

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های فقهی

دوره ۲۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ ش، شماره ۴۲

فهرست

مقالات پژوهشی

- تفسیر تطبیقی و تقریبی؛ از تمایز تا تعامل ۷
مریم جعفرکوپائی و محمد شریفی
- تحلیل روش‌های جنگ شناختی و راهکارهای مقابله با آن در بستر سوره احزاب ۳۹
علی غفوری منش، حسن خرقانی و علی اکبر رستمی
- تحلیل جامعه‌شناختی عوامل و موانع تحقق ایمان توحیدی در قرآن کریم ۷۷
سید محسن میرسندسی
- تحلیل هستی‌شناختی کرامت انسانی و نسبت آن با تفضیل در آیه تکریم ۱۲۳
مجتبی مستشرق و علی اوسط باقری
- نقادی قرآنی نظریه «فقر منابع و ضرورت مهار رشد جمعیت» مالتوس ۱۵۵
مجید بیگی

اصول و راهبردهای قرآن کریم در مذاکره با دشمن ۱۸۵

✍ علی منتظری و مهدی ایزدی

بازخوانی انتقادی دیدگاه قرآن پژوهان معاصر دربارهٔ غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه ۲۲۳

✍ مهدی پیچان و نصرت نیل ساز

نظام واژگانی سورهٔ بروج بر اساس سازوکارهای شناختی پایداری بر ایمان ۲۵۹

✍ منصور حمیرانی و ابراهیم زارعی فر

تکرار داستان‌ها در قرآن و فرضیهٔ سنت‌های مختلف ۲۹۵

✍ مینا شمخی و سعید عبدالخانی

بررسی انتساب شعر مورد استشهاد سها در نقد قرآن به زید بن عمرو بن نُفیل ۳۲۳

✍ میرزا محمد رضا صفائی تخته فولادی و راضیه جعفرزاده قهدریجانی

🌸 مقالات ترویجی

بررسی چگونگی تأثیر حالت روحی اضطرار در استجابات دعا با محوریت آیهٔ ۶۲ نمل، و صحیفهٔ سجادیه ۳۵۱

✍ فاطمه صلاحی و سید جعفر علوی

نقد نظریهٔ ایمان‌گرایی محض کی‌یرکگارد در داستان ذبح اسماعیل بر اساس تحلیل شخصیت حضرت

ابراهیم ناظر بر مؤلفه‌های تفکر نقادانه ۳۸۱

✍ مریم مصاحبی محمدی، محمد حسن یعقوبیان و حامد صفایی‌پور



Comparative and Rapprochement-Based Exegesis: From Distinction to Interaction

Maryam Ja'far-Koupaei¹ | Mohammad Sharifi²

1. Corresponding Author, Level Four Seminary Student in Comparative Exegesis, Fatimah al-Zahra Seminary, Isfahan, Iran. Email: mj.66639299@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Yazd University, Yazd, Iran. Email: m.sharifi@yazd.ac.ir; And Associate Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: mo.sharifi@theo.ui.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 26 February 2025

Revised: 3 May 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 12 November 2025

Keywords:

Comparative Exegesis (Tafsir al-Taṭbīqī), Rapprochement-Based Exegesis (Tafsir al-Taqrībī), Exegetical Method, Exegetical Orientation.



Abstract

Despite their longstanding practical application in classical exegesis and renewed contemporary interest, comparative (taṭbīqī) and rapprochement-based (taqrībī) exegesis have been undertheorized. Given that comparison focuses on differences in interpretive opinions while rapprochement seeks common ground, a precise analysis is needed to determine their compatibility. Using a descriptive-analytical method, this study finds that combining the two approaches is untenable in two scenarios: first, when comparative exegesis adopts a polemical or sectarian approach; second, when an extremist rapprochement-based stance leads to silence on verses subject to sectarian disagreement. However, if comparative exegesis employs a balanced rapprochement-based orientation to examine and critique interpretive opinions, the two approaches can synergistically achieve their goals without incurring methodological harms. Since the incompatible scenarios exacerbate differences and deviate from the core aims of exegesis, the only path to an effective comparative and rapprochement-based interpretation is their integrated application.

Cite this article: Ja'far-Koupaei, M.; Sharifi, M. (2025). Comparative and Rapprochement-Based Exegesis: From Distinction to Interaction. *Quranic Doctrines*, 22(42), 7-37. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6841.2510>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

Qur'anic exegesis has been pursued through diverse approaches since the advent of revelation, among which comparative (*taṭbīqī*) and rapprochement-based (*taqrībī*) exegesis hold distinct positions. Comparative exegesis, implicitly present in classical works such as al-Ṭabarī's *Jāmi'* al-Bayān and Shaykh al-Ṭūsī's *al-Tibyān*, developed into an independent, systematic discipline in the modern era. In contrast, rapprochement-based exegesis is rooted in the praxis of the Prophet and the Imams and is evident in modern works like Muḥammad Jawād Muḥnīyah's *al-Kāshif*, Maḥmūd Shaltūt's *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, and Muḥammad Hādī Ma'rifat's *al-Tafsīr al-Atharī al-Jāmi'*.

Despite this background, the theoretical relationship between these two approaches remains underexplored. Key questions include the nature of their relationship, the levels at which their similarities and differences manifest, and whether a coherent model of "comparative-rapprochement-based exegesis" is conceptually viable or contradictory. Addressing these questions is crucial in the contemporary context of heightened sectarian dialogue.

While studies exist on comparative exegesis (e.g., 'Askarī's *Trends in Comparative Interpretation*) and Islamic rapprochement (e.g., works by Sharaf al-Dīn, Taskhīrī, and Āzarshab), rapprochement-based exegesis as a distinct hermeneutical approach and its relationship with comparative method have received scant systematic attention. This study therefore examines both approaches to determine whether their relationship is one of compatibility or contradiction—a question vital for Qur'anic scholars and proponents of Islamic unity.

Method

This qualitative study adopts a descriptive-analytical approach based on library content analysis. It compares comparative and rapprochement-based exegesis concerning their exegetical status, objectives, foundations, methods, and potential pitfalls. The research scope includes classical and modern exegetical works, theoretical studies, and relevant scholarly articles, selected for their credibility and direct relevance.

Data were collected through systematic review of library resources and secondary sources. Analysis focused on the core concepts, aims, theoretical bases, methodologies, and challenges of both approaches, identifying their points of convergence and divergence. Ethical considerations were upheld through academic integrity, precise citation, and avoidance of biased source selection.

Results

Findings indicate that comparative exegesis is classified as a method or style, primarily serving to analyze and evaluate differing interpretive opinions. Rapprochement-based



exegesis, however, functions as an overarching orientation that informs the entire interpretive process.

Regarding objectives, comparative exegesis aligns with rapprochement-based goals when pursued with a unifying mindset but conflicts with it when driven by polemical (jadalī) or sectarian (madhhabī) motives. Conflict in theoretical foundations arises if comparative analysis emphasizes sectarian bias or if rapprochement-based interpretation ignores genuine doctrinal differences. Methodologically, adherence to shared foundations enables compatibility. A balanced rapprochement-based approach, employing explanatory and clarificatory methods, can successfully integrate comparative analysis.

Both approaches are vulnerable to methodological flaws if not rigorously defined and applied. The most effective model for minimizing pitfalls and serving Islamic rapprochement is a comparative exegesis guided by a rapprochement-based orientation.

Conclusions

This study concludes that "comparative-rapprochement-based exegesis" is not a contradiction but a necessary and effective model for contemporary Qur'anic scholarship. Employing either approach in isolation or extremism leads to deficiencies: comparative exegesis without a rapprochement-based lens risks sectarian bias, while an extreme rapprochement-based approach may avoid critical engagement with disputed verses.

A balanced rapprochement-based approach—acknowledging differences while emphasizing common ground—allows comparative methodology to serve the goal of intra-Islamic unity. This integrated model facilitates discerning sounder interpretations without succumbing to prejudice or unscientific laxity, offering a rigorous framework for scholarly exegesis that promotes harmony.

Author Contributions

All stages of the research, including conceptualization, data collection, analysis, and the writing of the initial and revised manuscripts, were carried out with equal contribution from both authors.

Data Availability Statement

No data were generated or analyzed during this study.

Acknowledgements

The authors thank the academic staff of Fatemeh al-Zahra Seminary for their support in the development of this article.

Ethical Considerations

The authors adhered to the highest standards of research ethics, avoiding data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of academic misconduct.



Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that there are no conflicts of interest regarding the publication of this article.

Declaration on the Use of AI Tools

During the preparation of this work, the authors used ChatGPT, a generative AI tool, for assistance with translation and initial drafting. After using this tool, the authors reviewed, edited, and refined the content and take full responsibility for the published work.



تفسیر تطبیقی و تقریبی؛ از تمایز تا تعامل

✉️ مریم جعفرکوپائی^۱ | محمد شریفی^۲

۱. نویسنده مسئول، طلبه سطح ۴، رشته تفسیر تطبیقی، حوزه علمیه فاطمه الزهرا (س)، اصفهان، ایران. رایانامه: mj.66639299@gmail.com

۲. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، یزد، ایران. رایانامه: m.sharifi@yazd.ac.ir و دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: mo.sharifi@theo.ui.ac.ir

چکیده

تفسیر تطبیقی و تقریبی به رغم این که از جهت کاربردی، سابقه ای دیرین در تفاسیر متقدمان دارند و در زمان معاصر نیز به آن دو اهتمام ویژه شده، اما از جهت نظری و مبانی، کمتر به آن ها پرداخته شده است. همچنین با توجه به این که تطبیق به تفاوت آرای تفسیری، و تقریب به شباهت آرای تفسیری نظر دارد، بررسی و مقایسه علمی و دقیق این دو تفسیر، امری لازم است تا بتوان به این سؤال پاسخ داد که آیا همراهی این دو تفسیر در کنار هم امکان دارد یا خیر؟ نتایج این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی انجام شده، گویای این است که در دو صورت، همراهی تفسیر تطبیقی با تقریبی امکان ندارد: یکی در حالتی که رویکرد تفسیر تطبیقی، جدلی یا مذهبی باشد، و دیگر این که مفسر، رویکرد تقریبی افراطی داشته باشد که در این صورت، در برابر آیاتی که دارای اختلاف آرای مذاهب است سکوت می کند. اما اگر تفسیر تطبیقی با رویکرد تقریبی متعادل و صحیح به بررسی و نقد آرا و نظرات مفسران بپردازد، همدیگر را هم پوشانی و یاری می کنند تا به اهداف تعریف شده خود، بدون آسیب زایی برسند. با توجه به این که در دو صورت عدم امکان، ثمره تفسیر خارج از اهداف آنهاست و منجر به شدت گرفتن اختلافات می شود، تنها راه رسیدن به یک تفسیر تطبیقی و یک تفسیر تقریبی اثرگذار، بهره گیری هر دوی آنها در کنار هم است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۲۱

کلیدواژه‌ها

تفسیر تطبیقی، تفسیر تقریبی، روش تفسیری، گرایش تفسیری.



استناد: جعفرکوپائی، مریم؛ شریفی، محمد. (۱۴۰۴). تفسیر تطبیقی و تقریبی؛ از تمایز تا تعامل. آموزه های قرآنی، ۲۲ (۴۲)، ۷-۳۷.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6841.2510>



مقدمه

بیان مسئله: بیش از چهارده قرن از تاریخ نزول قرآن کریم گذشته است و مسلمانان از همان صدر اسلام به دنبال فهم کلام الهی بودند. با گسترش اسلام و وارد شدن سایر مسائل کلامی و فقهی، کم‌کم دانش مستقلی به نام تفسیر شکل گرفت. در این راستا علمای اسلامی در طول تاریخ از روش‌ها و ابزارها و رویکردهای مختلف برای تفسیر این کتاب مبین و مبارک بهره گرفته‌اند که از جمله آن‌ها تفسیر تطبیقی و تفسیر تقریبی است.

صاحب‌نظران تعاریف و تلقی‌های مختلفی از تفسیر تطبیقی (تفسیر مقارن) دارند، اما تعریفی که می‌شود وجه مشترک تمام تعاریف دانست این است که: «تفسیر تطبیقی مقایسه‌آرای تفسیری برای فهم قرآن است» (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۴۲). در مقابل، برای تعریف تفسیر تقریبی می‌توان گفت: تقریب از ریشه «قرب» به معنای نزدیک کردن، و نقیض «بعد» است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۶۲) و در اصطلاح، به معنای «نزدیک شدن پیروان مذاهب اسلامی به یکدیگر با هدف تعارف و شناخت یکدیگر، به منظور دستیابی به تألیف و اخوت دینی بر اساس اصول مسلم و مشترکات اسلامی» (تسخیری، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۴). با توجه به تعریف تقریب می‌توان گفت مفسر در تفسیر تقریبی، درصدد زدودن اختلافات و کینه‌ها و نزدیک کردن دیدگاه‌های سایر مفسران از مذاهب مختلف است.

حال با قرار دادن این دو تفسیر در کنار هم، این سؤال پیش می‌آید که شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو تفسیر در چیست؟ رابطه این دو تفسیر با هم چگونه است؟ آیا تفسیر تطبیقی تقریبی یک اصطلاح متناقض‌نماست یا امکان هم‌پوشانی و همراهی با هم را دارند؟

پاسخ به این سؤالات از این جهت که تفسیر تطبیقی و تفسیر تقریبی نقش پررنگی در جوامع اسلامی دارند، به خصوص در دهه‌های اخیر که از اقبال و اهمیت مضاعفی برخوردار شده‌اند، بسیار حائز اهمیت است. همچنین می‌توان به عنوان یکی از مباحث نظری در حیطه تفسیر تطبیقی و تقریبی به کارآمدی و ضابطه‌مندی آن‌ها کمک کرد و مشخص نمود که این دو تفسیر چه میزان تأثیر و تأثر در هم دارند و ارتباط آن‌ها از جهات مختلف با یکدیگر چگونه است.

پیشینه پژوهش: کاربرد تفسیر تطبیقی پیشینه دیرینه دارد. از جمله تفاسیر متقدمی که در آن، تفسیر تطبیقی انجام شده است تفسیر جامع البیان فی تأویل آی القرآن از طبری و تفسیر التبیان شیخ طوسی است. اما در تمام این تفاسیر تفسیر تطبیقی در ضمن تفسیر ترتیبی کار



شده است. تنها در سال‌های اخیر، تفسیر تطبیقی رشد چشمگیری داشته است و تفاسیر و تحقیقاتی به صورت مستقل به تفسیر تطبیقی پرداخته‌اند، از جمله، کتاب بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت در دیدگاه فریقین از نجارزادگان (۱۳۸۸) و کتاب تفسیر تطبیقی آیه مودت از فداحسین عابدی (۱۳۸۴). همچنین مجلاتی به این تفسیر اختصاص یافته و سالانه تعداد کثیری مقالات با عنوان تفسیر تطبیقی در حوزه علوم و معارف قرآنی و تفسیر قرآن چاپ می‌شود. اما در حوزه مباحث نظری، تفسیر تطبیقی یا مقارن اصطلاحی نوپدید است که نیاز به تبیین و روشمند کردن و معرفی همه جانبه با تنظیم منطقی مباحث دارد. تنها کتابی که به طور مبسوط به این موضوع پرداخته است کتاب جریان‌شناسی تفسیر تطبیقی نوشته عسکری (۱۳۹۷) است و مقالاتی چون مقاله «تفسیر مذهبی؛ چیستی، تشابه و تمایز با تفسیر تطبیقی» از طیب حسینی و مرتضوی (۱۴۰۳)؛ مقاله «تفسیر تطبیقی؛ اغراض و منافع» از طیب حسینی و همکاران (۱۴۰۲)؛ و مقاله «تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه‌شناسی» تألیف عسکری و شاکر (۱۳۹۴).

در مورد تفسیر تقریبی، آنچه بیشتر درباره پیشینه‌اش گفته شده است در مورد تقریب مذاهب است که تاریخچه کاربردی آن به سیره عملی و قولی پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصوم (ع) می‌رسد. کتاب الفصول المهمة فی تألیف الأئمة نوشته شرف الدین (۱۴۲۳) و مقاله «راهکارهای تقریب مذاهب در سیره و گفتار امام رضا (ع)» نوشته سیاوشی و سلیمانی فر (۱۳۹۴) به بیان این موارد پرداخته‌اند. اما اصطلاح «تقریب مذاهب» در عصر معاصر به همت جمعی از شخصیت‌های معروف جهان اسلام همچون محمدتقی قمی، بروجرودی، عبدالمجید سلیم، محمود شلتوت، سید عبدالحسین شرف الدین شکل گرفت که چاپ مجله رساله الاسلام توسط مرکز «دار التقرب بین المذاهب الاسلامیه» از نتایج تلاش‌های پیروان این رویکرد است. همچنین کتاب‌ها و مقالات نسبتاً خوبی در این زمینه منتشر شده است که می‌توان به کتاب‌هایی چون پیشینه تقریب از آذرشب (۱۳۹۱)، راهکارهای اندیشه‌ای و کاربردی تحقق تقریب مذاهب اسلامی از جمعی از اندیشمندان (۱۳۹۰) و رسالت ما تقریب در اندیشه، وحدت در عمل از تسخیری (۱۳۹۱ الف) اشاره کرد. از میان مقالات، مقاله «واکاوی دیدگاه موافقان و مخالفان تقریب مذاهب اسلامی» از هاشمی فشارکی (۱۳۹۷) و «برداشت‌های مختلف از تقریب مذاهب اسلامی» از اقبالی (۱۳۸۷) و «آسیب‌شناسی راهکارهای تقریب مذاهب و وحدت اسلامی» از دارابی (۱۳۸۹) شایان ذکرند. اما تفسیر تقریبی در حوزه تفسیر و تفسیرپژوهی برگرفته شده از دیدگاه تقریب مذاهب



است و مفسران و دانشمندان پیرو این دیدگاه سعی دارند به واسطه قرآن که نقطه مشترک همه مسلمانان است، میان فریقین تقریب ایجاد کنند.

با این حال، به رغم دیرینگی تفسیر تقریبی و تلاش مفسران متقدمی چون طبرسی و طبری و ثعلبی، و با وجود تقریب مذاهب در دهه‌های اخیر که در تفسیر بعضی مفسران متأخر مانند محمد جواد مغنیه در الکاشف، محمود شلتوت در تفسیر القرآن الکریم و محمد هادی معرفت در التفسیر الأثری الجامع، نمود دارد، اما در حیطه نظری و مبانی تفسیر تقریبی، بسیار اندک به آن پرداخته شده است. مقاله «مبانی تفسیر تقریبی» از بهادری جهرمی (۱۳۹۷) تلاشی در این باره است.

از این رو این دو گونه تفسیر، از بعد نظری، نوبیان و نوپدیدند که تحقیق و بررسی بسیار می‌طلبند و به طریق اولی، مقایسه دو تفسیر تطبیقی و تقریبی موضوعی نو است که می‌تواند در شناخت تمایزات و تعاملات این دو تفسیر در کنار هم اثرگذار باشد، درحالی‌که در هیچ یک از منابع (کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها، مقاله‌ها) به آن پرداخته نشده است. لذا پژوهش در این موضوع ضرورت می‌یابد.

۱. مقایسه تفسیر تطبیقی و تقریبی

در این پژوهش تفسیر تطبیقی و تقریبی از جهات جایگاه تفسیری، هدف، مبنا، روش و آسیب مقایسه و بررسی می‌شوند.

۱-۱. جایگاه تفسیر تطبیقی و تقریبی در نظام طبقه‌بندی تفسیری

تفسیرپژوهان اهتمام دارند که همه گونه‌های تفسیری را در یک نظام طبقه‌بندی جای دهند. اما تا به امروز آن‌ها موفق نشده‌اند که به یک نظام منسجم و پذیرفته تمام مفسران دست پیدا کنند. اختلاف در دیدگاه‌ها و سلاقی باعث شده است که اصطلاحات و تعاریف مختلف و متفاوتی ارائه شود. بعضی این نظام را محدود کرده و همه را در دو گروه روش‌ها و گرایش‌ها قرار داده‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۳۲). برخی دیگر با اضافه کردن دسته‌بندی‌ها تلاش کرده‌اند تا همه آنچه از گونه‌های تفسیر دانسته می‌شود در این دسته‌ها و طبقات جای دهند (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۴).

الف. جایگاه تفسیر تطبیقی: جایگاه تفسیر تطبیقی در این نظام تفسیری، در موارد متعددی بیان شده است. عده کثیری از مفسران که حتی تفسیر تطبیقی انجام می‌دهند، در این مورد نظری



نداده‌اند. کسانی مانند نجارزادگان به صورت غیرصریح تفسیر تطبیقی را یک اسلوب در کنار تفاسیر ترتیبی و موضوعی دانسته است (نجارزادگان، ۱۳۸۸، ص ۱). فهد رومی نیز در دسته‌بندی‌اش تفسیر تطبیقی را اسلوب دانسته است. او با اذعان به عدم اتفاق نظر بر اصطلاحات و تعاریف، دسته‌بندی و تعاریف خود را چنین ارائه می‌دهد:

■ **دسته اول: «اتجاه»** یا گرایش یا رویکرد به معنای هدفی که مفسران در تفاسیر خود به سمت آن حرکت می‌کنند و در هنگام نوشتن آن را در نظر دارند، مثل گرایش عقایدی؛

■ **دسته دوم: «منهج»** یا روش به معنای راهی که مفسر برای رسیدن به هدف (اتجاه) طی می‌کند، مثل روش قرآنی، روش روایی؛

■ **دسته سوم: «طریق»** (اسلوب، سبک) که چگونگی و شیوهٔ پیمودن راه برای رسیدن به هدف است، مثل تفسیر موضوعی و تحلیلی و تطبیقی (مقارن) (رومی، ۱۴۱۹، ص ۵۵).

در مقابل، عسکری تفسیر تطبیقی را نه اسلوب بلکه روش تفسیری می‌داند (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۱۲). او تصریح می‌کند که این تقسیم‌بندی بنابر تعریف خاص از روش تفسیری (منهج) که مربوط به پذیرش نوع و نحوهٔ استناد به منابع است (شاگرد، ۱۳۸۲، ص ۵۵) پذیرفتنی نیست، زیرا بر اساس این تعریف، منبع و مستندات تفسیر، عامل تفاوت روش‌هاست که سبب تقسیم تفاسیر به مآثور، شهودی، قرآن به قرآن، عقلی و اجتهادی و یا هر روش دیگری می‌گردد که مفسر اهتمام داشته است با آن، تفسیر را انجام دهد. اما اصطلاح تطبیق، به منزلهٔ منبع نیست که بتوان در این دسته‌بندی قرار داد، بلکه می‌توان مبتنی بر تعریف عام از روش یعنی «چگونگی کشف معانی و مقاصد آیات قرآن» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۲۱) تفسیر تطبیقی را به عنوان روش تفسیری در نظر گرفت، زیرا یکی از شیوه‌های دست یافتن به معانی قرآن مجید تطبیق است (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۱۴). البته تفسیرپژوهان اعتراف دارند که گونه‌های تفسیری قابلیت تقسیم ریاضی ندارند، زیرا حوزهٔ بحث در تمام آن‌ها کلام خداست و هدف رسیدن به مراد او. روش‌های مفسران برای رسیدن به این غایت متفاوت است، اما این تفاوت از نوع تضاد و تباین نیست، بلکه از نوع ترادف و تعاون و تنوع است و استفاده از یک روش مستلزم بی‌نیاز شدن از سایر روش‌ها نیست (مسلم، ۱۴۲۶، ص ۵۲). بنابراین تفسیر تطبیقی اسلوب باشد یا روش، در عملکردش تغییری ایجاد نمی‌کند و برای رسیدن به هدفش بی‌نیاز از سایر روش‌های دیگر نمی‌شود.

ب. **جایگاه تفسیر تقریبی:** تفسیر تقریبی به اذعان همهٔ تفسیرپژوهان و مفسران رهیافت یا گرایش



یا اتجاه است. فهد رومی «اتجاه» را هدفِ مفسر دانسته است (رومی، ۱۴۱۹، ص ۵۵). بعضی گرایش تفسیری را بر دو رکن دانسته اند: یکی علوم به کاررفته در تفسیر و دیگری فراوانی آن علوم در تفسیر (قربان زاده و رستمی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲). شاکر در توضیح گرایش می گوید:

” مراد از گرایش تفسیری، صبغه ها و لون های مختلف تفسیر قرآن است که گاهی با عناوینی چون تفسیر کلامی، تفسیر تربیتی، تفسیر اخلاقی و... معرفی می شود. این گونه امور با تمایلات ذهنی و روانی مفسران ارتباط مستقیم و تنگاتنگ دارد.... مهم ترین عامل پدیدآورنده گرایش های مختلف تفسیری، جهت گیری های عصری مفسران است. این موضوع خود معلول سه عامل دیگر است. این عوامل عبارت اند از: (۱) دانش هایی که مفسر در آن ها تخصص دارد؛ (۲) روحیات و ذوقیات مفسر؛ (۳) دغدغه های مفسر نسبت به مسایل مختلف بیرونی. بنابراین، می توان گفت: مراد از گرایش تفسیری سمت و سوهایی است که ذهن و روان مفسر، در تعامل با شرایط و مسایل عصر خود، بدان ها تمایل دارد (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۷).

عسکری رهیافت را یک نوع نگاه همانند سرمایه ای نامحسوس می داند که بر اساس همین سرمایه تفسیر جهت می گیرد (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۰۴). بنابر آنچه بیان شد، تفسیر تقریبی یک رهیافت است که در تفسیر سایه افکنده است و تمام مراحل تفسیر از آن تأثیر می گیرند. پس در نظام طبقه بندی تفسیری بنابر نظر تفسیرپژوهان، تفسیر تطبیقی یا در جایگاه اسلوب و یا در جایگاه روش است که در دو حالت، عملکردش شناخت آرای مفسران و انتخاب قول برتر می باشد، اما تفسیر تقریبی به عنوان نحوه تلقی و نگاه مفسر در جایگاه گرایش به تمام تفسیر احاطه دارد.

۲-۱. مقایسه در هدف

هدف در تمام تفاسیر، فارغ از گرایش، منهج و طریق، کشف مراد حقیقی پروردگار است. شاید بتوان نام آن را «هدف عام» نامید.

الف. تفسیر تطبیقی: هدف در تفسیر تطبیقی بر دو رکن اساسی استوار است. یک رکن از جهت تفسیر بودن که همان هدف عام است و یک رکن دیگر از جهت تطبیق، که هدف آن با قلمرو تفسیر تطبیقی و مطالعات تطبیقی قرآنی پیوند محکم دارد. هرچه قلمرو مطالعات تطبیقی قرآنی



گسترده‌تر گردد، اهداف و اغراض بیشتری می‌توان برای آن برشمرد، از جمله شناخت شباهت‌ها و تفاوت‌ها در اقوال مفسران و یا انتخاب قول برتر در تفسیر آیات (نک: طیب حسینی، ۱۴۰۲، ص ۳۲) که می‌توان آن را «هدف خاص» تفسیر تطبیقی نامید. البته برخی این موارد را نه هدف تطبیق، بلکه ثمره آن دانسته و هدف اصلی تطبیق را بر اساس رهیافت مفسر ارزیابی کرده‌اند (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۳۸).

توضیح این‌که، در تفسیر تطبیقی از آن‌رو که بر پایه مقایسه است، در بحث‌ها و موضوعاتی استفاده می‌شود که اختلاف و تعدد رأی در آن‌ها وجود دارد. این موضوعات اغلب در بحث‌های کلامی مثل آیات ولایت، عصمت انبیا، شفاعت و توسل و بحث‌های فقهی مثل آیه وضو و آیه نماز مسافر است، یعنی از حیث مذهب آرای مفسران بررسی می‌شود. در این میان، محقق با دو نوع گرایش تقریبی (نزدیک کردن مذاهب به هم، نگاه غالب تفسیر است) و جدلی مواجه است. گرایش جدلی نقطه مقابل گرایش تقریبی است. در تفسیر تطبیقی با رویکرد جدلی، محقق سعی در تخطئه و کوبیدن نظر سایر مذاهب دارد و تمایز مذاهب از هم و برتر نشان دادن رأی مذهب موافق مفسر، نگاه غالب تفسیر است و برخلاف رهیافت تقریبی، سبب تفرقه و کاشت کینه در میان فریقین می‌شود (نک: عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۰۴).

اگر مفسر گرایش تقریب را بپذیرد به دنبال اشتراک‌های میان اقوال و پررنگ کردن آن‌هاست، و اگر گرایش جدلی را بپذیرد به اختلاف‌ها توجه می‌کند و درصدد حق نشان دادن دیدگاه مذهب خود و باطل بودن نظرات سایرین است. در واقع، گرایش محقق تعیین‌کننده ثمره بحث است. عسکری از رهیافت دیگری با عنوان «معرفتی» نام برده است، به این معنا که محقق گرایشی فرامذهبی داشته باشد و صرفاً در پی کشف حقیقت باشد (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۰۶). اما به نظر می‌رسد این گرایش به سبب دخیل بودن پیش‌فرض‌های مذهبی در کار تحقیق ناممکن باشد، مگر این‌که محقق دارای دیدگاه مذهبی نباشد و صرفاً به دنبال مذهب حق باشد.

ب. تفسیر تقریبی: برای هدف در تقریب تعبیر یکسان و نزدیک به هم شده است، مثل «نزدیک کردن مسلمانان یا پیروان مذاهب مختلف به یکدیگر» (تسخیری، ۱۳۹۱ الف، ص ۹۴؛ بهادری جهرمی، ۱۳۹۷، ص ۳۷) یا «درک یکدیگر و دستیابی به رشد علمی و مذهبی» (فخلعی، ۱۳۸۷، ص ۱۷). مبانی در تقریب تأکید بر مشترکات است و قرآن مجید با ارزش‌ترین و تأثیرگذارترین مؤلفه مشترک در میان مذاهب اسلامی می‌باشد. مفسر با رویکرد تقریبی، با در نظر گرفتن این هدف



و جایگاه قرآن در تألیف قلوب مسلمین، به آیات توجه می‌کند و سعی دارد با بیان حقایق و زدودن اختلافات، به تفسیری دست یابد که نزدیک‌کنندهٔ مسلمان به یکدیگر است. پس واضح است که اگر تفسیر تطبیقی با رویکرد تقریبی انجام شود در هدف با تفسیر تقریبی یکسان است، اما اگر با رویکرد جدلی صورت گیرد با تفسیر تقریبی متفاوت و بلکه مخالف و متضاد است.

۳-۱. مقایسه در مبنا

«مبنا» در لغت به معنای پایه و اساس هر چیز است (دهخدا، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۵۷۷). برای مبنا در تفسیر تعابیر و تعاریف مختلفی شده است. در اغلب موارد، قید «پیش فرض‌های اصولی و بنیادین مفسر» آمده است (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۰؛ نجارزادگان، ۱۳۸۳، ص ۱۴؛ مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۳۷). اما بعضی معتقدند پیش فرض به مفاهیم ازپیش دانسته شده و بدیهی که نیاز به اثبات ندارد اطلاق می‌شود، درحالی‌که مبانی، گزاره‌های بدیهی نیستند و نیاز به اثبات دارند. اما به این تعاریف اشکال وارد کرده و تعریفی جامع‌تر و گویاتر ارائه داده‌اند:

مبانی، گزاره‌های بنیادین و زیرساختی هستند که هم جواز و حقانیت یک دانش یا موضوع علمی را اثبات می‌کنند و هم پس‌زمینه‌های ذهنی شخص عالم و متخصص در آن دانش یا موضوع علمی را ثابت می‌کنند (روحی دهکردی و تجری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۳).

بعضی صاحب‌نظران مبانی تفسیر را به مبانی صدور تفسیر قرآن و مبانی دلالتی تفسیر قرآن تقسیم‌بندی کرده‌اند (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۴۰) و عده‌ای دیگر به مختص و مشترک. گاهی منظور مفسر از مبانی مشترک مبانی‌ای است که همهٔ صاحب‌نظران بر آن اتفاق نظر دارند و منظور از مبانی مختص مبانی‌ای است که در پذیرش آن اختلاف وجود دارد (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۳۷). گاهی نیز کسانی چون نجارزادگان از جهت این‌که تفسیر تطبیقی را به تطبیق دیدگاه‌های شیعه و سنی محدود کرده است، مبانی مشترک را مبانی‌ای می‌داند که فریقین آن را پذیرفته‌اند و مبانی مختص را مبانی‌ای می‌داند که در میان فریقین اختلافی است. از نظر او مبانی مشترک میان فریقین پنج مورد است: ۱. امکان فهم و جواز تفسیر قرآن؛ ۲. حرمت تفسیر به رأی؛ ۳. وجود سطح‌ها و ساحت‌ها برای قرآن؛ ۴. حجیت سنت پیامبر خدا در تفسیر؛ ۵. مصونیت قرآن از تحریف. او مبانی مختص میان فریقین را چنین برمی‌شمارد: یک مورد مختص به شیعه:



حجیت سنت ائمه معصوم (ع) در تفسیر آیات؛ دو مورد مختص به اهل تسنن: ۱. حجیت عقل در تفسیر قرآن؛ ۲. حجیت قول صحابه در تفسیر قرآن (نजारزادگان، ۱۳۸۳، ص ۱۷).

هر مفسری پیش از ورود به تفسیر قرآن کریم باید این مبانی را اخذ کند. مفسر با رویکرد تقریبی از مبانی مشترک بهره می‌گیرد تا آیات قرآن را در راستای نزدیک کردن مسلمانان به هم تفسیر کند. در همین راستا دو نفر از پیش‌گامان تقریب، رئیس و شیخ الازهر، محمود شلتوت، و دبیر کل دارالتقریب، شیخ محمد تقی قمی، در مجله رساله الإسلام از طرح علمی و بزرگی گزارش دادند. آن دو عالم تقریب‌گرا با اذعان به این‌که همه مذاهب به سنت نبوی به عنوان سرچشمه مقدس و حجت، ایمان دارند و هیچ مسلمانی نیست که معترف باشد حدیث به طور صحیح از پیامبر (ص) وارد شده باشد، اما شرعاً ملزم به عمل کردن به آن نباشد، با اذعان به این امر، اختلاف بین مذاهب را در طریق ثابت شدن امر رسول الله (ص) بیان کردند و با اعتقاد به این‌که تعداد بسیاری از روایات در زمینه‌های مختلف از طریق صحیح وارد شده و مورد اتفاق فریقین است، طرح بزرگ جمع‌آوری احادیث نبوی مورد اتفاق فریقین در باب‌های مختلف اخلاق و تفسیر و کلام و... را ارائه دادند، به این صورت که در هر باب روایات مورد اتفاق جمع شوند و مأخذ و منبع هر روایت از کتاب‌های شیعه و اهل تسنن و میزان اعتبار آن از نظر فریقین بیان شود (شلتوت، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸). در این حالت، مفسر با استفاده از احادیث مورد اتفاق فریقین که از مبادی مشترک منشأ گرفته‌اند، بسیاری از اختلافات و شبهات را برطرف می‌کند. به تمام این موارد بیان شده مبانی عام مفسر گفته می‌شود.

یک دسته مبانی خاص هم وجود دارد که مربوط به انتخاب روش و گرایش و سبکی است که مفسر از آن بهره می‌گیرد. در واقع، تفسیر تطبیقی به دلیل تطبیقی بودن و تفسیر تقریبی به دلیل تقریبی بودن، مبانی خاص خود را دارد. در این مقاله، برای مشخص شدن تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو تفسیر، مبانی مختص هر کدام بیان می‌شود. مبانی خاص در تفسیر تطبیقی عبارت‌اند از:

الف. وجود اختلاف در تفسیر آیات از حیث مذهب: بیان شد که تفسیر تطبیقی در آیاتی است که مفسران در آن اختلاف دارند. این اختلاف می‌تواند از جهات مختلف باشد. اما اختلاف مذهب نقش بسزایی در تعدد آرای مفسران دارد. چه مفسران بنامی که هدف و انگیزه تفسیرشان را پاسخ به شبهات مذهب مخالف و ثابت کردن حقانیت مذهب خود دانسته‌اند (عسکری،



۱۳۹۷، ص ۹۸). از جمله این مفسران عبارت‌اند از: شیخ طوسی در التبیان (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲)، قرطبی در الجامع لأحكام القرآن (قرطبی، ۱۳۵۳، ج ۱، ص ۳) و کاشانی در منهج الصادقین فی الزام المخالفین (کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۱، ص ۴). نام کتاب اخیر نیز گویای این مطلب است.

ب. **حقانیت باورهای خاص مذهبی:** هر مفسری با این پیش‌فرض که مذهب من و دیگر مذاهب چه سهمی از حقیقت دارند، تفسیر تطبیقی را آغاز می‌کند.

ج. **اعتبار منابع خاص تفسیر:** مبانی خاص شیعه، عصمت و حجیت سنت ائمه معصوم (ع)، و مبانی خاص اهل تسنن حجیت قول صحابه است. در تفسیر تطبیقی همانند گونه‌های تفسیری دیگر مهم است که مفسر از چه منابعی برای تفسیر بهره می‌برد (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۹۸).

برای مبانی خاص در تفسیر تقریبی مواردی را بیان کرده‌اند که عبارت‌اند از:

الف. **رسیدن به اتحاد و برادری در پرتو اشتراکات عقیدتی:** یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های تقریب جهان اسلام، معارف و اصول مشترک دینی است. مفسر تقریب‌گرا در تفسیر خود با تأکید بر مباحث توحید، نبوت، معاد و فروع آن، که فقها و دانشمندان دینی به آن ملتزم و متعهدند، برای نزدیک کردن مذاهب مخالف به یکدیگر و رسیدن به اخوت و اتحاد تلاش می‌کند (رضوانی و حاجی‌اسماعیلی، ۱۳۹۹، ص ۹۶).

ب. **بیان دیدگاه‌های همه مذاهب اسلامی:** مفسر تقریب‌گرا آرا و دیدگاه‌های تفسیری میان مذاهب را بدون تعصب و رزی بر مذهب خود بیان می‌کند.

ج. **رعایت عدالت و انصاف و داشتن انگیزه حق‌طلبی:** مفسر به دنبال رسیدن به حق است و سعی در غلبه دادن دیدگاه مذهبی خود نیست. او حتی اگر نظری از مذاهب دیگر نزدیک‌تر به صواب باشد، آن را عنوان می‌کند.

د. **پرهیز از ذکر مباحث اختلافی فتنه‌انگیز:** بیان بسیاری از وجوه اختلافی در تفسیر سبب برافروختن آتش کینه و فتنه میان مذاهب می‌شود. مفسر تقریب‌گرا با در نظر گرفتن این مبنا از بیان برخی از اختلافات اجتناب می‌کند (سروریان و حسینی رامشه، ۱۴۰۰، ص ۵۰).

ه. **استفاده از منابع و احادیث خاص مذهب مخالف:** بهره بردن و معتبر دانستن روایات و منابعی که خاص مذهب مخالف باشد منجر به تقریب و اتحاد میان امت اسلامی می‌شود (قائم‌امیری و حسنی باقرانی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۲).

از آنجاکه مبنا پایه‌های فکری و عقیدتی مفسر در تفسیر است، پس مسلماً برای همراهی و



هم پوشانی دو تفسیر لازم است که با توجه به شباهت‌ها بتوان مبانی هر دو تفسیر را با هم جمع کرد یا حداقل میانشان رابطه‌ای ایجاد کرد. اما اگر تفاوت‌ها به قدری پررنگ باشند که در مبانی خاص دچار اختلاف و تناقض شوند، امکان همراهی با یکدیگر را نخواهند داشت. در ادامه، به بررسی رابطه مبانی خاص تفسیر تطبیقی و تقریبی با هم می‌پردازیم تا روشن شود که در کدام مبانی می‌توانند کنار یکدیگر بنشینند یا همدیگر را رد می‌کنند.

۱-۳-۱. تفاوت‌ها در مبانی خاص تفسیر تطبیقی و تقریبی

در اینجا مبانی هر دو تفسیر که سازگار با هم نیستند بررسی می‌شوند تا از این طریق میزان تفاوت و تضاد در آن‌ها مشخص شود.

الف. تفاوت در تطبیق اختلافات با تقریب اشتراکات: یکی از مبانی در تفسیر تطبیقی «وجود اختلاف در تفسیر آیات از حیث مذهب» است. این مبنا در مقابل «مبانی رسیدن به اتحاد و برادری در پرتو اشتراکات عقیدتی» و «مبانی پرهیز از ذکر مباحث اختلافی فتنه‌انگیز» در تفسیر تقریبی است. با توجه به مبانی اخذ شده در این رهیافت مشخص است که مفسر تقریب‌گرا برخلاف مفسر تطبیقی که به دنبال بیان اختلاف دیدگاه‌هاست، بیشتر تمایل دارد به آیاتی که در آن فریقین اختلاف ندارند و هم‌سو و هم‌جهت‌اند بپردازد تا بتواند به سهولت به هدفش که نزدیک کردن مسلمانان مذاهب مختلف است دست یابد.

شاید بتوان گفت این بزرگ‌ترین اختلاف و تضاد در این دو تفسیر است، به طوری که به نظر می‌آید امکان همراه شدن این دو تفسیر در کنار هم محال است، زیرا حیطه کاری هر کدام مخالف دیگری است. البته این در نگاه نخست است، چرا که مفسر تقریب‌گرای متعادل به این امر آگاه است که برای رسیدن به هدف باید به سراغ تعدد آرای مذاهب نیز رفت، اما اینکه چگونه این مسیر پیموده می‌شود؟ مطلبی است که در قسمت روش‌ها به آن پرداخته شده است.

ب. تفاوت در انحصارگرایی مذهبی با عدالت‌ورزی تقریبی: یکی دیگر از مبانی تطبیقی «حقانیت باورهای خاص مذهبی» است. اگر مفسر بر این باور باشد که تمام حقانیت متعلق به دیدگاه مذهب اوست و سایر مذاهب در نقطه مقابل و متناقض دیدگاه اویند، ناخودآگاه دیدگاهش جدلی می‌شود، زیرا بنابر پیش‌فرضی که دارد درصدد اثبات حقانیت مذهب خود و نقد آرای مذاهب دیگر است. در این صورت با مبانی تفسیر تقریبی «بیان آزادانه وجوه تفسیری و دوری



از تعصب» (قائمی امیری و حسنی بافرانی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۲) مخالف می باشد. همچنین اگر کورکورانه و بدون توجه به رعایت حق تنها هدفش اثبات نظر موافق هم مسلکانش باشد با مبانی تقریبی «رعایت عدالت و انصاف و داشتن انگیزه حق طلبی» (سروریان، ۱۴۰۰، ص ۵۰) نیز مخالف و در تقابل قرار می گیرد.

برای مثال، رشیدرضا در تفسیر المنار در ذیل آیه مباهله با تعصب ورزی بر حقانیت مبانی خود، تمام احادیثی را که شأن نزول این آیه را حضرت علی (ع)، حضرت فاطمه (س)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) می دانند جعلی دانسته و رد کرده است و مصادر آن را کتاب های شیعه می داند و می گوید:

”تا توانستند در ترویج این کوشیدند، به طوری که در بسیاری از اهل سنت نیز رایج شد (رشیدرضا، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۲۶۵).

علامه جوادی آملی در جواب او می گوید:

”اولاً روایات داستان مباهله معتبر است و شیعه و سنی آن ها را نقل کرده اند و در صحیح مسلم و بخاری نیز آمده است. اگر مسلم و بخاری را شیعه می دانید، پس تسنن دیگر باید رخت بریندد، و چنانچه بگویید روایات این دو را شیعه جعل کرده است، دیگر برای شما سندی نمی ماند، زیرا مهم ترین سند شما که همین دو کتاب است، بی اعتبار می شود. ثانیاً مراد و انگیزه شیعه از نقل داستان مباهله، عمل به تقلید است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۴۸۴).

بنابراین پابندی به حقانیت مذهبی در صورتی که با تعصب و گرایش جدلی همراه باشد، سبب نادیده گرفتن انصاف و عدالت در برابر نظرات صحیح سایر مذاهب است.

۱-۳-۲. شباهت ها در مبانی خاص تفسیر تطبیقی و تقریبی

در این قسمت مبانی هر دو تفسیر که سازگار با هم اند بررسی می شوند تا از این طریق میزان هم پوشانی و همراهی در آن ها مشخص شود.

الف. پیوند تطبیق و تقریب با تفسیر حق محوری و فرامذهبی: اگر محقق در مبانی تطبیقی اش بدون تعصب ورزی به دنبال یافتن نظر صحیح و حق باشد و با این پیش فرض که امکان دارد آرای



مذهب مخالف حداقل در مواردی صحیح‌تر و نزدیک‌تر به واقعیت باشند، شروع به بررسی نظر مفسران کند، در این حالت، دیگر با مبانی تفسیر تقریبی در تقابل نیست، بلکه هم‌سو و هم‌جهت است.

برای مثال، طبری ذیل آیه غار بدون تعصب‌ورزی بر آرای مذهبی، حق را به مذهب مخالفش می‌دهد و بازگشت ضمیر «ه» در «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ» در این موقع، خداوند سکینه (و آرامش) خود را بر او فرستاد» (توبه/۴۰)، را نه به ابوبکر، بلکه به پیامبر (ص) می‌داند (طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۰، ص ۹۶). بالاتر این‌که اگر مبانی تطبیقی محقق دست یافتن به حق با هدف نزدیک کردن مذاهب باشد، در این صورت می‌توان ادعا کرد که تفسیر تطبیقی همان تفسیر تقریبی است، و این امری ممکن است، چنان‌که دانشمند قرآن‌پژوه، علامه محمدهادی معرفت، در کتاب التفسیر الاثری الجامع این کار را محقق کرده است. رضایی اصفهانی کتاب او را نوعی تفسیر مقارنه‌ای، تطبیقی و تقریبی دانسته است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰). از دید عسکری، علت تطبیقی بودن این تفسیر، روش مفسر در تفکیک روایات فریقین و بررسی یک‌جای آن است (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۷۵). رویکرد تقریبی در این اثر گران سنگ نیز در جای جای آن نمایان است. بعضی حتی بارزترین رویکرد تقریبی علامه معرفت را در انتخاب عنوان کتابش می‌دانند، زیرا واژه «اثری»، قول صحابه و تابعین را شامل و کاربرد این واژه بیانگر توجه به حجیت قول آن‌هاست، به این خاطر بیشتر در کتب تفسیری اهل تسنن، این واژه استعمال می‌شود. آیت‌الله معرفت در واقع، با برگزیدن این عنوان از یک سو، سبب تقرب مذاهب شده است و از سوی دیگر، روایات معصومان (ع) را به جامعه اهل سنت رسانده است (قمرزاده، ۱۳۹۹، ص ۲۴۴).

ب. به کار بردن منابع خاص مذاهب مخالف در تفسیر: «اعتبار منابع خاص تفسیر» یکی دیگر از مبانی تفسیر تطبیقی است. محقق با گرایش تقریبی نیز در مبانی خود سهمی از اعتبار برای منابع خاص مذهب مخالف قائل است. برای مثال، به زعم برخی، تفسیر ثعلبی که مفسر سده‌های نخستین است، با رویکرد تقریب و پرهیز از اختلاف‌افکنی نوشته شده است، به خصوص که او در منطقه نیشابور که طرف داران اهل بیت (ع) در آن منطقه بودند سکونت داشت. او با حفظ هویت شافعی - اشعری خود احادیث کثیری از ائمه اطهار (ع) را نقل کرده است که در بعضی موارد، اولین قائل و متفرد است. به همین دلیل، کسانی چون ابن تیمیه به او تاخته‌اند (سروریان، ۱۴۰۰، ص ۶۱).

برای نمونه، او ذیل آیه «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شوری/۲۳)؛ «بگو من هیچ



پاداشی از شما بر رسالتم درخواست نمی‌کنم جز دوست داشتن نزدیکانم»، احادیثی دال بر عظمت و مقام اهل بیت (ع) را می‌آورد که بعضی از آن‌ها از قول امامان معصوم (ع) است (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۱۰). شیخ شلتوت یکی دیگر از عالمان تقریب‌گراست که در تفسیر خود، در مورد حدیث ثقلین صریحاً بیان می‌کند:

” طرق این حدیث (ثقلین) متعدد است و در بعضی از آن‌ها آمده: «کتاب خدا و عترتم. بی شک سنت همان چیزی است که پیامبر (ص) و عترت طاهرینش بر آن بوده‌اند» (شلتوت، ۱۳۷۹، ص ۱۲۹).

بعضی از این سخن نتیجه گرفته‌اند که شیخ الازهر میان دو طریق حدیث ثقلین (کتاب الله و سنتی یا کتاب الله و عترتی) جمع کرده است و به همه مسلمانان اعلام می‌کند که در حقیقت، این دو یک چیزند و سنت از طریق اهل بیت (ع) ثابت می‌شود (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۰). در واقع، شیخ شلتوت همان اعتباری که شیعه برای اهل بیت رسول الله (ص) قائل است را می‌پذیرد. از طرف دیگر، آیت الله معرفت که یکی از بزرگان تقریب است، در مقدمه کتاب التفسیر الاثری الجامع، ترتیب منابع تفسیر خود را ابتدا قرآن سپس روایات حضرت رسول (ص) و بعد از آن، روایات صحابه و تابعین که در رأس آن‌ها ائمه معصوم (ع) می‌باشند، بیان کرده است (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۹۷). اکثر مفسران شیعه نیز هرچند قول صحابه را حجت نمی‌دانند، اما به عنوان مؤید از آن استفاده کرده‌اند. در کتب تفسیری جامع البیان و مجمع البیان به طور وسیع، روایات صحابه و تابعین نقل شده است (نک: موسوی دره‌بیدی و احمدنژاد، ۱۴۰۱، ص ۳۳۶).

با این بررسی‌ها روشن شد که تناقض در مبانی خاص تفسیر تطبیقی و تقریبی جایی است که در تطبیق بر اختلافات و در تقریب بر نادیده انگاشتن آن‌ها تأکید گردد، و یا در تفسیر تطبیقی، با تعصب و ریزی بر حقانیت باور مذهبی، سبب تقابل با رهیافت تقریبی شود (در ادامه مقاله این دو تناقض پاسخ داده می‌شوند). این در حالی است که در سایر مبانی، دو تفسیر یکدیگر را هم‌پوشانی و همراهی می‌کنند تا به بهترین و کامل‌ترین وجه به اهداف خود دست یابند.

۴-۱. مقایسه در روش

در هر تفسیری متناسب با هدف و مبنایش مجموعه قواعد و ضوابطی بر آن تفسیر حاکم‌اند که



مسیر راه را تبیین و مشخص می‌کنند. در اینجا روش این دو تفسیر مقایسه می‌شود و تفاوت‌ها و شباهت‌هایشان بیان می‌گردد.

الف. روش تفسیر تطبیقی: تفسیر تطبیقی را به دو حوزه نقل و نقد تقسیم کرده‌اند. حوزه نقل دیدگاه‌ها شامل سه مرحله است:

اول. تعیین محدوده تطبیق: در گام آغازین تطبیق محدوده مشخص می‌شود. معمولاً دامنه تطبیق از جهاتی چون تعداد تفسیرها، تعداد آیات، موضوع و... تعیین می‌شود.

دوم. تبیین وجوه تمایز دیدگاه‌های تفسیری: اختلاف نظرات مفسران از جهات مختلف مشخص می‌شود.

سوم. نقل وجوه تشابه دیدگاه‌های تفسیری: گاهی در تفسیر یک آیه نکته‌های مشابه وجود دارد که نقش مهمی در برگزیدن گرایش و نتیجه‌گیری از تطبیق دارد.

در حوزه نقد نیز ملاک و ابزارهای داوری بیان شده است:

اول. داوری بر اساس مبانی مشترک: اگر محقق در تطبیق به دنبال اقتناع همه خوانندگان، اعم از شیعه و سنی باشد، باید بر اساس مبانی مشترک درصدد گزینش قول صحیح باشد.

دوم. داوری بر اساس مبانی خاص: داوری بر اساس مبانی مذهب یا گرایش خاص تفسیرپژوه است. حجیت داشتن روایات مختص اثرگذارترین مبنای خاص در تفسیر تطبیقی است.

سوم. ابزارهای داوری: ابزارهای داوری شامل عقل، لغت، نحو، تاریخ، روایت و سیاق می‌شود (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵).

ب. روش تفسیر تقریبی: به سبب نبود کتابی مدون در تفسیر تقریبی، روش مشخصی بیان نشده است، اما با در نظر گرفتن مجموع نظرات تقریب‌گراها و محققان می‌توان چهار روش در مواجهه با اختلافات و تعدد آرای مذهبی مفسران معرفی کرد:

اول. سکوت و عدم بیان تمام حق: این روش دو قسم است. قسم اول از بیان اختلافات اجتناب می‌کند و با سکوت از کنار آن‌ها می‌گذرد. قسم دوم اختلافات را بیان می‌کند، اما از اظهار نظر در مورد آن‌ها خودداری می‌نماید. بعضی روش تقریبی طبری در مواجهه با آرای شیعه را این چنین دانسته‌اند، زیرا او یا نظرات شیعه را نقل نمی‌کند و یا اگر نقل می‌کند بدون اظهار نظر از آن می‌گذرد (عسکری ۱۳۹۷، ص ۱۰۷). نمونه بارز آن در تفسیر طبری ذیل آیه تطهیر (احزاب/ ۳۳) است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۲). همچنین مغنیه در تفسیر کاشف ذیل آیه اکمال



با توضیح این‌که شیعه با اکثر اهل سنت در تفسیر این آیه اختلاف نظر دارد، خود را تنها بیان‌کننده این نظرات می‌داند و قضاوت را به عقل خواننده واگذار کرده است (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۱۳).

دوم. تبیین و روشنگری: در این روش مفسر به دنبال بیان و تبیین تمام نظرات مذاهب مختلف است تا علاوه بر روشن شدن مواضع مختلف، به ادعاهای بی‌اساس درباره یکدیگر پایان دهد (اقبال، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶). این روش خود شامل شیوه‌هایی است که عبارت‌اند از:

■ **ادبیات ملایم:** در تاریخ تفسیر موارد بسیاری هست که مفسر نظر مخالف را تاب نیاورده و باعث اهانت به افراد مورد احترام در سایر مذاهب شده و موجب عدم اقبال و استقبال سایر مذاهب گردیده است. برای نمونه، در تفسیر فخر رازی و آلوسی به شیعیان نسبت‌های ناروا داده شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۵۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۲۹۱)، در حالی‌که مفسر تقریب‌گرا با ادبیاتی پذیرفتنی به بیان نظرات می‌پردازد تا بدون آشفتگی و در فضایی کاملاً آرام و علمی به نظر حق دست یابد. نمونه بارز آن را می‌توان از زبان شیخ شلتوت شنید. او در مقدمه تفسیر مجمع البیان، نویسنده آن را به دلیل اخلاص در طرز تفکر علمی و این‌که بر عواطف و احساسات مذهبی غالب گردیده و به مخالف خود و مذهبش حمله نکرده است، می‌ستاید (شلتوت، ۱۳۷۷، ص ۲۳۲).

■ **عدم نقل احادیث مذمت و اشکال بر خلفا:** با نگاهی اجمالی به تفاسیر اهل تسنن، این نکته به دست می‌آید که اغلب این مفسران، حتی تقریب‌گرایان، نسبت به آیه غار (توبه ۴۷) و فضیلت داشتن این آیه برای خلیفه اول تعصب دارند و نظر مخالف را بر نمی‌تابند و سخت‌ترین و تندترین واکنش‌ها را نشان داده‌اند. لذا مفسر تقریب‌گرایی چون طبرسی ذیل این آیه از آوردن نظرات شیعه خودداری می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۴۹).

■ **تبیین پلکانی:** در این شیوه با نرمش و گام به گام حقیقت تبیین می‌گردد و در انتها قولی آورده می‌شود که اگر ابتدای بحث بیان می‌شد مقبول مخاطب مذاهب دیگر نبود. علامه معرفت در تفسیر خود ذیل آیه ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد/۶)، از این شیوه استفاده می‌کند (معرفت، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۸۵).

■ **طرح پرسش:** در این شیوه، طرح سؤالات منطقی و هدفمند به نحوی صورت می‌گیرد



که خواننده به سمت پذیرش نظر مفسر هدایت می‌شود. واضح است که مفسر قبل از طرح سؤال باید مقدمات بحث را به صورتی بچیند که با پرسیدن سؤال، مخاطب معترف به جواب مورد نظر مفسر شود. معرفت از این شیوه نیز در تفسیر خود در مورد قرائت «مالک» بهره برده است (معرفت، ۱۴۲۹ ج ۱، ص ۲۷۷).

سوم. روش تفکیک کردن: مبدع این روش را می‌توان آیت‌الله العظمی بروجردی دانست. آیت‌الله واعظ‌زاده، از شاگردان این مرجع عالی قدر، از قول ایشان نقل می‌کند:

” شیعه در عصر حاضر تنها بر مرجعیت علمی اهل بیت (ع) تأکید کند و از طرح کردن مسئله خلافت علی (ع) و خاندانش سکوت کند... آنچه امروز مورد نیاز است و همه مسلمانان بدان نیاز دارند این است که بدانند احکام را از چه مأخذی اخذ کنند (معزالدین، ۱۳۷۴، ص ۲۷۵).

شاگردان آیت‌الله بروجردی و مدافعان تقریب، این نظر را بسط و توضیح داده‌اند که اهل سنت واقعیت تاریخ اسلام را (تا پایان عصر خلفای راشدین) به همین صورت اتفاق افتاده می‌پذیرند و به تمام صحابه پیامبر اکرم (ص) احترام می‌گذارند و تغییر تاریخ گذشته امکان ندارد. پس به جای این که اختلافات مذهبی و عقیدتی را شمشیر بران کرد، می‌توان با تفکیک مسئله اختلافی خلافت و زعامت دنیوی امیرالمومنین (ع) از مسئله مرجعیت علمی ائمه (ع) که نیاز جامعه مسلمانان است، سایر مذاهب را نیز در پای سفره سیره و احادیث اهل بیت (ع) نشان داد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۲؛ تسخیری، ۱۳۹۱، ص ۹؛ اقبالی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰؛ قمرزاده، ۱۳۹۹، ص ۲۴۳). روش تفکیکی نیز وجوهی دارد که در ادامه ذکر می‌شوند:

■ نقل روایات معصومان (ع) با استناد به کتب تفسیری اهل تسنن: با این شیوه علاوه بر نشان دادن جایگاه علمی و معرفتی اهل بیت (ع) در میان مفسران و دانشمندان مذاهب دیگر، هدف تفسیر تقریبی که نزدیک کردن مذاهب به یکدیگر است نیز محقق می‌شود. دو مفسر عالی قدر تشیع، شیخ طوسی و شیخ طبرسی، از این شیوه بهره برده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۲۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۳۶).

■ پرهیز از بحث‌های جدلی فریقین درباره اثبات جانشینی ائمه (ع) بعد از پیامبر (ص): به عنوان نمونه، معمولاً مفسران شیعه ذیل آیه تبلیغ بحث‌های کلامی و روایی گسترده‌ای برای



اثبات جانشینی حضرت علی (ع) دارند و در تقابل آن، مفسران اهل تسنن در رد آن دلایل تلاش کرده‌اند، که حاصل این کنش و واکنش‌ها، عناد و ستیزه‌جویی بین مذاهب اسلامی شده است. اما مغنیه ذیل آیه تبلیغ (مائده/۶۷) فقط این اختلاف و دیدگاه‌ها را به کوتاهی توضیح می‌دهد (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۳، ص ۹۸).

■ ذکر نام اهل بیت (ع) در کنار صحابه و تابعین: بنابر نظر علمای اهل سنت روایات صحابه و در بعضی موارد، تابعین حجت است و بعد از قرآن و سنت رسول اکرم (ص) معتبرترین منبع تفسیر است (ذهبی، بی‌تا، ص ۹۴). لذا در میان عالمان حدیث، یکی از قواعد رجالی دسته‌بندی راویان متناسب با درک حضور دوران زندگی مبارک پیامبر اکرم (ص) است. در کتب رجالی و روایی اهل تسنن به غیر از نام ائمه معصوم (ع) که در ردیف صحابه آمده است، نام امام زین العابدین (ع) و امام محمدباقر (ع) در زمره تابعین قرار گرفته است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۶۳). قدمای مفسران شیعه چون شیخ طوسی و شیخ طبرسی از این قاعده اهل تسنن تبعیت کرده و نام امام علی (ع) و امام حسن مجتبی (ع) را در ردیف صحابه و نام امام چهارم و پنجم را در ردیف تابعین آورده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۴).

■ پرهیز از نقل روایات مربوط به باطن قرآن: مغنیه یکی از مفسران تقریب‌گراست که از بیان روایاتی که بطن است و بیشتر به جایگاه ولایت و فضایل ائمه معصوم (ع) اشاره دارد اجتناب می‌کند. بعضی اذعان دارند که مغنیه به سبب شاذ بودن این‌گونه روایات و عدم ارتباط و سیاق بین آیات و مخالف بودن با روایات صحیح و قول کثیر از نقل آن‌ها اجتناب کرده است (رضوانی و حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۴).

ج. روش تلفیقی (تیینی تفکیکی): این روش از ترکیب دو روش فوق پدید آمده است. برخی معتقدند مفسران معاصری چون آیت‌الله معرفت مبدع این روش‌اند (قمرزاده، ۱۳۹۹، ص ۲۵۴). با توجه به این مطالب، در ادامه، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو تفسیر از حیث روش بررسی می‌شوند تا مشخص شود روش تفسیر تطبیقی با کدام روش تفسیر تقریبی همراه است و با کدام یک تناقض دارد.

۱-۴-۱. تفاوت‌ها در روش تطبیقی و روش تقریبی

در این قسمت تفاوت‌های روش‌های هر دو تفسیر بیان می‌شود تا به دست آید که آیا با وجود این اختلافات می‌توان این دو تفسیر را از حیث روش در کنار هم نهاد؟



الف. بیان وجوه تمایز با روش سکوت: در تفسیر تطبیقی در قسمت نقل، تفاوت دیدگاه‌های مفسران مشخص می‌شود. مفسر تقریب‌گرا اگر از روش سکوت (قسم اول) در برابر اختلافات بهره گیرد، از کنار اختلافات بدون هیچ بیانی می‌گذرد و یا تمام حقایق را بیان نمی‌کند تا به زعم خود به اختلافات دامن نزنند. در این صورت، تفسیر تطبیقی و تقریبی در مقابل هم و دو امر کاملاً متفاوت می‌شوند، زیرا یکی به دنبال یافتن اختلاف و بیان آن است و دیگری در صدد پوشاندن و نادیده گرفتن آن.

ب. بیان شباهت‌ها با رهیافت جدلی: مرحله بعد در تفسیر تطبیقی در قسمت نقل، بیان وجوه تشابه میان دیدگاه‌های مفسران است. در این قسمت اگر مفسر در تطبیق رویکرد جدلی داشته باشد کمتر به این وجوه می‌پردازد و بیشتر اهتمام خود را صرف یافتن تفاوت‌ها می‌کند.

ج. پذیرش مبانی خاص در داوری: اگر مفسر مبانی خاص را بپذیرد، حداقل در مواردی که مبانی حجیت داشتن روایات مختص، دلیل اختلافات مذهبی باشد، امکان همراهی با تفسیر تقریبی از روش تفکیکی و تبیینی نیست. عسکری معتقد است که اغلب داوری‌ها در تفسیر تطبیقی بر اساس مبانی خاص مذهب محقق انجام می‌شود، به خصوص اگر سعی در رد و نادیده گرفتن روایات مذهب مخالف داشته باشد (عسکری، ۱۳۹۷، ص ۱۲۰). مصادیق بارز آن در آیات ولایت و امامت دیده می‌شود.

۱-۴-۲. شباهت‌ها در روش تطبیقی و روش تقریبی

در این قسمت روش‌های هر دو تفسیر که سازگار با هم‌اند بررسی می‌شوند تا از این طریق میزان هم‌پوشانی و همراهی در آن‌ها مشخص شود.

الف. بیان وجوه تمایز با روش تبیینی و تفکیکی: در حوزه نقل برای بیان تمایزات اگر مفسر تقریبی از روش تبیین و روشنگری استفاده کند، همانند مفسر تطبیقی تمام اختلافات را بیان و تبیین می‌کند. پس در این حالت هر دو همانند هم عمل می‌کنند. اما اگر از روش تفکیک کردن بهره گیرد، در تمام موارد می‌توان تطبیقی با رویکرد تقریبی تفکیکی کار کرد، مگر قسمتی که اختلاف بر سر خلافت و جانشینی سیاسی امام علی (ع) است.

ب. بیان شباهت‌ها با رهیافت تقریبی: در قسمت نقل شباهت‌های دیدگاه‌ها، اگر تفسیر پژوه رویکرد تقریبی داشته باشد، تفسیر تطبیقی با هر یک از سه روش تقریبی کاملاً منطبق بر هم می‌شوند.

ج. پذیرش مبانی مشترک در داوری: محقق در حوزه داوری بر اساس مبانی مشترک در تفسیر تطبیقی، رویکرد تقریبی دارد و از همه روش‌های تقریبی می‌تواند استفاده کند. در نتیجه دو تفسیر تطبیقی و تقریبی هم‌پوشانی دارند.



پس اگر مفسر در تطبیق مبانی مشترک را بپذیرد، با تمام وجوه تقریب همراهی و هم‌پوشانی دارد و اگر مبانی خاص را برگزیند و گرایش تقریبی داشته باشد، بسیار سخت می‌تواند رویکرد خود را حفظ کند، ولی غیرممکن نیست و بهره‌گیری از روش تبیین و روشنگری و وجوه آن می‌تواند در همراهی تقریبی با تطبیقی در اینجا گره‌گشا باشد.

۵-۱. مقایسه در آسیب‌ها

تفسیر تطبیقی در بعضی مواقع می‌تواند منجر به آسیب‌هایی شود، از جمله این‌که به اختلافات دامن بزند. هنگامی این آسیب رخ می‌دهد که محقق با پایبندی به مبانی مختص مذهب خود و تعصب‌ورزی و گرایش مذهبی و جدلی دست به تطبیق بزند. تفسیر تقریبی نیز در بعضی مواقع می‌تواند آسیب تفرقه و کینه میان مذاهب مختلف را در پی داشته باشد. توضیح این‌که در میان پیروان تقریب، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. برخی صاحب‌نظران این دیدگاه‌ها را بیان کرده‌اند: گزینش مذهب معیار: بعضی منظور از تقریب در میان مذاهب متعدد اسلامی را یک مذهب به عنوان اصل و معیار سنجش می‌دانند که مذاهب دیگر باید خود را با آن هماهنگ کنند، درحالی‌که چنین بینشی صحیح نیست، زیرا پیروان هر یک از مذاهب اسلامی مذهب خود را مذهب برتر و معیار سنجش می‌دانند. چنین دیدگاهی به تقریب نه تنها به وحدت مسلمانان نمی‌انجامد، بلکه زمینه نزاع مذهبی و اختلاف بیشتر آن‌ها را فراهم می‌کند.

■ وانهادن و سکوت در مسائل اختلافی: بعضی دیگر مقصود از تقریب را از یاد بردن و نادیده گرفتن مسائل اختلافی و تأسیس مذهبی نوین بر پایه مشترکات مذاهب اسلامی بیان کرده‌اند. اما این نظریه پذیرفتنی نیست و دچار تناقضی آشکار است. نادیده گرفتن پاره‌ای از عقاید و احکام اسلامی به هدف تقریب مذاهب، در حقیقت، تخریب مذاهب است.

■ آزادی در گزینش هر یک از مبانی و دیدگاه‌های مذاهب: بنابر این دیدگاه، هر مسلمانی در انتخاب هر یک از مذاهب اسلامی آزاد است و می‌تواند در هر مسئله‌ای، به هر کدام از مذاهب که خواست رجوع کند. اما در نقد این نظر باید گفت که اگر گرایش به هر یک از مذاهب بر پایه سلاقی شخصی انجام گیرد، هرج و مرج مذهبی ایجاد می‌شود که نتایج زیان‌بار بسیاری برای فرد و جامعه دارد.

■ ملاحظات و مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی: بنابر این نظر، شرایط فعلی جهان اسلام پرهیز از تنش و ایجاد وحدت مسلمانان را به عنوان امری عرضی می‌طلبد. اما در این حالت، تقریب مذاهب



با تغییر احتمالی شرایط منطقه و جهان، ضرورت خود را از دست می‌دهد و باعث بازگشت به تفرقه و از دست دادن وحدت می‌شود.

■ گفت‌وگوی صحیح و سازنده: این دیدگاه صحیح‌ترین دیدگاه است. در این مسئله نباید منشأ تنش را نادیده گرفت، بلکه باید مستقیماً با آن مواجه شد، زیرا مقصود از تقریب، تعامل علمی و عملی مذاهب اسلامی بر مبنای مشترکات و احترام متقابل و عاری از احساس نفرت و تعصبات غیرمنطقی و دور از روشی عوامانه است (مطهری، ۱۴۰۱، ص ۹؛ فخلعی، ۱۳۸۷، ص ۱۶؛ دارابی، ۱۳۸۹، ص ۱۱). کسانی چون محمدتقی قمی که از داعیه‌داران تقریب بودند اختلاف مذاهب را انکار نکردند، بلکه اختلاف را طبیعت اندیشه و اقتضای سنت‌های جامعه دانسته‌اند (قمی، ۱۳۸۹، ص ۲۰۳).

همان‌طور که ملاحظه شد، هر دو تفسیر با تمام تفاوت‌هایی که دارند، اگر در مسیر و روش صحیح تعریف و اجرا نشوند یک آسیب به بار می‌آورند. بنابراین برای مصون ماندن از آسیب‌ها باید تفسیر تطبیقی را با رهیافت تقریبی که بر پایه گفت‌وگوی سازنده است، استفاده کرد. پس نه تنها آن دو تفسیر با هم تناقض ندارند، بلکه با به‌کارگیری روش‌ها و شیوه‌های مناسب تطبیق و تقریب، هم‌پوشانی و همراهی نیز دارند.

نتیجه‌گیری

با توجه به مقایسه و بررسی تفاوت‌ها و شباهت‌ها که از جهات جایگاه تفسیری، هدف، مبنا، روش و آسیب، بین تفسیر تطبیقی و تقریبی صورت گرفت، می‌توان گفت تفسیر تطبیقی تقریبی نه تنها اصطلاحی متناقض نیست، بلکه برای رسیدن به تطبیق و تقریب مصون از آسیب الزاماً باید این دو تفسیر در کنار هم استفاده شوند، زیرا تطبیق با گرایش مذهبی به سمت تعصب و ورزی و نادیده گرفتن نظرات صحیح سایر مذاهب و اهانت و نسبت‌های ناروا می‌رود که با اهداف تعریف‌شده تفسیر تطبیقی مخالف است و در این حالت، قطعاً با تفسیر تقریبی در تناقض خواهد بود. از طرفی، رویکرد تفسیر تقریبی، تمام آیات قرآن را در بر می‌گیرد و بیشتر اهتمام بر روی اشتراکات مسلمانان دارد. مفسر تقریب‌گرای افراطی به سراغ آیاتی که تعدد آرای مذهبی دارد نمی‌رود تا به زعم خود گرفتار تفرقه و نفاق نشود و در این حالت نیز قطعاً چنین تفسیری با تفسیر تطبیقی متفاوت است. اما تقریب‌گرای متعادل می‌داند که راه برون‌رفت از اختلافات مذهبی و جدایی و تفرقه مذاهب ابتدا پذیرفتن این



اختلافات و در مرحله بعد، بررسی علمی و تخصصی آن‌ها با تکیه بر مشترکات است، که در این راه از روش‌ها و شیوه‌هایی که با تفسیر تطبیقی هم‌پوشانی می‌کنند بهره می‌گیرد. پس تفسیر تطبیقی با رویکرد تقریبی بهترین روش برای تمییز دادن نظر صحیح‌تر به هدف تقریب مذاهب است.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع را تأیید می‌کنند.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس اولیه و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخه بازبینی شده و ویرایش شده مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

حامی مالی

این مقاله هیچ کمک مالی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

سپاسگزاری

نویسندگان از کادر حوزه علمیة فاطمة الزهراء (س) که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشتند، سپاسگزاری می‌کنند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم، (مترجم: ناصر مکارم شیرازی).
۱. آذرشب، محمدعلی. (۱۳۹۱ ش). **پیشینه تقریب**. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۲. آلوسی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق). **روح المعانی**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ ق). **الطبقات الكبرى**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). **لسان العرب**. بیروت: دارالفکر.
۵. اقبالی، محمد طاهر. (۱۳۸۷ ش). برداشت‌های مختلف از تقریب مذاهب اسلامی. **طلوع**، ش ۲۶، ص ۱۱۳-۱۳۰.
۶. بی‌آزار شیرازی، عبدالکریم. (۱۳۸۵ ش). **شیخ محمود شلتوت، طلایه‌دار تقریب در عقاید، تفسیر، حدیث، فقه مقارن و همبستگی مذاهب اسلامی**. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۷. بهادری جهرمی، روح‌الله. (۱۳۹۷ ش). مبانی تفسیر تقریبی. **مطالعات مقارنه‌ای مذاهب اسلامی**، (۲)، ص ۴۸-۲۵.
۸. تسخیری، محمدعلی. (الف). (۱۳۹۱ ش). **رسالت ما، تقریب در اندیشه، وحدت در عمل**. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۹. تسخیری، محمدعلی. (ب). (۱۳۹۱ ش). **وحدت اسلامی بر پایه مرجعیت علمی اهل بیت (ع)**. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۰. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ ق). **الکشف و البیان المعروف تفسیر الثعلبی**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. جلالیان، حبیب‌الله. (۱۳۷۸ ش). **تاریخ تفسیر قرآن کریم**. تهران: اسوه.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ ش). **تفسیر تسنیم**. قم: اسراء.
۱۳. جمعی از اندیشمندان. (۱۳۹۰ ش). **راهکارهای اندیشه‌ای و کاربردی تحقق تقریب مذاهب اسلامی**. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۱۴. دارابی، بهنام. (۱۳۸۹ ش). آسیب‌شناسی راهکارهای تقریب مذاهب و وحدت اسلامی. **مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)**، ش ۲، ص ۷-۱۶.
۱۵. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۹۱ ش). **لغتنامه**. تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. ذهبی، محمد حسین. (بی تا). **التفسیر و المفسرون**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. رشیدرضا، محمد. (۱۹۹۰ م). **تفسیر المنار**، بی جا: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۸. روحی دهکردی، احسان؛ تجری، محمدعلی. (۱۳۹۴ ش). اصطلاح‌شناسی مبانی تفسیر. **پژوهش‌های قرآنی**، ۷۷ (۴)، ۹۴-۱۱۷.
۱۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۲ ش). **درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن**. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.



۲۰. رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۳ش). سبکی نوین در تفسیر روایی؛ روش شناسی کتاب تفسیر الأثری الجامع. بینات، ش ۴۴، ص ۱۰۸-۱۳۵.
۲۱. رضوانی، مصطفی؛ حاجی اسماعیلی، محمدرضا. (۱۳۹۹ش). مؤلفه‌ها و شواهد تقریب در تفسیر الکاشف مغنیه. پژوهش نامه قرآن و حدیث، ش ۲۷، ص ۹۱-۱۱۴. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001>
- 1.20080417.1399.14.27.4.4
۲۲. رومی، فهد بن عبدالرحمن. (۱۴۱۹ق). بحوث فی أصول التفسیر و مناهجه. ریاض: مکتبة التوبة.
۲۳. سروریان، حمیدرضا؛ حسینی رامشه، سید سعید. (۱۴۰۰ش). بررسی امکان سنجی تفسیر تقریبی با مرور بر تفاسیر سنی نگاشت طبری، ابن ابی حاتم، ابن منذر و ثعلبی؛ (مطالعه موردی: اهل بیت (ع)). مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ش ۵۵، ص ۴۸-۶۲. <https://dor.isc.ac/dor/20>
- 1001.1.22520678.1400.16.55.4.5
۲۴. سیاشوشی، کرم؛ سلیمانی فر، ندا. (۱۳۹۴ش). راهکارهای تقریب مذاهب در سیره و گفتار امام رضا (ع). مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۳۹ (۱۰)، ۷۳-۸۴.
۲۵. شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲ش). مبانی و روش‌های تفسیری. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۶. شرف‌الدین، عبدالحسین. (۱۴۲۳ق). الفصول المهمة فی تألیف الأمة. تهران: المجمع العلمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
۲۷. شلتوت، محمود. (۱۳۷۷ق). تقديم لكتاب مجمع البيان. رسالة الإسلام، ش ۳، ص ۲۲۹-۲۴۱.
۲۸. شلتوت، محمود. (۱۳۷۹ش). تفسیر القرآن الکریم. تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
۲۹. شلتوت، محمود. (۱۳۸۱ق). انباء و آراء. رسالة الإسلام، ش ۲، ص ۲۱۸-۲۲۱.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۳۱. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۳. طبیب حسینی، سید محمود و دیگران. (۱۴۰۲ش). تفسیر تطبیقی، اغراض و منافع. مطالعات تفسیر تطبیقی، ۱۶ (۲)، ۵۹-۳۲. <https://doi.org/10.22034/cs.q.2023.190593>
۳۴. طبیب حسینی، سید محمود؛ مرتضوی، سید ابراهیم. (۱۴۰۳ش). تفسیر مذهبی؛ چیستی، تشابه و تمایز با تفسیر تطبیقی. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱۰ (۱)، ۱۳۹-۱۶۲. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.9170.2215>
۳۵. عابدی، فدا حسین. (۱۳۸۴ش). تفسیر تطبیقی آیه مودت. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۶. عسکری، انسیه؛ شاکر، محمد کاظم. (۱۳۹۴ش). تفسیر تطبیقی؛ معنایابی و گونه شناسی. پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، ۱ (۱)، ۹-۳۲. <https://doi.org/10.22091/ptt.2015.588>
۳۷. عسکری، انسیه. (۱۳۹۷ش). جریان شناسی تفسیر تطبیقی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۳۹. فخلعی، محمدتقی. (۱۳۸۷ش). **آشنایی با تقریب مذاهب اسلامی**. تهران: مشعر.
۴۰. قائمی امیری، زهرا؛ حسنی بافرانی، طلعت. (۱۳۹۵ش). بررسی رویکرد تقریبی مغنیه در تفسیر الکاشف. **معارف اسلامی**، (۳)، ۱۲۰-۹۵-۱۱۶.
۴۱. قربان زاده، محمد؛ رستمی، محمد حسین. (۱۳۹۱ش). گستره گرایش‌های تفسیری. **آموزه‌های قرآنی**، (۹)، ۱۵۵-۱۷۲-۱۵(۹).
۴۲. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۵۳ق). **الجامع لأحكام القرآن**. قاهره: دار الكتب المصرية.
۴۳. قمرزاده، محسن. (۱۳۹۹ش). بررسی رویکرد تقریبی محمد هادی معرفت با تأکید بر التفسیر الأثری الجامع. **پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی**، (۷)، ۱۴(۷)، ۲۵۹-۲۳۸-۲۵۹. <https://doi.org/10.22034/jid.2021.113807.1501>.
۴۴. قمی، محمدتقی. (۱۳۸۹ش). **سرگذشت تقریب یک فرهنگ؛ یک امت**. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۴۵. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله. (۱۳۳۶ش). **تفسیر کبیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**. تهران: کتابفروشی علمی.
۴۶. مؤدب، سیدرضا. (۱۳۸۶ش). **مبانی تفسیر قرآن**. قم: دانشگاه قم.
۴۷. موسوی دره‌بیدی، سید حسین؛ احمد نژاد، امیر. (۱۴۰۱ش). بررسی رویکرد تقریبی دو تفسیر التبیان و مجمع البیان در نقل روایات اهل بیت (ع). **پژوهش‌های تفسیر تطبیقی**، (۱)، ۱۵-۳۲۹-۳۵۳. <https://doi.org/10.22091/ptt.2021.4615.1598>
۴۸. مسلم، مصطفی. (۱۴۲۶ق). **مباحث فی التفسیر الموضوعی**. دمشق: دار القلم.
۴۹. معرفت، محمد هادی. (۱۴۲۹ق). **التفسیر الأثری الجامع**. قم: التمهید.
۵۰. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ش). «**الغدیر**» و وحدت اسلامی؛ به‌ضمیمه مزایا و خدمات مرحوم آیت‌الله بروجردی و الهامی از شیخ الطائفه. تهران: صدرا.
۵۱. معزالدين، محمد حسین. (۱۳۷۴ش). **ندای وحدت**. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی.
۵۲. مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). **التفسیر الکاشف**. قم: دار الكتاب الإسلامی.
۵۳. نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۸۸ش). **بررسی تطبیقی تفسیر آیات ولایت اهل بیت (ع) در دیدگاه فریقین**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۴. نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۸۳ش). **بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن و معارفی از آیات در دیدگاه فریقین**. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۵۵. هاشمی فشارکی، شبنم السادات. (۱۳۹۷ش). **واکاوی دیدگاه موافقان و مخالفان تقریب مذاهب اسلامی**. **روزگاران**، ش ۱۳، ص ۱۲۳-۱۴۰.



References

1. Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh. (1995). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm wa al-sab' al-mathānī* [The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Noble Qur'an and the Seven Oft-Recited Verses]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
2. Āzarshab, Muḥammad 'Alī. (2012). *Pishīneh-ye taqrīb* [The Background of Rapprochement]. Tehran: Majma'-e Jahānī-ye Taqrīb-e Mazāheb-e Eslāmī. [In Persian]
3. Dārābī, Bāqir. (2010). *Āsīb-shenāsī-ye rāhkār-hā-ye taqrīb-e mazāheb va vaḥdat-e eslāmī* [Pathology of the Strategies of Rapprochement among Islamic Schools and Islamic Unity]. Moṭāle'āt-e Taqrībī-ye Mazāheb-e Eslāmī (Forūgh-e Vaḥdat), 20, 7–16. [In Persian]
4. Dehkhodā, 'Alī Akbar. (2012). *Loghat-nāmeḥ* [Dictionary]. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
5. Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Al-Tafsīr wa al-mufasssūrūn* [Exegesis and Exegetes]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
6. Hāshemī Feshārakī, Sayyid Sa'īd. (2018). *Vākāvi-ye dīdgāh-e movāfeqān va mokhālefān-e taqrīb-e mazāheb-e eslāmī* [Analysis of Proponents' and Opponents' Views on the Rapprochement of Islamic Schools]. Rūzgārān, 13, 123–140. [In Persian]
7. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (n.d.). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
8. Ibn Sa'd, Muḥammad. (1990). *Al-Ṭabaqāt al-kubrā* [The Major Biographical Classes]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
9. Ma'refat, Muḥammad Hādī. (2008). *Al-Tafsīr al-atharī al-jāmi'* [The Comprehensive Tradition-Based Exegesis]. Qom: Al-Tamhīd. [In Arabic]
10. Mughniyah, Muḥammad Jawād. (2004). *Al-Tafsīr al-kāshif* [Al-Kashif Commentary]. Qom: Dār al-Kitāb al-Eslāmī. [In Arabic]
11. Muslim, Muḥammad. (2005). *Mabāḥith fī al-tafsīr al-mawḍū'ī* [Studies in Thematic Qur'anic Interpretation]. Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]
12. OpenAI. (2025). *ChatGPT (GPT-5.2)*. <https://chat.openai.com>
13. Rashīd Riḍā, Muḥammad. (1990). *Tafsīr al-Manār* [Al-Manar Commentary]. Cairo: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah lil-Kitāb. [In Arabic]
14. Reẓāyī Eṣfahānī, Muḥammad 'Alī. (2003). *Dars-nāmeḥ-ye ravesḥ-hā va gerāyesh-hā*



- ye tafsīrī-ye Qur'ān** [Textbook of Methods and Approaches in Qur'anic Interpretation]. Qom: Markaz-e Jahānī-ye 'Ulūm-e Eslāmī. [In Persian]
15. Rezāyī Eṣfahānī, Muḥammad 'Alī. (2004). **Sabkī novīn dar tafsīr-e revāyī: ravesḥ-shenāsī-ye ketāb Tafsīr al-Atharī al-Jāmī'** [A New Style in Narrative Exegesis: Methodology of Tafsir al-Atharī al-Jāmī']. Bayyīnāt, 44, 108–135. [In Persian]
16. Rūḥī Dehkordī, Emād, & Tajarī, Muḥammad 'Alī. (2015). **Eṣṭelāḥ-shenāsī-ye mabānī-ye tafsīr** [Terminology of the Foundations of Qur'anic Interpretation]. Pazhūhesh-hā-ye Qur'ānī, 4(77), 94–117. [In Persian]
17. Rūmī, Faṭḥ Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān. (1999). **Buḥūth fī uṣūl al-tafsīr wa manāḥijih** [Studies on the Principles and Methods of Qur'anic Exegesis]. Riyādh: Maktabat al-Tawbah. [In Arabic]
18. Shāker, Muḥammad Kāẓim. (2003). **Mabānī va ravesḥ-hā-ye tafsīrī** [Foundations and Methods of Qur'anic Interpretation]. Qom: Markaz-e Jahānī-ye 'Ulūm-e Eslāmī. [In Persian]
19. Shaltūt, Maḥmūd. (2000). **Tafsīr al-Qur'ān al-karīm** [Interpretation of the Noble Qur'an]. Tehran: Al-Majma' al-'Ālamī lil-Taqrīb bayn al-Madhāhib al-Eslāmiyyah. [In Arabic]
20. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1992). **Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān** [The Comprehensive Exposition of Qur'anic Interpretation]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
21. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). **Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān** [Compendium of Explanation in Qur'anic Exegesis]. Tehran: Nāṣer Khosrow. [In Arabic]
22. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). **Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān** [Clarification in Qur'anic Interpretation]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]



Analysis of Cognitive Warfare Methods and Countermeasures in Surah al-Aḥzāb

Ali Ghafoori Manesh¹ | Hasan Kharaghani² | Ali-Akbar Rostami³

1. PhD Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: alighafoorimanesh@gmail.com
2. Corresponding author, Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: kharaghani@razavi.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: rostami@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 25 June 2025

Revised: 10 September 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 29 October 2025

Keywords:

Surah al-Aḥzāb, Battle of al-Aḥzāb (the Confederates), Cognitive Warfare, Jihād al-Tabyīn (Explanatory Jihad).



Abstract

War, as an inseparable aspect of human social life, has evolved through various forms across different eras. In the contemporary world, we face cognitive warfare waged by the camp of falsehood. This form of warfare is more complex and perilous than its predecessors, as it directly assails the beliefs, attitudes, and cognitive faculties of individuals. Cognitive warfare involves targeting the public and elite perception of a society to alter its norms, values, beliefs, and behaviors through systematic perception management. The wars waged by polytheists and disbelievers against the Prophet Muhammad (pbuh) in early Islam present a prime context for such warfare, operating alongside conventional military conflict. Analyzing the key methods and strategies of enemy cognitive warfare within the framework of Surah al-Aḥzāb, this study demonstrates that the enemy's tactics include: spreading fear and despair, evading responsibility and promoting complacency within society, disseminating rumors, instilling doubt, creating intellectual anxiety to polarize and sow discord, and undermining the legitimacy of the religious system. The most crucial countermeasures involve strengthening the cognitive capacities of the Islamic community through: exposing the false nature of the enemy, adhering to divine guardianship (Wilāyah), fostering steadfastness and resilience, generating hope, maintaining vigilance, and promoting unity and solidarity within the Islamic society.

Cite this article: Ghafoori Manesh, A.; Kharaghani, H.; Rostami, A.A. (2025). Analysis of Cognitive Warfare Methods and Countermeasures in Surah al-Aḥzāb. *Quranic Doctrines*, 22(42), 39-76. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7133.2579>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

War, as an enduring and inseparable phenomenon of human social existence, has undergone substantive and formal transformations throughout history, evolving from classical "hard" warfare to more complex and "softer" varieties. In the current era, one of the most significant and dangerous forms is "cognitive warfare," which targets not the body or territory, but the human mind, beliefs, attitudes, values, and perceptions. In this type of conflict, the enemy seeks to manipulate individual and societal cognition and manage perception to alter social behaviors and actions in line with its objectives, thereby achieving the internal collapse of the target society without necessitating direct military conquest.

The Holy Quran, as humanity's guide, not only outlines doctrinal and ethical principles but also provides concrete historical models of the confrontation between truth and falsehood, which can be analyzed through modern frameworks like cognitive warfare. One of the most prominent such models is the Battle of al-Aḥzāb (the Confederates/Trench), where the front of disbelief and hypocrisy, via a broad coalition, confronted the Islamic community not only on the military battlefield but also in the psychological and cognitive arena. This article seeks to uncover the methods of cognitive warfare employed by the enemies of Islam and the corresponding countermeasures, as depicted in Surah al-Aḥzāb.

Method

This research employs a descriptive-analytical method, relying primarily on the verses of Surah al-Aḥzāb and other related Quranic verses, to examine the enemy's cognitive warfare tactics and the strategies employed to counter them during the Battle of al-Aḥzāb.

Findings

The findings reveal that the Battle of al-Aḥzāb is a clear example of hybrid warfare, where conventional (hard) and cognitive warfare operated simultaneously and synergistically. The enemies of Islam—comprising the polytheists of Quraysh, allied tribes, covenant-breaking Jews, and the internal faction of hypocrites (Munāfiqūn)—leveraged a variety of cognitive tools to weaken resolve, implant doubt in beliefs, and dismantle the social cohesion of Muslims, based on a precise understanding of the Islamic community's psychological state.

A primary enemy method was fear-mongering and demoralization. The comprehensive siege of Medina, the enemy's superiority in numbers and equipment, and the rhetoric of absolute disparity created conditions for widespread terror. The Quran depicts this psychological pressure with precise expressions such as "zāghat al-absār" (eyes grew dim) and "balaghat al-qulūb al-ḥanājir" (hearts reached throats). In this atmosphere, the hypocrites ran an organized campaign to breed despair and erode religious trust by casting doubt on divine promises and attributing deception and vanity to God and His Messenger.

Another method was promoting social irresponsibility and complacency. The hypocrites



used excuses, exaggerated internal threats, and claimed their homes were insecure to avoid participating in jihad and to encourage others to shirk their duties. This behavior aimed not only to weaken defensive capabilities but also to erode the culture of responsibility and social solidarity.

Rumor-mongering and agitation (Arjāf) were other central tools in the enemy's cognitive arsenal. Agitators disrupted the community's psychological security by spreading false news and exaggerating dangers, thereby amplifying anxiety, fear, and mistrust. Rumors served as instruments for cognitive destabilization and creating confusion in individual and collective decision-making.

Furthermore, the enemy sought to create lines of doubt concerning core beliefs, the efficacy of the religious system, and the legitimacy of the Prophet's leadership, aiming to weaken the epistemological and emotional bond between the leader (Imam) and the community. Questioning divine promises, belittling the Prophet's glad tidings, and suggesting a bleak future for Islam were parts of this cognitive operation. Such doubt-creation paved the way for disobedience, passivity, and even alignment with the falsehood camp.

Additionally, generating intellectual anxiety to polarize and sow discord was a key strategy. Instilling conflicting speculations, creating mental dichotomies, deepening internal divisions, and polarizing society threatened the cohesion of the believers' front. The Quran describes this state as a severe trial (ibtīlā') and a mighty earthquake (zilzāl shadīd) that laid bare the ranks of truth and falsehood.

In response to these cognitive assaults, the Quran presents precise and effective strategies to fortify the Islamic community's cognitive resilience. The foremost among these is the Greater Jihad (al-Jihād al-Akbar) centered on Elucidation (al-Tabyīn). Jihād al-Tabyīn entails enlightenment, exposing distortions, answering doubts, and narrating realities correctly. It plays a fundamental role in preserving societal insight and discernment against the enemy's deceptive narrative-building.

Other vital countermeasures include: Exposing the true face of the falsehood front, revealing the nature of hypocrisy, betrayal, and worldly desires of the enemies. By unveiling the conduct of hypocrites, the faint-hearted, and covenant-breaking Jews, the Quran prevents the enemy's image from being whitewashed and its ideas from infiltrating the Islamic community. Elucidating the character of true believers, highlighting virtues such as faith, steadfastness, covenant-keeping, submission to divine command, and hope in God's victory, provides a practical model for the community.

Acceptance of guardianship (Wilāyah) and obedience to divine leadership is another cornerstone of countering cognitive warfare. During the Battle of al-Aḥzāb, obedience to the Prophet and trust in divine providence and promises were crucial for maintaining social cohesion and overcoming the cognitive crisis. This principle is key to neutralizing enemy efforts to undermine trust, desacralize, and portray the religious system as ineffective.

Conclusions

This study concludes that the Muslim victory at the Battle of al-Aḥzāb was not merely a result of military superiority but the outcome of astute management of the cognitive battlefield, reinforcement of collective faith, Jihād al-Tabyīn, fostering hope, and social stead-



fastness. The Battle of al-Aḥzāb stands as an enduring model of successfully confronting cognitive warfare, offering valuable insights and guidance for contemporary Islamic society in understanding modern threats and formulating effective countermeasures.

Authors' Contributions

This article is derived from the PhD dissertation of Ali Ghafoori Manesh, supervised by Hasan Kharaghani and advised by Ali-Akbar Rostami.

Data Availability Statement

No data are available.

Acknowledgments

The authors thank the article's reviewers for their constructive feedback.

Ethical Considerations

The authors have adhered to research ethics, avoiding data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of misconduct.

Funding

The authors received no specific financial support from any public, commercial, or non-profit funding agencies.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.

Statement on the Use of Artificial Intelligence Tools

No artificial intelligence tools were used in the writing of this article.



تحلیل روش‌های جنگ شناختی و راهکارهای مقابله با آن در بستر سوره احزاب

علی غفوری منش^۱ | حسن خرقانی^۲ | علی اکبر رستمی^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: alighafoorimanesh@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: kharaghani@razavi.ac.ir
۳. استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: rostami@razavi.ac.ir

چکیده

جنگ به عنوان بخش جدایی ناپذیر در زندگی اجتماعی بشر در قرون و اعصار مختلف از شکلی به شکل دیگر توسعه و تکامل یافته است. امروز در جهان معاصر با جنگ شناختی و ادراکی از سوی جبهه باطل روبه روییم. جنگ شناختی بسیار پیچیده تر و خطرناک تر از انواع پیشین خودش است، که در آن به باورها و نگرش افراد هجوم می شود. جنگ شناختی به معنای هدف قرار دادن قوه شناخت عموم مردم و نخبانان جامعه هدف با تغییر هنجارها، ارزش ها، باورها، نگرش ها و رفتارها از طریق مدیریت ادراک و برداشت است. جنگ های مشرکان و کفار با رسول خدا در صدر اسلام یکی از بسترهای جنگ شناختی در کنار جنگ سخت می باشد. نوشتار پیش رو با تحلیل مهم ترین روش ها و راهبردهای جنگ شناختی دشمن در بستر سوره احزاب نشان می دهد: هراس افکنی و ناامیدسازی، مسئولیت گریزی و راحت طلبی در جامعه، شایعه پراکنی، ایجاد خط تردید، اضطراب در اندیشه به هدف قطعی سازی و اختلاف افکنی و ایجاد تشکیک در حقانیت نظام دینی، روش های دشمن در جنگ شناختی هستند. مهم ترین راهبردهای مقابله با جنگ شناختی دشمن، تقویت قوای شناختی امت اسلامی همچون تبیین چهره باطل، ولایت پذیری، استقامت و تاب آوری، امیدآفرینی، هوشیاری و اتحاد و هم بستگی جامعه اسلامی است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۷



استناد: غفوری منش، علی؛ خرقانی، حسن؛ رستمی، علی اکبر. (۱۴۰۴). تحلیل روش های جنگ شناختی و راهکارهای مقابله با آن در بستر سوره احزاب. آموزه های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۲۶-۳۹.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7133.2579>



مقدمه

بیان مسئله: جنگ در تاریخ جامعه بشری سابقه ای دیرینه دارد و می توان آن را همزاد زندگی اجتماعی بشر و همراه همیشگی و جزء جدایی ناپذیر آن دانست. تفکرات فلسفی کسانی نظیر «هابز» که انسان ها را گرگ یکدیگر می دانست (کلوُسکو، ۱۴۰۲، ص ۱۰۴) و «نیچه» که پایمال شدن ضعفا به وسیله اقویا را قانون طبیعی زندگی اجتماعی بشر قلمداد می کرد، الهام بخش چنین اعتقادی است (نیچه، ۱۳۷۵، ص ۲۹۶).

جنگ به معنای جدال، قتال، کارزار، ستیزه و نبرد است (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه جنگ). «آلن بیرو» معتقد است که واژه «war» (جنگ) ریشه آلمانی دارد و از کلمه «Werra» برآمده است به معنای آزمون نیرو با استفاده از اسلحه بین ملت ها (جنگ خارجی) یا گروه های رقیب در داخل یک کشور (جنگ داخلی) (بیرو، ۱۳۶۶، ص ۴۴۹). اما در ادبیات سیاسی، جنگ معنای گسترده تری دارد. سن تزو، از نظریه پردازان چینی قرن چهارم قبل از میلاد مسیح، جنگ را عبارت از تحمیل اراده خود به دشمن، وادار کردن او به پراکنده شدن و کسب دائم اطلاعات از دشمن قلمداد کرده است و در واقع، جنگ را برخورد دو اراده می داند (تزو، ۱۳۶۴، ص ۱۱).

واژه «شناخت»^۱ نیز هم ردیف معرفت، علم، آگاهی، فهم، ادراک و دانش است. شناخت در اصطلاح به نحوه پردازش اطلاعات و دست کاری شدن اطلاعات در جریان به یاد آوردن، تفکر و دانستن گفته می شود (پورافکاری، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۶۸). فلاول شناخت را در روان شناسی، فرایندهای روانی می داند که حاصل ذهن آدمی است و منجر به دانستن می گردد (فلاول، ۱۹۸۷، ص ۲۵). این فرایندها شامل یادآوری، ارتباط دادن، طبقه بندی کردن، نمادسازی، تجسم یا تصور، حل مسئله، تخیل و رؤیاپردازی می شود (محسنی، ۱۳۸۰، ص ۱۷). در نگاه روان شناسان، شناخت عالی ترین سطح پردازش اطلاعات است و پس از شناخت، احساس و ادراک قرار دارد (برونو، ۱۳۷۰، ص ۱۹۰). برخی معتقدند حوزه شناخت راجع به تفکر انسان است، جایی که انسان ها اطلاعات و دانش را برای فهم بیشتر جمع آوری می کنند یا از طریق آن به موقعیت ها معنا می بخشند که در نهایت، منجر به شکل گیری افکار و اعمال می شود (مقدم فر؛ آهویی، ۱۴۰۰، ص ۹۰).

از مجموع تعاریف و آنچه بیان شد نتیجه می گیریم که حوزه شناخت ساحتی متعلق به قوای



ادراکی و معرفتی انسان است که مجموع ادراکات، افکار و اندیشه‌ها، گرایش‌ها و تمایلات و احساسات انسان را شامل می‌شود. این حوزه در عین حال که ساحتی فکری، اندیشه‌ای، ذهنی و نرم‌افزاری دارد، در ارتباط با محیط پیرامونش نیز هست و نمی‌توان آن را فارغ از حوزه بیرونی و کنشی دانست (هاچینز و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۳ و ۴).

با توجه به تبیین واژگانی و اصطلاحی «جنگ» و «شناخت» باید گفت: «جنگ شناختی»^۲ عبارت است از هدف نهادنِ قوه‌ی شناخت عموم جامعه‌ی هدف و تأثیرگذاری بر نگرش‌ها، باورها، عقاید، اهداف و ارزش‌های آنان از طریق مدیریت ادراک، به منظور ایجاد تغییر در مخاطبان (خوزین، ۱۴۰۰، ص ۳۳).

سیر تکاملی جنگ در طول تاریخ حیات بشر نشان می‌دهد که شیوه و ادوات جنگی در چند دهه گذشته به شکل چشمگیری تغییر کرده و پا را از حوزه تهدیدات فیزیکی به عرصه تهدیدات اجتماعی و روانی فراتر نهاده است. جنگ در زمان معاصر از تک بعدی بودن به شکل هیبریدی تطور یافته است. در این جنگ گسترده که بسیار پیچیده‌تر و خطرناک‌تر از انواع پیشین خودش است، باورها و نگرش افراد آماج هدف قرار می‌گیرد که از آن تعبیر به «جنگ شناختی و ادراکی» می‌شود.

جنگ‌های صدر اسلام و تقابل دشمنان و جبهه باطل در برابر جبهه اسلام نمایانگر شیوه‌های متعددی از دشمنی‌ها برای خاموش کردن خورشید نورانی اسلام بود. دشمنان علاوه بر استفاده از قدرت نظامی و جنگ سخت، از ابزارها و شیوه‌های جنگ نرم نیز بهره می‌بردند، که یکی از این شیوه‌ها نفوذ در عقاید و باورها و سست کردن اراده و اهداف متعالی مسلمانان بود. از سوی دیگر، تقویت قدرت شناختی مسلمانان به رهبری هوشمندانه پیامبر اسلام بهترین راه مقابله برای خنثی کردن توطئه جبهه کفر و نفاق بود که به پیروزی نهایی مسلمانان انجامید. دشمن در جنگ سخت از جنگ نظامی و بیرونی ملموس برای وادار کردن دیگران به تغییر موضع استفاده می‌کند که نتیجه‌اش تصرف مرزهای جغرافیایی است. اما در جنگ شناختی، مقصد دشمن تصرف فکر انسان است، به گونه‌ای که با دست‌کاری و نفوذ در ادراکات و اندیشه، حریف را مجبور به انجام اراده خود کند و در این صورت، حریف از درون نابود می‌شود و



نمی تواند در مقابل آن مقاومت کند (برنال، ۱۴۰۲، ص ۲۷). «جوزف نای»، ابداع کننده «جنگ نرم»^۳، معتقد است که جنگ نرم تصرف قلب ها و ذهن هاست (نای، ۱۳۸۷، ص ۲۴). در مقاله حاضر به بررسی یکی از مهم ترین جنگ های صدر اسلام یعنی جنگ احزاب خواهیم پرداخت و با تحلیل آیات، مهم ترین شیوه های جنگ شناختی دشمن و راهبردهای مقابله با آن را بازخوانی خواهیم کرد.

پیشینه بحث: درباره جنگ های پیامبر گرامی در صدر اسلام کتاب های مستقلی نوشته شده است، از جمله: جنگ های صدر اسلام، از جنگ بدر تا فتح مکه از دیدگاه قرآن و حدیث اثر سید مهدی امین (۱۳۹۰)؛ جنگ های صدر اسلام اثر مهدی سحاب (۱۳۸۹)؛

همچنین از مهم ترین مقالات درباره جنگ احزاب عبارت است از: «گونه شناسی نیروهای حاضر در جبهه مسلمانان در جنگ احزاب و تحلیل اقدامات آنان با بررسی آیات مرتبط در سوره احزاب» اثر هادی یعقوب زاده؛ «جریان شناسی سوره احزاب» اثر روح الله زاهری؛ «شرایط جنگ احزاب در ایران اسلامی امروز و عوامل پیروزی با تکیه بر بیانات رهبری» اثر سحر نعمتی، زهرا سپهری و زهرا ماهتابانی؛ «بررسی تطبیقی راهبرد حضرت رسول اعظم (ص) در جنگ احزاب، زمینه ساز صلح حدیبیه با دکترین ولی فقیه در جنگ ترکیبی علیه انقلاب اسلامی» اثر حامد رحیمی و نیره امانی؛ «ایران اسلامی در شرایط جنگ احزاب» اثر حبیب زمانی محجوب، ابوالقاسم بخشیان و رضا ادبی فیروزجائی.

با این همه، در موضوع جنگ شناختی در بستر قرآن کتاب مستقلی مشاهده نشد، هرچند می توان از کتاب نفوذ راهبردی در نظام دینی از منظر آموزه های قرآنی روایی اثر مهدی گرجی (۱۴۰۰) یاد کرد که کوشیده است اشاراتی به جنگ شناختی در آیات قرآن کند.

شایان ذکر است که هیچ کدام از کتب و مقالات ذکر شده با نگاه جنگ شناختی در جنگ احزاب نوشته نشده اند. لذا در این نوشتار سعی شده است برخی از ابعاد آن، تحلیل و بازخوانی شوند.

۱. طیف شناسی جبهه کفر و اسلام در میدان احزاب

جنگ احزاب یا خندق از مهم ترین وقایع آموزنده صدر اسلام است که در آن، جبهه باطل شامل



مشركان و گروه‌های متحدشان عليه مسلمانان صف‌آرایی کردند. این جنگ در سال پنجم هجری با ائتلاف نیروهای عبری و عربی شکل گرفت و هدف دشمنان نابودی اسلام بود (ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۴؛ واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۴۱)، اما رهبری هوشمندانه پیامبر (ص) و همراهی صادقانه مسلمانان باعث شکست دشمنان و پیروزی امت اسلام گردید. این واقعه شیوه صحیح مقابله و دفاع در برابر دشمنان را به تاریخ و جهان معاصر آموخت. واژه «احزاب» به گروه‌هایی اشاره دارد که با پیمانی محکم برای جنگ با پیامبر (ص) متحد شده بودند. آیات سوره احزاب و همچنین آیاتی از سوره نساء و نور به تحلیل این جنگ و راهبردهای شناختی دو جبهه می‌پردازند.

نگرش تاریخی نشان می‌دهد که کفار و مشركان، اعراب بادیه‌نشین و یهودیان پیمان‌شکن سه ضلع این جبهه بودند. به این اضلاع سه‌گانه تلاش و تحرکات منافقان نفوذی در لشکر اسلام را باید افزود.

همچنین با تحلیل آیات سوره احزاب به حضور سه گروه با ویژگی‌های متفاوت در لشکر اسلام پی می‌بریم. در آیه ۱۲ سوره احزاب خداوند به دو گروه منافقان و بیماردلان اشاره می‌کند: «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ». به اعتقاد برخی مفسران، تعبیر «الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ» توصیفی از منافقان و بیانگر بیماری شک و نفاق آنان است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴، ص ۱۴۷)، چنان‌که منابع تاریخی نیز این دو را یکی گرفته‌اند (واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۹۴؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۴۶؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۷۰). اما برخی بر این باورند که بیماردلان غیر از منافقان‌اند و اینان در حقیقت، افرادی بودند که ایمان ضعیفی داشتند. اما منافقان اساساً در دل کافر بودند و اعتقادی به اسلام نداشتند و فقط آن را اظهار می‌کردند. آیت الله جوادی آملی معتقد است اگرچه منافقان خود مصداق روشنی از بیماردلان هستند، اما در این آیه، چون منافقان و بیماردلان در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند و تقابلاً نشان تفصیل و تفصیل قاطع شرکت است، مراد از بیماردلان افراد سست‌ایمان‌اند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۵، ص ۶۰۹).

وجود «واو» عطف میان «المنافقون» و «فی قلوبهم مرض» نیز بر یکی نبودن این دو دلالت دارد. همچنین این عطف می‌تواند بیانگر تأثیرپذیری بیماردلان از منافقان باشد. از سویی، این گروه به‌رغم آن‌که تابع منافقان بودند، مستقلاً توبیخ و مذمت شده‌اند، زیرا همراهی اینان با منافقان در پیشبرد برنامه‌های آنان بسیار مؤثر بود. بنابراین بیماردلان غیر از منافقان هستند. بیماردلان کسانی‌اند که بر باور حق و اندیشه درست ثبات ندارند و در آن دچار شک و تردید



می شوند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۴، ص ۳۹۲). این بیماری اگر درمان نشود، به مرور و به دلیل تأثیرپذیری از منافقان به نفاق و ارتداد منجر خواهد شد. گروه سومی که در جبهه مسلمانان حضور دارند مؤمنانند که در آیات ۲۲ تا ۲۵ احزاب، خداوند از ایشان و صفاتشان سخن می گوید.

اگرچه با تحلیل آیات جنگ احزاب سه گروه منافقان، بیماردلان و مؤمنان مشخص می شوند، اما برخی معتقدند که در جریان جنگ احزاب شش دسته حضور داشتند: مؤمنان، بهانه جویان، معوقین (بازدارندگان)، مُرجفون (شایعه سازان)، بیماردلان و منافقان (بختیاری؛ تقوی، ۱۳۹۲، ص ۴۹). اما بررسی آیات نشان می دهد که این دسته بندی صحیح نیست و در واقع، برخی از این اوصاف ویژگی های منافقان و بیماردلان و اقدامات آنان بوده است نه این که دسته ای مستقل و متفاوت باشند. آیت الله جوادی آملی گوناگونی مسلمانان در جنگ احزاب را به گروه های زیر تقسیم می کند: منافقان، بیماردلان، ترسویان، بهانه جویان، مانع تراشان و مؤمنان. ایشان در ضمن بیان آیات اشاره کننده به هر کدام از گروه ها معتقد هستند با توجه به تعدد درکات نفاق، گروه های چهارگانه بیماردلان، ترسویان، بهانه جویان و مانع تراشان از شمار خطرناک ترین منافقان خواهند بود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۵، ص ۶۰۹).

۲. جنگ همه جانبه جبهه کفر و ائتلاف دشمنان اسلام

قرآن کریم با آیاتی کوتاه، توصیفی دقیق از وضعیت دشوار جنگ احزاب ارائه کرده است. فزونی نیروهای قریش و همراهانشان و تجهیزات متعدد آنان از یک سو، و تعداد کم مسلمانان و شرایط بد اقتصادی و کمبود آذوقه به دلیل محاصره اقتصادی دشمنان از سوی دیگر، شرایط را برای جبهه باطل امیدبخش و برای مسلمانان نگران کننده کرده بود.

خداوند در آیه ۹ سوره احزاب ابتدا از قدرت و هجوم جبهه دشمن، با این تعبیر یاد می کند: «إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ». سپس در آیه بعد به تبیین کیفیت قوای دشمن و حالات مسلمانان در برابر این سپاه اشاره می فرماید که آن ها از طرف بالا و پایین شهر بر شما وارد شدند: «إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ» (احزاب/۱۰). از نظر نظامی و جغرافیایی، دشمن از بالا و پایین مدینه (شرق و غرب آنجا) مسلمانان را چنان محاصره کرده بود که نه از طرف بالا توان جنگیدن داشتند و نه از سوی پایین راه خروج و فرار. مشرکان در جنگ احزاب لشکریانی مجهز و متشکل از شعوب و قبائل گوناگون بودند. قریش و هم پیمانان ایشان همچون احابیش و کنانه از پایین مدینه یعنی غرب



آمدند و یهودیان بنی قریظه و بنی نضیر و غطفان از بالای سر یعنی از طرف شرق (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۴۲۷).

از نظر روانی و تبلیغاتی، بر اثر محاصره و نابرابری عده و عده، چشمان مسلمانان خیره گشت و جانیشان به لب رسید و به حالت احتضار درآمدند. این حالات اشاره به ترس و هراس عجیب مسلمانان دارد. قرآن کریم شرایط دشوار مسلمانان را در احزاب با دو ویژگی توصیف می‌کند: ﴿وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾؛ «چشم‌ها از شدت وحشت خیره شد و جان‌ها به لب رسیده بود» (احزاب/۱۰). این دو تعبیر به چیرگی کامل ترس بر آدمی اشاره دارد، به گونه‌ای که انسان در حال مرگ، چشم‌هایش خیره می‌شود و جان به لبش می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۲۸۵). در این بین، تلاش منافقان را نباید فراموش کرد که سعی در هراس افکنی میان مسلمانان و تکذیب وعده‌های رسول خدا (ص) داشتند. حضور دشمنان متکثر و متنوع دشمن شرایط امتحانی سختی را برای مسلمانان ایجاد کرده بود و آنان را تکانه‌های سختی داد که در اثر آن برخی ریزش کردند و برخی نیز ماهیت نفاقشان را آشکار ساختند: ﴿هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾ (احزاب/۱۷)، کم‌این‌که در جنگ بدر نیز با عبارت ﴿وَيَأْتِيُوكُمْ مِنْ فَوْرِهِمْ﴾ (آل عمران/۱۲۵) به این حملات همه جانبه اشاره می‌کند.

۳. مهم‌ترین روش‌های جنگ شناختی دشمن در جنگ احزاب

پس از ترسیم و تبیین شرایط دشوار در جنگ احزاب و جبهه‌سازی دشمنان در جنگ ترکیبی که جنگ سخت نظامی و شناختی را کنار هم به کار بردند، به مهم‌ترین شیوه‌های جنگ شناختی دشمنان بر اساس تحلیل آیات جنگ احزاب در قرآن اشاره می‌کنیم.

۳-۱. هراس افکنی و ناامیدسازی

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های جنگ شناختی دشمن، «هراس افکنی»^۴ در جامعه اسلامی به هدف «ناامیدسازی»^۵ است. جبهه باطل با نفوذ و دست‌کاری در قوای ادراکی و اندیشه مسلمانان ایشان را مرعوب خود می‌نماید که منجر به ترس و دلهره و آنگاه ناامیدی در مسیر می‌شود، به گونه‌ای که در رفتارهایش اهداف دشمن را دنبال می‌کند و از آرمان‌های صحیح خود دست بر می‌دارد. حضرت حقی

4. Fearmongering

5. Demoralization



این جنگ شناختی از سوی دشمن و اثر آن بر مسلمانان را چنین تعبیر می‌کند: «وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (احزاب/۱۰).

«زیغ» به معنای انحراف و اعوجاج از راه راست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۸۷) و به نظر برخی مطلق میل و انحراف را گویند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۱۵۱) و «زیغ بصر» به معنای کجی و انحراف در دید چشم است که بیشتر هنگام ترس و اضطراب رخ می‌دهد (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۹). این تعبیر قرآن اشاره دارد به حالت برخی مسلمانان در میدان احزاب که به دلیل ترس و دلهره از رویارویی با دشمنان در جنگ چشمانشان به تاریکی و کجی گرایید. تعبیر «بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ» به معنای بی‌تاب شدن دل یا دگرگون شدن قلب‌ها از روی ترس و اضطراب است (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۲۰).

دشمنان پیش از جنگ احزاب، با نفوذ در قوای ادراک مسلمانان و هنگام نزدیک شدن به ورودی‌های مدینه چنان ترس و وحشتی در دل مسلمانان ایجاد کردند که منافقان و بیمار دلان در آن روز درباره خدا گمان‌هایی کردند و گفتند: کفار به زودی غلبه پیدا می‌کنند و بر مدینه مسلط می‌شوند، برخی گفتند به زودی اسلام از بین می‌رود، برخی گفتند جاهلیت دوباره جان می‌گیرد، برخی گفتند خدا و رسول مسلمانان را فریب دادند، و مانند این پندارهای باطل (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۳۲).

منافقان نه تنها در احزاب بلکه پیش از آن نیز مسلمانان را از قدرت کفار و مشرکان در احد و حمراء الاسد ترسانده بودند، اما مسلمانان با توکل و ایمان به وعده‌های الهی به میدان آمدند: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران/۱۷۳).

منافقان در ادامه پروژه هراس افکنی و ناامیدسازی مؤمنان در احزاب، به ایشان چنین القا کردند که تمام وعده‌های خدا و رسول پوچ و بر اساس فریب است تا دل مؤمنان را در میدان جهاد با کفار خالی کنند و ایشان را به آینده ناامید سازند: «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» (احزاب/۱۲).

کلمه «غُرور» به معنای این است که کسی آدمی را به شری وادار کند که به صورت خیر باشد، و این عمل او را غرور یا فریب می‌خوانند (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۲۵۳). وعده‌ای که منافقان آن را غرور و فریب خدا و رسول می‌دانستند، وعده فتح و غلبه اسلام بر همه ادیان است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۴۲۸).



یکی از اقدامات منافقان این بود که ترس از جبهه دشمن را در بین مسلمانان ایجاد کردند. آنان پیروزی مسلمانان را برابر مشرکان محال می‌دانستند، از این رو می‌گفتند: «وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا» (احزاب/۱۳). برخی مفسران معتقدند که «لا مقام» به معنای «لا قیام» است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۱، ص ۱۵۷)، یعنی ای مردم یثرب، شما تاب ایستادگی در برابر احزاب را نخواهید داشت. منافقان با این بیان به دنبال ایجاد ترس و در نهایت پراکنده کردن سپاه اسلام بودند. آنان پیروزی جبهه متراکم و مجهز دشمن را در برابر سپاه کم‌تعداد مسلمانان قطعی می‌دانستند، در حالی که پیش از این مسلمانان در جنگ بدر و در شرایطی نابرابر توانسته بودند سپاه قریش را شکست دهند (نک: ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۰۶). در حقیقت، منافقان گزینه عدم مقاومت در برابر دشمن و به نوعی تسلیم در برابر او را پیشنهاد می‌کردند. این تسلیم در واقع بازگشت به باورهای جاهلی و کنار گذاشتن عقاید اسلامی بود (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۲۷).

۳-۲. مسئولیت‌گریزی و راحت‌طلبی در جامعه

در اندیشه تعالی بخش اسلام مسئولیت جزء جدایی‌ناپذیر آفرینش آدمی است و اوست که باید نسبت به تمام رفتارهای خود پاسخ‌گو باشد و مسئولیت آن را بپذیرد. گرچه مسئولیت در حوزه رفتار فردی آدمی اهمیت بسزایی دارد، اما ظهور و بروز آن در عرصه‌های اجتماعی نمایان‌تر است. از مهم‌ترین شیوه‌های دشمنان در جنگ شناختی تغییر لایه‌های بنیادین فرهنگ فرد و جامعه دینی از طریق دعوت به «مسئولیت‌گریزی»^۶ در میان مردم و آحاد جامعه است. دشمنان با «نفوذ»^۷ در حوزه بینشی و کنشی جامعه با القای ناکارآمدی حکومت دینی از یک سو، و ذهنیت‌سازی منفعت‌گرایانه از سوی دیگر، سبب گسست روابط میان مردم با حاکمیت و مردم با مردم می‌شوند. در این مسئولیت‌گریزی هدفمند، توده مردم به سرنوشت هم‌نوعان خود بی‌تفاوت می‌گردند و از نظام و حاکمیت دینی نیز به دلیل انگاره ناکارآمدی، دفاع و پشتیبانی نمی‌کنند (گرگی، ۱۴۰۰، ص ۳۶۹).

امیرمؤمنان (ع) در پی دعوت کوفیان به جهاد، مسئولیت‌گریزی و راحت‌طلبی آنان را می‌نکوهد و پایان تلخ آنان را چنین می‌نماید: «فَتَوَاكَلْتُمْ وَتَخَذَلْتُمْ حَتَّى شُنْتُ عَلَيْكُمُ الْغَارَاثُ وَمَلِكْتُ عَلَيْكُمُ الْأَوْطَانُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۷). حضرت از مسئولیت‌گریزی مردم با تعابیر

6. Shirking Responsibility

7. Infiltration



«تواکل» و «تخاذل» یاد می‌کند. «تواکل» هنگامی است که آدمی مسئولیت را از خود سلب کند و کارش را به دیگری واگذارد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۹۵) و «تخاذل» یعنی یاری نکردن دیگران و به حال خود وا گذاشتن آنان (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۲۰۲). دشمن با دست‌کاری در حوزه بینش‌ها و نگرش‌ها هوشمندانه و البته خبیثانه، عملاً روحیه «تواکل» و «تخاذل» را در جامعه دینی فرهنگ‌سازی می‌کند. نهاده‌سازی این نگرش و رسوب آن به حوزه اجتماعی و جامعه دقیقاً مبتنی بر اندیشه اومانستی و منفعت‌گرایی است (گرجی، ۱۴۰۰، ص ۳۶۹).

از مهم‌ترین مظاهر مسئولیت‌پذیری اجتماعی، میدان جنگ است که هم روحیه مقاومت و ایستادگی را طلب می‌کند و هم مسئولیت‌پذیری و انسجام با دیگران در برابر دشمن مسلح و آماده را. قرآن کریم رفتارهای منافقانِ بهانه‌جو و راحت‌طلب را به نقد می‌کشد که ایشان در هنگامه‌های سخت آتش جنگ، از مسئولیت‌شانه خالی می‌کردند. این جماعت با بهانه‌های واهی و دروغین به دنبال گریز از میدان سخت احزاب بودند تا با راحت‌طلبی جان خود را نجات دهند. از این رو گروهی از آنان نزد رسول خدا (ص) آمدند و گفتند: ﴿وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ﴾ (احزاب/۱۳). آنان مدعی بودند که خانه‌های ما بی‌حفاظ است و ما برای نگرهبانی از آن باید به شهر مدینه بازگردیم. اما انگیزه ایشان چیزی جز فرار از میدان نبرد نبود، زیرا پیامبر اسلام تدابیر لازم را برای حفاظت از مدینه اندیشیده بود و فرمان داد تا مسلمانان زنان و کودکان‌شان را در قلعه‌ها مستقر کنند تا از خطرات احتمالی در امان باشند (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۵۱). همچنین رسول خدا (ص) دو گروه سیصد و دویست نفره را مأمور حراست از خانواده‌های مسلمانان کرده بود (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۰). بنابراین به رغم شرایط سخت و دشوار، اما تدبیر لازم برای جلوگیری از خطرات احتمالی خصوصاً حملات بنی‌قریظه اندیشیده شده بود. از این رو قرآن پاسخ ایشان را می‌دهد که این‌گونه نیست که آنان می‌پندارند، بلکه خانه‌هایشان حفاظ دارد، اما اینان هدفی جز گریز از میدان جهاد ندارند: ﴿إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا﴾.

۳-۳. شایعه‌پراکنی با هدف ایجاد ترس و ناامیدی

یکی از روش‌های دشمنان از دیرباز در جنگ شناختی «شایعه‌پراکنی»^۸ بوده است که بیشترین ضربه را به جامعه و مردم می‌زند. بیشترین هدف دشمنان در شایعه‌پراکنی ایجاد رعب و هراس اجتماعی و ناامیدی در بین مردم است. در آیه ۶۰ سوره احزاب، خداوند متعال به این روش شناختی دشمن از سوی

8. Rumor Mongering



منافقان اشاره می‌فرماید: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا». در این آیه از دسته‌ای از منافقان با عنوان «مُرجفون» یاد می‌شود. اینان منافقان و بیماردلانی بودند که با شایعه‌پراکنی و رواج سخنان بی‌اساس به دنبال رسیدن به اهداف خود در میان مسلمانان بودند (طوسی، بی‌تا، ج ۸، ص ۳۶۱).

برخی محققان «شایعه» را چنین تعریف می‌کنند: «شایعه اصطلاحی است که به یک اندیشه واقعی معین و ارائه شده اطلاق می‌گردد تا شنونده بدان باور یابد. شایعه معمولاً از فردی به فرد دیگر از طریق کلمات شفاهی انتقال می‌یابد، بی‌آن‌که نیاز به دلیل و مدرکی داشته باشد (آلپورت و پستمن، ۱۳۷۴، ص ۲۷).

در تعریف دیگری آمده است:

” شایعه ترویج خبری ساختگی است و واقعیت ندارد و بر پایه بزرگ‌نمایی، رعب‌آفرینی و یا تحریف استوار است. در بیان چنین خبری، جنبه کم‌رنگی از حقیقت و یا تفسیری خلاف واقع از خبری صحیح گنجانده شده است. هدف از پخش چنین خبری، تأثیر نهادن بر افکار عمومی، ملی، جهانی و یا نوعی دستیابی به اهداف سیاسی، نظامی و یا اقتصادی در قلمرو یک کشور یا جهان است (تهامی، ۱۹۷۶، ج ۱، ص ۱۰۶، ۱۰۲).

در ادبیات قرآنی، برخی واژه‌ها مفهوم شایعه یعنی اخباری که صحت و سقم آن به تأیید نرسیده است را افاده می‌کند. «خرص»، «تَقُولُ» و «اختلاق» از این نمونه‌هایند (از جمله: زخرف/۲۰؛ ذاریات/۱۰؛ حاقه/۴۴؛ ص/۷). تعبیر دیگری از شایعه واژه «ارجاف» در سوره احزاب است. «ارجاف» از ریشه «رَجَفَه» به معنای لرزه است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۱، ص ۳۱) و «مُرجِف» کسی است که با نشر اخبار دروغ که پایه‌ای ندارند و متزلزل‌اند، امنیت و آرامش جامعه را بر هم می‌زند و مردم را به جان یکدیگر می‌اندازد. منشأ این ارجاف نفاق یا بیماری دل یا ضعف ایمان است (فیومی، ۱۴۱۴، ص ۲۲۰).

مُرجفون به عنوان گروه فسادگر و کارشکن، در بسیاری از جنگ‌های صدر اسلام حضور داشتند و شایعه‌پراکنی یکی از روش‌های شناختی اینان بود که در فکر و اندیشه امت اسلامی تزلزل و اضطراب ایجاد می‌کردند. طبیعتاً نتیجه رسوخ چنین شایعات و سخنان بی‌اساسی، سستی، ترس و ناامیدی



از ادامه مسیر بود. قرآن کریم چنین ترسی را عملیات شناختی شیطان در قلوب مسلمانان می داند: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/۱۷۵). در جنگ احد نیز منافقان شایعه کشته شدن پیامبر(ص) را با هدف از هم پاشیدن لشکر اسلام پراکندند (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۸۳).

۳-۴. ایجاد خط تردید در جامعه اسلامی

از روش های دشمنان در جنگ شناختی در قبال جبهه حق و جامعه اسلامی شکل دهی «خط تردید»^۹ در قوای شناختی مردم و نخبگان است. ذات عملیات تردید از سوی دشمن، نرم و شناختی است و مخاطب اصلی اش بینش و نگرش انسان هاست و در این میان، ساختار شناختی انسان به اسارت گرفته می شود. دشمن با نفوذ در ساختار شناختی آحاد مردم و حتی حاکمان و نخبگان، با ایجاد تردید در باورهای اعتقادی، مردم را به نظام دینی و کارآمدی آن و تشکیک در حقانیت رهبری و نافرمانی از آن وادار می کند. در واقع، خط تردید یکی از مهم ترین تهدیداتی است که در حرکت توده مردم شکل می گیرد و نظام اسلامی سرمایه اجتماعی خود را از دست می دهد و مردم از انجام تکالیف و مسئولیت های خود سر باز می زنند، و بدتر از آن زمانی است که نیروهای جامعه اسلامی به نیروهای جبهه دشمن و مخالف تبدیل می شوند.

