

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های فقهی

دوره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۵ ش، شماره ۴۳

فهرست

مقالات پژوهشی

تحلیل مبانی قرآنی «حق بر فراموشی» در عصر دیجیتال ۷

سیدعلی میرلوحی و مهدیه مهدوی کنی

سایه زبان مادری بر فهم متن وحی؛ چالشی هرمنوتیکی در تفاسیر معاصر فارسی ۳۹

سجاد محمدفام

عوامل و راهکارهای درمان «اختلال اضطراب اجتماعی» از دیدگاه قرآن کریم ۷۹

احسان نظری، حسن خرقانی و محمد سلطانیه

مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه مفسران فریقین درباره کید و استدراج خدا، با رویکرد واژگانی و کلامی ۱۱۹

کاوس روحی برندق و فرید بذرافشان مقدم

سیر تحول تاریخی مفهوم «عین الله» در آرای مفسران متقدم و معاصر؛ مطالعه ای آماری - تحلیلی بر

داده های تفسیری ۱۵۷

مینا شمخی، زهره بابا احمدی میلانی و عارف مسعودیان

بازخوانی انتقادی تفسیرهای علم‌گرایانه از آیات آفرینش انسان؛ نقد برداشت‌های تفسیری عبدالعلی بازرگان، حسن یوسفی اشکوری و عبدالصبور شاهین..... ۲۰۱

✍ حمید آریان و محمدجواد سقایی‌ریا

بازخوانی تفسیری آیه «فأراه الآیة الکبری» بر پایه نشانه‌شناسی رولان بارت و گفتمان قدرت فوکو..... ۲۳۵

✍ علی سلحشور

زیبایی‌شناسی هنری آیات فقهی با تأکید بر آیات حجاب ۲۷۳

✍ سعیده ممیزی

کارکرد معنایی اسماء الهی در پایان آیات سوره مجادله..... ۳۱۵

✍ محمدرضا واعظی‌راد و ابوالفضل خوش‌منش

تحلیل تطبیقی معناشناختی واژگان حوزه معنایی «قرار و سکون» در قرآن کریم..... ۳۵۱

✍ رحمان غُشریه

📌 مقالات ترویجی

بررسی مستندات قرآنی مشروع‌انگاری عملیات‌های انتحاری در آرای مسلم جودت ۳۸۱

✍ صغری فرزانه، علیرضا عبدالرحیمی و سید حسن عاملی

تحلیل معنایی سوره مبارکه «فجر» با رویکرد رمزگان پنج‌گانه رولان بارت ۴۲۳

✍ بتول محسنی‌راد و عبیداله کوچ‌توتازهی



A Quranic Analysis of the Foundations of the "Right to Be Forgotten" in the Digital Age

Seyed Ali Mir-Lohi¹ | Mahdieh Mahdavi Kani²

1. Corresponding Author, PhD Student, Department of Private Law, Faculty of Fiqh and Law, Shahid Motahari University and Higher School, Tehran, Iran. Email: s_a_m1375@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Women's Campus, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: mahdiemah@isu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 7 September 2025

Revised: No revision

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 29 October 2025

Keywords:

Right to Be Forgotten;
Privacy; Digital Age;
Satr (Concealment);
Tawbah (Repentance);
'Afw (Forgiveness);
Islāh (Reform); Şafh
(Forbearance); Quranic
Teachings.



Abstract

The purpose of this article is to explain and analyze the theoretical foundations derived from the Holy Quran for the modern legal concept of the 'right to be forgotten.' This research seeks to answer whether Quranic teachings have the necessary capacity to support individuals' right to control and delete their past personal information in the digital space. The study employs a descriptive-analytical method with an interdisciplinary approach (fiqh, law, and Quranic studies). The primary sources are the Holy Quran and authoritative exegeses; for analyzing legal dimensions, relevant legal documents and articles, jurisprudential rules, and narrative sources have been used. The findings indicate that core Quranic concepts such as satr (concealment of faults), tawbah (repentance), 'afw (forgiveness), islāh (reform), and şafh al-jamīl (gracious forbearance) form a coherent ethical-legal framework. Based on this framework, individuals have the right to be protected from permanent labeling due to past mistakes, and their human dignity is preserved by providing an opportunity for a fresh start. The article concludes that the teachings of the Holy Quran and Islamic tradition possess a high capacity for theoretical support and derivation of necessary principles for legislation concerning the 'right to be forgotten' in the digital age. These foundations can serve as a strong jurisprudential-ethical backing for Iran's legal system in facing this new challenge and offer an alternative model based on human dignity in contrast to Western approaches.

Cite this article: Mir-Lohi, S. A.; Mahdavi Kani, M. (2026). A Quranic Analysis of the Foundations of the "Right to Be Forgotten" in the Digital Age. *Quranic Doctrines*, 23(43), 7-38. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7449.2643>



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



Extended Abstract

Introduction

The digital age, while providing unprecedented access to information, has posed a fundamental challenge to privacy and human dignity, known as the "eternal permanence of data." In this space, any mistake, accusation, or personal information, once recorded in cyberspace, can remain forever, subjecting the individual to perpetual judgment. Before the advent of digital technology, forgetting was a natural and social process; due to physical limitations, information gradually faded from public consciousness. However, the digital revolution reversed this pattern, creating "complete digital memory" in which remembering became the norm and forgetting the exception. This infallible memory deprives individuals of the opportunity to start anew and return to society. In such a context, a new legal concept known as the "right to be forgotten" has emerged as a means to restore individuals' control over their past personal information. This right, recognized in important documents such as the EU General Data Protection Regulation (GDPR), allows individuals under certain circumstances to request the removal of irrelevant, outdated, or inaccurate personal data from search engines and databases. The landmark case in the modern history of this right was the 2014 ruling of the Court of Justice of the European Union (CJEU) in the "Google Spain" case, where an individual successfully requested the removal of links related to past financial problems that had disrupted his professional life. Despite the importance of this concept in Western legal systems, its theoretical foundations in Iran's legal system, which is based on Islamic jurisprudence, have been less explored. This research seeks to answer whether the ethical-legal concepts and principles in the Quran have the necessary capacity to support individuals' right to control and delete their past personal information in the digital space.

Method

The present study employs a descriptive-analytical method with an interdisciplinary approach encompassing fiqh, law, and Quranic studies. The primary sources are the Holy Quran and authoritative exegeses. For analyzing legal dimensions, relevant legal documents and articles, jurisprudential rules, and narrative sources have been used. A library-based approach was adopted for data collection.

Results

The findings indicate that the Holy Quran provides a theoretical framework for recognizing the "right to be forgotten":

The first core concept is *satr* (concealment of faults). *Satr* goes beyond a mere ethical recommendation; it is a mechanism for preserving human dignity and the health of social relations. The Holy Quran explicitly forbids spying on others and disclosing their hidden matters. The principle of *satr* is rooted in the divine attribute *Sattār al-'Uyūb* (the Veiler of Faults); while God is fully aware of His servants' mistakes, He conceals them to preserve



the opportunity for reform. The eternal permanence of information on the internet stands in contrast to this principle. It is possible to distinguish between *satr* and the concealment of testimony (*kitmān al-shahādah*), which is forbidden in *fiqh*; the latter concerns the violation of others' rights and judicial proceedings, whereas the right to be forgotten pertains to personal lapses and records that lack ongoing public or legal relevance.

The second concept is *tawbah* (repentance). In the logic of the Quran, repentance is not merely an apology but a transformative process that leads to the complete erasure of the effects of sin. The Quran states that repentance can turn bad deeds into good ones. In the digital space, the past never disappears, effectively eliminating the right to a fresh start that lies at the heart of repentance. The right to be forgotten is essentially a legal mechanism for implementing the erasing effect of repentance in society.

The third and fourth concepts are *'afw* (forgiveness), *ṣafḥ al-jamīl* (gracious forbearance), and *iṣlāḥ* (reform). *Ṣafḥ* is a higher degree than *'afw* and means completely erasing the trace of the fault from one's mind. *Ṣafḥ al-jamīl* (beautiful forgiveness) is forgiveness that is free from reproach and condescension, so that the wrongdoer does not feel humiliated. The right to be forgotten precisely seeks to realize such forgiveness in the digital space, so that even the label of "forgiven wrongdoer" is removed from the individual.

From a jurisprudential and legal perspective, although Iran's legal system has no independent law on the right to be forgotten, significant capacities exist. The jurisprudential rule of *lā ḍarar* (no harm) requires that the permanent retention of negative information that harms one's social standing or job opportunities be removed as an illegitimate harm. Also, based on the rule of *taslīṭ* (dominion), individuals have sovereignty over their personal data as intangible property. Comparative analysis shows that the American approach, due to the dominance of the First Amendment and the absolutization of free speech, considers the right to be forgotten a form of censorship and opposes it.

Conclusions

The findings of this research demonstrate that the ethical-legal framework of Islam not only has the capacity to accept the "right to be forgotten" but also offers an alternative, human-centered model in contrast to existing Western approaches. This Quranic framework rests on three fundamental principles: First, the principle of inherent human dignity, which requires that a person's honor not be constantly tarnished by past mistakes and that they be protected from the aggression of digital data. Second, the principle of the opportunity for redemption, which views humans as free and capable of change; the permanence of information in cyberspace imprisons individuals in the past and undermines their motivation for reform, while the right to be forgotten guarantees this right of liberation. Third, the principle of social welfare; unlimited access to records can lead to the weaponization of information and the creation of a society filled with rancor and exposure. The right to be forgotten ensures the psychological health of society by establishing a limit on remembrance. Finally, it is suggested that legislative bodies in Iran, utilizing rules such as *lā ḍarar*, *taslīṭ*, and the principle of the more important versus the important, initiate the process of drafting a comprehensive law on "personal data protection and the right to be forgotten" and operationalize this right by establishing a "National Data Protection Organization" as a supervisory body.



Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and the writing of the initial draft and subsequent versions (revised, edited, etc.).

Data Availability Statement

All sources used are cited in the references. No new empirical data were generated.

Acknowledgements

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

Ethical Considerations

The authors have meticulously avoided any research misconduct, including data distortion, plagiarism, and false authorship, and all citations have been made with complete scientific honesty.

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 conflicts of interest regarding the writing and publication of this article.

Declaration on the Use of AI Tools

In the preparation of this article, the authors did not use any artificial intelligence tools or generative AI technologies for content production, data analysis, or writing, and take full responsibility for the published content.



تحلیل مبانی قرآنی «حق بر فراموشی» در عصر دیجیتال

سیدعلی میرلوحی[✉] | مهدیه مهدوی کنی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فقه و حقوق، گروه حقوق خصوصی، دانشکده فقه و حقوق، دانشگاه و مدرسه عالی شهید مطهری (ره)، تهران، ایران. رایانامه: mirlohi@motahari.ac.ir
۲. استادیار، گروه معارف اسلامی، پردیس خاوران، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران. رایانامه: mahdiemah@isu.ac.ir

چکیده

هدف این مقاله تبیین و تحلیل مبانی نظری برآمده از قرآن کریم برای مفهوم حقوقی مدرن «حق بر فراموشی» است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که آیا آموزه‌های قرآنی ظرفیت لازم برای پشتیبانی از حق افراد مبنی بر کنترل و حذف اطلاعات شخصی گذشته خود در فضای دیجیتال را دارا هستند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی بین‌رشته‌ای (فقه، حقوق و مطالعات قرآنی) سامان یافته است. منابع اصلی پژوهش، آیات قرآن کریم و تفاسیر معتبر هستند و برای تحلیل ابعاد حقوقی موضوع، از اسناد و مقالات حقوقی مرتبط، قواعد فقهی و منابع روایی استفاده شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که مفاهیم قرآنی محوری مانند «ستر» (حفظ حریم و پوشاندن خطا)، «توبه» (فرصت بازگشت و محو آثار گذشته)، «عفو» (گذشت و نادیده گرفتن لغزش)، «اصلاح» (بازسازی عملی رفتار) و «صفح الجمیل» (گذشت زیبا و کریمانه)، یک چارچوب منسجم اخلاقی - حقوقی را شکل می‌دهند. بر اساس این چارچوب، افراد حق دارند از برجسب‌زنی دائمی ناشی از خطاهای گذشته خود در امان باشند و کرامت انسانی ایشان با فراهم آوردن فرصت شروع دوباره، حفظ گردد. نتیجه‌گیری مقاله حاکی از آن است که آموزه‌های قرآن کریم و سنت اسلامی ظرفیت بالایی برای پشتیبانی نظری و استنباط اصول لازم جهت قانون‌گذاری در حوزه «حق بر فراموشی» در عصر دیجیتال را داراست. این مبانی می‌توانند به عنوان یک پشتوانه فقهی - اخلاقی قوی برای نظام حقوقی ایران در مواجهه با این چالش جدید به کار گرفته شوند و الگویی جایگزین، مبتنی بر کرامت انسانی، در برابر رویکردهای غربی ارائه دهند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۳

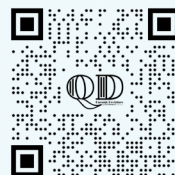
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۲

کلیدواژه‌ها

حق بر فراموشی، حریم خصوصی، عصر دیجیتال، ستر، توبه، عفو، اصلاح، صفح، آموزه‌های قرآنی



استناد: میرلوحی، سید علی؛ مهدوی کنی، مهدیه. (۱۴۰۵). تحلیل مبانی قرآنی «حق بر فراموشی» در عصر دیجیتال. آموزه‌های قرآنی، ۲۳ (۴۳)، ۷-۳۸.
<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7449.2643>

مقدمه

عصر دیجیتال ضمن فراهم آوردن دسترسی بی سابقه به اطلاعات، چالشی بنیادین را در برابر حریم خصوصی و کرامت انسانی قرار داده است: ماندگاری ابدی داده‌ها، هر خطا، اتهام یا اطلاعات شخصی، پس از ثبت در فضای مجازی، می‌تواند تا ابد باقی بماند و فرد را در معرض قضاوت دائمی قرار دهد. این «حافظه دیجیتال خطاناپذیر» فرصت شروع دوباره و بازگشت به اجتماع را از افراد سلب می‌کند. در چنین بستری، مفهوم حقوقی نوینی با عنوان «حَقِّ بر فراموشی»^۱ به عنوان راهکاری برای بازگرداندن کنترل افراد بر اطلاعات شخصی گذشته‌شان پدید آمده است. این حق، که در اسناد مهمی چون مقررات عمومی حفاظت از داده اتحادیه اروپا^۲ به رسمیت شناخته شده است، به افراد اجازه می‌دهد تا در شرایطی خاص، حذف داده‌های شخصی نامرتب، قدیمی یا نادرست را از موتورهای جست‌وجو و پایگاه‌های داده درخواست کنند. با وجود اهمیت این مفهوم در نظام‌های حقوقی غرب، مبانی نظری آن در نظام حقوقی ایران، که بر فقه اسلامی استوار است، کمتر کاویده شده است. این مقاله درصدد است تا این خلأ را با بازخوانی آموزه‌های قرآنی و روایی مرتفع سازد.

موضوع پژوهش: موضوع این پژوهش، تحلیل و تبیین مبانی نظری «حَقِّ بر فراموشی» در پرتو آموزه‌های قرآن کریم است. پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش است که آیا مفاهیم و اصول اخلاقی - حقوقی مطرح در قرآن، ظرفیت لازم برای پشتیبانی از حق افراد مبنی بر کنترل و حذف اطلاعات شخصی گذشته خود در فضای دیجیتال را دارا هستند یا خیر. این تحلیل بر مفاهیم «ستر» (پوشاندن خطا)، «توبه» (فرصت بازگشت) و «عفو» (گذشت اجتماعی) و همچنین مفاهیم مکمل «اصلاح» و «صفح الجمیل» متمرکز است.

اهمیت و ضرورت پژوهش: اهمیت این پژوهش از دو منظر قابل بررسی است. نخست، در بعد نظری، این تحقیق با ایجاد پیوندی میان یک مفهوم حقوقی مدرن و مبانی فقهی - اخلاقی اسلام، به غنی‌سازی ادبیات حقوق اسلامی در مواجهه با چالش‌های عصر دیجیتال کمک می‌کند. دوم، در بعد کاربردی، یافته‌های این پژوهش می‌تواند به عنوان یک پشتوانه نظری قوی برای نهادهای قانون‌گذار در ایران جهت تدوین قوانین مرتبط با حفاظت از داده‌ها و

1. The Right to be Forgotten

2. GDPR



حریم خصوصی در فضای مجازی به کار گرفته شود و راه را برای پذیرش قضایی این حق هموار سازد.

سؤال پژوهش: این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اصلی است: مبانی و اصول برآمده از قرآن کریم برای به رسمیت شناختن «حقّ بر فراموشی» در عصر دیجیتال کدام‌اند؟
فرضیه پژوهش: فرضیه اصلی این است که مفاهیم قرآنی و قواعد فقهی چارچوب نظری منسجم و کارآمد برای استنباط و پذیرش «حقّ بر فراموشی» را ارائه می‌دهند. این چارچوب بر اصولی چون کرامت ذاتی انسان، فرصت جبران، و صلاح جامعه استوار است و می‌تواند مبنای قانون‌گذاری در این حوزه قرار گیرد.

هدف پژوهش: اهداف اصلی این پژوهش عبارت‌اند از:

تحلیل چستی و ابعاد حقوقی «حقّ بر فراموشی» در نظام‌های حقوقی معاصر.
 کاوش مفهومی در کلیدواژه‌های قرآنی مرتبط با حفظ آبرو و گذشت از خطا.
 استنتاج مبانی و اصول قرآنی برای مشروعیت بخشی به «حقّ بر فراموشی».
 ارائه یک چارچوب نظری اسلامی برای قانون‌گذاری در حوزه حریم خصوصی دیجیتال.
پیشینه پژوهش: ادبیات پژوهشی مرتبط با موضوع را می‌توان به دو حوزه اصلی تقسیم کرد. حوزه نخست، شامل پژوهش‌های حقوقی است که به «حقّ بر فراموشی» در نظام‌های حقوقی غرب و ایران پرداخته‌اند. آثاری مانند مقاله «حقّ بر فراموش شدن در اتحادیه اروپا و نظام حقوقی ایران» (صادقی، ۱۳۹۵) و کتاب «حقّ بر فراموشی دیجیتال» (وکیلی، ۱۴۰۰) به تحلیل ابعاد حقوقی و چالش‌های اجرایی این حق پرداخته‌اند، اما فاقد رویکردی مبنایی از منظر فقه و قرآن هستند. حوزه دوم، شامل تحقیقات اسلامی در باب مفاهیم «حریم خصوصی»، «آبرو» و «ستر» است. پژوهشگرانی چون فضائلی (۱۳۸۹) و علوی (۱۳۹۳) به تفصیل به اهمیت حفظ آبرو و مؤمن در اسلام پرداخته‌اند، اما کاربرست مستقیم این مفاهیم را بر چالش‌های نوپدید عصر دیجیتال مانند «حقّ بر فراموشی» بررسی نکرده‌اند. وجه تمایز و نوآوری این مقاله در ایجاد پیوندی مستقیم و نظام‌مند میان این دو حوزه مطالعاتی است. تاکنون پژوهشی که به صورت متمرکز به استخراج مبانی «حقّ بر فراموشی» از دل مفاهیم قرآنی ستر، توبه و عفو بپردازد، انجام نشده است و این تحقیق درصدد پر کردن این خلأ پژوهشی است.
روش و ساختار پژوهش: این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی بین‌رشته‌ای

فقه، حقوق و مطالعات قرآنی) انجام می‌شود. برای گردآوری داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای، شامل کتب تفسیری، فقهی، حقوقی و مقالات علمی، استفاده شده است. ساختار مقاله به این شرح است: بخش نخست به تبیین مفهوم و جایگاه حقوقی «حق بر فراموشی» اختصاص دارد. بخش دوم، به تحلیل مفهومی کلیدواژگان قرآنی می‌پردازد. در بخش سوم، با پیوند میان مباحث پیشین، مبانی قرآنی این حق استنتاج می‌شود و در نهایت، مقاله با نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها به پایان می‌رسد.

یافته‌های پژوهش: یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های قرآن کریم یک چارچوب نظری منسجم و چندبعدی برای به رسمیت شناختن «حق بر فراموشی» ارائه می‌دهد. بر اساس این یافته‌ها، مفهوم «ستر» صرفاً به معنای حفظ حریم خصوصی نیست، بلکه اصلی فعال برای پوشاندن لغزش‌ها و جلوگیری از اشاعه دائمی آن‌هاست که مستقیماً با هدف «حق بر فراموشی» در مقابله با حافظه ابدی اینترنت، همسوست. «توبه» به عنوان مکانیسمی الهی - حقوقی، حق شروع دوباره و محو آثار گناه را برای فرد تضمین می‌کند و این اصل ماندگاری ابدی داده‌های منفی را که مانع بازگشت فرد به جامعه می‌شود، به چالش می‌کشد. در نهایت، مفهوم «عفو» و «صفح» جامعه را به گذشت و نادیده گرفتن خطاهای گذشته تشویق می‌کند تا از برچسب‌زنی دائمی جلوگیری کند و راه را برای اصلاح و بازسازی روابط اجتماعی هموار سازد. این سه مفهوم در کنار یکدیگر، بر اصولی بنیادین همچون کرامت ذاتی انسان، فرصت جبران و صلاح جامعه تأکید دارند که می‌تواند به عنوان پشتوانه‌ای استوار برای قانون‌گذاری در این حوزه مورد استناد قرار گیرد.

۱. چیستی و ابعاد حقوقی «حق بر فراموشی»

حق بر فراموشی یکی از مفاهیم نوظهور در حوزه حقوق حریم خصوصی است که به طور مستقیم با چالش‌های ناشی از ماندگاری اطلاعات در عصر دیجیتال پیوند خورده است. این حق، که می‌توان آن را «حق کنترل بر گذشته دیجیتال» نیز نامید، به افراد این اختیار را می‌دهد که تحت شرایطی خاص، حذف، محدودسازی یا عدم نمایش اطلاعات شخصی خود را که قدیمی، نامرتب یا غیرضروری هستند، از پایگاه‌های داده، موتورهای جست‌وجو و سایر بسترها درخواست کنند (Rosen, 2012, p. 88). این مفهوم صرفاً به معنای پاک کردن فیزیکی داده نیست، بلکه بیشتر بر



جلوگیری از دسترسی آسان و عمومی به اطلاعاتی تمرکز دارد که دیگر وجاهت قانونی یا اجتماعی برای انتشار ندارند.

۱-۱. تعریف و تاریخچه شکل‌گیری «حق بر فراموشی» در نظام‌های حقوقی غرب

«حق بر فراموشی» که از تمایل دیرینه بشر برای کنترل روایت شخصی و فرصت بازگشت به جامعه نشئت می‌گیرد، مفهومی است که ریشه‌های آن بسیار پیش‌تر از عصر دیجیتال وجود داشته است. این حق در واقع تلاشی است برای حفظ استقلال و کرامت انسانی در جهانی که حافظه دیجیتال، برخلاف حافظه انسانی، هرگز چیزی را فراموش نمی‌کند (Dhingra & Ty, 2025, p. 1). اگرچه فناوری‌های نوین ضرورت وجود چنین حقی را دوچندان کرده‌اند، اما بنیان‌های فلسفی و تاریخی آن را می‌توان در سنت‌های حقوقی و اجتماعی گذشته جست‌وجو کرد. نخستین تجلی‌های این حق در سنت‌های حقوقی فرانسه و ایتالیا تحت عنوان "le droit a l'oubli" و "diritto all'oblio" ظاهر شد. این مفاهیم در ابتدا به مجرمان بازپروری شده اجازه می‌داد تا از برچسب دائمی جرائم گذشته خود رها شوند و بتوانند دوباره به جامعه بازگردند. این اصل بر این باور استوار بود که کرامت انسانی نیازمند فرصتی برای تجدید حیات و ادغام مجدد در اجتماع است. به موازات آن، نظام‌های حقوقی در اروپا به تدریج قوانینی برای حفاظت از حریم خصوصی تدوین کردند که بعدها اساس مفهوم «حق بر فراموشی» در عصر دیجیتال را شکل داد (Same source, p. 2). پیش از ظهور فناوری دیجیتال، فراموشی یک فرایند طبیعی و اجتماعی بود. اطلاعات به دلیل محدودیت‌های فیزیکی مانند روزنامه‌هایی که در آشپوها زرد و فرسوده می‌شدند، به تدریج از آگاهی عمومی محو می‌شدند. ویکتور مایر شونبرگر این پدیده را «هزینه‌های تراکشی به خاطر سپردن» می‌نامد که عملاً به فراموشی تدریجی اجتماعی کمک می‌کرد. با این حال، انقلاب دیجیتال این الگو را معکوس کرد و «حافظه دیجیتال کامل» را به وجود آورد که در آن «به یاد سپردن» به یک اصل و «فراموشی» به یک استثنا تبدیل شد (Same source, p. ۳, ۴).

نقطه عطف در تاریخ مدرن این حق، رأی دیوان دادگستری اتحادیه اروپا (CJEU) در سال ۲۰۱۴ در پرونده معروف به «گوگل اسپانیا» بود (Same source, p. 5). در این پرونده، فردی به نام ماریو کوستخا گونزالس که سال‌ها پیش، از مشکلات مالی رهایی یافته بود، متوجه شد که جست‌وجوی نام او همچنان به یک آگهی حراج ملک مربوط به سال ۱۹۹۸ منتهی می‌شود



این «شبح دیجیتال» زندگی حرفه‌ای او را تحت تأثیر قرار داده بود. دیوان در رأی تاریخی خود اعلام کرد که موتورهای جست‌وجو به عنوان «کنترل‌کننده داده» مسئول هستند و افراد حق دارند تحت شرایطی خاص، درخواست حذف پیوندهایی را بدهند که به اطلاعات «ناکافی، نامرتب یا بیش از حد» منجر می‌شود. این رأی راه را برای تدوین ماده ۱۷ «مقررات عمومی حفاظت از داده» در اتحادیه اروپا هموار کرد که در سال ۲۰۱۸ لازم‌الاجرا شد. این ماده به صراحت «حق پاک کردن داده» را به رسمیت شناخت و شرایطی را مشخص کرد که تحت آن، افراد می‌توانند از کنترل‌کنندگان داده بخواهند اطلاعات شخصی‌شان را حذف کنند. به این ترتیب، «حق بر فراموشی» از ایده‌ای فلسفی به یک اصل حقوقی قابل اجرا تبدیل شد که نشان‌دهنده تلاش بشر برای بازپس‌گیری کنترل بر هویت دیجیتال خود در عصری است که با حافظه دائمی و نابخشدنی ماشین‌ها تعریف می‌شود (Same source, p. 5, 6).

۲-۱. جایگاه «حق بر فراموشی» در نظام حقوقی ایران

در نظام حقوقی ایران، «حق بر فراموشی» به صورت یک تأسیس حقوقی مستقل و مدون وجود ندارد. قوانین موجود بیشتر بر جنبه‌های سنتی حریم خصوصی تمرکز دارند. با این حال، ظرفیت‌های قابل توجهی برای پذیرش این حق از طریق تفسیر اصول کلی حقوقی و فقهی وجود دارد. اصل کرامت انسانی (مذکور در بند ۶ اصل ۲ قانون اساسی) و قاعده فقهی «حرمت آبروی مؤمن» می‌توانند مبنایی برای استدلال به نفع این حق باشند. علاوه بر این، قواعد فقهی مشخصی می‌توانند مستقیماً در این زمینه به کار گرفته شوند. قاعده «لاضرر» که هرگونه ضرر و زیان نامشروع را نفی می‌کند، یکی از این مبانی است. بقای دائمی اطلاعات منفی و قدیمی که به حیثیت اجتماعی، سلامت روان یا فرصت‌های شغلی فرد لطمه می‌زند، مصداق بارز «ضرر» است که باید بر اساس این قاعده، رفع گردد. همچنین، قاعده تسلط که سلطه مالکانه افراد بر اموالشان را به رسمیت می‌شناسد، با یک تفسیر موسع می‌تواند بر داده‌های شخصی نیز حاکم باشد. در عصر اطلاعات، داده‌های شخصی بخشی از دارایی‌های معنوی فرد محسوب می‌شوند و او باید حق کنترل، تحدید و حذف آن‌ها را داشته باشد. افزون بر این، اصالة البرائة (اصل برائت) ایجاب می‌کند که پس از سپری شدن دوره مجازات یا اثبات بی‌گناهی، فرد به حالت اولیه بازگردد و جامعه او را بری از خطا بداند؛ امری که با ماندگاری سوابق دیجیتال در تضاد است (شاکری، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۵). ماده ۵۸ قانون مجازات اسلامی مصوب ۱۳۹۲ که بر «محکومیت‌های تبعی» و زوال



آن‌ها پس از مدتی معین تأکید دارد، نشان‌دهنده پذیرش نوعی «فراموشی قانونی» در حوزه کیفری است. همچنین، «قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی» (مصوب ۱۳۸۳) با تأکید بر حفظ حیثیت، آبرو و حریم خصوصی افراد، ظرفیت دیگری را برای حمایت از این حق فراهم می‌آورد. با وجود این، خلأ قانونی مشخص در این زمینه، ضرورت تدوین مقرراتی شفاف را دوچندان می‌کند.

۳-۱. تحلیل تطبیقی: چالش «حق بر فراموشی» در نظام حقوقی آمریکا

برای درک بهتر جایگاه الگوی اسلامی، مقایسه آن با نظام حقوقی آمریکا روشنگر است. در ایالات متحده، برخلاف اروپا، پذیرش «حق بر فراموشی» با موانع بسیار جدی روبه‌روست. دلیل اصلی این امر غلبه و تفسیر موسع از متمم اول قانون اساسی است که بر آزادی بیان^۳ تأکید دارد. دادگاه‌های آمریکایی به طور سنتی، هرگونه محدودیت بر انتشار اطلاعات حقیقی^۴ را که به صورت قانونی به دست آمده باشد، برنمی‌تابند و آن را نوعی سانسور دولتی غیرقابل قبول تلقی می‌کنند (Kaganoff, 2021, p. 253). این رویکرد عمیقاً در این باور ریشه دارد که محدود کردن دسترسی به اطلاعات، حتی اگر قدیمی یا مضر باشند، با اصول جامعه آزاد در تضاد است و می‌تواند به بازنویسی تاریخ منجر شود. فلسفه حقوقی حاکم بر آمریکا، «بازار آزاد ایده‌ها» را ترویج می‌کند. بر اساس این نظریه، بهترین راه برای مقابله با سخن نادرست یا مضر سخن درست‌تر است نه حذف یا سرکوب اطلاعات (Lavelle, 2018, p. 18). دادگاه‌ها معتقدند که شهروندان باید به تمام اطلاعات دسترسی داشته باشند تا خود بتوانند حقیقت را تشخیص دهند.

از این منظر، اعطای حق حذف اطلاعات به افراد، حتی با نیت خیرخواهانه، شبیه لغزنده به سمت سانسور و کنترل محتوا دیده می‌شود که می‌تواند آزادی مطبوعات و حق مردم برای دانستن را به خطر اندازد (Kaganoff, 2021, p. 258). به همین دلیل، تلاش‌ها برای وارد کردن مفهومی شبیه به «حق بر فراموشی در آمریکا»، با این استدلال که با چارچوب‌های متمم اول قانون اساسی ناسازگار است، با مقاومت جدی مواجه شده است (Lavelle, 2018, p. 20). این تضاد ارزش رویکرد مبتنی بر «کرامت انسانی» در GDPR اروپا و الگوی اسلامی پیشنهادی را برجسته‌تر می‌کند. در حالی که نظام آمریکایی به آزادی بیان وزن تقریباً مطلق می‌دهد و آن

3. Freedom of Speech

4. truthful information



را در برابر سایر حقوق در اولویت قرار می‌دهد، الگوی اسلامی - اروپایی تلاش می‌کند توازنی دقیق میان این حق و حقوق بنیادین دیگری یعنی «کرامت انسانی»، «حَقِّ بر حریم خصوصی» و فرصت بازسازی هویت فردی برقرار کند. نظام اروپایی بر این باور استوار است که نباید افراد برای همیشه با اشتباهات گذشته‌شان داغ ننگ بخورند و این امر بخشی از کرامت انسانی آن‌هاست (Bennett, 2012, p. 168).

مشخصه	رویکرد قرآنی	رویکرد اروپایی (GDPR)	رویکرد آمریکایی
مبنای فلسفی و حقوقی	آموزه‌های قرآنی و فقهی؛ مفاهیمی چون ستر، عفو، توبه و کرامت ذاتی انسان.	حقوق بشر؛ حفاظت از داده‌های شخصی به عنوان یک حق بنیادین (ماده ۱۷ GDPR).	متمم اول قانون اساسی؛ حفاظت از آزادی بیان و مطبوعات.
ارزش محوری	کرامت انسانی و فرصت اصلاح و بازگشت به جامعه.	کرامت انسانی و «حق تعیین سرنوشت اطلاعاتی»	آزادی بیان و ترویج «بازار آزاد ایده‌ها»
نحوه توازن حقوق	ایجاد توازن میان حَقِّ بر حریم خصوصی و کرامت فردی با منافع عمومی، با اولویت دادن به فرصت جبران برای فرد.	ایجاد توازن میان حق پاک کردن داده‌ها با آزادی بیان و حَقِّ دسترسی به اطلاعات از طریق استثنائات مشخص (مثلاً منافع عمومی، آرشیو تاریخی و...).	اولویت مطلق برای آزادی بیان؛ هرگونه محدودیت بر انتشار اطلاعات حقیقی نوعی سانسور تلقی می‌شود.
نتیجه عملی	تمرکز بر انسان محوری؛ جلوگیری از انگ دائمی و فراهم کردن امکان بازسازی هویت فردی.	افراد حق دارند درخواست حذف پیوندهای نامرتبط، قدیمی یا ناکافی را از موتورهای جست‌وجو بدهند.	عدم شناسایی «حَقِّ بر فراموشی»؛ اطلاعات حقیقی و قانونی، حتی اگر مضر باشند، در دسترس عموم باقی می‌مانند.
چالش اصلی	تدوین چارچوب حقوقی دقیق و نحوه اجرای آن در فضای دیجیتال جهانی.	اجرای فرامرزی (مرزهای دیجیتال) و واگذاری مسئولیت تصمیم‌گیری به شرکت‌های خصوصی.	ناتوانی در محافظت از افراد در برابر آسیب‌های ناشی از ماندگاری دائمی اطلاعات شخصی در اینترنت.

جدول ۱: مقایسه تطبیقی رویکردهای مختلف به «حَقِّ بر فراموشی»

تحلیل فوق نشانگر آن است که الگوی برآمده از آموزه‌های قرآنی می‌تواند راه سومی را پیشنهاد دهد که نه آزادی بیان را مطلق می‌انگارد و نه صرفاً بر داده محوری و شفافیت بی‌قید و شرط استوار است. چنین الگویی بر «انسان» و «فرصت رشد و اصلاح او» تمرکز دارد و می‌پذیرد که



حافظه دائمی و نابخشودنی اینترنت می‌تواند مانعی برای رستگاری و بازگشت فرد به جامعه باشد. در واقع، این رویکرد به جای تمرکز بر اطلاعات به عنوان کالایی عمومی، بر فرد و حق او برای کنترل روایت زندگی‌اش تأکید می‌کند و به این ترتیب، با مبانی حقوق بشر که کرامت را در مرکز قرار می‌دهد، همسویی بیشتری می‌یابد.

۲. تحلیل مفهومی کلیدواژه‌های قرآنی مرتبط

آموزه‌های قرآن کریم اگرچه به طور مستقیم به پدیده‌های عصر دیجیتال نپرداخته‌اند، اما حاوی اصول و مفاهیمی جهان‌شمول هستند که می‌توانند برای مواجهه با چالش‌های نوپدید به کار گرفته شوند. «حقّ بر فراموشی» با تمام ابعاد مدرن خود، در هسته معنایی‌اش با مفاهیمی چون حفظ آبرو، فرصت جبران و گذشت اجتماعی پیوندی عمیق دارد. در این بخش، سه مفهوم کلیدی «ستر»، «توبه» و «عفو» به عنوان پایه‌های نظری این حق در چارچوب قرآنی تحلیل می‌شوند.

۱-۲. مفهوم «ستر» و دلالت‌های آن بر حفظ آبرو

«ستر» در لغت به معنای پوشاندن و مخفی کردن است و در فرهنگ اسلامی، اصلی اخلاقی - اجتماعی است که بر لزوم پرده‌پوشی بر عیوب و لغزش‌های خود و دیگران تأکید دارد. این مفهوم فراتر از یک توصیه اخلاقی صرف، به سازوکاری برای حفظ کرامت انسانی و سلامت روابط اجتماعی تبدیل می‌شود. قرآن کریم به صراحت از تجسس و افشای امور پنهانی دیگران نهی می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا» (حجرات/۱۲)؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها پرهیزید که پاره‌ای از گمان‌ها گناه است و تجسس نکنید». علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، «تجسس» را به معنای پیگیری و تفتیش عیوب پنهانی مردم می‌داند که جامعه را به سمت بی‌اعتمادی و فروپاشی سوق می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۸، ص. ۳۲۵). اصل «ستر» ریشه در یکی از صفات الهی یعنی «سِتَّارِ الْعُيُوبِ» (بسیار پوشاننده عیب‌ها) دارد. خداوند در عین آگاهی کامل بر خطاهای بندگان، بنا را بر پوشاندن آن می‌گذارد تا فرصت اصلاح از بین نرود. این رویکرد الهی، الگویی برای رفتار اجتماعی مؤمنان است. از این منظر، ماندگاری ابدی اطلاعات منفی در فضای مجازی و دسترسی آسان همگان به آن، نقطه مقابل اصل «ستر» است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۲۲، ص. ۱۸۹). حافظه دیجیتال، برخلاف سنت الهی و قرآنی، هیچ چیز را نمی‌پوشاند و با بازنشر مداوم اشتباهات گذشته، عملاً فرصت جبران را از فرد سلب می‌کند. بنابراین،



«حقّ بر فراموشی» را می‌توان تجلی مدرن اصل «ستر» در عصر دیجیتال دانست. همان‌طور که «ستر» در فضای فیزیکی از افشای اطلاعات زیان‌بار و بی‌ارتباط با زمان حال جلوگیری می‌کند، «حقّ بر فراموشی» نیز به دنبال محدود کردن دسترسی به داده‌هایی است که با گذشت زمان، اهمیت و ارتباط خود را از دست داده و صرفاً به ابزاری برای برچسب‌زنی و قضاوت دائمی تبدیل شده‌اند (شیری و همکاران، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۲).

ممکن است برخی با استناد به آیاتی که بر لزوم «شهادت دادن» (الشهادة) تأکید دارند (مانند «وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ»؛ (بقره/۲۸۲) یا آیاتی که خواستار اجرای برخی «حدود الهی» در ملأ عام هستند (مانند «وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»؛ نور/۲)، استدلال کنند که اسلام همیشه به دنبال پرده‌پوشی و فراموشی نیست. پاسخ به این شبهه در تفکیک دقیق میان حوزه‌ها نهفته است. اولاً آیاتی که به شهادت دادن امر می‌کنند، مربوط به فرایند دادرسی عادلانه و احقاق حقوق الناس (حقوق دیگران) یا حقوق جامعه در دادگاه صالح است. در اینجا کتمان شهادت موجب تضییع حق یک فرد یا اختلال در نظم عمومی می‌شود و با «ستر» که ناظر به لغزش‌های شخصی و حفظ آبروی فردی است، موضوعاً متفاوت است. ثانیاً اجرای علنی حدود، مربوط به جرائم بسیار سنگین و اثبات‌شده‌ای است که فلسفه‌اش بازدارندگی عمومی و پیشگیری از جرم است. این موارد استثنایی قاعده کلی «ستر» را نقض نمی‌کنند (بیگی، ۱۳۹۶، ص. ۱۵۳). «حقّ بر فراموشی» نیز دقیقاً در همین مرز حرکت می‌کند. این حق به معنای کتمان شهادت در دادگاه یا جلوگیری از اجرای عدالت نیست، بلکه عمدتاً به سه حوزه مربوط می‌شود:

- لغزش‌های شخصی که جنبه عمومی و حقوقی ندارند.
- اتهامات اثبات‌نشده که حیثیت فرد را لکه‌دار کرده‌اند.
- جرائمی که فرد دوره مجازات آن را سپری کرده است و طبق منطق «زوال محکومیت‌های تبعی»، باید به جامعه بازگردد. بنابراین، مرز میان «ستر» و «کتمان شهادت» همان مرز میان حفظ کرامت فردی در لغزش‌های گذشته و ضرورت اجرای عدالت در جرائم مرتبط با حقوق جامعه است (سجادی‌نژاد، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۰).

۲-۲. فلسفه «توبه» به مثابه حق شروع دوباره

«توبه» در منطق قرآن صرفاً عذرخواهی از خداوند نیست، بلکه فرایندی دگرگون‌کننده است که به محو کامل آثار گناه و بازگشت به حالت پاک‌ی اولیه منجر می‌شود. توبه یک «حق» است که خداوند برای



بندگان قائل شده است تا راه بازگشت هرگز بسته نماند. اوج این نگاه در آیه ۷۰ سوره فرقان نمایان است: «إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ»؛ «مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و کار شایسته کند. پس خداوند بدی‌هایشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند». این آیه نشان می‌دهد که اثر گناه نه تنها پاک، بلکه به امری مثبت تبدیل می‌شود (قربانخانی و طیب حسینی، ۱۴۰۴، ص. ۲۵). این فلسفه با ماهیت «حافظه‌خطاناپذیر اینترنت» در تضاد کامل قرار دارد. در فضای دیجیتال، گذشته هرگز پاک نمی‌شود و سوابق منفی افراد، حتی پس از اصلاح و پشیمانی، همچون سایه‌ای دائمی آن‌ها را دنبال می‌کند. این ماندگاری عملاً حق شروع دوباره را که در قلب مفهوم توبه نهفته است، از بین می‌برد. فردی که در گذشته مرتکب خطا شده است، حتی پس از جبران، همچنان با جست‌وجویی ساده در اینترنت، با آن خطا شناخته می‌شود و این امر مانع از بازپذیری کامل او در جامعه می‌گردد. در واقع، «حقی بر فراموشی» سازوکاری حقوقی برای پیاده‌سازی اجتماعی «اثر محوکنندگی توبه» است. این حق به فردی که مسیر خود را اصلاح کرده است، اجازه می‌دهد تا از جامعه بخواهد که او را بر اساس وضعیت کنونی‌اش قضاوت کند نه بر اساس نسخه بایگانی شده و نامرتب گذشته‌اش. این حق فرصت بازسازی هویت اجتماعی را فراهم می‌آورد و از حبس ابد افراد در زندان دیجیتال گذشته‌شان جلوگیری می‌کند (اسلامی و فیضی، ۱۳۹۵، ص. ۳۴).

۲-۳. ابعاد اجتماعی «عفو» و «صفح»؛ گذار از گذشته

قرآن کریم علاوه بر تشویق به اصلاح فردی (توبه)، بر لزوم گذشت و بخشش در سطح اجتماعی نیز تأکید فراوان دارد. واژگان «عفو» (گذشتن از گناه) و «صفح» (روی گرداندن و نادیده گرفتن کامل خطا) بارها در قرآن به کار رفته‌اند. «صفح» مرتبه‌ای بالاتر از «عفو» است و به معنای پاک کردن کامل اثر خطا از ذهن و قلب است، گویی که هرگز رخ نداده است: «فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (حجر/ ۸۵)؛ «پس گذشت کن، گذشتی زیبا». این تأکید بر گذشت برای ساختن جامعه‌ای سالم و به دور از کینه‌توزی است. جامعه‌ای که افرادش دائماً خطاهای یکدیگر را به رخ می‌کشند، جامعه‌ای ایستا و بیمار است. قرآن به دنبال ایجاد جامعه‌ای پویاست که بر امید به اصلاح و نگاه به آینده استوار است. دسترسی دائمی به سوابق منفی افراد در فضای مجازی، مانع تحقق این هدف می‌شود و فرهنگ «عدم گذشت» را ترویج می‌دهد. هر فردی با انبوهی از داده‌های منفی دیگران روبه‌روست و خود نیز نگران است که با داده‌های منفی گذشته‌اش قضاوت شود. «حقی بر فراموشی» در این بستر ابزاری برای تحقق «صفح الجمیل» در مقیاس اجتماعی و دیجیتال است. این حق جامعه را تشویق می‌نماید تا از خطاهای



گذشته افراد عبور کند و به آن‌ها اجازه دهد بدون بار سنگین سوابق دیجیتال، در حیات اجتماعی مشارکت کنند (عباسی و همکاران، ۱۳۹۶، ص. ۸-۱۰). این امر نه تنها به نفع فرد، بلکه به نفع کل جامعه است، زیرا از انباشت نفرت و بی‌اعتمادی جلوگیری می‌کند و سرمایه اجتماعی را تقویت می‌نماید.

۲-۴. مفهوم «اصلاح»؛ نمود اجتماعی توبه

توبه فرایندی درونی و قلبی برای بازگشت به سوی خداوند است، اما اسلام به بعد درونی اکتفا نمی‌کند و بر نمود بیرونی و اجتماعی آن یعنی «اصلاح» تأکید دارد. قرآن کریم در موارد متعدد، توبه را در کنار اصلاح ذکر می‌کند: «إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُّوا» (بقره/۱۶۰)؛ «مگر کسانی که توبه کردند و [اعمال خود را] اصلاح نمودند و [آنچه را کتمان کرده بودند] آشکار ساختند». این تقارن نشان می‌دهد که توبه واقعی باید به اصلاح عملی در رفتار فرد و جبران خسارت‌های گذشته منجر شود (قرائتی، ۱۳۹۶، ص. ۴۳). «حَقِّ بر فراموشی» دقیقاً در این نقطه نقشی حیاتی ایفا می‌کند. این حق شرط لازم برای امکان پذیر شدن «اصلاح» در جامعه است. فردی را تصور کنید که از گذشته‌اش پشیمان شده و تمام تلاش خود را برای جبران و تبدیل شدن به یک شهروند مفید به کار گرفته است. اما سوابق دیجیتال منفی او (یک اتهام قدیمی، یک اشتباه دوران جوانی، یا یک ورشکستگی تجاری) به راحتی در دسترس همگان قرار دارد. این سوابق مانعی بزرگ‌اند که اجازه نمی‌دهند جامعه «اصلاح» او را بپذیرد. کارفرمایان از استخدام او سر باز می‌زنند، همسایگان به او اعتماد نمی‌کنند و او در تعاملات اجتماعی‌اش مدام با گذشته‌اش قضاوت می‌شود. در چنین شرایطی، ماندگاری ابدی داده‌ها عملاً فرد تائب را از حق «اصلاح» اجتماعی محروم می‌کند و انگیزه برای تغییر را از بین می‌برد. «حَقِّ بر فراموشی» با حذف این موانع به فرد اجازه می‌دهد تا ثمره توبه خود را در عمل ببیند و جامعه نیز بتواند نسخه اصلاح شده او را بپذیرد.

۲-۵. «صفح الجمیل»؛ اوج گذشت کریمانه

چنان‌که اشاره شد، «صفح» مرتبه‌ای بالاتر از «عفو» است. اما قرآن به این نیز بسنده نکرده است و از مفهومی بالاتر به نام «صفح الجمیل» یا «گذشت زیبا» سخن می‌گوید: «فَاصْفَحْ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ» (حجر/۸۵). مفسران در تبیین «گذشت زیبا» گفته‌اند که این نوع گذشت نه تنها عاری از هرگونه سرزنش و منت‌گذاری است، بلکه به گونه‌ای است که فرد خطاکار احساس حقارت و شرمندگی نکند و کرامت او حفظ شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۲، ص. ۱۹۶). این گذشت فراموشی فعالانه خطاست، به نحوی که



گویی هرگز رخ نداده است. این دقیقاً همان فلسفه عمیقی است که در «حَقِّ بر فراموشی» نهفته است. هدف این حق صرفاً بخشیده شدن فرد نیست، بلکه حذف برچسب «خطاکار بخشیده شده» است. اگر داده‌های منفی فرد برای همیشه باقی بمانند، حتی اگر جامعه او را ببخشد، او همواره به عنوان کسی شناخته می‌شود که «زمانی خطاکار بوده و اکنون بخشیده شده است». این برچسب دائمی با کرامت انسانی و مفهوم «صفح جمیل» در تضاد است. «حَقِّ بر فراموشی» با حذف داده‌های نامرتبط، به دنبال تحقق همین «گذشت زیبا» در فضای دیجیتال است؛ گذشتی که به فرد اجازه می‌دهد بدون حمل بار سنگین گذشته، با هویتی نو و بدون احساس حقارت به زندگی اجتماعی‌اش ادامه دهد.

۳. استنتاج مبانی قرآنی «حَقِّ بر فراموشی»

از بطن مفاهیم تحلیل شده می‌توان اصول حقوقی - اخلاقی کلی‌تری را استنتاج کرد که زیربنای قرآنی لازم برای مشروعیت بخشی به این حق مدرن را فراهم می‌سازند.

۱-۳. اصل کرامت ذاتی انسان

مهم‌ترین اصلی که مفاهیم فوق بر آن استوارند، اصل کرامت ذاتی انسان است. قرآن کریم با عبارت «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء/۷۰)، جایگاهی والا برای انسان، فارغ از عملکرد او، قائل می‌شود. ستر ابراری برای حفظ همین کرامت است. توبه فرصت بازسازی این کرامت را فراهم می‌کند و عفو تجلی اجتماعی احترام به این کرامت است. در مقابل، حافظه ابدی اینترنت و برچسب‌زنی دائمی افراد بر اساس داده‌های قدیمی، با این اصل در تضاد است. «حَقِّ بر فراموشی» با شکستن این چرخه، به دنبال آن است که از کرامت انسانی در برابر تعرض دائمی داده‌های دیجیتال محافظت کند (غلامی و مؤذن‌زادگان، ۱۳۹۶، ص. ۵۵).

۲-۳. اصل فرصت - جبران

منطق قرآن برخلاف بسیاری از نظام‌های فکری، انسان را موجودی مختار و قادر به تغییر و اصلاح می‌داند. کل فلسفه ارسال رسل و انزال کتب، بر مبنای فراهم آوردن فرصت برای رشد و کمال استوار است. مفاهیم توبه و عفو به طور مستقیم این اصل فرصت - جبران را تضمین می‌کنند. توبه فرصتی الهی برای بازگشت فردی است و عفو فرصتی اجتماعی برای پذیرش مجدد فرد اصلاح شده (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۵، ص. ۲۰۲). ماندگاری اطلاعات در فضای دیجیتال، این اصل را



به طور جدی به خطر می‌اندازد. حتی اگر فردی کاملاً تغییر کرده و گذشته خود را جبران نموده باشد، سوابق دیجیتال او همچنان مدرکی دائمی علیه او باقی می‌ماند و مانع از آن می‌شوند که جامعه این تغییر را بپذیرد. این وضعیت فرد را در گذشته‌اش محبوس می‌کند و انگیزه برای اصلاح را از بین می‌برد. «حقّ بر فراموشی»، با فراهم کردن امکان حذف یا محدودسازی دسترسی به اطلاعات نامرتبط گذشته، عملاً به اجرایی شدن اصل فرصت - جبران در دنیای مدرن کمک می‌کند. این حقّ اذعان دارد که افراد حق دارند از سایه دائمی گذشته خود رها شوند تا بتوانند آینده‌ای متفاوت بسازند (قبولی درافشان و همکاران، ۱۳۹۷، ص. ۱۲۵ و ۱۲۶).

۳-۳. اصل صلاح جامعه

هدف نهایی آموزه‌های اجتماعی قرآن ساختن جامعه‌ای سالم، پویا و مبتنی بر اعتماد و امید است. جامعه‌ای که افراد آن دائماً در حال مچ‌گیری و یادآوری خطاهای یکدیگر باشند، جامعه بیمار و فروپاشیده است. اصل ستر و عفو مستقیماً به تأمین صلاح و سلامت جامعه کمک می‌کنند. ستر با جلوگیری از اشاعه فحشا و بدبینی، اعتماد عمومی را حفظ می‌کند، و عفو با شکستن چرخه‌های کینه و انتقام، سرمایه اجتماعی را افزایش می‌دهد. در عصر دیجیتال، دسترسی نامحدود به سوابق همه افراد می‌تواند به «سلاح‌سازی از اطلاعات»^۵ منجر شود که در آن از گذشته افراد برای تخریب موقعیت فعلی آن‌ها استفاده می‌شود. این امر فضای عمومی را مسموم می‌سازد و به جای ترویج اصلاح، فرهنگ افشاگری و انتقام‌جویی را تقویت می‌کند. جامعه‌ای که در آن هیچ‌کس نمی‌تواند گذشته‌اش را پشت سر بگذارد، جامعه‌ای مملو از ترس و بی‌اعتمادی خواهد بود (زمانی و عطار، ۱۳۹۵، ص. ۹۴). «حقّ بر فراموشی» با ایجاد مرز مشخص برای یادآوری گذشته، به حفظ صلاح جامعه کمک می‌کند. این حق با ترویج فرهنگ گذشت و با حرکت به جلو، جامعه را به سمت سلامت و پویایی سوق می‌دهد.

۴. چالش‌های اجرایی و راهکارهای موازنه‌ساز

به رسمیت شناختن «حقّ بر فراموشی» به معنای نادیده گرفتن سایر حقوق و مصالح اجتماعی نیست. یک نظام حقوقی کارآمد باید بتواند میان حقوق متعارض توازن برقرار کند.



۴-۱. تراجم حقوق؛ موازنه میان حق فراموشی و آزادی اطلاعات با اصل «اهم و مهم»

اجرای «حق بر فراموشی» علی‌رغم اهمیتش در حفاظت از کرامت انسانی در عصر دیجیتال، با چالش‌های حقوقی، فنی و عملیاتی پیچیده‌ای روبه‌روست. این چالش‌ها عمدتاً از تضاد میان این حق و سایر حقوق بنیادین و همچنین از ماهیت فرامرزی و پویای اینترنت نشئت می‌گیرند. یکی از اساسی‌ترین چالش‌های حقوقی ایجاد توازن میان «حق بر فراموشی» و ارزش‌های متعارض دیگر، به‌ویژه آزادی بیان و حق دسترسی عمومی به اطلاعات است. این حق مطلق نیست و باید در برابر منافع عمومی سنجیده شود. برای مثال، درخواست‌های مربوط به حذف اطلاعات دقیق و مرتبط با چهره‌های عمومی، تاریخچه کیفری یا عملکرد حرفه‌ای افراد معمولاً به دلیل منافع مشروع عمومی رد می‌شوند. پرونده یک جراح هلندی که به دلیل سهل‌انگاری پزشکی توبیخ شده بود، نمونه بارزی از این توازن است. دادگاه عالی هلند در نهایت حکم داد که منافع ایمنی بیماران بر حق حریم خصوصی آن جراح اولویت دارد و نام او نباید از یک وب‌سایت لیست سیاه حذف شود (Dhingra & Tyagi, 2025, p. 9). چالش مهم دیگر، «خصوصی‌سازی عدالت» است. با صدور رأی گوگل اسپانیا، مسئولیت تصمیم‌گیری درباره درخواست‌های حذف پیوندها، به شرکت‌های خصوصی مانند گوگل و مایکروسافت واگذار شد. این شرکت‌ها اکنون به عنوان داوران خط مقدم برای ایجاد توازن میان حریم خصوصی و آزادی بیان عمل می‌کنند، درحالی‌که مسئولیت اصلی‌شان در برابر سهام‌داران آن‌هاست نه منافع عمومی. این فرایندها اغلب شفافیت لازم را ندارند و تحقیقات نشان داده است که در رسیدگی به موارد مشابه، ناهماهنگی‌های قابل توجهی وجود دارد که باعث می‌شود تصمیمات دلخواهی به نظر برسند (Ausloos, cited in Dhingra & Tyagi, 2025, p. 7). علاوه بر این، فناوری‌های نوظهور مانند بلاک‌چین، که ذاتاً برای تغییرناپذیری طراحی شده‌اند، با اصل حق پاک کردن داده در تضادند. همچنین، سیستم‌های هوش مصنوعی که بر روی مجموعه داده‌های عظیم آموزش دیده‌اند، ممکن است اطلاعات را حتی پس از حذف منابع اصلی، حفظ و بازنشر کنند. بنابراین، یافتن راه‌حل‌های پایدار نیازمند ترکیبی از نوآوری‌های حقوقی، فنی و اجتماعی است تا بتوان به تعادلی کارآمد میان فراموشی و حافظه در جهان دیجیتال دست یافت. جدول زیر به صورت خلاصه تقابل اصلی میان این حق و سایر حقوق را نشان می‌دهد.

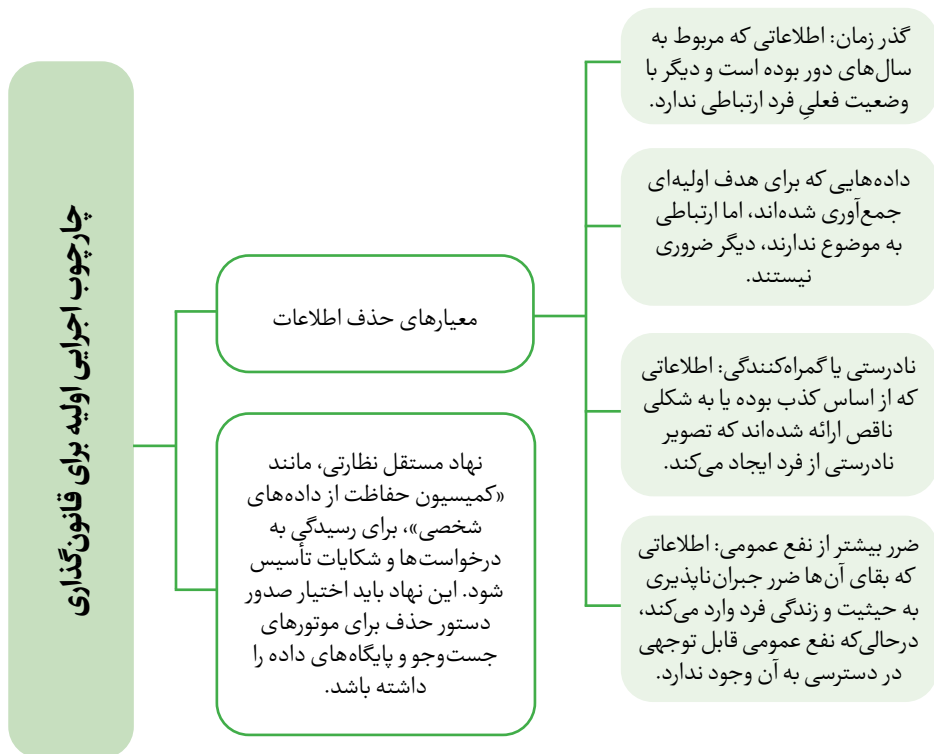


محور	استدلال‌های موافق (در حمایت از حَقِّ بر فراموشی)	استدلال‌های مخالف (در نقد حَقِّ بر فراموشی)
کرامت انسانی	افراد نباید برای همیشه با اشتباهات گذشته خود تعریف شوند، و حق شروع دوباره دارند.	تاریخچه و سوابق افراد بخشی از هویت عمومی آن‌هاست و نباید دستکاری شود.
حریم خصوصی	کنترل بر اطلاعات شخصی، جزء اساسی حق حریم خصوصی در عصر دیجیتال است.	اطلاعاتی که به صورت قانونی منتشر شده است، دیگر در حوزه خصوصی فرد قرار نمی‌گیرد.
آزادی بیان	این حق به سانسور منجر نمی‌شود، بلکه اطلاعات نامرتبط و مضر را از دسترس خارج می‌کند.	حذف اطلاعات نوعی سانسور است و حق جامعه برای دانستن و دسترسی به اطلاعات را محدود می‌کند.
منافع عمومی	جلوگیری از برچسب‌زنی دائمی به نفع سلامت روان جامعه و بازپذیری افراد است.	منافع عمومی در دسترسی آزاد به تاریخ و بایگانی‌ها بر منافع فردی اولویت دارد.
اجرای فنی	می‌توان با اعمال فیلترهای جغرافیایی و تکنیک‌های دیگر، آن را به شکل مؤثری اجرا کرد.	اجرای کامل این حق در شبکه جهانی اینترنت غیرممکن و هزینه‌بر است.

جدول ۲: تحلیل تطبیقی استدلال‌های موافق و مخالف «حَقِّ بر فراموشی»

۴-۲. ارائه یک چارچوب اجرایی اولیه برای قانون‌گذاری

بنیان فقهی نظام حقوقی کشور ما برای حل این تعارض، امکان بهره‌مندی از مفهوم فقهی «اهمّ و مهم» یا «تزام حقوق» را ارائه می‌کند. این اصل ایجاب می‌نماید که هنگام تعارض دو حق یا دو مصلحت باید بررسی کرد که کدام یک اهمیت بالاتری دارد. بنابراین، قانون‌گذار باید با تعیین معیارهای دقیق، مسیر کاربردی شدن این حق و عبور از چالش‌های مذکور را هموار نماید. در این راستا چارچوب اجرایی زیر پیشنهاد می‌شود:



نمودار ۱: الگوی پیشنهادی برای نظام‌مندی «حَقِّ بر فراموشی»

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبیین مبانی قرآنی «حَقِّ بر فراموشی»، در پی پاسخ به این پرسش بود که آیا آموزه‌های اسلام ظرفیت لازم برای به رسمیت شناختن این حق مدرن را داراست یا خیر. یافته‌ها با قاطعیت این فرضیه را به اثبات رساند که چارچوب اخلاقی - حقوقی اسلام نه تنها این ظرفیت را دارد، بلکه می‌تواند الگویی جایگزین و انسان‌محور در برابر رویکردهای موجود در غرب ارائه دهد. تحلیل‌ها نشان داد که مفاهیم قرآنی «ستر»، «توبه»، «عفو»، «اصلاح» و «صفح الجمیل»، در کنار پشتوانه‌های روایی، یک شبکه مفهومی منسجم برای حمایت از این حق ایجاد می‌کنند. این



چارچوب بر سه اصل بنیادین استوار است: اصل کرامت ذاتی انسان که نباید به واسطه خطاهای گذشته‌اش خدشه‌دار شود؛ اصل فرصت جبران که لازمه‌اش رهایی از بند سوابق دیجیتال است؛ و اصل صلاح جامعه که ایجاب می‌کند با جلوگیری از فرهنگ افشاگری، سلامت و اعتماد عمومی حفظ گردد. الگوی برآمده از این مبانی، با دو الگوی غالب غربی تفاوت ماهوی دارد:

- ۱) این الگو مانند رویکرد آمریکایی، آزادی بیان را امری مطلق و رهاشده نمی‌داند که به قیمت نابودی حیثیت و کرامت افراد تمام شود.
- ۲) از سوی دیگر، این الگو مانند رویکرد اروپایی (GDPR) صرفاً چارچوبی فنی و «داده‌محور» نیست، بلکه بر یک فلسفه عمیق اخلاقی یعنی «رشد و تعالی انسان» استوار است. روح حاکم بر شریعت اسلام به جای ثبت ابدی لغزش‌ها، بر رحمت، فرصت بخشی و بازسازی هویت فردی و اجتماعی تأکید دارد.

با توجه به نتایج به دست آمده، پیشنهاد می‌شود نهادهای قانون‌گذار در ایران با بهره‌گیری از این مبانی غنی فقهی - اخلاقی و با استفاده از قواعدی چون «لاضرر» و «تسلیط»، فرایند تدوین قانون جامع «حفاظت از داده‌های شخصی و حقّ بر فراموشی» را آغاز کنند. این قانون باید با الهام از اصل «اهمّ و مهم»، توازنی دقیق میان این حق و حقوق دیگری چون آزادی بیان برقرار نماید. تأسیس «سازمان ملی حفاظت از داده‌ها» به عنوان نهاد ناظر، گام عملیاتی کلیدی برای تحقق این حق و حفاظت از کرامت شهروندان در عصر دیجیتال خواهد بود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان در نگارش و پژوهش مقاله مشارکت مساوی داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی این مقاله نویسندگان از هیچ‌گونه ابزار هوش مصنوعی یا فناوری‌های مبتنی بر



هوش مصنوعی مولد برای تولید محتوا، تحلیل داده‌ها یا نگارش استفاده نکرده‌اند و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را مستقیماً بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اسلامی، رضا؛ و فیضی، فریناز. (۱۳۹۵ش). حَقِّ بر فراموش شدن و چالش‌های پیش‌روی آن. *مجله حقوقی دادگستری*، ۸۰(۹۴)، ۱۳-۴۷. <https://doi.org/10.22106/ijl.2016.21938>
۳. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). *کتاب المکاسب*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۴. بیگی، جمال. (۱۳۹۶ش). جرم‌انگاری کتمان شهادت و چالش‌های آن در حقوق ایران. *آموزه‌های حقوق کیفری*، ۱۴(۱۴)، ۱۷۲-۱۴۵.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). *تسنیم*، تفسیر قرآن کریم. قم: اسراء.
۶. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۳ق). *قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۷. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۲۲ق). *مصباح الفقاهة*. قم: انصاریان.
۸. زمانی، سید قاسم؛ و عطار، شیما. (۱۳۹۵ش). حقوق بشر و حَقِّ بر فراموش شدن در عصر فناوری‌های نوین اطلاعاتی. *مجله حقوقی بین‌المللی*، ۳۳(۵۵)، ۸۱-۱۰۸. <https://doi.org/10.22066/cila-mag.2016.23525>
۹. سجادی‌نژاد، سید احمد. (۱۳۹۱ش). ادای شهادت در فقه و حقوق (ایران و چند کشور غربی و عربی). *آموزه‌های فقه مدنی*، ۴(۶)، ۱۳۹-۱۵۸.
۱۰. سید رضی. (۱۳۷۹ش). *نهج البلاغه*. (ترجمه سید جعفر شهیدی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. شاکری، ابوالحسن. (۱۳۹۸ش). زوال محکومیت‌های کیفری و دلالت‌های آن بر حق فراموشی. *مجله حقوقی دادگستری*، ۸۳(۱۰۸)، ۱۱۳-۱۴۰. <https://doi.org/10.22106/ijl.2019.98188.2913>
۱۲. شبیری زنجانی، سید حسن؛ شاکری، زهرا؛ و خیاطی، فاطمه. (۱۳۹۷ش). مجوز بهره‌برداری از آثار فکری در شبکه‌های اجتماعی؛ با نگاهی به رویکرد آمریکا و ایران. *مطالعات حقوقی*، ۱۰(۲)، ۱۳۵-۱۶۲. <https://doi.org/10.22099/jls.2018.27101.2626>
۱۳. صادقی، محسن. (۱۳۹۵ش). حَقِّ بر فراموش شدن در اتحادیه اروپا و نظام حقوقی ایران. *فصلنامه حقوق*، ۴۶(۱)، ۸۵-۱۰۵. <https://doi.org/10.22059/jlq.2016.57444>
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو.
۱۶. عباسی، محمود؛ غلامی، نبی‌اله؛ و سهیل مقدم، سحر. (۱۳۹۶ش). مبانی فلسفی حَقِّ بر فراموش شدن از منظر اخلاق زیستی. *اخلاق زیستی*، ۷(۲۳)، ۷-۱۵. <https://doi.org/10.22037/bioeth.7i23.16374>
۱۷. غلامی، نبی‌اله؛ و مؤذن‌زادگان، حسنعلی. (۱۳۹۶ش). حَقِّ بر فراموش شدن؛ از مفهوم‌شناسی تا



- چالش‌های فراروی آن. *حقوق اسلامی*، ۱۴(۴۵)، ۳۳-۵۹.
۱۸. فضائلی، مصطفی. (۱۳۸۹ش). *حریم خصوصی در فقه و حقوق*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. قبولی درافشان، سید محمد هادی؛ بختیاروند، مصطفی؛ و آقامحمدی، اکرم. (۱۳۹۷ش). حق فراموش شدن در ترازو: نیاز ناشی از فضای مجازی یا تهدیدی برای آزادی بیان؟! *پژوهش حقوق عمومی*، ۱۹(۵۸)، ۱۱۳-۱۳۵. <https://doi.org/10.22054/qjpl.2018.15394.1361>
۲۰. قرآتی، محسن. (۱۳۹۶ش). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۱. قربانخانی، امید؛ و طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۴ش). رهیافت روایی به اقسام مدلول‌های ظاهری قرآن. *آموزه‌های قرآنی*، ۲۲(۴۱)، ۷-۳۴. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6726.2491>
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۳. میرعرب، فرج‌الله. (۱۴۰۲ش). حفظ آبروی مسلمان در آیات و روایات. *فصلنامه ره‌توشه*، ۴(۱۶)، ۱۰۷-۱۱۹. <https://doi.org/10.22081/rt.2023.67914.1374>
۲۴. وکیلی، هومن. (۱۴۰۰ش). *حق بر فراموشی دیجیتال: مبانی، چالش‌ها و راهکارها*. تهران: میزان.
25. Ausloos, J. (2020). *The right to be forgotten: A comparative study of the EU and US legal frameworks*. Oxford University Press.
26. Bennett, C. J. (2012). *The privacy advocates: Resisting the spread of surveillance*. Cambridge, MA: MIT Press.
27. Court of Justice of the European Union (CJEU). (2014). *Judgment in Case C-131/12, Google Spain SL, Google Inc. v Agencia Española de Protección de Datos (AEPD)*, Mario Costeja González. ECLI:EU:C:2014:317.
28. Dhingra, K., & Tyagi, K. (2025). Historical development of the right to be forgotten. *International Journal of Advanced Legal Research*, 5(4), 1-10.
29. European Parliament and Council. (2016). Regulation (EU) 2016/679 on the protection of natural persons with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data (General Data Protection Regulation - GDPR). *Official Journal of the European Union*, L 119/1.
30. Kaganoff, J. (2021). Send the word over there: An offshore solution to the right to be forgotten. *Northwestern Journal of International Law & Business*, 41(2), 245-280.
31. Lavelle, D. (2018). The right to be forgotten: Data privacy and the challenge to free speech in the United States. *Communications Lawyer*, 34(2), 15-22.
32. Mayer-Schönberger, V. (2009). *Delete: The virtue of forgetting in the digital age*. Princeton



University Press.

33. Natapoff, A. (2016). *Criminal misdemeanor theory and practice*. Oxford University Press.
34. Politou, E., Alepis, E., & Patsakis, C. (2018). Forgetting personal data and revoking consent under the GDPR: Challenges and proposed solutions. *Journal of Cybersecurity*, 4(1), 1-20.
35. Purtova, N. (2018). The law of everything. Broad concept of personal data and future of data protection. *Law, Innovation and Technology*, 10(1), 40-81. <https://doi.org/10.1080/17579961.2018.1452185>
36. Rosen, J. (2012). The right to be forgotten. *Stanford Law Review Online*, 64, 88–92.
37. Voss, W. G. (2019). European union data privacy law reform: General data protection regulation, privacy shield, and the right to be forgotten. *The Business Lawyer*, 74(1), 299-311.
38. Werro, F. (2017). The right to be forgotten: A look behind the scenes. *Law, Technology and Humans*, 1(1), 94-111. <https://doi.org/10.5204/lthj.v1i1.1306>



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. 'Abbāsī, M., Gholāmī, N., & Soheil-Moqaddam, S. (2018). Mabānī-yi falsafī-yi ḥaqq-i bar farāmūsh shudan az manẓar-i akhlāq-i zīstī [Philosophical foundations of the right to be forgotten from the perspective of bioethics]. *Majallah-yi Akhlāq-i Zīstī* [Journal of Bioethics], 7(23), 7–15. <https://doi.org/10.22037/bioeth.v7i23.16374> [In Persian]
2. Alavī, S. A. (2014). Ḥifẓ-i ābrū dar āmūzihā-yi dīnī wa niẓām-i ḥuqūqī-yi Īrān [Protection of honor in religious teachings and the Iranian legal system]. *Majallah-yi Taḥqīqāt-i Fiqh-i Islāmī wa Ḥuqūq* [Journal of Islamic Jurisprudence and Law Research], 10(35), 151–174. [In Persian]
3. Ambrose, M. L. (2015). Speaking of forgetting: Analysis of possible non-EU responses to the right to be forgotten and speech exception. *Telecommunications Policy*, 39(2), 200–213.
4. Omid Zanjānī, A. (2006). *Siyāsāt-i fiqhī* [Political jurisprudence]. Tehran: Amīr Kabīr Publications. [In Persian]
5. Anṣārī, M. (1995). *Kitāb al-makāsib* [The book of earnings]. Qom: World Congress for the Commemoration of Shaykh A'zam Anṣārī. [In Arabic]
6. Ausloos, J. (2020). *The right to be forgotten: A comparative study of the EU and US legal frameworks*. Oxford: Oxford University Press.
7. Beygī, J. (2017). *Jurmantāzī-yi kitmān-i shahādat wa chālīshhā-yi ān dar ḥuqūq-i Īrān* [Criminalization of concealing testimony and its challenges in Iranian law]. *Ta'limāt-i Ḥuqūq-i Jināyī* [Teachings of Criminal Law], 14(14), 145–172. [In Persian]
8. Court of Justice of the European Union (CJEU). (2014). Judgment in Case C 131/12, *Google Spain SL, Google Inc. v Agencia Española de Protección de Datos (AEPD), Mario Costeja González*. ECLI:EU:C:2014:317.
9. Dhingra, K., & Tyagi, K. (2025). Historical development of the right to be forgotten. *International Journal of Advanced Legal Research*, 5(4), 1–10.
10. Eslāmī, R., & Feyzī, F. (2016). Ḥaqq-i bar farāmūshī wa chālīshhā-yi pīsh-i rū [The right to be forgotten and the challenges ahead]. *'Adālat-i Ḥuqūqī* [Justice Law Journal], 80(94), 13–47. <https://doi.org/10.22106/ijl.2016.21938> [In Persian]
11. European Parliament and Council. (2016). Regulation (EU) 2016/679 on the protection



- of natural persons with regard to the processing of personal data and on the free movement of such data (General Data Protection Regulation – GDPR). Official Journal of the European Union, L 119/1.
12. Fazā'ilī, M. (2010). *Ḥurīm-i khuṣūṣī dar fiqh va ḥuqūq* [Privacy in jurisprudence and law]. Qom: Islamic Research Institute for Culture and Thought. [In Persian]
 13. Floridi, L. (2016). *The ethics of information*. Oxford: Oxford University Press.
 14. Gasser, U. (2016). Recoding privacy law: Reflections on the future relationship among law, technology, and privacy. *Harvard Law Review Forum*, 130, 207.
 15. Ghulāmī, N., & Mu'azzen Zādagān, H. A. (2017). *Ḥaqq-i bar farāmūshī; az mafhūmsāzī tā chālīshhā-yi pīsh-i rū* [The right to be forgotten: From conceptualization to its facing challenges]. *Ḥuqūq-i Islāmī* [Islamic Law], 14(45), 33–59. [In Persian]
 16. Hāshimī, S. M. (2015). *Ḥuqūq-i asāsī-yi jumhūrī-yi islāmī-yi Īrān* [Constitutional law of the Islamic Republic of Iran]. Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
 17. Ḥillī, H. ibn Y. ('Allāmah Ḥillī). (1993). *Qawā'id al-aḥkām fī ma'rifat al-ḥalāl wa al-ḥarām* [Rules of judgments in knowing the lawful and unlawful]. Qom: Islamic Publications Office Affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
 18. Javādī Āmulī, A. (2010). *Tasnīm: Tafsīr-i Qur'ān-i karīm* [Tasnīm: Exegesis of the Holy Quran]. Qom: Esra Publishing. [In Persian]
 19. Kātūziyān, N. (2008). *Mabānī-yi naẓarī-yi ḥurīm-i khuṣūṣī* [Theoretical foundations of privacy]. *Majallah-i Ḥuqūqī, Dānishkadāh-i Ḥuqūq va 'Ulūm-i Siyāsī* [Journal of Law, Faculty of Law and Political Science], 38(4), 245–260. [In Persian]
 20. Khū'ī, S. A. (2001). *Miṣbāḥ al-faqāhah* [The lantern of jurisprudence]. Qom: Ansariyan Publications. [In Arabic]
 21. Lipton, J. D. (2018). The 'right to be forgotten' and the shapeshifting nature of online information. *New Media & Society*, 20(2), 650–666. <https://doi.org/10.1177/1461444816667958>
 22. Makārim Shīrāzī, N. (1995). *Tafsīr-i nimūnah* [The exemplary exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
 23. Mayer-Schönberger, V. (2009). *Delete: The virtue of forgetting in the digital age*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
 24. Muḥaqqiq Dāmād, S. M. (2015). *Qawā'id-i fiqh: Bakhsh-i madanī* [Rules of



- jurisprudence: Civil section]. Tehran: Islamic Sciences Publishing Center. [In Persian]
25. Muṣṭafawī, H. (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 Arabic]
26. Muṭahharī, M. (2010). *Majmūʾah-yi āthār* [Collected works]. Tehran: Sadra Publications. [In Persian]
27. Mūsavī Bojnūrdī, S. M. (2000). *Qawāʾid-i fiqhī* [Jurisprudential rules]. Tehran: Oruj Printing and Publishing Institute. [In Persian]
28. Nahj al-Balāghah. (2000). (S. J. Shahīdī, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
29. Najafī, M. H. (1981). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharāʾiʿ al-Islām* [Jewels of discourse in explaining the laws of Islam]. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]
30. Natapoff, A. (2016). *Criminal misdemeanor theory and practice*. Oxford: Oxford University Press.
31. Politou, E., Alepis, E., & Patsakis, C. (2018). Forgetting personal data and revoking consent under the GDPR: Challenges and proposed solutions. *Journal of Cybersecurity*, 4(1), 1–20.
32. Purtova, N. (2018). The law of everything: Broad concept of personal data and future of data protection. *Law, Innovation and Technology*, 10(1), 40–81. <https://doi.org/10.1080/17579961.2018.1452185>
33. Qabūlī Dūr afshān, S. M. H., Bakhtiyārvand, M., & Aghāmuḥammadī, A. (2018). Ḥaqq-i bar farāmūshī dar tarāzū: Niyāzī bar āmadah az faẓā-yi majāzī yā tahdīdī barā-yi āzādī-yi bayān? [The right to be forgotten in the balance: A need arising from cyberspace or a threat to freedom of expression!?]. *Pazhūhish-i Huqūq-i ʿUmūmī* [Public Law Research], 19(58), 113–135. <https://doi.org/10.22054/qjpl.2018.15394.1361> [In Persian]
34. Qarāʾatī, M. (2004). *Tafsīr-i nūr* [The light exegesis]. Tehran: Cultural Center for Lessons from the Quran. [In Persian]
35. Qurbānkhanī, O., & Tayyeb Ḥusaynī, S. M. (2025). Rāhyāft-i ravāyī bi aqsām-i dalālat-hā-yi ṣāḥibī-yi Qurʾān [A narrative approach to the types of apparent meanings of the Quran]. *Āmūzihā-yi Qurʾānī* [Quranic Teachings], 22(41), 7–34. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6726.2491> [In Persian]
36. Rosen, J. (2012). The right to be forgotten. *Stanford Law Review Online*, 64, 88–92.



37. Rūḥānī, S. M. S. (2008). *Fiqh al-ṣādiq [Jurisprudence of al-ṣādiq]*. Qom: Dār al-Kitāb Institute. [In Arabic]
38. Ṣādiqī, M. (2016). *Ḥaqq-i bar farāmūshī dar ittiḥādīyyah-yi urūpā wa niẓām-i ḥuqūqī-yi Īrān [The right to be forgotten in the European Union and the Iranian legal system]*. *Majallah-i Ḥuqūqī, Dānishkadāh-i Ḥuqūq va 'Ulūm-i Siyāsī [Law Quarterly, Journal of the Faculty of Law and Political Science]*, 46(1), 85–105. <https://doi.org/10.22059/jlq.2016.57444> [In Persian]
39. Sajjādīnēzhād, S. A. (2012). *Shahādat dādan dar fiqh va ḥuqūq (Īrān va chand kishvar-i gharbī wa 'arabī) [Testifying in jurisprudence and law (Iran and several Western and Arab countries)]*. *Ta'limāt-i Ḥuqūq-i Madanī [Teachings of Civil Jurisprudence]*, 4(6), 139–158. [In Persian]
40. Shakarī, A. (2019). *Zavāl-i maḥkūmīyyat-hā-yi kayfarī va dalālat-hā-yi ān barā-yi ḥaqq-i bar farāmūshī [The expunction of criminal convictions and its implications for the right to be forgotten]*. *'Adālat-i Ḥuqūqī [Justice Law Journal]*, 83(108), 113–140. <https://doi.org/10.22106/jlj.2019.98188.2913> [In Persian]
41. Shu'ayrī Zanjānī, S. H., Shakarī, Z., & Khayātī, F. (2018). *Majūz-i bahrahbardārī az āthār-i fikrī dar shabakahā-yi ijtimā'ī: Bā nigāhī bi rawkard-i Īrān wa Āmrīkā [License to exploit intellectual works in social networks: With a look at the US and Iranian approach]*. *Muṭālī'āt-i Ḥuqūqī [Legal Studies]*, 10(2), 135–162. <https://doi.org/10.22099/jls.2018.27101.2626> [In Persian]
42. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1997). *Al-mīzān fī tafsīr al-Qur'ān [The balance in Quranic exegesis]*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
43. Ṭabarsī, F. ibn H. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān [Compendium of elucidation in Quranic exegesis]*. Tehran: Nāṣir Khusraw Publications. [In Arabic]
44. Ṭūsī, M. ibn H. (1987). *Al-khilāf [The differences]*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
45. Vakīlī, H. (2021). *Ḥuqūq-i rāyānītī-yi farāmūsh shudan: Mabānī, chālīshhā va rāhkārhā [Digital right to be forgotten: Foundations, challenges, and solutions]*. Tehran: Mizan Publishing. [In Persian]
46. Voss, W. G. (2019). *European union data privacy law reform: General data protection regulation, privacy shield, and the right to be forgotten*. *The Business Lawyer*, 74(1),



299–311.

47. Werro, F. (2017). The right to be forgotten: A look behind the scenes. *Law, Technology and Humans*, 1(1), 94–111. <https://doi.org/10.5204/lthj.v1i1.1306>
48. Zamānī, S. Q., & 'Aṭṭār, S. (2016). Ḥuqūq-i bashar wa ḥaqq-i bar farāmūshī dar 'aṣr-i fanāvarīhā-yi nawīn-i iṭṭilā'ātī [Human rights and the right to be forgotten in the era of new information technologies]. *Majallah-i Ḥuqūq-i Bayn al-Milālī* [International Law Journal], 33(55), 81–108. <https://doi.org/10.22066/cilamag.2016.23525> [In Persian]



The Shadow of the Mother Tongue on Understanding the Revelation Text: A Hermeneutical Challenge in Contemporary Persian Exegeses

Sajjad Mohammadfam ¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology, Azarbaijan shahid madani university, Tabriz, Iran. Email: ac.mohammadfam@azaruniv.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 21 August 2025
Revised: 20 September 2025
Accepted: 27 October 2025
Available Online: 29 October 2025

Keywords:
Exegesis Studies;
Cognitive Semantics;
Semantic Shift;
Hermeneutics;
Loanwords; Barāah;
Majnūn.



Abstract

The historical interaction between the language of the Quran (Arabic) and the Persian language has led to extensive lexical borrowing and profound semantic shifts in the target language, creating a serious challenge for Persian-speaking exegetes. This research, employing an interdisciplinary approach combining cognitive semantics and critical translation studies, argues that these loanwords act as "cognitive-semantic traps" and lead to a hermeneutical displacement in understanding the Quranic text. The present article aims to model this mechanism and, through qualitative analysis of ten contemporary Persian exegeses, examines two highly challenging loanwords—*ḥarī*/*ḥarāh* "(to be quit/acquittal) and *ḥajnūn* "(possessed by jinn/mad)—as case studies. The findings show that in the case of *ḥarāh*, "the Covenantal disengagement framework" (denoting a legal-political act in the era of revelation) has been reduced in the Persian context to an *effective prototype* (meaning hatred and disgust). In the case of *ḥajnūn*, "the Cultural-epistemological framework" of the era of revelation (debate over the source of revelation: God or jinn) has been completely replaced by the modern *medical-pathological framework* (meaning clinical insanity). The analysis of the exegeses reveals three typological approaches (substitutive-customary, eclectic-hesitant, and lexicographical-conservative) and demonstrates that the strategy of *unconscious domestication* is the dominant pattern in confronting these traps. This research concludes that the exegete's mother tongue is not a transparent tool but a powerful *prejudice* (pre-understanding) that can systematically shape the interpretive process. Accordingly, the article emphasizes the necessity of active hermeneutical consciousness in exegetical studies to safeguard the authenticity of the meaning of revelation.

Cite this article: Mohammadfam, S. (2026). The Shadow of the Mother Tongue on Understanding the Revelation Text: A Hermeneutical Challenge in Contemporary Persian Exegeses. *Quranic Doctrines*, 23(43), 39-78. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7362.2625>



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



Extended Abstract

Introduction

The historical dialogue between the language of revelation (Arabic) and the Persian language has given rise to the rich phenomenon of "lexical borrowing". These loanwords have undergone extensive semantic shifts—including specification, generalization, or displacement—within the target language. Although this transformation is natural in historical linguistics, it creates a fundamental epistemological challenge in hermeneutical studies; because, in Gadamer's terms, the linguistic and cultural "prejudices" (pre-understandings) of the exegete become a determining factor in the process of understanding the source text. The central problem of this research is that transformed loanwords act as "cognitive-semantic traps" for Persian-speaking exegetes. In these subtle slippages, the exegete's mind involuntarily falls under the dominance of the "customary spontaneous understanding" of the mother tongue and distances itself from "etymological, text-oriented investigation". This process, analogous to the phenomenon of "domestication" in translation studies, leads to a profound "hermeneutical displacement"; such that the meaning produced in the exegesis originates more from the mental-customary space of the target language than from the historical context of the era of revelation. This research, adopting an interdisciplinary approach between cognitive semantics and critical translation studies, draws on "semantic frame theory" and "prototype theory" to show how the knowledge frames of the target language marginalize the original meaning of the text. Accordingly, the performance of ten contemporary Persian exegeses in confronting two challenging words—"barāah" and "majnūn"—is subjected to critical analysis. The fundamental research questions focus on the mechanism of these traps, the hermeneutical consequences of the transformation of the audience's understanding, and the typology of the exegeses' performance in preserving semantic fidelity. Aiming to enhance "hermeneutical consciousness", this article highlights the necessity of paying attention to the unavoidable influences of the mother tongue on the interpretive process and presents an analytical model for critically evaluating these slippages to clarify the boundary between text-oriented meaning and domesticated meaning.

Method

This qualitative and interdisciplinary research, with an analytical-descriptive nature, focuses on analyzing cognitive and hermeneutical mechanisms. The theoretical framework rests on two pillars:

1. Cognitive Semantics: Using "semantic frame theory", the opposition between mental knowledge structures (e.g., "mental illness" in Persian versus "supernatural influence" in Quranic Arabic for the word *majnūn*) is analyzed. Also, based on "prototype theory", the dominance of contemporary meaning (e.g., disgust for *barāah*) as the exegete's mental prototype and the marginalization of original meanings are examined.
2. Critical Translation Studies: By conceiving exegesis as "intra-lingual trans-



lation", Venuti's dichotomy of "domestication" and "foreignization" is used to analyze the dominance of target language meaning over the source language (unconscious domestication).

Corpus and Case Studies: Ten contemporary Persian exegeses and the words "baraah" (acquittal) and "majnūn" (mad/possessed) (due to their high frequency and documented semantic shift) constitute the main case studies.

Data Analysis Process: This process includes three stages: reconstructing the semantic field in the source language (Classical Arabic), documenting the common meaning in the target language (Contemporary Persian), and comparative-typological analysis of the exegetes' performance. Finally, the exegetes' explanations are compared with both source and target fields, and the hermeneutical consequences of each choice are critically analyzed.

Results

Case Study: "Barī/Barāah" (To be quit / Acquittal)

The Semitic and Arabic root b-r-ʾ is based on two meanings: "creation" and "separation/disengagement". In the pre-Islamic and Quranic context, "baraah" was a legal-social act of cutting ties and relinquishing responsibility (objective disengagement), not merely an emotional reaction. Quranic evidence (Q 54, Q 24, Q 12) confirms that this word in the era of revelation was considered an "action" or "state of legal immunity".

Upon transfer to Persian, this word underwent "emotionalization", and its spontaneous meaning was reduced to "hatred and disgust". According to prototype theory, "hatred" has replaced the "covenantal disengagement frame". Analysis of contemporary exegeses reveals three approaches:

1. Substitutive-Customary (e.g., Tafsīr-i Nimūnah): Complete domestication and reduction of a structural concept to a personal feeling, leading to semantic reductionism.
2. Eclectic-Hesitant (e.g., Tafsīr-i Nūr): Simultaneous presentation of "separation" and "hatred" without prioritization, generating hermeneutical ambiguity.
3. Lexicographical-Conservative (e.g., Tafsīr-i Ravesh): Resistance to the target language and reconstruction of the "disengagement" frame (foreignization) to preserve semantic fidelity.

The dominance of the first two types indicates the dominance of the mother tongue over the exegetes' understanding, although the third type proves the possibility of overcoming this cognitive trap.

Case Study: "Majnūn" (Possessed by jinn / Mad)

The Semitic root g-n-n conveys the concept of "covering and concealing". In the pre-Islamic context, the accusation of "majnūn" against the Prophet was not clinical insanity but an attempt to attribute the source of revelation to jinn (like poets and soothsayers). Quranic verses show that this accusation was raised in connection with the rhetorical power of revelation, and the main debate was over the "source of inspiration" (divine or jinn).



In Persian, "majnūn" has traversed a path from mystical ecstasy to "medicalization", and today it is synonymous with "clinical madman". This modern prototype has covered the epistemological frame of the era of revelation. Analysis of contemporary exegeses shows three approaches:

1. Substitutive-Customary (dominant): Exegetes who translate as "divaneh" (mad) commit anachronism and reduce a theological-verbal debate to an accusation of mental health.
2. Eclectic-Hesitant: Exegetes who are aware of the lexical root (covering of intellect) but fail to reconstruct its connection to the cultural context (jinn-possession).
3. Lexicographical-Conservative (exception): Exegetes (e.g., Tafsīr-i Nūr) who, by choosing the word "jinn-zadeh" (jinn-struck), achieve an accurate reconstruction of the original frame and "foreignization".

The results prove that the deep semantic gap between the two languages intensifies the risk of the "cognitive trap", and overcoming it requires hermeneutical and historical consciousness beyond mere lexical knowledge.

Conclusions

This research has proven that the exegete's mother tongue is not a neutral tool but a systematic "prejudice" (pre-understanding) that can restrict or distort the understanding of the sacred text. The "cognitive-semantic traps" resulting from the shift of loanwords have led to a phenomenon we call "hermeneutical reductionism"; where the complex legal and theological concepts of revelation are digested within the emotional and pathological norms of the target language.

This article emphasizes the necessity of active "hermeneutical consciousness" and suggests that contemporary exegetes, to safeguard the authenticity of meaning, should adopt a "foreignization" strategy and consciously resist the prototypes of their mother tongue. The theoretical contribution of this research is the provision of a model for critiquing exegeses based on cognitive linguistics, which can also be applied in translation studies of the Holy Quran.

Author Contributions

The corresponding author (Sajjad Mohammadfam) alone undertook all stages of the research, including conceptualization, methodology design, data extraction from the ten exegeses, etymological analysis of Semitic roots, and writing the final manuscript.

Data Availability Statement

All sources used are cited in the references. No new empirical data were generated.

Acknowledgements

The author extends his sincere gratitude to the esteemed reviewers and the editorial team for their valuable efforts.



Ethical Considerations

In this research, the principles of honesty in quoting from exegeses and lexical sources have been fully observed. Furthermore, any unscientific bias in critiquing the views of exegetes has been avoided, and the research has no ethical conflict with any individuals or institutions.

Funding

This research was conducted at the author's personal expense and received no external financial support from any public or private institutions.

Conflict of Interest

The author declares that there is no conflict of interest regarding the writing of this article.

Declaration on the Use of AI Tools

In the preparation of this article, the author used GEMINI 3 to assist in writing the initial draft. After using this tool, the author reviewed and edited the generated content and takes full responsibility for the content of the published work.



سایه زبان مادری بر فهم متن وحی؛ چالشی هرمنوتیکی در تفاسیر معاصر فارسی

سجاد محمدفام^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
رایانامه: ac.mohammadfam@azaruniv.ac.ir

چکیده

تعامل تاریخی زبان قرآن (عربی) و زبان فارسی منجر به وام‌گیری گسترده واژگانی و تحولات معنایی عمیقی در زبان مقصد شده است که چالشی جدی برای مفسران فارسی‌زبان ایجاد می‌کند. این پژوهش با رویکردی میان‌رشته‌ای متشکل از معناشناسی شناختی و مطالعات ترجمه انتقادی، استدلال می‌کند که این وام‌واژگان به مثابه «تله‌های شناختی - معنایی» عمل می‌کنند و به «جابه‌جایی هرمنوتیکی» در فهم متن قرآن منجر می‌شوند. مقاله حاضر با هدف مدل‌سازی این سازوکار و از طریق تحلیل کیفی عملکرد ده تفسیر معاصر فارسی، دو وام‌واژه پرچالش «بریء/برائت» و «مجنون» را به عنوان مطالعات موردی بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که در مورد «برائت»، «چارچوب انقطاع عهدی» (دلالیت بر کنش حقوقی - سیاسی در عصر نزول) در بستر زبان فارسی به «سرنمونه عاطفی» (به معنای بی‌زاری و نفرت) تقلیل یافته است. در مورد «مجنون»، «چارچوب فرهنگی - باورشناختی» عصر نزول (منازعه بر سر منشأ وحی: خدا یا جن) به طور کامل جای خود را به «چارچوب طبّی - آسیب‌شناختی» مدرن (به معنای دیوانگی بالینی) داده است. تحلیل عملکرد تفاسیر، سه رویکرد گونه‌شناسانه (جایگزینی - عرفی، التقاطی - مردد، و فقه‌اللغوی - محافظه‌کار) را آشکار ساخته است و اثبات می‌کند که استراتژی «بومی‌سازی ناخودآگاه» الگوی غالب در مواجهه با این تله‌هاست. این پژوهش نتیجه می‌گیرد که زبان مادری مفسر، نه ابزاری شفاف، بلکه یک «پیش‌فهم» قدرتمند است که می‌تواند فرایند تفسیر را به صورت نظام‌مند صورت‌بندی کند. بر همین اساس، مقاله بر ضرورت «هشیاری هرمنوتیکی» فعال در مطالعات تفسیری، به منظور صیانت از اصالت معنای وحی، تأکید می‌ورزد.

استناد: محمدفام، سجاد. (۱۴۰۵). سایه زبان مادری بر فهم متن وحی؛ چالشی هرمنوتیکی در تفاسیر معاصر فارسی. آموزه‌های قرآنی، ۲۳ (۴۳)، ۷۸-۳۹.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7362.2625>

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

تفسیر پژوهی، معناشناسی شناختی، تحول معنایی، هرمنوتیک، وام‌واژگان، برائت، مجنون.





مقدمه

گفت‌وگوی تاریخی میان زبان وحی (عربی) و زبان‌های فرهنگ مقصد، به‌ویژه زبان فارسی، یکی از پویاترین و در عین حال پیچیده‌ترین عرصه‌های مطالعات قرآنی و زبان‌شناسی تماسی^۱ به شمار می‌رود. این تعامل دوسویه که در بستر آن هزاران تفسیر، ترجمه و اثر پژوهشی به زبان فارسی خلق شده، صرفاً یک فرایند انتقال مکانیکی مفاهیم نبوده، بلکه منجر به پدیده‌ای غنی و چندوجهی به نام «وام‌گیری واژگانی»^۲ گشته است (Hock, 1991, p. 380). این وام‌واژه‌ها ضمن تزریق به بدنه زبان فارسی و غنا بخشیدن به آن، خود نیز در این بستر جدید، حیات معنایی تازه‌ای یافته و در طول زمان دچار تحولات معنایی^۳ قابل توجهی شده‌اند؛ فرایندی که مطالعه آن مستقیماً در حوزه زبان‌شناسی تاریخی قرار می‌گیرد و شامل تخصیص^۴، تعمیم^۵ یا جابه‌جایی کامل معنایی^۶ است (Campbell, 2013, pp. 245-249). این پدیده هرچند از منظر زبان‌شناسی تاریخی امری طبیعی و مورد انتظار است، اما در حوزه مطالعات هرمنوتیکی متن مقدس، یک چالش اساسی و معرفت‌شناختی ایجاد می‌کند. این چالش مستقیماً ذهن مفسر بومی زبان را در مقام فهم و تبیین متن مبدأ هدف قرار می‌دهد و به تعبیر هانس-گئورگ گادامر، «پیش‌داوری‌ها»^۷ یا «پیش‌فهم»‌های زبانی و فرهنگی مفسر را به عنصری تعیین‌کننده در فرایند فهم بدل می‌سازد (Gadamer, 1989, p. 277).

مسئله محوری این پژوهش از این نقطه آغاز می‌شود که وام‌واژگان قرآنی که در زبان فارسی دچار تحول معنایی شده‌اند، به مثابه «تله‌های شناختی - معنایی»^۸ برای مفسران فارسی‌زبان عمل می‌کنند. منظور از «تله‌های شناختی - معنایی»، لغزشگاه‌هایی ظریف و ناخودآگاه

۱. زبان‌شناسی تماسی (Contact Linguistics) شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که به مطالعه پیامدهای زبان‌شناختی ناشی از تعامل گروه‌های زبانی مختلف با یکدیگر می‌پردازد. این حوزه تحولاتی را تحلیل می‌کند که در واژگان، دستور و نظام معنایی زبان‌ها در نتیجه برخورد زبانی رخ می‌دهد. پدیده‌هایی نظیر وام‌گیری واژگانی (loanwords)، جابه‌جایی کد (code-switching)، هم‌گرایی زبانی (convergence)، و جابه‌جایی‌های معنایی (semantic shift) از جمله مهم‌ترین موضوعات مورد بررسی در این رشته‌اند. این رویکرد بر این باور است که عوامل اجتماعی و فرهنگی نقش بسزایی در شکل‌گیری و میزان تأثیرپذیری زبان‌ها از یکدیگر ایفا می‌کنند (Thomason, 2001).

2. Lexical Borrowing

3. Semantic Shift

4. Specialization

5. Generalization

6. Displacement

7. prejudices

8. Cognitive-Semantic Traps



در فرایند فهم و تفسیر است که در آن، ذهن مفسر، علی‌رغم تسلط بر زبان عربی، به صورت غیرارادی و تحت سیطرهٔ معنای رایج و معاصر وام‌واژه در زبان مادری خود قرار می‌گیرد. این سیطره که از آن با عنوان «فهم تبادری عرفی»^۹ یاد می‌شود، به معنای نخستین و رایج‌ترین معنایی است که یک واژه در اذهان گویشوران زبان فارسی در زمان حال متبادر می‌سازد. این فهم عرفی مفسر را از «کاوش ریشه‌شناختی متن محور»^{۱۰} باز می‌دارد. «کاوش ریشه‌شناختی متن محور» رویکردی است که در آن، معنای یک واژه نه بر اساس درک معاصر در زبان مقصد، بلکه با بازگشت به ریشه‌های باستانی آن در زبان سامی، بررسی کاربردهای آن در ادبیات عربی پیش از اسلام، و تحلیل دقیق آن در بستر سیاقی آیات قرآن و تفاسیر قرون اولیهٔ اسلامی بازسازی و فهم می‌شود.

این فرایند شباهت بسیاری به پدیدهٔ «بومی‌سازی»^{۱۱} در مطالعات ترجمه دارد که در آن، مترجم ناآگاهانه یا آگاهانه متن بیگانه را در چارچوب‌های فرهنگی و زبانی زبان مقصد بازنویسی می‌کند (Venuti, 2008, p. 15). این امر صرفاً خطای ساده لغوی نیست، بلکه می‌تواند به یک «جابه‌جایی هرمنوتیکی»^{۱۲} عمیق منجر شود. منظور از «جابه‌جایی هرمنوتیکی»، تغییری بنیادین در افق فهم مفسر است، به این معنا که معنای تولیدشده در تفسیر، بیش از آن‌که ریشه در سیاق تاریخی - متنی عصر نزول و دلالت‌های اصیل قرآنی داشته باشد، از فضای ذهنی - عرفی زبان مقصد نشئت می‌گیرد. این پژوهش با اتخاذ رویکردی میان‌رشته‌ای که معناشناسی شناختی^{۱۳} و مطالعات ترجمهٔ انتقادی^{۱۴} را به هم پیوند می‌زند، درصدد است تا این فرایند را مدل‌سازی کند. ما با بهره‌گیری از مفاهیمی چون «نظریهٔ چارچوب‌های معنایی»^{۱۵} که بر اساس آن، واژگان چارچوب‌های دانشی خاصی را فعال می‌کنند (Fillmore, 1982)، و «نظریهٔ

9. Vernacular Prototypical Understanding

10. Text-Centered Etymological Inquiry

11. Domestication

12. Hermeneutical Displacement

13. Cognitive Semantics

14. Critical Translation Studies

15. Frame Semantics



سَر نمونه‌ها»^{۱۶} که به نقش نمونه‌های اولیه و رایج یک مقوله در ذهن می‌پردازد (Rosch, 1975)، نشان خواهیم داد که چگونه چارچوب معنایی یک وام‌واژه در زبان فارسی، چارچوب اصلی آن را در متن قرآن به حاشیه می‌راند یا جایگزین می‌کند. بر این اساس، عملکرد ده تفسیر برجسته معاصر فارسی در مواجهه با دو وام‌واژه پربسامد و پرچالش «بریء/ برأت» و «مجنون» به عنوان دو نمونه مطالعاتی مورد تحلیل انتقادی قرار خواهد گرفت.

از این رو پرسش‌های اصلی پژوهش حاضر به شرح زیر قابل صورت‌بندی است:
سازوکار «تله شناختی - معنایی» در مواجهه مفسران فارسی زبان با وام‌واژگان قرآنی که دچار تحول معنایی شده‌اند، چگونه عمل می‌کند؟

این لغزش معنایی چه «پیامدهای هرمنوتیکی» مشخصی در تبیین آیات قرآن بر جای می‌گذارد و چگونه فهم مخاطب از متن را دگرگون می‌سازد؟

طیف عملکرد تفاسیر معاصر در مواجهه با این چالش چگونه قابل «گونه‌شناسی» است و کدام رویکردها به حفظ امانت معنایی متن مبدأ نزدیک‌تر شده است و کدام یک بیشترین تأثیر را از زبان مقصد پذیرفته‌اند؟

این مقاله با پاسخ به این پرسش‌ها نه تنها به دنبال شناسایی و تحلیل یک پدیده زبان‌شناختی در حوزه تفسیر پژوهی است، بلکه می‌کوشد ضرورت «هشیاری هرمنوتیکی»^{۱۷} را که گادامر آن را شرط لازم برای فهم صحیح می‌داند (Gadamer, 1989, p. 277)، در قبال تأثیرات اجتناب‌ناپذیر زبان مادری بر فرایند تفسیر برجسته سازد و مدلی تحلیلی برای ارزیابی انتقادی این پدیده ارائه دهد.

در باب پیشینه تحقیق، اگرچه تاکنون پژوهشی که به صورت مستقیم به مدل‌سازی پدیده «تله‌های شناختی - معنایی» و پیامدهای «جابه‌جایی هرمنوتیکی» ناشی از تأثیر زبان مادری بر فرایند تفسیر فارسی بپردازد، صورت نگرفته است، اما هریک از وام‌واژگان مورد مطالعه در این مقاله، پیش‌تر در قالب تحقیقات مستقل مورد توجه قرار گرفته‌اند. برای مثال، واژه «مجنون» در مطالعات متعددی، به‌ویژه از منظر تاریخی - لغوی و با تأکید بر معنای آن در بستر فرهنگ جاهلی و قرآن تحلیل شده است (برای نمونه نک: اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴؛ طیب حسینی و شریفی نسب، ۱۳۹۵).

16. Prototype Theory

17. Hermeneutical Awareness



همچنین دربارهٔ واژهٔ «برائت» نیز مطالب فراوانی در تفاسیر و مقالات به صورت موردی یا ضمنی مطرح گردیده است که به ابعاد معنایی و کاربردهای آن پرداخته‌اند (برای مثال نک: مستفید، ۱۳۹۳، ص. ۲۳۴). پژوهش حاضر با بهره‌گیری از این دستاوردها، در پی آن است تا با رویکردی نوین و میان‌رشته‌ای، به جای پرداختن به معنای صرف این واژگان، سازوکارهای شناختی - هرمنوتیکی حاکم بر فهم آن‌ها در تفاسیر معاصر فارسی را واکاوی کند و مدل تحلیلی خود را ارائه دهد.

۱. روش‌شناسی پژوهش

این پژوهش بر مبنای رویکردی کیفی استوار است که ماهیتی تحلیلی - توصیفی و میان‌رشته‌ای دارد. هدف نه صرفاً گردآوری و توصیف داده‌ها، بلکه تحلیل سازوکارهای شناختی و هرمنوتیکی حاکم بر آن‌هاست. برای نیل به این مقصود، از یک چارچوب نظری ترکیبی و یک فرایند تحلیل نظام‌مند بهره گرفته شده است.

۱-۱. چارچوب نظری

شالودهٔ نظری این تحقیق بر دو ستون اصلی بنا شده است:

الف) معناشناسی شناختی: این رویکرد زبان را نه به عنوان نظام انتزاعی، بلکه به مثابهٔ جزئی جدایی‌ناپذیر از شناخت انسان بررسی می‌کند (Evans & Green, 2006, p. 5). دو نظریهٔ کلیدی از این حوزه ابزار تحلیلی اصلی ما را تشکیل می‌دهند:

■ **نظریهٔ چارچوب‌های معنایی:** بر اساس این نظریه، معنای واژگان صرفاً در ارتباط با یک «چارچوب» یا ساختار دانشی پیش‌فرض قابل فهم است که در ذهن گویشوران یک زبان وجود دارد (Fillmore, 1982). این پژوهش نشان خواهد داد که چگونه واژهٔ «مجنون» در ذهن فارسی‌زبان امروز، چارچوب «بیماری روانی»^{۱۸} را فعال می‌کند، درحالی‌که در بافت قرآنی، چارچوب «تأثیر فراطبیعی»^{۱۹} را فرا می‌خواند. تقابل این دو چارچوب، هستهٔ اصلی «تلهٔ شناختی» را تشکیل می‌دهد.

■ **نظریهٔ سرنمونه‌ها:** این نظریه بیان می‌دارد که مقولات معنایی در ذهن، دارای اعضای مرکزی

18. Mental Illness Frame

19. Supernatural Influence Frame



یا «سرنمونه»^{۲۰} هستند که بهترین نماینده آن مقوله محسوب می‌شوند (Rosch, 1975). فرضیه ما این است که معنای رایج و معاصر یک وام‌واژه در زبان فارسی (مثلاً «بیزاری و نفرت» برای «برائت»)، به سرنمونه ذهنی برای مفسر تبدیل شده و سایر معانی دقیق‌تر و متن‌محورتر را که در زبان مبدأ وجود داشته، به حاشیه رانده است.

ب) **مطالعات ترجمه انتقادی:** از آنجاکه تفسیر خود نوعی «ترجمه درون‌زبانی»^{۲۱} یا «ترجمه بین‌زبانی»^{۲۲} است (Jakobson, 2012, p. 127)، می‌توان از ابزارهای نظری این حوزه برای تحلیل آن بهره برد. به طور خاص، دوگانه «بومی‌سازی»^{۲۳} و «بیگانه‌سازی»^{۲۴} که لازنس ونوتی مطرح می‌کند، برای تحلیل عملکرد مفسران بسیار کارآمد است. رویکرد «بومی‌سازی»، متن بیگانه را به هنجارهای فرهنگی و زبانی زبان مقصد نزدیک می‌کند، درحالی‌که رویکرد «بیگانه‌سازی» تلاش دارد تا بیگانگی و خصلت متمایز متن مبدأ را حفظ نماید (Venuti, 2008, p. 15). در این پژوهش، غلبه معنای فارسی بر معنای قرآنی به عنوان یک رویکرد «بومی‌سازی ناخودآگاه» تحلیل خواهد شد.

۲-۱. انتخاب پیکره و نمونه‌های مورد مطالعه

الف) **پیکره تفسیری:** ده تفسیر معاصر فارسی بر اساس سه معیار اصلی انتخاب شده‌اند: (۱) تأثیرگذاری و گستره مخاطبان (مانند تفاسیر نمونه و نور؛ ۲) قدمت و نمایندگی دوره‌های مختلف معاصر (از تفاسیر اوایل قرن تا تفاسیر دهه‌های اخیر؛ و ۳) تنوع در رویکردهای تفسیری (شامل رویکردهای روایی، اجتماعی، فلسفی و ادبی) تا نشان داده شود که آیا پدیده مورد بحث، از روش‌شناسی خاصی فراتر می‌رود یا خیر.

ب) **نمونه‌های واژگانی:** واژگان «بریء / برائت» و «مجنون» به عنوان دو مطالعه موردی انتخاب شدند، زیرا از اهمیت کلامی، بسامد بالا، و تحول معنایی واضح و مستند برخوردارند.

۳-۱. فرایند تحلیل داده‌ها

تحلیل داده‌ها در سه مرحله نظام‌مند صورت خواهد پذیرفت:

20. Prototype

21. Intralingual Translation

22. Interlingual Translation

23. Domestication

24. Foreignization



■ بازسازی میدان معنایی در زبان مبدأ؛ با تکیه بر معتبرترین منابع لغت‌شناسی عربی کلاسیک و تفاسیر متقدم، میدان معنایی اصلی و ابعاد مختلف هر واژه در بافت قرآنی استخراج و بازسازی می‌شود.

■ تحلیل میدان معنایی در زبان مقصد؛ با استفاده از فرهنگ‌های مرجع زبان فارسی، معنای رایج، تبادری و معاصر هر واژه در فارسی مستندسازی می‌شود.

■ تحلیل تطبیقی و گونه‌شناسی عملکرد مفسران: در این مرحله، تبیین ارائه‌شده هریک از ده مفسر برای آیات حاوی این واژگان، با هر دو میدان معنایی (مبدأ و مقصد) مقایسه می‌شود. سپس بر اساس یک گونه‌شناسی تحلیلی، عملکرد آن‌ها طبقه‌بندی می‌گردد و پیامد هرمنوتیکی هر انتخاب تفسیری مورد تحلیل انتقادی قرار می‌گیرد.

۲. یافته‌ها و تحلیل

این بخش به تحلیل انتقادی عملکرد تفاسیر منتخب در مواجهه با دو وام‌واژه «بریء/ براءت» و «مجنون» می‌پردازد.

۲-۱. مطالعه موردی اول: «بریء/ براءت»

۲-۱-۱. بازسازی میدان معنایی در زبان مبدأ (عربی قرآنی)

برای فهم دقیق و اصیل واژگان «بریء/ براءت» در متن قرآن، بازسازی میدان معنایی آن از طریق یک کاوش ریشه‌شناختی - تاریخی امری ضروری است. این فرایند از ریشه‌های باستانی سامی آغاز شده، از بستر ادبیات عربی پیش از اسلام عبور کرده است و در نهایت، در کانون توجه لغت‌شناسان و مفسران قرون اولیه اسلامی تبلور می‌یابد.

ریشه سامی سه حرفی «ب-ر-ء/ ب-ر-ر» یکی از ریشه‌های کهن است که حامل یک دوگانگی معنایی در زبان‌های مختلف این خانواده می‌باشد. این دوگانگی کلید فهم تحولات بعدی این واژه است:

معنای خلقت و ایجاد: در بسیاری از زبان‌های سامی، این ریشه به معنای «خلق کردن» به کار رفته است. بارزترین نمونه آن در زبان عبری است که فعل *bārā* (בָּרָא) فعل اختصاصی برای «آفرینش الهی» است، چنان‌که در سفر پیدایش آمده است: «*bārēšit bārā* 'ēlōhīm» (در آغاز، خدا آفرید). این معنا در زبان عربی نیز چنان‌که جفری (۱۳۸۵، ص. ۱۳۷) و مشکور (۱۳۵۷، ص.



۶۵) به درستی به کاربرد دوگانه ماده «برء» در قرآن اشاره کرده‌اند، به عنوان یکی از دو اصل بنیادین آن حفظ شده است. هرچند این شاخه معنایی (خلقت و ایجاد) از ریشه «ب-ر-ء» در آیاتی نظیر «هو الله الخالق الباری» (حشر/ ۲۴) و «فتوبوا إلى بارئکم» (بقره/ ۵۴) به روشنی قابل مشاهده است، اما در پژوهش حاضر، با توجه به هدف آن که واکاوی «تله‌های شناختی - معنایی» ناشی از تحولات معنایی در زبان فارسی برای واژه «برائت» است، تمرکز اصلی بر شاخه دوم معنایی یعنی «انفصال، پاکی و خروج» خواهد بود که ارتباط مستقیم‌تری با کاربردهای مورد بحث در تفاسیر معاصر فارسی و چالش‌های هرمنوتیکی مرتبط دارد. این انتخاب برای حفظ انسجام و تمرکز بحث صورت گرفته است.

معنای انفصال، پاکی و خروج: هم‌زمان شاخه دیگری از معنا در این خانواده زبانی رشد کرده است که بر مفهوم «جدایی، خروج، و پاکی» دلالت دارد. در زبان اوگاریتی، ریشه *brr* به معنای «پاک و خالص بودن» است. در زبان آرامی - سریانی، واژه *barrā* (כַּרְרָא) به معنای «بیرون، خارج» است که مستقیماً بر ایده «انفصال مکانی» دلالت می‌کند. تحلیل مارتین زامیت (*Zam-mit, 2002, p. 16*) این جنبه را به خوبی روشن می‌کند؛ معانی‌ای چون «سالم بودن»، «بری بودن از مسئولیت»،^{۲۶} و انصراف دادن^{۲۷} همگی در یک هسته مشترک معنایی یعنی «رها و جدا بودن از یک قید یا امر منفی» شریک‌اند.

برای بازسازی دقیق میدان معنایی «برائت»، باید مسیر تاریخی آن را از کاربردهای زنده در عربی پیش از اسلام تا مرحله تدوین و نظریه‌پردازی توسط لغت‌شناسان قرون اولیه دنبال کنیم. در بستر جامعه قبیله‌ای پیش از اسلام، «برائت» یک مفهوم انتزاعی نبود، بلکه یک کنش اجتماعی - حقوقی^{۲۸} حیاتی به شمار می‌رفت. این کنش برای قطع پیوندهای سببی و نسبی (خلع)، سلب مسئولیت از عمل یک فرد یا قبیله، و مهم‌تر از همه، میرا کردن خود از یک اتهام یا «دین» (بدهی/خون‌بها) به کار می‌رفت. در اینجا، «برائت» اعلام رسمی انفصال و عدم تعهد است.

یک شاهد مثال برجسته از این کاربرد را می‌توان در شعر زهیر بن ابی سلمی، شاعر بزرگ عصر

25. free of illness

26. free of responsibility

27. quittance of debt

28. Socio-Legal Act



جاهلی، یافت. او در یکی از قصاید خود در مقام اعلام جدایی و رفع مسئولیت از یک امر، به صورت رسمی و با فراخوان دیگران به شهادت، می‌گوید: «فَإِنِّي بَرِيءٌ مِنْهُ لِلَّهِ، وَاشْهَدُوا» (پس من در پیشگاه خدا از آن [عمل/ فرد] بری و جدا هستم، و شما [نیز] گواه باشید!) (زهر بن ابی سلمی، ۱۹۹۴، ص. ۷۶). عبارت «وَاشْهَدُوا» (و گواه باشید!)، کلیدواژه این بیت است. زهر این براءت را در خفا انجام نمی‌دهد، بلکه آن را فریاد می‌زند و برای آن شاهد می‌گیرد. این امر ماهیت حقوقی و اجتماعی این کنش را اثبات می‌کند. او در حال ثبت یک موضع رسمی برای قبیله خود است. هدف اصلی این براءت قطع هرگونه پیوند و در نتیجه، سلب مسئولیت از پیامدهای آن عمل است. این دقیقاً همان هسته معنایی «انقطاع» و «رفع تعهد» است که در تحلیل ریشه‌شناختی به آن رسیدیم.

نکته دیگر این‌که در اینجا محوریت با «نفرت» یا «بیزاری» شخصی نیست، هرچند ممکن است این احساس نیز وجود داشته باشد. محور اصلی یک اقدام راهبردی برای حفظ آبرو و امنیت قبیله است. لذا این شاهد مثال از شعر یکی از بزرگ‌ترین شاعران عصر جاهلی، به طور قاطع نشان می‌دهد که «براءت» در عربی متقدم، یک کنش رسمی، علنی و دارای بار حقوقی - اجتماعی برای قطع پیوند و سلب مسئولیت بوده است. این معنای دقیق، سنگ محک ما برای ارزیابی تحول آن در زبان فارسی و عملکرد مفسران خواهد بود.

لغت‌شناسان بزرگ قرون اولیه اسلامی، در حقیقت نظریه‌پردازان و مدوّنان همین کاربردهای رایج در عربی فصیح (اعم از شعر جاهلی و زبان قرآن) بودند. تحلیل‌های آنان این معنای حقوقی - اجتماعی را به صورت علمی تبیین و تثبیت می‌کند. تحلیل روشمند ابن فارس در معجم مقاییس اللغة و بازگرداندن ریشه به دو اصل «خلق» و «التباعد و المزایلة» (دوری و جدایی)، دقیقاً همان دوگانگی‌ای است که در زبان‌های سامی ریشه داشت و در شعر جاهلی به فعلیت رسیده بود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۲۳۶). تعریف راغب در المفردات مبنی بر «التَّقَصُّی مِمَّا يُكْرَهُ مُجَاوِزُهُ» (دوری گزیدن از چیزی که هم جوارری با آن ناپسند است)، به زیبایی جنبه ارزشی این جدایی را نشان می‌دهد؛ انفصال از امری منفی مانند بیماری، دین یا اتهام (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۱۲۱). نکته بسیار ظریفی که به نقل از طبرسی و ابن منظور ذکر شده، این مفهوم را از انتزاعی بودن خارج می‌کند. تشبیه «تبری» به «تَقَصُّی اللحم من العظم» (جدا شدن گوشت از استخوان)، اوج مفهوم انفصال کامل، عینی و برگشت‌ناپذیر را به تصویر می‌کشد.



(ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۵، ص. ۱۵۶). این تصویر «برائت» را به عنوان گسستی قطعی تعریف می‌کند نه احساسی متغیر.

بنابراین، از شعر جاهلی تا لغت‌نامه‌های متقدم، یک خط معنایی منسجم قابل ردیابی است که در آن «برائت» کنشی برای ایجاد انفصال و رفع مسئولیت است. این بازسازی تاریخی، ابزاری دقیق برای سنجش تحول معنایی این واژه در زبان فارسی خواهد بود. با کنار هم قرار دادن این شواهد، می‌توان میدان معنایی «بریء/ برائت» در زبان قرآن را به شرح زیر بازسازی کرد:

هسته مرکزی معنای این واژه، «انفصال و انقطاع»^{۲۹} است. این انفصال کنشی رسمی، حقوقی یا وجودی است که فرد یا گروه را از یک وضعیت، تعهد، اتهام یا گروه دیگر جدا می‌سازد. شواهد قرآنی این چارچوب را تأیید می‌کند:

در آیاتی که صیغه «بریء» به کار رفته است، مفسران بر مفهوم «سلب مسئولیت» و «جدایی از عمل دیگری» تأکید دارند. طبری در تفسیر آیه «أَنْتُمْ بَرِئُونَ مِمَّا أَعْمَلُوا وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ» (یونس/ ۴۱)، معنای آن را «لا تَوَاخِذُونَ بَجْرِيَّتِهِ وَلَا أُؤَاخِذُ بِجَرِيرَةِ عَمَلِكُمْ» (شما به جرم عمل من مؤاخذه نمی‌شوید و من به جرم عمل شما مؤاخذه نمی‌شوم) بیان می‌کند (طبری، ۱۴۲۲، ج. ۱۲، ص. ۱۸۵) که تأکید بر عدم مسئولیت‌پذیری هر فرد در قبال عمل دیگری دارد. طوسی نیز تصریح می‌کند که فایده این آیه «الإخبار بأنّه لا يجازى أحد إلا على عمله، ولا يؤاخذ أحد بجرم غيره» (خبر دادن از این است که هیچ‌کس جز بر عمل خودش جزا داده نمی‌شود و به جرم دیگری مؤاخذه نمی‌گردد) (طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۳۸۱). فخر رازی نیز ضمن نقد قول به نسخ آیه، دلیل رد نسخ را دلالت آیه بر «اختصاص کلّ واحد بأفعاله و بثمرات أفعاله من الثواب و العقاب» (اختصاص هر فرد به اعمال و نتایج اعمال خود از ثواب و عقاب) می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۷، ص. ۲۵۷) که مستقیماً مفهوم جدایی و انقطاع عواقب اعمال را تأیید می‌کند.

در آیه «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ» (زخرف/ ۲۶) زمخشری در توضیح «براء» از عباراتی نظیر «نحن البراء منك والخلاء منك» (ما از تو جدا و رها هستیم) استفاده می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۲۴۶) که به وضوح بر جدایی و انفصال کامل دلالت دارد. طباطبایی نیز «براء» را مصدری می‌داند که به معنای «ذو براء أو بريء» (دارای برائت یا مبرا) است و به تبری

29. Separation and Disconnection



ابراهیم علیه السلام از اصنام و کواکب اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۸، ص. ۹۵)، که یک کنش انفصال وجودی است.

آیه «إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ...» (ممتحنه/ ۴) براءت را در قالب جمع «بُرَآؤًا» بیان می‌کند که مفسران (مانند طوسی، زمخشری و قرطبی) ضمن بحث‌های صرفی، معنای ضمنی جدایی و فاصله گرفتن از قوم و معبودهایشان را تأیید می‌کنند. این یک اعلام عمومی و جمعی برای انقطاع روابط بر اساس عقیده است.

در آیه نخست سوره توبه: «بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ...» «براءة» به معنای اعلام رسمی و حکومتی لغو عهد و پیمان است. طبری آن را «هذه براءة من الله ورسوله» (این اعلام جدایی از خدا و رسول اوست) تفسیر می‌کند (طبری، ۱۴۲۲، ج. ۱۱، ص. ۳۰۳). طوسی نیز در علت عدم آغاز سوره با «بسم الله» می‌گوید: «لأنَّ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أمان، و براءة، نزلت برفع الأمان» (زیرا بسم الله الرحمن الرحيم امان و براءت است، و این براءت برای رفع امان نازل شده است) (طوسی، بی تا، ج. ۵، ص. ۱۶۷). این به روشنی ماهیت حقوقی و لغو تعهد را برای «براءت» نشان می‌دهد. زمخشری نیز از جمله نام‌های سوره توبه را «المقشقة» (پاک کننده) می‌داند که «تقشش من التَّفَاقِ أی تبرئ منه» (نفاق را پاک می‌کند، یعنی از آن مبرا می‌سازد) (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۲۴۱). این معنا نیز به مفهوم «پاکی و رهایی از یک قید منفی» اشاره دارد.

در آیه شریفه «وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف/ ۵۳)، مفسران در خصوص فاعل جمله «وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي...» دو دیدگاه اصلی دارند. برخی آن را از سخنان حضرت یوسف علیه السلام (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۴۸۰؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۱، ص. ۱۹۹)، و گروهی آن را از قول همسر عزیز مصر می‌دانند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۱۲، ص. ۷۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۹، ص. ۴۳۳). صرف نظر از این اختلاف در انتساب گوینده، این جمله دلالت بر «انفصال، پاکی، خروج» و «جدایی از یک قید یا امر منفی» دارد، و نیز معنای «سلب مسئولیت» و «دوری و جدایی»، به معنای سلب هرگونه ادعای پاکی مطلق، بی عیب و نقص بودن، یا معصومیت ذاتی از نفس است. بنابراین، تفاسیر متقدم اسلامی با وجود تفاوت در نحوه بیان و تأکید بر جنبه‌های گوناگون، همگی حول هسته معنایی «انفصال، انقطاع، پاکی از آلودگی/ مسئولیت، و لغو تعهد یا ارتباط» با واژه «براءت» و مشتقات آن مواجه شده و آن را تبیین کرده‌اند. این رویکرد مفسران تأییدکننده بازسازی معنایی ما از این واژه در چارچوب ریشه‌شناختی - تاریخی است.



۲-۱-۲. تحلیل میدان معنایی در زبان مقصد

ورود واژگان از زبان مبدأ به زبان مقصد شبیه به مهاجرت یک موجود زنده به اکوسیستمی جدید است. واژه برای بقا و کاربرد، ناگزیر از انطباق با ساختارها و نیازهای زبان میزبان است. واژه «برائت» نیز از این قاعده مستثنا نیست و پس از ورود به زبان فارسی، مسیری از تحول معنایی را پیموده است که می‌توان آن را «تخصیص و عاطفی‌شدگی»^{۳۰} نامید. این فرایند واژه را از یک مفهوم حقوقی - کلامی چندوجهی، به یک اصطلاح عاطفی تک بعدی تقلیل داده است.

در متون کهن فارسی، به ویژه در قرون اولیه پس از اسلام، هنوز می‌توان ردپای معنای اصلی و عربی «برائت» به مفهوم «پاکی، مبرا بودن از عیب و عدم تعلق» را مشاهده کرد. در این دوره، واژه اغلب در معنای اخلاقی - حقوقی به کار می‌رفت که به هسته اصلی «انفصال از امر منفی» نزدیک بود. برای مثال، سعدی در گلستان می‌گوید: «...تا برائت ساختش از خبث طینت معلوم گردد»، که «برائت» در اینجا دقیقاً به معنای «پاکی و مبرا بودن ساحت او از پلیدی ذاتی» است. در این کاربرد، تمرکز بر پاکی از یک اتهام یا عیب است نه ابراز نفرت. این معنای کهن نشان‌دهنده یک مرحله میانی در فرایند تحول واژه در زبان فارسی است.

با گذشت زمان و در فرایند کاربرد روزمره، میدان معنایی «برائت» در زبان فارسی به تدریج تنگ‌تر و بار عاطفی آن سنگین‌تر شد. امروزه چنان‌که فرهنگ‌های معتبر فارسی به درستی ثبت کرده‌اند، معنای تبادری و مسلط این واژه، دیگر آن مفهوم حقوقی یا اخلاقی کهن نیست. فرهنگ بزرگ سخن، به عنوان یکی از دقیق‌ترین منابع معاصر، «برائت» را مستقیماً به «بیزاری، تنفر و انزجار» معنا می‌کند (انوری، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۸۹۳). لغت‌نامه دهخدا نیز «تبزی» را «بیزاری کردن و بیزاری جستن» تعریف کرده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج. ۴، ص. ۶۳۶۲). این تعاریف نشان می‌دهند که در ذهن فارسی‌زبان امروز، «برائت» بیش از هرچیز، یک واکنش شدید عاطفی و روان‌شناختی است. در این فرایند، عنصر «جدایی» که هسته اصلی معنای عربی بود، به یکی از نتایج و لوازم جانبی «نفرت» تبدیل شده است، درحالی‌که در اصل، «نفرت» می‌توانست فقط یکی از دلایل احتمالی برای آن «جدایی» رسمی باشد.

این تحول را می‌توان به بهترین شکل با نظریه سرنمونه‌ها تبیین کرد. سرنمونه یا بهترین نماینده ذهنی مقوله «برائت» برای یک فارسی‌زبان معاصر، بی‌تردید «ابراز انزجار و نفرت»



است. سایر معانی مانند «پاکی از اتهام» یا «سقوط دین»، اکنون به حاشیه میدان معنایی رانده شده و کاربردی تخصصی یا باستانی یافته‌اند. در مقابل، چارچوب معنایی قرآنی برای این واژه، «چارچوب انقطاع عهدی» بود که بر کنشی حقوقی و رسمی دلالت داشت. بنابراین مسئله اصلی برخورد و تقابل سرنمونه قدرتمند فارسی با چارچوب اصلی قرآنی است.

تحلیل مقایسه‌ای ترجمه‌های انگلیسی از آیه «إِنَّا بُرَأُؤُا مِنْكُمْ» (ممتحنه/ ۴)، به مثابه آزمون لیتموس^{۳۱} عمل می‌کند و این تقابل را به صورت تجربی به نمایش می‌گذارد. ترجمه مترجمانی چون آبربی: (We are quit of you)، محمد و سمیرا احمد: (We are... separating from you) و گروه مسلمانان مترقی: (We disown you) که ذهنشان تحت سیطره سرنمونه فارسی نیست، مستقیماً با زبان مبدأ (عربی) درگیر شده‌اند. انتخاب‌های واژگانی آن‌ها (quit, separating, disown) به دقت بر جنبه حقوقی - اجتماعی «قطع رابطه، سلب مسئولیت و از خود ندانستن» تأکید می‌کند و چارچوب قرآنی را بازتاب می‌دهد. در نقطه مقابل، ترجمه درخشان اما در اینجا مشکل ساز طاهره صفارزاده: (We detest you)، پنجره‌ای شفاف به سوی ذهنیت فارسی‌زبان است. انتخاب واژه detest (نفرت داشتن) ترجمه «اشتباه» آیه نیست، بلکه ترجمه کاملاً صحیح سرنمونه فارسی واژه «برائت» است. این انتخاب نمونه‌ای بی نقص از کارکرد «تله شناختی - معنایی» است که در آن، مترجم به جای بازسازی چارچوب زبان مبدأ، ناآگاهانه سرنمونه زبان مقصد را به متن تزریق می‌کند. این یک مصداق بارز از «بومی سازی ناخودآگاه» است که در آن، متن بیگانه در هنجارهای عاطفی - زبانی فرهنگ میزبان هضم می‌شود.

در نتیجه، می‌توان گفت که واژه «برائت» در زبان فارسی، با از دست دادن ابعاد حقوقی و رسمی خود و جذب بار عاطفی شدید، به ابزاری قدرتمند برای ابراز انزجار تبدیل شده است. این «موفقیت» واژه در بومی سازی و یافتن کاربردی جدید، دقیقاً همان عاملی است که آن را به لغزشگاهی خطرناک برای مفسر و مترجم فارسی زبان بدل می‌کند.

۲-۱-۳. تحلیل مواجهه تفسیری

داده‌های استخراج شده از عملکرد ده تفسیر معاصر، که در جدول زیر به صورت تحلیلی بازآرایی شده‌اند، به ما اجازه می‌دهد تا از توصیفی کلی فراتر برویم و الگوهای رفتاری مفسران را در



مواجهه با «تله شناختی - معنایی» واژه «برائت» گونه‌شناسی کنیم. این تحلیل نشان می‌دهد که غلبه «سرنمونه» فارسی بر «چارچوب» قرآنی، پدیده غالب، اما نه فراگیر است.

جدول تحلیلی شماره ۱: گونه‌شناسی عملکرد تفاسیر در مواجهه با واژه «بری/برائت»

تفسیر	آیه/ آیات	انتخاب واژگانی غالب	آدرس	گونه عملکرد	راهبرد ترجمه/ پیامد هرمنوتیکی
تفسیر آسان (نجفی)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	بیزاری	ج. ۷، ص. ۱۳۱ ج. ۱۸، ص. ۸۴ ج. ۱۹، ص. ۱۷۱ ج. ۶، ص. ۱۸۴	جایگزینی - عرفی	بومی‌سازی کامل؛ تقلیل‌گرایی معنایی
تفسیر نمونه (مکارم)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	تنفر، بیزاری	ج. ۸، ص. ۲۲۹ ج. ۲۱، ص. ۴۲ ج. ۲۴، ص. ۱۸ ج. ۷، ص. ۲۸۱	جایگزینی - عرفی	بومی‌سازی کامل؛ تقلیل‌گرایی معنایی
روان جاوید (ثقفی)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	بیزاری	ج. ۳، ص. ۲۲ ج. ۴، ص. ۶۰۰ ج. ۵، ص. ۱۸۴ ج. ۲، ص. ۵۵۴	جایگزینی - عرفی	بومی‌سازی کامل؛ تقلیل‌گرایی معنایی
اثنی عشری (شاه عبد العظیمی)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	بیزاری/ انقطاع عصمت	ج. ۵، ص. ۳۲۲ ج. ۱۱، ص. ۴۶۴ ج. ۱۳، ص. ۱۲۶ ج. ۵، ص. ۱۰	التقاطی - مردد	ابهام معنایی؛ هشیاری نسبی به تله
خسروی (خسروانی)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	بیزاریم/ خروج از عهد	ج. ۴، ص. ۱۹۲ ج. ۷، ص. ۳۹۴ ج. ۸، ص. ۲۶۰ ج. ۴، ص. ۷۰	التقاطی - مردد	ابهام معنایی؛ هشیاری نسبی به تله



تفسیر	آیه / آیات	انتخاب واژگانی غالب	آدرس	گونه عملکرد	راهبرد ترجمه/ پیامد هرمنوتیکی
نور (قرآنی)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	بیزاری/ اعلام جدایی	ج. ۳، ص. ۵۷۵ ج. ۸، ص. ۴۴۷ ج. ۹، ص. ۵۷۸ ج. ۳، ص. ۳۷۲	التقاطی - مردد	ابهام معنایی؛ هشیاری نسبی به تله
مخزن العرفان (بانو امین)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	بیزاری/ تبرئه	ج. ۶، ص. ۱۶۶ ج. ۱۲، ص. ۱۸۰ ج. ۱۳، ص. ۲۵۴ ج. ۶، ص. ۵۰	التقاطی - مردد	ابهام معنایی؛ هشیاری نسبی به تله
احسن الحديث (قرشی)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	بیزاری/ کنار شدن	ج. ۴، ص. ۳۸۸ ج. ۱۰، ص. ۲۴۰ ج. ۱۱، ص. ۱۲۱ ج. ۴، ص. ۱۸۵	التقاطی - مردد	ابهام معنایی؛ هشیاری نسبی به تله
انوار درخشان (حسینی همدانی)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	دوری/ اظهار تبری	ج. ۸، ص. ۲۲۸ ج. ۱۵، ص. ۱۲۰ ج. ۱۶، ص. ۲۹۲ ج. ۷، ص. ۴۳۲	فقه اللغوی - محافظه کار (با گرایش التقاطی)	بیگانه سازی نسبی؛ تلاش برای حفظ تمایز
تفسیر روشن (مصطفوی)	۴۱ یونس ۲۶ زخرف ۴ ممتحنه ۱ توبه	دوری، برائت (قطع رابطه)	ج. ۱۱، ص. ۱۳۰ ج. ۱۵، ص. ۲۳۱ ج. ۱۶، ص. ۱۲۴ ج. ۱۰، ص. ۳۷۰	فقه اللغوی - محافظه کار	بیگانه سازی کامل؛ مقاومت فعال در برابر تله

تحلیل این داده‌ها، سه گونه اصلی را در میان مفسران فارسی زبان آشکار می‌سازد:

الف. گونه اول: رویکرد جایگزینی - عرفی؛ موضع غالب

این رویکرد که تفاسیری چون نمونه، آسان و روان جاوید نمایندگان ثابت قدم آن هستند، رایج‌ترین الگوی رفتاری است. در اینجا مفسر به صورت کامل در «تله شناختی - معنایی» گرفتار می‌شود. او آگاهانه یا ناآگاهانه، چارچوب معنایی قرآنی (انقطاع عهدی) را کنار گذاشته



است و سرنمونه قدرتمند و دم‌دستی زبان فارسی (بیزاری و نفرت) را کاملاً جایگزین آن می‌کند. این عمل مصداق بارز استراتژی «بومی‌سازی کامل» است که در آن، متن بیگانه برای فهم آسان مخاطب، در هنجارهای زبان مقصد هضم می‌شود.

اصلی‌ترین پیامد هرمنوتیکی این رویکرد تقلیل‌گرایی معنایی است، به‌طوری که مفهومی پیچیده با ابعاد حقوقی، سیاسی و اجتماعی (لغو پیمان، سلب مسئولیت)، به احساسی شخصی و روان‌شناختی (نفرت) فروکاسته می‌شود. در نتیجه، خواننده فارسی‌زبان از درک لایه‌های عمیق‌تر و ساختاری پیام قرآن، به‌ویژه در حوزه اصول حاکم بر روابط امت اسلامی با دیگران محروم می‌ماند.

ب. گونه دوم: رویکرد التقاطی - مردد؛ موضع بینابینی و پرتکرار

این رویکرد که در اکثر تفاسیر جدول (مانند اثنی عشری، خسروانی، نور، و احسن الحدیث) دیده می‌شود، نشان‌دهنده یک موضع بینابینی است. در اینجا مفسر تا حدی به تفاوت معنایی هشیار است و از این رو هر دو مؤلفه «جدایی» و «بیزاری» را ذکر می‌کند. اما او قادر به اولویت‌بندی آن‌ها بر اساس چارچوب زبان مبدأ نیست و یا آن‌ها را به صورت هم‌سطح و مترادف ارائه می‌دهد.

این رویکرد نشان می‌دهد که مفسر در میانه راه متوقف شده است؛ او از وجود چارچوب قرآنی آگاه است، اما نمی‌تواند خود را از جاذبه قدرتمند سرنمونه فارسی کاملاً رها کند. پیامد هرمنوتیکی این رویکرد ابهام معنایی است، زیرا خواننده در نمی‌یابد که کدام یک از این دو، اصل و کدام یک فرع یا نتیجه است، آیا بیزاری علت جدایی است یا نتیجه آن؟ این عدم شفافیت وظیفه اصلی تفسیر یعنی روشن ساختن معنا برای مخاطب را به طور کامل ایفا نمی‌کند.

ج. گونه سوم: رویکرد فقه‌اللغوی - محافظه‌کار؛ استثنای هشیارانه

این رویکرد که نادرترین الگو در میان داده‌های ماست، در تفسیر روشن به کامل‌ترین شکل و در تفسیر انوار درخشان با گرایش‌هایی به التقاط، خود را نشان می‌دهد. در اینجا مفسر با «هشیاری هرمنوتیکی» فعال، در برابر جاذبه زبان مقصد مقاومت کرده است و برای بازسازی چارچوب زبان مبدأ آگاهانه تلاش می‌کند. این رویکرد مصداق استراتژی «بیگانه‌سازی» است که در آن، بیگانگی و خصلت متمایز متن اصلی، به قیمت دشوارتر شدن فهم اولیه برای مخاطب، حفظ می‌شود.



تفسیر روشن با انتخاب مداوم واژگانی چون «دوری»، «قطع رابطه» و «دوری طلبیدن» دقیقاً بر هستهٔ معنایی «انقطاع» تأکید می‌کند و از تزریق بار عاطفی «بیزاری» می‌پرهیزد. پیامد این رویکرد حفظ امانت معنایی و ارائهٔ فهمی دقیق‌تر و لایه‌مندتر از متن قرآن است. این روش به خواننده اجازه می‌دهد تا ابعاد حقوقی - اجتماعی آیات را درک کند و آن را به واکنشی صرفاً احساسی تقلیل ندهد.

جمع‌بندی تحلیل عملکرد

داده‌های این پژوهش به‌طور تجربی ثابت می‌کند که «تلهٔ شناختی - معنایی» یک خطر واقعی و حاضر در فرایند تفسیر فارسی است. این خطر نه تنها به معنای عدم دسترسی به معنای اصیل و متن‌محورِ واژگان قرآن کریم است، بلکه می‌تواند به انحراف در فهم پیام الهی و در پی آن، برداشت‌های نادرست اعتقادی یا فقهی بینجامد که خسران معنوی و حتی عملی برای مخاطبان در پی خواهد داشت. از این منظر، شناسایی و تبیین این تله‌ها گامی بنیادین در صیانت از اصالت معنای وحی و پیشگیری از بروز چنین لغزش‌های تفسیری است. غلبهٔ قاطع دو گونهٔ اول (جایگزینی و التقاطی) نشان می‌دهد که اکثر مفسران در درجات مختلف، تحت تأثیر زبان مادری خود قرار می‌گیرند و از معنای مطلوبِ وحی فاصله می‌گیرند. ظهور نادر اما مهمِ گونهٔ سوم نیز اثبات می‌کند که عبور از این تله امری ممکن، اما نیازمند کاوشی فعالانه و مقاومتی آگاهانه در برابر جاذبهٔ معنای تبادری زبان مقصد است.

۲-۲. مطالعهٔ موردی دوم: «مجنون»

۲-۲-۱. بازسازی میدان معنایی در زبان مبدأ (عربی قرآنی)

فهم دقیق اتهام «مجنون» در قرآن مستلزم عبور از معنای سطحی و معاصر آن و ورود به جهان‌بینی و نظام باورهای عرب پیش از اسلام است. این بازسازی نیز در سه مرحلهٔ ریشه‌شناسی سامی، کاربرد در عربی متقدم، و تدوین لغوی صورت می‌پذیرد. ریشهٔ سامی سه حرفی (g-n-n) یکی از شفاف‌ترین و منسجم‌ترین ریشه‌ها در این خانوادهٔ زبانی است که به‌طور گسترده حول محور مفهوم «پوشاندن، محافظت کردن و پنهان کردن»



سازمان یافته است. این ثبات معنایی را می‌توان در شاخه‌های مختلف زبان‌های سامی ردیابی کرد:

■ در زبان اکدی که از کهن‌ترین زبان‌های سامی است، واژه *ganānu* به معنای «پوشاندن» و *gannu* به معنای «حصار، محوطه بسته» است (Black, George, & Postgate, 2000, p. 89).

■ در زبان عبری، فعل *gānan* (גָּנַן) به معنای «محافظت کردن، دفاع کردن» (مانند سپر) و اسم *gan* (גַּן) به معنای «باغ» (یک محوطه محصور و پوشیده از گیاه) است (Koehler & Baumgartner, 2001, p. 192).

■ در زبان آرامی - سریانی، *gnan* (ܓܢܢ) به معنای «پوشاندن، محافظت کردن» و *gantā* (ܓܢܬܐ) به معنای «باغ» است.

■ در زبان گعز (اتیوپیایی باستان)، *ganana* به معنای «پوشاندن» به کار رفته است.

این شواهد تطبیقی نشان می‌دهد که هسته مرکزی و تزلزل‌ناپذیر این ریشه، مفهوم «پوشیدگی و پنهانی»^{۳۲} است. همان‌طور که لغت‌شناسان بزرگی چون ابن‌درید (۱۹۸۸، ج. ۱، ص. ۹۳) و ازهری (۱۴۲۱، ج. ۱۰، ص. ۲۶۸) تصریح کرده‌اند، این معنا در مشتقات متعدد آن در زبان عربی نیز به روشنی قابل مشاهده است: «الجَنِّ» (موجودات پنهان از دید)، «الجَنین» (موجود پوشیده در رحم)، «الجَنَّة» (باغ پوشیده از درختان)، «الجَنَّة» (سپر که بدن را می‌پوشاند)، و فعل «جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ» (تاریکی شب او را پوشاند) که در آیه ۷۶ سوره انعام به کار رفته و طبری آن را به «فراگرفتن و پوشاندن» تفسیر کرده است (طبری، ۱۴۱۲، ج. ۷، ص. ۱۶۲).

برای بازسازی دقیق میدان معنایی «مجنون»، باید مسیر تاریخی آن را از کاربردهای زنده در زبان عربی پیش از اسلام تا مرحله تدوین و نظریه‌پردازی لغت‌شناسان قرون اولیه دنبال کنیم. در فرهنگ عرب جاهلی، همان‌طور که مطالعات کلاسیک و مدرن به تفصیل نشان داده‌اند، مرز میان شعر، کهنات (کَهَانَة) و الهامات فراطبیعی بسیار باریک بود. اعتقاد راسخ آن بود که شاعران و کاهنان، منبع الهام خود را از موجودی غیبی، یعنی یک جَنّ یا شیطان خاص دریافت می‌کنند. این باور آن‌چنان ریشه‌دار و فراگیر بود که ادبیات‌شناسان متقدم اسلامی، بخش‌های کاملی از آثار خود را به آن اختصاص داده‌اند. ابن‌قتیبه دینوری، در اثر بنیادین خود، الشعر و الشعراء، به صراحت این باور را به عنوان اصلی پذیرفته‌شده در میان اعراب نقل

32. Covering and Concealment

می‌کند و می‌گوید: «وَكَاثُوا يَرَوْنَ أَنَّ لِكُلِّ فَحْلٍ مِنَ الشُّعْرَاءِ شَيْطَانًا يَقُولُ الشُّعْرَ عَلَى لِسَانِهِ» (و [اعراب] بر این باور بودند که برای هر شاعر سرآمدی، شیطانی وجود دارد که شعر را بر زبان او جاری می‌سازد) (ابن قتیبه، ۱۹۹۷، ج. ۱، ص. ۲۳). او سپس فهرستی از شاعران بزرگ و نام «شیطان» یا «جنی» منسوب به آن‌ها را ذکر می‌کند. برای مثال، «مِسْحَل» را شیطانِ اَعشى، بزرگ‌ترین شاعر جاهلی، معرفی می‌کند.

جاحظ نیز در آثارش از جمله کتاب الحیوان به کرات به این باور عمومی و ارتباط میان جنیان و پدیده‌های خارق‌العاده انسانی اشاره می‌کند و آن را به عنوان بخشی از جهان‌بینی عرب به تصویر می‌کشد. این موجود غیبی که منبع الهام شاعر بود، با نام‌های مختلفی چون «شَيْطَانُ الشُّعْرِ» (شیطان شعر)، «تابع» یا «تَابِعَة» (هم‌زاد مذکر یا مؤنث) و «رَيْئ» (جنی که خود را بر شاعر ظاهر می‌کند) شناخته می‌شد (جاحظ، ۱۹۶۹، ج. ۶، ص. ۲۲۸-۲۲۹). بنابراین، «شعر» یا «کهان» کلامی فراانسانی تلقی می‌شد که منبعش دنیای پنهان جنیان بود.

