث برده‌اند و عواملی از قبیل ابتدایی بودن خط در زمان کتابت، خالی بودن از نقطه و اعراب، اختلاف لهجه‌های قبایل عرب و اجتهادات شخصی برخی از قاریان، خللی در آن ایجاد نکرده و خداوند متعال به دست مسلمانان از قرآن خود پاسبانی نموده است.

علامه بلاغی، تواتر قرائت‌های هفت‌گانه را به چالش کشانده و از کسانی که آن‌ها را متواتر دانسته‌اند تعجب کرده است ولی مصحف کنونی را در همه زمان‌ها بین توده مسلمانان متواتر می‌داند (ر.ک: ۱۴۲۰: ۲۹/۱-۳۰) و بر این باور است که اهتمام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مسلمانان به حفظ و قرائت قرآن در اعصار گوناگون، زمینه‌ای بسیار مناسب برای نقل متواتر قرآن فراهم کرده است، به گونه‌ای که برای هیچ پدیده تاریخی مانند قرآن چنین تواتری فراهم نشده است (همان: ۱۸/۱).

علامه طباطبایی نیز مصحف کنونی را همان قرآن نازل شده بر رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌داند. وی پس از اینکه برای عدم تحریف قرآن به مجموعه‌ای از روایات استناد می‌کند در این باره چنین می‌گوید:

پس مجموع این اخبار - هر چند که مضامین آنها با یکدیگر مختلف است - دلالت قطعی دارند بر اینکه قرآنی که امروز در دست مردم است همان قرآنی است که از ناحیه خدای تعالی بر خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله نازل شده است، بدون اینکه چیزی از اوصاف کریمه‌اش و آثار و برکاتش از بین رفته باشد (۱۴۱۷: ۱۰۸/۱۲).

گزیده سخن اینکه مصحف و قرائت کنونی که همان مصحف عثمانی و قرائت حضرت علی رضی الله عنه است، در همه زمان‌ها بین توده مسلمانان متداول بوده و قرآن نازل شده بر رسول خدا صلی الله علیه و آله است. مهم‌ترین دلیل، تواتر آن از زمان نزول تا به امروز است، بدین معنا که در تمام اعصار و امصار، توده انبوهی از مسلمانان که توافق آنها بر کذب محال است، بر حفظ و قرائت درست آن مداومت و نظارت داشته‌اند، هر چند به سبب کثرت اشخاص نام آنها در جایی ثبت نشده است و از آن آگاه نیستیم. حدیث «اقرأ كما يقرأ الناس» نیز همین مصحف و قرائت کنونی را امضا و تأیید می‌کند.

۴. طریقت یا سببیت «قرائت مردم»

یکی از مباحث مطرح در علم اصول که مورد اختلاف خاصه و عامه است این است که شارع مقدس، امارات را به چه صورتی معتبر دانسته است. شیعیان قائل به طریقت هستند و بر این باورند که اماره فقط راه به سوی واقع است؛ چنانچه مکلف را به واقع برساند واقع بر او منجز می‌گردد و اگر به خطا رود مکلف معذور است. اهل سنت قائل به سببیت هستند و بر این باورند که اماره سبب جعل مصلحت در مؤذای خود می‌شود و یک حکم ظاهری، مطابق آن جعل می‌شود؛ لذا به نظر آنان اماره خطا پذیر نیست (ر.ک: مظفر، ۱۳۷۰: ۳۹/۲).

بحث یادشده در مورد «قرائت مردم» نیز قابل طرح است. طبق روایت مذکور، «قرائت مردم» معتبر است، حال آیا اعتبار آن به صورت طریقت است؛ بدین سان که قرائت مردم چون ما را به قرائت واقعی که قرائت رسول خدا صلی الله علیه و آله است رهنمون می‌شود معتبر شمرده شده است یا به صورت سببیت؛ یعنی نفس تبعیت از قرائت مردم دارای مصلحت است.

تفاوت دو مبنای یادشده این است که اگر ما قائل به طریقت شویم نمی‌توانیم از قرائتی که مبتنی بر اجتهاد قاری است تبعیت کنیم اگرچه از قرائت‌های هفت‌گانه باشد؛ زیرا این چنین قرائتی، قرائت رسول خدا ﷺ را نشان نمی‌دهد و ما می‌دانیم که طریقت ندارد ولی اگر قائل به سببیت شویم، محیریم از هر قرائتی که عنوان قرائت مردم بر آن صدق کند پیروی کنیم اگرچه بدانیم مخالف قرائت واقعی است؛ زیرا شارع در نفس تبعیت از قرائت مردم، مصلحت قرار داده است و قرائت واقعی را نخواسته است.

ظاهراً کسانی که تبعیت از قرائت مردم را برای تقیه (بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۰۰/۸؛ آل طوق القطیفی، ۱۴۲۲: ۳۸۵/۱؛ بابایی، ۱۳۷۹: ۷۳) یا وحدت کلمه و مصلحت تسهیل (سبزواری، ۱۴۱۳: ۳۳۳/۶) یا هر مصلحت دیگری (حائری، ۱۴۰۴: ۲۰۶؛ بابایی، ۱۳۷۹: ۷۳) دانسته‌اند مبنای سببیت را پذیرفته‌اند.

نگارنده بر این باور است که اعتبار قرائت مردم به نحو طریقت است و ارشاد به قرائت رسول خدا ﷺ است؛ زیرا اولاً همان‌گونه که در مورد امارات مطرح است اصل با طریقت است و کسانی که نتوانسته‌اند تصور صحیحی از طریقت داشته باشند دست به دامن سببیت شده‌اند (مظفر، ۱۳۷۰: ۳۹/۲). ثانیاً کسانی که قائل به سببیت هستند یا به خاطر این شبهه است که گمان کرده‌اند قرآن واقعی همان مصحف حضرت علی رضی الله عنه است و در نزد امامان معصوم علیهم‌السلام نگهداری می‌شود و دسترسی به آن نیست، لذا به خاطر مصلحت باید از قرائت مردم پیروی کرد یا به خاطر این شبهه است که قرائت واقعی یکی از قرائت‌های متداول مثلاً قرائت‌های هفت‌گانه است و شارع به خاطر مصلحت تسهیل، تبعیت از یکی از آن‌ها را تجویز کرده است و به نظر ما هر دو شبهه مردود است. مصحف کنونی به لحاظ الفاظ و حیاتی و ترتیب آیات و سور هیچ تفاوتی با مصحف حضرت علی رضی الله عنه ندارد (ر.ک: ناصحیان: ۱۳۸۹، ۱۲/۷۹-۹۶) و قرائت واقعی که قرائت رسول خدا ﷺ است یکی از قرائت‌های متداول نیست بلکه تنها قرائتی است که بین نوع مسلمانان رایج بوده است و نسل به نسل از رسول خدا ﷺ گرفته‌اند.

۵. عدم دلالت روایت بر مطابق نبودن «قرائت مردم» با قرائت پیامبر ﷺ از آنجا که در روایت، قیام امام زمان علیه السلام غایت برای تبعیت از قرائت مردم قرار داده شده است، برخی قرآن پژوهان گمان کرده‌اند که ذیل روایت «حتی یقوم القائم فی‌اذا قام القائم قرأ کتاب الله علی حدّه» دلالتی بر این ندارد که مصحف کنونی در همه آیات بدون استثنا حتی در آیاتی که چند قرائت مشهور در مورد آن وجود دارد همان قرائت رسول خدا صلی الله علیه و آله باشد، بلکه چه بسا بر خلاف آن دلالت کند (ر.ک: بابایی، ۱۳۷۹: ۷۹) و در جایی دیگر چنین آورده است:

از ذیل روایت که دستور قرائت مطابق با قرائت مردم به قیام امام زمان علیه السلام محدود شده است و در آن آمده که وقتی حضرت قیام کند کتاب خدا را بر حد خود قرائت می‌کند، به خوبی استفاده می‌شود که قرائت مشهور آن زمان که امر به پیروی از آن شده مطابقتش با قرائت رسول خدا صلی الله علیه و آله محرز نبوده است و امر به آن از جهت تقیه یا مصلحت دیگری از قبیل مورد اختلاف واقع نشدن قرآن و یا غیر آن بوده است (همان: ۷۳، پانوش).

آری، روایت دلالت دارد که جواز قرائت بر طبق مصحف کنونی محدود به قیام امام زمان علیه السلام است و حضرت که قیام کند کتاب خدا را بر حد خود قرائت می‌کند و مصحف حضرت علی علیه السلام را آشکار می‌سازد، ولی هیچ کدام از این‌ها دلالتی بر این ندارد که در مصحف کنونی تغییر و تحریفی صورت گرفته و با قرائت رسول خدا صلی الله علیه و آله متفاوت است؛ زیرا محدود بودن مصحف کنونی به قیام امام علیه السلام به این دلیل است که بعد از ظهور امام زمان علیه السلام مصحف حضرت امیر علیه السلام که به لحاظ تفسیر و تأویل با مصحف کنونی متفاوت است (ر.ک: ناصحیان، ۱۳۸۹: ش ۹۱/۱۲) جایگزین آن می‌گردد.

نتیجه‌گیری

- روایت به لحاظ سند معتبر است، گرچه در سند روایت در برخی نسخه‌ها و نقل‌ها، تصحیف صورت گرفته و «سالم ابی سلمه» به «سالم بن سلمه» یا «سالم بن ابی سلمه» تبدیل شده است. با اینکه «سالم ابی سلمه» که همان «ابو خدیجه» و «سالم بن

مکرم» است، ثقه می‌باشد.

- روایت برای اعتبارسنجی قرائات قابلیت دارد و مجمل نیست.

- قرائت ممنوعه در روایت، قرائتی است که بر خلاف مصحف و قرائت کنونی

(قرائت مردم) باشد.

- اعتبار «قرائت مردم» به نحو طریقت است و برای تقیه، وحدت کلمه، مصححت

تسهیل و یا هر مصلحت دیگری نیست.

- روایت بر اعتبار قرائت‌های هفت گانه، قرائت‌های ده گانه، قرائت‌های متداول

در زمان ائمه عليهم السلام، قرائت‌های مطابق با زبان عربی، قرائت‌های متداول بین قراء و

قرائت‌های متعارف بین مردم دلالت ندارد.

- مصحف و قرائت کنونی که همان مصحف عثمانی است، در همه زمان‌ها بین

توده مسلمانان متداول بوده و قرآن نازل شده بر رسول خدا صلى الله عليه وآله است و حدیث «اقرأ

كما يقرأ الناس» نیز همین مصحف و قرائت کنونی را امضا و تأیید می‌کند.

کتاب شناسی

۱. آل طوق القطیفی، احمد بن صالح، رسائل آل طوق القطیفی، تصحیح گروه پژوهش دار المصطفی لایحیاء التراث، بیروت، دار المصطفی لایحیاء التراث، ۱۴۲۲ ق.
۲. ابن غضائری، احمد بن حسین، الرجال، تصحیح محمدرضا حسینی، قم، دار الحدیث، ۱۳۶۴ ش.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، صدوق، ۱۳۷۵ ش.
۴. اراکی، محمدعلی، کتاب الصلاة، قم، دفتر آیه الله اراکی، ۱۴۲۱ ق.
۵. انصاری، مرتضی، کتاب الصلاة، تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، قم، مطبعة باقری، ۱۴۱۵ ق.
۶. بابایی، علی اکبر، غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، روش شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها، ۱۳۷۹ ش.
۷. بحرانی، یوسف، الحوادث الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، تصحیح محمدتقی ایروانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ ق.
۸. برقی، احمد بن محمد، رجال البرقی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ ق.
۹. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، تحقیق واحد تحقیقات بنیاد بعثت، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. بهبهانی، محمدباقر، الحاشیة علی مدارک الاحکام، تصحیح مؤسسه آل البيت (ع)، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. همو، الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. همو، مصابیح الظلام، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحيد البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
۱۳. تبریزی، ابوطالب تجلیل، التعليقة الاستدلالية علی تحرير الوسیله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ۱۴۲۱ ق.
۱۴. تونی، عبدالله بن محمد، الوافیة فی الاصول، بی جا، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۵. حائری یزدی، عبدالکریم، کتاب الصلاة، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل البيت (ع)، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ ق.
۱۷. حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، قم، مؤسسه دار التفسیر، ۱۴۱۶ ق.
۱۸. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، رجال العلامة الحلّی، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. خوانساری، سیداحمد، جامع المدارک فی شرح المختصر النافع، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
۲۰. دلبری، سیدعلی، آشنایی با اصول علم رجال، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۱ ش.
۲۱. سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام، چاپ چهارم، قم، المنار، ۱۴۱۳ ق.
۲۲. سجادی زاده، سیدعلی، «جواز قرائات در نماز»، نشریه علوم و معارف قرآنی، شماره ۱، بهار ۱۳۷۵ ش.
۲۳. شبر، سیدعبدالله، الاصول الاصلیة و القواعد الشرعیة، قم، کتاب فروشی مفید، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح سیدهاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

۲۵. همو، من لا يحضره الفقيه، تصحيح على اكبر غفارى، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد (صلی الله عليهم)، تصحيح محسن كوجه باغى، چاپ دوم، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى، ۱۴۰۴ ق.
۲۷. طباطبایى، سيد محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، چاپ چهاردهم، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرسى، فضل بن حسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، تصحيح سيد هاشم رسولى محلاتى و سيد فضل الله يزدى، چاپ دوم، بيروت، دار المعرفة، ۱۴۰۸ ق.
۲۹. طوسى، محمد بن حسن، الاستبصار، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۹۰ ق.
۳۰. همو، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق احمد قصير عاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى، بی تا.
۳۱. همو، تهذيب الاحكام، تصحيح سيد حسن موسوى خراسان، چاپ چهارم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
۳۲. همو، رجال الشيخ الطوسى، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۳۳. همو، فهرست كتب الشيعة و اصولهم و اسماء المصنفين و اصحاب الاصول، قم، ستاره، ۱۴۲۰ ق.
۳۴. طب، سيد عبد الحسين، اطيب البيان فى تفسير القرآن، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۳۵. عاملی (شهيد اول)، محمد بن مكى، ذكرى الشيعة فى احكام الشريعة، تصحيح جمعى از پژوهشگران مؤسسه آل البيت (عليه السلام)، قم، آل البيت (عليه السلام)، ۱۴۱۹ ق.
۳۶. عاملی جبعی (شهيد ثانى)، زين الدين بن على، مسالك الافهام الى تنقيح شرائع الاسلام، تصحيح گروه پژوهش مؤسسه معارف اسلامى، قم، مؤسسه المعارف الاسلاميه، ۱۴۱۳ ق.
۳۷. عاملی، سيد جواد، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، تصحيح محمد باقر خالصى، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ ق.
۳۸. فيض كاشانى، محمد محسن، السوافى، تصحيح ضياء الدين حسيني اصفهاني، اصفهان، كتابخانه امير المؤمنين (عليه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۳۹. كاشف الغطاء، حسن بن جعفر، انوار الفقاهه (كتاب الصلاة)، نجف، مؤسسه كاشف الغطاء، ۱۴۲۲ ق.
۴۰. كشى، محمد بن عمر، رجال الكشى، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸ ش.
۴۱. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، تصحيح دار الحديث، قم، دار الحديث، ۱۴۲۹ ق. و تصحيح على اكبر غفارى و محمد آخوندى، چاپ چهارم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. مازندرانی، محمد صالح، شرح الكافى، تصحيح ابو الحسن شعرانى، تهران، المكتبة الاسلاميه، ۱۳۸۲ ق.
۴۳. مجلسى، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (عليه السلام)، بيروت، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۴۴. همو، مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول، تصحيح سيد هاشم رسولى محلاتى، چاپ دوم، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۴۰۴ ق.
۴۵. مجلسى، محمد تقى، روضة المتقين فى شرح من لا يحضره الفقيه، تصحيح سيد حسين موسوى كرماني، على پناه اشتهاردى و سيد فضل الله طباطبایى، چاپ دوم، قم، كوشانور، ۱۴۰۶ ق.

۴۶. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۰ ش.
۴۷. معرفت، محمدهادی، *التمهید فی علوم القرآن*، چاپ سوم، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ ق.
۴۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰ ش.
۴۹. همو، *تحریر الوسیله*، ترجمه قاضی زاده و اسلامی، چاپ یازدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۲ ش.
۵۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *البيان فی تفسیر القرآن*، چاپ هشتم، بی‌جا، امید، ۱۴۱۶ ق.
۵۱. همو، *منهاج الصالحین*، چاپ بیست و هشتم، قم، مدینه العلم، ۱۴۱۰ ق.
۵۲. همو، *موسوعة الامام الخوئی*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۸ ق.
۵۳. ناصحیان، علی اصغر، «*مصحف علی‌علیه‌السلام از منظر احادیث*»، *مجله آموزه‌های قرآنی*، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۵۴. نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.
۵۵. نجفی، محمدحسن، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۵۶. نراقی، احمد، *مستند الشیعه فی احکام الشریعه*، تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البتین، قم، آل‌البتین، ۱۴۱۵ ق.
۵۷. نوری، میرزااحسین، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌البتین، بیروت، آل‌البتین، ۱۴۰۸ ق.
۵۸. همدانی، آقارضا، *مصباح الفقیه*، تصحیح محمد باقری، قم، مؤسسه الجعفریة لاحیاء التراث و مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵۹. یزدی، سیدمحمد کاظم، *العروة الوثقی فیما تعم به البلوی (المحشی)*، تصحیح احمد محسنی سیزواری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ ق.

تأثیر سرمایه اجتماعی بر نفوذ اجتماعی دین؛ در آموزه‌های قرآن*

- سعید معیدفر^۱
- محمدباقر آخوندی^۲

چکیده

هدف این پژوهش بررسی نفوذ اجتماعی دین از طریق افزایش سرمایه اجتماعی در آموزه‌های قرآن است. این مهم از طریق تحلیل محتوای کیفی تفاسیر قرآن، کدگذاری و طبقه‌بندی مفاهیم به دست می‌آید. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که افزایش علاقه‌مندی به پیام، تحریک احساسات و عواطف، وابستگی‌های دوستانه، روابط اجتماعی گرم دوستانه و چهره به چهره، اعتماد و داشتن تعهد، بر نفوذ اجتماعی دین می‌افزاید. نتیجه آنکه می‌توان با افزایش سرمایه اجتماعی در جامعه، نفوذ اجتماعی دین را افزایش و زمینه تغییر نگرش و عقاید را از این طریق فراهم کرد. واژگان کلیدی: معارف قرآن، جامعه‌شناسی، سرمایه اجتماعی، نفوذ اجتماعی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (smoidfar@ut.ac.ir).

۲. عضو هیئت علمی دانشگاه بیرجند (نویسنده مسئول) (akhondi.mohammadbagher@yahoo.com).

مقدمه

بررسی‌ها نشان از آن دارد که بخش وسیعی از مسائل اجتماعی و فرهنگی جامعه امروزی ما، با نسخه‌های معمول صاحب‌نظران علوم رفتاری (عمدتاً روان‌شناسی و جامعه‌شناسی) حل‌شدنی نیست. شاید دلیل اصلی سامان نیافتن این مسائل به تطابق اندک نسخه‌های پیچیده‌شده، با فرهنگ و ساختارهای اجتماعی جامعه دینی برگردد (شجاعی زند، ۱۳۸۶: ش ۳۰/۴۸-۵۰؛ خدایاری فرد، ۱۳۸۸: ۸۹؛ احمدی، ۱۳۸۸: ش ۱/۳۷). در این راستا «کاهش نفوذ دین در جامعه»، از جمله مواردی است که پس از راه‌حل‌های ارائه‌شده توسط صاحب‌نظران، درمان نشده و همچنان به قوت خود باقی است. دقت اندک در این باره نشان می‌دهد که دینداری روی دیگر نفوذ اجتماعی دین است و آن دو با هم رابطه‌ای مستقیم دارند. به عبارت روشن‌تر نفوذ دین، دینداری را در پی دارد و کاسته شدن از نفوذ آن، منجر به کاهش دینداری می‌گردد؛ چرا که اصولاً دینداری یکی از مهم‌ترین شاخص‌های نفوذ اجتماعی دین بشمار می‌رود. با درک اهمیت و ضرورت این موضوع، می‌توان با مراجعه به قرآن مجید و تفاسیر مربوط، راه‌های مناسب نفوذ اجتماعی دین را تدوین و از طریق آن راه‌حلی جدید برای علاج کاهش نفوذ دین در جامعه ارائه نمود. این پژوهش تنها به یکی از این راه‌ها و بسترهای مناسب مستخرج از آموزه‌های قرآن، تحت عنوان سرمایه اجتماعی می‌پردازد.

موضوع «جهانی شدن فرهنگ» در عصر حاضر به دلیل گستردگی و تنوع و از طرفی اعمال مدیریت صاحبان ثروت و قدرت سرعتی چشم‌گیر یافته است. غفلت، کوتاهی و انفعال در این جریان، حاکمیت فرهنگی غیر دینی و غیر ارزشی را در پی خواهد داشت که با سرعتی وصف‌ناشدنی و جذاب در دسترس جوانان قرار دارد. نتایج بخشی از تحقیقات تجربی نیز تأییدکننده موفقیت نسبی این جریان فرهنگی است (پژوهشکده ملی مطالعات جوانان، ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۱۰؛ ربانی خوراسگانی، ۱۳۸۱: ش ۳/۱۰۹). بر این مبنای شاید عدم کارایی بخشی از روش‌های گذشته تبلیغ دین را بتوان در موفقیت جریان مزبور، تأثیرگذار دانست. بر فرض صحت این احتمال، به طور قطع، اصلاح، بازسازی و نوسازی روش‌های گذشته، اولین گام خروج از انفعال خواهد

بود، اما این امر باید مبتنی بر چه بستر و زمینه‌هایی صورت پذیرد؟ بدین منظور دو راهکار با نتایج کاملاً متفاوت، پیش روی ماست. اولین راهکار مراجعه به دستاوردهای علوم رفتاری است که عمدتاً در بستری مسیحی - یهودی به دست آمده است و دومین راهکار، مراجعه به منابع اصیل دین است. اولین راهکار همان راهبردی است که مورد توجه جریان جهانی‌سازی فرهنگی قرار دارد و پذیرش بدون قید آن، دائماً مورد تشویق است. بدین لحاظ نمی‌توان از آن انتظار افزایش نفوذ دین را در جامعه داشت. این پژوهش بازگشت جدی به ظرفیت‌ها و توانایی‌های فرهنگ خودی را ملاک و معیار می‌داند و معتقد است از آنجا که نیازهای حال و آینده بشر، یک‌جا در قرآن مجید آمده (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۴/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲۸/۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۴۰/۱۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۷۶) باید با تسلط علمی به دستاوردهای مزبور، راه‌های افزایش نفوذ دین در جامعه از خود دین گرفته شود. روایات معصومان نیز از جمله حدیث ثقلین (ر.ک: مجلسی، ۱۳۶۴: ۱۰۹/۲۳)، همین معنا را تأیید می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲۴۷/۲). سید رضی در روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله در معنای «القرآن مأدبة الله» می‌گوید: قرآن برای ادب و تقویم خلق است. ادب، نگاهداشت حد هر چیز است و تقویم، راست و درست ایستادن است (شعیری، بی‌تا: ۴۰). قرآن ادب و دستور الهی است، لذا از این «مأدبة الله»، ادب فراگیرید و حد انسانی خودتان را حفظ و راست و درست به بار بیاورید؛ چرا که این دستورالعمل الهی، انسان را از اعوجاج و انحراف حفظ می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۸۲). بنابراین اگر این ظرفیت در دین وجود دارد، چرا باید به منابعی تمسک جست که مناسبتی با آن ندارند؟ به طور طبیعی با تمسک به دستاوردهایی که در بستری غیر از فرهنگ اسلامی رشد یافته‌اند، نباید انتظار رشد و تعالی دینداری را داشت. حتی به نظر می‌رسد بخشی از مهجوریت کنونی دین ناشی از مراجعه تقلیدگونه به این دستاوردهاست. لذا گرچه اصلاح روش‌های گذشته نیازی حیاتی و جدی است، ضرورتاً باید مبتنی بر منابع اصیل دین باشد که خود توان جهانی شدن را دارند.

بنابراین:

۱. با توجه به گسترش انحرافات و ناهنجاری‌های اجتماعی که هم تحقیقات و

هم احساس عمومی از آن حکایت می‌کنند، ارزیابی مجدد روش‌های نفوذ اجتماعی دین، مبتنی بر آیات قرآن، اجتناب‌ناپذیر است.

۲. به اذعان اکثر مفسران، امکان استخراج الگوی مناسب از قرآن، برای نفوذ اجتماعی دین در جامعه امروز وجود دارد.

روش‌شناسی

روش تحقیق در این پژوهش تحلیل محتوای کیفی پنهان و «گراندد تئوری»^۱ است. تحلیل محتوا از جمله روش‌های غیر واکنشی و غیر مداخله‌ای است که مهم‌ترین کار آن مقوله‌بندی مفاهیم است و سه ویژگی مهم و اساسی دارد: فراگیری، طرد متقابل و استقلال (صدیق سروستانی، ۱۳۸۵: ۴۷). تحلیل محتوای کیفی از جمله روش‌های تحلیل داده‌های متنی است که طی شش مرحله طرح، واحدبندی، نمونه‌گیری، کدگذاری، استخراج نتایج و معتبرسازی (فلیک، ۱۳۸۷: ۳۴۸-۳۴۹) و با سه تکنیک زیر انجام می‌گیرد: ۱. تلخیص، ۲. تحلیل تفسیری، ۳. تحلیل ساختاربخش (ساختاربندی صوری، ساختاربندی بر اساس محتوا، ساختاربندی سنخ‌شناسانه و ساختاربندی درجه‌ای) (همان). از سویی دیگر در روش موسوم به کدگذاری نظری که استروس و کوربین پیشنهاد می‌کنند، اطلاعات متن تجزیه و شکسته می‌شوند و پس از مفهوم‌سازی در ترکیبی جدید آرایش پیدا می‌کنند. در این روش، کدگذاری به سه شکل صورت می‌گیرد و هر سه صورت آن در طول یکدیگر قرار دارند (استراس و کوربین، ۱۳۸۷: ۱۰۰-۱۰۲ و ۱۱۳).

کدگذاری باز (آزاد): کدگذاری آزاد بخشی از تجزیه و تحلیل است که پس از جزء جزء کردن متن، مفاهیم استخراج و بر اساس آن مفاهیم، مقولات مشخص و نام‌گذاری می‌شوند (همان).

کدگذاری محوری: بعد از مرحله کدگذاری باز، مقولات به دست آمده پالایش و تفکیک می‌شوند. در حقیقت کدگذاری محوری، فرایند مرتبط کردن مقوله‌های

۱. روش پژوهش استقرایی و اکتشافی بر اساس داده‌های واقعی.

فرعی با مقوله‌های اصلی است (همان؛ فلیک، ۱۳۸۷: ۳۳۵).

کدگذاری انتخابی (گزینشی): در اینجا کدگذاری محوری در سطحی انتزاعی‌تر ادامه می‌یابد و تحلیل از سطح توصیفی فراتر رفته، اصطلاحاً «خط اصلی داستان» تشریح می‌شود. به عبارت دیگر انتخاب مقوله اصلی به طور منظم پیگیری و روابط آن با سایر مقولات مشخص می‌شود. از سویی دیگر جاهای خالی روابط با مقوله‌ای که نیاز به گسترش دارد، پر می‌شود. در این مرحله به مقوله‌ای که دست یافته‌اید غنا می‌بخشید و روابط بین آن‌ها را مشخص می‌کنید (استراس و کوربین، ۱۳۸۷: ۱۰۰-۱۰۲ و ۱۱۳).

در این پژوهش نیز با استفاده از تفاسیر، آیات اجتماعی قرآن مورد توجه قرار گرفته است. مراحل تحلیل محتوای کیفی و مقوله‌بندی مفاهیم در این پژوهش عبارتند از: تشخیص مفاهیم اجتماعی بر اساس نمونه‌گیری نظری؛ تجزیه و تفکیک مفاهیم؛ تطبیق مفاهیم تجزیه‌شده به زبان جامعه‌شناسی؛ تدوین گزاره‌های منطقی مبتنی بر مفاهیم؛ تعیین مقولات محوری و مشخص کردن «خط اصلی داستان» (ر.ک: همان).

چارچوب مفهومی تحقیق

الف) نفوذ اجتماعی: نفوذ در لغت به معنای تأیید، اعتبار، برتری و تفوق آمده است (آریان‌پور کاشانی، ۱۳۶۹، واژه نفوذ). در اصطلاح نفوذ اجتماعی به فرایندی از پیوندهایی که به موجب آن‌ها افراد از روابط سطحی به روابط صمیمانه پیش می‌روند، تعریف شده و گاه به اعمال قدرت اجتماعی افراد یا گروه‌ها، برای تغییر نگرش‌ها و رفتار دیگران تعریف می‌شود (فرانزوی، ۱۳۸۱: ۱۷۷-۱۷۸). به اعتقاد فرنچ و ریون، نفوذ اجتماعی مستلزم آن است که شخص یا گروه برای تغییر نگرش‌ها یا رفتار دیگران، «قدرت اجتماعی» خود را اعمال کنند (استرایکر، شلدون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۴۱/۳). منظور از قدرت اجتماعی، نیرویی است که شخص نفوذکننده جهت ایجاد تغییر مورد نظر در اختیار دارد. این قدرت محصول دسترسی به برخی منابع و امکانات مثل پاداش‌ها، تنبیهات و اطلاعات و نیز محصول جایگاه اجتماعی افراد در جامعه یا محصول علاقه و تحسین دیگران می‌باشند. همچنین برخی دیگر از

صاحب‌نظران مفهوم نفوذ اجتماعی را به توان افراد برای تحت تأثیر قرار دادن دیگران به کار برده‌اند (کریمی، ۱۳۷۷: ۱۰۳). هر بار که با تلاش دیگران برای نفوذ در رفتار یا نگرش خود مواجه می‌شویم، باید تصمیم بگیریم که تسلیم شویم یا مقاومت کنیم.

در مقابل چنین فرایندی، موضوع «کنترل» نهفته است، یعنی میزان کنترلی که احساس می‌کنیم بر زندگی خود داریم در مقابل میزان توان دیگران در تحت تأثیر قرار دادن ما چه اندازه است (همان: ۱۰۴-۱۰۵). بیب لاتانه (۱۹۸۱) می‌گوید: مقدار نفوذ دیگران در یک وضعیت معین (میزان تأثیر اجتماعی آنان)، تابع سه عامل: تعداد، نیرومندی و بی‌واسطگی است. وقتی تعداد و نیروی افراد زیادتر، نفوذشان شدیدتر و نیز زمانی که فاصله فیزیکی آن‌ها کمتر باشد، مخاطبان بیشتری تأثیر می‌پذیرند (فرانزوی، ۱۳۸۱: ۲۰۰).

به نظر فرانزوی، نفوذ اجتماعی سه پیامد رفتاری پذیرش، اطاعت و هم‌رنگی را دارد. پذیرش، یعنی اجابت یک درخواست صریح و مستقیم در حضور دیگران. اطاعت، عبارت است از انجام یک دستور صریح که معمولاً صادرکننده آن شخصی قدرتمند یا دارای پایگاه بالای اجتماعی است (همان: ۱۷۸-۱۷۹). هم‌رنگی یا هم‌نواپی در نتیجه فشار غیر مستقیم گروه انجام می‌گیرد. این امر، ناشی از این واقعیت است که در بسیاری از موقعیت‌های اجتماعی، قواعدی برای رفتار افراد جامعه وجود دارد. افراد غالباً به این هنجارها پایبندند و خود را به آن‌ها ملتزم احساس می‌کنند. گرچه ممکن است ابتدا تصور کنیم که این هنجارها، آزادی فرد را محدود می‌کنند، باید توجه داشت که بدون وجود آن‌ها جامعه دچار هرج و مرج خواهد شد (آذربایجانی و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۶۴). ارونسون، پاسخ به نفوذ اجتماعی را متابعت، همانندسازی و درونی کردن می‌داند. به اعتقاد وی متابعت، ناپایدارترین و درونی کردن پایدارترین سطح نفوذ اجتماعی است (۱۳۷۳: ۶۴).

یکی از نمونه‌هایی که نفوذ اجتماعی را می‌توان به واسطه آن در قرآن کریم توضیح داد، داستان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و مواجهه او با فرعون است. بر اساس آیات قرآن کریم، زمانی که حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ فرعون را به یکتاپرستی دعوت نمود و

معجزات خویش را ارائه کرد (اعراف/ ۱۰۷-۱۰۸)، درباریان فرعون، اتهام سحر به او زدند (اعراف/ ۱۰۹-۱۱۰) و از فرعون خواستند تا ساحران کشور را جمع و معجزات موسی را باطل کند (اعراف/ ۱۱۱-۱۱۲). پس از فراخوانی ساحران و مردم در میدان اصلی شهر، ساحران که به کار خویش اطمینان داشتند، با گرفتن قول پاداشی خوب از فرعون (اعراف/ ۱۱۳-۱۱۴)، دست به کار شدند و سحر خویش را ارائه کردند. آن‌ها سحری عظیم آوردند (اعراف/ ۱۱۶) به گونه‌ای که نه تنها مردم بلکه خود حضرت موسی را نیز به وحشت انداخت (طه/ ۶۷-۶۸). اما زمانی که حضرت موسی عصای خویش را بر زمین افکند، آن قدر عمیق و پایدار ساحران را تحت تأثیر قرار داد که آن‌ها بی اختیار به سجده افتادند و ایمان در قلب آن‌ها وارد و مستقر گردید به گونه‌ای که هیچ اقدامی نتوانست آن‌ها را از تصمیمشان بازدارد (اعراف/ ۱۱۷-۱۲۲). فرعون وقتی استحکام ایمانشان را به خدا مشاهده کرد، تصمیم گرفت دست و پای آن‌ها را به صورت «خلاف» قطع کند (اعراف/ ۱۲۳-۱۲۴)، اما هیچ اقدامی نتوانست ایمان ساحران را که از درون دچار انقلابی عظیم شده بودند، سست گرداند (اعراف/ ۱۲۵-۱۲۶). در این مورد پاسخ ساحران به نفوذ اجتماعی، از نوع درونی کردن بود که هیچ تنبیهی نتوانست آن‌ها را از راهشان منصرف کند.

بررسی‌های این پژوهش نشان می‌دهد که پیامدهای نفوذ اجتماعی معطوف به آیات الهی را نمی‌توان در چند پیامد پیش گفته محدود کرد، بلکه این پیامدها در پیوستاری در دو سوی صفر تا بی نهایت قرار می‌گیرند. همانند هر پیامی دیگر تأثیرات طرف مثبت پیوستار طبیعی است و در آن حرفی نیست، اما بر اساس آیات قرآن (ر.ک: اسراء/ ۴۱ و ۶۰)، پیامدهای نفوذ اجتماعی، معطوف به آیات الهی، در طرف منفی نیز ادامه می‌یابد: «وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء/ ۸۲) و «وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرَهُمْ إِلَّا خَسَارًا» (فاطر/ ۳۹) که شاید در خیلی از پیام‌های دیگر مشاهده نشود.

ب) سرمایه اجتماعی^۱: گرچه «سرمایه اجتماعی» از مفاهیم و سازه‌هایی است که اخیراً در جامعه‌شناسی و حتی مدیریت، ظهوری پررنگ و معنادار یافته، در

1. Social capital.

بسیاری از آیات قرآن نکات مهم و اساسی وجود دارد که همین معنا، مورد نظر قرار گرفته است. شاید یکی از دلایل اهمیت یافتن فهم و سنجش این مفهوم در جامعه امروزی، مسائلی از قبیل: گسترش لجام گسیخته شهرنشینی، اضمحلال جوامع سنتی و ارزش‌ها و هنجارهای مربوط به آن، زوال خانواده گسترده و سست شدن بنیان آن و... باشد. وضعیت جدید، شرایطی را دامن زده که مباحث مربوط به سرمایه اجتماعی از اولویت‌های پژوهشی هر کشوری به ویژه کشورهای در حال توسعه قرار گرفته است. «فوکویاما» سرمایه اجتماعی را هنجاری غیر رسمی می‌داند که همکاری بین افراد را ارتقا می‌دهد. از نظر او هر چند سرمایه اجتماعی خود هنجار است، محصول هنجارهای اجتماعی نیز می‌باشد. فوکویاما سرمایه اجتماعی را به عنوان توانایی افراد برای کار با یکدیگر در جهت اهداف عمومی در گروه‌ها و سازمان‌ها تعریف می‌کند (۱۳۷۹: ۸۲). از نظر رابرت پاتنام منظور از سرمایه اجتماعی، وجوه گوناگون سازمان‌های اجتماعی نظیر اعتماد، هنجار و شبکه‌هاست که می‌توانند با ایجاد و تسهیل امکانات هماهنگ، کارایی جامعه را بهبود بخشند (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۳: ۲۷۸). سرمایه اجتماعی از نظر جیمز کلنن منبعی اجتماعی - ساختاری است که دارایی و سرمایه افراد محسوب می‌شود. این دارایی، ویژگی‌هایی است که در ساختار اجتماعی یافت می‌شود و باعث ورود آسان افراد به کنش اجتماعی می‌گردد. این نوع سرمایه امکان دستیابی به هدف‌های معینی را که در نبود آن دست‌نیافتنی است، فراهم می‌سازد (همان). سرمایه اجتماعی همکاری‌های درون‌گروهی را افزایش می‌دهد و با افزایش آن دستیابی گروه به اهداف خود با هزینه‌ای کمتر فراهم می‌شود، در حالی که با نبود اعتماد و مشارکت اجتماعی در گروه، هزینه‌ها افزایش خواهد یافت (شاه‌حسینی، ۱۳۸۱: ۴۱-۴۲). سرمایه اجتماعی نوعی انرژی بالقوه و تسهیل‌کننده کنش است و در سطوح مختلف: کلان، میانی و خرد، مورد استفاده قرار می‌گیرد (ازکیا و غفاری، ۱۳۸۲: ۲۷۹). بر این اساس شاخص‌های مورد اتفاق سرمایه اجتماعی عبارتند از: اعتماد اجتماعی، مشارکت اجتماعی، روابط متقابل اجتماعی، پابندی اخلاقی و دینی و روابط اقتدار.