در میدان دشوار احزاب، هنگامی که پیامبر(ص) مسلمانان را به آینده روشن متوجه فرمود و بشارت پیروزی جبهه اسلام را داد، یکی از منافقان به نام «مُعْتَب بن قشیر» به مسلمانان گفت: آیا از محمد تعجب نمی کنید که چگونه شما را به آرزو و می دارد و نویدهای بی اساس می دهد و می گوید از اینجا قصور حیره و مدائن و روم می بیند و به زودی فتح می شوند! (حلبی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۴۲۱؛ عاملی، ۱۳۸۵، ج ۱۰، ص ۲۵۸). او می گفت که پیامبر(ص) آن گاه این نوید را می دهد که شما از رویارویی با دشمن هراس دارید.

بی شک وظیفه رهبر جامعه و فرمانده در مقابل تلاش های دشمنان برای ایجاد خط تردید در باورها، تقویت روحیه سربازها و امیدوار ساختن آنان به آینده جنگ است، تا چه رسد به فرماندهی چون پیامبر(ص) که سخنان او از مبدأ وحی سرچشمه می گیرد و گذشت زمان صدق گفتارشان را نیز ثابت می نماید. از این رو در برابر سم پاشی های این منافق آیه ۲۶ سوره آل عمران نازل شد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۲۶). وحی الهی به این مقدار اکتفا نکرد، بلکه علاوه بر تقویت روحیه مسلمانان، پرده



از چهره کربه حزب نفاق بر داشت و عقیده درونی منافقان را آشکار ساخت: «وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» (احزاب/۱۲).

امروزه نیز استراتژی محوری‌ای که دشمن برای تخریب استفاده می‌کند ایجاد خط تردید و تشکیک است و برای این کار از تمام داشته‌های خود بهره می‌گیرد. جبهه باطل با تردیدآفرینی تلاش می‌کند تا شکاف‌ها و حفره‌هایی را برای فاصله انداختن بین جریان اداره و راهبری انقلاب و توده‌های مردم ایجاد نماید.

۳-۵. اضطراب در اندیشه با هدف قطبی‌سازی و اختلاف‌افکنی

از دیگر روش‌های دشمن در جنگ شناختی ایجاد اضطراب فکری و ادراکی است که منجر به «قطبی‌سازی»^{۱۰} و اختلاف‌افکنی در جامعه می‌شود. این هدف در قالب‌های گوناگون پی گرفته می‌شود، مثل ایجاد دوگانگی و اختلاف بین حاکمیت و مردم، و دوقطبی‌سازی مردم با مردم با ترفندهایی چون ایجاد تفرقه و ترس در جامعه.

در آیات ۴۷ و ۴۸ سوره توبه بخشی از اهداف و شیوه‌های جریان نفاق در دوقطبی‌سازی توده مردم نشان داده شده است: «لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا تُضْعِفُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ* وَلَقَدْ ابْتَغُوا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ وَقَلَبُوا لَكَ الْأُمُورَ حَتَّى جَاءَ الْحَقُّ ظَهَرَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَارِهُونَ».

«خبال» در لغت به معنای فساد و شر، اضطراب در رأی و اختلال و تشویش است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۷۴). بنابراین تعبیر «ما زادوكم إلا خبالاً» ابتدا بر انگیزه نخست آن‌ها اشاره دارد، یعنی ایجاد اضطراب و اختلال و تشویش از طرق مختلف مانند دوقطبی‌سازی، بزرگ‌نمایی دشمن و القای رعب در قلوب جبهه حق در برابر جبهه مقابل. در ادامه، انگیزه نهایی آن‌ها افشا می‌شود که به دنبال فتنه و فساد و سستی در جبهه مؤمنان هستند: «يَبْغُونَكُمُ الْفِتْنَةَ».

منافقان در میدان احزاب، گمانه‌زنی‌های متعدد و افکار و آرای گوناگونی (و تَطْنُونُ بِاللَّهِ الظُّنُونَا) را در میان مسلمانان پدید آوردند تا زمینه تشویش و تفرقه، ناامیدی و ایجاد چندقطبی در جبهه مسلمانان گردد. عده‌ای گفتند به‌زودی کافران بر مسلمانان غلبه می‌یابند و بر مدینه مسلط می‌شوند و کار ما تمام است؛ عده‌ای گفتند دوباره جاهلیت جان می‌گیرد و مسلمانان از پیامبر اکرم فریب خوردند و پندارهای باطل دیگر (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۲۸۵). اما مؤمنان راستین با مدیریت این

10. Polarization



بحران ها و تبعیت از پیامبر (ص) به نصرت الهی دست یافتند. چنین صحنه ای سبب شد مسلمانان در میدان ابتلا و امتحان قرار گیرند و اضطراب و لرزه شدید بر ایشان افتاد: «هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا». در این زمان بود که مسلمانان دو دسته گشتند: گروهی اهل شکایت و گله مند و دسته ای اهل امیدواری به لطف و نصرت الهی. این گونه امتحان و ابتلا همیشه در شرایط گوناگون در طول تاریخ برای جبهه حق بوده است و امروزه نیز عده ای باورمند به نصرت الهی اند و برخی از روی زیبونی و ضعف، نظام سلطه را قدرتمند و بدون شکست می دانند.

۳-۶. ایجاد تشکیک در حقانیت نظام دینی

از مهم ترین روش های دشمن در جنگ شناختی تشکیک در حقانیت نظام دینی و رهبر جامعه اسلامی است که منجر به گسست میان امام و امت و «تضعیف و تخریب سرمایه اجتماعی نظام»^{۱۱} و جداسازی مردم از نظام دینی می شود. این روش دشمن در قالب های مختلف اجرا می شود، مثل هدف قرار دادن دین داری مردم، خدشه دار کردن پیوند دین و سیاست، ناکارآمد نمایاندن حکومت دینی، ناامیدسازی، هدف قرار دادن مقبولیت نظام و آسیب به حمایت مردم از حاکمیت دینی.

قرآن با نسبت دادن این هدف به جریان باطل، به تلاش گسترده این طیف در عصر رسول خدا (ص) اشاره دارد و بیان می کند که دشمن نفوذی پیوسته مسلمانان را از پیامبر (ص) و نظام دینی دور می ساخت و با تشکیک در حقانیت آن، احساس مسئولیت مسلمانان را در قبال خطرات و آسیب هایی که متوجه جامعه اسلامی بود، به بی تفاوتی و سهل انگاری تبدیل می کرد. جبهه باطل با خط نفاق و نفوذ در بین امت اسلامی به تخریب و تضعیف سرمایه اجتماعی می پرداخت و هم فکran و هم کیشان خود را به ترک صحنه های سیاسی و اجتماعی و عدم حمایت از نظام دینی توصیه می کرد: «قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَاسَ إِلَّا قَلِيلًا» (احزاب/۱۸). «مُعَوِّقِينَ» یا همان مُثَبِّطِينَ (توبه/۴۶) کسانی بودند که مردم را از رسول خدا (ص) باز می داشتند. برخی از مفسران «مُعَوِّقِينَ» را به طور خاص بر منافقان و یهود اطلاق کرده اند (فخر رازی، بی تا، ج ۲۵، ص ۱۶۲). مفسران دیگری «مُعَوِّقِينَ» را به مفهوم عام، هر گروهی در درون حاکمیت دینی می دانند که کوشش می کنند با تخریل، تردید و تشکیک در صفوف مؤمنان آنان را از حمایت و پشتیبانی نظام و رهبری دینی در عرصه های گوناگون برحذر دارند و آنان را نسبت به

11. Weakening and destruction of social capital



نظام دینی سرخورده و مأیوس و دل‌سرد کنند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۲۱۵). به هر صورت، اینان جریان ناامیدکننده و یأس‌آوری هستند که کوشش همه‌جانبه آنها مانع‌تراشی به اشکال مختلف از جمله دلسوزیِ فریب‌کارانه، ترفندهای عاطفی، زیبا جلوه دادن قعود و غیره برای عدم حضور مردم در صحنه دفاع از رهبری و حاکمیت دینی است و در نهایت، به پراکندن توده مردم از اطراف رهبری و حکومت اسلامی مبادرت می‌ورزند (خطیب، ۱۴۲۲، ج ۱۱، ص ۶۷۱؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۲۱).

۳-۷. تغییر ترجیحات و ذائقه‌سازی در نظام ارزشی و معرفتی

یکی از مهم‌ترین روش‌های جنگ شناختی دشمن که همیشه در تقابل میان حق و باطل نمایان است «تغییر ترجیحات فکری»^{۱۲} و ذائقه‌سازی باطل است. جبهه باطل با ابزارهای جنگ شناختی مانند تحریک، اغوا، تحریف، تزئین، تسویل و تطويع، می‌کوشد نظام ارزشی جامعه دینی را دچار تشکیک، اختلال و تغییر کند. در این مسیر، با زیبا‌سازی زشتی‌ها و زشت جلوه دادن خوبی‌ها، ارزش‌های اصیل را بی‌ارزش و ارزش‌های کاذب را جایگزین می‌کند. این در حقیقت از راهبردهای نظام ابلیسی است که قرآن بارها به آن اشاره دارد (حجر/۳۹؛ انعام/۴۳). همچنین شیطان با ایجاد اُمّیه و آرزوهای دست‌نایافتنی و غیرواقعی، جامعه را دچار توهم‌زدگی، زیاده‌خواهی، منفعت‌طلبی و سپس گمراهی می‌کند: «وَلَا ضَلَّٰلَتَهُمْ وَلَا مُتَّبِعُهُمْ وَلَا مَرْثَهُمْ» (نساء/۱۱۹).

این روند تدریجی با تغییر باورها، نگرش‌ها، احساسات و گرایش‌ها، سبب سست شدن هنجارها و تزلزل در پایه‌های اعتقادی و اخلاقی جامعه می‌شود. در این فضا، افراد دچار سردرگمی ارزشی می‌شوند و مرز بین واقعیت و ارزش‌های جعلی کم‌رنگ می‌گردد. دشمن با تغییر تدریجی سبک زندگی، مفاهیمی مانند حیا، حجاب، ایثار، صداقت و وفاداری به خانواده را کم‌رنگ و به جای آن ریاکاری، مکر، فریب، تفاخر، خیانت و خودپرستی را نهادینه می‌کند. یکی از مهم‌ترین این تغییرها سوق دادن جامعه به سوی نگاه‌های مادی‌گرایانه است. به تعبیر دیگر، دشمن نظام ارزشی معرفتی را از جامعه می‌گیرد و به جای آن نظام ضد‌ارزش مادی‌گرایی و دنیا‌طلبی را زیبا جلوه می‌دهد. در میدان جنگ احزاب، منافقان با القاهای شیطانی به دنبال ذائقه‌سازی باطل و غیرواقعی و سوق دادن اندیشه‌ها و افکار به سوی نظام ضد‌ارزش مادی‌گرایانه و دنیا‌طلبانه به جای نظام ارزشی معرفت‌شناسانه بودند.

در جنگ احزاب، کافران و مستکبران برای کشورگشایی، برتری‌طلبی و رسیدن به قدرت و

12. Changing cognitive preferences



حکومت، یعنی بر اساس «قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى» (طه/۶۴) می جنگند و بر پایه معرفت شناسی حسی و تجربی هدفی نداشتند، مگر قدرت طلبی و استکبارورزی. در مقابل، پیامبر (ص) و خواص از صحابه بودند با هدف دفاع از محرومان و دفع ستم و استکبار و برداشتن مانع از راه بشر بر پایه «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى» (اعلی/۱۴) (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۶، ص ۴۸).

۴. مهم ترین راهبردهای مقابله با جنگ شناختی دشمن

از آنجاکه در جنگ شناختی و ادراکی دشمن قوای فکر و اندیشه و باورهای جامعه آسیب دیده است و به دلیل آمیختگی حق و باطل امکان تشخیص این دواز یکدیگر دشوار است، باید قوای شناختی جامعه اسلامی به «سلاح تبیین» تقویت گردد.

به بیان دیگر، در جنگ شناختی، ذهن انسان به میدان نبرد تبدیل می شود و نحوه تفکر و عملکرد جامعه تغییر می یابد و باورها و رفتارهای فردی و گروهی تحت تأثیر قرار می گیرند تا به نفع اهداف موقت یا راهبردی دشمن یا مهاجم، عمل و رفتار کنند. بنابراین در تقابل با این هجمه دشمن باید با تقویت بینش ها، باورها و انگیزه های افراد جامعه آنان را برای پیروزی در این میدان دشوار آماده کرد. ما نام این تقویت را «تقویت قوای شناختی»^{۱۳} می گذاریم. جبهه حق برای مقابله با جنگ شناختی دشمن باید از جهاد شناختی استفاده کند، چه در موضع دفاع و چه در موضع تهاجم. خداوند در مجموعه تقابل های حق و باطل در قرآن، به ویژه در تقابل بدخواهان با پیامبر اسلام، هم رهبری جامعه دینی و هم امت اسلامی را با شیوه های گوناگون مهیا برای این حمله های شناختی می کند. در جنگ احزاب نیز می توان به برخی از این شیوه های تقویت شناختی اشاره کرد که در ادامه ذکر می شوند.

۴-۱. جهاد کبیر با راهبرد تبیین

خداوند در آیه ۵۲ سوره فرقان به پیامبر (ص) ضمن دستور به عدم اطاعت از کافران، فرمان جهاد کبیر می دهد: «فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا». به اعتقاد برخی مفسران، این جهاد جهادی علمی، فکری، فرهنگی و تبلیغی است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۵، ص ۲۲۹-۲۲۸) نه جهاد مسلحانه، و هدفش مقابله با شبهه افکنی، تحریف حقیقت و فریب های فکری و رسانه ای دشمن است. جنس این جهاد از مقوله قدرت نرم است.



در واقع، این شیوه شیوه پیامبران است که در گفتمان تبلیغی شان با روشنگری، مردم را به هدایت فرامی خواندند و سعی در رفع موانعی داشتند که مقابل آنان قرار داشت و سبب می شد ملت ها از پذیرش دعوت انبیا خودداری کنند، موانعی چون اتهام زنی، اندیشه نورزیدن و پیروی از صاحبان قدرت (نک: خرقانی؛ حسین نژاد، ۱۴۰۳، ص ۲۷۹-۳۰۵).

منظور از اصطلاح «جهاد تبیین»^{۱۴} که به طور خاص از زبان رهبر انقلاب بارها در سال های اخیر شنیده شده است، روشنگری، بیان حقایق اسلام و انقلاب، پاسخ به شبهات و مقابله با تحریف ها و دروغ ها و سیاه نمایی های دشمنان در فضای رسانه ای و فکری جامعه است. در جنگ شناختی تمرکز دشمن بر تغییر شناخت نخبگان و مردم از موضوعات مختلف است که با این تغییر شناخت و بینش، عملاً گرایش و کنش نخبگان و مردم نیز تغییر خواهد کرد. ابزار و سلاح راهبردی این جنگ «روایت» است. روایت یعنی معرفی، بیان، نشان دادن و به صحنه چشم کشاندن یک موضوع. البته این روایت از سوی جبهه باطل همراه با دروغ، فریب، اغواگری و کتمان حق است.

از این رو جهاد تبیین راهبرد دفاعی و تهاجمی دقیق علیه دشمن در جنگ شناختی است. اما در این بین، دشمن خود را معکوس نشان می دهد، ضعف های فرد مقابل را برجسته می سازد و نقاط قدرت او را کوچک و منفی جلوه می دهد. بنابراین ابزار تبیین و تقویت قوای شناختی جامعه بهترین ابزار و سلاح برای اقناع افکار عمومی و نخبگانی و جلوگیری از تصویرسازی ناصحیح و هدفمند دشمن است.

۱-۱-۴. تبیین خداوند از چهره واقعی جبهه حق و باطل

یکی از مهم ترین ارکان در جهاد تبیین در مقابله با جنگ شناختی ادراکی برملا کردن چهره حقیقی دشمن و اهداف اوست. دشمن در میدان جنگ شناختی با تزیین باطل به دنبال تطهیر پلیدی های رفتاری و نشان دادن چهره ناصحانه و دلسوزانه خود به جامعه است تا از این طریق بر افکار، باور و اراده مخاطب اثر بگذارد و به اهداف غایی اش دست یابد.

تزیین و تسویل دشمن ریشه در رفتار ابلیسی دارد و ابلیس به دنبال اغواگری و تزیین باطل و وارونه جلوه دادن حقیقت است: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر/۳۹).



تزئین این است که با اضافه کردن برخی چیزها، شکل واقعی یک امر دگرگون شود. هنگامی که خواسته های باطل بر یک اندیشه یا عمل، آن را امری زیبا و مطلوب نشان دهد و مسیر صحیح هدایت گری را منحرف کند، تزئین رخ می دهد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَىٰ لَهُمْ﴾ (محمد/۲۵).

در این شیوه دشمن با «عملیات فریب»^{۱۵} و خدعه به دنبال زیباسازی و تطهیر چهره و استتار دشمنی اش است، درحالی که او حقیقتاً دشمن است و باید با تبیین چهره واقعی او و اهداف درونی اش او را نشان داد. خداوند در جنگ احزاب از چهره و منش واقعی منافقان و یهود نقاب بر می دارد و از سوی دیگر، سیمای مؤمنان راستین را نیز تبیین می کند و به مسلمانان هشدار می دهد که مبادا توسط ایشان به سمت اغوا و اضلال راه پیدا کنند.

۴-۲. تبیین چهره منافقان نفوذی

در آیات جنگ احزاب ماهیت اهل نفاق برملا می شود (جهاد تبیین) و جامعه از اهداف دشمن آگاه می گردد. یکی از ویژگی های منافقان مسئولیت گریزی و مخالفت با اوامر پیامبر گرامی اسلام بود. در جنگ احزاب، پیامبر (ص) حفر خندق را به گروه های دهنفری سپرده بود. اما منافقان همین که چشم مسلمانان را دور می دیدند دست از کار می کشیدند و بدون اذن پیامبر (ص) به خانه هایشان می رفتند. در آیه ۶۳ سوره نور آمده است: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمُ لُوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

جریان نفاق در میدان احزاب همچون میدان تبوک و احد با برشمردن تعداد نفرات و تجهیزات دشمن و با قدرتمند نشان دادن دشمن و ضعیف نشان دادن سپاه اسلام به دنبال ایجاد ناامیدی و یأس و دلهره و ترس در دل مسلمانان بود و تمام تلاش خود را می کرد تا مسلمانان را در مقابله با دشمن سست کند. اما خداوند منافقان را رسوا می سازد و تهدیدشان می کند که اگر از کارشان دست برندارند، پیامبر (ص) علیه آنان اقدام خواهد کرد و جز مدتی کوتاه در شهر نخواهند ماند (احزاب/۶۰-۶۱).

از ویژگی های منافقان سست ایمانی، عدم تاب آوری و استقامت و در نهایت هم سویی با مشرکین بود. اما خداوند پرده از کفر باطنی ایشان برمی دارد: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا ثُمَّ سُئِلُوا الْفِتْنَةَ لَا تَوْهَا وَمَا تَلَبَّثُوا فِيهَا إِلَّا بَئْسًا﴾ (احزاب/۱۴). اگر لشکریان مشرکان وارد خانه های ایشان شوند



و آنگاه از ایشان بخواهند که از دین و اعتقاد خود برگردند، حتماً پیشنهاد ایشان را می‌پذیرند و جز اندک زمانی درنگ نمی‌کنند. در حقیقت، منافقان منفعت‌گرایند و بیشتر به دنبال آسایش دنیایی خود هستند. از این رو مقاومت و پایداری در دین ندارند و به کمتر زمانی از اعتقاد خود و حمایت مسلمانان و جبهه حق دست می‌کشند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۲۸۶).

در ادامه این آیه خداوند به عهدشکنی و دنیاطلبی منافقان اشاره می‌کند و این که در صورت پیمان‌شکنی بهره‌ای از زندگی دنیا نخواهند داشت و زمانی که به مرگ نزدیک شوند هیچ‌کس جز خداوند نمی‌تواند ولی و ناصر ایشان باشد (احزاب/۱۵-۱۷). منافقان به ظاهر خود را خیرخواه مسلمانان نشان می‌دادند، اما در واقع، علت عدم حضورشان در جهاد و جنگ ترس بود. آنان نسبت به دیگر مسلمانان هم کارشکنی می‌کردند: «قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنْكُمْ وَالْقَائِلِينَ لِإِخْوَانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنَا وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا» (احزاب/۱۸).

در این آیه از گروهی از منافقان با تعبیر «مُعَوِّقِينَ» یاد می‌شود که همان بازدارندگان و کارشکنان میدان نبرد احزاب بودند. اینان خود از میدان نبرد کناره گرفتند و دیگران را نیز به کناره‌گیری و سستی ترغیب کردند. انگیزه تمام این کارشکنی‌ها این است که ایشان بر همه چیز مسلمانان بخیل بودند. آنان نه تنها در بذل جان در میدان نبرد، بلکه در کمک‌های مالی برای تهیه وسائل جنگ و در کمک‌های بدنی برای حفر خندق و حتی در کمک‌های فکری نیز بخل می‌ورزیدند. از سوی دیگر، اینان به شدت ترسو و بزدل بودند. در آیه ۱۹ سوره احزاب می‌خوانیم که چون ترس و بحرانی پیش می‌آمد، آن چنان به پیامبر (ص) نگاه می‌کردند و چشم‌هایشان در حدقه می‌چرخید که گویی می‌خواهند قالب تهی کنند! اما وقتی حالت خوف و ترس فرونشست، زبان‌های تند و خشن خود را با انبوهی از خشم و عصبانیت بر مسلمانان می‌گشودند (و سهم خود را از غنائم مطالبه می‌کردند!)، درحالی که در آن نیز حریص و بخیل بودند. آن‌ها هرگز ایمان نیاوردند و از این رو خداوند اعمالشان را حبط و نابود کرد، و این کار بر خدا آسان است.

۳-۱-۴. تبیین چهره یهود خیانت‌کار

خداوند در آیات قرآن بارها از دشمنی یهود با جامعه اسلامی یاد می‌کند و از خیانت‌های ایشان پرده بر می‌دارد (مائده/۸۰-۸۲). از سوی دیگر، عهدشکنی و دشمنی یهودی‌ها از جمله مشکلات



تاریخ اسلام است، تا جایی که لجاجت و دشمنی همه طوایف یهود با پیامبر اسلام در جنگ احزاب نمود گسترده ای دارد.

هنگامی که پیامبر (ص) در مدینه مستقر شد، با سه طایفه یهود پیمان بست و در این پیمان شرط کرد که نه جنگی بر ضد مسلمانان به راه بیندازند و نه دشمنان پیامبر (ص) را یاری کنند. اما یهود پیمان شکن و از جمله بنی قریظه که ابتدا متعهد به عدم یاری دشمنان پیامبر (ص) شده بودند، پس از مدتی، برخلاف تعهدشان، به مشرکان در جنگ بدر کمک تسلیحاتی کردند و عهد شکستند و در پاسخ پیامبر (ص) گفتند: «نسینا و أخطأنا» و دوباره پیمان بستند، اما در جنگ احزاب عهد خود را شکستند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۳۰؛ حقی بروسی، بی تا، ج ۳، ص ۳۶۲) و اینجا بود که خداوند به پیامبر (ص) فرمان داد تا مدارا با یهودیان بنی قریظه را کنار بگذارد و با آنان با شدت برخورد کند (انفال/۵۶-۵۸).

جنگ احزاب به تحریک یهودیان تبعیدی به خیبر رخ داد، و سران بنی نضیر دست به توطئه جدیدی زدند و با عزیمت به مکه، مشرکان قریش را به جنگ با پیامبر (ص) و جامعه اسلامی برانگیختند. حُیّ بن اخطب، از سران قبیله بنی قریظه، به همراه تعدادی دیگر از بزرگان یهود پیش گام برقراری ائتلاف و جنگ افروزی علیه مسلمانان شدند (ابن هشام، بی تا، ج ۲، ص ۲۱۴). یهودیان پس از آماده کردن قریش برای جنگ با مسلمانان رهسپار سرزمین غطفان شدند و قبایلی همچون بنی سلیم، بنی غطفان و دیگر قبایل و تیره هایی از این قبیله را به جنگ با مسلمانان بسیج کردند و به آنان قول دادند که اگر در این نبرد مشرکان قریش را همراهی کنند، محصول یک سال خیبر به آنان تعلق خواهد داشت. این تحرکات و هم بستگی یهودیان و مشرکان قریش به تشکیل سپاهی با ده هزار نفر منجر شد (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۴۴۲-۴۴۴) و ناگهان جمعیت انبوهی از قبایل مختلف عرب، سیل آسا از نقاط مختلف عربستان، مدینه را محاصره کردند (ابن هشام، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵).

از سوی دیگر، حیی بن اخطب با مذاکره شبانه با یهود بنی قریظه که در مدینه ساکن بودند جبهه ای داخلی علیه سپاه اسلام تشکیل داد (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۱). یهود بنی قریظه علاوه بر نقش ستون پنجمی برای دشمن، اقدامات عملی نیز انجام می دادند. برای مثال، گروهی از آنان کوشیدند وارد یکی از قلعه هایی که زنان و کودکان مسلمان در آنجا پناه گرفته بودند



بشوند، که با کشته شدن سردسته مهاجمان به دست صفیه، عمه رسول خدا (ص)، و فرار بقیه مهاجمان، نقشه‌شان نافرجام ماند (حسنی، ۱۴۱۶، ص ۴۹۵).

در آیه ۲۶ و ۲۷ سوره احزاب به عاقبت شوم و فرجام ذلت بار یهودیان پیمان‌شکن و خیانت‌کار احزاب اشاره شده است: «وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِبِهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ﴿٢٦﴾ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوُّهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا». بنابر این آیات، خداوند یاری‌کنندگان مشرکان علیه مسلمانان، یعنی بنی قریظه را از بالای قلعه‌هایشان پایین آورد و ترس را در دل‌هایشان افکند. عده‌ای که همان مردان جنگی دشمن باشند کشته شدند و جمعی که عبارت بودند از زنان و کودکان دشمن اسیر گشتند. بعد از کشته شدن و اسارت آنان، اراضی و خانه‌ها و اموالشان به ملک مسلمانان درآمد و خدا سرزمین خیبر را بدون جنگ نصیب مسلمانان کرد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۴۳۶).

۴-۱-۴. تبیین چهره مؤمنان راستین

یکی از مهم‌ترین ارکان جنگ احزاب جبهه قوی اهل ایمان بود. خداوند صفات و ویژگی‌های این مؤمنان راستین را تبیین می‌کند تا علت پیروزی مسلمانان را در این میدان دشوار بیان نماید و از سوی دیگر، الگویی برای آینده بشریت ترسیم کند. در حقیقت، در هیاهوی این روزهای جامعه بشری و تقابل میان جبهه حق و باطل با جنگ تمام‌عیار ترکیبی و شناختی، انصاف به این ویژگی‌ها می‌تواند اهل ایمان را پیروز گرداند.

در آیه ۲۲ سوره احزاب آمده است: «وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا». مؤمنان راستین پس از آن‌که لشکرکشی احزاب و پیروزی بر آنان را وعده و آزمون الهی دانستند، این وعده و آزمون الهی را نشان صدق گفتار خدا و پیامبرش خواندند، و حرکت و حمله فراگیر دشمنان نه تنها سبب ترس و فرار آنان نشد، بلکه بر ایمان و تسلیم ایشان در برابر خدا و پیامبر اکرم افزود. ایشان همه دشواری‌ها را به جان خریدند و دین خود را به اسلام ادا کردند (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۶۶، ص ۴۳). عده‌ای از ایشان به این عهد و پیمان الهی با شهادت خویش وفا کردند و عده‌ای در آرزوی بذل جان خویش‌اند و هیچ‌گونه تبدیل و تغییری در عهد خویش روا نداشتند: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا» (احزاب/۲۳). از دید علامه طباطبایی، این عهد آن بود که در مقابل دشمن و حمله یکپارچه او ایستادگی کنند و نگریند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۶، ص ۲۹۰).



۲-۴. ولایت پذیری و لزوم تبعیت جامعه از رهبر

از آنجاکه دشمن در جنگ شناختی با سه ضلع «اعتمادزدایی»^{۱۶}، «قداستزدایی»^{۱۷} و «ناکارآمدسازی»^{۱۸} نسبت به رهبر نظام دینی به دنبال از بین بردن اعتماد عمومی مردم به رهبری و عملکرد او، قداستزدایی از چهره او، و در نهایت ناکارآمد نشان دادن حرکت جامعه اسلامی است، به راحتی به حوزه شناخت و ادراکات جامعه نفوذ می کند تا رابطه عاطفی میان امام و امت را از میان ببرد. از این رو در طول تاریخ همیشه جبهه باطل به دنبال اتهام و افترا و برچسب های ناروا به رهبران جبهه حق بوده است تا با این قداستزدایی به بی اعتمادی عمومی دست پیدا کند (نک: مؤمنون/۲۴؛ ۶۶؛ اعراف/۱۰۹-۱۱۰، ۱۶۱؛ نساء/۷۸؛ صافات/۳۶؛ انبیاء/۵؛ اسراء/۴۷).

در میدان دشوار احزاب نیز عده ای از منافقان، پیامبر (ص) و فرمان وحیانی او را غرور و فریب معرفی کردند و وعده های ایشان را دروغین دانستند. لذا خداوند پیامبر اسلام را به عنوان الگوی حقیقی جامعه معرفی کرد و مردم را به مؤلفه مهم ولایت پذیری از رهبر دینی جامعه فراخواند. ولایتمداری، اطاعت بی چون و چر از ولی خداست؛ اطاعتی مخلصانه و از روی آگاهی و براساس حب به ولایت. این الگوپذیری و ولایت در جهات مختلف می باشد؛ پیروی از سبک زندگی، روش مواجهه با دشمن، منطق گفت وگو، صبر و استقامت، روشننگری و توکل او یعنی همراه شدن با خط هدایت در برابر امواج شبهه، تحقیر، تطمیع یا تهدید دشمن.

همچنین خداوند متعال در احزاب به عواقب ناگوار مخالفت با پیامبر اسلام و امر ولی جامعه هشدار می دهد: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (نور/۶۳).

۳-۴. استقامت و تاب آوری جامعه در مواجهه با دشمن و سختی ها

دشمنان در جنگ های ترکیبی همه جانبه در پی از بین بردن نظام دینی و جبهه حق اند و از آنجاکه در جنگ شناختی ادراکی با همه توان به هدف نفوذ در بینش ها و باورها و سست کردن اراده ها به میدان می آیند، یکی از مهم ترین راهبردهای مقابله، افزایش «تاب آوری»^{۱۹} و پایداری نخبگان و جامعه دینی است. حتی دشمنان در جنگ شناختی به دنبال از میان بردن تفکر مقاومت برای تسلیم کردن جوامع اند.

16. Trust erosion

17. Desacralization

18. Disruption

19. Resilience



دشمنان می‌دانند تا زمانی که جبهه حق تنها راه پیروزی‌اش را در استقامت می‌داند، کاری از آنان ساخته نیست. لذا اندیشه مقاومت را بی‌فایده، غیرممکن و پرهزینه نشان می‌دهند و به آن تعرض می‌کنند. خداوند در قرآن کریم از راهبردهای مشترک انبیای الهی در برابر دشمنان، به استقامت انبیا اشاره می‌کند: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران/۱۴۶).

همچنین در تمام نبردهای صدر اسلام رمز موفقیت و کامیابی جامعه ایمانی استقامت و تاب‌آوری آن در قبال دشمن بوده است، چنان‌که خداوند دستور به استقامت می‌دهد: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/۱۳۹). اما در میدان احزاب نیز که ترس و دلهره عجیبی بر مسلمانان حاکم شده بود و دشمن از همه جهت حمله‌ور می‌شد، ایمان و پایداری مسلمانان و مؤمنان بود که ایشان را پیروز کرد: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ... وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ (احزاب/۲۲).

۴-۴. تقویت شناختی جامعه به امیدآفرینی و نصرت الهی

از آنجاکه دشمن در جنگ ترکیبی شناختی به دنبال ایجاد یأس و ناامیدی از آینده و سست کردن باورهاست، رهبر جامعه باید هوشمندانه امت اسلامی را امیدوار به آینده کند. خداوند بارها امت اسلامی را در میدان‌های دشوار به اندیشه «امیدآفرینی»^{۲۰} تقویت کرده است. لذا یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های پیامبر (ص) در مواجهه با جبهه باطل امیدبخشی به جامعه اسلامی بود، چه در میدان نبرد و چه در مسیر دشوار حرکت به سوی اهداف متعالی اسلام. ایشان در شرایط دشوار جنگ احزاب و به‌رغم تلاش دشمن برای ضربه به اسلام، با ایمان قوی، رهبری حکیمانه، و کلام امیدبخش خود یارانش را دلگرم می‌کرد. برای مثال، در حفر خندق، مسلمانان نتوانستند صخره عظیمی را بشکنند. از رسول گرامی کمک طلبیدند. او در پرتو نیروی الهی با سه ضربه صخره را خرد کرد و فرمود از اینجا کاخ‌های شاهان حیره و مدائن کسری و قصور رومیان برای من آشکار شد. فرشته وحی به من خبر داد که اتمم بر آن‌ها پیروز می‌شوند و تمام قصرها و کاخ‌های آنان را تصرف می‌کنند. بشارت باد بر شما ای مسلمانان، و سپاس خدا را در برابر این نوید قطعی، که به دنبال این محاصره پیروزی است (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۶۲؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۵۶۹). سخنان و رفتار امیدبخش پیامبر (ص) چنان بود که مسلمانان لحظه به لحظه بر ایمان و تسلیمشان افزوده می‌شد (احزاب/۲۲).



از مهم ترین جلوه های امیدآفرینی، وعده نصرت و امداد الهی در میدان تقابل با حربه های دشمنان است. خداوند متعال در آغاز آیات جنگ احزاب ابتدا به تقویت شناختی و انگیزشی مسلمانان می پردازد و نعمت بزرگ پیروزی بر لشکر کفر و شرک با امدادهای الهی و غیبی را به ایشان یادآور می شد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا» (احزاب/۹).

امداد و نصرت الهی سنتی است از جانب پروردگار که بارها وعده داده است که بدانید در صورت استقامت و پایداری و یقین به وعده های الهی، جبهه حق بر جبهه باطل پیروز خواهد شد: «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (مجادله/۲۷).

۴-۵. بهره گیری از سرمایه های انسانی و اجتماعی جامعه

یکی از راه های برون رفت در جنگ شناختی دشمن توجه به داشته های جبهه خودی و استفاده از توان و سرمایه های فکری و انسانی آن است. پیامبر (ص) به عنوان فرمانده و رهبر جامعه اسلامی، در جنگ ها، در تعیین استراتژی ها تجربه و تحلیل یارانش را می شنید، با آنان مشورت می کرد و از توان و تخصص یاران، مسئولیت دادن به جوانان و شنیدن ایده های ایشان بهره می برد. توصیه قرآن به پیامبر (ص) مشورت بود: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران/۱۵۹).

در احزاب نیز یکی از مهم ترین عوامل پیروزی مسلمانان، بهره گیری پیامبر (ص) از ظرفیت های فکری و به ویژه سرمایه انسانی و هم بستگی اجتماعی مسلمانان بود. برای مثال، سلمان فارسی پیشنهاد حفر خندق را داد. این ایده در سنت عربی سابقه نداشت، اما پیامبر (ص) آن را پذیرفت و خود نیز در حفر خندق شرکت کرد (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۴۴۱). این عملکرد نشان از پذیرش تخصص ها و خلاقیت ها و استفاده از نیروی فکری جامعه اسلامی دارد. همچنین استفاده از توان و شجاعت علی بن ابیطالب در جنگ احزاب برای شکست یلان عرب بیانگر اطمینان به توان داخلی و سرمایه انسانی اجتماعی برای رسیدن به پیروزی نهایی است، تا جایی که خداوند مؤمنان راستین را چنین می ستاید: «مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَلُوا تَبَدُّلًا» (احزاب/۲۳).

نتیجه گیری

مطالعه ساختارهای شناختی تقابل جبهه حق و باطل در جنگ احزاب، مبتنی بر تحلیل آیات قرآنی، نشان می دهد که تقابل دشمنان و بدخواهان با پیامبر گرامی اسلام و جامعه اسلامی صرفاً



محدود به تقابل سخت و نظامی نبود، بلکه لایه‌های عمیق‌تری از جنگ نرم و شناخت محور نیز در آن دخیل بوده است. دشمنان با ابزارهای پیچیده شناختی، روانی و تبلیغاتی، به دنبال تسلط بر ذهن، اراده و باورهای مسلمانان بودند. آنان با بهره‌گیری از تکنیک‌هایی چون ایجاد اضطراب جمعی و القای ترس و ضعف، القای ناکارآمدی، تضعیف انسجام اجتماعی و تخریب سرمایه‌های نمادین جامعه اسلامی، تلاش داشتند تا با کنترل ادراک و اختلال در فرایندهای شناختی، مقاومت روانی و معرفتی مسلمانان را از بین ببرند. از سوی دیگر، قرآن با ارائه چهارچوب معرفتی - تحلیلی، ضمن تبیین رفتارهای جریان نفاق، بیمار دلان و دیگر کنشگران جنگ احزاب، راهبردهایی چون جهاد تبیین، تقویت بینش و ایمان، صبر و استقامت، ولایت‌پذیری، اتحاد امت اسلامی، ارتقای قدرت تحلیل، هوشیارسازی جمعی و تقویت انسجام درونی امت را به عنوان پاسخ‌های شناختی - بازدارنده طرح می‌نماید. به عبارت دیگر، بازخوانی این نبرد از منظر جنگ شناختی نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در مقام رهبری جامعه ایمانی، علاوه بر فرماندهی نظامی، رهبری ادراکی و معرفتی را نیز بر عهده داشت و با مدیریت هوشمندانه باورها و احساسات، جامعه را از فروپاشی درونی مصون ساخت. تحلیل حاضر نشان داد که مواجهه با جنگ‌های شناختی، مستلزم تبیین مستمر، بازتعریف روایت‌های بنیادین و فعال‌سازی ظرفیت‌های شناختی جامعه است؛ ظرفیتی که در تجربه جنگ احزاب، به عنوان الگویی قرآنی از مقاومت شناختی، به روشنی قابل ردیابی است.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید آن‌هاست.

مشارکت نویسندگان

این مقاله مستخرج از رساله دکتری علی غفوری منش است که حسن خرقانی راهنمایی و علی اکبر رستمی مشاوره آن را به عهده داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله هیچ گونه تعارض منافع ندارند.



حامی مالی

این مقاله هیچ کمک مالی از نهادهای تأمین مالی در بخش های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

سپاسگزاری

نویسندگان از داوران ناشناس مقاله بابت نظرات تخصصی آنها سپاسگزاری می کنند.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). **تاریخ ابن خلدون**. بیروت: دار الفکر.
۲. ابن سعد، محمد. (۱۴۱۰ق). **الطبقات الكبرى**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **التحریر و التنویر**. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۵. ابن هشام، عبدالملک معافری. (بی تا). **السیره النبویه**. بیروت: دار المعرفه.
۶. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. نای، جوزف؛ (۱۳۸۷ش). **قدرت نرم**، (ترجمه سید محسن روحانی و مهدی ذوالفقاری). تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۸. آلپورت، گوردون ویلارد؛ پستمن، لئو. (۱۳۷۴ش). **روان‌شناسی شایعه**، (ترجمه ساعد دبستانی). تهران: سروش.
۹. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. امین، سید مهدی. (۱۳۹۰ش). **جنگ‌های صدر اسلام از جنگ بدر تا فتح مکه از دیدگاه قرآن و حدیث**. قم: بیان جوان.
۱۱. بختیاری، شهلا؛ تقوی، هدیه. (۱۳۹۲ش). **سنخ‌شناسی و تبیین رفتاری مسلمانان در همراهی با پیامبر (ص) در غزوه خندق بر اساس سوره احزاب**. **تاریخ اسلام و ایران**، ۲۳ (۱۷)، ۴۷-۶۷.
<https://doi.org/10.22051/hii.2014.724>
۱۲. برنال، آلونسو. (۱۴۰۲ش). **جنگ شناختی حمله به واقعیت و اندیشه**، (ترجمه محمد حسین قربانی زواره و سیدعلیرضا مصطفوی). قم: شناخت‌پژوه.
۱۳. برونو، فرانکو. (۱۳۷۰ش). **فرهنگ توصیفی اصطلاحات روان‌شناسی**، (ترجمه مهشید یاسایی و فرزانه طاهری). تهران: طرح نو.
۱۴. بیرو، آلن. (۱۳۶۶ش). **فرهنگ علوم اجتماعی**، (ترجمه باقر ساروخانی). تهران: کیهان.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. پورافکاری، نصرت‌الله. (۱۳۸۰ش). **فرهنگ جامع روان‌شناسی و روان‌پزشکی**. تهران: فرهنگ.
۱۷. تزو، سون. (۱۳۶۴ش). **هنر جنگ**، (ترجمه حسن حبیبی). تهران: قلم.
۱۸. تهامی، مختار. (۱۹۷۶م). **الرأی العام و الحرب النفسیة**. قاهره: دار المعارف.
۱۹. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). **الکشف و البیان فی تفسیر القرآن** (تفسیر الثعلبی)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۲۰. جوادى آملی، عبدالله. (۱۴۰۱ش). **تفسیر تسنیم**. قم: اسراء.
۲۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ق). **الصحاح**. بیروت: دار العلم للملایین.
۲۲. حسنی، هاشم معروف. (۱۴۱۶ق). **سيرة المصطفى**. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۳. حقى بروسوى، اسماعیل بن مصطفى. (بی تا). **تفسیر روح البیان**. بیروت: دار الفکر.
۲۴. حلبی، علی بن ابراهیم. (۱۴۲۷ق). **السيرة الحلیة**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. خرقانی، حسن؛ حسین نژاد محمدآبادی، سجاد. (۱۴۰۳ش). **گفتمان تبلیغی انبیا در سوره هود. آموزه های قرآنی**، ۲۱ (۴۰)، ۲۷۷-۳۰۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6750.2498>
۲۶. خطیب، عبدالکریم. (۱۴۲۲ق). **التفسیر القرآنی للقرآن**. بیروت: دار الفکر العربی.
۲۷. خوزین، حسن. (۱۴۰۰ش). **مبانی جنگ شناختی (تهدیدات نوین علیه ج.ا.ایران)**. تهران: آرمان پژوهان.
۲۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). **لغتنامه**. تهران: دانشگاه تهران - روزنه.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**، (تحقیق صفوان داودی). بیروت: دار القلم.
۳۰. زبیدی، محمد بن محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دار الفکر.
۳۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف**. بیروت: دار الکتب العربی.
۳۲. سحاب، مهدی. (۱۳۸۹ش). **جنگ های صدر اسلام**. تهران: توسعه فرهنگ قرآنی.
۳۳. سعیدپور، کاظم. (۱۳۸۷ش). **بررسی جنگ های صدر اسلام**. قم: فقه.
۳۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۵۲ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۳۶. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). **تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ الطبری)**. بیروت: دار التراث.
۳۷. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین**. تهران: مرتضوی.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۹. عاملی، جعفر مرتضی. (۱۳۸۵ش). **الصحيح من سيرة النبي الأعظم**. قم: دار الحديث.
۴۰. عسکری، ابوهلال. (۱۴۰۰ق). **الفروق فی اللغة**. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۴۱. فخر رازی، محمد بن عمر. (بی تا). **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۲. فلاول، جان. اچ. (۱۹۸۷م). **رشد شناختی**، (ترجمه فرهاد ماهر. تاریخ نشر: ۱۳۷۷ش). تهران: رشد.
۴۳. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **المصباح المنیر**. قم: دار الهجرة.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۴۵. کلوسکو، جورج. (۱۴۰۲ش). **تاریخ فلسفه سیاسی**، (ترجمه خشایار دیهیمی). تهران: نی.
۴۶. گرجی، مهدی. (۱۴۰۰ش). **نفوذ راهبردی در نظام دینی**. تهران: سروش.
۴۷. محسنی، نیکچهره. (۱۳۸۰ش). **نظریه ها در روان شناسی رشد**. تهران: پردیس.



۴۸. مقدم‌فر، حمیدرضا؛ محسنی آهویی، ابراهیم. (۱۴۰۰ ش). **جنگ شناختی علم پیروزی در نبرد ذهن‌ها**. تهران: انتشارات خبرگزاری تسنیم.
۴۹. واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ ق). **المغازی**، (تحقیق مارسدن جونس). بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۵۰. نیچه، فردریش. (۱۳۷۵ ش). **فراسوی نیک و بد**، (ترجمه داریوش آشوری). تهران: خوارزمی.
۵۱. هاجینز، ادوین؛ هی لاگین، فرانسیس؛ هیث، مارگارت و دیگران. (۱۳۸۸ ش). **شناخت توزیع‌شده**، (ترجمه حسین رضائی و مصطفی مهر). تهران: مؤسسه آموزشی و تحقیقاتی صنایع دفاعی.



References

The Holy Qur'ān. [In Arabic]

Nahj al-Balāghah. [In Arabic]

1. Al-'Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh. (1979). *Al-Furūq fi al-lughah* [The Differences in Language]. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. [In Arabic]
2. Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2000). *Tahdhīb al-lughah* [The Refinement of Language]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
3. Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1997). *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-lughah wa ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* [The Correct: The Crown of Language and the Correct Arabic]. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
4. Allport, Gordon W., & Postman, Leo J. (1995). *Ravān-shenāsī-ye shāye'eh* [The Psychology of Rumor] (S. Dabbestānī, Trans.). Tehran: Surūsh. [in Persian]
5. Al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1985). *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* [The Compendium of the Rulings of the Quran]. Tehran: Nāsher Khosrow. [In Arabic]
6. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1967). *Tārīkh al-umam wa al-mulūk* [History of the Nations and Kings]. Beirut: Dār al-Turāth. [In Arabic]
7. Al-Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. (2002). *Al-Kashf wa al-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān* [The Unveiling and Elucidation of the Interpretation of the Quran]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
8. Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh. (1994). *Rūḥ al-ma'ānī fi tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* [The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
9. Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī. (1994). *Tāj al-'arūs min jawāhir al-qāmūs* [The Bride's Crown from the Jewels of the Dictionary]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
10. 'Āmilī, Ja'far Murtaḍā. (2006). *Al-Ṣaḥīḥ min sirat al-nabī al-a'ẓam* [The Authentic from the Biography of the Greatest Prophet]. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]
11. Amīn, Sayyid Mahdī. (2011). *Jang-hā-ye ṣadr-e Eslām: az jang-e Badr tā fath-e Makkah az dīdgāh-e Qur'ān va ḥadīth* [Early Islamic Wars: From the Battle of Badr to the Conquest of Mecca from the Perspective of the Quran and Hadith]. Qom: Bayān-e Javān. [in Persian]
12. Bakhtiyārī, Shahla, & Taqavī, Hadiyyeh. (2013). *Sankh-shenāsī va tabīn-e raftārī-ye*



- mosalmānān dar hamrāhī bā payāmbār (ṣ) dar ghazveh-ye Khandaq bar asās-e sūreh-ye Aḥzāb* [Typology and Behavioral Explanation of Muslims' Support for the Prophet (PBUH) in the Battle of the Trench Based on Surah al-Aḥzāb]. Tārīkh-e Eslām va Īrān [Islamic and Iranian History], *23*(17), 47–67. <https://doi.org/10.22051/hii.2014.724> [in Persian]
13. Bannister, Andrew G. (2014). *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*. Lanham: Lexington Books.
 14. Bayḡdāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar. (1997). *Anwār al-tanzīl wa asrār al-tāwīl* [The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
 15. Bernal, Alonso. (2023). *Jang-e shenākhtī: ḥamleh be vāqe'īyyat va andīsheh* [Cognitive Warfare: An Attack on Reality and Thought] (M. Ḥ. Qorbānī Zavāreh & S. A. Moṣṭafavī, Trans.). Qom: Shenākht-Pazhūh. [in Persian]
 16. Bīrū, Ālan. (1987). *Farhang-e 'ulūm-e ejtemā'ī* [Dictionary of Social Sciences] (B. Sārūkhānī, Trans.). Tehran: Kayhān. [in Persian]
 17. Bruno, Franco J. (1991). *Farhang-e toṣṣīfī-ye eṣṭilāḥāt-e ravān-shenāsī* [Descriptive Dictionary of Psychological Terms] (M. Yasā'ī & F. Ṭāherī, Trans.). Tehran: Tarḥ-e Now. [in Persian]
 18. Dehkhodā, 'Alī Akbar. (1998). *Lughatnāmah* [Dictionary]. Tehran: Dānīshgāh-e Tehrān / Rūzanah. [in Persian]
 19. Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1994). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr li-I-Rāfi'ī* [The Illuminating Lamp on the Unfamiliar Terms in al-Rāfi'ī's Great Commentary]. Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
 20. Flavell, John H. (1988). *Roshd-e shenākhtī* [Cognitive Development] (F. Māher, Trans.). Tehran: Nashr-e Roshd. [in Persian]
 21. Gorgī, Maḥdī. (2021). *Nofūdh-e rāḥburdī dar nizām-e dīnī* [Strategic Infiltration in the Religious System]. Tehran: Surūsh. [in Persian]
 22. Ḥalabī, 'Alī ibn Ibrāhīm. (2006). *Al-Sīrah al-Ḥalabīyyah* (Insān al-'uyūn fī sirat al-Amīn al-Māmūn) [The Halabi Biography: The Man of the Eyes in the Biography of the Trustworthy, the Entrusted]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
 23. Ḥaqqī Burūsawī, Ismā'īl ibn Muṣṭafā. (n.d.). *Tafsīr rūḥ al-bayān* [The Exegesis: The Spirit of Elucidation]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]



24. Ḥasanī, Hāshim Ma'rūf. (1995). *Sīrat al-Muṣṭafā* [The Biography of the Chosen One]. Beirut: Dār al-Ta'āruf lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
25. Hutchins, Edwin; Hylagin, Francis; Heath, Margaret, et al. (2009). *Shenākht-e towzī-shodeh* [Distributed Cognition] (Ḥ. Ramažānī & M. Mehr, Trans.). Tehran: Mu'assaseh-ye Āmūzeshī va Taḥqīqātī-ye Ṣanāye'-e Dafe'ī. [in Persian]
26. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2000). *Al-Taḥrīr wa al-tanwīr* [The Liberation and Enlightenment]. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
27. Ibn Hishām, 'Abd al-Malik. (n.d.). *Al-Sīrah al-Nabawīyyah* [The Prophetic Biography]. Beirut: Dār al-Ma'rīfah. [In Arabic]
28. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1988). *Dīwān al-mubtadā wa al-khabar fī tārīkh al-'Arab wa al-Barbar wa man 'āṣarahum min dhawī al-shān al-akbar* [The Book of Lessons and Record of the Beginnings and Events in the History of the Arabs and Berbers]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
29. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1994). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
30. Ibn Sa'd, Muḥammad. (1990). *Al-Ṭabaqāt al-kubrā* [The Great Generations]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
31. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2022). *Tafsīr-e Tasnīm* [The Exegesis Tasnīm]. Qom: Isrā'. [in Persian]
32. Kharqānī, Ḥasan, & Ḥusayn-Nezhād Moḥammadābādī, Sajjād. (2024). *Goftgān-e tablighī-ye anbīyā dar sūreh-ye Hūd* [The Prophetic Discursive Method in Surah Hūd]. Āmūzehhā-ye Qur'ānī [Quranic Teachings], *21*(40), 277–308. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6750.2498> [in Persian]
33. Khaṭīb, 'Abd al-Karīm. (2001). *Al-Tafsīr al-Qur'ānī lil-Qur'ān* [The Quranic Exegesis for the Quran]. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī. [In Arabic]
34. Khūzīn, Ḥasan. (2021). *Mabānī-ye jang-e shenākhtī* (tahdīdāt-e novīn 'alīyeh-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān) [Foundations of Cognitive Warfare (New Threats against the Islamic Republic of Iran)]. Tehran: Ārmān-Pazhūhān. [in Persian]
35. Klosko, George. (2023). *Tārīkh-e falsafeh-ye siyāsī* [History of Political Philosophy] (K. Dihīmī, Trans.). Tehran: Ney. [in Persian]
36. Moḥsenī, Nikchehreh. (2001). *Naẓariyehhā dar ravān-shenāsī-ye roshd* [Theories in

- Developmental Psychology]. Tehran: Pardīs. [in Persian]
37. Moqaddamfar, Ḥamid-Rezā, & Moḥsenī Āhūyī, Ebrāhīm. (2021). *Jang-e shenākhtī: 'elm-e pīrūzī dar nabard-e zehnhā* [Cognitive Warfare: The Science of Victory in the Battle of Minds]. Tehran: Nashrīyāt-e Khabarguzārī-ye Tasnīm. [in Persian]
 38. Nietzsche, Friedrich. (1996). *Farā-ye nīk va bad* [Beyond Good and Evil] (D. Āshūrī, Trans.). Tehran: Khwārazmī. [in Persian]
 39. Nye, Joseph S. (2008). *Qodrat-e narm* [Soft Power] (S. M. Rūḥānī & M. Zolfaghārī, Trans.). Tehran: Dānishgāh-e Emām Šādiq ('a). [in Persian]
 40. Pourafkāri, Nošrat Allāh. (2001). *Farhang-e jāme'-e ravān-shenāsī va ravān-pezeshtī* [Comprehensive Dictionary of Psychology and Psychiatry]. Tehran: Farhang. [in Persian]
 41. Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1992). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān* [Vocabulary of Quranic Words]. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
 42. Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar. (n.d.). *Al-Tafsīr al-kabīr* (Mafātīḥ al-ghayb) [The Great Exegesis (Keys of the Unseen)]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
 43. Sahāb, Maḥdī. (2010). *Jang-hā-ye šadr-e Eslām* [Early Islamic Wars]. Tehran: Tose'eh-ye Farhang-e Qur'ānī. [in Persian]
 44. Sa'īdpour, Kāzem. (2008). *Bar'rasī-ye jang-hā-ye šadr-e Eslām* [A Study of Early Islamic Wars]. Qom: Fiqh. [in Persian]
 45. Sun Tzu. (1985). *Honar-e jang* [The Art of War] (Ḥ. Ḥabībī, Trans.). Tehran: Qalam. [in Persian]
 46. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* [Compendium of Elucidation in the Interpretation of the Quran]. Tehran: Nāšer Khosrow. [In Arabic]
 47. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1973). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Interpretation of the Quran]. Beirut: Al-Mu'assasah al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
 48. Ṭarīḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. (1996). *Majma' al-baḥrayn* [Confluence of the Two Seas]. Tehran: Murtaẓavī. [In Arabic]
 49. Ṭuhāmī, Mukhtār. (1976). *Al-Rāy al-'ām wa al-ḥarb al-nafsīyyah* [Public Opinion and Psychological Warfare]. Cairo: Dār al-Ma'ārif. [In Arabic]
 50. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Clarification in the

Interpretation of the Quran]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

51. Wāqidī, Muḥammad ibn 'Umar. (1989). *Kitāb al-maghāzī* [The Book of Military Expeditions] (M. Jones, Ed.). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]

52. Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1987). *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl* [The Unveiler of the Realities of the Subtleties of Revelation]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]



A Sociological Analysis of the Factors and Obstacles to the Realization of Monotheistic Faith in the Holy Qur'an

Seyed Mohsen Mirsondosi ¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Qur'an and Social Studies, Institute of Islamic Civilization, Islamic Sciences and Culture Academy, Mashhad, Iran. Email: m.sondosi@isca.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 11 June 2025

Revised: 15 July 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 4 November 2025

Keywords:

Holy Quran, Monotheism (Tawhīd), Social Monotheism, Faith in God, Monotheistic Society.



Abstract

This research aims to sociologically examine the enabling factors and obstacles to the realization of monotheistic faith (īmān tawhīdī) in the Holy Quran. Faith in divine unity (tawhīd), as the central axis of Islam, plays a decisive role in shaping individual and social behaviors and actions. It is considered a foundational element for enhancing the quality of individual life and strengthening social structures. Employing the method of thematic analysis of Quranic verses and a sociological analytical approach, themes related to the realization or weakening of monotheistic faith were first extracted. Subsequently, the role of these factors in the process of religious socialization and social cohesion was explained. The results indicate that the realization of monotheistic faith depends on strengthening enabling factors such as cognitive knowledge of divine signs, conscious effort to accept and follow the truth, submission to divine teachings, and active participation in religious and social spheres. Conversely, the presence of obstacles such as negligence of divine commands, inattention to ritual worship, distortion of religious teachings, and disregard for social responsibility leads to increased social disintegration and a weakening of social capital and collective trust within the community of believers. Accordingly, simultaneous attention to developing enabling factors and removing inhibiting factors paves the way for realizing a cohesive society based on monotheistic faith and fosters the concurrent growth of the individual and society.

Cite this article: Mirsondosi, S.M.. (2025). A Sociological Analysis of the Factors and Obstacles to the Realization of Monotheistic Faith in the Holy Quran. *Quranic Doctrines*, 22(42), 77-121. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7109.2566>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

Monotheistic faith (īmān tawhīdī) serves as the central axis of Islam, constituting not merely a subjective belief but a system of knowledge, inclination, and action that must be realized in both individual and social spheres. The Holy Qur'an, through its repeated emphasis on divine unity and the rejection of polytheism (shirk), introduces monotheistic faith as the foundation of guidance and felicity. The significance of this research lies in its sociological approach, extracting and analyzing the enabling (positive) factors and obstacles to the realization of monotheistic faith directly from the Qur'anic text. This study seeks to answer two key questions: (1) What enabling and inhibiting factors in the Qur'an influence the realization of monotheistic faith? (2) How do these factors operate within individual and social domains?

Method

The research method is qualitative and based on thematic analysis of Qur'anic verses. The research stages include:

- A comprehensive review of the Qur'an and identification of 380 verses related to monotheistic faith.
- Extraction of the translation and social interpretations of the selected verses.
- Three-stage coding (open, axial, selective) using MAXQDA software.
- Generation of 1181 initial codes, categorization into 22 concepts, and final consolidation into two main categories: Enabling Factors (12 concepts) and Inhibiting Factors (10 concepts).
- Validation of results through a systematic coding process and comparison with prior literature.

Findings

Enabling Factors

- Cognitive recognition of divine signs.
- Conscious effort to accept and follow the truth.
- Submission to divine teachings.
- Active participation in religious and social arenas.
- Strengthening social capital, cohesion, and solidarity.
- Individual and social resilience in the face of challenges.
- Social self-control (Taqwā – piety/God-consciousness).
- Healthy social competition.
- Rational and social preferences in decision-making.
- Meaning-making and reproduction of shared values.



Inhibiting Factors (Obstacles)

- Neglect of divine commandments.
- Inadequate attention to ritual acts of worship.
- Distortion of religious teachings.
- Neglect of social responsibility.
- Weakness in self-control and Taqwā.
- Unhealthy competition and excessive individualism.
- Doubt and skepticism regarding monotheistic beliefs.
- Influence of non-monotheistic worldviews.
- Religious alienation resulting from the reduction of faith to a merely verbal or traditional level.
- Social disintegration and diminished collective trust.

Conclusions

The realization of monotheistic faith in society requires simultaneous attention to enabling factors and the removal of inhibiting obstacles. The findings indicate that monotheistic faith functions not only as a doctrinal principle but also as a social mechanism for cohesion, trust, and social capital. By strengthening these factors, a cohesive and stable society based on monotheistic faith is formed. Conversely, neglect of these factors leads to the weakening of religiosity and an increase in social vulnerabilities.

Author Contributions

The corresponding author, Seyed Mohsen Mirsandosi, has undertaken all stages of the research, including data extraction, analysis, and article composition.

Data Availability Statement

The research data, including tables of verses and coding files in MAXQDA software, are available from the author upon request by researchers.

Acknowledgements

Gratitude is extended to the Islamic Sciences and Culture Research Institute and colleagues in the Qur'an and Social Studies group for their scholarly support and constructive critiques.

Ethical Considerations

The author has refrained from any distortion, plagiarism, or research misconduct in data collection, analysis, and article writing.



Funding

This research did not receive any specific financial support from governmental, commercial, or non-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest in the writing of this article.

Declaration on the Use of AI Tools

In preparing this article, the author used Microsoft Copilot for assistance in writing the extended abstract. The generated content was subsequently reviewed and edited, and the author assumes full responsibility for it.



تحلیل جامعه‌شناختی عوامل و موانع تحقق ایمان توحیدی در قرآن کریم

✉ سید محسن میرسندسی

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه قرآن و مطالعات اجتماعی، پژوهشکده اسلام تمدنی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مشهد، ایران. رایانامه: m.sondosi@isca.ac.ir

چکیده

هدف این پژوهش بررسی جامعه‌شناختی عوامل و موانع تحقق ایمان توحیدی در قرآن کریم است. ایمان به توحید به عنوان محور اساسی دین اسلام، تأثیر تعیین‌کننده‌ای در شکل‌دهی رفتارها و کنش‌های فردی و اجتماعی دارد و زمینه‌ساز ارتقای کیفیت زندگی فردی و استحکام ساختارهای اجتماعی محسوب می‌شود. با تکیه بر روش تحلیل مضمون آیات قرآن و رویکرد تحلیلی جامعه‌شناختی، ابتدا مضامین مرتبط با تحقق یا تضعیف ایمان توحیدی استخراج گردید و سپس به تبیین نقش این عوامل در فرایند جامعه‌پذیری دینی و انسجام اجتماعی پرداخته شد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد تحقق ایمان توحیدی در گرو تقویت عوامل ایجابی مانند شناخت معرفتی نسبت به آیات الهی، تلاش آگاهانه برای پذیرش و پیروی از حق، تسلیم در برابر آموزه‌های الهی و حضور فعال در عرصه‌های دینی و اجتماعی است. در مقابل، وجود موانعی چون غفلت از دستورات الهی، کم‌توجهی به مناسک عبادی، تحریف آموزه‌های دینی و بی‌توجهی به مسئولیت اجتماعی، عامل افزایش گسست‌های اجتماعی و تضعیف سرمایه اجتماعی و اعتماد جمعی در جامعه مؤمنان می‌شود. بر این اساس، توجه توأمان به توسعه عوامل ایجابی و رفع عوامل سلبی، زمینه‌ساز تحقق جامعه‌ای هم‌پسته بر پایه ایمان توحیدی خواهد بود و به رشد هم‌زمان فرد و اجتماع منجر می‌شود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۳

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، توحید، توحید اجتماعی، ایمان به خداوند، جامعه توحیدی.



استناد: میرسندسی، سید محسن. (۱۴۰۴). تحلیل جامعه‌شناختی عوامل و موانع تحقق ایمان توحیدی در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۱۲۲(۴۲)، ۷۷-۱۲۱.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7109.2566>

مقدمه

جهان‌بینی قرآن دارای منظومه کلان معرفتی و ارزشی برای حیات فردی و اجتماعی انسان در ابعاد گوناگون و منبعی مولد برای ایجاد جامعه‌ای مطلوب و متعالی در همه ابعاد ظرفیتی انسان است. در نگاه توحیدی قرآن، همه پدیده‌های هستی، از جمله دگرگونی‌های اجتماعی، افزون بر دایره مشیت تکوینی خدا، مشمول روابط علی - معلولی هستند و نقش اراده انسانی در پیدایش آن‌ها پذیرفته شده است. یکی از مهم‌ترین اهداف پیامبران برای تعالی نوع انسانی، تحقق همه‌جانبه توحید بوده است. همه پیامبران مردم را به توحید و دوری از شرک دعوت می‌کردند. عمومیت دعوت پیامبران به توحید را می‌توان از آیات ۲۵ سورة انبیاء و ۵۶ سورة ذاریات استفاده نمود. با توجه به آموزه‌های قرآن، هدف نهایی از ارسال رسل نیز تحقق کامل عبادت خداوند یکتا و گسترش توحید در تمام کنش‌های فردی و اجتماعی است. برای نمونه، از آیه ۳۶ سورة نحل به دست می‌آید که عبودیت پروردگار و تحقق توحید، مرز بین هدایت و ضلالت از نظر قرآن است. جامعه‌ای که می‌خواهد به سوی «توحیدی شدن» گام بردارد، باید همه طاغوت‌ها را، چه در سطح رفتارهای فردی و چه در سطح جمعی، نفی کند. پس معنای پرستش خدا و پرهیز و اجتناب از طاغوت این است که جز عبادت خدای یکتا که معقول عقل نظر و مقبول عقل عمل است، پرستش دیگری منفی و باطل است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ۱۷۷). بنابراین مهم‌ترین ویژگی جامعه مطلوب قرآنی یکتاپرستی و نفی شرک و کفر است. قرآن کریم در آیات متعدد، انسان‌ها را به شناخت و پذیرش این حقیقت دعوت و بر اهمیت آن در زندگی فردی و اجتماعی تأکید می‌ورزد، زیرا جامعه‌ای که بر اساس اصول توحیدی بنا شده باشد، از ثبات و هم‌بستگی بیشتری برخوردار است و در مقابل، جوامع مبتنی بر شرک و چندخدایی با چالش‌هایی جدی مواجه‌اند که می‌تواند منجر به تفرقه و ناهماهنگی اجتماعی در آن‌ها شود. در واقع، بخشی از دین‌گریزی‌ها و کاهش پایبندی به دین‌داری در جوامع مسلمان را می‌توان ناشی از تحقق نیافتن ایمان توحیدی در عرصه کنش‌های فردی و اجتماعی دانست، زیرا ایمان توحیدی به عنوان هسته مرکزی دین‌داری، نه صرفاً باوری ذهنی، بلکه منظومه‌ای از معرفت، گرایش و عمل است که باید در ساحت فردی و اجتماعی تحقق یابد. هرگاه ایمان صرفاً به سطح زبانی یا سنتی تقلیل یابد و ابعاد معرفتی و عملی آن محقق نشود، زمینه برای ضعف دین‌داری و حتی دین‌گریزی فراهم می‌شود (نحل/۹۷؛ حجرات/۱۵).

با این حال، در قاموس آموزه‌های قرآنی تحقق ایمان توحیدی در جامعه با موانع متعددی می‌تواند



روبه‌رو باشد. این موانع می‌توانند شامل عوامل خرد و کلانی باشند که هریک به‌نوعی بر پذیرش و تحقق این ایمان تأثیرگذارند و عملاً مانع از درک صحیح آموزه‌های توحیدی می‌شوند (صدری‌فر و دیگران، ۱۳۹۶). اهمیت انجام این تحقیق، صرف‌نظر از ابعاد کلامی توحید، در شناخت عوامل اجتماعی مؤثر و به‌خصوص تحلیل و بررسی چگونگی تأثیرگذاری آن‌ها بر تجلی ایمان توحیدی از طریق سازوکارهای فرهنگی و جامعه‌پذیری در افراد و جامعه است. اگر این سازوکارها به‌گونه‌ای کارآمد طراحی شوند که بتوانند ایمان توحیدی را به‌عنوان ارزشی بنیادین منتقل کنند، احتمال بروز دین‌گزینی و ضعف دین‌داری نیز کاهش می‌یابد. از سوی دیگر، با تکامل جوامع چالش‌هایی به وجود می‌آیند که منجر به تضعیف ارزش‌های بنیادی همچون باورهای توحیدی در آن‌ها می‌شود (Dowden, 2011, p. 48). قرآن کریم در آیات متعدد در خصوص این چالش‌ها هشدار داده است و غفلت از آن‌ها در جامعه دینی می‌تواند آسیب‌های جدی در بر داشته باشد. به‌علاوه، در دوران مدرن، افراد اغلب در معرض جهان‌بینی‌های متنوعی قرار می‌گیرند که چه‌بسا در باورهای توحیدی شک و تردید را ترویج کنند یا تفسیرهای نادرستی از متون دینی به دست دهند که منجر به تحریف باورهای توحیدی شوند و این باورها از معنای اصلی‌شان در قرآن متفاوت گردد (Zinnbauer & Parga-ment, 1997, p. 14). بنابراین مسئله اساسی این تحقیق شناسایی و احصای عوامل ایجابی و سلبی مؤثر بر تحقق ایمان توحیدی از متن آیات قرآن است. این پژوهش به دو پرسش کلیدی پاسخ می‌دهد:

۱. چه عوامل ایجابی و سلبی در قرآن کریم به‌صورت صریح یا ضمنی بر تحقق ایمان توحیدی تأثیر می‌گذارند؟

۲. مبتنی بر مفاهیم جامعه‌شناختی، این عوامل چگونه در ساحت‌های فردی و اجتماعی عمل می‌کنند؟

در واقع، این پژوهش با ترکیب روش تحلیل مضمون آیات قرآن و ادبیات مفهومی و نظری جامعه‌شناسی (مطالعه بین‌رشته‌ای)، به‌دنبال کشف برخی سازوکارهای پنهان این تأثیرات است. تحقیق حاضر با تأکید بر این پرسش‌ها می‌کوشد تا با به‌کارگیری چهارچوبی از مفاهیم جامعه‌شناختی، به تحلیل عمیق‌تری از سازوکار و نحوه عمل این عوامل در زمینه تقویت و تضعیف ایمان توحیدی، مبتنی بر آموزه‌های قرآن بپردازد.

ادبیات و پیشینه تحقیق: ایمان توحیدی به‌عنوان بنیادی‌ترین اصل اعتقادی در اسلام، همواره موضوع توجه متفکران مسلمان و مفسران قرآن بوده است. قرآن کریم با تأکید بر یگانگی خداوند و



نفی هرگونه شرک، ایمان توحیدی را محور دعوت انبیا و اساس هویت دینی جامعه مسلمان معرفی می‌کند (صدقی، ۱۳۸۷، ص ۲۸). قرآن کریم با تأکید مکرر بر یگانگی خداوند و نفی هرگونه شرک، ایمان توحیدی را، هم در سطح فردی و هم در سطح اجتماعی، اساس هدایت و سعادت معرفی می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۱۴-۳۱۱). در آثار متفکران مسلمان، تحقق توحید نه تنها باوری ذهنی بلکه منظومه‌ای از معرفت، گرایش و عمل تلقی شده است که باید در رفتار و ساختار اجتماعی نمود یابد (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۷). صدری‌فر و همکاران (۱۳۹۶، ص ۱۱۳-۱۱۷) با رویکرد جامعه‌شناختی، نقش ایمان توحیدی را در انسجام اجتماعی، سرمایه اجتماعی و کاهش آسیب‌های اجتماعی بررسی کرده‌اند. آن‌ها نشان داده‌اند که هرگاه ایمان توحیدی به سطحی صرفاً زبانی یا سنتی تقلیل یابد، زمینه برای ضعف دین‌داری و حتی دین‌گریزی فراهم می‌شود.

همچنین در منابع عربی، فخر رازی در التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) در تفسیر آیات مربوط به توحید، به تفصیل به ابعاد معرفتی و اجتماعی توحید می‌پردازد. از جمله، در تفسیر سوره انبیاء، آیه ۲۵ و سوره بقره، آیه ۱۶۳، مباحثی چون وحدانیت ذات الهی، پیامدهای اجتماعی باور به توحید، و نفی شرک را به عنوان عامل انسجام جامعه اسلامی بررسی کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۱۵۵-۱۷۰؛ ج ۷، ص ۱۶۳-۱۶۵). ابن قیم جوزیه نیز در آثار خود، توحید را اصلی‌ترین پیام قرآن می‌داند و معتقد است که تحقق امت اسلامی بر محور این باور شکل گرفته است (ابن قیم جوزیه، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۵۹-۲۶۰). جوادی‌علی نیز در المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام به نقش توحید در انسجام قبایل عرب و تحول اجتماعی می‌پردازد (جوادی‌علی، ۱۹۶۸، ج ۶، ص ۳۲۰).

در ادبیات غربی، برخی جامعه‌شناسان کلاسیک مانند دورکیم و وبر، به نقش دین و باورهای الهی در شکل‌دهی به نظم اجتماعی و هویت جمعی توجه کرده‌اند. سید حسین نصر ایمان توحیدی را هسته مرکزی تمدن اسلامی و عامل انسجام و معنابخشی به زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان می‌داند (Nasr, 2004, p. 35). برگر، یکی از اندیشمندان معتبر جامعه‌شناسی دین نیز به نقش باورهای دینی، به ویژه باورهای مرتبط با خدا، در نظم‌بخشی به جهان اجتماعی اشاره می‌کند (Berger, 1990, p. 29). برخی پژوهش‌های جدیدتر نیز به نقش باورهای دینی در تقویت سرمایه اجتماعی و هم‌بستگی پرداخته‌اند (Widgren, 1997, p. 755; Portes, 1998, p. 3-5).

در مجموع، مرور ادبیات موضوع نشان می‌دهد که ایمان توحیدی از منظرهای کلامی، تفسیری، روان‌شناختی و جامعه‌شناختی مورد توجه قرار گرفته است. با این حال، پژوهش‌های بین‌رشته‌ای



که با رویکرد نوین روش شناختی، آیات قرآن را به طور هم‌زمان بررسی کنند، هنوز نیازمند توسعه و تکمیل‌اند. همچنین، مطالعات میان سنت تفسیری و رویکردهای نوین جامعه‌شناسی می‌تواند چشم‌اندازهای جدیدی در فهم باورهای دینی در تحولات اجتماعی فراهم آورد. این خلأ پژوهشی ضرورت انجام مطالعات عمیق‌تر و جامع‌تر در این حوزه را آشکار می‌سازد.

۱. چهارچوب مفهومی

در تحقیقات کیفی، به جای استفاده از چهارچوب نظری برای تدوین و آزمون فرضیات، از چهارچوب مفهومی برای فهم بهتر مسائل تحقیق استفاده می‌شود. چهارچوب‌های مفهومی غالباً در طول مطالعه تکامل می‌یابند، ضمن این‌که به سازماندهی و معنا بخشیدن به حجم وسیع داده‌های به دست آمده کمک می‌نمایند و محقق را در شناسایی الگوها، مضامین و روابط درون داده‌ها راهنمایی می‌کنند (Sal-dana, 2022, p. 5). کارکرد مهم چهارچوب مفهومی پیوندی است که مفاهیم اصلی تحقیق با بدنه دانش موجود برقرار می‌سازد و بازتابی از ماهیت تجمعی و تراکمی دانش است، زیرا نشان می‌دهد که قرار نیست هر محقق همه چیز را از ابتدا شروع کند و خود بسازد. زمانی که در یک حوزه موضوعی مشخص مجموعه‌ای از منابع معتبر و مستند وجود دارند که بخشی از مسیر تحقیق را طی کرده‌اند، اکنون بهتر است فرایند پژوهش استمرار و ادامه مسیرهای قبلی باشد. در غیر این صورت، بازگشتی بی دلیل به گذشته و پیمودن راهی دوباره رفته است (منصوریان، ۱۳۹۲).

در این قسمت، مفاهیم اصلی مرتبط با مسائل تحقیق که حاصل مطالعات کتابخانه‌ای و تحقیقات نظری پیشین است، مطرح خواهند شد تا ما را در فهم پدیده مورد مطالعه یاری رسانند و در مرحله بعد، دست‌مایه‌ای مناسب برای تحلیل یافته‌های تحقیق باشند.

۱-۱. سرمایه اجتماعی

سرمایه اجتماعی^۱ شامل شبکه‌های روابط، هنجارهای متقابل و اعتماد میان افراد در یک جامعه است. این سرمایه امکان تعامل و همکاری مؤثر را فراهم می‌آورد و در تحقق اهداف اجتماعی نقشی حیاتی ایفا می‌کند. اعتماد متقابل جزء کلیدی سرمایه اجتماعی است که روابط اجتماعی را تقویت می‌کند و ضمن افزایش همکاری، به تسهیل ایجاد نهادهای مؤثر کمک می‌رساند (Portes, 1998, p. 3-5).

1. Social Capital



۲-۲. رقابت‌های اجتماعی سالم

رقابت اجتماعی^۲ سالم به عنوان انگیزه مثبت برای پیشرفت فردی و جمعی تعریف می‌شود که بر اساس احترام و همکاری بنا شده است. این نوع رقابت به جای تخریب رقیب، فرد را به خودسازی و ایجاد نوآوری ترغیب می‌کند. رقابت سالم می‌تواند در ارتقای اهداف اجتماعی و توسعه راهبردهای جمعی به جامعه کمک کند، درحالی‌که رقابت‌های ناسالم به تضعیف مشارکت‌های اجتماعی و ایجاد نگرش‌های منفی می‌انجامد (Langford, n.d).

۳-۱. تاب‌آوری فردی و اجتماعی

تاب‌آوری^۳ به عنوان توانایی مواجهه با مشکلات و ناملایمات معرفی می‌شود. تاب‌آوری فردی به توانایی فرد در سازگاری و حفظ امید در مواجهه با چالش‌ها اشاره دارد، درحالی‌که تاب‌آوری اجتماعی به ظرفیت کلی جامعه برای عزت نفس در بحران‌ها مربوط می‌شود. این دو مفهوم با یکدیگر در پیوندند و می‌توانند با استفاده از راهبردهای اجتماعی تقویت شوند، به‌گونه‌ای که افراد و جامعه به‌طور مشترک توانایی مواجهه با چالش‌ها را افزایش دهند (Moya and Goenechea, 2022, p. 6).

۴-۱. معناسازی

معناسازی^۴ یکی از مفاهیم بنیادی در نظریه کنش متقابل نمادین^۵ است که به فرایند ایجاد معنا از تجربیات و تعاملات اجتماعی اشاره دارد. این مفهوم دارای اهمیت زیادی در تحلیل رفتارهای اجتماعی و توسعه راهبردهای اجتماعی است. معناسازی به افراد این امکان را می‌دهد که تجارب خود را تفسیر کنند و با استفاده از معانی مشترک، اهداف اجتماعی را تعیین نمایند. این فرایند به تفسیر و تصمیم‌گیری، برنامه‌ریزی، ارتباطات و حل تعارضات کمک می‌کند (Fabricatore et al, 2019, 13543-13540).

۵-۱. هم‌بستگی و انسجام اجتماعی

این مفاهیم به احساس تعلق و یکپارچگی اجتماعی اشاره دارند. هم‌بستگی اجتماعی^۶ بیشتر

2. Social competition

3. Resilience

4. Meaning-making

5. Symbolic interaction

6. Social solidarity



در مورد احساس تعلق و هویت مشترک است، درحالی که انسجام اجتماعی^۷ به میزان پیوند حقیقی میان افراد اشاره دارد. این دو عامل با ایجاد ارزش‌های مشترک و هنجارهای همکاری، به حفظ نظم و ثبات جامعه کمک می‌کنند. (Widgren, ۱۹۹۷, p. ۷۵۵)

۶-۱. ترجیحات عقلانی و اجتماعی

ترجیحات عقلانی و اجتماعی^۸ به فرایند تصمیم‌گیری‌های فردی و جمعی اشاره دارند. ترجیحات عقلانی بر اساس منطق و کارایی شکل می‌گیرند، اما ترجیحات اجتماعی شامل ملاحظات وابسته به هنجارها و ارزش‌های اجتماعی می‌شوند. به طور طبیعی، این دو مفهوم با یکدیگر تعامل دارند و می‌توانند رفتارهای جمعی را شکل دهند که به انسجام اجتماعی کمک می‌کند (Witteck, ۲۰۱۳, p. ۳۸۹).

۷-۱. خودکنترلی اجتماعی

خودکنترلی اجتماعی^۹ به توانایی تنظیم رفتار فردی برای پرهیز از منافع آنی و دستیابی به اهداف بلندمدت در تعاملات اجتماعی اشاره دارد. این مفهوم که با مفهوم قرآنی «تقوی» نزدیک است، تشویق به رفتارهای مثبت و اجتناب از انحرافات اجتماعی را تداعی می‌کند. با تقویت خودکنترلی، افراد می‌توانند در روابط اجتماعی بهتر عمل کنند و در جهت مطلوبیت اجتماعی حرکت نمایند (Duckworth and all, 2016, p. 44-45).

در مقام تحلیل، این مفاهیم در تعامل با یکدیگر به یک چهارچوب جامع برای درک و تجزیه و تحلیل ایمان توحیدی و تأثیر آن بر رفتارهای اجتماعی و روابط جامعه کمک می‌کنند. سرمایه اجتماعی به عنوان زمینه ساز تعاملات مثبت، به بالا بردن سطح اعتماد و همکاری می‌انجامد که ترویج‌دهنده رقابت‌های اجتماعی سالم است. تاب‌آوری اجتماعی با استفاده از معناسازی و هم‌بستگی اجتماعی می‌تواند به ایجاد فضایی برای همدلی و همکاری کمک کند و در عین حال، ترجیحات عقلانی و خودکنترلی اجتماعی و تقوا به تصمیم‌گیری‌های مؤثری در راستای اهداف جمعی منجر می‌شوند که توانایی جامعه در ساختن تغییرات مثبت و پایدار را به میزان

7. Social cohesion

8. Rational and social preferences

9. Social self-control



شایان توجهی افزایش می‌دهند. در مجموع، این مفاهیم به‌گونه‌ای با یکدیگر متصل‌اند که می‌توانند به فهم بهتر موضوع تحقیق کمک نمایند.

۲. روش پژوهش

رویکرد غالب بر انجام این پژوهش از نوع تحلیل محتوای کیفی، مبتنی بر مدل تحقیق استقرایی و کاربرد تکنیک تحلیل مضمون است. در تحقیقات کیفی، استدلال استقرایی نقش بسزایی دارد، زیرا از طریق بررسی دقیق و جزئی داده‌ها و با تکنیک کدگذاری، محققان نظریه‌ها و مفاهیمی را توسعه می‌دهند که به‌طور نظام‌مند از خود شواهد بیرون می‌آیند. هدف اصلی کدگذاری، مشخص کردن واحدهایی از متن است که به شکل معنادار به مقوله‌ها (مفاهیم، مضامین و سازه‌ها) ربط پیدا می‌کنند. در اینجا منظور ما از مفاهیم، برجسب‌های ذهنی جداگانه برای رویدادها و سایر پدیده‌هاست، اما طبقه‌بندی نیز با همین مفاهیم سروکار دارد. هنگامی که مفهومی با سایر موارد مشابه مقایسه می‌شود، مفاهیم همانند و مرتبط، در زیر مفهوم انتزاعی‌تری قرار می‌گیرند و دسته‌بندی‌های جدید کشف می‌شوند. به این ترتیب، مفاهیم در مرتبه بالاتری به نام «مقوله» دسته‌بندی می‌شوند. بدیهی است که مقوله مفهومی است که نسبت به سایر مفاهیم انتزاعی‌تر^{۱۰} است (استراوس و کوربین، ۱۳۸۵، ص ۸۵-۹۲). در این تحقیق موارد گفته‌شده در مراحل زیر به ترتیب انجام شده است:

■ **مرحله اول:** با توجه به محتوای چهارچوب مفاهیم جامعه‌شناختی ذکرشده، مرور دقیق تمام آیات قرآن از ابتدا تا انتها با هدف شناسایی آیاتی انجام گرفت که از آن‌ها اجمالاً مضامینی در ارتباط با ابعاد ایمان به خداوند و باورهای توحیدی در قرآن قابل استنباط بودند. در این مرحله ۳۸۰ آیه شناسایی شد.

■ **مرحله دوم:** تهیه جدولی کامل از آیات منتخب فوق که در ستون اول متن آیه، در ستون دوم ترجمه‌ای رسا از آیه (به قلم عزت‌الله فولادوند) و در ستون آخر برخی تفاسیر اجتماعی مرتبط با

۱۰. انتزاع یا تجرید فعالیت و عمل ذهنی است که عقل با آن، مفهومی را از عالم خارج درمی‌یابد. ذهن پس از آن‌که چند چیز مشابه را درک کرد، آن‌ها را با یکدیگر مقایسه می‌کند، اوصاف مخصوص هر یک را کنار می‌گذارد و وجه تشابه و صفت مشترک میان همه آن‌ها را برمی‌گزیند. سپس از آن صفت مشترک، مفهومی کلی می‌سازد که درباره همه آن افراد صادق است. در این هنگام گفته می‌شود که این مفهوم از این چیزها انتزاع شده و مفهومی انتزاعی است. به این ترتیب، درمی‌یابیم که انتزاعی (یعنی انتزاع‌شده) همین مفهوم کلی است که از مصادیق خارجی انتزاع شده است. مثلاً مفاهیم انسانیت یا حیوان، مفاهیمی انتزاعی‌اند. مفاهیم انتزاعی در خارج وجود ندارند، یعنی نمی‌توان انسانیت را در خارج نشان داد، بلکه ذهن این مفاهیم را در ضمن موجودات به طریقی که گفته شد، درمی‌یابد (شیروانی، ۱۳۷۳، ص ۲۹).



آیه درج شد که در مرحله بعد، کمک بسزایی در استنباط و دریافت گزاره‌هایی درباره موضوع تحقیق دارند. هدف از انجام این مرحله، استنباط و تدوین گزاره‌های اجتماعی برای محتوای ظاهری هر آیه بوده است. این بخش عمدتاً از منابع تفسیری است.

■ **مرحله سوم:** برای دستیابی به مضامین مرتبط با موضوع تحقیق، جدول تفصیلی فوق به تدریج وارد نرم‌افزار MAXQDA شد و مراحل سه‌گانه کدگذاری‌ها (اولیه، محوری و گزینشی) انجام گرفت. در این مرحله با دقت در متن، ترجمه و تفسیر هر آیه، مضامینی که به صورت روشن و به اصطلاح از ظاهر معانی و مفهوم آیه مستفاد می‌شود، به صورت یک گزاره و کد اولیه در نرم‌افزار درج شد. تعداد کدهای به دست آمده در این مرحله ۱۱۸۱ مورد بود.

■ **مرحله چهارم:** در این مرحله کدها و مضامین اولیه به دست آمده در یک درجه انتزاع بالاتر، در مفاهیمی کلی‌تر که به لحاظ معنایی به هم نزدیک‌اند، دسته‌بندی شدند. تعداد این مفاهیم ۲۲ مورد است.

■ **مرحله پنجم:** مرحله بعد مقوله‌سازی بود. با توجه به اهمیت صورت‌بندی مناسب برای درک بهتر عوامل و موانع تحقق ایمان توحیدی، تمام مفاهیم به دست آمده، در دو مقوله اصلی دسته‌بندی شدند: الف. عوامل ایجابی شامل ۱۲ مفهوم؛ ب. عوامل سلبی یا موانع شامل ۱۰ مفهوم.

■ **مرحله ششم:** اعتبار نتایج در روش تحلیل مضامین نیز به وسیله یک فرایند رمزبندی نظام‌مند تضمین می‌شود. بر این اساس، «هدف تحلیل محتوا فراهم آوردن شناخت، بینشی نو و تصویری از واقعیت است» (کرپندورف، ۱۳۸۳، ص ۲۵). در حقیقت، در مطالعه کیفی متن، پژوهشگر قصد دارد به لایه‌های پنهان متن راه پیدا کند و پیام را دریابد و بر اساس متن، خطوط فکری پدیدآورنده پیام را در یک موضوع خاص شناسایی کند و در این تجزیه و تحلیل، اهداف، ارزش‌ها، فرهنگ و تمایلات متن را بکاود و زمینه را برای فهم دقیق‌تری از متن فراهم سازد. نتیجه‌گیری از داده‌ها کاری انتزاعی و فکری، اما متکی بر تجزیه و تحلیل داده‌هاست که منطق و قدرت استدلال محقق جایگاه ویژه‌ای در آن دارد (عزتی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۹). انجام فرایند به این ترتیب است که در مرحله مضمون‌گیری و طرح جداول تحلیل محتوای مضمونی، مضامین دسته‌بندی می‌شوند و موضوعات پیشنهادی برای ساخت مقولات نهایی مطرح می‌گردند.

این مقولات با رویکرد مدل‌سازی استخراج می‌شوند و باید مکمل یکدیگر باشند (جانی‌پور، ۱۳۹۶، ص ۳۵).

از آنجاکه شیوه استنباط مضامین و استخراج کدهای اولیه به نحوی که صراحت کافی نسبت به متن آیه داشته باشد، اهمیت فوق‌العاده‌ای در مفهوم‌سازی دارد، در ابتدای کدگذاری، تعدادی از آیات و کدهای مشاهده‌شده، در قالب پرسش‌نامه در معرض داوری ۷ استاد علوم قرآنی و علوم اجتماعی قرار داده شد که بیش از دو دهه سابقه فعالیت‌های پژوهشی قرآنی و علوم اجتماعی داشتند. طبق این بررسی، بیش از ۶۵ درصد از کدهای استخراجی، بیانگر معنای آیه مورد استناد بودند. ادامه کدگذاری‌های بعدی بر اساس این بررسی محدود و تلاش برای اصلاح هرچه بهتر فرایند تشخیص مضامین و کدگذاری اولیه بود. این تکنیک اعتبارسنجی به خصوص مبتنی بر بررسی اعضا^۳ است که شامل به اشتراک‌گذاری یافته‌ها با کسانی است که به نحوی درگیر با موضوع‌اند. هدف این است که تأیید شود تفسیر محقق تا چه اندازه با تجربیات آن‌ها مطابقت دارد. این بررسی برای اطمینان از صحت تجزیه و تحلیل مهم است و به محقق امکان می‌دهد تا مفروضات و تفاسیرش را در برابر دیدگاه کسانی که تجربیاتی در موضوع دارند. واریسی کند و از خطاهای احتمالی جلوگیری نماید (Birt et al., 2016, p. 3).

۳. نتایج تحقیق

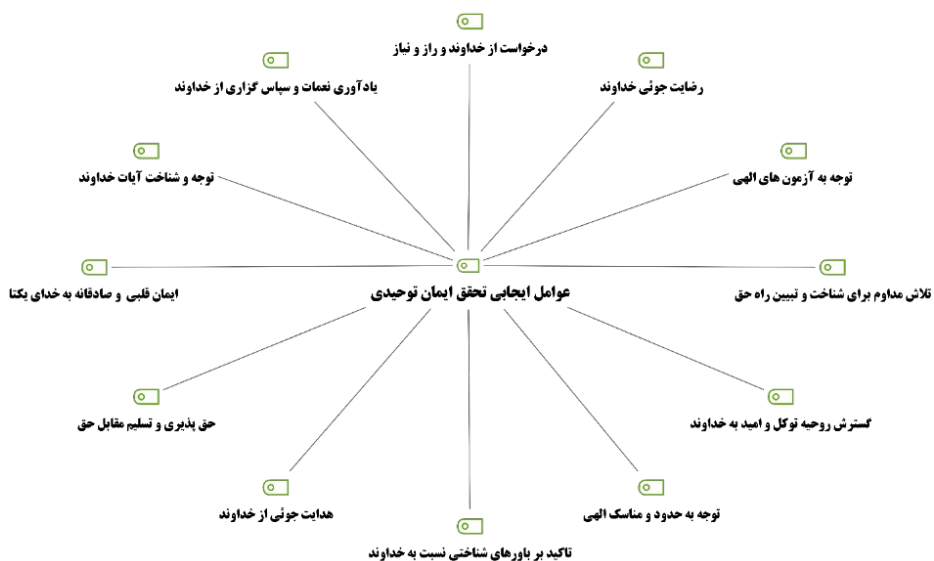
ایمان به خدا و توحید نقش محوری در شکل‌گیری باورها و کنش‌های انسان دارد و در تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان مؤمن تأثیرگذار است. ایمان به خدا که همان اعتقاد قلبی و زمینه انجام اعمال صالح است، صفات دیگری را در روح مؤمن به وجود می‌آورد که با بودن ایمان، آن‌ها نیز هستند و شدت و ضعف آن‌ها که تعیین‌کنندگان رفتارهای انسان‌اند، به شدت و ضعف خود ایمان بستگی دارد. این صفات را می‌توان از ارکان ایمان شمرد (اخلاقی و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۱۳). در ادامه، مجموعه عوامل ایجابی و سلبی در تحقق ایمان توحیدی در جامعه را که نتیجه تجزیه و تحلیل آیات قرآن است، به تفصیل ارائه می‌کنیم.

الف. عوامل ایجابی شکل‌گیری ایمان توحیدی در جامعه

شکل شماره ۱ و جدول ۱ حاصل کدگذاری چندمرحله‌ای در این مقوله است که عوامل



ایجابی ناظر بر تحقق جامعه توحیدی را نشان می‌دهد. کدهای ابتدایی مربوط به این مقوله ۱۰۰۰ مورد هستند.^{۱۲} این میزان کد می‌تواند بیانگر اهمیت توجه به ایمان توحیدی در سطح فردی و اجتماعی جامعه مطلوب تلقی شود.



شکل ۱. عوامل ایجابی در تحقق ایمان توحیدی

جدول شماره ۱ نیز نشان‌دهنده نمونه‌ای جزئی از انبوه کدها و مفاهیمی است که در مراحل کدگذاری‌های چندگانه منجر به دستیابی به مقوله عوامل ایجابی در تحقق ایمان توحیدی و فرایند انجام شده می‌باشد.^{۱۳}

۱۲. ذکر این نکته نیز ضروری است که هرچند در تحلیل محتوای کیفی، کمیت و شمارش داده‌ها در تحقیق موضوعیت ندارد و آنچه مهم است مضامین آشکار و پنهان در متن است، اما در متنی همچون قرآن که منشأ صدور آن از سوی خداوند عالم و حکیم مطلق است، یکایک کلمات، چه به لحاظ تعداد و چه جایگاه آن‌ها، اهمیت خاصی دارد، و به نوعی تکرار و تعداد هر مضمون بیانگر اهمیتی است که برای مخاطبان داشته است. بنابراین تلاش شده است جداول تنظیمی مبتنی بر تعداد مضامین و مفاهیم به دست آمده تنظیم گردند.

۱۳. جدول کامل مربوط به این مقوله در حدود ۱۴۰ صفحه بوده است که نمونه‌ای مختصر از کدها و مفاهیم، در شکل فعلی ارائه شده است.

جدول ۱. نمونه‌هایی از مضامین و مفاهیم برای عوامل ایجابی در تحقق ایمان توحیدی

آیه	ترجمه ^{۱۴}	مضمون و کد اولیه	عوامل (مفهوم و کد مشترک)	تعداد موارد
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (حجرات/۱۵)	در حقیقت مؤمنان کسانی‌اند که به خدا و پیامبر او گرویده و [دیگر] شک نیاورده و با مال و جانشان در راه خدا جهاد کرده‌اند. اینان‌اند که راست‌کردارند.	ایمان بدون شک به خدا و پیامبر جزو بنیادی‌ترین ویژگی‌های مؤمنان است.	تعمیق ایمان قلبی و صادقانه به خدای یکتا	۷۴
يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ (انفال/۷)	[ای پیامبر] از تو درباره غنائم جنگی می‌پرسند. بگو غنائم جنگی اختصاص به خدا و فرستاده [او] دارد. پس از خدا پروا دارید و با یکدیگر سازش نمایید و اگر ایمان دارید از خدا و پیامبرش اطاعت کنید.	نشانه ایمان و باور عمیق مؤمنان به خدا پیروی از فرمان‌های خدا و رسول است.		
أَحْسِبُ النَّاسَ أَنْ يَمُرُّوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (عنکبوت/۲)	آیا مردم پنداشتند که تا گفتند ایمان آوردیم رها می‌شوند و مورد آزمایش قرار نمی‌گیرند؟	جامعه مطلوب و اهل آن در معرض آزمون‌های الهی‌اند.	توجه به آزمون‌های الهی	۱۸
وَلَتَبْلُوُنَّكُمْ بَنِيَّ عَمِّ بْنِ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ (بقره/۱۵۵)	قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهشی در اموال و جان‌ها و محصولات می‌آزماییم و مژده ده شکیبایان را.	شکل‌گیری و دوام جامعه مطلوب مستلزم صبر بر آزمون‌های الهی است.		
أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (قیامة/۳۶)	یا انسان گمان می‌کند بی‌هدف رها می‌شود؟	مؤمنان خلقت خود و جهان را هدفمند می‌دانند.		
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (حشر/۸)	ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا دارید و هر کسی باید بنگرد که برای فردای خود از پیش چه فرستاده است و [باز] از خدا بترسید در حقیقت، خدا به آنچه می‌کنید آگاه است.	مؤمنان به آگاهی خداوند از تمام امور باور دارند.		

۱۴. در ترجمه آیات قرآن، از ترجمه عزت‌الله فولادوند استفاده شده است.



۱۸۰	تأکید بر باورهای شناختی نسبت به خداوند	آگاهی و نظارت خداوند/ مؤمنان به احاطه نامحدود علم خداوند به هر چیز باور دارند.	بگو آیا خدا را از دین [داری] خود خبر می‌دهید و حال آن که خدا آنچه را در زمین است می‌داند و خدا به همه چیز داناست.	قُلْ أَتَعْلَمُونَ اللَّهَ بِدِينِكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حجرات/۱۶)
		مؤمنان همیشه خود را نیازمند توجهات الهی می‌بینند.	ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی نیاز ستوده است.	يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (فاطر/۸۵)
		مؤمنان به احاطه نامحدود علم خداوند به هر چیز باور دارند.	خدا [است که] دانای نهان آسمان‌ها و زمین است و اوست که به راز دل‌ها داناست.	إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (فاطر/۳۸)
		مؤمنان به واسطه باور به علم خدا به همه چیز ظاهر و باطن یکسان دارند	بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه آفرینش را آغاز کرده است. سپس [باز] خداست که نشئه آخرت را پدید می‌آورد. خداست که بر هر چیزی تواناست.	قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (عنکبوت/۲۰)
۱۲	تلاش مداوم برای شناخت و تبیین راه حق	اهداف جامعه مطلوب قرآن نیازمند تبیین مداوم برای مؤمنان است.	شایسته نیست مؤمنان همگی [برای جهاد] کوچ کنند. پس چرا از هر فرقه‌ای از آنان دسته‌ای کوچ نمی‌کنند تا [دسته‌ای بمانند و] در دین آگاهی پیدا کنند و قوم خود را وقتی به سوی آنان بازگشتند بیم دهند؟ باشد که آنان [از کیفر الهی] بترسند.	وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (توبه/۱۲۲)
		در جامعه مطلوب گروهی به تبیین دین و حق مشغول اند.	از میان قوم موسی جماعتی هستند که به حق راهنمایی می‌کنند و به حق داوری می‌نمایند.	وَمِنْ قَوْمِ مُوسَى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ (اعراف/۱۵۹)



		و [یاد کن] هنگامی را که خداوند از کسانی که به آنان کتاب داده شده پیمان گرفت که حتماً باید آن را [به وضوح] برای مردم بیان نمایند و کتمان‌ش مکنید. پس آن [عهد] را پشت سر خود انداختند و در برابر آن بهایی ناچیز به دست آوردند و چه بد معامله‌ای کردند!	وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُونُ لَهُ فِتْنَةٌ وَرَأَوْا ظُهُورَهُمُ الْوَثِقَ وَأَبْهَتْ أَعْيُنُهُمْ فَيَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ مُسْمُومَةٌ (آل عمران/ ۷۷)
۷۴	توجه و شناخت آیات خداوند	مؤمنان رعد و برق و نزولات آسمانی را جزو نظم و آیات الهی می‌دانند.	يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (نوح/ ۱۱)
		تعقل و توجه به آیات الهی رابطه مستقیم با تفضلات الهی به مؤمنان دارد.	وَسَدَدْنَا مَلَكُوتَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابَ (ص/ ۲۰)
		مؤمنان با تفکر در آیات الهی از آن‌ها عبرت می‌گیرند.	لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (نور/ ۴۶)
۱۴۸	توجه به حدود و مناسک الهی	پایبندی مستمر مؤمنان به باورها و هنجارها موجب پیشرفت همه جانبه آن‌هاست.	وَأَن لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا (جن/ ۱۶)
		مؤمنان نسبت به شعائر الهی مثل حج پایبند هستند.	إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ (بقره/ ۱۵۸)
		در حقیقت، صفا و مروه از شعایر خداست [که یادآور اوست]. پس هر که خانه [خدا] را حج کند یا عمره گزارد بر او گناهی نیست که میان آن دو سعی به جای آورد و هر که افزون بر فريضة، کار نیکی کند خدا حق شناس و داناست.	



		پس تا می‌توانید از خدا پروا بدارید و بشنوید و فرمان ببرید و مالی برای خودتان [در راه خدا] انفاق کنید و کسانی که از خست نفس خویش مصون مانند، آنان رستگاران اند.	فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرَ الْأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقْ شَحْ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (تغابن/۱۶)
	فرمان نیافته بودند جز این که خدا را بپرستند و در حالی که به توحید گراییده‌اند، دین [خود] را برای او خالص گردانند و نماز برپا دارند و زکات بدهند؛ و دین [ثابت و] پایدار همین است	خدا را فرمان برید و پیامبر [او] را اطاعت نمایید و اگر روی بگردانید بر پیامبر ما فقط پیام‌رسانی آشکار است	وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ خُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (بینه/۵)
	دستیابی به سعادت در جامعه مطلوب بر اساس اطاعت خداوند و پیامبر است.	و چون بر ایشان فرو خوانده می شود، می‌گویند: «بدان ایمان آوردیم که آن درست است [و] از طرف پروردگار ماست؛ ما پیش از آن [هم] از تسلیم‌شوندگان بودیم.»	وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأِنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (تغابن/۱۲)
۱۲۴	حق‌پذیری و تسلیم مقابل حق	اقامه نماز مهم‌ترین نشانه عبودیت در جامعه مطلوب است.	وَإِذَا بَلَغَ الْإِنْسَانُ أَلْفًا مِنْ سِنِينَ رَآهُ مُسْلِمًا مِنْ رَبِّهِ إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ (قصص/۵۳)
		به سوی توبه برید و از او پروا بدارید و نماز را برپا کنید و از مشرکان مباحثید.	مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (روم/۳۷)
	شکل‌گیری و دوام جامعه مطلوب منوط به پذیرش ولایت حق الهی است.	خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند، آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنائی به در می‌برد، و [الی] کسانی که کفر ورزیده‌اند سرورانشان [همان عصیانگران]، طاغوت‌اند که آنان را از روشنائی به سوی تاریکی‌ها به در می‌برند. آنان اهل آتش‌اند که خود در آن جاوداندند.	اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (بقره/۲۵۷)



۴۹	درخواست از خداوند و رازونیا	مؤمنان بخشش و رفع عقوبت خود را از خدا می‌خواهند.	کسانی اند که می‌گویند پروردگار را عذاب جهنم را از ما بازگردان که عذابش سخت و دائمی است.	وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا اصْرِفْ عَنَّا عَذَابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا (فرقان/۶۵)
		خطاپذیری و توبه به سوی خداوند از زمینه‌های سعادت مؤمنان است.	به سویش توبه برید و از او پروا بدارید و نماز را برپا کنید و از مشرکان مباحثید.	مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوا أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (روم/۳۱)
		تمسک به صبر و تدبیر در کنار یاری خواستن از خدا در مشکلات مشی مؤمنان است.	همانان که صبر نمودند و بر پروردگارشان توکل می‌کنند.	الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (نحل/۴۲)
		مؤمنان در سختی‌ها از خداوند کمک می‌خواهند.	از شکیبایی و نماز باری جویید و به راستی این [کار] گران است مگر بر فروتنان.	وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (بقره/۴۵)
۳۳	رضایت جویی خداوند	هدف کنش‌های دنیوی مؤمنان رضایت خدا و اجرا خروی آن‌هاست.	ما برای خشنودی خداست که به شما می‌خورانیم و پاداش و سیاسی از شما نمی‌خواهیم.	إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا (انسان/۹)
		تلاش برای تقویت جامعه مطلوب موجب رضایت خداوند است.	جز خواستن رضای پروردگارش که بسی برتر است [منظوری ندارد].	إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى (لیل/۲۰)
		مؤمنان به واسطه جلب رضایت خداوند مورد هدایت او هستند.	خدا هر که را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن به راه‌های سلامت رهنمون می‌کند و به توفیق خویش آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون می‌برد و به راهی راست هدایتشان می‌کند.	يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (مائده/۱۶)



۸۵	گسترش روحیه توکل و امید به خداوند	بر توانگر است که از دارایی خود هزینه کند و هر که روزی او تنگ باشد باید از آنچه خدا به او داده خرج کند. خدا هیچ کس را جز [به قدر] آنچه به او داده است تکلیف نمی‌کند. خدا به زودی پس از دشواری آسانی فراهم می‌کند.	لَيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِّرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا (طلاق/۷)
		آنچه به شما داده شده است بر خورداری [و کالای] زندگی دنیاست، و آنچه پیش خداست برای کسانی که گرویده‌اند و به پروردگارشان اعتماد دارند بهتر و پایدارتر است.	فَمَا أُوتِيتُمْ مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَنَّى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (شوری/۳۶)
		همان کسانی که شکیبایی ورزیده و بر پروردگارشان توکل نموده‌اند.	الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (عنکبوت/۵۹)
		هر کس بر خدا توکل کند [بداند که] در حقیقت، خدا شکست‌ناپذیر حکیم است.	... وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (انفال/۴۹)
اهدایت جوئی از خداوند	مؤمنان به واسطه پایداری در ایمان و عمل صالح مورد هدایت الهی‌اند.	ای کسانی که ایمان آورده‌اید از خدا پروا دارید و به پیامبر او بگروید تا از رحمت خویش شما را دو بهره عطا کند و برای شما نوری قرار دهد که به [برکت] آن راه سپرد و بر شما ببخشد و خدا آمرزنده مهربان است.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِّن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (حدید/۲۸)
		اهدایت‌مندی در جامعه مطلوب بر اساس منافع شخصی و مادی نیست.	اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ (یس/۲۷)
		مؤمنان با تفکر و هدایت الهی بهترین مسیرها را انتخاب می‌کنند.	الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ أُولُوا الْأَلْبَابِ (زمر/۷۸)



۱۳۶	هدایت جوئی از خداوند	مؤمنان به واسطه پایبندی به ارزش‌ها و هنجارها مورد توجه و هدایت خاص الهی هستند.	آنانند که از جانب پروردگارشان از هدایت برخوردارند و ایشان اند که رستگاران‌اند.	أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (لقمان/۵)
		مؤمنان به واسطه پایداری در ایمان و عمل صالح مورد هدایت الهی‌اند.	و به گفتار پاك هدایت می‌شوند و به‌سوی راه [خدای] ستوده هدایت می‌گردند.	وَهُدُوا إِلَى الصَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ (حج/۲۴)
		استوارترین مسیر هدایت‌جویی در جامعه مطلوب بر اساس قرآن کریم است.	الف لام را، کتابی است که آن را به‌سوی توفرد آوردیم تا مردم را به‌اذن پروردگارشان از تاریکی‌ها به‌سوی روشنایی بیرون آوری؛ به‌سوی راه آن شکست‌ناپذیر ستوده.	الرَّكِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (ابراهیم/۱)
		مؤمنان به واسطه فرمان‌بری خداوند مورد توجه و توسعه نعمات الهی‌اند.	وای قوم من، از پروردگارتان آمرزش بخواهید، سپس به درگاه او توبه کنید [تا] از آسمان بر شما بارش فراوان فرستد و نیرویی بر نیروی شما بیفزاید و تبهکارانه روی بر مگردانید.	وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَرْزُقْكُمْ فَرًّا إِلَىٰ قُرُوبِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ (هود/۵۲)
		باور به توحید خط اصلی هدایت‌جویی در جامعه مطلوب است.	این هدایت خداست که هر کس از بندگان را بخواهد بدان هدایت می‌کند و اگر آنان شرک ورزیده بودند قطعاً آنچه انجام می‌دادند از دستشان می‌رفت.	ذَٰلِكَ هُدًى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحِطَّ عَلَيْهِمَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (انعام/۸۸)



۶۷	بیادآوری نعمات و سپاسگزاری از خداوند	مؤمنان برای هدایت خود شکرگزار خداوند هستند.	از این‌که اسلام آورده‌اند بر تو منت می‌نهند. بگو بر من از اسلام آوردنتان منت مگذارید، بلکه [این] خداست که با هدایت کردن شما به ایمان بر شما منت می‌گذارد، اگر راستگو باشید.	يَمْنُونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَىٰ إِسْلَامِكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمْنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَذَا كُمْ لِلْإِيمَانِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (حجرات/۱۷)
		بیادآوری نعمات الهی موجب تثبیت عبودیت نزد مؤمنان می‌شود.	بلکه خدا را بپرست و از سپاسگزاران باش.	بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ وَكُن مِنَ الشَّاكِرِينَ (زمر/۶۴)
		مؤمنان در همه حال شکرگزار هدایت و توجه خداوند هستند.	و از رحمتش برایتان شب و روز را قرار داد تا در این [یک] بیارامید و [در آن یک] از فزون بخشی او [روزی خود] بجوید، باشد که سپاس بدارید.	وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَشْكُرُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (قصص/۷۳)
		مؤمنان همه نیکی‌ها و نعمات را از ناحیه خداوند می‌دانند.	و هر نعمتی که دارید از خداست. سپس چون آسیبی به شما رسد به سوی او روی می‌آورید [و می‌نالید].	وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ (نحل/۵۳)

در این قسمت تلاش خواهد شد برخی از عوامل (مفهوم و کدهای مشترک) ذکرشده در جدول فوق را مبتنی بر مفاهیم و نظریات جامعه‌شناسی مرتبط با موضوع تحلیل کنیم. مؤمنان با محور قرار دادن ایمان به خدا در باورها و اعمال، می‌توانند پایه و اساس نوعی جامعه متعالی را که از ویژگی‌های آن اعتماد، همکاری، انعطاف‌پذیری و زندگی در پرتوی اصول اخلاقی است، بنا کنند. آیات ذکرشده بر اهمیت نیروهای اجتماعی و عمل جمعی در میان مؤمنان تأکید دارد (حجرات/۱۵). این موضوع را می‌توان با مفهوم سرمایه اجتماعی که شامل شبکه‌ها، اعتماد و هنجارهایی است که همکاری را تسهیل می‌کنند، مرتبط کرد. با تقویت پیوندها و شبکه‌های اجتماعی قوی، مؤمنان می‌توانند انعطاف‌پذیری جمعی و نظام‌های حمایتی خود را که در مواقع بحرانی حیاتی هستند، افزایش دهند، به گونه‌ای که جامعه را قادر می‌سازد تا منابع تقویت خود را در همه زمینه‌ها به طور مؤثر بسیج کنند و کمک‌های متقابل را به یکدیگر ارائه دهند و در نتیجه، بافت اجتماعی را تقویت نمایند. طبق برخی از آیات قرآنی، ایمان توحیدی به خدا



را می‌توان نوعی نماد عمیق و سرمایه اجتماعی ارتباطی در بین مؤمنان دانست. درک مشترک توحیدی از خداوند، هویتی جمعی را ایجاد می‌کند که حول ایمان متمرکز شده است و منجر به تقویت پیوندها و حمایت متقابل در بین اعضای جامعه می‌شود. نظریه هویت اجتماعی نشان می‌دهد که افراد بخشی از خودپنداره خود را از عضویت در گروه‌های اجتماعی می‌گیرند (sim et al, 2014, p. 72-73). با ایجاد زمینه‌های تقویت ایمان توحیدی، علاوه بر این که افراد با جامعه گسترده‌تر مسلمانان هم‌ذات‌پنداری می‌کنند، اعتماد و احساس تعلق را در جامعه که برای ثبات و نظم اجتماعی ضروری است افزایش می‌دهند.

چنان‌که در جدول ۱ می‌بینیم، یکی از عوامل کلیدی در تحقق ایمان توحیدی در جامعه اقداماتی است که تأکید بر «یادآوری و تثبیت باورهای شناختی نسبت به خداوند» دارد، مثلاً اعتقاد به هدفمندی خلقت (عنکبوت/۲۰) متضمن جهان‌بینی‌ای است که در آن هر فردی وجود خود را جزئی از برنامه بزرگ‌تر الهی می‌داند. این باور باعث ایجاد نوعی حس مشترک از هدف در بین افراد هم‌عقیده می‌شود و به شکل نمادینی هویت مؤمنانه پیرامون آن شکل می‌گیرد. آیاتی که بر آگاهی و نظارت خداوند تأکید می‌کنند (حشر/۱۸) تعهدات و مسئولیت‌های متقابل افراد نسبت به یکدیگر و خالقشان را یادآوری می‌نمایند و ضمن تقویت هم‌بستگی و انسجام اجتماعی، جامعه‌ای صبور و تاب‌آور در برابر چالش‌ها را به وجود می‌آورند.

تعامل بین عاملیت فردی^{۱۵} و ساختار دینی از طریق «تأکید بر باورهای شناختی»، نشان می‌دهد که افراد در حالی که در تصمیم‌گیری اختیار دارند (ارتباط با خدا از طریق عبادت، اعمال نیک و غیره)، در چهارچوب هنجارهای ساختاریافته‌ای که با ایمانشان ایجاد شده است، عمل می‌کنند (Berger, 1990, p. 135-140). قرآن مؤمنان را دعوت می‌کند که طبق ایمان توحیدی‌شان عمل کنند و پیشنهاد می‌دهد که انتخاب‌هایشان در وهله اول منعکس‌کننده منافع جمعی و در مرحله بعد، منافع شخصی باشد (توبه/۱۲۰ و ۱۲۱). این دیدگاه می‌تواند به ترجیحات اجتماعی منجر شود که پیشرفت جامعه را اولویت می‌نهد و تحقق جامعه مدنظر قرآن را تسهیل می‌سازد.

قرآن در مواضع مختلف، «توجه به آزمون‌های الهی» مثل ترس، گرسنگی و از دست دادن اموال را به عنوان تجربیات ضروری در تقویت ایمان و شخصیت مؤمنان، مورد بحث قرار



می‌دهد (بقره/۱۵۵). تشخیص این تجربیات ناخوشایند به عنوان آزمون‌های الهی به افراد کمک می‌کند تا با صبر و تاب‌آوری منطقی بتوانند این چالش‌ها را به جای موانع، به عنوان فرصت‌هایی برای رشد فردی و اجتماعی تفسیر کنند. گسترش چنین درکی در جامعه نه تنها می‌تواند رنج‌های فردی را به روایت‌های جمعی انعطاف‌پذیری و قدرت جمعی تبدیل سازد، بلکه این معناسازی مشترک پیوندهای ضروری جامعه را تقویت می‌کند و هویت واحدی را حول ایمان توحیدی شکل می‌دهد.

عامل دیگری که از آیات قرآن در شکل‌گیری ایمان توحیدی استفاده می‌شود، «تلاش مداوم برای شناخت و تبیین راه حق» است. قرآن بر ضرورت درک و رساندن حقایق دینی به دیگران تأکید می‌کند (توبه/۱۲۲). در واقع، این مفهوم چهارچوبی را ایجاد می‌کند که در آن تبیین و شرح حقایق دینی صرفاً تلاش و وظیفه شخصی نیست، بلکه چون برای پایداری و یکپارچگی هنجاری و ارزشی جامعه حیاتی است، نوعی مسئولیت عمومی تلقی می‌شود. از طرفی دیگر، چنانچه در تبیین اصول و معارف دینی تلاشی صورت نگیرد، خطر مبهم شدن و تضعیف تدریجی مبانی معرفتی و پایبندی عملی مؤمنان، به‌ویژه در نسل‌های جوان‌تر و پس از آن را به دنبال خواهد داشت.

قرآن بر «رعایت احکام، حدود و شعائر الهی» تأکید دارد و آن را برای تحقق اجتماعی ایمان توحیدی ضروری می‌داند، مثلاً در آیه ۵۸ سوره بقره، اهمیت اهتمام به انجام حج و مناسک مربوط به آن به عنوان جلوه‌های ایمان و اطاعت برجسته شده‌اند. بسیاری از آداب و احکام، صرف‌نظر از کارکردهای مختلفی که می‌توانند داشته باشند، نمادهای مهمی برای هویت بخشی مؤمنان‌اند و فراتر از اعمال فردی، معنایی جمعی را حول ایمان و اطاعت از خداوند شکل می‌دهند. به علاوه، پایبندی عملی افراد به این احکام و مناسک نه تنها منجر به شفافیت بخشی به هنجارهای دینی در جامعه می‌شود، بلکه می‌تواند شاخصی در ایمان و جایگاه مناسب اجتماعی آن‌ها در جامعه در نظر گرفته شود.

برخی از آیات ذکر شده بر اهمیت «شکرگزاری از خداوند» برای هدایت و نعمت‌های او تأکید می‌کنند. گسترش و تثبیت نگرش سپاس و قدردانی از خداوند می‌تواند مؤمنان را در حفظ دیدگاه مثبت و تمرکز بر منابع و حمایت‌های موجود و جاری زندگی حتی در مواقع سختی



کمک کند. مؤمنان با یادآوری مداوم نعمت‌های خداوند و هدایت‌طلبی از او می‌توانند نیروی درونی و سازوکارهای مقابله‌ای لازم برای غلبه بر چالش‌ها و موانع را در میان خود توسعه دهند. قرآن «حق‌پذیری و عبودیت» را از ویژگی‌های مؤمنان می‌شمارد (بینه/۵). در واقع، پذیرش و تسلیم در مقابل پروردگار به عنوان شکلی از هویت مؤمنان در حیات فردی و اجتماعی تفسیر می‌شود که همسویی آن‌ها با ارزش‌های اجتماعی گسترده‌تر را تقویت می‌کند. مؤمنان با تنظیم زندگی خود بر اساس مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌های مشترک (روم/۳۱) احساس تعلق و حمایت متقابل خود را به فرهنگ مدنظر قرآن گسترش می‌دهند.

«دعا و رازونیا با خداوند یکتا» نیز از مفاهیم ضروری در تحقق ایمان توحیدی تلقی می‌شود. در متن قرآن، نماز صرفاً یکی از عبادات نیست، بلکه تعاملی عمیق با خداوند است که توکل بر خدا و شناخت محدودیت‌های انسان را یادآوری می‌کند (بقره/۴۵). بر این اساس، نماز به عنوان سنگ بنای تقویت روابط معنوی، هم به صورت عمودی (فرد و خدا) و هم به صورت افقی (میان اعضای جامعه) عمل می‌کند. همان‌طور که در آیه ۴۵ سوره بقره تصریح شده است، تقویت رابطه با خداوند که مصداق اتم آن نماز است، به عنوان منبع حیاتی تقویت تاب‌آوری فردی و اجتماعی عمل می‌کند. در واقع، روی آوردن به خدا در هنگام دشواری‌ها نه تنها باعث تقویت قدرت درونی افراد می‌شود، بلکه وابستگی و نیاز جامعه را به قدرت و هدایت خداوند یادآوری می‌کند تا موجب تقویت هم‌بستگی جمعی می‌شود (نحل/۴۲).

توجه به «رضایت‌جویی از خداوند» در روابط انسانی نیز یکی دیگر از عواملی است که از متن قرآن در تحقق ایمان توحیدی استنباط می‌شود (انسان/۹؛ لیل/۲۰). تلاش برای جلب رضایت خدا، به افراد این امکان را می‌دهد که از دغدغه‌های دنیوی فراتر روند و آن را به جست‌وجویی معنادار که هویت و نقش‌های اجتماعی آن‌ها را شکل می‌دهد، تبدیل سازند. همچنین جهت‌گیری کنش‌های اجتماعی به سوی طلب رضای خداوند، نوعی رقابت سالم اجتماعی را در میان مؤمنان شکل می‌دهد و منجر به مشارکت‌جویی و سبقت آن‌ها در کارهای نیک، بدون چشم داشت شخصی خواهد شد.

قرآن مؤمنان را به «توکل و امید به خداوند»، به ویژه در زمان‌های سخت فرامی‌خواند (شوری/۳۶؛ عنکبوت/۵۹). این اعتماد خالصانه و مبتنی بر ایمان به خداوند می‌تواند سطح تاب‌آوری فردی و اجتماعی را تقویت نماید. از نظر جامعه‌شناختی، تاب‌آوری زمانی افزایش می‌یابد که افراد

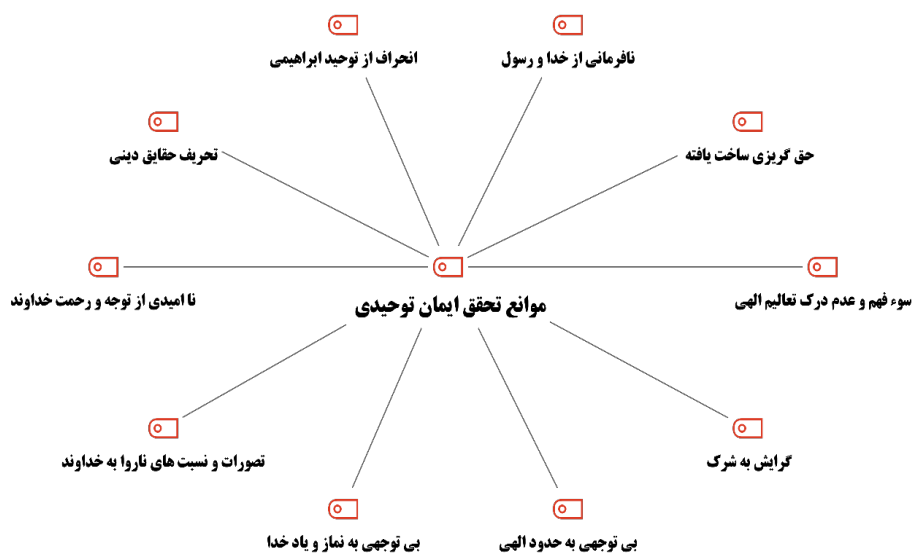


دارای سیستم حمایتی قوی و درکی از هدف مهمی در زندگی باشند (حدید/۲۸). مؤمنان با محور نهادن ایمان خود به خدا می‌توانند نیروی درونی و استقامت لازم برای غلبه بر موانع و کمک به بهبود مسائل جامعه را توسعه دهند.

در مجموع، رمز شکل‌گیری و تداوم جامعه مطلوب مبتنی بر آیات قرآن، در پیوند عمیق با ایمان قلبی به خداوند، پایبندی به ارزش‌های الهی و تعهد به رعایت اصولی است که خداوند در قرآن مکرر بر آن‌ها تأکید کرده است.

ب. عوامل سلبی و موانع شکل‌گیری ایمان توحیدی در جامعه

شکل ۲ حاصل کدگذاری چندمرحله‌ای و نشان‌دهنده عوامل سلبی است که مانع گسترش ایمان به خداوند یکتا در ابعاد فردی و اجتماعی می‌شود. کدهای ابتدایی مربوط به این مقوله ۱۸۱ مورد بود. در واقع، قرآن می‌کوشد تا با تذکر به مؤمنان، آن‌ها را از پیامدهای منفی این موانع آگاه کند و پرهیز دهد.



شکل ۲. عوامل سلبی و موانع در تحقق ایمان توحیدی

جدول شماره ۲ نشان‌دهنده کدها و مفاهیمی است که در مراحل کدگذاری‌های چندگانه منجر به دستیابی به مقوله موانع تحقق ایمان توحیدی و همچنین مفاهیم ثانویه به عنوان



عوامل سلبی در تحقق آن بوده است، که به برخی از آن‌ها در قالب جدول و تحلیل‌های جامعه‌شناختی خواهیم پرداخت.

