

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

واکاوی تأثیر نعمت‌شناسی بر هیجان‌های مثبت از منظر قرآن کریم

- ۳ ..... دادمحمد امیری و جلیل عابدی و سیدمحمود مرویان حسینی
- ۳۳ ..... الگوی مدیریت محیط سازمانی با تکیه بر آموزه‌های قرآنی / مهدی زیرک و سیدجعفر علوی و حجت گوهری
- ۵۹ ..... بررسی ضعف صداقت (دروغگویی) در آموزه‌های قرآن / سیدعلی نقی ایازی
- ۸۱ ..... تحلیل مفهوم‌شناسی همدلی در قرآن کریم / ایمان سیدمحریمی و ابوالفضل غفاری
- ۱۱۱ ..... واکاوی دلالت آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بر اصل آزادی قراردادی / مهدی همتیان و سیدحسن وحدتی شبیری
- ..... محدوده چالش و تعامل با بیگانگان در راستای تحقق اقتصاد مقاومتی از دیدگاه قرآن و حدیث
- ۱۳۵ ..... حسن بوژمهرانی و رضا کهنساری و جواد ایروانی و علیرضا صابریان
- ۱۵۹ ..... تبیین ادله و مستندات «نظام‌واره معنایی» قرآن کریم / حسین جدی و حسن نقی‌زاده و عباس اسماعیلی‌زاده
- ۱۹۳ ..... قدرت «تکیه» هجایی در تغییر معانی واژگانی قرآن کریم / سیدحیدر فرع شیرازی
- ۲۱۷ ..... بازکاوی تحلیلی موضع مشرکان قریش در قبال وصف شریف «الرحمن» / علی رضایی کهنمویی
- ..... تمایزسنجی ایمان‌آوری قوم یونس با ایمان‌ناپذیری دیگر اقوام بر اساس تحلیل محتوای مضمونی سوره یونس
- ۲۴۳ ..... رامین طیارینژاد و علی صفری و راشد طیارینژاد
- ..... اعتبارسنجی قرینه‌محور روایات تفسیری از دیدگاه سید مرتضی علم‌الهدی
- ۲۶۷ ..... محمدحسین حسین‌پور و سیدمحمد مرتضوی و محمدرضا جواهری
- ۲۹۳ ..... تحلیل انتقادی دیدگاه المنار درباره مسخ اصحاب سبت / احد داوری چلقانی و محمد سبحانی یامچی

## تَجْمِیرُ حِکْمِ الْأَیَّامِ

- ۳۱۷ ..... ترجمه عربی (موجز المقالات) / کامل اسماعیل
- ۳۴۰ ..... ترجمه انگلیسی (Abstracts) / محمدحسین گلیاری

## راهنمای تدوین مقالات

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

# واکاوی تأثیر نعمت‌شناسی بر هیجان‌های مثبت از منظر قرآن کریم\*

- دادمحمد امیری<sup>۱</sup>
- جلیل عابدی<sup>۲</sup>
- سید محمود مرویان حسینی<sup>۳</sup>

## چکیده

پژوهش حاضر در راستای مطالعات بین‌رشته‌ای و توسعه نگاه کاربردی به مباحث قرآن انجام گرفته است. یکی از موضوعات کاربردی و میان‌رشته‌ای، هیجان‌های مثبت است. پژوهشگران روان‌شناسی مثبت‌گرا معتقدند که وقتی افراد، هیجان‌های مثبت را تجربه می‌کنند، در معرض هیجان‌های منفی مانند ترس، اضطراب و افسردگی قرار ندارند؛ در نتیجه، توازن کلی میان هیجان‌های مثبت و منفی افراد، پیش‌بینی‌کننده احساس به‌زیستن آنان است. در فرایند این پژوهش، سعی نگارندگان بر آن بوده است که با تکیه بر داده‌های کتابخانه‌ای و سامانه‌های

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹.

۱. پژوهشگر گروه آینده‌پژوهی فکری و فرهنگی جهان، پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (علیه‌السلام) (نویسنده مسئول) (dma1359@gmail.com).

۲. سطح چهار حوزه علمیه قم (jalilabedi@yahoo.com).

۳. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (marvian.m@gmail.com).

رابطه‌های، پس از جمع‌آوری، دسته‌بندی مباحث، تحلیل و توصیف دقیق آن‌ها، ابتدا «چستی نعمت»، «چستی هیجان» و «رابطه نعمت‌شناسی با هیجان‌های مثبت» از متون معتبر استنباط گردد؛ سپس نحوه تأثیر نعمت‌شناسی بر هیجان‌های مثبت از دیدگاه قرآن کریم بررسی شود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم به دیدن و شناخت داشته‌ها تأکید می‌نماید؛ اما از اصطلاح نعمت استفاده می‌کند. اصطلاح نعمت چیزی فراتر از داشته‌هاست. بین «دیدن داشته‌ها» و «دیدن نعمت» تفاوت‌هایی وجود دارد. در «دیدن داشته‌ها» هیجان‌های مثبت انسان فقط به خاطر «دیدن داشته‌ها» است؛ اما در «دیدن نعمت» هیجان‌های مثبت به خاطر «وجود داشته‌ها»، «جایگاه نعمت‌دهنده»، «انگیزه نعمت‌دهنده» و «اثر شکر» است. همچنین نعمت‌شناسی نوعی جهان‌بینی و شناخت است که بینش‌ها و نگرش‌های انسان را اصلاح می‌کند و باعث ایجاد، تقویت و افزایش هیجان‌های مثبت می‌گردد. این نوع نگرش، احساس بالیدن و ارزشمند بودن را در او ایجاد می‌کند و از او انسانی شادمان، امیدوار، شاکر و راضی از زندگی خواهد ساخت. در نتیجه، رفتار فردی و اجتماعی او نیز بر اساس همان نگرش تغییر خواهد کرد.

**واژگان کلیدی:** بینش‌افزایی، نعمت، شکر، هیجان‌های مثبت، روان‌شناسی مثبت‌گرا.

### مقدمه

از ضرورت‌های عصر حاضر، توجه به بُعد عملی دین و کاربردی کردن آموزه‌های دینی برای مخاطبان است. تحقق این امر، نیازمند پژوهش‌های روشمند و عمیق براساس منابع اسلامی به ویژه قرآن کریم است. قرآن نسخه عمل برای زیست مؤمنانه است و آموزه‌های آن می‌تواند آرام‌ترین، شادترین و رضایتمندانه‌ترین زندگی را برای انسان بسازد. یکی از موضوعات مهم در شکل‌گیری الگوی زندگی مؤمنانه و سبک زندگی دینی، بینش‌افزایی نسبت به نعمت‌های فراوان الهی است. قرآن کریم کامل‌ترین منبع برای بینش‌افزایی نسبت به نعمت‌های الهی است که نسبت به موضوع یادآوری و شناخت نعمت‌ها تأکیدهای فراوانی دارد (بقره/ ۱۵۲ و ۱۷۲؛ آل عمران/ ۱۰۳؛ مائده/ ۱۱ و ۲۰؛ فاطر/ ۳)؛ به طوری که حدود ۲۰۰ نعمت و حدود ۷۰ آیه درباره شکر ذکر شده که

نشان از اهمیت فوق‌العاده این موضوع دارد. در بسیاری از آیات، نعمت‌های الهی معرفی شده است که طیف وسیعی از امور مادی و معنوی را شامل می‌شود. این آیات با واژه نعمت و گاهی بدون واژه نعمت آمده است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۳: ۳۴۹/۱۷ و ۵۳۷/۳۰).

نعمت‌شناسی از ابعاد مختلف قابل بررسی است. یکی از این ابعاد، تأثیر دیدن و شناخت نعمت‌های الهی بر هیجان‌های مثبت است. هیجان‌ها از مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر رفتار انسان بوده، رفتار را نیرومند و هدایت می‌کنند و به عنوان یک سیستم «نمایش» عمل می‌نمایند تا نشان دهند که سازگاری فرد چقدر خوب یا بد پیش می‌رود (ریو، ۱۳۸۵: ۳۲۰). از طرفی جنبه‌های شناختی، زیربنای هیجان‌ها هستند. نعمت‌شناسی نوعی جهان‌بینی و شناخت است که بر هیجان‌های مثبت تأثیر دارد. بسیاری از افراد با اینکه از نعمت‌های الهی فراوانی برخوردارند، اما نوع بینش و نگاهشان به نعمت‌ها به گونه‌ای است که آن‌ها را داشته‌های ارزشمند خود نمی‌دانند؛ در نتیجه، اثرات آن را در زندگی احساس نمی‌کنند. اما اگر بینش انسان اصلاح شود و ببیند که در زندگی‌اش چیزهایی برای بالیدن وجود دارد، این نوع نگرش از او انسانی شادمان، امیدوار، شاکر و راضی از زندگی خواهد ساخت؛ در نتیجه رفتار فردی و اجتماعی او نیز تغییر خواهد کرد. در مقابل، عدم شناخت نعمت‌ها به عنوان «داشته‌هایی ارزشمند» باعث می‌شود که انسان احساس کند چیزی در زندگی ندارد و روحیه ناسپاسی و نارضایتی در او شکل بگیرد که منشأ بسیاری از رفتارهای ناهنجار فردی و اجتماعی افراد است.

این بحث، پیوند عمیقی با برخی مباحث روان‌شناسی مثبت‌گرا دارد. این روی‌آورد در علم روان‌شناسی بیشتر به داشته‌ها و نقاط قوت انسان‌ها و توانایی‌های آن‌ها توجه دارد. روان‌شناسان مثبت‌گرا به جای جستجوی اختلالات روانی، برای بهبود کیفیت زندگی انسان‌های سالم تلاش می‌کنند. افزایش شادی، سلامت و رضایت از زندگی، هیجان‌های مثبت و کاربردی کردن آن‌ها در زندگی، از جمله هدف‌هایی است که در روان‌شناسی مثبت‌گرا مورد توجه قرار می‌گیرد. تمایز این پژوهش با روان‌شناسی مثبت‌گرا این است که قرآن کریم نعمت‌هایی را به عنوان «داشته‌هایی ارزشمند» معرفی می‌کند که نقش مهمی در شکل‌گیری و تقویت هیجان‌های مثبت دارند، ولی در روان‌شناسی

مثبت‌گرا - که حاصل تجربه انسان است - به عنوان عامل افزایش شادی، رضایت از زندگی و هیجان‌های مثبت محسوب نمی‌شوند و یا کمتر به آن‌ها توجه می‌شود. مسئله‌ای که موجب انتخاب این موضوع برای پژوهش گردید، این است که امروزه ما شاهد رفتارهای ناهنجار فردی و اجتماعی هستیم که منشأ بسیاری از آن‌ها نوع بینش و نگرش افراد است. از آنجا که قرآن کریم، کامل‌ترین منبع برای نگرش‌سازی صحیح است، به نظر می‌رسد داده‌های قرآنی در زمینه بینش‌افزایی نسبت به نعمت‌های الهی می‌تواند نقش مهمی در اصلاح ناهنجاری‌ها داشته باشد و گامی در شکل‌گیری روان‌شناسی اسلامی باشد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

### ۱-۱. نعمت

واژه‌شناسان نسبت به ماده «ن-ع-م» و مشتقات آن، معانی متعددی را ارائه داده‌اند. فراهیدی معانی آرامش، وقار، راحتی و آسایش، دست شایسته، سرور، زیادی و فراوانی را برای ریشه این واژه ذکر می‌کند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۶۲/۲). ازهری، ابن عبّاد، ازدی و ابن منظور نیز همین معانی را ارائه داده‌اند (ازهری، بی‌تا: ۹/۳؛ صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۶۹/۲؛ ازدی، ۱۳۸۷: ۱۲۶۳/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۷۹/۱۲-۵۸۰). جوهری خیر، احسان و منت را برای معنای این واژه نوشته است (جوهری، بی‌تا: ۲۰۴۱/۵). ابن فارس و مصطفوی رفاه، آسایش، حال خوب، زندگی شادی‌آفرین و سالم و را ذکر می‌کنند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۴۶/۵؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۷۷/۱۲). راغب اصفهانی معانی نیکویی و حالت نیکو، احسان به دیگران، کثرت و زیادی، زندگی پاک و شادی‌آفرین، نرمی و سهولت را ذکر می‌کند و می‌افزاید که «إنعام» به معنای نیکویی به دیگران، فقط در مورد انسان به کار می‌رود و درباره موجودات دیگر غیر از انسان گفته نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۴-۸۱۵).

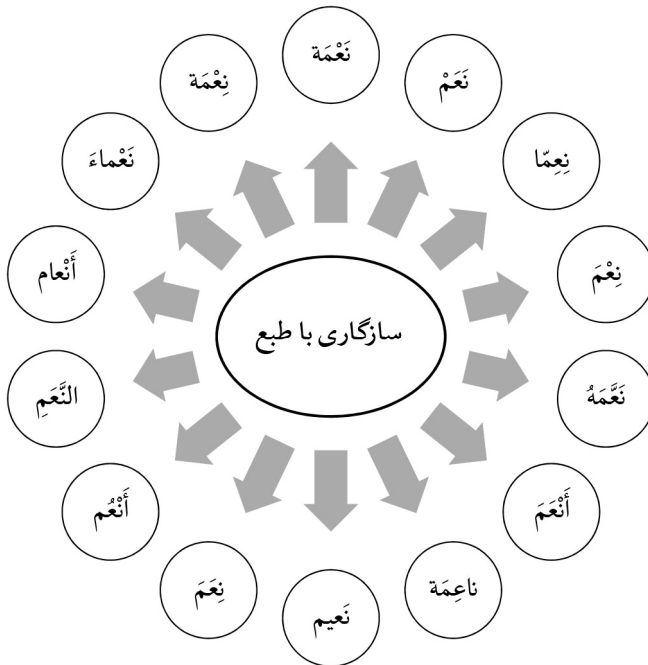
با توجه به معانی که در منابع لغوی برای ماده «ن-ع-م» ذکر شده است، به نظر می‌رسد معانی ارائه‌شده بر اساس نحوه کاربرد این ماده است که به صورت‌های مختلف

استعمال شده است: برای مثال، نعمت هم به صورت مصدر و هم به صورت اسم مصدر به کار رفته است: نَعْمَت (به فتح نون) مصدر و به معنای خوش زیستن، بهره‌مند بودن، زندگی شاد و راحت داشتن و احسان به دیگران است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۴۶/۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۷۸/۱۲) اما نِعْمَت (به کسر نون) اسم مصدر و به معنای آرامش، رفاه، حال خوب، آسایش، فراوانی، لطافت، برکت، لطف، فضل و خیر آمده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۱۴؛ ازهری، بی‌تا: ۹/۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۸۱/۱۲).

### ۱-۱-۱. نعمت در قرآن

نعمت و مشتقات آن از واژه‌های پرکاربرد است که ۱۴۴ بار در قرآن کریم آمده است (روحانی، ۱۳۶۶: ۱۵۶۴/۳-۱۵۶۷) و به طیف وسیعی از امور مادی و معنوی اشاره دارد که انسان در زندگی از آن‌ها بهره می‌برد. از نظر قرآن کریم، هر آنچه مایه خوبی و خوشی انسان -اعم از مادی و معنوی- باشد، «نعمت» نام دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۱/۱۱). از این رو، مال و ثروت، تندرستی و سلامتی، عقل و شعور، خانه و مرکب، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، امنیت و آسایش، جوانی و توانایی جسمی، دین، بینش توحیدی، پیامبران علیهم‌السلام، امامان علیهم‌السلام و ... نعمت به شمار می‌آیند. علامه طباطبایی معتقد است که در همه مشتقات ماده «ن-ع-م»، یک معنا خوابیده و آن «نرمی»، «خوشایند بودن» و «سازگاری با طبع» است (همان). بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، واژه نعمت هم‌ریشه با «نُعومت» و به معنای نرم بودن و نرمش است که ضد آن، خشونت و درشتی است. در کلام عرب به نوعی شکر بسیار مرغوب که نرم و ملایم و سازگار با طبع است، «السكر الناعم» و نیز به لباس نرم و راحت «ثوب ناعم» می‌گویند (ابن سیده المرسی، بی‌تا: ۱۹۵/۲). در تقسیم‌بندی حیوانات نیز دسته‌ای را «بهیمة السباع» و دسته‌ای را «بهیمة الأنعام» می‌نامند. گروه اول حیواناتی هستند که خوی سببیت و درندگی دارند و با خشونت و درشتی رفتار کرده و با انسان سازگار نیستند. اما گروه دوم حیواناتی هستند که با آدمیان نرمش داشته و همزیستی مسالمت‌آمیز دارند. این دسته که در رأس آن‌ها «شتر و گاو و گوسفند» است و به اصطلاح فقهی در مبحث زکات به آن‌ها «انعام ثلاثه» گفته می‌شود، «انعام» نامیده می‌شوند؛ زیرا دارای نرمش و سازگاری هستند. بنابراین

نعمت به چیزی اطلاق می‌شود که با طبع انسان سازگاری دارد. بر این اساس، آنچه خداوند سبحان به آدمی اعطا فرموده و با وجودش سازگاری دارد، مصداق نعمت الهی است؛ برای مثال، نسیم خنک و ملایم در تابستان و گرمای مطبوع در زمستان، برای انسان نعمت به شمار می‌آید (انصاری، ۱۳۹۱: ۵۴/۱). (نمودار ۱)



نمودار ۱: معنای محوری واژه نعمت

به همین خاطر است که در قرآن کریم نعمت فقط در مورد انسان استعمال شده است؛ چراکه تنها انسان است که با عقل خود، نفع و ضرر را تشخیص داده، از نافع خوشش می‌آید و از آن متنعم می‌شود و از ضارّ بدش می‌آید و آن را ملایم و سازگار با طبع خویش نمی‌بیند؛ به خلاف غیر انسان که چنین تشخیصی ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱/۸۱).  
سؤالی که در اینجا به ذهن خطور می‌کند، این است که آیا بر اساس آیات قرآن کریم، هر آنچه خوشایند و سازگار با طبع باشد، برای انسان مطلقاً نعمت محسوب می‌شود یا قرآن ملاک و معیار خاصی برای نعمت بودن ارائه می‌کند؟ در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت که قرآن کریم برای نعمت بودن معیار ارائه داده است؛ با این بیان



که نعمت دو اصطلاح دارد:

**الف) اصطلاح اول:** کل عالم هستی از آن جهت که منسوب به خداوند متعال می‌باشد، «نعمت» است. خداوند سبحان فیاض است و از فیاض، جز نعمت صادر نمی‌شود. پس اگر همه عالم را نسبت به مبدأ و خالقش ببینیم، جز رحمت و نعمت نیست. در این اصطلاح، «نعمت» در معنای مطلق و عامش لحاظ شده است؛ لذا شامل کل خلائق می‌شود و آن‌ها از آن جهت که از پروردگار متعال ناشی شده‌اند، نعمت هستند. نعمت در این اصطلاح، مفهوم مقابل ندارد و در این مورد، نعمت در برابر نعمت به کار نمی‌رود.

**ب) اصطلاح دوم:** اصطلاح رایج‌تر و خاص «نعمت» آن است که این جهان نسبت به انسان، یک امکان و فرصت است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿سَخَّرَ لَكُمْ مَآ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾<sup>۱</sup> (جاثیه/۱۳). «نعمت» در اصطلاح دوم، در تقابل با «نعمت» است. اگر انسان از امکانات این عالم در راستای رضای حق بهره‌بردار، آن امکانات برای او «نعمت» است و اگر در راستای رضای حق استفاده نکند، همان امکانات به «نعمت و شقاوت» تبدیل می‌شود. تمایز میان نعمت و نعمت بسته به دو چیز است:

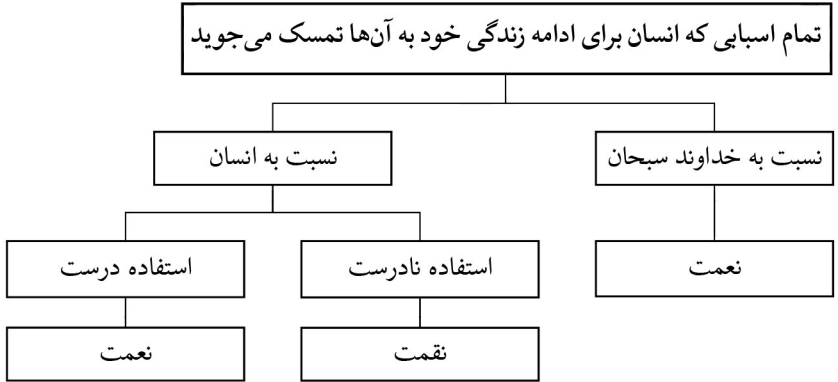
- نحوه استفاده انسان از آن‌ها؛

- هدف انسان از بهره‌برداری آن‌ها (فعال، ۱۳۹۸: ۹۲/۱).

بنابراین، اگر انسان در ولایت خداوند متعال باشد، تمامی اسبابی که انسان برای ادامه زندگی و رسیدن به سعادت خویش به آن‌ها تمسک می‌جوید، همه نسبت به او نعمت‌هایی الهی خواهند بود؛ ولی اگر همین شخص مفروض، در ولایت شیطان باشد، عین آن نعمت‌ها برایش نعمت خواهد شد. اما اگر نعمت به خداوند سبحان نسبت داده شود، نعمت مطلقاً فضل و رحمت است؛ زیرا او خود خیر است و جز خیر از ناحیه او افاضه نمی‌شود و از موهبت خود نتیجه سوء و شر نمی‌خواهد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۱/۱۱).

(نمودار ۲)

۱. آنچه در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، همه را از سوی خودش مسخر شما ساخته است.



نمودار ۲: ملاک نعمت در قرآن

### ۲-۱. هیجان

هیجان از آن دسته واژه‌هایی است که همه تصور می‌کنند معنای آن را می‌دانند و درست یا غلط همواره آن را به کار می‌برند. برخی روان‌شناسان معتقدند که تا وقتی از کسی نخواستند باشند که هیجان را تعریف کند، می‌داند که هیجان چیست؛ اما وقتی خواسته شود که تعریف دقیقی از هیجان ارائه کند، دچار مشکل می‌شود. البته این تا حدودی به ماهیت هیجان برمی‌گردد؛ زیرا هیجان پدیده‌ای کاملاً پیچیده است و طی سالیان، نظریه‌های مختلفی در این زمینه ارائه شده (شجاعی، ۱۳۹۱: ۱۹۶) که به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

- «هیجان واکنشی کلی و کوتاه به یک واقعیت غیر منتظره، همراه با یک حالت عاطفی خوشایند یا ناخوشایند است. به بیان دیگر، هیجان عاملی - مانند خشم، ترس و... است که ارگانسیم را به حرکت درمی‌آورد» (پلاچیک، ۱۳۶۵: ۳۶).
- «هیجان‌ها مانند انگیزه‌ها، سبب تحریک‌شدگی، برپایی، تداوم و مهار فعالیت می‌شوند؛ مثلاً همان‌طور که ترس یک هیجان است، یک انگیزه نیز به شمار می‌آید. بعضی از هیجان‌ها بسیط هستند و برخی دیگر از ترکیب چند هیجان تشکیل می‌شوند» (خدایپناهی، ۱۳۸۶: ۲۱۲).
- «هیجان، عاطفه موقعیتی شدید و ناگهانی از نوع انفعال است» (شجاعی، ۱۳۹۱: ۱۹۶).

آنچه از این تعریف‌ها به دست می‌آید، این است که هیجان‌ها چندبعدی هستند و به صورت پدیده‌های ذهنی، زیستی، اجتماعی و رفتاری وجود دارند و واکنشی موقعیتی هستند که به صورت شدید، کوتاه، همراه با احساسات خوشایند یا ناخوشایند، با تحریک‌ها و پاسخ‌های عصبی - روان‌شناختی بروز می‌کنند (کاوپانی، ۱۳۹۸: ۲۱). همچنین یکی از عوامل تأثیرگذار بر رفتار انسان هیجان‌ها هستند که رفتار را نیرومند و هدایت نموده و به عنوان یک سیستم «نمایش» عمل می‌کنند تا نشان دهند که سازگاری فرد چقدر خوب یا بد پیش می‌رود (ریو، ۱۳۸۵: ۳۲۰).

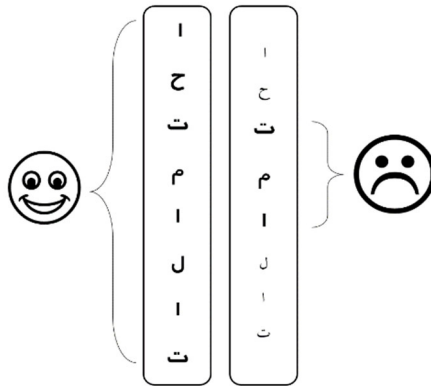
در تبیین انواع و مصادیق هیجان‌ها، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. آنچه در این پژوهش بررسی می‌گردد، بر مبنای رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گراست (همان: ۳۲۵-۳۲۶) که هیجان‌ها به دو نوع مثبت و منفی تقسیم می‌شوند (هفرن و بونیول، ۱۳۹۵: ۴۳-۵۵؛ کاویانی، ۱۳۹۸: ۲۲-۳۳). هیجان‌های مثبت که بخش عمده‌ای از روان‌شناسی مثبت‌گرا را دربرمی‌گیرند، از زاویه‌های مختلفی مورد بررسی قرار گرفته‌اند. پژوهشگران این رویکرد معتقدند که وقتی افراد، هیجان‌های مثبت -مانند لذت، آرامش، شگفتی<sup>۱</sup> و عشق- را تجربه می‌کنند، در معرض هیجان‌های منفی -مانند ترس، اضطراب و افسردگی- قرار ندارند؛ در نتیجه توازن کلی میان هیجان‌های مثبت و منفی افراد، پیش‌بینی‌کننده احساس به‌زیستن<sup>۲</sup> آنان است. فردریکسون بر اساس نظریه خود یعنی «ساخت و توسعه»<sup>۳</sup> معتقد شد که هیجان‌های مثبت علاوه بر بهزیستی، سلامتی را نیز به ارمغان می‌آورند و این کار را نه صرفاً در لحظات خوش زمان حال، بلکه در درازمدت به انجام می‌رسانند (فردریکسون، ۱۳۹۵: ۱۹-۲۴).

## ۲. تأثیر نعمت‌شناسی بر هیجان‌های مثبت

هیجان‌های مثبت دامنه تفکر - عمل را گسترش و بسط می‌دهند و انسان را از دید

- 
1. Serenity.
  2. Awe.
  3. Subjective well-being.
  4. Broaden -and- build theory.

تونلی خارج می‌کنند؛ بدین معنا که انسان، افکار مثبت بیشتر و با تنوع گسترده‌تر پیدا می‌کند. هنگامی که انسان هیجان‌های مثبت مانند شادی و علاقه را تجربه می‌کند، با احتمال بیشتری خلاق می‌شود، فرصت‌ها را بیشتر می‌بیند، با دیگران ارتباط بیشتری برقرار می‌کند، انعطاف‌پذیرتر شده و ذهن بازتری پیدا می‌کند. (شکل ۳)



شکل ۳: تأثیر هیجان‌های مثبت بر بسط و گسترش دامنه تفکر و عمل

نعمت‌شناسی نوعی جهان‌بینی و شناخت است که بر هیجان‌های مثبت تأثیر دارد؛ چراکه جنبه‌های شناختی و فرهنگی از مهم‌ترین تعیین‌کننده‌های هیجان و عواملی است که باعث هیجان می‌شود (ریو، ۱۳۸۵: ۳۱۹-۳۲۵).

## ۱-۲. شادی

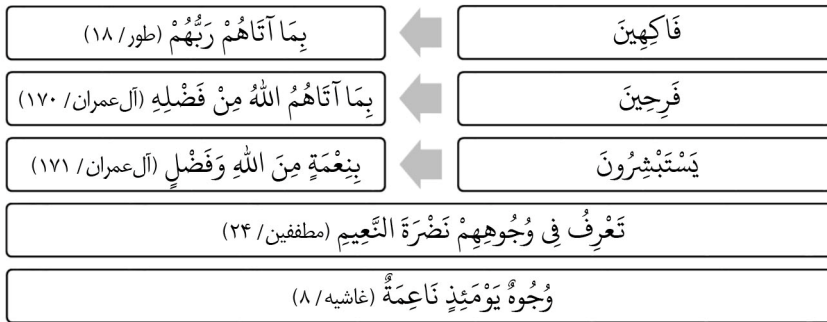
شادی<sup>۱</sup> و شادمانی، مثبت‌ترین و خوشایندترین هیجان است. در آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام، شادی با واژگان مختلف بیان شده است که «فرح»، «سرور»، «بَطْر» و «أَسْر» واژه‌هایی هستند که در زبان عربی در معنای شادی استعمال می‌شوند. «فرح» و «سرور»، رایج‌ترین تعبیری هستند که در این زمینه به کار می‌روند. فرح، نقطه مقابل حزن (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵۰۰/۴)، به معنای سُبُکی (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۴۱/۲) و باز شدن دل و انبساط خاطر است که به واسطه لذت‌های پایدار و ناپایدار به وجود می‌آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۲۸-۶۲۹). در اکثر تعریف‌هایی اصطلاحی که از شادی ارائه شده

1. Happiness.

است، دو عنصر «وجود احساس خوش» و «فقدان یا پایین بودن احساس درد و رنج» دیده می‌شود (آرگایل، ۱۳۸۳: ۱۴ و ۲۷-۲۵؛ شجاعی، ۱۳۸۹: ۴۱۸؛ شهیدی، ۱۳۸۸: ۱۶). همچنین با یک بررسی دقیق و موشکافانه در تمام آیات و روایاتی که در آن‌ها موضوع شادی مطرح شده است، می‌توان به این نتیجه دست یافت که بن‌مایه شادمانی در متون دینی، کلیدواژه «داشته‌ها» است. داشته‌های انسان بدون در نظر گرفتن جنبه‌های ارزشی و چگونگی اکتساب آن‌ها، باعث شادی انسان می‌شود (پسندیده و خطیب، ۱۳۹۴: ۳۳). به همین خاطر است که هر گاه مطلوب انسان تحقق پیدا کند، حالتی به نام «شادی» و «سرور» به او دست می‌دهد و هر گاه مطلوب او تحقق نیابد و یا مطلوبی که در نظر دارد، از دستش برود، حالت دیگری به نام «غم» و «اندوه» به وی دست خواهد داد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲/۲۹۵).

از تعبیری که در آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به کار رفته است، مانند ﴿يَمَّا عِنْدَهُمْ﴾ (غافر/ ۸۳)، ﴿يَمَّا لَدَيْهِمْ﴾ (روم/ ۳۲)، ﴿يَمَّا أُوْتُوا﴾ (انعام/ ۴۴)، ﴿رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا﴾ (شوری/ ۴۸)، ﴿يَمَّا أَصَابَ﴾ (نهج‌البلاغه: خطبه ۱۹۳) و «مِنَ الدُّنْيَا تُدْرِكُونَهُ» (همان: خطبه ۱۱۳) به دست می‌آید که شادی با «داشتن» و «دارا شدن»، رابطه داشته و به وسیله آن حاصل می‌شود و تعبیری همچون «تُحْرَمُونَهُ» (همان)، «تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ» (انعام/ ۴۴؛ روم/ ۳۶) و «أَخَذْنَاهُمْ بِعُتَّةٍ» (انعام/ ۴۴)، بیانگر احساس ناشادمانی و غم است که با محرومیت و نداشتن ارتباط دارد. پس می‌توان این گونه نتیجه گرفت که در شادی و غم، دو مفهوم «وجدان» و «فقدان»، و به عبارت دیگر، «دستیابی» و «از دست دادن» یا «حائز شدن» و «فاقد شدن»، نقشی اساسی ایفا می‌کنند. این دو می‌توانند موجب حالتی نفسانی گردند که از آن به شادی و غم تعبیر می‌شود (پسندیده و خطیب، ۱۳۹۴: ۲۹).

از آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به دست می‌آید که «وجدان» و «دارا بودن» ارتباط محکمی با مفهوم شادی دارد. از طرفی، یکی از ویژگی‌های نعمت این است که مقرون به شادی است. علت امر آن است که نعمت، یعنی داشته‌ها و دارایی‌های ارزشمند که خالق هستی در اختیار انسان‌ها گذاشته است. به رابطه نعمت‌شناسی و شادمانی، در بسیاری از آیات قرآن کریم تصریح شده است. (شکل ۴)



شکل ۴: رابطه نعمت‌شناسی و شادی

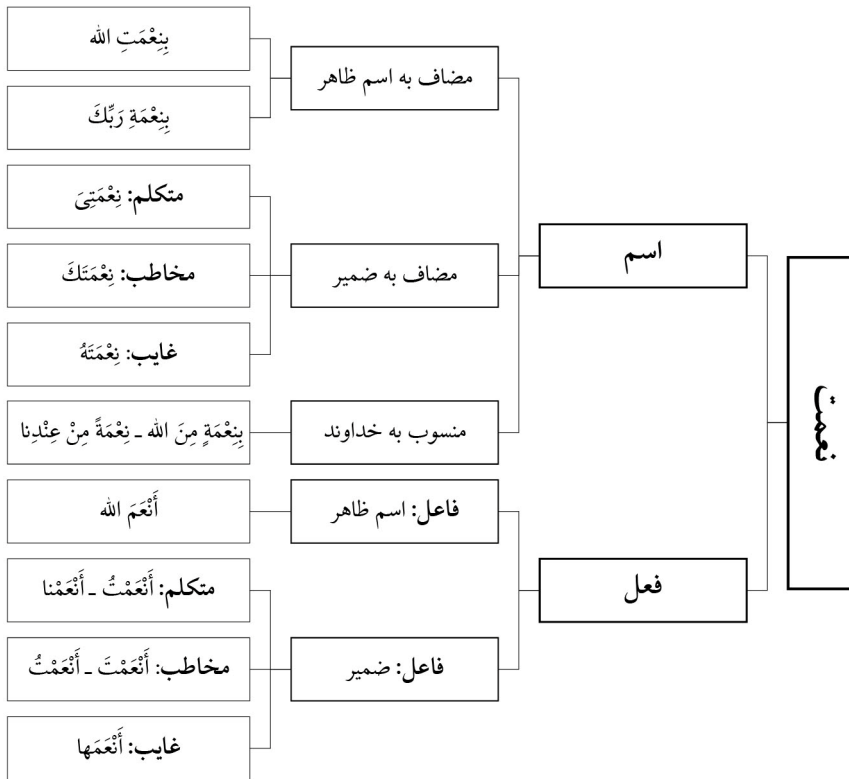
از این دسته آیات به دست می‌آید که یکی از اهداف قرآن کریم، آن است که انسان‌ها به شادی برسند و زندگی شادمانی داشته باشند. به همین خاطر است که به طور مکرر، توصیه به نعمت‌شناسی و شکر شده است. حتی در برخی از آیات به خاطر وجود نعمت، به شادی و خوشحالی دستور داده شده است (ر.ک: یونس / ۵۷-۵۸).

«دیدن داشته‌ها» یا به اصطلاح «دیدن نیمهٔ پر لیوان»، از موضوعات پرکاربرد کتاب‌ها و سخنرانی‌های انگیزشی است که برای رسیدن به شادی به آن تأکید می‌شود. قرآن کریم هم به دیدن داشته‌ها اصرار می‌ورزد؛ اما از اصطلاح نعمت استفاده می‌کند. بین «دیدن داشته‌ها» و «دیدن نعمت» تفاوت‌هایی وجود دارد. در «دیدن داشته‌ها»، شادی انسان فقط به خاطر وجود داشته‌هاست؛ اما در «دیدن نعمت»، شادی به خاطر «وجود داشته‌ها»، «جایگاه نعمت‌دهنده»، «انگیزه نعمت‌دهنده» و «اثر شکر» است.

**الف) توجه به داشته‌های ارزشمند: شادی، مبتنی بر داشته‌های زندگی و احساس برخوردار بودن است.** اگر آدمی ببیند که در زندگی‌اش چیزهایی برای بالیدن وجود دارند، خرسند و شادمان خواهد شد (ر.ک: شوری / ۴۸). انسان در هر شرایطی که باشد، باز هم داشته‌های ارزشمندی در زندگی‌اش وجود دارد که شناخت و دیدن آن‌ها، احساس خوبی در او ایجاد می‌کند. به همین جهت است که قرآن کریم به شناخت داشته‌ها تأکید می‌کند. صرف داشتن کفایت نمی‌کند؛ باید آن را دید و شناخت.

**ب) توجه به نعمت‌دهنده: هدف قرآن کریم از شکر و نعمت‌شناسی، فقط توجه دادن انسان به داشته‌های خود نیست؛ بلکه علاوه بر آن، هدف اصلی توجه به نعمت‌دهنده است.** در قرآن هر جا سخن از نعمت است، خداوند به عنوان نعمت‌دهنده معرفی می‌شود. در تمام

موارد استعمال نعمت در قرآن، همه نعمت‌ها منسوب به خداوند متعال است.<sup>۱</sup> (نمودار ۵)



نمودار ۵: نعمت‌ها منسوب به خداوند متعال است.

بنابراین، همان گونه که شناخت نعمت و توجه به داشته‌ها شادی‌آفرین است، دانستن این مطلب که نعمت‌ها و داشته‌های انسان، هدیه‌ای از طرف یک حقیقت بسیار متعالی و والاست، نیز شادی‌آفرین است و بر میزان خوشحالی و شادمانی می‌افزاید.

۱. در یک مورد از زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام خطاب به فرعون، نعمت به غیر خدا نسبت داده شده است: «وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (شعراء / ۲۲)؛ «آیا این منتهی است که تو بر من می‌گذاری که بنی اسرائیل را بنده و برده خود ساختی؟». اکثر مفسران معتقدند که این آیه شریفه - که از زبان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام است - استفهام انکاری است؛ یعنی حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام به فرعون می‌گوید: این چیزی که تو آن را نعمتی از خود بر من می‌خوانی و مرا به کفران آن سرزنش می‌کنی، این نعمت نبود؛ بلکه تسلط جائزانه‌ای بود که نسبت به من و به همه بنی اسرائیل روا داشتی و برده گرفتن مردم به ظلم و زور، کجایش نعمت است؟ (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۶۵/۱۵).

ج) توجه به انگیزه نعمت‌دهنده: انگیزه نعمت‌دهنده نیز در میزان شادی انسان تأثیر دارد. انگیزه خداوند سبحان در اعطای نعمت‌های بی‌شمار به انسان را می‌توان در صفت رحمانیت که از مهم‌ترین اوصاف خدای متعال است، پی‌گیری کرد. واژه رحمان ۱۵۷ در قرآن کریم آمده است. معنای رحمت نسبت به خالق هستی، همان «احسان» و «افاضه جهت رفع نیاز» است (فعالی، ۱۳۹۶: ۹۴). منشأ آفرینش انسان، رحمانیت خداوند سبحان است که خود را در آخرین کتاب آسمانی با نام رحمان معرفی<sup>۱</sup> و رحمت را بر خود واجب فرموده است.<sup>۲</sup> برای ترغیب بندگان مجرم و گناهکار به رحمتش، آنان را از یاس و نومیدی از رحمت خویش نهی فرموده است (ر.ک: زمر/ ۵۳). انسان وقتی متوجه می‌شود که همه داشته‌های ارزشمندش را خداوند رحمان به او ارزانی داشته است و انگیزه او از این همه احسان و نعمت، این بوده که بندگان را دوست داشته است، شادمانی آدمی چندین برابر می‌شود.

د) توجه به آثار نعمت‌شناسی: نعمت‌شناسی یکی از دو بعد شکر است. شکر دارای دو بُعد درونی و بیرونی است (اعرافی، ۱۳۷۹). بعد درونی، شناخت و خضوع است و بعد بیرونی، ابراز و اظهار است. این دو بُعد با هم مفهوم شکر را شکل می‌دهند. از لحاظ اهمیت، بعد درونی شکر اهمیت بیشتری دارد؛ چرا که شناخت، نگرش و بعد درونی، باعث شکل‌گیری بعد بیرونی شکر می‌شود.

با این مقدمه می‌توان گفت که شناخت نعمت و نعمت‌دهنده و توجه به انگیزه نعمت‌دهنده، بعد اصلی شکر است. از طرفی در متون دینی تأکید شده است که شکر به نفع خود انسان است (ر.ک: لقمان/ ۱۲) و هر کس با عینک شکر به این عالم زیبا بنگرد، نعمت‌ها و خدماتش افزایش می‌یابد. جهان هستی تشنه یک دقت، توجه و نگاه شاکرانه بشر است. انسان‌ها کافی است که ببینند و به حساب بیاورند، آنگاه وفور و افزایش را خواهند دید. رابطه شکر و وفور نعمت، یکی از قوانین زیبای این جهان است. از نظر قرآن، علت اصلی فقر، کفران نعمت، و علت اصلی وفور، شکر نعمت است. بنابراین از منظر قرآن کریم، در نعمت‌شناسی چهار مطلب وجود دارد:

۱. «تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ» (فصلت/ ۲).

۲. «كُتِبَ عَلَيْكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ» (انعام/ ۱۲)؛ «كُتِبَ عَلَيْكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ» (انعام/ ۵۴).

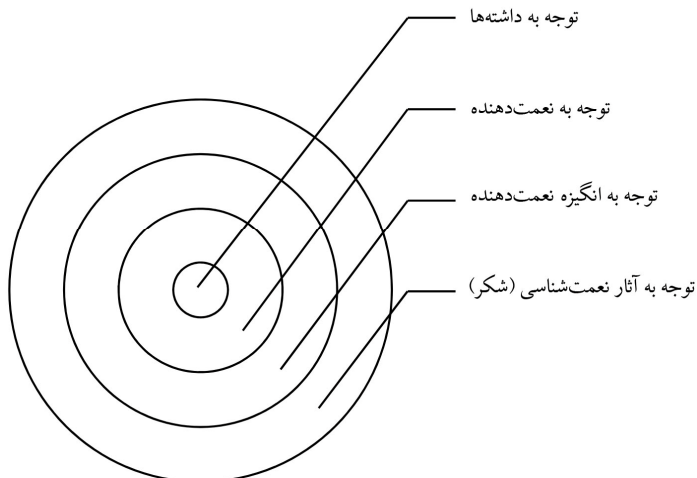


۱- دیدن و شناخت داشته‌های ارزشمند؛ ۲- شناخت نعمت‌دهنده؛ ۳- شناخت انگیزه نعمت‌دهنده؛ ۴- آثار شناخت نعمت‌ها.

هر کدام از این چهار مطلب بر میزان شادی انسان تأثیر دارد. این نکته را می‌توان در قالب مثال زیر به تصویر کشید:

هنگامی که انسان به یکی از داشته‌های ارزشمند خود توجه می‌کند، خوشحال می‌شود که آن را دارد. وقتی می‌فهمد که این شیء ارزشمند را کسی به او هدیه داده است، جایگاه هدیه‌دهنده بر میزان شادی او تأثیر دارد. اگر هدیه را از دوست و همکلاسی خود دریافت نماید، خوشحال می‌شود؛ اما اگر آن هدیه از طرف رئیس دانشگاه باشد، میزان شادی او افزایش می‌یابد و اگر آن را از وزیر یا رئیس جمهور دریافت کند، میزان سرور و شادمانی‌اش به مراتب بیشتر می‌شود. حال اگر از انگیزه هدیه‌دهنده باخبر شود و بفهمد که نزد او جایگاهی دارد و او فقط به خاطر احترام و دوست داشتن، این هدیه را به وی داده و در مقابل آن هیچ انتظاری ندارد، میزان شادی باز افزایش می‌یابد.

با توجه به این مثال، تمام داشته‌های انسان نعمت‌هایی هستند که خداوند سبحان در اختیارش گذاشته و انگیزه او رحمت و مهربانی بوده است. از طرفی توجه به نعمت، نعمت‌دهنده و انگیزه نعمت‌دهنده، بعد درونی شکر است. میزان شادی این چهار مطلب در نمودار ۶ نمایش داده شده است.



نمودار ۶: نعمت‌شناسی و میزان شادی

## ۲-۲. رضایت

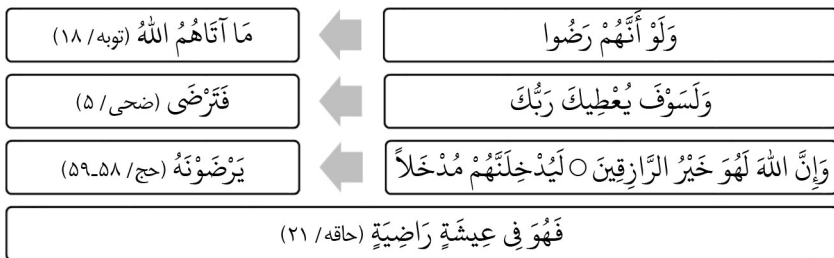
یکی دیگر از تجلیات هیجان‌های مثبت، «رضایت»<sup>۱</sup> است (کاوپانی، ۱۳۹۳: ۲۶۴). این هیجان در روان‌شناسی مثبت‌گرا<sup>۲</sup> در دسته هیجان‌ات مربوط به گذشته قرار می‌گیرد (سلیگمن، ۱۳۹۶: ۸۷ و ۳۲۲) و تحت عناوینی مانند رضایت شغلی<sup>۳</sup> و رضایت از زندگی<sup>۴</sup> بحث می‌شود (Lopez, 2009: 539, 582).

اکثر لغت‌پژوهان در تبیین معنای لغوی واژه «رضا» گفته‌اند که این واژه در مقابل خشم است (ابن درید ازدی، بی‌تا: ۱۰۶۶/۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۰۲/۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۵۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۳/۱۴). مصطفوی بعد از بررسی دیدگاه‌های لغت‌پژوهان معتقد است که «رضا» به معنای موافقت با میل و خواسته است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۵۲/۴). در معنای اصطلاحی این واژه گفته شده است که رضایت یک احساس خوشایند درونی است که در فرد ایجاد می‌شود. این وضعیت می‌تواند همه زندگی یا یکی از ابعاد آن مانند شغل، تحصیل و خانواده باشد. همچنین رضایت به احساس خوشایند برآمده از آگاهی به یک وضعیت که با ارضای تمایلات خاص پیوند خورده، تعریف شده است (پسندیده و همکاران، ۱۳۹۱: ۸۷-۹۳). نکته مهم در این تعریف آن است که ماهیت رضایت امری شناختی است. اگر شناخت صحیح و باور منطقی در انسان شکل بگیرد، این باور و شناخت در همه احوال، حتی در حال سختی، رضایت را به وجود می‌آورد؛ چرا که رضایت یک احساس درونی است و احساس، ناشی از تفکر انسان است. احساسات و عواطف آدمی آن گونه شکل می‌گیرند که می‌اندیشند. همه احساسات منفی و مثبت، نتیجه مستقیم افکارند (پسندیده، ۱۳۹۲: ۲۰). بدون داشتن افکار غمگینانه نمی‌توان احساس غم کرد، یا بدون داشتن افکار خشمگینانه نمی‌توان احساس خشم کرد، بدون داشتن افکار حاسدانه نمی‌توان احساس حسادت کرد و بدون داشتن افکار افسرده نمی‌توان احساس افسردگی کرد (کارلسون، ۱۳۷۷: ۱۲).

1. Satisfaction.
2. Positive psychology.
3. Job satisfaction.
4. Life satisfaction.

بر این اساس، اگر احساسات آدمی برخاسته از نوع بینش و تفکر اوست، می‌توان به راحتی نتیجه گرفت که احساس رضایت یا نارضایتی، ریشه در چگونگی شناخت و تفکر انسان دارد و اگر چنین است، پس برای رسیدن به احساس شیرین رضایت باید تفکرات و باورها را تصحیح کنیم (پسندیده، ۱۳۹۲: ۲۴). یکی از راهکارهای شکل‌گیری بینش و باور صحیح این است که انسان نعمت‌های فراوانی را که خالق هستی در اختیارش گذاشته است، ببیند. نعمت‌های مادی و معنوی پروردگار آن‌چنان وجود و محیط زندگی انسان را فرا گرفته‌اند که قابل شمارش نیستند: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ رَحِيمٌ﴾<sup>۱</sup> (نحل / ۱۸).

سرتاسر وجود انسان، غرق نعمت‌های خدای سبحان است. هر لحظه‌ای که از عمر آدمی می‌گذرد، زندگی و سلامت او مدیون فعالیت میلیون‌ها موجود زنده درون بدن و میلیون‌ها موجود جاندار و بی‌جان در بیرون بدن است که بدون فعالیت آن‌ها، ادامه حیات حتی یک لحظه ممکن نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۹/۱۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۰۶/۱۳؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۳۵۸/۱۰ و ۱۸۶/۱۱) و خداوند متعال همه را برای انسان خلق فرموده است (بقره/ ۲۹). قرآن کریم در مواردی، به رابطه نعمت‌شناسی و احساس رضایت اشاره فرموده است. (شکل ۷)

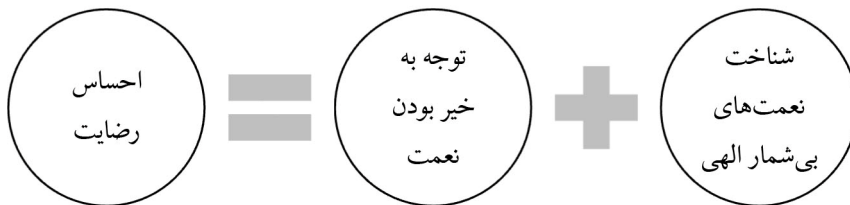


شکل ۷: رابطه نعمت‌شناسی و احساس رضایت

به این نکته باید توجه داشت که نعمت فقط یک داشته و دارایی نیست؛ بلکه داشته ارزشمندی است که اولاً از طرف خداوند متعال است و ثانیاً مبتنی بر صفت رحمانیت خدای سبحان است. بنابراین هر آنچه را که خداوند رحمان به انسان عنایت می‌کند،

۱. و اگر بخواهید نعمت‌های خداوند سبحان را بشمارید، نمی‌توانید شماره کنید. همانا خداوند آمرزنده مهربان است.

فقط به خاطر نفع رساندن به بندگان است. شاید برخی امور که در زندگی انسان رخ می‌دهد، خوشایند او نباشد؛ اما باید توجه داشته باشد که گرچه برخی از نعمت‌های خداوند سبحان ظاهر ناخوشایند دارد، ولی در حقیقت، خیر و سعادت انسان در نظر گرفته شده است. خیر بودن قضای الهی، ریشه در حکمت خداوند سبحان دارد (محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۴: ۴۸۱/۵). صفت حکمت بیانگر آن است که خداوند سبحان در ذات خود، حکیم است و هر چه انجام می‌دهد، به مصلحت است. از این رو، هر آنچه خداوند متعال تقدیر کرده است و به آن حکم می‌کند، چه در تشریح باشد و چه در تکوین، جز خیر نیست (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۱). بنابراین، دیدن نعمت‌های بی‌شمار الهی و باور به خیر بودن آن‌ها، عامل اساسی رضایت درونی می‌باشد. اگر کسی باور داشته باشد که آنچه توسط خداوند متعال تقدیر می‌شود، خیر است، رضایت را در وجود احساس خواهد کرد؛ حتی اگر سخت و دشوار باشد (پسندیده و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۰۰). (شکل ۸)



شکل ۸: رابطه خیرباوری نعمت و رضایت

## ۲-۳. خوش‌بینی

«خوش‌بینی»<sup>۱</sup> یکی از مهم‌ترین موضوعات و مفاهیم مطرح‌شده در روان‌شناسی مثبت‌گراست (Lopez, 2009: 656). در منابع اسلامی هم بر خوش‌بینی تأکید شده (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۶۲/۲) و آثاری مانند «کاهش اندوه» (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۳)، «رفع رنج و ناراحتی» (ابن شعبه حزان، ۱۴۰۴: ۱۳۰)، «رسیدن به خواسته‌ها» (تمیمی‌آمدی، ۱۳۶۶: ۲۵۳) و «نیل به بهشت» (همان) برای آن بیان شده است. از بارزترین ویژگی‌های افراد خوش‌بین، «دیدن داشته‌ها» است. قرآن کریم نسبت به

1. Optimism.

«دیدن داشته‌ها» در قالب یادآوری و شناخت نعمت‌ها، تأکیدهای فراوانی دارد؛ به طوری که حدود ۲۰۰ نعمت و حدود ۷۰ آیه درباره شکر ذکر شده است (هاشمی رفسنجانی و همکاران، ۱۳۸۳: ۳۴۹/۱۷ و ۵۰۴/۳۰). انسان در هر شرایطی باشد، باز هم داشته‌های ارزشمندی در زندگی‌اش وجود دارد که شناخت و دیدن آن‌ها، احساس خوبی در او ایجاد می‌کند. به همین جهت است که متون دینی به شناخت داشته‌ها تأکید دارد. صرف داشتن کفایت نمی‌کند؛ باید آن را دید و شناخت. این شناخت، نقش اساسی در شکل‌گیری نگاه خوش‌بینانه به خداوند سبحان و جهان هستی دارد. در روایتی از امام صادق علیه السلام به تأثیر نعمت‌شناسی در خوش‌بینی تصریح شده است:

«خداوند تبارک و تعالی به حضرت داود علیه السلام وحی نمود که به نعمت‌های من توجه نموده و آن‌ها را به خاطر داشته باشید. در این صورت، این ذهنیت در شما به وجود می‌آید که در آینده نیز مانند گذشته از نعمت‌ها برخوردار شوید. در نتیجه، خوش‌بینی در شما به وجود می‌آید و خوش‌بینی، شما را به رفتار مثبت یعنی عبادت وامی‌دارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۰/۶۷).

وقتی انسان متوجه شود که نعمت‌ها و داشته‌های او، هدیه‌ای از طرف خداوند رحمان است و انگیزه او از این همه احسان و نعمت، رحمت و دوست داشتن بندگان بوده است، نگاه خوش‌بینانه نسبت به خالق هستی در او شکل می‌گیرد و احساس خوشایندی را در وجود خود تجربه خواهد کرد.

شناخت و دیدن نعمت‌های بی‌کران الهی باعث می‌شود که نگاه انسان به کائنات و نظام هستی، نگاه واقع‌بینانه و زیبا باشد. این نوع نگاه، رازی است که فقط در آخرین کتاب آسمانی بیان شده است. راز این است که خداوند سبحان نور نامحدود است و هر آنچه از نور مطلق پدید آید، از سنخ نور است. خدای سبحان اصل و منبع نورانیت جهان هستی است. همچنین آسمان‌ها و زمین و تمامی کائنات نوری است که از خداوند متعال دریافت می‌کنند (فعالی، ۱۳۹۶: ۱۶۴-۱۶۵). از سوی دیگر، «نور» با «حُسن» مساوی است. اگر پدیده‌ای از سنخ نور است، زیبا هم هست. هر جا نور است، آنجا زیبایی است و هر جا زیبایی است، نور است. بنابراین، نظام هستی، کائنات و جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، زیباست و نه تنها زیبا است، بلکه به زیباترین وجه ممکن

آفریده شده است: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾<sup>۱</sup> (سجده/۷).

از این آیه شریفه صریحاً به دست می‌آید که خالق هستی آنچه را که آفریده است، زیباترین صورت ممکن است. به بیان دیگر، عالم ممکن بود سه گونه آفریده شود: زشت، زیبا، و زیباترین وجه ممکن (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۴۹/۱۶). بر اساس این آیه شریفه، آفریننده جهان این گونه بیان می‌کند: «آنچه را من آفریدم، نه زشت است و نه زیبا؛ بلکه از این زیباتر ممکن نبود، وگرنه می‌آفریدم». اگر کسی از زاویه نگاه خداوند متعال و از بالا به عالم بنگرد، در مملکت خدا چیزی جز زیبایی و رحمت نیست (فعالی، ۱۳۹۶: ۱۶۴-۱۶۵). از این روست که پیام‌آور «دردناک‌ترین حادثه تلخ جهان»، نگاه خود را نسبت به آن واقعه چنین بیان می‌کنند: «جز زیبایی ندیدم» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱۶/۴۵).

## ۲-۴. امید

امید موتور محرک و چرخ زندگی است که به آدمی توان و انگیزه کار و فعالیت می‌دهد و اگر امید نبود، هیچ مادری فرزند شیرخوارش را شیر نمی‌داد و هیچ نهالی بر زمین نشانده نمی‌شد (پاینده، ۱۳۸۲: ۳۴۳). اگر روزی امید از انسان گرفته شود، دوران خمودی و ایستایی او فرا می‌رسد. در قرآن کریم و روایات، امید به رحمت خداوند سبحان و سرانجام نیکو، از جهات مختلف و به زبان‌های گوناگون مورد تأکید و ترغیب واقع شده و از یأس و ناامیدی از رحمت پروردگار متعال به شدت نهی شده است. «رجا»، «أمل»، «طمع»، «عسی»، «لعل» و «تمنی» مهم‌ترین کلیدواژه‌های امید در قرآن کریم هستند. همچنین موضوع امید در جمله‌ها و آیاتی که در آن‌ها از خداوند سبحان با اوصاف «رحیم»، «غفور» و «تواب» یاد شده و آیات مشتمل بر وعده‌های الهی، قابل بررسی و پی‌گیری است (هاشمی رفسنجانی و همکاران، ۱۳۸۳: ۳۹۵/۴).

برای روشن شدن نقش و تأثیر نعمت‌شناسی بر امیدواری، لازم است مفهوم امید و اشکافی شود. نزدیک‌ترین مفهوم در زبان عربی به امید، «رجاء» است. رجاء در لغت به گمان وقوع خیری ممکن‌الحصول در آینده گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۴۶؛

۱. آن که هر چه را آفرید، به نیکوترین وجه آفرید.

عسکری، ۱۴۲۱: ۲۳۹؛ ازهری، بی‌تا: ۱۲۴/۱۱؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۴۳/۴). در فرهنگ‌نامه‌های فارسی، امید به معنای چشمداشت و آرزوی روی دادن امری همراه با انتظار تحقق آن است (دهخدا، ۱۳۷۷: ۴۵۷/۱؛ معین، ۱۳۸۸: ۴۳۲/۱).

در متون و منابع اخلاقی، به احساس راحتی و لذتی که از انتظار تحقق امری محبوب، در وجود انسان حاصل می‌شود، امید گفته می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۲۴۹/۷؛ نراقی، بی‌تا: ۲۴۴/۱).

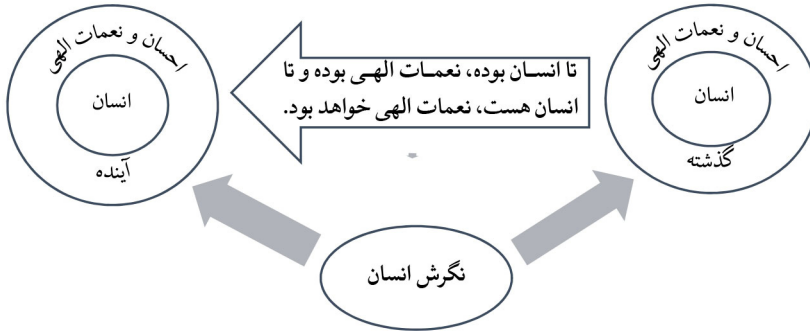
از تعریف‌های لغوی و اصطلاحی به دست می‌آید که امید، «توقع و انتظار روی دادن امری خوشایند و دل‌پسند است که موجب خرسندی و رضایتمندی انسان گردیده و انگیزه لازم را برای اجرای کارها و رسیدن به اهداف در انسان ایجاد می‌کند». در این تعریف سه مؤلفه اساسی وجود دارد:

- ۱- باور به امکان و احتمال تحقق امر خوشایند؛
- ۲- احساس راحتی و لذتی که از انتظار تحقق امر خوشایند، در وجود انسان پدید می‌آید؛
- ۳- انگیزه لازم برای اجرای کارها و رسیدن به اهداف.

منشأ انگیزه و احساس خوشایندی که در امید وجود دارد، باورها و بینش‌های انسان است. در واقع انگیزه و احساسات آدمی از افکار وی برمی‌خیزد و افکار و اندیشه‌های انسان، سازندگان درون و عالم بیرون بشر هستند. هر چه انسان تلاش کند به اندیشه درست و تفکر صواب دست یابد، احساسات بهتر و زیباتر نظیر آرامش در انتظار اوست (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۱/۱۷۵).

انسان‌ها غرق در احسان و نعمت‌های الهی هستند (ر.ک: نحل/۱۸) و اگر نگاهی به گذشته خود داشته باشند، می‌بینند که بر اساس قوانین کائنات، لحظه‌ای از احسان الهی محروم نبوده‌اند. اگر احساس می‌کنند که در جایی قهر و چه‌بسا عذاب وجود داشته است، بی‌علت نیست؛ بلکه علت آن، مهر و «رحمت» است. کودکی که در کوچه تنبیه می‌شود، از سر دشمنی یا حسادت است؛ اما اگر مادری فرزندش را تنبیه کند، تنبیه او علتی دارد و علت قهر مادر، محبت اوست. پشتوانه کم‌توجهی خداوند متعال، مهرورزی و بسط رحمت اوست. خداوند سبحان گاهی به این دلیل به بنده‌ای کم‌توجهی می‌کند که او را جذب کرده، مهر خویش را شامل او هم نماید و دستش را گرفته، بالا

برد (فعالی، ۱۳۹۶: ۹۳). نعمت‌شناسی این بینش را در آدمی پرورش می‌دهد که احسان و نعمات الهی، شامل گذشته و آینده انسان است و تا انسان بوده، احسان الهی بوده و تا انسان هست، احسان الهی خواهد بود. (شکل ۹)



شکل ۹: نقش نعمت‌شناسی در ایجاد احساس امید

هدف از شناخت نعمت‌های الهی، شناخت خالق هستی است. شناخت خداوند متعال از طریق نعمت‌شناسی، حس امید را در دل آدمی زنده می‌کند. حس امیدواری می‌تواند بسیاری از مشکلات عاطفی و روانی انسان‌ها را در دنیای امروز درمان کند و انگیزه لازم را برای رسیدن به اهداف در انسان تقویت نماید. بیشتر هیجان‌ات مثبت در شرایطی ایجاد می‌شوند که فرد احساس ایمنی می‌کند. اما امید از این قاعده مستثناست. امید در موقعیت‌های دشواری که انسان از روی دادن اتفاقات ناخوشایند می‌ترسد و در عین حال شرایط بهتری را آرزو می‌کند، خود را نشان می‌دهد. برای مثال، افرادی که به بیماری صعب‌العلاج مبتلا می‌شوند، احساس امید باعث می‌شود که چنین افرادی تصمیم به شروع درمان‌های دشوار بگیرند. تجربه مکرر این هیجان، موجب ایجاد منابع دائمی خوش‌بینی و انعطاف‌پذیری در مقابل بحران‌ها می‌شود.

## ۲-۵. قدردانی

قدردانی یکی از شایع‌ترین هیجان‌اتی است که یهودیت، مسیحیت و اسلام به دنبال ایجاد و حفظ آن در معتقدانشان هستند (باقری آغچه‌بدی، گلزاری و سهرابی، ۱۳۹۵: ۱۶۷/۳). هر جا که مفهوم قدردانی حضور یافته، به جنبه متفاوتی از آن توجه شده و شاید از همین روست که در زبان‌های مختلف، واژه‌های متعددی برای آن تعیین شده است.



شکر، سپاس، قدردانی، حق‌شناسی و واژه‌های مشابه در زبان‌های مختلف، کمابیش به یک معنا استفاده می‌شوند (آقابائی و اینانلو، ۱۳۸۹: ۷۴/۱۲).

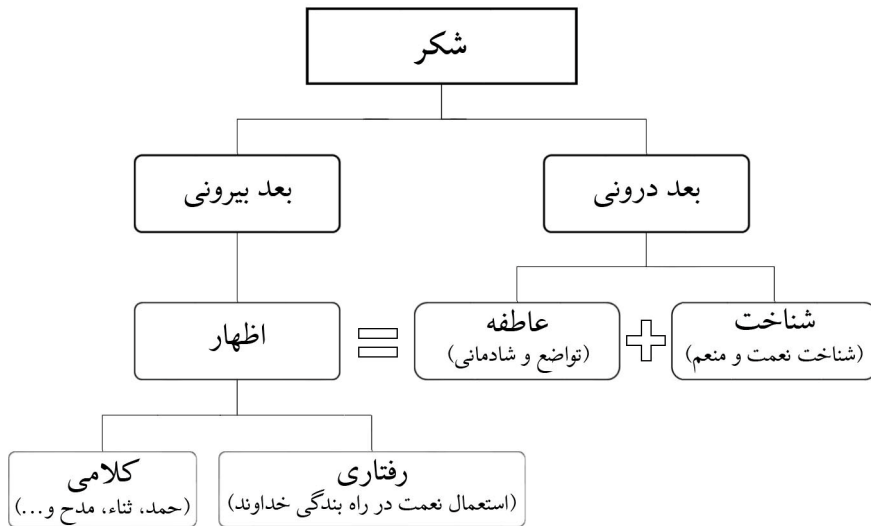
- معادل مفهوم قدردانی در متون اسلامی، واژه شکر است. لغت پژوهان شکر را با عبارت‌هایی همچون «عِرْفَانُ الْإِحْسَانِ وَنَشْرُهُ وَحَمْدُ مُؤَلِيهِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۹۳/۵)، «تَصَوُّرُ النَّعْمَةِ وَإِظْهَارُهَا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۶۱)، «الْتِنَاءُ عَلَى الْإِنْسَانِ بِمَعْرُوفِ يَوْلِيكَهُ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲۰۷/۳)، «الاعتراف بالنعمة على جهة التعظيم للمنعم» (عسکری، ۱۴۲۱: ۳۹)، «شَكَرْتُ اللَّهَ: اعترفت بنعمته» (طریحی، ۱۳۷۵: ۲۳۳/۳)، «خُضُوعُ الشَّاكِرِ لِلْمَشْكُورِ وَحُبُّهُ لَهُ وَاعْتِرَافُهُ بِنِعْمَتِهِ وَالتَّنَاءُ عَلَيْهِ بِهَا» (حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۴۹/۷)، «إِظْهَارُ التَّقْدِيرِ وَالتَّجْلِيلِ فِي قِبَالِ نِعْمَةٍ ظَاهِرِيَّةٍ أَوْ مَعْنَوِيَّةٍ» (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۹۹/۶) تعریف کرده‌اند. براساس این تعریف‌ها می‌توان گفت که شکر دارای دو بُعد درونی و بیرونی است (اعرافی، ۱۳۷۹). بعد درونی، شناخت و خضوع است که عبارت‌های «عِرْفَانُ الْإِحْسَانِ»، «تَصَوُّرُ النَّعْمَةِ» و «خُضُوعُ الشَّاكِرِ لِلْمَشْكُورِ وَحُبُّهُ لَهُ»، به این بُعد اشاره دارند. بعد بیرونی، شکر ابراز و اظهار است که عبارت‌های «نَشْرُهُ وَحَمْدُ مُؤَلِيهِ»، «إِظْهَارُهَا» «الْتِنَاءُ»، «الاعتراف بالنعمة» و «إِظْهَارُ التَّقْدِيرِ» به این بُعد اشاره دارند. بنابراین، این دو بُعد با هم، مفهوم شکر را شکل می‌دهند. تعریف‌های اصطلاحی این مفهوم بیانگر همین دو بُعد است.

- «شکر، شناخت نعمت و نعمت‌دهنده و شاد بودن نسبت به آن، عمل به مقتضای آن شادی با عزم بر امور خیر، سپاسگزاری از نعمت‌دهنده و استعمال نعمت در راه بندگی خداوند متعال است» (نراقی، بی‌تا: ۲۳۳/۳).

- «ساختار شکر را سه عنصر شناختی، قلبی و رفتاری شکل می‌دهند. عنصر شناختی شکر این است که انسان همه نعمت‌ها را از آن خالق هستی دانسته و دیگران را تنها واسطه‌ای میان خود و خداوند بداند. عنصر قلبی آن است که آدمی با مشاهده نعمت‌های خداوند شادمان شود و عنصر عملی نیز آن است که نعمت‌های خداوند را در راهی که او دستور داده، به کار برد» (غزالی، ۱۳۸۳: ۳۶۰/۲).

تعریف‌های اصطلاحی مفهوم شکر نیز در همان قالب بعد درونی و بیرونی شکر می‌گنجد؛ با این بیان که عنصر کلیدی شکر، شناخت است. شناخت نعمت و نعمت‌دهنده، باعث شکل‌گیری احساس تواضع، سرور و شادمانی در وجود انسان

می‌گردد. این شناخت و احساس - که بعد درونی شکر است-، پایه و اساس بعد بیرونی شکر است و به صورت کلام و رفتار بروز می‌کند. (نمودار ۱۰)



نمودار ۱۰: دو بُعد شکر

بر این اساس، تفاوت شکر با حمد و مدح روشن می‌شود. شکر بر خلاف حمد و مدح، فقط در برابر نعمت است؛ در حالی که حمد، ستایش نیکو و زیبا به قصد تعظیم در برابر نعمت و غیر نعمت است (طریحی، ۱۳۷۵: ۳/۳۹). هر شکری را می‌توان حمد و ستایش خواند، ولی هر حمد و ستایشی را نمی‌توان شکر خواند؛ چون دایره شکر محدود و تنها در برابر نعمت است.

رابطه نعمت‌شناسی و قدردانی را می‌توان در دو دسته آیاتی که درباره «ذکر نعمت» (بقره/ ۲۳۱؛ آل عمران/ ۱۰۳؛ مائده/ ۱۱ و ۲۰؛ فاطر/ ۳) و «شکر نعمت» (نحل/ ۱۱۴) آمده است، بررسی نمود. در موارد متعدد، متعلق این دو دسته آیات، نعمت است و گاهی دقیقاً «ذکر» هم‌نشین شکر شده و به یک شکل استعمال شده‌اند. (جدول ۱۱)

شکر نعمت	ذکر نعمت
اشْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ	اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ

جدول ۱۱: هم‌نشینی ذکر نعمت و شکر نعمت

در تمام مواردی که «ذکر» و «شکر» در یک آیه آمده، «ذکر» قبل از «شکر» استعمال شده است و بیانگر این نکته است که «ذکر نعمت»، مقدمه «شکر نعمت» و راهی برای رسیدن به «شکر» است. ذکر زمانی حلاوت داشته و ارزشمند است که به شکر ختم شود. این حقیقت در آیات متعددی بیان شده است. (شکل ۱۲)



شکل ۱۲: رابطه ذکر و شکر

در واشکافی واژه شکر مشخص شد که شکر، دو بعد درونی و بیرونی دارد. ذکر نقش مهمی در شکل‌گیری و تقویت بعد درونی و شناخت دارد. بر این اساس، توجه و یادآوری نعمت‌ها باعث غفلت‌زدایی شده و انسان متوجه می‌شود که داشته‌های ارزشمندی دارد که می‌تواند خوشبختی، آرامش، موفقیت و... را برای او به ارمغان آورد.

## نتیجه‌گیری

در این پژوهش، تأثیر نعمت‌شناسی بر هیجان «شادی»، «رضایت»، «خوش‌بینی»، «امید» و «قدردانی» بررسی شد و به دست آمد که نعمت‌شناسی باعث ایجاد و افزایش این هیجان‌ها می‌شود. انسان در هر شرایطی که باشد، باز هم داشته‌های ارزشمندی در زندگی‌اش وجود دارد که شناخت و دیدن آن‌ها احساس خوبی در او ایجاد می‌کند. به همین جهت است که قرآن کریم به دیدن و شناخت داشته‌ها تأکید می‌کند؛ اما از اصطلاح نعمت استفاده می‌کند. «منسوب به خداوند سبحان بودن»، «وفور و فراوانی»، «مقرون به شادی» و «دوام و جریان»، از مهم‌ترین ویژگی‌های نعمت است. با توجه به این ویژگی‌ها می‌توان گفت که بین «دیدن داشته‌ها» و «دیدن نعمت»، تفاوت‌هایی

وجود دارد. در «دیدن داشته‌ها»، هیجان‌های مثبت انسان فقط به خاطر وجود داشته‌هاست؛ اما در «دیدن نعمت»، هیجان‌های مثبت به خاطر «وجود داشته‌ها»، «جایگاه نعمت‌دهنده»، «انگیزه نعمت‌دهنده» و «اثر شکر» است.

هدف قرآن کریم از شکر و نعمت‌شناسی، فقط توجه دادن انسان به داشته‌های خود نیست؛ بلکه علاوه بر آن، هدف اصلی توجه به نعمت‌دهنده است. در قرآن کریم، هر جا سخن از نعمت است، خداوند سبحان به عنوان نعمت‌دهنده معرفی می‌شود. در تمام موارد استعمال نعمت در قرآن، همه نعمت‌ها منسوب به خداوند متعال است. دانستن این مطلب نیز که نعمت‌ها و داشته‌های انسان، هدیه‌ای از طرف یک حقیقت بسیار متعالی و والاست، بر افزایش هیجان‌های مثبت تأثیر دارد و بر میزان خوشحالی، شادمانی، امید، آرامش، رضایت و قدردانی می‌افزاید. انگیزه نعمت‌دهنده نیز در افزایش و تقویت این هیجان‌ها در انسان تأثیر دارد. منشأ نعمت‌های الهی، رحمانیت خداوند سبحان است که خود را در آخرین کتاب آسمانی با نام رحمان معرفی، و رحمت را بر خود واجب فرموده است. انسان وقتی متوجه می‌شود که همه داشته‌های ارزشمندش را خداوند رحمان به او ارزانی داشته است و انگیزه او از این همه احسان و نعمت، این بوده که بندگان را دوست داشته است، شادمانی، رضایت، امید و احساس قدردانی او چندین برابر می‌شود. از طرفی، شناخت نعمت و نعمت‌دهنده و توجه به انگیزه نعمت‌دهنده، بعد اصلی شکر است. در متون دینی، تأکید شده است که شکر به نفع خود انسان است و هر کس با عینک شکر به این عالم زیبا بنگرد، نعمت‌ها و خدماتش افزایش می‌یابد.

این یافته‌ها با ارائه تصویری روشن از تأثیر نعمت‌شناسی بر هیجان‌های آدمی، یکی از جنبه‌های بسیار مهم و کاربردی قرآن کریم را روشن می‌سازد و باعث توسعه نگاه کاربردی به مباحث قرآنی می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان دین را در عینیت زندگی مردم، مثبت و مفید نشان داد. از طرفی، این گونه پژوهش‌ها کمک شایانی به مشاوران و روان‌شناسان جامعه اسلامی می‌کند تا مخاطبان را با داشته‌های واقعی‌شان آشنا کنند و با ایجاد روحیه شکرگزاری در مخاطبان، شاهد آثاری همچون آرامش، شادمانی، رضامندی، اعتماد به خداوند، خوش‌بینی و امیدواری باشند.

## کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، چاپ دوم، قم، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۲. نهج البلاغه، گردآوری شریف رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۳. آرگایل، مایکل، روان‌شناسی شادی، ترجمه مسعود گوهری انارکی و دیگران، چاپ دوم، اصفهان، جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۳ ش.
۴. آقابابائی، ناصر و مجید اینانلو، «نقش قدردانی نسبت به خدا و خوی قدردانی در کیفیت خواب» فصلنامه روان‌شناسی و دین، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سال سوم، شماره ۴ (پیاپی ۱۲)، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۵. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین، بی‌تا.
۶. ابن سیده المرسی، ابوالحسن علی بن اسماعیل، المحکم والمحیط الاعظم، تحقیق عبدالحمید هندوای، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی‌تا.
۷. ابن شعبه حزان، ابومحمد حسن بن علی بن حسین، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۸. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۹. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۰. ازدی، ابومحمد عبدالله بن محمد، کتاب الماء (لغت‌نامه جامع پزشکی)، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، ۱۳۸۷ ش.
۱۱. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۲. اعرافی، علیرضا، «درس خارج فقه»، ۱۳۷۹/۲/۱۲ ش.، قابل دستیابی در وبگاه به نشانی <<https://www.eshia.ir/Feqh/Archive/text/arafi/tarbiat/78/790212>>.
۱۳. انصاری، محمدعلی، تفسیر مشکات، مشهد، بیان هدایت نور، ۱۳۹۱ ش.
۱۴. باقری آغچه‌بندی، مهدی، محمود گلزاری، و فرامرز سهرابی، «ساخت، رواسازی و اعتباریابی مقیاس شکر بر اساس آموزه‌های اسلام»، دوفصلنامه پژوهش‌نامه روان‌شناسی اسلامی، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۱۵. پابنده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، چاپ چهارم، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲ ش.
۱۶. پسندیده، عباس، الگوی اسلامی شادکامی با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گرا، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۲ ش.
۱۷. همو، رضایت از زندگی، چاپ سیزدهم، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۲ ش.
۱۸. پسندیده، عباس، محمود گلزاری، و فرید براتی سده، «پایه نظری رضامندی از دیدگاه اسلام» فصلنامه روان‌شناسی و دین، سال پنجم، شماره ۴ (پیاپی ۲۰)، زمستان ۱۳۹۱ ش.
۱۹. پسندیده، عباس، و سیدمهدی خطیب، شادی و شادکامی: درآمدی بر مفهوم شادی و نشاط از دیدگاه اسلام با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌گرا، چاپ دوم، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۴ ش.
۲۰. پلاچیک، رابرت، هیجان‌ها، حقایق، نظریه‌ها و یک مدل جدید، ترجمه محمود رمضان‌زاده، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵ ش.
۲۱. تیممی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و درر الکلم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ ش.

۲۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح؛ تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم الملايين، بی تا.
۲۳. حسینی واسطی زبیدی، سیدمحمد مرتضی بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی شیری، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۲۴. خداپناهی، محمدکریم، *انگیزش و هیجان*، چاپ نهم، تهران، سمت، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه دهخدا*، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. روحانی، محمود، *المعجم الاحصائی؛ فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم*، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۶۶ ق.
۲۸. ریو، جان مارشال، *انگیزش و هیجان*، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چاپ نهم، تهران، ویرایش، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. سلیگمن، مارتین، *شادمانی درونی؛ روان‌شناسی مثبت‌گرا در خدمت خوشنودی پایدار*، ترجمه مصطفی تبریزی و دیگران، چاپ ششم، تهران، دانژه، ۱۳۹۶ ش.
۳۰. شجاعی، محمدصادق، *انگیزش و هیجان؛ نظریه‌های روان‌شناختی و دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۱ ش.
۳۱. همو، *درآمدی بر روان‌شناسی تنظیم رفتار با رویکرد اسلامی*، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۹ ش.
۳۲. شهیدی، شهریار، *روان‌شناسی شادی*، تهران، قطره، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. صاحب بن عباد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتاب، ۱۴۱۴ ق.
۳۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۰ ق.
۳۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، تصحیح سیداحمد حسینی اشکوری، تهران، المكتبة المرتضویه، ۱۳۷۵ ش.
۳۷. عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله بن سهل، *معجم الفروق اللغویه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۳۸. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *کیمیای سعادت*، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۴۰. فردریکسون، باربارا، *مثبت‌گرایی؛ چگونه به زندگی شور و نشاط بیشتری ببخشیم*، ترجمه نسرین پارسا، تهران، رشد، ۱۳۹۵ ش.
۴۱. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۴۲. فعالی، محمدتقی، *آرامش*، تهران، مؤسسه فرهنگی هنری دین و معنویت آل یاسین، ۱۳۹۶ ش.
۴۳. همو، *زندگی معنوی*، قم، تیماس، ۱۳۹۸ ش.
۴۴. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، چاپ چهارم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۵. کارلسون، ریچارد، *شادمانی پایدار*، ترجمه ارمغان جزایری، تهران، البرز، ۱۳۷۷ ش.

۴۶. کاویانی، محمد، روان‌شناسی در قرآن (بنیان‌ها و کاربردها)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸ ش.
۴۷. همو، روان‌شناسی در قرآن (مفاهیم و آموزه‌ها)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
۴۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم‌السلام، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۵۰. محمدی ری‌شهری، محمد، دانش‌نامه عقاید اسلامی، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۴ ش.
۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی، اخلاق در قرآن، چاپ پنجم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
۵۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.
۵۳. معین، محمد، فرهنگ معین، چاپ بیست و ششم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۸ ش.
۵۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، چاپ سی و دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۵۵. نراقی، محمدمهدی بن ابی‌ذر، جامع السعادات، تصحیح محمد کلاتر، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بی‌تا.
۵۶. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، قم، مؤسسه آل‌البتی علیهم‌السلام، لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ ق.
۵۷. هاشمی رفسنجانی، اکبر و همکاران، فرهنگ قرآن، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳ ش.
۵۸. هفرن، کیت، و ایلونا بونیل، روان‌شناسی مثبت‌نگر؛ نظریه‌ها، پژوهش‌ها و کاربردها، ترجمه محمدتقی تیبیک و محسن زندی، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۵ ش.

59. Lopez, Shane J., *The Encyclopedia of Positive Psychology*, Malden, MA, Wiley-Blackwell, February 2009.





# الگوی مدیریت محیط سازمانی باتکیه بر آموزه‌های قرآنی\*

- مهدی زیرک<sup>۱</sup>
- سیدجعفر علوی<sup>۲</sup>
- حجت گوهری<sup>۳</sup>

## چکیده

محیط زندگی بشر که روابط انسانی در آن شکل می‌گیرد، از عوامل تأثیرگذاری است که به لحاظ برخورداری از ویژگی‌های خاص در نحوه زندگی بشر از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و می‌توان گفت که مدیریت محیط، مؤثرترین روش برای رسیدن به موفقیت سازمانی است. لذا در ادامه به بیان الگویی سه مرحله‌ای برای مدیریت محیط به نحو مطلوب و راهکارهای اجرایی می‌پردازیم که برخاسته از آموزه‌های قرآنی می‌باشد؛ چرا که به اعتقاد ما، قرآن برنامه‌ای کامل برای زندگی بشر است و اهمیت والایی در تبیین این عامل موفقیت

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. استادیار گروه علوم تربیتی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تربت حیدریه (mehdzirak45@gmail.com).
۲. استادیار گروه فقه و اصول دانشگاه علوم اسلامی رضوی (alavi258741369@yahoo.com).
۳. دانشجوی دکتری مدیریت آموزشی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تربت حیدریه (نویسنده مسئول) (hojia2015@gmail.com).

دارد. این الگو شامل سه مرحله انتخاب محیط، اصلاح و مراقبت از محیط و گسترش محیط می‌باشد. در مرحله اول، مدیر سعی می‌کند اجزای محیط را به بهترین نحو چینش نماید تا محیطی سالم ایجاد گردد. حال اگر این کار به درستی انجام نشد، مدیر تلاش خود را بر اصلاح آن متمرکز می‌کند و پس از آن به دنبال حفظ محیط سالم خود می‌باشد و در پایان پس از ثبات محیط، مدیر یک گام فراتر برمی‌دارد و سعی می‌کند تا محیط مناسب خود را گسترش دهد تا دیگر سازمان‌ها نیز در این فضای مناسب ادامه مسیر دهند.

**واژگان کلیدی:** محیط سازمانی، مدیریت محیط، مدیر اسلامی، آموزه‌های

قرآنی.

### ۱. مقدمه

در ضرورت و اهمیت مدیریت فضا یا محیط یک مجموعه، سخن بسیار است و این اهمیت به اندازه‌ای است که شاید بتوان این اقدام در مدیریت یک سازمان را مؤثرترین و در عین حال کم‌هزینه‌ترین راه حل برای رساندن سازمان به هدفش نامید؛ به گونه‌ای که اگر مدیر اسلامی سازمان بتواند محیط آن سازمان را در مسیر رسیدن به اهداف عالی خود قرار دهد و بر همین اساس مدیریت نماید، اهداف عالی سازمانی در این جریان بسیار سهل‌الوصول خواهند بود. اما اگر مدیر بخواهد این کشتی را در خلاف جهت جریان آب به مقصد برساند، درصد موفقیت او بسیار کاهش خواهد یافت.

پس از بیان ضرورت و اهمیت مدیریت محیط بیان می‌داریم که بسیاری از مدیران ما در سازمان‌های دینی، از روش‌های غیر دینی برای مدیریت محیط خود استفاده می‌کنند که بعضاً با اصول و عقاید دینی ما تعارض دارد. از آن طرف با کمی فحص و جستجو در کتب و مقالات دینی درمی‌یابیم که محققان چاره‌ای برای این معضل اساسی نیندیشیده‌اند. در خصوص مدیریت محیط، مقالات و کتبی در منابع فارسی نگاشته شده‌اند که غالباً به صورت تأییدی عمل می‌نمایند و نه تأسیسی؛ یعنی همان راهبردها و راهکارهای مدیریت محیط در کتب غربی را بومی‌سازی کرده‌اند. سؤال ما اینجا شکل می‌گیرد که قرآنی که ما ادعای کامل و جامع بودن آن را داریم و آن را برنامه کاملی برای زندگی فردی و اجتماعی انسان می‌دانیم، آیا راه و روشی در این

خصوص برای ما عرضه نمی‌دارد؟ بی‌شک پاسخ ما منفی است. اما مانند بسیاری از مسائل امروزی، قرآن به طور مستقیم به این مهم نمی‌پردازد و این وظیفه محققان دینی است که این اصول و راهکارها را از درون آیات و روایات و سیره معصومان علیهم‌السلام که هر کدام یک مدیر تمام‌عیار محسوب می‌شوند، استخراج نمایند و در اختیار مدیران سازمان‌های دینی قرار دهند. بر این اساس، در جستار پیش رو به این موضوع می‌پردازیم که قرآن چه الگو و راهکار اجرایی برای مدیریت محیط عرضه می‌دارد؛ الگویی که از پس مطالعات فراوان در حوزه‌های دینی، روابط انسانی و محیط‌های اجتماعی، مشاوره‌ها و... برآمده است. شایان ذکر است که ما این الگو را الگوی قطعی قرآن برای این امر مهم نمی‌دانیم؛ لیکن برای شروع بیان وجهه دینی این قسم از مدیریت، این الگو را بیان می‌داریم. امید آنکه این الگو به دست پژوهشگران این حوزه روزبه‌روز کامل‌تر گردد. در ابتدا به تبیین چند مفهوم «مدیریت»، «محیط سازمان» و «مدیریت محیط سازمان» می‌پردازیم تا فضای مقاله برای خوانندگان شفاف و روشن گردد.

## ۲. مفهوم مدیریت

امروزه تعاریف زیادی برای «مدیریت» بیان شده است؛ به گونه‌ای که تقریباً به تعداد نویسندگان حوزه مدیریت، تعریف برای این مفهوم وجود دارد. برخی از مهم‌ترین تعاریفی که ارائه شده، به قرار زیر است:

- انجام وظایف برنامه‌ریزی، سازماندهی، رهبری، هماهنگی و کنترل (الوانی، ۱۳۶۷:

۲۷)؛

- فرایند به کارگیری مؤثر و کارآمد منابع مادی و انسانی در برنامه‌ریزی، سازماندهی و بسیج منابع و امکانات، هدایت و کنترل است که برای دستیابی به اهداف سازمانی و بر اساس نظام ارزشی مورد قبول صورت می‌گیرد (رضائیان، ۱۳۹۳: ۶)؛

- بازی کردن نقش رهبر، منبع اطلاعاتی، تصمیم‌گیرنده و رابط برای اعضای

سازمان (الوانی، ۱۳۶۷: ۲۸).

شاید بتوان وجه مشترک تمام این تعاریف را در این عبارت خلاصه کرد:

«هنر یا علم اداره یک مجموعه برای نیل به اهداف سازمانی» (شکارچی فردویی، ۱۳۴۰: ۲۰).

بدین ترتیب نقش اصلی مدیر، راهبری مجموعه به سمت اهداف مشخصی است که در این میان، مراحل انتخاب افراد تا پیشگیری از آسیب‌های احتمالی، بخشی از این علم یا هنر را تشکیل می‌دهند.

### ۳. مفهوم محیط سازمانی

در خصوص تعریف محیط سازمانی نیز ماجرا شباهت زیادی به تعریف مدیریت دارد؛ مثلاً برخی از تعاریف «محیط سازمانی» عبارت‌اند از:

- ترکیبی از مؤسسات یا نیروهایی که بر عملکرد سازمان تأثیر گذاشته و سازمان کنترل کمی بر آن‌ها دارد یا اینکه اصلاً کنترلی بر آن‌ها ندارد (رایینز، الوانی و دانایی‌فرد، ۱۳۹۵: ۲۱۲).

- شما جهان را در نظر بگیرید و زیرمجموعه‌ای را که نشانگر سازمان است، از آن جدا کنید؛ آنچه باقی می‌ماند، محیط است (همان).

اما در یک تعریف کلی و کامل می‌توان گفت که محیط سازمانی عبارت است از:

«کلیه فضاهای روانی و جسمی، درونی و بیرونی یک سازمان نظیر ارتباطات اجتماعی، عوامل اقتصادی، شرایط سیاسی، ساختار حقوقی، وضعیت زیست بومی، شرایط فرهنگی و...» (همان: ۲۲۳).

### ۴. مفهوم مدیریت محیط سازمانی

بر اساس تعاریف و مفاهیمی که گذشت، اکنون می‌توانیم تعریف «مدیریت محیط سازمانی» را این گونه بیان نماییم:

«مدیریت محیط سازمانی عبارت است از هنر و یا علم اداره کلیه فضاهای روانی و جسمی، درونی و بیرونی یک سازمان برای نیل هر چه سریع‌تر به اهداف عالی سازمان».

### ۵. الگوی مدیریت محیط سازمانی با تکیه بر آموزه‌های دینی

پس از بیان مقدمات، به بیان الگوی مدیریت محیط با تکیه بر آموزه‌های دینی می‌پردازیم که به سه مرحله انتخاب محیط، اصلاح و مراقبت از محیط و گسترش محیط،

تقسیم‌بندی شده است و ما به تفکیک، آن‌ها را بررسی خواهیم کرد و راهکارهای اجرایی برگرفته از آموزه‌های قرآنی را که مؤید این مراحل است، بیان خواهیم نمود.

### ۱-۵. انتخاب محیط سازمان

در این مرحله، یک مدیر با توجه به اختیارات کاملی که دارد - به ویژه بر اساس آموزه‌های دینی - لازم است در حد توان خود و با توجه به اهداف عالی سازمانی، محیط سازمان را انتخاب و یا چینی نماید؛ یعنی تصمیم بگیرد که مهره‌های خود اعم از نیروی انسانی و ابزارآلات و... را به گونه‌ای جذب و جانمایی کند که وی را در راه رسیدن به اهداف عالی سازمان کمک و هدایت نمایند، نه اینکه مانعی برای حرکت رو به جلو باشند.

محیط در این مرحله، به سان رودخانه است. اگر چند رودخانه وجود داشته باشد، اما تنها مقصد یکی از این رودخانه‌ها با هدف انسان همسو باشد، بی‌تردید انتخاب رودخانه همسو برای کشتی بزرگ سازمان، مسیری مطمئن‌تر و راحت‌تر برای رسیدن به مقصد است. بنابراین انتخاب یک محیط مناسب در مرحله اول بسیار ضروری و مهم است و اگر این اتفاق رخ دهد، مدیر تنها باید نگران کنترل و حفظ این محیط باشد تا سازمان در مسیر پیشرفت و حرکت به سمت مقاصد عالی خود حرکت کند. برخی از راهکارهای قرآنی که اشاره به همین مرحله از زوایای گوناگون دارند، عبارت‌اند از:

#### ۱-۱-۵. گزینش و انتخاب کارکنان همسو و مناسب

در یک سازمان، نیروی انسانی مهم‌ترین نقش را در ایجاد یک محیط مناسب برای رسیدن به اهداف عالی سازمان ایفا می‌کند؛ از این رو، انتخاب و گزینش نیروی انسانی مناسب و همسو در جهت اهداف سازمانی، بسیار مهم و حیاتی خواهد بود.

نمونه‌های متعددی از آموزه‌های دینی و قرآنی وجود دارد که اهمیت انتخاب افراد را می‌توان از آن برداشت نمود؛ برای نمونه، خداوند در قرآن کریم در داستان حضرت موسی علیه السلام در به کارگیری برادرش هارون علیه السلام این گونه بیان می‌دارد:

«و از خانواده‌ام دستگیری برایم قرار ده (۲۹) هارون برادرم را (۳۰) و به وسیله او نیرومندی‌ام

را تقویت کن (۳۱) و او را در کارم شریک گردان (۳۲) تا تو را [در میان مشرکان از پندار شریک داشتن] به شدت پاک و مبزاً بداریم (۳۳) و بسیار یادت باشیم (۳۴)» (طه / ۲۹-۳۴).

این آیات نشان‌دهنده حساسیت موسی عَلَيْهِ السَّلَام در انتخاب افراد است؛ چرا که به دنبال انتخاب کسی است که همسو با خودش باشد و توانایی کمک کردن به او را داشته باشد. در آموزه‌های دینی ما معیارهای بسیاری برای گزینش افراد مناسب ذکر شده است که مجال پرداختن به همه آن‌ها در این مقاله نیست و فقط به همین مقدار بسنده می‌کنیم که قرآن کریم در همین انتخاب حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام چنین آورده است:

«برادرم هارون زبانش از من گویاتر است. او را با من روانه کن که دستیارم باشد و [حقانیت] مرا [در همهٔ امور] تصدیق کند؛ زیرا از اینکه انکارم کنند، بیم دارم (۳۴) [خداوند] فرمود: همانا تو را به وسیلهٔ برادرت نیرویی افزون عطا می‌کنیم و برای شما [بر ضد آنان] به سبب معجزاتمان اقتداری قرار می‌دهم که به [نابود کردن] شما دست نیابند و شما و کسانی که از شما پیروی کنند [بر آنان] پیروزید (۳۵)» (قصص / ۳۴-۳۵).

این آیات نشان می‌دهند که اولیای الهی که هر کدام از مدیران الهی هستند، در انتخاب افراد همراه خود، حساسیت بالایی نشان می‌دادند که این امر، اهمیت انتخاب و چینش را نشان می‌دهد.

## ۱-۲. ایجاد انطباق و ارتباط منطقی بین شغل و شاغل

در نظر گرفتن توانایی و استعداد افراد به هنگام انتخاب و سپردن مسئولیت به آن‌ها از سوی مدیر، بسیار مهم و مورد تأکید آیات قرآنی است. خداوند در آیات متعددی از قرآن کریم این مضمون را تکرار می‌کند:

«هیچ کس را جز به اندازهٔ توانایی‌اش تکلیف نمی‌کنیم» (اعراف / ۴۲؛ مؤمنون / ۶۲؛ نیز ر.ک: بقره / ۲۸۶).

در اسلام، تکلیف طاقت‌فرسا و خارج از توان انسان وجود ندارد و از هر کس به اندازه توانایی‌اش مسئولیت طلبیده می‌شود و این یک قانون الهی است. بنابراین

بر اساس آموزه‌های قرآنی می‌توان این گزاره مدیریتی را مطرح کرد: از آنجایی که خدا هیچ کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند، مدیران نیز باید وظایف افراد را به اندازه توانایی آنان مشخص سازند و بیش از ظرفیت آن‌ها مطالبه کار و فعالیت نداشته باشند (مقیمی، ۱۳۹۴: ۲۶۱) و همچنین شغل‌ها را با توجه به ویژگی‌های فردی شاغل توزیع نمایند که عدم انجام این اقدام، موجب ناعدالتی و متعاقباً به هم ریختن فضای سازمانی می‌گردد؛ به عنوان شاهد مثال می‌توانیم به داستان طالوت در قرآن اشاره کنیم که خداوند این گونه بیان می‌فرماید:

«و پیامبرشان به آنان گفت: همانا خداوند طالوت را برای شما به زمامداری انتخاب کرد. گفتند: [شگفتا!] چگونه او را بر ما فرمانروایی باشد، در صورتی که ما به این منصب از او سزاوارتریم و به او ثروت فراوانی هم داده نشده است. پیامبرشان گفت: خداوند او را بر شما برگزیده و وی را در دانش و قدرت جسمی فزونی داده است و خداوند [با توجه به رعایت مصلحت مردم،] زمامداری را [از طرف خود] به هر کس که بخواهد عطا می‌کند؛ خداوند بسیار عطاکننده و داناست» (بقره/ ۲۴۷).

همان گونه که از آیات برداشت می‌شود، خدای تعالی در سپردن مسئولیت خطیر رهبری به طالوت، توان و شایستگی وی را نسبت به وظیفه‌ای که بر عهده‌اش گذارده است، گوشزد می‌کند. رابطه توان جسمی و بنیه علمی با رهبری، تأکید بر وجود انطباق منطقی بین شغل و شاغل دارد. بنابراین از این آیات می‌توانیم به یک تناسب عام برسیم که در همه جا صدق می‌کند و ما در اینجا از آن برای انتخاب اعضای سازمان توسط یک مدیر استفاده کرده‌ایم.

### ۳-۱-۵. انتخاب فضای فیزیکی مناسب

همان طور که در مقدمه اشاره کردیم، منظور ما از محیط در این مقاله، فضای ارتباطی در یک سازمان است، لیکن نمی‌توان از نقش و تأثیر فراوان فضای فیزیکی بر فضای ارتباطی غافل ماند؛ برای مثال نمی‌توان تأثیر رنگ‌ها را در یک محیط بر فضای ارتباطی آن محیط نادیده گرفت. بنابراین انتخاب یک فضای فیزیکی مناسب با اهداف عالی سازمان، در رسیدن به آن‌ها نقش بسیار مؤثری دارد. در آموزه‌های دینی و قرآنی نیز به این نکته اشاره شده است؛ برای مثال می‌توان به تأثیر و روان‌شناسی رنگ‌ها در

سوره بقره اشاره کرد که خداوند به ظرافت، تأثیر محیط فیزیکی را بر روح و روان انسانی بیان می‌فرماید:

«گفتند: از پروردگارت بخواه برای ما توضیح دهد که رنگش چه باشد؟ موسی گفت: خداوند می‌فرماید: گاوی است به رنگ زرد روشن که رنگش بینندگان را شاد می‌کند» (بقره/۶۹).

از این آیه می‌توانیم برداشت کنیم که محیط فیزیکی بر روان و محیط روانی افراد موجود در آن فضا تأثیر مستقیم دارد و یا در آیاتی دیگر، خداوند متعال بر هجرت و تغییر مکان تأکید دارد و می‌فرماید:

«مسلماً کسانی که [با ترک هجرت و ماندن زیر سلطه کافران] بر خود ستم کردند، چون فرشتگان مشغول قبض روحشان شوند، به آنان گویند: [از نظر زندگی و دینداری] در چه وضع و حالی بودید؟ می‌گویند: ما در زمین مستضعف [و فاقد قدرت] بودیم. [فرشتگان] می‌گویند: آیا زمین خدا پهناور نبود تا در آن [از محیط کفر به دیار ایمان] مهاجرت کنید؟ اینان [که با داشتن قدرت و زمینه هجرت، ترک هجرت کرده و با فرهنگ کافران زیستند،] جایگاهشان دوزخ است و دوزخ عاقبت بدی است! (۹۷) مگر مردان و زنان و کودکان مستضعفی که [برای نجات خود از سرزمین کافران] هیچ چاره‌ای ندارند و راهی [برای هجرت] نمی‌یابند (۹۸)» (نساء/۹۷-۹۸).

این آیات، نشان از تأثیر فضای فیزیکی بر آدمی، اجتماع، روح و روان و ارتباطات دارند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که دست کم برای بسیاری از افراد، یکی از راه‌های در اختیار گرفتن و مدیریت محیط سازمان، انتخاب فضای فیزیکی مناسب است.

## ۱-۴. انتخاب سازمان‌های مناسب برای برقراری ارتباط و امضای تفاهم‌نامه و ائتلاف‌سازی

یکی دیگر از راهکارهای انتخاب و چینش محیط برای مدیریت هر چه بهتر آن، دقت و تمرکز بر محیط خارجی سازمان است که مشخص شود با چه سازمان‌هایی باید ارتباط داشته باشیم تا ما را در راه رسیدن به اهداف عالی سازمان کمک کند. این راهکار را می‌توان در قراردادهای و پیمان‌نامه‌های اولیای الهی با دیگر ادیان و قبایل و... مشاهده نمود که آن‌ها برای ایجاد یک محیط مناسب و هموار ساختن مسیر رسیدن به



اهداف خود، دست به امضای قرارداد و یا تفاهم‌نامه با اطرافیان می‌زدند.

از آن طرف، آیاتی نیز وجود دارد که بر تأثیر دوستان و اطرافیان در شما تأکید

می‌ورزد؛ برای نمونه، خداوند متعال می‌فرماید:

«ای اهل ایمان، از غیر همدینان خود دوست صمیمی همراز نگیرید؛ چه آنکه آن‌ها از خلل و فساد در کار شما ذره‌ای کوتاهی نکنند. آن‌ها مایل‌اند که شما همیشه در رنج باشید، دشمنی شما را بر زبان هم آشکار سازند و محققاً آنچه در دل دارند، بیش از آن است. ما به خوبی برای شما بیان آیات کردیم، اگر عقل را به کار بندید» (آل عمران/ ۱۱۸).

این آیه به ظرافت به این نکته اشاره دارد که گاهی برخی افراد در لباس دوست به ما ضربه می‌زنند؛ لذا انتخاب درست افراد اطرافمان برای برقراری ارتباط، از اهمیت بالایی برخوردار است و نقش به‌سزایی در محیط پیرامونی سازمان و در نتیجه رشد و تعالی آن دارد.

## ۲-۵. اصلاح محیط سازمان و مراقبت بر سلامت آن

این مرحله زمانی رخ می‌دهد که محیط سازمان توسط مدیر اسلامی به‌طور مناسب انتخاب و چیده نشده باشد و یا اصلاً مدیر، توانایی و حق انتخاب محیط سازمانی خود را نداشته و از میانه راه، مدیریت سازمان را بر عهده گرفته و چنین فرصتی نداشته که عوامل را به‌صورت مناسب گزینش نماید و یا محیط سازمان در طول زمان دچار اختلال گردیده و موانعی -چه داخلی و چه خارجی- برای داشتن یک محیط سالم در سازمان به وجود آمده است. در این حالت، مدیر تلاش می‌کند تا محیط را اصلاح نماید و به‌عبارت دیگر، بر آن تأثیر مثبت بگذارد تا آن را به حد مطلوب و مدنظر خود برساند. سامان دادن سازمان در این مرحله نسبت به مرحله قبل، دشوارتر است.

پس از ایجاد یک محیط مناسب و سالم و یا اصلاح محیطی که دچار آسیب شده است، مدیر سعی بر آن دارد تا از این محیط جدید حفاظت و مراقبت نماید که از محیط اطراف خود تأثیر منفی نپذیرد. وی این اقدامات را تا جایی ادامه می‌دهد که وضعیت مطلوب در سازمان نهادینه شده، به یک ثبات نسبی برسد و بتواند از خود در برابر

عوامل سوء داخلی و خارجی مراقبت نماید. در مثال مذکور، این مرحله شبیه به این است که مدیر سعی می‌کند کشتی سازمان را که از رودخانه اصلی منحرف شده است، به مسیر اصلی بازگرداند و آن را در این مسیر حفظ نماید.

این مرحله نیز دارای راهکارهای دینی و قرآنی مختلفی است که به تبیین برخی از آن‌ها به همراه مستندات قرآنی و روایی‌اش می‌پردازیم:

### ۱-۲-۵. تقویت برخی از فضایل اخلاقی در فضای سازمانی

بدیهی است که تقویت برخی از فضایل اخلاقی در بین مدیران و اعضای سازمان و تبلیغات مؤثر برای ایجاد، حفظ و تقویت یکسری مظاهر و شعائر ارزشمند الهی، موجب اصلاح ارتباطات درون‌سازمانی و در نتیجه اصلاح و حفظ محیط سازمانی عاری از هر گونه آفت و فساد می‌شود. برخی از این فضایل به اجمال عبارت‌اند از: شرح صدر، گشاده‌رویی، تواضع، کنترل خشم و غضب، مدیریت ترس و اضطراب، تقدم رفق و مدارا بر شدت و تندى، تغافل، عیب‌پوشى، توبه‌پذیرى و بخشش، تقوا، خودکنترلى، وجدان‌كارى، دفع بدى با خوبى، کاهش مجادلات، عبرت و پندپذیرى، روحیه انتقادپذیرى، روحیه خیرخواهی مدیران و افراد زیرمجموعه نسبت به یکدیگر، روحیه سبقت در خیرات، خوش‌بینی و مثبت‌اندیشی، قدرشناسی و اجرگزارى، همدردى، حذف دورویی و نفاق، حذف تنگ‌نظری و حسادت، ایجاد پیوند برادری، حذف روحیه انتقام‌جویی و کینه‌توزی، ضابطه و قانون‌مداری، حفظ ارزش‌ها و مقابله با حرمت‌شکنی، افزایش روحیه و امید، نشاط و... (گروه پژوهشی علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۷).

ضمناً تمام این ویژگی‌ها در آموزه‌های دینی و قرآنی به شدت مورد تأکید قرار گرفته‌اند که توضیح آن‌ها در این مجال مختصر نمی‌گنجد.

### ۲-۲-۵. اعتمادسازی نسبت به مدیر

یکی از راهکارهای دیگر برای حفظ محیط سازمانی، همدلی و هماهنگی اعضای سازمان با مدیریت است و این مهم تنها زمانی اتفاق می‌افتد که اعضای سازمان به مدیر خود اعتماد داشته باشند؛ چرا که اگر این اعتماد وجود نداشته باشد، اعضای سازمان با کوچک‌ترین تنش، دست از حمایت مدیر برمی‌دارند و در نتیجه فضای سازمانی به هم

می‌ریزد. برای شاهد مثال قرآنی می‌توان دگربار به داستان طالوت در قرآن اشاره کرد که خداوند می‌فرماید:

«و پیامبرشان به آنان گفت: همانا خداوند طالوت را برای شما به زمامداری انتخاب کرد. گفتند: [شگفتا!] چگونه او را بر ما فرمانروایی باشد، در صورتی که ما به این منصب از او سزاوارتریم، و به او ثروت فراوانی هم داده نشده است. پیامبرشان گفت: خداوند او را بر شما برگزیده و وی را در دانش و قدرت جسمی فزونی داده است و خداوند [با توجه به رعایت مصلحت مردم،] زمامداری را [از طرف خود] به هر کس که بخواهد عطا می‌کند؛ خداوند بسیار عطاکننده و داناست» (بقره/ ۲۴۷).

طبق این آیه، از آنجا که مردم به حکومت الهی اعتماد نداشتند، ممکن بود در برابر تصمیمی که برای آن‌ها کمی شبهه‌ناک بود، سرکشی کنند و این موجب آشفتگی محیط می‌گردید. به همین دلیل، خداوند سبحان با تبیین ویژگی‌های طالوت، نوعی اعتمادسازی فرمود تا از این بی‌نظمی جلوگیری نماید.

این اعتمادسازی نسبت به مدیر، از طرق متفاوتی حاصل می‌شود. برخی از این طرق عبارت‌اند از:

الف) همخوانی گفتار و عمل مدیران: خداوند در قرآن، همسو نبودن گفتار و کردار افراد را نکوهش کرده، می‌فرماید:

«ای مؤمنان! چرا چیزی را می‌گویید که خود عمل نمی‌کنید؟! (۲) به شدت نزد خدا مورد خشم است که چیزی را بگویید که خود انجام نمی‌دهید (۳)» (صف/ ۳-۲).

اگرچه این آیه اطلاق دارد، ولی برای مدیران که یکی از اقشار جامعه هستند نیز صادق است و اگر مدیران وعده و پیامی بدهند که از ابتدا قصد انجام آن را ندارند، دروغگو به شمار می‌روند و نمی‌شود به سخن آن‌ها اعتماد کرد. از این رو لازم است که مدیران، اگر هم قصد بیان وعده‌هایی را دارند که به دنبال عملی کردن آن‌ها هستند، حتماً همراه با آینده‌نگری و پیش‌بینی شرایط مناسب باشد تا حتی‌الامکان عملی شود؛ زیرا در غیر این صورت، گفتن سخنی و عمل نکردن به آن، موجب بی‌اعتمادی و سپس اثرات سوء بر محیط سازمان می‌گردد.

ب) مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گو بودن مدیریت: از دیگر ویژگی‌های مدیران که

باعث اعتمادسازی نسبت به آن‌ها می‌شود، پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری آن‌هاست. مدیر در هر سطح از مسئولیت که باشد، باید در خود چنین احساسی را داشته باشد. خداوند در همین راستا در قرآن کریم، پاک‌ترین انسان‌ها یعنی همان پیامبران را به عنوان مسئول و سرپرست مردم معرفی نموده و در ادامه، آن‌ها را در عین پاکی، پاسخ‌گوی اعمال و وظایفشان می‌داند و می‌فرماید:

«[در قیامت] از کسانی که پیامبران به سویشان فرستاده شدند [دربارهٔ برخوردشان با آنان،] و از پیامبران [در مورد تبلیغ دین] قطعاً پرسش خواهیم کرد» (اعراف / ۶).

ج) رعایت عدالت و انصاف در مواردی همچون برخورد عادلانه، اصل تقسیم کار عادلانه، رعایت شایسته‌سالاری در تقسیم کار، برقراری عدالت و تناسب در پاداش و مجازات‌های فردی و گروهی، ایجاد فرصت رشد برای همگان به صورت برابر، رضایتمندی کارکنان در بهره‌مندی‌های سازمانی. مراقبت و حمایت از کارکنان به لحاظ روحی، معنوی، رفاهی و... موجب ایجاد حس اعتماد به مدیر و مدیریت می‌گردد. قرآن کریم در آیات فراوانی به رعایت عدالت تأکید می‌کند که این امر اهمیت موضوع را می‌رساند (برای نمونه ر.ک: بقره/ ۲۸۲؛ نساء/ ۱۳۵؛ انعام/ ۱۵۲؛ اعراف/ ۲۹؛ توبه/ ۷۰؛ یونس/ ۴؛ شوری/ ۱۵ و ۱۷؛ رحمن/ ۸؛ حدید/ ۲۵؛ ممتحنه/ ۸؛ ...).

