



اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

مدیر مسئول: دکتر قاسم درزی

سر دبیر: دکتر فروغ پارسا

مدیر داخلی: زهرا مردانی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

عبدالرحیم قیدوایی	استاد مطالعات قرآنی، دانشگاه علیگر مسلم، دهلی، هند
فائقه شیرازی	استاد جامعه شناسی دانشگاه تگزاس آستین
شفیق نزار علی ویرانی	استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه تورنتو، تورنتو، کانادا
حسین آبادیان	استاد تاریخ ایران اسلامی دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران
پروین بهارزاده	دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا
فروغ پارسا	دانشیار علوم قرآن و حدیث پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
سید مصطفی شهرآیینی	استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
مهدی مطیع	دانشیار علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
نصرت نیلساز	دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس

تجدید طرح جلد، صفحه آرا و ویراستار: عباس پورحسن بامی مقالات این دوفصلنامه لزوماً بیان کننده دیدگاه انجمن نیست.

نقل مطالب تنها با ذکر کامل مأخذ آزاد است.

آدرس سامانه نشریه: <http://www.iscw.isqs.ir>

Email: iscw.journal@gmail.com

در پایگاه های اینترنتی زیر قابل دسترسی است:

Google scholar

Linkdin

Noor Mags

Magiran

Academia

دو فصلنامه: اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر

سال سوم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۳، پیاپی ۵

فهرست مقالات (بر اساس نام نویسنده اول)

- ۱-۲۸ **نمادشناسی واژه «طیر» در قرآن با تکیه بر رویکرد «ژان شوالیه» و «جی. سی کوپر»**
زهرا بشارتی
- ۶۰-۲۹ **غلبه رحمت یا خشونت در قرآن مبتنی بر تحلیل کمی**
مأنده بنی طالبی؛ قاسم درزی؛ مصطفی مرادی
- ۹۲-۶۳ **گونه‌شناسی رویکردهای امام‌باقر(ع) در «استدلال‌ها و استنادات» مناظره‌ها به قرآن، حدیث و سیره**
عباس بوری؛ مصطفی جعفرطیاری دهاقانی
- ۱۱۹-۹۳ **واکاوی ریشه‌ها، اندیشه‌ها و روایات پیرامون خاتم بخشی علی(ع) در ولایت‌نامه‌ها**
زهرا پارساپور؛ اکرم کرمی
- ۱۵۰-۱۲۱ **نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی با کاربست آموزه‌های قرآنی مبتنی بر نظریه سیستم‌ها با هدف بهترگزینی در رفتار تجاری**
وحید سلیمی؛ سهیلا پرستگاری؛ محبوبه سادات فدوی
- ۱۷۲-۱۵۱ **زنان و حکمرانی فرهنگی نبوی: مطالعه‌ای بر «ساخت هویت» با رویکرد تعامل‌گرایی نمادین**
نیره دلیر؛ فاطمه براتلو
- ۱۹۸-۱۷۳ **بررسی تطبیقی نظریه خود تنظیمی از منظر روان‌شناسی مثبت و قرآن (با تکیه بر سوره هود)**
مریم صادری؛ علیرضا حیدرزادگان
- ۲۲۱-۱۹۹ **مطالعه تحلیلی گزارش‌های عرضه کتب حدیثی بر اهل بیت (ع) و نقش آن در نظام اعتبارسنجی حدیث نزد قدما**
مهدی صفرزاده سراسکانرود؛ محمدعلی تجری
- ۲۴۴-۲۲۳ **تحلیل محتوای گزاره‌های عدم تکلیف در «حدیث رفع» جهت استنباط اصول تربیتی**
اباذر کافی موسوی؛ مهدیه کشانی
- ۲۶۴-۲۴۵ **بررسی و نقد مدخل «کتاب آسمانی» دایرة المعارف قرآنی لایدن**
علی کریمپور قراملکی
- ۲۸۶-۲۶۵ **مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های نوال السعداوی و زینب الغزالی درباره وضعیت اجتماعی زنان و حقوق آنان در اسلام**
سکینه گنج‌خانلو؛ محسن بدره
- ۳۱۷-۲۸۷ **جایگاه «تصویر» در قرآن و نسبت آن با آیین‌ها و هنرهای دینی**
بشیر معتمدی؛ مهدی منتظر قائم؛ اصغر فهیمی فر؛ عبدالله بیچرانلو