جدول ۲. نمونه‌هایی از مضامین و مفاهیم برای عوامل سلبی و موانع در تحقق ایمان توحیدی

آیه	ترجمه	مضمون و کد اولیه	موانع (مفهوم و کد مشترک)	تعداد موارد
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (انفال/ ۲۷)	ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خدا و پیامبر او خیانت مکنید و [نیز] در امانت‌های خود خیانت نورزید و خود می‌دانید [که نباید خیانت کرد].	مؤمنان در خطر رویگردانی از دستورات خدا و رسول هستند.	نافرمانی از خدا و رسول	۵
وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَشْرِكَ بِاللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ذَلِكَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ (يوسف/ ۳۸)	و آیین پدرانم ابراهیم و اسحاق و یعقوب را پیروی نموده‌ام. برای ما سزاوار نیست که چیزی را شریک خدا کنیم. این از عنایت خدا بر ما و بر مردم است، ولی بیشتر مردم سپاسگزاری نمی‌کنند.	مؤمنان در خطر انحراف از آیین ابراهیمی	انحراف از توحید ابراهیمی	۵
وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ الْأَمَنَ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ (بقره/ ۱۳۰)	و چه کسی جز آن‌که به سبک‌مغزی گراید از آیین ابراهیم روی برمی‌تابد و ما او را در این دنیا برگزیدیم و البته در آخرت [نیز] از شایستگان خواهد بود.	مؤمنان از آیین ابراهیم روی برنمی‌گردانند.		
الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (ماعون/ ۵)	آنانی که از نمازشان غافل‌اند.			
وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (مائده/ ۵۸)	و هنگامی که [به وسیله] اذان مردم را [به نماز می‌خوانید، آن را به مسخره و بازی می‌گیرند، زیرا آنان مردمی‌اند که نمی‌اندیشند.	جامعه در خطر سبک شمردن نماز و اوقات آن است.	بی‌توجهی به نماز و یاد خدا	۱۲



		جامعه در خطر گسترش ریاکاری و بی‌توجهی به نماز است.	آنان که ریا می‌کنند.	الَّذِينَ هُمْ يُرَآؤُونَ (ماعون/۶)
۳۲	بی‌توجهی به حدود الهی	مؤمنان در خطر عصیان و تجاوز از حدود الهی هستند.	بی‌گمان کسانی که با خدا و فرستاده او مخالفت می‌کنند، دلیل خواهند شد، همان‌گونه که آنان که پیش از ایشان بودند دلیل شدند و به‌راستی آیات روشن [خود] را فرستاده‌ایم و کافران را عذابی خفت‌آور خواهد بود.	إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَبُتُوا كَمَا كُتِبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ (مجادله/۵)
			از میان فرزندان اسرائیل آنان که کفر ورزیدند به زبان داود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند. این [کیفر] به خاطر آن بود که عصیان ورزیدند و [از فرمان خدا] تجاوز می‌کردند.	لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (مائده/۷۸)
		مؤمنان از قبله و اعتقادات خود روی برنمی‌گردانند.	به‌زودی مردم کم‌خرد خواهند گفت چه چیز آنان را از قبله‌ای که بر آن بودند رویگردان کرد. بگو مشرق و مغرب از آن خداست، هر که را خواهد به راه راست هدایت می‌کند.	سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَا هُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (بقره/۱۴۲)
۸	تحریف حقایق دینی	افراد و گروه‌ها در جامعه مطلوب اهل تحریف حقایق نیستند.	و حق را به باطل درنیامیزد و حقیقت را با آن که خود می‌دانید کتمان نکنید.	وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (بقره/۴۲)



۱۱	نسبت‌های ناروا به خداوند		و برخی از مردم درباره خدا بدون هیچ علمی مجادله می‌کنند و از هر شیطان سرکشی پیروی می‌نمایند.	وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ (حج/۳)
		مؤمنان نسبت‌های ناروا به خداوند نمی‌دهند.	کسانی که از روی بی‌خردی و نادانی فرزندان خود را کشته‌اند و آنچه را خدا روزی‌شان کرده بود از راه افترا به خدا حرام شمرده‌اند سخت زیان کردند. آنان به راستی گمراه شده و هدایت نیافته‌اند.	قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (انعام/۱۴۰)
		جامعه در خطر شیوع نسبت‌های ناروا به خداوند است.	بگو در حقیقت کسانی که بر خدا دروغ می‌بندند رستگار نمی‌شوند.	قُلْ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ (یونس/۶۹)
۴	حق‌گریزی	پوشاندن حقایق دینی موجب سستی آن در جامعه می‌شود.	کسانی که نشانه‌های روشن و رهنمودی را که فرو فرستاده‌ایم بعد از آن‌که آن را برای مردم در کتاب توضیح داده‌ایم نهفته می‌دارند، آنان را خدا لعنت می‌کند و لعنت‌کنندگان لعنتشان می‌کنند.	إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (بقره/۱۵۹)
۶۴	سوءفهم و عدم درک تعالیم الهی	جامعه در خطر بدفهمی و ناسپاسی نعمات خداوند است.	به راستی که انسان نسبت به پروردگارش سخت ناسپاس است.	إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (عادیات/۶)
		روحیه لجاجت و بهانه‌جویی مخالفان مانع درک مراتب جامعه مطلوب است.	و بر گناه بزرگ پافشاری می‌کردند.	وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحَنِثِ الْعَظِيمِ (واقعہ/۴۶)



		جامعه در خطر انحراف به واسطه گسترش شخص‌گرایی فهم دین است.	[دورویان] آنان را ندا درمی‌دهند آیا ما با شما نبودیم، می‌گویید چرا ولی شما خودتان را در بلا افکندید و امروز و فردا کردید و تردید آوردید و آرزوها شما را غره کرد تا فرمان خدا آمد و [شیطان] مغرورکننده شما را درباره خدا بفریفت.	يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنَّكُمْ فَتَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ وَغَرَّكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ (حدید/۱۴)
		شرک‌ورزی موجب تخریب جامعه مطلوب است.	و قطعاً موسی برای شما معجزات آشکاری آورد. سپس آن گوساله را در غیاب وی [به خدایی] گرفتید و ستمکار شدید.	وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (بقره/۹۲)
		رفاه‌زدگی برخی از مؤمنان زمینه‌سستی و شرک برای آن‌هاست.	و چون مردم را زبانی رسد پروردگار خود را در حالی که به درگاه او توبه می‌کنند می‌خوانند و آن‌گاه که از جانب خود رحمتی به آنان چشایید به ناگاه دسته‌ای از ایشان به پروردگارشان شرک می‌آورند.	وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ (روم/۳۳)
۳۰	گرایش به شرک	تلاش برای خودنمایی نوعی شرک به خداوند تلقی می‌شود.	ای کسانی که ایمان آورده‌اید، صدقه‌های خود را بامنت و آزار باطل نکنید، مانند کسی که مالش را برای خودنمایی به مردم، انفاق می‌کند و به خدا و روز بازپسین ایمان ندارد. پس مثلی او همچون مثلی سنگ‌خارایی است که بر روی آن، خاکی [نشسته] است و رگباری به آن رسیده و آن را سخت و صاف بر جای نهاده است. آنان [ریاکاران] نیز از آنچه به دست آورده‌اند، بهره‌ای نمی‌برند و خداوند گروه کافران را هدایت نمی‌کند.	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْبًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (بقره/۲۶۴)



۱۰	ناامیدی از توجه و رحمت خداوند	جامعه مطلوب در خطر افراد رویگردان از هدایت الهی است.	همانان که [مردم را] از راه خدا باز می‌دارند و آن را کج می‌خواهند و آن‌ها آخرت را منکرند.	الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْآخِرَةِ كَافِرُونَ (اعراف/۴۵)
		مؤمنان در خطر سستی باور به رحمت خدا در مشکلات هستند.	هنگامی که از بالای [سر] شما و از زیر [پای] شما آمدند و آن‌گاه که چشم‌ها خیره شد و جان‌ها به گلوگاه‌ها رسید و به خدا گمان‌هایی [ناپجا] می‌بردید.	إِذْ جَاءُوكُم مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا (احزاب/۱۰)
		مؤمنان هیچ‌گاه از رحمت خداوند بر خود ناامید نمی‌شوند.	ای پسران من، بروید و از یوسف و برادرش جست‌وجو کنید و از رحمت خدا نومید م باشید، زیرا جز گروه کافران کسی از رحمت خدا نومید نمی‌شود.	يَا بَنِي إِدْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَبْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَبْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (يوسف/۸۷)

تحقق جامعه توحیدی مدنظر قرآن عمیقاً با کیفیت ایمان افراد و جامعه آمیخته است و مؤمنان باید از برخی عوامل و زمینه‌هایی که به این ایمان خلل وارد می‌کند (و ما آن‌ها را در قالب مفاهیم انتزاعی از آیات در جدول بالا ذکر کرده‌ایم) اجتناب کنند. برخی از آیات، عواقب «نافرمانی از دستورات خداوند و رسول او»، نه تنها در سطح فردی، بلکه تأثیر آن بر جامعه را نیز نشان می‌دهند. نافرمانی از تعالیم خداوند و پیامبران می‌تواند منجر به تشتت نیروهای جمعی و از دست دادن اعتماد، و زوال اخلاقی در جامعه شود. همان‌طور که اطاعت از دستورات الهی تقویت‌کننده سرمایه اجتماعی در جامعه مؤمنان است، انجام خلاف آن موجب تضعیف اعتماد و هم‌بستگی در جامعه خواهد بود. آیاتی مانند آیه ۳۷ سوره توبه که پیامدهای کفر و بی‌ایمانی را مورد بحث قرار می‌دهد، تأکید می‌کند که چگونه این انحرافات انسجام میان مؤمنان را تهدید می‌کند. به علاوه، نافرمانی از خداوند باعث ایجاد محیطی می‌شود که در آن کنش‌های مبتنی بر تمایلات خودخواهانه به جای معیارهای الهی و اخلاقی مورد قضاوت قرار می‌گیرند، یعنی ترجیحات افراد در جامعه تغییر می‌یابد و به‌طور بالقوه منجر به شکل‌گیری فرهنگی می‌شود که در آن ملاحظات اخلاقی تحت الشعاع منافع شخصی قرار می‌گیرند.



«انحراف از توحید ابراهیمی» به معنای دور شدن از ایمان به یگانگی خداوند در معنایی که همه پیامبران پس از ابراهیم به آن پایبند بوده‌اند، بیانگر دغدغه مهمی در قرآن است. آیات مختلف بر خطرات مرتبط با این انحراف تأکید می‌کنند و نسبت به پیامدهای آن هشدار می‌دهند. میراث ابراهیمی باید هم‌بستگی بین مؤمنان را تقویت کند. وقتی افراد از این نوع ایمان به خدا دور می‌شوند، در خطر از دست دادن پیوندهای اجتماعی اساسی خود و تضعیف انسجام اجتماعی‌اند. پیوند ذاتی با میراث فکری حضرت ابراهیم نه تنها بر معنویت فردی، بلکه بر مسئولیت اجتماعی نیز تأکید دارد. کسانی که از این ارزش‌ها روی‌گردانی می‌کنند، از ایمان و هدایت الهی بی‌بهره می‌شوند (بقره/۱۳۰). به علاوه، بی‌توجهی به آیین توحیدی ابراهیم و معانی منتسب به این باورهای مشترک می‌تواند هویت اجتماعی و تاب‌آوری جمعی مبتنی بر آن را در جامعه مؤمنان تضعیف کند (بقره/۱۳۳).

یکی دیگر از موانعی که تأثیر منفی بر ایمان توحیدی دارد و قرآن در آیات متعدد از آن پرهیز داده است، «غفلت از نماز و یاد خدا» است که نه تنها افراد را در سطح شخصی تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه پیامدهای منفی برای کل جامعه نیز دارد. در واقع، معناسازی مبتنی بر ایمان توحیدی، با غفلت از نماز و یاد خدا می‌تواند مختل شود. کسانی که نمی‌توانند این اعمال معنوی را در اولویت قرار دهند، ممکن است برای یافتن معنا و هدف واقعی در زندگی خود دچار انحراف و سردرگمی شوند. علاوه بر این، با غفلت از نماز و یاد خدا توانایی‌های فردی و اجتماعی در گذر از سختی‌ها و مشکلات، می‌تواند به خطر بیفتد. در واقع، مؤمنان با روی‌گردانی از نماز و رابطه عبادی با خدا ممکن است انعطاف‌پذیری و تاب‌آوری خود را در مواجهه با ناملایمات نیز از دست بدهند. همچنین قرآن مؤمنان را از غفلت از نماز جمعه نیز برحذر می‌دارد و می‌گوید کسانی که تجارت یا فعالیت‌های دیگر را بر نماز مقدم دارند، در خطر افتادن به گناه‌اند (جمعه/۹-۱۱)، زیرا خطر سبک انگاشتن نماز منجر به شخصی شدن امور و گسترش فساد می‌گردد (مریم/۵۹) و باعث می‌شود مؤمنان در فعالیت‌های فردی و اجتماعی‌شان، طبق تمایلات شخصی و نه ملاحظات ایمانی و اصولی، تصمیم‌گیری و انتخاب کنند.

قرآن تأکید می‌کند که ایمان واقعی باید در قلب و دل مؤمنان نفوذ کند و صرف سخن گفتن از اسلام برای تحقق ایمان ناکافی است و باید اثرات آن در اعمال فردی و جمعی تجلی یابد (حجرات/۱۴). غفلت مؤمنان از «حدود الهی» منجر به تنزل ایمان، فرسایش معیارهای اخلاقی و



تشدید رفتارهای منفی و از دیدگاه جامعه‌شناختی کاهش سرمایه اجتماعی در سطوح مختلف روابط اجتماعی می‌شود. آیات قرآن نسبت به رقابت‌های غیراخلاقی ناشی از نادیده گرفتن حدود الهی هشدار می‌دهند (مجادله/۴ و ۵). این امر ارتباط نزدیکی با موضوع شایسته‌سالاری نیز دارد. هنگامی که موفقیت بر اساس استعداد فردی، تلاش و پابندی به ارزش‌های جمعی است، نادیده گرفتن حدود الهی این تعادل را مختل می‌کند و منجر به نظامی می‌شود که اعمال غیراخلاقی را بر استعداد و تلاش واقعی ترجیح می‌دهد. تأکید قرآن بر اطاعت از خدا و رسولش (محمد/۳۳) نیاز به زندگی همسو با رهنمودها و حدود الهی را تأکید می‌کند. غفلت و بی‌توجهی به این حدود که در قالب هنجارها و ارزش‌های الهی در جامعه نمود می‌یابد، نه تنها حس هدف فردی و معنا سازی مثبت را تضعیف می‌کند، بلکه پیوندهای اجتماعی را نیز سست می‌سازد. در قرآن عواقب تجاوز از حدود الهی روشن است، چنان‌که در آیاتی که سرنوشت مخالفان با احکام الهی را بیان می‌کند (فاطر/۲۵؛ انعام/۶) نادیده گرفتن حدود الهی می‌تواند منجر به تضعیف اصول اخلاقی و در نتیجه، گسترش آسیب‌های اجتماعی مانند فساد، بی‌صدافتی و خشونت شود. در جامعه ایمان‌محور، پابندی به حدود الهی به عنوان نوعی کنترل اجتماعی عمل می‌نماید و تضمین می‌کند که افراد کنش‌های خود را با باورهای جمعی مشترک هماهنگ می‌کنند. وقتی حدود الهی نادیده گرفته می‌شود، بافت اجتماعی تضعیف می‌گردد و هماهنگی و انسجام جمعی نیز از هم می‌گسلد.

یکی دیگر از موانعی که قرآن برای تحقق جامعه ایمان‌محور از آن پرهیز می‌دهد «تحریف حقایق دینی» است. این تحریف می‌تواند به اشکال مختلف مانند تغییر متون مقدس همچون قرآن، تفسیر نادرست آموزه‌ها یا نادیده گرفتن ارزش‌های ضروری دینی ظاهر شود که پیامدهای منفی برای انسجام و یکپارچگی جامعه مبتنی بر اصول اعتقادی و الهی دارد، زیرا باعث ایجاد ابهام و سردرگمی در میان مؤمنان می‌شود (بقره/۴۲) و معیارهای صحیحی را که باید هدایت‌کننده اعمال آن‌ها باشد، از بین می‌برد. تحریف حقایق دینی باعث ایجاد بی‌اعتمادی و رواج شک در جامعه می‌شود، اعتمادی که سرمایه اجتماعی را تثبیت می‌کند، از بین می‌رود و منجر به پراکندگی و اختلاف در جامعه می‌گردد. تحریف باورهای دینی، انعطاف‌پذیری فردی و اجتماعی را تضعیف می‌نماید و افراد را مستعد شک و تردید و تأثیرات خارجی می‌کند که ایمان آن‌ها را به چالش می‌کشد. همچنین هنگامی که حقایق دینی تحریف



می‌شود، معانی مشترک افراد به ایمان خود درهم می‌ریزد و منجر به ناهماهنگی شناختی و بیگانگی از ریشه‌های معنوی آن‌ها می‌شود و درک مشترکی را که جامعه را به هم پیوند می‌دهد، مختل می‌کند.

قرآن پیوسته نسبت به «تهمت زدن و دادن ویژگی‌های نادرست به خداوند» هشدار می‌دهد و تأکید می‌کند که چنین اعمالی نه تنها منجر به گمراهی شخصی می‌شود، بلکه ایمان دینی در میان آحاد جامعه را نیز بی‌ثبات و سست می‌سازد (انعام/۱۴۰؛ اعراف/۳۳). برخی از این نسبت‌های ناروا خداوند را به گونه‌ای توصیف می‌کند که او را با نقص‌های انسانی همسو می‌کند یا قدرت مطلق او را محدود می‌نماید. وقتی صفات نادرست به خداوند نسبت داده می‌شود، افراد ممکن است دچار بحران ایمان شوند. سوءفهم در مورد ذات خداوند می‌تواند منجر به تردید و سردرگمی افراد در مورد دستورات او نیز بشود (حج/۳). اگر افراد خدا را منبع حقیقت و عدالت نبینند، رعایت موازین اخلاقی و ارزشی برایشان مشکل می‌شود و به انحرافات گسترده منجر خواهد شد. تجارب گروه‌ها و جوامع گذشته نشان می‌دهد جمعیت‌هایی که دیدگاه‌های تحریف‌شده از الوهیت را پذیرفته‌اند، چه بسا ایدئولوژی‌هایی انحرافی ایجاد کنند که وفاداری‌های فرقه‌ای یا سلسله‌مراتبی را بر پیوندهای جمعی و مبتنی بر اصول واقعی دینی ترجیح دهند. این چندپارگی برخلاف تأکید قرآن بر وحدت و انسجام بین مؤمنان است (آل عمران/۷۸). باورهای غلط به خدا و امور معنوی منجر به شکنندگی در سطوح روابط اجتماعی می‌گردد و در برابر بحران‌های هویتی آسیب‌پذیر می‌شوند.

در وضعیتی مشابه، «گسترش حق‌گریزی» در جامعه می‌تواند پیامدهای منفی برای تحقق ایمان توحیدی در جامعه باشد. در قرآن، کتمان یا نادیده گرفتن حقایق روشن و آیات الهی مذموم است (بقره/۱۵۹)، زیرا طفره رفتن از پذیرش حق، هم تمامیت فردی و هم ساختار اخلاقی جامعه را تضعیف می‌سازد و آستانه اقتناع در میان افراد و جامعه را به تدریج تغییر می‌دهد و مانع ایجاد جامعه‌ای همسو با ایمان توحیدی و اصول الهی می‌شود. قرآن کسانی را که در پیام‌های روشن خداوند تردید دارند و از پذیرش آن‌ها طفره می‌روند به عواقبی دردناک هشدار می‌دهد (ص/۸)، زیرا طفره رفتن، بدبینی و بی‌اعتمادی را در میان اعضای جامعه گسترش می‌دهد و می‌تواند زمینه‌های انحراف و فروپاشی بنیان‌های اعتقادی و اخلاقی در جامعه را فراهم آورد (مؤمنون/۷۱).



یکی دیگر از موانع مهم تحقق جامعه توحیدی «گرایش به شرک» است. قرآن کریم در آیات متعدد بر آثار زیان بار شرک بر ایمان فردی و جامعه هشدار می‌دهد. شرک‌ورزی خلوص ایمان را در فرد مؤمن خدشه دار می‌کند (بقره/۱۵۹)، و از آنجا که ایمان قلبی به خداوند به عنوان محرک اولیه برای کنش‌ها و تصمیمات افراد عمل می‌کند، هرگونه آسیب به این ایمان به دلیل شرک، خطر قابل توجهی برای یکپارچگی و قوام اعتقادی فرد ایجاد می‌کند و منجر به پیامدهای منفی در جامعه می‌شود. در واقع، پیامدهای شرک فراتر از باورهای فردی است، زیرا ساختار ارزشی و اعتقادی جامعه را تضعیف می‌نماید و آن را در برابر تفرقه و اختلاف آسیب‌پذیر می‌کند. قرآن بر گسست ناشی از تمایلات شرک‌آمیز در میان پیوندهای مشترک اجتماعی تأکید می‌کند (روم/۳۳) که باعث ایجاد اختلاف و تشتت در میان مؤمنان می‌شود.

«ناامیدی مؤمنان از توجه و رحمت خداوند» نیز از موانع اساسی بر سر راه تحقق توحید در جامعه است. ناامیدی از رحمت خداوند به صورت از دست دادن ایمان به توانایی و تمایل او به بخشش و هدایت مؤمنان ظاهر می‌شود. قرآن این احساس را در آیاتی متعدد بیان می‌نماید که مؤمنان را به توبه جویی و امید به رحمت خداوند و بازبایی ایمان خود تشویق می‌کند (تحریم/۸). در واقع، این نمونه از آیات ناامیدی را انحراف از اعتماد و وفاداری به خداوند که می‌تواند منجر به برخی پیامدهای منفی، هم برای افراد و هم برای جامعه شود، توصیف می‌کند. ناامیدی از رحمت خداوند می‌تواند افراد را به تشکیک و سستی عقاید دینی سوق دهد و در نهایت، بنیان ایمان آن‌ها را سست کند. این فرسایش ایمان شخصی می‌تواند منجر به جدا شدن از مناسک جمعی و تضعیف احساس تعلق به جامعه مؤمنان شود. توصیه قرآن به این‌که از «رُوح» خدا ناامید نشوید (یوسف/۸۷)، اصل راهنما برای تاب‌آوری فردی و اجتماعی مؤمنان است. به علاوه، ناامیدی از توجه خداوند می‌تواند منجر به رقابت ناسالم مبتنی بر ترس یا کمبود شود، زیرا افراد به دنبال کسب تأیید اعتبار از منابع غیرالهی خواهند شد.

در مجموع، از موانعی که از قرآن برای تحقق حاکمیت توحید استفاده می‌شود می‌توان به این نکته اشاره نمود که زمینه اکثر این موانع در ساخت روابط ظالمانه و حاکمیت‌های طاغوتی ایجاد می‌شود. برای نمونه، در سوره نحل به تلازم بین توحید و نفی طاغوت‌ها اشاره مستقیم می‌شود: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ...﴾؛ «در میان هر امتی پیامبری برانگیختیم با این پیام که خدا را پرستید و از



هر معبودی جز او دوری گزینید. پس از میان هرامتی کسانی بودند که خدا آنان را هدایت کرد و از میان آنان کسانی نیز بودند که گمراهی بر ایشان ثابت گشت» (نحل/۳۶). علاوه بر این، از آیه فوق به دست می‌آید که عبودیت پروردگار و توحید مرز بین هدایت و ضلالت از نظر قرآن است. جامعه‌ای که می‌خواهد به سوی توحیدی شدن گام بردارد، باید بتواند همه موانع و روابط طاغوتی را چه در سطح رفتارهای فردی و چه در سطح جمعی نفی کند. پس معنای پرستش خدا و پرهیز و اجتناب از طاغوت این است که جز عبادت خدای یکتا که معقول عقل نظر و مقبول عقل عمل است، پرستش دیگری منفی و باطل است (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۷).

نتیجه‌گیری

اندیشه جامعه آرمانی اسلام و نظریه‌پردازی درباره آن در تمدن اسلامی، با مفهوم ایمان توحیدی گره خورده است. با نزول قرآن و گسترش تعالیم آن، شیوه جدیدی از اندیشه، روابط و مناسبات اجتماعی در جامعه به وجود آمد که مفهوم مرکزی آن ایمان و باور توحیدی به خداوند است. در قرآن باور به وجود خداوند یکتا با همه صفات ذاتی و فعلی، سنگ بنای نظام اعتقادی را تشکیل می‌دهد. قرآن فقط از مسیر ایمان توحیدی به خداوند افراد را به سوی روشنگری و سعادت هدایت می‌کند و از طریق مفهوم خدامرکزی است که می‌توان ایمان به خداوند یکتا را در میان باورها و هنجارهای حاکم بر روابط انسانی صورت‌بندی نمود و بر موضوعات کلیدی مانند جامعه مطلوب قرآنی و حیات طیبه تأکید کرد. در جامعه‌ای که به طور سنتی مناسبات قبیله‌ای و عشیره‌ای حاکم بود و جایگاه افراد و گروه‌ها متناسب با آن مشخص می‌شد، به مرور میزان اعتقاد و پایبندی به اصول دین و پیروی از آیین توحیدی، ملاک اصلی‌ی جانمایی افراد و گروه‌ها در جامعه شد. نکته مهم در این دگردیسی اجتماعی این است که با تغییر اولویت‌ها، مفاهیمی چون قبیله و عشیره و خانواده را ذیل مفهوم توحید و ایمان به خداوند صورت‌بندی می‌نماید. در چهارچوب جامعه سالم، آیات قرآن اهمیت توحید ابراهیمی را به عنوان عامل هویتی یادآوری می‌کند. ایمان به خدای یکتا افراد بیشتری را در زیر یک مفهوم متحد می‌کند و هدف و چهارچوب اخلاقی مشترکی را نیز به آن‌ها القا می‌نماید. در سایه تقویت این اشتراک زمینه رفع اختلافات با افراد درون جامعه و سایر ادیان توحیدی فراهم می‌شود و انسجام اجتماعی حول آن، ارتقا می‌یابد. وقتی جامعه‌ای (در سطح خرد و کلان) از طریق مداومت بر ایمان توحیدی و انجام عمل صالح خود را با هدایت الهی همسو



می‌کند می‌تواند در سطحی دیگر خود به عنوان عامل هدایت دیگران تبدیل شود. این جامعه با تحقق نسبی عدالت، برابری و مهربانی، الهام‌بخش محیط‌های پیرامونی خود می‌شود تا آن‌ها نیز ارزش‌های مشابهی را اتخاذ کند و به شکل‌گیری مجموعه‌ای هماهنگ‌تر کمک رساند (مقایسه شود با: Inglehart, 1997, p. 15-17). قرآن هنگام ترسیم جامعه مطلوب خود، علاوه بر ویژگی‌های افراد انسانی و نوع روابط و مناسباتی که برای شکل‌گیری جامعه مطلوب لازم است، تأکید خود را از یک سو بر شناسایی دقیق موانع تحقق ایمان توحیدی، و از سوی دیگر، بر شکل‌گیری باورها و هنجارهایی می‌گذارد که در فرهنگ توحیدی باعث تحقق نظم و انتظام خاص و نیز پایداری آن می‌شود و از این طریق می‌تواند به تحقق برخی کارکردهای ضروری و وظایف اصلی برای بقای جامعه منجر شود.

در باب حقیقت و چیستی تحقق توحید در عرصه روابط اجتماعی، مطهری از مفهوم توحید اجتماعی بحث می‌کند و آن را به معنای یگانه شدن جامعه یا به یگانگی رسیدن جامعه فهم نموده است (مقایسه شود با: مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷). اگر توحید اجتماعی را آن‌چنان که وی توصیف می‌کند، نوعی از توحید عبادی در نظر بگیریم، گونه‌ای ظرفیت معنایی برای توحید اجتماعی ایجاد می‌شود و برای تحقق توحید اجتماعی در گستره جامعه، چاره‌ای از شناخت عناصر و عوامل و موانع شکل‌گیری آن نخواهد بود، که در این نوشتار تلاش شد به مهم‌ترین آن‌ها بپردازیم.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است و این موضوع را تأیید می‌کند.

مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول پژوهش، سید محسن میرسندسی، تمام مراحل شامل استخراج داده‌ها، تحلیل و نگارش مقاله را بر عهده داشته است.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند هیچ گونه تضاد منافع در نگارش مقاله وجود ندارد.



حامی مالی

این پژوهش هیچ گونه حمایت مالی مشخصی از نهادهای دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

سپاسگزاری

از پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و همکاران گروه قرآن و مطالعات اجتماعی بابت حمایت علمی و نقدهای سازنده شان سپاسگزاری می‌شود.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن قیم جوزیه. (۱۴۰۶ق). **توضیح المقاصد و تصحیح القواعد فی شرح قصیده الامام ابن القيم**. (تحقیق و تصحیح زهیر الشاوش). بیروت: المکتب الإسلامی.
۲. اخلاقی، حلیمه؛ شرف‌الدین، حسین؛ صفورایی پاریزی، محمد مهدی؛ عزیزی کیا، غلامعلی. (۱۳۹۶ش). مبانی هستی‌شناختی سبک زندگی طیبیه از دیدگاه قرآن کریم. **پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده**، ۵(۱)، ۱۰۷-۱۲۸.
<https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.25386190.1396.5.1.6.0>
۳. استراوس، آنسلم؛ کوربین، جولیت. (۱۳۸۵ش). **اصول روش تحقیق کیفی: نظریه مبنايي، رویه‌ها و شیوه‌ها**. (ترجمه یوک محمدی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. جانی‌پور، محمد. (۱۳۹۶ش). کارکردهای کیفی استفاده از روش «تحلیل محتوا» در فهم احادیث. **علوم قرآن و حدیث**، ۴۹(۱)، ۲۹-۵۲.
<https://doi.org/10.22067/naqhs.v0i0.20984>
۵. جواد علی. (۱۹۶۸م). **المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام**. بیروت: دار العلم للملایین.
۶. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۱ش). **صورت و سیرت انسان در قرآن کریم**. قم: اسراء.
۷. جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۷۳). **تفسیر تسنیم**. قم: اسراء.
۸. شیروانی، علی. (۱۳۷۳ش). **شرح مصطلحات فلسفی بדיایة الحکمة و نهایة الحکمة**. قم: بوستان کتاب.
۹. صدری‌فر، نبی‌الله؛ ضمیری، محمدرضا؛ مولوی، محمد؛ جمشیدی‌راد، محمدصادق. (۱۳۹۶ش). واکاوی سنت و ساختار تغییرات اجتماعی (با تأکید بر آیه ۱۱ سوره رعد). **نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان**، ۷(۱)، ۱۳۹-۱۵۸.
<https://doi.org/10.22059/jstmt.2018.244333.1141>
۱۰. صدقی، محمد. (۱۳۸۷ش). توسل به اولیای الهی راه سلامت ایمان توحیدی. **پژوهش‌های فلسفی-کلامی**، ۱۰(۱)، ۲۵-۴۵.
<https://doi.org/10.22091/pfk.2008.242>
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۸ش). **تفسیر المیزان**. (ترجمه محمد باقر موسوی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. عزتی، مرتضی. (۱۳۷۶ش). **روش تحقیق در علوم اجتماعی**. تهران: مؤسسه تحقیقات اقتصادی.
۱۴. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. کریپندورف، کلوس. (۱۳۸۳ش). **تحلیل محتوا: مبانی روش‌شناسی**. (ترجمه هوشنگ نایی). تهران: نشر نی.
۱۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳ش). **جامعه و تاریخ**. (مجموعه آثار، ج ۲). تهران: صدرا.
۱۷. منصوریان، یزدان. (۱۳۹۲ش). جایگاه چارچوب نظری و مفهومی در پژوهش. [وبگاه‌نوشته] در: وبگاه لیزنا، (کد خبر: ۱۳۴۵۲، ۱۳ آبان ۱۳۹۲ش، شماره ۱۵۵). دسترس‌پذیر در: <https://B2n.ir/lisna13452>
18. Berger, P. L. (1990). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Press.



19. Birt, L., Scott, S., Cavers, D., Campbell, C., & Walter, F. (2016). Member Checking: A Tool to Enhance Trustworthiness or Merely a Nod to Validation?. *Qualitative Health Research*, 26(13), 1802–1811. <https://doi.org/10.1177/1049732316654870>
20. Dowden, B. (2011). *Religion and Society: An Introduction to the Sociology of Religion*. Sage Publications.
21. Duckworth, A. L., Gendler, T. S., & Gross, J. J. (2016). Situational Strategies for Self-Control. *Perspectives on Psychological Science*, 11(1), 35–55. <https://doi.org/10.1177/1745691615623247>
22. Fabricatore, C., Gyaurov, D., & Lopez, X. (2019). An Exploratory Study of the Relationship Between Meaning-Making and Quality in Games. *Multimedia Tools and Applications*, 78, 13539–13564. <https://doi.org/10.1007/s11042-019-7232-1>
23. Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton University Press.
24. Langford, L. (n.d.). The Social Processes of Cooperation, Competition & Conflict. *Social Science Courses / ISC Sociology: Study Guide & Syllabus*. Retrieved from <https://study.com/academy/lesson/social-processes-cooperation-competition-conflict>
25. Moya, J., & Goenechea, M. (2022). An Approach to the Unified Conceptualization, Definition, and Characterization of Social Resilience. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(9), 5746. <https://doi.org/10.3390/ijerph19095746>
26. Nasr, S. H. (2004). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperOne.
27. Portes, A. (1998). Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology*, 24, 1–24. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1>
28. Saldaña, J. (2022). *Designing Conceptual Frameworks for Qualitative Research*.
29. Sim, J. J., Goyle, A., McKedy, W., Eidelman, S., & Correll, J. (2014). How Social Identity Shapes the Working Self-Concept. *Journal of Experimental Social Psychology*, 271–277. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2014.07.015>
30. Widegren, Ö. (1997). Social Solidarity and Social Exchange. *Sociology*, 31(4), 755–771. <https://doi.org/10.1177/0038038597031004007>
31. Wittek, R. (2013). Rational Choice Theory. In: *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia* (pp. 688–690).
32. Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., Hipp, K.



M., Scott, A. B., & Kadar, J. L. (1997). *Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy*. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549–564. <https://doi.org/10.2307/1387689>



References

Holy Qur'an. [In Arabic]

1. Akhlāqī, Ḥalīmah; Sharaf al-Dīn, Ḥusayn; Şafūrā'ī Pārīzī, Muḥammad Mahdī; & 'Azīzī Kiyā, Gholām-'Alī. (1396 SH/2017 CE). *Mabānī-yi hastī-shinākhtī-yi sabk-i zindagī-yi ṭayyibah az دیدگاه-i Qur'ān-i karīm* [The Ontological Foundations of the 'Ṭayyibah' Lifestyle from the Perspective of the Holy Quran]. Pazhūhishnāmah-'i Islāmī-yi Zanān va Khānavādah, 5(1), 107–128. [In Persian]
2. Berger, Peter L. (1990). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Press.
3. Birt, L., Scott, S., Cavers, D., Campbell, C., & Walter, F. (2016). Member Checking: A Tool to Enhance Trustworthiness or Merely a Nod to Validation?. *Qualitative Health Research*, 26(13), 1802–1811. <https://doi.org/10.1177/1049732316654870>
4. Dowden, B. (2011). *Religion and Society: An Introduction to the Sociology of Religion*. Sage Publications.
5. Duckworth, A.L., Gendler, T.S., & Gross, J.J. (2016). Situational Strategies for Self-Control. *Perspectives on Psychological Science*, 11(1), 35–55. <https://doi.org/10.1177/1745691615623247>
6. Fabricatore, C., Gyaurov, D., & Lopez, X. (2019). An Exploratory Study of the Relationship Between Meaning-Making and Quality in Games. *Multimedia Tools and Applications*, 78, 13539–13564. <https://doi.org/10.1007/s11042-019-7232-1>
7. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1420 AH/2000 CE). *Al-Tafsīr al-kabīr* (Mafātīḥ al-ghayb) [The Great Exegesis (Keys to the Unseen)]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
8. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. (1406 AH/1985 CE). *Tawḍīḥ al-maqāṣid wa taṣḥīḥ al-qawā'id fī sharḥ qaṣīdat al-Imām Ibn al-Qayyim*. (Ed. Zuhayr al-Shāwīsh). Beirut: Al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]
9. Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton University Press.
10. 'Izzatī, Murtaḍā. (1376 SH/1997 CE). *Rawish-i taḥqīq dar 'ulūm-i ijtimā'ī* [Research Method in Social Sciences]. Tehran: Mu'assasah-'i Taḥqīqāt-i Iqtisādī. [In Persian]
11. Jānīpūr, Muḥammad. (1396 SH/2017 CE). *Kārkard-hā-yi kayfī-yi istifādah az rawish-i taḥlīl-i muḥtawā dar fahm-i aḥādīth* [The Qualitative Functions of Using 'Content Analysis']



- Method in Understanding Hadiths]. 'Ulūm-i Qur'ān va Ḥadīth, 49(1), 29–52. [In Persian]
12. Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (1373 SH/1994 CE). *Tafsīr-i Tasnīm* [The Tasnim Exegesis]. Qom: Isrā'. [In Persian]
13. Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (1381 SH/2002 CE). *Ṣūrat va sīrat-i insān dar Qur'ān-i karīm* [The Form and Conduct of Man in the Holy Quran]. Qom: Isrā'. [In Persian]
14. Jawād 'Alī. (1968). *Al-Mufaṣṣal fī tārikh al-'Arab qabl al-Islām* [The Detailed [Book] in the History of the Arabs before Islam]. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
15. Krippendorff, Klaus. (1383 SH/2004 CE). *Tahlīl-i muhtavā: mabānī-yi rawish-shināsī* [Content Analysis: An Introduction to Its Methodology] (H. Nāyibī, Trans.). Tehran: Nashr-i Ney. [In Persian]
16. Langford, L. (n.d.). The Social Processes of Cooperation, Competition & Conflict. *Social Science Courses / ISC Sociology: Study Guide & Syllabus*. Retrieved January 15, 2024, from <https://study.com/academy/lesson/social-processes-cooperation-competition-conflict>
17. Manṣūrīyān, Yazdān. (13 Ābān 1392 SH/4 November 2013). *Jāyghāh-i chārchūb-i nazārī va mafhūmī dar pazhūhish* [The Place of Theoretical and Conceptual Framework in Research]. Lisnā. Retrieved from <https://b2n.ir/lisna13452> [In Persian]
18. Moya, J., & Goenechea, M. (2022). An Approach to the Unified Conceptualization, Definition, and Characterization of Social Resilience. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(9), 5746. <https://doi.org/10.3390/ijerph19095746>
19. Muṭahharī, Murtaḍā. (1383 SH/2004 CE). *Jāmi'ah va tārikh [Society and History]. In Majmū'ah-i āthār* (Vol. 2). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
20. Nasr, Seyyed Hossein. (2004). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. HarperOne.
21. Portes, A. (1998). Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology*, 24, 1–24. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.24.1.1>
22. Ṣadiqī, Muḥammad. (1387 SH/2008 CE). *Tavassul bi awliyā'-i ilāhī rāh-i salāmat-i imān-i tawḥīdī* [Resorting to Divine Saints: The Path to Health of Monotheistic Faith]. Pazhūhish-hā-yi Falsafī-Kalāmī, 10(1), 25–45. [In Persian]
23. Ṣadrī Far, Nabī-Allāh; Ṣamīrī, Muḥammad Riḍā; Mawlavī, Muḥammad; & Jamshīdī Rād, Muḥammad Ṣādiq. (1396 SH/2017 CE). **Vākāvī-yi sunnat va sākhtār-i taghyrāt-i ijtīmā'ī (bā tākīd bar āyah-'i 11 sūrah-'i Ra'd)** [Analyzing Tradition and the Structure of Social Changes (With Emphasis on Verse 11 of Surah al-Ra'd)]. Nazharīyah-hā-yi Ijtīmā'ī-yi



- Mufakkirān-i Musalmān, 7(1), 139–158. [In Persian]
24. Saldaña, J. (2022). *Designing Conceptual Frameworks for Qualitative Research*. Unpublished Manuscript.
25. Shīrvānī, 'Alī. (1373 SH/1994 CE). *Sharḥ-i muṣṭalahāt-i falsafī-yi Bidāyat al-ḥikmah va Nihāyat al-ḥikmah* [An Explanation of the Philosophical Terms in 'Bidāyat al-ḥikmah' and 'Nihāyat al-ḥikmah']. Qom: Bustān-i Kitāb. [In Persian]
26. Sim, J. J., Goyle, A., McKedy, W., Eidelman, S., & Correll, J. (2014). How Social Identity Shapes the Working Self-Concept. *Journal of Experimental Social Psychology*, 55, 271–277. <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2014.07.015>
27. Strauss, Anselm & Corbin, Juliet. (1385 SH/2006 CE). *Uṣūl-i rawish-i taḥqīq-i kayfi: naẓariyah-'i mabnā'ī, rūykard-hā va shīvah-hā* [Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques] (B. Muḥammadī, Trans.). Tehran: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭālī'āt-i Farhangī. [In Persian]
28. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1378 SH/1999 CE). *Tafsīr al-Mīzān* [The Al-Mizan Exegesis] (M. B. Mūsawī, Trans.). Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]
29. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1417 AH/1997 CE). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Interpretation of the Quran]. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
30. Widegren, Ö. (1997). Social Solidarity and Social Exchange. *Sociology*, 31(4), 755–771. <https://doi.org/10.1177/0038038597031004007>
31. Wittek, R. (2013). Rational Choice Theory. In *Theory in Social and Cultural Anthropology: An Encyclopedia* (pp. 688–690). SAGE Publications.
32. Zinnbauer, B. J., Pargament, K. I., Cole, B., Rye, M. S., Butter, E. M., Belavich, T. G., ... & Kadar, J. L. (1997). Religion and Spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(4), 549–564. <https://doi.org/10.2307/1387689>



An Ontological Analysis of Human Dignity and Its Relation to Tafdīl (Preferential Grace) in the Verse of Honoring (Q17:70)

Mojtaba Mostashreq ¹ | Ali-Awsat Bagheri ²

1. Corresponding Author, PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: mojtaba.mostashreq@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: bagheri@qabas.net

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 14 February 2025
Revised: 16 July 2025
Accepted: 30 October 2025
Available Online: 1 November 2025

Keywords:
Inherent Dignity; Verse of Honoring (Āyat al-Takrīm); Acquired Dignity; Tafdīl (Preferential Grace); Human Rights; Quranic Anthropology.



Abstract

The "Verse of Honoring" (Āyat al-Takrīm, Q17:70) is a foundational Quranic verse that elucidates humanity's status within the cosmos by introducing the twin concepts of "honoring" (takrīm) and "preferential grace" (tafdīl), pointing to inherent human dignity and their superiority over other creatures. This study aims to provide an ontological explanation of human dignity and to conceptually analyze its relationship with tafđīl, thereby offering a coherent and precise interpretation of the verse. Employing a library-based research method and an analytical-interpretive approach grounded in thematic exegesis (tafsīr mawḍiʿī), the research argues that a clearer understanding of inherent dignity and its connection to human superiorities can establish a theoretical basis for re-examining the Quranic system of human valuation and for rationally defending the principles of human rights from a monotheistic perspective. The findings indicate that human dignity in this verse is a divine, universal, and inalienable endowment intrinsic to the essence of the human species, existing potentially within every individual. This dignity can only become the source for enjoying human rights and status when actualized through one's voluntary pursuit of perfection. Furthermore, tafđīl is analyzed as the external manifestation of this inherent dignity in comparison to other creations, revealing a hierarchical relationship between the two concepts. The study also demonstrates that the term "kathīr" (many) in the phrase "faḍḍalnāhum 'alā kathīr mim mā khalaqnā" signifies the abundance of beings over whom humans are preferred, not a limitation that would imply the denial of human superiority over certain creatures, such as angels.

Cite this article: Mostashreq, M.; Bagheri, A.A. (2025). An Ontological Analysis of Human Dignity and Its Relation to Tafđīl (Preferential Grace) in the Verse of Honoring (Q17:70). *Quranic Doctrines*, 22(42), 123-154. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6801.2502>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

Verse 70 of *Sūrat al-Isrā'* is among the most foundational Quranic verses delineating humanity's status within the cosmic order, introducing the two key concepts of "takrīm" (honoring) and "tafḍīl" (preferential grace). The core objective of this research is to develop an ontological understanding of "human dignity" (*karāmah*) and to elucidate its relationship with *tafḍīl* in this verse—a conceptual linkage with direct implications for Islamic anthropology, the Quranic axiological system, and contemporary discourses on human rights. The principal research questions are: What is the essence of the divine dignity bestowed upon humankind, and how can the conceptual and existential relationship between *takrīm* and *tafḍīl* be analyzed to yield a coherent picture of humanity's place in the hierarchy of existence?

While classical exegetical works such as *Al-Mizān*, *Majma' al-Bayān*, and *Ibn 'Āshūr's Tafsīr* have noted certain aspects of dignity and preferential grace, they often lack theoretical cohesion and profound ontological analysis. Many such commentaries either reduce dignity to the mere conferral of material blessings or interpret its connection with *tafḍīl* in a superficial and unsystematic manner. Interpretations that equate dignity with the granting of intellect or trivialize *tafḍīl* as simply enjoying a greater share of certain bounties—without due attention to the semantic structure and existential relation between these concepts—have failed to present a comprehensive view of the human station. Contemporary studies, including the monograph *Karāmat-e Ensān dar Qur'ān* (Human Dignity in the Quran) and articles such as "The Semantics of Human Dignity in the Quran's Semantic System," "The Criterion for Human Vicegerency of God in the Two Verses of Dignity and Trust," and "A Comparative Study of Exegeses of the Verse of Dignity," have likewise fallen short of providing a coherent framework for explaining the link between *takrīm* and *tafḍīl*. Most analyses lack the requisite conceptual consistency and ontological depth, and they do not offer a systematic model for explicating the connection between humanity's inherent dignity and its external superiorities. Consequently, a significant analytical gap persists in achieving a precise and integrated understanding of inherent dignity and its relation to preferential grace.

Aiming to address this lacuna, this study investigates the semantic structure of dignity and analyzes the relationship between *takrīm* and *tafḍīl* in Q17:70. The findings hold significance for the fields of Quranic exegesis, Islamic theology, and anthropology, as a lucid exposition of inherent human dignity can enrich theoretical discourse and inform the foundations of Islamic human rights and dignity-related policymaking.

Method

This study adopts an analytical-interpretive approach based on library research. Data were collected from a range of Quranic verses related to the concepts of dignity (*karāmah*) and preferential grace (*tafḍīl*), authoritative exegetical works, classical lexical sources, and contemporary academic studies. Source selection was guided by criteria of originality, authoritativeness, theoretical coherence, and direct relevance to the research problem. Data analysis



was conducted through systematic study, thematic note-taking, and comparative analysis of exegetical viewpoints; no empirical or field data were involved.

The analytical process commenced with a semantic examination of the term "karāmah" in lexical sources, followed by an investigation of its usage in the Quran and major commentaries. Subsequently, instances of "tafḍīl" in the Quran were analyzed, and its conceptual and existential relationship with takrīm in Q17:70 was reconstructed. Synthesizing linguistic and exegetical evidence enabled the formulation of an explanatory model clarifying inherent dignity and its external manifestations. Ethical considerations included upholding academic integrity, ensuring accurate citation, and avoiding misrepresentation.

Results

The findings reveal that the concept of "dignity" (karāmah) in the Quran possesses a multi-layered semantic structure. Analysis of lexical and exegetical sources indicates that karāmah in the Verse of Honoring is an ontological concept denoting the intrinsic nobility of the human species—a divine, inalienable, and universal endowment granted equally to all human beings in potentiality.

The analysis of "tafḍīl" demonstrates that it signifies relative, external superiorities that are meaningful only in comparison with other creatures. A key finding is the essential distinction between takrīm and tafḍīl: takrīm pertains to the inner reality and essence of the human being, whereas tafḍīl represents its outward manifestation. This establishes a hierarchical relationship wherein preferential grace functions as the expression of inherent dignity.

Examination of the phrase "‘alā kathīr mimmā khalaqnā" (over many of those We have created) shows that "kathīr" denotes the abundance of beings over whom humans are preferred; the contrast between "kathīr" (many) and "qalīl" (few) is not applicable here. Therefore, the verse does not imply the exclusion of a small group, such as angels, from this comparison. Rather, it underscores the vast range of creatures vis-à-vis whom humans possess external advantages. This interpretation is consistent with other Quranic usages of "kathīr" and aligns with exegetical discussions.

The validity of the analyses is reinforced by comparing multiple Quranic evidences, reviewing exegetical opinions, and assessing the conceptual coherence of the findings with the verse's semantic structure. The evidence confirms that the proposed model is consistent with established exegetical principles and harmonizes with linguistic, contextual, and analytical indicators.

Conclusions

This research demonstrates that the reality of human dignity in the Quran is rooted in the very essence and existential constitution of the human being and belongs to all individuals. In contrast, tafḍīl signifies the mode in which this nobility manifests in comparison to other creatures and occupies a position subordinate to (in the hierarchy of) takrīm. The conducted analyses confirm the primary hypothesis of a hierarchical connection between the two concepts.

Linguistic analysis of the verse indicates that the phrase "‘alā kathīr mimmā khalaqnā" neither implies a denial of human superiority over certain beings nor supports such an inference. Consequently, the verse emphasizes the extensive scope of creatures over whom



humans hold external privileges, providing a more accurate depiction of humanity's status within creation.

From a theoretical perspective, this study furnishes a basis for re-evaluating discussions in anthropology, ethics, and value theory, showing that the actualization of dignity plays a crucial role in ethical conduct, human responsibility, and social valuation.

On a practical level, the research can be applied in domains such as education, ethics, social policymaking, and Islamic human rights, as it presents a coherent and integrated vision of human value rooted in humanity's existential and divine reality.

Finally, questions remain regarding the process and degrees of dignity's actualization and its relation to immaterial beings, which can shape the trajectory of future research.

Author Contributions

All stages of the research—including data collection and organization, source analysis, and article writing—were carried out by the first author (Mojtaba Mostashreq). Dr. Ali-Awsat Bagheri, as the scientific supervisor, oversaw all phases of the project, including topic selection, source compilation, data analysis methodology, and final drafting, providing continuous guidance throughout the research process.

Data Availability Statement

No data are available.

Acknowledgements

The authors express their gratitude to all who contributed to the development of this article.

Ethical Considerations

The authors have adhered to principles of research ethics, avoiding data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of academic misconduct.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest regarding the publication of this article.

Declaration on the Use of AI Tools

No artificial intelligence tools were used in the writing of this manuscript. The corresponding author assumes full responsibility for the content of the published work.



تحلیل هستی‌شناختی کرامت انسانی و نسبت آن با تفضیل در آیه تکریم

✉ مجتبی مستشرق^۱ | علی اوسط باقری^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: mojtaba.mostashreq@gmail.com
۲. استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: bagheri@qabas.net

چکیده

آیه تکریم (اسراء/۷۰)، از آیات بنیادین قرآن در تبیین منزلت انسان در نظام آفرینش است که با دو تعبیر «تکریم» و «تفضیل»، به کرامت ذاتی و برتری انسان بر سایر مخلوقات اشاره دارد. این پژوهش با هدف تبیین هستی‌شناختی کرامت انسانی و تحلیل مفهومی نسبت آن با تفضیل، درصدد قرائتی منسجم و دقیق از آیه تکریم است. این تحقیق با روش مطالعه کتابخانه‌ای و حل مسئله تحلیلی-تفسیری، مبتنی بر تفسیر موضوعی، به آن می‌پردازد. فهم روشن‌تر از حقیقت کرامت ذاتی و نسبت آن با برتری‌های نسبی انسان می‌تواند پایه‌ای نظری برای بازخوانی نظام ارزش‌گذاری انسانی در قرآن و دفاع عقلانی از مبانی حقوق بشر در نگاه توحیدی فراهم کند. بر اساس یافته‌های پژوهش، کرامت انسان در این آیه، موهبتی الهی، همگانی، غیرقابل سلب و متعلق به ذات نوع انسان است که در وجود همه افراد بشر به صورت بالقوه نهاده شده است. این کرامت تنها در صورت فعلیت یافتن از طریق حرکت اختیاری انسان در مسیر کمال، می‌تواند منشأ بهره‌مندی از حقوق و شئون انسانی گردد. در ادامه، «تفضیل» به مثابه تجلی بیرونی کرامت انسان در مقایسه با سایر مخلوقات تحلیل شده و روشن گردیده است که این دو مفهوم در نسبت طولی با یکدیگرند. همچنین تفسیر واژه «کثیر» در عبارت «كَثِيرٌ مِّنْ خَلْقِنَا» ناظر به فراوانی مفضل علیه است نه تحدید دایره آن، تا از آن نفی برتری نوع انسان بر برخی مخلوقات مانند فرشتگان را نتیجه گرفت.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۷

کلیدواژه‌ها

کرامت ذاتی، آیه تکریم، کرامت اکتسابی، ویژگی‌های کرامت ذاتی، کرامت انسان.



استناد: مستشرق، مجتبی؛ باقری، علی اوسط. (۱۴۰۴). تحلیل هستی‌شناختی کرامت انسانی و نسبت آن با تفضیل در آیه تکریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۱۲۳-۱۵۴.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6801.2502>





مقدمه

آیه تکریم یکی از آیات شاخص و بنیادین در تبیین جایگاه انسان در نظام آفرینش به شمار می‌آید: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (اسراء/ ۷۰). این آیه با اشاره به تکریم و تفضیل انسان، جلوه‌های گوناگون از منزلت و برتری او در نظام هستی را مطرح می‌سازد. مسئله اصلی این تحقیق تبیین دقیق مفهوم کرامت الهی اعطاشده به انسان و فهم نسبت آن با مفهوم تفضیل در این آیه است. در واقع، هدف پژوهش پاسخ به دو پرسش بنیادین است:

- الف. مراد از کرامتی که خداوند متعال به انسان اعطا کرده است چیست و چه ابعاد و ویژگی‌هایی دارد؟
 - ب. رابطه مفهومی و ساختاری میان تکریم و تفضیل در این آیه چگونه تبیین پذیر است؟
- پاسخ به این پرسش‌ها نه تنها درک ما را از جایگاه انسان در نظام هستی عمق می‌بخشد، بلکه زمینه‌ساز فهم دقیق‌تر مبانی انسان‌شناختی در آموزه‌های اسلامی خواهد بود.
- مفسران در ذیل این آیه، هر یک به نحوی به پاسخ این پرسش‌ها پرداخته‌اند. به عنوان نمونه، علامه طباطبایی کرامت انسان را موهبتی درونی و ویژه می‌داند که با عطا‌ی عقل به انسان محقق شده است. به باور ایشان، تفضیل ناظر به بهره‌مندی انسان از نعمت‌هایی است که سایر موجودات نیز در آن‌ها سهیم‌اند، اما انسان به شکلی کامل‌تر از آن برخوردار است. از منظر ایشان، تکریم بیانگر شرافت نفسانی انسان است، درحالی‌که تفضیل ناظر به برتری‌های بیرونی و مادی او نسبت به سایر موجودات، به ویژه حیوانات و جنیان - و نه فرشتگان - است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵-۱۶۰).

همچنین امین‌الاسلام طبرسی، کرامت را به معنای گرامیداشت نوع بشر از طریق اعطای انواع نعمت‌های مادی و معنوی می‌داند و تفضیل را برتری انسان نسبت به بسیاری از مخلوقات، به ویژه حیوانات، در بهره‌مندی از این نعمت‌ها معرفی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲-۶۶۳).

ابن عاشور نیز کرامت مذکور در آیه را اختصاص مزیتی از طرف خداوند به بنی‌آدم در میان سایر مخلوقات زمینی می‌داند و تفضیل را برتری ظاهری انسان بر این موجودات زمینی معرفی می‌کند. ایشان درباره رابطه تکریم و تفضیل، تکریم را ناظر به نفس انسان و تفضیل را به مقایسه با دیگران مربوط می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۳۲).

با این حال، دیدگاه‌های مندرج در تفاسیر درباره تبیین چیستی کرامت الهی و نسبت آن با



تفضیل، جامعیت و انسجام نظری کافی را ندارند. تمرکز بر نعمت‌های مادی در تفسیر تفضیل، بدون در نظر گرفتن نسبت انسان با موجوداتی چون فرشتگان، تحلیل جایگاه انسان را تقلیل می‌دهد و افق فهم از آیه را محدود می‌سازد. همچنین، فروکاستن کرامت به نوعی گرامیداشت حاصل از اعطای نعمت، از ابعاد وجودی و فطری آن می‌کاهد. تبیین‌های ارائه شده، فاقد عمق هستی‌شناختی در تحلیل نسبت میان ارزش درونی و برتری بیرونی انسان هستند و اغلب به توصیف‌های سطحی و غیرنظام‌مند بسنده کرده‌اند. خلأ بنیادین این تفاسیر، فقدان چهارچوب نظری روشن برای تبیین پیوند میان کرامت وجودی و تجلیات خارجی تفضیل در ساختار هستی است.

از میان پژوهش‌های معاصر، بهروز یدالله‌پور در بخشی از مقاله «معناشناسی کرامت انسان در نظام معنایی قرآن» (یدالله‌پور، ۱۳۸۸) و نیز در کتاب کرامت انسان در قرآن (یدالله‌پور، ۱۳۹۱)، کوشیده است معنای کرامت انسان را در منظومه معنایی قرآن شناسایی کند. با این حال، او به تبیین کرامت مذکور در این آیه و نسبت آن با مفهوم تفضیل پرداخته است.

همچنین محمد رهبر و غلام‌علی عزیزی‌کیا در مقاله «ملاک خلافت انسان از خداوند در دو آیه کرامت و امانت» (رهبر و عزیزی‌کیا، ۱۴۰۱) و نیز محمدعلی رضایی و صدیق حسین در مقاله «بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت» (رضایی و حسین، ۱۳۹۳)، بدون ارائه تحلیلی دقیق از چیستی کرامت، تنها به توضیحی اجمالی درباره مراد از تکریم و نسبت آن با تفضیل بسنده کرده‌اند. بررسی دیدگاه‌های تفسیری و مطالعات معاصر نشان می‌دهد که با وجود توجه مفسران و پژوهشگران به آیه تکریم، همچنان تبیینی روشن و دقیق از حقیقت کرامت الهی، به‌ویژه در ارتباط با مفهوم تفضیل، ارائه نشده است. بیشتر تحلیل‌ها انسجام مفهومی و عمق هستی‌شناختی لازم را ندارند و فاقد چهارچوبی نظام‌مند در تبیین پیوند میان کرامت درونی انسان و برتری‌های بیرونی او هستند. از سوی دیگر، بسیاری از پژوهش‌ها به توضیحاتی سطحی و ناکافی بسنده کرده و فقط به یکی از ابعاد آیه پرداخته‌اند. در نتیجه، جای پژوهشی بنیادین و تحلیلی که به صورت نظام‌مند به واکاوی چیستی کرامت، تبیین مفهوم تفضیل و نسبت میان این دو بپردازد، همچنان خالی است.

این مقاله با هدف پاسخ به خلأهای مفهومی و تحلیلی در تفسیر آیه تکریم، می‌کوشد در دو محور به بررسی دقیق موضوع بپردازد. در محور نخست، مفهوم کرامت انسانی در قرآن بازشناسی



می‌شود، به این معنا که با بررسی آیات مرتبط و تأمل در ساختار معنایی واژه «کرامت»، تلاش می‌شود تصویری روشن و نظام‌مند از حقیقت کرامت انسان در آموزه‌های قرآنی ارائه گردد. در محور دوم، با تمرکز بر آیه ۷۰ سوره اسراء، ابتدا معنای واژه «تفضیل» و جایگاه آن در قرآن بررسی می‌شود، سپس نسبت میان «تکریم» و «تفضیل» تحلیل می‌گردد تا ابعاد درونی کرامت و تجلیات بیرونی آن در نظام هستی، در ارتباطی مفهومی و هستی‌شناختی تبیین شود. روش مطالعه در این مقاله کتابخانه‌ای و روش تحقیق آن تحلیلی - تفسیری، با کاربرست قواعد تفسیر موضوعی قرآن است.

۱. کرامت

نسبت دادن کرامت به انسان در آیه «تکریم» دلالت بر حقیقتی بنیادین دارد که نیازمند واکاوی دقیق در پرتو قرآن است. در این بخش، با تمرکز بر مفهوم کرامت، تلاش می‌شود تا ابعاد معنایی، وجودی و کارکردی آن در ساختار هستی انسان تبیین گردد. فهم این مفهوم گامی اساسی در بازشناسی ساحت انسانی از منظر قرآن به شمار می‌آید.

۱-۱. مفهوم‌شناسی لغوی کرامت

منابع لغوی برای ماده «کرم»، معانی متعددی ذکر کرده‌اند: شرافت، رفعت، سخاوت (فراهیدی، ۱۴۰۶، ذیل ماده «کرم»)، ارزشمندی، عزت (ابن سیده، ۱۴۲۱، ذیل ماده «کرم»)، فضیلت، عظمت، پیراستگی از زشتی و کاستی‌ها (ازهری، ۱۴۲۱، ذیل ماده «کرم»)، تفوق (مصطفوی، ۱۳۶۸، ذیل ماده «کرم»)، سیادت (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۶۸)، ضد اهانت (جوهری، ۱۴۰۴، ذیل ماده «کرم») و ضد لثامت (ابن درید، ۱۹۹۸، ذیل ماده «کرم»)، هر آنچه شایسته تحسین و ستایش باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸، ذیل ماده «کرم») و نفع‌عاری از کمبود و خواری (راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «کرم»). سه معنای اخیر، معنای عامی از کرامت‌اند که به نظر می‌رسد سایر معانی از مصادیق یا آثار همین معنای عام باشند که با قراین لفظی و معنوی، به آن انصراف پیدا کرده‌اند.

واژه «کرامت» از نظر صرفی، یا مصدر ثلاثی مجرد از فعل «کَرَمَ یَکْرُمُ» است که معنای لازمی دارد (صاحب، ۱۴۱۴، ذیل ماده «کرم») و یا اسم مصدر از باب «إِکْرَام» (فراهیدی، ۱۴۰۶، ذیل ماده «کرم») و باب «تکریم» (جوهری، ۱۴۰۴، ذیل ماده «کرم») است که معنای متعدی دارد. بنابراین ماده «کرم» هم برای شرافتی که از سوی دیگری اعطا شده باشد به کار می‌رود و هم برای شرافتی که انسان



با تلاش خود به دست می‌آورد. با این حال، باید توجه داشت که در هر دو صورت، کرامت زمانی به کار می‌رود که ذاتی فرد شده باشد، خواه ذاتی اولیه و فطری که خداوند در نهاد او قرار داده است یا ذاتی ثانویه که فرد با تلاش خود آن را کسب کرده و در وجودش نهادینه شده است. از این رو اگر کسی فقط یک بار کار نیکی انجام دهد یا محاسن کوچک و سطحی داشته باشد، در چنین مواردی، کاربرد ماده «کرم» مناسب نیست.

برخی بر این باورند که کرامت زمانی محقق می‌شود که ظاهر و متجلی شود (راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «کرم») و در آنچه متظاهر نشود، کرامتی نخواهد بود (ابن منظور، ۱۴۰۸، ذیل ماده «کرم»). بر همین اساس، هرگاه قرآن خداوند متعال را به صفت «کریم» متصف می‌کند، در حقیقت، بر آن است تا از ظهور احسان و انعام‌های او خبر دهد. همچنین، هنگامی که قرآن انسان را «کریم» می‌خواند، اشاره به اخلاق و رفتارهای پسندیده‌ای دارد که از او ظاهر می‌شود. به همین دلیل، تا زمانی که اخلاق کریمانه از فردی ظهور پیدا نکند، به او صفت «کریم» اطلاق نمی‌گردد (راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «کرم»).

کرامت، همان‌طور که وصف ممتاز شخص حقیقی است، می‌تواند صفت برجسته برای شخصیت حقوقی نیز قرار بگیرد و معرف سیره علمی و عملی آن باشد. برای نمونه، وقتی «کرامت» وصف حکومت قرار می‌گیرد، مبین نظام خاص آن حکومت است که بر سایر حکومت‌ها از شرافت خاصی برخوردار است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳). بنابراین، «کرامت» نحوه‌ای از وجود است که کامل‌ترین مصداق آن برای خدای سبحان ثابت است: «و ربک الأکرم» (علق/۳) و کرامتی نیست مگر آن‌که از جانب او افاضه شده باشد: «و من یهن الله فما له من مکرّم» (حج/۱۸). از آنجاکه معنای کرامت، هم بر واجب‌الوجود و هم بر ممکن‌الوجود اطلاق می‌گردد، معلوم می‌شود که این مفهوم از سنخ ماهیت نیست و داخل در هیچ مقوله ماهوی نمی‌گنجد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۹-۲۵۰)، بلکه از مفاهیم فلسفی است که از نحوه وجود انتزاع شده است و بر آن حمل می‌شود.

۱-۲. مفهوم‌شناسی اصطلاحی کرامت

کرامت فقط در دانش کلام کاربرد اصطلاحی دارد و به امر خارق‌العاده‌ای اطلاق می‌شود که به اذن الهی از بندگان شایسته خداوند، بدون ادعای نبوت، ظهور می‌یابد (نک: حسینی شیرازی، ۱۴۱۰، ص ۳۳۸؛ حلی، ۱۴۱۳، ص ۳۵۱؛ خرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۳۹). بر این اساس، همه کارهای خارق‌العاده‌ای که پیامبران، امامان (ع) و اولیای خدا به اذن الهی انجام می‌دهند، اما همراه با ادعای نبوت



نیستند، کرامت محسوب می‌شوند (نک: حمود، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۱۵). به امور خارق‌العاده‌ای که پیش از بعثت و ادعای نبوت، به منظور زمینه‌سازی برای نبوت ظهور می‌یابند، «ارهاص» گفته می‌شود (نک: طوسی، ۱۴۰۷، ص ۲۱۴). همچنین، به امور خارق‌العاده‌ای که به اذن الهی و به دست مدعی نبوت برای اثبات صدق ادعایش محقق می‌شود و همراه با تحدی و مطابق با ادعای اوست، «معجزه» اطلاق می‌گردد (نک: خوبی، ۱۴۱۸، ص ۳۳). اما اگر این امور خارق‌العاده مخالف ادعای فرد باشند، به آن «اهانت» گفته می‌شود (نک: تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۱۴۹).

۳-۱. انواع کرامت

واژه «کریم» اسم جامعی است که به هر موجودی اطلاق می‌شود که تمام شرافت و صفات نیک و پسندیده در آن جمع شده باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸، ذیل ماده «کرم»). هر چیزی که در نوع یا صنف خودش شرافتی داشته باشد «کریم» نامیده می‌شود (راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «کرم»). لذا در قرآن، خداوند (نمل/۴۰) و صفاتش (رحمن/۲۷)، فرشتگان (انفطار/۱۱)، انسان (صافات/۴۲) و افعالش (اسراء/۲۳)، قرآن (واقع/۷۷)، عرش (مؤمنون/۱۱۶)، بهشت (نساء/۳۱)، اجر (احزاب/۴۴)، رزق (نور/۲۶)، زوج (لقمان/۱۰)، جایگاه (دخان/۲۶)، نوشته (نمل/۲۹) و صحیفه (عبس/۱۳)، به صورت‌های گوناگون صرفی، متصف به کرامت شده‌اند.

با توجه به تنوع گسترده مواردی که در قرآن با صفت کرامت توصیف شده‌اند، روشن می‌شود که کرامت مفهومی چندبُعدی و سیال دارد و بر جنبه‌های گوناگون هستی سایه افکنده است. از این رو، برای فهم دقیق‌تر معنای کرامت می‌توان کاربردهای این واژه را در قالب دسته‌بندی‌هایی گوناگون بررسی کرد تا ابعاد مختلف این وصف قرآنی آشکار گردد.

۱-۳-۱. براساس متعلق کرامت

در این دسته‌بندی، ملاک تقسیم موجود یا امری است که کرامت به آن نسبت داده می‌شود. بر این اساس، کرامت به سه دسته تقسیم می‌گردد: کرامت ملکوتی، کرامت طبیعی و کرامت بلند انسانی. کرامت ملکوتی کرامتی فراتر از طبیعت است که به خداوند متعال، صفات الهی، فرشتگان، عرش و سایر موجودات ملکوتی تعلق دارد. کرامت طبیعی ناظر به موجودات طبیعی همچون گیاهان، حیوانات و عناصر زمینی است. کرامت انسانی حاصل تلفیق و جمع میان کرامت ملکوتی و کرامت طبیعی است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۷).



۱-۳-۲. بر اساس کارکرد و نقش کرامت

در این دسته‌بندی، کرامت برحسب نقش و تأثیر آن در نظام هستی یا در حیات انسان سنجیده می‌شود و می‌توان آن را به سه دسته تقسیم کرد: کرامت تشریعی که ناظر به ارزش‌های اخلاقی و دینی است (حجرات/۱۳)؛ کرامت هستی‌شناختی که ناظر به جایگاه وجودی انسان (اسراء/۷۰) یا موجودات دیگر است (انفطار/۱۱)؛ و کرامت ارتباطی که ناظر به ارزش‌های متعالی در روابط گفتاری، نوشتاری یا اجتماعی است، مانند «قول کریم» (اسراء/۲۳) و «رفتار کریم» (فرقان/۷۲).

۱-۳-۳. بر اساس نوع ارتباط

کرامت را می‌توان از حیث نقش موجود در فرایند کرامت، به دو گونه «کرامت فاعلی» و «کرامت مفعولی» تقسیم کرد. در کرامت فاعلی، موجود کریم به عنوان فاعل و منشأ کرامت مطرح است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ» (انفطار/۶)، اما در کرامت مفعولی، کرامت به موجودی افاضه شده یا در او تجلی یافته است (اسراء/۷۰).

۱-۳-۴. بر اساس ساحت ظهور

بنابر ساحت یا عرصه‌ای که کرامت در آن ظهور و بروز می‌یابد، می‌توان آن را به دو دسته باطنی و ظاهری تقسیم کرد. کرامت ظاهری به آن دسته از تجلیات کرامت اطلاق می‌شود که در ساحت ظاهری نمود پیدا می‌کنند، مانند «اجر کریم» (احزاب/۴۴) و «رزق کریم» (نور/۲۶). کرامت باطنی کرامتی است مربوط به محتوا و باطن، مانند قرآن کریم (واقعه/۷۷) که ناظر به عمق محتوای الهی، راز هستی‌شناسانه، و هدایت نوری آن است.

۱-۳-۵. انواع کرامت انسان

کرامت انسان به دلیل جایگاه ویژه‌اش در حوزه انسان‌شناسی دینی، بیش از سایر اقسام کرامت توجه اندیشمندان را به خود جلب کرده است. از این رو، پرداختن به اقسام گوناگون کرامت انسانی گامی ضروری در شناخت جامع‌تر مقام انسان در منظومه آفرینش قرآنی است. این اقسام هر یک نمایانگر بُعدی از حقیقت وجودی انسان است.

در یک تقسیم‌بندی، با توجه به نحوه وجودی انسان و نقش اختیار در مسیر تکامل و سعادت دنیوی و اخروی او، کرامت انسانی را از حیث دخالت یا عدم دخالت اراده و اختیار در تحقق آن، به دو دسته کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی تقسیم کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۷-۱۸).



کرامت اکتسابی ناظر به برتری‌هایی است که انسان با انتخاب آگاهانه، تلاش فردی و بهره‌گیری از قدرت اختیار خود به دست می‌آورد. در این زمینه، انسان‌ها در مرتبه کرامت با یکدیگر یکسان نیستند و برخی به سبب رفتارها و صفات برتر، از کرامت بالاتری برخوردار می‌گردند. قرآن کریم در تأیید این معنا می‌فرماید: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (حجرات/۱۳).

در مقابل، کرامت ذاتی به امتیازاتی اطلاق می‌شود که نوع انسان به صرف انسان بودن، بدون هیچ گونه انتخاب یا تلاش شخصی، از آن برخوردار است. از آن رو که این کرامت در نهاد آفرینشی انسان نهاده شده است، «ذاتی» نامیده می‌شود (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸). بارزترین و در عین حال، بحث‌برانگیزترین آیه در این زمینه آیه ۷۰ سوره اسراء است: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾. در این آیه، فاعل تکریم و مبدأ این کرامت، خداوند متعال است و انسان‌ها هیچ اختیار و دخالتی در آن ندارند. از سوی دیگر، کاربرد تعبیر «بنی آدم» و سیاق آیه که با لحن امتنان‌آمیز و همراه با نوعی سرزنش نسبت به ناسپاسی انسان‌ها بیان شده است، نشان می‌دهد که این کرامت ناظر به همه افراد نوع بشر، اعم از مؤمن و کافر، نیکوکار و گناهکار است. اگر این تکریم فقط شامل انسان‌های مؤمن و درستکار می‌شد، بیان امتنان و سرزنش در این سیاق مناسب نبود (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵). از این رو، کاربرد وصف «موهبتی» برای این نوع کرامت، دقیق‌تر از وصف «ذاتی» به نظر می‌رسد، چرا که اولاً این کرامت اعطای خدای متعال به انسان است، نه برخاسته از ذات فردی او، و ثانیاً در برابر کرامت‌هایی قرار دارد که با تلاش، انتخاب و اختیار انسان به دست می‌آیند. وصف «ذاتی» در فلسفه، بیشتر در مقابل «عرضی» به کار می‌رود، نه در مقابل «اکتسابی». لذا از نظر تحلیلی، اصطلاح «کرامت موهبتی» در برابر کرامت اکتسابی، گویاتر و دقیق‌تر است.

در تعبیری دیگر، می‌توان این دسته‌بندی را ناظر به ارزش‌مداری نیز دانست و آن را به «کرامت ارزشی» در مقابل «کرامت غیرارزشی» تقسیم کرد (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۷؛ ۱۳۸۱، ص ۳۲۷-۳۲۸). کرامت‌های غیرارزشی کرامت‌هایی‌اند که بدون اختیار و انتخاب حاصل شده‌اند، زیرا ارزش اخلاقی و انسانی، در گرو آگاهی، اراده و انتخاب است. در مقابل، کرامت‌های ارزشی برخاسته از تقوا، ایمان و عمل صالح، به سبب ارتباط مستقیم با اختیار انسان‌اند و بار ارزشی دارند و معیار برتری در پیشگاه الهی محسوب می‌شوند: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ (حجرات/۱۳).



با این همه، اصطلاح «کرامت ذاتی» به دلیل رواج در متون انسان‌شناسی و ادبیات علوم اسلامی تثبیت شده است و در ادامه این نوشتار نیز از همین اصطلاح استفاده خواهد شد.

۴-۱. تبیین چستی کرامت ذاتی

ذات چیزی به معنای حقیقت (ازهری، ۱۴۲۱، ذیل ماده «ذو») و ماهیت آن شیء است (فیومی، ۱۴۱۴، ذیل ماده «ذوی»). صفت «ذاتی» به معنای منسوب به ذات (معین، ۱۳۸۸، ذیل «ذاتی»)، فطرت و طبیعت یک موجود به کار می‌رود (نک: دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل «ذاتی»). بر این اساس، کرامت ذاتی انسان به نوعی از کرامت اطلاق می‌شود که به حقیقت وجودی انسان تعلق دارد و انسان به طور فطری و طبیعی واجد آن است.

از منظر منطقی، این مفهوم را می‌توان با اصطلاح «ذاتی» در باب کلیات، در برابر «عرضی» (نک: مظفر، ۱۴۲۸، ص ۹۳-۹۴)، مقایسه کرد، زیرا کرامت ذاتی از شئون جدایی‌ناپذیر انسان است و در تعریف و قوام او نقش دارد. همچنین می‌توان آن را با ذاتی در برابر «غریب»، در باب حمل و عروض (نک: مظفر، ۱۴۲۸، ص ۳۷۷) مرتبط دانست. در این معنا، اگر قضیه‌ای مانند «انسان دارای کرامت ذاتی است» ساخته شود، محمول به‌گونه‌ای به موضوع نسبت داده می‌شود که یا خود موضوع یا یکی از مقومات آن در تعریف محمول لحاظ شده است. در مقابل، اصطلاح ذاتی در برابر «بالضمیمه»، که در آن تصور موضوع برای انتزاع محمول کافی باشد (نک: مظفر، ۱۴۲۸، ص ۳۷۸)، درباره کرامت ذاتی انسان صادق نیست، زیرا صرف تصور «انسان» برای درک این کرامت کفایت نمی‌کند. همچنین، کرامت ذاتی را نمی‌توان ذاتی به معنای «حمل اولی» در برابر «حمل شایع صناعی» (مظفر، ۱۴۲۸، ص ۳۷۸) دانست، زیرا کرامت ذاتی با مفهوم انسان اتحاد مفهومی ندارد، بلکه اتحادی وجودی و جعلی دارد. به همین ترتیب، ذاتی در برابر «اتفاقی» که در مباحث علی به عنوان وصف برای پیامدها به کار می‌رود (نک: مظفر، ۱۴۲۸، ص ۳۷۸)، ارتباطی با کرامت ذاتی انسان ندارد.

بر این اساس، ترکیب «کرامت انسان» ساختاری اضافی دارد که در آن، کرامت از سوی مکرری به انسان افزوده شده است. انسان در این نسبت، مفعول واقع می‌شود و مورد اکرام و تکریم قرار می‌گیرد. این نکته دلالت روشنی بر نیاز این کرامت به فاعل دارد، و اثبات کرامت انسانی، در حقیقت، متضمن اثبات فاعلی الهی برای آن است.

واژه «اکرام» در زبان عربی به‌گونه‌ای به کار می‌رود که در صورت تعدی با «عن»، دلالت



بر پیراستگی از نواقص دارد (فراهیدی، ۱۴۰۶، ذیل ماده «کرم»)، و در صورت تعدی با «علی»، به معنای برتری و امتیاز بخشیدن است (ازهری، ۱۴۲۱، ذیل ماده). بر همین اساس، کرامت اعطاشده به انسان، نوعی افاضه الهی برای برخورداری از مرتبه‌ای ممتاز و منزّه از پستی‌هاست که موجب می‌شود انسان شایسته وصف «کریم» گردد (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ذیل ماده «کرم»). در این چهارچوب، کاربرد واژه «کریم» درباره کرامت ذاتی انسان، به مثابه اسم مفعول است، مانند «ذبیح» به معنای «مذبح» و «قتیل» به معنای «مقتول». بنابراین، کرامت ذاتی انسان بدون لحاظ فاعلیت خداوند معنا نخواهد داشت. بنابراین مراد از کرامت ذاتی انسان شرافتی الهی است که از طریق افاضه محاسن و امتیازات وجودی، به انسان عطا شده و به این وسیله، او را بر بسیاری از مخلوقات دیگر برتری داده است.

۵-۱. ویژگی‌های کرامت ذاتی

با توجه به چیستی و مبانی مفهومی کرامت ذاتی، اکنون می‌توان ویژگی‌های بنیادین این نوع از کرامت را بررسی کرد. این ویژگی‌ها آن را از دیگر اقسام کرامت متمایز می‌سازند و در تحلیل جایگاه انسان در نظام آفرینش نقشی کلیدی ایفا می‌کنند.

۱. همگانی بودن: کرامت ذاتی موهبتی است الهی که همه انسان‌ها، فارغ از تفاوت‌های جنسیتی، نژادی، دینی، اجتماعی یا اخلاقی، از آن برخوردارند، چراکه:
اولاً سیاق آیه تکریم، سیاق امتنان همراه با عتاب است، یعنی یادآوری نعمتی فراگیر برای همه انسان‌ها در کنار سرزنش نسبت به ناسپاسی آنان. اگر کرامت ذاتی فقط شامل گروه خاصی همچون مؤمنان می‌بود، این سیاق امتنان‌آمیز و عتاب‌آلود بی‌معنا جلوه می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵).

ثانیاً تعبیر «بنی آدم» در قرآن اصطلاحی عام و فراگیر است که همه انسان‌ها، به جز حضرت آدم و همسر ایشان را شامل می‌شود. با این حال، در بسیاری از موارد قرآنی، این تعبیر حتی خود حضرت آدم و همسرش را نیز در بر می‌گیرد، مگر آن‌که قرینه‌ای خاص برخلاف آن وجود داشته باشد. برای مثال، در آیه «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ» (اعراف/ ۲۷)، تعبیر «أَبَوَيْكُم» قرینه‌ای است که نشان می‌دهد «بنی آدم» در این آیه صرفاً به نسل آدم و حوا اشاره دارد. اما در مورد آیه تکریم، پذیرش این‌که کرامت الهی تنها شامل فرزندان حضرت آدم شود و خود او از آن محروم باشد، نه معقول است و نه با مقام نبوت و جایگاه مورد سجده فرشتگان بودن وی سازگار.



۲. **خدادادی و غیراختیاری بودن:** کرامت ذاتی موهبتی است الهی که انسان هیچ گونه نقش فعال و اختیاری در تحقق یا تحصیل آن ندارد. انسان‌ها این نوع کرامت را نه با اراده و انتخاب خود، بلکه از آغاز آفرینش و صرفاً به واسطه انسان بودن دارا هستند. با این حال، درباره منشأ این کرامت دیدگاه‌های متفاوتی میان مکاتب فکری وجود دارد. مکاتب مادی و منکرِ ماوراء طبیعت این کرامت را برخاسته از ویژگی‌های طبیعی نوع انسان می‌دانند و آن را امری درون‌ذاتی و مستقل از خالق تلقی می‌کنند. در مقابل، مکاتب الهی بر این باورند که کرامت ذاتی از سوی خداوند متعال اعطا گردیده و به اراده الهی در نهاد انسان قرار داده شده است. آیه ۷۰ سوره اسراء این معنا را با وضوح تمام بیان می‌کند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...»، که در آن فاعل فعل «کرمنا» خداوند است. این اسناد فعلی نشان می‌دهد که کرامت یادشده نتیجه افزایه و منت الهی است نه محصولی از تلاش یا شایستگی قبلی انسان. به تعبیر دیگر، خداوند با برگزیدن انسان و اعطای امتیازاتی ویژه، او را بر سایر مخلوقات برتری بخشیده و مسیر رشد و کمال را برای او هموار کرده است.

افزون بر این، حتی در کرامت اکتسابی نیز که مبتنی بر اختیار و تلاش انسان است، نقش تعیین‌کننده نهایی از آن خداوند است. انسان صرفاً زمینه دریافت کرامت را فراهم می‌سازد، اما عطا آن همچنان از جانب خداوند صورت می‌گیرد. از این منظر، بر پایه جهان‌بینی توحیدی، منشأ تمام مراتب کرامت انسانی، اعم از ذاتی و اکتسابی، خداوند متعال است.

۳ و ۴. **سلب ناپذیری و برابری در برخورداری:** برخلاف کرامت اکتسابی که ممکن است به واسطه گناه یا خطا کاهش یابد یا از بین برود، کرامت ذاتی به دلیل خدادادی و غیراختیاری بودن، از ثبات و دوام برخوردار است و تحت تأثیر انتخاب‌ها و عملکردهای فردی انسان قرار نمی‌گیرد، مگر در نگاهی که به فنای ماهیت انسان در مسیر سقوط کامل قائل باشد. انسان از ابتدای خلقت، صرفاً به دلیل برخورداری از حقیقت انسان بودن، واجد این کرامت است و همین حیث وجودی، ملاک بهره‌مندی از آن به شمار می‌رود. از این رو، همه انسان‌ها به طور یکسان و برابر از آن برخوردارند و نه دیگران می‌توانند این کرامت را از کسی سلب کنند و نه خود انسان می‌تواند آن را از خویش بگیرد، همان‌گونه که نمی‌تواند دیگر ویژگی‌های فطری‌اش را حذف کند. برای مثال، همه انسان‌ها به طور نوعی از قوه تعقل و استعداد عقلی برخوردارند، اما میزان شکوفایی و فعلیت یافتن این استعداد در افراد، بسته به عواملی چون وراثت، شرایط محیطی و وضعیت جسمی متفاوت است. به همین ترتیب، همه انسان‌ها از حیث روحی دارای



قدرت‌اند، اما ظهور و بروز این قدرت، به دلیل ویژگی‌های جسمی (اعم از وراثتی و محیطی) در افراد مختلف متفاوت است. لذا ممکن است فردی از لحاظ جسمی یا روانی ضعیف‌تر یا قوی‌تر از دیگری به نظر برسد، بی‌آن‌که تفاوتی در اصل توانایی‌های وجودی او باشد. به عنوان نمونه، افراد دچار معلولیت جسمی، از نظر روحی دچار نقصان یا اختلال نیستند، بلکه رابطه روح و بدن آن‌ها به دلیل مشکلات جسمی مختل شده است و روح آن‌ها نمی‌تواند به طور کامل بر بدن تسلط یابد. همچنین، وجود اختلالات شناختی یا عقلی در برخی افراد به معنای فقدان قدرت تعقل یا استعداد کافی نیست، بلکه اختلال در ساختارهای جسمانی، نظیر نقص در کروموزوم‌ها یا سایر اختلالات فیزیولوژیکی مانع از تحقق و بروز کامل توانایی‌های روحی آن‌ها شده است (نک: سادوک، ۱۳۸۵، ص ۳۴۴-۳۴۸).

۵. **بالبقوه بودن:** از ویژگی‌های قابل تأمل در تحلیل کرامت ذاتی، چگونگی وجود آن در انسان است. این‌که آیا این کرامت به صورت بالفعل تحقق دارد یا شأنی بالقوه در نهاد انسان است، در تبیین جایگاه او نقشی اساسی دارد. منظور از البقوه بودن کرامت ذاتی این است که هرچند مایه اولیه کرامت ذاتی در همه انسان‌ها وجود دارد و همه به طور یکسان از این ویژگی برخوردارند، اما صرف وجود این ویژگی، برای کریم بودن انسان کافی نیست و برای فعلیت یافتنش نیاز به پیمودن راه کرامت است (نک: جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۹۹). به عنوان مثال، اگر معیار کرامت ذاتی را روح الهی بدانیم، وجود این روح در انسان شأنی ابداعی می‌کند که فرشتگان را به خضوع در برابر او و او می‌دارد. اما این شرط فقط شرط لازم است، یعنی بدون آن انسان صلاحیت مسجود شدن را ندارد. با این حال، انسان باید تلاش کند تا آن را به فعلیت برساند و کرامت بالقوه خود را محقق سازد. اگر انسان در جهت عکس حرکت کند، استعداد کرامت خویش را دفن کرده است. بنابراین، انسان بالفعل کریم نیست، بلکه بالقوه کریم است (نک: جوادی آملی، ۱۳۶۶، ص ۹۹).

در مقابل، برخی از دانشمندان حتی بقا و استمرار کرامت ذاتی را مشروط به استفاده درست از آن می‌دانند، به این معنا که تا زمانی انسان از این کرامت بهره‌مند است که با ارتکاب خیانت و جنایت نسبت به خود و دیگران، موجب سلب آن از خود نشود و اعمالی که انسانیت او را متزلزل می‌سازد، انجام ندهد (نک: جعفری، ۱۳۷۰، ص ۲۷۹-۲۸۰). از این رو، برخی دیگر از اندیشمندان همگانی بودن تکریم را به طور مطلق نمی‌پذیرند و به استناد آیه «إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا»



(فرقان/ ۴۴)، انسان‌هایی را که به سوی حیوانیت سیر می‌کنند و حتی به مقامی پست‌تر از آن سقوط می‌نمایند، و همچنین به استناد آیه «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا...» (انعام/ ۱۱۲)، انسان‌های شیطان‌صفتی را که قرآن از آن‌ها به عنوان شیطان‌های انسی و جنی، از دشمنان پیامبران الهی معرفی می‌کند، از این کرامت محروم می‌دانند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

اما با توجه به دلایلی که در مورد همگانی بودن و انفکاک‌ناپذیری کرامت ذاتی بیان شد، نمی‌توان این قول را پذیرفت. در مورد احکامی مانند احکام مربوط به کفر ابتدایی و ارتداد (اعم از ملی و فطری) و مجازات‌هایی مانند اعدام، قطع عضو و... که اسلام برای برخی انسان‌ها در نظر گرفته است، و گروهی آن‌ها را ناقض حیثیت و کرامت ذاتی انسان می‌دانند، می‌توان چنین بیان کرد که حقوقی همچون حق حیات، حق آزادی، حق مالکیت و... از لوازم کرامت ذاتی انسان‌اند، نه این‌که خود کرامت ذاتی باشند. بنابراین، نقض یک لازمه حقوقی مستلزم نقض اصل کرامت ذاتی نیست. لذا از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی حتی اگر برای انسان در پرتو کرامت ذاتی‌اش، «حق قانونی» اثبات شود، اما این به معنای آن نیست که در صورت ارتکاب هرگونه جنایتی نیز حرمتش محفوظ باشد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۲)، بلکه گاهی برخی انسان‌ها متناسب با اعمالی که انجام می‌دهند و جنایاتی که مرتکب می‌شوند، و به میزانی که از کرامت خویش دور می‌افتند، از لوازم این کرامت ذاتی محروم می‌شوند.

البته شاید بتوان نظر دیگری نیز در این باره چنین مطرح کرد: گاهی انسان‌ها با اعمال و رفتارشان به قدری دچار انحطاط و سقوط می‌شوند که از مرتبه انسانیت ساقط می‌گردند، چنان‌که آیت‌الله مصباح یزدی درباره آیه «وَآتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ» (اعراف/ ۱۷۵) می‌نویسد: «انسان به دلیل داشتن همین کرامت، دارای تکالیف سنگینی می‌گردد که در صورت عدم انجام آن‌ها از انسانیت ساقط می‌گردد و بلکه از هر جنبه‌ای پست‌تر می‌شود» (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۵۵). بنابراین، هرچند کرامت ذاتی غیرقابل سلب و انفکاک از انسان است، اما این کرامت تا زمانی محقق است و لوازم حقوقی، اخلاقی و... آن قابلیت احترام و دفاع دارد که انسان با اعمال و رفتار از مرتبه انسانیت سقوط نکرده باشد. هر کس به تناسب سقوطش از مرتبه انسانیت، از لوازم این کرامت محروم خواهد شد، تا جایی که ممکن است به طور کلی از مرتبه انسانیت ساقط گردد، چنان‌که مؤلف المیزان می‌نویسد: از نظر اسلام، کسی که دین



و حکومت دینی را نپذیرد یا حتی ذمه و تبعیت از حکومت دینی را گردن نهد، از جرگه انسانیت خارج است و هم خودش، هم عملش و هم نتایجی که بر اعمالش بار می‌شود، فاقد احترام است. لذا انسان‌ها مجازند او را از نعمت‌های انسانی محروم کنند و یا حتی او را از بین ببرند. همچنین لشکر اسلام در صورت غلبه بر چنین افرادی می‌تواند آن‌ها را اسیر کند و بنده خود قرار دهد (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۶، ص ۳۴۶).

فرق این توجیه با قول دوم در این است که در این توجیه، شخص مجرم و گناهکار و حتی کسی که به صورت ابتدایی اعمالی انجام نداده است که در جامعه الهی مورد احترام قرار گیرد، از جرگه نوع انسانی خارج است و دیگر نمی‌توان به او انسان اطلاق کرد. این در حالی است که قول دوم آن شخص را از جرگه انسانیت خارج نمی‌کند، بلکه با حفظ تعریف انسانیت برای او، وی را فاقد فعلیت کرامت ذاتی و لوازم آن می‌داند.

در نقد قول اخیر می‌توان گفت: این قول نهایتاً می‌تواند عدم دلالت تعبیر «بنی آدم» را بر این دسته از انسان‌های مشرک و کافر توجیه کند، اما نمی‌تواند دلیل سیاق آیه تکریم و همچنین غیراختیاری بودن کرامت ذاتی را توجیه نماید. بنابراین، در میان سه قول مذکور، قول به بالقوه بودن کرامت ذاتی ترجیح می‌یابد.

۲. رابطه تکریم و تفضیل

واژه «فضیلت» در میان واژگان هم‌سو با کرامت، بحث‌برانگیزترین واژه‌ای است که توجه علما و به‌ویژه مفسران را به خود جلب کرده است، چراکه این دو واژه، در آیه تکریم هم‌نشین شده‌اند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». سؤال اصلی این است که آیا «فضیلت» به همان معنای «کرامت» است یا «تفضیل» معنای متفاوتی از «تکریم» دارد؟ به طور کلی، رابطه «تکریم» و «تفضیل» در این آیه چگونه باید تفسیر شود؟

۲-۱. مفهوم‌شناسی تفضیل

واژه «فضل» و «فضیلت» در تقابل با «نقص» و «نقیصه» قرار دارد (جوهری، ۱۴۰۴، ذیل ماده «فضل») و در اصل به معنای زیادت (ابن فارس، ۱۴۰۴، ذیل ماده «فضل») و برتری (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ذیل ماده «فضل») است. این زیادت و برتری می‌تواند هم در امور پسندیده مانند فرونی در علم، و هم در امور



ناپسند مانند شدت در خشم تحقق یابد، هرچند کاربرد آن در امور مثبت و شایسته رایج‌تر است (نک: غریبی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۵۴).

از سوی دیگر، این برتری گاه ناظر به امور ذاتی است، مانند برتری انسان بر حیوان و گیاه، و گاه به امور عرضی مربوط می‌شود، مانند فضیلت یک انسان بر انسان دیگر (نک: راغب، ۱۴۱۲، ذیل ماده «فضل»). همچنین، فضیلت می‌تواند در ساحت‌های مادی یا معنوی معنا یابد (نک: قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ذیل ماده «فضل»).

۲-۲. تفضیل در قرآن

در فضای قرآنی، واژه «تفضیل» به طور گسترده‌ای در موارد گوناگون به کار رفته است و بر برتری دادن و یا امتیاز بخشیدن در امور تکوینی یا تشریعی دلالت دارد (نک: غریبی و دیگران، ۱۴۰۱، ص ۵۷-۵۹)، مانند برتری دادن برخی پیامبران بر برخی دیگر: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ...﴾ (بقره/۲۵۳). با توجه به محوریت صفت «رسالت» در این آیه که مشعر به علیت است و همچنین با توجه به ادامه آیه: ﴿... مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ وَلَكِنْ اخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾، ممکن است این برتری ناظر به تفاوت درجات آنان در دریافت وحی، برخورداری از معجزات، داشتن شریعت مستقل یا گستره تأثیرگذاری رسالت ایشان باشد. همچنین مانند برتری مردان بر زنان: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ...﴾ (نساء/۳۴) که با توجه به تعبیر «قوامون»، این برتری می‌تواند مربوط به برتری تکوینی و نقش‌های طبیعی میان آن دو باشد (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۴، ص ۳۴۳).

همه این نمونه‌ها بر نوعی ترجیح و تمایز خاص دلالت دارند. بنابراین، «تفضیل» ناظر به برتری تشکیکی و تدرجی میان موجودات است، نه به معنای دوگانگی مطلق یا تبعیض ارزشی. نکته محوری آن است که کاربرد این واژه عمدتاً در بستر مقایسه‌ای و نسبی صورت می‌گیرد، به این معنا که تفاوت در درجه است نه در اصل کرامت یا شرافت وجودی. به تعبیر دیگر، «تفضیل» دلالت بر مراتب و درجات متفاوت در کمال یا مسئولیت دارد نه بر نفی ارزش یا شأن دیگران.



۲-۳. رابطه تکریم و تفضیل در آیه تکریم (اسراء/۷۰)

آیه ۷۰ سوره اسراء از شاخص‌ترین آیات در بیان جایگاه انسان در منظومه آفرینش است. در این آیه دو کلیدواژه «تکریم» و «تفضیل» در کنار یکدیگر آمده‌اند: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

پرسش بنیادین این است که آیا «تفضیل» در این آیه، توضیحی برای «تکریم» است و ذیل آن قرار دارد یا مفهومی مستقل و در عرض تکریم است؟ به عبارت دیگر، آیا تفضیل نحوه‌ای از تکریم است یا امری جداگانه که در ادامه تکریم قرار می‌گیرد؟ برای پاسخ به این پرسش، بررسی ساختار نحوی آیه، نگاهی به دیدگاه مفسران، و تحلیل معنایی هر دو واژه ضروری است. به باور برخی مفسران، «تکریم» و «تفضیل» دو ساحت متفاوت از شرافت و امتیاز انسانی را نشان می‌دهند، به‌گونه‌ای که «تکریم» معنایی نفسی دارد و ناظر به برتری در ویژگی‌هایی است که به انسان اختصاص دارند و در دیگر مخلوقات یافت نمی‌شوند، درحالی‌که «تفضیل» معنایی اضافی دارد و بر فزونی در ویژگی‌هایی دلالت می‌کند که میان انسان و دیگر موجودات مشترک است (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۶).

بر اساس این دیدگاه، در آیه مورد بحث، «تکریم» و «تفضیل» قسیم یکدیگرند و بیانگر دو نوع ویژگی در انسان هستند: ویژگی‌هایی که مختص انسان است (تکریم) و ویژگی‌هایی که انسان در آن از بسیاری از مخلوقات الهی برتر است (تفضیل). به عبارت دیگر، برخی مواهبی که خداوند به انسان عطا کرده، مخصوص اوست و حتی مرتبه نازل‌تر آن را به دیگر مخلوقات عطا نکرده است، که از آن به «کرامت» یاد می‌شود. برخی دیگر از مواهب خداوند به انسان به‌گونه‌ای است که مرتبه نازل‌تر آن در برخی موجودات دیگر نیز وجود دارد، ولی انسان مرتبه بالاتری از آن را برخوردار است که از آن به «فضیلت» تعبیر می‌شود.

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: همان‌طور که در بررسی مفهوم‌شناسی و کاربردهای واژه «کرامت» روشن شد، این واژه به مطلق شرافت و برتری دلالت دارد. ادعای این‌که «کرامت» برخلاف «فضیلت»، تنها ناظر به برتری‌هایی است که هیچ مرتبه‌ای از آن در دیگران وجود ندارد، در منابع معتبر لغوی ذکر نشده است. فقط در کتاب التحقيق فی کلمات القرآن الکریم عبارتی مشابه آمده است: «فالكرامة عزة و تفوق فی نفس الشيء و لا يلاحظ فيه استعلاء بالنسبة إلى الغير الذي هو دونه» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۴۹-۵۰). هرچند این اثر متأخر از المیزان فی تفسیر القرآن است، اما این



تعبیر نیز تفاوت مورد نظر را تأیید نمی‌کند، بلکه صرفاً به این نکته اشاره دارد که در «کرامت» توجه به شرافت در خود شخص مورد اکرام است، بدون لحاظ مقایسه با دیگران، برخلاف «تفضیل» که برتری را در نسبت با دیگران (مادون) می‌سنجد. برای مثال، برتری یک فرد را می‌توان دو گونه بیان کرد: نخست، بدون توجه به مقایسه با دیگران، که در این صورت سخن از «کرامت» است؛ و دوم، با لحاظ مقایسه و نسبت با دیگران، که در این حالت «تفضیل» صادق است. از همین رو، در قرآن واژه «تفضیل» همواره با حرف اضافه «علی» به کار رفته است (مانند بقره/۴۷، ۱۲۲، ۲۵۳؛ نساء/۳۲، ۳۴، ۹۵؛ انعام/۸۶؛ اعراف/۱۴۰؛ رعد/۴؛ نحل/۷۱؛ اسراء/۲۱، ۵۵، ۷۰؛ مؤمنون/۲۴؛ نمل/۱۵؛ جاثیه/۱۶)، درحالی که «اکرام» و «تکریم» غالباً بدون «علی» آمده‌اند (مانند یوسف/۲۱؛ اسراء/۷۰؛ انبیاء/۲۶؛ حج/۱۸؛ یس/۲۷؛ صافات/۴۲؛ حجرات/۱۳؛ ذاریات/۲۴؛ الرحمن/۲۷، ۷۸؛ معارج/۳۵؛ عبس/۱۳؛ فجر/۱۵، ۱۷)، و تنها در یک مورد، یعنی آیه ۶۲ سوره اسراء، «تکریم» با «علی» ذکر شده است. در این مورد خاص، به نظر می‌رسد که «تکریم» در معنایی به کار رفته است که «تفضیل» را نیز در بر می‌گیرد. به تعبیر دیگر، وقتی «تکریم» با «علی» همراه شود، بار معنایی «تفضیل» در آن اِشْراب می‌شود، چنان‌که علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه «قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ...» (اسراء/۶۲)، آن را به معنای «تفضیل» دانسته است (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۴۵). دیگر مفسران نیز همین برداشت را ارائه داده‌اند (برای نمونه، نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۵۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۷۷).

بنابراین، آنچه موجب تفاوت «تکریم» و «تفضیل» می‌شود لحاظ مقایسه با مادون است، اعم از این‌که آنچه موجب تکریم شده است در دیگران وجود داشته باشد یا خیر. لذا خارج کردن موهبتی که انسان با سایر موجودات در اصل آن مشترک است، ولی از برتری نسبی برخوردار است، از «کرامت» انسان، وجهی نمی‌یابد. «تکریم» هم شامل مواهبی اختصاصی می‌شود و هم شامل مواهبی که اصل آن در همه مشترک است، ولی در شخص مورد تکریم از جهتی برتری وجود دارد.

با این توضیح، می‌توان گفت مقصود آیه بیان شرافت ذاتی انسان است، چه این شرافت ناشی از نعمت‌هایی باشد که سایر موجودات حتی از مراتب نازل‌تر آن بی‌بهره‌اند، و چه برخاسته از نعمت‌هایی که اصل آن میان انسان و دیگر مخلوقات مشترک است، اما انسان از مرتبه‌ای بالاتر و کامل‌تر بهره‌مند شده است.

برخی از مفسران در تبیین رابطه «تکریم» و «تفضیل» بر این باورند که «کرمنا» اشاره به مواهبی



دارد که خداوند در سرشت انسان قرار داده و او را با آن ویژگی‌ها آفریده است، درحالی‌که «فَضَّلْنَا» ناظر به فضایی است که انسان با توفیق الهی کسب می‌کند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۷۵؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۱۹۸). دیدگاهی دیگر نیز «تکریم» را ناظر به نعمت‌های دنیوی و «تفضیل» را ناظر به نعمت‌های معنوی دانسته است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲-۶۶۳؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۱۹۹).

اما این دیدگاه‌ها با سیاق آیه سازگار به نظر نمی‌رسد، چراکه سیاق آیه سیاق امتنان همراه با عتاب است و در پی یادآوری نعمت‌های عام الهی به انسان، فارغ از ایمان یا عمل اوست. از این رو، روشن می‌شود که مراد آیه بیان حال نوع انسان است (نک: طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۵) که شامل همه افراد بشر، از جمله مشرکان، کافران و فاسقان نیز می‌شود. افزون بر این، سیاق امتنان بر کل آیه حاکم است و هر دو تعبیر «تکریم» و «تفضیل» را در بر می‌گیرد. بنابراین، نمی‌توان «فَضَّلْنَا» را صرفاً ناظر به فضایی دانست که مؤمنان با توفیق الهی به دست می‌آورند.

۲-۳-۱. کیستی مفضل علیه

در آیه تکریم، پس از ذکر تعبیر «وَفَضَّلْنَاهُمْ» گروهی به عنوان طرف مقایسه و قیاس فضیلت معرفی نشده‌اند، بلکه به صورت کلی آمده است: «عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا». این اجمال در ذکر مفضل علیه، از یک سو، پرسشی اساسی را پیش روی مفسران می‌نهد که مراد از «کثیر» چیست، و از سوی دیگر، آیا می‌تواند حاکی از نوعی گستردگی یا اهمیت در دامنه مقایسه باشد؟

پاسخ به این پرسش، نقش مهمی در تبیین مراد آیه از تفضیل انسان و نسبت آن با سایر مخلوقات ایفا می‌کند. از این رو، لازم است آرای تفسیری در این باره بررسی شود و دیدگاه برگزیده با تحلیل قرآنی و عقلی تبیین گردد.

برخی از مفسران «کثیر» را به معنای «جمع» دانسته‌اند و مدعی هستند که به استناد این آیه، خداوند متعال انسان را بر همه مخلوقات شرافت و برتری بخشیده است (نک: ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۱۳۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲). در مقابل، بسیاری از مفسران «کثیر» را به معنای «بیشتر» در برابر «کمتر» دانسته و بر این اساس، برخی از مخلوقات را از شمول این آیه خارج کرده‌اند، به این معنا که انسان نسبت به آن‌ها برتری ندارد (برای نمونه، نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۷۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۶۲؛ طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۷-۱۵۸). برخی برای این ادعا چنین استدلال کرده‌اند که غرض آیه تکریم بیان فضیلت انسان به عنوان موجودی مادی بر سایر موجودات



مادی است، و چون فرشتگان موجوداتی مجرد و فرامادی‌اند، اساساً موضوع این آیه نیستند و به طور طبیعی از شمول آن خارج‌اند (نک: طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۷-۱۵۸).

با این حال، باید توجه داشت که از نبود فضیلت انسان بر فرشتگان نمی‌توان نتیجه گرفت که فرشتگان بر انسان فضیلت دارند (نک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۱۱۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۳)، هرچند برخی مفسران چنین برداشتی را پذیرفته‌اند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۸۰-۶۸۲).

با این مقدمه، می‌توان این برداشت را که «کثیر» در برابر «قلیل» به کار رفته و لازمه آن نفی فضیلت انسان نسبت به گروهی اندک از مخلوقات است، چنین نقد کرد که اولاً کاربردهای واژه «کثیر» نشان می‌دهد که این لفظ الزاماً در مقابل «قلیل» به کار نمی‌رود، مگر قرینه‌ای بر آن دلالت داشته باشد. برخلاف واژه «اکثر» که همواره دلالت مقایسه‌ای دارد و در برابر «اقل» می‌نشیند، واژه «کثیر» صرفاً بر فراوانی در موصوف خود دلالت دارد، بدون آن‌که ناظر به طرف مقابل باشد (نک: قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ذیل ماده «کثر»). برای نمونه، در آیاتی چون «وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا» (آل عمران/۴۱)، «وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرًا» (آل عمران/۱۴۶)، و «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/۲۶۹)، واژه «کثیر» صرفاً بیانگر فراوانی موصوف است، بی‌آن‌که مقایسه‌ای با «قلیل» در کار باشد. در برخی موارد نیز «کثیر» در برابر «کثیر» قرار گرفته است، مانند «...يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا...» (بقره/۲۶) و «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ... وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ...» (حج/۱۸).

بنابراین، تعبیر «كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا» در آیه تکریم، ناظر به مقایسه با «قلیل» نیست، بلکه صرفاً به کثرت مفصل علیه اشاره دارد. لذا معنای آیه چنین خواهد بود: «إِنَّا فَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ مَنْ خَلَقْنَا هُمْ وَ هُمْ كَثِيرٌ»، یعنی ما انسان‌ها را بر سایر مخلوقات که بسیارند، برتری بخشیدیم (نک: سیدمرتضی، ۱۴۳۱، ص ۴۱-۴۲). این نوع کاربرد در زبان عربی فصیح نیز رایج است. برای مثال، وقتی کسی می‌گوید: «أَعْطَيْتَ كَثِيرًا مِنْ مَالِي»، مراد آن نیست که قسمت اعظمی از مالش را عطا کرده باشد و بخشی دیگر را خیر، بلکه غرض تأکید بر فراوانی چیزی است که بخشیده است (نک: سیدمرتضی، ۱۴۳۱، ص ۳۹-۴۰).

در این صورت، «من» در ترکیب «مِمَّنْ خَلَقْنَا» بیانیه خواهد بود (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۶۶۲). چنین فهمی در دیگر آیات مشابه با ترکیب «کثیر من...» نیز وجه صحیح‌تری می‌یابد، مانند مائده/۱۵، حجرات/۷ و نساء/۱۱۴.

ثانیاً قرینه‌های متعددی بر برتری و شرافت انسان بر تمام مخلوقات، از جمله فرشتگان دلالت



دارد، مانند اعتراف شیطان به برتری انسان بر خود (اسراء/۶۲)، داستان خلافت الهی انسان (بقره/۳۰) و تعلیم اسماء به او (بقره/۳۱). با توجه به این شواهد، تفسیر ترکیب «كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا» به گونه‌ای که لزوماً قلیلی از مخلوقات از دایره مفضل علیه خارج شوند، پذیرفتنی نیست. حتی اگر این نکته را نیز نادیده بگیریم، در نهایت می‌توان پذیرفت که این تعبیر ذوجهین است، اما با توجه به قراین یادشده، معنای غیرتخصصی آن رجحان می‌یابد و متعین می‌شود (نک: سیدمرتضی، ۱۴۳۱، ص ۴۱).

ثالثاً در پاسخ به این استدلال که غرض آیه شمارش نعمت‌های مادی است و ملائکه به طور تخصصی خارج از بحث قرار می‌گیرند (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۳، ص ۱۵۷-۱۵۸)، می‌توان گفت که ذکر دو نعمت مادی در آیه دلیل بر انحصار تکریم انسان به نعمت‌های مادی نیست، بلکه این دو نعمت به اقتضای مخاطب و به دلیل آشنایی ذهنی او با این گونه نعمت‌ها ذکر شده‌اند، همان‌گونه که در آیاتی چون «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿٧﴾ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿٨﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿٩﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿١٠﴾» (غاشیه/ ۱۷-۲۰)، به موجودات محسوس و آشنا اشاره شده است، بی‌آن‌که این اشاره دلالت بر انحصار قدرت الهی در همین موارد داشته باشد.

با این حال، برخی مفسران به رغم این‌که قائل به برتری ملائکه بر بنی آدم‌اند، اما انبیا و اوصیای الهی را برتر از همه مخلوقات، از جمله فرشتگان می‌دانند. آنان این برتری را مبتنی بر خلقت نوری آنان در عالم عقول دانسته‌اند (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۵۰۳؛ طیب، ۱۳۶۹، ج ۸، ص ۲۸۵-۲۸۶).

نتیجه‌گیری

بررسی آیه تکریم (اسراء/۷۰) و تحلیل مفهوم کرامت ذاتی انسان نشان داد که این نوع از کرامت موهبتی الهی، همگانی و متعلق به ذات نوع انسان است. این کرامت نه حاصل اختیار فردی، بلکه ریشه در ساختار وجودی انسان دارد و به دلیل وابستگی آن به حیث انسانی مشترک در همه افراد، سلب‌ناپذیر است و جنبه‌ای بالقوه دارد، به گونه‌ای که فعلیت آن در گرو حرکت اختیاری انسان در مسیر کمال و بهره‌گیری از ظرفیت‌های وجودی اوست. تبیین «بالقوه بودن» کرامت ذاتی، توجیهی قابل دفاع برای احکام مربوط به کفار و مجازات‌های حقوقی در برابر اصولی چون حق حیات، آزادی و مالکیت ارائه می‌دهد، به این معنا که کرامت ذاتی به خودی خود ضامن احترام و حقوق فرد نیست، بلکه این شئون در گرو به فعلیت رسیدن ظرفیت کرامت است. از این رو، در صورت ناکامی انسان در تحقق این قابلیت، امکان سقوط او به مراتبی فروتر از حیوانات نیز وجود دارد. در مقابل، «تفضیل» در ادامه آیه، به مثابه



تجلی بیرونی و نسبی کرامت انسانی در مقایسه با دیگر مخلوقات الهی مطرح شده است. تفضیل در مقام شأنی اضافی و مقایسه‌ای، ناظر به مراتبی از برتری انسان است که ظهور کرامت را در نظام آفرینش رقم می‌زند. بر این اساس، تفضیل نه امری مستقل از کرامت، بلکه نمود عینی و رابطه‌مند آن در ساحت هستی است. در تحلیل ترکیب «فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»، این پژوهش دیدگاهی را تقویت می‌کند که واژه «کثیر» ناظر به فراوانی مفضَّل علیه است نه تقابل با «قلیل». از این رو، تعبیر مزبور دلالتی بر نفی برتری انسان بر برخی مخلوقات، از جمله ملائکه ندارد. مقاله حاضر با رویکرد تحلیلی، تفسیری و با تمرکز بر نسبت مفهومی میان «تکریم» و «تفضیل» کوشید قرائتی نو و منسجم از منزلت انسان در آیه تکریم ارائه دهد و کرامت انسانی را به عنوان رکن بنیادین در نظام ارزش‌گذاری قرآنی تبیین نماید.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده و نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

مشارکت نویسندگان

مراحل پژوهش، از جمله گردآوری و سازمان‌دهی داده‌ها، تحلیل منابع و نگارش مقاله، توسط نویسنده اول انجام شده است. نویسنده دوم بر تمامی مراحل پژوهش، از جمله انتخاب موضوع، گردآوری منابع، شیوه تحلیل داده‌ها و تدوین نهایی مقاله، نظارت کامل داشته و با راهنمایی‌های مستمر، روند پژوهش را هدایت کرده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

حامی مالی

این مقاله هیچ کمک مالی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.



سپاسگزاری

نویسندگان از همه کسانی که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشتند، سپاسگزاری می‌کنند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۹۸م). **جمهرة اللغة**. بیروت: دار العلم للملایین.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). **المحکم و المحيط الأعظم**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **تفسیر التحریر و التنویر** (تفسیر ابن عاشور). بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۵. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). **لسان العرب**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التاویل**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). **موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم**. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.
۱۰. جعفری، محمد تقی. (۱۳۷۰ش). **تحقیق در دو نظام حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب و تطبیق آن دو بر یکدیگر**. تهران: دفتر خدمات حقوقی بین المللی جمهوری اسلامی ایران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۶ش). **کرامت در قرآن**. تهران: رجاء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۱ش). **تفسیر موضوعی قرآن کریم**. (ج ۱۴: صورت و سیرت انسان در قرآن). قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۵ش). **سرچشمه اندیشه**. (ج ۲). قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). **انسان از آغاز تا انجام**. قم: اسراء.
۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). **تاج اللغة و صحاح العربیة** (الصحاح). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۶. حسینی شیرازی، سید محمد. (۱۴۱۰ق). **القول السدید فی شرح التجرید**. قم: دار الإیمان.
۱۷. حمود، محمد جمیل. (۱۴۲۱ق). **الفوائد البهیة فی شرح عقائد الإمامیة**. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۸. حلی، جمال الدین. (۱۴۱۳ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. (با تعلیقات حسن حسن زاده). قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۹. خرازی، سید محسن. (۱۴۱۷ق). **بداية المعارف فی شرح عقائد الامامیة**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۰. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). **البيان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخویی.
۲۱. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). **لغتنامه**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت: دار الشامیة.
۲۳. رضایی اصفهانی، محمد علی؛ حسین، صدیق. (۱۳۹۳ش). **بررسی تطبیقی تفسیر آیه کرامت**. **مطالعات**



- تفسیری، ۵ (۱۹)، ۱۱۱-۱۲۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287256.1393.5.19.6.4>
۲۴. رهبر، محمد؛ عزیزی‌کیا، غلام‌علی. (۱۴۰۱ش). ملاک خلافت انسان از خداوند در دو آیه کرامت و امانت. معرفت، ۳۱ (۲۹۳)، ۵۱-۵۹.
۲۵. زمخشری، محمد بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف. بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۶. سادوک، بنیامین؛ سادوک، ویرجینیا. (۱۳۸۵ش). خلاصه روان‌پزشکی، (ج سوم). ترجمه نصرت‌الله پورافکاری). تهران: شهرآب.
۲۷. سیدمرتضی، علی بن حسین. (۱۴۳۱ق). تفسیر الشریف المرتضی. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۸. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الكتب.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۵۲ش). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۳. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). أطيّب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
۳۴. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۶ق). کتاب العین. قم: دار الهجرة.
۳۷. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم: دار الهجرة.
۳۸. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۳۹. غریبی، محمد مهدی؛ صفری، علی؛ مهدوی‌راد، محمد علی. (۱۴۰۱ش). مقایسه مفهوم قرآنی تفضیل با مفهوم تبعیض در علوم اجتماعی و استلزامات آن در مباحث جنسیتی. آموزه‌های قرآنی، ۱۹ (۳۶)، ۷۴-۵۱. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1925.1387>
۴۰. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰ش). به سوی خودسازی، (نگارش کریم سبحانی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۱. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۶ش). نظریه حقوقی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۲. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۳. معین، محمد. (۱۳۸۸ش). فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۴۵. مظفر، محمد رضا. (۱۴۲۸ق). المنطق. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۶. یدالله‌پور، بهروز. (۱۳۸۸ش). معناشناسی کرامت انسان در قرآن. پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، ۲، ۱۱۹-۱۴۱.
۴۷. یدالله‌پور، بهروز. (۱۳۹۱ش). کرامت انسان در قرآن. قم: ادیان.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar. (1999). *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tāwīl* [The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation]. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
2. Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (1986). *Kitāb al-‘Ayn* [The Book of al-‘Ayn]. Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
3. Ālūsī, Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh. (1994). *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Mathānī* [The Spirit of Meanings in the Exegesis of the Great Quran and the Seven Repeated Verses]. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Zabīdī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. (2000). *Tahdhīb al-Lughah* [Language Refinement]. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
5. Al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. (1980). *Al-Furūq fī al-Lughah* [Differences in Language]. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. [In Arabic]
6. Dehkhodā, ‘Alī Akbar. (1998). *Lughatnāmah-yi Dehkhodā* [Dehkhoda Dictionary]. Tehran: University of Tehran Press. [in Persian]
7. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (2000). *Al-Tafsīr al-Kabīr* (Mafātīḥ al-Ghayb) [The Great Exegesis (Keys of the Unseen)]. Beirut: *Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī*. [In Arabic]
8. Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1995). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi‘ī* [The Illuminating Lamp in the Rare Terms of the Great Commentary by al-Rāfi‘ī]. Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
9. Gharībī, Muḥammad Mahdī; Šafarī, ‘Alī; Mahdavi Rād, Muḥammad ‘Alī. (2022). Comparison of the Quranic concept of preference with the concept of discrimination in social sciences and its implications in gender studies. *Qur’anic Teachings*, 19 (36), 51–74. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1925.1387>. [in Persian]
10. Ḥammūd, Muḥammad Jamīl. (2000). *Al-Fawā’id al-Bahīyyah fī Sharḥ ‘Aqā’id al-Imāmiyyah* [The Splendid Benefits in the Explanation of the Imami Beliefs]. Beirut: Al-Mu’assasah al-‘Ilmī. [In Arabic]
11. Al-Ḥillī, Jamāl al-Dīn. (1993). *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I’tiqād* [Revealing the Intention in the Explanation of Abstraction of Belief]. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]



12. Al-Ḥusaynī al-Shīrāzī, Sayyid Muḥammad. (1990). *Al-Qawl al-Sadīd fī Sharḥ al-Tajrīd* [The Correct Statement in the Explanation of the Abstraction]. Qom: Dār al-Īmān. [In Arabic]
13. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1999). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* [The Explanation and Enlightenment Exegesis]. Beirut: Al-Mu'assasah al-Tārīkhiyyah al-'Arabiyyah. [In Arabic]
14. Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1998). *Jamharat al-Lughah* [Compendium of the Language]. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyyīn. [In Arabic]
15. Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1984). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* [Dictionary of Language Measures]. Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī. [In Arabic]
16. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1988). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
17. Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl. (2000). *Al-Muḥkam wa al-Muḥīṭ al-A'ẓam* [The Supreme Precision and Surrounding]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah. [In Arabic]
18. Jafārī, Muḥammad. (1991). *Research on the Two Systems of International Human Rights from the Perspective of Islam and the West and Their Comparison*. Tehran: Office of International Legal Services, Islamic Republic of Iran. [in Persian]
19. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (1987). *Dignity in the Quran*. Tehran: Rajā. [in Persian]
20. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2002). *Thematic Tafsīr of the Holy Quran*, Vol. 14 (Form and Conduct of Human in the Quran). Qom: Isrā'. [in Persian]
21. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2006). *Source of Thought*, Vol. 2. Qom: Isrā'. [in Persian]
22. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2010). *Human from Beginning to End*. Qom: Isrā'. [in Persian]
23. Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1984). *Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah* [The Crown of Language and Authentic Arabic]. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyyīn. [In Arabic]
24. Al-Kharāzī, Sayyid Muḥsin. (1996). *Bidāyat al-Ma'ārif fī Sharḥ 'Aqā'id al-Imāmīyyah* [The Beginning of Knowledge in the Explanation of Imami Beliefs]. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
25. Al-Khoei, Abū al-Qāsim. (1998). *Al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Exposition in Quranic Exegesis]. Qom: Institute for the Revival of Imam Khoei's Works. [In Arabic]
26. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, et al. (1992). *Tafsīr-i Nimūnah* [Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. [in Persian]
27. Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2001). *Towards Self-Development*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]



28. Mişbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (2017). *Islamic Legal Theory*, Vol. 1. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian]
29. Muʿīn, Muḥammad. (2009). *Muʿīn Persian Dictionary*. Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
30. Muṣṭafawī, Ḥasan. (1989). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm* [Investigation of the Words of the Holy Quran]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
31. Al-Mudhaffar, Muḥammad Riḍā. (2007). *Al-Manṭiq* [Logic]. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
32. Qureshī Banābī, ʿAlī Akbar. (1992). *Qāmūs al-Qurʾān* [Quran Dictionary]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [in Persian]
33. Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1993). *Mufradāt Alfāz al-Qurʾān* [Vocabulary of the Quran]. Beirut: Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
34. Rahbar, Maḥdī; ʿAzīzī Kiyā, Gholāmrezā. (2022). Criterion of human caliphate from God in the two verses of dignity and trustworthiness. *Maʿrifat*, 31 (293), 51–59. [in Persian]
35. Rezāʾī Iṣfahānī, Muḥammad ʿAlī; Ḥusaynī, Sayyid Ḥamīd. (2014). Comparative study of the interpretation of the verse on dignity. *Tafsīr Studies*, 5 (19), 111–126. <https://doi.org/10.1001.1.22287256.1393.5.19.6.4>. [in Persian]
36. Sadock, Benjamin; Sadock, Virginia. (2006). *Summary of Psychiatry*, Vol. 3. Tehran: Shahrab. [in Persian]
37. Al-Ṣāḥib, Ismāʿīl ibn ʿAbbād. (1995). *Al-Muḥīṭ fī al-Lughah* [The Surrounding in Language]. Beirut: ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]
38. Al-Sayyid al-Murtaḍā, ʿAlī ibn al-Ḥusayn. (2010). *Tafsīr al-Sharīf al-Murtaḍā* [The Exegesis of al-Sharīf al-Murtaḍā]. Beirut: Al-ʿIlmī Printing Institute. [In Arabic]
39. Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1993). *Majmaʿ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* [Compendium of Quranic Exegesis]. Tehran: Nāṣir Khusrow. [in Persian]
40. Ṭabāṭabāʾī, Muḥammad Ḥusayn. (1973). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurʾān* [The Balance in Quranic Exegesis]. Beirut: Al-ʿIlmī Printing Institute. [In Arabic]
41. Ṭayyib, ʿAbd al-Ḥusayn. (1990). *Aṭīb al-Bayān fī Tafsīr al-Qurʾān* [The Best Quranic Exegesis]. Tehran: Islām. [in Persian]
42. Tahānavī, Muḥammad Aʿlā. (1996). *Mawsūʿat Kashshāf Iṣṭilāḥāt al-Funūn wa al-ʿUlūm* [Encyclopedia of Terms of Arts and Sciences]. Beirut: Maktabat Lubnān Nāshirūn. [In Persian]



43. Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* [The Clarification in Quranic Exegesis]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
44. Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn. (1987). *Tajrīd al-I'tiqād* [Abstraction of Belief]. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]
45. Yadollāhpūr, Bahrūz. (2009). *Semantics of human dignity in the Quran*. Pazhūheshnāmah-yi 'Ulūm va Ma'ārif-i Qur'ān-i Karīm, 2, 119–141. [in Persian]
46. Yadollāhpūr, Bahrūz. (2012). *Human Dignity in the Quran*. Qom: Adyān. [in Persian]
47. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1987). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tāwīl* [Revealing the Truths of the Quranic Ambiguities and Key Interpretations]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]



A Qur'anic Critique of Malthus's Theory of Resource Scarcity and the Necessity of Population Control

Majid Beygi ¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, Damghan University, Damghan, Iran. Email: m.beygi@du.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 14 July 2025
Revised: 15 October 2025
Accepted: 27 October 2025
Available Online: 8 November 2025

Keywords:
Resource Scarcity,
Malthus, Qur'an,
Population, Sustenance
(Rizq), Thematic Exegesis
(Tafsīr Mawḍū'ī).



Abstract

Thomas Robert Malthus's theory of resource scarcity, which posits that geometric population growth inevitably outstrips arithmetic resource increase, has historically justified population control policies. This study critically examines Malthus's premises from the perspective of the Qur'an, employing a descriptive-analytical method and thematic exegesis. The findings reveal a fundamental epistemological conflict. The Qur'anic worldview, centered on the concepts of divine blessing (ni'mah) and sustenance (rizq), asserts the abundance of God's provisions, their subjugation for humanity, and a divine guarantee for their continuity. Scarcity and poverty are thus interpreted not as natural, Malthusian limits but primarily as consequences of human injustice, corruption, waste (israf), and the failure to establish equitable social structures. Furthermore, the Qur'an elevates humanity to the role of responsible vicegerent (khalīfah), tasked with cultivating the earth, thereby framing population as a potential asset for development, not a threat. The study concludes that Malthusian theory is incompatible with Islamic teachings and that solutions to resource challenges must be sought in ethical conduct, social justice, and divinely ordained economic systems like zakāh, rather than in population control.

Cite this article: Beygi, M. (2025). A Qur'anic Critique of Malthus's Theory of Resource Scarcity and the Necessity of Population Control. *Quranic Doctrines*, 22(42), 155-183. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7180.2589>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

During the Industrial Revolution and rapid urbanization of Europe, concerns about population growth outpacing finite resources, especially food, preoccupied scholars. Thomas Robert Malthus's theory posited geometric population growth against arithmetic resource increase, framing poverty and famine as inevitable natural checks. This view later underpinned global policies on population control and development. While critiqued by thinkers like Sen and Marx, a systematic evaluation from a Qur'anic perspective remains underexplored. Guiding this study are two questions: What is the position of Malthus's theory in light of the Qur'an? How are its core concepts assessed from a Qur'anic viewpoint?

Method

This research employs a descriptive-analytical method within the framework of thematic Qur'anic exegesis (tafsīr mawḍūʿī) to critically analyze Malthusian theory.

Findings

The Qur'anic concepts of ni'mah (divine blessing) and rizq (sustenance) offer a paradigm distinct from Malthus's "resources." The analysis reveals:

- **Abundance and Subjugation:** The Qur'an emphasizes the abundance of creation and its subjugation for humanity (e.g., Qur'an 6:42; 31:20), with the scope of benefit ever-expanding (Qur'an 45:13).

- **Divine Promise and Human Agency:** Sustenance is a guaranteed divine promise (Qur'an 51:23; 11:6), yet its flow is modulated by human action—piety, justice, and gratitude increase it, while corruption, waste (isrāf), and ingratitude decrease it (Qur'an 14:7; 71:10–12).

- **Anthropology and Purpose:** Contrary to Malthus's view of humans as mere consumers, the Qur'an designates humanity as God's vicegerent (khalīfah), entrusted with developing the earth justly and responsibly.

Thus, scarcity is not an inherent, absolute limit but often a relative condition stemming from social injustice, maldistribution, and ethical failure—not from divine lack.

Conclusions

Malthus's theory is epistemologically incompatible with the Qur'anic worldview. The Qur'an presents an ontology of abundance, where resources are divine blessings, poverty is a remediable social dysfunction, and population is a potential for civilization-building. Solutions to scarcity lie not in population control but in establishing social justice ('adl),



collective piety (taqwā), and equitable economic structures as mandated by systems like zakāh. Therefore, Malthusian theory cannot form a valid basis for policy within an Islamic framework.

Author Contributions

This article is the work of a single author.

Data Availability Statement

No datasets were generated or analyzed during this study.

Acknowledgments

The author thanks all who contributed to this article and acknowledges the journal editors and anonymous reviewers for their valuable work.

Ethical Considerations

The author has adhered to principles of academic integrity, properly cited all sources, and avoided plagiarism.

Funding

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

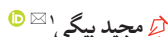
The author declares no conflict of interest.

Declaration on the Use of AI Tools

AI tools (ChatGPT and Gemini) were used during the preparation of this manuscript only for identifying and searching relevant academic sources. The intellectual content, analysis, and writing remain the author's own.