اسلام‌شناسان مدرن نیز این جهان‌بینی را به طور گسترده تحلیل کرده‌اند. ایگناتس گلدتسیهر در اثر کلاسیک خود، مطالعات اسلامی، استدلال می‌کند که اتهام «مجنون» به پیامبر اسلام اتهام دیوانگی به معنای جنون بالینی نبود، بلکه تلاشی بود برای طبقه‌بندی او در دسته شناخته‌شده «شاعران و کاهنان» که گمان می‌رفت با جنیان در ارتباط‌اند (Goldziher, 1967, p. 10). توشیهیکو ایزوتسو نیز در تحلیل معناشناختی خود از قرآن، این تقابل را به زیبایی نشان می‌دهد. او توضیح می‌دهد که در جهان‌بینی عرب، دو نوع اصلی از ارتباط با عالم غیب وجود داشت: ارتباط کاهن با جنیان (کهان) و ارتباط پیامبر با خدا (وحی). اتهام «مجنون» در واقع تلاشی بود برای فروکاستن پدیده «وحی» به پدیده آشناتر و کم‌اعتبارتر «کهان» (Izutsu, 2002, pp. 159-163).

در این بستر فرهنگی است که اتهام «مجنون» به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله معنای دقیق خود را بازمی‌یابد. این اتهام به معنای «دیوانه» در مفهوم بالینی امروز (کسی که سخنان بی‌ربط می‌گوید) نبود، بلکه تلاشی برای تبیین فرهنگی منشأ کلام خارق‌العاده و فرابشری قرآن بود. مخالفان با اطلاق «مجنون» (یعنی جن‌زده، کسی که جنیان بر او مسلط شده‌اند)، در واقع می‌گفتند: «ما قبول داریم که سخنان تو فراانسانی است، اما منبع آن خدا نیست، بلکه همان منبعی است که به شاعران و کاهنان الهام می‌کند، یعنی جنیان». تحلیل دقیق بلاغی (۱۳۸۶، ج.



۷، ص. ۷۰) نیز بر همین نکته تأکید دارد که این اتهام نه انکار قدرت کلام، بلکه تلاش برای تعیین منشأ غیرالهی برای آن بود.

لغت‌شناسان بزرگ قرون اولیه نیز این معنا را به دقت ثبت کرده‌اند. ابن فارس (۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۴۲۱) اصل این ماده را به «السَّيْرُ وَالتَّغْطِيَةُ» (پوشاندن و مستور کردن) بازمی‌گرداند. راغب اصفهانی، ضمن اشاره به همین معنای محوری، به درستی دو کاربرد برای «مجنون» برمی‌شمارد: (۱) کسی که عقلش پوشیده شده (که به معنای امروزی «دیوانه» نزدیک است) و (۲) کسی که با جن در ارتباط است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۲۰۵). این دوگانگی نشان می‌دهد که لغت‌شناسان متقدم به هر دو وجه این واژه هشیار بوده‌اند، هرچند بستر فرهنگی، معنای دوم را برای اتهامات وارد شده بر پیامبران برجسته‌تر می‌ساخت.

با کنار هم قرار دادن این شواهد، می‌توان میدان معنایی «مجنون» در زبان قرآن را بازسازی کرد: هسته مرکزی این اتهام نه انکار عقل، بلکه منازعه بر سر منبع الهام است. تحلیل آیات کلیدی این امر را اثبات می‌کند:

در آیه «وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ» (حجر/۶)، وصف «الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ» مشعر به علیت است، یعنی علت اتهام «مجنون»، خود پدیده «نزول ذکر» است. آن‌ها با شنیدن کلامی فرابشری، آن را به جنون (جن‌زدگی) نسبت می‌دهند.

در آیه «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲)، حرف «باء» در «بنعمة»، سببیت را می‌رساند (صافی، ۱۴۱۸، ج. ۲۹، ص. ۳۲). معنای دقیق آیه این است: «به سبب این نعمت [قرآن] از جانب پروردگارت، تو مجنون [جن‌زده] نیستی». این پاسخ دقیقاً به قلب اتهام می‌زند و یک ادعای متقابل درباره منبع وحی (نعمت رب) را مطرح می‌کند.

هم‌نشینی اتهام «مجنون» با بیان حالت خاصی از نگاه کافران در آیه «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم/۵۱) قرینه‌ای قاطع برای درک ماهیت این اتهام است. مفسران در خصوص عبارت «لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ» دو رویکرد اصلی را مطرح کرده‌اند: گروهی آن را به معنای تأثیر «چشم‌زخم» (نوعی تأثیر نفسانی) می‌دانند، و گروهی دیگر، آن را کنایه از نگاه‌های بسیار خصمانه و آکنده از خشم و حسادت می‌دانند که از شدت آن گویی قصد دارند پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را از جایگاهش به زیر کشند یا با او کاری کنند که گویی ساقط شده است (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۵۹۷؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۹، ص. ۱۰۰؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۹، ص. ۳۸۸).



اما نکته اساسی، فارغ از تفاوت در تفسیر دقیق «إِزْلَاق بِالْأَبْصَارِ»، این است که مفسران (همچون ابن عاشور و زمخشری) اتفاق نظر دارند که این نگاه‌ها و رفتارها واکنشی از سر درماندگی، خشم و استیصال مشرکان قریش در برابر گفتار حکیمانه و اعجاز‌آمیز پیامبر صلی الله علیه وآله و حقیقت قرآن بوده است. آنان از فصاحت و قدرت اعجاز‌آمیز قرآن شگفت‌زده و در عین حال، عاجز از تبیین منبع آن بودند، و از همین رو، از سر ناچاری، به اتهام «مجنون» (جن‌زده) پناه می‌بردند تا منبع الهی وحی را انکار کنند و آن را به جنیان نسبت دهند (اسماعیل‌زاده، ۱۳۹۴، ص. ۱۱). این تقابل میان قدرت کلام و اتهام جنون به خوبی نشان می‌دهد که «مجنون» در این سیاق نه به معنای دیوانگی بالینی، بلکه به معنای انتساب منبع الهام به جنیان است، که پیش‌تر در بحث جهان‌بینی عرب جاهلی تبیین شد. بنابراین، «مجنون» در بافت قرآنی در یک «چارچوب فرهنگی - باورشناختی»^{۳۳} عمل می‌کند که در آن، هر کلام فرابشری یا به منبع الهی (وحی) یا به منبع جنی (کهنات و شعر) منتسب می‌شود (طیب‌حسینی و شریفی‌نسب، ۱۳۹۵، ص. ۱۲۵). اتهام «مجنون» تلاشی برای طبقه‌بندی کردن پدیده وحی در دسته دوم و بی اعتبار ساختن منبع الهی آن بود. این بازسازی دقیق سنگ بنای تحلیل عملکرد تفاسیر معاصر خواهد بود.

۲-۲-۲. تحلیل میدان معنایی در زبان مقصد

واژه «مجنون» پس از ورود به زبان فارسی یکی از چشمگیرترین و پیچیده‌ترین مسیرهای تحول معنایی را پیموده است؛ سفری که در آن، این واژه از بستر باورهای فراطبیعی عرب‌کنده شد، در جهان عاشقان و عارفان فارسی‌زبان به کهن‌الگو^{۳۴} بدل گشت و در نهایت، در عصر مدرن و در چارچوب علم پزشکی بازتعریف شد. این فرایند را می‌توان «روان‌شناختی‌سازی و پزشکی شدن»^{۳۵} نامید.

اگرچه «مجنون» با معنای «دیوانه» وارد زبان فارسی شد، اما این ادبیات فارسی بود که به این «دیوانگی» روحی تازه بخشید و آن را از عارضه‌ای صرف به یک مقام و مرتبه ارتقا داد. نقطه اوج این تحول، در شاهکار بی‌بدیل نظامی گنجوی، لیلی و مجنون، رخ می‌دهد. مجنون نظامی، دیگر فردی جن‌زده به معنای عربی آن نیست؛ او «مجنون عشق» است. علت شوریدگی

33. Cultural-Belief Frame

34. Archetype

35. Psychologization and Medicalization



او نه تسخیر توسط یک نیروی غیبی خارجی، بلکه استیلای یک نیروی عظیم درونی یعنی عشق است. نظامی با این کار، «جنون» را از پدیده‌ای اسطوره‌ای به تجربه عمیق روان‌شناختی و عرفانی تبدیل کرد (برای تحلیل این تحول، نک: Bürgel, 1998, pp. 75-89).

این بازآفرینی سرنمونه جدیدی از «مجنون» را در ذهن فارسی زبان خلق کرد: عاشق شوریده‌ای که در راه معشوق، از قید عقل و عاقلان رها شده است. این همان معنایی است که در شعر جابودان سعدی تبلور یافته است: «گرت آسودگی باید برو مجنون شو ای عاقل» (سعدی، ۱۳۷۵، غزل ۴۱۰).

در اینجا «مجنون شدن» توصیه‌ای برای رهایی از «آسودگی» عقل حسابگر و ورود به وادی بی‌خودی و عشق است. این دیوانگی نه تنها مذموم نیست، بلکه مقامی است که «عاقل» باید در آرزوی آن باشد. شاهد مثال از مثنوی مولوی («زین باده‌شان افسون کنم تا جمله را مجنون کنم») نیز دقیقاً بر همین معنای عرفانی و شوریدگی حاصل از باده عشق الهی دلالت دارد (مولوی، ۱۳۷۹، دفتر پنجم، بیت ۳۲۴۶).

در دوره معاصر، هرچند آن لایه عاشقانه و عرفانی همچنان در بستر ادبیات حضور دارد، اما در زبان روزمره و کاربرد عمومی، فرایند «پزشکی شدن» به نقطه پایانی خود رسید. «مجنون» به‌طور کامل از ریشه‌های فراطبیعی و حتی لایه‌های عرفانی‌اش تهی گشت و به مترادف دقیق «دیوانه، روانی و فاقد سلامت عقل» تبدیل شد. داده‌ها منابع واژگانی این فرایند را به روشنی به تصویر می‌کشد:

فرهنگ عمید «مجنون» را «دیوانه» و جمع آن را «مجانین» تعریف می‌کند و شاهد مثال آن، ترکیب کاملاً پزشکی شده «دار المجانین» (دیوانه‌خانه/ تیمارستان) است (عمید، ۱۳۷۹، ص. ۱۷۶۷). این ترکیب به‌تنهایی نشان‌دهنده استقرار کامل واژه در یک «چارچوب طبی - آسیب‌شناختی» است.

توصیف دقیق و تکان‌دهنده جمال‌زاده از فردی که «مدام لباس‌هایش را می‌کند و لخت و عریان در کوچه و بازار سرگردان است» (جمال‌زاده، به نقل از انوری، ۱۳۸۱، ج. ۷، ص. ۶۶۹۷)، گزارشی ادبی از علایم بالینی سایکوز (روان‌پریشی) است. همچنین شواهد تاریخی که از محمد بن منور در اسرار التوحید («نام دیوانگی بر ما نهاده») و اخوینی بخاری در هدایة المتعلمین فی الطب، که از کهن‌ترین متون پزشکی فارسی است، نشان می‌دهد که «دیوانگی» به‌عنوان



یک عارضه اجتماعی و پزشکی شناخته شده، به طور کامل بر معنای «جنون» و «مجنون» سایه افکنده است (انوری، ۱۳۸۱، ج. ۴، ص. ۳۴۹۶).

۲-۳. تحلیل مواجهه تفسیری

داده‌های استخراج شده از عملکرد ده تفسیر معاصر در مواجهه با واژه «مجنون»، که در جدول تحلیلی زیر بازآرایی شده‌اند، به ما اجازه می‌دهد تا عمق «تله شناختی - معنایی» و الگوهای رفتاری مفسران را در برابر آن، گونه‌شناسی کنیم. این تحلیل نشان می‌دهد که به دلیل شکاف عمیق‌تر میان چارچوب قرآنی و سرنمونه فارسی، گریز از این تله به مراتب دشوارتر از مورد «برائت» بوده است.

جدول تحلیلی شماره ۲: گونه‌شناسی عملکرد تفاسیر در مواجهه با واژه «مجنون»

تفسیر	آیه/ آیات	انتخاب واژگانی غالب	آدرس	گونه عملکرد	راهبرد ترجمه/ پیامد هرمنوتیکی
تفسیر آسان (نجفی)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	دیوانه، مجنون	ج. ۹، ص. ۲۴ ج. ۱۹، ص. ۲۵۸ ج. ۱۹، ص. ۲۷۳ ج. ۲۰، ص. ۱۷۶	جایگزینی - عرفی	بومی سازی کامل؛ جابه جایی کامل چارچوب
تفسیر نمونه (مکارم)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	دیوانه، بی عقل	ج. ۱۱، ص. ۱۳ ج. ۲۴، ص. ۳۷۰ ج. ۲۴، ص. ۴۲۴ ج. ۲۶، ص. ۱۹۵	جایگزینی - عرفی	بومی سازی کامل؛ جابه جایی کامل چارچوب



تفسیر	آیه / آیات	انتخاب واژگانی غالب	آدرس	گونه عملکرد	راهبرد ترجمه / پیامد هرمنوتیکی
روان جاوید (ثقفی)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	دیوانه	ج. ۳۰، ص. ۲۴۵ ج. ۵۰، ص. ۲۴۶ ج. ۵۰، ص. ۲۵۵ ج. ۵۰، ص. ۳۵۱	جایگزینی - عرفی	بومی سازی کامل؛ جابه جایی کامل چارچوب
انوار درخشان (حسینی همدانی)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	دیوانه، بی بهره از خرد	ج. ۹۰، ص. ۳۴۱ ج. ۱۷، ص. ۹۰ ج. ۱۷، ص. ۳۷ ج. ۱۸، ص. ۱۸۰	جایگزینی - عرفی	بومی سازی کامل؛ جابه جایی کامل چارچوب
خسروی (خسروانی)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	دیوانه، مغلوب العقل	ج. ۵۰، ص. ۱۱۱ ج. ۸۰، ص. ۳۴۵ ج. ۸۰، ص. ۳۶۰ ج. ۸۰، ص. ۴۹۴	جایگزینی - عرفی	بومی سازی کامل؛ جابه جایی کامل چارچوب
مخزن العرفان (بانو امین)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	دیوانه، بی عقل	ج. ۷۰، ص. ۱۱۲ ج. ۱۴، ص. ۳۸ ج. ۱۴، ص. ۶۳ ج. ۱۵، ص. ۲۷	جایگزینی - عرفی	بومی سازی کامل؛ جابه جایی کامل چارچوب



تفسیر	آیه / آیات	انتخاب واژگانی غالب	آدرس	گونه عملکرد	راهبرد ترجمه / پیامد هرمنوتیکی
تفسیر روشن (مصطفوی)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	مجنون، کم عقل، بی تشخیص	ج. ۱۲، ص. ۲۹۹ ج. ۱۶، ص. ۱۶۶ - ج. ۱۶، ص. ۲۳۰	التقاطی - مردد	ابهام معنایی؛ هشیاری به ریشه، غفلت از فرهنگ
اثنی عشری (شاه عبدالعظیمی)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	دیوانه، عقل پوشیده	ج. ۷، ص. ۸۴ ج. ۱۳، ص. ۲۶۱ ج. ۱۳، ص. ۲۸۳ ج. ۱۴، ص. ۷۶	التقاطی - مردد	ابهام معنایی؛ هشیاری به ریشه، غفلت از فرهنگ
احسن الحدیث (قرشی)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	دیوانه، ربوده شدن عقل توسط جن	ج. ۵، ص. ۳۳۰ ج. ۱۱، ص. ۲۷۸ ج. ۱۱، ص. ۳۰۱ ج. ۱۲، ص. ۱۲۰	فقه اللغوی - محافظه کار	بیگانه سازی کامل؛ مقاومت فعال در برابر تله
تفسیر نور (قرائتی)	حجر ۶ قلم ۲ قلم ۵۱ تکویر ۲۲	جن زده	ج. ۴، ص. ۴۴۱ ج. ۱۰، ص. ۱۶۹ ج. ۱۰، ص. ۱۹۱ ج. ۱۰، ص. ۴۰۰	فقه اللغوی - محافظه کار	بیگانه سازی کامل؛ مقاومت فعال در برابر تله



تحلیل این داده‌ها، سه رویکرد اصلی را در میان مفسران فارسی زبان آشکار می‌سازد:

الف. گونه اول: رویکرد جایگزینی - عرفی؛ موضع تقریباً فراگیر

این رویکرد که در اکثریت قاطع تفاسیر مشاهده می‌شود، نشان‌دهنده قدرت بسیار زیاد سرنمونه فارسی است. مفسران با ترجمه مستقیم «مجنون» به «دیوانه»، «جابه جایی کامل چارچوب» را رقم می‌زنند. این یک بومی سازی ساده نیست، بلکه یک «زمان پریشی»^{۳۶} است که در آن، یک مفهوم از بستر فرهنگی - باورشناختی خود کنده شده است و در چارچوب طبی - آسیب شناختی مدرن کاشته می‌شود.

پیامد هرمنوتیکی این رویکرد بسیار جدی است:

تحریف ماهیت اتهام: منازعه کلامی بر سر منبع وحی، به یک برجسب توهین آمیز و ساده درباره سلامت روانی تقلیل می‌یابد.

■ **تضعیف پاسخ قرآنی:** در نتیجه، پاسخ قرآن در آیاتی مانند «مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ» (قلم/۲) نیز از ظرافت و دقت خود تهی می‌شود. این آیه با ترجمه «تو به لطف پروردگارت دیوانه نیستی»، معنایی کلی و دفاعیه‌ای عمومی به نظر می‌رسد. اما با درک چارچوب اصلی، معنای آیه بسیار دقیق تر است: «تو به برکت این نعمت [وحی] از جانب پروردگارت، یک فرد جن زده نیستی [بلکه از منبع الهی الهام می‌گیری]». این پاسخ دقیقاً به قلب اتهام اصلی می‌زند و یک ادعای متقابل درباره منبع وحی مطرح می‌کند. رویکرد جایگزینی این دقت بلاغی و کلامی را به کلی از بین می‌برد.

ب. گونه دوم: رویکرد التقاطی - مردد؛ تلاش‌های ناکام

تفاسیری چون اثنی عشری و روشنی در این دسته قرار می‌گیرند. آن‌ها با اشاره به مفاهیمی چون «عقل پوشیده» (اثنی عشری) یا «بی تشخیص» (روشن) نشان می‌دهند که به ریشه لغوی واژه (پوشیدگی) آگاه‌اند، اما در نهایت، از اتصال این ریشه به چارچوب فرهنگی عصر نزول (یعنی ارتباط با جن) بازمی‌مانند و به همان ترجمه رایج «دیوانه» یا «کم عقل» اکتفا می‌کنند. این رویکرد هرچند از جهل کامل نسبت به معنای اصلی بهتر است، اما به ابهام و عدم شفافیت می‌انجامد و خواننده را در میانه راه رها می‌کند.

ج. گونه سوم: رویکرد فقه‌اللغوی - محافظه‌کار؛ استثنای درخشان

این رویکرد که نادر، اما بسیار ارزشمند است، در تفسیر نور و احسن الحدیث به کامل‌ترین

36. Anachronism

شکل خود را نشان می‌دهد. این تفاسیر با شجاعت و دقت علمی، به طور کامل در برابر تله شناختی مقاومت کرده و استراتژی «بیگانه‌سازی» را به کار گرفته‌اند. انتخاب واژه بی بدیل «جن زده» در تفسیر نور، ترجمه تحت اللفظی ساده نیست، بلکه تفسیر دقیق و بازسازی کامل چارچوب فرهنگی عصر نزول است. همچنین، تبیین احسن الحدیث مبنی بر «ربوده شدن عقل توسط جن»، دقیقاً همین کارکرد را ایفا می‌کند. این انتخاب‌ها ماهیت دقیق اتهام را برای خواننده فارسی زبان زنده می‌کنند و به او اجازه می‌دهند تا ظرافت پاسخ قرآن را درک نماید. این رویکرد نشان می‌دهد که مفسر نه تنها به لغت، بلکه به جهان‌بینی و بستر فرهنگی متن مبدأ نیز وفادار مانده است.

جمع‌بندی تحلیل عملکرد

داده‌های مربوط به واژه «مجنون» به طور قاطع نشان می‌دهد که هرچه شکاف میان چارچوب زبان مبدأ و سرنمونه زبان مقصد عمیق‌تر باشد، خطر افتادن در تله شناختی بیشتر و احتمال مقاومت در برابر آن کمتر می‌شود. عملکرد تقریباً یک‌دست تفاسیر در ترجمه «مجنون» به «دیوانه»، در مقابل استثنای درخشان تفسیر نور و احسن الحدیث این واقعیت را به اثبات می‌رساند که عبور از این لغزشگاه‌ها نیازمند چیزی فراتر از دانش لغوی است؛ این امر مستلزم هشیاری تاریخی، فرهنگی و هرمنوتیکی فعال است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف مدل‌سازی فرایند تحولات معنایی وام‌واژگان قرآنی در بستر تفاسیر فارسی زبان، نشان داد که تعامل میان زبان مبدأ و مقصد، نه یک فرایند خنثی و مکانیکی، بلکه عرصه پیچیده هرمنوتیکی است که می‌تواند به جابه‌جایی‌های معنایی عمیقی منجر شود. تحلیل کیفی دو مطالعه موردی «بریء/برائت» و «مجنون»، وجود پدیده‌ای را که ما آن را «تله‌های شناختی - معنایی» نامیدیم، به صورت تجربی به اثبات رساند. یافته‌ها روشن ساخت که سرنمونه‌های قدرتمند و تثبیت‌شده این واژگان در زبان فارسی معاصر، به ترتیب از طریق فرایندهای «عاطفی‌شدگی» (برای «برائت») و «پزشکی شدن» (برای «مجنون»)، به حدی از



بداهت شناختی برای مفسر بومی زبان رسیده‌اند که اغلب بر چارچوب‌های معنایی اصلی و متن محور قرآنی غلبه می‌کنند.

عملکرد غالب تفاسیر مورد بررسی، به‌ویژه در مواجهه با واژه «مجنون»، نشانگر رویکرد «بومی سازی ناخودآگاه» است. در این فرایند، مفسر چه برای تسهیل فهم مخاطب و چه به دلیل غلبه نظام زبانی خود، به جای حفظ بیگانگی و تمایز متن مبدأ، آن را در هنجارهای مفهومی و فرهنگی زبان مقصد هضم می‌کند. این امر نه یک خطای ساده لغوی، بلکه «جابه جایی هرمنوتیکی ژرف» با پیامدهای جدی است: در مورد «برائت»، کنش حقوقی - سیاسی انقطاع عهد به واکنشی صرفاً عاطفی تقلیل می‌یابد؛ و در مورد «مجنون»، منازعه کلامی دقیق بر سر منشأ وحی، به یک برچسب آسیب شناختی زمان پرنشانه فروکاسته می‌شود. ظهور نادر، اما مهم رویکرد «فقه اللغوی - محافظه کار» در برخی تفاسیر نیز اثبات کرد که عبور از این تله‌ها امری ممکن، اما نیازمند «هشیاری هرمنوتیکی» فعال و مقاومت آگاهانه در برابر جاذبه سرنمونه‌های زبان مقصد است.

در نهایت، سهم اصلی این پژوهش در اثبات این حقیقت است که زبان مادری مفسر، دور از آن‌که ابزاری شفاف و خنثی باشد، همچون یک «پیش فهم» قدرتمند عمل می‌کند که می‌تواند به صورت نظام مند، فرایند فهم را صورت بندی و اغلب محدود سازد. این مقاله بر ضرورت حیاتی تلفیق ابزارهای معناشناسی شناختی و مطالعات ترجمه انتقادی در نقد و تحلیل تفاسیر تأکید ورزیده است و بر لزوم پایداری در «هشیاری هرمنوتیکی» برای صیانت از اصالت معنای متن الهی اصرار می‌ورزد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسنده در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول (سجاد محمد فام) به تنهایی تمام مراحل پژوهش شامل مفهوم سازی، طراحی



روش‌شناسی، استخراج داده‌ها از تفاسیر ده‌گانه، تحلیل ریشه‌شناختی واژگان سامی و نگارش متن نهایی را بر عهده داشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش
در آماده‌سازی این مقاله، نویسنده از GEMINI 3 برای کمک در نگارش نهایی استفاده کرده است. پس از استفاده از این ابزار، نویسنده محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش نموده است و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرد.

تعارض منافع

این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است و این موضوع مورد تأیید اوست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). **جمهرة اللغة**، (محقق: رمزی منیر بعلبکی). بیروت: دار العلم للملایین.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **التحریر و التنویر من التفسیر**. بیروت: مؤسسة التاريخ الإسلامی.
۳. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۴. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم. (۱۹۹۷م). **الشعر و الشعراء**، (محقق: احمد محمد شاکر). قاهره: دار المعارف.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۶. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. اسماعیل زاده، حسن. (۱۳۹۴ش). چالش‌های معادل‌یابی واژه «مجنون» در ترجمه آیات قرآن کریم بر اساس نظریه معنی در ترجمه. پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۵ (۱۲)، ۶۵-۹۶.
۸. امین، نصرت بیگم. (بی‌تا). **مخزن العرفان در تفسیر قرآن**. اصفهان: انجمن حمایت از خانواده‌های بی‌سرپرست اصفهان.
۹. انوری، حسن. (۱۳۸۱ش). **فرهنگ بزرگ سخن**. تهران: انتشارات سخن.
۱۰. بلاغی، سید عبدالحجت. (۱۳۸۶ق). **حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر**. قم: انتشارات حکمت.
۱۱. ثقفی تهرانی، محمد. (بی‌تا). **روان جاوید در تفسیر قرآن مجید**. تهران: برهان.
۱۲. جاحظ، عمرو بن بحر. (۱۹۶۹م). **کتاب الحيوان**، (محقق: عبدالسلام محمد هارون). قاهره: مکتبه مصطفى البابي الحلبي.
۱۳. جفری، آرتور. (۱۳۸۵ش). **واژه‌های دخیل در قرآن مجید**، (مترجم: فریدون بدره‌ای). تهران: انتشارات توس.
۱۴. حسینی همدانی، محمد. (۱۳۸۰ق). **انوار درخشان در تفسیر قرآن**. تهران: لطفی.
۱۵. خسروانی، علیرضا. (۱۳۹۰ق). **تفسیر خسروی**. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۱۶. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ش). **لغت‌نامه**. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**. بیروت: دارالعلم - الدار الشامیه.
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف**. بیروت: دار الکتاب العربی.
۱۹. زهیر بن ابی سلمی. (۱۹۹۴م). **دیوان زهیر بن ابی سلمی**، (محقق: فخرالدین قباوه). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. سعدی شیرازی، مصلح‌الدین. (۱۳۷۵ش). **کلیات سعدی**، (مصحح: محمدعلی فروغی). تهران: انتشارات ققنوس.



۲۱. شاه عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳ش). *تفسیر اثنی عشری*، تهران: میقات.
۲۲. صافی، محمود بن عبدالرحیم. (۱۴۱۸ق). *الجدول فی إعراب القرآن*. دمشق: دار الرشید.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تأویل القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. طبیب حسینی، سید محمود؛ شریفی نسب، حامد. (۱۳۹۵ش). *معناشناسی واژه «مجنون» در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی*، ۱۳ (۲۳)، ۱۰۷-۱۲۸.
۲۷. عمید، حسن. (۱۳۷۹ش). *فرهنگ فارسی عمید*. تهران: امیرکبیر.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۹. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۳۰. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۷ش). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.
۳۱. مستفید، حمیدرضا. (۱۳۹۳ش). *در محضر قرآن کریم*. تهران: مرکز طبع و نشر قرآن جمهوری اسلامی ایران.
۳۲. مشکور، محمد جواد. (۱۳۵۷ش). *فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۳. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰ش). *تفسیر روشن*. تهران: مرکز نشر کتاب.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۵. مولوی، جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۹ش). *مثنوی معنوی*، (بر اساس نسخه رینولد نیکلسون). تهران: هرمس.
۳۶. نجفی، محمد جواد. (۱۳۹۸ق). *تفسیر آسان*. تهران: کتابفروشی اسلامیه
37. Black, J., George, A., & Postgate, N. (2000). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Harrassowitz Verlag.
38. Bürgel, J. C. (1998). *The Feather of Simurgh: The "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam*. New York University Press.
39. Campbell, L. (2013). *Historical Linguistics: An Introduction*, (3rd ed.). Edinburgh University Press.
40. Evans, V., & Green, M. (2006). *Cognitive Linguistics: An Introduction*. Routledge.
41. Fillmore, C. J. (1982). *Frame Semantics*. In *Linguistics in the Morning Calm* (pp. 111-137). Hanshin Publishing Co.
42. Gadamer, H. G. (1989). *Truth and Method*, (2nd, rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Sheed & Ward.



43. Goldziher, I. (1967). *Muslim Studies* (Vol. 1). (C. R. Barber & S. M. Stern, Trans.). Aldine Transaction.
44. Hock, H. H. (1991). *Principles of Historical Linguistics* (2nd ed.). Mouton de Gruyter.
45. Izutsu, T. (2002). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. The International Institute of Islamic Thought and Civilization.
46. Jakobson, R. (2012). *On Linguistic Aspects of Translation*. In L. Venuti (Ed.), *The Translation Studies Reader* (3rd ed., pp. 126-131). Routledge.
47. Koehler, L., & Baumgartner, W. (2001). *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (HALOT). (M. E. J. Richardson, Trans.). Brill.
48. Rosch, E. (1975). Cognitive representations of semantic categories. *Journal of Experimental Psychology: General*, 104(3), 192-233. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0096-3445.104.3.192>
49. Thomason, Sarah G. (2001). *Language Contact: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
50. Venuti, L. (2008). *The Translator's Invisibility: A History of Translation* (2nd ed.). Routledge.
51. Zammit, M. R. (2002). *A Comparative Lexical Study of Quranic Arabic*. Brill.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Al-Azhari, M. A. (2000). Tahdhīb al-lughah [Refinement of language]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
2. Al-Balāghī, S. A. (1966). Ḥujjat al-tafāsīr wa balāgh al-iksīr [The proof of exegeses and the eloquence of the elixir]. Qom: Hikmat Publications. [In Arabic]
3. Al-Fakhr al-Rāzī, M. 'U. (1999). Mafātīḥ al-ghayb (al-tafsīr al-kabīr) [Keys of the unseen (the great exegesis)]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
4. Al-Jāḥiẓ, A. B. (1969). Kitāb al-ḥayawān [The book of animals] (A. M. Hārūn, Ed.). Cairo: Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. [In Arabic]
5. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, H. M. (1991). Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān [Vocabulary of rare Quranic terms]. Beirut: Dār al-'Ilm, al-Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
6. Al-Ṣāfi, M. A. (1997). Al-jadwal fī i'rāb al-Qur'ān [The table in the grammatical analysis of the Quran]. Damascus: Dār al-Rashīd. [In Arabic]
7. Al-Ṭabarī, M. J. (1991). Jāmi' al-bayān fī tāwīl al-Qur'ān [Comprehensive explanation in the interpretation of the Quran]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
8. 'Amīd, H. (2000). Farhang-i fārsī-yi 'amīd [Amid Persian dictionary]. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
9. Anvarī, H. (2002). Farhang-i buzurg-i sukhan [The great Sokhan dictionary]. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]
10. Black, J., George, A., & Postgate, N. (2000). A concise dictionary of Akkadian. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
11. Bürgel, J. C. (1998). The feather of Simurgh: The "licit magic" of the arts in medieval Islam. New York: New York University Press.
12. Campbell, L. (2013). Historical linguistics: An introduction (3rd ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
13. Dehkhodā, A. (1998). Loghatnāmeḥ [Dehkhoda dictionary]. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
14. Esmā'ilzādeh, H. (2015). Challenges of finding equivalents for the word "majnūn" in the translation of Quranic verses based on the theory of meaning in translation. Translation Researches in Arabic Language and Literature, 5(12), 1–22. [In Persian]



15. Evans, V., & Green, M. (2006). *Cognitive linguistics: An introduction*. London: Routledge.
16. Fillmore, C. J. (1982). Frame semantics. In *Linguistics in the morning calm* (pp. 111–137). Seoul: Hanshin Publishing Co.
17. Gadamer, H. G. (1989). *Truth and method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). London: Sheed & Ward.
18. Goldziher, I. (1967). *Muslim studies* (Vol. 1) (C. R. Barber & S. M. Stern, Trans.). Chicago: Aldine Transaction.
19. Hock, H. H. (1991). *Principles of historical linguistics* (2nd ed.). Berlin: Mouton de Gruyter.
20. Ibn Durayd, M. H. (1988). *Jamharat al-lughah* [Compendium of language] (R. M. Ba'labakī, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
21. Ibn Fāris, A. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of linguistic measures]. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī. [In Arabic]
22. Ibn Manẓūr, M. M. (1993). *Lisān al-'Arab* [The tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
23. Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, A. M. (1997). *Al-shi'r wa al-shu'arā'* [Poetry and poets] (A. M. Shākir, Ed.). Cairo: Dār al-Ma'ārif. [In Arabic]
24. Izutsu, T. (2002). *God and man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization.
25. Jakobson, R. (2012). On linguistic aspects of translation. In L. Venuti (Ed.), *The translation studies reader* (3rd ed., pp. 126–131). London: Routledge.
26. Jeffery, A. (2006). *Vāzhahā-yi khārijī dar Qur'ān* [The foreign vocabulary of the Quran] (F. Badre'ī, Trans.). Tehran: Toos Publications. [In Persian]
27. Koehler, L., & Baumgartner, W. (2001). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (HALOT) (M. E. J. Richardson, Trans.). Leiden: Brill.
28. Mashkūr, M. J. (1978). *Farhang-i taṭbīqī-i 'arabī bā zabān-hā-yi sāmī wa īrānī* [A comparative dictionary of Arabic with Semitic and Iranian languages]. Tehran: Iranian Culture Foundation Publications. [In Persian]
29. Mowlānā, J. M. B. (2000). *Mašnavī-yi ma'navī* [The spiritual couplets] (Based on R. Nicholson's ed.). Tehran: Hermes Publications. [In Persian]
30. Rosch, E. (1975). Cognitive representations of semantic categories. *Journal of Experimental Psychology: General*, 104(3), 192–233.



31. Sa'dī Shīrāzī, M. (1996). *Kulliyāt-i sa'dī* [Collected works of Sa'dī] (M. Forūghī, Ed.). Tehran: Qoqnoos Publications. [In Persian]
32. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1996). *Al-mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The balance in Quranic exegesis]. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
33. Venuti, L. (2008). *The translator's invisibility: A history of translation* (2nd ed.). London: Routledge.
34. Zammit, M. R. (2002). *A comparative lexical study of Quranic Arabic*. Leiden: Brill.
35. Zarrīnkūb, A. (1995). *Pelleh pelleh tā molāqāt-e khodā* [Step by step until meeting God]. Tehran: 'Elmī Publications. [In Persian]
36. Zuhayr ibn Abī Sulmā. (1994). *Dīwān Zuhayr ibn Abī Sulmā* [Poetry collection of Zuhayr ibn Abī Sulmā] (F. Qabāwah, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]



Factors and Therapeutic Solutions for Social Anxiety Disorder from the Perspective of the Holy Quran

Ehsan Nazari¹ | Hasan Kharaghani² | Mohammad Soltanieh³

1. PhD Student, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: ehsan.nazari1375@yahoo.com
2. Corresponding Author, Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: kharaghani@razavi.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Social Sciences, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: m.soltanieh@razavi.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 14 October 2025
Revised: 16 February 2026
Accepted: 24 February 2026
Available Online: 17 March 2026

Keywords:

Holy Quran; Social Anxiety; Anxiety Disorder.



Abstract

Social anxiety disorder is one of the most common mental disorders in contemporary societies, manifesting as a persistent fear of negative evaluation by others and potentially having a negative impact on self-confidence, interpersonal relationships, and social participation. Given the extensive psychological and social consequences of this disorder, its examination solely within the framework of experimental psychology is insufficient and requires a more comprehensive perspective based on a divine worldview. Accordingly, the present study aims to explain the factors contributing to the formation of social anxiety and the Quranic solutions for reducing it. The main research question is: What analysis and solutions does the Holy Quran offer for managing and treating social anxiety? The research method is descriptive-analytical, based on a comparative study of social psychology sources and a thematic exegesis of relevant verses. The findings indicate that factors such as perfectionism, fear of judgment, negative experiences, feelings of helplessness, fear of the future, and lack of meaning contribute to social anxiety, while Quranic teachings with concepts such as trust in God (tawakkul), patience (ṣabr), faith in divine destiny, and giving meaning to suffering provide effective mechanisms for reducing anxiety and restoring inner peace. Accordingly, the Holy Quran, by emphasizing psychological and spiritual balance, offers an integrated model for treating social anxiety on both individual and social levels.

Cite this article: Nazari, E.; Kharaghani, H.; Soltanieh, M. (2026). Factors and Therapeutic Solutions for Social Anxiety Disorder from the Perspective of the Holy Quran. *Quranic Doctrines*, 23(43), 79-118. <https://doi.org/10.30513/qd.2026.7627.2669>



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



Extended Abstract

Introduction

Human beings are social creatures, and their behavior is influenced by others, giving rise to specific actions. Social psychology, as an interdisciplinary field closely linked to general psychology, sociology, and anthropology, scientifically studies the individual as influenced by other people (Kleinberg, 1991, vol. 1, p. 35). One of the topics discussed in this field is "social anxiety," which is one of the most common psychological disorders and a reflection of cultural expectations and external structures. Social anxiety disorder, as one of the most prevalent psychosocial challenges of the present era, is a multifaceted phenomenon with extensive social, cultural, and semantic dimensions. Its destructive consequences manifest through mechanisms such as social avoidance, reduced psychological resilience, and diminished quality of interpersonal interactions. Therefore, its analysis is among the research priorities of social psychology. Accordingly, the present study, adopting an interdisciplinary approach, focuses on explaining the psychological roots of this disorder and extracting therapeutic solutions based on Quranic teachings—an approach that not only seeks to fill the theoretical gaps in the existing research literature but also, by offering indigenous and meaningful solutions, provides an appropriate response to the existential needs of Islamic societies.

The central problem of this study is to answer two fundamental questions:

1. What are the contributing factors and roots of social anxiety from the convergent perspective of the Holy Quran and social psychology?
2. What are the strategic solutions for managing and treating this disorder based on Quranic teachings?

Previous research has examined social anxiety primarily from clinical and behavioral perspectives, with limited attention to the spiritual and semantic dimensions. The present study, by integrating Quranic exegesis and modern psychology, aims to present a novel and integrated model.

Method

This research combines the "thematic-semantic method" in Quranic verses and the examination of "conceptual and theoretical literature" in social psychology to provide a deep and practical analysis. The research process was organized as follows: first, components related to the dimensions of social anxiety were identified. Then, corresponding verses were scrutinized in multiple semantic layers through precise thematic search, lexical etymology, and contextual analysis to clarify their relationship with the human psychological structure. Finally, the extracted interpretive concepts were compared with modern psychological mechanisms to achieve a coherent, integrated, and efficient explanation for promoting mental health appropriate to the lifeworld of contemporary humanity.



Results

The final analysis and synthesis of the findings of this research have opened a new window toward understanding the nature, causes, and treatment of social anxiety disorder. The results indicate that in the anthropological logic of the Holy Quran, this disorder can be explained beyond a superficial emotional anomaly or an inefficient behavioral pattern as a "semantic crisis" and a disorder in the "existential value system" of the human being. This transition from the level of clinical symptomatology to the realm of semantic deep analysis indicates that the roots of social anxiety should not be sought merely in daily interactions but rather traced in the deeper layers of an individual's perception of themselves, existence, and the source of psychological security.

Adopting a comparative approach, this research succeeded in translating fundamental and established constructs in modern psychology—such as "fear of negative evaluation," "false perfectionism," "past negative experiences," "fear of the future and uncertainty," "feelings of helplessness in controlling conditions," and "lack of meaning and purpose in life"—into interpretive equivalents and revealed concepts with scientific precision. Through this interdisciplinary synthesis, it presents a causal and coherent model of how this disorder develops, thereby enriching the research literature on religion and mental health.

The semantic analysis of the verses in this causal model reveals that the main mechanism for the development and perpetuation of social anxiety is the "transfer of the authority of psychological security" from the Creator (as the constant and absolute source of power) to the creation (as a variable and limited source). Accordingly, social anxiety in its essence is not a fear of the "physical presence of others" but a fear of the "loss of value and credibility" in their eyes—an analysis that fully overlaps with the Quranic concept of "fear of people" (*khashyat al-nās*) and its replacement with "fear of God" (*khashyat Allāh*). In fact, the anxious individual, by attaching their self-worth to the unstable judgments of others, experiences an ontological instability whose external manifestation appears as avoidance and isolation. Based on this precise pathology, the therapeutic solutions extracted from the Holy Quran—such as *tawakkul* (trust in God), *ṣabr* (patience), and faith in divine destiny—acquire a nature beyond abstract ethical recommendations and appear as techniques with clear and measurable psychological functions.

The comparison of these solutions with modern psychotherapeutic approaches indicates that Quranic teachings have a meaningful alignment with key components of "cognitive-behavioral therapy" (in correcting cognitive errors and restructuring attitudes), "acceptance and commitment therapy" (in increasing psychological flexibility), and "logotherapy" (in giving purpose to suffering). This alignment further validates the scientific credibility of the findings of this research.

Conclusions

By drawing an integrated and multifaceted therapeutic model, this study demonstrated that the Holy Quran proposes a comprehensive framework in which cognitive cor-



rection, emotion regulation, resilience enhancement, and meaning-giving to life operate systematically and synergistically. This model does not act as a substitute or rival to the achievements of modern psychology but rather as a "meaning-oriented", "indigenous", and "transcendence-giving" complement. By providing a conceptual yet treatable framework, it can offer a solid foundation for designing clinical intervention protocols, developing applied Islamic psychology, and guiding future empirical research toward promoting social mental health.

Author Contributions

This article is derived from the doctoral dissertation of Ehsan Nazari, under the supervision of Hasan Kharaghani and the advisorship of Mohammad Soltanieh.

Data Availability Statement

No data are available.

Acknowledgements

The authors express their gratitude to the reviewers of the article and their constructive comments.

Ethical Considerations

The authors have avoided data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct.

Funding

The authors received no specific financial support from any funding agency 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

In writing this article, the authors used artificial intelligence tools (such as Gemini 3) to help outline the general roadmap and refine sentence structures. They have reviewed and edited the generated content and take full responsibility for the published work.



عوامل و راهکارهای درمان «اختلال اضطراب اجتماعی» از دیدگاه قرآن کریم

احسان نظری^۱ | حسن خرقانی^۲ | محمد سلطانیه^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: ehsan.nazari1375@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: kharaghani@razavi.ac.ir

۳. دانشیار، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: m.soltanieh@razavi.ac.ir

چکیده

اختلال اضطراب اجتماعی از شایع‌ترین اختلالات روانی در جوامع معاصر است که به صورت ترس پایدار از ارزیابی منفی دیگران بروز می‌کند و می‌تواند بر اعتماد به نفس، روابط میان فردی و مشارکت اجتماعی فرد اثر منفی بگذارد. با توجه به گستردگی پیامدهای روانی و اجتماعی این اختلال، بررسی آن صرفاً در چارچوب روان‌شناسی تجربی کافی نیست و نیازمند نگاهی جامع‌تر بر پایه‌ی جهان‌بینی الهی است. بر این اساس، پژوهش حاضر با هدف تبیین عوامل مؤثر بر شکل‌گیری اضطراب اجتماعی و راهکارهای قرآنی در کاهش آن انجام شده است. پرسش اصلی تحقیق آن است که: «قرآن کریم چه تحلیل و راهکارهایی برای مدیریت و درمان اضطراب اجتماعی ارائه می‌کند؟» روش پژوهش توصیفی-تحلیلی است و بر پایه بررسی تطبیقی منابع روان‌شناسی اجتماعی و تفسیر موضوعی آیات مرتبط سامان یافته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که عواملی همچون کمال‌گرایی، ترس از قضاوت، تجارب منفی، احساس ناتوانی، ترس از آینده و فقدان معنا، زمینه‌ساز اضطراب اجتماعی اند؛ در حالی که آموزه‌های قرآنی با مفاهیمی چون توکل، صبر، ایمان به تقدیر الهی و معنابخشی به رنج، سازوکارهایی مؤثر برای کاهش اضطراب و بازیابی آرامش درونی ارائه می‌دهند. بر این اساس، قرآن کریم با تأکید بر تعادل روانی و معنوی، الگویی تلفیقی برای درمان اضطراب اجتماعی در ساحت فردی و اجتماعی عرضه می‌کند.

استناد: نظری، احسان؛ خرقانی، حسن؛ سلطانیه، محمد. (۱۴۰۵). عوامل و راهکارهای درمان «اختلال اضطراب اجتماعی» از دیدگاه قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۷۹-۱۱۸. <https://doi.org/10.30513/qd.2026.7627.2669>

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۸

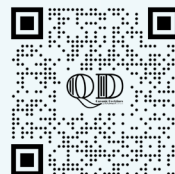
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۲۱

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، اضطراب اجتماعی، اختلال اضطرابی.





مقدمه

بیان مسئله: انسان موجودی اجتماعی است و رفتار او تحت تأثیر دیگران قرار می‌گیرد و موجب بروز کنش‌های خاص می‌گردد. در این میان، روان‌شناسی اجتماعی به عنوان شاخه‌ای میان رشته‌ای که پیوند وثیقی با روان‌شناسی عمومی، جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی دارد، به مطالعه علمی درباره شخصی که تحت تأثیر افراد دیگر است، می‌پردازد (کلاین برگ، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۵). یکی از مباحث مطرح در این دانش، «اضطراب اجتماعی» است که از رایج‌ترین اختلالات روان‌شناختی و بازتابی از انتظارات فرهنگی و ساختارهای بیرونی به شمار می‌رود. اختلال اضطراب اجتماعی به مثابه یکی از شایع‌ترین چالش‌های روان‌شناسی اجتماعی در عصر حاضر، پدیده‌ای چندوجهی با ابعاد گسترده اجتماعی، فرهنگی و معناشناختی است که پیامدهای مخرب آن در قالب سازوکارهایی نظیر اجتناب اجتماعی، تقلیل تاب‌آوری روانی و تنزل کیفیت تعاملات بین فردی نمود می‌یابد و از همین رو، واکاوی آن در زمره اولویت‌های پژوهشی روان‌شناسی اجتماعی قرار می‌گیرد (Gar- cia et al., 2006, Vol. 20, p. 175).

بر این اساس، پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی میان‌رشته‌ای، بر تبیین ریشه‌های روان‌شناختی این اختلال و استخراج راهکارهای درمانی مبتنی بر آموزه‌های قرآنی تمرکز دارد؛ رویکردی که نه تنها درصدد پوشش خلأهای نظری در ادبیات پژوهشی است، بلکه با ارائه راهکارهای بومی و معنادار، پاسخی درخور به نیازهای وجودی جوامع اسلامی محسوب می‌شود.

مسئله محوری در این مطالعه، پاسخ‌گویی به دو پرسش بنیادین است:

۱. عوامل تکوین دهنده و ریشه‌های اضطراب اجتماعی از منظر هم‌گرایی قرآن کریم و روان‌شناسی اجتماعی چیست؟
۲. راهکارهای راهبردی برای مدیریت و درمان این اختلال بر اساس آموزه‌های قرآنی چه چیزهایی اند؟

به این منظور، تحقیق پیش‌رو با تلفیق روش «موضوعی - معناشناختی» در آیات قرآن و بررسی «ادبیات مفهومی و نظری» در روان‌شناسی اجتماعی، می‌کوشد تا تحلیلی عمیق و کاربردی ارائه دهد. فرایند پژوهش چنین سامان یافته است که ابتدا مؤلفه‌های مرتبط با ابعاد اضطراب اجتماعی تعیین گردیده و سپس آیات متناظر از طریق جست‌وجوی موضوعی دقیق، ریشه‌شناسی واژگانی و بررسی سیاق کلام، در لایه‌های متعدد معناشناختی، مورد مذاقه



قرار گرفته‌اند تا ارتباط آن‌ها با ساختار روانی انسان شفاف‌سازی شود. در نهایت، مفاهیم تفسیری استخراج‌شده، با سازوکارهای روان‌شناختی مدرن تطبیق داده شده‌اند تا تبیینی منسجم، یکپارچه و کارآمد جهت ارتقای سلامت روان و متناسب با زیست‌جهان انسان معاصر حاصل گردد.

پیشینه پژوهش: مرور و واکاوی دقیق پیشینه پژوهشی حاکی از آن است که اگرچه مطالعات متعددی درباره اضطراب اجتماعی صورت پذیرفته، اما بررسی تطبیقی و جامع این اختلال با محوریت آموزه‌های قرآن کریم همچنان نیازمند تدقیق و ژرف‌کاوی است. در ادامه، مهم‌ترین آثار مرتبط، به تفکیک رویکرد و با تأکید بر تبیین محتوا و وجه تمایز آن‌ها با پژوهش حاضر مرور می‌گردد:

۱. مسعودی (۱۴۰۰) در مقاله «کشف مؤلفه‌های اختلال اضطراب اجتماعی از منظر آموزه‌های اسلامی» کوشیده است تا مؤلفه‌های روان‌شناختی این اختلال را تبیین نماید. با این حال، گسترده‌ی دامنه پژوهش که همزمان آیات و روایات را در بر می‌گیرد، مانع از تحلیل عمیق و واکاوی دقیق مفاهیم شده است. وجه تمایز اصلی پژوهش حاضر با این اثر، تمرکز اختصاصی و عمیق بر متن قرآن کریم و همچنین پرداختن به «راهکارهای درمانی» است که در مقاله مذکور مغفول مانده است.

۲. شاهنده (۱۴۰۰) در مقاله «آسیب‌شناسی فردی و اجتماعی اضطراب در قرآن و حدیث» بر تبیین پیامدها و آسیب‌های کلی اضطراب تمرکز دارد. تفاوت بنیادین این اثر با مطالعه پیش‌رو در این است که مقاله مذکور در سطح «آسیب‌شناسی» و بررسی تبعات پدیده باقی مانده است، درحالی‌که پژوهش حاضر به‌طور تخصصی وارد حوزه‌های «سبب‌شناسی» (ریشه‌یابی) و ارائه پروتکل‌های «درمان» برای اختلال مشخص اضطراب اجتماعی می‌شود.

۳. مختاری و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله «بررسی عوامل ایجاد اضطراب اجتماعی در حین سخنرانی» صرفاً به بررسی عوامل اضطراب در یک موقعیت خاص (سخنرانی) محدود گردیده‌اند و مطالعه میدانی آن‌ها فاقد هرگونه رویکرد دینی، تحلیل معناشناختی و نگاه جامع به ابعاد وجودی انسان است.

۴. شیویاری و همکاران (۱۴۰۴) در مقاله «مقایسه اثربخشی روان‌درمانی فردی و گروهی در کاهش اضطراب اجتماعی» با تمرکز بر مقایسه تکنیک‌های درمانی رایج در روان‌شناسی مدرن،



از ظرفیت‌های درمان معنوی و پروتکل‌های مبتنی بر وحی که دغدغه اصلی پژوهش حاضر است، غفلت ورزیده‌اند.

۵. سنگدل (۱۴۰۴) در مقاله کاربردی «بررسی تأثیر آموزش مبتنی بر بازی بر کاهش اضطراب اجتماعی در کودکان»، بر گروه سنی کودکان و مداخله از طریق بازی درمانی متمرکز است، درحالی‌که پژوهش حاضر به دنبال استخراج مبانی نظری و راهکارهای درمانی عام با رویکردی شناختی و معنوی از دل آیات قرآن است.

برایند بررسی‌های فوق نشان می‌دهد که در ادبیات موجود، خلأ پژوهشی آشکاری در زمینه تبیین هم‌زمان «عوامل ایجادی» و «راهکارهای درمانی» اختلال اضطراب اجتماعی با استناد انحصاری و تحلیلی به قرآن کریم وجود دارد.

نوآوری و ضرورت پژوهش حاضر در اتخاذ رویکردی «میان‌رشته‌ای» است که می‌کوشد این شکاف نظری را بپوشاند. برخلاف مطالعات پیشین که یا فاقد صبغه قرآنی بودند و یا در صورت داشتن رویکرد اسلامی، در کلیات متوقف ماندند و یا صرفاً به آسیب‌شناسی پرداختند، این تحقیق درصدد است تا با روش‌شناسی دقیق، مدلی منسجم، بومی و کاربردی برای فهم و مدیریت اضطراب اجتماعی بر اساس تحلیل عمیق آیات قرآن ارائه دهد.

۱. مفهوم‌شناسی و معیار تشخیص اختلال «اضطراب اجتماعی»

روان‌شناسی اجتماعی دانشی است که به مطالعه علمی تأثیر متقابل افراد بر یکدیگر و یافتن علل پدیدآیی رفتار، احساسات و افکار در موقعیت‌های اجتماعی اختصاص می‌یابد (جمعی از مؤلفان، ۱۳۸۲، ص ۸). در تبیین قلمرو این علم، تعاریف متعددی ارائه شده است؛ برخی آن را تحقیق در حالات روانی حاصل از برخورد اشخاص و گروه‌ها (گورویچ و دیگران، ۱۳۶۹، ص ۵) یا نفوذی که مردم بر عقاید و رفتار یکدیگر دارند (ارونسون، ۱۳۶۶، ص ۸) دانسته‌اند. همچنین برخی دیگر با تمرکز بر تعاملات، این حوزه را مطالعه علمی رفتار اجتماعی و چگونگی درک و پاسخ‌دهی متقابل افراد (اسماعیلی و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۱۳) و یا مطالعه علمی ارتباطات بین مردم شامل دانش اعتقادات، احساسات و رفتار در محیط اجتماعی (ازکمپ، ۱۳۷۷، ص ۱۴) تعریف کرده‌اند. با وجود این، اکثر روان‌شناسان اجتماعی این رشته را تلاشی برای درک و توضیح چگونگی تأثیر حضور واقعی، خیالی یا ضمنی دیگران بر افکار، احساسات و رفتار فرد می‌دانند که در آن «حضور ضمنی» به



تأثیرات ناشی از جایگاه در ساختار اجتماعی یا عضویت در یک گروه فرهنگی اشاره دارد (یدار و دیگران، ۱۳۸۰، ص. ۸؛ آپورت؛ جونز، ۱۳۷۱، ص. ۲۰). در همین راستا، دانشمندی دیگر موضوع این علم را شناخت عوامل مؤثر بر افکار و احساسات فردی نسبت به دیگران که موجب بروز کنش‌های خاص می‌گردد، دانسته است (برکوویتز، ۱۳۷۲، ص. ۱۸). در نهایت، از آنجاکه انسان موجودی اجتماعی است، رفتار او طبیعتاً از دیگران اثر می‌پذیرد و تحت تأثیر حضور آنان واقع می‌شود (کریمی، ۱۳۷۹، ص. ۸).

اختلال اضطراب اجتماعی به معنای ترس یا هراسی پایدار از موقعیت‌های میان‌فردی یا عملکردی است که در آن، شخص از ارزیابی منفی دیگران درباره خود یا رفتاری که ممکن است باعث شرمندگی گردد، بیم دارد. این اختلال با هیجانات منفی، رفتارهای اجتنابی و احساس ناراضی‌تی از روابط اجتماعی همراه است (Taylor et al, 2010, Vol. 24, p. 403).

از منظر بالینی، اضطراب اجتماعی نوعی ترس مزمن و خاص از یک یا چند موقعیت اجتماعی است، به نحوی که فرد احساس می‌کند دائماً زیر نگاه دآوری و قضاوت دیگران قرار دارد و نگران است مبدا رفتار یا گفتارش موجبات تحقیر یا طرد اجتماعی شود. این اضطراب ممکن است محدود به موقعیت‌های خاصی همچون سخنرانی، تعامل با افراد ناآشنا یا حضور در جمع باشد و در نتیجه، منجر به اجتناب رفتاری گردد (Fredrick & Luebbe, 2024, Vol. 55, p. 195). شدت این اختلال در میان افراد متفاوت است و اغلب تنها در موقعیت‌های خاص بروز می‌یابد (ام. آنتونی؛ پی. سویسون، ۱۴۰۳، ص. ۱۲).

از منظر همه‌گیری‌شناسی (شاخه‌ای از پزشکی که به مطالعه الگو و علل بیماری‌ها در جمعیت‌ها می‌پردازد)، اضطراب اجتماعی یکی از رایج‌ترین اختلالات روان‌شناختی است (Garcia et al., 2006, Vol. 20, p. 175) و پس از اختلال افسردگی عمده و وابستگی به الکل، سومین اختلال شایع روانی محسوب می‌شود (Ruscio et al., 2008, Vol. 38, p. 15). با این حال، این پدیده صرفاً یک مسئله فردی نیست، بلکه انعکاسی از فشارها و انتظارات اجتماعی - فرهنگی است که افراد را به ارزیابی مداوم خود در برابر معیارهای بیرونی وادار می‌کند. از این منظر، اضطراب اجتماعی نمودی از چالش‌های روانی - اجتماعی است که می‌تواند ارتباط فرد با دیگران، احساس تعلق و میزان مشارکت اجتماعی او را کاهش دهد.

اضطراب اجتماعی صرفاً محصول عوامل درونی نیست، بلکه در تعامل مداوم میان فرد و محیط



اجتماعی شکل می‌گیرد. انسان در فرایند یادگیری مشاهده‌ای و دریافت بازخوردهای محیطی، نگرش‌هایی را درونی می‌کند که بر رفتار و هیجان او اثر می‌گذارد. در نتیجه، تجربه‌های طرد یا انتقاد در جمع می‌توانند الگوهای اجتنابی پایدار ایجاد کنند. از این رو، اضطراب اجتماعی واکنشی صرف روانی نیست، بلکه بازتابی از انتظارات فرهنگی و ساختارهای بیرونی است. تحقیقات تجربی نیز نشان داده‌اند که فشارهای اجتماعی، هنجارهای رقابتی و مقایسه‌های گروهی می‌توانند سطح اضطراب را افزایش دهند و از اعتماد به نفس و ارتباط مؤثر فرد بکاهند (Ruscio et al., 2008, Vol. 38, pp. 10-15).

در چارچوب شناختی - رفتاری، اضطراب اجتماعی با الگوی فکری خاصی تعریف می‌شود که در آن، فرد پیوسته خود را در معرض قضاوت دیگران می‌بیند و نگرانی از ارزیابی منفی، سبب تشدید پاسخ‌های اجتنابی و رنج روانی می‌گردد. پژوهش‌ها تأکید می‌کنند که یکی از عوامل اصلی در تداوم این اختلال، بزرگ‌نمایی احتمال نقد یا طرد اجتماعی است. اصلاح این خطاهای شناختی می‌تواند در درمان مؤثر باشد (داگاس و رابی‌چاود، ۱۳۹۲، ص. ۶۹). به این ترتیب، اضطراب اجتماعی نه تنها مسئله‌ای فردی، بلکه پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی است که درک آن مستلزم رویکردی تلفیقی و توجه هم‌زمان به ابعاد شناختی، روانی و محیطی می‌باشد. چنین نگرشی امکان طراحی مداخلات بالینی مؤثر در دو سطح فردی و جمعی را فراهم می‌سازد و درمان را از تمرکز صرف بر علائم ظاهری به سوی اصلاح عوامل شناختی و اجتماعی سوق می‌دهد.

معیارهای تشخیص اختلال اضطراب اجتماعی عبارت‌اند از:

(الف) ترس پایدار و قابل توجه از موقعیت‌های اجتماعی؛

(ب) ترس از برداشت منفی دیگران؛

(ج) پاسخ پایدار به موقعیت‌های ترس‌آور اجتماعی؛

(د) اجتناب یا تحمل اضطراب‌آور موقعیت‌ها (میشائیل، ۱۳۸۹، ص. ۱۵).

به طور کلی، این ملاک‌ها نشان می‌دهند که اختلال اضطراب اجتماعی تنها به ترس گذرا از جمع محدود نمی‌شود، بلکه الگویی پایدار و مداوم از اضطراب اجتماعی و اجتناب رفتارهای اجتماعی را در زندگی فرد ایجاد می‌کند که کیفیت عملکرد اجتماعی و روان‌شناختی او را به طور قابل توجهی تحت تأثیر قرار می‌دهد.



۲. عوامل «اختلال اضطراب اجتماعی» از دیدگاه قرآن

اختلالات رفتاری واقعیتی انکارناپذیر در زندگی انسان‌هاست. دانستن منشأ و عوامل این اختلالات دغدغه دانشمندان در طول قرن‌ها، به‌ویژه در دو قرن اخیر بوده است. برای شناخت عوامل این اختلالات، دانشمندان رویکردهای گوناگونی مبتنی بر ویژگی‌های زیستی، روانی، رفتاری و انسان‌محوری برگزیده‌اند (مرویان حسینی و دیگران، ۱۴۰۴، ص. ۷۰).

فرایند روش‌شناختی جهت تبیین و شناسایی عوامل تکوین‌دهنده اضطراب اجتماعی، در قالب یک الگوی نظام‌مند سه‌مرحله‌ای سامان یافته است. در مرحله نخست، شالوده و چارچوب نظری پژوهش از طریق واکاوی ادبیات علمی موجود و ترسیم سازه‌های روان‌شناختی مرتبط پی‌ریزی شد و متعاقب آن، در مرحله دوم، فرایند ترجمه مفهومی و معادل‌سازی دقیق این سازه‌ها با ادبیات و گفتمان قرآنی صورت پذیرفت تا بستر لازم برای تحلیل فراهم آید. نهایتاً در مرحله سوم، با بهره‌گیری از روش تحلیل موضوعی - معناشناختی، آیات مرتبط مورد مذاقه قرار گرفت و الگوهای علی‌ناظر بر سازوکارهای پدیدآیی اضطراب اجتماعی، از دل آیات قرآن استخراج گردید، ضمن آن‌که به‌منظور تضمین انسجام و روایی نظری، یافته‌ها را با اصول مسلم روان‌شناسی، تطبیق و سنخیت‌سنجی کردیم. ماحصل این فرایند پژوهشی، شناسایی عوامل ذیل است.

۱-۲. تعارض و تراحم‌های زندگی اجتماعی

انسان بنابر ماهیت وجودی خود، موجودی ذاتاً اجتماعی است؛ خصلتی که در ساختار آفرینش او به صورت فطری قرار داده شده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...» (حجرات/۱۳).

بقای نوع انسان بدون تعامل، تعاون و تقسیم وظایف اجتماعی ممکن نیست. در نظام آفرینش، خداوند انسان‌ها را از نظر استعداد، توانایی و زمینه‌های زیستی، متفاوت آفریده است تا هرکس در تعامل با دیگری بتواند بخشی از نیازهای خود را تأمین کند: «لَنَحْنُ قَسَمًا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ...» (زخرف/۳۲؛ نک: مراغی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۲۲؛ رضا، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۲۸۲).

با این حال، تنوع در خلق و خو، ارزش‌ها و سلايق موجب می‌شود که روابط اجتماعی همواره از تعارض و تراحم خالی نباشد. این تفاوت‌های طبیعی زمینه بروز ناسازگاری‌ها، رقابت و



کشمکش را فراهم می‌سازند؛ امری که گاه به تنش و اضطراب اجتماعی منجر می‌شود. چنین فشارهایی در روان‌شناسی اجتماعی به عنوان «تعارض منافع و انتظارات اجتماعی» شناخته می‌شوند که می‌توانند بر احساس شایستگی و ارزش اجتماعی فرد تأثیر بگذارند (Beck, 1985, pp. 72-74).

جهان مادی به اقتضای محدودیت منابع و تراحم منافع، عرصه درگیری منافع متعارض است و دستیابی همگان به همه مطلوب‌ها امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، تمایل انسان به منفعت‌خواهی، جاه‌طلبی و برتری‌جویی حد و مرزی نمی‌شناسد. این ویژگی زمینه‌ساز پیدایش حسادت، رقابت و دشمنی میان افراد می‌شود، چنان‌که انسان نسبت به کسانی که برخوردار از نعمتی یا مزیتی‌اند که خود از آن محروم است، احساس کینه و خصومت می‌کند. قرآن کریم این واقعیت را با بیانی ژرف و جامع چنین بیان می‌دارد: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ...» (هود/۱۱۸-۱۱۹؛ نک: صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۱۲، ص. ۲۸۱). بر این اساس، غریزه زیاده‌طلبی و بخل که در نهاد انسان نهفته است، با مشاهده نعمت‌ها و مواهب دیگران برانگیخته می‌شود و شعله می‌کشد؛ امری که به نوبه خود منشأ بروز اختلافات، رقابت‌های منفی و اضطراب در حیات اجتماعی انسان می‌گردد. از دیدگاه نظریه‌های مدرن جامعه‌شناختی نیز گوناگونی و نابرابری ساختاری میان انسان‌ها عامل ضروری برای پویایی نظام اجتماعی است. گیدنز معتقد است که تعارض در جوامع مدرن، ضمن ایجاد فشار روانی، بستر نوآوری و تحول اجتماعی را نیز فراهم می‌کند (Giddens, 1991, pp. 85-92). این دیدگاه با حکمت قرآنی هماهنگ است که تراحم را جلوه‌ای از تدبیر الهی می‌داند؛ جایی که تعارض‌ها نه برای تخریب، بلکه برای رشد صبر، هم‌زیستی و درک متقابل پدید آمده‌اند.

۲-۲. ماهیت زندگی دنیوی

زندگی دنیوی در ذات خود عرصه‌ای ناپایدار و آمیخته با رقابت، ناکامی و تفاوت است؛ میدانی که در آن، انسان پیوسته میان خواسته‌های مادی، فشارهای اجتماعی و دغدغه‌های آینده در تب‌وتاب است. این شرایط بیرونی، هنگامی که با گرایش درونی انسان به مقایسه و ارزیابی پیوسته خود با دیگران همراه می‌شود، زمینه‌ساز اضطراب اجتماعی گسترده می‌گردد. به تعبیر روان‌شناسی شناختی، ریشه این اضطراب بیش از آن‌که در واقعیت‌های عینی فقر یا محرومیت نهفته باشد، از تفسیر ذهنی و ادراک انسان از ناکامی‌هایش سرچشمه می‌گیرد. در نظریه شناختی بک، افراد



مضطرب محیط اجتماعی خود را از زاویه تهدید و شکست می‌بینند و هر کمبود بیرونی را به ناتوانی شخصی تعبیر می‌کنند (Beck, 1985, pp. 134-136).

به این ترتیب، زندگی دنیوی و الزامات مادی آن، هرچند بستر تحقق بخشی از نیازهای انسانی است، اما می‌تواند منشئی برای اضطراب‌های عمیق و ناپایداری‌های روانی - اجتماعی نیز باشد (نک: جی. داگاس؛ رابی‌چاود، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۵-۱۴۴).

قرآن کریم در چندین موضع، همین سازوکار روانی را از زاویه‌ای الهی تحلیل می‌کند. در آیه «الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ» (بقره/ ۲۶۸) هشدار داده شده است که ترس از فقر یکی از ابزارهای روانی شیطان برای ایجاد اضطراب و ناامنی در انسان است. وعده فقر در این آیه صرفاً یادآوری تهدیدی نیست، بلکه القای بی‌اعتمادی به رزق الهی و اضطراب نسبت به آینده است؛ حالتی که فرد را از توکل و کرامت نفس دور می‌سازد و در ترس دائمی نسبت به موقعیت اجتماعی‌اش ننگ می‌دارد. در فضای چنین هراسی، انسان دیری نمی‌پاید که روابطش با دیگران از اعتماد به رقابت بدل می‌شود و شرمساری اجتماعی در رفتار او ریشه می‌دواند.

آیه «لَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (طه/ ۱۳۱) به بُعد دیگری از این اضطراب می‌پردازد، یعنی پدیده مقایسه اجتماعی که فستینگر آن را منبع دائمی نارضایتی و اضطراب می‌داند (Festinger, 1954, pp. 117-120). قرآن در برابر این شیوه نگرستن، معیار موفقیت را از دارایی و جایگاه ظاهری به رضایت الهی و آرامش درونی منتقل می‌کند. در حقیقت، نهی از چشم دوختن به نعمت‌های دیگران دعوتی به استقلال روانی و رهایی از وابستگی‌های مقایسه‌گر است، زیرا فردی که ارزش خود را بر پایه رفاه دیگران می‌سنجد، همواره در احساس بی‌کفایتی و اضطراب خواهد زیست (نک: فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۱۵، ص. ۱۷۷).

۳-۲. ترس از قضاوت دیگران و طرد شدن

ترس از قضاوت و طرد شدن از سوی دیگران، یکی از بنیادی‌ترین عوامل شکل‌گیری و تداوم اضطراب اجتماعی است؛ ترسی که می‌تواند بر ابعاد شناختی، هیجانی و رفتاری انسان تأثیر ژرفی بگذارد. این احساس حاصل نگرانی مداوم از ارزیابی منفی، انتقاد یا بی‌مهری اجتماعی است و سبب می‌شود فرد در موقعیت‌های میان‌فردی دچار ناامنی، فشار روانی و اضطراب محسوس گردد (نک: هافمن؛ اتو، ۱۳۹۲، ص. ۷۶). در چنین وضعیتی، فرد همواره این باور را دارد که اطرافیان او را به‌طور مداوم داوری می‌کنند؛ ادراک خویش از عملکردش را با معیارهایی سخت‌گیرانه و



غیرواقعی می‌سجد و همین تضاد میان انتظار و واقعیت، اضطراب او را تشدید می‌کند و او را به گوشه‌گیری از اجتماع سوق می‌دهد.

در تحلیل قرآنی، این‌گونه ترس‌ها نه صرفاً واکنش عاطفی، بلکه ابزاری برای ضعف ایمان و سلب آرامش معرفی شده‌اند. خداوند می‌فرماید: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران/ ۱۷۵). این آیه بیانگر آن است که القای ترس از دیگران حربۀ شیطان برای بازداشتن انسان از حضور مؤمنانه و بیان حق است؛ ترسی که ایمان را از درون تهی می‌کند و اعتماد به نفس را بدل به تدافعی مطیعانه می‌سازد. در مقابل، قرآن مؤمنان راستین را کسانی می‌خواند که در مسیر حقیقت از سرزنش یا داوری مردم بیم ندارند و رضایت الهی را بر پذیرش اجتماعی ترجیح می‌دهند (مائده/ ۵۴).

قرآن در تأکید دیگری هشدار می‌دهد: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَخْشَوْنِي﴾ (مائده/ ۴۴) تا روشن کند که بیم از مردم و نگاه آنان نباید جایگزین تقوا و خضوع در برابر خدا شود.

۲-۴. کمال‌گرایی کاذب و فشار درونی

کمال‌گرایی کاذب و فشارهای درونی برخاسته از آن، از عمیق‌ترین سرچشمه‌های اضطراب اجتماعی به شمار می‌آیند و تأثیری پایدار بر تجربه‌های شناختی، هیجانی و تعاملات فرد دارند. در ذهن فرد کمال‌گرا، زندگی اجتماعی به صحنه نمایش بی‌نقص بودن تبدیل می‌شود؛ جایی که کوچک‌ترین خطا می‌تواند تصویری ایدئال را فروریزد. این نگرش فرد را در چرخه‌ای از انتقاد درونی، مقایسه‌های فرساینده و تلاش بی‌وقفه برای حفظ تصویری بی‌عیب و مورد پذیرش جامعه گرفتار می‌سازد. افراد کمال‌گرا معمولاً استانداردهایی دارند که فراتر از حدود واقعیت و امکان انسانی است. آنان در مواجهه با خطاها یا کاستی‌های خویش واکنشی افراطی و خودانتقادی دارند و می‌کوشند همواره تأثیری کاملاً مثبت و بی‌نقص بر دیگران بگذارند. از آنجاکه رضایت آنان عمیقاً وابسته به تأیید و پذیرش بیرونی است، در صورت نبود اطمینان از این تأیید، سطح اضطرابشان افزایش می‌یابد و برای پرهیز از قضاوت منفی، از حضور در موقعیت‌های اجتماعی فاصله می‌گیرند (ام. آنتونی؛ پی. سونیسون، ۱۴۰۳، ص. ۲۸ و ۱۱۶).

از دیدگاه روان‌شناسی شناختی، کمال‌گرایی سازوکاری دفاعی است که به جای افزایش توانمندی، ذهن را گرفتار اضطراب، وسواس و بی‌اعتمادی به خویش می‌کند. پژوهش‌های هیوت و فلیت نشان می‌دهند که افراد کمال‌گرا معیارهای موفقیت را از قلمرو واقعیت به قلمرو



خیال منتقل می‌کنند و در نتیجه، میان توان واقعی و انتظار ذهنی شکافی آسیب‌زا پدید می‌آورند (Hewitt & Flett, 1991, Vol 60, p. 468). در زندگی اجتماعی، این شکاف فرد را از ارتباط طبیعی و صمیمی دور می‌سازد و او را در فضای رقابت و مقایسه نگه می‌دارد؛ حالتی که به اضطراب اجتماعی مزمن منتهی می‌شود.

از منظر قرآنی، افراط در فشار درونی و جست‌وجوی وسواس‌وار کمال مطلق، نوعی انحراف از اصل اعتدال انسانی است. آموزه‌های قرآن کریم با طرح قاعده «تناسب تکلیف با ظرفیت»، انسان را به تعادل میان کوشش و آرامش فرا می‌خوانند.

در آیه «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» (تغابن/۱۶)، خداوند متعال مؤمنان را به پرهیزکاری در حد توان فرا می‌خواند نه به کمال‌گرایی دست‌نیافتنی و فراتر از طاقت انسانی (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج. ۲۴، ص. ۲۱۰). همین معنا در آیات «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶) و «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره/۱۸۵) نیز به روشن‌ترین وجه بیان شده است. نظام الهی بر پایه آسان‌گیری و تناسب میان توان و وظیفه استوار است. فردی که خود را به معیارهایی فراتر از ظرفیت انسانی مقید می‌کند، در حقیقت، از مسیر آرامش و سیر طبیعی ایمان خارج می‌شود. این افراط نه تنها با آموزه‌های الهی ناسازگار است، بلکه اضطراب، فرسودگی و کاهش روابط انسانی را در پی دارد.

۲-۵. تجارب منفی گذشته

تجارب منفی گذشته از جمله مؤلفه‌های بنیادین در پیدایش و تداوم اضطراب اجتماعی به شمار می‌آیند و می‌توانند تأثیری عمیق و ماندگار بر نگرش، رفتار و کیفیت تعاملات اجتماعی فرد بگذارند. تجربه‌هایی نظیر طرد شدن، تحقیر، شکست در روابط میان‌فردی، یا عدم پذیرش از سوی گروه‌های اجتماعی به تدریج موجب شکل‌گیری طرح‌واره‌هایی ذهنی می‌گردند که در آن، فرد انتظار دارد هر تعامل جدید، تکراری از شکست یا قضاوت منفی گذشته باشد. چنین نگرشی سبب می‌شود فرد با ترس و احتیاط به روابط اجتماعی نزدیک شود، از حضور در جمع‌ها اجتناب ورزد، یا در مواجهه با دیگران احساس اضطراب، ضعف و بی‌کفایتی نماید. این الگوهای ذهنی حاصل از تجارب منفی، همچون زنجیره‌ای درونی عمل می‌کنند که آزادی روانی و اجتماعی فرد را محدود می‌سازند. فرد به مرور زمان به این باور می‌رسد که در روابط اجتماعی همواره در معرض قضاوت و طرد قرار خواهد گرفت و بدین ترتیب، اعتماد به نفس، احساس شایستگی و مشارکت اجتماعی او کاهش می‌یابد. در نتیجه، خاطرات تلخ گذشته از سطح تجربه‌ای منفرد



فراتر می‌روند و به ساختاری پایدار در ذهن تبدیل می‌شوند که ادراک فرد از خویشتن و از دیگران را شکل می‌دهد (نک: ام. آنتونی؛ پی. سوینسون، ۱۴۰۳، ص. ۳۶).

خداوند متعال می‌فرماید: «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ» (تغابن/ ۱۱). این آیه بیان می‌دارد که ایمان مؤمن سبب هدایت قلب و بازسازی درونی اوست تا مصیبت را نه به منزله شکست، بلکه به دیده معنا و حکمت بنگرد (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۳۰۴-۳۰۵). در چشم‌انداز روان‌شناسی دینی، این تحول شناختی همان «بازمعناسازی» است، یعنی تغییر محتوای عاطفی خاطره از منفی به سازنده. فردی که وقایع تلخ گذشته را در پیوند با تدبیر الهی می‌بیند، از چرخه اضطراب و ندامت خارج می‌شود و خاطره را به تجربه‌ای آموزشی بدل می‌سازد. از منظر قرآنی، هیچ شکست یا رنجی بی حکمت نیست، بلکه همه در نظام الهی می‌توانند پلی برای رشد و بصیرت باشند. این معنا با مفهوم «رشد پس از سانحه» در روان‌شناسی مثبت‌گرا هم خوانی دارد که بر توان انسان برای معنابخشی و بازسازی خود پس از رنج تأکید می‌ورزد (Tedeschi & Calhoun, 2004, Vol 15, p. 16).

از سوی دیگر، قرآن کریم در آیه‌ای دیگر به مکانیسمی اشاره می‌کند که می‌تواند استمرار اضطراب را در وجود انسان رقم زند. شیطان در گفت‌وگویی با خداوند می‌گوید: «قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لَا تَتَّبِعُهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ» (اعراف/ ۱۷). تعبیر «مِنْ خَلْفِهِمْ» احتمال دارد اشاره به گذشته انسان داشته باشد، به این معنا که شیطان با یادآوری مکرر خطاها و تلخی‌های گذشته، فرد را به احساس ندامت افراطی، شرم و ناامیدی گرفتار می‌سازد و از حرکت سازنده برای اصلاح خویش باز می‌دارد. در واقع، تداوم اضطراب اجتماعی در بسیاری از موارد نه از واقعیت بیرونی، بلکه از بازتولید ذهنی تجربه‌های منفی به وسیله وسوس درونی و یادآوری‌های مخرب ناشی می‌شود.

۲-۶. ترس از آینده و عدم قطعیت

ترس از آینده و مواجهه با عدم قطعیت، از ریشه‌دارترین عوامل اضطراب اجتماعی است. انسان در تجربه روزمره خود، همواره با موقعیت‌هایی روبه‌رو می‌شود که نتیجه آن‌ها نامعلوم است؛ از تصمیم‌های شغلی و روابط میان فردی گرفته تا تحولات اقتصادی و اجتماعی که فراتر از کنترل فرد هستند. در چنین شرایطی، ذهن مضطرب می‌کوشد آینده را پیش‌بینی کند تا به احساس امنیت دست یابد، اما چون توان پیش‌بینی کامل ندارد، دچار نگرانی مزمن و فشار روانی می‌گردد.



مواجهه با عدم قطعیت، اضطراب و نگرانی مداوم را در پیش دارد و در مواردی منجر به کاهش اعتماد به نفس، اجتناب از موقعیت‌های اجتماعی و محدود شدن مشارکت فرد در فعالیت‌های گروهی می‌شود. پیامد این وضعیت، کاهش انسجام و کیفیت تعاملات اجتماعی نیز هست، زیرا فرد تحت فشار مداوم ذهنی، توانایی حضور فعال و اثربخش در جامعه را از دست می‌دهد (جی. داگاس؛ رابی‌چاود، ۱۳۹۲، ص. ۳۸-۴۸ و ۱۰۴).

از دیدگاه قرآن کریم، این ترس از آینده که ریشه در نگرانی از فقدان کنترل دارد، شالوده‌ای شناختی دارد که تنها در پرتو ایمان و توکل قابل بازسازی است. آیه «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ» (توبه/۵۱) و آیه «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا» (احزاب/۳۸)، با تأکید بر نظم و تقدیر الهی، ذهن انسان را از اضطراب ناشی از آینده نامعلوم به آرامش ایمان سوق می‌دهند. در نگاه قرآنی، نگرانی نسبت به حوادثی که هنوز رخ نداده‌اند، نه تنها بی‌ثمر است، بلکه نشان‌دهنده این باور نادرست است که فرد کنترل کامل بر عالمی دارد که در چارچوب نظم خدادادی اداره می‌گردد. مؤمن با پذیرش این قاعده، از بار سنگین پیش‌بینی مداوم آینده رهایی می‌یابد و احساس آرامش وجودی را تجربه می‌کند؛ همان حالتی که روان‌شناسی مثبت‌گرا آن را «پذیرش موقعیت» (Acceptance of uncertainty) می‌نامد، و آن را پیش‌شرط بهزیستی روانی می‌داند (Carleton, 2016, Vol 39, p. 32).

قرآن در ادامه، نگرشی ژرف‌تر به این وضع ارائه می‌دهد، چنان‌که در آیه «وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۲۱۶) به انسان می‌آموزد که مرز میان خیر و شر آینده درک‌پذیر نیست و اضطراب ناشی از پیش‌بینی ممکن است بر خطا باشد.

در مقابل، قرآن به سازوکاری از شیطان اشاره می‌کند که اضطراب ناشی از آینده را تشدید می‌سازد. در آیه «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَتَّبِعَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ...» (اعراف/۱۷)، بنابر قولی، تعبیر «مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ» به وسوسه‌هایی درباره آینده اشاره دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۳۱)، به این معنا که شیطان با یادآوری مکرر احتمال حوادث ناگوار، ذهن انسان را در مدار ترس از وقوع امر نامطلوب نگه می‌دارد.

۲-۷. احساس ناتوانی در کنترل شرایط

احساس ناتوانی در کنترل شرایط، از عوامل بنیادین شکل‌دهنده اضطراب اجتماعی محسوب



می‌شود و می‌تواند توانایی فرد را در تعامل مؤثر با محیط‌های اجتماعی به‌طور چشمگیری محدود سازد. این احساس زمانی پدید می‌آید که فرد با فشارهای اجتماعی، انتظارات جمعی، محدودیت‌های اقتصادی یا تحولات سریع فرهنگی مواجه شود و دریابد که قادر به تأثیرگذاری بر نتایج رویدادها یا مدیریت شرایط زندگی خویش نیست. پیامد چنین تجربه‌ای کاهش اعتماد به نفس، افزایش اضطراب، بی‌انگیزگی و اجتناب از تعاملات اجتماعی است. در سطح جمعی، این وضعیت می‌تواند انسجام و همکاری اجتماعی را نیز مختل سازد، زیرا فردی که خود را فاقد کنترل می‌بیند، در مواجهه با مشکلات اجتماعی دچار سردرگمی و استرس مزمن می‌شود و توانایی اتخاذ تصمیمات درست را از دست می‌دهد (نک: هافمن؛ اتو، ۱۳۹۲، ص. ۷۶-۷۷).

از منظر قرآن کریم، تجربه فقدان کنترل نه مسئله‌ای نادر، بلکه بخشی طبیعی از زندگی انسانی است که حکمت آن در رشد و آزمایش انسان نهفته است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره/۱۵۵). این آیه نشان می‌دهد که وقوع حوادثی فراتر از کنترل انسان نه نشانه ضعف، بلکه وسیله رشد و تربیت روحی است (نک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج. ۱، ص. ۵۲۵). در واقع، همان‌گونه که روان‌شناسی مثبت‌گرا از «پذیرش موقعیت‌های غیرقابل کنترل» به عنوان راهکار کاهش اضطراب یاد می‌کند (Se-
ligman, 2011, p. 51)، قرآن نیز با دعوت به صبر و توکل، این پذیرش را در سطحی معنوی و وجودی تثبیت می‌نماید.

۲-۸. فقدان معنا و هدف در زندگی

فقدان معنا و هدف در زندگی یکی از مهم‌ترین زمینه‌های اضطراب اجتماعی است، زیرا احساس بی‌معنایی نه تنها انگیزه فرد برای کنش و تعامل را کاهش می‌دهد، بلکه ادراک او از ارزش خویش در شبکه روابط اجتماعی را تضعیف می‌کند. در جوامع مدرن که با شتاب زندگی، رقابت‌های اقتصادی و تغییرات فرهنگی سریع همراه هستند، انسان گاه خود را در جریانی می‌بیند که مقصدش مبهم است. چنین وضعی، مطابق با دیدگاه فرانکل، به «خلأ وجودی» می‌انجامد؛ حالتی که در آن، فرد در نبود معنا، میان اضطراب، سردرگمی و احساس پوچی گرفتار می‌شود (Frankl, 1992, p. 48). بسیاری از پژوهش‌های جدید نیز نشان داده‌اند که فقدان هدف در زندگی با افزایش شاخص‌های اضطراب، کاهش مشارکت اجتماعی و افت تاب‌آوری ارتباط مستقیم دارد (Seligman, 2011, p. 70). در این وضعیت، فرد نه از جهت اخلاقی،



که از جانب هستی‌شناختی دچار بحران می‌شود، زیرا نمی‌داند چرا باید بکوشد و چه غایتی در پسِ رفتارهایش نهفته است. نتیجه‌ی طبیعی آن، انفعال، کاهش اعتماد به نفس و اجتناب از فعالیت‌های جمعی است، که همگی از مؤلفه‌های اصلی اضطراب اجتماعی به شمار می‌آیند. آموزه‌های قرآنی این واقعیت انسانی را به روشنی به رسمیت شناخته و آن را از مهم‌ترین عوامل اضطراب و بی‌ثباتی روانی دانسته است. قرآن کریم انسان را موجودی هدفمند معرفی می‌کند که هستی او بر مدار معنا و غایت الهی سامان یافته است. از این رو، از دیدگاه وحی، زندگی بی‌هدف نه تنها لغزش از مسیر رشد، بلکه علت اضطراب وجودی است. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (مؤمن/ ۱۱۵). این آیه به روشنی یادآور می‌شود که فقدان جهت و فراموشی بازگشت به خداوند، انسان را در وضعیتی از «عبث» و سرگردانی روانی فرومی‌برد. «عبث» در این آیه به معنای خلقت بی‌غایت و بی‌نتیجه است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۷۳)، و همین غفلت از غایت، منشأ اضطراب و ناپایداری درونی می‌شود. قرآن بدین ترتیب، معنا را نه امری ذهنی یا قراردادی، بلکه اساس آرامش روان می‌داند، زیرا تنها از رهگذر باور به هدف دار بودن وجود است که انسان در برابر تحولات اجتماعی و فشارهای بیرونی احساس ثبات می‌کند.

۳. راهکارهای قرآنی درمان «اختلال اضطراب اجتماعی»

هم‌نوا با رویکرد روان‌شناسی تجربی که از طریق طراحی مداخلات بالینی و رفتاری، درصد بازسازی توانمندی‌های فردی جهت برقراری تعاملات اجتماعی سازنده، متعادل و عاری از تنش است، نظام معرفتی قرآن کریم نیز رهیافت‌هایی بنیادین و کارآمد را به منظور مدیریت، تعدیل و درمان اختلال اضطراب اجتماعی عرضه می‌دارد. در پژوهش حاضر، فرایند استنباط این راهکارهای درمانی، در قالب یک ساختار روشمند چهارمرحله‌ای سامان یافت. در گام نخست، اهداف کلان درمانی نظیر کاهش هراس از قضاوت دیگران و ارتقای سطح اعتماد به نفس ترسیم گردید و متعاقب آن، مفاهیم و گزاره‌های قرآنی متناظر همچون توکل، صبر، تاب‌آوری و سکینه استخراج شد. در مراحل بعدی، ضمن واکاوی و تبیین دقیق سازوکارهای روان‌شناختی نهفته در هر آیه، این مفاهیم انتزاعی به مجموعه‌ای از مداخلات کاربردی و عملیاتی در سه ساحت شناختی، معنابخشی و رفتاری ترجمه گردیدند تا قابلیت پیاده‌سازی در زیست فردی تضمین شود؛ فرایندی



که در نهایت، منجر به تدوین الگویی جامع برای تبیین و درمان اضطراب اجتماعی گردید و مؤلفه‌های مستخرج از آن در ادامه، تشریح خواهد شد.

۱-۳. ترسیم رنج به عنوان ویژگی ذاتی ماهیت زندگی

حقیقت حیات انسانی آن است که هر فرد، خواه در عرصه فردی و خواه در بستر اجتماعی، ناگزیر با دشواری‌ها و رنج‌های گوناگونی روبه‌رو می‌شود. تفاوت انسان‌ها نه در اصل مواجهه با رنج، بلکه در نوع، شدت و چگونگی تجربه آن است. چنان‌که اگر فرد به این حقیقت بنیادین واقف گردد که مواجهه با مشکلات و سختی‌ها امری طبیعی، اجتناب‌ناپذیر و ذاتی زندگی دنیوی است، به جای فرو رفتن در اضطراب و نگرانی، درصدد مدیریت، اصلاح و رفع آن‌ها برمی‌آید (جی. داگاس؛ رابی‌چاود، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۴).

از منظر قرآن کریم نیز رنج نه امری عارضی، بلکه جزئی از ساختار وجودی انسان و واقعیت هستی دنیوی است. قرآن با نگاهی واقع‌گرایانه به حیات مادی، آن را عرصه‌ای آمیخته با دشواری معرفی می‌کند و انسان را به آگاهی از ماهیت زندگی و به‌کارگیری صبر، پایداری و تلاش در برابر ناملازمات فرامی‌خواند تا از اضطراب، ناامیدی و رکود نجات یابد.

در آغاز سوره بلد، خداوند متعال پس از چند سوگند، این حقیقت را چنین بیان می‌فرماید: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ۚ وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ ۚ وَالْوَالِدِ وَمَا وَلَدَ ۚ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾ (بلد/ ۴-۱). این آیه یکی از ژرف‌ترین توصیفات قرآنی از واقعیت وجودی انسان است. واژه «کبد» در لغت به معنای رنج، سختی و مشقت آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۳۳۵؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج. ۱۰، ص. ۷۴؛ صاحب، ۱۴۱۴، ج. ۶، ص. ۲۱۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج. ۳، ص. ۳۷۶) و نشان می‌دهد که ساختار آفرینش انسان در بطن دشواری و تلاش شکل یافته است. انسان در جهانی آفریده شده که ذات آن با محدودیت، تضاد، و آزمون درآمیخته است. بنابراین، دشواری وضعیتی است درهم‌تنیده با هستی و نه یک اتفاق استثنایی.

انسان در مسیر نیل به هر نعمت و کامیابی، در جست‌وجوی شکل ناب و بی‌خلل آن است. با این حال، تجربه زندگی نشان می‌دهد که هیچ نعمتی در این جهان خالی از رنج و دشواری نیست. هر لذت با نوعی مشقت، هر موفقیت با تلاشی طاقت‌فرسا و هر دستاوردی با هزینه‌ای همراه است. افزون بر این، مصائب و حوادث روزگار نیز بر این واقعیت می‌افزاید و تلخی‌های



ناگهانی و پیش‌بینی‌ناپذیر، شیرینی حیات را می‌آلایند و یادآور می‌شوند که جهان مادی، سرای نقص، ناپایداری و محدودیت است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۲۰، ص. ۲۹۱).

در آیه‌ای دیگر، استمرار این مشقت تا رسیدن انسان به غایت وجودی‌اش، یعنی لقای الهی، تبیین شده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق/۶). واژه «کَدْح» به معنای تلاشی مداوم و فرساینده است (ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج. ۳، ص. ۳۷؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۵۶۹؛ موسی، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۱۲۰۵). بر این اساس، تمام انسان‌ها فارغ از تفاوت‌های طبقاتی، اقتصادی یا فرهنگی، در مسیر زندگی‌شان درگیر نوعی تلاشی پیوسته و رنج‌آورند. این رنج ممکن است در عرصه جسمانی و مادی جلوه‌گر شود یا در ساحت روحی، روانی و فکری نمود یابد، اما در هر حال، بخشی جدایی‌ناپذیر از تجربه زیستن انسان است (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج. ۲۶، ص. ۲۹۹-۳۰۰).

در روان‌شناسی معناگرا نیز چنین نگرشی دیده می‌شود. ویکتور فرانکل، بنیان‌گذار معنادرمانی وجودی، می‌گوید:

” اگر معنایی برای رنج یافت شود، خود رنج نیز به ابزار رشد تبدیل می‌شود (Frankl, 1992, p. 51).

از این رو، پذیرش واقعیت رنج نشان‌بلوغ روانی و معنوی انسان است، زیرا او می‌آموزد به جای مقاومتِ اضطراب‌آور در برابر آن، معنا و جهت در آن بیابد.

بدین سان، از دیدگاه قرآن، پذیرش رنج به عنوان بخشی از نظام آفرینش، نه نشانه تسلیم، بلکه نشانه درک عمیق از ماهیت زندگی و گامی در جهت آرامش و کمال انسانی است. این رویکرد با یافته‌های روان‌شناختی درباره تاب‌آوری و پذیرش فعال همسوست و انسان را از اضطراب ناشی از نفی واقعیت، به آرامش حاصل از هماهنگی با آن رهنمون می‌کند.

۳-۲. توکل بر خدا و اعتماد به تدبیر الهی

توکل به خداوند از بنیادی‌ترین راه‌های کاهش اضطراب است. واژه «توکل» و مشتقات آن بیش از هفتاد بار در قرآن کریم آمده و نشانگر جایگاه ویژه این مفهوم در نظام روان‌شناختی اسلام است. در حقیقت، توکل به معنای اعتماد آگاهانه به قدرت و تدبیر الهی، واگذاری امور به خداوند متعال و باور به این حقیقت است که هیچ نفع و ضرری بدون اراده او تحقق نمی‌یابد. چنین باوری سرچشمه آرامش درونی، تقویت اراده و رهایی از افکار بازدارنده است، زیرا انسان متوکل



امید و بیم خویش را متوجه ذات الهی می سازد و بدین ترتیب، به تعادل روحی و ثبات روانی دست می یابد و کیفیت تعاملات اجتماعی اش ارتقا می یابد.

آیه ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ (طلاق/۳) به روشنی بیان می دارد که هرکس اعتماد و تکیه اش را بر خداوند قرار دهد، خداوند برای او کفایت خواهد کرد. تعبیر ﴿فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ به این معناست که خداوند عهده دار تأمین نیازها و زدودن نگرانی های او می شود و وی را در برابر دشواری ها تنها نمی گذارد. عبارت ﴿إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ نیز تأکیدی است بر این که اراده الهی حتماً به نتیجه می رسد و هیچ قدرتی توان بازداشتن آن را ندارد (نک: مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج. ۲۴، ص. ۲۳۵).

آن که بر خدا توکل می کند، از بیم تهدیدها، قضاوت ها و فشارهای اجتماعی رها می شود، چنان که نوح و هود علیهما السلام در برابر تهدید قوم خود با اطمینان می گویند: ﴿فَكَيْدُوْنِي جَمِيْعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُوْنِ﴾ (إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ) (هود/۵۵-۵۶). این آیات بیانگر آن اند که توکل همچون سپری در برابر هراس اجتماعی عمل می کند.

در مقابل، قرآن کریم هشدار می دهد که شیاطین همواره می کوشند تا با وسوسه و القای نگرانی، انسان را اندوهگین و مضطرب سازند (مجادله/۱۰). این وسوسه ها، به ویژه در روابط اجتماعی، می تواند منشأ سوءظن، ترس از قضاوت و احساس ناامنی در تعاملات میان فردی شود که خود از مهم ترین عوامل اضطراب اجتماعی است. با این حال، تأثیر وسوسه های شیطانی بر کسانی که اهل ایمان و توکل اند، بی اثر است: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (نحل/۹۹). افزون بر این، در آیه ﴿عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ (تغابن/۱۳) رابطه ایمان و توکل به عنوان رابطه ای دوسویه یا مکمل بیان شده است، به گونه ای که ایمان بدون توکل کامل نمی شود (الوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۴، ص. ۳۲۱). بالعکس، کسانی که از یاد خدا روی می گردانند و توکل را از دست می دهند، دچار اضطراب و تنگنا می گردند: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا...﴾ (طه/۱۲۴).

این معنا از منظر روان شناختی، با سازوکارهایی مانند ارزیابی ثانویه و بازسازی شناختی همسوست، یعنی فرد با تکیه بر یک «منبع توانمندساز»، خواه درونی، بیرونی، یا معنوی، احساس می کند تحت حمایت و کنترل قرار دارد و همین احساس اتکا موجب تضعیف افکار خودکار اضطراب زا و افزایش تاب آوری هیجانی می شود. آرون بک معتقد است که اضطراب زمانی کاهش می یابد که فرد منابع درونی یا بیرونی کافی برای مواجهه با تهدید را در اختیار



خود ببیند. او تصریح می‌کند که تجربه خطر در صورتی اضطراب‌زا باقی می‌ماند که فرد آن را بزرگ‌تر از ظرفیت مقابله خود ارزیابی کند، اما وقتی فرد «احساس کند منابع لازم برای مقابله با آن را دارد»، سطح اضطراب به حداقل می‌رسد. بک توضیح می‌دهد که تغییر نگرش و ایجاد یک باور حمایتی جدید می‌تواند واکنش‌های هیجانی را به طور مستقیم دگرگون کند: فرد هنگامی که شواهد یا باورهای پیدا می‌کند که به او حس امنیت و کنترل می‌دهد، افکار اضطراب‌زا را «غیرواقع‌بینانه» تشخیص می‌دهد و در نتیجه، واکنش‌های هیجانی او متعادل می‌شود (Beck, 1976, p. 38).

پژوهش‌ها و مدل درمان پذیرش و تعهد استیون هایز نیز نشان می‌دهد که کنار گذاشتن دستور کار «کنترل مطلق» و افزایش «پذیرش/آمادگی» (willingness) در برابر تجربه‌های درونی ناخوشایند، از یک سو، رنج و اضطراب ناشی از تلاش برای کنترل را کاهش می‌دهد (Hayes et al., 1999, pp. 135, 151) و از سوی دیگر، به خدمت تغییر ارزش محور و عمل متعهدانه فرد در زندگی روزمره درخواهد آمد (Hayes et al., 1999, p. 95).

بنابراین، از دیدگاه قرآن، توکل بر خداوند سرچشمه آرامش درونی و اطمینان قلبی است. این باور ژرف انسان را در برابر وسوسه‌ها و ترس‌های اجتماعی مصون می‌سازد و او را قادر می‌کند با اعتماد به نفس، امید و ثبات روانی در عرصه‌های اجتماعی حضور یابد. توکل همچون سپری معنوی، انسان را از اضطراب‌های درونی و تلاطم‌های بیرونی حفاظت می‌کند و موجب تقویت سلامت روانی و آرامش اجتماعی می‌گردد.

۳-۳. صبر و تحمل فشارها

صبر و تحمل فشارها از دیگر راهکارهای قرآنی برای کاهش اضطراب اجتماعی به شمار می‌آید. واژه «صبر» و مشتقات آن بیش از صد بار در قرآن کریم در ساختارهای گوناگون به کار رفته است و براستواری نفس در برابر حوادث ناخوشایند دلالت دارد. برخی صبر را به اقسامی تقسیم می‌کنند (صبر طاعت، مصیبت و معصیت) که جامع آن، خویشتن‌داری در برابر هر چیزی است که خوشایند انسان نباشد (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج. ۶، ص. ۱۸۱-۱۸۲). این مفهوم نه انفعال در برابر دشواری، بلکه نوعی تسلط شناختی و معنوی بر هیجانات منفی است که با آموزه‌های روان‌شناسی تاب‌آوری نیز هم‌خوانی دارد.

آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا» (آل عمران/ ۲۰۰) به صراحت دو بُعد مکمل صبر را بیان



می‌کند: صبر فردی و صبر جمعی. «اصبروا» به صبر فردی اشاره دارد، یعنی هر مؤمنی در برابر سختی‌های شخصی، ناملایمات زندگی، دشواری‌های عبادی و ترک معاصی، استقامت و پایداری نشان دهد. این نوع صبر باعث می‌شود انسان بتواند با فشارهای درونی و روانی ناشی از ضعف نفس، ترس یا اضطراب مقابله کند و پایه‌ای برای ثبات روحی و معنوی‌اش ایجاد کند. در مقابل، «صابروا» به صبر اجتماعی یا جمعی اشاره دارد. در این نوع صبر، افراد جامعه یا گروه مؤمنان با یکدیگر در تحمل سختی‌ها شریک می‌شوند و صبر شخصی خود را به صبر دیگران متکی می‌سازند. این تعامل جمعی موجب می‌شود که فشارهای روانی کاهش یابد و نیروهای فردی و جمعی در کنار هم جمع شوند، به طوری که هر فرد از حمایت و همراهی دیگران بهره‌مند می‌گردد و احساس تنهایی یا ناتوانی در مقابله با مشکلات از بین می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۴، ص. ۹۱؛ جعفری، ۱۳۷۶، ج. ۲، ص. ۳۴۱؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶، ج. ۶، ص. ۲۴۴۲). صبر جمعی نقش مهمی در کاهش اضطراب‌های اجتماعی دارد، زیرا وقتی افراد با هم متحدانه در برابر مشکلات مقاومت می‌کنند، احساس امنیت، همدلی و اعتماد متقابل در جامعه تقویت می‌شود و تاب‌آوری اجتماعی افزایش می‌یابد. در نتیجه، صبر جمعی نه تنها بر کیفیت زندگی فردی تأثیر می‌گذارد، بلکه به سلامت روانی و پایداری اجتماعی کل گروه نیز کمک می‌کند.

واقعیت زندگی آن است که آدمی در طول زندگانی‌اش با انواع مشکلات و ناکامی‌ها روبه‌رو می‌شود. این ناکامی‌ها گاهی فردی و گاهی اجتماعی است، مانند بحران‌های اقتصادی، جنگ، نابرابری اجتماعی یا بلایای طبیعی. این مسائل فقط یک فرد را تحت تأثیر قرار نمی‌دهند، بلکه می‌توانند باعث نگرانی جمعی، اضطراب اجتماعی و تنش‌های گروهی شوند. قرآن کریم در همه این موارد، توصیه به «صبر» نموده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره/۱۵۵).

قرآن کریم صبر را در زندگی پیامبران و الهام‌بخشان تاریخ به مثابه الگویی اجتماعی الگوسازی می‌کند. در آیاتی همچون «وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا...» (انعام/۳۴) صبر به عنوان الگوی پایداری اجتماعی در برابر طرد و قضاوت جمعی معرفی شده است. این نوع صبر، درمانی مؤثر برای اضطراب‌های اجتماعی است، زیرا فرد را قادر می‌سازد فشار داوری دیگران را با تأمل و اعتماد برخاسته از ایمان پاسخ دهد.

صبر و بردباری موجب تقویت کنترل هیجانی و توانمندی در مدیریت روابط اجتماعی می‌شود.



فرد صبور قادر است خشم و تمایل به انتقام را مهار کند، رفتارهای منفی دیگران را بدون اضطراب تجربه کند و واکنش مناسب و متعادل نشان دهد. همان‌گونه که در آیه آمده است: «وَلَا تَسْتَوِ الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ... مَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا» (فصلت/۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۲۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۷۲). این آموزه ریشه‌ای دقیق در روان‌شناسی اجتماعی دارد: مهارت سالم هیجان یکی از فرایندهای کلیدی در کاهش اضطراب میان‌فردی است، زیرا با تقویت مهارت مهار هیجان، فرد را از واکنش‌های تکانشی میان‌فردی می‌رهاند (Gross, 2002, p. 39, 9). در دو جای قرآن از تواصی به صبر یاد شده است (بلد/۱۱-۱۷؛ عصر/۱-۳). عبارت «تَوَاصَوْا» در قرآن به معنای توصیه و یادآوری یکدیگر به فضایل اخلاقی است و هنگامی که این توصیه درباره صبر مطرح می‌شود، نشان می‌دهد که صبر فقط یک ویژگی فردی نیست، بلکه مهارتی اجتماعی و اخلاقی است که باید در بستر تعاملات جمعی تقویت شود. صبر موجب تقویت محبت و رحمت اجتماعی می‌شود و امکان تعامل سازنده با دیگران را فراهم می‌کند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج. ۵، ص. ۴۲). وقتی افراد یک جامعه یکدیگر را به صبر توصیه می‌کنند، این حمایت جمعی احساس تنهایی را کاهش می‌دهد و بر تاب‌آوری روانی فرد در مواجهه با فشارها و رفتارهای منفی دیگران می‌افزاید.

امروز نیز در ادبیات روان‌شناسی مثبت‌گرا سازه «perseverance» یا پایداری، عنصر بنیادین فضیلت ذهنی و سلامت روان دانسته شده است. مارتین سلیگمن در پژوهش‌های خود نشان می‌دهد که پایداری در برابر ناکامی و تحمل فشارهای محیطی موجب رشد «ذهن مقاوم» می‌شود که از آسیب اضطراب‌های اجتماعی در امان است (Seligman, 2011, pp. 155-160). بنابراین، صبر در آموزه قرآنی مکانیسمی چندبعدی است: در ساحت فردی، عاملی برای مهار هیجان و بازسازی شناختی؛ در بُعد جمعی، زیربنای اعتماد و انسجام اجتماعی؛ و در برداشت روان‌شناختی، معادل تاب‌آوری و کنترل آسیب‌های روانی. به همین سبب، قرآن و روان‌شناسی نوین در این اصل به هم می‌رسند که صبر کلید آرامش درونی و تعادل اجتماعی است؛ تعادلی که ریشه اضطراب را از درون می‌خشکاند.

۴-۳. دعا و ارتباط معنوی با خداوند

دعا و ارتباط معنوی با خداوند یکی دیگر از مؤثرترین راهکارهای قرآنی برای کاهش اضطراب اجتماعی



است. شناخت خداوند و گرایش به حقیقت و مبدأ هستی، در نهاد انسان ریشه‌ای فطری دارد، چنان‌که آیه «فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم/۳۰) بر این نکته تأکید می‌کند. بر همین اساس، انسان به صورت درونی، خود را نیازمند ارتباط با مبدأ متعال می‌یابد و دعا یکی از بنیادی‌ترین جلوه‌های این نیاز است (باقریان، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۴۸). دعا صرفاً عمل زبانی نیست، بلکه بیانگر خواسته‌ها و آرزوهای عمیق درونی انسان است، خواه به زبان آورده شود یا در دل پنهان بماند. از آنجاکه وجود انسان همواره با نیازها، آرزوها و تمنیات همراه است (قائمی، ۱۳۳۶، ص ۲۷۵)، می‌توان نتیجه گرفت که دعا و نیایش پدیده‌ای ذاتی و درونی است که در همه انسان‌ها به صورت نهادینه حضور دارد.

در نگاه بالینی، این فرایند را می‌توان نوعی تخلیه روانی (catharsis) دانست، زیرا انسان در لحظه دعا تنش‌های درونی و اضطراب‌های نهفته‌اش را بازگو می‌کند و از طریق نسبت دادن دردها و نگرانی‌ها به قدرتی فراتر از خویش، به احساس سبکی و رهایی دست می‌یابد. نظریه‌های هیجان‌مدار نیز اذعان دارند که تخلیه امن و سازنده هیجان‌ها منجر به کاهش آمادگی اضطرابی و بازگشت آرامش فیزیولوژیک می‌شود. بر اساس مدل فرایندی تنظیم هیجان جانانتان گراس، سرکوب مزمن بیان هیجان نه تنها به کاهش تجربه هیجانی منجر نمی‌شود، بلکه با افزایش برانگیختگی فیزیولوژیک همراه است. در مقابل، بازنگری شناختی (cognitive reappraisal) یکی از راهبردهای سازگارانۀ تنظیم هیجان است که به کاهش پاسخ‌های هیجانی منجر می‌شود، بدون آن‌که هزینه‌های فیزیولوژیک یا شناختی نامطلوبی ایجاد کند (Gross, 2002, Vol. 39, pp. 1&7).

قرآن کریم با واقع‌گرایی بیان می‌کند که حتی گناهکاران و مشرکان نیز در لحظات سختی، به دعا و پناه بردن به خدا روی می‌آورند، یعنی در بحران، ارتباط فطری با خدا فعال می‌شود (یونس/۱۲؛ عنکبوت/۶۵؛ لقمان/۳۲). این آیات نشان می‌دهند که نیایش نه فقط در سطح عاطفی، بلکه در سطح هستی‌شناختی، واکنش طبیعی انسان در برابر اضطراب وجودی است.

از آیات قرآن برداشت می‌شود که دعا نه تنها موجب کاهش اضطراب و درد و رنج‌های ناشی از مشکلات می‌گردد، بلکه با دعا سرنوشت زندگی انسان نیز تغییر می‌یابد (نک: انبیاء/۸۳-۸۴ و ۸۷؛ ص/۴۱-۴۳). توضیح آن‌که، در نظام علیّت، هر پدیده یا رویداد نیازمند تحقق مجموعه‌ای از علل و شرایط است که با جمع شدن آن‌ها «علت تامه» شکل می‌گیرد و وقوع آن رویداد قطعی می‌شود. دعا و اعمالی مانند صلۀ رحم، در این منظومۀ علی به عنوان بخشی از اسباب شناخته



می‌شوند، به این معنا که اگر سایر شرایط لازم موجود باشند، دعا می‌تواند به تحقق کامل علت تامه و در نتیجه، به وقوع یک حادثه یا رویداد منجر شود. بنابراین، دعا نه تنها عملی فردی یا صرفاً عاطفی، بلکه عنصری واقعی و مؤثر در نظام اسباب و مسببات و در تحقق قضای الهی به شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۴۱).

دعا افزون بر ایجاد احساس معنا و کنترل حوادث آینده (در چارچوب مشیت الهی)، در تعاملات اجتماعی نیز اثرگذار است. فرد نیایشگر که باور دارد خدا شنوا و حاضر در زندگی اوست، نگرانی از داوری دیگران را رها می‌کند و رفتار اجتماعی‌اش متکی بر اعتماد درونی می‌شود. نیایش (دعا کردن) باعث می‌شود انسان نگران، خودش را به شکلی فروتنانه دوباره تعریف یا بازنگری کند و با تقویت «پذیرش» (acceptance) و «حضور آگاه» در لحظه، خود را در مسیر تعادل روانی قرار دهد. این سازوکار با اصول درمان پذیرش و تعهد (Acceptance and Commitment Therapy) مطابقت دارد، که در مطالعات تجربی به عنوان یکی از مؤثرترین راهکارهای کاهش اضطراب اجتماعی شناخته شده است (Hayes et al., 1999, p. 84, 216, 290 & 291). تأثیر دعا بر سلامت روانی فقط محدود به تعدیل هیجان نیست، بلکه همان‌گونه که فرانکل در معنادرمانی اشاره می‌کند، نیایش ظرفیت بازاستفاده از رنج را در مسیر معنا دارد. انسان در گفت‌وگو با خدا رنج را تجربه‌ای هدفمند می‌بیند نه بی‌فایده، و آن را فرصتی برای رشد اخلاقی و شناختی تلقی می‌کند. این بازتفسیر اضطراب وجودی را به آرامش معنوی تبدیل می‌کند (Frankl, 1992, p. 51).

در نتیجه، دعا و ارتباط معنوی با خداوند نه فقط عملی عبادی، بلکه سازوکاری روانی و معنوی برای تنظیم هیجان، کاهش اضطراب اجتماعی، تقویت حس معنا و افزایش تاب‌آوری است. انسان اهل دعا با اتصال به منبع بی‌نهایت قدرت و رحمت، آرامش قلبی می‌یابد و در برابر ترس از دیگران، قضاوت اجتماعی و فشارهای محیطی پایدار می‌شود. در حقیقت، دعا تداوم گفت‌وگوی انسان با خداوند است؛ گفت‌وگویی که اضطراب را به یقین، و ترس را به اطمینان بدل می‌سازد.

۳-۵. پذیرش مشیت الهی مبتنی بر حکمت و مصلحت

پذیرش مشیت الهی و باور به این‌که رخدادهای جهان بر بنیان حکمت و مصلحتی فراتر از ادراک محدود انسان سامان یافته‌اند، یکی از ژرف‌ترین آموزه‌های قرآن کریم برای کاهش اضطراب اجتماعی



است. آیه «يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (شوری/ ۱۲) نشان می‌دهد که حتی نوسانات ظاهر زندگی انسان از فقر و غنا گرفته تا پیروزی و شکست، در چارچوب علم و حکمت الهی رخ می‌دهد. بدین معنا، جهان عرصه تصادف و بی‌نظمی نیست، بلکه نظامی از روابط علی و هدفمند است که هر رخداد در آن شأن و غایتی دارد (مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۳۸۴-۳۸۷).

در سطح روان‌شناختی، این نگرش زیربنای تعادل و آرامش وجودی انسان را شکل می‌دهد. کسی که می‌پذیرد حوادث اجتماعی، فرهنگی و حتی بحران‌های فردی در محدوده اراده الهی معنا می‌یابند، احساس بی‌ثباتی و بی‌کنترلی را از دست می‌دهد، زیرا می‌داند که در پس آشوب ظاهری جهان، نظم معنوی برقرار است. نظریه وجودگرایی معنامدار نیز همین محور را تأکید می‌کند: فرانکل بر این باور بود که انسان در برابر رنج یا ناکامی، زمانی آرامش می‌یابد که به هدف و معنا در دل رویدادها دست پیدا کند (Frankl, 1992, p. 51). باور به مشیت الهی تجلی معنایی همین معناجویی است، زیرا فرد رنج اجتماعی را مرحله‌ای از حکمت الهی تلقی می‌کند نه نشانه بی‌عدالتی جهان.

با این حال، فقدان فهم دقیق از قضا و قدر می‌تواند به برداشت‌های نادرست بینجامد. اگر انسان تقدیر الهی را به معنای انکار اراده و اختیار بداند، نتیجه‌اش رکود، بی‌انگیزگی و اضطراب ناشی از بی‌قدرتی است؛ حالتی مشابه با احساس ناتوانی آموخته‌شده (learned helplessness) که سلیگمن آن را ریشه اضطراب و افسردگی دانسته است (Seligman, 2011, pp. 175-185). قرآن و اندیشه اسلامی برای جلوگیری از این انحراف، قضا و قدر را در چارچوب نظام علی و اراده انسانی طرح می‌کند: انسان حلقه‌ای فعال در زنجیره علل است و تصمیم‌های او در تحقق رویدادها سهم واقعی دارد، ولی نتیجه نهایی در محدوده حکمت و علم الهی معنا می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۳۸۵-۳۸۷). این باور به انسان قدرت می‌دهد تا در مواجهه با دشواری‌ها و ناملازمات دچار اضطراب و نگرانی افراطی نشود، زیرا می‌داند رخدادها بی‌حکمت و بی‌نظم نیستند، بلکه در نظام الهی جایگاهی معین دارند.

۳-۶. ایجاد معنا و هدفمندی در زندگی

ایجاد معنا و هدفمندی در زندگی از ژرف‌ترین راهکارهای قرآنی برای کاهش اضطراب اجتماعی است، زیرا انسان در جهان‌بینی اسلامی موجودی هدفمند و کمال‌جوست و هستی او نه بیهوده که حامل مأموریتی آگاهانه در مسیر رشد و قرب الهی است. قرآن کریم پندار پوچ‌گرایان را که آفرینش



را بی‌غایت می‌پندارند، به شدت نفی می‌کند و نظم قدسی جهان را از بی‌هدفی منزه می‌دارد: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۝۱۱۵﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ﴿مُؤْمِنُونَ/ ۱۱۵-۱۱۶﴾. این آیات انسان را از گم‌گشتگی و از خودی‌پنداری در جهان مدرن، که در آن، معنا به لذت طلبی و مصرف فروکاسته است، برمی‌کند و به سوی هدفی متعالی، یعنی تکامل اختیاری برای کسب قرب الهی، هدایت می‌کند (نجم/ ۴۲؛ فجر/ ۲۷-۳۰).

از این رو قرآن کریم به انسان‌ها توصیه می‌کند که زندگی خود را بر اساس اهداف الهی و ارزش‌های معنوی تنظیم کنند تا در مواجهه با فشارها، ترس‌ها و نگرانی‌های اجتماعی، ثبات روانی و اطمینان قلبی داشته باشند. وقتی انسان هدفمند زندگی می‌کند و معنا را در خدمت به خدا و ارزش‌های الهی می‌یابد، از بی‌هدفی، سردرگمی و اضطراب ناشی از فشارهای اجتماعی رهایی می‌یابد و توانایی تصمیم‌گیری و تعامل اجتماعی او تقویت می‌شود. در آیه ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾ (نحل/ ۹۷) بر زندگی هدفمند و معنادار بر پایه ایمان و عمل صالح تأکید شده است. برخی معتقدند که مقصود از «حیات طیب» در همین حیات دنیوی است، چه پس از آن، از جزای الهی به نحو احسن خبر داده است که بیانگر آن است که حیات طیبه مربوط به دنیا، و جزای احسن مربوط به آخرت است (قطب، ۱۴۲۵، ج. ۴، ص. ۲۱۹۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۲۳۹)، چنان‌که مقصود از آن حیات دنیوی همراه با رضایت نیز دانسته شده است (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۴، ص. ۴۸). این آیه به روشنی نشان می‌دهد که حیات طیبه یعنی زندگی آکنده از آرامش و رضایت درونی که در پرتو ایمان و عمل صالح تحقق می‌یابد تنها راه تقرب و یگانه رمز تکامل یعنی «بندگی» خداوند است: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (ذاریات/ ۵۶) و اظهار آخرین درجه خضوع در برابر معبود و نهایت تسلیم در پیشگاه اوست (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴، ص. ۵۴۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۸، ص. ۳۹۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج. ۲۲، ص. ۳۸۷).

در نگاه روان‌شناختی، همین معنامندی بنیاد ایمان، هم‌راستا با مفهوم logotherapy در نظریه فرانکل است. او بر این باور بود که انسان با یافتن معنا در رنج و محدودیت، به آرامش ذهنی و سازگاری اجتماعی دست می‌یابد، حتی اگر شرایط بیرونی دشوار باشد (Frankl, 1992, p. 51). در این چارچوب، معنایابی الهی نه تنها پایداری هیجانی فرد را افزایش می‌دهد، بلکه در سطح اجتماعی نیز اضطراب‌های ناشی از رقابت، قضاوت و مقایسه را فرومی‌نشاند. فرد معنامدار تعامل اجتماعی را ابزار رشد می‌بیند نه میدان تهدید. او در بحبوحه فشارهای



اجتماعی، آرامش درونی خود را حفظ می‌کند، زیرا می‌داند که ارزش وجودی‌اش از باور و عمل صالح ناشی می‌شود نه از نظر دیگران. به این ترتیب، منظومه قرآنی معنا ساختار روانی انسان را در برابر اضطراب اجتماعی ایمن می‌سازد، یعنی «اهداف متعالی» را به جای «نگرانی از ارزیابی» می‌نشانند و از تزلزل روانی و هراس اجتماعی می‌کاهد.

نتیجه‌گیری

تحلیل نهایی و جمع‌بندی یافته‌های این پژوهش در پیچه‌ای نوین به فهم ماهیت، علل و درمان اختلال اضطراب اجتماعی گشوده است. نتایج نشان می‌دهد که در منطق انسان‌شناختی قرآن کریم، این اختلال فراتر از یک ناهنجاری سطحی هیجانی یا الگوی رفتاری ناکارآمد، به مثابه یک «بحران معنایی» و اختلال در «نظام ارزش‌گذاری وجودی» انسان قابل تبیین است. این گذار از سطح نشانه‌شناسی بالینی به ساحت ژرف‌کاوی معناشناختی، بیانگر آن است که ریشه‌های اضطراب اجتماعی را نباید صرفاً در تعاملات روزمره جست، بلکه باید آن را در لایه‌های عمیق‌تر ادراک فرد از خود، هستی و منبع امنیت روانی ردیابی نمود. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی تطبیقی، موفق شد تا سازه‌های بنیادین و تثبیت‌شده در روان‌شناسی مدرن نظیر «ترس از ارزیابی منفی»، «کمال‌گرایی کاذب»، «تجارب منفی گذشته»، «ترس از آینده و عدم قطعیت»، «احساس ناتوانی در کنترل شرایط» و «فقدان معنا و هدف در زندگی» را با دقت نظر علمی به معادل‌های تفسیری و مفاهیم وحیانی ترجمه نماید و از رهگذر این هم‌نشینی میان‌رشته‌ای، الگویی علی و منسجم از چگونگی شکل‌گیری این اختلال ارائه دهد که بر غنای ادبیات پژوهشی در حوزه دین و سلامت روان می‌افزاید.

واکاوی معناشناختی آیات در این الگوی علی، پرده از این واقعیت برمی‌دارد که مکانیسم اصلی ایجاد و تداوم اضطراب اجتماعی، «انتقال مرجعیت امنیت روانی» از خالق (به عنوان منبع ثابت و مطلق قدرت) به مخلوق (به عنوان منبع متغیر و محدود) است. بر این اساس، اضطراب اجتماعی در جوهره خود نه ترس از «حضور فیزیکی دیگران»، بلکه هراس از «فقدان ارزش و اعتبار» در نگاه آنان است؛ تحلیلی که با مفهوم قرآنی «خشیت از ناس» و جایگزینی آن با «خشیت الهی» هم‌پوشانی کامل دارد. در واقع، فرد مضطرب با گره زدن عزت نفس خود به قضاوت‌های ناپایدار دیگران، دچار نوعی تزلزل هستی‌شناختی می‌شود که نمود بیرونی‌اش



به صورت اجتناب و انزوا تجلی می‌یابد. مبتنی بر این آسیب‌شناسی دقیق، راهکارهای درمانی استخراج شده از قرآن کریم همچون «توکل»، «صبر» و «ایمان به مقدرات الهی»، ماهیتی فراتر از توصیه‌های اخلاقی انتزاعی می‌یابند و به عنوان تکنیک‌هایی با کارکرد روان‌شناختی مشخص و قابل سنجش ظاهر می‌شوند.

تطبیق این راهکارها با رویکردهای نوین روان‌درمانی، حاکی از آن است که آموزه‌های قرآنی با مؤلفه‌های کلیدی «درمان شناختی - رفتاری» (در اصلاح خطاهای شناختی و بازسازی نگرش)، «درمان مبتنی بر پذیرش و تعهد» (در افزایش انعطاف‌پذیری روانی) و «معنادرمانی» (در هدف بخشی به رنج) قرابت و همسویی معناداری دارند؛ امری که روایی و اعتبار علمی یافته‌های این پژوهش را دوجندان می‌سازد. در نهایت، این مطالعه با ترسیم مدل درمانی تلفیقی و چندوجهی نشان داد که قرآن کریم الگویی جامع را پیشنهاد می‌دهد که در آن، اصلاح شناخت، تنظیم هیجان، ارتقای تاب‌آوری و معنابخشی به زندگی، به صورت سیستماتیک و هم‌افزا عمل می‌کنند. این الگو نه به عنوان جایگزین یا رقیبی برای دستاوردهای علم روان‌شناسی، بلکه در قامت مکملی «معناگرا»، «بومی» و «تعالی بخش» ایفای نقش می‌کند و با ارائه چارچوبی مفهومی و در عین حال، درمان‌پذیر، می‌تواند بستر مستحکمی را برای طراحی پروتکل‌های مداخله‌ای بالینی، توسعه روان‌شناسی اسلامی کاربردی و هدایت پژوهش‌های تجربی آینده در جهت ارتقای سلامت روان اجتماعی فراهم آورد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

مشارکت نویسندگان

مقاله مستخرج از رساله دکترای احسان نظری است که حسن خرقانی راهنمایی و محمد سلطانیه مشاوره آن را به عهده داشته‌اند.



اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در نگارش این مقاله از ابزارهای هوش مصنوعی (Gemini 3) در نقشه راه کلی و اصلاح جمله‌بندی‌ها استفاده شده است و نویسندگان نظارت داشته و مسئولیت آن را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از داوران مقاله و نظرات سازنده آن‌ها سپاسگزاری می‌کنند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). **المحکم و المحيط الأعظم**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۳. ارونسون، الیور. (۱۳۶۶ش). **روان شناسی اجتماعی**، (ترجمه حسین شکرکن). تهران: رشد.
۴. اکمپ، استوارت. (۱۳۷۷ش). **روان شناسی اجتماعی کاربردی**، (ترجمه فرهاد ماهر). مشهد: به نشر.
۵. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق)، **تهذیب اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. اسماعیلی، علی؛ ابراهیمی، بهمن؛ شایسته، سیاوش. (۱۳۸۵ش). **روان شناسی اجتماعی**. تهران: شلاک.
۷. ام. آتونی، مارتین؛ پی. سوینسون، ریچارد. (۱۴۰۳ش). **غلبه بر خجالت، کمرویی و اضطراب اجتماعی**، (ترجمه فاطمه رسولی). قم: هرماس.
۸. آلپورت، گوردن دبلیو؛ جونز، ادوارد ای. (۱۳۷۱ش). **روان شناسی اجتماعی از آغاز تا کنون**، (ترجمه محمدتقی منشی طوسی). مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۹. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۰. باقریان، سید رضا. (۱۳۸۷ش). **نیایش از نگاه اندیشمندان**. بی جا: مؤسسه فرهنگی دین پژوهی بشرا.
۱۱. یدار، لوک؛ دزیل، ژوزه؛ لامارش، لوک. (۱۳۸۰ش). **روان شناسی اجتماعی**، (ترجمه حمزه گنجی). تهران: ساوالان.
۱۲. برکوویتز، لئونارد. (۱۳۷۲ش). **روان شناسی اجتماعی**، (ترجمه عباس محمدی اصل و محمدحسین فرجاد). بی جا: اساطیر.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۴. جعفری، یعقوب. (۱۳۷۶ش). **تفسیر کوثر**. قم: هجرت.
۱۵. جمعی از مؤلفان. (۱۳۸۲ش). **روان شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی**. تهران: سمت؛ قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۶. جمعی از نویسندگان. (۱۴۲۶ق). **موسوعة نضرة النعیم فی مکارم أخلاق الرسول الکریم**. جده: دار الوسیلة.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷ش). **تسنیم**. قم: اسراء.
۱۸. جی داگاس، مایکل؛ رابی چاور، ملیسا. (۱۳۹۲ش). **درمان شناختی رفتاری برای اختلال اضطراب فراگیر**، (ترجمه مهدی اکبری، مسعود چینی فروشان و احمد عابدیان). تهران: کتاب ارجمند.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۰۴ق). **مفردات ألفاظ القرآن**. بی جا: نشر کتاب.
۲۰. رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). **تفسیر القرآن الکریم الشہیر بتفسیر المنار**. بیروت: دار المعرفه.
۲۱. سنگدل، مرضیه. (۱۴۰۴ش). **بررسی تأثیر آموزش مبتنی بر بازی بر کاهش اضطراب اجتماعی در کودکان**. **مطالعات روان شناسی و علوم تربیتی**، شماره ۸۹. دسترس پذیر در: <http://noo.rs/zbdr>



۲۲. شاهنده، آمنه. (۱۴۰۰ش). آسیب‌شناسی فردی و اجتماعی اضطراب در قرآن و حدیث. دومین همایش ملی آسیب‌شناسی روانی. دسترس‌پذیر در: <https://civilica.com/doc/1436135>
۲۳. شیویاری، فرهاد؛ رضایی، اصغر؛ صفریانی، آزاده؛ صفریانی، آرزو. (۱۴۰۴ش). مقایسه اثربخشی روان‌درمانی فردی و گروهی در کاهش اضطراب اجتماعی. تحقیقات راهبردی در تعلیم و آموزش و پرورش، ۵ (۴۷). دسترس‌پذیر در: <https://civilica.com/doc/2309181>
۲۴. صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب.
۲۵. صادقی‌تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ش). الفرقان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات فرهنگی اسلامی.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ش). المیزان. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناشر خسرو.
۲۸. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین. قم: هجرت.
۲۹. فضل‌الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.
۳۰. قائمی، مهدی. (۱۳۳۶ش). دعا از نظر دانشمندان. قم: دار الفکر.
۳۱. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۳۲. کریمی، یوسف. (۱۳۷۹ش). روان‌شناسی اجتماعی (نظریه‌ها، مفاهیم و کاربردها). تهران: ارسباران.
۳۳. کلاین‌برگ، اتو. (۱۳۷۰ش). روان‌شناسی اجتماعی، (ترجمه علی محمد کاردان). تهران: نشر اندیشه.
۳۴. گورویچ، ژرژ و دیگران. (۱۳۶۹ش). روان‌شناسی جمعی و روان‌شناسی اجتماعی، (ترجمه علی محمد کاردان). تهران: دانشگاه تهران.
۳۵. مختاری، زهرا؛ عجم‌نوازی، کتایون؛ روشنائی، هومن؛ روشنائی، امید. (۱۴۰۳ش). بررسی عوامل ایجاد اضطراب اجتماعی در حین سخنرانی. نشریه نخبگان علوم و مهندسی، شماره ۶. دسترس‌پذیر در: <http://noo.rs/Cy6VL>
۳۶. مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا). تفسیر المراغی. بیروت: دار الفکر.
۳۷. مرویان حسینی، سید محمود؛ جلائیان اکبرنیا، علی؛ سجادی‌زاده، سید علی. (۱۴۰۴ش). تحلیل انتقادی رویکردهای مبتنی بر دانش انسانی به اختلالات رفتاری و تبیین دیدگاه قرآن در این باره. آموزه‌های قرآنی، ۲۲ (۴۱)، ۶۷-۹۵. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6524.2457>
۳۸. مسعودی، سودابه. (۱۴۰۰ش). کشف مؤلفه‌های اختلال اضطراب اجتماعی از منظر آموزه‌های اسلامی. اولین همایش بین‌المللی و دومین همایش ملی روان‌شناسی و دین. دسترس‌پذیر در: <https://civilica.com/doc/1440064>
۳۹. مصطفوی، حسن. (۱۳۷۴ش). التحقيق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت ارشاد.
۴۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴ش). مجموعه آثار تهران: صدرا.
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۲. موسی، حسین یوسف. (۱۴۱۴ق). الإفصاح فی فقه اللغة. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.



۴۳. میثائیل، اتو. (۱۳۸۹ش). **درمان شناختی و رفتاری برای اختلال اضطراب اجتماعی**. (ترجمه مسعود چینی فروشان و منصور آگشته). تهران: ارجمند.
۴۴. هافمن، استفان؛ میشل، اتو. (۱۳۹۲ش). **درمان شناختی رفتاری اختلال اضطراب اجتماعی**. (ترجمه مصطفی خانزاده، اسماعیل سلطانی و محسن سعیدیان اصل). تهران: آوای نور.
45. Beck, A. T. (1985). *Anxiety Disorders and Phobias: A Cognitive Perspective*. New York: Basic Books.
46. Beck, Aaron T. (1976). *Cognitive Therapy and the Emotional Disorders*. New York: International Universities Press.
47. Carleton, R. Nicholas (2016), Into the unknown: A review and synthesis of contemporary models involving uncertainty, *Journal of Anxiety Disorders*, 39, 30–43. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2016.02.007>
48. Festinger, L. (1954). A Theory of Social Comparison Processes. *Human Relations*, 7(2), 117-140. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/001872675400700202>
49. Frankl, Viktor (1992). *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. Boston: Beacon Press.
50. Fredrick. Joseph W. & Luebbe. Aaron M. (2024). Prospective Associations Between Fears of Negative Evaluation, Fears of Positive Evaluation, and Social Anxiety Symptoms in Adolescence. *Child Psychiatry & Human Development*, 55, 195-205. <https://doi.org/10.1007/s10578-022-01396-7>
51. Garcia-Lopez, L.G., Olivares, J., Beidel, D., Albano, A.M., Turner, S., and Rosa, A. I. (2006). A five-year follow-up evaluation examining how effective three different treatment approaches are for adolescents dealing with social anxiety disorder. *Journal of Anxiety Disorders*, 20, 175-191. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2005.01.003>
52. Giddens, A. (1991). *Modernity and Selfidentity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
53. Gross, J. J. (2002). Emotion Regulation: Affective, Cognitive, and Social Consequences. *Psychophysiology*, 39(3), 281-291. <https://doi.org/10.1017/S0048577201393198>
54. Hayes, Steven C., Strosahl, Kirk D., and Wilson, Kelly G. (1999). *Acceptance and Commitment Therapy: An Experiential Approach to Behavior Change*, New York: The Guilford Press.
55. Hewitt, P. L., & Flett, G. L. (1991). Perfectionism in the self and social contexts: Conceptualization, assessment, and association with psychopathology. *Journal of*



- Personality and Social Psychology*, 60(3), 456-470. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.60.3.456>
56. Ruscio, A. M. Brown, T.A., Chiu, W. T., Sareen, J., Stein, M.B., and Kessler, R. C. (2008). Social fears and social phobia in the USA: results from the National Comorbidity Survey Replication. *Psychol. Med*, 38, 15-28. <https://doi.org/10.1017/S0033291707001699>
57. Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and wellbeing*. New York: Free Press.
58. Taylor CT, Bomyea J, Amir N. (2010). Attentional bias away from positive social information mediates. The link between social anxiety and anxiety vulnerability to a social stressor. *J Anxiety Disord*. 24, 403-408. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2010.02.004>
59. Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1-18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl. (2000). Al-muḥkam wa al-muḥīt al-a'ḏam [The precise and the vastest encompassing]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
2. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). Lisān al-'Arab [The language of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
3. Aronson, E. (1987). Ravānshināsī-yi ijtīmā'ī [Social psychology]. Tehran: Rushd Publications & Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
4. Oskamp, S. (1998). Ravānshināsī-yi ijtīmā'ī-yi kārburdī [Applied social psychology]. Mashhad: Beh Nashr Publications. [In Persian]
5. Al-Azhārī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2000). Tahdhīb al-lughah [Refinement of language]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
6. Ismā'īl, 'A., Ibrāhīmī, B., & Shāyasteh, S. (2006). Ravānshināsī-yi ijtīmā'ī [Social psychology]. Tehran: Shelak Publications. [In Persian]
7. Antony, M. M., & Swinson, R. P. (2024). Ghulbah bar sharmandagī, kamrūyī wa idtīrāb-i ijtīmā'ī [Overcoming shame, shyness, and social anxiety] (M. A. Jazāyerī, Trans.). Qom: Hermas. (Original work published 2000) [In Persian]
8. Allport, G. W., & Jones, E. E. (1992). Ravānshināsī-yi ijtīmā'ī az āghāz tā kunūn [Social psychology from beginning to present]. Mashhad: Deputy of Culture, Astān Quds Raḏawī. [In Persian]
9. Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh. (1994). Rūḥ al-ma'ānī [The spirit of meanings]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
10. Bāqerīān, S. R. (2008). Niyāyish az nigāh-i andīshmandān [Prayer from the perspective of thinkers]. n.p.: Bishrā Cultural Institute for Religious Studies. [In Persian]
11. Bédard, L., Désilets, J., & Lamarche, L. (2001). Ravānshināsī-yi ijtīmā'ī [Social psychology]. Tehran: Sāvalān Publications. [In Persian]
12. Berkowitz, L. (1993). Ravānshināsī-yi ijtīmā'ī [Social psychology]. Tehran: Asāṭīr Publications. [In Persian]
13. Al-Bayḏāwī, '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]
14. Ja'farī, Ya'qūb. (1997). Tafsīr-i kawthar [Kawthar exegesis]. Qom: Hijrat. [In Persian]



15. A group of authors. (2003). *Ravānshināsī-yi ijtimā'ī bā nigarish bi manābi'-i islāmī* [Social psychology with an approach to Islamic sources]. Tehran: SAMT; Qom: Research Center of Hawzah and University. [In Persian]
16. A group of authors. (2005). *Mawsū'at naḍrat al-na'im fi makārim akhlāq al-rasūl al-karīm* [Encyclopedia of the blissful glance on the noble morals of the noble messenger]. Jeddah: Dār al-Wasīlah. [In Arabic]
17. Javādī Āmulī, 'Abd Allāh. (2008). *Tasnīm* [Tasnim exegesis]. Qom: Isrā' Publications. [In Persian]
18. Dugas, M. J., & Robichaud, M. (2013). *Darmān-i shinākhtī raftārī barā-yi iḍṭirāb-i iḍṭirāb-i farāgīr* [Cognitive-behavioral therapy for generalized anxiety disorder]. Tehran: Arjmand Publications. [In Persian]
19. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1984). *Mufradāt alfāz al-Qur'ān* [Vocabulary of Quranic words]. n.p.: Nashr al-Kitāb. [In Arabic]
20. Riḍā, Muḥammad Rashīd. (1993). *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm al-shahīr bi tafsīr al-Manār* [Exegesis of the wise Quran known as Tafsīr al-Manār]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
21. Al-Ṣāhib, Ismā'īl ibn 'Abbād. (1993). *Al-muḥīṭ fi al-lughah* [The encompassing in language]. Beirut: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic]
22. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad. (1986). *Al-furqān* [The criterion]. Qom: Farhangī Islāmī Publications. [In Arabic]
23. Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. (2011). *Al-mīzān* [The balance]. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
24. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-bayān fi tafsīr al-Qur'ān* [The compendium of elucidation in Quranic exegesis]. Tehran: Nāṣir Khusraw Publications. [In Arabic]
25. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar. (1999). *Mafātīḥ al-ghayb (al-tafsīr al-kabīr)* [Keys of the unseen (the great exegesis)]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
26. Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. (1998). *Min waḥy al-Qur'ān* [From the revelation of the Quran]. Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
27. Qā'inī, Mahdī. (1957). *Du'ā az naẓar-i dānishmandān* [Prayer from the perspective of scholars]. Qom: Dār al-Fikr. [In Persian]
28. Quṭb, Sayyid. (2004). *Fī ṣīlāl al-Qur'ān* [In the shade of the Quran]. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
29. Karīmī, Yūsuf. (2000). *Ravānshināsī-yi ijtimā'ī (naẓariyyah-hā, mafāhīm va kārburd-hā)* [Social



- psychology (theories, concepts, and applications)]. Tehran: Arasbarān Publications. [In Persian]
30. Kleinberg, O. (1991). Ravānshināsī-yi ijtīmā'ī [Social psychology]. Tehran: Andīsheh Publications. [In Persian]
31. Gurvitch, G., et al. (1990). Ravānshināsī-yi jam'ī va ravānshināsī-yi ijtīmā'ī [Collective psychology and social psychology]. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
32. Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. (n.d.). Tafsīr al-Marāghī [Exegesis of al-Marāghī]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
33. Marvīān Ḥoseynī, S. M., Jalā'ī Akbarnā, 'A., & Sajjādīzādeh, S. A. (2025). A critical analysis of human knowledge-based approaches to behavioral disorders and an explanation of the Quranic perspective on this issue. Āmūzhihā-yi Qur'ānī [Quranic Teachings], 22(41), 67–95. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6524.2457> [In Persian]
34. Muṣṭafawī, Ḥasan. (1995). Al-taḥqīq [Investigation]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
35. Muṭahharī, Murtaẓā. (2005). Majmū'ah-yi āthār [Collected works]. Tehran: Ṣadrā. [In Persian]
36. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, et al. (1992). Tafsīr-i nimūnah [The exemplary exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
37. Mūsā, Ḥusayn Yūsuf. (1989). Al-ifṣāḥ [The clarification]. Qom: Maktab al-l'ām al-Islāmī. [In Arabic]
38. Michael, O. (2010). Darmān-i shinākhtī va raftārī barā-yi iḍṭirāb-i ijtīmā'ī [Cognitive and behavioral therapy for social anxiety disorder]. Tehran: Arjmand Publications. [In Persian]
39. Hofmann, S. G., & Otto, M. W. (2013). Darmān-i shinākhtī raftārī-yi iḍṭirāb-i ijtīmā'ī [Cognitive behavioral therapy for social anxiety disorder]. Tehran: Āvā-yi Nūr. [In Persian]
40. Beck, A. T. (1985). Anxiety disorders and phobias: A cognitive perspective. New York: Basic Books.
41. Beck, A. T. (1976). Cognitive therapy and the emotional disorders. New York: International Universities Press.
42. Carleton, R. N. (2016). Into the unknown: A review and synthesis of contemporary models involving uncertainty. Journal of Anxiety Disorders, 39, 30–43. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2016.02.007>
43. Festinger, L. (1954). A theory of social comparison processes. Human Relations, 7(2), 117–140. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/001872675400700202>



44. Frankl, V. (1992). *Man's search for meaning: An introduction to logotherapy*. Boston: Beacon Press.
45. Fredrick, J. W., & Luebbe, A. M. (2024). Prospective associations between fears of negative evaluation, fears of positive evaluation, and social anxiety symptoms in adolescence. *Child Psychiatry & Human Development*, 55, 195–205. <https://doi.org/10.1007/s10578-022-01396-7>
46. García-López, L. J., Olivares, J., Beidel, D., Albano, A. M., Turner, S., & Rosa, A. I. (2006). A five-year follow-up evaluation examining how effective three different treatment approaches are for adolescents dealing with social anxiety disorder. *Journal of Anxiety Disorders*, 20, 175–191. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2005.01.003>
47. Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford, CA: Stanford University Press.
48. Gross, J. J. (2002). Emotion regulation: Affective, cognitive, and social consequences. *Psychophysiology*, 39(3), 281–291. <https://doi.org/10.1017/S0048577201393198>
49. Hayes, S. C., Strosahl, K. D., & Wilson, K. G. (1999). *Acceptance and commitment therapy: An experiential approach to behavior change*. New York: The Guilford Press.
50. Hewitt, P. L., & Flett, G. L. (1991). Perfectionism in the self and social contexts: Conceptualization, assessment, and association with psychopathology. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60(3), 456–470. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.60.3.456>
51. Ruscio, A. M., Brown, T. A., Chiu, W. T., Sareen, J., Stein, M. B., & Kessler, R. C. (2008). Social fears and social phobia in the USA: Results from the National Comorbidity Survey Replication. *Psychological Medicine*, 38, 15–28. <https://doi.org/10.1017/S0033291707001699>
52. Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being*. New York, NY: Free Press.
53. Taylor, C. T., Bomyea, J., & Amir, N. (2010). Attentional bias away from positive social information mediates the link between social anxiety and anxiety vulnerability to a social stressor. *Journal of Anxiety Disorders*, 24(4), 403–408. <https://doi.org/10.1016/j.janxdis.2010.02.004>
54. Tedeschi, R. G., & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic growth: Conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1–18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01



An Analytical-Critical Study of the Views of Shi'a and Sunni Exegetes on God's Kayd (Scheming) and Istidrāj (Gradual Seizure), with a Lexical and Theological Approach

Kāvous Roohi Barandaq¹ | Farid Bazrafshan Moghaddam²

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: k.roohi@modares.ac.ir
2. PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Department of Quranic and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: f.bmoghadam@modares.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 22 July 2025

Revised: 20 September 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 9 November 2025

Keywords:

Quranic Exegesis;
God's Kayd; Istidrāj;
Anthropomorphic
Attributes; Shi'a
and Sunni Exegetes;
Anthropomorphism.



Abstract

God's anthropomorphic attributes in the Quran, due to the use of human-related terms, have always been challenging in the interpretation and analysis of divine attributes – a challenge arising from the fear of attributing reprehensible acts to God or falling into anthropomorphism. This research specifically analyzes the acts of kayd (scheming) and istidrāj (gradual seizure) and examines the possibility of attributing them to God, and with an analytical-critical approach, evaluates the exegetical views of fifteen prominent exegetes from various Islamic schools. In this process, a lexical and Quranic analysis of the two concepts is first presented, then the exegetical views are classified into six approaches and examined based on semantic, theological, and interpretive indicators. The results show that the attribution of kayd and istidrāj to God can be defended on two complementary bases: first, these acts lexically lack inherent repulsiveness; second, even assuming a negative connotation, in the Quranic context, they are real, reactive, and just acts that materialize within the framework of divine traditions of retribution and guidance. Therefore, views that consider these acts as real, wise, and consistent with the system of lordship are more in harmony with the apparent meaning of the verses, monotheistic principles, and rational foundations, while views based on verbal interpretation, mushākalah (assimilation), metaphor, or deterministic foundations lack the necessary conceptual and theological coherence.

Cite this article: Roohi Barandaq, K.; Bazrafshan Moghaddam, F. (2026). An Analytical-Critical Study of the Views of Shi'a and Sunni Exegetes on God's Kayd (Scheming) and Istidrāj (Gradual Seizure), with a Lexical and Theological Approach. *Quranic Doctrines*, 23(43), 119-156. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7215.2597>



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



Extended Abstract

Introduction

The issue of anthropomorphic attributes and acts attributed to God is among the most important common topics in Quranic exegesis and Islamic theology. This is because the Quran sometimes uses words that are commonly employed for human actions and may initially evoke concepts incompatible with divine transcendence. Among these words are *kayd* (scheming) and *istidrāj* (gradual seizure), which are attributed to God in some verses. The main difficulty is that these two terms are generally associated in the popular mind with deceit, trickery, dangerous respite, and gradually bringing about a person's downfall. Therefore, if interpreted without lexical, Quranic, and theological analysis, they can lead to imagining a reprehensible act or anthropomorphism in the divine realm. The research problem is whether the attribution of *kayd* and *istidrāj* to God is a real and defensible attribution or whether it should be reduced to metaphor, *mushākalah* (assimilation), figurative language, or verbal interpretation. The aim of the article is to explain the meaning of these two concepts, examine their relationship with divine justice and wisdom, and critically evaluate the views of Shi'a and Sunni exegetes regarding the possibility and nature of this attribution. Existing research, especially studies on the tradition of *istidrāj*, has often focused on one of the two concepts or on certain narrative and theological aspects, and has rarely engaged in a broad comparison of exegetical views, simultaneous analysis of *kayd* and *istidrāj*, or assessment of the lexical and theological foundations of the views. Therefore, the present study seeks to fill this gap with a comparative and critical approach.