تأثیر سرمایه اجتماعی در نفوذ اجتماعی دین

چنان که گذشت اعتماد، مشارکت اجتماعی، احساسات و عواطف، روابط اجتماعی و تعهدات اجتماعی از شاخص های اصلی سرمایه اجتماعی می باشند که در صورت روبروشدن با ضعف و سستی، باعث افزایش ناهنجاری ها و انحرافات اجتماعی خواهند شد. از سوی دیگر همین شاخص ها از اجزای اصلی تأمین کننده نظارت اجتماعی به شمار می روند که در صورت مواجه شدن با ضعف و سستی، نظارت اجتماعی (بیرونی و درونی)، کاهش خواهد یافت. پیداست که در شرایط افزایش ناهنجاری ها و کاهش نظارت اجتماعی، از نفوذ دین کاسته و دینداری رو به ضعف می گراید. برعکس اگر ناهنجاری ها کاهش و نظارت اجتماعی افزایش یابد، بر نفوذ دین افزوده شده و دینداری تقویت خواهد شد. تأثیر هر کدام از شاخص های سرمایه اجتماعی بر میزان نفوذ دین به صورت جداگانه، در آیات الهی مورد توجه قرار گرفته، نتایج ارائه می شوند.

لازم به ذکر است که ارجاع شاخص های سرمایه اجتماعی بر نفوذ دین از تفاسیر مطرح در این زمینه استخراج شده است. لذا می توان جهت مطالعه بیشتر به این تفاسیر مراجعه نمود. این تفاسیر عبارتند از: *تفسیر المیزان*، *تفسیر نمونه*، *تفسیر راهنما* و *تفسیر مجمع البیان*.

الف) تأثیر علاقمندی در نفوذ اجتماعی دین

- شرایط مخاطبان در میزان نفوذ پذیری آن ها تأثیر دارد: ﴿فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى﴾ (عبس / ۶).
 - هر چه علاقمندی مخاطبان به دین افزایش یابد، نقش کارگزاران دین ظهور و بروز بیشتری دارد و هر چه علاقمندی کاهش یابد، نقش مبلغ دین نیز کمتر می شود: ﴿وَمَا عَلَيْكَ الْأَلْيُزْكَى﴾ (عبس / ۷).

- داشتن گرایش مثبت نسبت به پیام مورد نظر، از شرایط نفوذ است. بنابراین در صورت وجود گرایش منفی نسبت به آن پیام، جریان نفوذ بی نتیجه خواهد ماند: ﴿أَنْتُمْ بَرِيثُونَ مِمَّا عَمِلُوا وَأَنْتَابِرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ... أَفَأَنْتُمْ تَسْمِعُ الضَّمِّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ*... أَفَأَنْتُمْ تَهْدِي الْعُمَى وَلَوْ كَانُوا لَا يَبْصُرُونَ﴾ (یونس / ۴۱-۴۳).

- گرایش و علاقمندی به یک فرهنگ یا پیام، موجب تأثیرپذیری از آن فرهنگ و پیام می‌شود: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ (مائده / ۸۳).
- عدم تمایل نسبت به پیام دین تأثیر عکس خواهد داشت: ﴿فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾ (اسراء / ۶۰) و ﴿وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (اسراء / ۸۲).

- علاقمندی نسبت به یک پیام، موجب حرکت به سمت آن و مخالفت با آنچه در مقابل آن قرار دارد، می‌شود: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ (بقره / ۹۳).
- علاقمندی نسبت به موضوعات و پیام‌های مختلف، تعیین‌کننده نوع جهت‌گیری به طرف آن‌هاست: (ر.ک: بقره / ۹۳).

- تمایلات و گرایش افراد در نوع و چگونگی درک و شناخت آن‌ها از محیط تأثیر دارد: ﴿وَكَذَلِكَ زُيِّنَ لِقَوْمٍ سُوءَ عَمَلِهِمْ وَضَعَنَ السَّبِيلَ﴾ (غافر / ۳۷).

- تمایلات و گرایش افراد، شکل‌دهنده نوع کنش‌های اجتماعی است: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِيهِ﴾ (غافر / ۵۶).
- علاقه منجر به علاقه شده، زمینه پذیرش افکار و عقاید طرف مقابل را فراهم می‌کند: ﴿وَوَسَّخَتْ لَكُمْ وَأَلَكِن لَّامُحْسِنُونَ النَّاصِحِينَ﴾ (اعراف / ۷۹).

- گرایش و نوع کنش‌های اجتماعی در ظهور نوع ساختارهای اجتماعی و نظام‌های سیاسی تأثیرگذار است: ﴿فَأَعْوَبْنَاكَ: إِنَّا كُنَّا غَاوِينَ﴾ (صافات / ۳۲).
- علاقه و گرایش به دین، زمینه‌ساز درونی شدن ارزش‌ها و باورهای دینی است: ﴿وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِأَبَائِهِمْ كَارِهُِونَ﴾ (اعراف / ۱۵۴).

- علاقمندی نسبت به دین زمینه تأثیرپذیری از پیام دین را فراهم می‌کند: ﴿فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ﴾ (عبس / ۱۲).

- اگر پذیرش و قبول پیام با شناخت و از روی علاقه و تمایل باشد، اعتقاد فرد نسبت به آن پیام، سخت استوار شده و به سادگی نمی‌توان در آن تغییری حاصل کرد: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْتِيَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا﴾ (طه / ۷۲).

تحلیل و نتیجه‌گیری

تحلیل محتوای کیفی تفسیر آیات ۳۷ و ۵۶ سوره غافر نشان می‌دهد که گرایش،

تمایل و علایق انسان نسبت به چیزهای مختلف، نوع درک و فهم او را از آن واقعیت‌ها تحت تأثیر قرار می‌دهند و درکش از محیط و موضوعات مختلف مبتنی بر نوع گرایش، تمایل و علایق او شکل می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۰۳/۱۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۴/۲۰). بنابراین نوع گرایش و تمایل انسان، میزان و نوع تأثیرپذیری او را از مسائل و موضوعات مختلف مشخص می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۹/۱۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۸۹/۸؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۳۰/۹). بر این اساس چنانچه افراد نسبت به شخص یا موضوعی، گرایش مثبت و علاقمندی داشته باشند، تحت تأثیر آن موضوع یا در معرض نفوذپذیری در برابر افکار و عقاید آن شخص قرار می‌گیرند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۸/۶ و ۹۶/۱۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۶/۵ و ۲۹۹/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶۹/۵). مبتنی بر این نتیجه علاقه به دین، زمینه گرایش به آن و علاقه به کارگزاران تبلیغ دین، زمینه تأثیرپذیری از اندیشه‌های دینی آن‌ها را فراهم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۵/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۰/۱۲ و ۲۴۳-۲۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۳/۶). از آنجا که علاقمندی به دین باعث افزایش گرایش به آن می‌شود، زمینه افزایش انعطاف نسبت به دین و در نتیجه حفظ، تقویت و پویایی دینداری را نیز فراهم می‌کند؛ چرا که بر اساس آیه ۷۲ سوره طه پذیرش و قبول پیام اگر با شناخت و از روی علاقه و تمایل باشد، عقاید افراد نسبت به آن پیام، جزء ذات فرد شده، استوار می‌گردد و به سادگی قابل گسستن و تغییر نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۹/۱۳). لذا یکی از راهبردهای اساسی حفظ، تقویت و پویایی دینداری، افزایش علاقمندی به دین و کارگزاران تبلیغ آن است. از طرف دیگر کاهش علاقه به دین و کارگزاران آن، دینداری را در معرض تضعیف و نابودی قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۵/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷۰/۱۲ و ۲۴۳-۲۳۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۷۳/۶).

گرایش به دین ← علاقمندی به دین ← تأثیرپذیری از دین

ب) تأثیر احساسات و عواطف در نفوذ اجتماعی دین

- بهره‌گیری از عواطف و احساسات مشترک هر قوم، گروه و جامعه (که خاص همان گروه و قوم باشد) تأثیرگذاری جریان نفوذ را افزایش می‌دهد: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ

بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿شعراء/ ۱۹۸﴾.

- بهره‌گیری از مفاهیم، کلمات و اصطلاحاتی که احساسات جمعی و گروهی را تحریک می‌کند و صمیمیت و دوستی را به مخاطب القا می‌نماید، به ویژه در زمانی که ارائه صریح پیام ممکن نباشد، در برقراری ارتباط اولیه و میزان نفوذ پیام مؤثر است: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ نُنْصِرُ نَأْمِنْ بَأْسِ اللَّهِ إِنْ جَاءَنَا﴾ (غافر / ۲۹).

- برانگیختن احساسات و عواطف تعمیم یافته، راهبردی اساسی برای افزایش زمینه نفوذپذیری افراد جامعه در برابر پیام مورد نظر است: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (اعراف / ۷۳).

- بهره‌گیری از احساسات و عواطف روشی مناسب برای شروع فرایند نفوذ است: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (اعراف / ۸۵).

- بهره‌گیری از شیوه مناسب برانگیختن تمایلات فطری و طبیعی انسان، زمینه ایجاد انگیزه و تمایل به پیام مورد نظر را فراهم می‌کند: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ﴾ (صف / ۱۲).

- برانگیختن احساسات و عواطف مخاطبان، نفوذپذیری پیام را افزایش می‌دهد: ﴿يَا بَتَّ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ﴾ (مريم / ۴۴).

- یکی از شیوه‌های مؤثر نفوذ و افزایش کارآمدی آن، بهره‌گیری از تحریک احساسات و عواطف است: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (بقره / ۱۹۵).

- تحریک احساسات و عواطف، موجب سرایت احساسات و عواطف به دیگران می‌شود و می‌تواند زمینه اشاعه و ترویج فرهنگ در جامعه را فراهم کند: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا﴾ (بقره / ۱۹۵).

- یکی از راه‌های بی‌اثر کردن پیامی که مد نظر کارگزاران نفوذ نیست، برانگیختن احساسات و عواطف مردم در جهت عکس آن پیام است: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر / ۲۶).

- برانگیختن احساسات و عواطف دینی و مذهبی مردم زمینه انسجام و همبستگی درون گروهی را فراهم و باعث جلوگیری از اشاعه و نفوذ فرهنگ بیگانه در جامعه می‌شود: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾ (غافر / ۲۶).

- برانگیختن احساس تعلق خاطر به جمع و وابستگی های عاطفی به آن، موجب تقویت انگیزش ها، تحرک و پویایی در جامعه شده، پابندی افراد نسبت به هنجارها و ارزش ها افزایش می یابد: ﴿وَمَعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره / ۲۳۶).

- برانگیختن وابستگی های عاطفی و نیز احساس تعلق خاطر افراد به موضوعات مختلف سبب پویایی اجتماعی می شود و یکی از روش های افزایش نفوذ برای هنجارپذیری و پابندی به آنهاست: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران / ۳۱).

- تحریک احساسات و عواطف مردم، در ایجاد همبستگی و انسجام گروهی تأثیر دارد: ﴿وَمَا لَكُمْ لَأَتَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (نساء / ۷۵).

- برانگیختن احساسات و عواطف مردم، سبب ایجاد همبستگی و انسجام درون گروهی می شود: ﴿قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ﴾ (مائده / ۲۳).

- تحریک احساسات و عواطف جهت خنثی کردن استدلال و منطق مؤثر است: ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَأَلَا تَسْمِعُونَ﴾ (شعراء / ۲۵).

- تحریک احساسات و عواطف ملی و قومی یک گروه یا ملت، راهی برای ایجاد مقاومت در آنها در برابر نفوذ فرهنگی بیگانه است: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُخْرِجُوكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (شعراء / ۳۵).

- برانگیختن احساسات و عواطف، در پابندی افراد به ارزش ها و باورها مؤثر است: ﴿قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾ (مریم / ۱۸).

- احساسات و عواطف همواره با آنچه در جریان جامعه پذیری درونی می شوند، همسو نیستند. بدین معنا که چنانچه در جریان جامعه پذیری، ایمان افراد استحکام یافته و استوار گردد، عواطف و احساسات با آن هم جهت خواهند گشت، ولی اگر ایمان استحکام نیافته و سست باشد (افرادی که در مراتب پایین دینداری قرار دارند) عواطف و احساسات در جهتی غیر از آن بوده، شرایط اجتماعی تعیین کننده جهت

آن خواهند بود: ﴿فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ (عنکبوت / ۱۰).

- جهت‌گیری احساسی و عاطفی، در تعیین نوع باورها و ارزش‌های آن‌ها تأثیر دارند (ر.ک: عنکبوت / ۲۵).

- برانگیختن عواطف و احساسات مجرمان در کاهش جرایم و انحرافات آن‌ها تأثیر دارد: (ر.ک: هود / ۷۸).

تحلیل و نتیجه‌گیری

تحلیل محتوای تفاسیر ۳۲ آیه از آیات قرآن نشان می‌دهد که بهره‌گیری از عواطف و احساسات مشترک هر قوم، گروه و جامعه (که خاص همان گروه و قوم باشد) تأثیرگذاری جریان نفوذ را افزایش می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۵/۱۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۱/۱۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۲۰/۷). لذا اگر احساسات و عواطف مردم برانگیخته شود، نفوذپذیری آن‌ها نسبت به دین افزایش می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۲۹/۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳۵/۶). با تحریک احساسات و عواطف، روابط درون‌گروهی تقویت و انسجام اجتماعی افزایش می‌یابد که خود زمینه‌ساز نفوذپذیری را در برابر دین فراهم می‌کند (کاشانی، ۱۳۳۶: ۱۴۱/۸). افزایش نفوذپذیری در برابر دین، باعث تقویت و پویایی دینداری، جلوگیری از روابط سلطه‌طلبانه (همان: ۴۵۷/۲) و در درجه بعد پویایی اجتماعی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۴۷/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۱۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۷۳۳/۲). یکی از نکات مهم این موضوع آن است که احساسات و عواطف همواره با آنچه در جریان جامعه‌پذیری درونی می‌شوند، همسو نیستند. بدین معنا که چنانچه در جریان جامعه‌پذیری، ایمان استحکام یافته و استوار گردد، عواطف و احساسات، با آن هم‌جهت خواهند گشت؛ ولی اگر ایمان استحکام نیافته و سست باشد (افرادی که در مراتب پایین دینداری قرار دارند) عواطف و احساسات در جهتی غیر از آن بوده، شرایط اجتماعی تعیین‌کننده جهت آن خواهند بود ﴿فَإِذَا أُوذِيَ فِي اللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللَّهِ﴾ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۵/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۰/۱۶) اما در هر صورت جهت‌گیری احساسی و عاطفی افراد، در تعیین نوع باورها و ارزش‌های آن‌ها تأثیر دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷۹/۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۴۶/۱۶).

بهره گیری از عواطف دینی ← تقویت روابط درون گروهی ← تأثیر پذیری از دین ← پویایی اجتماعی

ج) تأثیر وابستگی های دوستانه در نفوذ اجتماعی دین

- وابستگی عاطفی، تعهد و علاقه اجتماعی تولید می کند: ﴿وَلِيَحْشَ الَّذِينَ لَوْتَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾ (نساء / ۹).
- اقتدار، زمینه تحریک احساسات و عواطف و جلب آن به طرف صاحب اقتدار را فراهم می کند: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (بقره / ۱۶۵).
- وابستگی های عاطفی و احساس تعلق خاطر به ارزش ها و باورهای دینی زمینه پابندی به آن ها را فراهم می کند: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْسَرُونَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرْتَوُونَ أَلَا يَأْتِي اللَّهَ بِأَمْرٍ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (توبه / ۲۴).
- احساس تعلق خاطر و وابستگی عاطفی نسبت به محیط اجتماعی و فرهنگی خاص، از موانع پذیرش ارزش ها و باورهای جدید یا ارزش های گروه های دیگر است: ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَتُ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (نمل / ۴۳).
- یکی از راه های مناسب برای ترغیب دیگران به سوی پیام مورد نظر، بهره گیری از وابستگی های عاطفی است: ﴿مِلَّةً أَيْبُكُمْ إِنْ رَأَيْتُمْ﴾ (حج / ۷۸).
- بهره گیری از وابستگی های عاطفی خاص گرایانه، یکی از روش های تأثیر گذار بر افراد جامعه می باشد: ﴿ذُرِّيَّةً مِنْ حَمَلَتِ امْرَأَتُ نُوحٍ﴾ (اسراء / ۳).
- بهره گیری از عواطف و احساسات مشترک هر قوم، گروه و جامعه (که خاص همان گروه و قوم باشد) تأثیر گذاری نفوذ را افزایش می دهد: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَىٰ بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ﴾ (شعراء / ۱۹۸).
- یکی از راهبردهای نفوذ، بهره گیری از عواطف و تمایلات قومی، قبیله ای و خویشاوندی است: ﴿أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالُوا يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ (عنکبوت / ۲۶).
- برانگیختن وابستگی های عاطفی تعمیم یافته و تعهد گروهی، سبب نفوذ پذیری افراد می شود: ﴿وَالِي مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالُوا يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ (اعراف / ۸۵).

- وابستگی عاطفی و احساس تعلق خاطر، مهم‌ترین موضوع در دین بوده، عنصر اصلی تشکیل‌دهندهٔ هنجارهای اجتماعی و اخلاقی به شمار می‌رود (ر.ک: آل عمران / ۳۱).

تحلیل و نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل محتوای کیفی تفسیر آیات الهی، احساس تعلق خاطر و داشتن وابستگی عاطفی، از عناصر تشکیل‌دهندهٔ هنجارهای اجتماعی، اخلاقی و اساس شکل‌گیری اجتماع به شمار می‌رود و از این رو تولید تعهد و علاقهٔ اجتماعی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۶/۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷۸/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۰/۳؛ طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۸/۶). لذا هرچه احساس تعلق خاطر نسبت به موضوعی افزایش یابد میزان نفوذپذیری نسبت به آن و در نتیجه پابندی به آن افزایش یافته، تقویت خواهد شد. بدین لحاظ، احساس تعلق خاطر و وابستگی‌های مشترک قومی، قبیله‌ای و خویشاوندی می‌تواند در راستای نفوذپذیر کردن افراد در برابر موضوعات مختلف و از جمله دین به کار گرفته شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۴۷/۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۱۳/۲ و ۱۶/۲۶۸-۲۶۹؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۳۳/۲).

احساس تعلق خاطر به دین ← افزایش تعهد به دین ← نفوذپذیری در برابر دین

(د) تأثیر روابط اجتماعی در نفوذ اجتماعی دین

- برقراری روابط عاطفی و مبتنی بر دوستی با مخاطبان پیام، نفوذپذیری آن‌ها را نسبت به پیام افزایش می‌دهد: ﴿يَا قَوْمِ لَكُمْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ظَاهِرِينَ فِي الْأَرْضِ﴾ (غافر / ۲۹).
- آنچه میزان نفوذ در دیگران را سرعت و عمق می‌بخشد، نوع روابط اجتماعی است که با آن‌ها برقرار می‌شود. به عبارت روشن‌تر نفوذپذیری مخاطبان در روابط عاطفی و دوستانه سریع‌تر و عمیق‌تر است: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ (فصلت / ۳۴؛ نیز ر.ک: هود / ۶۱ و ۹۰).
- از طریق برقراری روابط عاطفی، جلب اعتماد و سپس طرح سؤال سرزنش‌آمیز پیرامون باورها و عقاید مردم، زمینهٔ نفوذ فراهم می‌شود: (ر.ک: شعراء / ۱۷۷-۱۸۱).
- رابطهٔ عاطفی، دوستانه و عام‌گرایانه با مخاطبان بر میزان نفوذ می‌افزاید: ﴿وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ﴾ (هود / ۸۸).

- رابطه عاطفی و صمیمانه با مخاطبان، از شرایط تأثیر گذاری پیام است: ﴿يَا بَنِيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ (لقمان / ۱۳)؛ ﴿يَا بَنِيَّ إِنَّهَا إِن تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ﴾ (لقمان / ۱۶).
- برقراری رابطه عاطفی و مبتنی بر صمیمیت با مردم، اصلاح اجتماعی را در پی دارد (ر.ک: اعراف / ۷۹).

- روابط عاطفی و مبتنی بر دوستی، راهبرد نفوذ در مخاطبان است (ر.ک: یس / ۲۰).
- افرادی که بیشترین کنش متقابل چهره به چهره و مستمر را با انسان دارند (رفیق، همنشین) تأثیر زیادی در میزان نفوذ و شکل گیری ایمان و دینداری دارند ﴿وَ حَسَنَ أَوْلِيَّكَ رَفِيقًا﴾ (نساء / ۶۹).
- رابطه گفتمانی و چهره به چهره کارگزاران نفوذ اجتماعی دین با کسانی که قصد آشنایی با آن را دارند، زمینه افزایش نفوذ در آن‌ها را فراهم می کند (ر.ک: توبه / ۶).

تحلیل و نتیجه گیری

تحلیل محتوای کیفی بخشی از تفاسیر آیات قرآن که نمونه‌هایی از آن‌ها بیان شد، نشان می دهد که نوع تأثیر روابط اجتماعی بر نفوذ اجتماعی، شگفت آور است. برای مثال از تحلیل محتوای کیفی تفاسیر آیه ۳۴ سوره فصلت برمی آید که روابط اجتماعی کاری شبیه معجزه انجام می دهند. این آیه شریفه ضمن ارزیابی «خوبی و بدی» می فرماید: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾؛ یعنی روابط اجتماعی غیر دوستانه و بد را با راهبرد روابط اجتماعی حسنه، دوستانه و گرم پاسخ گویند و هرگز بدی را با بدی و زشتی را با زشتی پاسخ مگویند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۲۸۲). این نکته مهم در آیه ۹۶ سوره مؤمنون نیز به شکل دیگری مطرح شده است: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ﴾. از سفارش به اتخاذ چنین راهبردی در روابط اجتماعی دوستانه، عاطفی و گرم، به طور طبیعی و با فرض اولیه استفاده می شود که در این آیه نیازی به سفارش آن نبوده است. در ادامه آیه ۳۴ سوره فصلت، دلیل سفارش به اتخاذ چنین راهبردی در روابط اجتماعی بیان شده است: ﴿فَإِذَا اللَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾. «ولی» در اینجا به معنای دوست و «حمیم» در اصل به معنای آب داغ و سوزان است، به همین دلیل به عرق بدن نیز «حمیم» گفته می شود و حمام را نیز به همین مناسبت، «حمام»

می‌گویند. منظور از «حمیم» در این آیه شریفه، دوست پرمحبت و گرم است. بنابراین رابطه اجتماعی گرم و دوستانه، به ویژه اگر در مقابل روابط غیر دوستانه و خصمانه اتخاذ گردد، زمینه‌ساز تبدیل دشمن به دوستی مهربان و پرمحبت است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۷/۵۹۵) زیرا هر کس بدی کند انتظار مقابله به مثل را دارد، اما زمانی که مشاهده نماید طرف مقابل نه تنها بدی را به بدی پاسخ نمی‌دهد، بلکه با خوبی و نیکی به مقابله برمی‌خیزد، طوفانی در وجودش برپا و وجدانش بیدار و شرمنده می‌شود، احساس حقارت می‌کند و برای طرف مقابل عظمت و بزرگی قائل می‌شود. اینجاست که محبت، صمیمیت و دوستی جایگزین کینه و دشمنی می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۰/۲۸۲).^۱ مطالعه تاریخ نیز نشان می‌دهد که این راهبرد، همواره مورد عنایت پیامبر اسلام ﷺ بوده است. از جمله به هنگام فتح مکه که نه تنها دشمنان بلکه دوستان نیز انتظار انتقام‌جویی شدید مسلمانان و به راه افتادن حمام خون را داشتند، پیامبر گرامی اسلام ﷺ با جمله «اذهبوا فأنتم الطلقاء» همه را مشمول عفو خود قرار داد. لذا این نوع روابط اجتماعی چنان طوفانی در مشرکان مکه برپا کرد که بر اساس آیه شریفه «وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا» (نصر/ ۲) فوج فوج با جان و دل به دین اسلام گرویدند (همان: ۲۰/۲۸۳). البته باید توجه داشت که با توجه به آیه «كَانُوا وَلِيًّا حَمِيمًا»، اتخاذ این راهبرد باعث می‌شود که اگر او واقعاً هم در صف دوستان صمیمی درنیاید، حداقل سعی کند در ظاهر چنین باشد (همان). از آنجا که داشتن چنین راهبردی با مخالفان، کار آسانی نیست، در آیه بعد، مبانی زمینه‌ساز آن را در عبارتی کوتاه و پرمعنا، صبر و استقامت می‌شمرد: «وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا» (فصلت/ ۳۵). از سوی دیگر داشتن صبر و استقامت تنها از کسانی برمی‌آید که بهره‌برگاری از ایمان و تقوا داشته باشند: «وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا» (فصلت/ ۳۵). کنترل خشم و غضب تنها در پرتو ایمان و تقوا میسر می‌گردد؛ چرا که ایمان آن قدر روح را وسیع می‌کند که مؤمن به آسانی از آزار دشمنان متأثر نمی‌شود و حس انتقام‌جویی

۱. گرچه این قانون دائمی نیست، غالب است؛ زیرا همیشه اقلیتی وجود دارند که از این روش سوءاستفاده می‌کنند و تا زیر ضربات خردکننده شلاق مجازات قرار نگیرند دست از اعمال زشت خود نمی‌کشند.

در او شعله‌ور نمی‌گردد (همان).

روابط اجتماعی عاطفی و دوستانه → تأثیر پذیری از دین

ح) تأثیر اعتماد در نفوذ اجتماعی دین

- خدشه وارد کردن به اطمینان مخاطبان نسبت به بدیهیات فرهنگی و اجتماعی که باعث ایجاد تردید موقت برای آنان می‌شود، زمینه کاهش نفوذ را فراهم می‌کند: ﴿يُرِيدَانُ يُخْرِجَكُم مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾ (اعراف/ ۱۱۰).

- برقراری روابط اعتماد با مخاطبان از طریق استدلال، یکی از راه‌هایی است که احتمال نفوذ در مخاطبان را افزایش می‌دهد (ر.ک: هود/ ۱۴).

- اعتماد به کارگزاران، مهم‌ترین شرط و عامل نفوذ و تأثیرگذاری پیام به شمار می‌رود و از شرایط اصلی کارگزاران جریان نفوذ است: ﴿إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ﴾ (شعراء/ ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۲ و ۱۷۸).

- کارگزار نفوذ قبل از ارائه پیام، باید رابطه اعتماد با مخاطبان برقرار سازد و خود را خیرخواه آن‌ها معرفی کند، به طوری که هر چه مبلغ خیرخواه‌تر و قابل اعتمادتر باشد، نفوذش در مخاطبان بیشتر خواهد بود: ﴿أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ﴾ (اعراف/ ۶۸).

- قابلیت اعتماد و نفوذ در صورتی افزایش می‌یابد که افراد درباره موضوعاتی استدلال کنند که ظاهراً مخالف منافع شخصی آن‌ها باشد (ر.ک: اعراف/ ۶۸).

- علاقمندی زمینه اعتماد را فراهم کرده، موجب نفوذ می‌شود (ر.ک: اعراف/ ۷۹).

- مقبولیت کارگزاران نفوذ از شرایط گزینش آن‌ها به شمار می‌رود (ر.ک: هود/ ۶۲).

- روابط اعتماد بین کارگزاران نفوذ و مردم شرط گزینش آن‌ها به شمار می‌رود (ر.ک: هود/ ۵۰).

- یکی از شرایط کارگزاران نفوذ، برقراری روابط اعتماد با مخاطبان و مقبولیت آن‌ها در میان مردم است (ر.ک: هود/ ۸۷).

- جلب اعتماد و اطمینان مردم، یکی از روش‌های مؤثر نفوذ است (ر.ک: بقره/ ۲۷۷).

تحلیل و نتیجه‌گیری

تحلیل محتوای تفاسیر ۲۶ آیه از آیات قرآن که به این موضوع می‌پردازند، نشان می‌دهد که اعتماد از عوامل مهم و اساسی نفوذ پیام دین در افراد است. هر چه اعتماد به دین و کارگزاران تبلیغ آن بیشتر باشد، تأثیرپذیری از آن افزایش می‌یابد. در مقابل اگر اعتماد کاهش یابد ابتدا تأثیرپذیری از دین کاهش و به تدریج دینداری رو به افول می‌گذارد. نکته جالب توجه اینکه علاقمندی و احساس تعلق خاطر به دین نیز باعث جلب اعتماد و اعتماد باعث نفوذپذیری در برابر دین می‌گردد. بر اساس تحلیل محتوای مزبور و نیز کدگذاری و طبقه‌بندی مفاهیم به دست آمده، گزاره‌های زیر در مورد اعتماد قابل طرح می‌باشند.

اعتماد اجتماعی ← تأثیرپذیری از دین

ط) تأثیر تعهد در نفوذ اجتماعی دین

- برانگیختن تعهد ارزشی و تعهد در مقابل اهداف جمعی مؤمنان و نیز تهییج احساسات آن‌ها سبب تقویت و حفظ پابندی آن‌ها می‌شود (ر.ک: انفال / ۶۵).
- برانگیختن کنش‌های عاطفی تعمیم‌یافته، سبب برانگیختن تعهد و پابندی به ارزش‌ها و هنجارها می‌شود: «قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» (اعراف / ۶۵).
- برانگیختن تعهد ارزشی و کنش عاطفی تعمیم‌یافته، سبب برقراری رابطه‌ی اظهاری گرم و متقارن در حوزه اجتماعی می‌شود (ر.ک: آل عمران / ۱۳۴).
- برانگیختن تعهد ارزشی و کنش عاطفی تعمیم‌یافته اهل ایمان، موجب برقراری رابطه‌ی تعاونی، حمایتی، مودت و پیوند اجتماعی به صورت مستمر خواهد شد (ر.ک: آل عمران / ۱۳۴).
- برانگیختن تعهد ارزشی و تعهد در مقابل اهداف جمعی و نیز تهییج احساسات آن‌ها سبب استقامت و پایداری در مقابل سختی‌ها و مشکلات می‌شود: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ» (انفال / ۶۵).
- اعلام پابندی به تعهدات ارزشی و اجتماعی و داشتن روابط عاطفی و دوستانه، زمینه برقراری روابط اعتماد را فراهم می‌کند (ر.ک: یوسف / ۶۵).

- عدم پابندی به تعهدات ارزشی و اجتماعی باعث خدشه‌دار شدن اعتماد اجتماعی می‌شود: ﴿اجْعَلُوا بِضَاعَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (یوسف / ۶۴).

- بررسی پیشینه افراد و میزان پابندی آن‌ها به تعهدات اجتماعی و ارزشی ملاک مناسبی جهت برقراری روابط اعتماد با آن‌هاست (ر.ک: یوسف / ۶۴).

- هرگونه عدم پابندی افراد به تعهدات اجتماعی و ارزشی در عدم برقراری روابط اعتماد به آن‌ها کفایت می‌کند (ر.ک: یوسف / ۶۴).

- بررسی سوابق افراد و تنظیم روابط با آن‌ها بر اساس میزان پابندی آن‌ها به تعهدات اجتماعی و ارزشی در گذشته باعث مصون ماندن از خطرات مشابه گذشته است (ر.ک: یوسف / ۶۴).

تحلیل و نتیجه‌گیری

نتایج تحلیل محتوای کیفی آیات مربوط به تعهد نشان می‌دهد که هر چه افراد جامعه نسبت به اهداف جمعی و گروهی دین متعهدتر باشند، در برابر آن نفوذپذیرتر خواهند بود و برعکس. از دیگر سو تعهد زمینه برقراری روابط اجتماعی دوستانه و گرم را فراهم می‌کند و از این طریق نیز نفوذپذیری در برابر دین افزایش می‌یابد. همچنین تعهد از شاخص‌های اصلی ظهور اعتماد و برقراری روابط اعتماد در جامعه است، در حالی که کاهش تعهد، اعتماد اجتماعی را خدشه‌دار می‌کند و از آنجا که اعتماد باعث افزایش نفوذ می‌گردد، تعهد از این طریق نیز بر نفوذ دین می‌افزاید.

تعهد به دین ← روابط اعتماد → تأثیرپذیری از دین

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت افزایش نفوذ دین در جامعه زمینه‌های انحراف و ناهنجاری اجتماعی را از میان می‌برد و بر دینداری می‌افزاید. از دیگر سو کاهش نفوذ دین، ضعف و سستی دینداری را در پی دارد. اگر در جامعه امروزین با ضعف و سستی دینداری مواجه شده‌ایم، دلیلی قاطع بر کاهش نفوذ دین در جامعه است. این پژوهش

یکی از روش‌های مؤثر افزایش نفوذ دین در جامعه را از آموزه‌های قرآن استخراج و ارائه می‌کند. اعتماد، روابط اجتماعی، تعهد، احساس تعلق خاطر و عواطف از جمله شاخص‌های سرمایه اجتماعی هستند که زمینه افزایش نفوذ دین را فراهم می‌کنند. از آنجا که با توجه به آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (روم/ ۲۱) خانواده، کانون احساسات، عواطف، روابط اجتماعی گرم و اعتماد می‌باشد، پیشنهاد این مقاله در اولین گام، تقویت سرمایه اجتماعی از طریق آن است.

کتاب شناسی

۱. آذربایجانی، مسعود و دیگران، *روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی*، چاپ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، ۱۳۸۵ ش.
۲. آریان پور کاشانی، عباس، *فرهنگ کامل انگلیسی فارسی*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ ش.
۳. احمدی، یعقوب، «وضعیت دینداری و نگرش به آینده دین در میان نسل‌ها»، *فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال اول، شماره ۱، ۱۳۸۸ ش.
۴. ارونسون، البوت، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه حسین شکرکن، چاپ هشتم، تهران، رشد، ۱۳۷۳ ش.
۵. ازکیا، مصطفی و غلامرضا غفاری، *توسعه روستایی با تأکید بر جامعه روستایی ایران*، تهران، نی، ۱۳۸۳ ش.
۶. استراس و کوربین، *اصول روش تحقیق کیفی*، ترجمه ییوک محمدی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۷. استرایکر، شلدون و دیگران، *مبانی روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه جواد طهوریان، مشهد، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۶ ش.
۸. پژوهشکده ملی مطالعات جوانان، *پیمایش ملی، پژوهش ملی وضعیت و نگرش و مسائل جوانان ایران*، تحقیق آزاد، تهران، سازمان ملی جوانان ۱۳۸۰ ش.
۹. حسن زاده آملی، حسن، *انسان و قرآن*، قم، قیام، ۱۳۸۱ ش.
۱۰. همو، *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*، قم، قیام، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. خدایاری فرد، محمد، *آماده‌سازی مقیاس دینداری و ارزیابی دینداری اقشار مختلف جامعه ایران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. ربانی خوراسگانی، علی، «نگرش مردم شهر اصفهان در مورد آسیب‌های نظام اجتماعی ایران»، *جامعه‌شناسی ایران*، دوره چهارم، شماره ۳، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. شاه‌حسینی، ماهرو، *مطالعه و بررسی تأثیر سرمایه اجتماعی در عملکرد انجمن‌های اعتبار‌گردشی زنان در تهران*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی تهران (واحد علوم و تحقیقات)، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. شجاعی زند، علیرضا، «بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۳۰، ۱۳۸۶ ش.
۱۶. شعیری، محمد بن محمد، *جامع الاخبار*، نجف اشرف، المكتبة الحیدریة، بی‌تا.
۱۷. صدیق سروستانی، رحمت‌الله، *آسیب‌شناسی اجتماعی*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش.
۱۸. طالقانی، سید محمود، *پرتوی از قرآن*، چاپ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، ترجمه گروهی از مترجمان، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۷ ش.

۲۱. همو، *مجمع البيان في تفسير القرآن*، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش. و چاپ سوم، تهران، خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. فرانزوی، استفن، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه مهرداد فیروزبخت و دیگران، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۸۱ ش.
۲۳. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. فلیک، اووه، *درآمدی بر تحقیق کیفی*، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.
۲۵. فوکویاما، فرانسیس، *پایان نظم*، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران، جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹ ش.
۲۶. کاشانی، ملا فتح‌الله، *تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتاب‌فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۲۷. کریمی، یوسف، *روان‌شناسی اجتماعی*، چاپ چهارم، تهران، ارسباران، ۱۳۷۷ ش.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، تهران، اسلامیه، ۱۳۶۴ ش.
۲۹. مکارم شیرازی، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

مؤلفه‌های نظریه اجتماعی

بر اساس مبانی شناخت جامعه در قرآن*

- غلامرضا جمشیدیها^۱
- مجید کافی^۲

چکیده

رویکردهای علم دینی تا کنون از دو طریق گسترش یا اصلاح روش‌ها و تکنیک‌های علمی و فربه کردن محتوا و داده‌های علم، علوم جدید را اصلاح یا علوم دینی ایجاد کرده‌اند. شرط تولید علم اولاً این است که بتوان نظریه‌هایی از گزاره‌های دینی ساخته و پرداخته کرد و ثانیاً این نظریه‌پردازی‌ها هماهنگ با پارامترهای پارادایمی و در پرتو مؤلفه‌های جهان‌بینی دینی صورت پذیرد. مؤلفه‌های یک نظریه اجتماعی، مبانی شناخت جامعه (واقعیت اجتماعی) است که باید دید این مبانی از نظر قرآن کدامند.

از این رو می‌توان این سؤال را مطرح کرد که چه چیز یا چیزهایی مبنای شناخت جامعه از منظر قرآن است؟ این مفاهیم اساسی شناخت جامعه در قرآن، به تولید چه نظریه‌ای می‌انجامد؟ این تحقیق در پی شناسایی و ارائه

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (gjamshidi@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی (نویسنده مسئول) (mkafi50@gmail.com).

امکان استنباط مبانی یا مؤلفه‌های تشکیل دهنده یک نظریه اجتماعی از آیات قرآن، به منظور فهم و تبیین واقعیات اجتماعی است. بنابراین مهم‌ترین مبنای شناخت جامعه از میان مبانی پنج‌گانه شناخت جامعه (مردم، نیاز، ارتباط، اختلاف و آرمان) در قرآن، مفهوم ارتباط است که به عنوان محور اصلی شناخت جامعه اهمیت به سزایی دارد.

روش در این تحقیق نیز «روش میناشناسی» است که تلفیقی بین روش تفسیر موضوعی قرآن، تحلیل محتوا (مفهوم‌پردازی، مقوله‌بندی مفاهیم و تعیین مفاهیم اصلی)، و کشف و بیان ربط منطقی بین مفاهیم اصلی است. واژگان کلیدی: تفسیر موضوعی، تحلیل محتوا، جامعه، نظریه‌پردازی، علم دینی، ارتباط اجتماعی.

مقدمه

اجزای اصلی هر علمی از جمله علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی عبارتند از: ۱. تئوری‌ها، ۲. روش‌ها و تکنیک‌ها، ۳. محتوا و داده‌ها. تلاش‌هایی که تا کنون برای دینی کردن علوم شده، در راستای گسترش روش‌ها و تکنیک‌ها یا فربه‌سازی محتوا و گزاره‌های علمی با گزاره‌های کتاب و سنت بوده است در حالی که تولید و توسعه علوم به واسطه تولید نظریه بر مبنای متون دینی و در پرتو زمینه معرفتی - فرهنگی (جهان‌بینی) حاکم بر جامعه است.