نقادی قرآنی نظریه «فقر منابع و ضرورت مهار رشد جمعیت» مالتوس



مجید بیگی

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه دامغان، دامغان، ایران. رایانامه: m.beygi@du.ac.ir

چکیده

توماس رابرت مالتوس، با طرح نظریه «فقر منابع»، بر این باور بود که جمعیت با نرخ تصاعدی رشد می‌کند، درحالی‌که منابع تنها با نرخ حسابی افزایش می‌یابند. نتیجه آن‌که، دیر یا زود جوامع انسانی با شکافی فزاینده میان نیاز و توان تولید روبه‌رو خواهند شد و در پی آن، فقر، قحطی و بیماری به‌عنوان عوامل طبیعی تعادل بخش، وارد صحنه می‌شوند. این نظریه مبنای بسیاری از سیاست‌های کنترل جمعیت، توزیع منابع و برنامه‌های توسعه در سطح جهانی قرار گرفته است. مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی، به نقادی این نظریه از منظر قرآن کریم می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نظریه مالتوس صرفاً مدل آماری نیست، بلکه بازناب‌دهنده جهان‌بینی خاصی است که نیازمند نقد معرفتی و بازتعریف مفاهیم بنیادین آن از منظر قرآنی است. نظریه مالتوس از منظر قرآن با چند اشکال اساسی مواجه است. اولاً فرضی فقدان حکمت و رزاقیت در نظام طبیعت، مغایر با آموزه‌های قرآنی است که منابع را فراوان و جلوه‌ای از فیض الهی و مسخر و ملازم انسان معرفی می‌کند. رزق مقوله‌ای حتمی و مقدر است و اعمال انسان رابطه مستقیم با منابع و میزان برخورداری انسان از نعمات الهی دارد. بنابراین، فقر پدیده‌ای بشری محسوب می‌شود و قرآن سفارش مؤکد در حل این معضل اجتماعی دارد. تصویر انسان به مثابه مصرف‌کننده‌ای خودخواه، در تضاد با نقش خلیفه‌اللهی و مسئولانه او در نظام قرآنی است. ازاین‌رو جمعیت نه تنها تهدید محسوب نمی‌شود، بلکه فرصتی برای آبادانی و عمران زمین به شمار می‌رود.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۷

کلیدواژه‌ها

فقر منابع، مالتوس، قرآن، جمعیت، رزق.

استناد: بیگی، مجید. (۱۴۰۴). نقادی قرآنی نظریه «فقر منابع و ضرورت مهار رشد جمعیت» مالتوس. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۱۵۵-۱۸۳. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7180.2589>





مقدمه

بیان مسئله: در بستر تحولات صنعتی و شهری شدن جوامع اروپایی دغدغه‌های متعددی در میان اندیشمندان اروپایی شکل گرفت که عموماً بسیاری از آن‌ها در افزایش سریع جمعیت و نگرانی از ناکافی بودن منابع به‌ویژه مواد غذایی ریشه داشت. در این میان، توماس رابرت مالتوس (۱۷۶۶-۱۸۳۴) نظریه فقر منابع و ضرورت مهار رشد جمعیت را مطرح کرد. او که از نخستین نظریه‌پردازان نظام‌مند نظریه جمعیت محسوب می‌شود در کتاب خود^۱ ادعا کرد که رشد جمعیت به‌صورت تصاعد هندسی و رشد تولید غذا به‌صورت حسابی انجام می‌پذیرد، و این عدم توازن، دیر یا زود، منجر به بروز فقر، قحطی، بیماری و مرگ‌های گسترده خواهد شد. بر اساس این دیدگاه، منابع اقتصادی محدود و غیرقابل توسعه‌اند، حال آن‌که خواسته‌ها و نیازهای بشر همواره رو به افزایش دارند. این تضاد ساختاری، منجر به ظهور فقر به‌عنوان واقعیتی طبیعی و گریزناپذیر می‌شود. بر این اساس، مالتوس ادعا کرد که اگر رشد جمعیت مهار نشود، منابع غذایی از تأمین نیاز بشر ناتوان خواهند شد. طولی نکشید که این دیدگاه، مبنای تحلیل‌های جمعیتی، نظریه‌های توسعه، و برنامه‌ریزی اقتصادی در سطح جهانی قرار گرفت (Hartmann, 1995; Connelly, 2008) و از قرن بیستم، نظریه‌های نئومالتوسی در سیاست‌های کنترل جمعیت، مدیریت منابع، و برنامه‌های بین‌المللی اعمال گردید و در زندگی اکثر جوامع جهان سوم و حتی کشورهای اسلامی تأثیر بسزایی گذاشت. از آنجا که مطابق دستورات قرآن کریم جهت‌گیری زندگی انسان مسلمان باید تحت ولایت الله قرار گیرد و مبتنی بر آموزه‌های قرآنی باشد، لازم است این نظریه از منظر قرآنی تحلیل و بررسی گردد. از این‌رو چنین پرسشی قابل طرح است که نظریه مالتوس بر اساس آموزه‌های قرآنی چه جایگاهی می‌تواند داشته باشد؟ همچنین مبانی و مفاهیم اصلی نظریه مالتوس از منظر قرآن چگونه ارزیابی می‌گردد؟

پیشینه پژوهش: نظریه مالتوس درباره رابطه جمعیت و منابع، از آغاز انتشار خود، با نقدهای متعدد اندیشمندان مختلف مواجه شد. یکی از مهم‌ترین این منتقدان، آمارتیا سن بود که در مطالعاتش بر بحران‌های قحطی تأکید کرد؛ قحطی نه نتیجه کمبود منابع، بلکه حاصل دسترسی نداشتن عادلانه به آن‌هاست (Sen, 1983, p. 39). او با تحلیل قحطی بنگال نشان داد که حتی در شرایط وفور نسبی مواد غذایی، ساختارهای توزیعی ناعادلانه و بی‌ثباتی اقتصادی می‌تواند منجر به گرسنگی گسترده شود (Sen, 1983, pp. 39-40). کارل مارکس نیز پیش از آن،

1. Essay on the Principle of Population (1798)



نظریه مالتوس را ابزاری برای توجیه نظم سرمایه داری تلقی می‌کرد و بر این باور بود که فقر ناشی از تضاد طبقاتی است نه افزایش جمعیت (Marx 1867, p. 784). در نقدهای معاصر، استر بوسراپ با ارائه نظریه فشار جمعیتی، استدلال کرد که رشد جمعیت می‌تواند نوآوری و توسعه کشاورزی را تحریک کند (Boserup, 1965, p. 17). این دیدگاه‌ها مجموعاً نظریه مالتوس را از منظر علمی به چالش کشیده‌اند. در ایران نیز نظریه مالتوس نقدهای جدی شده است. نویسندگان مقاله «پیشینه تاریخی برنامه جهانی کنترل جمعیت»، در نقض نظریه مالتوس می‌نویسند:

» بعد از طرح نظریه مالتوس، جمعیت اروپا چند برابر شد، ولی نه انگلستان و نه اروپا و نه ایالات متحده به قحطی و بلایایی که مالتوس هشدار داده بود، دچار نشد، بلکه برعکس، تولید به شکل چشمگیری افزایش یافت، به حدی که در این جوامع برای کنترل قیمت، بسیاری از محصولات کشاورزی را آتش زدند» (جمالی و همکاران، ۱۳۹۳).

در بررسی نظریه مالتوس با رویکرد قرآنی، با توجه به جست‌وجوها و تحقیقات انجام شده، پژوهش مستقل و متمرکز به دست نیامد و صرفاً در برخی پژوهش‌ها به صورت محدود می‌توان به مطالبی در این باره دست یافت. از نخستین متفکران در این حوزه علامه طهرانی است که در بخشی از رساله نکاحیه به بررسی نظریه مالتوس پرداخته، اما با توجه به تأکید خود نویسنده، عدم دسترسی به منابع و پژوهش‌های کافی در شناخت و رد نظریه مالتوس از چالش‌های عمده این پژوهش بوده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵، ص ۲۴۹). میرمعزی نیز در مقاله «مفهوم کمیابی در اقتصاد سرمایه داری و اقتصاد اسلامی» به نظریه مالتوس اشاره می‌کند (میرمعزی و همکاران، ۱۳۹۸). اگرچه نویسندگان در بخشی از مقاله تلاش می‌کنند تا با استناد به برخی آیات، کمیابی مطلق را نقض کنند و به کمیابی نسبی دست یابند، اما از آنجاکه هدف و عنوان پژوهش در حوزه تبیین مرزبندی اقتصاد اسلامی با اقتصاد لیبرالیستی است، توجه دقیق و مستقل به پیش فرض‌ها و مبانی نظریه مالتوس در حوزه جمعیت نشده است و مقاله مذکور رویکرد مستقل قرآنی در نقد نظریه مالتوس ندارد. مقاله دیگری که با رویکرد جمعیت به نظریه مالتوس توجه کرده است مقاله «نقد و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های موافق و مخالف کنترل جمعیت» است. نویسندگان در این مقاله کوشیده‌اند تا با تقسیم ادله به درون دینی و برون دینی به بررسی نظریات مطرح در این حوزه بپردازند. این مقاله نظریه مالتوس را در کنار سایر نظریات مطرح کرده و به صورت مستقل



و مستوفایا به آن نپرداخته است (ترکاشوند و قره باغی، ۱۳۹۹). همچنین در بخش ادله درون دینی نیز از منظر دیدگاه متفکران اسلامی، ادله قرآنی و روایی موافقان و مخالفان کنترل جمعیت را بررسی کرده و به صورت مستقل به نقادی قرآنی نظریه مالتوس نپرداخته است. لذا رویکرد این مقاله با پژوهش حاضر کاملاً متفاوت است.

اهمیت و ضرورت تحقیق: با توجه به این که کاهش چشمگیر رشد جمعیت در ایران تبدیل به یکی از چالش‌های راهبردی کشور گردیده، امروزه بازانندیشی در مبانی نظری مرتبط با جمعیت با توجه به مبانی ارزشی و فرهنگی جامعه ایرانی ضرورت دوجندان یافته است. بدیهی است برای خروج از این بحران باید از همه ظرفیت‌های جامعه که یکی از مهم‌ترین آن‌ها آموزه‌های دینی است استفاده شود. از آنجا که پژوهشی علمی با رویکرد قرآنی در این حوزه انجام نشده است، مقاله حاضر بر آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد قرآنی، به صورت مستقل و متمرکز به نقادی نظریه مالتوس مبنی بر «ضرورت مهار رشد جمعیت» بپردازد تا بنیان نظری بدیلی برای سیاست‌گذاری جمعیتی و فرهنگ‌سازی عمومی در ایران فراهم آورد.

۱. چهارچوب نظری و ساختار فکری نظریه مالتوس

نظریه مالتوس بر چند مبنا و پیش فرض استوار است که در راستای ارزیابی و نقادی آن‌ها لازم است در گام نخست این مبانی و پیش فرض‌ها بحث و بررسی شوند:

۱-۱. تلقی ریاضی‌گونه از رابطه جمعیت و منابع

توماس رابرت مالتوس در اثر بنیادین خود، مقاله‌ای درباره اصل جمعیت (چاپ اول ۱۷۹۸، ویرایش دوم ۱۸۲۶)، مدلی ریاضی‌وار و دوگانه از رابطه میان جمعیت و منابع غذایی ارائه داد. به زعم او، جمعیت انسانی، در شرایط طبیعی و بدون کنترل، با نرخ تصاعد هندسی رشد می‌کند (۱، ۲، ۴، ۸، ۱۶، ...)، در حالی که تولید غذا تنها می‌تواند با نرخ حسابی افزایش یابد (۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ...) (Malthus, 1826, Chapter 2). این اختلاف فاحش در نرخ رشد، به زعم مالتوس، منجر به قحطی، بیماری و مرگ‌های گسترده می‌شود که به عنوان مکانیسم‌های تنظیم طبیعی عمل می‌کنند.

هرچند این مدل ساده‌سازی شده در زمان خود جذاب می‌نمود، اما با دقت نظر به دست می‌آید که از انعطاف نظری لازم بی‌بهره است. مالتوس عواملی چون نوآوری فنی، پیشرفت‌های



کشاورزی، نظام‌های توزیعی عادلانه و ظرفیت نهادهای اجتماعی در مدیریت منابع را نادیده گرفت (Sen, 1983, pp. 1-7; Simon, 1981; Marx, 1867, Chapter 25).

۲-۱. پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و فلسفی نظریه مالتوس

الف. هستی‌شناسی مادی و جبرگرایانه

مالتوس در آثار خود، به‌ویژه در مقاله‌ای درباره اصل جمعیت (۱۷۹۸) و نسخه گسترش یافته‌اش (۱۸۲۶)، جهان را نظامی محدود، بسته و فاقد جهت‌گیری الهی معرفی می‌کند. در تبیین او، طبیعت تابع قوانین مکانیکی و غیرشخصی است که به‌طور خودکار، جمعیت و منابع را تنظیم می‌کند. او منابع طبیعی را موجودی ثابت، کمی و رقابتی می‌داند که با رشد جمعیت وارد فشار می‌شوند و باید از طریق عوامل بیرونی مانند قحطی، بیماری، یا کنترل جمعیت متوازن شوند (Malthus, 1826, Chapter 2). این تلقی برخاسته از نوعی هستی‌شناسی سکولار است که در آن، جهان فاقد غایت‌مندی الهی بوده و مدیریت منابع صرفاً به مکانیسم‌های زیستی و طبیعی سپرده شده است. آبراهام واترمن، پژوهشگر تاریخ اقتصادی مسیحیت، در بررسی خود از آثار مالتوس، تأکید می‌کند که رویکرد وی به طبیعت و جامعه، برخلاف آموزه‌های دینی، شدیداً تجربه‌گرایانه، سودمحور و فاقد بعد قدسی بوده است (Waterman, 2002, pp. 907-921). از همین روست که نظریه مالتوس به یکی از ارکان معرفتی اقتصاد مدرن غیرالهی تبدیل شده و در ادبیات نئومالتوسی نیز همین نگاه مکانیکی تداوم یافته است.

ب. انسان‌شناسی ابزاری و بدبینانه

در نظام فکری مالتوس، انسان ویژگی‌هایی دارد که او را به‌جای یک موجود اخلاق‌مدار، تربیت‌پذیر و هدفمند، به عامل بحران‌ساز طبیعت تبدیل می‌کند. وی در کتاب مقاله‌ای درباره اصل جمعیت تصریح می‌کند که انسان به‌طور طبیعی تمایل به تولیدمثل دارد و در شرایط فقدان بازدارنده‌های بیرونی، این میل بی‌حدومرز، رشد جمعیت را تسریع می‌کند و منابع را با فشار شدیدی مواجه می‌سازد (Malthus, 1826, Chapters 1-3). او می‌نویسد:

» میل جنسی نیرویی قوی و پایدار است که بدون مهار، جامعه را به فاجعه

می‌کشاند و تنها از طریق «فقر، بیماری، جنگ و پرهیز جنسی داوطلبانه» می‌توان

آن را مهار کرد (Malthus, 1826, p. 15).



در این نگاه، انسان موجودی است لذت طلب، بی تدبیر، تابع غرایز زیستی، و فاقد قوه عقل عملی که بتواند از طریق اخلاق یا دین خود را مهار کند. به همین دلیل، مالتوس هیچ جایگاهی برای اخلاق دینی، تعالیم الهی یا اصلاح اجتماعی، در کنترل جمعیت قائل نیست. انسان، اگر رها شود، طبیعت را نابود می‌کند و اگر بخواهد حفظ شود، باید محدود گردد. به طور کلی، او تهدیدی برای تعادل طبیعت تلقی می‌شود (Waterman, 1986, pp. 371-373).

۳-۱. پیامدهای نظری و کاربردی نظریه مالتوس

الف. فقر به مثابه ضرورتی طبیعی و اجتناب ناپذیر

در چهارچوب نظریه مالتوسی، فقر نه تنها یک پدیده اجتماعی یا نتیجه ساختارهای ناعادلانه توزیع است، بلکه ضرورتی گریزناپذیر ناشی از نابرابری ذاتی میان نرخ رشد جمعیت و ظرفیت تولید منابع در نظر گرفته می‌شود. بر اساس دیدگاه مالتوس، منابع طبیعی با آهنگی حساب شده و محدود رشد می‌کنند، درحالی که جمعیت، در غیاب محدودیت‌های طبیعی یا اخلاقی، میل به رشد هندسی دارد. از این رو، فقر به عنوان پیامد حتمی «قانون طبیعی جمعیت» تلقی می‌گردد و تلاش برای ریشه‌کنی آن، برخلاف روند طبیعی جامعه ارزیابی می‌شود. این تلقی سبب شد فقر به جای آن که امری اصلاح پذیر و وابسته به ساختارهای انسانی قلمداد شود، به واقعیتی محتوم و طبیعی تبدیل گردد (Malthus, 1798, pp. 13-18).

ب. مشروع سازی سیاست‌های کنترل جمعیت

نظریه مالتوس به مبنایی نظری برای توجیه مداخلات سیاست‌گذاران در حوزه جمعیت‌شناسی بدل شد. از منظر این نظریه، افزایش جمعیت مهم‌ترین تهدید برای منابع محدود زمین است و بنابراین، اقدامات سخت‌گیرانه برای مهار رشد جمعیت در کشورهای فقیر، توجیه پذیر جلوه داده شد. در دهه‌های بعد، همین نگاه مبنای بسیاری از برنامه‌های کنترل زاد و ولد، عمدتاً در کشورهای در حال توسعه، توسط نهادهای بین‌المللی قرار گرفت. منتقدان این رویکرد استدلال می‌کنند که این سیاست‌ها گاه از منظر حقوق بشر و کرامت انسانی قابل نقد هستند و با رویکردی استعماری به جوامع جنوبی نگریسته‌اند (Hartmann, 1995, pp. 8-10; 35-38). دیدگاه مالتوس درباره فقر منابع و رشد مهارنشده جمعیت، در قرن بیستم به واسطه ظهور جریان نئومالتوسی، به طور گسترده‌ای در سیاست‌گذاری‌های بین‌المللی نفوذ یافت. نهادهایی چون بانک جهانی، صندوق بین‌المللی پول و آژانس‌های تخصصی سازمان ملل، به ویژه UNFPA، تحت تأثیر این رویکرد، سیاست‌هایی



را با هدف کنترل جمعیت در کشورهای در حال توسعه ترویج کردند (Hartmann, 1995; Connelly, 2008). در دهه‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۸۰، تحت فشار این نهادها، برنامه‌های تنظیم خانواده، تبلیغات کاهش زادوولد، سقط جنین، توزیع رایگان وسایل جلوگیری از بارداری و حتی عقیم‌سازی اجباری در کشورهایی نظیر هند، بنگلادش، اندونزی و برخی کشورهای آمریکای لاتین اجرا شد (Sind-ing, 2000). این رویکرد به جای حل بحران فقر، در عمل به نقض حقوق بشر و تضعیف ساختار خانواده در بسیاری از جوامع انجامید (Hartmann, 1995; Connelly, 2008).

۲. ارزیابی انتقادی نظریه مالتوس بر اساس آموزه‌های قرآنی

بنابر مباحث پیشین به دست می‌آید که نظریه مالتوس صرفاً یک مدل آماری نیست، بلکه تبلور جهان‌بینی خاصی است که نیاز به نقد معرفتی از منظر قرآنی و بازتعریف مفاهیم کلیدی آن دارد. در ادامه، به ارزیابی انتقادی نظریه مالتوس در دو بخش می‌پردازیم. در بخش اول، ابتدا مفاهیم بنیادین نظریه مالتوس از منظر قرآن بررسی می‌شود و نگرش قرآن به آن مفاهیم استخراج می‌گردد. سپس در بخش دوم، مؤلفه‌های نظریه مالتوس بر اساس داده و یافته‌های مباحث بخش اول ارزیابی انتقادی می‌شوند.

۲-۱. واکاوی مفاهیم بنیادین نظریه مالتوس در منطق قرآن

نظریه مالتوس بر سه مفهوم بنیادی منابع، فقر و جمعیت استوار است. در این بخش از مقاله، این مفاهیم را از منظر قرآنی واکاوی می‌کنیم. هریک از مفاهیم می‌تواند مفاهیم وابسته و پیرامونی داشته باشد، مانند مفهوم منابع که در تحلیل قرآنی آن، مفاهیم طبیعت، نعمت و رزق از جمله مفاهیم پیرامونی این کلیدواژه به شمار می‌روند. در ادامه، ذیل سه عنوان کلی فوق‌الذکر، هریک از مفاهیم پیرامونی و وابسته نیز تحلیل می‌شود:

۲-۱-۱. منابع در قرآن؛ طبیعت و مخلوقات مادی

به طور کلی، منابع که شامل مفاهیمی چون طبیعت و مخلوقات است، نشانه‌هایی از حکمت و رحمت پروردگار به شمار می‌آیند (انعام/۴۲). در قرآن، طبیعت و منابع آن، تجلی‌گاه توحید افعالی و نشان‌دهنده ربوبیت خداوند هستند (بقره/۲۲، ۱۷۲). آیات متعددی به وفور منابع و تسخیر آن‌ها برای انسان اشاره دارند که از جمله آن‌ها آیاتی است که در آن‌ها واژه «سَخَّرَ» به کار رفته است و دلالت بر تسخیر مخلوقات و منابع برای «انسان» دارند. از مجموع این دسته از آیات، آیه «أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمُ



ما في السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ (لقمان/ ۲۰) دلالت صریح در فزونی و فراوانی نعمت‌های مسخرشده الهی برای نوع انسان دارد. علامه طباطبایی در تحلیل عبارت «سخر لکم» در این آیه می‌نویسد:

” اسباب مؤثر در عالم هرچه باشد، با سببیتی که هریک مخصوص به خود دارد، آن کاری را انجام می‌دهد که خدا می‌خواهد، و خدا از مجموع آن‌ها نظامی را می‌خواهد که با آن، عالم انسانی را تدبیر کند و حوائج او را بر آورد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۴۲).

همچنین عبارت «أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً» را به سنگ تمام گذاشتن و توسعه دادن نعمت‌های پروردگار بر انسان‌ها تفسیر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۴۲). طبرسی نیز «أسبغ علیکم» را به «فراوانی نعمت» تفسیر می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۰۱). در تفسیر نمونه نیز این عبارت به گستردگی و فزونی نعمت خداوند بر انسان‌ها تفسیر می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۶۴). از دیگر آیاتی که کلیدواژه «سخر» در آن به فزونی منابع اشاره دارد آیه «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ» (جاثیه/ ۱۳) است. صاحب تفسیر مجمع البیان در تحلیل این آیه بیان می‌دارد که معنای تسخیر آن است که خداوند این موجودات را همگی برای ما آفریده است تا از آن‌ها بهره‌برداری نماییم (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۰۱). علامه طباطبایی نیز معتقد است روزبه‌روز دامنه انتفاع و بهره‌گیری جوامع بشری از موجودات زمینی و آسمانی گسترش می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۴۶). ایشان در تحلیل این موضوع می‌نویسد:

” انسان در زندگی خود از موجودات علوی و سفلی منتفع می‌شود، و روزبه‌روز دامنه انتفاع و بهره‌گیری جوامع بشری از موجودات زمینی و آسمانی گسترش می‌یابد و انسان آن‌ها را از جهات گوناگون واسطه رسیدن به اغراض خود یعنی مزایای حیاتی‌اش قرار می‌دهد. از این رو تمام این موجودات مسخر انسان‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۴۶).

با توجه به بررسی اکثر منابع روایی و تفسیری که به تحلیل آیه مذکور پرداخته‌اند، می‌توان گفت که اجماع مفسران بر آن است که هرچه انسان برای گذران زندگی مادی به آن نیاز دارد، خداوند متعال آن را در اختیار و تسخیر انسان نهاده است و تا زمانی که انسان بر روی زمین زندگی می‌کند اراده خداوند



بر آن تعلق دارد که از مواهب الهی منتفعش گرداند و در این میان تفاوتی میان انسان ادوار و نسل های پیشین و پسین نیست، همچنان که هیچ تفاوتی هم میان مسلمان و غیر مسلمان وجود ندارد. در واقع، می توان اصل اولیه ای به این صورت وضع نمود که تلازمی میان انسان و منابع از منظر قرآن وجود دارد: «هرجا و هرگاه که انسان باشد منابع نیز در اختیار او وجود دارد». در نقض تصور پایان پذیری منابع، علاوه بر مستندات پیشین می توان به تفسیر آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر/ ۲۱) در کلام علامه طباطبایی استناد کرد که منابع زمینی به خزائن پایان ناپذیر الهی اتصال دارند:

”هریک از این اشیای مورد حاجت آدمی، جزء جزء آن، و همچنین قوای فعاله اش در آن خزینه ها ذخیره شده اند، و آن خزینه ها به دلیل عظمت مقدارش و به دلیل اجزای جدیدی که با انحلال ترکیب مرکبات به سبب مردن یا فساد و رجوعشان به عناصر اولیه، پدید می آیند، به هیچ وجه پایان نمی پذیرند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۰۷).

۲-۱-۲. مفاهیم پیرامونی منابع در قرآن

الف. نعمت

«نعمت» اسم مصدر نوعی است و در معانی ذیل در کتاب های لغت آمده است: آنچه خدا به بنده دهد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۱۶۱)؛ منت و بخشش (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۱۶۱)؛ احسان و کار نیک (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۱)؛ منفعت، نرمی و لطافت زندگی، رفاه و حالت نیکو (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۱). با تحلیل و بررسی سخن لغت شناسان چنین به دست می آید اینان در تبیین معنای اصلی این ماده یکسان سخن گفته و معنای اصلی را برخورداری و آسایش، فراخی و خوشگوارِ زندگی دانسته اند (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۵۲). با تحلیل و بررسی واژه «نعمت» و مشتقات آن در قرآن می توان این مفهوم را در چند گونه متفاوت دسته بندی کرد، از جمله تقسیم نعمت به «ابتدایی» و «پاداشی». نعمت های ابتدایی هر نعمتی است که خداوند برای آسایش انسان، بدون در نظر گرفتن عقاید، اعمال و رفتار او به آنان اعطا می کند. در برابر نعمت های ابتدایی نعمت های پاداشی قرار دارند که در صورت بهره گیری صحیح از نعمت های ابتدایی نصیب انسان می شوند. بر این اساس، نعمت ها به «عام» و «خاص» نیز تقسیم می شوند. نعمت های عام به همه انسان ها تعلق می گیرند و مربوط به فرد یا گروه خاصی نیستند،



ولی نعمت‌های خاص مربوط به افراد یا گروه‌های ویژه‌ای اند که بر اساس شرایط و موقعیت، به آن‌ها داده می‌شوند (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۶۲). قرآن کریم تصریح به فراوانی و بی‌حد و حصر بودن نعمت‌های الهی دارد: ﴿وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (نحل/۱۸). همچنان در آیه دیگر، با تأکید بر عبارت «به شما از آنچه نیاز دارید داده شده است» بیان می‌کند: ﴿وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا﴾ (ابراهیم/۳۴). از دید علامه طباطبائی، خدای تعالی به نوع انسان آنچه خواسته است مرحمت فرموده، و هیچ حاجتی نمانده مگر آن‌که بر آورده است و بر می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۸۵). در عبارت پایانی آیه فوق، خداوند با دو وصف رحمت و مغفرت توصیف می‌شود و از این هم‌آیی بر می‌آید که میان رحمت و نعمت الهی تلازم وجود دارد. لذا همچنان‌که رحمت پروردگار واسعه و بی‌نهایت است و همه را در بر می‌گیرد، نعمت او نیز شامل و واسعه و به تعبیری، تمام‌نشدنی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۸۵). اگر بتوان تصور کرد که رحمت الهی منقطع می‌شود، آن‌گاه می‌توانیم تصور کنیم که نعمت الهی نیز منقطع می‌گردد. از آنجا که نظام طبیعت برای انسان مسخر شده است، وفور نعمات، اصل است نه استثنا. بنابراین، کمبود و قحطی نمی‌تواند قاعده طبیعی و اجتناب‌ناپذیر نظام هستی باشد (نحل/۱۸؛ ابراهیم/۳۴؛ جاثیه/۱۳).

ب. رزق در قرآن

یکی دیگر از مفاهیم کلیدی مرتبط با مفهوم «منابع» واژه «رزق» است. در کتب لغت واژه «رزق» به «ما ینتفع به» معنا شده است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۱۶۲). با تدبیر در آیات قرآن چنین به دست می‌آید که واژه «رزق» بر چند معنا اطلاق گشته است: ۱. اعطای جاری؛ ۲. بهره و نصیب؛ ۳. آنچه به شکم جاندار می‌رسد و با آن تغذیه می‌کند (بیگی، ۱۴۰۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۱؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸۲). قرآن واژه «رزق» را ابتدا فقط به خوراک اطلاق می‌کند: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ (بقره/۲۳۳). سپس در طیفی دیگر از آیات، معنای واژه را توسعه می‌دهد و به همه چیزهایی که برای انسان سودمند است، اطلاق می‌نماید: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَقَرْحَا رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (مؤمنون/۷۲) و در طیف دیگری از آیات، معنای آن را توسعه بیشتر می‌دهد و به منافع معنوی از جمله علم نبوت نیز اطلاق می‌کند. در پژوهش حاضر، مراد از «رزق» اختصاص به رزق مادی دارد که مرتبط با مفهوم منابع در اندیشه مالتوس است. در اندیشه قرآنی، رزق ویژگی‌های زیر را دارد:

حتمی و قطعی بودن: دو آیه از سوره ذاریات تصریح به حتمیت و قطعیت سنت رزق دارد: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (ذاریات/۲۲)؛ ﴿فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ

تَنْطِقُونَ» (ذاریات/۲۳). در این آیات، خداوند متعال با اسلوب سوگند در ابتدای آیه، رسیدن رزق به بندگان را حتمی و قطعی می‌داند و بیان می‌دارد:

”همچنان‌که به سخن گفتن خود هرگز شک ندارید، نسبت به قطعیت رزق

خود نیز شک نداشته باشید و به وصول آن یقین کنید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۳۷۶).

در آیه‌ای دیگر: «مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» (هود/۶)، خداوند رزق دادن به همه موجودات را برای خود واجب نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۱۸).

اشتمال یکسانِ مؤمن و کافر از رزق: به تصریح آیات فوق (ذاریات/۲۲ و ۲۳؛ هود/۶) و سیاق آیاتی که اعراب جاهلی را که عموماً مشرک‌اند، از فرزندکشی به دلیل ترس از فقر نهی می‌کنند (انعام/۱۵۱؛ اسراء/۳۱)، چنین به دست می‌آید که خداوند روزی‌رسانی خود را مشروط به ایمان نکرده و کافر را از رزق خود محروم ننموده است. همچنین عکس این قضیه نیز صادق نیست که خداوند کافر را به دلیل محرومیت او از رزق معنوی در جهان آخرت، در دنیا به طور ویژه مشمول رزق وسیع گرداند و مؤمن را از رزق مبسوط محروم نماید، همچنان‌که آیه ۳۳ سوره زخرف تصریح می‌نماید: «وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتَهُمْ سُقُفًا مِّنْ فِصَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ»، اراده خداوند بر آن تعلق نگرفته است که تفاوتی میان انسان‌ها به دلیل کفر یا ایمانشان در برخورداری از منابع قرار دهد. علامه طباطبایی در تحلیل این آیه می‌نویسد:

”همه مردم در برابر اسباب و عوامل بهره‌های زندگی یک نسبت دارند و در

این نسبت فرقی بین مؤمن و کافر نیست. پس هر کس منتهای سعی خود را در طلب

رزق به کار ببندد، و اسباب و عوامل دیگر هم که در اختیارش هست مساعد با این

کوشش باشد، قهراً به رزق مطلوب خود می‌رسد، چه مؤمن باشد و چه کافر. کسی

که آن اسباب و عوامل با سعی وی جمع نباشد و مساعدت نکند، محروم می‌گردد

و رزقش تنگ می‌شود، چه مؤمن باشد و چه کافر (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۱۴۹).

مؤلف کتاب من هدی القرآن با استناد به روایتی از امام صادق (ع)^۲ در تفسیر این آیه چنین نتیجه

۲. «لو فعل الله ذلك لما آمن أحد، و لکنه جعل فی المؤمنین أغنیاء، و فی الکافرین فقراء، و جعل فی الکافرین أغنیاء، و فی المؤمنین فقراء، ثم امتحنهم بالأمر و النهی، و الصبر و الرضا».



می‌گیرد که خداوند در برخورداری مؤمنان و کافران از منابع دنیوی، سنت واحدی را جاری ساخته است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۴۷۱).

دخیل بودن اعمال انسان در کاهش یا افزایش برخورداری انسان: با بررسی آیات و روایات موضوع رزق، به طور یقینی این قانون به دست می‌آید که اعمال انسان می‌تواند موجب کاهش یا افزایش برخورداری انسان گردد. عبارت «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهم/۷)، از مشهورترین این دسته از گزاره‌هاست. علامه طباطبایی در دلالت این آیه مبنی بر دخیل بودن اعمال انسان در افزایش یا کاهش برخورداری او از نعمات و ارزاق الهی، می‌نویسد: «خدای تعالی در چند جا از کلامش این حقیقت را اعلام می‌کند که شکر نعمت... مایه زیاد شدن نعمت، و کفران آن باعث عذاب شدید است». همچنین علامه تصریح می‌کند که دلالت آیه اختصاص یا انحصار در رزق مادی یا معنوی ندارد، بلکه مطلق است:

” آیه شریفه مطلق است و دلیلی نیست که ما آن را به وعده و وعیدهای دنیوی اختصاص دهیم یا مختص آخرتش بنماییم. وانگهی، از آیات کریمه قرآن کاملاً استفاده می‌شود که ایمان و کفر، و تقوا و فسق، هم در شئون زندگی دنیا تأثیر دارند، و هم در زندگی آخرت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۰).

از دیگر آیاتی که تصریح در این موضوع دارند، این آیات اند: «اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً» (نوح/۱۲-۱۰). صاحب تفسیر المیزان ضمن تصریح به آن که آیه در مقام بیان نعمت‌های دنیوی است، در دلالت آیه می‌نویسد:

” خداوند از قول نوح حکایت می‌کند که به قوم خود وعده فراوانی نعمت‌ها و تواتر آن را می‌دهد، به شرطی که از پروردگار خود طلب مغفرت گناهان کنند. پس معلوم می‌شود استغفار از گناهان اثر فوری در رفع مصائب و گرفتاری‌ها و گشوده شدن در نعمت‌های آسمانی و زمینی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۴۶).

روایات متعددی به حد تواتر معنوی، دلالت بر این موضوع دارند، از جمله:

■ الْأَمَانَةُ تَجَرُّ الرِّزْقَ وَالْخِيَانَةُ تَجَرُّ الْفَقْرَ؛ امانت‌داری روزی به دنبال دارد و خیانت مایه فقر

و تنگدستی است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۵)؛



- استنزولوا الرزق بالصدقة؛ روزی را با صدقه دادن فرود آورید (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۶۰)؛
- إذا أملتقم فتاجروا الله بالصدقة؛ هرگاه تنگدست شدید با دادن صدقه با خدای تعالی سودا کنید؛
- دعاء المرء لأخيه بظهر الغيب يدُرُّ الرزق ويدفعُ المكروه؛ دعا کردن برای برادر مؤمن در غیاب او سبب افزایش روزی و دفع گرفتاری می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۰۷)؛
- حسن الخلق يزيده في الرزق (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ص ۳۹۶).

جمع‌بندی مبحث منابع در قرآن (طبیعت، نعمت و رزق)

مبحث «منابع» در اندیشه مالتوس در ادبیات قرآن با «مفاهیم مرتبط با مخلوقات مادی و طبیعی» و کلیدواژه‌های «نعمت» و «رزق» همخوانی دارد. با تحلیل و بررسی مباحث مربوط به نعمت و رزق چنین به دست می‌آید که در اندیشه قرآنی، «منابع» به عنوان نعمات مادی در دسترس بشر دارای ویژگی‌هایی به قرار زیر هستند:

الف. آیات متعددی به وفور منابع و تسخیر آن‌ها برای انسان دلالت دارند (برای مثال نک: انعام/۴۲؛ لقمان/۲۰).

ب. روزبه‌روز دامنه انتفاع و بهره‌گیری جوامع بشری از موجودات زمینی و آسمانی گسترش می‌یابد (جاثیه/۱۳).

ج. نعمت‌های الهی فراوان و بی‌حد و حصر، شامل، واسع و غیرمنقطع هستند (نحل/۱۸؛ ابراهیم/۳۴).

د. خداوند وعده قطعی داده است که این منابع را به صورت رزق مبسوط یا مقدر در اختیار انسان (مؤمن و کافر) بگذارد (ذاریات/۲۳؛ هود/۶).

و. اعمال انسان در افزایش یا کاهش برخورداری او و میزان نزول منابع مؤثرند (ابراهیم/۷؛ نوح/۱۰-۱۲).

برخلاف مالتوس که منابع را یک داده طبیعی محدود می‌بیند، قرآن منابع را مقوله‌ای پویا، کافی و غیرمنقطع معرفی می‌کند. بر اساس مبانی قرآنی، اگر فقر و کمبود پدید می‌آید، نه از جنس طبیعت، بلکه محصول اعمال انسانی مانند اسراف، فساد، ظلم و کفران نعمت انسان‌هاست. منابع در قرآن رابطه‌ای توحیدی و التزامی با انسان دارند و پیوسته قرین و در خدمت اویند. ازاین‌رو همیشه موجودند (وعده قطعی خدا به ارتزاق دائمی موجودات به‌ویژه



انسان‌ها)، ولی ممکن است به سبب اسباب و قواعدی، مضیق یا مقدر گردند (کمیابی نسبی)، اما هرگز ممنوع و مقطوع نمی‌شوند (کمیابی مطلق).

۲-۳. فقر در قرآن

واژه «فقر» در قرآن در قالب مشتقات «فقیر» و «فقراء» مطرح شده و به جز در مواردی که دال بر فقر ذاتی و عدم استقلال وجودی مخلوقات در مقابل خداوند است، در معنای «عدم کفاف مخارج زندگی و نداشتن اندوخته مالی» به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۴۱). به همین سبب با واژگانی چون «مساکین» هم نشین می‌شود (توبه/۶۰). فقر بر اساس آموزه‌های اسلامی، نه به عنوان ارزش، بلکه به عنوان معضل شناخته می‌شود که لازم است انسان از شر آن به خدا پناه ببرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۰۳). قرآن به صراحت در سوره نحل با ترسیم یک معادله، فقر را نتیجه رفتار بشری (کفران نعمت) معرفی می‌کند: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل/۱۱). به تصریح این آیه، خداوند به دلیل رفتار کفرآمیز انسان نعمت امنیت و رزق را از او سلب می‌کند و او را گرفتار ترس و فقر می‌نماید. عبارت «بما كانوا يصنعون» در پایان آیه، مبین پیوستگی این سنت است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۲۳). این نگرش قرآنی، با توجه به تصریح قرآن در فراوانی نعمت و محتوم بودن رزق، کاملاً در تضاد با نظریه مالتوس قرار دارد. از آنجاکه در مبحث منابع اثبات شد که در اندیشه قرآنی منابع فراوان، غیرمحدود و غیرمنقطع‌اند، لذا فقر نمی‌تواند یک پدیده محتوم طبیعی باشد، بلکه به تصریح قرآن در آیه مذکور، فقر پدیده‌ای بشری است که می‌تواند در زندگی فرد یا جامعه ظهور یابد. قرآن از این‌که فقر پدیده بشری و اجتماعی است، یک قدم نیز جلوتر رفته است و انواع مظاهر فساد مانند قحطی و کمبود باران و خشک سالی را نیز نتیجه اعمال انسان معرفی می‌کند: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ» (روم/۴۱). علامه طباطبایی در تحلیل این عبارت قرآنی می‌نویسد:

» بین اعمال مردم و حوادث عالم رابطه مستقیم هست، که هریک متأثر از

صلاح و فساد دیگری است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۹۳).

بر این اساس، در اندیشه قرآنی، منشأ و علت فقر به دلیل کمبود منابع و مواهب در طبیعت نیست، بلکه به علت دلایل متعدد و متفاوت بشری است که در ادامه، بررسی می‌شوند.

■ **کفران نعمت:** کفر نعمت یا همان ناسپاسی به نعمت‌های الهی، چه به صورت زبانی یا



به صورت عملی مانند اسراف و تبذیر می‌تواند موجب زوال نعمت شود و فرد یا جامعه را دچار فقر نماید. افزون بر آیه ۱۱ سوره نحل که کفر نعمت را موجب گرفتاری جامعه به فقر و قحطی و ناامنی معرفی می‌کند، روایات متعددی نیز از اهل بیت (ع) به عنوان شارحان اصلی قرآن، بیان شده‌اند که کفر نعمت را عامل اصلی زوال نعمت می‌شناسند. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «سبب زوال النعم الکفران» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۹۵) یا در حدیثی دیگر آمده است: «کفران النعم یزل القدم ویسلب النعم» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۵۳۸). بدیهی است که کفر نعمت ابتدا به صورت فردی در زندگی افراد می‌تواند پدیدار شود، اما قابلیت آن را دارد که به یک ناهنجاری عمومی تبدیل گردد و به تصریح قرآن، موجب فراگیری فقر و قحطی در کل جامعه شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۲۳).

■ **رعایت نکردن احکام اقتصادی:** احکام الهی متعددی در حوزه تعدیل معیشت زندگی انسان‌ها تشریع شده‌اند که برخی از آن‌ها ارشادی و برخی مولوی‌اند و در راستای تنظیم زندگی اقتصادی به تبیین اصول و بایدهایی می‌پردازند. بر اساس آموزه‌های قرآنی، تحریم ربا، اسراف، قمار، اکل مال بالباطل و... همگی از علل و عواملی‌اند که بی‌تفاوتی به آن‌ها می‌تواند موجب زوال برکت و نعمت از زندگی افراد شود و در نهایت، فرد یا جامعه را با فقر مواجهه سازد (رشیدی و همکاران، ۱۳۹۳).

■ **فساد در ساختارهای توزیعی:** بنابر اندیشه قرآنی، از دیگر علل فقرآور در جامعه فساد در ساختارهای توزیعی جامعه و همچنین بی‌عدالتی است (میرسندسی، ۱۴۰۳). در پی حل این مشکل، آموزه‌های اسلامی تأکید بسیار دارند که آحاد مردم و به‌ویژه کارگزاران قسط و عدالت اقتصادی را رعایت کنند. اساساً قرآن یکی از رسالت‌های اصلی انبیا را رساندن جامعه به وضعیت اقامه قسط و عدل معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/ ۲۵). قرآن روش‌های متفاوتی را برای گسترش عدالت با هدف حل پدیده فقر در پیش می‌گیرد که طیفی از آن‌ها بر عهده دولت اسلامی است و طیف دیگر بر عهده تک‌تک مکلفان. از جمله وظایف دولت توزیع راهبردی «فیء» و «انفال» است: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر/ ۷). با هدف ممانعت از تجمع و انباشت ثروت در دست اغنیا، دولت



اسلامی موظف است «فیء» را صرفاً در میان فقرا توزیع نماید و از تخصیص آن میان همه مسلمانان اجتناب کند تا جامعه را به فضای توزیع عادلانه مواهب نزدیک سازد.

■ **ترک حمایتگری اجتماعی:** از دیگر عوامل شکل‌گیری فقر در جامعه بی‌تفاوتی افراد به یکدیگر، مخصوصاً اغنیا به فقر است. قرآن با تأکید بر ادای انفاق‌های مالی واجب و مستحب در قالب صدقات، خمس و زکات جامعه را تشویق و تکلیف به بازتوزیع ثروت در جامعه برای فقرزدایی می‌نماید (بقره/۲۷۳؛ حشر/۸؛ توبه/۶۰)، به‌گونه‌ای که نیازهای فقرا را به‌عنوان حقی در اموال اغنیا معرفی می‌کند: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مِّمَّا لِلنَّاسِ مِنَ الْغَنِيِّ وَالْمَحْرُومِ﴾ (ذاریات/۱۹)؛ «و در اموال آنان حقی معلوم برای سائل و محروم است». از دیدگاه قرآن، فقر برخلاف نظریه مالتوس، امر طبیعی اجتناب‌ناپذیر نیست، بلکه پدیده‌ای اجتماعی است و وقوع آن تناسبی با افزایش جمعیت ندارد (اسراء/۳۱)، بلکه با تحقق مؤلفه‌هایی قابل مدیریت است؛ مؤلفه‌هایی چون استفاده مناسب و بهینه از نعمت‌های الهی، اجرای احکام شریعت، احیای ارزش‌های اخلاقی، اصلاح توزیع ثروت، و تقویت عدالت اقتصادی.

۲-۱-۴. جمعیت در قرآن

در معنای اصطلاحی، جمعیت عبارت است از «تعداد افراد انسانی که در یک واحد جغرافیایی مشخص (مانند یک کشور، شهر یا منطقه) و در یک زمان معین زندگی می‌کنند». این تعریف ساده و پایه‌ای بنیان تحلیل‌های دموگرافیک، اجتماعی و اقتصادی مربوط به انسان‌شناسی جمعیتی را تشکیل می‌دهد (شکاری، ۱۳۹۲، ص ۱۲). بدیهی است جمعیت با این نوع تعریف در قرآن نیامده است، اما قرآن کریم به‌عنوان اصلی‌ترین منبع معرفت دینی در اسلام، بارها به موضوع آفرینش انسان، تکثیر نسل، تشویق به ازدواج و تبیین حکمت الهی دربارهٔ اولاد و فرزندان و مفاهیم مرتبط با آن اشاره کرده است. به تصریح آیات ۱۱ و ۱۲ سوره نوح: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً ۝ وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾، فزونی فرزندان عامل امداد و از مواهب الهی بر انسان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۶۹). در قرآن چند مؤلفه وجود دارد که به‌صورت صریح و ضمنی بر آن است که در سنت الهی افزایش جمعیت هرگز مانع و تهدیدی برای زندگی و تکامل انسان محسوب نمی‌شود. در آیات ۲۵ و ۲۶ سوره مرسلات با عبارت ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً ۝ أَحْيَاءً وَأَمْواتاً﴾، گنجایش زمین برای زندگان و دفن مردگان تضمین شده است (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵، ص ۴۸). به تعبیر تفسیر نمونه:

”زمین قرارگاهی است برای همه انسان‌ها؛ زندگان را روی خود جمع می‌کند“



و تمام حوائج و نیازهایشان را در اختیارشان می‌گذارد، و مردگانِ آن‌ها را نیز در خود جای می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۴۱۱).

همچنین قرآن صریحاً محدودسازی نسل به دلیل ترس از فقر را شدیداً نهی می‌کند: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِفْلَاقٍ﴾ (اسراء/۳۱). کلمه «إفلاق» به معنای افلاس و نداشتن مال و هزینه زندگی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۱۶). از این رو قرآن به صراحت بیان می‌دارد که از ترس عدم تأمین هزینه‌های زندگی و نداشتن منابع و اموال، فرزندان را نکشید (انعام/۱۵۱). با توجه به این که عموم مفسران در ترسیم فضای نزول این آیات بر آن هستند که کشتن فرزندان از ترس هزینه زندگی در میان عرب جاهلیت سنتی مرسوم بوده است، چنین به دست می‌آید که مفهوم املاق از فقر فردی توسعه یافته و به معنای فقر عمومی مانند قحطی و کمیابی منابع و امکانات زندگی تعمیم یافته است. به گواهی تاریخ، از آنجا که سرزمین حجاز اکثر سال‌ها درگیر قحطی و گرانی می‌شد، و مردم وقتی می‌دیدند که قحط سالی و افلاس آنان را تهدید می‌کند، فرزندان خود را می‌کشتند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۱۶). علامه طباطبایی در تفسیر علت نهی خداوند از این منطق جاهلی چنین بیان می‌دارد که منطق اعراب در فرزندکشی از بنیان نادرست است. این دلیل عرب جاهلی که به سبب فقر و قحطی نمی‌تواند روزی و هزینه زندگی فرزندانش را فراهم نماید، پس باید آن‌ها را کشت، دلیلی کاملاً غیرمنطقی و غلط است، چراکه:

” روزی شما را هم خدا می‌دهد. پس شما چرا می‌ترسید و از ترس، آنان را به دست

خود از بین می‌برید؟ خداوندی که روزی شما را می‌دهد قادر است که روزی آن‌ها را نیز بدهد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۱۶).

قرآن به صراحت در این آیه استدلال می‌کند که اساساً منابع و فقر ارتباطی با جمعیت ندارند، بلکه به میزان حضور هر فرد انسانی منابع و نیازهای او هم از طرف پروردگار نازل می‌شود. در این آیه، خداوند «ترس اقتصادی از تولد فرزند را مردود می‌داند» و رزق را به خویش منسوب می‌کند؛ رویکردی که مستقیماً با سیاست‌های نئومالتوسی در تضاد است.

۳. نقادی قرآنی مؤلفه‌های نظریه فقر منابع مالتوس

در این بخش از مقاله پس از واکاوی و شناخت دقیق مفاهیم بنیادین نظریه مالتوس از منظر قرآن، به تحلیل و نقادی مؤلفه‌های اصلی و بنیادین نظریه مالتوس مبنی بر «ضرورت مهار رشد جمعیت



به دلیل فقر منابع» می‌پردازیم. شایان ذکر است که این نقادی بر اساس داده‌ها و یافته‌های مباحث بخش پیشین است. از این رو از نقل دوباره مستندات پرهیز شده است.

۱-۳. جبرگرایی اقتصادی و حذف مسئولیت اجتماعی

نظریه مالتوس با تأکید بر محدودیت ذاتی منابع و رشد تصاعدی جمعیت، فقر را نه یک مسئله انسانی و قابل حل، بلکه نتیجه‌ای محتوم از قوانین طبیعی معرفی می‌کند. این نگاه بنیان‌گذار نوعی جبرگرایی اقتصادی است که در آن، ساختارهای اجتماعی، نابرابری‌ها، اسراف، فساد و سوءمدیریت نادیده گرفته می‌شوند. در چنین چهارچوبی، دولت‌ها و جوامع ثروتمند از مسئولیت خود در قبال رفع فقر و برقراری عدالت اجتماعی معاف جلوه می‌کنند. اما از نظر قرآن، این دیدگاه از چند جهت قابل نقد است:

اول. قرآن کریم بر اراده و مسئولیت انسان در تغییر وضعیت اقتصادی و اجتماعی تأکید دارد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (رعد/۱۱). به تصریح این آیه، میان تمام حالات انسان و اوضاع خارجی، چه در جانب خیر و چه در جانب شر، نوعی تلازم وجود دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۲۳).

دوم. قرآن به صراحت کمیابی مطلق را نمی‌پذیرد و منابع را فراوان و رزق را محتوم می‌داند (انعام/۴۲؛ لقمان/۲۵؛ جاثیه/۱۳؛ نحل/۱۸؛ ابراهیم/۳۴) و از آیاتش بر می‌آید که مواهب و نعمات الهی فراوان و گسترده و تأمین‌کننده تمام مایحتاج بشری است (جاثیه/۱۳؛ نحل/۱۸؛ ابراهیم/۳۴) و به نسبت هر انسانی که قدم بر کره‌خاکی می‌گذارد رزقی محتوم و مقدر وجود دارد و اعمال انسان در نزول یا سلب آن به شدت مؤثر است. به این ترتیب، قرآن کریم انگاره «فقر طبیعی» را به چالش می‌کشد و آن را نتیجه اعمال انسان از قبیل اسراف، بی‌عدالتی، کفران نعمت یا ساختارهای معیوب توزیعی می‌داند (نک: روم/۴۱).

الف. مشروعیت فقر و نابرابری

نظریه مالتوس با تلقی فقر به عنوان پدیده‌ای اجتناب‌ناپذیر، به طور ضمنی آن را مشروع و طبیعی جلوه می‌دهد. در این چهارچوب، نابرابری‌های طبقاتی، تمرکز ثروت، و انباشت منابع در دستان اقلیت‌های ثروتمند نه تنها ناپذیرفتنی نیست، بلکه برای تداوم بقای نظام اقتصادی، ضروری فرض می‌شود. در نتیجه، فقرا به جای برخورداری از حمایت، مقصر یا لاقابل‌قربانیان بی‌اثر نظام طبیعی تلقی می‌شوند.

این نگرش با اصول عدالت اجتماعی در قرآن در تضاد است، چراکه قرآن در تبیین و تعلیل فلسفه تقسیم «فیء»، عدم انباشت ثروت در دست اغنیا را ضرورت اقتصادی می‌داند و بیان می‌دارد: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنَكُمُ﴾ (حشر/۱۷). منابع و ثروت نباید فقط میان اغنیا دست به دست شود. قرآن نه تنها فقر را مشروع نمی‌داند، بلکه آن را اختلالی در نظم اجتماعی معرفی می‌کند که باید از طریق زکات، انفاق، وقف و سیاست‌های بازتوزیعی برطرف شود.

ب. سیاست‌های کنترل‌گرایانه جمعیتی

قرآن نه تنها جمعیت را تهدید نمی‌داند، بلکه ترس از فقر در مواجهه با فرزندآوری را به شدت محکوم می‌کند و تأکید دارد که رزق از آن خداوند است نه تابع محاسبات محدود انسان (اسراء/۳۱). در نگرش قرآنی، انسان خلیفه الله (بقره/۳۰) است که آگاهانه بار امانت الهی (تکلیف و مسئولیت) را پذیرفته است و عامل رشد و تمدن و بهره‌برداری از زمین است نه تهدیدی برای آن.

” مطابق تصریح آیه ۶۱ سوره هود: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾

انسان مأمور آبادانی و عمران زمین است. در تفسیر این آیه، مفسرین و لغویون بر آن هستند که واژه «استعمار» و «إعمار» در لغت عرب در اصل به معنای تفویض آبادی زمین به کسی است و طبیعی است که لازمه آن این است که وسایل لازم را در اختیار او بگذارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۵۰).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه به نکته ظریفی اشاره می‌کند که به نتایج پژوهش ما بسیار نزدیک است. او در تعلیل آیه بیان می‌دارد که همچنان‌که خداوند خلقت انسان را از زمین انشا کرده است، همین زمین برای بقای او کفایت می‌کند. در واقع، این زمین همچنان‌که موجب خلقت انسان است، موجب بقای وی نیز هست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۵۱۶). بدیهی است که خطاب آیه نوع انسان است. بنابراین، اگر انسان مأمور عمران زمین است، رابطه مستقیم بین افزایش جمعیت و آبادانی زمین وجود دارد؛ هر چه انسان و جامعه انسان بیشتر باشد، امکان عمران زمین نیز بیشتر می‌گردد، که این مهم از مجرای تدبیر، تقوا و حکمرانی عدالت محور تحقق می‌یابد. تمرکز بر عدالت، بهره‌وری و تقوا در مدیریت منابع، جایگزینی است که قرآن به جای سیاست‌های جمعیت‌گرای مالتوسی ارائه می‌دهد.



نتیجه‌گیری

نظریه مالتوس با تأکید بر محدودیت ذاتی منابع و رشد مهارنشده جمعیت، فقر را پدیده‌ای طبیعی و اجتناب‌ناپذیر می‌داند و راه حل آن را در مهار جمعیت و کاهش تقاضا تعریف می‌کند. این نگاه محصول جهان‌بینی مادی‌گرا، انسان‌شناسی بدبینانه و نگرش جبرگرایانه به هستی است که در نهایت، جایگاه دین، اخلاق، عدالت و مسئولیت اجتماعی را از تحلیل اقتصادی و اجتماعی حذف می‌کند و پیشنهاد کنترل جمعیت را ارائه می‌دهد. قرآن با تأکید بر خزان بی‌پایان الهی، نقش فعال انسان در عمران زمین، و مشروط بودن رزق به رفتار اخلاقی و عادلانه، نگاهی کاملاً متفاوت به مسئله منابع و فقر دارد. از منظر قرآن، فقر نه حاصل کمبود منابع، بلکه محصول فساد، اسراف، تبعیض و سوءتوزیع است، و راه حل آن نیز نه در کنترل جمعیت، بلکه در برقراری عدالت اجتماعی، تقوای جمعی، مبارزه با فساد و اسراف، شکر نعمت، و اصلاح ساختارهای اقتصادی و سیاسی است.

تحلیل آیات قرآن نشان داد که:

الف. منابع طبیعی محدودیت ذاتی ندارند، بلکه نعمت‌های الهی فراوان و کافی برای تأمین مایحتاج انسان هستند و عواملی چون تلاش و تقوا موجب نزول منابع جدید و مواهب متعدد و فراوان می‌شود.

ب. فقر نه قاعده نظام خلقت، بلکه یک اختلال انسانی و اخلاقی است. دستورات قرآنی مانند استغفار، بازتوزیع عادلانه منابع، سیاست‌های تشویقی و تکلیفی انفاق محور مانند زکات و خمس و صدقات، همگی نشان‌دهنده نگرش قرآنی به این حقیقت است.

ج. رزق مقوله‌ای حتمی و مقدر برای نوع بشر است. در آیات متعددی ترس از فقر به عنوان انگیزه مهار نسل به شدت تقبیح شده و رزق انسان‌ها به خداوند نسبت داده شده است. د. از دید قرآن، جمعیت نه تهدید، بلکه نعمتی الهی است که می‌تواند منشأ رشد و تمدن‌سازی باشد.

جهان‌بینی قرآن کریم نگاهی متفاوت به انسان، طبیعت و منابع و جمعیت ارائه می‌دهد. برخلاف نگاه مالتوسی که طبیعت را محدود، خشن و فاقد حکمت الهی می‌داند، قرآن هستی را بر مبنای فیض، نظم، رحمت و هدمندی ترسیم می‌کند. منابع طبیعی در این منظر، «نعمت» هستند، نه «مانع»، و انسان نه تهدیدگر طبیعت، بلکه خلیفه الهی است که مأمور به بهره‌برداری عادلانه، بدون اسراف و با تقواست. تحلیل قرآنی نشان می‌دهد که فقر پدیده‌ای طبیعی نیست،



بلکه نتیجه رفتارهای نادرست بشری، ساختارهای ناعادلانه و فقدان تقواست. بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که نظریه فقر منابع مالتوس، در بنیان معرفتی و ارزشی خود با آموزه‌های اسلامی ناسازگار است و نمی‌تواند مبنای سیاست‌های کنترل جمعیت باشد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده تلاش داشته در استفاده از منابع امانت‌داری کامل را به عمل آورد و همچنین از هر گونه سرقت علمی هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کند و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نماید.

تعارض منافع

در این مقاله هیچ گونه تضاد منافی وجود ندارد.

حامی مالی

مقاله حاضر هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

سپاسگزاری

نویسنده از همه کسانی که در شکل‌گیری این مقاله نقش داشتند تشکر می‌کند. همچنین نویسنده از همه عوامل نشریه آموزه‌های قرآنی و داوران ناشناس این مقاله قدردانی می‌نماید.

فهرست منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳ق). **تحف العقول**. قم: جامعه مدرسین.
۲. بیگی، مجید. (۱۴۰۱ش). بررسی و تبیین مناسبات سنت الهی رزق با فعالیت اقتصادی در آیین قرآن و حدیث. **کنگره بین‌المللی اقتصاد، اشتغال و تولید در آیین قرآن و عترت (ع)**. دانشگاه امام رضا (ع). مشهد.
۳. ترکاشوند، احسان؛ قره‌باغی، حسن. (۱۳۹۹ش). نقد و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های موافق و مخالف کنترل جمعیت. **پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده**، ۸(۲)، ۷۳-۹۴. <https://dor.isc.ac/dor/20.1.94-73>
001.1.25386190.1399.8.2.4.1
۴. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). **غرر الحکم و درر الکلم**. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۵. جمالی، محمد؛ ذوالفقارطلب، مصطفی؛ هاشمی، سید احمد. (۱۳۹۳ش). پیشینه تاریخی برنامه جهانی کنترل جمعیت. **فصلنامه تاریخ پزشکی**، ۶(۲۰)، ۱۶۱-۱۹۱. <https://doi.org/10.22037/mhj>. v6i20.10914
۶. حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۴۲۵ق). **رساله نکاحیه: کاهش جمعیت ضربه‌ای سهمگین بر پیکر مسلمین**. مشهد: مؤسسه ترجمه و نشر علوم و معارف اسلام.
۷. رشیدی، علیرضا و همکاران (۱۳۹۳ش). علل فردی بروز فقر از منظر قرآن و حدیث. **مهندسی فرهنگی**، ۸(۸۰).
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت - دمشق: دارالشامیه.
۹. زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دارالفکر.
۱۰. شکاری، غلامرضا. (۱۳۹۲ش). **جمعیت‌شناسی عمومی**. تهران: دانشگاه پیام نور.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصرخسرو.
۱۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). **ترجمه تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۴. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. قم: هجرت.
۱۵. قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۳۷۱). **قاموس قرآن**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: اسلامیه.
۱۷. مدرسی، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). **من هدی القرآن**. تهران: دار محبی الحسین.
۱۸. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۱۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ و همکاران. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. میرسندسی، سید محسن. (۱۴۰۳ش). تبیین جامعه‌شناختی توزیع عادلانه منابع و ثروت‌ها از دیدگاه قرآن کریم. **آموزه‌های قرآنی**، ۲۱(۴۰)، ۵۷-۱۰۵. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6506.2453>



۲۱. میرمعزی، سید حسین؛ غفاری، مجتبی؛ عباسی، حامد. (۱۳۹۸ش). مفهوم کمیابی در اقتصاد سرمایه‌داری و اقتصاد اسلامی. *معرفت اقتصاد اسلامی*، ۱۱(۱)، ۱۵۱-۱۶۴.
۲۲. موسوی، سید رسول. (۱۳۹۴ش). گونه‌شناسی نعمت در قرآن. *تفسیر اهل‌البيت (ع)*، ۳(۱)، ۴۹-۶۴.
23. Boserup, Ester. 1965. *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
24. Connolly, M. (2008). *Fatal Misconception: The Struggle to Control World Population*. Harvard University Press.
25. Hartmann, B. (1995). *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*. South End Press.
26. Malthus, T.R. (1826). *An Essay on the Principle of Population*, (2nd ed.). London: J. Murray.
27. Marx, Karl. 1867. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. 1. Hamburg: Otto Meissner Verlag.
28. Sen, A. (1983). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.
29. Simon, J. (1981). *The Ultimate Resource*. Princeton University Press.
30. Sinding, S. (2000). Population, Poverty and Economic Development. *Population Bulletin*, Vol. 55, No. 2.
31. Waterman, Anthony M. C. 2002. "Economics as Theology: Adam Smith's Wealth of Nations." *Southern Economic Journal*, 68(4): 907-921. <http://doi.org/10.2307/1061499>.



References

1. Āmidī al-Tamīmī, 'Abd al-Wāhid ibn Muḥammad. (1989). *Ghurur al-ḥikam wa durar al-kalim* [Exalted Aphorisms and Pearls of Speech]. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
2. Beygī, Majīd. (2022). *Barrasī va tabbīn-i munāsabāt-i sunnat-i ilāhī-yi rizq bā fa'ālīyat-i iqtisādī dar āyīnah-yi Qur'ān va ḥadīth* [Examining and Elucidating the Relationship Between the Divine Norm of Sustenance and Economic Activity in the Mirror of the Qur'an and Hadith]. Paper presented at the International Congress on Economy, Employment, and Production in the Mirror of the Qur'an and 'Itrat. Mashhad: Imām Riḍā University. [In Persian]
3. Boserup, Ester. (1965). *The Conditions of Agricultural Growth: The Economics of Agrarian Change under Population Pressure*. Chicago: Aldine Publishing Company.
4. Connolly, Matthew. (2008). *Fatal Misconception: The Struggle to Control World Population*. Cambridge: Harvard University Press.
5. Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (1988). *Kitāb al-'ayn* [The Book of 'Ayn]. Qom: Hijrat. [In Arabic]
6. Hartmann, Betsy. (1995). *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*. Boston: South End Press.
7. Holy Qur'an. [In Arabic]
8. Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1984). *Tuḥaf al-'uqūl* [Gifts of the Intellects]. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. [In Arabic]
9. Ḥusaynī Ṭīhrānī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2004). *Risālah-'i nikāḥīyah: kāhash-i jam'iyat, zarbāh-ī suḥmu-gīn bar pīkar-i musalmīn* [A Treatise on Marriage: Population Reduction, A Severe Blow to the Body of Muslims]. Mashhad: Mu'assasah-'i Tarjumah va Nashr-i 'Ulūm va Ma'ārif-i Islām. [In Persian]
10. Ibn Shū'bah al-Ḥarrānī, al-Ḥasan ibn 'Alī. (1944). *Tuḥaf al-'uqūl 'an āl al-rasūl* [Gifts of the Intellects from the Household of the Prophet]. Qom: Jāmi'ah-'i Mudarrisīn. [In Arabic]
11. Jamālī, Muḥammad; Dhū al-Fiqrāṭlab, Muṣṭafā; & Ḥāshimī, Sayyid Aḥmad. (2014). *Pīshīnah-'i tārikhī-yi barnāmah-'i jahānī-yi kuntruhl-i jam'iyat* [The Historical Background of the Global Population Control Program]. Faslnāmah-'i Tārikh-i Pizishkī, 6(20), 161–191. <https://doi.org/10.22037/mhj.v6i20.10914> [In Persian]



12. Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1986). *Al-Kāfi* [The Sufficient]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Arabic]
13. Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1983). *Biḥār al-anwār* [Seas of Lights]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
14. Makārim Shīrāzī, Nāṣir; et al. (1992). *Tafsīr-i nimūnah* [The Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]
15. Malthus, Thomas Robert. (1826). *An Essay on the Principle of Population* (6th ed.). London: J. Murray.
16. Madrasī, Muḥammad Taqī. (1998). *Min hudā al-Qur'ān* [From the Guidance of the Qur'an]. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn. [In Arabic]
17. Marx, Karl. (1976). *Capital: A Critique of Political Economy* (Vol. 1). London: Penguin Books. (Original work published 1867)
18. Mīr Mu'izzī, Sayyid Ḥusayn; Ghaffārī, Muḥtabā; & 'Abbāsī, Ḥāmid. (2019). *Mafhūm-i kam-yābī dar iqtisād-i sarmāyah-dārī va iqtisād-i Islāmī* [The Concept of Scarcity in Capitalist and Islamic Economics]. Ma'rifat-i Iqtisād-i Islāmī, 11(1), 151–164. [In Persian]
19. Mīr Sandasī, Sayyid Muḥsin. (2024). *Tabbīn-i jāmi'ah-shinākhtī-yi tawzī-i 'ādilānah-'i manābī' va sarvat-hā az dīdgāh-i Qur'ān-i Karīm* [A Sociological Explanation of the Just Distribution of Resources and Wealth from the Perspective of the Holy Qur'an]. Āmūzah-hā-yi Qur'ānī, 21(40), 57–105. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6506.2453> [In Persian]
20. Mūsawī, Sayyid Rasūl. (2015). *Gūnah-shināsī-yi ni'mat dar Qur'ān* [A Typology of Blessing in the Qur'an]. Tafsīr-i Ahl al-Bayt, 3(1), 49–64. [In Persian]
21. Qarashī Banā'ī, 'Alī Akbar. (1992). *Qāmūs-i Qur'ān* [Dictionary of the Qur'an]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]
22. Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1992). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* [Vocabulary of Qur'anic Terms]. Beirut–Damascus: Dār al-Qalam / al-Dār al-Shāmīyah. [In Arabic]
23. Rashīdī, 'Alī Ridā; et al. (2014). *'Ilal-i fardī-yi burūz-i faqr az manẓar-i Qur'ān va ḥadīth* [Individual Causes of Poverty from the Perspective of the Qur'an and Hadith]. Muhandīsī-yi Farhangī, 8(80), [Page Numbers Missing]. [In Persian]
24. Sen, Amartya. (1983). *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.



25. Shakkārī, Gholāmriqā. (2013). *Jam'iyat-shināsī-yi 'umūmī* [General Demography]. Tehran: Dānishgāh-i Payām-i Nūr. [In Persian]
26. Simon, Julian L. (1981). *The Ultimate Resource*. Princeton: Princeton University Press.
27. Sinding, Steven W. (2000). Population, Poverty and Economic Development. *Population Bulletin*, 55(2), 1–48.
28. Ṭabarī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Collection of Elucidation in Qur'anic Exegesis]. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Persian]
29. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1995). *Tarjumah-i tafsīr al-Mīzān* [Translation of Al-Mīzān Exegesis]. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Persian]
30. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2011). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Interpretation of the Qur'an]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
31. Turkāshwand, Iḥsān & Qarah-Bāghī, Ḥasan. (2020). *Naqd va barrasī-yi taṭbīqī-yi dīdgāh-hā-yi muwāfiq va mukhālīf-i kuntruhi-i jam'iyat* [A Comparative Critique and Examination of Pro and Anti Population Control Views]. *Pazhūhishnāmah-i Islāmī-yi Zanān va Khānavādah*, 8(2), 73–94. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.25386190.1399.8.2.4.1> [In Persian]
32. Waterman, Anthony M. C. (2002). Economics as Theology: Adam Smith's Wealth of Nations. *Southern Economic Journal*, 68(4), 907–921. <https://doi.org/10.2307/1061499>
33. Zubaydī, Muḥammad Murtaḍā. (1994). *Tāj al-'arūs min jawāhir al-qāmūs* [The Bride's Crown from the Jewels of the Dictionary]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]



The Quranic Principles and Strategies for Negotiation with the Enemy

Ali Montazeri ¹ | Mahdi Izadi ²

1. Corresponding Author, PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: montazerialiabhar@gmail.com

2. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Islamic Studies and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: mahdi.iazadi@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 27 March 2025

Revised: 17 October 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 23 November 2025

Keywords:

Negotiation, Strategy, Foreign Policy, International Relations, Rejection of the Guardianship of Disbelievers.



Abstract

Political negotiation is one of the most crucial and common tools of diplomacy for reaching agreements between states in various domains, including diplomatic relations and foreign policy. It plays a key role in the peaceful attainment of the demands, interests, and ideals of the negotiating parties. Every state, in seeking a favorable agreement with either allies or adversaries, must adhere to its own religious and legal frameworks during the negotiation process. The Holy Quran presents principles and strategies for the negotiation of Islamic governments with both friendly and hostile states. However, these principles and strategies have not been explicitly and systematically articulated and categorized; they must be inductively derived and presented based on evidence from books of Quranic exegesis. Therefore, this research employs a descriptive-analytical method, referring to Quranic lexicons and exegetical works to collect and categorize verses related to negotiation, extracting from their meanings the relevant principles and strategies. According to the findings of this study, the negotiation strategies from the perspective of the Holy Quran are: pre-negotiation strategies, intra-negotiation strategies, post-negotiation strategies, and strategies common to all three stages. All these strategies fall under four overarching principles: The Principle of Monotheism and Guardianship (Tawhīd and Wilāyah); The Principle of Dignity and Authority; The Principle of Justice-Seeking and Anti-Oppression; and The Principle of Wisdom and Expediency.

Cite this article: Montazeri, A.; Izadi, M.. (2025). The Quranic Principles and Strategies for Negotiation with the Enemy. *Quranic Doctrines*, 22(42), 185-222. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6911.2528>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The noble religion of Islam, with its characteristic of finality, has programs and strategies for all spheres of life. One of the fundamental challenges for any government is the manner of interaction with foreign states and the preservation of national independence in international relations. Given the primacy of peace-seeking in the Holy Quran, negotiation as a tool of diplomacy for securing national interests is an undeniable necessity. The primary objective of this research is to investigate the revelatory teachings of the Holy Quran to extract strategies for negotiation with the enemy, thereby delineating a divinely-guided path and framework to prevent the intrusion of personal preferences. A review of the research background reveals that, despite existing works in the form of books, theses, and articles by scholars such as Āyatollāh Javādī Āmulī, most of their perspectives have been jurisprudential or political in nature. The existing scholarly gap is the absence of research focused solely on Quranic verses and exegetical sources on this subject. Therefore, the innovation of the present research lies in its focus on the Quranic point of departure and the presentation of a Quranic model that classifies all strategies under four foundational principles. This study, through the method of analyzing verses and commentaries, provides a Quranic and Islamic framework for managing the negotiations of Islamic governments and securing their interests.

Method

This research employs a descriptive-analytical method. The procedure is as follows: by referring to and studying lexicons of the Holy Quran—such as Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī's *al-Mu'jam al-Mufahras*, Akbar Hāshemī Rafsanjānī's *Farhang-e Qur'ān*, Sayyid Aḥmad Khātāmī's *Farhangnāmeḥ-ye Mawḍū'ī-ye Qur'ān-e Karīm*—along with personal research and contemplation by the researchers in the Holy Quran, the required and relevant information and reports were gathered, a list of topics was obtained, and then through meticulous study of exegetical books, note-taking, categorization, analysis, and synthesis, the final text of the research was written.

Findings

Based on a systematic investigation of verses, exegeses, and Quranic lexicons, the findings of this research confirm the hypothesis that the Holy Quran provides, beyond ethical recommendations, a coherent strategic system for negotiation. The qualitative data extracted from the text of the Holy Quran are organized into four core categories, comprising the principles of "Monotheism and Guardianship (Tawḥīd and Wilāyah)," "Dignity and Authority," "Justice-Seeking and Anti-Oppression," and "Wisdom and Expediency."



The analysis of the findings indicates that the extracted strategies cover all four stages of negotiation (pre-negotiation, intra-negotiation, post-negotiation, and strategies common to all three stages). The validity of these findings is established through reliance on divine verses and authoritative exegetical sources. Among the prominent qualitative indicators in these findings is the priority of peace-seeking over conflict, while simultaneously adhering to the rule of "negation of means (Nafy al-Sabīl)" and "prevention of enemy domination." These results show that desirable Islamic negotiation, unlike secular models, is not necessarily based solely on material benefit; rather, preserving monotheistic identity and Islamic dignity takes priority.

Conclusions

Negotiation is one of the most important and common tools of diplomacy for resolving disputes and achieving the interests and demands of states and countries. By investigating the verses of the Holy Quran, its exegeses, and lexicons, the following principles and strategies can be proposed and presented for conducting desirable negotiations by an Islamic government with other states and governments:

The strategies for negotiating with the enemy from the perspective of the Holy Quran are explained and categorized under four headings: pre-negotiation strategies; intra-negotiation strategies; post-negotiation strategies; and strategies common to all three stages. Furthermore, these four-stage strategies can be classified and summarized under four principles:

- a. The Principle of Monotheism and Guardianship;
- b. The Principle of Dignity and Authority;
- c. The Principle of Justice-Seeking and Anti-Oppression;
- d. The Principle of Wisdom and Expediency.

The principles of negotiation with the enemy from the perspective of the Holy Quran, according to the evidence of this research, are as follows:

a. The Principle of Monotheism and Guardianship: According to this principle, Islamic countries must participate in the negotiation process in such a way that their treaty or agreement does not ultimately lead to exiting the sphere of monotheism and falling under the banner of the Ṭāghūt (false deities/tyranny) and enemies. Three of the mentioned strategies fall under this principle: i) Entrusting affairs to God (reliance on divine power), ii) Ensuring negotiation does not lead to the domination of enemies and arrogant powers (negation of means), and iii) Ensuring negotiation does not lead to a guardian relationship with enemies and arrogant powers (adherence to the rule of Tawḥīd and Tabarrī – alliance and disassociation).

b. The Principle of Dignity and Authority: By adhering to this principle, the negotiation of Islamic countries with the enemy will proceed in a manner that, throughout all stages, preserves the authority of Islam and the Islamic community. By maintaining the grandeur and majesty of the Islamic state in the eyes of the enemy, the grounds and necessities for conducting a desirable negotiation for the Islamic government are easily provided. Essential strategies under this principle include: i) Strengthening spiritual dig-



nity and material authority, ii) Conducting negotiation from a position of strength and stating terms explicitly, iii) Reciprocity.

c. The Principle of Justice-Seeking and Anti-Oppression: Islamic countries must always seek justice in all political, military, economic, and other spheres. This principle remains constant in negotiation as well. Therefore, Islamic governments must initially seek to establish peace and amity, and when reaching an agreement, they must avoid accepting treaties that foster oppression. The strategies of this principle are: i) Prioritizing peace-seeking over conflict, ii) Observing (mutual) respect, and iii) Ensuring negotiation does not lead to oppression or the empowerment of oppressors.

d. The Principle of Wisdom and Expediency: According to this very important principle, Islamic governments are obliged to act in all stages of negotiation in a way that causes no harm to the Islamic society and government. Rather, the agreement should be such that it maximizes the gains and addresses the maximum needs of the Islamic state. The strategies of this principle are: i) Documenting duties and results, ii) Paying attention to preliminary dialogues, iii) Emphasizing commonalities, iv) Utilizing opportunities created through negotiation, v) Flexibility alongside steadfastness, vi) Maintaining vigilance against the enemy and not trusting them, and vii) Avoiding deception and treachery.

Author Contributions

In this article, the corresponding (first) author has contributed 70% of the work, which includes the enumeration and extraction of data and analysis of materials. The second author was responsible for refining the analyses and supervising the data extraction model.

Data Availability Statement

No data are available.

Acknowledgements

We deem it our duty to express our utmost gratitude to all the esteemed individuals who have the right to our education at various academic levels.

Ethical Considerations

The authors have avoided data fabrication, plagiarism, and any form of research misconduct in this study.

Funding

No specific financial assistance was received from governmental, commercial, or non-profit funding institutions for conducting this article and research.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflict of interest in writing this article.

Declaration on the Use of AI Tools

In writing this article, the authors utilized <https://aistudio.google.com> for English translation. Subsequently, the content was reviewed and edited by the authors, who assume full responsibility for the published content.



اصول و راهبردهای قرآن کریم در مذاکره با دشمن

علی منتظری^۱ | مهدی ایزدی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده معارف اسلامی و الهیات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. رایانامه: montazeraliabhar@gmail.com
۲. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده معارف اسلامی و الهیات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. رایانامه: mahdi.iazadi@gmail.com

چکیده

مذاکره سیاسی از مهم‌ترین و متداول‌ترین ابزارها و روش‌های دیپلماسی جهت تحقق توافق میان دولت‌ها در حوزه‌های مختلف، از جمله روابط دیپلماتیک و سیاست خارجه است و نقش کلیدی در حصول مسالمت‌آمیز مطالبه‌ها، منافع و آرمان‌های طرفین مذاکره دارد. هر دولت و حکومتی برای دستیابی به توافقی مطلوب با دوست و دشمن، ملزم به رعایت چهارچوب‌های دینی و قانونی خود در جریان مذاکره است. در قرآن کریم اصول و راهبردهایی برای مذاکره دولت‌های اسلامی با دولت‌های موافق و متخاصم مطرح شده‌اند. اما این اصول و راهبردها با صراحت و به‌طور دقیق، بیان و دسته‌بندی نشده‌اند. لذا باید مستند به کتب تفسیر، مفهوم آیات قرآن کریم در این باره استقرا و ارائه شود. از این رو در پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و مراجعه به معاجم قرآنی و کتب تفسیری، آیات مرتبط با مذاکره جمع‌آوری و دسته‌بندی شدند و از مفهوم آن‌ها اصول و راهبردهای مذاکره استخراج گردیدند. طبق دستاوردهای این پژوهش، راهبردهای مذاکره از منظر قرآن کریم عبارت‌اند از: راهبردهای قبل از مذاکره، راهبردهای زمان مذاکره، راهبردهای پس از مذاکره و راهبردهای مشترک سه مرحله. تمام این راهبردها ذیل چهار اصل قرار می‌گیرند: اصل توحید و ولایت، اصل عزت و اقتدار، اصل عدالت‌طلبی و ظلم‌ستیزی، و اصل حکمت و مصلحت.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۹/۲

کلیدواژه‌ها

مذاکره، راهبرد، سیاست خارجه، روابط بین الملل، نفی ولایت کافران.

استناد: منتظری، علی؛ ایزدی، مهدی. (۱۴۰۴). اصول و راهبردهای قرآن کریم در مذاکره با دشمن. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۱۸۵-۲۲۲.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.6911.2528>





مقدمه

دین مبین اسلام در عرصه‌های مختلف فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دیگر عرصه‌ها برنامه و راهبرد دارد. مفاهیم این دین را با توجه به ویژگی خاتمیت و جاودانگی اش، باید در تمام عصرها برای قرار گرفتن در مسیر هدایت و سعادت پی جویی کرد و به آن‌ها اهتمام ورزید. با تشکیل و گسترش حکومت در هر جامعه‌ای، مسائل و چالش‌هایی پیش روی آن قرار خواهد گرفت. یکی از این مسائل و چالش‌ها نحوه تعامل با دولت‌های بیگانه در روابط بین‌الملل است. جوامع بشری در رفع نیازهای خود به‌گونه‌ای محتاج یکدیگرند که نمی‌توانند جدا از هم زندگی سعادتمندانه‌ای داشته باشند. بنابراین استقلال جوامع در ارتباط با یکدیگر معنا می‌یابد (نجفی ۱۳۷۵، ص ۳-۴) آیات متعددی از قرآن کریم، صلح و دوستی و دوری از نزاع و کشمکش را اصلی حاکم بر روابط بین‌الملل دولت‌ها و کشورهای مختلف می‌داند. در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره/۲۰۸)؛ «ای اهل ایمان! همگی در عرصه تسلیم و فرمان‌بری [از خدا] در آید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید، که او نسبت به شما دشمنی آشکار است». «سِلْم» و «سَلَم» به معنای اسلام و صلح است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۸۹) و می‌توان این آیه را از مصادیق دال بر تقدم صلح طلبی بر ستیزه‌گرایی دانست.

مذاکره یکی از مهم‌ترین و متداول‌ترین ابزارهای دیپلماسی جهت حل و فصل اختلاف‌ها و دستیابی به منافع و مطالبات دولت‌ها و کشورهاست. امروزه نیز یکی از مهم‌ترین مسائل و چالش‌های جمهوری اسلامی ایران کیفیت حفظ استقلال ملی، میزان و شرایط داشتن ارتباط با کشورهای دیگر، و پیگیری خواسته‌ها، اهداف و نیازهای خود از طریق مذاکره و دیپلماسی است. مقام معظم رهبری در خصوص ارتباط با کشورهای دیگر می‌فرماید:

”سیاست خارجی ما نسبت به گذشته هیچ تفاوتی نکرده و نمی‌کند. ما در گذشته هم تصریح کرده‌ایم و الآن هم می‌گوییم که برای ایجاد ارتباط سالم و دور از تکلف و تحمیل، آماده‌ایم با هر کشوری، به جز چند استثنا که دلایل خاص و واضح خودش را دارد، ارتباط داشته باشیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص ۲۶).

و حیانی بودن قرآن کریم و نبود تعارض و اختلاف در آن، از جمله دلایلی است که تتبع و تحقیق در آموزه‌های قرآن کریم را برای ترسیم راهبردهای مذاکره با دشمن لازم می‌نماید. با تتبع



و تحقیق در آیات قرآن کریم راهبردهای مذاکره با دشمن قابل استخراج و پی جویی است. این راهبردها در جهت دهی مسیر مذاکرات به سوی مذاکرات الهی و دینی، مفید و اجرایی اند و مانع از ورود سلاقی شخصی، سیاسی و حزبی خواهند شد.

ضرورت پژوهش: دولت ها و حکومت های اسلامی به منظور داشتن حرکت اسلامی در روابط بین الملل، لازم است چهارچوبی دینی و قانونی برای این روابط تعریف نمایند. آیات قرآن کریم ضمن وحیانی بودن (انعام/۱۹)، از هرگونه تحریف و اختلاف به دور است (نساء/۸۲) و بهترین و مهم ترین منبع جهت احصاء این روابط است. از مهم ترین ثمره های این پژوهش، ارائه اصول و راهبردهایی مبتنی بر قرآن کریم برای مدیریت مذاکرات کشورهای اسلامی و خصوصاً جمهوری اسلامی ایران با دیگر کشورها و دولت ها، در جهت تأمین منافع اسلامی و ملی می باشد.

پیشینه پژوهش: تحقیقات متعددی در رابطه با دیپلماسی، مذاکره و سیاست خارجی اسلام مبتنی بر سیره پیامبر (ص) و قرآن انجام شده است که برخی به طور کلی و برخی به طور حداقلی به بیان آیات پرداخته اند. این پژوهش ها در سه قسمت کتاب ها، پایان نامه ها و مقاله ها جداگانه ذکر می شوند و در آخر و پس از ذکر پیشینه مرتبط با این پژوهش، خلاصه و وجوه نوآوری به طور کامل بیان خواهد شد.

کتاب ها:

- دیپلماسی در نگاه پیامبر اعظم (ص)، از سید احمد محی الدین میرمرشدی (۱۳۹۵ش)، انتشارات شرکت گروه مطالعات اندیشه و رزان آریا.
- روابط بین الملل در اسلام، از جوادی آملی (۱۳۹۷ش)، نشر اسراء.
- دیپلماسی و رفتار بین المللی در اسلام، از بهرام اخوان کاظمی (۱۳۹۸ش)، نشر سمت.

پایان نامه ها:

- مذاکره به مثابه شیوه سیاسی حل و فصل اختلافات در سیره معصومین (ع) و حقوق بین الملل، از پروین مهدوی (۱۳۹۸ش)، دانشگاه غیرانتفاعی اشرافی اصفهانی.
- گونه شناسی مذاکرات سیاسی و گفتگوهای اجتماعی و فرهنگی رسول خدا (ص)، از فروزان احمدی اصلان شاه (۱۳۹۶ش)، دانشگاه الزهراء.
- مذاکره با دشمن از منظر قرآن و نهج البلاغه، از مریم اسمعیلی خسروآبادی (۱۳۹۵ش)، دانشکده اصول الدین (مرکز دزفول).



مقالات:

- «الگوی مذاکره در سیره نبوی»، از ابوذر گوهری مقدم و حامد کیانی مجاهد (۱۳۹۸ش).
 - «دیپلماسی پیامبر (ص) و ابزارهای توسعه روابط بین الملل با سایر دولت‌ها»، از احمد رضا خزائی (۱۳۹۳ش)، پژوهش‌نامه روابط بین الملل.
 - «شاخصه‌های مذاکره مطلوب اسلامی در حل و فصل منازعات سیاسی منطقه‌ای و بین‌المللی»، از قاسم شبان‌نیا رکن آبادی (۱۳۹۵ش)، پژوهش‌های سیاست اسلامی، سال چهارم، شماره ۹.
 - «اصول و قواعد بنیادین فقهی حاکم بر مذاکره»، از مهدی موحدی‌نیا، علی مظهر قراملکی و سید محمد حسینی (۱۳۹۷ش).
- با مطالعه آثار مذکور این نتیجه حاصل شد که دیدگاه و نقطه عزیمت این پژوهش‌ها غیر از نگاه قرآنی بوده است. برخی از آثار با نگاه فقهی و برخی دیگر با نگاه سیاسی انجام شده است. این تحقیق درصدد است تا ضمن تمرکز بر آموزه‌های قرآنی و تحقیق، مصادیق و راهبردهای این کتاب آسمانی را برای انجام مذاکره مطلوب اسلامی، مبتنی بر مستندات تفسیری (کتب تفسیر) ارائه دهد. بنابراین پژوهش حاضر از جهت تمرکز بر آیات قرآن کریم و به لحاظ نقطه عزیمت و نگاه قرآنی، بدیع و دارای نوآوری است. همچنین، این تحقیق درصدد است تا ضمن احصاء راهبردهای مذاکره با دشمن از منظر قرآن کریم، طرح بدیع و نسبتاً جامعی را برای یک مذاکره مطلوب اسلامی ارائه نماید و تمامی راهبردها را ذیل چهار اصل ترسیم و طبقه‌بندی نماید. در این پژوهش اصول و راهبردها با بررسی و مطالعه آیات، تفاسیر و معاجم قرآن کریم احصاء، تحلیل، دسته‌بندی و ارائه می‌گردد.
- روش پژوهش:** در این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده می‌شود. شیوه انجام پژوهش این‌گونه است که با مراجعه و مطالعه فرهنگ‌نامه‌های قرآن کریم، مانند معجم المفهرس محمد فؤاد عبدالباقی، فرهنگ قرآن اکبر هاشمی رفسنجانی، فرهنگ‌نامه موضوعی قرآن کریم سید احمد خاتمی، و تحقیق و تدبیر شخصی پژوهشگران در قرآن کریم و گردآوری اطلاعات و گزارش‌های مورد نیاز و مرتبط، فهرست مطالب به دست آمده و سپس با مطالعه دقیق کتب تفسیری و فیش‌برداری مطالب و دسته‌بندی، تحلیل و تجزیه آن، متن نهایی پژوهش نگاشته شده است.



۱. مفاهیم

۱-۱. دشمن (عدو)

طبق نظر لغت‌شناسان، ریشه «عدو» به معنای نوعی تجاوز و از حد گذشتن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۴۹-۲۵۲؛ راغب ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۵۳)، و کینه‌توزی و نهان داشتن خصومت دیگران در قلب و دل، مصداقی از این تجاوز است و این عداوت می‌تواند از روی دشمنی و عمد باشد، و یا از روی قصد نباشد، بلکه حالتی باشد که باعث اذیت و رنجش شخص گردد (راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۵۳). منظور از «دشمن» در این تحقیق، معنای اولی است که راغب از «عدو» ارائه کرده است، یعنی دشمنی و خصومتی که به قصد نسبت به دیگران انجام می‌شود. به منظور تخصیص بهتر دشمن در این پژوهش، مراد از دشمن در سه گروه: کافران، منافقان و اهل کتاب تقسیم‌بندی شده است و در ادامه، به تعریف هریک می‌پردازیم.

۱-۱-۱. کفر و کافر

ابن فارس ریشه «کفر» را به معنای پوشیده شدن و پوشاندن دانسته است و آن را ضد ایمان تعریف می‌کند، چراکه کفر «حق» را می‌پوشاند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۱). دیگر لغت‌شناسان نیز کفر را نقیض ایمان دانسته‌اند (فراهِیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۶۵؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۷؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۱۱۱). در اصطلاح فقها، کفر به معنای عدم قبول اسلام و انکار یکی از ضروریات دین است، اگرچه که شخص انکارکننده مسلمان باشد (مشکینی، بی‌تا، ص ۴۴۱). طبق نظر طبرسی، کفر در اصطلاح عبارت است از انکار توحید، عدل، نبوت و انکار هر آنچه از ضروریات دین به حساب آید و خداوند معرفت به آن را واجب کرده باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۸).

۱-۱-۲. منافق

طبق نظر لغت‌شناسان، «نفاق» از «نَفَق» مشتق شده است، چراکه «منافق» خلاف آنچه را که اظهار می‌نماید، مخفی می‌کند و گویا ایمان از او خارج می‌شود و یا او مخفیانه از ایمان خارج می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۵۴ و ۴۵۵؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۱۵۶؛ جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۵۶۰). فیومی محل نفاق را «قلب» دانسته است و آن را به معنای اظهار نمودن و تظاهر به اسلام و پنهان نمودن غیر اسلام می‌داند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۱۸). شریف مرتضی «نفاق» را به معنای «اظهار ایمان همراه با پنهان داشتن کفر» می‌داند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۸۸). طبرسی نیز منافق را «اظهارکننده»



ایمان و پنهان‌کننده کفر» معرفی می‌نماید (طبرسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۴۳۹). طباطبایی نیز «نفاق» را در عرف قرآن به معنای دورویی و دورنگی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۴۹).

۱-۱-۳. اهل کتاب

لغت‌شناسان «أهل الإسلام» را به معنای «کسی که اسلام را دین خود انتخاب کرده است» می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۹۰؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۶، ص ۲۲۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۱). شهید صدر اهل کتاب را آیین‌های دینی قبل از اسلام می‌داند که کتب الهی داشتند، و قدر متیقن اصطلاح اهل کتاب را دین «یهود» و «مسیحیت» در نظر می‌گیرد (صدر، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۴۹۲-۴۹۴).

مفسران با استناد به آیه ۱۵۶ سورة انعام، مراد از طائفه‌ای که بر آن‌ها کتاب نازل شده است را «یهود و نصاری» می‌دانند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۹۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۱؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۸۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۳۸۵). سبزواری «اهل کتاب» را به معنای پیروان تورات و انجیل می‌داند (سبزواری، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۲۵).

ذوقی با استناد به نظر مشهور فقها بیان می‌دارد که منظور از اهل کتاب سه طایفه یهودیان، مسیحیان، زرتشتیان و نیز پیروان ادیانی‌اند که در اصول دین خود موافق یکی از این سه دین باشند (ذوقی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴). طبق مبنای آیت‌الله خامنه‌ای، منظور از اهل کتاب گروهی از کافران‌اند که خود را معتقد به یکی از کتاب‌های آسمانی و منسوب به یکی از پیامبران الهی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۴۱۷، ص ۱۱-۱۳). با توجه به جامع بودن نظر آیت‌الله خامنه‌ای، منظور از اهل کتاب در این تحقیق، تعریفی است که ایشان ارائه نموده‌اند.

۱-۲. مشرک

ابن فارس اصل معنایی ریشه «شُرک» را چنین می‌داند: ۱. مقارنت و همتا داشتن، و ۲. امتداد و استقامت. او در ادامه، «شریک بودن» را ذیل معنای اول قرار می‌دهد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۶۵). جوهری شرک را «کفر» معنا می‌کند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۵۹۳). ازهری «شرک» را به معنای همتا قرار دادن برای خداوند در ربوبیت می‌داند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۱۳).

علامه طباطبایی شرک را آیینی می‌داند که انشعاب‌ها و ضمیمه‌های بدعت‌آمیز دارد، احکام و عقاید غیرالهی در آن وارد شده است و به سوی غیر خدا می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۱۱). طبرسی نیز مشرکان را «بت‌پرستان» معنا و تفسیر نموده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۴).



طبق تعریف ذوقی، مشرکان گروهی از کافرانند که خود را منتسب به هیچ‌یک از پیامبران الهی یا کتب آسمانی نمی‌دانند و غیر خدا را در الوهیت و ربوبیت، شریک او می‌دانند (ذوقی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴). همچنین طبق تفسیر و برداشت آیت الله خامنه‌ای از آیه ۱۷ سوره حج، «مشرکین» به مقتضای مقابله با دو گروه مؤمنین و اهل کتاب، در بت پرستان و اصحاب وثنیت متعین می‌شوند (خامنه‌ای، ۱۴۱۷، ص ۱۱-۱۳). از مجموع آنچه گفته شد، مراد از «مشرکین» در این پژوهش، تعریفی است که ذوقی و آیت الله خامنه‌ای ارائه داده‌اند.

۳-۱. اصل (اصول)

لغت‌شناسان ریشه «اصل» را به معنای «پایه و اساس» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۱۰؛ راغب، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۷۸؛ موسی و صعیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۵۰) و آن چیزی که وجود یک شیء متکی به آن است، تعریف می‌کنند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۶؛ موسی و صعیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۸۵۰). از نظر اصطلاحی واژه‌های «اصل، معیار و هنجار» معنای یکسان داشته و اینگونه تعریف شده است:

”دستور، قاعده، رهنمود، قانون، میزان و ضابطه‌ای که باید راهبری و هدایت یک رفتار را موجب گردد تا هم‌رنگی و یگانگی را به وجود آورد (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۹، ص ۳۹۷).

ژان شاتو اصل را چنین تعریف می‌کند:

”اصل مفهومی کلی است و ملاک و معیار واقع می‌شود. بنابراین نمی‌تواند امری جزئی و دارای مصداق معین باشد (شاتو، ۱۳۶۹، ص ۱۹۴؛ رضائی، ۱۳۹۶، ص ۲۱).

۴-۱. راهبرد (استراتژی)

«راهبرد» در لغت معادل فارسی واژه «استراتژی»^۱ است. این واژه برگرفته از «استراتگوس»^۲ به معنای فرمانده لشکری و کشوری است. استراتژی و راهبرد «مجموعه عملیاتی که برای رسیدن به هدف

1. Strategy

2. Strategos



معین، برنامه‌ریزی و هماهنگ می‌شود» تعریف شده است (مشیری، ۱۳۷۱، ص ۶۱). واژه «راهبرد، استراتژی و رزم‌آرایی» دارای معنای یکسان است و ازجمله تعاریف آن عبارت است از:

» ۱. علم و فن توسعه و به کار بردن قدرت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی ملت هنگام جنگ و صلح به منظور تأمین حداکثر حمایت از سیاست‌های ملی و افزایش احتمالات و نتایج مطلوب برای پیروزی و تقلیل احتمال شکست؛ ۲. هنر یا علم توسعه و به‌کارگیری بهتر امکانات در جهت نیل به هدف در مقابل سایر بازیگران (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۹، ص ۵۶۸).

از مجموع مقایسه تعاریف اصل و راهبرد، می‌توان اصل را قواعد عام و کلی دانست که اعم از راهبرد و روش است و راهبرد و روش برای تحقق اصول و قواعد استفاده می‌شود، چراکه طبق تعریف ژان شاتو اصل مفهومی کلی است که معیار و ملاک قرار می‌گیرد و نمی‌تواند جزئی و دارای مصداق معین باشد، ولی راهبرد، علم، فن و یا مجموعه عملیاتی است که جهت نیل به اهداف برنامه‌ریزی و به‌کارگیری می‌شود. به عبارت دیگر، اصل به‌عنوان یک مفهوم کلی‌تر، قواعد و مبناهای عام را شامل می‌شود که به‌عنوان معیار و ملاک عمل می‌کنند و راهبرد به‌عنوان ابزار یا مجموعه‌ای از عملیات، برای تحقق و رسیدن به اهداف براساس آن اصول کلی استفاده می‌شود.

۵-۱. مذاکره^۲

«مذاکره» معادل فارسی واژه عربی «مفاوضة» است. جوهری «فاوَصَ» را به معنای همراهی، موافقت و گفت‌وگو نمودن می‌داند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۰۹۹). طریحی بیان می‌دارد که مفاوضه یعنی آن‌که هریک از طرفین مذاکره آنچه را نزدشان هست به طرف دیگر ارائه نمایند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۲۳). ابن‌منظور نیز مذاکره را به معنای گفت‌وگو، مذاکره و تبادل نظر علما و دانشمندان می‌داند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۲۱۰). در تعریف مذاکره آمده است:

» بحث و گفت‌وگوی شفاهی و کتبی بین دو یا چند دولت که بخواهند امری و یا عملی حقوقی را رتق و فتق و حل و فصل نمایند (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۷۹، ص ۳۸۵).



۲. راهبردهای قرآن کریم در مذاکره با دشمن

با تتبع در آیات قرآن کریم و منابع معتبر تفسیری، مجموعه‌ای از راهبردها در زمینه مذاکره با دشمن قابل استخراج است. این راهبردها را می‌توان در چهار دسته اصلی طبقه‌بندی کرد: راهبردهای پیش از مذاکره، راهبردهای زمان مذاکره، راهبردهای پس از مذاکره و راهبردهای مشترک میان این سه مرحله. واکاوی دقیق این چهارچوب‌ها و التزام به به‌کارگیری سنجیده آن‌ها در فرایندهای گفت‌وگویی، زمینه دستیابی حکومت‌ها و دولت‌های اسلامی به نتایج مطلوب‌تر و پایدارتر را فراهم می‌آورد. از این رو، در ادامه به تبیین هریک از این چهار محور و راهبردهای زیرمجموعه آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱-۲. راهبردهای پیش از مذاکره

راهبردهای پیش از مذاکره بر ایجاد زمینه‌ای استوار برای ورود به گفت‌وگو تمرکز دارند. در این مرحله، صلح‌طلبی و ترجیح شیوه‌های مسالمت‌آمیز بر تقابل، جهت‌گیری کلان را شکل می‌دهد و در کنار آن، شناخت دقیق دشمن و ارزیابی اهداف و توانایی‌های او ضرورت می‌یابد. تقویت عزت و اقتدار نیز به عنوان پشتوانه‌ای راهبردی، امکان آغاز مذاکره از موضعی قدرتمند و کم‌آسیب‌پذیر را فراهم می‌سازد.

۱-۱-۲. تقدم صلح‌طلبی بر ستیزه‌گرایی

در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (بقره/۲۰۸)؛ «ای اهل ایمان! همگی در عرصه تسلیم و فرمان‌بری [از خدا] درآیید و از گام‌های شیطان پیروی نکنید، که او نسبت به شما دشمنی آشکار است»، «سِلْم» و «سَلَم» به معنای اسلام و صلح دانسته شده است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۱۸۹) و آیه از مصادیق دال بر تقدم صلح‌طلبی بر ستیزه‌گرایی است (مراغی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۵)، زیرا تشکیل حکومت جهانی، همراه با صلح و آرامش و در پرتو ایمان ممکن خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۸۲ و ۸۳).

مطابق با آیه ۶۴ آل عمران، جامعه اسلامی برای پیشبرد اهدافش باید زمینه‌های مشترک با جوامع دیگر را کشف نماید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۹۵). به عبارت دیگر، جامعه اسلامی در روابط با دیگر جوامع باید از مسیر توافق وارد عمل شود و با جوامع و ادیان (الهی) دیگر متحد باشد. طبق شأن نزول آیه ۹۰ سوره نساء، پیامبر اکرم در مدینه از پیشنهاد انعقاد معاهده



صلح و ترک مخاصمه (بی طرفی) قبیله اشجع یا قبیله بنی مدلج استقبال نمود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۵۵ و ۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۷ و ۳۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۴۶) و این آیه از تعرض به افرادی که اعلام بی طرفی نموده‌اند منع می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۱).

در آیه ۶۱ سوره انفال، «جنوح» به معنای میل و «سلم» و «سلم» به معنای صلح است و خداوند به جامعه اسلامی اجازه می‌دهد در صورت عاقلانه، منطقی و عادلانه بودن پیشنهاد صلح، آن را بپذیرند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۸؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۵۴۶؛ طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۸۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۹). نیز از آیه برداشت می‌شود که اسلام جنگ را هرچند با کافران، مسئله ابتدایی نمی‌داند و درصدد است جنگ صورت نگیرد (قرشی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۶۰). طبق آیات ۲۸ تا ۳۱ نمل، روح اسلام و ایمان در نفی برتری جویی و استعمار و گرایش و تسلیم شدن در برابر قانون حق خلاصه می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۴۶۰).

۲-۱-۲. شناخت دشمن و طرف مذاکره

طبق آیه ۲۵ سوره انعام، رهبران الهی باید از روحیه دشمنان و مخالفان و ترفندهای آنان آگاه باشند و بدانند که روحیه انکار دشمنان تغییرناپذیر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۶۱). طبق این آیه، دشمنان به شدت حق‌گریزند و در صورت به خطر افتادن منافع خود به تکذیب و دروغ‌پردازی رو می‌آورند. طبق آیه ۱۰۵ سوره بقره، عدم شناخت دشمن و ویژگی‌های جامعه شناختی و روان شناختی او باعث فریب خوردن و مغلوب شدن در برابر او خواهد شد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۵۴).

در این قسمت به منظور شناخت روحیات دقیق دشمنان، به مهم‌ترین ویژگی چهار گروه مذکور (کافران، مشرکان، منافقان و اهل کتاب) در قرآن کریم خواهیم پرداخت. با در نظر گرفتن هر سه گروه در جریان باطل و ذیل عنوان «عدو» و «دشمن» می‌توان مهم‌ترین ویژگی‌ها و خصلت‌های دشمنان را که می‌تواند در جریان روابط اجتماعی دولت اسلامی با آن‌ها تأثیرگذار باشد، به صورت ذیل جمع‌بندی نمود:

الف. لجوج، تقلیدکننده در باطل و گریزان از حق: آیه ۷ سوره بقره نشان‌دهنده ویژگی لجاجت کافران است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۳). آیه ۵ سوره فصلت و ۲۳ سوره زخرف نیز به این ویژگی اشاره دارد.

ب. مغرور و متکبر: مطابق آیه ۲۹ سوره مطففین، طغیان، غرور و خودبینی از ویژگی دشمنان است.



(مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۶، ص ۲۷۴) و آیه ۴۶ سوره مؤمنون به ویژگی استکبار و طغیان‌گری کافران اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۴).

ج. **اهل دنیا و بازدارنده از راه حق:** آیه ۲۶ سوره انعام به این ویژگی دشمنان اشاره دارد (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۱۰۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۴) و آیه ۳ سوره ابراهیم نیز از ویژگی دنیاطلبی آنان سخن می‌گوید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۶۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۳).

د. **پیمان‌شکن و ناقض عهد:** آیه ۵۶ سوره انفال به این ویژگی دشمنان اشاره می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۸۴۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۲) و بیان می‌دارد که مصرّترین افراد در این ویژگی‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۳۰).

هـ. **به دنبال سلب ایمان مسلمانان:** آیه ۱۰۹ سوره بقره به این ویژگی دشمنان (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۶۰؛ مراغی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۰) و علاقه‌شان به مسلط شدن بر مسلمانان (ابوزهره، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۶۰) اشاره دارد. آیه ۱۲۰ سوره بقره به ترس دشمنان از قدرت عقیده مسلمانان و تغییر میدان جنگ از عقیده به نظامی، سیاسی و... جهت فریب مسلمانان اشاره می‌کند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۰۸).

و. **اهل خدعه، نیرنگ و سوگند دروغ:** آیه ۵۶ سوره توبه به ابزار کار دشمنان یعنی سوگند دروغ (مراغی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۳۹) برای رسیدن به منفعت خود (قرشی ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۵۲) اشاره دارد. آیه ۱۴۲ سوره نساء به حيله‌گری و خدعه دشمنان اشاره می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۳۴).

۲-۳. تقویت عزت و اقتدار

قرآن کریم برای رسیدن مسلمانان به موفقیت و نه‌راسیدن در شئون فردی و اجتماعی همواره آن‌ها را به توکل نمودن به خدا دستور داده و در کنار آن، جامعه اسلامی را به تقویت عزت و اقتدار سفارش نموده است، تا با حفظ این دو بال، از هیچ قدرتی نه‌راسند و از شر دشمنان و مستکبران در امان بمانند. در ادامه، سفارش‌های قرآن کریم به جامعه اسلامی را مطرح می‌نماییم:

■ **توکل به خدا:** آیه ۵۹ سوره عنکبوت بیان می‌دارد که خداوند تنها تکیه‌گاه و انگیزه حرکت مؤمنان در زندگی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۳۳۱) و آن‌ها مطمئن‌اند که خدا آن‌ها را از شر دشمن مصون می‌دارد (نهایندی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۸۴). آیه ۳۸ سوره زمر به این مطلب اشاره دارد که مؤمنان تنها خدا را وکیل امور خود قرار داده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۶۷) و در وظایف خود کوتاهی نمی‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۹، ص ۳۳۷ و ۳۳۸). در آیه ۶۳ سوره زمر، تعبیر «له مقالید» کنایه



از مالکیت و سلطه داشتن خدا بر آسمان‌ها و زمین است و بیان می‌دارد که مؤمنان به دلیل تسلیم بودن در برابر خدا در جهان به رستگاری می‌رسند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۱، ص ۵۲۷).
 علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۸ سوره زمر بیان می‌دارد که آفرینش و تدبیر امور به دست خداوند است و پیامبر با بیان این عبارت، تنها خداوند را وکیل امور خود قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۲۶۷). آیه ۵۱ سوره غافر نیز به نصرت حتمی مسلمانان از جانب خدا مبتنی بر مصلحت و حکمت الهی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۸۲۰؛ حجازی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۳۱۰) در جوانب و شئون مختلف (در برابر دشمنان) اشاره دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۸۲۰).

■ **تقویت عزت معنوی و اقتدار مادی:** مطابق با آیه ۷۶ سوره اسراء و قصد جدی دشمنان بر فریب و استدراج رسول اکرم (در مرحله اول) و اخراج ایشان (در مرحله دوم و پس از موفق نبودنشان در فریب و استدراج رسول) (قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۲۴۶)، می‌توان نتیجه گرفت که هدف دشمن نابود کردن اساس دین است و در این راه به کسی رحم نمی‌کند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۱۰۲). بنابراین جامعه اسلامی باید بکوشد با پیشرفت در تمامی عرصه‌ها، مانع از استعمار و زیاده‌خواهی دشمنان شود. طبق آیه ۶۰ سوره انفال، جامعه اسلامی باید با تقویت تمام قوای خود، آمادگی مقابله با حمله‌های احتمالی دشمنان را داشته باشد، و در عصر حاضر، جوامع اسلامی باید به پیشرفته‌ترین سلاح‌ها و امکانات نظامی برای مقابله با دشمن دست یابند (مراغی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۴). کلمه «قوة» با توجه به نکره بودنش در این آیه، تمام قدرت‌ها و نیروهایی که در پیروزی بر دشمن تأثیر می‌گذارد را در بر می‌گیرد و شامل تمام قدرت‌های مادی و معنوی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۲۲؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۵۴۳-۱۵۴۴). این آیه به مؤمنان دستور می‌دهد تا به تهیه تدارکات جنگی در حدی که به آن احتیاج دارند و در دسترس دشمنان است، اقدام بورزند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۴ و ۱۱۵) و در همه شئون مادی، مالی، رسمی و... و در همه زمان‌ها اعم از صلح و جنگ، به تقویت قوای خود مبادرت ورزند تا سپاه اسلام در نهایت آمادگی باشد (حجازی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۸۴۱). آیه ۱۳۹ سوره نساء به مسلمانان هشدار می‌دهد عزت خود را در همه شئون اعم از فرهنگی، اقتصادی، نظامی، سیاسی و... در درگاه خدا جست‌وجو نمایند، چراکه عزت و قدرت دشمنان محدود و وابسته به قدرت الهی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۷۱).



۲-۲. راهبردهای زمان مذاکره

راهبردهای زمان مذاکره بر هدایت هوشمندانه و متوازن گفت‌وگو تأکید دارند. در این مرحله، رعایت احترام متقابل و تأکید بر مشترکات، فضایی سازنده برای تعامل ایجاد می‌کند، درحالی‌که صلابت در مواضع همراه با انعطاف‌پذیری و شفافیت و صداقت در بیان مطالبات، اصول اساسی مذاکرات را تضمین می‌کند. همچنین مذاکره از موضع اقتدار، توجه به مصالح مسلمانان و ثبت مکتوب مفاد و نتایج، چهارچوبی مستحکم و قابل اتکا برای تحقق اهداف راهبردی فراهم می‌آورد.

۲-۲-۱. رعایت احترام متقابل

طبق آیات ۴۶ و ۴۷ سوره مریم، سلام و ادب عادت بزرگواران است. حضرت ابراهیم (ع) با تقدیم سلام در پاسخ به توهین آزر، جهالت او را جبران نمود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۶۰). برابر با آیه ۴۴ سوره طه، خداوند هنگام فرستادن حضرت موسی (ع) و هارون به سوی فرعون، به بیان صریح و قاطع مطالب همراه با نرمی و ملایمت در گفت‌وگو با فرعون دستور می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۲۰۸)، زیرا راه معالجه استکبار و طغیان، داشتن سعه صدر و قول لین در مواجهه با آن‌هاست (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۰۷).

در آیه ۱۰۸ سوره انعام، خداوند از دشنام دادن به معبودان کافران باز می‌دارد، چراکه روش اسلام، روشی منطقی و استدلالی است و دشنام دادن به معبودان کفار باعث لجاجت بیشتر کافران و توهین آن‌ها به ساحت مقدس پروردگار خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۹۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۵۳۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۵۷). مطابق آیه ۴۶ سوره عنکبوت، خداوند مؤمنان را به «جدال احسن» با اهل کتاب دستور می‌دهد. جدال احسن گفت‌وگویی است که در آن طعنه، اهانت و استهزا نیست، بر اساس محبت و برهان است و انگیزه اصلاحی دارد (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۱۵۳). این گفت‌وگو باید به گونه‌ای باشد که نشانه ضعف مسلمانان نباشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۳۷ و ۱۳۸).

۲-۲-۲. تأکید بر مشترکات

آیه ۶۴ سوره آل عمران، مبانی و اصول مشترک اهل کتاب با مسلمانان را یادآوری می‌نماید، چراکه توجه به مسائل مشترک جوامع می‌تواند در رسیدن به توافق راهگشا و مؤثر باشد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۷۸). مطابق با آیه ۴۷ سوره طه، حضرت موسی (ع) در گفت‌وگو با فرعون، از تعبیر «پروردگار ما» استفاده کرد تا عواطف فرعون را به سوی پروردگار «مشترک» منعطف کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱،



ج ۱۳، ص ۲۱۰؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۷). از آیه ۴۶ سوره عنکبوت برداشت می‌شود که دین مبین اسلام دیدگاهی فراتر از دیدگاه‌های سطحی، ملی، منطقه‌ای و قومی دارد و به دنبال آن است که تمام روابط جوامع و انسان‌ها به دور از تعصبات نادرست باشد. لذا در گفت‌وگو با ادیان و جوامع دیگر لازم است به مسائل مشترک توجه شود (قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۷۴۵).

۲-۳. انعطاف‌پذیری در عین صلابت

طبق آیه ۹ سوره قلم، به جامعه اسلامی اجازه تسامح، سازش و تساهل در مسائل اصلی و پذیرش پیشنهادهای انحرافی و اصول‌ستیز داده نشده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۴، ص ۳۸۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲۱، ص ۱۸۴). انعطاف‌پذیری در مذاکرات از حالت‌های گوناگونی برخوردار است. گاهی این انعطاف‌پذیری به نحوه گفت‌وگو با دشمنان و طرف مذاکره برمی‌گردد، مانند تعامل نرم خویانه موسی (ع) و هارون با فرعون و استفاده از تعبیر «إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ» جهت برانگیختن عواطف وی. با این حال، گفت‌وگو و تعامل با نرمی و لطافت منافاتی با قاطعیت ندارد (قزائتی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۳۴۹). حالت دیگر انعطاف‌پذیری در مذاکرات، کوتاه آمدن نسبت به برخی مسائل است، مانند زمان مذاکره، برخی خواسته‌ها، چشم‌پوشی از برخی اشتباه‌های طرف مقابل حین مذاکره. گاه دشمن به دنبال آن است تا با بهانه‌جویی نسبت به نبود یک سری امتیازات، از ادامه مذاکرات سر باز زند، چنان‌که طبق آیات ۵۸-۶۰ سوره طه، فرعون زمان دیگری را برای ادامه مذاکره و مقابله با معجزات موسی (ع) پیشنهاد داد و حضرت نیز با پیشنهاد وی موافقت کرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۲۳۰).

مطابق با آیات ۲۸-۴۴ سوره نمل، سلیمان نبی (ع) قوم سبا را تهدید به حمله نظامی نمود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۴۶۱ و ۴۶۲). ملکه سبا و پیروانش پس از مشاهده برخورد قاطع ایشان تصمیم گرفتند حضوراً خدمت حضرت برسند و پیامبر خدا از اقدام آن‌ها استقبال نمود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۴۶۷). از آیه ۶ سوره توبه برداشت می‌شود که گاهی در ارتباط با مشرکان و دشمنان باید نرمش را با قاطعیت و سخت‌گیری تلفیق کرد تا شرایط برای همراهی و پیوستن آن‌ها به حق فراهم شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۹۳ و ۲۹۴).

۲-۴. شفافیت و صداقت در مذاکره

با تدبیر در آیات ۴۷ و ۴۸ سوره طه برداشت می‌شود که موسی (ع) و هارون برای مذاکره با



فرعون به مصر رفتند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۱۷۲) و در کمال شفافیت و اقتدار، مطالب خود را بیان نمودند. طبق آیات ۱۱۱-۱۱۴ سوره شعراء نوح (ع) در کمال صراحت، درخواست مستکبران را مبنی بر طرد مستضعفان و تهیدستان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۲۸۲) رد کرد و راضی نشد آیین و منش او استکبارپسند باشد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۹، ص ۸۳). بنابراین مسلمانان باید با پیشنهادهای و توقعات نابجای دشمنان قاطعانه برخورد نمایند. طبق آیه ۱۶۱ سوره آل عمران، خداوند هشدار می دهد خیانت، هر مقدار که باشد، در قیامت بازخواست خواهد شد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۵۲). لذا جوامع اسلامی در روند مذاکره، ضمن رعایت شفافیت و صداقت، باید از حيله و خیانت دوری کنند.

۲-۵. مکتوب نمودن مفاد و نتایج مذاکرات

مکتوب شدن توافق نامه ها و معاهدات باعث می شود دولت ها ضمن داشتن سند محکم از توافق نامه، به عهدهای خود پایبند باشند و از خیانت در پیمان ها دوری نمایند. آیه ۲۸۲ سوره بقره، مقررات دقیقی را برای قراردادهای و امور تجاری بیان کرده است تا از نزاع میان مردم جلوگیری کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۸۳). از این که طولانی ترین آیه قرآن در خصوص تنظیم قراردادهای حقوقی و مالی است، این مطلب را می توان برداشت کرد که خداوند متعال به قانونمند کردن جوامع انسانی و دینی بسیار اهمیت می دهد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴۵). همچنین از آیه، لزوم شهادت گرفتن و مکتوب نمودن هرگونه قرارداد با کفار و مشرکان را می توان برداشت نمود (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۷۹؛ گلیپایگانی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۲۷).

۲-۶. در نظر داشتن مصالح مسلمانان

جوامع اسلامی برای داشتن ارتباطی مفید و مؤثر با کشورها و جوامع دیگر باید این ارتباط را بر مبنای اصول و مبانی دینی و قانونی جامعه خود تنظیم کنند و مصالح جامعه شان را مدنظر داشته باشند تا آسیب و خطری متوجه آن نشود. برای داشتن ارتباط و مذاکره مطلوبی که منجر به حفظ مصالح اسلام باشد، لازم است سه امر زیر رعایت شود:

■ **منجر نشدن مذاکره به سلطه دشمن (نفی سیل):** طبق آیه ۱۴۱ سوره نساء، بر مسلمانان واجب است تا استقلال خود را در همه عرصه های اجتماعی حفظ کنند و از پذیرش هر قراردادی که راه نفوذ و سلطه دشمن را باز می کند اجتناب ورزند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۳۴۲؛ فضل الله،



۱۴۱۹، ج ۷، ص ۵۱۴). این آیه عمومیت دارد و شامل هر نوع برتری مؤمنان بر کافران می‌شود، چه از نظر فقهی و شئون اجتماعی و چه از نظر برتری در دنیا و آخرت (جعفری، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۵۹۷). آیه ۱۱۳ سوره هود نیز مسلمانان را از رکون (دلگرمی) به کافران منع می‌دارد. «رکون» را به این معانی دانسته‌اند: دلگرم شدن (طوسی، بی‌تا، ج ۶، ص ۷۸)؛ تمایل نشان دادن (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۰۶)؛ موافقت نمودن و تمایل نشان دادن (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۳۴۱)؛ اعتماد کردن (مراغی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۹۲؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۹۳) و اعتماد توأم با میل (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۵۰). میل و تکیه نکردن به ستمکاران به معنای حفظ استقلال و منافع اسلام در ارتباط با دشمنان است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۱۹). برخی وجه جامع معانی ذکرشده برای واژه «رکون» و «رکن» را «اعتماد و اتکا» دانسته‌اند، زیرا اعتماد و اتکا به بیگانگان و دشمنان زمینه وابستگی به آن‌ها و پذیرش عقاید و باورهایشان را رقم می‌زند و باعث ذلت و خواری مسلمانان می‌گردد (خالقی بایگی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۱۷۰). طبق این آیه، جامعه قوی و پیشتاز باید در همه شئون خود مستقل باشد، رابطه‌اش با جوامع دیگر را بر مبنای منافع متقابل قرار دهد و از وابستگی به جوامع دیگر به دور باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۶۲).

منجر نشدن مذاکره به رابطه ولایی (دوستی) با دشمن: طبق آیه ۱۱۸ سوره آل عمران، خداوند مسلمانان را از داشتن رابطه دوستی با کافران و بیان رازها به آنان منع کرده است. «بطانة» در «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا» به معنای لباس زیرین است و در اینجا کنایه از «محرم اسرار» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۳). از این آیه استفاده می‌شود که دشمنان لحظه‌ای در توطئه و فساد در جامعه اسلامی کوتاهی نمی‌کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۶۳). دشمنان همواره درصدد ایجاد فساد فکری و زحمت‌آفرینی برای مسلمانان اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳۴-۲۳۵). لذا می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که مسلمانان و جوامع اسلامی نباید از کافران و مستشاران خارجی، در مناصب و مقامات استفاده نمایند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۹۰).

مطابق با آیه ۵۴ سوره مائده، رفتار مسلمانان با کافران باید رفتاری همراه با عزت، اقتدار و سرسختی باشد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۴۰۶). در آیه ۱۴۹ سوره آل عمران، خداوند نسبت به خطر وابستگی به کافران و پیامد ارتجاع [از اصول اعتقادی و مکتبی] و زیان‌کاری هشدار می‌دهد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۹۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۲۴). از آیه ۱۰۹ سوره بقره برداشت



می شود که دشمنان درصدد هستند جامعه اسلامی را به انحراف و ارتجاع بکشانند و مانع پیشرفت آن شوند (مراغی، بی تا، ج ۱، ص ۱۹۰؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۱۶۷). میل نکردن و تکیه نمودن به ستمکاران در آیه ۱۱۳ سوره هود به معنای خودداری از اطاعت ستمکاران و داشتن رابطه دوستی با آنهاست (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۱۹). از آیات ۲۸ سوره آل عمران و ۵۱ سوره مائده چنین برداشت می شود که صرف دوستی با کافران و دشمنان به شرط آن که منجر به «ولایت محبت و مودت»، «ولایت تصرف» و «ولایت نزدیکی و ارتباط با دشمنان» نگردد مانعی ندارد (بوژمهرانی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۱۴۰-۱۴۵).

■ **منجر نشدن مذاکره به ظلم و تقویت ظلم:** طبق آیه ۱۱۳ سوره هود، یکی از مصادیق و معانی تمایل نشان ندادن، شرکت نکردن در ستم های ستمگران و ظالمان است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۱۹). در این آیه، نتیجه اعتماد و تمایل به دشمن، اظهار رضایت به درستی ظلم ستمکاران و تبعیت نمودن از آنان و شراکت با آنها در انجام ستم ها اعلام شده است (مراغی، بی تا، ج ۱۲، ص ۹۳؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۱۹۳۲) و حاصل این تبعیت و مشارکت در شئون مختلف، تقویت توان ظالمان و افزایش ظلم خواهد بود (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۱۴۲). طبق آیه ۲ سوره مائده، لازم است رفتار کشورهای اسلامی در صحنه بین المللی در راستای حمایت از مظلوم و محکوم نمودن ظالم باشد و حاصل تحقق اصل «تعاون در نیکی ها» در مقیاس جهانی و بین المللی برجیده شدن بساط ظلم و استعمار از جهان خواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۵۴). طبق آیه ۸ سوره مائده، جامعه اسلامی باید در سیاست گذاری ها و قانون گذاری ها، و در برخورد با انسان ها و جوامع دیگر، اصل عدالت را مدنظر قرار دهد (قطب، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۸۵۲).

۲-۷. انجام مذاکره از موضع عزت و اقتدار

کشورهای اسلامی برای داشتن ارتباطی مفید و مؤثر با دشمنان و کشورهای دیگر باید خود را بی نیاز از طرف مقابل و مقتدر در برابر آنها نشان دهند تا دشمنان نتوانند از احساس ضعف آنها سوءاستفاده نمایند. آیه ۷ سوره منافقون به این مطلب اشاره دارد که تنها راه رسیدن مسلمانان به اقتدار و عزت آن است که امید و توکلشان در همه شئون زندگی به خداوند باشد (قطب، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۵۷۹). نیز این آیه مسلمانان را از قصدها و نیات شوم دشمنان آگاه می سازد و آنها را به حفظ استقلال در تمام شئون اقتصادی، سیاسی و... مبنی بر اعتماد و اتکا به خداوند متعال دعوت



می‌کند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۴۲۳)، زیرا مراقبت از استقلال جامعه اسلامی منجر به حفظ عزت و اقتدار آن خواهد شد.

طبق آیه ۳۱ سوره نمل، سلیمان (ع) در نامه‌ای کوتاه، از موضع اقتدار و صلابت، ملکه سبا را به پذیرش صلح و تسلیم شدن فراخواند (قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۶۳۹-۲۶۴۰). تهدید سفیران قوم سبا به حمله نظامی در پاسخ به ارسال هدیه ملکه‌شان (آیه ۳۷ سوره نمل)، نشان از دومین حرکت مقتدرانه ایشان در مذاکره دارد (قطب، ۱۴۲۵، ج ۵، ص ۲۶۴۱) و علت حرکت ملکه سبا به سوی سلیمان (ع) را حاکی از عظمت حکومت حضرت دانسته‌اند (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۲۲). طبق آیه ۷۱ سوره یونس، حضرت نوح (ع) با شجاعت و اقتدار در برابر دشمنان ایستادگی نمود و دشمن را به جمع نمودن تمام قوای مادی و معنوی برای ایستادگی در برابر دعوت الهی خویش دعوت کرد (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۴۲۵). برابر با آیات ۴۷ و ۴۸ سوره طه، موسی (ع) و هارون در مواجهه با فرعون، خواسته خود مبنی بر آزادسازی بنی اسرائیل از اسارت را در کمال اقتدار مطرح نمودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۴۹). طبق نظر مراغی، منشأ انجام مذاکره مقتدرانه با دشمن و نهرا سیدن از قدرت او، توجه به عزت و قدرت نامتناهی خداوند است (مراغی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۱۴).

۲-۳. راهبردهای پس از مذاکره

آنچه راهبردهای پس از مذاکره بر آن تأکید دارند حفظ منافع و امنیت طرف مذاکره‌کننده است. در این مرحله، پایش رفتار طرف مقابل و مقابله به مثل در صورت بدعهدی یا نقض توافق، ابزاری برای تضمین پایبندی به تعهدات است. این رویکرد ضمن حفظ عزت و اقتدار، امکان مدیریت شرایط پس از مذاکره و پیشگیری از سوءاستفاده دشمن را فراهم می‌کند.

۲-۳-۱. مقابله به مثل در صورت بدعهدی و خیانت طرف مذاکره

مطابق آموزه‌های اسلام، کشورهای اسلامی باید اصل «مقابله به مثل» را سرلوحه کار خود قرار دهند و از ظلم و تعدی به جوامع دیگر بپرهیزند. طبق آیه ۱۹۴ سوره بقره، جهاد ابتدایی ناپسند است، ولی اگر در پاسخ به تجاوز دیگران باشد، پسندیده است، زیرا منجر به پذیرفتن ظلم ستمگران می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۳). این آیه منحصر به قصاص در قتل و جنایت نیست، بلکه امور مالی و سایر حقوق را نیز در بر می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۳) و به



مسلمانان اجازه می‌دهد که با ستمگران به اندازه تجاوزشان مقابله نمایند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۳۳). به عبارت دیگر، حقوق افراد و جوامع تا زمانی محترم است که به آن حقوق پایبند باشند (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۴۳).