Method

This research is library-based and documentary in terms of data collection, and analytical-critical with a comparative content analysis approach in terms of analysis. The scope of the study includes Quranic verses related to the roots "k-y-d" and "d-r-j" as well as the views of fifteen prominent exegetes from various Islamic schools: Ṭabarī, Shaykh Ṭūsī, Ṭabarsī, Zamakhsharī, Bayḍāwī, Fakhr al-Rāzī, Qurṭubī, Rashīd Riḍā, Marāghī, Qāsimī, Sayyid Quṭb, Ibn ʿĀshūr, ʿAllāmah Ṭabāṭabāʾī, Faḍl Allāh, and Javādī Āmulī. In the first stage, the Quranic usages of the two roots were extracted; then, the lexical meanings were examined by referring to sources such as Maqāyīs al-Lughah, Mufradāt, Al-Furūq al-Lughawīyah, Al-Muʿjam al-Ishtiqāqī, and Al-Taḥqīq. In the next stage, the exegetes' views on God's *kayd* and *istidrāj* were collected, classified, and evaluated based on indicators such as the meaning of the word, the type of attribution to God, the relationship with repulsiveness and justice, their place in retributive traditions, and the degree of adherence to the apparent meaning of the verses. Since the research is based on exegetical texts and public sources, there is no field data or human participation, and its ethical considerations pertain to honesty in citation, analysis, and referencing.



Results

An examination of Quranic usages shows that the root "k-y-d" appears 35 times in 29 verses, and in five cases it is attributed to God. The root "d-r-j" appears 20 times in the Quran, two of which, in the form of "sanastadrijuhum" (We will gradually seize them), refer to divine *istidrāj*. Lexical analysis revealed that *kayd* originally means hidden planning, strategy, and problem-solving with intensity, and there is no inherent repulsiveness in its meaning; *istidrāj* also denotes gradual movement and gently driving towards a specific outcome. Therefore, the negative connotation of these two words is not intrinsic but arises from the context, purpose, and type of usage.

At the interpretive level, the exegetes' views can be classified into six approaches. One group considers *kayd* and *istidrāj* as real, goal-oriented, and tradition-based acts, interpreting them within the framework of justice, wisdom, conclusive proof, and divine retribution; this approach is prominent in the works of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Javādī Āmulī, Rashīd Riḍā, Faḍl Allāh, and Sayyid Quṭb. Another group, such as Zamakhsharī, Ṭabarsī, Marāghī, and Qāsimī, consider these acts as real planning and just retribution for the enemy, emphasizing that the enemy's plot turns back upon himself. Fakhr al-Rāzī has an analytical-theological approach, explaining *kayd* and *istidrāj* with concepts such as firm planning, creation of actions, removal of divine grace (*khuldān al-tawfiq*), and respite (*imhāl*). In contrast, Bayḍāwī and some formulations of Ibn 'Āshūr rely more on metaphor, *mushākalah*, figurative language, and rhetorical analysis. Shaykh Ṭūsī and Qurṭubī, in some cases, analyze this attribution as retaliatory retribution and verbal parallelism. Ṭabarī, with a lexical and narrative approach, considers *kayd* and *istidrāj* as hidden divine planning and an instance of sudden punishment, engaging less in theological or rhetorical discussions.

The final assessment shows that there are two complementary bases for defending the attribution of *kayd* and *istidrāj* to God: first, the lexical basis, which negates the inherent repulsiveness of these acts; second, the theological-interpretive basis, which, even assuming a negative connotation, considers these acts in the Quranic context as reactive, retributive, and just. Consequently, an exclusive reliance on metaphor, *mushākalah*, or deterministic foundations fails to resolve the main problem and is inconsistent with the apparent meaning of verses such as "inna kaydī mafīn" (Indeed, My scheme is firm), "kadhālika kidnā li-yūsuf" (Thus did We plan for Joseph), and "sanastadrijuhum" (We will gradually seize them).

Conclusions

The research concludes that the attribution of *kayd* and *istidrāj* to God is defensible both lexically and theologically-interpretively. These two concepts, in their original meaning, do not entail deception, injustice, or a reprehensible act; rather, in their Quranic usage, they are real, hidden, wise, and reactive measures that materialize in response to transgression, denial, the plotting of enemies, and human misuse of free will. Therefore, views that consider these acts as part of the divine system of guidance, retribution, conclusive proof, and the defense of truth are more in harmony with the apparent meaning of the verses and monotheistic principles. In contrast, views that, in order to avoid attributing a reprehensible act to God, resort to metaphor, *mushākalah*, or verbal interpretation without sufficient evidence lack the



necessary lexical and theological coherence. Accordingly, divine kayd and istidrāj are not signs of deficiency in the divine realm, but rather manifestations of God's justice, wisdom, and firm planning in the face of human transgression and negligence. This conclusion can also be useful in re-examining other anthropomorphic attributes and seemingly human acts attributed to God, and can provide a model for reconciling adherence to the apparent meaning of the Quran with the principle of divine transcendence.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article, data collection and analysis, writing of the initial draft, and reviewing and editing the final version.

Data Availability Statement

The research data include Quranic verses and the exegetical and lexical sources listed in the article's reference list, and are accessible through public print and electronic resources.

Acknowledgements

The authors express their gratitude to all who contributed to the formation and improvement of this article.

Ethical Considerations

The authors declare that in this research, data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of research misconduct have been avoided, and all citations and analyses have been carried out with scientific honesty.

Funding

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

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest.

Declaration on the Use of AI Tools

In the preparation of the extended abstract of this article, ChatGPT was used to assist in drafting the initial version and structuring the text according to the journal's style guide. After using this tool, the authors reviewed and edited the generated content and take full responsibility for the final content.



مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه مفسران فریقین درباره کید و استدراج خدا، با رویکرد واژگانی و کلامی

✉️ فرید بذرافشان مقدم^۱ | کاوس روحی برندق^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: k.roohi@modares.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: f.bmoghadam@modares.ac.ir

چکیده

صفات خبری الهی در قرآن، به دلیل کاربرد واژگان انسانی، همواره محل چالش در تفسیر و تحلیل صفات الهی بوده‌اند؛ چالشی ناشی از بیم نسبت دادن افعال قبیح به خداوند یا افتادن در دام انسان‌وارگی. این پژوهش به طور خاص به تحلیل افعال «کید» و «استدراج» و بررسی امکان انتساب آن‌ها به خداوند پرداخته و با رویکردی تحلیلی - انتقادی، دیدگاه‌های تفسیری ۱۵ مفسر برجسته از مذاهب مختلف اسلامی را ارزیابی کرده است. در این مسیر، ابتدا تحلیل لغوی و قرآنی دو مفهوم مذکور ارائه شده، سپس آرای تفسیری در قالب شش دیدگاه دسته‌بندی گردیده و بر پایه شاخص‌های معناشناختی، کلامی، و تفسیری بررسی شده‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نسبت کید و استدراج به خداوند، بر دو مبنای مکمل قابل دفاع است: نخست آن‌که این افعال به لحاظ لغوی، فاقد قبح ذاتی‌اند؛ و دوم آن‌که حتی در فرض وجود معنای منفی، این افعال در سیاق قرآنی، افعالی واقعی، واکنشی و عادلانه‌اند که در چارچوب سنت‌های جزا و هدایت الهی تحقق می‌یابند. از این رو، دیدگاه‌هایی که این افعال را تدابیر حقیقی، حکیمانه و سازگار با نظام ربوبی می‌دانند، با ظاهر آیات، اصول توحیدی و مبانی عقلی هماهنگ‌ترند، درحالی‌که دیدگاه‌هایی مبتنی بر تأویل لفظی، مشکله، مجاز یا مبانی جبرگرایانه، فاقد انسجام مفهومی و کلامی لازم‌اند.

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

تفسیر قرآن، کید خدا، استدراج، صفات خبری، مفسران فریقین، انسان‌وارگی.

استناد: روحی برندق، کاوس؛ بذرافشان مقدم، فرید. (۱۴۰۵). مطالعه تحلیلی - انتقادی دیدگاه مفسران فریقین درباره کید و استدراج خدا، با رویکرد واژگانی و کلامی. آموزه‌های قرآنی، ۲۳(۴۳)، ۱۱۹-۱۵۶

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7215.2597>





مقدمه

در اندیشه دینی، شناخت صفات الهی همواره یکی از مدخل‌های اساسی در مسیر معرفت خداوند به شمار می‌رود. در این میان، بخشی از صفات که از راه عقل به تنهایی قابل فهم یا اثبات نیستند و صرفاً از طریق نقل شرعی شناخته می‌شوند، در منابع تفسیر و حدیث با عنوان «صفات خبری» مورد بحث قرار گرفته‌اند. این دسته از صفات معمولاً در قالب واژگانی بیان می‌شوند که در زبان عرفی، برای توصیف مخلوقات یا کنش‌های انسانی به کار می‌روند. از همین رو، هنگام مواجهه با تعبیری چون «ید»، «استواء» یا «مکر»، خطر تسری مفاهیم جسمانی، حادث یا قبیح به ذات باری تعالی وجود دارد. چنین چالشی مفسران قرآن را واداشته است تا با نگاهی تنزیهی و هماهنگ با اصول توحید و عدل، به بازخوانی و تأویل دقیق این مفاهیم بپردازند و از هرگونه انسان‌انگاری در توصیف صفات الهی پرهیز کنند.

طرح مسئله: واژگان خاصی از صفات افعال الهی مانند «کید» و «استدراج» در برخی آیات قرآن به خداوند نسبت داده شده‌اند که در زبان روزمره انسانی، اغلب ناظر به نیرنگ، فریب یا مکر منفی‌اند. این اسناد قرآنی، اگر بدون تفسیر دقیق و تنقیح مفهومی رها شوند، ممکن است فهم صفات الهی را دچار نوعی انسان‌وارگی و تصور ناصحیح از ساحت ربوبی سازند. از منظر کلامی نیز این مسئله با یکی از مباحث دیرپای الهیات اسلامی پیوند دارد: این‌که «آیا نسبت دادن افعال قبیح به خداوند ممکن است؟» برخی متکلمان همچون معتزله، وقوع یا حتی امکان چنین افعالی را منافعی با علم، غنا و حکمت الهی دانسته‌اند، درحالی‌که اشاعره، هرچند وقوع را مشروط به حکمت می‌دانند، اصل امکان را نفی نکرده‌اند. این مسئله، با تنوع آرای کلامی، در آثار متکلمان امامیه نیز انعکاس یافته و مورد تحلیل و نقد قرار گرفته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج. ۲، بخش ۲، ص. ۱۷۷؛ اشعری، بی‌تا، ص. ۱۷۷؛ حلی، ۱۳۹۹، ص. ۳۳۰-۳۳۱).

ازاین‌رو، بررسی دقیق این مفاهیم و رویکردهای تفسیری مفسران نسبت به آن‌ها ضروری می‌نماید. مقاله حاضر با استناد به منابع تفسیری برجسته شیعه و سنی شامل جامع البیان از طبری، التبیان از شیخ طوسی، مجمع البیان از طبرسی، الکشاف از زمخشری، انوار التنزیل از بیضاوی، مفاتیح الغیب از فخر رازی، الجامع لأحكام القرآن از قرطبی، تفسیر المنار از رشید رضا، تفسیر المراغی، تفسیر القاسمی، فی ظلال القرآن از سید قطب، التحریر و التنویر از



ابن عاشور، المیزان از علامه طباطبایی، من وحی القرآن از فضل الله، و تفسیر تسنیم از جوادی آملی، درصدد تبیین مفهوم، نحوه انتساب، و کارکرد این افعال در نظام معرفتی قرآن است. **روش تحقیق:** این پژوهش از منظر روش‌شناسی، در مرحله گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای، در سطح استنادات از نوع اسنادی، و در مرحله تحلیل، با رویکرد تحلیل محتوا (تطبیقی - انتقادی) پیش رفته است. مسئله اصلی تحقیق، بررسی معنای قرآنی و تفسیری افعال «کید» و «استدراج» در نسبت با خداوند و تبیین جایگاه آن‌ها در منظومه معارفی قرآن درباره صفات الهی است. برای این منظور، ابتدا کاربرد این واژگان در آیات قرآن واکاوی شد، سپس آرای تفسیری پانزده مفسر برجسته در خصوص نحوه انتساب این افعال به خداوند جمع‌آوری، دسته‌بندی و تحلیل گردید. در نهایت، پژوهش می‌کوشد با ارزیابی دقیق استدلال‌های هر دیدگاه، به بازخوانی‌ای مستند و سازگار با اصول عقلی و کلامی از این مفاهیم دست یابد.

پیشینه پژوهش: بلالی و همایی (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «خوانشی تحلیلی توصیفی بر سنت استدراج الهی با تأکید بر قرآن و روایات»، نویسندگان تلاش کرده‌اند تا با رویکردی توصیفی و تحلیلی، مفهوم استدراج را بر پایه آیات و روایات اسلامی واکاوی کنند. این پژوهش ضمن اشاره به دیدگاه‌های اشاعره و عدلیه در نسبت دادن گمراهی به خداوند، استدراج را سنتی مقید معرفی می‌کند که در سطوح فردی و اجتماعی رخ می‌دهد و با نشانه‌هایی همچون تداوم نعمت، غفلت انسان و ناگهانی بودن عذاب همراه است. هرچند این مقاله در روشن ساختن ویژگی‌های استدراج در نظام عذاب الهی مؤثر است، اما تمرکز آن به بررسی محدود روایات و تحلیل اجمالی دو مکتب کلامی منحصر شده است و از بررسی گسترده‌تر آرای مفسران در طول تاریخ، تنوع قرائت‌های کلامی، و دسته‌بندی تحلیلی استدلال‌های تفسیری در باب نسبت استدراج و کید به خداوند فراتر نمی‌رود.

معموری (۱۳۸۶) در مقاله «بررسی سنت استدراج در قرآن و میراث تفسیری» با تمرکز بر مفهوم استدراج، تلاش کرده است این سنت الهی را از جنبه‌های گوناگون قرآنی، تفسیری، کلامی و روان‌شناختی تحلیل کند. نویسنده استدراج را به عنوان یکی از قوانین عام و تکرارشونده الهی در تاریخ بشر معرفی کرده و آن را در دو سطح فردی و اجتماعی بررسی نموده است. در این مقاله، مفاهیمی مانند «املال»، «تمتع»، «امهال»، و «تزیین» به عنوان مفاهیم مرتبط با استدراج مطرح گردیده و برخی مفاهیم دیگر نظیر «مکر» و «کید» نیز در چارچوبی کلی‌تر و در ذیل ساختار



معنایی استدراج آورده شده‌اند. با این حال، این مفاهیم نه به صورت مستقل، تحلیل شده‌اند و نه نسبت دقیق آن‌ها با استدراج از منظر لغوی، تفسیری یا کلامی واکاوی شده است. همچنین، دیدگاه‌های مفسران درباره معنای استدراج و کاربرد آن در آیات قرآن، عمدتاً در قالب ارجاعات کلی و بدون نظام تحلیلی مدون طرح شده و از بررسی مقایسه‌ای آرای متکثر تفسیری و تحلیل استدلالی مبانی کلامی آن‌ها فرو مانده‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی کید و استدراج خدا در قرآن کریم

۱-۱. کید

«کید» از ریشه ثلاثی «ک ی د» به معنای چاره‌اندیشی سخت و درگیری شدید برای خروج از وضعیت دشوار است. ابن فارس آن را به «معالجه همراه با شدت» معنا کرده (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۵، ص. ۱۴۹) و حسن جبل نیز آن را به خروج یا نفوذ فشارآلود چیزی از درون تعبیر کرده است (جبل، ۲۰۱۰، ج. ۴، ص. ۱۷۸۵).

در معنای اصطلاحی، راغب «کید» را تدبیر پنهانی می‌داند که می‌تواند نیک یا بد باشد، هرچند بیشتر در معنای منفی به کار می‌رود. وی کید الهی را واکنشی پنهان و مهلت‌دهنده پیش از مجازات دانسته است (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۷۲۸). مصطفوی «کید» را شامل سه عنصر «برنامه‌ریزی»، «اجرا»، و «هدف‌گذاری برای آسیب» می‌داند که هم با تلاش و هم با تأثیر همراه است. او میان کید الهی و انسانی تفاوت نهاده است و کید خدا را واکنشی حکیمانه و قاطع می‌داند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج. ۱۰، ص. ۱۵۹-۱۶۳). عسکری نیز با تأکید بر عنصر «تدبیر» در کید، آن را از «خدع» متمایز می‌داند، زیرا خدع فریبی بدون برنامه‌ریزی است. از نظر او، کید همواره با تلاش و اراده همراه است و از نظر شدت، قوی‌تر از خدع است (عسکری، ۱۴۱۲، ص. ۲۱۳-۲۱۴).

۲-۱. استدراج

ریشه «درج» در لغت به معنای حرکت تدریجی و پیوسته است، مانند رفتن کودک، یا از میان رفتن نسل به مرور زمان (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۲۷۵). راغب «استدراج» را یا به معنای در هم پیچیدن انسان در غفلت، یا گرفتن تدریجی بدون آگاهی دانسته و آن را به بالا رفتن پله پله تشبیه کرده است (راغب، ۱۴۱۲، ص. ۳۱۰). حسن جبل معنای محوری این ماده را «در بر گرفتن یا نزدیک کردن تدریجی با رفق» می‌داند و استدراج را پیش بردن تدریجی گناهکاران با نعمت تا سقوط نهایی



تفسیر می‌کند (جبل، ۲۰۱۰، ج. ۲، ص. ۶۴۶). مصطفوی نیز استدراج را سیر تدریجی در مسیر نابودی می‌داند که با افزایش نعمت و بدون هشدار، موجب اتمام حجت و هلاکت قطعی می‌شود (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۲۱۰-۲۱۴).

۳-۱. جمع‌بندی مفهوم‌شناسی

کید و استدراج هر دو بر نوعی تدبیر پنهانی دلالت دارند که هدف آن، رساندن فاعل به مقصودی خاص بدون آگاهی مخاطب است، با این تفاوت که کید بر برنامه‌ریزی همراه با شدت، تلاش و درگیری ذهنی برای آسیب رساندن یا خنثی‌سازی دشمن تأکید دارد، درحالی‌که استدراج ناظر به پیشبرد تدریجی و آرام فرد در مسیر نابودی، معمولاً با ظاهر نعمت و غفلت است. از دید پژوهشگرانی چون راغب، جبل، مصطفوی و عسکری، کید اغلب واکنشی پنهانی و قاطع در برابر دشمنی دانسته شده و به عنصر فعال و برنامه‌ریزی شده در آن توجه شده است، اما استدراج، فرایندی خزنده و تدریجی است که از درون فرسایش می‌دهد و مجالی برای بازگشت نمی‌گذارد. در نسبت با خداوند، هر دو مفهوم نه نشانه فریب‌کاری، بلکه نمودی از حکمت، اتمام حجت، و نظام سنن الهی در قبال طغیان انسان به شمار می‌روند.

۲. کاربرد واژه و ریشه «ک ی د» در قرآن

ریشه «ک ی د» ۳۵ بار در ۲۹ آیه قرآن کریم به کار رفته است: آل عمران/ ۱۲۰؛ نساء/ ۷۶؛ اعراف/ ۱۸۳، ۱۹۵؛ انفال/ ۱۸؛ هود/ ۵۵؛ یوسف/ ۵، ۲۸، ۳۳، ۳۴، ۵۰، ۵۲؛ طه/ ۶۰، ۶۴، ۶۹؛ انبیاء/ ۵۷، ۷۰؛ حج/ ۱۵؛ صافات/ ۹۸؛ غافر/ ۲۵، ۳۷؛ طور/ ۴۲، ۴۶؛ قلم/ ۴۵؛ مرسلات/ ۳۹؛ طارق/ ۱۵، ۱۶؛ فیل/ ۲. از این تعداد، ۵ بار «کید» به خداوند نسبت داده شده است.

همچنین ریشه «د ر ج» ۲۰ بار در قرآن کریم به کار رفته است: بقره/ ۲۲۸، ۲۵۳؛ آل عمران/ ۱۶۳؛ نساء/ ۹۵، ۹۶؛ انعام/ ۸۳، ۱۳۲، ۱۶۵؛ اعراف/ ۱۸۲؛ انفال/ ۴؛ توبه/ ۲۰؛ یوسف/ ۷۶؛ اسراء/ ۲۱؛ طه/ ۷۵؛ غافر/ ۱۵؛ زخرف/ ۳۲؛ احقاف/ ۱۹؛ حدید/ ۱۰؛ مجادله/ ۱۱؛ قلم/ ۴۴. از این تعداد، ۱۸ مورد به صورت «درجه» یا «درجات» و ۲ مورد به صورت «سنستدرجهم» که این استدراج را به خداوند نسبت داده است.



جدول شماره ۱: آیات «کید و استدراج»

هدف از کید	متعلق کید (مذکور)	نشانی	متن آیه	
تحدیر	تکذیب‌کنندگان آیات	اعراف/ ۱۸۲ و ۱۸۳	وَالَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٢﴾ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴿١٨٣﴾	۱
کمک به یوسف	یوسف نبی	یوسف/ ۷۶	فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخَرَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ	۲
مقابله	تکذیب‌کنندگان پیامبر	طور/ ۴۲	أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ	۳
تحدیر	تکذیب‌کنندگان آیات	قلم/ ۴۴ و ۴۵	فَذَرْنِي وَمَنْ يَكْذِبْ بِهِذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٤﴾ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ ﴿٤٥﴾	۴
مقابله	دشمنان اسلام، کافران	طارق/ ۱۶	وَأَكِيدُ كَيْدًا	۵

۳. یافته‌های پژوهش

۳-۱. مفهوم‌شناسی کید و استدراج خدا از دیدگاه مفسران

دیدگاه مفسران درباره کید و استدراج خدا را بر اساس مکتب تفسیری می‌توان به صورت زیر دسته بندی کرد:

۳-۱-۱. مکتب تفسیری اشاعره

فخر رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ق): فخر رازی «کید» را تدبیر پنهانی خدا برای خنثی سازی یا امهال مجازات می‌داند: نخست، یاری نهانی پیامبر و ناکام کردن دشمنان (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۳۱، ص. ۱۲۳)؛ دوم، اغفال تدریجی تا عذاب ناگهانی دنیا و آخرت (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۵، ص. ۴۱۸؛ ج. ۳۰، ص. ۶۱۵). وی انتساب کید به خدا را مجاز بلاغی مقابله با کید بندگان می‌شمارد و آن را در قضیه



یوسف، تدبیر ربانی نگه داشتن بنیامین، نه حیلۀ قبیح، تفسیر می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۸، ص. ۴۸۸). استدراج از دید فخر رازی همان کشاندن تدریجی گناهکار به هلاکت است: اعطای نعمت‌های افزون برای افزایش گناه، احساس ایمنی کاذب و محروم کردن از توبه، که ظاهراً لطف و باطناً خذلان و گونه‌ای مکر الهی است؛ عذاب از جایی فرومی‌رسد که گمان نمی‌کنند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۵، ص. ۴۱۸؛ ج. ۳۰، ص. ۶۱۵).

بیضاوی (؟ - ۶۹۱ق): بیضاوی نسبت دادن «کید» و «استدراج» به خدا را صرفاً از منظر بلاغی و مجازی تحلیل کرده است و این افعال را به عنوان تدابیر پنهان و تدریجی برای رساندن گناهکاران به عذاب، و نه افعال حقیقی قبیح، تفسیر می‌کند. او این تدابیر را ظاهراً احسان و در باطن، خذلان و مجازات می‌داند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۴۳؛ ج. ۵، ص. ۲۳۷). در ماجرای یوسف، کید الهی را الهام برای تحقق هدفی مشروع معرفی می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۱۷۲) و در آیه «أَكِيدُ كَيْدًا» آن را انتقام پنهانی در پاسخ به کید دشمن می‌خواند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۳۰۴). او همچون زمخشری، بدون استفاده از استدلال‌های کلامی یا لغوی، تنها با تکیه بر مجانست لفظی و مقابله، نسبت این افعال به خدا را توجیه می‌کند.

قرطبی (۵۸۰ - ۶۷۱ق): قرطبی «کید» و «استدراج» را دو جلوه از تدبیر پنهان و مجازات عادلانه خدا می‌شمارد: کید الهی را یا عذاب و هلاکت ناگهانی دشمنان و نقض تدبیرشان می‌داند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۲۰، ص. ۱۱؛ ج. ۱۸، ص. ۲۵۲) یا نصرت نهانی مؤمنان در قالب «کِندنا لیوسف» تفسیر می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۲۳۵) و تصریح دارد که این تعبیر، مجازِ مقابله به مثل است نه حیلۀ قبیح، تا تنزیه و عدل الهی محفوظ بماند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۷، ص. ۷۶؛ ج. ۹، ص. ۲۳۵). او استدراج را نیز «نعمت دادن در برابر گناه» معرفی می‌کند؛ خداوند با افزونی نعمت و طول مهلت، گناهکار را به تدریج و از جایی که او نمی‌داند به عذاب می‌کشاند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۷، ص. ۳۲۹)، و آن را مصداق دیگر مکر الهی و «عقاب تدریجی» می‌شمارد که در ظاهر لطف، ولی در باطن خذلان است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۸، ص. ۲۵۱).

ابن عاشور (۱۲۹۶ - ۱۳۹۳ق): ابن عاشور کید الهی را «امهال مقرون با تدبیر خفی برای نابودی خصم» می‌نامد؛ با ظاهری از احسان، ولی با باطنی از نعمت (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۶۵؛ ج. ۲۹، ص. ۹۵). انتساب آن به خدا یا «مُشاکله» ای لفظی است یا استعارۀ تمثیلیه‌ای که رفتار الهی را به رفتار ماکران، در تأخیر مجازات تا وقت مقتضی، تشبیه می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۱۲۹).



۱۰۶: ج. ۳۰، ص. ۲۳۸). این کید «متین» است، زیرا بر علم، عدل و حکمت مطلق تکیه دارد و از نقایص بشری تهی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۱۰۶؛ ج. ۲۷، ص. ۸۶) و غالباً در قالب استدراج و املای ظاهر می شود تا کافران را در نعمت و امنیت فرو ببرد و بی خبر به عذاب برساند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۱۲، ص. ۹۹؛ ج. ۳۰، ص. ۲۳۸). استدراج نزد او تمثیل انتقال تدریجی از رفاه به سقوطی نهان است، چنان که شخص نعمت را کرامت می پندارد، اما در دام مکر الهی است که «از جایی که نمی داند» آغاز شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۶۵). نمونه برجسته اش در آیه «يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ» است که هول قیامت و ناتوانی منافقان از سجده را نتیجه استدراج پیشین می شمارد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۹، ص. ۹۰).

۳-۱-۲. مکتب تفسیری معتزله

زمخشری (۴۷۶ - ۵۳۸ق): زمخشری «کید» و «استدراج» را دو جلوه از تدبیر عدل آمیز و پنهان خدا می داند که کافر را به هلاکتی ناگهانی سوق می دهد. کید الهی نزد او مجاز از عذاب و خنثی سازی نقشه دشمن است. این کید حيله ای مذموم نیست، بلکه مجازاتی حکیمانه است که از جایی فرود می آید که شخص نمی پندارد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۸۲؛ ج. ۴، ص. ۵۹۵). زمخشری در تفسیر آیه «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» نیز همین معنا را تدبیری ربانی برای صیانت از ولی خود در برابر کید برادران می خواند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۴۹۱). استدراج در نگاه او همان تدبیر مرحله به مرحله الهی است: خدا با نعمت دادن فریبنده، گناهکاران را آرام آرام به نقطه بی بازگشت عذاب می کشاند. «استدراج» از ریشه «دَرَج» است و مانند رشد کودک یا مرگ تدریجی، ناپیدا پیش می رود (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۸۱؛ ج. ۴، ص. ۵۹۵). کافران نعمت را کرامت می پندارند، اما همین نعمت ابزار خذلان و دام نابودی شان است. بدین سان، زمخشری «کید متین» را همان استدراج می بیند؛ مکر الهی که در مقام عدالت، نقشه دشمن را به ضد او باز می گرداند و عذاب را بی خبر بر او فرود می آورد.

۳-۱-۳. مکتب تفسیری شیعه امامیه

شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ق): شیخ طوسی کید و استدراج را سازوکاری واحد می داند؛ تدبیر پنهانی خدا که با مهلت دادن و فریب ظاهری، دشمن را بی خبر تا نقطه عذاب می کشاند. او در تفسیر «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (اعراف/۱۸۳) کید را عذاب ناگهانی می خواند و انتساب واژه را مزاجت لفظی با کید



کفار می‌شمرد (طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۲). داستان یوسف نمونه کیدِ نجات بخش است (نک: طوسی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۱۷۴). در «أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا...» (طور/۴۲)، همین تدبیر، عذاب دنیا و آخرت می‌شود (طوسی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۴۱۷). شیخ طوسی در تفسیر آیه «وَأَكِيدُ كَيْدًا» (طارق/۱۶) و آیه «وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (قلم/۴۵)، کید را صریحاً استدراج می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۸۸؛ ج. ۱۰، ص. ۳۲۷)، به این معنا که خدا فرصت می‌دهد تا بواطن کفر آشکار و استحقاق عذاب کامل گردد. او در توضیح «استدراج» نیز می‌گوید خدا کافران را گام به گام از جایی که نمی‌دانند، به عذاب می‌رساند، اما نه از سر اجبار به کفر، بلکه مجازاتِ انتخابِ آزادانه خودشان است. شیخ طوسی برای تأیید نسبت دادنِ تدبیر به خدا، به دلالتِ «سین استقبال» در «سَدَسْتَدْرِجُهُمْ» (اعراف/۱۸۲) (آینده‌نمایی و وعده حتمی تدریجی) و نیز به نمونه‌های بلاغی اسنادِ افعالِ جزایی به خدا مانند «سَخَّرَ اللَّهُ مِنْهُمْ» (توبه/۸۰) استناد می‌کند (طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۱۰؛ ج. ۱۰، ص. ۸۸).

طبرسی (۴۶۸ - ۵۴۸ق): طبرسی «کید» و «استدراج» را دو روی یک سیاست الهی می‌شمارد: تدبیر پنهانی خدا که با مهلت و نعمت فریبنده، کفر را تا لحظه عذاب پیش می‌برد. کید، به گفته او در آیات «هُمُ الْمَكِيدُونَ» و «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» به صورت بازگشت حیلۀ دشمن به زیان خویش و تدبیر مشروع برای حفظ بنیامین جلوه دارد (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۵، ص. ۳۸۶؛ ج. ۹، ص. ۲۵۶). همین کید گاه به شکل فریب تدریجی آمیخته با نعمت ظهور می‌کند و سرانجام قهارانه‌ای دارد (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۱۰، ص. ۵۱۰؛ ج. ۱۰، ص. ۷۱۶)، چنان‌که اصل آن «عذابی است که از جایی که کافران نمی‌دانند نازل می‌شود» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵). از نظر طبرسی، استدراج همین فرایند تدریجی است: بخشش نعمت پس از گناه، بی‌آن‌که بنده توبه کند؛ نعمتی که در حقیقت، دام هلاکت است. طبرسی تصریح می‌کند که این انتساب نه به معنای واداشتن به کفر، بلکه مجازات برگزیده آزاد کافر و ردّ صریح جبرگرایان است. سپس با استناد به روایت امام صادق علیه السلام نعمتِ بی‌استغفار را مصداق روشن استدراج می‌خواند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵؛ ج. ۱۰، ص. ۵۱۰).

علامه طباطبایی (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲ق): علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، کید و استدراج را دو جلوه مرتبط از سنت جزای الهی می‌داند که در پاسخ به سوء اختیار و طغیان آگاهانه انسان به کار می‌روند. به گفته او، استدراج یعنی نزدیک ساختن تدریجی انسان به هلاکت از راه نعمت‌های پی‌درپی که سبب غفلت و دوری از ذکر الهی می‌شود، در حالی که انسان آن را سعادت می‌پندارد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۸، ص. ۳۴۶؛ ج. ۱۹، ص. ۳۸۶). این روند پنهان و تدریجی



زمینه ساز کید الهی است، یعنی تدبیر نهایی خداوند برای خنثی سازی نقشه های باطل از طریق استدراج، املا، و سلب توفیق (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۲۰، ص. ۲۶۱). علامه تأکید می کند که این کید تنها در صورتی به خدا نسبت داده می شود که خالی از ظلم باشد، چنان که در ماجرای یوسف، کید الهی به معنای تدبیری الهام شده برای تحقق هدفی مشروع است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۱۱، ص. ۲۲۵-۲۲۶). او مکر و کید کفار را مقابله با حق می داند و پاسخ الهی را عدالتی پنهان و حکیمانه توصیف می کند که نه فریب، بلکه بازتاب علم و عدل الهی در برابر طغیان بشر است. فضل الله (۱۳۵۴-۱۴۳۱ ق): از نظر محمد حسین فضل الله، کید الهی تدبیر خفی و استوار خدا برای آزمون و یاری مؤمنان است، چنان که در آیه «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» بیانگر نظام اختیار انسان و شکست ناپذیری تدبیر الهی در برابر نقشه های کافران است (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۷، ص. ۳۰۱)، و در مواردی چون «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» به معنای سامان دادن مسیر خیر برای تحقق هدفی پسندیده تعبیر می شود (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۹، ص. ۴۵۴). همچنین تصریح می شود که «وَأَكِيدُ كَيْدًا» بر احاطه کامل خدا بر اسرار دشمنان و طراحی پیروزی پیامبر دلالت دارد (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۲۰، ص. ۱۰۴)، درحالی که نتیجه نهایی کید، به خود کافران بازمی گردد: «فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ» (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۱۸، ص. ۲۱). از نظر فضل الله، «استدراج» همان آزمون تدریجی از راه فراوانی نعمت و رفاه است که غفلت و غرور می آفریند و گمراهان را از ضلالتی به ضلالت دیگر می کشاند (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۷، ص. ۳۰۱). این فرایند در قیامت با پرده برداری از عذاب شدید (کنایه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ») و ناتوانی آنان در سجده جلوه می کند، که ثمره استدراج دنیوی و عجز روحی آن هاست (فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۱۹، ص. ۱۲۱).

جوادی آملی (۱۳۵۲ ق - ...)؛ کید «تدبیر نهانی با ظاهر لطف و باطن قهر»، ذاتاً نه حسن است و نه قبیح، بلکه ارزش آن وابسته به غایت است. جوادی آملی می گوید قرآن برای رفع توهم قبح می فرماید «اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ»، زیرا مکر الهی رحمت تربیتی است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۷-۳۵۹). استدراج «پله پله کشاندن کافر از راه نعمت فریبنده به نقطه سقوط» است: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ... وَأُمْلِي لَهُمْ» (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۳). ضمیر مفرد در «أُمْلِي» نشان می دهد مذبذبات مجری اند و فاعل حقیقی خداست (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۴). کید الهی «متین» است؛ ابزار هر مکر در قبضه اوست، پس مکر بشر در برابرش «ضعیف» است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۸). بنابراین رأی کسانی که مکر الهی را قبیح می دانند باطل است؛ قبح در ذات کید نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۷-۳۵۹). رفاه کافر برکت نیست، قرآن آن را «املا و استدراج برای فزونی گناه» معرفی می کند: «نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا» (جوادی



آملی، ۱۴۰۱، ج. ۱۳، ص. ۹۹). از این رو، «تقلب کافران در بلاد» صرفاً «متاعٌ قلیل» است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۱۳، ص. ۱۰۰) و ثروتشان نباید مؤمن را بفریبید. در برابر، بلا برای مؤمن کارگاهِ رشد است: «رُبَّ مُبْتَلًی مَّصْنُوعٌ لَّهٗ بِالْبَلَوِّ». ابتلا سببِ تخلف ناپذیر الهی است و جبرانش اجر بیشتر (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۱۳، ص. ۱۲۰). بدین ترتیب، نعمت یا نعمت بودنِ رخداده‌ها به ایمان و تقوای انسان بستگی دارد. این بنیاد، هم دیدگاه «نعمت کافر = لطف» را و هم پندار «هر بلا = قهر» را رد می‌کند.

۳-۱-۴. مکتب تفسیری سلفی

طبری (۲۲۵-۳۱۰ ق): طبری «کید» را تدبیر پنهانی و از پیش چیده خداوند برای تحقق اراده‌اش می‌داند، گاه با خنثی کردن نقشه خصم و گاه با وانمود لطف و نعمت به دشمن تا به دام عذاب افتد. طبری در تفسیر ﴿كَذَلِكَ كَدْنَا لْيُوسُفَ﴾ (یوسف/۷۶) می‌گوید این تدبیر الهی قانونی، همراه با رضایت طرف مقابل و در راستای هدف ربانی است (طبری، بی‌تا، ج. ۱۶، ص. ۱۸۴-۱۹۴). او در آیاتی همچون ﴿إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾ (شعراء/۱۸۳؛ قلم/۴۵)، ﴿فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ﴾ (طور/۴۲) و ﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾ (طارق/۱۶)، کید الهی را مترادف «مکر» و «استدراج» می‌شمرد: خداوند کافران را با زیور نعمت می‌آراید تا ناگهان گرفتار عذابی محتوم شوند (طبری، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۲۸۷-۲۸۸؛ ج. ۲۲، ص. ۴۸۴؛ ج. ۲۳، ص. ۳۵۹-۳۶۳؛ ج. ۲۳، ص. ۵۶۱-۵۶۲). از دید طبری، استدراج همان امهالِ تدریجی همراه با اغفال است؛ کافران در رفاه ظاهر سرمست می‌شوند بی آن‌که درک کنند این بهره‌مندی دام کید متین الهی است و عذاب دفعی پایان آن است (طبری، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۲۸۶-۲۸۷؛ ج. ۲۳، ص. ۵۶۱-۵۶۲). طبری قول دیگری در این باره نقل نمی‌کند و صریحاً استدراج را مصداق روشن همان کید خدا می‌داند.

رشید رضا (۱۲۸۲-۱۳۵۴ ق): رشید رضا کید و استدراج را دو روی یک سنت الهی می‌داند: خداوند با «کید» خویش، که همان تدبیر پنهانی از راه گسترش نعمت و رفاه است، منکران را بی آن‌که دریابند، به نقطه‌ای می‌رساند که نقشه‌هایشان علیه خودشان برگردد و عذاب ناگهانی فرارسد (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۳، ص. ۳۱۵؛ ج. ۹، ص. ۲۷؛ ج. ۹، ص. ۴۵۲؛ ج. ۹، ص. ۶۵۰). این تدبیر در تعبیر قرآنی «استدراج» نیز تبلور می‌یابد، به این معنا که کافران در پله پله امهال و فزونی ظاهری نعمت، به سوی هلاکت قطعی رانده می‌شوند. نمونه‌اش شکست نهایی قریش پس از کامیابی‌های مقطعی پیش از فتح مکه است (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۹، ص. ۴۵۱). او با استناد به دعای نبوی «اللهم امکر لی ولا تمکر علی» و آیات ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ﴾ و ﴿وَيَمَكُرُونَ وَيَمَكُرُ اللَّهُ﴾ تأکید



می‌کند که مکر و استدراج الهی واقعی و عین عدل و حکمت است نه صرفاً «مجاز مشاکله» (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۱۱، ص. ۳۳۴).

مراغی (۱۳۰۰-۱۳۷۱ق): مراغی «کید» الهی را تدبیر نهان و مکافات عادلانه می‌داند گاه در قالب امهال و اغفال مهلک (مراغی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۱۲۲؛ ج. ۲۹، ص. ۴۵) و گاه به صورت الهام تدبیر مشروع مانند صیانت یوسف و بنیامین (مراغی، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۲۱) و گاه صرف بازگرداندن نقشه بدکاران به سوی خودشان که از باب مشاکله لفظی، «کید» نام گرفته است (مراغی، بی‌تا، ج. ۲۷، ص. ۳۵؛ ج. ۳۰، ص. ۱۱۸). او تأکید می‌کند این نسبت، با عدالت و حکمت خداوند کاملاً سازگار است. همین منطق در باب «استدراج» استمرار می‌یابد: خداوند با افزودن نعمت و رفاه، کافران را بی‌آن‌که بدانند به ورطه تباهی می‌کشاند؛ نعمتی که ظاهراً احسان است، ولی در واقع، نعمت و کید الهی است:

”لأنَّه تعالى يفعل بهم ما هو نفع لهم ظاهراً وهو يريد بهم الضرر (مراغی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۱۲۲؛ ج. ۲۹، ص. ۴۵).

مراغی برای تبیین این سنت، به حدیث «إِنَّ اللَّهَ لَيُمْلِي لِلظَّالِمِ حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ» استشهاد می‌کند (مراغی، بی‌تا، ج. ۲۹، ص. ۴۵).

قاسمی (۱۲۸۳ - ۱۳۳۲ق): قاسمی «کید» و «استدراج» را دو روی یک سنت الهی می‌داند: کید تدبیر پنهان و قوتی است که خداوند برای امهال و سپس کیفر کافران به کار می‌برد، چنان‌که در ﴿إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾، این تدبیر امهال همراه با مجازات نهایی است (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۳۰؛ ج. ۹، ص. ۳۰۵)، و در ﴿كَذَلِكَ كَدْنَا لِيُوسُفَ﴾ وسیله‌ای مشروع برای تحقق هدف حق معرفی شده است (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۶، ص. ۲۰۴)، و خداوند سرانجام نقشه کافران را بر خودشان برمی‌گرداند (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۹، ص. ۵۴). او با نقل از ابن جریر، کید را استعاره‌ای از املا و عدالتی می‌داند که موجب هلاکت تدریجی می‌شود (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۹، ص. ۴۵۲). استدراج نیز در نگاه قاسمی، همان سوق دادن مرحله به مرحله گمراهان به نابودی است؛ نعمت، سلامت و طول عمر ظاهراً کرامت‌آمیز، در حقیقت، ابزار همین کید است و ایشان را ناپیدا به سقوط می‌کشاند (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۳۰؛ ج. ۹، ص. ۳۰۵).

سید قطب (۱۳۲۴ - ۱۳۸۷ق): سید قطب کید و استدراج را دو جلوه از سنت الهی می‌شمارد: «کید الله» تدبیر پنهانی و قاهرانه‌ای است که کافران را با مهلت دادن و فریب نعمت‌ها، بی‌خبر به دام



نابودی می‌کشاند (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۱۳۴۰؛ ج. ۶، ص. ۳۶۶۸). این کید پاسخ برتر به کید بشر و نشانه قدرت مطلق الهی است (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۶، ص. ۳۴۰۱)، چنان‌که در قصه یوسف، ظاهر شرش به رحمت و خیر می‌انجامد (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۲۰۲۰) و مقصودش اتمام حجت بی‌ظلم است (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۶، ص. ۳۸۸۱). استدراج نیز همین تدبیر مرحله به مرحله است: خدا با رفاه و امنیت ظاهری، مکذبان را از جایی که نمی‌دانند به هلاکت نزدیک می‌کند: «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ... إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۱۴۰۴؛ ج. ۶، ص. ۳۶۶۸)؛ هشدار می‌دهد برای منکران و مایه طمأنینه مؤمنان، زیرا پیکار حقیقی دشمنان نه با پیامبر که با خدای قهار است.

جدول شماره ۲: خلاصه دیدگاه مفسران درباره «کید و استدراج خدا» در قرآن کریم

ردیف	مکتب تفسیری	نام مفسر	دیدگاه
۱	اشاعره	فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ق)	(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) یاری پنهانی؛ (۳) اغفال تدریجی؛ (۴) مجاز بلاغی؛ (۵) احساس ایمنی کاذب؛ (۶) خذلان باطنی؛ (۷) امهال عذاب
		بیضاوی (؟-۶۹۱ق)	(۱) تفسیر مجازی؛ (۲) تدبیر پنهان؛ (۳) تدریج در عذاب؛ (۴) احسان ظاهری؛ (۵) خذلان باطنی؛ (۶) انتقام پنهانی؛ (۷) مجانست لفظی
		قرطبی (۵۸۰-۶۷۱ق)	(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) عذاب ناگهانی؛ (۳) نصرت پنهانی؛ (۴) مجاز مقابله به مثل؛ (۵) استدراج نعمتی؛ (۶) خذلان باطنی؛ (۷) عقاب تدریجی
		ابن عاشور (۱۲۹۶-۱۳۹۳ق)	(۱) امهال تدبیری؛ (۲) نعمت با ظاهر احسان؛ (۳) مشاکله لفظی؛ (۴) استعاره تمثیلیه؛ (۵) کید متین = عدل و حکمت؛ (۶) استدراج پنهان؛ (۷) کرامت‌پنداری نعمت؛ (۸) سقوط تدریجی؛ (۹) ناتوانی در قیامت
۲	معتزله	زمخشری (۴۷۶-۵۳۸ق)	(۱) تدبیر عدل‌آمیز؛ (۲) عذاب ناگهانی؛ (۳) خنثی‌سازی نقشه دشمن؛ (۴) کید = تدبیر حکیمانه؛ (۵) استدراج تدریجی؛ (۶) نعمت فریبنده؛ (۷) خذلان؛ (۸) ضدیت نقشه دشمن



۳	شیعه امامیه	شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق)	(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) مهلت فریبنده؛ (۳) عذاب ناگهانی؛ (۴) مزاحمت لفظی؛ (۵) استدراج تدریجی؛ (۶) افشای باطن کفر؛ (۷) مجازات اختیاری
		طبرسی (۴۶۸ - ۵۴۸ ق)	(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) مهلت فریبنده؛ (۳) فریب تدریجی؛ (۴) نعمت = دام هلاکت؛ (۵) عذاب قهارانه؛ (۶) رد جبر؛ (۷) مجازات اختیاری؛ (۸) روایت استدراجی
		علامه طباطبایی (۱۳۲۱ - ۱۴۰۲ ق)	(۱) سنت جزا؛ (۲) پاسخ به سوء اختیار؛ (۳) استدراج = نعمت‌های غافل‌کننده؛ (۴) سعادت‌پنداری کاذب؛ (۵) سلب توفیق؛ (۶) خنثی‌سازی نقشه باطل؛ (۷) عدل پنهان؛ (۸) تدبیر مشروع؛ (۹) بازتاب علم و عدل الهی
		فضل الله (۱۳۵۴ - ۱۴۳۱ ق)	(۱) تدبیر خفی؛ (۲) یاری مؤمنان؛ (۳) احاطه کامل الهی؛ (۴) ساماندهی مسیر خیر؛ (۵) بازگشت کید به کافر؛ (۶) استدراج = آزمون تدریجی؛ (۷) نعمت = عامل غفلت؛ (۸) ضلالت پیاپی؛ (۹) ناتوانی قیامت
		جوادی آملی (۱۳۵۲ ق - ...)	(۱) تدبیر پنهانی با ظاهر لطف و باطن قهر؛ (۲) غایت محوری در ارزش‌گذاری؛ (۳) استدراج = نعمت فریبنده برای سقوط؛ (۴) فاعل حقیقی = خدا، مدبرات مجری اند؛ (۵) کید متین = مکر در قبضه الهی؛ (۶) رفاه کافر = استدراج نه برکت؛ (۷) بلا = کارگاه تربیت؛ (۸) رد قبح ذاتی کید؛ (۹) معیار نعمت یا نعمت = ایمان و تقوا
۴	سلفی	طبری (۲۲۵ - ۳۱۰ ق)	(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) وانمود لطف؛ (۳) خنثی‌سازی نقشه خصم؛ (۴) اغفال تدریجی؛ (۵) دام نعمت؛ (۶) عذاب دفعی؛ (۷) کید = استدراج
		رشید رضا (۱۲۸۲ - ۱۳۵۴ ق)	(۱) تدبیر پنهانی؛ (۲) گسترش نعمت؛ (۳) برگشت نقشه دشمن؛ (۴) عذاب ناگهانی؛ (۵) امهال تدریجی؛ (۶) استدراج واقعی؛ (۷) عدل و حکمت الهی
		مراغی (۱۳۰۰ - ۱۳۷۱ ق)	(۱) تدبیر نهان؛ (۲) مکافات عادلانه؛ (۳) امهال مهلک؛ (۴) الهام مشروع؛ (۵) بازگشت نقشه خصم؛ (۶) نعمت فریبنده؛ (۷) نعمت نهان؛ (۸) استدلال روایی
		قاسمی (۱۳۳۲ - ۱۴۲۸ ق)	(۱) تدبیر پنهان؛ (۲) امهال با کيفر؛ (۳) نقشه برگشتی؛ (۴) وسیله مشروع؛ (۵) هلاکت تدریجی؛ (۶) کرامت ظاهری؛ (۷) سقوط پنهان
		سید قطب (۱۳۸۷ - ۱۴۲۴ ق)	(۱) تدبیر پنهانی قاهرانه؛ (۲) مهلت و فریب نعمت؛ (۳) دام نابودی؛ (۴) اتمام حجت؛ (۵) استدراج مرحله به مرحله؛ (۶) رفاه ظاهری؛ (۷) هشدار مهلک



۲-۳. جمع‌بندی دیدگاه‌های مفسران درباره «استدراج خدا» در قرآن کریم

با بررسی گسترده و مقایسه دقیق دیدگاه‌های پانزده مفسر برجسته قرآن کریم درباره کید و استدراج، روشن شد که این مفاهیم علی‌رغم اشتراک ظاهری در واژگان، تفسیرهای بسیار متفاوت و گاه متعارضی دارند. برخی مفسران این افعال را تدابیر واقعی و حکیمانه خداوند در نظام جزا و تربیت می‌دانند و برخی دیگر، انتساب آن‌ها را صرفاً بلاغی یا مجازی تفسیر کرده‌اند. گروهی نیز تأکید دارند که این افعال تنها در بستر مقابله با دشمنان دین و نجات اولیای الهی معنا می‌یابند. این تفاوت‌ها در معناشناسی، نگرش اعتقادی و تبیین کارکرد، زمینه‌ای شد تا دیدگاه‌ها به صورت منسجم و نظام‌مند دسته‌بندی شوند. نتیجه این فرایند، استخراج هفت دسته متمایز بود که هریک بازتاب‌دهنده نگاه خاصی به نسبت این افعال با خداوند و جایگاه آن‌ها در دستگاه مفهومی قرآن است.

جدول شماره ۳: دسته‌بندی دیدگاه‌های مفسران درباره «کید و استدراج خدا» در قرآن کریم

ردیف	دیدگاه	توضیح	قائلان
۱	افعالی واقعی، غایت محور و سنت مدار	در این دیدگاه، کید و استدراج از افعال حقیقی و پنهان الهی‌اند که قبح ذاتی ندارند، بلکه بسته به غایت و نسبتشان با ایمان یا کفر، ارزشیابی می‌شوند. کید الهی گاهی تدبیر رحیمانه برای نجات اهل ایمان و گاه تدبیر قاهرانه برای هلاکت طایفیان است. استدراج نیز روند تدریجی از رفاه به خذلان است که با نظام جزا، هدایت و اتمام حجت سازگار است.	جوادی آملی: کید و استدراج تدابیر واقعی پنهان الهی‌اند که متناسب با ایمان یا کفر، به صورت لطف یا قهر ظهور می‌کنند. علامه طباطبایی: کید الهی خنثی‌سازی باطل و سلب توفیق در برابر طغیان آگاهانه است و استدراج نعمت فریبنده برای هلاکت تدریجی. رشید رضا: کید و استدراج الهی نه‌تنها قبیح نیستند، بلکه عین عدل و حکمت‌اند و در چارچوب سنت‌های تکوینی الهی واقع می‌شوند. فضل‌الله: کید الهی ابزار نصرت اهل حق و خنثی‌سازی دشمن است و استدراج آزمونی فریبنده برای غربال مؤمن و هلاکت منکر. سید قطب: کید الهی تدبیری قاهرانه و کوبنده برای حفظ حق است و استدراج نقشه‌ای آرام برای نابودی دشمن از راه رفاه فریبنده.



۲	تدبیر واقعی، جزای عادلانه برای خصم (عدلی-قاهری)	این دیدگاه کید و استدراج را افعالی واقعی می‌داند، اما تأکید اصلی بر بعد قهری و مجازاتی آن هاست. این تدابیر از جانب خدا برای خنثی سازی نقشه دشمن و نابودی غافل گیرانه او انجام می‌گیرد. استدراج نیز روندی قهری برای محروم کردن گناهکار از توبه و گرفتار ساختن او در عذاب است.	زمخشری: کید و استدراج جزای ناگهانی و عدل محور خداوندند که با قدرت و غلبه، کافر را به هلاکت بی خبر می‌کشند. طبرسی: کید الهی مجازاتی پنهانی است که به دشمن بازمی‌گردد و استدراج نعمتی است که بدون استغفار، دام نابودی است. مراغی: کید الهی حمایت از حق و افشای باطل است و استدراج آزمون تدریجی الهی برای جدا کردن مؤمن از منکر. قاسمی: کید خداوند بازگشت نقشه‌های دشمن به ضرر خودشان است و استدراج روندی نامرئی برای سوق به عذاب از راه رفاه ظاهری.
۳	تحلیل کلامی، سنت خلق افعال، سلب توفیق (تحلیلی - کلامی)	این دیدگاه با رویکرد کلامی و تحلیلی، کید و استدراج را در چارچوبی فلسفی - جزایی می‌کاود. کید خدا یا تدبیر محکم برای خنثی سازی دشمن است یا نتیجه مشابهت رفتاری با مکاران. استدراج افزایش نعمت به قصد افزایش گناه، سلب توبه و عذاب از جایی است که انسان نمی‌داند.	فخر رازی: کید تدبیر پنهان خداوند برای امهال و خنثی سازی مکر است و استدراج بخشیدن نعمت هاست تا بر گناه بیفزایند؛ ظاهرش لطف و باطنش خذلان و سلب توفیق.
۴	افعال مجازی و مشاکله‌ای برای مقابله لفظی (بلاغی - مجازگرا)	این نگاه، انتساب کید و استدراج به خدا را مجاز و از باب مشاکله، مقابله با مزاجت لفظی می‌داند، اصل این افعال را به خداوند نسبت نمی‌دهد و آن‌ها را صرفاً در چارچوب بلاغت قرآنی و تسمیه جزا به اسم فعل مخالف تحلیل می‌کند.	بیضاوی: اسناد کید و استدراج به خدا بر وجه مجاز و مشاکله است؛ تدبیر پنهان و تدرجی برای رساندن گناهکاران به عذاب است با ظاهری احسان آمیز و باطنی خذلان آلود؛ در قصه یوسف الهام است برای تحقق حق، و در «اَکِیدُ کَیْدًا» انتقام نهان است در مقابله با کید ایشان. شیخ طوسی: «کید» و «استدراج» تدبیر نهان ممزوج با امهال‌اند. در «اِنْ کَیْدَی مَیِّتَیْنِ» عذاب ناگهانی است و اسناد «کید» مزاجت لفظی با کید کافران؛ در یوسف کید نجات بخش می‌آید، و در «اُمّ یَریْدُوْنَ کَیْدًا/ وَاکِیدُ کَیْدًا» همان تدبیر عذاب دنیا و آخرت می‌شود؛ «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» استدراج تدریجی با امهال برای آشکار شدن بواطن و استحقاق جزاست.



۵	فعل تأویلی و تمثیلی برای بیان نقشه تدریجی (تأویلی - ادبی)	این نگاه، کید را تمثیلی از تدبیر خفی خداوند می‌داند که گاه مشاکله و گاه استعاره از تدبیر عمیق تر است. استدراج نیز انتقال تدریجی با نعمت پنهانی است، نه امری واقعی یا مجازی ساده. این دیدگاه تمایز روشنی میان تفسیر لفظی و تحلیل روان‌شناختی و تمثیلی برقرار می‌کند.	ابن عاشور: کید امهال مقرون با تدبیر خفی است (یعنی ظاهراً احسان و باطناً نعمت) و اسنادش یا به مشاکله است یا استعاره تمثیلیه در تأخیر جزا. نمود آن غالباً استدراج و املا است: انتقال تدریجی از رفاه به سقوط بی‌آن‌که احساس شود.
۶	فعل واقعی محدود به خنثی سازی خصم و نجات پیامبر (دفاعی - جزایی)	در این دیدگاه، کید الهی تدبیری واقعی است، اما تنها در چارچوب مقابله با مکر دشمن و خنثی سازی نقشه های او برای حفظ پیامبر و مؤمنان معنا دارد. استدراج نیز به عنوان ابزاری برای سوق دادن کافران به عذاب در بستر رفاه، صرفاً ناظر به خصومت با دین و پیامبر تحلیل می‌شود.	طبری: کید تدبیر پنهان الهی برای خنثی سازی خصم و نصرت ولی. در «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» تدبیر مشروع بر رضای طرف مقابل در راه هدف ربانی است؛ و استدراج تزئین به نعمت و املا تا اخذ ناگهانی و این، مصداق روشن کید متین است.

۴. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه‌های مفسران درباره «کید و استدراج خدا» در قرآن کریم

۴-۱. دیدگاه اول: کید و استدراج، افعالی واقعی، غایت محور و سنت مدار

این دیدگاه کید و استدراج را افعالی واقعی و حقیقی از سوی خداوند می‌داند که در چارچوب سنت‌های الهی، نظام هدایت و ضلالت، و تحقق عدالت تحقق می‌یابند. ارزش این افعال ذاتی نیست، بلکه بر پایه غایت، زمینه و نسبت آن‌ها با ایمان یا کفر مخاطب سنجیده می‌شود. هدف آن‌ها تربیت، اتمام حجت، خذلان طاغیان و حمایت از اهل ایمان است.

علامه طباطبایی و جوادی آملی با اقامه استدلالی کلامی معتقدند کید و استدراج زمانی به خدا نسبت داده می‌شود که مبتنی بر سوء اختیار انسان، عدل و حکمت باشد و نه آغازگری در شر. لذا این افعال نه ظلم‌اند و نه قبیح، بلکه عین عدل خداوندند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۹۶؛ ج ۹، ص ۶۵-۶۶؛ ج ۱۵، ص ۳۷۵؛ جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۳۱، ص ۳۵۷).

نیز به عقیده جوادی آملی و رشید رضا آیاتی چون «اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ»، «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» و «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» دلالت بر واقعیت و فعلیت این افعال دارند، نه مجاز یا مشاکله. خداوند خود این افعال را به روشنی به خویش نسبت داده است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱۳، ص ۹۹؛ رضا، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۲۷؛ ج ۹، ص ۶۵۰؛ ج ۱۱، ص ۳۳۴).

مفسران این دسته با اقامه استدلالی تفسیری معتقدند در داستان یوسف، کید الهی تدبیر پنهانی و



مشروع خدا برای تحقق هدف ربوبی است، نه حيله يا فريب، بلکه ابزار حمايت از ولي خدا در برابر توطئه خصمانه است (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج. ۱۱، ص. ۲۲۶-۲۲۵؛ فضل الله، ۱۴۳۹، ج. ۹، ص. ۴۵۴؛ قطب، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۲۵۰). استدراج نیز همان روند تدریجی هدایت ناپذیران به سوی سقوط و عذاب است؛ نعمت ظاهر مقدمه هلاکت باطن است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج. ۳۱، ص. ۳۵۷؛ رضا، ۱۴۱۴، ج. ۹، ص. ۴۵۱؛ قطب، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۱۴۰۴؛ ج. ۶، ص. ۳۶۶۸).

رشید رضا با استناد به دعای نبوی «اللهم امکر لی ولا تمکر علی» نشان می دهد که کید الهی واقعاً برای اولیای خدا خواستنی و خیر است و امری وجودی، نه صرف مجاز (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۹، ص. ۶۵۰).

۲-۴ دیدگاه دوم: کید و استدراج به مثابه تدبیر واقعی، جزای عادلانه برای خصم (عدلی - قاهری)

این دیدگاه، کید و استدراج را افعالی واقعی و تدابیر حکیمانه ای می داند که به عنوان جزای عادلانه در پاسخ به مکر و طغیان بشر جاری می شود: امهال آمیخته با فزونی نعمت که از جایی که نمی دانند، به خنثی سازی نقشه و هلاکت تدریجی می انجامد؛ نه فريب است و نه قبيح، بلکه مطابق با عدالت و حکمت الهی است.

طبرسی و زمخشری معتقدند که «هُمُ الْمَكِيدُونَ» نازل در مقام مجازات قاهرانه است و نقشه دشمن به زیان خودش برمی گردد. در قصه یوسف نیز «كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ» تدبیر مشروع برای تحقق حق و صیانت از ولی خدا و بازگشت حيله خصم به خویش است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۸۲؛ ج. ۲، ص. ۴۹۱؛ ج. ۴، ص. ۵۹۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۵، ص. ۳۸۶؛ ج. ۹، ص. ۲۵۶؛ ج. ۱۰، ص. ۷۱۶).

استدراج در «سَنَسْتَدْرِجُهُم» تدبیر تدریجی عذاب است. نعمت و سلامت و طول عمر که ظاهراً احسان می نماید، در حقیقت، ابزار مکافات و سبب اغترار و سقوط است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵؛ ج. ۱۰، ص. ۵۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۱۸۱؛ ج. ۴، ص. ۵۹۵). مراغی و قاسمی نیز همین معنا را تقریر کرده اند (مراغی، بی تا، ج. ۱۳، ص. ۱۱۸؛ ج. ۱۸، ص. ۲۵۱؛ ج. ۱۹، ص. ۱۴۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۳۰؛ ج. ۹، ص. ۳۰۵؛ ج. ۹، ص. ۴۵۲). آیاتی مانند «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»، «نُمَلِّ لَهُمْ لَيَّزًا ذَا دُوَا إِيَّامًا» و «سَنَسْتَدْرِجُهُم» بر قدرت، قاطعیت و فعلیت این سنت های جزایی قطعی دلالت دارند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۵۹۵؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۳۰؛ ج. ۹، ص. ۳۰۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵؛ ج. ۱۰، ص. ۵۱۰).

انتساب این افعال به خداوند از جهت عدل و حکمت موجه است: بدون جبر یا ظلم، سوء اختیار کفار مقتضی این کیفر می شود. طبرسی صریحاً جبرگرایی را مردود می داند و قاسمی نیز نفوذ و تمامیت



مکر الهی را در برابر ضعف مکر انسانی بیان می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۷۷۵؛ ج. ۱۰، ص. ۵۱۰؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۶، ص. ۲۹۴؛ ج. ۷، ص. ۴۹۷).

۳-۴. دیدگاه سوم: کید و استدراج به مثابه تدبیر محکم خدا، همراه با تحلیل کلامی (تحلیلی - کلامی)

فخر رازی، کید و استدراج را افعالی واقعی می‌داند، اما با تحلیل‌های مفصل کلامی، معنایی محکم و عمیق‌تر برای آن‌ها پیشنهاد می‌دهد. به باور او، کید الهی یا همان «تدبیر محکم» از طریق اعطای نعمت، اغفال تدریجی، و ظهور عذاب ناگهانی تحقق می‌یابد. در عین حال، وی این انتساب را از مسیرهای مختلف معناشناختی و کلامی تحلیل و توجیه می‌کند.

فخر رازی بر اساس دیدگاهی کلامی سه تحلیل کلامی برای نسبت دادن کید به خدا ارائه می‌دهد: (۱) مجاز لغوی از نوع جزای مکر: مانند «جزاء سیئة سیئة مثلها»؛ (۲) تعبیر مشابَهتی: چون فعل خدا شبیه مکر است، به آن «کید» گفته شده؛ (۳) حمل بر معنای اصلی تدبیر محکم، که در مورد خدا از هر قبح عرفی منزّه است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۲۳۵). او ذیل آیه «فَلِلّٰهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا»، نظریه خلق افعال را مطرح می‌کند و می‌گوید: مکر خدا یعنی خالق بودن برای همه اسباب تدبیر. او این معنا را تأیید می‌کند و بر معناهای جزایی ترجیح می‌دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۹، ص. ۵۳).

فخر رازی همچنین با نگاهی تفسیری معتقد است در ماجرای یوسف، کید خدا به معنای تدبیر نجات‌بخش برای نگه داشتن بنیامین است نه حيله‌گری (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۸، ص. ۴۸۸). او در تفسیر «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» و «أَكِيدُ كَيْدًا» می‌گوید کید خدا یعنی اغفال تدریجی تا لحظه نابودی. استدراج از همین جا معنا می‌یابد: اعطای نعمت، فزونی در گناه، و محروم شدن از توبه (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۵، ص. ۴۱۸؛ ج. ۳۰، ص. ۶۱۵). در تفسیر آیه ثمود، نابودی ناگهانی و غیرمنتظره قوم نمونه‌ای از کید الهی به مثابه کیفر غافل‌گیرانه است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۴، ص. ۵۶۱).

بر اساس آیات «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»، «نُمْلِي لَهُمْ لَيَزِيدُوا إِيْمَانًا» و «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ»، فخر رازی نتیجه می‌گیرد که سنت الهی در استدراج، تدریجی، پنهانی، و بر پایه سنجش اختیار انسان است نه اجبار (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۵، ص. ۴۱۸؛ ج. ۳۰، ص. ۶۱۵).

۴-۴. دیدگاه چهارم: کید و استدراج به مثابه تعابیر مجازی در چارچوب بلاغت قرآنی (بلاغی -

مجاز گرایانه)

در این دیدگاه، کید و استدراج افعالی واقعی در ذات خود نیستند، بلکه از باب مجاز، مشکله یا



استعاره به خداوند نسبت داده شده‌اند. مفسران این گروه تأکید دارند که ظاهر الفاظ نباید انسان را به پذیرش فعل قبیح در حق خداوند بکشاند. بنابراین با تحلیل‌های بلاغی و لفظی، انتساب را مجاز می‌دانند و از هرگونه تفسیر ایجابی واقعی پرهیز می‌کنند.

بیضاوی بر اساس ادله کلامی تصریح می‌کند که نسبت دادن کید به خدا نباید به گونه‌ای باشد که به فریب‌کاری یا قبح منتهی شود، بلکه صرفاً از باب مقابله و مشاکله است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۴۳؛ ج. ۵، ص. ۲۳۷). ابن عاشور نیز دو معنا برای این نسبت ذکر می‌کند: مشاکله و استعاره تمثیلیه، و هر دو را با هدف تنزیه ذات الهی از نقایص معرفی می‌کند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۱۰۶؛ ج. ۳۰، ص. ۲۳۸). به نظر می‌رسد برخی مفسران از جمله ابن عاشور به طور کلی در مواجهه با صفات خبریه، مشاکله را برمی‌گزینند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۶، ص. ۱۳۳؛ عربی آیسک و همکاران، ۱۴۰۳، ص. ۲۱۴ و ۲۱۵).

در آیه «أَكِيدُ كَيْدًا»، بیضاوی با نگاهی تفسیری، این کید را انتقامی پنهان در مقابل کید دشمنان می‌خواند، اما با تحلیل بلاغی، آن را مجازی معرفی می‌کند (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۳۰۴). در ماجرای یوسف، کید الهی به گفته بیضاوی، الهام مشروع برای هدفی مجاز است نه فریب حقیقی (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۳، ص. ۱۷۲). ابن عاشور نیز در چند آیه، ظهور تدریجی نعمت را به صورت تمثیل بلاغی برای استدراج تفسیر می‌کند و اصل آن را مبتنی بر «امتناع از قبح در فعل الهی» می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۶۵؛ ج. ۳۰، ص. ۲۳۸).

۴-۵. دیدگاه پنجم: کید و استدراج به مثابه جزای تقابلی، نه فعل ابتدایی (مجازات محور، تقابلی)

در این دیدگاه، کید و استدراج افعالی‌اند که در پاسخ به کید و طغیان انسان صادر می‌شوند، نه به عنوان ابتکار از سوی خدا. این افعال مجازات‌هایی متناسب، عادلانه، و گاه از نوع خنثی‌سازی‌اند که با استفاده از قواعد بلاغی (مثل مزاجت لفظی و مشاکله) به خدا نسبت داده شده‌اند. انتساب آن‌ها واقعی نیست، بلکه بلاغی و تابع ظاهر تقابلی آیات است.

شیخ طوسی با نگاهی کلامی تصریح دارد که کید الهی به معنای آغازگری در حيله نیست، بلکه مجازاتی است که در برابر مکر بندگان تحقق می‌یابد، و این تفسیر با عدل الهی و تنزیه خداوند سازگارتر است (طوسی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۲۶۶؛ ج. ۸، ص. ۱۰۳). قرطبی نیز تأکید می‌کند که کید خدا قبیح نیست، زیرا در پاسخ به مکر انسان‌ها صورت می‌گیرد. او با نقل نظر ابن عباس،



این افعال را مجازات‌هایی عادلانه می‌داند که گاه حتی به ظاهر نعمت، اما در باطن نعمت‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۳۳۵؛ ج. ۱۳، ص. ۲۱۶).

در «كَذَلِكَ كَذَّبْنَا لِيُوسُفَ»، شیخ طوسی بنابر ادله تفسیری، آن را تدبیری از سوی خدا برای نجات از حيله‌گری دیگران معرفی می‌کند، و در عین حال، آن را از باب مجاز بلاغی می‌خواند (طوسی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۱۷۴). قرطبی نیز کید و استدراج را در آیات متعددی به صورت عقوبت ناگهانی و در پاسخ به طغیان کفار معنا می‌کند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۴، ص. ۹۸؛ ج. ۷، ص. ۲۵۴؛ ج. ۷، ص. ۳۹۷). هر دو مفسر بر عنصر مزاجت لفظی در آیاتی چون «یَمَكُرُونَ وَيَمَكُرُ اللَّهُ» تأکید دارند و کید الهی را تنها در تقابل با کید بشر و نه به عنوان وصف ابتدایی الهی معنا می‌کنند (طوسی، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۴۸۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۷، ص. ۲۵۴).

۴-۶. دیدگاه ششم: کید و استدراج به مثابه تدبیر پنهان بی‌ارزش دآوری اخلاقی (لغوی - خنثی)

طبری در تفسیر کید و استدراج، رویکردی لغوی و بی‌طرفانه اتخاذ می‌کند. او این افعال را با تکیه بر معنای تحت‌اللفظی، به عنوان تدبیر پنهانی برای تحقق اراده خداوند تفسیر می‌کند، بدون آن‌که وارد بحث‌های کلامی، مجازی یا ارزشی شود. کید و استدراج نزد او افعالی واقعی و تدابیری الهی و کیفرآفرین‌اند.

طبری با اقامه ادله لغوی، کید را به معنای «تدبیر پنهانی همراه با قصد ضرر» تفسیر می‌کند و آن را با مکر و استدراج هم معنا می‌داند (طبری، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۹۵؛ ج. ۱۳، ص. ۲۸۷-۲۸۸). طبری در تفسیر آیه «كَذَلِكَ كَذَّبْنَا لِيُوسُفَ»، کید الهی را تدبیر قانونی و مشروعی می‌داند که در راستای حفظ بنیامین و تحقق هدف خدا صورت می‌گیرد، همراه با رضایت طرف مقابل و هدف ربانی (طبری، بی‌تا، ج. ۱۶، ص. ۱۸۴-۱۹۴). در آیات «إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»، «فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ» و «أَكِيدُ كَيْدًا»، کید را با استدراج برابر می‌داند: تدبیر همراه با فریب ظاهر نعمت، که منتهی به عذاب ناگهانی می‌شود (طبری، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۲۸۷-۲۸۸؛ ج. ۲۲، ص. ۴۸۴؛ ج. ۲۳، ص. ۳۵۹-۳۶۳؛ ج. ۲۳، ص. ۵۶۱-۵۶۲).

بر اساس ادله قرآنی، استدراج نزد طبری همان امهال اغفال‌آمیز است؛ اعطای نعمت‌هایی که دشمن را در رفاه غافل می‌کند تا ناگاه به دام عذاب افتد. او این تفسیر را ذیل آیات مربوط صریحاً می‌آورد (طبری، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۲۸۶-۲۸۷؛ ج. ۲۳، ص. ۵۶۱-۵۶۲).

۵. ارزیابی ادله و شواهد دیدگاه‌ها

بررسی نهایی مجموعه استدلال‌ها و شواهد مطرح شده در این پژوهش نشان می‌دهد که امکان نسبت دادن افعالی چون «کید» و «استدراج» به خداوند، دست‌کم بر دو مبنای مستقل و قابل جمع استوار است. نخستین مبنا تحلیل واژگانی و ریشه‌شناختی این دو مفهوم است. همان‌گونه که در بخش نخست این پژوهش به تفصیل بیان شد، منابع معتبر لغوی همچون آثار ابن فارس، راغب اصفهانی، حسن جبل، مصطفوی و عسکری نشان می‌دهند که کید و استدراج به لحاظ ساختاری، فاقد معنای قبح ذاتی‌اند. واژه «کید» غالباً به معنای تدبیر پنهانی، تلاش قاطع و برنامه‌ریزی شده برای دفع دشمن یا خنثی‌سازی شرتلقی شده است و عنصر قبح در آن تنها در برخی کاربردها، آن‌هم به سبب غایت فعل ظاهر می‌شود. «استدراج» نیز به معنای پیش‌بردن تدریجی فرد در مسیر سقوط است که معمولاً با ظاهر نعمت و آرامش همراه است، اما این فرایند نیز فی‌نفسه نافی حکمت یا نشانه فریب‌کاری نیست. این تحلیل‌های لغوی نشان می‌دهد که برخلاف برداشت طبری در استدلال اول دیدگاه هفتم که کید را به «ضرر رساندن» معنا کرده است، معنای بنیادی این واژگان به گونه‌ای نیست که بتوان آن را بالذات قبیح یا ناپسند دانست. از این رو، انتساب چنین افعالی به خداوند از منظر واژگانی، مشکلی ایجاد نمی‌کند.

مبنای دوم، مبنای کلامی - تفسیری است که بر شرایط و سیاق تحقق کید و استدراج در قرآن تأکید دارد. حتی اگر بر فرض، در برخی مصادیق یا کاربردهای عرفی این واژگان، مفهومی از فریب یا ضرر نیز مستفاد شود، در نسبت با خداوند نمی‌توان آن را نادرست یا مستلزم قبح دانست، چراکه در کاربردهای قرآنی، این افعال همواره در جایگاه واکنش الهی به طغیان، ظلم یا حيله‌گری انسان قرار گرفته‌اند، یعنی کید و استدراج الهی از جنس «جزا و پاسخ» است، نه «ابتکار شر یا ظلم». در چنین بستر مفهومی‌ای، حتی فعلی که در سطح لفظ یا عرف، بار منفی دارد، در مقام عدل و مجازات الهی، مصداقی از حکمت است. این منطق همان چیزی است که در اخلاق عملی نیز پذیرفته شده است، چنان‌که دروغ به مثابه رفتاری ناپسند، در مقام «دفع مفسده»، نه تنها موجه، بلکه گاه واجب می‌شود. به همین قیاس، اگر کید یا استدراج در پاسخ به شر انسانی و برای تأدیب یا اتمام حجت باشد، از منظر عقلی و کلامی هیچ مانع اخلاقی و اعتقادی برای نسبت دادن آن به خداوند وجود ندارد.

نکته مهم آن است که نه پذیرش یکی از این دو مبنا، یعنی تحلیل لغوی و تفسیر کلامی به



معنای نفی دیگری است و نه پذیرش یکی متوقف بر پذیرش دیگری، بلکه این دو مکمل یکدیگرند. از یک سو، تحلیل لغوی نشان می‌دهد که واژه‌های کید و استدراج ذاتاً قبیح نیستند، که همین استدلال برای مقصود ما کافی است. از سوی دیگر، اگر در مقام استعمال، مفهومی از قبح یا فریب مفروض گرفته شود، واکنش محور بودن این افعال در سیاق جزا، آن‌ها را در چارچوب افعال عدل محور و حکیمانه الهی قرار می‌دهد. بنابراین، از نظر قرآنی، تفسیری و کلامی، هیچ مانعی در نسبت دادن این افعال به خدا وجود ندارد، بلکه می‌توان گفت ظهور آیات نیز مؤید این معناست که خداوند در مواضعی مشخص و در پاسخ به رفتار انسان، از کید و استدراج به عنوان سنت‌هایی حکیمانه و عادلانه بهره می‌برد. از این رو، نسبت کید و استدراج به خداوند، هم از حیث معناشناختی، هم از حیث اخلاقی و هم از منظر قرآنی، قابل دفاع و موجه است.

مرور دیدگاه‌ها و ادله و شواهد نشان می‌دهد که پیش فرض ذهنی و مبنای فکری رایج در میان بسیاری از مفسران، فارغ از گرایش‌های کلامی متفاوت آنان از سلفی و اشعری گرفته تا معتزلی و امامی، بر این باور استوار است که در ریشه و معنای واژگان «کید» و «استدراج»، نوعی قبح یا ظلم نهفته است. از این رو، آنان می‌کوشند این اوصاف را به سبب ظاهر ناپسندشان، به خداوند نسبت ندهند یا آن‌ها را تأویل کنند. این در حالی است که در بخش واژه‌شناسی همین پژوهش، با استناد به منابع معتبر لغوی نشان داده شد که این واژگان، در اصل خود، فاقد هرگونه بار ذاتی از قبح یا ظلم‌اند و معنای ناپسند صرفاً در برخی مصادیق خاص و بسته به سیاق کاربرد پدید می‌آید.

همچنین فخر رازی در ذیل دیدگاه چهارم، مسئله «خلق افعال» را مطرح کرده و کوشیده است با استناد به مبانی جبرگرایانه، افعالی چون کید و استدراج را به خداوند نسبت دهد. در برابر این رویکرد، طبرسی در استدلال سوم از دیدگاه دوم، به صراحت بر اصل عدل الهی تأکید می‌کند و در تبیین نسبت این افعال با خداوند، مسیر متفاوتی بر پایه اختیار و مسئولیت انسان برمی‌گزیند. بر این اساس، پذیرش مبنای جبر، از منظر نقلی و عقلی، از حل مسئله ناتوان است و در این زمینه، نظریه امامیه مبنی بر «امر بین امرین» پاسخ‌گوی این چالش‌هاست، هرچند بحث تفصیلی آن خارج از چارچوب این پژوهش است (برای مطالعه بیشتر نک: سبحانی، ۱۴۲۷، ج.



از طرفی، پذیرش این فرض که واژگان «کید» و «استدراج» ممکن است در برخی کاربردها دارای معنایی منفی باشند، به هیچ وجه مستلزم حمل آن‌ها بر مجاز نیست. به نظر می‌رسد برخی مفسران دچار این خلط شده‌اند که چون این افعال در عرف یا در معنای مورد تصورشان واجد بار منفی‌اند، نمی‌توان آن‌ها را به‌طور حقیقی به خداوند نسبت داد و باید به مجاز و استعاره پناه برد. این رویکرد نادرست است، چراکه صرف وجود معنای ناپسند در یک واژه، دلیل کافی برای نفی نسبت حقیقی آن به خدا نیست، به‌ویژه آن‌گاه که در ساختار آیات قرآن، خود خداوند این افعال را مستقیماً به خود نسبت داده است، مانند «أَكِيدُ»، «كِدْنَا»، «إِنَّ كِيدِي مَتِينٌ». بنابراین، نسبت این افعال به خداوند حقیقی است و قبح احتمالی، در صورت تحقق در مقام جزا و عدل، مضمحل می‌شود و دلیلی برای حمل آیات بر مجاز باقی نمی‌ماند.

همچنین پرداختن به این‌که کید و استدراج بخشی از سنت‌های الهی‌اند یا جنبه‌ای تدریجی و تربیتی دارند، هرچند در جای خود صحیح و پذیرفتنی‌اند، اما به‌تنهایی نمی‌توانند معضل الهیاتی انتساب این افعال به خداوند را حل کنند. تأکید بر این وجوه، گرچه می‌تواند به فهم بهتر کارکرد این افعال در نظام هدایت و ضلالت کمک کند، اما اگر پاسخ به مسئله را صرفاً بر آن‌ها مبتنی سازیم یا تلاش شود که تبیین نسبت کید و استدراج به خداوند با این مفاهیم درآمیزد، پاسخ نهایی از پرداختن به چالش اصلی، یعنی امکان نسبت افعال با بار منفی به ذات الهی، بازمی‌ماند. از این رو، هرچند می‌توان این مؤلفه‌ها را به‌عنوان مؤید یا مکمل در نظر گرفت، اما اتکای انحصاری به آن‌ها در مقام حل مسئله، ناکافی و ناتوان از رفع اشکال الهیاتی است.

اما درباره مبنای مشاکله باید گفت مشاکله به‌عنوان یکی از صنایع بدیعی در زبان عربی (نک: تفتازانی، ۱۴۳۴، ص. ۶۴۸؛ هاشمی، ۱۳۹۷، ص. ۲۶۱)، در مواردی می‌تواند توجیه‌گر شباهت لفظی در ساختار آیات باشد. با این حال، تکیه صرف بر قاعده مشاکله برای تفسیر آیاتی که در آن‌ها «کید» یا «استدراج» به خداوند نسبت داده شده است، نمی‌تواند پاسخ‌گوی مسئله کلامی نسبت دادن افعال به‌ظاهر منفی به خداوند باشد. اگر گفته شود که این نسبت صرفاً از باب مشاکله و مزاجت لفظی است و حقیقتی در آن وجود ندارد، این ادعا زمانی قابل دفاع خواهد بود که هم بتوان ظهور آیات را نادیده گرفت و هم از دو پاسخ محوری پیش‌گفته (یعنی تحلیل لغوی و تفسیر جزایی - کلامی) صرف‌نظر کرد. اما حقیقت آن است که در آیات متعددی



استناد این افعال به خداوند با تعبیر صریح و بی واسطه صورت گرفته و ظهور آن‌ها بر معنای حقیقی دلالت دارد، نه مجازی یا صرفاً بلاغی. تا زمانی که می‌توان این افعال را با توجه به بنیان لغوی و با لحاظ چارچوب جزایی و حکیمانه آن‌ها و نیز دو پاسخی که در ابتدای این ارزیابی گفته شد بر معنای حقیقی حمل کرد، نه تنها دلیلی برای عدول از ظاهر وجود ندارد، بلکه حمل بر مشاکله، مخالف ظهور قرآن و نوعی تأویل بی مبنا خواهد بود. بنابراین، هرچند می‌توان از قاعده مشاکله به عنوان مؤیدی فرعی یاد کرد، اما آن را نمی‌توان مبنای اصلی در توجیه این نسبت دانست، و تکیه مطلق بر آن، در حل مسئله الهیاتی مورد بحث، ناکارآمد و غیرقابل قبول است.

با مقایسه آرای مفسران از مکاتب مختلف، تفاوت‌های معناداری در رویکردها آشکار می‌شود. اشاعره غالباً کوشیده‌اند انتساب «کید» و «استدراج» به خدا را با مجاز بلاغی و مقابله به مثل توجیه کنند تا از نسبت دادن فعل قبیح به خدا تنزیه شود. فخر رازی و بیضاوی این نسبت را اساساً مجاز می‌دانند و تأکید دارند که کید الهی حیلۀ مذموم نیست، بلکه تدبیر خنثی‌کننده نقشه دشمنان است، و استدراج را «نعمت ظاهری باطن خذلان» می‌خوانند. در مقابل، معتزله به ویژه زمخشری، گرچه معنای مشابهی از کید و استدراج ارائه می‌دهند، اما بر عدالت واقعی و حکیمانه این افعال تأکید بیشتری دارند و کمتر به مجاز بودن نسبت نیاز می‌بینند. آنان کید الهی را عین تدبیر عادلانه و نه صرفاً مشاکله لفظی می‌دانند.

در میان شیعه امامیه، محور مشترک «اختیار انسان» است. شیخ طوسی و طبرسی تصریح می‌کنند که استدراج مجازات انتخاب آزاد کافر است و هرگونه شبهه جبر را رد می‌نمایند. علامه طباطبایی نیز کید را بخشی از «سنت جزا» و پاسخ به سوء اختیار می‌داند و با تحلیل فلسفی نشان می‌دهد که این تدبیر، از علم و عدل الهی سرچشمه می‌گیرد نه از اراده قهرآلود صرف. فضل‌الله و جوادی آملی علاوه بر این، بُعد تربیتی کید و استدراج را پررنگ می‌کنند، چنان‌که بلارا «کارگاه رشد» و نعمت را «امتحان» می‌دانند و نتیجه‌گیری می‌کنند که ارزش‌گذاری نهایی رخدادهای ایمان و تقوای شخص وابسته است.

اما مفسران سلفی مانند طبری و قاسمی، رویکردی نزدیک به تفسیر نقلی و ساده دارند و کید را به طور مستقیم با مکر و استدراج یکی می‌دانند، کمتر بر مباحث کلامی یا فلسفی مکث می‌کنند و بیشتر بر واقعیت خارجی این تدبیر تأکید دارند: خداوند به راستی کافران را با رفاه و



امنیت می‌فریبید تا ناگهان عذاب فرود آید. رشید رضا حتی صریحاً این افعال را حقیقی و عین عدل الهی معرفی می‌کند و نگاه صرفاً مجازی اشاعره را کافی نمی‌داند. سید قطب هم با تأکید بر «قاهرانه» بودن این تدبیر، آن را مایه طمأنینه مؤمنان و هشدار کوبنده به منکران می‌شمارد.

جدول شماره ۴: نقاط اشتراک و افتراق مکاتب تفسیری درباره کید و استدراج خدا در قرآن

ردیف	مکتب تفسیری	رویکرد به «کید» و «استدراج»	کلیدواژه‌های محوری	تمایز یا سایر مکاتب
۱	اشاعره (فخر رازی، بیضاوی، قرطبی، ابن عاشور)	کید را مجاز بلاغی و مقابله به مثل با کید دشمنان می‌دانند؛ تدبیر پنهان برای نصرت یا عذاب ناگهانی. استدراج را نعمت ظاهری باطنی خذلان می‌دانند؛ تدریجی و فریبنده تا رسیدن به عذاب.	مجاز بلاغی، مقابله به مثل، اغفال تدریجی، خذلان، املا	تأکید قوی بر تنزیه الهی و فرار از نسبت فعل قبیح، با تحلیل‌های ادبی
۲	معتزله (زمخشری)	کید را تدبیر عادلانه واقعی می‌دانند نه صرفاً مجاز که نقشه دشمن را به ضد او بازمی‌گرداند. استدراج را تدبیر مرحله به مرحله برای هلاکت می‌دانند؛ عدل محور و بدون جبر.	عدل الهی، تدبیر واقعی، نقشه برگشتی، حکمت	کمتر به مجاز تکیه می‌کنند و بر عدالت واقعی و حکمت الهی تأکید دارند.
۳	شیعه امامیه (شیخ طوسی، طبرسی، طباطبایی، فضل‌الله جوادی آملی)	کید را بخشی از سنت جزا می‌دانند؛ پاسخی عادلانه به سوء اختیار، همراه با اتمام حجت و سلب توفیق. استدراج را مجازات اختیاری و ابزار تربیت می‌دانند؛ رفاه کافر دام هلاکت اوست.	اختیار انسان، اتمام حجت، رد جبر، بعد تربیتی، سنت جزا	تأکید فلسفی و کلامی بر اختیار و تربیت. نعمت را امتحان و بلا را عامل رشد می‌دانند.
۴	سلفی (طبری، رشید رضا، قاسمی، مراغی، سید قطب)	کید را واقعیت عینی و قاهرانه می‌دانند؛ مکر الهی حقیقی است نه صرفاً مشکله لفظی. استدراج را همان کید متین می‌شمرند؛ رفاه ظاهری مقدمه عذاب دفعی است.	واقعیت عینی، عذاب ناگهانی، نقشه برگشتی، سنت الهی	ساده‌تر و نقلی‌تر. بر تحقق خارجی و قاهریت تأکید دارند نه توجیه ادبی یا فلسفی.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبیین معنای کید و استدراج و بررسی چگونگی انتساب آن‌ها به خدا، پس



از تحلیل مفاهیم در منابع لغوی و قرآنی، و بررسی دیدگاه‌های تفسیری ۱۵ مفسر برجسته، آرای ایشان را در قالب شش دیدگاه استخراج کرد و با شاخص‌هایی چون تعریف دقیق، نوع انتساب، کارکرد تربیتی، و جایگاه در سنت‌های الهی ارزیابی نمود. تحلیل نهایی بر دو مبنای مکمل استوار بود: نخست، تحلیل واژگانی که نشان می‌دهد در ساختار لغوی کید و استدراج، مفهومی از قبح ذاتی یا ظلم وجود ندارد، و دوم، تحلیل کلامی که حتی در فرض پذیرش برخی کاربردهای منفی، این افعال را در سیاق قرآنی، افعالی واکنشی، جزایی، و عادلانه می‌داند که در برابر طغیان انسان به کار می‌روند و بنابراین، از نظر عقلی، اخلاقی و اعتقادی، قابل انتساب به خداوندند.

همچنین با مقایسه آرای مفسران از مکاتب مختلف مشخص شد کید و استدراج نزد اشاعره بیشتر مجاز بلاغی و مقابله به مثل برای حفظ تنزیه است، نزد معتزله تدبیر عادلانه واقعی است، نزد شیعه امامیه مجازات اختیاری با بعد تربیتی و رد جبر است و نزد سلفیان، واقعیتی عینی و قاهرانه برای اغفال و عذاب ناگهانی است.

نتایج ارزیابی‌ها نشان داد دیدگاه‌هایی قابل دفاع‌اند که کید و استدراج را افعالی واقعی، واکنشی، هدفمند و در چارچوب سنن ربوبی هدایت و مجازات می‌دانند (دیدگاه‌های اول، دوم و ششم). در مقابل، دیدگاه‌هایی که بر مجاز، مشاکله، تأویل ادبی یا تحلیل‌های صرفاً تربیتی و جبرگرایانه مبتنی‌اند (دیدگاه‌های سوم تا پنجم) یا فاقد انسجام لغوی و کلامی‌اند یا از حل مسئله الهیاتی نسبت این افعال به خداوند عاجزند. بر این اساس، می‌توان گفت نسبت کید و استدراج به خداوند نه تنها از نظر معنایی و قرآنی امکان‌پذیر است، بلکه در پرتو سنت‌های جزایی الهی، تبیینی عقل‌پسند، قرآنی و توحیدی از عدالت و حکمت خداوند را ارائه می‌دهد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در مفهوم‌سازی مقاله، گردآوری و تحلیل داده‌ها، نگارش پیش‌نویس اولیه و بازبینی و ویرایش نسخه نهایی مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی چکیده تفصیلی این مقاله، از ChatGPT برای کمک در تدوین پیش‌نویس اولیه و تنظیم ساختار متن بر اساس شیوه‌نامه نشریه استفاده شده است. پس از استفاده از این ابزار، نویسندگان محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای نهایی را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از همه کسانی که در شکل‌گیری و بهبود این مقاله نقش داشته‌اند، سپاسگزاری می‌کنند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**، (به کوشش عبدالسلام محمد هارون). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **تفسیر التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور**. بیروت: فرهنگ نشر نو.
۳. اشعری، علی بن اسماعیل. (بی تا). **اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع**، (تحقیق حموده غرابه). قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث.
۴. بلالی، هانیه؛ همامی، عباس. (۱۴۰۲ش). خوانشی تحلیلی - توصیفی بر سنت استدراج الهی با تأکید بر قرآن و روایات. **پژوهش دینی**، ۲۲ (۴۷)، ۱۸۹-۲۰۴. دسترس پذیر در: <http://pdmag.ir/article-1-1939-fa.html>.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۳۴ق). **المطول**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷. جبل، محمد حسن. (۲۰۱۰م). **المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم**. قاهره: مكتبة الآداب.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱ش). **تفسیر تسنیم**، قم: اسراء.
۹. حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۹۹ق). **کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**، (به کوشش صفوان عدنان داوودی). بیروت: دار الشامية.
۱۱. رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). **تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار**. بیروت: دارالمعرفة.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۳. سبجانی، جعفر. (۱۴۲۷ق). **بحوث فی الملل و النحل**. قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
۱۵. طبری، محمد بن جریر. (بی تا). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. مکه المكرمة: دار التریة و التراث.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التیبان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۷. عربی آیسک، علی؛ ربانی خواه، احمد؛ و دهقانی، فرزاد. (۱۴۰۳ش). بازشناسی برداشت از آیه «ید الله فوق أیدیهم» با توجه به گفتمان های تاریخی و پیش فرض های مفسران. **آموزه های قرآنی**، ۲۱ (۳۹)، ۲۰۳-۲۳۰. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5795.2300>



۱۸. عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲ق). **معجم الفروق اللغویه**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۰. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۳۹ق). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
۲۱. قاسمی، جمال الدین. (۱۴۱۸ق). **تفسیر القاسمی: محاسن التأویل**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). **المغنی فی أبواب التوحید و العدل**. (تحقیق ابراهیم آیاری و دیگران). بی جا: بی نا.
۲۳. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۲۴. قطب، سید. (۱۴۰۸ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.
۲۵. مراغی، احمد مصطفی، (بی تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار الفکر.
۲۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۲۷. معموری، علی. (۱۳۸۶ش). **بررسی سنت استدراج در قرآن و میراث تفسیری**. **مطالعات قرآن و حدیث**، ۱۱(۱)، ۱۰۳-۱۲۸. <https://doi.org/10.30497/quran.2008.960>
۲۸. هاشمی، احمد. (۱۳۹۷ش). **جواهر البلاغة**، (به کوشش دفتر تدوین متون درسی). قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'īl. (n.d.). Al-luma' fī al-radd 'alā ahl al-zaygh wa al-bida' [The gleams in refutation of the people of deviation and innovation] (Ḥ. Gharābah, Ed.). Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyyah lil-Turāth. [In Arabic]
2. Al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar. (1998). 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]
3. Al-Ḥillī, al-Ḥasan ibn Yūsuf. (1979). Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i'tiqād [Unveiling the meaning in the commentary on Tajrīd al-i'tiqād]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
4. Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. (n.d.). Tafsīr al-Marāghī [Al-Marāghī's exegesis]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
5. Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. (1998). Tafsīr al-Qāsimī: Maḥāsin al-tāwīl [Al-Qāsimī's exegesis: The merits of interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
6. Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1985). Al-jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān [The compendium of Qur'anic legal rulings]. Tehran: Nāshir Khusraw. [In Arabic]
7. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar. (2000). Al-tafsīr al-kabīr [The great exegesis]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
8. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (n.d.). Jāmi' al-bayān 'an tāwīl āy al-Qur'ān [The comprehensive exposition on the interpretation of the verses of the Qur'an]. Mecca: Dār al-Tarbiyah wa al-Turāth. [In Arabic]
9. Al-Ṭabrisī, al-Faḍl ibn al-Ḥasan. (1988). Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān [The collection of clarification in Qur'anic exegesis]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
10. Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). Al-tibyān fī tafsīr al-Qur'ān [The clarification in Qur'anic exegesis]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
11. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1987). Al-kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-tāwīl [The revealer of the truths of the mysteries of revelation and the best sayings on aspects of interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī. [In Arabic]
12. 'Arabī Āyesk, 'Alī, Rabbānīkhāh, Aḥmad, & Dehqānī, Farzād. (2024). Bāzshenāsī-ye



- bardāshṭ az āyeh-yi "Yad Allāh fawq aydīhim" bā tavajjuh be goftemānhā-ye tārikhī va pīshfarzhā-ye mofasserān [Reconsidering the understanding of the verse "The hand of God is above their hands" with regard to historical discourses and exegetes' presuppositions]. *Āmūzeh-hā-ye Qur'ānī* [Qur'anic Teachings], 21(39), 203–230. <https://doi.org/10.30513/qd.2024.5795.2300> [In Persian]
13. 'Askarī, Abū Hilāl. (1992). *Mu'jam al-furūq al-lughawīyyah* [Dictionary of linguistic distinctions]. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī al-Tābi'ah li-Jamā'at al-Mudarrisīn. [In Arabic]
 14. Balālī, Hānīyeh, & Hammāmī, 'Abbās. (2023). *Khāneshī taḥlīlī-tawṣīfī bar sunnat-e istidrāj-e ilāhī bā tākid bar Qur'ān va rivāyāt* [An analytical–descriptive reading of the divine tradition of istidrāj with emphasis on the Qur'an and narrations]. *Pazhūhesh-e Dīnī* [Religious Research], 22(47), 189–204. <http://pdmag.ir/article-1-1939-fa.html> [In Persian]
 15. Faḍlallāh, Muḥammad Ḥusayn. (2018). *Min waḥy al-Qur'ān* [From the inspiration of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Malāk lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
 16. Hāshimī, Aḥmad. (2018). *Jawāhir al-balāghah* [The jewels of rhetoric]. Qom: Ḥawzah Management Center, Office for Compiling Textbooks. [In Arabic]
 17. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2000). *Al-taḥrīr wa al-tanwīr, al-ma'rūf bi-tafsīr Ibn 'Āshūr* [Liberation and enlightenment, known as Ibn 'Āshūr's exegesis]. Beirut: Farhang-e Nashr-e Now. [In Arabic]
 18. Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of the standards of language] ('A. S. M. Hārūn, Ed.). Qom: Daftar-e Tablīghāt-e Islāmī-ye Ḥawzah-ye 'Ilmiyyah-ye Qom. [In Arabic]
 19. Jabal, Muḥammad Ḥasan. (2010). *Al-mu'jam al-ishtiqaqī al-mu'aṣṣal li-alfāz al-Qur'ān al-karīm* [The rooted derivational dictionary of the words of the Holy Qur'an]. Cairo: Maktabat al-Ādāb. [In Arabic]
 20. Jawādī Āmulī, 'Abdullāh. (2022). *Tafsīr-i tasnīm* [Tasnīm exegesis] (Vols. 13 & 31). Qom: Esra International Foundation for Revealed Sciences. [In Persian]
 21. Ma'mūrī, 'Alī. (2008). *Barrasī-ye sunnat-e istidrāj dar Qur'ān va mīrāth-e tafsīrī* [A study of the tradition of istidrāj in the Qur'an and exegetical heritage]. *Muṭāla'āt-e Qur'ān va Ḥadīth* [Qur'an and Hadith Studies], 1(1), 103–128. <https://doi.org/10.30497/quran.2008.960> [In Persian]



22. Muṣṭafavī, Ḥasan. (2006). Al-taḥqīq fī kalimāt al-Qurʾān [Investigation into the words of the Qurʾan]. Tehran: Markaz-e Nashr-e Āthār-e ʿAllāmah Muṣṭafavī. [In Arabic]
23. Qāḍī ʿAbd al-Jabbār ibn Aḥmad. (n.d.). Al-mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa al-ʿadl [The sufficient work on the topics of divine unity and justice] (I. al-Abyārī et al., Eds.). n.p.: n.p. [In Arabic]
24. Quṭb, Sayyid. (1988). Fī ṣilāl al-Qurʾān [In the shade of the Qurʾan]. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
25. Rāghib al-Iṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad. (1992). Mufradāt alfāz al-Qurʾān [Vocabulary of the Qurʾan] (Ṣ. ʿA. Dāwūdī, Ed.). Beirut: Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
26. Riḍā, Muḥammad Rashīd. (1993). Tafsīr al-Qurʾān al-ḥakīm, al-shahīr bi-tafsīr al-Manār [The exegesis of the wise Qurʾan, known as al-Manār exegesis]. Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]
27. Ṣubḥānī Tabrīzī, Jaʿfar. (2006). Buḥūth fī al-milal wa al-niḥal [Studies on religions and sects]. Qom: Muʾassasat al-Imām al-Ṣādiq. [In Arabic]
28. Taftāzānī, Masʿūd ibn ʿUmar. (2013). Al-muṭawwal [The extended commentary]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic].



The Historical Evolution of the Concept of "‘Ayn Allāh" in the Views of Early and Contemporary Exegetes: A Statistical-Analytical Study of Exegetical Data

Mina Shamkhi ¹ | Zohreh Bābāahmadī Milānī ² | Aref Mas’ūdīān ³

1. Corresponding Author, Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: m.shamkhi@scu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: Z.babaahmady@scu.ac.ir
3. MA Graduate in Quranic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: arefmasoudian1@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 25 July 2025
Revised: 8 December 2025
Accepted: 24 February 2026
Available Online: 28 February 2026

Keywords:
Historical Evolution;
Quranic Exegesis;
‘Ayn Allāh; Early and
Contemporary Exegetes;
Literalism; Statistical
Analysis.



Abstract

One of the most challenging issues in the interpretation of the Holy Quran is understanding the verses on divine attributes, especially expressions whose apparent meaning suggests corporeal characteristics of God. The concept of "‘ayn"(eye) is among such cases, appearing in several verses and raising the possibility of a literal, corporeal interpretation. This research aims to analyze exegetical views on "‘Ayn Allāh" (the Eye of God), examine the evolution of these interpretations, and explain the role of theological tendencies in their formation. The research method is descriptive-analytical with a comparative approach. Using library sources, the views of Shia and Sunni exegetes are classified into three categories: literalist, interpretive (tāwīlī), and referential (mišdāqī), and are analyzed accordingly. Tables and charts are also used to illustrate the trends of evolution. The findings show that exegetical tendencies have played a decisive role in shaping the exegetes' understandings of these verses. In the early period, the diversity of meanings—especially in the form of interpretations such as "Before our sight," "Under our protection," and "Within our knowledge"—is remarkable, and in both Shia and Sunni traditions, the effort to avoid affirming a corporeal meaning is evident. Exegetes of this period, depending on their narrative, theological, literary, or mystical tendencies, offered different and sometimes multiple meanings. In contrast, the contemporary period is characterized by a reduction in semantic diversity and a focus on the meaning "Under our protection," which is more common in exegeses with social, jurisprudential, literary, and educational tendencies. This interpretive convergence reflects the exegetes' efforts to explain Quranic concepts within the framework of modern religious thought and the intellectual needs of the contemporary era.

Cite this article: Shamkhi, M.; Bābā-Ahmadī Milānī, Z.; Mas’ūdīān, A. (2026). The Historical Evolution of the Concept of "‘Ayn Allāh" in the Views of Early and Contemporary Exegetes: A Statistical-Analytical Study of Exegetical Data. *Quranic Doctrines*, 23(43), 157-200. <https://doi.org/10.30513/qd.2026.7226.2599>



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



Extended Abstract

Introduction

The interpretation of verses on divine attributes, especially those with expressions that literally suggest corporeality, has long been a central focus of exegetical and theological discussions. Among these, the expression "ʿAyn Allāh" in verses such as "wa iṣnaʿ al-fulka bi-aʿyuninā" (Construct the ship before Our eyes – Q11:37) and "wa li-tuṣnaʿ aʿalā ʿaynī" (that you might be brought up under My eye – Q20:39), due to their apparent conflict with the principle of divine transcendence ("laysa ka-mithlihī shayʿ" – Q42:11), have given rise to different and sometimes contradictory interpretations. The main problem of this research is to examine how exegetes have understood the concept of "ʿayn" and to analyze the historical evolution of these interpretations in early and contemporary periods.

The aim is to trace the historical and comparative development of exegetical views on "ʿAyn Allāh", explain the relationship between theological foundations and the type of interpretation offered, and identify dominant patterns in each period. The central question is whether the evolution in the interpretation of these verses reflects the intellectual and theological developments of the Islamic world. The hypothesis is that the approach to "ʿAyn Allāh" is shaped more by the theological presuppositions and interpretive methodology of exegetes of each era than by the literal meaning of the word.

A review of the literature shows that studies on anthropomorphic attributes and the issue of seeing God have been conducted, but most have had a limited thematic or comparative approach and lack a comprehensive historical and data-driven analysis of the evolution of the interpretation of "ʿAyn Allāh". A comparison of these studies reveals a gap in providing a classified and analytical framework for understanding changes in approach.

This research, with a historical-analytical approach and utilizing a threefold classification (literalist, interpretive, and referential), seeks to present a clear picture of the evolutionary trend of interpretation through systematic data analysis and the use of statistical tools. The results are important for researchers in Quranic and Hadith sciences, theology, and the history of Islamic thought, and the chosen method is appropriate for discovering patterns of evolution and explaining the relationship between theoretical foundations and the interpretation of verses.

Method

This research employs a descriptive-analytical design with a comparative-historical approach and is organized within the framework of qualitative and quantitative content analysis. The scope of the study includes a wide range of Shia and Sunni exegeses from both early and contemporary periods, selected based on their direct relevance to the



verses containing "Ayn Allāh" and their explicit interpretive reference to this expression. Data were collected through library research from primary exegetical sources. Research tools include systematic note-taking, comparative tables, and charting software for analyzing the frequency and semantic patterns.

The research steps include: extracting views, classifying them into three categories (literalist, interpretive, and referential), comparative analysis, and explaining the historical trend of evolution. In selecting sources, the criteria were scholarly credibility, comprehensiveness, and representativeness of each period; the principles of honesty and accurate citation have been observed.

Results

The findings show that in the early period, exegetes' tendencies played a decisive role in shaping interpretations of "Ayn Allāh". The literalist approach appears mainly in narrative-based exegeses, particularly for Q11:37 and Q20:39, while a combined narrative-theological approach is observed for Q23:27, Q52:48, and Q54:14. The interpretive approach was more widespread among theological, literary, and mystical tendencies, with the meanings "before our sight" (bi-mar'an minnā), "under our protection" (bi-hifẓinā), and "within our knowledge" (bi-'ilminā) being predominant, whereas referential interpretations such as "the eye of the angels" and "the eyes of the prophets" were limited and specific.

Analysis of tables and charts indicates that both Shia and Sunni traditions tended toward semantic interpretation, although Sunnis offered a broader range of meanings, while Shia exegetes focused more on "under our protection". This trend reflects early exegetes' avoidance of affirming a corporeal meaning and their inclination toward a meaningful and flexible interpretation. Historical and cultural factors, including scientific stagnation and the decline of Islamic civilization, directly influenced the formation of these approaches and reinforced the interpretive and jurisprudential space in interpreting the verses of "Ayn Allāh". This period clearly reflects the interaction between theological, narrative, and literary tendencies in confronting divine concepts and the interpretive flexibility of exegetes.

In the contemporary period, exegetes' tendencies have shifted markedly toward the interpretive approach, with the literalist approach almost completely abandoned, appearing only in one limited case with a social tendency. The dominant meaning is "under our protection and guardianship", and the social tendency has made the most use of this interpretation. Following it, jurisprudential, literary, and educational tendencies have developed this meaning within their own specific approaches, while referential interpretations such as "the eye of the angels", "the eye of water", and "the eyes of the prophets" are limited and occasional.

Analysis of tables and charts shows that interpretive diversity has decreased compared to the early period, and focus on a specific meaning has increased. Furthermore, interpretive convergence between Shia and Sunni is evident, and past disagreements in choosing meanings have diminished. Historical factors, including the influence of scientific and social awakening, the development of new sciences, and the influence of



Western culture, have laid the groundwork for this focus and convergence, enabling the emergence of analytical, scientific, and literary-social tendencies. This trend shows that contemporary exegetes have sought to present a rational, spiritual, and practical reading of the verses of "Ayn Allāh" in order to respond to the intellectual, moral, and social needs of modern society.

Conclusions

The results show that exegetical tendencies have played a decisive role in shaping the meaning of "Ayn Allāh". In the early period, the wide semantic diversity and the predominance of interpretations such as "before our sight" and "under our protection" indicate an open jurisprudential space and the interaction of narrative, theological, and literary tendencies. In contrast, the contemporary period is characterized by a significant reduction in diversity and a dominant focus on the meaning "under our protection"; a matter that indicates interpretive convergence and an effort to present a rational, non-corporeal reading appropriate to new intellectual and social needs. Overall, the historical course of interpretation has moved from semantic plurality to interpretive concentration.

Author Contributions

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and the writing of the initial draft and subsequent versions (revised, edited, etc.).

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 avoided data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of 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 conflicts of interest.

Declaration on the Use of AI Tools

In the preparation of this article, the authors made limited use of ChatGPT for translation and editing. After using it, they reviewed and edited the generated content and take full responsibility for the published work.



سیر تحول تاریخی مفهوم «عین الله» در آرای مفسران متقدم و معاصر؛ مطالعه‌ای آماری-تحلیلی بر داده‌های تفسیری

مینا شمخی^۱ ✉ | زهره بابا احمدی میلانی^۲ | عارف مسعودیان^۳

۱. نویسنده مسئول، استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: m.shamkhi@scu.ac.ir

۲. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: Z.babaahmady@scu.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه:

arefmasoudian1@gmail.com

چکیده

یکی از مسائل جالبش برانگیز در تفسیر قرآن کریم نحوه درک آیات صفات الهی است، به‌ویژه تعابیری که ظاهر آن‌ها با ویژگی‌های جسمانی انسان سازگار می‌نماید. مفهوم «عین» از جمله این موارد است که در آیات متعددی مطرح شده و امکان برداشت جسمانی از آن را به وجود آورده است. این پژوهش با هدف تحلیل دیدگاه‌های تفسیری درباره «عین الله»، بررسی سیر تحول این تفاسیر و تبیین نقش گرایش‌های کلامی در شکل‌گیری آن‌ها صورت گرفته است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی با رویکرد تطبیقی بوده و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت در سه طبقه ظاهرگرایی، تأویلی و مصداقی طبقه‌بندی و تحلیل گردیده است. همچنین از جداول و نمودارها برای ترسیم روند تحولات بهره گرفته شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که گرایش‌های تفسیری، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری برداشت‌های مفسران از این آیات داشته‌اند. در دوره متقدم، تنوع معانی به‌ویژه در قالب تأویل‌هایی چون «بمرأی منّا»، «بحفظنا» و «بعلمنا» قابل توجه است و در هر دو جریان شیعه و سنی، تلاش برای پرهیز از تثبیت معنای جسمانی مشهود است. مفسران این دوره، بسته به گرایش روایی، کلامی، ادبی یا عرفانی خود، معانی متفاوت و گاه متکثر را ارائه داده‌اند. در مقابل، دوره معاصر با کاهش تنوع معنایی و تمرکز بر معنای «بحفظنا» شناخته می‌شود که بیشتر در تفاسیر با گرایش‌های اجتماعی، اجتهادی، ادبی و تربیتی دیده می‌شود. این هم‌گرایی تفسیری، نشان‌دهنده تلاش مفسران برای تبیین مفاهیم قرآنی در چارچوب مبانی اندیشه دینی نوین و نیازهای فکری دوران معاصر است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۹/۲

کلیدواژه‌ها

سیر تاریخی، تفسیر قرآن، عین الله، مفسران متقدم و معاصر، ظاهرگرایی، تحلیل آماری.



استناد: شمخی، مینا؛ بابا احمدی میلانی، زهره؛ مسعودیان، عارف. (۱۴۰۵). سیر تحول تاریخی مفهوم «عین الله» در آرای مفسران متقدم و معاصر؛ مطالعه‌ای آماری-تحلیلی بر داده‌های تفسیری. آموزه‌های قرآنی، ۲۳(۴۳)، ۱۵۷-۲۰۰.

<https://doi.org/10.30513/qd.2026.7226.2599>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



مقدمه

یکی از مسائل چالش برانگیز در تفسیر قرآن کریم نحوه درک و تفسیر آیات مربوط به صفات الهی است، به ویژه آیاتی که ظاهر آن‌ها با ویژگی‌های جسمانی انسان هم خوانی دارد. از جمله این موارد، تعبیر «عین الله» است که در آیات ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا...﴾ (هود/۳۷)، ﴿... وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه/۳۹)، ﴿... أَنْ اصْنَعَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا...﴾ (مؤمن/۲۷)، ﴿... فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا...﴾ (طور/۴۸) و ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا...﴾ (قمر/۱۴) به کار رفته است. ظاهر این آیات احتمال برداشت جسمانی از واژه «عین» را ایجاد می‌کند، درحالی که آیات دیگر قرآن چون ﴿... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾ (شوری/۱۷) اصل تنزیه الهی را یادآور می‌شوند. این تنش میان ظاهر آیه و اصول کلامی موجب شده است که مفسران در طول تاریخ اسلام تفاسیر گوناگون و گاه متضادی برای این واژه ارائه دهند.

بررسی نحوه تفسیر «عین الله» از دو جهت اهمیت دارد: نخست، از منظر فهم دقیق‌تر آموزه‌های قرآن در خصوص صفات الهی، و دوم، از جهت شناسایی تأثیر مبانی کلامی بر تفسیر قرآن در مکاتب مختلف اسلامی. افزون بر این، پی بردن به تطور دیدگاه‌ها درباره این تعبیر، زمینه‌ای برای شناخت روند ظاهرگرایی، تأویل‌گرایی و تحولات در روش‌شناسی تفسیر در جهان اسلام را فراهم می‌آورد. همچنین بررسی آرای مفسران معاصر می‌تواند نشان دهد که جریان‌های جدید تفسیری چگونه با این مسئله مواجه شده‌اند و چه تغییراتی نسبت به رویکرد سنتی پدید آمده است.

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای، دیدگاه‌های مفسران شیعه و اهل سنت درباره تعبیر «عین الله» را گردآوری کرده است. سپس این دیدگاه‌ها بر اساس گرایش‌های کلامی، در سه دسته طبقه‌بندی شده و به صورت تطبیقی و تاریخی تحلیل گردیده‌اند. همچنین برای نمایش روند تغییرات، از جدول‌ها و نمودارها استفاده شده است تا تصویری دقیق از تحول تفسیری ارائه شود.

اهداف این پژوهش عبارت است از شناخت تحلیل دیدگاه‌های تفسیری درباره مفهوم «عین» در قرآن در میان مفسران دوره‌های متقدم و معاصر، بررسی ارتباط میان گرایش‌های کلامی مفسران و نوع تفسیر ارائه شده، و نیز ترسیم روند تغییرات تفسیری با استفاده از ابزارهای آماری، جدول‌ها و نمودارها برای نمایش عینی‌تر سیر تحول فکری و تفسیری در مواجهه با آیات «عین الله».



در این پژوهش به منظور تحلیل دقیق‌تر سیر تحول تفسیر آیات «عین الله»، دیدگاه‌های مفسران در سه طبقه تقسیم‌بندی شده‌اند: طبقه نخست، «ظاهرگرایی» که شامل مفسرانی است که ظاهر آیات را بدون تأویل پذیرفته‌اند؛ طبقه دوم، «تأویلی» که مفسران معانی باطنی و تأویلی را مدنظر قرار داده‌اند؛ طبقه سوم، «مصادقی» که در چارچوب ظاهرگرایی یا تأویل قرار نمی‌گیرند. این طبقه‌بندی با هدف روشن ساختن تفاوت‌های مبنایی در تفسیر «عین الله» و بررسی تأثیر جریان‌های کلامی در تفسیر قرآن صورت گرفته است.

پیشینه تحقیق: در تفسیر آیات مربوط به صفات الهی، آثار گوناگونی نگاشته شده‌اند که هریک به صورت موضوع محور یا موردی، این نوع تعابیر را بررسی کرده و از زاویه‌ای خاص به تبیین و واکاوی برداشت‌های مختلف از صفات الهی در قرآن پرداخته‌اند. از جمله می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد:

۱. زهره اخوان مقدم و دیگران، «بررسی تطبیقی اقسام توحید و مسئله رؤیت خدا از منظر علامه طباطبایی و شنقیطی»، نشریه مطالعات تفسیر تطبیقی، پیاپی ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ص. ۹-۲۷.

۲. مینا شمخی و نانسی ساکی، «رؤیت خدا در پرتو آیات و روایات با تأکید بر نظر متکلمان و عرفا»، نشریه عرفان اسلامی، پیاپی ۶۶، زمستان ۱۳۹۹، ص. ۸۹-۱۰۸.

۳. مهرداد صفرزاده و دیگران، «بررسی صفات خبری اعضا و جوارح داشتن خداوند در تفاسیر فریقین»، فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث، سال هشتم، شماره ۳۱، زمستان ۱۳۹۵، ص. ۷-۳۹.

با این حال، پژوهش مستقل و جامعی که به صورت تاریخی، تطبیقی و آماری به بررسی سیر تحول تفسیر «عین الله» در میان مفسران از دوره متقدم و معاصر بپردازد، تاکنون انجام نشده است. به علاوه، بهره‌گیری از داده‌پردازی آماری، نمودارها و جداول برای تحلیل روند تغییرات و گرایش‌های تفسیری، در پژوهش‌های پیشین کمتر صورت گرفته است و وجه تمایز این تحقیق با آثار مشابه به شمار می‌رود.

۱. دوره‌های تفسیری

«دوره تفسیری» اصطلاحی است که برای اشاره به بازه‌های زمانی خاص در تاریخ تفسیر



قرآن به کار می‌رود و در آن، هر دوره ویژگی‌های خاص فکری، روشی و مکتبی خود را داراست. این تقسیم‌بندی به پژوهشگران کمک می‌کند تا تحول روش‌ها، مبانی و رویکردهای مفسران را در یک بستر تاریخی، بهتر درک کنند. با بررسی و مقایسه دوره‌ها می‌توان تأثیر زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اعتقادی هر عصر را بر شیوه‌های تفسیر آیات قرآن شناسایی کرد (قیسی، ۱۳۸۵، ص. ۵۸-۶۰؛ یوسف، ۱۴۴۲، ص. ۸۶).

تقسیم‌بندی دوره‌های تفسیری معمولاً به دلایل روش‌شناختی و تحلیلی انجام می‌شود، زیرا بدون این چارچوب زمانی، تحلیل روند تطور مفاهیم و تحولات محتوایی در آثار تفسیری دشوار خواهد بود. این دسته‌بندی‌ها نوعی نظم تاریخی برای مطالعه و فهم دقیق‌تر آثار فراهم می‌آورند و امکان مقایسه میان رویکردهای مفسران در دوره‌های گوناگون را مهیا می‌سازند. از مشهورترین و نسبتاً اجماعی‌ترین تقسیم‌بندی‌ها در این زمینه، تفکیک چهار دوره به شرح زیر است (نک: پاکتچی، ۱۳۸۹، سرتاسر کتاب؛ نکونام و محمدفام، ۱۳۹۶، ص. ۴۹): الف. دوره متقدم (قرن اول تا ششم)؛ ب. دوره میانی (قرن هفتم تا دهم)؛ ج. دوره متأخر (قرن یازدهم تا سیزدهم)؛ د. دوره معاصر (قرن چهاردهم تا کنون).

در این مطالعه، با توجه به محدودیت حجم مقاله، بررسی‌ها به دو طیف زمانی مفسران متقدم و مفسران معاصر محدود شده است. این انتخاب از آن‌روست که این دو دوره نمایانگر دو نقطه کانونی در روند بررسی تحول تفسیری «عین الله» هستند و تحلیل آن‌ها امکان ارائه تصویری روشن‌تر و منسجم‌تر از تغییرات تاریخی این مفهوم را فراهم می‌سازد.

۲. واژه‌شناسی «عین»

یکی از واژگان پرکاربرد و چندلایه واژه «عین» است که علاوه بر معنای ظاهری و حسی آن، در متون دینی، ادبی و عرفانی نیز معانی متنوعی یافته است. شناخت طیف معنایی این واژه، مقدمه‌ای ضروری برای فهم تفسیرهای مختلف از مفهوم «عین» در قرآن کریم به شمار می‌رود. ۸ معنا را می‌توان مهم‌ترین معانی واژه «عین» برشمرد:

■ چشم (عضو بینایی) (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۴، ص. ۱۹۹؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷، ج. ۲، ص. ۹۵۵؛ ابن‌منظور،

۱۴۱۴، ج. ۱۳، ص. ۳۰۱)؛

■ نظارت و مراقبت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۳، ص. ۳۰۱)؛



- چشمه آب (ابن درید، ۱۹۸۷، ج. ۲، ص. ۹۵۵)؛
- شعاع آفتاب؛ (ابن درید، ۱۹۸۷، ج. ۲، ص. ۹۵۵؛ ابن عباد، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۱۶۰)؛
- پول نقد؛ (ابن درید، ۱۹۸۷، ج. ۲، ص. ۹۵۵؛ ابن عباد، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۱۶۰)؛
- جاسوس (ابن درید، ۱۹۸۷، ج. ۲، ص. ۹۵۵؛ ابن عباد، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۱۶۰)؛
- چشم زخم (ابن عباد، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۱۶۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۳، ص. ۳۰۱)؛
- جوهره و مغز هر چیز (مصطفی و همکاران، بی تا، ج. ۲، ص. ۶۴۱).

در نتیجه، واژه «عین» یکی از الفاظ غنی در زبان عربی است که از معنای اصلی خود، یعنی چشم و بینایی، به دلالت‌های گسترده‌تری رسیده است. این گستره معنایی وسیع، زمینه لغوی لازم برای درک اختلاف نظر مفسران در تفسیر «عین» را فراهم می‌آورد. برای نمونه، مفسری که بر معنای «نظارت و مراقبت» تأکید دارد، از کاربرد مجازی این واژه بهره می‌گیرد، درحالی‌که مفسر متمایل به معنای ظاهری، به معنای اصلی «عضو بینایی» تمسک جسته است.

۳. تفسیر «عین الله» در میان مفسران متقدم

در این بخش، به بررسی دیدگاه‌های تفسیری مفسران متقدم درباره تعبیر «عین الله» پرداخته می‌شود. مفسران متقدم مفسرانی‌اند که در فاصله زمانی قرن اول تا ششم هجری می‌زیسته‌اند. در این دوره، تفسیر قرآن بیشتر بر پایه نقل و روایت از صحابه و تابعین شکل گرفت. مفسران در این دوره عمدتاً به بازنویسی و گردآوری اقوال تفسیری بر اساس سنت نبوی، ص. حابه و تابعین اهتمام داشتند (ذهبی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۰۴). محور اصلی در این تفاسیر، تفسیر روایی بود و عنصر عقلی و تحلیلی هنوز به طور گسترده وارد نشده بود. در این فضا، آیات قرآن بیشتر با تکیه بر ظاهر لفظی و با استفاده از شواهد تاریخی، شأن نزول و تفسیر به مأثور شرح داده می‌شد (ذهبی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۱۲؛ معرفت، ۱۴۲۹، ج. ۱۰، ص. ۲۳). هدف از این بررسی، شناخت شیوه مواجهه این مفسران با مفهوم «عین» و تحلیل نوع نگاه آن‌ها به آیات مربوط است.

در دوره متقدم، مفسران برداشت‌های گوناگونی از واژه «عین» در آیات قرآن ارائه کرده‌اند. برخی مفسران کوشیده‌اند واژه «عین» را در تمام آیات به معنای واحدی تفسیر کنند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۴۸، ۳۹۵ و ۴۷۸؛ ج. ۳، ص. ۳۵۷ و ۳۷۱)، درحالی‌که گروهی دیگر با توجه به سیاق و مضمون هر آیه، تفسیری متفاوت ارائه داده‌اند (ابن حموش، ۱۴۲۹، ج. ۵، ص. ۳۳۸۴؛ ج. ۷، ص. ۱۶۶).



۴۶۳۵، ۴۹۵۹؛ ج. ۱۱، ص. ۷۱۳۶). این تنوع در رویکرد، به شکل‌گیری چهار دسته کلی از تفسیرها انجامیده است:

۱-۳. تفسیر ظاهرگرایانه

رویکرد ظاهرگرایی در تفسیر به این معناست که مفسر معنای ظاهری یک تعبیر را بدون تأویل یا تغییر، همان‌گونه که هست، تثبیت و تفسیر می‌کند. این رویکرد که بیشتر بر پذیرش نص بدون تأویل تکیه دارد، خود به سه گرایش تقسیم می‌شود (نک: شمخی، ۱۳۹۱، ص. ۹۷-۱۰۰). این گرایش‌ها عبارت‌اند از:

۱-۱-۳. ظاهرگرایی تشبیهی

پیروان این گرایش معانی ظاهری آیات را می‌پذیرند، حتی اگر مستلزم همانندسازی خداوند با مخلوقات باشد. در این نگاه، ص. فات الهی به‌گونه‌ای تفسیر می‌شوند که شبیه صفات انسان‌ها و موجودات دیگرند. نمونه بارز این دیدگاه را می‌توان در میان اهل حدیث، فرقه ظاهریه، محمد بن کرام و پیروان او مشاهده کرد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۴۷؛ سبحانی، بی‌تا، ص. ۱۹۴).

۲-۱-۳. ظاهرگرایی تفویضی

این گروه نیز معانی ظاهری را می‌پذیرند و از تأویل آن‌ها پرهیز می‌کنند، اما برای دوری از تشبیه، اضافه می‌کنند که کیفیت این صفات برای انسان‌ها ناشناخته و غیرقابل درک است. آن‌ها معتقدند باید بدون جست‌وجوی چگونگی (بلاکیف) این صفات را به خداوند نسبت داد. از جمله پیروان این دیدگاه، بیشتر اهل حدیث، برخی از حنابله و متأخران اشعری هستند (دمجی، ۱۴۳۱، ج. ۱، ص. ۲۷۷).

۳-۱-۳. ظاهرگرایی سلفی

پیروان این گرایش آیات صفات را همان‌گونه که وارد شده‌اند، می‌پذیرند و از هرگونه تأویل یا تفسیر عقل‌گرایانه می‌پرهیزند. آن‌ها بر این باورند که معنای واقعی این صفات را تنها خدا می‌داند و تفسیر آن‌ها را به خداوند واگذار می‌کنند. این رویکرد در میان اندیشمندان مکتب سلفی به‌ویژه در دوران معاصر شایع است (سقاف، ۱۴۲۶، ص. ۲۶۰؛ ابوذر قلمونی، ۱۴۳۰، ص. ۴۲).

در دوره متقدم، از میان تفاسیر بررسی شده، تنها تعداد محدودی از مفسران (هشت مفسر) به معنای ظاهری «عین الله» تصریح کرده بودند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج. ۱۰، ص. ۲۶۴؛ صنعانی، ۱۴۱۱، ج.



۱. ص. ۲۶۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج. ۱۲، ص. ۲۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج. ۶، ص. ۲۰۲۶؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج. ۴، ص. ۱۷۹؛ تیمی، ۱۴۲۵، ج. ۱، ص. ۲۵۹؛ هوارى، ۱۴۲۶، ج. ۳، ص. ۳۳؛ ابن حموش، ۱۴۲۹، ج. ۷، ص. ۴۶۳۵. این مفسران بدون ورود به عرصه تأویل، ظاهر آیات را مبنای فهم خود قرار داده و این تعبیر را تثبیت کرده‌اند. با این حال، پرسش اساسی آن است که هریک از این تفاسیر در کدام یک از اقسام ظاهرگرایی - تشبیهی، تفویضی یا سلفی - قرار می‌گیرند؟

تمامی این تفاسیر صرفاً به ذکر تعبیر «عین» بسنده کرده و توضیحی درباره مراد خود از آن ارائه نکرده‌اند. از این رو، مشخص نیست که تلقی آنان از «عین الله» در چارچوب تشبیه، تفویض یا سلفیه می‌گنجد. همین ابهام باعث شده است که برخی مفسران در زمره مجسمه یا مشبیه قرار گیرند، چنان‌که درباره مقاتل بن سلیمان، برخی وی را قائل به تجسیم دانسته (اشعری، ۱۴۰۰، ص. ۲۰۹) و برخی دیگر او را از این نسبت مبرا شمرده‌اند (نویا، ۱۳۷۳، ص. ۲۳؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج. ۵، ص. ۹۰، نظر محقق؛ حسن‌زاده و رئوف، ۱۳۹۶، ص. ۷۴).

۳-۲. تفسیر تأویلی

رویکرد تأویلی در تفسیر به این معناست که مفسر از ظاهر لفظ عبور می‌کند و معنایی غیرظاهری برای تعبیر مورد نظر ارائه می‌دهد که با اصول عقلی، کلامی یا باورهای دینی هماهنگ باشد. در این چارچوب، واژه‌هایی چون «عین» در پرتو سیاق آیه و مبانی اعتقادی مفسران، به معانی‌ای نظیر «بمرأی منّا و بمنظر منّا» (طبری، ۱۴۱۲، ج. ۱۸، ص. ۱۳؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج. ۲، ص. ۴۵۶؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج. ۵، ص. ۱۶۶؛ دینوری، ۱۴۲۴، ج. ۱، ص. ۳۶۰؛ ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴، ص. ۳۷۰؛ هوارى، ۱۴۲۶، ج. ۴، ص. ۲۱۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج. ۴، ص. ۳۷۰؛ جرجانی، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۲۸۹؛ «بحفظنا و حراستنا» (زید بن علی، ۱۴۱۲، ص. ۲۰۵؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج. ۶، ص. ۱۲۹؛ شریف رضی، ۱۴۰۶، ص. ۲۲۴؛ «بعلمنا» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج. ۲، ص. ۲۸۱؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ص. ۳۸۰؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج. ۴، ص. ۱۴۱؛ «بمحببتنا» (یزیدی، ۱۴۰۵، ص. ۲۴۵؛ طبری، ۱۴۱۲، ج. ۱۶، ص. ۱۲۳؛ واحدی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۶۹۵؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۱۵۸) و نیز «بأمرنا و بوحننا» (ابوعبیده، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۱۹؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج. ۶، ص. ۱۵۵؛ هوارى، ۱۴۲۶، ج. ۲، ص. ۲۲۳) تأویل شده‌اند.

بررسی تفاسیر نشان می‌دهد که بیشتر مفسران دوره متقدم از این رویکرد پیروی کرده‌اند، با این تفاوت که در تعیین معنای تأویلی دقیق، دیدگاه‌های متفاوتی ارائه داده‌اند. در ادامه، توزیع این معانی در آیات گوناگون را به صورت آماری، تحلیل خواهیم کرد.



۳-۳. تفسیر مصداقی

در کنار تفسیرهای ظاهرگرایانه و تأویلی، گروهی از مفسران متقدم به تفاسیری روی آورده‌اند که «عین الله» را نه به عنوان یکی از صفات خداوند، بلکه به معانی دیگری خارج از توصیف خداوند تفسیر کرده‌اند. از جمله این تفاسیر می‌توان به تعبیر «عین الملائكة» (شریف رضی، ۱۴۰۶، ص. ۲۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۵، ص. ۲۴۱؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۱۶۹؛ ابومسلم اصفهانی، ۲۰۰۹، ج. ۳، ص. ۳۰۸؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۳۶۲)؛ «عین ماء» (قشیری، ۲۰۰۰، ج. ۳، ص. ۴۹۶؛ ماوردی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۱۲؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۴۴۸) و نیز «عیون الأنبياء والأولياء» (سلمی، ۱۳۶۹، ص. ۱۹۴) اشاره کرد. در این دیدگاه‌ها، واژه «عین» از حیطة صفت الهی خارج می‌گردد.

شواهد این نوع تفسیر عمدتاً در آیه ۱۴ سوره قمر، یعنی آیه «تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءٌ لِّمَن كَانَ كُفْرًا» دیده می‌شود. این‌گونه تفاسیر گاه به صورت احتمالی یا وجهی فرعی، در کنار دیگر تفسیرهای تأویلی ذکر گردیده (شریف رضی، ۱۴۰۶، ص. ۲۴۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۵، ص. ۲۴۱؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج. ۳، ص. ۴۹۶؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۱۶۹؛ ماوردی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۴۱۲؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۴۴۸) و گاه نیز به عنوان معنای اصلی «عین» تأکید شده‌اند (سلمی، ۱۳۶۹، ص. ۱۹۴؛ ابومسلم اصفهانی، ۲۰۰۹، ج. ۳، ص. ۳۰۸).

۴. تأثیر گرایش‌های تفسیری بر آرای مفسران

در بررسی تأثیر گرایش مفسر بر آرای تفسیری، می‌توان گفت که نوع گرایش نقش مهمی در نوع مواجهه با آیات ایفا می‌کند. در دوره متقدم، رویکرد ظاهرگرایانه در آیه ۳۷ سوره هود و آیه ۳۹ سوره طه، بیشتر در تفاسیر با گرایش روایی دیده می‌شود (صنعانی، ۱۴۱۱، ج. ۱، ص. ۲۶۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج. ۱۲، ص. ۲۱؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹، ج. ۷، ص. ۲۴۲۲؛ تیمی، ۱۴۲۵، ج. ۱، ص. ۲۵۹)، اما در آیات ۲۷ سوره مؤمنون، ۴۸ سوره طور و ۱۴ قمر، این رویکرد عمدتاً در آثار مفسرانی با گرایش روایی - کلامی نمود یافته است که به تأیید ظاهر لفظی آیات و انسجام آن با روایات نگریسته‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج. ۱۴، ص. ۲۲؛ ج. ۱۸، ص. ۲۲۰؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج. ۴، ص. ۱۵۰ و ۱۷۹).

در مورد رویکرد تأویلی، باید گفت در میان تمامی گرایش‌ها، به این نوع تفسیر به نوعی توجه شده، هرچند شدت و جهت آن متفاوت بوده است. مفسران با گرایش کلامی، در تفسیر آیه ۳۷ سوره هود، بیشتر به معانی‌ای چون «بحفظنا» و «بعلمنا» تمایل نشان داده (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۹۲؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج. ۲، ص. ۴۴۷؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۱۶۸؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج. ۶، ص. ۱۲۹؛ قاضی



عبدالجبار، بی تا، ص. ۳۸۰؛ طوسی، بی تا، ج. ۵، ص. ۴۸۲)، اما در سایر آیات (آیات ۲۷ مؤمنون، ۴۸ طور و ۱۴ قمر)، بیشتر بر ترکیب «بحفظنا» و «بمرأی منّا» تأکید داشته اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۴۱۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج. ۱۸، ص. ۱۴۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۷، ص. ۱۶۷؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۲۹۶؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج. ۴، ص. ۱۹۹؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج. ۵، ص. ۱۹۴؛ هواری، ۱۴۲۶، ج. ۴، ص. ۲۱۴؛ ماتریدی، ۱۴۲۶، ج. ۷، ص. ۴۶۵؛ طوسی، بی تا، ج. ۷، ص. ۳۶۲). در گرایش ادبی نیز توجه اصلی بر معنای «بحفظنا» معطوف بوده است (شریف رضی، ۱۴۰۶، ص. ۱۶۱؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱، ص. ۳۷۴؛ ابن حموش، ۱۴۲۹، ج. ۱۱، ص. ۷۱۳۶ و ۷۱۸۹؛ جرجانی، ۱۴۳۰، ج. ۲، ص. ۱۰۱؛ ماوردی، بی تا، ج. ۳، ص. ۴۰۲). تفاسیر با گرایش عرفانی نیز به صورت محدود و موردی، به رویکرد تأویلی روی آورده و بیشتر در چارچوب دیدگاه های خاص خود این معانی را بازخوانی کرده اند (سلمی، ۱۳۶۹، ص. ۱۳۴؛ قشیری، ۲۰۰۰، ج. ۳، ص. ۴۷۹؛ تستری، ۱۴۲۳، ص. ۱۵۵). در خصوص تفسیر مصداقی نظیر «عین الملائكة» و «عین ماء»، می توان گفت این تفاسیر در گرایش های مختلف، به ویژه در گرایش ادبی، مورد توجه قرار گرفته اند (شریف رضی، ۱۴۰۶، ص. ۲۴۲؛ ماوردی، بی تا، ج. ۵، ص. ۴۱۳). همچنین تعبیر «عیون الأنبياء» بیشتر در میان مفسران با گرایش عرفانی دیده می شود (سلمی، ۱۳۶۹، ص. ۱۹۴).

۵. عوامل مؤثر بر تغییرات تفسیری دوره متقدم

در دوره متقدم، مفسران رسالت اصلی تفسیر را «تبیین مراد الهی» در حوزه های اعتقادی و احکام شرعی می دانستند. آنان با تکیه بر تحلیل های زبان شناختی، بلاغی، ادبی، فقهی و فلسفی، می کوشیدند لایه های معنایی آیات را روشن سازند. اهتمام گسترده این مفسران به پژوهش و اجتهاد در تفسیر چنان بود که در قرون پس از آن، تا پیش از دوران جدید، نوآوری چشمگیری در آثار متأخر دیده نمی شود و تلاش بسیاری از مفسران بیشتر گردآوری آرا، بازخوانی دیدگاه های گذشتگان و نقد و ترجیح آن ها بود؛ امری که به نوعی رکود و کندی در روند نوآوری های تفسیری انجامید (ذهبی، بی تا، ج. ۲، ص. ۳۶۳؛ محتسب، ۱۴۰۲، ص. ۲۴۵).

این وضعیت تا دوره افول تمدن اسلامی ادامه یافت؛ دورانی که با گسترش جهل، دگرگونی و تحریف مفاهیم دینی بر اثر هجوم مغول و سپس سیطره استعمار غربی همراه بود. در نتیجه، دین از عرصه زندگی اجتماعی فاصله گرفت و در معنایی متأثر از جهان مسیحیت اروپایی، به



مجموعه‌ای از باورهای فردی و اعمال عبادی فروکاسته شد (معرفت، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۴۴۶؛ محتسب، ۱۴۰۲، ص. ۱۶).

۶. بررسی و تحلیل آماری دوره متقدمان

هدف از ارائه جدول‌های فراوانی و نمودار روند تغییرات تفسیری، نمایش تحول و تطور تفاسیر «عین» در آیات مورد بررسی در طول دوره‌های مختلف تفسیری است. این تحلیل‌های آماری نشان می‌دهند که چگونه برداشت‌ها و تفسیرهای مفسران نسبت به این مفهوم در گذر زمان دچار تغییر شده‌اند و چه عواملی از جمله گرایش‌های مذهبی، کلامی و تاریخی، بر این تغییرات تأثیرگذار بوده‌اند. همچنین، نمودار امکان مقایسه میان تفاسیر رایج در هر دوره را فراهم می‌کند و روند پذیرش یا کاهش گرایش به برخی تفاسیر را برجسته می‌سازد.

شایان ذکر است که این تحلیل‌ها و داده‌ها بر اساس بررسی و تحلیل ۳۶ تفسیر اهل سنت و ۹ تفسیر شیعه دوره متقدم، انجام شده است (پیوست ۱). فهرست کامل این تفاسیر در ادامه ارائه می‌گردد. بر این اساس، تصویری جامع و مستند از سیر تحول تفسیری واژه «عین» در میراث تفسیری ترسیم می‌شود.

۶-۱. جدول‌های فراوانی و نمودار روند تغییرات تفسیری

جدول ۱. فراوانی آرای مفسران به تفکیک آیات

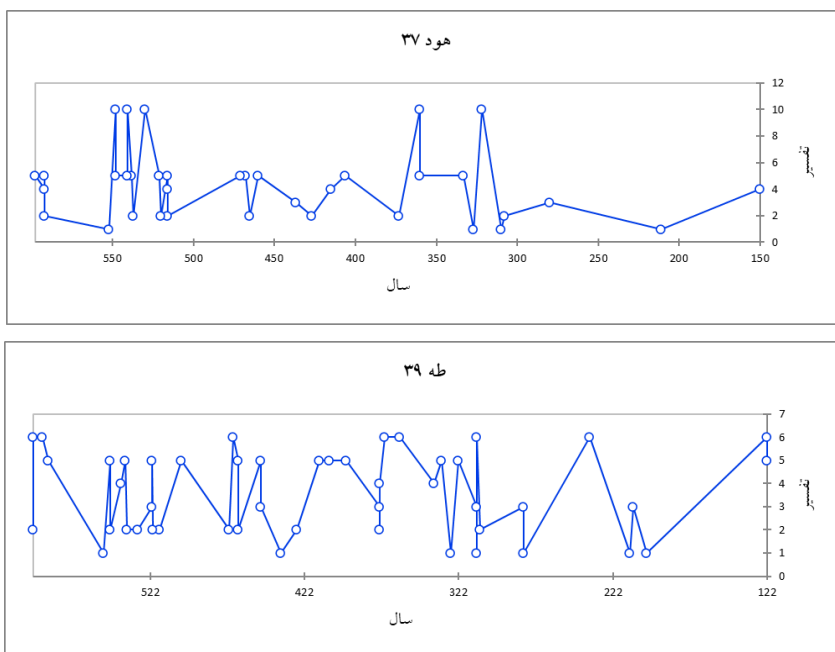
آیات	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
آرا					
عینی	۴	۷	۱	۱	۲
بمرأی منّا و بمنظر منّا	۸	۱۱	۱۲	۱۴	۱۵
بوحینا و أمرنا و إرادتنا	۲	۶	۰	۰	۴
بعلمنا	۴	۳	۲	۴	۲
بحفظنا و مراقبتنا و حراستنا	۱۳	۱۳	۴	۱۴	۱۲
بمحبتنا	۰	۸	۰	۰	۰
عین الملائكة	۵	۰	۴	۰	۵
عین ماء	۰	۰	۰	۰	۵
عیون الأنبیاء و الأولیاء	۰	۰	۰	۰	۱

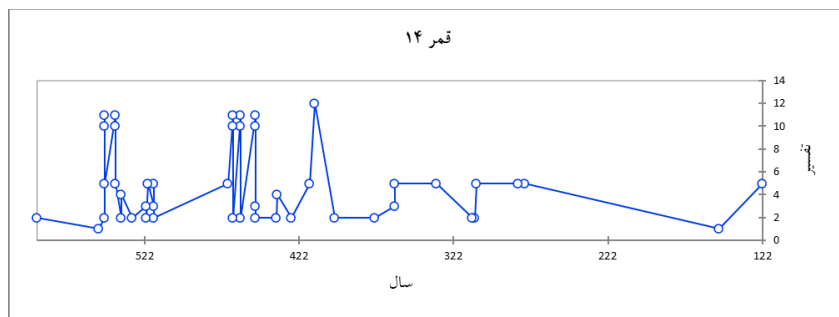
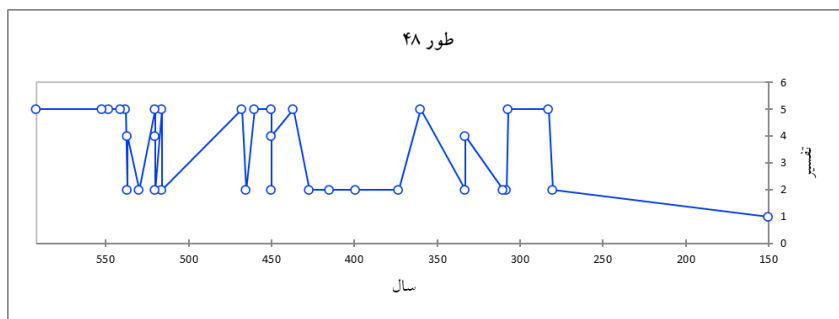
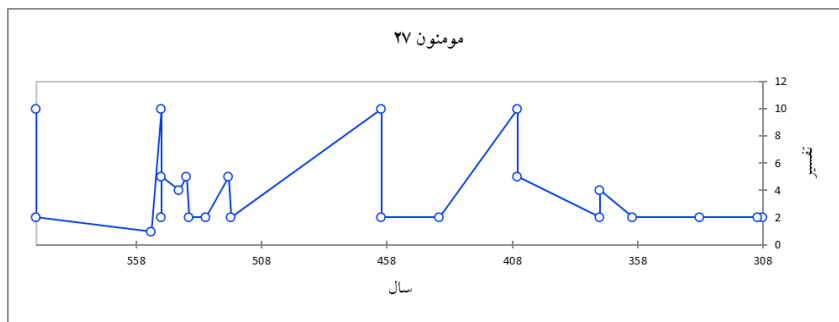


جدول ۲. فراوانی آرا بر حسب مذهب

آیات		هود ۳۷		طه ۳۹		مؤمنون ۲۷		طور ۴۸		قمر ۱۴	
مذهب	آرا	شیعه	اهل سنت	شیعه	اهل سنت	شیعه	اهل سنت	شیعه	اهل سنت	شیعه	اهل سنت
عینی		۱	۳	۱	۶	۱	۰	۱	۰	۲	۰
بمرای مئا و بمنظر مئا		۰	۸	۱	۱۰	۲	۱۰	۰	۱۴	۲	۱۳
بو حینا و امرنا و إرادتنا		۰	۲	۰	۶	۰	۰	۰	۰	۰	۴
بعلمنا		۱	۳	۰	۳	۰	۲	۰	۴	۱	۱
بحفظنا و مراقبتنا و حراستنا		۳	۱۰	۴	۹	۲	۲	۴	۱۰	۳	۹
بمحببتنا		۰	۰	۱	۷	۰	۰	۰	۰	۰	۰
عین الملائكة		۱	۴	۰	۰	۳	۱	۰	۰	۲	۳
عین ماء		۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۲	۳
عیون الأنبياء و الأولیاء		۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱

نمودار ۱. روند تغییرات تفسیری بر حسب سال وفات مفسران دوره متقدمان





کدگذاری آرا
 ۱ = عین ۲ = بمرأی منا ۳ = یوحینا و امرنا ۴ = بعلمنا ۵ = بحفظنا ۶ = بمحببتنا
 عین الملائکه = ۱۰ عین ماء = ۱۱ عین الانبیاء = ۱۲

۲-۶. برداشت و تحلیل جدول‌ها و نمودار

بررسی داده‌های جدول (۱) نشان می‌دهد که در دوره متقدم، گرایش مفسران به ارائه معانی غیرظاهری برای تعبیر «عین الله» بسیار پررنگ بوده است. بیشترین فراوانی تفسیری مربوط به



معنای «بمرأی منّا و بمنظر منّا» است که در مجموع آیات گوناگون، بالاترین تعداد را به خود اختصاص داده است. پس از آن، معانی ای مانند «بحفظنا و رعایتنا و حراستنا»، «بعلمنا»، «بوحینا و أمرنا» و «بمحبتنا» به ترتیب در رتبه های بعدی قرار دارند، که نشان می دهد تمایل به تفسیری تأویلی و معنابخش، بدون تثبیت معنای ظاهری، غالب بوده است. در مقابل، مواردی که «عین» به معنای حقیقی حمل شده یا معنای ای چون «عین الملائكة» یا «عین ماء» ارائه شده است، فراوانی کمتری دارند و بیشتر دارای جنبه خاص و استثنایی اند.