روش‌ها و تکنیک‌های علمی را نمی‌توان دینی کرد، همچنین با فربه‌سازی داده‌های هر علمی با افزودن گزاره‌های متون دینی به آن‌ها نیز علم دینی نمی‌شود، ولی می‌توان از علم دینی با دو شرط دفاع کرد: اولاً بتوان نظریه یا نظریه‌هایی از گزاره‌های دینی ارائه کرد و ثانیاً این نظریه‌پردازی‌ها با توجه به چارچوب فکری و مؤلفه‌های جهان‌بینی دینی صورت پذیرد. افزون بر این برای اینکه بتوان گامی به سوی نظریه‌پردازی اجتماعی برداشت، باید مؤلفه‌های تشکیل دهنده یک نظریه اجتماعی شناخته شود. مؤلفه‌های یک نظریه اجتماعی همان مبانی شناخت جامعه (واقعیت اجتماعی) است که باید دید این مبانی از نظر قرآن کدامند. به عبارت دیگر برای نظریه‌پردازی خاص جامعه‌شناختی، تعیین مبانی شناخت جامعه و بازتعریف مفاهیم جامعه‌شناختی بر اساس آن، امری ضروری و لازم است. این پژوهش در پی

استخراج و استنباط نظریه‌ای اجتماعی از قرآن - یعنی بحث از امکان تحقق چنین مهمی - و به تعبیر دیگر، امکان استنباط مبانی یا مؤلفه‌های تشکیل دهنده یک نظریه اجتماعی از آیات قرآن، به منظور فهم و تبیین واقعیات اجتماعی است.

از این رو سؤال این است که مبنای شناخت جامعه و مؤلفه‌های تشکیل دهنده نظریه اجتماعی از منظر قرآن چیست؟ مبانی شناخت جامعه در قرآن به تولید چه نظریه‌ای می‌انجامد؟ به عبارت رساتر، در قرآن چه چیزی واقعیت اجتماعی را تشکیل می‌دهد که باید شناخته شود؟ بر اساس نتایج این تحقیق می‌توان ادعا کرد که مفهوم ارتباط، محور اصلی و مهم‌ترین مبنای شناخت جامعه از میان مبانی پنج‌گانه شناخت جامعه (مردم، نیاز، ارتباط، اختلاف و آرمان) در قرآن است.

پیشینه موضوع

در اینجا با بررسی پیشینه مبانی شناخت جامعه در اندیشه دانشمندان مسلمان، می‌توان از مبنا یا مبانی شناخت جامعه در نظر متفکران مسلمان معاصر آگاه شد.

بر اساس نظریه شهید صدر مبنای شناخت جامعه و تاریخ، سنت‌های الهی است که شامل سنت‌های اجتماعی و سنت‌های تاریخی می‌شود. این سنت‌ها که در امتداد مبنای نظم و در راستای تکمیل آن می‌توانند تلقی شوند، قوانین الهی‌ای هستند که بر تمامی جوامع انسانی و در طول تاریخ جاری و ساری هستند. بنابراین هیچ جامعه‌شناس یا اندیشمندی نمی‌تواند جامعه را تغییر دهد؛ زیرا جامعه و تاریخ بر اساس سنت‌های ثابت الهی تغییر می‌کنند. در این رویکرد وظیفه جامعه‌شناس کشف این سنت‌هاست (ر.ک: ۱۴۲۱: ۱۰۸-۱۰۹؛ ۱۳۶۹: ۸۲-۸۵ و ۱۰۶).

علامه طباطبایی بر اساس آیه ﴿أَلَمْ يَفْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ لَخُنُوقَسَمْنَا بِبَنِيهِمْ مَعِيَسَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَذَكَّرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرَ بِنَا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَحْمَمُونَ﴾ (زخرف / ۳۲) واقعیت اجتماعی و مبنای شناخت جامعه را بهره‌مندی متقابل انسان‌ها از یکدیگر و نظریه استخدام برآمده از آن تلقی می‌کند و معتقد است که هر انسانی، انسان‌های دیگر را چونان خود می‌داند و می‌یابد و از آنجا که حب ذات در طبیعت و ذات انسان نهفته است، دیگر انسان‌ها را به این علت که مشابه او هستند، همان خود

می‌بیند، احساس انس نسبت به آن‌ها در وی پدید می‌آید و می‌خواهد با آنان زندگی کند. از این رو به اجتماع فعلیت می‌دهد. شاید بتوان ادعا کرد که مبنای شناخت جامعه از نظر قرآن بر اساس فهم علامه و نظریهٔ استخدام برآمده از آن، در امتداد مبنای تضاد و نظریهٔ آن باشد. بر اساس نظریهٔ ایشان، پدیده‌های اجتماعی به طور مستقل قابل مطالعه هستند (باور به جمع‌گرایی روش‌شناختی)؛ چرا که جامعه دارای وجود، شعور، فهم، عمل، اطاعت و... است (بی‌تا: ۱۴۶/۴ و ۱۹۲: ۱۳۶۲: ۲۰۲/۲).

شهید مطهری همهٔ پدیده‌های اجتماعی را به فطرت انسان منتسب می‌کند. فطرت از نظر وی پایه و اساس زندگی اجتماعی است و نهادها، مؤسسات و اوضاع و احوال اجتماعی، ناشی از آن است (۱۳۶۹: ۳۴۶/۲ و ۳۹۳ و ۷۸۷/۱۳). از این رو می‌توان ادعا کرد که همین فطرت در نظر وی مبنای شناخت جامعه است. ایشان بر اساس نظریهٔ خود به ذات‌گرایی روش‌شناختی باور دارند که بر اساس آن برای تفسیر و تبیین پدیده‌های اجتماعی باید خواص ذاتی آن پدیده‌ها (اوصاف ماهوی پدیده‌ها) را شناخت. این نظر به نوعی تقلیل جامعه‌شناسی به روان‌شناسی است، چرا که پدیده‌ها و زندگی اجتماعی بر فطرت که امری فردی است استوار است.

در امتداد مبنای کنش و رفتار انسانی برای شناخت جامعه نیز در بین نظریه‌های اجتماعی اندیشمندان مسلمان، استاد مصباح یزدی نظریه‌ای دارد که بر اساس آن مبنای شناخت جامعه را افراد و کنش‌های آنان تلقی می‌کند. ایشان بر طبق این مبنا و نظریهٔ برآمده از آن اصولاً برای جامعه وجودی مستقل در نظر نمی‌گیرد (۱۳۶۸: ۱۷۴ و ۲۸۸).

روش‌شناسی

موضوع این تحقیق از یک سو در حوزهٔ علوم اجتماعی و از سوی دیگر در حوزهٔ تفسیر موضوعی قرآن قرار دارد. چنین مطالعه‌ای افزون بر استفاده از روش‌شناسی علوم اجتماعی، محتاج رویکرد درون‌دینی نیز هست. از این رو برای انجام چنین تحقیقی باید از اصول روش‌شناختی و روش تحقیق کیفی پیروی کرد. طرح تحقیقات کیفی فاقد چارچوب نظری و مدل تحلیل است. تحقیق بر اساس مدل تحقیقات استقرایی تنظیم شده است. طرح تحقیق در این جستار که تلفیقی از تفسیر

موضوعی قرآن، تحلیل محتوا و مبناشناسی است، «روش مبناشناسی» نام نهاده شده که در طی مراحل زیر انجام شده است:

- از آنجا که تحقیق سؤال محور یا جهت دار است، ابتدا سؤال‌هایی برای تحقیق طرح خواهد شد.

- مرحله بعد شناسایی پیشینه تحقیق و بررسی و رتبه‌بندی آنهاست.

- در مرحله جمع‌آوری داده‌ها سعی می‌شود تمام آیات و گزاره‌های مرتبط با توصیف، شناخت و تبیین جامعه از قرآن استخراج شوند.

- در مرحله ارزیابی داده‌ها (تفسیر مفسران)، اطلاعات جمع‌آوری شده با ضابطه‌هایی مورد ارزیابی بیرونی و درونی قرار می‌گیرند تا اعتبار و حجیت آنها مشخص شود. در این مرحله علاوه بر تجزیه و تحلیل به صورت انتقادی با متون تفسیری برخورد می‌شود.

- بعد از مرحله جمع‌آوری آیات و ارزیابی آنها، به لحاظ محتوایی نیز تحلیل انجام می‌شود. با عملیات مرحله دوم (مقوله‌بندی)، داده‌ها از حالت گسترده و با عملیات مرحله سوم (شناسایی مفاهیم اصلی)، داده‌ها از حالت پراکنده خارج می‌شوند.

- مرحله نهایی تحقیق، «مبناشناسی» یا «کشف ربط منطقی بین مبانی شناخت جامعه» است که تحلیل نظری یا ارائه نظریه است. در این مرحله ارتباط منطقی مقوله‌ها با استفاده از یک مدل و الگو ایجاد می‌شود.

شرایط علی ← پدیده ← محتوا (زمینه) ← شرایط میانجی ← ارائه نظریه

شرایط علی، علت یا شرایطی است که در آن عواملی سبب به وجود آمدن پدیده‌ای اجتماعی می‌شوند. پدیده، حادثه و رویدادی است که به واسطه زندگی کردن مردم در کنار همدیگر [ارتباط] شکل گرفته و می‌توان در تحقیقات تاریخی بررسی و در تحقیقات اجتماعی بر آنها نظارت و کنترل داشت. محتوا (زمینه)، ویژگی‌های پدیده است، به معنایی، محتوا شرایطی است که استراتژی ارتباطات متقابل در آن صورت می‌گیرد. شرایط میانجی، عوامل یا شرایطی هستند که استراتژی‌ها را تشدید یا کُند می‌کنند و پیامد، نتیجه نهایی است که به صورت نظریه ظاهر می‌گردد.

نظریه‌ای که به این روش تحلیل و تبیین می‌شود، باید معیارهای قضاوت را درباره

منطبق بودن نظریه با پدیده بر آورده سازد. با «روش مبناشناسی» نه تنها مفاهیم و رابطه بین آن‌ها ایجاد می‌شود، بلکه مورد آزمایش و تجربه قرار می‌گیرد. بنابراین تکنیک‌های این روش متنوع و مختصند. در مرحله نظریه‌پردازی، یک مقوله از میان مقوله‌ها مهم‌تر دانسته می‌شود و بقیه به نحوی به آن ارتباط داده می‌شوند تا نظریه‌ای ساخته و پرداخته شود و سپس همه یافته‌ها در مدل الگویی خلاصه و نشان داده می‌شوند.

مبانی شناخت جامعه از نظر قرآن

پرسش: مبنا یا مبانی شناخت جامعه از منظر قرآن چیست؟

از تحلیل و تفسیر اجتماعی آیات ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (بقره/ ۲۱۳) و آیه ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِّي بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (یونس/ ۱۹) و آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران/ ۲۰۰)، سه مبنا برای شناخت جامعه می‌توان استنباط کرد که عبارتند از: مردم، ارتباط و اختلاف. بر اساس آیاتی که در آن‌ها لام غایت به کار رفته است مبناى آرمان استنباط می‌شود^۱ و بر اساس آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾ (فاطر/ ۱۵) نیز مبناى نیاز به دست می‌آید که در مجموع پنج مبناى جامعه‌شناختی را در این جستار تشکیل می‌دهند که در ادامه بررسی می‌شود.

مردم

هیچ نظام اجتماعی‌ای بدون مردم محقق نخواهد شد. تحقق و تعالی جامعه، در گرو وجود مردم است. از آنجا که قرآن به طور مکرر خطابش به مردم (ناس) است،

۱. مثلاً در آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (انعام/ ۱۲۳) که در آن لام غایت به کار رفته است، مبناى آرمان استنباط می‌شود. همچنین در آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (انعام/ ۱۲۳) که در آن لام غایت به کار رفته است، مبناى آرمان استنباط می‌شود. همچنین در آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (انعام/ ۱۲۳) که در آن لام غایت به کار رفته است، مبناى آرمان استنباط می‌شود. همچنین در آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (انعام/ ۱۲۳) که در آن لام غایت به کار رفته است، مبناى آرمان استنباط می‌شود.

معلوم می‌شود که یکی از مبانی و شالوده‌های اساسی جامعه را مردم تشکیل می‌دهد. مسیر و چگونگی حرکت تاریخ را مردم بر اساس سنت‌های موجود در جامعه و در انسان تعیین می‌کنند و هر گونه تغییری معلول اراده، امیال، خوی، رفتار و اعمال مردم است که طبق سنن معین و تغییرناپذیر، هر یک از آن‌ها انعکاس و اثر قطعی و مسلم در اجتماع و تاریخ دارد.

آیه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳)، بیانگر این است که اصل اجتماع و قبیله، مردم هستند. همچنین «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً» (بقره/۲۱۳) بیانگر این مطلب است که مبنای تشکیل امت مردم می‌باشند.

ارتباط

صرف تجمع مردم در یک مکانی خاص نمی‌تواند مبنای شکل‌گیری جامعه باشد. بلکه از پیوند امور اجتماعی، جامعه یا به تعبیر قرآن امت به وجود می‌آید که به آن امر اجتماعی خاص، ارتباط گفته می‌شود.

ارتباط اصل و اساس تشکیل جامعه است. امت از تجمع مردمی که با هم ارتباط دارند، شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر جمع مردم با برقرار کردن ارتباطات با یکدیگر است که منجر به تشکیل مجموعه‌ای خاص به نام جامعه و به تعبیر قرآن امت می‌شود. لذا می‌توان طبق این برداشت از قرآن، ارتباطات انسان‌ها را مبنایی برای شناخت جامعه تلقی کرد. این نظر به هیچ وجه، نظم، ساختار، تضاد و اختلاف و کنش و رفتار انسان‌ها در جامعه را انکار نمی‌کند، بلکه مدعی است که مبنای شناخت این مجموعه و نظام برآمده از آن‌ها، شناخت ارتباطات انسانی است که مقدم بر شناخت آن‌هاست.

ماهیت پیچیده ارتباط از سویی و عمدی یا غیر عمدی بودن آن از سوی دیگر، دو دلیلی هستند که رسیدن به یک تعریف واحد برای ارتباط را مشکل می‌سازند. با این حال ارتباط، یعنی توانایی انسان در تقسیم عقاید و احساساتش با دیگران که پایه و اساس شناخت و شکل‌گیری جامعه بشری است. ارتباط عملی آگاهانه است و

برای دریافت یا انتقال معنا در راستای تحقق آرمان‌های انسانی انجام می‌شود. ارتباط یک فعالیت تصادفی نیست که به طور اتفاقی به وقوع پیوندد، بلکه نظام‌مند و برنامه‌ریزی شده است. ممکن است برنامه‌ریزی برای آن طولانی یا آنی باشد، ولی در هر دو صورت آگاهانه است (لاری، ۱۳۷۹: ۵۷). ارتباط فرایندی نظام‌مند و پویاست که بر اساس آرمان‌های فردی و اجتماعی، معانی در آن خلق و به وسیله نمادها بین انسان‌ها رد و بدل می‌شود. در ارتباطات بین انسان‌های مختلف در جوامع گوناگون، ممکن است نتایج و روش‌ها متفاوت باشند، ولی فرایند یکسان است.

بنا بر آنچه گذشت، امت عبارت است از مردمی که با یکدیگر دارای ارتباط هستند. لازمه تشکیل امت در قرآن، وجود یا مبعوث شدن پیامبری در بین مردم نیست؛ چرا که مردم قبل از ظهور اختلاف و بعثت پیامبر برای رفع و حل اختلاف، بنا به تصریح قرآن امت بوده‌اند: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (بقره/ ۲۱۳). همچنین وجود و عدم وجود ساختارهای اجتماعی در تشکیل جامعه و امت نقشی ندارند؛ چرا که زمانی که امت واحد و جامعه بدون اختلاف بوده است و به عبارتی بدون ساختارهای پیچیده اجتماعی بوده، قرآن بر آن امت اطلاق کرده است، همان طور که بعد از ساختاری شدن جامعه نیز بر آن امت اطلاق شده است.

در قرآن آیتی وجود دارد که در آن‌ها به طور مستقیم یا غیر مستقیم به ارتباط بین انسان‌ها اشاره شده است؛ مثلاً می‌توان به آیات و واژه‌هایی مثل ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾ (انفال/ ۱) و ﴿وَجَبَلٍ مِنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران/ ۱۱۲) از قرآن اشاره کرد که در آن‌ها به نحوی بر ارتباط و پیوند بین انسان‌ها و بین انسان‌ها و طبیعت و خدا اشاره شده است. تأکید قرآن بر اینکه به ریسمان خداوند در آویزید و از پراکندگی پرهیزید، اهمیت ارتباط بین انسان‌ها را بیان می‌کند: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (آل عمران/ ۱۰۳). همچنین یکی از ابعاد توصیه به صله ارحام در اسلام به همین دلیل بیان شده است. اسلام در زندگی روزمره، خویشاوندان را در اولویت ارتباطی قرار می‌دهد: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (انفال/ ۷۵) و برای انواع آن ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ

بَشْرًا فَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا» (فرقان / ۵۴)، احکام و دستوراتی مثل صلۀ ارحام (وصلوا ارحام من قطعکم) (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۴/۷۴، باب ۱۴)، ارث، اولویت پرداخت زکات، مسئولیت ویژه‌ای به نام عاقله داده است (مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۹۶).

با بیرون کشیدن فرد از خلوت و مرتبط کردن وی با دیگران، می‌توان او را به زندگی امیدوار کرد و موجبات فراموشی بسیاری از ناملایمات او را فراهم نمود. توضیح اینکه خلقت انسان به نحوی است که نمی‌تواند مناسبات و نیازهای مشترک خود را بدون ارتباط با فراسوی خود (خدا، طبیعت و دیگران) برآورده سازد (اصل عدم تکامل و نیازمندی انسان).

برخی از عبادات نیز مثل انفاق، نماز و زکات، اساس ارتباط انسان با خدا و ارتباط انسان با دیگران است. در تمامی آیاتی که در آن‌ها از برپایی نماز، انفاق در راه خدا و پرداخت زکات مال و دارایی ذکری به میان رفته است، به نوع ارتباط انسان مؤمن اشاره دارد: نماز ارتباط انسان با خداوند را بیان کرده است و انفاق (بخشش) و زکات ارتباط انسان با دیگران را به نمایش می‌گذارد.

بنابراین از آیات پیش گفته می‌توان به این نتیجه رسید که مراد، ارتباط میان مردم است که به تجمع آنان شکل جامعه می‌دهد. بر اساس این برداشت می‌توان از تجمع مردم دارای ارتباط، شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی، کارکردهای اجتماعی و حتی وجود تضادهای مختلف را انتظار داشت. از این رو مبنای اساسی شناخت جامعه و حتی مبانی دیگر، ارتباط بین مردم تجمع یافته در یک مکان خاص است.

جهان‌بینی خاستگاه ارتباطات

این مطلب گذشت که ارتباط هسته اصلی در نظریه اجتماعی مورد نظر این جستار است. چنان که محتوای ارتباط به عنوان کانون نظریه از آیات قرآن به دست آمده است، شکل آن نیز تحت تأثیر جهان‌بینی یا همان زمینه معرفتی - فرهنگی است. توضیح آنکه در جهان‌بینی اسلامی، انسانی که در صدد است بر اساس باورهای دینی خود، رضایت خداوند را جلب کند، باید ارتباطاتش با دیگران، طبیعت و خود متفاوت با ارتباطات انسان‌ها در سایر جهان‌بینی‌ها باشد. این جنبه ارتباطی وجه تمایز

اساسی یک جامعه دینی از یک جامعه غیر دینی یا سکولار است. انسان مسلمان علاقمند است فرهنگ و سازمان‌های مسلط بر جامعه، این نوع ارتباطات را تشویق کنند و به رسمیت بشناسند. از این رو اگرچه بیشترین آموزه‌های ادیان، از جمله دین اسلام در ابتدای رسالتشان در باب بیان چگونگی ارتباط انسان و خدا بوده است، اما بلافاصله انسان‌های مؤمن از پیامبران سؤال می‌کردند که چگونه ارتباطی باید با دیگران داشته باشیم تا خداوند از آن‌ها راضی باشد. این نوع سؤالات از پیامبر اسلام ﷺ نیز بارها پرسیده شده است. در قرآن آیات و از لسان پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت روایات بسیاری بیان شده است که از بین آن‌ها می‌توان ویژگی‌های ارتباطات انسان با دیگران و مختصات یک نظام ارتباطی را به دست آورد.

اگر مروری بر آیات قرآن و احادیث به جای مانده از پیامبر اسلام ﷺ و ائمه اهل بیت داشته باشیم، این مطلب قابل فهم است که اسلام نه فقط برای تنظیم ارتباط انسان با خداوند، تعالیم و آموزه‌های بسیاری دارد، بلکه برای نظام ارتباطی و سایر ارتباطات انسان، یعنی ارتباط انسان با خود، با دیگران و با محیط، فرهنگ، هنجارها و ارزش‌های خاصی را دارد. حتی بر اساس ویژگی‌های ثابت انسان‌شناختی در همه انسان‌ها در طول تاریخ، یک سری قوانین ثابت اجتماعی را وضع و برای بقای این قوانین، راهکارهایی را به منظور عصری کردن آن‌ها با شرایط زمانی و مکانی پیش‌بینی نموده است. به هر حال می‌توان با تکیه بر متون اسلامی اصول و مشخصه‌های کلی نظام ارتباطی در یک جامعه مطلوب را استخراج کرد و بر اساس این الگو به نقد و بررسی نظام ارتباطی موجود پرداخت و محورهای اساسی اصلاح نظام ارتباطی موجود را شناسایی کرد.

ارزش‌های اسلام برای ارتباطات اجتماعی

بعضی از ارزش‌ها و ملاک‌های کلی در کیفیت ارتباط با دیگران در زندگی اجتماعی به ترتیب زیر است:

۱. اصل عدل: در انواع ارتباطات اجتماعی باید حضور داشته باشد، و به هیچ وجه از آن صرف نظر نمی‌شود: ﴿وَأْمُرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾ (شوری/ ۱۵)؛ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْبُدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿مائده / ۸﴾.

۱۰۵

۲. اصل احسان: این اصل نیز بسیار اساسی است، چرا که عادلانه رفتار کردن، اطلاعات و فرمول‌ها و حسابرسی‌های ریز و دقیق را لازم دارد که گاهی مشکل‌آفرین است؛ لذا اصل احسان، آن را پوشش می‌دهد و کارها را آسان‌تر می‌سازد: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْتِرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ (نحل / ۹۰)، به ویژه نسبت به کسانی که ناتوان هستند.

۳. اصل تقدم مصالح معنوی بر مصالح مادی: گاهی مصالح مادی با مصالح معنوی تراحم پیدا می‌کنند، در اینجا چه باید کرد؟ نظام ارتباطی قانون‌های روشنی در این جهت دارد، مثلاً حداقل‌هایی را تحت عنوان واجبات برای هر دو طرف ارتباطی ارائه کرده است که حتماً باید به آن پرداخت یا اینکه بر اساس عزت واقعی که برای خدا و پیامبر و مؤمنان است تصمیم گرفته می‌شود: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (منافقون / ۸)؛ ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء / ۱۴۱).

۴. اصل رعایت اولویت: ارتباطات مردم در یک سطح نیست، اگرچه ارتباط خویشاوندی در قیامت ارزشی ندارد، لکن اسلام در زندگی روزمره، خویشاوندان را در اولویت ارتباطی قرار می‌دهد: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (انفال / ۷۵) و برای انواع آن، احکام و دستوراتی مثل صلۀ ارحام،^۲ ارث، اولویت پرداخت زکات، مسئولیت ویژه‌ای به نام عاقله و... داده است (همان: ۷۵).

ارتباطات مردم مؤمن و متقی بر اساس تقوا و ایمان است. اگر در جامعه‌ای ارتباطات مردم بر اساس تقوا باشد، برکات خداوند بر آن جامعه نازل خواهد شد: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ...﴾ (اعراف / ۹۶). بنابراین خدا اراده کرده است که مردم در ارتباطاتشان با یکدیگر، تأثیر متقابل بر هم داشته باشند، به گونه‌ای که هرگاه این ارتباط عادلانه باشد، برکات آسمان و زمین بر آنان فرود آید و هرگاه ارتباطاتشان ظالمانه و ستمگرانه باشد، این برکات، خوبی‌ها و نعمت‌ها زوال یابد: ﴿...وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (اعراف / ۹۶).

۱. ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا جَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ (فرقان / ۵۴).

۲. ﴿وَصِلُوا أَرْحَامَ مَنْ قَطَعْتُمْ﴾ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۹۴/۷۴، باب ۱۴).

ارتباط اجتماعی نتیجه و برآیند غلبه اندیشه بر هوس^۱ (ر.ک: طباطبایی، بی تا: ۱۱۸/۲: صدر، ۱۳۶۹: ۱۴۶) یا برعکس و مطابقت با هنجارهای اجتماعی جامعه است. اگر اندیشه بر هوس غلبه یافت و ارتباط مطابق با ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی بود، ارتباط بهنجار است. اگر اندیشه بر هوس غالب شد، ولی ارتباط مطابق با ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی نبود، ارتباط نابهنجار تلقی می‌شود و ارتباط بدعت‌گذار که البته خاص نخبگان جامعه است. ولی اگر هوس بر عقل سیطره یافت و ارتباط مطابق با ارزش‌های اسلامی و هنجارهای اجتماعی بود، چنین ارتباطی به لحاظ اجتماعی بهنجار ولی به لحاظ شرعی نابهنجار تلقی می‌شود. و صورت آخر این که هوس مقدم بر عقل شود و فرد، ارتباطی را انجام دهد که مطابق هنجار اجتماعی نیست، در این صورت ارتباط منحرفانه (تحریف شده) است که واکنش عرف و شرع را به همراه دارد.

نوع ارتباط	مطابق هنجارهای اجتماعی	غلبه اندیشه بر هوس
بهنجار	+	+
نابهنجار (بدعت‌گذار)	-	+
به لحاظ اجتماعی هنجار و به لحاظ شرعی نابهنجار	+	-
منحرفانه (تحریف شده)	-	-

بنابراین هوس و شهوت دو عاملی هستند که ارتباطات را تحریف می‌کنند. شاید بتوان تحریف ارتباطات را با ایجاد ساختارهای اجتماعی یا افزایش آن‌ها تبیین کرد (ریتزر، ۱۳۸۵: ۲۱۲).

نیاز

انسان موجودی فطرتاً و ذاتاً فقیر، ناتوان و نیازمند است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ»

۱. علامه طباطبایی در جایی دیگر گفته است: «دنیا، محل نزاع و ستیز بر سر منافع است و در این هنگام هوس از راه ستیز نمایان می‌شود تا اختلاف را در جامعه پدید آورد» (بی تا: ۱۱۷/۱). یکی از عوامل اساسی ایجاد اختلاف در جامعه هوس است که خدا آن را در سرشت انسان به ودیعت نهاده و عقل و فطرت و هدایت الهی را مسلط بر آن قرار داده است. در شکل اختلافات نامعقول انسان‌ها با پیروی از هوس‌ها، جامعه را از شکل یکپارچه به شکل جامعه‌ای دارای اختلافات نامعقول می‌کشاند (ر.ک: حکیم، ۱۳۸۷: ۱۳۹).

(فاطر/ ۱۵). خلقت انسان به نحوی است که نمی‌تواند احتیاجات و نیازهای مشترک خود را بدون ارتباط با فراسوی خود (خدا، طبیعت و دیگران) برآورده سازد (اصل عدم تکامل و نیازمندی انسان). بر اساس اصل نیازمندی انسان، هم سازوکار ایجاد نهادها و هم تداوم آنها در طول تاریخ قابل تبیین است. سازوکار ایجاد نهادهای اجتماعی و تداوم آنها، ارتباطات اجتماعی انسان است. اگرچه ارتباطات اجتماعی خود یک نیاز انسان نیز به حساب می‌آید. جبران نیازمندی و فقر انسان بدون معاشرت و ارتباط با دیگران ممکن نیست؛ چرا که رفع نیازمندی انسان باید در زندگی حاصل شود و زندگی بدون اجتماع برای انسان تقریباً غیر ممکن است. افزون بر این تکامل و رشد معنوی انسان نیز در گرو ارتباط با دیگران و زندگی اجتماعی است. از این رو ارتباط با دیگران مقدمه رفع نیاز و فقر انسان است و ارتباط انسان با دیگران پل ارتباطی انسان با خداست.

بنابراین سازوکار ایجاد نهادهای اجتماعی و تداوم آنها در طول تاریخ و همه جوامع در یک زمان، نیازمندی انسان می‌باشد. اگرچه ارتباطات اجتماعی خود یک نیاز انسان نیز به حساب می‌آید. افزون بر این، در جامعه هرگونه فعالیت و ارتباطی باید در قالب ساختار از پیش تعیین شده انجام گیرد. این ساختار نیازهای خاصی را نیز در پی دارد، یعنی هم نیازهای خاصی را القا می‌کند و هم نحوه ارضای آنها را جهت‌دهی می‌کند. ساختارها محصول ناتوانی، نیاز، جبران و رفع آنهاست. بر اساس این نظر، مردم پنج دسته نیازمندی پایدار و همیشگی دارند که پنج نهاد اساسی را می‌سازند. نیازهایی مانند ارضای غریزه جنسی، تکثیر نوع و حشر و نشر نزدیک، مبنای نهاد خانواده را تشکیل می‌دهند. نیازهایی که به تولید و توزیع خوراک، پوشاک و سایر کالاهای مادی مربوطند، پیدایش نهاد اقتصادی را موجب می‌شوند. حیرت و حرمت انسان نسبت به طبیعت و کائنات و احتیاجی که انسان به برقراری ارتباط با قوای فوق طبیعی دارد، نهاد دین را به وجود می‌آورد. نهاد حکومت نیز به تنفیذ مهارهای اجتماعی و حراست جامعه از مداخله و مزاحمت بیگانگان مربوط است. نیاز به تداوم جامعه و نسل و اجتماعی کردن کودکان نیز سبب شکل‌گیری نهاد تعلیم و تربیت شده است (رشه، ۱۳۶۷: ۱۴۷).

اختلاف

انسان‌ها گرچه ذاتاً اجتماعی‌اند، در ارتباطات خود، دچار اختلاف نیز می‌شوند. با افزایش جمعیت و پیچیدگی ارتباطات بین آن‌ها و با گسترش گروه‌های اجتماعی، ارتباط انسان‌ها همواره در یک مسیر نخواهد بود و از حالت وحدت و یکپارچگی خارج شده و به اختلاف تبدیل می‌شود: «أَلَمْ يَفْسُمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ لَنْ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْحَبًا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف/ ۳۲). این اختلاف‌ها اجتناب‌ناپذیر است، چرا که اکثر موقعیت‌ها و فضاهای اجتماعی در جامعه به ایجاد اختلاف گرایش دارند. لذا مفهوم ارتباط اجتماعی فراتر از حد تبادل‌های اجتماعی انسان‌ها می‌رود و اختلافات نیز به اندازه ارتباط، مبنای تشکیل و شناخت جامعه قرار می‌گیرد.

در توجیه وجود اختلاف بین انسان‌ها گفته شده است، همان‌طور که انسان به طور فطری به زندگی اجتماعی تمایل دارد، به اختلاف نیز تمایل دارد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۱۱/۲ و ۱۳۰-۱۳۱). علامه طباطبایی بروز اختلاف را به گونه‌ای به سرشت اولیه انسان‌ها برگردانده است؛^۱ چرا که وحدت در صورت نوعیه تا حدی باعث وحدت افکار و افعال می‌شود. ولی اختلاف در سرشت انسان‌ها هم اقتضایی دارد و آن اختلاف در احساسات و احوال است. بر این اساس، انسان‌ها در عین اینکه به وجهی متحدند، به وجهی هم مختلفند و اختلاف در اهداف باعث اختلاف در ارتباطات می‌گردد و آن نیز باعث اخلال نظام اجتماعی می‌شود. به اعتقاد علامه، پیدایش این

۱. شهید مطهری نیز می‌گوید: «در زندگی فردی بشر، اصل اولی اختلاف است؛ یعنی اصل این است که هیچ دو نفری با همدیگر اتحاد نداشته باشند، برای اینکه من به حکم غریزه و طبیعت خودم دنبال منافع شخصی خودم و دفع مضرات از شخص خودم هستم. شما هم به حکم همان غریزه ذاتی خودتان دنبال منافع خودتان و دفع زیان‌ها از خودتان هستید. همین مطلب سبب می‌شود که میان ما و شما در یک مواردی اصطکاک و تصادم پیدا بشود. یک منفعتی را من می‌خواهم ببرم، شما هم می‌خواهید ببرید. از همین جا تصادم و اختلاف به وجود می‌آید. این اصل اولی است؛ ولی یک عواملی پیدا می‌شود که این‌ها اصل دوم است. آن عوامل، افراد را با یکدیگر متحد می‌کند؛ مثلاً ما چند نفر در عین اینکه منافعمان با یکدیگر اصطکاک دارد، چون فکر و اندیشه داریم، می‌بینیم یک منفعتی هست که من به تنهایی نمی‌توانم به دست بیاورم، شما هم به تنهایی نمی‌توانید به دست بیاورید. می‌گوییم بیاییم با...» (۱۳۶۹: ۱۷۱/۳).

اختلاف به تشریح دین و وضع قوانین اجتماعی انجامیده است (همان: ۱۱۱/۲) زیرا برای رفع اختلاف یا باید به فطرت خود انسان مراجعه شود و یا به امری خارج از فطرت. فطرت انسان در رفع اختلاف و ایجاد همبستگی کافی نیست، چرا که همین فطرت بوده است که باعث پدید آمدن اختلاف شده و بنابراین خود نمی‌تواند برطرف‌کننده آن نیز باشد. از این رو مراجعه به چیزی غیر از فطرت و طبیعت لازم است. از نظر علامه عامل رفع اختلافات و ایجاد همبستگی در جامعه چیزی جز وحی و دین نمی‌تواند باشد (همان: ۱۳۱/۲).

بر اساس آیات قرآن، اختلاف به وجود آمده در بین مردم و امت پیشابعثت، مهم‌ترین دلیل و فلسفه بعثت انبیا شمرده شده است. اگر بعثت انبیا در گذشته عامل رفع اختلاف بوده است، در اوج اختلافات دنیای معاصر نیز تعالیم ادیان الهی می‌تواند مرجع رفع و حل اختلافات باشد. ضرورت وحی در زندگی اجتماعی انسان از اینجا روشن می‌شود که اختلاف در نظر و عمل میان انسان‌ها زیاد است. ابن‌سینا و بسیاری از حکما و متکلمان اسلامی همین امر را انگیزه بعثت انبیا دانسته‌اند. رسالت انبیا پایان دادن به اختلافات و داوری به عدل است چنان که بسیاری از آنان به این نکته تصریح کرده‌اند که ما برای حل اختلاف مردم مبعوث شده‌ایم. خداوند در قرآن از زبان حضرت مسیح می‌فرماید: ﴿وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ (زخرف / ۶۳).

اختلاف پیشابعثت و پسابعثت

قبل از بعثت پیامبران مردم درون یک نظام اجتماعی نسبتاً یکپارچه و بدون اختلاف زندگی می‌کردند: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيَاءً مِنْهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (بقره / ۲۱۳). در چنین جامعه‌ای، نظام اجتماعی با ساختارهای بسیار ابتدایی و به صورت یک کل انتزاعی وجود داشت. با بزرگ شدن جامعه به لحاظ تعداد افراد، نظام اجتماعی دچار یک سری اختلافات شد که از روی تعصب و ناآگاهانه بود. مفاد آیه مذکور

آن است که انسان‌های نخستین، زندگی ساده داشتند و امت واحد بودند، ولی فزونی جمعیت، پیشرفت علوم، فنون، صنایع، حقوق و سیاست اختلاف پدید آورد. این اختلاف ارتباطی با وجود و تعالیم انبیا ندارد، زیرا پیش از ارسال انبیا نیز آن اختلافات وجود داشت، آنگاه انبیای الهی با کتب آسمانی در نقش داوران عادل آمدند تا اختلاف موجود را حل کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۶۴).

بعد از بعثت انبیا نیز اختلافاتی به وجود آمد که این اختلافات دیگر از روی تعصب و ناآگاهانه نبود، بلکه اختلاف در عقیده و ایمان و آگاهانه و برای تجاوز و حق‌کشی و ظلم به یکدیگر بود: ﴿بُعَايَتِهِمْ﴾. آیه پیش گفته، میان مرحله اول تاریخ انسان که در آن همه مردم، سبک زندگی نسبتاً یکسانی داشتند و مراحل بعدی که جوامع به قشرهای مختلف با بینش‌های متفاوت تقسیم شدند، تمایز قائل است. بنابراین در نگاه قرآن اختلافات مردم دو گونه است:

یکی اختلافات بجا، مانند اختلاف پیش از علم: اختلاف مردم پیش از نزول کتب آسمانی، درباره عقاید، رسوم و عادات و قوانین خودشان بود نه کتب آسمانی. انبیا با استفاده از وحی این دسته از اختلافات را حل می‌کردند. پیامبران پیش از حضرت نوح با نصایح به حل اختلافات میان مردم می‌پرداختند و بر اثر تشکیل جامعه و ساختاری شدن آن و تشدید اختلافات از زمان حضرت نوح اولین کتاب الهی نازل و شریعت عهده‌دار حل اختلافات گسترده گردید و کتب آسمانی میزان و ملاک برای رفع هرگونه اختلاف به شمار می‌آمد ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا بُيِّنًا لِّهُمْ الَّذِي اٰخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُوْنَ﴾ (نحل / ۶۴).

دوم اختلافات ناپسند: پس از نزول کتب آسمانی اختلاف پس از علم هم رخ نمود. این نوع اختلافات در تعابیر انبیا مذموم شمرده شده است. خداوند تنها مرجع حل اختلافات را وحی و پیامبر می‌داند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (نساء / ۵۹؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۶۲).

باید توجه داشت که میان رفع و حل اختلاف و مهار آن، به عنوان دو هدف متفاوت، می‌توان تمایز قائل شد. گاهی پیامبران، رهبران و مصلحان اجتماعی در راه

حل و رفع اختلاف تلاش می کنند، به شکلی که اختلاف های اولیه یا احساس وجود اختلاف را از میان بردارند. اما گاهی نیز ممکن است فقط در جهت کنترل اختلاف و کاهش پیامدهای منفی آن بکوشند، هرچند که اصل اختلافات باقی می ماند.