د) داشتن اقتدار و قاطعیت در عین نرمی و برخورد قاطع با رقبا، تخلفات و انحرافات، موجب می‌شود که اعضای سازمان به مدیر خود اعتماد و تکیه نمایند؛ اما اگر او را فردی ضعیف و نالایق ببینند، اعتمادی در کار نیست و در پی حذف او خواهند آمد. خداوند در قرآن به این موضوع اشاره دارد و این ویژگی را از صفات حضرت رسول ﷺ و یارانش برمی‌شمارد:

«محمد ﷺ فرستادهٔ خداست و کسانی که با اویند، بر کافران سرسخت [و سازش‌ناپذیر] و در بین خودشان [با یکدیگر] مهربان‌اند» (فتح / ۲۹).

### ۲-۳. روشنگری و پاسخ به شبهات و شایعات

یکی از موانع موجود در داشتن یک محیط آرام و سالم، وجود شبهات، شایعات و ابهامات در خصوص مدیریت و سازمان است که بر محیط و جو سازمانی تأثیر می‌گذارد

و به تدریج آن را فاسد می‌کند. قرآن کریم در این راستا، نجوا و ابهام را از ناحیه شیطان جهت اندوهگین کردن مؤمنان می‌داند و می‌فرماید:

«جز این نیست که گفت‌وگوی محرمانه [درباره گناه و تجاوز و سرپیچی از دستوره‌های پیامبر]، محصول [القائات] شیطان است تا مؤمنان را ناراحت و اندوهگین کند، در حالی که جز به مشیت خدا نمی‌تواند هیچ زبانی به آنان بزند؛ پس مؤمنان فقط باید بر خدا توکل کنند» (مجادله / ۱۰).

قرآن کریم به این نکته اشاره دارد که فضای محرمانه و پیر از شایعات و شبهات، موجب ناراحتی و خمودگی فضا می‌گردد.

مدیر برای حل این معضل می‌تواند از بصیرت‌افزایی، روشنگری افکار عمومی، شفافیت‌سازی و... استفاده نماید تا از این طریق، هم این آفت برطرف گردد و هم انگیزه برای انجام کار ایجاد شود؛ چرا که یکی از بهترین و اساسی‌ترین روش‌ها برای ایجاد انگیزه و علاقه نسبت به انجام یک کار مثبت و یا دوری از یک عمل منفی، ایجاد شناخت و آگاهی نسبت به آن موضوع است. از این موارد در آیات قرآن کریم فراوان یافت می‌شود که خداوند در خصوص یک عمل مثبت یا منفی، اطلاعاتی در اختیار خواننده قرار می‌دهد تا در فرد انگیزه ایجاد کند که آن کار را انجام دهد و یا ترک نماید؛ برای مثال خداوند می‌فرماید:

«از خداوند و پیامبرش اطاعت کنید و با یکدیگر نزاع نکنید که [از پی آن] سست شوید و قدرتتان از بین برود، و [در برابر حوادث، به ویژه جنگ با دشمن] شکیبایی کنید! زیرا خداوند با شکیبایان است» (انفال / ۴۶).

خدای متعال در این آیه، پس از نهی از نزاع و درگیری و مجادله، بعضی از آثار زیانبار آن را نیز یادآور می‌شود تا انگیزه‌ای برای ترک آن ایجاد گردد.

#### ۴-۲-۵. نظارت و کنترل

راهکار بعدی برای حفظ و اصلاح محیط سازمانی، نظارت بر محیط و کنترل عوامل تأثیرگذار بر محیط است. لذا مدیر می‌باید با توجه به تأکیدات آموزه‌های قرآنی، مباحث تقوای الهی (کنترل درونی) را از یکسو، و امر به معروف و نهی از منکر (کنترل

بیرونی) را از سوی دیگر در محیط سازمانی تقویت نماید؛ چرا که یک راه حل مناسب برای زدودن فضای آلوده و ضد ارزش در محیط سازمان و جلوگیری از سوءاستفاده از فضای صمیمی سازمان و حفظ محیط سالم موجود در سازمان، امر به معروف و نهی از منکر است که خداوند آن را در کنار مؤلفه دوستی و محبت قرار داده و می‌فرماید:

«مردان و زنان باایمان، دوست و یار یکدیگرند، [مردم را برای ترویج نیکی‌ها] به کارهای شایسته فرمان می‌دهند و [برای برچیده شدن فساد و فتنه] از کارهای زشت باز می‌دارند، نماز را [با شرایط ویژه‌اش] می‌خوانند و زکات می‌پردازند و مطیع خدا و رسولش هستند. یقیناً خداوند آنان را مورد رحمت قرار می‌دهد؛ زیرا خدا توانای شکست‌ناپذیر و حکیم است» (توبه / ۷۱).

بنابراین امر به معروف و نهی از منکر موجب می‌شود که عیوب و عوامل فساد از محیط سازمانی رخت بریندد و محیط ما اصلاح و به صورت مطلوب حفظ گردد.

قبل از مرحله امر به معروف و نهی از منکر، مدیر مسلمان می‌تواند با ترمیم و تقویت فطرت پاک و نفس لوامهٔ اعضای سازمان، یک قوه خودکنترلی در افراد ایجاد نماید که خود اعضای سازمان بدون نظارت و امر و نهی، طبق فطرت پاک خود به سمت خوبی‌ها حرکت نمایند. خداوند نیز در این زمینه می‌فرماید:

«ولی خداوند ایمان را برای شما محبوب ساخت و آن را در دل‌هایتان بیاراست و کفر و نافرمانی و گناه را منفور گردانید. این چنین افرادی، هدایت‌یافتگان می‌باشند» (حجرات / ۷).

بر این اساس، اگر مدیر بتواند آلودگی‌ها و زنگارهای فطرت اعضا را بزدايد، بخش مهمی از مرحله کنترل و نظارت را پیش برده است؛ چرا که طبق این آیه، فطرت انسان‌ها، پاک، خداجو و متمایل به خوبی‌هاست.

## ۵-۲-۵. شناخت نقاط ضعف و قوت سازمان

یکی از راهکارها در این مرحله جهت اصلاح و حفظ محیط سازمانی، شناخت نقاط ضعف است؛ زیرا تا زمانی که مدیر آن‌ها را نشناسد، نمی‌تواند تصمیم صحیحی جهت اصلاح آن‌ها بگیرد. بنابراین یکی از وظایف مهم مدیر، شناسایی قوت‌ها و

ضعف‌ها، تهدیدها و فرصت‌هاست تا ارزیابی دقیقی از آن‌ها به دست آورد و بهترین راه برای برخورد با آن‌ها را انتخاب نماید تا بتواند محیط فاسد خود را اصلاح و آن را حفظ کند. خداوند در قرآن چنین می‌فرماید:

«[سلیمان] جوای [وضع] پرندگان شد [و هُدُهد را نیافت]، گفت: چه شده که هُدُهد را نمی‌بینم، [آیا در میان پرندگان است ولی من او را نمی‌بینم] یا از غایبان است؟ (۲۰) بی‌گمان او را مجازاتی سخت خواهم کرد یا سرش را از بدن جدا می‌کنم یا حتماً باید [برای غایب بودنش] دلیلی روشن برایم بیاورد ((نمل / ۲۰-۲۱)).

بدین ترتیب حضرت سلیمان علیه السلام به غیبت یکی از کارگزاران خویش توجه دارد و این شناخت و توجه را به دیگران نیز گوشزد می‌کند و پس از شناخت، به دنبال اصلاح آن است.

#### ۵-۲-۶. افزایش توان تحلیل محیط در مدیر

فرماندهان و مدیران راهبردی باید فراتر از مهارت ادراکی، توانایی و مهارت طراحی و حل مسائل محیطی را داشته باشند و علاوه بر آن، توانایی تشخیص، قدرت تجزیه و تحلیل مسائل محیطی و نیازهای مأموریتی را دارا باشند. آنان باید قادر باشند موقعیت پیچیده را تشخیص داده، عوامل مرتبط بدان را تجزیه و تحلیل کنند. مدیر با ارزیابی و تحلیل درست مسائل می‌تواند محیط سازمانی خود را اصلاح و هم آن را حفظ نماید؛ برای مثال، خداوند در سوره طه درباره حضرت موسی علیه السلام چنین می‌فرماید:

«[موسی] گفت: پروردگارا! سینه‌ام را [برای تحمل وظیفه سنگین] گشاده گردان (۲۵) و کارم را برایم آسان ساز (۲۶) و گره از زبانم بگشای (۲۷) تا سخنم را بفهمند (۲۸) و از خانواده‌ام دستگیری برایم قرار ده (۲۹) هارون برادرم را (۳۰) و به وسیله او نیرومندی‌ام را تقویت کن (۳۱) و او را در کارم شریک گردان (۳۲) تا تو را [در میان مشرکان از پندار شریک داشتن] به شدت پاک و میزبانداریم (۳۳) و بسیار یادت باشیم (۳۴) بی‌تردید تو به [وضع و حال] ما بینایی ((طه / ۲۵-۳۵)).

این نشان می‌دهد که حضرت موسی علیه السلام نسبت به فضا و محیط اطراف خود و شرایط جامعه و پادشاه ستمگر آن زمان، آگاهی و تحلیل کامل داشته است و خواسته‌های خود از خدا را مناسب با این شرایط قرار می‌دهد. حضرت موسی علیه السلام برای

تغییر و اصلاح جامعه، با شناخت مناسب از طاغوت زمان، به دنبال این است که شرایط لازم را چه به لحاظ درونی (شرح صدر) و چه بیرونی (همراهی برادرش هارون) فراهم سازد.

### ۵-۲-۷. اخراج یا جابه‌جایی کارکنان سازمان

جایگزینی و جابه‌جایی کارکنان، زمانی رخ می‌دهد که مدیر به اشتباه، شخصی را برای شغلی انتخاب کرده باشد و یا فردی که به درستی گزینش شده، تغییر رفتار پیدا کند. در این صورت لازم است که مدیر وی را جابه‌جا نماید و در موقعیت مناسب قرار دهد و اگر مناسب سازمان نیست، وی را اخراج نماید. این کار از فساد و گسترش آن در محیط سازمان جلوگیری می‌کند.

این راهکار نیز در آموزه‌های دینی ما بسیار مشاهده می‌گردد؛ به عنوان شاهد مثال می‌توان به اخراج حضرت آدم و حوالم علیهم‌السلام از بهشت توسط مدیر و مدبر تام، خداوند متعال اشاره کرد:

«و به این ترتیب، آن‌ها را با فریب [از مقامشان] فرود آورد و هنگامی که از آن درخت چشیدند، اندامشان [عورتشان] برای آن‌ها آشکار شد و شروع کردند به قرار دادن برگ‌های [درختان] بهشتی بر یکدیگر تا آن را پوشانند و پروردگارش آن‌ها را ندا داد که آیا شما را از آن درخت نهی نکردم و نگفتم شیطان برای شما دشمن آشکاری است؟ (۲۲) گفتند: پروردگارا! ما به خویشتن ستم کردیم و اگر ما را نبخشی و بر ما رحم نکنی، از زیانکاران خواهیم بود (۲۳) فرمود: [از مقام خویش] فرود آید، در حالی که بعضی نسبت به بعض دیگر دشمن خواهید بود [شیطان دشمن شماست و شما دشمن او] و برای شما در زمین، قرارگاه و وسیله بهره‌گیری تا زمانی خواهد بود (۲۴)» (اعراف/ ۲۲-۲۴).

زمانی که حضرت آدم و حوالم علیهم‌السلام از دستورات خداوند سرپیچی کردند و خداوند راهی برای اصلاح آن‌ها در بهشت ندید، اقدام به اخراج آن‌ها نمود.

### ۵-۲-۸. افزایش توان انطباق سازمان با تغییرات محیطی

این راهکار برای حفظ محیط سازمان از اهمیت بالایی برخوردار است؛ چرا که حیات کارکنان همراه با حیات سازمان است و نوعی ارتباط ناگسستنی میان منافع فردی



و منافع سازمانی وجود دارد. انعطاف‌پذیری و روحیه پذیرش تغییر منطقی و اصولی، حیات سازمان و در نتیجه حیات محیط سازمان را تضمین می‌کند. مدیران با برخورداری از این مهارت می‌توانند سازمان و اعضای آن را با تغییرات محیطی سازگار نمایند تا کنترل و مدیریت آن از دستشان خارج نشود.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«[به یاد آرید] هنگامی که خداوند به شما وعده داد [پیروزی بر] یکی از دو گروه [یا سپاه دشمن یا کاروان تجارته قریش] نصیبتان شود و شما دوست داشتید کاروان [تجاری قریش] که مسلح نبودند برای شما باشد؛ ولی خداوند می‌خواست [با رویارویی شما با دشمن مسلح،] فرمانش را که احقاق حق در پرتو آن صورت می‌گیرد، جلوه‌گر سازد و ریشه کافران را از بیخ و بن برکند» (انفال/۷).

این آیه، اشاره به داستان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و کاروان تجاری کفار دارد که حضرت با توجه به شرایط محیطی، نقشه خود را عوض نمود و جنگ با سپاه مکه را بر جنگ با کاروان تجاری کفار ترجیح داد تا با پیروزی مؤثری همراه باشد. این نشان از توان بالای انطباق سپاه رسول اکرم صلی الله علیه و آله دارد که با تغییر سپاه مقابل از یک کاروان تجاری به سپاه عظیم مکه، هیچ خللی در آن به وجود نیامد و بر دشمن پیروز شود.

### ۵-۲-۹. پویا کردن محیط سازمانی

بی‌شک ایجاد فضای سازمانی پویا و فعال، موجب حفظ آن محیط می‌گردد. نمونه‌های قرآنی برای افزایش پویایی فضای سازمانی نیز وجود دارد؛ برای مثال، خداوند می‌فرماید:

«[ای پیامبر!] فقط به سبب رحمتی از سوی خداوند به آنان، [مهربان و] نرم‌خوی شدی؛ اگر درشت‌خوی و سنگدل بودی، از پیرامونت پراکنده می‌شدند؛ پس از [خطاکاران] آنان درگذر و برای آنان آمرزش بخواه و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم [بر انجام کاری] گرفتی، بر خداوند توکل کن؛ زیرا خداوند توکل‌کنندگان را دوست دارد» (آل عمران/۱۵۹).

طبق این آیه، برخی از عوامل مؤثر در ایجاد و حفظ پویایی در محیط سازمان، اخلاق نیکو، محبت، مشورت و تصمیم‌گیری گروهی می‌باشد که خداوند آن‌ها را عوامل

حفظ محیط پیرامونی حضرت رسول ﷺ می‌داند؛ چرا که این یک اصل روان‌شناسی است که اگر با اعضای سازمان، با اخلاق نیکو و محبت برخورد شود و آن‌ها از طریق مشورت در تصمیم‌گیری دخیل شوند، از تلاش خود برای حفظ سازمان و بالتبع محیط سازمان دریغ نمی‌کنند.

### ۵-۲-۱۰. اصلاحات عملی توسط مسئولان

گاه محیط‌ها آن‌چنان به آداب و رسوم ناروا آلوده می‌شوند که پاکسازی آن‌ها بسیار دشوار می‌شود؛ به گونه‌ای که نمی‌توان از روش‌های ساده مانند سخنرانی و... استفاده نمود. در این مرحله باید از اقدامات عملی توسط افراد مقبول جامعه بهره برد؛ برای مثال، اعراب جاهلی فرزندخوانده را فرزند واقعی به شمار می‌آوردند و ازدواج با همسر او را جایز نمی‌دانستند و از آنجا که حضرت رسول اکرم ﷺ می‌دانست که این سنت به راحتی پاکسازی نمی‌شود و محیط و فضای آن زمان به راحتی این حکم را نمی‌پذیرد، از این راهکار استفاده نمود و با زینب که همسر پسرخوانده‌اش به شمار می‌آمد، ازدواج نمود تا این سنت جاهلی را مردود اعلام فرماید. خداوند نیز در آیه ۲۳ سوره نساء، همین مطلب را به مسلمانان آموخت.

بنابراین گاهی برای اصلاح یک منکر و یا رواج یک معروف ضروری در فضای سازمانی، که منجر به اصلاح و حفظ محیط می‌شود، می‌توان از مسئولان بلندپایه و مورد قبول سازمان استفاده کرد تا این کار را انجام دهند؛ چرا که آن‌ها الگوهای اعضای سازمان به شمار می‌روند.

### ۵-۲-۱۱. بهره‌گیری از امکانات مالی

گاهی اوقات برای حفظ محیط سازمانی لازم است که هزینه مالی پرداخت کنیم تا روابط و محیط سازمانی را اصلاح و در نتیجه حفظ نماییم. این راهکار نیز یکی از سنت‌های الهی می‌باشد که در آیات و روایات به آن اشاره شده است؛ برای مثال، حضرت رسول اکرم ﷺ گاهی اوقات برای اصلاح روابط بین مسلمانان از زکات جمع‌آوری شده استفاده می‌فرمود. بنابراین فقیهان به این نتیجه رسیدند که اگر اصلاح رابطه بین دو یا چند مسلمان، نیازمند هزینه مالی باشد، می‌توان این هزینه را از محل

زکات پرداخت. در همین راستا خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

«زکات اموال فقط به این موارد اختصاص دارد: نیازمندان، بیچارگان، کارگزاران آن، کسانی که [با گرفتنش] دل‌هایشان [به اسلام و مسلمانان] الفت می‌پذیرد، [آزادی] بردگان، [پرداخت دیون] بدهکاران، و [انجام هر کار خیری] در راه خدا و در راه مانده بی‌زاد و توشه، [زکات] فریضه‌ای [مهم] از سوی خداست و خداوند دانا و حکیم است» (توبه/ ۶۰).

شاید بتوان هدیه را روشن‌ترین مصداق به کارگیری این راهکار دانست که هم در بخش ایجاد روابط محبت‌آمیز در محیط کاربرد دارد و هم در بخش اصل پاداش و مجازات در محیط سازمانی، که در هر دو موجب اصلاح و حفظ محیط سالم سازمانی می‌شود (علوی، ۱۳۸۵: ۲۷۰).

## ۱۲-۲-۵. برخورد قاطع و جدی

اگرچه نرمش و مدارا، لازمه جدانشدنی مدیریت مطلوب است، لیکن این ضرورت بدان معنا نیست که برخورد جدی و قاطع، نکوهیده و ناروا باشد. گاهی اوقات افرادی پیدا می‌شوند که از رفتار مسالمت‌آمیز، سوءاستفاده می‌کنند و خواسته یا ناخواسته دست به تخریب محیط می‌زنند، که در این حالت برای مدیر چاره‌ای جز توسل به قاطعیت و خشونت باقی نمی‌گذارند.

بنابراین یکی از آخرین راه‌های اصلاح و حفظ یک محیط، استفاده از برخورد فیزیکی است؛ برای مثال قرآنی می‌توان به تخریب مسجد ضرار توسط پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره نمود (همان: ۲۷۲).

«و گروهی [از منافقان] مسجدی ساختند برای ضربه زدن به اسلام و برای [تقویت و ترویج] کفر و تفرقه‌افکنی بین مؤمنان، و کمینگاهی برای کسی که پیش از این با خدا و رسولش به جنگ برخاسته بود. سوگند سخت می‌خورند که ما [با ساختن آن] جز نیکی [و خدمت] قصدی نداشتیم؛ ولی خداوند گواهی می‌دهد که اینان بی‌تردید [در همه ادعاهایشان] دروغگویند (۱۰۷) هرگز در آن مسجد [برای عبادت] نایست! قطعاً مسجدی که از نخستین روز بر پایه تقوا بنا شده، شایسته‌تر است که در آن [به عبادت] بایستی. در آن مردانی هستند که خواهان پاکی [جسم و جان و اندیشه]‌اند و خداوند پاکی خواهان را دوست دارد (۱۰۸) آیا کسی که بنای [کار]ش را بر پایه

مستحکم تقوا و رضای الهی نهاد، بهتر است یا کسی که بنای [کار]ش را بر لب سراسیمگی تند نهاد که [زیرش] سست و فروریختنی است، و بنا و بناکننده‌اش در دوزخ سقوط کرد؟ خداوند مردم ستمکار را هدایت نمی‌کند (۱۰۹) همواره ساختمانی که بنا کرده‌اند در دل‌هایشان مایهٔ شک و تردید است، تا زمانی که دل‌هایشان [به سبب مرگ] پاره پاره شود، خداوند دانا و حکیم است (۱۱۰)» (توبه/ ۱۰۷-۱۱۰).

در این اتفاق، برخی می‌خواستند از اخلاق نیک پیامبر سوء استفاده کنند و در لباس دوست، موجب تفرقه در میان صفوف مسلمانان و فضای ارتباطی آن‌ها گردند، که خداوند دستور تخریب مسجد را صادر فرمود و با قاطعیت، پیامبر را امر به برخورد فیزیکی نمود.

### ۱۳-۲-۵. هجرت و یا تغییر مکان

گاه شرایط به گونه‌ای رقم می‌خورد که هیچ راهی برای اصلاح محیط باقی نمی‌ماند و بهترین گزینه در مدیریت محیط، تغییر مکان یا همان هجرت است که در قرآن و سنت نیز به آن اشاره شده است. باید دقت نمود که این گزینه را نمی‌توان نشانه ضعف قلمداد کرد؛ چرا که پس از آزمایش تمام راه‌ها انجام می‌شود و می‌توان آن را یک راهبرد برای تقویت و بازگشت با قدرت به شمار آورد. خداوند در آیات ۹۷ و ۹۸ سوره نساء، دلیل افرادی را که سبب ستم بر خویش را فضای نامطلوب سرزمینشان می‌شمارند، پذیرفته و به آن‌ها می‌فرماید: چرا مهاجرت نکردید. در جایی دیگر، خداوند درباره هجرت و تغییر مکان و فضا می‌فرماید:

«هر گاه کسانی را دیدی که در آیات ما [به قصد شبهه‌اندازی] در گفتار بیهوده و سخن بازیگرانه فرو می‌روند، از آنان روی برتاب [و مجلسشان را ترک کن] تا در سخنی دیگر درآیند. چنانچه شیطان تو را [در مورد ترک مجلسشان] به فراموشی اندازد، پس از به یاد آمدنت، با آن قوم ستم‌پیشه منشین» (انعام/ ۶۸).

بنابراین از فضا و محیطی که نمی‌توانیم آن را تغییر دهیم و اصلاح نماییم، باید مهاجرت کنیم و آنجا را ترک نماییم که به کمترین اثر این راهکار یعنی مصونیت از تأثیرات مخرب محیط نخست دست یابیم. در محیط‌های اجتماعی نظیر سازمان‌ها نیز چنین است؛ یعنی گاهی اوقات باید محل فعالیت سازمان را تغییر داد تا محیط سازمان

از اثرات منفی فضای نامطلوب موجود در امان بماند (همان: ۲۶۷).

### ۳-۵. توسعه و گسترش محیط سازمان

در مرحله پایانی، زمانی که مدیر اسلامی محیط سازمان خود را به درجه‌ای از قدرت رساند که دیگر خطری آن را تهدید نمی‌کرد، تلاش می‌نماید تا بر محیط اطراف خود مؤثر واقع شود و به تعبیر دیگر، سعی بر این دارد که محیط بیرونی سازمان را با خود همسو سازد تا از این طریق، هم حفاظت از محیط سازمان خود را تضمین نماید و هم محیط و بالتبع سازمان خود را بسط و گسترش دهد. در مثال مذکور، فرض کنید که کشتی سازمان در مسیر اصلی خود در حرکت باشد. هنگامی که این حرکت به یک ثبات نسبی رسید، مدیر سعی می‌کند که دیگر مسیرها و رودخانه‌ها را با مسیر اصلی همسو نماید تا از طرفی بیراهه‌ای نباشد که ترس از انحراف کشتی وجود داشته باشد و از سوی دیگر، رودخانه و کشتی مدنظر خود را به ناوگانی از کشتی‌ها تبدیل نماید و فضای لازم برای حرکت ناوگان را فراهم آورد.

راهکارهای اجرایی قرآنی مربوط به این مرحله با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی عبارت‌اند از:

### ۳-۵-۱. برنامه‌ریزی و آینده‌نگری

برنامه‌ریزی و امید به آینده، از عوامل مؤثر در تسخیر محیط خارجی سازمان به‌شمار می‌آید؛ چرا که این برنامه‌ریزی دقیق است که راه و مسیر آینده را برای ما روشن می‌سازد که پس از حفظ محیط سازمانی خود، چگونه بر محیط خارجی سازمان مؤثر واقع شویم و آن را به تسخیر خود درآوریم.

آموزه‌های قرآنی بسیار فراوانی داریم که بر اهمیت و لزوم برنامه‌ریزی و آینده‌نگری، تأکید فراوان دارند و هر موفقیت را ناگزیر از آن می‌دانند؛ برای مثال، قرآن کریم می‌فرماید:

«[یوسف] گفت: باید هفت سال با تلاش پیگیر به کار کاشتن بپردازید؛ پس آنچه را درو کردید، جز اندکی که خوراک ضروری شماست، در خوشه‌اش باقی گذارید (۴۷) آنگاه پس از آن [هفت سال فراوانی]، هفت سال سخت [پیش] می‌آید که مردم آنچه

را برای آن [سال‌های سخت] ذخیره کرده‌اید، مصرف کنند، مگر اندکی که [برای  
بذر] نگه می‌دارید (۴۸)» (یوسف / ۴۷-۴۸).

این آیات به برنامه‌ریزی و آینده‌نگری حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام اشاره دارد که حضرت،  
مردم مصر را از قحطی صد درصدی نجات داد و پس از آن، محیط آلوده مصر را نیز با  
همین برنامه‌ریزی و آینده‌نگری اصلاح نمود و گسترش داد. بنابراین در گسترش  
محیط‌های سازمانی کنونی نیز این دو مؤلفه به شدت تأثیرگذار خواهد بود.

### ۵-۳-۲. توجه به مشترکات بین سازمانی

از بعضی گزاره‌های دینی استفاده می‌شود که رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در ارتباطات بین  
سازمانی و گسترش محیط سازمان الهی خود، از سوی خداوند متعال موظف گردید که  
به مشترکات تکیه کند تا محیط اطراف را با خود همسو نماید. قرآن کریم در این باره به  
پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

«بگو: ای اهل کتاب! بیاید به سوی کلمه‌ای که بین ما و شما یکسان است [و  
یکسان بودنش در تمام ادیان آسمانی و کتاب‌های نازل شده برای شما روشن و ثابت  
است، بیاید بر آن توافق کنیم] و آن [کلمه] این [است] که: جز خدای یکتا را  
نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و برخی از ما بعضی دیگر را به جای خدا،  
مالک و همه کاره خود نگیرند. اگر [از پذیرش این حقایق هم] روی برتابند، [تو و  
پیروانت] بگویید: شاهد باشید که ما [با همه وجود] تسلیم حق هستیم [و شما از قبول  
حق روی برتابید]» (آل عمران / ۶۴).

طبق این آیه، خداوند از پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌خواهد به گونه‌ای عمل نکند که عده‌ای  
بخوانند از دیگران سوءاستفاده کنند و بر آن‌ها مسلط شوند و اِعمال قدرت نمایند؛  
بلکه عملش باید بر مبنای معیارهایی همچون یگانگی و همسانی انسان‌ها و تساوی در  
حقوق زندگانی، بسط و گسترش عدالت و آزادی و آزادگی انسان‌ها باشد و هر گونه  
شبه ربوبیت را از آدمیان بزدايد (شفیعی، خدمتی و پیروز، ۱۳۸۵: ۱۲۰).

بنابراین یکی از مسائل مهم در ارتباطات متقابل سازمانی، تأکید بر منافع و اهداف  
مشترک است که موجب می‌شود این روابط و در نتیجه محیط‌های سازمانی، توسعه و  
گسترش پیدا کند.

### ۳-۳-۵. اعتمادسازی

این راهکار در مرحله قبلی نیز ذکر شد، اما منظور از بیان دوباره آن، کسب اعتماد سازمان‌های اطراف نسبت به سازمان و محیط سازمانی خود است؛ چرا که با این اقدام، کم‌کم می‌توان محیط‌های سازمانی اطراف را با خود هماهنگ کرد. برای شاهد مثال قرآنی می‌توان به فعالیت‌های حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام اشاره کرد که ایشان با استفاده از امکانات و استعدادهای الهی خود و اقدامات به موقع مانند مدیریت قحطی و...، اعتماد اطرافیان خود و پادشاهان زمان را جلب نمود و به مرور زمان و مرحله به مرحله، محیط اطراف خود را در اختیار گرفت و وجهه خود و سازمانش (دینش) را در محیط خارجی خود غالب کرد و توسعه بخشید.

در مثالی دیگر می‌توان به هجرت مسلمانان به حبشه اشاره کرد که حضرت جعفر بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام با تلاوت آیات سوره مبارکه مریم، چنان اعتماد نجاشی را جلب نمود که نجاشی گفت: شما در همین سرزمین بمانید که در امان و پناه من خواهید بود.

### ۳-۴-۵. اشراف اطلاعاتی نسبت به محیط

منظور از آگاهی در این مرحله، اشراف اطلاعاتی نسبت به محیط بیرونی سازمان است که چه اتفاقات و حوادثی در بیرون سازمان در حال رخ دادن است. گاهی اوقات با اطلاع از محیط اطراف می‌توان تهدیدات را تبدیل به فرصت کرد و در زمانی مناسب با یک حرکت ساده، محیط خارجی سازمان را به نفع سازمان تغییر داد و آن را در اختیار گرفت و بر آن غالب شد. خداوند درباره اهمیت آگاهی داشتن نسبت به محیط اطراف و دشمنان می‌فرماید:

«جز کافران کسی درباره آیات خداوند گفت و گوی نادرست و بی‌دلیل نمی‌کند. [اینان را هیچ ارزش و شأنی نیست]، بنابراین رفت و آمدشان در شهرها [برای امور اقتصادی و قدرت‌نمایی] تو را نفریید [که در تبلیغ پیام‌های حق سستی کنی]» (غافر/۴).

در مثال قرآنی دیگر در خصوص اشراف اطلاعاتی و تبدیل تهدیدات بیرونی به فرصت برای گسترش محیط مطلوب خود می‌توان به داستان حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام در خصوص پرستش ستاره، ماه و خورشید اشاره نمود:

«چون [تاریکی] شب او را فرا گرفت، ستاره‌ای بسیار روشن دید. [با تظاهر به ستاره‌پرستی] گفت: این است پروردگار و مدبر من! زمانی که ستاره غروب کرد، گفت: من غروب‌کنندگان را [که غروبشان نشانه مخلوق بودن آنان است،] دوست ندارم (۷۶) هنگامی که ماه را در حال طلوع دید، [با تظاهر به ماه‌پرستی] گفت: این است پروردگار و مدبر من! چون ماه غروب کرد، گفت: یقیناً اگر پروردگار من [که مالک و فرمانروای جهان هستی است،] مرا هدایت نکند، قطعاً از گروه گمراهان خواهم بود (۷۷) چون خورشید را در حال طلوع دید، [با تظاهر به خورشیدپرستی] گفت: این است پروردگار و مدبر من؛ زیرا این بزرگ‌تر [از ستاره و ماه] است! هنگامی که غروب کرد، گفت: ای قوم من! بی‌تردید [با همه وجودم] از آنچه [از بت‌ها و عناصر آسمانی] که شریک خدا [در قدرت و ربوبیت] قرار می‌دهید، بیزارم (۷۸) من [همه] وجودم را به سوی کسی که آسمان‌ها و زمین را پدید آورد، متوجه کردم و از مشرکان نیستم (۷۹)» (انعام / ۷۶-۷۹).

طبق این آیات، حضرت ابراهیم علیه السلام نسبت به فضای پرستش ماه و خورشید در قوم خود که یک تهدید جدی برای خداپرستی بود، اطلاعات کامل داشت و از آن به نحوی استفاده کرد که تبدیل به یک فرصت شد و حضرت با کلام بجای خود، پرستندگان ستاره، ماه و خورشید را به فکر فرو برد.

### ۵-۳-۵. تقویت نظریه سیستمی

منظور از نظریه سیستمی را می‌توان در این آیه قرآن کریم مشاهده نمود:  
 «اگر نیکی کنید، به سود خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به [زیان] خود [بدی] کرده‌اید» (اسراء / ۷).

با استفاده از این قانون الهی می‌توان نتیجه گرفت که اگر این نظریه در محیط‌های بیرونی سازمان پیاده‌سازی و تقویت شود، می‌توان اثر خوبی کردن به دیگر سازمان‌ها را در خوبی کردن به خود و در نتیجه تسخیر آن‌ها دانست و با نیکی در حق اطرافیان سازمان، می‌توان مسیر آن‌ها را به مرور زمان با خود همسو نمود و محیط سازمانی خویش را توسعه و گسترش داد (قرائتی، ۱۳۸۲: ۶۲).

این راهکار در درون سازمان نیز می‌تواند مؤثر واقع شود. ضمناً امکان دارد برخی از



راهکارهای فوق در مراحل دیگر نیز مناسب به نظر برسد؛ اما ما سعی کردیم که راهکارها را در مناسب‌ترین جای ممکن قرار دهیم. گاهی هم نیاز به تکرار راهکار در چند مرحله بوده است که ما به دلیل کم بودن فضا، از این کار خودداری نموده‌ایم.

## نتیجه‌گیری

قرآن کریم که کامل‌ترین کتاب آسمانی به شمار می‌آید، بی‌شک برای زندگی اجتماعی بشر برنامه دارد و راه‌هایی برای موفقیت بشر در مدیریت نهادهای اجتماعی‌اش - از خانواده گرفته تا سازمان‌های بزرگ - معرفی می‌نماید. یکی از مؤثرترین راه‌حل‌های موفقیت انسان در نهادهای اجتماعی خود، مدیریت محیط آن نهاد است که شاید کم‌هزینه‌ترین این راه‌حل‌ها باشد.

بی‌شک قرآن کریم همانند سایر مسائل مهم، به صورت مجمل به این مسئله پرداخته است و این وظایف پژوهشگران اسلامی است که تفصیل این مسئله را از درون روایات و سیره اهل بیت علیهم‌السلام استخراج نمایند. در همین راستا، ما در این مقاله، الگویی برای مدیریت محیط با استفاده از آموزه‌های قرآنی بیان کردیم که از خلال سال‌ها مطالعات فراوان در حوزه‌های دینی، روابط انسانی و محیط‌های اجتماعی، مشاوره‌ها و ... برآمده است.

این الگو شامل سه مرحله «انتخاب محیط»، «اصلاح و حفظ محیط» و «گسترش محیط» می‌باشد. در مرحله اول مدیر سعی می‌کند اجزای محیط را به بهترین نحو چینش نماید تا محیطی سالم ایجاد گردد. حال اگر این کار به درستی انجام نشد، مدیر تلاش خود را بر اصلاح آن متمرکز می‌کند و پس از آن به دنبال حفظ محیط سالم خود می‌باشد و در پایان پس از ثبات محیط، مدیر یک گام فراتر می‌نهد و سعی می‌کند تا محیط مناسب خود را گسترش دهد تا دیگر سازمان‌ها نیز در این فضای مناسب ادامه مسیر دهند.

این الگوی قرآنی مدیریت محیط، تنها شمه‌ای از آموزه‌های دینی را بیان کرده است و بی‌شک این مسئله، جای کار بسیار دارد که امید است به دست پژوهشگران اسلامی روزبه‌روز کامل‌تر گردد.

## کتاب‌شناسی

۱. الوانی، سیدمهدی، مدیریت عمومی، تهران، نی، ۱۳۶۷ ش.
۲. رابینز، استیفن، *تئوری سازمان؛ ساختار و طرح سازمانی*، ترجمه سیدمهدی الوانی و حسن دانایی‌فرد، تهران، صفار، ۱۳۹۵ ش.
۳. رضائیان، علی، *اصول مدیریت*، تهران، سمت، ۱۳۹۳ ش.
۴. شفیعی، عباس، ابوطالب خدمتی، و علی آقا پیروز، *رفتار سازمانی با رویکرد اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵ ش.
۵. شکارچی فردویی، مهدی، *روابط انسانی در مدیریت اسلامی*، قم، زائر، ۱۳۹۲ ش.
۶. علوی، سیدجعفر، «روش‌های پیامبر اعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مدیریت محیط‌های اجتماعی»، *دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی (مجله تخصصی الهیات و حقوق سابق)*، شماره‌های ۲۱-۲۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۵ ش.
۷. قرائتی، محسن، *سیصد نکته در مدیریت اسلامی*، چاپ دوم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ ش.
۸. گروه پژوهشی علوم قرآن و حدیث، *فرهنگ روابط اجتماعی در آموزه‌های اسلامی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۷ ش.
۹. مقیمی، سیدمحمد، *اصول و مبانی مدیریت از دیدگاه اسلام*، تهران، نگاه دانش، ۱۳۹۴ ش.

## بررسی ضعف صداقت (دروغگویی)

### در آموزه‌های قرآن\*

□ سیدعلی نقی ایازی<sup>۱</sup>

#### چکیده

سرمایه اجتماعی در هر نظامی، بر اعتماد و صداقت بنا شده است و به هر میزانی که این اعتماد افزایش یابد، میزان سرمایه اجتماعی افزایش خواهد یافت. اما اگر اعتماد متقابل کم‌رنگ شود و مردم به همدیگر اعتماد نداشته باشند، این مسئله در تقابل با سرمایه اجتماعی قرار می‌گیرد. قرآن به عنوان فرهنگ مکتوب جامعه مسلمانان می‌تواند در جهت شناسایی عوامل و آثار و تبعاتی که این نارسایی را ایجاد کرده است، ارائه‌ی طریق نماید. سؤال اصلی تحقیق، چیستی عوامل اجتماعی، تعاملات و آثار ضعف صداقت (دروغ) در آموزه‌های قرآن است که به منظور تأمین هدف، شناسایی عوامل مؤثر بر ضعف صداقت و واکاوی ریشه‌های آن، دستیابی به زمینه‌ها و شرایط وقوع نارسایی و شناخت تبعات و آثار آن، از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده شده است. این مطالعه به شش عامل دروغگویی از میان آموزه‌های قرآن دست یافته که با تعاملات

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

این مقاله مأخوذ از یک طرح پژوهشی است که پایان یافته است.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (a.ayazi@isca.ac.ir).

فریکارانه توجیه‌سازهای گفتاری، ادبیات اقناعی و ابراز و تهییج احساسات و عواطف دروغین صورت می‌گیرد و دارای پیامدهای فراقکنانه، آسیب‌پذیر و همراه با تکرار دروغ و رسواکننده است.

**واژگان کلیدی:** ضعف صداقت، دروغ، اعتماد، جامعه‌پذیری دینی، آموزه‌های قرآن.

## بیان مسئله

سرمایه اجتماعی در هر نظامی بر اعتماد و صداقت بنا شده است و به هر میزان که این اعتماد افزایش یابد، میزان سرمایه اجتماعی افزایش خواهد یافت و از این عنصر به عنوان نقطه کانونی سرمایه اجتماعی یاد می‌شود که در عرصه‌ها و موقعیت‌های مختلف، نقش تسهیلگر را ایفا می‌کند. لذا اگر اعتماد متقابل کم‌رنگ شود و مردم به همدیگر اعتماد نداشته باشند و دروغ در ارکان جامعه پدیدار شود، این مسئله در تقابل با سرمایه اجتماعی قرار می‌گیرد. امیرکافی (۱۳۸۰) در مطالعه خود نشان می‌دهد که بی‌اعتمادی، تأثیر کاهنده‌ای بر روابط و پیوند اجتماعی دارد و این امر زمینه مناسبی برای انزوای اجتماعی افراد فراهم می‌آورد. با این وصف، کم‌رنگ شدن اعتماد و حاکم شدن دروغ، سرمایه اجتماعی را از بین برده و نظام اجتماعی را مختل می‌سازد.

از دیگرسو، یکی از مختصات جامعه مطلوب و متمدن اسلامی، رشد و توسعه‌یافتگی اخلاقی افراد و نهادهای آن جامعه است. تجارب تاریخی جوامع مختلف بشری و آموزه‌های صریح دینی به روشنی گواهی می‌دهند که سعادت‌مندی جامعه، مبتنی بر حاکمیت فضای اعتماد به عنوان مهم‌ترین سرمایه اجتماعی در میان افراد آن جامعه است<sup>۱</sup> و تحقق این مهم، بسیار متأثر از التزام عملی به «آموزه اخلاقی صداقت» است. متأسفانه در جامعه امروز ایران نه تنها ضعف صداقت در غالب سطوح جامعه به‌وفور یافت می‌شود که رفته‌رفته به یک هنجار و به نوعی، از لوازم گریزناپذیر زندگی تبدیل شده است (جوادی یگانه، ۱۳۷۹؛ همو، ۱۳۸۲) و سوگمندانه اینکه هیچ نهاد فرهنگی به صورت

۱. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «شخص راستگو به خاطر صداقتش سه چیز را به دست می‌آورد: حسن اعتماد مردم، و جلب محبت و دوستی، و ابهت و شخصیت» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ح ۱۱۰۳۸). تزاید راستگويان بر فراوانی تعاملات صادقانه می‌افزاید و می‌تواند حاکمیت فضای اعتماد را به وجود آورد.

جدی و متمرکز به این مسئله در کشور نمی‌پردازد.<sup>۱</sup>

با این وصف و با توجه به اینکه جامعه امروز ایران از حکومت دینی برخوردار است، سزاوار است که نهادهای گوناگون، خود را در برابر آموزه‌ها و تعالیم دین متعهد دانسته و تلاش کنند تا در تدابیر و تعلیمات، شیوه تعامل با مردم و نوع معیشت و تنظیم شکل‌های روابط اجتماعی، دغدغه دین داشته باشند و در تمام شئون از تعالیم دینی الهام گرفته و با آن هماهنگ شوند. این مهم، رجوع به فرهنگ دین را دوجندان می‌کند. قرآن به‌عنوان فرهنگ مکتوب جامعه مسلمانان می‌تواند در جهت شناسایی، عوامل و ریشه‌ها و آثار و تبعاتی که این نارسایی را ایجاد کرده، ارائه طریق نموده و راه حل‌ها و پیشنهاداتی به منظور ارتقای صداقت عرضه نماید.

بنابراین سؤال اصلی تحقیق در این مطالعه، چیستی عوامل اجتماعی، زمینه‌ها، تعاملات و شرایط و آثار وقوع ضعف صداقت (دروغگویی) در آموزه‌های قرآن است و در این مسیر، به واکاوی ریشه‌ها، زمینه‌ها و شرایطی که ضعف صداقت را به وجود می‌آورد، خواهد پرداخت.

هدف از این مطالعه، شناسایی عوامل مؤثر بر ضعف صداقت و واکاوی ریشه‌های آن، دستیابی به زمینه‌ها و شرایط وقوع ناراستی و شناخت تبعات و آثار آن مبتنی بر آموزه‌های قرآن خواهد بود.

## ادبیات تحقیق

در این زمینه پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است که برخی از آن‌ها به بررسی ضعف صداقت در تعالیم دین پرداخته و در مواردی مطالعات میدانی انجام شده است. در مقاله «اصل صداقت در قرآن و تحلیل موارد جواز کذب»، ابتدا به تبیین اصل صداقت و اهمیت آن پرداخته شده و آنگاه با ارائه معیار صدق و کذب و تحلیل آیات و روایات مربوطه، موارد جواز کذب از نظر حکم و عدم تحقق کذب از نظر موضوع

۱. دلیل بر عدم وجود متولی نهاد فرهنگی، افزایش رو به تزاید این نابهنجاری است که در پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌ها، موج سوم آن در سال ۱۳۹۴ بدان اشاره شده است و اعتماد در سطح خرد که در سال‌های قبل وضعیت بهتری داشت، در سال‌های اخیر شرایط بغرنج‌تری دارد.

بررسی گردیده و پاره‌ای برداشت‌های نادرست به نقد کشیده شده است. نویسنده بر این باور است که عدم تبیین جایگاه صداقت در کنار برداشت‌های ناستوار از موارد مجاز کذب، از جمله علل کم‌توجهی به این اصل در جامعه و موجه پنداشتن بسیاری از دروغگویی‌ها می‌گردد (ایروانی، ۱۳۹۰: ۱۱۱-۱۳۶).

مطالعه «عوامل مؤثر بر دروغگویی» به بررسی دروغگویی در کودکان و بزرگسالان پرداخته و بیشتر رویکرد تربیتی داشته و از منظر روان‌شناختی و جامعه‌شناسانه تحلیل صورت گرفته است و به شیوه‌های شناخت عوامل دروغگویی و همچنین پیشگیری و درمان آن پرداخته است (سیلانیان طوسی، ۱۳۷۹: ۱۷۹-۲۰۲).

در «مطالعه جامعه‌شناختی رعایت هنجار اخلاقی صداقت در جوانان با تأکید بر روش‌های تربیتی خانواده و مدرسه»، صداقت به چهار بعد اصلی تقسیم شده است. سه بعد آن، صبغه محتوایی داشته و بعد چهارم صداقت که عام‌گراست، دامنه به کارگیری هنجار صداقت را کانون توجه قرار داده است. نتایج تحلیل دوبه‌دو و چند متغیری، فرضیات تحقیق را تأیید می‌کنند. معادلات رگرسیون چندگانه نشان می‌دهند که در سطح خانواده، متغیرهای تعهد، احساس تعلق و وسعت اعتماد خانواده، بر تقویت رعایت هنجار صداقت در جوانان نمونه تحقیق مؤثر هستند. در سطح مدرسه، تقویت هویت دانش‌آموزی، کاهش خشونت مدرسه‌ای، عدم فشار به علت کسب نمره کم، و رعایت هنجار انصاف در مدرسه، برای تقویت تمایل به رعایت هنجار صداقت بسیار اساسی‌اند. در نهایت در سطح جامعه، معادلات رگرسیون نشان می‌دهند که احساس عدالت اجتماعی و رعایت هنجار صداقت در جامعه، متغیرهای کلیدی پرورش هنجار صداقت در جوانان هستند (نقدی و تولایی، ۱۳۹۲: ۱۵۵-۱۷۹).

یافته‌های «مطالعه جامعه‌شناختی دروغگویی در روابط بیناجنسی» حاکی از آن است که عواملی مانند احساس ناامنی، وابستگی اقتصادی به همسر، به دست آوردن دل همسر، و عدم تفاهم و اطمینان به رابطه زناشویی، منجر به دروغگویی می‌شوند. همچنین عواملی مانند تسهیل و کسب رضایت متقابل، کنترل و حریم‌شناسی، و عدم استقلال در زندگی، منجر به دروغگویی می‌شوند (قاسمی و محدثی گیلوایی، ۱۳۹۶: ۸۷-۱۱۶).

علی‌رغم مطالعات صورت گرفته در این موضوع، تمایز این تحقیق در جهات ذیل است:

الف) این مطالعه با بررسی ضعف صداقت در آموزه‌های قرآن به روش تحلیل محتوای کیفی استقرایی، به ریشه‌یابی فقدان و یا ضعف صداقت و پیامدهای مترتب بر آن می‌پردازد.

ب) از دیگر سو نیز باید توجه داشت که مسئله به این مهمی، نیازمند به واکاوی دارد تا به دلایل ایجابی و رواج افسارگسیخته آن در بین جامعه بر اساس دلایل بیان‌شده قرآنی پرداخت. به عبارتی، تحقیق از منظر قرآنی و رویکرد اجتماعی در این زمینه وجود ندارد و این تحقیق می‌تواند این خلأ را جبران کند.

### چارچوب مفهومی

در تحقیق کیفی، از چارچوب مفهومی به جای چارچوب نظری استفاده می‌شود و پژوهشگر بر اساس آن، درباره روابط بین متغیرهای مسئله تحقیقش به نظریه‌پردازی می‌پردازد. بر این اساس، مفاهیمی که در فرایند تحقیق از آن بهره برده شده، مورد تتبع قرار می‌گیرد.

سرمایه اجتماعی: مجموعه منابع مادی یا معنوی است که به یک فرد یا گروه اجازه می‌دهد تا شبکه پایداری از روابط کم و بیش نهادینه‌شده آشنایی و شناخت متقابل را در اختیار داشته باشد (بورديو و وککوانت، ۱۹۹۲: ۱۱۹، به نقل از: فیلد، ۱۳۹۲: ۳۱).

در این بین، اعتماد رکن بنیادین در سرمایه اجتماعی است؛ زیرا انسان‌ها در هر جامعه‌ای برای رفع نیازهایشان مجبور به برقراری رابطه با دیگران هستند. یکی از مهم‌ترین لوازم ارتباط مفید در سطح هر جامعه، اعتماد است. اعتماد در حفظ حیات اجتماعی و نظم و استقرار پیوندهای میان اعضای جامعه مؤثر است؛ زیرا بر مبنای وجود اعتماد است که آدم‌ها میل به مشارکت و تعامل مثبت با دیگران پیدا می‌کنند. صداقت شکل‌دهنده اعتماد بین آحاد جامعه است.

صداقت: عدم تضاد و تعارض میان افکار، الفاظ و اعمال افراد را صداقت گویند و فرد زمانی صادق نامیده می‌شود که تضاد آشکار و پنهانی در نیت و کنش وی مشاهده

نشود. صداقت باید در ابتدا در درون خود فرد متجلی شود و سپس در برابر دیگران در معرض ظهور قرار گیرد.

**ضعف صداقت:** عبارت است از ناراستی و نارسایی‌هایی که در مسیر راستگویی به وجود می‌آید و شخص مبتلا به دروغگویی و اختفای حقیقت می‌شود. در حوزه چستی مفهومی مسئله، به دو شکل مفهوم صداقت معرفتی و اخلاقی خواهیم پرداخت. به عبارت روشن‌تر، مقصود بررسی صرف تطابق مدلول با محکی خارجی نیست، بلکه شامل وضعیت تطابق در نیت با گفتار و عمل (بود و نمود) نیز می‌شود و مراد از ضعف صداقت در این مطالعه دروغگویی است.

**راستگویی:** دامنه صداقت شامل عدم تعارض و تضاد میان الفاظ، نیات و اعمال افراد می‌شود؛ مانند وفای به عهد، راست‌گفتاری، عدم نفاق، عدم خیانت و.... در حالی که راستگویی به عنوان یکی از اساسی‌ترین پایه‌های صداقت، فقط به عدم تعارض میان گفتار و نیت اشاره می‌کند و یکی از مصادیق صداقت شمرده می‌شود. در این میان، اسلام در میان موضوعات مربوط به آداب معاشرت، اهمیت بسیاری به صدق و راستگویی داده است. مهم‌ترین سرمایه یک جامعه، اعتماد متقابل و اطمینان عمومی است و این سرمایه با دروغ و ناراستی می‌تواند به نابودی منجر شود.

**دروغ:** عبارت است از اظهار و بیان چیزی که فرد بدان اعتقاد ندارد و قصد فریب شنونده را دارد. خلاف واقع‌گویی لزوماً دروغ نیست. اگر شخص باوری خطا از واقع داشته باشد و صادقانه این باور خود را اظهار نماید، نمی‌توان او را دروغگو دانست؛ هرچند که خلاف واقع گفته است. دروغ‌گویی هنگامی صدق می‌کند که شخص برخلاف باور خود درباره واقعیت سخن یا عمل نماید.

**آموزه‌های قرآن:** عبارت است از درک بین‌الاذهانی مترجمان و مفسران از آیات قرآن.

### روش تحقیق

در تحلیل محتوای کیفی استقرایی، پژوهشگر قصد دارد به لایه‌های پنهانی متن و مراد واقعی تولیدکننده پیام دست یابد و بر اساس آن، خطوط فکری پدیدآورنده را



شناسایی کند. در این تجزیه و تحلیل، اهداف، ارزش‌ها، فرهنگ و... مورد بررسی قرار گرفته تا زمینه برای فهم دقیق‌تر فراهم آید. چنین تجزیه و تحلیلی، با توجه به فهم دقیق از بستر تولید متن و محیطی که متن در آن ظهور یافته است، محقق خواهد شد و می‌تواند منجر به تفسیری واقع‌بینانه و نزدیک به مراد نویسنده شود. بنابراین «در تحلیل محتوای کیفی، نارسایی‌های موجود باعث ورود فعال محقق در فرایند تحقیق شده و منجر به فهم موضوع تحقیق با در نظر داشت زمینه ارتباطی - مانند نیت نویسنده متن و بافت فرهنگی موضوع - و مختصات متن - مانند بافت غیر زبانی، نشانه‌شناسی دستوری و... می‌شود» (Mayring, 2003: 267); چنان که «در تحلیل محتوای کیفی، استخراج مقولات از متن و سپس طراحی مدل‌ها و نقشه‌های مفهومی صورت می‌گیرد. با این وصف، استفاده منطقی استقراء در آن پذیرفتنی است» (Elo & Kyngäs, 2008: 107). نطق استقراء در سه مورد می‌تواند استفاده شود: به منظور تبدیل داده‌های خام گسترده به مجموعه‌ای از اطلاعات کوتاه و تلخیص شده، ایجاد پیوندهای واضح و شفاف بین داده‌های پراکنده (این خصوصیت می‌تواند قابلیت نمایش به دیگران را تسهیل کند) و توسعه مدل یا نظریه در مورد ساختار موضوع مورد مطالعه (با توجه به داده‌های خام) (Thomas, 2006: 237-246).

بنابراین به منظور دستیابی به توسعه مفهومی ضعف صداقت و عوامل مؤثر بر آن، نخستین مرحله، گردآوری داده‌ها از میان آیات وحی است. آنچه خلاقیت و اتقان کار را در این زمینه تضمین می‌کند، احاطه پژوهشگر به دو دانش تفسیر اجتماعی آیات وحی و جامعه‌شناسی اخلاق و سرمایه اجتماعی است. در این میان، گرایش تفسیر اجتماعی از اهمیت بیشتری برخوردار است که به منظور تشریح و تأیید بر مفهوم‌پردازی‌های صورت گرفته، در فرایند انجام کار مدنظر بوده است. «مقصود از تفاسیر اجتماعی، مجموعه‌ای از شروح، توضیحات، استنباطات و تحلیل‌هایی است که مفسران در طی قرون و اعصار در ذیل آیات اجتماعی قرآن مجید عرضه کرده‌اند. آیات اجتماعی نیز به آیاتی اطلاق می‌شود که به زندگی اجتماعی انسان و لوازم و آثار و پیامدهای آن مربوط باشد» (تقی‌زاده داوری، ۱۳۸۸: ۱۷۰).

## قابلیت اعتبار در تحلیل محتوای کیفی

یکی از مسائل اساسی در عرصه پژوهش، سنجش صحت و دقت یافته‌های تحقیق است. از این جهت، توجه به ارزیابی‌های علمی به منظور افزایش مشروعیت و مقبولیت علمی نتایج پژوهش، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. از این اقدام در پژوهش‌های کیفی، تعبیر به قابلیت اعتبار می‌شود. قابلیت اعتبار در این پژوهش، مبتنی بر چگونگی داوری درباره شباهت‌های درونی و تفاوت‌های بین مفاهیم و مقوله‌هاست و با استفاده از دو روش صورت گرفته است. اول اینکه نشان دهیم عبارات (مفاهیم و مقولات)، بیانگر یا معرف رونوشت‌برداری از متن هستند، لذا با استفاده از تفاسیر مختلف تلاش شده تا مفهوم‌پردازی و مقوله‌بندی‌ها مستدل شود؛ و دیگری حاصل توافق میان پژوهشگران و کارشناسان در طول تحقیق بوده است. اگرچه درباره لزوم چنین توافقی، آراء متفاوت وجود دارد؛ چون صاحب‌نظران بر این باورند که واقعیت، ماهیت چندگانه داشته و آن هم بستگی به چگونگی تفسیر ذهنی دارد، لذا توافق میان پژوهشگران، کارشناسان و مشارکت‌کنندگان در تحقیق بحث‌برانگیز می‌شود (ایمانی و نوشادی، ۱۳۹۰: ۳۴). با این وصف که واقعیت، ماهیتی ذهنی و چندگانه دارد، می‌توان از ارزش گفت‌وگو و توافق در بین پژوهشگرانی که درباره یک موضوع مطالعه می‌کنند، دفاع کرد. این گفته به معنای انجام مقوله‌بندی داده‌ها دقیقاً به یک صورت نیست؛ بلکه به معنای توافق کارشناسان درباره شیوه‌ای است که به طبقه‌بندی داده‌ها می‌انجامد (همان).

بنابراین، شکل دیگر قابلیت اعتبار در این مطالعه، نشان دادن رابطه بین کدگذاران (داوران) در نتایج کدگذاری بوده و به معنای میزان توافقی است که کدگذاران مستقل، هنگام ارزیابی ویژگی‌های یک پیام یا متن به دست می‌دهند. واژه خاص مورد نظر برای سازگاری در تحلیل محتوا، «توافق بین کدگذاران» است و این امر در تحلیل محتوا مورد نیاز است؛ زیرا میزان کمیت‌های مشابهی را که قضاوت‌های متفاوت به هر پدیده می‌دهند، اندازه می‌گیرد.

## یافته‌های تحقیق

### ۱. عوامل مؤثر بر ضعف صداقت (دروغگویی)

منظور از عوامل مؤثر بر ضعف صداقت، آن دسته از عوامل و انگیزه‌هایی است که باعث شکل‌گیری ناراستی می‌شود. آموزه‌های قرآنی به برخی از این عوامل اشاره می‌کند.

#### ۱-۱. پندار ناصواب

پندارهای ناصواب در بین افراد می‌تواند منجر به ضعف صداقت شود؛ برای مثال، نوع و شکل پرستش در بین اعراب صدر اسلام، باور نادرستی در آن‌ها به وجود آورده بود، به طوری که شکل پرستش‌های جدید را نمی‌پذیرفتند. آیه ۴ سوره ص به متعجب شدن اعراب اشاره می‌کند که رسالت پیامبر عظیم‌الشان را نمی‌پذیرفتند: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ﴾. تفسیر نمونه در ذیل این آیه چنین می‌نویسد:

«تعجب آن‌ها از این بود که محمد ﷺ یک نفر از خود آن‌هاست؛ چرا فرشته‌ای از آسمان نازل نشده؟ آن‌ها این نقطه بزرگ قوت را نقطه ضعف می‌پنداشتند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۹/۲۱۵-۲۱۶).

این پندار نادرست، که فرستاده خدا لازم است فردی از جنس متفاوت باشد، مصداقی از عدم صداقت معرفتی است که منجر به عدم پذیرش دعوت به یکتاپرستی و عبودیت شده و اینکه فرستاده خدا را صادق ندانند.

آیه ۱۰۲ سوره بقره، مصداقی دیگر از پندار ناصواب و عدم صداقت معرفتی علمای یهود را در مواجهه با رسول اکرم ﷺ بیان می‌کند؛ چنان که یهودیان، حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ را به سحر متهم ساخته و به دروغ‌پردازی در این زمینه می‌پرداختند. تفسیر نمونه در ذیل این آیه چنین می‌نویسد:

«هنگامی که پیامبر اسلام ﷺ ظهور کرد و ضمن آیات قرآن اعلام نمود سلیمان از پیامبران خدا بوده است، بعضی از احبار و علمای یهود گفتند: از محمد تعجب نمی‌کنید که می‌گوید سلیمان پیامبر است، در صورتی که او ساحر بوده؟ این گفتار یهود علاوه بر اینکه تهمت و افترای بزرگی نسبت به این پیامبر الهی محسوب می‌شد، لازمه‌اش تکفیر سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ بود؛ زیرا طبق گفته آنان، سلیمان مرد ساحری بوده که

خود را به دروغ پیامبر خوانده و این عمل موجب کفر است» (همان: ۱/۳۷۱).

## ۲-۱. غلبه غرایز بر عقلانیت

بهره‌مندی از قوه تفکر و تعقل، وجه تمایز آدمی از سایر موجودات شمرده می‌شود. حال اگر غلبه عقلانیت بر غرایز با مدیریت عقلانی فعال عمل نکند، باعث قهقرای انسان می‌شود و عموماً عصیان و نابهنجاری‌ها در این سطح از روابط است که محقق می‌شود؛ زیرا وجود آدمی، مرکب از قابلیت‌های دوگانه غرایز و فطرت‌های کمال‌جویانه است و این دسته از کمالات با تدبیرهای عقلانی مدیریت می‌شود؛ در حالی که هوس‌ها و امیال انسانی، وی را به سوی پلیدی فرا می‌خواند. لذا اگر از نعمت خداداد عقل به خوبی بهره‌برداری شود، هرگز کرامت انسانی فدای پستی‌ها و پلشتی‌های حیوانی نشده و باعث مصونیت آدمی از نابهنجاری‌ها می‌شود. این در حالی است که دروغ به عنوان یکی از نابهنجاری‌های رایج در بین آحاد مردم، می‌تواند معلول غلبه غرایز بر عقلانیت باشد.

با این وصف، گاهی اوقات تضاد و اصطکاک منافع باعث می‌شود که قوه عاقله به داوری بنشیند و دست به انتخاب زند؛ چون در غیر این صورت، حساسیت این گزینه می‌تواند موجب انحراف شود و مبتنی بر آن، ظلم و تجاوز به حقوق سایر آحاد جامعه نیز به وجود آید.

این دسته از غرایز که می‌تواند باعث وقوع دروغ‌پردازی شود، به شرح ذیل است:

### ۱-۲-۱. غریزه صیانت نفس و فرار از مجازات

انسان موجودی اجتماعی و مدنی بالطبع است که با زندگی گروهی و غریزه صیانت نفس، زمینه‌ساز تلاش‌های وسیعی در جهت حفظ و حراست منافع فردی و جمعی می‌شود. تضاد و اصطکاک منافع افراد اجتماع که در بسیاری از موارد، لازمه طبیعی زندگی اجتماعی است، این غریزه را از حساسیت ویژه‌ای برخوردار نموده و به شدت آن را در معرض خطر انحراف از مجرای طبیعی قرار داده است و در مواقعی، این دسته از تعارضات موجب وقوع دروغ‌پردازی می‌شود.

بر این اساس، یکی از آیاتی که دروغ‌گویی را معلول غریزه صیانت نفس و فرار از

مجازات معرفی می‌کند، آیه ۲۵ سوره یوسف است که به داستان مواجهه حضرت یوسف علیه السلام و همسر عزیز مصر می‌پردازد: ﴿وَأَسْتَبِقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَالْفَتْيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

«آن دو (حضرت یوسف علیه السلام و همسر عزیز مصر)، آقای آن زن را دم در یافتند. در این هنگام که همسر عزیز از یکسو خود را در آستانه رسوایی دید و از سوی دیگر، شعله انتقام‌جویی از درون جان او زبانه می‌کشید، نخستین چیزی که به نظرش آمد این بود که با قیافه حق به‌جانبی رو به سوی همسرش کرد و یوسف را با این بیان متهم ساخت: «صدرا زد کیفر کسی که نسبت به اهل و همسر تو، اراده خیانت کند، جز زندان یا عذاب الیم چه خواهد بود؟!» نکته قابل توجه دیگر اینکه همسر عزیز مصر، هرگز نگفت یوسف قصد سوئی درباره من داشته، بلکه درباره میزان مجازات او با عزیز مصر صحبت کرد؛ آن‌چنان که گویی اصل مسئله مسلم است و سخن از میزان کیفر و چگونگی مجازات اوست» (همان: ۳۸۳/۹-۳۸۴).

آیه یادشده، به غریزه تلاش آدمی برای حفظ خویش اشاره دارد. همسر عزیز مصر به منظور صیانت خویش از مجازات همسر، ناگزیر به دروغ‌پردازی و خلاف واقع شد؛ چون یکی از راه‌های شناخت امر نابهنجار، پذیرش اجتماعی مجازات است. بدین معنا که فرد نابهنجار از سوی آحاد جامعه مستحق مجازات شناخته می‌شود و دروغگو برای فرار و رهایی از مجازات و صیانت نفس، دست به خلاف واقع‌گویی می‌زند. گفتار همسر عزیز مصر مبنی بر اینکه وی (یوسف) قصد خانواده‌ی تو را کرده، دروغی است به منظور رهایی از اتهام و عدم مجازات و بقاء.

آیه دیگری که دروغگویی را نتیجه غریزه صیانت نفس و فرار از مجازات معرفی می‌کند، آیه ۴۹ سوره نمل است: ﴿قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾.

این آیه به واقعه سوءقصد به صالح نبی می‌پردازد که پس از تصمیم به سوءقصد، متقاسمین هم‌قسم می‌شوند که پس از قتل نبی، اظهار بی‌اطلاعی کرده و خویش را از سوءقصد بی‌اطلاع معرفی کنند تا نسبت به این واقعه مجازات نشوند؛ بدین‌منظور از تعابیری چون قسم یاد کردن و تأکید در ساختار کلام استفاده کردند تا مخاطب را اقناع کنند.

«لَبِيتَهُ» از ماده «تَبَّيت» به معنای شیخون زدن و حمله غافلگیرانه شبانه است. این تعبیر نشان می‌دهد که آن‌ها در عین حال از طرفداران صالح بیم داشتند و از قوم و قبیله‌اش وحشت می‌کردند. لذا برای اینکه به مقصود خود برسند و در عین حال گرفتار خشم طرفداران او نشوند، ناچار نقشه حمله شبانه را طرح کردند و تبانی کردند که هر گاه به سراغ آن‌ها بیایند - چون مخالفت آن‌ها با صالح از قبل معلوم بود - متفقاً سوگند یاد کنند که در این برنامه مطلقاً دخالتی نداشته و حتی شاهد و ناظر صحنه هم نبوده‌اند! (همان: ۴۹۶/۱۵-۴۹۷).

### ۲-۲-۱. غریزه خودخواهی

یکی از زشت‌ترین خصالت‌های بشری که ریشه در غریزه خودخواهی دارد، حسادت است. شخص حسود همه چیز را برای خویش می‌خواهد و از آسایش و پیشرفت دیگران ناراحت شده و رنج می‌برد. رنج خود را به صورت آزار به دیگران، فریب و بدگویی اظهار می‌دارد و به جای تلاش در مسیر تعالی خویش، سعی در اسقاط و تخریب دیگران دارد. وجود این صفت رذیله در آدمی می‌تواند مسبب نابهنجاری شود. در قرآن از آن به عنوان عامل دروغگویی یاد شده است. از مفاد آیات ۱۱ و ۱۲ سوره یوسف استفاده می‌شود که حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ از حسادت ورزی فرزندانش نسبت به حضرت یوسف اطلاع داشت؛ لذا از اطمینان ورزیدن به ایشان ابا کرد و به این گفتار فرزندان که ما خیرخواه او هستیم، اعتنایی نکرد (مدرسی، ۱۴۱۹: ۱۶۹/۵).

کنش فریبکارانه و همراه با نیرنگ دروغگو، به منظور بازسازی وجه شخصیتی و اعتباری خویش صورت می‌گیرد. در این مسیر، با توجیه‌سازی و استفاده ابزاری از ادبیات به ظاهر اقناعی، مخاطب را دچار محذور کرده تا به مقصود خود نائل آید. در آیات یادشده، برادران حضرت یوسف پس از چرب‌زبانی و تعاملات مزورانه نسبت به پدر، به مقصود خود که اخذ اجازه برای همراهی یوسف بود، دست یافتند. لذا «در جمله ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ کلام را به چند وجه تأکید کردند: یکی به «إِنَّ» و یکی به «لَام» و یکی هم به اینکه جمله را اسمیه آوردند؛ همان طور که در جمله ﴿وَإِنَّا لَهُ لَتَأْصِحُونَ﴾ نیز همین تأکیدها را به کار بردند و در هر دو جمله به نوعی پدر را دلخوش ساختند. گویا گفتند: چرا ما را بر یوسف امین نمی‌دانی؟! ... [لذا] در کلام خود، ترتیب طبیعی

را رعایت کرده، اول گفتند که او از ناحیه ما تا هستیم و هست، ایمن است. آنگاه پیشنهاد کردند که او را صبح فردا با ما بفرست و سپس گفتند تا زمانی که نزد ماست، از او محافظت می‌کنیم» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۳۱).

مصدیقی دیگر برای عامل غریزه خودخواهی و حسادت‌ورزی با ابراز احساسات و عواطف دروغین، آیه ۱۶ سوره یوسف است: «و شامگاهان، گریان نزد پدر خود [باز] آمدند». با استفاده از واژگان برخوردار از بار عاطفی و احساسی در نظر داشتند احساسات و عواطف را تحریک کرده و خود را از کردار ناروا تبرئه نمایند. نویسنده تفسیر نمونه در ذیل آیه چنین می‌نویسد:

«سخنان برادران خیلی حساب شده بود. اولاً پدر را با کلمه "یا اَبانا" (ای پدر ما) که جنبه عاطفی دارد، مخاطب ساختند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۹/۳۴۴).

با توجه به مفاد آیه ۱۷ سوره یوسف و تفاسیر موجود در ذیل این آیه استفاده می‌شود که حسادت برادران حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ موجب شد تا او را تا آستانه مرگ برده و به پدرشان حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ، گزارش غیر واقع دهند.

نویسنده تفسیر المیزان در تفسیر آیه ۱۸ سوره یوسف: «وَجَاؤُوا عَلَيَّ قَمِيصَهُ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ» نوشته است که حضرت یعقوب عَلَيْهِ السَّلَامُ در پاسخ فرزندان چنین گفت:

«فرمود: "بلکه نفس شما امری را بر شما تسویل کرده" و "تسویل" به معنای وسوسه است و معنای پاسخ او این است که: قضیه این طور که شما می‌گویید، نیست؛ بلکه نفس شما در این موضوع، شما را به وسوسه انداخته و مطلب را مبهم کرده و حقیقت آن را معین ننموده» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱/۱۴۰).

### ۳-۲-۱. منفعت جویی و علاقه مفراط به ثروت و سرمایه

علاقه مفراط به ثروت و سرمایه و درونی شدن آن به عنوان ارزش در جامعه، می‌تواند منجر به ضعف صداقت، دروغ‌گویی و پرهیز از واقعیت‌گویی شود. مهم‌ترین دلیل این وضعیت (علاقه مفراط به ثروت و سرمایه) اشباع‌ناپذیری آدمی است. لذا برای بیشتر به دست آوردن از ارتکاب ناپهنجاری ابایی ندارد و حتی ناراستی‌ها را نیز توجیه می‌کند. عدم انطباق عملکرد با باور در موارد یادشده، از مصادیق ضعف صداقت شمرده می‌شود.

مفاد آیه ۴۲ سوره توبه به منفعت جویی منافقان اشاره می‌فرماید: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّعْيَةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾. *تفسیر المیزان* در ذیل آیه چنین می‌نویسد:

«این‌ها با این طریقه‌ای که در امر جهاد اتخاذ کرده‌اند که هر وقت آسان و پردرآمد بود، شرکت کنند و هر وقت دور و پرمشقت بود، تخلف نموده و عذرها و سوگند دروغین بیاورند، خود را هلاک خواهند کرد و خدا می‌داند که در سوگندشان دروغگویند» (همان: ۳۸۱/۹).

آیه ۶۶ سوره اعراف نیز دلیل نافرمانی و نسبت دادن دروغ به حضرت هود علیه السلام را خصوصیت برخوردار از ثروت و مکتب افرادی خودخواه و کفرپیشه معرفی می‌کند: «ثروتمندان از خود راضی که قرآن از آن‌ها تعبیر به ملامت کرده است، یعنی ظاهر آن‌ها چشم‌پرکن بود، به هود همان گفتند که قوم نوح به نوح گفته بودند؛ بلکه نسبت سفاهت نیز به او دادند، گفتند ما تو را در سفاقت و سبک‌مغزی می‌بینیم و گمان می‌کنیم تو از دروغگویان باشی» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۲۷/۶).

آیات ۲۷ سوره هود و ۲۴ سوره مؤمنون نیز دلیل نافرمانی و نسبت دادن دروغ به حضرت هود علیه السلام را خصوصیت برخوردار از ثروت و مکتب افرادی خودخواه و کفرپیشه معرفی می‌کند.

آیه دیگری که دلیل دروغگویی را منفعت‌جویی می‌شمرد، آیه ۷۹ سوره بقره است: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُوبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبْتُ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾.

### ۳-۱. اختلال در جامعه‌پذیری دینی

یکی از دلایل دروغ‌پردازی از منظر قرآن، کفرورزی و عدم التزام به باورهای دینی است که علی‌رغم مشاهده دلایل آشکار، حقایق را نپذیرفته و حتی انکار می‌کنند و دروغ می‌گویند. ایمان و موضوعات پیرامونی، از موضوعات بنیادین در شریعت بوده که مورد توجه بسیاری از متفکران، اعم از روان‌شناسان، فلاسفه، جامعه‌شناسان و متکلمان قرار گرفته است؛ چون شناخت ماهیت ایمان و جوانب آن می‌تواند ما را در شناسایی شخصیت



انسان از یک طرف، و شناسایی دین و دیانت از دیگر سو یاری رساند.

ایمان در تعالیم دینی، اذعان و تصدیق به چیزی و التزام به لوازم آن تعریف شده است؛ چنان که ایمان به خدا در فرهنگ قرآن به معنای تصدیق به یگانگی او و پیغمبران و تصدیق به روز جزا و بازگشت به سوی او و تصدیق به هر حکمی است که فرستادگان او آورده‌اند؛ البته تا اندازه‌ای با پیروی عملی، نه اینکه هیچ پیروی عملی در کار نباشد؛ چنان که قرآن، هر جا صفات نیک مؤمنان را می‌شمارد و یا از پاداش جمیل آن‌ها می‌گوید، به دنبال ایمان، عمل صالح را هم ذکر می‌کند. پس صرف اعتقاد، ایمان نیست، مگر آنکه به لوازم آن چیزی که بدان معتقد شده‌ایم، ملتزم شویم و آثار آن را بپذیریم (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۴/۱۵). با این تعریف، ایمان مرحله‌ای فراتر از اسلام است که با درونی‌سازی عناصر دینداری، فرد را پایبند به دین می‌کند.

اجتماعی شدن یا جامعه‌پذیری، فرایندی است که اعضای جامعه می‌آموزند با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و نسل‌های متوالی، آموزش‌هایی را که برای حفظ حیات جامعه لازم است، فرا می‌گیرند و به نسل‌های بعدی انتقال می‌دهند (کونن، ۱۳۷۴: ۱۲۶). ایمان عنصر محتوایی در جامعه دینی است که با درونی شدن در آحاد اعضای جامعه، حفظ حیات اجتماعی و آمادگی برای عمل را در کنشگر فراهم می‌کند.

جامعه دینی نیازمند اشاعه و تعمیق عناصر دینداری در بین پیروان خویش بوده تا به کارکرد حفظ بقای نظام اجتماعی کمک کند و هر گونه اختلال در این فرایند می‌تواند منجر به ناکارآمدی و بروز نابهنجاری‌ها، مسائل و احياناً بحران‌های اجتماعی شود. رواج دروغگویی یکی از مسائلی است که می‌تواند نتیجه اختلال در این فرایند باشد.

بر اساس آیه ۱۱۰ سوره مائده: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَبَيْتُكَ بَرُوحَ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾، اختلال در فرایند جامعه‌پذیری و درونی نشدن باور به رسالت حضرت عیسی در بین بنی‌اسرائیل، منجر به تکذیب آن حضرت شد و دلیل بر آن، صدور معجزات گوناگون از سوی پیامبر بود؛ ولی آنان حمل بر سحر و جادوگری

کردند و این دروغی آشکار از سوی آنان بود؛ چنان که در آیه ۳۴ سوره شعراء، می‌توان دروغ‌پردازی فرعون به عنوان فردی کفرپیشه در نوع خطابش به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و جادوگر خواندن او را به این امر منتسب کرد.

شکلی دیگر از تحریفات با استفاده ابزاری از دروغ به منظور تضعیف دینداری در بین آحاد جامعه است که این خود نتیجه اختلال در جامعه‌پذیری دینی است. در آیات ابتدایی سوره صف، خداوند کسانی را که با علم به حقانیت نبوت حضرت موسی و عیسی عَلَيْهِمَا السَّلَامُ از آنان نافرمانی کرده و مانع رسالت ایشان می‌شوند و دروغ می‌گویند، ستمگر می‌خواند: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ۝ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (صف / ۷-۸).

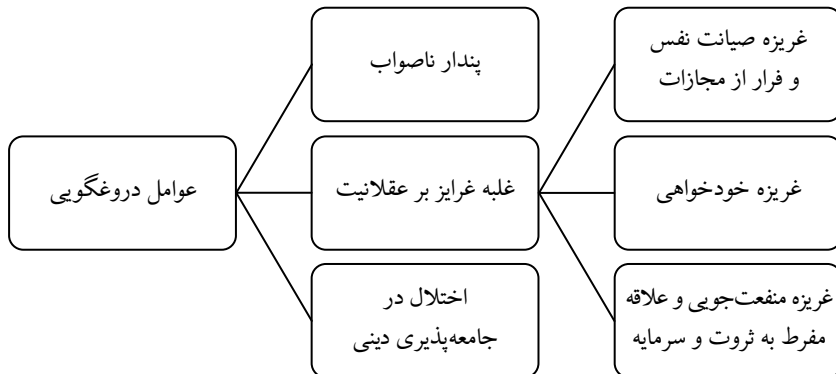
دروغ بر خداوند جلوه‌های خدا باوری را تضعیف می‌کند.

آیه ۷۲ سوره آل عمران نیز شکلی دیگر از تضعیف دینداری دروغ‌پردازان توسط اهل کتاب را بیان کرده است.

در آیه ۱۲ سوره عنکبوت، کافران دروغگو خطاب شده‌اند؛ زیرا با این عمل در صدد بودند تا با تضعیف ایمان مؤمنان، ایشان را از راه خداوند باز دارند: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلِنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾.

آیه دیگری که دلالت بر این مدعا می‌کند، آیه ۱۴۴ سوره انعام است: ﴿... فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾.

شکل ۱: عوامل مؤثر بر دروغ‌گویی



## ۲. پیامد دروغگویی

هر نابهنجاری، آثار و نتایج زیانباری به پیکر جامعه وارد می‌کند که می‌تواند وصول به اهداف را با مشکل مواجه سازد. اشاعهٔ دروغ و تکثیر دروغ نیز چنین آسیبی را بر جامعه و شخص دروغگو وارد می‌سازد. بر این اساس، به برخی از پیامدهای دروغگویی، مبتنی بر آیات اشاره می‌شود.

### ۱-۲. اتهام به دیگران (فرافکنی)

فرافکنی در ادبیات روان‌شناختی، سازوکاری دفاعی است که افراد برای مواجهه با احساسات و عواطف ناخوشایند به طور ناخودآگاه به کار می‌برند. در این سازوکار دفاعی، فرد به جای پذیرش و کنترل احساسات و عواطف نامطلوب خود، آن‌ها را به فرد دیگری نسبت می‌دهد. به عبارت دیگر، فرافکنی یعنی نسبت دادن ناآگاهانهٔ اعمال، عیب‌ها و امیال ناپسند خود به دیگران. آیه‌ای که دلالت بر این معنا می‌کند، آیه ۲۵ سوره یوسف است. در این آیه، همسر عزیز مصر برای رهایی از مجازات، حضرت یوسف علیه السلام را متهم ساخت:

«همسر عزیز پیشدستی کرد و از یوسف شکایت کرد که متعرض من شده و باید او را مجازات کنی» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۱/۱۱).

تهمت همسر عزیز مصر، اگرچه خود دروغ است، در عین حال، پیامد دروغ پیشینی است که وی مرتکب شده است.

در آیه ۷۷ سوره یوسف نیز پیامد دروغ، اتهام به دیگری است. تفسیر نمونه در ذیل آیه چنین می‌نویسد:

«برادران سرانجام باور کردند که برادرشان "بنیامین" دست به سرقت زشت و شومی زده است و سابقه آن‌ها را نزد عزیز مصر به کلی خراب کرده است و لذا برای اینکه خود را تبرئه کنند، گفتند: "اگر این پسر دزدی کند، چیز عجیبی نیست؛ چرا که برادرش (یوسف) نیز قبلاً مرتکب چنین کاری شده است" که هر دو از یک پدر و مادرند و حساب آن‌ها از ما که از مادر دیگری هستیم، جداست!» ﴿قَالُوا إِنَّ يَسْرُقَ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۳/۱۰).

آیه ۲۴ سوره غافر نیز پیامد دروغ فرعونیان به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام را تهمت به آن حضرت معرفی می‌کند.

«فرعونیان دو تهمت به موسی عَلَيْهِ السَّلَام زدند: او را جادوگر خواندند تا تأثیر معجزات او را از بین ببرند و دروغگو خواندند تا مردم به آیات و سخنان او توجه نکنند» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۸/۱۳۷).

## ۲-۲. آسیب‌پذیری دروغگو

از دیگر آثار دروغگویی، ضرر و آسیبی است که متوجه دروغگو می‌شود. در آیه ۷ سوره جاثیه چنین آمده است: «وای بر هر دروغ‌زن گناه‌پیشه». تفسیر المنار در تفسیر آیه چنین می‌نویسد:

«اثم هر آن چیزی است که در آن ضرر و زیان باشد. در این صورت به گناه و قمار و خمر و مطلق کار حرام از آن جهت اثم گفته شده که ضررند و از خیر باز می‌دارند».

دروغ نیز از جنس اثم و گناه و امری نابهنجار است که دارای ضرر و زیان برای گوینده است.

آسیب دیگر طبق آموزه‌های قرآن، رسوایی است. آیه ۱۸ سوره یوسف پس از بیان پیراهن آغشته به خون، تعبیر به کذب می‌کند و تفاسیر ذیل آیه در بیان چنین دروغی می‌نویسند:

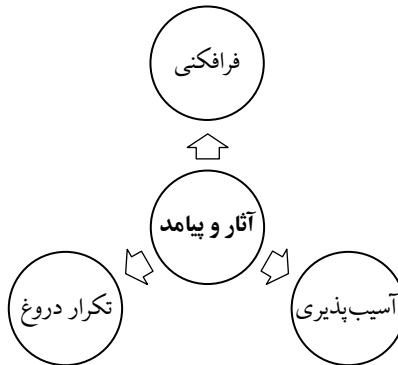
«از آنجا که یک واقعه حقیقی، پیوندهای گوناگونی با کیفیت‌ها و مسائل اطراف خود دارد که کمتر می‌توان همه آن‌ها را در تنظیم دروغین آن منظم ساخت، برادران از این نکته غافل بودند که لااقل پیراهن یوسف را از چند جا پاره کنند تا دلیل حمله گرگ باشد. آن‌ها پیراهن برادر را که صاف و سالم از تن او به در آورده بودند، خون‌آلود کرده نزد پدر آوردند. پدر هوشیار پرتجربه همین که چشمش بر آن پیراهن افتاد، همه چیز را فهمید و گفت: شما دروغ می‌گویید، بلکه هوس‌های نفسانی شما این کار را برایتان آراسته» و این نقشه‌های شیطانی را کشیده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۴۴/۹-۳۴۵).

## ۲-۳. تکرار دروغ

یکی از پیامدهایی که در قرآن برای دروغگویی بیان شده است، تکرار دروغ می‌باشد.

پس از آیه ۱۱ سوره یوسف که اولین دروغ از سوی برادران یوسف بیان شد، در آیات بعد، اشکال دیگری از دروغگویی توسط ایشان بیان می‌شود تا دروغ اول را توجیه کنند. آیات ۱۲، ۱۶، ۱۷ و ۱۸ بیان دروغ‌هایی است که مترتب بر دروغ اول صورت گرفته است. کم‌هوشی و ناتوانی دروغگو در تجزیه و تحلیل سلسله عوامل همزمان با دروغ اولیه، منجر به توجیه‌سازی و رفع عیب و ناراستی شده و در نتیجه دروغ‌های بعدی را شکل می‌دهد.

شکل ۳: آثار و پیامد دروغگویی

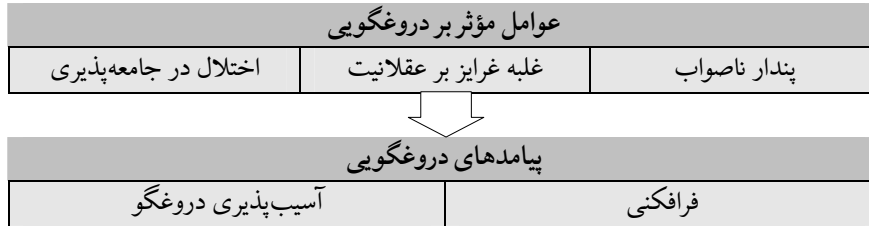


جدول کدگذاری محوری ضعف صداقت (دروغگویی) و مختصات آن مبتنی بر آیات

ردیف	مقوله‌ها	مفاهیم	خصوصیات مفهوم
۱	عوامل مؤثر بر دروغگویی	پندار ناصواب	وجود پندارهای ناصواب در آموزه‌های معرفتی
		غلبه غرایز بر عقلانیت	غریزه صیانت نفس و فرار از مجازات غریزه خودخواهی منفعت‌جویی و علاقه مفرط به ثروت و سرمایه
		اختلال در جامعه‌پذیری	عدم التزام به باورهای دینی فقدان کنش‌های مؤمنانه اختلال در کنش‌های مؤمنانه تضعیف دینداری
۲	پیامدهای دروغگویی	فرافکنی	انتساب عمل ناروای دروغگو به دیگری
		آسیب‌پذیری دروغگو	ضرر و زیان دروغگو کشف واقعیت به دلیل کاهش سطح هوشیاری دروغگو
		تکرار دروغ	توجیه‌سازی دروغ اولیه با تکرار دروغ‌های بعدی

نتیجه کدبندی گزینشی ضعف صداقت (دروغگویی) در مدل ذیل ترسیم شده است.

شکل ۴: مدل چگونگی شکل‌گیری ضعف صداقت مبتنی بر دروغگویی



### نتیجه‌گیری

در این مجال تلاش شده به پرسش‌های اصلی و فرعی تحقیق بر اساس مدل چگونگی شکل‌گیری دروغ بر اساس آموزه‌های قرآنی به گونه‌ای پاسخ داده شود که ضمن فراهم شدن امکان مرور سریع نتایج پژوهش برای خوانندگان، آمادگی لازم برای بحث و نتیجه‌گیری نهایی درباره موضوع مورد بررسی به دست آید.

پاسخ به پرسش اصلی تحقیق، به استخراج و تحلیل عوامل فردی - اجتماعی مؤثر بر تعاملات و فرایندهای منجر به دروغ اختصاص یافته و در قسمت پایانی نیز درباره آثار و پیامدهای دروغ بحث شده است.

دلایل وقوع دروغ به عنوان مقوله محوری در سه مفهوم از آیات مرتبط شناسایی شد. ابتدا از پندارهای ناصواب، سخن به میان آمد و تأثیر پندارهای ناصواب در آموزه‌های معرفتی بر اساس آیات قرآن مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت که چگونه می‌تواند بر شکل‌گیری دروغ مؤثر باشد.

از قابلیت‌های دوگانه غرایز و فطرت‌های کمال‌جویانه به عنوان دومین عامل یاد شد و اینکه اگر مدیریت عقلانی بر تصمیم‌گیری‌ها صورت نگیرد و غرایز بر آدمی سلطه یابد، ضعف صداقت شکل می‌گیرد. غرایز منفعت‌جویی و علاقه مفراط به ثروت و سرمایه، خودخواهی و صیانت نفس و فرار از مجازات مورد بحث و بررسی قرار گرفت و از فریب دیگران و روش‌هایی که دروغ‌پردازان در این مسیر بدان تمسک می‌جویند، مانند برجسته ساختن احساسات و عواطف دروغین و تهییج آن‌ها که منجر به گسست

بین جامعه متدینان می‌شود، سخن گفته شد.

مجازات سازوکار جبران‌کننده نابهنجاری است که از سوی شخص نابهنجار پرداخت می‌شود. دروغگو برای فرار از چنین پیامدی، بر خلاف واقعیت سخن می‌گوید. حسادت به عنوان یکی از دلایل وقوع دروغ از آنجا ناشی می‌شود که شخص بین انتظارات و واقعیت زندگی، شکاف عمیقی ببیند و قادر به داوری شایسته و پسندیده‌ای نباشد، که در اینجا به دروغ‌پردازی و قلب واقعیت روی می‌آورد.

اختلال در فرایند جامعه‌پذیری دینی و دروغ بر خداوند به منظور تضعیف دینداری، از دیگر عوامل ضعف صداقت شمرده شد تا بدین وسیله جلوه‌های خدا‌باوری را تضعیف کرده و از اهمیت نهاد دین در جامعه بکاهد و زمینه‌ساز گمراهی اعضای جامعه شود.

در پایان، آثار و پیامدهای دروغ‌افکنی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت و الگوی چگونگی شکل‌گیری ضعف صداقت مبتنی بر دروغ‌گویی و تعاملات مأخوذ از آن و پیامدهای آن ترسیم شد.

## کتاب‌شناسی

۱. امیرکافی، مهدی، «اعتماد اجتماعی و عوامل مؤثر بر آن»، *فصلنامه نمایه پژوهش*، دوره پنجم، شماره ۱۸، تابستان ۱۳۸۰ ش.
۲. ایروانی، جواد، «اصل "صداقت" در قرآن و تحلیل موارد جواز کذب»، *دوفصلنامه آموزه‌های قرآنی*، سال هشتم، شماره ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۳. ایمانی، محمدتقی، و محمودرضا نوشادی، «تحلیل محتوای کیفی»، *دوفصلنامه پژوهش*، سال سوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ ش.
۴. تقی‌زاده داوری، محمود، *مجموعه مقالات اجتماعی*، قم، شیعه‌شناسی، ۱۳۸۸ ش.
۵. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، *غررالحکم و دررالكلم*، تحقیق و تصحیح سیدمهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۶. جوادی یگانه، محمدرضا، «پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج اول»، گزارش کشوری، ۱۳۷۹ ش.
۷. همو، «پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج دوم»، گزارش کشوری، ۱۳۸۲ ش.
۸. رضایی اصفهانی، محمدعلی، و جمعی از پژوهشگران، *تفسیر قرآن مهر*، قم، پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۷ ش.
۹. سیلابیان طوسی، علی، «دروغ (عوامل مؤثر بر دروغ‌گویی)»، *نشریه تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، دوره سی و سوم، شماره ۱-۲ (پیاپی ۱۲۸-۱۲۹)، بهار و تابستان ۱۳۷۹ ش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. فیلد، جان، *سرمایه اجتماعی*، تهران، کویر، ۱۳۹۲ ش.
۱۲. قاسمی، سمیه، و حسن محدثی گیلوایی، «مطالعه جامعه‌شناختی دروغ‌گویی در روابط بیناجنسی مورد زوج‌های تهران (۱۳۹۵-۱۳۹۶)»، *پژوهش‌نامه زنان*، سال هشتم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۱۳. کوئن، بروس، *درآمدی به جامعه‌شناسی*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبتی الحسین علی‌علیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۱۶. نقدی، وحید، و نوین تولایی، «مطالعه جامعه‌شناختی رعایت هنجار اخلاقی صداقت در جوانان با تأکید بر روش‌های تربیتی خانواده و مدرسه»، *دوفصلنامه مسائل اجتماعی ایران*، سال چهارم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.
17. Elo, Satu & Helvi Kyngäs, The qualitative content analysis process, *Journal of Advanced Nursing*, Vol. 62(1), April 2008. wiley on line lib erary
18. Mayring, Philipp, "Qualitative Content Analysis", in: Uwe Flick & Ernst von Kardorff & Ines Steinke (Eds.), *A Companion to Qualitative Research*, London, Sage Publications, 2003.
19. Thomas, David R., "A General Inductive Approach for Analyzing Qualitative Evaluation Data", *American Journal of Evaluation*, Vol. 27(2), June 2006.



## تحلیل مفهوم‌شناسی همدلی در قرآن کریم\*

- ایمان سیدمحرمی<sup>۱</sup>
- ابوالفضل غفاری<sup>۲</sup>

### چکیده

مطالعه حاضر، نگاهی متفاوت به مفهوم همدلی به عنوان یکی از مهارت‌های زندگی دارد و مسیر رشد و تحول همدلی را مورد بررسی قرار داده است که این مسیر می‌تواند به کمال همدلی یعنی ایثار ختم شود. برای رسیدن به این هدف، دیدگاه قرآن کریم و نظرات دانشمندان علوم قرآنی و روان‌شناسی درباره همدلی جمع‌آوری گردید و با استفاده از روش تحلیل مفهومی مورد بررسی قرار گرفت. نتایج نشان داد که همدلی، با مفاهیم مواسات، جود و سخا، انفاق، احسان و ایثار در متون اسلامی ارتباط معنایی دارد. یکی از مهم‌ترین مفاهیم مرتبط با همدلی، ایثار است که نقطه اوج همدلی می‌باشد. ایثار واژه‌ای ارزشمند است که از

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۳۱ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. دانشجوی دکتری مشاوره، گروه روان‌شناسی مشاوره و تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (im.seyyedmoharrami@mail.um.ac.ir).
۲. استادیار گروه مبانی تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول) (ghaffari@um.ac.ir).

همدلی سرچشمه می‌گیرد. برای حرکت از رفتارهای همدلانه به سمت ایثار، تربیت اسلامی، پیرایش از غفلت، آسیب‌های نفس و زشتی‌های اخلاقی، تقویت نرم‌دلی، به چالش کشیدن انگاره‌های منفی درباره ایثار، آموزش مهارت‌ها و صفات اخلاقی مرتبط با ایثار، الگوسازی، درک حقیقت پروردگار و تقویت ارتباط با خداوند پیشنهاد می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** قرآن، همدلی، ایثار.

### ۱. مقدمه

انسان عصر معاصر با انواع آسیب‌های روانی و اجتماعی مواجه است و این آسیب‌ها در اغلب جوامع به طور نگران‌کننده‌ای رو به افزایش می‌باشد. این واقعیات باعث شده که صاحب‌نظران و متخصصان حوزه بهداشت و سلامت در نقاط مختلف جهان، تمام توجه و کوشش خود را صرف کاهش و کنترل آسیب‌های روانی و اجتماعی سازند. یکی از مفیدترین و کاربردی‌ترین راهکارها برای پیشگیری از بروز آسیب‌های روانی، غنای روابط انسان و بهبود مهارت‌های زندگی است. سازمان یونیسف<sup>۱</sup> مهارت‌های زندگی را مشتمل بر مجموعه‌ای از مهارت‌های روانی، اجتماعی و بین فردی می‌داند که باعث افزایش توانمندی افراد در جهت تصمیمات آگاهانه، روابط بین فردی مؤثر، مهارت‌های مقابله‌ای و مدیریت زندگی شخصی می‌شود (UNICEF Evaluation Office, 2012).

یکی از مؤثرترین مهارت‌های زندگی که می‌تواند بر بسیاری از جنبه‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان اثرگذار باشد، همدلی<sup>۲</sup> است. قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع دریافت آموزه‌های دینی، نقش برجسته‌ای برای همدلی قائل است و در سوره آل عمران به این مهم اشاره می‌کند:

«و همگی به ریسمان خدا چنگ زده و به راه‌های متفرق نروید و به یاد آرید این نعمت بزرگ خدا را که شما با هم دشمن بودید، خدا در دل‌های شما الفت و مهربانی انداخت و به لطف و نعمت خدا، همه برادر دینی یکدیگر شدید و در پرتگاه آتش بودید، خدا شما را نجات داد. بدین گونه خدا آیاتش را برای شما بیان می‌کند، باشد

1. UNICEF.
2. Empathy.

که راه یابید» (آل عمران / ۱۰۳).

در آموزه‌های اسلامی، تأکید زیادی بر همدلی شده است. امام علی علیه السلام بهترین احسان را همدلی با برادران ایمانی معرفی کرده است. امام صادق علیه السلام یکی از راه‌های نزدیکی به خداوند را همدلی و یاری برادران ایمانی دانسته و فرموده است:

«دو خصلت است که در هر که نباشد، از او دوری کن، دوری کن، دوری کن! عرض شد آن دو چیست؟ فرمود: نماز به وقت، مواظبت کردن بر آن و همدلی» (شیخ صدوق، به نقل از: یاری‌قلی و بهادری خسروشاهی، ۱۳۹۷).

در مکتب اسلام، انسان کامل همراه و همدل با مردم است و حضور در جمع مردم و کمک به هم‌نوعان، نوعی عبادت و باعث نزدیک‌تر شدن انسان به خدا محسوب می‌شود. ناراحت شدن به خاطر رنج و درد دیگران در دین اسلام یک ارزش است و در قرآن به این مطلب اشاره شده است و حضرت محمد صلی الله علیه و آله نمونه‌الای انسانی است که نسبت به مردم مهربان و دلسوز بوده و در قرآن کریم به این مطلب اشاره شده است:

﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (توبه / ۱۲۸)؛ «همانا پیامبری از خودتان به سوی شما آمده است که آنچه شما را برنجاند، بر او سخت است، بر هدایت شما حریص و دلسوز، و به مؤمنان رئوف و مهربان است».

پیامبران و اولیای الهی که نمونه‌الای کمال انسانیت هستند، در جامعه و در میان مردم حضور داشتند و دل‌مشغول مشکلات مردم بوده و از گمراهی و مشکلات آنها، دل‌آزرده و غمگین می‌شدند (سلطان‌القرایی و مصرآبادی، ۱۳۸۶).

دین اسلام کامل‌ترین دین الهی است و تلاش می‌کند با دستورات و راهنمایی‌های خود، انسان را به مرتبه کمال برساند. انسان زمانی در یک خصلت نیک به کمال می‌رسد که استعدادهای وجودی وی در آن زمینه، تمام و کمال شکوفا گردد. همدلی بخشی از استعداد وجودی انسان است که می‌تواند رشد و پرورش یابد و از سطح یک پاسخ عاطفی به آشفته‌گی فرد دیگر فراتر برود و به رفتارهای مؤثرتری برسد. در دین اسلام، اهمیت زیادی برای رفتارهای همدلانه در نظر گرفته شده است، به گونه‌ای که خدمت کردن به خلق، مقدمه‌سایر ارزش‌های انسانی در نظر گرفته شده است (مطهری،

۱۳۶۷: ۲۶۷). اسلام انسان را به رفتارهایی دعوت می‌کند که همدلی را ارتقاء می‌بخشد و اهمیت بیشتری نزد خداوند دارد. با توجه به اسلامی بودن جامعه ایران، بررسی مفهوم همدلی از دیدگاه اسلامی و راه‌های رشد و بالندگی آن، ضروری به نظر می‌رسد. همچنین نگاه اسلام و مکتب قرآن به مفاهیم اخلاقی، آن قدر کامل است که فهم بیشتر آن نیاز به بررسی عمیق دارد. دین اسلام به عنوان کامل‌ترین نسخه الهی برای کمال بشر، از بدو تکوین تا کنون در معرض حمله‌های گوناگونی از طرف دشمنان حق، عدالت و معرفت بوده و از این رو طراح حکیم آن، راهکارهای دفاعی مناسبی برای حفظ، گسترش، بالندگی و اقتدار دین و جامعه دین‌مدار در نظر گرفته است تا اسلام را از هر گونه آسیب و مکر دشمن در امان نگه دارد (عزیزی و همکاران، ۱۳۹۶). یکی از این راهکارها، تقویت روحیه همدلی و ارتقای آن تا رسیدن به درجات عالی همدلی در جهت پاسداری از دین اسلام می‌تواند باشد. با توجه به اهمیت موضوع و با در نظر گرفتن این مطلب که پژوهشی به بررسی همدلی از دیدگاه قرآن کریم نپرداخته است، پژوهش حاضر با هدف فهم همدلی در ادبیات قرآنی و شناخت منظومه مفهومی آن در قرآن کریم صورت پذیرفت.

## ۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌ها نشان می‌دهد که در کیفیت رفتارهای همدلانه افراد، تفاوت‌هایی وجود دارد. اینکه برخی افراد برای همدلی با دیگران بیشتر آمادگی دارند، تحت تأثیر عوامل متنوعی است. دیویس (Davis, 1994) سن، سطح تحول شناختی و عوامل ژنتیکی و وراثتی را در همدلی مؤثر می‌داند. شیلدز (Shilds, 1995)؛ به نقل از: ابوالقاسمی، ۱۳۸۸) جنسیت را در همدلی دخیل دانسته و زاک (Zak, 2011) معتقد است که عوامل فیزیولوژیکی و هورمونی از جمله هورمون اکسی‌توسین<sup>۱</sup> در بروز همدلی مؤثر است. سایر پژوهش‌ها از تأثیرگذاری سبک تربیتی به طور مثال (Eisenberg & Partners, 1997)؛ به نقل از: Siegel, 2008)، جنسیت (Eisenberg & Partners, 1992)، نوع دلبستگی

1. Oxytocin.

(Bowlby, 1951)، عوامل فرهنگی - اجتماعی (Duan & Hill, 1996)، شخصیت و مزاج (Carlo, Berg & Karbon, 1992؛ به نقل از: حاتمی، ۱۳۹۰) و دین (Hardy & Partners, 2012) سخن گفته‌اند. بنابراین اینکه فرد چگونه دین، باورها و ارزش‌های دینی را درک کرده و به آن‌ها عمل می‌کند، در جهت‌گیری وی برای بروز همدلی و کیفیت آن نقش مهمی دارد.

فرانسیس، کرافت و پیک (Francis, Croft & Pyke, 2012) معتقدند که ادیان الهی، تأکید فراوانی بر رفتارهای نوع‌دوستانه و عشق ورزیدن نسبت به اطرافیان دارند و همدلی را عامل اصلی ایجاد انگیزه در بروز رفتارهای نوع‌دوستانه می‌دانند. آن‌ها در مطالعه‌ای، ۵۹۹۳ نوجوان مذهبی سیزده تا پانزده سال را که در مدارس دولتی مشغول به تحصیل بودند، مورد بررسی قرار دادند و تلاش کردند تا دیدگاه نوجوانان مذهبی را نسبت به تصویری که از خداوند دارند و ارتباط آن با رفتارهای همدلانه را بررسی نمایند. نتایج به دست آمده نشان داد دانش‌آموزانی که خداوند را به عنوان خدای مهربان می‌شناختند و بر صفت رحیم بودن خداوند تأکید داشتند، نمرات بالاتری در همدلی کسب کرده بودند و رفتارهای همدلانه بیشتری داشتند. از طرفی نوجوانانی که تصویری از خدای عادل در ذهن خود داشتند و بر عدالت خداوند تأکید داشتند در مقیاس همدلی، نمرات پایین‌تری کسب کرده بودند.

علوی (۱۳۸۹) همدلی را از نگاه دینی مورد بررسی قرار داده و آن را برابندی از صفات اخلاقی مانند صبر، گذشت، خوشرویی، سعه صدر و پرهیز از حسد، کبر، غرور و بخل معرفی کرده است. یاری‌قلی و بهادری خسروشاهی (۱۳۹۷) همدلی را از منظر اسلامی مورد بررسی قرار داده و چند اصل عملی مهم در ارتباط با همدلی را شامل نیت خیر و حسن فاعلی، عمل خیر و حسن فعلی، حسن ظن و پرهیز از بدگمانی، حسن خلق، عدل و انصاف و تعاون دانسته‌اند که در آیات قرآن (برای نمونه ر.ک: مائده/ ۲ و ۸؛ نحل/ ۹۰؛ فاطر/ ۱۰؛ حجرات/ ۱۲؛ حدید/ ۲۵) به آن اشاره شده است.

مطالعات متعددی نشان می‌دهد که همدلی نیروی برانگیزنده رفتارهای اجتماعی از جمله یاری رساندن به دیگران و رفتارهای نوع‌دوستانه است (Graziano & Partners, 2007). باتسون و همکاران (Batson & Partners, 1981) در نظریه همدلی نشان دادند افرادی که

در مواجهه با وضعیت‌های اضطراری بتوانند خود را جای فرد آسیب‌دیده بگذارند و با او همدلی نمایند، بیشتر احتمال دارد که رفتارهای نوع‌دوستانه از خود نشان دهند. در واقع، همدلی منبع اصلی نوع‌دوستی است و فرد را به سمت کمک‌رسانی و مهربانی با دیگران سوق می‌دهد (Irani, 2018). پژوهش‌ها نشان می‌دهد که در پرتو تعالیم اسلامی می‌توان به رشد، شکوفایی و بالندگی بیشتری در زمینه همدلی دست یافت که از حالت شناختی و عاطفی به اعمال خیرخواهانه نیز برسد (یاری‌قلی و بهادری خسروشاهی، ۱۳۹۷).

یاری‌قلی و بهادری خسروشاهی در مطالعه‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی مفهوم همدلی از منظر روان‌شناسی و مبانی اسلامی» (همان) نشان دادند که در روان‌شناسی، همدلی به عنوان توانایی درک علت واکنش‌های دیگران در موقعیت‌های مختلف معنا می‌شود که روابط اجتماعی را بهبود می‌بخشد و باعث ارتباطات مثبت با دیگران می‌شود؛ اما در مبانی اسلامی، از همکاری، ارتباط و عمل خیر با دیگران، به عنوان مفهوم نزدیک به همدلی یاد می‌شود. از طرفی مطالعات نشان می‌دهد که در فرهنگ اسلامی تلاش می‌شود افراد به گونه‌ای تربیت شوند که بتوانند علاوه بر همدلی با افراد نیازمند، با بروز رفتارهای خیرخواهانه به آن‌ها کمک نمایند (هراتیان و احمدی، ۱۳۹۱). بررسی‌ها نشان می‌دهد که با رشد و پرورش خصلت همدلی می‌توان احتمال بروز رفتارهای خیرخواهانه را افزایش داد (Irani, 2018). تا کنون پژوهشی که به بررسی مفهوم همدلی از منظر قرآن کریم و راه‌های پرورش آن پردازد، یافت نشد و پژوهش حاضر با تکیه بر آیات قرآن کریم، روایات معصومان علیهم‌السلام و محققان علوم قرآنی، به این موضوع پرداخته است.

### ۳. ادبیات پژوهش

همدلی که اولین بار توسط روان‌شناس آلمانی به نام لپیز (Lipez, 1897) وارد حیطه روان‌شناسی شد، از کلمه آلمانی به نام *infuhlung* منشأ می‌گیرد و اولین بار در سال ۱۸۷۳ توسط فیلسوفی آلمانی به نام ویسچر<sup>۱</sup> جهت نشان دادن احساسات بینندگان

1. Vischer.

هنگام دیدن هنر به کار برده شد و بعداً توسط وونت (Wundt, 1903) برای اولین بار به انگلیسی ترجمه شد و معادل این واژه را در انگلیسی empathy گذاشت (یقینی، ۱۳۹۴). کاگان (Kagan, 1984) همدلی را یکی از هسته‌ای‌ترین هیجانات اخلاقی می‌داند و از نظر راجرز، همدلی توانایی ورود به دنیای احساس طرف مقابل و تجربه موقت زندگی فرد از دریچه نگاه همان فرد است. راجرز معتقد است که همدلی، ورود به دنیای دیگری البته با لطافت و سنجیدگی و بدون هیچ قضاوتی است (Brunel & Dupuy-Walker, 1988: 84). دامون (Damon, 1988) همدلی را از جمله مهم‌ترین حمایت‌های هیجانی اخلاقی معرفی کرده، معتقد است از آنجایی که اخلاق اساساً بر مقدم دانستن دیگران بر خود تأکید دارد و صرفاً به واسطه درون‌نگری و شناخت احساسات درونی خود تحول نمی‌یابد، لذا کودکان باید یاد بگیرند که نه تنها با واکنش‌های هیجانی خود هماهنگ شوند، بلکه با واکنش‌های هیجانی دیگری نیز هماهنگی حاصل کنند. هافمن (Hoffman, 1991) همدلی را پاسخ عاطفی فرد به آشفتگی دیگری تعریف کرده است که به جای تناسب با وضعیت خود فرد، با وضعیت فرد دیگر که قصد همدلی با او را داشته، تناسب دارد. هافمن پنج سطح برای رشد همدلی معرفی کرده است که از واکنش‌های غیر ارادی خودکار نوزاد نسبت به گریه‌های نوزادی دیگر شروع شده و تا واکنش پخته مبتنی بر تعمق فرد به شرایط ناگوار دیگری ادامه می‌یابد. وی همدلی را برای کودک امری ذاتی دانسته و آن را همدلی کلی<sup>۱</sup> نامیده است (Hoffman, 1991): به نقل از: جان‌بزرگی و همکاران، ۱۳۸۹).

دیدگاه نوع‌دوستی - همدلی بیان می‌کند که احساس همدلانه نسبت به فرد نیازمند کمک، باعث ایجاد انگیزه برای کمک به دیگران می‌شود، بی‌آنکه هدف نهایی این کمک، نفع شخصی باشد (Batson, 2009). مطالعات در این زمینه نشان می‌دهد که مهارت فهم و درک دیدگاه دیگران، شرط لازم برای بروز اعمال نوع‌دوستانه است (Moore, Pure & Furrow, 1990).

مطالعات متعددی نشان می‌دهد که بین همدلی و رفتارهای مطلوب اجتماعی،

1. Global empathy.

ارتباط مثبت و معناداری وجود دارد و رشد مهارت همدلی با افزایش رفتارهای فرا اجتماعی همراه است (Malti & Partners, 2009). رفتارهای مطلوب اجتماعی شامل بسیاری از طبقه‌بندی‌های رفتاری از جمله همدلی، مشارکت، حمایت، فداکاری و نجات دادن فردی دیگر می‌شود (Grusec & Skubiski, 1970). یکی از مهم‌ترین رفتارهای مطلوب اجتماعی که از همدلی نشئت می‌گیرد، ایثار<sup>۱</sup> نام دارد. ایثارگری رفتاری است که مانند مسئولیت اجتماعی از معیارهای درونی سرچشمه می‌گیرد و ریشه آن همدلی است (نوئین، کجباف و فرودستان، ۱۳۹۲: ۲۰۲). ایثار به معنای برگزیدن، عطا کردن و خواسته‌های دیگران را بر خواسته‌های خود ترجیح دادن و منفعت غیر را بر منفعت خود مقدم داشتن است (سیادت، ۱۳۸۷: ۹۰). پترسون و سلیگمن (Peterson & Seligman, 2004) ایثار را جهت‌گیری فرد به سمت دیگری بدون چشمداشت متقابل یا سایر منافع شخصی می‌دانند و ایثارگری را گرایی مستمر نسبت به رفاه حقوق افراد دیگر، احساس همدلی با آنان و رفتار کردن به گونه‌ای که منافع آن‌ها تأمین گردد، می‌دانند. بر اساس این تعریف، ایثار یک مؤلفه انگیزشی دارد که با احساس همدلی و درک طرف مقابل همراه است و در نهایت به رفع نیازهای دیگران ختم می‌شود. این تعریف نشان می‌دهد که در ایثار همدلی وجود دارد و در واقع، ایثار سلسله‌مراتبی را طی می‌کند که شروع آن با احساس و شناخت درست و سالم (همدلی) است و به شریک کردن دیگری در مال خود در عین نیاز، و در نهایت از جان خود گذشتن در راه خدا ختم می‌شود.