جدول (۲) که تفاسیر را بر اساس مذهب دسته بندی کرده است، نشان می دهد که هر دو جریان شیعه و اهل سنت در گرایش به تأویل معنایی همسو بوده اند. اهل سنت در مجموع، تفاسیری با طیف وسیع تری از معانی ارائه داده و بر معانی «بمرأی منّا» و سپس «بحفظنا» تأکید کرده اند، در حالی که تفاسیر شیعی به طور نسبی تمرکز بیشتری بر معنای «بحفظنا» داشته اند. این امر نشان می دهد که در دوره متقدم، رویکرد غالب، اجتناب از تثبیت معنای جسمانی و حرکت به سوی معنای تأویلی بوده است. نمودار (۱) نیز به وضوح نشان می دهد که در دوره متقدم، تنوع تفسیری گسترده ای در تبیین معنای «عین» وجود داشته است.

۷. تفسیر «عین الله» در میان مفسران معاصر

منظور از تفاسیر معاصر، پرداختن به آرای مفسرانی است که در قرون چهاردهم و پانزدهم هجری قمری به نگارش آثار تفسیری پرداخته اند. ویژگی بارز تفاسیر این دوره، تأثیرپذیری از پیشرفت های علوم انسانی، گسترش روش های تفسیری نوین، و توجه به جنبه های کلامی، فلسفی و عرفانی در تحلیل مفاهیم قرآنی است (نک: پاکتچی، ۱۳۸۹، ص. ۲۳۲-۲۵۶). بررسی این دوره، امکان مقایسه تطبیقی با آرای مفسران متقدم را فراهم می کند و مسیر تحول مفهومی واژه «عین» را در بستر زمان روشن تر می سازد.

در دوره معاصر نیز مانند دوره متقدم، تنوع و تفاوت در رویکردهای تفسیری نسبت به واژه «عین» به وضوح دیده می شود، با این تفاوت که گرچه بسیاری از رویکردهای تفسیری پیشین همچنان حضور دارند، اما تغییراتی در مبانی و نگرش مفسران به چشم می خورد. در ادامه و به ویژه پس از ارائه داده های آماری، به تفصیل به دلایل این تغییرات پرداخته خواهد شد. بر اساس تقسیم بندی رویکردی، تفاسیر ارائه شده در این دوره شامل موارد زیرند:



۱-۷. تفسیر ظاهرگرایانه

تفسیر ظاهرگرایانه در این دوره به ندرت مشاهده می‌شود، به طوری که تنها یک نمونه از آن در تفاسیر معاصر آمده است. حتی در این مورد اندک نیز نویسنده به صورت قطعی بر معنای ظاهری تکیه نکرده، بلکه احتمال معنای تأویلی مانند «بحفظنا» را نیز داده است. این تفسیر همراه با استناد به دیدگاه مفسر دوره متقدم، ابوالفتوح رازی، ارائه شده است. این امر نشان می‌دهد که رویکرد ظاهرگرایی در این دوره جایگاهی حاشیه‌ای داشته و غالب مفسران ترجیح داده‌اند از تثبیت معنای ظاهری بپرهیزند یا حداقل آن را با رویکردهای تأویلی همراه سازند (عاملی، ۱۳۶۰، ج. ۶، ص. ۱۰۶).

۲-۷. تفسیر تأویلی

در دوره معاصر، مفسران همچنان به ارائه معنایی غیرظاهری و تأویلی از تعبیر «عین» ادامه داده‌اند. در این تفاسیر، «عین» به مفاهیمی چون «بمرأی منّا و بمنظر منّا» (سبزواری، ۱۴۰۶، ج. ۳، ص. ۴۸۴؛ جزایری، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۵۴۳؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۳۳۹؛ آل غازی، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۱۱۵؛ زبیدی، ۱۴۲۸، ج. ۵، ص. ۷۴)؛ «بحفظنا و حراستنا» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۰، ص. ۲۲۴؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج. ۵، ص. ۱۰۲؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۶، ص. ۹۲؛ شعراوی، ۱۹۹۱، ج. ۱۱، ص. ۶۴۶۴؛ زحیلی، ۱۴۱۱، ج. ۱۶، ص. ۲۰۹؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۳۱۲؛ صابونی، ۱۴۲۱، ج. ۲، ص. ۲۸۲؛ قطب، ۱۴۲۵، ج. ۴، ص. ۱۸۷۶)؛ «بعلمنا» (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج. ۸، ص. ۲۶۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۳، ص. ۳۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۴، ص. ۱۳؛ عربی، ۱۴۲۶، ج. ۱، ص. ۳۶۲)؛ «بمحبنتنا» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۴، ص. ۱۵۱؛ سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج. ۳، ص. ۲۲؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۴، ص. ۲۲۵) و «بوحینا و أمرنا» (زبیدی، ۱۴۲۸، ج. ۷، ص. ۳۴۲) تفسیر شده است. با این حال، در مقایسه با دوره متقدم، شاهد کاهش چشمگیر در تنوع معانی تأویلی هستیم، به گونه‌ای که اکثر مفسران معاصر بیشتر بر یک تفسیر مشخص تمرکز کرده‌اند. این امر نشان‌دهنده تحول در نگرش تفسیری دوره معاصر نسبت به دوره‌های پیشین است. تحلیل دقیق‌تر این روند و تغییرات در گرایش‌های تفسیری، در ادامه و پس از ارائه داده‌های آماری، بررسی خواهد شد.

۲-۷. تفسیر مصداقی

در این دوره نیز با تفاسیری مواجه هستیم که واژه «عین» را نه به معنای ظاهری و نه به معنای تأویلی، بلکه به مفاهیمی نمادین مانند «عین الملائکة» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۶۸؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج. ۸، ص. ۱۲۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج. ۱۶، ص. ۵۷؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج. ۱۲، ص. ۳۷۵؛ طیب،



۱۳۶۹، ج. ۷، ص. ۴۸؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ج. ۶، ص. ۴۸۰) و «عین ماء» (عاملی، ۱۳۶۰، ج. ۸، ص. ۱۲۵؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج. ۱۲، ص. ۳۷۵؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ج. ۶، ص. ۴۸۰)، و مفاهیمی عرفانی همچون «عیون الأنبياء والأولياء» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۶۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۳، ص. ۳۳؛ زبیدی، ۱۴۲۸، ج. ۵، ص. ۷۴) تفسیر کرده‌اند. این دیدگاه‌ها گاه به صورت احتمالی و در کنار تفسیر تأویلی مطرح شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۶۸؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج. ۸، ص. ۱۲۵؛ شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج. ۱۲، ص. ۳۷۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۳، ص. ۳۳؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ج. ۶، ص. ۴۸۰؛ زبیدی، ۱۴۲۸، ج. ۵، ص. ۷۴). در مواردی نیز این معانی به عنوان تفسیر اصلی ارائه شده‌اند و مفسر بر معنای نمادین و عرفانی تأکید ورزیده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج. ۱۶، ص. ۵۷؛ طیب، ۱۳۶۹، ج. ۱۶، ص. ۵۷).

۸. تأثیر گرایش‌های تفسیری بر آرای مفسران

در دوره معاصر، بررسی‌ها نشان می‌دهد که رویکرد ظاهرگرایی حضور چندانی در تفاسیر این دوره نداشته است و تنها در یک مورد در چارچوب گرایش اجتماعی مشاهده می‌شود (عاملی، ۱۳۶۰، ج. ۶، ص. ۱۰۶).

در مقابل، رویکرد تأویلی در این دوره از جایگاه برجسته‌تری برخوردار است. بیشترین تمرکز این رویکرد در معنای «بحفظنا» دیده می‌شود، به گونه‌ای که مفسران کوشیده‌اند با تأکید بر ابعاد نظارتی و حفاظتی خداوند، قرائتی معنوی و گاه کاربردی از آیات ارائه دهند. از میان گرایش‌های تفسیری، گرایش اجتماعی بیشترین بهره‌گیری را از این رویکرد داشته است (کریمی، ۱۴۰۲، ج. ۶، ص. ۷۶؛ حجازی، ۱۴۱۳، ج. ۲، ص. ۱۲۲؛ فضل الله، ۱۴۱۹، ج. ۱۲، ص. ۶۲؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۱۱، ص. ۲۵۵؛ محمدی گلپایگانی، ۱۳۸۰، ج. ۲، ص. ۲۹؛ دروزه، ۱۴۲۱، ج. ۵، ص. ۳۷۰؛ زحیلی، ۱۴۲۲، ج. ۳، ص. ۲۵۲۲؛ خطیب، ۱۴۲۴، ج. ۶، ص. ۱۱۳۸؛ قطب، ۱۴۲۵، ج. ۴، ص. ۱۸۷۶؛ ابوزهرة، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۵۰۶۶؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۱۲، ص. ۳۴). پس از آن، گرایش اجتهادی با تکیه بر تحلیل عقلی و اصولی (قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۶، ص. ۹۲؛ سبزواری، ۱۴۱۹، ص. ۳۱۹؛ شحاته، ۱۴۲۱، ج. ۶، ص. ۲۲۰۷؛ صابونی، ۱۴۲۱، ج. ۲، ص. ۱۲؛ حوی، ۱۴۲۴، ج. ۵، ص. ۲۵۵۶؛ نه‌اوندی، ۱۳۸۶، ج. ۳، ص. ۳۱۱)، و گرایش ادبی با تمرکز بر ساختار زبانی و بلاغی آیات (رضا، ۱۴۱۴، ج. ۱۲، ص. ۷۳؛ درویش، ۱۴۱۵، ج. ۴، ص. ۳۵۲؛ سیدکریمی حسینی، ۱۳۸۲، ص. ۲۲۵؛ شیخلی، ۱۴۲۷، ج. ۴، ص. ۴۸۰؛ دره، ۱۴۳۰، ج. ۴، ص. ۴۳۳)، به کارگیری این رویکرد را توسعه داده‌اند. گرایش تربیتی نیز با نگاهی آموزشی و اخلاق محور، در مرتبه بعدی از نظر توجه به این تأویل قرار می‌گیرد (میدانی،



۱۳۶۱، ج. ۸، ص. ۹۳؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج. ۱۲، ص. ۳۱۷؛ خسروانی، ۱۳۹۰، ج. ۴، ص. ۲۸۴؛ ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸، ج. ۳، ص. ۷۸.

تفاسیری که برداشت‌هایی چون «عين الملائكة»، «عين ماء» و «عين الأنبياء» را مطرح کرده‌اند، به شکلی محدود در برخی گرایش‌های تفسیری همچون گرایش اجتماعی (عاملی، ۱۳۶۰، ج. ۸، ص. ۱۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۳، ص. ۳۴؛ مدرسی، ۱۴۱۹، ج. ۱۴، ص. ۱۳۰)، کلامی (حائری طهرانی، ۱۳۳۸، ج. ۷، ص. ۲۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۶۸)، روایی (زبیدی، ۱۴۲۸، ج. ۵، ص. ۷۴) و... دیده می‌شوند.

۹. عوامل مؤثر بر تغییرات تفسیری دوره معاصر

با آغاز عصر بیداری علمی و اجتماعی در قرن سیزدهم هجری، مجموعه‌ای از عوامل گوناگون زمینه‌ساز تحول گسترده در تفسیر قرآن شد. نخست، پیامدهای منفی استعمار که با تسلط بر سرزمین‌های اسلامی و ترویج اندیشه‌های سکولار، به جدایی دین از عرصه عمومی دامن زد (محتسب، ۱۴۰۲، ص. ۲۷-۲۸، ۳۵). دوم، گسترش علوم جدید و فراهم شدن ابزارهای نوین پژوهش که امکان فهم آیات بر پایه معیارهای علمی و شیوه‌های تحلیلی پیشرفته را میسر ساخت (ذهبی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۳۴۹؛ ماردینی، ۱۴۳۰، ص. ۱۴۴). سوم، تأثیر فرهنگ و تمدن غرب و سرعت پیشرفت‌های علمی که مفسران را به سوی هم‌نشینی آموزه‌های دینی با مبانی عقلی و علمی سوق داد و زمینه ظهور گرایش‌هایی چون تفسیر عقلی توفیقی، تفسیر علمی و تفسیر ادبی - اجتماعی را فراهم کرد (ذهبی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۴۰۱-۴۰۴؛ محتسب، ۱۴۰۲، ص. ۱۰۳، ۳۸-۳۹). این دگرگونی‌ها نه تنها محتوا و رویکردهای تفسیری را متحول ساخت، بلکه به تنوع روش‌های تفسیر نیز انجامید، به گونه‌ای که سبک‌هایی مانند تفسیر تحلیلی، اجمالی، مقارن و موضوعی با هدف پاسخ‌گویی به نیازهای علمی، فکری و اجتماعی نسل‌های جدید پدید آمدند (ماردینی، ۱۴۳۰، ص. ۱۴۴-۱۴۶).

۱۰. بررسی و تحلیل آماری دوره معاصر

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، هدف از ارائه جدول‌های فراوانی و نمودار روند تغییرات تفسیری در دوره معاصر، ترسیم جهت‌گیری‌های نوین مفسران در تبیین مفهوم «عين» و نشان دادن تمرکز و انسجام بیشتر در برداشت‌های تفسیری است. داده‌های مربوط به این دوره بر اساس بررسی و تحلیل ۳۳ تفسیر اهل سنت و ۳۱ تفسیر شیعه گردآوری و تحلیل شده است (پیوست ۲).



۱-۱۰. جدول های فراوانی و نمودار روند تغییرات تفسیری

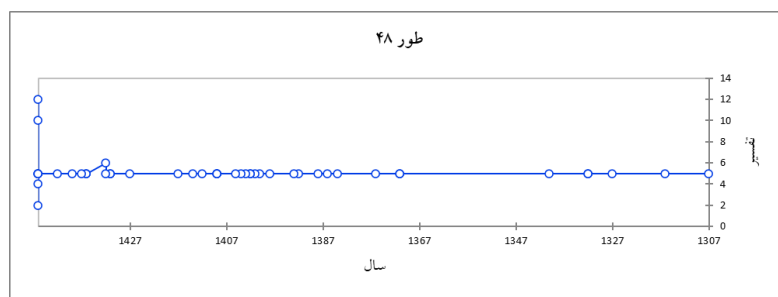
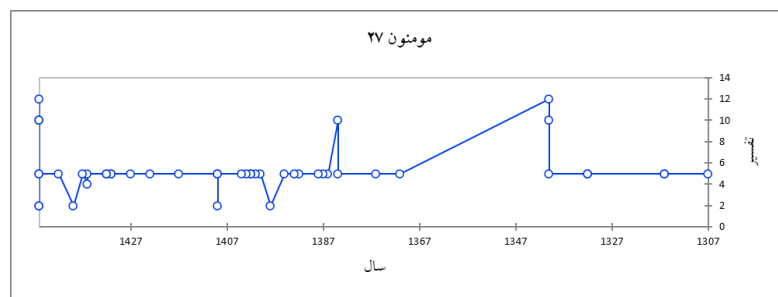
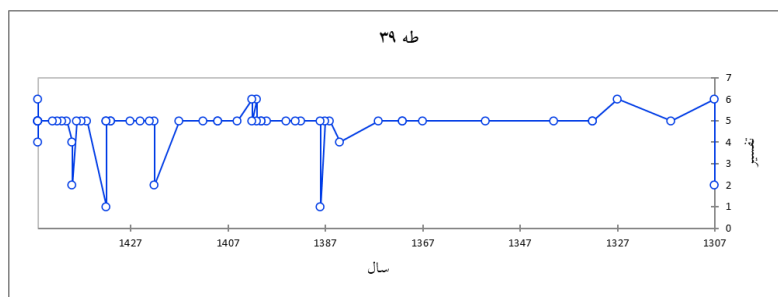
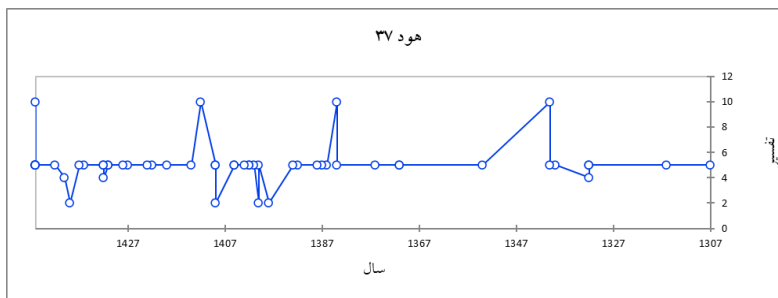
جدول ۳. فراوانی آرای مفسران به تفکیک آیات

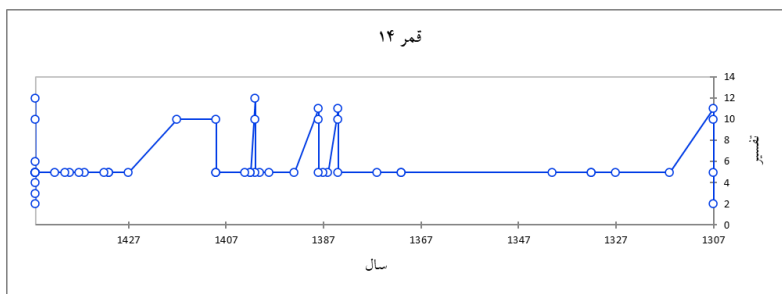
آرا	آیات	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
عینی	۰	۱	۰	۰	۰	۰
بمرأی متا و بمنظر متا	۴	۳	۵	۱	۲	۰
بوحینا و أمرنا و إرادتنا	۰	۰	۰	۰	۱	۰
بعلمنا	۲	۳	۱	۱	۱	۰
بحفظنا و مراقبتنا و حراستنا	۴۳	۴۶	۳۴	۳۹	۳۷	۰
بمحبتنا	۰	۵	۰	۱	۱	۰
عین الملائكة	۴	۰	۵	۱	۷	۰
عین ماء	۰	۰	۰	۰	۳	۰
عیون الأنبياء و الأولیاء	۰	۰	۲	۱	۲	۰

جدول ۴. فراوانی آرا بر حسب مذهب

آرا	مذهب	شیعه	اهل سنت	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
عینی	۰	۰	۱	۰	۰	۰	۰	۰
بمرأی متا و بمنظر متا	۲	۲	۰	۳	۳	۲	۱	۱
بوحینا و أمرنا و إرادتنا	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۱	۰
بعلمنا	۱	۱	۲	۱	۰	۱	۱	۰
بحفظنا و مراقبتنا و حراستنا	۲۰	۲۳	۲۳	۲۳	۱۶	۱۸	۲۱	۱۸
بمحبتنا	۰	۰	۳	۲	۰	۱	۰	۰
عین الملائكة	۴	۰	۰	۰	۳	۲	۱	۶
عین ماء	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۰	۲
عیون الأنبياء و الأولیاء	۰	۰	۰	۰	۲	۱	۰	۲

نمودار ۲. روند تغییرات تفسیری بر حسب سال وفات مفسران دوره معاصر





عین = ۱ بمرأی منا = ۲ یوحینا و امرنا = ۳ کدگذاری آرا
 عین الملائکه = ۱۰ عین ماء = ۱۱ بعلمنا = ۴ بحفظنا = ۵ بمحبتنا = ۶

۱۰-۲. برداشت و تحلیل جدول ها و نمودار

بررسی جدول (۳) ارائه شده از فراوانی آرای مفسران معاصر نشان می دهد که معنای «بحفظنا و حراستنا» بیشترین بسامد را در تفسیر واژه «عین» داشته است و بخش عمده ای از مفسران معاصر این معنا را برگزیده اند. در مقابل، تفسیرهای دیگر مانند «بمرأی منا و بمنظر منا»، «بمحبتنا» و «بعلمنا» فراوانی بسیار کمتری دارند. این امر بیانگر آن است که در دوره معاصر، تنوع تفسیری کاهش یافته و نوعی تمرکز بر یک معنای خاص شکل گرفته است. برخلاف دوره متقدم که طیف گسترده ای از معانی تأویلی وجود داشت، در این دوره، گرایش مفسران به سوی برداشت های مشخص و محدودتر بوده است. از حیث گرایش مذهبی، جدول (۴) نشان می دهد که هر دو جریان شیعه و اهل سنت عمدتاً بر همین معنا یعنی «بحفظنا» متمرکز شده اند و اختلاف چشمگیری میان آن ها مشاهده نمی شود. هم گرایی تفسیری در این دوره نسبت به گذشته افزایش یافته است. این تغییر نشان دهنده تحولی در نگاه تفسیری مفسران معاصر و تأکید بیشتر بر اصول کلامی مشترک در تبیین صفات الهی است. در نمودار (۲) این روند به وضوح قابل مشاهده است، به گونه ای که تمرکز اصلی مفسران بر معنای «بحفظنا» جلب توجه می کند و سایر معانی به حاشیه رفته اند.

نتیجه گیری

بررسی داده های تفسیری دوره متقدم و معاصر، همراه با تحلیل جدول ها و نمودارهای ارائه شده، نشان می دهد که گرایش های تفسیری نقش بنیادینی در شکل گیری معنای «عین الله» و جهت گیری های مفسران داشته اند. در دوره متقدم، تنوع تفسیری چشمگیری مشاهده می شود که نشان دهنده باز بودن



فضای تأویل و تعامل میان گرایش‌های مختلف در مواجهه با آیات جسمانیت است. در این دوره، گرایش‌های روایی، کلامی، ادبی و عرفانی هریک به‌گونه‌ای خاص به تبیین آیات پرداخته‌اند. مفسران روایی، با تأکید بر ظاهر لفظی و همراهی آن با روایات، بیشتر بر رویکرد ظاهرگرایانه تأکید داشته‌اند، درحالی‌که مفسران کلامی، ادبی و تا حدودی عرفانی، رویکردهای تأویلی را برگزیده‌اند. این تنوع معنادار در معانی نظیر «بمرأی منّا»، «بحفظنا»، «بعلمنا»، و حتی برداشت‌های خاصی مانند «عین الملائكة» نمایانگر گستره اجتهاد و انعطاف در حوزه تفسیری این دوره است.

تحلیل آماری نشان می‌دهد که در میان مفسران متقدم، بیشترین فراوانی متعلق به معانی ای نظیر «بمرأی منّا» و «بحفظنا» است؛ امری که از تمرکز بر تأویل‌هایی ناظر بر نظارت و حمایت خداوند حکایت دارد. این روند در هر دو جریان شیعه و اهل سنت به‌نحوی همسو دنبال شده است، هرچند تفاوت‌هایی جزئی در نحوه تأکید و گزینش معنا میان آنان دیده می‌شود، به‌ویژه گرایش شیعی بیشتر بر «حفظ» و «عنایت الهی» تمرکز دارد، درحالی‌که در آثار اهل سنت، دامنه معانی گسترده‌تر و پراکندگی بیشتری دارد.

اما در دوره معاصر، وضعیت تفاوت اساسی یافته است. رویکرد ظاهرگرایانه تقریباً از میان رفته است و تنها در یک نمونه با گرایش اجتماعی دیده می‌شود. به جای آن، رویکرد تأویلی، به‌ویژه در معنای «بحفظنا»، محور اصلی تفسیرها قرار گرفته است. تمرکز اکثر مفسران معاصر بر این معنا نشان‌دهنده نوعی هم‌گرایی تفسیری و حرکت به‌سوی تفسیرهایی هماهنگ با مبانی عقلانی و اجتماعی است. گرایش‌های تفسیری همچون اجتماعی، اجتهادی، ادبی و تربیتی هریک با رویکرد خاص خود، به بسط معنای «حفظ» و «نظارت الهی» پرداخته‌اند، به‌ویژه گرایش اجتماعی در این میان، برجستگی بیشتری یافته و با هدف پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و اخلاقی جامعه معاصر، معنایی کاربردی و معنوی از آیات ارائه داده است.

کاهش تنوع معانی در دوره معاصر، که در جدول و نمودارها نیز به‌روشنی بازتاب یافته، بیانگر آن است که تفسیر آیات جسمانی از پراکندگی معنایی به تمرکز بر یک معنای خاص رسیده است. این تحول، علاوه بر تأثیر گرایش‌های تفسیری، از تحول در نیازهای معرفتی و دغدغه‌های کلامی دوران معاصر نیز ناشی شده است. به عبارت دیگر، رویکرد غالب در تفسیر «عین الله» در این دوره، بازتابی از تلاش مفسران برای تطبیق آموزه‌های قرآنی با زبان عقل و نیازهای نوپدید در جامعه اسلامی است. در مجموع، می‌توان گفت سیر تفسیر «عین الله» از دوره متقدم تا معاصر، حرکتی از تکثر معنایی به



تمرکز تأویلی و از اختلاف های کلامی به هم گرایی تفسیری را نشان می دهد. این امر نمایانگر ظرفیت تطبیقی دانش تفسیر در پاسخ گویی به تحولات معرفتی هر عصر است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده اند.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان در نگارش و پژوهش مقاله مشارکت مساوی داشته اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده سازی این مقاله، نویسندگان به صورت محدود از ChatGPT برای ترجمه و ویرایش بهره برده اند. پس از استفاده، آنان محتوای تولید شده را بازبینی و ویرایش نموده اند و مسئولیت کامل محتوای منتشر شده را برعهده می گیرند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می کنند که هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده ها

هیچ داده ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسندگان از همه کسانی که در شکل گیری این مقاله نقش داشتند، سپاسگزاری می کنند.



پیوست ۱. تفاسیر مورد بررسی دوره متقدم به همراه آرای مفسران

کتاب	پدیدآور	سال	مذهب	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
تفسیر الشهد زید بن علی	زید بن علی	۱۲۲	شیعه	بعلمنا	بحفظنا، بمحدثنا			بحفظنا
تفسیر مقاتل بن سلیمان	مقاتل بن سلیمان	۱۵۰	شیعه				عین	عین
تفسیر یحیی بن سلام	یحیی بن سلام	۲۰۰	اهل سنت		عین			
مجاز القرآن	ابوعبیده	۲۰۹	اهل سنت		بوحننا			
تفسیر القرآن العزیز	صنعانی	۲۱۱	اهل سنت	عین	عین			
غریب القرآن و تفسیره	یزیدی	۲۳۷	اهل سنت		بمحدثنا			
تفسیر غریب القرآن	ابن قتیبه	۲۷۶	اهل سنت					بحفظنا
تفسیر کتاب الله العزیز	هوارى	۲۸۰	اهل سنت	بوحننا	عین، بوحننا		بمرأى منّا	بحفظنا
تفسیر التستری	تستری	۲۸۳	اهل سنت				بحفظنا	
تفسیر القمی	قمی	۳۰۷	شیعه				بحفظنا	بحفظنا
الواضح فی تفسیر القرآن الکریم	دینوری	۳۰۸	اهل سنت	بمرأى منّا	بمرأى منّا	بمرأى منّا	بمرأى منّا	بمرأى منّا
جامع البیان فی تفسیر القرآن	طبری	۳۱۰	اهل سنت	عین	عین، بمحدثنا، بوحننا	بمرأى منّا	بمرأى منّا	بمرأى منّا
موسوعة تفاسیر المعترلة	ابومسلم اصفهانی	۳۲۲	اهل سنت	عین المالئکة	بحفظنا			
تفسیر القرآن العظیم	ابن ابی حاتم	۳۲۷	اهل سنت	عین	عین			
تأویلات أهل السنة	ماتریدی	۳۳۳	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بمرأى منّا	بمرأى منّا، بعلمنا	بحفظنا
اعراب القرآن	نحاس	۳۳۸	اهل سنت		بعلمنا			
التفسیر الکبیر	طبرانی	۳۶۰	اهل سنت	بحفظنا، عین المالئکة	بمحدثنا	بمرأى منّا	بحفظنا	بحفظنا، بوحننا
احکام القرآن	حصاص	۳۷۰	اهل سنت		بمحدثنا			
تفسیر سمرقندی	سمرقندی	۳۷۳	اهل سنت	بمرأى منّا	بمرأى منّا، بعلمنا، بوحننا، بحفظنا	بمرأى منّا، بعلمنا	بمرأى منّا	بمرأى منّا
تصحیح الوجوه و النظائر	عسکری	۳۹۵	اهل سنت		بحفظنا			
تفسیر ابن ابی زمنین	ابن ابی زمنین	۳۹۹	اهل سنت				بمرأى منّا	بمرأى منّا
تلخیص البیان فی مجازات القرآن	شریف رضی	۴۰۶	شیعه	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا، عین المالئکة		
حقائق التفسیر	سلمی	۴۱۲	اهل سنت		بحفظنا		عیون الانبیاء	
متشابه القرآن	قاضی عبدالجبار	۴۱۵	اهل سنت	بعلمنا				بحفظنا
تنزیه القرآن عن المطاعن	قاضی عبدالجبار	۴۱۵	اهل سنت				بمرأى منّا	
الکشف و البیان	ثعلبی	۴۲۷	اهل سنت	بمرأى منّا	بمرأى منّا		بمرأى منّا	بمرأى منّا



کتاب	پديدآور	سال	مذهب	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
تفسير شريف مرتضى فنائس التأويل	شريف مرتضى	۴۳۶	شيعة					بعلمنا
الهداية إلى بلوغ النهاية	ابن حموش	۴۳۷	اهل سنت	بوحنيا	عين	بمرأى متا	بحفظنا	بمرأى متا
النكت و العيون	ماوردی	۴۵۰	اهل سنت		بوحنيا، بحفظنا		بعلمنا، بمرأى متا، بحفظنا	بمرأى متا، بوحنيا، عين المالانکه، عين ماء
التبيان في تفسير القرآن	طوسی	۴۶۰	شيعة	بحفظنا		بمرأى متا، عين المالانکه	بحفظنا	بمرأى متا، عين المالانکه، عين ماء
لطائف الاشارات	قشيري	۴۶۵	اهل سنت	بمرأى متا	بمرأى متا، بحفظنا		بمرأى متا	بمرأى متا، عين المالانکه، عين ماء
الوجيز في تفسير الكتاب العزیز	واحدی	۴۶۸	اهل سنت	بحفظنا	بمحبنتا		بحفظنا	بحفظنا
درج الدرر في تفسير القرآن العظيم	جرجاني	۴۷۱	اهل سنت	بحفظنا	بمرأى متا			
مفردات ألفاظ القرآن	راغب اصفهانی	۵۰۲	اهل سنت		بحفظنا			
تفسير البغوی	بغوی	۵۳۶	اهل سنت	بمرأى متا، بعلمنا، بحفظنا	بمرأى متا		بمرأى متا، بحفظنا	بمرأى متا، بحفظنا، بوحنيا
كشف الاسرار و عدة الابرار	ابوالفضل ميدي	۵۲۰	اهل سنت	بمرأى متا	بمرأى متا	بمرأى متا	بمرأى متا، بعلمنا، بحفظنا	بحفظنا
إيجاز البيان عن معاني القرآن	نیشابوری	۵۲۱	اهل سنت	بحفظنا	بوحنيا، بحفظنا	بحفظنا		بمرأى متا، بوحنيا
خلاصه تفسير ادبی از كشف الاسرار	احمد ميدي	۵۳۰	اهل سنت	عين المالانکه	بمرأى متا	بمرأى متا	بمرأى متا	بمرأى متا
تفسير نسفی	عمر نسفی	۵۳۷	اهل سنت	بمرأى متا	بمرأى متا	بمرأى متا	بمرأى متا، بعلمنا	بمرأى متا، بعلمنا
الكشاف	زمخشري	۵۳۸	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	
المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز	ابن عطيه	۵۴۱	اهل سنت	بحفظنا، عين المالانکه	بعلمنا	بعلمنا	بحفظنا	بحفظنا، عين المالانکه، عين ماء
مجمع البيان في تفسير القرآن	طبرسی	۵۴۸	شيعة	بحفظنا، عين المالانکه	بمرأى متا، بحفظنا	بمرأى متا، بحفظنا، عين المالانکه	بحفظنا	بمرأى متا، بحفظنا، عين المالانکه، عين ماء
روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن	ابوالفتح رازی	۵۵۲	شيعة	عين	عين	عين	بحفظنا	عين
متشابه القرآن و مختلفه	ابن شهر آشوب	۵۸۸	شيعة		بحفظنا			
زاد المسير في علم التفسير	ابن جوزی	۵۹۲	اهل سنت	بمرأى متا، بحفظنا، بعلمنا	بمحبنتا		بحفظنا	بمرأى متا



کتاب	پدیدآور	سال	مذهب	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
المنتخب من تفسیر القرآن و النکت المستخرجة من کتاب التیان	ابن ادریس	۵۹۸	اهل سنت	بحفظنا	بحجتنا، بمرأی مئا	بمرأی مئا، الملائكة		

پیوست ۲. تفاسیر مورد بررسی دوره معاصر به همراه آراء مفسران

کتاب	پدیدآور	سال	مذهب	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
فتح البیان فی مقاصد القرآن	صدیق حسن خان	۱۳۰۷	اهل سنت	بحفظنا	بحجتنا، بمرأی مئا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا، عین الملائكة، عین ماء
مراح لبید	نوی	۱۳۱۶	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
تفسیر قرآن صفی علی شاه	صفی علی شاه	۱۳۱۶	شیعه			بحفظنا		
بیان السعادة فی مقامات العبادة	سلطان علی شاه	۱۳۲۷	شیعه		بحجتنا		بحفظنا	بحفظنا
تفسیر القاسمی	قاسمی	۱۳۳۲	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا		بحفظنا	بحفظنا
تفسیر کابلی	دیوبندی	۱۳۳۹	اهل سنت	بحفظنا				
مقتنیات الدرر	حائری طهرانی	۱۳۴۰	شیعه	بحفظنا، عین الملائكة	بحفظنا	بحفظنا، عین الملائكة، عین الأنبياء	بحفظنا	بحفظنا
تفسیر المنار	رضا	۱۳۵۴	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا			
مناهل العرفان فی علوم القرآن	زرقانی	۱۳۶۷	اهل سنت		بحفظنا			
تفسیر المراغی	مراغی	۱۳۷۱	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا		بحفظنا	بحفظنا
نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن	نهادندی	۱۳۷۱	شیعه	بحفظنا	بحفظنا		بحفظنا	بحفظنا
تیسیر الکریم الرحمن	سعدی	۱۳۷۶	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا		بحفظنا	بحفظنا
تفسیر اثنی عشری	شاه عبد العظیمی	۱۳۸۴	شیعه	بحفظنا، عین الملائكة	بعلمنا		بحفظنا	بحفظنا، عین الملائكة، عین ماء
تفسیر خسروی	خسروانی	۱۳۸۶	شیعه	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
فی ظلال القرآن	قطب	۱۳۸۷	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا		بحفظنا



کتاب	پدیدآور	سال	مذهب	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
تفسیر عاملی	عاملی	۱۳۸۸	شیعه	بحفظنا	عین، بحفظنا	بحفظنا		بحفظنا، عین الملائکه، عین ماء
تفسیر جامع	بروجردی	۱۳۸۸	شیعه				بحفظنا	
التفسیر الواضح	حجازی	۱۳۹۲	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	
تفسیر التحرير و التنوير	ابن عاشور	۱۳۹۳	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
زهرة التفاسیر	ابوزهره	۱۳۹۵	اهل سنت		بحفظنا	بحفظنا		
بیان المعانی	آل غازی	۱۳۹۸	اهل سنت	بمرأى منّا		بمرأى منّا	بحفظنا	بحفظنا
جرعه ای از زلال قرآن	محمدی گلپایگانی	۱۳۹۹	شیعه		بحفظنا			
التفسیر الکاشف	مغنیه	۱۴۰۰	شیعه	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
التفسیر المبین	مغنیه	۱۴۰۰	شیعه	بمرأى منّا				
المیزان فی تفسیر القرآن	طباطبایی	۱۴۰۱	شیعه	بحفظنا	بحفظنا، بمحبّتنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا، عین الملائکه، عین الانبیاء
أوضح التفاسیر	ابن خطیب	۱۴۰۲	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
اعراب القرآن الکریم و بیانه	درویش	۱۴۰۲	اهل سنت	بحفظنا	بمحبّتنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
تفسیر مخزن العرفان	نصرت بیگم	۱۴۰۳	شیعه	بحفظنا		بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
التفسیر الحدیث	دروزه	۱۴۰۴	اهل سنت			بحفظنا	بحفظنا	
روان جاوید در تفسیر قرآن	ثقفی تهرانی	۱۴۰۵	شیعه	بحفظنا				
التفسیر القرآنی للقرآن	خطیب	۱۴۰۵	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا		بحفظنا	
ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن	سبزواری	۱۴۰۹	شیعه	بمرأى منّا	بحفظنا	بمرأى منّا	بحفظنا	بحفظنا
الجديد فی تفسیر القرآن	سبزواری	۱۴۰۹	شیعه	بحفظنا		بحفظنا	بحفظنا	عین الملائکه
الاساس فی التفسیر	حوی	۱۴۰۹	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
اطیب البیان فی تفسیر القرآن	طیب	۱۴۱۲	شیعه	عین الملائکه	بحفظنا		بحفظنا	
الموسوعة القرآنیة	ایباری	۱۴۱۴	اهل سنت	بحفظنا			بحفظنا	
انوار درخشان در تفسیر قرآن	حسینی همدانی	۱۴۱۷	شیعه		بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	عین الملائکه



کتاب	پدیدآور	سال	مذهب	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
تفسیر الشعراوی	شعراوی	۱۴۱۹	اهل سنت	بحفظنا				
الموسوعة القرآنية، خصائص السور	شرف‌الدین	۱۴۲۲	اهل سنت	بحفظنا	بمرأی متا، بحفظنا			
تفسیر القرآن الکریم	شحاته	۱۴۲۳	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا			
التفسیر لکتاب الله المنیر	کریمی	۱۴۲۳	شیعه			بحفظنا		
معارج التفکر و دقائق التدبیر	میدانی	۱۴۲۵	اهل سنت		بحفظنا			
التمهید فی علوم القرآن	معرفت	۱۴۲۷	شیعه	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه	دره	۱۴۲۸	اهل سنت	بحفظنا				
من وحی القرآن	فضل الله	۱۴۳۱	شیعه	بحفظنا		بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
التفسیر الوسیط للقرآن الکریم	طنطاوی	۱۴۳۱	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
الفرقان فی تفسیر القرآن	صادقی تهرانی	۱۴۳۲	شیعه	بعلمنا، بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	
البلاغ فی تفسیر القرآن	صادقی تهرانی	۱۴۳۲	شیعه	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بمحبتنا	بحفظنا
التفسیر المنیر	زحیلی	۱۴۳۶	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
التفسیر الوسیط	زحیلی	۱۴۳۶	اهل سنت		بعلمنا	بحفظنا	بحفظنا	
اعراب القرآن الکریم	شیخلی	۱۴۳۷	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
تفسیر راهنما	هاشمی رفسنجانی	۱۴۳۸	شیعه		بحفظنا			
ایسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر	جزایری	۱۴۳۹	اهل سنت	بمرأی متا	بمرأی متا، بعلمنا	بمرأی متا	بحفظنا	بحفظنا
التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن	عربی	۱۴۴۰	اهل سنت	بعلمنا				
موسوعة القرآن العظیم	حفنی	۱۴۴۰	اهل سنت		بحفظنا			بحفظنا
تفسیر نور	خرم‌دل	۱۴۴۱	شیعه		بحفظنا			
صفوة التفاسیر	صابونی	۱۴۴۲	اهل سنت	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
سیمای صابران در قرآن	قرضاوی	۱۴۴۳	اهل سنت		بحفظنا			
تفسیر نمونه	مکارم شیرازی	۱۴۴۷	شیعه	بحفظنا	بحفظنا			بعلمنا، بحفظنا، عین الملائکه، عین الانبیاء



کتاب	پدیدآور	سال	مذهب	هود ۳۷	طه ۳۹	مؤمنون ۲۷	طور ۴۸	قمر ۱۴
تفسیر کوثر	جعفری	۱۴۴۷	شیعه	بحفظنا				
تفسیر احسن الحدیث	قرشی بنابی	۱۴۴۷	شیعه	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا	بحفظنا
تفسیر علیین	سیدکریمی حسینی	۱۴۴۷	شیعه	بحفظنا	بحفظنا		بمرأی منّا	بحفظنا
تفسیر قرآن مهر	رضایی اصفهانی	۱۴۴۷	شیعه	بحفظنا	بحفظنا			
الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز	دخیل	۱۴۴۷	شیعه	بحفظنا، عین الملائكة		بمرأی منّا، عین الملائكة	بحفظنا	بحفظنا، بمرأی منّا
من هدی القرآن	مدرسی	۱۴۴۷	شیعه			بحفظنا	بعلمنا، عین الانبیاء	بحفظنا، بمحبتنا
التیسیر فی التفسیر للقرآن	زبیدی	۱۴۴۷	شیعه		بعلمنا، بحفظنا، بمحبتنا	بمرأی منّا، عین الملائكة، عین الانبیاء	بحفظنا	بحفظنا، بوحینا
ومضات إعجازية من القرآن	عبیدی	۱۴۴۷	اهل سنت		بحفظنا			
تفسیر نور	قزائی	۱۴۴۷	شیعه		بحفظنا			



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۲. ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۴ق). تفسیر ابن ابی زمنین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
۴. ابن حموش، مکی. (۱۴۲۹ق). الهدایه إلى بلوغ النهایه. شارجه: جامعه الشارقة.
۵. ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). جمهره اللغة. بیروت: دار العلم للملایین.
۶. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰). تفسیر التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۷. ابن عباد، صاحب. (۱۴۱۴ق). المحيط فی اللغة. بیروت: عالم الکتب.
۸. ابن عطیه، عبد الحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۹. ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقایس اللغة. بیروت: دار الفکر.
۱۰. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۱). تفسیر غریب القرآن. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۱۲. ابوالفتح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳. ابوذر قلمونی، عبدالمنعم بن حسین. (۱۴۳۰ق). ماذا تعرف عن الله؟. بی جا: مکتبه الصفاء.
۱۴. ابوزهره، محمد. (بی تا). زهرة التفاسیر. بیروت: دار الفکر.
۱۵. ابوعبیده، معمر بن مثنی. (۱۳۸۱ق). مجاز القرآن. قاهره: مکتبه الخانجی.
۱۶. ابومسلم اصفهانی، محمد بن بحر. (۲۰۰۹م). موسوعة تفاسیر المعتزلة. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. اخوان مقدم، زهره؛ نبوی، سید مجید؛ سعادت، راضیه. (۱۳۹۹ش). بررسی تطبیقی اقسام توحید و مسئله رؤیت خدا از منظر علامه طباطبائی و شنقیطی. نشریه مطالعات تفسیر تطبیقی، پیاپی ۹، ص ۲۷-۹.
۱۸. اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ق). مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلیین. ویسبادن: دار فرانز شتایز.
۱۹. آل غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. دمشق: مطبعة الترقی.
۲۰. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۹ش). تاریخ تفسیر قرآن کریم [جزوه درسی]. تهران: انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع).
۲۲. تستری، سهل بن عبدالله. (۱۴۲۳ق). تفسیر التستری. بیروت: دار الکتب العلمیه.



۲۳. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). **شرح المقاصد**. قم: شریف رضی.
۲۴. تیمی، یحیی بن سلام. (۱۴۲۵ق). **تفسیر یحیی بن سلام**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). **الکشف و البیان**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸). **روان جاوید در تفسیر قرآن مجید**. تهران: برهان.
۲۷. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (۱۴۳۰ق). **درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم**. امان: دار الفکر.
۲۸. جزایری، ابوبکر جابر. (۱۴۱۶ق). **أیسر التفاسیر لکلام العلی الکبیر**. مدینه منوره: مکتبة العلوم والحکم.
۲۹. حائری طهرانی، علی. (۱۳۳۸ش). **مقتنیات الدرر**. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۰. حجازی، محمد محمود. (۱۴۱۳ق). **التفسیر الواضح**. بیروت: دار الجیل.
۳۱. حسن زاده، مهدی؛ رثوف، سید حمیدرضا. (۱۳۹۶ش). **تجسیم مقاتل بن سلیمان در ترازوی نقد پژوهشنامه کلام**. ۴ (۶)، ص. ۷۱-۹۲.
۳۲. حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ق). **انوار درخشان در تفسیر قرآن**. تهران: لطفی.
۳۳. حوی، سعید. (۱۴۲۴ق). **الأساس فی التفسیر**. قاهره: دار السلام.
۳۴. خسروانی، علیرضا. (۱۳۹۰ش). **تفسیر خسروی**. تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۳۵. خطیب، عبدالکریم. (۱۴۲۴ق). **التفسیر القرآنی للقرآن**. بیروت: دار الفکر العربی.
۳۶. دروزه، محمد عزة. (۱۴۲۱ق). **التفسیر الحدیث**. بیروت: دار الغرب الإسلامی.
۳۷. درویش، محی الدین. (۱۴۱۵ق). **إعراب القرآن الکریم و بیانه**. حمص: الارشاد.
۳۸. دره، محمد علی طه. (۱۴۳۰ق). **تفسیر القرآن الکریم و إعرابه و بیانه**. بیروت: دار ابن کثیر.
۳۹. دمیجی، خالد بن عبدالله. (۱۴۳۱ق). **آیات العقيدة التي قد یوهم ظاهرها التعارض**. ریاض: دار الفضیلة.
۴۰. دینوری، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۴ق). **الواضح فی تفسیر القرآن الکریم**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۴۱. ذهبی، محمد حسین. (بی تا). **التفسیر و المفسرون**. قاهره: مکتبة وهبة.
۴۲. رضا، محمد رشید. (۱۴۱۴ق). **تفسیر المنار**. بیروت: دار المعرفة.
۴۳. زبیدی، ماجد ناصر. (۱۴۲۸ق). **التیسیر فی التفسیر للقرآن بروایة أهل البيت**. بیروت: دار المحجة البیضاء.
۴۴. زحیلی، وهبة. (۱۴۱۱ق). **التفسیر المنیر فی العقيدة و الشریعة و المنهج**. دمشق: دار الفکر.
۴۵. زحیلی، وهبة. (۱۴۲۲ق). **التفسیر الوسیط**. دمشق: دار الفکر.
۴۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف**. بیروت: دار الکتب العربی.
۴۷. زید بن علی. (۱۴۱۲ق). **تفسیر الشہید زید بن علی**. بیروت: الدار العالمیة.
۴۸. سبحانی، جعفر. (بی تا). **أصول الحدیث و أحكامه فی علم الدراية**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۹. سبزواری، محمد. (۱۴۱۹ق). **إرشاد الأذهان إلى تفسیر القرآن**. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۵۰. سبزواری، محمد. (۱۴۰۶ق). **الجديد فی تفسیر القرآن المجید**. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.



۵۱. سقاف، علوی بن عبدالقادر. (۱۴۲۶ق). صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة. رياض: دار الهجرة.
۵۲. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. (۱۴۰۸ق). بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۵۳. سلمی، محمد بن حسین. (۱۳۶۹ش). حقائق التفسیر. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵۴. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی. بیروت: دار الفکر.
۵۵. سیدکریمی حسینی، عباس. (۱۳۸۲ش). تفسیر علین. قم: اسوه.
۵۶. شاه عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳ش). تفسیر اثنی عشری. تهران: میقات.
۵۷. شحاته، عبدالله محمود. (۱۴۲۱ق). تفسیر القرآن الکریم. قاهره: دار غریب.
۵۸. شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۶ق). تلخیص البیان فی مجازات القرآن. بیروت: دار الأضواء.
۵۹. شعراوی، محمد متولی. (۱۹۹۱م). تفسیر الشعراوی. بیروت: اخبار الیوم.
۶۰. شمخی، مینا؛ ساکی، نانسی. (۱۳۹۹ش). رؤیت خدا در پرتو آیات و روایات با تأکید بر نظر متکلمان و عرفا. نشریه عرفان اسلامی، پیاپی ۶۶، ص. ۸۹-۱۰۸.
۶۱. شمخی، مینا. (۱۳۹۱ش). مکاتب ظاهرگرا در تفسیر قرآن. پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، (۱)، ص. ۹۵-۱۱۶.
۶۲. شیخلی، بهجت عبدالواحد. (۱۴۲۷ق). إعراب القرآن الکریم. بیروت: دار الفکر.
۶۳. صابیونی، محمد علی. (۱۴۲۱ق). صفوة التفاسیر. بیروت: دار الفکر.
۶۴. صدیق حسن خان، محمد صدیق. (۱۴۲۰ق). فتح البیان فی مقاصد القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۶۵. صفرزاده، مهرداد؛ حیاتی، سمیرا؛ شورجه، عبدالحسین. (۱۳۹۵ش). بررسی صفات خبری اعضا و جوارح داشتن خداوند در تفاسیر فریقین. فصلنامه تخصصی تفسیر، علوم قرآن و حدیث، ۸(۳۱)، ص. ۷-۳۹.
۶۶. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۱۱ق). تفسیر القرآن العزیز. بیروت: دار المعرفة.
۶۷. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۶۸. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر. اربد: دار الکتب الثقافی.
۶۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۷۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۷۱. طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷۲. طیب، عبدالحسین. (۱۳۶۹ش). أطيّب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: اسلام.
۷۳. عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰ش). تفسیر عاملی. تهران: کتابفروشی صدوق.
۷۴. عربی، محمد غازی. (۱۴۲۶ق). التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم. دمشق: دار البشائر.
۷۵. فضل الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک.



۷۶. قاسمی، جمال‌الدین. (۱۴۱۸ق). **محاسن التأویل**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۷۷. قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی‌تا). **متشابه القرآن**. قاهره: مکتبه دار التراث.
۷۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۲۰۰۰م). **لطائف الإشارات**. قاهره: هیئة المصریة العامة للكتاب.
۷۹. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.
۸۰. قیسی، قاسم. (۱۳۸۵ق). **تاریخ التفسیر**. بغداد: مطبعة المجمع العلمی العراقی.
۸۱. کرمی، محمد. (۱۴۰۲ق). **التفسیر لكتاب الله المنیر**. قم: علمیة.
۸۲. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). **تأویلات أهل السنة**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۳. مارذینی، فاطمه. (۱۴۳۰ق). **التفسیر و المفسرون**. دمشق: بیت الحکمة.
۸۴. ماوردی، علی بن محمد. (بی‌تا). **النکت و العیون**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۸۵. محتسب، عبدالمجید عبدالسلام. (۱۴۰۲ق). **اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن**. عمان: مکتبه النهضة الاسلامیة.
۸۶. محمدی گلپایگانی، ابوالقاسم. (۱۳۸۰ش). **جرعه‌ای از زلال قرآن**. قم: بوستان کتاب.
۸۷. مدرسی، سید محمدتقی. (۱۴۱۹ق). **من هدی القرآن**. تهران: دار محبی الحسین.
۸۸. مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار الفکر.
۸۹. مصطفی، ابراهیم؛ زیات، احمد؛ عبدالباقر، حامد؛ نجار، محمد. (بی‌تا). **المعجم الوسیط**. اسکندریه: دار الدعوة.
۹۰. معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹ش). **تفسیر و مفسران**. (ترجمه جمعی از مترجمان). قم: التمهید.
۹۱. معرفت، محمدهادی. (۱۴۲۹ق). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: التمهید.
۹۲. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). **تفسیر مقاتل بن سلیمان**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹۳. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۹۴. میدانی، عبدالرحمن حسن. (۱۳۶۱ش). **معارج التفکر و دقائق التدبر**. دمشق: دار القلم.
۹۵. نکونام، جعفر؛ محمدفام، سجاد. (۱۳۹۶ش). **تحلیل تحول آراء تفسیری مفسران بر اساس مفهوم گفتمان. پژوهش دینی، شماره ۳۴، ص. ۴۵-۶۴.**
۹۶. نوپا، پل. (۱۳۷۳ش). **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**. (ترجمه اسماعیل سعادت). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹۷. نهاوندی، محمد. (۱۳۸۶ش). **نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسة البعثة.
۹۸. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق). **الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز**. بیروت: دار القلم.
۹۹. هوارى، هود بن محکم. (۱۴۲۶ق). **تفسیر کتاب الله العزیز**. بی‌جا: دار البصائر.
۱۰۰. یزیدی، عبدالله بن یحیی. (۱۴۰۵ق). **غریب القرآن و تفسیره**. بیروت: عالم الکتب.
۱۰۱. یوسف، عبدالسلام. (۱۴۴۲ق). **علم التفسیر (تاریخه، أصوله، مناهجه)**. استانبول: سون‌چاغ آکادمی.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥusayn ibn 'Alī. (1988). Rawḍ al-jinān wa rūḥ al-jinān fī tafsīr al-Qur'ān [The garden of the soul and the spirit of the soul in Qur'anic exegesis]. Mashhad: Āstān Quds Raḍawī. [In Persian]
2. Abū Dharr al-Qalamūnī, 'Abd al-Mun'im ibn Ḥusayn. (2009). Mādhā ta'rif 'an Allāh? [What do you know about God?]. n.p.: Maktabat al-Ṣafā. [In Arabic]
3. Abū Muslim al-Iṣfahānī, Muḥammad ibn Baḥr. (2009). Mawsū'at tafāsīr al-mu'tazilah [Encyclopedia of Mu'tazilite exegeses]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
4. Abū 'Ubaydah, Ma'mar ibn al-Muthannā. (1961). Majāz al-Qur'ān [The figurative expressions of the Qur'an]. Cairo: Maktabat al-Khānjī. [In Arabic]
5. Abū Zahrah, Muḥammad. (n.d.). Zahrat al-tafāsīr [The blossom of exegeses]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
6. Akhavān-Moqaddam, Zahra, Nabavī, Sayyid Majīd, & Sa'ādatī, Rāḍīyeh. (2020). A comparative study of the categories of tawḥīd and the issue of the beatific vision from the perspective of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī and al-Shinqīṭī. Journal of Comparative Tafsīr Studies, 9, 9–27. [In Persian]
7. Āl Ghāzī, 'Abd al-Qādir. (1963). Bayān al-ma'ānī [Clarification of meanings]. Damascus: Maṭba'at al-Taraqqī. [In Arabic]
8. Al-Ash'arī, 'Alī ibn Ismā'īl. (1980). Maqālāt al-islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn [The doctrines of the Islamic sects and the differences among worshippers]. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. [In Arabic]
9. Al-Baghawī, Ḥusayn ibn Mas'ūd. (2000). Ma'ālim al-tanzīl [Landmarks of revelation]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
10. Al-Jazā'irī, Abū Bakr Jābir. (1995). Aysar al-tafāsīr li kalām al-'Alī al-kabīr [The easiest exegesis of the words of the exalted God]. Medina: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikm. [In Arabic]
11. Al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān. (2010). Daraj al-durar fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm [The step of jewels in the exegesis of the magnificent Qur'an]. Amman: Dār al-Fikr. [In Arabic]
12. Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. (n.d.). Tafsīr al-Marāghī [Exegesis of al-Marāghī]. Beirut:



Dār al-Fikr. [In Arabic]

13. Al-Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2005). Tāwīlāt ahl al-sunnah [Interpretations of the people of the Sunnah]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
14. Al-Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad. (n.d.). Al-nukat wa al-'uyūn [Points and sources]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
15. Al-Qāsimī, Jamāl al-Dīn. (1997). Maḥāsīn al-tāwīl [The beauties of interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
16. Al-Qaysī, Qāsim. (1965). Tārīkh al-tafsīr [History of exegesis]. Baghdad: Maṭba'at al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī. [In Arabic]
17. Al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin. (2000). Laṭā'if al-ishārāt [Subtle points of allusions]. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah li al-Kitāb. [In Arabic]
18. Al-Taftāzānī, Sa'd al-Dīn. (1988). Sharḥ al-maqāṣid [Commentary on the objectives]. Qom: Sharīf Razī Publishing. [In Arabic]
19. Al-Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad. (2001). Al-kashf wa al-bayān [Revelation and elucidation]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
20. Al-Tīmī, Yaḥyā ibn Salām. (2005). Tafsīr Yaḥyā ibn Salām [The exegesis of Yaḥyā ibn Salām]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
21. Al-Tustarī, Sahl ibn 'Abd Allāh. (2004). Tafsīr al-Tustarī [The exegesis of al-Tustarī]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
22. Al-Wāḥidī, 'Alī ibn Aḥmad. (1994). Al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz [The concise exegesis of the noble book]. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
23. Al-Yazīdī, 'Abd Allāh ibn Yaḥyā. (1985). Gharīb al-Qur'ān wa tafsīruh [The rare words of the Qur'an and their exegesis]. Beirut: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic]
24. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1987). Al-kashshāf [The revealer]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
25. 'Āmilī, Ibrāhīm. (1981). Tafsīr 'Āmilī ['Āmilī exegesis]. Tehran: Ketābfurūshī Ṣaduq. [In Persian]
26. 'Arābī, Muḥammad Ghāzī. (2005). Al-tafsīr al-ṣūfī al-falsafī li al-Qur'ān al-karīm [The philosophical Sufi exegesis of the noble Qur'an]. Damascus: Dār al-Bashā'ir. [In Arabic]
27. Damījī, Khālīd ibn 'Abd Allāh. (2011). Āyāt al-'aqidah allatī qad yuwahhim zhāhiruhā al-ta'āruḍ [Verses of creed that may seem contradictory on the surface]. Riyadh: Dār al-Fiḍlah. [In Arabic]



28. Darreh, Muḥammad 'Alī Ṭahā. (2010). Tafsīr al-Qur'ān al-karīm wa i'rābuh wa bayānah [Exegesis, syntax, and explanation of the Qur'an]. Beirut: Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]
29. Darwazeh, Muḥammad 'Izzah. (2000). Al-tafsīr al-ḥadīth [The modern exegesis]. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī. [In Arabic]
30. Darwish, Muḥyī al-Dīn. (1995). I'rāb al-Qur'ān al-karīm wa bayānah [Syntax and explanation of the Qur'an]. Ḥimṣ: al-Irshād. [In Arabic]
31. Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. (n.d.). Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn [Exegesis and exegetes]. Cairo: Maktabat Wahbah.
32. Dīnūrī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. (2005). Al-wāḍiḥ fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm [The clear in exegesis of the noble Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
33. Faḍl Allāh, Muḥammad Ḥusayn. (1998). Min waḥy al-Qur'ān [From the revelation of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
34. Ḥā'irī Tehrānī, 'Alī. (1959). Maqtanīyāt al-durar [Selections of jewels]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
35. Ḥasan Zādeh, Mehdī, & Rāūf, Sayyid Ḥamīd Rezā. (2017). Anthropomorphism in Muqātil ibn Sulaymān: A critical assessment. Journal of Kalām Studies, 4(6), 71–92. [In Persian]
36. Ḥawwā, Sa'īd. (2005). Al-asās fī al-tafsīr [The foundation in exegesis]. Cairo: Dār al-Salām. [In Arabic]
37. Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. (1993). Al-tafsīr al-wāḍiḥ [The clear exegesis]. Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]
38. Ḥusaynī Hamedānī, Muḥammad. (1984). Anwār al-darakhshān dar tafsīr al-Qur'ān [The shining lights in Qur'anic exegesis]. Tehran: Luṭfī. [In Persian]
39. Hūwārī, Hūd ibn Muḥakkam. (2005). Tafsīr kitāb Allāh al-'azīz [Exegesis of the noble book of God]. n.p.: Dār al-Baṣā'ir. [In Arabic]
40. Ibn 'Abbād (Ṣāḥib ibn 'Abbād). (1993). Al-muḥiṭ fī al-lughah [The comprehensive dictionary in language]. Beirut: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic]
41. Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (1998). Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm [Exegesis of the magnificent Qur'an]. Riyadh: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz. [In Arabic]
42. Ibn Abī Zamanīn, Muḥammad ibn 'Abd Allāh. (2003). Tafsīr Ibn Abī Zamanīn [The exegesis of Ibn Abī Zamanīn]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]



43. Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Rahmān ibn 'Alī. (2001). Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr [Provisions for the journey in the science of exegesis]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
44. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1999). Al-taḥrīr wa al-tanwīr [Verification and enlightenment]. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
45. Ibn 'Aṭīyyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib. (2001). Al-muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz [The concise and precise commentary on the noble book]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
46. Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1987). Jamharat al-lughah [The comprehensive lexicon]. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn. [In Arabic]
47. Ibn Fāris, Aḥmad. (1979). Mu'jam maqāyīs al-lughah [Dictionary of linguistic roots and measures]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
48. Ibn Ḥammūsh, Makki. (2008). Al-hidāyah ilā bulūgh al-nihāyah [Guidance toward attaining the ultimate goal]. Sharjah: University of Sharjah. [In Arabic]
49. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). Lisān al-'Arab [The tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
50. Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim. (1990). Tafsīr gharīb al-Qur'ān [Exegesis of the uncommon vocabulary of the Qur'an]. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]
51. Karīmī, Muḥammad. (1982). Al-tafsīr li kitāb Allāh al-munīr [Exegesis of the enlightening book of God]. Qom: 'Ilmiyyah. [In Arabic]
52. Khaṭīb, 'Abd al-Karīm. (2005). Al-tafsīr al-qur'ānī lil-Qur'ān [The Qur'anic exegesis of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī. [In Arabic]
53. Khosrowānī, 'Alī Reżā. (2011). Tafsīr Khosrowī [Khosrowī exegesis]. Tehran: Ketābfurūshī Islāmīyeh. [In Persian]
54. Makārem Shīrāzī, Nāṣir. (1992). Tafsīr nimūnah [The exemplary exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
55. Mardīnī, Fātimah. (2009). Al-tafsīr wa al-mufasssīrūn [Exegesis and exegetes]. Damascus: Bayt al-Ḥikmah. [In Arabic]
56. Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (2000). Tafsīr wa mufasssīrān [Exegesis and exegetes]. Qom: Mu'assasat al-Tamhīd. [In Persian]
57. Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (2008). Al-tamhīd fī 'ulūm al-Qur'ān [Introduction to the sciences of the Qur'an]. Qom: Mu'assasat al-Tamhīd. [In Arabic]



58. Mīdānī, 'Abd al-Rahmān Ḥasan. (1982). Ma'ārij al-tafakkur wa daqā'iq al-tadabbur [Stages of reflection and subtleties of contemplation]. Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]
59. Mudarrisī, Muḥammad Taqī. (1998). Min hudā al-Qur'ān [From the guidance of the Qur'an]. Tehran: Dār Muḥibbī al-Ḥusayn. [In Arabic]
60. Muḥammadī Golpāygānī, Abū al-Qāsim. (2001). Jor'ah-i az zalāl-e Qur'ān [A draught from the pure Qur'an]. Qom: Būstān-e Ketāb Qom. [In Persian]
61. Muḥtasib, 'Abd al-Majīd 'Abd al-Salām. (1982). Ittijāhāt al-tafsīr fī al-'aṣr al-rāhin [Trends in contemporary exegesis]. Amman: Maktabat al-Nahḍah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
62. Muqātil ibn Sulaymān. (2002). Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān [Exegesis of Muqātil ibn Sulaymān]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
63. Muṣṭafā, Ibrāhīm, al-Zayyāt, Aḥmad, 'Abd al-Qādir, Ḥāmid, & al-Najjār, Muḥammad. (n.d.). Al-mu'jam al-wasīṭ [The intermediate lexicon]. Alexandria: Dār al-Da'wah. [In Arabic]
64. Nahāvandī, Muḥammad. (2007). Nafaḥāt al-Rahmān fī tafsīr al-Qur'ān [The breezes of the merciful in Qur'anic exegesis]. Qom: Mu'assasat al-Bi'thah. [In Arabic]
65. Nekūnām, Ja'far, & Moḥammadfām, Sajjād. (2017). An analysis of the transformation of exegetical views based on the concept of discourse. Religious Research Journal, 34, 45–64. [In Persian]
66. Nuyā, Paul. (1994). Qur'ānic exegesis and mystical language (Ismā'īl Sa'ādat, Trans.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
67. Pākatchī, Aḥmad. (2010). Tārīkh tafsīr al-Qur'ān al-karīm [History of Qur'anic exegesis]. Tehran: Student Scientific Association, Faculty of Theology, Imam Sādeq University. [In Persian]
68. Qāḍī 'Abd al-Jabbār ibn Aḥmad. (n.d.). Mutashābih al-Qur'ān [The ambiguous verses of the Qur'an]. Cairo: Maktabat Dār al-Turāth. [In Arabic]
69. Quṭb, Sayyid. (2004). Fī ḡilāl al-Qur'ān [In the shade of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
70. Riḍā, Muḥammad Rashīd. (1993). Tafsīr al-Manār [Exegesis of al-Manār]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]



71. Šābūnī, Muḥammad 'Alī. (2000). *Šafwat al-tafāsīr* [The selected exegeses]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
72. Sabzawārī, Muḥammad. (1987). *Al-jadīd fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd* [The new in the exegesis of the glorious Qur'an]. Beirut: Dār al-Ta'āruf li al-Maṭbū'āt. [In Arabic]
73. Sabzawārī, Muḥammad. (1998). *Irshād al-adhhān ilā tafsīr al-Qur'ān* [Guiding the minds toward Qur'anic exegesis]. Beirut: Dār al-Ta'āruf li al-Maṭbū'āt. [In Arabic]
74. Šadīq Ḥasan Khān, Muḥammad Šadīq. (2000). *Faṭḥ al-bayān fī maqāṣid al-Qur'ān* [Opening the explanation on the objectives of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
75. Safarzādeh, Mehrdād, Ḥayātī, Samīrah, & Shūrcheh, 'Abd al-Ḥusayn. (2016). A study of the attribute-related limbs and organs of God in the exegeses of the two sects. *Quarterly Journal of Tafsīr, Qur'anic and Hadith Sciences*, 8(31), 7–39. [In Persian]
76. Salmī, Muḥammad ibn Ḥusayn. (1990). *Ḥaqā'iq al-tafsīr* [The truths of exegesis]. Tehran: Markaz Nashr-e Dāneshgāhī. [In Persian]
77. Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad. (1995). *Tafsīr al-Samarqandī* [The exegesis of Samarqandī]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
78. Šan'ānī, 'Abd al-Razzāq ibn Hammām. (1991). *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīz* [Exegesis of the noble Qur'an]. Beirut: Dār al-Ma'rīfah. [In Arabic]
79. Saqafi Tehrānī, Muḥammad. (2019). *Ravān-e jāvid dar tafsīr-e Qur'ān-e majīd* [The eternal soul in the exegesis of the glorious Qur'an]. Tehran: Borhān. [In Persian]
80. Saqqāf, 'Alawī ibn 'Abd al-Qādir. (2005). *Šifāt Allāh 'azza wa jalla al-wāridah fī al-kitāb wa al-sunnah* [The attributes of God as presented in the Qur'an and Sunnah]. Riyadh: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
81. Sayyid Karīmī Ḥusaynī, 'Abbās. (2003). *Tafsīr 'Alīyīn* [Exegesis of 'Alīyīn]. Qom: Osveh. [In Persian]
82. Shāh 'Abdul'Azīmī, Ḥusayn. (1984). *Tafsīr ithnā 'asharī* [Twelver exegesis]. Tehran: Miqāt. [In Persian]
83. Shaḥāteh, 'Abd Allāh Maḥmūd. (2000). *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm* [Exegesis of the noble Qur'an]. Cairo: Dār Gharīb. [In Arabic]
84. Shamkhī, Mīnā. (2012). Literalist schools in Qur'anic exegesis. *Researches in Qur'anic Linguistics*, 1(1), 95–116. [In Persian]



99. Zubaydī, Mājid Nāṣir. (2007). Al-taysīr fī al-tafsīr li al-Qur'ān bi-riwāyat ahl al-bayt [Facilitation in Qur'anic exegesis according to the narration of ahl al-bayt]. Beirut: Dār al-Mihjah al-Bayḍā'. [In Arabic]
100. Zuḥaylī, Wahbah. (1990). Al-tafsīr al-munīr fī al-'aqīdah wa al-sharī'ah wa al-manhaj [The enlightening exegesis in creed, law, and methodology]. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
101. Zuḥaylī, Wahbah. (2001). Al-tafsīr al-wasīṭ [The medium exegesis]. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic].



A Critical Reexamination of Scientific Interpretations of the Verses on Human Creation: Critique of the Exegetical Views of ‘Abdul ‘Alī Bāzargān, Ḥasan Yūsifi Eshkavarī, and ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn

Hamid Aryan ¹ | Mohammad Javad Saqqayi-Biria ²

1. Associate Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: aryan@iki.ac.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Exegesis and Quranic Sciences, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran. Email: mjbiria@iki.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 1 September 2025
Revised: 8 October 2025
Accepted: 27 October 2025
Available Online: 1 November 2025

Keywords:
Scientistic Muslims;
Interpretation of the
Verses on Human
Creation; Exegetical
Errors; ‘Abdul ‘Alī
Bāzargān; Ḥasan Yūsifi
Eshkavarī; ‘Abd al-Ṣabūr
Shāhīn.



Abstract

Proper interpretation of the *Quran* follows principles, rules, and a systematic method whose application leads to discovering God's intended meaning of the verses. Some scientifically inclined Muslim scholars, driven by religious and scientific motives, have engaged in the interpretation of *Quranic* verses concerning the creation of the world and humanity. This article examines and critiques the exegetical interpretations of three such figures—‘Abdul ‘Alī Bāzargān, Ḥasan Yūsifi Eshkavarī, and ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn—regarding the verses on human creation, and through these critiques reveals the validity of their interpretive logic and method. The research employs a library-based method for data collection and a descriptive-analytical-critical approach for analyzing and evaluating the exegetical views of these three scholars. By exposing the methodological and epistemological errors in their interpretations, the study also points to the correct way of interpreting those verses within the critiques. The findings indicate commonalities in their exegetical interpretations and similar errors in their interpretive methods. Each of their interpretations of the verses on human creation contains numerous errors. Many of these interpretations suffer from methodological weaknesses, including invalid lexicography, neglect of the interrelation between verses, and weak synthesis of the indicative meanings of the verses. Another error is that their interpretations are often based on prejudice; by assuming the theory of the evolution of species as certain, they have sought their desired meaning from the verses on human creation and imposed their presuppositions on those verses instead of relying on valid exegetical criteria.

Cite this article: Aryan, H.; Saqqayi-Biria, M.J. (2026). A Critical Reexamination of Scientific Interpretations of the Verses on Human Creation: Critique of the Exegetical Views of ‘Abdul ‘Alī Bāzargān, Ḥasan Yūsifi Eshkavarī, and ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn. *Quranic Doctrines*, 23(43), 201-234. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7407.2635>



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



Extended Abstract

Introduction

The interpretation of Quranic verses follows specific rules, and failure to observe them undermines valid and reliable exegesis. This problem is more pronounced in the interpretation of verses related to natural phenomena. Muslim scholars with a scientific orientation, by imposing scientific findings on the Quran, are more susceptible to such errors. This research examines the exegetical interpretations of three scientifically inclined Muslim scholars—‘Abdul ‘Alī Bāzargān, Ḥasan Yūsifī Eshkavarī, and ‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn—concerning the verses on human creation and critiques them methodologically and substantively.

The aim is to critically assess the methodological and epistemological aspects of these three exegetes’ interpretations of the human creation verses and to present the correct method of interpreting those verses. Previous related research includes: the article “Scientific Muslims and Their Methodological Errors in Interpreting the Quran: A Case Study of the Works of Saḥābī, ‘Amr Sharīf, and Maḥdī Bāzargān on the Verses of Human Creation” (Mīqānī & Ārīān, 2023); the textbook *Lessons in Refuting Quranic Doubts* (Īrāvanī, 2022, pp. 191–194); *Quranic Sciences 1–3* (Miṣbāḥ Yazdī, 2019, pp. 335–343); *A Word Regarding the Creation of Man* (idem); *The Creation of Man in the Quran* (Ārīān et al., 2016, pp. 284–291); *Tafsīr al-Mīzān* (Ṭabāṭabā’ī, 1991, vol. 16, pp. 255–260); and *Tafsīr-i Nimūnah* (Makārim Shīrāzī et al., 1992, vol. 11, pp. 86–89). These works have generally critiqued the interpretive arguments of scientific scholars or some of them.

Given the volume of critical research on the Quranic works of scientific Muslim scholars—especially regarding human creation verses—is insufficient for representing the shortcomings of those works, and because most existing critical evaluations focus on scholars other than the three discussed here, the necessity of this study is evident. This article is intended for researchers in Quranic hermeneutics and those interested in Quranic anthropology.

Method

This study is library-based, and its scope is limited to the three mentioned scientific Muslim scholars. The method is descriptive-analytical-interpretive, which is suitable for critiquing the exegetical interpretations of scientific Muslims. Accordingly, to address the problem, the study first describes and analyzes the exegetical interpretations of the three scholars regarding the verses on human creation, then identifies the shortcomings in their interpretive methods and points to the correct interpretation of those verses.

The overall approach is interpretive and critical, aligned with the goal of diagnosing the harms of scientific interpretations of the Quran. Research sources include books, articles, and some oral lectures (podcasts). Data collection was organized by extracting examples of these scholars’ exegetical interpretations. The research steps are: 1. collecting and describing examples of their interpretations; 2. analyzing the evidence for these interpretations from



their own works; 3. evaluating these analyses against exegetical rules; 4. identifying their methodological errors and presenting the correct method of interpretation.

Because this research focuses on methodological critique of their exegetical interpretations—an exploratory study—hypothesis formation was not possible.

Results

The findings indicate a kind of commonality in the exegetical interpretations of these scholars regarding the Quranic verses on human creation and, consequently, similar errors in their interpretive methods. Many of these interpretations suffer from methodological weaknesses, including invalid semantic analysis of Quranic terms, neglect of the thematic and semantic connection between verses, and evident weakness in synthesizing the indicative meanings of the verses. Another error is that their interpretations are based on prejudice. By assuming the Darwinian theory of the evolution of species as certain, they have sought their desired meaning from the verses on human creation and imposed their presuppositions on those verses instead of relying on valid exegetical criteria.

Conclusions

The results are presented in two parts: critiques specific to each of the three scientific scholars, and their common errors.

Three exegetical interpretations of ‘Abdul ‘Alī Bāzargān on human creation verses were reported and examined. In his first interpretation, Bāzargān denied that Adam (peace be upon him) is the “father of humanity” (abū al-bashar) based on Q3:33. In the second, he suggested the possibility of the evolutionary creation of the first human based on Q2:29. In the third, he used Q24:45 to depict the stages of evolution from water to crawling, bipedal, and quadrupedal creatures.

The flaw in the first interpretation is that although the phrase “abū al-bashar” does not appear in the Quran, its concept is present in the expression “abawaykum” (your two fathers), which indicates the genealogical connection between Adam and present-day humans. The second interpretation is also incorrect because the purpose of creation mentioned in that verse has no bearing on the modality of human creation. In the third interpretation, the conjunction “wa” (and) does not indicate chronological order, and the order mentioned in the verse is incompatible with the idea of evolution.

An examination of Ḥasan Yūsifī Eshkavarī’s view shows that he also leans toward the evolutionary creation of Adam and considers the creation of Adam from clay as a metaphorical expression. He cites Q15:29 and Q38:72 and considers evolutionary creation possible. However, his evidence is flawed; neither instantaneous nor evolutionary creation can be preferred without clear evidence from these two verses. The theory of evolution cannot serve as a criterion for interpreting the verses, and creation from clay is rationally plausible.

‘Abd al-Ṣabūr Shāhīn, in his interpretations, distinguishes between “bashar” and “insān” and rationalizes the Quranic concept of “taswīyah” (proportioning) of Adam to bring it closer to evolutionary theory. In critiquing his claims, it can be said that the verse is silent about the duration of time, and Shāhīn, based solely on presuppositions aligned with evolution, has stretched this duration to millions of years. Given Quranic verses such as Q3:59, this



verse also allows two possibilities, and the theory of evolution does not have the authority to privilege one over the other.

The common errors of these three scholars are: 1. methodological weakness in correctly deriving meaning from the verses; 2. reliance on ambiguous elements such as the conjunction “thumma,” the temporal particle “idhā,” and the meanings of verb forms; 3. falling into the trap of subjective interpretation (tafsīr bi al-rāy) by clinging to their scientific prejudices. A clear example of this is their firm belief in the evolutionary theory of human creation while ignoring all Quranic verses that contradict it.

Author Contributions

The authors contributed equally to the various stages of this research, including conceptualization, theoretical framework, data analysis, and draft writing.

Data Availability Statement

In some cases, sources are accessible in specialized libraries. Some of the exegetical views of the aforementioned individuals are available on their websites or podcasts.

Acknowledgements

This research is derived from the course “Creation of Man” taught by Dr. Hamid Aryan in the PhD program at the Imam Khomeini Educational and Research Institute. We extend our sincere gratitude for his dedicated efforts and for agreeing to supervise this article.

Ethical Considerations

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

Funding

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

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest that could have influenced the outcome of this research.

Declaration on the Use of AI Tools

No artificial intelligence tools were used during the research process of this article. However, after completing the manuscript, the authors used ChatGPT to assist in editing and translating the extended abstract. They have reviewed and edited the output and take full responsibility for the content of the published work.



بازخوانی انتقادی تفسیرهای علم‌گرایانه از آیات آفرینش انسان؛

نقد برداشت‌های تفسیری عبدالعلی بازرگان، حسن یوسفی اشکوری و عبدالصبور شاهین

✉ حمید آریان^۱ | محمدجواد سقایی بی‌ریا^۲

۱. دانشیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: aryan@iki.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه تفسیر و علوم قرآن، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: mjbiria@iki.ac.ir

چکیده

تفسیر صحیح قرآن تابع اصول، قواعد و روش ضابطه‌مندی است که به‌کارگیری و رعایت آن‌ها به کشف معنای مراد خداوند از آیات منتهی می‌گردد. برخی از دانشوران علم‌گرای مسلمان، با انگیزه‌های دینی و علمی، به تفسیر قرآن در آیات ناظر به خلقت پدیده‌های جهان و انسان دست زده‌اند. مقاله حاضر به بررسی و نقد برداشت‌های تفسیری سه تن از آنان به اسامی عبدالعلی بازرگان، حسن یوسفی اشکوری و عبدالصبور شاهین، از آیات آفرینش انسان می‌پردازد و از خلال این نقدها، اعتبار منطق و روش تفسیری آن‌ها را نیز آشکار می‌کند. این پژوهش در گردآوری اطلاعات، از شیوه کتابخانه‌ای و در تحلیل و داوری آرای تفسیری آن سه تن، از روش توصیفی-تحلیلی. انتقادی بهره برده است و با آشکار کردن خطاهای روشی و معرفتی برداشت‌های تفسیری آنان، به روش تفسیر صحیح آن آیات در ضمن نقدها نیز اشاره می‌کند. یافته‌های پژوهش حاکی از وجود اشتراک در برداشت‌های تفسیری و خطاهای مشابه در روش تفسیری آنان است. برداشت‌های تفسیری هر یک از آنان از آیات آفرینش انسان دارای خطاهای متعددی است. بسیاری از این برداشت‌ها دچار ضعف روش شناختی اند که لغت‌شناسی نامعتبر، غفلت از ارتباط آیات با یکدیگر و ضعف در جمع دلالتی آیات بخشی از آن خطاهاست. خطای دیگرشان این است که برداشت‌های آنان غالباً مبتنی بر پیش‌داوری است و با مسلم انگاشتن فرضیه‌تطور انواع، معنای دلخواه خود را از آیات آفرینش انسان مجسته و در استخراج دلالت‌های آن آیات به‌جای تکیه بر ضوابط تفسیری معتبر، پیش‌فرض‌های خود را بر آن‌ها تحمیل کرده‌اند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۶

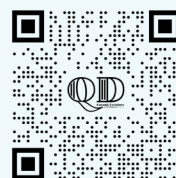
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۷

کلیدواژه‌ها

علم‌گرایان مسلمان، تفسیر آیات آفرینش انسان، خطاهای تفسیری، عبدالعلی بازرگان، حسن یوسفی اشکوری، عبدالصبور شاهین.



استناد: آریان، حمید؛ سقایی بی‌ریا، محمدجواد. (۱۴۰۵). بازخوانی انتقادی تفسیرهای علم‌گرایانه از آیات آفرینش انسان؛ نقد برداشت‌های تفسیری عبدالعلی بازرگان، حسن یوسفی اشکوری و عبدالصبور شاهین. *آموزه‌های قرآنی*، ۲۳(۴۳)، ۲۰۱-۲۳۴.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7407.2635>





مقدمه

تفسیر قرآن ضوابط و قواعدی دارد و برای پرده‌برداری از مقصود خداوند از آیات، مفسر باید مبانی تفسیری معین، منقح و معتبری داشته باشد و از منطق و روشی ضابطه‌مند پیروی کند (نک: رجبی، ۱۳۹۱؛ مؤدب، ۱۳۸۶). در غیر این صورت، فرایند تفسیر فرجامی جز فروغلتیدن در «تفسیر به رأی» نخواهد داشت که در برخی روایات از آن به «وادی مُهلک» یاد شده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۱۷). در این میان، تفسیر آیات متعلق به پدیده‌های طبیعی و زیستی، چه مربوط به موجودات عالم و چه انسان، حساسیت بالایی دارد و نیازمند دقتی مضاعف است، چراکه قرآن کتاب هدایت است و این آیات به دلیل جنبی بودن موضوعاتشان در قرآن، معمولاً با ابهام‌های فراوانی روبه‌رویند (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص. ۵۱). بدیهی است هرگونه ناآشنایی، تسامح یا بی‌دقتی در شناخت و به‌کارگیری درست اصول و قواعد تفسیری در تفسیر این‌گونه آیات، مفسر را با آسیب تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن مواجه می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص. ۴۷-۵۶). این خطر برای دانشوران علم‌گرای مسلمان که نوعاً در رشته‌های فنی و تجربی تحصیل کرده و غالباً بدون آگاهی کافی به روش و ضوابط تفسیری، به عرصه فهم و برداشت تخصصی از این آیات وارد شده‌اند، به مراتب بیشتر است. این خطرها و خطاهای تفسیری ممکن است در تفسیر موضوع‌های گوناگون معرفتی برای برخی رخ دهد. بدین جهت، این پژوهش به منظور تحدید دامنه موضوع و تمرکز بر مفسرانی معین و محدود، تنها به برداشت‌های تفسیری تنی چند از علم‌گرایان مسلمان از آیات مربوط به آفرینش نخستین انسان می‌پردازد. بر این اساس، پرسش مقاله حاضر آن است که سه دانشور علم‌گرای مسلمان معاصر، آقایان عبدالعلی بازرگان، حسن یوسفی اشکوری و عبدالصبور شاهین، چه خطاهایی در برداشت‌های تفسیری خود از آیات آفرینش آدم علیه‌السلام داشته‌اند و این خطاها چگونه و از کجا ناشی شده است؟ هدف این نوشتار ارزیابی انتقادی برداشت‌های علم‌گرایانه و تأکید بر تمایزگذاری بین برداشت‌های صحیح از خطا با معیار و میزان قواعد و شیوه صحیح فهم آیات قرآن است.

وجه‌گزینش این سه تن آن بوده است که اولاً نمونه‌های روشنی از آسیب‌های تفسیری علم‌گرایان مسلمان معاصر از آیات آفرینش انسان را به صورت مصداقی نشان دهیم که به نظر ما این آسیب‌ها در کار تفسیری این سه تن نمود عینی‌تری دارد. ثانیاً آنان علی‌رغم تفاوت رشته‌های تحصیلی و فضای نشو و نما، معرفتی‌شان در برداشت علم‌گرایانه از آیات، دارای



قربان فکری بوده و منطق و روش تقریباً مشابهی را در پیش گرفته‌اند. بازرگان در زمینه فنی و معماری در نظام دانشگاهی ایران تحصیل کرده و یوسفی اشکوری در نظام حوزوی شیعی، علوم اسلامی خوانده و شاهین هم در دو نظام حوزوی و دانشگاهی عربی و سنی درس خوانده است. با این‌که خاستگاه علمی و مذهبی هر سه متفاوت از یکدیگر بوده است، اما در تفسیر متون دینی و دست‌کم در محدوده موضوع مورد بررسی این مقاله، نوعی اشتراک روش، جهت و عمل دارند و این وضعیت مشابه و مشترک، انگیزه ما را در گزینش آن‌ها برای نقد دقیق‌تر طرز نگرش‌های علم‌گرایانه در تفسیر آیات بیشتر کرد.

البته این نوشتار که ماهیت انتقادی دارد، هرگز به معنای متهم ساختن این دانشوران و نسبت دادن انگیزه‌های سوء به آنان در مواجهه و تعامل معرفتی‌شان با قرآن نیست، بلکه معتقدیم عدم آشنایی فنی با دانش تخصصی تفسیر، ممکن است موجب بروز خطاهای روشی یا محتوایی در فهم آیاتی شود که این دسته از دانشوران به تناسب رشته‌های علمی یا علایق شخصی خود به تحلیل و تفسیر آن‌ها اهتمام ورزیده‌اند.

پیشینه بحث: با جست‌وجوی صورت‌گرفته، پژوهشی در زمینه ارزیابی برداشت‌های تفسیری متعلق به سه دانشور مورد بحث یافت نشد. با این حال، آثار و پژوهش‌هایی نزدیک به این موضوع یافت شدند که می‌توان آن‌ها را پیشینه عام برای مسئله این پژوهش محسوب داشت. ■ مقاله «علم‌گرایان مسلمان و خطاهای روشی آنان در برداشت از قرآن؛ بررسی موردی آثار سحابی، عمرو شریف و مهدی بازرگان در فهم آیات خلقت انسان» (مقانی و آریان، ۱۴۰۲)، اثری تقریباً مشابه با این پژوهش با محوریت برداشت‌های تفسیری سه تن دیگر از دانشوران علم‌گرای مسلمان معاصر از آیات آفرینش نخستین انسان است.

■ کتاب درس‌نامه نقد شبهات قرآنی (ایروانی، ۱۴۰۱، ص. ۱۹۴، ۱۹۱)، به اختصار به نقد آیاتی پرداخته است که از آن‌ها در اثبات فرضیه تکامل داروین استفاده شده است. نقدها در مواردی با نقدهای پژوهش حاضر هم‌پوشانی دارند.

■ در کتاب معارف قرآن ۱-۳ (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص. ۳۳۵، ۳۴۳)، به صورت کلی به بعضی از برداشت‌های تفسیری نادرست از آیات آفرینش آدم علیه السلام اشاره گردیده و به آن‌ها پاسخ داده شده است. اما این نقدها کلی و بدون نام بردن از فردی معین است و طبعاً ناظر به برداشت‌های تفسیری سه دانشور مورد بحث در این مقاله نیست. همچنین در اثر دیگری از



همین مؤلف با عنوان سخنی پیرامون خلقت انسان از نظر قرآن به صورت خاص برداشت‌های تفسیری یکی از علم‌گرایان مسلمان معاصر، یدالله سبحانی، تفصیلاً بررسی و نقد شده است. ■ در کتاب آفرینش انسان در قرآن (آریان و جمعی از محققان، ۱۳۹۵، ص. ۲۹۱، ۲۸۴)، به اختصار برداشت‌های تکامل‌گرایانه از آفرینش انسان نقد شده است.

■ در تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۶، ص. ۲۵۵-۲۶۰)، به نقد برداشت‌های علم‌گرایانه از قرآن، ورود اجمالی شده و به صورت ویژه آرای یدالله سبحانی نقد گردیده است. ■ در تفسیر نمونه (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج. ۱۱، ص. ۸۹، ۸۶)، به صورت کلی استدلال‌های تفسیری در تأیید فرضیه تکامل انواع بیان و نقد شده، که به برخی از آن‌ها در این پژوهش استناد گردیده است.

■ در کتاب داروین‌یسم یا تکامل انواع؛ نقد و تحلیل (سبحانی، ۱۳۸۶، ص. ۹۴، ۸۱)، نقدهایی به فرضیه تکامل داروین وارد گردیده، اما نقد برداشت‌های نادرست تفسیری به صورت کلی و بدون تمرکز بر شخص یا اشخاص معینی انجام شده است.

جمع‌بندی پیشینه نشان می‌دهد که پژوهش‌های انتقادی نسبت به آثار قرآن‌پژوهی دانشوران علم‌گرا، به‌ویژه در برداشت از آیات آفرینش انسان، چندان فربه نیست و از سوی دیگر، ارزیابی‌های تفصیلی، بیشتر متوجه افراد دیگری غیر از سه دانشور مورد بحث در این مقاله است و برداشت‌های این سه تن در آثار پیشین، نقد و بررسی نشده است، کم‌این‌که دانشوران دیگری هم هستند که با گرایش علمی و تجربی، وارد این عرصه شده‌اند، ولی آثارشان هنوز نقد و بررسی نشده است.

با توجه به آنچه در ارزیابی پیشینه گفتیم، انجام این پژوهش از دو جهت لازم به نظر می‌رسد: اول این‌که، ارزیابی برداشت‌های تفسیری دانشوران علم‌گرای مسلمان و روشن کردن سره از ناسره در کار آن‌ها، به نظر ما ذاتاً و فی نفسه اهمیت دارد، چراکه این نوع برداشت‌های تفسیری اگر نقد نشود، می‌تواند احتمالاً سبب انحراف دیگران در فهم قرآن گردد. دوم این‌که، در ادبیات پژوهشی این مسئله، تلاش خاصی درباره سه دانشور مورد بحث در مقاله حاضر صورت نگرفته است. بنابراین، انجام این پژوهش انتقادی می‌تواند آسیب‌های حوزه تفسیر قرآن را در حد خود کاهش دهد و فضای قرآن‌پژوهی را هرچه بیشتر در میان دانشوران علوم تجربی اصلاح و منطقی‌تر کند.



پژوهش پیش‌رو، از حیث نوآوری دارای دو ویژگی است: نخست آن‌که، در برخی از آثار انتقادی، غالباً به ایراد اشکالات نقضی بر برداشت‌های علم‌گرایانه از آیات آفرینش انسان بسنده شده است که طبیعتاً به اقناع مخاطب نمی‌انجامد. اما تلاش این پژوهش عمدتاً بر ارائه پاسخ‌های حلی مطابق با قواعد صحیح فهم و تفسیر قرآن است. دیگر آن‌که، آثار قرآن‌پژوهی و برداشت‌های تفسیری باززرگان، یوسفی اشکوری و شاهین در موضوع آفرینش انسان، از حیث منطق تفسیری آن‌ها تاکنون ارزیابی و نقد نشده است و در این پژوهش برای بار اول به آن پرداخته می‌شود.

در اینجا، دو نکته کلیدی را در روش تفسیر آیات قرآنی ناظر به پدیده‌های طبیعی و زیستی، یادآور می‌شویم. در مقام تفسیر، اولاً باید پیش از تفسیر آیات قرآن، ذهن را از هرگونه پیش‌داوری پالایش کنیم تا نظر خود را بر قرآن تحمیل نکنیم، یعنی نباید در تفسیر، از خود مایه گذاشت یا چیزی به قرآن افزود. ثانیاً، فهم ما از مقصود آیه باید بر اساس اصول محاوره عقلایی و با استناد به قرائن معتبر تفسیری باشد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۹۵، ص. ۵۱-۵۲).

دو واژه مرکب «برداشت تفسیری» و «علم‌گرایان مسلمان»، از مفاهیم مهم این نوشتارند که توضیحی مختصر درباره آن‌ها پیش از ورود به بدنه اصلی بحث بایسته است. «برداشت تفسیری» فهمی است که مفسر از معنای آیه بر اساس مبانی فکری، قواعد و روش تفسیری مورد قبول خود دارد و آن را به عنوان مراد خدا از آیه یا دیدگاه قرآن در یک مسئله یا موضوع ارائه می‌کند. واژه مرکب «علم‌گرایان مسلمان» را نیز در توصیف دانشوران مسلمانی به کار می‌بریم که تحصیلات اصلی آن‌ها در علوم اسلامی، به‌ویژه تفسیر قرآن نبوده است یا اگر تحصیلات اسلامی داشته‌اند، در تفسیر تخصص ندارند و به دلایل و انگیزه‌های مختلف دینی یا علمی، به تفسیر آیات قرآن به سبک ترتیبی یا موضوعی روی آورده‌اند و عمدتاً در صورت تعارض بین داده‌های علمی و آیات قرآنی، به حفظ و مقدم ساختن فرضیات و نظریه‌های علمی بر مفاد آیات، حتی با توجیه و تأویل غیرضابطه‌مند منابع اسلامی، گرایش دارند. اکنون با توجه به این مقدمات، بدنه اصلی بحث را در سه محور پی می‌گیریم.

۱. برداشت‌های تفسیری درباره آفرینش تکاملی آدم علیه‌السلام

تمرکز ما در این محور بر بررسی ادعای تکاملی بودن خلقت آدم علیه‌السلام در قرآن و به تبع،

تفسیر و حمل آیات مرتبط با این موضوع بر پدید آمدن او از راه توالد و تناسل منطبق بر فرضیه تطورات انواع است.

۱-۱. برداشت‌های عبدالعلی بازرگان

عبدالعلی بازرگان (متولد ۱۳۲۲)، فرزند مهندس مهدی بازرگان، دانش‌آموخته رشته معماری و ظاهراً به دلیل تأثیرپذیری از روحیه و منش فرهنگی پدر، دارای مطالعات و آثاری در زمینه قرآن‌پژوهی است. برخی از آثار او حاوی برداشت‌های تفسیری از آیات آفرینش انسان است که به ارزیابی و نقد آن برداشت‌ها می‌پردازیم.

۱-۱-۱. برداشت از آیه ۴۵ سوره نور

در آیه ۴۵ سوره نور آمده است: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِّن مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». بازرگان در بحثی گذرا درباره آیه، آفرینش هر جنبنده (جاندار) را از آبی مخصوص می‌داند که در کناره‌های دریاها بوده است و اولین تک‌یاخته‌ها در آن به وجود آمدند. وی حرف «فاء» را برای عطف و به معنای تراخی می‌داند و از آن، مدت گذر میلیون‌ها سال را استفاده می‌کند. به اعتقاد وی، پس از گذشت سالیانی، هزاران نوع ماهی به وجود آمدند و بعد از آن که قسمت‌هایی از کره زمین از زیر آب بیرون آمد، دوزیست‌ها (سوسمارها) به وجود آمدند. سپس به تدریج پرندگانی غول‌پیکر ایجاد شدند. سپس با گذشت میلیون‌ها سال، پستانداران به وجود آمدند که امروزه ما بیشتر با آن‌ها روبه‌رو هستیم. او در بیان این آیه، عبارت «مَّن يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ» را بر پستانداران و انسان‌های اولیه تطبیق می‌کند که آخرین حلقه جانداران تکامل یافته را تشکیل می‌دهند (بازرگان، ۲۰۲۳، دقیقه ۳۴:۰۰).

■ ارزیابی و نقد

۱. حرف عاطفه بین این مراحل، «واو» است که از نظر ادبی و نحوی دلالتی بر ترتیب زمانی ندارد (نک: ابن‌هشام، ۱۴۴۰، ج ۲، ص ۱۷). لذا این مراحل دارای توالی زمانی نیستند تا از آن‌ها بتوان مراحل تکامل موجودات را استفاده کرد.

۲. مطابق اصول نحوی، حرف «فاء» در اینجا حرف عطف و به معنای تفصیل بعد از اجمال است (نک: ابن‌هشام، ۱۴۴۰، ج ۱، ص ۱۸۰)، یعنی ابتدا اجمالاً بیان شده است که خداوند هر جاننداری را از آب آفرید، بعد تفصیل آن را بیان می‌کند که این جانداران بر سه دسته مزبورند.



۳. اگر بپذیریم که این آیه دربارهٔ مراحل تکامل جانداران است، مشکلی پیش می‌آید که حتی بر اساس فرضیهٔ تکامل نیز نمی‌توان به آن ملتزم شد. آن مشکل ترتیب مراحل تکامل است که از منشأ آب با موجودات تک‌یاخته شروع شده، به شکم‌پایان (سوسمارها) رسیده، سپس وارد دوپاها (پرنده‌گان) گردیده و بعد از آن به چهارپاها (پستانداران و انسان‌های اولیه) رسیده است. این تطبیق مستفاد از کلام بازرگان است. اما در این ترتیب، انسان به عنوان متکامل‌ترین موجود زیستی پدیدآمده، کجا قرار دارد؟ بعد از انسان‌های اولیه یا قبل از چهارپاها؟ قاعدتاً انسان در عنوان «دوپا» داخل است که در این صورت، اشکال می‌شود چرا آیه چهارپاها را بعد از انسان ذکر کرده است؟ آیا چهارپاها تکامل یافته‌تر از انسان‌اند؟ آیا موجودات اول دوپا بوده و سپس چهارپا شده‌اند؟ این مشکلی است که وی بر اساس فرضیهٔ تکامل نیز از حل آن عاجز است.

۴. طبق این برداشت، انسان دوپا باید به چهارپا تبدیل می‌شد که چنین نشده است. وانگهی، اگر ملاک تکامل سازگاری با محیط است، چرا زنجیرهٔ تکامل در انسان متوقف شده است؟ جا دارد آدمی هم با سازگاری با محیطش در طول سالیان طولانی، متکامل‌تر می‌شد. با توجه به پیدایش انسان که از نظر طرف‌داران فرضیهٔ تکامل زمانی طولانی از آن گذشته است، چرا سیر تکامل در انسان متوقف شده است؟

۵. چنین تفاسیری مصداق بارز تطبیق و تحمیل فرضیه‌های علوم تجربی بر آیات قرآن هستند، زیرا بازرگان بخش‌هایی از آیه را طبق فرضیهٔ تکامل معنا می‌کند و حلقه‌های مفقوده را نیز از نزد خود به آن می‌افزاید. اگر چنین نیست، دقیقاً کدام قسمت از آیه بر ایجاد تک‌یاخته‌ای‌ها در سواحل دریا با آن شرایط خاص دلالت دارد؟!

۱-۲. برداشت از آیه ۲۹ سوره بقره

عبدالعلی بازرگان ضمن بیان تفسیر آیه ۲۹ سوره بقره: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» آورده است: برای به وجود آمدن موجود تکامل یافته‌ای چون انسان، ابتدا لازم بود مقدمات آن فراهم شود، یعنی زمین آرام گیرد، آتش فشان‌ها خاموش شوند و دریاها از تلاطم بایستند. سپس تدریجاً طی صدها میلیون سال، چرخهٔ حیات رشد سریع‌تری بگیرد تا حیوانات تکامل یابند و به آدم علیه‌السلام که تکامل یافته‌ترین نوع آن‌هاست، منتهی شوند (بازرگان، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷). وی در این بیان، هم‌سو با فرضیهٔ تکامل، با صراحت آدم علیه‌السلام را محصول فرایند تکاملی موجودات قبل از او دانسته است، نه دارای آفرینش مستقل.

■ ارزیابی و نقد

۱. برداشت ایشان از این آیه نیز دقیق و درست نیست، چراکه بنابر نظر تعدادی از مفسران، خداوند نعمت‌های زمینی را برای نفع بردن انسان‌ها و به سودشان آفریده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۱۷۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۲۲؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۳۷۲). پس آیه مزبور درصدد بیان هدف آفرینش این موجودات است و با کیفیت آفرینش انسان (دفعی یا تکاملی)، ارتباطی ندارد. به لحاظ فنی، آیه در مقام بیان هدف آفرینش پدیده‌های زمینی است که برای بهره‌مندی انسان از آن‌هاست و لام در «لَکُم» به روشنی بر آن دلالت دارد. اما در این آیه هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که ارتباط آن را با کیفیت آفرینش نخستین انسان اثبات کند.

۲. تفسیر آیات قرآن مطابق با نظریه‌های موجود در دانش‌های مختلف وقتی موجه است که بر اساس ضوابط صحیح تفسیری صورت گیرد. یکی از ضوابط تفسیر آیات قرآن این است که حمل آیه بر معنایی از جمله بر مفاد فرضیه تطورات، در صورتی مجاز است که یا آیه بر اساس قواعد زبانی و اصول محاوره عقلایی دلالت روشنی بر آن معنا و مفاد آن فرضیه داشته باشد یا این‌که مفاد آن فرضیه به لحاظ ارزش معرفت‌شناختی بتواند برای چنین حملی قرینه باشد. اما برداشت ایشان در اینجا مطابق هیچ‌کدام از این دو ضابطه نیست، نه مدلول آیه چنین دلالتی دارد و نه فرضیه یادشده از نظر ارزش معرفتی شأن قرینه صارفه بودن برای مفاد آیه از معنای ظاهری‌اش را دارد.

۲-۱. برداشت حسن یوسفی اشکوری

حسن یوسفی اشکوری (متولد ۱۳۲۸)، نویسنده و فعال ملی-مذهبی، دارای اثری پژوهی در موضوع خلقت انسان با عنوان بازخوانی قصه خلقت است. او نیز مانند عبدالعلی بازرگان، آفرینش تکاملی آدم علیه‌السلام را بر آفرینش دفعی او ترجیح می‌دهد. او این برداشت را از آیه زیر دارد: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/۲۹؛ ص/۷۲): «پس زمانی که اندامش را درست و نیکو نمودم و از روح خود در او دمیدم، برای او سجده کنید».

وی با استناد به آیه فوق، دو احتمال آفرینش دفعی یا تکاملی انسان را مطرح می‌سازد و سپس احتمال دوم را ترجیح می‌دهد (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص. ۳۹). به تصریح وی، در این آیه، سه مرحله به صورت متوالی ذکر شده است: (۱) آراستن، (۲) دمیدن روح، (۳) سجده فرشتگان بر



آدم علیه السلام. بنابراین، بین آراستن و سجده فرشتگان، دمیدن روح الهی اتفاق افتاده است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص. ۴۰).

طبق برداشت اشکوری، آراستن آدم علیه السلام به لحاظ شکل و شمایل و کمال یافتن بُعد مادی و حیوانی او بوده است، یعنی همان تکامل زیستی. اما هنگامی که تکامل لازم در این بُعد و در این مرحله، صورت می‌گیرد، تحول و انقلاب کیفی و درونی در آدم علیه السلام آغاز می‌شود، یعنی تکامل درونی و اجتماعی که در استمرار تکامل زیستی اوست. در واقع، همه چیز با دمیده شدن روح الهی در آدم علیه السلام آغاز می‌شود (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص. ۴۰).

■ ارزیابی و نقد

۱. برای فهم درست این دو آیه، اول به سیاق آن نگاه می‌کنیم. از آنجاکه این دو آیه در دو سوره آمده است، باید در سیاق آیات در هر دو سوره دقت شود. در سوره حجر، آیه پیشین این آیه چنین است: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ» (حجر/۲۸)؛ «و [یاد کن] هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری از گل خشک که برگرفته از لجنی متعفن و تیره‌رنگ است، می‌آفرینم». در سوره ص، آیه قبل این آیه عبارت است از «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ» (ص/۷۱). روشن است که روح آدم علیه السلام مجرد است و آفرینش آن نه نیاز به ماده اولیه دارد و نه گذراندن مراحل مختلف، بلکه با فرمان الهی «کُن» ایجاد می‌شود. پس در هر دو آیه، خداوند ماده‌ای (گل یا گل خشک برگرفته از لجن متعفن) را برای شروع آفرینش جسم آدم علیه السلام معرفی می‌کند. درست است که آفرینش آدم علیه السلام از این دو ماده آغاز شده و دارای مراحل بوده است، لکن این آیه ساکت از آن است که این فرایند به چه شکلی بوده است و چه مدت طول کشیده است.

بنابراین، این آیه مشترک در دو سوره حجر و ص، نه بر آفرینش آنی دلالت دارد و نه بر آفرینش تکاملی. ترجیح یکی از این دو احتمال، نیاز به قرینه دارد. شاهد اشکوری در ترجیح احتمال دوم (آفرینش تکاملی)، چیزی جز فرضیه آفرینش تکاملی انسان نمی‌تواند باشد، که آن نیز مورد اشکال جدی و فاقد ارزش معرفتی است، زیرا آن قسم از یافته‌های بشری که در حد فرضیه‌اند، در بازتاب واقعیات، اعتبار لازم معرفت‌شناختی را ندارند. پس بر اساس ضوابط تفسیری نمی‌توانند به عنوان قرینه در تفسیر آیات استفاده شوند.

۲. ادعای این‌که مقصود از تسویه و شکل پیدا کردن و کمال یافتن بُعد مادی و حیوانی



انسان، همان تکامل زیستی است، بی دلیل است. نه شواهد ادبی مربوط به تعبیر آیات چنین چیزی را تأیید می‌کنند و نه شاهدی تجربی بر این اطلاق داریم. همین‌طور مقصود از دمیدن روح، تکامل اجتماعی و درونی نیست که در استمرار تکامل زیستی رخ دهد. اطلاق نفخ روح بر تکامل اجتماعی و درونی، فاقد هرگونه پشتوانه زبانی، ادبی، تجربی و عقلی است.

۳-۱. استناد شاهین به «إِذَا» و «ثُمَّ» برای اثبات تکامل آدم علیه‌السلام

عبدالصبور شاهین (۱۹۲۹-۲۰۱۰)، دانشمند مصری معاصر، از کسانی است که در تفسیر آیات قرآن کمابیش گرایش علمی دارد. او استاد سابق گروه مطالعات اسلامی و عربی در دانشگاه ملک فهد عربستان بود. از متن کتاب مشهور او، «آبی آدم، چنین برمی‌آید که آن را با حسن نیت و برای ایجاد وفاق بین دیدگاه قرآن و علم روز درباره آفرینش آدم علیه‌السلام نگاشته است (شاهین، بی‌تا، ص. ۱۰). وی در این کتاب با نگاه علم‌گرایانه وارد تفسیر آیات آفرینش نخستین انسان در قرآن شده است. او در برداشتی، برای توجیه تکاملی بودن آفرینش نخستین انسان، به دلالت ظرف «إِذَا» و حرف عطف «ثُمَّ» در دو دسته از آیات آفرینش استناد کرده است:

■ «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾» [یاد کن] هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: «همانا من بشری از گل خواهم آفرید. پس زمانی که اندامش را درست و نیکو نمودم و از روح خود در او دمیدم، برای او سجده کنید».

■ «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ﴿٩﴾» (سجده/ ۷-۹)؛ «و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد، سپس نسل او را از چکیده‌ای از آب پست و بی‌مقدار قرار داد، آن‌گاه او را [از جهت اندام] درست و نیکو نمود و از روح خود در وی دمید».

او معتقد است که ظرف زمان «إِذَا» در آیه ۷۲ سوره ص، معنای آینده دارد و با یک لحظه تا زمان‌های بسیار طولانی سازگار است. به اعتقاد وی، «إِذَا» در این سیاق، به میلیون‌ها سال دنیایی که برای تسویه اندام «بشر» به «انسان» نیاز بوده است، اطلاق شده است؛ زمانی که در مقایسه با ایام نزد خداوند، جز چند روز معدودی نیست (شاهین، بی‌تا، ص. ۱۰۹).

طبق برداشت شاهین، پیدایش انسان سه مرحله داشته است: (۱) خلق از تراب، (۲) تسویه، (۳) نفخ روح. وی معتقد است که این سادگی است اگر نفخ روح را دمیده شدن روح در بدن



تسویه شده آدم علیه السلام بدانیم، چراکه این کار در مرحله خلق از تراب صورت گرفته و دیگر نیازی به آن نبوده است. منظور از خلق، آن است که «بشر» بر روی زمین به روح حیوانی موجود شد، سپس قدرت الهی او را با تسویه چنان دچار دگرگونی کرد که ظاهرش «انسان» شد. مرحله سوم آن بود که مهندسی داخلی این موجود تسویه شده، با ملکات انسانی و قدرت عقل صورت گرفت (شاهین، بی تا، ص. ۱۰۹).

شاهین سخن نهایی خود را چنین بیان می کند که «بشر» به تدریج تکامل یافته و آدم و حوا علیهما السلام از نسل آن به وجود آمده اند. با این حال، او معتقد است که منافاتی ندارد اگر بگوییم آدم و حوا علیهما السلام از گل آفریده شده اند، زیرا خداوند «بشر» را که منشأ آفرینش این دو نفر بود، از گل آفریده است (شاهین، بی تا، ص. ۱۲۲).

وی با استناد به حرف عطف «ثم» که در آیات سوره سجده آمده و مراحل آفرینش آدم علیه السلام را به یکدیگر ربط داده است، ادعا می کند از آنجا که «ثم» بر تراخی زمانی دلالت دارد، این حرف ربط متناظر با ظرف زمان «إذا» است که معنای آن گذشت (شاهین، بی تا، ص. ۱۱۱). بنابراین، آفرینش انسان از خاک شروع شده و با طی میلیون ها سال، به مرحله نهایی خود (آدم) رسیده است.

■ ارزیابی و نقد

۱. گرچه «إذا» ظرف زمان مستقبل است و با میلیون ها سال نیز سازگار است، ولی آیه در این باره ساکت است که از ظرف زمانی «إذا» چه مدت زمانی اراده شده است. شاهین مانند دیگر علم گرایان، از نزد خود این ظرف زمان را بر میلیون ها سال تطبیق داده است که جز تحمیل پیش فرض برگرفته از فرضیه تکامل، وجهی برای آن وجود ندارد.

۲. شاهین در واقع، آفرینش مستقیم آدم علیه السلام از خاک را ساده انگاری دانسته است و برای فرار از آن به وجود «بشر» بر روی زمین و تکامل آن به «انسان» متوسل شده است. اما طبق ظواهر قوی قرآن، مانند آیه ۵۹ سوره آل عمران، خداوند آدم علیه السلام را مستقیماً از خاک آفرید (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص. ۳۳۷). وانگهی، ظهور آیات در آن است که نفخ روح یک بار انجام گرفته است که همان ایجاد روح انسانی در کالبد آدم علیه السلام بوده است. اما در تصویر شاهین، دو نفخ روح لازم است، زیرا در وهله نخست باید روح حیوانی در آدم علیه السلام



به عنوان یک «بشر» دمیده شود و در وهله دوم، روح انسانی در او دمیده شود تا لیاقت مسجود فرشتگان واقع شدن را بیابد و چنین مطلبی از هیچ آیه‌ای از قرآن برنمی‌آید.

۳. «ثم» علاوه بر معنای تراخی زمانی، معنای ترتیب در اخبار نیز دارد و آیات سوره سجده، مصداق معنای دوم هستند. بر این اساس، دست‌کم آیه دو احتمال معنایی پیدا می‌کند و در صورت فقدان شاهد برای یکی از دو طرف، مجمل می‌گردد. فرضیه تکامل نیز نمی‌تواند مرجح یکی از دو احتمال باشد.

۲. برداشت‌های تفسیری درباره انکار بشر یا ابوالبشر بودن آدم علیه‌السلام

در این محور، آرا و برداشت‌های تفسیری سه دانشور مورد بحث را در باب مغایرت بشر و انسان و نفی ابوالبشر بودن آدم علیه‌السلام نقل و سپس بررسی و نقد می‌کنیم.

۱-۲. مغایرت «بشر» و «انسان» از نگاه شاهین

شاهین از آیات ۲۶-۲۹ سوره حجر برداشتی علم‌گرایانه درباره خلقت انسان ارائه می‌کند. این آیات چنین است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴿۲۶﴾ وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ ﴿۲۷﴾ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ ﴿۲۸﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿۲۹﴾»؛ «و ما انسان را از گلی خشک که برگرفته از لجنی متعفن و تیره‌رنگ است، آفریدیم. و جن را پیش از آن از آتشی سوزان و بی دود پدید آوردیم. و [یاد کن] هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت: من بشری از گل خشک که برگرفته از لجنی متعفن و تیره‌رنگ است، می‌آفرینم. پس چون او را درست و نیکو گردانم و از روح خود در او دمیدم، برای او سجده‌کنان بیفتید». شاهین با استناد به این آیات، معتقد است که «انسان» از «بشر» منشعب شده است. قرآن هنگامی که می‌خواهد حقیقت آفرینش آدم علیه‌السلام را از ابتدا بیان کند، واژه «بشر» را به صورت نکره به کار می‌برد، درحالی‌که در دو آیه قبل و در مقایسه دو موجود مسئول، یعنی انسان و جن، «انسان» را به صورت معرفه به کار برده است. به اعتقاد وی، نکره بودن «بشر» بدین جهت است که نمونه‌ای از موجودی ارائه شود که فرایند تسویه، تصویر و نفخ روح در مورد آن اجرا شده است. بنابراین، موجود بشری پیش از تسویه، نه یک انسان بالفعل، بلکه انسانی بالقوه بوده است (شاهین، بی‌تا، ص. ۹۳).

او در بیان ارتباط «بشر» و «انسان»، بشر را بر هر آفریده‌ای ساکن زمین که بر دو پای خود راه



می‌رود، منطبق می‌داند. اما انسان در نگاه او، بشری است که بر اثر تکامل عقلی، به شناخت و عبادت خدا مکلف شده است. در نتیجه، رابطه بین این دو مفهوم، طبق برداشت شاهین، عموم و خصوص مطلق است (شاهین، بی‌تا، ص. ۱۰۳). پس طبیعتاً بشر نسبت به انسان، مصادیق بیشتری دارد و فقط برخی از مصادیق آن، انسان هستند. وی آدم علیه السلام را «ابو الانسان» معرفی می‌کند نه «ابو البشر»، یعنی آدم علیه السلام پدر انسان‌های تکامل یافته بود نه پدر بشر که تکامل نیافته بود (شاهین، بی‌تا، ص. ۱۰۴).

شاهین تفسیر هم سو و مشهور مفسران درباره چگونگی آفرینش آدم علیه السلام را ناشی از رسوخ اسرائیلیات در فکر مفسران مسلمان می‌داند (شاهین، بی‌تا، ص. ۲۰). او بر این باور است که برداشت سنتی درباره آفرینش آدم علیه السلام، از سفر پیدایش تورات اخذ شده است و [با تحریف تورات] هیچ دلیلی بر صحت یا بطلان مطالب آن وجود ندارد (شاهین، بی‌تا، ص. ۲۸). او ابراز می‌دارد که مفسران پیشین از آنجاکه مطالب راجع به آفرینش آدم علیه السلام را از یکدیگر اقتباس کرده‌اند، مطالبشان شبیه به یکدیگر است، ولی مفسر امروزمین باید با توجه به یافته‌های علوم روز به بررسی این مسئله بپردازد تا از کاروان علم عقب نماند (شاهین، بی‌تا، ص. ۲۷).

■ ارزیابی و نقد

۱. «بشر» در لغت، بر جنس انسان اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰، ذیل ماده «بشر»). پس مدعای شاهین با معنای بشر در لغت هم خوان و هماهنگ نیست. نکره بودن «بشر» در این آیه و نظایر آن، بدین معناست که خداوند ابتدا یک انسان را آفرید و سپس از او و همسرش، انسان‌های زیادی را بر روی زمین منتشر ساخت (نک: نساء/۱). بنابراین، این آیات هیچ دلالتی بر انشعاب انسان از موجودی به نام «بشر» ندارند تا با استناد به آن‌ها بتوان تأییدی از قرآن بر فرضیه تکامل به دست آورد.

۲. با توجه به پیایی بودن استعمال «الإنسان» و «بشراً» در این آیات و حکمی که برای آن‌ها بیان شده است، روشن می‌گردد که همه این آیات راجع به یک موضوع، یعنی آفرینش نخستین انسان سخن می‌گویند.

۳. در تفسیر «الإنسان» در آیه نخست، دست کم دو دیدگاه وجود دارد: دیدگاه اول این است که الف و لام آن برای «تعریف» است و منظور از آن، آدم علیه السلام است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۶، ص. ۵۱۶). دیدگاه دوم این است که الف و لام آن برای «جنس» است و منظور از «الإنسان»، نوع آن است که به



آفرینش آدم علیه‌السلام و فرزندان او محقق شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۲، ص. ۱۵۱). دیدگاه دوم با استناد به شاهی قابل قبول‌تر است و آن این‌که مقتضای مقابله بین «الإنسان» و «الجان» در این آیات ظهور در آن دارد که الف و لام در این دو کلمه نمی‌تواند به معنای عهد و تعریف باشد، بلکه یا برای معنای جنس یا استغراق است. معنای «استغراق» به این قرینه که همگی انسان‌ها مستقیماً از خاک آفریده نشده‌اند، کنار گذاشته می‌شود. شاید بتوان این شاهد را از کلام برخی از مفسران نیز برداشت کرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۹۹). بنابراین، به‌رغم ادعای شاهین، «الإنسان» در آیه نخست، معرفه نیست و دلالت بر معنای جنس (نوع انسان) دارد.

۴. عبارت «لَقَدْ» در ابتدای آیه نخست، ترکیبی از «لام قسم» و حرف «تحقیق» است که اگر بر سر فعل ماضی بیاید، معنای محقق شدن آن فعل را افاده می‌کند. این تعبیر حکایت از اهمیت بسیار بالای مضمون این جمله دارد. حال، کدام بخش جمله می‌تواند مورد تردید باشد که با قسم و حرف تحقیق مورد تأکید قرار گرفته است؟ آیا در این‌که انسان مخلوق است، تردیدی وجود دارد؟ آیا در این‌که خداوند او را آفریده است، تردیدی هست؟ قطعاً پاسخ مسلمان معتقد و آشنا به قرآن به این دو پرسش منفی است. پس چرا قرآن برای بیان این جمله از دو ادات تأکید استفاده کرده است؟ به احتمال قوی، می‌توان گفت که قرآن در صدد است تا با صراحت ماده قریب آفرینش نخستین انسان (آدم) را مؤکداً معرفی کند و این‌که در این میان واسطه دیگری وجود نداشته است. در غیر این صورت، طبق سبک بیان خود در مورد سایر انسان‌ها، ماده قریب ادعا شده (نطفه والدین آدم) را نیز باید ذکر می‌کرد.

۵. شاهین در بیان خود، مفسر امروزین را به استفاده از یافته‌های علمی ترغیب می‌کند تا از قافله علم عقب نماند. اما باید گفت که درجات اعتبار یافته‌های علمی متفاوت است و فرضیه تکامل انواع داروین، اعتبار علمی لازم را ندارد. بله، یافته‌های بشری قطعی و معتبر تجربی می‌تواند به عنوان قرینه برای تفسیر آیات به کار گرفته شود (رجبی، ۱۳۹۱، ص. ۲۲۳)، ولی زیربنا قرار دادن چنین فرضیه‌هایی که ارزش معرفتی لازم را ندارند مغایر با ضوابط تفسیری و قطعاً منجر به انحراف در مسیر تفسیر خواهد شد.

۲-۲. انکار «بشر» بودن آدم علیه‌السلام توسط شاهین

قرآن در آیه ۷۱ و ۷۲ سوره ص می‌فرماید: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٧٢﴾»؛ [یاد کن] هنگامی را که پروردگارت به فرشتگان گفت:



«همانا من بشری از گل خواهم آفرید. پس زمانی که اندامش را درست و نیکو نمودم و از روح خود در او دمیدم، برای او سجده کنید».

شاهین در برداشت دیگر خود از این آیات، حتی مفهوم «بشر» را از آدم علیه السلام سلب می‌کند و مفسران را در تفسیر این آیه و یکی دانستن مصداق بشر و آدم علیه السلام در آن، متهم به پیروی از اسرائیلیات می‌کند (شاهین، بی‌تا، ص. ۱۰۸). وی سپس مدعی می‌گردد که دو آیه فوق، حاکی از دو واقعه مختلف اند. واقعه اول، آفرینش زوجی از بشر است که پیش از آفرینش آدم علیه السلام تکثیر شده اند. دلیل او بر این سخن، آن است که طبق بیان قرآن، خداوند صورت اولی موجودات را زوج آفریده است و از طرف دیگر، «بشر» اسم جنس است و بر تعدد دلالت دارد. بنابراین، «بشر» نمی‌تواند بر آدم علیه السلام که یک فرد است، اطلاق شود (شاهین، بی‌تا، ص. ۱۰۹).

او با این سخنان درصدد اثبات آن است که خداوند پیش از آدم علیه السلام موجوداتی را به نام «بشر» از گل آفرید و آدم علیه السلام را از نطفه آنان به وجود آورد. سپس در طی فرایند طولانی تکامل، اندام او را نیکو گردانید و از روح خویش در او دمید و فرشتگان را به سجده بر او امر کرد. او صریحاً مدعی است که آدم علیه السلام بشر نبوده، بلکه انسانی بوده است که از بشر منشعب شده است. بنابراین آفرینش آدم علیه السلام از دیدگاه قرآن منطبق بر فرضیه تکامل است.

■ ارزیابی و نقد

۱. در ارزیابی برداشت پیشین شاهین گذشت که به گواهی ارباب لغت و مفسران، «انسان» و «بشر» به یک معنایند. بنابراین، آیه از آفرینش یک موجود با دو نام سخن می‌گوید و به این قرینه که امر به سجده فقط برای آدم علیه السلام صادر شده است، مراد از آن «بشر» در این آیات، آدم علیه السلام است. طبق قواعد تفسیری، مفسر حتی اگر عرب‌زبان باشد، نباید در معانی کلمات به معانی ارتکازی یا برداشت‌های شخصی‌اش تکیه کند، زیرا باید معنای واژگان را طبق معنای رایج آن‌ها در عصر نزول به دست آورد (رجبی، ۱۳۹۱، ص. ۵۰).

۲. شاهین «بشر» را حاکی از جنس دانست و با بیان این نکته که اسم جنس بر کثرت دلالت دارد، نتیجه گرفت قبل از آدم علیه السلام بشرهای متعددی وجود داشته‌اند. قسمت اول سخن



او صحیح است و «بشر» اسم جنس به معنای نوع انسان است، اما در لغت، این واژه بر مفرد، مثنی و جمع اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰، ذیل ماده «بشر»). بنابراین، نوع بشر یا انسان با یک مصداق نیز محقق می‌شود و لازم نیست برای صدق معنای آیه بگوییم گروهی از بشر خلق شده و آنان والدین آدم علیه‌السلام بوده‌اند.

۳. بر فرض، اگر شاهین در معنای «بشر» در این آیه و مانند آن تردید داشته باشد، خداوند در آیه دیگری که او در برداشت اولش به آن استناد کرد، می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر/۲۶)؛ «و ما انسان را از گلی خشک که برگرفته از لجنی متعفن و تیره‌رنگ است، آفریدیم». طبق برداشت نخست شاهین، او انسان را بر آدم علیه‌السلام منطبق می‌داند. بنابراین، آدم علیه‌السلام از گلی با اوصاف مذکور آفریده شده است. در دو آیه بعد، قرآن می‌فرماید: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ (حجر/۲۸). آیا «بشر» طبق ادعای شاهین، از گل آفریده شده یا آدم علیه‌السلام از گل خلق شده است؟ اگر شاهین پاسخ دهد که گزاره «آفرینش آدم علیه‌السلام از گل است» بدان اعتبار صادق است که اجدادش (بشر) از گل آفریده شده‌اند، پاسخ آن است که قرآن در اکثر موارد، هنگامی که ماده بعید آفرینش انسان‌ها (ثُراب) را بیان کرده، بلافاصله به صراحت یا با قرینه از ماده قریب آفرینش او (نطفه) نیز یاد کرده است. برای نمونه، فرموده است: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا﴾ (غافر/۶۷)؛ نیز نک: کهف/۳۷؛ حج/۵؛ روم/۲۰؛ فاطر/۱۱؛ مؤمنون/۱۲-۱۳ و سجده/۷-۸). بنابراین، به احتمال قوی، در این دو آیه نیز که منشأ آفرینش «انسان» و «بشر» را یکی (طین) دانسته است، این دو واژه (بشر و آدم) به یک فرد (آدم) اشاره دارند. در غیر این صورت، قرآن طبق شیوه خود، باید نطفه را نیز به عنوان ماده قریب آفرینش انسان ذکر می‌کرد.

۲-۳. انکار ابوالبشر بودن آدم علیه‌السلام توسط بازرگان

یکی دیگر از برداشت‌های تفسیری عبدالعلی بازرگان آن است که آدم علیه‌السلام «ابو البشر» و سرسلسله انسان‌های پس از خود نبوده است، بلکه طی فرایند تکاملی سلسله موجودات، از انسان‌های اولیه به وجود آمده است. وی درباره این برداشت خود می‌گوید:

» آدم برخلاف تصور قدیمی، اولین بشر و به اصطلاح «ابو البشر» (پدر



آدمیان) نیست، بلکه برگزیده‌ای از انسان‌های اولیه بوده که برای نخستین بار جهشی در اختیار و اراده مستقل پیدا کرده است (نک: بازرگان، ۱۴۰۴).

او در ضمن این برداشت کوتاه، به سه مطلب اشاره می‌کند: (۱) در تصور مدرن، آدم علیه السلام ارتباط نسلی با پیشینیان خود داشته است؛ (۲) واژه «اصطفاء» در آیه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۳۳)، به معنای برگزیدن فردی از میان انسان‌های پیشین است؛ (۳) ملاک برگزیدگی آدم علیه السلام بر انسان‌های پیشین، جهش ژنتیکی او و برخورداری اش از اختیار و اراده مستقل بوده است.

به اعتقاد بازرگان، واژه «اصطفاء» به معنای تصفیه شدن است. گویا در برخی از بندگان زمینه‌ای برای رشد و صیقل یافتن به وجود آمده است و خداوند آنان را صیقل داده است. این برگزیدگی عَلَی الْعَالَمِينَ است، یعنی قبل از آدم علیه السلام موجوداتی وجود داشتند، ولی مثل حیوانات تحت تأثیر غرایز بوده‌اند، که آدم علیه السلام با یک جهش ژنتیکی از میان آن‌ها برگزیده شد. بازرگان معتقد است چون برخی به این نکته توجه نکرده‌اند، دچار مشکلاتی در تفسیر آیات قرآن شده‌اند، مثل این‌که بچه‌های آدم علیه السلام با چه کسی ازدواج کردند. خداوند نوح علیه السلام را نیز با فاصله‌ای زیاد با آدم علیه السلام، و آل ابراهیم و آل عمران را نیز پس از سالیانی، با تحولات ژنتیکی و مغزی برگزیده است (بازرگان، ۲۰۲۳، دقیقه ۴۲:۰۵).

■ ارزیابی و نقد

۱. انکار «ابو البشر» بودن آدم علیه السلام نوعی «اجتهاد در برابر نص» است، چراکه این عنوان در قرآن صریحاً به آدم علیه السلام نسبت داده شده است، آنجا که می‌فرماید: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ» (اعراف/۲۷)؛ «ای فرزندان آدم! شیطان شما را نفریبد، آن‌گونه که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون کرد». درست است که در قرآن، لفظ «ابوالبشر» نیامده است، ولی فرقی نمی‌کند که به جای آن بگوید آدم و حوا علیهما السلام پدر و مادر شما هستند. پس تعبیر «ابو البشر» یک تعبیر قرآنی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص. ۴۵).

در آیه دیگری که در آن نیز به آدم علیه السلام و حوا سلام الله علیهما اشاره شده، آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء/۱)؛ «ای مردم! از (مخالفت) پروردگارتان بپرهیزید! همان کسی که همه شما را از یک



انسان آفرید، و همسر او را (نیز) از جنس او خلق کرد، و از آن دو، مردان و زنان فراوانی (در روی زمین) منتشر ساخت.»

در برخی تفاسیر، مانند مجمع البیان، التحریر و التنویر و المیزان آمده است که مراد از «نفس واحدة»، آدم علیه‌السلام و مقصود از «زوجها»، حوا سلام‌الله‌علیها است، و از این دو آیه چنین استفاده می‌شود که نسل انسان به این دو نفر منتهی می‌گردد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۳، ص. ۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۴، ص. ۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۴، ص. ۱۳۵).

۲. نکته دیگر در مورد «اصطفاء» است. سؤال آن است که ایشان چگونه از این آیه برداشت کرده است که آدم علیه‌السلام از میان پیشینیان خود که انسان‌های اولیه بودند، برگزیده شد؟ چرا که وقتی این فعل با «علی» متعدی می‌شود، به معنای «برتری دادن موجودی بر دیگر موجودات» است، نه گزینش تکوینی. علاوه بر این، برگزیدن آدم، نوح، آل ابراهیم و آل عمران ممکن است از میان هم‌عصرانشان بوده باشد، مانند این که خداوند درباره برگزیدن مریم سلام‌الله‌علیها از زبان فرشتگان فرموده است: «يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۴۲) (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص. ۴۵). دست‌کم با آمدن این احتمال که «اصطفاء» از میان هم‌عصران آدم علیه‌السلام بوده است، دیگر استدلال بازرگان کاربرد نخواهد داشت، مگر این که این احتمال را پاسخ دهد. در تأیید مطلب فوق، به این شاهد استناد می‌کنیم که برخی تفاسیر آورده‌اند که برگزیدن مریم سلام‌الله‌علیها بر زنان زمان خودش بوده است، نه بر همه زنان جهان، چون حضرت زهرا سلام‌الله‌علیها از مریم علیه‌السلام نیز برتر بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۲، ص. ۷۴۶؛ ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۳۱۸).

ممکن است گفته شود که آدم علیه‌السلام «ابو البشر» است، ولی فرزند موجودات قبلی بوده است و این دو با هم هیچ منافاتی ندارند. بنابراین، نقد فوق بر بازرگان وارد نیست. پاسخ آن است که خداوند در برخی آیات قرآن، بین کیفیت آفرینش آدم علیه‌السلام و فرزندانش تفصیل داده است: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾» (سجده/۷-۸)؛ «و آفرینش انسان را از گل آغاز کرد. سپس نسل او را از عصاره‌ای از آب ناچیز و بی‌قدر آفرید». این تفصیل حاکی از آن است که قطعاً آدم علیه‌السلام ارتباط نسلی با پیشینیان نداشته است. در غیر این صورت، او و فرزندانش همه از نطفه خواهند بود و دیگر نیازی به این تفصیل نبود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص. ۳۳۷).



۳. واژه «الْعَالَمِينَ» جمع‌ی است که الف و لام بر آن درآمده است و دلالت بر عموم می‌کند، یعنی خدا آدم علیه السلام و دیگر افراد نامبرده در آیه را بر همه انسان‌ها، چه آنان که موجود بودند و چه آنان که در آینده خواهند آمد، برتری و شرافت داده است. پس لازم نیست بگوییم آدم علیه السلام از میان هم عصران خود انتخاب شد و آن را بر تکامل او از آن‌ها حمل کنیم. بر فرض که هم عصران مراد باشند، فرزندان آدم علیه السلام هم عصر او بودند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۶، ص. ۲۵۹).

۳. دو برداشت تفسیری نادرست دیگر از آفرینش آدم علیه السلام

۱-۳. کنایی بودن «آفرینش آدم از خاک» از برخی خصوصیات نهادی

یوسفی اشکوری تکامل را امری قطعی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که پیش از آدم علیه السلام آدمیان دیگری می‌زیسته‌اند که او از نسل آن‌هاست (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص. ۴۲). او در مورد معنای آیات حاکی از آفرینش انسان از خاک و... معتقد است که تصویر خلقت آدم علیه السلام از مشتی خاک، تصویری خیالی و ناشی از اسطوره‌های مذهبی است؛ اسطوره‌هایی که نه با عقل سازگارند و نه با علم. او تمام این تعبیر در مورد ماده آفرینش آدم علیه السلام را بدون هیچ توضیح دیگری، کنایه از برخی خصوصیات نهادی و پایدار در آدمی تلقی می‌کند (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص. ۴۱).

■ ارزیابی و نقد

۱. دیدگاه آفرینش تکاملی انسان از سایر موجودات زنده، فرضیه‌ای زیست‌شناختی است که حتی در موطن خود، یعنی مغرب زمین، از سوی دانشمندان علوم تجربی نیز مورد نقدهای فراوان قرار گرفته است (see: Sanderson, 1997). پس آن را یک واقعیت عینی قطعی قلمداد کردن و متون دینی را بر آن حمل کردن، کاری بی‌ضابطه و فاقد منطق تفسیری و حاکی از شدت علم‌زدگی و علم‌گرایی است.

۲. ممکن است تکیه بر برخی روایات که بر وجود آدم‌های بی‌شمار قبل از سلسله کنونی انسان‌ها دلالت دارند، مانند «تَرَى أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ بَشَرًا غَيْرَكَ بَلَى وَاللَّهِ لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ وَأَلْفَ أَلْفِ آدَمٍ أَنْتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَأُولَئِكَ الْأَدَمِيَّينَ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص. ۲۷۷)، موجب تقویت چنین برداشتی از آیه در نظر یوسفی اشکوری شده باشد. اما اولاً بنابر بررسی‌های رجالی،



سند این روایات ضعیف است. ثانیاً بر فرضِ قوتِ سندی آن‌ها، این‌گونه روایات نسبت به ارتباط نسلی بین آدم‌های مذکور با نسل کنونی انسان ساکت است. علاوه بر این‌که می‌توان گفت صفت «غیرکم» دلالت دارد که انسان‌های قبلی ارتباطی با نسل حاضر نداشته‌اند. در نتیجه، ممکن است هریک از این آدم‌ها سرسلسله نسل خود باشند.

۳. آفرینش نخستین انسان واقعه‌ای نیست که در دسترس ادراک عقل مدرک کلیات باشد، چه رسد به علم تجربی که به دلیل استفاده از روش استقرایی، محدودیت آن بسیار زیاده‌تر از عقل است. بنابراین، نمی‌توان آفرینش مستقیم انسان از خاک یا تکامل او را با عقل و تجربه سنجید. تنها راه دستیابی به این حوزه، وحی است که به صورت تحریف نشده در قرآن منعکس است. پس برای یافتن حقیقت در این مورد، باید به قرآن مراجعه کرد. علاوه بر آن، آفرینش جسم آدم علیه‌السلام از مقداری خاک و سپس دمیدن روح در آن، نه به حکم عقل محال است و نه شأن علم تجربی است که چنین حکمی درباره آن صادر کند.

۴. قرآن در آیه‌ای می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ﴾ (فاطر/۱۱). آن‌گونه که مفسران بیان کرده‌اند، طبق این آیه، آفرینش آدم علیه‌السلام مستقیماً از خاک بوده است و پیدایش نسل او از نطفه (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲۲، ص ۱۲۳). مسلماً یوسفی اشکوری اذعان دارد که «من» در مورد نسل آدم علیه‌السلام برای بیان جنس است و نطفه ماده آفرینش دیگر انسان‌هاست. بنابراین، به قرینه مقابله، این آیه در عبارت «مِنْ تُرَابٍ» نیز درصدد بیان جنس است و ماده آفرینش جسم آدم علیه‌السلام خاک بوده است. پس می‌توان گفت به قرینه مقابله، با توجه به این‌که «نطفه» جنس قریب آفرینش فرزندان آدم علیه‌السلام است، در مورد خود او، خاک (یا گِل) جنس آفرینش بوده است، در نتیجه، آدم علیه‌السلام مستقیماً از خاک آفریده شده است.

۵. «کنایه» لفظی است که غیر معنای موضوع له (حقیقی) از آن اراده شود، اما همچنان می‌توان معنای اصلی آن لفظ را اراده کرد (هاشمی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۳؛ قربانخانی و طیب حسینی، ۱۴۰۴، ص ۱۲)، برخلاف مجاز که قرینه صارفه چنین امکانی به‌گوینده نمی‌دهد و در آن فقط معنای مجازی مراد است. یوسفی اشکوری برای این‌که بتواند معنای کنایی برای آفرینش آدم علیه‌السلام از خاک را بیان کند، ابتدا باید معنای حقیقی آن را بپذیرد، یعنی اذعان کند که آدم علیه‌السلام در واقع، از خاک آفریده شده است. سپس از طریق معنای حقیقی، به سراغ معنای کنایی



برود. اما او که معنای حقیقی آفرینش از خاک را نفی می‌کند، چگونه برای این جمله معنای کنایی در نظر می‌گیرد؟ در واقع، او تعریف کنایه را دقیق درک نکرده است.

۲-۳. انطباق مراحل خلق و تصویر آدم علیه‌السلام قبل از نفخ روح، بر تحول انواع

قرآن در آیه دیگری فرموده است: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ» (اعراف/۱۱)؛ «و شما را آفریدیم، سپس شما را صورتگری کردیم، آن‌گاه به فرشتگان گفتیم: «بر آدم سجده کنید». بی‌درنگ همه سجده کردند، جز ابلیس که از سجده‌کنندگان نبود».

یوسفی اشکوری با استناد به این آیه نیز آفرینش آدم علیه‌السلام را دارای سه مرحله «خلق»، «تصویر» و «مسجود شدن برای فرشتگان» می‌داند. وی مرحله میانی (تصویر) را به دلالت حرف عطف «ثم» که دال بر تراخی زمانی است، اشاره به گذشت دوره‌ای طولانی در تصویر و تسویه می‌داند که وی آن را قهراً دال بر فرضیه آفرینش تکاملی جسم آدم علیه‌السلام می‌داند. به گفته وی، در نهایت، آدم علیه‌السلام دچار تحول کیفی شده است، با دمیده شدن روح الهی در کالبدش مسجود فرشتگان قرار می‌گیرد (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ص. ۴۵).

■ ارزیابی و نقد

۱. تمرکز یوسفی اشکوری در این برداشت، بر همان دو مرحله اول آفرینش، بر اساس عطف تصویرگری و تسویه به یکدیگر با حرف «ثم» است. او نتیجه می‌گیرد که این مدت زمان بسیار طولانی بوده و صرف تکامل آدم علیه‌السلام از موجودات قبلی شده است. اما حتی به صورت کلی مشخص نمی‌کند که خداوند بعد از گذشت چه زمانی، فرشته‌ها را مأمور به سجده بر آدم علیه‌السلام ساخت و چرا لزوماً این مدت زمان مطابق ظاهر آیه، این اندازه طولانی بوده است؟

۲. حرف عطف «ثم» علاوه بر تراخی، دارای احتمال معنایی ترتیب در اخبار نیز هست (نک: رمانی نحوی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص. ۱۱۹) و برای اثبات ادعای آفرینش تکاملی آدم علیه‌السلام، نیاز به نفی آن احتمال است. احتمال دیگری را برخی مفسران از اخفش نحوی نقل کرده‌اند که «ثم» در اینجا به معنای «و او» است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص. ۶۱۸) که دیگر دلالت بر تراخی نخواهد داشت.

۳. بر فرض، اگر «ثم» بر تراخی زمانی دلالت داشته باشد، تراخی زمانی به گذشت فاصله‌های کوتاه هم ممکن است. چگونه از آیه استفاده شده است که این مدت زمان همان میلیون‌ها



سالی است که داروین برای تکامل موجودات زنده گفته است؟! (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۱، ج. ۱۱، ص. ۸۹). لذا این کار نوعی تفسیر به رأی یا تحمیل بی‌ضابطه پیش‌فرض خود بر قرآن است. به علاوه، در تفسیر آیه «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى» آمده است که «خلق» و «تصویر» نه دو فعل جداگانه، بلکه اشاره به یک فعل دارند (نک: ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۳۰، ص. ۲۴۴).

احتمال دارد که آفرینش جسم و روح آدم علیه‌السلام به صورت دفعی انجام شده باشد، که شواهدی این برداشت را تقویت می‌کند. برای نمونه، در آیه دوم سوره اعلی، فعل «سَوَّى» با حرف «فاء» به «خَلَقَ» عطف شده است که دال بر عدم فاصله زمانی است. به علاوه، خداوند آفرینش جسم آدم علیه‌السلام را به خود نسبت می‌دهد و حتی فرشتگان هم در اینجا دخالتی ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۲، ص. ۱۵۵).

اگر گفته شود موجودات مادی قابلیت ایجاد دفعی را ندارند، باید گفت که این نکته در مورد معلول‌های با اسباب مادی است، ولی برخی مفسران آفرینش موجود مقدر الهی را بدون دخالت اسباب مادی تأیید می‌کنند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۲، ص. ۲۸۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۳، ص. ۲۱۳). در این معنا، حرف عطف «ثم» به معنای ترتیب در اخبار است و نشان می‌دهد که خدا ابتدا از آفرینش خبر می‌دهد و سپس به ابعاد معجزه‌گون آن اشاره دارد. یعنی خداوند ابتدا بیان می‌کند که او آدم علیه‌السلام را آفرید و علاوه بر آن، خبر می‌دهد که این آفرینش بر اساس صورتگری معجزه‌آسای الهی از گل انجام شده است. با صراحت بیشتر می‌توان گفت که طبق این احتمال، خداوند خاک یا گل را با اراده قاهره خود، به موجودی با تمام ویژگی‌های لازم تبدیل کرد. در تشبیهی ناقص به فعل عیسی علیه‌السلام که شکل گلین پرنده را به اذن خدا با یک دم به پرنده دارای همه اجزا و زنده تبدیل می‌کرد، خداوند نیز با دمیدن روح، کالبد گلین آدم علیه‌السلام را به موجود زنده با همه امکانات حیاتی تبدیل ساخت. از این مقدمه نسبتاً طولانی چنین نتیجه گرفته می‌شود که آیه هیچ دلالتی بر وجود فاصله زمانی بین «خلق» و «تصویر» ندارد.

درحالی‌که ممکن است به نظر برسد آفرینش جسم آدم علیه‌السلام مراحل تدریجی دارد، اما هیچ آیه‌ای این مراحل را به صراحت بیان نکرده است. تعبیرات موجود نیز ممکن است تحلیلی از آفرینش باشند که به شکل مراحل، تصویر شده‌اند. در نهایت، اگر احتمال آفرینش دفعی پذیرفته شود، دیگر جایی برای تکامل موجودی از دیگر موجودات باقی نمی‌ماند.



نتیجه‌گیری

حاصل بررسی‌های به عمل آمده درباره منطق تفسیری سه دانشور علم‌گرای مسلمان معاصر را در برداشت از آیات آفرینش انسان، در دو قسمت به عنوان نتایج پژوهش حاضر عرضه می‌کنیم. ابتدا نقد‌های وارد بر برداشت‌های تفسیری هریک از آنان را ذکر می‌کنیم و سپس به بیان اشکالات مشترک آنان می‌پردازیم.

سه برداشت تفسیری از بازرگان در آیات آفرینش انسان بررسی شد. در برداشت نخست، بازرگان «ابو البشر» بودن آدم علیه السلام را بر اساس آیه ۳۳ آل عمران نفی کرد. در برداشت دوم، به احتمال آفرینش تکاملی نخستین انسان با استناد به آیه ۲۹ سوره بقره پرداخت. در برداشت سوم، با استفاده از آیه ۴۵ سوره نور، مراحل تکامل از آب تا موجودات شکم‌پا، دوپا و چهارپا را تصویر کرد.

اشکال برداشت اول این است که گرچه تعبیر «ابو البشر» در قرآن نیامده، اما مفهوم آن در عبارت «أَبَوَيْكُم» موجود است که نشان‌دهنده ارتباط نسلی آدم علیه السلام با انسان‌های فعلی است. برداشت دوم نیز نادرست است، زیرا هدف از آفرینش موجودات در آیه، ارتباطی با کیفیت آفرینش انسان ندارد. در برداشت سوم، عطف با «واو» دلالت بر ترتیب زمانی ندارد و ترتیب مذکور در آیه با ایده تکامل سازگار نیست.

یوسفی اشکوری نیز به آفرینش تکاملی آدم علیه السلام تمایل دارد و آفرینش او را از خاک نوعی کنایه می‌داند. او به دو آیه ۲۹ سوره حجر و ۷۲ سوره ص اشاره می‌کند و آفرینش انسان را به شکل تکاملی محتمل می‌داند. بررسی‌ها نشان می‌دهند که ادله او نیز مخدوش است و نمی‌توان آفرینش آنی یا تکاملی را بدون شاهد مشخصی از این دو آیه ترجیح داد، اما فرضیه تکامل نمی‌تواند ملاک تفسیر آیات باشد و آفرینش از خاک با عقل سازگار است.

شاهین نیز در برداشت‌هایش به تمایز بین «بشر» و «انسان» اشاره می‌کند و تسویه اعضای آدم علیه السلام را به گونه‌ای توجیه می‌نماید که به نظریه آفرینش تکاملی نزدیک شود. در نقد ادعاهای او می‌توان گفت که آیه از مدت زمان مشخص ساکت است و شاهین تنها بر پایه پیش فرض‌های منطبق بر فرضیه تکامل، به تطبیق این مدت زمان با میلیون‌ها سال پرداخته است. با توجه به آیات قرآن، مانند آیه ۵۹ سوره آل عمران، این آیه نیز دو احتمال پیدا می‌کند و فرضیه تکامل صلاحیت ندارد که یکی از آن‌ها را بر دیگری ترجیح دهد.

اما اشکالات مشترک وارد بر این سه دانشور عبارت‌اند از:



با توجه به تخصصی بودن دانش تفسیر قرآن، بدون تسلط بر منطق و روش صحیح و معتبر این دانش، توفیقی در تفسیر صحیح آیات آن نمی‌توان به دست آورد. بسیاری از برداشت‌های تفسیری این دانشوران دارای ضعف روشی در نحوه برداشت صحیح از آیات است و مشکلات مشهودی چون لغت‌شناسی نامعتبر، غفلت از ارتباط موضوعی و محتوایی آیات با یکدیگر و عدم آشنایی با جمع دلالتی آیات مورد بحث، در بررسی‌های آنان دیده می‌شود.

برداشت‌های این دانشوران از آیات آفرینش انسان نوعاً مبتنی بر قواعد زبانی و اصول تفهیم و تفاهم در محاورات عقلایی نیست و تفسیرشان از بسیاری آیات آفرینش انسان به امور مبهمی مانند حرف ربط «ثم»، ظرف زمان «إذا»، و معانی ابواب که قابل صدق بر مصادیق متعددی اند متکی است، آن‌چنان‌که گویی خداوند با بیانی مبهم و زبانی غیرقابل فهم در این موضوعات با مخاطبانش سخن گفته است.