طبق آیه ۱۲۶ سوره نحل، مقابله به مثل حق مسلم و طبیعی مظلومان و انسان‌هاست (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۱، ص ۳۵۹). از تدبیر در آیه ۶۰ سوره حج برداشت می‌شود که علت عقوبت و قصاص باید تجاوز و تعدی دشمن باشد و جامعه اسلامی حق ندارد از روی دشمنی و گردن‌کشی به قصاص رو آورد (قطب، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۲۴۳۹). بنابر آیه ۱۲ سوره توبه، جامعه اسلامی باید در صورت پیمان‌شکنی دشمنان، پیمان‌های بسته شده را بی‌ارزش بداند و آن را نقض کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۵۸-۱۵۹). برابر با آیه ۵۸ سوره انفال، جامعه اسلامی حق دارد در صورت مشاهده رفتارهایی از دشمنان که نشان‌دهنده خیانتشان به معاهده است، عهدنامه را به طور علنی و به دور از فریب و خیانت نقض نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۳؛ قطب، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۱۵۴۳؛ مراغی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۲)، زیرا دشمنان اولین تحرکات خلاف مفاد قرارداد را به قصد نقض پیمان انجام داده‌اند و پاسخ جامعه اسلامی مبتنی بر «اصل مقابله به مثل» است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۰، ص ۴۰۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۳).

۲-۴. راهبردهای مشترک میان سه مرحله

راهبردهای مشترک میان سه مرحله مذاکره بر «حفظ هوشیاری، پرهیز از اعتماد ساده‌لوحانه و دوری از حيله و خیانت» تأکید دارند. در همه مراحل، این اصول زمینه تصمیم‌گیری درست و مدیریت هوشمندانه در تعامل با دشمن را فراهم می‌کنند و در کنار سپردن امور به خدا، ثبات راهبردی و اخلاقی مذاکره را تضمین می‌نمایند.

۲-۴-۱. حفظ هوشیاری در برابر دشمن و عدم اعتماد به او

مسئولان جامعه اسلامی موظف‌اند پس از انجام مذاکره، حرکات دشمنان را با نهایت دقت و هوشیاری زیر نظر گیرند، مراقب روحیه خیانت و فتنه‌انگیزی آنان باشند و از اعتماد کامل به آن‌ها خودداری نمایند. در آیه ۷۱ سوره انفال به سابقه تاریخی خیانت دشمنان به جامعه اسلامی اشاره شده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۱۳۰). آیه ۱۰۲ سوره نساء حاکی از توطئه‌ها و نقشه‌های پنهانی

دشمنان برای ضربه زدن به مسلمانان است (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۷). بنابراین جامعه اسلامی باید همواره هوشیار باشد و عوامل غفلت را از خود دور سازد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۷۳).

آیه ۲ سوره ممتحنه تذکر می‌دهد که مذاکره با دشمنان اندک تأثیری در انگیزه دشمنی آنان ندارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۱۸)، چراکه دشمنان به دنبال تسلط همه جانبه بر جامعه اسلامی و ضربه به آن هستند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۵۷۶) و ابراز مودت آنان ظاهری و از خوف قدرت جامعه اسلامی است (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۱۵، ص ۳۰۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۲۸). طبق آیه ۱۲۷ سوره اعراف، روش دشمنان و استعمارگران رو آوردن به مبارزه‌های ریشه‌ای و عمیق است تا به وسیله آن، قدرت جامعه توحیدی را از ریشه نابود کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۳۰۹؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۰۶).

همچنین جامعه اسلامی موظف است پس از مذاکره با دشمنان، مراقب روابط منافقان داخلی و دشمنان خارجی نیز باشد، چراکه طبق آیه ۱۱ سوره حشر، همواره منافقانی در جوامع اسلامی زندگی می‌کنند که با دشمنان روابط مخفیانه و خائنه دارند و سرمایه امید آن‌ها ایند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۳، ص ۵۲۷) و مطابق آیه ۴ سوره منافقون، هدف منافقان (دشمنان داخلی) بر هم زدن اتحاد و سلامت جامعه اسلامی است. لذا نباید اسرار کشور را در اختیار آنان قرار داد (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۲، ص ۲۳۱).

۲-۴-۲. دوری از حيله و خيانت

از آیه ۵۲ سوره یوسف برداشت می‌شود که خداوند متعال از خیانت و حيله به دیگران بیزار است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۱۱۰؛ سبزواری، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۵۰) و با پرده برداری از مکر و حيله خیانت‌کاران خیانتشان را بی نتیجه گذاشته است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۱۱۰؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۱۸) و آن‌ها را در مقابل دیگران خوار و ذلیل می‌نماید (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۲، ص ۲۲۵).

خیانت و امانت در مفهوم قرآنی، تمام شئون زندگی انسان‌ها اعم از اقتصادی، سیاسی، نظامی و... را شامل می‌شود (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۶۵). در آیه ۱۶۱ سوره آل عمران خداوند پیامبر [و پیروانش] را از خیانت نمودن باز داشته است و هشدار می‌دهد که خیانت، هر مقدار که باشد، در قیامت بازخواست خواهد شد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۳۱۷).

۲-۴-۳. سپردن کارها به خداوند

طبق آیه ۶۲ سوره انفال، جوامع اسلامی باید به وظیفه خود (پذیرش پیشنهاد صلح دشمنان در عین هوشیاری) عمل نمایند و از فریب دشمن نهراسند، چراکه خداوند متعال پشتیبان جامعه



اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۱۱۸؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۸، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۳۱). طبق آیه ۳۰ سورة انفال، خداوند پیوسته طرف داران حق را حمایت می‌کند و هر جا لازم باشد، حيله و مکر دشمنان را آشکار و نقش بر آب می‌نماید (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۴، ص ۴۶) و امروزه نیز برنامه‌ها و مکرهای استکبار جهانی و صهیونیسم در کشورهای اسلامی [جهت نابودی اسلام] در نهایت به نفع مسلمانان خواهد شد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۸، ص ۷۱)، زیرا خداوند متعال مکرها و برنامه‌های دشمنان را خنثی و بی‌نتیجه خواهد ساخت.

نتیجه‌گیری

مذاکره یکی از مهم‌ترین و متداول‌ترین ابزارهای دیپلماسی جهت حل و فصل اختلاف‌ها و دستیابی به منافع و مطالبات دولت‌ها و کشورهاست. با تتبع در آیات قرآن کریم، تفاسیر و معاجم قرآنی می‌توان برای انجام مذاکره مطلوب حکومت اسلامی با دیگر دولت‌ها و حکومت‌ها اصول و راهبردهای ذیل را پیشنهاد و ارائه کرد:

راهبرد مذاکره با دشمن از منظر قرآن کریم ذیل چهار عنوان راهبردهای قبل از مذاکره، راهبردهای زمان مذاکره، راهبردهای پس از مذاکره و راهبردهای مشترک میان این سه مرحله تبیین و تقسیم‌بندی می‌شوند. همچنین این راهبردهای چهارمرحله‌ای را می‌توان از منظر قرآن کریم مطابق با مستندات این پژوهش، ذیل چهار اصل توحید و ولایت؛ عزت و اقتدار؛ عدالت‌طلبی و ظلم‌ستیزی؛ و حکمت و مصلحت تقسیم و جمع‌بندی کرد.

الف. بنابر اصل توحید و ولایت، کشورهای اسلامی باید به‌گونه‌ای در مذاکره حضور یابند که معاهده و توافق‌نامه‌شان در نهایت منجر به خروج از سایه توحید و قرار گرفتن ذیل پرچم طاغوت و دشمنان نشود. سه راهبرد از راهبردهای ذکرشده ذیل «اصل توحید و ولایت» قرار دارند: الف. سپردن کارها به خداوند (اتکا به قدرت الهی)؛ ب. منجر نشدن مذاکره به سلطه دشمنان و مستکبران (نفی سبیل)؛ ج. منجر نشدن مذاکره به رابطه ولایی با دشمنان و مستکبران (التزام به قاعده تولی و تبری).

ب. طبق اصل عزت و اقتدار، مذاکره کشورهای اسلامی با دشمن باید چنان باشد که در همه مراحل، ضمن حفظ شدن اقتدار اسلام و جامعه اسلامی، زمینه و لوازم مذاکره مطلوب برای دستیابی به اهداف حکومت اسلامی فراهم آید. راهبردهایی که التزام به آن‌ها طبق این اصل



ضروری‌اند عبارت‌اند از: الف. تقویت عزت معنوی و اقتدار مادی؛ ب. انجام مذاکره از موضع اقتدار و بیان صریح مفاد؛ ج. مقابله به مثل.

ج. بنابر اصل عدالت‌طلبی و ظلم‌ستیزی، کشورهای اسلامی در همه زمینه‌های سیاسی، نظامی، اقتصادی و دیگر عرصه‌ها باید همواره به دنبال عدالت‌طلبی باشند. در مذاکره نیز این اصل همواره ثابت است. بنابراین در ابتدای امر، دولت‌های اسلامی باید درصدد برقراری صلح و مسالمت باشند و هنگام توافق باید از پذیرش معاهداتِ ظلم‌آور پرهیزند. راهبردهای این اصل عبارت‌اند از: الف. تقدم صلح‌طلبی بر ستیزه‌گرایی؛ ب. رعایت احترام متقابل؛ ج. منجر نشدن مذاکره به ظلم و تقویت ظالم.

د. طبق اصل مهم حکمت و مصلحت، دولت‌های اسلامی موظف‌اند در همه مراحل مذاکره به گونه‌ای عمل نمایند که ضرری به جامعه و حکومت اسلامی وارد نشود، و بلکه توافقی به گونه‌ای باشد که باعث کسب حداکثری امتیازها و رفع حداکثری نیازهای دولت اسلامی گردد. راهبردهای این اصل عبارت‌اند از: الف. مکتوب کردن وظایف و نتایج؛ ب. توجه به گفت‌وگوهای مقدماتی؛ ج. تأکید بر مشترکات؛ د. استفاده از فرصت‌های ایجادشده بر اثر مذاکره؛ ه. انعطاف‌پذیری در عین صلابت؛ و. حفظ هوشیاری در برابر دشمن و عدم اعتماد به او؛ ز. دوری از حيله و خیانت.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع را تأیید می‌کنند.

مشارکت نویسندگان

در این مقاله نویسنده اول ۷۰ درصد مقاله (احصا و استخراج داده‌ها و تحلیل مطالب) را انجام داده و نویسنده دوم مسئولیت اصلاح تحلیل‌ها و نظارت بر الگوی استخراجی داده‌ها را به عهده داشته است.



تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند در نگارش این مقاله هیچ گونه تضاد منافی ندارند.

حامی مالی

جهت انجام مقاله و پژوهش حاضر هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای مالی دولتی، تجاری و غیرانتفاعی دریافت نشده است.

سپاسگزاری

بر خود وظیفه می‌دانیم از همه بزرگوارانی که در مقاطع تحصیلی مختلف، حق تعلیم برگردن ما دارند، کمال تشکر را داشته باشیم.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم (ترجمه حسین انصاریان).
۱. آقابخشی، علی؛ افشاری راد، مینو. (۱۳۷۹ ش). **فرهنگ علوم سیاسی**. تهران: چاپار.
۲. آلاذپوش، علی؛ توتونچیان، علیرضا. (۱۳۷۲ ش). **دیپلمات و دیپلماسی**. تهران: وزارت امور خارجه.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ ق). **تفسیر التحرير و التئیر** (تفسیر ابن عاشور). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۶. ابوزهره، محمد. (بی تا). **زهرة التفاسیر**. بیروت: دار الفکر.
۷. احمدی اصلان شاه، فروزان. (۱۳۹۶ ش). **گونه شناسی مذاکرات سیاسی و گفتگوهای اجتماعی و فرهنگی رسول خدا (ص)** (فاطمه جان احمدی). پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه الزهراء، دانشکده ادبیات.
۸. اخوان کاظمی، بهرام. (۱۳۹۸ ش). **دیپلماسی و رفتار بین المللی در اسلام**. تهران: سمت.
۹. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. اسمعیلی خسروآبادی، مریم. (۱۳۹۵ ش)، **مذاکره با دشمن از منظر قرآن و نهج البلاغه** (عبدالرحیم سیاح)، پایان نامه کارشناسی ارشد، مرکز دزفول، دانشکده اصول دین.
۱۱. بحرانی، هاشم بن سلمان. (۱۴۱۵ ق). **البرهان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه البعثة.
۱۲. بروجرودی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۶ ش). **تفسیر جامع**. تهران: کتابخانه صدر.
۱۳. بوژمهرانی، حسن؛ کهنساری، رضا؛ ایروانی، جواد؛ صابریان، علیرضا. (۱۴۰۱ ش). **محدوده چالش و تعامل با بیگانگان در راستای تحقق اقتصاد مقاومتی از دیدگاه قرآن و حدیث**. **آموزه های قرآنی**، ۱۹ (۳۵)، ۱۳۵-۱۵۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1863.1381>
۱۴. جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶ ش). **تفسیر کوثر**. قم: هجرت.
۱۵. جواد آملی. عبدالله (۱۳۹۷ ش). **روابط بین الملل در اسلام**. قم: نشر اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷۶ ش). **الصالح، تاج اللغة و صحاح العربیة**. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۷. حجازی، محمد محمود. (۱۴۱۳ ق). **التفسیر الواضح**. بیروت: دار الجیل.
۱۸. خاتمی، احمد (۱۳۸۶ ش). **فرهنگ نامه موضوعی قرآن کریم**. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۹. خالقی بایگی، عزیز؛ رجائی پور، مصطفی؛ احمدی، حسین. (۱۳۹۸ ش). **نفی سلطه گری و سلطه پذیری در آیات ۲۷۹ بقره ۱۴۱ نساء و ۸۳ قصص**. **آموزه های قرآنی**، ۱۶ (۳۰)، ۱۵۵-۱۸۰. دسترس پذیر در: https://qd.razavi.ac.ir/article_284.html



۲۰. خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۰ش). **راهبردهای سیاست خارجی برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری**. تهران: انقلاب اسلامی.
۲۱. خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۱۷ق). **بحث حول الصابئة**. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (ع). دسترس پذیر در: https://www.ghbook.ir/index.php?option=com_dbook&task=view-book&book_id=9605&lang=fa
۲۲. خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۷۶ش). **دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی**. تهران: دائرة المعارف قرآنی.
۲۳. خزائی، احمد رضا. (۱۳۹۳ش). **دیپلماسی پیامبر (ص) و ابزارهای توسعه روابط بین الملل با سایر دولت ها**. **پژوهش نامه روابط بین الملل**، ۷ (۲۸)، ۱۰۳-۱۳۲. دسترس پذیر در: https://journals.iau.ir/article_511101.html
۲۴. ذوقی، امیر. (۱۳۹۸ش). **درآمدی بر جایگاه صلح و جنگ در قرآن و سیره نبوی**. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بیروت: دار القلم.
۲۶. راوندی، قطب الدین سعید بن عبدالله. (۱۴۰۹ق). **فقه القرآن**. (تحقیق و تصحیح سید احمد حسینی). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۷. رضائی، احمد (۱۳۹۶). **مذاکره سیاسی در اسلام، اهداف، اصول، روش ها**. قم: زمزم هدایت.
۲۸. بان رضایی اصفهانی، محمد علی. (۱۳۸۷ش). **تفسیر قرآن مهر**. قم: پژوهش های تفسیر و علوم قرآن.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف**. بیروت: دار الکتاب العربی.
۳۰. سبزواری، محمد. (۱۴۰۶ق). **الجدید فی تفسیر القرآن المجید**. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۱. شاتو، ژان. (۱۳۶۹ش). **مریان بزرگ**. (ترجمه غلامحسین شکوهی). تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. شبان نیا رکن آبادی، قاسم. (۱۳۹۵ش). **شاخصه های مذاکره مطلوب اسلامی در حل و فصل منازعات سیاسی منطقه ای و بین المللی**. **پژوهش های سیاست اسلامی**، ۹، ۹۵-۱۱۳. دسترس پذیر در: <https://ensani.ir/fa/article/447306>
۳۳. شبان نیا، قاسم. (۱۳۹۹ش). **مذاکره دولت اسلامی با سایر دُول از منظر فقه اسلامی**. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۳۴. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی. (۱۴۰۵ق). **رسائل الشریف المرتضی**. قم: دار القرآن الکریم.
۳۵. صدر، سید محمد. (۱۴۲۰ق). **ماوراء الفقه**. بیروت: دار الأضواء.
۳۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن. (بی تا). **ترجمه تفسیر مجمع البیان**. (ترجمه حسین نوری همدانی). تهران: فراهانی.

۳۹. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن** (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفه.
۴۰. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرين**، (تحقیق و تصحیح احمد حسینی اشکوری). تهران: مرتضوی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. عبدالباقی، محمد فؤاد (۱۳۸۶). **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم**. تهران: انتشارات اسلامی.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. قم: هجرت.
۴۴. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک.
۴۵. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی**. قم: دار الهجرة.
۴۶. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). **تفسیر نور**. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۷. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۵ش). **تفسیر احسن الحدیث**. تهران: بنیاد بعثت.
۴۸. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.
۴۹. گلیایگانی، سید محمدرضا. (۱۴۱۳ق). **کتاب القضاء**، (تقریر سید علی حسینی میلانی). قم: دار القرآن الکریم.
۵۰. گوهری مقدم، ابودر: کیانی مجاهد، حامد. (۱۳۹۸ش). **الگوی مذاکره در سیره نبوی. دانش سیاسی**، ۱۵(۱)، پیاپی ۲۹، ۲۱۷-۲۴۲. دسترس پذیر در: <https://doi.org/10.30497/pk.2019.2624>
۵۱. مدرسی، محمدتقی. (۱۴۱۹ق). **من هدی القرآن**. تهران: دار محبی الحسین.
۵۲. مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار الفکر.
۵۳. مشکینی، میرزا علی (بی تا). **مصطلحات الفقه**. بی جا: بی تا.
۵۴. مشیری، مهشید. (۱۳۷۱ش). **فرهنگ فارسی (الفبایی - قیاسی)**. تهران: سروش.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۶. موحدی نیا، مهدی؛ قراملکی، علی مظهر؛ حسینی، سید محمد. (۱۳۹۷ش). **اصول و قواعد بنیادین فقهی حاکم بر مذاکره. پژوهش‌های فقهی**، ۱۴(۳)، ۵۸۱-۶۰۶. دسترس پذیر در: <https://doi.org/10.22059/jorr.2018.241075.1007797>
۵۷. موسوی، سید محمد. (۱۳۹۹ش). **دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام**. تهران: دانشگاه پیام نور.
۵۸. موسی، حسین یوسف؛ صعیدی، عبدالفتاح. (۱۴۱۰ق). **الإفصاح فی فقه اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۵۹. مهدوی، پروین. (۱۳۹۸ش). **مذاکره به مثابه شیوه سیاسی حل و فصل اختلافات در سیره معصومین (ص) و حقوق بین الملل (مسعود راعی)**، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه غیرانتفاعی اشرفی اصفهانی، دانشکده حقوق، حقوق بین الملل.
۶۰. میرمرشدی، سید احمد محی الدین. (۱۳۹۵ش). **دیپلماسی در نگاه پیامبر اعظم (ص)**. انتشارات شرکت گروه مطالعات اندیشه‌ورزان آریا.



۶۱. نجفی، محمدحسن (۱۳۷۵ش). نکته‌هایی در فقه روابط بین الملل. فقه، ۱۰، ۱۳-۳. دسترس پذیر در:

[/https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/27087](https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/27087)

۶۲. نهاوندی، محمد. (۱۳۸۶ش). **نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه البعثة.

۶۳. هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶ش). **تفسیر راهنما**. قم: بوستان کتاب.



References

The Holy Qur'an. (Translated by Hossein Anṣāriyān).

1. 'Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād. (2007). *Al-Mu'jam al-mufahras li-alfāz al-Qur'ān al-karīm* [The Indexed Dictionary of the Words of the Noble Quran]. Tehran: Nashr-e Eslāmī [Islamic Publications]. [In Arabic]
2. Abū Zuhrah, Muḥammad. (n.d.). *Zahrat al-tafāsīr* [The Flower of Exegeses]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
3. Āghā Bakhshī, 'Alī; Afshārī Rād, Mīnū. (2000). *Farhang-e 'ulūm-e siyāsī* [Dictionary of Political Sciences]. Tehran: Chapār. [in Persian]
4. Aḥmadī Aslānshāh, Forūzan. (2017). *Tīp'shināsī-ye mokātebāt-e siyāsī va goftemānhā-ye ejtemā'ī va farhangī-e payāmbār-e akram (s)* [Typology of the Political Correspondence and Socio-Cultural Dialogues of the Noble Prophet (PBUH)] (Supervisor: Fāṭemeh Jān Aḥmadī). Master's Thesis, 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī University, Faculty of Law and Political Sciences. [in Persian]
5. Akhavān Kāzemī, Bahram. (2019). *Dīplomāsī va raftār-e bayn al-milālī dar eslām* [Diplomacy and International Conduct in Islam]. Tehran: Samt. [in Persian]
6. Aladpūsh, 'Alī; Tūtūnechīān, 'Alīrezā. (1993). *Dīplomāt va dīplomāsī* [The Diplomat and Diplomacy]. Tehran: Ministry of Foreign Affairs. [in Persian]
7. Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2001). *Tahdhīb al-lughah* [The Refinement of Language]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
8. Al-Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1995). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Proof in the Interpretation of the Quran]. Qom: Mu'assasat al-Ba'thah. [In Arabic]
9. Būzhmeh'rānī, Ḥasan; Kūhsarī, Reżā; 'Iravānī, Jawād; Şaberīyān, 'Alīrezā. (2022). "Ḥawzah-ye taḥaddī va ta'āmal bā bigānegān dar jahat-e taḥaqquq-e eqtesād-e moqāveematī az manẓar-e Qur'ān va ḥadīth" [The Scope of Challenge and Interaction with Non-Believers in Realizing the Resistance Economy from the Perspective of the Quran and Hadith]. *Majallah-ye Ta'limāt-e Qur'ānī* [Quranic Teachings Journal], 19(35), 135–158. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1863.1381> [in Persian]
10. Burūjerdī, Muḥammad Ibrāhīm. (1987). *Tafsīr-e jāme'* [Comprehensive Exegesis]. Tehran: Kitābkhāneh-ye Šadr. [in Persian]
11. Château, Jean. (1990). *Bozorgān-e parwaresh* [Great Educators] (Translated by Gholām



- Ḥusayn Shukūhī). Tehran: Dānishgāh-e Tehrān [University of Tehran Press]. [In Persian]
12. Faḍl Allāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1999). *Min wahy al-Qur'ān* [From the Revelation of the Quran]. Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
 13. Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (1989). *Kitāb al-'ayn* [The Book of al-'Ayn]. Qom: Hijrat Publications. [In Arabic]
 14. Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1994). *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī gharīb al-sharḥ al-kabīr li-l-Rāfi'* [The Illuminating Lamp on the Unfamiliar Terms in al-Rāfi's Great Commentary]. Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
 15. Ghowharī Moqaddam, Abūzar; Kiyānī Mujāhid, Ḥāmid. (2019). "Model-e mokātebeh dar sunnat-e nabavi" [The Model of Negotiation in the Prophetic Tradition]. *'Ulūm-e siyāsī* [Political Science], 15(1), 217–242. <https://doi.org/10.30497/pk.2019.2624> [In Persian]
 16. Golpāyegānī, Sayyid Muḥammad Reżā. (1993). *Kitāb al-qadā'* [The Book of Judiciary] (Notes by Sayyid 'Alī Ḥusaynī Mīlānī). Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm. [In Arabic]
 17. Hāshemī Rafsanjānī, Akbar. (2007). *Tafsīr-e rahnamā* [Guide Exegesis]. Qom: Bustān-e Ketāb. [In Persian]
 18. Al-Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. (1993). *Al-Tafsīr al-wāḍiḥ* [The Clear Exegesis]. Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]
 19. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir. (2000). *Tafsīr al-taḥrīr wa al-tanwīr* [The Exegesis of Liberation and Enlightenment]. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
 20. Ibn Fāris, Aḥmad. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of Language Standards]. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
 21. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1994). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
 22. Ismā'īl Khosrowābādī, Maryam. (2016). *Mokātebeh bā doshman az manẓar-e Qur'ān va Nahj al-balāghah* [Negotiation with the Enemy from the Perspective of the Quran and Nahj al-Balagha] (Supervisor: 'Abd al-Raḥīm Ṣayyāḥ). Master's Thesis, Islamic Azad University, Dezful Branch, Faculty of Theology and Islamic Studies. [In Persian]
 23. Ja'farī, Ya'qūb. (1997). *Tafsīr-e kowsar* [Kawthar Exegesis]. Qom: Hijrat Publications. [In Persian]
 24. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2018). *Ravābiṭ-e bayn al-milālī dar eslām* [International Relations in Islam]. Qom: Isrā'. [In Persian]



25. Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1997). *Al-Ṣiḥāḥ: Tāj al-lughah wa ṣiḥāḥ al-'arabiyyah* [The Authentic: The Crown of Language and the Authentic Arabic]. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn. [In Arabic]
26. Khālīqī Bāyegī, 'Azīz; Rajā'ī Pūr, Muṣṭafā; Aḥmarī, Ḥusayn. (2019). *Nafy-e sāyīṭah va taslīm az āyāt-e baqarah, nisā' va qaṣaṣ* [Negation of Domination and Submission in the Verses of al-Baqarah, al-Nisā', and al-Qaṣaṣ]. Ta'līmāt-e Qur'ānī [Quranic Teachings], 16(30), 155–180. https://qd.razavi.ac.ir/article_284.html. [in Persian]
27. Khamenei, Sayyid 'Alī. (2011). *Rāhbordhā-ye siyāsāt-e khārejī estenbāt shodeh az bayānāt-e rahbar-e mo'azzam-e enqelāb* [Foreign Policy Strategies Deduced from the Statements of the Supreme Leader of the Revolution]. Tehran: Enteshārāt-e Enqelāb-e Eslāmī. [in Persian]
28. Khamenei, Sayyid 'Alī. (1997). *Tahqīqī darbāreh-ye ṣābe'ān* [A Research Concerning the Sabians]. Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif-e Fiqh-e Eslāmī. https://www.ghbook.ir/index.php?option=com_dbook&task=viewbook&book_id=9605&lang=fa [in Persian]
29. Khātāmī, Aḥmad. (2007). *Farhangnāmeḥ-ye mawzū'ī-ye Qur'ān-e majīd* [Thematic Encyclopedia of the Noble Quran]. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Eslāmī. [in Persian]
30. Khazā'ī, Aḥmadrezā. (2014). *Diplomāsī-e payāmbār (s) va abzār-e taḥavvol-e ravābiṭ-e bayn al-milālī bā salṭanat-hā-ye dīgar* [The Diplomacy of the Prophet (PBUH) and Tools for Transforming International Relations with Other Sovereign States]. Nameh-ye pažūhesh-e ravābiṭ-e bayn al-milālī [International Relations Research Letter], 7(28), 103–132. https://journals.iau.ir/article_511101.html [in Persian]
31. Khorramshāhī, Bahā' al-Dīn. (1997). *Dāneshnāmeḥ-ye Qur'ān va Qur'ān-pažūhī* [Encyclopedia of the Quran and Quranic Studies]. Tehran: Dāneshnāmeḥ-ye Qur'ānī. [in Persian]
32. Mahdavi, Parvīn. (2019). *Mokātebeh chūn rāvesh-e siyāsī-e ḥall-e ekhtelāfāt dar sunnat-e ma'šūmīn (as) va ḥoqūq-e bayn al-milal* [Negotiation as a Political Method for Resolving Disputes in the Tradition of the Infallibles (AS) and International Law] (Supervisor: Mas'ūd Ra'īyī). Master's Thesis, Āshrafī Eṣfahānī University, Faculty of Law. [in Persian]
33. Makārim Shīrāzī, Nāṣir et al. (1992). *Tafsīr-e nemūneh* [The Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. [in Persian]



34. Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. (n.d.). *Tafsīr al-Marāghī* [Al-Marāghī Exegesis]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
35. Mishkīnī, Mīrẓā 'Alī. (n.d.). *Iṣṭilāḥāt al-fiqh* [Jurisprudential Terminologies]. (n.p.): (n.p.). [In Arabic]
36. Mīrmorshedī, Sayyid Aḥmad Muhyī al-Dīn. (2016). *Dīplomāsī dar negāh-e payāmbār-e a'zam (ṣ)* [Diplomacy in the View of the Great Prophet (PBUH)]. (n.p.): Gorooh-e Pažūheshī-ye Andīsheh'varān-e Āryā. [in Persian]
37. Al-Muḍarrisī, Muḥammad Taqī. (1999). *Min hudā al-Qur'ān* [From the Guidance of the Quran]. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn. [In Arabic]
38. Mushīrī, Mahshīd. (1992). *Farhang-e fārsī* (alefbā'ī-moqāyeseh'ī) [Persian Dictionary (Alphabetical-Comparative)]. Tehran: Intishārāt-e Surūsh. [in Persian]
39. Mūsā, Ḥusayn Yūsuf; Sa'īdī, 'Abd al-Fattāḥ. (1990). *Al-lfṣāḥ fī fiqh al-lughah* [Clarification in the Jurisprudence of Language]. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
40. Mūsavī, Sayyid Muḥammad. (2020). *Dīplomāsī va raftār-e siyāsī dar eslām* [Diplomacy and Political Conduct in Islam]. Tehran: Dānishgāh-e Payām-e Nūr. [in Persian]
41. Movāḥhedī Nīā, Mahdī; Gharāmalekī, 'Alī Maẓhar; Ḥusaynī, Sayyid Muḥammad. (2018). *Qavā'ed va uṣūl-e fiqhī-e ḥākem bar mokātebeh* [Jurisprudential Rules and Principles Governing Negotiation]. Majallah-ye pažūheshhā-ye fiqhī [Jurisprudential Researches Journal], 14(3), 581–606. <https://doi.org/10.22059/jorr.2018.241075.1007797>. [in Persian]
42. Nahāvandī, Muḥammad. (2007). *Nafahāt al-raḥmān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Fragrances of the All-Merciful in Interpreting the Quran]. Qom: Mu'assasat al-Ba'thah. [in Persian]
43. Najafī, Muḥammad Ḥasan. (1996). *Taḥlīlī bar fiqh-e ravābiṭ-e bayn al-milal* [An Analysis of the Jurisprudence of International Relations]. Majallah-ye fiqh [Fiqh Journal], 3, 10–13. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/27087>. [in Persian]
44. Qarā'atī, Muḥsin. (2009). *Tafsīr-e nūr* [Light Exegesis]. Tehran: Markaz-e Farhangī-ye Dars'hā'ī az Qur'ān. [in Persian]
45. Qureshī Bonābī, 'Alī Akbar. (1996). *Tafsīr-e aḥsan al-ḥadīth* [The Best Narration Exegesis]. Tehran: Bunyād-e Ba'thah. [in Persian]
46. Quṭb, Sayyid. (2004). *Fī ṣilāl al-Qur'ān* [In the Shade of the Quran]. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]



47. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1992). *Mufradāt alfāz al-Qurʾān* [Vocabulary of Quranic Words]. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
48. Rawandī, Quṭb al-Dīn Saʿīd ibn ʿAbd Allāh. (1989). *Fiqh al-Qurʾān* [The Jurisprudence of the Quran] (Edited by Sayyid Aḥmad Ḥusaynī). Qom: Kitābkhāneh-ye Āyatollāh Marʾashī Najafī. [In Arabic]
49. Reżāʾī, Aḥmad. (2017). *Mokātebeh-ye siyāsī dar eslām: ahdāf, uṣūl, rāveshhā* [Political Negotiation in Islam: Goals, Principles, Methods]. Qom: Zamzam-e Hedāyat. [In Persian]
50. Reżāʾī Eṣfahānī, Muḥammad ʿAlī. (2008). *Tafsīr-e Qurʾān-e mehr* [The Sun Exegesis of the Quran]. Qom: Markaz-e Taḥqīqāt-e Tafsīr va ʿUlūm-e Qurʾānī. [In Persian]
51. Sabzewarī, Muḥammad. (1986). *Al-Jadīd fī tafsīr al-Qurʾān al-majīd* [The New in Interpreting the Noble Quran]. Beirut: Dār al-Taʾaruf li-l-Maṭbūʾāt. [In Arabic]
52. Al-Ṣadr, Sayyid Muḥammad. (2000). *Mawārid al-fiqh* [The Sources of Jurisprudence]. Beirut: Dār al-Aḥwāʾ. [In Arabic]
53. Shabannīyeh, Qāsem. (2020). *Mokātebeh-ye dawlat-e eslāmī bā sāyer-e dawal az manzar-e fiqh-e eslāmī* [Negotiation of an Islamic State with Other States from the Perspective of Islamic Jurisprudence]. Qom: Markaz-e Tarjomeh va Nashr-e Al-Muṣṭafā al-ʿĀlamīyah. [In Persian]
54. Shabannīyeh Roknābādī, Qāsem. (2016). *Shākheshhā-ye mokātebeh-ye maqbul-e eslāmī dar ḥall-e ekhtelāfāt-e siyāsī-e mantagehī va bayn al-milālī* [Indicators of Desirable Islamic Negotiation in Resolving Regional and International Political Conflicts]. Paṣūheshhā-ye siyāsāt-e eslāmī [Islamic Policy Research], 9, 95–113. <https://ensani.ir/fa/article/447306>. [In Persian]
55. Al-Sharīf al-Murtaḍā, ʿAlī ibn Ḥusayn Mūsawī. (1985). *Rasāʾil al-sharīf al-murtaḍā* [The Treatises of al-Sharīf al-Murtaḍā]. Qom: Dār al-Qurʾān al-Karīm. [In Arabic]
56. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1992). *Jāmiʾ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* [The Comprehensive Exposition in Quranic Exegesis]. Beirut: Dār al-Maʾrifah. [In Arabic]
57. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). *Majmaʾ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* [Compendium of Elucidation in Quranic Exegesis]. Tehran: Nashr-e Nāṣer Khosrow. [In Arabic]
58. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (n.d.). *Tarjomeh-ye Majmaʾ al-bayān* [Translation of Majmaʾ al-Bayān] (Translated by Ḥusayn Nūrī Hamadānī). Tehran: Enteshārāt-e Farāhānī. [In Persian]



59. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2011). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in Quranic Exegesis]. Beirut: Al-Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt. [In Arabic]
60. Al-Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn. (1996). *Majma' al-baḥrayn* [Confluence of the Two Seas] (Edited by Aḥmad Ḥusaynī Eshkevarī). Tehran: Intishārāt-e Murtaẓavī. [In Arabic]
61. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* [Clarification in Qur'anic Interpretation]. Beirut: Dār lḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
62. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1987). *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl* [The Revealer of the Truths of the Subtleties of Revelation]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
63. Zūghī, Amīr. (2019). *Darāmadī bar jaigāh-e solḥ va jang dar Qur'ān va sunnat-e nabavī* [An Introduction to the Status of Peace and War in the Quran and Prophetic Tradition]. Tehran: Nashr-e Dānishgāh-e Emām Ṣādiq (as). [in Persian]



A Critical Re-examination of Contemporary Quranic Scholars' View on the Non-Ijtihādī Nature of Shi'ī Narrative Exegeses

Mahdi Pichan ¹ | Nosrat Nilsaz ²

1. PhD Graduate in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: mehdi_pichan@modares.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: nilsaz@modares.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 8 April 2025
Revised: 29 May 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 23 June 2025

Keywords:
Shi'ī Narrative Exegeses, Ijtihād, Authorial Agency, Contextual Role, Exegetical Methods and Trends.



Abstract

Most authors in the field of Shi'ī exegetical methods and trends have classified narrative (riwāyī) exegeses as non-ijtihādī, viewing them as mere compilations of traditions that directly address the wording of Quranic verses, assembled without any authorial reasoning or intellectual engagement. This article challenges and refutes this view, arguing that the authors of Shi'ī narrative exegeses, like other interpreters, exercised ijtihād in their quest to understand the verses. They applied their intellectual judgment through the deliberate selection, organization, and prioritization of sources and narrations, thereby expressing their own exegetical stances. The most effective method to demonstrate this is a comparative analysis of these exegeses, focusing on their points of divergence—differences that reveal the distinct perspectives and concerns of their authors. A comparative study of early and later Shi'ī exegeses—namely *Tafsīr al-Qummī* (attributed to 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī), *Tafsīr al-'Ayyāshī*, *Tafsīr Furāt al-Kūfī* (all from the late 3rd/early 4th century AH), *al-Šāfi* by Fayḍ al-Kāshānī (d. 1091 AH), *al-Burhān* by Sayyid Hāshim al-Baḥrānī (d. 1107 AH), and *Nūr al-Thaqalayn* by 'Abd 'Alī al-Ḥuwayzī (d. 1112 AH)—in the domains of jurisprudence, theology, and Quranic sciences reveals significant divergence on eleven fundamental issues. These include: the permissibility of interacting with the ruling authority, the Friday prayer, land tax (kharāj), the one-fifth levy (khums), the infallibility of prophets, the inimitability of the Quran, Meccan and Medinan revelations, abrogation, textual corruption of the Quran, variant readings, and occasions of revelation.

Cite this article: Pichan, M.; Nilsaz, N. (2025). A Critical Re-examination of Contemporary Quranic Scholars' View on the Non-Ijtihādī Nature of Shi'ī Narrative Exegeses. *Quranic Doctrines*, 22(42), 223-258. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6928.2533>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

The study of exegetical currents shows that during certain historical periods, the primary focus of Quran commentators shifted towards collecting interpretive narrations and compiling narrative-based exegetical works. A fundamental driver of this approach was the rational and scriptural prohibition against *tafsīr bi'l-rāy* (interpretation based on personal opinion). Influenced by this prohibition, some early Shi'i exegetes came to regard any interpretation outside the framework of transmitted reports as falling under *tafsīr bi'l-rāy*. Other factors contributing to this trend include the sensitive era of the Minor Occultation, which limited access to the Imam; the compilation of Sunni hadith collections; and the urgent need to preserve the narrative heritage of the Ahl al-Bayt and defend Shi'i doctrines through Quranic exegesis in polemical encounters with other sects.

Most scholars of Shi'i exegetical methods have consequently classified narrative exegeses as non-*ijtihādī*, viewing them as uncritical compilations where authors merely gathered narrations—often those directly explaining specific words or phrases—without engaging in personal reasoning. This article refutes that view, proposing instead that the distinguishing features of these exegeses in matters of jurisprudence, theology, and Quranic sciences are, in fact, manifestations of their authors' *ijtihād*. While numerous studies exist on Shi'i narrative exegesis, few have substantiated this claim through a systematic comparative analysis of the exegeses themselves, highlighting their points of divergence. The present study contends that such a comparative approach is the most effective way to demonstrate their *ijtihādī* character.

Method

Given the plurality of Shi'i narrative exegeses, this study focuses on six prominent works: three early exegeses from the late 3rd/early 4th century AH—*Tafsīr al-Qummī* (attributed to 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī), *Tafsīr al-'Ayyāshī*, and *Tafsīr Furāt al-Kūfī*—and three later works—*al-Šāfi* by Mullā Muḥsin Fayḍ al-Kāshānī (d. 1091 AH), *al-Burhān* by Sayyid Hāshim al-Bahrānī (d. 1107 AH), and *Nūr al-Thaqalayn* by 'Abd 'Alī al-Ḥuwayzī (d. 1112 AH). By comparing these texts and identifying their points of substantive divergence, the study elucidates how their authors exercised *ijtihād* in jurisprudential, theological, and Quranic matters. Only cases representing significant differences in perspective or approach are presented.

Results

The comparative analysis reveals clear divergences among these six exegeses across eleven key issues:



■ **Jurisprudence: 1) Interaction with Rulers:** Later exegeses show a more nuanced approach, citing narrations that permit such interaction under certain conditions, unlike earlier works which primarily cited prohibitions. **2) Friday Prayer:** Later authors detail the conditions for its obligation, an aspect absent in early exegeses. **3) Land Tax (Kharāj):** Later exegetes, especially Fayḍ al-Kāshānī, treat this topic more extensively. **4) Khums:** Al-Baḥrānī provides detailed lists of items subject to khums, reflecting the maritime context of his region.

■ **Theology: 5) Prophetic Infallibility:** *Tafsīr al-Qummī* includes narrations seemingly challenging infallibility, while later exegetes critically engage with or omit such reports. **6) Quranic Inimitability (I'jāz):** Early exegeses are silent on the Quran's challenge (*taḥaddī*) to opponents, while later works discuss it extensively.

■ **Quranic Sciences: 7) Meccan/Medinan Classification:** Al-Ṣāfi cites more exceptions than *Tafsīr al-Qummī*. **8) Abrogation (Naskh):** Al-'Ayyāshī's treatment of abrogation in verses concerning peace and war differs markedly from others. **9) Textual Integrity:** Fayḍ al-Kāshānī stands alone in explicitly rejecting the notion of textual corruption (*taḥrīf*). **10) Variant Readings (Qirā'āt):** Early exegeses link variant readings to claims of corruption, whereas later ones (notably al-Ḥuwayzī and Fayḍ al-Kāshānī) treat *qirā'āt* as an independent discipline, citing the canonical seven and fourteen readings. **11) Occasions of Revelation (Asbāb al-Nuzūl):** Al-Baḥrānī demonstrates a clear selectivity, favoring narrations that highlight the virtues of Imam 'Alī and critique his opponents.

Conclusions

The comparison demonstrates that early and later Shi'i narrative exegeses diverge significantly on eleven fundamental issues across three domains. These divergences are not accidental but are evidence of authorial *ijtihād*. Three major contextual factors explain these differences: 1) The rise of the Safavid dynasty, which transformed Shi'i political jurisprudence and attitudes toward state interaction. 2) The development of Shi'i theological thought, particularly before and after the rationalist Baghdad School. 3) The adoption of al-Ṭabrisī's *Majma' al-Bayān* as a key source by later exegetes like al-Ḥuwayzī and Fayḍ al-Kāshānī, which influenced their methodological and substantive approaches to Quranic sciences.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization, drafting, and revision of this work.

Data Availability Statement

The data underlying this study are available from the corresponding author upon reasonable request.



Acknowledgments

The authors thank all those who contributed to the development of this article.

Ethical Considerations

The authors adhered to strict ethical standards, avoiding data fabrication, falsification, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest.

Declaration on the Use of AI Tools

No artificial intelligence tools were used in the writing of this manuscript.



بازخوانی انتقادی دیدگاه قرآن پژوهان معاصر درباره غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه

مهدی پیچان^۱ | نصرت نیل ساز^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: mehdi_pichan@modares.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: nilsaz@modares.ac.ir

چکیده

بیشتر مؤلفان در حوزه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری شیعه، تفاسیر روایی را تفاسیری غیراجتهادی دانسته‌اند که مؤلفان آن‌ها بدون هیچ ضرورتی، صرفاً به گردآوری روایات، که غالباً به‌طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد، پرداخته‌اند. در این مقاله برآنیم تا با رد دیدگاه یادشده نشان دهیم که مؤلفان تفاسیر روایی شیعه همچون سایر مفسران، در راستای فهم آیات اجتهاد خویش را در بهره جستن از عقل منبعی و ابزاری مصروف داشته و در قالب گزینش منابع و روایات، به بیان دیدگاه‌های تفسیری خود پرداخته‌اند. بهترین روش برای نیل به این هدف، تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آن‌هاست؛ تمایزاتی که نشان از تفاوت دیدگاه یا دغدغه صاحبان این تفاسیر دارد. رهاورد تطبیق تفاسیر متقدم و متأخر شیعی (قمی، عیاشی، فرات کوفی، صافی فیض کاشانی، البرهان بحرانی و نورالثقلین حویزی) در حوزه مسائل فقهی، کلامی و علوم قرآنی حاکی از تمایز این تفاسیر در یازده مسئله اساسی است: جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان، نماز جمعه، خراج، خمس، عصمت انبیا، اعجاز قرآن، مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، تحریف قرآن، اختلاف قرائات و اسباب نزول.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۴/۲

کلیدواژه‌ها

تفاسیر روایی شیعه، اجتهاد، نقش مؤلف، نقش زمینه، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری، جریان‌های تفسیری.



استناد: پیچان، مهدی؛ نیل ساز، نصرت. (۱۴۰۴). بازخوانی انتقادی دیدگاه قرآن پژوهان معاصر درباره غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۲۲۳-۲۵۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6928.2533>

مقدمه

بیان مسئله: واکاوی جریان‌های تفسیری نشان می‌دهد که در مقاطعی از زمان، عمده توجه مفسران قرآن در تفسیر آیات الهی معطوف به گردآوری روایات تفسیری و تدوین و تألیف مجموعه‌های تفاسیر روایی بوده است. از اساسی‌ترین علل گرایش به چنین رویکردی، دلایل عقلی، عقلایی و نقلی حاکی از ممنوعیت تفسیر به رأی است. از نظر عقلی، تفسیر یک کلام به نوعی آگاهی دادن از مراد و مقصود متکلم است، ازاین‌رو اگر این آگاه نمودن صادقانه نباشد، به‌گونه‌ای کلام نسبت کذب و افترا داده می‌شود و چنین فعلی از منظر عقل، قبیح و ناپسند است. از طرفی، روش و منش عقلا حاکمی از آن است که تفسیر به رأی و تحمیل آرا و نظرات شخصی، بدون ارائه شواهد و قرائن اطمینان‌آور به جای مراد و مقصود گوینده، امری مذموم و غیرقابل قبول می‌باشد (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۲۳). اما از دیدگاه نقلی می‌توان آیات و روایات متعددی را شواهد نقلی ممنوعیت تفسیر به رأی برشمرد (نک: انعام/۲۷؛ اعراف/۱۶۹؛ نساء/۴۶؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۶۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۸۹، ج ۱۰۷).

بر اساس همین نهی از تفسیر به رأی، در نگرش و نگارش عده‌ای از مفسران متقدم شیعه این امر به چشم می‌آید که هر نوع تفسیری را به‌جز تفسیر روایی، مصداق تفسیر به رأی دانسته و فهم مراد آیات را جز در سایه سار عنایت به نقل احادیث باطل انگاشته‌اند^۱ (نک: طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴؛ حلی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۴۰۳). نشانه‌های آشکار تفکر یادشده در دوران متأخر را در سخنان ملا محمد امین استرآبادی، پیشوای جماعت اخباریان شیعه، می‌توان یافت. وی در بخش‌های مختلف الفوائد المدنیة از نقش و جایگاه روایات در تفسیر و تبیین آیات قرآن سخن رانده و به صراحت فهم معتبر قرآن را منوط به راهنمایی‌های اهل بیت (ع) دانسته است. او خطابات قرآنی را برای غیر ائمه در حکم ابهام‌افکنی و سر بسته‌گویی شمرده و با استناد به حدیث «إِنَّمَا

۱. این سنخ باور در خصوص فهم و تفسیر قرآن که روایات تفسیری را یگانه راه ارتباط با مدلول‌ها و معارف قرآنی می‌شمارد، هم در میان عالمان اهل سنت و هم در میان عالمان شیعه، با توجه به تفاوت مبانی در نوع نظرکرد به جایگاه دینی و علمی امامان معصوم، صحابه و تابعین وجود دارد و فقط مختص به شیعه نیست (برای تفصیل نک: اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۴۱). مطلب دیگر آن‌که، اقدام یک مؤلف به گردآوری روایات تفسیری و تألیف تفسیری روایی همیشه به معنای باور آن مؤلف به انحصاری دانستن فهم و تفسیر آیات در پرتو عنایت به روایات نباید تلقی شود، چراکه ممکن است مؤلف مذکور به سبب دلایل و انگیزه‌های دیگری به این امر روی آورده باشد. برای نمونه، علامه طباطبایی پیش از تألیف تفسیر المیزان، اقدام به نگارش تفسیری روایی با عنوان البیان فی الموافقة بین الحديث و القرآن نموده است. همچنان‌که برخی از محققان اذعان داشته‌اند و از عنوان این اثر هم آشکار است، علامه بنابر موقعیت‌شناسی و درک نیازهای روز، آن هنگام که هجمه شدید دشمنان برای نشان دادن مخالفت قرآن و احادیث را مشاهده کرد، درصدد پاسخ‌گویی به منظور تبیین مبانی قرآنی روایات اهل بیت (ع) برآمد و دست به نگارش این تفسیر زد (نک: فقیه ایمانی و مصلاتی پور، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱-۱۵۲؛ نیل ساز و جلیلیان، ۱۳۹۴، ص ۵۳-۸۴).



يعرف القرآن من خطوب به» معصومان (ع) را مخاطب اصلی قرآن می‌داند (استرآبادی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۷۸ و ۲۷۰).

احتراز از تفسیر به رأی، عرفی ندانستن زبان قرآن و خاص دانستن مخاطبان آن، تنها علل روی آوردن به تفاسیر روایی نبوده و نیست. توجه به دوران حساس غیبت صغرای امام عصر (عج) و عدم دسترسی به امام (ع) و دغدغه‌ها و چالش‌های مهمی که عالمان شیعه با آن مواجه بودند، زوایای دیگری از این علل و عوامل را آشکار می‌سازد. در این دوران، مراجعه به امام (ع) به عنوان مرجع نهایی و فصل الخطاب در امور دین و دنیا جای خود را به برداشت‌ها و اجتهادات فردی از آیات و روایات داد. اینجا بود که خوانش‌های گوناگون از عقاید شیعه و نزاع‌ها بالا گرفت. در چنین شرایطی، آنچه برای عموم اطمینان بخش‌تر می‌نمود روی آوردن به نقلیات، پرهیز از اندیشه‌ورزی در عقاید و اجتناب از اجتهاد در فقه و دوری از قواعد عقلی بود. عالمان شیعی که از وجود امام (ع) محروم شده بودند، تنها راه اتصال خود با امامان (ع) را تمسک به احادیث و اقوال به جامانده از ائمه (ع) می‌دیدند (پاکتچی، ۱۳۸۰، ج ۱۰، ص ۱۶۷ و ۱۶۸؛ برآشر، ۱۳۹۹، ص ۳۹). از سوی دیگر، می‌توان به تدوین جوامع روایی اهل سنت و تلاش برای حفظ میراث روایی اهل بیت (ع) و دفاع و صیانت از باورهای شیعی از طریق تفسیر آیات قرآن و از رهگذر گردآوری این روایات در مواجهه با فرق و مذاهب غیرشیعی اشاره داشت (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۳۴).

در نگاه سطحی و ابتدایی، چنین به نظر می‌آید که مفسران در تفاسیر روایی بدون هیچ تلاش عقلی و اجتهادی، صرفاً به گردآوری روایات، که غالباً به‌طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارند، پرداخته‌اند. عاملی که به این نوع نگرش دامن می‌زند تقسیم‌بندی برخی از مؤلفان حوزه مکاتب و جریان‌های تفسیری و قرآن‌پژوهانی است که تفسیر روایی را یا به‌گونه مستقل و یا ذیل تفسیر نقلی در مقابل تفسیر اجتهادی قرار داده‌اند، حال آن‌که شواهد نشان می‌دهد که مؤلفان تفاسیر روایی همچون سایر مفسران، در راستای کشف مراد و مقصود آیات، اجتهاد خویش را در بهره‌جستن از عقل منبعی و ابزاری مصروف داشته‌اند. در این مقاله با این مبنای نظری که شرایط زمینه‌ای در نوع عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در تدوین و تألیف تفاسیرشان اثرگذار بوده است، در پی آن هستیم که با رد دیدگاه قرآن‌پژوهان مبنی بر غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه، بهترین طریق ممکن برای آشکار ساختن اجتهاد در این تفاسیر را نشان دهیم و مصادیق اجتهادورزی مؤلفان این تفاسیر را در حوزه مسائل فقهی، کلامی

و علوم قرآنی تشریح کنیم. تعدد و تنوع تفاسیر روایی شیعی موجب شد تا شش اثر مشهور در این زمینه یعنی تفسیر قمی منسوب به علی بن ابراهیم قمی، کتاب التفسیر عیاشی، تفسیر فرات کوفی (هر سه متعلق به اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم)، الصافی ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۵۷-۱۰۹۱)، البرهان سید هاشم بحرانی (۱۰۵۰-۱۱۰۷) و نورالثقلین حویزی (م ۱۱۱۲) را به عنوان دامنهٔ تحقیق برگزینیم. از این به بعد در مقاله حاضر، از شش تفسیر مذکور با عنوان «تفاسیر روایی شیعه» یاد می‌کنیم.

پیشینه پژوهش: تاکنون تألیفات متعددی از زوایای گوناگون به تحقیق دربارهٔ تفاسیر روایی شیعه پرداخته‌اند. اما برخی از مهم‌ترین آثار که به طور مشخص با مسئله این مقاله در ارتباط باشند، به ترتیب زمانی عبارت‌اند از کتاب‌های سیر تطور تفاسیر شیعه (ایازی، ۱۳۷۳)، اجتهاد در تفسیر روایی امامیه (فهمی‌تبار، ۱۳۹۰)، تفاسیر شیعی و تحولات تاریخ ایران (پارسا، ۱۳۹۳)، قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعهٔ امامیه (برآشر، ۱۳۹۹)، و مقالات «سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه» (جمشیدی، ۱۳۸۲)، «چهار پارادایم تفسیری شیعه» (کریمی‌نیا، ۱۳۹۰)، «هرمنوتیک متقدم شیعی؛ برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه» (رابرت گلیو، ۱۳۹۵) و «تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه در عصر صفوی» (مولوی و شاطری، ۱۳۹۷). در برخی از این آثار اساساً به مصادیق اجتهاددورزی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه پرداخته نشده و در برخی دیگر، هرچند به این مسئله پرداخته شده، اما این امر از طریق تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آن‌ها صورت نگرفته است، حال آن‌که به عقیده نگارندگان، بهترین طریق برای اثبات اجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه، تطبیق آن‌ها با یکدیگر و توجه به تفاوت عملکرد مؤلفانشان در مواجهه با موضوعات گوناگون است.

۱. تبیین دیدگاه قرآن پژوهان دربارهٔ تفاسیر روایی شیعه

تحقیق و تألیف دربارهٔ روش‌ها و گرایش‌های تفسیری مفسران و بررسی سیر تحول تاریخ تفسیر، از برجسته‌ترین تلاش‌های قرآن پژوهان در مطالعات تفسیری بوده و هست. اگرچه در سنت اسلامی توجه به تبیین اصول و قواعد تفسیر قرآن در قالب مقدمه کتب تفسیری و یا در آثاری مستقل و نیز معرفی مفسران و تفاسیر در قالب نگاه‌های نظیر «طبقات المفسرین» سابقه داشته است، اما باید اذعان داشت انتشار کتاب مذاهب التفسیر الاسلامی نوشته ایگناتس گلدتسیهر فصل



جدیدی را در پژوهش‌های علمی و آکادمیک درباره تفاسیر و مفسران قرآن گشود. پس از این کتاب، آثار متعدد و مبسوطی درباره سیر تحول و تطور تفسیر قرآن، روش‌ها و گرایش‌های مفسران و مکاتب تفسیری مختلف از صدر اسلام تا دوران معاصر، نگاشته شد (نک: پیچان و نیل‌ساز، ۱۴۰۱، ص ۶۹-۸۷). یکی از مباحث مطرح در آثار شیعی حوزه مکاتب و جریان‌های تفسیری که مشخصاً محل بحث و نظر این مقاله است، مبحث تفاسیر روایی و ماثور است. باور برخی مؤلفان این حوزه آن است که مؤلفان تفاسیر روایی بدون هیچ اجتهادی صرفاً به گردآوری روایات که غالباً به طور مستقیم به بخشی از الفاظ و عبارات آیات اشاره دارد، پرداخته‌اند.

عمید زنجانی در تقسیم‌بندی خود از روش‌های تفسیری از دو روش تفسیر نقلی و ماثور و تفسیر عقلی اجتهادی در کنار سایر روش‌ها نام می‌برد. از منظر وی مفسران تفاسیر نقلی و ماثور در فهم و بیان معانی و مقاصد قرآنی هرگونه اعمال فکر، رأی و اجتهاد شخصی را به دلیل تلقی خاصی که از روایات نهی از تفسیر به رأی داشتند به گوشه‌ای نهاده و تنها کلید فهم آن را اخبار وارد شده از سرچشمه وحی دانسته‌اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲). از منظر ایازی، ویژگی تفسیر از زمان رسول خدا (ص) تا اواخر سده سوم هجری، نقل روایت بوده است، به گونه‌ای که مفسران به شرح اجمالی سبب نزول و تبیین الفاظ بسنده کرده‌اند و قرآن را با ضوابط اجتهادی تفسیر نمی‌کردند. پس از این دوران بود که عنصر اجتهاد و بهره‌گیری از عقل در نگارش تفسیر رخ نمایان کرد و در تفاسیری چون تبیان شیخ طوسی، مجمع البیان طبرسی و روض الجنان ابوالفتوح رازی بروز و ظهور یافت (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۱۰). چنان‌که پیداست، ایازی در اینجا تفاسیر روایی و ماثور را در مقابل با تفاسیر اجتهادی قرار داده است. فاکر میبیدی با اذعان به این‌که در سده یازدهم شیوه عقلی و اجتهادی در تفسیر قرآن دچار رکود و کندی گردید، آثار تفسیری این سده را بازگشتی به دوران تفاسیر روایی متقدم می‌داند. وی راز این رویکرد به گذشته را ورود افکار تازه محمدامین استرآبادی به عرصه دانش و پایه‌گذاری اخباری‌گری می‌داند. او در اینجا نیز تفسیر روایی را در مقابل با تفسیر عقلی و اجتهادی می‌نهد و از اجتهاد در تفاسیر روایی و جنبه‌های تمایز این تفاسیر با یکدیگر سخنی نمی‌گوید (فاکر میبیدی، ۱۳۷۶، ص ۲۳۸-۲۶۲). محمدهادی معرفت با تفکیک میان تفسیر اجتهادی و تفسیر نقلی، تفسیر اجتهادی را بیشتر بر درایت و عقل متکی دانسته تا روایت، و نقل و معیار سنجش در آن را اندیشه و تدبیر معرفی کرده است، به گونه‌ای که به طور مطلق بر آثار و اخبار نقل شده اعتماد نمی‌شود



(معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۵). رستمی در تبیین سیر تاریخی تفسیرنگاری و سرآغاز تدوین تفسیر، از دو روش تفسیر روایی و تفسیر اجتهادی در سده‌های سوم و چهارم نام می‌برد و به نوعی تفاسیر روایی را مقابل تفاسیر اجتهادی قرار می‌دهد (رستمی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱). علوی مهر بر مبنای صحیح‌ترین منابع فهم متون دینی (قرآن، روایات، عقل سالم و فطری)، روش‌های تفسیری را شامل تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به روایات، تفسیر عقلی و تفسیر اجتهادی می‌داند. او تفسیر قرآن به روایات را منفک از تفسیر اجتهادی و قسیم آن برشمرده است (علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۹). طبق دیدگاه جمشیدی، تاریخ تفاسیر روایی شیعه را می‌توان در سه مقطع پیگیری نمود: عصر نبوی، عصر حضور امامان معصوم و عصر غیبت امام معصوم. در عصر نبوی، روایات تفسیری در کنار سایر روایات جمع‌آوری شدند، اما تألیف مستقل تفسیری به وجود نیامد. در عصر حضور امامان معصوم شاهد تفکیک روایات فقهی، تاریخی و... هستیم و می‌توان حدس زد که روایات تفسیری نیز به سمت استقلال پیش رفتند، و در نهایت در عصر غیبت، روایات تفسیری بر اساس سوره‌ها و آیات درون هر سوره منظم گشت. او با تفکیک تفاسیر روایی به دو گونهٔ روایی محض و روایی اجتهادی، به معرفی تفاسیر روایی شیعه به ترتیب تاریخ تدوین می‌پردازد (جمشیدی، ۱۳۸۲، ص ۸۶-۹۷). رضایی اصفهانی روش‌های تفسیری را به دو قسم عمدهٔ روش تفسیری ناقص و روش تفسیر کامل و سپس به اقسام فرعی‌تر تقسیم نموده است. از منظر او، روش‌های تفسیری ناقص شامل روش تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر روایی، تفسیر علمی، تفسیر اشاری، تفسیر عقلی اجتهادی و تفسیر به رأی می‌شود. همان‌گونه که پیداست، او تفسیر روایی و نیز روش‌های دیگر را قسیم تفسیر اجتهادی قرار داده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۳۲ و ۳۳). بابایی با تقسیم تفاسیر روایی به دو گونهٔ روایی محض و روایی اجتهادی، تفسیر روایی محض را نظریه و روشی در تفسیر دانسته است که هیچ اجتهادی را در فهم و تفسیر معنای آیات قرآن روا نمی‌داند و هیچ تفسیری برای آیات جز تفسیر بیان شده در روایات را معتبر نمی‌شمارد، به‌گونه‌ای که باورمندان به آن معتقدند که در تفسیر قرآن باید به ذکر روایات اکتفا کرد (بابایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۹). اسعدی در خصوص جریان روایت‌گزوی تفسیر، جریان تفسیر در دوران پس از عصر نزول را به دو رویکرد اصلی تقسیم می‌کند. رویکرد نخست که از جریان روایت‌گرا بیگانه تلقی می‌شود، تفسیر را به مثابهٔ دانشی مستقل پی می‌گیرد و حدیث را تنها به عنوان یکی از منابع آن می‌داند. از منظر او، در کنار این رویکرد، رویکردی دیگر در تاریخ تفسیر پس از عصر نزول



مشاهده می‌شود که تفسیر را صرفاً در بستر علم حدیث و در قالب روایی دنبال کرده و باب نظرورزی و اجتهاد را در حوزه‌های معانی قرآن مسدود دیده است (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۲۶).

۲. تحلیل دیدگاه قرآن‌پژوهان درباره تفاسیر روایی شیعه

برخلاف دیدگاه قرآن‌پژوهان یادشده مبنی بر غیراجتهادی بودن تفاسیر روایی شیعه، شواهد و قرائن حاکی از آن است که مؤلفان این تفاسیر مانند سایر مفسران، اجتهاد خویش را در بهره‌گیری از عقل در راستای کشف معانی و مفاهیم آیات مصروف داشته‌اند. کاربرد عقل در تفسیر، در نگاهی کلی، به دو قسم منبعی و ابزاری منقسم می‌گردد. مراد از عقل منبعی عقلی است که به عنوان مصدری برای تفسیر آیات در عرض منابع دیگر تفسیر به کار می‌رود، و مقصود از عقل ابزاری، قوه مدبرکه‌ای است در طول کتاب و سنت و نوری است که وسیله دیدن اشیاست و خود چیزی به آن‌ها نمی‌افزاید و فقط به جمع‌بندی شواهد متنی و فرامتنی می‌پردازد (اویسی و مؤدب، ۱۳۹۷، ص ۹۱-۹۳؛ علی تبار، ۱۴۰۰، ص ۱۳۵-۱۴۷). در برخی از تفاسیر روایی مانند تفسیر قمی و صافی فیض کاشانی، مفسر در مواردی به طرح آرا و نظرات شخصی خویش بدون استناد به روایات و با اتکا به عقل منبعی پرداخته و در دیگر تفاسیر این حوزه، هرچند مفسر از بیان نظرات خویش امتناع ورزیده و به بیان روایت بسنده کرده، اما یقیناً در گزینش منابع و روایات از عقل ابزاری بهره جسته و اجتهاد نموده است. به دیگر سخن، باید توجه داشت که تفاسیر روایی شیعه مانند سایر تفاسیر در خلأ به وجود نیامده‌اند و مؤلفان این تفاسیر تحت تأثیر شرایط زمینه‌ای و در راستای پاسخ‌دهی به نیازها و مسائل ساختاری جامعه خود به تألیف این تفاسیر اقدام کرده‌اند (برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۳۶-۵۴).

به عقیده نگارندگان، بهترین روش برای نمایان ساختن مصادیق اجتهادورزی مؤلفان تفاسیر روایی شیعه تحت تأثیر شرایط زمینه‌ای، تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به مواضع تمایز آن‌ها ذیل آیات و موضوعات مشخص است. در میان تحقیقات انجام‌شده تاکنون، مرتبط‌ترین اثر با مسئله این پژوهش، کتاب اجتهاد در تفسیر روایی امامیه از حمیدرضا فهیمی تبار است. به‌رغم تلاش ستودنی وی، این اثر در رسیدن به مقصودش با نقصان و کاستی مواجه است. فهیمی تبار بدون تطبیق تفاسیر روایی امامیه و به‌گونه‌ای مستقل و مجزا درباره اجتهاد در این تفاسیر سخن گفته است. او توجه عمده خود را به تفسیر قمی و صافی و مواردی معطوف

کرده است که مؤلفان این دو تفسیر در قالب الفاظ و عبارات خود و بدون ذکر روایتی، به بیان دیدگاه‌های تفسیری‌شان پرداخته‌اند. فهمی تبار توجه چندان به نحوهٔ اجتهادورزی مؤلفان این دو تفسیر در گزینش روایات نداشته است. در خصوص سه تفسیر دیگر یعنی تفسیر عیاشی، نورالثقلین حویزی و البرهان بحرانی نیز بیش از هر چیز، تمرکز فهمی تبار بر نشان دادن گزینش منابع از سوی این مفسران بدون تحلیل و ارزیابی است (فهمی تبار، ۱۳۹۰، سراسر کتاب). او در مقدمهٔ کتابش می‌نویسد: «جست‌وجوی نگارنده در دو تفسیر البرهان و نورالثقلین نشان می‌دهد موارد اجتهاد در این دو تفسیر نسبت به سه تفسیر دیگر کمتر است، بنابراین این دو تفسیر مجموعاً در یک بخش قرار داده شده است» (فهمی تبار، ۱۳۹۰، ص ۱۱). این در حالی است که با تطبیق این تفاسیر و دقت در وجوه تمایز آن‌ها مشخص می‌گردد که موارد اجتهاد در این دو تفسیر اگر بیشتر از تفاسیر دیگر نباشد کمتر نیست.

۳. وجوه تمایز و مصادیق اجتهاد در تفاسیر روایی شیعه

در این بخش بر آن هستیم تا با تبیین وجوه تمایز تفاسیر روایی شش‌گانه (قمی، عیاشی، فرات کوفی، الصافی، البرهان و نورالثقلین) در حوزهٔ مسائل فقهی، کلامی و علوم قرآنی، مصادیق اجتهادورزی مؤلفان آن‌ها را نمایان سازیم. شایان ذکر است که در تبیین وجوه تمایز، مواردی را می‌آوریم که تمایز و تفاوت جدی در نوع نگرش و دیدگاه‌های این شش تفسیر وجود داشته باشد. لذا در مواردی که دیدگاه مفسران ذیل آیات و موضوعات، مشابه یکدیگر است و تنها تفاوت موجود، تعداد روایات یا تفاوت در گزینش منابع و چینش آن‌ها باشد، از بحث این پژوهش خارج است. برای مثال، در مسئلهٔ کیفیت رؤیت خداوند، به‌رغم آن‌که مؤلفان تفاسیر یادشده در نوع منبعی که از آن روایات مدنظرشان را آورده‌اند، تعداد روایات و چینش روایات تفاوت‌هایی دارند، اما تمام آن‌ها بر عدم رؤیت خداوند با چشم سر و تنزیه جسمانی خداوند متعال اتفاق دارند (نک: تفاسیر یادشده ذیل آیات ۱۰۳ انعام؛ ۱۴۳ اعراف؛ ۱۱۰ طه؛ ۲۲ و ۲۳ قیامت). لذا فقط به مواردی که تعداد روایات وارده، نحوهٔ چینش روایات و گزینش منابع به‌نوعی حاکی از تمایز و تفاوت جدی دیدگاه یا دغدغهٔ مؤلفان این تفاسیر باشد، توجه شده است.

۳-۱. تبیین و تحلیل وجوه تمایز تفاسیر روایی شیعه در حوزهٔ مسائل فقهی

تطبیق تفاسیر روایی شیعه حاکی از آن است که این تفاسیر در حوزهٔ مباحث فقهی در چهار مسئلهٔ



«جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان»، «نماز جمعه»، «خراج» و «خمس»، متمایز از یکدیگرند. در مسئله جواز یا عدم جواز تعامل با سلطان، آنچه به طور خاص تر، این تفاسیر را متمایز از یکدیگر می‌کند، نوع رویکرد تفاسیر متأخر درباره این مسئله است، به گونه‌ای که برخلاف مفسران متقدم (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۵۴؛ ج ۲، ص ۱۶۲)، این مفسران علاوه بر ذکر روایاتی که از تعامل با سلطان و درباره سلطنت بر حذر می‌دارد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۶۶؛ ج ۲، ص ۳۷ و ۴۷۵؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۹۱ و ۵۰۸؛ ج ۲، ص ۴۰۰ و ۴۰۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۱۶ و ۳۰۳؛ ج ۳، ص ۱۳۷ و ۱۴۴)، به ذکر روایاتی روی آورده‌اند که با قیود و شروطی و طبق مصالحی، جواز تعامل با سلطان در آن مطرح شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۳۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۱۲؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۹ و ۱۸۰؛ ج ۳، ص ۲۵۹). در موضع یادشده و از میان عوامل مختلف، شرایط سیاسی اجتماعی

۲. «و حدثني أبي قال: حدثني هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة قال: سأل رجل أبا عبد الله (ع) عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان ويعملون لهم ويحبونهم ويوالونهم. قال: ليس هم من الشيعة ولكتهم من أولئك؛ ثم قرأ أبو عبد الله (ع) هذه الآية: لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم إلى قوله: ولكن كثيراً منهم فاسقون».

۳. «عن سليمان الجعفري قال: قلت لأبي الحسن الرضا ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان، الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عدل الكفر والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحق به النار».

۴. «عن يونس مولى علي عن أبي عبد الله (ع) قال: من كانت بينه وبين أخيه منازعة فدعاه إلى رجل من أصحابه يحكم بينهما فأبى إلا أن يرافعه إلى السلطان فهو كمن حاكم إلى الجبت والطاغوت وقد قال الله: «يُرِيدُونَ أَن يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ» إلى قوله: «بِعِيداً».

۵. «عن سماعة بن مهران قال: سأل أبا عبد الله (ع) رجل من أهل الجبال عن رجل أصاب مالا من أعمال السلطان فهو يتصدق منه و يصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب وهو يقول: «إِنَّ الْخَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ الشَّيْثَاتِ». فقال أبو عبد الله: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة ولكن الحسنه تكفر الخطيئة. ثم قال أبو عبد الله (ع): إن كان خلط الحلال حراماً فاختلط جميعاً فلم يعرف الحلال من الحرام فلا بأس».

۶. «في المجالس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: طاعة السلطان واجبة و من ترك طاعة السلطان فقد ترك طاعة الله و دخل في نهيه؛ إن الله يقول: «و لا تلتقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين».

۷. «في عيون الأخبار في باب ذكر مولد الرضا (ع)، ملك عبد الله المأمون عشرين سنة و ثلثة و عشرين يوماً فأخذ البيعة في ملكه لعلي بن موسى الرضا (ع) بعهد المسلمين من غير رضی و ذلك بعد أن يهذه بالقتل و ألخ مرة بعد أخرى في كلها يأبى عليه حتى أشرف من تأبیه علی الهلاك فقال (ع): «اللهم إنك قد نهيتني عن الإلقاء بيدي إلى التهلكة و قد أكرهت و اضطرت كما أشرفت من قبل عبد الله المأمون على القتل متى لم أقبل ولاية عهده و قد أكرهت و اضطرت كما اضطض يوسف و دانيال عليهما السلام إذ قبل كل واحد منهما الولاية من طاغية زمانه. اللهم لا عهد إلا عهدك و لا ولاية إلا من قبلك، فوقفتني لإقامة دينك و إحياء سنة نبيك فإنك أنت المولى و النصير و نعم المولى أنت و نعم النصير». ثم قبل ولاية العهد من المأمون و هو باك حزين على أن لا يولى أحداً و لا يعزل أحداً و لا يغير رسماً و لا سنة و أن يكون في الأمر مشيراً من بعيد».

۸. «في تهذيب الأحكام محمد بن يعقوب عن الحسين بن الحسن الهاشمي عن صالح بن أبي حماد عن محمد بن خالد عن زياد بن سلمة قال: دخلت على أبي الحسن موسى عليه السلام فقال لي: يا زياد إنك تعمل عمل السلطان؟ قال: قلت: أجل، قال لي: ولم؟ قلت: أنا رجل لي مروة و على عيال، و ليس وراء ظهري شيء. فقال لي: يا زياد، لئن أسقط من حالك فأتقطع قطعة قطعة أحب الي من أن أتولى لأحد منهم عملاً و أطأ بساط رجل منهم ألاماذا؟ قلت: لأدرى، قال: الالتفريح كربة عن مؤمن أو فك أسره أو قضاء دينه. يا زياد، إن أهون ما يصنع الله عز و جل بمن تولى لهم عملاً أن يضرب عليه سراح من نار إلى أن يفرغ الله عز و جل من حساب الخلائق».

حاکم بر زمان زندگی مفسران، نقش شاخص‌تری را در تمایز تفاسیر یادشده ایفا می‌کند. برخلاف برخی از سلاطین که بر مذهب تشیع جز در فترتی کوتاه تکیه و تأکید نداشتند یا حکومت آنان نوعی حکومت منطقه‌ای و محلی بود (نک: ابن مسکویه، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۲۶۴؛ ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۵۲۷؛ خالقی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۶)، با پیدایش حکومت صفویه به مثابهٔ نخستین حکومت تمام عیار و مستقل شیعی و هم‌زمان با تألیف تفاسیر روایی شیعی متأخر، مذهب تشیع به عنوان مذهب رسمی معرفی شد و پس از آن، تلاش وافر در راستای تحکیم مبانی تشیع صورت پذیرفت. روی کار آمدن حکومت صفویه با داعیه‌های شیعی در حالی بود که پیش از آن، شیعیان همواره به عنوان اقلیتی مذهبی در شرایطی نابهنجار تحت سلطهٔ سلاطین سنی مذهب گذران عمر می‌کردند. به همین سبب، عالمان شیعی با عنایت به اوضاع اسف‌بار شیعیان در گذر ایام و از آن‌رو که سلاطین صفوی داعیهٔ ترویج مذهب تشیع را داشتند، به همیاری نظری و عملی با حکومت صفویه روی آوردند و در تحکیم ارکان آن گام برداشتند (نک: جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۶۵؛ ورهرام، ۱۳۸۵، ص ۱۳۲؛ صفت‌گل، ۱۳۸۱، ص ۴۵۲؛ رفیعی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱). وجود این شرایط، زمینه‌ای شد تا مؤلفان تفاسیر روایی متأخر برخلاف همگنانِ متقدم‌شان، علاوه بر ذکر روایات نهی‌کننده از تعامل با سلاطین، به ذکر روایات دال بر جواز این عمل با رعایت قیود و شروطی نیز مبادرت بورزند (برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۴۶-۶۶).

از دیگر وجوه تمایز این تفاسیر در مباحث فقهی می‌توان به تمایز آن‌ها ذیل آیات مرتبط با مسئلهٔ نماز جمعه اشاره داشت. در موضع یادشده، آنچه به طور خاص‌تری این تفاسیر را متمایز از یکدیگر می‌کند نوع رویکرد تفاسیر متأخر دربارهٔ بیان شرایط وجوب نماز جمعه است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۷۴-۱۷۶؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۳۲۵-۳۳۰)، امری که در تفاسیر متقدم به چشم نمی‌آید (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶۷؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۸؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۴۸۳ و ۴۸۴).

۹. «في الكافي عن الباقر عليه السلام قال: فرض الله على الناس من الجمعة الى الجمعة خمسا وثلاثين صلاة منها صلاة واحدة فرضها الله في جماعة وهي الجمعة ووضعتها عن تسعة عن الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والأعمى ومن كان على رأس فرسخين. وفي التهذيب والفقيه عن الصادق عليه السلام إنه سئل على من تجب الجمعة، قال: تجب على سبعة نفر من المسلمين ولا الجمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة ولم يخافوا أمهم بعضهم وخطبهم. أقول: لعل المراد إنها تجب على سبعة حتماً وعزيمةً ومن دون رخصة في تركها وتجب لخمسة تخييراً وعلى الأفضل مع الرخصة في تركها وبهذا تتوافق الأخبار المختلفة في الخمسة والسبعة ويؤيده تعدية الوجوب باللام في الخمسة وعلى في السبعة وأما إذا كانوا أقل من خمسة فليس عليهم ولا لهم جمعة بل عليهم حتماً أن يصلوا أربعاً والأخبار في وجوب الجمعة أكثر من أن تحصى».

۱۰. «في مجمع البيان: وفرض الجمعة لازم لجميع المكلفين إلا أصحاب الاعذار من السفر أو المرض أو العمى أو العرج أو أن يكون امرأة أو شيخاً لا حراك به أو عبداً أو يكون على رأس أكثر من فرسخين من الجامع وعند حصول هذه الشروط لا تجب إلا عند حضور السلطان العادل أو من نصبه السلطان للصلوة والعدد يتكامل عند أهل البيت عليهم السلام بسبعة والاختلاف بين الفقهاء في مسائل الجمعة كثير موضعه كتب الفقه».



و می‌توان آن را نشئت گرفته از دغدغه‌های متفاوت مؤلفان این تفاسیر برحسب شرایط سیاسی و اجتماعی عصر و زمانه آن‌ها قلمداد کرد. تا پیش از روی کار آمدن حکومت صفوی، مسائل مرتبط با چگونگی برخورد عملی فقها با حاکمان و محدوده اختیارات فقیه و لزوم اجرای برخی از احکام اجتماعی، قضایی و اقتصادی همچون اقامه نماز جمعه به دلیل عدم ابتلا در فقه شیعه چندان موضوعیت طرح نیافتند (فرهانی منفرد، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸-۱۲۱؛ صفت گل، ۱۳۸۱، ص ۱۵۳). توجه محقق کرکی، به عنوان نخستین فقیه برجسته موافق با دربار صفوی، به امر نماز جمعه و نگارش آثار متعدد مستقل و مبسوط درباره آن در این دوران، نشانگر مطرح شدن هم‌زمان مسئله نماز جمعه با پیدایش دولت صفوی است (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۹۰). چرایی پرداختن حویزی و فیض کاشانی به مسئله نماز جمعه با تأکید بر شرایط وجوب در زمان سلطان عادل یا کسی که سلطان او را نصب کرده است را می‌توان با توجه به این شرایط زمانی درک نمود (برای تفصیل نک: پیچان و همکاران، ۱۴۰۲، ص ۷۶-۹۶).

در مسئله خراج نیز آنچه به طور خاص تری جلوه می‌نماید، برجسته تر بودن پرداخت مؤلفان تفاسیر متأخر (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۲۸، ۲۶۱؛ ج ۳، ص ۲۶۲؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۱۱ و ۲۶۰؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۲۶، ۶۹۴، ۷۱۳، ۸۳۶؛ ج ۵، ص ۲۹۶) به آن از زوایای مختلف نسبت به مؤلفان تفاسیر متقدم (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۵ و ۶۱) است. این امر به طور مشخص تر در عملکرد فیض نسبت به سایر مفسران قابل مشاهده است و برجسته ترین نمونه آن روایتی است که او در خصوص کسانی که انفال به آن‌ها اختصاص می‌یابد آورده است که در آن به جای تعبیر «لِلإمام» عبارت «لمن قام مقامه بعده» دیده می‌شود و فیض مراد از آن را فقها به عنوان نائبان امام در دوران غیبت می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۶۷). این تفاوت عملکرد را می‌توان در پرتو هم‌زمانی دوران تألیف تفاسیر روایی متأخر با روی کار آمدن حکومت صفویه به عنوان حکومتی شیعه و بالا گرفتن مباحثات و منازعات علمای شیعه درباره چگونگی اجرای احکام و حدود مرتبط با شئون حکومت از جمله موضوع خراج تحلیل کرد (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۷۲؛ سروش، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۲-۱۸۷؛ نیز برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۸۶-۱۰۴).

در مسئله فقهی خمس نیز مقایسه تفاسیر مورد بحث نشان می‌دهد که در میان مفسران متقدم، عیاشی (۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۱-۶۴) نسبت به مؤلف تفسیر قمی و فرات کوفی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۵۵ و ۲۷۸؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۵۱ و ۱۵۳) به گونه‌ای برجسته تر به طرح روایات در این باره



اقدام نموده است. این تفاوت عملکرد با عنایت به تعلق خاطر و گرایش علمی وی به مباحث فقهی که شواهد آن را می‌توان در عناوین آثارش دید، قابل تحلیل است (نک: نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۳۵۰-۳۵۳؛ طوسی، ۱۴۲۰، ص ۳۹۶-۳۹۹). تفاوت اساسی‌تر در این مبحث، در عملکرد بحرانی نسبت به سایر مفسران است. او به‌گونه‌ای مبسوط در قالب روایات به ذکر مواردی می‌پردازد که خمس به آن‌ها تعلق می‌گیرد، مانند آنچه از غواصی به دست می‌آید، مثل مروارید، یاقوت و زبرجد؛ آنچه از زمین استخراج می‌شود، مثل گوگرد و نفت؛ زمین‌های شوره‌زار و معادن نمک، که به‌نوعی با شرایط جغرافیایی محل زندگی وی و نزدیکی آن به دریا ارتباط دارد (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۸۹-۷۰۰). علاوه بر تفاوت مذکور، تفاوت شاخص دیگری نیز در روایات گزینشی وی در این موضع قابل رصد است. وی بنابه علاقه و دغدغه‌اش (نک: خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۳)، در این موضع نیز بیشتر از سایر مفسران به ذکر روایاتی می‌پردازد که مضمون آن‌ها دربارهٔ مرتبت و منزلت ائمه اطهار (ع) و دوستداران ایشان و در مقابل در مذمت و مذلت دشمنان ائمه (ع) و جایگاه آن‌هاست. نامشروع دانستن اولاد اشخاصی که از پرداخت خمس امتناع می‌ورزند و تأکید بر لزوم ستاندن خمس نواصب و تحویل آن به ائمه (ع)، شواهدی بر این تعلق خاطر بحرانی است که زمینه‌ساز آن شد تا در این موضع نیز همچون سایر مواضع به‌گونه‌ای متفاوت عمل کند.

۳-۲. تبیین و تحلیل وجوه تمایز تفاسیر روایی شیعه در حوزهٔ مسائل کلامی

در حوزهٔ مباحث کلامی، تطبیق تفاسیر روایی یادشده نمایانگر وجه تمایزشان در دو مسئلهٔ «عصمت انبیا» و «اعجاز قرآن» است. وجه تمایز این تفاسیر در مسئلهٔ عصمت انبیا خود را به‌صورت نقل روایات منافی با عصمت انبیا در تفسیر قمی (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴۲ و ۳۵۶؛ ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۹۷، ۱۷۳، ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۳۹-۲۴۲) و در مقابل رویکرد انتقادی سایر مفسران، به‌ویژه مؤلفان

۱۱. «قال علي بن إبراهيم: فقامت امرأة العزيز و غلقت الأبواب فلما رأى يوسف صورة يعقوب في ناحية البيت عاضاً على أصبعيه يقول يا يوسف! أنت في السماء مكتوب في النبیین و تريد أن تكتب في الأرض من الزناة. فعلم أنه قد أخطأ و تعدى».

۱۲. «عن أبي يعقوب عن أبي عبد الله (ع) قال: سألت عن قول الله: «و لولأ ن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً» قال: لما كان يوم الفتح أخرج رسول الله (ص) أصناماً من المسجد و كان منها صنم على المروة و طلبت إليه فريش أن يتركه و كان مستحياً فهم يتركه ثم أمر بكسره، فنزلت هذه الآية».

۱۳. «قال: فإنه حدثني أبي عن ابن أبي عمير عن جميل عن أبي عبد الله (ع) قال: كان سبب نزول ذلك أن رسول الله (ص) لما تزوج بخديجة بنت خويلد خرج إلى سوق عكاظ في تجارة لها و رأى زيدا يبيع و رآه غلاماً كيساً حصيفاً فاشتره فلما نبأ رسول الله (ص) دعاه إلى الإسلام فأسلم و كان يدعى زيد مولی محمد (ص) فلما بلغ حارثة بن شراحبيل الكلبي خبر ولده زيد قدم مكة و كان رجلاً جليلاً... فلما هاجر رسول الله (ص) إلى المدينة زوجه زينب بنت جحش و أبطأ عنه يوماً فأتى رسول الله (ص) منزله



تفاسیر روایی متأخر شیعه (حویزی، بحرانی و فیض کاشانی) در مواجهه با این روایات نشان داده است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۳، ۴۹، ۳۵۱؛ ج ۴، ص ۱۶۳-۱۶۴، ۱۹۱-۱۹۲، ۲۹۵-۲۹۶، ۳۰۱-۳۰۵؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۵؛ ج ۴، ص ۴۱۱، ۴۷۱-۴۷۳، ۶۴۶-۶۴۹؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۴۱۹ و ۴۲۰؛ ج ۳، ص ۴۴۷-۴۴۹؛ ج ۴، ص ۲۸۱-۲۸۳، ۴۴۶-۴۴۸، ۴۶۳-۴۶۶) ^{۱۴}. منظم‌ترین رویه در این مقوله در شیوه حویزی قابل مشاهده است. او در تمام موارد ابتدا به بیان روایات مؤید عصمت انبیا پرداخته و در ادامه، روایات مخالف با عصمت انبیا را بیان می‌دارد که گاه بلافاصله بعد از آن نیز مجدداً با ذکر روایات نافی آن مضمون ناصواب، به نقد و رد آن اهتمام می‌ورزد. از زمینه‌های اثرگذار بر بعضی از مؤلفان تفاسیر روایی در نقل روایات منافی عصمت انبیا می‌توان به تکیه آنان بر اخبار آحاد بدون لحاظ نمودن ضوابط عالمانه ارزیابی احادیث اشاره داشت. این امر به خصوص موجب شد تا ایشان در غیر حوزه احکام شرعی و حلال و حرام الهی و در تبیین معارف عمومی همچون امور مرتبط با آفرینش جهان و بیان سرگذشت انبیای پیشین و امت‌های آنان، واریسی صحت روایات را چندان ضروری نپندارند (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۵۸). احتمال دیگر در تحلیل چرایی تمایز تفسیر قمی با تفاسیر متأخر روایی شیعی در نقل روایات منافی با عصمت انبیا، با عنایت به سیر تحول کلام شیعه قابل تبیین است. در دوران تدوین تفسیر قمی کلام شیعه هنوز شکلی منسجم و نظام‌مند پیدا نکرده بود. همچنین تألیفات کلامی این دوران عمدتاً موضوع‌محور

یسأل عنه فإذا زينب جالسة وسط حجرتها تسحق طيباً بفهر فنظر إليها و كانت جميلة حسنة فقال: سبحان الله خالق النور و تبارك الله أحسن الخالقين. ثم رجع رسول الله (ص) إلى منزله و وقعت زينب في قلبه موقعاً عجباً و جاء زيد إلى منزله فأخبرته زينب بما قال رسول الله (ص) فقال لها زيد: هل لك أن أطلقك حتى يتزوجك رسول الله (ص) فلعلك قد وقعت في قلبه...»

۱۴. «في عيون الأخبار في باب مجلس الرضا عليه السلام عند المأمون مع أهل الملل و المقالات و ما أجاب به علي بن الجهم في عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم حديث طويل و فيه يقول عليه السلام: و أما قوله في يوسف عليه السلام: "و لقد همت به و هم بها" فإنها همت بالمعصية و هم يوسف بقتلها ان أجبرته لعظم ما تدخله، فصرف الله عنه قتلها و الفاحشة، و هو قوله: "كذلك لنصرف عنه السوء و الفحشاء" يعني القتل و الزنا».

۱۵. «في عيون الأخبار في باب ذكر مجلس الرضا عليه السلام عند المأمون في عصمة الأنبياء عليهم السلام حديث طويل يقول فيه المأمون للرضا عليه السلام: فأخبرني عن قول الله تعالى: «عفا الله عنك لم أذنت لهم»، قال الرضا عليه السلام: هذا ممّا نزل بآيائك أعنى و اسمعي يا جاره. خاطب الله تعالى بذلك نبيه صلى الله عليه و آله و أراد به أمته و كذلك قوله عز و جل: «لئن أشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين» و قوله تعالى: «و لولأن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً»، قال: صدقت يا بن رسول الله».

۱۶. «في عيون الأخبار في باب مجلس الرضا عليه السلام عند المأمون مع أصحاب الملل و المقالات و ما أجاب به علي بن جهم في عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم حديث طويل و فيه يقوله عليه السلام: و أما محمد صلى الله عليه و آله و قول الله عز و جل: «و تخفي في نفسك ما الله مبديه و تخشى الناس و الله أحق أن تخشاه»، فإن الله تعالى عرف نبيه صلى الله عليه و آله أسماء أزواجه في دار الدنيا و أسماء أزواجه في الآخرة و إتهن أمهات المؤمنين، و أحدهن سمى له زينب بنت جحش و هي يومئذ تحت زيد بن حارثة، فأخفى صلى الله عليه و آله اسمها في نفسه و لم يبده لكيلا يقول أحد من المنافقين: إنه قال في امرأة في بيت رجل أنها أحد أزواجه من أمهات المؤمنين...»



بود و تألیفی جامع کمتر به چشم می‌آید. شاخص‌ترین موضوع مورد بحث این دوران، امامت و حواشی آن است (جبرئیلی، ۱۳۸۹، ص ۵۱). این امر با دقت در سرتاسر تفاسیر روایی شیعی این دوران (تفسیر قمی، تفسیر عیاشی و تفسیر فرات) قابل دیده می‌شود، چنان‌که هم‌وغم اساسی مؤلفان این تفاسیر پرداختن به جنبه‌های تفسیری و تأویلی آیات مرتبط با مسئله امامت بوده است. برخی از محققان به این مطلب اذعان داشته و یکی از خصوصیات اساسی مکتب تفسیری امامیه پیش از آل بویه را علاقه اندک مفسران به طرح مسائل کلامی همچون عصمت انبیا دانسته‌اند، درحالی‌که در دوران پس از آل بویه و در آثار تفسیری عالمان امامی نظیر سید مرتضی و شیخ طوسی خلاف آن مشهود است (نک: برآشر، ۱۳۹۹، ص ۱۲۴ و ۱۲۵). لذا می‌توان احتمال داد که عصمت انبیا از مسائل مورد دغدغه و اهتمام مؤلف تفسیر قمی مانند مسائل مرتبط با امامت نبوده باشد (برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۱۲۲-۱۶۴).

تطبیق تفاسیر روایی مشهور متقدم و متأخر شیعی ذیل آیات تحدی و دیگر آیات مرتبط با مسئله اعجاز قرآن از دیگر مسائل مرتبط با مباحث کلامی است که نشان از تفاوت رویکرد مؤلفان تفاسیر متأخر نسبت به تفاسیر متقدم دارد و نمایانگر یکی دیگر از مصادیق اجتهادورزی صاحبان این تفاسیر است. مؤلفان تفاسیر روایی متقدم شیعی ذیل آیات یادشده سخنی از تحدی به قرآن و هم‌اوردطلبی با آن و ایراد بهانه‌جویان دربارهٔ نسبت دادن قرآن به پیامبر و بشری دانستن آن به میان نیاورده و تنها از افترای معاندان در انتساب امر ولایت علی (ع) به شخص پیامبر و الهی ندانستن آن سخن گفته‌اند (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۴، ۳۱۲، ۳۲۴؛ ج ۲، ص ۲۷، ۱۴۱، ۳۳۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۲ و ۱۴۱؛ فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۱۸۷). این مفسران توجه عمده خود را به جنبه‌های تأویلی و بطنی این آیات معطوف داشته‌اند، که الهی دانستن امر ولایت علی (ع) نقطه مشترک آن است. در سوی مقابل، مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعی با شرح و بسط فراوان، دربارهٔ اعجاز قرآن و نیز سایر معجزات پیامبر اسلام سخن گفته‌اند (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۵، ۱۰۲ و ۱۰۳؛ ج ۲، ص ۴۰۳؛ ج ۳، ص ۲۱۶-۲۲۳؛ بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۷؛ ج ۳، ص ۸۵-۸۷، ۵۸۴-۵۹۳؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۳؛ ج ۲، ص ۳۰۴، ۳۴۳-۳۴۴؛ ج ۳، ص ۲۲۱-۲۲۶). این مفسران در موارد فراوانی با ذکر روایاتی که در آن‌ها صریحاً لفظ «المعجزة» و «المعجزات» آمده است در این باب سخن گفته‌اند. این روایات از منابعی متقدم چون تفسیر منسوب به امام عسکری (ع) و منابع متأخری نظیر احتجاج طبرسی و خرائج و جرائح قطب راوندی گرفته شده‌اند و نمونه‌های متعدد آن‌ها



در بحارالأنوار مجلسی نیز دیده می‌شود. این در حالی است که در روایات منابع کهن و اصیل شیعی این الفاظ دیده نمی‌شوند، بلکه الفاظی نظیر «حجت»، «آیه» و «برهان» برای قرآن به کار رفته و در تنها موردی که لفظ «معجزه» در روایتی از عیون صدوق نقل شده (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۰)، نه در کلام امام، بلکه در کلام راوی آمده است. توجه به ریشه‌های تکوین نظریهٔ اعجاز قرآن (نک: کریمی‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳-۱۴۴) و دقت در سیر تحول و تطور مباحث کلام شیعه به عنوان زمینه‌های اثرگذار در این تفاوت رویکرد، به درک بهتر این وجه تمایز کمک می‌کند (برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۱۶۴-۱۸۵).

۳-۳. تبیین و تحلیل وجوه تمایز تفاسیر روایی شیعه در حوزهٔ مسائل علوم قرآنی

در حوزهٔ مباحث علوم قرآنی، تطبیق تفاسیر روایی شیعه یادشده نمایانگر آن است که این تفاسیر در مسائل مکی و مدنی، ناسخ و منسوخ، تحریف قرآن، اختلاف قرائات و اسباب نزول متمایز از یکدیگرند. مقایسهٔ این تفاسیر در بحث مکی و مدنی نشان می‌دهد که مؤلفان این تفاسیر در موارد گوناگونی همچون معیار شناخت مکی یا مدنی بودن سور و آیات و اختلاف در مکی یا مدنی بودن کل سوره، با یکدیگر تفاوت دارند. اما تفاوت دیگری که به‌طور خاص و مشخص در مقایسهٔ تفسیر قمی با تفسیر صافی در این مقوله قابل رصد است، نحوهٔ مواجههٔ مؤلفان آن‌ها با آیات مستثنیات است. در میان تفاسیر یادشده، فقط مؤلفان این دو تفسیر هستند که در ابتدای هر سوره به مکی یا مدنی بودن آن اشاره دارند. در سایر تفاسیر یا مؤلفان اساساً در این خصوص مطلبی نیاورده یا به‌گونه‌ای منسجم و منظم به این امر نپرداخته‌اند. بنابراین به‌طور خاص و مشخص، پیگیری آیات مستثنیات فقط در این دو تفسیر امکان‌پذیر است، زیرا تا هنگامی که دیدگاه مفسر دربارهٔ کلیت سوره از حیث نزول مشخص نباشد، جایی برای سخن از آیات استثنای آن باقی نمی‌ماند. مقایسهٔ این دو تفسیر در موضوع یادشده حاکی از افزایش تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی به عنوان تفسیری متأخر نسبت به تفسیر قمی به عنوان تفسیری متقدم است. افزایش تعداد آیات مستثنیات در تفسیر صافی نسبت به تفسیر قمی خود مصداقی از افزایش تعداد مستثنیات در تألیفات قرآن‌پژوهان اسلامی در گذر زمان است و در پرتو همین جریان، قابل ارزیابی است. این جریان که در سدهٔ دوم با مقاتل بن سلیمان آغاز گشت، در سدهٔ سوم تا حد کمی ادامه پیدا کرد، در سدهٔ چهارم و پنجم رو به فزونی نهاد و در قرن ششم و هفتم کاملاً ثبات یافت و فراگیر شد (فائز، ۱۳۹۰، ص ۱۲۹). شاهدی بر این فراگیری تفسیر معجم‌البیان

طبرسی است که فیض با اقتباس و الهام از آن، به ذکر مستثنیات روی آورده است. از برجسته‌ترین زمینه‌های مؤثر بر این وجه تمایز می‌توان به این امور اشاره داشت: خلط میان معیار مکان و زمان در تعیین سور مکی و مدنی (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۳، ۱۷۶؛ ج ۲، ص ۴۴۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۰۵)؛ پیش فرض‌های نادرست قرآن پژوهان همچون عدم مواجههٔ پیامبر (ص) با اهل کتاب پیش از هجرت (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۵۶، ۷۷؛ کلباسی و احمدنژاد، ۱۳۹۳، ص ۱۷۵-۲۰۱)؛ و ذکر اسباب نزولی که پذیرش صحت آن‌ها تردیدآمیز است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۲۶؛ برای تفصیل نک: غفارزاده و پیچان، ۱۴۰۳، ص ۱-۲۶).

تطبیق تفاسیر روایی شیعه در مسئلهٔ ناسخ و منسوخ نشان از تفاوت عملکرد مؤلفان آن‌ها از زوایای گوناگون دارد. از برجسته‌ترین مواضع نمایانگر این تفاوت عملکرد، نحوهٔ مواجههٔ آن‌ها با نسخ آیات صلح با آیات قتال است. از میان شش مفسر یادشده، تنها فرات کوفی است که در این باره روایتی نیاورده است. سبب این امر را می‌توان در روش تفسیری او جست (نک: قبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷-۱۵۲). او بنابه روایتی همیشگی اش در تفسیر خود (فرات کوفی، ۱۴۱۰، سراسر کتاب) در مقولهٔ نسخ نیز به ذکر مواردی پرداخته که به نوعی بیانگر فضائل و مناقب ائمه، به ویژه امیرالمؤمنین علی (ع) باشد (فرات کوفی، ۱۴۱۰، ص ۴۷۰). تفاوت دیگر، در میزان پرداخت مفسران به مسئلهٔ نسخ آیات صلح با آیات قتال مشاهده می‌شود. با کنار نهادن فرات کوفی که در این خصوص روایتی نیاورده است، از میان سایر مفسران، عیاشی به گونه‌ای متفاوت‌تر عمل کرده است. برخلاف عیاشی که فقط یک مرتبه به ذکر روایت در این باره پرداخته (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۸)، قمی و فیض کاشانی هفت مرتبه (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۱، ۱۴۳، ۱۶۱، ۱۶۴، ۲۱۲، ۲۷۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۰، ۲۲۸؛ ج ۲، ص ۶، ۲۱، ۳۱۲، ۴۶۶)، حویزی چهار مرتبه (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۸، ۶۰۱؛ ج ۲، ص ۱۶۵) و بحرانی سه مرتبه (بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۱۷، ۲۶۳، ۴۶۶) به ذکر روایت در این باره پرداخته‌اند. گزینش منبع و مرجعی که مفسر با ارجاع به آن به گزینش روایات پرداخته، یکی از زمینه‌های اثرگذار بر میزان پرداخت مفسران یادشده به مقولهٔ نسخ آیات صلح با آیات قتال است. مؤلفان تفاسیر نورالثقلین، البرهان و الصافی با گزینش مجمع‌البیان به عنوان منبع مورد استفادهٔ خود، به گونه‌ای غیرمستقیم تحت تأثیر نظرات منابع و مراجع اهل سنت به ذکر روایاتی پرداخته‌اند که در آن آیات صلح و سازش با آیات قتال منسوخ شده‌اند (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۶۸؛ ج ۴، ص ۵۳۶، ۸۵۳). زمینهٔ محتمل دیگر که بر این تفاوت عملکرد می‌تواند اثر داشته



باشد و به طور مشخص درباره تفسیر قمی مطرح است، ارتباط پدیده نسخ آیات صلح و سازش با آیات جنگ و قتال، با اندیشه «قیام به سیف»، از شاخص‌ترین آموزه‌های فکری زیدیه، و پیوند آن با دیدگاه آقابزرگ طهرانی درباره مؤلف احتمالی تفسیر قمی است (طهرانی، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۳۰۳). طبق بررسی‌ها وجود آموزه‌هایی از قبیل «تقیه» و «مهدویت» که برخلاف باورهای اساسی زیدیه است (نشار، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۵۳؛ ولوی، ۱۳۶۷، ص ۵۳) و در جای جای تفسیر قمی به آن تصریح می‌شود (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۶، ۴۷، ۱۰۰، ۱۷۶، ۳۱۲، ۳۸۵؛ ج ۲، ص ۳۶، ۷۶، ۱۳۰، ۱۴۷، ۲۵۶، ۲۶۱)، با ترویج آن در منطقه زیدی مذهب طبرستان چندان سازگاری ندارد. لذا قول آقابزرگ طهرانی در این باره خدشه‌پذیر است و بالطبع ارتباط میان طرح نسخ آیات صلح و سازش با آیات جنگ و قتال، با اندیشه قیام به سیف زیدیه در تفسیر قمی چندان پذیرفتنی نیست. شاهد دیگر بر این امر آن است که در تمام هفت موردی که آیات قتال به عنوان ناسخ آیات صلح معرفی شده‌اند، مؤلف تفسیر قمی آن را به نقل از علی بن ابراهیم آورده و در هیچ‌یک از موارد، از ابوالجارود زیدی مذهب سخنی به میان نیاورده است. در دو مورد نیز که او به نقل از ابوالجارود به ذکر آیات ناسخ و منسوخ می‌پردازد، موضوع نسخ امری غیر از صلح و جنگ است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۲ و ۳۹۲).

افزون بر مبحث نسخ آیات صلح با آیات قتال، یکی دیگر از وجوه تمایز رویکرد مؤلفان تفاسیر روایی شیعه در مواجهه با روایات ناسخ و منسوخ، در ارزیابی یا عدم ارزیابی آن‌ها از این روایات است. از میان مؤلفان تفاسیر شش‌گانه، فقط قمی و فیض کاشانی علاوه بر بیان دیدگاه‌های تفسیری خود در قالب گزینش روایات، در مواضع گوناگونی نیز به این امر پرداخته‌اند. مقایسه این دو تفسیر نشان‌دهنده تلاش فیض در ارزیابی و کاستن موارد وقوع نسخ است (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۵۲، ۴۲۵، ۴۳۷، ۴۴۷)، در حالی که در روش تفسیری قمی چنین چیزی دیده نمی‌شود. عملکرد فیض به عنوان مفسری متأخر نسبت به قمی به عنوان مفسری متقدم در این باره را می‌توان در رویه کلی عالمان اسلامی در مواجهه با پدیده نسخ در گذر زمان نیز دید (نک: سیوطی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۷۳-۷۹؛ خویی، ۱۴۰۳، ص ۲۷۳-۳۷۷). جنبه‌ای دیگر از وجوه تمایز مواجهه مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با موضوع نسخ، در عملکرد حویزی است. او برخلاف دیگر مفسران روایتی ذکر می‌کند که در آن سنت نبوی مانند قرآن دارای ناسخ و



منسوخ معرفی می شود^{۱۷} (حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۱۹؛ ج ۵، ص ۲۸۴). با توجه به شواهد و قرائن، ذکر این روایت را می توان در پرتو تعلق خاطر حویزی به مباحث فقهی دنبال کرد، چنان که این امر در مواضع متعددی از تفسیر او هویدا است و با مقایسهٔ آن با دو تفسیر معاصرش قابل مشاهده است (برای تفصیل نک: پیچان و نیل ساز، ۱۴۰۳، ص ۵۶-۷۷).

از دیگر وجوه تمایز این تفاسیر ذیل مباحث علوم قرآنی می توان به تفاوت رویکرد مؤلفان آن ها به مسئلهٔ تحریف قرآن اشاره کرد. فیض کاشانی برخلاف پنج مفسر دیگر،^{۱۸} قائل به عدم تحریف قرآن است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۰-۵۶). از زمینه های مؤثر در باور این مفسران، به جز فیض، به وقوع تحریف در قرآن می توان از این زمینه ها یاد کرد: مجادلات کلامی میان عالمان شیعه و اهل سنت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۴۱-۷۸)؛ رویکرد تقابلی ضد سنی در میان تفاسیر روایی متقدم و وجود گرایش اخباری در میان مؤلفان تفاسیر روایی متأخر که از شاخصه های آن تساهل و تسامح در قبول روایات است (اسعدی، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۶۰). در سوی مقابل، وجه عقل گرایانهٔ رویکرد فیض کاشانی که متأثر از تفکر فلسفی او (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۰) بود، زمینه ای شد تا وی برخلاف دیگران، باور به تحریف قرآن را به مثابهٔ باوری غیرعقلانی و خلاف حکمت رد کند. این در حالی است که تعلق خاطر وی به اندیشهٔ اخباری منجر به آن شد که روایات موهم تحریف را از اساس کنار نگذارد، بلکه با توجیه و تأویلی که در مقدمهٔ تفسیرش آورده است، به ذکر آن ها در مواضع متعدد بپردازد (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳۰، ۳۶۵؛ ج ۲، ص ۳۴۴، ۳۸۳؛ ج ۳، ص ۱۵۲، ۲۴۱؛ ج ۴، ص ۵۷، ۲۰۶؛ ج ۵، ص ۲۱، ۲۲۴؛ برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۲۴۳-۲۶۷).

مسئلهٔ اختلاف قرائات یکی دیگر از مسائل ذیل مبحث علوم قرآنی است که می توان در آن تفاوت رویکرد مؤلفان تفاسیر متأخر نسبت به تفاسیر متقدم را دید. هرچند در تفاسیر روایی متقدم روایاتی وجود دارد که به نوعی با مسئلهٔ اختلاف قرائات گره خورده است، اما هدف مؤلفان این تفاسیر از آوردن چنین روایاتی اثبات وقوع تحریف و تبدیل در آیات قرآن است

۱۷. «في كتاب الخصال عن سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام حديث طويل يقول فيه: وإن أمر رسول الله صلى الله عليه وآله مثل القرآن ناسخ و منسوخ و خاص و عام و محكم و متشابه و قد يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له و جهان كلام عام و كلام خاص مثل القرآن و قد قال الله تعالى في كتابه: «ما أتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا» فيشتهب على من لم يعرف و لم يدر ما عني الله به و رسوله».

۱۸. شایان ذکر است که قاطبهٔ علمای شیعه در گذر زمان به مصونیت قرآن از هرگونه تحریف به زیادت و نقصان باور داشته و دارند (برای کتاب شناسی عدم تحریف قرآن در شیعه نک: استادی، ۱۳۹۴).



نه طرح مبحثی با عنوان اختلاف قرائات (نک: قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۹). این امر برخلاف دیدگاه قاطبه علمای شیعه مبنی بر مصونیت قرآن از هرگونه تحریف است (نک: استادی، ۱۳۹۴، ص ۷۷-۱۰۶). اما در سوی مقابل، حویزی و فیض کاشانی از مؤلفان تفاسیر روایی متأخر، اگرچه همانند مفسران متقدم به ذکر روایاتی دال بر وقوع تحریف پرداخته، اما به آوردن روایات حوزه اختلاف قرائات نیز با ارجاع به مجمع البیان و جوامع الجامع طبرسی نظر داشته‌اند (نک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۸، ۲۲۰، ۲۵۲؛ ج ۲، ص ۱۱۶، ۲۰۱، ۲۶۶؛ ج ۳، ص ۲۳، ۱۷۸، ۲۶۶، ۲۷۴؛ حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۴۳، ۱۹۴، ۲۱۷، ۲۴۱؛ ج ۳، ص ۵۵، ۹۰، ۱۳۸، ۳۲۳؛ ج ۴، ص ۹۹، ۲۱۶). این دو در این روایات، برخلاف همگنان متقدمشان، نه تنها قرائات منسوب به اهل بیت (ع) و صحابه رسول خدا (ص)، بلکه قرائات سایر قاریان هفتگانه و چهارده‌گانه را نیز نقل کرده‌اند. توجه به نقش اساسی شیخ طوسی و روش او در تفسیر تبیان در مواجهه با روایات اختلاف قرائات و اثرگذاری آن بر تفاسیر بعدی از جمله مجمع البیان به درک بهتر چرایی این تفاوت رویکرد مدد می‌رساند (کریمی‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۳-۲۱). این‌که حویزی و فیض مجمع البیان را به عنوان منبع برگزیده و تبیان را کنار نهاده‌اند، زمینه‌ای شد تا برخلاف شیخ که از این روایات بیشتر کارکردی تفسیری مدنظر دارد، همچون طبرسی از منظر اختلاف قرائات به ذکر این روایات روی آورند. البته طبرسی روایات مرتبط با این حوزه را که به نوعی دلالت بر وقوع تحریف در قرآن را دارد، در تفسیرش نیاورده است، اما حویزی و فیض علاوه بر ذکر روایات اختلاف قرائات، روایات دال بر وقوع تحریف را نیز آورده‌اند (برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۲۶۷-۲۸۲).

از دیگر وجوه تمایز تفاسیر شش‌گانه مورد بحث، ذیل مباحث علوم قرآنی می‌توان به تفاوت عملکرد مؤلفان آن‌ها نسبت به مسئله اسباب نزول اشاره داشت. مقایسه این تفاسیر حاکی از آن است که در این مسئله، قمی و بحرانی به گونه‌ای خاص تر نسبت به سایر مفسران متفاوت عمل کرده‌اند. همان‌گونه که در بخش مباحث کلامی آمد، قمی برخلاف سایر مفسران به نقل روایاتی پرداخت که دلالت بر عدم عصمت انبیا دارد. او بخشی از این روایات را به عنوان بیان اسباب نزول آیات آورده است، همچون روایات ذیل آیات ۴ و ۳۷ سوره احزاب (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۷۳). در خصوص زمینه‌های مؤثر بر چرایی این تفاوت عملکرد، ذیل مباحث کلامی سخن گفته شد. اما آنچه بحرانی را در گزینش روایات مرتبط با اسباب نزول، متمایز از سایر مفسران کرده است و در مواضع دیگری در سرتاسر تفسیر البرهان نیز دیده می‌شود،



تأکید و اصرار او به گزینش روایاتی در بیان فضائل و مناقب امام علی (ع) و توجه ویژه به مسئلهٔ خلافت و جانشینی حضرت و در مقابل، مذمت مخالفان ایشان به ویژه خلفای سه گانه و دختران خلیفهٔ اول و دوم، عایشه و حفصه، است. این مطلب با توجه به عناوین و مضامین آثار و تألیفات بحرانی (نک: خوانساری، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۸۱-۱۸۳) و تعلقات خاطر وی به سخن پردازی در باب مناقب و مثالب قابل تحلیل و تبیین است. گزینش منبعی که مفسر با ارجاع به آن به ذکر روایات مدنظرش می پردازد، از دیگر زمینه های اثرگذار بر تفاوت عملکرد مؤلفان تفاسیر روایی در مسئلهٔ اسباب نزول و عملکرد بحرانی است. در این مقوله، بحرانی غالباً با ارجاع به تأویل الآیات شرف الدین استرآبادی (نک: بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۸۹۲؛ ج ۴، ص ۸۶-۸۸؛ ج ۵، ص ۷۰) و در موارد معدودی با استفاده از روضة الواعظین ابن فارسی و هداية الکبریٰ خُصیبی (نک: بحرانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۰۴-۸۰۶؛ ج ۴، ص ۵۲-۵۵) به ذکر روایات در خصوص اسباب نزول آیات می پردازد، درحالی که فیض کاشانی و حویزی، دو مفسر هم عصر بحرانی، در تألیف تفاسیرشان از این منابع استفاده ای نکردند (برای تفصیل نک: پیچان، ۱۴۰۴، ص ۲۸۲-۳۰۰).

نتیجه گیری

اگرچه عدهٔ کثیری از مؤلفان در حوزهٔ روش ها و گرایش های تفسیری شیعه، تفاسیر روایی را تفاسیری غیراجتهادی معرفی کرده اند، اما شواهد گویای آن است که صاحبان این تفاسیر با هدف کشف مراد آیات دست به اجتهاد زده و در قالب گزینش منابع و روایات به طرح نظرات تفسیری خود اقدام نموده اند. بهترین طریق برای فهم این حقیقت، تطبیق این تفاسیر با یکدیگر و توجه به وجوه تمایز آن هاست. این تمایزات نشانگر تفاوت دیدگاه یا دغدغهٔ این مفسران است. در این پژوهش با تطبیق شش تفسیر روایی مشهور متقدم و متأخر شیعه مشخص شد که این تفاسیر در یازده مسئلهٔ اساسی در حوزهٔ مباحث فقهی، کلامی و علوم قرآنی متمایز از یکدیگرند. با در نظر گرفتن مجموع زمینه های اثرگذار بر وجوه تمایز تفاسیر روایی شیعه می توان دریافت که اگرچه علل و عوامل گوناگونی در این امر دخیل بوده اند، اما نقش سه عامل شاخص زیر به ترتیب در جرایبی تمایز این تفاسیر پررنگ تر و اساسی تر است: پیدایش حکومت صفویه به عنوان نقطه عطفی در تاریخ فقه سیاسی شیعه؛ سیر تطور و تحول اندیشهٔ کلامی شیعه پیش و پس از مکتب



عقل‌گرایانه بغداد؛ گزینش مجمع‌البیان طبرسی به عنوان منبع از سوی مؤلفان تفاسیر روایی متأخر شیعه، به‌ویژه حویزی و فیض کاشانی.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع را تأیید می‌کنند.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به‌طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله و نگارش پیش‌نویس و نسخه‌های بعدی آن اعم از نسخهٔ بازبینی شده، ویراسته و ... مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش مقاله هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

حامی مالی

نویسندگان مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

سپاسگزاری

این مقاله مستخرج از رسالهٔ دکتری نویسندهٔ اول است. در همین جا از استادان راهنما و مشاور رساله سپاسگزاری می‌شود.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین. (۱۳۷۸ش). **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحید**، قم: جامعهٔ مدرسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). **عیون أخبار الرضا(ع)**، (تحقیق مهدی لاجوردی)، تهران: نشر جهان.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸ق). **دیوان المبتدأ**، بیروت: دار الفکر.
۵. ابن مسکویه، احمد بن محمد. (۱۳۸۹ش). **تجارب الأمم**، (ترجمهٔ ابوالقاسم امامی)، تهران: سروش.
۶. استادی، کاظم. (۱۳۹۴ش). **کتاب‌شناسی عدم تحریف قرآن**، **آینهٔ پژوهش**، ۲۶ (۲)، ۷۷-۱۰۶.
۷. استرآبادی، محمدامین. (۱۴۲۶ق). **الفوائد المدنیة**، (تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۸. اسعدی، محمد. (۱۳۹۹ش). «جریان روایت‌گری» در: **آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. اوپسی، کامران؛ مؤدب، رضا. (۱۳۹۷ش). **کاربست‌های عقل تفسیری با تأکید بر محدودهٔ آن**، **عقل و دین**، ۱۰ (۲)، ۸۹-۱۱۰.
۱۰. ایازی، محمدعلی. (۱۳۷۳ش). **سیر تطور تفاسیر شیعه**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. بابایی، علی‌اکبر. (۱۳۸۶ش). **مکاتب تفسیری**، تهران: سمت - پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.
۱۲. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۴ش). **البرهان فی تفسیر القرآن**، قم: مؤسسه البعثة.
۱۳. برآشر، مئیر. (۱۳۹۹ش). **قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعهٔ امامیه**، (ترجمهٔ نصرت نیل ساز و پریسا عسکری)، تهران: حکمت.
۱۴. پارسا، فروغ. (۱۳۹۳ش). **تفاسیر شیعی و تحولات تاریخی ایران**، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۰ش). «امامیه»، در: **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**، تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۶. پیچان، مهدی؛ نیل ساز، نصرت. (۱۴۰۱ش). **پیش و پس از گلدتسیهر؛ واکاوی سیر تحولات مطالعات تفسیری**، **آینهٔ پژوهش**، ۳۳ (۳)، ۶۹-۸۷. DOI: 10.22081/JAP.2022.74026
۱۷. پیچان، مهدی؛ نیل ساز، نصرت. (۱۴۰۳ش). **تحلیل تطبیقی مواجههٔ مؤلفان تفاسیر روایی شیعه با مسألهٔ نسخ آیات صلح با آیات قتال**، **مطالعات تفسیر تطبیقی**، ۹ (۱)، ۵۶-۷۷. <https://doi.org/10.22034/csqa.2024.435668.1387>
۱۸. پیچان، مهدی؛ نیل ساز، نصرت؛ پارسا، فروغ. (۱۴۰۲ش). **واکاوی بازتاب شرایط زمینه‌ای در تدوین**



- تفاسیر روایی شیعی؛ مطالعه موردی: مسئله نماز جمعه. مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۲۹ (۷۵)، ۹۶-۷۶.
<https://dori.net/dor/20.1001.1.17358701.1402.29.75.5.8>
۱۹. پیچان، مهدی. (۱۴۰۴ ش). هرمنوتیک تفاسیر روایی شیعه. تهران: انتشارات انجمن مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
۲۰. جبرئیلی، محمدصفر. (۱۳۸۹ ش). سیر تطور کلام شیعه. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹ ش). صفویه در عرصه دین و فرهنگ و سیاست. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۲. جمشیدی، اسدالله. (۱۳۸۲ ش). سیر تاریخی تدوین تفاسیر روایی شیعه. نشریه معرفت، ۱۲ (۷۰)، ۸۶-۹۷.
۲۳. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۳ ش). نهاية الوصول إلى علم الأصول. (تحقیق ابراهیم بهادری). قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۴. حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). نورالتقلین، (تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی). قم: اسماعیلیان.
۲۵. خالقی، علی. (۱۳۹۲ ش). تحلیلی بر تفکر سیاسی فقهای شیعه در عصر ایلخانان. سیاست متعالیه، ۱ (۳)، ۹۹-۱۲۰.
۲۶. خوانساری، محمدباقر. (۱۳۹۰ ش). روضات الجنات. قم: اسماعیلیان.
۲۷. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۳ ق). البیان. بیروت: دار الزهراء.
۲۸. رستمی، علی اکبر. (۱۳۸۰ ش). آسیب شناسی و روش شناسی تفسیر معصومان (ع). بی جا: کتاب مبین.
۲۹. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۲ ش). درسنامه روش ها و گرایش های تفسیری قرآن. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۰. رفیعی، علی. (۱۳۸۲ ش). اندیشه های سیاسی مسلمانان. تهران: نشر یاقوت.
۳۱. سروش، محمد. (۱۳۷۵ ش). «محقق اردبیلی و مسأله حکومت در عصر غیبت»، در مجموعه مقالات کنگره محقق اردبیلی. قم: دفتر کنگره بزرگداشت مقدس اردبیلی.
۳۲. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹ ش). منطق تفسیر قرآن، در: آسیب شناسی جریان های تفسیری. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۳۹۵ ش). الاتقان. (ترجمه مهدی حائری قزوینی). تهران: امیرکبیر.
۳۴. صفت گل، منصور. (۱۳۸۱ ش). ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی. تهران: خدمات فرهنگی رسا.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان. تهران: ناصر خسرو.

۳۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. (تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). **فهرست**. قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۸. طهرانی، شیخ آقابزرگ. (۱۴۰۸ق). **الذریعه إلى تصانیف الشیعه**. قم و تهران: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی.
۳۹. علوی مهر، حسین. (۱۳۸۱ش). **روش‌ها و گرایش‌های تفسیری**. قم: اسوه.
۴۰. علی تبار، رمضان. (۱۴۰۰ش). **ظرفیت‌های منبعی و ابزاری عقل در تولید علم دینی (با تأکید بر آیات قرآن)**. **قرآن پژوهی**، ۱(۲)، ۱۳۰-۱۵۰.
۴۱. عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۷۳ش). **مبانی و روش‌های تفسیر قرآن**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۲. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**. (تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی). تهران: المطبعة العلمية.
۴۳. غفارزاده، علی؛ پیچان، مهدی. (۱۴۰۳ش). تحلیل تطبیقی تفسیر قمی و تفسیر صافی در مسأله آیات مستثنیات. **پژوهش‌های تفسیر تطبیقی**، ۱۰(۱)، ۲۶-۲۹. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10179.2297>
۴۴. فاکر میدی، محمد. (۱۳۷۶ش). تفاسیر روایی قرن یازدهم هجری؛ رویکردی دوباره به تفاسیر روایی. **علوم حدیث**، ۲(۳)، ۲۳۸-۲۶۲.
۴۵. فائز، قاسم. (۱۳۹۰ش). بررسی نظریه آیات مستثنیات سور مکی و مدنی. **مطالعات تفسیری**، ۲(۸)، ۱۲۷-۱۵۲.
۴۶. فرات کوفی، فرات بن ابراهیم. (۱۴۱۰ق). **تفسیر فرات کوفی**. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۷. فرهانی منفرد، مهدی. (۱۳۷۷ش). **مهاجرت علمای شیعه از جبل عامل به ایران در عصر صفوی**. تهران: امیرکبیر.
۴۸. فقیه ایمانی، محمدرضا؛ مصلائی پور، عباس. (۱۳۹۳ش). روش علامه طباطبائی در تفسیر «البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن» در مقایسه اجمالی با تفسیر «المیزان». **پژوهش‌های قرآن و حدیث**، ۴۷(۱)، ۱۳۱-۱۵۲. <https://doi.org/10.22059/jqst.2014.51936>
۴۹. فهیمی تبار، حمیدرضا. (۱۳۹۰ش). **اجتهاد در تفسیر روایی امامیه**. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۵۰. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**. (تحقیق حسین اعلمی). تهران: مکتبه الصدر.
۵۱. قبادی، مریم. (۱۳۸۹ش). **تفسیر فرات کوفی**. **حکمت اسراء**، ۲(۴)، ۱۲۷-۱۵۲. <https://dor.isc.ac/> 20.1001.1.23832916.1389.2.2.6.5
۵۲. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). **تفسیر القمی**. (تحقیق طیب موسوی جزائری). قم: دار الکتاب.

۵۳. کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۸۵ش). اختلاف قرائت یا تحریف قرآن؛ نگاهی به نقل روایات شیعه در تفسیر التبیان. علوم حدیث، ۱۱(۲)، ۳-۲۱.
۵۴. کریمینیا، مرتضی. (۱۳۹۰ش). چهار پارادایم تفسیری شیعه: مقدمه‌های در تاریخ تفسیر شیعی بر قرآن کریم، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، ۵۰(۲)، صص ۱۷۲-۱۹۶. <https://doi.org/10.17358/701.1390.1.20.1001.1.17358701.1390.1>
۵۵. کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۹۲ش). ریشه‌های تکوین نظریه اعجاز قرآن و تبیین وجوه آن در قرون نخست. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۶(۱)، ۱۱۳-۱۴۴. <https://doi.org/10.22059/jqst.2013.35014>
۵۶. کلباسی اشتری، زهرا؛ احمدنژاد، امیر. (۱۳۹۳ش). نقد دیدگاه مفسران معاصر درباره تعامل پیامبر با اهل کتاب در مکه. پژوهش‌های قرآن و حدیث، ۴۷(۲)، ۱۷۵-۲۰۱. <https://doi.org/10.22059/jqst.2014.54275>
۵۷. گلیو، رابرت. (۱۳۹۵ش). هرمنوتیک متقدم شیعی: برخی فنون تفسیری منسوب به امامان شیعه، تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی، ترجمه مریم ولایتی، قم: دارالحدیث، صص ۲۵۷-۲۹۴.
۵۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۹. مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۸۰ش). بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن، (ترجمه محمدکاظم رحمتی). هفت آسمان، ۳(۱۱)، ۴۱-۷۸. دسترس پذیر در: https://journals.ur.ac.ir/article_73422.html
۶۰. مدرسی طباطبایی، حسین. (۱۳۶۲ش). زمین در فقه اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶۱. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران، (ترجمه علی خیاط و علی نصیری). قم: تمهید.
۶۲. مولوی، محمد و محمدحسن شاطری. (۱۳۹۷ش). تحولات تفسیر قرآن در مذهب شیعه در عصر صفوی، شیعه پژوهی، ۴(۱۴)، صص ۱۰۵-۱۲۷.
۶۳. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ش). رجال النجاشی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۶۴. نشار، علی سامی. (۱۴۲۹ق). نشأة الفكر الفلسفی الإسلامی. قاهره: دار السلام.
۶۵. نیل ساز، نصرت؛ جلیلیان، سعید. (۱۳۹۴ش). علامه طباطبایی و تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن. اندیشه علامه طباطبایی، ۲(۳)، ۵۳-۸۴. <https://doi.org/10.22054/tat.2018.9506.16>
۶۶. ورهرام، غلامرضا. (۱۳۸۵ش). نظام سیاسی و سازمان‌های اجتماعی ایران در عصر قاجار. تهران: معین.
۶۷. ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷ش). تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی. تهران: بعثت.