در مطالعه حاضر، محققان به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال هستند که دیدگاه قرآن کریم، روایات معصومان علیهم‌السلام و محققان علوم قرآنی نسبت به مفهوم همدلی چیست و منظومه مفهومی همدلی در قرآن کریم چگونه است؟

#### ۴. روش پژوهش

هدف اصلی مطالعه حاضر، دستیابی به شناختی کامل‌تر، عمیق‌تر و دقیق‌تر از معنا و مفهوم «همدلی» و «ایثار» و ارائه الگویی مفهومی برای حرکت از رفتارهای همدلانه

1. Self-sacrifice.



به سوی رفتارهای ایثارگرانه از دیدگاه قرآن کریم است و برای رسیدن به این هدف، از روش تحلیل مفهومی<sup>۱</sup> استفاده شده است. روش تحلیل مفهومی، به بررسی مفاهیم به صورت تحلیلی می‌پردازد تا عناصر معنایی یک مفهوم و روابط بین آن‌ها و با کل مفهوم مورد بررسی قرار گیرد تا درک بهتری از یک مفهوم حاصل شود، به گونه‌ای که تصویر پس از تحلیل مفهوم یک مضمون باید دقیق‌تر و غنی‌تر از مفهوم اولیه باشد (کومبز و دنیلز، ۱۳۸۷).

روش تحلیل مفهومی، فنون و شیوه‌های متنوعی دارد که در مطالعه حاضر از شیوه تحلیل مفهوم بر حسب بافت یا سیاق مفهوم، تحلیل مفهوم بر حسب مفهوم متضاد و تحلیل بر حسب شبکه معنایی استفاده شده است. در شیوه بررسی سیاق مفهوم، واژه مورد نظر در بافت و سیاق جملاتی که در آن‌ها به کار رفته است، مورد توجه قرار می‌گیرد تا مشخص شود بر اساس بافت جمله‌هایی که آن را در بر گرفته، چه معنای دیگری از آن اراده شده است. در شیوه تحلیل بر حسب مفهوم متضاد، از واژه‌های متضاد با مفهوم مورد نظر استفاده می‌شود و با توجه به اینکه مفاهیم متضاد با هم جمع نمی‌شوند، لذا وجود برخی ویژگی‌ها در یکی، حاکی از نبودن آن‌ها در مفهوم دیگر است (باقری، ۱۳۸۷: ۳۶). در شیوه سوم، تحلیل با بررسی حوزه‌های معنایی مفهوم مورد نظر یعنی همدلی صورت گرفته است. در این شیوه، مفهوم مورد نظر در ارتباط با سایر مفاهیم نزدیک به آن و در قالب شبکه‌ای به هم پیوسته تحت عنوان حوزه یا میدان معنایی نشان داده می‌شود و تصویر جدیدی که تکمیل‌کننده مفهوم اولیه است، ارائه می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۸۸: ۳۱۳). این ارتباط در شبکه معنایی می‌تواند از نوع ارتباط اشراقی و ارتباط اندراجی باشد. ارتباط اشراقی، حاکی از ارتباط مفهوم کانونی با سایر مفاهیم پیرامونی است که جلوه‌ای از مفهوم کانونی است و در ارتباط اندراجی، رابطه از نوع سلسله‌مراتبی است که در آن برخی مفاهیم در ذیل مفهومی دیگر قرار می‌گیرند و بُعد یا ابعادی را تشکیل می‌دهند (باقری، ۱۳۸۷: ۴۲-۴۳). در مطالعه حاضر با بهره‌گیری از روش ایزوتسو که معتقد است با نگاه معناشناختی و از طریق واژه‌های مترادف و متضاد یک

واژه (ابزوتسو، ۱۳۶۸) و تعریف بافتی یا متنی آن واژه می‌توان به معنای دقیق آن واژه پی برد (راد، ۱۳۹۰)، پژوهشگران نخست به بررسی مفهوم «همدلی» در قرآن کریم و روایات اسلامی پرداختند. آیات قرآن کریم و برخی از روایات که به مفهوم همدلی اشاره داشتند، استخراج گردیدند. همچنین پژوهش‌ها و متون برگرفته از قرآن کریم که به این مفهوم اشاره داشتند، مورد بررسی قرار گرفتند تا شناخت دقیق معنای این واژه حاصل گردد و معنای نهفته در لایه‌های متون کشف گردد. برای یافتن معادل قرآنی همدلی، کلمات نزدیک به همدلی مورد توجه قرار گرفت. قرآن مؤمنان را برادر (حجرات / ۱۰)، یاور و دوستدار یکدیگر (توبه / ۷۱) معرفی کرده است. بررسی معنای همدلی در بافت و سیاق آیات قرآن که به این مفهوم اشاره داشت (برای نمونه رک: بقره / ۲۶۵ و ۲۶۷؛ آل عمران / ۱۰۳؛ مائده / ۲؛ انفال / ۶۳؛ توبه / ۷۱ و ۱۲۸؛ حجرات / ۱۰؛ حشر / ۸)، نشان داد که نیکوکاری، تعاون، انفاق و کمک به نیازمندان با هدف رضای خداوند، نزدیک‌ترین واژه‌ها به همدلی هستند. برخی از آیات قرآن کریم (حشر / ۹) به مفهوم ایثار برای نشان دادن همدلی، کمک و مقدم دانستن دیگران بر خود در عین نیازمند بودن اشاره داشتند که معنای عمیق‌تری نسبت به سایر مفاهیم دارد. بررسی روایات اسلامی و سایر متون معتبر برگرفته از قرآن کریم نشان داد که انفاق، مواسات (شرکت دادن دیگران در امکانات خود) و ایثار که حضرت علی علیه السلام در *غرر الحکم* آن را بالاترین نیکوکاری، بالاترین بزرگواری و برترین سخاوت معرفی کرده است، معنای نزدیکی با همدلی دارند.

تحلیل و بررسی آیات بحث‌شده و توجه به سیاق آیات و روایات و متون نشان داد «ایثار» واژه‌ای است که تمام معانی قرآن، روایات و متون معتبر را دارد و می‌تواند کامل‌ترین واژه در ارتباط با همدلی باشد؛ زیرا بر اساس تعاریف و معنای لغوی مفاهیم در فعل ایثار، رفتار همدلانه، انفاق، کمک، تعاون و خلوص در عمل وجود دارد و نکته برجسته آن طبق آیات قرآن، تقدم دیگران بر خود در عین نیاز فراوان خود فرد است.

در ادامه با تمرکز بر واژه ایثار بر اساس سیاق مفهوم و تحلیل بر حسب مفاهیم متضاد و با استفاده از مباحث مکمل مانند واژه‌های دارای ترادف و تقابل معنایی و زمینه‌ها و عوامل مؤثر بر ایثار، این مفهوم بر اساس شبکه معنایی - از نوع رابطه اندراجی - برای رسیدن به فرایند حرکت از همدلی به ایثار تحلیل شد و این مراحل عمدتاً با استناد

به آیات قرآن کریم و بهره‌گیری از روایات معصومان علیهم‌السلام و پژوهشگران علوم قرآنی به انجام رسیده است.

## ۵. نتایج

با توجه به هدف پژوهش حاضر در پی آن بودیم که با استفاده از آیات قرآن کریم و بهره‌گیری از روایات معصومان علیهم‌السلام و پژوهشگران علوم قرآنی، واژه‌هایی را که دین اسلام در ارتباط با همدلی معرفی کرده است، پیدا کرده و بسط و گسترش دهیم. آیات استخراج‌شده از قرآن کریم نشان می‌دهند که دوستی و برادری (توبه/ ۷۱؛ حجرات/ ۱۰)، احسان و نیکوکاری (مائده/ ۲)، انفاق (بقره/ ۲۶۵ و ۲۶۷)، وحدت و تفرقه نداشتن (آل عمران/ ۱۰۳؛ انبیاء/ ۹۲)، الفت و مهربانی بین قلب‌ها (آل عمران/ ۱۰۳؛ انفال/ ۶۳) و ایثار (حشر/ ۹)، برخی واژه‌های معادل با مفهوم همدلی هستند.

همچنین مرور متون و مطالعات مرتبط با همدلی نشان داد که در متون اسلامی، از عمل خیر، تعاون، همکاری، عدل و انصاف به عنوان مفاهیمی که نزدیک‌ترین معنا را با مفهوم همدلی دارند، استفاده می‌شود (یاری‌قلی و بهادری خسروشاهی، ۱۳۹۷: ۱۵۶). برخی آموزه‌های اسلامی از مواسات نیز به عنوان مفهومی که نزدیک‌ترین معنا را به همدلی دارد، یاد کرده و آن را شریک و سهیم شدن در رزق و یاری کردن با جان و مال دانسته‌اند (کلینی، ۱۳۶۷). بررسی مفهوم همدلی در سایر مطالعات نشان داد که در دین اسلام، همدلی کردن تنها به شکل زبانی و درک شناختی و عاطفی تجربه دیگران نیست. بررسی قرآن کریم و پژوهش‌های مرتبط با علوم قرآنی نشان داد که دیدگاه قرآن کریم نسبت به همدلی با رفتارهای خیرخواهانه از جمله جود، سخا، احسان، انفاق، مواسات و ایثار همراه است.

مطهری محبت و خدمت کردن به مردم و درد مردم داشتن را به عنوان یک ارزش، نیکی و کمال معرفی نموده و از مفهوم ایثار استفاده کرده و آن را گذشت و مقدم داشتن دیگران بر خود معرفی کرده است. فردی که ایثار می‌کند، دیگران را بر خود و آنچه متعلق به خویش است و به آن احتیاج دارد، مقدم می‌داند. این رفتار یکی از باشکوه‌ترین مظاهر انسانیت در دین اسلام است (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۵۷).

ایثار، رفتاری است که ریشه آن در همدلی پرورنده می‌شود (نوئین، کجباف و فرودستان، ۱۳۹۲) و علاوه بر اینکه ایثار، همدلی را در خود دارد، ابعاد جدیدی نیز در رفتارهای ایثارگرانه وجود دارد. اگرچه همدلی یکی از هسته‌ای‌ترین هیجانات اخلاقی است (Kagan, 1984)، اما ایثار عالی‌ترین و نقطه اوج خصلت‌های اخلاقی است. حضرت علی علیه السلام در چند مورد از ایثار به عنوان یک خصلت اخلاقی یاد فرموده است:

- «الإِثَارُ أَعْلَى الْمَكَارِمِ» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۸: ۷۸۱)؛ ایثار عالی‌ترین خصلت اخلاقی است.

- «خَيْرُ الْمَكَارِمِ الإِثَارُ» (همان)؛ بهترین خصلت‌های اخلاقی، ایثار است.

- «غَايَةُ الْمَكَارِمِ الإِثَارُ» (همان)؛ نقطه اوج خصلت‌های اخلاقی، ایثار است.

- «لَا تَكْمُلُ الْمَكَارِمُ إِلَّا بِالْعَفَافِ وَالْإِثَارِ» (همان)؛ خصلت‌های والای انسانی، جز با عفت و ایثار کامل نمی‌گردد.

ایثار در لغت به معنای برتری دادن، برگزیدن، اختیار کردن، ترجیح دادن و مقدم داشتن دیگری بر خویش است که از مصدر باب افعال و از ماده «آثر» می‌باشد. ریشه اصلی این واژه «اثر» است و به زمانی اشاره دارد که با شمشیر بر چیزی می‌زنند و آن چیز در اثر آن ضربه قطع می‌شود که به آنچه باقی مانده، اثر می‌گویند (سیدی و رفیعی، ۱۳۹۳). در متون اسلامی، دو وجه معنایی برای ایثار در نظر گرفته شده است؛ وجه اول ایثار، برگزیدن و ترجیح دادن دنیا بر آخرت است که نوعی ایثار مذموم و تقدم منفی است و در دو بخش از قرآن، یکی در آیه ۳۸ سوره نازعات: «وَأَثَرُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»<sup>۱</sup> و دوم در آیه ۱۶ سوره اعلی: «بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا»<sup>۲</sup> به آن اشاره شده است. وجه معنایی دوم ایثار، برگزیدن و ترجیح دادن به معنای مقدم داشتن مثبت است که در قرآن سه بار به آن اشاره شده است. در آیه ۹ سوره حشر: «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»<sup>۳</sup> ایثار نوعی مقدم دانستن دیگران بر خود تعریف شده است. بر اساس این آیه، خدمت‌رسانی و کمک انصار به مهاجران تا آنجا پیش رفت که به رغم نیاز شدید خود، تأمین نیازهای

۱. زندگی دنیا را برگزید.

۲. ولی شما زندگی دنیا را ترجیح می‌دهید.

۳. آن‌ها دیگران را بر خود مقدم می‌دانند، گرچه خودشان نیازمند باشند.

آن‌ها را بر خود مقدم می‌دانستند (طبری، ۱۴۱۲: ۲۸/۲۸-۳۰). در بخش دیگری از قرآن کریم، ایثار در معنای وسیع‌تری به عنوان هر گونه ترجیح بین دو طرف آمده است: ﴿وَقَالُوا تَاللّٰهِ لَقَدْ آتٰرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَاِنْ كُنَّا لَخٰطِئِيْنَ﴾<sup>۱</sup> (یوسف / ۹۱). در این آیه، ایثار به معنای برگزیدن و باقی گذاشتن اثری است که در میان مردم باقی می‌ماند (مصطفوی، ۱۳۸۰: ۹۴/۱۲). همچنین در آیه ۷۲ سوره طه، ایثار به عنوان برتری دادن آیات و نشانه‌های الهی بر تهدیدات فرعون معنا شده است که نشان‌دهنده تحول فکری انسان بعد از ایمان آوردن به خداوند است؛ چرا که ساحران که در آیات قبل سوره طه ابتدا برای مقابله با پیامبر خدا آمده بودند، بعد از اینکه نشانه‌های حضرت موسی عليه السلام را که از جانب خدا بود، دیدند، به خدا ایمان آوردند و به فرعون بی‌توجه شدند. ابن فارس (۱۳۸۷: ۱۳۸۷) به نقل از: سیدی ورفیعی، (۱۳۹۳) سه اصل معنایی مرتبط با هم را برای درک معنای ایثار و مشتقات آن مطرح نموده است. اولین واژه مرتبط با ایثار، «رسم الشیء الباقی» است که به اثر و باقی‌مانده چیزی اشاره دارد (غافر / ۲۱). دومین واژه، «ذکر الشیء» به معنای یاد کردن، نقل کردن و روایت کردن چیزی است (احقاف / ۴). واژه سوم، «تقدیم الشیء» به معنای مقدم داشتن چیزی بر دیگری است.

## ۱-۵. حوزه معنایی ایثار در قرآن

برای درک بهتر مفهوم ایثار، مناسب است سایر واژه‌هایی که قرابت معنایی با این مفهوم دارند و واژه‌هایی که در محور جانشینی یا هم‌نشینی ایثار هستند، استخراج گردند. در ادامه، نگاه مختصری به این واژگان خواهیم داشت.

### ۱-۱-۵. انفاق

«انفاق» واژه‌ای است که در قرآن به اعطای مال یا چیز دیگری در راه خدا به نیازمندان گفته می‌شود. بنابراین انسان بخشنده هر گاه بخشی از مال خود را به دیگران بدهد و برای خود نیز نگه دارد، انفاق کرده است و اگر تقسیم برابر نماید، مساوات و انصاف انجام داده است.

۱. [برادران] گفتند: به خدا قسم که خداوند تو را بر ما برتری داده است و قطعاً ما خطاکار بوده‌ایم.

### ۲-۱-۵. احسان

«احسان» واژه دیگری است که به ایثار نزدیک است. وقتی کسی بیش از آنچه بر عهده‌اش باشد، ببخشد و عطا نماید و کمتر از حق خود برای خویش نگه دارد، احسان کرده است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰: ۱۹۱). حضرت علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید: «الإيثارُ أحسنُ الإحسانِ وأعلى مراتبِ الإيمان» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۰: ۱۲۸/۱)؛ ایثار بهترین احسان و بالاترین مرتبه ایمان است.

### ۳-۱-۵. شهادت

در این میان، «شهادت» واژه‌ای است که بیشترین قرابت معنایی را با واژه ایثار دارد و زمانی که فرد، جان خود را در راه خدا نثار کند، اتفاق می‌افتد. شهادت بهترین مرگ و بالاترین درجه ایثار است.

### ۲-۵. واژه‌های دارای مترادف معنایی با ایثار

ترادف معنایی<sup>۱</sup> یا هم‌معنایی که در اصطلاح به یکسانی معنا ترجمه می‌شود، در مورد ایثار نیز وجود دارد. با مطالعه قرآن کریم و متون اسلامی، برخی واژه‌ها که از نظر لغوی با ایثار هم‌معنایی نسبی دارند، استخراج گردیدند.

### ۱-۲-۵. اختیار

اولین واژه «اختیار» است و نوعی برگزیدن است که به جهت برتری داشتن و خیر وجودی آن، مورد پسند انتخاب‌کننده می‌باشد.

### ۲-۲-۵. اجتناب

دومین واژه «اجتناب» است و از ریشه «جبی» به معنای جمع کردن از روی اختیار است. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»<sup>۲</sup> (حج/۷۸).

#### 1. Synonymy.

۲. و در راه خدا چنان که حق جهاد اوست، جهاد کنید. اوست که شما را برگزیده و در دین بر شما سختی قرار نداده است.

### ۳-۲-۵. اصطفاء

سومین واژه که با ایثار قرابت معنایی دارد، «اصطفاء» می‌باشد و اختیار کردن و برگزیدن به خاطر خلوص و پاکی را شامل می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿قَالَ يَا مُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (اعراف / ۱۴۴).

### ۴-۲-۵. تفضیل

آخرین واژه «تفضیل» است. این واژه مانند ایثار به معنای برتری یافتن و برگزیده شدن است که گاهی به صورت مذموم مانند بالا گرفتن غضب، و در بیشتر موارد درباره امور پسندیده مانند برتری در علم و حلم به کار می‌رود.

### ۳-۵. واژه‌های دارای تقابل معنایی با ایثار

برخی واژه‌ها با مفهوم ایثار در تضاد و تقابل هستند و درک آن‌ها به شناخت بیشتر مفهوم ایثار کمک می‌کند.

### ۱-۳-۵. بخل

یکی از این واژه‌ها «بخل» است که مشتقات آن در قرآن دوازده بار آمده است و بخیل کسی است که دیگران را در داشته خود شریک نمی‌کند و تمایلی ندارد که به دیگران کمک نماید. کسی که بخیل است، نمی‌تواند بخشنده باشد و در واقع نمی‌تواند مراتب همدلی و ایثار را طی نماید.

### ۲-۳-۵. قتر

«قتر» واژه دیگری است که از نظر معنایی به بخل نزدیک است و به فرد خسیس و تنگ نظر «قتر» می‌گویند که در قرآن به آن اشاره شده است.

### ۳-۳-۵. ضنّ

واژه دیگر، «ضنّ» است که مترادف با بخل است و به انسان بخیل «ضنین» گویند

۱. ای موسی، من تو را به مقام پیام‌رسانی خود و هم‌صحبتی خویش بر سایر مردم برگزیدم؛ پس آنچه را که به تو دادم کاملاً فراگیر و از شکرگزاران باش.

که در قرآن یک بار به آن اشاره شده است (ابن منظور، ۱۴۲۸: ۶۵۱/۵). قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ (تکویر/ ۲۴).

### ۵-۳-۴. شَحّ

آخرین واژه که از نظر درجه و شدت دقیقاً نقطه مقابل ایثار است، «شَحّ» می‌باشد. این صفت آخرین حد بخل است و در قرآن پنج بار به آن به صورت مفرد و جمع اشاره شده است. شَحّ حالتی است که فرد دوست ندارد و ناراحت می‌شود از اینکه کسی به دیگری کمک نماید و یا کسی دیگری را در داشته خود شریک نماید و حتی مانع کمک به وی نیز می‌شود. این واژه در قرآن نیز در نقطه مقابل ایثار به کار گرفته شده است (حشر/ ۹). آنچه از بررسی مترادف و تقابلی معنایی ایثار برمی‌آید، نشان از این دارد که ایثار از خود گذشتن است و با انفاق و احسان فرق دارد. بر اساس مطالبی که به آن اشاره شد، دین اسلام رفتاری را ایثارگرانه می‌داند که اولاً خالصانه و برای جلب رضایت خداوند و نه مقاصد دنیوی باشد. دوم اینکه فرد در وقت نیازمندی ایثارگر باشد و دیگران را بر خود مقدم بداند، هرچند خود به آن مورد که می‌بخشد، نیاز داشته باشد. با این توضیحات به دنبال آن بودیم تا بر اساس هدف دوم مطالعه حاضر، به درک شبکه مفهومی همدلی و ایثار که معادل همدلی در قرآن است و بارها در قرآن به آن اشاره شده است، دست یابیم. بررسی پژوهش‌ها نشان می‌دهد که چنانچه همدلی پرورش یابد، احتمال بروز رفتارهای نوع‌دوستانه و خیرخواهانه بیشتر است (Irani, 2018); یاری‌قلی و بهادری خسروشاهی، ۱۳۹۷). اسلام تأکید فراوانی بر رفتارهای نوع‌دوستانه و عشق‌ورزیدن نسبت به اطرافیان دارد و ناراحت شدن به خاطر رنج و درد انسان‌ها و همدلی را نوعی رفتار متعهدانه نسبت به دیگران و یک ارزش در نظر می‌گیرد که می‌تواند آن‌قدر پر و بال بگیرد تا به مرحله‌ای برسد که فرد به قدری نسبت به دیگران احساس تعهد کند که حتی از نیازهای خود بگذرد و دیگران را چون خود ببیند. دین اسلام انسان را به بالاترین مراتب همدلی دعوت می‌کند و از انسان‌ها می‌خواهد که در شرایط سختی به کمک هم بشتابند، حتی اگر خودشان به کمک نیاز دارند. این

۱. و این رسول شما بر وحی از عالم غیب بخل نمی‌ورزد و شما را از علم وحی آگاه می‌سازد.



خواسته اسلام برای کامل شدن یک حرکت معنوی و نوعی رشد و تکامل است که شروع آن، درک دنیای روحی و روانی دیگران است و به دنبال آن رفتارهایی می‌آید که فراتر از درک شرایط دیگری است و به حل مشکلات و بحران‌های افراد، جامعه و اجرای فرامین الهی در حالی که خود فرد در رنج و سختی است، ختم می‌شود. مطالعات مرتبط با پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در فرهنگ اسلامی از طریق ارائه نگرش‌های مثبت نسبت به رفتارهای حمایتی و به چالش کشیدن بی‌اعتنایی نسبت به گرفتاری‌های دیگران و بالا بردن حساسیت نسبت به اعمال خیرخواهانه، تلاش می‌شود افراد از نظر شخصیتی به گونه‌ای تربیت شوند که با دیگران همدلی نمایند و اعمال خیرخواهانه‌ای از جمله رسیدگی به حال ایتم، عیادت بیماران و توجه به سالمندان را انجام دهند (هراتیان و احمدی، ۱۳۹۱). برای این حرکت معنوی که از یک مهارت (همدلی) شروع و به نائل شدن به مقام عبودیت و بندگی خداوند یعنی ایثار در راه خدا ختم می‌شود، بر اساس آیات قرآن و متون معتبر، مطالبی ارائه می‌گردد.

#### ۴-۵. حرکت از همدلی به ایثار

برای رسیدن به هدف دوم پژوهش حاضر در جهت رشد و پرورش همدلی و حرکت به سمت رفتارهای ایثارگرانه، پیشنهادهای ارائه می‌گردد تا مهارت همدلی به رفتارهایی همچون جود، سخا، انفاق، احسان و ایثار تبدیل شود. اگرچه رسیدن به درجات بالای معنوی از دو طریق «سلوک و تلاش فردی» و «جذب و عنایت الهی» امکان‌پذیر است، اما مسیر جذب، قانونمندی‌های ویژه خود را دارد که فقط خداوند به آن آگاهی دارد (دولابی، ۱۳۸۳: ج ۱). لذا پر واضح است که دستیابی به مقامات عالی دین مانند ایثار را باید نه به عنوان یک نقطه که دفعتهاً دسترسی به آن امکان‌پذیر است، بلکه به صورت یک مسیر تربیت دینی در نظر گرفت. در ادامه، ۷ راهکار برای ایجاد و انتقال فرهنگ ایثار ارائه می‌گردد که اجرای آن‌ها در رسیدن به رفتارهای ایثارگرانه مؤثر و کارآمد می‌باشد.

#### ۴-۵-۱. تعلیم و تربیت اسلامی

تقوی (۱۳۹۰) در مطالعه خود تحت عنوان نظریه پذیرش، پردازش و پرورش دین،

رویکردی را جهت پرورش فرهنگ ایثار و شهادت در افراد ارائه نموده است که در چهارچوب تعلیم و تربیت اسلامی اتفاق می‌افتد و نقش خانواده و آموزش و پرورش را در ایجاد مفاهیم عالی دین از جمله ایثار و انتظار فرج، بسیار برجسته و مهم می‌داند. این الگوی تربیت دینی، شامل سه مرحله پردازش دین، پذیرش دین و پرورش دین می‌باشد. در هر مرحله، مربی بر اساس الگویی خاص پیش می‌رود که بدین شرح است:

#### ۴-۵-۱-۱. پردازش دین

در مرحله پردازش، مفاهیم مبنایی دین آموزش داده می‌شود و تأکید بر فهم و درک یادگیرنده است و پرداختن بیش از حد به جزئیات دین در این مرحله، مدّ نظر نیست؛ یعنی آموزش مفاهیمی چون ایثار و شهادت قبل از اینکه فرد، کلیت دین را درک کرده باشد و حتی به اختیار پذیرفته باشد، نمی‌تواند اثربخش باشد. این مرحله از تربیت اسلامی اثربخش، قبل از بلوغ صورت می‌پذیرد.

#### ۴-۵-۲-۱. پذیرش دین

در مرحله پذیرش، فرد به صورت انتخابی و اختیاری در معرض پذیرش پیام کلی دین قرار می‌گیرد. شریفی و اسلامیه (۱۳۸۷) معتقدند که پذیرش باید همراه با خواست و اراده مرتبی باشد؛ وگرنه در درازمدت دوام لازم را ندارد. این مرحله از تربیت اسلامی در دوران بلوغ صورت می‌گیرد.

#### ۴-۵-۳-۱. پرورش دین

در مرحله پرورش، دستورات الهی در درون فرد و در سطح جامعه برای یادگیرنده تبیین می‌شود و به میزانی که نظام آموزشی موفق شود فرد را در طی این مراحل هدایت نماید، مفاهیم عالی‌تر دین مانند ایثار و شهادت گسترش پیدا می‌کند. این مرحله پس از دوران بلوغ ارائه می‌گردد. بر اساس اصل پرورش در تربیت اسلامی، چنانچه بعد از پردازش و پذیرش دین، فرد از ادامه مسیر باز ماند، تنها به دین حداقلی بسنده کرده است (حسینی‌شاه‌رودی، ۱۳۸۲). بنابراین نظام آموزش دینی باید ظرفیت پاسخ به متعلمانی که چشم به شاه‌قله‌های دین و رسیدن به کمال را دارند، داشته باشد (تقوی، ۱۳۹۰: ۹۷).

## ۵-۴-۲. پیرایش از غفلت، آسیب‌های نفس و زشتی‌های اخلاقی برای حرکت به سمت زیبایی‌های اخلاقی

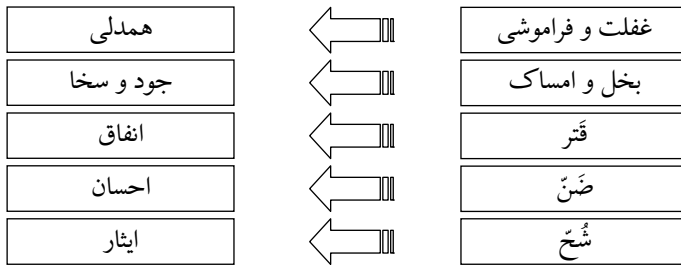
یکی از مهم‌ترین موانع رفتارهای همدلانه، غفلت است که باید کنار گذاشته شود. انصاری از غفلت به مهلکهٔ دهشتناک تعبیر کرده است و راه بیرون رفتن از آن را تمسک جستن به نقطه مقابل غفلت یعنی ذکر و تذکر معرفی کرده است (انصاری، ۱۳۹۵: ۲۹۹). کنار گذاشتن غفلت، انسان را به سمت مرحله جدیدی از زندگی یعنی پینش سوق می‌دهد؛ به طوری که فرد خواسته یا ناخواسته به سمت خودآگاهی، خودشناسی و به چالش کشیدن خویشتن خویش گام برمی‌دارد و صفات و خصیصه‌های بد خویش را می‌بیند و با آن‌ها به مبارزه برمی‌خیزد. برخی از آسیب‌های نفس که انسان را از فداکاری در راه خداوند دور می‌کند، بخل و امساک، قتر، صنّ و شحّ است. بعد از اینکه انسان درون‌نگری کرد و تشخیص داد که بخیل است و تمایلی به کمک به دیگران ندارد، وقت آن می‌رسد که این آسیب را از خود دور نماید.

انصاری اولین راه زدایش بخل را تقویت و عمق‌بخشی به ایمان می‌داند و بیان می‌دارد که ایمانِ سطحی و حداقلی نمی‌تواند در مقابله با بخل و شحّ کارساز باشد. در ادامه، تقوا یعنی حفظ و نگهداری خود از آسیب‌های درونی و بیرونی و طاعت خداوند می‌تواند نجات‌دهندهٔ انسان بخیل از بخل و شحّ باشد. شناخت صفات خداوند و تصحیح عقاید و دیدگاه‌ها، راه حل دیگری برای نجات از صفت بخل و شحّ است (همان: ۲۱۴).

حضرت علی علیه السلام به نقل از طبرسی برای حرکت از بخل به ایثار چنین می‌فرماید:

«دَلِّلُوا أَخْلَاقَكُمْ بِالْمَحَاسِنِ، وَقَوِّدُوا إِلَى الْمَكَارِمِ، وَعَوِّدُوا أَنْفُسَكُمْ الْجِلْمَ، وَأَصْبِرُوا عَلَى الْإِثَارِ عَلَى أَنْفُسِكُمْ فِيمَا تَجْمُدُونَ عَنْهُ»؛ اخلاق خود را رام خوبی‌ها و کمالات کنید و آن را به سوی خصلت‌های والا بکشانید و خویشتن را به بردباری عادت دهید و در آنچه بخل می‌ورزید، با شکیبایی ایثار کنید.

بر اساس مطالب ارائه‌شده می‌توان با جایگزین نمودن خصلت‌های بد با امور نیک و پسندیده، به ایثار نزدیک شد. در شکل ۱ این حالت توصیف شده است.



شکل ۱: جایگزینی رذیلت‌ها با فضیلت‌ها

با توجه به آنچه در شکل یک مشاهده می‌شود، چنانچه غفلت و فراموشی کنار گذاشته شود، فرد می‌تواند به مهارت همدلی دست یابد. در واقع، غفلت مانعی برای همدلی است که ظهور و بروز آن را متوقف می‌نماید. محمدپور (۱۳۹۳) در مطالعه‌ای با عنوان «روابط علی - ساختاری همدلی، تئوری ذهن، غفلت، هوش اجتماعی و رفتارهای قلدری در دانش‌آموزان دوره متوسطه» نشان داد که بین غفلت والدین و همدلی فرزندان، رابطه معکوس و معناداری وجود دارد. غفلت به هر شکلی که باشد، چه غفلت از خدا، خود یا دیگران، عامل مسدودکننده همدلی است. برخی آیات قرآن کریم تأییدکننده این نتیجه می‌باشد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعَتْهُمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾<sup>۱</sup> (نحل / ۱۰۸). بنابراین برای رهایی از غفلت باید به نقطه مقابل آن یعنی تذکر و ذکر خداوند روی آورد.

مفهوم بعدی بخل نام دارد که شامل امساک و خویشتن‌داری از چیزهایی است که شایسته نیست بر روی دیگران بسته شود و نقطه مقابل این مفهوم، جود و گشاده‌دستی است (راغب اصفهانی، ۱۳۹۰). انصاری (۱۳۹۳) برخی از راه‌های زدودن بخل را تقویت ایمان و تقوای الهی، شناخت صفات خداوند و تصحیح عقاید و دیدگاه‌های منفی درباره کمک کردن می‌داند. از دیگر رذایل اخلاقی که می‌تواند به فضیلت تبدیل گردد، مفهوم قنور می‌باشد. خداوند این واژه را در قرآن کریم و در مقابل واژه انفاق آورده است: ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَنُورًا﴾<sup>۲</sup> (اسراء / ۱۰۰).

۱. آنان کسانی‌اند که خداوند بر دل‌ها و گوش و چشمانشان، مهر نهاده است و آنان همان غافلان‌اند.
۲. بگو اگر شما خزانه‌دار رحمت پروردگارتان بودید، قطعاً از ترس انفاق، چیزی به کسی نمی‌دادید و انسان تنگ‌نظر و بخیل است.

اصل لغوی قتر به معنای جمع کردن است و قتور کسی است که در نفقه تنگ می‌گیرد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۲۴). قتر شدت امساک و تنگ نظری را نشان می‌دهد. ضَنْ نیز نوعی بخل است، با این تفاوت که بخل داشتن در امری با ارزش می‌باشد. مفهوم آخر به شَح اشاره دارد که می‌تواند با احسان به عنوان یک عمل نیک جایگزین گردد. اصل شَح به معنای منعی است که همراه با حرص باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴). این رذیلت بدترین و آخرین حد بخل است و ویژگی کسی است که از مشاهده خیر رساندن به دیگران ناراحت شده و مانع آن می‌شود. رابطه همنشینی شَح با ایثار در آیه ۹ سوره حشر آمده است: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّؤُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شَحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>۱</sup>.

### ۳-۴-۵. تقویت نرم‌دلی به عنوان یک صفت فطری در وجود انسان برای حرکت به سمت ایثار

هر صفت نیک در وجود انسان، تجلی صفات الهی است و انسان به عنوان مظهر اسماء و صفات خداوند، این توانایی را دارد که خصایص والای انسانی را در خود رشد دهد. نقطه مقابل نرم‌دلی، مفهوم درستی و سخت‌دلی است و حالتی نامبارک در قلب انسان است که باعث می‌شود فرد نسبت به جهان اطراف خود بی‌تفاوت باشد و درد و رنج دیگران برایش معنایی نداشته باشد. در قرآن و روایات از واژه «لینة» و «رِقَّة» برای نشان دادن صفت نرم‌دلی و نرمش استفاده شده است که نقطه مقابل درستی و سخت‌دلی یعنی «قسوة» است که تمام این حالات از ویژگی‌های قلب انسان است. نتایج مطالعات نشان می‌دهد که قساوت قلب بر خلاف فطرت انسان است؛ چرا که انسان فطرتاً نرم‌دل و تأثیرپذیر است، اما عواملی چند از جمله غفلت و فراموشی باعث سقوط انسان به سوی قساوت قلب می‌شود (انصاری، ۱۳۹۵: ۳۳۸-۳۴۳).

۱. و کسانی که در دارالهجره [مدینه] و ایمان، قبل از مهاجران جای گرفتند و کسانی را که [از مکه] به سویشان هجرت نمودند، دوست می‌دارند و در دل، نیازی به آنچه [از فیء] به مهاجران داده شده، احساس نمی‌کنند و اگرچه خود شدیداً در فقر هستند، ولی مهاجران را بر خود مقدم می‌دارند و کسانی که از بخل نفس محافظت شوند، آنان همان رستگاران‌اند.

#### ۴-۴-۵. به چالش کشیدن انگاره‌های منفی درباره ایثار

اگر انگاره‌های منفی درباره رفتارهای ایثارگرانه کنار زده شود، افراد نگاه مثبت و فطری خود را نسبت به این رفتار پیدا می‌کنند. برخی از باورها و انگاره‌های منفی که در جامعه باب شده است، این است که کمک به دیگران دردسر دارد و یا چراغی که به خانه رواست، به مسجد حرام است. این باورهای غلط باعث شده است که روحیه همدلی و کمک به دیگران به مرور زمان در میان مردم کم‌رنگ شود. همان طور که شرح آن گذشت، فرزندان را در محیط خانه باید به گونه‌ای تربیت نمود تا با خصلت‌های والای انسانی آشنا گردند و احساس لذتی را که ماحصل کمک به هم‌نوع و رفع گرفتاری‌های دیگران است، بچشند و این رفتارهای خیرخواهانه در مدرسه و اجتماع تقویت گردد. در کنار تربیت اسلامی که از کودکی آغاز می‌شود، توجه به عالم هستی می‌تواند شروع مناسبی باشد. بعد از اینکه فرد با هستی آشتی کرد و از تنهایی، انزوا و خودخواهی خود را نجات داد، می‌تواند با درون‌نگری، انگاره‌ها و تصورات غلط درباره ایثار و فداکاری را به چالش بکشد. شناخت‌های معیوب درباره هستی و انسان‌ها باعث می‌شود که فرد نگرش منفی به موضوعات پیدا کند. افکار مثبت را باید جایگزین افکار منفی کرد و از تجربه‌های کم شروع نمود تا یک رفتار شکل پیدا کند.

#### ۵-۴-۵. آموزش مهارت‌ها و صفات اخلاقی مرتبط با ایثار

سایر مهارت‌های هم‌نیاز برای رسیدن به ایثار باید آموخته شود. دانش‌آموزان باید با سواد عاطفی آشنا شوند و هیجانات و احساسات را به درستی بشناسند و بیان کنند. برای حرکت از همدلی به ایثار باید ارزش‌هایی که باعث تقویت همدلی می‌شوند، آموزش داده شوند و این آموزش‌ها بهتر است از دوران کودکی تا نوجوانی آموخته شود. آموزش نوع دوستی و مهارت صلح و آشتی در دوران کودکی بسیار مهم است.

#### ۵-۴-۶. الگوسازی از دوران کودکی

استفاده از الگوی شهامت و ایثار در حرکت از مهارت‌های زندگی به سوی مهارت‌های بندگی و عبور از همدلی به ایثار بسیار مؤثر است. نتایج مطالعات روان‌شناسان نشان می‌دهد که یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین روش‌های یادگیری در افراد و به ویژه کودکان،

استفاده از الگوهاست. در دین اسلام، الگوی ایثار فراوان یافت می‌شود. اگر نگاهی به شرح حال و زندگی نامه پیامبران و امامان علیهم‌السلام داشته باشیم، متوجه معنای همدلی و ایثار به معنای واقعی و درست کلمه می‌شویم. تمام پیامبران و برگزیدگان الهی زندگی سختی داشته‌اند و رسالت آن‌ها کمک به مردم و روشن ساختن آن‌ها و حل مشکلاتشان بوده است. امامان علیهم‌السلام نیز این گونه زندگی کرده‌اند و زندگی خود را در راه رضای خدا و مسیری که مورد علاقه خداست، صرف کرده‌اند. خداوند در قرآن به این مطلب اشاره کرده است: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ (بقره/ ۲۰۷). محققان تفاسیری از این آیه و شأن نزول آن آورده‌اند. قرائتی در تفسیر این آیه، به این مطلب اشاره می‌کند که ابن ابی‌الحدید از علمای قرن هفتم اهل سنت، در شرح *نهج البلاغه* خود آورده است که تمام مفسران گفته‌اند این آیه درباره علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام نازل شده است که در لیلۃ المبیت به جای رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در بستر ایشان خوابید (قرائتی، ۱۳۸۸).

#### ۵-۴-۷. درک حقیقت پروردگار و تقویت ارتباط با خداوند

در طول تاریخ، انسان‌هایی بوده‌اند که با شناخت حقیقی خداوند، از خود گذشتند و به مرتبه ایثار رسیدند. هر قدر انسان نسبت به تکالیفی که از جانب خداوند بر عهده اوست، دقت و توجه بیشتری نشان دهد و بر کیفیت ارتباط خود با خداوند تمرکز بیشتری داشته باشد، ارتباط او با خدا عمیق‌تر می‌شود و هر اندازه ارتباط انسان با خدا عمیق‌تر گردد، بروز رفتارهای اخلاقی از جمله ایثار جان و مال در راه خدا بیشتر می‌شود. درک عظمت خداوند آن قدر تأثیرگذار است که ساحران را در زمان حضرت موسی علیه‌السلام و در یک لحظه کوتاه متحول نمود (رک: طه/ ۷۳).

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف فهم همدلی در ادبیات قرآنی و شناخت منظومه مفهومی آن در قرآن کریم صورت پذیرفت. برای دستیابی به اهداف پژوهش با استفاده از روش

۱. و بعضی از مردم از جان خود در راه رضای خدا در می‌گذرند و خدا با چنین بندگانی رؤوف و مهربان است.

تحلیل مفهومی به بررسی آیات قرآن کریم و متون معتبر اسلامی پرداخته شد. نتایج پژوهش حاضر نشان داد که در مکتب قرآن، دوستی و برادری، نیکوکاری، انفاق، وحدت و تفرقه نداشتن، الفت و مهربانی بین قلب‌ها، واژه‌های معادل با همدلی هستند که به تناسب محتوا در بخش‌های مختلفی از قرآن آمده‌اند؛ اما ایثار عمیق‌ترین مفهومی است که می‌تواند معنای همدلی را از نگاه قرآن انتقال دهد. یاری‌قلی و بهادری خسروشاهی (۱۳۹۷) نیز به نتایج مشابهی در این زمینه رسیده‌اند. در مکتب قرآن، از همدلی در رفتارهایی مانند صدقه دادن (بقره/۲۶۵)، انفاق کردن (بقره/۲۶۷) و سایر فعالیت‌های خیرخواهانه مانند تعاون و همکاری، ارتباط و عمل خیر برای دیگران به‌عنوان مفهوم نزدیک به همدلی یاد می‌شود؛ اما آنچه بارها در آیات قرآن به آن اشاره شده است، ایثار کردن و گذشتن از مال و جان خود در راه رضای خداست.

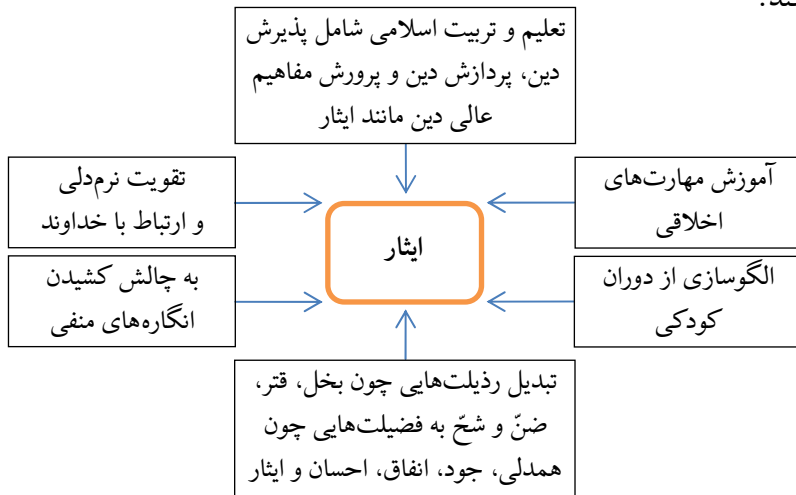
یافته‌های نوین، کجیاف و فرودستان نشان می‌دهد که ایثار نوعی رفتار درونی شده است که از همدلی شروع شده و از آن ناشی می‌شود. همدلی، خود را به جای دیگران گذاشتن از نظر اجتماعی، ادراکی و عاطفی است و نقطه مشترک استدلال اخلاقی و رفتار مطلوب اجتماعی است. هر چه فرد به سطح بالاتری از استدلال اخلاقی دست یابد، بیشتر به رفتارهای مطلوب اجتماعی و ایثارگرانه روی می‌آورد (نوئین، کجیاف و فرودستان، ۱۳۹۲: ۲۱۸). بنابراین با افزایش سطح استدلال اخلاقی، همدلی به‌عنوان نقطه مشترک اخلاق و رفتار مطلوب اجتماعی ارتقاء پیدا می‌کند و در نهایت می‌تواند به ایثار به‌عنوان یک رفتار مطلوب اجتماعی جامعه‌پسند برسد.

از دیگر نتایج به دست آمده از مطالعه حاضر، ارائه راهکارهایی برای حرکت از همدلی به سمت ایثار بود. در این راستا مدلی ارائه گردید که در شکل ۲ آورده شده است. در این زمینه، یاری‌قلی و بهادری خسروشاهی معتقدند که در پرتو تعالیم اسلامی می‌توان به رشد و شکوفایی و بالندگی بیشتر در رابطه با همدلی دست یافت. تقوی (۱۳۹۰) در مطالعه خود، الگویی را ارائه نموده است که در پرتو آن می‌توان فرهنگ ایثار و شهادت را منتقل نمود. بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر می‌توان الگوی مفهومی مسیر رسیدن به «ایثار» را پیشنهاد نمود. ارتباط ایثار با مفاهیم ارائه شده از نوع ارتباط اندراجی است. در ارتباط اندراجی، بر اساس یافته‌های باقری (۱۳۸۷)، برخی مفاهیم در



ذیل مفهوم دیگری قرار می‌گیرند و بُعد یا ابعادی را تشکیل می‌دهند.

در این الگوی مفهومی که در شکل ۲ آمده است، مسیر بروز رفتارهای ایثارگرانه مشخص شده است و چنانچه انسان گامی را برای تحقق مقوله‌های ارائه‌شده بردارد، می‌تواند به خصلت ایثار و فداکاری با مال و جان در راه خدا دست یابد. مهم‌ترین گام، تعلیم و تربیت اسلامی است که زمینه بروز رفتارهای انسان‌دوستانه را فراهم می‌کند.



شکل ۲: تدوین مدل راه‌های رسیدن به ایثار

درخشان معتقد است که دفاع از سرزمین، عقاید و معیارهای اخلاقی درونی شده، یک رفتار مطلوب اجتماعی است که فرد به واسطه معیارهای اخلاقی درونی شده جامعه‌پسند و با از خودگذشتگی به این رفتارها روی می‌آورد (درخشان، ۱۳۸۷: ۸۵). مالتی و همکاران (Malti & Partners, 2009) در پژوهشی، به بررسی رابطه همدلی، انگیزش اخلاقی و رفتارهای مطلوب اجتماعی پرداختند و نتایج آن نشان داد که رفتار مطلوب اجتماعی با همدلی، رابطه مثبت و معناداری دارد. با توجه به اینکه ایثار، یک رفتار مطلوب اجتماعی است، بنابراین می‌توان با پرورش همدلی و افزایش کیفیت و سطوح همدلی، به رفتارهای ایثارگرانه به عنوان یک رفتار فرااجتماعی دست یافت. ایثار مراتبی دارد و این نشان می‌دهد که راه نزدیک شدن به سرچشمه نور الهی،

راهی طولانی است. اگر بخواهیم ایثار را سطح‌بندی نماییم و جزئی‌تر به آن نگاه کنیم، ایثار از گذشتن از دارایی‌های خود تا ایثار جان - که انسان همه دارایی خود یعنی جانش را در راه خدا و برای خدا تقدیم می‌کند- درجه‌بندی می‌شود. در این حرکت، برخی از مردم به بالاترین حد ایثار یعنی از خودگذشتگی و شهادت در راه خدا و امر او می‌رسند و این دور از دسترس نیست. مصداق عینی و بارز افرادی که در راه خدا از جان مایه گذاشتند، شهدا و ایثارگران هستند. این مقام آن‌قدر ارزشمند و والاست که به فرموده قرآن کریم، شهیدان زنده‌اند و نزد خداوند روزی می‌گیرند: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾<sup>۱</sup> (آل عمران / ۱۶۹).

گذشتن از جان بسیار ارزشمند است و این یکی از برترین اعمال در نزد خداوند است؛ زیرا طبیعت و فطرت آدمی، بر حب ذات و محبت به خویشتن خویش سرشته شده است و گریز از مرگ یک رویداد فطری است. انسانی که به بالاترین مراتب صفت ایثار می‌رسد، فطرت را که ریشه در عمق وجود دارد، به فاطر باز می‌گرداند و منفعت‌گرایی و سوداندیشی را که یکی از گرایش‌های فطری انسان است، در تقدیم جان خویش در راه رضای خدا می‌داند. بنابراین کسی که خواهان رسیدن به مرتبه ایثار است، تصمیم می‌گیرد که راه خود را انتخاب می‌کند و حرکت خود را آغاز می‌نماید تا مصداق آیه ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ (واقع/ ۱۰) واقع شود؛ همان افرادی که در کارهای خیر از همدیگر سبقت می‌گیرند و مقربان درگاه حق تعالی هستند. این حرکت همان همراهی با حق است که در آن، اشتیاق و بی‌قراری برای رسیدن به قرب الهی وجود دارد یا به وجود می‌آید و انسان را به سمت حیات طیبه و زندگی پاک و نورانی سوق می‌دهد.

۱. و البته نپندارید که شهیدان راه خدا مرده‌اند؛ بلکه زنده‌اند [به حیات ابدی] و در نزد خدا منتعم خواهند بود.

## کتاب‌شناسی

۱. قرآن حکیم و شرح آیات منتخب، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، چاپ پنجم، قم، اسوه، ۱۳۹۰ ش.
۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد، ترتیب معجم مقانیس اللغه، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.
۳. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۸ ق.
۴. ابوالقاسمی، عباس، «اعتباریابی و روایی مقیاس بهره همدلی برای دانش‌آموزان دبیرستانی»، فصلنامه مطالعات روان‌شناختی، سال پنجم، شماره ۴ (پیاپی ۲۱)، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۵. انصاری، محمدعلی، سودای نفس؛ شناخت آسیب‌های نفس در پرتو قرآن کریم، چاپ دوم، مشهد، بیان هدایت نور، ۱۳۹۵ ش.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران، فرزانه روز، ۱۳۸۸ ش.
۸. باقری، خسرو، درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت جمهوری اسلامی ایران، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۹. تقوی، سیدمحمدرضا، «نظریه پردازش، پذیرش و پرورش دین: رویکردی نرم برای انتقال فرهنگ ایثار و شهادت»، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال ششم، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۰ ش.
۱۰. تیممی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، ترجمه و شرح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. حاتمی، سعیده، مقایسه میزان همدلی در نوجوانان جامعه‌پسند، زورگو و قربانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، تعریف و خاستگاه دین، مشهد، آفتاب دانش، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. درخشان، ف.، «ابعاد مختلف جهانی شدن و تأثیر آن بر هنجارهای فرهنگی ایثار و شهادت»، چکیده مقالات همایش ملی ترویج هنجارهای فرهنگی ایثار و شهادت، اصفهان، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. دولابی، محمداسماعیل، طوبای محبت، تهران، محبت، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. راد، علی، مبانی کلامی امامیه در تفسیر قرآن (با رویکرد نقادانه به آرای ذمبی، عسکال و رومی)، تهران، سخن، ۱۳۹۰ ش.
۱۶. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن کریم، ترجمه حسین خدایرست، چاپ چهارم، قم، نوید اسلام، ۱۳۹۰ ش.
۱۷. سلطان‌القرائی، خلیل، و جواد مصرآبادی، «بررسی تطبیقی دیدگاه اسلام و کارل راجرز نسبت به ماهیت و کمال انسانی»، دوفصلنامه تربیت اسلامی، سال دوم، شماره ۴، بهار و تابستان ۱۳۸۶ ش.
۱۸. سیادت، ع.، «بررسی نقش مدیریت و رهبری سازمانی بر ترویج هنجارهای فرهنگی ایثار و شهادت»، چکیده مقالات همایش ملی ترویج هنجارهای فرهنگی ایثار و شهادت، اصفهان، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. سیدی، سیدحسین، و علی رفیعی، «معناشناسی ایثار در قرآن کریم»، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۳۲، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۲۰. شریفی، اصغر، و فاطمه اسلامیه، «بررسی رابطه میان یادگیری سازمانی و به کارگیری فناوری‌های ارتباطات و اطلاعات در دانشگاه آزاد اسلامی واحد گرمسار در سال تحصیلی ۸۶-۸۷»، فصلنامه رهیافتی‌نودمدیریت‌آموزشی، سال اول، شماره ۲، زمستان ۱۳۸۷ ش.

۲۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. عزیزی، بیتا، ثریا قطبی، حسن نجفی، و اکبر رهنما، «واکاوی مؤلفه‌های رفتاری ایثار با رویکردی به قرآن و حدیث»، *دوفصلنامه پاسداری فرهنگی انقلاب اسلامی*، سال هفتم، شماره ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۲۳. علوی، سیدجعفر، *مهارت‌های زندگی با نگاه دینی*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۹ ش.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۲۵. قرائتی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸ ش.
۲۶. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تعلیق علی اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
۲۷. کومیز، جerald آر.، و لو روی بی. دنیلز، *پژوهش فلسفی: تحلیل مفهومی*، ترجمه خسرو باقری، ۱۳۸۷ ش.
۲۸. محمدپور، فاطمه، *روابط علی - ساختاری همدلی، تئوری ذهن، غفلت، هوش اجتماعی و رفتارهای قلدری در دانش‌آموزان دوره متوسطه*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه تبریز، ۱۳۹۳ ش.
۲۹. محمدی ری شهری، محمد، *دانشنامه قرآن و حدیث*، قم، دار الحدیث، ۱۳۹۰ ش.
۳۰. مصطفوی، حسن، *تفسیر روشن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۰ ش.
۳۱. مطهری، مرتضی، *انسان کامل*، تهران، صدرا، ۱۳۶۷ ش.
۳۲. نوئین، آریتا، محمدباقر کجباف، و مهرنوش فرودستان، «رفتارهای مطلوب اجتماعی و ایثارگری در شهروندان اصفهانی»، *مجله جامعه‌شناسی کاربردی*، سال بیست و چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۵۰)، تابستان ۱۳۹۲ ش.
۳۳. هراتیان، عباسعلی، و محمدرضا احمدی، «رابطه حرمت خود بر همدلی نوجوانان»، *فصلنامه روان‌شناسی و دین*، سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۱۷)، بهار ۱۳۹۱ ش.
۳۴. یاری‌قلی، بهبود، و جعفر بهادری خسروشاهی، «بررسی تطبیقی مفهوم همدلی از منظر روان‌شناسی و مبانی اسلامی»، *فصلنامه سبک زندگی اسلامی با محوریت سلامت*، سال دوم، شماره ۳، تابستان ۱۳۹۷ ش.
۳۵. یقینی، سمیه، *مقایسه مکانیسم‌های دفاعی، همدلی و مهارت‌های ارتباطی در پرستاران و کمک‌بهبازان*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی شاهرود، ۱۳۹۴ ش.
36. Batson, C. Daniel, "These things called empathy: Eight related but distinct phenomena", in: Jean Decety & William Ickes (Eds.), *The social neuroscience of empathy*, 2009.
37. Batson, C. Daniel & Bruce D. Duncan & Paula Ackerman & Terese Buckley & Kimberly Birch, "Is Empathic Emotion a Source of Altruistic Motivation?", *Journal of personality and Social Psychology*, Vol. 40(2), 1981.
38. Brunel, Marie-Lise, & Louise Dupuy-Walker, "Empathy at the service of pedagogical expertise", in: *Lecture Delivered at the Fifth Congress of Airpe*, 1988.
39. Damon, William, *Empathy, Shame, Guilt, The Moral Child*, New York, 1988.
40. Davis, Mark H., *Empathy: A Social Psychological Approach*, Washington D. C., Brown & Benchmark, 1994.
41. Duan, Changming & Clara E. Hill, "The current state of empathy research", *Journal of Counseling Psychology*, Vol. 43(3), 1996.
42. Eisenberg, Nancy & Richard A. Fabes & Gustavo Carlo & Debra Troyer & Anna Lee

- Speer & Mariss Karbon & Galen Switzer, "The relations of maternal practices and characteristics to children's vicarious emotional responsiveness", *Child Development*, Vol. 63(3), 1992.
43. Francis, Leslie J. & Jennifer S. Croft & Alice Pyke, "Religious diversity, empathy, and God images: Perspectives from the psychology of religion shaping a study among adolescents in the UK", *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 33(3), 2012.
44. Graziano, William G. & Meara M. Habashi & Brad E. Sheese & Renée M. Tobin, "Agreeableness, empathy, and helping: A person x situation perspective", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 93(4), 2007.
45. Grusec, Joan E., & Sandra L. Skubiski, "Model nurturance, demand characteristics of the modeling experiment, and altruism", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 14(4), 1970.
46. Hardy, Sam A. & Lawrence J. Walker & David D. Rackham & Joseph A. Olsen, "Religiosity and adolescent empathy and aggression: The mediating role of moral identity", *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol. 4(3), 2012.
47. Hoffman, Martin L., "Empathy, social cognition, and moral action", in: William M. Kurtines & Jacob L. Gewirtz (Eds.), *Handbook of Moral Behavior and Development*, Bd. 1, 1991.
48. Irani, Annahita S., "Positive Altruism: Helping that Benefits Both the Recipient and Giver", *Master of Applied Positive Psychology (MAPP) Capstone Projects*, 2018.
49. Kagan, Jerome, *The Nature of the Child*, Basic Books, 1984.
50. Malti, Tina & Michaela Gummerum & Monika Keller & Marlis Buchmann, "Children's Moral Motivation, Sympathy, and Prosocial Behavior", *Child Development*, Vol. 80(2), 2009.
51. Moore, Chris & Kiran Pure & David Furrow, "Children's Understanding of the Modal Expression of Speaker Certainty and Uncertainty and Its Relation to the Development of a Representational Theory of Mind", *Child Development*, Vol. 61(3), 1990.
52. Peterson, Christopher & Martin E. P. Seligman, *Character Strengths and Virtues: A Handbook and Classification*, Vol. 1, Oxford University Press, 2004.
53. Siegel, Natalie M., *Kids Helping Kids: The Influence of Situational Factors on Peer Intervention in Middle School Bullying*, The University of North Carolina at Chapel Hill, 2008.
54. UNICEF Evaluation Office, *Global Evaluation of Life Skills Education Programmes*, New York, UNICEF, 2012.
55. Zak, Paul J., "The physiology of moral sentiments", *Journal of Economic Behavior & Organization*, Vol. 77(1), 2011.



# واکاوی دلالت آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بر اصل آزادی قراردادی\*

- مهدی همتیان<sup>۱</sup>
- سیدحسن وحدتی شبیری<sup>۲</sup>

## چکیده

اصل آزادی قراردادی به عنوان یکی از مهم‌ترین اصول و بنیادهای حقوق خصوصی غرب است که دارای آثار و پیامدهای مهمی در جامعه می‌باشد. قواعد حقوقی غرب تنها در صورتی می‌توانند در حقوق ما وارد شوند که مورد تأیید فقه امامیه قرار بگیرند. در برخی کتب حقوقی، آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱) به عنوان مبنا و دلیل قرآنی این اصل مطرح شده است. با توجه به اهمیت قرآن کریم و نقش آن در تشریح و تأیید قواعد حقوقی، بررسی و واکاوی دلالت آیه بر اصل مزبور ضرورت دارد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی اجتهادی در پی واکاوی این دلالت بوده است و در نهایت با بررسی مبانی و بیانات مختلف فقها از آیه شریفه، دلالت آیه شریفه بر اصل آزادی قراردادی را نمی‌پذیرد.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. دکتری قرآن و حقوق (نویسنده مسئول) (hemmat110@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه قم (daftar.razavi@gmail.com).

## واژگان کلیدی: اصل آزادی قراردادی، آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، عقود

مستحدثه.

### مقدمه

اصل آزادی قراردادی، یکی از بنیادهای حقوق خصوصی در غرب است که رد پای آن در حقوق ما نیز دیده می‌شود، ماده ۱۰ قانون مدنی به گفته بیشتر حقوق‌دانان، بیانگر همین اصل است (کاتوزیان، ۱۳۸۳: ۱/۱۴۴). اینکه آیا این اصل، مورد تأیید فقه امامیه است یا نه؟ پرسشی است که این پژوهش به دنبال آن است. در کلمات برخی حقوق‌دانان، آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» به عنوان دلیل و مبنای قرآنی اصل آزادی قراردادی مطرح شده است. از نظر ایشان، قرآن کریم قرن‌ها قبل از آنکه غرب به چنین قاعده مهم و کارگشای حقوقی دست یابد، مبین این قاعده بوده است (کاتوزیان، ۱۳۶۶: ۱/۱۴۵-۱۴۴). اگر چنین ادعایی صحیح باشد، آنگاه اصل آزادی قراردادی مورد تأیید فقه قرار دارد و می‌تواند در حقوق کشورهای اسلامی کارگشا باشد.

در مورد اصل آزادی قراردادی و ریشه‌یابی دینی آن، تحقیقات متعددی انجام شده است؛ برای نمونه، در کتابی با عنوان *بازپژوهی فقهی حقوقی اصل آزادی قراردادی با رهیافتی به حاکمیت دین* (آهنگران، ۱۳۹۸)، درباره ریشه فقهی این اصل سخن به میان آمده و به آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نیز اشاره شده است که البته به ارتباط آیه با اصل مزبور به طور خاص اشاره نشده است؛ اگرچه نگارنده با همانندی لسان آیه شریفه و اصل مزبور، به نوعی دلالت آیه شریفه بر اصل مزبور را پذیرفته است. همو در مقاله‌ای با عنوان «اصل آزادی قراردادی با نگاهی به آیه ۲۹ سوره نساء» (آهنگران، ۱۳۹۷)، آیه (نساء/ ۲۹) را مشرّع عقود جدید دانسته است.

مقاله‌ای دیگر با عنوان «اصل حاکمیت اراده در حقوق غرب و اسلام؛ مبانی، آثار و پیشینه تاریخی» (اسماعیلی، ۱۳۹۷)، به شکل کلی و تا حدودی به دلالت آیه (مائده/ ۱) بر اصل حاکمیت اراده که به عنوان مبنای اصل آزادی قراردادی محسوب می‌شود، اشاره کرده است. در این قبیل تحقیقات، به طور خاص، ارتباط آیه (مائده/ ۱) با اصل آزادی قراردادی مورد توجه نبوده، و اگر بوده، به طور کلی و اجمالی بوده است و عموماً آیه



را دلیل و مؤید اصل مزبور دانسته‌اند.

در پژوهش پیش رو به شکل خاص، رابطه آیه نخست سوره مائده با اصل آزادی قراردادی مورد بررسی قرار می‌گیرد و فرضیه ما بر خلاف نظر اکثر تحقیقات انجام شده در این موضوع، عدم دلالت آیه بر اصل مزبور است.

دلالت آیه شریفه بر اصل آزادی قراردادی در صورتی اثبات می‌شود که مفاد بیانی آیه شریفه و اصل مزبور یکسان باشد. اصل آزادی قراردادی می‌گوید که انسان‌ها در بستن قرارداد آزادند و قرارداد بسته شده با هر شکل و صورتی صحیح است و نسبت به آن ملزم و متعهد می‌شوند؛ یعنی در صورتی که قراردادی ایجاد شود و از حیث صحت مشکوک باشد، اصل مزبور صحت و قانونی بودن آن را اثبات می‌کند (کاتوزیان، ۱۳۶۶: ۱۴۴/۱).

چنان که آیه شریفه نیز مشرّع عقود مشکوک محسوب شود و عقود نوپدید را نیز شامل باشد، آنگاه همان لسان اصل آزادی قراردادی را خواهد داشت و می‌توان گفت که مبنا و دلیل قرآنی اصل مزبور است.

این پژوهش برای اثبات دلالت یا عدم دلالت آیه بر اصل مزبور، از دو بخش مهم تشکیل شده است؛ در بخش اول، شمول آیه بر عقود مستحدثه و نوپدید بررسی می‌شود و در بخش دوم، مشرّع بودن یا نبودن آیه واکاوی خواهد شد و آنگاه بر اساس نتیجه آن دو بخش، دلالت یا عدم دلالت آیه بر اصل آزادی قراردادی بیان خواهد شد.

### ۱. بررسی شمول آیه شریفه نسبت به عقود مستحدثه (نوپدید)

از آنجا که شمول و یا عدم شمول آیه شریفه بر عقود مستحدثه، در دلالت آیه شریفه بر اصل آزادی قراردادی مؤثر است، در این قسمت به بررسی شمول آیه می‌پردازیم. در مورد شمول آیه شریفه بر عقود نوپدید، میان فقها اختلاف است؛ برخی معتقدند که آیه شریفه تنها بر عقود معهوده شرعی یعنی عقودی که در زمان شارع بوده و در روایات و کتب فقها از آن‌ها نام برده شده است، شمول دارد و شامل عقود نوپدید نمی‌شود و برخی معتقدند که آیه شریفه بر عقود نوپدید نیز شمول دارد. از دسته اول با عنوان قائلان به عدم شمول، و از دسته دوم با عنوان قائلان به شمول یاد می‌کنیم.

## ۱-۱. قائلان به عدم شمول

فخرالمحققین در *ایضاح معتقد* است که «ال» در «العقود»، الف لام عهد است و آیه تنها شامل عقود لازمه معهوده می‌شود (فخرالمحققین حلی، ۱۳۸۷: ۳۶۷/۲). محقق عاملی نیز همانند فخرالمحققین، همین نظر را چنین بیان داشته است:

«مراد از ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، وفا به همه عقود از جمله عقود جدید نیست؛ بلکه مراد عقودی است که در آن زمان متداول بوده‌اند و فقها در کتبشان نام آن‌ها را ذکر کرده‌اند» (حسینی عاملی، ۱۴۱۹: ۱۲۱/۲۰).

صاحب *ریاض* نیز با دسته اول است. ایشان در بحث حواله، در اینکه آیا رضایت بدهکار هم شرط صحت معامله است و یا صرف رضایت حواله‌گیرنده کافی است، عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ را از حواله بدون رضایت بدهکار منصرف دانسته و شامل آن نمی‌داند. وی متعارف نبودن چنین حواله‌ای در عصر شارع را دلیل این عدم شمول دانسته است (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸: ۲۸۱/۹). صاحب *ریاض* در جای دیگر معتقد است که اگرچه «العقود» لغتاً عام است، اما نمی‌توان آن را حمل بر عموم نمود؛ زیرا اجماع داریم بر اینکه اکثر عقود از این عموم تخصیص می‌خورند. پس این اجماع قرینه است بر اینکه «العقود» عام نیست و تنها شامل عقود معهوده است (همان: ۲۱۵/۸). میرزای قمی در *جامع الشتات* این گونه نوشته است:

«و عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ و امثال آن نیز محمول است بر عقود معهوده در زمان شارع، نه هر چه هر کس بخواهد اختراع کند» (قمی، ۱۴۱۳: ۴۱/۲).

صاحب *جواهر* نیز از طرفداران عدم شمول است و به صراحت، آیه شریفه را منصرف به عقود متعارف مذکور در کتب فقها دانسته است (نجفی، ۱۴۰۴: ۱۶۰/۲۶).

همچنین نگاه به متون فقهی - تفسیری، بیانگر آن است که برخی از مفسران و فقها، اگرچه به عدم شمول آیه شریفه تصریح نکرده‌اند، اما استنباط‌های آنان از آیه شریفه، نشان از این دارد که ایشان شمول آیه را نسبت به عقود جدید نپذیرفته‌اند؛ برای نمونه، شیخ طوسی در تفسیر «العقود» پس از بیان اقوال مختلف، قول بهتر را قول ابن عباس شمرده است که مراد از عقود را «عقود الله»، یعنی عقودی که خداوند برای بندگانش

از جهت حلال و حرام، واجبات و حدود آنها بیان کرده، دانسته است. وی سپس اقوال دیگر را نیز داخل در این قول دانسته و وفای به همه آنها را به مقتضای آیه شریفه، واجب دانسته است (طوسی، بی تا: ۴۱۳/۳-۴۱۵). طبرسی نیز به تبع شیخ طوسی، همان بیان تبیین را نقل کرده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۳۳/۳). محقق نراقی پس از نقل بیان مجمع معتقد است که از بیان ایشان معلوم می شود مراد اینان تنها عقود معهوده شرعی است، نه عقود مخترعه و نوپدید.<sup>۱</sup> نراقی سپس دلیل این تخصیص را این عبارت مجمع دانسته که می فرماید:

«تمام این اقوال در قول ابن عباس داخل است و قول ابن عباس هم که به عقود شرعی نظر دارد؛ یعنی عقودی که توسط شارع برای مردم مشخص شده اند» (نراقی، ۱۴۱۷: ۹/۱).

بنا بر اصالة الحقیقه در عموم، ظاهر آیه شریفه عموم و شمول را می رساند و هر دیدگاهی بر خلاف اصالة العموم نیاز به قرینه دارد. از این رو، قائلان به عدم شمول برای دیدگاهشان ادله ای بیان کرده اند که به بررسی آنها می پردازیم.

### دلایل قائلان به عدم شمول

۱- انصراف:<sup>۲</sup> ممکن است گفته شود که انصراف، مانع ظهور آیه شریفه در شمول است؛ یعنی عرف زمان نزول، از آیه شریفه عقود موجود و معهود را می فهمید. بنابراین آیه شریفه بر عقود جدید شمول ندارد (برای آگاهی بیشتر ر.ک: صدر، ۱۴۱۷: ۵۲۷/۷).

پاسخ: هر انصرافی مانع ظهور اطلاق نمی شود. در مورد آیه نیز اگر انصرافی باشد، با توجه به قرائن محکمی که بر ابدی بودن احکام قرآن دلالت دارد، یک انصراف

۱. این بیان محقق نراقی قابل مناقشه است؛ زیرا شیخ طوسی اگرچه شمول آیه بر عقود شرعی را می پذیرد، ولی این منافاتی با شمول آیه بر عقود غیر معهوده شرعی و امضاشده ندارد.

۲. انصراف عبارت است از تبادر برخی از مصادیق طبیعت به ذهن، هنگام شنیدن لفظی که از جهت وضع، بر غیر آن مصادیق نیز شمول دارد. لازم به ذکر است که در میان اصولیان، برخی انصراف را مختص به مبحث اطلاق دانسته، معتقدند که انصراف به شمول عام ضرری نمی زند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۴۳/۳) و در مقابل، عده ای معتقدند که انصراف در هر دو مبحث اطلاق و عموم وارد است و به عموم عام نیز ضرر می زند (موسوی خویی، ۱۴۱۸: ۸۵/۱۳). بنابراین اشکال انصراف برای کسانی که آیه را عام دیده اند نه مطلق، نیز مطرح می باشد.

بدوی است که پس از اندکی تأمل از بین می‌رود.

۲- قدر متیقن در مقام تخاطب: برخی معتقدند که وجود قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع ظهور کلام در اطلاقش می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۷). بر اساس این نظر، قدر متیقن عقود در آیه شریفه که همان عقود معهوده می‌باشد، مانع از اطلاق و شمول «العقود» نسبت به عقود مستحدثه می‌شود.

پاسخ: برخی از محققان علم اصول این نظر را قبول نکرده‌اند (صدر، ۱۴۱۷: ۵۱۵/۷). حتی خود صاحب نظر نیز در بسیاری از موارد به این نظر عمل نکرده و با وجود قدر متیقن به اطلاقات عمل نموده است (غروی نائینی، ۱۳۵۲: ۵۳۱/۱).

۳- تصور واضح از مصادیق الفاظ: وجه دیگری که منکران شمول می‌توانند به آن استناد کنند، این است که واضح به هنگام وضع، تنها مصادیق موجود در ذهنش را لحاظ کرده و آن لفظ را برای آن‌ها وضع نموده است. به بیان دیگر، او در هنگام وضع توجهی به مصادیق جدیدی که در آینده برای آن لفظ پدید می‌آیند، نداشته است؛ برای مثال، واژه «أمّ» برای مادری وضع شده است که فرزند حاصل از تخمک خویش را در رحمش پرورش داده و حمل می‌کند و هیچ‌گاه برای واضح، مصداق دیگری همچون زنی که به سبب تخمک زنی دیگر حامله شده، تصور نشده است. بنابراین نمی‌توان برای اثبات محرمیت فرزند متولد شده با زن صاحب تخمک یا زن صاحب رحم، به عموماتی همچون «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» تمسک نمود (قائنی، ۱۴۲۴: ۴۳-۴۲/۱؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۱۶۲). بنابراین «العقود» در آیه شریفه، تنها بیانگر مصادیق موجود در زمان واضح بوده است و شامل مصادیق نوپدید نمی‌شود.

پاسخ: این اشکال به دو دلیل مردود است: ۱- در هنگام وضع، توجه تفصیلی واضح به مصادیق لازم نیست و توجه اجمالی نیز کفایت می‌کند و چه بسا مصادیق جدید نیز اجمالاً در ذهن واضح بوده و لفظ را برای جامع آن‌ها قرار داده است. ۲- این دلیل وقتی صحیح است که مبتنی باشد بر اینکه وضع یک لفظ به لحاظ مصادیق آن، از باب جمع در لحاظ تمام افراد آن باشد و چنانچه فردی از مصادیق، از لحاظ واضح خارج باشد، آن وضع به انجام نمی‌رسد؛ اما چنانچه مبتنی بر عدم اعتبار قیود در وضع باشد، آنگاه دیگر چنین اشکالی وجود نخواهد داشت. برای مثال، کلمه نور برای روشنایی وضع

شده است. حال منشأ این روشنایی هر چه باشد (نفت، چوب، برق و...) فرقی نمی‌کند؛ یعنی واضح هنگام وضع نور برای روشنایی، از باب «رفض القيود» عمل نموده است. به نظر می‌رسد که وضع بر اساس و مبنای عدم اعتبار قیود باشد و بر این اساس، اشکال وارد نخواهد بود (فائنی، ۱۴۲۴: ۴۳/۱).

۴- عدم جواز تمسک به اصالة العموم: برخی اندیشمندان معتقدند که الفاظ و یا هیئت عموم، وقتی عموم و شمول دارند که قرینه‌ای بر خلاف نباشد؛ بلکه چیزی هم که صلاحیت قرینه بودن بر خلاف دارد، وجود نداشته باشد. در مورد آیه شریفه، کلمه «العقود» اگرچه ظهور در عموم دارد، ولی وقتی این ظهور حجت است که قرینه‌ای بر خلاف موجود نباشد. به اعتقاد محقق نراقی، «العقود» عموم و شمول ندارد؛ زیرا آیه شریفه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (مائده/ ۱) از آخرین آیاتی است که بر نبی اکرم ﷺ نازل شده است و قبل از آن در قرآن کریم، وفای به برخی عقود معهود مثل بیع، اجاره، نکاح و... مورد طلب قرار گرفته است. بنابراین وقتی آیه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ نازل می‌شود، نمی‌تواند در غیر آن عقودی که بیان شده، ظهور یابد (نراقی، ۱۴۱۷: ۱۹). همچنین محقق نراقی معتقد است هنگامی که امری از مولا صادر می‌شود، اگر برای بار اول باشد، تأسیسی است و اگر برای بار دوم و یا چندم باشد، تأکیدی است. حال اگر مولا به یک طبیعتی امر کند که قبلاً برخی از افراد آن را طلب کرده بود، در اینجا اگر مرادش از آن عموم، تنها همان افراد قبلی باشد، امر مولا تأکید است و اگر مرادش از امر به طبیعت، افراد جدید غیر از افراد قبلی باشد، امرش تأسیس است و اگر مرادش عموم افراد قبلی و جدید باشد، امرش هم تأکید و هم تأسیس است و این صحیح نیست؛ همچنان که استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا صحیح نیست (همان: ۲۰). بنابراین محقق نراقی معتقد است که «العقود»، عموم و شمول ندارد، به نحوی که عقود نوپدید را نیز در بر بگیرد.

پاسخ: به نظر می‌رسد محقق مراغی، اولین کسی باشد که اشکال نراقی به شمول آیه را پاسخ گفته است. وی سخن نراقی را با ۹ وجه مردود دانسته است، که به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم.

به باور مراغی، چنانچه بپذیریم که سوره مائده، آخرین سوره و یا از آخرین سوره‌های نازل شده است، لازم می‌آید که همه احکام و حلال و حرام‌های الهی بیان شده باشند.

پس باید عقود را حمل بر عموم کرد که هیچ عهده نباشد، مگر اینکه آیه شریفه شامل آن شود و حکم آن را بیان کند. همچنین ایشان وجود برخی از عقود و عهود قبل از نزول آیه را مجوزی برای عهد گرفتن «ال» در «العقود» نمی‌داند و معتقد است که باید ثابت شود مخاطبان آیه شریفه به همه عقود و عهود قبل از آیه اشراف داشته‌اند تا بتوان «ال» در «العقود» را الف لام عهد دانست و از آنجا که چنین چیزی معلوم و قابل اثبات نیست، بنابراین عهدیت «ال» ثابت نمی‌شود. وجه اشکال دیگر محقق مراغی به نراقی، فهم و استنباط مفسران و فقها از آیه شریفه است که اغلب آن‌ها به عموم آیه حکم کرده‌اند. صاحب عناوین همچنین به نکته‌ای اشاره نموده است که نمی‌شود حکم مصادیق عموم قبل و بعد از «ال» عهد متفاوت باشد و در مانحن‌فیه چنین است؛ زیرا در آیات قبل و در بیان عقود و عهود دیگر، به وجوب وفای آن‌ها اشاره نرفته است و در آیه مورد بحث، به وجوب وفای عقود اشاره شده که این تفاوت حکم، خود به عنوان مؤیدی بر عمومیت آیه و اشکال به عهد بودن «ال» در «العقود» است (حسینی مراغی، ۱۴۱۷: ۲/۲۳-۱۸).

امام خمینی نیز از دیگر فقهای است که به اشکال محقق نراقی به شمول آیه پاسخ داده است. ایشان در رد دلیل اول محقق نراقی معتقد است که «العقود» (جمع محلی به الف و لام) ظهور در عموم دارد و قرینه‌ای که بتواند مانع این ظهور شود، وجود ندارد. ایشان معتقد است که قرینه باید به گونه‌ای باشد که مورد پذیرش عقلاً قرار گیرد. چنین قرینه‌ای می‌تواند مانع ظهور عام شود و در مانحن‌فیه چنین قرینه‌ای وجود ندارد؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در طول بیست سال به تشریح پرداخت؛ مثلاً سال اول نماز را واجب کرد، محلات و محرمات را بیان فرمود، واجبات و محرمات را بیان فرمود، سال بعد بیع و نکاح و اجاره، سال بعد بقیه امور. این‌ها در حدود بیست سال بوده، در سال‌های طولانی، به طوری که مطلب دوم مرتبط به مطلب اول نیست و این دیگر صلاحیت برای قرینه واقع شدن ندارد. عرف از او قبول نمی‌کند. همچنین ایشان در پاسخ به اشکال دوم محقق نراقی معتقد است که این اشکال نیز مخدوش است؛ زیرا موضوع له امر بعث است، و تأکیدی یا تأسیسی بودن، از وجود یا عدم امر دیگر انتزاع می‌شود (موسوی خمینی، ۱۴۲۱: ۱/۱۱۲-۱۱۴).

در مورد اشکال اول محقق نراقی می‌توان گفت که تقدم چند عقد و عهد و حکم آن‌ها نمی‌تواند مانع عموم و شمول آیه شریفه باشد. به عبارت دیگر نمی‌توان چنین مطلبی را به عنوان یک قاعده کلی پذیرفت (علیدوست، ۱۳۹۵: ۸۵). علاوه بر این، شواهدی بر شمول آیه وجود دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- قرآن کتابی جاودانه: اینکه قرآن کتابی است که مختص به مخاطبان و مشافهان خاصی نبوده و تا قیامت همه مردم را مورد خطاب قرار داده است، نکته‌ای است که برخی روایات به آن اشاره کرده‌اند؛ برای مثال، امام رضا علیه السلام به نقل از پدرش فرمود: مردی از امام صادق علیه السلام پرسید: چگونه است که قرآن هر چه می‌گذرد، شاداب‌تر و تازه‌تر می‌شود؟ حضرت فرمود: زیرا خداوند متعال آن را برای زمان خاص یا مردم خاصی قرار نداده است. قرآن در هر زمانی تازه و جدید است و در نزد هر مردمی تا روز قیامت، شاداب و تازه است.<sup>۱</sup> همچنین در روایاتی قریب به این مضمون فرموده است: قرآن برای زمان‌های خاصی به وجود نیامده و مغلوب زمان‌ها نمی‌شود؛ زیرا برای زمان خاصی قرار داده نشده است، بلکه دلیل و برهانی برای همه انسان‌هاست (قائنی، ۱۴۲۴: ۸۸/۱).

۲- قرآن کتاب قانون: قانون از سنخ قضیه حقیقه است و در قضیه حقیقه، حکم روی طبیعتی است که مرآت برای مصادیقش هست و مرآتیت یک امر واقعی است و علم آمر هیچ نقشی در آن ندارد (غروی نائینی، ۱۳۷۶: ۱۷۳/۱). بنابراین هر گاه مصداقی از عقد به وجود آید، آیه شریفه بر آن شمول خواهد داشت و این مقتضای قضایای حقیقه است (موسوی خویی، ۱۴۲۲: ۴۵۶/۴).

۳- وجود روایات دال بر بیان همه حوائج مردم در قرآن: از برخی روایات<sup>۲</sup> چنین فهمیده می‌شود که خداوند متعال هر آنچه را که بشر تا روز قیامت بدان احتیاج دارد، از

۱. «عَنِ الرَّصَا عَنْ أَبِيهِ عليه السلام، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا بَالُ الْقُرْآنِ لَا يَزْدَادُ عَلَى النَّسْرِ وَالذَّرْسِ إِلَّا غَضَاظَةً؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرَمَانٍ دُونَ رَمَانٍ وَلِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ. فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (مجلسی دوم، ۱۴۱۰: ۲۸۰/۲).

۲. ر. ک: «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَجَمِيعِ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَيْهِ إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۹/۱).

طریق قرآن و سنت بیان کرده است؛ برای مثال در روایتی، امام کاظم علیه السلام در پاسخ به شخصی که از کلیت بیانات قرآن تا روز قیامت سؤال کرد، فرمود: «خداوند آنچه را که مردم تا روز قیامت بدان نیاز دارند، بیان کرده است» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۹/۱) و در روایت دیگری نیز فرمود خداوند حکم همه چیز را در قرآن بیان کرده است، و سوگند یاد کرد که خداوند هیچ چیزی را که بندگان بدان نیازمندند، فروگذار نکرده است تا بنده‌ای بتواند بگوید کاش این امر در قرآن نازل شده بود، مگر اینکه خداوند آن را در قرآن نازل کرده است (همان).

۳- صدور اطلاقات و عمومات از جانب خداوند: چنانچه عمومات از فردی عادی صادر شده باشد، با توجه به عدم آگاهی او از مصادیق جدید، شاید بتوان گفت که کلام او شامل مصادیق نوپدید نمی‌شود. اما در مورد خداوند که آگاه به تمام هستی از ابتدا تا انتهاست و کلامش مستقیم در قرآن آمده است، تصور اینکه عمومات و اطلاقاتش شامل مصادیق نوپدید نشود، تصویری خطاست؛ چرا که هیچ چیز از او مخفی نیست.

## ۲-۱. قائلان به شمول (دیدگاه برگزیده)

برخی فقها و مفسران، آیه شریفه را عام دانسته و شمول آیه بر عقود جدید را پذیرفته و به آن تصریح کرده‌اند. ایشان معتقدند که «العقود» در آیه عام است و شامل عقود مستحدثه نیز می‌شود (قمی، ۱۴۲۷: ۴۶۶/۱). محقق بهبهانی با استناد به روایت «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا، وَبَطْنُهُ بَطْنًا إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»، آیه شریفه را شامل عقود نوپدید دانسته و معتقد است که اختصاص آیه شریفه به عقود متعارف زمان شارع، مستلزم عدم جواز معاملات جدید و نوپدید مردم است و این مطلبی است که کسی بدان معتقد نیست (وحید بهبهانی، ۱۴۲۴: ۲).

محقق نائینی نیز به شمول اطلاقات و عموماتی همچون آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بر عقود نوپدید تصریح نموده و نوشته است:

«همان طور که تمسک به اطلاق ادله نفوذ معاملات در موارد شک در ناحیه اسباب صحیح است، در موارد شک در ناحیه مسببات نیز جایز است. پس اگر مسببی در زمان شارع متعارف و معمول نبوده و بعد از آن متعارف گشته است، مانند نفوذ امر به



انداختن متاع در دریا و متعهد شدن امرکننده به ضمان آن و مانند این مثال، تمسک به عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» برای صحت این امر معاملی جایز است و وجهی برای ادعای اختصاصِ عمومیت مذکور به عقود متعارف و معاملات متداول وجود ندارد؛ مگر اینکه ادعا شود مراد از کلمه لام در «العقود» لام عهد باشد [که در نتیجه عقود معهود در زمان تشریح مراد است]، این ادعا خلاف ظاهر لام در هر جایی خصوصاً در مانند احکام معاملی است. خلاصه اینکه اگر سببی در زمان شارع شناخته شده نباشد، مانند بعضی از الفاظ و لغات نوظهور، و ایجاد مسبب به این لغات در زمان ما متعارف باشد و عنوان معامله بر آن صدق کند یا اینکه مسببی در زمان شاعر متعارف نبوده و در زمان‌های بعد متعارف گشته، به ادله عناوین معاملی برای صحت آن‌ها تمسک می‌شود و وجهی برای اختصاص و انصراف این ادله وجود ندارد» (غروی نائینی، ۱۳۷۳: ۱۰۴-۱۰۵).

امام خمینی در تبیینی زیبا، به شمول ادله معاملات بر عقود نوپدید تصریح نموده است: «دوری چنین برداشتی [عدم شمول آیه بر عقود نوپدید] از ظاهر آیات و روایات روشن است؛ زیرا ادعای انحصار این گونه عموماً، در معاملات متداول در زمان وحی و تشریح، تحمیلی نادرست است. چنین نگرش متحجرانه و برداشت جمودگرایانه نسبت به این الفاظ عام و شامل، از ساحت مقدس شریعت سمحه و سهله به دور است. گمان نمی‌کنم به ذهن احدی که آشنای به زبان عرف باشد و فارغ از وسوسه‌ها، چنین مطلبی خطور کند که آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، که در مقام قانون‌گذاری پایدار تا قیامت نازل شده، در تنگنای عقده‌ها و معامله‌های متداول آن زمان، محدود باشد. پیامد جمودی از این گونه، دور شدن از روال فقه، بلکه از فهم اصل دین است و باید از آن به خدا پناه ببریم. چنین جمودی، بی‌کم و کاست به سان جمود حنابله نسبت به بسیاری از ظواهر دین است» (به نقل از: محمدی گیلانی، ۱۳۷۴: ۲۴۱-۲۵).

برخی فقها نیز اگرچه تصریحی به عمومیت آیه نداشته‌اند، اما استدلال آنان به آیه شریفه برای اصل لزوم، نشان از این دارد که آیه را عام دیده‌اند و شمول آیه نسبت به عقود جدید را قبول دارند (سیوری حلی، ۱۴۰۴: ۳/۴۷۰).

### دلایل قائلان به شمول

مهم‌ترین دلیل قائلان به شمول، ظاهر آیه شریفه است که عموم و شمول را می‌رساند. بنابراین اگر قرینه‌ای بر خلاف نباشد، بر همین ظاهر عمل می‌شود. قائلان به

عدم شمول، قرائنی ذکر کرده بودند که به همه آنها پاسخ داده شد. بنابراین به نظر ما، آیه شریفه ظهور در عموم و شمول دارد و عقود غیر معهود شرعی و مستحدثه را نیز شامل می‌شود.

## ۲. مشرّع بودن آیه و ارتباط آن با اصل آزادی قراردادی

پس از پذیرش شمول آیه بر عقود نوپدید، نوبت به بررسی مشرّع بودن یا نبودن آیه شریفه می‌رسد که اگر مشرّع عقود مشکوک باشد - و در مواردی که در مشروعیت عقدی تردید وجود دارد، با تمسک به عموم آیه بر صحت و مشروعیت آن حکم شود، در این صورت آیه شریفه بر اصل آزادی قراردادی دلالت دارد، و اگر مشرّع عقود مشکوک نباشد، دلالت ندارد.

در میان فقها، برخی آیه را مشرّع عقود مشکوک می‌دانند و برخی مشرّع نمی‌دانند. مشرّع بودن یا نبودن آیه شریفه، منوط به دانستن معنای کلمه «العقود» در آیه شریفه است که آیا عقدهای مورد نظر شارع مراد است یا عقدهای مورد نظر عرف؟ اگر معنای عرفی عقود مراد باشد، آنگاه آیه شریفه شامل هر گونه عقد عرفی می‌شود و تنها عقودی از شمول آیه خارج می‌شوند که دلیل خاصی بر تخصیص آنها وجود داشته باشد، همانند عقد ربوی، غبنی و...؛ بقیه عقود از جمله عقودی که از نظر صحت شرعی مشکوک هستند، در شمول آیه داخل و واجب‌الوفایند و این بیانگر آن است که آن عقود به موجب این آیه، شرعی و صحیح هستند؛ چه اگر این طور نبودند، متعلق وجوب و فایده قرار نمی‌گرفتند. با این بیان، آیه شریفه مشرّع عقود مشکوک محسوب می‌شود.

اما چنانچه مراد از «العقود»، عقود صحیح شرعی باشد، آنگاه موضوع وجوب و فایده، عقد صحیح شرعی است و تا وقتی موضوع احراز نشود، حکم ثابت نمی‌شود. بنابراین آیه شریفه تنها شامل عقود صحیح شرعی می‌شود و عقود مشکوک را شامل نمی‌شود و بر همین اساس نمی‌تواند عنوان مشرّع و مصحح بگیرد.

بنابراین معنای کلمه «العقود» بیانگر آن است که آیه شریفه مشرّع هست یا نیست. از این رو در این بخش به معنای کلمه «العقود» می‌پردازیم و با بررسی دیدگاه فقها، نظر خود را بیان خواهیم کرد.

## ۱-۲. دیدگاه اول: معنای عرفی

الفاظ معاملات در خطابات شرعی متوجه به عرف است و مراد از آن‌ها، همان است که عرف می‌فهمد؛ برای مثال در خطاب ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، مراد از عقد همان است که عرف آن را عقد می‌داند. به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل موافقان این دیدگاه آن است که خطابات متوجه عرف است و از آنجا که الفاظ معاملات از مخترعات شارع نمی‌باشند، مفهوم عرفی آن‌ها مدنظر شارع بوده است که اگر معنایی غیر از معنای عرفی قصد شده بود، حتماً بیان می‌شد (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۰/۳). موافقان این دیدگاه بعضاً با پاسخ به اشکالات وارد بر این دیدگاه و ردّ ادله موافقان دیدگاه دوم، به نوعی به تأیید دیدگاهشان پرداخته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴: ۳۱۶/۳۵).

## ۲-۲. دیدگاه دوم: معنای شرعی

مراد از الفاظ معاملات در خطابات شرعی، معنای صحیح شرعی<sup>۱</sup> آن‌هاست؛ یعنی آیه شریفه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ تنها شامل عقودی می‌شود که از نظر شارع صحیح است. این دیدگاه برآمده از ظاهر کلمات برخی از فقهاست (ر.ک: محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۳۸/۳؛ عاملی جزینی، بی‌تا: ۱۵۸/۱؛ اردبیلی، بی‌تا: ۵۸۴؛ سیوری حلی، ۱۴۲۵: ۷۱/۲؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۳)؛ برای مثال، شهید ثانی موضوع له الفاظ معاملات را معنای صحیح شرعی آن‌ها دانسته است. وی برای اثبات مدعای خویش به علامات تشخیص حقیقت و مجاز همچون تبادر و عدم صحت سلب اشاره کرده است (عاملی جبعی، ۱۴۱۳: ۲۶۳/۱۱).

محقق اردبیلی نیز همین دیدگاه را با احتمال بیان کرده است: «ویحتمل کون المراد العقود الشرعیة الفقهیة» (اردبیلی، بی‌تا: ۴۶۲) و از معاصران، آیه‌الله حائری فعلی شدن امر به وفا در آیه شریفه را منوط به اثبات مشروعیت عقد دانسته است؛ یعنی تا زمانی که مشروعیت عقد ثابت نشود، آیه شریفه شامل آن نمی‌شود (حائری، ۱۴۲۳: ۲۱۱/۱).

آیه‌الله شبیری زنجانی یکی دیگر از فقهای معاصر است که صریحاً به این دیدگاه

۱. مراد از معنای صحیح شرعی، آن معنای جامع شرایط و فاقد موانع مدنظر شارع است که ممکن است ادله شرعی موجود، گویای آن نباشند؛ یعنی این معنا اعم از صحت شرعی عقود است که در ادله بیان شده است.

اشاره کرده است. ایشان در کتاب نکاح می‌فرماید:

«مراد از عقد و شرط در این ادله، عقد و شرط صحیح شرعی است و این ادله در مقام الزام ما هو المشروع می‌باشند» (۱۴۱۹: ۶۰۸/۱۰).

### بررسی دیدگاه‌ها

دیدگاه نخست: اگر مراد از عناوین معاملات در خطابات شرعی همانند «العقود» در آیه شریفه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، عناوین عرفی باشد، آنگاه آیه شریفه تمامی عهدها و قراردادهایی را که عرفاً عقد محسوب می‌شوند، شامل می‌شود و تنها عقدهایی که دلیل خاص بر عدم وجوب وفا دارند، از عموم آیه تخصیص می‌خورند؛ همانند عقود ربوی، غبنی و... در این صورت در موارد مشکوک، همین که مدلول ادله مخصّص قرار نگیرند، تحت شمول عموم آیه قرار می‌گیرند و این بدان معناست که خداوند از مؤمنان، وفای به عقود مشکوک را طلب کرده است و این با ظاهر جملات امری که در آنها متعلق امر، مطلوب حقیقی امر است، سازگار نمی‌باشد. در بخش‌های بعد بیشتر در این باره سخن خواهیم گفت.

دیدگاه دوم: همان طور که از ظاهر کلمات برخی قائلان این دیدگاه برمی‌آید، مراد از عناوین معاملات، معانی صحیح شرعی آنهاست که به وسیله ادله شرعی موجود بیان شده است. این دیدگاه نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا اولاً ادله‌ای نداریم که به تمام جزئیات معاملات پرداخته باشند و بر فرض هم که چنین ادله‌ای وجود داشته باشند، این ادله تنها در مورد عقودی به کار می‌آیند که در زمان شارع وجود داشته‌اند و در مورد عقود مستحدثه بیانی ندارند. بنابراین پذیرش این دیدگاه، به معنای پذیرش سکوت شرع نسبت به عقود مستحدثه است و این با بیانی که خواهد آمد، نمی‌تواند صحیح باشد.

### ۲-۳. دیدگاه برگزیده (معنای صحیح شرعی به معنای جامع شرایط و

#### فاقد موانع واقعی)

به نظر ما، مراد از «العقود» در آیه شریفه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، عقود صحیح شرعی به معنای عقود جامع شرایط و فاقد موانع واقعی از نظر شارع است. فارق دیدگاه ما با دیدگاه دوم آن است که بنا بر ظاهر کلامشان، منظور از عقد صحیح شرعی، آن عقدی

است که مشروعیت آن بر اساس ادله لفظی موجود ثابت می‌شود:

«ما یکون جامعاً للشرائط الشرعیة حسب ما یتستفاد من الأدلة الشرعیة» (موسوی خویی، بی‌تا: ۸۲/۲).

اما در دیدگاه ما، عقد صحیح شرعی آن عقدی است که مشروعیت و جامعیت آن، به وسیله ادله لفظی موجود و اطلاق مقامی اثبات می‌شود. در این قسمت، ابتدا با بیان ادله و مؤیداتی به تقویت دیدگاه مورد نظر پرداخته و آنگاه به اشکالات وارده بر آن پاسخ می‌گوییم.

### ادله و مؤیدات دیدگاه برگزیده

#### ۱- ظاهر هیئت امری آیه شریفه

یکی از مهم‌ترین دلایل ما در اثبات این دیدگاه، ظهور آیه شریفه است؛ بدین بیان که آیه شریفه یک هیئت امری دارد و ظهور هیئت امری، بعث و برانگیختن مخاطب به سمت امری است که مطلوب واقعی آمر است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۶۹). البته ممکن است در مواردی هیئت امری باشد، ولی متعلق امر، مطلوب واقعی آمر نباشد؛ همانند جایی که مولا برای امتحان بنده‌اش چیزی از او طلب می‌کند، ولی چنین حالتی نیازمند قرینه است که در مورد آیه شریفه، قرینه‌ای وجود ندارد. پس چیزی که عقلاً از اوامر غیر امتحانی می‌فهمند، آن است که آنچه امر بدان تعلق گرفته است، مطلوب حقیقی آمر است (حسینی روحانی، ۱۴۱۳: ۳۹۹/۱).

حاصل اینکه در آیه مورد بحث، «وفا» متعلق حکم، و «العقود» موضوع حکم و مطلوب واقعی خداوند است و عقود غیر صحیح و ناقص از نظر خداوند نمی‌توانند مطلوب او باشند. بنابراین مراد از عقود در آیه شریفه، عقود صحیح است، به معنایی که گفته شد.

#### ۲- کلام فقها

برای تأیید این دیدگاه می‌توان از ظاهر کلام برخی فقها نیز بهره برد. شهید اول در فائده دوم کتاب *فوائدش* معتقد است: ماهیات جعلیه مانند صلاة، صوم و سایر عقود بر

معنای صحیح اطلاق می‌شوند (عاملی جزینی، بی‌تا: ۱۵۹/۱). ایشان عقود را نیز کنار نماز و روزه آورده است، که ظهور در این امر دارد که همچنان که نماز صحیح و کامل مراد است، عقود نیز همین طور است. شهید ثانی نیز همین نظر را دارد (عاملی جعی، ۱۴۱۳: ۲۶۳/۱۱). شیخ انصاری پس از نقل کلام شهیدین در مورد اینکه معنای عناوین معاملات، معنای صحیح آن‌هاست، ابتدا اشکال تمسک به عمومات و اطلاق را مطرح کرده است، آنگاه به نوعی در مقام حل این اشکال برآمده است و اینکه معنای بیع در آیه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، بیع مؤثر واقعی در ملکیت باشد را محتمل دانسته و عرف و شرع را طریق رسیدن به آن می‌داند (انصاری، ۱۴۱۵: ۲۰/۳؛ موسوی خویی، بی‌تا: ۸۰/۲). شهید صدر معنای صحت معاملات در افواه فقها را بر صحت عقلایی و صحت شرعی تطبیق داده و معتقد است که اگر منظور از صحت شرعی، صحت نزد شرع باشد، تطبیق الفاظ معاملات بر این معنا صحیح نیست؛ ولی اگر مراد از آن، صحت واقعی - به معنای جامع شرایط و فاقد موانع - باشد، آنگاه سخن از تطبیق الفاظ معاملات بر این معنا بلاشکال است (صدر، ۱۴۱۷: ۶۸/۳).

بعد از شیخ انصاری، شارحان مکاسب در این باره سخن‌ها گفته‌اند و عموماً اشکالاتی بر این احتمال شیخ وارد کرده‌اند. تمرکز ایشان در این بحث، حول آیه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ است و اینکه معنای بیع، صحیح شرعی جامع شرایط و فاقد موانع واقعی باشد را محل اشکال دانسته‌اند (موسوی خویی، ۱۴۱۳: ۸۰/۲؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۶۶/۳).  
 مروری در کلام فقها نشان می‌دهد که دیدگاه برگزیده، از ذهن فقها دور نبوده است. برخی (شیبیری زنجانی، ۱۴۱۹: ۶۰۸/۱۰) به صراحت، و برخی (عاملی جزینی، بی‌تا: ۱۵۹/۱) اجمالاً آن را مورد تأیید قرار داده‌اند. در مورد اشکالاتی که برخی از فقها (موسوی خویی، بی‌تا: ۸۰/۲؛ خوانساری، ۱۴۰۵: ۶۶/۳) به این دیدگاه وارد ساخته‌اند نیز شاید بتوان گفت که ایشان عموماً در بحث از معنای الفاظ معاملات، بر روی آیه شریفه ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ تمرکز داشته‌اند و این آیه، هیئت اخباری دارد و متفاوت از آیه ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ است که هیئت امری دارد. به نظر می‌رسد برخی از اشکالات ایشان در مورد این آیه به خصوص وارد است.

### ۳- معنای کلمه عقد

شاهد دیگری که می‌توان بر تأیید دیدگاه برگزیده ارائه نمود، معنای کلمه عقد در آیه شریفه است. در روایتی که ابن سنان از امام صادق ع نقل می‌کند، عقود در آیه شریفه به عهود تفسیر شده است.<sup>۱</sup> شیخ انصاری از این روایت به صحیحی یاد کرده است (انصاری، ۱۴۱۵: ۵۶/۳). لغویان عهد را به معنای هر آنچه که حفظش لازم است، معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۰۳/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۶۷/۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۱؛ مصطفوی، ۱۴۰۲: ۲۴۵/۸). بنابراین آیه بدین معناست که به هر قراری که حفظش لازم است، وفا کنید. حال سؤال می‌شود آیا عقودی که جامع شرایط و فاقد موانع نباشند، حفظشان لازم است؟ پاسخ منفی است. بنابراین فقط عقود جامع شرایط و فاقد موانع، حفظشان لازم است و عهد معنا می‌شوند و آیه شریفه در واقع تنها شامل آن‌ها می‌شود. بیشتر مفسران نیز در تفسیر آیه شریفه، عقد را بر عهد تطبیق داده و «العقود» را «العهود» معنا کرده‌اند:

«العقود أی العهود؛ العقد هو العهد الموثق؛ العقود أی العهود المؤکدة و...» (کاشانی، ۱۴۲۳: ۲۰۸/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵/۲؛ همو، ۱۴۱۸: ۲۵۷/۱؛ فراء، ۱۹۸۰: ۲۹۸/۱؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۲/۳...).

اغلب آن‌ها «العقود» در آیه شریفه را به عقد و عهدهایی که خداوند در بیان تکالیف، حلال و حرام‌ها و محدودیت‌های شرعی بیان کرده است، تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۴۱۵/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۳۳/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۰۰/۱؛ ...). علامه طباطبایی در این باره معتقد است: از آنجایی که عقد - که همان عهد است - شامل تمام پیمان‌های دینی که خداوند از بندگان گرفته است، همانند توحید و سایر معارف اصلی و اعمال عبادی و احکام تشریع شده تأسیسی و امضایی و از جمله عقود معاملات و غیر آن، می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵۸/۵).

با توجه به تطبیق عقد بر عهد و با توجه به معنای لغوی عهد و تفسیری که مفسران از معنای عقد و عهد در آیه شریفه بیان کرده‌اند، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» یعنی «أَوْفُوا بِالْعُهُودِ»، و

۱. «الْعِيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ». قَالَ: الْعُهُودُ» (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳۲۷/۲۳).

عهد نیز پیمان‌هایی است که خداوند در امور معنوی و مادی از انسان گرفته است و در پیمان‌های الهی، سستی و نقص وجود ندارد. بنابراین خداوند در آیه شریفه، وفای به پیمان‌های مورد نظر خویش را که همان پیمان‌های جامع شرایط و فاقد موانع واقعی است، طلب نموده است.

با این بیان، آیه شریفه مشرّع عقود مشکوک محسوب نمی‌شود؛ زیرا قبل از آنکه آیه شریفه عقدی را شامل شود، باید صحت و مشروعیت آن عقد به اثبات برسد،<sup>۱</sup> آنگاه آیه شامل آن می‌شود و مؤمنان را بدان ملتزم می‌کند. به تعبیری آیه شریفه، «الزام ما هو المشروع» است (شبیروی زنجانی، ۱۴۱۹: ۶۰۸/۱۰). البته اشکالاتی به این دیدگاه وارد است که در این قسمت به آن‌ها پاسخ داده می‌شود.

### اشکالات وارد بر دیدگاه برگزیده

اشکال اول: اگر الفاظ معاملات در خطابات شرعی، برای معنای صحیح شرعی -جامع شرایط مورد نظر شارع- وضع شده باشد، آنگاه تمسک به عمومات این خطابات در هنگام شک در صحت شرعی جایز نیست؛ زیرا تمسک به عام در شبهه مصداقیه است که از نظر اکثر اصولیان باطل است و این در حالی است که فقها همواره به این عمومات هنگام شک تمسک نموده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵: ۱۹/۳-۲۰).

پاسخ: ما در این تحقیق فقط از آیه شریفه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/ ۱) سخن می‌گوییم و معتقدیم که لفظ عقد برای معنای صحیح جامع شرایط و فاقد موانع شرعی وضع شده است و در موارد مشکوک، ابتدا به وسیله ادله لفظی و همچنین اطلاق مقامی<sup>۲</sup> موجود

۱. با استفاده از عمومات دیگر همچون آیه «تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ» (نساء/ ۲۹)، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (بقره/ ۲۷۵) و روایاتی همچون «المسلمون عند شروطهم»، «الناس مسلطون علی أموالهم» و... و همچنین استفاده از اصول عملیه مثل اصل برائت و... می‌توان صحت عقود مشکوک را اثبات نمود.

۲. آیه‌الله شبیری زنجانی در توضیح اطلاق مقامی می‌فرماید: «هر قانون‌گذاری که قانون را بیان می‌کند، هرچند در مقام بیان تمام شرایط و استثنای قانون در همان زمان ابراز قانون نیست، ولی بالاخره تا ظرف عمل باید شرایط و استثنایها را بیان کند و از عدم بیان چیزی تا ظرف عمل، کشف می‌کنیم که شرط دیگری در کار نیست و حکم استثنایی ندارد، این امر اطلاق مقامی می‌باشد نه اطلاق لفظی» (۱۴۱۹: ۶۱۰/۱۰). بنابراین شمول این ادله بدون استفاده از اطلاق مقامی حجت نمی‌باشد (برای مطالعه بیشتر در مورد اطلاق مقامی ادله معاملات، ر.ک: نجفی عراقی، ۱۳۸۰: ۹۴؛ حجت کوه‌کمری، ۱۴۰۹: ۳۰؛ صدر، ۱۴۲۰: ۲۶۷؛ حسینی روحانی، ۱۴۱۲: ۱۵/۲۱۲؛ موسوی خویی، بی‌تا: ۸۴/۲؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۱۷۰؛ ...).



در باب معاملات، صحت شرعی آن عقد اثبات می‌شود، آنگاه آیه شریفه آن را فرامی‌گیرد. بنابراین تمسک علما به شمول این آیه، احتمالاً با لحاظ اطلاق مقامی بوده است و اگر از آن سخنی نگفته‌اند، شاید به خاطر آن بوده که آن را مفروغ‌عنه تصور می‌کرده‌اند.

آیه‌الله شبیری زنجانی در پاسخ به سؤالی در مورد تمسک ائمه علیهم‌السلام در موارد متعدد به عموماً و اطلاقات این چنینی معتقد است:

«در مورد تمسک ائمه علیهم‌السلام به ادله قرآنی با وجود اهمال این ادله می‌توان چنین گفت که این تمسک با عنایت به اطلاق مقامی صورت گرفته نه اطلاق لفظی» (۱۴۱۹: ۱۰/۶۱۰).

اشکال دوم: استفاده از اطلاق مقامی در مواردی است که آن معامله در زمان شارع انجام شده باشد؛ ولی در موارد معاملات مستحدثه نمی‌توان از آن بهره برد. اینکه شارع مقدس شرایط و جزئیاتی را مطرح کرده که برای صحت معاملات لازم بوده است، مربوط به معاملات عصر خودش می‌شود؛ اما در مورد معاملاتی که پس از عصر شارع به وجود آمده‌اند، نمی‌توان از عدم البیان شارع و اطلاق مقامی، صحت آن معامله را فهمید.

پاسخ: شارع مقدس همانند یک متکلم عادی نیست و از طرفی، مردم عصرهای بعد از خویش را رها نکرده است. بنابراین اگر مشکلی در عقود مستحدثه در دوران‌های بعد می‌دید، حتماً بیان می‌فرمود و جلوی ضلالت آن مردم محروم را می‌گرفت؛ پس همین که چیزی فرموده، معلوم می‌شود که در این امور، مشکل خاصی غیر از مواردی که بیان فرموده، ندیده است.

آیه‌الله شبیری زنجانی در این باره معتقد است: شارع مقدس موظف به جلوگیری از منکر است. از این رو، در مواردی که حتی می‌داند در آینده، سیره‌ای غیر مرضی و منکر به وجود می‌آید، بر او لازم است که عدم رضایت خویش را اعلام نماید. بنابراین با عدم ردع او، رضایتش احراز می‌گردد. شیوه شرع مقدس در دفع منکر، عقلایی است و عقل بر این دلالت دارد که اگر از به وجود آمدن سیره‌ای در آینده ناراضی است، آن را بیان نماید و بر همین شیوه عقلایی است که ما اعتبار شرعی سیره‌های مستحدث را مشروط به اتصال آن تا عصر معصوم علیهم‌السلام نمی‌دانیم (به نقل از: علیدوست، ۱۳۹۴: ۱۷۱).

اشکال سوم (اشکال دور): این اشکال مبتنی بر آن است که عموماً خود مشرّع هستند و صحت شرعی معاملات با آن‌ها اثبات می‌شود. به عبارت دیگر، تنها راه اثبات صحت معاملات، همین عموماً است. حال چنان که گفته شود این عموماً تنها شامل معانی صحیح شرعی می‌شود، این یعنی اثبات صحت معامله، متوقف بر تمسک به عموماً است و تمسک به عموماً، متوقف بر اثبات صحت معامله، و این دور است و باطل (انصاری، ۱۳۸۳: ۶۵/۱).

پاسخ: اولاً عموماً موجود در حوزه معاملات، در آیه مورد بحث خلاصه نمی‌شود و اینکه گفته شد آیه وفای به عقد مشرّع نیست، مشرّع بودن آیات دیگر مثل آیه ۲۹ سوره نساء را نفی نمی‌کند. ثانیاً می‌توان گفت که تمسک به عموماً، تنها راه اثبات صحت معاملات نیست و سیره عقلا و اصول عملیه به عنوان دلیل معتبر می‌تواند مثبت صحت شرعی معاملات باشد.