از جمله آسیب‌های جدی در تفسیر قرآن، افتادن در ورطه تفسیر به رأی است که در برداشت‌های این دانشوران به صورت عیان دیده می‌شود. این افراد غالباً با پیش‌داوری و نوعی تعصب نسبت به یافته‌های تجربی و فرضیه‌های علمی، به تفسیر آیات مرتبط می‌پردازند و لذا دائماً در معرض خطر تفسیر به رأی هستند و اکثراً در آثارشان به هیچ‌آیه‌ای که مخالف برداشتشان باشد، اشاره نمی‌کنند. آنان به جای کشف و تمسک به دلالت‌های معتبر آیات، پیش‌فرض‌های نامعتبر تجربی خود را بر آیات آفرینش انسان تحمیل می‌کنند.

نکته اساسی آسیب‌زای کار این دانشوران، آن است که بالاتفاق فرضیه پیدایش تکامل انواع داروین را درباره انسان و موجودات زنده، قطعی و معتبر فرض می‌کنند و آیات آفرینش انسان را بر آن تطبیق می‌دهند، درحالی‌که این مدعا در جای خود بیش از یک فرضیه نیست و حتی هنوز شواهد لازم اثباتی اولیه را در تأیید تکاملی بودن پیدایش انسان ندارد. اما از آن سو، آیات قرآن در نفی پیدایش تکاملی انسان صراحت دارند و یا دارای ظهور بسیار قوی در این باره هستند و آنان این مطلب را نادیده می‌گیرند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.



مشارکت نویسندگان

در مراحل مختلف این پژوهش - اعم از مفهوم‌سازی، تعیین چارچوب نظری، تحلیل داده‌ها و نگارش پیش‌نویس - نویسندگان نقش مساوی داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در فرایند پژوهش این مقاله، از هیچ یک از ابزارهای هوش مصنوعی استفاده نشده است. هرچند پس از پایان نگارش، در ویراستاری آن و ترجمه چکیده تفصیلی، از سرویس ChatGPT بهره برده‌ایم.

تعارض منافع

نویسندگان اذعان می‌کنند که هیچ گونه تعارض منافع تأثیرگذار بر نتیجه این پژوهش ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

در برخی موارد، منابع در کتابخانه‌های تخصصی قابل دسترسی هستند. برخی دیگر از برداشت‌های افراد مزبور در وبگاه‌ها یا پادکست‌های آن‌ها موجود است.

سپاسگزاری

این پژوهش برگرفته از کلاس «آفرینش انسان» تدریس شده توسط حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید آریان در دوره دکتری مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) است. لازم است از زحمات خالصانه ایشان و قبول راهنمایی این مقاله قدردانی شود.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آریان، حمید و جمعی از محققان. (۱۳۹۵ش). آفرینش انسان در قرآن: با نگاهی انتقادی به نظریه‌های دیگر و نقد برداشت‌های تفسیری. قم: مرتضی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۴. ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف. (۱۴۴۰ق). مغنی اللیب عن کتب الأعراب. قم: ذوی القربی.
۵. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۶. ایروانی، جواد. (۱۴۰۱ش). درسنامه نقد شبهات قرآنی. مشهد: حوزه علمی خراسان - انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۷. بازرگان، عبدالعلی. (۱۴۰۴ش، ۲۰ اردیبهشت). پایگاه رسمی عبدالعلی بازرگان. <https://www.bazargan.com/abdolali>
۸. بازرگان، عبدالعلی. (۱۳۷۵ش). نظم قرآن، (ج. اول، چاپ ۲). تهران: قلم.
۹. بازرگان، عبدالعلی. (۲۰۲۳م، ۱۶ اوت). سوره آل عمران، آیات ۲۸-۳۴ [کست باکس]، دقیقه ۴۲:۰۵. در: تفسیر قرآن استاد عبدالعلی بازرگان. <https://castbox.fm/va/5172659>
۱۰. بازرگان، عبدالعلی. (۲۰۲۳م، ۱۶ اوت). سوره نور، آیات ۳۹-۴۶ [کست باکس]، دقیقه ۳۴:۰۰. در: تفسیر قرآن استاد عبدالعلی بازرگان. <https://castbox.fm/vb/625045098>
۱۱. رجبی، محمود. (۱۳۹۱ش). روش تفسیر قرآن، (چاپ ۵). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. رمانی نحوی، علی بن عیسی. (۱۴۲۹ق). کتاب معانی الحروف. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۳. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، (چاپ ۳). بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. سبجانی، جعفر. (۱۳۸۶ش). داروین‌یسم یا تکامل انواع؛ نقد و تحلیل. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. شاهین، عبدالصبور. (بی‌تا). اَبی آدم؛ قصة الخلیقة بین الأسطورة و الحقیقة. قاهره: دار إخبار الیوم. قطاع الثقافة.
۱۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن، (چاپ ۲). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، (چاپ ۳). تهران: ناصر خسرو.



۱۸. عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تهران: المطبعة العلمية.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. (چاپ ۲). قم: هجرت.
۲۰. قربانخانی، امید؛ طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۴ش). *رهیافت روایی به اقسام مدلول‌های ظاهری قرآن. آموزه‌های قرآنی*. ۲۲ (۴۱). ۷-۳۴. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6742.2496>
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۵ش). *جهان‌شناسی (مجموعه کتب آموزشی معارف قرآن ۲، چاپ ۲)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۸ش). *معارف قرآن ۱-۳*. (چاپ ۹). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی. (بی‌تا). *سخنی پیرامون خلقت انسان از نظر قرآن*. قم: شفق.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. (چاپ ۱۰). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۵. مؤدب، سید رضا. (۱۳۸۶ش). *مبانی تفسیر قرآن*. قم: دانشگاه قم.
۲۶. میقانی، محمدامین؛ آریان، حمید. (۱۴۰۲ش). *علم‌گرایان مسلمان و خطاهای روشی و معرفتی آنان در برداشت از قرآن: بررسی موردی آثار سحابی، عمرو شریف و بازرگان در فهم آیات خلقت انسان. قرآن‌شناخت*. ۱۶ (۲). ۱۰۱-۱۲۲. qoranshenakht.2023.2021774/10.22034
۲۷. هاشمی، سید احمد. (۱۳۷۸ش). *جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۸. یوسفی اشکوری، حسن. (۱۳۷۶ش). *بازخوانی قصه خلقت*. تهران: قلم.
29. Sanderson, S. K. (1997). Evolutionism and its critics. *Journal of World-Systems Research*. 3(1), 94-114. <https://doi.org/10.5195/jwsr.1997.120>



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Ārīān, H. (2016). Āfarīnīsh-i insān dar Qur'ān [The creation of man in the Quran]. Murtaḍā. [In Persian]
2. Ibn Bābiwayh, M. ibn 'A. (1979). Al-Tawḥīd [The Oneness of God]. Jāmi'ī-yi Mudarresīn. [In Arabic]
3. Ibn 'Āshūr, M. ibn Ṭ. (1999). Tafsīr al-taḥrīr wa al-tanwīr [The exegesis of clarification and enlightenment]. Mu'assasat al-Tarīkh al-'Arabī. [In Arabic]
4. Ibn Hishām al-Anṣārī, 'A. ibn Y. (2018). Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'ārīb [Sufficing for the intelligent regarding the books of declension]. Dhawī al-Qurbā. [In Arabic]
5. 'Abul Futūḥ Rāzī. (1988). Rawḍ al-jinān wa rūḥ al-jinān fī tafsīr al-Qur'an [The garden of paradises and the spirit of paradises in Quranic exegesis]. Āstāni Qudsi Raḍavī, Bonyād Pazhuhish-hayī Islāmī. [In Arabic]
6. Irāvānī, J. (2022). Darsnāmih naqd shubahāt-i qur'anī [Lessons in refuting Quranic doubts]. Hawzah Ilmīyiy-i Khurāsān, Intishārāt Dānishgāh Islāmī Raḍavī. [In Persian]
7. Bāzargān, 'A. 'A. (2025, May 12). Official website. <https://www.bazargan.com/abdolali>
8. Bāzargān, 'A. 'A. (1996). Naẓm-i Qur'an (Vol. 1) [The order of the Quran]. Qalam. [In Persian]
9. Bāzargān, 'A. 'A. (2023). Podcast: Tafsir Surah Al-Imran. <https://castbox.fm/va/5172659> (minute 42:05). [In Persian]
10. Bāzargān, 'A. 'A. (2023). Podcast: Tafsīr Sūrah Al-Nūr. <https://castbox.fm/vb/625045098> (minute 34:00). [In Persian]
11. Rajabī, M. (2012). Rawish-i tafsīr-i qur'an [Methodology of Quranic exegesis]. Pazhuhish-gahi Hawza va Dānishgāh. [In Persian]
12. Rummānī al-Naḥwī, 'A. ibn Ṭ. (2008). Ma'ānī al-ḥurūf [The meanings of letters]. Dār va Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]
13. Zamakhsharī, M. ibn 'U. (1987). Al-Kashshāf [The unveiler]. Dār al-Kutub al-'Arabī. [In Arabic]
14. Subḥānī, J. (2007). Darwinism yā takāmul-i anvā' [Darwinism or evolution of species]. Mu'assisi-yi Īmām Ṣādiq. [In Persian]
15. Shāhīn, 'A. al-Ṣ. (n.d.). Abī Ādam qīṣṣat al-khalīqah [My father Adam: The story of



- creation]. Dār Ikhbār al-Yawm - Qiṭā' al-Thiqāfah. [In Arabic]
16. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (1991). Al-Mizān fī tafsīr al-Qur'an [The balance in Quranic exegesis]. [In Arabic]
17. Ṭabarsī, F. ibn H. (1993). Majma' al-bayān [The compendium of eloquence]. Nāṣir Khusruw. [In Arabic]
18. 'Ayyāshī, M. ibn M. (1961). Tafsīr al-'Ayyāshī [The commentary of 'Ayyāshī]. Al-Maṭba'at al-'Ilmiyah. [In Arabic]
19. Farāhīdī, K. ibn A. (1990). Kitāb al-'Ayn [The book of 'Ayn]. Hijrat. [In Arabic]
20. Qurbānkāhānī, 'O., & Ṭayyib Ḥusaynī, S. M. (2023). A narrative approach to the types of the apparent meanings of the Quran. Majallah 'Āmūzi-hāyi Qur'anī [Journal of Quranic Teachings], 22(41), 7–34. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.6742.2496> [In Persian]
21. Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2016). Jahān shināsī [Worldview]. Mu'assisi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī. [In Persian]
22. Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (2019). Ma'ārif-i Qur'an 1-3 [Quranic sciences 1-3]. Mu'assisi Āmūzishī va Pazhūhishī Imām Khumaynī. [In Persian]
23. Miṣbāḥ Yazdī, M. T. (n.d.). Sukhan-ī pīrāmūn-i khilqat-i insān [A word regarding the creation of man]. Shafaq. [In Persian]
24. Makārim Shīrāzī, N., et al. (1992). Tafsīr-i nimūnah [The exemplary commentary]. Dār al-Kutub al-Islāmīyah. [In Persian]
25. Mu'addab, S. R. (2007). Mabānī-yi tafsīr-i Qur'an [Foundations of Quranic exegesis]. Dānishgāh-i Qom. [In Persian]
26. Mīqānī, M. A., & Ārīān, H. (2023). Muslim naturalists and methodological error in interpreting the Quran: A case study of Saḥābī, 'Amr Sharīf, and Mahdī Bāzargān on the verses of human creation. Majallah Qur'an Shinākht [Journal of Quranic Studies], 16(2), 101–122. <https://doi.org/10.22034/qoranshenakht.2023.2021774> [In Persian]
27. Hāshimī, S. A. (1999). Javāhir al-balāghah fī al-ma'ānī wa al-bayān wa al-badī' [Jewels of eloquence in meanings, exposition, and rhetorical artistry]. Markazī Mudīriyyah-i Ḥawzah-yi 'Ilmiyah. [In Arabic]
28. Yūsifī Eshkavarī, H. (1997). Bāzkhānī-yi qīṣṣah-yi khilqat [Revisiting the creation story]. Qalam. [In Persian]
29. Sanderson, S. K. (1997). Evolutionism and its critics. Journal of World-Systems Research, 3(1), 94–114. <https://doi.org/10.5195/jwsr.1997.120>



An Interpretive Re-reading of the Verse "Fa'arāhu al-Āyata al-Kubrā" Based on Roland Barthes' Semiotics and Foucault's Discourse of Power

Ali Salahshoor¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Theology, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. Email: a.salahshoor@uok.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 29 August 2025

Revised: 17 October 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 29 October 2025

Keywords:

Sūrat al-Nāzi'āt; Roland Barthes; Foucault; Miracle; Semiotics.



Abstract

The verse *Fa'arāhu al-Āyata al-Kubrā* ("So he showed him the greatest sign, Q79:20) is a symbolic Quranic verse in *Sūrat al-Nāzi'āt* that recounts part of the confrontation between Moses and Pharaoh. Throughout Islamic history, it has given rise to a wide range of interpretations and understandings. This study, using an analytical-interpretive method and drawing on the theoretical frameworks of Roland Barthes' semiotics and Foucault's discourse analysis, re-examines the multi-layered meaning and discourse of this verse. An examination of approximately one hundred exegetical works shows that commentators' views on the meaning and referent of the verse can be classified into nine distinct categories, including the staff, the shining hand, and others. Semiotic analysis, by distinguishing three levels of signification (denotation, connotation, and myth), reveals how commentators' interpretations have led to the consolidation and reproduction of different cultural, doctrinal, and ideological meanings. Furthermore, using Foucault's approach to power discourse, the relationship between the interpretation of the verse and structures and institutions of religious, political, and cultural power in their historical context is examined. The findings show that *Āyat al-Kubrā* is not merely a physical miracle but a field of discursive struggle that reflects the complex interaction of religion, power, and culture in divine societies. This study emphasizes the importance of multi-layered understanding of Quranic verses through interdisciplinary approaches and highlights the necessity of paying attention to historical and discursive context in the analysis of sacred texts.

Cite this article: Salahshoor, A. (2026). An Interpretive Re-reading of the Verse "Fa'arāhu al-Āyata al-Kubrā" Based on Roland Barthes' Semiotics and Foucault's Discourse of Power. *Quranic Doctrines*, 23(43), 235-272. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7389.2633>



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



Extended Abstract

Introduction

The verses concerning the miracles of the prophets in the Holy Quran have always been a central focus of exegetes, theologians, and Quranic scholars, for while narrating historical events, they also bear profound theological, epistemological, and discursive implications. Among these, the verse "Fa'arāhu al-Āyata al-Kubrā" (Q79:20), as part of the narrative of the confrontation between Moses and Pharaoh, holds a special place. Despite its linguistic brevity, this short phrase has given rise to a wide range of different interpretations throughout the history of exegesis, such that commentators have not reached a consensus on the referent or even the semantic function of this verse.

Much of these interpretations have focused on the lexical, narrative, and historical levels, paying less attention to the mechanisms of meaning production, semiotic layers, and the connection of this verse with structures of power and discourse. Therefore, the main question of this research is: How can we go beyond traditional exegesis and re-read this verse within a theoretical and interdisciplinary framework?

The aim of this study is to provide a multi-layered semantic and discursive analysis of the phrase "al-Āyat al-Kubrā" using two theoretical frameworks: Roland Barthes' semiotics and Michel Foucault's analysis of power discourse. This will reveal both the semiotic mechanisms of meaning production and their connection to relations of power, legitimacy, and resistance.

The innovation of this research lies in the simultaneous application of Barthes' semiotics and Foucault's discourse analysis to a Quranic verse, as well as in providing a comprehensive and systematic classification of exegetical views. This approach makes it possible to move beyond traditional readings and offer a multi-layered, discourse-oriented analysis. The findings of this research can be used to expand interdisciplinary Quranic studies, particularly in the fields of semiotics, cultural studies, and religious discourse analysis, and can provide a methodological model for analyzing other symbolic verses.

Method

This research employs a descriptive-analytical approach based on interpretive analysis. In the first stage, a wide range of exegetical sources, including early, later, and contemporary commentaries, was consulted to extract commentators' views on the meaning and referent of "al-Āyat al-Kubrā." In total, approximately one hundred exegetical works were examined to provide a comprehensive picture of interpretive diversity.

In the second stage, these views were classified into nine main categories based on conceptual similarities. This classification served as the basis for subsequent analyses and enabled systematic comparison among different readings.

In the third stage, semiotic analysis was conducted based on Roland Barthes' model. Within this framework, each interpretive category was examined at three levels of signification: denotation, connotation, and myth, in order to reveal the process of meaning production and



stabilization in each reading.

In the fourth stage, using Foucault's theory of power discourse, these interpretations were analyzed in their historical and institutional context. At this stage, the relationship between interpretation, production of religious knowledge, legitimation, and discursive resistance was considered. Furthermore, the context of the verses (Q79:15–25) was taken into account as a discursive background so that meaning could be understood within the overall narrative context.

Results

The findings show that exegetical views on "al-Āyat al-Kubrā" can be classified into nine main categories, including: interpretation of the verse as referring to all of Moses' miracles, specific reference to the staff, the shining hand, a combination of the two, preference of one over the other, or even rare opinions proposing different referents. This diversity indicates both the lack of exegetical consensus and, at the same time, the semantic richness of the verse.

Semiotic analysis based on Barthes' model revealed that these interpretations operate on three levels of signification. At the denotative level, the verse is understood as a report of a miraculous event, with referents such as the staff or the shining hand presented as its objective manifestations. At the connotative level, these referents become signs of proof of prophethood, the superiority of the prophet, and confrontation with tyrannical power. At the mythical level, these signs go further and transform into symbols of divine power, the collapse of Pharaoh's dominance, and the consolidation of Moses' religious legitimacy.

Within Foucault's discourse analysis framework, it also became clear that these interpretations are not mere reflections of the text but have been shaped within the context of religious, political, and cultural discourses. Commentators, as producers of religious knowledge, in the process of interpretation reproduce or sometimes redefine power relations. Some interpretations have served to consolidate the dominant religious discourse and legitimate it, while others have provided capacities for the concept of resistance and critical re-reading.

Conclusions

The results of this research show that "al-Āyat al-Kubrā" is a multi-layered and dynamic concept that has been interpreted in various ways throughout history in interaction with social, cultural, and discursive conditions. This verse cannot be regarded merely as a report of a physical miracle, but rather as a discursive event in which meaning, power, and legitimacy are intertwined.

The combination of Barthes' and Foucault's theories enables a deeper analysis, such that on the one hand the mechanisms of meaning production, stabilization, and naturalization are revealed at the semiotic level, and on the other hand the connection of these meanings with power structures and historical discourses becomes clear.

Accordingly, the different interpretations of "al-Āyat al-Kubrā" can be seen as reflections of diverse religious, historical, and ideological discourses that have been formed and stabi-



lized over time. Consequently, meaning in this verse is not a static thing, but the product of interaction between text, commentator, and discursive contexts.

Author Contributions

This article has been written solely by the author.

Data Availability Statement

This research was conducted with a descriptive-analytical approach; therefore, no data are available.

Acknowledgements

Gratitude is extended to all researchers and exegetes whose works were used in this study, as well as to the esteemed reviewers who assisted in improving this article.

Ethical Considerations

The author has avoided data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of 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 author declares that there is no conflict of interest in conducting this research.

Declaration on the Use of AI Tools

In the process of writing this article, the author used an artificial intelligence tool (ChatGPT) in the following sections: summarizing to prepare the extended abstract, translating the extended abstract, and translating Persian sources. The author emphasizes that the mentioned sections have been reviewed and edited, and he takes full responsibility for the content of the published work.



بازخوانی تفسیری آیه «فأراه الآیة الکبری» بر پایه نشانه‌شناسی رولان بارت و گفتمان قدرت فوکو

✉ علی سلحشور^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران.
ایمانامه: a.salahshoor@uok.ac.ir

چکیده

آیه «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» از آیات نمادین قرآن در سوره نازعات و بیانگر بخشی از ماجرای تقابل موسی و فرعون است که در طول تاریخ اسلام، طیف گسترده‌ای از تفاسیر و برداشت‌های گوناگون را به خود اختصاص داده است. این پژوهش با روش تحلیلی-تفسیری و با بهره‌گیری از چارچوب نظری نشانه‌شناسی رولان بارت و گفتمان‌شناسی فوکو، به بازخوانی چندلایه معنایی و گفتمانی این آیه پرداخته است. بررسی حدود یکصد تفسیر نشان می‌دهد که آرای مفسران درباره مفهوم و مصداق آیه در نه دسته مجزا، از جمله عصا و ید بیضا، قابل طبقه‌بندی است. تحلیل نشانه‌شناختی، با تفکیک سه سطح دلالت صریح، ضمنی و اسطوره‌ای، آشکار می‌سازد که برداشت‌های مفسران چگونه به تثبیت و بازتولید معانی فرهنگی، اعتقادی و ایدئولوژیک متفاوت انجامیده است. همچنین در رویکرد گفتمان قدرت، رابطه تفسیر آیه با ساختارها و نهادهای قدرت دینی، سیاسی و فرهنگی در بستر تاریخی خود بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که «الآیة الکبری» نه تنها یک معجزه جسمانی، بلکه میدان مبارزهای گفتمانی است که بازتاب‌دهنده تعامل پیچیده دین، قدرت و فرهنگ در جوامع الهی است. این مطالعه بر اهمیت فهم چندلایه معنایی آیات قرآن با رویکردهای میان‌رشته‌ای تأکید دارد و ضرورت توجه به بستر تاریخی و گفتمانی در تحلیل متون مقدس را برجسته می‌سازد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۳

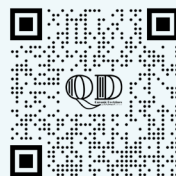
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۷

کلیدواژه‌ها

سوره نازعات، رولان بارت، فوکو، معجزه، نشانه‌شناسی.



استناد: سلحشور، علی. (۱۴۰۵). بازخوانی تفسیری آیه «فأراه الآیة الکبری» بر پایه نشانه‌شناسی رولان بارت و گفتمان قدرت فوکو. آموزه‌های قرآنی، ۲۳(۴۳)، ۲۲۵-۲۷۲.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7389.2633>



مقدمه

در حوزه مطالعات قرآنی، آیات مربوط به معجزات انبیا همواره کانون توجه مفسران، متکلمان و قرآن‌پژوهان بوده است. یکی از نمونه‌های شاخص در این زمینه، آیه ۲۰ سورة نازعات، «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» است. این عبارت کوتاه و به ظاهر روشن، در متن سوره‌ای که تقابل موسی و فرعون را روایت می‌کند، حامل لایه‌های پیچیده‌ای از معنا، رمز و ارجاع است. واژه «آیه» در قرآن، دامنه معنایی گسترده‌ای دارد؛ از نشانه‌های طبیعی و آیات آفاقی و انفسی گرفته تا رخداد‌های خارق‌العاده، حجت‌های الهی و ابزارهای قدرت‌نمایی پیامبران. ترکیب «الآيَةُ الْكُبْرَى» با صفت «کبری» جایگاهی ممتاز به این نشانه بخشیده و فهم آن را فراتر از سطح لغوی یا تفسیری صرف قرار داده است.

بررسی حدود یکصد تفسیر نشان می‌دهد که در میان مفسران کلاسیک و معاصر، اجماع کاملی درباره ماهیت «آيَةُ الْكُبْرَى» وجود ندارد. برخی آن را «عصای موسی»، گروهی «ید بیضا» و عده‌ای مجموعه معجزات موسی در برابر فرعون دانسته‌اند. با این حال، در بیشتر این قرائت‌ها، به سازوکارهای نشانه‌ای، گفتمانی و معناآفرین در دل آیه و ارتباط آن با متن پیرامونی و روایت قدرت، کمتر توجه شده است.

از این منظر، فهم آیه را می‌توان نه فقط بر اساس معنای زبانی، که سبب اختلاف آرای مفسران شده است، بلکه در چارچوب گفتمان‌های قدرت و دانش، به تعبیر فوکو، بازخوانی کرد؛ جایی که بازنمایی معجزه، ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به پیامبر و نفی قدرت سیاسی حاکم است. نظریه نشانه‌شناسی رولان بارت، با تأکید بر تمایز دال و مدلول، امکان تحلیل دو سطح معنایی را فراهم می‌آورد: نخست، معنای دینوتاتیو^۱ یا تحت‌اللفظی که در آن «آيَةُ الْكُبْرَى» به مثابه معجزه‌ای محسوس و قابل مشاهده در داستان موسی ظاهر می‌شود؛ و دوم، معنای کنوتاتیو^۲ یا ضمنی که در آن نشانه بار ایدئولوژیک و گفتمانی می‌گیرد و در بستر تقابل موسی و فرعون به ابزار تولید معنا، برساخت قدرت و هدایت افکار مخاطب تبدیل می‌شود. از منظر بارت، این لایه دوم همان جایی است که نشانه به اسطوره بدل می‌گردد و معنا در خدمت تثبیت یا چالش یک نظام قدرت قرار می‌گیرد. چنین خوانشی لایه‌های پنهان قدرت، رمزگذاری و مخاطب‌سازی را آشکار می‌سازد و نشان می‌دهد که «آيَةُ الْكُبْرَى»

1. Denotative

2. Connotative



نه صرفاً رخدادی خارق‌العاده، بلکه بخشی از استراتژی معنایی. گفتمانی قرآن در مواجهه با ساختارهای قدرت است.

پژوهش حاضر با واکاوی دیدگاه‌های مفسران قرآن، اعم از متقدمان، متأخران و معاصران نشان می‌دهد که نظام معنایی هر مفسر، در عین وفاداری به متن، بازتابی از افق فکری و معرفت‌شناختی او نیز هست. بر این اساس، «آیة الکُبْرٰی» هم‌زمان یک دال قرآنی و یک گفتمان قدرت در تقابل با اقتدار زمینی است. روش تحقیق مقاله، توصیفی و تفسیری-تحلیلی است و با تلفیق رویکرد نشانه‌شناسی بارت و تحلیل گفتمان فوکو در متن قرآن و متون تفسیری، کوشیده است خوانشی نظریه‌مند و نواز یکی از برجسته‌ترین آیات معجزه در قرآن ارائه دهد. این مطالعه ضمن افزودن به غنای پژوهش‌های معناشناسی قرآنی، امکان گفت‌وگویی سازنده میان تفسیر و نظریه‌های ادبی و فرهنگی معاصر را نیز فراهم می‌کند.

۱. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های پیشین در حوزه نشانه‌شناسی و سبک‌شناسی قرآن، به‌ویژه با بهره‌گیری از رویکردهای معاصر، نشان می‌دهد که متون مقدس ظرفیت بالایی برای تحلیل‌های چندلایه معنایی و گفتمانی دارند. پیرانی‌شال و زریوند (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه مسد از منظر رولان بارت»، با تمرکز بر رمزگان‌های پنج‌گانه بارت نشان داده‌اند که این سوره واجد شبکه‌ای پیچیده از معانی است که در تعامل با بستر تاریخی و فرهنگی نزول، دلالت‌های فرامتنی تازه‌ای تولید می‌کند. همچنین زریوند (۱۴۰۲) در مطالعه‌ای مشابه در سوره مبارکه نازعات، با تکیه بر همان چارچوب نظری، به تبیین چگونگی درهم‌تنیدگی رمزگان‌های معنایی و نمادین در شکل‌گیری پیام الهی پرداخته، ولی متعرض تحلیل آیه مورد بحث و اختلاف آرای مفسران و نیز تحلیل دوسویه بارت و فوکو نشده است. در حوزه‌ای نزدیک، غیبی و اصغری (۱۴۰۱) با بهره‌گیری از الگوی سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو، تحلیل بلاغی سوره قلم را ارائه کرده و به پیوند میان سازوکارهای قدرت و ساختارهای زبانی در این سوره پرداخته‌اند.

در حوزه مطالعات بین‌المللی، هراحاب، لوییس و همکاران (۲۰۲۴) در پژوهشی با عنوان «مفهوم بت‌ها در قرآن؛ تحلیل نشانه‌شناختی رولان بارت» نشان داده‌اند که آیات مربوط به بت‌پرستی نه تنها حاوی مضامین دینی آشکار، بلکه واجد لایه‌های ضمنی فرهنگی و ایدئولوژیک نیز هستند. در همین راستا، مقاله «تحلیل نشانه‌شناسی رولان بارت از معنای حرام» (۲۰۲۳) با واکاوی

مفهوم «حرام» در قرآن، بر این نکته تأکید می‌کند که این واژه از طریق شبکه‌ای از رمزگان‌ها معانی چندگانه‌ای پیدا می‌کند که علاوه بر بعد فقهی، شامل ابعاد اخلاقی، هویتی و اجتماعی نیز می‌شود. از منظر زبان‌شناسی اجتماعی، عبداللهی - ایدیگبون (۲۰۱۴) در مطالعه‌ای با عنوان «زبان، هویت و قدرت در داستان قرآنی موسی» استدلال کرده است که زبان در این روایت نه تنها ابزار انتقال پیام الهی است، بلکه نقشی کلیدی در بازتولید هویت دینی و تثبیت روابط قدرت ایفا می‌کند.

مرور این پژوهش‌ها بیانگر آن است که اگرچه رویکردهای نشانه‌شناختی و گفتمان‌کاوانه، چه در سطح داخلی و چه در سطح بین‌المللی، توانسته‌اند ابعاد تازه‌ای از معنا و کارکرد زبان در قرآن را آشکار سازند، اما همچنان به پیوند این تحلیل‌ها با بافت‌های فرهنگی-اجتماعی خاص و نقد گفتمان‌های تفسیری معاصر کمتر توجه شده است. این خلأ می‌تواند بستری برای مطالعاتی نوآورانه فراهم آورد که هم از منظر نظری و هم از حیث روش‌شناختی، راه‌های تازه‌ای را در فهم لایه‌های پیچیده معنایی متن وحی بگشاید.

۲. مبانی نظری پژوهش

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی تفسیری آیه «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» (نازعات/ ۲۰) در پرتو «نظریه‌های نشانه‌شناسی رولان بارت^۳ و تحلیل گفتمان قدرت میشل فوکو^۴» بر مبنای سه مؤلفه نظری شامل نشانه‌شناسی بارت، تحلیل گفتمان فوکو و تلفیق آن دو، سامان یافته است.

۲-۱. نشانه‌شناسی رولان بارت (نظام دلالی، اسطوره، ایدئولوژی و مشروعیت بخشی)

نشانه‌شناسی علمی است که به مطالعه نظام‌های نشانه‌ای نظیر زبان‌ها، رمزگان‌ها و نظام‌های علامتی می‌پردازد (عباسی و میرغفوریان، ۱۴۰۲، ص. ۵). رولان بارت در امتداد سنت نشانه‌شناسی ساخت‌گرا، تحلیل خود را بر پایه تمایز میان دو سطح دلالت (دلالت‌گر و دلالت‌دار) بنا نهاده است و آن دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد. دلالت‌گر (denotation) به معنای مستقیم، صریح و لغوی نشانه اشاره دارد و دلالت‌دار (connotation) سطحی است که معانی ضمنی، فرهنگی و ایدئولوژیک را فراتر از معنای واژگانی صریح در بر می‌گیرد (Barthes, 1972, p. 133). بارت از دل این

3. Roland Barthes

4. Paul Michel Foucault



دوگانه، مفهوم اسطوره (myth) را به عنوان نوعی دلالت ثانویه معرفی می‌کند؛ نظامی که با بهره‌گیری از دلالت نخستین، معناهایی جدید و تثبیت‌گر گفتمان غالب را تولید می‌کند (بارت، ۱۹۷۲، ص. ۱۱۸). بارت مفهوم مهم «اسطوره» را به مثابه یک نظام معنایی معرفی می‌کند که از نشانه‌های زبانی یا تصویری استفاده می‌کند تا گفتمان‌های ایدئولوژیک را به صورت پنهان و به ظاهر طبیعی منتقل کند. از نظر بارت، اسطوره نه یک داستان یا روایت خاص، بلکه شکلی از گفتار است؛ شیوه‌ای از معنا دادن به جهان که گفتمان‌های ایدئولوژیک را به ظاهر طبیعی و بی‌طرف می‌نمایاند (بارت، ۱۹۷۲، ص. ۱۳۱).

یکی از مؤلفه‌های کلیدی در نظریه بارت، تحلیل شیوه‌هایی است که ایدئولوژی در پوشش «طبیعت» پنهان می‌شود. بارت تأکید می‌کند که اسطوره به جای نامیدن مستقیم ایدئولوژی، آن را از طریق پیوستاری به نام «ex-nomination» (نام‌زدایی)، یعنی فرایندی که در آن ایدئولوژی، بدون آن‌که نامی از آن برده شود، طبیعی، بدیهی و غیرقابل چالش جلوه می‌کند (بارت، ۱۹۷۲، ج. ۵، ص. ۱۴۳). او در نوشته‌های متأخر خود درباره رسانه‌ها نشان می‌دهد چگونه حتی ساده‌ترین نشانه‌ها، از لباس گرفته تا ژست بدنی، می‌توانند حامل پیام‌هایی درباره قدرت، طبقه اجتماعی یا گفتمان فرهنگی مسلط باشند (Barthes, 1983, p. 33). این چارچوب اجازه می‌دهد نشانه‌هایی مانند «آیه» و «کبری»، نه فقط در سطح معنای لغوی، بلکه در قالب دلالت‌های فرهنگی، الهیاتی و قدرت‌محور تحلیل شوند.

۲-۲. قدرت و گفتمان در اندیشه میشل فوکو

میشل فوکو گفتمان را نه فقط وسیله‌ای برای انتقال دانش، بلکه سازنده دانش و حقیقت می‌داند. به بیان دیگر، در نگاه فوکو، دانش و قدرت در رابطه‌ای متقابل، یکدیگر را تولید و مشروع می‌کنند، به گونه‌ای که قدرت دانش را می‌سازد و همان دانش قدرت را مشروع جلوه می‌دهد (Foucault, 1980, p. 52). در این چارچوب، گفتمان مجموعه‌ای از قواعد زبانی، مفهومی و نهادی است که مشخص می‌کند چه کسی، درباره چه چیزی، چگونه و با چه مجوزی می‌تواند سخن بگوید (Foucault, 1977, p. 27). وی برای تحلیل تاریخی گفتمان‌ها، که می‌توان به عبارت «آیه الکبری» از این دریچه نیز نگریست. از دو روش کلیدی بهره می‌گیرد:



الف. «باستان‌شناسی دانش»^۵، تحلیل نحوه پیدایش و لایه‌بندی تاریخی دانش‌ها (Foucault, 1977, p. 141)؛

ب. «تبارشناسی»^۶، کاوش در منشأ تاریخی شکل‌گیری سازوکارهای قدرت و شیوه‌های مشروعیت‌بخشی آن‌ها (Foucault, 1977, p. 143).

۳-۲. تلفیق نظریه‌های بارت و فوکو در تحلیل آیه

ترکیب نظریه‌های بارت و فوکو امکان نوعی تحلیل دوسویه و مکمل را فراهم می‌سازد. از یک سو، چارچوب بارت با تمایز سطوح دلالت صریح (Denotation) و ضمنی (Connotation) و همچنین با مفهوم اسطوره (Myth)، این قابلیت را دارد که نشان دهد واژگانی چون «آیه» و «کبری» در متن قرآنی، فراتر از معنای لغوی خود، حامل لایه‌های فرهنگی، الهیاتی و ایدئولوژیک‌اند. از سوی دیگر، دستگاه مفهومی فوکو نشان می‌دهد که همین نشانه‌ها و معانی، در چه بافت‌های گفتمانی و تاریخی وارد شده‌اند و چگونه درون مناسبات قدرت و دانش به کار گرفته می‌شوند.

به این ترتیب، نظریه اسطوره نزد بارت و نظریه گفتمان نزد فوکو مکمل یکدیگر می‌شوند: بارت نشان می‌دهد که چگونه معناها در سطح نشانه‌ای و فرهنگی ساخته و طبیعی‌سازی می‌شوند، و فوکو آشکار می‌سازد که این معناها چگونه در خدمت تثبیت یا به چالش کشیدن سازوکارهای قدرت قرار می‌گیرند. بنابراین، تلفیق این دو چشم‌انداز امکان می‌دهد تا «آیة الْکُبْرَى» نه فقط به عنوان یک دال قرآنی، بلکه به مثابه یک رخداد گفتمانی بررسی شود که در آن، نشانه‌ها و نظام‌های معنایی (از نگاه بارت) با فرایندهای مشروعیت‌بخشی و تولید قدرت (از نگاه فوکو) پیوند خورده‌اند. از این منظر، تفسیرهای مختلف از «آیة الْکُبْرَى» را می‌توان بازتابی از گفتمان‌های دینی، تاریخی و ایدئولوژیک دانست که در طول تاریخ، درون نظام‌های تفسیری تثبیت شده‌اند. چنین رویکردی به خواننده کمک می‌کند تا درک کند که معنا و تفسیر یک آیه نه صرفاً برآمده از متن، بلکه محصول تعامل پیچیده نشانه‌ها و گفتمان‌های قدرت است.

۳. تحلیل تفسیری آیه ۲۰ سورة نازعات بر اساس دیدگاه مفسران

بررسی بیش از یکصد تفسیر نشان می‌دهد که مفسران بر اساس مبانی و روش‌های خاص خود درباره

5. Archaeology

6. Genealogy



مفاهیم و مصادیق واژه «الآیه» در «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» (نازعات/ ۲۰) دیدگاه‌های مختلفی ابراز داشته‌اند که می‌توان آن‌ها را در قالب عناوین مختلفی به شرح زیر دسته‌بندی و تحلیل کرد:

۱-۳. تمام معجزات موسی علیه‌السلام

گروهی از مفسران آیه را اشاره به تمام معجزات موسی علیه‌السلام دانسته و استدلال کرده‌اند که در این آیه به اعتبار دلالت واحد، تمام معجزات در قالب معجزه واحد ذکر شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۵، ص. ۲۸۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۵۳؛ بقاعی، ۱۴۲۷، ج. ۸، ص. ۳۱۶؛ پانی پتی، ۱۴۱۲، ج. ۱۰، ص. ۱۹۱؛ شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج. ۱۴، ص. ۳۶؛ عاملی، ۱۳۶۰، ج. ۸، ص. ۴۷۲؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج. ۱۷، ص. ۳۲۸).

۲-۳. عصای موسی علیه‌السلام

طباطبایی و نسفی بر اساس مفاد قصه، آیت کبری را عصا دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲۰، ص. ۱۸۹؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج. ۲، ص. ۱۱۳۵). فخر رازی به نقل از عطاء گفته است که منظور عصاست و چنین استدلال کرده که آنچه در مورد دست رخ داد، صرفاً تغییر رنگ بود و این تغییر در عصا نیز رخ داد، چراکه وقتی به مار تبدیل شد، بی‌تردید رنگش نیز عوض شده بود. پس هر آنچه در دست بود، در عصا نیز تحقق یافت. افزون بر آن، در عصا ویژگی‌هایی دیگر هم دیده می‌شود، نظیر تبدیل شدن یک جسم بی‌جان به موجود زنده، افزایش حجم و اجزا و پیدایش قدرت و نیرویی عظیم در آن، بلعیدن اشیای بسیار و سپس از بین رفتن همان حیات و قدرت و زوال آن اجزای جدید و شکل و رنگ مارگونه‌اش. هریک از این ویژگی‌ها به تنهایی معجزه‌ای مستقل‌اند. لذا آیه بزرگ، عصا بوده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ص. ۳۱-۴۲). در تفاسیر الاشارات و الفوائد نیز عصا به عنوان بزرگ‌ترین نشانه‌های نه‌گانه که به موسی علیه‌السلام داده شده، تلقی شده است (طوفی، ۱۴۲۶، ص. ۶۷۸؛ علوان، ۱۹۹۹، ج. ۲، ص. ۴۸۳). مفسران دیگری نیز بر این‌که آیت کبری در این عبارت عصاست تأکید کرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۷۱؛ شبیانی، ۱۴۱۳، ج. ۵، ص. ۳۱۱؛ کاشانی، ۱۴۲۳، ص. ۳۲۴؛ فیضی، ۱۴۱۷، ج. ۶، ص. ۲۰۶؛ کاشفی، بی‌تا، ص. ۱۳۳۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج. ۱۴، ص. ۱۱۹؛ مراغی، بی‌تا، ج. ۳۰، ص. ۲۹-۳۰؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج. ۷، ص. ۵۱۰؛ آل غازی، ۱۳۸۲، ج. ۴، ص. ۴۲۰؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۹۴؛ سبزواری، ۱۴۱۹، ص. ۵۹۰؛ قرشی، ۱۳۷۵، ج. ۱۲، ص. ۶۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ص. ۵۸۵؛ حجازی، ۱۴۱۳، ج. ۳، ص. ۸۱۸).



۳-۳. ید بیضا

در مقابل دیدگاه پیشین، گروه اندکی نیز مقصود از آیه بزرگ را صرفاً ید بیضا دانسته‌اند (واحدی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۱۱۷۱). فخر رازی ضمن آن‌که دیدگاه عصا را تأیید کرده است، اما به نقل از مقاتل و کلبی که با استناد به آیات «وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ» (نمل/ ۱۲) و «وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى» (۲۲) لُتْرِیک مِنْ آيَاتِنَا الْكُبْرَى» (طه/ ۲۲ و ۲۳)، منظور از آن را ید بیضا دانسته‌اند، این نظر را نیز ذکر می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۳۱، ص. ۴۲). تفسیر تسنیم نیز آن را اشاره به ید بیضا می‌داند (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج. ۷۹، ص. ۳۰۴).

۳-۴. عصا و ید بیضا با هم

تفسیر روح المعانی با استشهاد به آیه «أَذْهَبَ أَنتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي» (طه/ ۴۲)، مقصود را هر دو معجزه ید بیضا و عصا برشمرده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۵، ص. ۲۳۱). فخر رازی در ادامه تحلیل خود، نظر مجاهد را ذکر کرده مبنی بر این‌که آیه بزرگ، مجموع عصا و دست است و چنان‌که بررسی سایر آیات نشان می‌دهد، نخستین چیزی که موسی علیه السلام به فرعون نشان داد، عصا بود و سپس آن را با ید بیضا همراه کرد. بنابراین «آیه بزرگ» باید مجموع این دو باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۳۱، ص. ۴۲). طبری مطابق روایات متعدد، مراد از معجزه بزرگ را ید بیضا و عصا دانسته است و بسیاری از مفسران نیز مفهوم آیت کبری را اشاره به هر دو مورد به شکل توأمان تلقی کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲، ج. ۳۰، ص. ۲۶؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج. ۲۰، ص. ۱۳۹؛ ثعالبی، ۱۴۲۲، ج. ۱۰، ص. ۱۲۸؛ دینوری، ۱۴۲۴، ص. ۴۷۱؛ مکی، ۱۴۲۹، ج. ۱۲، ص. ۸۰۳۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج. ۴، ص. ۳۹۷؛ ابن جوزی، ۱۴۲۵، ص. ۴۳۷؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج. ۱۰، ص. ۳۹۹؛ جرجانی، ۱۳۷۸، ج. ۱۰، ص. ۲۸۴؛ خازن، ۱۴۱۵، ج. ۴، ص. ۳۹۳؛ قاشی، ۱۴۲۸، ص. ۶۸۴؛ سیواسی، ۱۴۲۷، ج. ۴، ص. ۲۸۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج. ۶، ص. ۳۱۳؛ انصاری، ۱۴۲۴، ص. ۳۲۳؛ اشکوری، ۱۳۷۳، ج. ۴، ص. ۷۰۳؛ قاسمی، ۱۴۱۸، ج. ۹، ص. ۴۰۰؛ حائری، ۱۳۳۸، ج. ۱۲، ص. ۶۳؛ جزایری، ۱۴۱۶، ج. ۵، ص. ۵۱۱).

۳-۵. عصا و ید بیضا، با ترجیح عصا

طبرسی و طبرانی آن را عصا دانسته و استدلال کرده‌اند که این معجزه از ید بیضا بزرگ‌تر و فراگیرتر بوده است و احتمال ید را ضعیف دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۰، ص. ۶۵۶؛ طبرانی، ۲۰۰۸، ج. ۶، ص. ۴۳۶). نظیر این استدلال مبنی بر ترجیح عصا بر ید بیضا، در تفاسیر دیگری نیز بیان شده است (رسعنی، ۱۴۲۹، ج. ۸، ص. ۴۷۴؛ کاشانی، بی‌تا، ج. ۱۰، ص. ۱۴۴؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج. ۹، ص. ۱۰۰؛ شربینی، ۱۴۲۵،



ج. ۴، ص. ۵۴۳؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۶۷؛ صدیق حسن خان، ۱۴۲۰، ج. ۷، ص. ۳۴۶؛ زبیدی، ۱۴۲۸، ج. ۸، ص. ۳۳۰). زمخشری می‌گوید نشانه بزرگ به عصا اطلاق شده است، زیرا عصا مقدم و اصل بود و نشانه دیگر (ید بیضا) در حکم تابع آن، چراکه موسی علیه السلام هنگام گرفتن عصا، با دستش از آن محافظت می‌کرد. از این رو به او گفته شد «دست را در گریبان فرو ببر»؛ و اگر مقصود از نشانه بزرگ هر دو باشد، آن دو را به صورت یک نشانه بیان کرده، چراکه نشانه دوم در حکم بخشی از نشانه نخست به شمار می‌رود و تابع آن است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۶۹۶).

۳-۶. عصا و ید بیضا، با ترجیح ید بیضا

مقاتل می‌گوید آن نشانه دست و عصا بود، چنان‌که موسی چون دستش را بیرون آورد، سفید و درخشان بود، به گونه‌ای که پرتوی همچون پرتو خورشید داشت و چشم را خیره می‌کرد. پس، دست از عصا بزرگ‌تر و شگفت‌انگیزتر بوده است (مقاتل، ۱۴۲۳، ج. ۴، ص. ۵۷۷). برخی دیگر نیز آن را ید دانسته و گفته‌اند که ید بیضا بزرگ‌ترین نشانه‌های نه‌گانه‌ای بود که به او داده شد (ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴، ج. ۴، ص. ۴۸۳؛ هواری، ۱۴۲۶، ج. ۳، ص. ۳۲).

۳-۷. عصا و ید بیضا، بدون ترجیح

برخی از مفسران چنین استدلال کرده‌اند که نشانه بزرگ عصا و ید بوده است. ابن عطیه به نقل از مجاهد می‌گوید این دو نشانه از سوی موسی برای چالش (و آوردن دلیل) ارائه شدند، اما مخالفت و معارضة، تنها در یکی از آن‌ها صورت گرفت و در همان بود که گروه باطل شکست خورد و عقب نشست (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج. ۵، ص. ۴۳۴). در تفاسیر دیگری نیز مشابه این استدلال دیده می‌شود (مبیدی، ۱۳۷۱، ج. ۱۰، ص. ۳۶۵؛ قرطبی، ۱۳۶۸، ج. ۱۹، ص. ۲۰۳؛ محلی، ۱۴۱۶، ص. ۵۸۸؛ ابن عادل، ۱۴۱۹، ج. ۲۰، ص. ۱۳۹؛ جزایری، ۱۳۸۸، ج. ۵، ص. ۳۴۲؛ واحدی، ۱۴۱۵، ج. ۳، ص. ۴۲۲؛ شبّر، ۱۴۰۷، ج. ۶، ص. ۳۵۹؛ سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۲۳۳؛ نهاوندی، ۱۳۸۶، ج. ۶، ص. ۴۲۱).

ماتریدی با اشاره به دو دیدگاه مطرح در این باره می‌گوید گروهی استدلال کرده‌اند که نشانه بزرگ همان ید بیضا است و آن را از این رو بزرگ نامیده‌اند که سحر ساحران بر طناب‌ها و چوب‌دست‌ها اثر گذاشت، اما بر دست تأثیری نداشت. لذا این نشانه از نوع سحر آن‌ها نبود، بنابراین، بزرگ خوانده شد. برخی دیگر نیز گفته‌اند که منظور از نشانه بزرگ عصا است، زیرا پیروزی موسی علیه السلام بر ساحران از طریق عصا بود، همان‌جا که عصا چیزهایی را که آن‌ها به عنوان سحر آورده بودند بلعید. وی با استشهد به آیه «وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ آيَةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتِهَا» (زخرف/ ۴۸)، می‌افزاید: بر این



اساس، همه نشانه‌های او بزرگ بودند، لکن در آیه ۲۰ نازعات، یکی از آن دو نشانه نزد خردمندان و صاحبان اندیشه و کسی که در آن تأمل و تدبر کند، بزرگ‌تر از دیگری است (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج. ۱۰، ص. ۴۱۰).

۳-۸. نفس معجزه، بدون اشاره به مصداق

دسته دیگری از مفسران فقط به بیان نفس معجزه پرداخته و هیچ اشاره‌ای به مصداق معجزه در این آیه نکرده‌اند (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج. ۸، ص. ۳۱۸؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ج. ۳، ص. ۹۱؛ مهائمی، ۱۴۰۳، ج. ۲، ص. ۳۸۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج. ۵، ص. ۲۸۲؛ قطب، ۱۴۲۵، ج. ۶، ص. ۳۸۱۲؛ سعدی، ۱۴۰۸، ص. ۱۰۹۴؛ شنیطی، ۱۴۲۷، ج. ۹، ص. ۱۸؛ مکارم، ۱۳۷۱، ج. ۲۶، ص. ۹۱؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۱۴، ص. ۱۵۱؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۲۴، ص. ۳۹؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج. ۱۰، ص. ۳۷۷؛ هاشمی، ۱۳۸۶، ج. ۲۰، ص. ۶۲).

۳-۹. اقوال شاذ

ماوردی پس از اشاره به دو مصداق عصا و ید بیضا، به نقل از حسن بصری و قتاده قول دیگری را از سدی نقل می‌کند مبنی بر این‌که مقصود بهشت و دوزخ است. وی احتمال سو می را نیز مطرح کرده و احتمال داده است که منظور از «أَرَاهُ»، سخن گفتن خدا با موسی از درون درخت باشد (ماوردی، بی‌تا، ج. ۶، ص. ۱۹۸). هرچند این احتمال، در صورتی که فاعل «أَرَاهُ» را خداوند بدانیم و نه موسی، با فعل «أَرَاهُ» تناسب بیشتری دارد. قرطبی و شوکانی نیز شکافته شدن دریا را از مصادیق آیه دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۹، ص. ۲۰۳؛ شوکانی، ۱۴۱۴، ج. ۵، ص. ۴۵۵). ابن عربی می‌گوید حقیقت هویت الهی را از طریق توحید علمی و هدایت حقیقی به او نمایاند (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۴۰۶).

۴. بررسی سیاق آیه ۲۰ نازعات

برای فهم عمیق‌تر آیه ۲۰ نازعات، لازم است به بافتار آن در آیات قبل و بعد (آیات ۱۵ تا ۲۵) توجه کرد. ابن عطیه توضیح می‌دهد که فرمان «اَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (نازعات/ ۱۷)، دعوتی نیکو بود؛ با گفتن «هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزَكَّىٰ» (نازعات/ ۱۸) موسی او را به پاکی و فضیلت یا نجات و گفتن «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دعوت کرد. سپس با «وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ» (نازعات/ ۱۹) مقصود «تَزَكَّىٰ» را روشن ساخت، چراکه دانش خشیت می‌آورد (فاطر/ ۲۸). «ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ» (نازعات/ ۲۲) به معنای روی‌گردانی فرعون و شتاب برای چاره‌جویی در برابر موسی است. «فَحَسَّرَ» یعنی گردآوردن مردم، و گفتن «أَنَا



رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» (نازعات/ ۲۴) که اوج گرافه‌گویی بود (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج. ۵، ص. ۴۳۴). روزبهان بقلی این آیه را بیان رمزی می‌داند؛ موسی تنها نشانه‌های ظاهری را نشان داد و نه انوار صفات الهی. لذا فرعون، محروم از محبت الهی، به طغیان ادامه داد «فَكَذَّبَ وَعَصَى» (بقلی، ۲۰۰۸، ج. ۳، ص. ۴۸۳). ابن عربی نیز می‌گوید موسی حقیقت توحید را نمایاند، اما فرعون به سبب حجاب درونی و خودپرستی، آن را ندید، به مقابله برخاست و سرانجام گستاخانه گفت «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» و به کبریی الهی تعرض کرد، پس رانده شد، چنان‌که در حدیث قدسی آمده است که عظمت و کبریا پوشش و ردای خداوند است (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۴۰۶). در تفسیر ارشاد، این آیه بیانی فصیح با حذف‌های متعدد دانسته شده که جزئیاتش در سوره‌های دیگر آمده است؛ نشان دادن آیه پس از گفت‌وگوها صورت گرفت و «الإِرائَةُ» در این آیه ممکن است به معنای فهماندن یا آشنا کردن باشد، زیرا فرعون هنگامی که آن را دید، در واقع آن را شناخت. ولی نسبت دادن آن به سحر فقط برای حفظ ظاهر و نشان دادن خودداری و استقامت بود نه از روی جهالت (ابوالسعود، ۱۹۸۳، ج. ۹، ص. ۱۰۰). طباطبایی می‌گوید، در صدر «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» حرف «فاء» فصیح‌ه است و می‌فهماند چیزهایی در وسط کلام حذف شده، چون احتیاج به ذکر آن‌ها نبوده و تقدیر کلام «فَأَتَاهُ وَدَعَاهُ فَأَرَاهُ...» بوده است، یعنی پس موسی به نزد فرعون رفت و او را دعوت کرد و آیت کبرایی نشان داد، و مراد از آیت کبری، چنان‌که از تفصیل قصه برمی‌آید، معجزه عصا بود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲۰، ص. ۱۸۹).

۵. تحلیل نشانه‌شناختی آیه با تکیه بر نظریه بارت

نظریه نشانه‌شناسی رولان بارت با تمایز سه‌گانه خود میان دلالت صریح (Denotation)، دلالت ضمنی (Connotation) و اسطوره‌سازی (Myth) ابزاری کارآمد برای تحلیل متون دینی، به‌ویژه آیات قرآن فراهم می‌آورد. بارت می‌گوید این چارچوب تحلیلی امکان می‌دهد که متن مقدس نه صرفاً در سطح معنای تحت‌اللفظی، بلکه در بستر شبکه‌ای از معانی فرهنگی، اعتقادی و تاریخی واکاوی شود (بارت، ۱۹۷۲، ص. ۱۱۶). عبارت «الآيَةُ الْكُبْرَى» به دلیل برخورداری از بار معنایی غنی، یکی از مصادیق برجسته‌ای است که می‌توان با روش بارت، لایه‌های مختلف معنایی آن را بازشناسی کرد. در این بخش تلاش می‌شود سه سطح دلالتی بارت بر آیه اعمال شود: (۱) معنای صریحی که مفسر بر اساس زبان و بافت تاریخی آیه بیان کرده است؛ (۲) معنای ضمنی که از پیوند آیه با پیش‌فرض‌ها و نگرش‌های فرهنگی، مذهبی یا فلسفی حاصل می‌شود؛ و (۳) معنای



اسطوره‌ای که در نتیجه تثبیت و طبیعی سازی یک برداشت خاص شکل گرفته و خود به بازتولید معنای فرهنگی یا ایدئولوژیک منجر می‌شود.

۱-۵. اشاره به تمام معجزات موسی علیه السلام

دلالیت صریح: این خوانش (بیضاوی، ۱۴۱۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴) آیه را به عنوان گزارشی کلی تلقی می‌کند که مجموع معجزات موسی را به مثابه «نشانه بزرگ» واحد معرفی می‌نماید، یعنی «الْآيَةُ الْكُبْرَى» نمایانگر تمامی کرامات و اعجازهای عرضه شده علیه فرعون است.

دلالیت ضمنی: چنین قرائتی معنا را از سطح یک واقعه مشخص فراتر می‌برد و معجزه را به نمادی از جامعیت رسالت پیامبر تبدیل می‌کند؛ پیامبر نه تنها حامل یک نشانه منفرد، بلکه محور مجموعه‌ای از معجزات هماهنگ است که مشروعیت او را در سطح کلان تأیید می‌کند. **اسطوره سازی:** با تثبیت این برداشت در سنت تفسیری، پیامبر الهی به مثابه «موسای معجزه‌گر جامع» به اسطوره‌ای تبیینی بدل می‌شود که خود به خود مشروعیت رسالت و جایگاه پیامبر را بدیهی جلوه می‌دهد؛ فرایندی که بارت آن را روندی از طبیعی سازی ایدئولوژیک می‌داند (بارت، ۱۹۸۳).

۲-۵. صرفاً اشاره به عصای موسی علیه السلام

دلالیت صریح: مفسرانی چون طباطبایی و نسفی (طباطبایی، ۱۳۷۴؛ نسفی، ۱۴۱۶ق) «الْآيَةُ الْكُبْرَى» را به عصا تخصیص می‌دهند و تمامی مظاهر معجزه را بر اساس عصا تبیین می‌کنند. **دلالیت ضمنی:** تأکید بر «عصا» نشانه گرایش به خوانشی «عینی - میدانی» از معجزه است؛ عصا به عنوان ابزاری که در میدان عمومی (برابر ساحران و مردم) عمل می‌کند، بار سیاسی و اجتماعی مواجهه پیامبر با طغیان را برجسته می‌سازد.

اسطوره سازی: بازتولید تداومی تصویر «عصای نمایان قدرت» در واگویه‌های روایی و تصویری، عصا را به نمادی تثبیت شده و نمادین از اقتدار نبوی تبدیل می‌کند که حضور و کارکرد اجتماعی پیامبر را بدیهی می‌سازد.

۳-۵. صرفاً اشاره به ید بیضا

دلالیت صریح: دسته‌ای از مفسران (واحدی، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۱۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج. ۷۹، ص. ۳۰۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ص. ۴۲-۳۱)، مصداق آیه را «ید بیضاء» بدون بیماری برص دانسته‌اند، یعنی رخدادی



بصری و مستقیم که دست موسی را به صورت روشن و سفید جلوه‌گر می‌سازد و این روشنایی نشانه‌ای الهی بر صدق دعوی رسالت اوست.

دلالت ضمنی: این تمرکز بر نشانه‌ای شخصی و لمسی - بصری، بر پاکی درونی پیامبر، الطاف خاص الهی و کارکرد نشانه علامت‌دهنده فردی تأکید می‌کند؛ بازنمایی‌ای که تجربه شخصی اثبات نبوت و برتری جسمی و معجزه حسی را نسبت به سایر نشانه‌ها تقویت می‌کند.

اسطوره‌سازی: در طول سنت تفسیری و خطابات عامه‌پسند، «ید بیضاء» به نماد درخشش صدق و برگزیدگی بدل می‌شود و هرگز به عنوان صرفاً یک رویداد طبیعی دیده نمی‌شود، بلکه به مثابه یک «حقیقت دال بر انتخاب الهی» طبیعی‌سازی می‌شود. این برداشت معجزه را به پدیده‌ای شگرف، اما صرفاً فیزیکی تقلیل می‌دهد و به مرور در حافظه دینی به یک «حقیقت بدیهی» بدل می‌شود که هرگونه تأویل معنوی را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

۴-۵. اشاره تואمان آیه به هر دو معجزه (عصا و ید بیضا)

دلالت صریح: تفسیرهایی مانند آلوسی و برخی نگارش‌های فخر رازی (آلوسی، ۱۴۱۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰) هر دو نشانه و وقایع معجزه‌آسا را در یک عنوان کلی ذیل عنوان واحد «الْآیَةُ الْكُبْرَى» گرد آورده‌اند. **دلالت ضمنی:** این قرائت هم‌گرایی معجزه را برجسته می‌سازد؛ تأکید بر کلیت اعجاز موسی و پرهیز از تقلیل آن به نمادی منفرد، می‌تواند واکنشی به اغراق یا انحصارسازی معنا باشد؛ رویکردی هم‌گرایانه که می‌خواهد از ترجیح یک نشانه بر دیگری پرهیز کند و «کلیت» اعجاز موسی را حفظ نماید.

اسطوره‌سازی: شکل‌گیری تصویر «دوگانه - یکپارچه» از دو معجزه (عصا و ید) باعث می‌شود حافظه دینی، تصویری متکامل از قدرت نبوی را بازتولید کند که در آن هر بخش، نقش مکمل دیگری را ایفا می‌نماید و جزئی از اسطوره یک قدرت مطلق می‌شود.

۵-۵. اشاره آیه به هر دو معجزه با ترجیح عصا

دلالت صریح: طبرسی، طبرانی و دیگران (طبرسی، ۱۳۷۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸) که «آیه الکبری» را شامل هر دو، اما با تقدم عصا دانسته و دست سفید را در مرتبه دوم اهمیت قرار داده‌اند، این تأکید بر نقش عصا در ابطال سحر ساحران و نمایش قدرت الهی دلالت دارد.

دلالت ضمنی: تقدم عصا دلالت بر اولویت معجزه «عمومی و میدانی» دارد؛ در فضای تقابل

با ساحران و دستگاه حکومتی فرعون، ابزار میدانی عصا از جایگاه ویژه‌ای برخوردار می‌شود و معجزه را به جای رخدادی شخصی یا محدود، در سطح تأثیر اجتماعی برجسته می‌سازد. **اسطوره‌سازی:** این تقدم تاریخی - تفسیری موجب می‌شود عصا نماد غالب مواجهه پیامبر با طاغوت باشد و در حافظه جمعی دینی به عنوان «نماد بزرگ نبوت» تثبیت گردد، تا جایی که در هنر اسلامی و روایی نیز به عنوان همراه همیشگی او تصویر می‌شود.

۵-۶. اشاره آیه به هر دو معجزه با ترجیح ید بیضا

دلالت صریح: طبق نقل مقاتل و برخی مفسران (مقاتل، ۱۴۲۳؛ ابن ابی‌زمین، ۱۴۲۴)، ید بیضا در مقام برتری نسبت به عصا قرار می‌گیرد.

دلالت ضمنی: اولویت ید بیضا نشان از تأکید بر جلوه روشن الهی و برتری نشانه شخصی پیامبر دارد. این نگاه بر وجوه معرفتی و درونی تجربه ایمان تمرکز می‌کند تا بر اترگذاری میدانی. **اسطوره‌سازی:** بر پایه این قرائت، «ید بیضا» به نمادی مرکزی از کرامت نبوی بدل می‌شود که کارکرد تثبیت‌کننده ایمان را در سطح فردی و جمعی به عهده می‌گیرد.

۵-۷. اشاره آیه به صرفاً یکی از دو معجزه بدون ترجیح

دلالت صریح: شمار دیگری از مفسران (ابن عطیه، ۱۴۲۲؛ مبینی، ۱۳۷۱؛ قرطبی، ۱۳۶۸) معتقدند آیه به یکی از دو نشانه اشاره دارد، اما ضرورت ترجیحی قاطع نه ذکر شده است و نه لازم دانسته می‌شود.

دلالت ضمنی: این رویکرد نشان‌دهنده نگرشی محتاطانه و متنی است که بر کارکرد «دلیل» یا «حجت» در میدان مناقشه تأکید می‌کند، نه بر تعیین ماهیت دقیق نشانه. به عبارت دیگر، مهم اثربخشی نشانه در موقعیت است نه ماهیت آن.

اسطوره‌سازی: در درازمدت، این عدم تعیین می‌تواند به اسطوره‌ای از «معجزه نافذ» منتهی شود که ابزار آن اهمیت ثانوی دارد و نفس اعجاز، قابل اتکا و بدیهی پنداشته می‌شود.

۵-۸. بدون اشاره به مصداق و صرفاً تأکید بر نفس معجزه

دلالت صریح: گروهی از مفسران (ابن کثیر، ۱۴۱۹؛ قطب، ۱۴۲۵؛ مکارم، ۱۳۷۱) از مصداق مسبق صرف نظر کرده و روی واقعه معجزه به عنوان «آیت عظیم» (نشانه بزرگ) تمرکز نموده‌اند.

دلالت ضمنی: این قرائت بی مصداق معجزه را به مثابه نشانه‌ای فراتر از ابزارهای مشخص



تاریخی نشان می‌دهد. در این خوانش، درک معنا به تجربه ادراکی و معنوی مخاطب واگذار می‌شود و بر کارکرد دعوت و هشدار تأکید می‌گردد.

اسطوره‌سازی: چنین بازنمایی‌ای موجب می‌شود معجزه به عنوان یک «نشانه متعالی» و بلافصل از حقیقت الهی نگریسته شود و پرسش‌های تفصیلی درباره ابزار ظاهری کم‌اهمیت جلوه کند.

۵-۹. اقوال شاذ

دلالت صریح: برخی اقوال نادر (ماوردی، قرطبی، شوکانی و برخی دیگر) مصادیق نامعمول مثل «بهشت و دوزخ»، «گشایش دریا» یا «سخن خدا با موسی در درخت» را مطرح کرده‌اند (ماوردی، بی‌تا؛ قرطبی، ۱۳۶۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴).

دلالت ضمنی: این خوانش‌های شاذ نشان‌دهنده انعطاف و خلاقیت تفسیری‌اند؛ آن‌ها مرزهای ممکن تأویل را گسترش می‌دهند و نشان می‌دهند متن قرآنی قابلیت بازخوانی در چارچوب‌های نمادین متنوع را دارد. چنین خوانش‌هایی اتصال مستقیم میان معجزه و معرفت شهودی و انتقال بحث از سطح فیزیکی به سطح باطنی و اخلاقی را توسعه می‌دهد.

اسطوره‌سازی: اگرچه این قرائت‌ها در متن سنت غالب تثبیت نشده‌اند، اما در حوزه‌های ذوقی یا قرائت‌های بدیل می‌توانند به تدریج اسطوره‌های جایگزینی تولید کنند که خوانش‌های غالب را به چالش کشند یا تکمیل کنند، مانند تثبیت نورانیت به عنوان استعاره‌ای جهان‌شمول برای «حق» که در سایر متون عرفانی و تفسیری نیز بازتولید می‌شود.

جمع‌بندی مباحث

کاربست سه‌گانه بارت در تحلیل هریک از نه خوانش نشان می‌دهد «الْآیَةُ الْكُبْرَى» شبکه‌ای چندلایه از معانی است: از دلالت‌های صریح (رویدادهای تاریخی یا ابزارهای معجزه‌آسا) تا دلالت‌های ضمنی (پیام‌های فرهنگی، سیاسی و معرفتی) و در نهایت، اسطوره‌سازی‌هایی که برداشت‌های خاص را طبیعی‌سازی و بدیهی می‌سازند. این امر متضمن آن است که هر تفسیر تثبیت‌شده تنها خوانشی از میان خوانش‌های ممکن است و همان‌گونه که بارت نشان می‌دهد، اسطوره‌سازی تفسیری، علاوه بر بازتاب غنای متن قرآن، نقش محوری در طبیعی‌سازی معنا و مشروعیت‌بخشی به گفتمان‌های دینی بازی می‌کند (بارت، ۱۹۷۲؛ بارت، ۱۹۸۳، ج. ۴، ص. ۳۳).



۶. تحلیل گفتمان قدرت در تفسیر «الآيَةُ الْكُبْرَى» با بررسی سیاق آیه ۲۰ نازعات

در این بخش با بررسی بافتار آیه و تحلیل رابطه تفسیر و قدرت، نسبت میان تفسیر، قدرت و تولید معنا در قالب نظریه فوکو واکاوی خواهد شد؛ جایی که تحلیل قدرت به مثابه یک متغیر نشانه ساز در فرایند تفسیر مورد توجه قرار می‌گیرد.

۶-۱. بررسی گفتمان قدرت مبتنی بر سیاق آیه در متن سوره

عبارت «فَأَرَاهُ الْآيَةَ الْكُبْرَى» در بستر داستان موسی و فرعون قرار دارد که از آیه ۱۵ شروع می‌شود و تا آیه ۲۵ ادامه می‌یابد. این بخش از قرآن، روایت مأموریت موسی علیه السلام به سوی فرعون است، و دعوت او به هدایت و تزکیه و نمایش معجزاتی که تأییدگر پیامبری موسی علیه السلام است. سیاق این آیات فضای تقابل حق و باطل و جدال قدرت را به خوبی نشان می‌دهد: آیات ۱۵ تا ۱۹ از دعوت و هشدار تا نشان دادن معجزه، زمینه سازی و مأموریت الهی موسی به فرعون را بیان می‌کنند. آیه ۲۰ نقطه عطف نمایش «الآيَةُ الْكُبْرَى» است. آیات ۲۱ تا ۲۵ واکنش فرعون را نشان می‌دهند که شامل انکار، عصیان، فرار، تجمع مردم و ادعای ربوبیت برتر توسط اوست. این سیاق نشان می‌دهد که آیه مورد بحث نه صرفاً معجزه‌ای منفرد، بلکه بخشی از یک درام قدرت و چالش میان پیامبر و حاکم مستبد است. مفسران کلاسیک و معاصر با در نظر داشتن سیاق آیات معتقدند که «الآيَةُ الْكُبْرَى» ضمن این که به معجزه‌ای فیزیکی اشاره دارد، نمایانگر «آیت حقانیت» و «قدرت الهی» در برابر جباران و مستبدان است. بدین ترتیب، «الآيَةُ الْكُبْرَى» نمادی است از نفی قدرت استبدادی و نمایش قدرت مشروع الهی. از سوی دیگر، واکنش فرعون، به ویژه انکار و ادعای ربوبیت، خود بخشی از نمایش گفتمانی قدرت است که در مقابل قدرت پیامبر قرار دارد. همچنین رویکرد سیاقی می‌گوید نمی‌توان آیه را جدا از این زمینه‌های گفتاری و تاریخی فهمید، بلکه معنای آیه در پرتو کل داستان و تقابل میان دو نظام قدرت درک می‌شود.

۶-۲. تحلیل گفتمان قدرت بر اساس نظریه میشل فوکو

آیه مورد بحث در قالب نظریه میشل فوکو را می‌توان با عناوین زیر بررسی کرد.

۶-۲-۱. قدرت و دانش: تولید معنا به مثابه ابزار قدرت

فوکو در نظریه گفتمان هایش نشان می‌دهد که قدرت نه صرفاً در شکل قهری، بلکه به واسطه تولید و کنترل دانش و معنا تحقق می‌یابد (فوکو، ۱۹۸۰، ص. ۵۲). در متن آیه و تفاسیر مربوطه، مفسران



به مثابه تولیدکنندگان دانش دینی، معنای آیه را می‌سازند و تثبیت می‌کنند. این دانش تولیدشده در بازتولید و تقویت گفتمان الهی و مشروعیت بخشی به پیامبری نقش دارد. همچنین، به واسطه این معنا قدرت فرعون و نظام استبدادی اش زیر سؤال می‌رود و تضعیف می‌شود. بنابراین، «الْآیَةُ الْكُبْرَى» هم نشانه‌ای از قدرت الهی است و هم موضوعی است که در ساخت گفتمان دینی به تولید معنا و مشروعیت می‌انجامد.

۶-۲-۲. کارکرد گفتمانی انکار و عصیان فرعون

رفتار فرعون در آیات پس از نمایش آیه، یعنی انکار، عصیان و ادعای ربوبیت نمونه‌ای از مقاومت در برابر گفتمان قدرت پیامبری است. چنان‌که فوکو تأکید می‌کند، قدرت و مقاومت دوروی یک سکه‌اند. مقاومت فرعون، علی‌رغم ناکامی، نشان‌دهنده وجود چالش‌های مکرر برای گفتمان مسلط است و در نهایت، بازتولید این مقاومت در متن تفسیرها، نقش مهمی در پویایی و تغییر معنایی آیات ایفا می‌کند.

۶-۲-۳. بازنمایی گفتمان قدرت در تفاسیر مختلف

مفسرانی که «الْآیَةُ الْكُبْرَى» را عصا می‌دانند، بر قدرت نمادین و عملی موسی در مواجهه با سحر و جباریت فرعون تأکید می‌کنند. آنان که ید بیضا را برجسته می‌کنند، بیشتر بر معجزه‌ای شخصی و نشانه‌ای از الطاف خاص الهی تمرکز دارند. تفاسیری هم که هر دو را با هم می‌پذیرند، ضمن حفظ کل‌نگری، نشان‌دهنده تلاش برای حفظ تمامیت و پیچیدگی گفتمانی معجزه‌اند. این تفاوت‌ها علاوه بر تنوع در فهم معنای آیه، نشان‌دهنده تفاوت‌های موقعیتی، فرهنگی و سیاسی مفسران در دوره‌های مختلف است که بر بازتولید معنا اثرگذار بوده‌اند.

۶-۳. تحلیل انتقادی، تولید معنا و تسلط گفتمانی

در چارچوب نظری فوکو، می‌توان گفت تفاسیر متعدد به مثابه بخشی از «گفتمان مسلط»، به تثبیت نوع خاصی از معنا و واقعیت پرداخته‌اند. این گفتمان مسلط با حذف یا کنار گذاشتن دیدگاه‌های مخالف یا تفسیرهای متفاوت، قدرت خود را حفظ کرده است. بدین ترتیب، «الْآیَةُ الْكُبْرَى» نه تنها نشانه‌ای از قدرت الهی، بلکه نمادی از قدرت تولید معنا در جامعه دینی محسوب می‌شود. همچنین هرگونه تغییر یا چالش در این معنا به مثابه تهدیدی برای این قدرت تلقی می‌گردد و با آن مواجه می‌شود.



۷. تحلیل تأثیر آرای مفسران بر فهم معاصر و نقش آن در گفتمان‌های سیاسی و اجتماعی

در روزگار معاصر، آیات نمادین قرآن از جمله «الْآيَةُ الْكُبْرَى» در سوره نازعات، بازخوانی‌های گوناگونی یافته‌اند. مفسران سنتی همچنان بر معنای عصا و ید بیضا به عنوان نشانه قدرت الهی در برابر طغیان و استبداد تأکید می‌کنند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج. ۳، ص. ۹۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۶، ص. ۹۱؛ جوادی آملی، ۱۴۰۳، ج. ۷۹، ص. ۳۰۴) و این رویکرد را ابزاری برای حفظ هویت دینی و نفی ظلم می‌دانند. در مقابل، برخی مفسران و پژوهشگران نوگرا این آیه را نمادی از مبارزه با دیکتاتوری‌های معاصر و دعوت به عدالت اجتماعی تفسیر می‌کنند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۲۴، ص. ۴۱). این آیه در گفتمان‌های سیاسی نیز کارکردی دوگانه دارد، چنان‌که حکومت‌های اسلامی و جریان‌های دینی آن را به منزله تأیید الهی نظام حاکم معرفی می‌کنند، در حالی‌که منتقدان سیاسی و فعالان اجتماعی از آن برای نقد استبداد و فساد بهره می‌برند (مجلسی و زینلی‌پور، ۱۳۹۹، ج. ۷۹، ص. ۴۵۵). چنین دوگانگی‌ای بازتاب تنش میان جریان‌های مشروعیت‌بخش و مقاومت است. در عرصه رسانه و فرهنگ، داستان موسی و فرعون در قالب فیلم‌ها، کتاب‌ها و سخنرانی‌ها بازتولید می‌شود؛ موسی به عنوان نماد آزادی خواهی، و فرعون نماد ظلم و استعمار معرفی می‌گردد. این بازنمایی‌ها به تقویت حس مقاومت و امید به عدالت در میان عموم و نخبگان کمک می‌کند. در مجموع، گفتمان‌های متنوع درباره «الْآيَةُ الْكُبْرَى» فهمی چندوجهی پدید آورده که هم به پویایی معنای دینی یاری رسانده و هم گاه به تعارض میان گروه‌های دینی و سیاسی منجر شده است. شناخت این تنوع برای فهم نقش قرآن در تحولات اجتماعی و سیاسی ضروری است.

نتیجه‌گیری

مفسران دیدگاه‌های گوناگونی از مفهوم و مصداق آیه ۲۰ نازعات ارائه کرده‌اند که در ۹ عنوان مجزا دسته‌بندی و مطرح شد. بررسی تفاسیر گوناگون از «الْآيَةُ الْكُبْرَى» در سوره نازعات نشان داد که این تعبیر قرآنی نه معنایی تک‌بعدی، بلکه شبکه‌ای پیچیده از دلالت‌های صریح، ضمنی و اسطوره‌ای را در خود جای داده است. تحلیل نشانه‌شناختی بر پایه مدل رولان بارت آشکار ساخت که لایه‌های معنایی این آیه، از سطح رویداد تاریخی و معجزه فیزیکی، تا معانی استعاری، باطنی و فراتاریخی امتداد می‌یابد و هریک در بستر گفتمان‌های فرهنگی و اعتقادی تثبیت شده‌اند. همچنین، به کارگیری چارچوب نظری میشل فوکو در تحلیل گفتمان قدرت نشان



داد که تفسیر آیه، هم ابزاری برای تولید و بازتولید دانش دینی و مشروعیت بخش است و هم عرصه‌ای برای مقاومت و منازعه معنایی میان جریان‌های فکری و سیاسی. در این گستره، با نگاه فوکو، می‌توان تفاسیر را به عنوان ابزارهایی برای تثبیت و حفظ قدرت دینی و فرهنگی در نظر گرفت، لذا مطالعه آیه بدون در نظر گرفتن سیاق تاریخی و گفتمانی، ناقص است و وافی به مقصود نخواهد بود.

یافته‌ها بیانگر آن است که «الْآیَةُ الْكُبْرَى» در طول تاریخ، در تعامل با شرایط اجتماعی، فرهنگی و سیاسی بازخوانی شده و معانی آن متناسب با نیازها و دغدغه‌های هر دوره شکل گرفته است؛ از تثبیت الگوی «پیامبر در برابر طاغوت» در تفاسیر سنتی، تا بازتعریف آن به عنوان نماد مبارزه با استبداد و استعمار در گفتمان‌های معاصر. در عین حال، یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که در تفسیر «الْآیَةُ الْكُبْرَى»، آن‌گونه که در منابع تفسیری منعکس شده است، مصادیقی چون «عصا»، «ید بیضا» و یا ترکیب این دو، هریک در لایه‌های دلالتی متفاوتی قرار گرفته‌اند. در سطح دلالت صریح، این مصادیق صرفاً به معجزات عینی و جسمانی موسی علیه السلام اشاره دارند، اما در سطح دلالت ضمنی، به نشانه‌هایی از اثبات رسالت و برتری پیامبر در برابر فرعون تبدیل می‌شوند. در سطح اسطوره‌ای نیز کارکردی فراتر یافته و به نماد قدرت الهی، فروپاشی سلطه طاغوت و تثبیت مشروعیت دینی موسی علیه السلام بدل می‌گردند. این سطوح معنایی وقتی در چارچوب گفتمان‌های تاریخی و نهادی، به روایت فوکو تحلیل می‌شوند، نشان می‌دهند که چرا برخی مفسران بیشتر بر بعد معجزه جسمانی تأکید کرده و برخی دیگر، بعد اعتقادی و ایدئولوژیک آن را برجسته ساخته‌اند. بنابراین بازخوانی دقیق این لایه‌ها روشن می‌سازد که «آیه کبری» نه تنها موضوعی کلان در تاریخ تفسیر است، بلکه در جزئی‌ترین سطح نیز به تولید معانی متکثر و متناسب با نیازهای هر دوره و گفتمان منجر شده است. این مطالعه تأکید می‌کند که تنوع تفسیری و توجه به رویکردهای نوین و جنبه‌های ادبی معاصر، ضمن غنا بخشیدن به فهم دینی، نشان می‌دهد که معنا امری ایستا و مطلق نبوده است، بلکه محصول فرایندهای گفتمانی و تاریخی است. در نتیجه، مطالعه «الْآیَةُ الْكُبْرَى» با رویکرد نشانه‌شناسی و نظریه گفتمان قدرت، نه تنها به شناخت بهتر ساحت‌های معنایی یک آیه خاص کمک می‌کند، بلکه الگویی روش‌شناختی برای تحلیل متون دینی به عنوان میدان



تعامل میان متن، قدرت و فرهنگ فراهم می‌آورد. چنین رویکردی می‌تواند در مطالعات قرآنی معاصر، به بازگشایی افق‌های تازه‌ای در فهم نسبت دین و جامعه یاری رساند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسنده در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسنده در فرایند نگارش این مقاله، در بخش‌های خلاصه‌سازی برای تنظیم چکیده مبسوط، ترجمه آن و ترجمه منابع فارسی از ابزار هوش مصنوعی (chatgpt) بهره برده است. نویسنده تأکید می‌کند که بخش‌های مذکور را بازبینی و ویرایش کرده و مسئولیت کامل محتوای تولیدشده را بر عهده می‌گیرد.

تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌کند که هیچ‌گونه تعارض منافع در انجام این پژوهش وجود ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است و این موضوع مورد تأیید است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

از تمامی پژوهشگران و مفسرانی که آثار آنان در این تحقیق مورد استفاده قرار گرفته، و نیز داوران گران قدری که در رفع نواقص این مقاله مساعدت کردند قدردانی می‌شود.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آل غازی، عبدالقادر. (۱۳۸۲ق). بیان المعانی. دمشق: مطبعة الترقی.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن ابی زمنین، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۴ق). تفسیر ابن ابی زمنین. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
۵. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۵ق). تذکرة الأریب فی تفسیر الغریب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶. ابن عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹ق). اللباب فی علوم الکتاب. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۸. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). تأویلات عبدالرزاق، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. ابن وهب دینوری، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۴ق). الواضح فی تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۲. ابوالسعود، محمد بن محمد. (۱۹۸۳م). إرشاد العقل السلیم إلى مزایا القرآن الکریم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). البحر المحیط فی التفسیر. بیروت: دار الفکر.
۱۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۵. اشکوری، محمد بن علی. (۱۳۷۳ش). تفسیر شریف لاهیجی. تهران: نشر داد.
۱۶. انصاری، زکریا بن محمد. (۱۴۲۴ق). فتح الرحمن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۷. بقاعی، ابراهیم بن عمر. (۱۴۲۷ق). نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. پانی پتی، ثناءالله. (۱۴۱۲ق). تفسیر المظهری. پاکستان: مکتبه رشدیه.
۲۰. پیرانی شال، علی؛ زربوند، نیلوفر. (۱۴۰۲). نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه «المسد» از منظر رولان بارت. پژوهش‌های ادبی - قرآنی، دانشگاه اراک، ۱۱ (۱)، ۵۳-۷۵. <https://dor.isc.ac/>

dor/20.1001.1.23452234.1399.8.2.5.2



۲۱. ثعالبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). **الكشف و البیان**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. جرجانی، حسین بن حسن. (۱۳۷۸ش). **جلاء الأذهان و جلاء الأحزان**. تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. جزایری، ابوبکر جابر. (۱۴۱۶ق). **أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير**. مدینه: مكتبة العلوم والحكم.
۲۴. جزایری، نعمت‌الله. (۱۳۸۸ش). **عقود المرجان في تفسير القرآن**. قم: مؤسسه نور وحی.
۲۵. جوادى آملی، عبدالله. (۱۴۰۳ش). **تفسير تسنیم**. قم: اسراء.
۲۶. حائری طهرانی، علی. (۱۳۳۸ش). **مقتنیات الدرر**. تهران: دار الكتب الاسلامیه.
۲۷. حجازی، محمد محمود. (۱۴۱۳ق). **تفسير الواضح**. بیروت: دار الجیل.
۲۸. حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ق). **انوار درخشان در تفسير قرآن**. تهران: انتشارات لطفی.
۲۹. خازن، علی بن محمد. (۱۴۱۵ق). **لباب التأویل في معانی التنزیل**. بیروت: دار الكتب العلمیه.
۳۰. خطیب شریینی، محمد بن احمد. (۱۴۲۵ق). **السراج المنیر**. بیروت: دار الكتب العلمیه.
۳۱. رسعی، عبدالرزاق. (۱۴۲۹ق). **رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز**. مکه: مكتبة الأسدی.
۳۲. روزبهان بقلی، ابن‌ابی‌نصر. (۲۰۰۸م). **عرائس البیان في حقائق القرآن**. بیروت: دار الكتب العلمیه.
۳۳. زبیدی، ماجد ناصر. (۱۴۲۸ق). **التيسير في التفسير القرآن**. بیروت: دار المحجة البيضاء.
۳۴. زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰ق). **البرهان في علوم القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
۳۵. زرینوند، نیلوفر و همکاران. (۱۴۰۲). نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سورة مبارکه «النازعات» با تکیه بر نظریه رولان بارت. **مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم**. ۶ (۲)، ۲۵۳-۲۷۵. <https://www.doi.org/1022034/sshq.2023.362102.1230>
۳۶. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الكشاف**. بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۷. سبزواری، محمد. (۱۴۱۹ق). **إرشاد الأذهان إلى تفسير القرآن**. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۳۸. سعدی، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). **تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان**. بیروت: مكتبة النهضة العربیه.
۳۹. سلطان علیشاه، محمد بن حیدر. (۱۴۰۸ق). **بیان السعادة في مقامات العبادة**. بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۴۰. سیواسی، احمد بن محمود. (۱۴۲۷ق). **عيون التفاسير**. بیروت: دار صادر.
۴۱. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر. (۱۴۰۴ق). **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۴۲. شاه‌عبد‌العظیمی، حسین. (۱۳۶۳ش). **تفسير اثني عشری**. تهران: نشر میقات.
۴۳. شبر، عبدالله. (۱۴۰۷ق). **الجواهر الثمین في تفسير الكتاب المبين**. کویت: مكتبة الألفین.
۴۴. شقیطی، محمدامین. (۱۴۲۷ق). **أضواء البیان في إيضاح القرآن بالقرآن**. بیروت: دار الكتب العلمیه.
۴۵. شوکانی، محمد. (۱۴۱۴ق). **فتح القدير**. دمشق: دار ابن کثیر.
۴۶. شبیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۳ق). **نهج البیان عن كشف معانی القرآن**. قم: نشر الهادی.



۴۷. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق). **البلاغ فی تفسیر القرآنی بالقرآن**. قم: مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.
۴۸. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**. قم: فرهنگ اسلامی.
۴۹. صدیق حسن خان، محمد صدیق. (۱۴۲۰ق). **فتح البیان فی مقاصد القرآن**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۰. طالقانی، محمود. (۱۳۶۲ش). **پرتوی از قرآن**. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵۱. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۲. طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). **تفسیر القرآن العظیم**. اردن: دار الکتب الثقافی.
۵۳. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۵۴. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفه.
۵۵. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین و مطلع النیرین**. تهران: مرتضوی.
۵۶. طوفی، سلیمان بن عبدالقری. (۱۴۲۶ق). **الإشارات الإلهیة إلى المباحث الأصولیة**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۷. عاملی، ابراهیم. (۱۳۶۰ش). **تفسیر عاملی**. تهران: کتابفروشی صدوق.
۵۸. عباسی، آزاده؛ میرغفوریان، فاضله. (۱۴۰۲ش). تحلیل نشانه‌شناختی «اسراف و اقتار» در آیه ۶۷ سوره فرقان بر اساس مربع گرماس. **آموزه‌های قرآنی**، ۲۰(۳۸)، ۱۲۳-۱۵۰. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.4161.1913>
۵۹. علوان، نعمت‌الله بن محمود. (۱۹۹۹م). **الفوائح الإلهیة و المفاتيح الغیبیة**. قاهره: دار رکابی للنشر.
۶۰. غیبی، عبدالاحد؛ اصغری، فرشته. (۱۴۰۱). تحلیل بلاغی سوره «قلم» با تکیه بر الگوی سبک‌شناسی گفتمانی میشل فوکو. **مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم**، ۵(۲)، ۳۰-۹. Dor: 20.1001.1.264557.14.1400.5.2.11.3
۶۱. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۲. فضل‌الله، سید محمد حسین. (۱۴۱۹ق). **من وحی القرآن**. بیروت: دار الملائک.
۶۳. فیضی، ابوالفیض بن مبارک. (۱۴۱۷ق). **سواطع الإلهام فی تفسیر کلام الملک العلام**. قم: دار المنار.
۶۴. فیض کاشانی، محمد. (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**. تهران: مکتبه الصدر.
۶۵. قاسمی، جمال‌الدین. (۱۴۱۸ق). **محاسن التأویل**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۶. قاشی، حیدر بن علی. (۱۴۲۸ق). **تفسیر القاشی**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۶۷. قرآتی، محسن. (۱۳۸۸ش). **تفسیر نور**. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۶۸. قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۵ش). **تفسیر احسن الحدیث**. تهران: بنیاد بعثت.
۶۹. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴ش). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
۷۰. قطب، سید. (۱۴۲۵ق). **فی ظلال القرآن**. بیروت: دار الشروق.



۷۱. قمی مشهدی، محمد. (۱۳۶۸ش). **کنز الدقائق و بحر الغرائب**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۷۲. کاشانی، فتح‌الله. (۱۴۲۳ق). **زبدة التفاسیر**. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۷۳. کاشانی، فتح‌الله. (بی‌تا). **منهج الصادقین فی الزام المخالفین**. تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۷۴. کاشفی، حسین بن علی. (بی‌تا). **تفسیر حسینی** (مواهب علیّه). سراوان: کتابفروشی نور.
۷۵. ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). **تأویلات أهل السنة**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۶. ماوردی، علی بن محمد. (بی‌تا). **النکت و العیون**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۷۷. مجلسی، محمداسماعیل؛ زینلی‌پور، فاطمه. (۱۳۹۹ش). **نقش ساختارها و سازمان‌ها در گفتمان‌سازی برای مقاومت اسلامی**. همایش ملی مقاومت اسلامی از نگاه قرآن کریم، (ش. ۱، ۴۵۵-۷۹). قم: مرکز همایش‌های الغدیر.
۷۸. محلی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). **تفسیر الجلالین**. بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
۷۹. مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار الفکر.
۸۰. مغنیه، محمدجواد. (۱۴۲۴ق). **التفسیر الکاشف**. بیروت: دار الکتب الإسلامیه.
۸۱. مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). **تفسیر مقاتل بن سلیمان**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۸۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۸۳. مکی بن حموش. (۱۴۲۹ق). **الهدایة إلى بلوغ النهایة**. شارجه: جامعة الشارقة.
۸۴. مهائمی، علی بن احمد. (۱۴۰۳ق). **تبصیر الرحمن و تیسیر المنان**. بیروت: عالم الکتب.
۸۵. میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱ش). **کشف الاسرار و عدة الابرار**. تهران: امیرکبیر.
۸۶. نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ق). **مدارک التنزیل و حقائق التأویل**. بیروت: دار النفاثس.
۸۷. نهاوندی، محمد. (۱۳۸۶ش). **نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه البعثه.
۸۸. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق). **الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز**. بیروت: دار القلم.
۸۹. هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۸۶ش). **تفسیر راهنما**. قم: بوستان کتاب.
۹۰. هوارى، هود بن محکم. (۱۴۲۶ق). **تفسیر کتاب الله العزیز**. بی‌جا: دار البصائر.

91. Abdullahi-Idiagbon, M. S. (2014). Language, identity and power in the Qur'anic story of Moses: A sociolinguistic survey. *PUTAJ, Humanities and Social Sciences*, 21, 45–62.

92. Barthes, R. (1972). *Mythologies*. New York, NY: Hill and Wang.

93. Barthes, R. (1983). *Image, music, text*. New York, NY: Noonday Press.

94. Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). New York, NY: Pantheon.

95. Foucault, M. (1977). *Discipline and punish* (A. M. Sheridan, Trans.). New York, NY, Pantheon.



96. Foucault, M. (1980). *Power/knowledge, Selected interviews and other writings, 1972–1977* (C. Gordon, Ed.). New York, NY, Pantheon.
97. Harahap, M. F., Lubis, F., Lubis, S., & Lubis, S. A. (2024). The concept of idols in Qur'an, A semiotic analysis of Roland Barthes. *ARABIYATI, Journal of Arabic Language Education*, 1(1), 96–113. <https://doi.org/10.xxxx/arabiyati.v1i1.000>
98. Mythologies. (2025). In Wikipedia. Retrieved July 2025, from [https://en.wikipedia.org/wiki/Mythologies_\(book\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Mythologies_(book))
99. Oxford Reference. (n.d.). Orders of signification. Retrieved from <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100253354>
100. Roland Barthes' semiotic analysis of the meaning of ḥarām. (2023). *QiST, Qur'anic Interpretation Studies*. Universitas Muhammadiyah Surakarta. <https://doi.org/10.xxxx/qist.vxiy.zzz>
101. Undergraduate's guide to literary theory and criticism. (2020). Roland Barthes. Retrieved July 2025, from <https://undergradlitcrit.weebly.com/barthes.html>



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. 'Abbāsī, Ā., & Mīrghafūrīān, F. (2023). A semiotic analysis of "extravagance and moderation" in Qur'an 25:67 based on Greimas' square. *Journal of Qur'anic Teachings*, 20(38), 123–150. <https://doi.org/10.30513/qd.2023.4161.1913> [In Persian]
2. Abdullahi-Idiagbon, M. S. (2014). Language, identity and power in the Qur'anic story of Moses: A sociolinguistic survey. *PUTAJ: Humanities and Social Sciences*, 21, 45–62.
3. Abū Ḥayyān, M. ibn Y. (1999). *Al-baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr* [The Encompassing Ocean in Exegesis]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
4. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Ḥ. ibn 'A. (1987). *Rawḍ al-jinān wa rūḥ al-jinān fī tafsīr al-Qur'ān* [The Garden of Souls and Spirit of Souls in Qur'anic Exegesis]. Mashhad: Āstān Quds Raḍavī. [In Arabic]
5. Abū al-Su'ūd, M. ibn M. (1983). *Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Qur'ān al-karīm* [Guidance of the Sound Intellect to the Merits of the Noble Qur'an]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
6. Al-Ālūsī, M. ibn 'A. (1994). *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* [The Spirit of Meanings in the Exegesis of the Great Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
7. Alwān, N. ibn M. (1999). *Al-fatāwīḥ al-ilāhiyyah wa al-mafātiḥ al-ghaybiyyah* [The Divine Openings and the Unseen Keys]. Cairo: Dār Rikābī lil-Nashr. [In Arabic]
8. Al-'Āmilī, I. (1941). *Tafsīr al-'Āmilī* [Al-'Āmilī Exegesis]. Tehran: Ketābforūshī Šadūq. [In Arabic]
9. Al-Anṣārī, Z. ibn M. (2003). *Faṭḥ al-Raḥmān* [The Opening of the Most Merciful]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
10. Barthes, R. (1972). *Mythologies*. New York, NY: Hill and Wang.
11. Barthes, R. (1983). *Image, music, text*. New York, NY: Noonday Press.
12. Al-Bayḍāwī, 'A. ibn 'U. (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]
13. Al-Biqā'ī, I. ibn 'U. (2006). *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa al-suwar* [The Arrangement of Pearls in the Coherence of Verses and Chapters]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]



14. Chandler, D. (2007). *Semiotics: The basic concepts* (2nd ed.). London: Routledge.
15. Discourse analysis in Foucauldian perspective. (2024). In *Foucauldian discourse analysis: Discourse Analyzer AI Toolkit*. Retrieved from <https://discourseanalyzer.com/key-principles-of-foucaults-theory-in-discourse-analysis>
16. Eshkorī, M. ibn 'A. (1994). *Tafsīr-e Sharīf-e Lāhijī* [The Noble Lāhijī Exegesis]. Tehran: Nashr-e Dād. [In Persian]
17. Faḍl Allāh, M. Ḥ. (1998). *Min waḥy al-Qur'ān* [From the Inspiration of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]
18. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, M. ibn 'U. (1999). *Mafātīḥ al-ghayb* [Keys of the Unseen]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
19. Al-Farāhīdī, K. ibn A. (1988). *Kitāb al-'ayn* [The Book of al-'Ayn] (M. al-Makhzūmī & I. al-Sāmarrā'ī, Eds.). Qom: Hijrat. [In Arabic]
20. Fayḍ Kāshānī, M. (1994). *Tafsīr al-ṣāfi* [The Pure Exegesis]. Tehran: Maktabat al-Ṣadr. [In Arabic]
21. Fayḍī, A. al-F. ibn M. (1996). *Sawāṭi' al-ilhām fī tafsīr kalām al-malik al-'allām* [Radiances of Inspiration in the Exegesis of the Words of the All-Knowing King]. Qom: Dār al-Manār. [In Arabic]
22. Foucault on power/discourse. (2022, December 5). Sociology Institute. Retrieved from <https://sociology.institute/sociological-theories-concepts/foucault-power-knowledge-discourse>
23. Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
24. Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). New York, NY: Pantheon.
25. Foucault, M. (1977). *Discipline and punish* (A. M. Sheridan, Trans.). New York, NY: Pantheon.
26. Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972–1977* (C. Gordon, Ed.). New York, NY: Pantheon.
27. Al-Ghāzī, 'A. al-Q. (1962). *Bayān al-ma'ānī* [Explanation of Meanings]. Damascus: Maṭba'at al-Taraqqī. [In Arabic]
28. Gheybī, 'A., & Aṣgharī, F. (2022). A rhetorical analysis of Sūrat al-Qalam based on Foucauldian discourse stylistics. *Qur'anic Stylistic Studies*, 5(2), 9–30. <https://doi.org/10.22034/sshq.2022.354651.1185> [In Persian]



29. Ḥā'irī Ṭīhrānī, 'A. (1959). Muqṭanīyāt al-durar [Selected Pearls]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
30. Harahap, M. F., Lubis, F., Lubis, S., & Lubis, S. A. (2024). The concept of idols in the Qur'an: A semiotic analysis of Roland Barthes. ARABIYATI: Journal of Arabic Language Education, 1(1), 96–113.
31. Al-Hawwārī, H. ibn M. (2005). Tafsīr kitāb Allāh al-'azīz [Exegesis of the Noble Book of God]. n.p.: Dār al-Baṣā'ir. [In Arabic]
32. Ḥijāzī, M. M. (1992). Al-tafsīr al-wāḍiḥ [The Clear Exegesis]. Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]
33. Ḥoseynī Hamadānī, M. (1983). Anvār-e Derakhshān dar tafsīr-e Qur'ān [Radiant Lights in Qur'anic Exegesis]. Tehran: Entešārāt-e Loṭfī. [In Persian]
34. Ibn 'Ādil, 'U. ibn 'A. (1998). Al-lubāb fī 'ulūm al-kitāb [The Essence in the Sciences of the Book]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
35. Ibn Abī Zamanīn, M. ibn 'A. (2003). Tafsīr Ibn Abī Zamanīn [Exegesis of Ibn Abī Zamanīn]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
36. Ibn 'Arabī, M. ibn 'A. (1989). Raḥmah min al-Raḥmān fī tafsīr wa ishārāt al-Qur'ān [A Mercy from the Merciful in the Exegesis and Allusions of the Qur'an]. Damascus: Maṭba'at al-Nashr. [In Arabic]
37. Ibn 'Arabī, M. ibn 'A. (2001). Tāwīlāt 'Abd al-Razzāq [Interpretations of 'Abd al-Razzāq]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
38. Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭ. (1999). Al-taḥrīr wa al-tanwīr [Liberation and Enlightenment]. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
39. Ibn 'Aṭīyyah, 'A. al-Ḥ. ibn G. (2001). Al-muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz [The Concise Redaction in the Exegesis of the Noble Book]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
40. Ibn al-Jawzī, 'A. al-R. ibn 'A. (2001). Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr [Provision of the Journey in the Science of Exegesis]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
41. Ibn al-Jawzī, 'A. al-R. ibn 'A. (2004). Tadhkirat al-arīb fī tafsīr al-gharīb [Memorandum of the Learned in Interpreting Rare Expressions]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
42. Ibn Fāris, A. al-Ḥ. A. ibn Z. (2001). Mu'jam maqāyīs al-lughah [Dictionary of Linguistic Measures]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]



43. Ibn Kathīr, I. ibn 'U. (1998). Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm [Exegesis of the Great Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
44. Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1873). Lisān al-'Arab [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
45. Ibn Wahb al-Dīnawarī, 'A. ibn M. (2003). Al-wāḍiḥ fī tafsīr al-Qur'ān al-karīm [The Clear in the Exegesis of the Noble Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
46. Javādī Āmolī, 'A. (2024). Tafsīr-e Tasnīm [Tasnīm Exegesis]. Qom: Markaz-e Nashr-e Esrā. [In Persian]
47. Al-Jazā'irī, A. B. J. (1995). Aysar al-tafāsīr li-kalām al-'Alī al-kabīr [The Easiest Exegeses of the Words of the Most High]. Medina: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam. [In Arabic]
48. Al-Jazā'irī, N. (2009). 'Uqūd al-marjān fī tafsīr al-Qur'ān [Necklaces of Coral in the Exegesis of the Qur'an]. Qom: Mu'assasat Nūr Wahy. [In Arabic]
49. Jorjānī, Ḥ. ibn Ḥ. (1999). Jalā' al-adhhān wa jalā' al-aḥzān [Clarification of Minds and Removal of Sorrows]. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
50. Kāshānī, F. (n.d.). Manhaj al-ṣādiqīn fī ilzām al-mukhālifīn [The Path of the Truthful in Refuting Opponents]. Tehran: Ketābforūshī-ye Eslāmīyeh. [In Persian]
51. Kāshānī, F. (2002). Zubdat al-tafāsīr [The Essence of Exegeses]. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmīyyah. [In Arabic]
52. Kāshifī, Ḥ. ibn 'A. (n.d.). Tafsīr-e Ḥoseynī (Mavāheeb-e 'Alīyeh) [Hoseyni Exegesis (Sublime Gifts)]. Sarāwān: Ketābforūshī-ye Nūr. [In Persian]
53. Al-Khaṭīb al-Shirbīnī, M. ibn A. (2004). Al-sirāj al-munīr [The Radiant Lamp]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
54. Al-Khāzin, 'A. ibn M. (1994). Lubāb al-tawīl fī ma'ānī al-tanzīl [The Essence of Interpretation in the Meanings of Revelation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
55. Khorramdel, M. (2007). Tafsīr-e Nūr [The Light Exegesis]. Tehran: Nashr-e Ba'that. [In Persian]
56. Majlesī, M. E., & Zeynali-Pūr, F. (2020). The role of structures and institutions in constructing the discourse of Islamic resistance. In Proceedings of the National Conference on Islamic Resistance in the Qur'an, 1, 79–455. [In Persian]
57. Makārem Shīrāzī, N. (1992). Tafsīr-e Nemūneh [The Sample Exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Eslāmīyah. [In Persian]



58. Makkī ibn Ḥammūsh. (2008). *Al-hidāyah ilā bulūgh al-nihāyah* [Guidance to the Attainment of the Ultimate]. Sharjah: University of Sharjah. [In Arabic]
59. Al-Marāghī, A. M. (n.d.). *Tafsīr al-Marāghī* [Exegesis of al-Marāghī]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
60. Al-Māwardī, 'A. ibn M. (n.d.). *Al-nukat wa al-'uyūn* [Subtleties and Insights]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
61. Maybodī, A. ibn M. (1992). *Kashf al-asrār wa 'uddat al-abrār* [Unveiling of Secrets and Provision of the Righteous]. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
62. Al-Maḥallī, M. ibn A. (1995). *Tafsīr al-Jalālayn* [Exegesis of the Two Jalāls]. Beirut: Mu'assasat al-Nūr lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
63. Al-Mahā'imī, 'A. ibn A. (1982). *Tabṣīr al-Raḥmān wa taysīr al-Mannān* [Insight of the Merciful and Facilitation of the Bestower]. Beirut: 'Ālam al-Kutub. [In Arabic]
64. Mughnīyah, M. J. (2003). *Al-tafsīr al-kāshif* [The Revealing Exegesis]. Beirut: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
65. Muqātil ibn Sulaymān. (2002). *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān* [Exegesis of Muqātil ibn Sulaymān]. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
66. Mythologies. (2025). In Wikipedia. Retrieved July 2025, from [https://en.wikipedia.org/wiki/Mythologies_\(book\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Mythologies_(book))
67. Nahāvandī, M. (2007). *Nafaḥāt al-Raḥmān fī tafsīr al-Qur'ān* [Breaths of the Merciful in Qur'anic Exegesis]. Qom: Mu'assasat al-Ba'thah. [In Arabic]
68. Al-Nasafī, 'A. ibn A. (1995). *Madārik al-tanzīl wa ḥaqā'iq al-tawīl* [Perceptions of Revelation and Realities of Interpretation]. Beirut: Dār al-Nafā'is. [In Arabic]
69. Oxford Reference. (n.d.). Orders of signification. Retrieved from <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803100253354>
70. Pānīpatī, T. (1991). *Tafsīr al-Maḥzarī* [Al-Maḥzarī Exegesis]. Pakistan: Maktabat Rashīdiyyah. [In Arabic]
71. Pīrānī-Shāl, 'A., & Zaryavand, N. (2023). Layered semiotics of the codes in Sūrat al-Masad from the perspective of Roland Barthes. *Qur'anic Literary Studies*, 11(1), 53–75. <https://doi.org/20.1001.1.23452234.1399.8.2.5.2> [In Persian]
72. Qarā'atī, M. (2009). *Tafsīr-e Nūr* [The Light Exegesis]. Tehran: Markaz-e Farhangī-ye Dars-hāyī az Qur'ān. [In Persian]



73. Qorashī Banā'ī, 'A. A. (1996). Tafsīr-e Aḥsan al-ḥadīth [The Best of Discourses Exegesis]. Tehran: Bonyād-e Ba'that. [In Persian]
74. Al-Qāsimī, J. al-D. (1997). Maḥāsin al-tawīl [The Merits of Interpretation]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
75. Al-Qāshī, Ḥ. ibn 'A. (2007). Tafsīr al-Qāshī [Exegesis of al-Qāshī]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
76. Qummī Mashhadī, M. (1989). Kanz al-daqa'iq wa baḥr al-gharā'ib [Treasure of Subtleties and Ocean of Wonders]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
77. Al-Qummī, 'A. ibn I. (1984). Tafsīr al-Qummī [Exegesis of al-Qummī]. Qom: Dār al-Kitāb. [In Arabic]
78. Al-Qurṭubī, M. ibn A. (1985). Al-jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān [The Compendium of Qur'anic Rulings]. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
79. Quṭb, S. (2004). Fī ḡilāl al-Qur'ān [In the Shade of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]
80. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. ibn M. (2001). Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān [Lexicon of Rare Qur'anic Terms]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
81. Rasa'nī, 'A. al-R. (2008). Rumūz al-kunūz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz [Symbols of Treasures in the Exegesis of the Noble Book]. Mecca: Maktabat al-Asadī. [In Arabic]
82. Roland Barthes' semiotic analysis of the meaning of ḥarām. (2023). QiST: Qur'anic Interpretation Studies. Universitas Muhammadiyah Surakarta.
83. Rūzbihān Baqlī, I. Abī N. (2008). 'Arā'is al-bayān fī ḥaqā'iq al-Qur'ān [Brides of Elucidation in the Realities of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
84. Al-Sa'dī, 'A. al-R. (1987). Taysīr al-karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-mannān [Facilitation of the Most Generous, the Most Merciful in the Exegesis of the Words of the Bestower]. Beirut: Maktabat al-Nahḍah al-'Arabiyyah. [In Arabic]
85. Al-Sabzawārī, M. (1998). Irshād al-adhhān ilā tafsīr al-Qur'ān [Guidance of Minds to the Exegesis of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Ta'aruf lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
86. Ṣādiqī Ṭihrānī, M. (1985). Al-furqān fī tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān wa al-sunnah [The Criterion in Interpreting the Qur'an by the Qur'an and Sunnah]. Qom: Farhang-e Eslāmī. [In Arabic]
87. Ṣādiqī Ṭihrānī, M. (1998). Al-balāgh fī tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān [Elucidation: Exegesis



- of the Qur'an through the Qur'an]. Qom: Maktabat Muḥammad al-Ṣādiq al-Tihrānī. [In Arabic]
88. Shāh 'Abd al-'Aẓīmī, Ḥ. (1984). Tafsīr-e Ithnā 'Asharī [The Twelve-Imam Exegesis]. Tehran: Nashr-e Mīqāt. [In Persian]
89. Al-Shawkānī, M. (1993). Faṭḥ al-qadīr [The Opening of the All-Powerful]. Damascus: Dār Ibn Kathīr. [In Arabic]
90. Al-Shaybānī, M. ibn Ḥ. (1992). Nahj al-bayān 'an kashf ma'ānī al-Qur'ān [The Method of Elucidation in Unveiling the Meanings of the Qur'an]. Qom: Nashr al-Hādī. [In Arabic]
91. Al-Shinqītī, M. al-A. (2006). Aqwā' al-bayān fī ṭdāḥ al-Qur'ān bi al-Qur'ān [Lights of Clarification in Interpreting the Qur'an by the Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
92. Shubbar, 'A. (1986). Al-jawhar al-thamīn fī tafsīr al-kitāb al-mubīn [The Precious Jewel in the Exegesis of the Clear Book]. Kuwait: Maktabat al-Alfayn. [In Arabic]
93. Ṣiddīq Ḥasan Khān, M. Ṣ. (1999). Faṭḥ al-bayān fī maqāṣid al-Qur'ān [The Opening of Explanation in the Objectives of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
94. Al-Sīwāsī, A. ibn M. (2006). 'Uyūn al-tafāsīr [The Springs of Exegeses]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
95. Sulṭān 'Alī Shāh, M. ibn Ḥ. (1987). Bayān al-sa'ādah fī maqāmāt al-'ibādah [The Elucidation of Felicity in the Stations of Worship]. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
96. Al-Suyūṭī, 'A. al-R. ibn A. (1983). Al-durr al-manthūr fī al-tafsīr bi al-māthūr [The Scattered Pearls in Transmitted Exegesis]. Qom: Library of Āyat Allāh Mar'ashī. [In Arabic]
97. Al-Ṭabarānī, S. ibn A. (2008). Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm [Exegesis of the Great Qur'an]. Jordan: Dār al-Kitāb al-Thaqāfī. [In Arabic]
98. Al-Ṭabarī, M. ibn J. (1991). Jāmi' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān [Comprehensive Explanation in the Exegesis of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
99. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1995). Al-mīzān fī tafsīr al-Qur'ān [The Balance in the Exegesis of the Qur'an]. Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī. [In Arabic]
100. Al-Ṭabrisī, F. ibn Ḥ. (1993). Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān [Compendium of



- Elucidation in Qur'anic Exegesis]. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
101. Ṭāleqānī, M. (1983). Partovī az Qur'ān [A Ray from the Qur'an]. Tehran: Sherkat-e Sahāmī-ye Enteshār. [In Persian]
102. Al-Tha'labī, A. ibn M. (2001). Al-kashf wa al-bayān [Unveiling and Clarification]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
103. Al-Ṭūfī, S. ibn 'A. al-Q. (2005). Al-ishārāt al-ilāhiyyah ilā al-mabāḥith al-uṣūliyyah [Divine Indications toward Principles of Jurisprudence]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
104. Al-Ṭurayḥī, F. al-D. (1996). Majma' al-baḥrayn wa maṭla' al-nayyirayn [The Confluence of the Two Seas and the Rising of the Two Lights]. Tehran: Murtaḍawī. [In Arabic]
105. Al-Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (n.d.). Al-tibyān fī tafsīr al-Qur'ān [Clarification in the Exegesis of the Qur'an]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
106. Undergraduate's guide to literary theory and criticism. (2020). Roland Barthes. Retrieved July 2025, from <https://undergradlitcrit.weebly.com/barthes.html>
107. Al-Wāḥidī, 'A. ibn A. (1994). Al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz [The Concise in the Exegesis of the Noble Book]. Beirut: Dār al-Qalam. [In Arabic]
108. Zaryavand, N., et al. (2023). Layered semiotics of the codes in Sūrat al-Nāzi'āt based on Roland Barthes' theory. Qur'anic Stylistic Studies, 6(2), 253–275. <https://doi.org/10.22034/sshq.2023.362102.1230> [In Persian]
109. Al-Zamakhsharī, M. ibn 'U. (1986). Al-kashshāf [The Unveiler]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
110. Al-Zarkashī, M. ibn B. (1989). Al-burhān fī 'ulūm al-Qur'ān [The Proof in the Sciences of the Qur'an]. Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]
111. Al-Zubaydī, M. N. (2007). Al-taysīr fī tafsīr al-Qur'ān [Facilitation in Qur'anic Exegesis]. Beirut: Dār al-Maḥajja al-Bayḍā'. [In Arabic]



Artistic Aesthetics of Jurisprudential Verses with an Emphasis on the Verses of Hijab

Sa'ideh Mumayyizi¹

1. Corresponding Author, PhD in Arabic Language and Literature, Adjunct Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. Email: sa.momayezi@alumni.um.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 30 July 2025
Revised: 24 September 2025
Accepted: 27 October 2025
Available Online: 1 November 2025

Keywords:
Verses of Hijab;
Aesthetics; Imagery;
Quranic Rhetoric;
Semantic Analysis.



Abstract

The jurisprudential verses of the Holy Quran, despite possessing aesthetic dimensions, have mostly been examined only from the perspective of deriving legal rulings. This study, employing a descriptive method and rhetorical analysis with a focus on the verses of hijab, seeks to demonstrate that these verses, in addition to their jurisprudential implications, employ a complex and purposeful network of rhetorical devices and figures of speech that directly enhance the persuasive, educational, and ethical aspects of the rulings. The results indicate that artistic imagery in these verses is neither accidental nor merely decorative; rather, in complete harmony with the context of legal legislation, it serves as an underlying and effective layer to facilitate understanding, emphasize importance, and create psychological readiness in the audience to accept religious obligations. Accordingly, figurative and aesthetic capacities such as metonymy (*kināyah*), simile (*tashbīh*), irony, verbal and semantic multiplicity, omission, repetition, contrast, grammatical shift (*iltifāt*), and *mushākalah* (assimilation) were identified and analyzed in these verses, each constituting a link in the chain of textual coherence and a factor in completing the process of semantic signification. The innovation of this research lies in integrating rhetorical studies with the jurisprudential content of the Quran and explaining the persuasive-educational functions of figures of speech in the verses of rulings (*Āyāt al-Aḥkām*).

Cite this article: Mumayyizi, S. (2026). Artistic Aesthetics of Jurisprudential Verses with an Emphasis on the Verses of Hijab. *Quranic Doctrines*, 23(43), 273-314. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7249.2601>



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



Extended Abstract

Introduction

The jurisprudential verses of the Quran, especially those related to hijab, have typically been examined in exegetical and jurisprudential traditions solely from the perspective of deriving legal rulings, with little attention paid to their artistic and aesthetic dimensions. This is despite the fact that the Quran, even in legislating rulings, possesses a literary and rhetorical structure, and its jurisprudential messages are conveyed within a framework of imagery, verbal music, and artistic devices. From this perspective, the verses of hijab are not merely a set of behavioral commands but part of an educational-persuasive text that, through rhetorical devices, prepares the audience to understand and accept the ruling.

The main question of this research is: How do the verses of hijab convey their meaning and message, and what role do rhetorical devices play in strengthening the educational and persuasive dimension of the ruling? The importance of this issue lies in the fact that in the conventional approach to *Āyāt al-Aḥkām* (verses of rulings), the artistic structure of these verses is often overlooked, resulting in a one-dimensional image of the ruling on hijab. Paying attention to rhetorical layers can provide a deeper understanding of the relationship between ruling, education, and artistic expression in the Quran.

This research is based on the premise that the jurisprudential verses of the Quran cannot be fully understood apart from the general context of the surahs and the rhetorical context of the discourse. Therefore, the verses of hijab have been examined in connection with context, syntactic relations, word order, and rhetorical devices to show how simile, metonymy, repetition, and *iltifāt* (grammatical shift) shape the persuasive framework of these verses. Preliminary analysis indicates that these devices are not merely literary ornaments but purposeful tools for tempering the atmosphere of legislation, creating indirect persuasion, highlighting the message, and preparing the audience's mind.

The aim of the research is first to explain the aesthetic aspects of the verses of hijab and then to establish a link between rhetorical and jurisprudential Quranic studies—a link that can lead to a more multi-layered and humane rereading of the ruling on hijab and shed light on the educational capacities of these verses.

Method

This research is descriptive-analytical and based on the method of rhetorical study of the Quran. In the first step, the verses related to hijab in *Sūrat al-Nūr* and *Sūrat al-Aḥzāb* were collected and then examined using the "exemplary analysis" method; that is, each rhetorical device was identified in the text of the verse, after which its educational and persuasive function in connection with the legislation of the ruling on hijab was explained.

In the analysis section, four core rhetorical devices related to the verses of hijab—metonymy (*kināyah*), simile (*tashbīh*), repetition (*takrār*), and grammatical shift (*iltifāt*)—were selected. The criteria for selection were frequency of use, structural role in conveying the ruling, and the persuasive capacity of these elements. For each case, a rhetorical definition was first provided, followed by Quranic examples. The analysis is primarily based on a "layered reading" method:



each verse is examined on three levels—"meaning," "linguistic structure," and "educational function"—to clarify how the artistic components of the verse contribute to strengthening the jurisprudential message.

Results

The findings show that the verses related to hijab in the Quran, contrary to common belief, have a thoroughly artistic and rhetorical structure, and literary devices are purposefully employed to reinforce the jurisprudential message. The analysis of four main devices found in the text—metonymy, simile, repetition, and iltifāt—demonstrates that these elements are not decorative embellishments but educational and persuasive tools.

1) Metonymy (Kināyah): Conveying the Message without Explicit Threat

Metonymy in the verses of hijab is mostly used to create "gentle persuasion." Expressions such as "inna Allāha khabīrun bimā yaşna'ūn" (Indeed Allah is aware of what they do) appear to be informative but indirectly imply warning and accountability. This method distances the discourse from verbal harshness and makes the educational message more influential.

2) Simile (Tashbīh): Pictorializing the Ugliness of Prohibited Behavior

The simile "tabarruj al-jāhiliyyah al-ūlā" (the display of the former jāhiliyyah) in Sūrat al-Aḥzāb is an example of visual warning. This image highlights the ugliness of excessive self-display in the audience's mind and, by referencing "jāhiliyyah," reminds of the danger of moral decline. Simile in these verses relies on the power of "image" to consolidate meaning, rather than direct argumentation.

3) Repetition (Takrār): Emphasis, Coherence, and Rhythm

In verse 31 of Sūrat al-Nūr, the repetition of pronouns and verbs both emphasizes the importance of the ruling and connects different levels of expression of the ruling, while also creating a rhythmic musicality that plays a decisive role in the oral transmission of the verse. These repetitions make the structure of the verse unified and the message more memorable.

4) Grammatical Shift (Iltifāt): Drawing Attention and Highlighting Key Points

Sudden changes in pronoun or address mode, seen in several verses, have a persuasive and alerting function. By breaking the normal flow of language, it directs the audience's attention to the more important part of the message and reinforces the sense of direct presence of divine address.

Overall, the findings indicate that the verses of hijab form a coordinated network of rhetorical devices that support the jurisprudential dimension of the verses and elevate the message from the level of behavioral command to the level of moral education and internal persuasion.

Conclusions

This research has shown that the verses related to hijab in the Holy Quran are not devoid of artistic aspects; rather, they contain within themselves an orderly and purposeful network of rhetorical and aesthetic devices that strengthen the jurisprudential message of the verses. These devices, from metonymy and simile to repetition and iltifāt, together form a "persuasive, educational, and psychological framework" that prepares the audience to accept the ruling.

Based on the findings, it can be concluded that:

- The legislation of rulings in the Quran has an artistic nature, and aesthetics are an inseparable part of the guidance process.



- The verses of hijab are presented within an artistic context, and this makes the understanding of the ruling deeper and more humane.
- Ignoring the rhetorical layers of the verses of hijab leads to a one-dimensional reading of hijab, whereas rhetorical analysis offers a multidimensional picture of this ruling.
- The aesthetics of the verses of hijab can strengthen the possibility of dialogue between rhetoric, exegesis, and jurisprudence and contribute to a more educational re-reading of religious rulings.

In sum, this research emphasizes that the jurisprudential verses of the Quran, including the verses of hijab, are only properly understood when, alongside meaning, ruling, and historical and social context, they are also read as an "artistic-persuasive text." Such a reading is neither a substitute for jurisprudence nor a rival to it, but a complement to it and a step toward a deeper understanding of the Quran's message for contemporary humanity.

Author Contributions

The author is the sole contributor to all stages of this research, including conceptualization, data collection and analysis, and writing of the manuscript.

Data Availability Statement

All sources used are cited in the references. No new empirical data were generated.

Acknowledgements

The author extends her sincere gratitude to the esteemed reviewers and the editorial team for their valuable efforts.

Ethical Considerations

Ethical considerations, including data fabrication, plagiarism, and any form of research misconduct, have been observed in this research.

Funding

This research received no funding from any institution.

Conflict of Interest

The author declares no conflict of interest regarding the publication of this article.

Declaration on the Use of AI Tools

ChatGPT and DeepSeek artificial intelligence tools were used as assistants, with human approval, for English translation and literary editing of parts of the text. The author has reviewed and edited the output and takes full responsibility for the content of the published work.



زیبایی‌شناسی هنری آیات فقهی با تأکید بر آیات حجاب

✉ سعیده ممیزی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، استاد مدعو دانشگاه بوعلی سینا، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. رایانامه: sa.momayezi@alumni.um.ac.ir

چکیده

آیات فقهی قرآن کریم، به رغم دارا بودن جلوه‌های زیبایی‌شناختی، عمدتاً تنها از منظر استنباط احکام بررسی شده‌اند. این پژوهش با روش توصیفی و تحلیل بلاغی و با تمرکز بر آیات حجاب، در پی آن است که نشان دهد این آیات، افزون بر دلالت‌های فقهی، از شبکه‌ای پیچیده و هدفمند از صور خیال و شگردهای بلاغی بهره برده‌اند که به شکل مستقیم بر تقویت جنبه‌های اقناعی، تربیتی و اخلاقی احکام می‌افزایند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که تصویرآفرینی هنری در این آیات، امری تصادفی یا صرفاً تزئینی نیست، بلکه در انسجامی کامل با فضای تشریع احکام، به عنوان لایه‌ای زیرین و مؤثر در راستای تسهیل درک، تأکید بر اهمیت، و ایجاد آمادگی روانی در مخاطب برای پذیرش تکالیف شرعی عمل می‌کند. بر این اساس، ظرفیت‌های تصویری و زیبایی‌شناسان‌های همچون مجاز، تشبیه، کنایه، تعدد لفظ و معنا، حذف، تکرار، مقابله، التفات و مشاکله، در این آیات شناسایی و تحلیل شد که هر یک، حلقه‌ای از زنجیره انسجام متن و عاملی در تکمیل فرایند دلالت معنایی به شمار می‌روند. نوآوری این پژوهش در تلفیق مطالعات بلاغی با محتوای فقهی قرآن و تبیین کارکردهای اقناعی - تربیتی صور خیال در آیات الاحکام است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۰

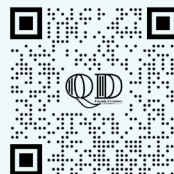
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۱

کلیدواژه‌ها

آیات حجاب، زیبایی‌شناسی، تصویرسازی، بلاغت قرآن، تحلیل دلالی.



استناد: ممیزی، سعیده. (۱۴۰۵). زیبایی‌شناسی هنری آیات فقهی با تأکید بر آیات حجاب. *آموزه‌های قرآنی*، ۲۳(۴۳)، ۲۷۳-۳۱۴.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7249.2601>



مقدمه

آیات فقهی یا آیات الاحکام به عنوان بخشی جدایی ناپذیر از قرآن کریم، مکمل نقش هدایت‌گری و تربیتی این کتاب آسمانی‌اند. این آیات در انسجامی کامل با سایر مباحث اعتقادی، اخلاقی و تاریخی بیان گردیده و به صورت پراکنده در سراسر قرآن آمده‌اند. خداوند متعال با حکمتی والا، بخشی جداگانه را برای آیات فقهی قرار نداده، بلکه در روندی طبیعی و متناسب با موقعیت، آن‌ها را در کنار دیگر آیات جای داده است. با این حال، رویکرد غالب به این آیات، شکلی متفاوت و عمدتاً مجزا از دیگر بخش‌های قرآن یافته است، به گونه‌ای که با تمرکز بسیار بر استنباط احکام فقهی، دیگر جنبه‌های آن‌ها مورد غفلت واقع شده است.

این نگرش تک بعدی حتی در دیدگاه سنتی درباره تعداد این آیات نیز انعکاس یافته است. در حالی که در گذشته، شمار آیات فقهی را حدود پانصد آیه (و گاه اندکی بیشتر یا کمتر) می‌دانستند، محققان معاصر بر این باورند که این شمارش ناشی از نگاهی محدود است. از منظر ایشان، افزون بر آیات مربوط به فروع عملی، آیات مرتبط با موضوعات اخلاقی و اعتقادی نیز می‌توانند در قلمرو مباحث فقهی گسترده قرار گیرند (صادقی فدکی، ۱۳۹۰، ص ۶۱). برای روشن‌تر شدن موضوع، می‌توان به این مثال توجه کرد: اگر متن یک سخنرانی را در نظر بگیریم، طبیعی است که لحن و صدای گوینده بسته به مقتضای کلام، بالا و پایین رود. اما آیا برای تحلیل و بررسی، منطقی است که این سخنرانی را تکه‌تکه کنیم و هر بخش را با روشی مجزا تحلیل نماییم؟ آیا درست‌تر نیست که کل سخنرانی را با روشی یکپارچه و زنجیره‌وار مطالعه کنیم، تا هر بخش، بخش پیشین را تکمیل نماید؟ ساختار و پیوند درونی سخنرانی یکی است و تنها به فراخور موقعیت، ظاهری متفاوت یافته است.

متأسفانه آیات الاحکام غالباً به صورت بخشی مجزا و منفک در نظر گرفته شده‌اند و همین امر سبب گردیده است تا نگرش به آن‌ها نیز متفاوت از دیگر آیات باشد و ابعاد دیگری غیر از جنبه فقهی، تا حد زیادی مورد بی‌توجهی قرار گیرند. این در حالی است که این آیات در زنجیره‌ای به هم پیوسته در کنار دیگر آیات قرار دارند و بنابه موقعیت، بیانی متفاوت یافته‌اند. آن‌ها نیز همچون دیگر آیات، از جنبه‌های تصویری و زیبایی‌شناختی متناسب با محتوای خود برخوردارند تا زمینه لازم را برای تحقق مقصود اصلی که در این آیات، اطاعت از اوامر و نواهی الهی است، فراهم آورند.



البته در حوزه نظر، برخی از ناقدان همچون سید قطب که از پیش‌گامان اصلی عرصه تصویرپردازی قرآنی است (مشکین‌فام و همکاران، ۱۳۹۵، ص. ۱۳۱)، به صراحت به نبود تصویر در این آیات اشاره دارند:

” تصویر قانون بیان در این کتاب زیباست (قرآن کریم) که در تمام اهداف رعایت شده، جز در آیات تشریع، که طبیعی است (قطب، ۱۴۲۳، ص. ۹۰).

در مقابل، برخی دیگر همچون عصفور «شرح و توضیح» را از کارکردهای تصویر دانسته و گفته‌اند:

” تصویر نقش شرح و توضیح را ایفا می‌کند و این دو، پیش از مرحله اقناع قرار دارند. هر که بخواهد دیگری را نسبت به معنایی خاص قانع کند، باید در آغاز، موضوع را برای او به روشنی شرح دهد و این کار باید به شیوه‌ای انجام پذیرد که مخاطب را به تصدیق و پذیرش موضوع برانگیزد (عصفور، ۱۹۷۴، ص. ۴۰۴).

البته او فراتر رفته و افزوده است:

” تصویر فنی به کارکرد شرح و توضیح در راستای هدف اقناعی خود بسنده نمی‌کند، بلکه خود هدف را از راه مبالغه در معنا تحقق می‌بخشد (عصفور، ۱۹۷۴، ص. ۴۱۶).

سخن عصفور را می‌توان با کلام عبدالنواب تکمیل کرد که می‌گوید:

” از ویژگی‌های برجسته تصویر ادبی قرآنی که برای ما آشکار می‌شود، این است که به دو چیز کاملاً متحد و در عین حال، متمایز اشاره دارد؛ دو چیزی که در هیچ شرایطی از یکدیگر جدا نمی‌شوند و هریک جلوه و جلال خویش را بر دیگری می‌افزاید... و این دوگانگی در تصویر قرآنی چیزی نیست جز اقناع عقلی در شرایطی که لذت وجدانی در آن محقق می‌گردد (عبدالنواب، ۱۹۹۸، ص. ۱۷۹-۱۸۰).

پس اگر «اقناع عقلی» از ویژگی‌های تصویر قرآنی است، چه دلیلی دارد که در مباحث عقلی - فقهی قرآن تصویری وجود نداشته باشد؟ حقیقت آن است که این آیات نیز برای نفوذ در دل



و عقل مخاطب، سخت نیازمند اقناع‌اند و از این رو، تصویر و دیگر جنبه‌های بلاغی ضروری هستند تا بستر لازم را برای اقناع و پذیرش مخاطب فراهم آورند.

بر این اساس، پرسش‌های اصلی این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ‌گویی به آن‌ها خواهد بود، به این شرح است:

۱. آیات فقهی مرتبط با حجاب، از چه الگوها و شگردهای مشخص تصویرآفرینی هنری (همچون مجاز، تشبیه، کنایه، تکرار، التفات و...) بهره برده‌اند؟
۲. کارکرد و نقش دلالتی هریک از این شگردهای بلاغی در تقویت، تبیین یا تسهیل فهم مضامین و احکام فقهی این آیات چیست و چگونه در راستای اقناع و پذیرش مخاطب عمل می‌کنند؟

آیات حجاب: آیات حجاب مجموعاً ۱۱ آیه هستند که ۵ تای آن در سورۀ نور هستند و عبارت‌اند از آیات ۳۰، ۳۱، ۵۸، ۵۹، ۶۰. شش تای دیگر نیز در سورۀ احزاب هستند و عبارت‌اند از آیات ۳۲، ۳۳، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۹.

پیشینه تحقیق: با وجود این‌که آیات الاحکام قرآن کریم عمدتاً از منظر فقهی مورد توجه بوده‌اند، آثار پراکنده‌ای را می‌توان یافت که به جنبه ادبی این آیات نیز توجه کرده‌اند، که در اینجا به آن‌ها اشاره می‌شود.

در گام اول، به آثاری اشاره می‌کنیم که مستقیماً به حوزه حجاب پرداخته‌اند:

- ممیزی (۱۳۹۲) در پایان‌نامه خود به سبک‌شناسی کل آیات حجاب پرداخته و با بررسی لایه به لایه سطوح زبانی، مختصات سبکی این آیات را استخراج کرده است.
- ممیزی و همکاران (۱۴۳۶) در مقاله خود، زبان آوایی آیات حجاب را بررسی کرده و جوانب هماهنگی بین موسیقی و مضمون را روشن ساخته‌اند.

- ممیزی و همکاران (۲۰۱۴) در مقاله خود، نظام فواصل (نظیر سجع در سایر متون) در آیات حجاب را بررسی کرده و نشان داده‌اند که مضمون در تغییر فاصله‌ها نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.
- ممیزی و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله خود به بررسی گفتمانی دو آیه ۳۰ و ۳۱ سورۀ نور (از آیات حجاب) پرداخته‌اند. ایشان در پی ارائه نمونه‌ای بوده‌اند که نشان دهد چگونه در بررسی یک جزء کوچک نیز می‌توان کل‌نگری را حفظ کرد.



در گام بعدی، به آثاری اشاره می‌کنیم که مرتبط با مقاله حاضر، سایر آیات فقهی را بررسی کرده‌اند:

■ میمندی و همکارش (۱۳۹۶) در مقاله خود به تبارشناسی واژه قرآنی «صلاه» پرداخته‌اند. ایشان در این پژوهش دلالتی، به حوزه معنایی این واژه پرداخته و اشاره کرده‌اند که مفهوم «ملازمت و انعطاف» در تمامی مشتقات این واژه از قبیل «تَصْلِيَّة» یا «إِقَامَةُ الصَّلَاة» مشترک است.

■ معین و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله خود و بر پایه سبک شناسی لایه‌ای، به بررسی فنوسمانتیک آیات جهاد پرداخته‌اند. از دیدگاه ایشان، آرایش و چینش واژگان برگرفته از «جهد»، به همراه ویژگی‌های آوایی و موسیقایی حروف مجهور و مهموس، جلوه‌های خاص و شگرف آوایی در آیات جهاد را آفریده است.

■ گرایلی و همکارش (۱۴۰۲) نیز در مقاله خود به زیبایی‌های تعابیر در آیات «ارث» پرداخته‌اند. به باور ایشان، تعابیر موجود در آیات مذکور با نشانه‌های زیبایی در قرآن کریم، از جمله چینش کلمات، اصل هدفمندی و اثرگذاری معنوی، مطابقت دارد و از آنجاکه ارث، حق الناس است، خداوند حکیم تقسیم آن را خود به عهده گرفته است و نه تنها حق هر صاحب حقی را به صراحت بیان کرده، بلکه فراتر رفته و به خویشاوندان فقیر حاضر در مجلس نیز عنایت داشته است، که این دقت نظر خود جلوه‌ای دیگر از زیبایی را به نمایش می‌گذارد.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، اگرچه مطالعات ادبی پراکنده‌ای در آیات فقهی، از جمله آیات حجاب، صورت گرفته است، اما تحلیل جامع تصویرپردازی‌های هنری این آیات و تبیین نقش تبیینی و دلالتی آن‌ها در خدمت اهداف احکام شرعی، آن‌چنان که باید، مورد توجه قرار نگرفته است.

نوآوری پژوهش حاضر در آن است که می‌کوشد با رویکردی تحلیلی - بلاغی و با نگاهی جامع‌نگر، هم‌کنشی و شبکه به هم پیوسته‌ای از انواع صور خیال و شگردهای بلاغی (مجاز، تشبیه، کنایه، تکرار، التفات، حذف، مقابله و...) را در آیات حجاب به عنوان نمونه‌ای از آیات فقهی، بررسی کند. هدف نهایی، تبیین کارکرد هم‌افزای این ابزارهای بیانی در خدمت تقویت جنبه‌های اقناعی، تربیتی و دلالتی احکام شرعی است. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که این زیبایی‌شناسی چندوجهی چگونه می‌تواند به درک عمیق‌تر و پذیرش قلبی‌تر احکام فقهی بینجامد.



۱. تصویر هنری

«تصویر» مصدر فعل «صَوَّرَ» بر وزن «فَعَّلَ» است، و در المعجم الوسیط چنین تعریف شده است: «تصویر نقش شکل اشیا یا اشخاص بر لوح یا دیوار یا مانند آن به وسیله مداد یا قلم مو یا ابزار تصویرگری است» (مصطفی و همکاران، ۱۹۸۵م، ج. ۱، ص. ۵۴۸)، و از نظر اصطلاحی، معادل «ایماژ» است (شفیعی کدکنی، ۱۳۷۲، ص. ۹) و ارائه و ابراز معنایی (آشکار یا پنهان، فکر، ایحا و سایه) را می‌گویند که با به‌کارگیری ابزار هنری صورت می‌گیرد و به صورت جامع می‌توان گفت عبارت است از هرگونه تصرف خیالی در زبان (رضایی و حسینی، ۱۳۹۰، ص. ۱۴۶). سید قطب می‌گوید:

” تصویر وسیله برگزیده در سبک قرآن است و با شکل محسوس خیال‌انگیز از معنای ذهنی، حالت روحی، اتفاق محسوس، صحنه مقصود، نمونه‌های انسانی و طبیعت بشری سخن می‌گوید، سپس تا ترسیم تصویری پیش می‌رود که به آن، حیات انسانی یا حرکت مکرر می‌بخشد (قطب، ۱۴۲۳ق، ص. ۳۶).

بر این اساس، در این پژوهش، تصویر هنری را با نگاهی وسیع و بدون تحمیل قواعد محدود بررسی خواهیم کرد. این نگاه مبتنی بر تعریف شفیع کدکنی (هرگونه تصرف خیالی در زبان) و تأکید سید قطب بر «تصویر به عنوان وسیله برگزیده قرآن» است. مطالعه مقدماتی نشان می‌دهد که در آیات حجاب، تصاویری وجود دارند که نه تنها به درک بهتر مضمون کمک می‌کنند، بلکه به عنوان ابزاری اقناع‌گرا، زمینه پذیرش و اجرای این احکام فقهی را در مخاطب فراهم می‌سازند. این همان جنبه کاربردی و دلالتی است که تحقیق حاضر قصد واکاوی آن را دارد.

۱-۱. تصویر با موسیقی در آیات حجاب

موسیقی که از جنبه‌های زیبایی‌شناختی متن به شمار می‌آید، از عواملی ناشی می‌شود که با کنار هم قرار گرفتن آن‌ها، موجب زیبایی، انسجام و استحکام کلام می‌گردد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵، ص. ۳۷۵). برخلاف نگاه رایج، موسیقی در آیات حجاب نیز نقش تصویرآفرینی دارد. این موضوع به صورت مبسوط در مقاله «الدراسة الصوتية في لغة القرآن و دلالتها في الآيات الفقهية (آیات الحجاب نموذجاً)» و مقاله «لغة القرآن الكريم و نظام الفواصل في سورتي النور و الأحزاب» و بخش‌هایی از مقاله «گفتمان‌کاوی تطبیقی متن به مثابه ارزیابی جامع قرآن و مطالعات قرآنی؛



موردکاوی آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور و تفاسیر منتخب» بررسی شده است و نشان می‌دهد که موسیقی مقوله‌ای قابل توجه در آیات مورد بحث است. در اینجا تنها مختصری از مسئله طرح می‌شود تا مقاله در ارائه انواع تصاویر موجود در آیات، جامعیت عمل داشته باشد. خوانندگان محترم برای مطالعه دقیق‌تر می‌توانند به مقالات یادشده مراجعه نمایند. در خلاصه‌ترین حالت، می‌توان تصاویر ترسیم‌شده با موسیقی را در حالات زیر برشمرد:

۱-۱-۱. عبارات آرام و درگوشی

این‌گونه عبارات که مشخصه اصلی آن‌ها فراوانی حروف بی‌واک (مهموس) است، در بیان اموری به کار می‌روند که آمیخته‌ای از حیا دارند، چنان‌که در این عبارت دیده می‌شود: «وَيَخْفَظُوا فُرُوجَهُمْ». این جمله با صدایی آرام برای مخاطب بیان شده است و با حروف بی‌واک «ح»، «ف» و «ه» در گوش خواننده زمزمه می‌شود. افزون بر این، حروف کشیده (مدی)، تأثیر حروف واک‌دار (مجهور) در عبارت را کاسته و در خود حل کرده است تا فضا و سیاق کلام، با محتوای آن هماهنگ باشد. این موسیقی آرام، تصویری از حالت درونی همراه با حیا و خویشتن‌داری را ترسیم می‌کند که خود بخشی از پیام اخلاقی - تربیتی آیه است.

۱-۱-۲. موسیقی آرام و عاطفی همراه تندی

این سبک از ترکیب آوایی تأمل‌برانگیزترین کاربرد موسیقی در این آیات است. نمونه‌ای از این ترکیب در این عبارت دیده می‌شود: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ... وَلَا تَبْرَجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب/ ۳۲-۳۳). در بخش نخست، عبارت «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» آکنده از حروف سوت‌دار (صفیری) است؛ حروفی که به دلیل تنگی جای بیرون آمدن صدا (مخرج)، هنگام تلفظ، صدایی سوت‌مانند دارند و عبارت‌اند از «س»، «ز» و «ص». این نوع از آواها، به دلیل موضوع فقهی آیات، معمولاً نقش پررنگی در آیات حجاب ندارند، چراکه شمار زیاد حروف سوت‌دار به‌ویژه «سین»، سبب پدید آمدن فضایی عاطفی می‌شود. با این حال، در نمونه یادشده، شاهد تکرار این آواها هستیم. این عبارت در میان مجموعه‌ای از دستورها و نهی‌ها جای گرفته است و به تلطیف فضای کلام می‌پردازد.

در عبارت پسین، یعنی «إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ»، بهره‌گیری از حروف «ا»، «ق»، «ض»، «ب» که از حروف فشارین (شدید) و انفجاری‌اند و نیز حرف تشدیدشده «ت»، سبب ایجاد



هیتی ویژه در سخن شده است. از سوی دیگر، تکرار دو حرف «ن» که از اصوات خیشومی و نزدیک به حروف نرم است، و «ل» که از حروف روان و نزدیک به حروف نرم است، بر صراحت کلام می‌افزاید.

سپس، به عبارت «وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» می‌رسیم که در آن، آواهای فشارین و انفجاری تکرار شده‌اند که برجسته‌ترین آن‌ها حرف «ج» است. حرف «جیم» از شدت زیادی برخوردار است و کاربرد آن در این آیات بسیار کم است، ولی در این جمله کوتاه، سه بار تکرار شده که بر تیزی کلام می‌افزاید. همچنین، حرف «ب» و حرف «ر» که تشدید شده و پیش از «جیم» تکرار شده‌اند، در افزایش این شدت اثرگذارند. سپس حرف «أ» که از حروف حلقوی و نیرومندترین و ژرف‌ترین آواهای انفجاری است، پیوند آوایی عبارت را پایدار می‌سازد. از درهم‌آمیزی این دو فضا، این تصویر پیش روی ما گشوده می‌شود: آنان که از توجه و لطف بیشتر برخوردارند، در موضوع مربوط به حجاب، قاطعیت و صراحت بیشتری نیز تجربه می‌کنند. این دگرگونی و گوناگونی آهنگین، خود تصویری از درآمیختن نرمی خطاب با استواری حکم را ارائه می‌دهد که در راستای جلب توجه و اقناع هم‌زمان مخاطب است.

۱-۳-۱. سخن با قوت و صلابت

این سبک از موسیقی در پی فزونی حروف نیرومند همچون حروف نرم‌کام یافته (مفخم)، واک‌دار (مجهور) و فشارین (شدید)، پدید می‌آید و در بافت‌های آوایی، شکلی ویژه به خود می‌گیرد و به فراخور بافت، به صورت صلابت‌آمیز آرام یا صلابت‌آمیز تند بیان می‌شود. نمونه صلابت‌آمیز تند، همان عبارات «إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ... وَلَا تَبْرَجْنَ تَبْرُجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى» (احزاب/ ۳۲-۳۳) بودند که پیش‌تر به آن‌ها پرداخته شد. نمونه صلابت‌آمیز آرام را می‌توان در این عبارت دید: «يَعُصُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ». در این جمله، چیرگی کامل با حروف واک‌دار (مجهور) است و جز «ه»، حرف بی‌واک (مهموس) دیگری به کار نرفته است. از سوی دیگر، وجود حروف فشارین (شدید) مانند «ضاد» مشدد، واک‌دار و انفجاری، و حرف «ب» که واک‌دار و انفجاری است، بر صلابت و قوت جمله تأکید دارد. اگر این حروف به تنهایی به کار می‌رفتند، هیتی تند را به مخاطب منتقل می‌کردند، ولی بهره‌گیری از حروف کشیده (مدی) سبب شده است تا از تیزی این حروف کاسته شود. این موسیقی نیرومند ولی متعادل، تصویری از جدیت و قاطعیت حکم را همراه با میانه‌روی و نرمش، در ذهن مخاطب پدید می‌آورد که برای پذیرش یک حکم فقهی بایسته است.



بنابراین، موسیقی کلام در این آیات صرفاً یک زیبایی صوری نیست، بلکه به عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از معنا سازی، در خدمت القای هرچه بهتر مفاهیم اخلاقی - فقهی و اقناع مخاطب قرار گرفته است.

۲-۱. تصویر با کنایه در آیات حجاب

کنایه از مباحث بلاغی است که دانشمندان پیشین به آن پرداخته و در باب تعریف، اقسام و جزئیات آن سخن بسیار گفته‌اند (نک: جاحظ، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۳؛ ابن رشیق، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۵)؛ کنایه‌ای که شکلی از تعبیر به «تلمیح» محسوب می‌شود و می‌تواند میان حقیقت و مجاز جمع کند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص ۱۸۶). همچنین کنایه «یکی از مهم‌ترین ابزارهایی است که در زبان گفتار به کار می‌رود تا معنا را با شیوه‌ای سرشار از زندگی، دقت و عمق به تصویر بکشد، و بدین سان، به مفهوم زیبایی بخشد و قدرت آن را افزایش دهد و از این رهگذر، بیان و تصویر، وصفی دقیق و نازک بینانه می‌یابد» (فیود، ۲۰۰۴، ص ۲۱۷). این نقش و کاربرد فقط به بیان مادی محدود نمی‌شود، بلکه فراتر از آن، برای بیان حقیقت روحی گوینده یا مخاطب نیز به کار می‌رود (نک: عبدالتواب، ۱۹۹۸، ص ۶۹).

در آیات مورد بررسی، ابزارهای گوناگونی برای رعایت حریم و کرامت به کار گرفته شده که کنایه یکی از آن‌هاست. از جمله نمونه‌ها می‌توان به سخن خداوند متعال اشاره کرد: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (نور/۳۱). «جیوب» جمع «جَبَّ» (با فتح حرف اول و سکون دوم) به معنای یقه پیراهن است که تا زیر گلو ادامه دارد و مقصود از آن، «سینه» است. کاربرد واژه «جیوب» به جای «صدور» از آن روست که پوشش (خمار) بر روی آن قرار می‌گیرد (نک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۲۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۰۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۳۱؛ قطب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۲۵۱۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۳۳۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۲۱۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۲۸۸؛ ابن عاشور، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۶۷). به کارگیری واژه «جیوب» موجب حفظ بیشتر حریم در برابر مخاطب می‌شود و این کنایه در فضایی آکنده از کرامت و احترام دمیده شده است.

از دیگر موارد «رعایت حیا از طریق کنایه» را می‌توان در این آیات مشاهده کرد: ﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾ (نور/۳۰) و ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾ (نور/۳۱). «فُجْجَة» و «فُجْج» به شکاف میان دو چیز گفته می‌شود و در اینجا کنایه از عورت است. بدین سان، کاربرد قرآن سرشار از ادب و اخلاق گردیده و



چنان که راغب گفته است، بعدها کاربرد این واژه شایع شد و به صورت یک معنای اصلی درآمد (نک: طباطبائی، ۱۴۱۷، ج. ۱۵، ص. ۱۱۱).