References

The Holy Qur'ān. [In Arabic]

1. Ālīṭabar, Riḍā. (2021). Qābīliyat-hā-ye ma'rifatī va abzārī-ye 'aql dar towlīd-e dānesh-e dīnī bā tākīd bar āyāt-e qur'ānī [The Epistemological and Instrumental Capacities of Reason in Producing Religious Knowledge with Emphasis on Quranic Verses]. *Muṭāla'āt-e Qur'ānī* [Quranic Studies], 1(2), 130–150. [in Persian]
2. 'Amīd Zanjānī, 'Abbās 'Alī. (1994). *Mabānī va ravesḥ-hā-ye tafsīr-e Qur'ān* [Foundations and Methods of Quranic Interpretation]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
3. Aṣādī, Muḥammad. (2010). Garāyish-hā-ye revāyat-meḥvar [Narrative-Oriented Trends]. In *Āsīb-shināsī-ye jaryān-hā-ye tafsīrī* [Pathology of Exegetical Currents]. Qom: Pajūhishgāh-e Ḥawzah va Dānishgāh. [in Persian]
4. Ashtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. (1999). *Gozīdeh-ī az āthār-e ḥukamā-ye elāhī-ye Īrān* [Selections from the Works of Iranian Theosophical Scholars]. Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [in Persian]
5. Al-'Ayyāshī, Muḥammad ibn Mas'ūd. (1960). *Tafsīr al-'Ayyāshī* [The Exegesis of al-'Ayyāshī] (H. R. Maḥallatī, Ed.). Tehran: Al-Maṭba'ah al-'Ilmīyyah. [In Arabic]
6. Āyazī, Muḥammad 'Alī. (1994). *Sayr-e taṭavvor-e tafsīr-e Shī'ah* [The Evolution of Shiite Exegesis]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [in Persian]
7. Bābā'ī, Aḥmad 'Alī. (2007). *Makātab-e tafsīrī* [Exegetical Schools]. Tehran: SAMT – Pajūhishgāh-e Ḥawzah va Dānishgāh. [in Persian]
8. Al-Baḥrānī, Hāshim ibn Sulaymān. (1995). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Proof in the Interpretation of the Quran]. Qom: Mu'assasat al-Ba'tḥah. [In Arabic]
9. Bar-Asher, Meir. (2020). *Qur'ān va advār-e nakhustīn-e tafsīr-e Shī'ī* [The Qur'an and the Early Periods of Shiite Exegesis] (N. Nīlsāz & P. 'Askarī, Trans.). Tehran: Ḥikmat. [in Persian]
10. Fahīmī Ṭabār, Ḥusayn Raḍī. (2011). *Ijtihād dar tafāsīr-e revāyī-ye Shī'ah* [Ijtihād in Shiite Narrative Exegeses]. Tehran: Dānishgāh-e Emām Ṣādiq. [in Persian]
11. Fāker Meybadī, Muḥammad. (1997). Tafsīr-e revāyī dar qarn-e yāzdahum-e hijrī: rūykar-dī nūsāzī-shodeh [Narrative Exegesis in the 11th Century AH: A Renewed Approach]. *Muṭāla'āt-e Ḥadīth* [Hadith Studies], 2(3), 238–262. [in Persian]



12. Faqīh Īmānī, Muḥammad Riḍā, & Muṣallā'ī-Pūr, Akbar. (2014). Ravesh-e 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī dar tafsīr al-Bayān dar muqāyiseh bā tafsīr al-Mizān [ʻAllāmah Ṭabāṭabā'ī's Method in Tafsīr al-Bayān Compared to Tafsīr al-Mizān]. *Muṭāla'āt-e Qur'ān va Ḥadīth* [Quranic and Hadith Studies], 47(1), 131–152. <https://doi.org/10.22059/JQST.2014.51936> [in Persian]
13. Farāhānī Munfarid, Maḥdī. (1998). *Muhājirat-e 'ulamā-ye Shī'ah az Jabal 'Āmil bih Irān dar 'aṣr-e Ṣafavī* [Migration of Shiite Scholars from Jabal 'Āmil to Iran During the Safavid Era]. Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
14. Fayḍ, Qāsim. (2011). *Taḥlīl-e naẓariyeh-ye āyāt-e estithnā dar sūrah-hā-ye makkī va madanī* [Analysis of the Theory of Exceptional Verses in Meccan and Medinan Surahs]. *Muṭāla'āt-e Tafsīrī* [Exegetical Studies], 2(8), 127–152. [in Persian]
15. Fayḍ al-Kāshānī, Mullā Muḥsin. (1995). *Al-Tafsīr al-Ṣafī* [The Pure Exegesis] (Ḥ. A'lamī, Ed.). Tehran: Maktabat al-Ṣadr. [In Arabic]
16. Furāt al-Kūfī, Furāt ibn Ibrāhīm. (1990). *Tafsīr Furāt al-Kūfī* [The Exegesis of Furāt al-Kūfī]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
17. Ghaffarzādeh, Aḥmad, & Pīchān, Maḥdī. (2024). Taḥlīl-e taṭbīqī-e tafsīr-e Qummī va tafsīr-e Ṣāfi dar mas'aleh-ye āyāt-e mustathniyāt [Comparative Analysis of Tafsīr al-Qummī and Tafsīr al-Ṣāfi on the Issue of Exceptional Verses]. *Muṭāla'āt-e Tafsīrī Taṭbīqī* [Comparative Exegetical Studies], 10(1), 1–26. <https://doi.org/10.22091/ptt.2024.10179.2297> [in Persian]
18. Gleave, Robert. (2016). Hurmānūtīk-i nakhustīn-i Shī'ī: barkhī ravesh-hā-ye tafsīrī mansūb bih āimmat-i Shī'ah [Early Shiite Hermeneutics: Some Exegetical Techniques Attributed to the Shiite Imams]. In *Tafsīr-e Imāmī dar pazhūheshhā-ye gharbī* [Imamate Exegesis in Western Scholarship] (M. Valāyatī, Trans., pp. 257–294). Qom: Dār al-Ḥadīth. [in Persian]
19. Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf. (2004). *Nihāyat al-uṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* [The Ultimate in Principles of Jurisprudence] (I. Bahādorī, Ed.). Qom: Mu'assasat Emām Ṣādiq. [In Arabic]
20. Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'ah. (1995). *Nūr al-thaqalayn* [The Light of the Two Weighty Things] (Ḥ. R. Maḥallatī, Ed.). Qom: Ismā'īlīyān. [In Arabic]
21. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1958). *Uyūn akhbār al-Riḍā* [The Wellsprings of the Reports of al-Riḍā] (M. Lajvardī, Ed.). Tehran: Nashr-e Jahān. [In Arabic]



22. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1978). *Al-Tawḥīd* [The Divine Oneness]. Qom: Jāmi'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
23. Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1988). *Dīwān al-mubtadā* [The Chronicle of Origins]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
24. Ibn Miskawayh, Aḥmad ibn Muḥammad. (2010). *Tajārib al-umam* [The Experiences of Nations] ('A. Emāmī, Trans.). Tehran: Surūsh. [in Persian]
25. Istarābādī, Muḥammad Amīn. (2005). *Al-Fawā'id al-madanīyyah* [The Medinan Benefits] (Raḥmatollāh Raḥmatī 'Arākī, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
26. Jabrā'īlī, Muḥammad Šādiq. (2010). *Sayr-e taṭavvor-e kalām-e Shī'ah* [The Evolution of Shiite Theology]. Qom: Mu'assasat-e Farhangī va Andīsheh-ye Islāmī. [in Persian]
27. Jafarīyān, Rasūl. (2000). *Šafavīyah dar 'araṣeh-ye dīn, farhang va siyāsat* [Safavids in the Sphere of Religion, Culture, and Politics]. Qom: Pajūhishgāh-e Ḥawzah va Dānishgāh. [in Persian]
28. Jamshīdī, Asghar. (2003). Taḥavvol-e tārikhī-e tafsīr-e revāyī-ye Shī'ah [Historical Development of Shiite Narrative Exegesis]. *Majallah-ye Ma'rifat* [Ma'rifat Journal], 12(70), 86–97. [in Persian]
29. Karīmīniyā, Muḥsin. (2006). Qir'āt yā taḥrīf-e Qur'ān: nigāh-ī bih revāyāt-e Shī'ī dar tafsīr al-Tibyān [Variant Readings or Distortion of the Quran: A Look at Shiite Traditions in Tafsīr al-Tibyān]. *Muṭāla'āt-e Ḥadīth* [Hadith Studies], 11(2), 3–21. [in Persian]
30. Karīmīniyā, Muḥsin. (2011). Chahār ulgū-ye tafsīrī-ye Shī'ī: darāmad-ī bar tārikh-e tafsīr-e Shī'ī-ye Qur'ān [Four Shiite Interpretive Paradigms: An Introduction to the History of Shiite Exegesis of the Quran]. *Journal of Historical Studies of the Quran and Hadith*, 50 (2), 172–196. <https://doi.org/20.1001.1.17358701.1390.17.50.7.6> [in Persian]
31. Karīmīniyā, Muḥsin. (2013). Khāstgāh-e naẓariyeh-ye i'jāz-e Qur'ān va ab'ād-e ān dar sadah-hā-ye nakhust [Origins of the Theory of the Inimitability of the Quran and its Aspects in the Early Centuries]. *Muṭāla'āt-e Qur'ān va Ḥadīth* [Quranic and Hadith Studies], 46(1), 113–144. <https://doi.org/10.22059/JQST.2013.35014> [in Persian]
32. Kalbāsi, Zahrā, & Aḥmadnejād, 'Alī. (2014). Naqd-e dīdgāh-e mufasssīrān-e mu'āshir darbāreh-ye ta'āmol-e payāmbār bā ahl al-kitāb dar Makkah [Critique of Contemporary Exegetes' Views on the Prophet's Interaction with the People of the Book in Mecca].



- Muṭāla'āt-e Qur'ān va Ḥadīth*** [Quranic and Hadith Studies], 47(2), 175–201. <https://doi.org/10.22059/JQST.2014.54275> [in Persian]
33. Khālīqī, 'Alī. (2013). Taḥlīl-e andīsheh-ye siyāsī-ye Shī'ah dar 'aṣr-e Ilkhānī [Analysis of Shiite Political Thought in the Ilkhanid Era]. ***Siyāsāt-e Mut'ālīyah*** [Transcendent Politics], 1(3), 99–120. [in Persian]
 34. Al-Khuṭī, Abū al-Qāsim ibn 'Alī Akbar. (1983). ***Al-Bayān fī tafsīr al-Qur'ān*** [The Exposition in the Interpretation of the Quran]. Beirut: Dār al-Zahrā'. [In Arabic]
 35. Al-Khwānsārī, Muḥammad Bāqir. (2011). ***Rawḍāt al-jannāt*** [The Gardens of Paradise]. Qom: Ismā'īliyyān. [In Arabic]
 36. Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. (1983). ***Biḥār al-anwār*** [Seas of Lights]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
 37. Ma'rīfat, Muḥammad Hādī. (2000). ***Al-Tafsīr wa al-mufasssīrūn*** [Exegesis and Exegetes] ('A. Khayyāt & 'A. Naṣīrī, Trans.). Qom: Tamhīd Publications. [in Persian]
 38. Mīr Lawḥī, Muḥammad, & Shāṭirī, Muḥammad Ḥusayn. (2018). Taḥavvolāt-e tafsīr-e Qur'ān dar Islām-e Shī'ī dar dawrān-e Ṣafavīyah [Developments in Quranic Exegesis in Shiite Islam During the Safavid Era]. ***Muṭāla'āt-e Shī'ah-shīnāsī*** [Shiite Studies], 4(14), 105–127. [in Persian]
 39. Muḍarrisī Ṭabāṭabā'ī, Ḥusayn. (1983). ***Arḍ dar fiqh-e Islāmī*** [Land in Islamic Jurisprudence]. Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [in Persian]
 40. Muḍarrisī Ṭabāṭabā'ī, Ḥusayn. (2001). Munāqashāt-e dīrīneh darbāreh-ye taḥrīf-e Qur'ān [Ancient Disputes Over Quranic Distortion] (M. K. Raḥmatī, Trans.). ***Haft Āsmān*** [Haft Asman], 3(11), 41–78. [in Persian]
 41. Al-Najāshī, Aḥmad ibn 'Alī. (1986). ***Rijāl*** [Biographical Dictionary]. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
 42. Nashshār, 'Alī Sāmī. (2008). ***Nash'at al-fīkr al-falsafī fī al-Islām*** [The Emergence of Philosophical Thought in Islam]. Cairo: Dār al-Salām. [In Arabic]
 43. Nīlsāz, Nosrat, & Jalīliyyān, Suhaylā. (2015). 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī va tafsīr al-Bayān fī al-muwāfaqah bayn al-ḥadīth wa al-Qur'ān ['Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Tafsīr al-Bayān fī al-Muwāfaqah bayn al-Ḥadīth wa al-Qur'ān]. ***Andīsheh-ye 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī*** ['Allāmah Ṭabāṭabā'ī Thought], 2(3), 53–84. <https://doi.org/10.22054/TAT.2018.9506.16> [in Persian]
 44. Ūstādī, Rīdā. (2015). Kitāb-shīnāsī-ye 'adam-e taḥrīf-e Qur'ān [Bibliography on the



- Non-Distortion of the Quran]. *Āyineh-ye Pazhūhesh* [Ayeneh-ye Pazhuhesh], 26(2), 77–106. [in Persian]
45. 'Ūvīsī, Karīm, & Mu'addab, Riḏā. (2018). Kārbord-hā-ye tafsīr-e 'aqlī bā tākīd bar qalamraw-e ān [Applications of Rational Exegesis with Emphasis on its Scope]. *'Aql va Dīn* [Reason and Religion], 10(2), 89–110. [in Persian]
46. Pākatchī, Aḥmad. (2001). Imāmīyah [Imamiyyah]. In *Dā'irat al-Ma'ārif-e Buzurg-e Islāmī* [The Great Islamic Encyclopedia]. Tehran: Markaz-e Dā'irat al-Ma'ārif-e Buzurg-e Islāmī. [in Persian]
47. Pārsā, Fāṭimah. (2014). *Tafāsīr-e Shī'ah va dagardīsī-hā-ye tārikhī dar Īrān* [Shiite Exegeses and Historical Transformations in Iran]. Tehran: Pajūhishgāh-e 'Ulūm-e Insānī va Muṭāla'āt-e Farhangī. [in Persian]
48. Pīchān, Mahdī. (2025). *Hurmānūtik-e tafāsīr-e revāyī-ye Shī'ah* [Hermeneutics of Shiite Narrative Exegeses]. Tehran: Anjoman-e Muṭāla'āt-e Qur'ānī va Farhang-e Islāmī. [in Persian]
49. Pīchān, Mahdī, & Nīlsāz, Nosrat. (2022). Pīsh va pas az Guldhītshir: taḥlīl-i bar muṭāla'āt-e tafsīrī [Before and After Goldziher: An Analysis of Exegetical Studies]. *Āyineh-ye Pazhūhesh* [Ayeneh-ye Pazhuhesh], 33(3), 69–87. <https://doi.org/10.22081/JAP.2022.74026> [in Persian]
50. Pīchān, Mahdī, & Nīlsāz, Nosrat. (2024). Taḥlīl-e taṭbīqī-ye mufasssārān-e revāyī-ye Shī'ah darbāreh-ye naskh-e āyāt-e ṣulḥ bā āyāt-e qitāl [Comparative Analysis of Shiite Narrative Exegetes on Abrogation of Verses of Peace by Verses of Combat]. *Muṭāla'āt-e Taṭbīqī-e Qur'ān* [Comparative Quranic Studies], 9 (17), 56–77. <https://doi.org/10.22034/csq.2024.435668.1387> [in Persian]
51. Pīchān, Mahdī, Nīlsāz, Nosrat, & Pārsā, Fāṭimah. (2023). Baztab-e sharāyīṭ-e zāmineh-ī dar tafsīr-e revāyī-ye Shī'ah: muṭāla'eh-ye mūredī namāz-e jum'ah [Reflection of Contextual Conditions in Shiite Narrative Exegesis: Case Study of Friday Prayer]. *Muṭāla'āt-e Tārikhī-e Qur'ān va Ḥadīth* [Historical Studies of Quran and Hadith], 29(75), 76–96. <https://dori.net/dor/20.1001.1.17358701.1402.29.75.5.8> [in Persian]
52. Qubādī, Muḥammad. (2010). Tafsīr-e Furāt-e Kūfī [Tafsīr Furāt al-Kūfī]. *Faṣlnāmah-ye Isrā'* [Isra Quarterly], 2(4), 127–152. [in Persian]
53. Al-Qummī, 'Alī ibn Ibrāhīm. (1984). *Tafsīr al-Qummī* [The Exegesis of al-Qummī] (Ṭ. Mūsawī Jazā'irī, Ed.). Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]



54. Rafi'i, 'Alī. (2003). *Andīsheh-ye siyāsī-ye musalmānān* [Muslim Political Thought]. Tehran: Nashr-e Yāqūt. [in Persian]
55. Reḍā'ī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī. (2003). *Darsnāmah-ye ravesḥ-hā va garāyish-hā-ye tafsīrī-ye Qur'ān* [Textbook of Quranic Exegetical Methods and Approaches]. Qom: Markaz-e Jahānī-ye 'Ulūm-e Islāmī. [in Persian]
56. Rustamī, 'Alī Akbar. (2001). *Āsīb-shināsī-ye ravesḥ-shināsī-ye tafsīr-e āimmaḥ* [Pathology and Methodology of the Imams' Exegesis]. [n.p.]: Kitāb-e Mubīn. [in Persian]
57. Šā'idī Rushan, Muḥammad Bāqir. (2010). *Manṭiq-e tafsīr-e Qur'ān* [Logic of Quranic Interpretation]. In *Āsīb-shināsī-ye jaryān-hā-ye tafsīrī* [Pathology of Exegetical Currents]. Qom: Pajūhishgāh-e Ḥawzah va Dānishgāh. [in Persian]
58. Šafātḡul, Manṣūr. (2002). *Sākhtār-e nahād-e dīn va andīsheh-ye dīnī dar Īrān-e 'aṣr-e Ṣafavī* [The Structure of Religious Institutions and Thought in Safavid Iran]. Tehran: Rasā. [in Persian]
59. Surūsh, Muḥammad. (1996). *Muḥaqqiq-e Ardabīlī va mas'aleh-ye ḥukūmat dar 'aṣr-e ḡhaybat* [Muḥaqqiq Ardabīlī and the Issue of Governance in the Occultation Era]. In *Majmū'ah-ye maqālāt-e Kungrih-ye Muḥaqqiq-e Ardabīlī* [Proceedings of the Congress of Muḥaqqiq Ardabīlī]. Qom: Dabīrkhāneh-ye Kungrih. [in Persian]
60. Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (2016). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [The Perfection in the Sciences of the Quran] (M. H. Qazvīnī, Trans.). Tehran: Amīr Kabīr. [in Persian]
61. Ṭabarsī, Faḡl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* [Compendium of Elucidation in the Interpretation of the Quran]. Tehran: Nashr-e Nāṣir Khosrow. [In Arabic]
62. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in the Interpretation of the Quran]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]
63. Ṭīhrānī, Āḡhā Buzurg. (1988). *Al-Dharī'ah ilā taṣānīf al-Shī'ah* [The Means to Shiite Writings]. Qom & Tehran: Ismā'īlīyān & Kitābkhāneh-ye Islāmī. [In Arabic]
64. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Clarification in the Interpretation of the Quran] (Qāṣir 'Āmilī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
65. Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (2000). *Al-Fihrist* [The Catalogue]. Qom: Maktabat al-Muḥaqqiq al-Ṭabāṭabā'ī. [In Arabic]



66. 'Alavī Mehr, Ḥusayn. (2002). *Ravesh-hā va garāyish-hā-ye tafsīrī* [Exegetical Methods and Approaches]. Qom: Uswah. [in Persian]
67. Valavī, 'Alī Muḥammad. (1988). *Tārīkh-e kalām va firaq-e Islāmī* [History of Islamic Theology and Sects]. Tehran: Mu'assasat al-Ba'thah. [in Persian]
68. Varhrām, Gholām-'Alī. (2006). *Niẓām-e siyāsī va sāzmānhā-ye ejtemā'ī-e Īrān dar 'ahd-e Qājār* [Political System and Social Institutions in Iran during the Qajar Era]. Tehran: Mu'tn. [in Persian]



The Lexical System of Sūrah al-Burūj Based on the Cognitive Mechanisms of Steadfastness in Faith

Mansour Homeirany¹ | Ebrahim Zareifar²

1. Corresponding Author, Master's Student in Quranic and Hadith Sciences, Quran and Hadith University, Payam-e Noor University, Fasa, Iran. Email: mansorhomeirany3137@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Islamic Azad University, Fasa, Iran. Email: ebrahim.zareifar@iau.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 21 July 2025

Revised: 10 September 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 10 November 2025

Keywords:

Qur'an, Sūrah al-Burūj, Lexical System, Faith, Cognitive Mechanisms, Tribulation (Fitnah).



Abstract

A semantic study of the Qur'anic lexis, which is so wisely embedded within the coherent structure of its surahs, facilitates access to an integrated network of the Book's profound meanings. Each surah is formed with a specific discursive structure, its lexical system purposefully organized to serve its pedagogical intent. Adopting an analytical approach with a focus on lexical semantics, this study examines the cognitive mechanisms underpinning steadfastness in faith amid trial and suffering within Sūrah al-Burūj. The findings indicate that the surah's lexical system is meticulously designed in alignment with its core discourse—fortifying faith amidst adversity. Through unique lexical choices such as *al-burūj* (the constellations), *al-maw'ūd* (the Promised Day), *shāhid* and *mashhūd* (witness and witnessed), *shahīd* (martyr), *aṣḥāb al-ukhdūd* (the companions of the trench), *qu'ūd* (sitting), *intiḳām* (retribution), *baṭsh* (seizure), *muḥīṭ* (encompassing), *maḥfūz* (preserved), and *al-fawz al-kabīr* (the great success), it instills a message of perseverance. Further analysis reveals that the surah's lexical field is organized within a protective framework; the lexical items operate not in isolation but within an interconnected network linked to the surah's discursive context, thereby representing deeper layers of the functionality of enduring faith.

Cite this article: Homeirany, M.; Zareifar, E. (2025). The Lexical System of Sūrah al-Burūj Based on the Cognitive Mechanisms of Steadfastness in Faith. *Quranic Doctrines*, 22(42), 259-293. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7213.2596>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

As divine revelation, the Qur'an possesses textual coherence, discursive harmony, and purposeful linguistic organization, where its words, phrases, and syntax are not random but are arranged according to a divine wisdom that serves each surah's pedagogical intent. Consequently, a profound comprehension of the Qur'anic message—especially at the surah level—requires attention to intra-textual relations, lexical networks, and semantic linkages within the surah's discursive framework. The central inquiry of this study is: how is the lexical system of Sūrah al-Burūj organized based on cognitive mechanisms that promote steadfastness in faith, and how does it aid in consolidating the believer's faith when confronting tribulation, violence, and suffering? The primary objective is to elucidate the role of this lexical system in activating such cognitive mechanisms. Secondary objectives include: (1) identifying the surah's core vocabulary and semantic networks, (2) analyzing their connection to the surah's discursive structure, (3) explaining the psychological and cognitive functions of these terms in redefining suffering, faith, and destiny, and (4) demonstrating how Qur'anic language enhances believers' spiritual resilience in crises. A review of scholarship shows that while studies on Sūrah al-Burūj exist, none have specifically analyzed its lexical system through the lens of cognitive mechanisms for steadfastness. The hypothesis posits that the selection and arrangement of lexis in this surah deliberately serve a discourse that fortifies faith under pressure, rooted in cognitively activated mechanisms.

Method

This qualitative research employs an analytical-descriptive approach centered on Sūrah al-Burūj as an independent discursive unit. Data comprise the surah's verses and semantic analyses of its lexis drawn from authoritative linguistic, exegetical, and linguistic studies. The procedure involved: first, analyzing the surah's central theme and dominant discourse; second, extracting its key lexical items; third, systematically examining their semantic relations, collocational patterns, and discursive connections at the macro level. Research stages included: (1) extraction of key terms, (2) mapping of semantic networks, (3) analysis of lexical-discursive integration, and (4) explanation of the cognitive and psychological functions of the lexis within the discourse of steadfastness.

Results

Findings demonstrate that the lexical system of Sūrah al-Burūj is organized in a deliberate, non-random manner. Structural analysis reveals two complementary discourses: (1) The discourse of tribulation and suffering (verses 1-11), employing terms like *ukh-dūd* (trench), *nār* (fire), *qu'ūd* (sitting), and *shuhūd* (witnesses) to frame suffering within concepts of testimony and divine oversight. (2) The discourse of divine power and



encompassing authority (verses 12-22), utilizing terms such as *batsh shadīd* (severe seizure), *ghafūr wadūd* (Forgiving, Loving), *dhū al-‘arsh al-majīd* (Possessor of the Glorious Throne), and *lawh mahfūz* (Preserved Tablet) to achieve cognitive stabilization and psychological reassurance. The analysis’s validity rests on intra-textual coherence, recurring lexical patterns, and consistency with the surah’s overarching discursive structure.

Conclusions

The study concludes that Sūrah al-Burūj possesses a coherent, purpose-driven lexical system. Its key terms form an integrated network serving the surah’s central discourse: steadfastness in faith during trials. The structural interplay of two discourses—one narrating believers’ oppression, the other affirming divine omnipotence and final justice—activates a cognitive-supportive mechanism. This mechanism operates by ascribing meaning to suffering, reinforcing hope in the “great success” (*al-fawz al-kabīr*), and redefining the power-faith dynamic, thereby stabilizing the believer’s faith in crisis. Thus, Sūrah al-Burūj exemplifies the Qur’an’s guiding linguistic function in providing psychological and spiritual support. Practical implications include applying this Qur’anic linguistic model in educational, religious psychology, and resistance discourse studies. Future research could extend this comparative analysis to other Meccan surahs.

Author Contributions

The first author was responsible for the semantic analysis, thematic extraction, and explication of the surah’s lexical system. The second author was responsible for data and source collection and the initial organization of research materials.

Data Availability Statement

No datasets were generated or analyzed during this study.

Acknowledgments

The authors sincerely thank all professors, researchers, and individuals who contributed to the development and completion of this article.

Ethical Considerations

The authors affirm adherence to academic integrity, avoiding any data fabrication, falsification, or plagiarism.

Funding

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.



Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.

Declaration on the Use of AI Tools

During the preparation of this manuscript, the authors used ChatGPT to assist in drafting an initial version. The AI-generated content was subsequently critically reviewed, substantively edited, and refined. The authors assume full responsibility for the final published content.



نظام واژگانی سوره بروج بر اساس سازوکارهای شناختی پایداری بر ایمان

✉ منصور حمیرانی^۱ | ابراهیم زارعی فر^۲

۱. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، فسا، ایران. رایانامه: mansorhomirany3137@gmail.com

۲. استادیار، گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، فسا، ایران. رایانامه: ebrahim.zareifar@iau.ac.ir

چکیده

مطالعه معناشناختی واژگان قرآن که به گونه‌ای حکیمانه در ساختار منسجم سوره‌ها و آیات جای‌گذاری شده‌اند، امکان دستیابی به شبکه‌ای منسجم از معانی ژرف این کتاب را فراهم می‌آورد. هر سوره در قالب ساختاری هدفمند و گفتمانی خاص شکل گرفته است و نظام واژگانی‌اش متناسب با غرض هدایتی آن، هدفمند سازمان یافته است. پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی و با تمرکز بر معناشناسی واژگان در بستر سوره بروج، به واکاوی سازوکارهای شناختی پایداری بر ایمان در برابر فتنه و رنج می‌پردازد. بنابر یافته‌های پژوهش، نظام واژگانی سوره متناسب با گفتمان سوره (تثبیت ایمان در دل رنج‌ها) طراحی شده و با واژگان و ترکیباتی منحصربه‌فرد مانند «بروج، موعود، شاهد و مشهود، شهید، اصحاب الاخذود، قعود، انتقام، بطش، محیط و محفوظ، فوز کبیر»، پیام پایداری و استقامت را به مؤمنان القا می‌کند. بررسی بیشتر این پژوهش به این نکته انجامید که فضای واژگانی این سوره با ساختاری محافظتی و مراقبتی سازمان یافته است، به گونه‌ای که واژه‌ها نه به صورت منفرد، بلکه در شبکه‌ای به هم پیوسته و در پیوند با فضای گفتمانی سوره، لایه‌های عمیق‌تری از کارکردهای ایمان پایداری را بازنمایی می‌کنند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۹

کلیدواژه‌ها

قرآن، سوره بروج، نظام واژگان، ایمان، سازوکارهای شناختی، فتنه.



استناد: حمیرانی، منصور؛ زارعی فر، ابراهیم. (۱۴۰۴). نظام واژگانی سوره بروج بر اساس سازوکارهای شناختی پایداری بر ایمان. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۲۵۹-۲۹۳.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7213.2596>

مقدمه

قرآن کریم به عنوان کلام الهی، در قالب یک نظام زبانی منسجم تجلی یافته است که فهم آن مستلزم شناخت روابط درون متنی و پیوندهای ساختاری میان واژگان و جملات است. در حالی که دستور زبان سنتی عمدتاً بر واحدهای محدود زبان همچون واژه و جمله تمرکز داشت و تحلیل متن در سطح کلان را خارج از قلمرو خود می دانست، تحول در مطالعات معناشناسی گفتمانی و زبان شناسی متنی نشان داد که بسیاری از لایه های معنایی، تنها از رهگذر تحلیل گفتمان و شبکه واژگانی در سطح متن حاصل می شود. از این رو، شناخت این ساختارها و ابزارهای انسجام بخش، از الزامات بنیادین در تفسیر و تحلیل معنایی قرآن محسوب می شود (حبیب کیانی، ۲۰۰۸، ص ۱۷). با این حال، تحلیل این عناصر باید در بافت متنی و موقعیتی خاص خود انجام گیرد، چراکه بافت متن، به ویژه بافت سوره های قرآن، نقش کلیدی در استخراج لایه های پنهان واژگان ایفا می کند (نک: خطابی، ۱۹۹۱، ص ۴۲؛ القفی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۵). «بافت» یا «سیاق» یکی از مهم ترین عناصر تأثیرگذار بر فهم متن است و به دو دسته کلی تقسیم می شود:

۱. بافت متنی (عوامل درون زبانی) که به روابط درونی اجزای متن و ساختار آن مربوط است.
۲. بافت موقعیتی (عوامل برون زبانی) که شامل مؤلفه های اجتماعی، تاریخی، فرهنگی و موقعیتی تولید متن است (عفیفی، ۲۰۰۱، ص ۸۵؛ لطفی پور؛ ساعدی، ۱۳۷۱، ص ۱۰؛ قائمی نیا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۰۹ - ۲۱۲).

در تحلیل بافت موقعیتی، برخی محققان بر این باورند که گفتمان در بستر پیشینه های فرهنگی، اجتماعی، تاریخی و شرایط زمانی و مکانی شکل می گیرد و همواره تحت تأثیر این بسترهاست (شعیری، ۱۳۸۵، ص ۵). از این منظر، بافت به عنوان مبنای اصلی سازمان دهی کلام، در فهم مراد گوینده نقشی کلیدی دارد. نظام واژگانی قرآن، شبکه ای منسجم و هدفمند از واژه ها و ترکیب هاست که در هر سوره متناسب با فضای گفتمانی و اهداف هدایتی آن سوره شکل می گیرد (نک: البرزی، ۱۳۶۸، ص ۲۵۲؛ بستانی، ۱۴۲۴، ص ۱۰). از آنجاکه زبان قرآن دارای نظام ارتباطی قاعده مندی است، باید معنای گزاره از طریق جایگاه آن در بافت و میدان معنایی ویژه بررسی شود (سلیمی؛ طالع زاری، ۱۴۰۲، ص ۳۰۲).

واژگان قرآنی در پیوند تنگاتنگ با بافت موضوعی، تاریخی و روان شناختی نزول سامان یافته اند و هر واژه در جایگاه خود، بخشی از نظام معنایی کلان قرآن را بازنمایی می کند. این



ساختار واژگانی، علاوه بر انتقال معانی زبانی، سازوکارهای شناختی شنونده یا خواننده قرآن را در جهت تعمیق ایمان و تصحیح نگرش‌ها فعال می‌سازد.

در این مقاله، اصطلاح «صفت شناختی» به ویژگی‌های ذهنی و ادراکی افراد اشاره دارد که نحوه فهم، تصمیم‌گیری و کنش‌های آنان را شکل می‌دهد. این صفت برگرفته از چهارچوب علوم شناختی است و می‌تواند شامل توانایی‌های تحلیل ذهنی، عنصر تفکر، تولید اندیشه و کنش باشد (نک: درزی، ۱۳۹۷، ص ۴۸ و ۵۶). در تحلیل گفتمانی سوره، «صفت شناختی» مؤمنان یا فتنه‌گران نقش مهمی در فهم رفتار و واکنش‌های آن‌ها دارد؛ یعنی کارهایی که انجام می‌دهند و تصمیماتی که می‌گیرند، فقط رفتار ظاهری نیست، بلکه نتیجه شیوه فکر کردن و ویژگی‌های ذهنی آن‌هاست که قرآن از طریق واژگان و جمله‌بندی‌های خود نشان می‌دهد. این رویکرد به ما امکان می‌دهد هم معنای واژگان، هم جنبه‌های روان‌شناختی و هم نقش آن‌ها در گفتمان سوره را هم‌زمان بررسی کنیم و نشان دهد چگونه ویژگی‌های شناختی، باورها و رفتارهای افراد را به هم پیوند می‌دهد.

پیشینه پژوهش: با وجود پژوهش‌های متعدد درباره مفاهیم قرآنی، به تحلیل نظام‌مند شبکه واژگانی سوره‌ها از منظر سازوکارهای شناختی کمتر توجه شده است. سوره بروج با سامان‌دهی واژگانی منسجم درباره پایداری بر ایمان در بستر فتنه، زمینه مناسبی برای چنین تحلیلی فراهم می‌کند. مطالعه این نظام واژگانی از منظر شناختی، درک عمیق‌تری از پیوند زبان قرآن با فرایندهای روان‌شناختی تقویت ایمان در شرایط تهدید فراهم می‌سازد.

بررسی پایگاه‌های داده مقالات و پژوهش‌های علمی مرتبط نشان می‌دهد تاکنون مقاله‌ای مستقل با عنوان «نظام واژگانی سوره بروج بر اساس سازوکارهای شناختی پایداری بر ایمان» منتشر نشده است و از این نظر، پژوهش حاضر نوآوری دارد.

البته به‌طور کلی، پژوهش‌هایی درباره سوره بروج انجام شده است، از جمله: مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گفتمان انتقادی سوره بروج از منظر نورمن فیرکلاف» به قلم محمدنبی احمدی و فرشته یزدانی (۱۴۰۰). نویسندگان این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی، نشانه‌های معنادار سوره بروج را با تکیه بر چهارچوب گفتمان انتقادی در سه سطح «توصیف، تبیین و تفسیر» تحلیل کرده‌اند، اما به نظام واژگانی سوره در پیوند با بافت و ساختار گفتمانی آن توجه نشده است. **سؤال پژوهش:** بر این اساس، پژوهش حاضر با رویکردی تحلیلی و با تمرکز بر معناشناسی



واژگان در بستر بافت سوره بروج، در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که نظام واژگانی سوره چگونه بر اساس سازوکارهای شناختی پایداری ایمان سازمان یافته و چه ارتباطی میان واژگان کلیدی آن با کارکرد روان شناختی تقویت ایمان در برابر فتنه و رنج برقرار است؟

۱. موقعیت سوره بروج

بر اساس جدول‌های ترتیب نزول، سوره بروج بیست و هفتمین سوره‌ای است که در مکه و در حدود سال چهارم بعثت نازل شده است. این سوره در جایگاه هشتاد و پنجم مصحف و میان سوره‌های انشقاق و طارق قرار گرفته و مشتمل بر بیست و دو آیه است (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۲۳۶؛ بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۹-۵۰).

برای دستیابی به فهمی دقیق از سوره، ضروری است که در نخستین گام، بافت بیرونی سوره یعنی زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و موقعیت نزول آن تحلیل گردد؛ و در گام بعد، به تحلیل بافت درونی سوره شامل ساختار آیات، نظم گفتمانی و پیوند واژگان پرداخته شود.

سوره بروج در فضای بحرانی ابتدای دعوت نبوی نازل شده است؛ زمانی که مؤمنان نوایمان تحت شدیدترین فشارهای روانی و جسمی مشرکان مکه قرار داشتند. این آزارها برای بازگرداندن مؤمنان به نظام فکری شرک‌آلود قریش بود، درحالی‌که آیین توحیدی پیامبر (ص) با عقلانیت و فطرت هماهنگ بود و با تحریف‌های ساختاری دین ابراهیم (ع) تضاد داشت؛ تضادی که زمینه‌ساز تعارض عقیدتی و شکنجه مؤمنان شد (نک: میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۴۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۳۲۴؛ سویره، ۱۴۳۹، ص ۱۷۸-۱۷۹).

این سوره را از آن رو «بروج» نام نهاده‌اند که با سوگندی الهی آغاز می‌شود که در آن خداوند به «آسمانی دارای بُروج» سوگند یاد می‌کند: «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ» (هری شافعی، ۱۴۲۱، ج ۳۱، ص ۲۸۳؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۱۵۸).

سوره‌های قرآن از بخش‌های گوناگونی تشکیل شده‌اند که همگی حول محور معنایی واحدی سازمان می‌یابند. سوره بروج نیز از این قاعده مستثنا نیست و با نگاهی دقیق می‌توان دریافت که این سوره بر پایه دو گفتمان اصلی بنا شده است که در پیوند با یکدیگر، ساختار معنایی کلی آن را شکل می‌دهند.



۲. گفتمان سوره بروج

«گفتمان» و «تحلیل گفتمان» از جمله رویکردهای نوین در مطالعات متنی‌اند که با هدف فهم ساختار، کارکرد و لایه‌های معنایی متن به کار گرفته می‌شوند. در این رهیافت، زبان به مثابه کنش و عمل اجتماعی - معنایی در نظر گرفته می‌شود. از این منظر، تحلیل گفتمان در پی آن است که با اتکا به مؤلفه‌هایی چون کاربرد واژگان و اصطلاحات کلیدی، سازوکارهای انسجام و سیاق متن، و نیز روابط بینامتنی، به بازشناسی شبکه معنایی متن و سامان‌دهی نظام‌مند آن بپردازد (کوبلی، ۱۳۷۸، ص ۶۰۰؛ شکرانی، ۱۳۹۰، ص ۹۹).

پس از بررسی و بر اساس بافت و نظام واژگانی سوره بروج، به نظر می‌رسد این سوره از دو گفتمان اصلی تشکیل شده است که در این قسمت به آن می‌پردازیم.

۱-۲. گفتمان اول: آیات ۱ تا ۱۱

گفتمان سوره با چندین سوگند متوالی آغاز می‌شود که از نظر نشانه‌شناختی، نقش برجسته‌ای در جهت‌دهی معنایی سوره دارند. این سوگندها زمینه‌ساز ورود به روایت هولناک هلاکت اصحاب اخدود هستند؛ روایتی که در آن، کنش فتنه‌گران و سوزاندن مؤمنان در اخدود، به مثابه نماد تاریخی خشونت سازمان‌یافته علیه ایمان بازنمایی می‌شود. سوره با ادامه همین گفتمان، سرنوشت شوم فتنه‌گران را بیان می‌کند و سپس با تغییر جهت معنا، به فرجام نیکوی مؤمنانی اشاره دارد که قربانی فتنه شدند؛ مؤمنانی که با پایداری بر ایمان خود، در برابر فشار و تحمیل‌گری کافران ایستادند. در این میان، بیان تأکیدی و برجسته‌سازی سرنوشت اصحاب اخدود، به‌ویژه در قالب توالی توصیفی و نشانه‌گذاری‌های معنایی آیات، دلالت بر آن دارد که غرض گفتمانی اصلی سوره هشدار و تهدید کافران شکنجه‌گر است که مؤمنان را با ایجاد فشار روانی و فیزیکی، در وضعیت دوگانه ترک ایمان یا تحمل عذاب قرار می‌دهند. از منظر ساختار گفتمان، این تهدید صرفاً واکنشی احساسی ندارد، بلکه بازتولید الگوی تاریخی هلاکت فتنه‌گران است. سوره از طریق نشانه‌پردازی روایت اخدود، به مخاطبان القا می‌کند که همان سرنوشت محتوم، در انتظار شکنجه‌گران معاصر نیز هست، چراکه قانون الهی در رویارویی با ستم و فتنه همواره بر رسوایی و نابودی نظام‌های ظلم پیشه استوار بوده است. در این بافت تهدیدآمیز، سوره با سازوکارهای شناختی ویژه‌ای، فرایند پایداری روانی و ایمان را هدایت می‌کند. از جمله این سازوکارها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:



- بازنمایی الگوی تاریخی اخدود به عنوان مدل شناختی مقاومت (آیات ۴ تا ۹)؛
- نشانه پردازی «شهید» بودن خداوند به منزله احساس دیده شدن و مورد حمایت بودن در دل رنج (آیه ۹)؛
- هشدار به کافران شکنجه گر برای بازداشتن آنان و ایجاد آرامش و اطمینان خاطر در ذهن مؤمنان (آیات ۱۰-۱۱)؛
- تثبیت ایمان از طریق تقابل معنایی «آتش جهنم و حریق» و «پاداش بهشتی» (آیات ۱۰-۱۱).

۲-۲. گفتمان دوم: آیات ۱۲ تا ۲۲

در بخش پایانی (آیات ۱۲ تا ۲۲)، گفتمان سوره از «بازنمایی صحنه فتنه و شکنجه» به سوی ترسیم چهارچوبی از باورهای معرفتی و تاریخی برای ایجاد پایداری در ایمان مؤمنان تغییر جهت می دهد. در این گفتمان، خداوند با خطاب به پیامبر (ص) (و به تبع آن، مخاطب مؤمن)، مجموعه ای از ویژگی های خویش را در قالب جمله های تأکیدی و معرفتی بیان می کند تا پاسخی ساختاری و آرامش بخش به فرایند «تکذیب مستمر کافران» ارائه دهد. کافران با زیر سؤال بردن وعده ها و تهدیدهای الهی تلاش دارند ذهنیات مؤمنان را تخریب کنند و آنان را در فضای تردید نسبت به تحقق عذاب الهی و درستی وحی قرار دهند. سوره در برابر این مکانیزم های روانی القای انکار و اضطراب، ساختاری دفاعی از مفاهیم کلیدی می سازد تا ایمان مخاطب تثبیت شود و معناداری مجدد یابد. سوره در این گفتمان، با استفاده از توالی صفات الهی، تأکیدهای نحوی، و تقابل های معنایی، یک سپر شناختی و معنایی در ذهن مؤمن ایجاد می کند تا در برابر تهاجم روانی کفار، دچار تزلزل در باور نشود. این بخش سوره فعال کننده فرایندهای زیر است:

۱. ایجاد انسجام شناختی در باور به خدا (آیات ۱۲ تا ۱۶)؛
 ۲. فعال سازی حافظه تاریخی برای مقاومت امروز (آیات ۱۷ تا ۱۹)؛
 ۳. احساس احاطه الهی (آیه ۲۰)؛
 ۴. تثبیت قدرت و صیانت وحی در لوح محفوظ (آیات ۲۱-۲۲).
- این گفتمان از طریق نشانه پردازی الهیاتی و حافظه تاریخی درصدد است تا در بافتی تهدیدآمیز، باور مؤمنان به حقانیت ایمان، حتمیت جزای ظالمان، و عظمت وحی الهی را بازتولید کند. این گفتمان در لایه های گوناگون زبانی و مفهومی، سامان دهنده مکانیزم هایی است که ذهن مؤمن را به سوی پایداری در ایمان و آرامش در بحران شناختی سوق می دهد.



۳. نظام واژگان سورۀ بروج بر اساس سازوکارهای شناختی پایداری بر ایمان

این بخش نشان می‌دهد که نظام واژگانی سورۀ به شکلی هدفمند و گفتمانی سامان یافته است و با سازوکارهای شناختی پایداری بر ایمان پیوند دارد. واژگان کلیدی سورۀ در چهارچوبی معنادار با ساختار بافتی، به تقویت انسجام روانی و شناختی مؤمنان، بازسازی معنای رنج و تثبیت ایمان در بستر تهدید و فتنه کمک می‌کنند.

۳-۱. واژگان کلیدی سورۀ

در ادامه، به ذکر کلیدواژه‌های سورۀ بروج می‌پردازیم. این کلیدواژه‌ها ۱۴ کلمه و تعبیر را شامل می‌شوند.

۳-۱-۱. آسمان دارندهٔ برج‌ها

واژه «بُروج» جمع «بُرج» است و دلالت بر «برجستگی و نمایان بودن» دارد. این واژه در اصل به معنای «چیز آشکار و نمایان» است، همان‌گونه که در مشتق آن، «تَبْرُج»، معنای «آشکارسازی زینت» دیده می‌شود. اطلاق واژه «بُرج» بر عمارت‌های بلند نیز از همین جهت است که در میان سایر ساختمان‌ها، بیشتر در معرض تمایز قرار دارند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۳۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۲۶۳). برج‌های آسمانی به معنای ستارگان درخشان و روشن آسمان است و یا به معنای صورت‌های دوازده‌گانهٔ فلکی که خورشید در مسیر سالانه‌اش، در هر ماه محاذی یکی از آن‌ها قرار می‌گیرد (فراهمدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۱۱۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۲؛ زغلول نجار، ۱۴۲۸، ج ۴، ص ۳۸۴).

در نظام گفتمانی قرآن، واژه «بُروج» سه بار در ارتباط با پدیدهٔ آسمان به کار رفته است. هر یک از این آیات بخشی از کارکردهای کیهانی و معناشناختی این واژه را برجسته می‌سازند: سورۀ حجر، آیات ۱۶-۱۷: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ۝۱۶ وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾؛ سورۀ فرقان، آیه ۶۱: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾؛ سورۀ بروج، آیه ۱: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ﴾. در این آیات، «بُروج» به عنوان ویژگی برجستهٔ آسمان، دو نقش کارکردی و معناشناختی را به طور مشخص بر عهده دارد:

■ زیباسازی و تزئین آسمان برای ناظران انسانی؛

■ ایجاد حصار کیهانی در برابر نفوذ شیاطین.

از منظر معناشناسی واژگان قرآنی، «بُروج» به معنای ساختارهای آشکار، برجسته و منظم



کیهانی است که در بستر زبان عربی کلاسیک، به برج‌هایی بلند، و در زبان نجومی، به جایگاه‌های مشخص حرکت ستارگان اطلاق می‌شود. در واقع، مراد از «بروج» در این سیاق‌ها صرفاً ستارگان نیستند، بلکه جایگاه و موقعیت‌هایی‌اند که ستارگان و سیارات در آن‌ها سیر می‌کنند و از دیدگاه ناظر زمینی، گونه‌های منظمی را در آسمان پدید می‌آورند (نک: زغلول نجار، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۸۴ تا ۳۹۰). همچنین، تصور آسمان به عنوان ساختاری دارای «بروج» که منظم و مشخص‌اند، می‌تواند به این تلقی معناشناختی نزدیک شود که ستارگان و اختران، به مثابه زینت‌های آسمانی، لاجرم در چهارچوب جایگاه‌های مشخصی استقرار می‌یابند و از همان مواضع نورافشانی می‌کنند. در این برداشت، هر «بُرج» در حکم محلی است برای جای گرفتن ستارگان در معماری کیهانی، و این خود دلالتی استعاری بر نوعی نظم و هندسه در آسمان دارد. بر این اساس، آسمان از منظر ناظر زمینی، تصویری است مملو از اجرام سماوی و نوری که برای نظم‌یافتگی و شکوه خود، نیازمند بسترهایی بلند و استوارند. این بسترها در زبان قرآن با تعبیر «بروج» نشانه‌گذاری شده‌اند؛ یعنی ساختارهایی مرتفع، منظم، و قابل مشاهده که هم‌زمان کارکرد تربینی و حفاظتی در نظام آفرینش دارند.

شایان توجه است که سوگند به «آسمان دارای بروج» تنها در سوره بروج آمده و در دیگر سوره‌های قرآن چنین قسمی تکرار نشده است. این اختصاص بر اهمیت ویژه این تعبیر در فضای گفتمانی سوره دلالت دارد، به‌ویژه آن‌که سوره در بافتی تهدیدآمیز و در زمینه فشار روانی - اعتقادی بر مؤمنان نازل شده است. از این رو می‌توان گفت سوگند به آسمان بُرج‌دار بخشی از معماری مفهومی و نشانه‌شناختی است که با هدف القای نظم، نظارت، حفاظت و ثبات در دل بحران و نمایانگر نظام مراقبت الهی است.

۳-۱-۲. روز موعود

در عبارت «وَالْيَوْمِ الْمَوْعُودِ»، واژه «موعود» اسم مفعول به معنای «روز وعده‌شده» است. بنابر دیدگاه مفسران، مراد از این تعبیر، روز قیامت است که خداوند در آیات متعددی تحقق آن را به انسان‌ها وعده داده است. این معنا با قراین درون‌متنی و سیاق آیه تقویت می‌شود، و نیز با آیات مشابهی همچون (ذاریات/ ۶۰) و (معارج/ ۴۲)، هم‌افق معنایی و تفسیری دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۲۹۵؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۴۶۰). از منظر معناشناسی واژگان قرآنی، «اليوم الموعود» در سوره بروج به منزله نقطه اوج داوری الهی و تحقق نهایی حق و باطل است که در بستر تهدید و پایداری مؤمنان، نقش مهمی در ساختار



گفتمانی سوره ایفا می‌کند. تعبیر اسمی «یوم الموعود» برای روز قیامت، تنها در سوره بروج به کار رفته که نشان‌دهنده ویژگی سبکی و ساختاری خاص این سوره است. استفاده از این ساختار اسمی در آغاز سوره، تأکیدی قوی بر قطعی بودن وعده پاداش دارد و در بستر تهدیدهای سوره، نقش مهمی در تقویت باور ایمانی به تحقق حتمی وعده الهی و پایداری مؤمنان ایفا می‌کند.

۳-۱-۳. شاهد و مشهود

در عبارت «وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ»، هر دو واژه از ریشه «شَهِدَ» گرفته شده‌اند که در اصل به معنای «حضور توأم با آگاهی و درک مستقیم» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۲). از منظر معناشناسی گفتمانی، «شاهد» در این آیه به یک مصداق خاص محدود نمی‌شود، بلکه دلالت بر هر موجود آگاه و حاضر در صحنه فتنه‌گری و مقاومت دارد (نک: قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۴۴۳) که در رأس آن، خداوند متعال به عنوان «شهید» بر همه چیز، قرار می‌گیرد، چنان‌که در آیه ۹ همین سوره آمده است: «وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». افزون بر خداوند، فرشتگان، پیامبر، مؤمنان و حتی ظالمان نیز می‌توانند در سطوحی از این گفتمان، در زمره شهود قرار گیرند (ابن کثیر، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۶۵-۳۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۳۳۰). در مقابل، «مشهود» دلالت بر صحنه‌ها یا رخدادهایی دارد که مورد مشاهده و حضور آگاهانه واقع می‌شوند. از مهم‌ترین مصادیق آن، روز قیامت است که در آیه ۱۰۳ سوره هود به صراحت از آن به عنوان «یَوْمَ مَشْهُودٍ» یاد شده است: «وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ».

آیه «وَشَاهِدٍ وَمَشْهُودٍ»، در قالب سوگند دوگانه‌ای آمده که در قرآن منحصر به سوره بروج است و به نقش «فاعل ناظر» و «منظر مشهود» اشاره دارد. این سوگند گفتمانی، در پیوند با فضای تهدید و نظارت الهی، نظامی فراگیر از مشاهده و داوری را ترسیم می‌کند که هیچ کنشگری را از زیر نظر و حضور معنایی خارج نمی‌داند.

واژه «قُتِلَ» در آیه چهارم سوره به عنوان جواب قسم سه‌گانه آغاز سوره مطرح شده است و از منظر گفتمان‌شناسی قرآنی، جایگاهی ویژه دارد. این واژه در اصل، علاوه بر معنای رایج «کشته شدن»، در سیاق نفرینی و ادعایی، به معنای «نابود باد، مرگ بر، دور باد» نیز به کار می‌رود و در این‌گونه موارد، دلالتی بر طرد، لعن و هلاکت ابدی دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۱۶؛ مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۴۶۶).

واژه «قُتِلَ» در ساختار معنایی «نفرین و هلاکت» و «طرد از رحمت خدا»، در مجموع، چهار بار در قرآن به کار رفته است: مدثر، آیه ۲۰: «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ»؛ عبس، آیه ۱۷: «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا



أَكْفَرَهُ؛ ذاریات، آیه ۱۰: «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ» و سوره بروج، آیه ۴: «قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ» اما نکته قابل توجه آن است که در هیچ یک از موارد یاد شده، واژه «قُتِلَ» به عنوان جواب سوگند مطرح نشده است، مگر در سوره بروج. در این سوره، به دلیل فضای تهدیدآمیز، گفتمان فتنه‌گری کافران و استقامت مؤمنان، پس از سه سوگند (سوگند به آسمان دارای بروج، روز موعود، و شاهد و مشهود) بلافاصله واژه «قُتِلَ» به کار می‌رود تا نفرتی شدید و قطعی را متوجه اصحاب اخدود سازد.

۳-۱-۴. اصحاب اخدود

در این بخش، اقدامات «أَصْحَابُ الْأَخْدُودِ» از منظر ساختار سوره و نظام واژگانی آن بررسی می‌شود. تمرکز بر نحوه بازنمایی رفتاری و گفتمانی فتنه‌گران است نه جزئیات تاریخی. هدف تبیین الگوی مفهومی «فتنه و پایداری» در بافت تهدیدآمیز سوره بروج است. روایت اصحاب الأخدود تنها در سوره بروج آمده است که در سال‌های نخستین بعثت، در فضای تهدید و فشار شدید بر مؤمنان مکه نازل شد. واژه «أَخْدُود» جمع «خُدَّ» به معنای شکاف، گودال یا کانال‌هایی در زمین است که با هدفی خاص حفر شده‌اند (فراهدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۳۸؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۸۵). این گودال‌ها به فضای سوزان، آتش‌بار و تهدیدآمیز فتنه‌گران معنا یافته‌اند؛ مکانی برای آزمایش ایمان و صحنه‌ای برای تجلی پایداری مؤمنان. گرچه مفسران و مورخان درباره جزئیات تاریخی اصحاب اخدود آرای متعددی ارائه کرده‌اند، اما سوره بروج بر بازنمایی کنش فتنه‌گری و واکنش ایمانی تمرکز دارد. در این روایت، فتنه‌گران کوشیدند مؤمنان را به ترک ایمان وادارند، و چون با مقاومت آنان مواجه شدند، ایشان را به شیوه‌ای سازمان یافته و خشن، در آتش‌دان شعله‌ور افکندند. این تصویر، در بستر گفتمانی سوره، نماد تهاجم اعتقادی علیه ایمان و هم‌زمان، الگوی پایداری معرفتی مؤمنانه است (نک: ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۳۳۴).

۳-۱-۵. هم‌نشینی دو عذاب (جهنم و حریق)

هم‌نشینی دو عذاب «جَهَنَّمَ» و «الْحَرِيقُ» در آیه ۱۰ سوره بروج، یک از ویژگی‌های منحصربه‌فرد این سوره است که در هیچ جای قرآن با این ترکیب بیان نشده است: «إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ». استفاده از دو گونه عذاب، یعنی «عذاب جهنم» و «عذاب الحریق»، با شیوه شکنجه مؤمنان (افکندن آنان در گودال‌های تنگ و سپس سوزاندنشان با آتش) تناسب کامل دارد، به این معنا که کیفی متناسب با جرم قرار داده شده است. گرفتار شدن در



محیطی تنگ، متعفن و آکنده از انسان‌های زشت خو و پلید خود مصداقی از جهنم و عذابی مستقل از عذاب آتش است. از این رو «عذاب جهنم» از «عذاب سوزان و شعله‌ور» که به سوزاندن پوست و گوشت می‌انجامد، متمایز شمرده می‌شود (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۹؛ میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۷۶). در چنین فضایی، استفاده از واژه «جهنم» ممکن است لحن کافی برای رساندن عمق جنایت را نداشته باشد، اما با افزودن «عَذَابُ الْحَرِيقِ» (عذاب شعله‌ور شدن)، نوع عذاب متناسب با جنایت خاص آن‌ها تشدید می‌شود. بنابراین، هم‌نشینی این دو نوع عذاب، از متن گفتمان خود سوره برخاسته است و متأثر از خشونت نمادینی است که فتنه‌گران نسبت به مؤمنان اعمال کردند.

۳-۱-۶. قعود

در آیه ششم، به هنگام توصیف حال و موقعیت کنشگران فتنه در لحظه سوزاندن مؤمنان، از جمله‌ای تصویرساز استفاده می‌شود: «إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ». ضمیر «هُم» به صراحت به فتنه‌گران (اصحاب الأُخْدُود) بازمی‌گردد (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۳۰، ص ۲۴۲). در این ساختار، واژه «قُعُود» در معنای حقیقی‌اش یعنی نشستن آگاهانه و تعمّدی، به کار رفته است و حرف «علی» نیز دلالت بر استعلاّی حقیقی و حضور فیزیکی بر لبه اخدودها دارد (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴، ج ۳۰، ص ۲۴۲؛ طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۹، ص ۳۴۵).

بر پایه تحلیل مفسران، فتنه‌گران مؤمنان را درون خندق‌ها می‌نشانند، سپس آتش در زیر آنان می‌افروختند. حالت نشسته بر آتش شعله‌ور شدیدترین نوع شکنجه را بازنمایی می‌کند. این تصویر، علاوه بر تأکید بر خصلت خشونت‌گرایانه از منظر گفتمانی، نوعی نظارت بی‌واکنش بر شکنجه ایمانی را القا می‌کند. برخی مفسران این تعبیر را نقاشی بلاغی صحنه‌ای عینی می‌دانند. فتنه‌گران نزدیک شعله‌ها نشسته‌اند، با لذت و حرارت، به تماشای سوختن مؤمنان مشغول‌اند و تمام مراحل عذاب را با آگاهی، حضور و نوعی ثبات روانی تماشا می‌کنند. این «قُعُود» تنها نشستن جسمی نیست، بلکه نشانه‌ای از تثبیت ذهنی خشونت در ضمیر آنان است (قطب، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲؛ میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۶۹؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۸۵). این داستان بازنمایی رمزآلود از یک الگوی گفتمانی پایدار در مواجهه با ایمان و حق‌طلبی است. این روایت کارکردی فراتاریخی دارد و نباید آن را به واقعه‌ای مربوط به گذشته محدود کرد. صحنه‌های تصویرشده در این سوره، تجلی نوعی منطق تکرارشونده در تاریخ بشرند که در آن، ایمان‌ورزی و پایبندی به حقیقت، با خشونت، سرکوب و انتقام‌جویی نظام‌های سلطه‌گر مواجه می‌شود.



لذا این داستان را باید به مثابه الگویی معنایی و معرفتی نگریست که در تمام اعصار، امکان بازتولید و تکرار دارد (نک: زین، ۱۴۲۵، ج ۴، ص ۳۰۳).

در ادامه گفتمان، در آیه «وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ»، واژه «شُهُود» یعنی نظاره‌گر و حضور همراه با آگاهی، تأمل، و نوعی مشارکت معنایی در واقعه. در این ساختار، عاملان فتنه نه تنها به طور فیزیکی در صحنه شکنجه حضور دارند، بلکه با آگاهی، رضایت، و شناخت از آنچه بر مؤمنان می‌گذرد، ناظر سوختن و صدای درد مؤمنان بر عذاب‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۱۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۸۵). ستمگرانی که با وقاحت و آگاهی، نظاره‌گر شکنجه و آزار مؤمنان‌اند، باید بدانند که خود نیز در منظر نظارت و شهادت خداوند قرار دارند (نک: قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۴۳۵). در ساختار سوره، این تقابل با بیانی لطیف و حساب شده نشان داده شده است. از یک سو، ستمگران «وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ» هستند، یعنی آگاهانه و با حضور مستقیم، صحنه سوزاندن مؤمنان را می‌بینند و بر آن نظارت دارند. از سوی دیگر، در سوگندهای آغازین سوره، تعبیر «شَاهِدِ وَمَشْهُودِ» آمده است که در سطحی بالاتر، خداوند را به عنوان شاهد و ناظر فراگیر بر همه رخدادها معرفی می‌کند. به این ترتیب، سوره دو نوع «شهود» را در برابر هم قرار می‌دهد: شهود ستمگران که با ظلم، خشونت و بی‌رحمی همراه است، و شهود الهی که ضامن عدالت، حسابرسی و معنابخشی نهایی به رفتار مؤمنان و ستمکاران است. این چینش معنایی به مؤمنان می‌آموزد که رنج آنان دیده می‌شود و همین آگاهی، در فضای تهدید و فشار، به پایداری ایمان و معنا یافتن رنج کمک می‌کند.

۳-۱-۷. انتقام

آیه ۸ سوره بروج، به عنوان محور گفتمانی کل سوره، نقش کلیدی در ساختار معنایی آن دارد. تحلیل دقیق این آیه فهم عمیق‌تری از نظام مفهومی سوره، بازنمایی ایمان، قدرت الهی و ارتباط آن با وضعیت مؤمنان را ممکن می‌سازد. از این رو بررسی معناشناختی و بافت‌محور این آیه در چهارچوب کلی سوره ضرورتی پژوهشی است.

این آیه به روشنی علت اصلی عذاب مؤمنان را ایمان به خدای عزیز و حمید بیان می‌کند. عبارت «وَمَا نَقْمُوا مِنْهُمْ» کنش ستمگران را در برابر مؤمنانی نشان می‌دهد که با وجود تهدید و شکنجه، بر ایمان خود پایدار مانده‌اند. ساختار «إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا» دلیل حقیقی انتقام‌جویی را ایمان به خداوند مقتدر و ستوده بیان می‌دارد و تضاد میان ایمان اصیل و ظلم ستمگران را برجسته می‌سازد.



فعل ماضی «نَقَمُوا» از ریشه «نقم»، ناظر به حالت «انکار» و «ناخشنودی شدید از چیزی» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۸۱). این معنا حکایت از نوعی طرد درونی و نارضایتی روانی دارد که خود را در واکنشی منفی نسبت به یک پدیده یا رفتار خاص بروز می‌دهد. ابن فارس با افزودن قید «عیب جویی» به این معنا، بُعد دیگری از تجربه ذهنی و احساسی فاعل را برجسته می‌کند؛ یعنی حالتی که فرد در آن نه فقط ناراضی است، بلکه می‌کوشد تا با برجسته‌سازی نقص و کاستی، نوعی توجیه روانی برای واکنش خود بسازد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۴۶۴).

معنای این فعل، در صورت ورود به ساخت «باب افتعال»، به «مؤاخذه» و «کیفر دادن» گسترش می‌یابد؛ یعنی از احساس درونی ناخشنودی و رنجش، به کنش بیرونی مبتنی بر تلافی و عقوبت منتقل می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۵۹۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۱۵۸). در نتیجه، از نظر معناشناسی روان‌شناختی، «نَقَمُوا» ناظر به کنش خشونت‌آمیز و بازتاب وضعیت روانی-هیجانی پیچیده‌ای در ساحت جمعی است؛ جایی که افراد احساس رنجش درونی‌شان از حقیقتی را به رفتار تهاجمی و ویرانگر نسبت به طرف دیگر ترجمه می‌کنند. این انتقال از هیجان به خشونت، ساختار روان معنایی واژه «نقم» را سازمان می‌دهد.

در گفتمان قرآن، ریشه «نقم» ۱۷ بار به کار رفته است که از این میان، در ۱۲ مورد، صفت «منتقم» یا کنش «انتقام» به خداوند نسبت داده شده و در تمام این موارد، واژه در ساخت باب «افتعال» به کار رفته است. در مقابل، کاربرد این ریشه در سه آیه مشخص، با محوریت ستم نسبت به مؤمنان، وجهی انسانی و ستیزه‌جویانه می‌یابد: نخست در آیه ۱۲۶ سوره اعراف، که فرعون از روی خشم نسبت به ایمان ساحران تهدید به انتقام می‌کند؛ دوم در آیه ۵۹ مائده که اهل کتاب و یهودیان نسبت به ایمان مسلمانان دچار نفرت و انزجار شده‌اند؛ و سوم در آیه ۸ بروج که کانون تحلیل این مقاله است. بر پایه این شواهد، واژه «نَقَمُوا» در سوره بروج معنایی چندلایه دارد که شامل نارضایتی عمیق، انکار حقیقت، عیب جویی و اعمال خشونت علیه مؤمنان است (هرری شافعی، ۱۴۲۱، ج ۳۱، ص ۲۹۴؛ بروجردی، ۱۳۹۷، ج ۱۰، ص ۳۸۴). این واژه به عنوان سازه‌ای گفتمانی نشان‌دهنده کنشی فراتر از انتقام ساده است که ریشه در هیجانات منفی و سرکوب ایمان دارد.

استفاده از فعل مضارع «يُؤْمِنُوا» تأکید بر استمرار و پویایی ایمان مؤمنان حتی در برابر تهدید و شکنجه دارد، نه فقط ایمان گذشته آن‌ها (نک: خطیب، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۵۱۴؛ میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۷۱؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۴۳۵؛ نجارزادگان، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۱۵۴). از این منظر، ایمان در گفتمان سوره



بروج، یک «مکانیسم مقاومتی» در برابر نظام‌های سلطه و انکار است؛ مکانیزم و سازوکاری که در تداوم خود، ساختار قدرت را تهدید می‌کند و همین پایداری، علت اصلی خشونت و انتقام علیه مؤمنان قلمداد می‌شود.

در این آیه، خداوند ایمان مؤمنان را به «اللّٰهُ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ» نسبت می‌دهد که این دو صفت فراتر از توصیف ساده‌اند. «عزیز» نشان‌دهنده قدرت مطلق و شکست‌ناپذیر خداوند است که پناهگاه مؤمنان در برابر دشمنان است، و «حمید» بیانگر شایستگی کامل برای ستایش و کمال الهی است، که ایمان مؤمنان بر اساس آن حقیقت پاک و ستودنی است، نه وابسته به قدرت‌های دنیوی و ظالمان (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۳۳۶؛ نشر، ۲۰۲۲، ص ۴۹).

۳-۱-۸. شهید بودن خداوند

گفتار «وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» در گفتمان سوره، به منزله کنشی الهی است که دلالت بر نظارت مطلق خداوند بر تمام پدیده‌ها و وقایع دارد، به ویژه بر ستم‌های فتنه‌گران بر مؤمنان. در این چهارچوب، «شهید» ناظر به نظارت فعال، احاطه کامل معرفتی، و حضور ارزیابانه خداوند در متن رویدادهاست (نک: میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۷۲). واژه «شهید» در این آیه، با فضا و گفتمان سوره کاملاً متناسب است. به کارگیری این ساخت صرفی، عمق نظارت و آگاهی خداوند را برجسته می‌سازد. در ضمن، نوعی تقابل معنایی نیز در ساختار آیه مشاهده می‌شود: همان‌گونه که ستمگران در کنار بر آتش نشستند و شاهد صحنه سوزانده شدن اولیای خدا بودند، خداوند سبحان نیز با عدالت متقارن، آن‌ها را مجازات خواهد کرد و در مقام «شهید»، بر عذاب آنان حاضر و ناظر خواهد بود. به این ترتیب، آیه هم از منظر معناشناسی صوری (صفت مشبیه) و هم از منظر گفتمان تقابلی (معامله بالمثل)، تصویری قدرتمند از عدالت الهی در پاسخ به ستم فتنه‌گران را ترسیم می‌کند (نک: شنقیطی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۴۷۸).

این سوره با به کارگیری متنوع واژگان مشتق از ریشه «شهد» همچون «شاهد»، «مشهود»، «شهید» و «شهود»، بیش از هر سوره‌ای بر گفتمان «شهود» تأکید دارد. این تنوع صرفی و معنایی، بازتابی از محور گفتمانی سوره است که حول نظارت الهی، حضور ستمگران و ثبت واقعه فتنه شکل گرفته است و نقش مرکزی در ساختار معنایی و روانی سوره ایفا می‌کند.

۳-۱-۹. بطش

واژه «بَطْش» در لغت عربی، به معنای «گرفتن چیزی با شدت، غلبه و قدرت قهارانه» است



(فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۶، ص ۲۴۰؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۶۲). افزون بر این، مؤلفه «هجوم سریع و کوبنده» نیز برای این واژه ذکر شده است (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۸، ص ۲۲). این دلالت‌ها حاکی از آن‌اند که «بَطْش» کنشی شدید، قاطع، و همراه با سلطه و قهر است که هم در بُعد انسانی آن به خشونت و حمله فیزیکی اشاره دارد، و هم در نسبت آن با خداوند، بیانگر قدرت کیفردهنده و عادلانه الهی است.

ریشه «بطش» ده بار در قرآن به کار رفته است، شش مورد مربوط به انسان و چهار مورد مربوط به خداوند. نکته درخور توجه آن است که در میان این موارد، تنها در سوره بروج است که این واژه در ساختار ترکیبی «إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ» به کار رفته است. در این آیه، افزون بر انتساب فعل «بطش» به «ربک»، دو مؤلفه بلاغی و تأکیدی نیز قابل توجه است: «إِنَّ» برای افاده تأکید و «قطعیت لام» ابتدای خبر (لَشَدِيدٌ) برای تقویت شدت معنایی (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۳۴۷). همچنین لایه عمیق معنایی واژه «بطش» در آیه اخیر ناظر بر نوعی تقابل گفتمانی با ادعای قدرت و خشونت فتنه‌گران است. اگر ستم‌پیشگان با خشم و رفتارهای قهرآمیز خود در پی تحمیل سلطه‌اند، قرآن با بهره‌گیری از تعبیر «بطش ربک» که با توصیف «شدید» همراه شده است، این پیام را منتقل می‌کند که قدرت قهارانه خداوند بسی کوبنده‌تر از هر قدرت متکبرانه بشری است. به کارگیری واژه «شَدید» در کنار «بطش»، شدت مضاعف و ابعاد سهمگین این کنش الهی را برجسته می‌سازد، به گونه‌ای که برای مخاطب مؤمن، نوعی آرامش و امید به عدالت الهی فراهم می‌سازد و در عین حال، برای ستمگران هشدار بی‌پرده است (بقاعی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۳۶۱؛ مراغی، ۱۹۴۶، ج ۳۰، ص ۱۰۴؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۰، ص ۷۱). این ساختار منحصر به فرد از بافت گفتمانی سوره تأثیر پذیرفته است؛ سوره‌ای که بر ستم فتنه‌گران، استقامت مؤمنان و عدالت نهایی الهی تمرکز دارد.

۳-۱-۱۰. اسما و صفات خدا

در ادامه توصیف کنش «بَطْش»، خداوند پنج صفت کلیدی از اسما و افعال خویش را ذکر می‌کند که هر یک، ابعادی از قدرت، رحمت، سلطه و اراده الهی را در زمینه گفتمان سوره تبیین می‌نماید: «إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ ۝ وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ ۝ ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ۝ ۱۵ فَعَالٌ لِّمَآئِرٍ ۝». ترکیب این پنج توصیف در پایان سوره، تصویری از خدایی جامع الصفات ارائه می‌دهد (طباطبای، ۱۹۹۷، ج ۱۵، ص ۳۴۸)؛ خدایی که هم «بطش» دارد و هم «غفران»، هم «ودود» است و هم «فَعَالٌ لِّمَآئِرٍ ۝». این جامعیت معنایی در راستای تثبیت باور به عدالت، قدرت و رحمت الهی در دل فتنه‌ها و رنج‌های تاریخی مؤمنان قرار دارد.



(خطیب، بی تا، ج ۱۶، ص ۱۵۱۸). نکته تأمل برانگیز در ساختار سوره ترکیب های منحصر به فرد و کم سابقه وصفی - فعلی در توصیف خداوند است. دو صفت «الغفور» و «الودود» در متن قرآن، تنها در این سوره، با «الف و لام تعریف» و به صورت هم نشین به کار رفته اند؛ امری که بیانگر تأکید ویژه بر رحمت و محبت دائمی خداوند در دل فضای گفتمانی تهدید و عذاب است.

در آیه ۱۰ سوره، عبارت «ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا» نشان دهنده آن است که در توبه حتی به روی اصحاب اُخْدود نیز گشوده بوده است. این آیه با آوردن قید زمانی «ثُمَّ»، توبه را به عنوان فرصتی متأخر اما همچنان ممکن مطرح می کند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۳۰، ص ۱۶۲؛ بروجردی، ۱۳۹۷، ج ۱۰، ص ۳۸۶؛ نعمانی، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۲۵۳) و همین زمینه مفهومی است که می تواند زمینه ساز ظهور صفت الهی «الغفور» در ساختمان سوره باشد.

از سوی دیگر، صفت «الودود» به معنای «دوست داشتن» است و در برخی کاربردها نیز به «آرزو داشتن نیکی برای دیگری» معنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۷۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۳۱). حضور این صفت در کنار «الغفور» و در فاصله ای نزدیک با آیه توبه، ساختار گفتمانی ویژه ای را در سوره شکل می دهد: در برابر «بطش» الهی که کنشی قهری و کیفر دهنده است، «غفور» و «ودود» دو صفت رحمانی هستند که در صورت توبه و ترک ظلم، فعال می شوند. در واقع، سوره با بهره گیری از این تقابل مفهومی میان قهر و مهر، قدرت و محبت، یک نظام واژگانی دوسویه و تعادلی را می سازد: اگر فتنه گران بر ظلم و تعذیب مؤمنان پافشاری کنند، با «بطش شدید» پروردگار مواجه خواهند شد، اما اگر از مسیر خود بازگردند، صفات «غفور» و «ودود» خداوند نسبت به آن ها فعال می شود.

همچنین هم نشینی ترکیب فعلی «يُبْدِي وَيُعِيدُ» و وصف وصفی «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ» نیز تنها در سوره بروج به این صورت خاص آمده اند. در لایه عمیق گفتمانی ترکیب «يُبْدِي وَيُعِيدُ» قدرت پروردگار بر بازگرداندن شکنجه گر و شکنجه شده، احتمال رهایی مردگان شکنجه گر و یا ناکامی شکنجه شدگان را مردود می کند. لذا می فرماید: «پروردگار تو دوباره به زندگی بازمی گرداند. پشوتانه چنین قدرتی ایجاد و خلقت است. کسی که بتواند ایجاد کند و آفرینش را از عدم آغاز کند، مسلم می تواند آن را برگرداند، زیرا «إبداء»، آغاز آفرینش از عدم محض است، اما «إعاده»، جمع کردن اجزای پراکنده، پس از آفرینش اولیه آن هاست، که به مراتب ساده تر از آفرینش است. پس ای



محمد (ص)، پروردگار تو که به شدت انتقام می‌گیرد، همان کسی است که آفرینش موجودات را آغاز نمود و می‌تواند آن را برگرداند، پس تردیدی در مجازات ستمگران نیست (بهجت‌پور، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۶۰). به کارگیری تعبیر «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ» در سوره، تقابلی معنایی و سلطه‌شکنانه با ادعای قدرت فتنه‌گران است که بر کنار اخدود با غرور نشسته‌اند. این صفت با تأکید بر شکوه مطلق خداوند، سلطه ظاهری ستمگران را بی‌ارزش نشان می‌دهد. این ساختار واژگانی بخشی از نظام معنایی سوره است که با تلفیق صفات قهری و رحمانی، تصویری جامع از خداوند مقتدر و مهربان ارائه می‌دهد. قرآن در پایان توصیف کنش الهی، از عبارت کم‌نظیر «فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ» بهره می‌برد که تنها دو بار در قرآن آمده است: یکی در سوره هود (آیه ۱۰۷) و دیگری در همین سوره. این ترکیب با استفاده از صیغه مبالغه «فَعَالٌ» و عبارت «لِّمَا يُرِيدُ» دلالت بر اراده مطلق، فعال و مهارناپذیر خداوند دارد. در متن گفتمانی سوره، این وصف الهی دقیقاً در مقابل ادعای قدرت توهمی فتنه‌گران قرار گرفته است که گمان می‌کنند اراده‌شان بر سرنوشت مؤمنان حاکم است. به این ترتیب، قرآن به صراحت اعلام می‌کند که تنها خدا فاعل حقیقی و نافذ اراده در جهان هستی است و هیچ اراده متکبرانه‌ای توان مقابله با خواست او را ندارد. این نکته جایگاه محوری اراده الهی در نظام گفتمانی سوره و برتری بی‌چون و چرای آن بر قدرت‌های ظاهری را برجسته می‌سازد.

در ادامه، برای تثبیت این معنا و در قالب استفهام تقریری، خداوند به پیامبر (ص) می‌فرماید: «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ». این آیات یادآور سنت تاریخی الهی در نابودی لشکرهای عظیم و ساختارهای به ظاهر شکست‌ناپذیر قدرت‌طلبان است. نمونه‌های بارز این سنت فرعون و ثمود هستند.

واژه «جُند» در لغت به معنای سپاه، لشکر و نیروی نظامی سازمان‌یافته است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۸۵؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۴۰؛ اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۱۰، ص ۴۴۶؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۳، ص ۲۵۰). همچنین به نیروهای هماهنگ، چه نظامی و چه اداری در اداره یک قدرت سیاسی یا اجتماعی اطلاق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۶۲). در قرآن، واژه «جُند» و مشتقات آن ۲۹ مرتبه به کار رفته است، اما نکته قابل توجه آن است که تنها در سوره بروج این واژه در زمینه روایت واکنش ستمگران در برابر مؤمنان در ترکیب خاص «حَدِيثُ الْجُنُودِ» کاربرد یافته است. این به کارگیری خاص بافت معنایی سوره را تقویت می‌کند و پیوستار گفتمانی آن را از زمان حال فتنه‌گران به تاریخ ستم‌پیشگان گذشته پیوند می‌دهد.



در ادامه گفتمان سوره، برجسته سازی قوم های فرعون و ثمود به طور هدفمند با محور سوره هماهنگ است. ذکر این دو قوم نقشی هشداردهنده دارد و در تقویت پیام ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ عمل می کند. قرآن به طور مکرر نابودی قوم مصر را با نام فرعون گره زده است تا ریشه ظلم را مشخص کند. از سوی دیگر، قوم ثمود نماینده تاریخی دیگری از طغیان و استهزای آیات الهی است. نابودی کامل این دو قوم، از جمله غرق شدن فرعون و کشته شدن تمامی کافران ثمود (نجم/ ۵۱)، تجلی عینی شدت «بطش رب» است. این نمونه ها کارکرد هشداردهنده و تأکیدی بر قطعیت و قدرت قهری خداوند در برابر مستکبران و فتنه گران را در ساختار گفتمانی سوره بروج تقویت می کنند (نک: میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۸۸؛ قطب، ۱۴۰۸، ج ۳۰، ص ۳۸۷۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۳۵۲).

در ادامه ساختار گفتمانی سوره، خداوند واکنش دو قوم ذکر شده در آیات پیشین (فرعون و ثمود) و نیز سایر کافران را نسبت به دعوت پیامبران، با تعبیر خاص «تکذیب» توصیف می کند: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ﴾ (بروج/ ۱۹). نکته قابل ملاحظه در این آیه، ساختار پیشاینده عبارت «فِي تَكْذِيبٍ» است که نوعی غوطه وری وجودی در تکذیب را القا می کند، به این معنا که کافران تمام هستی و وجودشان در حالتی مستمر از دروغ و انکار و انفعال نسبت به حقیقت فرو رفته است. این ساختار از منظر معناشناسی گفتمانی عمق بیشتر در موضع گیری کافران نسبت به پیام الهی را نشان می دهد. در مقایسه، در سوره انشقاق آمده است: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكْذِبُونَ﴾ (انشقاق/ ۲۲) که در آن، فعل مضارع «يُكْذِبُونَ» صرفاً دلالت بر یک کنش مستمر و در حال وقوع دارد، اما فاقد همان سطح از شدت معنایی و فروبردگی هستی شناسانه است که در ترکیب «فِي تَكْذِيبٍ» مشاهده می شود^۱ (ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۳۰، ص ۲۵۲؛ درویش، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۴۳۶؛ بروجردی، ۱۳۹۷، ج ۱۰، ص ۳۹۱). این تفاوت را می توان با توجه به فضای روانی سوره بروج تبیین کرد. سوره بروج با محوریت روایت سوزناک فتنه گران اخدود و تماشای عذاب مؤمنان توسط ستمگران، دارای بافتی پرتنش و قهرآمیز است که در آن، موضع گیری خصمانه کافران نه تنها ظاهری، بلکه درونی، فراگیر و تثبیت شده است. لذا قرآن در چنین زمینه ای، از ساختار «فِي تَكْذِيبٍ» بهره می برد تا نشان دهد این گروه در بستر تکذیب به سر می برند، نه فقط در حال ارتکاب آن.

۱. آیت الله جوادی آملی، ۱۳۹۸، به فایل صوتی تفسیر سوره بروج جلسه ۴ مراجعه شود، دسترس پذیر در:

<https://javadi.esra.ir/fa/w/%D8%AA%D9%81%D8%B3%DB%8C%D8%B1-%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%87-%D8%A8%D8%B1%D9%88%D8%AC-%D8%AC%D9%84%D8%B3%D9%87-4-1398/10/28>



۳-۱-۱۱. محیط

واژه «محیط» اسم فاعل از ریشه «حَوَطَ» در اصل به معنای «حلقه زدن»، «احاطه کردن» و «فراگیری کامل یک چیز توسط چیز دیگر» به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۲۰؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۹۶). این واژه یازده بار در قرآن به کار رفته است که در هشت مورد به صورت هم نشین با نام جلالت «الله»، در دو مورد با «جهنم» و در یک مورد با «عذاب» آمده است. در مواردی که «محیط» به خداوند نسبت داده شده است، این واژه معمولاً در بافت آگاهی الهی از رفتارها و انگیزه‌های انسان‌ها مطرح شده است، یعنی خداوند به عنوان فاعلی محیط، به تمام ابعاد کنش‌های بشری احاطه دارد. اما نکته تأمل برانگیز کاربرد یکتای این واژه در سوره بروج (آیه ۲۰) است که با تعبیر «وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ» همراه شده است. این کاربرد برخلاف دیگر نمونه‌ها، از نظر معنایی دارای ساختار منحصر به فردی است، چراکه برای نخستین و تنها بار، واژه «محیط» در کنار «مِنْ وَرَائِهِمْ» قرار گرفته است. این ترکیب لایه‌ای روانی به آیه می‌افزاید که با فضای مقابله با ستمگران، فتنه‌گران و نظارت دقیق بر رفتار و نیت آنان هم‌خوان است. در این ساختار می‌توان واژه «وراء» را نشانه‌ای از احاطه پنهان، چندلایه و از جهات گوناگون، اعم از بیرونی و درونی، همچون دیواری بسته و محاصره‌کننده دانست (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۴۴۷؛ میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۹۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۳۵۲). این دلالت تقویت شده است، به ویژه همراه با صفت «محیط» که نمایانگر احاطه فراگیر و بی‌وقفه الهی است و تصویری معناشناختی از حضور مطلق و نفوذ خداوند در متن سوره ارائه می‌دهد.

۳-۱-۱۲. محفوظ

واژه «محفوظ» در منابع لغوی به معانی متعددی چون «ضد نسیان»، «نگهداری»، «حراست» و «پاسداری» آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۹۸؛ جوهری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۱۷۲). این واژه در قرآن تنها دو بار به کار رفته است: آیه ۳۲ سوره انبیاء در وصف آسمان: «وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ»؛ آیات پایانی سوره بروج (آیات ۲۱-۲۲): «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ﴿۲۱﴾ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴿۲۲﴾». در آیه سوره بروج، صفت «محفوظ» به عنوان توصیف برای «لوح» به کار رفته و در قالب ترکیب «لوح محفوظ» تنها یک بار در کل قرآن ظاهر شده است. از منظر بافت گفتمانی سوره بروج، این ترکیب در پیوند با آیه پیشین، ناظر به قرآن مجید است و به این ترتیب، «لَوْحٌ مَحْفُوظٌ» به مثابه منشأ قدسی این متن الهی تلقی می‌شود. به بیان دیگر، قرآن در این مقام



کتابی است که ریشه آن در لوحی محفوظ، حفاظت شده و مصون از تحریف قرار دارد (طبری، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۳۴۶-۳۴۷).

در قرآن، واژه «محفوظ» دو بار و در دو زمینه کیهانی به کار رفته است: یکی به آسمان به عنوان سقف محافظت کننده جهان مادی، و دیگری به لوح محفوظ که حافظ حقیقت وحی است. این هم نشینی معنایی در سوره بروج اهمیت ویژه ای دارد، زیرا سوره با سوگند «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ» آغاز می شود و این تقارن معنایی میان ابتدا و پایان سوره، ساختاری حلقوی و منسجم در گفتمان آن ایجاد می کند.

به نظر نگارندگان، ترکیب «لوح محفوظ» تنها در بستر گفتمان سوره قابل فهم دقیق است و هرگونه تفسیر آن به صورت منفک از ساختار سوره، فهمی ناقص و تقلیل گرایانه به همراه دارد. برخی از مفسران بر این باورند که این ترکیب در پایان سوره پاسخی است مبنی بر نسبت دادن قرآن به کاهنان یا شاعران و مس شیاطین. اگرچه این تفسیر در چهارچوب دفاع از اصالت وحی، تفسیری صحیح و معتبر است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۲۶، ص ۳۵۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۳۰۴)، اما به نظر می رسد تحلیلی ساده انگارانه باشد که با کاربرد گفتمانی سوره هم خوانی کاملی ندارد. از این رو ضروری است که این ترکیب در پیوند با بافت معنایی و روانی سوره تحلیل شود، به ویژه با توجه به این که خداوند فقط در این موقعیت از چنین ترکیبی استفاده کرده است. تحلیل این ترکیب باید در امتداد بافت تهدید، ایستادگی ایمانی، و تقابل میان ستمگران و حقیقت محفوظ الهی صورت گیرد.

مؤمنان اصحاب اخدود در سوره به مرحله ای از یقین شناختی رسیده اند که حاضرند جان خود را در راه ایمان فدا کنند. این سازوکار و مکانیزم شناختی پیوند میان «دانستن»، «باور داشتن» و «زیستن بر اساس آن» است. ایمان آنان فراتر از زمان و مکان و دسترس دشمن محفوظ است و یادآوری «لوح محفوظ» در پایان سوره نمادی از آرامش نهایی در متن رنج است. ساختار گفتمانی سوره به این فرجام اطمینان بخش نیاز دارد که ترکیب «لوح محفوظ» نقش آن را ایفا می کند؛ پناهگاهی معرفتی و روانی و حافظ حقیقت ایمان در برابر همه تهدیدها و شکنجه ها.

۱-۳-۱۳. ذَاتِ الْوَقُودِ

واژه «وقود» اسم مصدر از ریشه «وقد» در لغت به معنای «آنچه آتش با آن شعله ور می شود»، یعنی «سوخت» به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۴۷۵). این واژه در مجموع چهار بار در



قرآن به کار رفته و در همه موارد، با واژه «نار» هم‌نشین شده است (بقره/ ۲۴؛ آل عمران/ ۱۰؛ تحریم/ ۶ و بروج/ ۵). در سه مورد نخست، عناصر «الناس» و «الحجارة» به عنوان مواد سوختنی و برانگیزاننده آتش معرفی شده‌اند. اما نکته قابل توجه در سوره بروج آن است که برخلاف سایر کاربردها، در اینجا هیچ اشاره‌ای به عناصر بیرونی مانند انسان یا سنگ به عنوان سوخت آتش نشده است. علت این امر را می‌توان در ساختار گفتمانی سوره جست‌وجو کرد، چراکه در این سوره، مؤمنانِ مظلوم در بستر شکنجه، سوخت‌پذیر این آتش نیستند، بلکه قربانیان بی‌گناه آن‌اند. از همین رو، قرآن در این موضع، به جای نام بردن از سوخت، خود آتش را با تعبیر «ذات الوقود» معرفی کرده است، یعنی آتشی که ماهیت درونی و ساختاری‌اش وابسته به سوخت‌پذیری و شعله‌وری مداوم است. افزون‌بر این، واژه «الوقود» تنها در این سوره با «الف ولام» تعریف به کار رفته است که دلالت بر شدت و هویت درونی آتش به مثابه کنشگری فعال و مستقل دارد، نه فقط ابزاری منفعل. این توصیف، به‌ویژه در گفتمانی که تعذیب مؤمنان تصویر می‌شود، نوعی ترس، هیبت و انتظار عذاب‌ی مهیب و مستمر را در ذهن مخاطب القا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۱۷؛ ابوسعود، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۳۶؛ میدانی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۶۹؛ دهقان، ۱۳۸۳، ج ۱۴، ص ۱۶۴)، مخصوصاً در گفتمانی که «مؤمنان بی‌گناه» سوزانده می‌شوند. انگار آتش در این آیه «صاحب چیزی» و «کنشگر» معرفی شده است و نه صرفاً یک ابزار آتشی.

۳-۱-۱۴. الفوز الکبیر

واژه «فَوْز» به معنای «رسیدن به خیر، نیکی، تندرستی و سلامت»، و نیز «نجات از شر و آسیب» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۸۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۰۲). این واژه در بردارنده نوعی حرکت نجات‌بخش از موقعیتی هولناک به ساحتی ایمن و مملو از نعمت است، و دقیقاً از همین جهت، هم جنبه ایجابی دارد (دستیابی به خیر) و هم جنبه سلبی (رهایی از شر).

در تحلیل فراوانی شناختی، واژه «فوز» ۲۹ بار در قرآن به کار رفته و با وصف‌هایی مانند «عظیم، ۱۶ بار»، «مبین، ۲ بار» و «کبیر، ۱ بار» هم‌نشین شده است. آنچه تأمل برانگیز است هم‌نشینی خاص «فوز» با وصف «کبیر» تنها در یک مورد از قرآن است، و آن در سوره بروج آمده است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ» (بروج/ ۱۱). از منظر گفتمانی، این هم‌نشینی منحصر به فرد را باید در بافت سوره تحلیل کرد؛ جایی که مؤمنانی در اوج



مظلومیت، در آتش افکنده می شوند و سطح ظاهر ماجرا بر شکست و نابودی آنان دلالت دارد، اما در بازنمایی قرآنی، این شهادت در راه ایمان، فرازین ترین شکل فوز و رستگاری تلقی می شود.

صفت «مبین» از ریشه «ب ی ن» در زبان قرآن، به معنای «آشکار» و در عین حال، «آشکارکننده» آمده است، یعنی هم از وضوح ذاتی برخوردار است و هم قابلیت تبیین دارد (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۵۹). دو صفت مشبّهه «عظیم» و «کبیر» نیز گرچه هر دو دال بر «بزرگی» اند، اما از نظر معناشناختی، تفاوتی ظریف دارند: «عظیم» به بزرگی از حیث شأن، مرتبه و رفعت مقامی اشاره دارد، درحالی که «کبیر» ناظر به اطلاق و شمول مطلق عظمت است، نوعی کبریایی که فراتر از شناخت تفصیلی انسان است و تنها به نحو اجمالی می توان تصور کرد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۱۷). از نشانه های این کبریایی آن است که همه هستی در برابر جلوه ای از آن، محو و بی مقدار می نماید (بقاعی، بی تا، ج ۲۱، ص ۳۶۱؛ هرری شافعی، ۱۴۲۱، ج ۳۱، ص ۲۹۸).

در بافت سوره، صحنه ای از شدت خشونت طاغوت علیه مؤمنان ترسیم می شود که اصحاب اخدود را به دلیل پایداری در ایمان، در آتش می سوزانند و ظاهراً قدرت از آن ستمگران است. اما خداوند با گفتمانی قاطع به مؤمنان نشان می دهد که قدرت واقعی از اوست و سلطه ظالمان موقتی و پوشالی است. واژه «کبیر» که در سوره به طور ویژه به کار رفته، نمادی از بزرگی مطلق الهی است که فراتر از هر قدرت ظاهری و محدود است. این واژه با فضای تقابل میان قدرت های ظاهری فتنه گران و کبریایی حقیقی خداوند هماهنگ است. «فوز کبیر» نیز به مؤمنان وعده رستگاری عظیم و بی کران می دهد که فراتر از هر قدرت دنیوی است و این پیوند دقیق میان واژگان و بافت گفتمانی تأکیدی است بر استقامت و امید مؤمنان در برابر تهدیدها.

در قرآن، «فوز عظیم» یا «فوز مبین» معمولاً با مصادیق مشخصی مانند جهاد، هجرت، صدق و اخلاص همراه است، اما در سوره بروج شرایط متفاوت است؛ مؤمنانی نه در میدان جنگ، بلکه در اوج مظلومیت و شکنجه، با آگاهی کامل، ایمان خود را حفظ کردند. این پایداری و استقامت، «ایمان و عمل صالح» محسوب می شود و نیازی به ذکر جزئیات نیست. بنابراین، وصف «فوز کبیر» که تنها در این سوره آمده، به درستی بیانگر بزرگ ترین پیروزی و نجاتی است که در نتیجه مقاومت در برابر ظلم و فتنه حاصل می شود. این پیوند دقیق میان ایمان، عمل صالح و «فوز کبیر» در بافت شکنجه محور سوره، معنای گفتمانی آن را تقویت می کند.



نتیجه‌گیری

قرآن کریم در قالب سوره‌هایی هدفمند و منسجم سامان یافته است که هر یک از آن‌ها نظام واژگانی خاص خود را دارند. تحلیل نظام واژگانی سوره بروج نشان داد که واژگان کلیدی این سوره شامل بروج، موعود، شاهد و مشهود، شهید، أصحاب الأُخدود، قعود، انتقام، بطش، محیط و محفوظ، عذاب جهنم، عذاب حریق و فوز کبیر، در شبکه‌ای هماهنگ و هدفمند در بستر بافت گفتمانی سوره سامان یافته‌اند. این نظام واژگانی در راستای گفتمان محوری سوره، یعنی «استقامت و پایداری در ایمان در دل رنج و فتنه» طراحی شده و به گونه‌ای تنظیم گردیده است که سازوکارها و مکانیزم‌های شناختی پایداری بر ایمان را در مواجهه با تهدیدها و خشونت فتنه‌گران به مخاطب منتقل کند.

بررسی ساختاری نشان داد که این سوره در دو بخش متمایز شکل گرفته است: گفتمان اول (آیات ۱ تا ۱۱) به روایت فتنه‌گری و اوج مظلومیت مؤمنان در برابر اصحاب اخدود اختصاص دارد، در حالی که گفتمان دوم (آیات ۱۲ تا ۲۲) بر بیان قدرت قهار الهی، سرنوشت ستمگران و تثبیت ایمان مؤمنان متمرکز است. این انسجام واژگانی با دو گفتمان سوره، سازوکاری محافظتی و مراقبتی را در سوره ترسیم می‌کند که به دعوت به صبر، پایداری و امید به رستگاری بزرگ (فوز کبیر) در دل بحران و فتنه می‌انجامد.

به این ترتیب، پژوهش حاضر روشن ساخت که نظام واژگانی سوره در پیوندی تنگاتنگ با ساختار و فضای گفتمانی آن، نقش محوری در تبیین مکانیزم و سازوکار شناختی استقامت در ایمان ایفا می‌کند و تصویری جامع از ظرفیت معنایی و هدایتی قرآن در پشتیبانی روانی و معنوی از مؤمنان در شرایط سخت و فتنه خیز ارائه می‌دهد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان اعلام می‌کنند که از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع را تأیید می‌کنند.

مشارکت نویسندگان



نویسندهٔ اول مسئول تحلیل، واکاوی معناشناختی، استخراج محورها و تبیین نظام واژگانی سوره، و نویسندهٔ دوم مسئول گردآوری داده‌ها، منابع و سامان‌دهی اولیهٔ اطلاعات پژوهش است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله، هیچ گونه تضاد منفعی وجود ندارد.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت هر گونه حمایت یا کمک مالی انجام شده است.

سپاسگزاری

نویسندگان از همهٔ استادان، پژوهشگران و افرادی که به نحوی در شکل‌گیری و تکمیل این مقاله نقش داشته‌اند، صمیمانه سپاسگزاری می‌کنند.



فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن سیده، ابوالحسن علی. (۱۴۲۱ق). **المحکم والمحیط الأعظم**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۲. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۹۸۴ق). **التحریر و التنویر**. تونس: الدار التونسیة للنشر.
 ۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **مقاییس اللغة**. بیروت: دار الفکر.
 ۴. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل. (۱۴۱۹ق). **تفسیر القرآن العظیم**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
 ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
 ۶. ابوسعود، محمد بن مصطفی. (بی تا). **تفسیر أبی السعود** (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۷. احمدی، محمد نبی؛ یزدانی، فرشته. (۱۴۰۰ش). تحلیل گفتمان انتقادی سوره بروج از منظر نورمن فیرکلاف. **مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی**، ۲۳-۳، (۱)، ۲۳-۳۰. <https://doi.org/10.22034/isqs.2021.6329>
 ۸. اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف. (۱۴۲۰ق). **البحر المحيط**. بیروت: دار الفکر.
 ۹. آلوسی، شهاب الدین محمود. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی**. بیروت: دار الکتب.
 ۱۰. البرزى ورکى، پرويز. (۱۳۶۸ش). **مبانی زبان شناسی متن**. تهران: امیرکبیر.
 ۱۱. بروجردى، مصطفی. (۱۳۹۷ش). **تفسیر شمس**. قم: بوستان کتاب.
 ۱۲. بستانی، محمود. (۱۴۲۴ق). **التفسیر البنائى للقرآن الكريم**. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
 ۱۳. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). **معالم التنزیل**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
 ۱۴. بقاعی، ابراهیم بن عمر. (بی تا). **نظم الدرر فی تناسب الآیات والسور**. قاهره: دار الکتب الإسلامی.
 ۱۵. بهجت پور، عبد الکريم. (۱۳۹۰ش). **همگام با وحی**. قم: مؤسسه تمهید.
 ۱۶. حبیب کیانی، رضوانه. (۲۰۰۸م). **البنية النصیة لقصة موسى (ع) فی القرآن الكريم**. پاکستان: الجامعة الإسلامية العالمية.
 ۱۷. خطابی، محمد. (۱۹۹۱م). **لسانیات النص**. بیروت: المركز الثقافی العربی.
 ۱۸. خطیب، عبد الکريم یونس. (بی تا). **التفسیر القرآنی للقرآن**. قاهره: دار الفکر العربی.
 ۱۹. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة**. بیروت: دار العلم للملايين.
 ۲۰. درزی، قاسم. (۱۳۹۷ش). درآمدی بر کاربست علوم شناختی در مطالعات قرآنی. **مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی**، ۲۲، (۱)، ۴۳-۷۵.
 ۲۱. درویش، محبی الدین. (۱۴۱۵ق). **إعراب القرآن و بیانه**. بیروت: دار ابن کثیر.
 ۲۲. دهقان، اکبر. (۱۳۸۳ش). **نسیم رحمت**. قم: ایران



۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**. تهران: صادق.
۲۴. زغلول راغب، محمد نجار. (۱۴۲۸ق). **تفسیر الآیات الکوئیه فی القرآن الکریم**، (ج ۴). قاهره: مکتبه الشروق الدولیه.
۲۵. زین، محمد فاروق. (۱۴۲۵ق). **بیان النظم فی القرآن الکریم**. دمشق: دار الفکر.
۲۶. سلیمی، سید فاطمه؛ طالع زاری، فریده. (۱۴۰۲ش). بازنمایی اخلاقی انبیا در قرآن کریم با خوانش سبک شناسی نحوی. **آموزه های قرآنی**، ۲۰ (۳۸)، ۲۹۷-۳۵۶. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5.477.2231>
۲۷. زحیلی، وهبه بن مصطفى. (۱۴۱۸ق). **التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج**. دمشق: دار الفکر.
۲۸. سوبره، امیر عبد الکریم. (۱۴۳۹ق). **السور القرآنیة فی حریکة السیرة النبویه**. بیروت: مؤسسه الناشرون.
۲۹. شعیری، حمید رضا. (۱۳۸۵ش). **تجزیه و تحلیل نشانه - معناشناختی گفتمان**. تهران: سمت.
۳۰. شکرانی، رضا. (۱۳۹۰ش). بررسی روش گفتمان کاوی و چگونگی کاربست آن در مطالعات قرآنی. **عیار پژوهش در علوم انسانی**، ۳ (۱)، ۹۳-۱۲۲.
۳۱. شنیطی، محمد امین. (۱۴۱۵ق). **أضواء البیان فی إیضاح القرآن بالقرآن**. بیروت: دار الفکر.
۳۲. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلام.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۷ش). **مجمع البیان**. بیروت: دار المعرفة.
۳۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۰ق). **جامع البیان فی تأویل القرآن**. بیروت: مؤسسه الرساله.
۳۵. طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷م). **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**. قاهره: دار النهضة.
۳۶. عغیفی، احمد. (۲۰۰۱م). **نحو النص: اتجاه جدید فی الدرس النحوی**. قاهره: مکتبه زهراء الشرق.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. قاهره: مکتبه الهلال.
۳۸. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک.
۳۹. فیروزآبادی، مجدالدین. (۱۴۱۵ق). **القاموس المحیط**. بیروت: مؤسسه الرساله.
۴۰. قاسمی، محمد جمال. (۱۴۱۸ق). **محاسن التأویل**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۱. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). **تفسیر نور**. تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.
۴۲. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷ش). **تفسیر احسن الحدیث**. قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۴۳. قطب، سید. (۱۳۰۸ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.
۴۴. القفی، صبحی ابراهیم. (۲۰۰۰م). **علم اللغة النصی بین النظرية و التطبيق؛ دراسة تطبیقیة علی السور المکیة**. قاهره: دار قباء.
۴۵. کوبلی، پاول. (۱۳۸۷ش). **نظریه های ارتباطی**، (ترجمه احسان شاه قاسمی). تهران: پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴۶. لطفی پور ساعدی، کاظم. (۱۳۷۱ش). **درآمدی به اصول و ترجمه قرآن**. تهران: مرکز نشر.
۴۷. مدرسی، سید محمد تقی. (۱۳۷۷ش). **تفسیر هدایت**، (ترجمه پرویز آتابکی و همکاران). مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.



۴۸. مصطفوی، سید حسن. (۱۳۶۰ ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۹. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۸۶ ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۵۰. مراغی، احمد بن مصطفی. (۱۹۴۶ ق). **تفسیر المراغی**. مصر: شرکت مکتبه و مطبعه مصطفی البابی الحلبي وأولاده.
۵۱. میدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه. (۱۴۲۰ ق). **معارج التفکر و دقائق التدبر**. دمشق: دار القلم.
۵۲. نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۹۶ ش). **تذکار وحی**. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه قم.
۵۳. نشار، خلود یوسف محمد. (۲۰۲۲ م). **سورة البروج؛ المقاصد و الهدایات (دراسة تطبيقية)**. **الراسخون**، ۸ (۴)، ۳۸-۵۹.
۵۴. نعمانی، سراج‌الدین عمر. (۱۴۱۹ ق). **اللباب فی علوم الکتاب**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۵. هرری شافعی، محمد امین. (۱۴۲۱ ق). **تفسیر حدائق الروح والریحان فی روابی علوم القرآن**. بیروت: مؤسسه الرسالة.



References

Holy Qur'an. [In Arabic]

1. Abū al-Su'ūd, Muḥammad ibn Muṣṭafā. (n.d.). *Tafsīr Abī al-Su'ūd: Irshād al-aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm* [The Exegesis of Abū al-Su'ūd: Guiding the Sound Intellect to the Excellences of the Noble Book]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
2. Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf. (1999). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr* [The Encompassing Ocean in Exegesis]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
3. 'Afīfī, Aḥmad. (2001). *Naḥw al-naṣṣ: ittijāh jadīd fī al-dirāsāt al-naḥwīyah* [Towards the Text: A New Trend in Grammatical Studies]. Cairo: Maktabat Zahrā' al-Sharq. [In Arabic]
4. Al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn Maḥmūd. (1995). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-aẓīm wa al-sab' al-mathānī* [The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Grand Qur'an and the Seven Oft-Repeated]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
5. Al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd. (2008). *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān* [Milestones of Revelation in Qur'anic Exegesis]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
6. Al-Barzī Warkī, Parvīz. (1989). *Mabānī-yi zabān-shināsī-yi maṭn* [Foundations of Text Linguistics]. Tehran: Intishārāt-i Amīr Kabīr. [In Persian]
7. Al-Biqā'ī, Burhān al-Dīn Ibrāhīm ibn 'Umar. (n.d.). *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa al-suwar* [Stringing Pearls: On the Correlation of Verses and Surahs]. Cairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
8. Behjat-Pūr, 'Abd al-Karīm. (2011). *Hamrāh bā waḥy* [Walking Along with Revelation]. Qom: Mu'assasat al-Tamhīd. [In Persian]
9. Borūjerdī, Muṣṭafā. (2018). *Tafsīr-i Shams* [The Shams Exegesis]. Qom: Mu'assasat Bustān-i Kitāb. [In Persian]
10. Bustānī, Maḥmūd. (2003). *Al-Tafsīr al-binā'ī li al-Qur'ān al-Karīm* [The Structural Exegesis of the Noble Qur'an]. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Arabic]
11. Copley, Paul. (2008). *Rāhnāmā-yi nazariyah-hā-yi irtibāt* [Communication Theories] (I. Shaqāsqī, Trans.). Tehran: Pazhūhishgāh-i 'Ulūm-i Insānī va Muṭālī'āt-i Farhangī. [In Persian]
12. Darwīsh, Muḥyī al-Dīn. (1995). *I'rāb al-Qur'ān wa bayānuh* [The Grammatical Analysis and Elucidation of the Qur'an]. Beirut: Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]
13. Darzī, Qāsim. (2018). Dar-āmadī bar kārbast-i 'ulūm-i shinākhtī dar muṭālī'āt-i Qur'ānī



- [An Introduction to the Application of Cognitive Sciences in Qur'anic Studies]. *Faslnāmah-i 'Ilmī-Pazhūhishī-i Muṭālī'āt-i Qur'ānī va Farhang-i Islāmī*, 2(1). [In Persian]
14. Faḍlallāh, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1999). *Min wahy al-Qur'ān* [From the Inspiration of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
 15. Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (1989). *Kitāb al-'ayn* [The Book of 'Ayn]. Cairo: Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]
 16. Al-Firūzābādī, Majd al-Dīn Muḥammad ibn Ya'qūb. (1995). *Al-Qāmūs al-muḥīṭ* [The Encompassing Dictionary]. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
 17. Al-Harārī al-Shāfi'ī, Muḥammad al-Amīn. (2000). *Tafsīr Ḥadā'iq al-rūḥ wa al-rayḥān fī rawābī 'ulūm al-Qur'ān* [The Exegesis: Gardens of Spirit and Basil in the Environs of Qur'anic Sciences]. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
 18. Ibn 'Ashūr, Muḥammad al-Tāhir. (1984). *Al-Taḥrīr wa al-tanwīr* [Editing and Enlightenment]. Tunis: Al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr. [In Arabic]
 19. Ibn Fāris, Aḥmad. (1984). *Maqāyīs al-lughah* [The Criteria of Language]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
 20. Ibn Kathīr, 'Imād al-Dīn Abī al-Fidā' Ismā'īl. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* [Exegesis of the Mighty Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
 21. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1994). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
 22. Ibn Sīda, Abū al-Ḥasan 'Alī. (2000). *Al-Muḥkam wa al-muḥīṭ al-a'ẓam* [The Precise and the All-Encompassing]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah. [In Arabic]
 23. Khaṭṭābī, Muḥammad. (1991). *'Ilm al-lughah al-naṣṣ* [Text Linguistics]. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī. [In Arabic]
 24. Kiyāna, Riḍwān Ḥabīb. (2008). *Al-Binyah al-naṣṣīyah li qiṣṣat Mūsá ('alayhi al-salām) fī al-Qur'ān al-Karīm* [The Textual Structure of the Story of Moses (Peace Be Upon Him) in the Noble Qur'an]. Islamabad: Al-Jāmi'ah al-Islāmīyah al-'Ālamīyah. [In Arabic]
 25. Lotfī-Pūr Sā'edī, Kāzim. (1992). *Dar-āmadī bar uṣūl va tarjumah-i Qur'ān* [An Introduction to the Principles and Translation of the Qur'an]. Tehran: Markaz-i Nashr. [In Persian]
 26. Makārim Shīrāzī, Nāsir. (1973). *Tafsīr-i nimūnah* [The Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]
 27. Al-Maydānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥabannaka. (2000). *Ma'ārij al-tafakkur wa daqā'iq al-*



- tadabbur** [Ascents of Reflection and Subtleties of Contemplation]. Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]
28. Modarresī, Muḥammad Taqī. (1998). *Tafsīr-i hidāyat* [The Guidance Exegesis]. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī. [In Persian]
29. Muṣṭafawī, Ḥasan. (1984). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qurʾān al-Karīm* [Verification in the Words of the Noble Qurʾān]. Tehran: Wizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī. [In Arabic]
30. Najjārzādagān, Faṭḥallāh. (2017). *Tadhkār al-wahy* [The Reminder of Revelation]. Qom: Markaz-i Mudīrīyat-i Ḥawzah-hā-yi ʿIlmiyah-i Qom. [In Persian]
31. Nashshār, Kholoud Yūsuf Muḥammad. (2022). *Sūrat al-Burūj: al-aghrāḍ wa al-hudá (dirāsah muqāranah)* [Sūrah al-Burūj: Objectives and Guidance (A Comparative Study)]. Majallat al-Rāsikhūn fī al-ʿUlūm al-Islāmīyah, 8(4), [page range missing]. [In Arabic]
32. Al-Nuʿmānī, Abū Ḥafṣ Sirāj al-Dīn ʿUmar. (1999). *Al-Lubāb fī ʿulūm al-Kitāb* [The Quintessence of the Sciences of the Book]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah. [In Arabic]
33. Qāʾimī-Niyā, ʿAlīridā. (2024). *ʿIlm al-dalālah* (1) [Semantics I]. Qom: Pizhūhishgāh-i Ḥawzah va Dānishgāh. [In Persian]
34. Qarāʾatī, Muḥsin. (2009). *Tafsīr-i nūr* [The Light Exegesis]. Tehran: Markaz-i Farhangī-yi "Dars-hāyī az Qurʾān". [In Persian]
35. Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. (1998). *Maḥāsin al-tāwīl* [The Beauties of Interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah. [In Arabic]
36. Qurashī Banāʾī, Sayyid ʿAlī Akbar. (1998). *Tafsīr-i aḥsan al-ḥadīth* [The Best Narration Exegesis]. Qom: Daftar-i Nashr-i Nawīd-i Islām. [In Persian]
37. Quṭb, Sayyid. (1951). *Fī ṣīlāl al-Qurʾān* [In the Shade of the Qurʾān]. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
38. Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1999). *Al-Mufradāt fī gharīb al-Qurʾān* [Vocabulary of Qurʾānic Terms]. Tehran: Nashr-i Ṣādiq. [In Arabic]
39. Salīmī, Sayyidah Fāṭimah & Ṭāleʿzārī, Farīdah. (2023). Namāyish-i akhlāqī-yi payāambarān dar Qurʾān: qirāʾatī uslūb-shinākhtī-nahwī [Ethical Representation of the Prophets in the Qurʾān: A Syntactic Stylistic Reading]. *Āmūzeh-hā-yi Qurʾānī*, 20(38), 297-326. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.5477.2231> [In Persian]
40. Shaʾīrī, Ḥamīdridā. (2006). *Tahlīl-i sukhun-i shinākhtī-dalālī* [Semiotic-Semantic Analysis of Discourse]. Tehran: Sāzmān-i Mutālaʾah va Tadwīn-i Kutub-i ʿUlūm-i Insānī-yi Dānishgāhhā (SAMT). [In Persian]



41. Sharī'atī Mazīnānī, Muḥammad Taqī. (1987). *Tafsīr-i nawīn* (juz'-i 30-i Qur'ān) [Modern Exegesis (Part 30 of the Qur'an)]. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī. [In Persian]
42. Al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn. (1995). *Aḍwā' al-bayān fī iḍāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān* [Lights of Elucidation in Clarifying the Qur'an by the Qur'an]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
43. Shokrānī, Riqā. (2011). Barrasī-yi rüykarḍ-i tahlīl-i sukhun va kārbust-i ān dar muṭālī'āt-i Qur'ānī [A Study of Discourse Analysis Methodology and Its Application in Qur'anic Studies]. *Ayyār-i Pazhūhish dar 'Ulūm-i Insānī*, 3(1), [page range missing]. [In Persian]
44. Subrah, Amīr 'Abd al-Karīm. (2018). *Suwar Qur'ānīyah fī ḥarakiyyat al-sīrah al-nabawīyah* [Qur'anic Surahs in the Dynamics of the Prophetic Biography]. Beirut: Mu'assasat al-Nāshirūn. [In Arabic]
45. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1981). *Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in Qur'anic Exegesis]. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī. [In Arabic]
46. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1999). *Jāmi' al-bayān 'an tāwīl āy al-Qur'ān* [The Compendium of Elucidation on the Interpretation of Qur'anic Verses]. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
47. Al-Ṭabarsī, al-Faḍl ibn al-Ḥasan. (1988). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Confluence of Elucidation in Qur'anic Exegesis]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
48. Ṭanṭāwī, Muḥammad Sayyid. (1997). *Al-Tafsīr al-wasīṭ li al-Qur'ān al-Karīm* [The Mediate Exegesis of the Noble Qur'an]. Cairo: Dār Nahḍat Miṣr. [In Arabic]
49. Zaghlūl Rāghib, Muḥammad. (2007). *Tafsīr al-āyāt al-kawnīyah fī al-Qur'ān al-Karīm* [Exegesis of Cosmic Verses in the Noble Qur'an] (Vol. 4). Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah. [In Arabic]
50. Zayn, Muḥammad Fārūq. (2004). *Bayān al-naẓm fī al-Qur'ān al-Karīm* [Exposition of the Structural Coherence in the Noble Qur'an]. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]



The Repetition of Narratives in the Quran and the Hypothesis of Multiple Traditions

Mina Shamkhi¹ | Saeed Abdolkhani²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: m.shamkhi@scu.ac.ir
2. Master's Student, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: abdolkhanisaheed@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 31 May 2025

Revised: 16 July 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 2 November 2025

Keywords:

Multiple Traditions, Wansbrough, Repetition, Quranic Narratives, Compilation of the Quran.



Abstract

The phenomenon of repetitive narration in the Quran, particularly within its stories, has prompted inquiries into its rationale. Do these repetitions and variations indicate textual incoherence and the existence of multiple traditions, or do they serve as evidence for a significantly later compilation and human intervention in the Quran's composition? Furthermore, is this phenomenon contrary to the conventions of the revelation era, or is it akin to ancient Semitic literature and pre-Islamic poetry? One prominent theory is Wansbrough's hypothesis of multiple traditions, which posits a later compilation of the Quran. This theory has been subject to extensive critique and analysis by scholars. This study first examines the views of Islamic thinkers on repetition in the Quran. It then critiques Wansbrough's theory by referencing counter-arguments from other scholars. Evidence such as the Quran's oral nature, the existence of repetition in ancient texts and pre-Islamic poetry, the intra-textual relationship and function of repeated stories across different contexts, and their evaluation within the macro-structure of the surahs is presented to refute Wansbrough's justification for these repetitions. Ultimately, the research demonstrates that the repetitions in the Quran are not only justifiable but are also consistent with its literary and historical characteristics.

Cite this article: Shamkhi, M.; Abdolkhani, S. (2025). The Repetition of Narratives in the Quran and the Hypothesis of Multiple Traditions. *Quranic Doctrines*, 22(42), 295-322. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7071.2559>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

An analysis of exegetical trends shows that during certain periods, the primary focus of Quran commentators was directed towards gathering exegetical reports and compiling narrative exegetical works. One of the most fundamental reasons for adopting such an approach is the rational and transmitted evidence indicating the prohibition of *tafsīr bi'l-ra'y* (interpretation based on personal opinion). Based on this prohibition, it is evident in the perspective and writings of some early Shi'i exegetes that they considered any form of interpretation other than narrative exegesis to fall under *tafsīr bi'l-ra'y*. Attention to the sensitive period of the Minor Occultation of the Imam of the Time (aj), the lack of access to the Imam and the significant challenges faced by Shi'i scholars, as well as the compilation of hadith collections by Sunni scholars and the effort to preserve the narrative heritage of the Ahl al-Bayt (as) and to defend and safeguard Shi'i beliefs through interpreting Quranic verses by collecting these narrations in confrontation with non-Shi'i sects, reveals other dimensions of the factors leading to the compilation of narrative exegeses. Most authors in the field of Shi'i exegetical methods and trends have considered narrative exegeses to be non-*ijtihādi*, claiming that their compilers, without any personal reasoning, merely collected narrations that often refer directly to parts of the words and phrases of the verses. In this article, we intend to refute the aforementioned view and to analyze the distinguishing aspects of these exegeses in jurisprudential, theological, and Quranic science issues as evidence of the *ijtihād* practiced by their authors. Numerous works have been written about Shi'i narrative exegeses. In some of these works, the manifestations of *ijtihād* by the authors of Shi'i narrative exegeses have not been addressed at all, and in others, although this issue has been addressed, it has not been done through a comparative analysis of these exegeses and attention to their points of distinction. However, in the authors' opinion, the best way to prove the *ijtihādi* nature of Shi'i narrative exegeses is to compare them with each other and to pay attention to the differences in their authors' approaches to various subjects.

Method

The multiplicity of Shi'i narrative exegeses led to the selection of six famous works in this field as the scope of the research: *Tafsīr al-Qummī* attributed to 'Alī ibn Ibrāhīm al-Qummī, *Kitāb al-Tafsīr* of al-'Ayyāshī, *Tafsīr Furāt al-Kūfī**—all three belonging to the late third and early fourth centuries AH—along with *al-Sāfi* by Mullā Muḥsin Fayḍ Kāshānī (1007–1091 AH), *al-Burhān** by Sayyid Hāshim al-Bahrānī (1050–1107 AH), and *Nūr al-Thaqalayn* by 'Abd 'Alī al-Huwayzī (d. 1112 AH). Then, through comparing these exegeses and noting their points of distinction, the manifestations of *ijtihād* by the authors of Shi'i narrative exegeses in the fields of jurisprudential, theological, and Quranic science issues are explained. In explaining the distinguishing aspects, only cases where there is a serious distinction and difference in the type of perspective and views of these exegeses have been mentioned.



Findings

Regarding the issue of the permissibility or impermissibility of interaction with the ruler, a fundamental difference in the approach of later exegetes is observable. Unlike early exegetes, in addition to citing narrations that warn against interaction with the ruler, they have turned to citing narrations that, under certain conditions and for specific interests, permit interaction with the ruler. Concerning the issue of Friday prayer, the approach of later exegetes in stating the conditions for the obligation of Friday prayer is notable—something not seen in early exegetes. On the issue of land tax (*kharāj*), the more prominent attention paid by the authors of later exegetes, especially Fayḍ Kāshānī, to the issue of kharāj from various angles compared to the authors of early exegetes is noteworthy. On the issue of khums, a more fundamental difference is observable in al-Baḥrānī's approach compared to other exegetes. He elaborately cited narrations specifying what khums applies to—cases that are somewhat related to the geographical conditions of his place of residence and proximity to the sea. The distinction of these exegetes on the issue of the infallibility of the prophets is manifested in the citation of narratives incompatible with prophetic infallibility in Tafsīr al-Qummī, versus the critical approach of other exegetes, particularly the authors of later Shi'i narrative exegetes—al-Huwayzī, al-Baḥrānī, and Fayḍ—in dealing with these narrations. On the issue of the inimitability (i'jāz) of the Quran, the authors of early Shi'i narrative exegetes did not speak of the Quran's challenge (taḥaddī) or objections regarding its human origin; they only spoke of the adversaries' accusation concerning attributing the matter of 'Alī's (as) guardianship to the Prophet personally and not considering it divine. In contrast, the authors of later Shi'i narrative exegetes spoke extensively about the inimitability of the Quran. In the discussion of Meccan and Medinan verses, a fundamental difference is the increase in the number of excepted verses in al-Ṣāfi compared to Tafsīr al-Qummī. On the issue of abrogation (naskh), one of the fundamental distinctions is the differing extent to which exegetes address the abrogation of verses of peace by verses of fighting, which is specifically seen in al-'Ayyāshī's approach compared to other exegetes. The existing distinction on the issue of the distortion (taḥrīf) of the Quran is that Fayḍ Kāshānī, unlike the other five exegetes, holds the position that the Quran has not been distorted. On the issue of variant readings (qirā'āt), although early exegetes contain narrations that are somehow tied to the issue of variant readings, the authors' purpose in citing such narrations was to prove the occurrence of distortion in Quranic verses, not to present a discussion titled "variant readings." In contrast, al-Huwayzī and Fayḍ, authors of later narrative exegetes, in addition to the readings attributed to the Ahl al-Bayt (as) and the Companions of the Messenger of God (s), have also considered the readings of the seven and fourteen canonical reciters. On the issue of the occasions of revelation (asbāb al-nuzūl), a serious distinction is visible in al-Baḥrānī's approach. He insists on selecting narrations that highlight the virtues of Imam 'Alī (as) and, in contrast, censure his opponents, especially the first three caliphs and the daughters of the first and second caliphs.

Conclusions

A comparison of the six famous early and later Shi'i narrative exegetes showed that these



exegeses are distinct from each other in eleven fundamental issues in the fields of jurisprudential, theological, and Quranic science discussions. These distinctions represent the exercise of *ijtihād* by the authors of these exegeses. Considering the totality of influential contexts behind the distinguishing aspects of Shi‘i narrative exegeses, it can be understood that although various factors were involved, the role of three factors in explaining why these exegeses differ is more fundamental. The establishment of the Safavid state as a turning point in the history of Shi‘i political jurisprudence, the evolution of Shi‘i theological thought before and after the rationalist Baghdad school, and the adoption of al-Ṭabrisī’s *Majma‘ al-Bayān* as a source by the authors of later Shi‘i narrative exegeses, especially al-Ḥuwayzī and Fayḍ Kāshānī, are three prominent factors that respectively played a more serious role in explaining the distinctions of Shi‘i narrative exegeses in jurisprudential, theological, and Quranic science issues.

Authors’ Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and to drafting the initial version and subsequent versions, including the revised and edited ones.

Data Availability Statement

The data supporting the findings of this study are available from the authors upon reasonable request by researchers.

Acknowledgments

The authors express their gratitude to all those who contributed to the formation of this article.

Ethical Considerations

The authors have refrained from data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

The authors of this article have not received any specific financial support from funding agencies in the public, commercial, or non-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflicts of interest.

Declaration of the use of AI Tools

The authors confirm that no artificial intelligence tools were used in the preparation of this manuscript.



تکرار داستان‌ها در قرآن و فرضیه سنت‌های مختلف

مینا شمخی^۱ ✉ | سعید عبدالخانی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: m.shamkhi@scu.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: abdolkhanisaeed@yahoo.com

چکیده

مسئله تکرار در قرآن کریم، به ویژه در داستان‌های قرآنی، سؤالاتی را درباره چرایی این پدیده ایجاد کرده است. آیا این تکرارها و شباهت‌های مختلف در نقل داستان‌ها نشان‌دهنده عدم هماهنگی در متن قرآن و وجود سنت‌های مختلف است یا دلیلی بر تدوین دیر هنگام قرآن و دخالت دیگران در تألیف آن؟ همچنین این موضوع آیا برخلاف سنن و روش‌های معمول در عصر نزول است یا مشابه مکتوبات باستانی و اشعار پیش از اسلام بوده است؟ یکی از دیدگاه‌های مطرح، فرضیه سنت‌های مختلف و نزبرو است که با تکیه بر آن به این نتیجه رسیده که قرآن در دوره‌ای دیرتر تدوین شده است. این نظریه در میان محققان نقد و تحلیل گردیده است. در این پژوهش، ابتدا آرای متفکران اسلامی در مورد تکرار در قرآن بررسی می‌شود. سپس نظریه و نزبرو با استناد به آرای برخی مستشرقان نقد می‌گردد. شواهدی از جمله سبک شفاهی قرآن، وجود تکرار در مکتوبات باستانی و اشعار پیش از اسلام، تفسیر درون‌متنی داستان‌ها در نسخه‌های مختلف نسبت به یکدیگر و ارزیابی داستان با نظر به کل‌نگری سوره‌ها، به عنوان دلایلی بر رد دیدگاه و نزبرو در توجیه تکرار نقل‌ها ارائه می‌شود. در نهایت، این تحقیق نشان می‌دهد که تکرارهای موجود در قرآن نه تنها توجیه‌پذیرند، بلکه با ویژگی‌های ادبی و تاریخی آن سازگارند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۱

کلیدواژه‌ها

سنت‌های مختلف، و نزبرو، تکرار، داستان‌های قرآنی، تدوین قرآن.



استناد: شمخی، مینا؛ عبدالخانی، سعید. (۱۴۰۴). تکرار داستان‌ها در قرآن و فرضیه سنت‌های مختلف. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۲۹۵-۳۲۲.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7071.2559>



مقدمه

وقوع پدیده تکرار در قرآن کریم و به طور خاص در بیان سرگذشت انبیای پیشین (قصص القرآن) و وجود تفاوت‌های جزئی در نسخه‌های مختلف این داستان‌ها باعث بروز نظرات مختلف در خصوص جرایبی وجود تشابه بین روایت‌های داستانی موجود در متن قرآن گشته است. در میان مستشرقان، ونزبرو^۱ با بیان دیدگاهش درباره تحریرها و نقل‌های مختلف داستانی خاص در قرآن، وقوع این امر را دال بر وجود سنت‌های مختلف در قرآن و علامتی بر تدوین دیر هنگام (اواخر قرن دوم / اوایل قرن سوم هجری) دانسته است. به اعتقاد او، جمع‌آوری قرآن به شکل کنونی قبل از قرن سوم هجری نمی‌تواند صورت گرفته باشد (Wansbrough, 1977, p. 44). روش او به منظور تاریخ‌گذاری متون کهن و وثاقت یا عدم وثاقت آن‌ها بر اساس تحلیل ادبی است.

ونزبرو از طریق استناد به پراکندگی و عدم انسجام نقل‌های قرآن در بیان سرگذشت اقوام پیشین، بالاخص عبارات داستانی انبیای الهی و تکرار داستان با تفاوت‌هایی جزئی در مواضع گوناگون، به این نتیجه می‌رسد که قرآن حاصل تدوین سازمان‌یافته و منسجم از نقل‌های شفاهی کاملاً مستقل است که او آن‌ها را «بیانات پیامبرانه» نام‌گذاری کرده است (Wansbrough, 1977, pp. 47, 49, 50). او معتقد است که وجود این نسخه‌های مشابه از داستان‌ها در قرآن کریم نشان‌دهنده وجود سنت‌های مستقل و احتمالاً منطقه‌ای است که به متن اصلی وارد شده‌اند (Wansbrough, 1977, p. 21). منظور از کلمه «Tradition» در مباحث ونزبرو نقل‌ها و روایت‌ها نیست، بلکه به مفهوم «سنت‌های عملی، رسوم و اعتقادات قومی خاص» معنا شده است (Whybray, 1987, p. 137).^۲

اما تحلیل ادبی که روش ونزبرو در رسیدن به نتایج دیدگاهش است، نقد شده است. با تحلیل ادبی صرف نمی‌توان هیچ متنی را تاریخ‌گذاری کرد و در این مسیر لازم است از اسناد و ابزار دیگر استفاده کنیم، درحالی‌که ونزبرو بهره بردن از اسناد در تاریخ‌گذاری متون کهن را بی‌فایده می‌داند (نیل‌ساز؛ مهدوی‌راد، ۱۳۸۵؛ Motzki, 2006).