ارتباط دو وجه اجماع (وحدت) و اختلاف دارد. بنابراین نظریه اجتماعی ارتباط باید به دو شاخه (اختلاف و اجماع) تقسیم شود. با نظریه اجماع باید وحدت ارزشی در جامعه را آزمود و با نظریه اختلاف، باید اختلافات اجتماعی ای را آزمود که جامعه را در برابر این اختلافات، یکپارچه و هماهنگ حفظ می کند. بر اساس آیات و روایات اسلامی جامعه نمی تواند بدون اختلاف و اجماع وجود داشته باشد؛ بنابراین اختلاف نمی تواند در جامعه باشد مگر اینکه قدری اجماع قبلی وجود داشته باشد. به همین دلیل اختلاف می تواند به اجماع ارتباطی بینجامد.

کارکرد اختلاف

ما به دلیل روایت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در باب اختلاف که فرمود: «اختلاف اُمّتی رحمة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۷/۱)، دید مثبتی به اختلافات اجتماعی داریم. اگرچه این سخن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ناظر به اختلافات پسابعث است، همین مثبت اندیشی می تواند در باب اختلافات پیشابعث نیز لحاظ شود. از این رو در ادامه به کارکردهای کلی و مثبت اختلاف اشاره می شود:

۱. ساختاری شدن

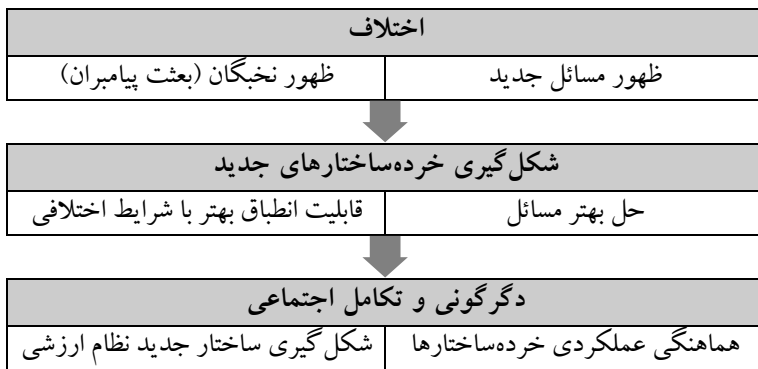
برای آنکه نظام اجتماعی با وجود اختلاف بتواند نظام متعادل و متکاملی را به وجود آورد، باید ساختارهای خرد جدیدی ایجاد کند که قابلیت انطباق با شرایط اختلافی را دارند. این فرایند را می توان بخشی از چرخه دگرگونی تکاملی نظام اجتماعی به شمار آورد. نظریه ارتباط اجتماعی فرض را بر این می گیرد که هر جامعه ای به موازات ساختاری شدن بیشتر، بهتر می تواند از پس مسائل و مشکلاتش برآید.

آفریدن ساختار
ارتباط ← اختلاف
بازآفرینی ساختار

مثلاً شیوه سازمان یافتن ارتباطات سازمانی با میزان اختلافاتی که در آن سازمان وجود دارد، پیوند دارد. زمینه بروز اختلاف در سازمان‌های دیوان‌سالاری متمرکز بیش از سازمان‌هایی است که در آن‌ها کنترل متمرکز کمتری وجود دارد. شایان توجه است که گرچه در ابتدا اختلافات انسان‌ها سبب به وجود آمدن ساختارهای اجتماعی شد، همین ساختارهای ایجادشده به دلیل تناقض‌های میان‌ساختاری، در یک فرایند دیالکتیکی خود سبب تقویت و گسترش اختلاف‌ها گردیده‌اند.

۲. خلاقیت و تکامل

در دنیایی مملو از انسان‌های فناپذیر، اختلاف به شکلی اجتناب‌ناپذیر با خلاقیت همراه است. بدون اختلاف هیچ تغییر و یا پیشرفت اجتماعی مهمی شکل نمی‌گیرد. اختلاف به دلیل تنوع بیشتر دیدگاه‌ها و افزایش احساس ضرورت، می‌تواند ابتکار و نوآوری افراد و نظام را افزایش دهد. از این رو پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله فرمود: «اختلاف اُمّتی رحمة» (همان).



۳. جلوگیری از رکود

وجود اختلاف، علاقه و کنجکاوی را برمی‌انگیزد و خلاقیت را پرورش می‌دهد. بسیاری از سازمان‌ها و نهادهای اجتماعی در اوج اختلافات اجتماعی رشد کرده‌اند، مثل حوزه‌های علمی شیعی که در زمان وجود اختلافات مذهبی رشد کرده‌اند.

بنابراین اختلاف یکی از عناصر ضروری نوسازی و بازآفرینی ساختارهای سازمانی است.

۱۱۳

۴. افزایش انگیزه

اختلاف می‌تواند موجب افزایش انگیزه و انرژی موجود برای انجام وظایفی شود که نظام اجتماعی، انسان را به آن ملزم می‌کند.

۵. درک بهتر از خود

هر یک از افراد به درک بهتری از موقعیت خود نائل می‌آیند؛ زیرا وجود اختلاف آنان را وادار می‌کند که دیدگاه‌های خود را تصریح کرده و تمامی دلایلی را که از نظر آن‌ها حمایت می‌کنند مطرح سازند. بنابراین هر یک از طرفین ممکن است در زمان اختلافشان آگاهی بیشتری از هویت خود پیدا کنند.

۶. مهار تعارضات درونی

ممکن است اختلاف به ابزاری برای مهار اختلاف‌های درونی ارتباط برقرارکنندگان تبدیل شود.

آرمان

از آنجا که مردم در پی کمال خویش هستند، برای جبران ناتوانی و برطرف کردن نیازمندی خود، ممکن است که یک وضعیت مطلوب را در ذهن خود به تصویر بکشند که از آن به آرمان تعبیر می‌شود. بر اساس این آرمان‌ها، مردم با یکدیگر ارتباطاتی را برقرار می‌کنند. بر اساس این ارتباطات انسانی است که بنای عظیم فرهنگ شکل می‌گیرد و دستاوردهای بزرگ انسانی نظیر زبان، خط، هنر، ادبیات، رسانه‌ها و... پدید می‌آیند.

خداوند در بسیاری از آیات اجتماعی پس از بیان یک حقیقت خاص، غایت و هدفی را برای آن حقیقت ذکر کرده است؛ مثلاً در آیه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (حجرات/ ۱۳)، خداوند برای توجیه اینکه چرا انسان را در دو جنس آفریده و آن‌ها را به صورت تیره‌ها و

قبیله‌ها قرار داده است، می‌فرماید: ﴿لَتَعَارُفُوا﴾. آرمان‌های مورد نظر قرآن در این نوع از آیات معمولاً پس از لام غایت بیان می‌شوند. بر اساس آرمان‌نگری قرآن، در نظریه اجتماعی ارتباط نیز بر روی آرمان به عنوان یکی از مبانی شناخت جامعه تأکید شد. شایان ذکر است که آرمان‌های اجتماعی مورد توجه نظریه اجتماعی ارتباط، منحصر به آرمان‌های ذکر شده در قرآن نیست.

اما در تعریف آرمان می‌توان گفت که آرمان، تصویر و ذهنیت مردم از آینده است که در ارتباطات خود سعی می‌کنند به آن برسند. بنابراین آرمان عامل برقراری هرگونه ارتباط اجتماعی است. مردم در ارتباطات اجتماعی خود نیازمندند که حتی برای فعالیت‌های کاملاً عادی خود به آرمان‌هایی قائل باشند و زندگی خود را با معنا و مفهوم شکل دهند. آرمان‌های مشترکی مثل آرامش زن و شوهر در زندگی زناشویی، موفقیت فرزندان در تلاش و کوشش روزانه والدین در خانواده و... تعیین آرمان به نوع جهان‌بینی مربوط است. چون دو نوع نگرش در باره نظام هستی وجود دارد، به تبع آن نیز دو نوع آرمان (برتر یا الهی و مادی) در جامعه نیز وجود دارد. بر اساس همین آرمان‌ها، ارتباطات فردی و اجتماعی مردم و ساختار جامعه نیز به دو نوع الهی و مادی تقسیم می‌شود.

آرمان که یک ذهنیت از آینده است، ارتباط را از کنش متمایز می‌کند و به عمل انسانی معنا می‌بخشد. بدون این آرمان، ارتباط به یک عمل ناآگاهانه تبدیل می‌شود. وانگهی هر ارتباطی مستلزم گزینش میان آرمان‌های گوناگون است. اگر گزینشی میان آرمان‌ها مطرح نباشد، باز ارتباط به یک کنش صرفاً ناآگاهانه تقلیل می‌یابد ﴿كَلَّا نَعْمَ بَلْ هُمْ أَصْلُ﴾ (اعراف/ ۱۷۹؛ فرقان/ ۴۴). ارتباط مستلزم سنجش و گزینش میان آرمان‌ها، زمانی ضرورت پیدا می‌کند که نوع ارتباطات در موقعیت‌های قبلی برای تحقق آرمان‌های جدید مناسب نباشد.

مردم بر اساس چه معیار یا معیارهایی با دیگران ارتباط برقرار می‌کنند؟ از چه طریقی متوجه می‌شوند که در چه موقعیتی باید چه ارتباطی و با چه فرد یا افرادی برقرار کنند؟ ارتباط تحت تأثیر آرمان انجام می‌شود، آرمانی که انسان آن را با اندیشه و در ذهن خود برای آینده می‌سازد و آن را مقصود، هدف و آرمان عالی

خود قرار می‌دهد و با اراده خود به سوی آن حرکت می‌کند. اراده انسان در حقیقت، اراده انجام ارتباطاتی است که وی را به آرمانش می‌رساند. بنابراین آن تصویر ذهنی یا آرمانی که انسان در ذهن خود از آینده می‌سازد، نقطه شروع اندیشه و ارتباط و شکل‌گیری نظام ارتباطی است.

مردم با آرمان زندگی می‌کنند، آرمان‌های خودساخته یا طرح‌شده در فرهنگ جامعه و یا برگرفته از دین. از این رو بر اساس همین آرمان‌ها نیز که در ذهن دارند با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. توضیح اینکه همان طور که هر انسانی به عاشق شدن یا معشوق بودن و درگیر شدن در زندگی اجتماعی معنادار نیازمند است، دارای این نیاز نیز هست که خود را درگیر یک سری ارتباطات فرااجتماعی، اجتماعی و فرواجتماعی کند. اما مردم باید برای برقرار کردن ارتباط با دیگران، انگیزه، اهداف، تصویر و ذهنیتی مشترک از آینده داشته باشند. اگر مردم در یک جامعه این تصویر و ذهنیت را از آینده نداشته باشند، اساس وجودی آن جامعه با مخاطره مواجه می‌شود (آینده‌نگری در نظریه اجتماعی ارتباط).

مدل روابط اجتماعی

برای شکل‌گیری نظریه اجتماعی بر اساس روش مبناشناسی چه چیزی قابل توجه است؟ مسئله اصلی برای شکل‌گیری نظریه اجتماعی ارتباط بر اساس روش مبناشناسی چیست؟ مؤلفه‌های اصلی در نظریه اجتماعی چیست؟ به نظر می‌رسد که مسئله اصلی، انسان‌های نیازمندی هستند که ناتوانی، آن‌ها را سرگردان و درمانده کرده است. اینکه آنان چگونه خطرهای ناتوانی و نیازمندی‌شان را اداره و کنترل می‌کنند، مسئله‌ای جدی در نظریه اجتماعی ارتباط است. اقدام‌هایی که مردم برای کنترل ناتوانی‌ها و برطرف کردن نیازهایشان انجام می‌دهند، ما را متوجه مقوله ارتباط می‌سازد. مردم، ناتوانی و نیازمندی‌هایشان را کنترل و اداره می‌کنند تا بتوانند بهتر و با آرامش زندگی کنند. به نظر می‌رسد این آرمان و خواسته، انگیزه اصلی است که مردم را وامی‌دارد تا با یکدیگر ارتباط برقرار کنند تا ناتوانی و نیازمندی‌شان به حداقل برسد.

بر اساس داده‌های بخش قبلی که به مبانی نظریه اجتماعی ارتباط بر اساس روش میناشناسی پرداخت، می‌توان مدل و الگوی نظریه اجتماعی ارتباط را ارائه کرد. چون مردم به تنهایی ناتوان از انجام کارها و برآوردن نیازهای خود هستند (شرایط علی)، با دیگران ارتباط (پدیده) برقرار می‌کنند (استراتژی). از این رو می‌توانند اراده کنند تا (شرط کافی) کارهایی را که به تنهایی نمی‌توانستند انجام دهند، با همکاری دیگران انجام دهند (پیامد).

بر اساس این مدل و الگو باید ۱. خصوصیات عمده ارتباط اجتماعی و ابعاد آن، ۲. میزان ارتباط هر فردی با دیگران که در طول طیفی از زیاد تا کم تغییر می‌کند، و ۳. منشأهای ارتباط شناسایی شوند.

نظریه اجتماعی ارتباط بر اساس روش میناشناسی، مدلی است با گرایش ارتباطات اجتماعی. بنابراین، نظریه باید به نحوی اعمال و تغییر یا دلایلی برای عدم تغییر در ارتباطات را نشان دهد. دو نوع منشأ ارتباط نیز در این مدل شناسایی شد: یکی ناتوانی و دیگری نیازمندی.

نتیجه‌گیری

سؤال تحقیق عبارت بود از اینکه برای تولید یک نظریه اجتماعی در قرآن چه مفاهیمی وجود دارد و از آن‌ها چه نظریه‌ای ساخته و پرداخته می‌شود؟ برخی از مفاهیم به دست آمده در این پژوهش عبارتند از: مردم، نیاز، ارتباط، اختلاف و آرمان. از میان این مفاهیم نیز مفهوم ارتباط، هسته اصلی و کانون نظریه اجتماعی را در مدل روابط اجتماعی تشکیل می‌داد. برای تولید یک نظریه با استفاده از این مبانی و مفاهیم، باید آن‌ها را بر اساس الگویی سامان داد. به این منظور در این تحقیق بر اساس الگوی مفهومی زیر:

شرایط علی ← پدیده ← محتوا (زمینه) ← شرایط میانجی ← پدیده مقابل ← پیامد
مبانی به دست آمده سامان یافتند. این جدول بیانگر یک نظریه اجتماعی است که در آن علل و عوامل درونی و بیرونی، عناصر و انواع، زمینه یا محتوا، عوامل میانجی شامل تسریع‌کننده‌ها و موانع و سرانجام پیامد ارتباط نمایش داده شده است:

نیاز ضعف و ناتوانی انسان در برطرف کردن نیازهایش به تنهایی	عوامل درونی	عوامل شکل‌گیری ارتباط		شرایط علی
حب الذات تحقق آرمان‌ها	عوامل بیرونی			
توانایی انسان در تقسیم عقاید و احساساتش با دیگران		ارتباط		پدیده
اطراف ارتباط (مردم، نمادها) عناصر ساختاری ارتباط (خانواده، مدرسه، بازار و...) عناصر فرهنگی (ارزش‌ها و هنجارهای ارتباط)		عناصر ارتباط		
با خدا، با خود، با دیگران و با طبیعت		انواع ارتباط		
دریافت یا انتقال معنا، شناخت، آرامش زن و شوهر در زندگی زناشویی، موفقیت فرزندان و...		آرمان‌های برقرارکنندگان ارتباط		زمینه
آگاهی، جنسیت، سن، شرایط اقلیمی		عوامل مؤثر در تسریع برقراری ارتباط		شرایط
قشریندی اجتماعی، شهوت، هوی و هوس، حب الدنيا		عوامل مؤثر در عدم تسریع برقراری ارتباط		میانجی
باعث مثبت واکنش مثبت	واکنش منفی	پیشا باعث	اختلاف	پدیده مقابل ارتباط
جهل انسان‌ها، کمبود منافع، افزایش جمعیت، پیچیدگی معانی بین ذهنی	علل اختلاف			
استقبال از پاره‌ای اختلافات (اختلاف اُمّتی رحمة) بازآفرینی ساختارها و ساختاری شدن بیشتر جامعه	واکنش مثبت	پسا باعث		
مذمت اختلاف در زبان انبیا	واکنش منفی			
به مخاطره افتادن اساس جامعه، کاهش کارکردهای ارتباطی، تعارض با ارزش‌های انسانی	علل واکنش منفی			
ایجاد ارتباط و شکل‌گیری جامعه باز تولید ساختاری جامعه		جبران ناتوانی و رفع نیازمندی		پیامد

کتاب‌شناسی

۱. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، تنظیم و ویرایش مصطفی خلیلی، قم، اسراء، ۱۳۷۷ ش.
۲. حکیم، محمداقبر، جامعه انسانی از دیدگاه قرآن کریم، ترجمه موسی دانش، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۷ ش.
۳. رشه، گئی، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی، ترجمه هما زنجانی‌زاده اعزازی، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۶۷ ش.
۴. ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، علمی، ۱۳۸۵ ش.
۵. صدر، سیدمحمدباقر، المدرسة القرآنیة، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر، ۱۴۲۱ ق.
۶. همو، سنت‌های اجتماعی و فلسفه تاریخ در مکتب قرآن، ترجمه حسین منوچهری، تهران، رجاء، ۱۳۶۹ ش.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۶۲ ش.
۸. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا.
۹. لاری، سامووار، ارتباط بین فرهنگ‌ها، ترجمه غلامرضا کیانی، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۷۹ ش.
۱۰. مجلسی، محمداقبر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت، الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران و قم، صدرا، ۱۳۶۹ ش.

تحلیل معناشناختی

«توجه به علم خدا و آثار آن در رفتار انسان»

از دیدگاه آیات و روایات*

- عبدالهادی مسعودی^۱
- عبدالحسین کافی^۲

چکیده

از دیدگاه آیات و روایات، «توجه انسان به علم خدا» آثاری مبارک برای او دارد. در میان این آثار، تأثیرات اخلاقی این موضوع چشمگیرتر به نظر می‌رسد. «توجه به علم خدا»، هم سبب «پرهیز از رذایل» است و هم «آراستگی به فضایل». مقصود از «پرهیز از رذایل»، ترک «گناه، ظلم، هواپرستی و مانند آن» است. تعدادی از مصادیق جزئی‌تر این موضوع در آیات و روایات نام برده شده است؛ مانند: پرهیز از بخل، بدگویی، تهمت، خیانت، خودستایی و ریا. با بررسی آیات و روایات، رابطه میان کلیدواژه‌های این حوزه معنایی، قرار داشتن همه آنها در خویشتن‌داری انسان از گناهان و رذایل است. میان این حوزه معنایی و برخی دیگر از حوزه‌های معنایی، رابطه‌ای نزدیک وجود دارد؛ مانند رابطه «آثار توجه به علم خدا» و «آثار ذکر الله» که عموم و خصوص من وجه است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث (h.masoudy@gmail.com).

۲. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی (نویسنده مسئول) (ahk1378@gmail.com).

واژگان کلیدی: معارف قرآن، معارف حدیث، علم خدا، پرهیز از رذایل، معاشناسی.

مقدمه

«علم»، یکی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین صفات الهی است که در قرآن کریم و روایات مطرح شده است. دانشمندان متأله مسلمان هر یک در حد بضاعت علمی خویش، به بررسی ابعاد گوناگون این موضوع پرداخته‌اند. در این جستار کوشیده‌ایم با تحلیلی اسنادی - کتابخانه‌ای، آثار «توجه به علم خدا» را در زمینه خویشتن‌داری انسان، از دید آیات و روایات بررسی کنیم. رویکرد ما در این پژوهش رویکردی معاشناختی است و بر شیوه ایزوتسو در تحلیل حوزه‌های معنایی (مکتب معاشناسی بن) تأکید کرده‌ایم (در این باره ر.ک: نصرتی، ۱۳۹۰: ۵-۱۷). پیش از بررسی موضوع «توجه به علم خدا و نسبت آن با خویشتن‌داری در انسان» که موضوع اصلی این جستار است، چگونگی علم الهی به انسان و رفتار او باید تبیین شود.

چگونگی علم الهی به انسان و رفتار او

متکلمان، فلاسفه، عرفا و دیگر متألهان مسلمان، هر یک به توضیح چگونگی علم خدا به انسان و رفتارهای او پرداخته‌اند؛ اما آنچه در اینجا مهم می‌نماید، چگونگی بیان قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام در این باره است (ر.ک: قزوینی، ۱۳۸۹: ۲۶۹-۳۰۵). قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام در این باره شیوه‌هایی گوناگون را به کار بسته‌اند (ر.ک: کلینی، ۱۳۹۱: ۲۱۹-۲۴۹). آنچه در اینجا بیان می‌شود، بخشی از این تبیین‌هاست.

الف) آگاهی آفریننده به آفریده

برخی آیات و روایات، راز «علم جامع و کامل خدا به همه مخلوقات» را در «آفرینندگی او» می‌دانند. انسان و رفتار او، تنها گوشه‌ای از گستره آفرینش است. بر پایه این متون، با قطعی بودن آفرینش الهی ممکنات، علم مطلق خداوند به همه اجزای آن‌ها نیازمند اثبات نیست. به دیگر سخن، از دید عقلی بدیهی است که هیچ آفریننده‌ای نمی‌تواند چیزی را بیافریند مگر اینکه به همه ابعاد آن آگاهی داشته باشد. از این رو،

اصل آفرینش، دالّ بر اصل علم آفریننده است؛ هر چه آفریده، دقیق‌تر، ظریف‌تر و عظیم‌تر باشد، دقت، ظرافت و عظمت آفریننده را بیشتر متبلور می‌سازد. با این توضیح کوتاه، شاید بتوان معنای برخی آیات و روایات را بهتر درک کرد:

- «و [اگر] سخن خود را پنهان دارید یا آشکارش نمایید، در حقیقت وی به راز دل‌ها آگاه است» * آیا کسی که آفریده است نمی‌داند؟ با اینکه او خود باریک‌بین آگاه است» (ملک، ۱۳-۱۴؛ نیز برای تقریر فلسفی - کلامی این آیه ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۲۱-۳۲۲).

- «زیرا پروردگار تو همان آفریننده داناست» (حجر/ ۸۶؛ نیز ر.ک: انعام/ ۱۰۱).

بر اساس روایاتی فراوان نیز خداوند اشیا را با علم خویش آفریده و به همه ابعاد آن‌ها کاملاً آگاه است (ر.ک: نهج البلاغه، ۱۳۶۹: خطبه ۱۹۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۵، ح ۵؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۵۰/۳، ح ۲۴ و ۴۰۶/۴۷، ح ۱۰؛ کلینی، ۱۳۸۹: ۲۶۷/۵، ح ۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۴: ۴۳۰/۲، ح ۴۳۲؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۳۶/۶-۴۱ و ۳۳۰-۳۶۷؛ ۱۸۲/۴-۴۰۳، به ویژه ۲۱۴-۲۷۱).

ب) قُرب و مَعِیت

بسیاری از آیات و روایات دلالت دارند که خدا همراه انسان و از هر کس به وی نزدیک‌تر است و به همه رفتارها و حتی خطورات قلبی وی آگاهی دارد. در بسیاری از این متون، این معنا با استفاده از مشتقات ماده «قُرب» و حرف «مَع» تبیین شده است:

- «و ما انسان را آفریده‌ایم و می‌دانیم که نفس او چه وسوسه‌ای به او می‌کند و ما از شاهرگ [او] به او نزدیک‌تریم» (ق/ ۱۶).

- «اوست آن کس که آسمان‌ها و زمین را در شش هنگام آفرید. آنگاه بر عرش استیلا یافت. آنچه در زمین درآید و آنچه از آن برآید و آنچه از آسمان فرود آید و آنچه در آن بالا رود [همه را] می‌داند و هر کجا باشید او با شماست و خدا به هر چه می‌کنید، بیناست» (حدید/ ۴).

- «آیا ندانسته‌ای که خدا آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است، می‌داند؟ هیچ راز گویی میان سه تن نیست مگر اینکه او چهارمین آن‌هاست و نه میان پنج تن مگر اینکه او ششمین آن‌هاست و نه کمتر از این [عدد] و نه بیشتر، مگر اینکه هر کجا باشند او با آن‌هاست. آنگاه روز قیامت آنان را به آنچه کرده‌اند، آگاه خواهد

گردانید؛ زیرا خدا به هر چیزی داناست» (مجادله/ ۷).

- «[کارهای ناروای خود را] از مردم پنهان می‌دارند، و [لی نمی‌توانند] از خدا پنهان دارند و چون شبانگاه به چاره‌اندیشی می‌پردازند و سخنانی می‌گویند که وی [بدان] خشنود نیست، او با آنان است و خدا به آنچه انجام می‌دهند، همواره احاطه دارد» (نساء/ ۱۰۸؛ نیز ر.ک: یونس/ ۶۴).

افزون بر آنچه گذشت، آیات و روایات بسیاری با تعبیرات گوناگون، بیانگر علم فراگیر الهی نسبت به انسان و رفتار اوست؛ مانند متونی که با تعبیرات متنوع، خدا را «شاهد» و «شهید» (گواه) بر اعمال انسان معرفی می‌کنند (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۲۵۰/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۲۳-۳۲۴) و یا خدا را «محیط بر انسان، رفتار و خطورات قلبی وی» می‌دانند (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵: ۹۲/۷-۱۱۷).

اگر صفت علم الهی در کانون توجه انسان قرار گیرد، آموزه «توجه به علم خدا» در ذهن شکل می‌گیرد. «توجه به علم خدا» فواید و آثاری اعتقادی، فقهی، اخلاقی و... برای انسان دارد (ر.ک: همان: ۱۰۰/۲۱-۱۰۶). در این میان، آثار اخلاقی گسترده‌تر به نظر می‌رسند. این آثار به دو دسته کلی تقسیم پذیرند: پرهیز از رذایل؛ روی آوردن به فضایل. جستار حاضر، آثار «توجه به علم خدا» را بر حوزه نخست برمی‌رسد.

پرهیز از رذایل؛ جامع آثار علم به خدا

در بررسی نخست، ذهن از مجموعه آثار «توجه به علم خدا»، مفهومی کلی انتزاع می‌کند. این مفهوم، «پرهیز از رذایل» است که پرهیز از گناه، ظلم، هواپرستی، ریا، خودستایی، خیانت، تهمت، بدگویی، بخل، مصادیق آن را شکل می‌دهند. در این چشم‌انداز، هیچ رابطه‌ای میان مصادیق به ذهن نمی‌رسد و همه آنها در یک مرتبه قرار می‌گیرند، اما در ادامه، متون به دو دسته تقسیم می‌شوند: دسته‌ای که به طور کلی از گناه نهی می‌کنند و دسته‌ای دیگر که از مصادیق گناه و رذایل باز می‌دارند. شاید به طور کلی بتوان گفت که بهترین اثر توجه به علم الهی، پرهیز از رذایل است، گرچه رذایل نیز مراتبی دارند. از دیدگاه قرآن، توجه به علم خدا سبب می‌شود تا انسان مؤمن: الف- دست از خیانت بردارد و نقشه‌های ناروا به ضرر مسلمانان

نکشد (ر.ک: نساء/ ۱۰۷-۱۰۸)؛ ب- به سوی گناه نرود (ر.ک: توبه/ ۱۰۵)؛ ج- شیوع زشتی‌ها را در میان مؤمنان دوست ندارد (و به اشاعه آن‌ها نمی‌پردازد) (ر.ک: نور/ ۱۹)؛ د- اگر برای ورود به اماکنی غیر مسکونی (مانند حمام‌ها، کاروان‌سراها و آسیاب‌ها) بدون اذن، اجازه داده شود، می‌داند که در این اماکن نباید به عصیان پروردگار پردازد (ر.ک: نور/ ۲۹)؛ ه- مطیع فرمان خدا خواهد بود و به هنگام دعوت پیامبر برای جهاد، سوگند دروغ در مطیع بودن برای آن حضرت یاد نمی‌کند (ر.ک: نور/ ۵۳)؛ و- در مقابل امر پیامبر عصیان نمی‌کند (ر.ک: نور/ ۶۳-۶۴).

در برخی آیات بر این مطلب تأکید شده است که خدا نگاه‌های دزدانه و آنچه را دل‌ها پنهان می‌دارند، می‌داند و از این رو، ستمکاران باید دست از ظلم بردارند (ر.ک: غافر/ ۱۸-۱۹؛ نیز: فاطر/ ۳۷-۳۸). شاید بتوان ظلم را هم یکی از مصادیق ردیلت دانست و بر متحد بودن اثر علم الهی در «پرهیز از ردایلت» تأکید مجدد کرد. به عبارت دیگر، «ظلم» یکی از جانشین‌های معنایی ردایلت در آیات این موضوع به‌شمار می‌رود (دربارۀ رابطه جانشینی^۱ ر.ک: نصرتی، ۱۳۹۰: ۱۲-۱۶).

در آیه‌ای دیگر، به این نکته تصریح شده است که خدا به آنچه انسان‌ها انجام می‌دهند، آگاه است. از این رو، از هواپرستی در ادای شهادت نهی شده است (ر.ک: نساء/ ۱۳۵). هواپرستی در ادای شهادت نیز یکی از مصادیق گناه است. از این رو، می‌توان آن را از دیدگاه معناشناختی، یکی از جانشین‌های ردیلت دانست.

روایات نیز بر مضمون این آیات تأکید دارند. در حدیثی رضوی بر این نکته تصریح شده است که گاه انسان‌ها گناهی می‌کنند که از دیگران پنهان است و اگر اقرار به خدا و ترس از او در خلوت نباشد، هیچ کس از انجام گناهان بزرگ نخواهد هراسید و در چنین حالتی، همه مردم رو به ناپودی خواهند گذاشت. بنابراین زندگی و صلاح انسان‌ها فرادست نخواهد آمد جز اینکه به خدایی آگاه و دانا - که پنهان و پنهان‌تر از آن را می‌داند، به نیکی امر و از زشتی نهی می‌کند و هیچ چیز بر او پوشیده نیست - اقرار شود و این خود، عامل بازدارنده انسان‌ها از ارتکاب هرگونه فساد است (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۴:

1. Paradigmatic relation.

۹۹/۲، ح ۱؛ همو، ۱۴۰۸: ۲۵۲، ح ۹؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۱۰/۳، ح ۲۳). امروز، مصداق سخن امام رضا علیه السلام را در برخی جوامع غربی به خوبی می‌یابیم. هنگامی که در این جوامع مراقبت نیروهای امنیتی کاهش می‌یابد، میزان جرم و جنایت، افزایش پیدا می‌کند.^۱

نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

هر کس خدا را بشناسد و عظمتش را دریابد، دهانش را از سخن و شکمش را از غذا پاس می‌دارد و با روزه و نماز، خویشتن‌داری می‌کند (کلینی، ۱۳۸۹: ۲/۲۳۷، ح ۲۵؛ صدوق، ۱۴۰۰: ۳۸۰، ح ۴۸۲).

همچنین امام علی علیه السلام فرمود:

کسی که [خدا را] شناخت، [از انجام گناهان] باز ایستاد (ر.ک: نهج البلاغه، ۱۳۶۹: خطبه ۱۹۸؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۴/۹۲، ح ۴۴).

بنابراین گرچه آثار «توجه به علم خدا» با تعبیرهایی نظیر «پرهیز از گناه، ظلم و هواپرستی» در آیات و روایات بیان گردیده است، شاید بتوان جامع این آثار را «پرهیز از رذایل» دانست.

تأکید بر موارد خاص

افزون بر تأثیر کلی توجه به علم خدا در ترک رذایل، در برخی آیات و روایات، بر تأثیر آن در خصوص ترک برخی از رذایل اخلاقی همچون بخل، بدگویی، تهمت، خیانت، خودستایی و ریا تصریح شده است:

پرهیز از بخل

خداوند متعال در آیه ۱۸۰ سوره آل عمران، به کسانی که بخل می‌ورزند، هشدار می‌دهد که گمان نکنند بخل، برای آنان بهتر است، بلکه برای آن‌ها بدتر است و خدا به کار آنان آگاه است. تصریح و تأکید بر آگاهی خداوند بر اعمال بخیلان، از آن روست که اگر آنان به علم خدا به کرده خویش توجه داشته باشند، باید از بخل دست بردارند.

1. < <http://www.parset.com/news/shownews.aspx?code=1009414>; <http://rt.com/usa/news/authorities-sandy-storm-philadelphia-597> > .

روایات نیز بیانگر همین مضمون هستند. کسی که خدا را آگاه به انفاق خویش بداند و او را توانا بر پاداش دهی و جایگزینی مال انفاق شده خویش بداند، بخل را رها می‌کند و به سخاوت رو می‌آورد.^۱ همچنین تعدادی دیگر از روایات، تصریح دارند که یکی از بسترهای مهم «بخل»، «سوء ظن به خدا» است؛ زیرا کسی که خدا را ناظر بر انفاق خویش نبیند و یا اگر ناظر می‌بیند در قدرت او شک کند و یا اگر ناظر و قادر می‌بیند، در وفای او به وعده‌هایش تردید ورزد، از انفاق و جود روی برمی‌تابد و بخل می‌ورزد (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰: ۱۵۶/۷-۱۵۷، ح ۷۸۶۴-۷۸۷۱). این دو دسته از روایات، دو روی یک مطلب را بازگو کرده‌اند. دسته‌ای به تأثیر «اعتقاد انسان به علم خدا به اعمال نیک انسان» در پرهیز از بخل پرداخته و دسته‌ای دیگر به تأثیر «بی‌اعتقادی به علم، قدرت و وفاداری خداوند به وعده‌های خود» در روی آوردن به بخل توجه کرده‌اند.

پرهیز از بدگویی

بدگویی از مؤمنان، یکی از گناهان کبیره است که خدا دوست ندارد (ر.ک: نساء/ ۱۴۸). در مذمت بدگویی که در غیبت نمود می‌یابد، آیات و روایات فراوان وجود دارد. با وجود این، غیبت در برخی موارد جایز است؛ مانند اینکه به شخصی ظلم شده است. در این صورت، وی مجاز است برای رفع ظلم از خود، از ظالم بدگویی کند، اما باید بداند که خدا سخن او را می‌شنود و به عملکرد او آگاه است (ر.ک: نساء/ ۱۴۸). از این رو، روا نیست همه بدی‌های ظالم را بیان کند، بلکه باید در این کار، از ظلمی که بر او رفته است، سخن گوید تا حق خود را بستاند و تجاوز از آن جایز نیست (ر.ک: عاملی جبعی، ۱۳۹۰: ۳۳؛ مجلسی، ۱۳۷۰: ۴۱۹/۱۰-۴۲۹؛ همو، ۱۴۱۲: ۲۳۱/۷۲-۲۴۰). چنین مظلومی اگر به شنوا و دانا بودن خدای تعالی توجه کند، تعدی از حدی را که شرع اجازه داده است، بر خود روا نمی‌داند. روایات متعدد نیز مضمون این آیه را تأیید می‌کنند (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۲: ۵۶۸/۱).

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «من أيقن بالخلف سَخَتْ نفسه بالنفقة» (کلینی، ۱۳۸۹: ۴۳/۴، ح ۳؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۶۲/۲، ح ۱۷۱۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۶۱۹، ح ۱۰).

پرهیز از تهمت

تهمت، یکی از گناهان بزرگ است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۹: ۲/۲۸۵-۲۸۶، ح ۲۴). رسول خدا ﷺ اسامه بن زید را به سوی قبیله‌ای از یهود فرستاد تا آنان را به اسلام دعوت کند. در آن منطقه، مردی به نام مرداس بن نهیک فدکی در حال گفتن شهادتین، به طرف اسامه آمد. اسامه با اینکه شهادت او را می‌شنید، او را کشت. هنگامی که به حضور رسول خدا ﷺ رسید، ماجرا را توضیح داد. رسول خدا او را به شدت سرزنش کرد (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷: ۱/۱۴۹) و این آیه نازل شد:^۱

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون در راه خدا [برای کارزار] بیرون روید، نیک بنگرید و واری کنید و به آن کسی که به شما سلام [یا پیشنهاد صلح] کند، مگویید تو مؤمن نیستی در حالی که [با این دستاویز] کالای زندگی دنیا می‌جوید، [و اگر این را می‌خواهید] پس نزد خدا غنیمت‌های بسیار است. شما پیش از این چنین بودید و خدا بر شما [به راهنمایی به اسلام] منت نهاد، پس نیک بنگرید و واری کنید که خداوند بدانچه می‌کنید، آگاه است (نساء/۹۴).

جمله پایانی آیه (خداوند بدانچه می‌کنید، آگاه است)، مؤمنان را هشدار می‌دهد که باید خدا را شنوا و دانا به گفتار و رفتار خویش بدانند و برای غنیمت جنگی یا به دلیل کینه‌های جاهلی به انسان مؤمن، تهمت بی‌ایمانی نزنند (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰: ۱۱/۱۹۰). در آیه ۱۰۷ و ۱۰۸ سوره نساء نیز خداوند مؤمنان را بر پرهیز از تهمت برمی‌انگیزد. این دو آیه، در مورد بعد (پرهیز از خیانت)، بررسی خواهند شد.

روایات نیز بر این نکته تأکید دارند که مؤمنان باید بدانند که خدا به اعمال آنان آگاه است، از این رو باید از تهمت زدن پرهیزند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:
ای مردم! هر کس برادر خود را به استواری دین و درستی راه شناخت، هرگز به گفته‌های مردم درباره او گوش نپرداز. زنهار که گاه، تیرانداز تیر می‌افکند و تیرهایش به خطا می‌رود و بسی سخن که خلاف حقیقت است. گفتار باطل، تباه است و خداوند شنوا و گواه (نهج البلاغه، ۱۳۶۹: خطبه ۱۴۱؛ مجلسی، ۱۴۱۲: ۷۵/۱۹۷، ح ۱۶).

۱. شأن نزول دیگری هم درباره یکی دیگر از صحابه، در ذیل این آیه نقل شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲: ۴/الجزء ۲۲۲/۵؛ طبری، ۱۴۰۸: ۳/۱۴۵).

پرهیز از خیانت

خیانت نیز از گناهان بزرگ است و اگر خائن بداند که خدای متعال بر اعمال او احاطه دارد، از خیانت دست برمی‌دارد. چند نفر از انصار، مقداری غذا و شمشیر و زره دزدیدند و سرقت خود را به یکی از مسلمانان نسبت دادند (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷: ۱۵۰/۱-۱۵۱). قرآن کریم کار آنان را خیانت نام نهاد و آنان را سرزنش کرد که سخنان ناپسند شبانه خویش را از مردمان پنهان داشتند، در حالی که توان پنهان کردن آن را از خدا که با آنان است، ندارند. در پایان، بر این مطلب تأکید می‌کند که خدا به آنچه می‌کنند، احاطه دارد (ر.ک: نساء/ ۱۰۷-۱۰۸). طبرسی در ذیل این آیات می‌نویسد:

در این آیات سرزنش بسیار است برای کسی که شرم و حیا از مردم، او را از انجام کارهای زشت باز می‌دارد، اما ترس از خدا او را از انجام این امور باز نمی‌دارد، در حالی که خدا سزاوارتر است که مد نظر باشد و [از نافرمانی او] حذر شود. همچنین، این آیات کسی را که کار زشتی انجام دهد و آن را به دیگری -چه مسلمان و چه کافر- نسبت دهد، تویخ می‌کند (۱۴۰۸: ۱۶۴/۳).