احترام به مخاطب و حفظ کرامت او از جنبه دیگری نیز قابل بررسی است، مانند زمانی که مضمون به صورت غیرمستقیم به کار می‌رود، چنان‌که در این آیه آمده است: ﴿إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ (نور/۳۰). این جمله چنان‌که ابن عاشور بیان کرده است، کنایه از جزا و حسابرسی اوامر مربوط به «غض بصر» و «حفظ فرج» است، زیرا هدف نهایی امر، اطاعت است (ابن عاشور، بی‌تا، ج. ۱۸، ص. ۱۶۴). تکریم مخاطب باعث شده است تا از صراحت در بیان جزا پرهیز شود، اما در عین حال، به گونه‌ای بیان گردد که خواننده مقصود را دریابد و تحت تأثیر قرار گیرد. این یکی از کارکردهای مهم تصویر در این آیات است که می‌بایست در برنامه‌ریزی‌های اجتماعی مربوطه نیز مورد استناد و استفاده قرار گیرد.

بنابراین، کاربرد کنایه در این آیات، فراتر از یک صنعت ادبی صرف، نشان‌دهنده نگاه عمیق قرآن به مقوله تربیت و ارتباط است. انتخاب واژگان کنایی مانند «جیوب» به جای «صدر» و «فروج» به جای اشاره مستقیم به عورت، صرفاً برای زیبایی کلام نیست، بلکه ابزاری است برای القای چند مفهوم کلیدی به صورت هم‌زمان:

- الف. حفظ حرمت مخاطب: با پرهیز از الفاظ مستقیم و امکاناً زننده، کرامت مخاطب حفظ می‌شود.
- ب. ایجاد فضای اخلاقی: این انتخاب‌های زبانی، خود به خود فضایی از ادب و حیا را ایجاد می‌کنند که با محتوای حکم فقهی (حجاب) هماهنگ است.
- ج. تقویت اثرپذیری: کنایه با درگیر کردن ذهن مخاطب برای کشف معنا باعث درونی‌تر شدن مفهوم و ماندگاری بیشتر آن می‌شود.
- د. جامعیت معنوی: در مثال ﴿إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ کنایه از جزا، هم‌زمان هم جنبه تشویقی (برای مطیعان) و هم جنبه تهدیدآمیز (برای عاصیان) دارد، بدون آن‌که هیچ‌کدام به صورت خام و مستقیم بیان شود.

به این ترتیب، کنایه در خدمت ایجاد «اقناع نرم» قرار می‌گیرد، یعنی مخاطب نه از روی ترس از یک تهدید آشکار، که از طریق درک لطافت و عمق کلام، به پذیرش حکم سوق داده می‌شود. این همان جنبه از «تصویرآفرینی» است که مستقیماً به هدف اصلی آیات الاحکام یعنی هدایت و تربیت کمک می‌کند.



۳-۱. تصویر با تشبیه

تشبیه که می‌توان آن را «هماندسازی» نامید، «برقراری ارتباطی است مبتنی بر اشتراک در صفت یا حالت میان دو چیز» (عصفور، ۱۹۷۴، ص. ۱۷۲). این آرایه ادبی در حقیقت، «اشاره به پیوندی دارد که از نظر تأثیرگذاری عاطفی و معنوی بین دو پدیده برقرار می‌شود». هنرمند از این طریق، احساس درونی‌اش را نسبت به یک موضوع آشکار می‌سازد و آن را برای مخاطب ملموس و محسوس می‌نماید تا وی نیز بتواند احساس او را تجربه کند. بنابراین، تشبیه «یک بیان خشک و انتزاعی نیست، بلکه بیانی هنری و تصویری است» (بدوی، ۲۰۰۵، ص. ۱۴۷). در همین زمینه جرجانی می‌گوید:

» بدان که هیچ چیز روشن‌تر و گویاتر از تشبیه نیست تا تردید اندیشمند را
برطرف سازد (جرجانی، ۱۴۲۴، ص. ۴۲۴).

در سخن خداوند متعال: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (احزاب/ ۳۳)، «تشبیهی فشرده و اثرگذار» می‌بینیم به معنای «هماند خودآرایی و خودنمایی دوران جاهلیت» که ابزار تشبیه و ویژگی مشترک به صورت ایجاز حذف شده‌اند. این تشبیه «زشت‌ترین و ناپسندترین حالت خودآرایی و خودنمایی» را به تصویر می‌کشد و دربردارنده اغراق‌هایی است که از جمله آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: «عتاب و توبیخی برانگیزنده» که دلیل آن، پیوند زدن به عادات دوران جاهلیت است، چراکه این عادات در صدر اسلام به شدت نکوهش و طرد می‌شدند. به همین دلیل، «تضاد معنوی» یا «نوعی از تضاد» و «تکمیل‌سازی تمثیلی» به بهترین شکل صورت می‌پذیرد. از این رو، قرآن به همانندسازی خودآرایی همسران پیامبر به عادت زنان دیگر بسنده نکرده، بلکه آن را «خودآرایی عصر جاهلیت» نامیده و باز هم به همین مقدار اکتفا نکرده و آن را «خودآرایی عصر جاهلیت نخست» قرار داده است. این تعبیر حاوی این مفهوم است که ممکن است «جاهلیت دیگری» یا «جاهلیت دومی» نیز وجود داشته باشد، همان‌گونه که مفسران نیز به آن اشاره کرده‌اند: جاهلیت اول می‌تواند اشاره به دوران کفر پیش از اسلام داشته باشد و جاهلیت دیگر، اشاره به دوران فسق و فجور در خود جامعه اسلامی. گویا معنای آیه این باشد: در عصر اسلام، به شیوه دوران جاهلیت خودآرایی نکنید که به سبب آن، همانند کافران دوران جاهلیت شمرده شوید (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۵۳۷؛ نیز نک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۱، ص. ۱۸۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۶، ص. ۳۱۳؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج. ۲۱، ص. ۳۱۳).



۲۴۵). این تشبیه با تمرکز بر اثبات زشتی ریشه‌دار در نهاد و طبیعت انسان، زشتی را برای مُشَبَّه که همان عمل «تبرج» است نیز ثابت می‌گرداند.

استفاده از تشبیه در این آیه فقط یک آرایه ادبی نیست، بلکه ابزاری است برای ایجاد یک تصویر ذهنی شدیداً منفی و هشداردهنده. با تشبیه «تبرج» به «جاهلیت اولی»، قرآن چندین هدف را هم‌زمان دنبال می‌کند:

الف. ایجاد انزجار روانی: با پیوند زدن یک رفتار ظاهری (آرایش و خودنمایی) به یک مفهوم عمیقاً منفی (جاهلیت)، مخاطب را به صورت ناخودآگاه از این عمل متنفر می‌سازد.

ب. تأکید بر گسست هویتی: این تشبیه به مسلمانان هشدار می‌دهد که چنین رفتاری نه تنها ناپسند است، بلکه آن‌ها را در موقعیتی مشابه کافران پیش از اسلام قرار می‌دهد و هویت اسلامی آن‌ها را خدشه‌دار می‌کند.

ج. استفاده از حافظه تاریخی: «جاهلیت اولی» برای مخاطبان اولیه قرآن یک مفهوم کاملاً ملموس و همراه با خاطراتی از شرک و بی‌عدالتی بود. استفاده از این تشبیه، حافظه جمعی آنان را برای درک زشتی عمل، هدف قرار می‌دهد.

د. اقناع از طریق تصویرسازی: به جای دستور دادن محض، با ایجاد تصویر ذهنی قوی (تشابه با جاهلیت)، مخاطب را به درک درونی از زشتی عمل وامی‌دارد و انگیزه درونی برای اجتناب از آن را ایجاد می‌کند.

این کاربرد هوشمندانه از تشبیه، نشان می‌دهد که چگونه قرآن از ابزارهای بلاغی نه برای تزئین کلام، که برای نفوذ در عمق جان مخاطب و ایجاد تحول در نگرش و رفتار او استفاده می‌کند.

۴-۱. تصویر با مجاز

مجاز از انواع تصویر شمرده می‌شود و صاحب‌نظران بلاغت آن را به دو گونه تقسیم می‌کنند: مجاز عقلی و مجاز لغوی. در گونه نخست، «فعل به کسی یا چیزی غیر از فاعل واقعی خود نسبت داده می‌شود به دلیل پیوند و همراهی بین آن دو...» (بدوی، ۲۰۰۵، ص. ۱۷۱)، و مجاز لغوی آن است که «هر واژه‌ای در غیر معنایی که برای آن ساخته شده است، به کار رود به دلیل مناسبتی که بین معنای اصلی و معنای جدید وجود دارد» (جرجانی، ۱۹۵۴، ص. ۲۸۱).

» هنگامی که واژه‌ای بیان می‌شود، بیش از یک معنا به ذهن خطور می‌کند،



هم معنای راستین که بی میانجی به ذهن می‌آید و هم معنای دیگری که با هدف گوینده پیوند دارند. به علت گوناگونی این پیوندها، انواع مختلف مجاز لغوی پدید می‌آید: مجاز استعاری و مجاز مرسل (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص. ۱۷۴).

اگر این رابطه، بر پایه همانندی باشد، استعاره نامیده می‌شود و اگر رابطه‌ای جز همانندی باشد، مجاز مرسل نام می‌گیرد.

در سخن خداوند متعال: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (احزاب/ ۳۳)، واژه «الرِّجْس» در اصل به معنای پلیدی و ناپاکی است که تن را آلوده می‌کند (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۶، ص. ۳۱۲؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۱۸، ص. ۳۰۲؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج. ۲۱، ص. ۲۴۶) و در اینجا به گناهان و کاستی‌های دینی استعاره شده است، زیرا گناهان و نقص‌ها همانند تن آلوده به پلیدی، آبروی انسان را در دنیا و آخرت خوار و پست می‌گردانند. همچنین «الطهر» استعاره از پاکی و تقواست (نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۵۳۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۱، ص. ۱۹۸-۱۹۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۶، ص. ۳۱۲؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج. ۲۲، ص. ۱۱۶؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۴۷۸).

این استعاره مرزهای میان اشیا را درمی‌نوردد و یکی از طرفین را بر پایه رابطه همانندی، در جایگاه طرف دیگر می‌نشانند، بدین سان که «رجس» و «طهر» حسی و ملموس، جایگزین «گناه» و «تقوا» ذهنی و انتزاعی شده‌اند تا مخاطب از راه آنچه می‌تواند حس کند، تحت تأثیر قرار گیرد، جانش برانگیخته شود و پیام به هر انسانی با هر سطح از توانایی فکری انتقال یابد.

همچنین در سخن خداوند متعال: «فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مَسْتَأْذِينَ لِحَدِيثٍ»، واژه «الانتشار» که از ریشه «نشر» و بر وزن «افتعال» است، به معنای «گسترده شدن و آشکار کردن آنچه در هم پیچیده بوده» است و در اینجا به صورت مجازی برای «خروج و پراکنده شدن» به کار رفته است (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج. ۲۱، ص. ۳۰۷). کاربرد این مجاز تصویری از حالت مهمانان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را ارائه می‌دهد و حاکی از زیاده‌روی آنان در «غرق شدن در گفت‌وگو» و ماندن پس از صرف غذاست.

کاربرد مجاز و به‌ویژه استعاره در این آیات، نقشی فراتر از صنعتی ادبی ایفا می‌کند. این شیوه بیان، ابزاری است برای دگرگون کردن مفاهیم انتزاعی به تصاویر حسی و ملموس. هنگامی که از «پلیدی» به جای «گناه» و از «پاکی» به جای «تقوا» استفاده می‌شود، چندین هدف بلاغی و تربیتی دنبال می‌شود:



الف. ملموس‌سازی مفاهیم: درک «گناه» به عنوان مفهومی انتزاعی برای همگان آسان نیست، اما «پلیدی» و «ناپاکی» امری است که همه به صورت حسی با آن آشنایند و از آن بیزار. این استعاره درک پیامدهای گناه را برای مخاطب آسان‌تر می‌سازد.

ب. افزایش اثرگذاری عاطفی: برانگیختن احساس بیزاری از «پلیدی» بسیار ساده‌تر از برانگیختن همان احساس نسبت به «گناه» است. این مجاز مستقیماً از عواطف مخاطب بهره می‌گیرد.

ج. همگانی کردن پیام: این شیوه بیان پیام را برای طیف گسترده‌ای از مخاطبان با سطوح مختلف فکری قابل فهم می‌سازد. حتی کسانی که توانایی درک مفاهیم فلسفی و کلامی ژرف را ندارند، می‌توانند از راه این تصاویر حسی، پیام اصلی را دریافت کنند.

د. آفرینش تصویر ذهنی پایدار: تصویر «پلیدی» که باید زدوده شود و «پاکی» که باید به دست آید، به آسانی در ذهن مخاطب نقش می‌بندد و انگیزه‌ای نیرومند برای دوری از گناه و گرایش به تقوا پدید می‌آورد.

به این ترتیب، مجاز، به‌ویژه استعاره، در این آیات، تنها یک آرایه ادبی نیست، بلکه ابزار ارتباطی و تربیتی هوشمندانه‌ای است که برای نفوذ در ژرفای وجود مخاطب و ایجاد دگرگونی پایدار در نگرش و رفتار او به کار گرفته شده است.

۵-۱. ترسیم تصویر از طریق تعدد لفظ و معنا

آیات مربوط به حجاب در بردارنده انواع گوناگونی از تعدد لفظ و معنا هستند که شامل واژه‌های هم‌معنا (مانند «بدی» و «ظهر»؛ «خَیِر» و «عَلِیم»)، واژه‌های متضاد (مانند «فَادْخُلُوا» - «فَانْتَشِرُوا» (احزاب/۵۳) و «تُبَدُّوا» - «تَخْفَوُ» (احزاب/۵۴)) و واژه‌های مشترک لفظی (مانند «ظَهَر» در سخن خداوند متعال: «لَا يُبْدِینَ زِینَّتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور/۳۱) و «وَلَا يُبْدِینَ زِینَّتَهُنَّ إِلَّا... أَوِ الطِّفْلِ الذِّیْنَ لَمْ یَظْهَرُوا عَلَی عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (نور/۳۱)) می‌شوند. به بیان دیگر، این آیات شامل مجموعه‌ای از کلمات است که یا در شکل لفظی متفاوت‌اند یا دارای معانی متفاوت و متضادند و یا در لفظ مشترک، اما در معنا متفاوت می‌باشند. این گوناگونی در لفظ و معنا، در نگاه نخست، نوعی پراکندگی در واژگان پدید می‌آورد و مانع از آن می‌شود که هریک از این کلمات به تنهایی نقش محوری در متن ایفا کنند.

اما در کنار این پراکندگی به‌ظاهر آشکار، واژه «الزَّیْنَةُ» در متن حضوری برجسته دارد. این کلمه هم از نظر معنایی و هم از نظر لفظی، و حتی در قالب صرفی یکسان، در متن تکرار شده است. حرف «ز» در آغاز آن که از حروف صفیردار و آمیخته با طنین و آهنگ است، توجه



خواننده را به خود جلب می‌کند. افزون بر این، معنای واژه‌نامه‌ای «زینت» و دلالت عرفی - اجتماعی آن، همه حواس را به سوی خود فرامی‌خواند و برای این واژه نقشی محوری و مرکزی می‌آفریند. این امر باعث می‌شود «زینت» به هسته اصلی در اوامر و نواهی موجود در این آیات تبدیل گردد، به گونه‌ای که دیگر کلمات مرتبط با آن، حاشیه‌ای برای این واژه مرکزی می‌شوند و دایره‌ای تشکیل می‌دهند که مرکز آن «الزینة» است و پیرامون آن دیگر کلمات هستند.

این ساختار هوشمندانه که در آن پراکندگی ظاهری واژگان حول یک محوریت معنادار (زینت) سامان می‌یابد، خود گونه‌ای از تصویرآفرینی است. این شگرد بلاغی چندین کارکرد دارد:

الف. تمرکززدایی و سپس تمرکز بخشیدن: متن با نمایش گوناگونی واژگان، ذهن خواننده را ابتدا با طیف وسیعی از مفاهیم درگیر می‌کند، اما در نهایت، آن را به سمت مفهوم کلیدی و محوری «زینت» هدایت می‌کند. این فرایند درک اهمیت این مفهوم را برای مخاطب عمیق‌تر می‌سازد.

ب. ایجاد شبکه معنایی: این کاربرد «زینت» را در مرکز شبکه‌ای از معانی قرار می‌دهد. هریک از واژه‌های هم معنا، متضاد یا مشترک لفظی در اطراف آن، به نوعی به توضیح، تحدید یا تأکید بر ابعاد مختلف همین مفهوم کلیدی می‌پردازند.

ج. انعکاس مفهوم در قالب: این ساختار زبانی، خود تصویری از مفهوم «حجاب» را ارائه می‌دهد. همان گونه که «زینت» باید حول یک محوریت و رمز مشخص (حجاب) سامان یابد تا به آشفتگی و پراکندگی منجر نشود، واژگان متن نیز حول محور «الزینة» سازمان می‌یابند. این هماهنگی شگفت‌انگیز بین قالب و محتوا، بر هنرمندی بیانی قرآن تأکید می‌کند.

د. جلب توجه و ماندگاری در حافظه: تکرار آهنگین واژه «زینت» و قرارگیری آن در کانون توجه، آن را در حافظه مخاطب حک می‌کند و بر مرکزیت این مفهوم در احکام مربوط تأکید می‌ورزد. این تحلیل نشان می‌دهد که حتی ویژگی‌های به ظاهر زبانی و ساختاری متن، در خدمت خلق تصویر و رساندن هرچه اثرگذارتر پیام هستند.

۱-۶. تصویر از طریق مقابله

با نگاهی فراگیر به حوزه تصویر می‌توانیم عمق زیبایی آن را درک نماییم. تحلیل منطقی و فلسفی تصاویر که از قواعدی سخت و انعطاف‌ناپذیر پیروی می‌کند، همان گونه که در بسیاری از کتاب‌های بلاغی شاهدیم، ما را به مقصود اصلی ادیب یا شاعر نمی‌رساند. حق تصویر



ادبی، قواعدی منعطف و کلی است تا شاعر و ادیب هنگام سرایش و نگارش مجبور به تحمیل آن بر اثر خود نباشد.

با این رویکرد، مقابله را نیز از روش‌های تصویرسازی به شمار آورده‌ایم، زیرا در ذهن ما دو تصویر متقابل یا متضاد پدید می‌آورد. در این زمینه سید قطب می‌گوید:

” باید در معنای تصویر، گسترده‌نگرتر شویم تا افق‌های تصویر هنری در قرآن را دریابیم، که آن تصویر با رنگ یا حرکت، یا با خیال‌پردازی است، همان‌گونه که تصویر با آهنگ، جایگزین رنگ در تمثیل می‌شود و چه بسیار که توصیف، گفت‌وگو، آهنگ کلمات، نغمه عبارات و موسیقی سیاق، در ارائه تصویری از تصاویر سهیم می‌شوند و چشم‌ها و گوش‌ها، حس و خیال، و فکر و وجدان را پر می‌کنند (قطب، ۱۴۲۳، ص. ۳۷).

در مورد مقابله نیز ما معنای گسترده آن را مبنا قرار داده‌ایم. سکاکی در این باره می‌گوید:

” مقابله آن است که بین دو چیز موافق یا بیشتر و ضد آن‌ها جمع کنی (سکاکی، ۱۴۰۰، ص. ۱۷۹).

حتی اگر متن را دنبال کنیم، ممکن است به این نتیجه برسیم که:

” تقابل دلالتی از نظر لفظی و معنایی، تمام متن را فرا گرفته است (حلو، ۲۰۰۶، ص. ۱۳۶).

با مطالعه متون تفسیری مربوط به آیات حجاب، می‌بینیم که واژه «مقابله»، در توضیح دو مصداق در آیات حجاب، به کار رفته است: یک بار در مورد دو عبارت «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» (نور، ۳۰) و «قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» (نور، ۳۱)، و یک بار در مورد دو عبارت «يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ» و «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ».

به نظر برخی مفسران، «توجه به چشم فرود آوردن مردان و زنان مؤمن این دلالت را روشن می‌سازد که مردان مؤمن باید چشمان خود را از زنان مؤمن فرود آورند و بالعکس، و متعلق به واسطه مقابله ذکر شده است و برای هر دو طرف عمومیت دارد» (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۱۶، ص. ۲۹۶). همچنین «مقابله



بین «يَغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» و «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» این معنا را می‌دهد که منظور از حفظ فروج پوشاندن آن از نگاه است نه حفظ آن از زنا و لواط (جصاص، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۴۰۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۱۱).

هدف از به کار بردن واژه «مقابله» در این دو موقعیت، یک اصطلاح بلاغی نیست، بلکه واژه‌ای فرهنگ‌نامه‌ای است که در معنای آن گفته‌اند: «قَابَلَهُ الشَّيْءُ بِالشَّيْءِ: عَارَضَهُ» (المعجم الوسيط، ریشه «قبل»)، یعنی چیزی را در مقابل چیزی دیگر نهاد تا وجوه شباهت و اختلاف آن‌ها را نشان دهد. به بیان دیگر، هدف آنان از مقابله، همان محدود کردن عبارت اول به دوم و برعکس است و ذکر «غض» (فروود آوردن چشم)، معنای «حفظ» (نگهداری) را محدود می‌سازد و از این قید می‌توان فهمید که «حفظ» مربوط به «غض» است نه چیز دیگری مانند زنا. با این حال، در این عبارات می‌توان تصاویری یافت که گاه متقابل نیز هستند. محدود کردن عبارت اولی به دومی و برعکس، دو تصویر متقابل از زنان و مردان مؤمن را پدید می‌آورد: تصویر مردانی که چشمان خود را از زنان مؤمن فرومی‌آورند و زنان مؤمنی که چشمان خود را از مردان مؤمن فرومی‌آورند. تقابل بین مردان مؤمن و زنان مؤمن، پس از امر و نهی و در عبارات تکمیلی نیز ادامه می‌یابد. خداوند متعال پس از امر به مردان مؤمن می‌فرماید: «ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» و پس از امر به زنان مؤمن چنین می‌فرماید: «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ». البته این عبارت با آن‌که پس از امر به زنان آمده است، شامل مردان و زنان می‌شود و عبارت «أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» این موضوع را ثابت می‌کند. این در حالی است که امر و نهی مردان پیش از امر زنان آمده است، بنابراین عبارت پایانی آن نیز ویژه مردان است. اگر چنین نبود، عبارت «ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» نیز پس از امر به زنان مؤمن می‌آمد.

همان‌گونه که در تفاسیر نیز آمده است، معنای ضمنی عبارت «إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» این است:

” خداوند به آنچه از اعمال ناشایست انجام می‌دهید، آگاه است. بر این

اساس، آنان باید مراقبت خداوند بر خود را احساس کنند و تا زمانی که از دید مردم

پنهان هستند، احساس امنیت نکنند، زیرا چشم خداوند از چیزی غایب نمی‌شود و

هیچ چیز از دید او پنهان نمی‌ماند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج ۱۶، ص ۲۹۸).



یا «إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» یعنی «خداوند از گردش نگاه و آشکار کردن عورات آگاه است و به سبب آن مجازات می‌کند» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۳؛ محلی و سیوطی، ج. ۱، ص. ۳۵۶).
بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان گفت که جمله «إِنَّ اللَّهَ خَيْرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» ضمانت اجرایی امر و نهی پیشین مربوط به مردان است و خداوند تنها برای مردان چنین ضمانتی آورده است، اما همان‌گونه که برای مردان آورده، برای زنان مؤمن نیاورده است. این موضوع خود تصویری از یک تقابل بین مردان و زنان مؤمن را ترسیم می‌کند.

البته زیبایی دلالتی به این مورد محدود نمی‌شود و ارزش معنوی نیز در جریان دقیق نظم کلمات و جملات متقابل وجود دارد و تصاویری که از سطوح صوتی، نحوی یا فرهنگ‌نامه‌ای قابل استنباط است، مشهود می‌باشد.

در عبارات «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» (نور/۳۰) و «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» (نور/۳۱)، ظاهر جملات دلالت بر امر به مردان و زنان مؤمن دارد، اما فراتر از آن، تصاویر دلالتی دقیقی ترسیم شده که از طریق مطالعات در سطوح زبانی قابل درک است.

در تحلیل صوتی جمله «يَغُضُّونَ مِنْ أَبْصَارِهِمْ»، نسبت غالب با حروف مجهوره است و غیر از «هـ»، حرف مهموس دیگری به کار نرفته است. از سوی دیگر، استفاده از حروف شدید مانند «ضاد» مشدد، مجهور و انفجاری، و «باء» مجهور و انفجاری، بر صراحت سخت تأکید دارد. در مقابل، عبارت «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» قرار دارد که در آن تعداد حروف مهموس از حد معمول بیشتر می‌گردد و عبارت با صدایی آرام در گوش مخاطب زمزمه می‌شود و با حروف «حاء»، «فاء» و «هـ» هم‌نوا می‌گردد. افزون بر این، حروف مد، از تأثیر حروف مجهوره می‌کاهد و فضا و سیاق را آرامش می‌بخشد. این موضوع در سطوح دیگر نیز قابل بررسی است. در سطح نحوی، خطاب نکردن مستقیم خداوند متعال قابل تأمل است که این خود حرمت و کرامت مخاطب را رعایت می‌کند.

در سطح فرهنگ‌نامه‌ای، کاربرد واژه «فروج» در «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» مورد توجه است. پیش‌تر نیز آورده شد که این واژه به معنای شکاف بین دو چیز است، اما در قرآن به کنایه از عورت به کار رفته که سرشار از ادب و حیاست و اگر نام عضو بدن به صراحت بیان می‌شد، این ظرافت



کلام نادیده گرفته می‌ماند. در مقابل لایه‌های پوشیدگی در این جمله، صراحت جمله «يُعْصُوا مِنْ أَنْبَارِهِمْ» قرار دارد.

علاوه بر تقابل‌های یادشده، تقابل معنادار دیگری نیز قابل طرح است: حیا و شرم نهفته در اجزا و بطن «يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ»، در کنار «إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» (احزاب/۵۳). در عبارت اول، خدا نمی‌گوید من شرم می‌کنم، حیا می‌کنم، اما در روح جمله به صورت کنایی این معانی را می‌دمد. در عبارت دوم، به صراحت می‌گوید «شرم و خجالتی ندارم». بنابراین، با دو تصویر متقابل روبه‌روسیم: یکی کلام خدایی که حاکی از شرم است، و دیگری کلام خدایی که خجالت نمی‌کشد. به بیان دیگر، خداوند به شرم داشتن یا نداشتن متصف نیست، بلکه با بیان این صفات انسانی برای خود، به زبان مخاطب با او سخن می‌گوید. هنگامی که خدا با آن همه عظمت و شکوهش برای هدایت بندگان، تا این اندازه کلام خود را هماهنگ می‌سازد، وظیفه مسئولان فرهنگی روشن است.

به‌طور خلاصه، مقابله در این آیات صرفاً شگردی بلاغی برای زیبایی کلام نیست، بلکه یک سیستم معناسازی و تأثیرگذاری هوشمندانه است. این سیستم با ایجاد تقابل‌های مختلف، هم ابهام‌زدایی می‌کند، هم عمومیت حکم را نشان می‌دهد، هم توازن برقرار می‌سازد، هم ادب می‌آموزد و هم از طریق اقناع روانی، زمینه درونی‌سازی و پذیرش احکام را که هدف غایی آیات الاحکام است، فراهم می‌سازد. اینجاست که هنر تصویرآفرینی قرآن به‌طور کامل در خدمت هدف هدایت و تربیت قرار می‌گیرد.

۷-۱. تصویر با حذف

غیر از اموری که به‌طور متعارف جزء تصاویر متن به‌شمار می‌روند، برخی ویژگی‌های زیبایی‌شناختی نیز وجود دارند که در ذات خود جلوه‌هایی تصویری دارند. «حذف» از جمله این موارد است. حذف «گونه‌ای از ایجاز» (نک: هاشمی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۰۰) و نوعی میانه‌روی در راستای کوشش برای زدودن عناصر تکراری یا عناصری است که پیش از این ذکر شده‌اند. همه زبان‌ها به این شیوه متوسل می‌شوند و از همین روست که پژوهشگران معاصر آن را از پدیده‌های مشترک در همه زبان‌ها به‌شمار می‌آورند (راجحی، ۲۰۰۲، ص ۱۴۹). دیگر ویژگی‌های حذف عبارت است از:



” آشکارترین نمودهای ترکیبی، کاربرد بسیار آن و در یک متن واحد از جمله‌ای به جمله‌ای دیگر گوناگون است و شاید بتوان گفت که اهمیت آن به این برمی‌گردد که واژه مورد انتظار بیان نمی‌شود و از همین جا بار فکری در ذهن مخاطب به جوش می‌آید، اندیشه او را بیدار می‌کند و او را به اندیشیدن در مورد مقصود وامی‌دارد (سلیمان، ۲۰۰۸، ص. ۱۳۷).

در عبارت «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» (نور/۳۱)، «زینت» بدون اشاره به مکان‌های آن ذکر شده است، زیرا مقصود از زینت، همان مکان‌های آن است؛ گویی گفته شده: «لایبیدین مواقع زینتهن». اما در مورد دلالت حذف که خود نوعی مجاز نیز هست، مفسران بر این نظر هم‌داستان‌اند که هدف مبالغه در امر پوشش و حجاب است، چراکه این زینت‌ها در بخش‌هایی از بدن قرار گرفته‌اند که نگریستن به آن‌ها جایز نیست (نک: کاظمی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۲۶۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۳، ص. ۲۳۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج. ۴، ص. ۱۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۹، ص. ۳۳۵؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۱۰۴). به این ترتیب، زبان در سرشت خود گرایش دارد:

” آنچه را که سیاق و حال به آن راهنمایی می‌کند، حذف کند تا احساس مخاطب را برای کشف راز کلام برانگیزد، خیال او را به پرواز درآورد و در آن لحظه، او را به حس لذت برساند (عبدالرحمن، ۲۰۰۶، ص. ۱۰۳).

حذف در این آیه، تنها یک صنعت ادبی برای کوتاه‌گویی نیست، بلکه یک ابزار معناسازی و تصویرآفرینی نیز هست. این شگرد چندین کارکرد بلاغی و تربیتی دارد:

الف. ایجاد ابهام مثبت و درگیر کردن ذهن: با حذف «مواقع الزينة» (جاهای زینت)، ذهن مخاطب را به طور فعال درگیر می‌کند تا خود به کشف این مکان‌ها بپردازد. این فرایند درک مخاطب را عمیق‌تر و ماندگاری پیام را افزایش می‌دهد.

ب. مبالغه و تأکید غیرمستقیم: حذف باعث می‌شود که نهی (لایبیدین) به طور مطلق و بدون هیچ قید و استثنای ظاهری بیان شود. این امر به طور غیرمستقیم بر حرمت شدید نگاه به هر آنچه زینت محسوب می‌شود، حتی اگر مواضع آن تصریح نشود، تأکید می‌کند. این یک تأکید قوی‌تر از ذکر تمام جزئیات است.

ج. حفظ حیا و ادب: ذکر صریح مکان‌های زینت (مانند گردن، گوش‌ها، دست‌ها) می‌تواند با



ذات حیا و پوشش که موضوع آیه است، در تضاد باشد. حذف این جزئیات خود یک «درس عملی ادب» است و از به کار بردن الفاظی که ممکن است حیا را از میان بردارد، پرهیز می‌کند. **د. ایجاد ایجاز پر معنا:** حذف باعث می‌شود آیه در عین کوتاهی، حامل معنایی بسیار گسترده باشد. «ما ظهر منها» (آنچه از آن آشکار است) که استثنایی بر حذف است، خود به اندازه‌ای انعطاف‌پذیر است که بتواند مصادیق مختلف را در بر گیرد و تفسیر آن را به عرف و شرع واگذارد.

در نتیجه، حذف در این آیه نمونه‌ای بارز از «کارکرد تصویرآفرینی آیات فقهی» است که در آن، زیبایی‌شناسی ادبی در خدمت تقویت پیام دینی و تربیتی قرار گرفته است. این شگرذ مخاطب را از دریافتی انفعالی به سمت درکی فعال و عمیق از حکم حجاب سوق می‌دهد.

۸-۱. تکرار

«تکرار» از پدیده‌های سبکی است که «در فرایند القای معنا تأثیرگذار است و تأثیر تصویر را در ذهن خواننده تعمیق می‌بخشد» (سعاد، ۲۰۱۰، ص. ۱۱۶). همچنین «تکرار نور را بر نقطه‌ای حساس در عبارت متمرکز می‌سازد و نشان‌دهنده اهتمام‌گوشیده به آن است» (الملائکه، ۱۹۵۲، ص. ۲۴۰). این شگرذ از طریق ایجاد ارتباط و وحدت بین اجزای کلام، سبب می‌شود که متن همچون زنجیری به هم پیوسته و از انسجام و هماهنگی برخوردار گردد و با توجه به اقتضای متن، دلالت‌ها و معانی گوناگونی را انتقال دهد (نک: صالح، ۲۰۱۱، ص. ۱۷). در عبارت ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبِلَالٍ...﴾ (نور/۳۱)، «به دلیل استثنای برخی موارد مجاز از نهی، با توجه به ناظر (کسی که به زن نگاه می‌کند)، نهی تکرار شده و تعبیر «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» برای تأکید بر سخن، دوباره ذکر شده است» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۹، ص. ۳۳۷).

در دو آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور، واژه «مؤمن» سه بار تکرار شده است: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (نور/۳۰) و ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ﴾ و ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (نور/۳۱). آلوسی در مورد این تکرار می‌گوید:

این تکرار تأکیدی برای به دست آوردن پاسخ مثبت است، زیرا وصف به



ایمان قطعاً موجب اطاعت می‌شود و دلیل آن این است که گناهان از صفت ایمان ناشی نمی‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۹، ص. ۳۴۱).

می‌توان گفت حکمت این تکرار اهتمام به اندیشه‌ای خاص است، همان‌گونه که برای تأکید و استوارسازی به کار رفته تا انسان مؤمنی که از موعظه‌های خداوند غافل شده است، با خواندن این آیه هشداردهنده، بیدار و هوشیار گردد.

از دیگر پدیده‌ها ضمیرهای تکرارشونده در متن هستند که «از شکل‌های انسجام متنی به شمار رفته‌اند و با نقشی که ایفا می‌کنند، عمق ترکیب را به تصویر می‌کشند» (سعاد، ۲۰۱۰، ص. ۱۰۹ و ۱۲۳) و «به دلیل کوتاهی و رفع ابهام و سوء تفاهم، در گفتمان زبانی رواج دارد» (ابن جنی، ۱۹۸۳، ج. ۲، ص. ۱۹۲-۱۹۳).

عبدالمطلب نیز می‌گوید:

” درختِ ضمیر نسبت به مرجع خود، میوه‌های متعددی دارد که از جمله آن‌ها این است: در نتیجه جایگزینی اسم صریح با آنچه به اسم دلالت می‌کند، مرجع «فخامت» می‌یابد، گویی لازمه جایگزینی جدید است. همچنین میوه می‌تواند به حوزه «تحقیر» یا دیگر دلالت‌ها وارد شود که روابط سیاقی آن را قطعی و روشن می‌سازد (عبدالمطلب، ۱۴۱۰، ص. ۸).

کاربرد ضمیرهای تکرارشونده از شیوه‌های بیانی آیات حجاب، به‌ویژه در سوره نور است. مکی در مورد آیه ۳۱ سوره نور می‌گوید: «در کتاب خدا آیه دیگری نیست که بیش از این آیه ضمیر داشته باشد، به‌گونه‌ای که ۲۵ ضمیر مجرور و مرفوع برای زنان مؤمن به کار رفته است» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۳۷؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲، ج. ۴، ص. ۱۸۰؛ ابن عاشور، بی‌تا، ج. ۱۸، ص. ۱۷۱).

آیات حجاب شامل شمار زیادی از ضمیرهاست که به زنان و مردان مؤمن و همسران پیامبر بازمی‌گردد. تعداد این ضمیرها در آیات حجاب سوره نور بیش از ۳۰ مورد و در آیات حجاب سوره احزاب بیش از ۲۰ مورد است که این موضوع سبب پیوستگی و انسجام بیشتر در متن می‌گردد.

در سخن خداوند متعال: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ﴾



أَوْ أَبْنَائِهِمْ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِمْ أَوْ إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِمْ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِمْ أَوْ نِسَائِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» (نور/ ۳۱)، ضمیرهای «هَنَ» به «المؤمنات» بازمی‌گردد و عبارت را از تکرار ۱۱ باره این واژه بی‌نیاز می‌سازد و پیوستگی و انسجام را برای متن به ارمغان می‌آورد. از سوی دیگر، کاربرد ضمیر به جای اسم، هوشیاری مخاطب را نسبت به موضوع حفظ می‌کند، چراکه همواره ذهن باید درگیر یافتن مرجع ضمیر باشد.

تکرار این ضمیر موسیقی هماهنگی در متن پدید می‌آورد. ضمیر «هَنَ» متصل مجروری که به اسم مجرور اضافه شده، به این صورت تلفظ می‌شود: «- + ه + - + ن + + ن + - +». به بیان دیگر، از قسمت عمیق حلق آغاز می‌شود و با اطباق اول زبان با لثه بالا (نقطه نزدیک به لب) پایان می‌یابد. این فاصله در تلفظ هر ضمیر تکرار شده است و سبب کشش سخن می‌شود و زمینه مکث بیشتر در کلام را فراهم می‌آورد.

همچنین، تکرار این عبارت «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نور/ ۵۸) به صورت «كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نور/ ۵۹) را داریم که برای تأکید بر استحکام و حکمت احکام یادشده آمده است.

علاوه بر این‌ها، خداوند متعال پس از بیان احکام، بر ضمانت اجرایی آن‌ها نیز به طور جداگانه و مکرر تأکید کرده است و این مقصود با ذکر صفات خداوند (سمیع، علیم، خبیر و...) تحقق یافته است، همچون این عبارات: «إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» (نور/ ۳۰)، «وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (نور/ ۵۸)، «وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (نور/ ۶۰)، «إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا» (احزاب/ ۵۵). استاد رافعی این نوع تکرار را از وجوه اعجاز قرآن می‌خواند و چنین می‌آورد:

» اینجا معنای دقیق تحدی است. همه عرب‌ها در برابر این مقوله که همان تکرار است شگفت زده شده‌اند. این‌که در برخی آیات آمده که شیوه ادا متفاوت است، ولی در اصل یک معنا در عبارت‌های مختلف است، همان‌گونه که در... بسط موعظه و استوارسازی حجت و مانند آن است...، و این از روش‌های معروف عرب است، ولی آنان تنها در انواع محدودی... این روش را به کار برده‌اند که همه آن در کتاب‌های ادبیات و بلاغت ذکر شده است. با این وجود، ورود آن در قرآن، به دلیل قدرت شگفت‌انگیزی در قرآن که تنها به گمان آن را درمی‌یابند و به دلیل



ضعف شگفت‌انگیزی در خودشان که آن را نیز به گمان می‌شناسند، از جمله چیزهایی است که باعث عجز ذاتی عرب از رویارویی با آن شده و آن را بدون هیچ مقابله‌ای رها کرده‌اند، چراکه یک معنا در سبک خود به دو شکل یا شکل‌هایی وارد شده که هریک از آن‌ها، از نظر جزئی یا کلی، با دیگری متفاوت است. این در حالی است که آنان از آوردن حتی یک شکل نیز عاجزند و به این صورت همواره در حالت عجز باقی مانده‌اند که طاقت ندارند و سخن نمی‌گویند (رافعی، ۱۹۷۳، ص. ۱۹۳).

تکرار در آیات حجاب، فراتر از صنعت ادبی، به عنوان ابزاری بیانی دارای نقش است:

الف. تأکید و مبالغه: تکرار برای تأکید بر اهمیت یک حکم یا مفهوم، مانند تکرار نهی در «لا یبدین» به کار رفته است تا اهمیت پوشش را در ذهن مخاطب تثبیت کند.

ب. انسجام متنی: تکرار ضمایر به ویژه در آیه ۳۱ سوره نور باعث ایجاد پیوند عمیق بین اجزای آیه شده است و از پراکندگی بیان جلوگیری می‌کند.

ج. ایجاد ریتم و موسیقی: تکرار آوایی مانند تکرار ضمیر «هن»، به کلام موسیقی خاصی می‌بخشد که هم جذابیت شنیداری ایجاد می‌کند و هم به حفظ و خاطر سپاری آیه کمک می‌نماید.

د. اقتصاد زبانی: کاربرد ضمیر به جای تکرار اسم مانند «هن» به جای «المؤمنات»، از اطاله کلام جلوگیری می‌کند و به متن ایجاز می‌بخشد.

این کاربردهای متنوع تکرار نشان‌دهنده آن است که این شگرد ادبی در کنار دیگر صنایع به صورت هدفمند در خدمت انتقال هرچه بهتر مفاهیم دینی و تربیتی قرار گرفته است.

۹-۱. التفات

با جست‌وجو در معنای التفات نزد اهل بلاغت می‌توان آن را این‌گونه تعریف کرد:

” انتقال از یک سبک به سبکی دیگر یا روی گرداندن از آن و بازگشت به سوی چیزی دیگر است (فالح، ۱۹۸۴، ص. ۶۶).

این هنر بلاغی در قرآن در انواع گوناگون و با انگیزه‌های مختلف به کار گرفته شده است. در سخن خداوند متعال: «وَلَا يَضُرُّ بَنِيَّ أَجُلُهُمْ لِيُعَلِّمَهُمُ الْكِتَابَ وَيُحْفِظَهُمْ مِنْ زِينَتِهِمْ وَتُؤْبَأُ إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا



الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تَقْلِحُونَ» (نور/۳۱)، جمله «وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً» به جمله «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ» (در آیه ۳۰ همین سوره) عطف شده و با تغییر خطاب از حضرت رسول صلی الله علیه وآله به همه زنان و مردان مؤمن، التفات صورت گرفته است (نک: ابن عاشور، بی تا، ج. ۱۸، ص. ۱۷۱). بدین سان، پیام به صورت مستقیم به مؤمنان بیان شده است. دلیل این تنوع در خطاب و چرخش آن از پیامبر به عموم مردم، با روش «تغلیب» (در نظر گرفتن اکثریت) چنین بیان شده است:

” برای ابراز نهایت توجه به موضوع توبه است که در پی آن آمده، زیرا توبه از امور بزرگ و مهم حقیقی است که خداوند به آن فرمان می دهد، چراکه تقریباً همه انسان های مکلف آن گونه که شایسته است، از نوعی کوتاهی در واجبات، به ویژه در خودداری از شهوت ها دور نیستند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۹، ص. ۳۴۱).

این موضوع سبب ماندگاری اندیشه می شود و ضمن حفظ تأثیرگذاری بر مخاطب، باعث «شنیدن سخن و روی آوردن به آن با بهترین حالت هوشیاری» می گردد (زمخشری، ۱۳۸۵، ج. ۳، ص. ۶۲). در آیه «لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِيْ اٰبَائِهِنَّ وَلَا اَبْنَائِهِنَّ وَلَا اِخْوَانِهِنَّ وَلَا اَبْنَاءِ اِخْوَانِهِنَّ وَلَا اَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِيْنَ اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا» (احزاب/۵۵)، جمله «وَ اتَّقِيْنَ اللّٰهَ» از حالت غایب (سوم شخص) به حالت مخاطب (دوم شخص) منتقل شده است تا بر بالاترین درجه تأکید در امر به حجاب و پوشش دلالت کند (نک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۱، ص. ۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۱۶، ص. ۳۳۸؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۵۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج. ۳، ص. ۳۳۲). التفات در «وَ اتَّقِيْنَ اللّٰهَ» مقدمه ای برای بیان «اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا» به حساب می آید، گویی خداوند شاهد خلوت شما با یکدیگر است و خلوت شما با شاهدات خداوند همانند دیگر اوقاتتان است، پس تقوا پیشه کنید. البته ابن عاشور در این زمینه چنین می آورد:

” التفات به همسران پیامبر برای گرامیداشت و بزرگداشت ایشان بوده است (ابن عاشور، بی تا، ج. ۲۱، ص. ۳۱۹).

پدیده التفات در این آیات در نقشی فراتر و در خدمت اهداف زیر قرار گرفته است:

الف. تغییر کانون توجه و افزایش هوشیاری: تغییر ناگهانی خطاب از پیامبر به همه مؤمنان (اَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ) یا از حالت غایب به مخاطب (اَتَّقِيْنَ)، باعث شکسته شدن یکنواختی کلام و «جلب توجه



شدید مخاطب» می‌شود. این تغییر شنونده را از حالت انفعال خارج می‌کند و او را وامی‌دارد تا با دقت بیشتری به پیام گوش دهد.

ب. **ایجاد تأکید و عاطفه‌افزایی:** این تغییر سبک بر «اهمیت و فوریت پیام» تأکید می‌ورزد. خطاب مستقیم «ای مؤمنان!»، علاوه بر افزایش حس مسئولیت‌پذیری، بر صمیمیت و عاطفه موجود بین خداوند و بندگانش می‌افزاید و پیام را از حالت یک دستور خشک خارج می‌کند.

ج. **تنوع بیانی و جلوگیری از یکنواختی:** التفات با ایجاد تنوع در سبک بیان، از خستگی مخاطب جلوگیری می‌کند و جذابیت کلام را حفظ می‌نماید. این ویژگی به خصوص در متنی طولانی که احکام متعددی بیان می‌کند، بسیار حائز اهمیت است.

د. **مراعات حال مخاطب و تربیت‌تدریجی:** در آیه ۵۵ احزاب، التفات پس از برشمردن افرادی که رعایت حجاب در مقابل آنان لازم نیست، آمده است. این تغییر ناگهانی خطاب و امر مستقیم به تقوا، «نوعی اخطار و تلنگر تربیتی» است. پس از بیان یک حکم تسهیلی، بلافاصله با یک خطاب مستقیم، مخاطب را از سهل‌انگاری برحذر می‌دارد.

به این ترتیب، التفات در کنار دیگر صنایع بدیعی به صورت هدفمند و برای دستیابی به حداکثر تأثیرگذاری بیانی، عاطفی و تربیتی به کار رفته است. این شگرد یک بار دیگر نشان می‌دهد که فرم و ساختار آیات قرآن، به طور کامل در خدمت محتوا و اهداف هدایتی آن قرار دارد.

۱-۱۰. مشاکله

«مشاکله» در اصطلاح بلاغی عبارت است از این‌که «چیزی به دلیل هم‌نشینی واقعی یا فرضی با چیزی دیگر، به لفظ آن ذکر گردد» (خطیب قزوینی، بی‌تا، ص. ۳۶۰؛ نیز نک: طیبی، ۱۴۰۷، ص. ۳۴۷-۳۴۸). در سخن خداوند متعال: «إِنَّ دَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» (احزاب/ ۵۳)، احساس حیا که به معنای تغییر حال و از صفات انسان به شمار می‌رود، از خداوند نفی شده است، چراکه خداوند متعال از هر نقص و تغییر مبرا است، همان‌گونه که در تفسیر المحرر الوجیز گفته شده:

”معنای «وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي» این نیست که آن‌گونه که از انسان سر می‌زند، از خداوند سر بزند، بلکه به این دلیل که «عامل حیا در خدا نیست»، از خدا نفی شده است (مقصود این است که فعل و انفعالات احساسی و بشری که موجب



حیا میشود، در خدا وجود ندارد، لذا گفته شده است خدا حیا نمیکند (ابن عطیه

اندلسی، ۱۴۲۲، ج. ۴، ص. ۳۹۶).

در البحر المحيط آمده است: «وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ؛ یعنی این که بیرون کردن شما [از خانه پیامبر] حقی است که نباید از آن حیا کرد، همان گونه که حیا انسان را از برخی کارها بازمی دارد، همچنین گفته شده "لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ" به معنای "لَا يَمْنَعُ" (باز نمی ایستد و امتناع نمی ورزد) است که به شیوه مقابله (مشاکله) این گونه بیان شده است» (ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج. ۸، ص. ۵۰۰؛ نک: آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۱، ص. ۲۴۷). مشکله به این شکل، موضوع را برای فهم مخاطب نزدیک و ملموس می سازد و از سوی دیگر، نشان می دهد که چگونه ابزارهای گوناگون بیانی، حتی اگر به قیمت مشکله بین خالق و مخلوق تمام شود، با هدف رساندن مخاطب به راه رستگاری به کار گرفته شده اند.

کاربرد مشکله در این آیه، نمونه ای استثنایی و عمیق از «نزول قرآن به سطح فهم بشری» است. این شگرد بلاغی چندین کارکرد مهم دارد:

الف. تقریب معنا به ذهن بشری: خداوند که منزّه از هرگونه احساس و تغییر حالی است، خود را در قالب عباراتی توصیف می کند که برای انسان قابل درک است: «لا یستحیی». این کار پیام الهی را به جهان بینی انسانی نزدیک می کند و درک آن را ممکن می سازد.

ب. ایجاد مقایسه و تقابل آموزنده: مشکله در این آیه اساساً تقابلی معنادار ایجاد می کند:

حیای پیامبر از مردم، که نشان دهنده ادب و خلق والای ایشان است.

عدم حیای خداوند از حق، که نشان دهنده عظمت، قاطعیت و اجرای بی چون و چرای عدالت است.

این تقابل به مخاطب می آموزد که اگرچه حیا و ادب در جای خود فضیلتی بزرگ است، اما نباید مانع از اجرای حق و بیان حقیقت شود.

ج. توجیه حکم با زبانی خوشایند: حکم «ترک میهمانی طولانی» که ممکن است برای برخی سنگین باشد، با این شیوه بیان، «به گونه ای منطقی و عاطفی» توجیه می شود. به میهمانان فهمانده می شود که این حکم، نه از روی بی احترامی، که برای رعایت حریم پیامبر و قاطعیت در اجرای حق است. د. درس تربیتی در بیان حق: این آیه به صورت غیرمستقیم یک اصل مهم ارتباطی و اجتماعی را آموزش می دهد: باید بین «رعایت ادب و احساسات دیگران» و «قاطعیت در اجرای حق و عدالت»



تعاادل برقرار کرد. گاهی برای اجرای حق باید از برخی ملاحظات اجتماعی، که البته از روی ادب است، گذشت.

ه. نشان دادن انعطاف‌پذیری زبان قرآن: قرآن برای هدایت انسان از هیچ ابزار مشروعی حتی اگر به معنای سخن گفتن درباره خداوند به زبان انسان باشد، دریغ نمی‌ورزد. این نشان از رحمت و لطف خداوند برای رساندن پیام خود به بندگانش دارد.

در نتیجه، مشکله در این آیه فقط صنعت ادبی نیست، بلکه «ابزاری است برای تقریب معنوی و تربیتی». خداوند با به‌کارگیری زبانی انسانی، هم حرمت پیامبرش را نگاه می‌دارد، هم قاطعیت در حق را می‌آموزاند و هم اهمیت رعایت حریم‌ها را حتی برای خود متذکر می‌شود. اینجا فن بلاغت در اوج خود و در خدمت تعلیم و تربیت به کار رفته است.

نتیجه‌گیری

بر پایه بررسی‌های توصیفی - تحلیلی انجام شده در حوزه زیبایی‌شناختی آیات حجاب، پژوهش حاضر به این نتیجه دست یافت که این آیات افزون بر دلالت‌های صریح فقهی، از شبکه‌ای هدفمند و پیچیده از صور خیال و شگردهای بلاغی بهره برده‌اند که به شکلی منسجم و وحدت یافته با مضمون حکمی خود، در خدمت تبیین، تأکید، اقناع و درونی‌سازی این احکام قرار گرفته‌اند. ظرافت‌های تصویری و زیبایی‌شناختی گوناگونی در قالب مجاز، تشبیه، کنایه، تعدد لفظ و معنا، حذف، تکرار، مقابله، التفات و مشکله در متن آیات به کار رفته‌اند. تحلیل این موارد نشان داد که هریک از این ابزارها نه به صورت پراکنده و تزیینی، بلکه به مثابه حلقه‌های به هم پیوسته‌ای عمل می‌کنند که شکل، محتوا و مقصود نهایی را تکمیل می‌کنند. این تصویرسازی‌ها همانند پلی ارتباطی، خلأ ناشی از نبود لحن و زبان بدن در متن نوشتاری را پر می‌کند و مفاهیم انتزاعی فقهی را به تصاویر حسی و ملموس تبدیل می‌نماید. هریک از این تصاویر با بزرگ‌نمایی هدفمندِ جوانب خاصی از حکم، به تدقیق معنا و ایجاد دلالت‌های ضمنی عمیق می‌پردازند. این پژوهش نشان داد که آیات فقهی قرآن که پیش‌تر عمدتاً از جنبه استنباط احکام مورد توجه بودند، در واقع، متونی چندلایه‌اند که هنر را در خدمت هدایت قرار داده‌اند. این یافته علاوه بر آشکار کردن بعد جدیدی از اعجاز بیانی قرآن در حیطه آیات الاحکام، می‌تواند الهام‌بخش رویکردی جامع‌نگر در تدریس، تفسیر و



تبلیغ احکام دینی باشد؛ رویکردی که در آن زیبایی شناسی و فقه، نه در تقابل، که در تعاملی سازنده برای نیل به هدف غایی قرآن، یعنی هدایت و تربیت انسان قرار می‌گیرند.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

نویسنده در ترجمه چکیده به انگلیسی و ویرایش زبانی، از هوش مصنوعی deepseek به عنوان دستیار، و با نظارت و تأیید انسانی استفاده کرده است.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسنده این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید اوست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

قرآن كريم.

١. ابن جنى، ابوالفتح. (١٩٨٣م). **الخصائص**، (تحقيق محمد على النجار). بيروت: عالم الكتب.
٢. ابن رشيق، ابوعلى حسن قيروانى. (١٩٨١م). **العمدة في محاسن الشعر و آدابه و نغده**، (تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد، چاپ ٥). بيروت: دار الجيل.
٣. ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بى تا). **التحرير و التنوير**. بى جا: بى نا.
٤. ابن عطية اندلسى، عبدالحق بن غالب. (١٤٢٢ق). **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، (تحقيق عبدالسلام عبدالشافى محمد، چاپ ١). بيروت: دار الكتب العلمية.
٥. ابوحيان اندلسى، محمد بن يوسف. (١٤٢٠ق). **البحر المحيط في التفسير**، (تحقيق صدقى محمد جميل). بيروت: دار الفكر.
٦. آلوسى، حزام جمال الدين. (١٩٩٠م). **التضاد في شعر ابن المعتز**، الأستاذ، المجلد ٥، ص. ١٠٠-١٢٨.
٧. آلوسى، سيد محمود. (١٤١٥ق). **روح المعانى في تفسير القرآن العظيم**، (تحقيق على عبدالبارى عطية، چاپ ١). بيروت: دار الكتب العلمية.
٨. بدوى، احمد. (٢٠٠٥م). **من بلاغة القرآن**. مصر: نهضة مصر.
٩. بياضوى، عبدالله بن عمر. (١٤١٨ق). **أنوار التنزيل و أسرار التأويل**، (تحقيق محمد عبدالرحمن المرعشلى، چاپ ١). بيروت: دار إحياء التراث العربى.
١٠. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. (بى تا). **البيان والتبيين**، (تحقيق عبدالسلام هارون). بيروت: دار الجيل.
١١. جصاص. (١٤١٥ق). **أحكام القرآن**، (تحقيق عبدالسلام محمد علي شاهين، چاپ ١). بيروت: دار الكتب العلمية.
١٢. جرجانى، عبدالقاهر. (١٤٢٤ق). **دلائل الإعجاز**، (تحقيق و تعليق محمود شاكر، چاپ ٥). قاهره: مكتبة الخانجي.
١٣. جرجانى، عبدالقاهر. (١٩٥٤م). **أسرار البلاغة**، (تحقيق: ه. ريتز). استانبول: وزارة المعارف.
١٤. حلوة، نوال بنت ابراهيم بن محمد. (٢٠٠٦م). **التقابل الدلالي؛ دراسة نظرية تطبيقية في سورة النساء**. **علوم اللغة**، ٩ (٢)، ص. ١٣٥-٢٠٢.
١٥. خطيب قزوينى. (بى تا). **الإيضاح لتلخيص المفتاح**، (تحقيق محمد عبدالمنعم الخفاجى). بيروت: دار الكتاب اللبنانى.
١٦. راجحى، شرف الدين على. (٢٠٠٢م). **فى علم اللغة عند العرب و رأي علم اللغة الحديث**. مصر: دار المعرفة الجامعية.
١٧. رافعى، مصطفى صادق. (١٩٧٣م). **إعجاز القرآن و البلاغة النبوية**، (چاپ ٩). بيروت: دار العربى.



۱۸. رضایی، غلامعباس؛ حسینی، سید پیمان. (۱۳۹۰ش). تصویرپردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه. *پژوهشنامه نقد ادب عربی*، شماره ۳، ص. ۱۴۳-۱۶۵.
۱۹. زحیلی، وهبة بن مصطفى. (۱۴۱۸ق). *التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج*. (چاپ دوم). بیروت - دمشق: دار الفكر المعاصر.
۲۰. زمخشري، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*. (چاپ ۳). بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۱. سعاد، حمیتی. (۲۰۱۰م). *مسرحية بلال بن رباح لمحمد العيد آل خليفة. مذكرة لنيل شهادة الماجستير*، اشراف: لمباركية صالح، جامعة الحاج لخضر (باتنة)..
۲۲. سكاكى، يوسف بن ابى بكر. (۱۴۰۰ق). *مفتاح العلوم*، (چاپ ۱). بغداد: دار الرسالة.
۲۳. سليمان، فتح الله احمد. (۲۰۰۸م). *الأسلوبية: مدخل نظري و دراسة تطبيقية*، (چاپ ۱). قاهره: دار الآفاق العربية.
۲۴. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۲ش). *صور خیال در شعر فارسی*، (چاپ ۵). تهران: انتشارات آگاه.
۲۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۵ش). *موسیقی شعر*. تهران: انتشارات آگاه.
۲۶. قطب، سید. (۱۴۱۲ق). *في ظلال القرآن*، (چاپ ۱۷). قاهره: دار الشروق.
۲۷. قطب، سید. (۱۴۲۳ق). *التصوير الفني في القرآن*، (چاپ ۱۶). قاهره: دار الشروق.
۲۸. صادقی فدکی، سید جعفر. (۱۳۹۰ش). بررسی و نقد پنج دیدگاه مطرح درباره تعداد آیات الاحکام قرآن کریم. *پژوهش‌های فقهی*، ۷(۱)، ۳۵-۶۶.
۲۹. صالح، لعلوحی. (۲۰۱۱م). *الظواهر الأسلوبية في شعر نزار قباني. مجلة كلية الآداب و اللغات، جامعة محمد خضير بسكرة، العدد الثامن*.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *الميزان في تفسير القرآن*، (چاپ ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البيان في تفسير القرآن*، (تحقیق و مقدمه محمد جواد بلاغی، چاپ ۳). تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). *تفسير جوامع الجامع*، (چاپ ۱). تهران: دانشگاه تهران.
۳۳. طبیبی، شرف الدین. (۱۴۰۷ق). *التبيان في علم البيان*، (تحقیق هادی عطیه، چاپ ۱). بیروت: عالم الكتب.
۳۴. عبدالتواب، صلاح الدین. (۱۹۹۸م). *الصورة الأدبية في القرآن الكريم*، (چاپ ۱). مصر: الشركة المصرية العالمية.
۳۵. عبدالرحمن، مروان محمد سعید. (۲۰۰۶م). *دراسة أسلوبية في سورة الكهف. قُدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها*. إشراف: خليل عودة. جامعة النجاح الوطنية. كلية الدراسات العليا. نابلس، فلسطين.



۳۶. عبدالمطلب، محمد. (۱۴۱۰ق). دور الضمير في إنتاج الدلالة (دراسة أسلوبية في ديوان محمد أبوسنة). إبداع، ۸ (۵-۶)، ص. ۵-۱۶.
۳۷. عصفور، جابر احمد. (۱۹۷۴م). الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغة. قاهره: دار الثقافة للطباعة و النشر.
۳۸. فالح، جليل رشيد. (۱۹۸۴م). فن الالتفات في مباحث البلاغيين. مجلة آداب المستنصرية، العدد ۹، ص. ۴۷-۷۰.
۳۹. فضل الله، سيد محمد حسين. (۱۴۱۹ق). تفسير من وحي القرآن، (چاپ ۲). بيروت: دار الملاك للطباعة و النشر.
۴۰. فيود، بسيوني عبدالفتاح. (۲۰۰۴م). علم المعاني، (چاپ ۳). قاهره: مؤسسة المختار.
۴۱. کاظمی، فاضل. (بی تا). مسالك الأفهام إلى آیات الأحكام. قم: نشر مرتضوی.
۴۲. گرایلی، محمدباقر؛ مبارز، نجمه. (۱۴۰۲). زیبایی‌های تعبیر قرآنی در آیات ارث. آرایه‌های ادبی قرآن، (۱)، ص. ۱۰۷-۱۲۸. <https://doi.org/10.22034/aaq.2023.7305>
۴۳. محلی، جلال‌الدین؛ سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۱۶ق). تفسیر الجلالین، (چاپ ۱). بیروت: مؤسسه النور للطبوعات.
۴۴. مشکین‌فام، بتول؛ جلالی‌کندری، سهیلا؛ ولایتی، مریم. (۱۳۹۵ش). قاعده «تصویرپردازی هنری سید قطب» به تفکیک سوره‌های مکی و مدنی (با محوریت سوره‌های مدثر و منافقون. آموزه‌های قرآنی، ۱۳ (۲۳)، ص. ۱۲۹-۱۵۰.
۴۵. مصطفی، ابراهیم؛ زیات، احمد؛ عبدالباقر، حامد؛ نجار، محمد. (۱۹۸۵م). المعجم الوسيط، (چاپ ۳). مصر: مجمع اللغة العربية، شركة الإعلانات الشرقية.
۴۶. معین، جواد؛ پروین، نورالدین؛ و خرقانی، حسن. (۱۴۰۱ش). سبک‌شناسی لایه‌ای آیات جهاد براساس تحلیل فنوسمانتیک (مطالعه موردی: واژه جهاد و مشتقات آن). تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۹ (۲)، ۲۱۹-۲۵۱. <https://doi.org/10.22051/tqh.2021.36308.3233>
۴۷. الملائكة، نازک. (۱۹۵۲م). قضايا الشعر المعاصر. بیروت: دار الآداب.
۴۸. ممیزی، سعیده. (۱۳۹۲ش). آیات الحجاب فی تفاسیر القرآن الکریم؛ دراسة أسلوبية. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، (راهنما: کبری روشنفکر). دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده ادبیات.
۴۹. ممیزی، سعیده؛ روشنفکر، کبری؛ پروینی، خلیل؛ و سادات‌الحسینی، راضیه‌سادات. (۱۴۳۶ق). الدراسة الصوتية في لغة القرآن ودلالاتها في الآيات الفقهية (آيات الحجاب نموذجاً). آفاق الحضارة الإسلامية، ۱۷ (۲)، ص. ۵۹-۸۵.
۵۰. ممیزی، سعیده؛ روشنفکر، کبری؛ پروینی، خلیل؛ و سادات‌الحسینی، راضیه‌سادات. (۱۴۳۵ق). لغة القرآن الکریم ونظام الفواصل (في سورتي النور والأحزاب). المصباح، العدد الثامن عشر، ص. ۱۳۷-۱۵۵.



۵۱. ممیزی، سعیده؛ سیدی، سید حسین؛ و حیدریان شهری، احمد رضا. (۱۴۰۱ ش). گفتمان‌کاوی تطبیقی متن به مثابه تحلیل جامع قرآن و مطالعات قرآنی (موردکاوی آیه ۳۰ و ۳۱ سوره نور و تفاسیر منتخب). *آموزه‌های قرآنی*، ۱۹ (۳۶)، ص. ۲۱۷-۲۴۰. <https://doi.org/10.30513/qd.2021.1822.1374>
۵۲. میمن‌دی، وصال؛ شریفی‌فر، شکوفه. (۱۳۹۶ ش). تبارشناسی واژه قرآنی صلاة. *پژوهش‌های زیان‌شناسی قرآن*، ۱ (۶)، ۶۹-۸۶. <https://doi.org/10.22108/nrgs.2017.21524>
۵۳. هاشمی، احمد. (۱۳۸۵ ش). *جواهر البلاغة*، (ترجمه حسن عرفان، چاپ ۷). قم: نشر بلاغت.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Abū Ḥayyān al Andalusī, M. ibn Y. (1999). *Al baḥr al muḥīṭ fī al tafsīr* [The surrounding ocean in exegesis] (Ṣ. M. Jamīl, Ed.). Beirut: Dār al Fikr. [In Arabic]
2. Al Ālūsī, Ḥ. J. al D. (1990). *Al taḍādd fī shi'r Ibn al Mu'tazz* [Antonymy in the poetry of Ibn al Mu'tazz]. *Al Ustādh*, 5, 100–128. [In Arabic]
3. Al Ālūsī, S. M. (1995). *Rūḥ al ma'ānī fī tafsīr al Qur'ān al 'aẓīm* [The spirit of meanings in the exegesis of the great Quran] ('A. 'Abd al Bārī 'Aṭiyyah, Ed.). Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah. [In Arabic]
4. Al Bayḍāwī, 'A. ibn 'U. (1997). *Anwār al tanzīl wa asrār al tāwīl* [The lights of revelation and the secrets of interpretation] (M. 'A. al Raḥmān al Mar'ashlī, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī. [In Arabic]
5. Al Ḥulwah, N. b. I. b. M. (2006). *Al taqābul al dalālī: Dirāsah naẓariyyah taṭbīqiyyah fī sūrat al nisā'* [Semantic opposition: A theoretical and applied study in Sūrat al Nisā']. *'Ulūm al Lughah*, 9(2), 135–202. [In Arabic]
6. Al Jāḥiẓ, A. 'U. 'A. b. B. (n.d.). *Al bayān wa al tabyīn* [Clarity and clarification] ('A. al Salām Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al Jīl. [In Arabic]
7. Al Jaṣṣāṣ. (1995). *Aḥkām al Qur'ān* [Rulings of the Quran] ('A. al Salām M. 'A. Shāhīn, Ed.). Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah. [In Arabic]
8. Al Jurjānī, 'A. al Q. (1954). *Asrār al balāghah* [Secrets of eloquence] (H. Reuter, Ed.). Istanbul: Ministry of Education. [In Arabic]
9. Al Jurjānī, 'A. al Q. (2004). *Dalā'il al i'jāz* [Proofs of inimitability] (M. Shākir, Annot.) (5th ed.). Cairo: Maktabat al Khānjī. [In Arabic]
10. Al Khaṭīb al Qazwīnī. (n.d.). *Al iḍāḥ li talkhīṣ al miftāḥ* [Clarification of the summary of the key] (M. 'A. al Mun'im al Khafājī, Ed.). Beirut: Dār al Kitāb al Lubnānī. [In Arabic]
11. Al Rāfi'i, M. Ṣ. (1973). *I'jāz al Qur'ān wa al balāghah al nabawiyyah* [The inimitability of the Quran and prophetic eloquence] (9th ed.). Beirut: Dār al 'Arabī. [In Arabic]
12. Al Rājihī, S. al D. 'A. (2002). *'Ilm al lughah 'inda al 'Arab wa ray' ilm al lughah al ḥadīth* [Linguistics among the Arabs and modern linguistic theory]. Alexandria: Dār al Ma'rifa al Jāmi'iyyah. [In Arabic]



13. Badawī, A. (2005). *Min balāghat al Qur'ān* [On the eloquence of the Quran]. Cairo: Nahḍat Miṣr. [In Arabic]
14. Darāz, Ṣ. 'U. (1996). *Tāammulāt fī al tashbīh al Qur'ānī wa samātiḥ al balāghīyyah* [Reflections on Quranic simile and its rhetorical features]. Faculty of Arabic Language, Cairo, 12, 357–393. [In Arabic]
15. Ibn 'Āshūr, M. al Ṭ. (n.d.). *Al taḥrīr wa al tanwīr* [Liberation and enlightenment]. [In Arabic]
16. Ibn 'Aṭīyyah al Andalusī, 'A. al Ḥ. b. G. (2001). *Al muḥarrar al wajīz fī tafsīr al kitāb al 'azīz* [The concise redaction in the exegesis of the noble book] ('A. al Salām 'A. al Shāfi M., Ed.). Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah. [In Arabic]
17. Ibn Jinnī, A. al F. (1983). *Al khaṣā'is* [The characteristics] (M. 'A. al Najjār, Ed.). Beirut: 'Ālam al Kutub. [In Arabic]
18. Ibn Rashīq, A. 'A. al Ḥ. al Q. (1981). *Al 'umda fī maḥāsin al shi'r wa ādābihi wa naqdihi* [The mainstay of the beauties, ethics, and criticism of poetry] (M. M. al D. 'A. al Ḥamīd, Ed.) (5th ed.). Beirut: Dār al Jīl. [In Arabic]
19. Reḡā'ī, G. '., & Ḥosseini, S. P. (2011). Artistic imagery in the Qur'an with emphasis on simile, metonymy, metaphor, and allusion. *Pazhūheshnāmeḥ ye Naqd e Adab e 'Arabī*, 3, 143–165. [In Persian]
20. Al Zuḥaylī, W. b. M. (1997). *Al tafsīr al munīr fī al 'aqīdah wa al sharī'ah wa al manhaj* [The luminous exegesis in creed, law, and methodology] (2nd ed.). Beirut–Damascus: Dār al Fikr al Mu'āṣir. [In Arabic]
21. Al Zamakhsharī, J. A. A. al Q. M. b. 'U. (1987). *Al kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al tanzīl* [The unveiler of the truths of the obscurities of revelation] (3rd ed.). Beirut: Dār al Kitāb al 'Arabī. [In Arabic]
22. Ḥamīṭī, S. (2010). *Masraḥīyyat Bilāl ibn Rabāḥ li Muḥammad al 'Īd Āl Khalīfah* [The play of Bilāl ibn Rabāḥ by Muḥammad al 'Īd Āl Khalīfah] (Master's thesis, supervised by Ṣ. Lambārkiyyah). Batna: University of Hadj Lakhdar. [In Arabic]
23. Al Sakkākī, Y. b. A. B. (1981). *Miftāḥ al 'ulūm* [The key to the sciences] (1st ed.). Baghdad: Dār al Risālah. [In Arabic]
24. Sulaymān, F. A. (2008). *Al uslūbiyyah: Madkhal naẓarī wa dirāsah taṭbīqiyyah* [Stylistics: A theoretical introduction and applied study] (1st ed.). Cairo: Dār Āfāq 'Arabiyyah. [In Arabic]



25. Shafī'ī Kadkanī, M. R. (1993). *Şowar e khiyāl dar she'r e fārsī* [Imagery in Persian poetry] (5th ed.). Tehran: Āgāh Publications. [In Persian]
26. Shafī'ī Kadkanī, M. R. (2006). *Mūsīqī ye she'r* [The music of poetry]. Tehran: Āgāh Publications. [In Persian]
27. Quṭb, S. (2002). *Al taşwīr al fannī fī al Qur'ān* [Artistic imagery in the Quran] (16th ed.). Cairo: Dār al Shurūq. [In Arabic]
28. Şādiqī Fadakī, S. J. (2011). A study and critique of five prominent views on the number of legal verses in the Holy Qur'an. *Fiqh Researches*, 7(1), 35–66. [In Persian]
29. Şālīḥ, L. (2011). *Al ẓawāhir al uslūbiyyah fī shi'r Nizār Qabbānī* [Stylistic phenomena in the poetry of Nizār Qabbānī]. *Journal of the Faculty of Arts and Languages, University of Mohamed Khider Biskra*, 8. [In Arabic]
30. Ṭabāṭabā'ī, S. M. Ḥ. (1996). *Al mīzān fī tafsīr al Qur'ān* [The balance in Quranic exegesis] (5th ed.). Qom: Daftar e Intishārāt e Islāmī, Society of Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]
31. Ṭabrisī, F. b. Ḥ. (1993). *Majma' al bayān fī tafsīr al Qur'ān* [Compendium of elucidation in Quranic exegesis] (M. J. Balāghī, Intro.) (3rd ed.). Tehran: Nāşir Khusraw Publications. [In Arabic]
32. Ṭabrisī, F. b. Ḥ. (1998). *Tafsīr jawāmi' al jāmi'* [Exegesis of the compendium of compendiums] (1st ed.). Tehran: University of Tehran Press and Qom Seminary Publications. [In Arabic]
33. Al Ṭībī, S. al D. (1987). *Al tibyān fī 'ilm al bayān* [Clarification in the science of eloquence] (H. 'Aṭīyyah, Ed.) (1st ed.). Beirut: 'Ālam al Kutub. [In Arabic]
34. 'Abd al Tawwāb, Ş. al D. (1995). *Al şūrah al adabiyyah fī al Qur'ān al karīm* [The literary image in the Holy Quran] (1st ed.). Cairo: The Egyptian International Publishing Company. [In Arabic]
35. 'Abd al Tawwāb, Ş. al D. (1998). *Al şūrah al adabiyyah fī al Qur'ān al karīm* [The literary image in the Holy Quran] (1st ed.). Egypt: Al Sharika al Mişriyyah al 'Ālamiyyah. [In Arabic]
36. 'Abd al Raḥmān, M. M. S. (2006). A stylistic study of *Sūrat al Kahf* (Master's thesis, supervised by K. 'Awdah). Nablus: An Najah National University, Faculty of Graduate Studies. [In Arabic]



37. 'Abd al Muṭṭalib, M. (1990). The role of the pronoun in the production of meaning: A stylistic study in the dīwān of Muḥammad Abū Sannah. Ibdā', 8(5–6), 5–16. [In Arabic]
38. 'Aṣṣūr, J. A. (1974). Al ṣūrah al fanniyyah fī al turāth al naqdī wa al balāghī [The artistic image in critical and rhetorical heritage]. Cairo: Dār al Thaḳāfah for Printing and Publishing. [In Arabic]
39. Fālīḥ, J. R. (1984). The art of iltifāt in the studies of rhetoricians. Ādāb al Mustanṣiriyyah, 9. [In Arabic]
40. Faḍl Allāh, S. M. Ḥ. (1998). Tafsīr min waḥy al Qur'ān [Exegesis from the inspiration of the Quran] (2nd ed.). Beirut: Dār al Malāk. [In Arabic]
41. Fayyūd, B. 'A. al F. (2004). 'Ilm al ma'ānī [The science of meanings] (3rd ed.). Cairo: Mu'assasat al Mukhtār. [In Arabic]
42. Kāzimī, F. (n.d.). Masālik al afhām ilā āyāt al aḥkām [Paths of understanding to the verses of rulings]. Mortaḏavī Publishing. [In Arabic]
43. Gerāylī, M. B., & Mobārez, N. (2023). The aesthetic features of Qur'anic expressions in the verses of inheritance. Quranic Literary Devices Quarterly, 1(1), 107–128. <https://doi.org/10.22034/AAQ.2023.7305> [In Persian]
44. Al Maḥallī, J. al D., & Al Suyūṭī, J. al D. (1995). Tafsīr al jalālayn [Exegesis of the two Jalāls] (1st ed.). Beirut: Mu'assasat al Nūr li l Maṭbū'āt. [In Arabic]
45. Meshkīn Fām, B., Jalālī Kandarī, S., & Valāyatī, M. (2016). The principle of 'Sayyid Quṭb's artistic imagery' in Makkan and Medinan surahs (with focus on al Muddaththir and al Munāfiqūn). Quranic Teachings, 13(23), 129–150. [In Persian]
46. Al mu'jam al wasīṭ [The intermediate dictionary]. (1985). Arabic Language Academy (3rd ed.). Cairo: Sharikat al l'lānāt al Sharqiyyah. [In Arabic]
47. Mo'in, J., Parvīn, N. al D., & Kherāqānī, H. (2022). Layered stylistics of the verses of jihād based on phono semantic analysis (case study: Jahd and its derivatives). Quranic and Hadith Studies, 19(2), 219–251. <https://doi.org/10.22051/TQH.2021.36308.3233> [In Persian]
48. Al Malā'ikah, N. (1952). Qaḍāyā al shi'r al mu'āṣir [Issues of contemporary poetry]. Beirut: Dār al Ādāb. [In Arabic]
49. Mumayyizi, S. (2013). The verses of ḥijāb in Qur'anic exegesis: A stylistic study (Master's thesis, supervised by K. Roshanfekr). Tarbiat Modares University, Faculty of Literature. [In Persian]



50. Mumayyizī, S., & colleagues. (2015). Phonetic studies of Qur'anic language and their semantic implications in juristic verses (with emphasis on the verses of ḥijāb). *Āfāq al Ḥaḍārah al Islāmiyyah*, 17(2), 59–85. [In Arabic]
51. Mumayyizī, S., & colleagues. (2014). The Qur'anic language and the system of verse endings (in Sūrat al Nūr and al Aḥzāb). *Al Miṣbāḥ*, 18, 137–155. [In Arabic]
52. Mumayyizī, S., & colleagues. (2022). Comparative discourse analysis of text as a comprehensive Qur'anic analytical method. *Quranic Teachings*, 19(36), 217–240. <https://doi.org/10.30513/QD.2021.1822.1374> [In Persian]
53. Meymandī, V., & Sharīfī Far, S. (2017). A genealogy of the Qur'anic word ṣalāh. *Quranic Linguistics Research*, 6(1), 69–86. [In Persian]
54. Al Hāshimī, A. (2006). *Jawāhir al balāghah* [Jewels of eloquence] (H. 'Irfān, Trans.) (7th ed.). Qom: Balāghat Publishing. [In Arabic]



The Semantic Function of Divine Names in the Epilogs of the Verses of Surah al-Mujādalah

Mohammad Reza Vaezi Rad ¹ | Abolfazl Khoshmanesh ²

1. MA Graduate, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: moreza.vaezi@ut.ac.ir
2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: khoshmanesh@ut.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Received: 2 August 2025

Revised: 9 October 2025

Accepted: 27 October 2025

Available Online: 22 November 2025

Keywords:

Divine Names; Surah al-Mujādalah; Epilogs of Verses; Semantic Connection; Coherence.



Abstract

The precise selection of divine names at the end of the verses of the Holy Quran is one of the manifestations of the rhetorical inimitability of this divine book, which deepens the coherence and semantic richness of the surahs. Using a descriptive-analytical approach and emphasizing the analysis of context and content of the verses, this article examines the semantic function of divine names at the end of the verses of Surah al-Mujādalah. The aim is to clarify the divine wisdom behind these measured choices and to explain their role in strengthening the main themes of the surah, particularly confronting the current of opposition and enmity towards God and the Prophet (PBUH), as well as dealing with the hypocritical behavior of some individuals. The results show that each of the divine names has been chosen precisely and in accordance with the content of each verse, and has a deep connection with the overall message of the surah. The divine names at the end of the verses are not merely decorative or confirmatory; rather, they play active functions such as emphasizing God's complete supervision (e.g., *Samī'*, *Baṣīr*, *ʿAlīm*, *Khabīr*), creating a balance between divine law and mercy (e.g., *Afiww*, *Ghaḥūr*, *Raḥīm*), warning and reminding the obstinate (e.g., *Shahīd*), and guaranteeing the victory of the truth front (e.g., *Qawī*, *Azīz*). The purposeful arrangement of these names organizes the semantic structure of the surah and makes its doctrinal and educational messages more prominent and enduring for the audience.

Cite this article: Vaezi Rad, M.R.; Khoshmanesh, A. (2026). The Semantic Function of Divine Names in the Epilogs of the Verses of Surah al-Mujādalah. *Quranic Doctrines*, 23(43), 315-350. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7268.2607>



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



Extended Abstract

Introduction

The Holy Quran, as the divine word and the eternal miracle of the Prophet of Islam (PBUH), stands at the highest level of eloquence, rhetoric, and semantic coherence. One of the important manifestations of this coherence is the precise harmony between words, expressions, and the structure of the verses, such that each word and phrase is placed in its specific position, and altering it could damage the semantic and rhetorical subtleties of the text. In this regard, the concluding phrases of the verses hold a special place; for these phrases, besides serving as the conclusion of the verse's structure, have a deep connection with the content of the verse and play an important role in completing the divine message.

One of the most important elements in the epilogos of Quranic verses are the divine names and attributes. Due to their broad semantic capacity and profound doctrinal implications, these names are used in various positions in the Quran, and the choice of each one at the end of a verse has a precise harmony with the theme and purpose of the verse. Many Quranic exegetes, including 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, have emphasized that the mention of divine names at the end of verses serves to clarify the aims and themes of the verses and to reinforce their message.

Surah al-Mujādalah is among the surahs in which the divine names at the end of the verses play a significant role in elucidating the surah's messages. This surah has a coherent structure addressing topics such as the ruling on *ḡihār* (a form of divorce) and reforming one of the pre-Islamic customs, exposing hypocritical behaviors and seditious whispers, explaining the etiquette of being present in the Prophet's assembly, and demarcating the faithful from the enemies of God and His Messenger. In this context, the divine names that appear at the end of the verses of this surah have a purposeful connection with the themes of the verses and play a role in strengthening the doctrinal and educational messages of the surah.

Accordingly, the present study seeks to answer the question: How and with what function do the divine names at the end of the verses of Surah al-Mujādalah contribute to explaining and reinforcing the message of the verses and the overall objectives of the surah?

Method

This research is descriptive-analytical in nature and examines the verses of Surah al-Mujādalah using a content and contextual analysis approach. In this study, first, the verses of the surah that end with divine names were identified and extracted. Then, the lexical and conceptual meaning of each divine name was examined by referring to lexical and exegetical sources.

In the next stage, the context of the verses and the overall theme of the surah were analyzed to clarify the connection between the divine name mentioned at the end of the verse and the content of that verse. Furthermore, relevant exegetical views were examined to better elucidate the semantic and functional dimensions of the divine names. Finally, by summarizing the results of the analyses, the main functions of the divine names at the end of the verses of this surah were extracted and explained.



Results

The findings indicate that the divine names at the end of the verses of Surah al-Mujādalah have a purposeful and semantic function, and their selection is entirely appropriate to the theme of the verses and the overall objectives of the surah. The examination of the verses shows that these names are not merely confirmatory or decorative, but play an important role in completing the message of the verses.

The most important functions of the divine names in the epilogs of the verses of this surah are as follows:

First: Emphasizing God's complete supervision and awareness of human actions. Names such as Samī' (All-Hearing), Baṣīr (All-Seeing), 'Alīm (All-Knowing), and Khabīr (All-Aware) appear in verses that address topics such as secret whispers, plots, and hypocritical behavior. These names remind that God is aware of all human deeds and words, and nothing remains hidden from His knowledge.

Second: Creating a balance between the legislative aspects and divine mercy. In verses that state rulings or reform certain social behaviors, names such as Ghafūr (All-Forgiving), Raḥīm (Most Merciful), and 'Afuww (Pardoning) appear to indicate that alongside the statement of divine rulings, the path of repentance and return is also open for human beings.

Third: Warning the obstinate and the hypocrites. In some verses, names such as Shahīd (Witness) indicate that God is witness over human actions, and this divine witness can be grounds for calling to account and punishing those who stand against the truth.

Fourth: Strengthening the hope and confidence of the believers in the victory of the truth front. Names such as Qawī (All-Strong) and 'Azīz (All-Mighty) appear in verses that refer to the fate of the believers and the enemies of God, indicating that true power and might belong to God, and ultimately the truth front will be victorious.

Overall, it can be said that the purposeful arrangement of divine names at the end of the verses of Surah al-Mujādalah contributes to the semantic coherence of the surah and reinforces its doctrinal and educational messages. This demonstrates the precision and subtlety of the Quran's expressive structure and is one of the manifestations of its rhetorical inimitability.

Conclusions

This research has shown that the divine names in the epilogs of the verses of Surah al-Mujādalah are not randomly or incidentally placed, but each name has been selected with precise consideration of the content and context of its verse. These names serve various functions, including emphasizing divine supervision, balancing law and mercy, warning the opponents, and assuring the believers of victory. The purposeful arrangement of these names creates a coherent semantic network throughout the surah, linking each verse to the overarching theme of confronting hypocrisy and enmity toward God and His Messenger. This study confirms that the study of divine names at the end of Quranic verses is a rich field for understanding the rhetorical inimitability of the Quran and the deep coherence of its messages.



Author Contributions

Mohammad Reza Vaezi Rad: Research design, data collection, analysis of verses, and initial drafting of the article.

Abolfazl Khoshmanesh: Scientific supervision of the research, critical review of the content, and approval of the final version of the article.

This article is derived from the MA thesis of Mohammad Reza Vaezi Rad entitled "The Coherence of the Epilogs of Verses with Their Content in Surahs al-Ḥadīd to al-Taḥrīm" supervised by Dr. Abolfazl Khoshmanesh, defended on 18 September 2024 at the University of Tehran.

Data Availability Statement

The data used in this research consist of the verses of the Holy Quran and authoritative exegetical and lexical sources, all of which are publicly accessible.

Acknowledgements

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

Ethical Considerations

The authors declare that all ethical principles of research have been observed in conducting this study, and no plagiarism, data distortion, or research misconduct has occurred in this article.

Funding

This research received no financial support from any governmental, private, or research institutions.

Conflict of Interest

The authors declare no conflict of interest regarding this article.

Declaration on the Use of AI Tools

In the process of preparing and editing this extended abstract, the authors used the ChatGPT artificial intelligence tool for suggesting text structure and improving scientific expression. However, the authors take full responsibility for the accuracy and scientific content of the article.



کارکرد معنایی اسماء الهی در پایان آیات سوره مجادله

محمد رضا واعظی راد^۱ | ابوالفضل خوش منش^۲

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: moreza.vaezi@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: khoshmanesh@ut.ac.ir

چکیده

انتخاب دقیق اسماء الهی در پایان آیات قرآن کریم، یکی از جلوه‌های اعجاز بیانی این کتاب آسمانی است که انسجام و غنای معنایی سوره‌ها را عمق می‌بخشد. این مقاله با بهره‌گیری از رویکرد توصیفی و تحلیلی و تأکید بر تحلیل سیاق و محتوای آیات، به واکاوی کاربرد معنایی اسماء الهی در پایان آیات سوره مجادله می‌پردازد. هدف پژوهش روشن ساختن حکمت الهی نهفته در این انتخاب‌های سنجیده و تبیین نقش آن‌ها در تقویت محورهای اساسی سوره، به‌ویژه مقابله با جریان مخالفت و دشمنی با خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و نیز مواجهه با رفتار منافقانه برخی افراد است. نتایج نشان می‌دهد که هریک از اسماء، با دقت و متناسب با محتوای هر آیه برگزیده شده است و پیوندی عمیق با پیام کلی سوره دارد. اسماء الهی در پایان آیات فقط جنبه تزئینی یا تأییدی ندارند، بلکه کارکردهایی فعال همچون تأکید بر نظارت کامل خداوند (مانند سمیع، بصیر، علیم، خبیر)، ایجاد تعادل میان شریعت و رحمت الهی (مانند عفو، غفور، رحیم)، هشدار و تذکر به معاندان (مانند شهید)، و تضمین پیروزی جبهه حق (مانند قوی، عزیز) را ایفا می‌کنند. چنین هدفمند این اسما ساختار معنایی سوره را منظم ساخته است و پیام‌های اعتقادی و تربیتی آن را برای مخاطب پرننگ‌تر و ماندگارتر می‌سازد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

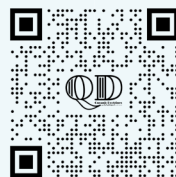
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۹/۱

کلیدواژه‌ها

اسماء الهی، سوره مجادله، پایان آیات، ارتباط معنایی، انسجام معنایی.

استناد: واعظی راد، محمد رضا؛ خوش منش، ابوالفضل. (۱۴۰۵). کارکرد معنایی اسماء الهی در پایان آیات سوره مجادله. آموزه‌های قرآنی، ۲۳(۴۳)، ۳۱۵-۳۵۰.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7268.2607>





مقدمه

قرآن کریم به عنوان کلام خداوند و معجزه‌ای جاودان، از منظر فصاحت و بلاغت در اوج کمال قرار دارد؛ امری که بسیاری از اندیشمندان بر آن اتفاق نظر دارند (خطابی، ۱۹۷۶، ج. ۱، ص. ۳۸ و ۴۴؛ باقلانی، ۱۹۹۷، ص. ۳۵؛ رافعی، ۱۴۲۵، ج. ۱، ص. ۱۵۶؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۲۸). عده‌ای از صاحب نظران، وجه اصلی اعجاز قرآن را در همین شیوایی بیان و چینش بی بدیل کلمات و ساختارهای آن جست‌وجو می‌کنند. به باور آنان، نظام واژگانی قرآن چنان دقیق و منسجم است که هرگونه جابه جایی در آن، حتی در سطح یک کلمه، می‌تواند به ظرافت‌های لفظی و لطایف معنایی آن آسیب زند (بنت الشاطی، ۱۴۱۹، ص. ۱۲۳؛ مؤدب، ۱۳۷۹، ص. ۱۴۶-۱۴۷؛ علوی مهر، ۱۳۹۲، ص. ۲۳۲). هر جزء از این متن الهی، از کوچک‌ترین واژه تا پیچیده‌ترین عبارت، حامل حکمتی ژرف و معنایی عمیق است که در طول زمان، همواره ظرفیت کشف و بازخوانی‌های جدید را برای اندیشمندان فراهم می‌آورد. این ویژگی لایه‌لایه بودن معانی، در کلام گهربار پیامبر اسلام نیز این‌گونه بازتاب یافته است:

”إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَبَطْنُهُ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج. ۱، ص. ۳۱).“

یکی از بارزترین نمونه‌های این حکمت و اعجاز، در بخش‌های پایانی آیات تجلی می‌یابد. این عبارات انتهای صرفاً نشانگر پایان یک جمله نیستند، بلکه با کل محتوای آیه پیوندی ناگسستنی دارند و وظیفه تکمیل و تبیین پیام الهی را بر عهده دارند. اهمیت این عبارات پایانی به قدری است که اگر تغییری در آن‌ها راه می‌یافت، ساختار معجزه‌آسای کلام الهی دچار اختلال می‌گشت (ابوشهبه، ۱۴۲۳، ص. ۱۹۹). همچنین قرار گرفتن هر عبارتی در این جایگاه، از روی حکمت دقیق الهی صورت پذیرفته است: «كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود، ۱۷).

در میان این عبارات پایانی، آن دسته که به اسماء الهی ختم می‌شوند، از اهمیتی دوجندان برخوردارند. این اسما به سبب دامنه معنایی وسیع و جامعیت بی نظیرشان، در مواضع گوناگونی از قرآن به کار رفته‌اند. انتخاب هریک از این اسما در پایان آیات، کاملاً هوشمندانه و متناسب با مضمون و پیام همان آیه صورت گرفته است. این هماهنگی دقیق و حساب‌شده میان نام‌های الهی در انتهای آیات و محتوای آن‌ها یکی از خصایص بی‌همتای قرآن به شمار می‌رود (حیدری، ۱۴۳۳، ج. ۳، ص. ۱۴۶). همان‌گونه که علامه طباطبایی در تفسیر المیزان خاطرنشان



می‌سازد، قرآن تنها کتاب وحیانی است که از نام‌های خداوند به مثابه ابزاری برای روشن ساختن اهداف و مضامین خود بهره جسته است (۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۳۵۳). از این رو کاوش در این تناسب می‌تواند راهی برای دستیابی به درکی عمیق‌تر از مقاصد الهی و پرده‌برداری از لایه‌های پنهان معنایی این کتاب باشد.

سوره مبارکه مجادله از سوره‌هایی است که در پایان بسیاری از آیات آن، اسماء الهی به کار رفته است. این سوره دارای ساختاری منسجم و هدفمند است که حول محور تبیین حکم ظهار و ابطال این رسم جاهلی، افشای گمراهی‌ها و توطئه‌های منافقان (همچون نجوای فتنه‌انگیز و هم‌پیمانی با یهود)، تشریع آداب مجلس پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، از جمله حکم صدقه پیش از مناجات و در نهایت، ستایش مؤمنان به سبب مرزبندی با معاندان و بشارت غلبه حزب‌الله شکل گرفته است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۶). اسماء الهی در عبارات پایانی آیات این سوره، با عنایت به توقیفی بودن چینش کلمات در آیات (زرکشی، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۳۵۳؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۲۱۳؛ معرفت، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۲۷۱)، در پیوند با این مضامین و در راستای پیشبرد غرض کلی سوره قرار دارند و در مواضع خاصی از این ساختار هدفمند جای گرفته‌اند. با این حال، تبیین دقیق و ریشه‌یابی مناسب قرار گرفتن ترکیبات خاص این اسماء الهی در پایان آیات مشخصی از سوره مجادله، با عنایت به ظرایف سیاقی، مضامین محوری و فضای حاکم بر سوره، نیازمند کاوشی تحلیلی و عمیق‌تر از بررسی‌های سطحی است. این پژوهش درصدد پاسخ به این پرسش اساسی است که چگونه هریک از اسماء الهی در جایگاه ویژه خود در پایان آیات سوره مجادله، به صورت هدفمند، کارکردی منحصربه‌فرد در تبیین، تأکید یا تکمیل پیام آیه ایفا کرده‌اند و در مجموع، به تقویت اهداف و رسالت‌های محوری این سوره کمک می‌کنند؟ از این رو هدف اصلی این مطالعه، بررسی تحلیلی و ریشه‌یابی معنایی و کارکرد اسماء الهی در پایان آیات سوره مجادله است. این امر به منظور آشکار ساختن ابعاد از حکمت و اعجاز بیانی قرآن کریم در چینش این اسما در پایان آیات سوره مجادله و در نتیجه، دستیابی به فهمی عمیق‌تر از پیام‌ها و معارف آن صورت می‌گیرد.

روش تحقیق: پژوهش حاضر از حیث ماهیت، توصیفی - تحلیلی است و با اتخاذ رویکرد تحلیل محتوایی و سیاقی، به بررسی آیات سوره مبارکه مجادله می‌پردازد. محور اصلی این مطالعه، تمرکز بر مناسبت و کارکرد اسما و اوصاف الهی است که در بخش پایانی برخی از آیات



این سوره ذکر شده‌اند. هدف غایی، تبیین حکمت الهی در انتخاب این اوصاف در بستر سیاق آیات و مضامین اصلی سوره و نمایاندن نقش آن‌ها در تقویت پیام‌های کلیدی سوره است. برای رسیدن به این هدف، فرایند پژوهش شامل مراحل ذیل است: ابتدا، آیات مورد نظر شناسایی می‌شوند. سپس، تحلیل دقیق لغوی و معنایی اسما و اوصاف الهی انجام می‌گیرد. در ادامه، تحلیل سیاقی به منظور تبیین ارتباط منطقی و حکمت ذکر خاتمه با محتوای آیه صورت می‌پذیرد. همچنین، پیوند این عبارت‌های پایانی با مضامین محوری سوره و دیدگاه‌های تفسیری مرتبط مورد بازبینی قرار می‌گیرد. در نهایت، با جمع‌بندی یافته‌ها، کارکردها و پیام‌های کلیدی استنباط شده از این مناسبات تبیین خواهند شد. شایان ذکر است که در این پژوهش، اسماء الهی که عیناً تکرار می‌شوند، تنها یک بار به معنای لغوی آن‌ها پرداخته خواهد شد.

پیشینه تحقیق: در عرصه شرح و تبیین اسما و صفات الهی در گستره معارف اسلامی، آثار ارزشمندی از دوران کهن به رشته تحریر درآمده است. از جمله نخستین شروح مستقل در این باب می‌توان به تفسیر اسماء الله الحسنی اثر ابواسحاق الزجاج (م. ۳۱۱ق) و متعاقب آن، الأسماء و الصفات تألیف بیهقی سبزواری (م. ۴۵۸ق) اشاره کرد. در ادامه، آثاری چون المقصد الأسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی از امام محمد غزالی (م. ۵۰۵ق) و یکی از جامع‌ترین شروح، یعنی لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات اثر فخرالدین رازی (م. ۶۰۶ق)، به بسط معانی و تبیین این اسما پرداخته‌اند. افزون بر این شروح مستقل، در پاره‌ای از تفاسیر جامع قرآن کریم نیز به تناسب آیات، به اسماء الهی و اجمالاً ارتباط آن‌ها با محتوای آیات پرداخته شده است، که از آن جمله می‌توان به این تفاسیر اشاره کرد: روح المعانی اثر آلوسی (م. ۱۲۷۰ق)؛ فی ظلال القرآن از سید قطب (م. ۱۹۶۶م) و المیزان فی تفسیر القرآن تألیف علامه طباطبایی (م. ۱۳۶۰ش). در سال‌های اخیر، موج جدیدی از پژوهش‌ها در قالب پایان‌نامه و مقاله، به صورت تخصصی‌تر به بررسی ارتباط اسما و صفات الهی در پایان آیات با محتوای آن‌ها اهتمام ورزیده‌اند. آثاری نظیر پایان‌نامه‌های «ارتباط اسماء و صفات الهی مذکور در پایان آیات با محتوای آیات (سوره‌های زخرف تا مجادله)» از سید عبدالرسول حسینی زاده؛ «واکاوی معانی آخر آیات قرآن با تأکید بر اسماء و صفات حق تعالی» از سمیه درزی نیا و «ارتباط اسماء و صفات الهی در پایان آیات با محتوای آیات در سوره‌های لقمان، سبأ، فاطر و فتح» از نسیم نوروزی فرد؛ و مقالاتی چون «پیوند معنایی صفات الهی در پایان آیات» از معصومه مرزبان و



«بررسی تفسیری رابطه اسماء الهی در پایان آیات سوره انفال» از سید عبدالرسول حسینی زاده، نمونه‌هایی از این تلاش‌های علمی به شمار می‌روند. همچنین از کتاب حزب مفصل (سوره‌های مجادله تا تغابن) از گروه تحقیقاتی تدبیر در کلام وحی نیز به عنوان پیشینه این پژوهش می‌توان یاد کرد. با این حال، نوآوری پژوهش حاضر در ارائه یک بررسی دقیق و تحلیلی از ارتباط اسماء الهی مذکور در پایان آیات با محتوا، سیاق آیات و مضامین محوری سوره مبارکه مجادله است. این رویکرد ابعاد عمیق‌تری از انسجام معنایی و حکمت الهی در این سوره را آشکار می‌سازد و به فهمی جامع‌تر از پیام‌های آن یاری می‌رساند.

۱. تبیین اصطلاحات

این پژوهش به بررسی اسما و صفات الهی در پایان آیات می‌پردازد. شاید این سؤال در ذهن پیش آید که چرا در این مقاله، از کلمه «فاصله» به جای «پایان آیه» یا «خاتمه آیه» که در علوم قرآنی رایج است، استفاده نشده است؟ علمای علوم قرآن تعاریف مختلفی از فاصله ارائه می‌دهند. مثلاً گفته‌اند فواصل حروف یکسانی‌اند که در مقاطع کلام می‌آیند و موجب فهم بهتر معانی می‌شوند (رئانی، ۱۳۸۷، ص. ۹۷؛ باقلائی، ۱۹۹۷م، ص. ۶۱). برخی نیز معتقدند فاصله کلمه آخر آیه مانند قافیه در شعر و قرینه در سجع است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج. ۲، ص. ۱۸۶). آنچه از تعاریف برداشت می‌شود، آن است که این اصطلاح هم‌ارز قافیه در شعر است و موجب ایجاد موسیقی، آهنگ و انسجام صوتی در تلاوت می‌گردند. در واقع، دانشمندان برای پرهیز از خلط کلام الهی با شعر و با هدف تکریم ساحت قرآن، به جای «قافیه» از اصطلاح «فاصله» استفاده کرده‌اند. بنابراین، محوریت در «فاصله» اساساً فرم، آوا و جنبه‌های موسیقایی است. اما این پژوهش بر جنبه معنایی و محتوایی بخش پایانی آیه تمرکز دارد و با توجه به این‌که هدف اصلی این مقاله، نه تحلیل زیبایی‌شناسی صوتی، بلکه «واکاوی کارکرد معنایی اسماء الهی» در پایان آیات سوره مجادله است، از اصطلاح «فاصله» استفاده نشده است.

۱-۱. اسما و صفات الهی

در ارتباط با مفهوم «اسم»، برخی پژوهشگران بر این باورند که این واژه از ریشه «سمو» گرفته شده است، و از این دیدگاه، اسم ابزاری است که موجب رفعت و شناخته شدن آنچه به آن نام داده شده، می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج. ۱، ص. ۴۲۸). گروهی دیگر معتقدند ریشه واژه «اسم» از



«وسم» به معنای نشانه و علامت است، زیرا هر اسمی نمایانگر نشانگی آن شیء محسوب می شود (قرشی، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۳۲۸). واژه «صفت» نیز از ریشه «وصف» است و به ویژگی یا وضعیتی اطلاق می شود که در شخص یا شیء وجود داشته باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج. ۱، ص. ۸۷۳). ابن منظور «صفت» را ویژگی یا زیوری می داند که حالت یا خصوصیت شیء را آشکار می کند (۱۴۱۴، ج. ۹، ص. ۳۵۶). در تفسیر المیزان بیان شده است که زمان کاربرد صفات و اسما برای خداوند، تفاوت ماهوی بین آنها وجود ندارد، چراکه هر دو به بیان حقیقتی درباره ذات الهی می پردازند. تفاوت این دو فقط در نوع دلالت آنهاست: «صفت» به معنایی اشاره دارد که ذات الهی به آن متصف شده، چه آن معنا عین ذات باشد یا غیر از آن، اما «اسم» به خود ذات با در نظر گرفتن وصف خاص اشاره می کند. برای نمونه، «حیات» صفت است و «حی» اسم، با این حال، چون حقیقت هر دو مشترک است، ممکن است بسته به قرینه، هر کدام به جای دیگری به کار رود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۸، ص. ۳۵۲). بنابراین با توجه به ارتباط تنگاتنگ اسما و صفات الهی در قرآن، در این تحقیق از عنوان «اسماء الهی» به گونه ای استفاده می شود که هر دو مفهوم نام ها و صفات خداوند را در بر می گیرد.

۲. شناخت سوره مجادله

سوره مجادله در چینش کنونی مصحف، پنجاه و هشتمین سوره از قرآن کریم است. این سوره مدنی است و ۲۲ آیه دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۹، ص. ۳۶۹) و تنها سوره ای از قرآن است که در تمام آیات آن لفظ جلاله «الله» آمده است (قرآنی، ۱۳۸۸، ص. ۴۹۷). نام گذاری سوره به «مجادله» به دلیل تعبیری است که در آیه نخستین آن آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۳، ص. ۴۰۳). روش سوره های مدنی به گونه ای است که به درمان مشکلات جامعه می پردازد و با ارائه تشریعات صحیح برای مسائل مختلف و بیان آداب اسلامی در جوامع، نقش مهمی در شکل دهی به رفتار و نگرش مسلمانان ایفا می کند. علاوه بر این، سوره های مدنی توجه مسلمانان را به دشمنانشان در دین جلب می کنند و روابط آنان با این دشمنان را به وضوح مشخص می سازند (حجازی، ۱۴۱۳، ج. ۳، ص. ۶۲۷). محتوای این سوره در ساختاری سه بخشی ارائه می شود: بخش نخست (آیات ۱-۶) با تبیین حکم ظهار، به معرفی مخالفان خدا و رسول (اهل مُحَادّه) و سرنوشت آنان می پردازد. بخش دوم (آیات ۷-۱۳) نجوای باطل و توطئه چینی منافقان را به عنوان ابزار دشمنی با پیامبر افشا می کند و راهکارهای



مقابله با آن را ارائه می‌دهد. بخش سوم و پایانی (آیات ۱۴-۲۲) با گسترش مفهوم اهل محاذه، آنان را «حزب شیطان» معرفی می‌کند و در مقابل، بر مرزبندی قاطع «حزب الله» و عدم دوستی با دشمنان خدا تأکید می‌ورزد (شهرابی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۵). بنابراین می‌توان گفت که محور اصلی و غرض محوری سوره مجادله عبارت است از راهبرد الهی در مقابله با جریان تبلیغاتی «محاذه» با خدا و رسول (که در سوره به عنوان حزب شیطان معرفی می‌شود) و ارائه سازوکارهای لازم برای خنثی سازی توطئه‌ها و تحرکات پنهانی آنان و در نهایت، انزوای این جبهه مخالف (شهرابی، ۱۴۰۰، ص. ۱۲۹).

۳. بررسی اسماء الهی در پایان آیات سوره مجادله

۱-۳. آیه ۱ سوره مجادله: «قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ»

۱-۱-۳. بررسی واژگان آیه

سمیع: واژه «سَمِعَ» که ریشه اسم «سمیع» است، در لغت به معانی شنیدن، فهم و ادراک و حتی طاعت و فرمان برداری اطلاق می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۴۲۶-۴۲۵). طریحی نیز آن را «عالم به شنیدنی‌ها» معرفی می‌کند که هیچ مسموعی از دایره آگاهی او خارج نیست (۱۳۷۵، ج. ۴، ص. ۳۴۷). برخی «سمیع» را نه صرفاً شنیدن فیزیکی، بلکه ادراکی شامل نیروی روحانی و قیومیت مطلقه الهی دانسته‌اند که بر احاطه کامل خداوند بر همه چیز دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۵، ص. ۲۰۹). «سمیع» از صفات ذاتی خداوند است که عین ذات الهی است و وابسته به وجود خارجی شنیدنی‌ها نیست. این دیدگاه بر کمال و اطلاق صفت شنوایی در خداوند تأکید دارد که فراتر از محدودیت‌های مادی و زمانی است (قرشی، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۳۲۶). بنابراین، اسم «سمیع» بر علم و احاطه مطلق خداوند بر تمام شنیدنی‌ها و بواطن امور، و نه صرفاً شنیدن فیزیکی، دلالت دارد. **بصیر:** واژه «بصیر» برگرفته از ریشه «بَصَرَ» است که در کاربردهای قرآنی، به علم به امور ظاهری و آگاهی از خفیات اشاره دارد (عسکری، ۱۴۰۰، ص. ۷۴). راغب اصفهانی آن را به قدرت ادراک قلبی مرتبط می‌داند و بر بصیرت دل تأکید دارد (۱۴۱۲، ص. ۱۲۷). معانی دیگری نظیر حجت و زیرکی نیز برای آن ذکر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۴، ص. ۶۵). در خصوص خداوند متعال،



«بصیر» به ذاتی اشاره دارد که تمامی موجودات را مشاهده و رؤیت می‌کند، به‌گونه‌ای که هیچ امری، حتی آنچه در ژرفای زمین پنهان گشته است، از علم و ادراک او پوشیده نمی‌ماند. بینایی الهی منزله از هرگونه وابستگی به اعضای فیزیکی و تأثر از صور و رنگ‌هاست، زیرا فرایند تأثر و نقش‌پذیری مستلزم تغییر و حدوث است که در ذات باری تعالی راه ندارد (غزالی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۹۱). در نتیجه، صفت «بصیر» بر علم و احاطه کامل خداوند بر تمام امور ظاهری و باطنی، فراتر از رؤیت فیزیکی و محدودیت‌های مادی، دلالت دارد.

۳-۲. تحلیل خاتمه آیه ۱: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾

آیه آغازین سوره مجادله به شکایت زنی نزد پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و به درگاه الهی اشاره دارد. خداوند پس از اعلام شنیدن گفت‌وگوی آن‌ها، آیه را با عبارت «إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ» به پایان می‌رساند، که این خاتمه به مثابه تعلیل ماقبل است (صافی، ۱۴۱۸، ج. ۲۸، ص. ۱۶۵)، یعنی این‌که خداوند گفت‌وگوی خصوصی آن زن با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را شنید و به آن ترتیب اثر داد، به این دلیل است که ذات او مطلقاً «سمیع» و «بصیر» است و هیچ‌چیز از علم و توجه او پنهان نمی‌ماند. این خاتمه همچنین تأکید جمله «وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا» است، یعنی خداوند به همه صداها و همه دیدنی‌ها آگاه است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۹). این پایان‌بندی، پیوندی حکیمانه با محتوای آیه و ساختار سوره برقرار می‌کند. تقدم «سمیع» بر «بصیر» به دلیل تناسب آن با موضوع آیه (شنیدن مجادله و شکایت) و همچنین اولویت ادراک کلام بر مشاهده وضعیت در ترتیب طبیعی وقایع است. ذکر صفت «سمیع» پس از تصریح به شنیدن کلام شاکی، این حقیقت را تثبیت می‌کند که هیچ سخنی، حتی نجوای پنهانی، از حیطه شنوایی مطلق الهی خارج نیست و به مظلومان اطمینان می‌بخشد که فریادشان شنیده می‌شود. در ادامه، صفت «بصیر» به عنوان مکمل، دامنه آگاهی خدا را از ادراک صوتی به درک کامل وضعیت، نیت و اعمال بسط می‌دهد. خداوند نه تنها سخنان زن را شنید، بلکه شرایط دشوار و ستمی که بر او رفته بود را نیز کاملاً مشاهده می‌کرد. این دو صفت در کنار هم، تصویری از احاطه مطلق علمی و بصری خداوند ترسیم می‌کنند.

در چارچوب سوره مجادله که به مسئله ظهار و سپس توطئه‌های منافقان می‌پردازد، این خاتمه نقشی بنیادین در تثبیت اصل نظارت الهی دارد. آگاهی از این‌که خداوند «سمیع بصیر»



است، برای مؤمنان پشتوانه آرامش و برای ستمگران و توطئه‌چینان هشدار قاطع است. آلوسی تصریح می‌کند که ذکر این دو صفت، بر احاطه کامل خداوند بر امور آشکار و پنهان تأکید دارد (۱۴۱۵، ج. ۱۴، ص. ۱۹۹). بنابراین می‌توان گفت که کارکرد اصلی این خاتمه، تأسیس بنیاد علم و احاطه مطلق الهی بر گفتار و کردار بندگان است تا هم اطمینانی برای مظلوم و هم هشدار برای ظالم باشد و زمینه را برای احکام و رهنمودهای بعدی سوره فراهم سازد.

۳-۲. آیه ۲ سوره مجادله: ﴿الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾

۳-۲-۱. بررسی واژگان آیه

عَفُوٌّ: «عَفُوٌّ» صیغه مبالغه و به معنای «بسیار بخشنده» است (قرشی، ۱۴۱۲، ج. ۵، ص. ۱۹۰) و «عَفُوٌّ» در لغت، به معنای ترک و رها کردن مجازات است. به عنوان مثال، گذشت خداوند از مخلوقاتش به معنای ترک مجازات آن‌هاست (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۴، ص. ۵۶). در مورد خداوند متعال، این واژه بر ذاتی اطلاق می‌شود که دارای بخشش و گذشت فراگیر است و تمام گناهان و خطاهای بندگان را شامل می‌گردد. این بخشش به‌ویژه هنگامی نمود می‌یابد که بندگان با استغفار، توبه، ایمان و اعمال صالح به‌سوی موجبات عفو الهی روی آورند؛ خداوند توبه را می‌پذیرد و از گناهان درمی‌گذرد؛ و خود بخشش را دوست دارد و از بندگان نیز انتظار دارد برای دستیابی به عفو او تلاش کنند (قحطانی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۰۹-۱۰۸). بنابراین، «عَفُوٌّ» به ذاتی اشاره دارد که بسیار بخشنده است و گناهان بندگان توبه‌کار را به‌طور کامل محو می‌کند و از مجازات آن‌ها درمی‌گذرد.

غفور: واژه «غفور» از ریشه «غَفَرَ» مشتق شده و یکی از معانی اصلی آن، مصون داشتن از پلیدی و پوشاندن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۴۰۷). برخی معنای آن را به محو اثر گناهان نیز بسط می‌دهند که شامل ستر، صفح و مصونیت بخشی است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۲۴۱). کاربرد این واژه در مورد خداوند به معنای آموزش خطاها، پوشاندن عیوب و رفع رنج‌هاست که از روی فضل، لطف و کرامت الهی صورت می‌گیرد و بیانگر وسعت رحمت و بخشندگی بی‌کران اوست (قشیری، ۱۴۲۲، ج. ۱، ص. ۲۵۰). بنابراین «غفور» بر ذاتی دلالت دارد که گناهان و عیوب بندگان را می‌پوشاند، آثار آن‌ها را محو می‌کند و از روی فضل و رحمت بی‌کرانش ایشان را می‌آمرزد.



۳-۲. تحلیل خاتمه آیه ۲: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾

آیه دوم سوره مجادله، پس از روایت زن شاکی، صراحتاً به موضوع «ظهار» می پردازد و باطل بودن این رسم جاهلی را تبیین می کند. این آیه ابتدا تصریح می نماید که همسران شما مادرانتان نیستند و کسانی که ظهار می کنند، سخنی ناپسند و دروغ (منکر و زور) بر زبان می آورند. خاتمه این آیه با عبارت «وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ»، پیوندی عمیق، امیدبخش و حکیمانه با محتوای آیه و بستر کلی سوره برقرار می سازد. هرچند این خاتمه بیانی صریح و مستقیم در خصوص گناه بودن عمل ظهار ارائه نمی دهد، اما به طور ضمنی بر این امر دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۷۸)، زیرا ذکر «عفو» و «غفران» الهی مستلزم وجود خطایی است که نیازمند بخشش باشد. پس از محکومیت شدید ظهار، ذکر اسماء «عفو» و «غفور» بلافاصله گسترده‌ی رحمت الهی را به نمایش می گذارد و به کسانی که پیش از نزول حکم یا از روی ناآگاهی، مرتکب این عمل شده اند، دریچه امید به مغفرت را می گشاید. افزون بر این، ترتیب قرارگیری این دو نام نیز لطیفه‌ای معنایی را در بر دارد. «عفو» مرتبه‌ای بالاتر از «غفران» است. «غفران» به معنای پوشاندن گناه و چشم پوشی از مجازات آن است، اما «عفو» به محو کامل گناه و آثار آن از نامه اعمال دلالت دارد، گویی هرگز رخ نداده است. بنابراین، تقدم «عفو» بر «غفور» نشان دهنده اوج رحمت الهی است. خداوند با ذکر «عفو» در ابتدا، بالاترین سطح از بخشش یعنی ریشه کن کردن کامل گناه را وعده می دهد و سپس با آوردن «غفور»، بر این حقیقت تأکید می کند که حتی در مراتب پایین تر بخشش (صرفاً پوشاندن گناه و حفظ آبروی بنده) نیز بسیار توانا و بخشنده است. این ترتیب، از نهایت رحمت به سوی مرتبه کمتر آن حرکت می کند تا به بنده اطمینان دهد که در هر سطحی، درهای بخشش الهی به روی او باز است و خدا هم اصل گناه را محو می کند و هم آن را می پوشاند.

در سیاق آغازین سوره که به ظالمانه بودن ظهار می پردازد، این خاتمه نقشی محوری در ایجاد بستر برای وضع قوانین جدید ایفا می کند. پس از آن که آیه اول بر علم کامل الهی به این ظلم تأکید کرد، آیه دوم آن را محکوم می کند. اکنون، صفت «عفو غفور» نشان می دهد که خداوند با وجود آگاهی کامل، بنای بر عقاب فوری ندارد، بلکه در توبه و جبران را باز می گذارد. این رأفت الهی، در تقابل با سرسختی و عناد منافقان که در ادامه سوره به آن پرداخته می شود، قرار می گیرد و به مؤمنان می آموزد که راه بازگشت همواره گشوده است. این رویکرد زمینه را برای تشریح احکام کفاره ظهار فراهم می کند و تأکید دارد که هدف از قانون گذاری



الهی، اصلاح و هدایت است نه صرفاً مجازات. بنابراین می‌توان گفت کارکرد اصلی این خاتمه گشودن باب امید و توبه برای مرتکبین ظهار و تأکید بر رحمت الهی است که راه جبران را فراهم می‌آورد و زمینه را برای احکام بعدی سوره آماده می‌سازد.

۳-۳. آیه ۳ سوره مجادله: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

۳-۳-۱. بررسی واژگان آیه

خبیر: واژه «خبیر» مشتق از ریشه «خَبَرَ»، در لغت به معنای آگاه به باطن امور، خبردهنده و آگاه‌کننده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۲۷۳). برخی آن را آگاهی سودمند و علمی مبتنی بر تحقیق و احاطه کامل دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۱۰). فراهیدی «خبیر» را کسی می‌داند که از تجربه، آگاهی کسب کرده است و از حقیقت و کنه هر چیزی اطلاع کامل دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۴، ص. ۲۵۸). تفاوت اطلاق آن در مورد خداوند که از ازل آگاه بوده است، و انسان که درصدد آگاهی برمی‌آید، کمال مطلق این صفت را در خداوند نشان می‌دهد (ابن بابویه، ۱۳۷۲، ج. ۱، ص. ۲۹۹). در مورد خداوند متعال، این اسم به معنای ذات باری تعالی است که به کنه اشیای عالم و بر حقیقت آن‌ها احاطه کامل دارد. این احاطه علمی شامل تمام جزئیات و خفیات عالم هستی می‌شود و بیانگر علم مطلق و فراگیر الهی است (فخر رازی، ۱۴۰۶، ج. ۱، ص. ۲۴۸). بنابراین، اسم «خبیر»، بر علم خداوند به باطن امور و حقیقت اشیای دلالت دارد. این آگاهی از نوع علم مطلق، کامل و مبتنی بر احاطه است که شامل همه جزئیات و خفیات عالم هستی می‌شود و هیچ چیز از آن پنهان نمی‌ماند، درحالی‌که آگاهی انسان از طریق تجربه کسب می‌شود و تمام جزئیات و خفیات را در بر نمی‌گیرد.

۳-۳-۲. تحلیل خاتمه آیه ۳: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

آیه سوم سوره مجادله بیان می‌کند که اگر مردی همسرش را ظهار کند و سپس از گفته‌اش پشیمان شود و بخواهد رابطه زناشویی را از سر بگیرد، باید به عنوان پیش شرط، قبل از هرگونه آمیزش، یک برده را آزاد نماید (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۷۹). خاتمه آیه با عبارت «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» پیوندی عمیق و حکیمانه با محتوای آن برقرار می‌سازد. پس از تعیین کفاره و شرط مهم آن، ذکر صفت «خبیر» تأکیدی قاطع بر احاطه کامل الهی بر تمامی اعمال بندگان است. این صفت



نه تنها به آگاهی از اصل عمل ظاهر و بازگشت از آن، بلکه به کیفیت انجام کفاره، صداقت نیت فرد و رعایت دقیق شرط «قبل از تماس» نیز دلالت دارد. این آگاهی مطلق، مانع از شانه خالی کردن از مسئولیت با ظاهرسازی یا عدم رعایت دقیق احکام می شود. در چارچوب سیاق آیات که به وضع کفاره ظاهر می پردازد، این خاتمه نقشی محوری در تضمین اجرای صحیح احکام ایفا می کند. آیه پیشین با اسماء «عفو و غفور» باب توبه را گشوده بود. اکنون آیه سوم راهکار عملی جبران را بیان می کند و «خبیر» بودن خداوند، مکمل آن بخشندگی است، یعنی خداوند با وجود بخشایشگری، از نحوه عمل بندگان آگاه است و می داند چه کسی واقعاً قصد جبران دارد و چه کسی صرفاً به دنبال انجام ظاهری تکلیف است.

در بستر سوره مجادله که بر محور مقابله با جریان های معاند، به ویژه منافقان، و تبیین حدود الهی شکل گرفته است، این خاتمه پیام مهمی را منتقل می کند. سوره به کرات بر علم فراگیر الهی به پنهان و آشکار تأکید دارد. صفت «خبیر» در این آیه این پیام را به توطئه گران و کسانی که قصد دور زدن احکام الهی را دارند، می دهد که هیچ عمل یا نیتی از علم خداوند مخفی نمی ماند. این آگاهی مطلق مبنای لزوم تسلیم کامل در برابر اوامر الهی و پرهیز از نفاق است. مراغی می نویسد:

” خداوند به تمامی اعمال انسان آگاهی کامل دارد و هیچ چیز از آن بر او پنهان

نمی ماند و خداوند انسان ها را بر اساس اعمالشان جزا خواهد داد (مراغی، بی تا، ج.

۲۸، ص. ۷).

بنابراین می توان گفت که کارکرد اصلی این خاتمه تأکید بر نظارت دقیق و آگاهی کامل الهی از تمام اعمال و نیات بندگان، به ویژه در اجرای کفاره ها، و هشدار به آنان برای انجام صحیح و صادقانه تکالیف است.

۳-۴. آیه ۶ سوره مجادله: ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَ نَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

۳-۴-۱. بررسی واژگان آیه

شهید: واژه «شهید» از ریشه «شهد» به معنای حضور و آگاهی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۳، ص. ۲۲۱)، که شامل علم از طریق حضور نزد معلوم و مشاهده آن می شود. این مفهوم در امور محسوس از طریق



دیدن و حس کردن، و در امور معقول، با حضور معلوم نزد عالم تحقق می‌یابد. مصطفوی بیان می‌کند که شهود دارای مراحل متعددی است که از شهود با چشم آغاز می‌شود و تا شهود صفات الهی امتداد می‌یابد. با این حال، معنای جامع میان تمام این موارد، حضور همراه با تحقق علم به واسطه یکی از وسایل دخیل در آن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۱۳۳). هنگامی که به خدا «شاهد» اطلاق می‌شود، به معنای حاضر، بیننده و حافظ است، یعنی او بر هر چیزی حاضر، ناظر و گواه است (قرشی، ۱۴۱۲، ج. ۴، ص. ۷۶). غزالی «شاهد» را به «علیم» بازمی‌گرداند، با این تمایز که «علیم» علم مطلق، «خبیر» علم به غیب و «شاهد» علم به امور آشکار و شهادت بر اعمال خلاق در قیامت را نشان می‌دهد (غزالی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۲۶). بنابراین، اسم «شاهد» بر حضور، نظارت و گواهی دائمی خداوند بر همه امور دلالت دارد. این صفت ترکیبی از علم و حضور است که شامل مشاهده امور آشکار و شهادت بر اعمال بندگان در روز قیامت می‌شود. در نتیجه، خداوند به عنوان «شاهد»، بر هر چیزی حاضر، ناظر و گواه مطلق است و هیچ امری از دایره علم حضوری او خارج نیست.

۳-۴-۲. تحلیل خاتمه آیه ۶: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾

آیه ششم سوره مجادله، پس از تبیین عواقب مخالفت با حدود الهی (مجادله/۵)،^۱ بر صحنه قیامت و حسابرسی عمومی تأکید می‌ورزد. این آیه بیان می‌کند که خداوند همگان را برمی‌انگیزد و به اعمالشان، که حضرتش به دقت احصا نموده، اما انسان‌ها فراموش کرده‌اند، آگاه می‌سازد. خاتمه آیه (وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) به مثابه تأکید است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۲۳) و پیوندی قاطع و حکیمانه با محتوا و بستر کلی سوره برقرار می‌کند. پس از بیان رستاخیز و آگاهی بخشی الهی درباره اعمال حتی فراموش شده، ذکر صفت «شاهد» تأکیدی قاطع بر احاطه کامل و بی‌وقفه الهی بر تمامی هستی است، چنان‌که در تفسیر نظم الدرر آمده است که صفت «شاهد» برای خداوند یعنی او همه چیز را با حضور دائمی و مراقبت بی‌نقص زیر نظر دارد و با قدرت مطلقش آن را دقیقاً همان‌طور که می‌خواهد، ثبت و حفظ می‌کند (بقاعی، ۱۴۲۷، ج. ۷، ص. ۴۸۷). در چارچوب سیاق آیات، که به عواقب مخالفت با فرمان خدا می‌پردازد (شهرابی، ۱۴۰۰، ص. ۱۱۶)، این خاتمه جنبه هشدار و انذار را تقویت می‌کند. آیه پیشین (مجادله/۵) به خواری مخالفان اشاره دارد و اکنون آیه ششم با طرح حضور خداوند به عنوان «شاهد»، این هشدار را به اوج می‌رساند. این امر، به‌ویژه

۱. ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ كُنْتُمْ كَمَا كُنْتُمْ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ قَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَلَكِنَّ كَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾.



برای کسانی که در آیات بعدی به نجواهای پنهانی و توطئه می‌پردازند، اهمیت مضاعفی دارد و به آنان گوشزد می‌کند که خداوند بر همه چیز گواه است.

در بستر سوره مجادله، که بر محور مقابله با جریان‌های معاند شکل گرفته است، این خاتمه پیام مهمی را منتقل می‌کند. این آیه مفهوم علم الهی را از «سمیع بصیر» (در آیه اول) به «شاهد» بر همه چیز گسترش می‌دهد. این تبیین علم مطلق الهی، برای مؤمنان مایه آرامش و برای منافقان و توطئه‌چینان هشدار قاطع است. طباطبایی «وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» را تعلیلی برای احصای اعمال بندگان توسط خداوند می‌داند که دلیل آن احاطه کامل و شهود مطلق الهی بر تمامی امور است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۸۰). بنابراین می‌توان گفت که کارکرد اصلی این خاتمه تأکید بر حضور دائم، نظارت کامل و شهادت مطلق الهی بر همه اعمال و نیات بندگان، و تثبیت اصل حسابرسی دقیق در روز قیامت است تا هیچ‌کس نتواند از مسئولیت اعمال فراموش شده‌اش شانه خالی کند.

۳-۵. آیه ۷ سوره مجادله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

۳-۵-۱. بررسی واژگان آیه

علیم: واژه «علیم»، صیغه مبالغه و به معنای «بسیار دانا» است که به آگاهی و ادراک حقایق امور اشاره دارد. این ادراک شامل شناخت ذات و ماهیت اشیا و نیز اثبات یا نفی وجود آن‌هاست. خداوند به این دلیل «علیم» نامیده می‌شود که هیچ چیز بر او پوشیده نیست و علم او احاطه کامل بر همه چیز دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۵۸۰). در لغت، «علم» نقیض جهل است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۴، ص. ۱۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۲، ص. ۴۱۶؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۰۵). این واژه همچنین به احاطه و حضور کامل اشیا نزد عالم تعبیر شده است. لذا در مورد خداوند متعال، بر احاطه همه جانبه و فراگیر او بر تمامی اشیا، اشخاص و شئون هستی دلالت دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۲۰۶؛ رمضانی گیلانی، ۱۳۷۹، ص. ۲۸۲).

۳-۵-۲. تحلیل خاتمه آیه ۷: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

آیه هفتم سوره مجادله، با اشاره به علم فراگیر الهی، بیان می‌کند که خداوند از هر آنچه در



آسمان‌ها و زمین است، آگاه است. این آیه با مثال نجوا که خداوند همواره با نجواکنندگان است، این علم مطلق را آشکارتر ساخته است و بر آگاه ساختن آنان از اعمالشان در روز قیامت تأکید می‌کند. به عبارتی دیگر، علت این‌که خداوند همواره در هر نجوا حضور دارد، علم مطلق و فراگیر او بر تمام موجودات آسمان‌ها و زمین است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۸۴). خاتمه آیه با عبارت «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» پیوندی حکیمانه با محتوای آیه و بستر سوره برقرار می‌سازد. پس از بیان احاطه علم الهی بر موجودات و به‌ویژه نجواها، ذکر صفت «علیم» تأکیدی نهایی و جامع بر این علم فراگیر است. صفت «علیم» در انتهای این آیه در مقام هشدار به مُحَادّه‌کنندگان است و خداوند بر آنان احاطه دارد و هر جا با هر کس نجوا می‌کنند، او حاضر است و می‌بیند و می‌شنود (صبحی طسوجی، ۱۳۹۹، ج. ۳، ص. ۳۹). خداوند از اعمال، نیت‌ها، افکار و پنهانی‌ترین نجواها کاملاً باخبر است و این علم مبنای حسابرسی دقیق در قیامت خواهد بود. در چارچوب سیاق آیات، که به عواقب مخالفت با خدا می‌پردازد، این خاتمه جنبه هشدار و انذار را تقویت می‌کند. آیه پیشین (مجادله/۶) به شهادت خداوند بر اعمال فراموش شده پرداخت. اکنون آیه هفتم، با تأکید بر علم مطلق الهی، مبنای آن شهادت را تبیین می‌کند و هشدار را به اوج می‌رساند. این امر، به‌ویژه برای کسانی که در ادامه سوره به نجواهای گناه‌آلود و توطئه‌ها می‌پردازند، اهمیت دارد و به آنان گوشزد می‌کند که خداوند «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» است.

در بستر سوره مجادله، که بر محور مقابله با جریان‌های معاند شکل گرفته است، این خاتمه پیام مهمی را منتقل می‌کند. در این سوره مفهوم علم و احاطه الهی از «سمیع بصیر» (در ابتدای سوره) تا «خبیر» و «شهید» و اکنون «علیم» گسترش می‌یابد. این علم مطلق برای مؤمنان مایه آرامش و برای منافقان و توطئه‌چینان هشدار قاطع است، چنان‌که در تفسیر آمده است: عبارت «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» دلالت بر علم مطلق و فراگیر الهی دارد و خداوند متعال از تمامی امور، اعم از آنچه ذکر شده و نشده، آگاهی بی‌نهایت دارد (بقاعی، ۱۴۲۷، ج. ۷، ص. ۴۹۱) و این علم تا آنجا که بر همه چیز «شهید» قرار می‌دهد؛ امری که به منزله هشدار از گناهان و تشویقی برای طاعات عمل می‌کند (خطیب شربینی، ۱۴۲۵، ج. ۴، ص. ۲۳۸). بنابراین می‌توان گفت که کارکرد اصلی این خاتمه تأکید قاطع بر علم مطلق و فراگیر الهی بر تمام هستی، به‌ویژه نجواهای پنهانی است تا هم اطمینانی برای مؤمنان و هم هشدار جدی برای توطئه‌گران باشد و بر حتمیت حسابرسی در روز قیامت تأکید ورزد.



۳-۶. آیه ۱۱ سوره مجادله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانْشُزُوا يَرَفَعَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

۳-۶-۱. تحلیل خاتمه آیه ۱۱: ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

آیه یازدهم سوره مجادله یکی از آداب مهم معاشرت یعنی گشودن جا در مجالس را تبیین می‌کند. سیاق آیه نشان می‌دهد که نزول آن برای ادب‌آموزی به اصحابی بود که در مجلس پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله جای کافی برای تازه‌واردان فراهم نمی‌کردند. با این حال، هرچند این دستور در بستری خاص نازل شد، اما حکمی عمومی و فراگیر است که به آن مورد خاص محدود نمی‌شود و برای تمامی اجتماعات کاربرد دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۸۸). خاتمه آیه با عبارت «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ»، پس از بیان دستورات آداب مجالس و وعده پاداش، مضمون آیه را تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۱۹، ص. ۱۸۸) و از آنجا که برخی این آداب را با میل و برخی با اکراه یا ریا انجام می‌دهند، آیه با این خاتمه پایان می‌یابد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۳، ص. ۴۴۲) تا بر احاطه کامل الهی بر اعمال، نیت و پنهانی‌ترین جوانب رفتار بندگان دلالت کند و مانع از ریاکاری شود. در چارچوب سیاق آیات، این خاتمه نقشی محوری در تضمین اجرای خالصانه احکام ایفا می‌کند. این بخش از سوره، پس از افشای نجوای شیطانی منافقان، به تبیین وظایف مؤمنان می‌پردازد. در فضای نفاق، «خبیر» بودن خداوند اهمیت مضاعفی دارد، زیرا او هم از توطئه‌های پنهانی و هم از نیت‌های پنهان در رعایت آداب ظاهری باخبر است. این صفت به مؤمنان اطمینان می‌دهد که خداوند ناظر بر جزئیات است و ارتقای درجات اهل علم و ایمان را بر اساس شایستگی حقیقی آنان، که خود از آن آگاه است، انجام می‌دهد.

در بستر سوره مجادله، که بر محور مقابله با جریان‌های معاند و تمایز میان مؤمنان حقیقی و غیرمؤمنان شکل گرفته است، این خاتمه پیام مهمی را منتقل می‌کند. صفت «خبیر» به توطئه‌گران هشدار می‌دهد که هیچ عمل یا نیتی از علم خداوند مخفی نمی‌ماند و مؤمنان را به خلوص نیت تشویق می‌کند، چنان‌که ابن‌عاشور می‌نویسد:

» عبارت «وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» بیانگر آن است که خداوند متعال به تمامی

اعمال شما و نیز به نیت‌های متفاوت شما در اطاعت و پیروی از فرامین الهی علم

کامل و احاطه جامع دارد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج. ۲۸، ص. ۳۸).



بنابراین می‌توان گفت که کارکرد اصلی این خاتمه تأکید بر نظارت دقیق الهی بر اعمال و نیات، هشدار در مورد انجام صادقانه تکالیف، و تضمین این است که وعده الهی به ارتقای درجات، براساس شایستگی حقیقی است که خداوند از آن «خیر» است.

۳-۷-۱۲. **سوره مجادله:** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَظْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

۳-۷-۱. بررسی واژگان آیه

رحیم: واژه «رحیم» از ریشه «رَحِمَ» به معنای رقت و عطوفت است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج. ۲، ص. ۴۹۸؛ مصطفوی، ۱۳۶۸، ج. ۴، ص. ۸۹). راغب اصفهانی رحمت خداوند را انعام و بخشش، و رحمت بندگان را عطوفت و مهربانی می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۳۴۷-۳۴۸؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج. ۳، ص. ۷۰). هنگامی که «رحیم» در مورد خداوند به کار می‌رود، به معنای واکنشی منفعلانه نیست، بلکه شامل قصد آگاهانه، اراده فعال و توجه حقیقی خداوند به نیازمندان است، یعنی خداوند با علم و اختیار کامل، خیر و نیکی را به بندگان خود افزوده می‌کند (غزالی، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۶۲).

۳-۷-۲. تحلیل خاتمه آیه ۱۲: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾

آیه دوازدهم سوره مجادله، در ادامه تبیین وظایف مؤمنان، حکم جدیدی وضع می‌کند: مؤمنان پیش از نجوا با پیامبر صلی الله علیه و آله صدقه‌ای بپردازند؛ عملی که بهتر و پاک‌تر توصیف شده است. این آیه دو نکته را بیان می‌کند: اول، صدقه دادن پیش از گفت‌وگوی خصوصی با پیامبر صلی الله علیه و آله برای تطهیر دل‌ها و به سود بندگان است. دوم، این حکم فقط برای افراد توانمند مالی است و نیازمندان از آن معاف‌اند (خویی، ۱۳۸۲، ص. ۴۹۶). سپس، با در نظر گرفتن احوال مؤمنان، استثنایی قائل می‌شود: ﴿فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. این خاتمه پیوندی عمیق و امیدبخش با محتوای آیه و بستر کلی سوره برقرار می‌سازد. پس از وضع حکمی که ممکن است برای برخی دشوار باشد، ذکر اسماء «غفور» و «رحیم» بلافاصله پس از شرط عدم توانایی، گسترده‌گی رحمت الهی و فهم او از محدودیت‌های بندگان را نشان می‌دهد. این ترکیب بیانگر آن است که خداوند قصد مشقت ندارد و کسانی را که از روی عجز نمی‌توانند این شرط را به جا آورند، با بخشش و رحمت خود مواخذه نمی‌کند. در چارچوب سیاق آیات، این خاتمه نقشی محوری در ایجاد تعادل میان نظم بخشی اجتماعی و رحمت الهی ایفا



می‌کند. پس از تقبیح نجوهای شیطانی منافقان (مجادله/۸)^۲، این آیه با شرط صدقه، نوعی غربال برای جداسازی نجوهای ضروری از نجوهای بی‌اهمیت را ایجاد می‌کند. اما رحمت و غفران الهی در پایان آیه تضمین می‌کند که این غربال مانع دسترسی فقراى مؤمن به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و طرح مسائل مهمشان نخواهد شد. در واقع، این حکم وسیله‌ای برای آزمایش ایمان و ارزش انسان‌ها بود و انفاق برای گفت‌وگو با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، موجب تکامل روحی و معنوی آنان می‌شد (خویی، ۱۳۸۲، ص. ۴۹۷). در بستر سوره مجادله، که بر محور مقابله با جریان‌های معاند و تمایز میان مؤمنان حقیقی و غیرمؤمنان است، این خاتمه پیام مهمی را منتقل می‌کند. این صفات به مؤمنان می‌آموزد که خداوند در وضع احکام همواره مصلحت و توانایی بندگان را در نظر می‌گیرد. این رویکرد، در تقابل با سرسختی منافقان قرار گرفته است و نشان می‌دهد که احکام الهی برای آسانی و پاکی جامعه است نه مشقت. خداوند با کسانی که با صداقت، حتی در ناتوانی، به او روی می‌آورند، با رأفت برخورد می‌کند. مفسران نیز بر این نکته تأکید دارند، چنان‌که طوسی می‌نویسد:

”عبارت «فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» بیانگر وسعت مغفرت و رحمت الهی است. این آیه شریفه دلالت بر آن دارد که خداوند متعال قصور و ترک برخی اعمال را از جانب انسان، می‌پوشاند و مورد مغفرت قرار می‌دهد. افزون بر این، رحمت و واسعۀ خویش را شامل حال بندگان می‌گرداند و نعمات بی‌شمار خود را بر ایشان ارزانی می‌دارد (طوسی، ۱۳۶۴، ج. ۹، ص. ۵۵۲).

بنابراین می‌توان گفت که کارکرد اصلی این خاتمه تأکید بر رحمت و مغفرت بی‌کران الهی برای کسانی است که از روی ناتوانی مالی قادر به انجام یک تکلیف نیستند، تا این حکم مانع دسترسی آن‌ها به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله نشود و در عین حال، نظم و پاکی در نجواها حفظ گردد.

۳-۷-۳. تفاوت سیاقی تکرار اسم «غفور»

در آیه ۲، عبارت «وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ غَفُورٌ»، در پی بیان حکم ظهار که عملی «منکر و زور» (ناپسند و دروغ) بود، آمده بود. در آنجا «عفو» و «غفور» بودن خداوند، بر بخشش و آمرزش یک گناه بزرگ

۲. ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نُهُوا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يُعَادُونَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَيَتَنَاجَوْنَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْعُدْوَانِ وَمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ وَإِذَا جَاؤُكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحْيِكَ بِهِ اللَّهُ وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَيَنْسِفُ اللَّهُ الْمَصِيرَ﴾.



گذشته (ظهار) و گشودن باب توبه و جبران تأکید داشت. این اسما زمینه را برای وضع کفاره ظهار فراهم کرد و نشان داد که خداوند با وجود شدت گناه، آماده بخشش کسانی است که از کرده خود پشیمان شده‌اند و به سوی او باز می‌گردند. در آیه ۱۲، عبارت «فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» در پی وضع یک حکم جدید (پرداخت صدقه قبل از نجوا) و استثنا قائل شدن برای عدم توانایی در انجام این حکم مطرح می‌شود. در این سیاق، «غفور» بودن خداوند، همراه با «رحیم»، بر رحمت و بخشش او نسبت به ناتوانی انسان در انجام یک تکلیف مالی تأکید دارد نه لزوماً آموزش یک گناه بزرگ. اینجا خداوند ناتوانی مالی را می‌بخشد و راه گفت‌وگو با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را برای فقرا نیز باز می‌گذارد. به عبارت دیگر، در آیه ۲، محوریت بر آموزش گناهی بود که پیش از نزول حکم کامل انجام شده بود، درحالی‌که در آیه ۱۲، محوریت بر رحمت و بخشش در ناتوانی از انجام یک تکلیف جدید است تا باعث مشقت نشود. هر دو مورد بر جنبه‌های رحمت الهی دلالت دارند، اما نوع بخشش و دلیل آن در هر سیاق متفاوت است: در اولی، بخشش از گناه، و در دومی، بخشش از ناتوانی در انجام تکلیف.

۸-۳. آیه ۱۳ سوره مجادله: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾

۸-۳-۱. تحلیل خاتمه آیه ۱۳: ﴿وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾

آیه سیزدهم سوره مجادله ضمن نسخ کردن حکم صدقه در آیه قبل، مؤمنان را به شدت مورد عتاب قرار می‌دهد، چراکه به جز علی بن ابی طالب علیه‌السلام که ده بار صدقه داد و نجوا کرد، سایرین به منظور پرداختن صدقه، به کلی از گفت‌وگوی خصوصی با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله صرف نظر کرده بودند. بنابراین، نزول این آیه و نسخ حکم پیشین، واکنشی به این امتناع عمومی بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۱۸۹). این آیه با عبارت پایانی «وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» خاتمه می‌یابد که پیوندی قاطع و حکیمانه با محتوای آیه برقرار می‌سازد. پس از تخفیف حکم صدقه و بازگرداندن توجه به دستورات اصلی دین، ذکر صفت «خبیر» بر احاطه کامل الهی بر تمامی اعمال و نیات تأکید می‌کند. این آگاهی کیفیت انجام واجبات اساسی و صداقت نیت در اجرای آن‌ها را در بر می‌گیرد. در چارچوب سیاق آیات، این خاتمه نقشی محوری در تضمین اجرای خالصانه احکام الهی دارد. حکم صدقه محکی برای سنجش اهمیت نجواها بود. با تخفیف این حکم، ممکن



بود گمان رود نظارتی بر اعمال نیست، اما «خبیر» بودن خداوند این گمان را باطل کرده است و بر لزوم خلوص نیت در انجام وظایف اساسی تأکید می‌کند. این صفت به مؤمنان اطمینان می‌دهد که حتی پس از تخفیف یک حکم، خداوند ناظر بر جزئیات است و بر اساس علم کاملش پاداش می‌دهد.

در بستر سوره مجادله که بر تمایز میان مؤمن حقیقی و منافق متمرکز است، این خاتمه اهمیت ویژه دارد. تأکید آیه بر پابندی به دستورات اصلی دین است و صفت «خبیر» بیانگر آن است که خداوند به خوبی می‌داند چه کسی به راستی به این دستورات پایبند است و چه کسی تنها به ظاهر بسنده می‌کند. این امر مؤمنان را به خلوص نیت تشویق می‌کند تا در مقابل ظاهرگرایی منافقان، تمایز یابند. جزایری می‌نویسد:

” عبارت «وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» دلالت بر احاطه کامل خداوند بر تمامی اعمال انسان‌ها دارد. این آگاهی کامل مستلزم مراقبت و تقوای الهی در اطاعت از دستورات خداوند و رسول اوست. ازاین رو پیام این آیه آن است که با مراقبت از خداوند در طاعت او و اطاعت از رسولش می‌توان به رستگاری و فلاح دست یافت. این رستگاری شامل نجات از عذاب دوزخ و ورود به بهشت، که سرای نیکوکاران و ابرار است، خواهد بود (جزایری، ۱۴۱۶، ج. ۵، ص. ۲۹۴).

بنابراین می‌توان گفت که کارکرد اصلی این خاتمه تأکید بر نظارت جامع الهی بر اعمال، به‌ویژه در اجرای وظایف بنیادین پس از تخفیف یک حکم خاص، و هشدار برای انجام صادقانه تکالیف است تا تمایز میان مؤمن حقیقی و منافق آشکار شود.

۳-۸-۲. تفاوت سیاقی تکرار اسم «خبیر»

اسم «خبیر» در این سوره سه بار و در هر مورد با تأکیدی متفاوت به کار رفته است که نشان‌دهنده عمق نظارت الهی بر جنبه‌های گوناگون اعمال است. در آیه ۳، پس از بیان حکم دقیق کفاره ظهار، این عبارت بر آگاهی خداوند از دقت در اجرای یک تکلیف شرعی خاص تأکید دارد، یعنی خداوند می‌بیند که آیا حکم با تمام جزئیات زمانی و عملی آن رعایت می‌شود یا خیر. در آیه ۱۱، که به آداب اجتماعی و وعده ارتقای درجات می‌پردازد، «خبیر» بودن خداوند بیشتر ناظر بر خلوص نیت و شایستگی باطنی افراد است. خداوند از انگیزه واقعی پشت اعمال ظاهری آگاه



است و درجات را بر اساس استحقاق حقیقی اعطا می‌کند. اما در آیه ۱۳، پس از تخفیف حکم صدقه و بازگرداندن توجه به دستورات دین، این عبارت بر آگاهی از پابندی مستمر و حقیقی به اصول بنیادین دین دلالت دارد. خداوند می‌آزماید که آیا مؤمنان پس از برداشته شدن یک تکلیف سخت، به وظایف اصلی خود با همان جدیت پایبند می‌مانند یا خیر. به عبارت دیگر، در آیه ۳، «خبیر» به دقت در اجرای یک حکم خاص اشاره داشت؛ در آیه ۱۱، به خلوص نیت در آداب اجتماعی و شایستگی برای ارتقا؛ و در آیه ۱۳، به پابندی مستمر و حقیقی به دستورات اساسی دین پس از تخفیف یک حکم فرعی. هر سه کاربرد بر احاطه الهی بر اعمال دلالت دارند، اما دامنه و نوع تمرکز احاطه در هر سیاق متفاوت است.

۹-۳. آیه ۲۱ سوره مجادله: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾

۹-۳-۱. بررسی واژگان آیه

قوی: واژه «قوی» در لغت به معنای نیرومندی و مرتبه شدید قدرت است و در مقابل ضعیف قرار می‌گیرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۶۹۳؛ قرشی، ۱۴۱۲، ج. ۶، ص. ۶۸). در مورد خداوند متعال، «قوی» به کمال قدرت مطلق او اشاره دارد. این قدرت شامل توانایی بر ایجاد هر اثری در تمامی ممکنات و عدم تأثیرپذیری از هیچ مخلوقی است. این صفت بیانگر آن است که هیچ عاملی نمی‌تواند بر اراده و فعل الهی غالب شود یا آن را محدود سازد (فخر رازی، ۱۴۰۶، ص. ۲۹۵).