Symbolism of the term «Tayr »in the Quran: Based on the approaches of "Jean Chevalier" and "J.C. Cooper"

Zahra Besharati

Assistant Professor, Research School of Interdisciplinary Quran Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. z_besharati@sbu.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2024.2032301.1067](https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2032301.1067)

*Original
Research*

Received:
2024-06-14

Accepted:
2024-09-15

Keywords:

Quran,
Symbol,
Bird,
Tayr,
Chevalier,
Cooper

Abstract: The term "Tayr" appears numerous times in the Quran, generally referring to "birds." However, a closer examination of its meanings within the relevant verses, considering the context, accompanying words, and various exegetical interpretations, suggests the presence of additional meanings beyond the literal "bird" in many instances. This necessitates a more precise investigation into the implicit meanings of "Tayr" in the Quran using linguistic approaches. Symbolism, as a linguistic method, examines the apparent and unusual meanings of words that are considered "symbols." Since the Quranic usage of "Tayr," upon initial analysis, exhibits both literal and implicit meanings, it can be explored from the perspective of symbolism. Therefore, this study, relying on the approach of Jean Chevalier and J.C. Cooper, aims to answer the following question: "What are the Quranic usages of 'Tayr' in relation to the ritualistic-cultural symbols of birds?" The findings reveal a significant similarity between the Quranic applications of "Tayr" and the ritualistic-cultural symbols of "bird," encompassing general concepts such as "good or bad fortune," "connection with the higher realm," and "sacredness."

نماد شناسی واژه «طیر» در قرآن کریم؛ با تکیه بر رویکرد «ژان شوالیه» و «جی. سی کوپر»

زهرا بشارتی

استادیار پژوهشکده مطالعات میان رشته ای قرآن دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. z_besharati@sbu.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2024.2032301.1067](https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2032301.1067)

چکیده: «طیر» در قرآن به معنای متبادر «پرنندگان» در موارد متعدد استعمال شده است. بررسی معانی این لفظ در آیات مربوطه با عنایت به سیاق و کلمات هم‌نشین و آرای تفسیری بر وجود معانی دیگری افزون بر مفهوم «پرنده» در بسیاری از کاربردها دلالت می‌کند. این امر، بر ضرورت انجام پژوهش دقیق‌تری در خصوص معانی تلویحی «طیر» در قرآن با رویکردهای زبانشناختی صحه می‌گذارد. نمادشناسی از جمله روش‌های زبانشناختی است که به بررسی معانی ظاهری و غیرمأنوس کلماتی می‌پردازد که از آن‌ها به "نماد" تعبیر می‌شود. از آنجایی که کاربردهای قرآنی «طیر» در بررسی اولیه واجد هر دو معنای ظاهری و تلویحی است، می‌تواند از منظر دانش نمادشناسی نیز مورد واکاوی قرار گیرد. بر این اساس، پژوهش حاضر با تکیه بر رویکرد شوالیه و کوپر به این سؤال پاسخ داده است که: «کاربردهای قرآنی همسو با نمادهای آیینی - فرهنگی پرنده چیست؟» یافته‌های این پژوهش از وجود مشابهت زیاد میان کاربردهای قرآنی «طیر» و نمادهای آیینی_فرهنگی «پرنده» در قالب مفاهیم کلی «سرنوشت نیک یا بد»، «ارتباط با عالم بالا» و «قدسیت» حکایت می‌کند.