خداوند در سوره غافر پس از آنکه پیامبرش را مأمور می‌سازد تا مکلفان را از روز قیامت بترساند، در آیه ۱۹ به آنان گوشزد می‌کند که «خدا خیانت چشم‌ها و آنچه را سینه‌ها در خود پنهان می‌دارند، می‌داند» تا همه مکلفان، به ویژه گناهکاران، بدانند که خداوند حتی نگاه‌های خیانت‌بار و حتی کفر، نفاق و دیگر گناهان پشت پرده را می‌داند تا چه رسد به بقیه اعمال (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۷/۱۷). فخر رازی در مقام تبیین آیه فوق می‌گوید:

مقصود آیه این است که خدای سبحان، دانایی است که ذره‌ای در آسمان‌ها و زمین از علم او پنهان نیست. از آنجا که این آیه در سیاق آیات مربوط به صحنه قیامت و محاکمه انسان‌هاست، اگر حاکم دادگاه، آگاهی‌اش درباره کارهای متهم و مجرم به این حد از وضوح رسیده باشد، ترس گنهکار بسیار شدید خواهد بود (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۵۰۵).

به دیگر سخن، اگر انسان‌ها یقین پیدا کنند که خدا تا این حد بر اعمال آن‌ها آگاهی و نظارت دارد، امید بیشتری می‌رود تا از ارتکاب گناهان دست بکشند.

گویی رازی در سخن خود وام‌دار امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمود:
از معاصی خدا در تنهایی‌ها [ی خود] پرهیزید؛ زیرا آنکه شاهد است [یعنی
خداوند]، همو داور است (نهج البلاغه، ۱۳۶۹: حکمت ۳۳۴).

پرهیز از خودستایی

خودستایی، کاری ناپسند است (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱۶۵/۵). خدای متعال پس از اشاره به آگاهی اش نسبت به انسان‌ها از همان بدو خلقت می‌فرماید: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى﴾ (نجم/۳۲)؛ پس خود را مستایید که او داناتر است به آنکه پرهیزگاری کرده است. به عبارت دیگر، اگر مؤمنان بدانند که خدای تعالی به هنگام آفرینش خاکی و جنینی اینان از خود ایشان آگاه‌تر بوده است، یارای نافرمانی او را نخواهند یافت تا چه رسد که خود را بستانند و از بدی‌ها پیراسته بدانند؛ زیرا خداوند به کسی که تقوا پیشه کند، داناتر است.

روایات پیشوایان معصوم نیز که جوشیده از چشمه‌سار قرآن هستند، بر این نکته انگشت می‌نهند که کسی که توجه داشته باشد که خدا اعمال نیک و بد او را می‌داند، جایی برای خودستایی خویش نمی‌بیند و جز در موارد خاص و مجاز، به ستایش خویش نمی‌پردازد (ر.ک: حرانی، ۱۴۰۴: ۳۷۴؛ صدوق، ۱۴۰۰: ۱۸۱، ح ۴). بر اساس روایات، مؤمن از آنجا که می‌داند خدا بر اعمال او آگاه است، از ستایش‌های دیگران در حق خود شاد نمی‌شود، بلکه از این کار جلوگیری می‌کند و در صدد برمی‌آید تا تکالیف خویش را در محضر الهی ادا کند (نهج البلاغه، ۱۳۶۹: خطبه ۲۱۶). از آنجا که آگاهی او به خطاهای خود بیشتر است، به هنگام ثناگویی دیگران، از خدا می‌خواهد که او را مدد رساند تا برتر از گمان آنان باشد و از خطاهای خویش در بارگاه الهی، آمرزش می‌طلبد. امام علی علیه السلام هنگامی که عده‌ای او را ستودند، فرمود:

خدایا! تو مرا بهتر از خودم می‌شناسی و من خودم را بهتر از آنان می‌شناسم. خدایا ما را بهتر از آن چیزی قرار ده که آنان گمان می‌کنند و آنچه را هم که درباره ما نمی‌دانند، بر ما ببخشی (همان: حکمت ۱۰۰؛ نیز ر.ک: همان، خطبه ۱۹۳؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۱۲؛ برای روایات بیشتر درباره ستایش و خودستایی ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵: ۲۸۶۰/۴-۲۸۶۵).

پرهیز از ریا

ریاکاری، یکی از کارهای ناپسند است. ریاکار از آن رو که گمان می‌کند واقعیت عمل او بر خدا پنهان است یا به آگاهی خدا توجه ندارد، در صدد برمی‌آید تا خود و رفتارش را برای انسان‌ها بهتر جلوه دهد، در حالی که اگر در این موضوع بیندیشد، خواهد دانست که همهٔ امور در دست خداست؛ او به همه چیز کاملاً آگاه است و بر پاداش دادن در برابر آن، توانا. غیر او از خود هیچ ندارند؛ اگر خدا نخواهد، هیچ یک از انسان‌ها، توان سودرسانی به آدمی را ندارند و اگر به خطا به او خوش گمان شوند و سودی برسانند، کم‌ارزش و ناپایدار خواهد بود. قرآن کریم در آیهٔ ۲۶۴ سورهٔ بقره و آیات پس از آن به مقایسهٔ دو گونه رفتار در انفاق و کمک مالی به نیازمندان پرداخته است. نخست، دسته‌ای از افراد، مانند ریاکاران را بیان می‌کند که چون انفاق خویش را برای خدا انجام نمی‌دهند، با منت نهادن بر نیازمند و آزار او، آن را نابود می‌کنند. تمثیل قرآن برای تبیین این موضوع، خواندنی است. دستهٔ دوم، کسانی‌اند که اموال خویش را برای رضای خدا انفاق می‌کنند و نیت خالصانهٔ خویش را از ریا و مانند آن، دور می‌دارند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۳: ۲/۲۹۰). قرآن کریم صدقه‌های این دسته را به باغی تشبیه کرده است که بر فراز پشته‌ای قرار دارد که اگر رگباری به آن برسد، دو چندان محصول می‌دهد و اگر رگباری هم به آن نرسد، نم بارانی برای آن بس است. سپس خداوند بر این نکته تأکید می‌کند که خدا به آنچه انجام می‌دهید، بیناست:

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را با منت و آزار، باطل مکنید؛ مانند کسی که مالش را برای خودنمایی به مردم، انفاق می‌کند و به خدا و روز بازپسین ایمان ندارد. پس مثل او همچون مثل سنگ خارایی است که بر روی آن، خاکی [نشسته] است و رگباری به آن رسیده و آن [سنگ] را سخت و صاف بر جای نهاده است. آنان [ریاکاران] نیز از آنچه به دست آورده‌اند، بهره‌ای نمی‌برند و خداوند، گروه کافران را هدایت نمی‌کند* و مثل [صدقات] کسانی که اموال خویش را برای طلب خشنودی خدا و استواری روحشان انفاق می‌کنند، همچون مثل باغی است که بر فراز پشته‌ای قرار دارد [که اگر] رگباری به آن برسد، دو چندان محصول برآورد و اگر رگباری هم به آن نرسد، باران ریزی [برای آن بس است]، و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، بیناست (بقره/ ۲۶۴-۲۶۵).

از جمله پایانی آیه اخیر می‌توان دریافت که کسی که آگاهی کامل خدا را بر انفاق و اعمال خویش باور کند، آن را با کارهای ناشایست مانند منت نهادن، اذیت کردن و ریا آلوده نمی‌سازد. تأکید بر آگاهی و احاطه علمی خدا بر رفتار انسان در پایان آیه ۲۶۸ سوره بقره نیز دیده می‌شود (نیز ر.ک: انفال / ۴۷؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۵/۴۹۱).

در بسیاری از روایات معصومان علیهم‌السلام در این باره، آمده است که مؤمن نباید به مردم نشان دهد که از خدا می‌ترسد تا او را گرامی بدانند، در حالی که در درون پر از گناه است.^۱ ناآگاهی مردم از اعمال نیک بنده‌ای که خدا او را به نیکی می‌شناسد، نباید برایش اهمیت داشته باشد.^۲ رستگاری در این است که عبادت تنها برای خدا باشد، نه خودنمایی به مردم (ر.ک: وزام بن ابی‌فراس، ۱۳۷۶: ۱/۱۸۶؛ صدوق، ۱۴۰۰: ۴۶۶، ح ۲۲). شرک در عبادت مؤمن جایی ندارد. یکی از مصادیق شرک این است که هدف از عبادت، ستایش مردم یا شنیدن آنان باشد (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۹: ۲/۲۹۴، ح ۴؛ قمی، ۱۳۶۷: ۲/۴۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۵۲/۲). یکی از اوصاف مؤمن این است که اعمال خیرش ریاکارانه نیست (ر.ک: ابن طلحه شافعی، ۱۴۲۰: ۵۳). مؤمن باید همیشه خدا را ناظر بر اعمال خویش ببیند و اگر چنین کند از گناه پرهیز خواهد کرد. اگر کسی کاری را برای غیر خدا انجام دهد و در برابر آن عمل، از خدا ثواب طلب کند، چنین کسی ناینیاست (ر.ک: صدوق، ۱۴۰۰: ۳۲۲، ح ۴)؛ زیرا هم کورکورانه اعمال خویش را برای غیر خدا انجام داده است و هم در درخواست ثواب عملی که برای غیر خدا انجام داده، رو به او آورده است؛ از این رو، بهشت در زبانی نمادین می‌گوید:

من بر هر بخیل و ریاکاری حرامم (ر.ک: مجلسی، ۱۴۱۲: ۷۲/۳۰۵، ح ۵۲؛ محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۵: ۲/۱۰۱۵-۱۰۲۲).

آنچه گذشت، بررسی نتایج سلبی توجه نداشتن به «علم خدا به انسان و رفتارهای او» بود. در نقطه مقابل، می‌توان موضوع را به گونه‌ای دیگر نگریست، بدین معنا که «توجه به علم خدا» مایه روی آوردن به فضایل می‌شود. این فضایل نیز همانند رداییل به دو

۱. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: «یا أبا ذرٍّ، اتق الله ولا تر الناس أنك تخشى الله فيكرموك وقلبك فاجر» (نوری، ۱۴۰۸: ۱۰۹/۱، ح ۱۱۱)؛ نیز ر.ک: نهج البلاغه، ۱۳۶۹: حکمت ۲۷۶ و خطبه ۳۲؛ کلینی، ۱۳۸۹: ۲/۲۹۵، ح ۷).
 ۲. امام صادق علیه‌السلام: «... ما علی عبد إذا عرفه الله ألا يعرفه الناس...» (نوری، ۱۴۰۸: ۱/۱۰۶، ح ۱۰۶).

گروه بخش پذیرند: پاره‌ای آثار کلی‌اند مانند اینکه «توجه به علم خدا»، سبب می‌شود تا انسان به «اطاعت فرامین الهی» توجه ویژه داشته باشد (ر.ک: نور/ ۵۳؛ حجرات/ ۱).

پاره‌ای دیگر، آثار جزئی‌اند؛ مانند اینکه «توجه به علم خدا» مؤمنان را به «انفاق به نیازمندان» تشویق خواهد کرد (ر.ک: بقره/ ۲۷۳؛ آل عمران/ ۹۲)؛ (برای اطلاع بیشتر دربارهٔ دسته دوم (روی آوردن به فضایل) ر.ک: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۹: ۲۱/۱۰۰-۱۰۶).

نسبت درونی موارد این حوزه معنایی

گرچه جامع آثار توجه به علم الهی، پرهیز از گناهان است، همان‌گونه که گذشت، قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام مواردی متعدد از مصادیق گناهان و رذایل اخلاقی را برشمرده‌اند که اگر در این موارد به علم الهی توجه شود، انسان از انجام آن دست خواهد شست. آنچه در اینجا مهم می‌نماید، این است که آیا موارد این حوزه‌های معنایی با هم نسبتی دارند یا نه؟ همهٔ این آثار و حوزه‌های معنایی در ذیل «پرهیز از رذایل» می‌گنجند. گفتنی است که گناهان، مراتب دارند و مصادیق مذکور در آیات و روایاتی که گذشت، هر یک در مرتبهٔ خاص خود قرار می‌گیرند؛ مثلاً «خودستایی»، در حد «تهمت و خیانت» نیست. همچنین مصادیق هر یک از رذایل نیز مراتب گوناگون دارند و به اصطلاح، «مقول به تشکیک» هستند؛ برای نمونه، همهٔ خیانت‌ها در یک مرتبه جای ندارند، برخی از برخی دیگر، زشت‌تر و شدیدترند.

۱. «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجْنَ قُلْ لَأَتَّبِعُوا طَاعَةً مَّفْرُوقَةً إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»؛ و با قسم‌های سخت خود به خدا سوگند یاد کردند که اگر به آنان فرمان دهی، بی‌شک [برای جهاد] بیرون خواهند آمد. بگو: «سوگند محورید. اطاعتی پسندیده [بتر است] که خدا به آنچه می‌کنید داناست».

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّ بَدَىٰ إِلَهُكُمْ وَسُوبُوا اللَّهَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَبِيحٌ عَلِيمٌ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در برابر خدا و پیامبرش [در هیچ کاری] پیشی مجوید و از خدا پروا بدارید که خدا شنوای داناست.

۳. «الْفُقَرَاءُ الَّذِينَ أَحْضَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْيَاءً مِنَ التَّغَفُّبِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَافًا وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ»؛ [این صدقات] برای آن [دسته از] نیازمندانی است که در راه خدا فرومانده‌اند و نمی‌توانند [برای تأمین هزینهٔ زندگی] در زمین سفر کنند. از شدت خویشتن‌داری، فرد بی‌اطلاع، آنان را توانگر می‌پندارد. آن‌ها را از سیمایشان می‌شناسی. با اصرار، [چیزی] از مردم نمی‌خواهند و هر مالی [به آنان] انفاق کنید، قطعاً خدا از آن آگاه است.

۴. «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا أَحْبَبْتُمْ وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ»؛ هرگز به نیکو کاری نخواهید رسید تا از آنچه دوست دارید انفاق کنید و از هر چه انفاق کنید قطعاً خدا بدان داناست.

نسبت این حوزه معنایی با دیگر حوزه‌های معنایی

گرچه این موضوع، مبتنی بر بررسی دیگر حوزه‌های معنایی مرتبط با این حوزه معنایی و سپس سنجش نسبت این حوزه معنایی با آن‌هاست که پژوهشی مستقل را می‌طلبد، می‌توان به برخی حوزه‌های معنایی مرتبط‌تر با این حوزه اشاره داشت. یکی از این حوزه‌ها، حوزه معنایی «آثار یاد خدا» است (ر.ک: محمدی ری‌شهری، ۱۴۲۸: ۱/۱۲۱-۱۵۴). نتایج دقت در متون این دو حوزه معنایی چنین است: الف. «توجه به علم خدا» با «یاد او»، یکسان نیستند و هر یک ویژگی‌های خود را دارند. ب. همان‌گونه که «توجه به علم خدا» آثار مثبت فراوانی دارد، «ذکر خدا» نیز بر اساس آیات و روایات چنین است. ج. نسبت آثار این دو (توجه به علم خدا و یاد خدا)، عموم و خصوص من وجه است؛ یعنی تعدادی از آن‌ها مشترکند و هر یک از آن دو نیز آثار ویژه خود را دارند؛ برای نمونه، «مصونیت از اشتباه» (ر.ک: ابن فهد حلی، ۱۴۱۰: ۲۳۵)، یکی از آثار ذکر خداست که می‌توان آن را بسیار نزدیک با برخی آثار «توجه به علم خدا» دانست که در این جستار بیان شد.

نتیجه‌گیری

۱. «توجه به آگاهی خدا» نسبت به رفتار انسان، تأثیری فراوان در پرهیز انسان از بدی‌ها و توجه او به انجام کارهای خوب خواهد داشت. شاید یکی از رازهای تأکید فراوان در قرآن کریم و روایات بر «علم خدا به سراسر جهان و رفتارهای خرد و کلان انسان»، تأثیر اخلاقی این موضوع باشد. البته بررسی آثار کمی و کیفی دقیق «علم خدا به همه جهان و به طور ویژه به رفتار انسان»، پژوهش‌هایی ژرف‌تر در آیات و روایات را می‌طلبد. همچنین سنجش تجربی هر یک از این موارد نیز نیازمند تحقیق‌های میدانی خاص است تا تأثیر کمی و کیفی آن‌ها در مقام عمل نیز سنجیده شود.
۲. در میان آثار توجه به علم خدا در آیات و روایات، ارتباط معناداری به چشم می‌خورد؛ چه همه این آثار، در «پرهیز از گناه و رذیلت» مشترکند.
۳. نسبت این حوزه معنایی (آثار علم خدا) با دیگر حوزه‌های معنایی، شایان بررسی است و با وجود فواید فراوان آن، پژوهشی دشوار و پیچیده می‌نماید.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، جمع آوری شریف رضی، تحقیق سید کاظم محمدی و محمد دشتی، چاپ دوم، قم، انتشارات الامام علی (علیه السلام)، ۱۳۶۹ ش.
۲. ابن طلحه شافعی، کمال الدین محمد، مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۲۰ ق.
۳. ابن فهد حلّی، احمد بن محمد، عمدة الداعی و نجاح الساعی، تحقیق احمد موحدی، تهران، مکتبه وجدانی، ۱۴۱۰ ق.
۴. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۸۵ ش.
۵. حرانی، حسن بن علی بن شعبه، تحف العقول عن آل الرسول (علیهم السلام)، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، الامالی، چاپ پنجم، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۰ ق.
۸. همو، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی طهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۹. همو، الخصال، تحقیق علی کبر غفاری، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۰ ق.
۱۰. همو، علل الشرائع، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. همو، من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۳ ق.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی و سیدفضل الله یزدی طباطبائی، چاپ دوم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. طبری، محمد بن جریر، تفسیر الطبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن)، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال (رجال الکشی)، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۴ ق.
۱۶. عاملی جعی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی، کشف الریبه، بی جا، دار المرتضوی للنشر، ۱۳۹۰ ق.
۱۷. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه، ۱۳۸۰ ق.
۱۹. قزوینی، مجتبی، بیان الفرقان فی توحید القرآن، تعلیقات سیدجعفر سیدان، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، قم، دار الکتاب، ۱۳۶۷ ش.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۹ ق.
۲۲. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار (علیهم السلام)، تحقیق دار احیاء التراث العربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. همو، مرآة العقول، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۰ ش.
۲۴. محمدی ری شهری، محمد، دانش نامه عقاید اسلامی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۵ ش.
۲۵. همو، موسوعه معارف الکتاب و السنه، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۰ ش.

۲۶. همو، میزان الحکمه، قم، دار الحديث، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. همو، نهج الذکر، قم، دار الحديث، ۱۴۲۸ ق.
۲۸. نصرتی، شعبان، معنائشناسی علم در قرآن با تأکید بر حوزه‌های معنایی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم حدیث، ۱۳۹۰ ش.
۲۹. نوری، میرزاحسین، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم‌السلام)، قم، آل البيت (علیهم‌السلام)، ۱۴۰۸ ق.
۳۰. ورام بن ابی فراس، ابوالحسین، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام)، بیروت، دار التعارف و دار صعب، ۱۳۷۶ ق.
۳۱. هاشمی رفسنجانی، اکبر و همکاران، فرهنگ قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.

معناشناسی واژه ذکر در قرآن کریم*

- سهراب مروتی^۱
- سارا ساکی^۲

چکیده

این پژوهش می‌کوشد با روش اسنادی - کتابخانه‌ای و پیمایش مراحل سه‌گانه توصیف، تحلیل و تبیین، واژه ذکر را در قرآن کریم مورد واکاوی قرار دهد. در این مقاله ضمن بازشناسی معنای لغوی و اصطلاحی ذکر، دیدگاه مفسران با رویکرد تاریخی درباره معانی اصطلاحی و تخصیصی ذکر، ارتباط مفهومی آن با واژه‌های هم‌نشین و جانشین مانند قرآن، صلاة، تقوا و... و معانی برآمده از ارتباط سازمان‌یافته آن‌ها مورد تحلیل قرار گرفته است. سپس با استفاده از قاعده سیاق و دقت در مقتضای آیات قرآن کریم، چگونگی کاربرد ذکر در سرتاسر آیات قرآن کریم تبیین گردیده است. یکی از نتایج مهم بررسی توصیفی، آشکار شدن پیوند معنایی عمیق ذکر با سایر واژه‌های هم‌حوزه در قرآن است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۳۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه ایلام (sohrab_morovati@yahoo.com).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (sarasaki87@yahoo.com).

واژگان کلیدی: مفردات قرآن، معناشناسی، ذکر، رابطه‌ی جانشینی واژگان، رابطه‌ی هم‌نشینی واژگان.

طرح مسئله

نگاه معناشناختی به متن و تحلیل معنایی واژگان، یکی از راه‌های دستیابی به معنای دقیق و مقصود اصلی گوینده است. این نوع نگاه به قرآن، به دلیل جنبه‌ی هدایتگری و نقشی که در تأمین سعادت و کمال بشر دارد، از اهمیتی ویژه برخوردار است. از منظر زبان‌شناسی، معناشناسی دانشی است که به بررسی معنا می‌پردازد یا شاخه‌ای است که به بررسی شرایط لازم در رمز می‌پردازد تا قادر به حمل معنا باشد (مختار عمر، ۱۳۸۵: ۱۹؛ پالمر، ۱۳۶۶: ۱۳). زبان‌شناسان معتقدند که فعالیت‌های زبانی و کلامی، فقط از کلمه‌ها تشکیل نشده‌اند بلکه پدیده‌های کلامی، جمله‌هایی هستند که نشانه‌های آن‌ها با مکث، وقف و امثال آن مشخص می‌شوند. بنابراین، معناشناسی فقط بر واژه‌ها متکی نیست. از این رو، این علم بر بررسی روابط میان کلمات و معانی آن‌ها تأکید می‌کند (اختیار، ۱۳۴۸: ۳۸). بنابراین روابط هم‌نشینی که در معناشناسی بسیار مورد توجه است، یکی از نشانه‌های زبانی است که مربوط به ترکیب کلمات در جمله یا کلام می‌باشد و به واژگانی که در جوار یک کلمه قرار گرفته‌اند، کلمات هم‌نشین آن گفته می‌شود. توجه به واحدهای هم‌نشین موضوع مورد نظر، معنای آن را برای مخاطب بهتر تبیین می‌کند، به ویژه در مواردی که کلمه بیش از یک معنا داشته باشد یا معنای آن نامشخص و مبهم باشد (صفوی، ۱۳۷۹: ۴۱؛ بارت، ۱۳۷۰: ۶۳). در بین زبان‌شناسان متأخر، ایزوتسو مستشرق ژاپنی، از روش معناشناسی برای روشن شدن معانی حقیقی و مورد نظر گوینده در مفاهیم و بطون آیات قرآن استفاده کرده است. به عقیده او، برای فهم درست و دقیق مفاد و معانی واژه‌ها باید به بافت و سیاق هم توجه کرد؛ به ویژه در متون دینی مانند قرآن کریم که یک مجموعه‌ی تصادفی و اتفاقی از کلمات بدون نظم و قاعده نمی‌باشد، بلکه واژه‌های آن با قرار گرفتن در نظام و شبکه‌ی خاص در ارتباط با سایر کلمات، رنگ معناشناختی به خود می‌گیرند که اگر بیرون از دستگاه بدون در نظر گرفتن بافت و سیاق آیات لحاظ شوند، هرگز آن معنا را در بر نمی‌گیرند (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۵). توجه

به بافت در کشف معنا که نام دیگر آن سیاق است، از موضوعاتی است که علاوه بر معناشناسان، اندیشمندان علوم قرآنی به آن توجهی ویژه مبذول داشته و در تفسیر قرآن سیاق آیات را نیز لحاظ کرده‌اند. سیاق در تفاسیر از جمله قرآینی است که جزء مهم‌ترین قواعد تفسیری می‌باشد و برخی از مفسران از جمله علامه طباطبایی در *المیزان*، مکارم شیرازی در *تفسیر نمونه* و بانو امین در *مخزن العرفان* به آن پرداخته‌اند. رویکرد معناشناسانه ذکر در قرآن با ملاحظه بافت و سیاق و با توجه به مجاورت کلمات و با تکیه بر مجموعه یا بافت کلی قرآن می‌خواهد انسجام و پیوستگی معارف قرآن را روشن و شبکه‌ای پیچیده و در هم تنیده را ترسیم کند که از نظر جهان‌بینی مهم است. روابط متعددی که در میدان‌های معنایی هر یک از کلمات قرآن وجود دارد، پیوستگی‌هایی ایجاد می‌کند که تمام آن را به صورت یک مجموعه کلی از مفاهیم مرتب‌شده بنا بر یک نظام سازمان‌یافته نمایش می‌دهد. بدین ترتیب میان کلمات و جملات آیات قرآن پیوستگی معنایی خاصی برقرار است و همگی از جانب خداوند حکیم برای القای پیامی ویژه ترتیب یافته‌اند. پیوستگی میان مفاهیم آیات به جملات آن منحصر نمی‌شود، بلکه میان مفردات آن نیز پیوندهای معنایی ویژه برقرار است؛ هر واژه جایگاه خاص خود را دارد و معنای خود را در ارتباط با سایر واژگان قرآن باز می‌یابد.

این مقاله در صدد است با تحلیل ارتباط معنایی واژه‌هایی که با ذکر در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند، در دو محور جانیشینی و هم‌نشینی به تبیین جایگاه معنایی ذکر در قرآن پردازد.

مصادیق لغوی ذکر

ذکر از واژگانی است که به دو معنای لغوی و اصطلاحی در آیات قرآنی به کار رفته است. در فرهنگ‌های لغت، برحسب تفاوت‌های اعرابی دو معنای متفاوت برای این واژه بیان شده است:

۱. لغت‌شناسان اصل لغوی واژه ذکر را به معنای یاد کردن و به یاد آوردن دانسته‌اند که در این معنا به کسر «ذال» و سکون «کاف» خوانده می‌شود.

۲. این واژه به فتح «ذال» و «کاف» در معنای جنس مذکر در مقابل جنس مؤنث به کار می‌رود.

هر دو کاربرد بالا در آیات قرآنی وجود دارد، لکن منظور این جستار پرداختن به مفهوم و مصداق مورد اول است.

خلیل بن احمد فراهیدی برای این واژه معناهایی مانند به یادآوری چیزی، جاری شدن چیزی بر زبان، شرافت و خوش‌نامی، کتابی که تفصیل دین در آن آمده، نماز، دعا و ثنا را می‌آورد (۱۴۱۴: ۱/۶۲۵). ازهری، همه آنچه را که خلیل بن احمد بیان کرده نقل می‌کند (ازهری، ۱۴۲۲: ۲/۱۲۸۶-۱۲۸۷) و دیگر لغت‌شناسان نیز به معنایی برخلاف فراموشی چون علو، شرف و خوش‌آوازگی اشاره دارند (جوهری، ۱۴۰۷: ۲/۶۶۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۳۵۸). ابن درید از آن صرفاً به ضد فراموشی یاد می‌کند (۱۴۲۶: ۱/۶۸۲). مصطفوی در تحلیل مفهوم اصلی ذکر، آن را به یادآوری و تذکر در مقابل غفلت و نسیان معنا می‌کند، اعم از اینکه این تذکر، قلبی یا زبانی باشد. او حتی معنای مذکر بودن (خلاف مؤنث) را برگرفته از این معنا می‌داند (۱۳۶۰: ۳/۳۱۸). از آنچه تا کنون بیان شد روشن می‌شود که واژه ذکر وجوه معانی مختلفی دارد. بعضی از این مفاهیم متنوع، مدلول اصلی و وضعی این لغت نیستند، بلکه مدلول اصلی آن یادآوری است و این واژه به تدریج در استخدام مفاهیم دیگر نیز قرار گرفته است. واژه‌شناسان و علمای ادب و لغت، معنای اصلی ذکر را یاد کردن و به یاد آوردن دانسته‌اند. البته این واژه در کاربرد قرآنی گستره معنایی وسیع‌تری دارد.

مصداق واژه ذکر در قرآن کریم

در معناشناسی مصداق جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا مفاهیم انتزاعی از طریق شناخت مفاهیم عینی به دست می‌آیند. در دانش معناشناسی در تقابل با تفکرات مبتنی بر تقابل‌های دوتایی (مفهوم و واژه دال و مدلول)، مصداق جایگاه مهمی می‌یابد (سجودی، ۱۳۸۱: ۱۲). بدین علت گاه برای تبیین درست یک واژه از مصداق متفاوت آن بهره گرفته می‌شود و گاه برای نشان دادن ظرفیت‌های واژه، از مصداق گوناگون دریافته‌های متفاوت استفاده می‌شود. بنابراین مصداق، به عنوان

دلالت‌های برون‌زبانی برای معناشناسی اهمیت زیادی دارد. بدین ترتیب مصادیق برای تبیین معنای حقیقی و محسوس کردن حقیقت معنای آن لفظ است. از این رو در این بخش به بیان مصادیق کلمه «ذکر» در قرآن کریم می‌پردازیم.

۱. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: از مصادیق بارز ذکر است: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا* رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ﴾ (طلاق / ۱۰-۱۱). طبرسی در ذیل می‌گوید: ذکر یعنی پیامبر و از امام صادق عاشی الله علیه و آله نیز روایت شده که مقصود از ذکر پیامبر صلی الله علیه و آله است (۱۳۶۰: ۱۱۴/۲۵). سایر تفاسیر نیز مراد از ذکر را پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۵۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۸/۴۲۶). بدین ترتیب مراد از ذکر آنست که خدا نازل فرموده، همان رسول است؛ زیرا رسول وسیله تذکر است و خدا و آیات او و راه دعوت به سوی دین حق را یادآوری می‌کند.

۲. قرآن کریم: مفسران ذکر را در برخی آیات به قرآن تطبیق می‌دهند و معتقدند که اگر این واژه برداشته و کلمه قرآن جایگزین آن شود هیچ خللی به تفسیر آن وارد نمی‌شود (رازی، ۱۴۲۰: ۸/۲۴۲؛ حسنی، ۱۳۸۱: ۴۵). ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل / ۴۴؛ نیز رک: حجر / ۶ و ۹).

۳. نماز: نمونه سوم از مصادیق بارز ذکر، نماز است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (جمعه / ۹). علامه طباطبایی ذیل آیه می‌نویسد: «مراد از ذکر خدا همان نماز است (۱۳۷۴: ۱۹/۴۶).

۴. تورات: از دیگر مصادیق، کتاب آسمانی موسی عاشی الله علیه و آله می‌باشد: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (انبیاء / ۴۸). منظور از فرقان و ضیاء و ذکر، تورات است که در زمان خود فارق بین حق و باطل بود و نوری بود که ظلمات شرک و کفر را از بین می‌برد و قلوب را نورانی می‌کرد و ذکر آنست که از جانب خدا بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴/۴۱۸).

۵. تقوا: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ فَرَاغًا عَرِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه / ۱۱۳). میان ذکر و تقوا رابطه نزدیکی وجود دارد و این دو با یکدیگر تلازم دارند. حصول تذکر و پندپذیری در جایی که تقوا و زمینه‌های تقواگرایی نباشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد و خود قرآن نیز به این امر گواهی می‌دهد.

کاربرد واژه ذکر در قرآن کریم

«ذکر» یکی از واژگان مورد استفاده قرآن در حوزه وحی و کتب آسمانی است که به همراه مشتقاتش به تناسب مضامین و مفاهیم آیات ۲۹۲ بار (۲۰۸ بار در آیات مکی و ۸۴ بار در آیات مدنی) به کار رفته است (روحانی، ۱۳۷۲: ۴۳۱/۱). خود کلمه ذکر ۶۳ بار در ساختارهای صرفی مختلف به صورت معرف به ال، ترکیب اضافی و... آمده است (همان: ۲/۴۶).

شایان ذکر است که گاهی مراد قرآن معنای لغوی کلمات و واژگان آیات نیست بلکه معنای اصطلاحی مد نظر است. همین مطلب درباره واژه ذکر مطرح است که آیا در همه آیات، صرفاً معنای لغوی این واژه مراد است یا اینکه گاهی معنای اصطلاحی آن لحاظ می‌شود؟ پاسخ به این سؤال مستلزم بررسی معنای لغوی ذکر و چگونگی کاربرد آن در آیات قرآن است.

به طور کلی آیاتی که واژه ذکر در آن‌ها به کار رفته، بر دو دسته‌اند: دسته نخست: آیاتی که در آن‌ها مطلق واژه ذکر آمده است که در دو بخش بررسی می‌شوند:

الف) آیاتی که در آن‌ها ذکر به مفهوم لغوی خود یعنی «یاد کردن و به یاد آوردن چیزی در ذهن، دل یا زبان» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۲۹) به کار رفته است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا»^۱ (احزاب/ ۴۱). ذکر کثیر به معنای واقعی کلمه یعنی «توجه با تمام وجود به خداوند»، نه تنها با زبان و لقلقه لسان. یاد خداوند تنها با زبان و گفتار نیست، بلکه در هر فکر، کار و حرکتی رضایت خداوند را در نظر داشتن است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۷/۳۵۱) و همچنین در آیه «وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»^۲ (احزاب/ ۳۵). به این ترتیب قرآن همه مؤمنان را در این آیه موظف می‌کند که در همه حال به یاد خدا باشند. از دیگر سو در نص آیات قرآن کریم ذکر به معنای حفظ در مقابل نسیان و غفلت به کار رفته است:

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را یاد کنید، بادی بسیار.
۲. مردان و زنانی که خدا را فراوان یاد می‌کنند. خدا برای [همه] آنان آمرزش و پاداشی بزرگ فراهم ساخته است.

۱. حفظ در مقابل نسیان به معنای فراموشی

ذکر و یادآوری می‌تواند بعد از فراموشی باشد که در این صورت در مقابل نسیان استعمال می‌شود. نسیان یعنی اینکه صورت علم به کلی از ذهن زایل شود و ذکر بر خلاف آن عبارت است از اینکه آن صورت همچنان در ذهن باقی باشد و در آیه **﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾**^۱ (کهف/ ۲۴) به همین معنا آمده است. بنابراین در چنین استعمالی ذکر مانند نسیان دارای آثار و خواصی است که بر وجود ذکر مترتب می‌شود و به همین جهت کلمه ذکر مانند نسیان، در مواردی که خودش نیست ولی آثارش هست، استعمال می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱۱/۱).

۲. حفظ در مقابل غفلت

﴿وَلَا تَطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا﴾^۲ (کهف/ ۲۸). غفلت یعنی نداشتن علم به علم، یعنی اینکه ندانم که می‌دانم و ذکر در مقابل غفلت، عبارت است از اینکه بدانم که می‌دانم (همان).
ب) آیاتی که در آن‌ها ذکر در وجوه خاص معنایی به کار رفته است. یعنی فقط به معنای یادآوری کردن و یاد کردن به کار نرفته، بلکه اگر در معانی آیات تدبر و تأمل کنیم روشن می‌شود که در وجوه خاص معنایی دیگر نیز به کار رفته است. هرچند برخی از لغت‌شناسان و مفسران، ذکر را فقط به ضد نسیان معنا کرده‌اند، با بررسی این واژه در قرآن کریم به دست می‌آید که معنای ضد نسیان در همه آیات لزوماً و همیشه به این شکل کارایی ندارد و حتی در بعضی موارد، اصلاً معنای مذکور را ندارد؛ مانند آیه **﴿الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمُ وَالْمُتَّقِينَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾**^۳ (حج/ ۳۵) که در مقام بیان ویژگی‌های محبتین است و ترس به هنگام ذکر خداوند متعال را یکی از ویژگی‌ها برمی‌شمارد (قرشی، ۱۳۷۷: ۴۹/۷).
بنابراین نمی‌توان فقط ضد نسیان را معنای ذکر دانست.

۱. و چون فراموش کردی پروردگارت را یاد کن و بگو: امید که پروردگارم مرا به راهی که نزدیک‌تر از این به صواب است، هدایت کند.
۲. و اطاعت مکن از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساخته‌ایم.
۳. همانان که چون [نام] خدا یاد شود، دل‌هایشان خشیت یابد و [آنان که] بر هر چه بر سرشان آید صبرپیشگاند و برپادارندگان نمازند و از آنچه روزیشان داده‌ایم انفاق می‌کنند.

در بررسی دقیق‌تر، معانی زیر از آیات قرآن کریم به دست می‌آید:

۱. پند: ﴿أَوْحَيْتُمْ أَنْ جَاءَ كَرُذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ﴾^۱ (اعراف / ۶۹) که برخی از مفسران ذکر را به معنای آمدن ذکری و پندی از جانب پروردگار معنا کرده‌اند (سورآبادی، ۱۳۸۰: ۷۶۳/۲؛ سمرقندی، بی‌تا: ۵۲/۱) و نیز آیه ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾^۲ (قمر / ۱۷) و ﴿فَأَمَّا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^۳ (دخان / ۵۸) و ﴿وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَتَذَكَّرُونَ﴾^۴ (صافات / ۱۳).

۲. شرف: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ﴾^۵ (زخرف / ۴۴). به عقیده بیشتر مفسران مراد از «ذکر» شرف و نام نیکی است که از رسول ﷺ و قومش باقی بماند؛ یعنی این قرآن شرافت عظیمی است برای تو و قومت - اعراب - که تا قیام قیامت در بین امت‌های دیگر سربلند خواهید بود (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۳۱/۲۲؛ حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۷۷/۱۱؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵۵/۶).

۳. لوح محفوظ: ﴿مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ﴾^۶ (انبیا / ۱۰۵). به اعتقاد برخی مفسران، مراد از ذکر، لوح محفوظ می‌باشد؛ یعنی در همه کتب نازل شده نوشته‌ایم پس از آنکه در لوح محفوظ ثبت فرمودیم (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۴۵۲/۸).

۴. ثناگویی: ﴿اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾^۷ (احزاب / ۴۱). ظاهراً ذکر کثیر معنای عرفی دارد که بر حسب احوال، زمان‌ها و اشخاص متفاوت می‌شود و شامل انواع ذکر می‌گردد، از قبیل قلبی و لسانی و اقسام آن مانند تقدیس، تحمید، تهلیل، تمجید و تسبیح در اول روز و آخرش که افضل از سایر اوقات است و مراد از تسبیح تنزیه ذات احدیت است از آنچه لایق او نیست (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۳۲۹/۴؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۳۷۱/۸؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۱۱/۱۶).