پیشینه پژوهش: درباره ونزبرو و دیدگاه‌های او، به‌ویژه نظریه سنت‌های متفاوت در قرآن، پژوهش‌هایی صورت گرفته است که از جمله موارد مربوط به موضوع این مقاله می‌توان پژوهش‌های زیر را نام برد:

1. Wansbrough

۲. مراد ونزبرو از Traditions این است که تحریرهای مختلف داستان به نسل‌های مختلفی تعلق دارند و از این رو الگوی روایت در آن‌ها متفاوت است (ورادی اصفهانی و همکاران، ۱۴۰۱).



ادعای ونزبرو مبنی بر تدوین دیر هنگام متن قرآن مورد بررسی قرار گرفته است (نیل ساز، ۱۳۸۷، بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن).

داستان شعیب به عنوان یک نمونه با کارکرد تمثیلی و خیالی (به زعم ونزبرو) بررسی گردیده و ادعاهای او درباره عدم اصالت تاریخی این داستان رد شده است (فاطمه نجارزادگان و فتح الله نجارزادگان، ۱۳۹۹، ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب بیانات پیامبرانه در کتاب مطالعات قرآنی).

بخش هایی از دیدگاه ونزبرو درباره نشانگان نبوت مدنظر قرار داده شده و به این منظور، مجموع آرای وی در سه عنوان اصلی «معراج، اخبار الغیب و رؤیت فرخنده» به ترتیب بررسی گردیده اند (فاطمه نجارزادگان و فتح الله نجارزادگان، ۱۳۹۹، ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب نشانه های نبوت در کتاب مطالعات قرآنی).

بحث سنت ها از دیدگاه ونزبرو در سه فرم بدهتی، نقلی و استفساری مورد مذاقه قرار داده شده است (موسوی مقدم و نجارزادگان، ۱۳۹۹، ارزیابی دیدگاه جان ونزبرو درباره سنت های قرآن).

به تبیین و ارزیابی فرضیات ونزبرو در امور مرتبط با نبوت پرداخته شده است (نجارزادگان و همکاران، ۱۴۰۰، ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب مقوله نبوت در کتاب مطالعات قرآنی).

تبیین و ارزیابی تحلیل ادبی ونزبرو از آیات مرتبط با داستان شعیب در قرآن و نتایج مترتب بر آن مورد بررسی قرار گرفته است (ورادی اصفهانی و همکاران، ۱۴۰۱، سنت های مختلف در قرآن؛ بررسی تحلیل ونزبرو از داستان شعیب در قرآن و ارزیابی پیامدهای آن).

از موارد بالا فقط مقاله ششم به پژوهش حاضر ارتباط دقیق تر و علمی تری می یابد. در این پژوهش و در راستای پژوهش های پیشین، پدیده تکرار نقل های مختلف از یک داستان در قرآن از دیدگاه مسلمانان بررسی شده است و نظریه سنت های مختلف ونزبرو و نتایج مترتب بر آن، با ارائه شواهدی که نمایانگر متداول بودن وقوع تحریرهای مختلف یک گوینده یا نویسنده از یک متن خاص است، به چالش کشیده می شود.

۱. نظریه سنت های مختلف در قرآن

ونزبرو با بررسی سه نسخه^۳ از داستان حضرت شعیب در سوره های اعراف (آیات ۸۵-۹۳)،

۳. و در قالبی بسیار کوتاه در آیات ۳۶ و ۳۷ سوره عنکبوت «وَالَّذِي مَدَّيْنِ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْبُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿۳۶﴾ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ» نیز آمده است، که به دلیل اختصار، ونزبرو از تحلیل آن صرف نظر می کند، زیرا فاقد ساختار روایتی است که دیگر نسخه های داستان شعیب در قرآن در بر دارند (ورادی اصفهانی و همکاران، ۱۴۰۱).



هود (آیات ۸۴-۹۵) و شعراء (آیات ۱۷۶-۱۹۰)، مغایرت و استقلال این سه نسخه را پیش فرض می‌گیرد، ولی دلیلی در این باره ارائه نمی‌دهد، گرچه با توجه به اظهارات او تکرار داستان در متن و نبود تطابق دقیق بین این نسخه‌ها، دلیلی بر وجود سنت‌های مختلف و استقلال آن‌ها از یکدیگر است (ورادی اصفهانی و همکاران، ۱۴۰۱). برخی گفته‌اند که نظریه ونزبرو باعث سؤالاتی می‌گردد، از جمله: آیا نقل‌های مکرر نشان نمی‌دهند که قرآن را یک نفر به تنهایی تألیف نکرده و محصولی جمعی است؟، آیا این مطلب اطلاعاتی درباره نحوه شکل‌گیری سوره‌ها به ما می‌دهد؟، چه اطلاعاتی به ما در خصوص هماهنگی و انسجام سوره‌ها می‌دهد؟ (Witztum, 2015, p. 2).

برخی نویسندگان کلیات بحث ونزبرو درباره تاریخ جمع و تدوین قرآن را تأیید کرده و اعتبار تاریخ‌گذاری او را معتبر شمرده‌اند (Shoemaker, 2012, p. 146). عده‌ای نیز با نگاهی مثبت به این دیدگاه، از طریق این ایده که کلمات اصلی و اولیه پیامبرانه که از طریق سنت شفاهی دریافت شده‌اند، به مرور و به صورت تدریجی با هدف تفسیر، توضیح و به‌روزرسانی معنایی تغییر و تکمیل می‌شوند، در جهت اثبات و تکمیل فرضیه ونزبرو کوشیده‌اند (Graves, 2016; DeConick, 2005, pp. 62-65).

ویژگی تشابه در داستان‌های قرآنی که با عنوان «مسئله همسانی (هم‌نظیری) در قرآن»^۴ نیز توصیف می‌شود، با توجه به پنج رویکرد علمی تفسیرکننده آن قابل ارزیابی است (Witztum, 2015, pp. 1-50):

۱. خوانش‌های (قرائت‌های) تطبیقی^۵ که در آن، نقل‌های هم‌نظیر (مشابه) با یکدیگر ترکیب می‌شوند تا داستان واقعی را تشکیل دهند؛
۲. نسخه‌های مشابه یک داستان در پرتو سبک و ذات شفاهی قرآن کریم قابل درک است، به این معنا که بازگویی روایت‌ها و بیان مجددشان در متن قرآنی، اجراهای (ارائه‌های) عمومی (در حضور مردم و همگانی)^۶ تلقی می‌شوند و در هر بار بازگویی روایت، تغییرات کوچکی رخ می‌دهد؛
۳. اختلافات بین متن‌ها را با در نظر گرفتن بافت - عمدتاً سوره‌ها - می‌توان تحلیل کرد.

4. The Synoptic Problem

5. Harmonistic Readings

6. Public Performances



بر اساس رویکرد متنی^۷، تفاوت‌های متن‌های مشابه (تحریرهای موازی و مشابه داستانی یکسان) با لحاظ قرار دادن بافت آن متن‌ها قابل توجیه است؛

۴. نقل‌های هم‌نظیر (مشابه) به عنوان نتیجه بازنگری قرآن در پیام‌های خود پدیدار می‌شوند، به این معنا که دلیل این‌که ما با نقل‌های مختلف از داستان‌هایی یکسان در قرآن کریم مواجه می‌شویم آن است که قرآن ضمن باقی نگه داشتن محتوای ارتباطی متقدم و متأخر، همواره و مداوم در حال به‌روزرسانی پیام خویش است؛

۵. رویکرد پنجم فرضیه و نزبرو که موضوع بحث این مقاله است.

۲. پدیده تکرار در قرآن از نگاه مسلمانان

داستان‌های قرآنی با داستان‌ها و روایت‌های بشری یکسان نیستند و برخلاف روایت‌های بشری که صحبت نویسنده با شخصیت‌ها یک نوع تماس غیرواقعی است و فقط روی کاغذ اتفاق می‌افتد، گفت‌وگو و صحبت انجام شده با شخصیت‌ها در داستان‌های قرآنی عملاً صورت پذیرفته و واقعی است (بخشی، ۱۳۹۸). مفسران و دانشمندان مسلمان برای پدیده تکرار در قرآن مجید که گاهی در کلمات، جملات، عبارات و داستان‌های قرآنی دیده می‌شود، سبب و علتی خاص ذکر نموده‌اند: این امر با توجه به بیان گفتاری واحد در شکل‌های متمایز و متفاوت با بهره‌گیری از فنون مختلف بر فصاحت دلالت دارد (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۶-۲۸؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۳).

ذکر کلمه یا جمله‌ای اضافه یا جایگزین کردن کلمه‌ای با کلمه‌ای دیگر در نقل‌های مشابه نشانگر بلاغت دانسته شده است (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۶-۲۸؛ علوی مقدم، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۹؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۳).

جهت بیدار کردن مردم از خواب غفلت و مطلع شدن همه قبایل و اصناف مردم از این داستان‌ها بوده است، زیرا در صورت عدم تکرار داستان، هر داستانی مختص قومی بود و قوم دیگر از آن مطلع نمی‌شد (دینوری، ۱۴۲۳، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴-۱۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۲۳۸؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۳؛ زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۶-۲۸؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۳).

قرآن به زبان قوم (زبان عربی) و بر اساس رسم و شیوه رایج عرب نازل شد و «تکرار» از قواعد مرسوم آن‌ها به منظور تأکید و بهتر فهمیده شدن مطلب بوده است (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۰-۶۳؛ دینوری، ۱۴۲۳،



ص ۱۴۸-۱۴۹؛ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۴-۱۵؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۲۳۸؛ ابن جوزی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۳؛ زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۶-۲۸).

ضرورت و نیاز به تکرار داستان‌ها در متن قرآن، برخلاف احکام شرعی که ذاتاً انگیزه تکرارشان توسط مردم وجود دارد، امری لازم و قابل توجیه است (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۳). مشخص شدن عجز مردم در مقابله با کلام خدای متعال، زیرا با تکرار داستان یکسان، در حقیقت به آن‌ها اعلام می‌شود که از آوردن شبیه آن داستان به شکلی مختلف نیز عاجزند (باقلانی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۰۳؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۴؛ زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۶-۲۸).

بیان یک داستان به شیوه‌های مختلف همراه با زیادت، نقصان یا تقدیم و تأخیر کلمات و ارائه داستانی یکسان به شکلی متفاوت و با نظامی دیگر، باعث جذب شنوندگان می‌شود، زیرا انسان فطرتاً تمایل به امر جدید دارد. از سوی دیگر، نشان‌دهنده ویژگی خاص قرآن است که با وجود تکرار در آن، نه خللی در نظم آن هویدا می‌شود و نه موجب خستگی شنونده می‌گردد و به این ترتیب، این‌گونه از کلام مخلوق متمایز گشته است (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۰-۶۳؛ سیوطی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۴؛ زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۶-۲۸).

هدف از تکرار داستان در قرآن را تسلی خاطر پیامبر اسلام، با توجه به اشتراک ایشان با دیگر انبیا در رخداد‌های پیش آمده در سیر دعوت و هدایت مردم ذکر کرده‌اند (حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۰-۶۳؛ زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۶-۲۸).

در مجموع و به طور خلاصه، مفسران در این‌که هدف از تکرار، تأکید مطلب است، اتفاق دارند (عسکری، ۱۹۹۸، ص ۱۹۳؛ مغنیه، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۶).

۳. دلایل و شواهد توجیه‌کننده پدیده تکرار در قرآن کریم

بعد از آشنایی با فرضیه و نزبرو در خصوص داستان‌های تکراری مشابه، با اختلاف جزئی در متن قرآن کریم، و ذکر علل و اسباب این امر از دیدگاه متفکران اسلامی، اکنون نقد این فرضیه از نگاه مستشرقان را ارزیابی می‌کنیم. در اینجا دلایل و شواهد استناد شده، به دو بخش «درون قرآنی» و «برون قرآنی» تقسیم و شرح می‌شوند.

۳-۱. دلایل و شواهد درون قرآنی

در این قسمت خواهیم دید که با استناد به مواردی از جمله بافت کلی سوره، سبک شفاهی قرآن و



نقش تفسیری نقل‌های تکراری و مشابه برای یکدیگر، و با ذکر نمونه‌هایی قرآنی، تفاوت‌های موجود بین داستان‌های قرآنی قابل درک خواهد بود.

۳-۱-۱. توجه به بافت کلی سوره

بر اساس فرضیه و نزبرو که بیانگر نوعی قرائت مشکل‌ساز از متن قرآن است، بخش‌های منفرد بافت‌زدایی می‌شوند و از متن و بافت کلی که قسمتی از آن‌اند، جدا می‌گردند (Neuwirth, 2001, p. 118). تحلیل و نزبرو از آیات مرتبط با داستان شعیب تحلیل مقایسه‌ای است. او در ابتدا نسخه‌های مختلف روایت را از بافت خود خارج می‌کند و بخش‌هایی مجزا فرض می‌نماید و سپس با مقایسه سه نسخه، دست به نتیجه‌گیری می‌زند. در نتیجه، عناصر و بخش‌هایی که در هر نقل و نسخه از یک داستان خاص بر آن تأکید می‌شود به اهداف همان سوره وابسته است (Stewart, 2016, p. 34). برای نمونه، ساختار فرمان مأموریت که در داستان حضرت شعیب در سوره شعراء حذف شده است، در سوره اعراف^۸، به آن علت که در همه نقل‌های مشابه در این سوره وجود دارد، نمایان است. همین مطلب درباره سوره هود نیز صادق است. بنابراین عناصری که بنابه گفته و نزبرو در سوره شعراء نیامده‌اند، دلیل نبود آن‌ها، عدم وجود آن عناصر در تمام داستان‌های مشابه درباره عذاب در سوره شعراء است (Stewart, 2016, pp. 35-40). با توجه به این مطلب، تبیین الگوی روایت داستان نمی‌تواند بدون توجه به بافت خاص روایت (سوره) و مخاطب آن صورت پذیرد (ورادی اصفهانی و همکاران، ۱۴۰۱).

۳-۱-۱-۱. داستان حضرت لوط

اکنون با ذکر نمونه‌ای واضح نشان داده می‌شود که چگونه نقل‌های متفاوت و مغایر، ویژگی‌های کلی بافت سوره‌ای که در آن واقع شده‌اند را نمایان می‌سازند. قرآن کریم تقابل حضرت لوط با قوم خویش را در چند سوره مطرح می‌کند که این نسخه‌ها در این سوره‌ها تفاوت‌ها و مغایرت‌هایی با همدیگر دارند. برای مثال، بر دو آیه خاص در دو سوره اعراف و سوره نمل تمرکز می‌کنیم (Mo-qbel, 2022):

﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّشْرِقُونَ﴾ (اعراف/۸۱)
 ﴿أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ (نمل/۵۵)

در این دو آیه تقریباً همسان، حضرت لوط در سوره اعراف از وصف «مُشْرِقُونَ» برای توصیف

۸. ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُ شُعَيْبًا...﴾ (اعراف/۸۵).



قوم خود استفاده کرده، درحالی‌که در سوره نمل از آن‌ها با صفت «تَجْهَلُونَ» یاد نموده است. آیا وجود تغایر و تفاوت در این دو آیه، نظریه ونزبرو را تأیید می‌کند یا توضیح دیگری برای این مسئله وجود دارد؟ می‌توان این مورد و موارد مشابه را با توجه به مفهوم کل‌نگری سوره چنین توضیح داد: نوع انتخاب کلمات نتیجه جایگاه آیات مورد نظر درون قالب کلان و کلی سوره است. می‌توان متصور شد که به‌کارگیری واژه «مُشْرِفُونَ» در آیه ۸۱ سوره اعراف با موضوع اسراف که در همان سوره در آیه ۳۱ آمده است، تناسب و هماهنگی دارد. همین موضوع درباره کاربرد واژه «تَجْهَلُونَ» در آیه ۵۵ سوره نمل نیز صادق است. انتخاب این واژه خاص به دلیل وجود مفهوم مکرر علم و دانش در سوره نمل است.^۹

۳-۱-۱-۲. داستان حضرت صالح

در اینجا به نقل داستان حضرت صالح و به‌طور خاص بخش گزارش عذاب الهی و مجازات در این داستان اشاره می‌شود و در خصوص تفاوت‌ها و مغایرت‌های موجود بحث می‌گردد (Moqbel, 2022). داستان حضرت صالح در سوره‌های اعراف، هود و شعراء آمده است:

﴿وَلَا تَمْسُوْهَا بِسُوءٍ فَيَاْخُذْكُمْ عَذَابٌ يُّوْمٍ عَظِيْمٍ﴾ (شعراء/۱۵۶)
 ﴿وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰیةٌ فَذَرُوْهَا تَاْكُلْ فِيْ اَرْضِ اللّٰهِ وَلَا تَمْسُوْهَا بِسُوءٍ فَيَاْخُذْكُمْ عَذَابٌ قَرِيْبٌ﴾ (هود/۶۴)

﴿وَإِلَى ثَمُوْدَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّٰهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللّٰهِ لَكُمْ اٰیةٌ فَذَرُوْهَا تَاْكُلْ فِيْ اَرْضِ اللّٰهِ وَلَا تَمْسُوْهَا بِسُوءٍ فَيَاْخُذْكُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾ (اعراف/۷۳)

چنان‌که مشهود است، ذکر بخش عذاب در آیات فوق در هر آیه به شکلی مختلف آمده است که در اینجا نیز تفاوت‌های موجود در این سه آیه بر اساس بافت و قالب کلان سوره قابل توضیح و توجیه می‌باشد. در آیه ۱۵۶ سوره شعراء، گزینش واژه «یوم» می‌تواند با توجه به بهره‌گیری از همین واژه در آیه قبل^{۱۱} توجیه شود (کرمانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۲۳). همچنین کاربرد

۹. «يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ».

۱۰. «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيْرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِيْنَ» (نمل/۱۵).
 «فَمَكَتْ غَيْرَ بَعِيْدٍ فَقَالَ اَخْطُئْتُ بِمَا لَمْ تُحِظْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بَنِيَّ يٰقِيْنَ» (نمل/۲۷).
 «قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ اَنَا اَنْبِيَاكُ بِهٖ قَبْلُ اَنْ يَّرْتَدَّ اِلَيْكَ طَرَفُكَ فَلَمَّا رَاَهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هٰذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّيْ لِيَبْلُوَنِيْ اَآشْكُرْ اَمْ اَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَاِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهٖ وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ رَبِّيْ عَنِّيْ كَرِيْمٌ» (نمل/۴۰).

۱۱. «قَالَ هَذِهِ نَاقَةُ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُوْمٍ» (شعراء/۱۵۵).



عبارت «یَوْمٍ عَظِيمٍ» در دو موقعیت در این سوره که جمعاً استفاده از آن را به سه بار در این سوره افزایش می‌دهد (شعراء/۱۵۶، ۱۳۵ و ۱۸۹)، می‌تواند استدلال و ادعای ذکرشده را تقویت نماید. بنابراین گزینش و استفاده از واژه «یوم» در این آیه (۱۵۶ شعراء) در هماهنگی کامل با به‌کارگیری همین واژه در سوره مذکور است (Moqbel, 2022).

۳-۲. سبک شفاهی قرآن

با توجه به حالت شفاهی قرآن کریم^{۱۲} که ونزبرو آن را پذیرفته است (Wansbrough, 1977, p. 47)، می‌توان گفت از آنجاکه چنین تکرارهایی از ویژگی‌های سبک شفاهی‌اند، خودبه‌خود نظریه سنت‌های متفاوت ونزبرو به چالش کشیده می‌شود، زیرا پذیرش حالت شفاهی، به‌طور طبیعی بر تدوین و خلق یک متن خاص تأثیرگذار خواهد بود (Moqbel, 2022). بنابراین وجود نسخه‌های متفاوت از نقل‌ها و داستان‌ها در قرآن کریم به این دلیل است که متن قرآنی ذاتاً شفاهی و محاوره‌ای بوده است و در موقعیت‌های مختلف زمانی و با توجه به بافت و زمینه آن موقعیت خاص، روایت‌ها و نقل‌ها به شکلی متفاوت ارائه می‌شدند. این نه از آن روست که آن نسخه‌ها بیانات جداگانه و مجزا از هم‌اند، بلکه این ذات یک متن در حالت شفاهی است که این‌گونه ظهور می‌یابد (Moqbel, 2022). آیا می‌توان این تفاوت در نقل‌ها را همانند سخنرانی تبلیغاتی یک سیاستمدار تلقی کرد که چندین بار طی چند روز یا چند هفته ایراد شده است و تفاوت‌هایی دارد؟ در نتیجه، همین مطلب می‌تواند درباره نقل‌های متفاوت داستان حضرت شعیب نیز صادق باشد (Donner, 2008, p. 34).

تحلیل و بررسی تفاوت‌های تعدادی از نقل‌های داستان حضرت موسی و فرعون در قرآن کریم^{۱۳}، نشان می‌دهد که این‌ها نمونه‌هایی از تغییرات اجرایی‌اند، یعنی داستانی که به‌صورت شفاهی در بیشتر از یک موقعیت با تغییراتی جزئی گفته شده و همین تفاوت‌ها در ادامه و در نهایت در متن مکتوب منعکس شده‌اند (Bannister, 2014, p. 224). در نظر گرفتن رویکرد شفاهی در خصوص متن قرآن می‌تواند الگویی برای تفسیر و توضیح تفاوت نقل‌های داستان حضرت آدم و ابلیس نیز باشد (Bannister, 2014, p. 29).

۱۲. در خصوص نوشتاری یا گفتاری بودن سبک قرآن اختلاف وجود دارد و برخی قرآن پژوهان باور به سبک گفتاری آن دارند، چنان‌که از دید معرفت، شیوه بیانی قرآن، شیوه گفتاری است نه نوشتاری و بین این دو سبک، تفاوت بسیاری وجود دارد (معرفت، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۸).

۱۳. اعراف/۱۰۳؛ یونس/۷۵؛ زخرف/۴۶



چهار مدل^{۱۴} در خصوص پیوستار شفاهی-کتبی ارائه شده است که مدل سوم مربوط به مسئله پژوه حاضر است. در این مدل بیان می‌گردد که نوشته‌های انجیل عبری را نویسندگانی نگاشته‌اند که کاملاً فرهنگ شفاهی را شناخته و تحت تأثیر آن بودند (Niditch, 1996, p. 125). بنابراین مدل، به جای این که گفته شود یک اثر ادبی خاص به صورت شفاهی در موقعیت‌های عمومی ایراد شده است، می‌توان بیان نمود که آن اثر را نویسندگانی نگاشته است که مجذوب و متأثر از محیط شفاهی بوده است. در نتیجه آن اثر به طور خاص به منظور عرضه عمومی و شفاهی تألیف شده است (Niditch, 1996, p. 126). اگر همین مدل را درباره قرآن کریم نیز اعمال کنیم، پذیرش احتمال این که آیات وحی شده به پیامبر (ص) به طور خاص به گونه‌ای متناسب با عرضه شفاهی طراحی شده باشد، بعید نخواهد بود (Moqbel, 2022)، به این معنا که چون آیات قرآنی می‌بایست در فضای شفاهی و موقعیت محاوره‌ای ایراد شوند، پس به طور آگاهانه در سبکی متناسب با ویژگی‌های روایت و نقل شفاهی انشا شدند. در واقع، وجود تکرار و روایت‌های متشابه داستانی، و البته با وجود تفاوت‌های جزئی، در یک اثر می‌تواند امری صرفاً ادبی و کلامی تلقی شده و به جهت تأکید بر نکته‌ای مهم یا تمایل به نشان دادن شخصیت یا شخصیت‌های داستانی به شکلی خاص باشد (Whybray, 1987, p. 218). با توجه به این ملاحظات که بیانگر توجه قرآن به زمان و مکان نیز هست، ادعای هدفمند و آگاهانه بودن پدیده تکرار در قرآن تقویت می‌شود (Moqbel, 2022).

۳-۱-۳. نقش تفسیری نقل‌های تکراری

استفاده از مفهوم تفسیر درون‌متنی قرآنی (قرآن به قرآن)، به منظور درک مغایرت‌های موجود بین فقره‌های منقول می‌تواند مفید باشد. در این زمینه بحثی با عنوان «تفسیر مطلب منقول تکرار شده، با رجوع به مطلب منقول تکراری هم‌نظیر یا مشابه»^{۱۵} در خصوص تفسیر درون‌قرآنی می‌تواند کمک‌کننده باشد (Moqbel, 2022). یک متن مشابه در قرآن کریم مفهوم و معنای متن مشابه و تکراری دیگر را تبیین می‌کند، البته با در نظر گرفتن این مطلب که این دو متن مستقل‌اند و در دو سوره

۱۴. این مدل‌ها در توضیح روایت‌های مکتوب نقل شده در کتاب مقدس بیان شده‌اند: مدل اول: «شفاهی به کتبی» (اجرای روایت، دیکته کردن و سپس رونویسی) بر اجرای شفاهی روایت، به حافظه سپردن آن و سپس تولید متنی ثابت با توجه به واکنش‌های مخاطبان. مدل دوم: «شفاهی به کتبی و کتبی به شفاهی» و در نهایت آن تولید شفاهی به شکل متن نوشتاری کامل‌تری بازآفرینی می‌شود (با تأثیرپذیری از واکنش مخاطبان در طول زمان و قرون). مدل سوم: «تقلید کتبی» بر تأثیرپذیری نویسنده یک روایت از محیط شفاهی جامعه معاصر و دخیل بودن سبک شفاهی جامعه بر تولید روایت تأکید می‌نماید. مدل چهارم: «منابع مکتوب برای تألیفات مکتوب» بیان می‌دارد که برای تولید اثر مکتوب از اثر یا آثار مکتوب سابق استفاده شده است (Niditch, 1996, pp. 120-130).



مختلف واقع شده‌اند (Sinai, (B), 2017, p. 265). برای مثال، در تحلیل نسخه‌های مختلف داستان آدم و ابلیس، این فرض را می‌توان گرفت که حداقل بخش قابل توجهی از مخاطبان یک متن خاص (از متونی پیوسته) با متون پیشینی آشنا بوده‌اند و لذا هم پوشانی‌های موجود بین متون متأخر و متقدم در اصل نمونه‌ای از کنایه‌ای آگاهانه است (Sinai, (B), 2017, p. 283). اختلافات موجود بین نسخه داستان مذکور در سوره حجر و نسخه‌های مذکور در سوره ص و اسراء می‌توانند عاملی تفسیری برای یکدیگر لحاظ گردند (Sinai, (B), 2017, p. 284).

بنابراین می‌توان وجود نقل‌های متفاوت با یکدیگر در داستان‌های قرآنی را با توجه به نقش تفهیمی و تبیینی این نقل‌ها نسبت به یکدیگر ملاحظه و توجیه نمود. به بیانی دیگر، علت حذف یا ذکر کلمه‌ای یا عبارتی در نقلی دیگر از یک داستان، آشنایی مخاطب با نقل پیشین یا کمکی به مخاطب در فهم نقل پسینی است. در ادامه، جهت تبیین موضوع، به نمونه‌هایی قرآنی استناد می‌شود.

۱-۳-۱. داستان حضرت شعیب

به منظور درک بهتر نقش تفسیری فقره‌های تکراری یک داستان در قرآن کریم، سه نسخه داستان شعیب که مورد مطالعه و نزبرو قرار گرفته‌اند، بررسی شده‌اند که آیا می‌توان نقل‌های متفاوت این داستان را در پرتو نقش تفسیری فقرات تکراری توجیه کرد یا خیر:

﴿كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ ﴿٧٦﴾ إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ﴾ (شعرا/۱۷۶-۱۷۷).

﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ...﴾ (اعراف/۸۵).

﴿وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ...﴾ (هود/۸۴).

با توجه به ترتیب نزولی سوره‌ها ابتدا سوره اعراف، سپس سوره شعراء و در نهایت سوره هود نازل شده‌اند (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳؛ سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۸-۳۹؛ قرشی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۹؛ محسنی، ۱۳۹۶، ج ۳، ص ۴۰۹). بنابراین، سوره شعراء بعد از سوره اعراف است. لذا در خصوص حذف ساختار فرمان در سوره شعراء، می‌توان فرض کرد که مخاطبان با توجه به آشنایی و آگاهی قبلی خویش نسبت به نقل پیشین (سوره اعراف)، توانایی درک تفاوت‌های موجود را دارند.

۱-۳-۲. داستان حضرت ابراهیم

در این مثال و با استفاده از آیات زیر، پاسخ حضرت ابراهیم به فرشتگان فرستاده شده، بررسی و ارزیابی می‌شود:

﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ﴾ (ذاریات/۲۵).



﴿إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ﴾ (حجر/۵۲).
 ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِידٍ﴾
 (هود/۶۹).

تفاوت در اینجا بین آیه ۵۲ سوره حجر از یک سو و آیات ۲۵ سوره ذاریات و ۶۹ سوره هود از سویی دیگر نمایان است:

آیا حضرت ابراهیم در پاسخ، از واژه «سَلَامٌ» استفاده کرده یا عبارت «إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ» را به کار برده است؟ یکی از راه‌ها برای پاسخ به این سؤال، به کارگیری مفهوم نقش تفسیری فقرات تکراری است (Moqbel, 2022). بر اساس محاسبات انجام شده، ترتیب این آیات به این شکل است: ابتدا آیه ۲۵ سوره ذاریات، سپس آیه ۵۲ سوره حجر و در انتها آیه ۶۹ سوره هود (Sinai, 114–115, 2017, pp. 114–115). بر این اساس می‌توان گفت که آیه ۵۲ سوره حجر که فاقد واژه «سلام» است، در واقع به نقل و گزارش قبلی، آیه ۲۵ سوره ذاریات، ارجاع می‌دهد. به عبارتی دیگر، می‌توان تصور کرد که آگاهی پیشینی مخاطبان قرآن کریم نسبت به نقل‌های سابق، در درک و فهم حذف‌ها یا اضافه‌های موجود در نقل‌های جدید کمک‌کننده بوده است و اشکال وجود تناقض را برطرف می‌نماید.

۳-۲. دلایل و شواهد برون قرآنی

در این قسمت با استناد به مواردی از جمله آثار مکتوب باستانی خاورمیانه و اشعار دوره جاهلی، و با ذکر نمونه‌هایی تاریخی، و با توجه به رواج خلق روایت‌ها و آثار متفاوت از سوی یک نویسنده، تفاوت‌های موجود بین داستان‌های قرآنی قابل توجیه خواهد بود:

۳-۲-۱. آثار مکتوب باستانی در منطقه خاورمیانه

در پرتو مکتوبات کشف شده خاورمیانه در دوران باستان، تصورات ما در خصوص پیوستگی و یکپارچگی درون متنی مورد تردید قرار می‌گیرد (Berman, 2017, p. 3). ادعای محققان اسفار پنج‌گانه مبنی بر تعدد مؤلفان و تألیف جمعی تورات، با توجه به تفاوت عناوین و نام‌های الهی در آن، از طریق به کارگیری کتیبه‌های بعل اوگاریتی (Ugaritic Ba'al Cycle)^{۱۶} که در آن از یک الهه با

۱۶. مجموعه بعل متونی داستانی‌اند که شخصیت اصلی‌شان خدایان و الهه‌های اوگاریت باستان هستند. از شش لوح مربوط به بعل، خدای طوفان، و شکست دشمنان و پادشاهی او تشکیل شده است که در شهر باستانی اوگاریت، شهری در سواحل شمالی سوریه در دریای مدیترانه که در سال ۱۹۲۸ میلادی به لطف یک شخم‌زن سوری به طور تصادفی مجدداً کشف شده بود، یافت شدند (Coogan & Smith, 2012, pp. 1–6).



دو نام یاد شده، قابل پاسخ‌گویی است (Berman, 2017, pp. 3-4). با در نظر گرفتن این فرض که مدرک ارائه شده از چرخهٔ بعل می‌تواند توسط یک نویسنده نوشته شده باشد، پس همین امر دربارهٔ تورات نیز می‌تواند صادق باشد و در نتیجه، وجود بیشتر از یک نام الهی، لزوماً دال بر تألیف ترکیبی و چندگانه نخواهد بود (Moqbel, 2022).

مقایسهٔ بین کتیبه‌های کادش (شهری باستانی در شام) رامسس دوم (از فراعنهٔ مصر باستان) با بندهای ۱۳ الی ۱۵ گزارش مهاجرت و خروج قوم بنی اسرائیل در عبور از دریا (Berman, 2017, pp. 19-25) می‌تواند در این زمینه قابل توجه باشند، چراکه گزارش‌های متقابل دربارهٔ واقعه‌ای یکسان به وسیلهٔ فرمانروایی واحد (رامسس دوم) انجام شدند و در سراسر سرزمین مصر در معرض عموم قرار گرفتند و باستان‌شناسان فعال در مصرشناسی بر این نظر متفق هستند که گزارش‌های مختلف مذکور در زمانی یکسان رخ داده‌اند. بنابراین با توجه به توضیحات و شواهد مطرح شده از آثار مکتوب دوران باستان خاورمیانه و با نظر به واقع شدن قرآن کریم در بافت خاورمیانهٔ باستانی، نمی‌توان نسبت به وجود مغایرت در نقل‌های قرآن کریم شگفت‌زده شد (Moqbel, 2022). مقبولیت و رواج وجود نقل‌های مختلف در آن دوران، علی‌رغم انتساب به نویسنده‌ای واحد، می‌تواند دلیلی بر پذیرفته شدن چنین پدیده‌ای در متن قرآن نیز باشد، به این معنا که تولید متنی در چند نسخه و وجود مغایرت‌هایی در آن در محیط قرآنی آن زمان امری پذیرفتنی و رایج بوده است.

۳-۲-۲. اشعار دورهٔ جاهلی

در مجامع ادبی پیش از اسلام خلق نسخه‌های متفاوت از اثر واحد ادبی توسط یک مؤلف امری متداول بوده است (Moqbel, 2022). با در نظر گرفتن متداول بودن چنین امری در اشعار عربی قبل از اسلام، آیا امکان نسبت دادن نسخه‌های گوناگون یک قصیدهٔ خاص به نویسنده‌ای واحد هست؟ به بیانی دیگر، آیا امکان تصور این‌که شاعری واحد نسخه‌های مختلفی از شعری خاص تولید کند، وجود دارد (Zwettler, 1978, p. 206)؟ برای نمونه، در تحلیلی از شعری از علقمه، شاعر جاهلی و هم عصر امروالقیس، که در آن برای آزادی برادرش خواهش و تمنا می‌کند، نسخه‌های مختلفی از این شعر ثبت شده است. با رد امکان نقص و اشکال در نقل آن‌ها یا اشتباهات نسخه‌نویس، سه توضیح احتمالی در توجیه این پدیده بیان می‌گردد: الف. آزادی بودن خلق این نسخه‌های مغایر و مختلف از سوی خود شاعر، خواه در نتیجهٔ تلاشش برای دستیابی به



توازن‌ی شایسته (وزن و هماهنگی شعر) یا به عنوان تغییراتی درباره موضوع آن (Montgomery, 1997, pp. 38–40). در نتیجه، تصور این‌که شاعری واحد بتواند نسخه‌های مختلف و متفاوت یک شعر خاص را خلق کند امکان‌پذیر است. به طور واضح، برخی تغییرات و مغایرت‌ها (به وسیله خالق اثر) در نقل‌های یک شعر، خودآگاهانه و ارادی تلقی می‌گردد. لذا وجود نسخه‌های گوناگون از یک قصیده این حقیقت را منعکس می‌سازد که انعطاف نسبی همیشه محفوظ مانده است و شاعر در جهت تغییر یا استفاده مجدد از کلمات و عبارات شعر خویش آزادی عمل دارد (Bateson, 1970, pp. 123–124; Zwettler, 1978, pp. 206–207).

شواهد قبلی به وضوح بر این‌که وجود نسخه‌های متفاوت می‌تواند نتیجه تألیف ارادی و خودآگاهانه باشد، تأکید مینمایند. بنابراین با اطمینان می‌توان اذعان کرد که وقوع نسخه‌های متفاوت امری رایج و عادی، هم در نقل‌های قرآنی و هم شعر قبل از اسلام بوده است (Moqbel, 2022). درباره قرآن کریم و وجود داستان‌ها در نقل‌های مختلف می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که وجود آن‌ها هدفمند و مقصود بوده است.

نتیجه‌گیری

هدف این پژوهش بررسی پدیده تکرار در قرآن، به ویژه در داستان‌های آن و بیان دلایل و شواهدی در جهت توجیه این مسئله و رد فرضیه سنت‌های مختلف و نزبرو است. و نزبرو با توجه به اختلافات نقل‌های داستانی واحد (مورد مطالعه او: داستان حضرت شعیب)، نتیجه گرفته است که تدوین قرآن دیر هنگام انجام شده و شامل سنت‌های متفاوت و مجزایی در متن خود است. نقل‌های متفاوت از یک داستان واحد در قرآن، با توجه به تشابه و همسانی بالای این نقل‌ها می‌تواند به خوبی واژه تکرار را توصیف کند. و نزبرو این نقل‌های مشابه مکرر را ضعف متن الهی قرآن دانسته و فرضیاتی در این باب ارائه نموده است. اما مفسران و علمای مسلمان این‌گونه تکرارها در متن قرآن کریم را نمایانگر فصاحت و بلاغت آن دانسته و آن‌ها را دلیلی بر اعجاز وحی قرآنی از آن جهت که داستانی واحد را به اشکال مختلف آورده است، بر شمرده‌اند. همچنین وجود تکرار در متن قرآنی را وسیله تأکید مطلب ذکر کرده و آن را از قواعد مرسوم و رایج زبان عربی دانسته‌اند. از دید قرآن پژوهان مسلمان، علاوه بر موارد مذکور، تسلی خاطر پیامبر (ص) و مطلع گشتن همه قبایل و اصناف مردم از آن داستان تکرار شده از دیگر دلایل وجود این پدیده در قرآن کریم است.



دلایل و دیگر شواهد پژوهش حاضر در توجیه پدیده تکرار در متن قرآن به دو دسته درون قرآنی و برون قرآنی تقسیم گردید. در بخش شواهد برون قرآنی، وجود تکرار و نسخه‌های متفاوت و مشابه از یک روایت یا اثر خاص در اشعار قبل از اسلام و نیز مکتوبات کشف شده خاورمیانه باستان که امری رایج بوده است، امکان تولید چند نسخه مشابه و در عین حال متفاوت توسط نویسندگان یا مؤلفی واحد را اثبات می‌کند و لزوماً دلالتی بر وجود چند مؤلف برای اثری واحد با نسخه‌های متفاوت نخواهد بود. این شواهد فرضیه ونزبرو را (وجود نسخه‌های مشابه و تکراری از داستان‌های قرآن دال بر تعدد مؤلفان آن است)، رد می‌کند.

در بخش شواهد و دلایل درون قرآنی بیان گردید که با توجه به سبک گفتاری و شفاهی متن قرآنی و ارائه عمومی آن، قاعدتاً وجود چنین تکرارهایی که از ویژگی‌های ذاتی و اجتناب‌ناپذیر این سبک است، اشکالی به متن مورد نظر وارد نمی‌نماید. همچنین توجه به بافت کلی سوره و عدم بافت‌زدایی داستان‌های تکرار شده، تفاوت‌های موجود بین نسخه‌های منقول آن‌ها در متن قرآنی را توجیه‌پذیر و قابل فهم می‌کند، زیرا اهداف مورد نظر در هر سوره بر نوع‌گزینش و چینش کلمات، عبارات و محتوای هر داستان تأثیرگذار خواهد بود. شاهد و دلیل دیگر برای توجیه تفاوت نسخه‌های داستانی منقول، استفاده از کارکرد تفسیری نسخه‌های تکرار شده این داستان‌ها نسبت به یکدیگر است، به طوری که آشنایی و اطلاع مخاطبان از فقره‌های پیشینی بر شکل و محتوای موارد پسینی تأثیرگذار بوده است و فهم تفاوت‌های نسخه‌های داستانی با یکدیگر را تسهیل می‌نماید.

در نهایت مشخص گردید که وجود تکرار و تشابه در نقل‌های مختلف یک داستان در متن قرآن نه تنها ضعفی برای این متن الهی تلقی نمی‌شود، بلکه نشان‌دهنده احاطه و توجه قرآن کریم به فضای اجتماعی و فرهنگی زمان خویش و هماهنگی با سلیقه و روش مرسوم مخاطبان است. بنابراین، برخلاف دیدگاه ونزبرو، تکرار داستان‌ها در قرآن کریم و وجود نسخه‌های متفاوت از آن‌ها حرکتی هدفمند از سوی خداوند متعال و با قصدی خاص تلقی می‌شود.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و



نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع را تأیید می‌کنند.

مشارکت نویسندگان

نویسنده اول ۲۰ درصد مقاله شامل تحلیل و بررسی کلی داده‌ها را بر عهده داشته و نویسنده دوم ۸۰ درصد مقاله شامل گردآوری داده‌ها، نگارش پیش‌نویس مقاله و نسخه‌های بعدی اعم از نسخه بازنویسی شده، ویرایش شده و اصلاحات بعدی را انجام داده است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

حامی مالی

مقاله حاضر هیچ کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

سپاسگزاری

نویسندگان مایل‌اند از داوران ناشناس بابت نظرات سازنده‌شان در ارزیابی مقاله سپاسگزاری کنند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۰۷ق). **زاد المسیر فی علم التفسیر**، (به کوشش محمد عبدالله). بیروت: دار الفکر.
۲. باقلانی، محمد بن طیب. (۱۴۲۲ق). **الانتصار للقرآن**. بیروت: دار ابن حزم.
۳. بخشی، مریم. (۱۳۹۸ش). مرزشکنی روایی در روایت‌های قرآنی. **آموزه‌های قرآنی**، ۱۶(۳۰)، ۱۰۷-۱۳۰.
۴. حکیم، محمد باقر. (۱۳۷۴ش). **القصص القرآنی**. قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامية.
۵. دینوری، عبد الله بن مسلم بن قتیبة. (۱۴۲۳ق). **تأویل مشکل القرآن**، (تحقیق ابراهیم شمس‌الدین). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶. زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۳۷۶ق). **البرهان فی علوم القرآن**، (تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم). بیروت: دار المعرفة.
۷. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۰۸ق). **معتزک الأقربان فی إعجاز القرآن**، (تحقیق علی محمد بجاوی). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ق). **الإتقان فی علوم القرآن**، (تحقیق سعید المندوب). بیروت: دار الفکر.
۹. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). **التفسیر الکبیر**. اردن: دار الکتاب الثقافی.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**، (تحقیق و تصحیح احمد حبیب قصیر العالمی). بیروت: احیاء التراث العربی.
۱۱. طوفی الصرصری، سلیمان بن عبدالقوی. (۱۴۱۹ق). **الانتصارات الإسلامية فی کشف شبه النصرانیة**. ریاض: مکتبة العبیکان.
۱۲. عسکری، حسن بن عبدالله بن سهل. (۱۹۹۸م). **الصناعتین، الکتابة والشعر**، (تحقیق علی محمد بجاوی؛ محمد ابوالفضل ابراهیم). بیروت: المکتبة العصریة.
۱۳. علوی مقدم، محمد. (۱۳۷۲ش). **در قلمرو بلاغت**. مشهد: مؤسسه چاپ وانتشارات آستان قدس رضوی.
۱۴. قرشی، علی اکبر. (۱۳۹۱ش). **تفسیر احسن الحدیث**. قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۱۵. کرمانی، محمود بن حمزة. (۱۴۰۶ق). **أسرار التکرار فی القرآن**. قاهره: دار الفضیلة.
۱۶. محسنی، محمد آصف. (۱۳۹۶ش). **افق اعلی**. کابل: نشر رسالات.
۱۷. معرفت، محمد هادی. (۱۳۹۰ش). **تفسیر اثری جامع**، (ترجمه جواد ایروانی). قم: التمهید.
۱۸. مغنیه، محمد جواد. (۱۹۸۱م). **تفسیر الکاشف**. بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۹. موسوی مقدم، سید محمد؛ نجارزادگان، فاطمه. (۱۳۹۹ش). ارزیابی دیدگاه جان ونزبرو درباره سنت‌های قرآن. **قرآن پژوهی خاورشناسان**، ۱۵(۲۹)، ۲۰۳-۲۳۲. <https://doi.org/10.22034/qkh.2021.5382>



۲۰. نجارزادگان، فاطمه؛ رضایی هفتادر، حسن؛ مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۴۰۰ش). ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب مقوله نبوت در کتاب مطالعات قرآنی. *اندیشه نوین دینی*، ۱۷ (۶۷)، ۱۳۹-۱۵۶. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20089481.1400.17.67.6.9>
۲۱. نجارزادگان، فاطمه؛ نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۹۹ش). ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب بیانات پیامبرانه در کتاب مطالعات قرآنی. *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۵۳ (۱)، ۲۱۷-۲۳۸. <https://doi.org/10.22059/jqst.2020.303473.669523>
۲۲. نجارزادگان، فاطمه؛ نجارزادگان، فتح‌الله. (۱۳۹۹ش). ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب نشانه‌های نبوت در کتاب مطالعات قرآنی. *پژوهشنامه کلام*، ۷ (۱۳)، ص ۱۶۱-۱۸۲. <https://doi.org/10.22034/pke.2021.8708.1350>
۲۳. نیل‌ساز، نصرت. (۱۳۸۷ش). بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن. *مقالات و بررسی‌ها*، ش ۸۸.
۲۴. نیل‌ساز، نصرت؛ مهدوی‌راد، محمدعلی. (۱۳۸۵ش). تاریخ‌گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس؛ نقد روش تحلیل ادبی ونزبرو و ریبین. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۳ (۶)، ۲۷-۶۴. <https://doi.org/10.22051/tqh.2007.3472>
۲۵. ورادی اصفهانی، محمدجواد؛ غروی نائینی، نوله؛ نیل‌ساز، نصرت؛ پاکتچی، احمد. (۱۴۰۱ش). سنت‌های مختلف در قرآن؛ بررسی تحلیل ونزبرو از داستان شعیب در قرآن و ارزیابی پیامدهای آن. *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۵۵ (۲)، ۵۲۹-۵۵۲. <https://doi.org/10.22059/jqst.2022.344635.670018>
۲۶. یعقوبی، احمد ابن اسحاق. (بی‌تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دار صادر.
27. Bannister, A. G. (2014). *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*. Lanham and Plymouth: Lexington Books.
28. Bateson, M. C. (1970). *Structural continuity in Poetry: A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes*. Paris. The Hague: Mouton.
29. Berman, J. (2017). *Inconsistency in the Torah Ancient Literary Convention and the Limits of Source Criticism*. New York: Oxford University Press.
30. Coogan, M. D. & Smith, M. S. (2012). *Stories from Ancient Canaan*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
31. DeConick, A. D. (2005). *Recovering the Original Gospel of Thomas, A History of the Gospel and its Growth*. London: Published by T&T Clark.
32. Donner, F. (2008). The Qur'an in Recent Scholarship-Challenges and Desiderata, In: *The Qur'an in its Historical Context*, (ed. Gabriel S. Reynolds). Abingdon: Routledge,



33. Graves, M. (2016). Form Criticism or a Rolling Corpus: The Methodology of John Wansbrough through the Lens of Biblical Studies. *Journal of the International Qur'anic Studies Association*, 1(1), 47-92. <https://doi.org/10.5913/jiqsa.1.2017.a005>
34. Montgomery, J. (1997). *The Vagaries of the Qasida: The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry*. Cambridge: Gibb Memorial Trust.
35. Moqbel, T. (2022). Revisiting Wansbrough's Perspective on the Qur'ān's Synoptic Problem. *Al Bayān—Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies*. 20(3), 329–349. <https://doi.org/10.1163/22321969-12340118>
36. Motzki, H. (2006). Dating the so-called Tafsīr Ibn 'Abbās: some additional remarks. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 31. pp. 147-163. <https://hdl.handle.net/2066/45091>
37. Neuwirth, A. (2001). Quran, Crisis and Memory: The Qur'anic path towards canonization as reflected in the anthropogonic accounts. In: *Crisis and Memory in Islamic Societies*, (eds. Angelika Neuwirth and Andreas Pflitsch, Würzburg). Beirut: Ergon Verlag.
38. Niditch, S. (1996). *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature Library of Ancient Israel*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
39. Shoemaker, S. (2012). *The death of a prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
40. Sinai, N. (A). (2017). *The Qur'an a Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
41. Sinai, N. (B). (2017). Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation. In: *Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient*, (eds. Georges Tamer, Regina Grundmann, Assaad Elias Kattan and Karl Pinggéra). Berlin: De Gruyter.
42. Stewart, D. (2016). *Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'an*. In: *Qur'anic Studies Today*, (eds. Angelika Neuwirth and Michael A. Sells). London - New York: Routledge.
43. Wansbrough, J. E. (1977). *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
44. Wansbrough, J. E. (1978). *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History Issue*. Oxford: Oxford University Press.
45. Whybray, R. (1987). *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. Sheffield: JSOT.



46. Witztum, J. (2015). Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels. In: ***Islamic Cultures, Islamic Contexts Essays in Honor of Professor Patricia Crone***, (eds. Behnam Sadeghi, Asad Q. Ahmed, Adam Silverstein and Robert Hoyland). Leiden: Brill.
47. Zwettler, M. (1978). ***The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications***. Columbus: Ohio State University Press.



References

Holy Quran. [In Arabic]

1. Muqaddam, Sayyid 'Alī. (1993). *Dar qalamraw-i balāghat* [In the Realm of Rhetoric]. Mashhad: Āstān-i Quds-i Raḍawī Printing and Publishing Institute. [In Persian]
2. Al-'Askarī, Abū Hilāl al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh ibn Sahl. (1998). *Al-Ṣinā'atayn: al-kitābah wa al-shi'r* [The Two Arts: Writing and Poetry]. (Eds. 'Alī Muḥammad al-Bajāwī & Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm). Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣrīyah. [In Arabic]
3. Bakhshī, Muḥsin. (2019). Shikastan-i marz-hāyi riwāyatī dar riwāyāt-i qur'ānī [Breaking the Narrative Boundaries in Quranic Narrations]. *Ta'limāt-i Qur'ānī*, 16(30), 107-130. [In Persian]
4. Bannister, Andrew G. (2014). *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*. Lanham: Lexington Books.
5. Al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ṭayyib. (2001). *I'jāz al-Qur'ān* [The Inimitability of the Quran]. Beirut: Dār Ibn Ḥazm. [In Arabic]
6. Bateson, Mary Catherine. (1970). *Structural Continuity in Poetry: A Linguistic Study of Five Pre-Islamic Arabic Odes*. Paris: Mouton.
7. Berman, Joshua. (2017). *Inconsistency in the Torah: Ancient Literary Convention and the Limits of Source Criticism*. New York: Oxford University Press.
8. Coogan, Michael D. & Smith, Mark S. (2012). *Stories from Ancient Canaan*. Louisville: Westminster John Knox Press.
9. DeConick, April D. (2005). *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and its Growth*. London: T&T Clark.
10. Al-Dīnawarī, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Qays. (2002). *Tawīl mushkil al-Qur'ān* [Interpreting the Problematic Aspects of the Quran]. (Ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
11. Donner, Fred M. (2008). The Qur'ān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata. In G.S. Reynolds (Ed.), *The Qur'ān in its Historical Context* (pp. 29-50). Abingdon: Routledge.
12. Graves, Michael. (2016). "Form Criticism or a Rolling Corpus: The Methodology of John Wansbrough through the Lens of Biblical Studies." *Journal of the International Qur'anic Studies Association*, 1(1), 47-92. <https://doi.org/10.5913/jiqsa.1.2017.a005>
13. Al-Ḥakīm, Muḥammad Bāqir. (1995). *Al-Qaṣaṣ al-qur'ānī* [Quranic Stories]. Qom: Al-Markaz al-'Ālamī li-l-Dirāsāt al-Islāmiyah. [In Arabic]



14. Ibn al-Jawzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Rahmān ibn 'Alī. (1987). *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr* [Provisions for the Journey in the Science of Exegesis]. (Ed. Muḥammad 'Abd al-Rahmān 'Abd Allāh). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
15. Al-Kirmānī, Maḥmūd ibn Ḥamzah. (1985). *Asrār al-tikrār fī al-Qur'ān* [The Secrets of Repetition in the Quran]. Cairo: Dār al-Faḍīlah. [In Arabic]
16. Ma'refat, Muḥammad Hādī. (2011). *Al-Tafsīr al-atharī al-jāmi'* [The Comprehensive Tradition-Based Exegesis]. (Trans. Jawād Irāwānī). Qom: Al-Tamhīd. [In Persian]
17. Muḥsinī, Muḥammad Āshif. (2017). *Ufuq-i 'ālā* [High Horizon]. Kabul: Nashr-i Risālat. [In Persian]
18. Montgomery, James E. (1997). *The Vagaries of the Qaṣīdah: The Tradition and Practice of Early Arabic Poetry*. Cambridge: Gibb Memorial Trust.
19. Moqbel, Tareq. (2022). Revisiting Wansbrough's Perspective on the Qur'ān's Synoptic Problem. *Al-Bayān – Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies*, 20(3), 329-349. <https://doi.org/10.1163/22321969-12340118>
20. Motzki, Harald. (2006). Dating the So-Called Tafsīr Ibn 'Abbās: Some Additional Remarks. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, 147-163.
21. Mūsawī Muqaddam, Sayyid Muḥammad & Najārzādagān, Fatemeh. (2010). Naqd-i nigarish-i Jān Vānsbru dar bāra-yi rivāyāt-i Qur'ān [An Evaluation of John Wansbrough's View on the Traditions of the Quran]. *Muṭālī'āt-i Qur'ānī-i Mustashriqān*, 15(29), 203-232. [In Persian]
22. Muḥnīyah, Muḥammad Jawād. (1981). *Al-Tafsīr al-kāshif* [The Revealing Exegesis]. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malā'īn. [In Arabic]
23. Najārzādagān, Fatemeh & Riḍā' Haftadar, Ḥusayn. (2010). Arzyābī-i didgāh-i Vānsbru dar mas'ala-yi dalā'il-i nubuwat dar kitāb-i Qur'anic Studies [An Evaluation of Wansbrough's View on Signs of Prophethood in the Book Quranic Studies]. *Jostārḥā-yi Kalāmī*, 7(13), 161-182. [In Persian]
24. Najārzādagān, Fatemeh & Mahdawīrad, Muḥammad 'Alī. (2011). Naqd-i didgāh-i Vānsbru dar bāra-yi akhbār-i nubūwwī dar kitāb-i Qur'anic Studies [An Evaluation of Wansbrough's View on Prophetic Statements in the Book Quranic Studies]. *Pazhūhish-hā-yi 'Ulūm-i Qur'ān wa Ḥadīth*, 53(1), 217-238. [In Persian]
25. Najārzādagān, Fatemeh & Riḍā' Haftadar, Ḥusayn & Mahdawīrad, Muḥammad 'Alī. (2011). Naqd-i didgāh-i Vānsbru dar bābiyyat-i nubūwwat dar kitāb-i Qur'anic Studies [An Evaluation



- of Vansbrough's View on the Category of Prophecy in the Book Quranic Studies]. *Andīsha-yi Dīnī-i Mu'āṣir*, 17(67), 139-156. [In Persian]
26. Neuwirth, Angelika. (2001). Qur'ān, Crisis and Memory: The Qur'anic Path Towards Canonization as Reflected in the Anthropogonic Accounts. In A. Neuwirth & A. Pflitsch (Eds.), *Crisis and Memory in Islamic Societies* (pp. 113-152). Beirut: Ergon Verlag.
27. Niditch, Susan. (1996). *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*. Louisville: Westminster John Knox Press.
28. Nīlsāz, Nuṣrat. (2008). Didgāh-i Vānsbru dar bāra-yi qānūnī shudan-i Qur'ān: Barrasī-i intiqādi [Wansbrough's Viewpoint Concerning the Canonization of the Quran: A Critical Survey]. *Maqālāt wa Barrasī-hā*, 88, 115-132. [In Persian]
29. Nīlsāz, Nuṣrat & Mahdawīrad, Muḥammad 'Alī. (2006). Tārīkhguzārī-i tafsīr-i mansūb bi Ibn 'Abbās; Naqd-i rawish-i taḥlīl-i adabī-i Vānsbru wa Rippin [Dating the Commentary Attributed to Ibn Abbas; Criticism of the Literary Analysis Method of Wansbrough and Rippin]. *Pazhūhish-hā-yi 'Ulūm-i Qur'ān wa Ḥadīth*, 3(6), 27-64. [In Persian]
30. Qurashī, 'Alī Akbar. (2012). *Tafsīr-i aḥsan al-ḥadīth* [The Best Narration Exegesis]. Qom: Nashr-i Nawīd-i Islām. [In Persian]
31. Shoemaker, Stephen J. (2012). *The Death of a Prophet: The End of Muhammad's Life and the Beginnings of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
32. Sinai, Nicolai. (2017). *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
33. Sinai, Nicolai. (2017). Two Types of Inner-Qur'anic Interpretation. In G. Tamer et al. (Eds.), *Exegetical Crossroads: Understanding Scripture in Judaism, Christianity and Islam in the Pre-Modern Orient* (pp. 197-212). Berlin: De Gruyter.
34. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1987). *Mu'tarak al-aqrān fī i'jāz al-Qur'ān* [The Confluence of Peers on the Inimitability of the Quran]. (Ed. 'Alī Muḥammad al-Bajāwī). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. [In Arabic]
35. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1995). *Al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* [Mastery in the Sciences of the Quran]. (Ed. Sayyid al-Mandūb). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
36. Stewart, Devin. (2016). Wansbrough, Bultmann, and the Theory of Variant Traditions in the Qur'ān. In A. Neuwirth & M. Sells (Eds.), *Qur'anic Studies Today* (pp. 17-51). London: Routledge.



37. Al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. (2008). *Al-Tafsīr al-kabīr: tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* [The Great Exegesis]. Jordan: Dār al-Kitāb al-Thaqāfi. [In Arabic]
38. Al-Ṭūfī al-Sarsārī, Sirāj al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar ibn 'Alī. (1998). *Al-Intiṣārāt al-Islāmīyah fī kashf shubuhāt al-Naṣārā* [Islamic Victories in Unveiling Christian Doubts]. Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān. [In Arabic]
39. Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1988). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* [Clarification in Qur'anic Interpretation]. (Ed. Aḥmad Ḥabīb Qaṣṣīr al-'Āmilī). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
40. Warādī Iṣfahānī, Muḥammad Jawād & Gharawī Nā'inī, Nāṣir & Nīlsāz, Nuṣrat & Paktachī, Akbar. (2022). Rivāyāt-i mukhtalif dar Qur'ān; Barrasī-i taḥlīl-i Vānsbru az qīṣṣa-yi Shu'ayb dar Qur'ān wa arzyābī-i ḡilayāt-i ān [Different Traditions in the Quran; A Study of Wansbrough's Analysis of the Story of Shu'ayb in the Quran and An Assessment of Its Implications]. *Pazhūhish-hā-yi Qur'ān wa Ḥadīth*, 55(2), 529-552. <https://doi.org/10.22059/jqst.2022.344635.670018> [In Persian]
41. Wansbrough, John E. (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
42. Wansbrough, John E. (1978). *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. Oxford: Oxford University Press.
43. Whybray, R. Norman. (1987). *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. Sheffield: JSOT Press.
44. Witztum, Joseph. (2015). Variant Traditions, Relative Chronology, and the Study of Intra-Quranic Parallels. In B. Sadeghi et al. (Eds.), *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone* (pp. 1-50). Leiden: Brill.
45. Al-Ya'qūbī, Aḥmad ibn Abī Ya'qūb. (n.d.). *Tārīkh al-Ya'qūbī* [The History of al-Ya'qūbī]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
46. Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh. (1956). *Al-Burhān fī 'ulūm al-Qur'ān* [The Proof in the Sciences of the Quran]. (Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm). Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
47. Zwettler, Michael. (1978). *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus: Ohio State University Press.



A Critical Examination of the Attribution of the Poem Cited by Suha in his Critique of the Quran to Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl

Mirza Mohammad-Reza Safaei Takhteh-Foulady¹ | Razieh Jafarzadeh Ghahderijani²

1. Corresponding Author, Advanced Student (Level 4) in Islamic Studies, Isfahan Seminary, Isfahan, Iran. Email: thakhtefoulady@gmail.com

2. Advanced Student (Level 4) in Comparative Exegesis, Fatima al-Zahra Specialized Center, Isfahan, Iran. Email: raziejafarzade1364@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 4 July 2025

Revised: 21 September 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 3 November 2025

Keywords:

Suha, Qur'anic Criticism, Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl, Source Criticism ('Ilm al-Rijāl), Zubayrid Family (Āl Zubayr), Ibn Ishāq.



Abstract

One of the arguments posited by Suha in his book "*Naqd al-Qur'ān*" (Critique of the Quran) to support the claim of Qur'anic appropriation of pre-Islamic ideas is the alleged recurrence of a thematic element from a poem attributed to Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl within the Qur'anic text. He contends that since this concept appears in the poetry, the corresponding Qur'anic expression must have been derived from it. A fundamental method for refuting this claim is to scrutinize the authenticity of the poem's attribution to its purported pre-Islamic author. If this attribution is unreliable, the foundational premise for asserting the poem's chronological priority and the Qur'an's alleged borrowing from it collapses. This study conducts a meticulous source-critical analysis (asnād) of all extant transmission chains (turūq) of the verse. The findings demonstrate that all chains are either disconnected (maqtū') or, in their most complete form, converge upon narrators from the Zubayrid family (Āl Zubayr)—a group with a clear historical motive to fabricate merits for their lineage. Key transmitters, including Sa'īd ibn Zayd (a known fabricator) and Hishām ibn 'Urwah, further undermine the narration's credibility. Consequently, the poem's attribution to Zayd ibn 'Amr is highly dubious and cannot substantiate Suha's claim. This research highlights the necessity of rigorous historiographical analysis in responding to modern polemics against the Qur'an.

Cite this article: Safaei Takhteh-Foulady, M.M.R.; Jafarzadeh Ghahderijani, R. (2025). A Critical Examination of the Attribution of the Poem Cited by Suha in his Critique of the Quran to Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl. *Quranic Doctrines*, 22(42), 323-350. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7149.2585>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

In his controversial work "Naqd al-Qur'ān," Suha advances the thesis that the Quran derived certain concepts from pre-Islamic Arabian thought. As evidence, he cites a poetic verse attributed to the pre-Islamic figure Zayd ibn 'Amr ibn Nufayl, which contains the term "daḥāhā" (spreading the earth), also found in the Quran (Surah al-Nazi'at, 79:30). Suha argues that this demonstrates the borrowing of a pre-existing "flat earth" cosmological concept. The validity of this argument hinges entirely on the secure attribution of the poem to a pre-Qur'anic poet. This study aims to perform a critical source analysis (dirāyah) of the transmission chains of this specific poem to evaluate the soundness of Suha's historical evidence and, by extension, his overarching claim.

Method

This research employs a historical-critical and biographical (rijāl) methodology. It systematically collates all extant citations of the poem from primary sources across multiple genres: Qur'anic exegesis (tafsīr), historical chronicles, biographical dictionaries (sīyar), and literary anthologies. Each citation's chain of transmission (isnād) is extracted, mapped, and analyzed. The reliability of every narrator in these chains is assessed based on classical Sunni and Shi'i biographical evaluations (kutub al-rijāl). The ultimate criterion is the existence of a continuous, credible chain (isnād muttasil ṣaḥīḥ) linking the poem definitively to Zayd ibn 'Amr.

Findings

The investigation reveals that no reliable chain of transmission exists:

- **Disconnected Transmissions:** Citations in major exegetical and lexical works (e.g., via al-Mubarrad and Ibn Barrī) are transmitted without complete chains (maqṭū' or mursal).
- **Convergence on the Zubayrid Network:** The most detailed chains, found in Ibn Ishāq's al-Maghāzī (via al-Bakkā'ī) and al-Iṣfahānī's al-Aghānī, invariably trace back to a core group of narrators: Hishām ibn 'Urwah ← 'Urwah ibn al-Zubayr ← Sa'īd ibn Zayd. All are members or affiliates of the Zubayrid family, which was politically and ideologically opposed to the Umayyads and later the 'Abbasids, and had a documented motive to fabricate material glorifying their ancestor (al-Zubayr ibn al-'Awwām) and his companions.
- **Biographical Deficiencies:** Central narrators are critically weak. Sa'īd ibn Zayd is implicated in fabricating the "Ḥadīth of the Ten Promised Paradise" (al-'Ashrah al-Mubashsharah). Hishām ibn 'Urwah is accused of tadlīs (obfuscation in transmission). Ibn Ishāq himself is criticized for sourcing material from the Zubayrid family and for occasionally composing poetic lines for historical figures.



Conclusions

The attribution of the poem in question to the pre-Islamic poet Zayd ibn ‘Amr ibn Nufayl is critically unsubstantiated. All available evidence flows through fragmented or ideologically compromised channels. Therefore, the poem cannot serve as valid evidence for the pre-Qur’anic existence of the concept "daḥāhā," and Suha’s argument for Qur’anic borrowing from this source is invalid. This study underscores the importance of applying classical Islamic source-critical disciplines to modern polemical claims, demonstrating that many such claims falter under rigorous historical scrutiny.

Author Contributions

The first author (M. Safaei) was responsible for approximately 90% of the work, including data collection, source analysis, and primary drafting. The second author (R. Jafarzadeh) contributed approximately 10%, involving source review and final editing of the manuscript.

Data Availability Statement

All data utilized in this study are derived from publicly available classical Arabic source texts, both in print and digital formats. Full citations are provided within the article.

Acknowledgments

The authors express their gratitude to all those who contributed to the formation of this article.

Ethical Considerations

The authors affirm adherence to academic integrity standards, including accurate representation of sources and avoidance of data falsification or plagiarism.

Funding

This research was conducted without any specific financial support from public, commercial, or not-for-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest related to this research or its publication.

Declaration on the Use of AI Tools

No artificial intelligence or AI-assisted tools were used in the conception, research, analysis, or writing of this manuscript.



بررسی انتساب شعر مورد استشهاد سها در نقد قرآن به زید بن عمرو بن نفیل

✉ میرزا محمدرضا صفائی تخته فولادی^۱ | اراضیه جعفرزاده قهدریجانی^۲

۱. نویسنده مسئول، طلبه سطح چهار حوزه علمیه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: thakhtefolady@gmail.com

۲. طلبه سطح چهار، رشته تفسیر تطبیقی، مرکز تخصصی فاطمه الزهراء (س)، اصفهان، ایران. رایانامه: raziejafarzade1364@gmail.com

چکیده

یکی از دلایل سها در اثبات ادعای خود مبنی بر اقتباس قرآن از سایر اندیشه‌ها تکرار مضمون شعر زید بن عمرو در قرآن است. او مدعی است که چون مفهوم مذکور در شعر زید منعکس شده است، ناگزیر این مفهوم قرآنی برآمده از آن است. یکی از روش‌های پاسخ موردی به این ادعا، بررسی انتساب شعر به شاعر است، زیرا با رد انتساب آن به شاعر جاهلی، امکان اثبات تقدم شعر بر قرآن و اقتباس آن از مضمون شعر وجود ندارد. بنابه بررسی انجام شده، بیت مذکور از طریق مبرد در تفاسیر آمده، از طریق ابن بیری در لغتنامه‌ها نقل شده است و کتاب‌های البدایة و النهایة، تاریخ دمشق و سیر أعلام النبلاء نیز آن را آورده‌اند، اما باید گفت که همه طرق آن مقطوع است. از سه طریق مغازی ابن اسحاق نیز فقط در نقل زیاد بن عبدالله بکائی موجود است. در آن، طریق ابن اسحاق به زید بن عمرو مشخص نیست و دو مسیر محتمل وی به زید نیز به آل زبیر می‌رسد که اینان در مظان جعل شعر با هدف فضیلت‌سازی برای خاندان خود هستند. روایت مفرد هشام بن عروه زبیری از پدرش نیز مردود است. همچنین ابن اسحاق به ساخت شعر برای افراد متهم است. در طریق اغانی نیز شعر به هشام بن عروه می‌رسد. تمام نقل‌های هشام، چه در اغانی و چه در سیره به سعید بن زید که از جاعلان حدیث «عشره مبشره» است بازمی‌گردد و احتمال ساختگی بودن شعر را تقویت می‌کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۲

کلیدواژه‌ها

سها، شعر زید بن عمرو بن نفیل، ابن اسحاق، آل زبیر.



استناد: صفائی تخته فولادی، میرزا محمدرضا؛ جعفرزاده قهدریجانی، اراضیه. (۱۴۰۴). بررسی انتساب شعر مورد استشهاد سها در نقد قرآن به زید بن عمرو بن نفیل. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۳۲۳-۳۵۰. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7149.2585>





مقدمه

برخی در طول تاریخ درصدد بوده‌اند معنای آیات را بر اساس دیدگاه خود تفسیر نمایند (محمدی آشنانی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۲۵۹)، به‌ویژه مخالفان اسلام. در کتاب نقد قرآن سها وی مدعی است قرآن زمین را مسطح می‌داند و برای اثبات مدعایش از چند آیه قرآن بهره گرفته است. نخستین آیه عبارت است از آیه ۳۰ سورة نازعات: «وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» که آن را این‌گونه ترجمه کرده است: «و [خدا] زمین را بعد از آسمان پهن کرد». وی در ادامه، برای اثبات مدعای خود به شعر زید بن عمرو استناد می‌کند و معنای واژه «دحاء» را به معنای مسطح بودن در نظر می‌گیرد: (مقارب)

دَحَاهَا فَلَمَّا اسْتَوَتْ شَدَهَا
بِأَيْدٍ وَأُزْسَى عَلَيْهَا الْجِبَالَا

ترجمه: زمین را گسترده. پس زمانی که دید زمین بر روی آب قرار پیدا کرد، کوه‌ها را بر زمین استوار ساخت.

نویسنده نقد قرآن آن را این‌گونه ترجمه کرده است: «زمین را پهن کرد و چون درست شد آن را با دست خویش قوی گردانید و کوه‌ها را بر آن استوار گردانید» و از آن نتیجه می‌گیرد که در زمان بعثت در میان عرب این باور قوت داشت که زمین مسطح است. او احتمال می‌دهد که پیامبر اسلام این مفهوم را از این شعر به وام گرفته است (سها، ۱۳۹۳، ص ۹۴). مدعای نویسنده مبتنی به انتساب حقیقی شعر به شاعر جاهلی است. از این رو نوشتار حاضر بر آن است تا با بررسی سندی این روایت، صحت انتساب این روایت به شاعر مذکور را بررسی کند. اهمیت این مسئله در آن است که با اثبات یا عدم صحت انتساب این روایت به راوی می‌توان مدعای مذکور را بررسی نمود. از آنجا که کتاب سها درصدد ایجاد شبهه در اعتبار قرآن است، با بررسی مذکور دست‌کم می‌توان میزان ادعای نویسنده در این مورد را مشخص ساخت. تاکنون نوشتاری درباره بررسی سندی این شعر انجام نشده است. لذا این نوشتار در نوع خود نو به نظر می‌رسد. شیوه نویسندگان در این نوشتار نوع جدیدی از بازسازی سندی است. در این روش با بررسی احتمالات موجود در سند به بازسازی سند پرداخته شده است.

پیشینه بحث: در نقد کتاب مذکور روش‌های گوناگونی وجود دارد، از روش‌های انتقاد درون‌متنی گرفته تا روش‌های تحلیل داده و غیره... مانند کتاب‌های دفاع از قرآن در رد کتاب نقد قرآن، از محمد باقر حیدری نسب (۱۳۹۵)؛ بررسی مبانی کتاب «نقد قرآن» نوشته محمدعلی



رضایی اصفهانی (۱۳۹۵)؛ پاسخ به شبهات قرآن از همین نویسنده (۱۳۹۵). پاسخ به نقد قرآن: مجموعه مقالات و مناظرات دینی، نوشته احمد عابدینی (۱۳۹۶)؛ کشف نیرنگ و رد بهتان نوشته گروه عبادالرحمان (۱۳۹۶)؛ توطئه جدید نوشته آیت الله مکارم شیرازی؛ و خطاهای فراوان در کتاب نقد قرآن نوشته عباس هنرمند (۱۳۹۶).

ولی در این مورد، به خصوص که نویسنده با استناد به شعر جاهلی درصدد اثبات کند مفهوم مذکور مفهومی عاریتی از شعر جاهلی در قرآن است، یکی از راه‌های نقد مدعا بررسی طریق اثبات شعر برای شاعر است که تاکنون نوشتاری در این باره در نقد سها به نگارش در نیامده است. از این رو در نوشتار حاضر با بررسی طریق انتساب شعر به شاعر جاهلی، مشخص می‌شود که آیا می‌توان چنین شعری را منشأ آیات قرآن دانست یا خیر؟

۱. نقل سیره ابن هشام

سها مدعی است که شعر را از سیره ابن هشام نقل کرده است (سها، ۱۳۹۳، ص ۹۴). اما نقل ابن هشام با نقل سها متفاوت است، که خود مؤید این معناست که شعر از جای دیگری نقل شده است. بر فرض نقل سها از سیره، ابن هشام شعر مذکور را فقط به صورت مرسل به ابن اسحاق نسبت داده و بیان کرده است که کتاب ابن اسحاق را از روایت زیاد بن عبدالله بکائی آموخته است (ابن هشام، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۷۳). پس باید دید ابن اسحاق از چه کسی شعر را روایت کرده است.

درباره زیاد بن عبدالله بکائی، محدثان کوفی وی را در روایت حدیث فردی ضعیف می‌دانستند (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۶، ص ۳۹۶). از دید ابن حبان، او بسیار خطاکار و اغلب دچار هذیان بود. روایات او اگر تنها توسط خودش روایت شوند، قابل استناد نیستند (ابن حبان، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۳۰۷). نسائی وی را غیر قوی می‌داند (نسائی، ۱۳۹۶، ص ۴۵)، اما ابن معین وی را در نقل مغازی ثقه می‌داند (مزی، ۱۹۷۱، ج ۹، ص ۴۷۸). ابن حجر نیز او را در نقل مغازی معتبر می‌داند و در نقل حدیث از غیر ابن اسحاق ضعیف دانسته است (ابن حجر، ۱۴۰۶، ص ۲۲۰). بخاری، مسلم، ترمذی و ابن ماجه از وی نقل حدیث کرده‌اند (مزی، ۱۹۷۱، ج ۹، ص ۴۸۵). از نظر خطیب بغدادی، طریق بکائی در میان محدثان عراقی به ابن اسحاق، از دقیق‌ترین و صحیح‌ترین طرق روایت کتاب اوست (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۵۰۲).

اما باید گفت عجیب است که فردی در نقل حدیث ضعیف و خطاکار باشد، آن‌گاه بتوان



به اخبار وی در مورد سیره اعتماد نمود، زیرا عامل ضعف وی در حدیث هرچه باشد به نقل سیره هم تسری پیدا می‌کند، زیرا ماهیت حدیث و خبر سیره یکی است. پس اعتماد به اخبار بکائی در سیره نیز جای تأمل دارد.

۲. نقل شعر در تفاسیر

شعر مذکور در تفاسیر به دو گونه نقل شده است: نقل اول در تفسیر فخر رازی است (فخر رازی، ۱۹۸۱، ج ۳۱، ص ۴۸):

دَحَاهَا فَلَمَّا رَأَاهَا اسْتَوَتْ عَلَى الْمَاءِ، أَرْسَى عَلَيْهَا الْجِبَالَا

اما نقل دیگر تفاسیر به شکل زیر است که مطابق با نقل سهاست:

دَحَاهَا فَلَمَّا اسْتَوَتْ شَدَّهَا بِأَيْدٍ وَأَرْسَى عَلَيْهَا الْجِبَالَا

این نقل ابتدا از ماوردی (بی‌تا، ج ۶، ص ۱۹۹) در تفسیرش آمده و قرطبی هر دو شکل را نقل کرده است و شکل اول را به مبرد نسبت می‌دهد (قرطبی، ۱۹۸۵، ج ۱۹، ص ۲۰۴). ولی در کتاب‌های موجود مبرد اثری از این شعر نیست. قرطبی (۱۹۸۵، ج ۱۹، ص ۲۰۶) شکل دوم را به زید بن عمرو نسبت می‌دهد. در تفاسیر سندی برای شعر ذکر نشده است. لذا از تفاسیر نمی‌توان اسناد شعر را به دست آورد.

۳. نقل شعر در لغتنامه‌ها

نقل ابن منظور و زبیدی مانند سها و نقل فخر است:

دَحَاهَا، فَلَمَّا رَأَاهَا اسْتَوَتْ عَلَى الْمَاءِ، أَرْسَى عَلَيْهَا الْجِبَالَا

از نظر ابن منظور و زبیدی، ابن بَرّی این شعر را از زید بن عمرو بن نفیل انشاد کرده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۵۱؛ زبیدی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۴۰۱). اما این سند ناقص است و بین ابن منظور (۶۳۰-۷۱۱ ق) و ابن بَرّی (۴۹۹-۵۸۲ ق) دست‌کم دو طبقه و بین زید بن عمرو بن نفیل و ابن بَرّی یازده طبقه فاصله وجود دارد. پس نمی‌توان مشخص نمود شعر چگونه از ابن بَرّی نقل شده است.



۴. نقل ابن کثیر در البدایة والنهاية

ابن کثیر (۷۱۰-۷۷۴ق) این شعر را از ابن اسحاق (۸۵-۱۵۱ق) و زبیر بن بکار (۱۷۵-۲۵۶ق) و غیره نقل کرده است (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۴۲). اما وی نمی‌تواند مستقیماً از ابن دو نقل کند، مگر از کتاب مغازی ابن اسحاق نقل کرده باشد، ولی ابن کثیر آن را به شکل ذیل نقل کرده که با نقل مغازی متفاوت است:

دحاها فلما استوت شدها سواء و ارسی علیها الجبالا

این نقل متناسب با نقل ابوالفرج اصفهانی (۱۴۱۵، ج ۳، ص ۹۰) و ابن عساکر (بی‌تا، ج ۱۹، ص ۵۱۶) است که در ادامه، به بررسی آن‌ها پرداخته خواهد شد و احتمالاً ابن کثیر نیز از ابوالفرج که مقدم است، نقل نموده است.

۵. نقل ابن عساکر در تاریخ مدینة دمشق

ابن عساکر سند شعر را چنین نقل می‌کند: «أخبرنا أبو غالب وأبو عبد الله ابنا البنا قال أنا أبو جعفر بن المسلمة أنا أبو طاهر المخلص حدثنا أحمد بن سليمان حدثنا الزبير بن بكار قال: وأنشدني محمد بن الضحاك الحزامي عن أبيه لزید بن عمرو» (بی‌تا، ج ۱۹، ص ۵۱۶). در ادامه، به بررسی رجالی راویان واقع در سند می‌پردازیم.

ابو غالب: احمد بن حسن بن احمد، استاد ابن عساکر است. ذهبی وی را شیخ، صالح و ثقه می‌داند (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۱۹، ص ۶۰۳).

ابو عبد الله: یحیی بن حسن بن احمد برادر کوچک ابو غالب. ذهبی وی را شیخ و امام خوانده است (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۶، ص ۲۰). سمعانی وی را «شیخ صالح» می‌داند و عبد الله بن عیسی بن ابی حبیب و عمر بن عبد الله بسطامی وی را ستوده‌اند (ذهبی، ۲۰۰۳، ج ۱۱، ص ۵۹۹).

ابو جعفر بن مسلمة: محمد بن احمد بن محمد سلمی بغدادی (۳۷۵-۴۶۵ق). ذهبی وی را شیخ، امام، ثقه و جلیل وصف می‌کند (۱۹۸۵، ج ۱۸، ص ۲۱۳).

ابو طاهر: محمد بن عبد الرحمن بن عباس بن عبد الرحمن بن زکریا ملقب به المخلص (۳۰۵-۳۹۳ق). ابن جوزی (۱۹۹۲، ج ۱۵، ص ۴۱) و خطیب بغدادی وی را ثقه (۲۰۰۲، ج ۲، ص ۱۲۴) می‌دانند.

ابو عبد الله: احمد بن سلیمان بن داود بن فضل (...-۳۲۲ق). خطیب بغدادی وی را صدوق می‌داند (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۴، ص ۳۹۹).



محمد بن ضحاک بن عثمان حزامی: هیچ جرح و تعدیلی نشده است (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲، ج ۷، ص ۲۹۰). با این حال، اهل سنت وی را مقبول می‌دانند، ولی نزد شیعه مهمل است.

ضحاک بن عثمان حزامی: او را در بخش نقل اغانی بررسی خواهیم کرد.

در این سلسله روایت نقل احمد بن سلیمان از محمد بن ضحاک ممکن نیست، چون احمد بن سلیمان شاگرد زبیر بن بکار (۱۷۵-۲۵۶ ق) است، یعنی تولد وی باید در حدود ۲۴۰ هجری باشد تا حدوداً در نوجوانی از زبیر بن بکار اخذ روایت کرده باشد. از طرف دیگر، تولد محمد بن ضحاک هم نمی‌تواند بعد از سال ۱۵۳ بوده باشد، زیرا پدرش در این سال مرده است و باید دست‌کم تا ۲۵۰ هجری زنده بوده باشد تا احمد بن سلیمان بتواند در صدسالگی از وی مستقیماً نقل کند، و این بعید است. اما از آنجاکه استاد زبیر بن بکار نیز محمد بن ضحاک است، به احتمال قوی، وی از طریق زبیر به محمد بن ضحاک متصل است. البته زبیر نزد شیعه مقبول نیست. به علاوه محمد بن ضحاک نزد شیعه و اهل سنت مجهول است. همچنین ضحاک بن عثمان (..-۱۵۳ ق) نمی‌تواند مستقیماً از زید بن عمرو متوفای ۵ قبل از بعثت نقل حدیث کند و حدوداً سه طبقه با زید بن عمرو فاصله دارد.

با توجه به آنچه گذشت، در کتاب تاریخ مدینه دمشق نیز سند شعر مورد بحث منقطع است.

۶. نقل ذہبی در سیر اعلام النبلاء

شمس‌الدین ذہبی نیز به نقل از ضحاک بن عثمان آورده است که وی شعر را برای یزید انشاد کرد (ذہبی، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۱۳۲). اما ذہبی نمی‌تواند این شعر را به صورت مستقیم از ضحاک نقل کند، چراکه بین این دو، دست‌کم ۱۲ طبقه وجود دارد (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۴۴۹). پس نقل ذہبی نیز منقطع است.

۷. بررسی نقل شعر در مغازی ابن اسحاق

برقی ابن اسحاق را از اصحاب باقرین علیهما السلام می‌داند، ولی بر عامی بودن وی تأکید می‌کند (حلی، ۱۴۰۲، ص ۲۵۰). ابن عماد می‌گوید در سیره باید به گفته‌های او اعتماد نمود (ابن عماد، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۱۸). از ابن معین (۱۵۸-۲۳۳ ق) نقل شده که ابن اسحاق ثقه است (ابن معین، ۱۹۸۵، ج ۱، ص ۱۰۲). دارمی نیز او را ثقه می‌داند (ابن معین، ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۷۷). این با وجود، ابن معین وی



را متهم به نقل اسرائیلیات می‌کند (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۷، ص ۵۲)، ولی ذهبی بنابه روایت پیامبر اسلام نقل داستان از اهل کتاب را بی‌اشکال می‌داند (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۳، ص ۴۷۰). خلیلی ابن اسحاق راثقه می‌داند، ولی نقل می‌کند که اهل مدینه او را کذاب می‌دانند (خلیلی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۸۸). به نظر، یکی از اسباب آن این است که وی به دلیل رضایت منصور دوانقی، مغازی خود را دستخوش تحول کرده است.

بسیار مشهور است که مالک بن انس، ابن اسحاق را دروغ‌گو می‌داند (ابن عدی، ۱۹۹۷، ج ۷، ص ۲۵۹)، ولی سند آن ضعیف است. اما ابن سلام می‌گوید:

”وی از افرادی شعر نقل کرده است که هرگز شعر نسرودند (ابن سلام، بی تا، ص ۸).

احمد بن حنبل وی را نه رد کرده و نه تأیید (ابن معین، ۱۹۷۹، ص ۶۰). زهری و عاصم بن عمر علم وی را ستوده‌اند (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۷، ص ۳۶). ذهبی در عین ستایش علمی وی، او را فاقد دانش دقیق و استوار می‌داند (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۷، ص ۳۵). ذهبی درباره‌ی مجالست ابن اسحاق با فاطمه بنت منذر، نقل کرده است که آن زن به او حدیث آموخته است، ولی اهل مدینه به همین سبب از وی نقل نمی‌کنند (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۷، ص ۳۶). هشام بن عروه گفته است:

”به خدا قسم، اگر او [فاطمه] را دیده باشد! (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۷، ص ۳۶).

در جای دیگر گفته است:

”[در روایت وی از فاطمه] دروغ می‌گوید ناپاک (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۷).

ذهبی لازمه‌ی نقل حدیث را معاشرت با زنان نمی‌داند و چه بسا ابن اسحاق فقط صدای فاطمه را از ورای پرده شنیده باشد (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۷، ص ۳۶). اما واقدی (۱۳۰-۲۰۷ق) نقل می‌کند ابن اسحاق به واسطه‌ی معاشرت با زنان تعزیر شد (ابن ابی خثیمه، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۲۸؛ ابن ندیم، ۱۹۹۷، ص ۱۲۱). در این بین، حمید بن حبیب نقل می‌کند که ابن اسحاق به دلیل قدری بودن شلاق خورده است (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۳، ص ۴۷۲) و از شیعیان زیدی، سفیان بن عیینه (۱۰۷-۱۹۸ق) نقل کرده که او متهم به قدری بودن است (هاشمی، ۱۹۸۲، ج ۲، ص ۲۵۹). شاذکونی (...-۳۰۶ق) نیز وی را به تشیع و قدری بودن متهم می‌کند، هرچند خودش توسط بخاری به اضعف بودن و توسط نسائی به عدم وثاقت مشهور است (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۱۰، ص ۶۷۲). البته تشیع وی به معنای مصطلح

نیست، بلکه علی (ع) را برتر از عثمان می دانست (حموی، ۱۹۹۳، ج ۶، ص ۲۴۱۹). اما محمد بن عبدالله بن نمیر معتقد است که ابن اسحاق دورترین مرد به قدریه بوده است (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۳، ص ۴۶۹). پس به نظر، موضوع شلاق خوردن وی برای اعتقادش مردود است و تعزیر به واسطه معاشرت زنان محتمل تر است. در هر صورت، با وجود جرح ابن سلام بر وی، اعتماد بر منقولات شعری او مخدوش است.

۱-۷. شعر در نسخه‌های منازی

در طول زندگی ابن اسحاق چند ویرایش از کتاب وی شکل گرفته است:

■ **ویرایش مدینه:** نسخه مدینه تا قبل از مهاجرت وی به مدینه، تا حدی نوشته شده است و در آنجا تکمیل می شود.

■ **ویرایش کوفه:** نسخه دوم زمانی شکل می گیرد که او به کوفه کوچ می کند و افراد زیادی از وی آن را نقل می کنند.

■ **ویرایش بغداد:** هنگام حضور وی در بغداد شکل می گیرد، هنگامی که او یک کتاب سیره برای مهدی، فرزند منصور دوانقی می نگارد و منصور با دیدن آن به او برای تعدیل سیره خود و نشان دادن نقش عباس در زندگی پیامبر (ص) و تطهیر گذشته وی فرمان می دهد (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۷).

برخی از اجزای ویرایش اول و سوم باقی مانده است که مقایسه این دو آشکار می سازد که منصور دوانقی درصدد بزرگ جلوه دادن جایگاه عباس در اسلام است. از طرف دیگر، کتاب ابن اسحاق ۱۵ راوی داشته است که از این میان، کتاب او از طریق سه راوی مهم زیر به دست ما رسیده است:

■ **محمد بن سلمه حرانی:** وی نماینده ویرایش سوم است (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۲، ص ۷). این روایت در نسخه دمشق وجود دارد و نسخه از جنگ بدر به بعد را روایت می کند و شعر مذکور در آن نیامده است (ابن اسحاق، بی تا، مقدمه، صفحه لچ؛ ابن اسحاق، ۱۹۷۸، ص ۱۰).

■ **یونس بن بکیر:** روایات یونس تا حدی صبغه تشیع بودن دارد (ابن اسحاق، بی تا، مقدمه، صفحه لچ). این روایت در نسخه‌های محفوظ در کتابخانه‌های زیر وجود دارد:

۱. کتابخانه قرویین فاس در کشور مغرب. این نسخه حدوداً متعلق به سال ۴۵۶ قمری است.



۲. کتابخانه دارالکتب المصریه احمد تیمور پاشا: تاریخ این نسخه به حوالی سال ۸۶۲ هجری می‌رسد.

۳. کتابخانه گوبریلی^۱ استانبول به شماره ۱۱۴۰. این نسخه بدون تاریخ است و گویا تخریج کتاب ابن اسحاق از کتاب سیره ابن هشام است. دو نسخه دارالکتب مصر و گوبریلی ترکیه مبنای چاپ سوم کتاب توسط احمد فرید مزیدی است (نک: ابن اسحاق، ۲۰۰۴، ص ۸-۱۴). سند شعر مذکور در هر سه چاپ مغازی یکی است: «[أخبرنا أحمد، نا یونس، عن ابن إسحاق، قال: وقال: زید بن عمرو بن نفیل].» ولی بیت مذکور در شعر این نسخه نیز موجود نیست (ابن اسحاق، ۱۹۷۸، ص ۱۱۴؛ ابن اسحاق، ۲۰۰۴، ص ۱۶۵؛ ابن اسحاق، بی‌تا، ص ۹۷).

■ **زیاد بن عبدالله بکائی:** نسخه‌ای از روایت او به شکل اولیه به دست ما نرسیده، بلکه روایات او از طریق ابن هشام با تصرف به دست ما رسیده است (ابن اسحاق، ۱۹۷۸، ص ۱۴). وی نیز نماینده ویرایش دوم است. نویسندگان به تازگی نسخه جدیدی از این کتاب را به شماره ۴۹۰ در کتابخانه اسکوریال اسپانیا رهگیری کرده‌اند که ابتدای آن آمده است: «عن زیاد بن عبدالله بکائی»، که به نظر می‌رسد این همان تلخیص ابن هشام از مغازی ابن اسحاق است. تصویر آن در ذیل مشخص است:





۲-۷. صحت استناد شعر به ابن اسحاق

شعر مذکور تنها در روایت زیاد بن عبدالله بکائی از کتاب موجود است، که احتمال اضافه شدن آن را زیاد می‌کند. همچنین مشخص است بین ابن اسحاق (۸۵-۱۵۰ق) تا زید بن عمرو (...-۵ق. بعثت) دو طبقه فاصله وجود دارد و ابن اسحاق نمی‌توانسته است از وی نقل مستقیم داشته باشد. در اینجا دو احتمال وجود دارد:

■ نقل شده است که ابن اسحاق کتاب مغازی عروة بن زبیر را نزد ابن رومان (...-۱۳۰ق)، سماع کرده است (ابن هشام، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۴). در این صورت، طریق ابن اسحاق به عروة به صورت سماع از ابن رومان است.

■ با توجه به شعر قبلی که ابن اسحاق در سیره خود به روایت یونس بن بکیر از زید بن عمرو آورده است، می‌توان سند مذکور را حدس زد: «[أخبرنا أحمد، نا یونس، عن ابن إسحاق، قال: حدثني هشام بن عروة، قال: رَوَانِي عروة بن زبیر أن زید بن عمرو بن نفیل]» (ابن اسحاق، ۱۹۷۸، ص ۱۱۶)، که با توجه به متن احتمالاً سند شعر مذکور و شعر مدنظر در این نوشتار یکی است و ناسخ برای اختصار، سند را از بعد ابن اسحاق حذف کرده است. اگر این سند پذیرفته شود، ابن اسحاق از طریق هشام بن عروة (۶۱-۱۴۶ق) و وی از طریق پدرش، عروة بن زبیر بن عوام با سعید بن زید، پسر زید، اتصال پیدا می‌کند و مشکل سند برطرف می‌شود.

بنابر آنچه گفته شد، در سند ابن اسحاق از زید بن عمرو از سعید بن زید بعد از عروة بن زبیر، دو احتمال وجود دارد:

۱. یا سماع مغازی عروة از یزید بن رومان

۲. یا نقل مغازی از هشام بن عروة

با توجه به این دو سند بازسازی شده، باید میزان وثاقت این سند احتمالی نیز بررسی شود، که در ذیل به آن می‌پردازیم.

۱-۲-۷. زید بن عمرو بن نفیل (...-۵ق. بعثت)

او از ده نفر حنیف زمان جاهلیت و پسر عموی عمر بن خطاب است. زید آداب قریش را زشت می‌دانست (ابن اثیر، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۳۶۸).



۷-۲-۲. سعید بن زید (۲۲-۵۱ق)

او به دلیل جعل حدیث عشره مبشره در زمان معاویه، در شیعه مورد طعن است (شوشتری، بی تا، ج ۵، ص ۹۵). ولی عامه حدیث صحابه پیامبر را صحیح می دانند (ابن حجر، ۱۳۲۶، ج ۴، ص ۳۴). جعلی بودن آن بر اساس وقایع تاریخی قابل اثبات است، زیرا بین این افراد در تاریخ با هم نزاع های خونین در گرفته است، تا جایی که طلحه در قتل عثمان شرکت داشت (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۵) و با امیرالمؤمنین (ع) جنگید (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۰). یکی از طرق این حدیث خود اوست، اما این طریق به نظر بخاری و مسلم صحیح نیست و از این رو حدیث را ذکر نکرده اند. سعید انگیزه جعل دارد، زیرا روایت موجب قرب معنوی خودش و عموزاده اش، عمر بن خطاب، است. حدیث را در زمان معاویه که جعل حدیث رواج داشت (رفیعی محمدی، ۱۳۸۴، ص ۶۰) نقل کرده و قبل از آن نقل نکرده است و احتمال جاعل حدیث بودن وی زیاد است.

۷-۲-۳. عروه بن زبیر (۲۳-۹۴ق)

وی پسر زبیر در جنگ جمل مقابل امیرالمؤمنین (ع) قرار گرفت (ثقفی، ۱۳۵۳، ج ۲، ص ۵۶۹) و بعد از آن، با عبدالملک مروان مراده داشته است (بلاذری، ۱۹۹۶، ج ۷، ص ۱۳۱). امامیه او را ثقه نمی دانند. اما ابن حبان (۱۹۷۳، ج ۵، ص ۱۹۵) و عجللی (۱۹۸۵، ج ۲، ص ۱۳۳) وی را در کتاب الثقات خود آورده اند. او را از فقه های هفت گانه مدینه شمرده اند (ابن عماد، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۷۴). ابن حجر عسقلانی نیز وی را ثقه می داند (ابن حجر، ۱۳۲۶، ج ۷، ص ۱۸۲). با توجه به روایات رشد، عدم وثاقت وی در امامیه متیقن است.

۷-۲-۴. یزید بن رومان اسدی (...-۱۳۰ق)

او از موالی آل زبیر (ابن هشام، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۲۱۴) بود. بخش قابل توجهی از روایات وی در سیره از عروه بن زبیر نقل شده است (واقعی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۵۶). عبارات او تصریح ندارد که روایت او از عروه مستقیم است، اما بخاری و مسلم آن را مستقیم می دانند (ابن قیسرانی، ۱۳۲۳، ج ۲، ص ۵۷۳) و اهل سنت وی را ثقه می دانند (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۱، ص ۳۱۱)، اما شیعه وی را ثقه نمی داند.

۷-۲-۵. هشام بن عروه (۶۱-۱۴۶ق)

وی در میان امامیه هم شهرت دارد. شیخ طوسی (۱۴۲۷، ص ۵۹۶) وی را از اصحاب امام صادق (ع) دانسته، ولی در مورد وثاقت وی سخنی نگفته است. برخی اهل سنت وی را ثقه دانسته اند



(ابن حبان، ۱۹۷۳ ج ۵، ص ۵۰۲؛ عجلی، ۱۹۸۵، ج ۲، ص ۳۳۲؛ ابن عماد، ۱۹۸۶، ج ۲، ص ۲۱۲). اما بلاذری فسق وی را گزارش می‌کند (بلاذری، ۱۹۹۶، ج ۹، ص ۴۴۵). ذهبی می‌گوید او در سنین پیری دچار فراموشی شده که طبیعی است (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۴، ص ۳۰۱). اما توجیه وی، با کلام ابن حجر که احتمال تدلیس را برای او دور نمی‌داند مردود می‌شود (ابن حجر، ۱۴۰۶، ص ۵۷۳). همچنین خطیب بغدادی نقل می‌کند که هشام بعد از رفتن به عراق در روایت توسعه می‌داد، یعنی آنچه از غیر پدرش شنیده بود، از پدرش به صورت مرسل نقل می‌کرد (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۱۶ ص ۵۶). این به خلاف توجیه ذهبی، عمدی بودن کار وی را اثبات می‌کند. از خود هشام نقل است که قریش روایت وی از پدرش را انکار می‌کرد (مزی، ۱۹۷۱، ج ۱۰، ص ۴۳۸). مالک بن انس وی را کذاب می‌داند (مزی، ۱۹۷۱، ج ۲۴، ص ۴۱۵) و از نقل روایات وی در عراق از او خشمگین بود (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۴، ص ۳۰۲). دقیقاً نقل بکائی از شعر هم در کوفه از وی بوده است و اگر مسیر ابن اسحاق به شعر از طریق هشام بوده باشد، این شعر به طور جدی احتمال دستبرد دارد.

۸. نقل ابوالفرج اصفهانی در الأغانی

ابوالفرج اصفهانی (۲۸۴-۳۵۶ ق) شعر را از محمد بن ضحاک (...-...) از پدرش از زید بن عمرو نقل کرده است (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۹۰). ذهبی این شعر را از پدر یا جد محمد بن ضحاک نقل کرده بود. با توجه به نزدیکی زمان محمد و ابوالفرج می‌توان دریافت که ابوالفرج این شعر را با یک واسطه از یکی از دو شاگرد محمد: ابراهیم بن منذر حزامی یا زبیر بن بکار نقل کرده است. باید دانست منذر بن عبدالله بن منذر، پدر ابراهیم بن منذر، از هشام بن عروة بن زبیر نقل حدیث می‌کرده است و در زمان مهدی عباسی در بغداد می‌زیسته و با خلیفه مراده داشته است (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۱۵، ص ۳۲۶). او هم عصر ابن اسحاق بوده و به احتمال زیاد به کتاب ابن اسحاق دسترسی داشته و آن را برای پسرش نقل کرده یا در اختیار او قرار داده باشد. هرچند رابطه بین ابوالفرج و ابراهیم بن منذر روشن نیست و بین این دو باید واسطه‌ای باشد، ولی زبیر بن بکار از ابراهیم بن منذر نیز نقل داشته است (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۱۰، ص ۲۴۴)، و در این صورت می‌توان گفت ابوالفرج به ابراهیم بن منذر نیز از طریق زبیر بن بکار متصل است، چراکه اتصال ابوالفرج به زبیر بن بکار مشخص است و محمد بن خلف بن مرزبان از اساتید ابوالفرج، شاگرد زبیر بن بکار بوده است (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۳، ص ۱۲۸) که حلقه



اتصال ابوالفرج و زبیر بن بکار همین مرزبان است. در این صورت، احتمالاً وی این شعر را از طریق استادش مرزبان دریافت کرده است.

از طرف دیگر، گفته شد ابن کثیر نقل این شعر را به زبیر بن بکار نیز نسبت داده است (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۴۲). پس نقل این شعر از ابن بکار نیز اثبات می شود و در منبع ابن بکار سه احتمال وجود دارد:

- احتمال دارد وی شعر خود را از استادش محمد بن ضحاک اخذ کرده است.
 - احتمال دارد زبیر بن بکار، از طریق ابراهیم بن منذر این خبر را از هشام بن عروه به طور مستقیم شنیده باشد.
 - احتمال دیگر این است که چون هشام بن عروه عموزاده زبیر بن بکار بوده است، وی شعر را مستقیم از وی شنیده باشد، هرچند دلیلی برای این مدعا وجود ندارد.
- چون در سند ابوالفرج، محمد بن ضحاک هست، این طریق محتمل تر است که زبیر بن بکار شعر را از وی اخذ کرده است. در سند ابوالفرج عنوان شده است که محمد بن ضحاک نیز شعر را از پدرش ضحاک اخذ کرده است (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۹۰)، و ضحاک نیز باید این مطلب را از جد خود ضحاک بن عثمان گرفته باشد. البته این بر اساس حالتی است که محمد بن ضحاک نوۀ ضحاک بن عثمان باشد که ابن حجر به این مطلب اشاره می کند (ابن حجر، ۱۳۲۶، ج ۴، ص ۴۴۷). ولی ابن سعد وی را فرزند کنیز خود ضحاک معرفی می کند. در این صورت، وی از پدرش اخذ کرده است (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۴۴۹).
- ضحاک بن عثمان نیز احتمالاً از هشام بن عروه گرفته، هشام نیز از پدرش عروه بن زبیر و وی نیز از پدرش و پدرش از سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اخذ کرده است، چراکه در الأغانی در زندگی نامه عمرو بن نفیل روایتی با این سند، قبل از شعر مذکور آمده است:

” قال الزبیر [بن بکار] وحديثي [عمی] مصعب بن عبد الله [بن زبیر] عن الضحاک بن عثمان عن عبد الرحمن ابن أبي الزناد عن هشام بن عروه عن أبيه عن سعید بن زید بن عمرو (اصفهانی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۹۰).

با توجه به این سند می توان گفت طریق عروه به زید بن عمرو بن نفیل از طریق پسرش



یعنی سعید بوده است. در نتیجه، از آنچه تاکنون بیان شد اسناد احتمالی ابوالفرج در این شعر به صورت زیر متصور است:

۱. زید بن عمرو نفیل (...-۵ ق. بعثت)
۲. سعید بن زید (۲۲-۵۱ ق)
۳. زبیر بن عوام (۳۰-۳۶ ق)
۴. عروۃ بن زبیر بن عوام (۲۳-۹۴ ق)
۵. هشام بن عروۃ (۶۱-۱۴۶ ق)
۶. عثمان بن ضحاک (...-۱۵۳ ق)
۷. ضحاک بن عثمان
۸. محمد بن ضحاک
۹. زبیر بن بکار
۱۰. محمد بن خلف بن مرزبان.

۸-۱. زبیر بن عوام (۳۰-۳۶ ق)

او نزد اهل سنت صحابی است و بدون قید شرط، صحیح شمرده می‌شود، ولی در نزد امامیه مطرود است. نکته جالب اینجاست که عاتکه، دختر زید بن عمرو بن نفیل، همسر زبیر بوده است! (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۳، ص ۱۱۱) و ارتباط وی با سعید بن زید بعید نمی‌نماید. البته نقل جعلیات سعید برای فضیلت سازی نسبت به پدرش دور از واقعیت نیست.

۸-۲. عثمان بن ضحاک (...-۱۵۳ ق)

عجلی او را در کتاب معرفة الثقات خود آورده و گفته است:

”وی از علمای مدنی است و جایز است از وی حدیث نقل شود (عجلی، ۱۹۸۵،

ج ۱، ص ۴۷۱).

ابن حجر او را از دانشمندان، و راست‌گو و صدوق می‌داند (ابن حجر، ۱۳۲۶، ص ۲۷۹). ابن حبان نیز وی را در ثقات خود آورده است (ابن حبان، ۱۹۷۳، ج ۶، ص ۴۸۲). ابن سعد او را ثقه می‌داند (ابن سعد، ۱۹۹۰، ج ۵، ص ۴۴۹). با این حال، ابوزرعه او را قوی نمی‌داند (هاشمی، ۱۹۸۲، ج ۳، ص ۸۱۱). ابن عبدالبر او را دارای خطاهای بسیار در نقل روایت می‌داند که باعث می‌شود کلام وی



حجت نباشد (ابن عبدالبر، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۱۲۴). یحیی بن قطان (۱۲۰-۱۹۸ق) نقل می‌کند که وی «لین الحدیث» است، اما گاهی از وی نقل حدیث می‌کند. ابن ابی حاتم نیز گفته است:

” به احادیث او احتجاج نمی‌شود (ابن حجر، ۱۳۲۶، ج ۴، ص ۴۴۷).

بنابراین می‌توان گفت با وجود آن‌که وی فردی است که نزد اهل سنت به صدق، و دست‌کم به ثقه بودن، شهرت دارد، ولی به دلیل وجود خطا در نقل روایات به وی احتجاج نمی‌شود. او در میان شیعه نیز مجهول است.

۳-۸. ضحاک بن عثمان بن ضحاک (...-۱۸۰ق)

ابن حجر از مصعب زبیری نقل می‌کند که درباره ضحاک و پدرش گفته است:

” ضحاک بن عثمان کبیر ثقه است و نوّه او که ما آن را درک کردیم نیز ثقه

است (ابن حجر، ۱۳۲۶، ج ۴، ص ۴۴۷).

ابن حجر در کتاب دیگرش وی را صدوق معرفی می‌کند (ابن حجر، ۱۴۰۶، ص ۲۷۹). در شیعه از او سخنی به میان نیامده است.

۴-۸. محمد بن ضحاک (...-...)

او در نزد اهل سنت زیاد شناخته شده نیست و بیشتر پدرش نزد ایشان شناخته شده و موثق است. اما به طور کلی، وی را مقبول می‌دانند. به عبارت دیگر، او از روایانی است که حدیث کمی از وی نقل شده است و از این رو وضع او از حیث وثاقت یا ضبط معلوم نیست (ابن ابی حاتم، ۱۹۵۲، ج ۷، ص ۲۹۰). البته نقل است که وی شاگرد واقدی است (زبیر بن بکار، ۱۳۸۱، ص ۴۰۲). او نزد شیعه مهمل و روایتش ضعیف است.

۵-۸. زبیر بن بکار اسدی (۱۷۵-۲۵۶ق)

خطیب بغدادی او را عالم می‌داند (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۹، ص ۴۸۶). ذهبی او را ثقه می‌داند، ولی احمد بن علی سلیمانی (۳۲۱-۴۰۴ق) وی را در شمار وضع‌کنندگان حدیث می‌شمارد. ابن ابی حاتم گوید: من زبیر را دیدم، ولی حدیثی از او ننوشتم (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۲، ص ۶۶). دارقطنی نیز او را ثقه می‌داند (ذهبی، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۸۵). از دید شیعه، زبیر بن بکار غیر موثق است. شیخ مفید می‌گوید:



” زیر بن بکار در نقل کردن توثیق نمی‌شود، چرا که وی در آنچه ذکر کرده متهم است (عکبری، ۱۹۹۳، ص ۸۷).

ابن ابی‌الحدید می‌گوید:

” از احوال او و کناره‌گیری‌اش از فضایل علی [علیه‌السلام] معلوم می‌شود، هیچ‌گونه نسبتی با عقاید شیعه ندارد (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۲۹).

شیخ صدوق از دشمنی او با شیعه سخن گفته است (قمی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۳).

۶-۸. محمد بن خلف بن مرزبان (۳۰۹-.... ق)

خطیب بغدادی درباره او گفته است:

” او اخباری بود و از نویسندگان به شمار می‌رفت که تألیفاتی نیکو داشت (خطیب بغدادی، ۲۰۰۲، ج ۳، ص ۱۲۸).

ذهبی نیز وی را با همین اوصاف معرفی می‌کند، به علاوه که عنوان می‌کند او صادق است (ذهبی، ۱۹۸۵، ج ۱۴، ص ۲۶۴). او در کتاب دیگرش از قول دارقطنی وی را اخباری معرفی می‌کند (ذهبی، ۱۹۶۳، ج ۳، ص ۵۳۸). بنابراین وی نزد اهل سنت فردی صدوق به شمار می‌آید، اما دانشمندان شیعی از وی سخنی به میان نیاورده‌اند.

۷-۸. جمع‌بندی نقل ابوالفرج در الأغانی

به نظر می‌رسد سلسله سند ابوالفرج نیز اشکالات متعدد دارد. اول آن‌که سعید بن زید متهم به جعل روایت است، به‌ویژه که این روایت فضیلت‌سازی برای پدرش است. راوی بعدی، زیر بن عوام نیز شوهرخواهر سعید است و هرچند اهل سنت وی را ثقه می‌دانند، ولی او نیز در مظان اتهام است که با سعید برای پدرزن خود شعری دال بر فضیلت نقل کرده است. ضحاک بن عثمان نیز در نقل خود اشتباه دارد و نمی‌توان به آن اعتماد نمود. محمد بن ضحاک ناشناخته است و زیر بن بکار نیز در میان خود اهل سنت به وضع حدیث متهم است. پس این سلسله سند نیز نمی‌تواند برای اثبات شعر زید بن عمرو مفید باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های سندی انجام شده مشخص شد شعر مذکور مرسل و خبر واحد است، زیرا طریق میرد و ابن بری که در تفاسیر نقل شده و طریق لغتنامه‌ها، و همچنین طریق شعر در کتاب البداية و النهایة، و تاریخ مدینة دمشق و سیر أعلام النبلاء مقطوع است و در الأغانی و سیرة ابن إسحاق نیز همه اسناد به خاندان زبیریان بازگشت دارد، چنان‌که خود شاعر پدرو زبیر و روایت آن از زبیر و سعید بن زید و عروة بن زبیر و هشام بن زبیر و زبیر بن بکار که همگی با هم نسبت خونی داشته‌اند، به هدف فضیلت‌سازی برای خاندان آل زبیر بوده است.

در روایت ابن اسحاق از محمد بن سلمة و یونس بن بکر بیت مذکور وجود ندارد و این احتمال دخل و تصرف در شعر را افزایش می‌دهد. مضاف بر این‌که بنابه گفته ابن سلام خود ابن اسحاق هم در نقل حدیث دارای جرح است و وی برای افراد شعرسازی می‌کرده است. پس به صورت کلی، اشعار منقول از ابن اسحاق معتبر نیست، مگر این‌که اعتبار آن از طریق دیگری اثبات شود که شعر مذکور چنین طریقی ندارد.

در نقل ابوالفرج، فردی مهمل چون محمد بن ضحاک سند روایت این شعر را تضعیف می‌کند. به علاوه، ضحاک بن عثمان نیز به دلیل اشتباهات در نقل روایات، با وجود صدوق بودن، مورد استناد نیست و از آنجاکه سند شعر به هشام بن عروه می‌رسد و منقولات منفرد وی از پدرش پذیرفته نیست، می‌توان گفت استناد شعر به شاعر از این طریق نیز اثبات نمی‌شود. در نتیجه، استشهاد سها به این شعر برای اثبات اقتباس این معنا از عرب جاهلی پذیرفته نیست.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند و تأکید و تأیید می‌کنند که در تمام مراحل تحقیق، اصول اخلاقی از جمله صداقت در استناد و پرهیز از تحریف داده‌ها رعایت شده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده اول ۹۰ درصد مسئول استخراج داده‌ها و تحلیل سندی، و نویسنده دوم ۱۰ درصد مسئول بازبینی منابع و ویرایش نهایی مقاله بوده است.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ گونه تضاد منافع در ارتباط با این پژوهش ندارند.

حامی مالی

این پژوهش بدون پشتیبانی مالی خاصی انجام شده است.



فهرست منابع

۱. ابن ابی حاتم، ابومحمد. (۱۹۵۲م). **الجرح والتعديل**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲. ابن ابی الحديد، عبد الحميد بن هبة الله. (بی تا). **شرح نهج البلاغة**. قم: کتابخانه آية الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. ابن ابی خثیمه، احمد بن زهير. (۱۴۲۷ق). **التاريخ الكبير**. قاهره: الفاروق الحديثة.
۴. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن. (۱۹۹۴م). **أسد الغابة في معرفة الصحابة**. بیروت: دار الكتب العلمية.
۵. ابن اسحاق، محمد. (۱۹۷۸م). **السير والمغازي**، (تحقیق سهیل زکار). بیروت: دار الفكر.
۶. ابن اسحاق، محمد. (۲۰۰۴م). **السيرة النبوية**، (تحقیق احمد فريد مزیدی). بیروت: دار الكتب العلمية.
۷. ابن اسحاق، محمد. (بی تا). **سيرة ابن اسحاق**، (تحقیق محمد حميد الله). رباط: معهد الدراسات و الأبحاث للتعريب.
۸. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۹۹۲م). **المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم**. بیروت: دار الكتب العلمية.
۹. ابن حبان، محمد بن حبان بستی. (۱۹۷۳م). **الثقات**. دکن: وزارة المعارف.
۱۰. ابن حبان، محمد بن حبان بستی. (۱۳۹۶ق). **المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین**. حلب: دار الوعي.
۱۱. ابن سعد، ابو عبدالله محمد. (۱۹۹۰م). **الطبقات الكبرى**. بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۲. ابن سلام، ابو عبدالله محمد. (بی تا). **طبقات فحول الشعراء**. جده: دار المدني.
۱۳. ابن قيسراني، ابو الفضل محمد بن طاهر. (۱۳۲۳ق). **الجمع بين رجال الصحيحين**. دکن: بی نا.
۱۴. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. (۱۳۸۷ق). **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. مغرب: وزارة عموم الأوقاف.
۱۵. ابن عدی، أبو أحمد بن عدي الجرجاني. (۱۹۹۷م). **الكامل في ضعفاء الرجال**. بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۶. ابن عساکر، ابوالقاسم. (بی تا). **تاريخ مدينة دمشق**. دمشق: دار الفكر.
۱۷. ابن کثیر، ابوالفداء. (۱۴۰۷ق). **البداية والنهاية**. دمشق: دار الفكر.
۱۸. ابن معین، يحيى بن معین بن عون. (۱۹۸۵م). **معرفة الرجال**، رواية ابن محرز دمشق: مجمع اللغة العربية.
۱۹. ابن معین، يحيى بن معین بن عون. (۱۹۷۹م). **معرفة الرجال**، رواية الدوري. مکه: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.
۲۰. ابن معین، يحيى بن معین بن عون. (بی تا). **معرفة الرجال**، رواية الدارمی. دمشق: دار المأمون للتراث.



۲۱. ابن معین، یحیی بن معین بن عون. (۱۹۸۸م). **سؤالات ابن الجیند لأبي زكريا يحيى بن معين**. مدينة منوره: مكتبة الدار.
۲۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۲۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق. (۱۹۹۷م). **الفهرست**. بیروت: دار المعرفة.
۲۴. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک. (۱۹۹۸م). **السيرة النبوية**. ریاض: مكتبة العبيكان.
۲۵. اصفهانی، ابوالفرج علی بن حسین. (۱۴۱۵ق). **الأغانی**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۹۹۶) **جمل من أنساب الأشراف**، بیروت: دار الفكر.
۲۷. ثقفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد. (۱۳۵۳ش). **الغارات**. تهران: انجمن آثار ملی.
۲۸. حلّی، حسن بن یوسف، (علامه حلّی). (۱۴۰۲ق). **الرجال**، قم: الشریف الرضی.
۲۹. حموی، یاقوت بن عبدالله. (۱۹۹۳م). **إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۳۰. خطیب بغدادی، احمد بن علی. (۲۰۰۲م). **تاریخ بغداد**، بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۳۱. خلیلی، ابویعلی خلیل بن عبدالله. (۱۴۰۹ق). **الإرشاد فی معرفة علماء الحديث**. ریاض: مكتبة الرشد.
۳۲. ذهبی، شمس الدین. (۱۹۹۸م). **تذكرة الحفاظ**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۳. ذهبی، شمس الدین. (۱۹۸۵م). **سير أعلام النبلاء**. بیروت: الرسالة.
۳۴. ذهبی، شمس الدین. (۱۹۶۳م). **میزان الاعتدال**. بیروت: دار المعرفة.
۳۵. ذهبی، شمس الدین. (۲۰۰۳م). **تاریخ الإسلام**. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۳۶. رفیع محمدی، ناصر. (۱۳۸۴ش). **درسنامه وضع حدیث**. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۳۷. زبیدی، مرتضی. (بی تا). **تاج العروس**. دمشق: دار الفكر.
۳۸. زبیر بن بکار. (۱۳۸۱ق). **جمهرة نسب قریش**. مصر: مطبعة المدنی.
۳۹. سها. (۱۳۹۳ش). **نقد قرآن کریم**. بی جا: بی نا.
۴۰. شوشتری، محمدتقی. (بی تا). **قاموس الرجال**. قم: انتشارات اسلامی.
۴۱. طوسی، محمد بن حسن، (شیخ طوسی). (۱۴۲۷ق). **الرجال**. قم: انتشارات اسلامی.
۴۲. عجلّی، ابوالحسن احمد بن عبدالله. (۱۹۸۵م). **معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم**، مدينة منوره: مكتبة الدار.
۴۳. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۳۲۶ق). **تهذيب التهذيب**. هند: مطبعة دائرة المعارف النظامیة.
۴۴. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۴۰۶ق). **تقريب التهذيب**. سوریه: دار الرشید.
۴۵. ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی. (۱۹۸۳م). **تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس**. عمان: مكتبة المنار.
۴۶. عکبری، محمد بن محمد (شیخ مفید). (۱۹۹۳م). **المسائل السروية**. بیروت: دار المفید.



۴۷. ابن عماد، عبدالحی بن احمد حنبلی. (۱۹۸۶م). **شذرات الذهب فی أخبار من ذهب**. دمشق: دار ابن کثیر.

۴۸. فخر رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد. (۱۹۸۱م). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار الفکر.

۴۹. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۹۸۵م). **الجامع لأحكام القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۵۰. قمی، علی بن بابویه. (شیخ صدوق). (بی تا). **عیون أخبار الرضا(ع)**. بیروت: مؤسسة الأعلمی.

۵۱. ماوردی، ابی الحسن. (بی تا). **النکت والعیون**. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۵۲. محمدی آشنانی، علی؛ حیاتی، مهدی؛ قطبی، زهرا؛ عام بخش، مزگان. (۱۳۹۹ش). تحلیل انتقادی

دیدگاه مفسران و اندیشمندان علوم قرآنی درباره انتساب تحریف معنوی به قرآن کریم. **آموزه‌های**

قرآنی، ۱۷(۳۲)، ۲۶۵-۲۸۶.

۵۳. مزی، جمال الدین ابی حجاج. (۱۹۷۱م). **تهذیب الکمال فی أسماء الرجال**. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۵۴. نسائی، ابوعبدالرحمن احمد بن علی. (۱۳۹۶ق). **الضعفاء والمتروکون**. حلب: دار الوعی.

۵۵. وافدی، ابوعبدالله محمد. (۱۹۶۶م). **المغازی**، (تحقیق مارسدن جونز). لندن: بی نا.

۵۶. هاشمی، سعدی بن مهدی. (۱۹۸۲م). **أبو زرعة الرازي وجهوده في السنة النبوية**، مدینه منوره:

الجامعة الإسلامية.

۵۷. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (بی تا). **تاریخ یعقوبی**. بیروت: دار صادر.



References

Holy Qur'an. [In Arabic]

1. Al-'Ajalī, Abū al-Ḥasan Aḥmad ibn 'Abdullāh. (1985). *Ma'rifat al-thiqāt min rijāl ahl al-'ilm wa al-ḥadīth*. Medina: Maktabat al-Dār. [In Arabic]
2. Al-Balādhurī, Aḥmad ibn Yahyā. (1996). *Jumal min ansāb al-ashraf*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
3. Bannister, Andrew G. (2014). *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*. Lanham: Lexington Books.
4. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1963). *Mizān al-i'tidāl fī naqd al-rijāl*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
5. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1985). *Sīyar a'lām al-nubalā'*. Beirut: Al-Risālah. [In Arabic]
6. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (1998). *Tadhkirat al-ḥuffāz*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
7. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. (2003). *Tārīkh al-Islām*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]
8. Fakhr al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Abū 'Abdullāh Muḥammad. (1981). *Al-Tafsīr al-kabīr* (Mafātīḥ al-ghayb). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
9. Ḥashimī, Sa'dī ibn Mahdī. (1982). *Abū Zur'ah al-Rāzī wa juḥūduh fī al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Medina: Al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
10. Al-Ḥamawī, Yāqūt ibn 'Abdullāh. (1993). *Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]
11. Al-Ḥillī, al-'Allāmah Ḥasan ibn Yūsuf. (2002). *Al-Rijāl. Qom: Al-Sharīf al-Raḍī*. [In Arabic]
12. Al-Iṣfahānī, Abū al-Faraj 'Alī ibn al-Ḥusayn. (1994). *Al-Aghānī*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
13. Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abdullāh. (1958). *Al-Tamhīd li-mā fī al-Muwaṭṭa' min al-ma'ānī wa al-asānīd*. Morocco: Wizārat 'Umūm al-Awqāf. [In Arabic]
14. Ibn 'Adī, Abū Aḥmad al-Jurjānī. (1997). *Al-Kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
15. Ibn Abī al-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd ibn Hibatullāh. (n.d.). *Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Qom: Maktabat Āyatullāh al-'Uzmā al-Mar'ashī al-Najafī. [In Arabic]
16. Ibn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad. (1952). *Al-Jarḥ wa al-ta'dīl*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]



17. Ibn Abī Khaythamah, Aḥmad ibn Zuhayr. (2006). *Al-Tārīkh al-kabīr*. Cairo: Al-Fārūq al-Ḥadīthah. [In Arabic]
18. Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn Abū al-Ḥasan. (1994). *Usd al-ghābah fī ma'rīfat al-ṣaḥābah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
19. Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad al-Ḥanbalī. (1986). *Shadharāt al-dhahab fī akhbār man dhahab*. Damascus: Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]
20. Ibn 'Asākir, Abū al-Qāsim. (n.d.). *Tārīkh madīnat Dimashq*. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
21. Ibn Hajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. (1908). *Tahdhīb al-tahdhīb*. Hyderabad: Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-Niẓāmiyyah. [In Arabic]
22. Ibn Hajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. (1986). *Taqrīb al-tahdhīb*. Syria: Dār al-Rashīd. [In Arabic]
23. Ibn Hajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī. (1983). *Ta'rīf ahl al-taqdīs bi-marātib al-mawṣūfīn bi-al-tadlīs*. Amman: Maktabat al-Manār. [In Arabic]
24. Ibn Ḥibbān al-Bastī, Muḥammad ibn Ḥibbān. (1973). *Al-Thiqāt*. Deccan: Wizārat al-Ma'ārif. [In Arabic]
25. Ibn Ḥibbān al-Bastī, Muḥammad ibn Ḥibbān. (1976). *Al-Majrūhīn min al-muḥaddithīn wa al-ḍu'afā' wa al-matrūkīn*. Aleppo: Dār al-Wa'ī. [In Arabic]
26. Ibn Hishām, Abū Muḥammad 'Abd al-Malik. (1998). *Al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Riyadh: Maktabat al-'Ubaykān. [In Arabic]
27. Ibn Ishāq, Muḥammad. (1978). *Al-Sīyar wa al-maghāzī*. (S. Zakkār, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
28. Ibn Ishāq, Muḥammad. (2004). *Al-Sīrah al-Nabawiyyah*. (A. F. al-Mazīdī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
29. Ibn Ishāq, Muḥammad. (n.d.). *Sīrat Ibn Ishāq*. (M. Ḥamīdullāh, Ed.). Rabat: Ma'had al-Dirāsāt wa al-Abḥāth li-al-Ta'rīb. [In Arabic]
30. Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. (1992). *Al-Muntaẓam fī tārīkh al-mulūk wa al-umam*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
31. Ibn Kathīr, Abū al-Fidā'. (1987). *Al-Bidāyah wa al-nihāyah*. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
32. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]



33. Ibn Mu'tin, Yahyā ibn Mu'tin ibn 'Awn. (1979). *Ma'rifat al-rijāl* (Riwāyat al-Dūrī). Mecca: Markaz al-Baḥth al-'Ilmī wa lḥyā' al-Turāth al-Islāmī. [In Arabic]
34. Ibn Mu'tin, Yahyā ibn Mu'tin ibn 'Awn. (1985). *Ma'rifat al-rijāl* (Riwāyat Ibn Maḥriz). Damascus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. [In Arabic]
35. Ibn Mu'tin, Yahyā ibn Mu'tin ibn 'Awn. (1988). *Su'ālāt Ibn al-Junayd li-Abī Zakariyyā Yahyā ibn Mu'tin*. Medina: Maktabat al-Dār. [In Arabic]
36. Ibn Mu'tin, Yahyā ibn Mu'tin ibn 'Awn. (n.d.). *Ma'rifat al-rijāl* (Riwāyat al-Dārimī). Damascus: Dār al-Ma'mūn li-al-Turāth. [In Arabic]
37. Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq. (1997). *Al-Fihrist*. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
38. Ibn Qaysarānī, Abū al-Faḍl Muḥammad ibn Ṭāhir. (1905). *Al-Jam' bayna rijāl al-Ṣaḥīḥayn*. Deccan: n.p. [In Arabic]
39. Ibn Sa'd, Abū 'Abdullāh Muḥammad. (1990). *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
40. Ibn Sallām, Abū 'Abdullāh Muḥammad. (n.d.). *Ṭabaqāt fuḥūl al-shu'arā'*. Jeddah: Dār al-Madanī. [In Arabic]
41. Al-Khalīlī, Abū Ya'lā Khalīl ibn 'Abdullāh. (1989). *Al-Irshād fī ma'rifat 'ulamā' al-ḥadīth*. Riyadh: Maktabat al-Rushd. [In Arabic]
42. Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn 'Alī. (2002). *Tārīkh Baghdād*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]
43. Al-Māwardī, Abī al-Ḥasan. (n.d.). *Al-Nukat wa al-'uyūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
44. Al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abī Ḥajjāj. (1971). *Tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
45. Muḥammadī Āshenānī, A., Ḥayātī, M., Quṭbī, Z., & 'Ām Bakhsh, M. (2020). A critical analysis of the viewpoints of Quranic commentators and scholars of Quranic sciences regarding the attribution of semantic distortion to the Holy Quran. *Quranic Teachings*, 17(32), 265–286. [In Persian]
46. Al-Nasā'ī, Abū 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn 'Alī. (1976). *Al-Ḍu'afā' wa al-matrūkūn*. Aleppo: Dār al-Wa'ī. [In Arabic]
47. Al-Qummī, 'Alī ibn Bābūyah (Al-Shaykh al-Ṣadūq). (n.d.). *'Uyūn akhbār al-Riḍā*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]



48. Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1985). *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
49. Al-Shūshtarī, Muḥammad Taqī. (n.d.). *Qāmūs al-rijāl*. Qom: Nashr-i Islāmī. [In Arabic]
50. Soha. (2014). Naqd-i Qur'ān-i Karīm. [Privately published?]. [In Persian]
51. Al-Thaqafī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Muḥammad. (1934). *Al-Ghārāt*. Tehran: Anjuman-i Āthār-i Millī. [In Arabic]
52. Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan (Al-Shaykh al-Ṭūsī). (2006). *Al-Rijāl*. Qom: Nashr-i Islāmī. [In Arabic]
53. Al-'Ukbarī, Muḥammad ibn Muḥammad (Al-Shaykh al-Mufid). (1993). *Al-Masā'il al-sarwiyyah*. Beirut: Dār al-Mufid. [In Arabic]
54. Al-Wāqidī, Abū 'Abdullāh Muḥammad. (1966). *Al-Maghāzī*. (M. Jones, Ed.). London: Oxford University Press. [In Arabic]
55. Al-Ya'qūbī, Aḥmad ibn Ishāq. (n.d.). *Tārīkh al-Ya'qūbī*. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
56. Al-Zabīdī, Murtaḍā. (n.d.). *Tāj al-'arūs*. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
57. Al-Zubayr ibn Bakkār. (1961). *Jamharat nasab Quraysh*. Cairo: Maṭba'at al-Madanī. [In Arabic]



Investigating the Impact of the State of Spiritual Distress (Idṭirār) on the Acceptance of Supplications, Centered on Verse 62 of Sūrat al-Naml and the Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya

Fatemeh Salahi¹ | Seyed Ja'far Alavi²

1. Level Four Student in Educational Exegesis, Narjes (pbuh) Seminary School, Mashhad, Iran. Email: n71578708@gmail.com

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Jurisprudence and Legal Foundations, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: alavi@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Review Article

Received: 27 October 2024
Revised: 21 September 2025
Accepted: 27 October 2025
Available Online: 12 November 2025

Keywords:

Supplication (Du'ā'), Distress (Idṭirār), Al-Muḍṭarr (The Distressed One), Acceptance (Istijābah), Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya.