صص: ۲۸-۱

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۳/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها:

قرآن،

نماد،

طیر،

شوالیه،

کوپر،

پرنده

۱. مقدمه

«طیر» (پرنندگان) در مواضع گوناگونی از بافت متن قرآن در قالب شخصیت‌های یک داستان (النمل: ۲۰)، نعمت‌های بهشتی (الواقعة: ۲۱)، نشانه‌های آفرینش (الأنعام: ۳۸) و ... کاربرد داشته‌است. تمایز پرنندگان با سایر حیوانات درون متن قرآن، گاه در سخن گویی (النمل: ۱۶) و تسبیح (الأنبیاء: ۷۹) و گاهی نیز در مأمور بودن برای خدا یا پیامبرش (النمل: ۱۷) مشهود است. از دیگر سو، پرنده با لفظ «طائر» بر نامه اعمال انسان (الإسراء: ۱۳) و نیز اقبال نیک یا سرنوشت شوم (الأعراف: ۳۱) دلالت می‌کند. با توجه به تنوع معانی و نیز وجود معانی متفاوت از معنای شناخته شده و ظاهری برای «طیر» و «مشتقات آن» در در برخی کاربردهای قرآن، بررسی دقیق‌تر تمامی کاربردهای این کلمه درون متن ضرورت دارد. از جمله روش‌هایی که می‌تواند تنوع و گستردگی کاربردهای قرآنی «طیر» را با دقت بیشتری مورد واکاوی قرار دهد، نمادشناسی تطبیقی است. در این روش ابتدا نمادهای آیینی - فرهنگی کلمه مورد نظر از فرهنگنامه‌های تخصصی نماد استخراج می‌شود. سپس کاربردهای قرآنی آن کلمه و مشتقاتش با نظر داشت افعال و کلمات هم‌نشین و بافت کلام بررسی می‌گردد. در مرحله آخر نمادهای آیینی - فرهنگی کلمه مذکور با کاربردهای قرآنی مقایسه و تحلیل می‌شود. احتمال وجود معانی نمادین در کاربردهای قرآنی برای کلمه مورد نظر با توجه به مشابهت یا عدم مشابهت میان کاربردهای قرآنی و نمادهای آیینی - فرهنگی در نتایج کار نیز تبیین خواهد شد. این پژوهش، با تکیه بر رویکرد نمادشناسی تطبیقی، واژه «طیر» و «مشتقات آن» را در قرآن بررسی و معانی نمادین محتمل برای آن را با توجه به بافت متن مطرح نموده است.

سوالی که پژوهش حاضر با آن روبرو است، از قرار زیر است:

«با توجه به رویکرد شوالیه و کوپر، کاربردهای قرآنی همسو با نمادهای آیینی - فرهنگی پرنده چیست؟»

۲. پیشینه

نمادشناسی در ادبیات و متون مختلف بارها مورد استفاده قرار گرفته و کتب و مقالات گوناگونی در این حوزه و در موضوعات مختلف نگاشته شده است. از جمله کتب مرجع در

حوزه نمادشناسی، فرهنگ نمادها نوشته ژان شوالیه و فرهنگ نمادهای آیینی نوشته جی سی کوپر است که در بخش های پیش رو، شرحی از این آثار ارائه خواهد شد. این در حالی است که تاکنون بررسی نمادها در قرآن و در قالب پژوهشی جامع، به ندرت انجام شده است. مبانی نمادشناسی و تعاریف نماد در قالب آثاری مانند «نماد و جایگاه آن در قرآن» (۱۳۹۱) نوشته امامی و «قرآن و نمادها»^۱ (۱۳۸۱) نوشته مسلمی به چشم می خورد که در سطحی محدود مبانی نمادشناسی را تشریح نموده اند. واکاوی مصادیق نمادها در قرآن نیز عموماً شامل حوزه هایی همچون اعداد شده است؛ مانند: «انگاره های نمادین اعداد در قرآن، اسطوره ها و ادبیات»^۲ (۱۳۹۰) نوشته خزاعی و ممتحن که به تطبیق معانی مندرج در فرهنگنامه های نمادها با شمارواژه های قرآنی پرداخته است. رساله دکتری با عنوان: «روابط معنایی شمارواژه ها در آیات آفرینش» (۱۳۹۸) نوشته زهرا بشارتی در کنار ریشه شناسی و بررسی روابط معنایی اجزای آیات، در بخشی جداگانه، نمادهای اعداد را نیز بررسی کرده است. همچنین فخاری، بشارتی، صفوی و اشرفی در مقاله «بازتعریف دلالت «ثمانیه ازواج» در آیه ۶ سوره زمر با تکیه بر روابط معنایی شمارواژه ثمانیه»^۳ (۱۳۹۷) نمادهای عدد هشت را در کنار همنشین و اجزای آیه تحلیل نموده اند. در این میان برخی آثار با رویکرد نمادشناسی در قرآن نگاشته شده، اما در عنوان، اصطلاح نشانه شناسی را به کار برده اند. مانند: «رویکرد نشانه شناختی به رنگ و کاربست آن در قرآن کریم»^۴ (۱۳۹۳) نوشته محمدی حسن آبادی و «نشانه شناسی واژه نار در قرآن»^۵ (۱۳۹۶) نوشته طاهری نیا و قمری اندک آثاری نیز یافت می شود که «طیر» در قرآن را مورد واکاوی قرار داده باشد. «تطیر: فال بد زدن، بدشگون دانستن»^۶ (۱۳۸۸) نوشته جعفری و عبداللهی، تنها تطیر از ریشه طیر را بررسی نموده و به یکی از کاربردهای معنایی طیر (فال بد زدن) در قرآن توجه