اشکال چهارم: اشکال شده بود که اگر الفاظ معاملات برای معنای صحیح شرعی وضع شده باشد، آنگاه معنای «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، امضای بیع امضاشده می‌شود و این تحصیل حاصل است (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱: ۲۴۱/۲).

پاسخ: اولاً برخی فقها به این اشکال پاسخ داده‌اند و فرض معنای صحیح شرعی در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را بدون مشکل دانسته و حمل بر ارشاد نموده‌اند. ثانیاً همان طور که گفتیم، از نظر ما، میان خطابات امری با خطابات غیر امری تفاوت هست. فرض ما در خطابات امری است که خود آن امر، قرینه‌ای است بر اینکه مطلوب مولا همان است که مدنظرش می‌باشد و قطعاً عقد غیر صحیح مدنظرش نیست.

اشکال پنجم: این دیدگاه (وضع الفاظ معاملات برای معنای صحیح شرعی) صحیح نیست؛ زیرا اسامی معاملات قبل از شارع نیز در میان مردم متداول بوده است و شکی نیست که شارع نیز آن الفاظ را در همان معانی عرفی متداول آن‌ها استعمال نموده است. در تقویت این مطلب می‌توان گفت که ظهور حالی شارع در باب معاملات، استعمال این اسامی در همان معنای عرفی اش می‌باشد و چنانچه قیدی را بخواهد در آن شرط کند، از طریقه تعدد دالّ و مدلول استفاده می‌کند (ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۸/۱۱/۱۲).

پاسخ: در اینکه شارع به زبان مردم با آن‌ها سخن می‌گوید، حرفی نیست. قائل به این دیدگاه نیز این مطلب را قبول دارد؛ منتها سخن ما این است که آنچه عرف از معنای الفاظ معاملات می‌فهمد، به علاوه عدم وجود بیانی از شارع در تقیید و یا تعمیم آن، معنای صحیح شرعی را نتیجه می‌دهد. یعنی معنایی که عرف می‌فهمد، در فهم معنای صحیح شرعی به عنوان یک کاشف و طریق محسوب می‌شود. علاوه بر این، اینکه گفته شود ظهور حالی شارع در سخن گفتن با مردم، سخن گفتن با معانی عرفی است، در مورد خطابات امری همانند آیه مورد بحث، محل تأمل است.

### نتیجه‌گیری و پیشنهاد

با توجه به ظهور آیه شریفه در عموم و شمول و عدم وجود قرینه‌ای بر خلاف، و پاسخ به اشکالات وارده، شمول آیه بر عقود نوپدید پذیرفته شد. در مورد مشرع بودن یا نبودن آیه شریفه، معنای کلمه «العقود» مورد بررسی قرار گرفت. با توجه به ظهور هیئت امری آیه شریفه که بر مطلوبیت واقعی عقود مورد نظر شارع در آیه دلالت دارد و همچنین معنایی که لغت‌شناسان، مفسران و فقها از این کلمه ارائه کرده‌اند، معلوم شد که مراد از «العقود»، عقود صحیح شرعی، به معنای جامع شرایط و فاقد موانع واقعی است. بنابراین آیه شریفه، مشرع عقود مشکوک نمی‌باشد. از آنجایی که اصل آزادی قراردادی، بر عقود نوپدید شمول دارد و همچنین بر قانونی و صحیح بودن قراردادهای مشکوک حکم می‌کند، دانستیم که لسان اصل مزبور با آیه شریفه یکی نیست؛ زیرا آیه شریفه اگرچه بر عقود نوپدید شمول دارد، اما بر مشروعیت و صحت عقود مشکوک دلالت نمی‌کند، بنابراین نمی‌تواند بر اصل آزادی قراردادی دلالت داشته باشد.

با وجود اینکه نویسندگان متعددی از اصل آزادی قراردادی و مبانی فقهی آن سخن گفته‌اند، اما به نظر می‌رسد که لازم است در پژوهشی با بررسی مبانی فلسفی اصل مزبور، اسلامی بودن این اصل امکان‌سنجی شود. به نظر می‌رسد اصل آزادی قراردادی موجود در حقوق غرب نمی‌تواند در اسلام مطرح باشد.

## کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۰۹ ق.
۲. آهنگران، محمدرسول، *باز پژوهی فقهی حقوقی اصل آزادی قراردادی با رویافتی به حاکمیت دین*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۸ ش.
۳. آهنگران، محمدرسول، و نوید امساک، «اصل آزادی قراردادی با نگاهی به آیه ۲۹ سوره نساء»، *پژوهش‌نامه میان‌رشته‌ای فقهی*، سال هفتم، شماره ۱ (پیاپی ۱۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۴. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵. اردبیلی، احمد بن محمد، *زبدة البیان فی احکام القرآن*، تهران، المكتبة الجعفریة لاحیاء الآثار الجعفریة، بی تا.
۶. اسماعیلی، محسن، «اصل حاکمیت اراده در حقوق غرب و اسلام: مبانی، آثار و پیشینه تاریخی»، *فصلنامه پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب*، سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۶)، تابستان ۱۳۹۷ ش.
۷. انصاری، مرتضی بن محمد امین، *کتاب المکاسب المحرمة و البیع و الخیارات*، چاپ جدید، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۸. همو، *مطرح الانظار*، چاپ جدید، تقریر ابوالقاسم نوری تهرانی (کلاتری)، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۹. جمعی از نویسندگان، *الفائق فی الاصول*، چاپ سوم، قم، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۷ ش.
۱۰. حجت کوه کمری، سید محمد، *کتاب البیع*، تقریر ابوطالب تجلیل تبریزی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، *تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. حسینی روحانی، سید محمد، *منتقى الاصول*، تقریر سید عبدالصاحب حکیم، قم، چاپخانه امیر، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. حسینی روحانی، سید محمد صادق، *فقه الصادق علیه السلام*، قم، دار الکتب - مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. حسینی عاملی، سید جواد بن محمد، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامة*، چاپ جدید، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۱۶. حسینی مراغی، سید میر عبدالفتاح بن علی، *العناوین الفقهیه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. خوانساری، سید احمد بن یوسف، *جامع المدارک فی شرح المختصر النافع*، تصحیح علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۵ ق.
۱۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. سیوری حلّی (فاضل مقداد)، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله، *التنقیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.

۲۱. همو، کنز‌العرفان فی فقه القرآن، قم، مرتضوی، ۱۴۲۵ ق.
۲۲. شبیری زنجانی، سید موسی، کتاب نکاح، قم، رای پرداز، ۱۴۱۹ ق.
۲۳. صدر، سید محمد باقر، بحوث فی علم الاصول، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. همو، قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، تقریر سید کمال حیدری، قم، دار الصادقین للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ ق.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد علی، ریاض المسائل فی تحقیق الاحکام بالدلائل، چاپ جدید، قم، مؤسسه آل‌البت (عجلتعالیه) لاحیاء التراث، ۱۴۱۸ ق.
۲۷. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۸. طوسی، ابو جعفر محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۲۹. عاملی جعبی (شهید ثانی)، زین‌الدین بن علی، مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۳ ق.
۳۰. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال‌الدین مکی، القواعد و الفوائد، تحقیق و تصحیح سید عبدالهادی حکیم، قم، کتاب فروشی مفید، بی تا.
۳۱. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و حقوق قراردادها (ادله عام قرآنی)، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۵ ش.
۳۲. همو، فقه و عرف، چاپ پنجم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۹۴ ش.
۳۳. غروی نائینی، محمد حسین، اجود التقريرات، تقریر سید ابوالقاسم موسوی خویی، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
۳۴. همو، منیه الطالب فی حاشیه مکاسب، تقریر موسی بن محمد نجفی خوانساری، تهران، المكتبة المحمدیه، ۱۳۷۳ ق.
۳۵. فاضل موحدی لنکرانی، محمد، اصول فقه شیعه، تقریر محمود ملکی اصفهانی، قم، مرکز فقهی ائمه اطهار (عجلتعالیه)، ۱۳۸۱ ش.
۳۶. فخرالمحققین حلّی، ابوطالب محمد بن حسن بن یوسف، ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد، قم، اسماعیلیان، ۱۳۸۷ ق.
۳۷. فزّاء، ابوزکریا یحیی بن زید، معانی القرآن، تحقیق محمد علی نجار و احمد یوسف نجاتی، چاپ دوم، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۰ م.
۳۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۹. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۴۰. همو، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۱. قائمی، محمد، المبسوط فی فقه المسائل المعاصرة (المسائل الطیبه)، قم، مرکز فقه الائمة اطهار (عجلتعالیه)، ۱۴۲۴ ق.
۴۲. قمی، میرزا ابوالقاسم، رسائل المیرزا القمی، چاپ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی - شعبه خراسان، ۱۴۲۷ ق.
۴۳. کاتوزیان، ناصر، حقوق مدنی؛ قواعد عمومی قراردادها، چاپ سوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۶ ش.
۴۴. کاشانی، ملافتح الله بن شکرالله، زیده التفاسیر، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۲۳ ق.

۴۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۴۶. مجلسی دوم، محمدباقر بن محمدتقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۴۷. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن، *شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۴۸. محمدی گیلانی، محمد، «بیمه» (تقریر دیدگاه امام خمینی)، *فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام (فارسی)*، شماره ۱، بهار ۱۳۷۴ ش.
۴۹. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، مرکز الکتب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ ق.
۵۰. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، *کتاب البیع*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ ق.
۵۱. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریر محمداسحاق فیاض، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ ق.
۵۲. همو، *مصباح الفقاهة - المکاسب*، تقریر محمدعلی توحیدی تبریزی، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۳ ق.
۵۳. نجفی، محمدحسن بن باقر، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ هفتم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ ق.
۵۴. نجفی عراقی، عبدالنبی، *المعالم الزلفی فی شرح العروة الوثقی*، قم، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ ق.
۵۵. نراقی، مولی احمد بن محمد مهدی، *عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۵۶. وحید بهبهانی، محمدباقر، *مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع*، قم، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ ق.
۵۷. هاشمی شاهرودی، «درس خارج اصول»، ۱۳۸۸/۱۱/۱۲ ش.، قابل دستیابی در وبگاه مدرسه فقاهت به نشانی <[www.eshia.ir](http://www.eshia.ir)>.

# محدوده چالش و تعامل با بیگانگان در راستای تحقق اقتصاد مقاومتی از دیدگاه قرآن و حدیث\*

- حسن بوژمهرانی<sup>۱</sup>
- رضا کهساری<sup>۲</sup>
- جواد ایروانی<sup>۳</sup>
- علیرضا صابریان<sup>۴</sup>

## چکیده

گسترده‌گی تعاملات اقتصادی بین کشورهای جهان، تأثیرپذیری فراوان اقتصاد از سیاست را موجب گشته و راه را برای اعمال فشار قدرت‌ها بر کشورهای غیر همسو با خود هموار ساخته است. از سوی دیگر، تصریح بر رکن «برون‌نگری»

---

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۸/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد سمنان، دانشگاه آزاد اسلامی، سمنان، ایران (bozhmehrani\_64@yahoo.com).
۲. استادیار گروه الهیات، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سمنان، ایران (نویسنده مسئول) (kohsari888@gmail.com).
۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (irvani\_javad@yahoo.com).
۴. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سمنان، ایران (alireza.saberyan@yahoo.com).

در کنار «درون‌زایی» در سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی، لزوم تعامل با دیگر کشورها را برای تحقق این هدف نمایان می‌سازد. با توجه به اینکه تعاملات اقتصادی در عرصه بین‌المللی، متأثر از سیاست خارجی هر کشور است، این پرسش مطرح می‌شود که موازین و چارچوب‌های دقیق چالش و تعامل با دولت‌ها و جوامع بیگانه و غیر مسلمان مبتنی بر قرآن و سنت چیست؟ به ویژه اینکه در سیره رسول خدا ﷺ نیز، هم چالش با مشرکان و مقاومت در برابر تحریم اقتصادی آنان مشاهده می‌شود و هم تعامل و توافق. این نوشتار که به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی تحلیلی سامان یافته است، تلاش می‌کند ضمن ارائه دقیق محدود و مرزهای چالش و تعامل، مبتنی بر معارف قرآن، به تحلیل سیره پیامبر ﷺ در این باره بپردازد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که عناصر «دشمنی»، «سلطه‌طلبی»، «ولایت‌پذیری» (در متن تبیین شده) و «نرمش در برابر اصول و احکام اسلامی»، محدودیت‌های تعامل را مشخص می‌سازد و در غیر این صورت، مشروط به رعایت مصالح عمومی، دست حاکم اسلامی برای نرمش و تعامل باز می‌باشد.

**واژگان کلیدی:** اقتصاد، اقتصاد مقاومتی، چارچوب سیاست خارجی، چالش و تعامل با کفار.

## طرح بحث

امروزه بیش از هر زمان دیگر، تعاملات اقتصادی بین کشورها گسترش یافته و ارتباط تنگاتنگی را بین سیاست خارجی کشورها با مسائل اقتصادی موجب گشته است. همین پدیده، اثرگذاری سیاست را بر اقتصاد بیش از پیش نموده و راه را برای اعمال فشار قدرت‌های جهانی بر کشورهای غیر همسو با خود هموار ساخته است. تأکید بر رکن «برون‌نگری» در کنار رکن «درون‌زایی» در سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی نیز مبتنی بر همین واقعیت است. از سوی دیگر، از وظایف مهم حکومت اسلامی، ایجاد رفاه اقتصادی توأم با بسط عدالت است (ر.ک: نهج‌البلاغه، ۱۳۷۳: خطبه ۱۵ و نامه ۵۳) و رسول خدا ﷺ در بیان این وظیفه بر دوش حاکمان اسلامی چنین فرمود: «ولم یفقرهم فیکفرهم»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۷۲: ۴۰۶/۱). بدیهی است که فقیر یا ثروتمند کردن مردم توسط حاکم، از طریق اجرای سیاست‌های حاکمیتی است که تعامل با دیگر

۱. آنان را به فقر نکشانند تا به کفر رسانند.



جوامع و از جمله غیر مسلمانان نیز بخشی از آن است. با این حال، در سیره خود آن بزرگوار، در نگاه نخست، رویه دو گانه‌ای در مواجهه با کفار قریش به چشم می‌خورد؛ یکی، تقابل سرسختانه و مقاومت قاطعانه، که نمونه بارز آن در مکه و در مواجهه با پیشنهاد های متعدد کفار روی داد و حصر در شعب ابوطالب و تنگنای شدید اقتصادی را در پی داشت، و دوم، انعطاف و تعامل و در پی آن، ایجاد گشایش های اقتصادی، که نمونه بارز آن ماجرای صلح حدیبیه است که تفصیل بیشتر آن‌ها در ادامه خواهد آمد.

اکنون پرسش این است که موازین و چارچوب های دقیق چالش و تعامل با دولت‌ها و جوامع بیگانه و غیر مسلمان مبتنی بر قرآن و سنت چیست؟ و مرز دقیق لزوم مقاومت با جواز نرمش و انعطاف کدام است؟ تبیین دقیق و عالمانه این مسئله، از یکسو تحلیل صحیح سیره به ظاهر دوگانه رسول خدا ﷺ را ممکن می‌سازد، و از سوی دیگر حدود وظایف و اختیارات حاکمان اسلامی را در این عرصه مشخص می‌کند و به جدال‌های درازدامن در این زمینه، با استناد به معارف قرآن و سنت پایان می‌دهد.

نوشتار پیش رو، که به روش کتابخانه‌ای و شیوه توصیفی تحلیلی سامان یافته است، در صدد پاسخگویی به پرسش یادشده همراه با تبیین اجمالی تأثیر آن بر اقتصاد و تحقق اقتصاد مقاومتی است.

## ۱. محدوده چالش و عدم تعامل

مبتنی بر قرآن و سنت، چارچوب‌های اصلی مشخص‌کننده حد و مرز چالش و عدم تعامل را می‌توان در موارد ذیل تبیین کرد:

### ۱-۱. عنصر «دشمنی» و تقابل سخت

عنصر عداوت و دشمنی، نخستین ضابطه عدم تعامل و لزوم مقاومت است. قرآن کریم چارچوب کلی روابط مسلمانان با کفار را - که ضابطه اساسی تعاملات اقتصادی با آنان نیز هست - بدین گونه بیان فرموده است: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ

هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه / ۹-۸). بر اساس این آیات، افراد غیر مسلمان به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروهی که به دشمنی با مسلمانان پرداختند، با آنان جنگیدند و آن‌ها را از خانه و کاشانه‌شان به زور بیرون کردند. مسلمانان باید هر گونه رابطه‌ای را با این گروه قطع کنند. گروه دیگر کسانی‌اند که با مسلمانان سر جنگ ندارند و در عین کفر و انحراف عقیدتی، رفتاری خصمانه با جامعه اسلامی در پیش نمی‌گیرند. برقراری پیوند با این گروه و نیکی کردن به آنان معنی ندارد و رعایت عدالت در تعامل با آن‌ها محبوب خداوند است (ر.ک: فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۲/۱۵۷-۱۵۸؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۲۴/۳۱-۳۳). واژه کلیدی و تعیین‌کننده در این دو آیه، «قتال» است که بیانگر دشمنی سخت، صریح و بی‌پرده، در حد تقابل نظامی و براندازی است. به لحاظ تطبیق تاریخی در صدر اسلام، آیه دوم منطبق بر مشرکان قریش است که آشکارا با مسلمانان از در جنگ وارد شدند و آنان را از مکه بیرون کردند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۲۳۴). بنابراین، خصومت‌های محدود و تقابل‌های نرم را شامل نمی‌گردد. همچنین عبارت «فی الدین» در هر دو آیه «الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ» و «الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ» نشان می‌دهد که رویکرد اصلی، به سمت دشمنی و رویارویی نشئت‌گرفته از دین و عناصر و لوازم دینداری است و نه خصومت‌های شخصی و مانند آن. با این حال، عبارت «أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ» در آیه دوم و نقطه مقابل آن در آیه نخست، محدوده عدم تعامل را به تقابل‌ها و دشمنی‌های مبتنی بر منافع ملی نیز گسترش می‌دهد. همچنین تأکید بر عنصر «قتال» و نیز توجه به این نکته که آیات یادشده، مبین آیه نخست سوره‌اند که بر عنصر «دشمنی» تصریح دارد: «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ» (ر.ک: همان)، نشان می‌دهد که صرف «کفر» - به همه مراتب و انواع آن - مانع از برقراری روابط نیست (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۸/۲۷۹). بدین‌سان، برقراری رابطه سیاسی و اقتصادی و تعامل با هر دولت و حکومتی که با حکومت و جامعه اسلامی سر «جنگ» دارد، ممنوعیت می‌یابد، ولی خصومت‌های کمتر از این حد را که عمدتاً ناشی از رقابت‌ها و تضاد منافع است و به طور معمول بین بسیاری از کشورها وجود دارد، شامل نمی‌گردد. این نکته نیز یادکردنی است که آیا «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ» صرفاً رفع ممنوعیت است یا بیان محبوبیت؟ و آیا می‌توان گفت که این لحن قرآن دال بر عدم ترجیح و حتی به نوعی،

عدم رضایت قرآن از برقراری روابط با کافران مسالمت‌جوست و صرفاً منع آن را برداشته است؟

توجه به دو نکته پاسخ آن را منفی می‌سازد: یکی پایان آیه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ که می‌توان از آن، محبت الهی و رضایت او را از برقراری روابط مبتنی بر عدالت و نیکی با کافران غیر محارب استفاده کرد که طبعاً مطلوبیت و دست کم استحباب آن را نشان می‌دهد. دوم اینکه تعبیر ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ﴾، به سبب وجود نهی قبلی از ایجاد رابطه با کافران است که اکنون این نهی برداشته می‌شود. به دیگر سخن، این تعبیر برای «رفع توهم حظر» است و جواز به مفهوم مطلق را به اثبات می‌رساند که با مطلوبیت و حتی وجوب نیز قابل جمع است.

### ۲-۱. سلطه کفار

محدودیت دیگر در برقراری روابط و تعاملات اقتصادی، ایجاد زمینه تسلط کفار بر مسلمانان است که در قالب قاعده «نفی سییل» انعکاس یافته است. بر اساس این قاعده، در تشریح اسلامی حکمی جعل نمی‌شود که بر پایه آن، کافر بتواند بر مسلمان سلطه یابد. هر گونه فعالیت اقتصادی و قراردادی که مستلزم تسلط کفار بر جامعه اسلامی یا فرد کافر بر مسلمان باشد، از نظر شرعی نامطلوب است و نفی می‌شود. مستند اصلی قاعده، آیه ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (نساء/۴) است. واژه «سییل» هنگامی که همراه «إلی» به کار رود، به معنای راه، و زمانی که با «علی» همراه شود، به معنای سلطه و غلبه است. «مؤمن» نیز در این گونه آیات به معنای مسلمان است و همه فرقه‌های اسلامی را شامل می‌شود.<sup>۱</sup> ظاهر آیه شریفه آن است که

۱. بررسی موارد متعدد آن در قرآن نشان می‌دهد که مقصود از «مؤمن»، نه خصوص شیعه و نه مؤمن واقعی طراز اول، بلکه عموم مسلمانان است؛ برای نمونه در سوره حجرات، سخن از «قتال» بین دو دسته از مؤمنان به میان آمده است (حجرات/۹)؛ در حالی که مؤمن واقعی به چنین کاری دست نمی‌یازد. پدید آمدن فرقه‌های اسلامی نیز بعد از عصر نزول قرآن بوده است. باری، هر گاه واژه‌های مسلمان و مؤمن در کنار هم و به صورت مقایسه به کار روند، تفاوت معنایی می‌یابند: اولی صرف ابراز لفظی و دومی رسوخ اعتقاد در قلب. چنان که در بخشی از روایات شیعی، واژه مؤمن در خصوص شیعیان به کار رفته است. بنابراین، اصرار برخی فقیهان اخباری بر استنباط مفهومی خاص از مؤمن در آیات (ر.ک: بحرانی آل عصفور، ۱۴۰۵: ۴۲۳/۱۸)، ناشی از خلط بین اصطلاح قرآنی و حدیثی است.

هیچ‌گاه خداوند در عالم تشریح، حکمی را جعل نمی‌کند که موجب سلطه کافر بر مسلمان باشد. بنابراین، آیه ناظر به نفی غلبه و سلطه در خارج و عالم تکوین نیست؛ چنان که در برخی روایات اشاره‌ای به آن وجود دارد (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵۶۵/۱).

### ۳-۱. ولایت‌پذیری از کفار

آیات متعددی از قرآن، «ولایت»‌پذیری از کافران را نفی کرده و مسلمانان را از اتخاذ یهود و نصارا به عنوان اولیا برحذر داشته است که خود می‌تواند از محدودیت‌های ایجاد رابطه تلقی گردد. دسته‌ای از این آیات، «کافران» را به طور مطلق ذکر کرده است: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ (آل عمران / ۲۸) و دسته دیگر به طور خاص، اهل کتاب و به ویژه یهودیان و مسیحیان را یادآور شده است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾<sup>۲</sup> (مائده / ۵۱).

به طور کلی آراء مفسران درباره مفهوم و حد و مرز ولایت با اهل کتاب را می‌توان در سه دیدگاه جای داد:

**دیدگاه نخست:** گروهی از مفسران، ولایت مورد نهی قرآن درباره کافران اهل کتاب را منحصر در «ولایت نصرت» کرده‌اند؛ بدین معنا که مسلمانان و جامعه اسلامی نباید یهود و مسیحیان را انصار و اعوان و یاور خود بگیرند (بغدادی، ۱۴۱۵: ۵۳/۲؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۵۹/۲؛ دروزه، ۱۴۲۱: ۱۵۳/۹؛ مراغی، بی‌تا: ۱۳۴/۶ و ۱۳۶).

**دیدگاه دوم:** جمعی دیگر، گستره ولایت را تعمیم داده و آن را هم شامل «ولایت نصرت» و هم «ولایت محبت» دانسته‌اند (طبرسی، بی‌تا: ۳۱۹/۳؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۷۵/۱۲).

۱. مؤمنان نباید کافران را به جای اهل ایمان، سرپرست و دوست بگیرند و هر کس چنین کند، در هیچ پیوند و رابطه‌ای با خدا نیست، مگر آنکه بخواهید [به سبب دفع خطری که متوجه شماست] از آنان تقیه کنید.

۲. ای اهل ایمان! یهود و نصاری را سرپرستان و دوستان خود مگیرید. آنان سرپرستان و دوستان یکدیگرند و هر کس از شما، یهود و نصاری را سرپرست و دوست خود گیرد، از زمره آنان است. بی‌تردید خدا گروه ستمکار را هدایت نمی‌کند.

علامه طباطبایی این مطلب را با تفصیل بیشتری مطرح کرده و شواهدی برای اثبات این مطلب ارائه نموده است که مقصود از «ولایت» در اینجا، نزدیکی محبت و پیوند است که هر دو فایده را در بر می‌گیرد: «نصرت» و «امتزاج روحی». علامه آیات دیگر نهی از دوستی و محبت کفار و مشرکان را مؤید دیدگاه خود می‌داند (از جمله: ممتحنه/ ۱؛ مجادله/ ۲۲) و آیه ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۲۸) را صریح در ولایت محبت و مودت می‌داند، نه هم‌پیمانی و هم‌قسمی؛ چه، در زمان نزول این آیه، بین پیامبر ﷺ و یهودیان، و نیز بین رسول خدا ﷺ و مشرکان، پیمان‌ها و معاهداتی وجود داشته است و طبعاً آیه نمی‌تواند ناظر به آن باشد.

مفسر دیگری نیز بر اطلاق آیه نفی ولایت (مائده/ ۵۱) تأکید می‌کند:

«آیه اطلاق دارد و هر گونه ولایت سلطه، ولایت هم‌باری و هم‌پیمانی و ولایت محبت را شامل می‌شود و استثنای آن فقط مورد تقیه و ارتباط با غیر محاربین به هدف جذب به ایمان یا دفع شر دشمنان است، و نه ترس از حوادث زمان و ایجاد تکیه‌گاهی از جبهه یهود و نصاری» (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶: ۲۹/۹).

برخی دیگر از مفسران معاصر نیز اگرچه دو مفهوم «هم‌پیمانی» و «دوستی» را ذکر کرده‌اند، تأکیدشان بر عنصر اول در این آیات است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱: ۴۱۰/۴). پیامبر اکرم ﷺ به قدری مراقب این موضوع بود که در جنگ احد هنگامی که سیصد نفر از یهودیان برای همکاری با مسلمانان در برابر مشرکان اعلام آمادگی کردند، آن‌ها را از نیمه راه باز گرداند و کمک آن‌ها را نپذیرفت، در حالی که این عدد در نبرد احد می‌توانست نقش مؤثری داشته باشد؛ چرا که هیچ بعید نبود که آن‌ها در لحظات حساس جنگ با «دشمن» همکاری کنند و باقی‌مانده ارتش اسلام را نیز از بین ببرند (همان: ۴۱۴/۴).

دیدگاه سوم: این دیدگاه، ولایت مورد نهی را - به هر مفهومی که بگیریم و به ویژه محبت و روابط اجتماعی و سیاسی - مقید به یک قید اساسی (دشمنی) کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴: ۷۲-۷۳).

در ارزیابی دیدگاه‌ها باید گفت: به لحاظ لغوی، از مجموع سخنان لغویان می‌توان چنین استنباط کرد که «ولی» و مشتقات آن در اصل به معنای نزدیکی شدید دو چیز به

یکدیگر است و این معنا در همه موارد کاربرد آن به شکلی لحاظ می‌شود. از بین موارد کاربرد این واژه نیز سه مورد فراوانی بیشتری دارد: یکی «سرپرستی و مالکیت تدبیر امور»، دوم «دوستی»، و سوم «یاری کردن»، و در هر سه مورد، «شدت نزدیکی» بین دو شیء لحاظ شده است. چنان که بین این سه معنا نیز ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ لازمه سرپرستی به طور غالب، یاری کردن و وجود رابطه دوستانه است. سایر موارد کاربرد آن نیز به گونه‌ای به یکی از این سه معنا باز می‌گردد و از جمله، مفهوم شایع «هم‌پیمانی و همکاری»، از لوازم «دوستی» و «یاوری» است (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۶۵/۸؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۴۱/۶؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۱۰۴۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۶/۱۵-۴۰۷).

به لحاظ اصطلاح قرآنی نیز در تمامی آیات مورد بحث، واژه «اولیاء» به صورت مطلق آمده است. چنان که در مفهوم‌شناسی گذشت، این واژه به معنای شدت نزدیکی میان دو شیء است و از این رو، در موارد سه‌گانه «سرپرستی و مالکیت تدبیر امور»، «دوستی» و «یاری کردن» و نیز لازمه دو مورد اخیر یعنی «هم‌پیمانی و همکاری»، کاربردی شایع دارد. بنابراین، اطلاق آیات اقتضا می‌کند که در ولایت ممنوع اهل کتاب، همه این موارد لحاظ شده باشد. به دیگر سخن، مفاد آیات آن است که به یهود و مسیحیان آن‌قدر نزدیک نشوید که به ایجاد رابطه دوستی و محبت، و پیمان هم‌یاری و نصرت منجر شود؛ رابطه‌ای که ثمره آن از بُعد اعتقادی و اخلاقی، تأثیرپذیری منفی از آنان - به لحاظ عنصر محبت و مودت و ایجاد امتزاج روحی با آنها - است و از بُعد سیاسی و اجتماعی، زمینه‌ساز مداخله و تصرف آنان در امور داخلی مسلمانان و جامعه اسلامی.

«ایجاد تکیه‌گاه و پایگاهی از بیگانگان در برابر مسلمانان» (مأئده/ ۵۲)، «تأثیرپذیری اعتقادی و رفتاری از اهل کتاب» (مأئده/ ۵۴ و ۵۷-۵۸)، «خطر توطئه‌های پنهانی کفار» (آل عمران/ ۱۱۸-۱۱۹) و «سلطه‌پذیری از آنان» (نساء/ ۱۴۱)، از مهم‌ترین خط قرمزهای رابطه با کفار و دلایل نفی ولایت با آنان است.

نتایج کلی که از بررسی دقیق مجموعه آیات به دست می‌آید، آن است که ولایتِ (نزدیکی و ارتباط با) اهل کتابِ مورد نهی، موارد ذیل را شامل می‌شود:

الف) «ولایت محبت و مودت»، مشروط بر آنکه موجب امور ذیل گردد: سلطه‌پذیری از آنان با احساس نیاز به حمایت آن‌ها (محبت به مفهوم علقه از سر نیاز)، تکیه‌گاه قراردادن آن‌ها در برابر مسلمانان، صمیمیتی که موجب تأثیرپذیری از اعتقادات، فرهنگ، اخلاق نادرست و سبک زندگی آنان -مانند بدحجابی و شرب خمر- گردد، و محبتی که عامل آن رضایت باطنی از باورهای شرک‌آلود و کفر آنان باشد. ولی محبتی که از سر انسانیت و نوع‌دوستی باشد، منعی ندارد و نشانه کمال و رشدیافتگی فرد مسلمان است.

ب) «ولایت تصرف» در امور مسلمانان.

ج) «ولایت نزدیکی و ارتباط» و ایجاد روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با اهل کتابی که سر «دشمنی» و ستیزه با مسلمانان دارند.

در مقابل، برقراری روابط عادلانه سیاسی، اقتصادی و اجتماعی با آن دسته از اهل کتابی که سر جنگ و دشمنی ندارند و نیز اقلیت‌های دینی که قوانین کشور اسلامی را به رسمیت می‌شناسند، منعی ندارد. همچنین نیکی کردن، خوش‌برخوردی، گره‌گشایی از مشکلات و احسان به این گروه از اهل کتاب، امری مطلوب و در خور پاداش الهی است.

در نقد و بررسی دیدگاه‌های مفسران نیز باید گفت: دیدگاه نخست، ولایتِ مورد نهی درباره اهل کتاب را منحصر در «ولایت نصرت» کرده است. شواهد متعدد -که برخی در ادامه خواهد آمد- از جمله اطلاق آیات، این انحصار را رد می‌کند؛ ضمن آنکه شأن نزول‌های مورد استناد این دیدگاه (ر.ک: دروزه، ۱۴۲۱: ۱۵۳/۹)، هیچ‌گاه نمی‌تواند گستره مفهومی و تعمیم برداشت‌شده از نص آیات دیگر را محدود نماید، بلکه صرفاً بیانگر یکی از مصادیق ولایتِ نهی شده است.

دیدگاه دوم اگرچه در تعمیم دادن مفهوم ولایت به استواری سخن گفته است، لیک از یکسو حد و مرز «ولایت نصرت» را به روشنی مشخص نکرده و موارد مجاز را از غیر مجاز متمایز نساخته است، و از دیگرسو، «ولایت محبت» را به طور مطلق مشمول نهی دانسته است؛ در حالی که بر اساس شواهد متعدد، چنین اطلاقی پذیرفته نیست. امیر مؤمنان علیه السلام در عهد خویش به مالک اشتر می‌فرماید:

«وَأَسْعُرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۳: نامه ۵۳)؛ قلب خویش را کانون رحمت و محبت و لطف به مردم قرار ده...؛ زیرا آن‌ها دو گروه‌اند؛ یا برادر دینی تو هستند و یا انسان‌هایی که در آفرینش شبیه تو می‌باشند.

دستور مهرورزی و محبت به عموم مردم، خواه مسلمان و خواه غیر مسلمان، از آن رو که آن‌ها نیز «انسان» اند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۷۹/۱۰)، اگرچه در مورد کفار ذمی است، اطلاق نهی از محبت به کافران را صرفاً به سبب عقیده آنان نفی می‌کند. در حقیقت، «ولایت محبت» از آن رو که زمینه‌ساز تأثیرپذیری منفی از کافران، پذیرش مداخله و سلطه آنان و تکیه‌گاه قرار دادن آن‌هاست، مورد نهی قرار گرفته است و دوست داشتن انسان‌ها از حیث «انسان» بودن آنان نه تنها منعی ندارد، که نشانه کمال و انسانیت فرد است، مشروط به آنکه از یکسو از سر کفر و عناد، با مسلمانان «دشمنی» و ستیزه نداشته باشند، و از دیگرسو این محبت موجب سوءاستفاده آنان و مداخله در امور اعتقادی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی مسلمانان نگردد. برداشت یادشده با تأمل و تدبیر در آیات مربوطه تقویت می‌شود. قرآن کریم در دو مورد، از «مودت» کافران نهی کرده است، لیک در این موارد، مودت با «دشمنان» مطرح است نه «اهل کتاب مسالمت‌جو»: «لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْفُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ»<sup>۱</sup> (ممتحنه / ۱) و «لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ»<sup>۲</sup> (مجادله / ۲۲). همچنین در دو مورد، از واژه «محبت» استفاده شده است: یکی در آیات ۲۳ و ۲۴ سوره توبه که در آن عبارت «أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ» آمده است. این تعبیر، نافی «محبت بیشتری» است که فرد در مقام عمل، مسیر غیر خدا را بر راه خدا «ترجیح» دهد و نه نافی اصل محبت. دوم در آیات ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره آل عمران که باز هم «دشمنان» کینه‌توز و بدخواه و توطئه‌گر مدّ نظر هستند و نه تمامی اهل کتاب.

۱. دشمنان من و دشمنان خودتان را دوستان خود مگیرید، شما با آنان اظهار دوستی می‌کنید.  
 ۲. گروهی را که به خدا و روز قیامت ایمان دارند، نمی‌یابی که با کسانی که با خدا و پیامبرش دشمنی و مخالفت دارند، دوستی برقرار کنند.



دیدگاه سوم، ولایت مورد نهی اهل کتاب را منحصر در گروهی کرده است که با مسلمانان دشمنی و ستیزه دارند. در حالی که این قید «دشمنی»، در مورد «روابط سیاسی، اقتصادی و اجتماعی» با کافران کارایی دارد، نه در مورد مطلق «ولایت». به دیگر سخن، برقراری روابط، مشروط به فقدان عنصر دشمنی است، ولی «ولایت» در ابعاد دیگر آن - از جمله اجازه دخالت دادن در امور داخلی و نیز صمیمیت و امتزاج روحی منجر به تأثیرپذیری فرهنگی- منحصر به «دشمنان» نیست و عموم اهل کتاب و کافران را در بر می گیرد.

#### ۴-۱. انعطاف و نرمش بر سر «اصول»

محدودیت و خط قرمز مهم دیگر در برقراری روابط و تعاملات اقتصادی، نرمش و انعطاف بر سر «اصول دینی» است. هر گاه امتیازدهی قدرت مقابل و ایجاد گشایش اقتصادی و سیاسی، در گرو صرف نظر کردن از بخشی از اصول و مبانی دینی باشد، ممنوعیت می یابد. دلیل این امر و حد و مرز آن را باید در آیات زیر جست:

۱- ﴿فَلَا تُطِيعُ الْمُكَدِّبِينَ ۝ وَذُؤا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾<sup>۱</sup> (قلم/ ۸-۹). واژه «تُدْهِنُ» از ریشه «دهن» به معنای «روغن» است و از آنجا که روغن جامد، با اندک گرمایی شروع به ذوب شدن می کند، فعل آن در موارد نرمش منفعلانه و سازشکاری منفی به کار می رود (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۶۲/۱۳؛ طبرسی، بی تا: ۵۰۱/۱۰). کاریست حرف «لو» نیز به دلیل مفهوم «امتناع»، غیر قابل تحقق بودن این گونه نرمش را نشان می دهد و به گونه ای، آن را چونان «آرزوهای دست نیافتنی» دشمنان معرفی می کند. اما نرمش مورد درخواست مشرکان قریش در اینجا چه بوده است که قرآن، آن را غیر قابل تحقق می داند و رسول خدا ﷺ را از تبعیت آنان بر حذر می دارد؟ مبتنی بر مکی بودن سوره و شأن نزول های موجود، خواسته مشرکان از پیامبر ﷺ، کوتاه آمدن از اصول اساسی اسلام همچون نفی پرستش بت ها و پیشنهادهایی در این رابطه بوده است؛ از جمله اینکه یک سال پیامبر ﷺ خدایان آنان را بپرستد و یک سال آنان خدای واحد را پرستش کنند (ر.ک: واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۴۹۶؛ طبرسی، بی تا: ۵۰۱/۱۰). رد این گونه پیشنهادهای و عدم انعطاف

۱. از تکذیب کنندگان فرمان مبر. دوست دارند نرمی کنی تا نرمی کنند.

در برابر اصول عقاید اسلامی، مشرکان را به سمت فشار اقتصادی و اجتماعی کشاند و آنان به مدت سه سال، سنگین‌ترین محاصره اقتصادی و سختی معیشت را بر مسلمانان تحمیل نمودند (ر.ک: ابن سعد، ۱۳۸۹: ۲۰۸/۱-۲۰۹)، ولی پاسخی جز مقاومت و ایستادگی دریافت نکردند.

۲- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ﴾<sup>۱</sup> (توبه / ۲۸). این آیه در اواخر عهد مدنی، و زمانی نازل گردید که پس از فتح مکه، حکومت نوپای اسلامی در عربستان به حدی از ثبات و استحکام رسیده بود. آیه فرمان داد که زین‌پس مشرکان به سبب پلیدی، خواه نجاست بدن و خواه پلیدی درون به سبب عقاید شرک‌آلود، حسب اختلاف نظر تفسیری در این باره (ر.ک: اردبیلی، بی‌تا: ۳۷-۳۸؛ فخرالدین رازی، ۱۳۹۸: ۲۱/۱۶-۲۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۷/۳۴۹). حق نزدیک شدن به مسجدالحرام را ندادند. اما قطع رفت و آمد آنان، تأثیری منفی بر اقتصاد مردم مکه و مسلمانان بر جای می‌گذاشت و کسب و کار آنان را از رونق می‌انداخت؛ به ویژه آنکه شغل اصلی و پردرآمد مردم مکه نیز تجارت بود. بدین جهت آیه یادآور می‌شود که اگر از فقر و کم‌درآمدی ناشی از آن می‌ترسید، بدانید که خداوند اگر بخواهد شما را از فضل خود بی‌نیاز خواهد کرد: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ﴾.

در اینجا، «اقدام عملی» مسلمانان در «اجرای حکم شرعی»، در تحلیل‌های رایج اقتصادی، تأثیری منفی بر سطح درآمد مسلمانان داشت. لیک مفاد آیه نشان می‌دهد که ملاحظات اقتصادی نباید مانع اجرای فرامین الهی و احکام و قوانین شرعی گردد؛ بلکه در مقابل، خداوند اگر بخواهد، آن را جبران می‌کند و رونق و ثروت را نصیب شما می‌گرداند.

حال باید دید که وعده «برخورداری از فضل الهی و بی‌نیازی از مخالفان»: ﴿فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ﴾، در چه ساختاری و با چه سازوکاری محقق

۱. ای اهل ایمان! جز این نیست که مشرکان پلیدند؛ پس نباید بعد از امسال به مسجدالحرام نزدیک شوند و اگر از بینوایی و تنگدستی می‌ترسید، خدا اگر بخواهد شما را به زودی از فضل و احسانش بی‌نیاز می‌کند.

می‌گردد؟ تردیدی نیست که تدبیر امور جهان، بر «نظام اسباب و مسببات» استوار است و تحقق هر پدیده‌ای، از مسیر اسباب آن است: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يَجْرِيَ الْأَشْيَاءُ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا»<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۳۷۲: ۱/۱۸۲). در حقیقت، همه امور به دست خداوند است و او خود، سنت اسباب و مسببات را ایجاد کرده و طبعاً هر چیزی که سبب آن قوی‌تر باشد، وقوع آن بیشتر انتظار می‌رود و در این امر، تفاوتی بین مؤمن و کافر وجود ندارد، جز آنکه خداوند نسبت به دین و اولیای دین خود عنایتی ویژه دارد؛ ولی امر نبوت و دعوت پیامبران نیز از همان سنت عمومی مستثنا نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴/۴۸). بنابراین تحقق وعده الهی نیز در قالب نظام اسباب و مسببات صورت می‌گیرد و مجموعه‌ای از عوامل طبیعی را شامل می‌شود و چنان نیست که «صرفاً» امدادهای غیبی مدنظر باشد. از نظر تطبیق تاریخی و «تنزیل» آیه، «اغناء» الهی و گشایش اقتصادی، با گسترش اسلام و روانه شدن سیل زائران به سمت مکه روی داد و ساکنان مکه را از تنگنای اقتصادی ناشی از قطع ارتباط با مشرکان رهانید (ر.ک: همان: ۲۲۹/۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۳۴۹/۷).

با این حال، وعده الهی به مشیت او معلق شده است (إِنْ شَاءَ) و از آنجا که مشیت او طبق حکمت اوست، پس تحقق این امر، در گرو تحقق اسباب و زمینه آن است و طبعاً بخشی از این اسباب را افراد جامعه باید فراهم سازند. مفاد متعالی، تحرک‌بخش و امیدآفرین آیه ۱۱ سوره رعد نیز بر لزوم آغاز تغییر از جامعه پیش از تغییر الهی تصریح و تأکید دارد و عزم ملی را در تحقق این گونه وعده‌ها طلب می‌کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾<sup>۲</sup>.

نمونه‌های تاریخی در سده اخیر نیز نشان می‌دهد که جامعه متأثر از فشارهای اقتصادی و تحریم، با عزم ملی و تدبیر و مدیریت هوشمندانه می‌تواند تهدیدها را در درازمدت به فرصت تبدیل نماید و در مسیر نظام اسباب و مسببات جهان به موفقیت دست یابد؛ برای مثال، ژاپن و سایر بره‌های شرق آسیا (کره جنوبی، تایوان، هنگ کنگ، مالزی و...)، موفقیت خود را در درجه نخست مدیون تلاش و پشتکار و مدیریت

۱. خداوند امور هستی را جز از طریق اسباب جاری نمی‌سازد؛ پس برای هر چیزی سببی قرار داد.

۲. یقیناً خدا سرنوشت هیچ ملتی را تغییر نمی‌دهد تا آنکه آنان آنچه را در خودشان قرار دارد، تغییر دهند.

هوشمندانه دولت در توسعه اقتصادی و اتکا به ظرفیت‌های داخلی در عرصه تولید و مصرف می‌دانند. مدل توسعه ژاپن، بر همبستگی درونی، ایشار به ویژه در مدیران، حداقل نمودن تفاوت‌های درآمدی بین طبقات، چشم‌پوشی از اوقات فراغت و تعطیلات و کار برای آینده و تصمیمات مؤسسات را به اطاعت دولت درآوردن، استوار است. کشورهایی که عقب‌ماندگی صنعتی را به سرعت پشت سر گذاشتند، مدیون این تصمیم‌گیری هستند که با تکیه بر ظرفیت داخلی خود، الگوی تحمیلی آمریکایی را قاطعانه رد کردند و در مقابل، بازندگان -مانند بسیاری از کشورهای آمریکای لاتین- کسانی بودند که الگوی آمریکایی را پذیرفتند و زیر فشار، بازار خود را بر روی کالاهای صنعتی مرغوب خارجی گشودند (ر.ک: پیر، ۱۳۸۶: ۱۷-۲۸ و ۴۹-۵۴). بدیهی است که «سنت‌های الهی» در جوامع بشری برای تمام ملت‌ها یکسان است و هر ملتی که در مسیر صحیح توسعه و پیشرفت قرار گیرد، به موفقیت دست می‌یابد و البته جامعه اسلامی از امتیاز «نیروی ایمان» و «امدادهای غیبی» الهی نیز به شرط فراهم ساختن زمینه آن برخوردار است.

## ۲. محدوده تعامل و نرمش

در نقطه مقابل، نرمش و تعامل با غیر مسلمانان و ایجاد روابط اقتصادی با آنان، محدوده‌ای دارد که اکنون مبتنی بر قرآن و روایات به تبیین آن می‌پردازیم.

### ۲-۱. صلح حدیبیه؛ تبیین محدوده نرمش و تعامل

بررسی دقیق ابعاد ماجرای صلح حدیبیه، از بهترین اسناد و منابع برای استنباط محدوده نرمش با دشمن و تعامل با بیگانه است؛ چه، رسول خدا ﷺ دقیقاً با همان گروه از مشرکان مذاکره و تعامل کرد که پیشتر در مکه در برابر تمام خواسته‌های آنان ایستاد و با وجود فشارهای شدید اقتصادی، اندک نرمشی نیز نشان نداد! مجموعه این ماجرا در سوره‌های چهارگانه فتح، ممتحنه، انفال و توبه منعکس شده است. در نگاهی کلی، اصل ماجرا و آثار و برکات آن در سوره فتح آمده است. در گام دوم و پس از آنکه برخی از مسلمانان، انعقاد پیمان یادشده را به منزله جواز دوستی با دشمنان خدا

تلقی کردند، نسبت به آن به شدت هشدار داد. در گام سوم در سوره انفال به نقض عهدهای مشرکان اشارت فرمود و آنان را به مقابله به مثل تهدید کرد و سرانجام در گام چهارم در سوره توبه و در پی نقض عهد مشرکان، فرمان مقابله با عهدشکنان صادر گشت.

در سال ششم هجری و به پشتوانه شکست مشرکان در لشکرکشی جنگ احزاب، رسول خدا ﷺ با جمعی از مسلمانان به هدف زیارت خانه خدا، به سمت مکه حرکت کردند. ولی در ۲۰ کیلومتری مکه و در منطقه حدیبیه، مشرکان مانع حرکت آنان شدند و پس از سپری شدن جریانات مختلف، مذاکراتی بین پیامبر ﷺ و نماینده مشرکان انجام شد که به انعقاد پیمان حدیبیه و توقف ده ساله خصومت انجامید. بر اساس این پیمان، مسلمانان امتیازاتی به کفار دادند و امتیازاتی نیز دریافت کردند: هر کس از قریش بدون اجازه ولی خود نزد محمد ﷺ بیاید، مسلمانان باید او را بازگردانند، ولی هر یک از افرادی که همراه محمد ﷺ هستند، نزد قریش بازگردند، بازگرداندن آنان لازم نیست! همه افراد آزادند که به پیمان محمد ﷺ وارد شوند یا به پیمان قریش. طرفین متعهدند که نسبت به یکدیگر خیانت نکنند. همچنین محمد ﷺ و مسلمانان، امسال وارد مکه نمی‌شوند و باید برگردند، اما سال آینده، مشرکان به مدت سه روز از مکه بیرون می‌روند تا مسلمانان بیایند و مراسم عمره انجام داده، بازگردند و بیش از سه روز حق توقف در مکه را ندارند، مشروط بر آنکه جز اسلحه مسافر یعنی شمشیر، آن هم در غلاف، سلاح دیگری به همراه نداشته باشند (ر.ک: طبرسی، بی‌تا: ۱۶۷/۹؛ ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۲۱۰-۲۰۰/۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۲/۲۲-۱۳).

آثار و برکات این پیمان برای مسلمانان به حدی گسترده بود که قرآن از آن به «فتح مبین» تعبیر فرمود: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (فتح/۱).

خلاصه برکات این پیمان چنین بود:

- از نظر تأثیر بر افکار عمومی و مقابله با اسلام‌هراسی، به فریب‌خوردگان مکه نشان داد که مسلمانان قصد کشتار مردم را ندارند و برای مکه و خانه خدا احترام فراوانی

قائل اند و همین امر، سبب جلب دل‌های بسیاری از آنان به سوی اسلام شد. همچنین پس از صلح حدیبیه، راه برای نشر اسلام در سراسر جزیره عرب گشوده شده و آوازه صلح طلبی پیامبر ﷺ اقوام مختلفی را که ذهنیت غلطی از اسلام و شخص پیامبر ﷺ داشتند، به تجدیدنظر وادار کرد و امکانات وسیعی از نظر تبلیغاتی به دست مسلمانان افتاد.

- از جهت تقویت امنیت، قدرت حاکمیت اسلامی و گسترش اسلام، قریش برای اولین بار اسلام و مسلمانان را به رسمیت شناختند. همچنین پس از صلح حدیبیه، مسلمانان به راحتی توانستند همه جا رفت و آمد کنند و با مشرکان از نزدیک تماس پیدا کنند؛ تماسی که نتیجه‌اش شناخت بیشتر اسلام از سوی مشرکان و جلب توجه آن‌ها به اسلام بود.

- از نظر گشایش اقتصادی، صلح حدیبیه راه را برای فتح خیبر و برجیدن پایگاه خطرناک یهودیان و در پی آن، فتح مکه هموار ساخت و به سبب امنیت ایجاد شده برای مسلمانان برای رفت و آمد در مناطق مختلف، تنگ‌های اقتصادی قبلی برطرف گردید و وضعیت مالی و معیشت عمومی به شکل قابل ملاحظه‌ای بهبود یافت.

- از نظر دیپلماسی خارجی، بعد از ماجرای حدیبیه، پیامبر ﷺ نامه‌های متعددی به سران کشورهای جهان همچون ایران و روم و حبشه ارسال نمود و آن‌ها را به اسلام دعوت فرمود (ر.ک: ابن اثیر جزری، بی‌تا: ۲/۲۱۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸/۲۵۲-۲۵۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۲۲/۱۴-۱۵).

اکنون با توجه به توضیحات فشرده فوق، باید به این پرسش مهم پردازیم که چرا رسول خدا ﷺ با همان دشمنان و کفاری به مذاکره نشست و به توافق دو جانبه رسید که پیشتر در مکه، حاضر به مذاکره و نرمش با آنان نبود؟

پاسخ این پرسش را باید در «موضوع» مذاکره و انعطاف جستجو کرد. خواسته مشرکان در صدر اسلام و موضوع پیشنهادی آنان برای مذاکره - چنان که گذشت - اصول و مبانی شریعت اسلام و احکام آن بود؛ یعنی کوتاه آمدن از حاکمیت توحید، به رسمیت شناختن بت‌ها هرچند به صورت محدود، و توافق بر سر تغییر شکل و ماهیت نماز و عبادت. بدیهی است که این گونه امور، موضوعاتی غیر قابل مذاکره هستند و

هیچ پیامبر و حاکم مسلمانی حق ندارد در این مسائل نرمش نشان دهد، حتی اگر پیامد مقاومت، فشار و تنگنای شدید اقتصادی و سلب امنیت جانی باشد. اما «موضوع» مذاکره در پیمان حدیبیه، مسائل جاری آن روز جامعه بود و امتیازهای اعطایی به طرف مقابل نیز ارتباطی با اصول تغییرناپذیر اسلامی نداشت و صرفاً مشکلاتی را برای افراد ایجاد می‌کرد. اینکه مسلمانان با وجود طی صدها کیلومتر مسافت می‌بایست بازمی‌گشتند و سال آینده دوباره همان مسیر را طی می‌کردند تا بتوانند به زیارت مسجد الحرام بروند، و اینکه سال بعد نیز بیش از سه روز، حق توقف در مکه را نداشتند و نباید با خود سلاح جنگی حمل می‌کردند، و نیز موضوع استرداد پناهندگان و امتیازاتی که در این زمینه به مشرکان اعطا شد، همگی از این قبیل هستند. از سوی دیگر، این مذاکرات، پس از شکست نظامی مشرکان در جنگ احزاب و «از موضع قدرت» بود و «مصلح عمومی» اسلام و مسلمانان را هدف داشت و «آثار و برکات» گوناگونی را نصیب آنان کرد. بدیهی است که در این گونه «موضوعات» و منوط به رعایت مصالح عمومی، دست حاکم اسلامی برای مذاکره و نرمش باز است. از این رو، با اینکه پس از انعقاد پیمان حدیبیه و به سبب امتیازات اعطاشده به دشمن، برخی از مسلمانان به شدت خشمگین شده و لب به اعتراض گشودند، رسول خدا ﷺ پاسخ آنان را داد و آن‌ها را آرام کرد. بر اساس روایات، هنگامی که پیامبر ﷺ از حدیبیه باز می‌گشت و سوره فتح نازل شد، یکی از اصحاب عرض کرد:

«ما هذا الفتح! لقد صددنا عن البيت وصدّ هدینا»؛ این چه فتحی است که ما را از زیارت خانه خدا باز داشتند و جلوی قربانی ما را گرفتند؟! »

رسول خدا ﷺ فرمود:

«بئس الکلام هذا، بل هو أعظم الفتح، قد رضی المشرکون أن یدفعوکم عن بلادهم بالراع ویسألوکم القضيّة ورغبوا إلیکم فی الأمان وقد رأوا منکم ما کرهوا» (زمخشری، ۱۴۱۷: ۵۴۱/۳؛ انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۶۰/۱۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۷۸/۳-۳۷۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۳: ۱۷-۱۶/۲۲)؛ بد سخنی گفتمی! بلکه این بزرگ‌ترین پیروزی بود که مشرکان راضی شدند بدون برخورد خشونت‌آمیز، شما را از سرزمین خود دور کنند و به شما پیشنهاد صلح دهند و با آن همه ناراحتی که پیشتر دیده‌اند، تمایل به ترک تعرض نشان دادند.

و طبق روایتی، رسول خدا ﷺ سختی‌های نبرد احد و احزاب و برتری مشرکان در آن دوره را به آنان یادآور شد و آنان نیز تصدیق کردند (حلبی شافعی، بی‌تا: ۷۱۵/۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۶۸/۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۰/۱۸).

## ۲-۲. عدم ممنوعیت ولایت نصرت با کافران غیر محارب علیه دشمن مشترک

آیات متعددی از قرآن به طرز معناداری بر عنصر «کفر و ایمان» تأکید کرده و چنان که گذشت، در نهی خود، ولایت‌پذیری کافران «به جای مؤمنان» را برجسته ساخته است: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران / ۲۸؛ نیز، ر.ک: نساء / ۱۳۸-۱۳۹ و ۱۴۴؛ مائده / ۵۷)؛ چنان که عنصر «عداوت» و دشمنی و «دریغ نکردن از هر گونه توطئه علیه مؤمنان» نیز نمودی برجسته دارد: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ... إِنَّ يَتَّقِفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ﴾ (ممتحنه / ۲-۱)؛ ﴿لَا يَأْتُونَكُمُ خَبْرًا وَلَا وَدَّوْا مَا عَنَيْتُمْ﴾ (آل عمران / ۱۱۸). از این تأکیدها و تقيیدها می‌توان برداشت نمود که هم‌پیمانی و «ولایت نصرت» با کافران و به ویژه اهل کتاب، اگر به سود مسلمانان و علیه دشمن مشترک باشد، مشمول این آیات نبوده، منعی ندارد. این برداشت، شواهدی از سیره پیامبر ﷺ نیز دارد؛ رسول خدا ﷺ در بدو ورود به مدینه با یهودیان عهدنامه بست، نیز پس از انعقاد پیمان صلح حدیبیه بین پیامبر ﷺ و قریش، بنوخزاعه با آنکه مسلمان نبودند، هم‌پیمان پیامبر ﷺ شدند. پیمان‌های دیگری نیز از این دست وجود داشت که در آیات قرآن (ر.ک: نساء / ۹۰ و ۹۲؛ انفال / ۵۵ و ۷۲؛ توبه / ۵ و ۷) به‌طور گذرا بدان اشاره شده است (دروژه، ۱۴۲۱: ۱۵۷/۹؛ نیز: مراغی، بی‌تا: ۱۳۷/۶).

در بخشی از عهدنامه مسلمانان با یهودیان مدینه آمده است:

«وَإِنْ بَيْنَهُمُ النِّصْرُ عَلَى مَنْ حَارَبَ أَهْلَ هَذِهِ الصَّحِيفَةِ. وَإِنْ بَيْنَهُمُ النِّصْحُ وَالنَّصِيحَةُ وَالْبَرِّ دُونَ الْإِثْمِ» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹: ۲۷۶/۳؛ ابن هشام حمیری، ۱۳۵۵: ۳۵۰/۲؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ۴۳/۳)؛ آنان [مسلمانان و یهودیان] پیمان می‌بندند که یکدیگر را علیه کسی که با طرفین این قرارداد وارد جنگ شود، یاری دهند، و اینکه در میان آنان، خیرخواهی و حُسن نیت و نیک‌رفتاری باشد نه بدی.

یکی از مفسران معاصر در سخنی استوار - پس از آنکه مواردی از حالات قابل تصور



برای تعامل مسلمان با کافر را بررسی می‌کند- چنین می‌گوید:

«[حالت دیگر آن است که] از کافرانی که رابطه مسالمت‌آمیز دارند، علیه کفاری که سر جنگ دارند، کمک بگیرد. این کار به اتفاق نظر عالمان جایز است. اهل تاریخ و تفسیر نقل کرده‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله با خزاعه هم‌پیمان شد، در حالی که آنان مشرک بودند، و از صفوان بن امیه پیش از مسلمان شدنش علیه هوازن در جنگ کمک گرفت، چنان که از یهود بنی قینقاع نیز استعانت جست» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۰/۲-۴۱: نیز، ر.ک: زحیلی، ۱۴۱۱: ۲۰۳-۲۰۲/۳).

«[از ابعاد تعامل مسلمان با کفار آن است که] در امور عادی و متعارف با کافران رفاقت و همراهی کند؛ مانند همسایگی و حُسن همجواری، خوش‌برخوردی و خوش‌اخلاقی، شاگردی در کسب علم، شراکت در شغل و تجارت، و اموری از این دست که ارتباطی با مسائل دینی و عقاید فرد ندارد. این نوع همراهی به اجماع نظر علما جایز می‌باشد؛ چه، مودت کافران در صورتی حرام است که منجر به وقوع در معصیت شود، در غیر این صورت حرمتی ندارد. بلکه گاه رجحان نیز پیدا می‌کند؛ زمانی که خیر و منفعتی را به سرزمینی برساند یا انسانی را - هر کسی که باشد- منتفع سازد. بلکه خداوند به الفت و محبت و تعاون بین همه مردم، قطع نظر از دین و آیین آنان، فرمان داده است (ممتحنه/ ۸-۷). ما تردیدی نداریم که در میان کافران، کسانی وجود دارند که سیره زندگی بهتر و اخلاقی زیباتر - از نظر صداقت و امانت و وفاداری- از بسیاری از افراد متظاهر به اسلام دارند و همراهی چنین کافری به مراتب سود بیشتری برای بشریت دارد تا مزدوران خائنی که نام مسلمان بر خود نهاده‌اند و این، حقیقتی است که هر انسانی با فطرت خویش آن را درک می‌کند» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۴۱/۲).

فقیهان نیز بر این نکته تصریح کرده‌اند. علامه حلی می‌گوید:

«[در جهاد] کمک گرفتن از اهل ذمه و نیز مشرکی که از گزند او مصونیت وجود دارد، جایز است، مشروط به اندک بودن تعداد مسلمانان؛ چه، رسول خدا صلی الله علیه و آله از صفوان بن امیه پیش از مسلمان شدنش، در جنگ علیه قبیله هوازن استعانت جست، چنان که از یهود بنی قینقاع نیز کمک گرفت. ولی در صورت فقدان یکی از این دو شرط، نباید از آنان یاری طلبید؛ نخست مورد اطمینان بودن و مصونیت از خطر آنان، و دوم اندک بودن شمار مسلمانان [و ناکافی بودن آنان برای پیروزی در نبرد]» (علامه حلی، بی‌تا: ۵۰-۴۹/۹).

او در جای دیگر آورده است:

«مشهور فقیهان شیعه و جمعی از اهل سنت، استعانت از کافران در جنگ علیه مسلمانان اهل بغی را نیز مجاز دانسته‌اند» (همان: ۴۱۵/۹).

## ۲-۳. مطلوبیت حُسن تعامل اجتماعی با اهل کتاب مسالمت‌جو

روابط مطلوب مسلمانان با آن دسته از اهل کتاب که به دنبال زندگی مسالمت‌آمیز هستند، باید روابطی توأم با خوش‌رفتاری و خوش‌برخوردی باشد. قرآن کریم در بیانی جامع نسبت به برخورد محترمانه و نیک با «همه مردم» چنین می‌فرماید: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾<sup>۱</sup> (بقره/۸۳). همچنین بر «نیکی» و «عدالت‌ورزی» با کافران غیر محارب تصریح فرموده است، چنان‌که پیشتر گذشت.

در روایات نیز توصیه‌های متعددی در این زمینه مشاهده می‌شود. امام صادق علیه السلام فرمود:

«وإن جالسك يهودي فأحسن مجالسته» (صدوق، ۱۴۱۳: ۴۰۴/۴)؛ اگر فردی یهودی همنشین تو شد، به نیکی با او همنشینی کن.

امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

«إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عاد يهودياً في مرضه» (عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۷۲)؛ پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از بیماری یهودی عیادت کرد.

در خصوص احترام اموال آنان آمده است:

«إنَّ الله لم يحلَّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن... ولا أكل ثمارهم إذا أعطوكم الذي عليهم» (سیوطی، ۱۴۰۱: ۴۶۸/۱)؛ خداوند برای شما حلال نکرد که بدون اجازه وارد خانه‌های اهل کتاب شوید... و نه خوردن [بدون اجازه] محصولات آنان را، زمانی که تکلیف مالی خود را ادا کرده باشند.

در سیره امیر مؤمنان علیه السلام آمده است:

«إنَّ أمير المؤمنين علیه السلام صاحب رجلاً ذمياً فقال له الذمى: أين تريد يا عبد الله؟ قال: أريد الكوفة. فلما عدل الطريق بالذمى عدل معه أمير المؤمنين علیه السلام فقال له الذمى: ألسنت زعمت أنك تريد الكوفة؟ فقال له: بلى. فقال له الذمى: فقد تركت الطريق؟ فقال له: قد علمت. قال: فلم عدلت معي وقد علمت ذلك؟ فقال له أمير المؤمنين علیه السلام:

۱. و با مردم با خوش‌زبانی سخن گوید.

هذا من تمام حسن الصحبة أن يشيع الرجل صاحبه هُنيئةً إذا فارقه وكذلك أمر نبينا. فقال له الذمّي: هكذا قال؟ قال: نعم. قال الذمّي: لا جرم أتما تبعه من تبعه لأفعاله الكريمة، فأنا أشهدك أنني على دينك، ورجع الذمّي مع أمير المؤمنين عليه السلام، فلما عرفه أسلم» (كليني، ۱۳۷۲: ۶۷۰/۲)؛ امير مؤمنان عليه السلام همسفر مردی از اهل ذمه شده بود. وی پرسید: کجا می روی ای بنده خدا؟ امام فرمود: به کوفه. چون به دو راهی رسیدند و مسیر ذمی جدا شد، امیر مؤمنان عليه السلام او را همراهی کرد. مرد ذمی پرسید: چرا با من می آیی؟ امیر مؤمنان عليه السلام فرمود: این از کمال حُسن مصاحبت است که فرد، همراه خود را هنگام جدایی اندکی بدرقه کند و پیامبر ما چنین فرمان داده است. ذمی گفت: واقعاً پیامبر شما چنین چیزی گفته است؟ فرمود: آری. ذمی گفت: بی تردید کسانی که از او پیروی کردند، به سبب همین گونه رفتارهای بزرگوارانه او بوده است. من تو را گواه می گیرم که بر دین تو هستیم. آنگاه ذمی برگشت و با امیر مؤمنان عليه السلام همراه شد. پس چون او را شناخت، اسلام آورد.

در مورد حق اقلیت های مذهبی نیز آمده است:

«وَحَقُّ الذِّمَّةِ أَنْ تَقْبَلَ مِنْهُمْ مَا قَبَلَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَا تَظْلِمَهُمْ مَا وَفَوَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ بَعْدَهُ» (صدوق، ۱۴۱۳: ۶۲۵/۲)؛ حق اهل ذمه آن است که آنچه را خداوند از آنان پذیرفته است، تو هم بپذیری و در حالی که آنان به پیمان الهی خود وفادارند، به آنها ستم نکنی.

رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

«من ظلم معاهدًا كنتُ خصمه» (ابن شعبه جزانی، ۱۳۷۸: ۲۷۲)؛ هر کس به اقلیت های دینی ستم کند، من دشمن او هستم.

مجموعه این آموزه ها، اگرچه بیشتر ناظر به اقلیت های دینی ساکن در جامعه اسلامی است، نشان می دهد که صرف کفر عقیدتی نباید مانع زندگی مسالمت آمیز و از جمله روابط و تعاملات اقتصادی تلقی گردد.

## نتیجه گیری

۱- از دیدگاه قرآن کریم، در روابط اقتصادی بین المللی، اصل بر تعامل با همه کشورها و جوامع غیر محارب، و قطع رابطه با دولت ها و جوامعی است که با حکومت

و جامعه اسلامی سر «جنگ» دارند. همچنین هر گاه برقراری روابط، مستلزم «نرمش در برابر اصول و احکام اسلامی» یا «سلطه کفار» و یا «ولایت‌پذیری» از آنان باشد، ممنوعیت می‌یابد.

۲- ولایت‌پذیری ممنوع نسبت به کفار و اهل کتاب، شامل موارد ذیل است: «ولایت محبت و مودت»، مشروط بر آنکه موجب «سلطه‌پذیری» از آنان یا تکیه‌گاه قرار دادن آن‌ها در برابر مسلمانان گردد، و نیز صمیمیتی که موجب تأثیرپذیری از اعتقادات، فرهنگ، اخلاق نادرست و سبک زندگی آنان شود، «ولایت تصرف» در امور مسلمانان، و «ولایت نزدیکی و ارتباط با دشمنان». بنابراین هر گونه تعامل و گشایش اقتصادی که امور مذکور را در پی داشته باشد، ممنوعیت می‌یابد و مقاومت و ایستادگی الزامی می‌شود. اما صرف دوستی و محبت با کفار منعی ندارد و نفرت‌افکنی دینی و مذهبی نباید مانع تعاملات اقتصادی و اجتماعی شود.

۳- مذاکره و توافق با دشمن، در صورتی که مستلزم کوتاه آمدن در برابر اصول و احکام اسلامی نباشد، منوط به در نظر داشتن «منافع ملی» و «مصالح عمومی» جامعه، از اختیارات حاکم اسلامی است.

۴- سیره به ظاهر دوگانه رسول خدا ﷺ با مشرکان قریش، در چارچوب موازین یادشده قابل ارزیابی است؛ «موضوع» مذاکره و پیشنهادهای مشرکان در مکه، کوتاه آمدن از اصول اسلامی بود که با مقاومت و ایستادگی مواجه شد و به محاصره شدید اقتصادی منتهی گردید، و «موضوع» مذاکره و توافق در پیمان حدیبیه، مسائل جاری جامعه و پذیرش برخی از محدودیت‌ها بود که به سبب رعایت مصالح عمومی اسلام و مسلمانان تحقق یافت.

۵- قرآن کریم در موارد لزوم مقاومت و ایستادگی بر سر اصول، وعده بی‌نیازی و گشایش اقتصادی داده است؛ وعده‌ای که لازمه تحقق آن مبتنی بر نظام اسباب و مسببات در جهان، عزم ملی برای تلاش و تدبیر و تغییر است.

## کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، چاپ پنجم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۲. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن ابی‌الکرم محمد بن محمد بن عبدالکریم بن عبدالواحد شیبانی، *الکامل فی التاریخ*، تهران، اعلمی، بی‌تا.
۳. ابن سعد، ابوعبدالله محمد، *الطبقات الکبری*، عمان، دار عمادالدین، ۱۳۸۹ ق.
۴. ابن شعبه حرّانی، ابومحمد حسن بن علی بن حسین، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، ترجمه صادق حسن زاده، قم، آل علی علیهم‌السلام، ۱۳۷۸ ش.
۵. ابن فارس، ابوالحسین احمد، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، بیروت، مؤسسة المعارف، ۱۴۱۹ ق.
۷. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابن هشام حمیری، ابومحمد عبدالملک، *السیرة النبویه*، مصر، مطبعة مصطفى، ۱۳۵۵ ق.
۹. احمدی میانجی، علی، *مکاتیب الرسول ﷺ*، قم، دار الحدیث، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. اردبیلی، احمد بن محمد، *زبده البیان فی احکام القرآن*، تهران، المكتبة المرتضویه، بی‌تا.
۱۱. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۲. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، *الحقائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. بغدادی (خازن)، علاء‌الدین علی بن محمد بن ابراهیم، *تفسیر الخازن المسمى لباب التأویل فی معانی التنزیل*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. بغوی، ابومحمد حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن (تفسیر البغوی)*، تحقیق عبدالرزاق المهدي، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۵. حلبی شافعی، ابوالفرج نورالدین علی بن ابراهیم بن احمد، *السیرة الحلبیه*، بیروت، المكتبة الاسلامیه، بی‌تا.
۱۶. دروزه، محمد عزة، *التفسیر الحدیث: ترتیب السور حسب النزول*، بیروت، دار الغرب الاسلامی، ۱۴۲۱ ق.
۱۷. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت - دمشق، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. زحیلی، وهبة بن مصطفى، *التفسیر المنیر فی العقیلة و الشریعة و المنهج*، چاپ دوم، دمشق، دار الفکر، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹ م.
۲۰. همو، *الفائق فی غریب الحدیث*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الجامع الصغیر فی احادیث البشیر النذیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۲۲. همو، *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۳. صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنّه*، چاپ دوم، قم، فرهنگ اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، ترجمه حسین نوری همدانی، تهران، فراهانی، بی تا.
۲۷. همو، *تفسیر جوامع الجامع*، تصحیح ابوالقاسم گرگی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.
۲۸. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *ذکر الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۹ ق.
۲۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳۰. علامه حلّی، ابومنصور جمال الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکرة الفقهاء*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، بی تا.
۳۱. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ ق.
۳۲. همو، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۳۴. فضل الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۵. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، قم، اسوه، ۱۳۷۲ ش.
۳۶. مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۳۷. مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام*، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۷ ش.
۴۰. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ ق.
۴۱. پیر، گرو، *فرجام سرمایه داری؛ پیروزی یا فروپاشی یک نظام اقتصادی*، ترجمه علی اکبر نیکواقبال، تهران، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی «سمت»، ۱۳۸۶ ش.

## تبیین ادله و مستندات

# «نظام‌واره معنایی» قرآن کریم\*

- حسین جدی<sup>۱</sup>
- حسن نقی‌زاده<sup>۲</sup>
- عباس اسماعیلی‌زاده<sup>۳</sup>

### چکیده

از ابعاد زبان‌شناختی متن قرآنی که مظهر تأییدی بر جنبه اعجاز و وحیانی بودن این کلام الهی نهاده، نظام معناسازی و روابط بینامتنی در سطوح گوناگون «مفاهیم، آیة‌ها و سوره‌ها» است. اتخاذ این شیوه نظم‌پذیری که می‌توان از آن، تحت عنوان «نظم شبکه‌ای متن قرآنی» یاد نمود، کارکردهای فراوانی را در فرآورده‌های تفسیری به ارمغان می‌آورد. از جایی دیگر، لزوم تمسک به نگرش جامع‌نگرانه و تشکیل نظام‌واره‌های قرآن‌بنیان، مستلزم مبنایی درون‌دینی است. این مقاله با اتخاذ رویکردی پسینی، از رهگذر استنتاج در کاربست‌های قرآنی، علاوه بر بازکاوی دو تعبیر همسوی قرآنی، یعنی ایضاح شعاع دلالت «مثانی»

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱/۱۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (jeddi.hossein@mail.um.ac.ir).
۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (naghizadeh@um.ac.ir).
۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (esmaelizade@um.ac.ir).

(زمر / ۲۳) بر روابط درون‌متنی قرآن، و هماهنگی آیات آن در ساحت کلان متن (نساء / ۸۲)، از رهگذر تمسک به پاره‌ای از احادیث معصومان علیهم‌السلام، به تبیین ادله درون‌دینی «نظام‌واره معنایی قرآن کریم» پرداخته است. لذا این پیوندهای شبکه‌ای نه‌تنها در ابعاد «مفهومی» و «موضوعی»، بلکه در گستره روابط شبکه‌ای «بیناآیه‌ای» و «بیناسوره‌ای» در متن قرآنی قابل ارائه است.

**واژگان کلیدی:** مثنای، نظم ساختاری، نظام‌واره، سیستم، شبکه.

### ۱. مقدمه

از ویژگی‌های شگفت‌انگیز زبان‌شناختی متن قرآنی، سیستم معناسازی و دستگاه تصویری مفاهیم و ارتباطات هر یک با سایر «مفاهیم، آیه‌ها و سوره» آن است. گسسته‌نمایی موضوعات و پراکندگی مفاهیم در سراسر متن قرآن کریم، که در ضمن گفتمان «نظم ساختاری متن قرآنی یا ساختار نظم متن قرآنی» مطرح می‌شود، توجهات شماری از قرآن‌پژوهان داخلی و مستشرقان بیرونی را در دهه‌های اخیر به خود جلب نموده است. گرچه در امتداد انگاره شبهات گسیخته‌نمایی متنی از سوی مشرکان قریش «إِنَّ الْخُطْبَ كَلَامٌ مُّصَلِّ وَهَذَا كَلَامٌ مُّتَوَزَّ لَا يُشْبِهُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۹۴/۲)، شماری از مستشرقان نیز به این مطلب دامن زده‌اند (شیرازی و همکاران، ۱۳۹۸: ۱۷۰-۱۷۵)، اما از همان سده‌های نخستین تاریخ اسلامی، محققان مسلمان همواره فراگرد چگونگی ابعاد نظم و اعجاز قرآن سخن گفته‌اند (مهدوی‌راد و شهیدی، ۱۳۹۳). این گفتگوها در حالی بوده که ساختار حاکم بر نظم قرآنی، در بیان امام رضا علیه‌السلام (۲۰۳ ق.)، به مثابه «وجه جامع اعجاز متنی آن» انعکاس یافته است:

«ذَكَرَ الرَّضَا علیه‌السلام يَوْمًا الْقُرْآنَ فَعَظَمَ الْحُجَّةَ فِيهِ وَالْآيَةَ وَالْمُعْجِزَةَ فِي نَظْمِهِ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۳۰/۲).

این سخن حضرت علیه‌السلام که می‌تواند فصل نوینی را از گفتمان اعجاز نظم متن قرآنی، فراروی قرآن‌پژوهان بگشاید، مستلزم واکاوی و چگونگی ابعاد متنی قرآن، در کانون توجهات است. با وجود آنکه گفتمان «نظم قرآن» در سده‌های متأخر، تحت عناوینی چون «پیوستگی، تناسب، انسجام، ترصیف، تصریف و اتساق» نام‌بردار است، برخی از



قرآن پژوهان خود مقوله «نظم» را - به لحاظ ساختاری - به دو قسم عمده «خطی» و «فراخطی» (فراهی هندی، ۱۳۸۸: ۵۴؛ قبطوری، ۱۳۸۵: ۱۴) تقسیم نموده‌اند. با این همه، از رهگذر التزام به چگونگی ساختار نظم متن قرآنی، یعنی «نظم غیر خطی»<sup>۱</sup> یا «نظم شبکه‌ای»<sup>۲</sup> یا «نظم حلقوی»<sup>۳</sup> کارکردهای گوناگون را می‌توان در قلمرو مباحث «قرآن‌شناسی - تفسیری»، «معرفت‌شناختی»<sup>۴</sup>، «روش‌شناختی»<sup>۵</sup> و «نظریه‌پردازی قرآن‌بنیان»<sup>۶</sup> به ارمغان آورد؛ چه، تشکیل پیوستاری از اجزای سازواره‌ای در «درون‌شبکه‌ای»<sup>۷</sup> از مفاهیم «بینامتنی»<sup>۸</sup> علاوه بر پویایی، کارآمدی، روزآمد بودن متن در پاسخ‌گویی جامع‌نگرانه به شبهات و مسائل نوپدید قرآنی، همواره بستر بروز معانی نوین را در هر زمان و مکانی فراهم می‌نماید. لذا دور از ذهن نیست که تعابیر پایانی امام رضا علیه‌السلام در ادامه حدیث مزبور، به این نکته اشاره نماید:

«... لَا يَخْلُقُ عَلَى الْأُزْمَةِ وَلَا يَغْتُ عَلَى الْأَلْسِنَةِ لِأَنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ لِرِمَانٍ دُونَ رِمَانٍ بَلْ جُعِلَ دَلِيلَ الْبُرْهَانِ وَالْحُجَّةِ عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ»<sup>۹</sup> (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۳۰/۲).

اهمیت این مطلب، زمانی افزایش می‌یابد که سازوکار استفهام از قرآن جهت نیل به معنایی جامع از آن، طبعاً متفرع بر خصائص متنی کلام‌الله است. به عبارت دقیق‌تر، فهم مفسران، تابع ویژگی‌های زبان‌شناختی متن قرآنی است. لذا هر گونه التزام به «نظم خطی» یا «غیر خطی قرآن»، قهراً در ارائه و چگونگی فهم و فراورده‌های تفسیری، اثرات فراوانی را بر جای می‌نهد. باری، گرچه روح کلی حاکم بر متن قرآنی، امکان دستیابی

1. Non-linear order.
2. Networkly order.
3. Concentric order.
4. Epistemology.
5. Methodology.
6. Quranic basis theorizing.
7. Within the network.
8. Intertextualitat.

۹. این بخش از حدیث مزبور، به لحاظ مضمونی همسو با حدیثی دیگر از امام رضا علیه‌السلام است: «مَا بَأَلَ الْقُرْآنَ لَا يَزْدَادُ عِنْدَ النَّسْرِ وَالِدِّرَاسَةِ إِلَّا عَصَاصَةً؟ فَقَالَ: لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يُزَلِّهِ لِرِمَانٍ دُونَ رِمَانٍ وَلَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (صدوق، ۱۳۷۸: ۸۷/۲).

به روابط اجزای متنی را -فی نفسه- داراست، اما «تبیین مبادیِ تصویری و ایضاح ادله مبنایی» به منظور نیل به ابعاد «نظام‌واره معنایی قرآنی»، بنایی استوار را به ارمغان می‌آورد. لذا دستیابی به هدف مزبور که مستلزم روشنگری «مبنایی، دلایل و مستندات» آن است، طبعاً سؤالاتی را به شرح زیر ایجاب می‌کند:

۱- کشف «نظام‌واره معنایی قرآنی»، بر پایه کدام ادله درون‌دینی (قرآن و حدیث) استوار است؟

۲- الزامات دستیابی به «نظام‌واره معنایی قرآنی» در چند سطح قابل ارائه است؟ این مقاله با اتخاذ رویکردی پسینی با بُن‌مایه‌ای از استنطاق در کاربست‌های قرآنی، به ایضاح شبکه‌مانی متن قرآنی پرداخته است.

## ۲. پیشینه

در ده‌های اخیر، برخی قرآن‌پژوهان درونی و بیرونی، رهیافت‌های نوینی را فراگرد ابعاد زبان‌شناختی قرآن و ساختار انسجام و نظم آن ارائه کرده‌اند که رفته‌رفته نگره‌ای دیگر نسبت به گفتمان «نظم ساختاری قرآن» را زمینه‌سازی کرده‌اند.

از قرآن‌پژوهان غیر بومی، رهیافت‌هایی چون: «شبکه معنایی» (ایزوتسو، ۱۳۶۱)؛ «رهیافت اندام‌وار» (Mir, 1986)؛ «شکل و ساختار قرآن» (Neuwirth, 2002)؛ «نظم معکوس یا متقارن» (پرک، ۱۳۷۹؛ Cuypers, 2011؛ Robinson, 2000)؛ «روابط متنی در قرآن» (العوی، ۱۳۹۵)؛ «پیوستاری در قرآن» (عبدالرئوف، ۱۳۹۷).

از محققان داخلی نیز رهیافت‌های چون: «قرآن به عنوان متنی غیر خطی» (قیطوری، ۱۳۸۵)؛ «ساختار هندسی سوره‌ها» (خامه‌گر، ۱۳۸۶؛ همو، ۱۳۹۵)؛ «نظریه انسجام ساختاری» (آقایی، ۱۳۸۸)؛ «مطالعه قرآن به روش سیستمی» (لطفی، ۱۳۸۹)؛ «وحدت شبکه‌ای» (قائم‌نیا، ۱۳۹۳)؛ «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی» (قرائی سلطان‌آبادی، ۱۳۹۴)؛ «نظم در بی‌نظمی» (زارع زردینی، ۱۳۹۵)؛ «پیوستگی خطی و شبکه‌ای آیات و سوره» (میرحسینی و داوری، ۱۳۹۸).

گرچه نویسندگان مزبور، متناسب با دغدغه و مسئله پژوهش خود، با اتخاذ رویکردی دگرسان و نتایجی غیر همسان، به ساختار درون‌متنی و روابط بینامتنی قرآن

عنایت داشت‌اند، اما مهم‌ترین خلأ و چالش نظری، عدم ارائه «مبانی و ادله درون‌دینی» به منظور پایه‌ریزی ساختار شبکه‌مانی متن قرآنی است. لذا ایضاح ادله اثباتی «مبانی نظام‌واره معنایی قرآن کریم» از رهگذر منابع معرفت‌بخش دینی، همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی مانده است.

### ۳. ابعاد «نظام‌واره معنایی» قرآن کریم

نظر به آنکه قرآن کریم به مثابه یک متن زبانی به شمار می‌آید، اساساً از هویتی «نظام‌دار» و ساختاری «نظام‌وارگی» برخوردار است که برای کشف «موضوعات، مسائل و معنایی جامع از آن»، اتخاذ رویکرد «شبکه‌ای» اجتناب‌ناپذیر است؛ چه، التزام به منظومه معنایی متن قرآنی در قامت یک «ابژه»،<sup>۱</sup> مستلزم کاربست قوای شناختی - ادراکی مفسر<sup>۲</sup> به مثابه فاعل شناساست که از رهگذر آن، دستیابی به سطوح گوناگون شبکه «مفاهیم، آیات و سوره» از گستره کلان متن، عملاً امکان تحقق دارد. با این همه، در مقام ایضاح مبادی تصویری، و وجه تمایز تعبیر مزبور، به بازکاوی آن‌ها پرداخته می‌شود.

#### ۳-۱. مفهوم‌شناسی «نظام‌واره»

واژه «نظام» به لحاظ ریشه‌شناختی، از ریشه «نظم» مشتق شده و به معنای «تألیف و ایجاد الفت میان چند چیز» یا «پیوند دادن دانه‌های تسبیح به یکدیگر است» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۴/۵). زمانی که این دانه‌ها به یکدیگر پیوند یابند، به مجموعه آن‌ها یا به نحی که دانه‌های مروارید را با آن به هم پیوند می‌زنند، «نظام» می‌گویند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۶۶/۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴/۲۸۰). لذا به امری که پیوندی میان اعضایش نباشد و محور درستی نیز نداشته باشد، «نظام» گفته نمی‌شود (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۴/۲۸۰). به عبارتی، «ریسمانی» را که موجب ایجاد پیوند میان اجزاء یک مجموعه می‌شود، «نظم» نامند، و به رشته درآوردن و همراه نمودن دانه‌های تسبیح - یا هر چیز دیگری که دارای هویتی

1. Objective.
2. Subjective.

این گونه باشد- «انتظام» گویند، و به خروجی‌ای که از این ساختار ایجاد می‌شود، «نظام» قابل اطلاق است.

پسوندهای «واره» و «گی» در زبان فارسی، به ترتیب به مثابه پسوند «اسم مصدری» و «حاصل مصدری» به کار می‌روند؛ زیرا «واره» در سه حالت نقش‌آفرین است؛ برای «شباهت و مانندگی»، «ابزار یا ارتباط» و «اسم مکان»، نظیر: «گاهواره، گوشواره» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۳۰۶۹/۱۵). از جانب دیگر، هر گاه کلمه‌ای، مختوم به «هاء» غیر ملفوظ باشد، یاء نسبت به آخرش بیفزایند و به جای «هاء»، «گاف» می‌آورند و کلمه روی‌هم‌رفته معنای «حاصل مصدری» می‌دهد؛ آنگاه «گی» به صورت «مزید مؤخری» درمی‌آید (همان: ۱۹۴۵۴/۱۲). از همین رو، وجه تمایز دو پسوند «وارگی» با «واره» در کاربست «نظام»، به «انواع روابط میان اجزا» و «محورنمایی پیکره آن» بازمی‌گردد. لذا برابند ارتباطات درونی نظام به عنوان «نظام‌وارگی»، اما آن حالت و هیئتی را که به خود می‌گیرد، «نظام‌واره» گویند.

### ۳-۱-۱. وجه تمایز «نظام‌واره» با «سیستم» و «شبکه»

مفهوم «نظام» به لحاظ بار معنایی با واژگانی نظیر «سیستم»<sup>۱</sup> و «شبکه»،<sup>۲</sup> سخنی هم‌آوا دارد. گرچه برای «سیستم» بیش از ۳۰ تعریف ارائه شده است (بلاوبرگ، سادوسکی و یودین، ۱۳۶۱: ۱۳۰)، اما قدر جامع این تعاریف را می‌توان در سه مؤلفه اصلی در نظر گرفت: «الف- کل‌گرایی و جامع‌نگری؛ ب- ترکیب و روابط متقابل اجزاء؛ ج- هدفمندی کارکردی» (محمدی و دیگران، ۱۳۸۹: ۳۴-۳۱؛ رضائیان، ۱۳۹۳: ۳۰). به رغم آنکه واژه «نظم» در قرآن به کار نرفته، اما از رهگذر جستجو در منابع حدیثی می‌توان به استخدام کاربست «نظام» برای متن قرآن کریم التزام یافت- که توضیح آن می‌آید. این مطلب می‌تواند به خاطر ویژگی‌های معنایی «نظام»، و «هویت ساختاری متن قرآنی» باشد؛ زیرا نزدیک و مناسب‌ترین معادل بومی برای جایگزینی «شبکه و سیستم»، اتخاذ کاربست «نظام» در مطالعات قرآنی است که جهت‌نمایی و کارایی دقیق‌تری را ارائه

1. System.  
2. Network.

می‌کند؛ چه، در پدیده «سیستمی یا شبکه‌ای»، نوعاً از ارتباطات گوناگون میان اجزاء یک منظومه در راستای تحقق یک هدف مشترک سخن به میان می‌آید، اما در «نظام»، علاوه بر سه مؤلفه مزبور - یعنی اصل اجزاء، اصل پیوند و هدفداری-، «محورنمایی» نیز در سراسر پیکره نظام موضوعیت می‌یابد. به عبارت دقیق‌تر، در کاربست «نظام»، «محوری بنیادی» به مثابه یگانه عامل اتصال درونی آن، باعث ایجاد برقراری روابط داخلی و جهت‌نمایی تمامی اجزای آن منظومه می‌گردد؛ در حالی که شاهد فقدان این محور بنیادی در تعاریف سیستم هستیم. با این حال، گو در ساحت ساختار نظام متن قرآنی، یگانه رشته و بندی وجود دارد که موجبات ارتباط میان اجزای قرآنی را فراهم می‌نماید. رهاورد آن، ایجاد یک شبکه زنجیره‌ای و سیستم معنارسانی مرتبط و درهم‌تنیده را تحت «نظام‌واره معنایی قرآنی» بنیان می‌نهد. لذا «نظام»، در بردارنده محوری کانونی است که علاوه بر محوریت و جهت‌نمایی تمامی اجزای نظام به دور آن، کلیه پیکره آن را نیز تحت الشعاع خود قرار می‌دهد.

### ۲-۳. مبانی قرآن‌شناختی «نظام‌واره معنایی»

طبعاً لازمه کشف یا اثبات مبانی درون‌دینی هر نظریه‌ای - به نحو موجه کلیه-، از رهگذر واکاوی و چگونگی دلالت‌پذیری مفهوم یا مفاد آیه یا حدیث معتبر معصومان علیهم‌السلام می‌گذرد. برخی از قرآن‌پژوهان داخلی، از رهگذر ایضاح ابعاد دلالتی شماری از مفاهیم قرآن‌شناسی، نظیر «سوره» (یونس/ ۳۸؛ نور/ ۱)، «عزیز» (فصلت/ ۴۱)، «عدم اعوجاج» (کهف/ ۱)، «حکیم» (آل عمران/ ۱۵۸)، «ترتیل» (فرقان/ ۳۲)، «کتاب مبین» (نساء/ ۱۷۴)، «بیان» (آل عمران/ ۱۳۸)، «بصائر» (جاثیه/ ۲۰)، «احسن القصص» (یوسف/ ۳)، «ذکر» (قمر/ ۷) بر روابط آیات قرآنی در ابعاد ساختار سوره استناد جسته‌اند (خامه‌گر، ۱۳۸۶: ۸۱-۸۸). اما آنچه در این نوشتار مورد اهتمام است و نوعاً نیز در مطالعات قرآن‌پژوهی مغفول مانده است، التزام به یکی از جامع‌ترین مفاهیم قرآن‌شناختی، یعنی «مثنایی» در ذیل آیه ۲۳ زمر است. لذا علاوه بر بازکاوی ابعاد مفهوم‌شناختی و سایر الزامات و ملازمات معناشناختی آن، با الهام‌گیری از صورت استدلال در ذیل آیه ۸۲ نساء، می‌توان گستره روابط اجزای درون‌متنی قرآن کریم را بیش از پیش آشکار نمود.

### ۳-۲-۱. دلالت «مثنائی» بر نظام‌واره معنایی قرآنی

واکاوی گستره معنایی «مثنائی» در قرآن، علاوه بر آنکه الهام‌گر درک بیشتر دلالت آیه به شمار می‌آید، می‌تواند «مبنای اتخاذ رویکرد نظام‌واره‌سازی قرآن‌بنیان» نیز قلمداد شود؛ چه، به کارگیری این واژه در دو آیه ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (حجر/ ۸۷) و ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي...﴾ (زمر/ ۲۳)، به نیکی در مقام معرفی ویژگی‌های ذاتی متن قرآنی است. بی‌شک از اصول اساسی در «معرفت‌شناسی مفاهیم قرآنی»، شناسایی معنای واژه از درون دستگاه مفهوم‌سازی آن است. به سخن دیگر، نه تنها خدای رحمان برای ابلاغ پیام خود به مخاطبان نخست، در خلأ و از فضای انتزاعی بهره نگرفته، بلکه از رهگذر اتخاذ تعابیر و واژگان متداول آن دوره، با ساخت «معنای نوین واژگانی» در مقاصدِ ماتن به کار رفته‌اند.

به رغم آنکه برخی «مثنائی» را در زمره «وام‌واژه‌های قرآنی» به شمار آورده‌اند (جفری، ۱۳۷۲: ۳۷۱)، اما کاربرد «واژگان» قرآنی به لحاظ «معنایی»، در مقصود ماتن به کار رفته‌اند. این بدان خاطر است که در مباحث زبان‌شناختی قرآنی، مرزبندی دو گفتمان کلیدی از یکدیگر، ضرورتی انکارناپذیر است. نخست: «وضع تصویری الفاظ» (ظهور استعمالی سخن)، دوم: «مدلول تصدیقی الفاظ» (ظهور جدی سخن)؛ چه، «منبع معنا» در اولی (ظهور تصویری)، مقوله وضع و پیوندی است که میان «لفظ و معنا» با عطف نظر به چگونگی استعمال مخاطبان نخست ایجاد می‌گردد. اما «مرجع معنا» در دومی (ظهور تصدیقی)، منوط به اراده و قصد گوینده است که از رهگذر کاربرد واژگانی در گستره کلان متن قابل دستیابی است (واعظی، ۱۳۹۲: ۱۱۳؛ حسنی، ۱۳۹۳: ۳۴۳). از همین روست که برخی گفته‌اند:

«قرآن اساساً آفریننده معنای الفاظ خویش است، نه بازتاب عقلِ عربی یا شرایط تاریخی معین» (ناصر، بی‌تا: ۱۸۳).

لذا خدای رحمان علاوه بر اتخاذ تعابیری که پیشتر از آن، مسبوق به سابقه نبوده، پاره‌ای از اصطلاحات رایج عصر نزول را «امضاء» فرموده است؛ اما عملاً با «تأسیس معنایی»، از آن‌ها بهره جسته است. در نتیجه برای نیل به شناسایی مفهوم قرآنی، علاوه

بر توجه به تطوّر معنایی آن در سایر زبان‌های سامی - خصوصاً در مفاهیم تک‌کاربردی قرآنی - باید به چگونگی بسامد آن واژه در زمان نزول و مراد جدی آن در سیاق متن قرآنی اهتمام ورزید. لذا در شناسایی معنای «مثنائی»، باید از رهگذر کندوکاو فرهنگ‌های لغوی عربی نخستین، به کار بست سباقی و سیاقی آیات عنایت داشت.

### ۳-۲-۱. مفهوم‌شناسی «مثنائی» در منابع لغوی

واژه «مثنائی» به لحاظ ریشه‌شناختی، با سایر واژگان هم‌خانواده نظیر «اثنائاً، اثنتین، اثنتین، ثانی، یثنون، یثنتون»، بالغ بر ۲۹ بار در سیاق‌های گوناگون به کار رفته است (جامع‌التفاسیر نور). اما در این میان، تنها لفظ «مثنائی» در دو آیه ۸۷ حجر و ۲۳ زمر که با ویژگی متن قرآنی، پیوندی ناگسستنی دارند، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. باری، «مثنائی» جمع «مثنیه» - به فتح میم - اسم مفعول از ماده «ثنی» به معنای «عطف، برگرداندن و پیچیدن» است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۴۲/۸؛ مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۷/۲)؛ چنان که عرب به ریسمان بافته‌شده از پشم و مو «ثنایة» یا «المثناة» می‌گوید (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۹۱/۱). لذا انعطاف و گرایش به چیزی، لاجرم مستلزم وجود دو رکن بنیادین است که یکی بر دیگری عطف و مربوط باشد. بنابراین می‌توان معنای «مثنائی» را برخوردار از انعطاف و ارجاعی دانست که مستلزم بازگشت و تکرار است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۷/۲). «مثنائی» به آن معنا که خصوصیت و ماهیت متن قرآنی را تشکیل می‌دهد، آیه‌های آن مُثَنّی و مشابه یکدیگرند و گرایش و انعطافی شگفت‌آور بین آن‌ها وجود دارد؛ زیرا به دو چیزی که وجه مشترک دارند و همگون و همگرایند، «اثنان» می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۷/۱). لذا می‌توان به این نتیجه نائل شد که «مثنائی» به انعطافی گفته می‌شود که حداقل از دو رکن اساسی تشکیل یافته و ابداعاً به لحاظ معنایی - نه لفظی - در منظومه مفاهیم قرآنی به استخدام گرفته می‌شود.

### ۳-۲-۲. چگونگی دلالت‌نمایی «مثنائی» بر نظام‌واره معنایی

با اتخاذ رویکردی استنتاجی در محتوای دو آیه ۸۷ حجر و ۲۳ زمر، مدلول هر دو را باید در مقام معرفی و خصوصیت‌های متن قرآنی تلقی نمود؛ چه، در آیه نخست (حجر/۸۷)، در رویکردی بلاغی از باب «عطف الشیء علی نفسه»، «قرآن عظیم» را بر اعطای

«هفت مثنائی» عطف نمود: ﴿سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ﴾. اما در آیه دوم، «مثنائی» را -که هم‌نشین «متشابه» واقع شده- وصف کتاب منزل قرار داد: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾. به‌رغم آنکه در معنا و مصداق «سبع مثنائی»، سخنان پراکنده‌ای در آراء مفسران فریقین انعکاس یافته است (ربین، ۱۳۷۹: ش ۸؛ برزگر و همای، ۱۳۹۷: ۱۴۴)، اما از رهگذر استنتاج در دلالت آیه مزبور می‌توان به این نتیجه نائل شد که «مثنائی»، اساساً وصف آیات قرآن است -نه صرفاً وصف هفت آیه از آیات-؛ چه، عطف «قرآن عظیم» بر «مثنائی» از باب ذکر عام بعد از خاص، به طریق اولی شامل آیه‌های آن نیز می‌شود. به سخن دقیق‌تر، آیه مزبور در مقام بیان این نکته است که «ما به تو هفت آیه از قرآن عظیمی که مثنائی است، اعطا کردیم نه صرفاً هفت آیه را» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۶/۲۳۵). لذا هر دو تعبیر «المثنائی» و «العظیم»، وصف آیات قرآن‌اند، نه صرفاً وصف سوره حمد یا چند آیه از قرآن (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/۵۸۸). مؤید این مطلب، آیه ﴿... كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي...﴾ (زمر/ ۲۳) است که صریحاً «مثنائی» را پس از «متشابه»، وصف خود کتاب منزل قرار داده است.

با این همه، فارغ از چگونگی استدلال در دلالت سبع مثنائی بر فاتحة الكتاب (جعفری، ۱۳۸۰؛ برزگر و همای، ۱۳۹۷: ۱۴۴)، می‌توان به یک نتیجه قطعی نائل شد و آن اینکه ساختار و محتوای انحصاری متن قرآنی -علاوه بر سایر اوصاف- در تمامی سطوح «واژگان، جمله‌ها، آیه‌ها و سوره‌ها»، بر پایه «مثنائی» سامان یافته است. این برداشت، زمانی تقویت می‌گردد که در آیه ۲۳ زمر، تعبیر «متشابهاً» علاوه بر تقدم بر «مثنائی»، وصف تمامی قرآن قرار گرفته است: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾؛ چه، کاریست «تشابه» در این آیه، غیر از تشابه مصطلح در ذیل مباحث علوم قرآنی -«محکم و متشابه»- است؛ زیرا در بحث مزبور، چنین بازگو می‌شود که «متشابه» در برابر «محکم»، از «شُبْهه» اخذ شده است، ولی «متشابه» به معنای هماهنگ و همگون، متخذ از شبیه و مانند آن است. گرچه ریشه هر دو، ثلاثی مجرد است، اما هیئت‌های مؤثر در آن‌ها مختلف‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۰). لذا تشابه در اولی، صفت برخی از آیات قرآنی است؛ ولی در دومی، وصف کلیه آیات (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۲۵۶). از همین رو، پاره‌ای از مفسران، اتصاف قرآن به وصف تشابه را هم در حیطة «لفظ»



می‌دانند و هم در حیطه «معانی و اغراض» (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۲۵/۲۵). لذا نظر به آنکه «مثنائی» را پس از «متشابه» آورده و به لحاظ اصول به کارگیری الفاظ در قرآن - که هر واژه در پیکرهٔ متنی، حامل بار معنای خاصی است که در یک میدان وسیع معناساختی،<sup>۱</sup> نقش مهمی را ایفا می‌نماید - می‌توان گفت که «مثنائی» قهراً به لحاظ معنایی، پیوند دلالتی با «متشابه» برقرار می‌کند که هر دوی آن‌ها روی هم‌رفته، وصف کتاب منزل به شمار می‌آیند.

به رغم مراتب و چندلایگی قرآن، مبنی بر داشتن ظهور و بطون، کتاب نازل و لوح محفوظ، و ارتباط این‌ها با یکدیگر به صورت تجلی، برخی از رهگذر اطلاق «مثنائی»، انعطاف قرآن را ناظر به تمامی لایه‌ها و ابعاد آن دانسته‌اند (مطیع و علی‌عسگری، ۱۳۹۲: ۱۲۵)؛ به این معنا که این کتاب تدوینی به آن کتاب مکنون، انعطاف دارد؛ یعنی آموزه‌های آن، به سوی حقایق ثابت و معارف الهی موجود در لوح محفوظ انعطاف می‌یابند (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۳۵/۲).

اما با امعان نظر به فهم سباقی و سیاقی آیه، که سخن از «تنزیل کتاب» بر ساحت سطور به میان آورده است: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾، اتصاف قرآن به وصف «مثنائی»، لاجرم در خصوص همین کتاب نازل و تدوینی است، نه آن کتاب محفوظ و مکنون. در مورد ساحت ظاهری الفاظ است، نه لایه‌های بطونی. لذا اقوی و اظهر احتمالات، معنای دوم را تأیید می‌کند؛ زیرا دلالت آیه مزبور، علاوه بر اینکه به کتاب منزل - نه لوح محفوظ - باز می‌گردد، سراسر آیات قرآن را به وصف متشابه معرفی می‌کند و پس از آن به لحاظ تقدم و تأخر دلالت رتبی کلام، بلافاصله - بدون حرف عطف - آن را به وصف «مثنائی» می‌آراید. در نتیجه از یکسو، سراسر آیات قرآن، شبیه، همسان و همتای هم است: ﴿كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾، و از سوی دیگر، مُثْنِي، مُنْعَطَف و متمایل به هم است: ﴿مَثَانِي﴾. از همین روست که در تفسیر «قرآن به قرآن»، همه اجزای متن، یکدیگر را تبیین و تفسیر می‌کنند. «متشابه و محکم، مطلق و مقید، عام و خاص، قرینه و ذوالقرینه، مجمل و مبین»، همگی به یکدیگر منعطف‌اند. از سویی، اشراف و امامت

است و از سویی دیگر، گرایش و اتمام (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۵۰). لذا متن قرآنی به مثابه شبکه‌ای تودرتو از مفاهیم، آیه‌ها و سوره‌ها را تشکیل می‌دهد که به اشکال گوناگونی با یکدیگر دارای اثناء و ارتباطاند.

### ۳-۲-۳. الزامات معناشناختی «مثنایی» بر شبکه‌مانی متن قرآنی

کاربست «مثنایی» در منظومه مفاهیم قرآن‌شناختی، دارای کاربرد و ابعادی بسیار گسترده است؛ چه، گستره و کارکرد استعمال «مثنایی»، نه تنها شامل آیات و سوره قرآنی است، بلکه تمامی اجزای متنی قرآن را در بر می‌گیرد. به عبارتی، وقتی «آیه‌های قرآن» با یکدیگر انعطاف دارند، این گرایش و همگرایی قهراً شامل «مفاهیم» و سایر اجزای متنی آن نیز می‌شود. نظر به اینکه «ساختار متن قرآنی»<sup>۱</sup> از انضمام «سوره» گوناگون، و هر «سوره» هم از ترکیب چند «آیه»، و هر «آیه» نیز از ترکیب یک یا چند «مفهوم» مرتبط با هم سازمان یافته‌اند، ناگزیر این «انسجام»<sup>۲</sup> و ارتباطات، شامل تمامی پیوندهای گوناگون اجزای درون‌متنی آن می‌گردد. لذا نه تنها «هر سوره» نسبت به «کلان متن قرآنی»، به مثابه یک «خرده‌نظام/ شبکه»<sup>۳</sup> به شمار می‌آید، بلکه هر «واژه» نیز خود به مثابه «خرده‌نظامی»<sup>۴</sup> نسبت به جمله‌ای که این واژه درون آن قرار گرفته، تلقی می‌شود. براین‌د، منظومه‌ای «نظام‌مند»<sup>۵</sup> از روابط گوناگون متن قرآنی است که هر یک علاوه بر تأثیر و تأثر بر هم، در نیل به ابعاد مراد متکلم بسیار حائز اهمیت‌اند. گو، نظام‌وارگی متن قرآنی به مثابه «ساختاری شبکه‌وار»<sup>۶</sup> به شمار می‌رود که تمامی اجزای آن علاوه بر ارتباطاتی چندوجهی با یکدیگر، از حالت همگرایی یا «کشندگی معنایی»<sup>۷</sup> نیز برخوردارند.

1. The structure of the Quranic text.
2. Cohesion.
3. Sub network/ Sub system.
4. Sub system.
5. Systematical.
6. Network structure.
7. Semantic traction.

### ۱-۳-۲-۳. نگرش پیوستگی<sup>۱</sup> نظام‌دار به پیکره متنی قرآن

از جمله الزامات معناشناختی «مثنایی»، انعطاف‌پذیری و ارائه انواع روابط بینامتنی قرآن در راستای تشکیل نظام‌واره معنایی قرآنی است. لزوم نگرش ترابط معنایی به متن قرآنی را می‌توان در پرتو «پیوستگی نظام‌دار»، تحت عنوان «غرض اصلی قرآن» بازجست؛ چه، داشتن غرض واحد از رهگذر پیوستگی نظام‌دار متن قرآنی، هم موجب تسهیل دستیابی به ترابط معنایی مفاهیم قرآنی می‌گردد و هم جهت‌نمایی دلالت‌های متن را به ارمغان می‌آورد. توضیح آنکه در پیوستگی نظام‌داری چون متن قرآنی، صدر و ذیل سخن خدای رحمان (ابتدا و انتهای قرآن)، علاوه بر آنکه تنها در مورد یک غرض اصلی نازل شده (پیوستگی)، با یکدیگر روابطی گوناگون برقرار می‌نمایند (نظام‌وارگی). لذا کشف تمامی غرض آیه‌ها و سور قرآنی، در پرتو آن غرض اصلی و غایی قابل ارائه‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۱). گرچه کشف شبکه معنایی واژگان قرآنی، از رهگذر نگره‌ای موضوعی قابل دستیابی است، اما آنچه عامل جُستن انواع روابط معنایی می‌گردد، التزام به «پیوستگی نظام‌دار» میان اجزای کلام است. لذا در پرتو نگرش پیوستگی نظام‌دار به متن قرآنی، نه تنها می‌توان به بهره‌وری حداکثری از فهم موضوعی آیات نائل شد، بلکه التزام به این مطلب با رویکردهای سنتی و نوین تفسیر «ترتیبی»، «ساختاری»، «استقلالی» و «تنزیلی» نیز منافات ندارد و عملاً آف‌هایی از توانایی تولید معنایی و انعطاف‌پذیری متن قرآن را آشکار می‌کند.

این مطلب را از رهگذر تدبری ژرف‌اندیشانه در آیاتی که قرآن را صرفاً به مثابه «سخنی واحد» در نظر داشته‌اند، به نیکی می‌توان بازجست: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ﴾ (طارق / ۱۳)؛ ﴿وَلَقَدْ وَصَلْنَا لَهُمْ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (قصص / ۵۱)؛ ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزل / ۵) یا آیه دیگری که در مقام تویخ به خاطر عدم تدبر در آیات قرآنی است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۹۴/۳)؛ ﴿أَفَلَمْ يَتَذَكَّرُوا الْقَوْلَ﴾ (مؤمنون / ۶۸). نظر به آنکه آموزه‌های قرآنی در بردارنده گفتگوهای گوناگون و فراگیری است، اما خدای رحمان تمامی آن‌ها را صرفاً «یک سخن» - نه چندین سخن - بیان می‌دارد. گو، تمامی گزاره‌های اخباری و انشایی قرآن،

در قالب آیات و سوره، به منزله «کلام واحدی» به شمار می‌روند که خدای رحمان برای ارائه مقصود خود، با در هم تنیدن تعابیر و موضوعات گوناگون، در راستای ایضاح آن غرض اصلی بوده است. از باب تشبیه معقول به محسوس، این گونه سخن گفتن، شبیه آن سخنران حرفه‌ای است که به فنون و مهارت‌های بلاغی و تبلیغی تسلط دارد و برای آنکه بخواهد هدف اصلی خود را به مخاطب انتقال دهد، از انواع فنون متنی چون استطرادات، داستان‌های تاریخی، حذف، ارجاع، تکرار، تمثیل، جایگزینی، تقابل و... بهره می‌جوید. قرآن کریم به مثابه کلام خدا، خدای کلام است و متکلم آن نیز اعلم علما و اعقل عقلا به شمار می‌رود. طبعاً ظهور انواع کاربردهای لفظی و معنایی در سخنان او، به مراتب از نمود و جلوه‌ای خاص برخوردار است. چنین رهیافتی به قرآن، آن را به سان متنی می‌داند که ابتدا و انتهای آن، ارتباطی چندوجهی با یکدیگر دارند، و در درون آن حلقه یا شبکه‌ای از الفاظ و دلالت‌ها، حقایقی را بیان می‌کند (قرائی سلطان‌آبادی، ۱۳۹۴: ۵۲).

از دیگر سو، نظر به آنکه در احادیث امامیه، ابتدای قرآن را به انتهای آن قابل ارتباط دانسته‌اند، گواه راستینی بر هماهنگی و اتصال تمامی بخش‌های قرآن با هم است. امام باقر علیه السلام در پاسخ جابر بن یزید می‌فرماید:

«... إِنَّ الْآيَةَ يُنَزَّلُ أَوَّلَهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرَهَا فِي شَيْءٍ وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ» (برقی، ۱۳۷۱: ۳۰۰/۲).

لذا متن قرآنی، علاوه بر آنکه از «پیوستگی نظام‌دار» برخوردار است، اجزای آن به انحای گوناگونی با هم ارتباط دارند. از پیامدهای التزام به شبکه‌مانی متن قرآنی آن است که در صورت عرضه هر موضوع یا مسئله درون یا برون قرآنی به آن (متن قرآن)، نظام‌واره‌ای (شبکه‌ای) از مفاهیم مرتبط با هم را ارائه می‌کند که در شناسایی ابعاد «مقصود خدای رحمان» و تشکیل «نظام‌واره‌های قرآن‌بنیان»، نقشی بسزا دارد.