۱. آیا تعجب کردید که بر مردی از خودتان، پندی از جانب پروردگارتان برای شما آمده تا شما را هشدار دهد.
۲. قطعاً قرآن را برای پندآموزی آسان کرده‌ایم، پس آیا پندگیرنده‌ای هست؟
۳. در حقیقت، [قرآن] را بر زبان تو آسان گردانیدیم، امید که پند پذیرند.
۴. و چون پند داده شوند عبرت نمی‌گیرند.
۵. و به راستی که [قرآن] برای تو و برای قوم تو [ما به] تذکری است.
۶. پس از لوح محفوظ.
۷. و خداوند را بسیار ثنا گوید.

۵. وحی: «تَاللَّيْلِ لَيَاتٍ ذِكْرًا» (صافات/ ۳). احتمال دارد مراد از ذکر فرشتگانی مقرب باشند که آیات قرآن را بر پیامبر ﷺ نازل نموده و به او وحی می‌نمایند و از نظر تشریف، به جبرئیل امین نسبت داده شده است، در صورتی که با همراهی فرشتگان مقرب دیگر بوده است و احتمال دارد مراد اهل ایمان باشند که آیات قرآنی را قرائت می‌نمایند یا هنگام ادای فرایض آیات را در فریضه می‌خوانند (بابی، ۱۳۸۲: ۱۳۱/۴).

۶. پاداش: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ»^۲ (بقره/ ۱۵۲). برخی تفاسیر، یاد خدای متعال را سعادت و پاداش نسبت به بندگان می‌دانند (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۳).

بنابراین می‌توان معانی به یاد آوردن و یاد کردن را معنای حقیقی ذکر و دیگر معانی از قبیل شرف، نماز، دعا و... را از معانی فرعی این واژه دانست که بر اثر هم‌نشینی معنایی کاربرد پیدا کرده‌اند. این معانی در آیات قرآن کاملاً مشهود است. پس در قرآن کریم، همیشه معانی لغوی کلمات اراده نشده است، بلکه گاهی معانی اصطلاحی یا مصادیق آن‌ها مد نظر است که این مسئله دربارهٔ واژه ذکر نیز صادق است.

دسته دوم: آیاتی که در آن‌ها ذکر دلالت بر مفهوم یا مصداقی خاص دارد. این دلالت بیشتر در آیاتی است که با مفاهیمی چون وحی و نزول پیام آسمانی بر پیامبران ﷺ در ارتباطند و ذکر با مادهٔ نزول هم‌نشین شده است: «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَجُنُّونٌ^۳ (حجر/ ۶)؛ «أَنْزَلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا»^۴ (ص/ ۸)؛ «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^۵ (نحل/ ۴۴).

در این آیات به نزول ذکر بر پیامبر ﷺ چه از قول کفار و چه از قول خداوند متعال تصریح شده است که این تصریح در آیهٔ اخیر جلوهٔ بیشتری دارد. خصوصاً بررسی آیهٔ «أَلَمْ يَلْقَ الذِّكْرَ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا لَبَلٌ هُوَ كَذَّابٌ أَشْرٌ»^۶ (قمر/ ۲۵) روشن می‌کند که انتساب

۱. و [قسم] به تلاوت کنندگان آیات الهی.

۲. پس مرا یاد کنبد تا شما را یاد کنم.

۳. و گفتند: «ای کسی که قرآن بر او نازل شده است، به یقین تو دیوانه‌ای».

۴. آیا از میان ما قرآن بر او نازل شده است؟

۵. و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی.

۶. آیا از میان ما [وحی] بر او القا شده است؟ [نه] بلکه او دروغ‌گویی گستاخ است.

ذکر به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله موضوعیت خاص خود را دارد (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۹۶/۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳۱/۱۹). «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»^۱ (حجر/ ۹). به نظر بعضی مفسران مراد از ذکر در این آیات همان قرآن است (طوسی، بی تا: ۳۱۹/۶). بر این اساس، عموم مفسران نیز این واژه را مترادف با قرآن یا وصفی برای آن دانسته‌اند. چنانچه در بعضی از آیات دیگر آن را مترادف با تورات یا دیگر کتب انبیای الهی قلمداد کرده‌اند.

بدین ترتیب تفاسیر در ارائه تفسیر از واژه ذکر عمدتاً دچار پراکندگی آرا و عدم انسجام هستند. صرف نظر از اشتراک نظر برخی از مفسران در پاره‌ای موارد که ذکر شد، در سایر موارد دچار پراکندگی آرا هستند. مستند بیشتر این آرای تفسیری، قول تابعین و تنی چند از صحابه است و به پیامبر صلی الله علیه و آله یا معصوم عاشق نمی‌رسد. اغلب مفسران تنها به نقل این آرای متضاد پرداخته و تفسیری از ذکر ارائه نداده‌اند که با تمام موارد کاربرد این واژه در قرآن سازگار باشد. حتی برخی در موارد مشابه، تفاسیری متفاوت ارائه داده‌اند. به نظر می‌رسد منشأ این اختلاف، روایاتی است که عمدتاً از سوی صحابه و تابعین صادر شده است (طوسی، بی تا: ۲۸۳/۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۱۳/۶).

حوزه‌های معنایی ذکر در کاربرد قرآنی

واژه کانونی ذکر در کاربرد وحیانی و در رویارویی و هم‌نشینی با واژگان دیگر قرآنی دارای بار معنایی خاصی است و از عظمت، قداست و عمق ویژه‌ای برخوردار است. این واژه با واژه‌های بسیاری در قرآن کریم به گونه‌های مختلف ارتباط معنایی دارد و حوزه‌های معنایی متعددی را تشکیل می‌دهد. در ادامه به بررسی حوزه‌های معنایی ذکر در دو محور هم‌نشینی و جانیشینی می‌پردازیم.

الف) حوزه معنایی ذکر بر محور هم‌نشینی

برخی از واژگان با واژه ذکر بر محور جانیشینی پیوندی ندارند، اما کاربردشان همواره با ذکر بوده است و علاوه بر هم‌نشینی در ساختار وحیانی آیات، از

۱. بی‌تردید ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود.

باهم آبی^۱ و هم‌نشینی با آن بهره‌مند هستند. برخی از این واژگان به لحاظ مفهومی، نقش مقدمی برای ذکر دارند و در تحقق هدف ذکر کارسازند. برخی نیز با هم‌نشینی با واژه ذکر به توصیف ذکر می‌پردازند و در شناخت ماهیت ذکر یا ویژگی‌های آن نقش اساسی ایفا می‌کنند و هر یک بُعدی از ابعاد ذکر را روشن می‌کنند. در ادامه به معرفی برخی از این واژه‌ها خواهیم پرداخت.

۱. ذکر و تقوا

یکی از واژه‌هایی که با ذکر هم‌نشینی دارد، تقواست: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا هَؤُلَاءِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾ (طه/۱۱۳).

سیاق آیه اهمیت نقش ﴿مِنَ الْوَعِيدِ﴾ را در تقواگرایی و پندپذیری بشر نشان می‌دهد. مغنیه در تفسیر این آیه زمینه‌های تقواگرایی و پندپذیری همراه با تقوا را شرط حصول تذکر می‌داند: «لأنَّ التقوى تجتمع مع التذکر كما يجتمع العلم والزهد» (۱۴۲۴: ۲۴۷/۵). علامه طباطبایی نیز نقش این رابطه را مؤثر می‌داند و می‌گوید:

در این جمله ذکر در مقابل «تقوا» قرار گرفته و از همین جا می‌خواهد بگوید که مراد از تقوا در اینجا پرهیز از عناد و لجاج با خداست که لازمه خوف و خشیت و احتمال ضرر است، نه آن تقوایی که مترتب بر ایمان است و عبارت است از عمل به طاعات و اجتناب از سیئات، و مراد از احداث ذکر برای آنان حصول تذکر در ایشان است و با این بیان، مقابله میان ذکر و تقوا بدون هیچ زحمتی تمام و موجه می‌شود (۱۳۷۴: ۱۴/۲۹۹).

﴿وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَئِنْ ذُكِّرُوا لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾^۲ (انعام/۶۹). در این آیه

۱. (Collocation) وقوع واژه‌ها با ویژگی‌های بنیادین مشترک بر روی محور هم‌نشینی به نوعی باهم آبی منجر می‌شود که آن را «باهم آبی هم‌نشینی» می‌نامیم. در این گونه باهم آبی، فعلی یا صفتی بر روی محور هم‌نشینی در کنار هم قرار می‌گیرند که برای اهل زبان از پیش تعیین شده است (ر.ک: صفوی، ۱۳۷۹: ۱۹۷-۱۹۸).
۲. و این گونه آن را [به صورت] قرآنی عربی نازل کردیم و در آن از انواع هشدارها سخن آوردیم، شاید آنان راه تقوا در پیش گیرند یا [این کتاب] پندی تازه برای آنان بیاورد.
۳. چیزی از حساب آنان [ستمکاران] بر عهده کسانی که پروا [ی خدا] دارند، نیست، لیکن تذکر دادن [لازم] است باشد که [از استهزا] پرهیز کنند.

بر اساس هم‌نشینی ذکر با تقوا، وقتی گناه در نظر کسی عادی شد، خطر ارتکاب و وقوع در آن بیشتر می‌شود؛ چون نفس آدمی برای هر گناهی هوا و خواهشی دارد، لذا بر شخص پرهیزکار لازم است که علاوه بر خودداری از ارتکاب محارم الهی با نیروی تقوا، از مخالطه و آمیزش با اهل معصیت و کسانی که پرده حشمت خدای را دریده‌اند نیز دوری جوید. مردم باتقوا که اهل ایمان هستند، مسئول گناهان کافران و استهزای آنان نیستند. اهل تقوا از مجالست با آن‌ها منع شده‌اند تا بر تقوایشان افزوده شود و به آن‌ها دستور داده شده که کافران را متنبه و متذکر سازند تا آن‌ها به خود بیایند و تقوا پیشه کنند (همان: ۲۰۲/۷).

۲. ذکر و کتاب

یکی دیگر از واژه‌های هم‌نشین با ذکر، کتاب است. کتب (بر وزن فلس) و کتاب و کتابه یعنی نوشتن. ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بَأْيَدِهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (بقره / ۷۹). این لفظ در اصل به معنای جمع کردن است. «کتبت القرية» یعنی مشک را دوختم که بیانی دیگر برای جمع کردن دو چرم به وسیله دوختن است. در عرف نوشتن را کتابت گویند؛ زیرا بعضی حروف با بعضی دیگر جمع می‌شوند. گاهی به کلام نیز کتاب گفته شود، چون حروف در تلفظ به هم ضمیمه و با هم جمع می‌شوند، لذا به کلام خدا با آنکه نوشته نشده بود، کتاب اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۹۹). کتاب در اصل مصدر است که به معنای مکتوب به کار می‌رود و به صحیفه و آنچه در آن نوشته می‌شود اطلاق می‌گردد: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾ (نساء / ۱۵۳)؛ ﴿وَأَنْتُمْ تَكْتُبُونَ الْكِتَابَ﴾ (بقره / ۴۴). در این آیات مراد از کتاب صحیفه‌ای مکتوب است.

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾^۱ (اعراف / ۲). بیشتر مفسران ضمن آنکه ذکر را مترادف با کتاب می‌دانند، ضمیر کتاب را به قرآن ارجاع می‌دهند و بر این باورند که تقدیر لفظ کتاب، «هذا کتاب» است و نشان می‌دهد که

۱. کتابی است که به سوی تو فرو فرستاده شده است - پس نباید در سینه تو از ناحیه آن، تنگی باشد - تا به وسیله آن هشدار دهی و برای مؤمنان پندی باشد.

این قرآن کتابی است که بر پیامبر نازل شده است تا کفار را با آن بترساند و مؤمنان را پند دهد یا اینکه قرآن خود موعظه و پند برای مؤمنان است (حسینی، ۱۳۶۳: ۱۰/۴؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۳/۳۶۳). بنابراین واژه ذکر در کنار کتاب به معنای قرآن، هم‌نشین شده تا به وسیله آن هشدار دهد و پندی برای مؤمنان باشد. تخصیص یادآوری به مؤمنان نشان می‌دهد که قرآن نسبت به عموم جنبه انذار دارد، ولی نسبت به مؤمنان که قلوبشان با توحید نورانی شده است، موعظه و پند می‌باشد.

۳. ذکر و صلاة

یکی دیگر از این واژه‌ها، صلاة است. قابل توجه اینکه بافت زبانی این آیه ذکر را به معنای نماز معرفی می‌کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذْ أُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^۱ (جمعه/ ۹). مفسران معتقدند که مراد از «ذکر خدا» همان نماز است، همچنان که در آیه ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (عنکبوت/ ۴۵) آن گونه که گفته‌اند مراد نماز است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۴۶؛ حسینی، ۱۳۶۳: ۱۳/۱۶). آیه‌الله مکارم شیرازی معتقد است که هر چند منظور از «ذکر الله» در درجه اول نماز است، می‌دانیم خطبه‌های نماز جمعه هم که آمیخته با ذکر خداست، در حقیقت بخشی از نماز جمعه است، بنابراین باید برای شرکت در آن نیز تسریع کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۲/۲۴).

فراخوان نماز در روز جمعه ← شتاب برای ذکر خدا

طبق نظر مفسران در این رابطه نوعی مترادف مشاهده می‌شود و بر این مطلب دلالت دارد که این دو مفهوم می‌توانند در برخی آیات هم‌نشین معنایی برای یکدیگر باشند.

نیز آیه ﴿أَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^۲ (عنکبوت/ ۴۵) مترادف و هم‌معنایی نماز و ذکر خدا مشروط به این است که جمله ﴿لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ معطوف به جمله و تعلیل قبل از خود باشد، در حالی که این فقط یکی از احتمالات است و این جمله به تنهایی می‌تواند مستقل از جمله پیشین

۱. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون برای نماز جمعه ندا داده شد، به سوی ذکر خدا بشتابید و دادوستد را واگذارید. اگر بدانید این برای شما بهتر است.
۲. آنچه را که از کتاب به سوی تو وحی شده است بخوان و نماز را برپا دار که نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد و قطعاً یاد خدا بالاتر است.

خود، معنای دیگری داشته باشد (فراء، بی تا: ۳۱۷/۲).

۴. ذکر و رسول

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ﴾ (طلاق/ ۱۱-۱۰). بافت زبانی این آیه ذکر را به معنای رسول خدا معرفی می کند. از بررسی تفاسیر به دست می آید که مراد از واژه ذکر پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، چنانچه ابن بابویه از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام در حدیث مأمون نقل می کند: «مراد از ذکر، رسول خدا و ما اهل ذکر هستیم» (حسینی شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۳/۲۱۵؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۱۱/۲۲۰). علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه آورده است مراد از ذکر، خدا نازل فرموده، همان رسول است و اگر رسول را ذکر نامیده، به خاطر آن است که رسول وسیله تذکر است و خدا و آیات او و راه دعوت به سوی دین حق را یادآوری می کند. منظور از «رسول» شخص خاتم الانبیاء محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و ظاهر جمله ﴿يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ﴾ این معنا را تأیید می کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۵۴۵).

ب) حوزه معنایی ذکر بر محور جانشینی

واژگانی که در نظام زبان بر محور جانشینی با یکدیگر در یک میدان معنایی قرار می گیرند، از طریق فرایند استعاره یا مترادف^۱ و بر اساس تشابه معنایی قابل شناسایی اند. رابطه جانشینی با مطالعه واژه‌هایی مشخص می گردد که می توانند جایگزین هم شوند. مترادف‌ها در یک واژگان می توانند بینش‌های باارزشی را درباره روابط جانشینی یک واژه با دیگر واژگان زبان به دست دهند. اقلام واژگانی به شرطی مترادف (هم‌معنا) دانسته می شوند که بتوانند بدون ایجاد تغییر عمده در معنای جمله،

۱. پس ای خردمندانی که ایمان آورده‌اید، از خدا بترسید. راستی که خدا سوی شما تذکاری فرورستاده است
۲. مترادف یا هم‌معنایی (synonymy) یکی از شناخته شده‌ترین روابط مفهومی است که از دیرباز مورد بحث و بررسی دستورنویسان ادوار مختلف قرار گرفته است. معمولاً در تعریف هم‌معنایی گفته می‌شود که اگر دو واژه هم‌معنا به جای یکدیگر به کار روند، در معنای زنجیره گفتار تغییری عمده حاصل نمی‌آید. باید توجه داشت که هم‌معنایی مطلق در هیچ زبانی وجود ندارد؛ یعنی هیچ دو واژه‌ای را نمی‌توان یافت که در تمامی جملات زبان بتوانند به طور یکسان به جای یکدیگر به کار روند و در معنای آن زنجیره تغییری ایجاد نشود (ر.ک: صفوی، ۱۳۷۹: ۱۰۶).

به جای یکدیگر قرار گیرند (ابزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۹۶؛ صفوی، ۱۳۷۹: ۱۰۶). برخی از واژه‌های قرآنی که در ارتباط با ذکر هستند، از این قرارند:

۱. ذکر و صلاة

﴿فَإِذَا مَنِمُّ فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾^۱ (بقره / ۲۳۹). این آیه دربارهٔ محافظت بر نمازهای پنج‌گانه است که در هیچ شرایطی ساقط نمی‌شود. به طور کلی نماز گزار به هر اندازه که توانایی دارد باید نماز را به جای آورد، ولی نماز هیچ‌گاه ساقط نمی‌شود، بلکه بر حسب شدت و ضعف مشکلات، بعضی از اجزا و شرایط آن ساقط و برخی مختصر خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱: ۱۹۵/۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶/۲).

بر اساس آیات قرآن ذکر خدا ثمره و هدف اقامهٔ صلاة است و به همین علت واژه ذکر با واژه صلاة می‌تواند بر محور جانشینی نیز در یک حوزه قرار بگیرد: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^۲ (طه / ۱۴). از طرف دیگر یکی از ثمرات ذکر، اطمینان و آرامش قلبی فرد است: ﴿الَّذِي ذَكَرَ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^۳ (رعد / ۲۸). تذکر و ذکر به معنای یاد آوردن چیزی بعد از غفلت یا فراموشی است و یکی از فواید تشریح نمازهای پنج‌گانه و نوافل، زدودن زنگار غفلت و نسیان از وجود آدمی در گیرودار جاذبه‌ها و مشکلات زندگی است.

۲. ذکر و قرآن

واژه قرآن در اصل مصدر است به معنای خواندن. قرآن کتابی خواندنی است که باید آن را خواند و در معانیش دقت و تدبر نمود. لذا همان خواندن سبب تسمیهٔ این کتاب عظیم به این نام است. چنان که خود قرآن به خواندن آن کاملاً اهمیت می‌دهد: ﴿فَاقْرَأُوا مَا تَسْرِمْنَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (مزل / ۲۰؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۲۶/۵). برخی مفسران نیز در برخی آیات، ذکر را به قرآن تطبیق می‌دهند، به گونه‌ای که اگر این واژه را برداشته و کلمه قرآن را جایگزین آن کنیم، هیچ خللی به تفسیر آن وارد نمی‌شود (رازی، ۱۴۲۰:

۱. و چون ایمن شدید خدا را یاد کنید، زیرا به شما چیزهایی آموخت که نمی‌دانستید.

۲. و به یاد من نماز برپا دار.

۳. آگاه باش که با یاد خدا دل‌ها آرام می‌گیرد.

۲۴۲/۸: حسنی، ۱۳۸۱: ۴۵). «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»^۱ (نحل / ۴۴). منظور از ذکر در این آیه، قرآن مجید می‌باشد (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۱۸۷/۹). طبرسی نیز معتقد است که مقصود از ذکر، قرآن است و به این دلیل قرآن را ذکر گفته‌اند که پند و موعظه و آگاه کننده اهل غفلت است (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۶۴/۱۳) و نیز آیات «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ»^۲ (حجر / ۶) و «إِنَّا نَحْنُ نُزِّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَمَحْفُوظُونَ»^۳ (حجر / ۹).

۳. ذکر و تورات

یکی دیگر از واژه‌هایی که بر محور جانشینی با ذکر هم‌حوزه است، کتاب آسمانی موسی عَلَيْهِ السَّلَام یعنی تورات می‌باشد: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ»^۴ (انبیاء / ۱۰۵). در این باره اقوال گوناگونی از سوی مفسران بیان شده است، از جمله سمرقندی که هر کتابی را به طور مطلق، مصداق زبور می‌داند، به طوری که تورات، انجیل، زبور، قرآن و حتی فرقان را از معانی زبور می‌آورد. البته وی معنای ذکر را به لوح محفوظ و به قولی به تورات تعبیر می‌کند (بی‌تا: ۴۴۴/۲)، اما در مجموع، بیشتر مفسران مراد از «ذکر» را تورات می‌دانند که قبل از زبور نازل شده است (قرشی، ۱۳۷۷: ۵۵/۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۳۰۳/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۱۷/۱۳). نیز در آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً وَذِكْرًا لِّلْمُتَّقِينَ»^۵ (انبیاء / ۴۸) منظور از فرقان و ضیاء و ذکر، تورات است که در زمان خود فارق بین حق و باطل و نوری بود که ظلمات شرک و کفر را از بین می‌برد و قلوب را نورانی می‌کرد و ذکری از جانب خدا بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱۸/۱۴).

۴. ذکر و اهل کتاب

اهل کتاب هم می‌تواند بر محور جانشینی با ذکر در یک حوزه قرار بگیرد: «فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^۶ (نحل / ۴۳). این آیه یکی از اصول عقلایی و احکام عام

۱. و این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی.
 ۲. و گفتند: «ای کسی که قرآن بر او نازل شده است، به یقین تو دیوانه‌ای».
 ۳. بی‌تردید ما این قرآن را به تدریج نازل کرده‌ایم و قطعاً نگهبان آن خواهیم بود.
 ۴. و در حقیقت، در زبور پس از تورات نوشتیم که زمین را بندگان شایسته ما به ارث خواهند برد.
 ۵. و در حقیقت به موسی و هارون فرقان دادیم و [کتابشان] برای پرهیزگاران روشنایی و اندرزی است.
 ۶. پس اگر نمی‌دانید، از پژوهندگان کتاب‌های آسمانی جویا شوید.

عقلی را بیان می‌کند که عبارت است از وجوب رجوع جاهل در هر فنی به عالم در آن فن. به همین جهت معلوم است که این دستور، تعبدی نبوده و امر هم امر مولوی نیست تا بخواهد بدون ملاک عقلی به جاهل دستور دهد که به عالم مراجعه کند، نه به غیر او و با توجه به سیاق آیه، این جمله جز با یهودیان اهل تورات قابل انطباق نیست، به ویژه با توجه به اینکه یهودیان، دشمن رسول خدا ﷺ بودند و نبوتش را رد می‌کردند و مشرکان به دشمنی آنان دلگرم بودند، چون یهودیان از مشرکان طرفداری می‌کردند و می‌گفتند: ﴿هُؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَيِّئًا﴾ (نساء/ ۵۱). طبرسی در ذیل تفسیر این آیه می‌نویسد:

ابن عباس و مجاهد گویند: منظور از اهل الذکر اهل کتاب است؛ یعنی اگر نمی‌دانید از اهل تورات و انجیل سؤال کنید. این خطاب، به مشرکان است؛ زیرا آنان اخباری را که یهود و نصارا از کتاب‌های خود می‌دادند، تصدیق و پیامبر را به خاطر شدت دشمنی تکذیب می‌کردند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۳/۱۳).

فراء آن را به اهل الکتب یا اهل الکتاب - بر اساس اختلاف نسخ - به اهل تورات و انجیل تعمیم می‌دهد (بی‌تا: ۱۹۹/۲). علامه طباطبایی با اصرار بر این مطلب که اهل ذکر همان اهل کتاب هستند، نظر کسانی را که مراد از این تعبیر را اهل قرآن یا اهل علم می‌دانند، رد می‌کند (۱۳۷۴: ۱۴/۳۵۶)؛ زیرا به نظر او وحی بر انبیای الهی و کتب نازل شده بر آنان مانند قرآن کریم، صحف ابراهیم، تورات موسی، زبور داود و انجیل عیسی همگی مصادیق ذکر، و اهل این کتب، همگی اهل ذکرند. بنا بر آنچه گذشت و با استناد به نظر برخی لغت‌شناسان و مفسران برجسته قرآن می‌توان گفت که ذکر و تورات با هم نوعی اشتراک معنایی دارند و بر محور جانمایی در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرند.

نتیجه‌گیری

در بررسی حوزه معنانشاسی واژه ذکر روشن گردید که بر خلاف معنای لغوی، این واژه در کاربرد قرآنی گستره معنایی وسیع‌تری دارد و می‌توان معنای به یاد آوردن و یاد کردن را معنای حقیقی ذکر و دیگر معانی را از قبیل شرف، نماز، دعا و... را از

معانی فرعی این واژه و واژگانی چون اهل کتاب، تورات، قرآن و... را از مصادیق آن دانست که بر اثر هم‌نشینی معنایی کاربرد پیدا کرده‌اند. نکته قابل توجه اینکه در قرآن کریم، گاهی مراد قرآن معنای لغوی واژگان آیات نیست، بلکه گاه نیز معانی دیگر آن واژه مد نظر است که این مطلب دربارهٔ واژه ذکر نیز صادق است. لذا تفاوت میان معانی لغوی و اصطلاحی ذکر و بیان مصادیق آن در آیات قرآنی و کاربرد آن‌ها کاملاً مشهود است.

واژه کانونی «ذکر» در قرآن با واژگان بسیاری چون اهل کتاب، تورات، قرآن و صلاة بر محور جانیشینی در یک حوزه معنایی و بر محور هم‌نشینی با واژه‌هایی مانند تقوا، رسول، کتاب و صلاة در یک حوزه معنایی قرار می‌گیرد. در این میان، یکی از مهم‌ترین واژه‌هایی که با ذکر، هم رابطهٔ جانیشینی و هم رابطهٔ هم‌نشینی دارد، صلاة است. این واژه کل دستگاه معنایی ذکر را پوشش می‌دهد. هدف از اقامهٔ صلاة ذکر و یاد خداست و ذکر نیز روح و حقیقت صلاة است. حاصل اینکه بررسی پیوندهای معنایی ذکر با سایر واژه‌های هم‌حوزه بر محور جانیشینی و هم‌نشینی حاکی از پیوند معنایی عمیق ذکر با سایر واژه‌های هم‌حوزه است. این پیوندها باعث شده که این واژه کاملاً تحت تأثیر کلمات مجاور خود و مجموعه نظامی که در آن دارد، قرار بگیرد و در جهان‌بینی قرآنی با معنایی متمایز و متعالی مطرح شود.

با بررسی واژه‌های مذکور به دست می‌آید که این واژه‌ها از واژه‌های اصیل و توصیفی با محتوای واقعی هستند و در طبقه‌بندی نظام ارزشی قرآن جایگاه خاصی دارند و به این ترتیب نظام قرآنی، ساختاری منسجم را ترسیم می‌کند. از این رو حوزه معنایی مصادیق این واژه، کاملاً منسجم است، به گونه‌ای که برای دستیابی به فهم بهتر و دقیق‌تر مفاهیم قرآن ناگزیر لازم است که به ارتباط منسجم و هماهنگ مصادیق این واژه توجه کافی شود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن درید، محمد بن حسن، ترتیب جمهرة اللغه، ترتیب و تصحیح عادل عبدالرحمن بدوی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۲۶ ق.
۲. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی‌جا، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. اختیار، منصور، معنائشناسی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۴۸ ش.
۴. ازهری، محمد بن احمد، معجم تهذیب اللغه، تحقیق ریاض زکی قاسم، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۲ ق.
۵. ایزوتسو، توشی‌هیکو، ساختمان مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، قلم، ۱۳۶۱ ش.
۶. بابایی، احمدعلی، برگزیده تفسیر نمونه، چاپ سیزدهم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۲ ش.
۷. بارت، رولان، عناصر نشانه‌شناسی، ترجمه مجید محمدی، تهران، هدی، ۱۳۷۰ ش.
۸. پالمر، فرانک، نگاهی تازه به معنائشناسی، ترجمه کورش صفوی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۶۶ ش.
۹. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن ابراهیم، الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. ثقفی تهرانی، محمد، تفسیر روان جاوید، تهران، انتشارات برهان، چاپ: سوم، ۱۳۹۸ ق.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم، ۱۴۰۷ ق.
۱۲. حسنی، ابوالمکارم محمود بن محمد، دقائق التأویل و حقائق التنزیل، تحقیق جویا جهانبخش، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱ ش.
۱۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد، تفسیر اثناعشری، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. حسینی شیرازی، سیدمحمد، تبیین القرآن، بیروت، دار العلوم، ۱۴۲۳ ق.
۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت، دار العلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۷. روحانی، محمود، المعجم الاحصایی لالفاظ القرآن الکریم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. سجودی، فرزانه، معنا و نامعنا، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۱۹. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، بحر العلوم، بی‌جا، بی‌تا.
۲۰. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، تفسیر سورآبادی، تحقیق علی‌اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۰ ش.
۲۱. صفوی، کورش، درآمدی بر معنی‌شناسی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

۲۵. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، تحقیق احمد یوسف نجاتی و محمد علی نجار و عبدالفتاح اسماعیل شلبی، مصر، الدار المصریه للتألیف و الترجمة، بی تا.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، تصحیح اسعد طیب، قم، اسوه، ۱۴۱۴ ق.
۲۷. قرشی، سیدعلی اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۲۸. همو، *قاموس القرآن*، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۹. مختار عمر، احمد، *معناشناسی*، ترجمه سیدحسین سیدی، چاپ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۵ ش.
۳۰. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۳۱. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۱ ق.
۳۳. همو، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۴. نجفی خمینی، محمدجواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

تحلیل و بررسی روش تفسیری کیوان قزوینی*

- عباس مصلائی پور^۱
- یحیی میرحسینی^۲

چکیده

تفسیر عرفانی یکی از گرایش‌های تفسیری معروف و پرسابقه در کنار گرایش‌های دیگر از جمله کلامی، فلسفی، فقهی، ادبی و... است. این گرایش تفسیری در قرن چهاردهم در دو مسیر متفاوت کلاسیک و غیر کلاسیک راه خود را در پیش گرفت. بررسی روش تفسیری عباسعلی کیوان قزوینی (م. ۱۳۵۷ ق.) هدف نگارش این جستار است. گرایش تفسیری وی عرفانی است و به دلیل تفاوت‌های بسیار با تفاسیر عرفانی متقدم، باید آن را از اولین تفاسیر عرفانی غیر کلاسیک به شمار آورد. توجه بیش از حد وی به ظواهر الفاظ نسبت به تفاسیر عرفانی گذشته، پایبند نبودن به اقوال تفسیری گذشتگان، مراجعه نکردن به احادیث معصومان علیهم‌السلام و صحابه و رویکرد تقریبی بین مذاهب اسلامی از مهم‌ترین ویژگی‌های تمایزبخش روش تفسیری کیوان قزوینی از هم‌عصران خود است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۴/۲۳.

۱. دانشیار دانشگاه امام صادق علیه‌السلام (نویسنده مسئول) (amusallai@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث (y.mirhoseini@gmail.com).

واژگان کلیدی: روش‌های تفسیری، تفسیر قرآن، کیوان قرآنی، تفسیر عرفانی، عرفان غیر کلاسیک.

مقدمه

عالمان و مفسران از نخستین سده‌های اسلام تا کنون هر یک با نگرشی ویژه به قرآن نگرسته و به شرح و تبیین آن پرداخته‌اند. روش‌شناسی تفاسیر یکی از شاخه‌های مهم مباحث علوم قرآنی است که در میان پژوهش‌های محققان مسلمان و مستشرقان جایگاهی ویژه دارد. یکی از ملاک‌های شناخت تفاسیر از همدیگر تفاوت روش تفسیری آنان است. از جمله این روش‌ها، روش کشفی و شهودی است که در رویکرد عرفانی کاربرد می‌یابد. برخی تفسیر سهل بن عبدالله تستری (م. حدود ۲۸۳ ق.) را سرآغاز تفسیر عرفانی می‌دانند اما برخی دیگر همچون پل نویا، تفسیر مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰ ق.) را اولین تفسیر عرفانی (نویا، ۱۳۷۳: ۸) و اندیشه‌های تفسیری امام صادق علیه السلام را قدیمی‌ترین شاهد تفسیر نمادی مبتنی بر تجربه عرفانی به شمار می‌آورند (همان: ۱۸۰). از سوی دیگر برخی معتقدند که ریشه‌های کنار زدن «ظاهر» و رسیدن به عمق قرآن - که زیربنای رویکرد تفسیر عرفانی است - به ظهور اسلام و اجازه پیامبر صلی الله علیه و آله بازمی‌گردد (گلدزیهر، ۱۳۸۳: ۲۰۳؛ آتش، ۱۳۸۱: ۲۵).

تعاریفی متفاوت از تفسیر عرفانی شده است. برخی آن را مجموعه‌ای از دریافت‌های درونی عارف معرفی می‌کنند (زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۱۱/۲) و گروهی دیگر، آن را برآمده از اشراقات نوری می‌دانند که مبتنی بر مقدمات علمی و براهین منطقی نیست (معرفت، ۱۳۷۷: ۷۷/۲). برخی دیگر، آن را برداشتی استعاری، مجازی و رمزی از قرآن می‌دانند، در حالی که فقهای معتقد به برداشت لغوی و فقهی از قرآن، آن را نمی‌پذیرند (بلاشر، ۱۳۷۶: ۲۴۰). از دیدگاهی دیگر تفسیر باطنی، تفسیر خلاف ظاهر است (زرقانی، ۱۴۰۹: ۸۲/۲). درباره اعتبار این جریان نیز دیدگاه‌هایی متفاوت بیان شده است؛ خاورشناس یهودی، گلدزیهر، در دو اظهارنظر متفاوت، این اندیشه را در موضعی کاملاً متضاد با آنچه اسلام و قرآن به آن می‌خواند، معرفی می‌کند (۱۳۸۳: ۱۷۵) و در جایی دیگر افکار تفسیری ابن عربی را بیان‌کننده اسلام صحیح می‌داند! (همان: ۲۳۵).

در قرن چهاردهم و با پررنگ شدن دین رسمی، تفسیر عرفانی رواج گذشته خود

را از دست داد، هرچند کم و بیش در دو حوزه متفاوت کلاسیک و غیر کلاسیک ادامه یافت. تفسیر عرفانی کلاسیک، ادامه همان روش پیشین بود (در این باره ر.ک: قاسم‌پور، ۱۳۸۱؛ مشرف، ۱۳۸۲)، اما هدف مفسران عرفانی غیر کلاسیک نوعی بازاندیشی در مبانی تفسیری.^۱ از تفاسیر کلاسیک عرفانی این عصر، می‌توان به تفسیر سلطان محمد گنابادی (م. ۱۳۲۷ ق.) به نام *بیان السعادة فی مقامات العبادة* اشاره کرد (ذهبی، ۱۳۹۶: ۲۰۳/۲ و ۲۲۶). اما برجسته‌ترین نمونه تفسیر عرفانی غیر کلاسیک، تفسیر کیوان قزوینی است که بازاندیشی در تفسیر عرفانی را هم به لحاظ روش و هم به لحاظ آموزه‌ها پی گرفته است (پاکتچی، ۱۳۸۷: ۱۵/۷۳۴). کیوان در زمینه بازاندیشی آموزه‌ها، نظریات تفسیری نوین را پیش نهاد که در هیچ کتاب تفسیر دیگر یافت نمی‌شد. حتی گاه، نظریات تفسیری او با معتقدات دین رسمی در تضاد بود؛ مانند اعتقاد به منسوخ شدن جهاد پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۲۲۴/۳). او علاوه بر نظریات جدید تفسیری، راهکارهایی را نیز برای برداشت از قرآن ارائه داد. به همین دلیل برخی در توصیف تفسیر وی نوشته‌اند:

بیش از همه سعی دارد طریقه تفقه در هر آیه را به خوانندگان خود بیاموزد (بکایی، ۱۳۷۶: ۲۷۰۶/۶).

۱. نگاهی به زندگی مفسر

ملاعباسعلی کیوان قزوینی (۱۲۷۷-۱۳۵۷ ق.)، در قزوین به دنیا آمد. تا سنین نوجوانی در زادگاه خود به کسب علوم دینی پرداخت و توانست در سن ۱۶ سالگی در درس خارج شرکت کند. برای ادامه تحصیلات دینی به نجف و سامرا مشرف شد و پس از اخذ درجه اجتهاد، رساله عملیه خود را به زبان فارسی و عربی نگاشت (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۱: ۲۲۹). بر اثر ارتباط با عرفا (باستانی پاریزی، ۱۳۸۴: ۳۲۷) و مطالعه کتب عرفانی، به صوفیه پیوست و از مریدان ملاسلطان علی گنابادی، پیشوای سلسله دراویش گنابادی گردید

۱. تفسیر عرفانی کلاسیک بر سه اصل «تأویل‌گرایی»، «بیان رمزی» و «فهم طبقه‌بندی‌شده» استوار است، اما شاخصه‌های تفسیر عرفانی جدید یا غیر کلاسیک عبارتند از: «تعمیم فهم قرآن»، «تدبر‌گرایی» و «طهارت قلب» (برای توضیح بیشتر ر.ک: میرحسینی، ۱۳۸۹).

آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۹/۹۲۸). نطق‌های وی از عوامل اساسی رواج درویشی شمرده شده است (صدوقی و سمیعی، ۱۳۷۰: ۱۳۵)، اما پس از سی و پنج سال به دلیل خلاف‌گویی‌ها و خلاف‌بینی‌های این فرقه (کیوان قزوینی، ۱۳۴۹: ۹؛ همو، ۱۳۷۶: ۷۹) از آن روی برتافت و عرفانی جدید را پی نهاد که در آن سلسله‌مشایخ ضرورتی نداشت و با ایجاد تعادل میان علم و سلوک، پایبندی بیشتری به شریعت دیده می‌شد. او عرفان خود را «حقیقی» (کیوان قزوینی، ۱۳۷۶: ۳۲۶) و نقطه‌مقابل آن را «تصوف مرسوم» (همان: ۵۳۸) یا «غیر حقیقی» (همان: ۳۲۶) نامید. «سلوک و مسلک روحی» (مدرسی چهاردهی، ۱۳۶۱: ۱۰ و ۳۰۰) یا «سلفی‌گری در عرفان» (بیات، بی‌تا: ۲۴/۸) تعابیری دیگر از این عرفان است. کیوان سرانجام در گیلان درگذشت و در نزدیکی رشت به خاک سپرده شد. کیوان سمیعی و نورالدین مدرسی چهاردهی از ادامه‌دهندگان راه وی در طریقت به شمار می‌روند.