۱. مسلمی، محمدرضا. مصباح. (۳۰۲)، ۸۲-۸۴.

۲. ممتحن، مهدی؛ خزاعی، مجید. مطالعات ادبیات تطبیقی. (۱۹)، ۱۶۵-۱۸۳.

۳. فخاری، علیرضا؛ بشارتی، زهرا؛ صفوی، دکتر کوروش؛ اشرفی، عباس. مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی. (۷)، ۴۱-۶۰.

۴. محمدی حسن آبادی، فیروزه. پژوهش های زبان شناختی قرآن. (۱)، ۷۷ تا ۹۲.

۵. طاهری نیا، علی باقر؛ قمری، بیان. مطالعات ادبی متون اسلامی. (۱۲)، ۹-۳۴.

۶. جعفری، ابادر و عبداللهی، حمیده. دائرة المعارف قرآن. (۷).

نموده است. مقاله‌ای با عنوان «قرآن و پیام پرندگان»^۱ (۱۳۸۲) نوشته کیان ارثی به علم منطق الطیر پرداخته است که به حضرت سلیمان (ع) داده شد. از آنجایی که هیچ یک از پژوهش‌های مذکور، به نمادشناسی «طیر» (پرنده) در قرآن و مقایسه و تطبیق آن با کتب شوالیه و کوپر نپرداخته‌اند، پژوهش حاضر نوآورانه است.

۳. چارچوب نظری

واکاوی دقیق نمادهای یک کلمه درون متن، نیازمند شناخت مفهوم «نماد» و وجوه تمایز آن با سایر اصطلاحات مانند نشانه، کنایه، کهن‌الگو و اسطوره است. از این رو، در بخش حاضر، ابتدا تعریف نماد و مفهوم شناسی آن و سپس اصطلاحاتی که معنای نزدیک با آن دارند، به طور خلاصه شرح داده می‌شود.

نماد یا سمبل، عبارت است از یک اصطلاح، نام یا تصویری که ممکن است نماینده شیئی مأنوس در زندگی روزانه باشد و با این حال، علاوه بر معنی آشکار و معمول خود، معانی تلویحی بخصوص نیز داشته باشد (یونگ، ۱۳۹۵: ص ۲۳). نماد شامل چیزی گنگ، ناشناخته یا پنهان از ماست. برای مثال بر روی بسیاری از بناهای مهم کرت نقش یک تیشه‌ی دوسر وجود دارد. اگرچه ما این شیء (برون ذهن) را می‌شناسیم، اما مفهوم نمادین آن را نمی‌دانیم. بنابراین یک کلمه، یا یک نمایه، هنگامی نمادین می‌شود که چیزی بیش از مفهوم آشکار و بدون واسطه‌ی خود داشته باشد. این کلمه یا نمایه، جنبه‌ی «ناخودآگاه» گسترده‌تری دارد که هرگز نه می‌تواند به گونه‌ای دقیق مشخص شود و نه به طور کامل توضیح داده شود و هیچ کس هم امیدی به انجام این کار ندارد (یونگ، ۱۳۹۵: ص ۱۵ و ۱۶). انسان برای انتقال آنچه در ذهن دارد، به همگونی خود، از گفتار یا نوشتار بهره می‌گیرد. اگرچه زبان انسان سرشار از نمادهاست لکن در بسیاری موارد از نشانه‌ها و نمایه‌هایی که خیلی هم‌گویا نیستند، استفاده می‌کند. به عنوان نمونه می‌توان به ONU، Unesco و Unicef که از حرف اول کلمه‌های پشت سر هم ساخته شده‌اند، یا نشانه‌های تجاری، نام داروها، نشانه‌های ثبتی و ارائه‌ها اشاره کرد. اگرچه تمامی این موارد به خودی

۱. کیان ارثی، مهرداد. مجله قرآنی کوثر. (۹). ۷۲ - ۷۳.