آنچه به مثابه دفع دخلی مقدر، بایسته بیان است اینکه گرچه متن قرآن به لحاظ دلالی، از ابعادی مانند «متشابهات، مجملات و ظهورات» برخوردار است، لیکن این امر منافاتی با ارتباط بخش‌های قرآن با یکدیگر ندارد؛ چه، آیه‌هایی که انگاره تشابه دارند، پس از ارجاع به محکمت قابل رفع‌اند؛ مجملات پس از فحوص از تفصیلات

قابل تبیین‌اند؛ ظهورات پس از جُستن قرائن متصل و منفصل کلام قابل ترجیح‌اند. از سویی، گرچه آیات قرآن به لحاظ نزول تدریجی در فواصل زمانی و مکانی گوناگون، در مکه یا مدینه، سفر یا حضر... نازل شده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۰۱-۵۴/۱)، اما همه این‌ها با علم ازلیِ خدای رحمان، به مثابه یک «متکلم واحد» که گذشته و آینده در نزد او یکسان است، منافاتی ندارد. لذا این مطلب علاوه بر اثرگذاری قرآن در «بستر تاریخی آن»،<sup>۱</sup> ابعاد و کارکرد حضور فراتاریخی آن را بیش از پیش آشکار می‌کند.

از جانبی دیگر، در «پیوستگی نظام‌داری» چون منظومه قرآنی، نه سخن از سوره است و نه از آیه؛ بلکه سخن از مفاهیم و تعیین جایگاه آن‌ها در کنار سایر کاربردهای واژگانی قرآن است (ایازی، ۱۳۷۹: ۴۰). از این رو، نه تنها قرآن به زمان و مکان خاصی منحصر نمی‌شود، بلکه با در هم شکستن تمامی قیود زمانی و مکانی، به مثابه یک «نامه سرگشاده» (حاجی‌ابوالقاسم، ۱۳۹۷: ۲۱۱) در فراخوانی تاریخ بشریت، پیام خود را بازتاب داده است. در چنین نگرشی، ماتن (خدای رحمان) علاوه بر حضور مستقیم در همه زمان‌ها و مکان‌ها، خود را در ساحت زبانی به مثابه یک سخنران ماهر قرار داده که «پیام» خود را علاوه بر ادراک نظم خطی، در قالب منظومه‌ای «شبکه‌وار»<sup>۲</sup> و «غیر خطی»<sup>۳</sup> به مخاطبان ارائه کرده است.

### ۴-۲-۳. هماهنگی فراگیر آیات قرآنی در پرتو تدبیر مطلوب

از رهگذر اتخاذ رویکردی استنتاجی، در ظهور آیه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانُوا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/ ۸۲)، علاوه بر اثبات هماهنگی و ترابط همه بخش‌های قرآن، می‌توان به کارکردی چندجانبه از اضلاع دلالت‌نمایی آیه نائل گردید. نخست: فهم‌پذیری آیات قرآنی برای تمامی اقشار مردم با هر سطح و توان فکری (نظر به داعیه فراگیر تدبیر برای همگان). دوم: منشأ الهی داشتن قرآن به رغم نزول آن در فواصل زمانی و مکانی گوناگون. سوم: عاری بودن از اختلاف در تمامی سطوح آن؛ یعنی «اختلاف تناقض» به اینکه آیه‌ای دیگر را نفی کند؛ «اختلاف تدافع» به اینکه

1. Historical context.
2. Network.
3. Non-linear.

دو آیه با هم سازگار نباشند: «اختلاف تفاوت» به اینکه دو آیه از نظر تشابه بیان و یا منانیت مقصود مختلف باشند و یکی بیانی متین‌تر و رکنی محکم‌تر از دیگری داشته باشد. چهارم: استمداد هر آیه با آیات قرآنی برای کشف عدم اختلاف (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹/۵). توضیح آنکه بخش دوم «لو کان» با کاربست «لو» امتناعیه در کسوت قضیه شرطیه، به نکاتی اساسی اشاره می‌کند؛ چه، استدلال به عدم اختلاف آیات قرآنی، در جهت اثبات کلام خدا بودن قرآن، به صورت قیاس استثنایی چنین آمده است: ﴿لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ﴾ (مقدم)، و در بخش پایانی آیه: ﴿لَوْ جَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (تالی). از آن جهت که تالی باطل است - چون هیچ اختلافی در قرآن نیست - لاجرم مقدم آن هم باطل است. لذا قرآن «من عند غیر الله» نیست، بلکه «من عند الله» است - نتیجه تابع احسن مقدمات است - (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹/۶۲۰).

باری، آیه مزبور با داعیه اعلان عمومی به تدبیر فراگیر در قرآن اشاره دارد که برابری آن، عدم اختلاف به نحو سالبه کلیه، و به دنبال آن، هماهنگی و ترابط بخش‌های آن با هم است؛ چه، لازمه تدبیر در آیات قرآنی، نگرستن یک آیه با سایر آیاتی است که رهاورد آن، مستلزم «تفسیر قرآن به قرآن» نیز می‌باشد. گرچه بر یک آیه نیز لفظ «قرآن» اطلاق می‌شود، اما ظهور آیه بر این نکته دلالت دارد که تدبیر در مجموع آیات قرآن، رافع و نافی هر گونه اختلاف است؛ همان طور که حضرت امیر علیه السلام به نیکی به این مطلب اشاره می‌فرماید:

«أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدَّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ. فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴: ۶۱).

زیرا نسبت میان دو - یا چند - آیه، از دو حالت خارج نیست؛ یا آیات قرآنی با یکدیگر مخالف‌اند، و یا با هم هماهنگ و موافق هستند. نظر به اینکه «مخالفت» را برهان آیه مورد بحث صراحتاً ابطال و رد می‌کند، لاجرم «موافقت» آیات با یکدیگر اثبات می‌شود؛ زیرا در اینجا «صرف نفی اختلاف، مستلزم اثبات اتفاق است». لذا آیات قرآنی، قرین، مبین و مفسر یکدیگرند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹/۶۳۴). از سویی، مفهوم مخالف نفی اختلاف کثیر: ﴿لَوْ جَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾، مستلزم اتفاق کثیر است؛ چه، اگر آیه‌های قرآنی با هم پیوندی نداشته باشند و صرفاً هر یک به مثابه عنصری در کنار سایر عناصر

قرار گیرد، طبعاً کشف موافقت یا مخالفت از آن مجموعه امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چه، تناسبی میان آن‌ها به لحاظ «دلالت، هدف و مضمون» برقرار نیست؛ لذا موافقت و مخالفت پدیده‌ای متفرع بر پیوند و همگرایی آن است. در نتیجه آیه مزبور، ادعای هماهنگی و پیوند تنگاتنگ آیه‌های قرآنی با هم را می‌رساند.

### ۳-۲-۵. مبانی حدیث‌شناختی «نظام‌واره معنایی» قرآن کریم

بر پایه شماری از احادیث معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ می‌توان به دو نوع تعبیر همساز، یعنی «ترابط ساختاری در قالب منظومه» و «روابط درون‌شبکه‌ای در پرتو همگرایی» در خصوص آیه‌های قرآنی نائل شد. لذا در مقام «نظام‌واره‌یابی»، رجوع به احادیث معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در مقام روش‌شناسی و الگوبرداری- و ایضاً ابعاد دلالتی احادیث آن‌ها، نقطه قوتی در اعتبارسنجی و اتخاذ این رویکرد در مطالعات قرآنی به شمار می‌آید.

### ۳-۲-۱. ترابط ساختاری آیات قرآنی در قالب نظام‌واره

برخی از احادیث نبوی که در مجامع روایی متقدم اهل تسنن انعکاس یافته، اساساً تمامی آیات قرآن را به شکل «منظومه» معرفی می‌کند. سلسله سند این حدیث که در نهایت از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بازگو شده، ساختار کلی آیات را به مثابه «دانه‌های تسبیح» به هم پیوسته می‌داند و دلیل بر مدعای مزبور است:

«حَدَّثَنَا مُؤَمَّلٌ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ خَالِدِ بْنِ الْحَوَيْرِثِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْآيَاتُ حَزْرَاتٌ مَنْظُومَاتٌ فِي سِلْكٍ، فَإِنْ يَقْطَعُ السِّلْكَ يُتْبَعُ بَعْضُهَا بَعْضًا»<sup>۱</sup> (ابی‌شبیبه، بی‌تا: ۱۰۴/۱۹؛ ابن‌حنبل شیبانی، ۱۴۱۹: ۱۲۳/۱)؛ ... رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: آیات قرآنی، دانه‌های منظمی هستند که در رشته‌ای گرد آمده‌اند. پس اگر آن رشته گسسته شود، آن دانه‌ها در پی هم پخش خواهند شد.

این بیان که از باب تشبیه معقول به محسوس و در کسوت جمله «خبریه» به کار رفته است، می‌تواند داعیه «انشائی» نیز داشته باشد. به عبارتی، گرچه هر یک از آیات قرآنی، مانند دانه‌های تسبیح معرفی شده‌اند، اما کشف وجه شبه میان مشبّه (آیات قرآن)

۱. حدیثی دیگر با مضمونی مشابه نیز انعکاس یافته است: «آيَاتٌ مُتَّابِعَاتٌ يَتَّبِعُ بَعْضُهَا بَعْضًا كَمَا يَتَّبِعُ السِّلْكَ النَّظَامَ» (الحسنی الشجرى الجرجانی، ۱۴۲۲: ۱۷۸/۱).

و مشبّه به (تسبیح)، عامل ایضاح ابعادِ تشابه می‌شود. نظر به آنکه نقش نخ در «انتظام ساختار تسبیح» انکارناپذیر است، تو گویی که «ساختار نظام متن قرآنی» نیز دربردارنده نخ و بندی است که موجبات هدفمندی و جهت‌نمایی تمامی ابعاد آیات قرآنی می‌گردد. از جانبی، همان گونه که اگر مُهره‌ای از مهره‌های تسبیح از جایگاه خودش جدا شود، سایر مُهره‌ها نیز به دنبال آن روان می‌شوند، اگر آیه‌ای قرآنی از دیگر آیات جدا شود، طبعاً سایر آیه‌ها نیز به دنبال آن می‌آیند. این مطلب را حدیثی دیگر که با مضمونی مشابه بیان شده است، به نیکی بیان می‌فرماید:

«خُرُوجُ الْآيَاتِ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ تَتَابَعْنَ كَمَا تَتَابَعُ الْحُرُوفُ» (ابن حبان، بی‌تا: ۲۴۸/۱۵؛ طبرانی، بی‌تا: ۳۰۴/۴).

لذا به نظر می‌رسد خروج آیات به این معناست که اگر آیه‌ای برای فهم و تفسیر، مجزا از سایر آیات در نظر گرفته شود، همانند اینکه در رویکرد سنت «تفسیر ترتیبی» اعمال می‌شده است، سایر آیه‌ها نیز در مقام توضیح و تفسیر آن آیه به دنبالش می‌آیند. گویی یک آیه، نماینده یک موضوع یا مسئله‌ای خاص است که در مقام تفسیر (ترتیبی)، قهراً تعداد پُرشماری از آیات را از سراسر متن با خود به همراه می‌آورد (تفسیر موضوعی) و در درون این آیه‌ها نیز واژگان آیات به صورتی نظام‌مند و شگفت‌آور، ارتباطات گوناگونی با یکدیگر برقرار می‌نمایند.

### ۳-۲-۱. تأملی در مفاد حدیث مزبور

همان طور که اثبات صحت سند، لزوماً به اثبات صحت متن نمی‌انجامد، اثبات ضعف سند نیز مستلزم عدم صدور مضمون آن نمی‌گردد. لذا صحت یا ضعف سند، صرفاً مفید قرینه یا اماره‌ای در جهت وثوق به صدور حدیث است. از این رو، به ذکر نکاتی از مفاد حدیث عنایت می‌شود.

الف) دو تعبیر «الآیات» و «خرزات»، علاوه بر اشاره به یکایک آیه‌ها، از ارتباط وثیق منظومه‌ای آیه‌های قرآنی نیز پرده برمی‌دارد. گو، پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اتصال منظومه‌ای آیات را نیز در نظر داشته است.

ب) اتصاف آیات قرآنی به وصف «منظومات»، گویای ویژگی و هویت جمعی آن



است؛ چه، در بُن‌مایه مفهومی «نظم»، عناصر و ارکان زیر نقش‌آفرین‌اند: ۱- «اجزای گوناگون» به مثابه مفاهیم قرآنی که به اشکال مجزا و جمعی می‌توانند به منزله «جزء» این «کل» به شمار آیند. ۲- «غایت‌مندی» غرض کلی آیات قرآنی که رهاورد در نظر گرفتن مجموعه آیات دارای ارتباط منظم با موضوعات متنوع است. ۳- «ترابط اجزا» به معنای تألیف جهت‌دار برای برقراری انواع مناسبت‌ها در میان آیات است. ۴- «محور اتصال» که از آن تعبیر به «سلک/نخ» شده است.

ج) «سلک» اشاره به محوری فراگیر و بنیادین در تمامی آیات قرآنی است که اتصال اجزای نظام با هم را به ارمغان می‌آورد؛ چه، اگر آن رشته اصلی مفقود باشد، باعث ازهم‌گسیختگی اجزای آن منظومه می‌گردد: «فَإِنْ يُقْطَعِ السَّلْكَ يُتَّبِعْ بَعْضُهَا بَعْضًا». این مطلب به این نکته اشاره دارد که متن قرآنی، از «محوری اساسی» سامان پذیرفته که از رهگذر آن می‌توان موجبات پیوند تمامی آیات را به دست آورد. لذا کشف این «نخ» یا محور پیوند میان آیات در ساختار منظومه قرآنی، از جایگاهی ویژه برخوردار است؛ چه، این مطلب می‌تواند با «غرض اصلی قرآن» نیز پیوندی هم‌آوا داشته باشد. به عبارت دقیق‌تر، «کشف نخ» به مثابه بُن‌مایه ساختار نظام متن قرآنی از یکسو، و غرض‌داری آیات قرآنی به مثابه «پیوستاری کلام خدا» از سوی دیگر، ارتباطی تنگاتنگ دارند.

آنچه از رهگذر تدبیر در آموزه‌های قرآنی به نحو اجمال بایسته بیان است این‌که اساس ساختار و معارف قرآن کریم، به شناسایی «الله» تبارک و تعالی یا «معرفت توحیدی» بازمی‌گردد؛ زیرا این شاخصه جامع علاوه بر اجتماع هندسه معنایی آیات قرآنی با هم، زمینه‌ساز کانون ارتباط میان تمامی اجزای نظام اسلامی است که در پرتو آن می‌توان به سایر خرده‌نظام‌های<sup>۱</sup> دیگر رهنمون شد. لذا به نظر می‌رسد «نخی» که در ساختار نظام متن قرآنی، از نقش حیاتی برخوردار است و با غرض اصلی قرآن نیز ارتباطی ناگسستی برقرار نموده، «جهت‌نمایی توحیدی» است.<sup>۲</sup> این غرض جامع،

1. Sub systems.

۲. التزام به گفتمان نظام‌داری توحیدی، به مثابه «هندسه جامع نظام‌داری آیات قرآنی» بارها مورد اشاره علامه طباطبایی بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۲/۱، ۱۰۹/۴، ۲۰/۵، ۱۰/۱۳۵-۱۳۶، ۱۲/۱۰۵ و ۲۱۱/۱۵).

هسته مرکزی مباحث و بُن‌مایه معارف قرآنی را تشکیل می‌دهد که در چارچوب «نظام هدایتی آن»، طبعاً استخراج تمامی خرده‌نظام‌های اسلامی، امری دست‌یافتنی و پذیرفتنی است. در نتیجه، علاوه بر اینکه محور اساسی در ساختار نظام متن قرآنی، جهت‌داری توحیدی است، بلکه کشف سایر خرده‌نظام‌های قرآن‌بنیان - نظیر هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی؛ اقتصاد، تعلیم و تربیت؛ حقوق و عدالت؛ سیاست و مدیریت؛ خانواده و... نیز از رهگذر سمت و سوی «توحیدی» قابل ارائه است. لذا در عین «غایت‌مندی» تمامی اجزای نظام، هر یک خود به مثابه یک خرده‌نظام شناخته می‌شود که در پرتو محوری به نام «توحید» در پیکره کلی متن، تعریف و هویت می‌یابند.

التزام به این امر نه تنها منافاتی با جُستنِ محوریتِ غرضِ سور قرآنی ندارد، بلکه چگونگی کشف غرض یک سوره، در نهایت نیز به مثابه «جزئی از آن کل قرآنی»، تلقی می‌شود که خود را تحت لوای توحید می‌نماید؛ چه، اثبات روابط درون‌متنی قرآن، مستلزم تعیین محوری جامع در سراسر کلان‌متنی است که بتوان در پرتو آن، تمامی موضوعات و مسائل را از آن و به آن بازگرداند. لذا با ایضاح ابعاد رویکرد سیستمی / شبکه‌ای به متن قرآنی، نه تنها می‌توان به ساحت‌های گوناگون ارتباطی آن نائل شد، بلکه تمامی منظومه و «خرده‌نظام‌های قرآن‌بنیان»<sup>۱</sup> نیز به لحاظ سیر نزولی از توحید، و به لحاظ سیر صعودی به توحید بازمی‌گردند؛ چه، این مطلب به مثابه «مبانی» تمامی معارف قرآنی است که موجبات عینیت‌بخشی و جهت‌نمایی «بنا»ها و خرده‌نظام‌های قرآن‌بنیان را به ارمغان می‌آورد.

### ۳-۲-۲. روابط درون‌شبکه‌ای آیه‌های قرآنی در پرتو همگرایی

شماری از احادیث در منابع روایی فریقین انعکاس یافته‌اند که علاوه بر اشتراک دلالی، بر این نکته تأکید دارند که پاره‌متن‌های قرآنی، از پیوندی ناگسستنی با هم برخوردارند. اتخاذ این رویکرد باید به مثابه یک «اصل بنیادین قرآن‌شناسی و سازوکار برداشت‌های تفسیری» در فهم جامع گزاره‌های قرآنی مدنظر باشد. از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله

1. Quran-based sub systems.

چنین نقل شده است: «إِنَّمَا نَزَلَ كِتَابُ اللَّهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (ابن حنبل شیبانی، ۱۴۱۹: ۳۵۳/۱۱). این اصل مهم تفسیری در بیان امام علی علیه السلام با تعبیر «نطق و شهادت»: «كِتَابُ اللَّهِ... يَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (نهج البلاغه، ۱۴۰۴: ۱۹۲)، و «تصدیق»: «أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا» (همان: ۶۱) به کار رفته است.<sup>۱</sup> تمامی این احادیث، گواه راستینی بر وجود روابط گوناگون میان اجزاء متن قرآنی می باشد. این مطلب از چنان اهمیتی برخوردار است که فرد غافل از این اصل قرآن شناختی، مورد عتاب شدید امام علی علیه السلام قرار می گیرد.<sup>۲</sup> بر پایه این حدیث طولانی، شخصی با نگرشی ارتباطی، با کنار هم نهادن برخی آیات، دچار توهم تناقض می شود که امام علیه السلام او را به تدبیر بیشتر فرا می خواند:

«... إِنِّي قَدْ شَكَّكْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ. قَالَ لَهُ عَلِيُّ علیه السلام: ... وَكَيْفَ شَكَّكْتُ فِي كِتَابِ اللَّهِ الْمُنَزَّلِ؟! ... فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ علیه السلام: إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لَيُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۵۵).

در ادامه حدیث، پس از چگونگی جمع و پاسخ گویی به آیات متعارض نما از سوی امام علیه السلام، حضرت به نکته بسیار ژرف اندیشانه و کاربردی در فهم آیات قرآنی از رهگذر ارتباط با سایر آیات اشاره می فرماید که نباید کلام خدای رحمان را همسان با سخنان بشری پنداشت (همان: ۲۶۵).

#### ۴. سطوح گوناگون ساختار نظم شبکه‌ای متن قرآنی

مقصود از «نظم شبکه‌ای»، نوعی خاص از تناسب و ارتباط میان اجزای متن قرآنی است که گستره آن می تواند در سراسر کلان متن گسترش یابد. به عبارتی، پیوند میان اجزای متنی قرآن، در ساحت‌های «مفهومی، آیه‌ای و سوره‌ای» - فارغ از ارتباطات میان

۱. روایات منقول از صحابه نیز علاوه بر لفظ «تشابه و رد»: «القرآنُ يُشْبِهُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَيُرَدُّ بَعْضُهُ إِلَى بَعْضٍ» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳۲۵/۵) از «تفسیر و تدلیل» نیز بهره جسته‌اند: «يُفَسِّرُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَيَدُلُّ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (همان).

۲. در حدیث دیگری که از امام صادق علیه السلام انعکاس یافته است، علت عدم فهم صحیح آیات قرآنی، عدم عنایت به ابتدا و انتهای کلام برشمرده شده است: «وَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا يَفْتَحُ الْكَلَامَ وَإِلَى مَا يَخْتِمُهُ وَلَمْ يَعْرِفُوا مَوَادَّةَ وَمَصَادِرَهُ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷/۲۰۱).

سوره‌های پیشین و پسین- قابل جُستن است. باری، جهت ایضاح مطالب مزبور، به لایه‌های ارتباط شبکه‌ای متن قرآنی پرداخته می‌شود.

#### ۴-۱. تشابک در سطح «مفهومی»<sup>۱</sup>

نظر به ساختار پراکنده‌نمای قرآن در سطح «مفاهیم»، کشف ابعاد معنایی یک واژه کانونی در ابعاد کلان متن، مستلزم تجمیع تمامی گزاره‌های تصویری مرتبط با آن است. به سخن دیگر، نه تنها گردآوری واژه و مشتقات آن در گستره کلان متن قرآنی، در کشف معنای آن نقش آفرین است، بلکه اضلاع این ارتباطات مفهومی می‌تواند با متعلقات یا هاله‌ای که فراگرد سایر واژگان، در سیاق متنی آیه‌ها به شمار می‌آیند، توسعه یابد. این مطلب از شگفتی‌های نظام مفهوم‌سازی قرآنی است که مفاهیم آن، گرچه در یک یا چند آیه ظاهراً مجزا در سراسر متن پراکنده‌اند، اما به صورت‌های پیچیده‌ای با هم در ارتباط‌اند.

#### ۴-۱-۱. تشابک لفظی واژگان قرآنی

از دیرباز، چگونگی معناپذیری یک واژه در سیاق‌های قرآنی، در معرض توجهات برخی قرآن‌پژوهان بوده است. به رغم آنکه اغلب قرآن‌پژوهان، این بحث را ذیل گفتمان «وجوه و نظایر» یا در «اثنای مباحث تفسیری» ارائه کرده‌اند، اما شاخص‌ترین اثری که به گردآوری و بسامد واژگان قرآنی از سراسر متن پرداخته، کتاب *المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم* محمد فؤاد عبدالباقی است. رویکرد ایشان صرفاً گردآوری و تعداد بسامد واژگانی است که در متن قرآنی به کار رفته‌اند. این واژگان، یا جزء مفاهیم «تک‌کاربردی» قرآنی هستند (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۲۴۷-۲۸۴) یا با بسامد بیشتری در کلام الهی به کار رفته‌اند. باری، کشف معنای واژه، مستلزم گردآوری الفاظ آن واژه از تمامی کاربردها در شبکه متنی قرآن است؛ نظیر واژه «موازین» که به لحاظ ریشه‌شناختی<sup>۲</sup> با تمامی مشتقات

۱. دستیابی به «شبکه معنایی مفاهیم»، از انواع روابطی که در سنت مباحث علوم قرآنی مطرح بوده (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲/۲۱۸؛ آل زاید و دیگران، ۱۴۳۰: ۴۹۸-۵۰۸) و در روابط درونی «نص» نظیر «روابط منطقی، دستوری، معنایی و کاربردشناسی» گزارش شده است (قائم‌نیا، ۱۳۹۳: ۲۲۳-۲۲۴)، فراتر و گسترده‌تر است.

2. Etymology.

خود در بافت‌های گوناگون قرآنی، بالغ بر هفده بار به کار رفته است و نیل به معنایی جامع از آن، از رهگذر گردآوری تمامی کاربردها (میزان، موازین، موازین، موازین، وزن) از گستره کلان متن، و چگونگی ابعاد معنایی آن با سایر واژگان هم‌خانواده - به مثابه اجزای شبکه- از گام‌های نخستین تشابک موازین است (جدی و اسماعیلی‌زاده، ۱۳۹۷: ۳۶).

#### ۴-۱-۲. تشابک معنایی واژگان قرآنی

با پیدایش و گسترش رویکردهای «معناشناختی»<sup>۱</sup> در دهه‌های اخیر به مفاهیم قرآنی، بسترهای نگرشی نوین به ساختار متنی قرآن فراهم شد. از رهگذر اتخاذ این رویکرد، در یک فرایند «شناختی»<sup>۲</sup> و «ارتباطی»<sup>۳</sup> می‌توان انواع روابط معنایی واژگان را از سراسر کلان متن قرآنی بازجست. به عبارتی، طرح دیدگاه «شبکه معنایی»<sup>۴</sup> و «میدان معناشناختی»<sup>۵</sup> واژگان قرآنی را در یک دورنمای وسیع معناشناختی در ابعاد متنی قرآن ارائه می‌کند. از پیامدهای فراگیر آن، ارائه منظومه‌ای سازمان‌دار و دستگامی خودبسنده از کلمات است که در آن، تمامی کلمات از هر جای متن، در تشکیل شبکه معنایی آن واژه نقش‌آفرین هستند؛ چه، در دانش معناشناختی، سخن از روابط شبکه‌ای و دَوْرانی میان بخش‌های واژگانی و ترکیبی در قالب روابط «همنشینی»<sup>۶</sup> و «جانیشینی»<sup>۷</sup> آن به میان می‌آید که می‌توان هر یک را بر پایه محیط وقوع آن شناسایی نمود. این نگاه ساختاری و شبکه‌ای به متن قرآنی، زمینه‌ساز کشف روابط گوناگون نقشی و کارکردی معنایی، در منظومه‌ای از مفاهیم قرآنی است (پاکتچی، بی‌تا: ۱۹). این مطلب از آن روست که متن قرآنی به مثابه دستگامی چندلایه، دربردارنده تقابل‌های تصویری و اساسی است و هر یک از آن‌ها، یک میدان معناشناختی خاص را می‌سازند که کشف روابط این میدان‌ها، در نهایت به ترسیم شبکه معنایی منجر می‌گردد (ایزوتسو،

1. Semantic.
2. Cognitive.
3. Relationship.
4. Semantic network.
5. Semantic field.
6. Syntagmatic relations.
7. Paradigmatic relations.

۱۳۶۱: ۹). به عبارت دقیق‌تر، کشف روابط موجود میان مفاهیم قرآنی با اتخاذ رویکردی علمی و «زبان‌شناختی»،<sup>۱</sup> در نهایت به ساخت «شبکه معنایی»<sup>۲</sup> آن می‌انجامد. برای نمونه، کشف «شبکه معنایی نور در قرآن»، ما را به این نکته می‌رساند که واژه «نور» علاوه بر برخورداری از معنایی جامع در قرآن، با بسیاری از مفاهیم دیگر نظیر «اسلام، ایمان، هدایت، شرح صدر، حیات، ولایت، کتب آسمانی» - در قالب مفاهیم هم‌نشین و جان‌نشین - به مثابه لوازم یا ملازم یا ملزومات نور به شمار می‌روند (جدی، ۱۳۹۵: ۱۶۰-۱۸۳).

#### ۲-۴. تشابک در سطح «بیناآیه‌ای»

مقصود از پیوند شبکه‌ای آیه‌ها، ارتباطی است که می‌تواند حداقل میان دو یا چند آیه از جهت «ظاهری» و «معنایی» و «مصدیقی» و «دلالتی» برقرار شود. گرچه دور از ذهن نیست که الفاظ هم‌معنا یا با ریشه مشابه در مطاوی این آیه‌ها وجود نداشته باشد.

#### ۱-۲-۴. تشابک ظاهری آیه‌ها

مقصود از پیوند ظاهری میان آیه‌ها، همانی است که الفاظ یک آیه، در سوره‌ای دیگر با همان لفظ یا معنایی مشابه به کار رفته باشند. التزام به این مطلب، اشاره به آیاتی است که عیناً در خود کلان‌متن تکرار شده‌اند یا آیه‌هایی که برخی از واژگان آن، با آیه‌های دیگر مشابه و نزدیک باشند؛ مانند ﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾. این آیه که در میان آیات قرآنی بارها تکرار شده است، گاهی در «آغاز آیه» با الفاظی یکسان آمده (آل عمران/ ۹۴؛ انعام/ ۲۱ و ۹۳؛ عنکبوت/ ۶۸؛ شوری/ ۲۴؛ صف/ ۷)، گاهی نیز در «اواسط آیه» (مائده/ ۱۰۳؛ انعام/ ۴۴) و گاهی نیز در «اواخر آیه» (کهف/ ۱۵) آمده است. به رغم تکرار و ارتباط ظاهری هر یک از این آیه‌ها با سیاق، سباق و لحاق خود، و اشتغال بر اضافاتی نسبت به یکدیگر، هر یک با هم در رسانایی ابعاد دلالت آیه، کاربرد و متعلقات «کذب، افتری و ظلم» نقش‌آفرین‌اند.

1. Linguistics.  
2. Semantic network.

#### ۲-۲-۴. تشابک معنایی آیه‌ها

برخی آیه‌ها، علاوه بر کاربست واژگان مشابه، به لحاظ بار معنایی نیز با یکدیگر اشتراک دارند؛ همانند آیات «أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً» (اعراف/ ۵۵) و «وَأَذْكُرَ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً» (اعراف/ ۲۰۵). اما گاهی میان دو یا چند آیه به رغم وجود ابعاد مشترک معنایی، الفاظ مشابهی به کار نرفته است؛ مانند آیات «قَالَ الَّذِينَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَّبَرَأَ مِنْهُمُ كَمَا تَبَرَّؤُوا مِنَّا» (بقره/ ۱۶۷) و «يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ» (زخرف/ ۳۸)، که به رغم عدم وجود الفاظ مشترک در میان این دو آیه، اما هر دو آیه، در نسبت با هم در نظر گرفته شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۶۶/۱).

#### ۳-۲-۴. تشابک مصداقی آیه‌ها

برخی مواقع، آیه‌های قرآنی، نه در کاربست الفاظ و نه در معنا، بلکه در دلالت‌نمایی مصداقی با هم اشتراک دارند. از این مطلب می‌توان به تشابک مصداقی آیه‌های قرآنی، تعبیر نمود. نیل به این مطلب، علاوه بر ارتباط فراوان و درک بیشتر با منظومه مفاهیم قرآنی، مستلزم تحلیل در مقام مصداق‌گزینی آیه‌هاست؛ مانند عمل ناپسند قوم لوط، که در چند آیه و در سور گوناگون بیان می‌شود: «وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ ۚ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ» (اعراف/ ۸۰-۸۱؛ نیز ر.ک: نمل/ ۵۴-۵۵) با آیه «إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيَكُمُ الْمُنْكَرَ» (عنکبوت/ ۲۹؛ نیز ر.ک: شعراء/ ۱۶۵-۱۶۶) که روی هم‌رفته با تعبیری گوناگون به عمل همجنس‌بازی «لواط» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶/۱۲۳) اشاره می‌کنند.

#### ۴-۲-۴. تشابک دلالتی آیه‌ها

برخی مواقع، پیوند میان دلالت آیه‌ها از رهگذر مدلول‌های آن‌ها برای اثبات پدیده یا حقیقتی قابل بازجستن است؛ مثلاً قرآن در خصوص شناخت و اثبات خدای رحمان، علاوه بر ارائه سه راه جامع «آفاقی، انفسی و شناخت خدا با خدا» فراروی انسان‌ها: «سَرِّبِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/ ۵۳)، از براهین گوناگونی نیز بهره می‌جوید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۹-۱۹۷). در زیرشبکه «شناخت آفاقی» می‌توان از آیاتی که در ابعاد کلان متن به صورت مشترک

بر این امر دلالت می‌کنند، نام برد؛ نظیر آیات دال بر «برهان تمناع» (انبیاء/ ۲۲)، «برهان محبت» (انعام/ ۷۶)، «برهان حرکت» (یونس/ ۲۲؛ حجر/ ۲۲؛ زمر/ ۲۱؛ یس/ ۳۸-۴۰)، «برهان نظم» (عنکبوت/ ۶۳)، «برهان حیات و مرگ» (نجم/ ۴۴) و «برهان ولایت» (انعام/ ۱۴). برخی آیات نیز در زیرشبکه شناخت انفسی یعنی «توحید فطری» جای می‌گیرند (برای نمونه ر.ک: یونس/ ۱۲ و ۲۲؛ اسراء/ ۶۷؛ عنکبوت/ ۶۵؛ روم/ ۳۰؛ لقمان/ ۳۲؛ غافر/ ۸۳). آیاتی هم در زیرشبکه قسم سوم یعنی «شناخت خدا با خدا» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۵۹-۱۹۷) قرار می‌گیرند (برای نمونه ر.ک: آل عمران/ ۱۸؛ حدید/ ۳).

### ۳-۴. تشابک در سطح «موضوعی»

بی‌شک خدای قرآن برای انتقال مقصودش، موضوعات گوناگونی را در ابعاد فردی و خانوادگی، جمعی و اجتماعی، مادی، فرامادی، تاریخی، فقهی، اعتقادی و اخلاقی، سیاسی، کلامی و عقلی، دنیوی و اخروی، تربیتی و هدایتی، ... در گستره کلان متن، در هم تنیده است. این مطلب زمانی حائز اهمیت می‌شود که بدانیم در کتاب‌های بشری، هر چه بر قلمرو و عرصه‌های گفتار و نوشتاری موضوعات افزوده شود، طبعاً هماهنگی درونی آن نیز به مراتب دشوارتر یا از پیوستاری آن به شدت کاسته می‌شود؛ به‌ویژه هنگامی که موضوعات به صورت نامرتب و در هم آمیخته باشند. اما قرآن کریم به مثابه کلام خدا، خدای کلام است و به رغم وجود موضوعات پُرشماری که در گستره کلان متن گسترانیده شده، نه تنها هر یک از آن‌ها با یکدیگر اختلاف و تخالفی ندارند، بلکه هر یک به دنبال تأیید و تصدیق و تکمیل دیگری برمی‌آیند. لذا مقصود از روابط موضوعی، موضوعات مشترکی هستند که در سوره‌های گوناگون، اما با تعبیری مختلف بازگو شده‌اند. گزاره‌های موضوعی قرآنی با وجود اشتغال بر صدها گزاره گوناگون در عرصه‌های مختلف فردی، خانوادگی، اجتماعی، فقهی، حقوقی، اخروی، عبادی، سیاسی، اخلاقی، علمی، تجربی، کلامی، فلسفی و روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، غیبی، شهودی، تاریخی، نقلی، انسجام ویژه‌ای دارند و بیانگر یک «نظام فکری شبکه‌ای»<sup>۱</sup> هستند که در راستای ابعاد هدایتگری و تربیتی

1. Networked intellectual system.



متناسب با سطوح گوناگون مخاطبان، عناصر گوناگون زبانی را بازتابیده‌اند.

بایسته بیان است که مقصود از تشابک و روابط موضوعی، در سه سطح گفتمانی قابل پی‌جویی است؛ نخست: تشابک و ارتباطات موضوعات گوناگون با هم در گستره کلان متن؛ مثلاً پس از تفسیر جداگانه موضوعاتی نظیر «ایمان»، «تقوا» و «عمل صالح»، وجه ارتباطات این سه موضوع را با عطف نظر به سایر آیات بازکاویید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۲۴). دوم: تشابک موضوعات مشترکی که از سراسر متن قرآنی، فراگرد یک موضوع واحد سخن گفته‌اند؛ مثلاً داستان آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ و متعلقات آن، که در پنج سوره (ر.ک: بقره/ ۳۸-۳۰؛ اعراف/ ۱۹-۲۵؛ حجر/ ۲۸-۴۳؛ اسراء/ ۶۰-۶۵؛ کهف/ ۵۰-۵۱؛ طه/ ۱۱۵-۱۲۳) و داستان سایر انبیاء الهی که در سوره گوناگون ارائه شده است. این مطلب می‌تواند در زیرمجموعه رویکرد تفسیر موضوعی مشهور نیز قرار گیرد. سوم: تشابک و ارتباطات موضوعات گوناگون در ساختار یک سوره - به ویژه در سوره طولانی و چندگفتگویی - که با غرض اصلی آن سوره پیوند می‌یابد. لذا اگر محور اصلی سوره‌ای، باز داشتن از شرک و فرا خواندن به توحید باشد، داستان‌های مطوی در آن سوره نیز با مقوله خداشناسی، پیوندی ناگسستگی دارند و سایر موضوعات، در مقام خدمت به ایضاح آن غرض اصلی خواهند بود (خامه‌گر، ۱۳۹۵: ۲۸۰-۲۸۱). از سویی در برخی سوره‌ها نیز پس از بیان نعمت‌ها یا نعمت‌ها یا رخدادهای گوناگون انبیاء با اقوامشان، تعبیری به مثابه «فاصله» یا «ترجیع‌بند» به کار گرفته می‌شود. طبعاً تمامی بسامد این موارد با غرض اصلی آن سوره، پیوندی ناگسستگی برقرار می‌نمایند؛ مثلاً در سوره مرسلات، بیش از ۱۰ مرتبه، تعبیر «وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ» به کار رفته است. در سوره رحمن در بافت‌های مختلف، بیش از ۳۱ بار از «فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ» استفاده شده است. در سوره شعراء پس از بیان داستان انبیاء الهی نظیر «محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، موسی، ابراهیم، نوح، هود، صالح، لوط و شعیب عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»، ۸ بار از تعبیر «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ» بهره جسته شده است. در سوره قمر نیز پس از ذکر داستان انبیاء الهی مانند «نوح، هود، صالح و لوط عَلَيْهِمُ السَّلَامُ»، تعبیر «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» ۴ بار به کار رفته است.

#### ۴-۴. تشابک در سطح «بیناسوره‌ای»

نظر به آنکه متن قرآنی، از برنامه و نظامی حکیمانه تکوّن یافته است، افزون بر روابط «مفهومی» و «آیه‌ای» در متن، سوره‌های آن نیز در عین حفظ استقلال کامل خود، با یکدیگر پیوند دارند. مبنای اتخاذ این رویکرد را به نیکی می‌توان از آموزه‌های قرآن‌شناسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله باز جست. بر اساس شماری از روایاتی که در منابع روایی فریقین انعکاس یافته است، روابط سوره‌ها با یکدیگر در چند سطح قابل‌بازشناسی است: الف- ارتباط میان زوج سوره‌ها. ب- روابط میان مجموعه‌ای از سوره‌ها. ج- ارتباط میان سوره‌های مجاور.

#### ۴-۴-۱. پیوند شبکه‌ای زوج سوره‌ها

از مهم‌ترین آموزه‌های معصومان علیهم السلام در خصوص مقوله قرآن‌شناختی، معرفی شماری از سوره‌ها («دو به دو»، «قرین یکدیگر»، و گاهی نیز با اطلاق «عنوانی مشترک» بر آن دو سوره است. این توصیف، پیوند و تقارن معنایی میان سوره‌های قرآنی را می‌توان تحت عنوان «زوج سوره‌ها» نامید (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۱۱۹). لذا اگر به ترتیب مصحف قرآن موجود، «از آخر به اول» تدبیر شود، اولین دو سوره‌ای که قرین یکدیگرند، سوره‌های «ناس و فلق» هستند که تحت عنوان مشترک «معوذتین» از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یاد شده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۴۱۶/۶). میان سوره‌های «اخلاص و تبت» نیز در بیان احادیث، پیوندی محکم برقرار است؛ چه، دور ماندن از اخلاص (توحید)، موجبات نزدیکی به دین «ابولهب» یعنی شرک را به همراه می‌آورد (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۲۸). سوره‌های «قریش و فیل» در منابع حدیثی، مبنای فتاوای فقهی نیز به شمار آمده‌اند (حزّ عاملی، ۱۴۰۹: ۵۴/۶). این پیوند عمیق را می‌توان در میان سوره‌های «انشراح و ضحی» نیز باز نگریست که مبنای حکم فقهی قرار گرفته‌اند (همان: ۵۵/۶).<sup>۱</sup>

اما در ترتیب «اول به آخر» قرآن - پس از فاتحة الكتاب - از دو سوره «بقره و آل عمران» با عنوان مشترک «زهراوین» یاد شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۸/۱). این عناوین خاص را

۱. برای آگاهی از چگونگی ارتباطات «زوج سوره‌ای» در گستره حزب مفصل قرآن، ر.ک: خوش‌منش و همکاران، ۱۳۹۹: ۵۲-۳۴۵.

می‌توان برای سوره‌های «انفال و توبه» با عنوان «قریتین» (همان: ۲۰۸/۳) نیز باز دید؛ همین طور تأکید و توصیه به قرائت دو سوره «ابراهیم و حجر» در رکعات نماز واحد (صدوق، ۱۴۰۶: ۱۰۷). براینده قهری این پیوندهای متعدد دوتایی در «اوایل و اواسط و اواخر» مصحف، آن است که سوره‌های قرآنی نیز تحت یک «شبکه زوجیت» و نظام خاصی سامان یافته‌اند و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ با ارائه نمونه‌هایی، در صدد ارائه این نظام در «کَلِّ قرآن کریم» بوده‌اند (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱۳۹۴: ۸-۱۲۴). لذا علاوه بر اینکه سوره‌های قرآنی با وجود حفظ استقلال و کفایت ذاتی که دارند، در یک نظام کاملاً حکیمانه، با یکدیگر در تعامل‌اند، هر سوره نیز از «هم‌گروه‌هایی» در سایر سوره برخوردار است. در نتیجه، نه تنها «مفاهیم و آیه‌ها» در فرایندی مرتبط با هم تحت نظام‌واره‌ای قرآنی واقع شده‌اند، بلکه سوره‌های قرآنی نیز «سامانه» و «شبکه» گروه‌بندی را شکل داده‌اند.

#### ۲-۴-۴. پیوند مجموعه‌ای سوره قرآنی

برخی سوره قرآنی که بیش از دو یا چند زوج سوره‌ای به شمار می‌آیند، افزون بر تشکیل یک گروه از پیش تعیین‌شده، ارتباطات شبکه‌ای ویژه‌ای با یکدیگر برقرار می‌نمایند. این بخش از پیوند مجموعه‌ای سوره قرآنی را می‌توان از دو منظر ارائه نمود:

الف) تقسیم‌بندی قرآن به چهار بخش و یافتن ارتباطات مضمونی میان آن‌ها: دستمایه این مطلب، روایت منقول از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبنی بر تقسیم‌بندی تمامی قرآن به چهار بخش «طوال»، «مئین»، «مثنی» و «مثنی» و «مفصل» است (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۴۰۱/۲). برخی مفسران بر پایه همین تقسیم‌بندی، به ارتباط موضوعی سوره‌ها دست یافته (حوی، ۱۴۲۴: ۵۵/۱ و ۱۲۸۹/۳-۱۲۹۱)، معتقدند که اساساً متن قرآنی، دارای وحدت و یکپارچگی خاصی در تمامی گستره کلان متن آیه و سوره‌هاست (همان: ۲۷/۱).

ب) نام‌گذاری سوره‌های قرآنی تحت عنوانی خاص: پاره‌ای دیگر از سوره‌ها نیز به خاطر وجه شباهت ظاهری یا موضوعی، ارتباطات ویژه‌ای با هم دارند و در کنار یکدیگر به مثابه یک گروه از پیش تعیین‌شده عمل نموده و تحت عنوانی خاص معرفی شده‌اند؛ مثل «حوامیم، مسبّحات، حامدات» (لسانی فشارکی و مرادی زنجانی،

۱۳۹۴: ۱۱۲-۱۲۴).

از سویی دیگر، از رهگذر الگوگیری از رویکرد معصومان عليهم السلام نسبت به گفتمان قرآن‌شناختی، می‌توان «شبهه» یا «هم‌خانواده»‌های دیگری را نیز برای اشتراک مضمونی و شبکه مجموعه‌ایِ سور قرآنی بازجست. معیار این گروه‌بندی، «سرآغاز مشترک سوره‌های قرآنی» یا همان «فواتح آن‌ها»ست؛ از جمله آن‌ها می‌توان به «چارقل» یا «قلاقل» اشاره نمود، یا سوری که با حروف «إذا»، «ادات استفهام»، «واو قسم»، «إن»، «المیمات»، «الراءات»، «طواسین» و «حروف خطاب و ندا» آغاز شده‌اند (همان: ۱۰۷). بی‌شک اتخاذ اشتراک در فواتح سور به مثابه معیار شبکه‌مانی ارتباطات بیناسوره‌ای، نه تنها مبنای حدیثی دارد، بلکه مورد تأکید علامه طباطبایی به مثابه نشانه‌ای بر «تقارن موضوعی» میان آن سور قلمداد شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹-۸/۱۸). پیوند مشترک این سور با هم می‌تواند با دیدگاه اغلب قرآن‌پژوهان معاصر که به دنبال کشف غرض سوره‌های قرآنی‌اند، همسو باشد.

#### ۳-۴-۴. پیوند شبکه‌ایِ سور همجوار

از دیگر انواع تشابکِ سور قرآنی، پیوند میان دو سوره‌ای است که در مصحف شریف به دنبال هم واقع شده‌اند. این مطلب که از سده‌های میانی، بین پاره‌ای از مفسران به صورت کاربردی مورد توجه قرار گرفته است، عملاً در اثنای مباحث تفسیری با نمودی خاص جلوه گر شده است. پس از نظریه‌پردازی وجه تناسب میان آیه‌ها و سور قرآنی توسط ابوبکر نیشابوری (۳۲۴ ق.)، نخستین «نظریه‌پردازی در خصوص روابط بیناسوره‌ای» توسط طبرسی (۵۴۸ ق.) رقم خورد (مهدوی‌راد، شهیدی و اکبری، ۱۳۹۸: ۱۴۸)؛ رویکردی که در سده‌های پسین، زمینه‌ساز نگارش کتاب‌های مستقل در این موضوع توسط سیوطی و بقاعی گردید. گفتنی است که رویکرد قرآن‌پژوهان نوعاً در دو حیطه خودنمایی کرده است: الف- پیوند و تناسب خاتمه یک سوره با آغاز سوره بعد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۶۳/۶ و ۴۳۷/۱۰). ب- پیوند و تناسب دو سوره در شروع با پایان آن (همان: ۳/۳، ۲۳۱ و ۶/۶۹۱).

## نتیجه‌گیری

۱- یکی از ویژگی‌های اعجاز متنی قرآن در بیان امام معصوم علیه السلام، ساختار حاکم بر نظم قرآن کریم است. به رغم پراکندگی و گسیخته‌نمایی موضوعی و مفهومی در سراسر کلان متن قرآنی، می‌توان چگونگی نظم‌پذیری قرآن را «غیر خطی و شبکه‌ای» تلقی نمود. بر پایه نظم شبکه‌ای، گوینده، سخنان خود را نه به صورت متعارف، بلکه به شکلی زنجیره‌وار در سراسر متن می‌کشاند و آنگاه اجزای کلام را مانند حلقات آن به یکدیگر پیوند می‌دهد.

۲- از رهگذر ایضاح دلالت برخی آیه‌های قرآنی (حجر/ ۸۷؛ زمر/ ۲۳) و شماری از احادیث معصومان علیهم السلام در منابع فریقین، می‌توان مبنای التزام به ارتباطات گوناگون میان اجزای درون قرآن را در قالب «نظام‌واره / شبکه» بازجست. لذا نه تنها متن قرآنی از شبکه‌ای از ارتباطات گوناگون در گستره کلان متن برخوردار است، بلکه برای کشف مسائل و موضوعات درون‌متنی، التزام به نگرش شبکه‌ای نسبت به آن اجتناب‌ناپذیر است.

۳- سطوح و ساختار شبکه‌ای اجزای متنی قرآنی را می‌توان در سطوح گوناگونی نظیر: «تشابک مفاهیم» (لفظی و معنایی)، «تشابک بیناآیه‌ای» در ابعاد «ظاهری، معنایی، مصداقی و دلالت آیه‌ها»، «تشابک موضوعی»، و «تشابک بیناسوره‌ای» در گستره «زوج سوره‌ها، مجموعه‌ای، سور هم‌جوار» بازجست.

### کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۲. آل زاید، عبدالعزیز حسن، محمد حسن آل زاید، و موسی سعید البحارنه، التدریر الموضوعی فی القرآن الکریم؛ قراءه فی المنهجین: التجمیعی و الکشفی، دروس القاها الشیخ علی آل موسی، لبنان، دار کمیل، ۱۴۳۰ ق.
۳. ابن حبان، محمد، صحیح، مدینه، مؤسسة الرساله، بی تا.
۴. ابن حنبل شیبانی، ابو عبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقاییس اللغه، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابی شیبه، ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهیم، المصنّف، تحقیق محمد عوامه، دار القبله، بی تا.
۷. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۸. ایازی، سید محمد علی، چهره پیوسته قرآن؛ پژوهشی در علم تناسب قرآن، بی جا، مؤسسه پژوهش‌های قرآنی، ۱۳۷۹ ش.
۹. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۱ ش.
۱۰. برزگر، محمد، و عباس همامی، «ساختار سبع مثانی قرآن کریم (نظریه‌ای جدید در باب چینش سوره‌ها)»، پژوهش دینی، شماره ۳۶، بهار و تابستان ۱۳۹۷ ش.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۱۲. برک، ژاک، بازخوانی قرآن (نگاهی نوبه اعجاز نظم، زمان و حکمت در قرآن)، ترجمه محمودرضا افتخارزاده، تهران، روزگار، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. بلاوبرگ، ایگور ویکتوریچ؛ وی. ان. سادوسکی؛ ای. جی. یودین، نظریه سیستم‌ها: مسائل فلسفی و روش‌شناختی، ترجمه کیومرث پریانی، تهران، تندر، ۱۳۶۱ ش.
۱۴. پاکتیچی، احمد، درس‌گفتارهای معناشناسی، و بلاگ تحقیقات قرآن و حدیث، بی تا.
۱۵. جدی، حسین، بررسی نظام معنایی نور و ظلمات از منظر قرآن و روایات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ۱۳۹۵ ش.
۱۶. جدی، حسین، و عباس اسماعیلی‌زاده، «تأملی در معنای واژه "موازن" در کاربردهای قرآنی»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، سال بیست و سوم، شماره ۳ (پیاپی ۸۸)، پاییز ۱۳۹۷ ش.
۱۷. جعفری، یعقوب، «بختی درباره تعبیر سبعاً من المثانی»، ترجمان وحی، سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۹)، بهار و تابستان ۱۳۸۰ ش.
۱۸. جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۰. همو، تفسیر انسان به انسان، تحقیق محمدحسین الهی‌زاده، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۱. همو، توحید در قرآن، تحقیق حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. حاجی ابوالقاسم، محمد، فراعصری بودن قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۷ ش.
۲۳. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۰۹ ق.

۲۴. حسنی، حمیدرضا، عوامل فهم متن در دانش هرمنوتیک و علم اصول استنباط از دیدگاه پل ریکور و محقق اصفهانی، تهران، هرمس، ۱۳۹۳ ش.
۲۵. الحسنی الشجری الجرجانی، یحیی بن حسین بن اسماعیل، ترتیب الامالی الخمیسیه، لبنان، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. حوی، سعید، الاساس فی التفسیر، قاهره، دارالسلام، ۱۴۲۴ ق.
۲۷. خامه گر، محمد، اصول و قواعد کشف استدلالی ساختار و غرض سوره های قرآن، رساله دکتری دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۹۵ ش.
۲۸. همو، ساختار هندسی سوره های قرآن، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۲۹. خوش منش، ابوالفضل، حسام قریشی، و فاطمه زهرا خسرو جاوید، تناسب سوره ها؛ تطبیق و تدبیر در سوره های حزب مفصل، تهران، مرکز طبع و نشر قرآن کریم، ۱۳۹۹ ش.
۳۰. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۳۱. رین، اری، «تعامل تفسیر و حدیث در تعیین سبع المثانی»، ترجمه مرتضی کریمی نیا، ترجمان وحی، سال چهارم، شماره ۲ (پیاپی ۸)، اسفند ۱۳۷۹ ش.
۳۲. رضائیان، علی، تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم، تهران، سمت، ۱۳۹۳ ش.
۳۳. زارع زردینی، احمد، «بررسی نظم در سوره های قرآن: کوششی در جهت کشف نظم در سوره یاسین»، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال پنجم، شماره ۱ (پیاپی ۹)، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ ش.
۳۴. زمخشری، جلاله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۳۶. همو، الدر المنثور فی التفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۳۷. شیرازی، معصومه، نصرت نیل ساز، و محمد علی لسانی فشارکی، «رویکردهای خاورشناسان به مسئله انسجام قرآن: سیر تحول تاریخی؛ ویژگی ها؛ زمینه ها»، فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال شانزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۴۱)، بهار ۱۳۹۸ ش.
۳۸. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۹. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۴۰. همو، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، چاپ دوم، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق.
۴۱. همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، علمیه اسلامی، ۱۳۷۸ ق.
۴۲. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ ق.
۴۳. طبرانی، ابوالقاسم سلیمان بن احمد، المعجم الاوسط، قاهره، دار الحرمین، بی تا.
۴۴. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۵. عبدالرؤف، حسین، پیوستاری در قرآن (تحلیل مفهومی، بینامتنی و زبان شناختی)، ترجمه محمود کریمی و محمد صادق هدایت زاده، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات، ۱۳۹۷ ش.
۴۶. فراهی هندی، عبدالحمید، دلائل النظام، المطبعة الحمیدیه، ۱۳۸۸ ق.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۴۸. قائمی نیا، علیرضا، بیولوژی نص؛ نشانه شناسی و تفسیر قرآن، قم، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش.

۴۹. قرآنی سلطان‌آبادی، احمد، «فهم قرآن در پرتو نظم شبکه‌ای یا فراخطی آن»، *دوفصلنامه پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن*، سال چهارم، شماره ۱ (پیاپی ۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.

۵۰. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر التمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.

۵۱. قیطوری، عامر، «قرآن و گذر از نظم خطی: یک بررسی زبان‌شناختی»، *مجله زبان و زبان‌شناسی*، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۵ ش.

۵۲. کریمی‌نیا، مرتضی، «تکامل در قرآن، تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک‌کاربرد در قرآن کریم»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال چهارم و هفتم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.

۵۳. لسانی فشارکی، محمدعلی، و حسین مرادی زنجانی، *سوره‌شناسی؛ روش تحقیق ساختاری در قرآن کریم*، قم، نصاب، ۱۳۹۴ ش.

۵۴. محمدی، داود، مجید رمضان، و محمدرضا ابراهیمی، *تجزیه و تحلیل سیستم‌ها (تفکر سیستمی)*، تهران، ققنوس، ۱۳۸۹ ش.

۵۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۳۰ ق.

۵۶. مطیع، مهدی، و فایضه علی‌عسگری، «بازشناسی مفهوم "مثانی" در قرآن کریم با تأکید بر سیاق آیه ۲۳ سوره زمر»، *مطالعات اسلامی: علوم قرآن و حدیث*، سال چهارم و پنجم، شماره پیاپی ۹۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ ش.

۵۷. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *پیام قرآن*، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۷۷ ش.

۵۸. مهدوی‌راد، محمدعلی، و روح‌الله شهیدی، «اندیشه اعجاز: زمینه‌ها و سیر تطوّر آن تا قرن سوم»، *پژوهشنامه تقلین*، دوره اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳ ش.

۵۹. مهدوی‌راد، محمدعلی، روح‌الله شهیدی، و عطیه اکبری، «تاریخ دانش تناسب آیات»، *دوفصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، سال بیست و پنجم، شماره ۶۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.

۶۰. میرحسینی، یحیی، و روح‌الله داوری، «پیوستگی‌های خطی و شبکه‌ای آیات و سوره با مروری بر خاستگاه‌های آن»، *دوفصلنامه علوم قرآن و حدیث*، سال پنجاه و یکم، شماره ۱ (پیاپی ۱۰۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.

۶۱. ناصف، مصطفی، *نظریة المعنی فی النقد العربی*، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.

۶۲. واعظی، احمد، *نظریه تفسیر متن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.

63. Cuypers, Michel, "Semitic Rhetoric as a Key to the Question of the nazm of the Ouranic Text", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 13(1), 2011.

64. Mir, Mustansir, "Coherence in the Qur'an", USA-Indianapolis, American Trust Publication, 1986.

65. Neuwirth, Angelica, "Form and Structure of the Quran", *Encyclopedia of the Quran*, Jane Dammen McAuliffe (Ed.), Leiden, 2002.

66. Robinson, Neal, "The Structure and Interpretation of Sūrat al-Muminūn", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 2(1), 2000.



## قدرت «تکیه» هجایی

### در تغییر معانی واژگانی قرآن کریم\*

□ سیدحیدر فرع شیرازی<sup>۱</sup>

#### چکیده

تحلیل زبان گفتاری قرآن کریم، معانی متفاوتی از زبان نوشتاری را نشان می‌دهد. در این میان، تأثیرگذاری «تکیه» (فشار صوتی هجایی مقابل هجای دیگر)، به عنوان یک عنصر تمایزدهنده معنایی، گاهی نقش مهمی در استنباط مفاهیم درست یا نادرست قرآنی ایفا می‌کند. قدرت تکیه در سطح هجایی درون‌واژگانی صرف‌نظر از اینکه در چه مرتبه‌ای از قوت و ضعف قرار دارد، موضوع اصلی این پژوهش است که واژه‌های قرآنی را مستقل از عناصر دیگر آوایی، چون درنگ و آهنگ به نمایش می‌گذارد. فرض بر این است که نقش ممیزی تکیه در سطح واژگان قرآنی - و نه در سطح جمله - موارد مختلفی هرچند اندک ولی قابل توجه را نشان می‌دهد. به همین منظور با توجه به ظرفیت این پژوهش، نمونه‌های مختلفی از این نقش‌ها انتخاب شد تا کارکرد تطبیقی آن در دگرگونی معانی واژگانی روشن شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: نقش

ممیزی برخی از انواع فعل مانند مؤنث و مذکر، مفرد و مثنی، ثلاثی مضاعف و ثلاثی مزید؛ نقش ممیزی برخی از انواع اسم مانند ثلاثی مزید و ثلاثی مجرد، مفرد و مثنی و جمع؛ نقش ممیزی بین انواع حروف معنا و حروف مبنا مانند ممیزی بین «او» حرف معنا و «او» حرف مبنا، ممیزی بین «فاء» حرف معنا و «فاء» حرف مبنا، ممیزی بین «أ» حرف معنا و «أ» حرف مبنا؛ مواردی از ممیزی بین منادی و ضمیر متصل، و موارد مشابهی که به شیوه توصیفی، تطبیقی به تحلیل گذاشته شده است، به گونه‌ای که برای مخاطب، ارزش واجی تکیه به خوبی روشن می‌شود، هرچند که درصد ارزش واجی تکیه نسبت به ارزش غیرواجی تکیه در زبان عربی به مراتب کمتر است.

**واژگان کلیدی:** تکیه، هجا، واژه، نقش ممیزی، قرآن کریم.

## ۱. مقدمه

بررسی تکیه در زبان قرآن بیشتر به عنوان یک موضوع بین رشته‌ای مطرح می‌شود. لذا از طرفی یکی از زیرشاخه‌های آواشناسی در زبان‌شناسی عربی، و از طرفی دیگر موضوعی است که رد پای آن در مباحث تجویدی و علوم قرآنی قدیم نیز دیده می‌شود. پژوهشگران متعددی در جهان معاصر عرب به این امر مهم (تکیه) پرداخته و هر کدام سعی کرده‌اند تا زوایای جدیدی از آن را در حوزه نظری یا تطبیقی بررسی کنند. شخصیت‌هایی از قبیل ابراهیم انیس، تمام حسان، سلمان العانی، داود عبده، محمد خولی، کمال بشر، رمضان عبدالنواب، احمد مختار عمر، عبدالصبور شاهین و دیگران از این دسته‌اند. البته در حوزه قرآنی به طور خاص، پژوهش‌های دیگری درباره تکیه شکل گرفت که برخی از آن‌ها در حوزه نظری و تطبیقی از جایگاه بهتری برخوردار بوده که در این پژوهش به نمونه‌های بیشتری از آن اشاره خواهد شد.

به رغم دیدگاه‌های مختلف درباره تکیه باید گفت اغلب بر این باورند که تکیه در زبان عربی دارای درجات مختلف تمایزدهنده است و از نظر آوایی، ارزش واجی دارد و با جابه‌جا کردن آن، تغییر معنایی در کلمه ایجاد می‌شود. هدف اصلی این پژوهش نیز بر همین مبنا شکل می‌گیرد تا مخاطب از این رهگذر - با توجه به اهمیت درک صحیح‌تر مفاهیم قرآنی - با الگوهای پیشرفته تمایزدهنده تکیه هجایی و در سطح بالاتر، تکیه

واژگانی آشنا شده و قدم در عرصه علمی تکیه بگذارد که هنوز راه نرفته بسیار دارد. البته نکات و شاهد مثال‌های این پژوهش صرفاً از مواردی انتخاب شده که تکیه نقش ممیزی داشته و احتمال تأثیر بر تغییر معنا دارد؛ وگرنه شواهد و موارد بسیار زیادتری وجود دارد که با جابه‌جایی تکیه جز اختلال صوتی، تغییری از نظر معنا ایجاد نخواهد شد.

نکته پایانی اینکه مباحث تکیه ممیزی مرتبط با انواع «ما» در زبان قرآن به جهت گستردگی و مفاهیم عمیق آوایی آن، در پژوهشی دیگر و مستقل از این مقاله، مورد تحلیل و ارزیابی قرار خواهد گرفت.

## ۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متنوع و متعددی در حوزه تکیه در زبان عربی وجود دارد که غالباً زیرمجموعه مباحث صوتی و آواشناسی است، ولی در حوزه مبانی تکیه در قرآن کریم به ندرت ورود پیدا کرده‌اند. اما آنچه به طور خاص و مرتبط با مباحث نظری یا تطبیقی تکیه در زمینه قرآنی مطرح بوده و در عین حال در دسترس نویسنده بوده، موارد زیر را می‌توان نام برد:

- کتاب *زادالمقارئین* از جمال بن ابراهیم القرش در دو جلد به سال ۱۴۲۳ ق. (۲۰۰۳ م.). نگارنده در جلد اول با بیان رویکردهای مختلف اقراء مشایخ، قرائت‌هایی را بر اساس تلقی و مشافهه ارائه می‌کند که با رویکرد تطبیقی در وجه تمایز معانی واژگانی تأثیر بسزائی دارد، هرچند که اصطلاح تکیه بر آن گذاشته نمی‌شود.

- پایان‌نامه ارشد تحت عنوان *النبر فی العربی و تطبیقاتها فی القرآن الکریم* از هاشم العبسی در دانشگاه صنعاء یمن به راهنمایی حسین الصالح به سال ۱۴۲۹ ق. (۲۰۰۸ م.). نتایج این پایان‌نامه نیز نشان می‌دهد که صاحب پژوهش به موضوع تطبیقی ارزش واجی تکیه، آن هم از نوع هجایی، به شکلی که در این مقاله مدنظر بوده، نپرداخته است.

- مقاله‌ای حدود ۴۶ صفحه تحت عنوان «النبر فی القرآن الکریم» به زبان عربی از سیدحسن ارباب در مجله *دراسات دعویه*، شماره ۱۷ به سال ۲۰۰۹ م. این مقاله ضمن مباحثی کوتاه درباره اهمیت و تأثیرگذاری تکیه، محور اصلی بحث را درباره ارزش

واجبی تکیه به عنوان یک عامل صوتی بر روی انواع «ما» در قرآن کریم قرار داده است که البته این موضوع نیاز به پژوهش مستقلی دارد که در این مقاله - چنان که در مقدمه گفته شد - به آن پرداخته نمی شود.

- مقاله‌ای دیگر در حدود ۲۰ صفحه تحت عنوان «ظاهرة النبر في القرآن الكريم» به زبان عربی از حسین کیانی در مجله *اللغة العربية وآدابها*، شماره ۱ به سال ۱۴۳۴ ق. (۲۰۱۲ م.) همان طور که از عنوان مقاله هویداست، نویسنده در این مقاله، کلیاتی را درباره پدیده تکیه در قرآن می‌نگارد. وی پس از پرداختن به تعریف تکیه و هجا و انواع آن، شواهدی را در حوزه اثرگذاری تکیه بیان می‌کند.

- کتاب *النبر في القرآن الكريم؛ نظرية جديدة في استقامة الاداء القرآني* از ولید مقبل السید الدیب که به تاریخ ۲۰۱۳ م. چاپ شده است. از ویژگی‌های اختصاصی این کتاب آن است که نویسنده محترم برای تکیه، قواعدی جدید و متفاوت از دیگران وضع کرده است؛ قواعدی که نه بر اساس لهجه عرب، بلکه بر پایه قرائت معتبر قاریان برجسته مصری قرآن کریم بنا نهاده شده و در حوزه تطبیقی علاوه بر دلالت‌های بیانی ادا، به دلالت‌های نحوی، صرفی و لغوی نیز پرداخته است.

- مقاله «واکاوی ایقاع نبر و تنغیم در جزء سی قرآن کریم» از عبدالاحد غیبی و سولماز پرشور در *دوفصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم*، شماره ۲ به سال ۱۳۹۷ ش. این مقاله خارج از چارچوبی است که در این پژوهش به آن پرداخته شده است. اخیراً نیز کتابی تحت عنوان *تجوید در سایه اِقرء* از حسن مختاری به سال ۱۳۹۸ ش. چاپ شده است که نویسنده در قسمت پایانی فصل اخیر، بخش خیلی کوتاهی را به موارد تطبیقی تکیه با موضوع جلوگیری از تغییر در تعبیر معنایی لحاظ کرده است که البته به جهت عدم نیاز، از این کتاب در این پژوهش استفاده‌ای نشده است.

نویسنده در این مقاله تلاش می‌کند تا با خوانشی جدید و با استفاده از دستاوردهای پژوهشگران، قدرت تأثیرگذاری تکیه در زبان قرآنی را با محوریت «تکیه هجایی»، و نقش ممیزی آن را همراه با شواهد تطبیقی آیات در قالبی متفاوت به زبان فارسی بیان کند.

### ۳. طرح مسئله

هدف اصلی این پژوهش مبتنی بر بیان نقش و ارزش واجی تکیه و تأثیرگذاری آن در دگرگونی معانی واژگان قرآنی است. بر همین اساس، تصور نویسنده بر آن است که حوزه دریافت آوایی، متفاوت از حوزه دریافت نوشتاری است تا آنجا که غفلت از این موضوع در برخی موارد، شبهات جدی در حوزه معنایی ایجاد خواهد کرد. بر همین اساس در این پژوهش سعی شده تا به دو پرسش اساسی پاسخ داده شود: یکی اینکه معنا و مفهوم ارزش واجی تکیه در زبان قرآن چیست؟ و دیگر اینکه تأثیر مفهومی تکیه هجایی در چه گستره‌ای و چه مواردی از واژگان قرآنی را شامل می‌شود؟

البته باید متذکر شویم که تحلیل معنایی تکیه واژگانی در سیاق جمله و بالاتر از آن - که اصطلاحاً «آهنگ و نواز» گفته می‌شود- از این بحث خارج است. همچنین عوامل مؤثر بر تکیه مانند قواعد جانمایی و ساختاری تکیه، نوع هجا، درنگ (مرز)، کشش و یا زیر و بمی صوتی و امثال آن، که هر کدام پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد، در این مقاله جایی ندارد؛ هرچند که بر دگرگونی و یا چندگانگی معنا تأثیر بسزایی داشته باشد.

### ۴. تعریف تکیه

تکیه در زبان عربی همان تَبْر<sup>۱</sup> است که در لغت به «معنای بلندی و برجستگی صدا» (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۵۵/۱۵) است و «مَبْتَر هم به خاطر برجستگی و بلندی آن نسبت به پیرامون خود، منبر نامیده شده» (همان) و «هم به خاطر صدایی که از روی آن بلند می‌شود» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۵/۳۸۰). همچنین «با نطق بلند سخن گفتن» (زمخشری، ۱۹۷۹: ۶۱۴)، «اولین بانگی که از کودک برآید» (حمیری، ۱۴۲۰: ۱۰/۶۴۷۰)، «فریاد ناشی از ترس» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۱۸۹)، «ورم زخم یا باد کردن جسم» (همان)، «رشد و قد کشیدن نوجوان» (جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۸۲۱) و به «نوعی آبسه یا پینه بستن دست» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵/۱۸۹) هم نبر گفته می‌شود که همه این‌ها در اصل به همان برجستگی و نمایانی بین پیرامون خود برمی‌گردد. در تعریف اصطلاحی تکیه نیز که به طور ویژه به صدا

1. Stress.

اختصاص پیدا می کند، همین موارد مبنا قرار می گیرد.

برای تکیه، تعاریف مختلفی ارائه شده است (مختار عمر، ۱۴۱۸: ۲۲۰-۲۲۱)؛ ولی وجه مشترک بین آنها این است که تکیه، برجستگی یکی از هجاهای واژه است که از نظر شنیداری، آن را نسبت به دیگر هجاها متمایز می نماید. ابراهیم انیس (۱۹۷۸-۱۹۰۶ م.) درباره تکیه می گوید:

«شخص وقتی به زبان خودش سخن می گوید، از روی عادت، یکی از هجاهای واژه را با فشار صوتی خاصی می خواند تا از نظر شنیداری نسبت به دیگر هجاها برجستگی و وضوح بیشتری داشته باشد. این نوع فشار را تکیه می نامیم» (انیس، ۱۹۷۵: ۱۷۰).

به این نوع از هجا، «هجای تکیه دار» می گویم؛ اما نوع دیگر، «هجای بی تکیه» است که در آن، «برجستگی و رسایی هجا (صوت) از نظر شنیداری کمتر و ضعیف تر شده، به گونه ای که تشخیص آن از هجای تکیه دار سخت می نماید» (همان).

### ۵. نسبت تکیه

«مقصود از نسبت تکیه این است که هجاها در هر واژه، سهمی از تکیه را دارند؛ هرچند اگر ارزش واجی نداشته باشند» (جنادبه، ۲۰۱۶: ۳۲). به تعبیر دیگر، همه هجاها با درجات و سلسله مراتب مختلف صوتی تکیه پذیرند که بر اساس قوی و متوسط و ضعیف رتبه بندی می شوند و گاهی این رتبه بندی به تناسب اینکه تعداد هجاها در یک واژه چقدر باشد، ممکن است در چهار و یا پنج ردیف رتبه بندی شود و هر چه تعداد هجاها کمتر باشد، این رتبه بندی نیز کمتر و گاهی به صفر می رسد؛ به گونه ای که برخی واژه های تک هجایی مثل واو عطف از لحاظ اینکه چه نسبتی از تکیه را داشته باشد، تابع هجاهای پیرامونی خواهد شد. هر واژه چند هجایی، یک ثقل مرکزی صوتی دارد که از نظر شنیداری با توجه به فشار صوتی و برجستگی خاص، در رأس هرم دیگر هجاها قرار می گیرد که به آن در زبان عربی، لقب ریاست «النبر الرئسی» را می دهند و بعد از آن به ترتیب اهمیت و کارآمدی و نقشی که ایفا می کند، رتبه دوم و سوم و در نهایت ضعیف را می دهند (ر.ک: بولخطوط، ۲۰۱۸: ۲۵۵-۲۶۹).

این رتبه بندی، قواعد خاص خود را دارد که از لهجه ای به لهجه دیگر و یا منطقه ای

به منطقه دیگر متفاوت است. حتی با توجه به حس و حالت روحی و روانی گویشور نیز تغییرپذیر است؛ لذا قاعده‌مند کردن آن، قدری پیچیده و نیازمند تأمل فراوان است.

محمد خولی در خصوص نسبت تکیه می‌گوید:

«وقتی که می‌گوییم هجایی تکیه‌بر است یا تکیه قوی دارد و هجایی دیگر در همان واژه بی‌تکیه است یا تکیه ضعیف دارد، قصد ما مطلق‌گرایی نیست، بلکه مسئله نسبی است؛ چون هجای تکیه‌دار، رساتر و گویاتر از هجای بی‌تکیه‌ای است که در همان واژه و در همان وقت ادا شده است. ولی گاهی گویشوری، هجای بی‌تکیه را در یک شرایط زمانی، بلندتر و رساتر و محکم‌تر از هجای تکیه‌داری بیان می‌کند که همان هجای بی‌تکیه را بخواهد در حالت بیماری و یا شرایط زمانی و مکانی دیگر بیان کند. بر همین اساس، تکیه‌ها زمانی نسبت به یکدیگر سنجش می‌شوند که در زمان و مکان و گفتاری خاص بیان شوند و این بدان‌معناست که تکیه امری نسبی بوده و مطلق نیست» (خولی، ۱۹۹۰: ۱۶۰).

هرچند که در نظام آهنگ جمله، نسبت تکیه نقش مهمی را ایفا می‌کند، اما در این پژوهش، موضوع نسبت تکیه مطرح نیست و چون محور کار بر ساختار هجایی واژه بنا نهاده شده، لذا تکیه اصلی و یا تکیه‌ای مورد توجه قرار گرفته است که نقش تمایزدهنده معنا داشته باشد.

## ۶. ارزش واجی تکیه

سطح ارزش واجی «تکیه» در گستره هجاهای یک واژه و واژه‌های یک جمله و یا جمله‌های یک عبارت متفاوت است. در این پژوهش، تحلیل معنایی منحصر به هجاهای درون‌واژه‌ای است. تکیه در زبان عربی، زمانی کارکرد معنایی می‌یابد که یک واژه در مرحله اول، هم از نظر نوشتاری (واج‌نگاری) و هم از نظر واژه‌ها (حرکت‌ها) کاملاً هم‌تا و یک شکل باشد؛ آنگاه اگر برجسته‌سازی یا فشار صوتی یک هجا در برابر هجای دیگر به دگرگونی معنا بینجامد، در این صورت، تکیه را ممیز معنا می‌دانیم. بر همین اساس، بحث اصلی این پژوهش درباره نقش ممیزی تکیه خواهد بود که سعی شده عناوین متعددی از آن بیان شود.

البته باید متذکر شویم که تحلیل معنایی تکیه واژگانی در سیاق جمله و بالاتر از آن

- که اصطلاحاً «آهنگ و نواز» گفته می‌شود. از این بحث خارج است. همچنین عوامل مؤثر بر تکیه مانند قواعد جانمایی و ساختاری تکیه، نوع هجا، درنگ (مرز)، کشش و یا زیر و بمی صوتی و امثال آن، که هر کدام پژوهش جداگانه‌ای را می‌طلبد، در این مقاله جایی ندارد؛ هرچند که بر دگرگونی و یا چندگانگی معنا تأثیر بسزایی داشته باشد.

## ۷. مباحث تطبیقی

موارد متعددی از قرآن کریم در حوزه تطبیقی تکیه وجود دارد که با تغییر محل تکیه، معانی واژه را دگرگون کرده و موجب می‌شود که معانی ناخواسته و نادرست جدیدی را به شنونده القاء کند. در این بخش - با توجه به ظرفیت این مقاله - به طور خلاصه به بعضی از این موارد اشاره می‌شود:

### ۷-۱. موارد «تکیه» ای که بین انواع «اسم» ایجاد شبهه می‌کند

شواهد متعددی از واژگان قرآنی وجود دارد که با تغییر کاربردی تکیه، نقش صرفی و معانی واژگانی آن هم دگرگون می‌شود. در زیر به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:

### ۷-۱-۱. نقش ممیزی تکیه بین اسم ثلاثی مزید و اسم ثلاثی مجرد

در برخی موارد با ادای نادرست و اختلاف محل تکیه، در تشخیص بین اسم ثلاثی مجرد و اسم ثلاثی مزید (افعل تفضیل) شبهه ایجاد می‌شود؛ مانند «تفاوت معنایی واژه «أَسَدٌ» به معنای شیر درنده و واژه «أَسَدٌ» (به تشدید دال) به معنای درست‌تر، که با توجه به تفاوت محل تکیه - به هنگام وقف هر دو واژه - می‌باشد» (حسن جبل، ۱۴۲۷: ۱۷۵).

یکی از مواردی که در قرآن کریم منطبق بر این نوع ادا می‌باشد، واژگانی چون «أَحَدٌ، لِأَحَدٍ، كَأَحَدٍ» است که ۳۳ بار در قرآن کریم به کار رفته است؛ مانند: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص / ۱) در آموزش کلاسیک تکیه می‌گویند:

«واژه "أحد" با تکیه بر هجای آغازین "أ" در واقع اثبات صفت وحدانیت برای خداوند است، اما با جابه‌جایی محل تکیه و انتقال آن به هجای بعدی (حَد) - به هنگام وقف - نقش صرفی آن از اسم ثلاثی مجرد به افعَل تفضیل (أَحَد) تغییر کرده و باعث دگرگونی معنا در واژه می‌شود و چنین فهمیده می‌شود که خداوند خود را به تیزی و تندی



این یک قاعده کلی است که اگر حرف آخر واژه‌ای مشدد باشد، در هنگام وقف لازم است که تکیه بر هجای پیش از حرف مشدد باشد؛ مثل «وَالْمُعْتَرِّ» (حج/ ۳۶) و «يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (قیامه/ ۱۲). برعکس آن نیز همین گونه است که اگر واژه‌ای صحیح و سالم باشد، یعنی حرف آخر آن مشدد نباشد، به هنگام وقف، اجرای تکیه به هجای دوم ماقبل حرف ساکن اخیر برمی‌گردد، وگرنه القای تشدید «اسم مضاعف» می‌کند؛ مانند «أَحَدٌ» و «يُولَدٌ». قاعده ادای درست امثال این واژه بر اساس اقراء سنتی مشایخ قرائت این است که «از اشباع حرکتی که بعد از آن ساکن باشد، پرهیز شود» (قرش، ۱۴۲۳: ۱۳۰/۱). این موضوع علاوه بر پیشینه تاریخی آن در علم تجوید قدیم (قیسی، ۱۴۱۷: ۲۵۹)، در علم آواشناسی آکوستیکی جدید از طرف برخی پژوهشگران معاصر نیز بعضاً مورد تحلیل واقع شده است که نمونه آن، تحلیل طیفی واژه «الْمُسْتَقَرُّ» است که هجای «قَرُّ» با میزان احتساب ۷۲/۸۷۲ دسی‌بل بیشتر از هجای «مُسُّ» با ۷۲/۳۵۷ دسی‌بل و هجای «تَّ» با ۷۱/۵۰۷ دسی‌بل اندازه‌گیری شده و این باعث می‌شود که تکیه اصلی بر روی هجای آخر قرار گیرد و البته مؤلفه‌های دیگر نیز مانند شدت و زمان صوت در هجای «قَرُّ» بیشتر نشان داده شده است (ر.ک: عفوری، ۱۴۲۷: ۱۱۳).

#### ۷-۱-۲. نقش ممیزی تکیه بین اسم (یا ضمیر) مفرد، مثنی یا جمع

گاهی تغییر محل تکیه به تغییر ساختار واژه از نظر جمع یا مفرد یا مثنی منجر می‌شود که به تبع آن، باعث دگرگون شدن معنایی می‌گردد که خلاف مراد گوینده است. این نوع وجه تمایز در مثال‌های زیر بیشتر آشکار است. واژه «عَلَيْهِمَا» - که هشت مورد در قرآن کریم به کار رفته است - تنها در یک مورد با جابه‌جایی تکیه، موجب دگرگونی معنا می‌شود، و در دیگر موارد فقط موجب اختلال در فصاحت ادا می‌گردد. اما آن یک مورد عبارت است از: «وَتَرْكُنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ»<sup>۱</sup> (صافات/ ۱۱۹). در این آیه، محل صحیح تکیه بر روی دو هجای «لَيُّ» و «هِ» بوده که با تغییر محل تکیه دوم به هجای بلند «ما»، صیغه مثنی به صیغه مفرد (علیه+ما) تغییر می‌یابد و «ما» که در اصل

۱. و برای آیندگان از هر دو [موسی و هارون]، [نام نیک] به جای گذاشتیم.

جزء ضمیر است، معنای موصول می‌دهد و گمان می‌رود که معنا چنین می‌شود: «آنچه را که در میان آیندگان است، برای یکی از آن دو باقی می‌گذاریم».

نمونه دیگر، واژه «علیه ما» بوده که عکس این موضوع را نشان می‌دهد و در دو مورد از قرآن کریم تکرار شده است، با این تفاوت که مورد اول فقط باعث اختلال در فصاحت ادا می‌شود، مانند ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾ (توبه/۱۲۸)؛ ولی مورد دوم در مظان دگرگونی معنا واقع می‌شود، مانند آیه شریفه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾<sup>۱</sup> (نور/۵۴). شاهد مثال در اجرای تکیه صحیح واژه «علیه ما» بر دو هجای «لئی» و «ما» می‌باشد که با تغییر محل تکیه از «ما» به «ه» گمان می‌رود که حرف جرّ «علی» با ضمیر متصل مثنی جمع شده نه مفرد (علی+هما)، و در این حالت آوایی، معنای «ما»ی موصول منتفی می‌شود و در معنا خلل ایجاد می‌شود؛ گواينکه مسئولیت بار رسالت به ضمیر «علیها» یعنی به خداوند متعال و پیامبر ﷺ هر دو برمی‌گردد، نه شخص پیامبر ﷺ. البته ولید مقبل با استشهاد به آیه ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ﴾ (نور/۵۴)، فساد احتمالی معنا را این گونه توصیف می‌کند:

«در این صورت معلوم نیست آن دو نفری که این بار را بر دوش می‌کشند چه کسانی هستند؟ و چه باری را حمل می‌کنند؟» (السید الدیب، ۲۰۱۳: ۱۶۶-۱۶۷).

از مثال‌های دیگری که نوع هجای تکیه‌بر، تمایزدهنده مفرد از جمع است و به برخی از آن‌ها در کتاب‌های قرائت و تجوید یا آواشناسی اشاره شده است (ر.ک: همان: ۷۵-۷۳؛ قرش، ۱۴۲۳: ۱۸۲/۱-۱۸۳) به وضعیتی برمی‌گردد که «جمع [مذکر سالم] منتهی به واو یا یاء جمع» به واژه‌ای اضافه شود که با همزه وصل «ال» شروع شده باشد» (قرش، ۱۴۲۳: ۱۸۲/۱)؛ مانند ﴿إِنَّا كَاشِفُو الْعَذَابِ قَلِيلًا﴾ (دخان/۱۵). بدین صورت که اجرای صحیح تکیه بر هجای دوم «شه» می‌باشد. اما اگر تکیه اصلی در هجای اول «کا» اجرا گردد، ادای واژه نادرست خواهد بود و معنای مفرد یعنی «كَاشَفُ الْعَذَابِ» را القاء خواهد کرد. همچنین مانند واژه «حاضری» در آیه شریفه ﴿لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ (بقره/۱۹۶) که اجرای صحیح تکیه بر روی «ضه» است و نه «حاه».

۱. بگو که خدا را فرمان برید و رسول را اطاعت کنید. پس اگر اطاعت نکردید، بر او بار رسالت اوست و بر شما بار تکلیف خویش است.

برعکس این موضوع زمانی است که اسم مفرد صحیح‌الآخر به واژه دارای «ال» اضافه شود؛ مانند ﴿إِنَّ اللَّهَ قَالِقُ الْحَبِّ وَالْوَيِّ﴾ (انعام/ ۹۵) که برای رفع شبهه القاء جمع، محل درست تکیه در واژه «قَالِقُ» بر هجای اول «فا» می‌باشد و اگر تکیه بر هجای دوم «لِ» اجرا گردد، ادای واژه به علت مشتبه شدن با جمع «فالقوا» نادرست است. همچنان که همین مسئله درباره واژه «فَاطِرًا» و «عَالِمًا» در آیه شریفه ﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (زمر/ ۴۶) است؛ بدین شکل که اگر هجای تکیه بر را هجای دوم (ط - لِ) انتخاب کنیم، با تأثیرپذیری هجای آخر از فشار صوتی حرف قبل از خود، شبههٔ مثنی بودن اسم یعنی «فاطرًا السماوات - عالمًا الغیب» به وجود می‌آید که ادای آن را نادرست جلوه می‌دهد.

نکتهٔ مهمی که نیاز به یادآوری است و شاید مورد پرسش واقع شود این است که به نظر می‌آید اجرای تکیه، بر روی هجای آخر مثل «فا» در «کاشفو» و «را» در «حاضری» اثرگذارتر است در القاء و افاده معنای جمع؛ همین طور در «فاطرًا» و «عالمًا» که اگر تکیه بر هجای آخر «را» یا «م» قرار گیرد، برای القای معنای مثنی به واقع نزدیک‌تر است تا اینکه روی هجای ماقبل آخر پیاده شود. در پاسخ به این پرسش، برتیل مالبرج در ذیل مثال‌های «جاء مهندسا المشروع وجاء مهندسو المشروع» می‌گوید:

«چنین ادایی معمولاً از تازه‌آموختگان زبان سر می‌زند؛ چون این نوع اجرا از فطرت و طبیعت زبان عربی به دور است و ذوق سلیم آن را نمی‌پذیرد» (مالبرج، ۱۹۸۴: ۲۰۸).

در واقع چنین اجرایی موجب ناهمگونی و سنگینی در فن بیان می‌شود. بنابراین اگر هجای تکیه بر، حرف «ف» قرار بگیرد، اختلال در فصاحت ادای واژه خواهد داشت، ولی فساد در معنا (دگرگونی معنایی) ندارد.

## ۲-۷. موارد «تکیه» ای که بین انواع «فعل» ایجاد شبهه می‌کند

جایگاه تکیه در وجه تمایز برخی انواع فعل از نظر صرفی و دلالت معنایی در حوزهٔ تکیه هجایی قابل تأمل است. انحراف تکیه از محل اصلی خود، انحراف معنا را در پی دارد. بر همین اساس در ادامه به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

## ۷-۲-۱. نقش ممیزی تکیه در فعل جمع مؤنث و فعل مفرد مذکر

این نوع ممیزی در فعل جمع مؤنث این آیه قابل تطبیق است: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾<sup>۱</sup> (بقره: ۲۲۱). فعل «يُؤْمِنَنَّ» که از دو هجای بلند و یک هجای کوتاه (يُؤْمِنَنَّ) تشکیل شده است، در هنگام وقف که به ظاهر دو هجایی می‌شود، اگر تکیه بر هجای اول «يُؤْمِنَنَّ» سوار شود، ناخودآگاه هجای آخر «نَنَّ» خوانده نمی‌شود که در این حالت، ساختار فعل مفرد مذکر به شنونده القاء می‌شود و معنای تغییر یافته چنین می‌شود: «تا اینکه [مرد مشرک] ایمان بیاورد». اما اگر تکیه بر هجای میانی «مِنَنَّ» استوار باشد، این نوع تکیه، نون مشدد را به ذهن مخاطب القاء می‌کند که در این حالت، «فشار صوتی بر حرکت میم باعث فشار بر نون می‌شود و با این شیوه، مشدد بودن حرف نون روشن می‌شود؛ در حالی که فشار صوتی بر حرکت «یاء» مانع از فشار صوتی بر نون می‌شود، لذا نون حرف ساکن غیر مشدد تلقی می‌شود» (السید الدیب، ۲۰۱۳: ۱۸۰). از نظر معناشناسی، تغییری که ایجاد می‌شود این است که «شرط ایمان برای مرد در نظر گرفته می‌شود نه برای زن، گو اینکه در آیه، التفات از مخاطب به غیبت بوده و شرط ازدواج با زن مشرک این است که مرد مؤمن باشد» (همان: ۱۸۲).

## ۷-۲-۲. نقش ممیزی تکیه بین فعل ثلاثی مضاعف و فعل ثلاثی مزید صحیح الآخر

نمونه این تمایزدهنگی در واژه «بَدَّلَهُ» به هنگام وقف در آیه شریفه ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ﴾ (بقره/ ۱۸۱) است. این واژه از چهار هجا تشکیل شده است. اصل فعل «بَدَّلَ» از «بَدَّلَ» فعل ماضی سالم است که چون به باب تفعیل (ثلاثی مزید) برده شده، حرف دال مضاعف شده است. محل اصلی تکیه در این واژه، هجای دوم «د» است تا بر این اساس، معنای باب تفعیل (تبدیل) یعنی تغییر دادن را افاده کند. از نظر آوایی اگر تکیه از هجای دوم «د» به هجای آغازین «بَدَّلَ» نقل مکان کند، به طور ناخواسته باعث کم شدن فشار صوتی از حرف دال خواهد شد. لذا حرف لام از ساختار اصلی «بَدَّلَ» جدا شده و معنا و مفهوم حرف جر را القاء خواهد کرد و ساختار جدیدی از فعل را به وجود می‌آورد که در سیاق معنای آیه نمی‌گنجد. در واقع «جداسازی این کلمه با فشارهای

۱. و با زنان مشرک ازدواج نکنید تا اینکه ایمان بیاورند.

صوتی نامناسب» (قرش، ۱۴۲۳: ۱۷۹/۱) و به تعبیر دقیق‌تر، با جایابی نادرست تکیه، این واژه چهارهجایی را عملاً به دو واژه دوهجایی مستقل با دو تکیه آغازین مستقل همراه با نیم‌درنگ درون واژه، تغییر شکل داده و به شکل «بَدَّ+لَه» در می‌آورد که در این حالت «بَدَّ» فعل ثلاثی مضاعف به معنای «پراکنده کردن» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۸/۳) معنایش عوض می‌شود. «در نتیجه معنای آیه از تحریف وصیت‌نامه به پراکندن آن، تغییر معنا خواهد داد» (السید الدیب، ۲۰۱۳: ۱۱۱).

مشابه این تعبیر - که البته در کتاب *النبر فی القرآن الکریم* از ولید نیامده است-، واژه «فَبَدَّلَ» در آیات «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ قَوْلًا» (اعراف/ ۱۶۲) و «فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ» (بقره/ ۵۹) می‌باشد. در این دو آیه، اگر تکیه اصلی به جای هجای «د» روی هجای «لَل» قرار بگیرد به جای «ل» که از حروف مبنا و جزء ساختار فعل «بدل» می‌باشد، «لا»ی نفی (لَا الَّذِينَ) که از حروف معناست، استنباط خواهد شد؛ ضمن اینکه با نیم‌درنگی که قبل از لام ایجاد می‌شود، «بَدَّ» فعلی مستقل با اشتقاق «بدد» به حساب خواهد آمد.

نکته دیگر اینکه در قرآن کریم، از مشتقات «بدد» چیزی به کار نرفته است، ولی «بدل» اشتقاق‌های دیگری مثل «أَبْدَلُ يُبْدِلُ» (فعل صحیح‌الآخر از باب افعال) دارد که بعضاً با تغییر جهت تکیه، معنای آن نیز تغییر کرده و با فعل «أَبْدَى يُبْدِي» (فعل معتل‌الآخر) اشتباه می‌شود؛ مثلاً در آیه شریفه «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ» (تحریم/ ۵)، اصل صحیح اجرای تکیه بر هجای دوم یعنی «د» است، اما اگر تکیه اصلی از حرف «د» به هجای اول «ی» منتقل شود (یُبْدِ+لَه)، افاده شبهه می‌کند و معنای فعلی آن از «جایگزین کردن» به «نمایاندن» تغییر می‌کند. مانند همین مثال برای آیات «عَسَىٰ رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِنْهَا» (قلم/ ۳۲) و «فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَةً» (کهف/ ۸۱) قابل تطبیق است.

### ۷-۲-۳. نقش ممیزی تکیه بین فعل مذکر و مؤنث

تمام حسان که برای تکیه در سطح واژگان جمله، نقش ممیزی قائل است، دو عبارت «أَذْكَرُ اللَّهِ» و «أَذْكَرِي اللَّهِ» را مثال می‌زند و برای رفع شبهه احتمالی بین مذکر

و مؤنث، به تفاوت محل تکیه اشاره کرده و تکیه را در جمله اول بر هجای آغازین (أ) و در جمله دوم بر هجای دوم (كُ) روا می‌دارد تا هر جمله‌ای نقش مذکر و مؤنث بودن خود را حفظ کند (ر.ک: حسان، ۱۹۹۴: ۳۰۸).

بنابراین یکی از مواردی که در قرآن کریم، جابه‌جایی تکیه در آن موجب تغییر معنا می‌شود و از نظر آوایی ممکن است به جای فعل مذکر، فعل مؤنث برداشت شود، در وضعیتی است که «فعل امر، متحرک به حرکت کسره عارضی به جهت رفع التقاء ساکنین باشد» (السید الدیب، ۲۰۱۳: ۷۷)؛ مانند این آیات شریفه قرآن کریم: ﴿وَأذْكَرِ اسْمَ رَبِّكَ﴾ (مزل / ۸)، ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (هود / ۳۷)، ﴿أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (مؤمنون / ۲۷) و ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا﴾ (زمر / ۲). جایگاه درست تکیه در واژگانی چون «وَأذْكَرُ»، «واصنع»، «أَنْ اصنع» و «فاعبد»، برای اینکه معنای فعل مذکر را افاده کند، در هجای اول است (وَأذْ، وَاصْ، فَاعْ). اما اگر تکیه از محل اصلی خود به سمت هجای بعد فعل امر حرکت کند، یعنی هجاهای تکیه‌دار «كُ، نَ، بُ» باشد، در این صورت با توجه به انتقال فشار صوتی و قوت یافتن این هجاهای کوتاه به شکل ناصحیح شنیده خواهد شد (وَأذْكَرِي اسْمَ، وَاصْنَعِي الْفُلْكَ، فَاعْبُدِي اللَّهَ) که از نظر آوایی نادرست است.

#### ۲-۷-۴. نقش ممیزی تکیه بین فعل مفرد و مثنی

شواهدی وجود دارد که بیانگر نقش کلیدی جایگاه تکیه در القای معانی درست واژگانی است. از جمله این شواهد، نقش ممیزی تکیه در تشخیص شنیداری فعل مفرد از مثنی است. برای روشن شدن موضوع به چند نمونه از آیات بسنده می‌شود؛ مثلاً واژه «ذَاقًا» در آیه شریفه ﴿فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا﴾ (اعراف / ۲۲) که اجرای درست تکیه برای افاده معنای تشبیه باید بر روی هجای دوم «قَا» باشد و اگر بر هجای اول تکیه اجرا شود، معنای نادرست فعل مفرد «ذَاقَ» را القاء می‌کند؛ یا آیه شریفه ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ﴾ (توبه / ۷۵) که اگر تکیه بر هجای دوم «عَاهَدَ» اجرا شود، بر خلاف مقصود ممکن است مثنای «عاهدا» القاء شود؛ لذا اجرای صحیح تکیه، بر هجای اول «عَا» خواهد بود.

### ۷-۳. موارد «تکیه» ای که بین برخی از انواع «لام» ایجاد شبهه می کند

لام در زبان قرآن، انواع مختلفی دارد و در بسیاری از مواقع با اجرای نادرست تکیه، معنا تغییر نمی کند، بلکه صرفاً در فصاحت ادای واژه خلل ایجاد می شود؛ مثلاً در واژه «لَکُم»، محل صحیح تکیه، هجای اول (حرف لام) است، اما اگر تکیه به هجای «کُم» منتقل شود، از نظر معنا تغییر ایجاد نمی شود، بلکه از نظر صوتی (آوایی) مختل می شود. ولی مواردی یافت می شود که با تغییر محل تکیه، هم در معنا و هم در فصاحت ادای خلل وارد می شود که در ادامه چند نمونه بررسی می گردد:

#### ۷-۳-۱. نقش ممیزی تکیه در لام جر و لام تأکید

در ابتدا باید گفت که با توجه به کثرت و تنوع کاربردی انواع لام در قرآن کریم، بررسی آوایی چنین موضوعی نیاز به پژوهشی مستقل دارد. اگر به جهت اختصار و برای مثال بخواهیم بگوییم که واژه «لَهُمْ» با ترکیب‌هایی چون «لَهُمْ، أَلَهُمْ، فَلَهُمْ، وَ لَهُمْ» در مجموع ۴۲۳ مورد (روحانی، ۱۴۱۴: ۱۶۱۹ و ۱۶۲۳) در قرآن به کار رفته است که غالباً حرف لام به عنوان حرف جر شناخته شده است، ولی در قالب همین شکل نوشتاری «لَهُمْ»، لام ممکن است نقش و معنای متفاوتی داشته باشد که بر خلاف زبان نوشتار از نظر زبان گفتار، اجرای تکیه در آن متفاوت خواهد بود. در دو آیه شریفه ﴿إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾ (صافات / ۱۷۲-۱۷۳)، اجرای صحیح تکیه در واژه «لَهُمْ» بر هجای دوم («هُ») است تا لام تأکید اراده شود و «هُم» مبتدا در محل رفع باشد، و اگر تکیه به طور نادرست بر روی هجای اول («ل») اجرا گردد، لام جاره است و «هُم» مجرور (ر.ک: السید الدیب، ۲۰۱۳: ۱۶۴). اما برعکس، شواهد فراوانی در آیات دیگر وجود دارد که محل صحیح تکیه در واژه «لَهُمْ» بر روی هجای اول («ل») است تا لام حرف جرّ و «هُم» مجرور باشد؛ مانند آیات شریفه ﴿وَهُمْ لَهُمْ جُنْدٌ مُّحْضَرُونَ﴾ (یس / ۷۵) و ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ﴾ (شوری / ۲۱).

#### ۷-۳-۲. نقش ممیزی تکیه در «لام» حرف تأکید و «لا»ی حرف نفی

در چند مورد از قرآن کریم که حرف اول حرف عطف و حرف دوم لام تأکید باشد، اگر تکیه نادرست اجرا شود، آن واژه به جای تأکید، نفی خواهد شد؛ مانند آیات

شریفه ﴿وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ﴾ (انعام / ۳۲)، ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ﴾ (اسراء / ۲۱) و ﴿وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ (ضحی / ۴). در واژه‌های «وَلَلدَّارُ» و «وَلَلْآخِرَةُ» محل صحیح تکیه که مفید معنای تأکید لام باشد، حرف واو (وَ) است «همان: ۱۲۵) و اگر تکیه به جای حرف «وَ» روی «لَ» قرار گیرد، با توجه به قوت و فشار صوتی وارد شده بر لام، لام اشباع شده، تبدیل به «لا»ی نفی می‌شود؛ یعنی از نظر گفتاری، به این شکل صدا تولید می‌شود: «وَلَا الْآخِرَةُ» و به همین نحو در «وَلَا الدَّارُ الْآخِرَةُ». اما در آیه شریفه ﴿وَإِنَّا لَنَأْتِيَنَّكَ مِنَ الْآخِرَةِ﴾ (لیل / ۱۳)، واژه «لَلْآخِرَةُ» که بدون حرف عطف واو آمده است، محل صحیح تکیه روی هجای بلند «آ» می‌باشد تا لام تأکید بدون اشباع و منجر به تولید «لا»ی نفی نشود و به همین منوال در موارد دیگر اعمال می‌شود؛ مانند ﴿أَوْلَادًا ذَبَحْتَهُ﴾ (نمل / ۲۱) که محل صحیح تکیه بر هجای دوم «أُدُّ» می‌باشد و نه لام تأکید.

برعکس موضوع بالا، موردی است که «لا»ی نفی همراه با حرف عطف «واو» آمده است، تکیه بر همان «لا» اجرا می‌گردد و به «واو» منتقل نمی‌شود؛ مانند ﴿وَلَا الْمُشْرِكِينَ﴾ در آیه شریفه ﴿مَا يُوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (بقره / ۱۰۵). در این آیه، «لا» برای نفی و تأکید و عطف بر «اهل الكتاب» است. البته نمونه‌های فراوان دیگری به چشم می‌آید که حرف لام تأکید، محل صحیح تکیه نیست؛ ولی از آنجایی که تأثیر چندانی بر تغییر معنا ندارد، از چارچوب این بحث خارج است؛ مانند آیات ﴿إِذَا لَا تَبْعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ﴾ (اسراء / ۴۲)، ﴿لَا تَبْعُوا الشَّيْطَانَ﴾ (نساء / ۸۳) و ﴿لَا تَحْدَثُوا﴾ (انبیاء / ۱۷).

#### ۴-۷. موارد «تکیه»ای که ایجاد شبهه منادی یا اختلال در معنای منادی

##### می‌کند

تکیه در زبان عربی می‌تواند بر مفهوم‌سازی منادی تأثیرگذار باشد؛ حال این مفهوم‌سازی گاهی درست و منطبق با قصد و اراده گوینده است و گاهی خلاف معنای مورد نظر می‌باشد. هدف این است که در جانمایی تکیه به گونه‌ای عمل شود که مخاطب (شنونده) در تشخیص معنای درست، شبهه منادی برای او ایجاد نشود و اگر به تحقیق، منادی باشد، شبهات دیگری از جهت دلالت معنایی پیدا نکند.



این موضوع در علم قدیم تجوید، در زمره لحن خفی (خطای پنهان) مطرح بوده و در آواشناسی جدید در چارچوب قواعد تکیه مورد مذاقه قرار گرفته است؛ مثلاً در *زاد المقرئین* تحت عنوان «انفصال یک واژه متصل رسم الخطی» در ذیل آیه شریفه ﴿وَأَلْفِيَا سَيِّدَهَا لَتَى الْبَابِ﴾ (یوسف / ۲۵) بی آنکه به موضوع تکیه اشاره کند، می گوید:

«اگر "أَلْفَ" از "یا" جدا خوانده شود، از نظر ادا، دو واژه می شود که نادرست بوده و این لحنی است که جایز نیست؛ چون موجب اختلال در وزن و ساختار واژه می شود و از همین نمونه است: ﴿الْقِيَا فِي جَهَنَّمَ﴾» (قرش، ۱۴۲۳: ۱۸۴/۱).

در واقع شکل آوایی و ادای درست آن، بر اساس اجرای تکیه بر هجای میانی یعنی «فَ» در «أَلْفِيَا» و «قِيَا» در «الْقِيَا» می باشد و ادای نادرست آن، که منجر به انفصال واژه می گردد، اجرای دو تکیه، یکی بر هجای آغازین «أَ» و یکی بر هجای پایانی «یا» می باشد. در جایی دیگر از همان کتاب *زاد المقرئین* به مواردی اشاره می شود که دو واژه که از نظر رسم الخط قرآنی جدا هستند، ولی تکیه نادرست بر روی حرف اخیر، موجب وصل این دو واژه می شود که یکی از نمونه های آن را ﴿أَوْتِي التَّيُّونَ﴾ مثال می زند یعنی «أُوتِ + یا + النِّيُونُ» (همان: ۱۸۵/۱).

همان گونه که گفته شد، تکیه زمانی ارزش واجی پیدا می کند که با جابه جایی آن در یک واژه، معنا تغییر یابد. بر همین اساس در آیه شریفه ﴿أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ﴾ (غافر / ۲۸)، وقتی تکیه بر هجای پایانی «ی» در «رَبِّي» باشد، واژه دو قسمت شده و به شنونده این گونه القاء می شود: «يقول ربّ يا الله»؛ در حالی که ادای صحیح آن زمانی است که یاء متکلم به شنونده القاء شود نه یاء ندا. لذا این واژه، دوگانگی تکیه را برنمی تابد؛ یعنی نمی تواند هم هجای آغازین تکیه دار باشد و هم هجای پایانی، بلکه ادای درست آن تنها با اجرای تکیه بر هجای میانی «بِ» تحقق می یابد.

قاعده این موضوع در زبان عربی می تواند این گونه باشد که اگر تکیه بر یاء متکلم آخر کلمه واقع شود و بعد از آن همزه وصل و سکون باشد، این نوع تکیه اشتباه است و ایجاد شبهه منادی خواهد کرد؛ مانند آیه شریفه ﴿إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ (بقره / ۲۵۸) که تکیه باید هجای میانی یعنی «بِ» باشد، وگرنه اگر تکیه بر هجای پایانی باشد، این واژه را به ذهن شنونده القاء خواهد کرد: «رَبِّ يا الذی»، و مانند ﴿إِنَّ وِلِيَّ

اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ﴾ (اعراف/ ۱۹۶) که اگر تکیه بر حرف یاء آخر کلمه باشد، ایجاد شبهه منادی خواهد کرد، و بر همین منوال است آیات شریفه ﴿أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ﴾ (نحل/ ۲۷؛ کهف/ ۵۲؛ قصص/ ۶۲ و ۷۴) - که چهار بار تکرار شده است-، ﴿قُلْ أَرُونِي الَّذِينَ﴾ (سبأ/ ۲۷) و ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ﴾ (اعراف/ ۱۴۶).

البته این نکته را نیز باید در نظر داشت که گاهی واژه به هر شکلی که تکیه در آن اجرا شود، از نظر صوتی نقش منادای خود را حفظ می‌کند؛ ولی جابه‌جایی تکیه ممکن است شبهه دیگری را مثلاً از نظر تعداد ایجاد کند که در این صورت جانمایی صحیح تکیه، این شبهه را از ذهن مخاطب (شنونده) می‌زداید؛ نمونه این مثال در منادای از نوع مضاف است که شبهه مثنی را ایجاد خواهد کرد؛ مانند واژه «فاطر» و «عالم» در آیه شریفه ﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ (زمر/ ۴۶) که در صورت اجرای نادرست تکیه بر هجای دوم «ط» و «ل»، شبهه مثنای «فاطرا» و «عالما» را ایجاد خواهد کرد.<sup>۱</sup>

### ۷-۵. موارد «تکیه» ای که بین حروف معنا و حروف مبنا ایجاد شبهه می‌کند

مقصود از حروف معنا، «حروفی است که دلالت معنایی داشته، ولی اسم یا فعل نیست» (بابتی، بی‌تا: ۷۰/۱ و ۴۸۹) و به عبارت دیگر، «دلالت معنایی آن مستقل نیست و نشانه‌های اسم و فعل را ندارد» (دقر، ۱۴۰۴: ۲۲۸)؛ مانند لام ابتدا، لام تأکید، لام اضافه، فاء عطف، واو عطف، همزه استفهام، کاف تشبیه، أما وإما و... و مقصود از حروف مبنا، «حروفی است که جزئی از ساختار اصلی اسم یا فعل باشد» (همان) و به تنهایی معنایی نداشته باشد.

در زادالمقترنین که قرائت مشایخ را روایت می‌کند، برای ادای درست واژگان قرآنی بی‌آنکه موضوع تکیه را علمی بررسی کند، صرفاً به تلقی و دریافت شنیداری از اقراء کنندگان بسنده کرده و در یکی از سرفصل‌های کتاب در خصوص حروف معنا و مبنا می‌گوید: «حرفی که جزء اصل کلمه نباشد، ولی [طوری خوانده شود که] آن را به عنوان اصل کلمه قرار دهیم» (قرش، ۱۴۲۳: ۱۷۸/۱).

1. Cf. <<https://www.youtube.com/watch?v=ME68fQhkfyY>>.

سپس مثال‌هایی چون «فَسَقَى»، «فَجَعَلَهُمْ»، «فَقَسَّت» و مانند آن را می‌زند، ولی شرح ادای درست کلمات را بر اساس ریشه کلمه توضیح می‌دهد، نه اینکه جانمایی تکیه‌ها را تعیین کند؛ مثلاً قرائت «فَسَقَى» را می‌گوید که از «سقیة» باشد نه از «فسق» (ر.ک: همان: ۱/۱۷۹).

با ذکر این مقدمه، در ادامه به سه نمونه از نقش‌های متفاوت حروف معنا و مبنا جهت توضیح و تحلیل بیشتر اشاره می‌شود:

### ۷-۵-۱. نقش ممیزی تکیه بین واو حرف معنا و واو حرف مبنا

یکی از نمونه‌های این مورد، آیه شریفه «أَنِّي يَكُونُ لِي وَلَدٌ» (آل عمران / ۴۷) است. هرچند سیاق نوشتاری و یا گفتاری، دلالت بر اثبات اسمی «ولد» دارد، ولی در سطح واژه با ادای نادرست تکیه بر روی «لَد» این شبهه ایجاد می‌شود که «وَلَدٌ» متشکل از دو حرف عطف است و اگر با همین هجای تکیه‌بر، واژه «وَلَدٌ» به حالت وقف خوانده شود، آنگاه فشار صوتی لام، مشدد بودن حرف دال (+وَلَدٌ) را القاء می‌نماید که در این صورت، «لَدٌ» فعل ماضی به معنای «خصوصت شدید داشتن» (مقری فیومی، ۱۴۱۴: ۵۵۱) است. بر همین اساس، جایگاه درست تکیه، همان هجای آغازین یعنی «وَل» می‌باشد تا واو حرف مبنا و جزء حروف اصلی «ولد» به حساب آید. در واقع «همه افعال ماضی ثلاثی مجرد که حرف اول آن‌ها واو باشد، با تغییر محل تکیه، مشمول این نوع تغییر در معانی خواهند شد؛ مانند وجد، ورق، وعد، و قب» (السید الدیب، ۲۰۱۳: ۱۲۳).

از دیگر شواهد این حالت ممیزی، آیه شریفه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا» (بقره / ۱۴۳) می‌باشد که طبق همان قاعده قبلی، هنگامی که محل تکیه از هجای آغازین «وَل» به هجای دوم یعنی «سَد» تغییر یابد، حرف مبنا به حرف معنا تبدیل شده و «سطا» نقش فعلی به معنای «غلبه و حمله‌ور شدن» (مقری فیومی، ۱۴۱۴: ۲۷۶) خواهد بود.