آثار

تألیفات کیوان قزوینی به ۳۵ جلد می‌رسد که برخی از آن‌ها مفقود گردیده است. چهار کتاب *رازگشا*، *استوار*، *بهین سخن* و *کیوان‌نامه* در بردارنده تبیین و تشریح مبانی تصوف و اسرار آن است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۱/۱۶۶۳۵). کیوان دو کتاب *رازگشا* و *کیوان‌نامه* را پس از جدایی از دراویش گنابادی، در نقد و رد آن‌ها نگاشت (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۵۸/۱۰ و ۲۰۳/۱۸). *اختلافیه*، *ثمره الحیاة*، *میوه زندگانی*، *فریاد بشر*، شرح *رباعیات خیام* و *کنوز الفرائد* از دیگر آثار ارزشمند اوست. اما در این میان تفاسیر عربی و فارسی او جایگاهی ویژه دارد. او تفسیری متوسط به زبان عربی در سه جلد داشته که در بردارنده تفسیر تمام قرآن کریم بوده و اکنون نشانی از آن در دست نیست (همان: ۱۰۶/۳). تفسیری دیگر به نام «جامع التفاسیر» به وی منسوب است که اطلاعاتی از آن نداریم (شفیعی، ۱۳۴۹: ۱۹۲؛ بکایی، ۱۳۷۶: ۹/۳۸۵۶). خوشبختانه تفسیر فارسی او که تا آیه ۵۱ سوره نساء را در بر دارد، در ۶ جلد به چاپ رسیده است. چاپ اول این اثر در ۵ جلد، در سال ۱۳۵۰ ق. انجام گرفت و در سال ۱۳۸۴ در سه جلد تجدید چاپ شد. جلد ششم این تفسیر نیز در سال ۱۳۸۷ به کوشش مسعودرضا مدرسی چهاردهی برای اولین بار به زیور طبع آراسته گردید.

۲. قرآن شناختی از دیدگاه کیوان قزوینی

کیوان قزوینی قرآن را چهارمین پرده از رخسار حقیقت - پس از تورات و زبور و انجیل - می‌داند (۱۳۸۴: ۱۰۵/۱) و آن را یگانه سند اسلام و پناهگاه اعتراضات عوام به شمار می‌آورد (همان: ۸۹/۱). او در تعبیری زیبا، مسافت سفر به سوی خدا را «قرآن»، منازل سفر را «سوره‌ها»، و آیات و کلمات را «گام‌های سفر» وصف می‌کند (همان: ۱۱۷/۱). ایشان قرآن را کتاب انسانیت و موضوع آن را اخلاق انسانی و لوازم زندگی می‌داند و در اظهارنظری عجیب، برخی آیات منافی با این موضوع را به دلیل اخلاق فاسد اعراب آن روزگار، مخصوص عصر نزول می‌داند؛ چرا که تنها علاج آن‌ها قتل و تبعید بوده است. از این رو، معتقد است که هر آیه، دوره، زمان و موضوعی دارد که باید آن‌ها را شناخت و نباید همه آیات را به یک چشم دید (همان: ۱۰۸/۱). از دید کیوان اساس امور دین اسلام در قرآن بیان شده است و چیزی وجود ندارد که مسلمان در آن محتاج به غیر قرآن باشد، لذا معتقد است که باید حدیث پیامبر ﷺ و امام ائمه علیهم‌السلام مخالف قرآن نباشد و تنها، شرح و تفسیر آن به شمار آید (همان: ۱۱۸/۱). این مفسر، نوزده آیه ابتدای سوره بقره را که شرح حال سه گروه مؤمن، کافر و منافق است، مقدمه قرآن می‌نامد و بقیه خطابات قرآن را شرح این نوزده آیه می‌پندارد (همان: ۲۹۳/۱ و ۳۰۸). کیوان قزوینی ترتیب و نظم کنونی قرآن را از اقدامات خلفا می‌داند و در مواردی که تشخیص می‌دهد آیات با قبل و بعد خود ناسازگارند، آن را ناشی از اقدام عجولانه خلفا در جمع قرآن به شمار می‌آورد (همان: ۳۳۶/۱ و ۶۹۰).

دیدگاه کیوان قزوینی در باب اعجاز قرآن با دیگر علمای کلام و تفسیر متفاوت است؛ زیرا وی مناط اعجاز را در محسنات لفظی و معنوی نمی‌بیند بلکه معتقد است که باید ذوقی در انسان وجود داشته باشد تا فرق بین کلام بشر و خالق را تشخیص دهد، خواه محسنات لفظی داشته و یا نداشته باشد (همان: ۳۰۰/۱). از این رو، معتقد است که اعجاز قرآن به هر دلیل، ثابت نخواهد شد و مسلمانان در این زمان نمی‌توانند اعجاز قرآن را بر ادیان دیگر اثبات کنند (همان).

۳. چیستی تفسیر، اهمیت و انواع آن

کیوان با اعتقاد به جایگاه ویژه علم تفسیر، پیامبر صلی الله علیه و آله را بنیان‌گذار آن می‌داند (همان: ۷۸/۱) و بر این باور است که در هر قرن، متناسب با استعداد مردم آن زمان، تفسیری باید نوشته شود، هر چند به تفاسیر نگاشته‌شده، منتقدانه می‌نگرد و معتقد است که سلیقه‌های اهل زمان و اشتباهاتی مختلف در آن راه یافته است؛ برای نمونه از تفاسیر مأثور امامیه و اهل سنت به دلیل اطناّب و اختلاف دیدگاه‌ها، و از تفاسیر موجز به دلیل کافی نبودن مطالب، خرده می‌گیرد. انتقاد دیگر او به تکلفات ادیبانه و عارفانه در تفاسیر است که آن‌ها را «هنرنمایی مفسر» معرفی می‌کند (همان: ۸۷/۱). وی با نام بردن از تفاسیری چون *الکشاف* و *التفسیر الکبیر* فخر رازی معتقد است که «تا آن‌ها مفسرند نمی‌توان از نخیل قرآن، رطب چید!» (همان: ۸۸/۱).

هر چند تفسیر کیوان، رویکرد عرفانی دارد، تفاسیر عرفانی را بدون نقص نمی‌انگارد. همین انتقادات و اختلاف روش‌هاست که تفسیر او را از تفاسیر متقدم عرفانی مجزا می‌سازد. عمده‌ترین انتقادات او به تفاسیر عرفانی، مراجعه به قرآن برای اثبات اسرار و اصطلاحات خود، تک‌روی در فهم و غیر برهانی سخن گفتن است (همان: ۱۰۹/۱). کیوان سبب نگارش تفسیر فارسی را بی‌اطلاعی فارسی‌زبانان از صرف و نحو عربی، لطایف قرآن و... برشمرده که باعث شده است آنان تنها با تعصب و تقلید به قرآن توجه کنند، نه با دید عظمت و اعجاز (همان: ۱۰۷/۱). او خود تصریح کرده است که می‌خواهد به گونه‌ای تفسیر بنگارد که غیر الحان گذشته باشد تا در اذهان مردم داخل شود، لذا در پی آن است که تفسیری نو پیش فرستد (همان: ۸۰/۱).

۴. ساختار تفسیر

کیوان قزوینی در ابتدای اغلب سوره‌ها به نام‌های سوره، علت نام‌گذاری، تعداد آیه و مکی یا مدنی بودن آن‌ها اشاره می‌کند و در برخی سوره‌ها نیز به تعداد کلمات و حروف آن‌ها می‌پردازد. غالباً آیات را تک‌تک ذکر می‌کند و در ذیل آن‌ها به تفسیر می‌پردازد و تنها آیاتی انگشت‌شمار را بدون هیچ‌گونه شرحی رها می‌کند.

اغلب در لابه‌لای آیات و به شکل تفسیر مزجی، شرحی کوتاه به زبان عربی می‌آورد و پس از آن به تفسیر فارسی می‌پردازد، هرچند گاه در میان تفسیر فارسی نیز عبارات عربی طولانی، مانند تفسیر کشف الاسرار میبیدی می‌آورد (برای نمونه ر.ک: همان: ۷۰۲/۱-۷۰۴). مفسر در برخی موارد ترجمه‌ای فارسی از آیات را به دست داده است. مفسر پس از درج این مطالب، تفسیر را آغاز می‌کند و در اغلب آیات، اقوال مختلف را بیان می‌کند و تنها در برخی موارد به داوری می‌نشیند. نکته مهم در توصیف تفسیر کیوان، ساده‌نویسی و مخاطب قرار دادن عامه مردم است. تفسیر در قرون متأخر و حتی بسیاری از آثار امروزی، برای عامه مردم نوشته نمی‌شوند و کاملاً جنبه فنی و تخصصی دارند؛ برای نمونه عبدالرزاق کاشانی در مقدمه تفسیر خود که به اشتباه آن را به ابن عربی نسبت می‌دهند، می‌نویسد:

این تفسیر نمونه‌ای است برای اهل ذوق و وجد که می‌توانند به هنگام تلاوت قرآن از آن تبعیت کنند تا برایشان به فراخور استعدادشان، از مکنونات علم خداوند آشکار گردد و به تناسب توانایی‌شان، از خفیات غیب الهی بر آنان متجلی گردد (منسوب به ابن عربی، ۱۴۲۲: ۶/۱).

اما کیوان قزوینی با ناپسند دانستن این روش می‌نویسد:

بیشتر تفسیرها این عیب را دارند که قرآن را یک کتاب عرفانی یا حکمت یا حدیث ساخته‌اند و از عنوان خطاب به توده انداخته‌اند مانند آنکه مخاطب قرآن فقط دانایان حکمتد یا فقط عرفایند یا فقط اخباری‌اند (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۱۸۳/۳).

توجه به این نکته، یعنی اختصاص نیافتن تفسیر به قشری خاص، در تفاسیر بعدی اهمیتی خاص می‌یابد، به نحوی که بسیاری از مفسران به این ویژگی در تفسیر خود اشاره نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۳/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹/۱).

۵. روش تفسیری

کیوان قزوینی در فهم خود از قرآن، مانند هر مفسر دیگر از روش‌هایی پیروی کرده است. این مفسر، به دلیل اعتقادات خاص تفسیری و گرایش‌های کلامی ویژه، روش تفسیری منحصر به فردی داشته است که به آن‌ها اشاره می‌شود:

استدلال و استناد بر مدلول لفظی آیه

توجه به ظاهر، مهم‌ترین رویکرد تفسیری اوست و از آن در درستی نظر تفسیری خود سود می‌جوید. توجه به لفظ و ظاهر کلمات در تعریف کیوان از تفسیر نیز هویداست. او تفسیر را تنها بیان نکات لفظ آیات می‌داند تا اندیشه خواننده را در فهم آیه یاری رساند. از دید وی، باید باقی راه را به عهده مخاطب واگذارد تا خود بفهمد. از این رو دعوت مفسران از مخاطبان را برای فهم غیر عادی آنان نمی‌پذیرد (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۳/۳۱۱). او با تکیه بر توجه به ظاهر کلمات، تفسیر خود را نه مانند تفاسیر الصافی و البرهان، روایی می‌داند و نه همچون تفسیر ملاصدرا، حکمی و عرفانی. همچنان که قول می‌دهد مانند تفسیر ابن عربی، مبتنی بر تأویل نباشد (همان: ۶۹/۱). به همین دلیل کیوان قزوینی مذاهب اسلامی را به دلیل استفاده از قرینه‌های خارجی محکوم می‌کند و آن را تفسیر به رأی می‌شناساند. کیوان کمتر آیه‌ای را بدون مباحث لغوی رها می‌کند. کاوش لغوی آن‌قدر برای او اهمیت دارد که در اغلب موارد، معانی مختلف و کاربردهای آن واژه را ذکر می‌کند و حتی اگر درباره واژه، داستانی وجود داشته باشد، آن را باز می‌گوید (برای نمونه، درباره تفاوت‌های نبذ و نفت ر.ک: همان: ۱/۴۷۵-۴۷۷). کیوان در ادامه، به بررسی هر یک از معانی متناسب با آیه می‌پردازد و گاه به دلیل تفاوت معنای کلمه، معانی مختلفی را از آیه پیش می‌نهد. یکی دیگر از جنبه‌های پافشاری بر ظاهر، توجه به علم نحو و اعراب جمله است. او معتقد است که ذکر ترکیب‌های صرفی و نحوی متفاوت، موجب چندمعنایی متن می‌شود و حسن کلام را به ارمغان می‌آورد. او تنها ترکیب‌های شاذ و نادر را که باعث مختل شدن بلاغت قرآن می‌شود، جایز نمی‌شمارد (همان: ۱/۸۴). گاه شمار ترکیب‌هایی متفاوت که او ذکر می‌کند، به هشت وجه می‌رسد (برای نمونه، درباره اعراب و ترکیب «ذلک الكتاب» ر.ک: همان: ۱/۱۸۷). درباره ادعای این مفسر مبنی بر پایبندی به ظاهر، باید گفت که تا حدودی به گفته خویش عمل کرده است؛ برای نمونه او آیه «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (بقره/ ۶۲) را عام می‌داند و معتقد است مفسرانی که به این آیه قیودی وارد می‌کنند، آن را از ظاهر خارج ساخته‌اند (همان: ۱/۴۲۹). همچنین توجه به لغت، اعراب و بیان تفسیری ظاهری، نشانه

تکیه بر ظاهر است، اما در داوری نباید به همین مقدار بسنده کرد؛ چرا که ایشان در آیاتی معنای لفظی آیه را صحیح نمی‌داند؛ برای نمونه معنای ظاهری ﴿فَطْفِقَ مَسْحًا بِالشُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ (ص/ ۳۳) را صحیح نمی‌پندارد و معتقد است که باید بر خلاف ظاهر، معنا شود (همان: ۲۰۰/۱). شایان ذکر است که کیوان در اغلب مواردی که به تأویلات عرفانی دست می‌زند، ابتدا معنای ظاهری را باز می‌گوید و گاه معانی خلاف ظاهر را با ظن و احتمال می‌آورد و خود اعتراف می‌کند که توقع باور آن مطالب را از خواننده ندارد.

رویکرد عرفانی

ویژگی غالب تفسیر کیوان قزوینی عرفانی است (مظلومی، ۱۴۰۴: ۱۴۴؛ شاهرودی، ۱۳۸۳: ۷۲۱). کیوان در مقدمه جلد ششم تفسیر فارسی خود، باز کردن پای عرفان را به تفسیر لازم می‌شمارد و می‌نویسد:

اگر مذاق عرفانی را به قدر نمک در طعام، داخل در تفسیر نکنیم در خیلی آیات درمی‌مانیم (۱۳۸۷: ۱۰۷/۶).

او با پذیرش برداشت عرفانی از داستان سوره یوسف می‌نویسد:

عرفا حق دارند که می‌خواهند از درخت قصه یوسف میوه روحانی بچینند نه جسمانی؛ زیرا همه جاش با هم متناقض است. آب وحدت نمی‌خورد مگر از جویبار تأویل (همو، ۱۳۷۹: ۱۶۳).

از سوی دیگر، نویسنده از تفاسیر عرفانی به دلیل یک‌جانبه‌نگری و نداشتن مدارک برهانی در اشاراتشان انتقاد می‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۹/۱). حتی گاه چنان عرفا و صوفیان و تفاسیرشان را به باد انتقاد می‌گیرد که چه بسا خواننده در نگاه اول تصور کند که کیوان مخالف جریان عرفان و تصوف است؛ برای نمونه او در نقد صوفیان از عباراتی چون کر بودن اقطاب صوفیه در حدود (همان: ۶۳۲/۱)، بدنام کردن عرفان (همان: ۶۶۱/۱) و... استفاده کرده است. او همچنین از صوفیانی که نماز را تنها به نماز روح تفسیر می‌کنند و نماز جسم را ترک می‌کنند، می‌تازد (همان: ۲۱۰/۱). او در جایی دیگر برخی تفاسیر عرفا را تکلف‌آمیز می‌شمارد و از پذیرش آن‌ها خودداری می‌کند (همان: ۲۶۳/۱).

بنابراین، کیوان مدافع رویکرد عرفانی به تفسیر و در عین حال خواستار تحول در

این جریان است. مهم‌ترین راهکار او نظم بخشیدن به تأویل‌ها و اشارات عرفانی و تعادل میان ظاهر و باطن، از طریق توجه بیش از پیش به ظاهر و لفظ آیات است. او معتقد است که یافتن اشاره منوط به داشتن مدرکی هرچند ضعیف الدلاله، از لفظ است (همان: ۱۰۹/۱). به همین دلیل است که او هرگونه تأویل و رمزی را نمی‌پذیرد و به نوعی معیار در تأویل باور دارد؛ برای نمونه، تأویل داستان‌های قرآنی مانند داستان حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ و تأویل عذاب و بهشت را به اشارات رمزی نمی‌پذیرد (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۱/۶-۱۱۲). کیوان تفکر عرفانی خاصی دارد که با دیگران متفاوت است، هرچند در مواردی معدود از اندیشه‌های کسانی چون نظام‌الدین نیشابوری (م. حدود ۷۲۸ ق.) نویسنده تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* که از وی در تفسیر خود نقل قول می‌کند، اثر پذیرفته است (همو، ۱۳۸۴: ۵۶۶/۱ و ۶۰۱؛ برای رویکرد ظاهری و اشاری نظام‌الدین نیشابوری در تفسیر ر.ک: ذهبی، ۱۳۹۶: ۳۷۹/۲).

به کارگیری واژگان و عبارات عرفانی

به کارگیری عباراتی چون «اسفار اربعه»، «وحدت حقه»، «کفر شهودی»، «عالم صغیر و کبیر»، «خدای تازه به تازه»، «انقطاع از کل»، «وسعی قلب عبدی»، «حب الشیء یعمی ویصم»، «الطرق إلى الله بعدد النفوس» و... یادآور اندیشه عرفانی است. اشاره به اوراد عرفانی، نماز مرسوم عارفان، ذکر و شرح عباراتی از خواجه عبدالله انصاری و ابیات عرفانی مولوی در تفسیر کیوان، دلیلی دیگر بر رویکرد عرفانی تفسیر است.

تأویل‌های عرفانی

کیوان خود را پایبند به ظاهر می‌داند، اما در بیشتر آیات پس از بیان معنای ظاهری، با عباراتی چون «اشاره و بطن» به شرح و توضیح عرفانی آیات می‌پردازد و آن را دوازدهم دردها معرفی می‌کند (۱۳۸۷: ۱۶۵/۶). در اینجا به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: تطبیق «صراط» به مراتب وجود انسان (همو، ۱۳۸۴: ۱۶۷/۱)؛ تفسیر *وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ* (بقره/ ۲۲۱) به قبول ازدواج تام با هوس و طبیعت (همان: ۱۳۳/۱)؛ تفسیر «اتیان زکات» به تمام چیزهایی که نباید کرد و «صلاة» به تمام امور وجودیه لازمه در دین (همان: ۳۹۲/۱)؛ تأویل «سکاری» در آیه *لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى* (نساء/ ۴۳) به ذهول و

غفلت جسم انسان از مراتب روحانی خود و حتی تأویل آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْحَيْضِ» (بقره/ ۲۲۲) به خواهش‌های زشت طبیعت در بدن انسان (همان: ۶۱۹/۱).

یکی از نمونه‌های بسیار جالب، تأویل تمامی عناصر داستان خروج آدم و حوا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ از بهشت است. در این داستان، آدم به نفس ناطقه صاحب مراتب عالی، حوا به نفس حیوانی که مبدأ عصیان آدمیان است، بهشت به مطلق ملکوت، دوزخ به عالم ملک، میوه و باغ به انواع خوشی‌ها و در پایان، ابلیس به قوه واهمه، تأویل شده است (همان: ۳۵۶/۱-۳۷۶). به نظر می‌رسد کیوان در این تأویل‌ها اصول خود را به کناری نهاده و نیازی به مدرک علمی ندیده است. وی در تناقضی آشکار با اصول تفسیری خود می‌نویسد:

گرچه نتوانیم این بیانات عرفانی را به مدارک علمیه مبرهن کنیم، اما به درجه‌ای شیرین و به ذهن و ذوق نزدیک است که هیچ کس انتظار مدرک علمیه برای آن‌ها ندارد و سؤال از مدرک نمی‌نماید و ذوق قبول می‌کند. پس ناظرین به این بیانات از اول باید قطع طمع و برهان نمایند و اگر نمی‌توانند باید از اول گوش ندهند و داخل حوزه این بیانات نشوند (همان: ۳۵۵-۳۵۶).

توجه به مباحث بلاغی

از دیگر جنبه‌های توجه کیوان به ظاهر قرآن، درج مباحث ادبی و بلاغی است که شاید بیشترین حساسیت او در این بخش به پدیده تکرار باشد. او مهم‌ترین شبهه در مسائل بلاغی را مکررات قرآن می‌داند و بر این باور است که تکرار به بلاغت آسیب می‌زند. بنابراین در آیات مکرر، راهکارهایی را پیش می‌نهد. مهم‌ترین راهکاری که چند بار نیز تکرار می‌کند این است که از نظر زمانی، مکررات قرآن به دور از هم نازل شده‌اند و خلفا آن آیات دور از هم را به اشتباه نزدیک هم آوردند (همان: ۴۳۶/۱ و ۶۹۰). از دید کیوان قزوینی، «تأکید» یکی از اسباب تکرار می‌تواند باشد؛ برای نمونه او تکرار آیات طلاق را به دلیل الفت گرفتن عرب‌ها به این رسم و دشواری آن‌ها در ترک آن می‌داند (همان: ۶۲۸/۱).

راهکار دیگر او تفسیر برخی کلمات به معنایی غیر از معنای واژه مکرر است؛ برای نمونه او عبارت «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» (بقره/ ۴۳) را به نماز بی‌رکوع یهودیان تفسیر می‌کند تا در ادامه، عبارت «وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» را تکرار به شمار نیاورد (همان: ۳۹۲/۱).

پدیده تکرار برای کیوان تا حدی مسئله‌ساز بوده است که در آخر تفسیر، چند جدول برای کلمات و جملات مکرر تنظیم می‌کند و ۱۸۲ کلمه را یاد می‌آورد.

بازتاب اندک اختلاف‌های مذهبی

اختلافات دینی و مذهبی کمتر در تفسیر کیوان بروز می‌یابد و غالباً روحیه تقریب‌گرایانه از این اثر برداشت می‌شود. او معتقد است که باید در تفسیر قرآن تمامی عصبیت‌ها از جمله مذهب را به دور ریخت و بدون هیچ ملاحظه‌ای به فهم قرآن پرداخت (همان: ۸۰/۱)؛ برای نمونه وی منظور آیه **﴿وَلَا تُؤْتُوا إِلَهُكُمْ مُسْلِمُونَ﴾** (آل عمران/ ۱۰۲) را اطاعت و انقیاد در هر صورتی از صور ادیان می‌داند و تفسیر این آیه به دین اسلام را نمی‌پذیرد (همان: ۵۰۷/۱). کیوان در اثر دیگرش به نام **اختلافیه**، این مطلب را چنین شرح می‌دهد:

فهم هر کس دینش است، آنچه از باطن خود و باطن دنیا حس کرد، باید همان را پیروی کند و دین خود شمارد (۱۳۷۸: ۷۸).

از این رو، برخی وی را در شمار روشنفکران معتقد به تعدد ادیان آورده‌اند (قراملکی، ۱۳۷۸: ۱۹). او در جای دیگر، تفسیر منافقان به اهل سنت را نمی‌پذیرد و با روحیه‌ای بدون تعصب، ادعای شیعیان صوفی را مبنی بر تفسیر نفاق به نپذیرفتن ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام، به کلی طرد می‌کند (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۲۶۳/۱). هرچند کیوان در برخی موارد مذهب را که عصبیت می‌داند در تفسیر دخالت نداده است، به طور کلی نتوانسته از آن رهایی یابد، به طوری که جهت‌گیری‌های فکری او به نفع کلام امامیه در آن آشکار است؛ برای نمونه چندین بار بحث خلافت را پیش می‌کشد و حق خلافت بلافصل را به امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌دهد و حتی شبهات دوران حکومت آن حضرت را که ربطی به تفسیر قرآن ندارد، مطرح می‌سازد و به آن‌ها پاسخ می‌دهد (همان: ۸۷/۲). نمونه دیگر، ذکر طلحه و زبیر و معاویه است که مصادیق آیه **﴿وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَدْمِيَّةٍ﴾** (عد/ ۲۵) دانسته شده‌اند (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۸/۶).

نقش کم‌رنگ اخبار و روایات

کیوان با هدف تعصب‌گریزی و بر خلاف دیگر مفسران هم‌کیش خود، معتقد است که نباید اخبار اهل بیت علیهم السلام را ضمیمه تفسیر سازیم (همو، ۱۳۸۴: ۸۰/۱)؛ مقایسه کنید با:

کاشانی، ۱۳۳۶: ۴/۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۸-۳/۱). هر چند این مفسر مانند دیگر مفسران امامیه، مخاطب و محرم اسرار قرآن را امیرالمؤمنین علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌داند (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۸۰/۱)، معتقد است:

به دلیل آنکه هیچ یک از ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ را ندیده و از لب آن‌ها شفاهاً سخنی نشنیده‌ایم؛ و اخبار منقوله که هزاران احتمال در جعل و تحریف در آن‌ها می‌رود، نمی‌توانیم سند آرام‌بخش شماریم (همان: ۸۹/۱).

کیوان در اظهار نظری جالب در تفسیر آیه ۴۴ سوره حجر آورده است: شماره هفت طبقه [دوزخ] را باید از احادیث نبوی دلیل آورد، اگر متواتر باشند یا نزدیک به تواتر، و هیچ کدام نیست (۱۳۸۷: ۲۰۱/۶).

از این سخن چنین استنباط می‌شود که ملاک او در بهره‌گیری از روایات، تواتر یا چیزی نزدیک به آن است. بنابراین به نظر می‌رسد وی هرگز از احادیث نبوی و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ استفاده نکرده باشد. در عمل نیز در تفسیر او جز در مواردی اندک، از احادیث خبری نیست. ذکر این احادیث اندک نیز که غالباً از حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَامُ و سپس از رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده‌اند، جنبهٔ زبانی داشته و تنها برای استشهاد به لغت یا نحو ذکر شده‌اند. کیوان در موارد بسیار نادر منبع روایت را همچون *صحیفهٔ سجادیه*، *بحار الانوار*، *احسن القصص* معین جوینی ذکر کرده است. او از این روایات در استنباط نظری تفسیری سود جسته و تعصبی خاص در پذیرش آن نشان نداده است؛ برای نمونه در تفسیر آیه *﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾* در آیهٔ دوم سورهٔ بقره، روایتی را از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌آورد که منظور از این عبارت، کتاب علی است، ولی خود را ملزم به پذیرش آن نمی‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۱۸۷/۱). در نتیجه شاید بتوان کیوان قزوینی را اولین مفسری دانست که در ضمن بهره‌گیری اندک از روایات، به صراحت، استفاده از آن را در تفسیر قرآن ناپسند می‌شمارد. بنابراین اظهار نظر برخی که معتقدند او در تفسیر خود فراوان از اخبار و احادیث استفاده کرده است (مظلومی، ۱۴۰۴: ۲۲۲)، نقدپذیر است.

تأثیرات فلسفی

گرچه این تفسیر را نمی‌توان در درجهٔ اول تفسیری فلسفی به شمار آورد، گاه

مقولات فلسفی و دیدگاه‌های فلاسفه، آن هم در زمانی که اخباریان جولان می‌دادند، در آن منعکس شده است. ذکر عبارات و اصطلاحات فلسفی همچون صادر اول، علت فاعله، الماهیه من حیث هی لیست إلا هی، الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و... دلیلی بر این مدعاست. در تفسیر برخی آیات نیز مسیری کاملاً فلسفی پیش گرفته شده است؛ برای نمونه آیه ﴿فَلَمَّا آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ (بقره/ ۳۷) را به «کلمات وجودیه» تفسیر کرده است (همان: ۳۳۶/۱). به نظر می‌رسد مشرب فلسفی کیوان صدرایی باشد؛ چرا که علاوه بر مطالب تفسیری که شاهدی بر این مکتب است، یک سال به تدریس تفسیر ملاصدرا مشغول بوده است و ملاهادی سبزواری را که ادامه‌دهنده این مکتب است، فیلسوف کامل قرن سیزدهم می‌شناساند (همان: ۳۵۳/۱).

تأثیرات فقهی - اصولی

تبحر کیوان در مباحث فقهی و اصولی و نگارش رساله‌ عملیه پس از اخذ اجتهاد، در مطالب تفسیری او بی‌تأثیر نبوده است، چنان که بسیاری از اصطلاحات اصولی و فقهی را همچون خروج موضوعی، نهی ارشادی، الضرورات تبیح المحظورات، طریقت و موضوعیت، استصحاب و... در تفسیر خود به کار می‌بندد. از دیگر جنبه‌های این اثربخشی، صدور فتوا در لابه‌لای تفسیر اوست؛ مانند واجب کفایی بودن حضانت طفل بر عموم مردم (همان: ۶۳۲/۱)؛ ملزم نبودن به چهار سو نماز گزاردن در صورت ندانستن سمت قبله (همان: ۵۲۲/۱-۵۲۳) و مسئله اجرت امام جماعت برای نماز (همان: ۵۶۴/۱). درباره‌ رویکرد کیوان در مباحث فقهی قرآن گفته شده است:

در احکام [القرآن] جنبه استدلالی به خود گرفته و نظر شیعه و سنی را با هم مقایسه می‌نماید (بکایی، ۱۳۷۶: ۲۷۰۶/۶).

تفسیر قرآن به قرآن

کیوان قزوینی نیز مانند برخی مفسران، با اشاره به عبارت «إِنَّ الْقُرْآنَ يَفْسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا» در مقدمه تفسیر خود می‌نویسد: «مددی از خارج نخواهد تا خود قرآن، تفسیر خود را کرده باشد» (۱۳۸۴: ۸۰/۱). او در ادامه می‌نویسد: «أى كلمة آية كلمتها الأخرى» و منظور وی استفاده لغوی از آیات دیگر برای معنای واژه است. البته گاه نظیری برای

آیه‌ای که در حال تفسیر است، می‌آورد و در پاره‌ای موارد، آیه‌ای را به آیات دیگر ارجاع می‌دهد. ناسازگاری با آیات دیگر نیز مبنای نویسنده در نقد و بررسی برخی آیات است؛ برای نمونه وی تفسیر ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾ (رعد/۷) را به امیرالمؤمنین علی ع ائمه صحیح نمی‌داند و یکی از شواهد خود را آیه ۲۷ همان سوره می‌داند (همو، ۱۳۸۷: ۷۳/۶). وی در اظهارنظری دیگر، شیوه مقایسه تمام آیات قرآن را این‌گونه می‌داند:

نوزده آیه اول بقره را باید میزان قرار داد. بعد تمام اشخاص نام برده شده و علامات مذکوره در آیات آینده را تا آخر قرآن، عرض بر این نوزده آیه کرد تا مشمول کدام یک از این آیات باشند و اگر مشمول دو آیه ضد شد، باید رجوع کرد به مرجح و مبین خارجی یا داخلی از حال و مقال (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸/۱).

استفاده کیوان قزوینی از روش تفسیری قرآن به قرآن از دید محققان روش تفسیری نادیده انگاشته نشده است (مظلومی، ۱۴۰۴: ۸۷).

فهم معنا با توجه به سیاق

کیوان می‌کوشد آیات را در سیاق خود بفهمد. وی در برخی موارد چند آیه را یک جمله به حساب می‌آورد؛ برای نمونه او سوره بقره را تا آیه شصت، نه جمله به حساب آورده است. وی در مواردی که قادر به پی‌جویی سیاق و ارتباط آیه با آیات قبل و بعد نیست، چند راهکار را پی می‌گیرد. ساده‌ترین راهی که بدان استناد می‌کند، جمله معترضه دانستن آن آیه یا آیات است؛ برای نمونه قرار گرفتن آیات مربوط به نماز در میان آیات طلاق در سوره بقره را بدین وسیله توجیه می‌کند و آن را نشانه‌ای بر اهمیت نماز می‌داند (۱۳۸۴: ۶۴۳/۱). روشی دیگر که در حوزه‌ای وسیع‌تر از آن استفاده می‌کند، اعتقاد به جمع عجولانه و پراشتباه خلفا در گردآوری قرآن است؛ چون معتقد است که در زمان نزول، تمام آیات به قبل و بعد خود متصل بوده و خلفا این جمع را پریشان ساخته‌اند؛ برای نمونه آیه ۶۲ سوره بقره که در میان داستان بنی اسرائیل آمده و همچنین آیه الکرسی را در شمار مواردی می‌داند که از بافت اصلی خود جدا شده‌اند (همان: ۶۹۰/۱). او این جمع را از اقدامات خلیفه سوم می‌داند (همان؛ برای نقد دیدگاه‌های کیوان قزوینی درباره جمع قرآن ر.ک: خوبی، بی‌تا: ۲۴۵-۲۵۷؛ فقهی‌زاده، ۱۳۷۴: فصل سوم؛ ایازی، ۱۳۷۸).

بیان اقسام و احتمالات

از دیگر مشخصات تفسیر کیوان قزوینی، بیان انواع تقسیم‌بندی‌ها و احتمالات متصور از آیه است. گاه او اصرار دارد پس از ذکر انواع تقسیم‌بندی‌ها و احتمالات، آن‌ها را در هم ضرب کند و شمار کل احتمالات را به دست آورد؛ برای نمونه، ذیل آیه ۶ سوره بقره، انواع «کفر»، «مکفور به» و «کفر به حسب کافر» را برمی‌شمرد و سپس آن‌ها را در هم ضرب می‌کند و تعداد آن‌ها را به ۳۵ قسم می‌رساند (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۲۳۷/۱-۲۴۰). تقسیم دوگانه تقوا به سه و نه قسم، ذکر انواع نعمت‌ها، فرشتگان، شیاطین و... نیز در همین راستاست. علاوه بر آن، معانی متفاوت و اثرهای در علوم و حوزه‌های مختلف، ذکر می‌شوند؛ برای نمونه در بررسی واژه «بینه» معانی جداگانه فقهی، عرفانی و علم حروف آن ذکر می‌گردند (همان: ۴۶۳/۱).

۶. بازاندیشی در آموزه‌ها

از اعتراف کیوان به مراجعه نکردن به کتاب‌های تفسیری برمی‌آید که او در پی خلق تفسیری مستقل است که دیدگاه‌ها و برداشت‌هایی نو را پیش می‌نهد. وی می‌نویسد:

این تفسیر در پی آن است تا مستدرکی بر تفاسیر گذشتگان به حساب آید مگر در لوازم مشترکی چون اعراب و لغات که هیچ تفسیری نمی‌تواند خالی از آن باشد (همان: ۶۹/۱).

او تعداد نقل قول از تفاسیر دیگر را که بیش از انگشتان دست نیست، نادر می‌داند و آن را هم برای اظهار عیب و اثبات نادرستی آن‌ها برمی‌شمرد (همان). بنابراین باید رودررویی با آرای دیگر مفسران و پایبند نبودن به دیدگاه‌ها و باورهای آنان را در کنار تفسیرهایی تازه که خود ارائه می‌دهد، به وضوح دید. از این رو موارد زیادی را می‌بینیم که مفسر بیان تفسیری خود را تک و منحصر به خود می‌داند؛ برای نمونه واژه «عفو» را در آیه ﴿وَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ (بقره/ ۲۱۹)، به معنای «پنهان کردن در خاک» معنا می‌کند و در توضیح می‌نویسد، فرد انفاق‌کننده باید عمل خود را مخفی سازد (همان: ۵۹۷/۱)، حال آنکه در اغلب تفاسیر، این واژه به معنای زیادی مال (فراء، بی‌تا: ۱۴۱؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۱۱۱/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۲۱۴/۲) و در برخی تفاسیر به معنای برترین و پاکیزه‌ترین بخشش

از مال آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۵۸/۲؛ سیوری حلی، ۱۴۱۹: ۲۴۴/۱). نمونه دیگر که به خوبی خلاقیت کیوان را در تفسیر نشان می‌دهد، آیه «حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى» (بقره/ ۲۳۸) است. او در ابتدا هفت قول را در این زمینه متذکر می‌شود که نشان از تسلط او بر دیدگاه‌های دیگر مفسران دارد، اما در نهایت «صلوات» را به نمازهای صوری بدنی و «صلاة وسطی» را به روح همه عبادات تفسیر می‌کند (۱۳۸۴: ۴۹۷/۱). البته او در جایی دیگر «صلاة وسطی» را عمل کامل مطلوب معرفی کرده است (همان: ۲۱۴/۱). این در حالی است که در روایات، غالباً «صلاة وسطی» به نماز ظهر (کلینی، ۱۳۶۷: ۲۷۱/۳؛ صدوق، بی تا: ۱۹۶/۱) و یا عصر (ابن ابی شیبیه، ۱۴۰۹: ۳۸۷/۲؛ بیهقی، بی تا: ۴۵۹/۱-۴۶۱) تفسیر شده است.

۷. منابع تفسیری

کیوان در مقدمه تفسیرش تصریح می‌کند:

آنچه در تفسیر کیوان است در تفاسیر دیگر نیست، مگر اعراب و ترکیب جمله‌ها و لغات و لوازم مشترکه که هیچ تفسیری نمی‌تواند خالی از آن‌ها باشد. پس نقل نکرده مطلبی را از تفسیر دیگر مگر نادراً وقتی که بخواهد عیب آن مطلب را اظهار نماید و سزاوار نبودنش را و شاید در همه این پنج جلد تفسیر بیش از ده تا از این گونه مطلب نباشد (۱۳۸۴: ۶۹/۱).

او چنان که خود می‌گوید در زمینه‌های لغوی از کتاب‌های دیگر استفاده کرده است. او در اغلب موارد، این اقوال را به لغویان، نحویان و مانند آن ارجاع می‌دهد و تنها در مواردی نادر به فرد یا کتابی نشانی می‌دهد. او بیشتر در این زمینه به *القاموس المحیط* فیروزآبادی مراجعه داشته است؛ برای نمونه او سه قرائت از آیه ۱۲ سوره یوسف را از این کتاب نقل قول می‌کند (همو، ۱۳۷۹: ۱۵-۱۶؛ فیروزآبادی، بی تا: ۲۷/۳). هر چند وی در موارد دیگر قول می‌دهد که از دیدگاه‌های مفسران تنها برای نقد استفاده کند، در مواردی نادر با نقل قول بدون نقد او از تفاسیر دیگر مواجهیم. در این میان می‌توان به تفسیر *غرائب القرآن و رغائب الفرقان* نیشابوری اشاره کرد (کیوان قزوینی، ۱۳۸۴: ۵۶۶/۱ و ۶۰۱). او در تفسیر قرآن از علوم جدید نیز بهره برده است؛ برای نمونه در آیه اول سوره نساء به یافته‌های اروپاییان در زوجیت اشیا اشاره می‌کند (همو، ۱۳۰۸: ۴۳۳).