خود معنایی ندارند، یا به سبب کاربرد فراگیرشان در نظر ما معنا یافته‌اند و یا این که ما به ظن خود، به آن‌ها مفهوم داده‌ایم. لذا هیچ یک از موارد فوق، نماد نیستند، بلکه تنها نشانه‌ی اشیاء را تداعی می‌کنند (یونگ، ۱۳۹۵: ص ۱۵). نشانه‌ها بر خلاف نمادها قراردادی هستند و با تکیه بر خواست صاحبان زبان وضع می‌شوند. در مقابل، همان طور که پیشتر اشاره شد، نمادها از ناخودآگاه انسان نشأت می‌گیرند.

از جمله اصطلاحات همسو با نماد، می‌توان به استعاره اشاره کرد. استعاره به معنای عاریت گرفتن بوده و یکی از انواع مجاز است به معنای اضافه با علاقه مشبه‌به، به مشبه (معین، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۲۵۱)؛ بنابراین در استعاره کلمه‌ای جایگزین کلمه دیگر می‌شود با علاقه مشابَهت. برپایه این تعریف، وجه تمایز نماد از استعاره در این است که هر چند کلمه نماد با معنای نمادین خود در بسیاری موارد ارتباط معنایی دارد، اما لزوماً علاقه مشابَهت وجود ندارد به طوری که مخاطب بتواند این ارتباط را در نگاه اول کشف کند. با توجه به این که در کنایه لفظی بیان می‌شود و به طور پوشیده و غیر صریح، یکی از لوازم معنای اصلی اراده می‌شود (معین، ۱۳۶۴: ج ۳، ص ۳۰۸۳). در کنایه به جای نام بردن مستقیم از یک چیز، از چیزی نام برده می‌شود که یادآور آن باشد. به عنوان مثال دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت، رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم (دیوان حافظ: ص ۲۵۴). رخت بر بستن کنایه از سفر کردن است (ده مرده، امیری خراسانی، طالبیان، بصیری، ۱۳۸۶: ص ۱۷). بنابراین نمی‌توان کنایه را نیز با نماد مشابه انگاشت، چرا که نماد در بسیاری از کارکردهای خود، لزوماً یکی از لوازم معنای اصلی را اراده نکرده است؛ به طور ناخودآگاه از ذهن نشأت می‌گیرند و دلیل ارتباط میان معنای تلویحی و آشکار لزوماً قابل تشریح نیست. از دیگر اصطلاحات همسو با نماد، تمثیل است. تمثیل به معنای تشبیه و مانند کردن، مثال آوردن، صورت چیزی را مصور کردن، داستان یا حدیثی را به عنوان مثال بیان کردن است (معین، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۱۳۹). تمثیل از ریشه مثل به معنای شبیه و نظیر است و در باب تفعلیل به معنای تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است. فایده آن تسریع و تسهیل در فهم است و بسیاری آن را تشبیه معقول به محسوس دانسته‌اند. مثل تشبیه نور بودن خداوند به چراغدانی که در آن چراغی در شیشه است.... (النور: ۳۴) (نصیری، ۱۳۷۹: ص ۲۶). بر