### ۷-۵-۲. نقش ممیزی تکیه بین فاء حرف معنا و فاء حرف مبنا

برخی واژگان مرکب -هرچند بسیار اندک- از نوع فعل که متصل به حرف فاء در اول آن باشد، در قرآن کریم وجود دارد که با توجه به نوع جایابی تکیه، علاوه بر ساختار صرفی کلمه، معنا نیز ممکن است تغییر کند؛ برای نمونه، محمد حسن حسن جبل

درباره آیه شریفه ﴿فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (حجر / ۲۹) می‌گوید:  
 «سزاوار است که واژه «فقعوا» طوری خوانده نشود که گمان رود فاء، حرف اصلی فعل است» (حسن جبل، ۱۴۲۷: ۱۷۵).

بنابراین جبل، شیوه ادای واژه را در تشخیص فعل مرکب از ساده مؤثر می‌داند. واژگانی مانند «فَسَقَى» (قصص / ۲۴)، «فَأَتَى» (نحل / ۲۶)، «فَقَسَسْتُ» (حدید / ۱۶) و «فَتَرَى» (مائده / ۵۲)، از همین دست هستند که از این‌ها برای نمونه به واژه «فَتَرَى» اشاره می‌کنیم که در پنج آیه از آیات قرآن کریم به کار رفته است (ر.ک: مائده / ۵۲؛ کهف / ۴۹؛ نور / ۴۳؛ روم / ۴۸؛ حاقه / ۷) و تنها یک مورد آن با توجه به سیاق آیه، احتمال القای معنای نادرست دارد: ﴿فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ﴾ (مائده / ۵۲). تکیه‌گاه اصلی واژه «فَتَرَى»، هجای دوم «تَ» می‌باشد که ساختار اصلی واژه یعنی حرف عطف به عنوان حرف مبنا به علاوه فعل مضارع (فَتَرَى) یعنی «دیدن» را حفظ می‌کند؛ اما اگر تکیه در غیر محل خود یعنی هجای اول «فَ» قرار بگیرد، در این صورت حرف «فَ» به عنوان حرف مبنا، جزء واژه دیگری چون «فَتَرَ» (فعل ماضی) به معنای «ناتوان و سست شدن» (بستانی، ۱۳۷۵: ۶۵۴) تعریف می‌شود و حرف ساکن «ی» به دلیل متصل بودن به حرف ساکن بعدی لام در «الذین»، بدون تکیه و در نتیجه بدون آوا احساس خواهد شد. ضمن اینکه در این صورت، «الذین» بر خلاف مراد آیه که باید مفعول باشد، فاعل تلقی می‌شود.

### ۷-۵-۳. نقش ممیزی تکیه بین «أو» حرف معنا و «أو» حرف مبنا

یکی از شواهد برجسته برای توضیح این مطلب، آیه شریفه ﴿أَوَلَيْكَ فَأُولَى﴾ (قیامه / ۳۴) است. برخی این شاهد مثال را بدون تحلیل آواشناسی، تحت عنوان اتصال دو کلمه جدا از هم به خاطر ادای نادرست حرف آخر ذکر کرده‌اند (ر.ک: حسن جبل، ۱۴۲۷: ۱۸۵). واژه «أَوَلَى» بر وزن «أَفْعَلُ» برای تفضیل و به معنای شایسته‌تر به کار می‌رود. این واژه از دو هجای بلند تشکیل شده و اجرای درست تکیه بر همان هجای اول «أو» است تا دلالت بر وصفیت و پیوستگی یک واژه داشته باشد و در این صورت «أو»

۱. [عذاب الهی] بر تو شایسته‌تر است شایسته‌تر.

حرف مبنا خواهد بود. اما اگر محل تکیه، از هجای اول به هجای دوم تغییر کند، ادای واژه نادرست است؛ چرا که در این صورت، دو واژه مستقل از هم (دو حرف معنا) شکل می‌گیرد که یکی «او» حرف عطف به معنای تخییر و دیگری «لا» ی حرف نفی خواهد بود. نکته قابل توجه اینکه در هر کجای از قرآن کریم که ترکیب «او+لا» (حرف عطف + حرف نفی یا نهی) به کار رفته باشد، «تکیه اصلی بر "لا" اجرا می‌شود تا استقلال واژگانی حفظ شود، وگرنه با افعال تفضیل "اولی" مشتبه خواهد شد؛ مانند ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾ (توبه/ ۸۰)» (ر.ک: السید الدیب، ۲۰۱۳: ۱۷۷) و مانند ﴿قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا﴾ (اسراء/ ۱۰۷) (همان: ۸۸). البته طبق همین قاعده، شواهد دیگری از آیات همچون ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهَاً أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ﴾ (بقره/ ۸۲) و ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ (طور/ ۱۶) قابل استخراج می‌باشد.

## ۶-۷. موارد تکیه‌ای که بین کاف ضمیر (یا خطاب) و کاف تشبیه، ایجاد

### شبهه می‌کند

برخی از واژگانی که به کاف ضمیر یا کاف خطاب منتهی شده باشد و بعد از آن لام ساکن آمده باشد، در هنگام ادا و وصل بین دو واژه، رعایت اجرای صحیح تکیه، مانع از ایجاد شبهه و تغییر در معنا خواهد شد. این قاعده بیشتر زمانی رخ می‌دهد که «آخر واژه اول متحرک، و اول واژه دوم ساکن» (همان: ۱۱۱) باشد. در این حالت، آخرین حرفِ واژه اول بدون فشار و تکیه خواهد بود، تا جزئی از واژه دوم به حساب نیاید؛ مثلاً محل صحیح تکیه در آیه شریفه ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوْثَرَ﴾ (کوثر/ ۱) بر روی هجای «نَا» است تا اتصال کاف ضمیر با فعل محفوظ بماند، ولی اگر جایگاه تکیه تغییر کند و کاف ضمیر تکیه‌بر شود، انفصال آن از فعل رقم می‌خورد و به عنوان کاف تشبیه به واژه بعد وصل می‌شود و معنای نادرست آن چنین می‌شود: «ما به تو شبیه کوثر را عطا کردیم». مشابه چنین ترکیبی در آیات زیر مشاهده می‌شود: ﴿لَأَفْعَدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (اعراف/ ۱۶)؛ ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى﴾ (اعراف/ ۱۳۷)؛ ﴿مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ﴾ (رعد/ ۱)؛ ﴿وَرَبِّكَ الْعُضْرُ﴾ (کهف/ ۵۸)؛ ﴿سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (اعلیٰ/ ۱)؛ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ (علق/ ۱)؛ ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (علق/ ۳)؛ ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾ (علق/ ۸).

قوت بخشیدن به تکیه اصلی در برخی واژگان، باعث استقلال واژه و پرهیز از تجزیه آن می‌شود. این مورد درباره کاف خطابی که بعد از آن حرف متحرک باشد نیز مطابقت دارد؛ واژگانی مانند «إِيَّاكَ»، «إِيَّاكُمْ» و «إِيَّانَا» در آیاتی مثل «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (فاتحه / ۵)، «أَهْوَلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ» (سبأ / ۴۰)، «تَبَرُّنَا إِلَيْكَ مَا كَانُوا إِيَّانَا يَعْبُدُونَ» (قصص / ۶۳) که در چنین حالتی تکیه بر همان هجای دوم «نا» است و به تعبیر محمد حسن حسن جبل، «تکیه بر الف مدی "یا" در "إِيَّاكَ" و "إِيَّانَا" باید به گونه‌ای قوی ظاهر شود که اتصال کاف را به خودش تقویت کند» (حسن جبل، ۱۴۲۷: ۱۷۵).

### نتیجه‌گیری

تکیه در زبان عربی همیشه ارزش واجی ندارد، بلکه در بسیاری از موارد، فاقد ارزش واجی (فونیمی) است؛ به همین علت، تغییر محل تکیه غالباً باعث اختلال در فصاحت بیان واژه می‌شود، هرچند که در این پژوهش تنها به ارزش واجی تکیه پرداخته شده است. ممیزی تکیه در زبان عربی و به ویژه در حوزه واژگانی قرآن کریم، موضوعی انکارنشدنی است و نمونه‌هایی همچون ممیزی تکیه در تفاوت معنایی بین فعل‌ها و یا اسم‌های مذکر و مؤنث، مفرد و مثنی و جمع، ثلاثی و مزید و تفاوت معنایی بین حروف مبنا و حروف معنا و مانند آن، از موارد تطبیقی قدرت تکیه هجایی در معانی واژگانی قرآن کریم است که در این پژوهش به آن اشاره شد. ضمن اینکه موضوع تکیه، ریشه در علم تجوید و اقراء قاریان و مشایخ قرائت دارد که بر اساس تلقی و مشافهه صورت گرفته است.

قدرت تکیه در تغییر معانی واژگان، فراتر از ظرفیت مباحثی است که در اینجا مطرح شده و نیاز به ژرف‌نگری و تحقیق بیشتری دارد؛ برای مثال، بررسی آوایی انواع مختلف «ما» در قرآن کریم، یکی از موضوعاتی است که با توجه به مؤلفه‌هایی فراتر از تکیه، لازم است مورد مذاقه و تحلیل قرار بگیرد.

## كتاب شناسی

۱. ابن فارس، ابوالحسين احمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ۱۴۰۴ ق.
۲. ابن منظور افريقي مصري، ابوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق جمال الدين ميردامادي، چاپ سوم، بيروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۳. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت، دار احياء التراث العربي، ۱۴۲۱ ق.
۴. انيس، ابراهيم، الاصوات اللغويه، چاپ پنجم، قاهره، مكتبة الانجلو المصریه، ۱۹۷۵ م.
۵. بابتی، عزيزة فؤال، المعجم المفصل في النحو العربي، بيروت، دار الكتب العلمية، بی تا.
۶. بستانی، فؤاد افرام، فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی (ترجمه كامل المنجد الابجدی)، ترجمه رضا مهيار، چاپ دوم، تهران، اسلامي، ۱۳۷۵ ش.
۷. بولخطوط، محمد، «سلطان النبر في اللغة العربية، مفهومه، و قواعد حدوثة»، حوليات الآداب و اللغات، الجزائر، عدد ۱۰، مجلد ۵، ۲۰۱۸ م.
۸. جناديه، احمد سلامه، نبر الاسم الجامد و المشتق؛ دراسة فيزيائية نطقية، عمان، دار الجنان للنشر و التوزيع، ۲۰۱۶ م.
۹. جوهری، اسماعيل بن حماد، الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربي، تحقيق و تصحيح احمد عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۳۷۶ ق.
۱۰. حسان، تمام، اللغة العربية معناها و مبناها، مغرب، دار الثقافة، ۱۹۹۴ م.
۱۱. حسن جبل، محمد حسن، المختصر في اصوات اللغة العربية؛ دراسة نظرية و تطبيقية، چاپ چهارم، قاهره، مكتبة الآداب، ۱۴۲۷ ق.
۱۲. حمیری، نشوان بن سعيد، شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق حسين بن عبدالله العمري، مطهر بن علي الارياني، يوسف محمد عبدالله، دمشق، دار الفكر المعاصر، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. خولي، محمد علي، الاصوات اللغويه، عمان، مؤسسة الفلاح للترجمة و النشر و التوزيع، ۱۹۹۰ م.
۱۴. دقر، عبدالغني، معجم القواعد العربية في النحو و التصريف، قم، الحميد، ۱۴۰۴ ق.
۱۵. روحاني، محمود، المعجم الاحصائي لالفاظ القرآن الكريم؛ فرهنگ آماری كلمات قرآن كريم، چاپ دوم، مشهد، آستان قدس رضوي، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، اساس البلاغه، بيروت، دار صادر، ۱۹۷۹ م.
۱۷. السيد اللديب، وليد مقبل، النبر في القرآن الكريم؛ نظرية جديدة في استقامة الاداء القرآني، چاپ دوم، مکه، مطبعة دار مکه، ۲۰۱۳ م.
۱۸. عفوري، حسام محمد عزمي، النبر في اللغة العربية؛ دراسة نطقية فيزيائية، رساله دکتری، به راهنمایي سمير شريف استيتيه، اردن، جامعة اليرموک، ۱۴۲۷ ق.
۱۹. قرش، ابوعبدالرحمن جمال بن ابراهيم، زاد المقرئين أثناء تلاوة الكتاب المبين، چاپ دوم، طنطا (مصر)، دار الضياع، ۱۴۲۳ ق.
۲۰. قيسي، ابو محمد مکی بن ابوطالب، الرعاية لتجويد القراءة و تحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف و مخارجها و صفاتها و القابها و تفسير معانيها و تحليلها و بيان الحركات التي تلزمها، چاپ سوم، تحقيق احمد حسن فرحات، عمان، دار عمار، ۱۴۱۷ ق.
۲۱. مالبرج، برتيل، علم الاصوات، تعريب عبدالصبور شاهين، قاهره، مكتبة الشباب، ۱۹۸۴ م.

٢٢. «المحاضرة الاخيرة للدورة الخامسة للنبر في القرآن الكريم للدكتور وليد بن مقبل الديب (الاستثنائات و المقطوع و الموصول)»، <<https://www.youtube.com/watch?v=ME68fQhkfyY>>.
٢٣. مختار عمر، احمد، *دراسة الصوت اللغوي*، قاهره، عالم الكتب، ١٤١٨ ق.
٢٤. مقرى فيومى، احمد بن محمد بن على، *المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى*، چاپ دوم، قم، دار الهجره، ١٤١٤ ق.



## بازکاوی تحلیلی

# موضع مشرکان قریش

## در قبال وصف شریف «الرحمن»\*

□ علی رضایی کهنمویی<sup>۱</sup>

### چکیده

در آیه شریفه ۶۰ سوره فرقان، اجمالاً به اظهار جهل و ازدیاد نفور مشرکان قریش در قبال وصف شریف «الرحمن» اشاره شده است. در این راستا، شواهد دیگری نیز در آیات و روایات موجود است. حال مسئله اینجاست که علت این واکنش ویژه چیست؟ مقاله حاضر بر آن است که به روش توصیفی - تحلیلی، پاسخ سؤال مزبور را از لابه‌لای متون دینی و تاریخی استخراج نماید. به نظر می‌رسد اولاً اظهار جهل مشرکان قریش صادقانه نبود و بیشتر جنبه تجاهل داشت؛ ثانیاً تجاهل ایشان در قبال «الرحمن»، بهانه‌تراشی برای توجیه و تثبیت گریز از آن بود و ثالثاً انگیزه اصلی حساسیت و نفور ویژه مشرکان قریش در قبال «الرحمن» به سه عامل بر می‌گشت: اول آنکه «الرحمن» در فضای آن روز، نماد معبود بی‌شریک بود و دوم آنکه «الرحمن» به فرهنگ عقیدتی قبایل رقیب تعلق داشت و سوم آنکه «الرحمن» در لسان مؤمنان، پرتکرار و شعارگون بود.

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۶/۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، واحد خوی، دانشگاه آزاد اسلامی، خوی، ایران  
(alirk1353@yahoo.com).

واژگان کلیدی: الرحمن، خصوصیات الرحمن، تفسیر تاریخی، روحیات

قریش، توحید در دوران جاهلی.

## طرح مسئله

وصف شریف «الرحمن» از مهم‌ترین اسماء حسناى الهی مذکور در قرآن کریم است. در خصوص بار معنایی این وصف شریف اختلاف نظرهایی وجود دارد که ارزیابی آن، نیاز به تحقیقی مستقل دارد؛ اما فی الجمله به نظر نگارنده، «الرحمن» به جهت قالب صرفی و استعمالات قرآنی، گویا ناظر به رحمت ذاتی خدای سبحان - در مقابل رحمت فعلی الهی - و به معنای «سرشار از مهر» است. یکی از ممیزات این وصف شریف آن است که بنا به دلایلی مانند «بار معنایی بی نظیر»، «اختصاص صرف به خدای تعالی» و «کثرت تکرار در لسان مؤمنان»، بعضاً در مقام استعمال، حالت اسم علم برای خدای تعالی یافته است (برای مثال ر.ک: طوسی، بی تا: ۲۹/۱؛ ابن قیم جوزیه، ۱۴۲۵: ۲۴/۱). در این میان، آنچه در بدو امر عجیب می نماید، واکنش استثنایی مشرکان مکه در قبال دعوت به «سجده بر رحمان» است: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾<sup>۱</sup>.

حال بر اساس ظاهر آیه شریفه، این مسئله خودنمایی می کند که اولاً دلیل اظهار جهل مشرکان نسبت به «الرحمن» چیست؟ و ثانیاً چرا باید «الرحمن» بر نفور مشرکان بیفزاید؟ در حالی که واکنش‌های مشرکان در هر دو مسئله مذکور، در قبال سایر اسماء و اوصاف حسناى الهی گزارش نشده است.

پاسخ به این سؤالات، هم به جهت ارتباطش با تبیین بهتر وصف شریف «الرحمن» - که دارای جایگاه و اهمیتی ویژه است - و هم به جهت ارتباطش با شناخت دقیق‌تر مشرکان مخاطب قرآن و هم به جهت رفع ابهام تفسیری آیاتی از قرآن کریم، دارای اهمیت است.

به نظر می رسد این مسئله در مطاوی تفاسیر، توجه چندانی جلب ننموده است؛

۱. و چون به ایشان گفته شود: برای [خدای] رحمان سجده کنید، گویند: و رحمن چیست؟! آیا سجده کنیم برای چیزی که دستورمان می دهی! و [این دعوت] بر رمیدنشان افزون می کند.

از این رو مفسران نسبتاً ساده از کنار مطلب گذر نموده‌اند، که نظراتشان در ادامه ارزیابی خواهد شد. در دوران معاصر نیز در کنار اشارات گذرا، کارویژه‌ای که در این خصوص قابل مشاهده است، کتاب *جامعه‌شناسی کاربرد تک‌واژه «الرحمن» در انهدام توتمیسم عرب* است که سعی نموده تحلیلی نو در این خصوص ارائه نماید. این کتاب اجماًلاً واکنش منفی در قبال «الرحمن» را مربوط به اشراف مشرکان قریش دانسته که چون معنای لغوی این وصف الهی را در تقابل با نظام اجتماعی ناعادلانه حاکم تلقی می‌کردند، آن را برنمی‌تاییدند. در ادامه به اشکالات شاخص این دیدگاه اشاره خواهد شد.

فی‌الجمله به نظر نگارنده این جستار، تمرکز بر مسئله‌ای تقریباً تحقیق نشده و حاوی یافته‌هایی بدیع است. در این تحقیق سعی بر آن است که با روش توصیفی - تحلیلی، از لابه‌لای داده‌های قرآنی، روایی و تاریخی، پاسخ صحیح مسئله محل بحث ارائه گردد که طبعاً این فرایند، مستلزم خوانش انتقادی دیدگاه‌های مطرح شده نیز خواهد بود.

### ۱. آیات ناظر بر موضع مشرکان قریش در قبال «الرحمن»

برای تحلیل موضع خاص مشرکان قریش در قبال «الرحمن» که در آیه ۶۰ سوره فرقان مطرح شده است، لازم است ابتدا مفاد این آیه شریفه و آیات دیگری که مرتبط با این موضوع به نظر می‌رسد، مورد بررسی قرار گیرد.

#### ۱-۱. آیه ۶۰ سوره فرقان

چنان که پیشتر اشاره شد، این آیه بیانگر موضع خاص مشرکان قریش در مواجهه با وصف شریف «الرحمن» است: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾.

در آغاز لازم به ذکر است که با توجه به مکی بودن سوره فرقان (حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۰/۹)، طبیعی است که افراد مورد اشاره در آیه شریفه از مشرکان قریش بوده باشند (محلّی و سیوطی، ۱۴۱۶: ۳۶۱/۱). برای دریافت مفاد آیه شریفه لازم است بررسی‌هایی در ادامه انجام گیرد.

### ۱-۱-۱. نوع استفهام در «وَمَا الرَّحْمَنُ» و متعلق آن

یکی از مسائلی که لازم است در خصوص آیه شریفه بازکاوی شود، نوع استفهام در سؤال منقول از مشرکان یعنی «وَمَا الرَّحْمَنُ»، و مسئله دیگر متعلق این استفهام است. می‌توان دیدگاه‌های قابل طرح در پاسخ دو سؤال مطرح شده را چنین دسته‌بندی نمود:

#### الف) نوع استفهام: حقیقی و صادقانه، و متعلق آن: خدا

طبق این دیدگاه، اولاً لفظ «الرحمن» برای مشرکان موضوعیتی نداشت و منظورشان از آن، همان مفهوم خدا بود و ثانیاً حقیقتاً برایشان سؤال بود که خدا چیست؟ (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۴۷۹/۲۴).

این دیدگاه به دلایلی نمی‌تواند صحیح باشد، از جمله:

اولاً سوره مبارکه فرقان در صدد گزارش شبهات مطرح شده توسط مشرکان معاصر و مرتبط با رسول خدا ﷺ است و این مشرکان خدای متعال را می‌شناختند و باور داشتند (برای مثال ر.ک: عنکبوت / ۶۱).

ثانیاً صرف نظر از دلیل پیشین، اگر در بین مخاطبان نخستین قرآن کریم، واقعاً چنین دیدگاهی وجود داشت که از اساس نسبت به خدای متعال جاهل بودند، آن قدر مهم و حساس بود که باید در آیات الهی بارها به آن پرداخته می‌شد و حال آنکه هیچ شاهد قرآنی دیگری بر وجود چنین دیدگاهی مشاهده نمی‌شود!

ثالثاً چنان که خواهد آمد، شواهد روایی - تاریخی دال بر آن است که خود اسم «الرحمن» برای مشرکان موضوعیت داشته است؛ از جمله در ضمن گزارش جریان نگارش صلح‌نامه حدیبیه چنین آمده است:

«... فَدَعَا النَّبِيُّ ﷺ الْكَاتِبَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، قَالَ سُهَيْلٌ: أَمَا الرَّحْمَنُ، فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي مَا هُوَ، وَلَكِنْ اكْتُبْ بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ كَمَا كُنْتَ تَكْتُبُ...» (بخاری، ۱۴۲۲: ۵۲۵/۱).

#### ب) نوع استفهام: حقیقی و صادقانه، و متعلق آن: معنا و مفهوم «الرحمن»

طبق این دیدگاه، اولاً مشرکان قریش حقیقتاً ابهام و سؤال داشتند و ثانیاً متعلق استفهامشان معنا و مفهوم «الرحمن» بود.

این فرض نادرست است؛ چرا که:

اولاً «الرحمن» واژه‌ای است که هم از حیث ریشه و هم از حیث قالب برای عرب شناخته شده است (برای مثال ر.ک: زجاجی، ۱۴۰۶: ۳۸؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۳۰: ۱/۴۵۸).

ثانیاً اساساً در فضایی که عقاید مشرکان به طور ریشه‌ای به چالش کشیده شده و به‌عنوان تکلیف دینی جدید، دعوت به سجده بر «الرحمن» می‌شوند، دانستن معنای لغوی «الرحمن» اهمیت چندانی نخواهد داشت و مهم ماهیت مسمای به «الرحمن» خواهد بود.

ج) نوع استفهام: حقیقی و صادقانه، و متعلق آن: موصوف به وصف «الرحمن» یا مسمای به اسم علم «الرحمن»

بر این اساس، حقیقتاً برای مشرکان مشخص نبود که «الرحمن» کیست (ر.ک: نسفی، ۱۴۱۶: ۲۵۳/۳) و اینکه به جای «من الرحمن» از تعبیر ﴿مَا الرَّحْمَنُ﴾ استفاده نمودند نیز برای مبالغه در اظهار جهل است (برای مثال ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵/۲۳۴).

قرینه قابل طرح بر صحت این دیدگاه، روایات و اسناد تاریخی حاکی از غرابت لفظ «الرحمن» در میان مشرکان قریش است که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد. این غرابت وقتی چالش برانگیزتر می‌شود که «الرحمن» نه به عنوان وصفی در ردیف سایر اوصاف خدای متعال، بلکه در مقام اسم علم برای خدای تعالی استعمال شود که تعبیری مانند: ﴿أَسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ﴾ ظاهراً گویای چنین مقامی است. توجه شود که لازمه این دیدگاه آن است که مشرکان احتمال می‌دادند از لفظ «الرحمن» چیزی غیر از «الله» متعارف در میانشان اراده شده باشد (ر.ک: حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۶۷/۱)؛ چرا که «الله» را می‌شناختند و به او به عنوان خالق آسمان‌ها و زمین (ر.ک: عنکبوت/ ۶۱؛ لقمان/ ۲۵؛ زمر/ ۳۸؛ زخرف/ ۹) و مالک همه چیز و ربّ عرش عظیم (ر.ک: مؤمنون/ ۸۴-۸۹) مقرر بودند. برخی سخنان منتسب به مشرکان قریش نیز مؤید این مطلب است؛ مانند: «... أَمَّا الرَّحْمَنُ، فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي مَا هُوَ...» (بخاری، ۱۴۲۲: ۱۹۳/۳) یا «... فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي دَعَاةِهِ: يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانَ. فَقَالَ: الْمَشْرِكُونَ انظُرُوا إِلَى هَذَا الصَّابِئِ يَنْهَانَا أَنْ نَدْعُو إِلَهِيْنَ وَهُوَ يَدْعُو إِلَهِيْنَ...» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۰۶/۴).

این پاسخ نیز دارای اشکال است؛ چرا که:

اولاً رسول خدا ﷺ به طور کامل واقف به فرهنگ و دایره لغات قومش بود و اگر حقیقتاً «الرحمن» برای ایشان ناشناخته بود، بدون تبیین و توضیح و معرفی، ایشان را امر به سجده بر «الرحمن» نمی‌کرد.

ثانیاً با توجه به روایات ترتیب نزول، سوره فرقان حدوداً حائز رتبه ۴۳ در ترتیب نزول است و پیش از این سوره، حداقل با فرض جزئیت آیه شریفه بسمله فقط در آغاز سوره حمد، دو بار در سوره حمد و یک بار در سوره ق و چهار بار در سوره یس، این وصف شریف استعمال شده بود. متن این استعمالات بدون هیچ ابهامی بیانگر آن است که «الرحمن» یکی از اسماء و اوصاف حسنی «الله» است؛ به ویژه دو بار استعمال آن در سوره حمد، که در هر دو در مقام صفت (یا بدل) برای «الله» به کار رفته، برای شناخت مراد رسول خدا ﷺ از «الرحمن» کافی بود.

ثالثاً رکن و لبّ دعوت رسول خدا ﷺ از همان ابتدا، دعوت به توحید و یگانه‌پرستی بوده است؛ با وجود این، چگونه کسی می‌تواند توهّم دعوت آن حضرت به سجده بر غیر «الله» را به خیال خود راه دهد؟!

رابعاً چنان که خواهد آمد، بنا به گزارشاتی تاریخی، این واژه پیش از اسلام در جزیره العرب مطلقاً ناشناخته نبوده است، هرچند مشرکان قریش آن را به کار نمی‌برده‌اند.

**د) نوع استفهام: حقیقی اما توأم با تجاهل، و متعلق آن: موصوف به وصف «الرحمن» یا مسمای به اسم علم «الرحمن»**

با تأمل در داده‌های مطلب پیشین می‌توان دیدگاه حاضر را مطرح نمود. برخی مفسران نیز به این دیدگاه متمایل شده‌اند (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۱۲۲/۸؛ حسینی آلوسی، ۱۴۱۵: ۴۰/۱۰؛ طبری، ۱۴۱۲: ۴۴/۱). دیدگاه مزبور را این گونه می‌توان تقریر نمود که در فضای نزول، برای هر فرد منصفی مبرهن بود که مراد رسول الله ﷺ از «الرحمن» همان «الله» است؛ اما مشرکان حق‌گریز، غرابت واژه در آن محیط را - که در ادامه شواهدش خواهد آمد- دستاویزی برای تجاهل و غبارافکنی نسبت به آن قرار می‌دادند. (در ادامه خواهد آمد که این تجاهل توطئه‌ای بود برای توجیه و تثبیت نفور از «الرحمن».)

با فرض این دیدگاه در خصوص ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ﴾، وجه ارتباطش با عبارت ﴿أَسْجُدْ لِمَا تَأْمُرُنَا﴾ را چنین می‌توان تقریر نمود که عبارت دوم گویا بیانگر آن است که مشکل حقیقی مشرکان، استغراب این واژه در میان ایشان نبود، بلکه به روحیه استکباری و حق‌گریز ایشان برمی‌گشت که نمی‌خواستند تسلیم پیامبر شوند و نمی‌خواستند اهل سجده باشند! (تفصیل این مطلب ذیل عنوان «عامل نفور مشرکان قریش در قبال «الرحمن»» خواهد آمد).

۵) نوع استفهام: تحقیری، و متعلق آن: لفظ «الرحمن» یا مسمای به آن - نعوذ بالله تعالی - آنچه در تفاسیر گویا مورد غفلت واقع شده این است که استفهام مزبور می‌تواند غیر حقیقی و از باب تحقیر و تمسخر نیز تلقی گردد؛ نظیر اینکه در مقام دعا عرض می‌شود: «ما أنا یا سیدی وما خطری؟» (طوسی، ۱۴۱۱: ۵۵۹/۲) که استفهام مستعمل در آن برای تحقیر و بی‌اهمیت معرفی کردن خود است. بر این اساس، مراد مشرکان از ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ﴾، اظهار جهل نبود؛ بلکه - نعوذ بالله - در مقام تحقیر و تمسخر خود این لفظ یا مسمای به این لفظ بودند. چون چنین موضعی صرفاً در قبال «الرحمن» گزارش شده و در قبال لفظ جلاله - و سایر اسماء حسنی - نه تنها موضع مشابهی گزارش نشده است، بلکه چنان که گذشت، به «الله» مقرر بودند، لذا می‌توان لازمه این دیدگاه را چنین استنباط کرد که مشرکان، مسمای به اسم «الرحمن» را غیر از مسمای به اسم «الله» معروف میان خودشان تلقی می‌نمودند. چنان که گذشت، در تأیید باور مشرکان به غیریت «الله» و «الرحمن» شواهدی موجود است.

بر اساس این دیدگاه باید گفت که استفهام بعدی مشرکان نیز مانند استفهام اولشان از باب تحقیر است؛ با این تقریر که: «... می‌گویند: و رحمن چیست؟ (چه اهمیت و ارزشی دارد؟ ما برای خودمان معبود و نظام عقیدتی برتری داریم). آیا به (چنین) «چیزی» که «تو» دستورمان می‌دهی سجده کنیم؟! (نه مسمای به این اسم را شایسته سجده می‌دانیم و نه تو را شایسته اطاعت - نعوذ بالله تعالی -)». دو بار استفاده از اسم «ما» به جای «من» - یک بار در مقام استفهام و یک بار در مقام موصول - نیز نشانگر مبالغه ایشان در این تحقیر و بی‌ادبی می‌تواند باشد.

مشکل این دیدگاه، ناهماهنگی آن با روایات حاکی از تجاهل مشرکان قریش در

قبال «الرحمن» است و دیگر اینکه ظاهراً شاهد قرآنی و روایی دیگری بر این نوع عملکرد تحقیری مشرکان در این خصوص قابل مشاهده نیست.

با توجه به بررسی‌های پیشین، نهایتاً گویا بتوان دیدگاه «د» را ترجیح داد و البته به نظر می‌رسد که توأمأً دیدگاه «ه» نیز می‌تواند ملحوظ باشد.

### ۱-۲. نقش ذکر اسم «الرحمن» در ازدیاد نفور مشرکان

ظاهراً آنچه باعث ازدیاد نفور مشرکان می‌شد، همان جمله ﴿اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ﴾ بود. جمله ﴿وَمَا الرَّحْمَنُ﴾ مشرکان بیانگر آن است که ظاهراً سرّ این گریز، حساسیت ویژه مشرکان به لفظ «الرحمن» بوده است. شاید او عطف در آغاز پاسخ مشرکان (وما الرحمن) نشانگر شدت این حساسیت باشد؛ گویا که اجازه نمی‌دهند گوینده ﴿اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ﴾، سخنش را معطوف به سخن دیگرش کند و اجباراً سخن او را در همین مرحله قطع، و به این استفهام توأم با تجاهل عطف می‌کنند! (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۳/۱۹):

گویی می‌خواهند با ذکر «الرحمن» فوراً و بلافاصله مقابله کنند!

البته با عنایت به ظاهر آیه شریفه، به نظر می‌رسد علاوه بر «ذکر اسم «الرحمن»»، دو عامل دیگر نیز در نفور بیشتر مشرکان بعد از شنیدن ﴿اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ﴾ دخیل بود: «استکبار در قبال تبعیت از رسول الله ﷺ» (خطیب، ۱۴۲۴: ۵۳/۱۰) و «گریز از سجده» (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۳/۱۹). اما بر اساس ظاهر کلام، پرننگ‌ترین و اصلی‌ترین عامل در این خصوص، همان «ذکر اسم «الرحمن»» بوده است؛ چرا که تندی و صراحت کلامشان در این خصوص بیش از دو مورد دیگر است.

### ۱-۲. آیه ۴۶ سوره اسراء

از دیگر آیاتی که بنا به قرائنی احتمالاً ناظر به واکنش مشرکان در قبال وصف شریف «الرحمن» است، آیه ۴۶ سوره مبارکه اسراء است: ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذُكِرْتِ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوْ عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾.

### ۱-۲-۱. روایات حاکی از ناظر بودن آیه ۴۶ به آیه شریفه بسمله

در روایات متعددی ذیل این آیه شریفه، مراد از ﴿وَإِذَا ذُكِرْتِ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ﴾، آیه



شریفه ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ بیان شده است. نکته شایان توجه آن است که:

اولاً مرتبط شمردن آیه محل بحث با آیه شریفه بسمله، صرفاً از ناحیه اهل بیت علیهم السلام وارد شده است، که حدود ۸ روایت مستقل در منابع شیعی - ۵ مورد در تفسیر عیاشی (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۲/۱ و ۲۹۵/۲-۲۹۶) و ۲ مورد در تفسیر قمی (قمی، ۱۳۶۳: ۲۸/۱ و ۲۰/۲) و ۱ مورد در کافی (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۶۶/۸) - را شامل می‌شود. البته در منابع اهل سنت نیز همین نظر به اهل بیت علیهم السلام استناد داده شده است؛ گاهی به امام باقر علیه السلام (سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۸۶/۴)،<sup>۱</sup> گاهی به امام صادق علیه السلام (تعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲: ۳۶۰/۲) و گاهی هم به امام سجاد علیه السلام (انصاری قرطبی، ۱۳۶۴: ۹۲/۱).

ثانیاً در خصوص این آیه شریفه، صرفاً همین تفسیر در روایات منتسب به اهل بیت علیهم السلام وارد شده است.

## ۲-۲-۱. تبیین ارتباط «وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ» با آیه شریفه بسمله

تشخیص ناظر بودن عبارت شریفه ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ﴾ به آیه شریفه بسمله آسان نیست. از این رو، این مطلب - چنان که گذشت - جز در روایات اهل بیت علیهم السلام مطرح نشده است. اما بعد از رمزگشایی آیه شریفه توسط اهل بیت علیهم السلام می‌توان به نکاتی در خصوص وجه این ارتباط توجه کرد:

اولاً به نظر می‌رسد که «القرآن» در اینجا در معنای متعارفش (اسم کتاب الهی) به کار نرفته است و معنای مصدری (قرائت کردن) دارد؛ چرا که «یاد ربّ در قرآن» به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده شده است و حال آنکه اگر مراد از قرآن، معنای متعارف آن بود باید به نازل کننده قرآن یعنی خدای تعالی نسبت داده می‌شد!

ثانیاً متعلق قرائت در اینجا طبعاً قرآن کریم است که در آیه شریفه قبل از این آیه، به آن تصریح شده است: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ...﴾.

ثالثاً بعید نیست که قرائت مزبور بیشتر ناظر به قرائت در نماز باشد؛ چرا که هم در برخی روایات به این مطلب تصریح شده (ر.ک: حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۵۹۳/۳) و هم در

۱. سیوطی روایت مزبور را که شبیه روایت کافی است، به نقل از تاریخ کبیر بخاری ذکر نموده است؛ اما در چاپ کنونی این کتاب، روایت مزبور موجود نیست. در کنز العمال همین روایت از ابن نجار نقل شده است (متقی هندی، ۱۴۰۱: ۴۵۵/۲).

ادامه همین سوره مبارکه، تعبیر «قرآن فجر» وارد شده است (اسراء/ ۷۸)، که بنا بر تفسیر وارده در روایات، مراد از آن نماز صبح است (ر.ک: همان: ۵۶۶/۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۹۶/۴). رابعاً بارزترین نمود یاد ربّ در قرائت نماز می‌تواند آیه شریفه بسمله باشد؛ چرا که آیه‌ای است که هم تبلور اعلاّی یاد خدای تعالی است و هم رکن ثابت در قرائت نماز.<sup>۱</sup> بر اساس آنچه گذشت، تعبیر شریفه ﴿ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ﴾، مؤیدی است بر مضمون روایات اهل بیت علیهم‌السلام که آیه شریفه را ناظر بر ذکر آیه شریفه بسمله دانسته‌اند.

### ۱-۲-۳. تبیین ارتباط «ذَكَرْتَ رَبَّكَ... وَحْدَهُ» با «الرحمن»

عبارت شریفه ﴿إِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ﴾ به دو صورت معنا شده است:  
 ۱. آنگاه که فقط پروردگارت را یاد می‌کنی (و در کنارش از بت‌ها نامی نمی‌بری)؛  
 ۲. آنگاه که پروردگارت را به وحدانیت و یگانه بودن یاد می‌کنی و به یگانه بودنش تصریح می‌کنی (نظیر ذکر شریف «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ») (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۹۴/۱۴-۹۵). البته باید گفت که در این مقام، معنای ۱ نیز به معنای ۲ منتهی می‌شود؛ چرا که طبعاً زمانی نام بردن فقط از خدای سبحان موجب ناراحتی مشرکان می‌گردد که حاکی از مبنایی توحیدی و قنولیت گوینده به توحید الوهیت باشد. حال مسئله اینجاست که بسمله چگونه می‌تواند تبلور این وجوه معنایی باشد؟

ممکن است با لحاظ وجه معنایی ۱ گفته شود که وجه ارتباط بسمله با توحید آن است که در آن صرفاً از خدای سبحان نام برده شده است. اما به نظر می‌رسد این توجیه مشکل دارد؛ چرا که اولاً بنا به روایات تاریخی، خود مشرکان از تعبیر «بِسْمِكَ اللَّهُمَّ» استفاده می‌کردند (ر.ک: علی، ۱۴۲۲: ۳۰۵/۱۵) که در آن نیز صرفاً نام خدای متعال آمده است؛ ثانیاً اگر اجمالاً روایات حاکی از ترتیب نزول سوره را معتبر بدانیم، پیش از نزول

۱. اولاً سوره حمد بنا به روایات ترتیب نزول، یا اولین سوره و یا پنجمین سوره نازل شده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۰: ۱۰۱/۱). ثانیاً بنا به روایت «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (ر.ک: متقی هندی، ۱۴۰۱: ۴۴۲/۷)، گویا از همان زمان نزول سوره حمد، این سوره جزء نماز بوده است. ثالثاً بنا به روایات اهل بیت علیهم‌السلام، تردیدی نیست که بسمله، آیه نخست سوره حمد است (برای مثال، ر.ک: حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۹۵/۱). از سه نکته مذکور می‌توان نتیجه گرفت که آیه شریفه بسمله همواره پای ثابت قرائت در نماز بوده است.

سوره اسراء - که حدوداً پنجاهمین سوره نازل شده است - آیات متعدد دیگری در قرآن با همین وصف (صرفاً اشاره به خدای متعال) وجود دارد؛ ثالثاً بر اساس ترتیب نزولی که بیان شد، پیش از سوره اسراء آیات متعددی وجود دارد که به صراحت با آلهه مشرکان معارضه می‌کند (برای نمونه رک: ص / ۶۵؛ ق / ۲۶؛ نجم / ۱۹-۲۳) و طبعاً اولی آن بوده که مشرکان در قبال آن آیات واکنش نشان دهند تا در قبال آیه‌ای که بدون تصریح به نفی آلهه دیگر، صرفاً از خدای تعالی یاد می‌کند!

به نظر می‌رسد به قرینه آنچه در ادامه در خصوص بار توحیدی «الرحمن» و نماد خدای یگانه بودن «الرحمن» در آن محیط، مطرح خواهد شد، چیزی که به آیه شریفه بسمله، بار معنایی ویژه توحیدی می‌دهد، وصف شریفه «الرحمن» است.

#### ۴-۲-۱. ارتباط «وَلَوْ أَعْلَىٰ أَذْبَارِهِمْ نُفُورًا» با «الرحمن»

بر اساس آنچه گذشت، مراد از ﴿إِذَا ذُكِرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ﴾ ذکر بسمله در قرائت نماز بوده و آنچه بسمله را به طور ویژه و پررنگ به شعاری توحیدی تبدیل نموده، وصف شریف «الرحمن» است. بنابراین گویا آنچه باعث نفور مذکور در آیه ۴۶ اسراء گشته، همین وصف شریف «الرحمن» بوده است. استعمال واژه «نفور» در این آیه شریفه، خود می‌تواند تقویت‌کننده این برداشت تلقی شود؛ چرا که در آیه پیشین نیز بر اساس توضیحاتی که گذشت، ذکر «الرحمن» عامل ازدیاد «نفور» مشرکان بیان شده بود. البته اینکه چرا آیه محل بحث از سوره اسراء، با وجود آیات دیگر قرآنی که پیش از سوره اسراء نازل شده و در بیان توحید و نفی آلهه مشرکان صریح‌تر بودند، از واکنش ویژه و نفور مشرکان در قبال آیه بسمله و وصف «الرحمن» خبر داده، گویا حاکی از آن است که «الرحمن» علاوه بر نماد توحید بودن، حائز ترکیبی از خصوصیات حساس دیگر نیز بوده است؛ از قبیل: کثرت تکرار و شعارگونه‌گی در لسان مؤمنان و تهییج‌گری عصیبت قبیله‌ای در قریش، که تفصیلش در ادامه خواهد آمد.

#### ۳-۱. آیه ۱۱۰ سوره اسراء

آیه دیگری که بنا به قرائنی احتمالاً ناظر به واکنش مشرکان در قبال وصف شریف «الرحمن» است، آیه ۱۱۰ از سوره مبارکه اسراء است: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّمَا مَا

تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا».

فراز ابتدایی آیه شریفه (قُلِ ادْعُوا... الْحُسْنَىٰ)، «الله» و «الرحمن» را از اسماء حسناى الهی معرفی نموده و خواندن خدای تعالی با آن اسماء را جایز می‌شمارد. البته مردمان صدر اسلام -چنان که گذشت- بنا به شواهد قرآنی و تاریخی با لفظ جلاله «الله» مشکلی نداشتند و طبعاً فراز اول در صدد رفع مشکل ایشان در خصوص وصف شریف «الرحمن» بوده است. فراز دوم آیه شریفه (وَلَا تَجْهَرُ... سَبِيلًا)، بنا به برخی روایات که در منابع فریقین آمده، دستوری ناظر بر اوضاع حاکم بر مقطع نزول سوره مبارکه بوده است؛ به این شرح که وقتی رسول الله ﷺ نمازش را علنی و آشکار برگزار می‌نمود، با آزار و توهین مشرکان مواجه می‌شد. بنابراین دستور رسید که نماز پیامبر ﷺ آشکار نباشد تا موجب آزار رساندن از جانب مشرکان نشود و البته آن‌قدر هم آرام نباشد که مؤمنان یا کسانی که در پی شنیدن قرائت هستند، نشنوند<sup>۱</sup> (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰: ۳۱۸/۲؛ نیز: سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۰۶/۴).

اما نکته شایان دقت، تناسب میان دو فراز مزبور است. به نظر می‌رسد وجه مهم در نهی پیامبر اکرم ﷺ از جهر به نماز، به واکنش تند مشرکان در هنگام شنیدن آیه شریفه بسمله و به طور خاص وصف شریفه «الرحمن» برمی‌گردد که یکی از قرائن این مطلب، اشاره آیه ۴۶ همین سوره به نفور مشرکان از «ذکر توحیدی ربّ در مقام قرائت» است که چنان که مفصل گذشت، روایات، آن را به ذکر بسمله ناظر دانسته‌اند و بیان شد که گویا عامل اساسی این واکنش، وجود وصف شریف «الرحمن» در بسمله بوده است. قرینه دیگر در خصوص ارتباط ﴿لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ...﴾ با اخفای وصف شریف «الرحمن»، برخی روایات هستند که بر واکنش ویژه و متفاوت مشرکان هنگام شنیدن بسمله تصریح نموده‌اند:

«عن زارة عن أحدهما عليه السلام... كان المشركون يستمعون إلى قراءة النبي عليه وآله السلام، فإذا قرأ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ نفروا وذهبوا، فإذا فرغ منه عادوا وتسمعوا» (عیاشی، ۱۳۸۰: ۲۹۵/۲).

۱. در تفسیر فراز دوم آیه شریفه (لَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَ...)، دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح شده است که با لحاظ مجموع قرائن قرآنی و روایی، به قوت دیدگاه مطرح شده نیستند و تفصیل مطلب، مجالی مستقل می‌طلبد.

قرینه دیگر، روایتی از ابن عباس است که در آن بر ناظر بودن «لا تجهر...» به اخفای ذکر «الرحمن» تصریح شده است:

«... عن ابن عباس قال: كان رسول الله ﷺ إذا قرأ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ هزأ منه المشركون وقالوا: محمد يذكر إله اليمامة، وكان مسيلمته يتسمى الرحمان. فلما نزلت هذه الآية أمر رسول الله ﷺ أن لا يجهر بها» (طبرانی، ۱۴۱۵: ۴۳۹/۱۱).

بر این اساس، آیه شریفه در فراز اول به بیان ماهیت وصف «الرحمن» و رفع شبهه نظری مشرکان در خصوص آن می‌پردازد؛ بدین شرح که «الرحمن» نیز مانند «الله» چیزی جز یکی از اسماء حسناى خدای تعالی نیست و می‌توان خدای تعالی را با آن صدا زد و در فراز دوم برای اینکه جلو واکنش‌های تند عملی مشرکان را بگیرد، امر می‌فرماید که پیامبر اکرم ﷺ نماز و به طور ویژه قرائت بسمله و ذکر «الرحمن» را نزد مشرکان علنی نکند.<sup>۲</sup>

### تبصره: تبیین آیات به ظاهر مغایر با مضمون آیات پیشین

با مرور آیات مشتمل بر وصف شریف «الرحمن»، مواردی مشاهده می‌شود که در بدو امر ممکن است مغایر با مضمون مستفاد از آیات پیشین و حاکی از مستعمل بودن «الرحمن» در زبان و فرهنگ مشرکان قریش به نظر آید، که عبارت‌اند از:

- ﴿قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ...﴾ (یس / ۵۲)؛

- ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا﴾ (مریم / ۸۸)؛

- ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾ (انبیاء / ۲۶)؛

- ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ...﴾ (زخرف / ۲۰).

اما آیه ۵۲ سوره یس مغایرتی با آیات پیشین ندارد؛ چرا که اگرچه بنا به ظاهر، بیشتر متناظر با کفار معاصر رسول الله ﷺ است، ولی حکایتگر سخن ایشان در قیامت است و

۱. در منبع، اشاره روشنی به آیه شریفه نشده است؛ ولی با توجه به مضمون روایت، مراد از آیه، آیه ۱۱۰ سوره مبارکه اسراء خواهد بود.

۲. علاوه بر سه آیه‌ای که بیان شد، محتمل است آیات دیگری نیز با مستندات ضعیف‌تر، مرتبط با واکنش ویژه مشرکان در قبال وصف شریف «الرحمن» باشند؛ از جمله: رعد / ۳۰ (ر.ک: آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۵/۷)؛ رعد / ۳۶ (ر.ک: ابن وهب دینوری، ۱۴۲۴: ۴۰۵/۱).

می‌تواند متضمن این نکته باشد که معارضان با «الرحمن» در دنیا، در آخرت عملاً به آن مقرر خواهند شد!

در خصوص آیات ۸۸ مریم و ۲۶ انبیاء، اگرچه با در نظر گرفتن استقلالِ خود آیات می‌توان آن‌ها را ناظر بر ادعاهای شرک‌آمیز یهود و نصارا دانست، اما با لحاظ سیاق آیات و زمان نزول، مفسران این آیات را به ادعای مشرکان عصر نزول مبنی بر اینکه فرشتگان دختران خدا هستند، ناظر دانسته‌اند. هرچند بعضاً ادعاهای یهود و نصارا را نیز از دایره شمول آیات مزبور خارج ندانسته‌اند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱۱/۱۴؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۴۵۵/۳).

آیه شریفه ۲۰ سوره زخرف نیز روشن‌تر از آیات پیشین، ناظر بر مشرکان عصر نزول است.

حال چگونه می‌توان میان سه آیه اخیر با آیات پیشین که حاکی از عدم استعمال اسم «الرحمن» توسط مشرکان قریش بود، جمع کرد؟ در این راستا چند وجه قابل طرح است:

الف) ممکن است استعمال اسم شریف «الرحمن» توسط مشرکان در آیات محل بحث از باب جدل تلقی شود (رضوی، ۱۳۸۷: ۱۳۶). اما این توجیه مقبول نیست؛ چرا که اگر چنین بود بایستی در متن و سیاق آیات مزبور، قرینه جدلی بودن کلام مشاهده می‌شد و حال آنکه چنین نیست.

ب) ممکن است گفته شود که آیات حاکی از استغراب و نفور نسبت به «الرحمن»، مربوط به طیفی از مشرکان عصر نزول است و آیات محل بحث، ناظر بر طیف دیگری از ایشان است که «الرحمن» میانشان مستعمل بود. شاهدی که بر این توجیه قابل ارائه است اینکه در آیات مزبور از عقیده به بنات خدا بودن فرشتگان و پرستش ایشان سخن رفته و به گفته برخی مفسران، تمام مشرکان عصر نزول که مخاطب مستقیم قرآن بودند، حائز این ویژگی نبوده‌اند (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۷/۱۷ و ۲۳۲/۲۵). اما با توجه به اینکه تمامی این آیات مربوط به دوران حضور رسول الله ﷺ در مکه و مواجهه با مشرکان آن حوالی است، توجیه مزبور با ظاهر کلی آیات حاکی از استغراب مشرکان نسبت به «الرحمن» و همچنین با اطلاق روایات و نقل‌های تاریخی در خصوص غیر مستعمل بودن

«الرحمن» در منطقه مکه و در میان قریش، چندان همخوانی ندارد. از طرف دیگر با عنایت به تأکید چندین باره سور مکی بر اعتقاد مطرح شده در مورد فرشتگان و پرستش ایشان، بعید نیست که بر خلاف نظر مفسران فوق‌الذکر، اعتقاد مزبور نه مربوط به طیفی خاص بلکه ویژگی غالب مشرکان قریش بوده باشد؛ هرچند بنا به دلایلی، گزارشات تاریخی چندان در این خصوص منتقل نشده است (ر.ک: رفیعی، ۱۳۸۹: ۱۲۰-۱۲۱).

ج) گویا بهترین توجیه در جمع دو دسته آیه محل بحث آن است که گفته شود در آیات اخیر، خدای تعالی سخن مشرکان را نقل به معنا فرموده و به جای لفظ «الله» در سخن ایشان، از مترادف آن یعنی «الرحمن» استفاده فرموده است که در آن فضا، هم تأکیدی بوده بر هم‌مسما بودن «الله» و «الرحمن» و هم اشاره‌ای ضمنی می‌تواند باشد بر تناقض‌آمیزی و بطلان این عقیده مشرکان، به جهت ناسازگاری آن با حقیقت رحمانیت خدای تعالی که ملازم با ربوبیت الهی بر کل ماسوی است (ر.ک: ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۸۴/۱۶؛ ابن حیان، ۱۴۲۲: ۴۵۵/۳). یک قرینه بر صحت این توجیه آن است که نظیر جملات مطرح شده در این آیات، در آیات دیگری نیز از مشرکان نقل شده که در آن‌ها به جای «الرحمن»، «الله» مطرح شده است (ر.ک: انعام/۱۴۸؛ نحل/۳۵؛ کهف/۴). قرینه دوم بر صحت این توجیه آن است که این آیات در سوره‌هایی قرار دارند که در آن‌ها گویا عنایتی ویژه بر ذکر و ترویج اسم شریف «الرحمن» مشاهده می‌شود؛ چه اینکه «الرحمن» بیشترین تکرار را در سوره مریم دارد (۱۶ بار) و سوره زخرف نیز از این جهت رتبه دوم را دارد (۷ بار) و سوره انبیاء و یس نیز -به همراه سوره طه و سوره ملک، هر کدام با ۴ تکرار- از این جهت بعد از سوره فرقان -با ۵ تکرار- در رتبه چهارم قرار دارند!

## ۲. پیشینه تاریخی وصف شریف «الرحمن» در دوران جاهلیت

پیش از تحلیل علل واکنش ویژه مشرکان قریش در قبایل وصف شریف «الرحمن»، لازم است کاوشی تاریخی در خصوص پیشینه این واژه در دوران جاهلیت انجام گیرد.

## ۱-۲. غیر مستعمل ولی اجمالاً شناخته شده میان قریش

اسناد متعددی حاکی از آن است که واژه «الرحمن» میان قریش مستعمل نبوده است. آیاتی که بیشتر مورد بررسی قرار گرفت، خود به مثابه شاهدهی تاریخی اجمالاً مؤید این مطلب بود. در حوزه روایات نیز - که باز می توان به عنوان شاهدهی تاریخی بر آن نگریست- موارد متعددی حاکی از استغراب مشرکان در قبال این واژه است که البته بیشتر به برخی از آن‌ها اشاره شد و در اینجا به دو نمونه اشاره می شود:

در جریان نگارش صلح نامه حدیبیه آمده است:

«...فَدَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَاتِبَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. قَالَ سُهَيْلٌ: أَمَّا الرَّحْمَنُ، فَوَاللَّهِ مَا أَدْرِي مَا هُوَ، وَلَكِنْ أَكْتُبُ بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ كَمَا كُنْتَ تَكْتُبُ...»  
(بخاری، ۱۴۲۲: ۱/۵۲۵).

و در روایتی ناظر به اوایل هجرت، از قول عبدالرحمن بن عوف آمده است:

«كَاتَبْتُ أُمِّيَةَ بْنَ خَلْفٍ كِتَابًا بَأَن يَحْفَظَنِي فِي صَاعِيَّتِي بِمَكَّةَ، وَأَحْفَظُهُ فِي صَاعِيَّتِهِ بِالْمَدِينَةِ، فَلَمَّا ذَكَرْتُ «الرَّحْمَنَ» قَالَ: لَا أَعْرِفُ الرَّحْمَنَ، كَاتِبِنِي بِاسْمِكَ الَّذِي كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَكَاتَبْتُهُ «عَبْدَ عَمْرٍو»...» (همان: ۳/۹۸).

با این حال بر خلاف نظر برخی مفسران (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۹/۸۳)، چنین نیست که وصف شریف «الرحمن» از ابداعات قرآن کریم بوده و هیچ سابقه‌ای در میان عرب نداشته باشد؛ علاوه بر برخی روایات که حاکی از شناخت فی الجمله مشرکان از این وصف است (برای نمونه ر.ک: طبرانی، ۱۴۱۵: ۱۱/۴۳۹)، در مباحث آتی خواهد آمد که این واژه در میان برخی از همسایگان قریش به عنوان نام خدای سبحان رایج بوده و گویا از همین ناحیه در اشعار برخی شاعران دوران جاهلیت نیز وارد شده است (ر.ک: واحدی نیشابوری، ۱۴۳۰: ۱/۴۵۷) و طبیعی است که قریشیان با آن آشنا بوده باشند (برای نمونه ر.ک: علی، ۱۴۲۲: ۱۱/۸۷-۸۸؛ ابن درید ازدی، ۱۴۱۱: ۵۸).

## ۲-۲. مستعمل میان برخی همسایگان قریش

یافته‌های تاریخی، حاکی از آن است که «الرحمن» حدوداً از بیش از ۲ قرن پیش از اسلام در یمن به عنوان نام خدای یگانه معروف و مستعمل بوده است (ر.ک: عبدالقوی



الصلیحی، ۱۴۲۳: ۱۳۳۲/۲؛ علی، ۱۴۲۲: ۲۳۵/۴؛ روسان، ۱۴۱۲: ۱۶۶). گویا ورود این واژه، به تبع ورود اهل کتاب به آن منطقه بوده است (علی، ۱۴۲۲: ۳۸-۳۶/۱۱؛ جفری، ۱۳۸۶: ۲۲۱)؛ هرچند برخی آن را مقدم بر تأثیر اهل کتاب دانسته‌اند (عبدالقوی الصلیحی، ۱۴۲۳: ۱۳۳۲/۲؛ علی، ۱۴۲۲: ۳۸/۱۱). شایان ذکر است که «الرحمن» در اصل، صفتی از صفات الهی است که در منابع اهل کتاب نیز وارد شده است (جفری، ۱۳۸۶: ۲۲۰-۲۲۱؛ زید بن علی بن الحسین علیه السلام، ۱۴۱۲: ۷۶)؛ ولی در نواحی یمن شاید به جهت عواملی چون: اهمیت مفهومی ویژه، صفتِ مختص خدا بودن، و کثرت استعمال، تبدیل به نام اصلی و اسمِ عَلَمِ خدای تعالی گشته بود.

همچنین برخی نقل‌ها حاکی از حضور این نام در آن مقاطع زمانی در مناطق دیگری از جمله یمامه است؛ از جمله بنا به روایاتی، قریش بعد از شنیدن وصف «الرحمن» از رسول‌الله صلی الله علیه و آله آن را به مسلیمه کذاب که فردی از قبیله بنی حنیفه ساکن یمامه بود، حمل نموده و از او به اله یمامه یاد می‌کردند<sup>۱</sup> (طبری، ۱۴۱۲: ۵۵۵/۱۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۱۱/۱) و در نقلی دیگر، رحمان نام یکی از کاهنان یهود در یمامه مطرح شده است (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۰۶/۴). صرف نظر از آشفستگی‌های موجود در روایات مزبور، اجمالاً می‌توان به حضور این نام در منطقه یمامه پی برد که به احتمال قوی، باز ناشی از نفوذ اهل کتاب و به ویژه مسیحیت در این منطقه بوده است (ر.ک: شیخو الیسوعی، ۱۹۸۹: ۲۸ و ۵۷).

البته آنچه در خصوص وارد شدن این واژه از ناحیه اهل کتاب مطرح شد، به معنای دخیله بودن اصل آن در زبان عربی نیست؛ چرا که هم ماده «رحم» و هم قالب «فعلان»، مشترک میان زبان‌های سامی است (ر.ک: عمایره، بی‌تا: ۵۸-۵۹؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۸ و ۵۷).

۱. برخی نویسندگان، ظهور پدیده مسلیمه کذاب را مربوط به بعد از رحلت رسول‌الله صلی الله علیه و آله دانسته و لذا روایات مزبور را نادرست انگاشته‌اند (معرفت، ۱۴۲۷: ۳۵۴/۱؛ ابن عادل دمشقی حنبلی، ۱۴۱۹: ۱۴۸/۱). اما برخی متخصصان علم تاریخ قائل‌اند که مسلیمه از معمران بوده و جریان او از قبل از رسالت رسول‌الله صلی الله علیه و آله آغاز شده بود (علی، ۱۴۲۲: ۸۸/۱۱ و ...). البته اینکه در روایات فوق‌الذکر از مسلیمه به عنوان اله یمامه یاد شده، قابل قبول نیست؛ چرا که مسلیمه نهایتاً به عنوان فردی کاهن یا مدعی نبوت (همان: ۸۴-۹۹) و احتمالاً متأثر از اهل کتاب بوده (همان: ۹۷/۱۱) و ملقب شدنش به رحمان نیز شاید از ناحیه همین امر باشد و به هر حال، این لقب نمی‌تواند به معنای ادعای الوهیت از جانب وی باشد.

۹۲/۴؛ شریف مرتضی علم‌الهدی، ۱۴۳۱: ۲۷۳/۱؛ مشکور، ۱۳۵۷: ۲۸۴/۱ و گویا صرفاً در این حد می‌توان گفت که این واژه که در ریشه و قالب مشترک میان زبان‌های سامی است، به عنوان نامی برای خدای یگانه از ناحیه اهل کتاب در میان برخی اعراب رایج شده است.

### ۳. عامل نفور مشرکان قریش در قبال «الرحمن»

بعد از مباحثی که گذشت، اکنون نوبت آن است که به چرایی موضع ویژه مشرکان در قبال وصف شریف «الرحمن» و افزون شدن نفورشان با شنیدن آن تمرکز شود. در این باره احتمالاتی مطرح شده یا قابل طرح است که در ادامه مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گیرد.

#### ۳-۱. ناشناخته بودن «الرحمن»

چنان که پیشتر نیز اشاره شد، ناشناخته بودن واژه «الرحمن» از حیث قالب صرفی و معنا و مفهوم نسبت به مشرکان قریش معقول نیست، اما اجمالاً ناشناخته بودن مسمای به «الرحمن» برای ایشان، قرائن روایی و تاریخی دارد. بر این اساس ممکن است گفته شود که ریشه رمیدن مشرکان قریش از این واژه، همین جهت اخیر بوده است؛ با این تقریر که توهم می‌نمودند این واژه ناشناخته که رسول‌الله ﷺ گاهی آن را در ردیف اسم «الله» و در مقام اسم علم استعمال می‌کند، اشاره به معبود دیگری غیر از «الله» دارد<sup>۱</sup> (ر.ک: ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۶۴/۱) و این توهم، مستمسکی می‌شد که از دعوت رسول‌الله ﷺ بیشتر دوری کنند.

در مباحث پیشین<sup>۲</sup> نادرستی این تحلیل روشن شد. با وجود این، برای مشرکان قریش که به جهت عواملی چون استکبار و تعصب جاهلی و منافع دنیوی، مایل به تسلیم در قبال دعوت حق رسول‌الله ﷺ نبودند، همین استغراب واژه در آن محیط و مستعمل بودنش میان جوامعی دیگر، می‌توانست دستاویزی مغتنم برای تجاها فریکارانه

۱. پیشتر ذیل عنوان «ج» نوع استفهام: حقیقی و...» شواهدی از سخنان مشرکان در این راستا بیان شد.

۲. ر.ک: ذیل عنوان «ج» نوع استفهام: حقیقی و...».

به جهت نفور فزون‌تر باشد! قبلاً به هماهنگی ذیل آیه ۶۰ سوره فرقان با این تحلیل اشاره شد<sup>۱</sup> و اکنون این نکته نیز اضافه می‌گردد که شاید آیه ۱۱۰ سوره اسراء - با توضیحاتی که قبلاً گذشت - شاهی دیگر بر همین تحلیل باشد؛ با این تقریر از آیه شریفه مزبور که: «اللّه» و «الرحمن» از اسماء حسناى الهی هستند و می‌توان خدای تعالی را با هر کدام از آنها خواند. اما مشکل مشرکان در قبال «الرحمن»، عدم فهم این نکته روشن نیست، بلکه به روحيات حق‌گريزانه و حق‌ستيزانه ایشان برمی‌گردد. از این رو لازم است که در قبال ایشان واکنش مناسب نشان دهید که در این مرحله (مقطع نزول سوره اسراء) عبارت است از عدم جهر به نماز (عمدتاً به جهت حضور وصف «الرحمن» در آن).

### ۲-۳. «الرحمن» نماد معبود بی‌شریک

نکته مهمی که می‌تواند در تحلیل واکنش ویژه مشرکان قریش در قبال وصف شریف «الرحمن» مفید باشد، آن است که - چنان که پیشتر گذشت - این لفظ در میان عرب‌های یکتاپرست و اهل کتاب رایج بود. بنابراین نماد خدایی بود که ادیان توحیدی معرفی فرموده بودند؛ خدایی که شریک ندارد و جز او را نباید پرستید. اما مشرکان قریش که در خصوص خدای متعال، اسم جلاله «اللّه» را استعمال می‌کردند، در فرهنگ خود «اللّه» را طوری تعریف نموده بودند که شریک داشت و بایستی شرکایش نیز عبادت می‌شدند. بر این اساس، وقتی رسول‌الله ﷺ به عنوان فردی از قریش می‌فرمود که «اللّه» همان «الرحمن» است، در واقع تمام جهان‌بینی شرک‌آلود قریش را نفی می‌کرد و انحراف عظیم ایشان را در خصوص «اللّه» به رخ آن‌ها می‌کشید. از این رو مشرکان قریش به جهت تعصب کور نسبت به دین اجدادی خود، این گونه تند در قبال ذکر «الرحمن» واکنش نشان می‌دادند. از شواهد این تحلیل می‌توان به آیه شریفه ۴۶ سوره اسراء اشاره نمود - که قبلاً احتمال قوی ارتباطش با بحث «الرحمن» مطرح شد -؛ چه اینکه در آن، عامل نفور مشرکان، به روشنی ذکر موحدانه خدا مطرح شده است! به عبارت دیگر، با فرض ارتباط آیه مزبور با ذکر «الرحمن»، روشن می‌شود که عامل مهم نفور مشرکان از «الرحمن»، توحیدنمایی آن بوده است.

۱. ر.ک: ذیل عنوان «د» نوع استفهام: حقیقی اما توأم با تجاهل (...).

البته آنچه گذشت، به این معنا نیست که مستعمل بودن «الرحمن» به عنوان نام خدا میان قومی، همواره مستلزم توحیدی بودن عقیده ایشان باشد؛ چه اینکه خود اهل کتاب با وجود قائل بودن به این اسم و وصف الهی، مبتلا به عقاید شرک آلود شده‌اند (ر.ک: توبه/۳۰-۳۱). همچنین ظاهر آیه ۱۵ از سوره یس، حاکی از مستعمل بودن این نام در میان مشرکان انطاکیه است و همچنین در برخی کتیبه‌های قدیمی‌تر تاریخی، گویا همراهی این نام با اسامی بت‌ها مشاهده شده است (ر.ک: علی، ۱۴۲۲: ۳۰۶/۱۱)؛ اما آنچه مهم است اینکه در عصر بعثت، اهل کتاب فی الجمله در نقطه مقابل مشرکان قرار داشتند و علی‌رغم انحرافاتشان از توحید ناب، فی الجمله نماینده دین توحیدی قلمداد می‌شدند و از جانبی دیگر بنا به اسناد تاریخی، در مقطع ظهور اسلام، این اسم شریف در منطقه جزیره‌العرب گویا صرفاً در میان موحدان رایج بود و لذا نماد خدای بی‌شریک تلقی می‌شد.

ممکن است گفته شود که اگر علت این بود، چرا در قبال آیات دیگری که با صراحت از توحید و نفی شرک سخن گفته‌اند، چنین موضعی ابراز نمی‌کردند؟ در ضمن مباحث پیشین به اجمال به این اشکال پاسخ داده شد، اما در مقام تفصیل می‌توان گفت که مشرکان کلاً در قبال پیام توحید همین حالت نفور را داشته‌اند: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (زمر/۴۵). اما اینکه در این میان برای وصف توحیدی «الرحمن»، حساب ویژه‌ای باز کرده بودند، می‌توانست ناشی از چند عامل دیگر باشد؛ از جمله اینکه «الرحمن» در کنار لفظ جلاله، مدام توسط رسول‌الله ﷺ و مسلمانان ذکر می‌شد و حداقل در قالب ذکر بسمله همواره در نماز تکرار می‌گشت و این شعار شدن و تکرار مداوم می‌توانست برای مشرکان به طور ویژه آزاردهنده باشد. عامل دیگری که می‌توانست حساسیت‌ها را در خصوص «الرحمن» افزون نماید، عنصر تعصبات قبیله‌ای است که ذیل عنوان مستقلی به آن پرداخته می‌شود.

### ۳-۳. تعارض «الرحمن» با نظام اجتماعی ناعادلانه

برخی نویسندگان، معارضه ویژه مشرکان با «الرحمن» را به مفهوم لغوی این واژه ارتباط داده‌اند؛ به این تقریر که مفهوم رحمت عام و بی‌دریغ مندرج در «الرحمن» که

به طور مساوی شامل همگان است، اشراف مشرکان را نسبت به زوال امتیازات مالی و جاهی که از قبیل نظام اجتماعی مبتنی بر بت پرستی به دست آورده بودند، نگران و آشفته می کرد (رضوی، ۱۳۸۷: ۹۴، ۱۲۶ و ۱۳۰).

تحلیل مزبور انتزاعی بوده و مستندی ندارد و بلکه با مستندات موجود مغایر است؛ از جمله اینکه اولاً نه تنها هیچ شاهدی مبنی بر وجود چنین نگاه معرفتی عمیقی نسبت به مفهوم «الرحمن» و آثار اجتماعی آن، در میان مشرکان قریش موجود نیست، بلکه شواهد متعدد حاکی از سطحی نگری و ضعف منطقی ایشان به ویژه در حوزه های عقیدتی است. گذشته از مشرکان، حتی از خود مؤمنان، اعم از صحابه و تابعان و مفسران بعدی نیز چنین مفهوم شناسی معطوف به نظام اجتماعی در خصوص «الرحمن» گزارش نشده است! ثانیاً نظامات اجتماعی ناعادلانه در جوامعی که «الرحمن» به عنوان نام خدا در آن ها رایج بوده نیز همواره و از جمله در دوران جاهلیت مشهود بوده است و بعد از استقرار اسلام نیز با وجود رواج این اسم شریف، با فاصله زمانی اندکی - در زمان خلیفه سوم و در امتدادش در حکومت اموی -، نظام اجتماعی ناعادلانه علناً حاکم شد! ثالثاً آیات متعددی از قرآن کریم صریحاً بر عدالت اجتماعی تصریح نموده و معیارهای ظالمانه در رفع و خفض اجتماعی را نفی فرموده است (برای نمونه ر.ک: نساء/ ۵۸؛ نحل/ ۹۰؛ حجرات/ ۱۳). حال اگر انگیزه مشرکان چنان بود که گذشت، سزاوارتر بود که در قبایل این آیات صریح موضع بگیرند!

### ۳-۴. تعصبات قبیله ای

یکی از ویژگی های مهم اعراب جاهلی، تعصبات شدید قومی - قبیله ای و فرهنگ مفاخره بوده است (ر.ک: یوسفی غروی، ۱۳۸۸: ۷۰/۱). در این راستا عرب شمال (عدنانی ها) با عرب جنوب مقیم منطقه یمن (قحطانی ها)، تقابل و رقابت و عداوت داشتند (ر.ک: علی، ۱۴۲۲: ۵۰۶-۴۸۲/۱؛ جاد المولی و دیگران، ۱۴۰۸: ۹۳-۱۳۹). خود این دو طیف بزرگ در داخل خود نیز مبتلا به همین عداوت های بین قبیله ای بودند که از جمله می توان به عداوت و رقابت میان دو طیف اصلی عدنانیان (ر.ک: زرکلی، ۲۰۰۲: ۲۱۸/۴) یعنی قبایل مُصَرّ - که قریش یکی از آنان بود - و قبایل ربیعیه اشاره نمود (ر.ک: حسین، بی تا: ۱۳-۱۴). حال - چنان که

گذشت- با توجه به اینکه «الرحمن» به عنوان نام خدا در منطقه یمن و احتمالاً یمامه (منطقه قبیله بنی حنیفه از قبایل ربیعیه) مطرح بوده است، می‌توان حدس زد که یک مانع مهم قریش در پذیرش «الرحمن» آن بوده که مسمای به این نام شریف، خدای رقیبانسان بوده و حمیت جاهلی، اجازه این عقب‌نشینی و شکست فرهنگی در قبال رقیب را به ایشان نمی‌داده است! شاید آیه ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا...﴾ (فرقان / ۶۳) که در امتداد آیه ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا﴾ (فرقان / ۶۰) واقع شده است، تعریضی باشد بر وجود و نقش آفرینی همین رذیله تکبر و حمیت جاهلی در مخالفان با «الرحمن»! (خوش‌منش، ۱۳۸۶: ۱۱). در همین راستا شایان ذکر است که تفاسیر، آیه ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ...﴾ (فتح / ۲۶) را ناظر به جریان نگارش صلح‌نامه حدیبیه دانسته و یکی از مصادیق حمیت جاهلیت را ممانعت نماینده قریش از نگارش بسمله مطرح نموده‌اند (برای نمونه ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۳۱/۵ قمی، ۱۳۶۳: ۳۱۷/۲) و برخی روایات حاکی از آن‌اند که این ممانعت به جهت وجود وصف شریف «الرحمن» بوده است! (بخاری، ۱۴۲۲: ۵۲۵/۱).

#### ۴. امتداد تقابل با «الرحمن» توسط منافقان

نکته مهم دیگری که لازم است در انتها اشاره شود اینکه از قرائنی می‌توان استفاده نمود که حساسیت منفی نسبت به وصف شریف «الرحمن»، - که عمدتاً در قالب حساسیت منفی به آیه شریفه «بسمله» بروز می‌یافت-، بعد از غلبه اسلام، همچنان در میان برخی منافقان وجود داشته است (ر.ک: رضوی، ۱۳۸۷: ۱۱۸-۱۱۹؛ حکیم، ۱۴۲۰: ۱۴۸-۱۵۰)؛ یعنی همان‌ها که به دلیل پافشاری بر آیین قبیله‌ای و همچنین به جهت حمیت جاهلیت و تقابل با هر نوع تفوق قبیله رقیب، از وصف شریفه «الرحمن» متنفر و گریزان بودند، در مرحله ایمان منافقانه نیز اجمالاً به همان جهات، همان حس را با خود داشتند. بنابراین سعی می‌کردند -برای مثال- دستور مقطعی و مصلحتی بر عدم جهر به بسمله را - که بیشتر سخنش گذشت- مستمسکی برای توطئه جهت اخفا و حتی حذف دائمی آن از نماز قرار دهند<sup>۱</sup>

۱. روشن است که مراد کسانی هستند که با انگیزه منافقانه با جهر به بسمله مخالف بودند، نه آن افرادی که به جهت اشتباه در این مسیر واقع شدند!

(ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۲: ۸-۷/۱) و در نقطه مقابل، اهل بیت اطهار علیهم السلام بر جایگاه بی‌بدیل و لزوم جهر به آن تأکید ورزیده و نسبت به عملکرد طیف مقابل هشدار می‌دادند (ر.ک: حسینی بحرانی، ۱۴۱۵: ۹۹-۹۷/۱، ح ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۴۴ و ۲۴۷).

## نتیجه‌گیری

۱- لفظ شریف «الرحمن» در دوران جاهلیت میان قریش کاربرد نداشت؛ ولی همزمان در مناطق همجوار یعنی یمن و یمامه و برخی مناطق دیگر، در چارچوب ادیان توحیدی به عنوان نام خدای یگانه بی‌شریک استعمال می‌شد و طبعاً قریش نیز حداقل به اجمال از این امر مطلع بود.

۲- بر اساس بند پیشین و همچنین بنا به قرائنی دیگر، اظهار جهل مشرکان قریش در خصوص ماهیت «الرحمن» بیشتر جنبه تجاهل داشت. طبیعی است که دستاویز قریشیان در مبهم جلوه دادن ماهیت «الرحمن» و اظهار تجاهل فریبکارانه نسبت به آن، استغراب لفظ مزبور در آن محیط بوده است.

۳- مشرکان قریش به جهاتی که در بندهای بعد می‌آید، با «الرحمن» مشکل داشتند و به همین جهت با تجاهل فریبکارانه در قبال ماهیت «الرحمن»، در پی زمینه‌سازی و بهانه‌تراشی در راستای نفی و انکار «الرحمن» و نفور از آن بود.

۴- به نظر می‌رسد ریشه اصلی نفور قریش از لفظ شریف «الرحمن» آن بود که اولاً در آن روزگار این اسم، نماد معبود یگانه بی‌شریک، و به نوعی سمبل تفکر توحیدی بود و ثانیاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم «الله» معروف میان مشرکان را همان «الرحمن» معرفی می‌نمود؛ به ویژه در ضمن تکرار مداوم و شعارگونه آن در قالب سوره حمد و آیه بسمله.

۵- عامل دیگری که می‌توانست بر نفور مشرکان قریش از «الرحمن» شدت و حدت ببخشد، جوشش تعصب و حمیت جاهلی ایشان به جهت تعلق این اسم شریف به فرهنگ عقیدتی قبایل رقیب، یعنی یمنی‌های قحطانی و قبایل ربیعیه بوده است.

۶- حس منفی نسبت به «الرحمن» گویا بعد از استقرار اسلام نیز همچنان در ذهن و ضمیر برخی منافقان امتداد یافت که ای بسا منشأ برخی توطئه‌ها برای حذف و اخفای آیه شریفه بسمله - به عنوان بارزترین جایگاه وصف شریف الرحمن - گردید.

## کتاب‌شناسی

۱. ابن درید ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، *الاشتقاق*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۱ ق.
۲. ابن عادل دمشقی حنبلی، ابوحفص سراج‌الدین عمر بن علی بن عادل، *اللباب فی علوم الکتاب*، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التئویر (تفسیر ابن عاشور)*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴. ابن عطیه اندلسی، ابومحمد عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز (تفسیر ابن عطیه)*، تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن قیم جوزیه، ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر بن ایوب، *بدائع الفوائد*، مکه المکرمه، دار عالم الفوائد، ۱۴۲۵ ق.
۶. ابن وهب دینوری، ابومحمد عبدالله بن محمد، *تفسیر ابن وهب المسمی الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۴ ق.
۷. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق محمد جلیل صدقی، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۸. انصاری قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد بن ابی‌بکر، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۹. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، *صحیح البخاری*، بیروت، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. بهجت پور، عبدالکریم، *همگام با وحی*، قم، التمهید، ۱۳۹۰ ش.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۲. ثعلبی نیشابوری، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۳. جاد المولی، محمد احمد، علی محمد بجاوی، و محمد ابوالفضل ابراهیم، *ایام العرب فی الجاهلیه*، بیروت، دار الجیل، ۱۴۰۸ ق.
۱۴. جفری، آرتور، *واژه‌های دخیل در قرآن*، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، توس، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. حسین، طه، *الشیخان*، چاپ چهارم، قاهره، دار المعارف، بی‌تا.
۱۶. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین سید محمود بن عبدالله، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۱۷. حسینی بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.
۱۸. حکیم، سید محمد باقر، *تفسیر سورة الحمد*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. خطیب، عبدالکریم، *التفسیر القرآنی للقرآن*، بیروت، دار الفکر العربی، ۱۴۲۴ ق.
۲۰. خوش‌منش، ابوالفضل، «تحقیقی در ساختار، نظم و مفردات آیه بسمله»، *صحیفه مبین*، شماره ۴۰، تابستان و پاییز ۱۳۸۶ ش.
۲۱. رضوی، مرتضی، *جامعه‌شناسی کاربرد تک‌واژه الرحمن در انهدام توتیمیسم عرب*، بی‌جا، نشر مؤلف، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. رفیعی، محمد طاهر، «فرشته‌پرستی عرب‌های جاهلی»، *ماهنامه معرفت*، سال نوزدهم، شماره ۹ (پیاپی ۱۵۶)، آذر ۱۳۸۹ ش.
۲۳. روسان، محمود محمد، *التبایل الثمودیه و الصقویه - دراسة مقارنه*، چاپ دوم، ریاض، جامعه ملک سعود، ۱۴۱۲ ق.



۲۴. زجاجی، ابوالقاسم عبدالرحمن بن اسحاق، *اشتقاق اسماء الله*، تحقیق عبدالحسین مبارک، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۶ ق.
۲۵. زرکلی، خیرالدین، *الاعلام؛ قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربین والمستشرقین*، بیروت، دار العلم للملایین، ۲۰۰۲ م.
۲۶. زید بن علی بن الحسین علیه السلام، *تفسیر الشہید زید بن علی المسمی تفسیر غریب القرآن*، تحقیق حسن حکیم، بیروت، الدار العالمیہ، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر، *الدرّ المشورفی التفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. شریف مرتضی علم‌الهدی، علی بن حسین موسوی بغدادی، *تفسیر الشریف المرتضی المسمی ب: نفائس التأویل*، تصحیح سیدمجتبی احمد موسوی، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ ق.
۲۹. شیخو الیسوعی، لوئیس، *التصرانیة و آدابها بین عرب الجاهلیة*، چاپ دوم، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۹ م.
۳۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، تحقیق حمدی السلفی، قاهره، مکتبه ابن تیمیہ، ۱۴۱۵ ق.
۳۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۳۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. همو، مصباح‌المتجدد و سلاح‌المتعبد، بیروت، فقه الشیعه، ۱۴۱۱ ق.
۳۵. عبدالقوی الصلیحی، علی محمد، *الموسوعة الیمنیة*، زیر نظر احمد جابر عفیف، چاپ دوم، صنعاء، مؤسسة العفیف الثقافیہ، ۱۴۲۳ ق.
۳۶. علی، جواد، *المنفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، چاپ چهارم، بیروت، دار الساقی، ۱۴۲۲ ق.
۳۷. عمایره، اسماعیل احمد، «المشتقات: نظرة مقارنة»، *مجلة مجمع اللغة العربیة الاردنی*، سال بیست و سوم، شماره ۵۶، ۱۴۱۹ ق.
۳۸. عیاشی، ابونصر محمد بن مسعود بن عیاش سلمی سمرقندی، *تفسیر العیاشی*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیہ، ۱۳۸۰ ق.
۳۹. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم، *تفسیر القمی*، تحقیق سیدطیب موسوی جزایری، چاپ سوم، قم، دار‌الکتاب، ۱۳۶۳ ق.
۴۱. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار‌الکتب الاسلامیہ، ۱۴۰۷ ق.
۴۲. متقی هندی، علاء‌الدین علی بن حسام‌الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، تصحیح الصفوة السقاء، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۱ ق.
۴۳. محلی، جلال‌الدین محمد بن احمد بن محمد، و جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، *تفسیر الجلالین*، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ۱۴۱۶ ق.
۴۴. مشکور، محمدجواد، *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۷ ش.
۴۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.

۴۶. معرفت، محمدهادی، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، التمهید، ۱۳۸۷ ش.
۴۷. نسفی، ابوالبرکات عبدالله بن احمد بن محمود، *تفسیر النسفی (مدارک التنزیل و حقائق التأویل)*، بیروت، دار الفوائس، ۱۴۱۶ ق.
۴۸. واحدی نیشابوری، ابوالحسن علی بن احمد بن محمد، *التفسیر البسیط*، ریاض، جامعة محمد بن سعود، ۱۴۳۰ ق.
۴۹. یوسفی غروی، محمدهادی، *تاریخ تحقیقی اسلام (موسوعة التاریخ الاسلامی)*، ترجمه حسین علی عربی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.

# تمایز سنجی ایمان آوری قوم یونس با ایمان ناپذیری دیگر اقوام

## بر اساس تحلیل محتوای مضمونی سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَام\*

- رامین طیباری نژاد<sup>۱</sup>
- علی صفری<sup>۲</sup>
- راشد طیباری نژاد<sup>۳</sup>

### چکیده

در روایت دعوت اقوام توسط انبیاء، مدح قوم یونس در نسبت با نکوهش سایر اقوام، یک وجه تمایز اساسی محسوب می‌شود. در این پژوهش به روش تحلیل محتوای مضمونی و استفاده از رابطه هم‌نشینی مضامین در روش تحلیل گفتمان، با دسته‌بندی موضوعی آیات سوره یونس و توسعه شبکه مضمونی مرتبط در سایر آیات، چرایی ایمان آوری قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَام مورد تحلیل قرار گرفته است. یافته‌های تحقیق حکایت از آن دارد که اقوام تمامی انبیاء به جز حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَام، تکذیب‌کننده آیات الهی بودند. مبتنی بر تحلیل‌های کمی، رویکرد غالب در سوره یونس، اتمام حجت با اقوام تکذیب‌کننده به دو طریق «انذار» و

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۱.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (r.tayyar@chmail.ir).
۲. استادیار دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران (safari.1385@yahoo.com).
۳. کارشناس تفسیر قرآن دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (tayyar73@chmail.ir).

«استدلال ورزی» است. تحلیل های کیفی نشان می دهد که اقوام به تدریج طی یک رابطه طولی تدلی از اعلی به ادنی، به موضع «تکذیب گری» روی آورده اند و آنچه آن ها را ایمان ناپذیر کرده، اتخاذ چنین موضعی در برابر دین بوده است. عامل سوق دهنده اقوام به تکذیب گری، محیط اجتماعی ناسالمی بوده که متأثر از دو عامل «الگوی رفتاری» در درجه اول و «تغییر ذهنیت ها» در مرتبه بعد، توسط کنشگرانی با مرجعیت فکری و سیاسی تحت عنوان «ملا» شکل گرفته است. قوم یونس تنها قومی است که سخن از وجود چنین طبقه ای در آن یافت شده و به جای آن در روایت های مربوط به این قوم، از حضور یک «عالم ناصح» نام برده شده است.

**واژگان کلیدی:** قرآن، سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ، ایمان، تکذیب، ملا، تحلیل محتوا، تحلیل گفتمان.

### بیان مسئله

بخش عمده ای از آیات قرآن، نقل روایت های مربوط به انبیاء گذشته و اقوامی است که مخاطب دعوت قرار گرفته اند؛ قوم نوح (اعراف / ۵۹)، قوم هود (عاد) (اعراف / ۶۵)، قوم صالح (ثمود) (اعراف / ۷۳)، قوم سبا (سبأ / ۱۵)، قوم شعیب (مدین) (اعراف / ۸۵)، قوم ابراهیم (انعام / ۷۸)، قوم لوط (هود / ۷۰)، قوم موسی (بنی اسرائیل) (بقره / ۵۴)، قوم فرعون (شعراء / ۱۱)، قوم الیاس (صافات / ۱۲۳)، قوم عیسی (بنی اسرائیل) (صف / ۶) و قوم یونس (یونس / ۹۸) از این دست اند. قرآن در همان سیاقی که به بیان سرگذشت اقوام گذشته پرداخته، وضعیت قوم پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (ر.ک: انعام / ۶۶) و مواجهه آن ها با رسالت ایشان را نیز روایت کرده است. نقطه تمرکز اصلی در این روایت ها، نوع مواجهه متقابل میان رسولان الهی و اقوام بر سر موضوع ایمان و دعوت به ایمان است. به تصریح آیات قرآنی، همه اقوام جز قوم یونس، انبیاء خود را به طرق و اشکال مختلف تکذیب کردند و حتی در مواردی، آن ها را از سرزمینشان اخراج نموده (ممتحنه / ۱) یا به قتل رسانده (آل عمران / ۲۱) یا به رجم و قتل تهدید کرده اند (یس / ۱۸).

آنچه در این پژوهش مورد واکاوی قرار گرفته است، تبیین اصلی ترین عوامل ایمان آوری قوم حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ و سامان آن ها به عنوان عوامل اجتماعی ایمان پذیری مردم

است. مسئله اصلی، طرح پرسشی است که در آیه ۹۸ سوره یونس در قالب استفهام مطرح شده است: «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ أَمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخُرْزِيِّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ»<sup>۱</sup>. در این نوشتار با استخراج آیات حاوی مواجهه متقابل انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و اقوام، و طبقه‌بندی و تحلیل مضامین اصلی و فرعی موجود در آن‌ها، عوامل اصلی و فرعی تکذیب انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ توسط اقوام آنان شناسایی، و در نهایت به این سؤال اصلی پاسخ داده شده که از خلال بازشناسی عوامل ایمان‌ناپذیری اقوام انبیاء، چه عاملی بیش از دیگر عوامل در ایمان‌آوری قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ نقش داشته است؟

برای این مهم، سوره یونس محور مطالعه قرار گرفته و گزاره‌های مرتبط با مواجهه متقابل انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و اقوام آنان با روش تحلیل محتوای کمی و کیفی استخراج گردیده و با توسعه آن به سایر مضامین مرتبط در دیگر آیات قرآن، تلاش شده است تا تصویر روشنی از وضعیت اقوام در مرحله پیشینی دعوت دینی ارائه شود.

پژوهش‌های معدودی با روش تحلیل محتوا درباره آیات و سوره‌ها مربوط به اقوام گذشته در قرآن سامان یافته‌اند که از آن جمله می‌توان به مقاله «ساختار نظام‌مند مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی در سوره اسراء» (ستوده‌نیا و جانی‌پور، ۱۳۹۲: ۱۹/۶) و «تبیین انسجام محتوایی سوره لقمان با روش تحلیل محتوای کیفی» (صرفی، ۱۳۹۸: ۴۱/۱۶) اشاره نمود. از میان پژوهش‌های اندکی که درباره حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ انجام پذیرفته است، در حوزه زبان‌شناختی می‌توان به مقاله «مناسبات زبانی و/یا زنجیرمندی خرد و کلان در قصص قرآنی (با نگاهی به داستان یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ)» (حزّی، ۱۳۸۹: ش ۴) اشاره نمود. این مقاله بر مبنای علم تناسب سوره و آیات، تلاش نموده روابط معنایی و مضمونی متون مربوط به داستان را کشف، و متناظر با داستان سایر پیامبران به ویژه پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مطرح نماید. دامنه این پژوهش بر قصه یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ در تمام قرآن است و لذا تمرکزی بر سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ ندارد. مقاله دیگر، «تحلیل ساختار روایت داستان یونس پیامبر در قرآن بر

۱. چرا هیچ شهری نبود که [اهل آن] ایمان بیاورد و ایمانش به حال آن سود بخشد؟ مگر قوم یونس که وقتی [در آخرین لحظه] ایمان آوردند، عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برطرف کردیم و تا چندی آنان را برخوردار ساختیم؟

اساس نظریات ژرار ژنت)) (سلامت‌باویل، ۱۳۹۶: ش ۲۰) است. در این مقاله جنبه‌های هنری و روایت‌شناختی قصه حضرت یونس علیه السلام مورد توجه قرار گرفته و بر تحلیل محتوای سوره یونس تمرکز نشده است.

## ۱. روش تحلیل محتوای مضمونی

در حوزه علوم انسانی، یکی از روش‌های تحقیق میان‌رشته‌ای، روش تحلیل محتوا<sup>۱</sup> می‌باشد. این روش به تحلیل ارتباطات گفتاری، شنیداری و نوشتاری معنادار می‌پردازد (باردن، ۱۳۷۵: ۳۰-۳۳). یکی از پرکاربردترین فنون ذیل روش تحلیل محتوا، فن «تحلیل محتوای مضمونی»<sup>۲</sup> است. این فن به دنبال تبیین اندیشه‌ها، نظریه‌ها و پیام‌های نهفته در یک متن است و لذا در این روش، محقق تلاش می‌کند به جای استفاده از مقیاس‌ها و پرسش‌نامه‌های از پیش طراحی شده، مضامین متن را مورد سنجش قرار دهد (نئوندورف، ۱۳۹۵: ۱۹۲-۱۹۳). در این تحقیق، جدول تحلیل محتوا بر مبنای واحد آیات ترسیم شده است. سپس مفاهیم کلیدی، مضمون اصلی، مضامین فرعی و جهت‌گیری‌های کلی هر آیه استخراج می‌شوند. منظور از مفاهیم کلیدی، مفاهیمی هستند که نقش اصلی را در شکل‌گیری مضمون اصلی دارند. مضمون اصلی، یک عنوانی کلیدی است که مقصود اصلی آیه را بیان می‌کند و خود از چندین مضمون فرعی تشکیل شده که با عناوینی کلی بیان می‌شوند. جهت‌گیری‌ها کلی‌ترین عنوان هر آیه هستند که با توجه به سیاق آیات قبل و بعد به دست می‌آیند. این پژوهش ضمن پایبندی به روش تحلیل محتوای مضمونی، در مواردی از روش «تحلیل گفتمان» به عنوان مکمل روش تحلیل محتوا کمک می‌گیرد. تحلیل گفتمان، از روش‌های تحلیل محتوای کیفی است که بخشی از بررسی‌ها در آن از طریق سازگاری و رابطه هم‌نشینی کلمات با همدیگر صورت می‌گیرد و یافته‌های آن منجر به تحلیل مضمونی محتوا و ساخت واژگان مرکزی می‌شود (همان: ۱۵-۱۶).

فرایند تحلیل محتوای مضمونی تحقیق حاضر، طی دو مرحله کلی سامان یافته است:

1. Content analysis.
2. Thematic content analysis (TCA).

در مرحله اول با هدف تبیین انسجام محتوایی سوره یونس، جدول تحلیل محتوا، متشکل از سه ستون «مضمون اصلی»، «مضامین فرعی» و «جهت‌گیری اصلی» ترسیم گردیده است. سپس آیات سوره، ذیل هر ستون قرار گرفته و بعد از تعیین جهت‌گیری‌های اصلی مبتنی بر سیاق واحد، سوره به چند مقوله کلی تقسیم شده است. تعیین انسجام محتوایی سوره و وحدت موضوعی آن، مبتنی بر مقوله‌ها امکان‌پذیر خواهد بود.

در مرحله دوم، جدول تحلیل محتوای مضمونی مبتنی بر محوری‌ترین مضامین حاصل از جهت‌گیری‌های اصلی و مقوله‌های کلی سوره ترسیم می‌گردد. جمله‌های این جدول را آیاتی تشکیل می‌دهند که در سایر سوره‌های قرآن قرار دارند و به لحاظ مضمونی با مضامین محوری سوره یونس ارتباط مستقیم دارند.

## ۲. تبیین انسجام محتوایی سوره یونس

سوره یونس از سور مقطعه و متشکل از ۱۰۹ آیه است. این سوره بنا بر قول اکثر مفسران، در مکه نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۱/۵). مبتنی بر روش تحقیق، بعد از مطالعه و دسته‌بندی تمام آیات، پانزده دسته احصا گردید (شامل آیات: ۱-۱۰؛ ۱۱-۱۴؛ ۱۵-۲۵؛ ۲۶-۳۰؛ ۳۱-۳۶؛ ۳۷-۴۴؛ ۴۵-۵۶؛ ۵۷-۶۵؛ ۶۶-۷۰؛ ۷۱-۸۹؛ ۹۰-۹۳؛ ۹۴-۹۷؛ ۹۸-۱۰۰؛ ۱۰۱-۱۰۳ و ۱۰۴-۱۰۹). بعد از احصاء جهت‌گیری‌های اصلی هر آیه، مقوله‌های کلی سوره آشکار خواهند شد. بخش‌هایی از جدول تحلیل محتوا، ناظر به مقوله‌های استخراج‌شده به عنوان نمونه ذکر می‌شود.

جدول شماره ۱: تحلیل محتوای آیات سوره یونس

﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَنَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ﴾ (۲)			
ردیف	مضمون اصلی	مضامین فرعی	جهت‌گیری اصلی
۱	ارسال پیامبر برای انداز و بشارت	وحی به رسول، سنخیت رسول با قوم، انداز عمومی مردم و بشارت مؤمنان از کارکردهای رسالت، افترا بستن به پیامبران توسط کفار	انذار به تکذیب‌کنندگان و بشارت به مؤمنان
﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلْهُ فُلٌ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبْدَلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنَّ اتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (۱۵)			

ردیف	مضمون اصلی	مضامین فرعی	جهت گیری اصلی
۲	درخواست تبدیل قرآن توسط کافران	تلاوت آیات بر مردم، عدم امیدواری کافر به آخرت، بهانه جویی کفار در نپذیرفتن قرآن، عدم توانایی رسول در تبدیل قرآن، و حیانی بودن قرآن، عذاب الهی پیامد تبدیل قرآن	استدلال رسول در برابر احتجاج کافران
﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَٰلِكَ نَنْظِعُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ (۷۴)			
ردیف	مضمون اصلی	مضامین فرعی	جهت گیری اصلی
۳	مهر شدن قلب به واسطه تکذیب آیات	تداوم ارسال پیامبران بعد از حضرت نوح <small>عَلَيْهِ السَّلَام</small> ، توأمانی بعثت پیامبران با ارائه بینات، اثر متأخر رفتارهای گذشته، اثر سوء تکذیب آیات بر قلب	جریان تکذیب انبیاء
﴿كَذَٰلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَىٰ الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (۳۳)			
ردیف	مضمون اصلی	مضامین فرعی	جهت گیری اصلی
۴	فسق، عامل ایمان ناپذیری	وجود قضای حتمی خداوند، عدم جواز فسق حتی قبل از ایمان، ایمان پذیری نیازمند زمینه مساعد	عوامل ایمان ناپذیری
﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَاصْبِرْ حَتَّىٰ يَخُذَ اللَّهُ وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (۱۰۹)			
ردیف	مضمون اصلی	مضامین فرعی	جهت گیری اصلی
۵	لزوم تبعیت از وحی	نزول وحی بر رسول، صبر لازمه تبعیت از وحی، التزام به صبر در جهت دریافت حکم الهی	استقامت بر ایمان

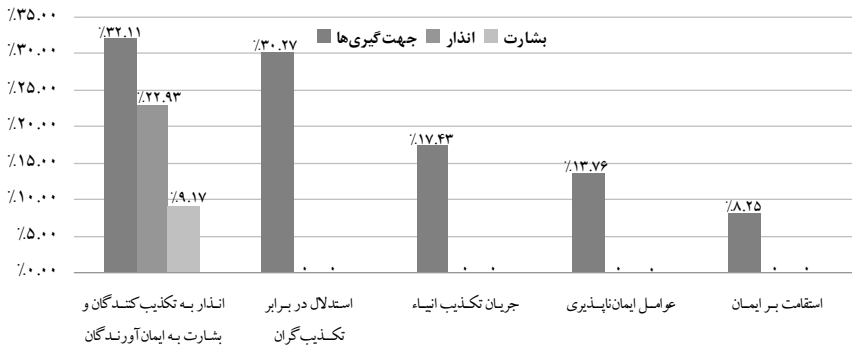
### ۳. تحلیل داده‌ها

با تحلیل محتوای آیات سوره یونس و احصاء مضامین اصلی و فرعی و جهت گیری‌های کلی، وقت آن است که یافته‌های حاصل از این داده‌ها ارائه شود. از سرفصل‌های مهم در روش تحلیل محتوا، استفاده از اطلاعات آماری و کمی در تحلیل‌ها و یافته‌های کیفی است. مراد از تحلیل کمی، شمارش فراوانی عناصر متن اعم از کلیدواژگان و مضامین آن است (باردن، ۱۳۷۵: ۱۳۱). یکی از ویژگی‌های تحلیل محتوا، ابتنای یافته‌ها و گزارش‌های تحلیلی کیفی به اطلاعات آماری و تحلیل‌های کمی است (نتوندورف، ۱۳۹۵: ۷۷). به تعبیر دیگر، تحلیل‌های کمی، دستمایه پژوهشگر برای ورود روشمند به تحلیل‌های کیفی و ارائه نتایج و یافته‌هاست (کرپیندورف، ۱۳۷۳: ۴۷). بر این اساس، در گام اول،



نمودار سنجش فراوانی جهت‌گیری‌های سوره یونس بر اساس جدول تحلیل محتوا ترسیم می‌شود.

نمودار ۱: سنجش فراوانی جهت‌گیری‌ها



نمودار فوق، مقوله‌بندی کلی سوره یونس را نشان می‌دهد. بر این اساس، سوره یونس حاوی پنج مقوله کلی زیر است:

- انذار به تکذیب‌کنندگان و بشارت به ایمان‌آوردگان،
- استدلال در برابر تکذیب‌گران،
- جریان تاریخی تکذیب انبیاء،
- عوامل ایمان‌ناپذیری،
- استقامت بر ایمان.

مطابق نمودار شماره ۱، تأکید بیشتر سوره بر مقوله «انذار به اهل تکذیب و بشارت به اهل ایمان» است. در انذار و بشارت نیز بیش از دو برابر بشارت، به انذار پرداخته است. همچنین با فراوانی بسیار نزدیک به این مقوله، «استدلال‌ورزی در برابر تکذیب‌گران» را در بستر روایت «جریان تاریخی تکذیب‌گری» مورد توجه قرار داده است. معلوم می‌شود که سوره یونس هرچند با فراوانی کمتر، عوامل ایمان‌ناپذیری و تکذیب‌گری را بیان کرده، رویکرد غالب آن به نوعی اتمام حجت با اقوام از طریق انذار و استدلال بوده است. قرآن کریم در سیاق تحضیض و توبیخ و ناامیدی از ایمان‌آوری دیگر اقوام، قوم یونس را به عنوان تنها قوم ایمان‌آورنده، نمونه آورده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱۲۵) که حکایت از اتمام حجت خداوند با دیگر اقوام دارد.

مبتنی بر تحلیل کمی صورت گرفته، «تکذیب» و «ایمان» دو محور سوره یونس را شکل می‌دهند. واژه تکذیب بیشترین فراوانی را با ۱۲ مرتبه تکرار در سوره دارد و عبارات ﴿... قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾، ﴿... يَمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾، ﴿... وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾، ﴿... أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، ﴿... وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾، ﴿... فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا﴾، ﴿... فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾، ﴿... قَالُوا إِنَّ هَذَا لِسِحْرٌ مُّبِينٌ﴾، ﴿... وَمَا نَحْنُ لَكُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿... فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾، ﴿... لَا يُؤْمِنُونَ﴾ و ﴿... وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ همه به مفهوم تکذیب رجوع دارند. همه مضامین فرعی و مضامین اصلی و جهت‌گیری‌های اصلی، حول دو مضمون محوری «تکذیب» و «ایمان» گردش می‌کنند و این دو در ارتباط منسجم با تمامی دسته‌ها هستند. علامه طباطبایی غرض کل سوره را تأکید بر توحید در برابر تکذیب کافران ذکر کرده است و آغاز سوره با آیه ﴿أَكْفُرُوا لِلَّهِ أَعْبَادًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُّبِينٌ﴾<sup>۱</sup> (یونس/ ۲) را که حکایت از تکذیب نبی اکرم صلی الله علیه و آله دارد، شاهی بر همین مدعا می‌داند (همان: ۷/۱۰). فضای مکه با توجه به تکذیب حداکثری پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و تحت فشار قرار دادن ایشان به طرق متعدد، اعم از تهدید، تحقیر، تهمت، تحریم، تصمیم به قتل و اخراج ایشان، کاملاً با غرض کلی سوره همخوانی دارد. نام‌گذاری سوره به یونس، در حالی که فقط یک آیه درباره ایشان نازل شده، قرینه دیگری است بر اینکه قوم یونس علیه السلام به عنوان قوم ایمان آورنده، الگویی برای سایر اقوام عنوان گردیده است (قرشی، ۱۳۷۷: ۳۴۰/۴). از این جهت، فضای نزول و نام سوره در ارتباط با غرض کلی سوره قرار دارند.

#### ۴. عوامل تکذیب و ایمان‌ناپذیری اقوام

برای دستیابی به عوامل تکذیب انبیاء علیهم السلام توسط اقوام، لازم است آیات مربوط به مقوله «عوامل ایمان‌ناپذیری» در جدول تحلیل محتوا قرار بگیرند؛ آنگاه مبتنی بر آن،

۱. آیا برای مردم شگفت‌آور است که به مردی از خودشان وحی کردیم که مردم را بیم ده و به کسانی که ایمان آورده‌اند، مژده ده که برای آنان نزد پروردگارش سابقه نیک است؟ کافران گفتند: این [مرد] قطعاً افسون‌گری آشکار است.

نمودار سنجش فراوانی واژگان کلیدی ترسیم گردد تا نظام رُتبی عوامل ایمان‌ناپذیری به‌دست آید و تحلیل کیفی عوامل ایمان‌ناپذیری، مبتنی بر تحلیل کمی و مضامین اصلی و فرعی صورت گیرد. با توجه به تحلیل محتوای صورت گرفته از سوره یونس، جهت گیری کلی ۱۵ آیه به مقوله «عوامل ایمان‌ناپذیری» اشاره دارند. از این جهت، جدول تحلیل محتوای این مقوله، شامل همین ۱۵ آیه خواهد بود که بخشی از آن به‌عنوان نمونه در اینجا ارائه می‌گردد.

جدول شماره ۲: تحلیل محتوای آیات مقوله «عوامل ایمان‌ناپذیری»

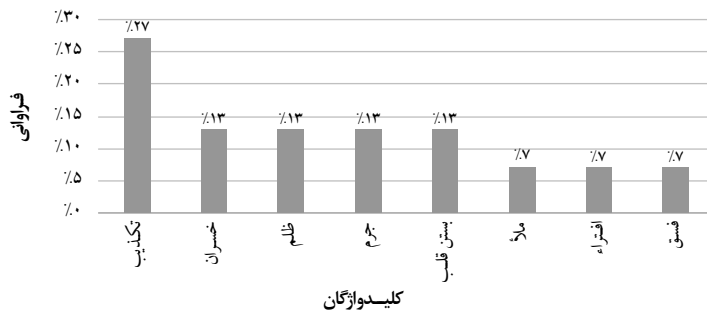
﴿وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾ (۱۳)				
ردیف	کلیدواژگان مرتبط	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری
A	ظَلَمُوا الْمُجْرِمِينَ	ایمان‌ناپذیری قطعی ستمگران	A1	هلاکت اقوام گذشته به سبب ستمگری
			A2	سنت ارسال رسولان با آیات روشن به سوی اقوام
			A3	ستمگری اقوام؛ عامل نپذیرفتن دعوت رسولان
﴿فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ﴾ (۱۷)				
ردیف	کلیدواژگان مرتبط	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری
B	أَظْلَمُ افترا، تکذیب الْمُجْرِمُونَ	تکذیب‌گران؛ ستمگرترین انسان‌ها	B1	ذو مراتب بودن ستمگری
			B2	عدم تفاوت میان افترا بر خداوند و تکذیب آیات
			B3	عدم رستگاری تکذیب‌گران
﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (۳۳)				
ردیف	کلیدواژگان مرتبط	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری
C	فَسَقُوا	ایمان‌ناپذیری فاسقان	C1	حتمیت قضاهای الهی
			C2	فسق؛ زمینه‌ساز حتمیت قضای الهی در نپذیرفتن ایمان
﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (۴۵)				
ردیف	کلیدواژگان مرتبط	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری

D1	کوتاهی فرصت دنیا در نسبت با آخرت	خُسران؛ عامل	خَسِرَ تکذیب	D
D2	شناخت همدیگر در روز حشر	هدایت‌ناپذیری		
D3	تکذیب؛ عامل خُسران	انسان		
﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ وَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَضَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾ (۷۴)				
رديف	کلیدواژگان مرتبط	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری
E	تکذیب طبع قلب	تکذیب؛ عامل ایمان‌ناپذیری	E1	سنت ارسال رسولان به سوی اقوام
			E2	ارائه آیات روشن به مردم توسط رسولان
			E3	تکذیب بیّنات؛ معلول طبع قلب
﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلَّوْا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ (۸۸)				
رديف	کلیدواژگان مرتبط	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری
F	ملاً شدّ قلوب	دستگاه حاکم و ملاً؛ عامل گمراهی مردم	F1	شکوه ظاهری و ثروت؛ ابزار گمراهی صاحبان قدرت
			F2	هم‌هدفی و همکاری ملاً با حاکمان سیاسی
			F3	فساوت دل‌ها؛ عامل ایمان‌ناپذیری
﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَتَكُونُوا مِنَ الْخَاطِرِينَ﴾ (۹۵)				
رديف	کلیدواژگان مرتبط	مضمون اصلی	مضامین فرعی	کدگذاری
G	تکذیب خُسران	تکذیب؛ عامل خُسران	G1	خطر گرایش به اهل تکذیب

## ۵. تحلیل داده‌ها

مبتنی بر یافته‌های جدول تحلیل محتوا، شبکه‌ای معنادار از مفاهیم «ظلم»، «فسق»، «جرم»، «بستن قلب»، «تکذیب»، «ملاً» و «خُسران» شکل گرفته است. مفهوم «بستن قلب» شامل دو واژه «شدّ قلب» و «طبع قلب» می‌شود. جدول تحلیل محتوا باید بتواند رابطه معنادار این شبکه مفهومی را روشن نماید. تبیین این رابطه، با اتکا بر تحلیل کمی آن مفاهیم و مضامین فرعی و اصلی صورت خواهد گرفت. بنابراین در گام اول لازم است نمودار فراوانی این مفاهیم ترسیم شود.

نمودار ۲: سنجش فراوانی کلیدواژگان مقوله «عوامل ایمان‌پذیری»



همچنان که در نمودار شماره ۲ مشاهده می‌شود، نظام رتبی عوامل ایمان‌پذیری در سوره یونس، به ترتیب فوق است. بر این اساس، عامل «تکذیب» بیشترین نقش را در ایمان‌پذیری اقوام دارد و مؤلفه‌های «خسران»، «ظلم»، «جرم» و «بسته شدن قلب» با فراوانی یکسان در مرتبه بعدی قرار دارند. یکسانی فراوانی این چهار عامل و یکسانی فراوانی سه عامل «ملاء»، «افتراء» و «فسق»، می‌تواند از نقش همگون هر دسته با هم حکایت داشته باشد. نکته مهم در اینجا، کشف رابطه‌ای است که میان عوامل فوق وجود دارد.

### ۱-۵. تفکیک میان دو مفهوم «تکذیب» و «ایمان‌پذیری»

بر اساس جدول، باید بین دو مفهوم «تکذیب» و «ایمان‌پذیری» تفکیک کرد. مراد از ایمان‌پذیری که عمدتاً با دو عبارت «لا یؤمنون» و «ما کانوا لیؤمنوا» شناخته می‌شود، صرفاً رد ایمان و نپذیرفتن دعوت انبیاء علیهم‌السلام نیست، بلکه منظور فقدان یا ناتوانی قابلیت ایمان‌آوری در وجود انسان است. به تعبیر دیگر، انسان‌هایی که فطرتاً قابلیت پذیرش ایمان توحیدی را دارا هستند، به گونه‌ای شده‌اند که اساساً دیگر آمیدی به ایمان‌آوری آن‌ها وجود ندارد؛ همچنان که ساختار صرفی و نحوی دو عبارت فوق، گویای این معناست. جمله مضارع منفی «لا یؤمنون» که دلالت بر استمرار دارد، اخبار از حال کسانی است که نسبت به توفیق آن‌ها به پذیرش ایمان، آمیدی وجود ندارد (بلاغی نجفی، ۱۴۲۰: ۶۶/۱). عبارت «ما کانوا لیؤمنوا»، شامل دو نفی یعنی «ما»ی نافی و «لام» جحد است. اسم «کان» ضمیر «و»، و خبر آن «أهلاً» محذوف است. در واقع، شکل اولیه این عبارت چنین بوده است: «ما کانوا أهلاً للإیمان» (صافی، ۱۴۱۸: ۲۵۴/۸).