Abstract

Supplication (Du'ā'), as an innate form of worship arising from the depths of human existence, holds a central position in Islamic texts, particularly the Holy Qur'an and the Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya. This study focuses on verse 62 of Sūrat al-Naml – “Is He not [best] who responds to the distressed one (al-muḍṭarr) when he calls upon Him...?” – to examine the mechanisms through which the state of distress (ḥālat al-idṭirār) influences the acceptance of supplications and to elucidate its concomitant spiritual and psychological fruits. Employing a descriptive-analytical method and library research, the findings reveal that distress is not merely an external condition for response; rather, it catalyzes a profound inner transformation that paves the way for divine response. The novel contribution of this research is the formulation of a “Five-Stage Model of Transition from Distress to Acceptance,” derived from a meticulous analysis of the sacred texts. This model comprises the following stages: 1) The realization of helplessness and humility; 2) The expression of helplessness through earnest imploration; 3) Despair from all other-than-God and the heart's detachment from created means; 4) Attainment of sincerity (ikhlās) and purity of intention; 5) Divine proximity (qurb) and the acceptance of the supplication.

Cite this article: Salahi, F.; Alavi, S.J. (2025). Investigating the Impact of the State of Spiritual Distress (Idṭirār) on the Acceptance of Supplications, Centered on Verse 62 of Sūrat al-Naml and the Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya. *Quranic Doctrines*, 22(42), 351-379. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6462.2446>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

Typically, humans, absorbed in worldly affairs, become heedless of God and preoccupied with material causes. However, when afflicted by tribulation and reduced to a state of distress (*muḍṭarr*), they turn to God in supplication (cf. Qur'an 39:8). The core inquiry of this study is: What precise role does this state of helplessness and distress play in facilitating the resolution of one's affairs and the fulfillment of needs, and how does it lead to the divine acceptance of supplication? The Qur'an explicitly identifies distress as a state in which supplication is answered: "Is He not [best] who responds to the distressed one (*al-muḍṭarr*) when he calls upon Him...?" (Qur'an 27:62). Thus, distress represents a pivotal turning point that leads to answered prayer. The specific problem this article addresses is: What mysteries reside within the state of distress that render the subsequent acceptance of supplication certain? The research aims to uncover the dynamics of this process so that, through understanding it, one may cultivate this state during supplication and thereby seek the gem of divine response. An exegetical (*tafsīrī*) approach is adopted to analyze the verse's text and its interpretive implications. The discussion on whether the supplication of every distressed person is certainly answered hinges on the grammatical analysis of the definite article **al-** in *al-muḍṭarr*. Three main possibilities are examined by commentators: 1) The article denotes a generic meaning (any distressed person); 2) It denotes universality (all distressed persons), though some condition this on God's will; 3) It denotes a specific referent (e.g., the polytheists in context). Regardless of this grammatical point, narrations from the Infallibles ('a) citing "O Responder to the call of the distressed!" affirm the definitive response to the one in distress. The novel focus of this research is to explain what secret within distress ensures this response—a pointless elaborated by classical exegetes. Following the hypothesis of scholars like Ṭabāṭabā'ī, who attributes the response to the sincerity and truthful inward state achieved when one despairs of all natural causes and turns purely to God, this study seeks to corroborate this by synthesizing relevant Qur'anic verses, narrations, and the devotional discourse in the *Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya*, thereby extracting the intrinsic process from distress to acceptance.

Method

This qualitative research employs a descriptive-analytical and content analysis methodology. The scope of the study includes Qur'anic commentaries on the relevant verses, the *Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya*, and narrations related to the concepts of *iḍṭirār* and *istijābah*. The research process involved: A) Data Collection: Gathering relevant Qur'anic verses and excerpts from the *Ṣaḥīfa al-Sajjādiyya* using software tools, along with collecting major exegeses of verse 27:62. B) Conceptual Content Analysis: Semantic analysis of key terms (*iḍṭirār*, *du'ā'*, *istijābah*) from Qur'anic and narrational perspectives, examination of the literary and conceptual structure of verse 27:62, and analysis of themes related to distress in the *Ṣaḥīfa*. C) Synthesis and Validation: Comparing findings from exegeses and the *Ṣaḥīfa*, extracting the process of distress's impact on acceptance, and validating the synthesized information.



Findings

The state of distress befalls a person when trials exceed their capacity for patience, inducing profound agitation. It is at this moment they call upon their Lord with their entire being, and it is for this moment that God has promised response. The causes of distress can be internal or external. Based on verse 27:62 and corroborated by other Qur'anic verses and the *Ṣaḥīfā*, the research articulates a five-stage process through which distress leads to acceptance: 1) The Realization of Helplessness upon the onset of the distressing cause; 2) The Expression of Helplessness through weeping and seeking refuge; 3) Despair from all other-than-God and the heart's detachment from secondary means; 4) Attainment of the Station of Sincerity (*ikhlaṣ*) and Truthfulness of intention. With the realization of this stage, the necessary conditions are complete, supplication is answered, and, beyond mere response, God may even facilitate the believer's vicegerency on earth. This process is rigorously documented and analyzed through the primary sources.

Conclusions

When a person reaches the extremity of distress in their trials, this state of perceived helplessness reminds them of God's court and ultimately, through presence before the Truth and attaining the station of truthfulness (*ṣidq*), the acceptance of supplication is realized. Consequently, tribulations serve as an opportunity to return to God and emerge from the veil of heedlessness. Distressed supplication is, in essence, a form of pure servitude wherein the individual gains a renewed consciousness of God's essence—this awakening from the slumber of neglect being the very philosophy behind trials. The ultimate spiritual challenge lies in preserving this awakened state to attain higher stations of faith.

Author Contributions

The first author, Fatemeh Salahi, was responsible for the initial stages of article preparation up to the first draft. The second author, Dr. Seyed Ja'far Alavi, was responsible for confirming the analyses, content editing, and final revisions.

Data Availability Statement

No datasets were generated or analyzed during this study.

Acknowledgments

The authors sincerely wish to thank the reviewers and evaluators of this article for their constructive comments, which contributed to its assessment and enrichment.

Ethical Considerations

The authors affirm that they have avoided any form of data fabrication, plagiarism, or research misconduct.



Funding

This research received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.

Declaration on the Use of AI Tools

No artificial intelligence tools were used in the research, analysis, or writing of this manuscript. AI was utilized solely for the initial translation of the completed text into English, for which the authors assume full responsibility after thorough review and editing.



بررسی چگونگی تأثیر حالت روحی اضطراب در استجابات دعا با محوریت آیه ۶۲ نمل، و صحیفه سجادیه

فاطمه صلاحی^۱ | سید جعفر علوی^۲

۱. طلبه سطح ۴، رشته تفسیر تربیتی، مکتب نرجس (س)، مشهد، ایران. رایانامه: n71578708@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: alavi@razavi.ac.ir

چکیده

دعا به عنوان نیایشی فطری و برخاسته از عمق وجود انسان، همواره در متون دینی، به ویژه قرآن کریم و صحیفه سجادیه تأکید شده است. این پژوهش با تمرکز بر آیه ۶۲ سوره نمل (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا)، به بررسی سازوکار تأثیر حالت اضطراب در استجابات دعا و کشف دستاوردهای معنوی و روان‌شناختی این پدیده می‌پردازد. با بهره‌گیری از روش توصیفی - تحلیلی و مطالعه کتابخانه‌ای، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که اضطراب تنها یک شرط ظاهری برای اجابت نیست، بلکه با ایجاد دگرگونی درونی، مسیر استجابات را هموار می‌سازد. دستاورد نوین این تحقیق، تبیین «مدل پنج مرحله‌ای گذار از اضطراب به استجابات» بر اساس تحلیل دقیق متون دینی است که شامل مراحل زیر است: ۱. احساس درماندگی و تذلل؛ ۲. ابراز درماندگی با تصریح؛ ۳. ناامیدی از غیر خدا و انقطاع قلب؛ ۴. رسیدن به مقام خلوص و صدق نیست؛ ۵. قرب الهی و استجابات.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۲۱

کلیدواژه‌ها

دعا، اضطراب، مضطر، استجابات.



استناد: صلاحی، فاطمه؛ علوی، سید جعفر. (۱۴۰۴). بررسی چگونگی تأثیر حالت روحی اضطراب در استجابات دعا با محوریت آیه ۶۲ نمل، و صحیفه سجادیه. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۳۵۱-۳۷۹. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6462.2446>



مقدمه

در قرآن کریم و روایات ائمه معصومین (ع) بر فضیلت و اهمیت دعا و استجابات آن از سوی پروردگار عالم تأکید شده است: ﴿ادعونی استجب لکم﴾ (مؤمن/۶۲).

از سوی دیگر، دعا و نیایش با حق، حس مشترکی است که ریشه در فطرت همه انسان‌ها دارد و هر یک از ملت‌ها و ادیان، آداب مخصوصی در دعاهای خود دارند. اما در هیچ آیینی همانند اسلام به مسئله دعا و مناجات با خدا توجه نشده است. صحیفه سجادیه یکی از زیباترین منابع دعایی در مذهب تشیع است.

به طور معمول، انسان گرفتار در دنیا از یاد خدا غافل و سرگرم اسباب مادی است. اما هر گاه به او رنج و سختی برسد و مضطر و درمانده گردد، رو به دعا و تضرع به جانب حق می‌آورد: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ﴾ (زمر/۸). اما این که حالت اضطراب و درماندگی چه نقشی در فرایند گشایش امور و رفع نیازها و خواسته‌های انسان دارد و چگونه منجر به استجابات دعا از سوی خداوند متعال می‌شود، مسئله‌ای است که در این مقاله به دنبال پاسخ آن هستیم. در قرآن کریم به صراحت یکی از حالاتی که دعا در آن به استجاب می‌رسد، «حالت اضطراب» بیان شده است: ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ (نمل/۶۲)، لذا اضطراب نقطه عطفی است که به استجابات دعا منجر می‌شود.

در کتب گوناگون در رابطه با شرایط استجابات دعا به مطالبی اشاره شده است، اما این که در این میان، اضطراب یا سایر شرایط چگونه به استجابات دعا منجر می‌شود، کمتر پرداخته شده، به جز در کتب تفسیری ذیل آیه ۶۲ نمل و آیات متشابه آن که به طور مختصر بحث گردیده است. هدف از این تحقیق آن است که ضمن پی بردن به چگونگی استجابات دعا در حالت اضطراب، بتوان این حالت را در هنگام دعا در خود ایجاد کرد و گوهر استجابات دعا را از درگاه احدیت طلب نمود. از این رو، پس از مفهوم‌شناسی واژگان اصلی و مرتبط مانند «دعا» و «اضطراب» و بیان مختصری از اهمیت دعا و جایگاه اضطراب، چگونگی تأثیر اضطراب در استجابات دعا تبیین خواهد شد.

۱. مفهوم‌شناسی

در این بخش، به تبیین لغوی و اصطلاحی سه مفهوم محوری این پژوهش، یعنی دعا، اضطراب، و استجابات پرداخته می‌شود.



۱-۱. دعا در لغت و اصطلاح

کلمه «دعا» مصدر است از ریشه «دعو» به معنای خواندن و کسی را به کاری یا چیزی ترغیب کردن، حاجت خواستن و به یاری طلبیدن (فراهیدی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۱؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۴، ص ۲۵۷؛ طریحی، بی تا، ج ۱، ص ۱۴۱).

در قرآن کریم هم کلمه «دعا» و مشتقاتش بیش از دویست بار در معانی گوناگون آمده است که بیشتر در معنای خواندن، طلب نیاز و حاجت به کار رفته است (روحانی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۲۶). دعا در اصطلاح اهل شرع، گفت‌وگو با حق تعالی است که یا به صورت طلب حاجت و درخواست حل مشکلات از درگاه اوست و یا به نحو مناجات و یاد صفات جلال و جمال ذات اقدسش (مشکینی، ۱۳۷۹، ص ۱۷). همچنین دعا در اصطلاح شریعت اسلام یعنی اظهار نیاز و خواهش بندگان به درگاه خدای قادر متعال و طلب توجه خداوند به کسی که او را می خواند (ابن فهد حلی، بی تا، ص ۹). لکن منظور از توجه خداوند، رو کردن فضل الهی به بنده محتاج است و این معنا زمانی در انسان حاصل می شود که پروردگار عالم را به قدرت، کرم و رحمت دریابد و وجود خود را سراسر فقر و احتیاج ببیند، چنان که خداوند خود به این امر اشاره نموده است: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/۱۵).

۲-۱. اضطراب در لغت و اصطلاح

اضطراب در لغت: کلمه «اضطراب» از ماده «ضرر» به معنای بدی حال و ضد نفع است (طریحی، بی تا، ج ۳، ص ۳۷۲). صاحب التحقیق، اصل معنایی آن را واحد دانسته و آن را مقابل نفع، به معنای شری می داند که متوجه چیزی شده و در آن یا متعلقاتش نقصان و کمبودی ایجاد می کند یا بدون نقصان باعث ایجاد سوء حال می شود (مصطفوی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۱). اما اضطراب از باب افتعال به معنای اختیار و انتخاب ضرر است و معمولاً انسان از روی اختیار خود را در ضرر قرار نمی دهد. لذا این صیغه بر معنای اسم مفعول بنا شده است، یعنی به سبب و علتی مانند تقدیر الهی، سوء عمل و نیت بنده، این نقصان و ضرر در انسان ایجاد و مضطر می شود (مصطفوی، ۱۳۸۸، ج ۷، ص ۴۲). همچنین اضطراب به معنای احتیاج و نیاز به شیء است و اسم مصدر آن ضرورت می باشد (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۴۸۴). لذا در آیه شریفه ﴿أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ﴾ مضطر به همین معنای درمانده و ناچار و محتاج آمده است. صاحب المفردات، اسباب اضطراب را یا از خارج می داند یا از درون انسان که توان دفعش



را ندارد، مانند گرسنگی که وی را در آستانه مرگ قرار می دهد و او اضطراب به اکل میته پیدا می کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۵۰).

انسانی که مضطر می شود، احدی توان دفع این اضطراب را جز ذات احدیت ندارد، چنان که آیه شریفه ذیل به این حقیقت مهم اشاره دارد: ﴿وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (۱۶) **وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ**؛ و جز خدا چیزی را که نه سودی به تو می رساند و نه زیانی، مخوان، که اگر چنین کنی، از ستمکاران خواهی بود. و اگر خداوند (برای امتحان یا کیفر گناه) زیانی به تو رساند، هیچ کس جز او آن را برطرف نمی سازد، و اگر اراده خیری برای تو کند، هیچ کس مانع فضل او نخواهد شد؛ آن را به هر کس از بندگان بخواند می رساند، و او غفور و رحیم است (یونس/ ۱۰۶ و ۱۰۷). این اضطراب به خدای تعالی به این دلیل است که تمام سود و زیان ها به دست اوست. اگر خداوند سودی برای بنده ای اراده کند، هیچ کس توان منع آن را ندارد، همان گونه که اگر خدای تعالی ضرری را اراده کند، احدی را امکان دفع آن نیست. همین خود اقتضا می کند عبادت و دعا مخصوص درگاه الهی باشد. به این ترتیب، تمام انسان ها برای رسیدن به آمال و آرزوهای خود مضطر به درخواست از حق تعالی هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۰، ص ۱۹۷).

بنابراین، اضطراب در لغت حالتی است که موجب می شود در انسان ناچاری و احتیاج قطعی حاصل شود و احدی جز خدا قادر به رفع این حالت نیست.

اضطراب در اصطلاح: اصطلاح اضطراب در فقه و اصول به کار رفته است، چنان که فقها در تعریف آن گفته اند: اضطراب آن چیزی است که با ترس بر نفس محترم دیگران به وجود آید، مانند حامله ای که بر حمل و شیردهی طفل خود بترسد و یا اکراه و تقیه ای که از ترس تلف شدن جان، آبرو و مال خود باشد یا ترس از جان و آبروی دیگری که حفظ آن بر او واجب بوده، به وجود آمده باشد، و یا مواردی که ضرری است که به طور معمول تحمل پذیر نیست. پس این فرد با این ترس مضطر است (نجفی، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۴۲۷). در کتاب های فقهی از آن تحت عنوان «قاعده اضطراب» یاد می گردد که با وجود آن، حرمت فعل محرم مرتفع و مجازات آن منتفی می شود. شیخ طوسی می گوید: اضطراب هنگامی مصداق می یابد که خطری عمده پیش آید، آن گاه برای رفع خطر، حرام حرمت خود را از دست می دهد و گاه به صورت واجب درمی آید (طوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۵۴۴)، مانند اکل میته، که در حالت اضطراب و ضرورت و نیاز شدید جهت



حفظ جان، به مقدار نیاز حلال می‌شود. بنابراین اضطراب در فقه وضعیتی غیرقابل تحمل است که هر گاه مکلف در آن قرار گیرد اجازه پیدا می‌کند برای رهایی از آن وضعیت، در حد ضرورت و با شرایطی، واجبی را ترک یا حرامی را انجام دهد. برای قاعده اضطراب مستنداتی قرآنی و روایی ذکر شده است (نک: بقره/۱۷۳؛ انعام/۱۱۹؛ ابن بابویه، بی‌تا، ص ۴۵۸؛ حر عاملی، بی‌تا، ج ۴، ص ۶۹۰) که از محل بحث ما خارج است.

اما اضطراب در اصطلاح اصولی‌ها به دو معنا به کار رفته است:

الف. به معنای سلب کامل اختیار در جایی که عامل خارجی به طور قهری اختیار را از شخص سلب کند، مثل کسی که در اثر طوفان از بلندی به پایین پرت شود و تحت عنوان اضطراب به سوء اختیار بحث می‌شود.

ب. به معنای ناچاری و اوضاع و احوال سختی که تحمل آن عادتاً دشوار یا تحمل‌ناپذیر است که در این صورت، شخص مجبور می‌شود برخلاف میل باطنی خود، از روی قصد و رضای خاصی عملی را انجام دهد و این معنا در اصول رایج است که در باب اجزاء امر اضطرابی از امر واقعی، اضطراب در اطراف علم اجمالی و.. بحث می‌شود (حیدر صنفور علی، ۱۳۸۰، ص ۱۷).

در این نوشتار مراد از اضطراب، همان احتیاج، ناچاری و احوال سختی است که از حد توان و صبر انسان خارج شده است، بدون این‌که منجر به گرفتن تصمیم و عملی در حوزه امور عبادی شود. در روایات معصومین (ع) می‌توان اصطلاح فناء صبر را هم ردیف آن مطرح کرد، چنان‌که در حدیث مکمل، امام صادق (ع) به مادری که فرزندش زندانی است چندین بار دستور به صبر می‌دهد. اما وقتی مادر قسم یاد می‌کند که صبرش به اتمام رسیده، حضرت مژده بازگشت پسرش را می‌دهد. مادر می‌پرسد آیا به ایشان وحی شده است؟ حضرت در جواب می‌فرماید: «عند فناء الصبر یأتی الفرَجُ؛ هنگام تمام شدن صبر، گشایش می‌آید» (دیلمی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۵۰) و این معنا به لحظه اضطراب که خداوند وعده اجابت را داده، بسیار نزدیک است، چنان‌که امام سجّاد (ع) می‌فرماید:

”اللهم لا طاقة لی فی الجَهدِ ولا صبر لی علی البلاء...؛ خدایا مرا تاب تحمل

سختی‌ها و شکیبایی بر بلاها و توان تهیدستی و فقر نیست. پس در روزی دهی، بر



من سخت مگیر و مرا به آفریده هایت وامگذار، بلکه تو خود حاجتم را روا و نیازم را

کفایت فرما (صحیفه سجادیه، دعای ۲۲، ص ۱۶۴).

بنابراین در اسلام دستور اولیه در برابر مشکلات و سختی‌ها صبر و تحمل است و کلید بسیاری از گشایش‌ها صبر بیان شده است، اما گاه مشکلات و دردها از حد توان و صبر انسان خارج می‌شوند، لحظه بی‌قراری و درماندگی بر انسان عارض می‌گردد و حالت اضطراب در او ایجاد می‌شود. اینجاست که با تمام وجود و خالصانه خدای خود را می‌خواند و در این لحظه است که خداوند وعده اجابت و رفع سوء حال داده است. منظور ما در این نوشتار همین لحظه است.

۱-۳. استجابت در لغت

کلمه «استجابت» مصدر باب استفعال از ریشه «جوب» به معنای اجابت در مقابل دعا و درخواست با قبول و عطا است. (طریحی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۸۳). صاحب مفردات هم استجابت را همان اجابت دانسته که حقیقت آن آماده شدن برای جواب است که به دلیل فاصله اندک و نزدیکی به جواب، به استجابت تعبیر شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۱۰)، که همین معنا مدنظر است.

اما این‌که مراد از اجابت چیست، آیا رفع عین گرفتاری است یا موارد دیگر؟ با توجه به متون دینی می‌توان گفت: استجابت به شیوه‌های مختلفی تحقق می‌یابد؛ گاه عین خواسته فرد محقق می‌شود و گاهی جایگزین شده و یا ذخیره آخرت او می‌گردد، چنان‌که رسول خدا (ص) می‌فرماید:

” در حوائج خود به درگاه خدا فزع کنید و در ناملایمات خود به او پناهنده

شوید و به درگاهش تضرع نمایید، او را بخوانید، که دعا مغز عبادت است، و هیچ مؤمن نیست که خدا را بخواند، مگر آن‌که دعایش را مستجاب می‌کند، آن‌هم یا به فوریت، که در نتیجه ثمره‌اش در دنیا عاید او می‌شود و یا به مدت که در نتیجه ثمره‌اش در آخرت عایدش می‌شود و یا حداقل ثمره آن را به مقدار دعایش کفاره گناهانش قرار می‌دهد. همه این‌ها در صورتی است که از خدا گناه نخواهد (ابن فهد

حلی، بی‌تا، ص ۱۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۳۰۵).



در نهج البلاغه در یکی از وصایای امیرالمؤمنین (ع) به فرزندشان آمده است:

” خداوند کلیدهای گنجینه‌هایش را در دست تو قرار داده است که به تو اجازه دعا کردن داد. پس هر گاه اراده کردی می‌توانی با دعا درهای رحمت الهی را بگشایی تا باران رحمت الهی بر تو ببارد. هرگز از تأخیر اجابت دعا ناامید مباش، زیرا بخشش الهی به اندازه نیت است. گاه در اجابت دعا تأخیر می‌شود تا پاداش درخواست‌کننده بیشتر شود. گاهی درخواست می‌کنی، اما پاسخ داده نمی‌شود، زیرا بهتر از آنچه خواستی به زودی یا در وقت مشخص به تو خواهد بخشید، یا به دلیل اعطای بهتر از آنچه خواستی دعا به اجابت نمی‌رسد، زیرا چه بسا خواسته‌هایی داری که اگر داده شود مایه هلاکت دین تو خواهد بود. پس خواسته‌های تو به گونه‌ای باشد که جمال و زیباییات را تأمین و رنج و سختی را از تو دور کند. پس نه مال دنیا برای تو پایدار است و نه تو برای مال دنیا باقی خواهی ماند (نهج البلاغه، نامه ۳۱).

منظور امام از جمله «بخشش الهی به اندازه نیت است» این بود که استجابت همواره مطابق دعاست. پس آنچه سائل برحسب حقیقت ضمیرش از خدا می‌خواهد، خدا به او می‌دهد، نه آنچه که با گفتار و لقلقه زبان اظهار می‌دارد، زیرا چه بسا لفظ آن‌طور که باید، مطابق با معنای مطلوب نیست. بنابراین جمله مورد بحث بهترین و جامع‌ترین کلمه برای بیان ارتباط میان درخواست و اجابت است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۳).

۲. جایگاه اضطرار در هنگام دعا از منظر متون دینی

دعا در فرهنگ اسلام و اهل بیت (ع) منزلت و مقام والایی دارد. گرایش به دعا و توجه به موجودی برتر و ماورا همچون گرایش کودک به مادر است. انسان با آن‌که خدای خود را ندیده است، ولی در مواقعی خاص (مانند اضطرار) به طور فطری رو به او می‌کند و دست دعا و تضرع به سویش می‌گشاید. در واقع، دعا رسیدن به نیازها از طریق غیر از طریق مرسوم است، چراکه انسان با وجود دانایی و توانایی در مقابل بسیاری از نیروهای شناخته و ناشناخته عالم کاری از پیش نمی‌برد و برای ادامه حیات خود نیازمند غلبه بر آن‌ها نیز هست، مانند بیماری‌ها و بلایای طبیعی. از



طرفی، او می‌داند که اداره این جهان به دست موجودی برتر از اوست که بر هر کاری تواناست. لذا آموخته است که با دعا و طلب نیاز از خدا قوای موجود در طبیعت را به کار می‌گیرد و به رفع نیازش می‌پردازد. پس دعا یکی از علل این جهان است که در سرنوشت انسان مؤثر است و یکی از مظاهر قضا و قدر الهی است که می‌تواند در سرنوشت حادثه‌ای مؤثر باشد (مطهری، (ب)، بی‌تا، ص ۷۹).

افزون بر آن، معصومان (ع) تأکید کردند که با دعا علاوه بر رفع حاجات می‌توان به مقام و رتبه‌های برتر ایمان دست یافت، چنان‌که امام صادق (ع) به یکی از یاران خویش به نام میسر بن عبدالعزیز می‌فرماید:

” ای میسر! از دعا غفلت نکن. مبادا بگوئی برای هر کسی مقدر شده و گذشته است. نزد پروردگار مقامی است که کسی به آن نمی‌رسد مگر با درخواست از خدا، و اگر بنده‌ای دهان فرو بندد و چیزی نخواهد به او داده نخواهد شد. پس از خدا بخواه تا حاجت بگیری (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۴، ص ۱۱).

همچنین قطع نظر از اجر و پاداشی که برای دعاست و قطع نظر از اثر اجابتی که در دعا مترتب است، دعا اگر از حدّ لقلقه زبان بگذرد و حال با زبان هماهنگی کند و روح انسان به اهتزاز درآید، یک روحانیت بسیار عالی دارد؛ مثل این است که انسان شرافت گوهر انسانیت را در آن وقت حس می‌کند (مطهری، (الف)، بی‌تا، ص ۲۸۴)، چراکه حقیقت دعا همان روی آوردن بنده به سوی حق و سیر الی الله است و ذکر خدا و تقرب به او، گوهری است که در متن دعا به ودیعت گذاشته شده و اگر دعاکننده به این گوهر توجه کند، برترین پاسخ و اجابت را دریافت می‌کند و اگر از آن غافل باشد، قدر و منزلت دعای خود را تنزل داده است. در این میان، در آداب دعا به حالت اضطراب در دعا سفارش شده است، چنان‌که در حدیث قدسی خطاب به حضرت عیسی آمده است:

” ای عیسی، بخوان مرا همچون خواندنِ اندوهگین غریقی که نباشد او را فریادرسی. ای عیسی، از من طلب کن و از غیر من طلب نکن و نیکوست از تو دعا و از من اجابت و مخوان مرا مگر با تضرع. پس هر گاه این چنین مرا بخوانی من اجابتت کنم (ابن فهد حلی، بی‌تا، ص ۱۲۲).



حفظ همین حال اضطرار در هنگام دعا در حال گشایش و راحتی نیز از سوی امام سجاده (ع) درخواست شده است، چنان‌که می‌فرماید:

”واجعلنی ممَّنْ يَدْعُوكَ مُخْلِصاً فِي الرِّخَاءِ دَعَاءَ الْمُخْلِصِينَ الْمُضْطَرِّينَ لَكَ فِي الدَّعَاءِ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ؛ خدایا مرا از کسانی قرار ده که تو را در حال گشایش، با اخلاص تمام می‌خوانند و چنان کن که هرگاه تو را می‌خوانم، همانند مخلصانی باشم که در خواندن تو مضطربند. به راستی که تو پسندیده و بلندپایه‌ای (صحیفه سجاده، ۱۳۸۵، دعای ۲۲، ص ۱۷۰).

در دعایی دیگر از امام سجاده (ع) آمده است:

”دَعْوْتُ يَا رَبِّ مَسْكِيناً مُسْتَكِيناً مُشْفِقاً خَائِفاً وَجَلّاً فَقِيراً مُضْطَرّاً إِلَيْكَ؛ خدایا، تو را در حالی می‌خوانم که مسکین و بیچاره‌ام و قلبم ترسان و تنم لرزان و هراسناک و درمانده و مضطربم» (صحیفه سجاده، ۱۳۸۵، دعای ۵۱، ص ۴۲۴).

امام در این دعا پروردگار خود را در نهایت اظهار تذلل و خشوع و بندگی و درماندگی می‌خواند. در مناجاتی دیگر، امام (ع) می‌فرماید:

”خداوند، از درگاه تو به کجا برویم؟ به چه کسی روی آوریم؟ تو پاک و منزهی و ما در نهایتِ اضطراریم و خود وعده داده‌ای که دعای درماندگان را اجابت نمایی و تو وعده داده‌ای که اندوه‌گرفتاران را برطرف نمایی (صحیفه سجاده، ۱۳۸۵، دعای ۱۰، ص ۷۵).

لذا مقام بلند و رفیع درگاه الهی اقتضا می‌کند که بنده مطیع همواره با تضرع و مضطرانه خدای خویش را بخواند، و چون حق بندگی را بگذارد، خداوند متعال نیز حاجت و نیاز بنده خویش را روا می‌دارد.

۳. عوامل ایجاد اضطرار از منظر قرآن

بر اساس معنای لغوی اضطرار، عامل آن می‌تواند درونی یا بیرونی باشد. قرآن کریم به هر دو نوع این عوامل اشاره می‌کند.



الف. عامل بیرونی (بأساء): گاه بروز سختی‌ها و شدائد، جنگ‌ها و بروز بیماری‌های ناشناخته مانند طاعون و کرونا، در میان مردم اضطراب ایجاد می‌کند و انسان‌ها چاره‌ای برای رفع آن ندارند. در این هنگام خداوند فلسفه ابتلا به شدائد را رسیدن به تضرع و زاری نزد خدای متعال و بازگشت آن‌ها به سوی حق دانسته و فرموده است: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾؛ ما به سوی امت‌هایی که پیش از تو بودند پیامبرانی فرستادیم (و هنگامی که به مخالفت با آن‌ها برخاستند) آن‌ها را به شدت و رنج و ناراحتی مواجه ساختیم، شاید (بیدار شوند و در برابر حق) تسلیم گردند (انعام/۴۲).

در این آیه کلمه «بأساء» از ماده «بأس» به معنای شدت و سختی در جنگ، ترس و فقر و عذاب آمده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۰؛ طریحی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۰) که در واقع، بیانگر اسباب خارجی ایجادکننده اضطراب هستند.

کلمه «تضرع» نیز به معنای استغاثه کردن و مبالغه در اظهار نیاز و سؤال است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۲۲۲؛ طریحی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۶۴). در واقع، تضرع به معنای اظهار تذلل است، یعنی خود را در معرض طلب حاجت قرار دادن، و فرق آن با استکانت این است که استکانت قلبی است، ولی تضرع زاری با زبان و امری ظاهری است (قرشی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸). در معنای لغوی اضطراب اشاره شد که نتیجه اضطراب ایجاد حالت درماندگی و احتیاج است. لذا می‌توان گفت: تضرع همان اظهار درماندگی و بیان اضطراب به زبان و بدن است، به گونه‌ای که بیننده شخص مضطر فریاد وجود او را به فقر و نیاز ببیند.

ب. عامل درونی: در آیه شریفه ۴۲ سوره انعام، ضراء به معنای بدحالی است، چه بدحالی روحی مانند اندوه و نادانی، یا بدحالی جسمی مانند مرض و نقص‌های بدنی و یا بدحالی‌های خارجی مانند سقوط از ریاست و جاه و از بین رفتن مال و امثال آن (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۹۲). در این مشکلات چه کسی به جز پروردگار هستی به فریاد انسان می‌رسد؟ قرآن می‌فرماید: ﴿قُلْ مَنْ يُنَجِّكُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لِّئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (۶۳) قُلِ اللَّهُ يُنَجِّكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ مُشْكُرُونَ؛ بگو: «چه کسی شما را از تاریکی‌های خشکی و دریا رهایی می‌بخشد؟ در حالی که او را با حالت تضرع (و آشکارا) و در پنهانی می‌خوانید (و می‌گویید): اگر از این (خطرات و ظلمت‌ها) ما را رهایی می‌بخشد، از شکرگزاران خواهیم بود.



بگو: خداوند شما را از این‌ها و از هر مشکل و ناراحتی نجات می‌دهد، سپس باز هم شما برای او شریک قرار می‌دهید!» (انعام/۶۳ و ۶۴).

کرب به معنای اندوه فراوان و شدید است که در نفس انسان حاصل می‌شود (نک: راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۰۶؛ مصطفوی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۷۹). در این آیه، «کُلِّ كَرْبٍ» (هر اندوهی) به ظلمات بَرّ و بحر اضافه شده است تا شامل همه مردم و همه ناملایمات بشود، چون هیچ انسانی نیست که در طول زندگی‌اش به اندوهی برخورد نکند و در این اندوه‌ها فقط خداست که نجات‌دهنده است، و یا هرگاه انسان مرتکب گناهی می‌شود که نسبت به ترک آن عاجز شده است و نفس توانایی مقابله با وسوسه‌های شیطانی را از دست می‌دهد، به نوعی انسان مضطر می‌شود و پناهگاهی جز استعاذه به خداوند ندارد.

۴. چگونگی تأثیر اضطراب بر استجابت دعا

استجابت دعای مضطر امری است که در آیات متعدد به آن اشاره شده است (نمل/۶۲؛ یونس/۱۲ و ۲۲)، که از معروف‌ترین آن‌ها آیه ۶۲ سوره مبارکه نمل می‌باشد: «أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَا وَ يَكْشِفُ السُّوءَ وَ يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ»؛ یا کسی که دعای مضطر را اجابت می‌کند و گرفتاری را برطرف می‌سازد و شما را خلفای زمین قرار می‌دهد؛ آیا معبودی با خداست؟! کمتر متذکر می‌شوید!

به منظور تبیین بیشتر آیه شریفه، نخست لازم است به دو مطلب در این خصوص اشاره شود: اولاً منظور از «المضطر» در آیه شریفه کیست؟ به عبارت دیگر، الف و لام به کاررفته در این واژه به چه معناست؟ ثانیاً چه عاملی در اضطراب هست که منجر به استجابت می‌شود؟

در رابطه با نوع الف و لام در این واژه، سه احتمال مطرح است:

الف. جنس: اگر الف و لام در «المضطر» الف و لام جنس باشد، معنایش این است که دعای شخص مضطر، فارغ از مصادیق و تعداد آن، اجابت می‌شود. این احتمال که آلوسی مطرح می‌کند، به این دلیل است که اگر استغراق باشد، باید گفت: دعای تمام افراد مضطر مستجاب می‌شود، با این‌که در خارج به زعم وی این‌گونه نیست (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۱۷).

ب. استغراق: برخی مفسران، الف و لام در «المضطر» را به معنای استغراق گرفته‌اند. البته این گروه نیز دو گونه نظر داده‌اند. برخی مانند صاحب المیزان بدون هیچ قیدی تمام دعاها را مضطر را



مستجاب دانسته و نظریه خود را چنین توضیح داده است: آیاتی مانند ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (غافر/ ۶۰) و ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (بقره/ ۱۸۶) این معنا را تأیید می‌کند که تمام دعاها به اجابت می‌رسد، چه این آیات با تخلف دعا از استجابت سازگار نیست. به اعتقاد وی دعاهایی که به ظاهر اجابت نمی‌شوند، در حقیقت دعا نیست. علامه اضافه می‌کند که آیات متعددی در قرآن مانند ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا﴾ (یونس/ ۱۲) و ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ... وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (یونس/ ۲۲) به اجابت دعای مضطر اشاره کرده‌اند. گویا در نگاه وی چنین آیاتی شاهد بر این هستند که مراد از الف ولام در این آیه نیز استغراق است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۸۱).

بعضی دیگر گفته‌اند: الف ولام در «المضطر» استغراق است، اما به نحو مقید. توضیح این‌که، اجابت دعای مضطر، مشروط و مقید به مشیت و خواست الهی است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۲۰، ص ۶). دلیل این نظریه را آیه دیگری معرفی کرده‌اند که در سوره مبارکه انعام آمده است: ﴿بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْكُرُونَ﴾ (انعام/ ۴۱). در این آیه شریفه، اجابت به مشیت الهی مشروط شده است.

ج. عهد: برخی احتمال عهد را داده و گفته‌اند: با توجه به سیاق آیات، منظور از مضطر مشرکان هستند که در هنگام اضطراب، سراغ خدای متعال می‌روند و خداوند دعای آنان را اجابت می‌کند. قائل این نظریه دو قسمت از همین آیه یعنی ﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ﴾ و ﴿أَلِلَّهِ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذْكُرُونَ﴾ را شاهی بر این معنا ذکر کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۱۸).
با این حال، در روایات «المضطر» در این آیه به حضرت مهدی (ع) تأویل شده است. امام صادق (ع) فرمود:

” نزلت فی القائم من آل محمد، هو و الله المضطر، إذا صلی فی المقام رکعتین و دعا الله فأجابه و یکشف السوء و يجعله خليفة فی الأرض » (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۲۵).

در هر صورت، الف ولام در «المضطر» در آیه مورد بحث را به هر معنایی بدانیم، این مطلب که خدای تعالی وعده اجابت به دعای مضطر داده است، از متون مختلف دینی به روشنی



قابل استفاده است، از جمله: «یا مجیب دعوة المضطربین» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۵۶۱؛ ج ۴، ص ۵۶۰ و ۵۶۱) و «أنت الله مجیب دعوة المضطربین» (ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۴۹۰).

در رابطه با سؤال دوم یعنی چه عاملی در حالت اضطراب وجود دارد که منجر به اجابت قطعی دعا می‌گردد، لازم است حالاتی را که برای شخص مضطر شکل می‌گیرد یا به دنبال اضطراب در انسان ایجاد می‌شود بررسی کنیم تا بیشتر به عمق جواب دست یابیم. در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: با شکل‌گیری اضطراب، حالاتی در انسان پدید می‌آید که خود عاملی برای استجاب قطعی دعا به شمار می‌رود. شایان ذکر است که به نظر، این امور به هم پیوسته‌اند و نمی‌توان میان‌شان تقدم و تأخر دقیق عقلی در نظر گرفت.

۱-۴. احساس درماندگی به سبب اضطراب

با استناد به تحلیل مفهومی پیشین از «اضطراب»، می‌توان ادعا کرد که احساس درماندگی و ناتوانی، از جمله ارکان اساسی و مقومات مفهومی این پدیده به شمار می‌آید. هنگامی که فرد با شرایط دشوار و طاقت‌فرسایی مواجه می‌شود که توانایی‌های معمول وی برای مقابله را در هم می‌شکند، یکی از نخستین و بارزترین پاسخ‌های هیجانی - شناختی که در وی پدیدار می‌گردد، احساس عمیق ناتوانی و درماندگی است. این ادراک از ناتوانی، به معنای احساس عدم قابلیت فرد برای تغییر وضعیت یا کنترل عامل فشارزای بیرونی است. حس مزبور نه تنها پیامدی روانی است، بلکه بستری برای شکل‌گیری وضعیت اضطراب است. از این رو به نظر می‌رسد آیات راجع به شخص مضطر، بر مبنای درک همین حالت درونی و عینی «ناچاری» و «بیچارگی» است (انعام/۶۳؛ نمل/۶۲؛ عنکبوت/۶۵).

۲-۴. ابراز اضطراب در قالب تضرع

فردی که غرق در دنیا و غافل از یاد خداست به هنگام مشکلات و احساس درماندگی و بی‌پناهی، از رفتار گذشته‌اش پشیمان می‌شود و اقدام به تغییر در رفتار خود می‌کند. در بیان قرآن، این تغییر ابتدایی رفتار با اظهار احساس ناتوانی و اضطراب، در قالب گریه و زاری، «تَضَرُّع» نامیده شده است (نک: انعام/۴۲). تضرع در لغت به معنای مبالغه در درخواست و نیاز، استغاثه و اظهار ضعف و ذلت است (طریحی، بی تا، ج ۴، ص ۳۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۲۲۲).

اظهار بندگی و نیاز به درگاه الهی مورد تأکید قرآن نیز هست: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا



يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ؛ پروردگار خویش را از روی لابه و در نهان بخوانید، زیرا او تجاوزکاران رادوست ندارد» (اعراف/۵۵).

«خفیه» به معنای پنهانی و پوشیده داشتن است، و بعید نیست کنایه از همان تضرع بوده و غرض از ذکرش تأکید همان اظهار ذلت و عجز باشد، چون شخص متذلل همواره در اثر ذلت و خواری درصدد پنهان ساختن خویش است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۹۹). لذا این تضرع خود مقدمه بندگی و اظهار توبه از سوی آدمی، و از آداب دعاست که خود به نوعی عبادت حضرت حق است و در حقیقت، کسی که نسبت به این حالت استکبار بورزد و از آن خودداری کند، از مقام بندگی حق خارج شده است.

پس لازمه اضطراب، تضرع و اظهار خشوع و بندگی است که غبار غفلت از دل آدمی به کناری می‌زند و لطافت روح را به همراه دارد. همین اظهار خشوع و بندگی آن قدر اهمیت دارد که زمینه‌ساز استجاب و توجه فضل الهی می‌شود. لذا در روایات در آداب دعا جهت استجاب دعا به حالت گریه و تباهی تأکید شده است، چنان‌که امام صادق (ع) فرمود: «هرگاه بدنت لرزید و چشمت گریست و قلبت لرزید، پس طلب کن که حاجت نزدیک است» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۴۷۸)، چراکه گریه بر رقت قلب و انقطاع از خلق و زیادی خشوع قلب دلالت دارد (ابن‌فهد حلی، بی‌تا، ص ۱۱۹).

۴-۳. انقطاع از غیر الله و گرایش خالصانه به الله

انسان بعد از حالت اضطراب و ابراز این اضطراب در قالب استغاثه و فریاد، از اسباب ظاهری ناامید می‌شود و از غیر الله انقطاع پیدا می‌کند. البته انقطاع از دوست داشتنی‌ها و اسباب جهان، در حالت عادی کار هر کسی نیست و بدیهی است انسان در هنگام گرفتاری و اضطراب به طور فطری به سوی مولایش می‌گریزد: «فَرَّوْا إِلَى اللَّهِ»؛ «پس به سوی خداوند بگریزید» (ذاریات/۵۰). بنابراین چون انسان تمام اسباب ظاهری را در برابر مشیت الهی بی‌ثمر دانست و از همه مأیوس گردید، به طور فطری به سمت خدا می‌رود و اینجاست که روحش اوج می‌گیرد. این کمال برای نفس نیست، بلکه کمال در این است که بدون اضطراب، انسان خودش را منقطع سازد و اوج بگیرد (مطهری، الف)، بی‌تا، ص ۲۸۹، چنان‌که در دعاهای ائمه معصومین (ع)، از جمله در مناجات شعبانیه می‌خوانیم: «إِلَهِي هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْتَ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ؛ بارخدایا، انقطاع به سوی تو را بر من ببخش...».



به عبارت دیگر، انسان در حالت عادی به تأثیر اسباب عادی امیدوار و غافل از توجه و عنایت الهی است. بعد از ابتلا به سختی‌ها و تمام شدن صبر و طاقت و ناامیدی از تأثیر اسباب، متوجه درگاه الهی می‌شود، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا»؛ «وقتی گرفتاری و بلا به انسان برسد ما را می‌خواند، به پهلو یا نشسته یا ایستاده» (یونس/۱۲). سپس اظهار تضرع می‌کند و انقطاع از غیر الله، در وجودش شکل می‌گیرد و با گرایش فطری به سمت خدا خالصانه فقط او را می‌خواند، دراین باره قرآن به زیبایی می‌فرماید: «حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ ... وَظَنُّوْا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ»؛ «تا آن‌که سوار در کشتی شوند و در خطر غرق قرار گیرند، آن وقت است که خدای را با خلوص می‌خوانند» (یونس/۲۲).

معنای خلوص در خواندن خدا یعنی این دعا و تضرعشان در حالت غرق‌شدگی با آنچه پیش از ایشان بود فرق دارد. پیش از این هم خدا را می‌خواندند و هم آن‌هایی را که برای او شریک می‌پنداشتند، یعنی در دلشان دو قبله بود، ولی اکنون جز خدا به هیچ چیز دیگر نمی‌پردازند و دل‌هایشان از لوث شرک پاک شده است (مدرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۳۰۱) و انسان تمام توجه خود را فقط به حضرت حق معطوف می‌دارد.

در عبارتی از مناجات امام سجاد (ع) توجه خالصانه به درگاه احدیت در کمال بندگی به لطافت و زیبایی اظهار شده است:

”یا من تحلُّ به عقد المکاره و یا من یلتمس منه المخرج إلى روح الفرج
ذلت لقدرتک الصعاب و تَسَبَّبتْ بلطفک الأسباب.. أنت المدعو للمهمات و أنت
المفزع فی الملمات لا یندفع منها إلا ما دفعته و لا یکشف منها إلا ما کشفته؛ ای
خدایی که پیچیدگی ناگواری‌ها فقط به وسیله تو حل می‌گردد و ای کسی که با
روی آوردن به تو آسایش را تمنا می‌کنم، فقط به قدرت تو هر دشواری هموار است
و تنها سبب ساز لطفِ توست... در گرفتاری‌های دردآور، فقط تو فریادرس آن‌ها
هستی و تنها آنچه را تو دور کنی و موانعی را که تو برطرف کنی، رهایی از آن‌ها
حاصل می‌شود (صحیفه سجاده، ۱۳۸۵، دعای ۷، ص ۵۸).

به همین دلیل است که انسان در حالت اضطراب به فطرت خدایی‌اش رجوع می‌کند و می‌فهمد حاجتش را خالصانه فقط از خدا بخواهد و تنها بازکننده گره‌های زندگی او فضل و لطف بی‌نهایت



حق است، چنانکه حضرت یونس در دل نهنگ به حقیقت بندگی و عجز خود پی می‌برد و خاضعانه می‌گوید: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿۸۷﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ ﴿۸۸﴾» (انبیاء/ ۸۷ و ۸۸). در روایتی از امام صادق (ع) هم آمده است:

” هر گاه یکی از شما بخواهد هر چه از خدا مسئلت می‌کند خداوند به او بدهد، باید از همه مردم مأیوس شود و امیدی جز به خداوند عزیز نداشته باشد. زمانی که خداوند به این حالت از قلب او اطلاع پیدا کرد، چیزی از خدا درخواست نمی‌کند مگر این که خدا به او بدهد (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۴۸).

بنابراین چون فرد مضطرب از تمام اسباب صرف نظر کند و منقطع از غیر خدا شد، این اضطراب او سبب می‌شود که دعا و خواسته او از قلبش ظهور کند، چراکه خواست‌ها فطری است. لذا دعا به اقصی مرتبه رسیده و سبب تام وسایل فراهم شده و مستلزم مشیت پروردگار است و چیزی که قابل فیض الهی باشد به طور حتم محقق خواهد شد. سرّ این که پیامبران هر گونه دعا و درخواستی از ساحت پروردگار بنمایند، به طور حتم اجابت می‌شود، همین است که از صمیم قلب نشئت گرفته است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۱۲، ص ۱۵۴-۱۵۵).

۴-۴. رسیدن به مقام صدق و تقرب الهی

حالت اضطراب حجاب‌های میان بنده و خدا را می‌زداید و هنگامی که بنده فقط به خدا پناه ببرد، به مقام قرب الهی نزدیک می‌شود، چراکه در قلب او جز یاد خدا و امید به او چیزی باقی نمی‌ماند. در این مرحله، انسان خدا را نه تنها با عقل، که با تمام وجود به عنوان قادر مطلق و مهربان حقیقی درمی‌یابد. بر این اساس، رسیدن به مقام صدق و تقرب الهی هنگامی محقق می‌شود که انسان با خلوص خدا را بخواند و تنها او را مسبب امور بداند. در چنین حالتی، حضور و تقرب به حق برای وی تجلی می‌یابد.

تا زمانی که انسان تصور می‌کند می‌تواند با تکیه بر علم، قدرت، مال یا ارتباطات خود مشکلاتش را حل کند، کمتر به سوی خدا روی می‌آورد. اما هنگامی که این ابزارها ناکام می‌مانند، انسان فقر و نیاز خود را در برابر غنای مطلق الهی احساس می‌کند و خود را در محضر او می‌یابد. به تعبیر روایتی، دل‌های شکسته جایگاه حضور خدای تعالی است:



” از پیامبر اکرم (ص) پرسیدند: خدا کجاست؟ فرمود: نزد کسانی که دل هایشان

شکسته است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۵۷).

در قرآن، این قرب الهی به ﴿مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (قمر/۵۵) وصف شده است. طبرسی (۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۹۵) این قرب را به معنای بهره‌مندی از حمایت و رحمت واسع الهی تفسیر می‌کند. حقیقت دعا رسیدن به حضور خداوند است و حالت اضطراب و توجه خالصانه زمینه‌ساز این حضور است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۶). اما متأسفانه پس از برطرف شدن مشکل، بسیاری از مردم غفلت می‌ورزند و خدا را فراموش می‌کنند، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «و هنگامی که آسیب و رنجی به انسان می‌رسد، ما را در حالی که به پهلو خوابیده یا نشسته یا ایستاده است، می‌خواند، اما وقتی آن رنج را از او برطرف سازیم، چنان می‌رود که گویی هرگز برای رفع آن مشکل ما را نخوانده است. این چنین برای اسراف‌کاران اعمالشان آراسته شده است» (یونس/۱۲). در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: اضطراب موجب احساس درماندگی می‌شود و آدمی با تصرع عجزش را ابراز و اعتراف می‌نماید. در حال تصرع، انسان از غیر الله قطع امید می‌کند و به طور فطری به خدا می‌گراید و در آن حال خالصانه خدا را می‌خواند. در این حالت صادقانه فرد در محضر پروردگارش پذیرفته می‌شود و چون لحظه پذیرش الهی و قرب حق تعالی به وقوع پیوندد، خداوند کرامت را بر بندگان با اجابت خواسته‌هایشان تمام می‌کند، چنان‌که امام صادق (ع) می‌فرماید:

” ... فَإِنْ عَلِمَ اللَّهُ مِنْ قَلْبِكَ صَدَقَ الْإِلْتِجَاءُ إِلَيْهِ نَظَرَ إِلَيْكَ بِعَيْنِ الرَّأْفَةِ وَ

الرحمة واللفظ و وفقك لما يحب و يرضى، فإنه كريم يحب (أوجب) الكرامة لعباده المضطرين إليه المحققين على بابيه لطلب مرضائه، قال تعالى: «أمن يجيب المضطر إذا دعاه»؛ پس اگر خداوند متعال در این صورت از تو خلوص نیت و صدق دعوت و صمیمیت مشاهده فرمود، البته با نظر مهربانی و لطف و رحمت به تو خواهد نگرست و تو را توفیق خواهد داد به آنچه دوست می‌دارد و خوشنود می‌شود، زیرا خداوند کریم است و دوست می‌دارد که به بندگان مضطری که به درگاه او رو آورده‌اند، بخشش و عنایت فرماید. خداوند فرمود: ای پروردگاری که



دعوت مضطربین را اجابت می‌فرمایی و گرفتاریِ سوء آنان را برطرف می‌سازی

(جعفر بن محمد الصادق، (منسوب)، ۱۳۶۰، ص ۵۲؛ نوری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۴۳۸).

لذا همین امر منجر به اجابت خواسته وی می‌گردد. بنابراین، به طور کوتاه می‌توان مراحل زیر را در چگونگی تأثیر اضطراب بر استجابات دعا برشمرد: احساس درماندگی و تذلل با وارد شدن سبب اضطراب؛ ابراز درماندگی با تضرع و گریه و پناه جویی؛ ناامیدی از غیر خدا و انقطاع قلب؛ رسیدن به مقام خلوص و صدق نیت.

۵. ثمرات دعا در حالت اضطراب

از آنجاکه حالت روحی اضطراب در وجود انسان توجه عمیقی را به ذات احدیت ایجاد می‌کند، دعا در این حالت آثار و برکات مادی و معنوی زیادی را به دنبال دارد:

۱-۵. استجابات دعا

به استناد آیه ۶۲ سوره نمل اضطراب موجب استجابات خواسته انسان می‌شود و این اولین ثمره دعا در حالت اضطراب است که خداوند آن را برای مضطرّ حقیقی ضمانت نموده است.

۲-۵. رفع گرفتاری

دعای مضطرّ اثری فراتر دارد و فقط منجر به استجابات دعا نمی‌شود، بلکه عاملی را که باعث ضرر شده است، دفع و رفع می‌نماید (ویکشف السوء)، زیرا به جای این که جواب شرط استجابات دعا باشد، اعمّ آن کشف سوء (نه ضرر) آمده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۲۱۹). معنای کشف یعنی رفع آن چیزی که موجب ناراحتی و کراهت انسان می‌شود و سرور او را به همراه دارد. (برای معنای سوء نک: ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۹۵). همچنین ذکر حرف «واو» (ویکشف السوء) و جدا کردن آن، نشان از این دارد که کشف سوء غیر از اجابت و البته در راستای آن است.

۳-۵. رشد و حرکت در مراتب ایمان

یکی از دستاوردهای تربیتی دعا تحکیم بنیان‌های ایمانی و تسهیل حرکت انسان در مسیر تعالی به سوی حق تعالی است. این مهم بر اساس نص صریح قرآن کریم در آیه ۱۸۶ سوره بقره تبیین می‌گردد: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾.



این آیه به روشنی بیان می‌دارد که خداوند نزدیک است و دعای نیایشگران را اجابت می‌کند، مشروط بر آن‌که به دعوت الهی پاسخ مثبت دهند و ایمان بیاورند تا به «رشد» دست یابند.

هدف غایی از دعا و تصدیق وعده‌های الهی، در این آیه، «رشد» معرفی شده است. مفهوم رشد، همان‌گونه که در آیات دیگر قرآن (مانند آیه ۲۵۶ سوره بقره) نیز به آن اشاره شده، در تقابل با انحراف قرار دارد. این واژه، دلالت بر مفاهیمی چون هدایت، نجات، صلاح و کمال دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۵۴؛ فیومی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۱۹). بر این اساس، انسان در وضعیت اضطراب، که اوج تضرع و مناجات با پروردگار است، از مؤثرترین ابزارهای هدایت و پیشرفت در مراتب ایمانی بهره‌مند می‌شود و خود را در مسیر رشد و تکامل معنوی قرار می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در رابطه با چگونگی اجابت دعای مضطر، به استناد آیه ۶۲ نمل و سایر آیات و سخنان معصومین (ع) چنین برداشت می‌شود که حالت اضطراب با ایجاد احساس درماندگی مطلق، انسان را به تضرع و زاری به درگاه الهی سوق می‌دهد. این حالت موجب انقطاع از غیر خدا و گرایش قلبی خالصانه به سوی او می‌شود. در نتیجه، فرد به مقام صدق و قرب الهی نائل می‌شود و شرایط لازم برای استجاب دعا فراهم می‌گردد. دستاورد اصلی این پژوهش، ارائه «مدل پنج مرحله‌ای گذار از اضطراب به استجاب» است که به صورت نظام‌مند فرایند تحول درونی انسان را در حالت اضطراب تبیین می‌کند. این مدل نشان می‌دهد که اضطراب تنها یک شرط خارجی نیست، بلکه فرایند درونی عمیقی است که با شکستن حجاب غفلت آغاز می‌شود و با وصول به مقام «مَقْعَدِ صِدْق» به کمال می‌رسد. افزون بر استجاب، این حالت موجب رفع گرفتاری‌ها، رسیدن به مقام خلافت معنوی و حرکت در مراتب عالی ایمان و رشد روحی می‌شود. بنابراین، مشکلات و شدائد، زمینه‌ساز بیداری از غفلت و تقرب به خداوند هستند و باید از آن‌ها به عنوان فرصتی برای تقویت ایمان و بندگی بهره برد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول



اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

مشارکت نویسندگان

نویسنده اول مراحل تنظیم مقاله را تا تهیه پیش‌نویس انجام داده و نویسنده دوم تأیید تحلیل‌ها، ویرایش محتوایی و اصلاحات نهایی را عهده‌دار بوده است.

تعارض منافع

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

حامی مالی

مقاله حاضر هیچ‌گونه کمک مالی را از هیچ نهادی دریافت نکرده است.

سپاسگزاری

نویسندگان مقاله از داوران مقاله بابت نظرات سازنده‌شان در ارزیابی مقاله و افزودن غنای آن صمیمانه سپاسگزاری می‌کنند.



فهرست منابع

- قرآن کریم، (ترجمه مکارم شیرازی).
- نهج البلاغه، (۱۳۸۱ ش). (ترجمه محمد دشتی). قم: انتشارات آل علی (ع).
- صحیفه سجاده، (۱۳۸۵ ش). (ترجمه حسن ممدوحی). قم: بوستان کتاب.
۱. آلوسی، سید محمود. (۱۴۱۵ ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار الکتب الإسلامية.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی قمی. (بی تا). **الخصال** (تصحیح سید احمد فهری زنجانی). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴. ابن فهد حلی، احمد بن محمد. (بی تا). **عدة الداعی و نجاح الساعی**. قم: مکتبه الوجدانی.
۵. ابن منظور. (۱۴۰۸ ق). **لسان العرب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. بحرانی، سید هاشم. (۱۴۱۶ ق). **البرهان فی تفسیر القرآن**. تهران: بنیاد بعثت.
۷. جعفر بن محمد الصادق (منسوب). (۱۳۶۰ ش). **مصباح الشریعة**. (ترجمه حسن مصطفوی). تهران: بی نا.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ ش). **حکمت عبادات**. قم: اسراء.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن. (بی تا). **وسائل الشیعة**. (تصحیح شیخ محمد رازی). تهران: المکتبه الإسلامية.
۱۰. حسینی همدانی، محمد حسین. (۱۴۰۴ ق). **انوار درخشان**. (تحقیق محمدباقر بهبودی). تهران: کتابفروشی لطفی.
۱۱. حیدر، صنفور علی. (۱۳۸۰ ش). **المعجم الاصولی**. (پدیدآور: هاشم آملی). قم: مجمع الذخائر الإسلامية.
۱۲. دلمی، حسن بن محمد. (۱۴۱۲ ق). **إرشاد القلوب إلى الصواب**. قم: الشریف الرضی.
۱۳. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ ق). **مفردات فی غریب القرآن**. بیروت-دمشق: دار القلم.
۱۴. روحانی، محمود. (۱۳۷۲ ش). **المعجم الإحصائی لألفاظ القرآن الکریم**. مشهد: انتشارات آستان قدس.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). **تفسیر المیزان**. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). **مجمع البیان**. تهران: ناصرخسرو.
۱۷. طریحی، فخرالدین. (بی تا). **مجمع البحرین**. نجف: المکتبه المرتضویه.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۲ ق). **الخلاف**. تهران: بی نا.
۱۹. طیب، سید عبدالحسین. (۱۳۷۸ ش). **اطیب البیان**. تهران: انتشارات اسلام.
۲۰. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه. (۱۴۱۵ ق). **تفسیر نور الثقلین**. قم: اسماعیلیان.



۲۱. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۹۸۱م). **کتاب العین** (به کوشش مهدی مخزومی). بغداد: بی‌نا.
۲۲. قرشی، علی‌اکبر. (بی‌تا). **قاموس القرآن**. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۳. قمی، شیخ عباس. (۱۳۹۱ش). **مفاتیح الجنان**. مشهد: به‌نشر.
۲۴. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۸ق). **المصباح المنیر**. بی‌جا: المكتبة العصرية.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). **الکافی**. (تحقیق دارالحدیث). قم: دارالحدیث.
۲۶. مدرسی، سید محمدتقی. (۱۳۷۷ش). **تفسیر هدایت**، (ترجمه گروه مترجمان). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۲۷. مشکینی، علی. (۱۳۷۹ش). **المصباح المنیر**. قم: نشر الهادی.
۲۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دارإحياء التراث العربی.
۲۹. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۸ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز الکتاب.
۳۰. مطهری، مرتضی، (الف). (بی‌تا). **بیست گفتار**. قم: صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی، (ب). (بی‌تا). **انسان و سرنوشت**. قم: صدرا.
۳۲. مغنیه، محمدجواد. (بی‌تا). **التفسیر المبین**. قم: بنیاد بعثت.
۳۳. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**. بیروت: دارإحياء التراث العربی.
۳۴. نوری، حسین بن محمدتقی. (۱۴۰۸ق). **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**. قم: مؤسسه آل البيت (ع).



References

The Holy Qur'ān. (n.d.). (Translated by Nāṣir Makārim Shīrāzī).

Nahj al-Balāghah. (2002). (Translated by Muḥammad Dāshtī). Qom: Intishārāt-e Āl-i 'Alī. [in Persian]

Al-Ṣaḥīfah al-Sajjādiyah. (2006). (Translated by Ḥasan Mamdūḥī). Qom: Bustān-e Ketāb. [in Persian]

1. Al-'Arūsī al-Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī ibn Jum'ah. (1994). *Tafsīr nūr al-thaqalayn* [Interpretation: The Light of the Two Weighty Things]. Qom: Ismā'īlīyān. [In Arabic]

2. Al-Bahrānī, Sayyid Ḥāshim. (1995). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Proof in the Interpretation of the Quran]. Tehran: Bunyād-e Ba'thah. [In Arabic]

3. Al-Daylamī, al-Ḥasan ibn Muḥammad. (1992). *Irshād al-qulūb ilā al-ṣawāb* [Guidance of Hearts to the Right]. Qom: Al-Sharīf al-Raḍī. [In Arabic]

4. Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad. (1981). *Kitāb al-'ayn* [The Book of al-'Ayn] (Edited by Maḥdī Makhzūmī). Baghdad: [n.p.]. [In Arabic]

5. Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1998). *Al-Miṣbāḥ al-munīr* [The Illuminating Lamp]. [n.p.]: Al-Maktabah al-'Aṣriyyah. [In Arabic]

6. Al-Ḥurr al-'Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Wasā'il al-Shī'ah* [The Means of the Shi'ah] (Edited by Shaykh Muḥammad Rāzī). Tehran: Maktabat al-Islāmiyyah. [In Arabic]

7. Al-Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (2008). *Al-Kāfī* [The Sufficient] (Edited by Dār al-Ḥadīth). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

8. Al-Mudarrisī, Sayyid Muḥammad Taqī. (1998). *Tafsīr al-hidāyah* [The Interpretation of Guidance] (Translated by a group of translators). Mashhad: Bunyād-e Pazhūheshhā-ye Islāmī. [in Persian]

9. Al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. (1984). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharā'i' al-Islām* [The Jewels of Discourse in Explaining the Islamic Laws]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]

10. Al-Nūrī, Ḥusayn ibn Muḥammad Taqī. (1988). *Mustadrak al-wasā'il wa mustanbat al-masā'il* [Supplement to the Means and Deduction of Issues]. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt. [In Arabic]

11. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn. (1992). *Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān* [Vocabulary of Quranic Unfamiliar Terms]. Beirut-Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]

12. Ālūsī, Sayyid Maḥmūd. (1994). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-aẓīm* [The Spirit of



- Meanings in the Interpretation of the Great Quran]. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. [In Arabic]
13. Ḥaydar, Ṣanfūr 'Alī. (2001). *Al-Mu'jam al-uṣūlī* [The Dictionary of Principles] (Related contributor: Hāshim Āmulī). Qom: Majma' al-Dhakhā'ir al-Islāmīyyah. [In Arabic]
 14. Ḥusaynī Hamadānī, Muḥammad Ḥusayn. (1984). *Anwār-i darakhshān* [Radiant Lights] (Researched by Muḥammad Bāqir Bihūdī). Tehran: Kitābfurūshī-e Luṭfī. [In Persian]
 15. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī al-Qummī. (n.d.). *Al-Khiṣāl* [The Traits] (Edited by Sayyid Aḥmad Fihri Zanjānī). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. [In Arabic]
 16. Ibn Fahd al-Ḥillī, Aḥmad ibn Muḥammad. (n.d.). *'Uddat al-dā' wa najāḥ al-sā'ī* [The Provision of the Supplicant and the Success of the Seeker]. Qom: Maktabat al-Wijdānī. [In Arabic]
 17. Ibn Fāris, Aḥmad. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of Language Standards]. Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī. [In Arabic]
 18. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1988). *Lisān al-'Arab* [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
 19. Ja'far ibn Muḥammad al-Ṣādiq (attributed). (1981). *Miṣbāḥ al-sharī'ah* [The Lamp of the Sacred Law] (Translated by Ḥasan Muṣṭafawī). Tehran: [n.p.]. [In Persian]
 20. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (1999). *Ḥikmat-e 'ibādāt* [The Wisdom of Acts of Worship]. Qom: Isrā'. [In Persian]
 21. Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1983). *Biḥār al-anwār* [Seas of Lights]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
 22. Mishkinī, 'Alī. (2000). *Al-Miṣbāḥ al-munīr* [The Illuminating Lamp]. Qom: Nashr al-Hādī. [In Arabic]
 23. Mughnīyah, Muḥammad Jawād. (n.d.). *Al-Tafsīr al-mubīn* [The Clear Interpretation]. Tehran: Bunyād-e Ba'thah. [In Arabic]
 24. Muṣṭafawī, Ḥasan. (2009). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm* [Investigation of the Words of the Noble Quran]. Tehran: Markaz al-Kitāb li-l-Tarjamah wa al-Nashr. [In Arabic]
 25. Muṭahharī, Murtaḍā (a). (n.d.). *Bīst guftār* [Twenty Discourses]. Qom: Ṣadrā. [In Persian]
 26. Muṭahharī, Murtaḍā (b). (n.d.). *Insān va sarnevesht* [Man and Destiny]. Qom: Ṣadrā. [In Persian]
 27. Qummī, Shaykh 'Abbās. (2012). *Mafātīḥ al-jinān* [Keys of the Heavens]. Mashhad: Beh-Nashr. [In Persian]



28. Qureshī, 'Alī Akbar. (n.d.). *Qāmūs al-Qur'ān* [Dictionary of the Quran]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. [in Persian]
29. Rūhānī, Maḥmūd. (1993). *Al-Mu'jam al-iḥṣā'ī li-alfāz al-Qur'ān al-karīm* [The Statistical Dictionary of the Words of the Noble Quran]. Mashhad: Intishārāt-e Āstān-e Quds-e Raḍawī. [In Arabic]
30. Ṭabarsī, Faḍl ibn al-Ḥasan. (1993). *Majma' al-bayān* [Compendium of Elucidation]. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
31. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1996). *Tafsīr al-Mīzān* [The Balance in Interpretation]. Qom: Intishārāt-e Jāmi'ah-ye Mudarrisīn. [In Arabic]
32. Ṭarīḥī, Fakhr al-Dīn. (n.d.). *Majma' al-baḥrayn* [Confluence of the Two Seas]. Najaf: Al-Maktabat al-Murtaḍawīyyah. [In Arabic]
33. Ṭayyib, Sayyid 'Abd al-Ḥusayn. (1999). *Aṭyab al-bayān* [The Finest Exposition]. Tehran: Intishārāt-e Islām. [in Persian]
34. Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1962). *Al-Khilāf* [The Disagreement]. Tehran: [n.p.]. [In Arabic]



A Critique of Kierkegaard's Radical Fideism in the Story of the Sacrifice of Ishmael

Maryam Mosahebi Mohammadi ¹ | Mohammad Hassan Yaghoobian ² | Hamed Safaeipour ³

1. Corresponding Author, Master's in Quranic Exegesis, Department of Quran and Hadith, University of Qur'an and Etrat Studies, Isfahan, Iran. Email: safia.mosahebi@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Motahhari University, Tehran, Iran. Email: mohammadyaghoobian@yahoo.com
3. Ph.D. in Philosophy of Science, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: safaeipour@gmail.com

Article Info

Article type:
Review Article

Received: 21 May 2025
Revised: 12 August 2025
Accepted: 27 October 2025
Available Online: 12 November 2025

Keywords:
Critical Thinking,
Intellectual Standards,
Prophet Abraham,
Kierkegaard, Fideism,
Sacrifice of Ishmael.



Abstract

This study critically examines Søren Kierkegaard's radical fideist interpretation of Prophet Abraham's intended sacrifice of his son. Kierkegaard, in *Fear and Trembling*, presents this act as a "teleological suspension of the ethical" based on pure, non-rational faith. By analyzing the character and preaching methodology of Prophet Abraham as depicted in the Qur'an through the lens of critical thinking standards (e.g., clarity, logic, fairness), this research challenges Kierkegaard's view. The findings demonstrate that Abraham's arguments against idolatry consistently exemplify rational discourse and critical thought. Consequently, his ultimate submission to God's command is reinterpreted not as a suspension of reason but as the apex of a rationality grounded in a deep, critically derived understanding of God's essential attributes. The study concludes that the Qur'anic narrative affirms a harmony between informed faith and critical rationality, thereby invalidating the application of pure fideism to this story.

Cite this article: Mosahebi Mohammadi, M.; Yaghoobian, M.H.; Safaeipour, H. (2025). A Critique of Kierkegaard's Radical Fideism in the Story of the Sacrifice of Ishmael. *Quranic Doctrines*, 22(42), 381-404. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7036.2552>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



Extended Abstract

Introduction

Richard Paul and Linda Elder, influential thinkers in the field of critical thinking, have proposed a set of "intellectual standards"—such as clarity, accuracy, depth, breadth, and fairness—to evaluate the quality of thought and reasoning. Similarly, the teachings of Islam strongly advocate for sound reasoning and reflection. However, fideist philosophers like Søren Kierkegaard argue that certain religious narratives, such as God's command to Prophet Abraham to sacrifice his son, exemplify actions based solely on faith, transcending and even suspending rational justification. This research critically examines Kierkegaard's radical fideist interpretation of this story by analyzing the character of Prophet Abraham as depicted in the Qur'an against the components of critical thinking. The central question is whether Abraham's compliance was an irrational act of "pure faith" or a rational submission grounded in deep, critical understanding.

Method

This research adopts a fundamental, descriptive-analytical methodology. The primary sources for analysis are the Qur'anic verses pertaining to Prophet Abraham and Kierkegaard's work *Fear and Trembling*. The process involved:

1. Extracting and examining Qur'anic narratives about Prophet Abraham's preaching methods to identify elements of critical thinking.
2. Analyzing the core tenets of fideism as presented by Kierkegaard.
3. Conducting a comparative study of these two sets of components within the framework of the sacrifice story.

Results

■ **Abraham's Critical Rationality:** Analysis of the Qur'an reveals that Prophet Abraham consistently employed logical argumentation, dialogue, and evidential reasoning in his encounters with polytheists and idolaters. His arguments demonstrate clarity, precision, relevance, and logical coherence—key standards of critical thought.

■ **Kierkegaard's Fideist Stance:** In *Fear and Trembling*, Kierkegaard posits Abraham as the "knight of faith" who makes a "teleological suspension of the ethical." He argues that Abraham's decision resides in a sphere beyond universal moral reason and that any attempt to rationalize the command betrays the essence of absolute, personal faith.

■ **Core Contradiction and Finding:** Contrary to Kierkegaard's view, this study finds that Abraham's submission was not an abandonment of reason. It was, instead, the culmination of a supreme rationality based on his comprehensive, critically acquired knowledge of God's unwavering attributes of Wisdom, Justice, and Mercy. His faith was conscious and informed.



Conclusions

This research refutes the validity of applying Kierkegaard's theory of radical fideism to the Qur'anic narrative of the sacrifice. It demonstrates that critical thinking and rational inquiry are not incompatible with profound faith but form its foundation in the Islamic perspective. The study confirms its hypothesis: Prophet Abraham's action represented the pinnacle of a rationality informed by deep knowledge, not the suspension of intellect. Theoretically, it shows the utility of critical thinking frameworks for analyzing philosophical interpretations of religious texts. Practically, it offers a model for reconciling faith and reason in educational contexts.

Authors' Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization, theoretical framework development, data analysis, and drafting of the initial manuscript.

Data Availability Statement

All data used in this article are derived from publicly available sources (the Qur'an and Kierkegaard's *Fear and Trembling*). No confidential data were utilized.

Acknowledgments

Not applicable.

Ethical Considerations

The authors adhered to standard academic ethics in research and citation. As the study is based on textual analysis, no specific ethical protocols for human or animal subjects were required.

Funding

This research did not receive any specific financial support from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest.

Declaration on the Use of Generative AI and AI-assisted Technologies

No artificial intelligence tools were used in the research or the primary writing of this article. The AI tool DeepSeek was used only after the completion of the manuscript to assist in formatting and translating the extended abstract into English. All AI-generated content was subsequently thoroughly reviewed, substantively edited, and approved by the authors, who take full responsibility for the final publication.



نقد نظریه ایمان‌گرایی محض کی‌یرگارد در داستان ذبح اسماعیل بر اساس تحلیل شخصیت حضرت ابراهیم ناظر بر مؤلفه‌های تفکر نقادانه

مریم مصاحبی محمدی^۱ | محمد حسن یعقوبیان^۲ | حامد صفایی پور^۳

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته تفسیر قرآن کریم، گروه قرآن و حدیث، دانشگاه معارف قرآن و عترت، اصفهان، ایران. رایانامه: safia.mosahebi@gmail.com

۲. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه: mohammadyaghoobian@yahoo.com

۳. دانش‌آموخته دکتری تخصصی فلسفه علم، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: safaeipour@gmail.com

چکیده

ریچارد پاول از اندیشمندان حوزه تفکر نقادانه برای ارزیابی صحیح تفکر از مؤلفه‌هایی به نام استانداردهای عقلانی استفاده می‌کند. برخی از این مؤلفه‌ها عبارت‌اند از: درستی، انصاف، وسعت نظر و منطقی بودن. پژوهش‌های انجام‌شده در آموزه‌های قرآنی و دین اسلام نیز بر تفکر صحیح و استدلال‌ورزی دقیق برای برخورداری از ایمان راستین تأکید می‌کنند. اما برخی اندیشمندان ایمان‌گرا همچون کی‌یرگارد معتقدند که بعضی آموزه‌های دینی مانند ماجرای حضرت ابراهیم و ذبح فرزندش، بر اساس ایمان‌گرایی محض است و اندیشیدن در آن راه ندارد. پژوهش حاضر درصدد نقد نظریه ایمان‌گرایی کی‌یرگارد در این داستان بر اساس بازشناسی شخصیت و شیوه تبلیغ حضرت ابراهیم، ناظر بر مؤلفه‌های تفکر نقادانه است. یافته‌های این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی نگارش شده است، وجود مؤلفه‌های تفکر نقادانه در شیوه تبلیغ حضرت ابراهیم و برخورداری ایشان از ذهن متفکر نقاد را اثبات کرده است و نظریه ایمان‌گرایی محض کی‌یرگارد را در داستان ذبح اسماعیل نفی می‌کند. همچنین برخلاف ظاهر داستان، مبانی عقلی و منطقی را در تصمیم حضرت ابراهیم نشان می‌دهد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۳۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۲۱

کلیدواژه‌ها

تفکر نقادانه، استانداردهای عقلانی، حضرت ابراهیم، ایمان‌گرایی، ذبح اسماعیل.



استناد: مصاحبی محمدی، مریم؛ یعقوبیان، محمد حسن؛ صفایی پور، حامد. (۱۴۰۴). نقد نظریه ایمان‌گرایی محض کی‌یرگارد در داستان ذبح اسماعیل بر اساس تحلیل شخصیت حضرت ابراهیم ناظر بر مؤلفه‌های تفکر نقادانه. آموزه‌های قرآنی، ۲۲(۴۲)، ۳۸۱-۴۰۴.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7036.2552>



مقدمه

خاستگاه تفکر انتقادی اندیشیدن همراه با سنجش‌گری است. به همان میزان که اندیشه یک فرد صحیح‌تر باشد و از قدرت سنجش‌گرایی بالاتری برخوردار باشد، شخصیت تکامل یافته‌تری می‌یابد و در عمل و در زندگی فردی و اجتماعی او، اثرگذاری مثبت و بهتری خواهد داشت.

” تفکر نقاد آینه تفکر ماست. همان‌طور که ما هر روز در آینه خود را می‌نگریم تا اگر ظاهر ناآراسته‌ای داشته باشیم، آن را اصلاح کنیم، با تفکر نقاد هم به تفکرمان می‌نگریم تا اگر تفکر نادرستی داشته باشیم، آن را اصلاح کنیم (پاول؛ الدر، ۱۳۹۲، ذ).

اصلاح هر تفکری، خواه از خودمان باشد یا دیگران، نیاز به استدلال صحیح دارد و هنر استدلال در تفکر انتقادی نهفته است. حال، تفکر انتقادی چیست و چه معنایی دارد. اندیشمندان این حوزه تعاریف زیادی از تفکر نقادانه یا سنجش‌گراییه بیان کرده‌اند که شباهت‌های زیاد و البته تفاوت‌هایی نیز با هم دارند. در این مقاله تعریف تفکر انتقادی از دیدگاه ریچارد پاول^۱ بیان می‌شود. وی تفکر انتقادی را چنین تعریف می‌کند:

” تفکر انتقادی هنر تفکر است درباره تفکر به شیوه‌ای که از نظر فکری (منطقی) نظام‌یافته و منضبط باشد. اندیشمندان انتقادی آشکارا در سه برهه مرتبط بر (روند) تفکر متمرکز می‌شوند؛ آنان تفکر را تحلیل می‌کنند، تفکر را ارزشیابی می‌کنند و تفکر را اعتلا می‌دهند (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۳۳).

در واقع، تفکر نقادانه به ما می‌آموزد که چگونه با استدلال‌های صحیح، ادعاهای خود و دیگران را ارزیابی و تجزیه و تحلیل کنیم تا به داوری هدفمندی برسیم. ریچارد پاول و لیندا الدر^۲ برای سنجش تفکری که بر مبنای استدلال باشد، مؤلفه‌ها یا عناصری را به نام «استانداردهای عقلانی» یا «سنجه‌های فکری» در نظر گرفته‌اند. به هر میزان که تفکر انسان به این استانداردهای عقلانی و سنجه‌های فکری نزدیک‌تر باشد، از تفکر صحیح‌تر و استدلال‌های قوی‌تری برخوردار است. استانداردهای فکری عبارت‌اند از «وضوح، درستی، دقت، ارتباط، عمق، وسعت نظر، منطقی بودن، اهمیت، منصفانه بودن» (پاول؛ الدر، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵).

1. Richard Paul

2. Linda Elder

تفکر فاقد این سنج‌ها تفکری ضعیف، غیرعلمی و غیرقابل استناد است. اگر تفکر صحیح و مطابق با استانداردهای عقلانی باشد، در تصمیم‌گیری صحیح نیز به ما کمک می‌کند. «تصمیم‌گیری منطقی نتیجه به کار بستن مهارت‌های تفکر انتقادی است. بنابراین هم‌پوشانی گسترده‌ای میان تصمیم‌گیری و تفکر انتقادی وجود دارد» (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۴۶).

اگر به آموزه‌های دینی، به‌ویژه آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) بنگریم، متوجه خواهیم شد که اساساً به تفکر، تدبیر و استدلال کردن همراه با تجزیه و تحلیل، بسیار سفارش شده است. همچنین مقالات و پایان‌نامه‌های متعددی نگارش شده‌اند که حاکی از تأکید آیات قرآن کریم در استفاده از تفکر نقادانه برای سنجش افکار و ارزیابی اعمال است. نتیجه مقاله «تحلیل محتوای قرآن کریم بر اساس مفهوم انتقادی» (محمدی پویا؛ صالحی، ۱۳۹۳) نشانگر تأکید قرآن کریم بر همه مؤلفه‌های تفکر انتقادی به‌ویژه پرسشگری است. همچنین در پایان‌نامه «مقایسه مفهوم و مؤلفه‌های تفکر انتقادی از دیدگاه متفکران غربی با مفهوم تفکر در قرآن و دلالت‌های تربیتی این دو در حوزه تربیت دینی» (جوادی، ۱۳۹۰)، تفکر قرآنی همان تفکر انتقادی دانسته شده است. تفکر یک ماهیت واحد دارد که وجهی از آن تفکر انتقادی است.

اما در این میان، برخی اندیشمندان باور دارند که بعضی از آموزه‌های دینی در تنافی و تعارض با تفکر و عقلانیت هستند. برای مثال، کی‌یرکگارد^۳، اندیشمند مسیحی، در داستان حضرت ابراهیم و ذبح فرزندش به شدت بر ایمان‌گرایی محض حضرت ابراهیم تأکید می‌کند و این داستان را فاقد هر گونه دخالت تفکر و استدلال‌ورزی و ارزیابی‌های عقلانی می‌پندارد و اصولاً آن را بی‌نیاز از اندیشیدن می‌داند.

این مقاله درصدد پاسخ به این سؤال است که آیا نظریه ایمان‌گرایی محض کی‌یرکگارد در داستان ابراهیم و ذبح فرزندش معتبر است یا خیر و آیا این نظریه با شیوه تبلیغ حضرت ابراهیم و نوع شخصیت ایشان، بر اساس مؤلفه‌های تفکر نقادانه سازگاری دارد یا ناسازگار است؟

پیشینه پژوهش: در رابطه با داستان ذبح حضرت اسماعیل و عقلانی یا غیرعقلانی بودن آن پژوهش‌هایی انجام شده است. برای نمونه، در مقاله «جایگاه عقل و ایمان در ماجرای ذبح اسماعیل» (علیرضایی، ۱۳۹۵)، نظر عقل‌گرایان افراطی و ایمان‌گرایان محض مانند کی‌یرکگارد بررسی شده و چنین نتیجه‌گیری شده است که عمل حضرت ابراهیم با این دو نظریه مطابقت ندارد و تنها رویکرد



عقل‌گرایی معتدل می‌تواند عدم تعارض عقل و ایمان را در این داستان اثبات کند. همچنین در مقاله دیگری با عنوان «خردورزی در ماجرای ذبیح فرزند توسط ابراهیم خلیل» (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۴)، عمل حضرت ابراهیم بر اساس ایمان‌گرایی محض کی‌یرکگارد رد شده و این ماجرا بر اساس خرد و ایمان حاصل از یقین حضرت ابرهیم تعریف شده است.

همان‌طور که از عنوان مقالات فوق مشخص است در هیچ یک از این مقالات به شخصیت‌شناسی حضرت ابراهیم و شیوه تبلیغ ایشان ناظر بر مؤلفه‌های تفکر نقادانه پرداخته نشده است. اما در پژوهش حاضر، مؤلفه‌های تفکر نقادانه و ایمان‌گرایی مورد نظر کی‌یرکگارد، با توجه به چگونگی شخصیت حضرت ابراهیم از نظر افکار و رفتار و مسیر تفکر و بینش ایشان، اعتبارسنجی شده است و میزان اعتبار روایی هر کدام در داستان ذبیح حضرت اسماعیل بررسی می‌شود. برای پرداختن به این موضوع، ابتدا به بررسی مفاهیم مؤلفه‌های تفکر نقادانه می‌پردازیم.

۱. مؤلفه‌های تفکر نقادانه

از میان استانداردهای فکری یا مؤلفه‌های تفکر نقادانه که عناوین آن ذکر شد، با توجه به مطالب مقاله، بنابر اولویت به بررسی مفاهیم مؤلفه‌های «وسعت نظر» (همه‌جانبه‌نگری)، «انصاف» و «منطقی بودن» می‌پردازیم.

۱-۱. وسعت نظر

وسعت نظر یا همه‌جانبه‌نگری به این معناست که در ارائه نظریات خود، تفکرمان را بررسی کنیم و به این پرسش پاسخ دهیم که آیا به دیدگاه‌های مختلف، اعم از موافق و مخالف توجه کرده‌ایم؟

” هنگامی که مسئله مورد نظر را از تمام دیدگاه‌های مربوط بررسی می‌کنیم، در حقیقت به‌گونه‌ای وسیع می‌اندیشیم. اما زمانی که قادر به لحاظ کردن این دیدگاه‌ها نیستیم، تفکرمان کوتاه‌فکرانه خواهد بود. به عبارت دیگر، سعی نمی‌کنیم دیدگاه‌های دیگر یا مخالف را نیز در نظر بگیریم (پاول؛ الدر، ۱۳۹۲، ص ۳۵).

۱-۲. منصف بودن

شخصی که هنگام تفکر از ابزارهای فکری صحیح استفاده می‌کند، منصفانه بودن تفکر خود را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. ریچارد پاول درباره انصاف چنین می‌گوید:

” برای انتقادی اندیشیدن درباره موضوعات باید در بررسی نقاط ضعف و قوت نظرهای مخالف، توانمند باشیم. اندیشمندان انتقادی برای انصاف ارزش بسیار در نظر می‌گیرند، زیرا بسیار اهمیت می‌دهند به‌ویژه بر موضوعی تأمل کنند که با آن‌ها موافق نیستند (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۴).

۳-۱. منطقی بودن

” هنگام تفکر، اندیشه‌های مختلفی را به روش‌های خاصی با هم ادغام می‌کنیم. زمانی که افکار ترکیب شده، متقابلاً از همدیگر حمایت کنند و در کنار هم معقول به نظر برسند، تفکر منطقی است. اما زمانی که مؤلفه‌های این ترکیب از هم حمایت نکنند و از برخی جهات متناقض باشند یا معقول به نظر نرسند، ترکیب منطقی نیست (پاول؛ الدر، ۱۳۹۲، ص ۱۳۶).

حال، اگر شخصی آشنایی با مهارت‌های تفکر انتقادی و مؤلفه‌های آن داشته باشد، آیا الزاماً می‌تواند در عمل و در هنگام استدلال‌ورزی‌ها و تصمیم‌گیری‌های خود، همه استانداردهای تفکر را به کار گیرد و بهترین نتیجه را داشته باشد؟ پاسخ این سؤال را فسیونه^۴، روان‌شناس و نظریه‌پرداز حوزه تفکر نقاد، چنین می‌دهد:

” رابطه دوجانبه مهارت‌های تفکر انتقادی و ویژگی‌های اندیشمند انتقادی است که در پیوند با هم اندیشمند انتقادی ماهری را تربیت می‌کنند. رابطه مهارت و ویژگی متناسب است با رابطه توانمندی و اشتیاق. فردی ممکن است توانایی انجام کاری را داشته، اما اشتیاق انجام آن را نداشته باشد و برعکس. اما فردی می‌تواند به مطلوب‌ترین شیوه عمل کند که توانمندی و اشتیاقش با هم درآمیخته باشد (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۲).

بنابراین اگر شخصی از استانداردهای تفکر نقادانه، شناخت کافی داشته باشد، اما از نظر شخصیتی، ویژگی‌های اندیشمند انتقادی را نداشته باشد، نمی‌تواند از این مهارت به‌درستی استفاده کند و حتی ممکن است با استفاده از همین مهارت‌ها در مسیر غرایز شخصی خود،

4. Facione



دیگران را به اشتباه بیندازد. با توجه به اهمیت این موضوع لازم است ویژگی‌های اندیشمند انتقادی را بشناسیم.

۲. ویژگی‌های اندیشمند انتقادی

” ذهن باز، تحلیل‌گری، انتظام فکری، کنجکاوی، خردمندی، حقیقت‌جویی، اطمینان به عقلانیت و تعقل خود، انصاف (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴).

اینک با توجه به موضوع مقاله، به مفهوم چند مورد از ویژگی‌های اندیشمند انتقادی می‌پردازیم.

۱-۲. کنجکاوی

” کنجکاوی هنگامی شروع می‌شود که انسان می‌پرسد. نخستین پرسش در هر مواجهه‌ای این است: این چیز یا موضوع چیست؟ سپس پرسش از چرایی چیزها و موضوعات است: این چیز یا موضوع چرا چنین است که هست؟ (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۷).

۲-۲. حقیقت‌جویی

” لازمه اصلی حقیقت‌جویی صداقت است؛ صداقتی که فرد را به دنبال کردن تمام شواهد و مستندات معتبری ترغیب می‌کند که او را به سوی هر استنتاج و داوری ممکن‌ی راهبر می‌شوند. او جست‌وجوی حقیقت را حتی اگر متفاوت و متباین با باورها و معتقداتش باشد، تا به آخر ادامه می‌دهد (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۱۷۸).

۳-۲. انصاف

” تفکر انتقادی قوی نیازمند آن است که هم‌زمان با یادگیری مهارت‌های فکری بنیادین، منصف بودن را نیز بیاموزیم و به این ترتیب آن را در تفکر خود تمرین کنیم. در این صورت، از مهارت‌هایمان برای سوءاستفاده از دیگران استفاده



نخواهیم کرد، از مخالفین و موافقین خود انتظار استدلال قوی خواهیم داشت و استدلال خود را در معرض همان معیارهایی قرار می‌دهیم که استدلال‌های مخالف را با آن می‌سنجیم (پاول، الدر، ۱۳۹۲، ص ۳).

۴-۲. اعتماد به عقلانیت خود

” اعتماد به خود در به کار بردن عقل خویش اعتماد به توانایی خود در به کار بردن استدلال‌ها و تحلیل‌های منطقی برای رسیدن به داوری هدفمند و خودتنظیم‌گر است. اعتماد فرد است به خود که می‌تواند اصول و مهارت‌های تفکر انتقادی را کسب کند و در مواجهه با مسائل و دغدغه‌هایش به کار گیرد (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۴).

۵-۲. تحلیلگری

” تحلیلگری ویژگی اصلی محقق در هر حوزه تحقیق است. هدف تحلیلگری در مرکز توجه قرار دادن به کارگیری استدلال و استفاده از اطلاعات و مدارک معتبر برای بازگشایی موضوعات و مسائل است. اندیشمند انتقادی به منطق و نیروی استدلال تحلیلی خود متکی است (قاضی مرادی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۳).

با توجه به شناخت مؤلفه‌های تفکر نقادانه و ویژگی‌های اندیشمند انتقادی، قبل از آن‌که خصوصیات شخصیتی و شیوه دعوت و تبلیغ حضرت ابراهیم را بر اساس آن مؤلفه‌ها بررسی کنیم، به نظریه ایمان‌گرایی کی‌یرکگارد می‌پردازیم.

۳. نظریه ایمان‌گرایی کی‌یرکگارد در داستان حضرت ابراهیم و ذبح فرزندش

کی‌یرکگارد، فیلسوف و اندیشمند دانمارکی، تحت تأثیر آموزه‌های دینی یهود و مسیحیت، داستان حضرت ابراهیم و پسرش، اسحاق، را با دقت تجزیه و تحلیل کرده است و مطابق کتب دینی خود، اسحاق را به عنوان فرزندی که ابراهیم به قربانگاه می‌برد، معرفی می‌نماید و می‌نویسد:

” و ابراهیم ایستاد؛ پیرمرد با تنها امید خود! اما شک به خود راه نداد. با اضطراب به چپ و راست نگاه نکرد، با نیایش و دعای خود به خداوند اعتراض



نکرد. او می‌دانست که این خداوند متعال است که او را آزمایش می‌کند. او می‌دانست که سخت‌ترین قربانی است که می‌تواند از او خواسته شود، اما او نیز می‌دانست که وقتی خداوند می‌خواهد، هیچ قربانی سخت و دشوار نخواهد بود و از این رو چاقو را بیرون کشید (کی‌یرکگارد، ۱۳۷۴، ص ۸۱).

کی‌یرکگارد عامل مؤثر در تصمیم ابراهیم نسبت به اجرای فرمان الهی را تسلیم شدن می‌داند. اما وی این تسلیم را یک تسلیم معمولی نمی‌داند و ایمان را انگیزشی قوی‌تر از تسلیم و برتر از آن معرفی می‌کند. او می‌گوید:

” ابراهیم می‌توانست به صورت متنوعی بزرگ باشد. او ممکن بود خود را در عوض قربانی کند یا ممکن بود اسحاق را قربانی کند، اما به صورت تسلیم و نه ایمان (کی‌یرکگارد، ۱۳۷۴، ص ۲۳).

” از نظر او ایمان عبارت از تسلیم تمام زندگی در برابر خداوند است و راه میانه‌ای وجود ندارد. او معتقد است تمام تلاش‌ها برای استدلالی کردن دین از عجز ایمان سرچشمه می‌گیرد و انسانی که ایمان دارد، نیاز به عقلی کردن ایمان ندارد (سخنور، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵).

” به بیان کی‌یرکگارد، بدون خطر کردن ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

هرگاه از کی‌یرکگارد و نظریه ایمان‌گرایی او گفت‌وگو می‌شود، با مفهومی به نام «جهش ایمان» نیز آشنا می‌شویم. یعنی اگر سؤال شود که چگونه می‌توان بدون استدلال و دلایل عقلی ایمان آورد، پاسخ این‌گونه است:

” شما باید خویشتن را متعهد سازید، شما باید به درون ایمان جست‌بزنید، یعنی ایمان بیاورید بدون آن‌که هیچ دلیل و قرینه‌ای حاکی از صدق اعتقاداتان در دست داشته باشید (و بدون آن‌که طالب چنین دلایل و قراینی باشید) (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸۰).



کی‌یرگارد معتقد است که «قهرمان ایمان کسی است که بدون این‌که دلیل آن را بداند، تنها به دستور خداوند آن را انجام دهد» (سخنور، ۱۳۸۹، ص ۱۸۶). او تحلیل خود را از داستان ابراهیم و ذبح فرزندش چنین بیان می‌کند:

”آنچه اینک در نظر دارم، بیرون آوردن عنصر دیالکتیکی از داستان ابراهیم به شکل مسئله است تا ببینیم که چقدر پارادوکس ایمان شگفت‌انگیز است، پارادوکسی که می‌تواند یک قتل را به صورت عمل مقدس درآورد، عملی که کاملاً خدا از آن خشنود است، پارادوکسی که اسحاق را به ابراهیم بازپس می‌دهد، پارادوکسی که هیچ اندیشه‌ای قادر به درک آن نیست، زیرا شروع ایمان دقیقاً از جایی است که اندیشیدن کنار گذاشته می‌شود (کی‌یرگارد، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰).

بنابراین کی‌یرگارد تصمیم حضرت ابراهیم را برای ذبح فرزندش بر اساس ایمان‌گرایی محض و به دور از اندیشه و استدلال‌های عقلانی باور دارد. حال باید بدانیم آیا نظریه کی‌یرگارد با شخصیت حضرت ابراهیم و شیوه ایشان برای هدایت مردم و دعوت به توحید، سازگاری دارد یا ندارد و آیا خصوصیات شخصیتی و چگونگی دعوت ایشان به یکتاپرستی با ابزارهای عقلانی و مؤلفه‌های تفکر نقادانه مطابقت دارد یا مطابق نیست؟

۴. شخصیت‌شناسی حضرت ابراهیم در چگونگی تفکر و شیوه هدایت ایشان به یکتاپرستی

برای شناخت شخصیت حضرت ابراهیم و شیوه هدایت ایشان، به آیات رویارویی حضرت با مشرکان استناد می‌جوئیم.

۴-۱. درخواست ارائه دلیل و برهان از مشرکان در اثبات شرک خود

خداوند در قرآن کریم از قول حضرت ابراهیم به مشرکان می‌فرماید: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (انعام/۸۱).

مطابق با این آیه، حضرت ابراهیم به مشرکان یادآوری می‌کند که شما از طرف خداوند یگانه هیچ دلیل و برهانی برای شریک کردن بت‌ها با خداوند ندارید و چگونه بدون استدلال قوی،

برای او شریک قائل می‌شوید؟ در واقع، شخصیت حقیقت‌جو و تحلیل‌گر حضرت ابراهیم از مشرکان می‌خواهد که بدون دلیل قاطع و برهان قوی به چیزی یا کسی ایمان نیاورند.

۲-۴. پرسشگری حضرت ابراهیم از مشرکان

بر اساس آیات قرآن کریم، حضرت ابراهیم بارها از مشرکان در مورد بت‌ها سؤال می‌کند و با روحیه کنجکاوانه‌اش می‌کوشد تا مشرکان را نیز به کنجکاوی و پرسشگری در مورد عقایدشان ترغیب نماید: «وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾ قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظُلُّ لَهَا عَاكِفِينَ ﴿٧١﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧٢﴾ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يُضُرُّونَ ﴿٧٣﴾ قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴿٧٤﴾» (شعراء/ ۶۹-۷۴).

مطابق این آیات، حضرت ابراهیم ابتدا از مشرکان سؤال می‌پرسد که شما چه می‌پرستید؟ آنان پاسخ می‌دهند بت‌ها را می‌پرستیم و همیشه پاییند پرستش آن‌ها هستیم. آنگاه حضرت ابراهیم از آنها می‌پرسد آیا زمانی که بت‌ها را می‌خوانید و با آن‌ها صحبت می‌کنید، صدای شما را می‌شنوند؟ آیا آن‌ها می‌توانند به شما نفعی یا ضرری برسانند؟ مشرکان در پاسخ می‌گویند پدران ما چنین می‌کردند و بت‌ها را می‌پرستیدند و ما نیز همین کار را انجام می‌دهیم.

حضرت ابراهیم در گفتگوی خود با پدر یا عمویش نیز همین سؤالات را طرح می‌کند: «قَالُوا أَأَتَتْكَ فَقُلْتَهُ هَذَا بِإِلَهَيْنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿٤٢﴾»، و در ادامه، مطابق آیه ۴۳ سوره مریم، حضرت اشاره می‌کند که به من علمی آموخته‌اند که تو آن را نداری. همین مورد دلالت دارد که حضرت ابراهیم در طلب آن است تا روحیه تفکر، پرسشگری و حقیقت‌جویی را که همواره خود از آن‌ها بهره‌مند است، در شخصیت آنان رشد دهد و ایمان مبتنی بر علم و آگاهی را در دل‌های آن‌ها تقویت نماید و از تقلید کورکورانه و ایمان و اعتقاد مسلم به بت‌ها منع کند.

۳-۴. بت‌شکنی، ارائه تفکر منطقی و اعتراف منصفانه

شیوه دیگری که حضرت ابراهیم برای راهنمایی مردم و دعوت آن‌ها به توحید ارائه نمود، اقدام عملی و مبادرت به شکستن بت‌ها بود تا از این طریق، روند تفکر مشرکان را در سیری منطقی قرار دهد و آن‌ها را به انصاف عقلی دعوت نماید. از این رو، روزی که فرصت مناسبی یافت، به بتخانه رفت و همه بت‌ها جز بت بزرگ را شکست. مشرکان پس از تحقیق دریافتند که ممکن است جوانی به نام ابراهیم که از بت‌ها به بدی یاد می‌کند، این عمل را انجام داده باشد. بنابراین او را حاضر کردند و از او پرسیدند:



﴿قَالُوا أَأَتَتْكَ هَذِهِ الْهَيْئَتَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿انبياء/ ۶۲-۶۳﴾؛ «گفتند: ای ابراهیم، آیا تو با معبودان ما چنین کردی؟ گفت: بلکه سالم ماندن بزرگشان نشان می دهد که او این کار را انجام داده است. پس اگر آن ها سخن می گویند از خودشان بپرسید!». در این هنگام، حضرت ابراهیم مردم را با چالشی فکری روبه رو می کند و با استدلال عملی و منطقی، آن ها را وادار به اعتراف درونی منصفانه می نماید. خداوند در این باره می فرماید: ﴿فَرَجَعُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ﴾ ثُمَّ نَكُسُوهَا عَلَى رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطِقُونَ ﴿انبياء/ ۶۴-۶۵﴾. در ادامه، مطابق آیات ۶۶ و ۶۷ سوره انبیاء، حضرت ابراهیم باز هم از آن ها سؤال می کند که چرا با وجود خدای یگانه بت هایی را می پرستند که هیچ سود و زیانی برایشان ندارد؟ آیا از عقلانیت برخوردار نیستند؟ این چنین حضرت ابراهیم از آن ها می خواهد که به عقلانیت خود و آنچه منصفانه به آن اعتراف کردند، اعتماد نمایند، همان گونه که خود چنین شیوه ای را به کار گرفت و از تقلید غیرعقلانی از گذشتگان و بزرگان قوم خود دوری نمود.

۴-۴. وسعت نظر در گفت و گو و آموزش تحلیل افکار و اعتقادات

نمونه دیگر از شیوه عقلانی و استفاده حضرت ابراهیم از مؤلفه های تفکر نقادانه در دعوت مردم به یکتاپرستی، رویارویی ایشان با ستاره پرستان، ماه پرستان و خورشید پرستان است. خداوند می فرماید: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿۷۶﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿۷۷﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿انعام/ ۷۶-۷۸﴾.

مطابق با آیات فوق هنگامی که حضرت ابراهیم با ستاره پرستان روبه رو می شود، با وسعت نظر و تحمل عقاید مخالف خویش و بدون تحمیل نظرش، با آنان همراه می گردد و ستاره را خدای خود می داند، اما آن گاه که غروب می کند، به آن ها می گوید، نه من خدایی که ناپدید شود را نمی توانم به خدایی برگزینم و آن را دوست ندارم. سپس همین رفتار را با ماه پرستان انجام می دهد و از این که ماه خدای او باشد نیز بیزاری می جوید. سپس به سراغ خورشید پرستان می رود، همراه آنان می شود و خورشید را که از ماه و ستاره بزرگ تر است خدای خود می پندارد، اما چون خورشید هم غروب می کند، با تحلیل این موضوع که خدا کسی است که همیشه حضور دارد و هیچ گاه غایب نمی شود، نظر مشرکان را رد می کند و آنان را به پرستش خداوند یگانه دعوت می نماید.



۵. نقد نظریه ایمان‌گرایی کی‌یرکگارد در داستان ابراهیم و ذبح فرزندش

چنان‌که بیان شد، به اعتقاد کی‌یرکگارد، حضرت ابراهیم بر اساس ایمان‌گرایی محض و بدون راه دادن اندیشه و ارزیابی‌های عقلانی، برای ذبح فرزندش به پیش می‌رود. او در شخصیت ابراهیم عظمتی می‌بیند که ناشی از حفظ ایمان او در انجام کار سختی است که خداوند از او می‌خواهد و او بدون اندیشیدن این امر را قبول می‌کند، زیرا از نظر کی‌یرکگارد شروع ایمان دقیقاً از جایی است که اندیشیدن کنار گذاشته می‌شود (کی‌یرکگارد، ۱۳۷۴، ص ۱۲۰). او می‌گوید:

” شما باید خویشتن را متعهد سازید، شما باید به درون ایمان جست بزنید، یعنی ایمان بیاورید بدون آن‌که هیچ گونه دلیل و قرینه‌ای حاکی از صدق اعتقادات در دست داشته باشید (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸۰).

می‌توان گفت در این موضوع که حضرت ابراهیم با تسلیم و ایمان قوی، فرزندش را به قربانگاه می‌برد و او را آماده ذبح می‌کند، هیچ شکی نیست و نظر کی‌یرکگارد در این قسمت از موضوع پذیرفتنی است. آیات قرآن نیز تسلیم حضرت ابراهیم به امر الهی و مأموریت عالم رؤیا را تصریح می‌کند و او را از نیکوکاران می‌شمارد که شایسته پاداش نیکو هستند: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿۱۲۳﴾ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿۱۲۴﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿۱۲۵﴾» (صافات/ ۱۰۳-۱۰۵). علامه طباطبایی می‌نویسد:

” معنای جمله «قد صدقت الرؤیا» این است که: با آن رؤیا معامله رؤیای راست و صادق نمودی و امری که ما در رؤیا به تو کردیم امتثال نمودی، و منظور از این کلام آن است که امری که به تو کردیم برای امتحان تو و تعیین مقدار و میزان بندگی تو بود، که در امتثال چنین امری، همین‌که آماده شدی آن را انجام دهی، کافی است، چون همین مقدار از امتثال میزان بندگی تو را معین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۰۱).

بنابر آنچه ذکر شد، این امتحان الهی نهایتِ سرسپردگی و ایمان حضرت ابراهیم را ثابت می‌کند و همه مؤمنان مسلمان یا مسیحی آن را تصدیق می‌کنند. اما سؤالی که مطرح می‌شود

چنین است: پشتوانه ایمان قوی و محکمی که کی‌یرگارد معتقد است به درون آن باید جست زد، چیست؟ این ایمان چگونه به دست می‌آید؟

۵-۱. ایمان مبتنی بر تحقیق یا تقلید؟

چاره‌ای نیست که مؤمنان برای تمسک به باورهای دینی خود یا محقق باشند یا مقلد. اگر افراد برای ایمان داشتن نیاز به اندیشه و ابزارهای عقلانی نداشته باشند، پس ناگزیر باید به تقلید و اطاعت کورکورانه روی آورند، و اگر این تقلید فاقد اصول عقلانی و منطقی باشد، چه بسا که در ایمان به مبدأ دچار اشتباه شوند، حتی اگر این ایمان شورانگیز باشد. نمونه این افراد همان مشرکان اند که به استناد آیاتی که در این مقاله بیان شد، از آیین پدران خود تقلید می‌کردند و در ایمانشان به بت‌ها بسیار پایبند و وفادار بودند. درباره شدت ایمان‌گرایی بت پرستان به بت‌ها در زمان جاهلیت گفته شده است:

”خضوع اعراب در برابر بت‌ها واقعاً حیرت‌انگیز بود. آن‌ها معتقد بودند که به وسیله قربانی‌ها می‌توان رضایت آن‌ها را جلب کرد و پس از قربانی کردن، خون حیوان قربانی شده را به سر و صورت بت می‌مالیدند (سبحانی، ۱۳۷۲، ص ۴۴).

بعضی از مشرکان برای اظهار توجه و ارادت به بت‌ها حتی حاضر به قربانی نمودن انسان‌ها نیز بودند.

”در کعبه و در سایر معابد، این بت‌ها مورد توجه قریش و سایر اعراب بودند. نسبت به آن‌ها مراسم طواف و قربانی به جای آورده می‌شد و هر قبیله هر ساله شخصی را با تشریفات انتخاب می‌کرد و در پیشگاه الهه و اصنام خود قربانی می‌ساخت و پیکر خونینش را در نزدیکی قربانگاه دفن می‌کرد (سبحانی، ۱۳۷۲، ص ۴۵).

بنابراین یافتن صحیح مبدأ ایمان بسیار مهم است و از این رو حضرت ابراهیم می‌کوشید تا مردم ابتدا خداوند یکتا را بشناسند، آن‌گاه پس از شناخت و معرفت، به ایمان واقعی روی آورند، زیرا ایمان و اعتقادی که ایشان در بت پرستان و مشرکان می‌دید، ایمان تقلیدی و دور از استدلال عقلانی بود. مطابق با آیات قرآن کریم، مشرکان در پاسخ به حضرت ابراهیم مبنی بر ایمان به خداوند یگانه می‌گفتند ما بر آیین پدران و نیاکان خود هستیم و آن‌ها را چنین می‌شناسیم. اما



حضرت ابراهیم کوشید تا با انواع مؤلفه‌های تفکر نقادانه همچون پرسشگری، منطقی بودن و منصف بودن، آنان را به استدلال ورزی و تحلیل و اعتماد به عقلانیت دعوت کند. از این رو، ایمان حضرت ابراهیم که او را مصمم به ذبح فرزند خویش می‌کند، برخلاف نظریه کی‌یرکگارد نمی‌تواند بدون اندیشه و عقلانیت آغاز شده باشد.

۲-۵. لزوم دفاع منطقی از ایمان و اثبات عقیده

کی‌یرکگارد بیان می‌کند:

”بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً تناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم. اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم باید ایمان بیاورم. اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان ایمن دارم، باید همیشه در آن عدم یقین عینی درآویزم تا در ژرفای آب، در عمقی ژرف‌تر از هفتاد هزار فاتوم باز هم ایمن بماند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸۰).“

با توجه به این مطلب، چنین استنباط می‌شود که ایمان بدون یقین و قطعیت، ایمان محکم‌تری نسبت به ایمان با دلایل قطعی و براهین عقلی است. اما در این صورت، اگر ایمان و اعتقاد مؤمن بدون یقین، مورد سؤال قرار گیرد و نسبت به آن ضعف‌ها یا انتقاداتی وارد شود، چگونه می‌توان از آن ایمان دفاع کرد و چگونه می‌توان آن را با استدلال ثابت کرد؟ آیا دور از انتظار نیست که چنین ایمانی دستخوش امواج شک و تردید گردد و آدمی را به وادی ایمانی دیگر کشاند؟

”بنابراین به نظر می‌رسد که شخص باید به انتقاداتی که بر عقاید مقبولش واقع می‌شود پاسخ بگوید، یعنی باید نشان بدهد انتقاداتی که بر ایمان او وارد کرده‌اند یا نادرست است و جدی و اساسی نیست، یا نشان دهد که اگر اعتقاداتش را اندکی مورد جرح و تعدیل قرار دهد، می‌تواند گوهر ایمان را دست‌نخورده محفوظ نگه دارد. اما این کار چیزی نیست جز ارزیابی عقلانی نظام‌های دینی، یعنی همان کاری که ایمان‌گرا نشدنی می‌داند (پترسون و همکاران، ۱۳۸۹، ص ۸۵).“

چنان‌که دانستیم، حضرت ابراهیم در برخورد با ستاره پرستان، ماه پرستان و خورشید پرستان، ابتدا با وسعت نظر همراه آنان می‌شود و سپس نظام اعتقادی ایشان را با تحلیل و ارزیابی زیر سؤال می‌برد و پس از آن‌که در اعتقاد خود متزلزل شدند، آن‌ها را به ایمان به خداوند یگانه دعوت می‌کند. همچنین او بعد از واقعه بت شکنی، در گفت‌وگویش با مشرکان، مؤلفه‌ها و اصول تفکر نقادانه مانند پرسشگری، منطقی بودن و انصاف ورزی را به کار می‌برد و آن‌ها را به عقلانیت و اعتماد به آن دعوت می‌کند. او همچنین چنان واضح و روشن اشتباه و انحراف مشرکان را با یک عمل عینی (بت شکنی) نشان می‌دهد تا اگر ایمان آورند، ایمانشان غیرحقیقی و متزلزل نباشد و بتوانند با دلایل قطعی از عقیده خود دفاع کنند. به طور کلی، در گفت‌وگوهای حضرت ابراهیم با مشرکان همواره به حقیقت جویی، کنجکاوی و تحلیل یافته‌های عقلانی سفارش می‌شود. پس ایمان حضرت به خداوند یگانه، با توجه به شخصیت اندیشمند و انتقادی ایشان، هرگز بدون پشتوانه عقلی نبود و هدایتگری ایشان نیز همواره با تمرکز بر اندیشه ورزی، تحلیل، استدلال، پرسشگری، وسعت نظر، منصف بودن و اعتماد به عقلانیت همراه بوده است.

۶. عقلانیت و تفکر نقادانه در ماجرای ذبح حضرت اسماعیل

از نظر کی یرکگارد حضرت ابراهیم ایمان محض داشت. او در تحلیل خود از داستان ابراهیم و ذبح فرزندش، ایمان حضرت ابراهیم را بسیار می‌ستاید و در کتابش ترس و لرز او را قهرمان ایمان معرفی می‌کند (کی یرکگارد، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰). کی یرکگارد معتقد است که «تمام تلاش‌ها برای استدلالی کردن دین از عجز ایمان سرچشمه می‌گیرد» (سخنور، ۱۳۸۹، ص ۱۹۵).

اما باید گفت با توجه به شخصیت شناسی حضرت ابراهیم و نحوه هدایتگری ایشان چنین استنباط می‌شود که گرچه او با ایمان کامل، به انجام مأموریت الهی‌اش اقدام می‌کند، اما پشتوانه این ایمان شناخت عقلانی بر مبنای تفکر صحیح و ارزیابی‌های نقادانه است.

۶-۱. ایمان مستدل مبتنی بر معرفت به صفات خداوند

حضرت ابراهیم با استفاده از براهین عقلی، به وجود خدای یکتا معرفت می‌یابد و به او ایمان می‌آورد، اما خدا باوری او فقط ایمان به خدای خالق کل آفرینش نیست، بلکه معرفت و ایمان به خدایی است که واجد همه صفات خدایی است. در آیاتی از قرآن (بقره/۱۲۹-۱۲۷)، حضرت



ابراهیم خدا را به صفات «سمیع، علیم، تواب، رحیم، عزیز و حکیم» می‌ستاید. بنابراین او به واسطهٔ قوهٔ تفکر نقادانه و استدلال خردمندانهٔ قوی، خدایی را می‌شناسد که حکیم و علیم و سمیع است و نیز مدیر و مدبر، مهربان و عادل و توانا که تمام اوامر و افعال او از حکمت و مصلحت برخوردار است. ایمان ابراهیم به خداوند ایمان عقلانی است و این دو از یکدیگر تفکیک ناپذیرند.

۶-۲. عمل مبتنی بر ایمان مستدل و شورآفرین

حضرت ابراهیم بر اساس همین ایمان قوی و سرشار از عقلانیت و بر اساس این که می‌داند خداوند حکیم از او کار بیهوده نمی‌خواهد، تا مرحلهٔ ذبح حضرت اسماعیل پیش می‌رود و اسماعیل را نیز از این موضوع آگاه می‌کند. این در حالی است که کی‌یرکگارد بر اساس متون دینی عهد قدیم و جدید، معتقد است که ابراهیم هیچ کس را از تصمیم خود آگاه نکرد و به فرزندش (اسحاق) نیز که او را به قربانگاه می‌برد، این موضوع را نگفت:

” ابراهیم ساکت است، اما او نمی‌تواند لب به سخن بگشاید، از آن بابت، پریشانی و درد و دلتنگی وجود دارد، زیرا اگر وقتی من سخن می‌گویم، نتوانم کاری کنم که از جانب دیگران درک شوم، من لب به سخن نمی‌گشایم حتی اگر بدون وقفه شب و روز حرف بزنم (کی‌یرکگارد، ۱۳۷۴، ص ۲۰۵).

کی‌یرکگارد معتقد است که حضرت ابراهیم موضوع قربانی شدن را به اسحاق نگفت، چون هیچ کس نمی‌توانست آن را درک کند. اما مطابق با کلام وحی در قرآن، حضرت ابراهیم این موضوع را به فرزندش، حضرت اسماعیل، می‌گوید و نظر او را در این امر سؤال می‌کند. آن‌گاه اسماعیل به پدرش پاسخ می‌دهد که مأموریتش را انجام دهد و او را از صابران خواهد یافت: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» (صافات/ ۱۰۲).

بنابراین اسماعیل نیز با توجه به شناخت عمیق و معرفت مستدل و ایمان شورانگیز خود به خداوند متعال و همچنین با توجه به شناختی که از پدر فهمید و حکیم خود دارد، آمادهٔ چنین امر خطیری می‌شود. آن‌گاه وقتی پدر و پسر برای اجرای مأموریت الهی آماده می‌شوند و اسماعیل آمادهٔ ذبح می‌گردد، خداوند به ابراهیم ندا می‌دهد که تو مأموریت عالم رؤیا را انجام دادی و این آزمایش بزرگی بود. سپس از طرف خداوند گوسفندی فرستاده می‌شود که به جای حضرت اسماعیل ذبح گردد:



﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ۝ وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (صافات/ ۱۰۶-۱۰۷). بدین گونه حضرت ابراهیم و اسماعیل در این آزمایش سخت الهی سرافراز و پیروز می شوند و خداوند این چنین ابراهیم را معرفی می نماید: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ﴾

نتیجه گیری

کی یرکگارد، اندیشمند و فیلسوف دانمارکی، حضرت ابراهیم را به دلیل ایمان خلل ناپذیر و شورانگیزش در داستان ذبح فرزندش، می ستاید و او را «قهرمان ایمان» معرفی می کند. خداوند نیز حضرت ابراهیم را پس از این امتحان و آزمایش سخت، از بندگان مؤمن خویش می شمارد. از دید کی یرکگارد، ایمان از جایی شروع می شود که اندیشیدن و استدلال کنار گذاشته می شود. اما حضرت ابراهیم دارای شخصیتی متفکر و نقاد است و در طول رسالتش نیز با استفاده از راه های عملی و بیانی مختلف، همواره به تقویت افکار و ایجاد روحیه استدلالی و نقادانه می پرداخت تا در امت خویش برای ایمان به خداوند یگانه، باورهای محکم و بیان واضح و دلایل قطعی عقلی به وجود آورد. ایمانی که او مردم را به آن دعوت می کند، ایمانی است که نه تنها برای مؤمنان، سست و متزلزل نیست، بلکه پشتوانه عقلانی و خدشه ناپذیر دارد. بنابراین حضرت ابراهیم پس از آن که به ذبح فرزندش مأمور می شود، به انجام عملی تصمیم می گیرد که گرچه برخاسته از ایمان قوی و شورانگیز و به تعبیر کی یرکگارد قهرمانانه است، اما ایمان وی با شناخت مستدل و تفکر صحیح و سنجش های نقادانه ای همراه است که بر مبنای آن می تواند هر امر الهی را با تسلیم و ایمان اطاعت کند. حضرت ابراهیم با باوری عمیق و برخاسته از اوج معرفتش به خداوند، مأموریتش را انجام می دهد، زیرا خداوند را حکیم، دانا، توانا، عادل، قادر و مهربان بر بندگان می یابد و می داند که خداوند از او کار بیهوده و ظالمانه نمی خواهد. به این ترتیب، حضرت ابراهیم با ایمان مبتنی بر عقلانیت و تفکر صحیح و نقادانه، در این آزمایش پیروز می شود و خداوند نیز به پاس این ایمان و فداکاری، اسماعیل را به او باز می گرداند و او را از نیکوکاران می شمارد.

ملاحظات اخلاقی

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده



و نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع را تأیید می‌کنند.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان به طور یکسان در مفهوم‌سازی مقاله، تعیین چهارچوب نظری، تحلیل داده‌ها و نگارش پیش‌نویس اولیه مشارکت داشته‌اند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که هیچ‌گونه تضاد منافع که بر نتایج این پژوهش تأثیر بگذارد، ندارند.

حامی مالی

این پژوهش بدون دریافت کمک مالی خاص از نهادهای دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی انجام شده است.

سپاسگزاری

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه «بررسی جایگاه و ماهیت تفکر انتقادی در آموزه‌های دینی»، نوشته نویسنده اول، مریم مصاحبی محمدی، است و در همین جا از استادان راهنما و مشاور و نیز همکاران نویسنده سپاسگزاری می‌شود.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. پاول، ریچارد؛ الدر، لیندا. (۱۳۹۲ش). **تفکر نقاد**. (ترجمه اکبر سلطانی و مریم آقازاده). تهران: شهرتاش.
۲. پترسون، مایکل و همکاران. (۱۳۸۹ش). **عقل و اعتقاد دینی**. (ترجمه احمد نراقی و مریم سلطانی). تهران: طرح نو.
۳. جوادی، سیده زهره. (۱۳۹۰ش). مقایسه مفهوم و مؤلفه‌های تفکر انتقادی از دیدگاه متفکران غربی با مفهوم تفکر در قرآن و دلالت‌های تربیتی این دو در حوزه تربیت دینی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد (استاد راهنما: بابک شمشیری). دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی. دانشگاه شیراز.
۴. سیحانی، جعفر. (۱۳۷۲ش). **فروغ ابدیت**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. سخنور، محمد داود. (۱۳۸۹ش). **نقش عقل در معرفت دینی از دیدگاه غزالی و کی‌یرگور**. قم: بوستان کتاب.
۶. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم. (۱۳۸۴ش). **خردورزی در ماجرای ذبح فرزند توسط ابراهیم خلیل**. نشریه انجمن معارف اسلامی، ش (۲)، ص ۶۹-۸۲.
۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). **تفسیر المیزان**. (ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. علیرضایی، مرضیه. (۱۳۹۵ش). جایگاه عقل و ایمان در ماجرای ذبح اسماعیل (ع). **دین و دنیای معاصر**، ۳ (۱)، ۷۱-۸۴.
۹. قاضی مرادی، حسن. (۱۳۹۳ش). **درآمدی بر تفکر انتقادی**. تهران: اختران.
۱۰. کی‌یرگارد، سورن. (۱۳۷۴ش). **ترس و لرز**. (ترجمه سید محسن فاطمی). تهران: انتشارات نور.
۱۱. محمدی پویا، فرامرز؛ صالحی، اکبر. (۱۳۹۳ش). تحلیل محتوای قرآن کریم بر اساس مفهوم انتقادی. **علوم تربیتی از دیدگاه اسلام**، ۲ (۳)، ۲۵-۵۰. <https://doi.org/10.30497/edus.2015.57480>



References

Holy Qur'an. [In Arabic]

1. Paul, Richard & Elder, Linda. (2013). *Critical Thinking* (A. Soltani & M. Aghazadeh, Trans.). Shahrtaşh. (Original work published 2006). [In Persian]
2. Peterson, Michael; Hasker, William; Reichenbach, Bruce & Basinger, David. (2010). *Reason and Religious Belief* (A. Narāghi & M. Soltani, Trans.). Tarḥ-i Naw. (Original work published 1991). [In Persian]
3. Jawādī, Sayyidah Zahrā. (2011). A comparison of the concept and components of critical thinking from the perspective of Western thinkers with the concept of thinking in the Quran and the educational implications of these two in the field of religious education (Master's thesis). Shīrāz University. [In Persian]
4. Šobḥānī, Ja'far. (1993). *Furūgh-i abadīyat* [The Eternal Lights]. Islamic Propagation Office. [In Persian]
5. Sukhanwar, Muḥammad Dāwūd. (2010). *Naqsh-i 'aql dar ma'rifat-i dīnī az dīdgāh-i Ghazzālī va Kierkegār* [The Role of Reason in Religious Knowledge from the Perspectives of Al-Ghazzālī and Kierkegaard]. Bustān-i Kitāb. [In Persian]
6. Sulaymānī Ardestānī, 'Alī. (2005). 'Aqlānīyat dar qīṣṣah-yi dhabḥ-i Ismā'īl ('alayhi al-salām) [Rationality in the Story of Abraham's Sacrifice of His Son]. *Majallah-yi Anjuman-i Islāmī-yi 'Ulūm-i Islāmī*, (2), 69–82. [In Persian]
7. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1995). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Balance in Qur'anic Exegesis] (S. M. B. Mūsawī Hamadānī, Trans.). Jāmi'ah-yi Mudarrisīn-i Ḥawzah-i 'Ilmīyah-yi Qom. (Original work published 1974). [In Persian]
8. 'Alīrizā'ī, Muḥsin. (2016). *Jāygāh-i 'aql va īmān dar qīṣṣah-yi dhabḥ-i Ismā'īl* ('alayhi al-salām) [The Position of Reason and Faith in the Story of the Sacrifice of Ismail (AS)]. *Dīn va Jahān-i Mu'āṣir*, 3(1), 71–84. [In Persian]
9. Ghāzī Murādī, Ḥasan. (2014). *Dar-āmadī bar tafakkur-i intiqādī* [An Introduction to Critical Thinking]. Ākhtarān. [In Persian]
10. Kierkegaard, Søren. (1995). *Tarṣ va larz* [Fear and Trembling] (S. M. Fāṭimī, Trans.). Intishārāt-i Nūr. (Original work published 1843). [In Persian]
11. Muḥammadī Pūyā, Fatimah & Šālīhī, 'Abbās. (2014). Taḥlīl-i muḥtavā-yi Qur'ān-i Majīd bih istinād bih mafhūm-i intiqād [Content Analysis of the Holy Quran Based on the



Concept of Criticism]. *'Ulūm-i Tarbiyātī az Manẓar-i Islāmī*, 2(3), 25–50. <https://doi.org/10.30497/edus.2015.57480> [In Persian]