این اساس تفاوت آن با نماد، در قالبی است که درون آن استفاده می‌شود. نمادها در کاربردهای روزمره و عادی به کار می‌رود، حال آن که تمثیل‌ها در قالب حکایات مطرح می‌شوند. تمثیل تشبیهی است که وجه شبه خاصی دارد و جهت تقریب به ذهن استفاده می‌شود. در حالی که نمادها را ذهن انسان به طور طبیعی می‌سازد و سپس پوشش ملی و آیینی به خود می‌گیرد. لذا با هدف تقریب به ذهن ایجاد نمی‌شوند. باید در نظر داشت بارزترین تفاوت نماد با اصطلاحاتی همچون استعاره، کنایه و تمثیل، گستردگی و تعدد معانی نمادین برای یک کلمه است. به دیگر بیان کلمه‌ای که نماد واقع می‌شود، می‌تواند چندین معنای نمادین را شامل شود حال آنکه معنای اصلی در استعاره و کنایه و تمثیل تنها با یک معنای دیگر جایگزین می‌شود و تعدد معانی وجود ندارد. نزدیک‌ترین اصطلاح به نماد، کهن‌الگو است. کهن‌الگو طرح کلی رفتارهای بشری است که منشأ آن ناخودآگاه جمعی است. انسان‌ها در تمام نسل‌ها به دلیل تشابه ساختمان مغز، ناخودآگاه جمعی یکسان و همانندی دارند (اسدی، عشقی، امیر احمدی، ۱۴۰۰: ص ۳۷۰). بروز کهن‌الگوها در اشکال هنری، ادبیات، علائم بیماری و .. می‌باشد (مادیور، ویلرایت، برکت، ۱۳۸۲: ص ۲۸۴). کهن‌الگوها مانند نمادها از ناخودآگاه انسان نشأت می‌گیرند؛ علاوه بر معنای آشکار خود در کاربردهای روزمره، معنایی تلویحی نیز دارند. از این حیث با تعریف نماد بسیار نزدیک هستند. تفاوت اصلی کهن‌الگو با نماد در این است که حقیقتی عمومی و جهان شمول است و مانند نماد پوشش ملی و آیینی نمی‌گیرد. اصطلاح اسطوره نیز که مفهومی نزدیک به نماد دارد، برای قهرمانان و افرادی استفاده می‌شود که فراتر از انسان‌های عادی عمل می‌کنند و در حقیقت آن مفهوم نمادین را به اوج می‌رسانند. اسطوره از الگویی سخن می‌گوید که محل رجوع و توجه دیگران است و فقط در آفرینش‌های مجدد تکرار می‌شود. به عنوان مثال ابراهیم اسطوره بت‌شکنی، موسی اسطوره نبرد با فرعون، عیسی اسطوره عشق و محبت هستند (امامی، ۱۳۸۷: ص ۱۵۶). بر این اساس، اسطوره محدودتر و جزئی‌تر از نماد است و فقط افراد خاصی را شامل می‌شود.

نمادگرایی، به معرفت بشر از خود ارتباط می‌یابد و از ابزارهای دانش و قدیمی‌ترین و اساسی‌ترین روش بیان است. روشی که جنبه‌های واقعیت را آشکار می‌سازد که از دیگر روش‌های بیان دور است. اگرچه جنبه کامل نمادگرایی را نمی‌توان در درون محدودیت‌های هر دائرةالمعارف یا مطالب مکتوب گنجانید، تعداد زیادی از نمادگرایی‌ها که در طی اعصار به صورت سنتی درآمده، یک دانش بین‌المللی را تشکیل می‌دهد و مافوق مرزهای ارتباطی است. استفاده نمادین که خود، واسطه کار است می‌تواند آدمی را به درک آئی و مستقیم رهنمون شود (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۱۱). نمادگرایی تنها جنبه بین‌المللی ندارد، بلکه در طی قرون و اعصار به وجود آمده است. نماد را نمی‌توان به طور مصنوعی ایجاد یا برای تفسیر شخصی به میل خود ابداع کرد؛ از انسان فراتر می‌رود و به سطح جهانی می‌رسد. نماد کلیدی برای قلمروی بزرگ‌تر از خود است و عظیم‌تر از بشری است که آن را به کار می‌برد (کوپر، همان: ص ۱۱ و ۱۲) نمادها زبان مشترک انسان‌ها از دیرترین روزگار تا به امروزند که در پیچ و خم جریان‌های زندگی، با حفظ پیشینه قدرتمند خود، دچار تغییراتی شده‌اند تا با شرایط زمان و مکان منطبق شوند و کماکان به بقای خود ادامه دهند. از این روست که به روایت‌های تقریباً مشابه از معانی آن‌ها میان ملل مختلف برمی‌خوریم و چه بسا با کنکاشی عمیق‌تر به ریشه‌های یکسانشان هم برسیم (نورآقایی، ۱۳۸۷ش: ص ۱۱). لذا نمادگرایی برای فکر بشر ضرورت دارد و نادیده گرفتن آن، نقص جدی است. برای تفکر، جنبه اساسی دارد و باید هر جنبه بشر اعم از روان، هوش و احساسات او را اقناع کند (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۱۳). نمادگرایی که در سایه توجه به نمادها حاصل می‌شود، زمینه‌ای برای شناخت نمادها درون متون مختلف، که می‌توان از آن به نمادشناسی تعبیر کرد. هر چند استفاده از زبان سمبلیک یا نمادین در متون دینی اسلام به ویژه قرآن، همواره اختلافی بوده لکن در سطح واژگان، شاهد دلالت‌های نمادینی هستیم که جزئی از فرهنگ و زبان عرفی مردم به شمار می‌رفته و ناشناخته و رمزآلود نبوده است (بشارتی، ۱۳۹۸ش: ص ۳۱). لذا می‌توان کلمات قرآن را نیز با تکیه بر نمادشناسی آیینی-فرهنگی مورد واکاوی قرار داد. شوالیه در فرهنگ نمادها و کوپر در فرهنگ نمادهای آیینی به جمع‌آوری و گزارش