اثر گذاری

هرچند تفسیر کیوان قزوینی اهمیت بسیار دارد، به دلیل افول تفاسیر عرفانی و تأخیر در چاپ تفسیر وی، مفسران زیادی از وی نقل قول نکرده‌اند. اما مفسری چون عبدالحججه بلاغی از آرا و اقوال کیوان به تصریح یا تلویح در آثار خود سود جسته است و در کنار نام بردن از تفاسیر موجود نزد خود در مقدمه، از تفسیر کیوان یاد می‌کند و می‌نویسد:

تفسیرش همچو زلف معشوقه‌ای است که تازه از خواب بیدار شده است (۱۳۸۶: ۲۳۰/۱).

این عبارت در عین مدح، طعنی به پراکندگی مطالب تفسیر کیوان است. خرمشاهی نیز دربارهٔ اثر گذاری اجتماعی برخی از تفاسیر معاصر از جمله تفسیر کیوان می‌نویسد:

گروهی از مفسران بزرگ قرن اخیر ایران همچون عباسعلی کیوان قزوینی... با آنکه دست توانایی در تفسیر قرآن داشته‌اند ولی تأثیر اجتماعی - اصلاحی تفسیر آنان کم بوده است یا به عبارت دیگر از دیدگاه‌های نهضت اصلاح نمی‌نوشته‌اند (۱۳۶۴: ۳۶).

بنابراین بیشترین اثر گذاری قزوینی را باید در حوزهٔ روش جستجو کرد. او مردم را به فهم قرآن و برداشت‌های شخصی فرا می‌خواند (۱۳۸۷: ۱۵۴/۶) که می‌توان از آن، به تلاش در جهت «تعمیم فهم قرآن» تعبیر نمود. در اینجا منظور از تعمیم فهم قرآن، آن نیست که تمام مردم باید قرآن را بخوانند؛ چه این مهم در زمان‌های گذشته نیز وجود داشته و مهم‌تر از آن، خود قرآن در آیاتی همچون آیهٔ ۲۰ سورهٔ مزمل، مردم را به قرائت قرآن فرا خوانده است. منظور از تعمیم فهم قرآن، وارد ساختن عموم مردم به تفسیر، تدبر و برداشت‌های شخصی از قرآن است. منشأ اصلی این دیدگاه، این بود که دیگر لازم نیست یک نفر به جای همه فکر کند و بقیه از آن بهره گیرند، بلکه باید شرایط به گونه‌ای باشد که همهٔ مخاطبان نیز درگیر فهم قرآن شوند.^۱ به عبارت دیگر،

۱. چنین رویکردی را می‌توان در دیگر مذاهب نیز دید؛ برای نمونه «اصلاح طلبان پروتستان اظهار می‌داشتند که اولاً عبارات کتاب مقدس به افهام مردمان نزدیک است (perspicuity) و ثانیاً برای فهم آن کتاب، به چیز دیگری جز خود آن حاجت نیست (self-sufficiency). در مقابل، کاتولیک‌ها بودند که اصرار داشتند کلیسا و مآثر و ودایع فرهنگی، در مباحثی چون فهم و تفسیر نصوص مقدسه، مرجعیت دارند؛ چیزی که در شورای ترنت در ۱۵۴۶ به تصویب رسیده بود» (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۵۲؛ خاتمی، ۱۳۸۶: ۴۲۷).

تکیه بر تعمیم فهم قرآن به معنای تکیه بر فهم مستقیم همه مردم از آن است. تعمیم فهم قرآن وقتی اهمیت خود را بیشتر نشان می‌دهد که به مقایسه با دیدگاه‌های مفسران کلاسیک - چه عارف و چه غیر عارف - بپردازیم. بنا به اعتقاد علمای سنتی، تفسیر، علمی پیچیده است که پیش از پرداختن به اصل متن، نیازمند مجموعه‌ای از شناخت‌ها نسبت به لغت، حقیقت و مجاز، نکات ادبی و بیانی، شناخت سبب نزول و... است (سیوطی، ۱۴۱۶: ۳۵۱/۲). پر واضح است که مردم عادی از این علوم بهره‌ای ندارند. حتی تدبر در آیات قرآن که می‌توان آن را با برداشت شخصی از قرآن مترادف دانست، به قشری خاص تعلق داشت. رشیدالدین میبدی از قول ابو عثمان مغربی می‌نویسد:

تدبر سه قسم است: یکی اندیشه کردن در نفس خود و حال خود، آن را تدبر موعظه گویند. دوم اندیشه کردن در... آن را تدبر... گویند. ^۱ سه دیگر، اندیشه کردن در قرآن، آن را تدبر حقیقت و مکاشفه گویند. اول صفت عامه مسلمانان است، دوم صفت زاهدان است، سوم صفت عارفان است (۱۳۷۱: ۶۱۲/۲).

در مقابل، کیوان قزوینی معتقد است که مفسر باید لفظ آیات را توضیح دهد و از آن به بعد، مسیر فهم آیه را به توده مردم وانهد (۱۳۸۴: ۳۱۱/۳). در جای دیگر با وضوح بیشتری می‌نویسد: «همه آیات را باید هر کس مفسر باشد در وجود خودش» (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۴/۶). البته دعوت او به فهم و برداشت‌های شخصی، منحصر به آیات قرآن نیست، بلکه معتقد است که همه مردم باید تلاش کنند به مقام باطن‌بینی دست یابند (همو، ۱۳۷۸: ۱۳۷) و امور دینی را خود دریافت کنند (همان: ۷۹). این هدف، محدود و منحصر به کیوان قزوینی نبود بلکه دیگر مفسران معاصر نیز تعمیم فهم قرآن را سرلوحه فعالیت‌های تفسیری و تبلیغی خود قرار داده بودند؛ برای نمونه سیداحمدخان هندی در نوشته‌های تفسیری‌اش، مردم را به فهم صحیح قرآن دعوت می‌کرد (امین، ۱۳۷۶: ۱۱۹). در دهه‌های اخیر در کشور ایران، علی صفایی حائری یکی از برجسته‌ترین ادامه‌دهندگان دیدگاه کیوان قزوینی است. صفایی حائری که به «عین. صاد.» شهرت دارد، تعمیم فهم قرآن را در پوشش عبارت «انس با قرآن» ترویج می‌کرد (۱۳۸۵: ۱۸۳). او در تفسیر آیه **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾** (بقره / ۲۶) می‌نویسد:

۱. در همه نسخ نقطه چین است.

هر کس می‌تواند رزق ذهن و قلب و احساس خود را از هر آیه‌ای به دست بیاورد و می‌تواند با برهان و یا تذکر و یا انذار و تخویف و یا تشویق و تبشیر و یا تمثیل و خطورات و حضوریات به مرحله‌ای از لرزش پوست‌ها و نرمش پوست‌ها و اشک چشم و سر برداشتن موی بر اندام برسد و تصمیم و اقدام و عهد و پیمان و عمل را به دست آورد (همو، ۱۳۸۱: ۵۶-۵۷).

بخشی از دلایل گسترش تعمیم فهم قرآن به شرایط متفاوت این عصر با روزگاران گذشته باز می‌گردد؛ در گذشته، اظهار نظر صاحب نظران، واقعیتی مستند بود که پذیرفته می‌شد (نوابخش، ۱۳۸۲: ۳۵) و توده مردم احساس نمی‌کردند که باید در مسائل علمی از جمله تفسیر قرآن اظهار نظر کنند، لذا تنها به نظر صاحب نظران گوش فرا می‌دادند. اما در دوران معاصر، به دلیل برخی اقتضانات مانند گسترش سواد عمومی، گسترش صنعت چاپ، ظهور انسان‌گرایی و اومانیسم و...، گفتمان جدیدی رخ نمایانده است که مردم عادی نیز می‌توانند در مسائل مختلف از جمله دین و فهم متون مقدس اظهار نظر کنند.

نتیجه‌گیری

ویژگی غالب روش تفسیری کیوان قزوینی، عرفانی است. چنانچه این روش تفسیری را به دو شاخه تفسیر عرفانی کلاسیک و غیر کلاسیک تقسیم کنیم، تفسیر او از اولین نمونه‌های تفسیر عرفانی غیر کلاسیک به شمار می‌رود. تفسیر کیوان قزوینی با تفاسیر عرفانی سنتی - چه به لحاظ آموزه‌ها و چه از نظر روش‌های تفسیری - تفاوت‌هایی بسیار دارد؛ تفسیر کیوان در مقایسه با تفاسیر عرفان سنتی، پایبندی بیشتری به لفظ و ظاهر آیات نشان می‌دهد. بنابراین کیوان قزوینی میان توجه به باطن - مهم‌ترین مشخصه تفاسیر عرفانی - و ظاهر، اعتدال برقرار کرده است. این مفسر نسبت به اعتبار سندی احادیث، بسیار بدبین است و نه تنها از روایات در تفسیر خود به ندرت بهره می‌جوید بلکه به دلیل تعصب‌گریزی، استفاده از آن را ناپسند می‌شمارد. کیوان قزوینی قصد دارد تفسیری متفاوت و جدید پیش نهد، از این رو می‌کوشد از آرای دیگر مفسران کمتر بهره گیرد. مهم‌ترین اثرگذاری این تفسیر، در حوزه روش‌هاست که از مهم‌ترین آن‌ها، تبلیغ «تعمیم فهم قرآن» است که در سال‌های بعد، دیگر مفسران و قرآن‌پژوهان آن را پی گرفتند.

کتاب شناسی

۱. آتش، سلیمان، مکتب تفسیر اشاری، ترجمه توفیق سبحانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
۲. آقابزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعه، تهران، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۳. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد، المصنف، به کوشش سعید اللحام، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۹ ق.
۴. امین، احمد، پیشگامان مسلمان تجددگرایی در عصر جدید، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۵. ابازی، سید محمد علی، کاوشی در تاریخ جمع قرآن، قم، کتاب مبین، ۱۳۷۸ ش.
۶. باستانی یازی، محمد ابراهیم، بارگاه خانقاه در کویر هفت کاسه، تهران، علم، ۱۳۸۴ ش.
۷. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۸. بکایی، محمد حسین، کتابنامه قرآن کریم، تهران، بی نا، ۱۳۷۶ ش.
۹. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه محمود رامیار، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۱۰. بلاغی، سید عبدالحججه، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، قم، حکمت، ۱۳۸۶ ق.
۱۱. بیات، کاوه، «کیوان قزوینی و نوگرایی صوفیانه وی»، نشریه اندیشه جامعه، شماره ۸، بی تا.
۱۲. بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۱۳. پاکتچی، احمد، تفسیر، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. خاتمی، محمود، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران، علم، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. خرمشاهی، بهاء الدین، تفسیر و تفاسیر جدید، تهران، کیهان، ۱۳۶۴ ش.
۱۶. خوبی، سید ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۱۷. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، به کوشش محمد معین و سید جعفر شهیدی، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۸. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۶ ق.
۱۹. ریخته گران، محمدرضا، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، بی جا، کنگره، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. زرقانی، محمد عبد العظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۱. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق یوسف عبدالرحمان مرعشلی، جمال محمد ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۲۲. سیوری حلی، فاضل مقداد بن عبدالله، کنز العرفان فی فقه القرآن، بی جا، مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، الاتقان، به کوشش سعید المندوب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۲۴. شاهرودی، عبد الوهاب، ارغنون آسمانی: جستاری در قرآن، عرفان و تفاسیر عرفانی، رشت، کتاب مبین، ۱۳۸۳ ش.
۲۵. شفیعی، محمد، مفسران شیعه، بی جا، دانشگاه پهلوی، ۱۳۴۹ ش.
۲۶. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
۲۷. صدوقی، منوچهر و کیوان سمیعی، دو رساله در تاریخ جدید تصوف ایران، تهران، پازنگ، ۱۳۷۰ ش.
۲۸. صفای حائری، علی، تطهیر با جاری قرآن (۳) تفسیر سوره بقره، قم، لیلۃ القدر، ۱۳۸۱ ش.
۲۹. همو، حرکت، قم، لیلۃ القدر، ۱۳۸۵ ش.

۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۷۲ ش.

۳۱. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۳۲. فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، مصر، دار الکتب المصریة للتألیف، بی تا.

۳۳. فقهی زاده، عبدالهادی، *پژوهشی در نظم قرآن*، تهران، جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش.

۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار العلم، بی تا.

۳۵. قاسم پور، محسن، *پژوهشی در جریان شناسی تفسیر عرفانی*، تهران، مؤسسه ثمین نوین، ۱۳۸۱ ش.

۳۶. قراملکی، محمدحسن، *پلورالیزم، کنودوکاوی در سویه های پلورالیزم*، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۸ ش.

۳۷. کاشانی، ملافتح الله، *منهج الصادقین فی الزام المخالفین*، تهران، کتاب فروشی علمی، ۱۳۳۶ ش.

۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.

۳۹. کیوان فروینی، عباسعلی، *اختلافیه*، به کوشش مدرسی چهاردهی، تهران، آفرینش، ۱۳۷۸ ش.

۴۰. همو، *تفسیر کیوان*، به کوشش جعفر پژوم، تهران، سایه، ۱۳۸۴ ش.

۴۱. همو، *تفسیر کیوان* (جلد ششم، نسخه خطی)، به کوشش هاشم کیوان و مسعودرضا مدرسی چهاردهی، تهران، آفرینش، ۱۳۸۷ ش.

۴۲. همو، *حج نامه و کیوان نامه*، تهران، مطبعة بوسفور، ۱۳۰۸ ش.

۴۳. همو، *رازگشا*، به کوشش محمود عباسی، بی جا، بی تا، ۱۳۷۶ ش.

۴۴. همو، *مقصه یوسف*، به کوشش مسعودرضا مدرسی چهاردهی، تهران، آفرینش، ۱۳۷۹ ش.

۴۵. همو، *میوه زندگانی*، بی جا، محمدعلی مهباری، ۱۳۴۹ ق.

۴۶. گلذیهر، ایگناس، *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*، ترجمه سیدناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.

۴۷. مدرسی چهاردهی، نورالدین، *سیری در تصوف*، چاپ دوم، تهران، اشراقی، ۱۳۶۱ ش.

۴۸. مشرف، مریم، *نشانه شناسی تفسیر عرفانی*، تهران، ثالث، ۱۳۸۲ ش.

۴۹. مظلومی، رجبعلی، *تفسیر شیعه و تفسیرنویسان آن مکتب*، تهران، آفاق، ۱۴۰۴ ق.

۵۰. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیش*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.

۵۱. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۵۲. منسوب به ابن عربی، *تفسیر ابن عربی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۵۳. میبیدی، رشیدالدین، *کشف الاسرار و عمدة الابرار*، چاپ پنجم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱ ش.

۵۴. میرحسینی، یحیی، *تحلیل و نقد رویکرد تفسیر عرفانی جدید امامیه*، با تأکید بر آثار تفسیری *کیوان قزوینی*، *بانوی اصفهانی* و *صفایی حائری*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۹ ش.

۵۵. نجفی خمینی، محمدجواد، *تفسیر آسان*، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

۵۶. نحاس، ابوجعفر، *اعراب القرآن*، بیروت، محمدعلی بیضون، ۱۴۲۱ ق.

۵۷. نوابخش، مهرداد، *درآمدی بر مکاتب و نظریه های مردم شناسی*، تهران، نویسنده، ۱۳۸۲ ش.

۵۸. نویا، پل، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳ ش.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

دراسة مكانة السلم الثقافيّ في القرآن الكريم

- مهدي حسن زاده (أستاذ مساعد بجامعة الفردوسيّ بمشهد)
- رسول الأكبري الجائي جي (ماجستير بفرع الأديان والعرفان المقارن)

بالرغم من رؤية بعض الناقدین المعاصرين يبدو أن الأديان ونصوصها المقدّسة تستطيع أن تجري دوراً بالغ الأهميّة في سبيل نفي العنف والعصبيّة والتركيز على إيجاد السّلم. لنا أن نستفيد وبشكل خاصّ أنّ رؤى ووجهات نظر حول السلم والعنف للوصول إلى الفرص التي تعرضها النصوص المقدّسة أمام الإنسان المعاصر كي نعرض إطاراً معيّنًا لهذا الغرض. دراستنا هذه تستهدف عن طريق وجهات نظر المتطورة والمتقدّمة حول ذلك معالجة عدد من الآيات القرآنيّة. القرآن الكريم قد خالف في معظم آياته العنف الثقافيّة وقد عرض إرشادات ونصائح هامّة للوصول إلى السلم الثقافيّ. وفي حقل إيجاد السلم الثقافيّ نستطيع وأن نركّز على عناصر المسايرة والتأليف والقرآن يرمز إليها أكثر من كلّ شيء مع لسان المشتركات الإنسانيّة التي تُبوّب في المقولات المتأفّيزيّة والبيئيّة والتاريخيّة الثلاث.

المفردات الرئيسيّة: العنف الثقافيّة، السلم الثقافيّ، المشتركات الإنسانيّة، يوهان

غالتونغ.

الشواهد القرآنيّة لـ «باب الكبير» من أصول الكافي

- حسن الخرقاني (أستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة للعلوم الإسلامية)
- سيّد مهدي الخدائي (ماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

لا شكّ أنّ قبل ملاحظة جهة الرواية ودالاتها، لا بدّ علينا من الوثوق بصدورها عن المعصوم عليه السلام. وممّا لا غبار عليه أنّ عرض الروايات على القرآن الكريم أحسن طريق للوصول إلى هذا الاطمئنان. في هذا الأسلوب تأييد الحديث بالشواهد القرآنيّة حجّة قويّة على صدور الحديث عن المعصوم عليه السلام. ومخالفتها لكتاب الله شاهدة على وجود الخلل في صدور الرواية ونقلها. لقد درس الباحثون هذا المنهج من جهات عدّة ولكن بسبب قلة النماذج العينيّة والخارجيّة من الروايات المعروضة على القرآن ذكروا وُجّهات نظر شتّى حول هذا الضابط. الدراسة الراهنة تطرّقت إلى عرض روايات «باب الكبير» من كتاب أصول الكافي على الذكر الحكيم تعرض نماذج عينيّة وملموسة من الروايات المعروضة على القرآن وفي نهاية المطاف نرى أنّ في هذا الباب ١٧ رواية والتي تُخالف أحدها وحدها مع الشواهد القرآنيّة.

المفردات الرئيسة: نقد الحديث، التفسير الأثري، عرض الحديث على القرآن، الكبير، التكبير.

دراسة رواية «اقرأ كما يقرأ الناس»

مركّزة على وجهة نظر الشيخ الأنصاري رحمته الله

- م.ع. مهدوي راد وعلي دلبري (أستاذ مشارك بجامعة طهران وأستاذ مساعد بالجامعة الرضويّة)
- علي النصرتي (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

أيّ قراءة من القرآن الكريم معتبرة وحجّة؟ هذه هي مسألة كانت تطرح وتناقش منذ سالف الزمن بين علماء الشيعة وفقهائهم وقد عرضت وجهات نظر شتّى في الإجابة عن هذا السؤال. وتجدر الإشارة إلى أنّ مناقشة المستندات والدلائل توزع بوضوح إلى أنّ أهمّ دليل على ذلك ليس إلا رواية «اقرأ كما يقرأ الناس». هذه الدراسة مستخدمة أسلوب البحث التوصيفيّ - التحليليّ قد درّست وعالجت الرواية المذكورة سنداً ودلالة ووصلت إلى أنّ سندها صحيحة وأنّ الذي بلغ إليه فهم الشيخ الأنصاريّ

غير قابل للدفاع والتبرير وباحث هذه المادة يرى أن هذه الرواية تدعم المصحف والقراءة الرائجة كما ترفض القراءة المخالفة لها.

المفردات الرئيسة: القرآن، القراءات، القراءات السبعة، قراءة الناس، الشيخ الأنصاري رحمته الله.

أثر رأس المال الاجتماعيّ على النفوذ الاجتماعيّ للدين في المعالم القرآنيّة

- سعيد معيدفر (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
- محمد باقر الآخوندي (عضو الهيئة التدريسيّة بجامعة بيرجند)

الغرض من هذه المقالة دراسة مدى أثر النفوذ الاجتماعيّ للدين عبر زيادة رأس المال الاجتماعيّ في المعالم القرآنيّة. من المعلوم أنّه لا يمكن الوصول إلى هذه الغاية إلا عن طريق التحليل الكيفيّ لمضمون التفاسير القرآنيّة وكذلك جعل الرموز وتبويب المفاهيم. حصائل البحث الراهن ترمز إلى أنّ تزايد الشوق إلى النباّ وتهيج العواطف والأحاسيس والتعلّقات الشديدة والعلاقة الاجتماعيّة الحارّة الحميمة ووجهها لوجه وكذلك الثقة والالتزام تزيد على مستوى الأثر الاجتماعيّ للدين. فبالتالي نستطيع مع تزايد وتعزيز رأس المال الاجتماعيّ في المجتمع أن نزيد على الأثر الاجتماعيّ للدين وأن نهيّ الأرضيّة اللانقطة لتغيير الاتجاهات والمعتقدات في هذا الحقل.

المفردات الرئيسة: رأس المال الاجتماعيّ، الأثر الاجتماعيّ، تحليل المضمون الكيفيّ، تفاسير القرآن.

خصائص النظرية الاجتماعيّة مرّكزة على مبادئ معرفة المجتمع في القرآن

- غلامرضا جمشيدبها (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
- مجيد الكافي (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع علم الاجتماع)

اتجاهات العلم الدينيّ لحدّ الآن قد أصلحت العلوم الحديثة أو أحدثت علومًا دينيّة حديثة من طريقتين هما إمّا توسيع العلوم وتنميتها أو إصلاح الطرق والأساليب

والتقيّات العلميّة وتكثيف المضامين والمعطيات العلميّة. لا ريب أنّ من شروط توليد العلم الرئيسيّة أمران: الأوّل تأسيس ضوابط وقواعد مستفيدة من النصوص الدينيّة. الثاني أن يكون عرض هذه النظريّات المتطوّرة متناسقة مع العوامل والأسباب النموذجيّة وأن تتحقّق في ضوء خصائص وسمات الرؤية العالميّة الدينيّة. تعتبر خصائص النظريّة الاجتماعيّة من المبادئ الهامّة لمعرفة المجتمع (الواقعيّة الاجتماعيّة) وعلينا أن نتأمّل أن ما هي هذه المبادئ من منظور القرآن؟ لذلك بإمكاننا أن نطرح هذا السؤال: ما هي المبادئ الرئيسيّة لمعرفة المجتمع من منظور القرآن الكريم؟ وأنّ مآل هذه المفاهيم الرئيسيّة لمعرفة المجتمع في القرآن ماذا؟ وأنها كيف تفضي إلى إيجاد نظريّة جديدة؟ الدراسة الراهنة ترمي إلى معالجة ومعرفة إمكان استنباط المبادئ أو الأسباب التي تؤول إلى إيجاد نظريّة اجتماعيّة من الآي القرآنيّة على غرض فهم الوقعيّات والظاهرات الاجتماعيّة. فعليه المبدأ الأساس لمعرفة المجتمع من المبادئ الخمسة (الناس، الحاجة، العلاقة، الخلاف، القضية أو الهدف) في القرآن يعتبر مفهوم العلاقة من المحاور الرئيسيّة وله أهميّة بالغة في هذا الصعيد. وتجدر الإشارة إلى أنّ أسلوب هذا البحث هو «الأسلوب المبنايّي أو البنيويّ» وهذا الأسلوب مركّب من أسلوب التفسير الموضوعيّ للقرآن وتحليل المضمون (تطوير المفهوم وتوسيعه، تبويب المفاهيم وتعيين المفاهيم الرئيسيّة) وكشف القناع وبيان الصلة المنطقيّة بين المفاهيم الأساسيّة.

المفردات الرئيسيّة: التفسير الموضوعيّ، تحليل المضمون، مبدأ معرفة المجتمع، عرض النظريّة، العلم الدينيّ، العلاقة الاجتماعيّة.

التحليل المعنائيّ

«الانتباه إلى علم الله سبحانه وتعالى وآثاره في سلوك الإنسان»

- عبد الهادي المسعودي (أستاذ مساعد بجامعة القرآن والحديث)
- عبد الحسين الكافي (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع المعارف الإسلاميّة)

لا شكّ ولا ريب أنّ من منظور الآيات والروايات أن «انتباه الإنسان إلى علم الله» آثار جميلة وعدّة ومن بينها، الآثار الأخلاقيّة لهذا الموضوع لافتة للنظر إلى حدّ بالغ. من

المعلوم أنّ «الالتفات والانتباه إلى علم الله» تؤول إلى «التجنب عن الرذائل» و«التزین بالفضائل» والغرض من «التجنب عن الرذائل» هي «ترك الذنوب والظلم واتباع الهوى ونظائرها» والجدير بالذكر أنه وردت عدد من نماذج جزئية لهذا الموضوع في الآيات والروايات كالتجنب عن البخل والقول السيئ والتهمة والخيانة والمراء والمراء. ونحن نرى بوضوح بعد الدراسة الآيات والروايات أنّ الصلة بين المفردات الرئيسة لهذا الحقل المعنائي تقع بأسرها في قضية كف الإنسان نفسها عن ارتكاب الذنوب والقبائح. وتبدو أنّ بين هذا الحقل المعنائي والحقول الأخرى المعنائية علاقة قريبة كعلاقة «آثار الانتباه إلى علم الله» و«آثار ذكر الله» التي النسبة بينها «عامّ وخاصّ من وجه».

المفردات الرئيسة: معارف القرآن، معارف الحديث، علم الله، التجنب عن الرذائل.

معرفة كلمة «الذكر» في القرآن الكريم

□ سهراب المروتي (أستاذ مشارك بجامعة إيلام)

□ سارا الساكي (ماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

مع اتّساع حقل الدراسات القرآنية في الآونة الأخيرة وخاصة الدراسات التي تشمل الخصائص المتعلقة بحقل معرفة الكلمة مع اتّجاه التفسير الموضوعي لكن معرفة وإمعان النظر في بعض هذه المفردات القرآنية كثيرة الاستعمال من جديد كالذكر لها أهميّة بالغة. الدراسة الراهنة تستهدف وعبر الأسلوب الإسنادي والمكتبي وتطرّق المراحل الثلاث وهي التوصيف والتحليل والتبيين أن تعالج كلمة الذكر في القرآن الكريم. في المادة الراهنة إضافة إلى التعرّف على معنى الذكر اللغوي والاصطلاحي من جديد نرمي إلى مناقشة اتّجاه المفسرين مع رؤية تأريخية حول المعاني الاصطلاحية والتنصيصية للذكر والصلة المفهومية للذكر مع المصطلحات المترادفة كالقرآن والصلاة والتقوى... وكذلك معالجة المعاني المستخرجة من صلتها المنتظمة. ثمّ ضمن استخدام ضابط السياق والتأمل في مقتضى آيات القرآن الكريم قد ميّنت كيفية استخدام كلمة الذكر في الآي القرآنية بأسرها. أحد الحصائل الهامة للدراسة التوصيفية ظهور العلاقة المعنائية العميقة للذكر مع بقية المفردات المشابهة له في القرآن الكريم.

المفردات الرئيسية: مفردات القرآن، معرفة المعاني (علم دلالة الألفاظ)، الذكر،
العلاقة المترادفة للمفردات، الصلة المشابهة للمفردات.

تحليل ودراسة المنهج التفسيري للكيوان القزويني

- عباس مصلاحي بور (أستاذ مشارك بجامعة الإمام الصادق عليه السلام)
- يحيى ميرحسيني (طالب في مرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث)

أحد النزعات التفسيرية المشهورة هي النزعة التفسيرية العرفانية التي عاشت واستمرت حياتها إلى جانب النزعات التفسيرية الأخرى كالكلامية والفلسفية والفقهية والأدبية وغيرها. وقد واصلت هذه النزعة التفسيرية طريقها في القرن الرابع عشر في مجالين المختلفين هما التقليدي وغير التقليدي. من أهم أغراض كتابة هذه المقالة دراسة المنهج التفسيري لعباسعلي الكيوان القزويني (المتوفى سنة ١٣٥٧ ق.). النزعة التفسيرية للقزويني عرفانية وبما أنها تفرق عن النزعات العرفانية المتقدمة بوجوه كثيرة لنا أن نعتبرها من أقدم النزعات العرفانية غير التقليدية. من أهم خصائص وسمات المنهج التفسيري للقزويني هي الالتفات إلى ظواهر الألفاظ إلى حدٍ كبير بالنسبة إلى التفاسير العرفانية السالفة عدم العناية بالأقوال التفسيرية للعلماء الماضين وعدم الرجوع إلى أحاديث المعصومين عليهم السلام والصحابة وعرض رؤية تقريبية بين المذاهب الإسلامية. من الواضح هذه الاتجاهات والرؤى المنوعة إلى القرآن والتفسير جعلت القزويني ممتازاً عن معاصريه الآخرين.

المفردات الرئيسية: المنهج التفسيري، تفسير القرآن، الكيوان القزويني، التفسير العرفاني، العرفان غير التقليدي.

is excessive attention to the external appearance of the words in comparison with the prior ones, lack fidelity to the antecedents' discourses, not applying to the infallibles' traditions and the companions and an approximate approach between Islamic schools. These different attitudes and approaches to the Quran and interpretation which have differentiated him from his contemporaries.

Key words: *The interpretative methods, The Quran interpretation, Keyvan Ghazvini, The mystical interpretation, The non-classical mysticism.*

piousness, ... and the meanings which are adopted by the their organized communication have been analyzed. Then, with using the register role and consideration of the necessity of the Quran verses, the circumstance of the application of dhik'r (remembrance) through ought the noble Quran to have determined. One of the most important results of the descriptive study is to reveal the deep semantic communication of dhik'r (remembrance) with the other terms in the same field in the Quran.

Key words: *The Quran terms, Semantic, Dhik'r (remembrance), The communication of paradigmatic terms, The communication of the syntagmatic terms.*

The Analysis and Examination of Keyhan Ghazvini Interpretation Method

- *Abbas Mosalaiipour (Associated professor at Imam Sadigh University)*
- *Yahya Mir Hosseini (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

One of the Quran well-known interpretive methods is the mystical interpretation with a long period record besides the other methods such as theological, philosophic, jurisprudential, literary methods. In 14th century this interpretative attitude took place in two different paths: classical and non-classical. The most important goal of this paper is the examination of Abbas Ali Keyvan Ghazvini's interpretative method. His attitude is mystical and for instance of its differences from the prior mystical interpretations; we should regard it as one of the first non-classical mystical interpretations. The most important characteristic of interpretative method of Ghazvini

prevention of evils is to stop sins, oppression, self-interest and so on. Some of the more general instances are mentioned by the Quran verses and Islamic traditions such as the prevention of jealousy, backbiting, accusation, betrayal, self-absorbed and hypocrisy. With respect to the Quran verses and Islamic traditions, the communication between key words of this semantic field is being all of these in men keeping away from sins and evils. There is a close relationship between this semantic field and some other semantic fields like the effects of considering God's knowledge and the effects of remembrance (Dhik'r) of Allah is a partial order. (resemble each other in many points and denial iv a few aspects).

Key words: *God's knowledge, Semantic, Aftermath, Prevention of evils, The Quran knowledge, The Islamic tradition knowledge.*

The Semantic of Dhik'r (Remembrance) in the Noble Quran

□ *Sohrab Morovati (Associated professor at University of Ilam)*

□ *Sara Saki (An M.A of the Quran Sciences & Hadith)*

This research attempts with documentary- library method and with the passing of a tripartite stage (description, analysis and stating) to investigate the term of dhik'r (remembrance) in the noble Quran. In this paper; meanwhile, reinvestigation of the literal and terminological meaning of dhik'r (remembrance), the commentators' opinions with the historical attitude about the terminology and denotation of dhik'r (remembrance), conceptual communication with the syntagmatic and paradigmatic terms such as the Quran, prayer,

resulted from these basic concepts of society studying in the Quran? This research attempts to present and define the presumption of the basis or components which comprise a society theory from the Quran verses to understand and determine the reality of the society. Therefore, the most important base to study the society among five basis of knowing the society (people, necessity, communication, disagreement, hope) in the Quran is the communication concept as a main pillar of knowing the society. The method in this research is the base ology which is the combination of thematic Quran interpretation and content analyses (conceptualizing, concept categorizing and determining the main concept) and detection and explanation of the logical relation between the main concepts.

Key words: *Thematic Quran interpretation, Content analyze, Theorize, Religious science, Social communication, The base of knowing the society.*

The Semantic Analysis “Considering God’s Knowledge and Its Effects on Men’s Conducts” from the Perspective of the Quran Verses and Islamic Traditions

□ *Abdul Hadi Masoodi (Assistant professor at the Quran & Hadith University)*

□ *Abdul Hossein Kafī (A PhD student of Islamic Studies)*

From the point of the Quran verses and Islamic traditions, men’s considering God’s knowledge embodied (resulted in) many good effects. Among these consequences, moral influences of this subject seem more conspicuous. “considering God’s knowledge” causes the prevention of evils and so having virtues. The meaning of the

This achieves through the qualitative content analysis of the Quran interpretations, coding and conceptual classification. The research findings show that the enhancement to the message, arousing emotions and enthusiasm, friendly ties; social warm, friendly and face to face relationship, reliability and responsibility make religious social influence develop. Consequently, the enhancement of social capital in the society can increase social influence and leads to change the attitude and beliefs.

Key words: *The Quran maaref (education), Sociology, Social capital, Social influence.*

Social Theory Components according to the Basis of Knowing the Society from the Quran

- *Gholam Reza Jamshidiha (Associated professor at University of Tehran)*
- *Majid Kafi (A PhD student of Sociology)*

By now, the approaches of the religious science have created religious science or improved contemporary sciences through two ways: the development or improvement of the methods and scientific techniques and developing contents and science data. The condition to produce science is firstly to create and set theories through religious components; secondly these theories have harmony in paradigm parameters and form in the light of religious world view. The components of the social theory are the bases of the society study (the reality of the society) which should be seen what they are according to the Quran. Therefore this question can be pointed out what is or are the bases of society study. What theories are

The Examination of the Tradition

“Read such as People Read”

with a Look to the Sheikh Ansari Comprehension

- *Muhammad Ali Mahdavi Rad (Associated professor at Tehran University)*
- *Seyyed Ali Delbari (Assistant professor at Razavi University)*
- *Ali Nosrati (A PhD student of the Quran Sciences & Hadith)*

From the ancient times, there has been a debate between Islamic scholars and jurists on which recitation of the Quran is authentic and acceptable. Different opinions have stated to answer this question. The examination of evidences clarifies that the most important reason is the tradition “Read such as people read”. This research with analytic-descriptive method studies the mentioned tradition from a textual perspective and the genuineness of the Hadith and shows the genuineness of the Hadith and the sheikh Ansari comprehension is not defensible. The author believes that the tradition proves the BOOK and the present recitation and rejects the other.

Key words: *The Quran, Recitation, People’s recitation, The seven readings of the Quran, Sheikh Ansari.*

Social Capital Impact on Social Religious Influence in the Quran Teachings

- *Saeid Moidfar (Associated professor at Tehran university)*
- *M. Bagher Akhondi (A member of academic board of University of Birjand)*

The aim of this paper is to examine religious social influence through the enhancement of social capital in the Quran teachings.

anything else in one-word language. The common bases are divided in to three categories: metaphysic, biological and historical.

Key words: *Cultural violence, Cultural peace, Verbal humanities, Johan Galtung.*

The Quranic Evidences of the Traditions of the Arrogance (Kibr) Chapter in Usul al-Kafi

- *Hasan Kharaghani (Assistant professor at Razavi University)*
- *Seyyed Mahdi Khodaii (An M.A of the Quran Sciences & Hadith)*

Before the examination of the channel and indication of the tradition (hadith), it should be studied the authenticity and reliability of the tradition transmission from the infallible. Undoubtedly, the best way to achieve this confidence is the reconciliation of the tradition with the noble Quran. In this method, the confirmation of the tradition by the Quranic verses is the reason that the tradition has been transmitted from the infallible and irreconcilable with the Book of God is the reason of the fault in transmitting system or reporting of the tradition. The scholars have studied this method from different aspects but because of few concrete instances of these traditions which reconciled with the Quran, they have stated different opinions in this criterion. The present paper with reconciliation of the tradition of arrogance chapter of the holy Kafi book with the Quran presents the understandable samples of these traditions. There are 17 traditions in this chapter which only one of them is not concurrence (or harmony) with the Quranic evidences.

Key words: *The critique of the Islamic tradition, The Quran interpretation (tafseer) by the Islamic traditions, Arrogance, Arrogant.*

Abstracts

The Examination of Cultural Peace Position in the Noble Quran

- *Mahdi Hasanzadeh (Assistant professor at Ferdowsi University)*
- *Rasoul Akbari Chaïichi (An M.A of Religions & Comparative Mysticism)*

Contrary to the look of the contemporary criticizers, it seems that religions and holy texts could negate violence and have a crucial role to create peace. Specially, to access the opportunities which holy texts in this field have made before today's men, violence and peace theories can be used to determine a specific framework. The present research tries to consider the Quran verses through the pioneering theories in this field. The noble Quran in his verses disagrees with cultural violence and gives recommendations and suitable access to set cultural peace. In the field of cultural peace creation can be centralized under the harmonious factor which the noble Quran states more than

Table of contents

Researches:

The Examination of Cultural Peace Position in the Noble Quran Mahdi Hasanzadeh & Rasoul Akbari Chaiichi	3
The Quranic Evidences of the Traditions of the Arrogance (Kibr) Chapter in Usul al-Kafi Hasan Kharaghani & Seyyed Mahdi Khodaii	27
The Examination of the Tradition “Read such as People Read” with a Look to the Sheikh Ansari Comprehension Muhammad Ali Mahdavi Rad & Seyyed Ali Delbari & Ali Nosrati	49
Social Capital Impact on Social Religious Influence in the Quran Teachings Saeid Moidfar & Muhammad Bagher Akhondi	71
Social Theory Components according to the Basis of Knowing the Society from the Quran Gholam Reza Jamshidiha & Majid Kafi	95
The Semantic Analysis “Considering God’s Knowledge and Its Effects on Men’s Conducts” from the Perspective of the Quran Verses and Islamic Traditions Abdul Hadi Masoodi & Abdul Hossein Kafi	119
The Semantic of Dhik’r (Remembrance) in the Noble Quran/ Sohrab Morovati & Sara Saki	135
The Analysis and Examination of Keyhan Ghazvini Interpretation Method Abbas Mosalaiipour & Yahya Mir Hosseini	155

Translation of Abstracts:

Arabic Translation/ Muhammad Salami	177
English Translation/ Ali Borhanzahi	190