این عبارت دلالت دارد بر اینکه گروهی از انسان‌ها، فاقد اهلیت و قابلیت ایمان‌آوری شده‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۱۷۳/۵). بر اساس جدول تحلیل محتوا، تکذیب‌گری اقوام، عامل ایمان‌ناپذیری آن‌ها شده است (مضمون اصلی ردیف E). بنابراین در سطح‌بندی شبکه مفهومی مستخرج از جدول، مفهوم «ایمان‌ناپذیری» نسبت به مفهوم «تکذیب»، سطح عمیق‌تری دارد و در مرحله بعد از آن قرار می‌گیرد.

## ۲-۵. نسبت ظلم و فسق با ایمان‌ناپذیری

ظلم و فسق در ایمان‌ناپذیری اقوام عاملیت داشته‌اند (کدهای A3، C2). با این حال، یافته‌های تحلیل محتوا گویای این است که ظلم و فسق، مستقیماً عامل ایمان‌ناپذیری اقوام نیستند. اول اینکه مراد از ظلم در سوره یونس **إِنَّا لَمَّا** همان تکذیب آیات است؛ بلکه تکذیب آیات، بالاترین ظلم است (مضمون اصلی ردیف B). به تعبیر دقیق‌تر، تکذیب هم برجسته‌ترین مصداق ظلم است و هم اینکه ظلم، عامل تکذیب محسوب می‌شود (مضمون اصلی ردیف B). برخی مفسران مراد از ظلم در آیه ۱۳ سوره یونس (ردیف A جدول شماره ۲) را تکذیب عنوان کرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۹۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۰۱/۲؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۳۴۵/۲). دوم اینکه تحلیل مضمون بر محور «فسق» روشن می‌کند که تکذیب، نتیجه فسق است. رابطه تکذیب و فسق در این آیه چنین آمده است: **﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾** (انعام/۴۹). بر این اساس، فسق به تکذیب منتهی شده است (مدرسی، ۱۴۱۹: ۷۳/۳). بنابراین ظلم و فسق، قبل از ایمان‌ناپذیری، رابطه با تکذیب‌گری دارند. آنچه سبب شده اقوام نسبت به دعوت انبیاء **إِنَّا لَمَّا** فقط بی‌اعتنا نباشند و تا سطح تکذیب‌گری تنزل یابند، رواج ظلم و فسق میان آن‌ها بوده است. به استناد آیه **﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ﴾** (روم/۱۰)، عبارت «أسأؤوا السوآی» بر مطلق اعمال بدی دلالت دارد که هر انسانی به مقتضای فطرتش قدرت تشخیص آن‌ها را دارد. بر این اساس، عمل سوء که ظلم و فسق دو مصداق برجسته آن هستند، روح ایمانی را چنان تضعیف می‌کنند که به تدریج انسان را به پست‌ترین موضع یعنی تکذیب آیات می‌کشانند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۴/۱۶).

۱. سپس سرانجام کسانی که کارهای بد کردند، این شد که آیات خدا را دروغ انگاشتند و بدان‌ها استهزا می‌کردند.

انسان ولو در حوزه دین و ایمان قرار نگرفته باشد، توان تمیز حُسن و قبح برخی اعمال را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۸/۲۰). آنچه قابلیت ایمان‌آوری انسان را تضعیف می‌کند، ارتکاب همین اعمال خلاف فطرت و عقل عملی است. آیه ۱۲ سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ در مقام بیان یکی از عوامل تکذیب‌گری اقوام، «اسراف» را معرفی می‌کند: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زِينٌ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>۱</sup> (یونس/۱۳). از نظر علامه طباطبایی، آیه در صدد تبیین عوامل تکذیب‌گری اقوام است و اسراف صفت کسانی است که اعمال آن‌ها، انحراف از طریق فطرت است (همان: ۱۸۴/۸). در مجموع معلوم می‌شود که آنچه زمینه تقابل جدی اقوام با دعوت انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ را فراهم آورده، رواج ارتکاب رفتارهای خلاف فطرت میان آن‌ها بوده است. از مضمون فرعی E3 که تکذیب‌گری را معلول طبع قلب دانسته، استفاده می‌شود که این رفتارها، اثر خود را در قلب می‌گذارند و موجب طبع قلب می‌شوند و طبع قلب، انسان را به وادی تکذیب می‌کشاند. بسته شدن قلب از درک حقایق به عنوان مجازات طبیعی اعمال ناشایست، همان طبع قلب است. بنابراین کارکرد اصلی قلب، ایمان است و ایمان‌پذیری ابدی زمانی محقق می‌شود که قلب از درک حقایق بسته بماند (همان: ۱۱۶/۱۰).

### ۳-۵. نوع عاملیت تکذیب در ایمان‌پذیری اقوام

تبیین شد که رواج ظلم و فسق میان اقوام و انحراف از مسیر فطرت، مانع درک حقایق توسط قلب‌ها شده و همین، آن‌ها را به تکذیب انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و آیات الهی کشانده است. نوع رفتاری که انسان در نسبت با تشخیص حُسن و قبح در پیش می‌گیرد، در تعیین سرنوشت او تعیین‌کننده است. چنانچه خلاف تشخیص وجدانی خود مرتکب اعمال سوء گردد، چنین انسانی در واقع دسّ نفس کرده و لذا زیانکار خواهد بود. آیات ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا﴾ و ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾<sup>۲</sup> (شمس/۹-۱۰) بر این معنا دلالت دارد.

۱. و چون انسان را آسیبی رسد، ما را -به پهلو خوابیده یا نشسته یا ایستاده- می‌خواند و چون گرفتاری‌اش را برطرف کنیم، چنان می‌رود که گویی ما را برای گرفتاری‌ای که به او رسیده، نخوانده است. این گونه برای اسرافکاران آنچه انجام می‌دادند، زینت داده شده است.

۲. [سوگند به این آیات که] هر کس جان خود را از گناه پاک سازد، رستگار می‌شود و هر کس آلوده‌اش سازد، زیانکار خواهد گشت.

دَسّ به مخفی و دفن کردن چیزی در چیز دیگری اطلاق می‌شود و مراد از دَسّ نفس در این آیات، مخفی کردن نفس به واسطه گناهان است (طریحی، ۱۳۷۵: ۷۰/۴). بنابراین ارتکاب عمل مخالف با فطرت، کارکرد تمیزدهندگی نفس را تضعیف و تدریجاً آن را تحت رفتارهایی که خلاف عقل عملی انجام شده‌اند، مدفون می‌نماید، هرچند هرگز نابودشدنی نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۶).

مبتنی بر جدول تحلیل محتوا، پیامد تکذیب‌گری اقوام، «خسران» اقوام است (کد D3 و مضمون اصلی ردیف G) و این خسران است که به عنوان اصلی‌ترین عامل درونی، اقوام را برای همیشه «هدایت‌ناپذیر» کرده است (مضمون اصلی ردیف E). این قاعده در دیگر آیات قرآن نیز قابل رهگیری است. در آیه ۲۰ سوره انعام این طور تصریح شده است: ﴿... الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.<sup>۱</sup> خسران نفس شامل کسانی است که در عین حال که به حقایقی شناخت و معرفت داشته‌اند، اما آن‌ها را کتمان کرده‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۳۱/۵). بنابراین تنها کسانی قابلیت پذیرش ایمان را برای همیشه از دست داده‌اند که به واسطه رفتارهای خلاف مبرهن، در موضع تکذیب حق قرار گرفته‌اند و تکذیب، سبب خسران نفس به عنوان اصلی‌ترین عامل درونی ایمان‌ناپذیری در آن‌ها شده است.

#### ۵-۴. موضع‌شناسی اقوام انبیاء ﷺ

بررسی آیات مربوط به انبیاء الهی ﷺ در قرآن، به صراحت نشان می‌دهد که همه اقوام در برابر دعوت انبیاء خود، موضع تکذیب داشته‌اند؛ اعلام تکذیب قوم نوح،<sup>۲</sup> قوم لوط،<sup>۳</sup> قوم هود و فرعون،<sup>۴</sup> قوم ثمود و شعیب،<sup>۵</sup> قوم ثبیع،<sup>۶</sup> اصحاب رس،<sup>۷</sup> قوم ابراهیم،<sup>۸</sup>

۱. ... کسانی که به خود زیان زده‌اند، ایمان نمی‌آورند.
۲. ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ (شعراء / ۱۰۵).
۳. ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ (شعراء / ۱۶۰).
۴. ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ﴾ (ص / ۱۲).
۵. ﴿وَتَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ﴾ (ص / ۱۳).
۶. ﴿وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ كُلٌّ كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ وَعِيدُ﴾ (ق / ۱۴).
۷. ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَتَمُودُ﴾ (ق / ۱۲).
۸. ﴿وَإِنْ يَكْفُرْ بِكَ فَكُفِّرْ بَدَلَهُمْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَتَمُودُ ۝ وَقَوْمُ إِبْرَاهِيمَ وَقَوْمُ لُوطٍ﴾ (حج / ۴۲-۴۳).



قوم فرعون و موسی،<sup>۱</sup> قوم الیاس،<sup>۲</sup> قوم عیسی<sup>۳</sup> و قوم پیامبر اسلام ﷺ<sup>۴</sup> از میان این اقوام، دو قوم موسی و قوم سبأ وضع متفاوت‌تری داشته‌اند. قرآن از ایمان‌آوری گروهی از آن‌ها سخن گفته و گاهی تمجید و گاهی تعذیب آن دو را ذکر کرده است. لازم است توضیحی از شرح حال آن‌ها طبق آیات قرآن ارائه و در پایان موضع قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَام بیان گردد.

#### ۵-۴-۱. موضع‌شناسی قوم سبأ

از قوم سبأ در قرآن، دو جا سخن گفته شده است؛ یکی در آیات ۲۲ تا ۴۴ سوره نمل و دیگری در آیات ۱۵ تا ۲۱ سوره سبأ. آیات مربوط به سوره نمل، همزمانی قوم و ملکه سبأ با نبوت حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام را گزارش می‌کند. مطابق این آیات، ملکه سبأ مخاطب دعوت مکتوب حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام قرار گرفته است. در این آیات، هیچ گزارشی از ایمان آوردن قوم سبأ به دعوت حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام وجود ندارد و تنها از ایمان‌آوری شخص ملکه سبأ سخن گفته شده است. عبارت «قَالُوا نَحْنُ أَوْلَا قُوَّةً وَأَوْلُوا بِأَيِّ شَيْدٍ...»<sup>۵</sup> (نمل / ۳۳) که در پاسخ به درخواست مشورت ملکه از سوی ملأ قوم سبأ بیان شده، نشان می‌دهد که سران قوم سبأ علی‌رغم نظر ملکه، مایل به جنگ با حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام بودند. همچنین ارسال هدیه برای حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام از سوی اهل سبأ در حالی که حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام در نامه خود از آن‌ها خواسته بود که تسلیم شوند، نشان‌دهنده استکفاف آن‌ها از تسلیم شدن است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۳۶۰-۳۶۲). در نهایت، ظاهر آیات سوره نمل تنها از ایمان آوردن شخص ملکه سبأ حکایت می‌کند. آیات مربوط به سوره سبأ، به وضعیت قوم سبأ بعد از حیات حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام اشاره دارد (طیب، ۱۳۷۸: ۵۵۴/۱۰). از این آیات استفاده می‌شود که بعد از حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَام، رسولان متعدد

۱. «وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكَذَّبَ مُوسَى فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ» (حج / ۴۴).

۲. «وَإِنَّ إِلْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ۚ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَلَا تَتَّقُونَ ۚ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ ۚ اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولَى ۚ فَكَذَّبُوهُ فَأَنَّهُمْ مُّحْضَرُونَ» (صافات / ۱۲۳-۱۲۷).

۳. «وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ الْوَرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ» (صف / ۶).

۴. «وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ» (انعام / ۶۶).

۵. گفتند ما صاحبان قدرت و جنگجویانی سرسختیم ...

دیگری برای قوم سبأ ارسال شده و آن‌ها را به ایمان دعوت کرده‌اند. این آیات تماماً در مذمت و ذکر عذاب آن قوم می‌باشد. بر اساس این آیات به ویژه دو آیه ﴿فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَلْنَاهُم بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ ۝ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَافِرِينَ﴾ (سبأ/۱۶-۱۷)، قوم سبأ از دعوت رسولان الهی اعراض و آن‌ها را تکذیب کردند و در نتیجه مشمول عذاب الهی شدند. در برابر دعوت رسولان الهی، تنها اقلیتی از اهل سبأ ایمان آوردند (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۹/۳۳-۳۶).

### ۵-۴-۲. موضع‌شناسی قوم موسی‌الایشی

درباره مخاطب دعوت حضرت موسی‌الایشی، این نکته حائز اهمیت است که ایشان با دو قوم مواجه شد؛ یکی قوم بنی‌اسرائیل که در قرآن قوم موسی‌الایشی نامیده شده‌اند و دیگری قوم فرعون که در قرآن از آن‌ها به عنوان تکذیب‌کنندگان حضرت موسی‌الایشی نام برده شده است. با این حال، قوم موسی (بنی‌اسرائیل) هم در انگیزه ایمان آوردن به حضرت موسی‌الایشی و هم در طی مسیر ایمان به همراه حضرت موسی‌الایشی مذمت شده‌اند. ایمان‌آوری آن‌ها مبتنی بر ﴿عَلَىٰ خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ...﴾ (یونس/ ۸۳) یعنی ترس از فرعون و سران او بوده است. بنابراین معلوم می‌شود که ایمان آن‌ها یک ایمان سطحی و غیر مستحکم بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ذیل آیه ۱۴۸ اعراف). بنی‌اسرائیل در ادامه در موارد متعددی اعم از گوساله‌پرستی،<sup>۱</sup> نقض میثاق و قتل انبیاء،<sup>۲</sup> عدم همراهی حضرت موسی‌الایشی در نبرد،<sup>۳</sup> درخواست ساخت بت برای پرستش<sup>۴</sup> و... دچار ارتداد شده و مورد نکوهش و عذاب الهی قرار گرفته‌اند.

### ۵-۴-۳. موضع‌شناسی قوم یونس‌الایشی

قوم حضرت یونس‌الایشی به تصریح آیه ۹۸ سوره یونس، تنها قومی هستند که نه تنها

۱. ﴿رَادُوا وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (بقره / ۵۱).
۲. ﴿فِيمَا نَقَضْتُمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَقَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَعِيرٍ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ فُلُونَنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (نساء / ۱۵۵).
۳. ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّا لَنْ نَدْخُلَهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (مائدة / ۲۴).
۴. ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (اعراف / ۱۳۸).

پیامبر خود را تکذیب نکردند، بلکه ایمان آوردند و از ایمان خود در دنیا منتفع شدند. بر اساس آنچه از تحلیل محتوای سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ به دست آمد، عوامل مختلفی در تکذیب‌گری اقوام دخالت داشته‌اند که در نمودار ذیل به صورت یک رابطه طولی تدلی از اعلی به ادنی ترسیم گ‌دند:



در بررسی آیات مربوط به قوم حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ، هیچ یک از مؤلفه‌های موجود در نمودار فوق مشاهده نمی‌شود. سرگذشت قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ به صورت محدود و گذرا در چهار موضع از قرآن روایت شده است (ر.ک: یونس / ۹۸؛ انبیاء / ۸۷-۸۸؛ صافات / ۱۳۹-۱۴۸؛ قلم / ۴۸-۵۰). خلاصه روایت، مطابق آیات مورد اشاره چنین است که حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ به سوی قومی با بیش از صد هزار نفر جمعیت فرستاده شد. این قوم در ابتدا دعوت وی را نپذیرفتند و حاضر به ایمان آوردن نشدند، لذا حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ قوم خود را ترک کرد؛ در حالی که از این قوم به خاطر ایمان نیاوردن آن‌ها خشمگین شده بود (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۵/۲۵۷). البته در آیات قرآن مثل آیات ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ۝ فَآمَنُوا فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ (صافات / ۱۴۷-۱۴۸) و آیه ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسُ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخُزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ﴾ (یونس / ۹۸)، صرفاً بر ایمان آوردن قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ تکیه شده و از ایمان نیاوردن آن‌ها سخنی به میان نیامده است. آنچه مفسران در علت غضب حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ ذکر کرده‌اند، ایمان نیاوردن قوم او در ابتدای دعوت است. این رأی به واسطه آیه ﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ﴾ (قلم / ۴۸) تقویت می‌شود. این آیه خطاب به پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که از سوی قوم خود مورد آزار قرار می‌گرفت و آنان دعوت حضرت را اجابت نمی‌کردند. در این آیه از پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خواسته شده که صبر داشته باشد و

مانند حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ به خشم و فریاد نیاید. از اینجا روشن می‌شود که منشأ خشم حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ، مقاومت قوم ایشان در اجابت نکردن دعوت بوده است (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳: ۱۳/۲۸۱). با این حال آنچه اهمیت پیدا می‌کند، این است که چرا قوم حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ مانند دیگر اقوام به تکذیب‌گری روی نیاوردند و هیچ یک از عوامل تکذیب‌گری در میان آن‌ها گزارش نشده است؟

## ۵-۵. واکاوی زمینه‌های ایمان‌آوری قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ

بر اساس جدول شماره ۲، عامل بیرونی گمراهی اقوام، «ملاً» می‌باشد (مضمون اصلی ردیف F). ملاً گروهی هستند که همنشین حاکمان و در ارتباط و هماهنگ با آن‌ها هستند و موضع فعال در به گمراهی کشاندن اقوام دارند (کد F2). هرچند در سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ فقط از ملاً قوم فرعون و تقابل آن‌ها با دعوت حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ سخن گفته شده است، واکاوی آیات مربوط به دیگر اقوام که همه به تکذیب دعوت روی آورده‌اند، از این عامل اساسی بیرونی پرده برمی‌دارد و آن را به عنوان سرمنشأ دیگر عوامل یعنی رواج ظلم و فسق در میان اقوام برمی‌شمارد. ملاً قوم نوح،<sup>۱</sup> ملاً قوم هود،<sup>۲</sup> ملاً قوم صالح،<sup>۳</sup> ملاً قوم شعیب،<sup>۴</sup> ملاً قوم فرعون،<sup>۵</sup> ملاً قوم موسی<sup>۶</sup> و ملاً قوم پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از این دسته‌اند. بررسی آیاتی که مضمون ملاً در آن‌ها ذکر شده است، روشن می‌کند که این گروه در جهت تقابل با دعوت انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مواضع و گفت‌وگوهای چهارجانبه‌ای شکل داده‌اند: - گفت‌وگو با حاکمان سیاسی در قالب مشورت‌دهی،<sup>۸</sup>

۱. «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (اعراف / ۶۰).
۲. «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنَظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (اعراف / ۶۶).
۳. «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (اعراف / ۷۵).
۴. «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ» (اعراف / ۸۸).
۵. «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ» (اعراف / ۱۰۹).
۶. «أَلَمْ تَر إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا...» (بقره / ۲۴۶).
۷. «وَإِن طَلَّقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمَنُوا وَاصْبِرُوا عَلَيَّ الْهَيْكَلُ إِنَّ هَذَا لَكُنْزٌ يُرَادُ» (ص / ۶).
۸. «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَدْرُكَ آلَهُتِكَ قَالَ سَقَطَلْ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» (اعراف / ۱۲۷).

- گفت‌وگو با عموم مردم با هدف ممانعت از ایمان‌آوری آن‌ها،<sup>۱</sup>

- گفت‌وگو با مؤمنان با هدف منصرف کردن آن‌ها از ایمان،<sup>۲</sup>

- گفت‌وگو با انبیاء الهی (علیهم‌السلام) در قالب تهدید، تمسخر، تهمت و تکذیب.<sup>۳</sup>

فعالیت ملاً منحصر به تأثیرگذاری‌های ذهنی نبوده، آن‌ها با در اختیار داشتن قدرت و ثروت، به اضلال و گمراهی اقوام اقدام می‌کنند و این اضلال، مطلق است و مقید به طریق خاصی نمی‌شود (کد F2). بر این اساس روشن می‌شود که گروه ملاً، عامل بیرونی تکذیب‌گری اقوام هستند. ملاً به گروهی از جامعه اطلاق می‌شود که در یک نظر مشترک اتفاق دارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۷۶). در وجه تسمیه این واژه که اصل آن، پُر و مملو بودن هم معنا می‌دهد، این طور گفته شده است که چشم و دل بیننده از ظاهر چنین گروهی پر می‌شود. از این جهت، ملاً همان اشراف و رؤسای قوم هستند که در دسترس عموم مردم قرار دارند و به رأی و نظر آن‌ها رجوع می‌گردد (طریحی، ۱۳۷۵: ۱/۳۹۶). معلوم می‌شود ملاً کسانی هستند که در رأس جامعه و در انظار و دسترس عموم مردم قرار دارند و حائز نوعی مرجعیت علمی و ارشادی هستند. تحلیل موارد کاربرد ملاً در قرآن نشان می‌دهد که ملاً از کنش‌های اجتماعی تماماً منفی در تقابل با دعوت انبیاء برخوردارند. تنها در یک مورد، نقش منفی برای ملاً ذکر نشده و آن هم ملاً حضرت سلیمان (علیه‌السلام) است.<sup>۴</sup> ملاً همنشینان حاکمان سیاسی طاغوت و بسترساز پیدایی و تداوم قدرت و تسلط حاکمان طاغوتی بر مردم هستند. این گروه همزمان با بعثت انبیاء الهی، از اولین کسانی هستند که به مخالفت با انبیاء و موضع‌گیری علیه آن‌ها می‌پردازند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۶: ۲۳۷-۲۴۰). گروه ملاً به روش‌های مختلف،

۱. ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ إِذًا لِحَابِرُونَ﴾ (اعراف / ۹۰).

۲. ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُرْسَلٌ مِنْ رَبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف / ۷۵).

۳. ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَنَعُوذَنَّ فِي مَلِيتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ (اعراف / ۸۸)؛ ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ (اعراف / ۱۰۹)؛ ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ (مؤمنون / ۳۳)؛ ﴿وَيَضَعُ الْقَلْبُكَ وَكَلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسَخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾ (هود / ۳۸).

۴. ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ (نمل / ۳۸).

محیط جامعه را در جهت تقابل اقوام با دعوت انبیاء سوق می دهند. رواج ظلم و فسق به عنوان دو مصداق برجسته از رفتارهای خلاف فطرت در میان اقوام، می تواند معلول اقدامات ملاً باشد. در تحلیل محتوای سوره یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ و بررسی دیگر آیات مربوط به قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ، هیچ سخنی از چنین گروهی وجود ندارد. تنها در گزارش های روایی مربوط به قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ، از یک فرد عالم ناصح نام برده شده که در ایمان آوری قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ تأثیرگذار بوده است. بعد از آنکه قوم یونس ایمان نیاوردند و حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ با خشم آن ها را ترک کرد، میان آن عالم با قوم یونس گفت وگویی شکل می گیرد که در نهایت منجر به ایمان آوری قوم یونس می شود (حسینی بحرانی، ۱۴۱۶: ۵۷/۳). از اینجا معلوم می شود که فقدان ملاً کفر و شرک در محیط اجتماعی قوم یونس، اصلی ترین عامل حفظ زمینه و استعداد ایمان آوری قوم یونس و در نتیجه اجابت دعوت حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ توسط آنان بوده است.

## ۶. تناسب سوره یونس با پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و قوم ایشان

مبتنی بر یافته های حاصل از تحلیل محتوای سوره یونس، معلوم شد که محور اصلی سوره، نوع مواجهه اقوام با انبیاء و آیات الهی است که مواجهه ای تقابلی و تکذیب گرانه بوده است. آن طور که علامه طباطبایی تصریح کرده است، این سوره بعد از انکار وحی توسط مشرکان نازل شده و ابتدا و انتهای سوره که با تکذیب قرآن و رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آغاز شده و با امر کردن پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به استقامت در مسیر تبعیت از وحی پایان یافته است، حکایت از تناسب بسیار زیاد سوره با نوع مواجهه امت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با ایشان دارد. این تناسب به حدی است که می توان تمام سوره را سوره انذار به واسطه قضای عدل و حکم الهی بین نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و امتش دانست (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱۰). همچنان که در اقوام گذشته، سوق یافتن مردم به تکذیب انبیاء و آیات الهی، متأثر از محیط فسادخیز و ظالمانه ای بود که ملاً و خواص با هدف تقابل عمومی با دعوت انبیاء الهی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ایجاد کرده بودند، در امت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز نقش چنین گروه های اجتماعی مرجع در دین ستیزی و تقابل عمومی با دعوت پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برجسته است. اینکه قرآن در آغازین سوره های نازل شده، از کسانی با وصف ﴿ذَا مَالٍ وَنِينَ﴾ (قلم/ ۱۴:

نیز ر.ک: مدثر/ ۱۲-۱۳) به عنوان پیشتازان تقابل و تکذیب در برابر پیامبر اسلام ﷺ نام می‌برد، حکایت از جایگاه این افراد در نظام قدرت و ثروت به عنوان سران قوم دارد (قرشی، ۱۳۷۷: ۱۱/۲۸۱). از آنجا که حضور و اقدام به موقع یک «عالم ناصح» توانست قوم یونس را به پذیرش دعوت حضرت یونس عليه السلام سوق بدهد، معلوم می‌شود که شاخص گروه‌های مرجع و زبندگان جبهه حق، علم است. عالمان در جبهه حق به عنوان خواص این جبهه، یک عامل بسیار تعیین‌کننده در سوق دادن عامه مردم به ایمان هستند. بر این اساس در جبهه حق، «اگر خواص امری را که تشخیص دادند، به موقع و بدون فوت وقت عمل کنند، تاریخ نجات پیدا می‌کند»<sup>۱</sup>. این سنت برای همیشه در تاریخ جریان دارد.

## ۷. یافته‌ها و نوآوری‌های تحقیق

یافته‌های این پژوهش را می‌توان فهرست‌وار عبارت از موارد زیر دانست:

- همه اقوامی که قرآن از آنها نام برده و در سوره یونس سرگذشت بعضی از آنها روایت شده است، در هر قوم، اکثریت آنها پیامبران الهی عليهم السلام را تکذیب کردند و تنها اقلیت‌هایی حاضر به پذیرش دعوت انبیاء عليهم السلام شدند. از این میان، قوم حضرت یونس عليه السلام تنها قوم ایمان‌آورنده است که در سوره یونس مورد تمجید قرار گرفته است.

- رواج رفتارهای خلاف فطرت در محیط زندگی اقوام که افتراء، جرم، فسق و ظلم، مصداق‌های فراگیری از آنها هستند، قلب‌ها را - به عنوان ظرف ایمان - از درک حقایق محروم نموده و اقوام را از سطح بی‌اعتنایی به دعوت انبیاء الهی عليهم السلام، به سطح تکذیب‌گری کشانده است.

- اقوام مادامی که در صف تکذیب‌کنندگان انبیاء عليهم السلام و دعوت آنها قرار نگرفته باشند، امید به ایمان‌آوری آنها وجود دارد؛ اما با ورود به مرحله تکذیب‌گری و مداومت بر این حالت، دچار خسران نفس شده و قابلیت ایمان‌آوری در آنها چنان

۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار فرماندهان لشکر ۲۷ محمد رسول‌الله ﷺ، ۱۳۷۵/۰۳/۲۰، قابل دستیابی در پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیه‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای به نشانی <<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=4790>>.

تضعیف می‌شود که امید چندانی به ایمان‌آوری آن‌ها وجود ندارد. بر این اساس، خسران نفس اصلی‌ترین عامل درونی ایمان‌ناپذیری اقوام محسوب می‌شود.

- شیوع رفتارهای سوء خلاف فطرت در میان اقوام به عنوان زمینه‌های اجتماعی ایمان‌ناپذیری آن‌ها، ناشی از یک عامل اصلی بیرونی تحت عنوان «ملاً» است. ملاً به عنوان گروهی از سرشناسان جامعه که در مجاورت حاکمان سیاسی قرار گرفته‌اند، از اولین گروه‌هایی هستند که انبیاء عَلَيْهِمُ السَّلَامُ را تکذیب کرده‌اند. آن‌ها به واسطه برخورداری از نوعی مرجعیت علمی و سیاسی و امتیازات مادی و با ترویج جرم و فسق و ظلم میان اقوام از یکسو، و تغییر ذهنیت آن‌ها نسبت به انبیاء و محتوای دعوت انبیاء از سوی دیگر، به اِضلال اقوام می‌پردازند و در نتیجه اقوام در تقابل با انبیاء الهی عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قرار می‌گیرند.

- در روایت‌های قرآنی مربوط به قوم حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ، هیچ سخنی از وجود گروهی به نام ملاً وجود ندارد. برخی گزارشات روایی، تنها از وجود یک عالم ناصح در میان قوم یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ خبر داده‌اند که قوم یونس متأثر از ارشادات وی، سرانجام دعوت حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَامُ را پذیرفتند.

### نتیجه‌گیری

مبنتی بر یافته‌های نهایی این تحقیق، معلوم می‌شود که میزان اثرپذیری اقوام و عموم مردم از گروه‌های اجتماعی مرجع بسیار زیاد است. الگوی رفتاری انسان، ارتباط مستقیم با تحولات انفسی او به عنوان منشأ ایمان‌پذیری یا ایمان‌ناپذیری دارد و این الگوی رفتاری، تا حدود زیادی با گفتار و رفتار سرآمدان و زیدگان محیط زندگی هر انسانی قرابت دارد. بنابراین سوق‌دهی یک جامعه به سمت ارزش‌های الهی، وابسته به نوع کنش گروه‌های مرجع یا خواص آن جامعه است. صاحبان دعوت دینی با هدف پیشبرد دعوت خود، لازم است قبلاً در جهت ایجاد گروه‌های مرجع دینی و به ویژه مرجعیت فکری و اجتماعی عالمان ناصح در جامعه بکوشند. حضور و اثرگذاری این گروه‌ها ضمن آنکه زمینه شکل‌گیری حکومت دین را فراهم می‌آورد، توسعه چنین گروه‌هایی بیش از هر عامل دیگری، وابسته به تشکیل حکومت دینی است و لذا حکومت دینی، بهترین و اثرگذارترین طریق دعوت عمومی مردم به دین است.



## کتاب‌شناسی

۱. باردن، لورنس، *تحلیل محتوا*، ترجمه ملیحه آشتیانی و محمد یمنی دوزی سرخابی، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۵ م.
۲. بلاغی نجفی، محمدجواد بن حسن، *آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم، بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ ق.
۳. جوادی آملی، عبدالله، «بررسی فطرت در قرآن»، *دوفصلنامه معارج*، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۴. حرّی، ابوالفضل، «مناسبات زبانی و /یا زنجیرمندی خرد و کلان در قصص قرآنی (با نگاهی به داستان یونس علی‌ه‌السلام)»، *فصلنامه پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی*، سال اول، شماره ۴، زمستان ۱۳۸۹ ش.
۵. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۶. حسینی خامنه‌ای، علی، *تفسیر سوره براءت*، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۹۶ ش.
۷. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین بن احمد، *تفسیر اثنتی عشری*، تهران، میقات، ۱۳۶۳ ش.
۸. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.
۹. ستوده‌نیا، محمدرضا، و محمد جانی‌پور، «ساختار نظام‌مند مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی در سوره اسراء»، *فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق*، سال ششم، شماره ۱۹، بهار ۱۳۹۲ ش.
۱۰. سلامت باویل، لطفه، «تحلیل ساختار روایت داستان یونس پیامبر در قرآن بر اساس نظریات ژرار ژنت»، *دوفصلنامه پژوهش‌نامه قرآن و حدیث*، سال دهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۱۱. شریف لاهیجی، بهاء‌الدین محمد بن علی اشکوری دیلمی، *تفسیر شریف لاهیجی*، تحقیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۱۲. صافی، محمود بن عبدالرحیم، *الجدول فی اعراب القرآن*، چاپ چهارم، بیروت، دار الرشید، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. صرفی، زهره، «تبیین انسجام محتوایی سوره لقمان با روش تحلیل محتوای کیفی»، *فصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال شانزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۴۱)، بهار ۱۳۹۸ ش.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *تفسیر جوامع الجامع*، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. همو، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۱۸. طیب، سید عبدالحسین، *اطیب البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، تهران، اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۱۹. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، *تفسیر من وحی القرآن*، چاپ دوم، بیروت، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۰. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، *تفسیر الصافی*، چاپ دوم، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. قرشی، سیدعلی‌اکبر، *تفسیر احسن الحدیث*، چاپ سوم، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۲۲. کریندورف، کلاوس، «تجزیه و تحلیل محتوا»، ترجمه محمدسعید ذکایی، *فصلنامه رسانه*، سال پنجم، شماره ۴ (پیاپی ۲۰)، زمستان ۱۳۷۳ ش.
۲۳. مدرسی، سیدمحمدتقی، *من هدی القرآن*، تهران، دار محیی‌الحسین علی‌ه‌السلام، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. نوندورف، کیمبرلی ای.، *راهنمای تحلیل محتوا*، ترجمه حامد بخشی و وجیهه جلائیان بخشنده، مشهد، جهاد دانشگاهی، ۱۳۹۵ ش.



## اعتبارسنجی قرینه‌محور روایات تفسیری

### از دیدگاه سید مرتضی علم‌الهدی\*

- محمدحسین حسین پور<sup>۱</sup>
- سیدمحمد مرتضوی<sup>۲</sup>
- محمدرضا جواهری<sup>۳</sup>

#### چکیده

اعتبارسنجی روایات تفسیری از دیرباز مورد بحث بوده است. سید مرتضی علم‌الهدی به عنوان چهره برجسته شیعی در قرن پنجم، از جمله قرآن‌پژوهانی است که دیدگاه او در این باره از اهمیت خاصی برخوردار است. این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، با مراجعه به آثار سید مرتضی، رویکرد وی را در اعتبارسنجی روایات تفسیری بررسی کرده است. در نگاه آغازین به نظر می‌رسد از آنجا که روایات تفسیری جزء اخبار آحاد شمرده می‌شوند و سید مرتضی خبر واحد را بدان جهت که مفید ظن است، باعث علم و عمل نمی‌داند، ایشان نباید برای روایات تفسیری اعتباری قائل باشد. اما یافته‌های این جستار نشان از آن دارد

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۵/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۴/۷.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (hosseinpoor1358@gmail.com).
۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (mortazavi-m@um.ac.ir).
۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (javaheri@um.ac.ir).

که چنانچه خبر واحد همراه با قرائنی باشد که آن را از ظنی الدلاله بودن خارج کند، از نظر سید مرتضی می‌تواند در تفسیر نیز مورد استناد قرار گیرد. قرائنی همچون: وجود اخبار در مصنفات حدیثی و اصول شیعه، علم آور بودن مضمون خبر، مطابقت با ظاهر قرآن، مطابقت با حکم عقل، مطابقت با اصل عدل الهی، و اجماع امامیه می‌تواند روایت را از ظنی بودن خارج کند. در واقع سید مرتضی در مقابل رویکرد اعتبارسنجی راوی محور، به رویکرد اعتبارسنجی قرینه محور در ارزیابی احادیث باور دارد.

**واژگان کلیدی:** اعتبارسنجی قرینه محور، روایات تفسیری، رویکردهای اعتبارسنجی روایات، سید مرتضی علم الهدی، قرائن علم آور.

### مقدمه

سنت پس از قرآن، دومین منبع دین‌شناسی است. قرآن در آیاتی اعتبار سنت پیامبر ﷺ در تفسیر قرآن را تأیید می‌کند: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾<sup>۱</sup> (نحل/۴۴). با توجه به حدیث متواتر نقلین، سنت اهل بیت ﷺ نیز همچون سنت پیامبر ﷺ در تفسیر قرآن دارای اعتبار است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۷۸/۱۲). در روایات اهل بیت ﷺ جایگاه سنت اهل بیت ﷺ در تفسیر قرآن بیان شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۹۱: ۲۷۰/۱). امام باقر ﷺ می‌فرماید:

«احدی را به جز اوصیاء و جانشینان پیامبر ﷺ یارای آن نیست که مدعی شود تمام ظاهر و باطن قرآن را می‌داند» (همان: ۱۷۸/۱).

اصل حجیت سنت پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ در همه آموزه‌ها و معارف دینی از جمله تفسیر، مورد پذیرش و اتفاق نظر است. از آنجا که امروزه دست ما از سنت شفاهی کوتاه است و آنچه بدان دسترسی داریم، احادیثی است که بیانگر سنت است، هر آنچه از روایات به گونه متواتر یا خبر واحد همراه با قرینه علم آور، به دست ما رسیده، بدون هیچ اختلافی از اعتبار برخوردار است و سنت معصوم ﷺ را اثبات می‌کند. اما درباره اینکه آیا سنت با تحلیل رجالی خبر واحد اثبات می‌شود و یا تحلیل فهرستی و

۱. و به سوی تو قرآن را فرو فرستادیم تا برای مردم آنچه را که به سویشان نازل شده، روشن بیان کنی و شاید بیندیشند.

جستجو از قرائن لازم است؟ اختلاف نظر است. به عبارت دیگر، سخن بر سر راه‌های کشف سنت معصومان علیهم‌السلام از اخبار آحاد است که آیا این راه منحصر در بررسی‌های رجالی و شناخت راویان سلسله سند خبر واحد است یا شامل فحص از قرائن و مراجعه به کتب فهرست و گردآوری شواهد و قرائن نیز می‌شود؟ از سویی، روایات آحاد از چنان اهمیت و گستره‌ای برخوردار است که اگر آن را کنار بگذاریم، نه تنها بخش عمده معارف دینی را از دست خواهیم داد، بلکه استفاده از بخشی از آیات قرآن نیز ناممکن یا دشوار خواهد شد. از سوی دیگر می‌دانیم که روایات در طول قرون و اعصار، دچار آسیب‌های فراوانی از جمله جعل و وضع شده است. لذا برخی از دانشمندان اسلامی در این باره اختلاف نظر دارند و برخی قائل به محدودیت دامنه استفاده از روایات آحاد شده‌اند.

با توجه به اهمیت میراث کهن شیعه در سده‌های چهارم و پنجم هجری و اهمیت دیدگاه‌های سید مرتضی به عنوان یکی از اندیشمندان برجسته شیعه در آن دوران، این جستار در پی پاسخ به این پرسش است که دیدگاه سید مرتضی درباره اعتبارسنجی قرینه‌محور روایات تفسیری چگونه تحلیل می‌شود؟

شریف مرتضی بررسی «اعتبار روایات» را از جمله مباحث دانش اصول فقه دانسته و در مقدمه کتاب *الذریعة الی اصول الشریعة* به ابتناء علم اصول فقه بر مبانی کلامی و پیش‌فرض‌هایی که -به زعم او- باید در دانش کلام مورد مذاقه قرار گیرد، تصریح کرده و سپس از این پیش‌فرض‌ها با عنوان «اصول اصول فقه» یاد کرده است (شریف مرتضی، ۱۳۴۸: ۴/۱).

از آنجا که عمده روایات تفسیری، اخبار آحاد است، طبعاً از نظر سید مرتضی نمی‌توان از آن‌ها در تفسیر استفاده کرد.

فرض بحث در اعتبارسنجی قرینه‌محور روایات تفسیری، اخبار واحدی است که مطابق با قواعد اصولی و رجالی، شرایط حجیت را بر اساس مبنای وثوق صدوری یا وثاقت راوی دارا باشد.

مسئله اصلی این جستار آن است که سید مرتضی منشأ حصول وثوق به صدور روایات تفسیری از معصوم علیه‌السلام را چه چیزی می‌داند؟ آیا تنها وثوقی معتبر است که از طریق سند روایت و سلسله راویان آن به دست آمده باشد (راوی محوری) یا اینکه

به طور مطلق، وثوق به صدور خبر از هر طریق عقلایی که حاصل شد (قرینه محوری)، معتبر است؟ قول اول را «وثوق سندی» و قول دوم را «وثوق صدوری» می‌نامند. از طرفی سید مرتضی خبر واحد را مفید ظن دانسته و حجیت آن را منکر است (همان: ۵۱۷/۲؛ عاملی جبعی، ۱۴۰۴: ۲۵) و در ارزیابی خبر واحد می‌گوید:

«خبر واحد به رغم اعتبار و عدالت راوی نمی‌تواند در امر دین افاده علم کند و موجب استنباط حکمی شرعی شود؛ زیرا عدالت راوی موجب یقین به صدق سخن او نشده، حداکثر ظن به راستی گفتار او ایجاد می‌کند، در حالی که عمل به حکم شرعی مشروط به حصول اطمینان و یقین است» (شریف مرتضی، ۱۴۱۵: ۲۶۹).

از طرف دیگر در پاسخ به این پرسش که «چرا برخی از دانشمندان شیعه، گاهی خبر واحد را به کار برده‌اند؟» می‌گوید:

«سه دلیل بر اعتبار برخی اخبار آحاد وجود دارد: ۱- وجود شاهد و قرینه‌ای مبنی بر صدق محتوای خبر. ۲- صداقت و شناخت راوی از محتوای خبر. ۳- اجماع شیعه بر اینکه بسیاری از روایات به صورت نسل به نسل از اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده‌اند» (همو، ۱۴۰۵: ۲۰/۱).

از تحلیل‌های سید مرتضی استفاده می‌شود که وی اعتقادی به حجیت ذاتی خبر واحد ندارد، بلکه به دنبال وثوق صدوری و کشف قرائن اطمینان‌آور است.

### پیشینه پژوهش

درباره آراء تفسیری - حدیثی سید مرتضی، مقالات زیادی نوشته شده است؛ از جمله:

- ۱- «حجیت روایات تفسیری از دیدگاه سید مرتضی علم‌الهدی» (مرتضوی، جواهری و حسین‌پور، ۱۴۰۰). نویسندگان این مقاله به اهمیت و جایگاه روایات تفسیری در آراء تفسیری سید مرتضی پرداخته‌اند، ولی درباره گونه‌های اعتبارسنجی روایات بحث نکرده‌اند.
- ۲- «مقدمه‌ای بر مباحث تفسیری سید مرتضی» (شکرانی، ۱۳۷۴). نویسنده در این مقاله به صبغه ادبی - کلامی آراء تفسیری سید مرتضی می‌پردازد و منابع تفسیری سید مرتضی همچون معانی القرآن فراء، مجاز القرآن ابو عبیده و تفسیر ابو مسلم اصفهانی را برمی‌شمارد؛ ولی در مورد دیدگاه سید مرتضی درباره اعتبارسنجی روایات تفسیری سخن نمی‌گوید.

- ۳- «نگاهی اجمالی به کتاب (امالی) و روش تفسیری سید مرتضی» (شیخ‌الرئیس، ۱۳۷۷). نویسنده نخست به معرفی کتاب *امالی* پرداخته و سپس درباره روش و منابع تفسیری سید مرتضی همچون تفاسیر روایی و تفاسیر معتزله توضیح می‌دهد؛ اما به مقوله اعتبارسنجی روایات تفسیری نزد سید مرتضی اشاره‌ای نمی‌کند.
- ۴- «عقل و نقل در دیدگاه سید مرتضی و پی‌جویی رابطه آن دو در آثار او» (شریعتی نیاسر، معارف و شاهرودی، ۱۳۹۳). این مقاله به بررسی شاخصه‌های عقل‌گرایی سید مرتضی و رابطه عقل و نقل از دیدگاه وی می‌پردازد و درباره روایات تفسیری مطلبی ندارد.
- ۵- «نمونه‌هایی از استناد سید مرتضی به خبر واحد در تفسیر» (درزی رامندی و نیلساز، ۱۳۹۸: ج ۳). این مقاله به جایگاه اخبار آحاد تفسیری در آراء سید مرتضی پرداخته و نمونه‌هایی از این روایات را از آثار سید نقل کرده است.
- ۶- «جستاری در معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری شیعه» (شهیدی و توسل، ۱۳۹۴). این مقاله تنها به بیان معیارها بسنده کرده و سخنی از سید مرتضی و نظراتش مطرح نمی‌کند.
- ۷- «آسیب‌شناسی روایات تفسیری» (رستمی، ۱۳۸۰). این مقاله آسیب‌های روایات تفسیری را در بر می‌گیرد و درباره اعتبار این گونه روایات از نگاه سید مرتضی بحث نمی‌کند. در مجموع، هیچ کدام از این مقالات به مسئله این نوشتار یعنی اعتبارسنجی قرینه‌محور روایات تفسیری نزد سید مرتضی نپرداخته‌اند.

## ۱. تعریف روایات تفسیری

از مجموع سخنان کسانی که در این زمینه بحث کرده‌اند، درمی‌یابیم که روایات تفسیری به احادیثی گفته می‌شود که در پی کشف و بیان مراد خدای متعال از واژگان و عبارات قرآنی‌اند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۶۸/۱؛ معرفت، ۱۳۷۵: ۲۱/۲؛ مهریزی، ۱۳۸۹: ۳۰). کشف مراد خداوند از آیات قرآن، به وسیله سنت انجام می‌شود، و «سنت» چیزی است که انتساب آن به معصوم ثابت است، و «حدیث» کلامی است که حاکی از این سنت می‌باشد، و خبر و روایت نیز مرادف با حدیث و یا اعم از آن است (مامقانی، بی‌تا: ۱۱؛ سبحانی، ۱۴۲۸: ۱۹). بنابراین سنت محکی است و حدیث و خبر و روایت حاکی از آن است.

مفسر نیز هنگام مراجعه به روایات تفسیری در پی کشف سنت است. بر این اساس، لازم است قبل از ورود به بحث قرائن، مسئله حجیت سنت به طور مختصر بررسی شود.

## ۲. حجیت سنت در تفسیر

مراد از سنت در میراث تفسیری شیعه، سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام است. اینک اشاره‌ای به حجیت سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام می‌کنیم.

### ۱-۲. حجیت سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

مسئله حجیت سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در تفسیر قرآن، از آیات قرآن استفاده می‌شود: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل / ۴۴).

«بر اساس این آیه، قرآن بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرو فرستاده شد تا آن را برای مردم بیان کند و اگر بیان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای مردم، حجت و لازم‌الاتباع نبود، این دستور لغو می‌شد و البته خدای حکیم خلاف حکمت نمی‌گوید» (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴/۲؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۲۶۱).

درباره حجیت سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آیات دیگری نیز قابل استناد است (برای نمونه ر.ک: نحل / ۶۴؛ حشر / ۷).

سید مرتضی در تبیین حدیث نبوی «فَمَنْ لَمْ يَتَعَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنَّا»<sup>۲</sup> (نوری طبرسی، ۱۴۱۵: ۴/۲۷۰)، چند احتمال معنایی را برمی‌شمارد و در چهارمین احتمال، بر حجیت سنت - اعم از فقهی و تفسیری و... - تأکید نموده و می‌گوید: «تمسک به سنت و اجماع، تجاوز از قرآن و عبور از آن نیست؛ زیرا قرآن بر وجوب پیروی از سنت و دیگر ادله شرعی دلالت دارد» (شریف مرتضی، ۱۳۷۳: ۳۵/۱).

### ۲-۲. حجیت سنت اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام

سنت اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام همچون سنت پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حجت است و در تفسیر معتبر است؛ یعنی بیان آنان به بیان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آیه ۴۴ سوره نحل ملحق می‌شود.

۱. ما قرآن را به سوی تو نازل کردیم تا آنچه را که به سوی آن‌ها فرو فرستاده شده است، بازگو کنی.
۲. کسی که با قرآن از منابع دیگر بی‌نیازی نجوید، از ما نیست.



در این باره علاوه بر دلیل عصمت ائمه اهل بیت علیهم السلام و آیات قرآن (ر.ک: احزاب / ۳۳؛ فاطر / ۳۲؛ واقعه / ۷۹)، احادیث زیادی دلالت بر هم‌ترازی سنت آنان با سنت نبوی می‌کند:

۱- احادیثی که فریقین از رسول خدا صلی الله علیه و آله به صورت متواتر نقل کرده‌اند (ر.ک: حکیم، ۱۴۲۵: ۲۲۵)؛ مانند حدیث ثقلین:

«در حقیقت من دو چیز گران‌بها را در میان شما باقی گذاشتم؛ کتاب خدا و اهل بیت خودم را. مادامی که به آن دو تمسک جویند، هرگز گمراه نمی‌شوید و آن دو از هم جدا نمی‌شوند تا اینکه نزد حوض کوثر بر من وارد شوند» (قشیری نیشابوری، بی‌تا: ۱۲۳/۷؛ ترمذی، بی‌تا: ۳۰۸/۲؛ حسینی فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۵۲/۲-۶۰؛ امینی، ۱۳۸۴: ۳۳۰/۶).

۲- احادیث متعددی با این مضمون از اهل بیت علیهم السلام رسیده است:

«هر چه را ما می‌گوییم، کلام پیامبر صلی الله علیه و آله است» (موسوی خویی، ۱۴۱۲: ۲۷۶/۱۸؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۳/۱۹).

۳- احادیثی که بر ملازمت امام علی علیه السلام و امامان بعدی- با قرآن دلالت دارد (ر.ک: حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱: ۱۲۴/۳؛ حسینی فیروزآبادی، ۱۳۹۲: ۱۲۶/۲).

سید مرتضی برای اثبات حجیت سنت معصومان علیهم السلام و هم‌تراز بودن آن با سنت نبوی، چندین استدلال کلامی ارائه می‌نماید: از جمله در دفاع از نظریه «عصمت امامان شیعه»، امام را «رئیس مطلق» و امامت را «ریاست دین و دنیا» معرفی می‌نماید. این استدلال وی، با تحلیل نیاز جامعه و همه مکلفان به فردی که ریاست و راهبری آنان را بر عهده داشته باشد، شروع می‌شود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۱۰) و به معنای وجوب امتثال اوامر و نواهی امام و حجیت سنت صادره از امام است؛ به گونه‌ای که وی بالاترین ریاست را دارا بوده و به تعبیر سید مرتضی، «امام الکُل» به شمار می‌آید، و تنها کسی شایسته این ریاست خواهد بود که از ارتکاب هر گونه معصیت و فعل قبیح مصون بوده و از ملکه عصمت برخوردار باشد (همان؛ نیز ر.ک: همو، ۱۴۱۰: ۴۷/۱-۵۸، ۱۳۷-۱۴۴ و ۱۳۷/۳-۱۵۲) و اهل بیت علیهم السلام مخاطبان قرآن و حاملان همه علوم و معارف این کتاب آسمانی‌اند و با چنین ویژگی نمی‌توان از سنت آنان در تفسیر قرآن چشم پوشید.

سید مرتضی در الامالی می‌نویسد:

«قرآن بر وجوب پیروی از سنت و دیگر ادله شرعی دلالت دارد» (همو، ۱۳۷۳: ۳۵/۱).

بر این اساس، وی سنت را لازم‌الاتباع دانسته و در تبیین آراء تفسیری خویش، همواره نظر به روایات اهل بیت علیهم‌السلام داشته است. وی به روایات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام به عنوان «منبع» تمسک می‌جوید. لذا در منابع رجالی (ر.ک: طوسی، ۱۴۳۵: ۲۸۹؛ محقق حلی، ۱۴۰۳: ۲۴۱)، سید مرتضی را در مقام روایت و نقل حدیث، یک راوی ثقه و صادق می‌یابیم که در سلسله اتصال شیعه به معارف اهل بیت علیهم‌السلام نقش مؤثری ایفا می‌کند.

### ۳. اقسام روایات به لحاظ دلالت قطعی و ظنی

اخبار و روایات به لحاظ قطع و ظن آوری، به متواتر و خبر واحد تقسیم می‌شوند. خبر واحد نیز خود به دو قسم خبر همراه با قرینه و خبر عاری از قرینه منقسم می‌شود.<sup>۱</sup> حال اگر خبر، متواتر و قطعی‌الصدور باشد، بی‌شک حجت است - چه در زمینه فقه و چه در غیر فقه؛ اما در خصوص اخبار آحاد و ظنی‌الصدور، در همه زمینه‌ها جای سخن وجود دارد.

۱. در یک دسته‌بندی مشهور، روایات به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

الف) متواتر؛ عبارت است از «خبری که تعداد راویان آن در هر طبقه به حدی باشد که عادتاً تبانی آن‌ها بر دروغگویی محال باشد و از کثرت تعداد راویانش، علم به مضمون خبر حاصل شود» (مامقانی، ۱۳۶۹: ۸۹/۱). این اخبار، مورد یقین صدوری واقع می‌شوند و عمل به آن‌ها واجب است و تفسیر قرآن بر طبق آن‌ها لازم است؛ زیرا خبر متواتر، علم‌آور است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۳: ۲۲۸/۱؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۴۳/۱؛ همو، ۱۳۷۶: ۳۳۶/۱ و ۳۶۲ و ۳۷۲). برخی بر آن‌اند که مفهوم «تواتر» در ادوار اولیه تاریخ اسلام به عنوان مفهوم «مجمع علیه» همه جامعه اسلامی دانسته شده است؛ یعنی آنچه که همه مسلمانان بر آن اتفاق نظر داشته باشند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۳۴).

ب) غیر متواتر محفوف به قرائن؛ خبری است که به حد تواتر نرسیده باشد، چه راوی آن یک نفر باشد و چه راویان متعددی داشته باشد (مامقانی، ۱۳۶۹: ۱۲۵). این دسته - مثل خبر متظافر و خبر واحد - همراه با قرائنی هستند که یقین عقلایی به صدور آن‌ها پیدا می‌شود، و چون علم‌آور هستند، ملحق به تواتر بوده و عمل بر طبق آن‌ها لازم است (معرفت، ۱۳۸۳: ۲۲۸/۱).

ج) اخبار آحاد بدون قرائن؛ این اخبار نه متواتر هستند و نه همراه با قرائن قطعی‌الصدور. البته ضعیف هم نیستند، بلکه روایت واحد صحیح یا موثق می‌باشند. عده‌ای از مفسران مانند شیخ مفید (۱۴۱۳: ۴۹/۵ و ۵۴ و ۱۲۳)، سید مرتضی (۱۳۴۸: ۵۱۷/۱-۵۵۵)، شیخ طوسی (۱۴۰۹: ۷-۶/۱) و علامه طباطبایی (۱۳۹۰: ۳۶۶-۳۶۵/۱۰) اعتقاد به عدم حجیت اخبار آحاد دارند.

د) اخبار ضعیف؛ روایاتی که نه متواتر هستند و نه محفوف به قرائن، بلکه خبر واحد دارای اشکال سندی و متنی هستند که عقل، هیچ ارزشی برای آن‌ها نمی‌شناسد.

### ۱-۳. حجیت خبر واحد در تفسیر

درباره اعتبار خبر واحد، سه دیدگاه عمده قابل ذکر است:

#### ۱-۱-۳. دیدگاه اثباتی فراگیر

یعنی حجیت خبر واحد در تمام زمینه‌ها اعم از فقه و غیر فقه (ر.ک: فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۳۱/۳ و ۱۴۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۳: ۱۱۱/۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۳۶؛ حسینی بحرانی، ۱۴۱۷: ۴/۱؛ بحرانی آل عصفور، بی‌تا: ۲۳/۱، ۶۷ و ۳۵۷/۹).

#### ۲-۱-۳. دیدگاه سلبی فراگیر

یعنی عدم حجیت خبر واحد در همه زمینه‌ها (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۳۴۸: ۵۲۸/۲، همو، ۱۴۰۵: ۲۱/۱، ۳۰/۲ و ۳۰۹/۳؛ ابن زهره حلبی، بی‌تا: ۵۳۷؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰: ۴۷/۱).

#### ۳-۱-۳. دیدگاه تفصیلی

در مقابل دو دیدگاه قبلی، دیدگاه تفصیلی مطرح می‌شود و حجیت خبر واحد را تنها در بخشی از معارف می‌پذیرد که در این زمینه دیدگاه‌های چندی ارائه شده است:

الف) حجیت در تفسیر، نفی حجیت در فقه (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۶: ۱۴۰-۱۳۳/۱ و ۱۳۳/۵).

ب) حجیت در فقه، نفی حجیت در عقاید (ر.ک: انصاری، ۱۴۱۵: ۳۳۳/۱).

ج) حجیت در فقه، نفی حجیت در تفسیر (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۶/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۵/۱۴).

### ۴. شرایط پذیرش روایات تفسیری

از آنجا که کاربرست روایات تفسیری، با هدف روشن ساختن مراد خدای متعال از قرآن و کشف مقاصد و مدلول‌های آن صورت می‌گیرد، و قرآن از تبعیت ظن و گمان نهی کرده است (ر.ک: اعراف/ ۵۹؛ اسراء/ ۳۶)، بدیهی است که هر روایتی نمی‌تواند این مهم را بر عهده بگیرد؛ بلکه روایتی می‌تواند در تفسیر ایفای نقش کند که مفید علم و یا دست کم علمی باشد.

روایات به لحاظ میزان علم‌آوری به دو قسم عمده تقسیم می‌شود:

## ۱. خبر علم آور

روایاتی که مفید علم‌اند، افاده علم در آن‌ها یکسان نیست؛ بلکه به دو گونه می‌باشد: گونه نخست: اخباری که علم‌آوری آن‌ها ذاتی است (متواتر). گونه دوم: اخباری که علم‌آوری آن‌ها ذاتی نیست، بلکه به کمک قرائن صورت می‌گیرد.

## ۲. خبر ظن آور

دسته‌ای از روایات، روایات آحاد فاقد قرینه قطعی هستند، و تنها ظن به صدور آن‌ها وجود دارد و مفاد آن‌ها نیز فراتر از ظن نیست (فاکر مبیدی، ۱۳۹۲: ۱۱۲).

با عنایت به تقسیم‌بندی بالا از روایات باید خاطرنشان کرد که خبر واحد نزد دانشمندان شیعه، به خاطر ظنی‌الدلاله بودن حجیت ذاتی ندارد و کاربست آن محدود به شروط و ضوابطی است که در صورت فراهم شدن آن شروط، می‌توان به خبر واحد اعتماد نمود. از نگاه شیخ طوسی این شروط عبارت‌اند از:

«۱- امامی بودن راویان، ۲- معصوم بودن شخصی که حدیث از او صادر شده است (مروّی عنه)، ۳- استوار بودن راویان در نقل حدیث (متهم نبودن به فراموشی و ضعف حافظه)، ۴- قابل اعتماد بودن راوی در نقل حدیث (مورد جرح قرار نگرفته باشد)» (طوسی، ۱۳۴۳: ۱۲۶).

محقق خوبی حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن را مشروط به شرایطی دانسته که یکی از آن شرایط، خالی بودن از دروغ قطعی است. خبری که به طور قطع دروغ است، نمی‌تواند مشمول دلایل حجیت خبر واحد باشد. ایشان اخباری را که مخالف اجماع یا مخالف سنت قطعی پیامبر یا مخالف قرآن و یا حکم عقلی صحیح است، معتبر نمی‌داند (موسوی خوبی، بی‌تا: ۶۹۵/۲).

محمدهادی معرفت می‌نویسد:

«شرط پذیرفته شدن خبر، آن است که قرائن درستی همراه آن باشد؛ به این معنا که در کتابی معتبر یافت شود و راوی آن به صداقت و امانت مشهور باشد یا دست کم به دروغگویی و خیانت شناخته‌شده نباشد. متن خبر از سلامت و استحکام برخوردار باشد، به گونه‌ای که یا موجب علم شود و یا شک و تردید را از انسان زائل کند و با

عقل و نقلِ قطعی در دین و شریعت تعارض نداشته باشد» (معرفت، ۱۳۷۵: ۲۶/۲).

علامه طباطبایی بر قرائنی مانند اثبات راستگویی راوی و صحت انتساب خبر به معصوم تأکید دارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۱۱/۹-۲۱۲ و ۱۴/۱۴-۱۲۴-۱۲۵).

جوادی آملی درباره شرایط پذیرش روایات تفسیری می‌نویسد:

«روایات وارده از اهل بیت علیهم‌السلام دو گروه‌اند: برخی مربوط به آیات احکام و برخی مربوط به آیات معارف. در روایات احکام، ظاهر حدیث معتبر است؛ ولی در معارف، اعتبار حدیث منوط به سه شرط است: ۱- از حیث سند قطعی باشد (متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعی)، ۲- جهت صدور روایت برای بیان معارف واقعی، قطعی باشد نه از روی تقیه و مانند آن، ۳- دلالتش نص باشد نه ظاهر» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ب: ۳۹۱).

با توجه به استدلالات شریف مرتضی در *الدریعه*، خبر واحد چنانچه دارای قرائن و شرایط اطمینان‌بخش باشد، می‌تواند در راه اثبات دلالت کتاب و سنت مورد استناد قرار بگیرد. این شرایط از نگاه سید مرتضی عبارت‌اند از:

۱- آنکه کثرت مخبران به حدی باشد که اتفاق کذب از آنان صحیح نباشد؛ ۲- آنکه بدانیم وجه جامعی چون تبانی و مانند آن موجب اجتماع آنان بر کذب نشده است؛ ۳- آنکه بدانیم محتوای خبر خالی از اشتباه است» (شریف مرتضی، ۱۳۴۸: ۴۹۱/۲؛ طوسی، ۱۳۷۶: ۳۶، به نقل از: گرجی، ۱۳۸۵: ۱۳۲).

همچنان که صاحب *معالم در مقدمه منتقى الجمعان*، کلام سید مرتضی را درباره اعتبار اخبار آحاد امامیه از کتاب *المسائل التبتانیات* این گونه نقل می‌کند:

«بیشتر اخباری که در کتاب‌های ما روایت شده است، معلوم بوده و قطع به درستی آن‌ها داریم، یا به سبب تواتر، یا اماره و علامتی که بر درستی آن و راستگویی راویان آن دلالت دارد. بنابراین علم‌آور و مفید قطع خواهد بود؛ گرچه در کتاب‌های حدیثی با سند مخصوصی از طریق آحاد آمده باشد» (عاملی، ۱۳۸۳: ۲/۱).

در تبیین دیدگاه سید مرتضی بیان چند نکته ضروری است:

۱- نگره سید مرتضی در علم‌آوری روایات، دیدگاهی حد وسط بین سلب کلی و ایجاب کلی است؛ یعنی حد میانه دو نظریه رایج در زمان وی. توضیح اینکه گروهی با

نام «سمنیه»، خبر واحد را به طور مطلق - چه محفوف به قرائن و چه بدون قرائن - علم آور نمی‌دانستند؛ یعنی سلب کلی. از طرفی فرقه «ظاهریه» و اهل حدیث، تمامی اخبار منسوب به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را یقین آور می‌دانستند؛ چنان که ابن حزم اندلسی در کتاب *الاحکام فی اصول الاحکام*، یقین آور بودن همه روایات حاکی از اقوال و افعال پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را مبنای خود می‌داند.

فقه‌های غیر امامی در طیف‌های اهل حدیث و اصحاب رأی، در کنار متکلمان اشعری و معتزلیان متأخر، از «خبر واحد»، «قیاس» و «اجتهاد رأی» استفاده نموده‌اند؛ زیرا در دستگاه فکری ایشان، کاربست روش‌های ظنی مورد تأیید می‌باشد. ولی متکلمان امامی و معتزلیان متقدم، اصالتاً هیچ گونه مشروعیتی برای کاربست روش‌های ظنی نمی‌شناسند. سید مرتضی نیز با انکار ادعای تفاوت حوزه نظر و عمل در این کاربست، بر حکم اولیه عقل مبنی بر انحصار روش‌ها در طرق علمی تأکید می‌کند. وی تفاوتی بین فقه و تفسیر نمی‌بیند و در مقدمه *الدریعه* بر عدم مشروعیت استفاده از روش‌های ظنی مانند خبر واحد به ویژه در جایی که امکان تحصیل علم و یقین وجود داشته باشد، تأکید می‌ورزد.

به نظر می‌رسد نکته‌ای که سید مرتضی با اصرار بر عدم حجیت خبر واحد و نقل اجماع بر آن (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ب: ۳۰/۲) به دنبالش بوده، این است که فهم قطعی قرآن از راه حجیت ظنی خبر واحد به دست نمی‌آید.

۲- قدمای شیعه<sup>۱</sup> اعتماد به خبر واحد را مشروط به وجود قرائن زیر دانسته‌اند:

- الف) وجود روایت در چند اصل از اصول متقدمان؛
- ب) تکرار یک روایت در یک اصل یا اصول متعدد به طرق متنوع؛
- ج) وجود روایت در اصل کسی که بر معتمد بودن وی اتفاق است، مانند زراره؛
- د) وجود روایت در اصلی که صاحب آن از اصحاب اجماع است؛
- ه) نقل روایت در کتابی که به یکی از معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام عرضه شده و ایشان مؤلف را مدح کرده است؛

۱. اصطلاح قدما، به دانشمندان قبل از شیخ طوسی گفته می‌شود.

و) اخذ روایت از کتابی که در بین قداما موثق بوده است، اعم از آنکه مؤلف امامی باشد یا غیر امامی (فیض کاشانی، ۱۴۱۱: ۲۳-۲۲/۱؛ نیز ر.ک: شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۲۴-۳۰؛ مامقانی، بی‌تا: ۲۱۷؛ معرفت، ۱۳۷۵: ۳۱/۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۶۸: ۱۳۶۸/۱).

## ۵. رویکردهای اعتبارسنجی حدیث

توضیح اینکه در باب استنادیابی و اعتبارسنجی میراث حدیثی، دست کم می‌توان از دو رویکرد و منهج اصلی نام برد:

### ۱-۵. رویکرد راوی‌محور

در این منهج، به بررسی سند روایات و تحقیق درباره تک‌تک راویان سند حدیث پرداخته می‌شود. این رویکرد در میان اهل سنت رایج بوده است و بر اساس آن، دانش رجال را تدوین کرده‌اند (ر.ک: حاکم نیشابوری، ۱۳۹۷: ۶؛ نووی، ۱۳۹۸: ۲۰۰؛ جرجانی، ۱۴۱۸: ۳۹/۱؛ بستی، بی‌تا: ۲۷/۲؛ رامهرمزی، ۱۴۰۴: ۱۲/۱؛ خطیب بغدادی، ۱۴۰۹: ۱۲۲؛ عمری، ۱۴۰۵: ۵۰-۵۱).

این رویکرد بر تحلیل رجالی استوار است؛ یعنی امر اعتبارسنجی حدیث، به راوی و جنبه‌های روایتی وی متوجه است و گزارش رجالیان پیرامون راویان سند، در اعتبار یا عدم اعتبار حدیث، نقشی وافر دارد.

مبنتی بر این رویکرد، سند حدیث و راویان سلسله سند از جهت ثقه بودن یا نبودن مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، و حدیث «صحیح» به حدیثی گفته می‌شود که سند آن متصل به معصوم ع باشد و تمامی راویان آن امامی عادل یا ثقه باشند (ر.ک: عاملی جزینی، ۱۴۱۹: ۴؛ عاملی جبعی، ۱۳۶۷: ۷۷؛ عاملی، بی‌تا: ۲۱۶؛ همو، ۱۳۸۳: ۴/۱؛ حارثی عاملی، ۱۴۰۱: ۹۳).

### ۲-۵. رویکرد قرینه‌محور

در رویکرد قرینه‌محور، بررسی شواهد و قرائن صدق حدیث پی‌گیری می‌شود و به دنبال حصول وثوق به صدور حدیث بر اساس قرائن داخلی و خارجی می‌باشد (موسوی بهبهانی، ۱۴۱۵: ۲۷-۲۸؛ استرآبادی، ۱۴۲۶: ۱۷۶-۱۷۸).

این رویکرد بر تحلیل فهرستی استوار است. در تحلیل فهرستی، به کتاب‌های حدیثی

مانند مصنفات و اصول (صدوق، ۱۴۱۳: ۴-۳/۱) و طرق منتهی به کتاب‌های حدیث (موحد ابطحی، ۱۴۱۷: ۱۷۵/۲) و روایات توجه می‌شود.

مبتنی بر رویکرد قرینه‌محور، احراز صحت و اعتبار حدیث، بستگی به فراهم بودن قرائن دارد، و حدیثی «صحیح» است که صدور آن از معصوم علیه السلام به کمک قرائن به اثبات رسیده باشد (ر.ک: بحرانی آل عصفور، بی‌تا: ۱۴/۱؛ حائری اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۰۹؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۲۶۹؛ حرّ عاملی، ۱۳۹۱: ۱۹۶/۳۰؛ طریحی، بی‌تا: ۳۵؛ موسوی بهبهانی، ۱۴۱۵: ۲۷؛ مامقانی، بی‌تا: ۱۸۳/۱).

در این رویکرد، وجود قرائن تعیین‌کننده اعتبار حدیث است؛ یعنی وجود قرینه در کنار خبر واحد، به آن اعتبار می‌بخشد.

در مقابل این دو رویکرد، دیدگاه منسوب به محدثان و اخباری‌ها مطرح است که روایات کتب اربعه و برخی دیگر از منابع حدیثی را معتبر دانسته و اعتقادی به اعتبارسنجی روایات ندارند (ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۶: ۱۸۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۱/۱؛ حرّ عاملی، ۱۳۹۱: ۱۰۴-۹۶/۲۰؛ بحرانی آل عصفور، بی‌تا: ۲۴-۲۳/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۲-۲۱/۱؛ نوری طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۹/۳ و ۵۳۲).

اکنون به بحث درباره قرائن می‌پردازیم تا منظور سید مرتضی از قرائن روشن‌تر شود:

## ۵-۲-۱. چستی «قرائن» از دیدگاه سید مرتضی

«قرینه» به چیزی گفته می‌شود که «از حدیث منفک بوده و در اثبات حدیث دخالت دارد. اما چیزی که از حدیث منفک نیست، مانند صفات مخبر (انسان بودن، ناطق بودن و...)، قرینه نیست» (حرّ عاملی، ۱۳۹۱: ۲۴۳/۳۰).

قرائن، شواهد و ویژگی‌هایی است که به سه دسته تقسیم می‌گردد:

۱- قرائنی که دلالت بر ثبوت و صدور روایت از معصومان علیهم السلام می‌کند.  
 ۲- قرائنی که دلالت بر صحت مضمون روایت دارد، ولی احتمال جعل شدن روایت را نفی نمی‌کند.

۳- قرائنی که دلالت بر ترجیح روایت هنگام تعارض می‌کند (همان).

با توجه به یادکرد سید مرتضی از روایات محفوف به قرائن قطعیه با عنوان «السنة



المقطوعة بها» (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۲۰۹/۱-۲۱۰)، از نگاه وی، دسته نخست و دسته سوم قرائن قطعی هستند، ولی دسته دوم از قرائن علم آور محسوب نشده و از موضوع بحث خارج است.

محدث عاملی در خاتمه وسائل، ۲۱ قرینه از قرائن علم آور را برمی شمارد (ر.ک: حز عاملی، ۱۳۹۱: ۲۴۳/۳۰-۲۴۷) که این قرائن با توجه به آثار سید مرتضی عبارت اند از: الف) وجود اخبار در مصنفات حدیثی و اصول شیعه (شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ۳/۳۱۲): این قرینه ناظر به منبع شناسی روایات است و «اصل» به عنوان منبع حدیث، نگاشته‌ای است اولیه و سامان نیافته که در آن، روایات معصوم علیهم السلام بدون دخل و تصرف آمده باشد (نصیری، ۱۳۹۶: ۶۶، به نقل از: تستری، ۱۳۷۸: ۱/۶۵؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۲/۱۲۶؛ حز عاملی، ۱۳۹۱: ۱۸/۵۹-۷۳).

«مصنفات حدیثی» به متون حدیثی منظم و طبقه‌بندی شده گفته می‌شده است، که به دست صاحبان اصول حدیثی و یا دیگران تدوین گردد (ر.ک: صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۳؛ طوسی، بی‌تا: ۱).

شیخ بهایی درج حدیث در اصول را از نشانه‌های صدق دانسته و سپس یادآور می‌شود:

«مشایخ ما گفته‌اند که از سیره صاحبان این اصول، آن بود که چون حدیثی از یکی از امامان معصوم می‌شنیدند، به ثبت آن در اصول خود اقدام می‌کردند تا مبدا نسیان نسبت به تمام یا قسمتی از حدیث پدید آید» (شیخ بهایی، ۱۳۹۸: ۲۴؛ ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۱: ۹۸؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۲/۱۲۶-۱۲۷).

شیخ طوسی در مقدمه فهرست خود می‌گوید:

«اولین کسی که در مقام تهیه فهرست جامعی از کتاب‌های شیعه برآمد، احمد بن حسین بن عبیدالله غضائری بود که به نگارش دو کتاب، یکی در زمینه اصول روایی و دیگری در خصوص سایر مصنفات شیعه روی آورد» (طوسی، بی‌تا: ۲).

در حال حاضر، مهم‌ترین مأخذ جهت استقصای اصول روایی، برخی آثار فهرست‌شناسی و تراجم مانند کتاب‌های نجاشی و شیخ طوسی می‌باشد. آنچه از کتاب‌های اصول روایی شیعه و آثار حدیثی با استفاده از بیانات معصومان علیهم السلام و در

طول حیات آن بزرگواران به رشته تحریر درآمده، بیش از هزاران اثر بوده است (ر.ک: معارف، ۱۳۷۶: ۱۷۴؛ موسوی خویی، ۱۴۱۲: ۷۸/۱؛ مامقانی، بی‌تا: ۱۵۹؛ آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۸: ۱۳۰/۲) و از آنجا که این دو نفر به همراه ابن غضائری از معاصران سید مرتضی بوده‌اند، پس گردآوری احادیث از اصول و مصنفات برای سید مرتضی، کاری میسور و در دسترس بوده است؛ گرچه در زمان ما این قرینه مفقود است.

(ب) علم‌آور بودن خبر: این قرینه ناظر به محتوای روایات است.

سید مرتضی عمل به خبر واحد را تابع علم به صدق راوی می‌داند؛ خواه راوی مؤمن باشد یا کافر و یا فاسق (شریف مرتضی، ۱۳۴۸: ۵۵۵/۲). لذا شرط عدالت مربوط به اخبار متواتر نیست، بلکه در اخبار آحاد است؛ زیرا تواتر با روایت فاسق و حتی کافر نیز ثابت می‌شود (همو، ۱۴۰۵: ۳/۳۱۱). لذا سید مرتضی خبر واحد را مقید به علم‌آوری می‌کند و خبر واحد فاقد قرائن علم‌آور را حتی اگر راوی آن عادل باشد، نمی‌پذیرد (همان: ۲۶۹/۳؛ همو، ۱۴۱۵: ۳۷۵).

وی در تفسیر آیه ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (اسراء/ ۷۲)، به خبر نبوی واحدی استناد می‌کند که در منابع اهل سنت آمده است: «يحشر الناس حفاة عراة غرلاً»<sup>۱</sup> (ابن حنبل، ۲۰۰۱: ۳/۴۱۸) و نتیجه می‌گیرد که حشر مردم در قیامت به صورت سالم و مادرزاد خواهد بود و صفت «کوری» در آیه فوق، نخست ناتوانی از تأمل در آیات و تفکر در دلایل است، و دوم ناتوانی از ایمان به آخرت و پذیرش آن پاداش و کیفری است که خداوند در آنجا به مکلفان می‌دهد (شریف مرتضی، ۱۳۹۶: ۲۱۴-۲۱۶).

(ج) نص قرآن (همو، ۱۴۰۵: ۳/۳۱۲): یعنی خبر واحد مطابق با نص قرآن - اعم از عموماً یا محتوای آن و... باشد.

سید پس از نقل روایت «عرضه حدیث بر کتاب»، در تحلیل آن می‌گوید: «پیامبر فرمان داده است در التباس اخبار به کتاب رجوع شود و اخبار بر قرآن عرضه گردد» (همان: ۵۶/۲؛ همو، ۱۴۱۵: ۵۴).

۱. مردم پابرهنه، لخت و ختنه‌ناشده برانگیخته می‌شوند.

سید مرتضی این روایت تفسیری را نقل نموده و در مسئله عدم رؤیت الهی به آن استناد جسته است:

«[راوی به امام رضا علیه السلام گفت: ] برای ما روایت شده است که خداوند، کلام و رؤیت را قسمت کرد و کلام را سهم موسی علیه السلام ساخت و رؤیت را سهم محمد صلی الله علیه و آله و سلم. امام رضا علیه السلام از او پرسید: پس چه کسی از جانب خدای تعالی به دو طایفه - جنیان و انسان‌ها- رسانده است که ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (انعام/ ۱۰۳)، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه/ ۱۱۰) و ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (شوری/ ۱۱)، مگر محمد صلی الله علیه و آله و سلم پیامبری صادق نبود؟ گفت: چرا.

فرمود: پس چگونه کسی به میان همه مردمان می‌آید و به آنان خبر می‌دهد که از جانب خداوند تعالی نزد ایشان آمده است و به فرمان او، آنان را به سوی او می‌خواند و می‌گوید: چشم‌ها او را نتوانند دید، کسان به علم خویش او را در احاطه نتوانند آورد و هیچ چیز چون او نیست و سپس همین فرد می‌گوید: با چشمان خویش او را خواهم دید و به دانش خود بر او احاطه خواهم یافت؟ آیا از این برافتة زندیقان شرم نمی‌کنید که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را بدان متهم کنند که از جانب خداوند چیزی بیاورد و سپس از سویی دیگر خلاف آن را بیاورد؟

راوی گفت: اما او خود می‌گوید: ﴿وَلَقَدْ رَأَوْا نَزْلَةَ أُخْرَىٰ ۖ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (نجم/ ۱۴-۱۳).

فرمود: آنچه پس از آیه آمده، بر آنچه او رؤیت کرده است، دلالت می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: دل آنچه را دید دروغ ندانست؛ یعنی می‌فرماید: دل محمد صلی الله علیه و آله و سلم آنچه را چشم او دیده بود، دروغ نگرفت. سپس در ادامه از آنچه او دید، خبر داد و فرمود: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾ (نجم/ ۱۸)، و آیات خداوند غیر از خداوند است و خدای تعالی خود فرموده است: ﴿لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ (طه/ ۱۱۰). اما اگر چشم او را ببیند، بدان معناست که علم او را احاطه کرده است» (همو، ۱۳۹۶: ۱/۳۳۹-۳۴۰).

سید مرتضی درباره علت تکرار در سوره کافرون، حدیثی را از ابن قتیبه نقل کرده و آن را می‌پذیرد:

«مشرکان نزد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آمدند و گفتند: تو بر برخی از بتان ما دست بکش تا ما به تو ایمان آوریم و پیامبر بودن تو را باور بداریم. اما خدای متعال به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم امر کرد که

۱. و یک بار دیگر هم او [یعنی جبرئیل] را رسول مشاهده کرد، در نزد [مقام] سدرۃ المنتهی.

به ایشان بگوید: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۚ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾<sup>۱</sup> (کافرون/ ۲-۳). مدتی گذشت و آن‌ها دیگر بار نزد پیامبر ﷺ آمدند و گفتند: تو تنها برای یک روز یا یک ماه یا یک سال، برخی از خدایان ما را پرست و بر برخی از بتان ما دست بکش تا ما نیز با خدای تو چنین کنیم. پس خدای متعال به پیامبر فرمود به آنان بگوید ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ ۚ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾ (کافرون/ ۵-۴): یعنی اگر شما جز بدین شرط خدای مرا نمی‌پرستید، هرگز او را پرستش نخواهید کرد» (همان: ۲۸۷/۱؛ ابن قتیبه دینوری، ۱۴۰۷: ۱۵۱).

د) حکم عقل (شریف مرتضی، ۱۳۹۶: ۳۱۲/۳): یعنی خبر واحد مطابق با دلایل عقلی و مقتضای آن باشد.

مراد از «حکم عقل»، «هر گزاره‌ای عقلی است که بتوان از رهگذر آن به علم قطعی به حکم شرعی راه جست» (مظفر، ۱۴۰۳: ۱۱۲/۲).

سید مرتضی به عنوان متکلم عدل‌گرا، افعال انسان را به لحاظ حسن و قبح تقسیم نموده و به بیان گونه‌های این افعال پرداخته و حکم عقل را به عنوان «راهی برای رسیدن به حکم شرعی، و ابزاری برای استکشاف اعتبار شرعی» تعریف می‌کند (شریف مرتضی، ۱۳۴۸: ۵۶۴/۱).

از این سخن و دیگر تصریحات سید مرتضی پیداست که وی حکم عقل را به «قطع» برمی‌گرداند.

وی در مقام بررسی حدیث «إِنَّ الْمَيِّتَ لِيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ» می‌گوید: در نقد این حدیث باید گفت که علاوه بر مخدوش بودن سند آن به واسطه مغیره بن شعبه، مؤاخذه مردگان به خاطر گریه بازماندگان نه تنها خلاف عقل است، بلکه خلاف نص قرآن نیز می‌باشد (همو، ۱۳۷۳: ۱۷/۲).

## ۶. اصل عدل الهی

سید مرتضی به عنوان یک مفسر عدلی مسلک، احادیثی را که با عدل الهی ناسازگار باشند و امر قبیحی را به خداوند نسبت دهند، نمی‌پذیرد. وی اصل عدل الهی را بر اساس

۱. آنچه می‌پرستید، نمی‌پرستم، و آنچه می‌پرستم، شما نمی‌پرستید.

ادله عقلی قطعی پذیرفته و در کتاب *انقاذ البشر من الجبر و القدر* به تعریف «عدل» و اختلاف فرقه‌های اسلامی در این موضوع و نقد دیدگاه جبرگرایانه اشاعره پرداخته است. سپس به توضیح عدل الهی در نظام تشریح، نفی تکلیف به مالایطاق و رعایت عدل و حکمت در دستورات خداوند به صورت تحلیلی و مستدل ورود می‌کند (همو، ۱۴۰۵ الف: ۱۷۵-۲۴۹).

از این روی، سید مرتضی در مقام متکلم و مفسری عدلی مسلک، برای ارزیابی روایات تفسیری، در کنار معیارهای علوم حدیث و درایه، این اصل کلامی را مورد توجه قرار می‌دهد که: اگر روایتی با اصل عدل الهی مخالفت کند و ظلم و زشتی را به خداوند سبحان نسبت دهد، پذیرفتنی نیست.

سید مرتضی در تفسیر آیه ۱۴۶ اعراف، ظاهر آیه را ناسازگار با دیدگاه عدلیه - در بحث اراده و اختیار - دانسته و چندین وجه تأویلی از جمله روایت نبوی زیر را ذکر می‌کند: «إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ يَصْرَفُهَا كَيْفَ يَشَاءُ» (ابن حنبل، ۲۰۰۱: ۱۳۰/۱۱)؛ دل‌های آدمی زادگان میان دو انگشت از انگشت‌های خداوند رحمان است و آن‌ها را هر گونه بخواهد می‌چرخاند.

سید مرتضی علاوه بر این روایت، چندین روایت دیگر ذکر کرده و در پایان با استناد به شواهد لغت و شعر عرب می‌گوید: واژه «اصبع» همیشه به معنای عضوی از بدن نیست، بلکه در همه این احادیث که آوردیم، اصبع به معنای اثر نیک و دهش و نعمت است و بر این پایه، معنای حدیث فوق چنین خواهد شد: هیچ آدمیزاده‌ای نیست، مگر اینکه دل او میان دو نعمت گران و نیک از نعمت‌های خداست (شریف مرتضی، ۱۳۹۶: ۶۷۹-۶۷۹/۲).

## ۷. اجماع شیعه

از نگاه سید مرتضی، اجماع شیعه در نقل خبر واحد، قرینه صحت آن است، و شرط اجماع، وجود قول معصوم علیه السلام در آن است (همو، ۱۴۰۵ ب: ۱۱/۱).  
وی اخبار آحادی را که راویان واقفی مذهب، غلات، خطایه و اخباریان نقل می‌کنند، نمی‌پذیرد (همان: ۳/۳۱۰) و یکی از شرایط احراز اعتبار خبر واحد را عدالت راوی دانسته و در تعریف عدالت می‌گوید:

«عدالت یعنی در اصول و فروع، معتقد به حق باشد و بر مذهب باطل نرود و به گناهان و پلیدی‌ها تظاهر نکند» (همان).

سید مرتضی در *الامالی* و در مقام تفسیر آیه «وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُباتًا» (نبأ/۹)، به اختلاف نظر اهل کتاب و مسلمانان درباره آغاز آفرینش اشاره کرده، می‌گوید: «مسلمین اجماع نظر دارند که خلقت از روز شنبه شروع شده و تا پنج‌شنبه ادامه داشته و جمعه نیز روز عید قرار داده شده است» (همو، ۱۳۷۳: ۱/۳۳۰).

وی سپس روایت نبوی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را به عنوان مؤید این اجماع نقل نموده و می‌پذیرد. بر اساس شمارش سید مرتضی از قرائن دال بر صدور روایت از معصوم عَلَيْهِ السَّلَام می‌توان گفت که قرائن دو دسته هستند:

الف) قرائن خارجی:

- ۱- وجود روایت در کتابی که به امام عَلَيْهِ السَّلَام عرضه شده،
- ۲- وجود روایت در یکی از اصول معتبر حدیثی شیعه،
- ۳- عمل اصحاب،
- ۴- اجماع امامیه،
- ۵- عقل.

ب) قرائن داخلی:

- ۱- معیار سندی وثاقت راوی،
- ۲- موافقت با کتاب.

مجموعه این قرائن، با مراجعه به آثار شریف مرتضی قابل اصطیاد است (ر.ک: همو، ۱۴۰۵: ۱/۲۶ و ۳/۳۱۲؛ مکدموت، ۱۳۶۳: ۳۹۶).

پس عدم حجیت اخبار آحاد از دیدگاه سید مرتضی، به معنای انکار وجوب تمسک به سنت معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام نیست؛ بلکه مراد این است که با استخدام روش‌های ظنی نمی‌توان به اثبات دلالت کتاب و سنت پرداخت.

در بسط سخن باید گفت که فقیهان اهل سنت در طیف‌های اهل حدیث و اصحاب رأی (ر.ک: شافعی، ۱۴۰۰: ۳/۲۸۴؛ ابن حزم اندلسی، ۱۳۴۸: ۴/۳۸۹)، در کنار متکلمان

اشعری و معتزلیان متأخر، هر یک به استناد دلایلی که در مباحث خود مطرح می‌نمایند، به کارگیری روش‌های ظنی مانند «خبر واحد»، «قیاس» و «اجتهاد رأی» را مجاز می‌شمارند. این در حالی است که متکلمان امامی و معتزله متقدم، اصالتاً مشروعیتی برای استفاده از این دست روش‌ها قائل نبودند و بر حکم اولیه عقل مبنی بر انحصار روش‌ها در طرق علمی تأکید می‌نمودند. از باب مثال، سید مرتضی دیدگاه نظام معتزلی مبنی بر علم‌آور بودن خبر واحد را سخیف دانسته و در رد آن اقامه دلیل می‌کند (ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵: ب: ۴۸/۱) و یا محقق طوسی همداستان با سید مرتضی درباره «عدم حجیت خبر واحد در تفسیر» می‌گوید:

«سزاوار است به دلیل‌های صحیح عقلی یا شرعی از قبیل اجماع یا روایت متواتر رجوع نمود و به خصوص در این مورد که راه شناخت آن علم است، خبر واحد پذیرفتنی نیست و هر گاه تفسیر نیازمند به شواهد لغوی باشد، تنها شاهدهی پذیرفتنی است که در بین اهل لغت معروف باشد. اما طریق خبر واحد که در غالب روایات نادر یافت می‌شود و قطع‌آور نیست و نمی‌توان آن‌ها را گواه بر کتاب خدا گرفت و از آن‌ها در تفسیر قرآن بهره جست، شایسته است در آن موارد توقف شود» (طوسی، ۱۴۰۹: ۷/۱).

تحلیل فوق به معنای نفی استقلال «سمع» در تعیین روش‌های مشروع برای تحصیل احکام شرعی نیست و برای این منبع مستقل، امکان تأیید روش‌های ظنی وجود دارد. به عبارت دیگر، تأیید روش‌های ظنی مثل خبر واحد، استحاله عقلی نداشته و مخالف حکم عقل تلقی نمی‌شود.<sup>۱</sup>

باید گفت «علم و یقین» تنها ابزاری است که دارای حجیت و اعتبار ذاتی می‌باشد و روش‌های ظنی تنها در صورتی مشروع و مقبول است که با دلایل یقینی، حجیت و اعتبار آن‌ها به اثبات برسد.

از دیدگاه متکلمان، عمل در گرو علم است و اعمال باید مبتنی بر یقین و علم باشد و بدیهی است که بر اساس اخبار آحاد، علم و یقین حاصل نمی‌شود و اخبار آحاد ظنی‌الدلاله هستند (شریف مرتضی، ۱۳۴۸: ۵۱۹/۲).

۱. بر خلاف برخی متکلمان مثل ابن قبه رازی که اعتبار خبر واحد را محال عقلی دانسته‌اند (محقق حلّی، ۱۴۰۳: ۱۴۱).

سید نظریه استحاله عقلی حجیت خبر واحد را به «قوم من شیوخنا» نسبت داده که شیوع این نظریه را در آن ادوار نشان می‌دهد (همو، ۱۴۰۵: ۲۰۲/۱) و از برخی دانشمندان معتزلی به عنوان کسانی که قائل به استحاله عقلی حجیت خبر واحد هستند، نام برده است (همان: ۵۲۹/۲).

وی همچون دیگر متکلمان امامی و معتزلیان متقدم، اعتقاد به انحصار روش‌های معتبر در طرق علمی و یقینی و نفی روش‌های ظنی در تحصیل احکام و تکالیف سمعی دارد؛ گرچه ساحت تکالیف سمعی، ساحت عمل است و ساحت تفسیر، ساحت نظر، و می‌توان تفاوت‌هایی بین مباحث نظری و عملی تصور نمود. ولی به نظر می‌رسد سید مرتضی در انحصار روش‌های معتبر در طرق علم‌آور، هیچ‌گونه تمایزی بین ساحت عمل (فقه) و ساحت نظر (تفسیر و عقاید) نمی‌بیند.

### نتیجه‌گیری

۱- سید مرتضی در اعتبارسنجی احادیث، دارای رویکرد قرینه‌محور بوده و در تفسیر قرآن از روایاتی استفاده می‌کند که دارای این قرائن و ویژگی‌ها باشند: ۱. مجمع‌علیه باشند، ۲. راویان این احادیث شیعه امامی باشند، ۳. در کتاب‌های حدیثی شیعه موجود و شناخته‌شده باشند.

با وجود این شرایط، روایت از اعتبار و حجیت برخوردار خواهد بود؛ خواه در صورت‌بندی مشهور حدیثی، در قالب «متواتر» شناخته شود و یا «آحاد».

۲- شریف مرتضی به این پرسش که با نفی حجیت خبر واحد، منظومه معرفتی اسلام بر چه اساسی شکل می‌گیرد؟ این‌گونه پاسخ می‌دهد که بیشتر اخبار مندرج در جوامع حدیثی شیعه مقبول و علم‌آور است؛ زیرا شماری از این اخبار متواتر است و شماری دیگر نیز با شواهد و قرائن دالّ بر درستی خبر همراه است (همان: ۲۰۳/۱).

۳- به نظر می‌رسد که انکار حجیت خبر واحد توسط سید مرتضی، دارای یک بعد کلامی بوده و متکلمان شیعه در مقام محاجّه با اهل سنت، به انکار حجیت خبر واحد می‌پرداخته‌اند تا آنان نتوانند با استناد به روایات خود، به تخطئه عقاید شیعیان پردازند؛ همان‌طور که شیخ طوسی در *عده الاصول* به آن اشاره می‌کند (ر.ک: طوسی، ۱۳۴۳: ۳۳۹/۱).



## کتاب‌شناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم، انتشارات امیرالمؤمنین (ع)، ۱۳۹۵ ش.
۲. آقابزرگ طهرانی، محمدمحسن، الذریعة الی تصانیف الشیعه، قم، اسماعیلیان، ۱۴۰۸ ق.
۳. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۴. ابن حزم اندلسی، ابو محمد علی بن احمد بن سعید، الإحکام فی اصول الأحکام، به کوشش احمد شاکر، قاهره، مکتبه زکریا علی یوسف، ۱۳۴۸ ق.
۵. ابن حنبل، ابو عبدالله احمد بن محمد، المسند، قاهره، بی نا، ۱۳۱۳ ق.
۶. ابن زهره حلبی، سیدحمزة بن علی حسینی، الغنیة (چاپ شده در مجموعه: الجوامع الفقهیه)، تهران، جهان، بی تا.
۷. ابن قتیبه دینوری، ابو محمد عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحدیث، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دار الجیل، ۱۳۹۳ ق.
۸. ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۹. استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۶ ق.
۱۰. امینی نجفی، عبدالحسین احمد، التجدید فی الکتاب و السنة و الادب، قم، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمدامین، فرائد الاصول، به کوشش گروهی از محققان، قم، سما، ۱۴۱۵ ق.
۱۲. بحرانی آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۱۳. ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی بن سوره، سنن الترمذی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۴. تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، التعریفات، تهران، ناصر خسرو، ۱۴۱۸ ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش. (الف)
۱۷. همو، قرآن در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۸ ش. (ب)
۱۸. حارثی عاملی، حسین بن عبدالصمد، وصول الاخبار الی اصول الاخبار، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۴۰۱ ق.
۱۹. حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۱ ق.
۲۰. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی اصول الفقهیه، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی و دیگران، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۱ ق.
۲۲. حسینی بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، بی جا، دار التفسیر، ۱۴۱۷ ق.
۲۳. حسینی فیروزآبادی، سیدمرتضی، فضائل الخمسة من الصحاح الستة، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۲ ق.
۲۴. حکیم، سیدمحمدباقر، علوم القرآن، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۵ ق.

۲۵. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی بن ثابت، *الکفایة فی علم الروایة*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۲۶. درزی رامندی، هادی، و نصرت نیلساز، «نمونه‌هایی از استناد سید مرتضی به خبر واحد در تفسیر»، *مجموعه مقالات فارسی، کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم‌الهدی*، ۱۳۹۸ ش.
۲۷. رامهرمزی، حسن بن عبدالرحمن، *المحدث الفاصل بین الروای و الواعی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۴ ق.
۲۸. رستمی، علی‌اکبر، «آسیب‌شناسی روایات تفسیری»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، سال هفتم، شماره ۲۵، تابستان ۱۳۸۰ ش.
۲۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن*، قم، مؤسسه ترجمه و نشر بین‌الملل المصطفی، ۱۳۹۸ ش.
۳۰. سبحانی، جعفر، *اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرایه*، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۲۸ ق.
۳۱. شافعی، محمد بن ادریس، *الرساله*، تحقیق و شرح احمد محمد شاکر، قاهره، بی‌نا، ۱۴۰۰ ق.
۳۲. شریعتی نیاسر، حامد، مجید معارف، و محمدرضا شاهرودی، «عقل و نقل در دیدگاه سید مرتضی و پی‌جویی رابطه آن دو در آثار او»، *دوفصلنامه پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال چهل و هفتم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳ ش.
۳۳. شریف مرتضی علم‌الهدی، علی بن حسین موسوی بغدادی، *الانتصار*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۴. همو، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی اشکوری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۵. همو، *الذریعة الی اصول الشریعه*، تصحیح و مقدمه و تعلیق ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.
۳۶. همو، *الشافی فی الامامه*، تحقیق و تعلیق سیدعبدالزهراء حسینی خطیب، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۱۰ ق.
۳۷. همو، *الفصول المختارة من العیون و المحاسن*، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۸. همو، *امالی المرتضی؛ غرر الفوائد و درر القلائد*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بغداد، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۳ ق.
۳۹. همو، *انقاذ البشر من الجبر و القدر*، قم، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق. (الف)
۴۰. همو، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سیداحمد حسینی اشکوری، قم، جماعة المدرسین، ۱۴۰۵ ق. (ب)
۴۱. شکرانی، رضا، «مقدمه‌ای بر مباحث تفسیری سید مرتضی»، *دوماهنامه کیهان‌اندیشه*، شماره ۵۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴ ش.
۴۲. شهیدی، روح‌الله، و سیده‌راضیه توسل، «جستاری در معیارهای اعتبارسنجی روایات تفسیری شیعه»، *دوفصلنامه حدیث و اندیشه*، شماره ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۴۳. شیخ بهائی، بهاء‌الدین محمد بن حسین بن عبدالصمد عاملی، *مشرق الشمسین و اکسیر السعادتین*، قم، بصیرتی، ۱۳۹۸ ق.
۴۴. شیخ‌الرئیس، فاطمه، «نگاهی اجمالی به کتاب (امالی) و روش تفسیری سید مرتضی»، *ماهنامه کتاب ماه دین*، شماره‌های ۶-۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۷ ش.
۴۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *من لایحضره الفقیه*، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۴۶. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ش.
۴۷. طبرسی، امین‌الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۶ ق.

۴۸. طریحی، فخرالدین، *جامع المقال فیما یتعلق باحوال الحدیث والرجال*، تهران، کتاب فروشی جعفری، بی تا.
۴۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *الاستبصار فیما اختلف من الاخبار*، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، نجف، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ ق.
۵۰. همو، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العاملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۵۱. همو، *العده فی اصول الفقه*، تحقیق محمدرضا انصاری قمی، قم، بی تا، ۱۳۷۶ ق.
۵۲. همو، *الفهرست*، تصحیح و تعلیق سیدمحمدصادق آل بحر العلوم، نجف اشرف، کتابخانه مرتضویه، بی تا.
۵۳. عاملی، جمال الدین حسن بن زین الدین، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی تا.
۵۴. همو، *منتقى الجمال فی الاحادیث الصحاح والحسان*، اصفهان، جاوید، ۱۳۸۳ ق.
۵۵. عاملی جعبی (شهید ثانی)، زین الدین بن علی بن احمد، *الدرايه*، تهران، المجمع العلمی الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۵۶. همو، *الرعاية فی علم الدرايه*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۷ ش.
۵۷. عاملی جزینی (شهید اول)، محمد بن جمال الدین مکی، *ذکرى الشیعة فی احکام الشریعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۹ ق.
۵۸. فاکر میدی، محمد، *مبانی تفسیر روایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۵۹. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *المحصول فی علم الاصول*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۰ ق.
۶۰. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امیرالمومنین علیهم السلام، ۱۴۰۶ ق.
۶۱. همو، *تفسیر الصافی*، تهران، کتاب فروشی اسلامی، ۱۳۹۳ ق.
۶۲. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۶۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۹۱ ش.
۶۴. گرجی، ابوالقاسم، *ادوار اصول فقه*، تهران، میزان، ۱۳۸۵ ش.
۶۵. مامقانی، عبدالله بن محمدحسن، *مقیاس الهدایه*، تحقیق محمدرضا مامقانی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۳ ق.
۶۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۶۷. محقق حلّی، ابوالقاسم نجم الدین جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، به کوشش محمدحسین رضوی، قم، آل البيت علیهم السلام للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ ق.
۶۸. مدرسی طباطبایی، حسین، *مکتب در فریاد تکامل*، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران، کویر، ۱۳۸۶ ش.
۶۹. مرتضوی، سیدمحمد، محمدرضا جواهری، و محمدحسین حسین پور، «حجیت روایات تفسیری از دیدگاه سید مرتضی علم الهدی»، *پژوهش نامه معارف قرآنی (آفاق دین)*، سال دوازدهم، شماره ۴۴، بهار ۱۴۰۰ ش.
۷۰. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، بیروت، بی تا، ۱۴۰۳ ق.

۷۱. معارف، مجید، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران، ضریح، ۱۳۷۶ ش.

۷۲. معرفت، محمدهادی، التفسیر الاثری الجامع، قم، التمهید، ۱۳۸۳ ش.

۷۳. همو، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۵ ش.

۷۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، مصنفات الشیخ المفید، به کوشش علی میرشریفی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.

۷۵. مکدرموت، مارتین، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

۷۶. موحد ابطحی، محمدعلی، تهذیب المقال فی تنقیح کتاب الرجال، قم، بی‌نا، ۱۴۱۷ ق.

۷۷. موسوی بهبهانی، سیدعلی، الفوائد العلیه، اهواز، دار العلم، ۱۴۱۵ ق.

۷۸. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، المکاسب المحرمه، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۸ ش.

۷۹. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم، المطبعة العلمیه، بی‌تا.

۸۰. همو، معجم رجال الحدیث و تفصیل طبقات الرواة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق.

۸۱. مهریزی، مهدی، «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت»، فصلنامه علوم حدیث، سال پانزدهم، شماره ۱ (پیاپی ۵۵)، بهار ۱۳۸۹ ش.

۸۲. میرداماد، سیدشمس‌الدین محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه، قم، دار الحدیث، ۱۳۸۱ ش.

۸۳. نصیری، علی، آشنایی با علوم حدیث، قم، مرکز مدیریت حوزه، ۱۳۹۶ ش.

۸۴. نوری طبرسی، حسین بن محمدتقی، مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، بیروت، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۱۵ ق.

۸۵. نووی، ابوزکریا محیی‌الدین بن شرف، المجموع شرح المذهب، بیروت، دار الفکر، ۱۳۹۸ ق.

## تحلیل انتقادی

# دیدگاه المنار درباره مسخ اصحاب سبت\*

- احد داوری چلقائی<sup>۱</sup>
- محمد سبحانی یامچی<sup>۲</sup>

### چکیده

درباره مسخ اصحاب سبت دو دیدگاه وجود دارد؛ بیشتر علما و مفسران معتقد به مسخ جسمانی، و گروه اندکی با اتکا به روایت مجاهد تابعی، معتقد به مسخ معنوی هستند. در عصر حاضر، محمد عبده و رشید رضا در تفسیر المنار با رویکرد عقلانی به تفسیر و تأکید بر جنبه هدایتی قرآن، ضمن نفی ظاهر قرآن با تکیه بر خبر واحد منقول از مجاهد و بانی توجهی به فلسفه مسخ، بار دیگر باور به مسخ معنوی را قوت بخشیدند. پژوهش حاضر، دلایل مطرح شده توسط مؤلفان المنار را با کمک منابع کتابخانه‌ای و بر مبنای آیات قرآن، روایات، معانی لغوی و نظر عموم علمای شیعه و سنی مورد تحلیل و نقد قرار داده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ادله و شواهد مطرح شده در المنار برای باور به مسخ معنوی، با ظواهر آیات قرآن، روایات متعدد فریقین و سیره علما مخالف بوده و

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۲ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۸.

۱. دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (نویسنده مسئول) (davari@quran.ac.ir).
۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مراغه (sobhani@quran.ac.ir).

مسخ جسمانی با هدف از عذاب مسخ سازگارتر است.  
**واژگان کلیدی:** اصحاب سبت، مسخ معنوی، مسخ جسمانی، تفسیر المنار، قرآن کریم.

## ۱. مقدمه

تفسیر المنار از جمله تفاسیری است که در عصر حاضر با رویکرد هدایتی (قطان، ۱۴۲۱: ۳۷۲؛ مؤدب، ۱۳۸۰: ۲۷۲) توسط شیخ محمد عبده - از مصلحان اجتماعی مصر - پا به عرصه گذاشت و توسط شاگرد برجسته‌اش رشید رضا تا اواخر سوره یوسف ادامه یافت (صباغ، ۱۴۱۰: ۳۲۱؛ ابن فوزی، ۱۴۱۵: ۱۲-۵۰). در این تفسیر دوازده جلدی، سعی نویسندگان بر عدم تقلید به سخن مفسران سلف و دوری از اسرائیلیات بوده و با اکتفا به شرح آیات، به ارتباط معانی قرآن با اوضاع اجتماعی عصر همت گماشته‌اند (حفنی، ۲۰۰۴: ۱۰۸) که مدح و قدح محققان بعدی را در پی داشته است (محمد صالح، ۱۴۲۴: ۳۰۲-۳۰۳)؛ به گونه‌ای که در پژوهش‌ها و تفاسیر بعدی اثر گذاشته است (خوشدل مفرد و جودوی، ۱۳۸۷-۱۳۸۸: ۸-۹).

المنار با حجت دانستن عقل (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۱/۱) در تحلیل مطالب، ارزش خاصی به این منبع داده است؛ به طوری که این تفسیر را می‌توان از اولین تفاسیر عقل‌گرا در عصر حاضر برشمرد (نفیسی، ۱۳۷۹: ۱۱۳-۱۱۴). شعار «بازگشت به قرآن» با محوریت عقل و تفسیر عقلانی آیات (اسعدی، ۱۳۹۲: ۴۲۳/۲-۴۲۵) و افراط در عقل‌گرایی تفسیر، باعث شده است که المنار برخی از نظریات شاذ تفسیری را انتخاب کند؛ از جمله ملائکه را قوای طبیعی دانسته و منظور از سجده فرشتگان بر آدم را مسخر بودن آن‌ها در برابر اراده آدم (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۲۶۶/۱-۲۷۰)، و جن و شیطان را همان میکروب (همان: ۳/۹۵-۹۶ و ۳/۱۹۷) بداند و ظاهر معجزات را انکار کرده و هر کدام را به نحوی با قوانین علوم تجربی توجیه کند (باقری، ۱۳۸۳: ۱۸-۲۲). یکی از مواردی که المنار بر خلاف نظر جمهور تفسیر کرده، نوع مسخ اصحاب سبت است؛ جمهور مفسران شیعه و سنی به مسخ جسمانی اصحاب سبت قائل شده‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۳۳/۱-۱۳۴)، در حالی که مؤلفان المنار به مسخ قلوب آن‌ها نظر دارند.

پژوهش حاضر با کمک داده‌ها و اطلاعات کتابخانه‌ای، در پی بررسی تحلیلی انتقادی نظر محمد عبده و رشید رضا درباره مسخ اصحاب سبت است؛ از این رو نظر المنار را درباره زمان و مکان مسخ و همچنین نوع مسخ، بر مبنای ظواهر و سیاق آیات، معنای لغوی واژه‌ها و روایات صحیح مرتبط با موضوع مورد واکاوی قرار داده و اشتباهات احتمالی تفسیر مذکور را روشن کرده است.

## ۲. پیشینه بحث

پس از انتشار تفسیر المنار با توجه به رویکرد خاص آن، مطالعاتی صورت گرفته و کتاب‌هایی درباره روش تفسیری آن تدوین شده است (ایازی، ۱۳۷۳: ۶۷۲-۶۷۳) که به کلیات آن تفسیر اختصاص دارند.

بررسی منابع متعدد اطلاع‌رسانی چاپی و برخط، پژوهش مستقلی را درباره بررسی مسخ اصحاب سبت از نگاه المنار نشان نمی‌دهد. البته بیشتر مفسران در ذیل آیات مربوط به مسخ، نظر خود را درباره نوع مسخ اعلام کرده‌اند که در برخی موارد، به نقد دیدگاه المنار -با ذکر نام یا بدون ذکر نام- نیز اشاره کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۴۲۴-۴۲۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۶/۱). گاهی نیز عدم پذیرش دیدگاه المنار در منابع غیر تفسیری آمده است (آل غازی العانی، ۱۳۸۲: ۵۰/۵؛ شحاته، ۱۴۲۱: ۸۹/۱).

برخی پژوهش‌ها نیز به بررسی معجزات و خوارق عادات از نگاه المنار پرداخته‌اند؛ از جمله مقاله «المنار و تفسیر آیات بیانگر معجزات» (باقری، ۱۳۸۳)، که به تبیین برخی معجزات پیامبران پرداخته، ولی به ماجرای اصحاب سبت اشاره‌ای نکرده است. مقاله «مبانی و روش تفسیر المنار در بررسی امور خارق‌العاده» نیز به طور کلی در دو صفحه به ماجرای قوم سبت اشاره کرده و عذاب آن‌ها را از نگاه المنار، تأویلی دانسته است (رضی بهابادی و اوجاقی، ۱۳۹۶: ۵۷-۵۸). مقاله «واژه پژوهی در تفسیر مجاهد» نیز برای بیان استفاده مجاهد از آیات دیگر در تفسیر، در کمتر از یک صفحه به ماجرای اصحاب سبت استشهاد کرده است (زرسان خراسانی، ۱۳۹۸: ۱۴۶).

در برخی آثار نیز اصل پدیده مسخ مورد واکاوی قرار گرفته است؛ «جستاری در چیستی و چگونگی مسخ انسان» (شاکر اشتیجه، ۱۳۹۲)، «نقد و بررسی روایات هاروت و

ماروت» (نصیری، ۱۳۸۷) و «ماهیت مسخ در آموزه‌های دینی» (شاکر، ۱۳۸۸)، از جمله این مقالات هستند. گاهی نیز پدیده مسخ از نگاه شخصیتی خاص مانند ملاصدرا (فروغی، ۱۳۹۶) و یوری روین - از خاورشناسان - (راد، ۱۳۹۷) مورد تحلیل یا انتقاد قرار گرفته است؛ ولی به طور مستقل، دلایل و شواهد المنار در چرایی انتخاب مسخ، مورد تحلیل واقع نشده است که پژوهش حاضر عهده‌دار آن است.

### ۳. مفهوم‌شناسی

تعیین دقیق معنای واژه «مسخ» برای تحلیل دقیق دیدگاه المنار درباره مسخ اصحاب سبت ضروری است؛ لذا واژه «مسخ» بررسی و «اصحاب سبت» معرفی می‌گردد.

#### ۳-۱. مسخ

«مَسَخَ» در لغت به معنای دگرگونی خلق از صورت و ظاهرش است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۴؛ صاحب بن عباد، ۱۹۷۵: ۲۷۲/۴). برخی نیز تبدیل از نیکی به زشتی را در اصل معنای آن دخیل می‌دانند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۲۳/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۵/۳؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۳/۲). در برخی موارد نیز به دگرگونی حقیقت چیزی به چیز دیگر گفته می‌شود (ابن معصوم مدنی، ۱۳۸۴: ۱۷۸/۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۳/۲).