عزیز: واژه «عزیز» در لغت به معنای هر چیزی است که یافتن آن دشوار باشد و به دلیل کمیابی، دستیابی به آن سخت و نفوذناپذیر است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۱، ص. ۷۶). ریشه این کلمه نیز به معنای «قوت، شدت و غلبه» آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۵، ص. ۳۷۴). راغب اصفهانی «عزیز» را کسی می‌داند که شکست می‌دهد، اما خود مقهور نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۵۶۳). در مورد خداوند متعال، «عزیز» به معنای بی‌نظیر، غلبه‌کننده، شکست‌ناپذیر، قوی و شدید، و عزت بخش است (فخر رازی، ۱۴۰۶، ص. ۱۹۴-۱۹۵). این معانی همگی بر قدرت، غلبه، بی‌نظیری و عدم امکان نفوذ یا شکست در برابر ذات الهی تأکید دارند.

۹-۳-۲. تحلیل خاتمه آیه ۲۱: ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾

آیه بیست و یکم سوره مجادله، پس از افشای ماهیت کسانی که با دشمنان خدا دوستی می‌کنند (آیات ۱۴ تا ۲۰)، بیان می‌کند که بر اساس حکم و قضای ازلی الهی، غلبه و پیروزی نهایی برای خداوند و



فرستادگان او، چه از طریق برهان و حجت و چه با ابزارهای قدرت، مقدر شده است، چراکه خداوند بر یاری پیامبرانش توانا و بر دشمنانش شکست ناپذیر است (زحلی، ۱۴۱۱، ج. ۲۸، ص. ۵۸). این آیه با عبارت پایانی ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ به اتمام می‌رسد که پیوندی مستحکم و اطمینان بخش با محتوای آیه و بستر سوره برقرار می‌سازد. پس از اعلام این وعده قطعی، ذکر اسماء «قوی» و «عزیز»، تأکیدی محکم بر توانایی و اراده مطلق الهی برای تحقق این وعده است. این ترکیب تضمین‌کننده غلبه و پیروزی نهایی است. در چارچوب سیاق آیات، این خاتمه نقشی حیاتی در تبیین سرنوشت گروه دوستدار دشمنان خدا ایفا می‌کند. پس از توصیف آنان به عنوان «حزب شیطان» (مجادله/۱۹)،^۳ این وعده قطعی پیروزی، عاقبت نهایی آنان را مشخص می‌کند: آن‌ها محکوم به شکست اند، زیرا در برابر قدرت و عزت بی‌نهایت خداوند، هیچ نیرویی تاب مقاومت ندارد. «قوی» و «عزیز» بودن خداوند تضمینی است برای این‌که تمامی توطئه‌های حزب شیطان محکوم به نابودی است و به مؤمنان اطمینان قلبی می‌بخشد تا در مسیر حق پایدار بمانند.

در بستر سوره مجادله، که بر محور مقابله با جریان‌های معاند و تمایز میان حزب‌الله و حزب‌الشیطان شکل گرفته است، این خاتمه پیام مهمی را منتقل می‌کند. این صفات بیانگر آن است که خداوند نه تنها بر تمامی اعمال آگاه است، چنان‌که در صفات «شهِید»، «علیم» و «خبیر» گذشت، بلکه قدرت مطلق برای اجرای احکام و تحقق وعده‌های خود را نیز داراست. این امر نهایتاً به تضمین برتری نهایی حزب خدا می‌انجامد. حقی بروسوی می‌نویسد که صفات «قوی» و «عزیز» بیانگر قدرت مطلق و شکست‌ناپذیری خداوند است؛ «قوی» به معنای عدم ضعف در ذات و افعال الهی و «عزیز» دلالت بر این دارد که هیچ نیرویی نمی‌تواند بر اراده الهی غلبه کند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۴۱۱). بنابراین می‌توان گفت که کارکرد اصلی این خاتمه تأکید قاطع بر قدرت مطلق و شکست‌ناپذیری الهی به عنوان تضمین‌کننده وعده حتمی پیروزی، و مایه اطمینان برای مؤمنان و هشدار نهایی برای حزب شیطان است که عاقبت دوستی با جبهه باطل جز شکست نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

با بررسی و تحلیل اسماء الهی در پایان آیات سوره مجادله مشخص شد که انتخاب این اسما در پایان هر آیه هرگز بر اساس تصادف نبوده است، بلکه همگی بر اساس منطقی حکیمانه

۳. «اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ».



و راهبردی طراحی شده‌اند. برای نمونه، در آیه نخست، «سمیع بصیر» برای تأکید بر احاطه کامل خداوند بر گفت‌وگوی پنهانی به کار رفت. در پی تشریح حکم ظاهر، اسماء «عفو» و «غفور» (آیه ۲) برای ایجاد تعادل میان سختی حکم و امید به بخشش الهی انتخاب شدند، درحالی‌که «خبیر» (آیه ۳) بر لزوم دقت در اجرای همین حکم نظارت می‌کند. در میانه سوره، برای مقابله با نجوای منافقان، اسم «علیم» (آیه ۷) علم مطلق الهی را به رخ می‌کشد و «شاهد» (آیه ۸) بر حضور و گواهی دائمی او بر اعمال تأکید دارد. در نهایت، اسماء «قوی» و «عزیز» در پایان سوره (آیه ۲۱) به عنوان تضمینی قطعی برای پیروزی جبهه حق عمل می‌کنند.

از جمع‌بندی این یافته‌ها می‌توان چنین نتیجه گرفت که چینش اسماء الهی در پایان آیات سوره مجادله، بخشی از یک راهبرد معنایی منسجم برای تحقق اهداف سوره است. این اسما صرفاً مهر تأیید یا زینتی برای پایان آیات نیستند، بلکه ابزارهایی فعال و پویا با کارکردهای چندگانه‌اند. آن‌ها از یک سو با تأکید بر نظارت مطلق الهی (با اسمائی چون سمیع، بصیر، علیم، خبیر، شاهد)، جریان نفاق و «مُحَادَه» (دشمنی) با خدا و رسول را مهار می‌کنند، و از سوی دیگر، با به‌کارگیری اسماء رحمت (عفو، غفور، رحیم)، مسیر توبه و اصلاح را برای مؤمنان باز نگاه می‌دارند و تعادلی میان تشریع و رأفت برقرار می‌سازند. در نهایت، این ساختار هدفمند نشان می‌دهد که پایان آیات نقشی کلیدی در تقویت پیام‌های اعتقادی، تشریعی و تربیتی سوره ایفا کرده است و انسجام درونی متن قرآن را در سطحی عمیق به اثبات می‌رسانند. این منطق حکیمانه الگویی برای فهم ساختار دیگر سوره‌های قرآن نیز فراهم می‌آورد.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

مشارکت نویسندگان

محمدرضا واعظی‌راد: طراحی پژوهش، گردآوری داده‌ها، تحلیل آیات و نگارش اولیه مقاله.
ابوالفضل خوش‌منش: هدایت علمی پژوهش، بازبینی انتقادی محتوا و تأیید نسخه نهایی مقاله.



اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در فرایند آماده سازی و ویرایش چکیده تفصیلی، از ابزار هوش مصنوعی ChatGPT برای پیشنهاد ساختار متن و بهبود بیان علمی استفاده شده است. با این حال، نویسندگان مسئولیت کامل صحت و محتوای علمی مقاله را بر عهده دارند.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوء رفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده ها

داده های مورد استفاده در این پژوهش شامل آیات قرآن کریم و منابع تفسیری و لغوی معتبر است که همگی در منابع عمومی در دسترس هستند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۲ش). **ترجمه عیون اخبار الرضا (ع)**، (مترجم: حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری. چاپ اول). تهران: نشر صدوق.
۳. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). **تفسیر التحریر و التنویر**، (چاپ اول). بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۴. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**، (چاپ اول). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**، (چاپ سوم). بیروت: دارالفکر دار صادر.
۶. ابوشهبه، محمد. (۱۴۲۳ق). **المدخل لدراسة القرآن الکریم**. قاهره: مکتبة السنة.
۷. باقلانی، ابوبکر. (۱۹۹۷م). **اعجاز القرآن**، (محقق: سید احمد صقر. چاپ پنجم). مصر: دار المعارف.
۸. بقاعی، برهان الدین. (۱۴۲۷ق). **نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور**، (محقق: مهدی عبدالرزاق غالب. چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹. بنت الشاطی، عایشه. (۱۴۱۹ق). **الإعجاز البیانی للقرآن و مسائل ابن الأزرقي**، (چاپ سوم). مصر: دار المعارف.
۱۰. جزایری، ابوبکر جابر. (۱۴۱۶ق). **أسیر التفاسیر لکلام العلی الکبیر**، (چاپ اول). مدینه: مکتبة العلوم و الحکم.
۱۱. جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ق). **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة**، (محقق: احمد عبدالغفور. چاپ چهارم). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۲. حجازی، محمد محمود. (۱۴۱۳ق). **التفسیر الواضح**، (چاپ دهم). بیروت: دار الجیل.
۱۳. حقی بروسوی، اسماعیل بن مصطفی. (بی تا). **تفسیر روح البیان**، (چاپ اول). لبنان: دار الفکر.
۱۴. حوی، سعید. (۱۴۰۵ق). **الأساس فی التفسیر**، (چاپ اول). قاهره: دار السلام.
۱۵. حیدری، کمال. (۱۴۳۳ق). **منطق فهم القرآن**. قم: دار الفراق.
۱۶. خطابی، حمد بن محمد. (۱۹۷۶م). **بیان إعجاز القرآن**، (محقق: محمد خلف الله و محمد زغلول سلام. چاپ سوم). مصر: دار المعارف.
۱۷. خطیب شربینی، محمد بن احمد. (۱۴۲۵ق). **تفسیر السراج المنیر**، (چاپ اول). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۸۲ش). **بیان در علوم و مسائل کلی قرآن**، (مترجم: محمدصادق نجمی و هاشم هاشم زاده هریسی). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.



۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**، (محقق: صفوان عدنان داوودی. چاپ اول). بیروت - دمشق: دارالقلم - الدار الشامیه.
۲۰. رافعی، مصطفی صادق. (۱۴۲۵ق). **إعجاز القرآن والبلاغة النبویه**، (چاپ هشتم). بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷ش). **منطق تفسیر قرآن** (۱). قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۲۲. رمانی، علی بن عیسی. (۱۳۸۷ق). **النکت فی إعجاز القرآن**، (چاپ دوم). قاهره: دار المعارف.
۲۳. رمضانی گیلانی، رضا. (۱۳۷۹ش). **درآمدی بر اسماء الهی از دیدگاه قرآن و عرفان**، (چاپ اول). قم: نسیم حیات.
۲۴. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۱ق). **التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعة و المنهج**، (چاپ دوم). دمشق: دار الفكر.
۲۵. زرکشی، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰ق). **البرهان فی علوم القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
۲۶. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱ق). **الإتقان فی علوم القرآن**، (چاپ اول). لبنان: دار الكتاب العربی.
۲۷. شهرابی، مریم. (۱۴۰۰ش). **کشف استدلالی غرض سوره مجادله و پیوستگی آیات آن**. پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه الزهرا (س).
۲۸. صافی، محمود بن عبدالرحیم. (۱۴۱۸ق). **الجدول فی إعراب القرآن**. دمشق: دار الرشید.
۲۹. صبحی طسوجی، علی. (۱۳۹۹ش). **تدبر در قرآن کریم: حزب مفصل (سوره های مجادله تا تغابن) همراه با استناد و استدلال**. قم: مؤسسه تدبر در کلام وحی و سیره ائمه اطهار.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**، (چاپ دوم). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، (چاپ سوم). تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن** (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفة.
۳۳. طریحی، فخرالدین بن محمد. (بی تا). **مجمع البحرین**، (محقق: احمد حسینی اشکوری. چاپ سوم). تهران: مرتضوی.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۴ق). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). **الفروق فی اللغة**، (چاپ اول). بیروت: دار الآفاق الجدیدة.
۳۶. علوی مهر، حسین. (۱۳۹۲ش). **مسئله وحی و پاسخ به شبهات آن**. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).
۳۷. غزالی، ابوحامد. (۱۴۰۷ق). **المقصد الأسنی فی شرح معانی أسماء الله الحسنی**، (چاپ اول). قبرس: الجفان والجابی.



۳۸. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۰۶ق). **لوامع البیّنات: شرح أسماء الله تعالى و الصفات**. قاهره: مكتبة الكلمات الأثرية.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **العين**، (چاپ دوم). قم: نشر هجرت.
۴۰. فیض کاشانی، محسن. (۱۴۱۶ق). **تفسیر الصافی**، (چاپ دوم). تهران: مکتبه الصدر.
۴۱. قحطانی، سعید بن علی. (بی تا). **شرح أسماء الله الحسنی فی ضوء الكتاب والسنة**. ریاض: مطبعة سفیر.
۴۲. قرائتی، محسن. (۱۳۸۸ش). **تفسیر نور**، (چاپ اول). تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۴۳. قرشی، سید علی اکبر. (۱۴۱۲ق). **قاموس قرآن**، (چاپ ششم). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۴. قشیری، عبدالکریم. (۱۴۲۲ق). **شرح أسماء الله الحسنی**، (چاپ اول). قاهره: دار الحرم للتراث.
۴۵. مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). **تفسیر المراغی**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۴۶. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، (چاپ اول). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴۷. معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۵ق). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**، (چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۹. مؤدب، سید رضا. (۱۳۷۹ش). **اعجاز قرآن در نظر اهل بیت عصمت علیهم السلام و بیست نفر از علمای بزرگ اسلام**، (چاپ اول). قم: احسن الحدیث.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Abū Shubḥah, Muḥammad. (2002). *Al-madkhal li dirāsāt al-Qurʾān al-karīm* [Introduction to the study of the Holy Quran]. Cairo: Maktabat al-Sunnah. [In Arabic]
2. Alavi Mehr, Ḥusayn. (2013). *Masʾalah-yi waḥy va pāsukh bi shubahāt-i ān* [The issue of revelation and responses to its doubts]. Qom: Al Muṣṭafā International Translation and Publication Center. [In Persian]
3. Ālūsī, Maḥmūd ibn ʿAbd Allāh. (1995). *Rūḥ al-maʾānī fī tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm wa al-sabʿ al-mathānī* [The spirit of meanings in the exegesis of the great Quran and the seven oft-repeated verses]. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Bāqillānī, Abū Bakr. (1997). *lʾjāz al-Qurʾān* [The inimitability of the Quran] (S. A. Ṣaqr, Ed.). Cairo: Dār al-Maʾārif. [In Arabic]
5. Bint al-Shāṭiʾ, ʿĀʾishah. (1998). *Al-iʾjāz al-bayānī lil-Qurʾān wa masāʾil Ibn al-Azraq* [The rhetorical inimitability of the Quran and the questions of Ibn al-Azraq]. Cairo: Dār al-Maʾārif. [In Arabic]
6. Al-Biqāʾī, Burḥān al-Dīn. (2006). *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa al-suwar* [The arrangement of pearls in the coherence of verses and chapters] (ʿA. R. Ghālib al-Mahdī, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]
7. Al-ʿAskarī, Ḥasan ibn ʿAbd Allāh. (1980). *Al-furūq fī al-lughah* [Linguistic differences]. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. [In Arabic]
8. Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1989). *Kitāb al-ʾayn* [The book of ʾAyn]. Qom: Nashr-i Hijrat. [In Arabic]
9. Fayḍ Kāshānī, Muḥsin. (1996). *Tafsīr al-ṣāfi* [The pure exegesis]. Tehran: Maktabat al-Ṣadr. [In Arabic]
10. Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1987). *Al-maqṣad al-asnā fī sharḥ maʾānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā* [The noblest aim in explaining the meanings of the beautiful names of God]. Cyprus: Al-Jaffān & Al-Jābī. [In Arabic]
11. Ḥaqqī al-Bursawī, Ismāʾīl ibn Muṣṭafā. (n.d.). *Rūḥ al-bayān* [The spirit of elucidation]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
12. Ḥawwā, Saʿīd. (1985). *Al-asās fī al-tafsīr* [The foundation in exegesis]. Cairo: Dār al-Salām. [In Arabic]



13. Ḥaydarī, Kamāl. (2012). *Manṭiq fahm al-Qur'ān* [The logic of understanding the Quran]. Qom: Dār Farāqid. [In Arabic]
14. Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. (1993). *Al-tafsīr al-wāḍiḥ* [The clear exegesis]. Beirut: Dār al-Jīl. [In Arabic]
15. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. (1993). *Tarjamah-'i 'uyūn akhbār al-Riḍā* ('A) [Translation of the sources of news of Imam Riḍā] (H. Mostafid & A. A. Ghaffārī, Trans.). Tehran: Nashr-i Ṣadūq. [In Persian]
16. Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2000). *Al-taḥrīr wa al-tanwīr* [Verification and enlightenment]. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī. [In Arabic]
17. Ibn Fāris, Aḥmad. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughah* [Dictionary of linguistic measures]. Qom: Maktab al-'Ilām al-Islāmī. [In Arabic]
18. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). *Lisān al-'Arab* [The tongue of the Arabs]. Beirut: Dār al-Fikr & Dār Ṣādir. [In Arabic]
19. Al-Jawharī, Abū Naṣr. (1987). *Al-ṣiḥāḥ: Tāj al-lughah wa ṣiḥāḥ al-'arabiyyah* [The correct: Crown of language and authentic Arabic] (A. 'A. al-Ghafūr, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
20. Al-Jazā'irī, Abū Bakr Jābir. (1996). *Aysar al-tafāsīr li kalām al-'Alī al-kabīr* [The easiest exegeses of the words of the exalted God]. Medina: Maktabat al-'Ulūm wa al-Ḥikam. [In Arabic]
21. Al-Khaṭīb al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2004). *Al-sirāj al-munīr fī tafsīr al-Qur'ān* [The radiant lamp in Quranic exegesis]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
22. Al-Khaṭṭābī, Ḥamd ibn Muḥammad. (1976). *Bayān i'jāz al-Qur'ān* [Elucidation of the inimitability of the Quran] (M. Khalaf Allāh & M. Z. Salām, Eds.). Cairo: Dār al-Ma'ārif. [In Arabic]
23. Al-Khūṭī, Sayyid Abū al-Qāsim. (2003). *Al-bayān fī 'ulūm al-Qur'ān* [The exposition in Quranic sciences]. Tehran: Sāzmān-i Chap va Intishārāt. [In Persian]
24. Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1992). *Tafsīr-i nimūnah* [The exemplary exegesis]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
25. Al-Marāghī, Aḥmad ibn Muṣṭafā. (n.d.). *Tafsīr al-Marāghī* [Exegesis of al-Marāghī]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
26. Ma'rīfat, Muḥammad Hādī. (1995). *Al-tamhīd fī 'ulūm al-Qur'ān* [Introduction to the sciences of the Quran]. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic]



27. Moaddab, Riqā. (2000). I'jāz-i Qur'ān az dīdgāh-i ahl-i bayt wa bīst mutakallim-i buzurg-i islām [The miracle of the Quran from the perspective of the Ahl al-Bayt and twenty great Muslim scholars]. Qom: Aḥsan al-Ḥadīth. [In Persian]
28. Moṣṭafawī, Ḥasan. (1989). Al-taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm [Investigation of the words of the Holy Quran]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]
29. Al-Qaḥṭānī, Sa'īd ibn 'Alī. (n.d.). Sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā fī ḍaw' al-kitāb wa al-sunnah [Explanation of the beautiful names of God in light of the Book and the Sunnah]. Riyadh: Safir Press. [In Arabic]
30. Qarā'atī, Muḥsin. (2009). Tafsīr-i nūr [The light exegesis]. Tehran: Markaz-i Farhangī-yi Dars-hāyī az Qur'ān. [In Persian]
31. Qurashī Banā'ī, Sayyid 'Alī Akbar. (1992). Qāmūs al-Qur'ān [Quran dictionary]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
32. Al-Qushayrī, 'Abd al-Karīm. (2002). Sharḥ asmā' Allāh al-ḥusnā [Explanation of the beautiful names of God]. Cairo: Dār al-Ḥaram lil-Turāth. [In Arabic]
33. Al-Rāfi'ī, Muṣṭafā Šādiq. (2004). I'jāz al-Qur'ān wa al-balāghah al-nabawiyyah [The inimitability of the Quran and prophetic eloquence]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
34. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1992). Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān [Vocabulary of rare Quranic terms] (Ş. 'A. Dāwūdī, Ed.). Beirut–Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]
35. Ramazānī Gilānī, Riqā. (2000). Āshnā'ī bā nām-hā-yi ilāhī dar Qur'ān va 'irfān [An introduction to the divine names in the Quran and mysticism]. Qom: Nasīm-i Ḥayāt. [In Persian]
36. Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. (1986). Lawāmi' al-bayyināt: Sharḥ asmā' Allāh wa al-ṣifāt [Glimmers of clarifications: Explanation of the names and attributes of God]. Cairo: Maktabat al-Kalimāt al-Azhariyyah. [In Arabic]
37. Rezā'ī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī. (2008). Ravish-hā-yi tafsīr-i Qur'ān [The methodology of Quranic interpretation] (Vol. 1). Qom: Jāmi'at al-Muṣṭafā al-'Ālamiyyah. [In Persian]
38. Al-Rummānī, 'Alī ibn 'Īsā. (1967). Al-nukat fī i'jāz al-Qur'ān [Subtleties on the inimitability of the Quran]. Cairo: Dār al-Ma'ārif. [In Arabic]
39. Šabūḥī Tājūjī, 'Alī. (2020). Tadabburī dar Qur'ān-i karīm: ḥizb-i mufaṣṣal (sūrahā-yi

- Mujādilah tā Taghābun) [Reflection on the Holy Quran: The Mufaṣṣal section (Surahs al-Mujādalah to al-Taghābun)]. Qom. [In Persian]
40. Al-Ṣāfi, Maḥmūd ibn ‘Abd al-Raḥīm. (1998). Al-jadwal fī i’rāb al-Qur’ān [The table in the grammatical analysis of the Quran]. Damascus: Dār al-Rashīd. [In Arabic]
41. Shahrabī, Maryam. (2021). Analytical discovery of the purpose of Surah al-Mujādalah and the coherence of its verses (Master’s thesis). Al-Zahrā University. [In Persian]
42. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (2001). Al-itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān [Precision in the sciences of the Quran]. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī. [In Arabic]
43. Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn. (1970). Al-mīzān fī tafsīr al-Qur’ān [The balance in Quranic exegesis]. Beirut: Mu’assasah al-A’lamī. [In Arabic]
44. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). Majma’ al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān [The compendium of elucidation in Quranic exegesis]. Tehran: Nāṣir Khusraw. [In Arabic]
45. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (1992). Jāmi’ al-bayān ‘an tāwīl āy al-Qur’ān [Comprehensive explanation of the interpretation of Quranic verses]. Beirut: Dār al-Ma’rifah. [In Arabic]
46. Al-Ṭurayḥī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. (n.d.). Majma’ al-baḥrayn [The confluence of the two seas] (A. Ḥusaynī Ishkivarī, Ed.). Tehran: Murtaẓawī. [In Arabic]
47. Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (1964). Al-tibyān fī tafsīr al-Qur’ān [Clarification in Quranic exegesis]. Beirut: Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. [In Arabic]
48. Al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. (1990). Al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān [The proof in the sciences of the Quran]. Beirut: Dār al-Ma’rifah. [In Arabic]
49. Al-Zuhaylī, Wahbah. (1991). Al-tafsīr al-munīr fī al-‘aqīdah wa al-sharī’ah wa al-manhaj [The luminous exegesis in creed, law, and methodology]. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]



A Comparative Semantic Analysis of the Vocabulary of the Semantic Field of "Qarār and Sukūn" (Stability and Tranquility) in the Holy Quran

Rahman Oshrieh ¹

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Interpretation, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran. Email: oshryeh@quran.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Received: 27 September 2025
Revised: 10 October 2025
Accepted: 27 October 2025
Available Online: 28 October 2025

Keywords:
Holy Quran; Semantics;
Istiqrār; Sakan; 'Adn;
Labth; Makth.



Abstract

This research, adopting an analytical and semantic approach, conducts a comparative study of six key concepts within the semantic field of stability and tranquility in the Holy Quran: *istiqrār* (stability), *istiwā'* (equilibrium), *sakan* (tranquility), *'adn* (permanence), *labth* (tarrying), and *makth* (waiting). The main objective is to explain the meanings and understand the rhetorical subtleties of the Quran through an analytical-descriptive method. The findings indicate that *istiqrār* denotes continuous stability and firmness in place, standing in opposition to *lthstability*. *Sakan* emphasizes inner peace and the removal of anxiety, contrasting with *lhovement* and restlessness. *'Adn* symbolizes eternal abode accompanied by intimacy and enduring blessings. *Labth* and *makth* both denote temporary stay with an element of expectation, with the difference that *makth* carries the nuance of stability along with waiting, while *labth* focuses merely on temporary sojourn. *Ist-awā'* belongs to a separate system, its core meaning being balance, uprightness, and equality of parts. Ultimately, this research demonstrates that the Holy Quran, with semantic precision, presents a rich network of concepts related to stability and tranquility, where each word expresses a specific quality, duration, and psychological condition of abiding and peace, offering a comprehensive view of the various existential levels of the human being.

Cite this article: Oshrieh, R. (2026). A Comparative Semantic Analysis of the Vocabulary of the Semantic Field of "Qarār and Sukūn" (Stability and Tranquility) in the Holy Quran. *Quranic Doctrines*, 23(43), 351-380. <https://doi.org/10.30513/qd.2025.7528.2653>



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



Extended Abstract

Introduction

The semantic study of Quranic vocabulary is among the most fundamental approaches to a precise and systematic understanding of revealed knowledge; for the Quran, as a divine text with a precise linguistic structure, employs the utmost subtlety and appropriateness in its choice of words. Each word in the Quran not only carries an independent meaning but is also a member of an extensive semantic network, producing deeper implications through interaction with other concepts. Therefore, analyzing semantic fields and examining the intra-textual relations of words is an essential step in thematic exegesis and discovering the conceptual coherence of the Quran.

Among the semantic fields of the Quran, the concept of "stability and tranquility" holds a distinguished place; for this field encompasses a spectrum of human existential states: from temporary worldly abode to psychological peace, structural stability, and ultimately eternal abode in the hereafter. Although classical lexical sources such as Maqāyīs al-Lughah, Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān, and Al-Furūq al-Lughawīyah have explained the meanings of the relevant roots, and great exegetes like Ṭabarsī and Ṭabāṭabā'ī have discussed these words in their commentaries, most studies have been isolated and descriptive, with little effort toward a comparative and network-based analysis of these concepts.

The main problem of this research is the lack of a systematic comparative analysis of the semantic network of "stability and tranquility" in the Holy Quran. The fundamental question is: How and with what subtleties does the Quran employ the six key words *istiqrār*, *istiwā'*, *sakan*, *'adn*, *labth*, and *makth* to express different qualities of tranquility? The hypothesis is that each of these words represents a specific semantic component and fits within a coherent conceptual spectrum, such that distinctions in "duration," "quality," and "psychological or existential condition" lead to their precise differentiation.

The aim of the research is to explain the semantic core of each word, extract their distinguishing components, and map the semantic network governing their relationships, thereby revealing the expressive precision of the Quran in word choice.

Method

This research employs a descriptive-analytical approach based on a modern semantic framework. The theoretical foundation rests on componential analysis and semantic field theory; that is, each word is broken down into its basic semantic components, and then its syntagmatic, paradigmatic, and oppositional relations with other words in the field are examined.

The research process was carried out in three stages:

1. Identifying the core concept and determining the semantic field: The concept



of "stability and tranquility" was chosen as the conceptual core.

2. Extracting related words: By referring to lexical and exegetical sources, the main roots associated with stability and tranquility (q-r-r, s-k-n, 'd-n, l-b-th, m-k-th, s-w-y) were identified, and their Quranic derivatives were collected.

3. Semantic filtering: Only words that share the common component "cessation of movement and realization of some form of stability or pause" and are capable of comparative analysis within a semantic network were selected.

Data were collected through library research and analyzed by examining verse context, comparative study of exegeses, and comparison of semantic components. Within this framework, three main criteria were considered for distinguishing the concepts: duration of stay (temporary or permanent); quality of tranquility (objective, structural, or psychological); and the accompanying psychological or existential state.

Results

The findings show that each of the six words has an independent yet related semantic core within the network:

■ **Istiqrār** (استقرار): Derived from the root q-r-r, istiqrār denotes objective stability and enduring firmness in place, standing in opposition to "instability." In Quranic usages, it ranges from the resting place of creatures (mustaqarr) to the destination of the sun's movement (li-mustaqarrin lahā) and the final resting place of human beings in the hereafter. Its core component is "continuous firmness and persistence."

■ **Istawā'** (استواء): Derived from the root s-w-y, istiawā' denotes balance, equality of parts, and structural uprightness. Although in some contexts it appears in the sense of stability or dominance, its core meaning is "moderation and lack of deviation." Its difference from istiqrār lies in the fact that istiawā' expresses a structural and balanced quality of stability, not mere permanence.

■ **Sakan** (سكن): Sakan emphasizes inner peace and the removal of anxiety. More than indicating spatial stability, it denotes psychological tranquility, such as the calm of night, dwelling in a home, or the sakīnah (divine tranquility) sent down upon the hearts of believers. Here, the component "heartfelt serenity" is prominent.

■ **'Adn** (عَدْن): 'Adn symbolizes eternal, enduring abode accompanied by intimacy and bliss. This word is used exclusively in the phrase jannāt 'adn (Gardens of Eden) and denotes the highest level of paradise. Its essential components are "perpetuity without decay" and "abode accompanied by joy and intimacy."

■ **Labth** (لَبِث): Labth means staying within a specific timeframe. It is neither inherently temporary nor permanent; rather, the context determines its duration, such as the stay of the Companions of the Cave or the long sojourn of Noah. However, its semantic emphasis is on "duration" and "time-bound pause."

■ **Makth** (مَكْتُ): Makth denotes a pause accompanied by waiting. Its difference from labth lies in the presence of the component "expectation for a subsequent event." This word often conveys a state of readiness for change.



Conclusions

The results confirm the main hypothesis: the Holy Quran, with semantic precision, employs different words with distinct semantic components to express the various levels of stability and tranquility. These words form a coherent network that extends from temporary worldly abode to eternal otherworldly resting place, covering both objective, psychological, and structural dimensions of stability.

The innovation of this research lies in its comparative and systematic approach—an approach that reveals the relational network of words rather than analyzing each in isolation. This achievement not only strengthens the theoretical foundations of Quranic semantics but also has applications in translation, thematic exegesis, and the teaching of Islamic knowledge; for it shows that the simple substitution of these words for one another can distort the semantic subtlety of the verses.

Ultimately, this semantic network presents a comprehensive picture of the Quranic view of the existential levels of the human being: the human being in this world is in a state of *labth* and *makth*, strives for *sakan* and *istiqrār*, and the ultimate perfection is realized in the *jannāt ‘adn*, while *istiwā’* describes the balanced and upright quality of this placement. This semantic harmony is a manifestation of the rhetorical inimitability of the Quran and its precise conceptual order.

Author Contributions

The author is the sole contributor to all stages of this research, including conceptualization, data collection and analysis, and writing of the manuscript.

Data Availability Statement

All sources used are cited in the references. No new empirical data were generated.

Acknowledgements

The author extends his sincere gratitude to the esteemed reviewers and the editorial team for their valuable efforts.

Ethical Considerations

The author affirms that all principles of research ethics have been observed, and any form of data fabrication, distortion, plagiarism, or research misconduct has been avoided.

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 conflicts of interest regarding the publication of this article.

Declaration on the Use of AI Tools

In the preparation of this article, artificial intelligence tools (such as DeepSeek) were used solely for translation and editing of texts, and no AI tools were used to generate the original content. After using these tools, the author reviewed and edited the translated and edited content, performed the final revision, and takes full responsibility for the published work.



تحلیل تطبیقی معناشناختی واژگان حوزه معنایی «قرار و سکون» در قرآن کریم

✉ ید رحمان عَشریه^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه تفسیر، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: oshryeh@quran.ac.ir

چکیده

این پژوهش با رویکردی تحلیلی و معناشناختی، به مطالعه تطبیقی شش مفهوم کلیدی در حوزه معنایی «قرار و سکون» در قرآن کریم شامل «اِسْتِقْرَار»، «سکون»، «سکن»، «عَدْن» و «مَکَث» می‌پردازد. هدف اصلی، تبیین مفاهیم و درک ظرافت‌های بیانی قرآن با روش تحلیلی - توصیفی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که «استقرار» دلالت بر ثبات و پایداری مستمر در مکان دارد و نقطه مقابل «تزلزل» است. «سکن» بر آرامش درونی و زوال اضطراب تأکید دارد و در مقابل «حرکت و پریشانی» قرار می‌گیرد. «عَدْن» نماد اقامتی ابدی و توأم با الفت و نعمت پایدار است. «لَبَث» و «مَکَث» هر دو بر اقامت موقت و همراه با انتظار دلالت می‌کنند، با این تفاوت که «مَکَث» بار معنایی «ثبات همراه با انتظار» دارد، حال آن‌که «لَبَث» بر صرف مدت‌گذرانی موقت متمرکز است. «استواء» نیز در منظومه‌ای جداگانه قرار دارد و هسته معنایی آن، «تعادل، استقامت و تساوی اجزا» است. در نهایت، این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم با دقتی معناشناختی، شبکه‌ای غنی از مفاهیم مرتبط با «قرار و سکون» را ارائه می‌کند که هر واژه، کیفیت، مدت و شرایط روحی خاصی از اقامت و آرامش را بیان داشته است و نگاهی جامع به مراتب مختلف وجود انسان دارد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۹

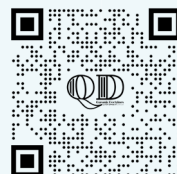
تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۴/۲

کلیدواژه‌ها

قرآن کریم، معناشناختی، استقرار، سکن، عَدْن، لَبَث و مَکَث.

استناد: عَشریه، رحمان. (۱۴۰۵). تحلیل تطبیقی معناشناختی واژگان حوزه معنایی «قرار و سکون» در قرآن کریم. آموزه‌های قرآنی، ۲۳ (۴۳)، ۳۵۱-۳۸۰.

<https://doi.org/10.30513/qd.2025.7528.2653>





مقدمه

مطالعه معناشناختی واژگان قرآن کریم به عنوان روشی بنیادین در فهم دقیق معارف و حیانی، همواره مورد توجه مفسران و قرآن پژوهان بوده است. این حوزه از پژوهش، با واکاوی نظام مند مفاهیم کلیدی قرآن، زوایای پنهان ارتباطات درون متنی را آشکار می سازد و به درکی ژرف تر از پیام الهی منجر می شود. در این میان، تحلیل گروهی از واژگان که حول یک محور معنایی مشترک گرد می آیند، امکان دستیابی به شبکه ای از مفاهیم به هم پیوسته و تمایزات ظریف آن ها را فراهم می سازد و گامی ضروری در فرایند تفسیر موضوعی به شمار می آید.

در میان حوزه های معنایی گسترده در قرآن کریم، مفاهیم مرتبط با «قرار و سکون» از جایگاهی ویژه برخوردارند، چراکه این مفاهیم طیفی از تجربیات وجودی انسان، از آرامش روانی موقت تا اقامت ابدی اخروی را در بر می گیرند. پژوهش های پیشین به صورت پراکنده به بررسی تک واژه های این حوزه پرداخته اند. منابع لغوی کلاسیک همچون الفروق فی اللغة عسکری (۱۴۰۰، ص. ۱۵۰). و معجم مقاییس اللغة ابن فارس (۱۳۹۹، ج. ۵، ص. ۷۸). و المفردات فی غریب القرآن راغب اصفهانی (۱۴۱۲، ص. ۴۱۷) معانی اصلی این ریشه ها را تبیین کرده اند. همچنین تفاسیر بزرگی مانند مجمع البیان طبرسی (۱۳۷۲، ج. ۱۲، ص. ۱۹۶-۱۹۸) و المیزان طباطبایی (۱۴۱۷، ج. ۹، ص. ۳۳۸) به شرح این واژگان در سیاق آیات مختلف همت گمارده اند. در دوران معاصر نیز آثاری مانند قاموس قرآن قرشی (۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۳۰۳) و التحقيق فی کلمات القرآن الکریم مصطفوی به گردآوری و دسته بندی آیات پرداخته اند.

با وجود این، شکاف و محدودیت اصلی در ادبیات موجود این است: این پژوهش ها عمدتاً رویکردی توصیفی و تک واژه ای داشته و کمتر به تحلیل تطبیقی و نظام مند این مفاهیم در کنار یکدیگر و در قالب یک شبکه معنایی منسجم پرداخته اند. به عبارت دیگر، پاسخ به این پرسش اساسی که «چگونه و با چه ظرافت هایی قرآن کریم از شش مفهوم کلیدی «استقرار، استواء، سکن، عدن، لبث و مکث» برای بیان کیفیت های متفاوتی از سکون و قرار استفاده کرده است؟» همچنان یک مسئله پژوهشی حل نشده است.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش کنونی «عدم وجود تحلیلی نظام مند و تطبیقی از شبکه معنایی «قرار و سکون» در قرآن کریم» است. این خلأ موجب شده است تا دقایق معنایی، نقاط تمایز و اشتراک، و جایگاه خاص هریک از این واژگان شش گانه در بیان مراتب مختلف



وجود انسان، به طور کامل تبیین نشود. لذا این مقاله درصدد است تا این خلأ را پر کند و به این نیاز پژوهشی پاسخ گوید.

هدف اصلی این مقاله، ارائه تحلیلی تطبیقی - معناشناختی از این شش مفهوم در قرآن کریم است تا از این رهگذر، شبکه معنایی حاکم بر آن‌ها تبیین و ظرافت‌های تفاوت‌هایشان آشکار گردد. بر این اساس، اهداف ویژه پژوهش عبارت‌اند از:

۱. تبیین معنای لغوی و اصطلاحی هر واژه بر اساس مهم‌ترین منابع لغوی و تفسیری؛

۲. بررسی کاربردهای قرآنی هر مفهوم و تحلیل سیاقی آن؛

۳. استخراج هسته معنایی و دامنه شمول هر واژه؛

۴. مقایسه تطبیقی این مفاهیم و تعیین نقاط تمایز و اشتراک آن‌ها.

این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های اصلی زیر است:

۱. هسته معنایی و دامنه شمول هریک از واژگان شش‌گانه در قرآن کریم چیست؟

۲. چه مؤلفه‌های معنایی (مانند مدت، کیفیت و شرایط روحی)، این واژگان را از یکدیگر متمایز می‌سازد؟

۳. شبکه معنایی حاکم بر روابط این واژگان چگونه است؟

فرضیه پژوهش حاضر بر این مبناست که قرآن کریم با دقتی شگرف، از هر واژه برای بیان کیفیت خاصی از «سکون» استفاده کرده است، به طوری که «استقرار» بر ثبات و پایداری عینی، «سکن» بر آرامش درونی، «عَدَن» بر اقامت ابدی همراه با نعمت، «لَبَث» و «مَكث» بر درنگ موقت، و «استواء» بر تعادل و استقامت ساختاری دلالت دارد. واکاوی این تمایزات نه تنها به فهم دقیق‌تر آیات قرآن می‌انجامد، بلکه نگاه جامع قرآن به مراتب مختلف حیات انسان از زندگی موقت دنیوی تا آرامش روانی و سرانجام قرارگاه ابدی اخروی را نمایان می‌سازد. این پژوهش می‌کوشد تا با تحلیل مقایسه‌ای این مفاهیم، تصویری روشن از شبکه معنایی «قرار و سکون» در قرآن کریم ارائه دهد.

نوآوری این پژوهش در «رویکرد تطبیقی و نظام‌مند» آن در بررسی هم‌زمان این شش مفهوم، در چارچوب یک حوزه معنایی واحد نهفته است. این نگاه کل‌نگر امکان درک دقیق‌تری از ظرافت‌های بیانی قرآن کریم و فلسفه انتخاب هر واژه در جایگاه مناسب خود را که از نشانه‌های اعجاز بیانی قرآن است فراهم می‌کند.



ضرورت انجام این پژوهش نیز در دو بُعد نظری و کاربردی قابل ارزیابی است:

■ **بعد نظری:** دستیابی به فهمی عمیق‌تر و نظام‌مند از مفاهیم قرآنی که می‌تواند مبنایی برای تحقیقات گسترده‌تر در حوزه تفسیر موضوعی، علوم قرآن و معارف اسلامی قرار گیرد.

■ **بعد کاربردی:** نتایج این تحقیق می‌تواند برای مفسران، مترجمان قرآن، مدرسان معارف اسلامی و پژوهشگران حوزه دین‌پژوهی، در راستای فهم و انتقال دقیق‌تر معانی قرآن مفید واقع شود.

این پژوهش با روشی توصیفی - تحلیلی و با رویکرد معناشناسی، به بررسی شبکه معنایی شش واژه مرتبط با «قرار و سکون» در قرآن کریم می‌پردازد. داده‌ها به روش کتابخانه‌ای از منابع لغوی، تفسیری و متن قرآن گردآوری شده و با تکنیک‌های تحلیل محتوای کیفی، تحلیل سیاق و مقایسه تطبیقی مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهند گرفت.

پیشینه تحقیق: با وجود پژوهش‌های ارزشمندی که در حوزه مفاهیم سکون و آرامش در قرآن انجام شده است، خلأها و کاستی‌های پژوهشی محسوسی در این عرصه مشاهده می‌شود. در ادامه، مهم‌ترین تحقیقات پیشین در این زمینه مرور می‌گردد:

■ نجمه رهنما فلاورجانی، مهدی مطیع و محمدرضا حاجی اسماعیلی (۱۴۰۲). «تطور معنایی و کارکرد اجتماعی واژه اطمینان در فرهنگ ادبی قرآن»، پژوهش‌های اخلاقی، ش. ۵۴، ص. ۵۱-۶۸.

■ محبوبه موسائی‌پور، محبوبه (۱۴۰۳). «خوانشی نو از شناخت و تفاوت معنایی واژگان «سکون»، «قرار» و «اطمینان» در قرآن با رویکرد تفسیر قرآن به قرآن»، مطالعات قرآن و حدیث سفینه، ش. ۸۴، ص. ۱۳۸-۱۵۳.

■ مریم محمودی (۱۳۹۴). «تحلیل جایگاه اطمینان در قرآن و بازتاب آن در متون عرفانی»، مطالعات زبان و ادبیات غنایی، سال پنجم، ش. ۱۴، ص. ۴۵-۵۴.

■ مهرداد ویس‌کرمی و سید رضا مؤدب (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی «آرامش روانی» در روان‌شناسی با «اطمینان قلبی» در قرآن کریم»، مطالعات تفسیری، ش. ۴، ص. ۱۷۷-۲۲۹.

■ جعفر هوشیاری و سید محمود طیب‌حسینی (۱۳۹۷). «بررسی تطبیقی «اطمینان و سکینه» در قرآن با «آرامش روانی و بهزیستی» در روان‌شناسی»، اسلام و پژوهش‌های روان‌شناختی، ش. ۹، ص. ۱۱۷-۱۳۸.

با وجود این مطالعات، کاستی‌های پژوهشی زیر قابل توجه است:

■ نخست، تمرکز پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر یک یا دو واژه است و تحلیل نظام‌مندی از یک حوزه معنایی کامل شامل شش مفهوم کلیدی «استقرار، استواء، سکن، عَدَن، لَبْث و مَكْث» ارائه نشده است.

■ دوم، رویکرد غالب در این مطالعات، بررسی تطبیقی با روان‌شناسی یا تحلیل تطور معنایی بوده و روش تطبیقی - معناشناختی برای کشف روابط و تمایزهای دقیق میان این مفاهیم در شبکه درون‌قرآنی به کار گرفته نشده است.

■ سوم، این مقالات عمدتاً به «آرامش روانی» پرداخته‌اند و به دیگر ابعاد معناشناختی واژگان مرتبط با «قرار و سکون» توجه نشده است.

بر این اساس، مقاله حاضر درصدد است با ارائه تحلیلی تطبیقی - معناشناختی از تمامی زوایای حوزه معنایی «قرار و سکون» در قرآن کریم، گامی فراتر از پژوهش‌های پیشین بردارد. نوآوری اصلی این پژوهش در سه محور «روش»، «گستره مفهومی» و «دستاوردهای علمی» قرار دارد.

۱. روش‌شناسی و چارچوب نظری

پس از تبیین مسئله تحقیق و اهداف آن، گام بعدی تعیین نقشه راه و بنیان‌های فکری پژوهش است. این بخش با عنوان «روش‌شناسی و چارچوب نظری» به تشریح دقیق ابزارهای مفهومی و روشی می‌پردازد که برای واکاوی داده‌ها و پاسخ‌گویی به پرسش‌های تحقیق به کار گرفته خواهند شد. در کانون این چارچوب، معناشناسی به عنوان شالوده نظری اصلی قرار دارد.

معناشناسی شاخه‌ای از زبان‌شناسی است که به مطالعه نظام‌مند معنا و بررسی رابطه بین نشانه‌های زبانی و مفاهیم ذهنی یا مصادیق خارجی آن‌ها می‌پردازد (صفوی، ۱۳۹۲، ص. ۱۹). این دانش با ارائه مجموعه‌ای از مفاهیم و نظریه‌ها از قبیل میدان‌های معنایی، روابط هم‌نشینی و جانشینی، و اجزای سازنده معنا ابزاری تحلیلی و قدرتمند در اختیار پژوهشگر می‌گذارد.

توجه به این نکته ضروری است که مفهوم‌شناسی یا مطالعه مفاهیم اغلب به عنوان حوزه‌ای مرتبط، اما متمایز از معناشناسی در نظر گرفته می‌شود. معناشناسی بیشتر بر بازنمایی و انتقال معنا در ساختار زبان متمرکز است، درحالی‌که مفهوم‌شناسی به مطالعه خود مفاهیم به عنوان



موجوداتی ذهنی و فلسفی می‌پردازد که ممکن است مستقل از زبان باشند. با این حال، در ادبیات فارسی گاهی این دو اصطلاح به جای هم به کار می‌روند، اما تمرکز اصلی معناشناسی بر جنبه‌های زبانی معنا است (پورنامداریان، ۱۳۹۹، ج. ۱، ص. ۶۵).

سیر تحول معناشناسی به دو دوره اصلی تقسیم می‌شود. نخست، دوران باستان و قرون وسطی. در این دوران، فلاسفه‌ای مانند افلاطون و ارسطو به رابطه واژه‌ها و معنا و مقوله‌بندی مفاهیم پرداختند. در قرون وسطی نیز مباحثی مانند مناظره بین اصالت تسمیه و اصالت مفهوم، مبانی معناشناسی را شکل داد. دوره دیگر، دوران نوین (قرن ۱۹ و اوایل ۲۰) است. در این دوره، معناشناسی به عنوان یک رشته علمی مستقل تولد یافت.

امروزه در چارچوب رویکردهای نوین معناشناسی، تلاش‌های بسیاری برای طراحی شیوه‌های منسجم و دقیق به منظور درک و تبیین معانی واژگان و عبارات صورت گرفته است که در این میان، توجه به ارتباطات درونی و شبکه‌ای میان واژگان نقشی اساسی ایفا می‌کند. برخی محققان بر این باورند که شناخت عمیق یک واژه، تنها از طریق بررسی آن در نظام کلی زبان و پیوندهای متقابل با سایر عناصر زبانی امکان‌پذیر است و سپس می‌توان به بررسی مصداق‌های بیرونی و نقش کاربردی آن در بافت‌های مختلف پرداخت (باقری، ۱۳۷۴، ص. ۲۹۶). از این رو، کمتر پژوهشی در حوزه معناشناسی را می‌توان یافت که بدون در نظر گرفتن ارتباطات گسترده معنایی میان واژگان، به نتایج جامع و قابل اتکا دست یافته باشد. بنابراین، درک دقیق‌تر این پیوندهای زبانی نه تنها به تحلیل‌های دقیق‌تر می‌انجامد، بلکه بستری را برای کشف ظرایف معنایی در سطوح مختلف زبان‌شناختی فراهم می‌سازد.

برای فهم عمیق‌تر معنای واژگان، معناشناسان اغلب مفاهیم هر واژه را به اجزای ریزتری تفکیک می‌کنند که این اجزا تحت عنوان «مؤلفه‌های معنایی»، نقش اساسی در شکل‌گیری ساختار مفهومی آن دارند (صفوی، ۱۳۹۲، ص. ۷۸). در واقع، این عناصر مجموعه‌ای از ویژگی‌های بنیادین را در بر می‌گیرند که نه تنها کلیت یک واژه را تعریف می‌کنند، بلکه امکان تفسیر دقیق‌تری از روابط معنایی در بستر جملات را فراهم می‌آورند (پالمر، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۷).

در جمع‌بندی این بخش، باید تأکید کرد که روش‌شناسی این پژوهش به طور مشخص، بر اصول و فنون تحلیلی معناشناسی تکیه دارد. این روش‌شناسی با به کارگیری ابزارهایی همچون تجزیه و تحلیل مؤلفه‌های معنایی برای شکافتن مفاهیم به اجزای بنیادین، و نیز تحلیل

شبکه‌های معنایی از طریق بررسی روابط مفهومی میان واژگان، امکان واکاوی نظام‌مند و ساختاریافته داده‌های زبانی را فراهم می‌سازد. به این ترتیب، چارچوب روشی حاضر، با پیروی از یک نقشه راه دقیق، ما را در رسیدن به درکی عمیق‌تر و عینی‌تر از لایه‌های پنهان معنا در متون مورد مطالعه یاری خواهد کرد.

۲. تحلیل تطبیقی واژگان

درک دقیق منظومه‌های معنایی قرآن کریم، مستلزم شناسایی و تحلیل واژگان کلیدی آن در چارچوبی نظام‌مند است. این پژوهش با تمرکز بر مفهوم محوری «قرار و سکون»، در پی استخراج واژگانی از قرآن است که به‌طور ذاتی به این مفهوم پیوند خورده‌اند. برای دستیابی به این هدف، فرایندی سه‌مرحله‌ای شامل «شناسایی واژه محوری»، «جست‌وجوی جامع واژگانی» در منابع معتبر لغوی و تفسیری، و در نهایت، «غربالگری بر اساس معیارهای معناشناختی دقیق» طراحی و اجرا شد. آنچه در ادامه می‌آید، تشریح روش و معیارهایی است که با تکیه بر آن‌ها، هسته مرکزی واژگان مرتبط با «سکون» در قرآن، استخراج و معرفی گردید.

در این بخش، نخست مفهوم «قرار و سکون» به‌عنوان کلید مفهومی پژوهش انتخاب شد. این انتخاب بر اساس تکرار و محوریت این مفهوم در پرسش اصلی تحقیق بود. بر این اساس، برای استخراج واژگان مرتبط، از روش اشتقاق از ریشه‌های اصلی مرتبط با سکون و ثبات در زبان عربی (مانند «ق ر ر»، «س ک ن»، «ع د ن»، «ل ب ث»، «م ک ث») به‌عنوان نقطه آغازین، از منابع معتبر لغوی و تفسیری بهره گرفته شد و در مرحله بعد، از بین تمام مشتقات، تنها واژگانی انتخاب شدند که به‌طور مستقیم و ذاتی با مفهوم «قرار و سکون» پیوند مفهومی داشتند. معیارهای اصلی این غربالگری عبارت بودند از:

۱. **اشتراک در مؤلفه معنایی «ثبات و زوال حرکت»:** واژه باید حاوی معنای توقف، آرامش، استمرار در مکان یا حالت، و فقدان تحرک فیزیکی یا اضطراب درونی باشد.

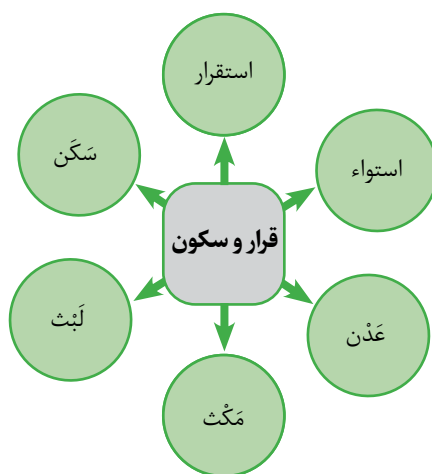
۲. **قابلیت جایگزینی در بافت‌های مفهومی:** واژه باید در برخی از آیات، توانایی جایگزینی با مفهوم کلی «قرار» را داشته باشد.

پژوهش حاضر ادعای استخراج تمامی واژگان مرتبط با سکون در زبان عربی را ندارد، بلکه



مدعی است که هسته مرکزی و اصلی‌ترین واژگان قرآن در این منظومه معنایی را شناسایی کرده است.

نمودار جامع پژوهش



۱-۲. استقرار

واژه «استقرار» از ریشه «ق ر ر» گرفته شده است. این ریشه در زبان عربی دو معنای اصلی دارد:

۱. «سردی و برودت» که به آرامش و سکون ناشی از خنکی اشاره دارد؛ ۲. «توانایی، تمکن و ثبات» که معنای اصلی مرتبط با واژه «استقرار» است (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۵، ص. ۷۸). بر این اساس، «استقرار» به معنای قرار گرفتن ثابت و استوار چیزی در مکانی معین به کار می‌رود. برای نمونه، می‌توان به استقرار نطفه در صلب پدر یا اجتماع مردم در سرزمین منی در روز عید قربان که «يَوْمُ الْقَرَرِ» نامیده می‌شود، اشاره کرد. همچنین عبارت «اسْتَقَرَّ فُلَانٌ» به معنای درخواست فرد برای ماندن و سکونت در جایی است (فیومی، ۱۴۱۴، ص. ۴۹۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۱، ص. ۹۹؛ زمخشری، ۱۹۹۸، ص. ۳۶۱). راغب اصفهانی (۱۴۱۲، ص. ۶۶۲) عبارت «اسْتَقَرَّ فُلَانٌ» را به زمانی که شخص قصد ماندن دارد، تفسیر می‌کند و آن را مشابه رابطه بین «اِسْتَجَابَ» و «اَجَابَ» می‌داند. همچنین قرشی در قاموس قرآن (۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۳۰۳) «استقرار» را به معنای «ثابت شدن» تعریف کرده است.



مشقات این ریشه به ویژه «مُسْتَقَرَّ» و «مُسْتَقِرَّ»، در آیات متعددی از قرآن کریم به کار رفته‌اند که هر کدام ابعاد مختلفی از معنای «ثبات و قرارگاه» را نشان می‌دهند. در بررسی آیات قرآن، این معنا به وضوح دیده می‌شود. برای مثال، در آیه «وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره/۳۶)، بسیاری از مفسران «مستقر» را به محل یا حالت ثبات و اقامت، مانند زندگی در دنیا یا آرامگاه در قبر معنا کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۲، ص. ۱۹۶-۱۹۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۲۸). همچنین در آیه «فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ...» (اعراف/۱۴۳) «استقرار» به معنای سکون و ثبوت است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج. ۱، ص. ۲۵۸).

واژه «مُسْتَقَرَّ» به معنای «محل قرار گرفتن» است. در آیه ۶ سوره هود: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَىٰ اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا»، «مُسْتَقَرَّهَا» به محل زندگی پایدار هر موجودی مانند آب برای ماهی یا لانه برای حیوان و «مُسْتَوْدَعَهَا» به محل موقت آن مانند مسافر در راه یا جنین در رحم اشاره دارد. این تفاوت نشان‌دهنده علم کامل خداوند به تمام مراحل وجودی مخلوقات است (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۵۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۳۰۶).

آیه ۹۸ سوره انعام: «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ»، با قرائت «فَمُسْتَقَرٌّ» (با فتحه قاف) به معنای «پس برای شما قرارگاهی و امانتگاهی است» تفسیر شده است. مفسران در مصداق این دو واژه اختلاف دارند: برخی «مستقر» را دنیا یا زمین و «مستودع» را قبر یا آخرت می‌دانند و برخی دیگر «مستقر» را رحم مادران و «مستودع» را صلب پدران معرفی کرده‌اند. این تفاسیر مختلف بر این مفهوم کلی دلالت دارند که زندگی انسان همواره در حال انتقال از مرحله‌ای موقت به مرحله‌ای دیگر است و استقرار کامل تنها در نزد خداوند متعال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۶۶۲؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۵، ص. ۳۰۵).

این واژه در آیات دیگری مانند «أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا» (فرقان/۲۴) به معنای قرارگاه نیکوی بهشتی، در «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (یس/۳۸) به معنای پایان و مقصد معین حرکت خورشید، و در «لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ» (انعام/۶۷) به معنای زمان و محل تحقق قطعی هر خبری به کار رفته است. در آیه ۴۰ سوره نمل: «فَلَمَّا رَأَوْهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ»، به معجزه حضرت سلیمان علیه السلام و آوردن تخت بلقیس اشاره شده است. واژه «مُسْتَقَرًّا» در اینجا توصیف‌کننده حالتی است که تخت پس از انتقال، به طور ثابت و پایدار در مقابل سلیمان علیه السلام قرار گرفت. این برداشت معنای اصلی «ثبات و آرامش» را به خوبی نشان می‌دهد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۶۶۲).



بررسی‌های لغوی و تفسیری نشان می‌دهد که ریشه «ق ر ر» و مشتقات آن در قرآن کریم، حول محور معنای «ثبات، آرامش و قرارگیری» می‌چرخد. این مفاهیم هم در ابعاد مادی و طبیعی مانند قرارگاه موجودات و حرکت خورشید و هم در ابعاد وجودی و اخروی انسان مانند مراحل زندگی و جایگاه نهایی در بهشت یا دوزخ به کار رفته‌اند و نشان‌دهنده نظم و حکمت الهی در جهان هستی هستند.

در تحلیل مقایسه‌ای معنایی این واژگان، «استقرار» بر ثبات و پایداری مستمر در مکانی معین تأکید دارد که ضد آن «تزلزل» است و حاکی از تمکّن و استواری پایدار است. در مقابل، «سکّن» بر آرامش و طمأنینه درونی در مقابل حرکت و اضطراب دلالت می‌کند و بیشتر به حالت روانی آرامش‌بخش مانند سکونت در خانه اشاره دارد. «عَدَن» نیز بر اقامت دلالت می‌کند، اما با تأکید بر دوام ابدی و همراه با الفت و نعمت، چنان‌که در «جَنّاتِ عَدَن» برای بهشت اخروی به کار رفته است. از سوی دیگر، «لَبَث» و «مَكْث» هر دو بر اقامت موقت و همراه با انتظار تمرکز دارند، اما «لَبَث» غالباً بر درنگی با قصد انتقال بعدی (مانند اقامت موقت اصحاب کهف) دلالت می‌کند، درحالی‌که «مَكْث» می‌تواند با قرینه بر دوام نیز اطلاق شود، ولی محور آن، توقف کوتاه‌مدت یا انتظاری است. در نهایت، «استواء» در هسته معنایی خود بر استقامت، اعتدال و تساوی اجزا بدون کجی یا تفاوت (نقیض اعوجاج) اشاره دارد و سپس به معانی ثانوی‌ای مانند استقرار یافتن یا استیلا گسترش یافته است. بنابراین، تمایز کلیدی در این است که «استقرار» بر ثبات پایدار، «سکّن» بر آرامش درونی، «عَدَن» بر ابدیت همراه با انس، «لَبَث» و «مَكْث» بر موقت بودن و انتظار، و «استواء» بر تعادل و استقامت ساختاری تأکید می‌کنند.

۲-۲. استواء

«استواء» از ریشه «سوی» به معنای استقامت، اعتدال و برابری میان دو چیز است (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۳، ص. ۱۱۲). اهل لغت معانی متعددی برای این واژه برشمرده‌اند، از جمله: استقرار و ثبات، مساوات و برابری دو شیء، راستی و عدم کجی، اعتدال، سلطه و برتری، و نیز اقبال و روی آوردن به چیزی (فیومی، ۱۴۱۴، ص. ۲۹۸؛ جوهری، ۱۹۷۹، ج. ۶، ص. ۲۳۸). معنای دقیق «استواء» با توجه به مضامین آن متفاوت می‌شود. برای نمونه، «إِسْتَوَى الطَّعَامُ» به معنای «غذا پخت و آماده شد» است. «إِسْتَوَى الْقَوْمُ فِي الْمَالِ» به معنای «همه در دارایی برابر شدند» است. «إِسْتَوَى عَلَى الْفَرَسِ»



به این معناست که «او بر اسب قرار گرفت و ثابت شد» (سجستانی، ۱۴۱۶، ص. ۱۱۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۴۳۹).

برای کاربرد «استواء» در قرآن کریم وجوهی ذکر شده است، از جمله: برابری و مساوات؛ راست شدن و استقامت؛ رسیدن به کمال رشد؛ قصد کردن و آهنگ نمودن؛ قرار گرفتن و مستقر شدن؛ سلطه یافتن و چیرگی.

واژه «استواء» در مقایسه با سایر واژگان حوزه سکون و قرار، از تمایز معنایی بارزی برخوردار است. در حالی که واژه‌هایی مانند «استقرار» بر ثبات و پایداری در مکان، «سکن» بر آرامش درونی و زوال اضطراب، «عَدَن» بر اقامت دائمی همراه با انس، و «لَبَث» و «مَكث» بر درنگ و توقف موقت دلالت دارند، هسته معنایی «استواء» بر «تعادل، تساوی و قرارگیری متوازن» استوار است. این واژه در اصل به حالت اعتدال و استقامتی اشاره دارد که در آن هیچ کژی یا برتری یک جزء بر جزء دیگر وجود ندارد. به عبارت دیگر، «استواء» نشان‌دهنده وضعیتی است که اجزا در آن به‌گونه‌ای هم‌سطح و متناسب قرار گرفته‌اند که حاصل آن، حالت ثبات و استواری خاصی می‌شود. این معنای بنیادین باعث می‌شود «استواء» حتی هنگامی که به معنای «قرار گرفتن» به کار می‌رود (مانند استواء بر عرش)، حاوی مفهومی از تسلط و استیلای ناشی از برقراری تعادل و نظم باشد نه صرفاً سکون یا اقامت فیزیکی. بنابراین، نقطه افتراق اصلی «استواء» با دیگر واژگان، تأکید ذاتی‌اش بر «برابری، راست‌ایستایی و کیفیت متعادل قرارگیری» است، درحالی‌که سایر واژگان بیشتر بر جنبه‌های زمانی (موقت یا دائمی)، کیفی (آرامش یا ثبات) یا موقعیتی (اقامت محض) تمرکز دارند.

بر اساس دیدگاه عسکری، «استواء» به همسانی و همانندی اجزای یک چیز اطلاق می‌شود، به‌گونه‌ای که برخی از اجزا مانند برخی دیگر باشند و در مقابل تفاوت و ناهمگونی قرار دارد، درحالی‌که «استقامت» به ادامه و پایبندی به روشی واحد اشاره دارد و مقابل کژی و انحراف است، چنان‌که راه مستقیم راهی است که هیچ انحنایی در آن نباشد (عسکری، ۱۴۰۰، ص. ۱۴۹). همچنین «استواء» در تمام جهات و سطوح محقق می‌شود، ولی «انتصاب» فقط در جهت بالا و به صورت عمودی معنا پیدا می‌کند (عسکری، ۱۴۰۰، ص. ۱۵۰).

۲-۳. سَكَنَ

ریشه «سَكَنَ» (س ک ن) در اصل به معنای سکون، آرامش و خلاف اضطراب و حرکت است



(ابن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۳، ص. ۸۸). این واژه بر قرار گرفتن در مکان، توقف، استقرار، آرام و بی حرکت بودن، ثبوت پس از حرکت و نیز به معنای وطن و محل اقامت دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۴۱۷؛ جوهری، ۱۹۷۹، ج. ۵، ص. ۲۱۳).

از ریشه «سکن» مشتقات متعددی در قرآن به کار رفته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

■ السَّكَنُ (اسم مصدری): سکون و هر آنچه موجب آرامش می‌شود.

■ سَكَنَ يَسْكُنُ (فعل): ساکن شدن، آرام گرفتن و اقامت کردن.

■ السَّاكِنِ (اسم فاعل): ساکن و ثابت.

■ السَّكِينَةُ (اسم مصدری): آرامش عمیق قلبی و وقار.

■ مَسْكَن (اسم مکان): محل سکونت.

■ مِسْكِين (صفت مشبیه): درمانده و کسی که فقر و نیاز او را به سکون واداشته است.

واژه «سکن» در قرآن کریم کاربردهای متعددی دارد، از جمله، در آیه ۳۵ سوره بقره: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ به معنای سکونت و آرامش است، چنان‌که مفسران «اسْكُنْ» را در این آیه به معنای اقامت کردن، آرام گرفتن و ساکن شدن دانسته‌اند (طوسی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۵۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۱، ص. ۱۲۷). این فرمان نشان‌دهنده مقام آرامش و امنیتی است که نخستین انسان در بهشت برخوردار بود.

در آیه ۸۰ سوره نحل: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾، «سَكَن» به هر چیزی اطلاق می‌شود که انسان در آن آرام می‌گیرد. خانه به عنوان مکانی که مایه سکون و امنیت است، نمونه‌ای از این نعمت الهی شمرده شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۴۱۷).

در آیه ۱۰۳ سوره توبه: ﴿إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ﴾، برخی مفسران «سَكَن» را به معنای چیزی دانسته‌اند که مؤمنان به آن پناه می‌برند و آرام می‌گیرند. دعا و نماز پیامبر صلی الله علیه وآله برای مؤمنان سبب سکون قلب و اطمینان خاطر آنان می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۳، ص. ۲۱۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۶، ص. ۲۶۶).

در آیه ۹۶ سوره انعام: ﴿فَالْيَقِ الْأَصْبَاحَ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا﴾، شب زمان سکون و آرامش موجودات پس از فعالیت روزانه است. «سَكَن» در این آیه به معنای مکانی برای استراحت و آرامش است (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۶، ص. ۲۶۶).

در آیه ۲۱ سوره روم: ﴿لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ و آیه ۱۸۹ سوره اعراف: ﴿لِتَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ بر یکی از اهداف



اصلی ازدواج یعنی رسیدن به سکون و آرامش عاطفی و روانی تأکید می‌شود. «سکون» در اینجا به معنای آرامش باطن و انس است (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۳، ص. ۲۸۲). در آیه ۴ سوره فتح: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ»، «سکینه» آرامش و وقاری است که منشأ الهی دارد و خداوند آن را بر قلب مؤمنان نازل می‌کند. در تفاسیر برای سکینه معانی مختلفی مانند عقل، طمأنینه، نصرت الهی یا موجودی مقدس ذکر شده، و در نهایت، سکینه همان آرامش و طمأنینه ویژه‌ای است که از جانب خداوند می‌آید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۴۱۷؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۶، ص. ۲۶۶). این مفهوم در آیات دیگر مانند آیه ۲۴۸ بقره، ۲۶ و ۱۸ فتح و ۴۰ توبه نیز تکرار شده است.

در آیه ۱۱۲ سوره آل عمران: «وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ». «مَسْكَنَه» مصدری به معنای حالت درماندگی، فقر و ذلت است. این کلمه از همان ریشه «سَكَنَ» است و به حالت کسی اشاره دارد که فقر و نیاز، او را به سکون و عجز کشانده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۴۱۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۳، ص. ۲۸۳).

در آیه ۷۹ سوره کهف: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ»، «مَسْكِين» به کسی گفته می‌شود که درمانده است. تفاوت دقیق میان «فَقِير» و «مَسْكِين» مورد بحث مفسران است. برخی مسکین را نیازمندتر از فقیر می‌دانند و برخی برعکس. اما با توجه به آیه فوق که صاحبان کشتی را «مَسَاكِين» می‌خواند، به نظر می‌رسد «مَسْكِين» اعم از «فَقِير» باشد و به هرگونه درماندگی اعم از مالی، جسمی یا اجتماعی اطلاق می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۳، ص. ۲۸۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۳، ص. ۲۱۴).

واژه «سَكَنَ» در مقایسه با سایر واژگان شبکه معنایی «قرار و سکون»، بر آرامش درونی و رفع اضطراب تأکید دارد نه صرفاً توقف فیزیکی یا اقامت مکانی. در حالی که «استقرار» بر ثبات و پایداری عینی مانند قرارگیری نطفه در رحم دلالت می‌کند و «استواء» بر اعتدال و تسلط پایدار مانند استقرار بر عرش تمرکز دارد، «سَكَنَ» به حالت آرامش روانی و طمأنینه قلبی مانند سکونت در خانه یا آرامش ناشی از ازدواج اشاره می‌کند. «عَدَنَ» نیز اگرچه بر اقامت دائم مانند بهشت جاودان دلالت می‌کند، اما فاقد بار معنایی آرامش فوری و درونی «سَكَنَ» است. از سوی دیگر، «لَبِثَ» و «مَكثَ» بر اقامت موقت و همراه با انتظار مانند توقف اصحاب کهف تأکید می‌کنند و برخلاف «سَكَنَ» که ثبات عاطفی را می‌رساند، گذرا و مبنی بر انتظارِ تغییر هستند. بنابراین،



تمایز اصلی «سکن» در توجه به بُعد روانی و آرامش بخشی سکون است نه صرفاً توقف فیزیکی یا زمانی.

۲-۴. عَدْن

واژه «عَدْن» از ریشه «ع د ن» در زبان عربی به معنای اقامت و سکونت در یک مکان است (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج. ۴، ص. ۲۴۸). به گفته فراهیدی، این واژه در اصل به اقامت شتر در چراگاهی خاص اشاره دارد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۲، ص. ۱۱۴۶). از این ریشه، واژه «مَعْدِن» به معنای محل استقرار و منشأ هر چیز (مانند فلزات) گرفته شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۵۵۳). این واژه بر اقامتی همراه با الفت، انس، پابندگی و ثبات دلالت دارد و در جایی به کار می‌رود که ملازمت و ترک نکردن یک مکان مدنظر باشد، مانند ترکیب «جَنَّة عَدْن» که بر اقامتگاه دائمی و پایدار اشاره می‌کند (زمخشری، ۱۹۹۸، ص. ۲۹۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۵۵۳؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۹۷، ج. ۲، ص. ۴۸۶).

در منابع اصلی لغت، «عَدْن» واژه‌ای عربی محض دانسته شده که به معنای اقامت گزیدن و ساکن شدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱۷، ص. ۱۵۰؛ زبیدی، بی‌تا، ج. ۹، ص. ۲۷۴). با این حال، برخی از محققان مانند جلال الدین سیوطی آن را واژه‌ای غیرعربی و احتمالاً برگرفته از زبان سریانی یا یونانی دانسته‌اند (سیوطی، ۱۴۱۶، ج. ۱، ص. ۳۲۳). آرتور جفری با بررسی ریشه‌شناسی، این نظر را که «عدن» مشتق از «عَدْن» به معنای لطافت است، رد می‌کند و احتمال می‌دهد که ترکیب «جَنَّاتِ عَدْن» بازتابی از عبارت عبری «Gan Eden» (باغ عدن) باشد که در عربی با «جَنَّة النِّعیم» معادل‌گذاری شده است (جفری، ۱۳۷۲، ص. ۱).

واژه «عَدْن» در قرآن کریم همواره در ترکیب «جَنَّاتِ عَدْن» و در اشاره به بهشت اخروی به کار رفته (طبری، ۱۴۲۲، ج. ۱۰، ص. ۲۲۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۹، ص. ۳۳۸) و هرگز به معنای باغ زمینی حضرت آدم و حوا نیامده است. مفسران در تفسیر آیه «وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ» (توبه/۷۲)، این واژه را به معنای اقامتگاه همیشگی، دائمی و توأم با آرامش دانسته‌اند (طبری، ۱۴۲۲، ج. ۱۰، ص. ۲۲۹؛ طوسی، بی‌تا، ج. ۵، ص. ۲۵۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج. ۹، ص. ۳۳۸). کاربرد این ترکیب در سوره‌های مدنی قرآن بیشتر دیده می‌شود.

بر اساس تحلیل آیات قرآن، به نظر می‌رسد «جَنَّاتِ عَدْن» اشاره به بالاترین درجات و مراتب بهشت دارد که ویژه مؤمنان راستین است. ویژگی‌هایی که در قرآن برای این جایگاه



برشمرده شده است، همچون نعمت‌هایی مانند دستبندهای طلا، لباس‌های حریر نازک و ضخیم (سُنْدُس و استبرق) و مساکن پاکیزه (طیِّبَة)، نشان از شرافت و رفعت خاص این مقام دارد. مستحقان این مقام بلند کسانی معرفی شده‌اند که ایمان آورده، کارهای شایسته انجام داده، از خداوند پروا داشته و در راه او با جان و مال خود جهاد کرده‌اند (میدانی، ۱۴۰۲، ج. ۷، ص. ۶۷۹؛ واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵، ج. ۲، ص. ۵۱۰). بنابراین «عَدْن» نماد اقامت ابدی در برترین مرحله بهشت، پاداش پایدار و نعمتی است که زوال ندارد.

واژه «عدن» در شبکه معنایی «قرار و سکون» در قرآن کریم، از سایر واژگان به لحاظ دلالت بر کیفیت و ماهیت اقامت، متمایز می‌شود. در حالی که واژگانی مانند «استقرار» بر ثبات و پایداری در مکان، «سکن» بر آرامش و زوال اضطراب، «لَبَث» و «مَكث» بر اقامتی موقت و همراه با انتظار، و «استواء» بر استقامت و تعادل تأکید دارند، واژه «عدن» به طور خاص بر اقامتی ابدی، پایدار، توأم با الفت، انس و نعمتی پایدار دلالت می‌کند که هیچ‌گونه زوال یا انتقالی در آن متصور نیست. این واژه که منحصرأً در ترکیب «جَنَّاتِ عَدْن» برای توصیف بالاترین درجات بهشت اخروی به کار رفته، نه تنها مفهوم ثبات مکانی مانند استقرار، بلکه مفهوم کیفی سکونت در نعمتی همیشگی و مقرون به سرور را در خود جای داده است. بنابراین، تمایز اصلی «عدن» در مقایسه با دیگر واژگان، در «دائمی بودن»، «ذات همراه با انس و نعمت» و «عدم قابلیت زوال» آن نهفته است، در حالی که سایر واژگان بیشتر بر جنبه‌های زمانی کوتاه مدت (لَبَث، مَكث)، حالت آرامش بخش (سکن) یا موقعیت مستحکم (استقرار) بدون ضرورت دلالت بر ابدیت تمرکز دارند.

۲-۵. لَبَث

واژه «لَبَث» (متشکل از حروف لام، باء و ثاء) در اصل به معنای مکث و درنگ کردن در یک مکان، انتظار کشیدن، و نیز ملازمت و مداومت بر آنجاست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۷۳۳). این واژه در جایی به کار می‌رود که هم مفهوم اقامت و توقف باشد و هم استمرار و دوام بر آن وجود داشته باشد (کفوی، ۱۴۱۹، ص. ۴۳۴). از این ریشه، مشتقات و صور دیگری نیز وجود دارد: اللَّابِثُ: اسم فاعل به معنای «درنگ‌کننده» و «کسی که ماندگار است». در کتاب‌های لغت آمده است: «اللَّبَثُ وَ اللَّبَاطُ: الْمَكْثُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۲، ص. ۱۸۲) و «اللَّبَثُ: الْإِقَامَةُ» (حمیری، ۱۴۲۰، ج. ۹، ص. ۵۹). تَلَبَّثْتُ: فعل از باب تَفَعَّلَ به معنای درنگ کردن و مکث نمودن. برای این معنا آمده است:



«تَلَبَّثُ: أَقَامَ» (ابن سیده، ۱۴۲۱، ج. ۱۰، ص. ۱۵۴) و در تفسیر قرآن نیز به همین معنا به کار رفته است (قرشی، ۱۳۷۱، ج. ۶، ص. ۱۷۷).

واژه «لَبَّث» و مشتقات آن در آیات متعددی از قرآن کریم به کار رفته است که بر معانی لغوی شامل اقامت، ماندگاری و درنگ دلالت دارد. به چند نمونه مهم اشاره می‌شود: در آیات مربوط به اصحاب کهف، خداوند از آنان می‌پرسد: «كَمْ لَبِثْتُمْ» (چه مدتی درنگ کردید؟) و آنان پاسخ می‌دهند: «لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ» (یک روز یا بخشی از یک روز درنگ کردیم) (کهف/۱۹). مفسران این واژه را به معنای مکث و ماندن تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۲، ص. ۶۳۹).

در آیه ۲۵۹ سوره بقره نیز همین پرسش و پاسخ تکرار می‌شود: «كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ». در تفسیر این آیه نیز «لَبَّث» به همان معنای اصلی اش یعنی مکث و توقف، دانسته شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج. ۱۲، ص. ۶۳۹). در سوره طه به دوران اقامت حضرت موسی علیه السلام در مدین اشاره شده است: «فَلَبِثْتُ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ» (طه/۴۰). همچنین در سوره شعراء، فرعون خطاب به موسی علیه السلام می‌گوید: «وَلَبِثْتُ فِينَا مِنْ عُمْرِكَ سِنِينَ» (شعراء/۱۸). در این آیات، «لَبِثْتُ» به معنای اقامت کردن و به سر بردن برای سال‌های متمادی است.

قرآن کریم مدت تبلیغ حضرت نوح علیه السلام در میان قومش را این گونه بیان می‌کند: «فَلَبِثْتُ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا» (عنکبوت/۱۴). «لَبِثْتُ» بر اقامت بسیار طولانی دلالت دارد. در سوره احزاب در توصیف منافقان آمده است: «وَمَا تَلَبَّثُوا فِيهَا إِلَّا لَيْسِرًا» (احزاب/۱۴). «تَلَبَّثُوا» به معنای درنگ کردن و توقف کوتاه است و بر بی ثباتی آنان اشاره دارد.

با توجه به نکات پیش گفته می‌توان نتیجه گرفت که واژه «لَبَّث» در اصل به معنای «ماندن و اقامت در یک بازه زمانی» است. این واژه خود به تنهایی حاوی قید «موقت» یا «دائم» نیست، بلکه سیاق و قرینه کلام نوع اقامت را مشخص می‌کند. برای مثال، در داستان اصحاب کهف، قرینه «یک روز یا بخشی از روز» نشان می‌دهد «لَبِثُ» آنان کوتاه و موقت بوده است. در داستان حضرت نوح علیه السلام، قرینه «نهصد و پنجاه سال» نشان می‌دهد «لَبِثُ» ایشان بسیار طولانی بوده است. در داستان حضرت موسی علیه السلام در مدین، این اقامت چندین ساله بوده است. بنابراین، تمایز اصلی «لَبِثُ» با واژه‌هایی مانند «عَدَنُ» (اقامت ابدی) این نیست که حتماً موقت است، بلکه در این است که «لَبِثُ» می‌تواند برای هر بازه زمانی (کوتاه یا طولانی) به کار رود، درحالی که «عَدَنُ» خاص اقامت دائمی در بهشت است. واژه «لَبِثُ» در مقایسه با سایر واژگان شبکه معنایی «قرار و سکون»، در اصل به معنای «ماندن و اقامت



در یک بازه زمانی» و درنگی همراه با انتظار و آمادگی برای تغییر دلالت دارد. در حالی که «استقرار» بر ثبات و پایداری مستمر در مکانی معین تأکید می‌کند و «سَكَن» به آرامش ذاتی و رفع اضطراب اشاره دارد، «لَبَث» فاقد بار معنایی ثبات دائم یا آرامش درونی است و صرفاً به توقفی زمان‌مند با قصد انتقال بعدی محدود می‌شود. همچنین «لَبَث» با «عَدَن» که نماد اقامت ابدی و پایدار در بهشت است تقابل آشکاری دارد، زیرا «لَبَث» همواره موقت و گذراست. از سوی دیگر، اگرچه «لَبَث» و «مَكْتُ» هر دو بر درنگ دلالت می‌کنند، اما «مَكْتُ» اغلب با قراین می‌تواند بر توقفی همراه با نظم یا انتظار برای حادثه‌ای خاص و حتی گاهی اقامت طولانی اطلاق شود، در حالی که «لَبَث» بر صرف «ماندن در بازه‌ای زمانی» بدون تأکید بر کیفیت خاصی از انتظار متمرکز است. بنابراین، تمایز معنایی «لَبَث» در موقتی بودن، سادگی مفهومی و عدم تلازم با ثبات، آرامش یا دوام در برابر سایر واژگان این شبکه است.

۲-۶. مَكْتُ

واژه مَكْتُ از ریشه «م ک ث»، دلالت بر توقف و انتظار دارد (ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۵، ص ۳۴۵؛ فیومی، ۱۴۱۴، ص ۵۷۷). این واژه در قالب‌های صرفی مختلفی ظاهر شده است، از جمله برای فعل «مَكْتُ يَمَكْتُ» مصادر متعددی چون «مَكْتُ» (فتح میم)، «مَكْتُ» (ضم میم) و «مَكْتُ» (کسر میم) به معنای اقامت، درنگ و انتظار ذکر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۹۱؛ جوهری، ۱۹۷۹، ص ۲۹۳؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۴۶). همچنین مصادر نادری مانند «مُكُوْتُ»، «مَكَاْتُ»، «مِكِيْتُ» و «مَكِيْتُ» برای آن ثبت شده است (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۵۷۷؛ یاسمین حنفی، ۲۰۰۱، ج ۳، ص ۴۴۳). صورت «مَكْتُ يَمَكْتُ» (باضم میم در ماضی) به عنوان شکلی فصیح‌تر یا نادرتر یاد شده (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۱۰۷) و «مَكْتُ يَمَكْتُ» (صیغه تفعیل) به معنای وادار کردن به ماندن یا درنگاندن است. «مَكِيْتُ» به عنوان صفت، به فرد آرام، باوقار و عجله‌نکننده اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۵۳) و «مَكِيْتُ» به معنای «درنگ‌کننده» و «منتظر» است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۵۳).

این واژه و مشتقات آن در آیات متعددی از قرآن کریم به کار رفته است و در هر بافت، معنای درنگ و توقف را تقویت می‌کند: در آیه ۱۷ سوره رعد: «فَيَمَكْتُ فِي الْأَرْضِ»، «يَمَكْتُ» به ماندن آب در زمین برای منفعت مردم تفسیر شده است (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۲۱۳). و در آیه ۲۲ سوره نمل: «فَمَكْتُ غَيْرَ بَعِيدٍ»، «مَكْتُ» به درنگ و انتظاری کوتاه‌مدت اشاره دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۹۱). همچنین واژه «امْكُتُوا» در آیات ۱۰ سوره طه و ۲۹ سوره قصص، به معنای امر و دستور «درنگ کنید» و «منتظر بمانید» به قوم حضرت موسی علیه السلام است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۶۵). راغب اصفهانی «مَكْتُ» در قرآن را به «ثبات مع



انتظار» (پا بر جا بودن در حالت انتظار) معنا کرده است که معنای محوری این واژه در بافت‌های قرآنی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص. ۷۷۲).

معنای اصلی و پایدار واژه «مَكْتُ» «توقف و درنگ همراه با انتظار» است. این معنا در تمامی قالب‌های صرفی و مصادیق قرآنی آن مشهود است. این معنای محوری در بسترهای مختلف توسعه‌هایی یافته است، از جمله: اقامت و ماندن در یک مکان (فیومی، ۱۴۱۴، ص. ۵۷۷)؛ انتظار کشیدن و منتظر ماندن برای رخدادی (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج. ۶، ص. ۲۴۶)؛ آرامش و طمأنینه (در صفت «مَكِيْتُ» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج. ۵، ص. ۳۵۳).

واژه «مَكْتُ» در مقایسه با سایر واژگان حوزه «قرار و سکون»، بر توفقی همراه با انتظار و درنگ دلالت دارد و حالتی بینابین را نشان می‌دهد. برخلاف «استقرار» که ثبات دائم دارد یا «عَدْن» که اقامتی ابدی را می‌رساند، «مَكْتُ» بیشتر اقامتی موقت و همراه با انتظار است. این واژه با «لَبْتُ» که بر گذر زمان تأکید دارد، هم خانواده است، اما «مَكْتُ» بر ثبات همراه با انتظار تمرکز می‌کند. همچنین برخلاف «سَكَن» که حاوی آرامش درونی است، «مَكْتُ» ممکن است با بی‌تابی یا انتظار برای تغییر همراه باشد. در نتیجه، تمایز اصلی «مَكْتُ» در اقامتی همراه با انتظار و آمادگی برای تغییر است.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف پاسخ‌گویی به پرسش اصلی خود درباره هسته معنایی، مؤلفه‌های تمایزدهنده و شبکه حاکم بر روابط شش واژه کلیدی حوزه «قرار و سکون» در قرآن کریم («استقرار، استواء، سَكَن، عَدْن، لَبْتُ و مَكْتُ») آغاز شد. فرضیه اولیه پژوهش مبتنی بر این بود که قرآن کریم با دقتی معناشناختی، از هر واژه برای بیان کیفیت خاصی از سکون و قرار استفاده کرده است. یافته‌های این تحقیق، صحت این فرضیه را به وضوح تأیید کرد و نشان داد که این واژگان، اگرچه در معنای کلی «زوال حرکت و تحرک» مشترک‌اند، اما هریک با مؤلفه‌های معنایی کاملاً متمایز، منظومه‌ای دقیق و غنی را شکل می‌دهند.

در پاسخ به پرسش اول پژوهش، هسته معنایی هر واژه مشخص گردید: «استقرار» بر ثبات و پایداری عینی و مستمر در مکان، «سَكَن» بر آرامش درونی و زوال اضطراب، «عَدْن» بر اقامتی ابدی و توأم با الفت و نعمت پایدار، «لَبْتُ» بر صرف مدت‌گذرانی و اقامت موقت، «مَكْتُ» بر توقف و درنگی همراه با انتظار، و «استواء» بر تعادل، استقامت و تساوی اجزا دلالت دارد.



در پاسخ به پرسش دوم، مؤلفه‌های معنایی متمایزکننده این واژگان در سه محور «مدت»، «کیفیت» و «شرایط روحی» قابل دسته‌بندی است:

■ **از نظر مدت:** «لَبَث» و «مَكْث» در قطب اقامتِ موقت و گذرا، و «عَدَن» در قطب اقامت ابدی و پایدار قرار می‌گیرند. «استقرار» و «سَكَن» می‌توانند دامنه‌ای از اقامت‌های نسبتاً پایدار دنیوی را پوشش دهند.

■ **از نظر کیفیت:** «استواء» بر جنبه ساختاری و کیفی «تعادل و استقامت» تأکید دارد، درحالی‌که دیگر واژگان بر خودِ حالت سکون تمرکز می‌کنند.

■ **از نظر شرایط روحی:** «سَكَن» به‌طور خاص حامل بار معنایی «آرامش و طمأنینه باطنی» است؛ مؤلفه‌ای که در هسته معنایی دیگر واژگان غایب است.

در نهایت، و در پاسخ به پرسش سوم، می‌توان شبکه معنایی این حوزه را بر یک طیف از «موقت» تا «ابدی» و از «عینی» تا «روانی» ترسیم کرد که «لَبَث» و «مَكْث» در قطب موقت و انتظارمحور، «استقرار» و «سَكَن» در حالت‌های پایدار به ترتیب عینی و روانی، و «عَدَن» در قطب ابدی و اخروی جای می‌گیرند و «استواء» به عنوان چارچوبی ساختاری، کیفیت متعادل و مستقیم این قرارگیری‌ها را توصیف می‌کند.

پیامدها و کاربردهای پژوهشی این تحقیق را می‌توان در دو بعد نظری و کاربردی خلاصه کرد:

■ **بعد نظری:** دستیابی به درکی نظام‌مند از این شبکه معنایی گامی در راستای تفسیر موضوعی دقیق‌تر قرآن کریم است و مبنایی برای تحقیقات آینده در حوزه معناشناسی سایر شبکه‌های مفهومی قرآن فراهم می‌آورد. این تحلیل جلوه‌ای از اعجاز بیانی قرآن و دقت آن در واژه‌گزینی را به نمایش می‌گذارد.

■ **بعد کاربردی:** مترجمان قرآن می‌توانند با توجه به این تمایزات، معادل‌های دقیق‌تری در زبان مقصد برگزینند. مدرسان معارف اسلامی نیز قادر خواهند بود با بهره‌گیری از این نتایج، مفاهیم مرتبط با سکون، آرامش و مراحل وجودی انسان را در قرآن به شکلی عمیق‌تر و متمایزتر تدریس کنند.

نوآوری و تمایز این پژوهش با تحقیقات پیشین در «رویکرد تطبیقی و نظام‌مند» آن در بررسی هم‌زمان این شش مفهوم در چارچوب یک حوزه معنایی واحد نهفته است. این نگاه کل‌نگر امکان کشف روابط و ظرافت‌هایی را فراهم ساخته است که در مطالعات تک‌واژه‌ای یا دوقطبی قبلی مغفول مانده بود و تصویری جامع از نگاه قرآن به مراتب مختلف وجود انسان، از اقامت‌های موقت دنیوی تا آرامش‌های روانی و سرانجام قرارگاه ابدی اخروی، ارائه می‌دهد.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسنده در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت‌نویسندگان

این مقاله تک‌نویسنده است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی این مقاله، از ابزار هوش مصنوعی (مانند DeepSeek) صرفاً برای ترجمه و ویرایش متون استفاده شده و از این ابزارها برای تولید محتوای اصلی مقاله بهره‌ای برده نشده است. پس از استفاده از ابزارهای یادشده، نویسنده محتوای ترجمه‌شده و ویرایش‌شده را بازبینی کرده، تنظیم نهایی را خود انجام داده است و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرد.

تعارض منافع

این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده است.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق). **المحکم و المحيط الأعظم**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹ق). **معجم مقاییس اللغة**، (تحقیق عبدالسلام محمد هارون). بیروت: دار الفکر.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۴. ابویحان غرناطی، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰ق). **البحر المحيط فی التفسیر**، (تحقیق صدقی محمد جمیل). بیروت: دار الفکر.
۵. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶. باقری، مهری. (۱۳۷۴ش). **مقدمات زبان شناسی**، (چاپ سوم). تبریز: دانشگاه تبریز.
۷. پالمر، فرانک. (۱۳۷۶ش). **نگاهی تازه به معنی شناسی**، (ترجمه کوروش صفوی). تهران: نشر مرکز.
۸. پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۹ش). **سیر تطور معنی شناسی در غرب و ایران**. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. جفری، آرتور. (۱۳۸۵ش). **واژه های دخیل در قرآن مجید**، (ترجمه فریدون بدره ای). تهران: انتشارات توس.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۷۹م). **الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية**، (تحقیق احمد عبدالغفور عطار). بیروت: دار العلم للملایین.
۱۱. حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰ق). **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم**، (تحقیق حسین بن عبدالله العمری و مطهر بن علی الیربانی و یوسف محمد عبدالله). دمشق: دار الفکر.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**، (تحقیق صفوان عدنان داودی). دمشق: الدار الشامیه.
۱۳. زبیدی، محمد مرتضی حسینی. (بی تا). **تاج العروس من جواهر القاموس**، (تحقیق و تصحیح علی شیری). بیروت: دار الفکر.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۹۸م). **أساس البلاغة**. بیروت: دار صادر.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۶. سجستانی، ابوبکر محمد بن عزیز. (۱۴۱۶ق). **غریب القرآن**، (تحقیق محمد ادیب عبدالواحد جمرة). بیروت: دار قتیبه.
۱۷. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶ق). **الإتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دار الفکر.
۱۸. صاحب بن عباد. (۱۴۱۴ق). **المحیط فی اللغة**، (تحقیق محمد حسن آل یاسین). بیروت: عالم الکتب.



۱۹. صفوی، کوروش. (۱۳۹۲ش). **درآمدی بر معناشناسی**. (چاپ ششم). تهران: سوره مهر.
۲۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. (تحقیق گروهی از محققان). بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۲۲. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). **جامع البیان عن تأویل آی القرآن**. (تحقیق عبدالله بن عبدالمحسن ترکی). بیروت: دار المعرفة.
۲۳. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). **مجمع البحرین**. تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. (تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی). قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۲۵. عسکری، حسن بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). **الفروق فی اللغة**. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **کتاب العین**. (تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی). قم: دار الهجرة.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **المصباح المنیر**. قم: دار الهجرة.
۲۸. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۱ش). **قاموس قرآن**. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۹. کفوی، ابوالبقاء ایوب بن موسی. (۱۴۱۹ق). **الکلیات**. بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۰. مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۹۷ش). **فرهنگ نامۀ تحلیل واژگان مشابیه در قرآن**. (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۱. میدانی، عبدالرحمن حسن جنبکه. (۱۴۰۲ق). **معارج التفکر و دقائق التدبر**. دمشق: دار القلم.
۳۲. واحدی نیشابوری، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق). **الوسیط فی تفسیر القرآن المجید**. (تحقیق احمد فرید المزیقی و دیگران). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۳. یاسمین حنفی، عبدالعزیز. (۲۰۰۱م). **المعجم المفصل فی ألفاظ القرآن الکریم**. بیروت: دار الکتب العلمیه.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Abū Ḥayyān al-Gharnāṭī, Muḥammad ibn Yūsuf. (1999). Al-baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr [The surrounding ocean in exegesis] (Ṣ. M. Jamīl, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
2. Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2000). Tahdhīb al-lughah [Refinement of language]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
3. Al-'Askarī, Ḥasan ibn 'Abd Allāh. (1979). Al-furūq fī al-lughah [Linguistic differences]. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah. [In Arabic]
4. Al-Farāhīdī, Khalīl ibn Aḥmad. (1988). Kitāb al-'ayn [The book of 'Ayn] (M. al-Makhzūmī & I. al-Sāmarrā'ī, Eds.). Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
5. Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1993). Al-miṣbāḥ al-munīr [The illuminating lamp]. Qom: Dār al-Hijrah. [In Arabic]
6. Al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād. (1979). Al-ṣiḥāḥ: Tāj al-lughah wa ṣiḥāḥ al-'arabiyyah [The correct: Crown of language and authentic Arabic] (A. 'A. Ghafūr, Ed.). Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn. [In Arabic]
7. Al-Kafawī, Ayyūb ibn Mūsā. (1998). Al-kulliyāt [The generalities]. Beirut: Mu'assasat al-Risālah. [In Arabic]
8. Al-Qurashī, Sayyid 'Alī Akbar. (1992). Qāmūs al-Qur'ān [Quran dictionary]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
9. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1991). Mufradāt alfāz al-Qur'ān [Vocabulary of Quranic words] (Ṣ. 'A. Dāwūdī, Ed.). Damascus: al-Dār al-Shāmiyyah. [In Arabic]
10. Al-Ṣāḥib ibn 'Abbād. (1993). Al-muḥīṭ fī al-lughah [The encompassing in language] (M. Ḥ. Āl Yāsīn, Ed.). Beirut: 'Ālam al-Kitāb. [In Arabic]
11. Al-Sijistānī, Abū Bakr Muḥammad ibn 'Azīz. (1995). Gharīb al-Qur'ān [The rare vocabulary of the Quran] (M. A. 'A. Jamrah, Ed.). Beirut: Dār Qutaybah. [In Arabic]
12. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. (1995). Al-itqān fī 'ulūm al-Qur'ān [Precision in the sciences of the Quran]. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
13. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2001). Jāmi' al-bayān 'an tāwīl āy al-Qur'ān [Comprehensive explanation of the interpretation of Quranic verses] ('A. ibn 'A. al-Muḥsin Turkī, Ed.). Beirut: Dār al-Ma'rifah. [In Arabic]



14. Al-Ṭabrisī, Faḍl ibn Ḥasan. (1993). *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān* [The compendium of elucidation in Quranic exegesis] (A group of researchers, Eds.). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī. [In Arabic]
 15. Al-Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn ibn Muḥammad. (1996). *Majma' al-baḥrayn* [The confluence of the two seas]. Tehran: Kitābfurūshī-yi Murtaẓawī. [In Arabic]
 16. Al-Ṭūsī, Muḥammad ibn Ḥasan. (n.d.). *Al-tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* [Clarification in Quranic exegesis] (A. H. Q. 'Āmilī, Ed.). Qom: Maktab al-'lām al-Islāmī. [In Arabic]
 17. Al-Wāḥidī al-Nīshābūrī, 'Alī ibn Aḥmad. (1994). *Al-wasīṭ fī tafsīr al-Qur'ān al-majīd* [The intermediate in the exegesis of the glorious Quran] (A. F. al-Mazzīqī et al., Eds.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
 18. Al-Yāsamin Ḥanafī, 'Abd al-'Azīz. (2001). *Al-mu'jam al-mufaṣṣal fī alfāz al-Qur'ān al-karīm* [The detailed dictionary of the words of the Holy Quran]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
 19. Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī. (n.d.). *Tāj al-'arūs min jawāhir al-qāmūs* [The bride's crown from the jewels of the dictionary] ('A. Shīrī, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
 20. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1998). *Asās al-balāghah* [The foundation of eloquence]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
 21. Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar. (1986). *Al-kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl* [The unveiler of the truths of the obscurities of revelation]. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī. [In Arabic]
 22. Al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa'īd. (1999). *Shams al-'ulūm wa dawā' kalām al-'Arab min al-kulūm* [The sun of sciences and the cure for the speech of the Arabs from wounds] (Ḥ. ibn 'A. al-'Umarī, M. ibn 'A. al-Iryānī, & Y. M. 'A. Allāh, Eds.). Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]
 23. Bāqirī, Mehrī. (1995). *Muqaddamāt-i zabānshināsī* [Introduction to linguistics] (3rd ed.). Tabriz: University of Tabriz Press. [In Persian]
 24. Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Jamharat al-lughah* [Compendium of language]. (Not used in the list, but to be noted: the list does not include Ibn Durayd; the user's list has Ibn Sīdah, Ibn Fāris, Ibn Manẓūr. The alphabetization continues.)
- [Note: The user's list includes Ibn Sīdah, Ibn Fāris, Ibn Manẓūr. These are placed under "Ibn" alphabetically.]*



25. Ibn Fāris, Aḥmad. (1979). Mu'jam maqāyīs al-lughah [Dictionary of linguistic measures] ('A. S. M. Hārūn, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
26. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). Lisān al-'Arab [The tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
27. Ibn Sīdah, 'Alī ibn Ismā'īl. (2000). Al-muḥkam wa al-muḥīṭ al-a'ẓam [The precise and the vastest encompassing]. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
28. Jeffery, A. (2006). Vāzhahā-yi dakhīl dar Qur'ān-i majīd [The foreign vocabulary of the glorious Quran] (F. Badrāī, Trans.). Tehran: Tūs Publications. [In Persian]
29. Markaz-i Farhang va Ma'ārif-i Qur'ān. (2018). Farhangnāmah-yi taḥlīl-i vāzhagān-i mutashābih dar Qur'ān [Encyclopedia of analysis of similar words in the Quran] (1st ed.). Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. [In Persian]
30. Mīdānī, 'Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabankah. (1981). Ma'ārij al-tafakkur wa daqā'iq al-tadabbur [Stages of reflection and subtleties of contemplation]. Damascus: Dār al-Qalam. [In Arabic]
31. Palmer, F. R. (1997). Nigāhī-i tāzah bi ma'nīshināsī [A new look at semantics] (K. Ṣafavī, Trans.). Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
32. Pūrnamdāriyān, Taqī. (2020). Sayr-i taṭavvur-i ma'nīshināsī dar gharb va īrān [The evolution of semantics in the West and Iran]. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
33. Ṣafavī, Kūrūsh. (2013). Darāmadī bar ma'nīshināsī [An introduction to semantics] (6th ed.). Tehran: Sūrah-yi Mehr. [In Persian]
34. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (1996). Al-mīzān fī tafsīr al-Qur'ān [The balance in Quranic exegesis]. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. [In Arabic].



An Analytical Study of Qur'anic Evidence for the Legitimization of Suicide Operations in the Thought of Muslim Joudat

Soghra Farzaneh ¹ | Alireza Abdolrahimi ² | Seyyed Hassan 'Āmeli ³

1. Department of Education, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran. Email: s.farzaneh@iauardabil.ac.ir

2. Department of Education, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran. Email: a.abdorahimi@iauardabil.ac.ir

3. Department of Education, Ardabil Branch, Islamic Azad University, Ardabil, Iran. Email: Hf.Ameli@iau.iac.ir

Article Info

Article type:
Review Article

Received: 15 April 2025
Revised: 12 November 2025
Accepted: 24 February 2026
Available Online: 4 April 2026

Keywords:
Critique of Wahhabism;
Suicide Operations;
Offensive Jihad; Verses of
Rulings (Āyāt al-Aḥkām).



Abstract

The obligation of jihad, in general terms, is one of the essential rulings of Islam, rooted not only in the *Quran* and prophetic traditions but also supported by reason and rational human conventions. However, what the Muslim world severely suffers from today is suicide operations carried out under the name of jihad fi sabil Allah in public places, mosques, and holy shrines. This issue has unjustly led to accusations of violence and terrorism against Muslims and the Islamic creed, portraying Islam as a militant religion. The problem intensifies when some individuals attempt to ground such acts in religious teachings, seeking to prove their legitimacy at various levels of obligation, recommendation, or tradition. Therefore, scholarly critique of such theories is essential. This study, using a descriptive-analytical method and focusing mainly on Sunni exegetes and the views of Sunni scholars and exegetes, critiques the Wahhabi scholar Muslim Joudat's reliance on *Quranic* verses to legitimize such operations. An examination of the verses permitting jihad and their interpretations in Sunni sources shows that suicide operations among Muslims do not constitute an instance of jihad fi sabil Allah and have no *Quranic* justification.

Cite this article: Farzaneh, S.; Abdolrahimi, A.; 'Āmeli, S. H. (2026). An Analytical Study of Qur'anic Evidence for the Legitimization of Suicide Operations in the Thought of Muslim Joudat. *Quranic Doctrines*, 23(43), 381-422. <https://doi.org/10.30513/qd.2026.6948.2535>



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



Extended Abstract

Introduction

The obligation of jihad, in a general sense, constitutes a fundamental ruling in Islamic jurisprudence—rooted in the Quran, Prophetic traditions, reason, and universal rational norms. Nevertheless, the contemporary Muslim world suffers from the widespread phenomenon of suicide operations, often carried out under the banner of jihad fi sabil Allah. These acts, taking place in public spaces, mosques, and sacred shrines, have generated severe misperceptions, associating Islam with extremism and violence and portraying it as an inherently militant faith. This problem becomes even more critical when certain ideologues attempt to ground such acts in religious legitimization, presenting them as either obligatory (wājib), recommended (mandūb), or traditional (sunnah). A scholarly critique of such justifications is thus indispensable. The present research intends to analyze Muslim Joudat's reasoning and Quranic citations in support of these operations, and to demonstrate—through textual and interpretive analysis—that suicide attacks do not fall under the Quranic definition of jihad fi sabil Allah.

Method

This research adopts a qualitative, library-based, and descriptive-analytical method. The researcher assumes an impartial stance and employs an analytical method to elucidate the central questions. Sources include the Quran, classical and modern Sunni tafsīr literature, and recent academic studies on jihad and martyrdom operations. Data collection was carried out by extracting relevant passages from the works of Muslim Joudat and comparing them with mainstream Sunni exegetical views. The analysis focused on the semantic and contextual examination of Quranic verses related to permission for jihad, the concept of kāfir (disbeliever), and the rules of combat (qitāl).

Results

An examination of the Quranic usage of kāfir (disbeliever) and 'adu Allāh (enemy of God) reveals that branding a person who has professed the shahādatayn (Islamic declaration of faith) as a kāfir lacks religious validity. Furthermore, the Quran does not sanction combat (qitāl) against non-Muslims except in the case of active combatants (kuffār ḥarbiyyūn). Once polytheists or disbelievers embrace faith—or verbally declare it as in the case of the hypocrites during the conquest of Mecca—their life and property are protected under Islamic law. The textual analysis of verses granting permission for jihad shows that they address circumstances of defensive warfare or resistance against aggressive enemies, not preemptive or self-destructive acts. In several instances, adversaries of Islam had exceeded conventional hostility, thereby justifying a defensive response. The Quran also explicitly promotes peace, reconciliation, and justice as guiding principles in intergroup relations.

Islam's acknowledgment of the right to self-defense corresponds with universal human and international norms. Nevertheless, the default Quranic principle in dealing with non-Mus-



lims is that of dignified peace rather than hostility. By logical extension, when engaging with fellow Muslims regardless of sectarian affiliation, the Quran's emphasis on unity and harmony renders violent suicide operations between Muslims entirely illegitimate. Such acts not only distort the radiant image of Islam but also hinder its propagation, squander human resources, and aid external forces seeking dominance over the Muslim community.

Conclusions

The study concludes that the Quran provides no basis whatsoever for legitimizing suicide operations. Joudat's attempt to associate these acts with jihad fi sabil Allah results from a misinterpretation of the Quranic context and a disregard for Islamic ethical principles. True jihad—rooted in justice, defense, and the preservation of life—cannot be equated with operations that deliberately target non-combatants or fellow Muslims. Instead, Islam advocates a powerful yet peaceful coexistence, making such Takfiri-inspired acts fundamentally anti-Quranic and anti-humanitarian.

Author Contributions

All authors contributed equally to conceptualization, data collection, analysis, and writing. The corresponding author handled final revisions and submission.

Data Availability Statement

No empirical data were used; all sources are cited in the references.

Acknowledgements

We extend our sincere gratitude to the esteemed reviewers who kindly undertook the anonymous multi-stage review process. We also appreciate the patient efforts of the editorial team of the prestigious biannual journal Quranic Teachings. Furthermore, we express our heartfelt respect and gratitude to His Eminence Ayatollah Dr. Seyyed Hassan 'Āmeli (may Allah grant Muslims benefit from his long life) for his invaluable guidance.

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 received no specific grant from any funding agency 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

In the preparation of this article, the authors utilized the Iranian AI platform GapGPT to assist in translating sources. After using this tool, they reviewed and edited the generated content and take full responsibility for the published content.



بررسی مستندات قرآنی مشروع انگاری عملیات‌های انتحاری در آرای مسلم جودت

✉ صغری فرزانه^۱ | علیرضا عبدالرحیمی^۲ | سید حسن عاملی^۳

۱. گروه معارف، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. رایانامه: s.farzaneh@iauardabil.ac.ir
۲. گروه معارف، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. رایانامه: a.abdorahimi@iauardabil.ac.ir
۳. گروه معارف، واحد اردبیل، دانشگاه آزاد اسلامی، اردبیل، ایران. رایانامه: Hf.Ameli@iau.iac.ir

چکیده

وجوب جهاد، فی‌الجمله یکی از احکام ضروری اسلام است که افزون بر برخورداری از خاستگاه قرآنی و روایی، مستند به حکم عقل و بنائات عقلایی می‌باشد. اما آنچه امروزه جهان اسلام شدیداً از آن رنج می‌برد عملیات‌های انتحاری است که با عنوان جهاد فی سبیل الله در بین مسلمین و در اماکن عمومی، مساجد و مشاهد مشرفه انجام می‌شود، چه آنکه این مسئله سبب شده است تا اتهام خشونت‌طلبی و تروریسم به نادرستی متوجه مسلمانان و مکتب اسلام گردد و اسلام به عنوان دینی جنگ طلب معرفی شود. این آسیب آن‌گاه تشدید می‌شود که اشخاصی درصدد مستند ساختن آن به آموزه‌های دینی بر آیند تا از این رهگذر، مشروعیت آن را در مراتب مختلف فرض، ندب، سنت و ... اثبات نمایند. از این رو، تحقیق و پژوهش در جهت نقد چنین تئوری‌هایی ضروری است. تحقیق حاضر سعی دارد تمسک عالم وهابی، مسلم جودت، به عنوان نمونه‌ای از تفکر وهابیت، را در مشروع انگاری چنین عملیات‌هایی، بر پایه استناد به آیات قرآن و با روش توصیفی - تحلیلی و عمدتاً با تمرکز بر تفاسیر و آرای عالمان و مفسران اهل سنت نقد نماید. بررسی آیات اذن جهاد و تفاسیر اهل سنت نشان داده است که عملیات‌های انتحاری در بین مسلمانان مصداق جهاد فی سبیل الله نبوده است و توجیه قرآنی ندارد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۳۰

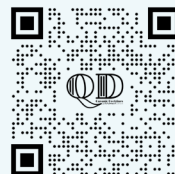
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۵

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۲۱

کلیدواژه‌ها

نقد وهابیت، عملیات
انتحاری، جهاد ابتدایی، آیات
الاحکام.

استناد: فرزانه، صغری؛ عبدالرحیمی، علیرضا؛ عاملی، سید حسن. (۱۴۰۵). بررسی مستندات قرآنی مشروع انگاری عملیات‌های انتحاری در آرای مسلم جودت. آموزه‌های قرآنی، ۲۳(۴۳)، ۴۲۲-۳۸۱. <https://doi.org/10.30513/qd.2026.6948.2535>





مقدمه

قرآن کریم با بیان رهنمودهای روشن، همهٔ انسان‌ها را به گرد آمدن بر محور توحید سفارش می‌کند و تفرقه و چنددستگی را عامل دوری از راه مستقیم دین می‌داند. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز پیوسته امت خود را از گرفتار شدن در دام دین‌سازان و بدعت‌گذاران بیم می‌داد. با وجود این، مسیر حرکت اسلام در طول تاریخ دچار انحرافات شده است که نمونهٔ بارز آن در اندیشهٔ وهابیت دیده می‌شود؛ تفکری که خیل کثیری از مسلمانان جهان را خارج از دین اسلام دانسته است و خود را یگانه مصداق امت رسول الله می‌داند. معمار این اندیشه که چهره‌ای خشن و کریه از دین رحمت ارائه نموده، ابن تیمیه است که با تفسیر به رأی و برداشت نادرست از برخی آیات شفاعت، توسل، تبرک، زیارت قبور انبیا و اولیا، طلب شفاعت از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سایر اولیا، فرستادن صلوات با صدای بلند بر پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله به‌ویژه در کنار قبر ایشان، جشن و شادی در میلادهای پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام، سوگواری در روزهای شهادت و وفات، ساختن قبه بر قبور مبارک آنان و هر چیز دیگری که بیانگر احترام، تعظیم و تقدس آنان باشد، را حرام و غیرمشروع دانسته است و اعتقاد به این امور و عمل به آن‌ها را باعث شرک و کفر می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۵-۵۶).

این در حالی است که بسیاری از مصادیقی که ایشان مصداق بدعت و شرک شمرده‌اند از پشتوانهٔ سیرهٔ مسلم متشرعه برخوردارند که نه تنها علی‌رغم معاصر بودن با معصوم، با ردع معصوم مواجه نشده‌اند، بلکه مؤید به تأییدات نقلی و عملی معصومین هستند. به عنوان مثال، مسلمانان در طول تاریخ، به زیارت قبور و سفر برای زیارت قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله به عنوان یک سنت و مستحب مؤکد پایبند بوده‌اند، چه آن‌که بر پایهٔ نصوص مأثوره که فریقین نقل کرده‌اند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به زیارت قبر پدر و مادر خود می‌رفتند (حلبی شافعی، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۵) و نیز خود ایشان جهت تأکید بر زیارت قبر خود توسط امتش، فرمود: «من زار قبری وجبت له شفاعتی» (ذهبی، ۱۴۲۰، ص ۵۲).

سؤال‌های پژوهش

۱. بر اساس مستندات قرآنی، «عملیات انتحاری» به عنوان یک «مشروع» نظامی، چه جایگاهی دارد؟ آیا می‌توان آن را ذیل مفهوم «جهاد» یا «قتال» در قرآن گنجانند؟



۲. آیا در نص صریح قرآن (آیات الاحکام)، مجوز یا منعی صریح برای استفاده عامدانه از بدن خود فرد مسلمان به عنوان سلاح در میدان نبرد وجود دارد؟
۳. مبانی قرآنی طرف داران «م شروع بودن» این عملیات‌ها تا چه حد با سیاق نزول، مقاصد کلی شریعت (مانند حفظ نفس) و اخلاق نظامی در اسلام سازگاری دارد؟

ضرورت و اهمیت پژوهش

ضرورت الهیاتی: مهم‌ترین دلیل انجام این پژوهش، دفاع از حرمت و پیام جهانی قرآن است. استناد آیاتی که درباره جهاد در صدر اسلام با شرایط خاص نازل شده‌اند به عملیات‌هایی که غیرنظامیان را هدف می‌گیرند، نوعی تحریف در معنا و هدف‌گذاری قرآن محسوب می‌شود. این پژوهش روشن می‌کند که چگونه برداشت‌های افراطی، مفاهیم قرآنی را از بستر تاریخی، مقاصد شریعت (مانند حفظ نفس، عدل، و امنیت) و تفسیرهای پذیرفته شده علمای اسلام جدا می‌کند.

از طرفی، مسلم جودت که مقاله حاضر حول نقد نظرات ایشان تهیه شده است، از چهره‌های شاخص و نظریه‌پرداز جریان‌های تکفیری - جهادی است که برای توجیه عملیات‌های انتحاری علیه غیرنظامیان، چه شیعه، چه سنی مخالف و چه شهروندان کشورهای غیراسلامی، به استناداتی از قرآن متوسل می‌شود. این استدلال‌ها در فضای مجازی و در میان هواداران این گروه‌ها به سرعت منتشر شد و به عنوان «برهان شرعی» ارائه می‌گردد. بنابراین، بررسی این استدلال‌ها یک مسئله فوری و ضروری برای جهان اسلام و جامعه بین‌الملل محسوب می‌شود.

روش پژوهش

روش پژوهش به صورت کیفی و کتابخانه‌ای است. در واقع، نویسندگان در جایگاه پژوهشگرانی بی‌طرف، با روش تحلیلی به تبیین سؤالات و مسئله پژوهش می‌پردازند.

پیشینه پژوهش

آنچه به عنوان پیشینه این تحقیق یافت شد عبارت است از:

۱. چگینی و فرمانیان (۱۴۰۱) در مقاله‌ای با عنوان «مؤلفه‌های مشروعیت بخشی عملیات استشهادی» به بررسی مقایسه‌ای آرای اهل سنت و سلفیه تکفیری در جواز عملیات استشهادی پرداخته و با بیان شرایط جواز این عملیات‌ها از نگاه دو گروه، به این نتیجه رسیده‌اند که دو شرط کافر بودن و محارب بودن هدف استشهادی در بیشتر اقدامات استشهادی که در



مناطق مسلمان نشین انجام می شود، توسط سلفیه تکفیری نادیده گرفته شده است و حتی شرط مصلحت برای اسلام و مسلمانان بودن، که مهم ترین شرط برای عمل استشهادی است، مورد انکار گروه های تکفیری قرار گرفته است و مبنای عمل آنان نیست.

۲. نجف زاده و جمالی (۱۳۹۸) نیز در مقاله ای به رمزگشایی تصویری حملات انتحاری در گروه های تکفیری پرداخته و با تکیه بر «نشانه شناسی تصویری» و با تحلیل تصاویر منتشر شده از عاملان انتحاری داعش، به این نتیجه رسیده اند که میل به مرگ، نشانه «هویت جویی» عناصر داعش از طریق «جاودانگی» ناشی از مرگ اختیاری و انکار هویت های رقیب است.

۳. محقق داماد و تقی زاده (۱۳۸۹) در مقاله ای به بررسی تفاوت عملیات استشهادی و انتحاری و مسئله تروریسم از جنبه فقهی پرداخته و وجه تمایز آن ها را بیان نموده اند تا اتهام تروریستی بودن عملیات های استشهادی رفع گردد.

۴. ملامحمد علی (۱۳۸۴) در مقاله ای با عنوان «مشروعیت عملیات استشهادی از دیدگاه فقه های معاصر شیعه و اهل سنت» بیان می نماید که عملیات استشهادی شیوه و ابزاری دفاعی است که در زمان های اخیر، مجاهدین مسلمان علیه دشمنان متجاوز و اشغالگر به کار گرفته اند. عده ای از فقه های معاصر شیعه و اهل سنت این نوع عملیات را مصداقی از جهاد دفاعی دانسته اند و آن را جایز و مشروع می دانند. عملیات استشهادی با توجه به اهمیت حفظ نفس، زمانی انجام می شود که با دیگر ابزار دفاعی متعارف، دفع تجاوز ممکن نباشد. اطلاق آیات و روایات جهاد دفاعی و ترجیح دفاع بر حفظ نفس، دلیل جواز این نوع عملیات است. عملیات استشهادی ملاک جهاد و دفاع را دارد و با انتحار و اعمال انتحاری علیه انسان های بی گناه، یا به عبارت دیگر، خودکشی بدون جهت شرعی متفاوت است. لذا ادله حرمت قتل نفس منصرف از آن است.

بنابراین، پژوهش حاضر در نوع خود خاص و منحصر به فرد است و این مهم اصلی ترین نوآوری پژوهش به شمار می رود. مقاله حاضر تلاش می کند با بررسی ساختار استدلال های مسلم جودت و تحلیل استنادات قرآنی او در زمینه مشروعیت عملیات انتحاری، نشان دهد که این استنادات نه تنها فاقد انسجام درونی اند، بلکه در تعارض با اصول مسلم فقه اسلامی قرار دارند. در این پژوهش، برخلاف رویکردهای صرفاً فقهی یا سیاسی، از شیوه تفسیری - تحلیلی بهره گرفته شده است تا دلالت واژگان، سیاق آیات و مبانی تفسیری اهل سنت و شیعه به دقت



بررسی شوند. این شیوه پژوهش امکان ارزیابی عمیق‌تر مدعیات مسلم جودت را فراهم کرده و عدم انطباق برداشت‌های او با نصوص و ظاهر آیات را به وضوح نمایان ساخته است. یکی از نوآوری‌های قابل توجه مقاله، بازتعریف مفاهیمی نظیر «عدو الله»، «فی سبیل الله»، «جهاد» و «استشهاد» در چارچوب قرآن و فقه اسلامی است. تحلیل تطبیقی این مفاهیم با تفسیرهای مسلم جودت در توجیه عملیات انتحاری، حاکی از خلط آشکار میان مفاهیم و بی‌توجهی به مبانی قطعی فقهی است. بازشناسی دقیق این مفاهیم، مرز میان جهاد مشروع و خشونت نامشروع را تبیین می‌کند. مقاله با بهره‌گیری از آموزه‌های فقه مقاصدی، میان شهادت طلبی مشروع در برابر دشمن متجاوز و عملیات انتحاری فاقد ضابطه و مجوز شرعی، تمایز نهاده است. در این چارچوب، صرف نیت فردی برای کسب رضایت الهی نمی‌تواند مشروعیت عملی را تضمین کند، بلکه تحقق شروطی نظیر رعایت حرمت جان غیرنظامیان، وجود تهدید بالفعل، اذن حاکم شرع و تناسب میان هدف و وسیله، شرط مشروعیت کنش جهادی است. در بخش پایانی مقاله، بر اساس آیات قرآن درباره اذن جهاد، چارچوبی پیشنهادی برای سنجش مشروعیت اقدامات جهادی در عصر حاضر ارائه شده است. این چارچوب مبتنی بر اصول عقلانی و شرعی نظیر اصل دفاع، رفع ظلم، مقابله با تجاوز، و رعایت قواعد اخلاقی در جنگ است. این چارچوب تحلیلی می‌تواند معیاری کاربردی برای تفکیک میان مقاومت مشروع در برابر اشغالگری و خشونت افراطی در قالب تکفیر و ترور ارائه دهد. به طور کلی، نوآوری پژوهش حاضر در پیوند دقیق میان تحلیل قرآنی، روش‌شناسی فقهی، و نقد گفتمان‌های خشونت‌محور در فضای اسلامی معاصر جلوه‌گر است؛ امری که می‌تواند در بازسازی گفتمان اعتدالی و صلح‌محور در جوامع مسلمان نقش مؤثری ایفا نماید.

چارچوب نظری: این پژوهش در پاسخ به سؤال اصلی‌اش: «مستندات قرآنی مشروع‌انگاری عملیات‌های انتحاری در آرای مسلم جودت کدام است؟» چارچوب نظری زیر را ترسیم می‌کند و می‌کوشد پدیده مورد بررسی خود را از منظرهای مختلف و در تعامل با یکدیگر بکاود. این چارچوب نظری بر سه پایه اصلی استوار است:

۱. الهیات تفسیری (تئولوژی هرمنوتیک): بررسی روش‌شناسی جودت در فهم نص قرآنی.
۲. فقه سیاسی - نظامی (فقه‌الجهاد): تحلیل مبانی فقهی که او برای توسیع مفهوم جهاد و شهادت به کار می‌گیرد.



۳. گفتمان ایدئولوژیک - سیاسی: تبیین بافتار سیاسی و ایدئولوژیکی که خوانش او را شکل داده است و تقویت می‌کند. در مرکز این چارچوب، مفهوم بازخوانی ایدئولوژیک نص قرار دارد که محور تعامل این سه رکن است.

۱. الهیات تفسیری (تئولوژی هرمنوتیک)

الف. روش‌شناسی فهم نص: این بخش به چگونگی خوانش جودت از قرآن می‌پردازد. نظریه‌های هرمنوتیک مدرن (مانند نظریه حلقه هرمنوتیکی هایدگر و گادامر) به ما می‌گویند که فهم هر مفسر، متأثر از پیش‌فهم‌ها و پیش‌داوری‌های اوست. در مورد جودت، این پیش‌فهم‌ها عمدتاً ایدئولوژیک‌اند.

ب. قرائت‌گزینی و اقتضام‌محور: تمرکز بر آیاتی که ظاهراً بر مبارزه و قتال تأکید دارند (مانند آیه ۱۹۰ سوره بقره: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾) و غفلت عمدی یا تأویل افراطی آیات مربوط به صلح، مدارا، رحمت برای جهانیان و حرمت جان انسان‌ها (مانند آیه ۳۲ سوره مائده: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ...﴾).

ج. تأویل افراطی و گذر از ظاهر نص: استفاده از روش التماس علت برای تطبیق آیات بر مصادیق معاصر. برای مثال، توسیع مفهوم مشرکان یا کافران در آیات جهادی به همه نیروهای نظامی یا غیرنظامی در جوامع مورد هدف، بدون در نظر گرفتن شرایط تاریخی نزول آیات و قراردادهای ذمه و امان.

د. ابطال مفهوم محکم و متشابه: در این خوانش تمام آیات قرآن در خدمت یک گزاره مرکزی (جهاد) قرار می‌گیرند و آیات صلح‌آمیز (به عنوان متشابه) به گونه‌ای تأویل می‌شوند که با آن گزاره مرکزی (محکم پنداشته شده) سازگار شوند.

ه. نظریه انسداد باب عقل‌گرایی: در این دیدگاه، دروازه اجتهاد عقلانی بسته شده است و تنها یک خوانش ظاهری و سلفی از نص مجاز است. این امر هرگونه تفسیر تاریخی - انتقادی یا مقاصدی (هدفمند) از قرآن را نفی می‌کند.

نظریه پردازان کلیدی: مارتین هایدگر، هانس-گئورگ گادامر (در هرمنوتیک)، محمد ارکون، نصر حامد ابوزید (در نقد خوانش‌های ایدئولوژیک از قرآن).



۲. فقه سیاسی - نظامی (فقه الجهاد)

بازتعریف مفاهیم کلیدی این بخش به محتوای استدلال جودت می‌پردازد. او با بازتعریف مفاهیم بنیادین فقه جهاد، به دنبال ایجاد مشروعیت برای عملیات انتحاری است.

الف. توسعه معنایی شهادت: تلفیق مفهوم سنتی شهادت (کشته شدن در میدان نبرد متقابل) با مفهوم عمل انتحاری. در این بازتعریف، قصد فرد (شهادت طلبی) بر قالب عمل (کشتن غیرنظامیان یا خودکشی) مقدم شمرده می‌شود. این نظریه با استناد به آیاتی مانند «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ» (بقره/۲۰۷) توجیه می‌گردد.

ب. بازتعریف میدان جهاد و دشمن: عبور از مفهوم کلاسیک جهاد به عنوان جنگی تعریف شده بین دولت‌ها یا در میدان نبرد مشخص، به سوی مفهوم جهاد به عنوان وضعیت دائمی و فرامرزی علیه کفر. در این نگاه، مرزهای جغرافیایی و ملیت‌های مدرن فاقد اعتبار شرعی‌اند. آیاتی مانند «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ» (توبه/۱۲۳) به گونه‌ای تفسیر می‌شود که گویا دایره دشمنان بی‌پایان است.

ج. ابطال مفهوم دارالاسلام و دارالکفر: در این چارچوب فقهی، با ادعای حاکمیت کفر بر جهان به دلیل قوانین غیرالهی، تمام جهان دار حرب اعلام می‌گردد و هر عملی علیه آن مجاز شمرده می‌شود.

د. توجیه تلفات غیرنظامی (ضرر): با استناد به آیاتی که خطاب به مشرکان می‌گویند در میدان جنگ، آنان را هر کجا یافتید بکشید (مانند توبه/۵)، و با ادعای عدم تمیز در جنگ‌های مدرن، کشتن غیرنظامیان به عنوان یک ضرورت یا خسارت جانبی مجاز شمرده می‌شود. نظریه پردازان کلیدی: ابن تیمیه (مرجع سلفی‌گری)، سید قطب (نظریه حاکمیت و جاهلیت مدرن)، ابومصعب الزرقاوی (مجری این ایده‌ها در عمل).

۳. گفتمان ایدئولوژیک - سیاسی

بافتار تولید معنای این بخش به چرایی و زمینه شکل‌گیری آرای جودت می‌پردازد.

الف. گفتمان جهادگرایی سلفی - تکفیری: آرای جودت بخشی از این گفتمان است که در پاسخ به بحران هویت جهان اسلام، شکست جنبش‌های ملی‌گرا و سکولار، و احساس تحقیر



در برابر غرب شکل گرفته است. این گفتمان خشونت را نه تنها یک ابزار، که فریضه‌ای هویت‌بخش می‌داند.

ب. ساخت دشمن و فضای ایدئولوژیک: قرآن در این گفتمان به ابزاری برای مرزبندی ایدئولوژیک تبدیل می‌شود.

۴. تعریف عملیات استشهادی و انتحاری

۱-۴. عملیات استشهادی

«استشهاد» از ماده «شهد» در لغت به معنای گواهی خواستن، کسی را به شهادت خواندن، و کشته شدن در راه خداست، که در این نوشتار معنای سوم مراد است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۲۳۸). بنابراین، عملیات استشهادی به عملیاتی گفته می‌شود که مطلوب عامل، شهادت و کشته شدن در راه خداست. عملیات استشهادی اقدامی است که شخص با قصد قربت و با علم به شهادت و با هدف ضربه زدن به دشمن متجاوز و اشغالگر، به انجام آن مبادرت می‌ورزد و در این راه کشته می‌شود (برجی، ۱۳۸۶، ص ۸۱).

۲-۴. عملیات انتحاری

«انتحار» از ماده «نحر» به معنای مکان ذبح حیوان، اصطلاحی است که بر عملی اطلاق می‌شود که شخص با آن اقدام به خودکشی می‌کند (جوهری، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۸۲۴). واژه «انتحار» از ریشه «نَحَرَ» مشتق شده و در زبان عربی به معنای «ذبح در ناحیه گلو» است. اما در اصطلاح معاصر، «انتحار» به معنای خودکشی و پایان دادن عمدی به زندگی خویش به کار می‌رود: «انتحر الرجل» یعنی «قتل نفسه بوسيلة ما» (مرد خود را با وسیله‌ای کشت) (انیس و دیگران، ۱۴۲۵، ذیل «نحر»)، یعنی اقدامی آگاهانه و عمدی برای کشتن خود.

۳-۴. تفاوت عملیات استشهادی با عملیات انتحاری

” اقدام در جهت کشتن خود، اگر برای دفاع از اسلام و مسلمین و دفع تجاوز از بلاد اسلامی و علیه متجاوزان و اشغالگران انجام شود، همان عملیات استشهادی است، ولی اگر فاقد ملاک و شرایط مذکور باشد و علیه انسان‌های بی‌گناه و کسانی که نقشی در تجاوز و اشغالگری ندارند انجام شود، نوعی انتحار و خودکشی ست



و از نظر اسلام، گناه کبیره و حرام است و ادله حرمت قتل نفس شامل آن می‌شود
(ملا محمد علی، ۱۳۸۴).

۵. کیفیت مشروع‌انگاری عملیات‌های انتحاری از دیدگاه مسلم جودت

مسلم جودت در مقاله‌اش با عنوان «إشكالية العمليات الاستشهادية»^۱ که در شماره ۱۲ مجله فذکر به چاپ رسیده است، سعی دارد انگیزه جوانان و نوجوانان برای انجام عملیات‌های انتحاری در بین غیروهابی‌ها را بالا ببرد و کار آنان را تبعیت از قرآن و عمل به آیات آن جلوه دهد. بنابراین به آیات متعددی متمسک شده است و انتحار در بین اجتماعات مسلمین را نه تنها خودکشی نمی‌داند، بلکه اعلائی کلمه الله معرفی می‌کند. البته هرچند در مقاله مذکور و دیگر آثار منتشرشده جودت مانند فقه المقاومة و العمليات الاستشهادية في ميزان الشريعة، عبارات صریحی علیه شیعه به عنوان هدف عملیات انتحاری به چشم نمی‌خورد، لکن او در مقاله‌ای با عنوان «الخطر الصفوي على بلاد المسلمين»^۲ از شیعه به عنوان خطری که بلاد مسلمین را تهدید می‌کند یاد کرده است و راه‌حل‌هایی برای مقابله با تشیع ارائه می‌دهد.^۳ او مفاهیمی مانند «عدو الله»، «العدوان»، «أئمة الكفر» و «المحتل» را در قالبی کلی و اغلب در رابطه با دشمنان خارجی یا نیروهای اشغالگر به کار می‌برد (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۵۸؛ ۱۸۰)، اما در سباقی به کار می‌گیرد که امکان اطلاق به مخالفان مذهبی را فراهم می‌کند و درصدد ارائه مشروعیت برای کنش‌های استشهادی است که در بین مسلمانان غیروهابی انجام می‌پذیرد.

۱. دسترس‌پذیر در: <http://saaaid.org/arabic/ar183.htm>

۲. دسترس‌پذیر در: <https://www.saaaid.org/Doat/moslem/41.htm#gsc.tab=0>

۳. «وبعد هذه الأرقام المفزعة نهيب بأهل السنة والجماعة بكلّ بقاع الأرض لتثبيت أهل السنة بكلّ الوسائل المادية والمعنوية كلّ بما يستطيع وأكد على التوعية من خطرهم وفضح عقائدهم وما يكيدوه للمسلمين ودينهم ولعلّ من أهمّ ما يجب أن يكون من خطط للتصدي لخطرهم هو:

- التوعية من خطرهم وبيان عقائدهم الباطلة بكلّ الوسائل الممكنة.
- إنشاء ودعم القنوات المتخصصة بالعربية والفارسية للردّ عليهم وبيان حقيقتهم.
- إغلاق جميع قنواتهم التبشيرية في الأقطار العربية وغيرها.
- الوقوف مع أهل السنة الذي تحاك بهم المؤامرات التبشيرية ومذهبهم بالدعم المادي والمعنوي.
- تنمية مناطق أهل السنة بالمشاريع التي تحتاجها مناطقهم وأهلها.
- التضييق على الروافض بكلّ السبل والطرق الممكنة.
- إنشاء أقسام في الجامعات متخصصة لمقاومة هذا الخطر الداهم.

فإن لم نتصدى لهذا الخطر وأمثاله فلن تقوم لنا أي قائمة أو وزن، والله المستعان» (دسترس‌پذیر در: <http://saaaid.org/Doat/moslem/68.htm>)

یکی از دلایل این تأثیر، اصطلاح «أئمة الکفر» (برگرفته از آیه ۱۲ سوره توبه) است که گاه در قرائت‌های تکفیری نسبت به شیعه یا دیگر مسلمانان به کار رفته است. همچنین در منابع بنیادگرای سلفی، خصوصاً نزد پیروان ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، شیعه گاه مبتدع یا حتی مشرک معرفی می‌شود (ابن عبدالوهاب، ۱۴۱۵، ج. ۱، ص. ۵۶؛ ابن تیمیه، ۱۴۱۸، ج. ۱، ص. ۴۷). مسلم جودت نیز با این‌که از ادبیات این جریان تأثیر پذیرفته است، اما از لحاظ اصطلاح‌شناسی، با احتیاط بیشتری سخن می‌گوید و عبارات صریحی علیه شیعه به کار نمی‌بندد، چنان‌که گذشت.

۵-۱. استشهاد به آیه ۶۰ سوره انفال

مسلم جودت در ابتدای سخنش ضمن اشاره به خطری که بلاد مسلمین را تهدید می‌کند، می‌گوید: «حمله شدید دشمنان خدا به اسلام و مسلمانان و کشورشان ما را ملزم می‌کند که برای دفع تجاوز و مجازات متجاوزان و کسانی که از آنان پیروی می‌کنند، با تمام قدرتی که داریم، تجهیزات مادی و معنوی را آماده کنیم». ^۴ او سپس در ادامه، به آیه ۶۰ سوره انفال تمسک می‌کند که خداوند می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...»؛ «و هرچه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید تا با این [تدارکات] دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان که شما نمی‌شناسیدشان و خدا آنان را می‌شناسد بترسانید و هر چیزی در راه خدا خرج کنید پاداشش به خود شما بازگردانیده می‌شود و بر شما ستم نخواهد رفت».

۵-۱-۱. تقریب استدلال به آیه مذکور

جودت در مقام بررسی دلالی و استظهار وجوب عملیات استشهادی از آیه مذکور، امر خداوند بر لزوم آمادگی مسلمانان از نظر تجهیزات جنگی را به عنوان پشتوانه معنوی انتحار تلقی می‌کند.

۵-۱-۲. بررسی و ارزیابی استدلال مذکور

استدلال مذکور از جهات مختلفی نادرست است، چراکه حتی ظاهر آیه با چنین استدلالی موافق نیست.

الف. بی‌ارتباط بودن آیه مذکور با محل بحث

تمسک به آیه مذکور با هدف اثبات مشروعیت کشتار دیگران با عملیات‌های استشهادی، تمسک به دلیلی ناتمام است. وجه ناتمام بودن دلالت دلیل مذکور بر مدعای نگارنده، آن

۴. «إن الهجمة الشرسة على الإسلام والمسلمين وبلادهم من قبل أعداء الله تتطلب منا أن نعدَّ العُدَّة بكل أنوعها المادية والمعنوية لردَّ العدوان والتنكيل به وبمن يسير بركبه بكل ما وهبنا من قوة».



است که او در صدد اثبات مشروعیت قتال و عملیات استشهادی است، در حالی که آیه مذکور سخن از ارباب، و نه قتال، به میان آورده است. این آیه اصلاً اشاره‌ای به کشتن و قتل دیگران ندارد، بلکه دستور فراهم کردن ادوات جنگی را جهت ایجاد رعب در دل دشمنان خدا به مسلمانان می‌دهد و از «ترهبون» سخن گفته است نه «تقاتلون». بنابراین برداشتِ وجوب قتال از آیه مذکور، یا ناممکن است و یا نیاز به انضمام ادله دیگر به عنوان قراین منفصله دارد. لذا نظر به دلالت مطابقی واژگان در آیه مذکور، امکان حمل فعل «ترهبون» بر معنای قتال و یا ملازمات آن وجود ندارد و در تمامی تفاسیر فریقین، «ترهبون» با همان معنای ظاهری کلمه یعنی ترساندن آمده است. از این رو حمل آیه بر هر معنای دیگری ناموجه خواهد بود. طبری در تفسیر واژه «ترهبون» در این آیه می‌نویسد:

” یقول تخیفون یا عداکم ذلک عدو الله و عدوکم من المشرکین؛ با آمادگی تان دشمن خدا و دشمن خودتان را بترسانید (طبری، ۱۴۱۲، ج. ۱۰، ص. ۲۱).

آلوسی می‌نویسد:

” تَرْهَبُونَ بِهٖ اَیْ تُخَوِّفُونَ به؛ یعنی به وسیله آن بترسانید (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۵، ص. ۲۲۲).

اگر گفته شود خود عملیات استشهادی، فارغ از آن که به قتل و کشتار دیگران بینجامد یا نینجامد، سبب ارباب و ترساندن است پس مشمول آیه می‌گردد، در پاسخ خواهیم گفت: افزون بر اشکالاتی که در ادامه خواهد آمد، آیه شریفه اربابی را تأیید می‌کند و به آن مشروعیت می‌بخشد که مبتنی بر «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» باشد، یعنی به دنبال فراهم آوردن اسباب تقویت و گردآوردن ابزار جنگی، اربابی حاصل آید نه آن که در پی خودکشی، وحشتی در دل دیگری بیفکند. بنابراین آنچه مدلول آیه است از محل بحث بیگانه است.

ب. عدم شناخت مصداق آیه

بحث مهم دیگر در استناد به این آیه، تعریف و تعیین مصداق «عدو الله» و «عدوکم» است که خداوند در مقابله با آنان، مسلمانان را امر به تجهیز و آمادگی نظامی و دفاعی می‌کند. پیامبر صلی الله علیه و آله فرموده‌اند: در اسلام شخص، ادای شهادتین کافی است (نسائی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۲۳۱). ایشان در جای دیگر، صرف نماز را سبب برقراری پیوند دینی معرفی می‌کند:



” بیننا و بینهم الصلاة؛ پیمان میان ما و آنان نماز است (این ماجه، بی‌تا، ج.

۱، ص. ۳۴۲).

اما آنچه از اندیشه و عملکرد محمد بن عبدالوهاب، که مسلم جودت بارها استدلال‌ات خود را مستند و متکی به وی می‌نماید، سراغ داریم برخلاف این اصل مهم است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله بیان فرمود، چه محمد بن عبدالوهاب می‌گوید:

” إن إقرار الكفار بتوحيد الله لم يعصم دماءهم وأموالهم؛ اقرار کفار به توحید،

خون و اموال آنان را محافظت نمی‌کند (عاصمی، ۱۴۱۷، ج. ۱، ص. ۱۴۵).

این سخن در تبیین کامل و مخالفت صریح با قرآن و سیره و سخن رسول خدا و سیره صحابه ایشان و فقه همه مذاهب اسلامی است، زیرا طبق آیه ۹۵ سوره نساء: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾؛ و به کسی که نزد شما اظهار اسلام می‌کند مگویید تو مؤمن نیستی»، خداوند از کافر دانستن کسی که تحیت اسلامی (منظور تحیت و درود به روش مسلمانان به عنوان نشانه‌ای بر مسلمان بودن شخص و اکتفا به حداقل نشانه مسلمانان است) را در پیش گرفته نهی فرموده است. در تحلیل مصداق «عدو الله و عدوكم» در آیه ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...﴾ رعایت ضوابط دقیق در مصداق‌شناسی ضروری است، به‌ویژه در صورتی که استناد به این آیه مستند عملیات خشونت‌بار علیه مسلمانان قرار گیرد. بر اساس مبانی فقهی پذیرفته‌شده در تمام مذاهب اسلامی، اظهار شهادتین برای ورود به دایره اسلام در احکام دنیوی کفایت می‌کند، مگر آن‌که دلیلی شرعی و علنی بر ارتداد یا محاربه ارائه شود. نقل معتبر از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که می‌فرماید: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنَّ محمدًا رسول الله... فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۱، ص. ۸۷)، دلالت بر آن دارد که اسلام ظاهری بر اساس شهادتین، موجب حرمت جان و مال افراد است و داوری درونی و باطنی به خداوند واگذار شده است. این اصل نه تنها در سنت نبوی، بلکه در آثار اصولی اهل سنت نیز به صراحت آمده است. برای نمونه، شافعی تصریح می‌کند: «نقبل الإسلام من كل من نطق بالشهادتين، ونكل السرائر إلى الله» (شافعی، ۱۴۱۰، ص. ۲۸۴). در همین راستا، در حدیثی دیگر آمده است: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فهو المسلم، له ما لنا وعليه ما علينا» (بخاری، ۱۴۲۲، ج. ۱، ص. ۱۲۷) که معیارهای عینی برای پیوستن به جماعت مسلمانان را تبیین می‌کند. در فقه امامیه نیز اصل



«الظاهر حجة ما لم يثبت خلافة» پذیرفته شده است و فقهایمانند شیخ طوسی معتقدند که اسلام ظاهری برای جریان احکام کفایت می‌کند (طوسی، ۱۴۱۴، ج. ۵، ص. ۲۳). افزون بر آن، علامه حلی تأکید می‌کند که علم شخصی به نفاق یا عدم صداقت شخص، مجوز تکفیر یا خروج او از جماعت مسلمانان نیست (حلی، ۱۴۰۷، ص. ۱۹۹).

۵-۳. مصادیق «عدو الله» در آیات قرآن

با توجه به استناد مسلم جودت به آیه ۶۰ سورة انفال با مضمون لزوم آمادگی در مقابل عدو الله و ایجاد رعب و وحشت در دل دشمنان خدا، جهت کشف منطق و ادبیات قرآن و دانستن مقصود از واژه «عدو الله» در این آیه، لازم است تا به واکاوی و بازخوانی مصداقی این تعبیر در دیگر آیات قرآن بپردازیم:

الف. آیه ۱۱۴ سورة توبه:^۵ خداوند در این آیه، از پدر (خوانده) حضرت ابراهیم علیه السلام که بت پرست بود و به خدای ابراهیم علیه السلام باور نداشت، تعبیر به دشمن خود (عدو لله) می‌کند، چه او بنابر آیات ۴۱ و ۴۲ سورة مریم، بت پرست بود.^۶

ب. آیه ۳۹ سورة طه:^۷ خداوند متعال در این آیه فرعون را که به خدای حضرت موسی علیه السلام باور نداشت، دشمن خود (عدو لله) معرفی می‌کند و نیز در آیه ۹۸ سورة بقره،^۸ هر که را دشمن خدا و فرشتگان الهی باشد کافر توصیف می‌کند.

ج. آیه ۱ سورة ممتحنه:^۹ خداوند در این آیه نیز آنانی را که در عصر پیامبر اسلام می‌زیستند و توحیدشان هماهنگ با توحید پیامبر صلی الله علیه وآله نبود و به خدای یکتا آن چنان که پیامبر اسلام معرفی کرده بود، باور نداشتند کافر معرفی می‌کند.

بنابر تمام آیاتی که در آن‌ها «عدو الله» تعریف شده است، چنین دریافت می‌شود که مقصود خداوند از «عدو الله» آنانی هستند که خدای یکتا را که پیامبر الهی معرفی کرده است باور ندارند و آنچه را پیامبر خدا آورده است انکار می‌کنند.

بنابراین شیعه که هم خدای یکتا را و هم به آنچه فرستاده او آورده است باور دارد، مصداق

۵. «وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَاهَا إِنَّمَا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ».

۶. «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا».

۷. «أَن أَقْذِفِيهِ فِي الْتَّائُوتِ فَأَقْذِفِهِ فِي السَّمَاءِ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَيَّ غَنِيٌّ».

۸. «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ».

۹. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ».



عدو الله نخواهد بود تا به حکم آیه ۶۰ سوره انفال، قتل وی با عملیات‌های استشهادی جایز باشد. گذشته از این، اساساً آیه مذکور ربطی به بحث قتل و کشتار ندارد. با توجه به آیات فوق وحید نبوی مبنی بر کفایت شهادتین و نماز بر اسلام شخص، شیعه و دیگر مذاهب اسلامی نمی‌تواند مصداق کافر باشد تا وهابیت بر علیه او مجهز شود. ذکر این نکته نیز ضروری است که اگرچه اصل در شریعت اسلامی آن است که اظهار شهادتین و اقامه نماز، موجب ورود به دایره اسلام و برخورداری از حقوق مسلمین می‌شود، اما این قاعده، در محدوده احکام ظاهری و در غیاب رفتارهای محاربه‌آمیز معنا دارد. در مواردی که فرد یا گروهی، با وجود ادعای اسلام، اقدام به جنگ مسلحانه، قتل مسلمانان، تکفیر گسترده و افساد فی الارض نماید، عنوان «محارب» یا «باغی» بر او صدق می‌کند و در چنین صورتی، حرمت جان و مال او ساقط می‌گردد. این تفکیک به روشنی در سیره امیرالمؤمنین علی علیه السلام دیده می‌شود. ایشان با آن‌که خوارج اهل نماز و قرآن بودند، ولی زمانی که دست به اسلحه بردند و در نهر واد بر مسلمانان شوریدند، با آنان جنگید. حضرت فرمود:

» ما آنان را به دلیل نماز نخواندن یا روزه نگرفتن نکشتیم، بلکه چون به قتل بندگان خدا و افساد در زمین برخاستند، با آنان پیکار کردیم» (نهج البلاغه، نامه ۵۸).

فقه اسلامی نیز بر این تمایز تأکید دارد. علامه حلی در تحریر الأحکام بیان می‌کند که بغی هرچند از مسلمانان صادر شود، در صورت نقض امنیت عمومی و قیام مسلحانه، موجب سقوط مصونیت است (حلی، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۹۱). در فقه اهل سنت نیز این قدامه در المغنی تصریح دارد که در برابر باغی، ولو نمازگزار، جهاد دفاعی واجب است، چراکه امنیت امت در اولویت قرار دارد (ابن قدامه، ۱۴۰۵، ج ۱۰، ص ۵۲). با این بیان، گروه‌هایی مانند داعش، با آن‌که در ظاهر شعارهای اسلامی سر می‌دهند، به دلیل ارتکاب افساد فی الارض، محاربه با مسلمانان، قتل عام، تکفیر گسترده و سلب امنیت عمومی، از دایره احکام مسلمان عادی خارج می‌شوند و مصداق بغاة و خوارج مسلح زمانه‌اند. علمای معاصر چون شیخ الازهر، احمد الطیب، و آیت الله سیستانی نیز بر همین مبنا، فتوا به مقابله مشروع با داعش داده‌اند. در نتیجه، اقدام علیه داعش نه به سبب تشکیک در شهادتین یا نماز آن‌ها، بلکه به دلیل تحقق عنوان شرعی «محاربه» و «بغی» است که در فقه اسلامی مستند و مشروع دانسته شده است.