بررسی کاربردهای این واژه نشان می‌دهد که در اغلب موارد، در مورد جسم و ظاهر شیء به کار می‌رود؛ از جمله انسان «مسیخ» به کسی گفته می‌شود که زیبایی ندارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۴؛ ازهری، بی‌تا: ۹۱/۷). این واژه در مورد اسب، به اسبی گفته می‌شود که پشتش گوشت ندارد و برایش عیب محسوب می‌شود (ابن درید ازدی، بی‌تا: ۵۹۹/۱؛ جوهری، بی‌تا: ۴۳۱/۱)؛ چنانچه در مورد انسان لاغری که گوشت پشتش کم باشد، به کار می‌رود (ابن درید ازدی، بی‌تا: ۵۹۹/۱)؛ چون این کم‌گوشتی نوعی زشتی برایش محسوب می‌گردد. همچنین «الماسخی» در مورد انسانی به کار می‌رود که گوژپشت است و پشتش انحنا دارد (موسی و صعیدی، بی‌تا: ۶۰۲/۱). مسخ در مورد پوستی که ورم کرده و مجدداً به حالت قبل بازگردد نیز به کار می‌رود (ابن درید ازدی، بی‌تا: ۵۹۹/۱)؛ زیرا از حالت طبیعی خارج شده و زشت گردیده است. این واژه در مورد طعام، به غذایی گفته



می‌شود که نمک و مزه ندارد (همان؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۴؛ ازهری، بی‌تا: ۹۱/۷). در اشعار عرب نیز به غذایی تفسیر شده است که نه شیرین است و نه تلخ (ابن درید ازدی، بی‌تا: ۵۹۹/۱)؛ چنان که در مورد ناقه نیز به ظاهر آن تعبیر شده است (ازهری، بی‌تا: ۹۱/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۵/۳). در مورد میوه‌ها به میوه‌ای می‌گویند که مزه ندارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۶/۴؛ صاحب بن عباد، ۱۹۷۵: ۲۷۳/۴).

راغب اصفهانی در *مفردات*، علاوه بر تغییر جسم، تغییر اخلاق را جزء معنای این واژه دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶۸). وی به نقل از حکما، مسخ را دو قسم دانسته است: مسخ ظاهری که در زمان خاصی اتفاق می‌افتد و مسخ اخلاقی که قسم اخیر می‌تواند در هر زمانی برای انسان اتفاق بیفتد؛ بدین صورت که انسان، متخلق به اخلاق پست برخی حیوانات گردد؛ مثلاً در شدت حرص همچون سگ، و در شدت بدی همچون خنزیر، و در نادانی همچون گاو شود (همان). به نظر وی، دو آیه «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (مائده / ۶۰) و «لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ» (یس / ۶۷) می‌تواند هر دو مورد را شامل گردد؛ هرچند معنای مسخ ظاهری را بیشتر می‌پسندد (همان).

مصطفوی هم مسخ ظاهری و اخلاقی را به گونه‌ای دیگر تبیین کرده است. وی اصل ماده مسخ را معنوی دانسته که به جهت عقوبت و مؤاخذه شدید روی می‌دهد و باعث تغییر صورت ظاهری یا باطنی می‌شود. تغییر باطنی انسان را می‌توان مرتبه خفیف‌تر مسخ دانست که در نتیجه اعمال بد و تجلی صفات خبیثِ ظلمانی حاصل شده و باطن انسان به صفات حیوانی تغییر می‌یابد و این مسخ فقط با نور ایمان و یقین برای افراد مخلص و تزکیه‌شده قابل رؤیت است. اما مسخ ظاهری در نتیجه ظهورِ دگرگونی باطنی در ظاهر دیده می‌شود و بدن ظاهری همچون قلب تغییر می‌یابد. تحقق کامل این مسخ با امر پروردگار صورت می‌گیرد؛ زیرا تبدیل شدن در خلق است (مصطفوی، بی‌تا: ۱۰۳/۱۱-۱۰۴). واژه «مسخ» یک بار در قرآن به کار رفته است: «وَلَوْ نَشَاءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَىٰ مَكَانَتِهِمْ فَمَا اسْتَضَاعُوا مِصْبًا وَلَا يَرْجِعُونَ» (یس / ۶۷) که طبق نظر مفسران، هم می‌تواند در مورد مجازات دنیوی و هم مجازات اخروی صادق باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۸-۴۳۴-۴۳۵)؛ لذا مراد از آن، هم می‌تواند مسخ مادی و هم مسخ معنوی باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۶۸). در آیات دیگری (بقره / ۶۵؛ نساء / ۴۷ و ۱۵۴؛ مائده / ۶۰ و ۷۸؛ اعراف / ۱۶۱-۱۶۳) نیز حقایقی

مطرح شده است که می‌تواند بیانگر مسخ باشد. نتیجه اینکه هیچ یک از لغویان، منکر مسخ ظاهری یعنی دگرگونی ظاهری نشده‌اند؛ بلکه بیشتر آن‌ها معنای ظاهری را مدنظر دارند. برخی لغویان مانند راغب اصفهانی و سیدحسن مصطفوی، معنای باطنی را در ضمن معنای ظاهری آورده و مسخ را شامل هر دو دانسته‌اند.

### ۲-۳. اصحاب سبت

«سبت» در اصل به معنای راحتی و سکون است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۲۴/۳؛ ابن درید ازدی، بی‌تا: ۲۵۴/۱؛ جوهری، بی‌تا: ۲۵۰/۱). به باور برخی، روز شنبه را از این جهت «السبت» می‌گویند که روز جمعه خلق کامل شده و روز بعد، چیزی خلق نشده و در آرامش و سکون بوده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۲۵/۳) یا اینکه علم را در این روز رها می‌کردند و می‌خوابیدند و تحرکشان کم می‌شد (ابن درید ازدی، بی‌تا: ۲۵۴/۱).

برخی نیز اصل سبت را از قطع کردن گرفته‌اند (صاحب بن عباد، ۱۹۷۵: ۲۹۹/۸؛ ازهری، بی‌تا: ۲۶۸/۱۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۲) و روز شنبه را از این جهت سبت می‌گویند که خداوند خلقت را در این روز به پایان برده و قطع کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۲) یا اینکه بنی اسرائیل به قطع و ترک اعمال در این روز امر شده‌اند (ازهری، بی‌تا: ۲۶۸/۱۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۴/۱؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۱).

تعبیر قرآن در این زمینه، با هر دو ریشه کلمه سبت سازگار است. این واژه در بافت غیر دینی (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۸۲-۸۳) در مورد خواب به کار رفته است: ﴿وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا﴾ (نبا/ ۹) و ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِبَاسًا وَالنَّوْمَ سُبَاتًا﴾ (فرقان/ ۴۷). خواب را از این جهت سبات می‌نامند که باعث آرامش است (جوهری، بی‌تا: ۲۵۰/۱) یا به قطع شدن نسبی ارتباط فرد با دنیا می‌انجامد (ازهری، بی‌تا: ۲۶۸/۱۲). البته هر دو معنای اصلی «سبت» را می‌توان به استراحت و سکون بعد از فعالیت مربوط دانست که در موارد متعددی نظیر فراغت و قطع شدن از کار و فعالیت، آرامش، خواب و... مصداق می‌یابد (مصطفوی، بی‌تا: ۱۷/۵). روز شنبه تقدس خاصی نزد اهل کتاب دارد (کتاب مقدس، سفر خروج، ۲۰: ۸-۱۰؛ سفر لایوان، ۲۳: ۳؛ سفر تثبیه، ۵: ۱۲-۱۴) و اصحاب سبت به گروهی از یهودیان بنی اسرائیل گفته

می‌شود که از حدود و مقررات مربوط به روز شنبه تجاوز کردند. خداوند به آن‌ها دستور داده بود که روز شنبه شکار ماهی را ترک و استراحت کنند. برای آزمایش، ماهی‌ها در روز شنبه به سمت آن‌ها می‌آمدند و در روی دریا نمایان می‌شدند، در حالی که صید ممنوع بود؛ ولی در روزهای دیگر که صید مجاز بود، ماهی‌ها نزدیک نمی‌آمدند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹۴/۸): ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا تَأْتِيهِمْ إِلَّا جُبْحَانُ الْحَرْثِ وَالْخُلَاعِ أَلْوَسَ مَا فِي الْأَنْحَابِ لِذُنُوبِهِمْ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ فَتَنِ إِلَّا يُكْفِرُونَ﴾ (اعراف/۱۶۳). هدف خداوند از این آزمایش، فراهم کردن شرایط کافی برای تلاش در عبادات بود (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۱). بنابراین اصل صید برای آن‌ها مباح بود؛ ولی صید در روز خاص تحریم گردید (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۶۰/۳۰). آنان در مقابل این حرکت ماهی‌ها، دست به حيله زدند؛ به این طریق که وقتی ماهیان فراوانی در آن روز نزدیک ساحل می‌آمدند، با حفر حوضچه‌هایی مانع بازگشت آن‌ها شده، در روز بعد صید می‌کردند و می‌گفتند: ما ماهیان را در روز شنبه صید نکردیم، بلکه آن‌ها را در آن روز حبس کردیم و حبس غیر از صید است. خدای سبحان عمل آنان را تعدی و تجاوز معرفی می‌فرماید (همان: ۱۳۷/۵): ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ﴾ (بقره/۶۵). تعدی اصحاب سبت باعث شد که مورد لعن پروردگار قرار بگیرند: ﴿أَوْ نُلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ﴾ (نساء/۴۷) و مسخ شوند: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (بقره/۶۵).

#### ۴. مکان و زمان مسخ

بر اساس آیات قرآن، اصحاب سبت نزدیک دریا زندگی می‌کردند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۷۵/۹): ﴿وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ﴾ (اعراف/۱۶۳). البته نام قریه و نام دریا در قرآن نیامده است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۳۸-۵۳۹/۳۰) و برخی مفسران نام قریه را «ایله» در کنار دریای سرخ (طبری، ۱۴۱۲: ۶۲/۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۵۲۶/۱) یا «مدین» یا «طبریه» دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۵۶/۴).

به نظر بیشتر مفسران، مسخ در زمان حضرت داود علیه السلام اتفاق افتاده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۵۴۰/۳؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۲۷-۳۲۸/۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۶۳/۱؛ بلخی، ۱۴۲۳: ۱۱۳/۱ و ۴۹۶: ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۱۲/۱). برخی روایات نیز به مسخ در زمان داود علیه السلام تصریح دارند

(طوسی، بی‌تا: ۶۰۹/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۷/۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸۳/۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳۸/۵ و ۱۴۲/۲۱).

**المنار** پس از ذکر نظر جمهور مفسران خاطر نشان می‌کند که قرآن، زمان و مکانی برای آن تعیین نکرده است؛ زیرا هدف قرآن متوقف بر این جزئیات نیست، بلکه قرآن می‌خواهد به بنی اسرائیل تذکر دهد که انکار و دشمنی آن‌ها با رسول خدا ﷺ مسئله جدیدی نیست و کسی که از امر پروردگار خارج شود و از نفس خود متابعت کند، زندگی حیوانی خواهد داشت (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۴۴).

اگرچه یکی از اهداف مهم نزول قرآن طبق برخی آیات، جنبه هدایتی آن است (همان: ۳۷۴/۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۸۲-۱۹۶؛ مولوی و خلیلی، ۱۳۹۴: ۸۷-۸۹)، اما این مسئله، نافی درک برخی حقایق آن با کمک روش‌های مختلف تفسیری نیست؛ بلکه شناخت برخی از مطالب استنتاجی آیات، در هدایت صحیح و دقیق راهنمایی خواهد کرد. با توجه به این نکته تا جایی که مقدور است باید زمان و مکان مورد نظر در مسخ اصحاب سبت شناسایی شود. مکان آیه، قریه‌ای در کنار دریا بوده است و مراد از قریه نیز فقط روستا نیست؛ زیرا قریه در قرآن از جمله در آیه ۹۸ سوره یونس، به معنای شهر نیز به کار رفته است و عرب نیز قریه را به معنای شهر به کار می‌برد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۹۰/۱۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵۳۸/۳۰).

بر اساس آیات قرآن، حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام با بنی اسرائیل عهد بست تا حرمت روز شنبه را نگهدارند (نساء/ ۱۵۴) و برخی از بنی اسرائیل درباره این روز با یکدیگر اختلاف پیدا کردند (نحل/ ۱۲۴). نهی از گرفتن ماهی در روز شنبه نیز به عنوان آزمایش الهی برای آن‌ها مطرح شد (اعراف/ ۱۶۳). این افراد تعدی کردند (بقره/ ۶۵) و مورد لعن پروردگار قرار گرفتند (نساء/ ۴۷). این لعن به زبان حضرت داود و حضرت عیسی عَلَيْهِمَا السَّلَام جاری گشت: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ (مائده/ ۷۸).

سیر تاریخی ماجرا در آیات فوق نشان می‌دهد که این دستور در زمان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَام صادر شده و مورد تأکید پیامبران بعدی بوده، ولی بعد از مدتی مورد توجه مردم قرار نگرفته است؛ به گونه‌ای که قرآن از زبان حضرت داود عَلَيْهِ السَّلَام - که بعد از حضرت

موسی و قبل از حضرت عیسی علیه السلام برای هدایت بنی اسرائیل مبعوث شد. و آخرین پیامبر بنی اسرائیل یعنی حضرت عیسی علیه السلام، لعن آنها را حکایت می کند، که نشان می دهد اصحاب سبت تا زمان حضرت عیسی علیه السلام هنوز پیمان شکنی می کردند. بنابراین از زمان صدور دستور تا زمان نبوت آخرین پیامبر بنی اسرائیل، خبری از مسخ اصحاب سبت نیست؛ از این رو مسخ پس از حضرت عیسی علیه السلام واقع شده است. بدیهی است که در این صورت، خبری از مسخ اصحاب سبت در تورات یا انجیل نخواهد بود.

آیات قرآن کریم و اعتراض نکردن یهودیان و مشرکان نیز بر زمان مسخ صحه می گذارد؛ بدین صورت که اعلام صریح داستان اصحاب سبت در سوره مکی اعراف با عبارت *﴿وَأَسْأَلُهُمْ﴾* (اعراف/ ۱۶۳) و در سوره مدنی بقره با تعبیر *﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا﴾* (بقره/ ۶۵) گویای این مطلب است که اگر یهود عربستان می دانستند که چنین چیزی در تاریخ یهود رخ نداده است یا اصلاً از نفی و اثبات آن آگاه نبودند، همزمان با نزول آیه در مکه و مدینه به معارضه برمی خاستند؛ ولی از معارضه تاریخی آنها چیزی در قرآن مطرح نشده است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵/۱۲۶-۱۲۷؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۹/۳۷۵). جالب این است که در *المنار* نیز لعن اصحاب سبت به دلیل استمرار عصیان، توسط حضرت عیسی علیه السلام از آخرین انبیای بنی اسرائیل ذکر شده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۶/۴۹۰). حتی افترا بستن بر حضرت مریم علیه السلام را نیز از دلایل دیگر لعن شمرده (همان: ۶/۴۴۸) و روایاتی را از سنن ابی داود (سجستانی ازدی، ۱۴۲۰: ۴/۱۸۵۳)، سنن ترمذی (ترمذی، ۱۴۱۹: ۵/۹۶-۹۷) و سنن ابن ماجه (ابن ماجه، ۱۴۱۸: ۵/۴۸۱-۴۸۲) در تأیید لعن اصحاب سبت در زمان حضرت داود علیه السلام نقل کرده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱۲/۱۸۳)؛ اما در ذیل آیه ۶۵ سوره بقره، مطلب را به صراحت ذکر نکرده و بر جنبه هدایتی قرآن تأکید کرده است (همان: ۱/۳۴۴).

رشید رضا عهد و پیمان خداوند با یهودیان در زمان حضرت موسی علیه السلام درباره رعایت حرمت روز شنبه را در تفسیر آیه ۱۵۴ سوره نساء به نقل از تورات آورده است (همان: ۶/۱۴-۱۶)؛ اما درباره مسخ اصحاب سبت در کتب مقدس یهودیان مطلبی نیافته است. لذا به صراحت در ذیل آیات ۱۶۳ تا ۱۶۷ سوره اعراف می نویسد: داستان اصحاب سبت را در کتب مقدس یهودیان ندیده ام (همان: ۹/۳۷۵). برخی مفسران دیگر نیز به این نکته اشاره دارند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱/۵۲۷). همان طوری که اشاره شد، اگر

زمان مسخ بعد از لعن حضرت عیسیٰ علیه السلام باشد، در کتب مقدس یهودیان خبری درباره آن وجود نخواهد داشت؛ چرا که این کتب قبل از حضرت عیسیٰ علیه السلام نازل شده‌اند. المنار علی‌رغم باور به تغییر و تحریف در کتب مقدس و مذمت مفسرانی که در تفسیر به آن‌ها مراجعه می‌کنند، خود برای شرح مبهمات قرآن به تورات و انجیل مراجعه کرده که مورد انتقاد محققان قرار گرفته است (ذهبی، بی‌تا: ۵۸۸/۲-۵۸۹).

## ۵. نوع مسخ اصحاب سبت

بر اساس آیات قرآن، با لعن انبیای الهی (مائده/ ۷۸)، تعدی اصحاب سبت باعث شد که آن‌ها به بوزینه (بقره/ ۶۵) یا خوک (مائده/ ۶۰) مسخ شوند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۴۷/۶-۴۴۹). طبرسی در تفاوت این دو مسخ، مسخ اصحاب سبت را بوزینه و مسخ کافران سفره آسمانی (مائده/ ۱۱۲-۱۱۵) را خوک معرفی کرده است. در نظری دیگر، روایتی از ابن عباس هر دو مسخ را مربوط به اصحاب سبت دانسته است؛ به این صورت که جوانان به صورت میمون و شیوخ به صورت خوک درآمدند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۳۳). همین مطلب در تفاسیر اهل تسنن نیز ذکر شده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۲/۳۹۰). به رغم این اختلاف، در مسخ اصحاب سبت به بوزینه با توجه به صراحت آیات قرآن، اختلافی وجود ندارد؛ اما درباره نوع مسخ بین مفسران اختلاف دیده می‌شود. همان طور که مؤلف المنار اشاره کرده است، جمهور مفسران مسخ را جسمانی می‌دانند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۱؛ طوسی، بی‌تا: ۱/۲۹۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱/۲۶۴)؛ بدین صورت که ظاهر اصحاب سبت به صورت میمون درآمد. ولی بر خلاف نظر اکثریت مفسران، محمد عبده و رشید رضا، آن را معنوی و غیر جسمانی می‌دانند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۴۴، ۵/۱۴۶ و ۹/۳۷۹) و معتقدند که اصحاب سبت، اخلاق میمونی پیدا کردند و ظاهر آن‌ها مانند گذشته تغییری نکرد و تا پایان عمر طبیعی، همان ظاهر انسانی را با رذایل اخلاقی پست حفظ کردند.

چگونگی مسخ جسمانی به دو صورت قابل تصور است:

**الف) مسخ ملکی:** در این حالت، روح انسان از بدنش جدا گشته و به بدن حیوان دیگری تعلق می‌گیرد. این مسخ از لحاظ عقلی و نقلی محال و باطل است؛ چون بر پایه جسمانیة الحدوث بودن روح، روح و بدن در حکم میوه و درخت‌اند و همان گونه که

نمی‌توان میوه درختی را به دیگری داد، نمی‌توان روح بدنی را به بدن دیگری وارد کرد. (ب) مسخ ملکوتی: در این حالت، روح و بدن انسان واقعاً حیوان می‌شود. این نوع مسخ ملکوتی که انسان عاقلِ ناطق، بوزینه بشود، هم در دنیا و هم در آخرت شدنی است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۰۹-۲۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۰/۵۵۶). معتقدان به مسخ ملکوتی، مسخ اصحاب سبت را در دنیا از این سنخ دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵/۱۴۳-۱۵۰ و ۱۹۴/۲۳)؛ چنان که بر اساس روایات، در قیامت نیز انسان‌ها به شکل گروه‌های مختلف حیوانات محشور خواهند شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰/۶۴۲؛ سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳/۵۳۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸: ۶/۴۲۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۱۰/۱۱۵؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۴/۶۸۷).

تعریف منطقی بوزینه، «حیوان قرد» است، اما در تعریف انسان ممسوخ به مسخ ملکوتی، «حیوان ناطق عاقل قرد» تعبیر می‌شود؛ زیرا بوزینه بودنش در طول ناطق بودن و پس از عاقل بودنش است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۳۰/۵۶۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۱۱۳).  
دلایل مؤلفان تفسیر المنار را درباره مسخ معنوی می‌توان به شرح زیر طبقه‌بندی، تحلیل و نقد کرد:

## ۱-۵. آیات قرآن

آیات قرآن جایگاهی خاص در تفسیر دارند. رشید رضا نیز به تفسیر آیات بر اساس مدلول الفاظ تأکید می‌کند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۹/۳۷۵). لذا در مواردی به ویژه زمانی که موضوعی تکرار شده است، از آیات دیگر قرآن برای تفسیر بهره می‌برد (ذهبی، بی‌تا: ۲/۵۷۸)؛ زیرا قرآن را منبع اصلی دین اسلام می‌داند که اصول و فروع آن باید از قرآن استخراج شود (محمد صالح، ۱۴۲۴: ۳۰۷). با توجه به این نکته، مؤلفان المنار در تفسیر آیات مسخ اصحاب سبت نیز از آیات دیگر قرآن کمک گرفته‌اند؛ از جمله تفصیل تفسیر آیه «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» (بقره/۶۵) را به سوره اعراف موکول کرده‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۴۳) و در تفسیر آیه «وَقُلْنَا لَهُمْ لَا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ» (نساء/۱۵۴)، به هر دو سوره بقره و آل عمران اشاره کرده‌اند (همان: ۱۴/۶). چنانچه در تفسیر آیه «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ الْفِرْدَوْسَ وَالْحَنَازِيرَ» (مائده/۶۰) به آیات سوره بقره، نساء و اعراف استناد کرده‌اند (همان: ۶/۴۴۷-۴۴۸)؛ اما در تفسیر نوع مسخ، به آیه‌ای که

بتواند دقیقاً نوع مسخ را تعیین کند، دست نیافته‌اند. لذا پس از ذکر نظر جمهور در مسخ جسمانی از دو طریق به آیات قرآن استناد کرده‌اند:

الف) مؤلفان المنار به دلالت آیه استناد کرده و گفته‌اند که آیه، نص در مسخ جسمانی نیست (همان: ۳۴۴/۱).

نصوص به الفاظی از قرآن گفته می‌شود که فقط یک معنا دارد؛ ولی ظواهر به عباراتی اطلاق می‌شود که احتمال معنای دیگری نیز دارد، ولی یکی از معانی ظاهر است و معنای ظاهری آن مراد است (سبت، ۱۴۲۶: ۲۴؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۵۹۸/۱؛ ابن عقیله مکی، ۱۴۲۷: ۱۳۲/۵؛ مختار شنقیطی، ۲۰۰۱: ۲۱۱). برخی نیز گفته‌اند: مراد از نص آیاتی است که با تعبیر خاص خود، بر معنای مورد نظر از سیاقش با صراحت دلالت کند، که در این صورت، عمل بر مقتضای نص قرآنی واجب است. مراد از ظاهر نیز آیاتی است که معنایش بدون نیاز به قرینه روشن است، اما معنای آن در سیاق فهمیده می‌شود. عمل به ظاهر نیز لازم است؛ زیرا معنای لفظ با قرینه روشن می‌شود (صالح، ۱۳۷۲: ۳۱۱-۳۱۲). اگر به دلایلی، معنای غیر راجح در تعبیر انتخاب شود، به آن لفظ مؤول می‌گویند؛ مثلاً «جناح» به معنای «پر» است، ولی در آیه ﴿وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ (اسراء/ ۲۴) بر معنای غیر ظاهر یعنی خضوع حمل می‌شود؛ لذا معنای تأویلی پیدا می‌کند (ابن سلیمان رومی، ۱۴۲۴: ۴۴۷).

سیره بیشتر علما نیز عمل بر مبنای ظواهر قرآن است و دلایلی نیز بر حجیت ظواهر قرآن ارائه شده است (موسوی خویی، بی‌تا: ۲۶۱-۲۶۵؛ معرفت، ۱۴۱۸: ۸۲/۱-۸۸). البته تشخیص نص و ظاهر در عمل دشوار است، به گونه‌ای که بیشتر تابع نظر مفسر و مجتهد است (حفناوی، ۱۴۲۲: ۲۶۷)؛ زیرا کمتر مطلبی می‌توان یافت که احتمال دیگری در آن نباشد. به همین دلیل، برخی از فقها مانند شافعی به نص اشاره‌ای ندارند و نص در نظر آن‌ها با ظاهر یکسان است و ظاهر نیز همان نقش نص را دارد (همان: ۲۶۵). بی‌شک مراد محمد عبده و رشید رضا درباره مسخ، معنای تأویلی نیست؛ زیرا حمل بر معنای غیر راجح و تأویلی باید دلیلی داشته باشد که چنین دلیلی وجود ندارد و از سوی مفسران المنار ارائه نشده است؛ بلکه برعکس، دلایلی نظیر لزوم هدایتگری قرآن (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۷۴/۹) وجود دارد که معنای ظاهری را تقویت می‌کند. پیامبر برای گفتگوهای خود و رساندن مقصود خود از روش‌های متعارف میان مردم استفاده می‌کرد. از این رو،



فهم قرآن برای عموم مردم با توجه به ظاهر آن ممکن و میسر بود. دعوت به تحدی نیز با ظاهر قرآن سازگار است و تحدی به نص یا معانی غیر راجح، مقصود از تحدی را برطرف نمی‌کند. مرجع بودن قرآن برای مسلمانان در تمام امور و حتی عرضه روایات بر قرآن، از دیگر ادله‌ای است که بیان می‌کند ظواهر قرآن برای مسلمانان حجیت دارد (موسوی خویی، بی‌تا: ۲۶۱-۲۷۱). از این رو در تفسیر مسخ اصحاب سبت نیز باید به ظواهر رجوع کرد و ظاهر آیه، بیانگر مسخ جسمانی است. بی‌تردید اگر جمله‌ای از قرآن در معنایی ظهور داشت و دلیل معتبری به عنوان مخصص لئی متصل یا منفصل، یا مخصص لفظی متصل یا منفصل، بر خلاف آن ظاهر اقامه نشد، ظهور آن معتبر و حجت است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳۱/۵). یکی از راه‌های شناخت معنای ظاهری، مراجعه به نظر عموم است. عموم مفسران نیز معنای مسخ ظاهری را درک کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۲۹۰/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۴/۱) و برخی از مفسران تصریح دارند که قرینه‌ای برای حمل ظاهر آیه بر خلاف آن وجود ندارد (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۷۹/۲) و ساختار لفظی آیات مربوط به مسخ و سیاق آیات در ذکر عذاب مسخ در کنار سایر عذاب‌های جسمانی قوم یهود، بیانگر مسخ جسمانی می‌باشد (شاکر، ۱۳۸۸: ۳۳-۳۶).

ب) مؤلفان المنار برخی آیات را از باب تشبیه ذکر کرده و گفته‌اند: قلب اصحاب سبت مسخ شد، لذا همچون بوزینه به تصویر کشیده شده‌اند؛ همان گونه که در سوره جمعه: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (جمعه / ۵)، برخی از اهل کتاب به حمار تمثیل شده‌اند (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۱). در این آیه، یهود به دلیل عمل نکردن به محتوای تورات، به الاغی تشبیه شده‌اند که کتاب‌های بزرگی از علم را حمل می‌کنند و از محتوای آن‌ها چیزی نمی‌دانند و فقط درد و رنج باربری را تحمل می‌کنند (زمخشری، ۱۹۷۹: ۵۳۰/۴).

آیه ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (مائده / ۶۰)، آیه دیگری است که برای بیان تشبیه اصحاب سبت و تأیید مسخ معنوی مورد استفاده المنار واقع شده است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۳/۱). مؤلفان المنار هیچ اشاره‌ای نکرده‌اند که چگونه از این آیه می‌توان مسخ معنوی را برداشت کرد. با مراجعه به تفسیر این آیه در همان تفسیر نیز

مشخص می‌شود که تبیین این آیه را به سوره بقره ارجاع داده و بار دیگر به آیه ۵ سوره جمعه برای بیان مسخ معنوی استناد کرده‌اند (همان: ۴۴۸/۶).

بدین ترتیب تنها آیه مورد استناد برای تعیین نوع مسخ، آیه مربوط به حمل اسفار در سوره جمعه خواهد بود. قرآن برای تذکر (ابراهیم/۵)، تفکر (حشر/۲۱) و تعقل (عنکبوت/۴۳)، مثال‌هایی زده است تا با تشبیه معقول به محسوس (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۱۹/۱)، فهم مطالب برای شنوندگان آسان باشد (طهطاوی، ۱۴۲۵: ۱۷۶-۱۷۷)؛ به گونه‌ای که علم به امثال قرآن از بزرگ‌ترین علوم شمرده شده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۷۱). درباره مسخ قلب و تمثیل به حیوانات، در آیات دیگر قرآن نیز تعابیری آمده است؛ از جمله درباره یکی از دانشمندانی که به هواپرستی روی آورد، مثل سگ به کار رفته است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۱: ۲۳۰؛ رشید رضا، ۱۴۱۴: ۴۰۷/۹): «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْضِصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (اعراف/۱۷۶). بر اساس روایات، اصل این مثل درباره بلعم باعوراست و خداوند آن را درباره همه هواپرستان امت اسلامی به کار برده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۶۹/۴؛ سبحانی تبریزی، بی‌تا: ۱۴۲). در این گونه موارد، آیه فقط در مقام تمثیل و وصف است و دلالتی ندارد بر اینکه این دانشمند واقعاً به صورت کلب درآمد؛ بلکه تنها دلیل بر این است که آن‌ها به صفت این دو حیوان متصف گشتند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳۲/۵).

به نظر برخی محققان، امثال قرآن دو دسته هستند: برخی با تعابیری نظیر مثل و کاف تشبیه، به مثل بودن عبارت تصریح می‌کنند و برخی دیگر، مثل پوشیده و مکنون هستند. در امثال مکنون، برخی امثال رایج در بین مردم را می‌توان از آیات قرآن استخراج کرد؛ برای نمونه، مثل «خیر الأمور أوساطها» را که در بین عرب‌ها رایج است، می‌توان هم‌هانگ با آیات «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» (فرقان/۶۷) و «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» (اسراء/۲۹) دانست (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۷۴/۲). مثل مورد اشاره تفسیر المنار و مثل‌های متعدد قرآن درباره کفار (بقره/۱۷۱)، منافقان (بقره/۱۷)، انفاق‌کنندگان (بقره/۲۶۱)، رباخواران (بقره/۲۷۵)، هواپرستان (فرقان/۴۴: اعراف/۱۷۹) و... جزء امثال مصرح قرآن هستند و در وجود کلمه «مثل» یا کاف تشبیه مشترک‌اند. در همه این موارد، تعبیر ظاهر قرآن بیان مثل بودن است؛ در حالی که در

هیچ‌یک از تعابیر قرآن درباره مسخ اصحاب سبت، کلمه بیانگر مثل وجود ندارد. همچنان که قضیه اصحاب سبت، جزء امثال مکنون قرآن نیز نیست؛ زیرا در بین عرب‌ها چنین مثلی وجود نداشت تا بتوان آن را به عنوان محتوای مشابه برای یکی از مثل‌های عرب برشمرد. برخی از پژوهشگران، داستان‌های قرآن را تمثیلی دانسته‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۲۲۱-۲۲۱/۴) که در منابعی به صورت تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته‌اند (سعیدی روشن، ۱۳۸۷: ساجدی، ۱۳۸۵). ولی در ظاهر عبارات‌های المنار، مطلبی درباره تمثیلی دانستن ماجرای اصحاب سبت دیده نمی‌شود. به نظر محمد عبده و رشید رضا ماجرای اصحاب سبت واقعی است؛ ولی در تفسیر آن و نوع مسخ با بقیه علما اختلاف نظر دارند. لذا از تحلیل مطالب زبان تمثیلی خودداری می‌شود.

## ۲-۵. روایات

مؤلفان المنار با باور به عدم نصی آیه ۶۵ سوره بقره در مسخ جسمانی، چاره‌ای جز روایات ندیده‌اند: «والآیة لیست نصّاً فیہ ولم یبق إلاّ النقل» (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۱) و از میان روایات، فقط به روایتی از مجاهد دست یافته‌اند که مسخ را معنوی می‌داند:

«روی ابن جریر وابن ابی حاتم عن مجاهد أنه قال: ما مسخت صورهم ولكن مسخت قلوبهم، فمئلوا بالقردة كما مئلوا بالحمار فی قوله تعالی: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ كَفَرُوا سَوَاءٌ أَلَمُوا أَمْ لَمْ يَلْمُواهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾» (همان: ۳۴۳/۱)؛ ابن جریر و ابن ابی حاتم از مجاهد نقل کرده‌اند که مجاهد گفت: ظاهر و صورت آن‌ها مسخ نشد، بلکه قلوب آن‌ها مسخ شد. لذا به بوزینه تشبیه شدند، همان گونه که [برخی از اهل کتاب] به الاغ تشبیه شدند؛ آنجا که در قرآن می‌فرماید: «مثل کسانی که [عمل به] تورات بر آنان بار شد [و بدان مکلف گردیدند] آنگاه آن را به کار نبستند، همچون مثل خری است که کتاب‌هایی را بر پشت می‌کشد» [جمعه/۵].

## در تعبیر دیگری آورده‌اند:

«مسخت قلوبهم ولم یمسخوا قردة وإنما هو مثل ضربه الله لهم کمثل الحمار یحمل أسفاراً» (همان: ۴۴۸/۶: طبری، ۱۴۱۲: ۲۶۳/۱؛ ابن ابی حاتم رازی، ۱۴۱۹: ۱۳۳/۱)؛ قلوب آن‌ها مسخ شد نه اینکه [در ظاهر] به بوزینه تبدیل شوند و این مثلی است که خداوند برای آن‌ها بیان کرده است، همانند مثل الاغی که کتاب‌هایی را حمل می‌کند.

*المنار* در توجیه انتخاب نظر مجاهد، دلایل زیر را ذکر کرده است:

- سنت خداوند بر مسخ افراد عصیانگر نیست و تاریخ بر آن شاهد است که هر کس از امر خداوند عصیان کند، از انسان بودن خارج نشده و حیوان نمی‌گردد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۱/۳۴۴).

- طبق تصریح آیه، ذکر ماجرای اصحاب سبت برای پند گرفتن متقیان است و مسخ معنوی برای عبرت گرفتن و تفکر مناسب‌تر است (همان: ۱/۳۴۴-۳۴۵).

- قول مجاهد از استعمال لغوی دور نیست و در زبان فصیح به افراد جنگجو، شیر درنده گفته می‌شود (همان: ۶/۴۴۸).

در بررسی نظر مجاهد در تفسیر و استناد به تفاسیر روایی، موارد زیر قابل توجه است: الف) مجاهد از تابعان (۲۱-۱۰۴ ق.) و از شاگردان ابن عباس بوده و در آزادی رأی و اجتهاد، ذکر دیدگاه‌های عقلی و توجه خاص به تشبیه و تمثیل، زیانزد است (علوی‌مهر، ۱۳۸۴: ۹۰-۹۱؛ متولی، ۱۴۲۰: ۱۰۰-۱۰۲؛ مروتی، ۱۳۸۱: ۱۹۶-۲۰۰). ولی نظر وی درباره مسخ اصحاب سبت را فقط می‌توان نظر شخصی او دانست؛ زیرا هیچ یک از صحابه یا تابعان، چنین نظری را درباره مسخ اصحاب سبت ذکر نکرده‌اند و خود وی نیز چنین ادعایی ندارد که این سخن را از پیامبر یا دیگر صحابه اخذ کرده باشد. لذا حداکثر می‌توان خبر واحد دانست که در مسائل علمی یقین‌آور نیست.

ب) روایات دیگری که در این زمینه بر خلاف نظر مجاهد نقل شده‌اند و همگی در مسخ جسمانی مشترک هستند، چرا باید کنار گذاشته شوند؟ حتی اگر تک‌تک این روایات و برخی از روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام با مشکلات سندی مواجه باشند (معرفت، ۱۳۸۷: ۳/۲۶۴-۲۶۵)، مجموع آن‌ها به پشتوانه ظاهر آیه می‌توانند بیانگر مسخ جسمانی باشند. برخی محدثان هم امکان مسخ جسمانی را بر اساس روایات، متواتر می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸/۱۱۱).

ج) در منابع شیعی و سنی، در روایات متعددی بر عدم توانایی تولیدمثل نسل مسخ شده تأکید شده است (قشیری نیشابوری، ۱۴۱۲: ۴/۲۰۵۱-۲۰۵۲؛ ابن حنبل شیبانی، ۱۴۱۶: ۷/۴۰۷، ۲۸۷ و ۴۴۰؛ ابن ابی‌الدنیا، ۱۴۱۶: ۱۵۶-۱۵۸؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۲/۲۰۲-۲۰۲؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱/۸۶-۸۷؛ جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۵/۱۶۳-۱۶۶) که فارغ از بحث سندی، در همه آن‌ها می‌توان گفت که

این مسوخ قطعاً مسوخ قلبی نیست؛ زیرا مسخ شدگان قلبی تداوم نسل دارند. جالب این است که برخی از این روایات، سؤال صحابه است که از رسول خدا ﷺ درباره بوزینه‌ها و خوک سؤال شده است که آیا از نسل یهود هستند؟ و پاسخ پیامبر به نفی مسخ یهود نیست، بلکه به نفی امتداد نسل مسوخ است (ابن حنبل شیبانی، ۱۴۱۶: ۱۰۲/۲ و ۳۱۲/۶).

(د) رشید رضا ادعا می‌کند که در تفسیر آیات، به مدلول الفاظ تکیه خواهد کرد و به چیزی از روایات اعتماد نخواهد کرد (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۷۵/۹) و ادعا می‌کند که حدیث مرفوعی از پیامبر ﷺ درباره مسخ جسمانی اصحاب سبت وجود ندارد (همان: ۳۴۵/۱). اگر چنین است، چرا روایت مجاهد تابعی را که بر خلاف نظر سایر صحابه و مفسران است و نظر شاذی محسوب می‌شود، پذیرفته است؟

ه) سنت نبودن مسخ جسمانی برای افراد عاصی سایر اقوام، دلیل بر نفی مسخ جسمانی قوم سبت نیست؛ زیرا آنچه سبب مسخ بنی اسرائیل شد، تنها مخالفت با یک تکلیف نبود، بلکه فسق مستمر آن‌ها باعث شد که عذاب الهی به رغم رحمت واسعه پروردگار (مانده / ۱۵؛ فاطر / ۴۵) در دنیا دامن آن‌ها را بگیرد (همان: ۳۷۷/۹). لذا اگرچه بنا بر سنت الهی، یکنواختی برخوردهای الهی نسبت به امت‌ها پذیرفته شود، اما استثنای بنی اسرائیل از این قاعده و تخصیص آن‌ها به عذابی ویژه نیز مقتضای حکمت و هماهنگی با سنتی دیگر از سنت‌های الهی است که گناه خاص و جدید، عذاب ویژه و جدیدی در پی خواهد داشت. البته مقایسه امت‌ها و نسل‌های دیگر با امت بنی اسرائیل، قیاسی مع الفارق است؛ زیرا نعمت‌هایی که خدای سبحان به بنی اسرائیل عطا کرد (مانند آزادی از شکنجه و عذاب فرعونیان، آن هم از طریق شکافتن دریا، اطعام با منّ و سلوی، برخورداری از آبی گوارا با شکافتن سنگ و...) نصیب هیچ امتی نشد و معجزاتی که به آن‌ها نشان داد (مانند برافراشتن کوه، احیای مقتول و...) به هیچ امتی ارائه نشد؛ لذا آن‌ها بر سایر امت‌ها فضیلت یافته بودند (بقره / ۴۷ و ۱۲۲). از این رو، این همه نعمت، شکر ویژه‌ای می‌طلبد و ناسپاسی با گوساله‌پرستی و تعدی مستمر در روز شنبه و... در مجموع باعث بوزینه شدن گردید (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۳۸/۵-۱۴۲ و ۲۸۸/۲۱). البته امکان مسخ برای اقوام دیگر قابل انکار نیست (همان: ۱۳۶/۵).

(و) قصه‌های قرآن برای تبشیر و انداز مردم هستند و با بیانی شیرین، راه سعادت و

شقاوت را به بندگان خدا نشان می‌دهند و راه صحیح زندگی انسان را نمایان می‌سازند (حکیم، ۱۳۷۴: ۲۱-۲۲؛ جاد المولی، ۱۳۸۰: ۱۶-۱۷). آنچه در داستان‌های قرآن برای عموم مردم قابل حس است، مسخ جسمانی است نه مسخ معنوی. تعبیر قرآنی ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ﴾ (بقره/ ۶۵)، بیانگر حادثه‌ای است که خود بنی‌اسرائیل معاصر رسول گرامی صلی الله علیه و آله نیز آن را یک رخداد مسلم تاریخی می‌دانستند (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۱۲۵/۵) و برای آن‌ها قابل درک و لمس بود؛ در حالی که مسخ معنوی فقط برای افراد خاصی قابل درک است و انذار آن برای افراد خاصی خواهد بود که توان درک آن را دارند که بی‌شک تعداد آن‌ها خیلی کم خواهد بود. از این رو، مسخ جسمانی برای عبرت گرفتن مناسب‌تر است؛ زیرا درک آن با حواس ظاهری برای مردم فراهم است، در حالی که درک مسخ معنوی با حواس ظاهری بسیار دشوار یا ناممکن است.

ز) این سخن که قول مجاهد با معنای لغوی سازگار است، دلیل بر صحت قول به مسخ معنوی نیست؛ بلکه تلازم معنای لغوی با معنای مورد نظر مفسر لازم است و البته معنای مسخ جسمانی نیز از فصاحت به دور نیست. همچنین در بررسی معنای لغوی، این نکته روشن شد که مسخ در لغت به صورت جسمانی تصور شده است.

ح) هدف از مسخ، چشیدن عذاب در این دنیا برای افراد گناهکار است (رشید رضا، ۱۴۱۴: ۳۷۷/۹؛ شاکر، ۱۳۸۸: ۳۷)، در حالی که لازمه مسخ معنوی این است که این افراد همچون بوزینه فکر کنند. هرچند تفکر میمونی، باعث ایجاد مشکل برای افراد دیگر خواهد بود، ولی خود افراد مسوخ عذابی را -چنان که باید- درک نخواهند کرد و مصداق کسانی خواهند شد که گمان می‌برند بهترین کار را انجام می‌دهند: ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (کهف/ ۱۰۴): در حالی که مسخ جسمانی چنین محذوریتی ندارد.

ط) تأثیرپذیری مجاهد از اهل کتاب قابل انکار نیست (شاکر، ۱۳۸۲: ۲۷۸) و در کتاب‌های حدیثی و تفسیری، مطالبی از مجاهد نقل شده است که به هیچ عنوان با مبانی عقلی و اصول پذیرفته‌شده اعتقادی و آیات محکم قرآنی سازگار نیستند. بنابراین، یا باید این روایات منسوب به مجاهد را ساختگی دانست و یا باید پذیرفت که وی در اندیشه‌های خود، متأثر از افکار دانشمندان اهل کتاب به ویژه یهود بوده است و برخی از افرادی که مجاهد از آن‌ها حدیث نقل کرده است، مانند ابوهریره، عبدالله بن عمر، و عبدالله بن عمرو

نیز از کسانی هستند که از اهل کتاب روایت می‌کنند (دیاری بیدگلی، ۱۳۸۳: ۱۸۱-۱۸۲). از سوی دیگر، امکان تحقق مسخ معنوی در همه امت‌ها وجود دارد؛ لذا احتمال دارد که نظریه مسخ معنوی مجاهد، از القانات اهل کتاب برای تبرئه و تطهیر یهودیان باشد که پس از ارتکاب چنین گناہانی، به عذاب‌های خوارکننده دنیوی اختصاصی مبتلا شدند.

با توجه به آنچه گفته شد، هیچ یک از ادله یا شواهد محمد عبده و رشید رضا برای معنوی بودن مسخ قوم سبت، با آیات قرآن، روایات، سیره علما و حتی معنای لغوی سازگار نیست و اعتقاد به مسخ معنوی با هدف مسخ یعنی عذاب قوم سازگار نیست. لذا مراد از مسخ اصحاب سبت، مسخ جسمانی است.

### نتیجه‌گیری

مسخ به معنای دگرگونی خلق از صورت شیء می‌باشد که گاهی در ظاهر و تبدیل به شکلی دیگر روی می‌دهد و گاهی به تغییر در اخلاق و روحیات فرد اطلاق می‌شود. تغییر جسمانی طبق نظر بیشتر مفسران در مورد اصحاب سبت اتفاق افتاده است. اصحاب سبت گروهی از بنی اسرائیل بودند که در کنار دریا زندگی می‌کردند و با حيله‌گری به دستور خدا در ترک شکار ماهی در روز شنبه عمل نکردند؛ لذا مورد لعن داود نبی و عیسی مسیح عليه السلام قرار گرفتند و در نهایت پس از حضرت عیسی عليه السلام به بوزینه و خوک مسخ شدند. بنابراین به رغم تأکید بر حرمت روز شنبه در کتاب مقدس، سخنی از مسخ آن‌ها در کتاب‌های مقدس یهودیان نیست. تعابیر قرآن کریم نیز به گونه‌ای است که یهودیان زمان نزول قرآن به صحت ماجرا واقف بوده و با آن معارضه نکردند.

لعن اصحاب سبت توسط حضرت عیسی عليه السلام از آخرین انبیای بنی اسرائیل، به دلیل عصیان مستمر، در تفسیر المنار ذکر شده است و با روایاتی بر این مطلب تأکید شده است. ولی زمان مسخ به دلیل فقدان اثر هدایتی، با بی‌توجهی مواجه و باعث شده است که شبهه نبود آن در کتاب‌های مقدس یهودیان برای مؤلفان تفسیر پیش بیاید.

تعیین نوع مسخ، مهم‌ترین اختلاف نظر تفسیر المنار با عموم مفسران است. مؤلفان المنار بر خلاف نظر عموم مفسران، مسخ را معنوی دانسته و معتقدند که اخلاق قوم سبت تغییر پیدا کرد و ظاهر آن‌ها تغییری نیافت؛ زیرا نص قرآن، بیانگر مسخ جسمانی

نبوده و آیات مربوط به مسخ، مانند سایر آیات بیانگر تشبیه هستند؛ از جمله تشبیه عالمان بی عمل به الاغی که کتاب حمل می‌کند و از محتوای آن بی‌خبر است. دلایل عقلی و نقلی، بیانگر ضرورت مراجعه به ظواهر قرآن در کنار نص است و ظاهر آیه بیانگر مسخ جسمانی است؛ همان گونه که بیشتر علما و مفسران به ظاهر معتقد شده‌اند. مثال مورد ذکر المنار نیز با مسخ اصحاب سبت متفاوت است؛ زیرا در این مثال‌ها، ادات تشبیه نظیر «مثل» به کار رفته است که در آیات مربوط به اصحاب سبت، چنین تعبیری وجود ندارد.

عدم پذیرش ظاهر قرآن توسط مؤلفان المنار، آن‌ها را ناچار به مراجعه به روایات کرده که برای مسخ معنوی فقط به خبر واحدی از مجاهد دست یافته‌اند و با توجه به سنت نبودن مسخ گناهکاران در سایر امت‌ها و عبرت‌آموز بودن مسخ معنوی، صحت نظر مجاهد را تأیید کرده‌اند.

مجاهد از تابعان است و با توجه به عدم انتساب سخنش به رسول خدا ﷺ یا صحابه، سخن وی دیدگاه شخصی محسوب می‌شود. از طرفی، روایاتی دیگر نیز نقل شده‌اند که علی‌رغم مشکلات سندی برخی از آن‌ها، در مجموع می‌توانند بیانگر مسخ جسمانی باشند. این روایات مستظهر به روایات فراوان مقطوع‌النسل بودن نسل مسوخ هستند و با معنای لغوی مسخ نیز هماهنگ می‌باشند. سنت نبودن مسخ برای سایر اقوام نیز دلیل بر نفی مسخ جسمانی نیست؛ زیرا چنین قیاسی با توجه به نعمات و بینات قوم یهود، قیاسی مع‌الفارق است و از طرف دیگر، وقوع مسخ جسمانی برای سایر اقوام نیز انکار نشده است.

بر خلاف نظر المنار، عبرت‌آموز بودن مسخ جسمانی برای عموم، بهتر قابل فهم و عبرت‌آموز است تا مسخ معنوی که تغییر اخلاق بوده و برای عموم قابل لمس و اثبات نیست. همچنین یکی از اهداف مسخ، عذاب دنیوی برای مسوخ است و آنچه با عذاب هماهنگ است، مسخ جسمانی است و باور به مسخ معنوی، باعث تطهیر یهود از عصیان مربوط به روز شنبه است؛ زیرا همه اقوام مسخ معنوی دارند. بنابراین هیچ یک از ادله المنار برای مسخ معنوی قابل قبول نیست و باور به مسخ جسمانی، با معنای لغوی، آیات، روایات و سیره علما سازگارتر است.



## کتاب‌شناسی

۱. کتاب مقدس.
۲. آل غازی العانی، سید عبدالقادر ملاحویش، بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول، دمشق، مطبعة الترقی، ۱۳۸۲ ق.
۳. ابن ابی الدنيا، ابوبکر عبدالله بن محمد، العقوبات (العقوبات الالهية للأفراد والجماعات والامم)، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۶ ق.
۴. ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن بن ابی حاتم محمد بن ادريس، تفسیر القرآن العظیم مسنداً عن الرسول ﷺ و الصحابة و التابعین (تفسیر ابن ابی حاتم الرازی المسمى بالتفسیر بالمأثور)، چاپ سوم، ریاض، مکتبه نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ ق.
۵. ابن حنبل شیبانی، ابوعبدالله احمد بن محمد، مسند الامام احمد بن حنبل، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۴۱۶ ق.
۶. ابن درید ازدی، ابوبکر محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت، دار العلم للملایین، بی تا.
۷. ابن سلیمان رومی، فهد بن عبدالرحمن، دراسات فی علوم القرآن الکریم، ریاض، جامعة الملك سعود، ۱۴۲۴ ق.
۸. ابن عاشور، محمد بن طاهر، تفسیر التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
۹. ابن عربی، ابوبکر محیی‌الدین محمد بن علی الطائی الحاتمی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، به اهتمام سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۱۰. ابن عقبه مکی، جمال‌الدین محمد بن احمد، الزیادة و الأحسان فی علوم القرآن، امارات، جامعة الشارقة، مرکز البحوث و الدراسات، ۱۴۲۷ ق.
۱۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲. ابن فوزی بن عبدالحمید آل حمزه، خالد، محمد رشید رضا؛ طود و اصلاح؛ دعوة و داعیه، چاپ دوم، اسکندریه، دار العلماء السلف، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. ابن ماجه، ابوعبدالله محمد بن یزید قزوینی، سنن ابن ماجه، بیروت، دار الجیل، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. ابن معصوم مدنی، سیدعلی خان بن احمد بن محمد معصوم الحسینی، الطراز الاول و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول، مشهد مقدس، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۳۸۴ ش.
۱۵. ابن منظور افریقی مصری، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق جمال‌الدین میردامادی، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۱۶. ازهری، ابومنصور محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۷. اسعدی، محمد، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۱۸. ایازی، سیدمحمدعلی، المفسرون، حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. ایزوتسو، توشیهیکو، مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن مجید، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، فرزاد، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. باقری، علی اوسط، «المنار و تفسیر آیات بیانگر معجزات»، ماهنامه معرفت، شماره ۸۳، آبان ۱۳۸۳ ش.
۲۱. بلخی، ابوالحسن مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۲۲. ترمذی، ابوعیسی محمد بن عیسی بن سوره، الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۱۹ ق.

۲۳. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد بن ابراهیم، *الکشف و البیان المعروف بتفسیر الثعلبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.

۲۴. جاد المولی، محمد احمد، *قصه‌های قرآنی یا تاریخ انبیاء (از خلقت آدم تا رحلت خاتم النبیین ﷺ)*، چاپ دوم، قم، پژوهش‌های اندیشه، ۱۳۸۰ ش.

۲۵. جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء، ۱۳۹۲ ش.

۲۶. همو، *قرآن در قرآن*، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.

۲۷. جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین، بی تا.

۲۸. حفناوی، محمد ابراهیم، *دراسات اصولیة فی القرآن الکریم*، قاهره، مکتبه و مطبعة الاشعاع الفنیه، ۱۴۲۲ ق.

۲۹. حفنی، عبدالمنعم، *موسوعة القرآن العظیم*، قاهره، مکتبه مدبولی، ۲۰۰۴ م.

۳۰. حکیم، سیدمحمدباقر، *القصص القرآنی*، چاپ دوم، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.

۳۱. خوشدل مفرد، حسین، و امیر جودوی، «امتیازات تفسیر المیزان بر تفسیر المنار»، *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث (صحیفه مبین سابق)*، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۸۷ و بهار ۱۳۸۸ ش.

۳۲. دیاری بیدگلی، محمدتقی، *پژوهشی در باب اسرائیلیات در تفاسیر*، چاپ دوم، تهران، سهروردی، ۱۳۸۳ ش.

۳۳. ذهبی، محمدحسین، *التفسیر و المفسرون*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۳۴. راد، علی، حسن رضایی هفتادر، و نسیمه رضایی، «تحلیل انتقادی دیدگاه یوری روبین در اقتباس آیه ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ از کتاب مقدس»، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، سال پنجاه و یکم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۷ ش.

۳۵. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.

۳۶. رشید رضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۴ ق.

۳۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *منطق تفسیر قرآن*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، ۱۳۹۲ ش.

۳۸. رضی بهابادی، بی‌بی سادات، و شمسی اوجاقی، «مبانی و روش تفسیر المنار در بررسی امور خارق‌العاده»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، شماره ۴۸، بهار ۱۳۹۶ ش.

۳۹. زرسازان خراسانی، عاطفه، «واژه‌پژوهی در تفسیر مجاهد»، *علوم قرآن و حدیث*، سال پنجاه و یکم، شماره ۱ (پیاپی ۱۰۲)، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.

۴۰. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹ م.

۴۱. ساجدی، ابوالفضل، «زبان دین» و *قرآن*، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.

۴۲. سبت، خالد بن عثمان، *مختصر فی قواعد التفسیر*، قاهره، دار ابن القیم - دار ابن عفان، ۱۴۲۶ ق.

۴۳. سبحانی تبریزی، جعفر، *الامثال فی القرآن الکریم*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی تا.

۴۴. سجستانی ازدی، ابوداود سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۲۰ ق.

۴۵. سعیدی روشن، محمدباقر، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، چاپ سوم، تهران - قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی - پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷ ش.

۴۶. سمرقندی، ابولیت نصر بن محمد، *تفسیر السمرقندی المسمی ببحر العلوم*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.

۴۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، چاپ دوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.

۴۸. شاکر، محمد کاظم، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۴۹. شاکر، محمد کاظم، و سید سعید میری، «ماهیت مسخ در آموزه‌های دینی»، *دوفصلنامه تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، سال ششم، شماره ۲ (پیاپی ۱۲)، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ ش.
۵۰. شاکر اشتیجه، محمد تقی، و محمود قیوم‌زاده، «جستاری در چیستی و چگونگی مسخ انسان»، *دوفصلنامه انسان‌پژوهی دینی*، سال دهم، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۵۱. شحاته، عبدالله محمود، *تفسیر القرآن الکریم*، قاهره، دار غریب، ۱۴۲۱ ق.
۵۲. صاحب بن عبّاد، ابوالقاسم اسماعیل، *المحیط فی اللغه*، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۷۵ م.
۵۳. صالح، صبحی، *مباحث فی علوم القرآن*، چاپ پنجم، قم، منشورات الرضی، ۱۳۷۲ ش.
۵۴. صباغ، محمد بن لطفی، *لمحات فی علوم القرآن و اتجاهات التفسیر*، چاپ دوم، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵۵. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ق.
۵۶. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۵۷. طبرانی، سلیمان بن احمد، *التفسیر الکبیر؛ تفسیر القرآن العظیم*، اربد، دار الکتب الثقافی، ۲۰۰۸ م.
۵۸. طبرسی، امین الاسلام ابوعلی فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۵۹. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۶۰. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین*، چاپ سوم، تهران، کتاب فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۶۱. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۶۲. طهطاوی، علی احمد عبدالعال، *عون الحنّان فی شرح الامثال فی القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۶۳. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۶۴. علوی مهر، حسین، *آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۶۵. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۶۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۰۹ ق.
۶۷. فروغی، روح‌الله، «تأیید وقوع تناسخ ملکوتی با استناد به پدیده مسخ»، *دوفصلنامه پرتو وحی*، ج ۴، شماره ۲ (پیاپی ۷)، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش.
۶۸. فضل‌الله، سید محمد حسین، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۶۹. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *صحیح مسلم*، قاهره، دار الحدیث، ۱۴۱۲ ق.
۷۰. قطّان، منّاع، *مباحث فی علوم القرآن*، چاپ سوم، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۴۲۱ ق.
۷۱. متولی، عبدالحمید محمود، *اضواء علی مناہج بعض المفسرین من زوایا علوم القرآن*، قاهره، اسلامیة، ۱۴۲۰ ق.
۷۲. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام*، چاپ دوم،

- بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۷۳. محمد صالح، عبدالقادر، *التفسیر و المفسرون فی العصر الحدیث؛ عرض و دراسة مفصلة، لاهم کتب التفسیر المعاصر*، مقدمه محمد صالح آلوسی، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۲۴ ق.
۷۴. مختار شقیطی، محمد الامین بن محمد، *مذکره فی اصول الفقه علی روضة الناظر*، چاپ پنجم، مدینه، مکتبه العلوم و الحکم، ۲۰۰۱ م.
۷۵. مروتی، سهراب، *پژوهشی پیرامون تاریخ تفسیر قرآن*، تهران، رمز، ۱۳۸۱ ش.
۷۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت - قاهره - لندن، دار الکتب العلمیه - مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، بی تا.
۷۷. معرفت، محمدهادی، *التفسیر الاثری الجامع*، قم، التمهید، ۱۳۸۷ ش.
۷۸. همو، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۷۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، چاپ سوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۸۰. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی تا.
۸۱. موسی، حسین یوسف، و عبدالفتاح صعیدی، *الافصاح فی فقه اللغه*، چاپ چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۸۲. مولوی، محمد، و معصومه خلیلی، «بررسی تطبیقی اسلوب های بیان قصص قرآن در تفاسیر المنار و نمونه»، *فصلنامه سراج منیر*، سال ششم، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۸۳. مؤدب، سیدرضا، *روش های تفسیر قرآن*، قم، اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۸۴. نصیری، علی، «نقد و بررسی روایات هاروت و ماروت»، *فصلنامه علوم حدیث*، شماره های ۴۹-۵۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ ش.
۸۵. نفیسی، شادی، *عقل گرایی در تفاسیر قرن چهاردهم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹ ش.
۸۶. واحدی نیشابوری، علی بن احمد، *اسباب نزول القرآن*، تحقیق کمال بسیونی زغلول، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۱ ق.

# تَرْجَمُ حِكْمَهَا

## موجز المقالات

### دراسة تأثير تقدير النعم على المشاعر الإيجابية من منظور القرآن الكريم

- دادمحمد أميري (باحث بمعهد الإمام الرضا عليه السلام الدولي للبحوث)
- جليل عابدي (المستوى الرابع بحوزة قم العلمية)
- سيد محمود مرويان حسيني (أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

تمت كتابة هذا البحث في سياق الدراسات متعدّدة الاختصاصات وتطوير الرؤية التطبيقية للموضوعات القرآنية. المشاعر الإيجابية هي أحد المواضيع العلمية متعدّدة الاختصاصات. يعتقد باحثو علم النفس الإيجابي أنه عندما يواجه الأشخاص مشاعر إيجابية فإنهم لا يتعرّضون لمشاعر سلبية مثل الخوف والقلق والاضطراب. نتيجة لذلك فإن التوازن العام بين المشاعر الإيجابية والسلبية للناس يتنبأ بشعورهم بحياة أفضل. حاول المؤلفون في هذا البحث وبالاعتماد على بيانات المكتبات وأنظمة الحاسوب، بعد جمع المواضيع وتصنيفها وتحليلها بدقة استنباط «ماهية النعمة»، «ماهية المشاعر»، «العلاقة بين تقدير النعمة والمشاعر الإيجابية» من النصوص الصحيحة؛ ومن ثمّ دراسة كيفية تأثير معرفة النعمة على المشاعر الإيجابية من منظور القرآن الكريم. أظهرت نتائج البحث أنّ القرآن الكريم يؤكّد على مشاهدة ومعرفة ما لدى المرء؛ لكنّه يستخدم مصطلح النعمة. مصطلح النعمة

هو شيء أبعد من الممتلكات. هناك فرق بين «رؤية الممتلكات» و«رؤية النعمة». ففى «رؤية الممتلكات» تكون المشاعر الإيجابية للإنسان فقط بسبب «رؤية الممتلكات»: بينما فى «رؤية النعمة» فإن المشاعر الإيجابية بسبب «وجود الممتلكات»، «منزلة المنعم»، «دافع المنعم» و«أثر الشكر». كذلك فإن معرفة النعمة هى نوع من النظرة العالمية والمعرفة التى تصحح رؤى الإنسان ومواقفه، وتخلق المشاعر الإيجابية وتزيدها وتعززها. هذا النوع من المواقف سيجعله يشعر بالفخر والقيمة وسيجعله إنساناً سعيداً ومتفائلاً وممتناً وراضياً، ونتيجة لذلك سيتغير سلوكه الفردى والاجتماعى بناءً على نفس الموقف.

الكلمات الأساسية: تعزيز البصيرة، النعمة، الشكر، المشاعر الإيجابية، علم النفس الإيجابى.

### نموذج إدارة البيئة التنظيمية استناداً إلى التعاليم القرآنية

- مهديّ زيرك (أستاذ مساعد فى قسم العلوم التربوية بجامعة آزاد الإسلامية، تربة حيدرية)
- سيد جعفر علوى (أستاذ مساعد فى قسم الفقه والأصول بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- حجة گوهرى (طالب دكتوراه فى الإدارة التربوية بجامعة آزاد الإسلامية، تربة حيدرية)

إنّ البيئة التى يعيش فيها البشر حيث تتشكّل فيها العلاقات الإنسانية من العوامل المؤثرة التى لها أهميّة كبيرة من حيث تمتّعها بسمات خاصّة فى طريقة حياة البشر، ويمكن القول أنّ إدارة البيئة هى أكثر الطرق فاعليّة لتحقيق النجاح التنظيمى. لذلك سنتناول فيما يأتى نموذج ذو مراحل ثلاثة لإدارة البيئة بالطريقة المناسبة، وكذلك الآليات التنفيذية النابعة من التعاليم القرآنية؛ لأننا نؤمن أنّ القرآن برنامج كامل لحياة البشر، وهناك أهميّة كبيرة لعامل النجاح هذا. يتضمّن هذا النموذج ثلاث مراحل هى اختيار البيئة، إصلاح ورعاية البيئة وتوسيع البيئة؛ فى البداية يحاول المدير ترتيب مكوّنات البيئة بأفضل طريقة لخلق بيئة صحيّة، فإذا لم يتمّ هذا الأمر بشكل صحيح، يركّز المدير جهوده على تحسينها، بعد ذلك يسعى للحفاظ على بيئة صحيّة، وفى النهاية وبعد استقرار البيئة يتّخذ المدير خطوة أبعد من ذلك ويحاول توسيع بيئته المناسبة بحيث يمكن للأعضاء الآخرين الاستمرار فى هذه البيئة المناسبة.

الكلمات الأساسية: البيئة التنظيمية، إدارة البيئة، المدير الإسلامى، التعاليم القرآنية.

## دراسة ضعف الصدق (الكذب) في تعاليم القرآن

□ سيّد على نقى آيازى

□ أستاذ مساعد بمعهد بحوث العلوم والثقافة الإسلامية

يقوم رأس المال الاجتماعىّ فى كلّ نظام على الثقة والصدق، وبمقدار ما تزداد تلك الثقة، سيزداد مقدار رأس المال الاجتماعىّ أيضًا. لكن إذا تلاشت الثقة المتبادلة ولم يثق الناس ببعضهم البعض، فإنّ هذا سيتعارض مع رأس المال الاجتماعىّ. يمكن للقرآن باعتباره الثقافة المكتوبة للمجتمع الإسلامىّ، أن يوفّر طريقة لتحديد الأسباب والآثار والعواقب التى تسببت فى هذا الفشل. السؤال الرئيسىّ للبحث ما هى العوامل الاجتماعية وتفاعلات وآثار ضعف الصدق (الكذب) فى التعاليم القرآنية، ولتحقيق هذا الهدف تمّ تحديد العوامل التى تؤثر على ضعف الصدق وتحليل جذورها، والوصول إلى سياق وظروف حدوث هذا الفشل ومعرفة عواقبه وآثاره من خلال منهج تحليل المحتوى النوعىّ الاستقرائىّ. تمّ العثور فى هذه الدراسة على ستّة عوامل للكذب من بين تعاليم القرآن، والتى تتمّ من خلال التفاعلات الخادعة لمبررات الكلام، وأساليب الإقناع والأدوات وتحريض المشاعر والعواطف الكاذبة، وهذا له عواقب بعيدة المدى وضارة ومترافقة بتكرار الكذب الفاضح. الكلمات الأساسية: ضعف الصدق، الكذب، الثقة، التنشئة الاجتماعية الدينيّة، تعاليم القرآن.

## تحليل مفاهيمىّ للتعاطف فى القرآن الكريم

□ إيمان سيّد محرّمىّ (طالب دكتوراه فى الإرشاد بجامعة فردوسىّ مشهد)

□ أبو الفضل غفارىّ (أستاذ مساعد فى قسم مبادئ التعليم والتربية بجامعة فردوسىّ مشهد)

تلقى الدراسة التى بين أيدينا نظرة مختلفة على مفهوم التعاطف باعتباره أحد مهارات الحياة. كما قامت بدراسة مسار نموّ وتطوّر التعاطف، حيث يمكن لهذا المسار أن يؤدّى إلى كمال التعاطف؛ أى الإيثار. ولتحقيق هذا الهدف تمّ جمع رأى القرآن الكريم وآراء علماء علوم القرآن وعلماء النفس حول التعاطف، وتمّت دراستها باستخدام منهج التحليل المفاهيمىّ. أظهرت النتائج أنّ التعاطف يرتبط ارتباطًا دالّيًا بمفاهيم المواساة والجود والسخاء والإنفاق والإحسان والإيثار فى النصوص الإسلاميّة. من أهمّ المفاهيم المتعلّقة بالتعاطف هو

مفهوم الإيثار حيث يعتبر ذروة التعاطف. الإيثار كلمة قيّمة تتبع من التعاطف. للانتقال من سلوكيات التعاطف نحو الإيثار يوصى بالتربية الإسلامية والتطهّر من الغفلة، ومن إبداء النفس والقبايح الأخلاقية، وتعزيز رقة القلب وتحدي الأفكار السلبية حول الإيثار، تعلّم المهارات والصفات الأخلاقية المتعلقة بالإيثار، والتأسي وفهم حقيقة الخالق وتعزيز العلاقة مع الله. الكلمات الأساسية: القرآن، التعاطف، الإيثار.

## تحليل دلالة الآية الشريفة «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» على مبدأ حرّية التعاقد

- مهديّ همّتيان (دكتوراه في القرآن والقانون)
  - سيد حسن وحدتيّ شبيري (أستاذ مشارك بجامعة قم)
- يعتبر مبدأ الحرّية التعاقدية من أهمّ مبادئ وأسس القانون الخاصّ في الغرب، وله آثار ونتائج مهمّة في المجتمع. لا يمكن للقواعد القانونية الغربية أن تدخل قانوننا إلا إذا وافق عليها الفقه الإمامي. في بعض الكتب القانونية طُرحت الآية الشريفة «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» كأساس ودليل قرآنيّ لهذا المبدأ. نظرًا لأهمّية القرآن الكريم ودوره في التشريع وإقرار القواعد القانونية، فمن الضروريّ دراسة وتحليل دلالة الآية على المبدأ المذكور. سعى هذا البحث إلى تحليل هذا المعنى بمنهج وصفيّ - تحليليّ وبمنهج اجتهاديّ تحليل هذه الدلالة، وفي النهاية وبدراسة أسس وأقوال الفقهاء في الآية الشريفة، فإنّه لا يقبل دلالة الآية الشريفة على مبدأ الحرّية التعاقدية.
- الكلمات الأساسية: مبدأ الحرّية التعاقدية، الآية الشريفة «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، العقود المستحدثة.

## نطاق التحدّي والتعامل مع الأجنبي في سياق تحقيق الاقتصاد المقاوم من منظور القرآن والحديث

- حسن بوژمهرانيّ (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية، سمنان)
- رضا كهساريّ (أستاذ مساعد في قسم اللاهوت بجامعة آزاد الإسلامية، سمنان)
- جواد إيروانيّ (أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن والحديث بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)
- عليرضا صابريان (أستاذ مساعد في قسم الفقه ومبادئ القانون بجامعة آزاد الإسلامية، سمنان)



أدى توسع التعاملات الاقتصادية بين دول العالم إلى جعل الاقتصاد متأثراً بشدة بالسياسة، ومهد الطريق لضغط القوى الكبرى على الدول غير المتماشية معها، من ناحية أخرى فإن التأكيد على ركن «النظرة الخارجية» إلى جانب «الداخلية» فى السياسات العامة للاقتصاد المقاوم يُظهر الحاجة للتعامل مع الدول الأخرى لتحقيق هذا الهدف. بالنظر إلى أن التعاملات الاقتصادية على الساحة الدولية تتأثر بالسياسة الخارجية لكل دولة، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هو ما هى الأطر والمعايير الدقيقة للتعامل مع الحكومات والمجتمعات الأجنبية وغير المسلمة بحسب القرآن والسنة؟ لا سيما أنه فى حياة رسول الله ﷺ هناك تحدّ للمشركين ومقاومة لعقوباتهم الاقتصادية، وكذلك هناك التعامل والتوافق. يحاول هذا البحث الذى تمّ تنظيمه وفق المنهج الوصفى - التحليلي ومنهج المكتبة تحليل سيرة رسول الله ﷺ فى هذا الصدد ضمن عرض دقيق لنطاق وحدود التحدى والتعامل القائم على تعاليم القرآن. تُظهر نتائج البحث أن عناصر «العداء»، «الهيمنة»، «قبول الولاية» (موضحة فى النص) و«الليونة تجاه المبادئ والأحكام الإسلامية»، تحدّد نطاق التعامل وفى غير هذه الحالة فإن يد الحاكم الإسلامى مطلقة فى المرونة والتعامل بشرط مراعاة المصلحة العامة.

الكلمات الأساسية: الاقتصاد، الاقتصاد المقاوم، إطار السياسة الخارجية، التحدى والتعامل مع الكفار.

### شرح أدلة ووثائق «النظام الدلائلي» للقرآن الكريم

- حسين جدى (طالب دكتوراه فى علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى مشهد)
- حسن نقى زادة (أستاذ بجامعة فردوسى مشهد)
- عباس إسماعيلي زادة (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى مشهد)

من الجوانب اللغوية للنص القرآنى التى تؤكد على الجانب الإعجازي والوحي لهذا الكلام الإلهي، هو نظام الدلالات والعلاقات بين النصوص على مستوى مختلف من «المفاهيم، الآيات والسور». إن اعتماد أسلوب التنظيم هذا والذي يمكن الإشارة إليه باسم «نظام الشبكة للنص القرآني»، يأتي بالعديد من الوظائف فى النتائج التفسيرية. من ناحية أخرى فإن الحاجة للتمسك بنهج شمولي وتشكيل أنظمة قائمة على القرآن تتطلب

أساسًا مشتركًا بين الأديان. تناولت هذه المقالة من خلال منهج لاحق عن طريق الاستجواب في التطبيقات القرآنية، بالإضافة إلى مراجعة عبارتين من الاصطفاة القرآني، يعنى توضيح شعاع معنى «المثاني» (الزمر/ ٢٣)، على العلاقة داخل نص القرآن، وتناغم آياته فى كامل نصّ (النساء/ ٨٢)، بالاعتماد على بعض أحاديث المعصومين عليه السلام تفسير الأدلة داخل الأديان «للنظام الدلاليّ للقرآن الكريم». لذلك يمكن تقديم هذه الروابط الشبكية ليس فقط فى الأبعاد «المفاهيمية» و«الموضوعية» بل على نطاق الروابط الشبكية «بين الآيات» و«بين السور» فى النصّ القرآنيّ.

الكلمات الأساسية: المثاني، الترتيب الهيكلية، المنظم، النظام، الشبكة.

## قوة «الاتكاء» الهجائيّ فى تغيير معانى كلمات القرآن الكريم

□ سيد حيدر فرع شيرازي

□ أستاذ مشارك فى قسم اللغة العربية بجامعة الخليج الفارسيّ، بوشهر

يُظهر تحليل اللغة المنطوقة للقرآن الكريم معانى مختلفة عن اللغة المكتوبة. فى هذا السياق فإنّ «الاتكاء» (ضغظ صوتي هجائيّ مقابل هجاء آخر) كعنصر تمييز دلاليّ يلعب دورًا مهمًا فى استنتاج المفاهيم القرآنية الصحيحة أو غير الصحيحة. إنّ قوة الاتكاء على المستوى المقطعيّ داخل الكلمات بغضّ النظر عن درجة القوة والضعف هو الموضوع الرئيسيّ لهذه الدراسة، والتي تعرض الكلمات القرآنية بمعزل عن العناصر الصوتية الأخرى مثل الوقف واللحن. من المفترض أنّ دور التدقيق للاتكاء على مستوى الكلمات القرآنية -وليس على مستوى الجمل- يُظهر حالات عديدة وإن كانت قليلة لكنّها مهمّة. لذلك وبحسب سعة هذا البحث تمّ اختيار أمثلة مختلفة من هذه الأدوار لتوضيح وظيفتها المقارنة فى تغيير معانى الكلمات، وأهمّها: دور التمييز لبعض أنواع الفعل مثل المؤنث والمذكر، المفرد والمثنى، الثلاثيّ المضاعف والثلاثيّ المزيد؛ دور تمييز بعض أنواع الأسماء مثل الثلاثيّ المزيد والثلاثيّ المجرد، المفرد والمثنى والجمع؛ دور التمييز بين أنواع حروف المعانى وحروف المباني مثل التمييز بين «الواو» حرف معنى و«الواو» حرف مبنى، التمييز بين «الفاء» حرف معنى و«الفاء» حرف مبنى، التمييز بين «أو» حرف معنى و«أو» حرف مبنى وحالات للتمييز بين المنادى والضمير المتصل، وحالات مماثلة تمّ تحليلها بمنهج

وصفَى - تحليليَّ بحيث تصبح القيمة الصوتية للاتكاء واضحة للمخاطب، ومع ذلك، فإنَّ النسبة المئوية للقيمة للاتكاء أقلَّ بكثير من القيمة غير الصوتية للاتكاء في اللغة العربية. الكلمات الأساسية: الاتكاء، الهجاء، الكلمة، دور التدقيق، القرآن الكريم.

## مراجعة تحليلية لموقف مشركى قريش تجاه وصف «الرحمن»

- عليّ رضائي كهنمويّ
  - أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث بجامعة آزاد الإسلامية، خوى
- تمَّت الإشارة في الآية الشريفة ٦٠ من سورة الفرقان بشكل مجمل لجهل مشركى قريش وازدياد نفورهم من وصف «الرحمن». وهناك الكثير من الأدلة من الآيات والروايات في هذا الصدد. السؤال الآن ما هو بالتحديد سبب ردّة الفعل الخاصّة هذه؟ تهدف هذه المقالة بمنهج وصفَى - تحليليَّ إلى استخراج الإجابة على هذا السؤال من بين النصوص التاريخية والدينية. يبدو أنه أولاً إظهار جهل مشركى قريش لم يكن صادقاً، وكان نوعاً من التجاهل. ثانياً تجاهلهم أمام وصف «الرحمن» كان ذريعة لتبرير تهربهم منه وتعزيز ذلك التهرب، ثالثاً فإنّ الدافع الأساسي للحساسيّة والنفور الخاصّ لمشركى قريش تجاه «الرحمن» ثلاثة عوامل: الأول أنّ «الرحمن» في أجواء تلك الأيام كان رمزاً للمعبود الذى لا شريك له، والثانى أنّ «الرحمن» تتعلّق بالثقافة العقائدية للقبائل المنافسة، وثالثاً كانت كلمة «الرحمن» كثيرة التكرار على لسان المؤمنين وكانت تمثل شعاراً.
- الكلمات الأساسية: الرحمن، خصوصيات الرحمن، التفسير التاريخي، روحانيات قريش، التوحيد في العصر الجاهليّ.

## التفريق بين إيمان قوم يونس وكفر الأقوام الأخرى

### بناءً على تحليل المحتوى الموضوعي لسورة يونس عليه السلام

- رامين طيارى نژاد (طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث بجامعة طهران)
  - عليّ صفريّ (أستاذ مساعد بجامعة القرآن والحديث، مجمع طهران)
  - راشد طيارى نژاد (خبير في تفسير القرآن بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)
- في رواية دعوة الأقوام بواسطة الأنبياء، يعتبر مدح قوم يونس فرقاً جوهرياً بالنسبة

لتوبيخ الأقسام الأخرى. تمّ في هذه الدراسة بمنهج تحليل المحتوى الموضوعي والاستفادة من العلاقة بين المواضيع في منهج تحليل الخطاب، مع التصنيف الموضوعي لآيات سورة يونس وتطوّر الشبكة الموضوعية ذات الصلة في آيات أخرى، تمّ تحليل سبب إيمان قوم يونس عليه السلام. تشير نتائج البحث إلى أنّ أقوام جميع الأنبياء ما عدا يونس عليه السلام كانوا مكذبون بالآيات الإلهية. بناءً على التحليل الكمي فإنّ المقاربة السائدة في سورة يونس هي استكمال الحجّة على الأقسام المكذبة بطريقتين «الإنذار» و«الاستدلال». تُظهر التحليلات النوعية أنّ الأقسام تحوّلت تدريجيّاً إلى موقف «التكذيب» من خلال علاقة طولية للتدلي من الأعلى إلى الأسفل، والشئ الذي جعلهم يكفرون هو تبنيهم مثل هذا الموقف ضد الدين. الأسباب التي تدفع الأقسام للتكذيب هي البيئة الاجتماعية غير السليمة والتي تتأثر بعاملين في الدرجة الأولى «النمط السلوكي» وفي الدرجة الثانية «تغيير العقليات» بواسطة نشطاء يتمنّعون بمرجعية فكرية وسياسية تحت عنوان «الملا». قوم يونس فقط هم الوحيدون الذي لم يرد فيهم أيّ ذكر عن وجود مثل هذه الطبقة، وبدلاً من ذلك ورد ذكر وجود «عالم ناصح» في الروايات المتعلقة بهذا القوم.

الكلمات الأساسية: القرآن، سورة يونس عليه السلام، الإيمان، التكذيب، ملا، تحليل المضمون، تحليل الخطاب.

## التحقّق بالتركيز على القرينة من الروايات التفسيرية

### من وجهة نظر السيّد مرتضى علم الهدى

- محمّد حسين حسين بور (طالب دكتوراه في؟؟؟ بجامعة المصطفى العالمية)
- سيّد محمّد مرتضويّ (أستاذ مشارك بجامعة فردوسي مشهد)
- محمّد رضا جواهرى (أستاذ مساعد بجامعة فردوسي مشهد)

لقد تمّت دراسة التحقّق من صحّة الروايات التفسيرية منذ القديم. السيّد مرتضى علم الهدى باعتباره شخصية شيعية بارزة في القرن الخامس، هو أحد باحثي القرآن الذين تعتبر آراؤهم حول هذا الموضوع ذات أهميّة خاصة. تتناول هذه الدراسة التي تمّ تنظيمها وفق المنهج الوصفيّ - التحليلي من خلال مراجعة أعمال السيّد مرتضى دراسة منهجه في التحقّق من صحّة الروايات التفسيرية. للوهلة الأولى، يبدو أنّه بما أنّ الروايات التفسيرية

تعتبر جزءاً من أخبار الآحاد، وأنَّ السيّد مرتضى لا يعتبر الخبر الواحد مفيداً للعلم والعمل، بل مفيد الظنّ، فلا ينبغي له أن يعطى أهميّة للروايات التفسيرية، لكن نتائج هذا البحث تُظهر أنّه وفقاً للسيّد مرتضى إذا كان الخبر الواحد مصحوباً بدليل يخرج منه من ظنيّة الدلالة فيمكن الاستشهاد به في التفسير أيضاً. قرائن مثل: وجود أخبار في مؤلّفات الحديث وأصول الشيعة، مضمون الخبر يفيد العلم، التطابق مع ظاهر القرآن، الموافقة لحكم العقل، الموافقة لمبدأ العدل الإلهي، وإجماع الإمامية يمكن لها أن تزيل الظنّ عن الرواية. في الواقع السيّد مرتضى في تقييم الأحاديث يعتقد بمنهج التحقّق بالتركيز على القرينة بدلاً من منهج التحقّق بالتركيز على الراوي.

الكلمات الأساسية: التحقّق بالتركيز على القرينة، الروايات التفسيرية، مناهج التحقّق من الروايات، السيّد مرتضى علم الهدى، القرائن الموجبة للعلم.

### تحليل نقديّ لوجهة نظر المنار حول مسخ أصحاب السبت

□ أحد داوريّ چلقائيّ (دكتوراه في التفسير المقارن بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم)  
 □ محمّد سبحانيّ يامجّي (أستاذ مساعد بجامعة علوم ومعارف القرآن الكريم، كئيّة علوم القرآن مراغة)

هناك رأيان حول مسخ أصحاب السبت، معظم العلماء والمفسّرين يؤمنون بالمسوخ الجسديّ، ومجموعة صغيرة وبالاعتماد على رواية مجاهد التابعي يعتقدون بالمسوخ المعنويّ. في العصر الحاليّ قام محمّد عبده ورشيد رضا في تفسير المنار بمقاربة عقلانيّة للتفسير والتأكيد على هداية القرآن، ضمن رفض ظاهر القرآن مع الاستناد للخبر الواحد المنقول عن مجاهد، ومع تجاهل فلسفة المسوخ، عزّزوا مرّة أخرى الاعتقاد بالمسوخ المعنويّ. قامت الدراسة الحاليّة بتحليل ونقد الأدلّة المطروحة من قبل مؤلّفي المنار بالاستعانة بالمصادر المكتبيّة، وبالاستناد إلى الآيات القرآنيّة والروايات والمعاني اللغويّة ورأى علماء الشيعة والسنة بشكل عامّ. تُظهر النتائج أنّ الأدلّة والحجج المقدّمة في المنار من أجل الاعتقاد بالمسوخ المعنويّ تتعارض مع ظهور آيات القرآن والروايات العديدة للفريقين وسيرة العلماء، وأنّ المسوخ الجسديّ أكثر توافقاً مع الهدف من عذاب المسوخ.

الكلمات الأساسية: أصحاب السبت، المسوخ المعنويّ، المسوخ الجسديّ، تفسير المنار، القرآن الكريم.

There are two views on the metamorphosis (transformation, deformation) of the people of Sabbath that most of the scholars and commentators (exegetes) believe in physical (bodily) metamorphosis and a small group relying on the narration of Mujāhid Tābi‘ī believes in spiritual metamorphosis. Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā in Tafsīr al-Manār [A commentary on Quran] with a rational approach to commentary and emphasis on the guiding aspect of the Qur'an in the present age, while denying the apparent of the Noble Qur'an by relying on the tradition with a single narrator (Arabic: *خبر واحد*, Romanized: *Khbar wāḥid*) narrated by Mujāhid and ignoring the philosophy of metamorphosis, once again strengthen the belief in spiritual metamorphosis. The present research has analyzed and criticized the arguments and reasons presented by the authors of al-Manār by library sources and based on Quranic verses, narrations, lexical meanings and the opinion of all Shiite and Sunni scholars. The findings show that the evidence presented in al-Manār in order to believe in spiritual metamorphosis are contrary to the apparent of Qur'anic verses, numerous ḥadiths of two sects and the precedent of scholars (Arabic: *السيرة العلماء*, Romanized: *as-Sīrat ol-‘Alamā, Sīrah*), and physical (bodily) metamorphosis is more compatible with the purpose of the doom (punishment) of metamorphosis.

**Keywords:** *People of the Sabbath* (Arabic: *أصحاب السبت*), *Spiritual metamorphosis*, *Physical metamorphosis*, *Tafsīr al-Manār*, *The Honorable (Gracious) Qur'an*.

a descriptive-analytical method by referring to the works of Sayyid al-Murtaḍā, has examined his approach in validating exegetical narrations. It seems at first glance, that since exegetical narrations are considered as traditions with a single narrator (Arabic: اخبار آحاد, Romanized: Akhbār Aḥād) and Sayyid al-Murtaḍā does not consider tradition with a single narrator which causes conjecture for knowledge and action. He should not give credit for exegetical narrations, but the findings of this article indicate that Sayyid al-Murtaḍā's view can also be cited in exegesis; if the tradition with a single narrator is accompanied by conjectures that excludes (removes) it from being suspicious. Conjectures such as: the existence of traditions in ḥadīth works and Shi'a (Shiite) principles, knowledge providing of the content of the tradition, conformity with the apparent of the Qur'an, conformity with the ruling (verdict) of reason, conformity with the principle of the Justice of God, and Imami consensus can remove the narration from being conjecture. In fact, Sayyid al-Murtaḍā believes in a symmetrical validation approach in evaluating ḥadīths in contrast to the narrator validation approach.

**Keywords:** *Symmetrical validation, Exegetical narrations, Validation approaches of narrations, Sayyid al-Murtaḍā 'Alam al Hudá, Knowledge providing of conjectures (circumstantial evidence).*

## **Critical Analysis of Tafsīr al-Manār's View on the Deformation (Transformation, Metamorphosis) of the People of Sabbath**

- *Ahad Davari Chelqai (PhD in Comparative Interpretation)*
- *M. Sobhani Yamchi (Assistant prof. at Univ. of the Holy Quran & Islamic Sciences)*

people gradually turned to the position of refutation (denial) during a longitudinal (vertical, linear) correlation (relationship) of descending (Arabic: تَدَلِّي, Romanized: tadallī) [descending from the top to the bottom, coming and going down] from a higher (superior) position to a lower position and what made them unbelievable was the acceptance (the adoption) of such a position against religion. The motivating factor of folks to refutation (denial) is an unhealthy social environment that has been influenced by two factors, in the first place of the behavioral pattern and in the next place, the change of mindsets has been formed by activists with intellectual and political authority under the title of Mala'a (Arabic: مَلَأ, Exalted chiefs, the Highest Chiefs, the Chiefs on high). The people of Yunus are the only people in whom there is no mention of the existence of such a class, and instead the presence of an advisor scholar is mentioned in the narrations related to this people.

**Keywords:** *Quran, Surah Yunus (AS), Faith, Refutation (denial), Mala'a (Arabic: مَلَأ, exalted chiefs, the highest chiefs), Content analysis, Discourse analysis.*

## Symmetric Validation of Exegetical Narrations from the Viewpoint of Sayyid al-Murtaḍā 'Alam al Hudá

- Muhammad Hossein Hosseinpour (A PhD student in Lectureship of Islamic Studies)
- S. Muhammad Mortazavi (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)
- M. Reza Javaheri (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)

The validation of exegetical narrations has long been discussed. Sayyid al-Murtaḍā 'Alam al Hudá, as a prominent Shiite scholar in the fifth century, is one of the Qur'anic scholars whose views on this issue are of particular importance. This article, which is organized in



**Keywords:** *Ar-Raḥmān, Characteristics of ar-Raḥmān, Historical commentary (exegesis), Quraysh morales (sprints), Tawḥīd (Arabic: توحيد, meaning unification or oneness of Allāh) in the age of ignorance (Arabic: جاهليّة, romanized: jāhiliyyah, in the pre-Islamic period).*

## **Measuring the Distinction between the Belief (Faith) of the People of Yunus (PBUH) with the Lack of Faith of Other Folks Based on the Analysis of the Thematic Content of Surah Yunus (PBUH)**

- *Ramin Tayyarinezhad (Phd student in Qur'an & Ḥadīth Sciences)*
- *Ali Safari (Assistant professor at Quran & Hadith University, Tehran Campus)*
- *Rāshid Tayyarinejad (Bachelor of Quran Interpretation)*

**I**n the narration of the invitation of folks (people) by the prophets, the praise of the people of Yunus ‘alayhi as-salām (Arabic: يونس, Yūnus; Arabic synonym of Jonas or Jonah) is a fundamental difference and distinction in relation to the blame of other folks. The reason for the belief (faith) of the folk of Yunus in this study has been analyzed by the method of thematic content analysis and the use of the relation of themes in the method of discourse analysis with the thematic classification of the verses of Surah (chapter) Yunus and the expansion of the related thematic reticulated form in other verses. The findings indicate that the folks and people of all prophets, except Prophet Yunus peace be upon him, denied (were deniers, rejecters, repudiators of) the verses of God. The final notice (ultimatum) to the rejecting folks in two ways of warning and reasoning based on quantitative analysis is the dominant approach in Surah Yunus. The qualitative analyzes show that folks and

# An Analytical Review of the Position of Quraysh (Arabic: قُرَيْشٌ) Polytheists towards the Noble (Honorable) Description (Adjective) of [ar-Raḥmān] (Arabic: الرَّحْمَانُ, Meaning: The All-beneficent, Most Gracious, Merciful)

□ *Ali Rezaei Kahnamoei*

□ *Assistant professor at Islamic Azad University, Khoy*

The expression of ignorance and the increase (intensification) of hatred (disaffection) of the Quraysh polytheists against the noble description of [ar-Raḥmān] (Arabic: الرَّحْمَانُ, meaning: The All-beneficent, Most Gracious, Merciful) is briefly mentioned in the verse 60 of Surah (chapter) Al-Furqan (Arabic: الفرقان, 'al-furqān; meaning: The Criterion). There are other evidences in verses and ḥadiths in this regard. Now, the issue is, what the cause of this special reaction is. This article intends [tries] to extract the answer to the mentioned question among religious and historical texts using descriptive-analytical method. Firstly, it seems that the ignorance of the polytheistic Quraysh was not sincere and was more of an ignoring method. Secondly, their ignorance of ar-Raḥmān was an excuse to justify and to be stabilized to escape from it and thirdly, the main motive for the special sensitivity and hatred (disaffection) of the polytheistic Quraysh towards ar-Raḥmān was due to three factors: first, ar-Raḥmān was a symbol of Allāh without a partner in the situation and conditions of that day, and second, ar-Raḥmān belonged to the ideological culture of rival tribes, and third, ar-Raḥmān was frequent and a motto words of believers.

of these roles were selected according to the capacity of this research to clarify its comparative function in changing lexical meanings that the most important of which are: the distinguishing role of some types of verbs such as feminine and masculine, singular and dual (Arabic: المُنْتَنِي, Romanized: Al-muthannā) and trilateral doubled verbs (Arabic: ثُلَاثِي مُضَاعَف, Romanized \_THOLĀTHĪ\_MODĀ‘AF) and trilateral root verbs (Arabic: ثُلَاثِي مَزِيد, the derivative forms: it is complex and has additions), the distinguishing role of some types of nouns such as trilateral root (Arabic: ثُلَاثِي مَزِيد, complex and has additions, Romanized \_THOLĀTHĪ\_MAZĪD) and simple trilateral root (Arabic: ثُلَاثِي مُجَرَّد, Romanized \_THOLĀTHĪ\_MOGARRAD), singular, dual and plural, the distinctive role between types of semantic letters and base letters such as the distinguishability between [واو, one of the letters of the Arabic alphabet, Waw] of a semantic letter and [واو] of a base letter, the distinguishability between [فاء, one of the letters of the Arabic alphabet, Feh] a semantic letter and [فاء] base of a base letter, the distinguishability between [أو, which means: or] of a semantic letter and [أو] of a base letter and cases of the distinguishability between the called noun (Arabic: مُنَادِي, interjection, the vocative) and attached pronoun and similar cases that have been analyzed in a descriptive and comparative method; so, that the value of the phoneme of stress becomes clear to the audience, however, the percentage of phonological value of stress is much less than the non-phonological value of stress on Arabic.

**Keywords:** *Stress, Syllable, Word, Distinctive role (distinguisher, distinguishing), The Holy Quran.*

Infallibles (AS) has explained the intra-religious arguments of the semantic quasi system of the Noble Qur'an. Therefore, these reticulated connections can be presented not only in the dimensions of conceptual and thematic, but also in the range of [between verses] verses and between chapters of the Holy Qur'an in the Qur'anic text.

**Keywords:** *Mathānī (consistent with itself, a scripture [composed] of similar motifs), Structural order, Quasi system (regularity, discipline), System, Reticulated (regularity, discipline).*

## **The Power of Syllabic Stress in Changing the Lexical Meanings of the Holy Quran**

□ *Sayyid Heydar Far' Shirazi*

□ *Associate professor at Persian Gulf University, Bushehr*

**D**ifferent meanings of the written language are shown by the analysis of the spoken language of the Holy Quran. In the meantime, the influence of stress [syllable vocal pressure in opposition to another syllable] as a semantic distinguishing element, sometimes plays an important role in inferring true or incorrect Qur'anic concepts. The main subject of this study is the power of stress on the syllabic level within words which displays Qur'anic words and vocabulary independently of other phonetic elements regardless of what level of strength and weakness is located, such as pause and intonation. It is assumed that the distinctive (Arabic: تمییز, Romanized: tamyeez distinguisher, distinguishing, disambiguation) role of stress at the level of Qur'anic words -and not at the level of sentences- shows various cases, however few but significant. Therefore, different examples

conditioned (depend on) to the observance of public interests.

**Keywords:** *Economy, Resistance economy, Foreign policy framework, Disputing and interaction with infidels.*



## **Explanation of the Evidences and Documents of the Semantic Quasi System (Regularity, Discipline) of the Holy Qur'an**

□ *Hossein Jeddi (PhD student in Qur'an & Hadīth Sciences)*

□ *Hassan Naqizadeh (Professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

□ *Abbas Esmailizadeh (Associate professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

One of the linguistic aspects of the Qur'anic text, which has confirmed the miraculous and revelatory of this Divine word is the system of semantics and intertextual relationships at different levels of concepts, verses and chapters (sūrah). Adopting this method of orderliness (regularity, discipline), which can be referred to as the reticulated order of the Qur'anic text, brings many functions in interpretive achievements. On the other side, the necessity of resorting to a comprehensive approach and forming a Quran-based regularity quasi system requires an intra-religious basis finding. This article, by adopting a subsequent approach, from the passage of inquisitiveness (questioning) in Qur'anic uses, in addition to reviewing two similar interpretations of Qur'anic, i.e. explaining the brightness of the implication of [mathānī] (Arabic: مَثَانِي, consistent with itself, a scripture [composed] of similar motifs) (az-Zomar/23) on the contextual relations of the Qur'an and the coordination of its verses in the main domain of the text (an-Nisa/82) by relying on some of the ḥadīths of the

- *Reza Kohsari (Assistant professor at Islamic Azad University, Semnan)*
- *Javad Irvani (Associate professor at Razavi University of Islamic Sciences)*
- *Ali Reza Saberian (Associate professor at Islamic Azad University, Semnan)*

The expansion of economic interactions between the countries of the world has caused the great affectedness of economic from politics and has paved the way for the pressure of powers on non-aligned countries. On the other hand, the stipulation on the pillar of extraterritorial look (outsourcing) along with internalization in the general policies of the resistance economy indicates the necessity of interaction with other countries to achieve this goal. Considering that economic interactions in the international scene are influenced by the foreign policy of each country, the question arises that: what are the exact criteria and frameworks of challenges and interactions with governments and foreign and non-Muslim societies based on the Qur'an and Sunnah (Arabic: سنة)? In particular, there are challenges in the tradition (Sunnah Arabic: سنة) of the Prophet (ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam) with polytheists and resistance against their economic sanctions, as well as interaction and agreement. This article, organized by library method and descriptive-analytical method, tries to analyze the prophet's (ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam) tradition (Sunnah Arabic: سنة) in this regard while providing the exact course and limits of challenge and interaction, based on the teachings of the Qur'an. The research findings show that the elements of enmity (hostility), hegemony (domination), guardianship [It is explained in the text] and facilitating in Islamic principles (uṣūl) and rules (religious law) determine the limits of interaction and otherwise, the Islamic ruler can have more facilitation and interaction

## An Analysis of the Noble Verse «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [Fulfil All Obligations and Contracts] on the Principle of Freedom of Contract

- Mahdi Hemmatian (PhD in Quran & Law)
- Sayyid Hassan Vahdati Shubairi (Associate professor at University of Qom)

The principle of contractual freedom [the principle of freedom of contract] is one of the most important principles and foundations of private law in the West, which has important effects and consequences in society. Western legal rules can only be entered into our law, if they are approved by Imami jurisprudence. The noble verse «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» in some legal books has been mentioned as the Quranic principle (foundation, basis) and reason of the for this principle. This research has sought to analyze this indication by a descriptive-analytical method and an ijtihād (Arabic: اجتهاد ijtihād, lit. physical or mental effort) approach, and finally, by examining different principles and expressions of jurists from the holy (noble) verse does not accept the indication of the holy verse on the principle of contractual freedom.

**Keywords:** *Principle of contractual freedom, Noble verse «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» [Fulfil all obligations and contracts], New contracts (Arabic: عقودٌ مُستحدثة).*

## The Scope of Challenges and Interactions with Foreigners in order to Achieve the Resistance Economy from the Perspective of Qur'an and Ḥadīth

- Hassan Bozhmehrani (PhD student in Qur'an & Ḥadīth Sciences)

## Conceptual Analysis of Empathy in the Gracious Qur'an

- *Iman Sayyid Moharrami (PhD student in Counseling)*
- *Abolfazl Ghaffari (Assistant professor at Ferdowsi University of Mashhad)*

The present study has a different view of the concept of empathy as one of the life skills and has examined the path of empathy growth and development, which can lead to the perfection of empathy, i.e. the sacrifice (Arabic: ايثار, Romanized: Īthār, altruism, self-sacrifice). The views of the Holy Quran and the views of Quranic scholars and psychologists on empathy were collected to achieve this goal, and examined using conceptual analysis. The results showed that empathy is semantically related to the concepts of compassion (condolence), open-handed (the quality of being munificent), generosity, infāq (Arabic: إنفاق, disbursement) iḥsān (Arabic: إحسان, 'iḥsān, benefaction), and the sacrifice (self-sacrifice) in Islamic texts. The sacrifice (self-sacrifice) is one of the most important concepts related to empathy, which is the highest empathy. The sacrifice (self-sacrifice) is a valuable word that comes and derives from empathy. These items in order to move from empathic behaviors toward sacrifice are suggested: Islamic education (cultivation), purification from negligence, soul (psyche, spirit) harms and moral degradation (ugliness), strengthening softness of heart, challenging negative imaginations about self-sacrifice, teaching skills and moral attributes related to self-sacrifice, modeling, understanding the truth of God and strengthening the relationship with God.

**Keywords:** *Quran, Empathy, Sacrifice.*





## A Study of the Weakness of Honesty (Lying) in the Teachings of the Qur'an

□ *Sayyid Ali Naqi Ayazi*

□ *Assistant professor at the Islamic Sciences & Culture Academy*

**S**ocial capital in any system is based on trust and honesty and the amount of social capital will increase as much as this trust increases. But if mutual trust is undermined and people do not trust each other, this will be opposed to social capital. The Qur'an, as a written culture of the Muslim community, can provide a way to identify the factors, effects and consequences that have caused this failure. The main question of the research is about the quiddity of social factors, interactions and effects of weakness of honesty [lie] in the teachings of the Qur'an that in order to achieve the goal, identify the factors affecting the weakness of honesty and analysis of its roots, achieving the grounds and conditions for occurrence of untruth and recognizing its consequences and effects, the method of inductive qualitative content analysis has been done. Six factors of lying are obtained among the teachings of the Qur'an in this study, which are carried out by deceptive interactions of speech justifiers, persuasive literature, and the expression and provocation (agitation, incitement) of false feelings and it has psychological projection, vulnerable consequences, with repeated lie and scandals.

**Keywords:** *Weakness of honesty, Lie, Trust, Religious socialization, Teachings of the Qur'an.*

# The Management Model of Organizational Space Based on Quranic Doctrines

- Mahdi Zirak (*Assistant professor at Islamic Azad University, Torbat Heydariyeh*)
- Sayyid Jafar Alavi (*Assistant professor at Razavi University*)
- Hojjat Gohari (*PhD student in Educational Management*)

The human living environment in which human relationships are formed is one of the influential factors that is very important in terms of having special characteristics in human life and it can be said that environmental management is the most effective way to achieve organizational success. Therefore, we will express a three-step model in the following, for managing the environment in a desirable way and executive strategies that are based on Quranic doctrines, because we believe that the Qur'an is a complete plan for human life and has a high importance to this factor of success. This model consists of three stages: environment selection, reformation and protection of the environment (space, area) and expanding the environment, in the first step, the manager tries to arrange the parts of the environment in the best way to create a healthy environment, but if this is not done properly, the manager focuses his efforts on reforming it and then seeks to maintain his healthy environment (space) and at the end after the stability of the environment, the manager takes a step further and tries to expand his suitable environment, so that other organizations can continue in this appropriate space.

**Keywords:** *Organizational space, Environment management, Islamic manager, Quranic doctrines.*

emotions, they are not exposed to negative emotions such as fear, anxiety and depression. As a result, the overall balance between positive and negative emotions of people predicts a better sense of life. The authors after collecting, categorizing the topics, analyzing and accurately describing them, tried to infer firstly [the quiddity of blessing], [the quiddity of emotion], [the relationship between blessing studies (Ni‘mat, Arabic: نعمة, favor) and positive emotions] from valid texts by relying on library data and computer systems, and then examine the effect of blessing studies on positive emotions from the perspective of the Holy Quran. The findings of this research show that the Holy Quran emphasizes on seeing and knowing possessions, but uses the term blessing. The term blessing is something beyond possessions. There are differences between [seeing possessions] and [seeing the blessing]. In seeing possessions, the positive emotions of human are only because of seeing possessions, but in seeing the blessings, positive emotions are because of the existence of possessions, the position of the benefactor, the motivation of the benefactor and the effect of thankfulness. Blessing (Ni‘mat, Arabic: نعمة, favor) study is also a kind of worldview and cognition that corrects human insights and attitudes and creates, strengthens and increases positive emotions. This type of attitude creates a feeling of pride and worth (prosperity and worthiness) and will make him a happy, hopeful, grateful and satisfied person with life, as a result, his individual and social behavior will change based on the same attitude.

**Keywords:** *Enhancing insight, Blessing, Thankfulness, Positive emotions, Positive psychology.*

## Abstracts

### **Analysis of the Effect of Blessing (Ni‘mat, Arabic: نعمة, Favor) Studies on Positive Emotions from the Perspective of the Holy Quran**

- *Dad Muhammad Amiri (Researcher at Imam Reza International Research Institute)*
- *Jalil Abedi (A level 4 of Qom seminary)*
- *Sayyid Mahmoud Marvian Hosseini (Assistant professor at Razavi University)*

**T**he present study has been finished in the direction of interdisciplinary studies and the development of a practical view of Quranic topics. One of the practical and interdisciplinary topics is positive emotions. Positive psychology researchers believe that when people experience positive emotions, they are not exposed to negative emotions such as fear, anxiety, and depression. Positive emotions are one of the practical and interdisciplinary topics. Positivism psychology researchers believe that when people experience positive



## Table of contents

Analysis of the Effect of Blessing (Ni‘mat, Arabic: نعمة, Favor) Studies on Positive Emotions from the Perspective of the Holy Quran Dad Muhammad Amiri & Jalil Abedi & Sayyid Mahmoud Marvian Hosseini .....	3
The Management Model of Organizational Space Based on Quranic Doctrines Mahdi Zirak & Sayyid Jafar Alavi & Hojjat Gohari .....	33
A Study of the Weakness of Honesty (Lying) in the Teachings of the Qur'an Sayyid Ali Naqi Ayazi .....	59
Conceptual Analysis of Empathy in the Gracious Qur’an Iman Sayyid Moharrami & Abolfazl Ghaffari .....	81
An Analysis of the Noble Verse ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [Fulfil All Obligations and Contracts] on the Principle of Freedom of Contract/ Mahdi Hemmatian & Sayyid Hassan Vahdati Shubairi	111
The Scope of Challenges and Interactions with Foreigners in order to Achieve the Resistance Economy from the Perspective of Qur'an and Ḥadith Hassan Bozhmehrani & Reza Kohsari & Javad Irvani & Ali Reza Saberian .....	135
Explanation of the Evidences and Documents of the Semantic Quasi System (Regularity, Discipline) of the Holy Qur'an/ Hossein Jeddi & Hassan Naqizadeh & Abbas Esmailzadeh	159
The Power of Syllabic Stress in Changing the Lexical Meanings of the Holy Quran Sayyid Heydar Far‘ Shirazi .....	193
An Analytical Review of the Position of Quraysh (Arabic: قُرَيْشٌ) Polytheists towards the Noble (Honorable) Description (Adjective) of [ar-Rahmān] (Arabic: الرَّحْمَانُ, Meaning: The All-beneficent, Most Gracious, Merciful)/ Ali Rezaei Kahnemoi .....	217
Measuring the Distinction between the Belief (Faith) of the People of Yunus (PBUH) with the Lack of Faith of Other Folks Based on the Analysis of the Thematic Content of Surah Yunus (PBUH)/ Ramin Tayyarinezhad & Ali Safari & Rāshid Tayyarinejad .....	243
Symmetric Validation of Exegetical Narrations from the Viewpoint of Sayyid al-Murtaḍā ‘Alam al Hudá/ Muhammad Hossein Hosseinpour & Sayyid Muhammad Mortazavi & Muhammad Reza Javaheri .....	267
Critical Analysis of Tafsīr al-Manār’s View on the Deformation (Transformation, Metamorphosis) of the People of Sabbath Ahad Davari Chelqai & Muhammad Sobhani Yamchi .....	293
<b>Translation of Abstracts:</b>	
Arabic Translation/ Kamel Esmail .....	317
English Translation/ Muhammad Hossein Golyari .....	340

صاحب امتیاز: **مجله پژوهش‌های علمی رضوی**  
مدیر مسئول: **علی خیاط**

سر دبیر: **سید محمد باقر حجتی**

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):  
دکتر جواد ایروانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
دکتر مرتضی ایروانی نجفی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)  
دکتر سید محمد باقر حجتی (استاد دانشگاه تهران)  
دکتر حسن خرقانی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
دکتر سید علی دلبری (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)  
دکتر محمد علی رضایی اصفهانی (استاد جامعه المصطفی العالمیه)  
دکتر محمد باقر سعیدی روشن (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)  
دکتر سید محمود طیب حسینی (استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)  
دکتر محمد علی مهدوی راد (دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران)  
دکتر علی نصیری (استاد دانشگاه علم و صنعت ایران)  
دکتر حسن نقی زاده (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)



دوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر محمد باقر آخوندی / حجة الاسلام دکتر مصطفی احمدی فر / حجة الاسلام  
دکتر سید محمد علی ایازی / حجة الاسلام دکتر جواد ایروانی / حجة الاسلام دکتر  
عباس پسندیده / دکتر سهیلا پیروزفر / حجة الاسلام دکتر علی جلائیان اکبرنیا /  
دکتر ابوالفضل حزی / حجة الاسلام دکتر رضا حق پناه / حجة الاسلام دکتر محمد  
خامه گر / حجة الاسلام دکتر حسن خرقانی / حجة الاسلام دکتر علی راد /  
حجة الاسلام دکتر محمد ابراهیم روشن ضمیر / حجة الاسلام دکتر جعفر زنگنه  
شهرکی / دکتر محمد مسعود سعیدی / حجة الاسلام محمد سلطانی / دکتر الهه  
شاه پسند / دکتر محمد شریفی / دکتر رضا عرب بافرانی / دکتر نعمت الله فیروزی /  
دکتر سید رضا موسوی / دکتر محمد مولوی / دکتر حسین مهربانی فر /  
حجة الاسلام دکتر علی اصغر ناصحیان / حجة الاسلام دکتر علی نصرتی



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های قرآنی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات کشور (وزارت  
علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۳/۲۴ و به شماره ۳/۷۷۶۹۳ از پاییز و  
زمستان ۱۳۸۹ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده است.

این فصلنامه در وبگاه‌های زیر قابل دسترسی است:  
[www.sid.ir](http://www.sid.ir) و [www.noormags.ir](http://www.noormags.ir) و [www.magiran.com/razavi](http://www.magiran.com/razavi)  
و [www.civilica.com](http://www.civilica.com) و [www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

## آموزه‌های قرآنی

بهار - تابستان ۱۴۰۱، شماره ۳۵



جانشین سر دبیر  
حسن خرقانی

مسئول اجرایی  
محمد امین انسان

نحوه انتشار  
به صورت الکترونیکی در وبگاه  
<https://razaviac.razavi.ir>

ارتباط با کارشناس  
«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی  
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه  
[razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)

*The Scientific Research Journal of  
Razavi University of Islamic Sciences*

**Quranic Doctrines**

No. 35

Spring & Summer 2022



**Proprietor:**

Razavi University of Islamic  
Sciences

**Managing Director:**

A. Khayyat

**Editor -in- Chief:**

Dr. S. M. B. Hojjati

**Scientific Editor:**

Dr. H. Kharaghani

**Executive Chief:**

M. A. Ensan

**Editorial Board:**

S. A. Delbari (*associate professor at Razavi University*)

S. M. B. Hojjati (*Prof. at University of Tehran*)

J. Irvani (*associate professor at Razavi University*)

M. Irvani Nadjafi (*Prof. at Ferdowsi University*)

H. Kharaghani (*associate professor at Razavi  
University*)

M. A. Mahdavi Rad (*associate professor at Farabi  
Campus, University of Tehran*)

H. Naghizadeh (*Prof. at Ferdowsi University*)

A. Nasiri (*Prof. at Iran University of Science &  
Technology*)

M. A. Rezaee Esfahani (*Prof. at Al-mustafa  
International University*)

M. B. Saeedi Rowshan (*associate professor at  
Research Institute of Hawzah & University*)

S. M. Tayyeb Hosseini (*Prof. at Research Institute of  
Hawzah & University*)

**Address:** Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

**Web Site:** <https://razaviac.razavi.ir>

**E.mail:** [razaviunmag@gmail.com](mailto:razaviunmag@gmail.com)