۵-۴. جمع‌بندی از برداشت‌های اشتباه جودت از آیه ۶۰ انفال

الف. از دید مسلم جودت، این آیه فقط دستوری نظامی برای جنگ تهاجمی است. اما آیه بر آمادگی نظامی تأکید دارد، ولی هدف اصلی را «ترساندن دشمن» (تُرْهَبُونَ) بیان می‌کند. این مفهوم در استراتژی نظامی مدرن به عنوان «بازدارندگی» شناخته می‌شود. هدف این است که جامعه مسلمانان آن قدر قدرتمند باشد که دشمنان جرئت حمله یا تجاوز به آن‌ها را نداشته باشند. این یک دستور دفاعی و برای حفظ امنیت و جلوگیری از جنگ است نه لزوماً برای شروع جنگ تهاجمی. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام نیز این آمادگی را برای دفاع در برابر تهدیدات به کار می‌بردند.

ب. او می‌پندارد «قوة» فقط به معنای سلاح و نیروی نظامی است. اگرچه در زمان نزول قرآن «رباط الخیل» (اسب‌های آماده) نماد قدرت نظامی بود، اما مفهوم «مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (هر آنچه از قوه و توانایی می‌توانید) بسیار گسترده‌تر است. مفسران بزرگ این مفهوم را به تمامی ابزارها و توانمندی‌های لازم در هر زمان تفسیر کرده‌اند. بنابراین، «قوة» شامل موارد زیر می‌شود:

■ قدرت نظامی: سلاح، نیروهای مسلح و آموزش‌های دفاعی؛

■ قدرت اقتصادی: خودکفایی، توسعه صنعتی و ثبات مالی؛

■ قدرت علمی و فناوری: پیشرفت در علوم مختلف، فناوری‌های نوین و سایبری؛

■ قدرت فرهنگی و اجتماعی: وحدت، انسجام ملی و روحیه بالای مردم.

بنابراین، آیه مسلمانان را به کسب قدرت در تمام ابعاد فرا می‌خواند تا در برابر تهدیدات دشمنان آسیب‌پذیر نباشند.

ج. برداشت اشتباه دیگر او این است که این آیه روحیه خشونت و جنگ‌طلبی را ترویج می‌کند. همان‌طور که گفته شد، هدف اصلی «بازدارندگی» و «دفاع» است. این آیه در کنار آیات متعدد دیگری قرار می‌گیرد که بر صلح، عدالت و پرهیز از تجاوز تأکید دارند. برای مثال، آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا»؛ «و اگر به صلح گراییدند، تو نیز بدان گرای» (انفال/۶۱)، بلافاصله پس از آیه ۶۰ می‌آید و نشان می‌دهد که آمادگی نظامی نباید مانعی برای پذیرش صلح باشد. بنابراین، قرآن یک استراتژی کامل ارائه می‌دهد: «قدرت برای بازدارندگی و دفاع» و «آمادگی برای صلح در صورت تمایل دشمن».

د. او تصور می‌کند که این آمادگی فقط برای دشمنان شناخته شده است. آیه ۶۰ سوره انفال



به روشنی می‌فرماید: ﴿وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾؛ «و دیگرانی را جز آنان [که شما آن‌ها را نمی‌شناسید، خدا آنان را می‌شناسد]». این بخش بسیار مهم است و نشان می‌دهد که تهدیدات همیشه آشکار نیستند. بنابراین، آمادگی باید برای مقابله با همه تهدیدات احتمالی شناخته شده و ناشناخته باشد. این یک اصل هوشیاری و دوراندیشی در مدیریت امنیت ملی است. آیه ۶۰ سوره انفال یک دستور استراتژیک و جامع برای جامعه اسلامی است که هدفش ایجاد بازدارندگی و قدرت دفاعی برای حفظ امنیت، استقلال و جلوگیری از جنگ است؛ دامنه‌اش تمامی ابعاد قدرت (نظامی، اقتصادی، علمی و فرهنگی) است؛ زمانش همیشگی و پویاست و با پیشرفت زمان، مصادیق «قوة» در آن تغییر می‌کند؛ و مکملش در کنار دستور به صلح و پرهیز از تجاوز قرار دارد. بنابراین، هر برداشتی که این آیه را به عنوان مجوزی برای تجاوز، خشونت‌طلبی کور یا نادیده گرفتن صلح تفسیر کند، برداشتی ناقص و اشتباه از سیاق کلی آیات قرآن و سیره نبوی است.

۵-۲. استشهاد به آیات ۲۹-۳۰ سوره نساء

مسلم جودت در بخشی از مقاله‌اش برای تطهیر عملیات انتحاری به آیات ۲۹ و ۳۰ سوره نساء استناد می‌کند و می‌گوید:

«ولا ريب بأن نية المجاهد الذي قام بمثل هذه العملية الجريئة ليس قتل نفسه أبداً بل إعلاء كلمة الله تعالى والفوز بالشهادة والتنكيل بأعداء الله وعُددهم، فشتان ما بين المنتحر الذي يريد قتل نفسه ليتخلص من عذاب الدنيا حسب ما يعتقد، و المجاهد الذي يريد أن ينال رضى الله والفوز بالجنة؛^{۱۰} انظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً».

جودت با استناد به آیه که می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً﴾ استدلال می‌کند که خودکشی فقط به قصد خلاص شدن از عذاب دنیا حرام است، چون از باب

۱۰. بی‌شک قصد مجاهدی که چنین عملیات جسورانه‌ای را انجام می‌دهد، اصلاً خودکشی نیست، بلکه نیتش إعلاى کلمه الله و شهادت و مجازات دشمنان خداست. پس تفاوت زیادی بین فردی که برای خلاص شدن از عذاب دنیا خودکشی می‌کند و مجاهدی که برای کسب رضای خدا و رسیدن به بهشت، این عملیات را انجام می‌دهد، وجود دارد؛ آیه را ببینید که خداوند متعال چه فرموده است: «و همدیگر را مکشید، زیرا خدا همواره با شما مهربان است و هرکس از روی تجاوز و ستم چنین کند به‌زودی وی را در آتشی درآوریم و این کار بر خدا آسان است».



عدوان و ظلم بر خویشان است، اما اگر به قصد از بین بردن دشمنان دین باشد، ایرادی ندارد. او با همین استدلال، به تمام حرکات به اصطلاح استشهادی و انتحاری مشروعیت می‌بخشد، یعنی مسلمان‌ها می‌توانند خودشان را در میان جمعیت‌هایی که به اعتقاد آن‌ها کافر و واجب‌القتل هستند بکشند.

۵-۲-۱. بررسی استدلال به آیات مذکور

استدلال مذکور از دو جهت قابل نقد است:

الف. تشخیص نادرست مصداق ظلم به نفس

مسلم جودت در آثار خود، به‌ویژه در کتاب فقه المقاومة میان خودکشی حرام و عملیات استشهادی تفاوت قائل می‌شود. او معتقد است که اگر هدف از اقدام فرد، دفاع از اسلام یا جلوگیری از تجاوز دشمن باشد، این کنش را نمی‌توان خودکشی دانست، بلکه باید آن را شهادت شمرد (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۲۲). جودت با استناد به آیه ۱۱۱ سوره توبه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ و روایت‌هایی از جنگ‌های صدر اسلام، مشروعیت چنین عملی را در قالب جهاد طلب شهادت توجیه می‌کند (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۳۷)، به‌ویژه او بر واقعه‌ای استناد می‌کند که در آن، یکی از اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله خود را به قلب دشمن زد تا راهی برای پیروزی گشوده شود. با این حال، جودت از بررسی تفاوت میان «نیت قربی»، «اذن امام»، «تناسب هدف با فداکاری» و «مصونیت غیرنظامیان» غافل می‌ماند. از منظر فقه کلاسیک، شهادت امری مجاز است، اما مشروط به شرایطی، از جمله: وجود امام عادل، مشروعیت جهاد، و عدم ارتکاب افعال منتهی‌عنه مانند قتل بی‌گناهان (طوسی، ۱۴۱۴، ج. ۶، ص. ۱۵۳). همچنین در فقه امامیه، خودکشی حتی به قصد کشتن دشمن، اگر فاقد مجوز شرعی باشد، از دایره مشروعیت خارج می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۸، ج. ۲، ص. ۴۹۲). جودت تلاش می‌کند میان «انتحار» و «استشهاد» تفکیک مفهومی ایجاد کند. او می‌نویسد:

» الانتحار عمل فردی یائس، أما الاستشهاد فهو فداء المؤمن بروحه دفاعاً عن الأمة (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۴۴).

یعنی: انتحار ناشی از یأس است، اما استشهاد فداکاری مؤمن است. اما اشکال در اینجاست که معیار تفکیک این دو، نه صرف نیت فردی، بلکه نتیجه اجتماعی، مطابقت با مقاصد شریعت و پرهیز از فساد است. اگر عملیات استشهادی منجر به قتل بی‌گناهان یا ایجاد ناامنی در جامعه



اسلامی شود، نمی‌توان آن را مصداق مشروع جهاد دانست (قرضای، ۲۰۰۳، ص. ۱۰۹؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۲۷۵). یکی از مهم‌ترین انتقادات به آرای مسلم جودت تعمیم غیرموجه عنوانِ عدو الله بر کسانی است که ممکن است مسلمان باشند، اما از نظر سیاسی یا مذهبی، با جریان مقاومت همراه نباشند. جودت در برخی مواضع، عملیات استشهادی علیه دولت‌ها، مسئولان رسمی و حتی شهروندانی را که به زعم او مزدور استعمارند یا به ارتداد کشیده شدند، تجویز می‌کند (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۸۳). این دیدگاه بر مبنای تفسیری موسع از آیه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» بنا شده است، بدون آن‌که به شرط دشمنی مسلحانه یا خروج علنی از اسلام توجه کافی داشته باشد. در فقه امامیه، خروج از اسلام تنها با انکار ضروری دین یا ارتداد علنی ثابت می‌شود نه با اتهام همکاری با دشمن (حلی، ۱۴۰۷، ص. ۲۸۴). همچنین در فقه اهل سنت، حتی در صورت فاسق بودن شخص، تا زمانی که محارب یا باغی نباشد، هدف گرفتن او جایز نیست (ابن‌قدامة، ۱۴۰۵، ج. ۱۰، ص. ۴۵). بنابراین، معیارهای پیشنهادی جودت برای هدف‌گیری عملیات استشهادی، فاقد پشتوانهٔ اجماعی و فقهی معتبر است و خطر تکفیر و خونریزی گسترده را به دنبال دارد. از منظر «فقه مقاصدی»، هر عملی که منجر به فساد در زمین، ترویج کینه، خونریزی بی‌ضابطه، و سقوط امنیت اجتماعی شود، ولو با انگیزهٔ ظاهراً دینی، نامشروع و مردود است. در اینجا قصد قربت کافی نیست، بلکه تحقق مصلحت و پرهیز از مفسده نیز شرط صحت عمل است (شاطبی، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۳۲۱). در این چارچوب، بسیاری از عملیات‌های موسوم به استشهادی که در آن، غیرنظامیان یا مسلمانان هدف قرار می‌گیرند، نه تنها مشروع نیستند، بلکه مخالف نصوص شرعی‌اند که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در آن‌ها از قتل پیر، زن، کودک و غیرمسلح نهی کرد (سجستانی، ۱۴۳۲، حدیث ۲۶۶۹). از طرفی، جودت با استناد به عبارت قرآنی «وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ظُلْمًا وَعَدُوًّا» سعی می‌کند که عملیات انتحاری را غیر ظلم به نفس معرفی کند، در صورتی که «ظلم» در لغت به معنای «وضع شیء در غیر موضع خود» است و مترادفِ ستم، ستم کردن و بیداد آمده است (سیاح، ۱۳۳۰، ج. ۳، ص. ۵۵) و فرد انتحاری جان‌ش را در غیر موضع صحیح خود قربانی می‌کند و نه به کفار، بلکه به مسلمانان هجوم می‌برد.

فقه‌های اسلام در فتاوا و نظریات خود در مورد عملیات شهادت‌طلبانه، شرط یا شرایطی را مطرح کرده‌اند که به برخی اشاره می‌کنیم:

■ دفاع از اسلام و مسلمین متوقف بر انجام این نوع عملیات باشد. پس اگر می‌توان با



روش‌های دفاعی معمول و متعارف دفع تجاوز نمود و سرزمین‌های اسلامی را از چنگال متجاوزان و اشغالگران بیرون آورد، دیگر نیازی به انجام عملیات استشهادی نمی‌باشد.

■ افراد بی‌گناه کشته نشوند. البته منظور از افراد بی‌گناه کودکان، زنان، سالخورده‌گان و کسانی هستند که در تجاوز و اشغالگری و مساعدت به متجاوزین و اشغالگران هیچ نقشی نداشته باشند.

■ این عملیات باید علیه کفاری انجام شود که کشورهای اسلامی را اشغال کرده و یا اعلان جنگ با مسلمین کرده‌اند، و با مسلمین در حال جنگ هستند نه همه کفار، و صرف کفر موجب اباحه قتل آن‌ها نمی‌شود^{۱۱} (ملا محمد علی، ۱۳۸۴).

زحیلی در مبحث جهاد و احکام شهادت طلبی، شروط متعددی برای جواز چنین اقداماتی برمی‌شمارد، از جمله: «ضرورت دفاعی»، «وجود تهدید واقعی»، «اذن حاکم شرع»، و «عدم تعرض به غیرنظامیان». در آنجا صراحتاً تأکید می‌شود که چنین عملیات‌هایی تنها در چارچوب دفاع مشروع و علیه دشمن حربی خارجی با رعایت ضوابط فقهی قابل پذیرش‌اند و هرگونه توسعه بدون قاعده آن، مردود است (زحیلی، ۱۴۰۳، ج. ۶، ص. ۴۵۴). مسلم جودت نیز در مقاله‌اش می‌گوید: «مجاهد چنین عملیاتی را جز در شرایط جنگ و با مشورت با اهل علم و تجربه انجام نمی‌دهد»^{۱۲}. این در حالی است که اکثر این انفجارها و عملیات‌ها در فضای غیرجنگی و در حرم‌های مطهر و مساجد و در بین زائران و نمازگزاران بوده است.

با نگاهی به شروط جواز عملیات استشهادی و بررسی مصداق «عدو الله» در قرآن، غیرشرعی بودن عملیات‌های انتحاری مشخص می‌شود، زیرا زائران اماکن مقدس و نمازگزاران در مساجد نه عدو الله هستند و نه دشمن حربی، بلکه مشغول زیارت و ذکرند. اینان تجاوزی به مرزها و جان و ناموس مسلمین نیز نکرده‌اند تا با عملیات انتحاری جلوی آن‌ها گرفته شود.

در فقه اسلامی، اصل مقابله با دشمن به مثابه ضرورتی عقلانی، دینی و راهبردی پذیرفته شده است. آیه ۶۰ سوره انفال ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ به عنوان یکی از اصلی‌ترین ادله قرآنی، بر آمادگی نظامی، روانی و راهبردی مسلمانان در برابر دشمنان تأکید دارد. ظاهر آیه به روشنی دلالت بر جواز و بلکه وجوب تهیه و به کارگیری هرگونه

۱۱. دسترس پذیر در: <https://ensani.ir/fa/article/85850>

۱۲. «إِنَّ الْمَجَاهِدَ لَا يَقُومُ بِمِثْلِ هَذِهِ الْعَمَلِيَّاتِ إِلَّا فِي ظُرُوفِ الْحَرْبِ وَاسْتِثْنَاءِ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْخَبَرَةِ».



ابزار قدرت برای ارباب دشمن دارد. فعل «ترهبون» (بیم‌انگیزی) در این آیه دلالت بر قدرت‌نمایی فراگیر در برابر دشمنان خدا و دین دارد و از منظر فقهی، دالّ بر اصل مشروعیت اقدامات بازدارنده، اعم از روانی و فیزیکی، علیه تهدید بالفعل دشمن است. در این چارچوب، متفکرانی چون مسلم جودت بر این باورند که اطلاق آیه، امکان اتخاذ هر نوع ابزار مقابله با دشمن را، در صورتی که در خدمت دفاع از امت اسلامی باشد، مشروع می‌سازد. وی در کتاب فقه المقاومة تصریح می‌کند:

”الآية تدلّ بوضوح على أنّ ترهيب العدو مشروع بكلّ ما يمكن من وسائل، ما دام الهدف هو الدفاع عن الأمة (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۵۸).

بنابر این برداشت، مسلمانان نه‌تنها مجاز، بلکه موظف‌اند که در برابر تجاوز یا تهدید دشمنان خارجی، از تمام ظرفیت‌های ممکن، از جنگ سایبری و تبلیغاتی گرفته تا عملیات میدانی، عملیات ویژه یا حتی استشهادی، بهره‌گیرند. جودت بر این نکته پافشاری می‌کند که مقابله با دشمن، اگر در چارچوب دفاع از حریم اسلام و مسلمانان باشد، حتی در شدیدترین اشکال آن، مشروط بر هدف‌مندی و عقلانیت عملی، توجیه‌پذیر است (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۶۴). این اصل ریشه در تاریخ صدر اسلام نیز دارد. برای نمونه، اقداماتی چون حفر خندق برای ایجاد بازدارندگی در برابر قریش، طراحی کمین در جنگ بدر، و اعزام گروه‌های اطلاعاتی در غزوات، همه نشان‌دهنده مشروعیت گسترده وسایل مقابله در برابر دشمن است. فقهای امامیه نیز تصریح دارند که جهاد دفاعی در صورت تحقق تهدید، واجب فوری است و هیچ قید خاصی بر نوع ابزار ندارد، مگر آن‌که نص خاص بر نهی وجود داشته باشد (شهید اول، ۱۴۱۰، ج. ۱، ص. ۳۸۴). افزون بر این، اصل مقابله با دشمن به هر شکل ممکن، هم‌راستا با اصل عقلایی دفع ضرر و اصل قرآنی «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ» (بقره/۱۹۴) است. لذا در منظومه فکری جودت، عدم تقید وسایل مقابله با دشمن، نه‌تنها انکار نشده، بلکه به عنوان ضرورتی تمدنی در عصر جدید، لازم دانسته شده است. البته این اصل لزوماً به معنای جواز خشونت بی‌ضابطه نیست، بلکه در فقه مقاومت، اصل جواز بر پایه دفاع، بازدارندگی و اقتدار تعریف می‌شود نه صرف انتقام یا برتری طلبی (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۸۰).

ب. تفسیر نادرست کلمه «أنفس»

اشکال مهم دیگر در استناد به این آیه آن است که با توجه به متفاهم ادب عربی، مراد از «لا تقتلوا أنفسکم» خودکشی نیست، بلکه مراد این است که همدیگر را نکشید، نظیر «وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ»



(حجرات/۱۱)؛ «و از یکدیگر عیب مگیرید»؛ ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (بقره/۸۵)؛ «[ولی] باز همین شما هستید که یکدیگر را می‌کشید». قید «ومن يفعل ذلك عدواناً و ظلماً» نیز مؤید همین نظر است، زیرا معنا ندارد کسی خود را عدواناً و ظلماً بکشد (عاملی، ۱۳۹۹، ص. ۳۴۴). صادقی تهرانی، از مفسران بزرگ معاصر، می‌نویسد:

”آیه در خصوص کشتن دیگران است و نه خودکشی، زیرا هیچ‌کس از روی تعدی و بی‌عدالتی خود را نمی‌کشد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۷، ص. ۲۰).“

به علاوه، آیه تقطیع شده است و ابتدای آیه فصل الخطاب است. تمام آیه چنین است: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾.

ملاحظه می‌شود که صدر آیه درصدد تنظیم روابط اجتماعی است تا ظلم اقتصادی و جنایت در میان انسان‌ها رواج پیدا نکند. لذا برخی مفسرین، «ذلك» را به مجموع اکل مال بین انسان‌ها از روی باطل و قتل نفس ارجاع داده‌اند (صادقی، ۱۴۰۶، ج. ۷، ص. ۱۹). فخر رازی در تفسیر این آیه می‌گوید:

”و گفته شده که حق تعالی به بنی اسرائیل دستور داد که یکدیگر را بکشند تا برایشان توبه و پاکی از گناهانشان باشد. ای امت محمد، خدا بر شما رحم کرد که آن کارهای سخت را بر شما تکلیف نکرد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۰، ص. ۵۸).“

می‌دانیم که مجازات قوم بنی اسرائیل امر به کشتن همدیگر بود نه خودشان. لذا استناد به این آیه از باب این‌که مسئله خودکشی در آن مطرح نشده است درست نیست و در صورت وجود چنین معنایی با توجه به برخی اقوال، چنین عملیات‌هایی از جهت اشتباه در تعیین مصداق عدو الله و هدر رفتن خون شخص برای هدفی خیالی، جایز نمی‌باشد.

۵-۲. جمع‌بندی برداشت اشتباه مسلم جودت از آیات ۲۹-۳۰ سوره نساء

الف. جودت و برخی ﴿لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ را فقط به معنای «خودکشی» می‌دانند. اگرچه خودکشی گناهی بزرگ در اسلام است، اما معنای آیه بسیار گسترده‌تر است. کلمه «أَنْفُسَكُمْ» (خودهایتان) در

زبان عربی اغلب به معنای «هم‌نوعانِ شما» یا «یکدیگر» به کار می‌رود. این مفهوم در آیات دیگر قرآن نیز دیده می‌شود، مثلاً در آیه ۱۹۵ بقره: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ». آیات قبل درباره رعایت حقوق مالی و اجتماعی است و این آیه در ادامه، هرگونه تعدی به جان دیگران (قتل) را نیز منع می‌کند. بنابراین، معنای صحیح آیه این است: «یکدیگر را نکشید». این حکم هم قتل عمد دیگری را شامل می‌شود و هم به‌طور ضمنی به حرمت شدید خودکشی اشاره دارد، زیرا کشتن هر انسانی نابودی یک «نفس» محسوب می‌شود.

ب. برداشت اشتباه دیگر این است که استثنای «تجارة عن تراض» مجوز برای هر نوع معامله‌ای است. در واقع، برخی ممکن است فکر کنند هر معامله‌ای که دو طرف آن راضی باشند، بدون قید و شرط حلال است.

نقد و تفسیر صحیح: عبارت «إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (مگر این‌که تجارتی با رضایت شما باشد) یک استثناست، اما این استثنا در چارچوب کلی «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (اموال را به باطل نخورید) قرار دارد. «باطل» به هر چیزی گفته می‌شود که برخلاف شرع، عقل و عدالت باشد. بنابراین، «رضایت» به تنهایی کافی نیست. معامله باید شرایط صحت معامله در اسلام را نیز داشته باشد. مثلاً مورد معامله حلال و پاک باشد (خرید و فروش مشروبات الکلی یا خوک)؛ معامله غری (دارای خطر و جهل فاحش) نباشد؛ دارای ربا نباشد. در واقع، آیه بر اصل «رضایت» در معاملات تأکید می‌کند، اما این رضایت باید در چارچوب قوانین الهی باشد تا «باطل» محسوب نشود.

ج. جودت تصور می‌کند که این آیات فقط درباره روابط فردی است و حکومت و سیستم اقتصادی را شامل نمی‌شود. برخی این آیات را تنها نصیحتی اخلاقی برای افراد می‌دانند، درحالی‌که خطاب آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» عمومی است و همه مؤمنان، از جمله حاکمان، تجار، قضات و افراد عادی را شامل می‌شود. مفهوم «أكل اموال به باطل» بسیار گسترده است و مصادیق متعددی دارد که تنها به رابطه دو فرد محدود نمی‌شود. از نظر فقهی، موارد زیر از مصادیق «أكل مال به باطل» هستند: ربا (خواه در بانک باشد خواه در بازار)، رشوه، دزدی و غصب، قمار، احتکار و ضرر زدن به جامعه، تقلب در معاملات، نپرداختن حقوق کارگران. لذا این آیات پایه‌ای قرآنی برای تنظیم نظام اقتصادی عادلانه و جلوگیری از هرگونه ظلم و باطل در اقتصاد است.



د. برداشت اشتباه دیگر این است که عذاب آتش فقط برای قاتلان است.

نقد و تفسیر صحیح: آیه ۳۰ می‌فرماید: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا﴾. ضمیر «ذَلِكَ» به تمام محرمات ذکر شده در آیه قبل برمی‌گردد، یعنی هم «اَکُل اِمْوَالَ بَاطِلٍ» و هم «قَتَلَ». بنابراین، کسی که از روی تجاوز و ستم، مال مردم را به ناحق بخورد (مثلاً رباخوار، رشوه‌خوار، غاصب) نیز در معرض عذاب آتش است. این دو گناه در کنار هم و با یک وعید شدید بیان شده‌اند. جمع‌بندی نهایی آیات ۲۹ و ۳۰ سورة نساء، دو رکن اصلی از اخلاق اجتماعی و اقتصادی اسلام را بیان می‌کند:

■ **حرمت مال دیگران:** هیچ‌کس حق ندارد مال دیگری را به ناحق و از طرق غیرقانونی و غیرشرعی تصاحب کند. کسب مال فقط از طریق «تجارت مبتنی بر رضایت» در چارچوب شریعت مجاز است.

■ **حرمت جان دیگران:** کشتن یک انسان (چه خودکشی و چه کشتن دیگری) عملی ظالمانه و حرام است. برداشت صحیح از این آیات، ما را به سمت جامعه‌ای عادل، امن و مبتنی بر رضایت و احترام متقابل رهنمود می‌کند و هرگونه ظلم اقتصادی و جنایت را محکوم می‌نماید.

۵-۳. استشهاد به آیه ۱۱۱ سورة توبه

مسلم جودت در بخشی از مقاله‌اش اشکال احتمالی کشته شدن مجری عملیات انتحاری را بیان می‌کند و با هدف تشویق جوانان برای رسیدن به مقام شهادت، مستند کلامش را آیه ۱۱۱ سورة توبه قرار می‌دهد و می‌گوید: «لا اعتبار للید القتالة للمجاهد فی استحقاق الشهادة، سواء قتل نفسه بالتفجير أو رجع علیه سلاحه أو قتله العدو أو قتله المسلمون خطأ أو للضرورة کالتتیرس أو أشار علی عدو بطریقة قتله لمصلحة الدین. فهذه الصورة وأمثالها متشابهة بالحکم وصاحبها شهید»؛ «وسیله قتل مجاهد در شایستگی‌اش برای شهادت اعتباری ندارد، خواه خود را با انفجار بکشد یا اسلحه‌اش به سوی او برگردد یا به دست دشمن کشته شده باشد یا مسلمانان به اشتباه او را بکشند یا از روی ناچاری به نحوی مانند سپر انسانی شدن کشته شود یا به دشمنی علامت دهد که برای مصلحت دین، او را به گونه‌ای خاص بکشند. این شکل از مردن و امثال آن، در حکم شبیه هم‌اند و صاحبش شهید است». جودت در ادامه، به آیه ۱۱۱ سورة توبه استناد می‌کند که خداوند فرمود: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ...﴾؛ «یقیناً خدا از مؤمنان جان‌ها و اموالشان را به بهای آن‌که بهشت برای آنان باشد خریده است؛ همان کسانی که در راه خدا پیکار می‌کنند، پس [دشمن را] می‌کشند و [خود در راه خدا] کشته می‌شوند».



۵-۳-۱. تقریب استدلال به آیه

مسلم جودت سعی دارد تا موقعیت‌های مختلفی را که ممکن است فرد انتحاری در آن قرار گیرد و کشته شود، به عنوان «سبیل الله» معرفی کند.

۵-۳-۲. بررسی استدلال به آیه

الف. تعارض مطلق‌انگاری جواز قتل کفار با آیات امرکننده به صلح

طبق آنچه گذشت، شیعه مصداق عدو الله در آیه ۶۰ سوره انفال نیست تا قتل شیعیان با عملیات‌های استشهادی جایز باشد. آنچه در اینجا محل بحث قرار می‌گیرد آن است که آیا می‌توان از آیات قرآن، جواز قتل کفار را به صورت مطلق و به هر شیوه ممکن برداشت نمود؟ قبل از بررسی زمینه‌های وجوب جهاد باید در نظر داشت که خداوند متعال خواستار صلح و برقراری آرامش در زمین است، زیرا آرامش و امنیت بستر تحقق هدایت و تربیت است. خداوند متعال در آیات مختلف مسلمانان را امر به صلح و سازگاری حتی با کافران نموده است: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...﴾ (نساء/ ۱۲۸) و در صورتی که تمایل به صلح داشته باشند امر به صلح می‌کند: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...﴾ (انفال/ ۶۱)؛ «و اگر دشمنان به صلح گرایند، تو هم به صلح گرای»، و حتی از نیکی کردن به کافرانی که با مسلمانان سر جنگ ندارند باز نمی‌دارد: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ (ممتحنه/ ۸)؛ «خدا شما را از نیکی کردن و عدالت نسبت به کسانی که در کار دین با شما نجنگیدند و شما را از دیارتان بیرون نکردند باز نمی‌دارد».

آری، اسلام دین ناسازگاری با اقوام و ادیان مختلف نیست که به خود اجازه تعدی و تجاوز به هر شکل ممکن نسبت به اندیشه‌های معارض را بدهد، خصوصاً نسبت به مسلمانی که شهادتین می‌گوید، زیرا آیه دوم به صلح با دشمنان در صورتی که آنان نیز خواستار صلح باشند امر می‌کند و این ضرورت اولویت صلح با مسلمانان را به طریق اولی اثبات می‌کند.

حال، بعد از تبیین مصادیق عدو الله در آیات قرآن در پاسخ به استدلال مسلم جودت، باید دید آیا خداوند دستور جهاد با کافران را مطلق صادر فرموده یا قیود و شرایطی بر آن وضع نموده است تا در صورت وجود شرایط مورد نظر، مسلمانان وارد مقاتله با کافران شوند.

ب. ضرورت تعیین سبیل الله

در نقد این شیوه (تعیین سبیل الله) از فهم قرآنی باید گفت گرچه در آیه مذکور خدا خود را مشتری



جان و مال مؤمنان معرفی نموده و در ازای آن، بهشت را وعده داده است و این معامله را مختص قرآن ندانسته، بلکه همین معامله را در تورات و انجیل هم با مجاهدان فی سبیل الله کرده است، لکن به شرطی که «یقاتلون فی سبیل الله» بر آن صدق کند، یعنی در چارچوب اصول تعیین شده الهی باشد، زیرا انسان نمی‌تواند خودمختار وارد نبرد شود و خون دیگران را با معیارهای خود به ناحق بریزد، چون ارزش خون یک انسان نزد خداوند متعال، معادل خون همه انسان‌هاست: «...مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده/۳۲)؛ «هرکس انسانی را جز برای حق، [قصاص] یا بدون آن‌که فساد در زمین کرده باشد بکشد، چنان است که همه انسان‌ها را کشته است».

بنابراین ترتب حکم مذکور در آیه شریفه، فرع بر احراز موضوع آن است. لذا اگر مجاهدی قصد جلب رضای خداوند را داشته باشد باید جهاد را طبق خواست او اجرا نماید تا «یقاتلون فی سبیل الله» بر آن صدق کند. در اینجا جهت ارزیابی و امکان‌سنجی انطباق عنوان جهاد فی سبیل الله بر آنچه مقصود مسلم جودت است، باید مواردی را که در آن‌ها اذن جهاد به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مسلمانان داده شده است، با توجه به آیات قرآن بررسی نماییم. آیه «وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...» (انفال/۶۰) از منظر مسلم جودت، دارای بار تأسیسی در فقه جهاد است. این آیه بر پایه فرمان الهی، مسلمانان را به آمادگی فراگیر در برابر دشمن دعوت می‌کند و به صراحت هرگونه «قوه» را در حوزه تکلیف قرار می‌دهد. استدلال جودت بر این اصل استوار است که اطلاق واژه «ما استطعتم» دلالت بر شمول هر نوع ابزار مشروع قدرت‌آفرین دارد، بدون آن‌که نوع خاصی از قوه یا صورت معینی از مقابله را محدود کند (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۵۸). از منظر اصولی، این آیه در مقام «تأسیس حکم» وارد شده است نه صرف گزارش از وضعیتی تاریخی. بنابراین، به عنوان اصل تشریعی در فقه مقاومت و دفاع مشروع، قابلیت تعمیم دارد. به بیان دیگر، حکم وجوب اعداد قوه، قاعده‌ای دائمی در سیاست دفاعی اسلام است که به تناسب اقتضائات زمان و مکان، انعطاف‌پذیر باقی می‌ماند. واژه «ترهیب» نیز از نظر لغوی و فقهی، به معنای ایجاد بازدارندگی است و نه صرفاً خشونت (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۶۴). جودت همچنین با ارجاع به قواعد عقلایی نظیر دفع ضرر محتمل و قاعده لاضرر، استدلال می‌کند که حکم آیه تابع بسط قدرت و تشخیص مصلحت در حفظ کیان امت است نه مقید به شکل خاصی از جنگ (جودت، ۲۰۱۰، ص. ۱۸۰). بنابراین، اصل استدلال مبتنی بر اطلاق، استمرار و انعطاف‌پذیری حکم دفاعی اسلام در برابر دشمن است.



۵-۳-۳. جمع‌بندی برداشت‌های اشتباه جودت از آیه ۱۱۱ توبه

■ **برداشت اول:** این آیه فقط درباره جنگ و جهاد نظامی است.

اگرچه آیه در سیاق جهاد نازل شده است و به «پیکار کردن، کشتن و کشته شدن» اشاره مستقیم دارد، اما مفهوم آن بسیار فراتر از نبرد فیزیکی است. این آیه یک «معامله معنوی» را توصیف می‌کند که در آن، مؤمن تمام وجودش (جان و مال) را در راه رضای خدا و برای اعلای کلمه حق، که می‌تواند جهاد، انفاق، امر به معروف، کسب علم، خدمت به خلق و... باشد، هزینه می‌نماید. این یک «ایثار همه جانبه» است. بنابراین، محدود کردن آن به میدان جنگ، از جامعیت مفهوم آیه می‌کاهد.

■ **برداشت دوم:** این آیه تشویق به خشونت و کشتن دیگران بدون دلیل است.

این آیه در مورد پیکار دفاعی و مشروع در راه خدا (فی سبیل الله) است. «فی سبیل الله» قیدی بسیار مهم است که اهداف این نبرد را محدود می‌کند: دفاع از حق، مبارزه با ستم و شرک، و برقراری عدل. این مفهوم با «تروریسم» یا «کشتن غیرنظامیان و بی‌گناهان» که در اسلام حرام است، کاملاً در تضاد است. این آیه مؤمنانی را خطاب قرار می‌دهد که در جنگی ناگزیر و عادلانه، حاضر به فداکاری‌اند.

■ **برداشت سوم:** این یک «معامله اقتصادی» ساده و مادی است.

استفاده از واژه «شراء» (خریدن) تمثیلی زیبا برای درک بهتر رابطه معنوی انسان و خداست. خداوند که بی‌نیاز مطلق است، برای نشان دادن ارزش و پاداش کار مؤمن، این رابطه را در قالب یک «معامله پرسود» برای بنده توصیف می‌کند. مؤمن چیز فانی (جان و مال دنیوی) را می‌دهد و چیزی جاودانه (بهشت) را دریافت می‌کند. این نشان‌دهنده لطف و رحمت خداوند است نه رابطه‌ای تجاری.

■ **برداشت چهارم:** این آیه فقط مربوط به مسلمانان صدر اسلام است.

شان نزول آیه ممکن است مربوط به صحابه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و شرایط خاص آن زمان باشد، اما خطاب آن عام است: «مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (از مؤمنان). هر فرد مؤمنی در هر دوره‌ای می‌تواند طرف این «بیع» یا پیمان با خدا باشد. هر زمان که شخصی ایمانش را عملاً با فدا کردن جان، مال، وقت یا آبروی خود در راه خدا ثابت کند، در حقیقت، این معامله را انجام داده است.



■ **برداشت پنجم:** این آیه فقط مردان رزمنده را خطاب قرار داده است.

اگرچه فعل «یقاتلون» به صورت مذکر آمده، اما این در زبان عربی برای خطاب عام رایج است. مفهوم «فروش جان و مال در راه خدا» می تواند شامل همه مؤمنان، زن و مرد، شود. زنی که در راه علم یا خدمت به جامعه از مال و وقت خود می گذرد، مادری که در تربیت فرزند صالح مجاهدت می کند یا کسی که با انفاق مالش به نیازمندان، در راه خدا گام برمی دارد، همگی می توانند مصداقی از این «بیع» باشند. البته جهاد نظامی در شرایط خاص وظیفه ای است که معمولاً بر عده ای خاص واجب می شود.

جمع بندی: آیه ۱۱۱ سوره توبه پیامی اساسی و همیشگی برای همه مؤمنان دارد: ایمان واقعی، تعهد و پیمانی کامل با خداست که در عمل و با فداکاری (ایثار جان و مال) محقق می شود. پاداش این فداکاری چیزی کمتر از بهشت جاودان نیست. برداشت های اشتباه معمولاً زمانی رخ می دهند که این آیه از سیاق خود جدا شود و بدون توجه به قیود مهمی مانند «فی سبیل الله» و مفهوم تمثیلی «بیع» تفسیر گردد.

۶. زمینه های صدور اذن جهاد

چنان که اشاره شد، اصل اولی در اسلام صلح است، لکن در صورت لزوم، خداوند اجازه مبارزه و جهاد نیز می دهد. اکنون زمینه هایی که موجب شده است تا خداوند امر به جهاد کند بررسی می شود تا مشخص گردد آیا آنچه مسلم جودت و دیگر مفتیان و پژوهشگران وهابی می کوشند تحت عنوان «جهاد فی سبیل الله» مشروعش بدانند ذیل این عناوین و زمینه ها می گنجد یا نه؟ در ابتدا به اولین آیه نازل شده در باب اذن جهاد می پردازیم تا دریابیم چه شرایطی سبب شد تا خدای رحمان اجازه جهاد به پیامبر رحمت دهد.

۶-۱. مقابله به مثل با ظلم ظالم

طبق آیه ۳۹ سوره حج، یکی از مواردی که خداوند اذن جهاد صادر فرمود آنجاست که مشرکین و کفار دست از ظلم و ستم به پیامبر صلی الله علیه و آله و اصحاب ایشان برنمی داشتند. خداوند در این باره می فرماید: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ (حج/۳۹)؛ «به کسانی که به آنان ستم شده است، اذن جنگ داده شد».

آلوسی در تفسیر این آیه می گوید: «بَأَنَّهُمْ ظَلَمُوا أَي سَبَبَ أَنَّهُمْ ظَلَمُوا». آن گاه در ادامه می نویسد:



” مقصود از موصول (الذین)، اصحاب پیامبر هستند که در مکه بودند... و مشرکان آن‌ها را اذیت می‌کردند و آنان نزد پیامبر می‌آمدند در حالی که کتک خورده و زخمی بودند و شکایت به ایشان می‌کردند. پس می‌فرمود: صبر کنید که به من جنگ امر نشده است. زمانی که ایشان هجرت کرد، این آیه نازل شد، و این اولین آیه‌ای است که دربارهٔ قتال نازل شده است... (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۹، ص. ۱۵۴).

به دنبال همین آیه بود که نخستین نبرد بزرگ پیامبر یعنی غزوۀ بدر میان مسلمانان و اهل مکه در رمضان سال دوم هجرت رخ داد (ابن‌سعد، ۱۹۶۸، ج. ۲، ص. ۱۴-۱۵). خداوند در این آیات، نخست می‌گوید: خداوند به کسانی که جنگ از طرف دشمنان بر آن‌ها تحمیل شده، اجازهٔ جهاد داده است، چرا که آن‌ها مورد ستم قرار گرفته‌اند: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْهُمْ ظَلِمُوا». سپس منطق اسلام را در زمینهٔ این بخش از جهاد روشن‌تر می‌سازد و می‌فرماید: همان کسانی که به ناحق از خانهٔ خود اخراج شدند: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ...» (حج/۴۰). این یکی از موارد تشریع جهاد و اذن مقاتله و جنگ است و در مقابل ظلمی می‌باشد که به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و مسلمانان شده است. لذا زمانی که مسلمانان مورد آزار و اذیت قرار گیرند حق دفاع و جهاد برای آنان محفوظ است.

۲-۶. جهاد با عهدشکنان

در آیه ۱۲ سوره توبه خداوند می‌فرماید: «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ»؛ «و اگر پیمان‌هایشان را پس از تعهدشان شکستند و در دین شما زبان به طعنه و عیب‌جویی گشودند، در این صورت با پیشوایان کفر بجنگید که آنان را [نسبت به پیمان‌هایشان] هیچ تعهدی نیست، باشد که [از طعنه زدن و پیمان‌شکنی] بازایستند». این آیه اشاره به وضعیت مشرکان مکه دارد که افرادی عهدشکن و فاسق بودند و علی‌رغم عهد و پیمانی که با حاکم جامعه اسلامی داشتند درصدد فرصتی بودند تا مسلمانان را از بین ببرند، به طوری که در آیه بعدی علت قتال با مشرکان، نقض عهد معرفی می‌شود.

۳-۶. دفاع در مقابل آغازگران جنگ و مقابله به مثل با آنان

در آیه ۱۳ سوره توبه تصریح شده است که چون آنان آغازگر جنگ بودند، شما نیز با آنان بجنگید، و مسلمانان امر به جهاد می‌شوند. در ادامه می‌فرماید در این راه از کسی جز خدا نترسید که فقط



اوست شایسته پروا داشتن از مقام ربوبیتش: «چرا نمی جنگید آن هم با گروهی که پیمان‌های خود را شکستند و عزمشان را بر بیرون کردن پیامبر از وطنش جزم کردند و هم آنان بودند که نخستین بار با شما جنگیدند؟».

در آیه ۳۶ سوره توبه نیز خداوند مسلمانان را امر به جهاد می‌کند: ﴿...وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً...﴾؛ «...با همه مشرکان همان‌گونه که آنان با همه شما می جنگند، بجنگید...». در این آیه نیز علت جواز قتال با مشرکان این است که آنان وارد جنگ با مسلمانان شده‌اند، و دفاع حقیقی است که تمام عقلا آن را تأیید می‌کنند.

خداوند متعال در آیه ۱۹۴ سوره بقره نیز مسلمانان را به مقابله به مثل با کسانی که تعدی می‌کنند امر می‌کند: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...﴾؛ «... با همه مشرکان همان‌گونه که آنان با همه شما می جنگند بجنگید...».

لذا دفاع حکم ضروری عقل است و تمامی جوامع دینی و غیردینی به آن ملتزم بوده‌اند. بدین جهت، قدمتی به درازای خلقت آدمی داشته و به عنوان یک اصل پذیرفته شده است. از این رو حق دفاع و مقابله به مثل برای مسلمانان نیز محفوظ می‌باشد.

۴-۶. دفع مانع در ابلاغ رسالت و دفاع از حریم دین

در آیه ۲۶ سوره فصلت آمده است: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَبُونَ﴾؛ «کافران گفتند: به این قرآن گوش ندهید و [هنگام قرائتش] سخنان لاهو و بیهوده در آن افکنید [تا کسی نشنود]، شاید که پیروز شوید».

از جمله ظلم‌ها به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایجاد مانع در امر تبلیغ اسلام بود. این ممانعت نوعی ظلم به مردم نیز محسوب می‌شد، زیرا آنان حق داشتند کلام پیامبر صلی الله علیه و آله را بشنوند و انتخاب کنند. بنابراین اگر اموری مانع ابلاغ کامل دین شود باید رفع گردد. از این رو اگر پیامبران برای فراهم شدن بستر تبلیغ دین، مکلف به جهاد شده باشند، پیروان خود را امر و تشویق به جهاد نموده و وارد جهاد فی سبیل الله شده‌اند، و زمانی که شرایط تبلیغ رسالت الهی فراهم شده باشد، جنگ را متوقف کرده‌اند، چنان‌که پیامبر صلی الله علیه و آله بعد از فتح مکه در سال هشتم هجرت، فرمود: «الیوم یوم المرحمة» و دستور عفو عمومی صادر کرد و فرمود تا شمشیرها غلاف شود (جمعی از نویسندگان، بی تا، ج. ۱، ص. ۳۱۵).

آیه بعد به مجازات شدید این‌گونه افراد اشاره می‌کند و می‌فرماید: به طور مسلم، به کافران و در



صف مقدم آن‌ها افرادی که مردم را از شنیدن آیات الهی باز می‌داشتند، عذاب شدیدی می‌چشانیم: ﴿فَلَنَذِقَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَشْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (فصلت/ ۲۷). این عذاب ممکن است در دنیا به صورت اسارت و کشته شدن به دست لشکریانِ ظفرمند اسلام باشد، و یا در آخرت و یا هر دو (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۲۰، ص. ۲۶۵). زمخشری به نقل از ابن عباس، عذاب شدید در این آیه را ناظر به روز بدر می‌داند که در آخرت، بدتر از آنچه انجام می‌دادند به آن‌ها جزا داده خواهد شد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۱۹۸).

۵-۶. جهاد با کافران و منافقان

آیه دیگری که جهاد فی سبیل الله را تشریح می‌کند آیه‌ای است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله را امر به قتال و جهاد با کفار و منافقین می‌نماید. اما جهاد با منافقین، نیاز به توضیحی بیشتر دارد تا مبدا مستمسک نابجایی به دست گروه‌های افراطی دهد و با منافق پنداشتن دیگران، جهاد و قتال با دیگر فرق اسلامی را مشروع به شمار آورند. خداوند در آیه ۹ سوره تحریم می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾؛ «ای پیامبر، با کافران و منافقان جنگ کن و بر آنان سخت بگیر، و جایگاهشان دوزخ است و بد بازگشت‌گاهی است!».

در این آیه شریفه جهاد با دو دسته واجب دانسته شده است: یکی کفار و دیگری منافقین. اما همان‌طور که مفسرین بزرگ شیعه و سنی اشاره کرده‌اند مقصود از جهاد با منافقین کشتار آنان نیست. مفسرین از آنجا که صرف اثبات نفاق را دلیلی بر اثبات مشروعیت قتال ندانسته‌اند وجوهی را جهت حمل مفاد آیه بر آن بیان کرده‌اند. از جمله: «با کفار با شمشیر و با منافقین با استدلال مبارزه کنید» (آلوسی، ۱۴۱۵، ج. ۱۴، ص. ۳۵۶)؛ «با آنچه در جنگ و مجادله با آن‌ها می‌جنگید، نسبت به هر دو طرف تندخویی و درشتی به خرج دهید» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۵۷۱)؛ «مبارزه با منافقین یعنی اقامه حدود بر آنان» (طبری، ۱۴۱۲، ج. ۲۸، ص. ۱۰۹، به نقل از قتاده). محمل دیگری نیز از مجاهد ارائه شده است: جهاد با منافقین یعنی تهدید آنان. برخی نیز گفته‌اند جهاد با منافقین یعنی مبارزه با آنان به سبب افشای اسرارشان (زمخشری، ۱۴۰۷، ج. ۴، ص. ۵۷۱). علامه طباطبایی نیز می‌گوید:

و اما منافقین هرچند در واقع، کافر و حتی از کفار هم خطرناک‌ترند، چون از راه کید و مکر وارد می‌شوند و کارشکنی می‌کنند، لکن آیات جهاد ایشان را شامل



نمی‌شود، زیرا آنان تظاهر به کفر و دشمنی نداشتند، در عوض از سایر مسلمانان هم خود را مسلمان‌تر جلوه می‌دهند، و با این حال، دیگر معنا ندارد که با ایشان جهاد شود. لذا چه بسا از کاربرد «جهاد» در خصوص منافقین، این معنا به ذهن برسد که منظور از آن هر رفتاری است که مطابق مقتضای مصلحت باشد؛ اگر مصلحت اقتضا داشت معاشرتشان تحریم و ممنوع شود و اگر اقتضا داشت نصیحت و موعظه

شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۹، ص. ۴۵۷).

از طرفی، با توجه به سیره پیامبر صلی الله علیه و آله ایشان هرگز با منافقان جنگ نکردند و نکته قابل توجه این مسئله آن است که چون منافقان اظهار اسلام می‌کردند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از سوی خداوند اذن جهاد با آنان نداشت. اکنون باید پرسید چگونه می‌شود شیعه‌ای که اظهار اسلام می‌کند خونش مباح است و در زمره کفار نزدیک برای مقاتله قرار می‌گیرد؟!

بر اساس بررسی آیات فوق، از دیدگاه اسلام جنگ و جهاد برای انتقام جویی، جاه‌طلبی، کشورگشایی، ویرانگری و تصرف و اشغال سرزمین‌های دیگران نیست، بلکه برای دفاع از خود و حفظ موجودیت خویشتن و همچنین برداشتن مانع از راه انسان‌های دیگر و برای گرایش به حق و گرویدن به ارزش‌هاست.

نتیجه‌گیری

با توجه به تعریف کافر و عدو الله در آیات قرآن و احادیث نبوی، اطلاق کافر به کسی که شهادتین گفته است، پایه دینی ندارد و اگر کفار نیز حربی نباشند جوازی بر مقاتله با آنان نیست و چنانچه مشرکان ایمان بیاورند یا اظهار ایمان کنند (منافق)، همان‌طور که در جریان فتح مکه رخ داد، به‌عنوان مسلمان جان و مال ایشان محترم خواهد بود. از طرفی، با بررسی تمام آیاتی که اذن جهاد داده است مشاهده شد که آیاتی که ظهور در اصل اولی جهاد دارند، در مقام مقابله با کفار حربی‌اند، یا گاهی دشمنان اسلام کارهایی کرده‌اند که از جنگ مسلحانه بالاتر بوده است و عنوان حربی به خود گرفته‌اند و اگر جنگ مسلحانه از طرف مسلمانان شروع شده به‌عنوان دفاع بوده است، هرچند دشمنان اسلام ابتدائاً دست به اسلحه نبرده باشند. در تأیید این مطلب، به آیاتی که به صلح و دوستی امر می‌کنند نیز اشاره شد. حق دفاع از خود چنان بدهتی دارد که



مورد اتفاق آحاد بشر و جوامع بین‌المللی است و اسلام نیز آن را پذیرفته و به آن امر کرده است، اما اصل اولی در روابط با کفار، صلحی مقتدرانه می‌باشد. حال، وقتی اصل اولی در مقابله با کفار صلح مقتدرانه است، بنابر طریق اولی در مورد مسلمانان از هر مذهبی که باشند، صلح و سازگاری دستور اکید خداوند خواهد بود و عملیات‌های به اصطلاح استشهادی تکفیری‌ها که در اجتماعات مسلمین انجام می‌شود به هیچ عنوان توجیه قرآنی ندارد و ثمره‌ای جز ترسیم چهره نورانی اسلام به عنوان دینی جنگ طلب و خشن که مانع گسترش اسلام می‌شود، ندارد و قطعاً موجب هدر دادن سرمایه‌های انسانی امت پیامبر صلی الله علیه و آله و کمک به سلطه دشمنان اسلام بر مسلمین خواهد بود.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان در نگارش و پژوهش مقاله مشارکت مساوی داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از هوش مصنوعی GapGPT برای کمک در ترجمه منابع بهره برده‌اند. پس از استفاده از این ابزار، آنان محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش نمودند و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرند.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آن‌هاست.



بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

از زحمات داوران گران قدر که به صورت ناشناس طی چند مرحله، زحمت داوری را متقبل شدند و نیز از عوامل صبور و وفصلنامه وزین آموزه‌های قرآنی قدردانی می‌شود. همچنین به جهت رهنمودهای ارزشمند حضرت آیت الله دکتر سید حسن عاملی (متع الله المسلمین بطول حیاته)، مراتب سپاس و ارادت قلبی خود را تقدیم می‌داریم.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. ابن سعد، ابوعبدالله. (۱۹۶۸م). **الطبقات الکبری**. (تحقیق احسان عباس). بیروت: دار صادر.
۳. ابن عبدالوهاب، محمد. (۱۴۱۵ق). **الرسائل الشخصية**. ریاض: دار العاصمة.
۴. ابن ماجه، محمد بن یزید. (بی‌تا). **سنن ابن ماجه**. (تحقیق ابراهیم عطوه عوض). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵. ابن قدامه، احمد ابن محمد. (۱۴۰۵ق). **المغنی**. بیروت: دار الفكر.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۷. ابن تیمیه، محمد. (۱۴۱۸ق). **السیاسة الشرعية**. (چاپ اول). عربستان سعودی: وزارة الشؤون الإسلامية.
۸. انیس، ابراهیم؛ منتصر، عبدالحلیم؛ صوالحی، عطیه و احمد، محمد خلف الله. (۱۴۲۵ق). **المعجم الوسیط**. (ویرایش ۴). قاهره: مكتبة الشروق الدولية.
۹. برجی، یعقوب علی. (۱۳۸۶ش). **ترور و دفاع مشروع**. قم: هجرت.
۱۰. جمعی از نویسندگان. (بی‌تا). **دانشنامه امام علی علیه السلام**. تهران: پایگاه تخصصی عاشورا.
۱۱. جودت، مسلم. (۲۰۱۰م)، **العمليات الاستشهادية في ميزان الشريعة**. بیروت: مكتبة دار البشائر الإسلامية.
۱۲. جودت، مسلم. (بی‌تا). **إشكالية العمليات الاستشهادية**. فذکر، ش. ۱۲.
۱۳. جودت، مسلم. (۲۰۱۰م). **فقه المقاومة**. بیروت: دار الفكر.
۱۴. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية**. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۵. حلبی شافعی، ابوالفرج. (بی‌تا). **السيرة الحلبية**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۶. حلبی، جمال الدین. (۱۴۰۷ق). **كشف المراد**. قم: دفتر تبلیغات.
۱۷. حلبی، جمال الدین. (۱۴۱۲ق). **تحریر الأحكام الشرعية**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۸. ذهبی، شمس الدین. (۱۴۲۰ق). **إثبات الشفاعة**. (تحقیق ابراهیم باجس عبدالمجید). مصر: أضواء السلف.
۱۹. زحیلی، وهبه مصطفی. (۱۴۰۳ق). **الفقه الإسلامي و أدلته**. دمشق: دار الفكر.
۲۰. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل**. بیروت: دار الکتب العربی.



۲۱. سجستانی، ابوداود سلیمان بن اشعث. (۱۴۳۲ق). **سنن أبی داود**. بیروت: دار الرسالة العالمية.
۲۲. سیاح، احمد. (۱۳۳۰ش). **فرهنگ جامع**. تهران: کتابفروشی اسلام.
۲۳. شاطبی، ابواسحاق. (۱۴۲۲ق). **الموافقات**. بیروت: دار المعرفة.
۲۴. شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۱۰ق). **اللمعة الدمشقية**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۵. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة**. قم: فرهنگ اسلامی.
۲۶. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴ش). **ترجمه تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار المعرفة.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). **الأمالی**. قم: مؤسسة البعثة.
۲۹. عاصمی النجدي، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۷ق). **الدرر السنية فی الأجوبة النجدية**. بی‌جا: بی‌نا.
۳۰. عاملی، سید حسن. (۱۳۹۹ش). **آتش تأویل بر خرمن تنزیل**. اردبیل: نشر مکارمی.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسیر الكبير**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. فیروزآبادی، مجدالدین. (۱۴۰۷ق). **القاموس المحيط**. بیروت: دار الكتاب العربی.
۳۳. قرضاوی، یوسف. (۲۰۰۳م). **الفتاوی المعاصرة**. قاهره: دار الشموع.
۳۴. محقق داماد، سید مصطفی؛ تقی‌زاده، شیما. (۱۳۸۹ش). **بررسی فقهی حقوقی عملیات استشهادی و عملیات انتحاری**. نامه الهیات، دوره ۱۲.
۳۵. محقق حلی، نجم‌الدین. (۱۴۰۸ق). **شرائع الاسلام**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸ش). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۱ش). **تفسیر نمونه**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۸. ملا محمد علی، امیر. (۱۳۸۴ش). **مشروعیت عملیات استشهادی از دیدگاه فقهای معاصر شیعه و اهل سنت، حصون**. ش. ۵.
۳۹. نجف‌زاده، مهدی؛ جمالی، جواد. (۱۳۹۸ش). **نشانه‌شناسی عملیات انتحاری در گروه‌های تکفیری اسلامی**. مطالعات ملی، ۲۰ (۷۷)، ۱۲۷-۱۴۴.
۴۰. نسایی، احمد بن شعیب. (۱۴۲۱ق). **السنن الكبرى**. بیروت: مؤسسة الرسالة.

41. <https://www.noormags.ir>

42. <https://fa.wikipedia.org/wiki>

43. <https://ensani.ir/fa/article/85850>



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Nahj al Balaghah [The Peak of Eloquence]. [In Arabic]
2. Ālūsī, M. ibn 'A. (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 Oft Repeated Verses]. Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah. [In Arabic]
3. Ibn Sa'd, A. 'A. (1968). Al ṭabaqāt al kubrā [The Major Classes] (I. 'Abbās, Ed.). Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
4. Ibn 'Abd al Wahhāb, M. (1994). Al rasā'il al shakhṣiyyah [Personal Epistles]. Riyadh: Dār al 'Āṣimah. [In Arabic]
5. Ibn Mājah, M. ibn Y. (n.d.). Sunan Ibn Mājah [The Traditions of Ibn Mājah] (I. A. 'Awaḍ, Ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al Turāth al 'Arabī. [In Arabic]
6. Ibn Qudāmah, A. ibn M. (1984). Al mughnī [The Enricher]. Beirut: Dār al Fikr. [In Arabic]
7. Ibn Manẓūr, M. ibn M. (1993). Lisān al 'Arab [The Tongue of the Arabs]. Beirut: Dār Ṣādir. [In Arabic]
8. Al Ḥalabī al Shāfi'ī, A. F. (n.d.). Al sirāḥ al ḥalabiyyah [The Aleppan Biography]. Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah. [In Arabic]
9. Al Dhahabī, S. al D. (1999). Ithbāt al shafā'ah [The Proof of Intercession] (I. B. 'A. al Majīd, Ed.). Egypt: Aḍwā' al Salaf. [In Arabic]
10. Al 'Āṣimī al Najdī, 'A. ibn M. ibn Q. (1996). Al durar al saniyyah fī al ajwibah al najdiyyah [The Brilliant Pearls in the Najdi Responses]. n.p. [In Arabic]
11. Al Nasā'ī, A. ibn S. (2000). Al sunan al kubrā [The Major Sunan]. Beirut: Mu'assasat al Risālah. [In Arabic]
12. Borji, Y. A. (2007). Terrorism and legitimate defense. Qom: Hejrat Publications.
13. A group of authors. (n.d.). Encyclopedia of Imam Ali (PBUH). Tehran: Ashura Specialized Database. [In Persian]
14. Jowdat, M. (2010a). Al 'amaliyyāt al istishhādiyyah fī mīzān al sharī'ah [Martyrdom Operations in the Balance of Sharia]. Beirut: Dār al Bashā'ir al Islāmiyyah. [In Arabic]
15. Jowdat, M. (n.d.). Ishkāliyyat al 'amaliyyāt al istishhādiyyah [The Problematics of Martyrdom Operations]. Fadhakir, (12). [In Arabic]
16. Jowdat, M. (2010b). Fiqh al muqāwamah [Jurisprudence of Resistance]. Beirut: Dār al



- Fikr. [In Arabic]
17. Al Ḥillī, J. al D. (1986). Kashf al murād [Unveiling the Intention]. Qom: Daftar e Tablīghāt. [In Arabic]
18. Al Ḥillī, J. al D. (1991). Tahṛīr al aḥkāṃ al sharʿiyyah [Codification of Legal Rulings]. Qom: Daftar e Tablīghāt e Islāmī. [In Arabic]
19. Al Zuhaylī, W. M. (1981). Āthār al ḥarb fī al fiqh al islāmī [The Effects of War in Islamic Jurisprudence]. Damascus: Dār al Fikr. [In Arabic]
20. Al Zamakhsharī, M. ibn ʿU. (1986). Al kashshāf ʿan ḥaqāʾiq ghawāmiḍ al tanzīl [The Unveiler of the Truths of the Obscurities of Revelation]. Beirut: Dār al Kutub al ʿArabiyyah. [In Arabic]
21. Sayyāh, A. (1951). Comprehensive dictionary (Vol. 3). Tehran: Ketābforūshī ye Eslām. [In Persian]
22. Al Shāṭibī, A. I. (2001). Al muwāfaqāt [The Compatibilities] (Vol. 2). Beirut: Dār al Maʿrifah. [In Arabic]
23. Shahīd al Awwal, M. ibn M. (1989). Al lumʿah al dimashqiyyah [The Damascene Spark]. Qom: Muʿassasat al Nashr al Islāmī. [In Arabic]
24. Šādiqī Tehrānī, M. (1985). Al furqān fī tafsīr al Qurʾān bi al Qurʾān wa al sunnah [The Criterion in Interpreting the Quran by the Quran and the Sunnah]. Qom: Farhang e Islāmī. [In Arabic]
25. Ṭabāṭabāʾī, M. H. (1995). Translation of Tafsīr al Mīzān. Qom: Jāmiʿeh ye Modarresīn, Islamic Publications Office. [In Persian]
26. Al Ṭabarī, M. ibn J. (1991). Jāmiʿ al bayān fī tafsīr al Qurʾān [The Comprehensive Explanation in the Exegesis of the Quran]. Beirut: Dār al Maʿrifah. [In Arabic]
27. Al Ṭūsī, M. ibn Ḥ. (1993). Al amālī [The Dictations]. Qom: Muʿassasat al Bīʾthah. [In Arabic]
28. ʿĀmilī, S. H. (2020). The fire of interpretation over the harvest of revelation. Ardabil: Makāramī Publications. [In Persian]
29. Fakhr al Rāzī, M. ibn ʿU. (1999). Al tafsīr al kabīr [The Great Exegesis]. Beirut: Dār Ihṡāʾ al Turāth al ʿArabī. [In Arabic]
30. Al Fayrūzābādī, M. al D. (1986). Al qāmūs al muḥīṭ [The Encompassing Dictionary]. Beirut: Dār al Kitāb al ʿArabī. [In Arabic]



31. Al Qaraḏāwī, Y. (2003). Al fatāwā al mu'āṣirah [Contemporary Fatwas]. Cairo: Dār al Shumū'. [In Arabic]
32. Muḥaqqiq Damād, S. M., & Taqīzādeh, S. (2010). A jurisprudential and legal study of martyrdom and suicide operations. Nāmāh ye Ilāhiyāt, 12. [In Persian]
33. Muḥaqqiq al Ḥillī, N. al D. (1987). Sharā'i' al Islām [The Laws of Islam]. Qom: Daftar e Tablīghāt. [In Arabic]
34. Muṭahharī, M. (1999). Collected works. Tehran: Ṣadrā Publications. [In Persian]
35. Makārim Shīrāzī, N. (1992). Tafsīr e nimūneh [The Exemplary Exegesis]. Tehran: Dār al Kutub al Islāmiyyah. [In Persian]
36. Amīr, M. M. A. (2005). The legitimacy of martyrdom operations from the perspective of contemporary Shi'a and Sunni jurists. Ḥišūn, (5). [In Persian]
37. Najafzādeh, M., & Jamālī, J. (2019). Semiotics of suicide operations in Islamic Takfiri groups. National Studies, (77). [In Persian]
38. Noormags. (n.d.). Retrieved from <https://www.noormags.ir>
39. Wikipedia. (n.d.). Retrieved from <https://fa.wikipedia.org>
40. Ensani. (n.d.). Retrieved from <https://ensani.ir/fa/article/85850>



Semantic Analysis of Surah al-Fajr Based on Roland Barthes' Five Codes

Batool Mohseni Rad ¹ | Obyedollah Kooch Tootazehi ²

1. Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. Email: betimohseni@lihu.usb.ac.ir
2. Corresponding Author, PhD Student in Arabic Language and Literature, Faculty of Literature, University of Sistan and Baluchestan, Zahedan, Iran. Email: tootazehi@pgs.usb.ac.ir

Article Info

Article type:
Review Article

Received: 23 August 2025
Revised: 7 October 2025
Accepted: 27 October 2025
Available Online: 1 November 2025

Keywords:
Quran; Semiotics; Roland Barthes' Five Code; Surah al-Fajr.



Abstract

One of the modern approaches to understanding the Quranic text is the use of semiotic tools to uncover the codes that activate the mechanisms of meaning production within the text. Surah al-Fajr is among the richest surahs of the Quran in terms of semiotic potential. This research, based on Roland Barthes' theory of the five codes, employs an analytical method to examine the hermeneutic, proairetic, symbolic, cultural, and semantic codes in this surah. The aim is to discover the hidden semantic structures at different levels of signification and to analyze the semiotic relations within the linguistic, historical, and intertextual layers of the verses. According to the findings, the hermeneutic code, through the enigmas posed by the repeated oaths at the beginning of the surah, presents the occurrence of resurrection as undeniable. The proairetic code indicates that the fate of the rebellious—such as Pharaoh, 'Ād, and Thamūd—will be confronted by divine wrath. Additionally, actions presented in the form of divine blessings, which serve as rewards for the righteous, are also expressed. The semantic code creates a broad semantic field for certain words, exposing the audience to a range of semantic interpretations. Words such as *al-fajr* (the dawn), apparently a temporal term, become one of the most semantically dense words in the surah. The cultural code, by recalling the histories of rebellious nations, serves as an encouragement to avoid arrogance and reprehensible actions that lead to a bad end. Finally, the symbolic code, by creating semantic oppositions, seeks to draw a clear picture of the layers of meaning.

Cite this article: Mohseni Rad, B.; Kooch Tootazehi, O. (2026). Semantic Analysis of Surah al-Fajr Based on Roland Barthes' Five Codes. *Quranic Doctrines*, 23(43), 423-451. <https://doi.org/10.30513/qd.2026.7081.2561>



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



Extended Abstract

Introduction

In the analysis of literary texts, we encounter multiple layers of meaning, for which linguistics is the best tool to discover semantic connections and establish relationships between them. The Holy Quran, in addition to its guiding role, is a linguistic and semantic text that conceals complex layers of structure, meaning, and message. In recent decades, the expansion of interdisciplinary approaches, especially semiotics, has opened new paths for analyzing and discovering meanings in the Quranic text. One influential theory in this field is Roland Barthes' theory of the five codes, according to which the text is not a collection of signs but a dynamic network of semantic relations. These codes include the hermeneutic code (question and suspense in narration), the proairetic code (action and event), the symbolic code (opposition and metaphor), the cultural code (historical and social references), and the semantic code (lexical connotations). Surah al-Fajr, due to its narrative structure, semantic oppositions (light/darkness, faith/transgression), and historical references ('Ād, Thamūd, Pharaoh), provides a suitable ground for study based on Barthes' fivefold model.

Literature Review: No previous research was found specifically on the five codes of Surah al-Fajr. However, several literary analyses have been conducted on this surah. Kodkhodaei and Samadāniyān (2019), in "A Semantic Rereading of the Oaths in Surah al-Fajr in Relation to Its Content," examined the oaths and their instances from a semantic perspective. Their findings indicate that the opening of surahs with oaths signifies an important matter for God, and the object of the oath is semantically connected to the content of the surah. However, the present study focuses on different types of decoding, semantic context, and hidden secrets. Fasihi (2024), in "An Analysis of the Final Fifteen Verses of Surah al-Fajr," examined the surah from four linguistic aspects: lexical, morphological, syntactic, and rhetorical, showing that understanding the meanings and usages of key words and the changes in their original structure leads to transformations in the appearance of words. Keshavarzi et al. (2023), in "Aesthetic Geometric Analysis of Surah al-Fajr and Its Role in Interpretation," investigated the geometric beauties between the four sections of the surah and the internal beauties of each section within the framework of literary sciences, especially rhetoric. The present study differs from these, as it analyzes the layers and codes with a semiotic approach. Regarding layered semiotic analyses of the Quran, Zaryavand et al. (2022) in "Layered Semiotics of the Codes of Surah al-Nāzi'āt Based on Roland Barthes' Theory," and Pirāni-Shāl and Zaryavand (2020) in "Layered Semiotics of the Codes of Surah al-Masad from the Perspective of Roland Barthes," analyzed the five codes in those two surahs. Since the present study differs in the choice of surah, and the Quran is a treasure trove of hidden meanings, decoding each part or surah is beneficial. This research aims to decode another surah, thereby uncovering implicit meanings and layers intertwined in an unbroken texture.

Based on the importance of the subject, the study seeks to answer the following questions:



- a. What mechanisms does Roland Barthes' theory of the five codes offer for analyzing the meaning of the Quranic text, particularly Surah al-Fajr?
- b. How does the interaction among the hermeneutic, proairetic, symbolic, cultural, and semantic codes lead to the production of multiple layers of meaning in Surah al-Fajr?

Method

This research employs a descriptive-analytical method based on semiotic analysis. The theoretical framework is Roland Barthes' five codes. Data were collected through library research, and the analysis was conducted qualitatively. The process involved: (1) identifying and extracting verses of Surah al-Fajr, (2) applying each of the five codes to the relevant verses, (3) analyzing the semantic and structural relations among the codes, and (4) interpreting the mechanisms of meaning production within the surah. The study focuses on how the codes interact to create a multi-layered semantic network.

Results

The findings reveal that each of Barthes' five codes operates distinctly yet interactively within Surah al-Fajr:

- **Hermeneutic Code:** The repeated oaths at the beginning of the surah (e.g., "By the dawn, and by ten nights...") function as enigmas that create suspense. The answer to these enigmas is the undeniable occurrence of the Day of Judgment and the ultimate justice of God. The surah builds questions in the mind of the audience and then resolves them through the depiction of divine punishment and reward.
- **Proairetic Code:** The surah presents a sequence of actions and events. The rebellious acts of Pharaoh, 'Ād, and Thamūd lead to their destruction as a consequence of divine wrath. Conversely, the righteous soul at peace (al-naḥs al-muṭmaʾinnah) is invited to enter paradise. These action chains establish a clear causal logic: transgression leads to punishment, and righteousness leads to reward.
- **Semantic Code:** Certain words in the surah carry dense and multi-layered connotations. The word "al-fajr" (dawn), for example, transcends its temporal meaning to symbolize the breaking of truth, the emergence of light after darkness, and perhaps the dawn of resurrection. Similarly, "al-watr" (the odd) evokes notions of divine oneness and the uniqueness of God. These connotations enrich the semantic field of the surah.
- **Cultural Code:** The surah references historical nations ('Ād, Thamūd, and Pharaoh) whose stories were well-known in the cultural memory of the Arabian Peninsula. These references serve as moral lessons, warning against arrogance, tyranny, and corruption. The cultural code activates the audience's historical knowledge to reinforce the surah's ethical message.
- **Symbolic Code:** The surah employs symbolic oppositions: light vs. darkness,



faith vs. transgression, the righteous soul vs. the rebellious. These binary oppositions create a symbolic structure that clarifies the moral and theological stance of the surah. The dawn itself becomes a symbol of hope, divine guidance, and resurrection.

The interaction among these codes creates a coherent semantic network. The hermeneutic code poses questions, the proairetic code narrates actions and consequences, the semantic code enriches key terms, the cultural code grounds the message in history, and the symbolic code visualizes the moral contrasts.

Conclusions

This study demonstrates the applicability and effectiveness of Roland Barthes' five-code model for analyzing Quranic surahs, specifically Surah al-Fajr. The findings show that the surah is not a linear text but a multi-layered network of meanings. The hermeneutic code engages the audience through oaths and enigmas, leading to the central message of resurrection. The proairetic code establishes causal relationships between human actions and divine consequences. The semantic code transforms ordinary words into dense carriers of theological significance. The cultural code connects the surah's message to historical memory, providing tangible lessons. The symbolic code structures the moral vision through oppositions. Together, these codes contribute to the rhetorical inimitability (i'jāz) of the Quran and offer a deeper understanding of its guidance. This research opens new avenues for interdisciplinary Quranic studies, blending semiotics, linguistics, and theology.

Author Contributions

All stages of the research including conceptualization, data collection, analysis, and drafting of the initial and revised versions were carried out with equal participation by both authors.

Data Availability Statement

No data are available. All sources are cited in the references.

Acknowledgements

The authors express their sincere gratitude to the esteemed reviewers and the editorial team for their valuable efforts and constructive comments.

Ethical Considerations

The authors have adhered to the principles of research ethics, avoiding data fabrication, distortion, plagiarism, and any form of academic 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 conflicts of interest regarding the publication of this article.

Declaration on the Use of AI Tools

No artificial intelligence tools were used in the preparation of this article. The authors take full responsibility for the content of the published work.



تحلیل معنایی سوره مبارکه «فجر» با رویکرد رمزگان پنج‌گانه رولان بارت

✉ | عیداله کوچ توتازه‌ی^۱ | بتول محسنی راد^۲

۱. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: betimohseni@lihu.usb.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران. رایانامه: tootazehi@pgs.usb.ac.ir

چکیده

یکی از راه‌های نوین فهم متن قرآن، استفاده از ابزار نشانه‌شناسی برای کشف رمزگان‌هایی است که سازوکارهای تولید معنا را در متن فعال می‌کنند. سوره مبارکه فجر یکی از غنی‌ترین سوره‌های قرآن در زمینه نشانه‌شناسی است. این پژوهش با تکیه بر نظریه رمزگان‌های پنج‌گانه رولان بارت، به روش تحلیلی، به بررسی رمزگان هرمنوتیکی، کنشی، نمادین، فرهنگی و معنایی در این سوره پرداخته است. هدف از این مطالعه، کشف ساختارهای پنهان معنایی در سطوح مختلف دلالت لایه‌های معنایی و تحلیل مناسبات نشانه‌ای موجود در لایه‌های زبانی، تاریخی و بینامتنیتی آیات است. بر اساس یافته‌های این پژوهش، رمزگان هرمنوتیک نشان می‌دهد که با طرح معماهایی که در اثر قسم‌های مکرر در آغاز سوره آمده، وقوع رستاخیز را امری انکارناپذیر می‌داند. رمزگان کنشی بیانگر آن است که سرانجام سرکشانی همانند فرعون، عاد و ثمود با قهر الهی مواجه خواهد شد. ضمن این‌که کنش‌هایی که در قالب موهبت‌های الهی است و پاداشی برای نیکوکاران است نیز بیان گردیده است. رمزگان معنایی میدان وسیع معنایی برای برخی واژگان ایجاد کرده است که مخاطب را در معرض مجموعه‌ای از برداشت‌های معنایی قرار می‌دهند. واژه‌هایی همانند «الفجر» که واژه‌ای به‌ظاهر زمانی است، به یکی از پرتراکم‌ترین واژگان معنایی سوره تبدیل می‌شود. رمزگان فرهنگی با یادآوری سرگذشت اقوام و طغیانگران، تشویقی است به دوری از تکبر و افعال ناپسندی که سرانجام بدی در پی خواهد داشت، و در نهایت، رمزگان نمادین در پی آن است که با ایجاد تقابل‌های معنایی، تصویری روشن از لایه‌های معنایی ترسیم نماید.

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

قرآن، نشانه‌شناسی، رمزگان
پنج‌گانه رولان بارت.



استناد: محسنی راد، بتول؛ کوچ توتازه‌ی، عیدالله. (۱۴۰۵). تحلیل معنایی سوره مبارکه «فجر» با رویکرد رمزگان پنج‌گانه رولان بارت. آموزه‌های قرآنی، ۴۳(۴۳)، ۴۲۳-۴۵۱.

<https://doi.org/10.30513/qd.2026.7081.2561>



مقدمه

در بررسی متون ادبی، با لایه‌های متعدد معنایی مواجه هستیم که زبان‌شناسی در این زمینه برای کشف ارتباط معنایی و ایجاد روابط بین آن‌ها بهترین گزینه تحلیل متن است. قرآن کریم افزون بر جایگاه هدایتگر خود، متنی زبانی و معناشناختی است که لایه‌های پیچیده‌ای از ساختار، معنا و پیام را در خود نهفته دارد. در دهه‌های اخیر، گسترش رویکردهای میان‌رشته‌ای، به‌ویژه نشانه‌شناسی، راه‌های تازه‌ای برای تحلیل و کشف معانی در متن قرآن گشوده است. یکی از نظریه‌های تأثیرگذار در این حوزه، نظریه رمزگان‌های پنج‌گانه رولان بارت است که بر مبنای آن، متن نه مجموعه‌ای از نشانه‌ها، بلکه شبکه‌ای پویا از روابط معنایی تلقی می‌شود. این رمزگان‌ها شامل رمزگان هرمنوتیکی (پرسش و تعلیق در روایت)، کنشی (عمل و رویداد)، نمادین (تضاد و استعاره)، فرهنگی (ارجاعات تاریخی و اجتماعی) و معنایی (دلالت‌های واژگانی) است. سوره مبارکه فجر به دلیل ساختار روایی، تقابل‌های معنایی (نور و تاریکی، ایمان و طغیان) و ارجاعات تاریخی (عاد، ثمود، فرعون)، بستری مناسب برای مطالعه بر اساس الگوی پنج‌گانه بارت فراهم می‌آورد. پژوهش حاضر با تکیه بر نظریه بارت و با هدف تحلیل فرایند تولید معنا در سوره فجر، می‌کوشد لایه‌های هرمنوتیکی، کنشی، نمادین، فرهنگی و معنایی را شناسایی کند و سازوکار دلالتی متن را در بستر قرآنی آن تبیین نماید. به این ترتیب، این مقاله تلاشی است برای پیوند دادن مطالعات نشانه‌شناسی ساختارگرا با تحلیل‌های معناشناختی قرآن، تا از رهگذر آن، امکان فهمی ژرف‌تر از پویایی‌های معنایی سوره فجر فراهم شود.

پیشینه پژوهش: در رابطه با موضوع مورد بحث (رمزگان‌های پنج‌گانه سوره مبارکه فجر) پژوهشی یافت نشد. اما در خصوص این سوره تحلیل‌های ادبی زیادی صورت پذیرفته است، از جمله کدخدایی و صمدانیان (۱۳۹۸) در «بازخوانی معناشناسی سوگندها در سوره فجر با محتوای آن» از منظر معناشناسی، به قسم و مصادیق آن پرداخته‌اند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که آغاز شدن سوره‌ها با اسلوب قسم نشانگر امری مهم نزد خداوند است که برای تأکید آن، اسلوب قسم را برگزیده است و مقسم به در این‌گونه سوره‌ها با محتوای همان سوره ارتباط و تناسب معنایی دارد. اما پژوهش حاضر به انواع رمزگشایی و بافت معنایی و اسرار نهفته در آن توجه دارد.

آمنه فصیحی (۱۴۰۳) در مقاله «تحلیل ۱۵ آیه انتهایی سوره فجر» که از چهار جهت لغوی، صرفی، نحوی و بلاغی به بررسی این سوره پرداخته است، نشان می‌دهد که دستیابی به معانی و کاربرد



واژگان مهم سوره و تغییراتی که در ساختمان اصلی کلمات رخ داده، باعث دگرگونی ظاهر کلمات شده است.

مقاله دیگر با عنوان «تحلیل زیباشناختی هندسی سوره فجر و نقش آن در تفسیر» از کمال کشاورزی و همکارانش (۱۴۰۲)، به بررسی زیبایی‌های هندسی بین چهار بخش سوره فجر و شناخت زیبایی‌های داخلی هریک از بخش‌ها در چهارچوب علوم ادبی به‌ویژه علم بلاغت پرداخته است. اما قطعاً پژوهش حاضر از جهاتی با آن تفاوت دارد، زیرا مقاله مذکور از جهت زیبایی‌های ادبی و بلاغی بررسی شده است، درحالی‌که این پژوهش به لایه‌ها و رمزگان با رویکرد نشانه‌شناسی، به تحلیل موضوع پرداخته است.

اما در خصوص تحلیل‌های نشانه‌شناسی لایه‌ای در قرآن کریم، زریوند و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره نازعات با تکیه بر نظریه رولان بارت» و پیرانی شال و زریوند (۱۳۹۹) در مقاله «نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره المسد از منظر رولان بارت» رمزگان‌های پنج‌گانه رولان بارت را در این دو سوره تحلیل و بررسی کرده و مدعی شده‌اند که در این دو سوره رمزگان پنج‌گانه رولان یافت شده است. اما از آنجاکه موضوع مقاله پیش‌رو از نظر انتخاب سوره تفاوت دارد و نیز قرآن کریم گنجینه‌ای از معانی نهفته است و کشف رمزگان هر بخش یا سوره‌ای از آن خالی از فایده و لطف نیست، این پژوهش به‌نوعی به رمزگشایی سوره دیگر پرداخته است که از رهگذر آن می‌توان معانی ضمنی و لایه‌هایی را که به‌صورت بافت ناگستی به همدیگر گره خورده‌اند به دست آورد.

با توجه به اهمیت موضوع، ضمن بررسی و تحلیل انواع رمزگان در این سوره، تلاش بر این است که به سؤالات زیر پاسخ داده شود.

الف. نظریه رمزگان پنج‌گانه رولان بارت چه سازوکارهایی برای تحلیل معنای متن قرآن، به‌ویژه سوره فجر ارائه می‌دهد؟

ب. تعامل میان رمزگان‌های هرمنوتیکی، کنشی، نمادین، فرهنگی و معنایی چگونه منجر به تولید لایه‌های متعدد معنا در سوره فجر می‌شود؟

۱. مباحث و تعاریف کلی نظریه

نشانه‌شناسی که سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، آن را مطرح کرد، زبان را نظام یا ساختار گفتاری



می‌داند که بر نشانه‌ها استوارند. نشانه‌ها همان واژگان هستند که بینشان قرارداد معنایی منعقد است که پیوسته این نشانه‌ها به یکدیگر ارجاع داده می‌شوند. به عبارتی، زبان نظام دال و مدلولی است که مدام به یکدیگر ارجاع داده می‌شود. دال و مدلول بر اساس قراردادی مشترک میان اعضای جامعه زبانی با یکدیگر پیوند می‌یابند و نشانه پدید می‌آید و این قرارداد یک رمز را به وجود می‌آورد. از این رو، هر نشانه یک رمز است و مجموعه نشانگان مجموعه رمزگان را شکل می‌دهد (صفی‌ی و سلامی، ۱۳۹۰، ص. ۳). به اعتقاد سوسور، واژگان یا همان نشانه‌ها مناسباتی با هم دارند و کشف و شناسایی این مناسبت‌ها نشانه‌شناسی است. بر پایه این رویکرد، گستره نشانه‌ها چیزی فراتر از دانش زبان‌شناسی را در بر می‌گیرد و در زمینه‌های گوناگون زندگی بشر مصداق می‌یابد، تا آنجا که ارائه تعریف درست و دقیق از مفهوم تمدن، بدون در نظر داشتن قابلیت‌های ارتباطی نشانه‌ها تحقق‌پذیر نخواهد بود (حق‌طلب و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۲). رولان بارت، نظریه‌پرداز فرانسوی، یکی از مشهورترین متفکرانی است که تحت تأثیر سوسور، نشانه‌شناسی را به عنوان یک دانش بررسی کرد. لذا چرخش از رویکردهای کلاسیک ادبی به تحلیل ساختارگرایانه و نشانه‌شناسانه موهون افرادی همانند بارت است. او در حرکت نشانه‌شناسی در اواخر دهه ۶۰ میلادی به سمت مطالعات فرهنگی بسیار تأثیرگذار بوده (صفی‌ی و سلامی، ۱۳۹۰، ص. ۳). از منظر او، هر متنی به گونه‌ای متفاوت، به دریایی از متن‌های پیشین بازمی‌گردد، اما برخی از نوشتارها سعی می‌کنند با تأکید بر معنایی خاص، خواننده را از مرتب ساختن آزادانه متن با این نوشتارهای پیشین بازدارند. این متن‌ها خواننده را در مقام مصرف‌کننده صرف، یک معنای ثابت در نظر می‌گیرد، حال آن‌که یک متن پیشرو از دیدگاه بارت، خواننده را به یک تولیدکننده تبدیل می‌کند (اسپرهم و همکاران، ۱۳۹۷، ص. ۴). از نگاه او، بین متن خواندنی و متن نوشتنی تفاوت وجود دارد. در متن خواندنی، خواننده فقط اطلاعات لازم را از متن کسب می‌کند و متوقف می‌شود و ادامه‌ای صورت نمی‌گیرد، اما در متن نوشتنی خواننده است که تولید معنا می‌کند، تا جایی که می‌تواند حتی متنی را بازنویسی کند. همچنین در متن خواندنی، کنشی صورت نمی‌گیرد و خواننده منفعل است، اما در متن نوشتنی، خواننده در مقام کنشگر قرار می‌گیرد و می‌تواند بارها متنی را تولید کند و معناهای گوناگون را بازنویسی کند (وحدانی‌فر و صفی‌خانی، ۱۴۰۱، ص. ۸۷۷). با توجه به این توضیحات، مشخص می‌گردد که مفهوم «رمز» در نشانه‌شناسی امری بسیار پایه‌ای و اساسی است. به باور سوسور، نشانه‌ها هنگامی با یکدیگر متصل می‌شوند و ارتباط برقرار می‌کنند که قادر به



تولید معنا باشند. معنای نشانه، ارتباط مستقیم به رمزی دارد که در آن موجود است. پس رمزگان رمزی را به وجود می‌آورد که خارج از آن، چیزی به نام نشانه نیست؛ هر آنچه هست در محیط معنا پیدا می‌کند (وحدانی‌فر و صفیخانی، ۱۴۰۱، ص. ۸۷۸). او برای تبیین کیفیت نقش‌آفرینی دال‌ها، به رمزگان‌هایی اشاره کرده است که توجه به آن باعث می‌شود تا خواننده هنگام مطالعه متن تولیدی، آن را به خوانه‌ها یا آحاد کوچک‌تر معنایی تقسیم کند و در گام بعدی، با نظم‌دهی مجدد خوانه‌ها، متن را بازسازی نماید. این رمزگان در پنج دسته جای می‌گیرند که عبارت‌اند از: هرمنوتیکی یا چیستانی، کنشی، معنابنی (Semantic)، فرهنگی و نمادین (هادی‌خواه و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۵۵). قرآن کریم از چنین متونی است که لایه‌های متعدد معنایی و گنجینه‌هایی از معارف گوناگون فلسفی، عرفانی، کلامی، علمی، سیاسی و... دارد که هریک نمود عینی و متنی یک نظام رمزگانی‌اند. این کتاب مقدس مقصدی بسیار نامتناهی برای بررسی‌های زبان‌شناسی، خصوصاً نشانه‌شناسی رولان بارت است تا به واسطه آن، پرده از برخی معانی سربه‌مهر آن برداشته شود (پیرانی‌شال و زریوند، ۱۴۰۱، ص. ۵۲). بارت برای تحلیل داستان «سارازین»، این داستان را به ۵۶۱ واحد معنایی تقسیم می‌کند و سپس این واحدها را تحت پنج رمز (که روی هم رمزگان روایت را تشکیل می‌دهند) طبقه‌بندی می‌کند. این رموزها عبارت‌اند از: رمز هرمنوتیک، رمز معنابنی، رمز کنشی، رمز فرهنگی،

رمز نمادین. مقصود بارت از هر رمز جنبه‌ای از متن است که خواننده بتواند معنایی را برای آن قائل شود (حاجی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۶).

۲. انواع رمزگان سوره مبارکه فجر

در این سوره تعلق به دنیا از آن رو که طغیان و کفران به دنبال دارد، مذمت شده است و اهل دنیا را به شدیدترین عذاب دنیا و آخرت تهدید می‌کند و روشن می‌سازد که انسان به دلیل کوتاه‌فکری‌اش خیال می‌کند اگر خدا به او نعمتی داده است به دلیل کرامت و احترام او نزد خداست، و آن‌که مبتلا به فقر و فقدان است، از آن روست که در درگاه خدا خوار و بی‌مقدار است، ولی به دلیل پندار غلطش هر فساد و طغیانی را مرتکب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج. ۲۰، ص. ۴۶۴). در بخش اول این سوره به سوگندهای متعددی که در نوع خود بی‌سابقه است برخورد می‌کنیم که خود مقدمه‌ای برای تهدید طغیانگران به عذاب الهی است. در بخش بعدی به شماری از اقوام سرکش گذشته



مانند قوم عاد و ثمود و فرعون و انتقام شدید خداوند از آنان اشاره شده است، تا جباران هر زمانی بدانند که مورد مؤاخذه خداوند قرار می‌گیرند. در آخرین بخش این سوره، مسئله قیامت و سرنوشت مجرمان و کافران، و همچنین پاداش بزرگ صالحانی که صاحب نفس مطمئنه‌اند، یاد می‌شود.

۱-۲. رمزگان هرمنوتیک

رولان بارت رمزگان هرمنوتیک را مجموعه واحدهایی تعریف می‌کند که نقش آن‌ها بیان یک سؤال و پاسخ به شیوه‌های متفاوت است و نیز حوادثی متنوع که یا برانگیزنده پرسش‌اند یا به تأخیرآورنده پاسخ؛ یا این که معمایی بسازیم و سپس رمزگشایی‌اش کنیم (زریوند و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۲۶۰). ارتباط بین این رمزگان و اصطلاح اصلی آن، یعنی تأویل و تفسیر متن، گویای این مطلب است که هدف این رمزگان جلب توجه خواننده به طرح پرسش‌ها و پاسخ به آن‌ها در راستای تفسیر متن است؛ امری که باعث مشارکت هرچه بیشتر خواننده در فهم دلالت‌های متن می‌شود (قهرمانی و همکاران، ۱۳۹۸، ص. ۳۲). طبق نظر بارت، رمزگان هرمنوتیکی یا معما حدهایی را در خود گرد می‌آورد که از طریق به نخ کشیده شدن آن‌ها (مثل جمله‌ای روایی) یک معما به وجود می‌آید و پس از تأخیرهایی، شیرینی روایت یعنی کشف پاسخ معما را موجب می‌شوند. در واقع، هر روایتی صلاح را در آن می‌بیند که حل معمایی را که خودش طرح می‌کند، به تأخیر بیندازد، چون حل شدن معما ناقوس مرگ روایت را می‌نوازد (اسپرهم و همکاران، ۱۳۹۷، ص. ۸). در متون مقدس دینی با توجه به شرایط سیاسی، دینی و اعتقادی، بسیاری از مسائل ابتدا به صورت هرمنوتیکی بیان می‌شوند و سپس متناسب با مقتضای ذهنی مخاطب و طی برخی مراحل فکری و عملی، با دلیل و حجت عقلی به آرامی رمزگشایی می‌شوند (حاجی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۴، ص. ۱۲۷). البته رمزگان هرمنوتیکی مطرح در رمزگان‌های بارت با رمزگان هرمنوتیکی سنتی و فلسفی که در طرح پدیدارشناسی هوسرل مطرح می‌شود، تفاوت دارد و از زاویه‌های خاص به آن نگریسته می‌شود، به گونه‌ای که تنها به ایجاد سؤال در روایت و پاسخ‌گویی به آن می‌پردازد (زریوند و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۲۶۰).

در ابتدا، خداوند به تشریح کنش می‌پردازد، سپس به زمان‌های مهم (صبح، شب‌های دهگانه، شب و...) قسم یاد کرده است و با آوردن قسم‌های متوالی، معماهای درباره وقوع قیامت مطرح کرده که حاکی از یک امر مهم دارند. بنابراین اولین معمای مطرح شده از طریق سوگندهای پی‌درپی است که در خلال آیات این سوره رمزگشایی و پاسخ داده شده است، بدین صورت که آیا این نوع قسم‌ها



اهمیتی نزد خردمندان ندارند؟ «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ» (فجر/۵). در این آیه هدف اصلی از کاربرست رمزگان هرمنوتیکی به صورت عینی، ملموس و مستقیم، جلب توجه خواننده به محور اصلی سوره است. بنابراین آغاز این سوره با قسم «واو» است که بر واژگان ابتدایی (الفجر، لیل عشر، الشفع، الوتر، لیل) وارد شده است. به نظر می‌رسد، بیان این‌گونه سوگندها نیز با ذکر معاد جسمانی و برپایی قیامت و رسیدگی به اعمال بندگان تناسب و هماهنگی داشته باشد، زیرا فجر نشان تمام شدن یک دوره رنج و زحمت و صبر در برابر ناملازمات و شروع دوباره زندگی و حیات انسان‌ها با وصفی تازه است (کدخدایی و صمدانیان، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۳). کاربرد این قسم‌های متوالی و اقرار گرفتن با هل استفهامی، بر اهمیت قسم‌های یادشده افزوده است. این نوع تعبیرات در نوع خود بی‌سابقه و حکایت از امر مهمی دارد که به خودی خود تداعی‌گر سؤالی در ذهن می‌گردد و مخاطب را متوجه اهمیت این موضوع می‌گرداند که آن امر مهم که قرار است اتفاق بیفتد، چگونه اتفاق خواهد افتاد و فرجام آن به چه صورت خواهد بود؟! این خود مقدمه‌ای بر تهدید جباران به عذاب الهی است. بنابراین می‌بینیم آیات کوتاه اما پرتین و تکان‌دهنده‌اند و اندازهای زیادی را با خود دارند. «فجر» در لغت به معنای شکافتن وسیع است، اما در اصطلاح یعنی روشنی و سپیده‌دم صبح که پرده ظلمت شب را می‌شکافد و سرچشمه نور را از میان افق منفجر می‌سازد و بندهایی را باز می‌کند که بر حرکت و حیات زندگان زده شده است و هستی را نورباران و زندگی را دگرگون می‌سازد (خرم‌دل، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۹۴). فجر همان صبح عید قربان یا اول ذی‌الحجه است که دارای اهمیت است. «لیال عشر» ده روز اول ذی‌الحجه دارای جایگاه فوق‌العاده و نیز تنکیر آن برای تعظیم است. به همین صورت، سه کلمه دیگر که بر آن‌ها قسم وارد شده است دارای اهمیت ویژه هستند و سوگند خوردن به آن‌ها به معنای برجسته بودن موضوع است. آیه «هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرِ» خود بیانگر این امر است که معماهای مطرح‌شده، بسیار دقیق و اساسی هستند، البته برای اندیشمندان و صاحبان خرد. جواب قسم‌های مذکور حذف شده‌اند، چون آیات بعدی که از عذاب اهل طغیان و کفران در دنیا و آخرت و ثواب نفوس مطمئن خبر می‌دهند، بر آن‌ها دلالت دارند و می‌رسانند که سوگندها برای اثبات این معنا بوده که خدای تعالی به بعضی از خلایق نعمت می‌دهد و از بعضی دیگر دریغ می‌دارد، همه برای امتحان است، و حذف این جواب و اشاره به آن هم به طور کنایه رساتر است، و هم در باب تهدید و انذار و بشارت مؤکدتر است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج. ۲۰، ص. ۶۶۵۰). برای پاسخ این معماها در بافت سوره با انواع پاسخ‌ها روبه‌رو می‌شویم؛ موضوعیت، نوید پاسخ‌گویی، پاسخ جزئی،



پاسخ تعلیق و در نهایت، افشای حقیقت، یعنی پاسخ‌گویی به صراحت. البته ناگفته نماند همان‌طور که بارت معتقد بود، نیاز به حتمی بودن همه پاسخ‌ها نیست، گاهی اوقات ممکن است چند نوع از پاسخ‌ها آورده شوند. در ابتدای سیر آغازین سوره، صرفاً طرح این معماهاست و سپس پاسخ‌ها به حالت تعلیق درمی‌آیند. پاسخ موضوعیت زمانی داده می‌شود که نخستین رانش و حرکت‌های زمین برای برپایی روز رستاخیز آغاز می‌شود، گویا معماها و سؤالات چالش‌برانگیز برای این مطرح بودند تا از یک امر بسیار مهم خبر دهند و آن آغاز زندگی نوین است که نخستین شراره‌های آن با لرزش‌های پی‌درپی زمین شروع می‌شود: ﴿كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا﴾ (فجر/۲۱)؛ «این چنین نیست که می‌پندارید، هنگامی که زمین را به شدت در هم کوبند». تکرار «دک» که به معنای کوبیدن سخت است، موضوعیت پاسخ را برجسته‌تر می‌کند و کلمه «کلا» تصور نادرست و انحراف افکار آن‌ها نسبت به زندگی واپسین را رد می‌کند. بنابراین می‌بینیم که بین قسم‌های سؤال‌برانگیز، جمله‌های معترضه ذکر شده است. سپس به جزئیات پاسخ آن می‌پردازد، گویا جواب این معماها فقط یک پس‌لرزه زمین نیست و مراحل دیگری را نیز در بر دارد که آیات ۲۲ و ۲۳: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ و ﴿وَجِئَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ...﴾؛ «و [فرمان] پروردگارت برسد، و فرشتگان صف اندر صف حاضر شوند، در آن روز دوزخ را بیاورند، در آن روز انسان متذکر شود و کجا این تذکر برای او سودمند افتد؟!»، بیشتر جزئیات آن را واکاوی می‌کند و صحنه دیگر از این رخداد را خلق می‌کند؛ تصویری از چگونگی روز حشر و حساب و کتاب و ترسیم می‌کند که در واقع، به بخش جزئیات پاسخ‌ها پرداخته است. طبق نظر بارت، پس از طرح این معما پاسخ به صورت تعلیق درمی‌آید و برای مخاطب معما ایجاد می‌کند و او را در حالت سردرگمی قرار می‌دهد و توقف ظاهری جواب سبب می‌شود که کلام در تمام وجود مخاطب جای بگیرد و به درکی درست از کلام نایل آید و به صورت غیرمستقیم بدان جواب ضمنی می‌دهد با ذکر کردن از اقوام گذشته مثل عاد و ثمود و سرکشانی همانند فرعون که خداوند به آن‌ها نعمت و فرصت عطا کرده بود، اما سرکشی و فریب نفس، آن‌ها را گرفتار طغیانگری کرد، در نتیجه، از راه مستقیم منحرف و گرفتار مفاسد اخلاقی شدند. گویا ذکر این سرگذشت‌ها بدین جهت است که فراغه هر زمانی متنبه گردند که قطعاً این قسم‌ها و تذکرها برای آن است که روز سختی در پیش است. افشای حقیقت زمانی رخ می‌دهد که انسان همه صحنه‌ها را با چشم خویش مشاهده کرده است و نتیجه عملکرد خوب و بد را می‌بیند، چراکه چشم‌های حقیقت باز شده و زمان موعود فرا رسیده و هر آنچه نادیده گرفته یا از حافظه‌اش پاک شده، مجدداً رو می‌شود؛



مصادف‌اش این آیه شریفه است: «يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى»؛ گویا فیلمی از زندگی‌اش مشاهده می‌کند که همه فراز و نشیب‌هایش در آن نمایش داده می‌شود و چه بسا از نتیجه عملکردش رضایت نداشته است و می‌گوید: «یا لیتنی قَدَّمْتُ لِحیاتی». بنابراین پایان سوره به صراحت یادآور این قضیه است که زندگی این دنیا بسیار ناچیز و مختصر و ناپایدار است و به زودی به پایان می‌رسد، سپس زندگی نوینی آغاز می‌شود که از دو حالت خالی نیست: یا نفس مطمئنه‌ای است که خدایش را راضی کرده است و اکنون با طیب خاطر در نعمت‌های خدا سیر می‌کند و در کنار بندگان مخلص و در مینوی ابدی آرام می‌گیرد و یا دارای عملکرد ضعیفی بوده است و در حسرت نعمت‌ها و زندگی ابدی حسرت‌گویان «یا لیتنی قَدَّمْتُ لِحیاتی» می‌گوید. در نتیجه، در این بخش مهم‌ترین هدف از طرح معماها و گاهی پاسخ تعلیقی، به معنای شدت و عظمت روز رستاخیز است، همان روزی که خداوند می‌فرماید: «إِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا...» (غافر/۴۰).

۲-۲. رمزگان پروآیتریک یا کنشی

این رمزگان با زنجیره رویدادها سروکار دارد که در جریان خواندن یا گردآوری اطلاعات که روایت به ما می‌دهد، ثبت می‌شود و نامی به خود می‌گیرد. مثلاً ما می‌گوییم صحنه مربوط به قتل، صحنه دستگیری و غیره (سجودی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۵). بارت رمزگان کنشی را دربردارنده واحدهای روایی می‌داند که با هم کلیت متن و روایت را شکل می‌دهند و همچون زنجیره‌هایی از کنش‌ها برای نام‌گذاری یک سکانس هستند (بارت، ۱۳۹۴، ص. ۲۶۱). رمزگان پروآیتریک یا کنشی در نظام رمزگان پنج‌گانه رولان بارت، به «رشته کنش‌ها و اعمال» در یک متن می‌پردازد. این رمزگان برخلاف رمزگان نمادین یا هرمنوتیکی که بر پایه تعلیق و معنای پنهان استوارند، بر کنش‌های عینی و قابل رؤیت در متن تأکید دارند؛ کنش‌هایی که در امتداد یک روایت، زنجیره‌ای از دلالت‌های معنایی و احساسی را ایجاد می‌کنند. در این سوره، رمزگان کنشی به صورت متوالی و پی‌درپی آمده‌اند و هنگامی که خداوند از سرکشان دوران سخن می‌گوید اولین کنش که همان کنش قهر الهی است فعال می‌شود.

۲-۲-۱. کنش قهر الهی

در متنی چون قرآن و به‌طور خاص در سوره فجر که ساختاری هشداردهنده، تاریخی و قیام‌محور دارد، رمزگان کنشی نقشی اساسی در پویایی معنایی و حرکت روایت ایفا می‌کند. سوره فجر از همان آغاز با



مجموعه‌ای از سوگندها (فَجْر، لیالی عشر، زوج و وتر، لیل) فضایی استقرایی و منظره‌کنشی را ایجاد می‌کند. بلافاصله پس از آن، از اقوام گذشته چون عاد، ثمود و فرعون یاد می‌شود که با ساختارهای قدرت و ستم خود به سرکشی روی آورده بودند و فرود آمدن تازیانه عذاب، اولین کنش قهر الهی بود که آن‌ها را نابود کرد. در آیه ۱۳: ﴿فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ﴾؛ «پس پروردگارت تازیانه عذاب‌های گوناگون را بر آنان فرو ریخت» رمزگان کنشی با قوی‌ترین حالت خود بروز می‌کند. این طغیانگران که فساد کردند، می‌پندارند که اگر حقیقت و عدالتی در عالم باشد، باید به محض ارتکاب اعمال بدشان همانجا آن‌ا به مجازات الهی برسند، ولی نمی‌دانند اگر این‌طور باشد امتحان و تکلیف از میان برداشته بود (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۷۵). در این آیه، فعل کنشی صَبَّ به معنای «ریختن» (صَبَّ فَاصْبَبَ إِلَيْهِ، أَرِقُّ فَارِقُّ إِلَيْهِ) (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج. ۱، ص. ۵۱۸)، نه تنها به معنای فرو آوردن، ریختن است، بلکه به معنای ریزش سریع و بدون تأخیر است (شافعی، ۱۳۸۸، ص. ۳۴۳). این فعل بیانگر کنش سخت و مستقیم الهی است. «صَبَّ» نشانگر شدت، استمرار، و فراگیری عذاب است. «سوط» استعاره‌ای از شکنجه و تنبیه فیزیکی است که بار فیزیکی کنش را نیز افزایش می‌دهد. بنابراین در این معناشناسی کنشی، خداوند از مقام نظارت به مقام فعل جزایی مستقیم وارد می‌شود و در آیه ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ...﴾ (فجر/ ۱۵)؛ «اما انسان هنگامی که پروردگارش او را بیازماید...»، مراد از «انسان» در اینجا در اصل کافر است، اما به‌طور عام انسان مسلمان را هم در بر می‌گیرد که دارای چنین خیالات نادرستی باشد (عثمانی، ۱۳۷۷، ج. ۱۶، ص. ۵۰۷). فعل کنشی در این آیه، ابتلا و آزمایش الهی است. انسان در مواجهه با چنین کنش الهی، دو نوع عکس‌العمل کنشی از خود نشان می‌دهد: تصور غلط به او دست می‌دهد و نعمت‌های الهی را نتیجه صلاحیت و استعداد ذاتی خود می‌داند، و در نتیجه، کفران نعمت می‌کند. کنش دیگرش زمانی است که تنگدستی و فقر را نتیجه عدم صلاحیت خود می‌داند: «رَبِّي أَهَانَنِي»؛ «پروردگارم به من اهانت کرد». لذا این آیات نشان می‌دهند که انسان در برابر کنش امتحان الهی، واکنش‌های دلبخواهانه و خودمحور بروز می‌دهد، یعنی به جای درک ماهیت آزمایش، دچار برداشت‌های سطحی و مادی‌گرایانه از افعال خداوند می‌شود.

۲-۲-۲. کنش اجتماعی

اما آیات بیانگر کنش‌های اجتماعی آیات ۱۷ و ۱۸ است: ﴿كَأَلَّا بَلَّ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ۝ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾؛ «این چنین نیست که می‌پندارید، بلکه [زبونی، خواری و دور شدن شما از رحمت خدا برای این است که] یتیم را گرامی نمی‌دارید و یکدیگر را بر طعام دادن به مستمند



تشویق نمی‌کنید». رمزگان کنشی در این آیات، اجتماعی هستند، یعنی جامعه‌ای که فاقد کنش‌های مثبت مثل اکرام، اطعام، ترغیب و... است، خود را در معرض کنش قهری الهی قرار می‌دهد. همچنین آیه‌ای که بیانگر کنش‌های روز قیامت است، آیه «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» است. «جاء» یعنی «آمدن». آمدن خداوند به معنای تجلی اقتدار و حسابرسی نهایی است نه حرکت جسمانی. بیشتر مفسران آن را از تشابهات ذکر کرده‌اند که کسی جز خدا از کیفیتش اطلاع ندارد (عثمانی، ۱۳۷۷، ص. ۵۰۷). «صَفًّا صَفًّا» نیز کنشی بصری و عظیم از سوی فرشتگان است، یعنی آن‌ها همیشه فروتن و حاضر در صحنه دادرسی هستند.

۲-۳. کنش جزایی

کنش دیگری که در این سوره می‌توان به آن اشاره کرد، کنش پاداشی در پایان سوره است: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ... فَادْخُلِي فِي عِبَادِي»؛ «ای جان آرام‌گرفته و اطمینان‌یافته!...! پس در میان بندگانم درآی». خطاب قرار دادن نفس مطمئنه نوعی کنش پاداشی محسوب می‌شود. بنابراین رمزگان کنشی در سوره فجر، بر سر سه کنش اصلی شکل می‌گیرد: کنش‌های الهی (قهر، حضور، جزا)؛ کنش‌های انسانی (طغیان، غفلت، بی‌عدالتی)؛ کنش‌های معاد محور (حضور خدا، خطاب به نفس، جزای اخروی).

۳. رمزگان معنایی

رمزگان معنایی در نظام رمزگانی رولان بارت به واژگان و نشانه‌هایی مربوط است که بار معنایی چندگانه، عاطفی، عرفانی، یا مفهومی دارند. این رمزگان دربرگیرنده معنای ضمنی با دلالت‌های ویژه‌ای است که از عناصر مختلف متن روایی مانند واژگان، تعابیر و جملات برداشت می‌شود. البته در این رمزگان بیشتر بر دلالت‌های روانی، احساسی و خصلت‌نما تأکید می‌شود (حاجی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۴، ص. ۱۳۳). مقصود رولان بارت از رمزگان معنایی همان دال‌ها هستند. بنابراین، برای خوانش متن، جست‌وجو در مجموعه‌ای از واحدهای کوچک معنایی که به‌طور ضمنی بر چیزی یا شخصی یا مکانی دلالت می‌کنند ضروری می‌نماید (علوی مقدم و همکاران، ۱۴۰۲، ص. ۲۲۶). به بیان دیگر، لایه بیان در سامانه دلالتی ثانوی بر اساس لایه بیان و سطح محتوای نظام دلالتی نخست پایه‌گذاری می‌شود. این مهم باعث برجسته‌تر شدن کارکرد رمزگان معنایی در متن تولیدی می‌شود (حق‌طلب و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۹). این رمزگان معنا را از سطح لغت به سطح‌های گفتمانی، تفسیری و تداعی‌گر گسترش می‌دهد.



خواننده مطابق رمزگان معنایی به ویژگی معنایی و لغوی آیاتی مثل ﴿وَالْفَجْرِ ۝ وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ دست می‌یابد. همچنین او با دریافت معنای اولیه، به صورت ضمنی به معنای ثانویه پی می‌برد و معنای ثانویه دال بر این است که ایمان و دریافت‌های روحی پس از ظلمت‌ها و تاریکی سختی حاصل گردیده است. بنابراین در سوره فجر، شماری از واژگان کلیدی چنین ساختار چندلایه‌ای دارند و به جای تنها یک معنای لغوی، مخاطب را در معرض مجموعه‌ای از برداشت‌های معنایی قرار می‌دهند. «الفجر» واژه‌ای با میدان معنایی چندگانه است: معنای صریح آغاز صبح، گسیختن شب، روشنایی. معنای ضمنی، نماد بیداری است. بنابراین، واژه‌ای به ظاهر زمانی، به یکی از پرتراکم‌ترین واژگان معنایی سوره تبدیل می‌شود. آیه مبارکه «وَلَيَالٍ عَشْرٍ» نیز دارای تراکم معنایی است که معنای صریح آن، ده شب (احتمالاً دهه ذی‌الحجه یا دهه آخر رمضان) است، اما به صورت ضمنی، بیانگر معنویتی است که در این ده شب به دست می‌آید، زیرا در فضیلت این شب‌ها بیان شده است که می‌تواند انسان را به قرب خداوند برساند. در نتیجه، معنای ضمنی آن می‌تواند زمان عرفانی، آمادگی روح برای قرب الهی، و تاریکی شب زمینه‌ساز خلوت با خالقش باشد. آیه دیگری که در آن، رمزگان معنایی به طور آشکارتری تجلی یافته است، آیه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» است. معنای صریح آن، روح آرام است و معنای ضمنی‌اش که آیات میانی سوره به آن اشاره کرده‌اند، نماد انسان مؤمن است که در برابر آزمون‌ها به تعادل رسیده است. رمزگان معنایی این واژه، آن را به یکی از قوی‌ترین مفاهیم انسان‌شناسی در قرآن بدل کرده است. در آیات شریفه «فَعَلَ رَبُّكَ / ابْتَلَاهُ رَبُّهُ / ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ»، معنای صریح آن یعنی پروردگار تو. اما معنای ضمنی آن یعنی مالک، خالق، مدیر هستی، عامل آزمون و جزا، رحمت. راغب اصفهانی واژه «رَبِّ» را این‌گونه تعریف می‌کند: «الرَّبُّ فِي الْأَصْلِ التَّربِيَةُ وَهُوَ إِنْشَاءُ الشَّيْءِ حَالًا فَحَالًا إِلَىٰ حُدِّ التَّمَامِ» (اصفهانی، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۱۸۴). بنابراین، «رَبِّ» نه فقط خدا، بلکه به معنای «خدای تربیت‌گر تو» است. در رمزگان معنایی سوره، «رَبِّ» واژه‌ای است که تمام ساختار معنوی متن را حول خود شکل می‌دهد. آیه «فَادْخُلِي فِي عِبَادِي» نیز رمزگان معنایی را در خود جای داده است که مانند آیات قبل دارای معنای صریح و ضمنی است. معنای صریح آن عبارت است از: «به جمع بندگان من وارد شو» و معنای ضمنی‌اش ورود به دایره خاصان و مقربان است که به عنوان پاداش نیک برای بندگان صالح خداوند است. به صورتی دیگر نیز این رمزگان در آیه نمود یافته است به معنای «هم‌بودگی در ایمان» (اجتماع مؤمنان در مقابل جامعه طاغوتی). ترکیب «عبادی» در اینجا ناظر به هویت ایمانی انسان نجات یافته است.



در نتیجه، رمزگان معنایی در سوره فجر با بهره‌گیری از واژگان ساده، اما پُر بار، فضایی از معانی چندسطحی، پیچیده و باز می‌آفریند. واژگانی مانند «فجر»، «نفس مطمئه»، «عذاب»، «رب» و «إنسان» در این سوره، صرفاً ابزار پیام نیستند، بلکه کانون تولید معنایند. این سوره به واسطه این واژگان، ذهن مخاطب را از مفاهیم ظاهری به درک ساختارهای عمیق هستی‌شناختی، اخلاقی و عرفانی سوق می‌دهد. بر اساس این رمزگان، می‌توان گفت: سوره فجر علاوه بر این‌که غنای لغوی دارد، دارای وسعت معناسازی نیز هست.

۴. رمزگان فرهنگی یا ارجاعی

رمزگان فرهنگی چهارمین رمزگان از مجموعه رمزگان‌های پنج‌گانه رولان بارت است که بر ارجاع‌های بینامتنی و پیش‌دانسته‌های فرهنگی، دینی، تاریخی و اسطوره‌ای تکیه دارد. این رمزگان برخلاف رمزگان معنایی که در سطح واژه‌ها معنا تولید می‌کند، و برخلاف رمزگان هرمنوتیکی که بر تعلیق معنایی استوار است، معنا را در شبکه‌ای از دانسته‌های فرهنگی مشترک میان نویسنده و مخاطب تولید و بازخوانی می‌کند. این رمزگان مجرای ارجاع متن است به بیرون، به دانش عمومی، هنر، پزشکی، سیاست، ادبیات و غیره. رمزگان فرهنگی قلمرو اسطوره‌شناسی و ایدئولوژی است. در هم بافته شدن این مرجع‌ها حس واقعیت را در متن به وجود می‌آورند (سجودی، ۱۴۰۱، ص. ۱۵۰). این نوع رمزگان خواننده را به استفاده از دانش خود از جهان واقعی فرامی‌خواند تا بتواند به معنای متن پی ببرد. از نظر بارت، این دانش طبیعی است و از تجربه نشئت می‌گیرد و ریشه در منابع متنی دارد (مکاریک، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۸). موضوع دیگری که در ارتباط با رمزگان فرهنگی باید در نظر داشت میان‌متنیت است. از دید بارت، از آنجاکه هر متنی میان‌متن متنی دیگر است، به ساحت میان‌متون تعلق دارد و جست‌وجو برای کشف منابع اثر یا عواملی که در خلق آن مؤثر بوده‌اند، ناشی از انشعاب و اسناد است (هادی‌خواه و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۵۳).

۴-۱. طغیان و سرکشی

مهم‌ترین واحدهای فرهنگی این سوره در یادآوری داستان تاریخی از طغیانگران و سرکشان گذشته، نمود یافته است. ذکر اقوام تاریخی مانند عاد، ثمود، فرعون در آیات ۶ تا ۱۱ نمونه‌هایی از ارجاعات تاریخی در بحث نافرمانی از خداوند هستند: «وَالَّذِينَ تَرَكَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ ۖ إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ ۖ الَّتِي لَمْ



يُخَلِّقْ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ ۝ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ۝ وَفِرْعَوْنَ ذِي الْأَوْتَادِ ۝» «آیا ندانسته‌ای که پروردگارت با قوم عاد چه کرد؟ و [با آن شهر] ارم که دارای کاخ‌های با عظمت و ساختمان‌های بلند بود؟ همان که مانندش در شهرها ساخته نشده بود؟ و با قوم ثمود آنان که در آن وادی [برای ساختن بناهای استوار و محکم] تخته‌سنگ‌ها را می‌بریدند؟ و با فرعون نیرومند که دارای میخ‌های شکنجه بود؟». در این آیات، سه نمونه از تمدن‌های کهن با وجهه قدرت، ثروت و استبداد معرفی می‌شوند. قوم عاد با ویژگی معماری عظیم (ارم ذات العماد)، نماد قدرت مادی و غرور تمدنی است و مراد «از ذات العماد، نیرومندی و سطوت اسشان است» (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج. ۲۰، ص. ۴۷۰) که با آیات آغازین سوره بافت معنایی ایجاد می‌کند، آنجایی که خداوند قسم‌های زیادی یاد کرد و از خردمندان خواست که درس عبرت بگیرند، زیرا با ارجاع دادن به داستان ثمود که با مهارت مهندسی در سنگ‌تراشی (جابوا الصخر)، نماد تکنولوژی زمانش بود، اما فاقد تقوا و خداجویی بودند، در نتیجه استعدادشان باعث نجاتشان نشد. در این رمزگان با ارجاعات فراوان، یکی دیگر از طغیانگران معروف را که خود را پروردگار برتر می‌نامید به نام فرعون به عنوان نماد مستبد معرفی می‌کند. یادآوری چنین داستان‌هایی با کد فرهنگی، ضمن اشاره تاریخی و فایده تاریخی آن، از حیث عبرت‌پذیری، تداعی‌کننده این مفهوم در ذهن است که در هر عصر و زمانی طغیانگرانی وجود دارند که باعث گمراهی خود و دیگران می‌شوند. بنابراین تحلیل نشانه‌شناختی این رمزگان نشان می‌دهد که این اقوام کد فرهنگی هشداردهنده در فرهنگ قرآنی هستند که مخاطب مسلمان با شنیدن نام فرعون بی‌درنگ تداعی‌هایی از ظلم، طغیان، ادعای خدایی و سرنوشت مختم به هلاکت را به ذهن می‌آورد. در نتیجه، سوره با استفاده از این ارجاعات نه تنها تاریخ می‌گوید، بلکه ما را از فعل آن‌ها برحذر می‌دارد.

۴-۲. یتیم و مسکین

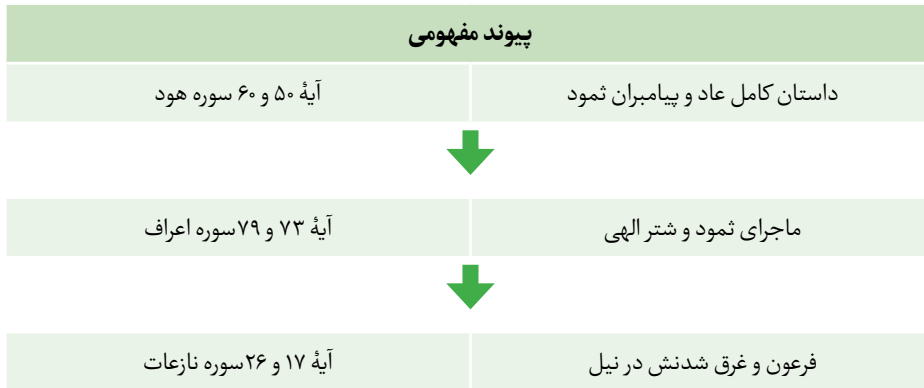
شاهد مثال‌ها از رمزگان فرهنگی در این سوره، یتیم و مسکین هستند که به عنوان نشانه‌هایی در فرهنگ دینی و اجتماعی ما نمود یافته‌اند. آیات ۱۷ و ۱۸ به این مسئله پرداخته است: ﴿كَأَبَلٌ لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ۝ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ ۝﴾. در فرهنگ قرآنی، یتیم و مسکین تنها افراد نیازمند نیستند؛ آن‌ها نشانه‌های سنجش عدالت اجتماعی و دینداری حقیقی‌اند. در این آیات، ترک تکریم یتیم و عدم ترغیب به اطعام مسکین نشانه‌هایی از جامعه‌ای بیمار، خودمحور و بی‌اعتنا به ارزش‌های الهی است. در نتیجه، تحلیل رمزگان فرهنگی این آیات نشان می‌دهد که مخاطب مسلمان با شنیدن این آیات، بی‌درنگ به مفاهیم زکات، صدقه، عدالت اجتماعی و وظایف جامعه مؤمن در برابر مستضعفان ارجاع ذهنی می‌یابد.



۴-۳. نفس مطمئنه

نمونه دیگری از رمزگان فرهنگی را که می‌توان از این سوره استخراج کرد «نفس مطمئنه» به عنوان رمز فرهنگی - عرفانی است که آیات پایانی سوره به آن پرداخته است: «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٧٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً». «نفس مطمئنه» در ادبیات قرآنی و عرفانی یکی از مقامات سلوک معنوی است، یعنی آرامشی که در آن هیچ ترس و یا اندوه وجود ندارد و از رسیدن به پروردگار اطمینان دارد (اندلسی، ۱۹۸۳، ج. ۹، ص. ۷۴۲). این نفس برخلاف «نفس اماره» یا «نفس لوامه»، به آرامش کامل در برابر اراده الهی رسیده است، یعنی نفسی که صورتش سفید و نامه عمل آن به دست راستش داده می‌شود (اندلسی، ۱۹۸۳، ج. ۹، ص. ۴۸۹). بنابراین رمزگان ما را به ایمان و آرامش درونی و عرفان ارجاع می‌دهد. رمزگان فرهنگی در این سوره نقش پل معنایی میان «متن قرآنی» و «باورها و حافظه فرهنگی مخاطب» را ایفا می‌کند. مخاطب آشنا با فرهنگ اسلامی، با شنیدن ارجاعات تاریخی (عاد، ثمود، فرعون)، اصطلاحات اجتماعی (یتیم، مسکین) و مفاهیم عرفانی (نفس مطمئنه)، به لایه‌هایی فراتر از متن لغوی منتقل می‌شود.

ارجاعات این آیات، با دیگر بخش‌های قرآن مرتبط هستند:



آیات ۶ تا ۱۰ سوره فجر اوج فعال‌سازی رمزگان فرهنگی در این سوره هستند. ارجاع به سه قوم بزرگ، با استفاده از عناصر تاریخی، اسطوره‌ای، معماری، و روان‌شناختی، تصویر پیچیده‌ای از تمدن بدون توحید ارائه می‌کند. در نتیجه، تاریخ به اسطوره تبدیل می‌شود؛ اسطوره به نشانه‌شناسی اخلاقی بدل می‌شود، و در نهایت، مخاطب خود را در آینه تاریخ می‌بیند. این نوع رمزگذاری فرهنگی لایه‌ای عمیق از معنا را در سوره ایجاد می‌کند که فقط با شناخت بافت فرهنگی و تفسیر قرآن می‌توان آن را دریافت و تحلیل کرد.



۵. رمزگان نمادین

رمزگان نمادین یکی از بنیادی‌ترین لایه‌های رمزگشایی متن در نظریهٔ رولان بارت است که بر اساس تضادهای دوگانه، استعاره‌ها، نمادها و ساختارهای متقابل، معنا تولید می‌کند. به عبارتی، این رمزگان گروه‌بندی‌ها یا ترکیب‌بندی‌های قابل تشخیص است که به‌طور منظم و در شکل‌های متفاوت و به روش‌های گوناگون در متن تکرار شده‌اند و سرانجام ترکیب‌بندی غالب را می‌سازند (سجودی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۹). هم‌نشینی تقابل‌ها رمزگان نمادین ایجاد می‌کند که تأویل آن توسط خوانندگان، بازگشت‌پذیری و چندظرفیتی بودن متن را امکان‌پذیر می‌کند، یعنی می‌توان از هر نقطه از روایت وارد متن شد و با طرح کردن رازی که غیرقابل پیش‌بینی باشد، ایجاد تعمق کرد (حاجی‌زاده، ۱۴۰۴، ص. ۱۳۵). برخلاف رمزگان کنشی که مبتنی بر فعل و حرکت است، رمزگان نمادین در نظام تداعی‌های معنایی و ساختارهای تقابلی ذهنی عمل می‌کند و مخاطب را وارد بازی معناهای چندلایه می‌سازد.

سورهٔ مبارکهٔ فجر سوره‌ای است سرشار از نشانه‌های نمادین، تقابل‌های متضاد و استعاره‌های پر قدرت تصویری. این سوره علاوه بر بیان تاریخ، هشدار و قیامت، از نمادهایی استفاده می‌کند که در فرهنگ قرآنی و روان جمعی مخاطب مسلمان، معنایی عمیق و چندبعدی دارند. «الفَجْر» به مثابهٔ نماد آغاز و بیداری، در سطح صریح، زمان طلوع صبح است. برخی از مفسرین صحابه مانند حضرت علی علیه‌السلام، ابن عباس و ابن زبیر، «فجر» را به معنای وقت دمیدن صبح صادق دانسته‌اند (عثمانی، ۱۳۷۷، ص. ۵۰۱). صبح را ازان‌رو «فجر» می‌گویند که کانهٔ سپیدهٔ صبح دامن شب را می‌شکافد، مثل آبی که زمین را می‌شکافد (مطهری، ۱۳۸۹، ص. ۶۵). اما در رمزگان نمادین، مفهوم را بالاتر از این قرار می‌دهد: نماد خروج از ظلمتِ جهل به نورِ هدایت؛ نماد غلبهٔ حق بر باطل؛ نقطهٔ آغاز تحولی روحی یا اجتماعی. این سوگند سوره را با یک نشانهٔ روشن‌گر آغاز می‌کند. در برابر تاریکی (ضمنی)، فجر به عنوان نماد آگاهی، بیداری، آغاز نجات و حتی قیامت شناخته می‌شود. در «وَلَيَالٍ عَشْرٍ»، چه بسا مراد از آن از اول تا دهم ذی‌الحجه باشد، و اگر کلمهٔ «لیال» نکره به کار رفته، ازان‌روست که به عظمت آن اشاره کند نه این‌که عمومیت آن را برساند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۲۰، ص. ۴۶۴)؛ نمادی از زمان خاص و «فرصت عرفانی». رمزگان نمادین این عبارت چنین است: شب = زمان انتظار، خلوت، آمادگی برای فجر. عدد ده = کمال؛ عدد رمزآلود در فرهنگ دینی. ترکیب «فجر» و «لیال عشر» یک قطب‌نمای نمادین

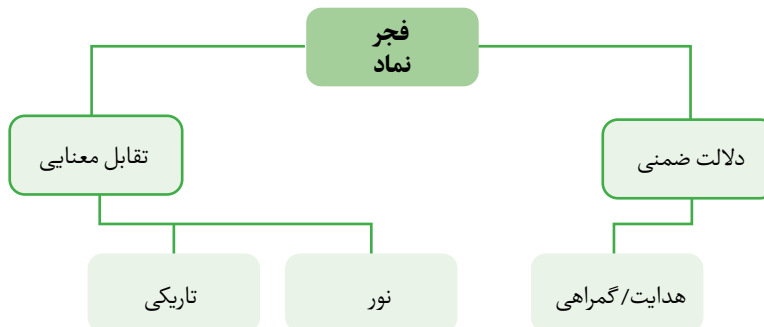


ایجاد می‌کند. از تاریکی شب‌های آزمون تا روشنایی فجر رهایی. «الْمُظْمِئَةُ» در برابر «الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ». اما در آیات «يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُظْمِئَةُ» و «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ...» دو قطب کاملاً متضاد از روان انسانی به تصویر کشیده می‌شود. نفس مطمئنه: آرام، راضی، تسلیم خدا، پاداش و سپس ورود به بهشت که همان فضل الهی است، شامل او می‌گردد. در مقابل، نفس سرکش است که مضطرب، مغرور در نعمت، ناشکیبا در مصیبت و در نهایت، گرفتار عذاب الهی، محرومیت از نعمت‌هایش و طرد درگاه او می‌شود. رمزگان نمادین در اینجا ساختار دوگانه روان انسان را می‌سازد: نماد عرفانی آرامش و رضایت در برابر نماد اضطراب و بی‌ثباتی انسان دنیاپرست.

پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود چون که حق را نیست ضد پنهان بُود

(مولوی، ۱۳۹۲، دفتر اول، ۵۷)

بنابراین این رمزگان در سوره فجر لایه‌ای استعاری - روان‌شناختی ایجاد می‌کند که در آن، مفاهیم الهی و اخلاقی در قالب نمادهای حسی و فرهنگی بازنمایی می‌شوند. فجر نه فقط زمان روز است، بلکه نماد بیداری است. نفس مطمئنه نه فقط فردی مؤمن، بلکه تجسمی از تعادل و ایمان انسانی است. این سوره با بهره‌گیری از رمزگان نمادین، نظامی تقابلی از معنا را می‌سازد که هم ساختار درونی متن را شکل می‌دهد و هم مخاطب را به درک عمیق‌تری از پیام الهی سوق می‌دهد.



نتیجه‌گیری

با بررسی سوره مبارکه «الفجر» از منظر نشانه‌شناسی رمزگان رولان بارت، این نتایج حاصل گردید که این سوره از هر پنج رمزگان برخوردار است و گفتمان بسیار پویایی را شکل می‌دهد. در سطح رمزگان هرمنوتیک



با طرح سؤالات ضمنی (قسم: و الفجر، و لیال العشر و ... هل فی ذلک قسم لذی حجر) و تعلیق پاسخ، مخاطب را در مسیر کشف و تأویل قرار می‌دهد. رمزگان هرمنوتیک در این سوره دست‌کم شامل ده آیه است که در خصوص یک امر بسیار مهم ایجاد ابهام می‌کند و آن آغاز زندگی نوین است که نخستین شراره‌های آن بالرزش‌های پی‌درپی زمین شروع می‌شود: «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا». در آیات ۱۳، ۱۵ و ۱۶ رمزگان کنشی در قالب قهر الهی («فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوُطَ عَذَابٍ»)، گرفتاری («فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ...») و بیان نعمت و موهبت‌های الهی («يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ... فَادْخُلِي فِي عِبَادِي») در حق انسان‌ها بیان شده است. این رمزگان در واقع، بیانگر این است تا مخاطب آیات نتیجه اعمال نیک و بد خود را بداند. آیات بیانگر کنش‌های اجتماعی آیات ۱۷ و ۱۸ است: «كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ» ﴿٧﴾ «وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ». رمزگان فرهنگی این سوره به وسیله یادآوری داستان تاریخی از طغیانگران و سرکشان گذشته، نمود یافته است، با یادآوری کردن اقوام تاریخی مانند عاد، ثمود و فرعون. آیات ۶ تا ۱۱ نمونه‌هایی از ارجاعات تاریخی هستند و در نهایت، رمزگان نمادین با ایجاد تقابل‌های معنایی بستری برای شناخت پیوندهایی معنایی است و مصداق «تُعرف الأشياء بأضدادها» می‌باشد. در مجموع، سوره فجر نه تنها متنی دینی و بلاغی، بلکه ساختاری نشانه‌ای و گفتمانی است که بر پایه رمزگان‌های درهم‌تنیده، درک متن را از حالت خطی به لایه‌ای ارتقا می‌دهد. تحلیل این سوره از منظر رمزگان بارت، افق جدیدی در مطالعات قرآنی، زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی معاصر می‌گشاید.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

نویسندگان در نگارش مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش‌های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده‌اند.

مشارکت نویسندگان

نویسندگان در نگارش و پژوهش مقاله مشارکت مساوی داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش در نگارش این مقاله از هیچ هوش مصنوعی استفاده نشده است.

تعارض منافع

بنابر اظهار نویسندگان این مقاله تعارض منافع ندارد.



پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست. تمام منابع در فهرست منابع درج شده‌اند.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴م). **لسان العرب**، (تحقیق و تصحیح جمال الدین میردامادی). بیروت: دار الفکر.
۲. اسپرهم، داود؛ شاگستاسی، مولود؛ و سالاری، عزیزالله. (۱۳۹۸ش). تحلیل روایی داستان نجیران و شیر مثنوی معنوی با رویکرد زبان‌شناسی رمزگان رولان بارت. **پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت**، ۸(۱)، ۱۹-۱. <https://doi.org/10.22059/jlcr.2019.71013>
۳. اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف. (۱۴۲۰ق). **البحر المحيط فی التفسیر**، (تحقیق صدقی محمد). بیروت: دار الفکر.
۴. پیرانی شال، علی؛ زربوند، نیلوفر. (۱۳۹۹ش). نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه المسد از منظر رولان بارت. **پژوهش‌های ادبی - قرآنی**، ۸(۲)، ۹۷-۱۱۵. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1399.8.2.5.2>
۵. حاجی‌زاده، مهین؛ غیبی، عبدالاحد؛ و احمدی، قادر. (۱۴۰۴ش). واکاوی داستان حضرت یوسف (ع) در قرآن کریم با تکیه بر نظریه رمزگان پنج‌گانه رولان بارت. **مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم**، ۹(۱)، ۱۲۰-۱۴۱. <https://doi.org/10.22034/sshq.2025.187548>
۶. حق‌طلب، رحمت‌الله؛ نوروز، مهدی؛ ضیاء خدادادیان، محبوبه. (۱۴۰۱ش). بررسی و تحلیل شاخه‌های تعلیمی قابوسنامه در ارتباط با روابط والدین - فرزند بر اساس رمزگان پنج‌گانه رولان بارت. **پژوهشنامه ادبیات تعلیمی**، ۱۴(۵۳)، ۸۳-۱۰۷. <https://doi.org/10.30495/pars.2022.690618>
۷. خرم‌دل، مصطفی. (۱۳۷۹ش). **تفسیر نور**. تهران: انتشارات احسان.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات ألفاظ القرآن**، (تحقیق و تصحیح صفوان عدنان داوودی). بیروت: دار القلم الشامیه.
۹. ربانی، مژگان؛ علوی‌مقدم، مهیار؛ فیروزی‌مقدم، محمود؛ و خیرآبادی، سهند. (۱۴۰۲ش). تحلیل بینان‌نامه‌ای رمان و فیلم «گاو خونی» بر اساس رمزگان روایی رولان بارت. **پژوهش‌های بین‌رشته‌ای**، ۹(۹)، ۲۴۱-۲۰۹. <https://doi.org/10.30465/lir.2022.34060.1241>
۱۰. زربوند، نیلوفر؛ پیرانی شال، علی؛ ناعمی، زهره؛ اسودی، علی؛ و مظفری، سودابه. (۱۴۰۱ش). نشانه‌شناسی لایه‌ای رمزگان‌های سوره مبارکه نازعات با تکیه بر نظریه رولان بارت. **مطالعات سبک‌شناسی قرآن کریم**، ۶(۱۱)، ۲۵۳-۲۷۵. <https://doi.org/10.22034/sshq.2023.362102.1230>
۱۱. کدخدایی، مرضیه السادات؛ صمدانین، محسن. (۱۳۹۸ش). بازخوانی معناشناسی سوگندها در سوره فجر با محتوای آن. **پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن**، ۸(۱۶)، ۱۱۱-۱۲۸. <https://doi.org/10.22108/nrgs.2019.101826.1039>

۱۲. سجودی، فرزانه. (۱۴۰۱ش). **نشانه‌شناسی کاربردی**. تهران: علم.
۱۳. شافعی، ام‌خزیمه. (۱۳۸۸ش). **لغات قرآن کریم**، (ترجمه حسین تاجی گله‌داری). بی‌جا: بی‌نا.
۱۴. صفیثی، کامییز؛ سلامی، مسعود. (۱۳۹۴ش). توضیح و معرفی متدولوژی رمزگان پنج‌گانه رولان بارت با نمونه عملی از نمایشنامه فیزیکدان‌ها اثر فریدریش دورنمات. **مطالعات نقد ادبی**، شماره ۲۴-۲۵، ص. ۱۹۹-۲۲۱.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۱ش). **تفسیر المیزان**. قم: دارالعلم.
۱۶. عثمانی، محمدتقی. (۱۳۷۷ش). **تفسیر معارف القرآن**، (ترجمه محمدیوسف حسین‌پور، جلد ۱۴). تربت جام: شیخ الاسلام.
۱۷. قهرمانی، علی؛ شیدایی، آرزو؛ و حسینی، صدیقه. (۱۳۹۸ش). تحلیل داستان «الغریب» نجیب کیلانی بر مبنای رمزگان پنج‌گانه بارت. **نقد ادب معاصر عربی**، ۹(۱۷)، ۲۵-۴۷. <https://dor.isc.ac.ir/dor/20.1001.1.23225068.1398.9.17.2.8>
۱۸. کشاورزی، کمال؛ مجد فقیهی، محمدعلی؛ عشایری منفرد، محمد؛ و طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۲ش). تحلیل زیباشناختی هندسی سوره «فجر» و نقش آن در تفسیر. **قرآن‌شناخت**، ۱۶(۱)، ۲۷-۲۳.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). **آشنایی با قرآن**، (جلد ۱۳). تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مطهری.
۲۰. مکاریک، ایرنا ریما. (۱۳۹۳ش). **دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر**، (ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی، چاپ ۵). تهران: آگه.
۲۱. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۲ش). **مثنوی معنوی**، (تصحیح کاظم عابدینی مطلق، چاپ ۲). قم: آوای ماندگار.
۲۲. وحدانی‌فر، امید؛ صفی‌خانی، اکرم. (۱۴۰۱ش). تحلیل روایی نمایشنامه در انتظار گودو بر مبنای نظریه رمزگان رولان بارت. **ادبیات معاصر جهان**، ۲۷(۲)، ۸۷۰-۸۹۷. <https://doi.org/10.22059/jor.2020.298308.1955>
۲۳. هادیخواه، فاطمه؛ اسفندیاری‌پور، هوشنگ؛ و یوسفی‌پور کرمانی، پوران. (۱۴۰۱ش). بررسی رمزگان ارجاعی و فرهنگی در آموزه‌های اخلاقی منظومه لیلی و مجنون نظامی بر اساس مبانی رمزگان از رولان بارت. **اخلاق در علوم و فناوری**، ص. ۵۳-۵۹.



References

The Holy Quran. [In Arabic]

1. Al-Andalusī, Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf. (1999). *Al-baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr* [The surrounding ocean in exegesis] (Ş. Muḥammad, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
2. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1991). *Mufradāt al-fāḥ al-Qurʾān* [Vocabulary of Quranic words] (Ş. ʿA. Dāwūdī, Ed.). Beirut: Dār al-Qalam al-Shāmiyyah. [In Arabic]
3. Al-Sajūdī, Farzān. (2022). *Nishānsināsī-yi kārburdī* [Applied semiotics]. Tehran: ʾIlm. [In Persian]
4. Al-ʾUthmānī, Muḥammad Taqī. (1998). *Tafsīr maʾārif al-Qurʾān* [Exegesis of the knowledge of the Quran] (Vol. 14, M. Y. Ḥusaynʾpūr, Trans.). Torbat-e Jām: Shaykh al-Islām. [In Persian]
5. Esparham, D., Shāgashtasbī, M., & Sālārī, A. (2019). *Taḥlīl-i ravāyī-yi dāstān-i nakhjīrān va shīr-i maṣnavī-yi maʾnavī bā rawish-i zabānshināsī-yi ramzgān-i Rūlān Bārt* [A narrative analysis of the story of the hunters and the lion in Masnavi-ye Maʾnavi based on Roland Barthes' code linguistics]. *Pazhūheshnāmah-yi Naqd-i Adabī wa Balāghat* [Journal of Literary Criticism and Rhetoric], 8(1), 1–19. <https://doi.org/10.22059/jlcr.2019.71013> [In Persian]
6. Hādīkhvāh, F., Asfandiyārʾpūr, H., & Yūsufipūr Kirmānī, P. (2022). *Barrīsī-yi ramzgān-i ijādī wa farhangī dar āmūzihā-yi akhlāqī-yi manẓūmah-yi Laylī wa Majnūn-i Nizāmī bar asās-i mabānī-yi ramzgān az Rūlān Bārt* [An analysis of referential and cultural codes in the ethical teachings of Nizāmī's Laylī wa Majnūn based on Roland Barthes' code theory]. *Akhlāq dar ʾUlūm wa Fannāwarī* [Ethics in Science and Technology], 53–59. [In Persian]
7. Hājizādeh, M., Ghaybī, ʾA., & Aḥmadī, Q. (2025). *Vākāvī-yi dāstān-i Ḥaḍrat Yūsuf (ʾA) dar Qurʾān-i karīm bā takyah bar naẓariyyah-yi ramzgān-i panjgānah-yi Rūlān Bārt* [An analysis of the story of Prophet Joseph (PBUH) in the Holy Quran based on Roland Barthes' theory of the five codes]. *Muṭālīʾāt-i Sabkshinākhtī-yi Qurʾān-i Karīm* [Stylistic Studies of the Holy Quran], 9(1), 120–141. <https://doi.org/10.22034/sshq.2025.187548> [In Persian]
8. Haqṭalab, R., Nūrūz, M., & Žiyāʾ Khudādādiyān, M. (2022). *Barrīsī va taḥlīl-i shākhihā-*



- yi ta'lamī-yi Qābūs-nāmah dar irtibāt bā ravābiṭ-i vālidayn-farand bar asās-i ramzgān-i panjgānah-yi Rūlān Bārt [An analysis of the educational branches of Qābūs-nāmah in relation to parent-child relationships based on Roland Barthes' five codes]. Pazhūhesh-nāmah-yi Adabiyāt-i Ta'limī [Journal of Educational Literature], 14(53), 83–107. <https://doi.org/10.30495/pars.2022.690618> [In Persian]
9. Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1993). Lisān al-'Arab [The tongue of the Arabs] (J. Mīrdāmādī, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]
10. Khurramdal, Muṣṭafā. (2000). Tafsīr-i nūr [The light exegesis]. Tehran: Iḥsān Publications. [In Persian]
11. Kodkhodāi, M. al-S., & Samadāniyān, M. (2019). Bāzkhvānī-yi ma'nāshināsī-yi savgandhā dar sūrah-yi fajr bā muḥṭavā-yi ān [A semantic rereading of the oaths in Surah al-Fajr in relation to its content]. Pazhūhish'hā-yi Zabānshinākhtī-yi Qur'ān [Quranic Linguistic Researches], 8(16), 111–128. <https://doi.org/10.22108/nrgs.2019.101826.1039> [In Persian]
12. Makārik, Ī. R. (2014). Dānish-nāmah-yi naẓariyyah-hā-yi adabī-yi mu'āshir [Encyclopedia of contemporary literary theories] (M. Muḥājir & M. Nabavī, Trans.) (5th ed.). Tehran: Āgāh. [In Persian]
13. Mowlānā, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad. (2013). Mašnāvī-yi ma'nāvī [The spiritual couplets] (K. 'Ābidīnī Muṭlaq, Ed.) (2nd ed.). Qom: Āvā-yi Māndigār. [In Persian]
14. Muṭahharī, Murtaẓā. (2010). Āshnā'ī bā Qur'ān [Introduction to the Quran] (Vol. 13). Tehran: Shahid Muṭahharī Scientific and Cultural Foundation. [In Persian]
15. Pīrānī-Shāl, 'A., & Zaryavand, N. (2020). Nishānsināsī-yi lāyah-i-yi ramzgān-hā-yi sūrah-yi mubārakah-yi al-Masad az manẓar-i Rūlān Bārt [Layered semiotics of the codes of Surah al-Masad from the perspective of Roland Barthes]. Pazhūhish'hā-yi Adabī-Qur'ānī [Literary-Quranic Researches], 8(2), 97–115. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23452234.1399.8.2.5.2> [In Persian]
16. Qahramānī, 'A., Shaydā'ī, A., & Ḥusaynī, Ş. (2019). Taḥlīl-i dāstān-i "al-Gharīb" bih Qalam-i Najīb Kaylānī bar mabnā-yi ramzgān-i panjgānah-yi Bārt [An analysis of the story "Al-Gharīb" by Najīb Kaylānī based on Barthes' five codes]. Naqd-i Adab-i Mu'āshir-i 'Arabī [Critique of Contemporary Arabic Literature], 9(17), 25–47. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23225068.1398.9.17.2.8> [In Persian]



17. Rabānī, M., Alavī Muqaddam, M., Fīrūzī Muqaddam, M., & Khayrābādī, S. (2023). Taḥlīl-i baynā nishānah-ī-yi rumān va film-i "Gāv-e Khūnī" bar asās-i ramzgān-i ravāyī-yi Rūlān Bārt [An inter-semiotic analysis of the novel and film "The Bloody Cow" based on Roland Barthes' narrative codes]. Pazhūhish'hā-yi Baynrishtih' [Interdisciplinary Researches], 9(9), 209–241. <https://doi.org/10.30465/lir.2022.34060.1241> [In Persian]
18. Šafīī, K., & Salāmī, M. (2015). Towzīh wa mu'arriḥi-yi metodoloژی-yi ramzgān-i panjgānah-yi Rūlān Bārt bā nimūnah-yi 'amalī az namāyishnāmah-yi fizīkdān-hā-yi Fīdrīsh Dūrrinmāt [Explanation and introduction of Roland Barthes' five-code methodology with a practical example from Friedrich Dürrenmatt's play "The Physicists"]. Muṭālī'āt-i Naqd-i Adabī [Literary Criticism Studies], 24–25, 199–221. [In Persian]
19. Šāfi'ī, U. Kh. (2009). Luqāt-i Qur'ān-i karīm [Words of the Holy Quran] (H. Tājī Galahdārī, Trans.). n.p.: n.p. [In Persian]
20. Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. (2002). Tafsīr al-mīzān [The balance in exegesis]. Qom: Dār al-'Ilm. [In Arabic]
21. Vaḥdānīfar, O., & Šafīkhānī, A. (2022). Taḥlīl-i ravāyī-yi namāyishnāmah-yi dar intizār-i Gūdū bar mabnā-yi naẓariyyah-yi ramzgān-i Rūlān Bārt [A narrative analysis of the play "Waiting for Godot" based on Roland Barthes' code theory]. Adabiyāt-i Mu'āšir-i Jahān [Contemporary World Literature], 27(2), 870–897. <https://doi.org/10.22059/jor.2020.298308.1955> [In Persian]
22. Zaryavand, N., Pīrānī-Shāl, 'A., Nā'imī, Z., Asadī, 'A., & Muẓaffarī, S. (2022). Neshāneh shenāsī-yi lāyah-ī-yi ramzgān-hā-yi sūrah-yi mubārakah-yi Nāzi'āt bā takyah bar naẓariyyah-yi Rūlān Bārt [Layered semiotics of the codes of Surah al-Nāzi'āt based on Roland Barthes' theory]. Muṭālī'āt-i Sabkshinākhtī-yi Qur'ān-i Karīm [Stylistic Studies of the Holy Quran], 6(11), 253–275. <https://doi.org/10.22034/sshq.2023.362102.1230> [In Persian]