معانی نمادین کلمات پرداختند که در ادامه رویکرد هر دو به تفکیک مورد توجه قرار گرفته است.

۴-۱. رویکرد شوالیه در فرهنگ نمادها

از جمله منابع معتبر در زمینه دانش نمادشناسی، کتاب فرهنگ نمادها نوشته ژان شوالیه است. شوالیه نویسنده و فیلسوف اهل فرانسه بود که در قرن بیستم می‌زیست. رویکرد شوالیه در نگارش این کتاب، همان رویکرد مرسوم و رایج در تدوین فرهنگنامه‌های تخصصی علوم مختلف است. او نمادهایی را که از درون کهن‌الگوهایی چون اعداد، اشکال، رنگ‌ها، حیوانات و ... احصا شده، جداگانه و با تفکیک فرهنگی و ملی مربوط به آن آورده، توضیحات مبسوط آن را جمع‌آوری و سپس گزارش کرده است (رک. به: شوالیه، ۱۳، ج ۱، ص ۸-۱۶). دقت زیاد او در جمع‌آوری گسترده نمادها نسبت به سایر کتب نمادشناسی و فرهنگنامه‌های تخصصی این حوزه قابل توجه است؛ هر چند نمی‌توان ادعا کرد که او تمامی نمادهای مطرح در سراسر جهان از گذشته‌های دور تا زمان خویش را دیده باشد، لکن مجموعه ۵ جلدی نگاشته شده توسط او از جمله کاملترین آثار عرضه شده در حوزه شناخت و معرفی نمادهاست که حجم گسترده‌ای از نمادها را در اختیار مخاطبان قرار داده است. شوالیه ذیل هر کلمه ای که از رهگذر واکاوی او و برخی همکارانش، نماد شناخته شده است، ابتدا شرحی کلی و موجز از مجموعه معانی موجود نزد ملل و فرهنگ‌های مختلف ارائه می‌کند و سپس به ذکر مفهوم نمادین کلمه مورد نظر می‌پردازد، در هر فرهنگ و ملیتی که او به آن دسترسی داشته است. گاه باورهای الهی و دینی را که آمیخته با فرهنگ باشد، مطرح نموده لکن رویکرد کلی او، ارائه نمادهای الهیاتی و دینی نیست. او حین ارائه معانی نمادین، از اقوال و گزارش‌های دیگر خبرگان این حوزه نیز استفاده کرده است. دسته‌بندی خاصی در عرضه مطالب از سوی او مشاهده نمی‌شود، لذا در مواردی خواننده را دچار سردرگمی و ابهام می‌سازد؛ مضاف آن که برخی معانی نمادین ذکر شده ذیل کلمات، آمیخته با داستان‌های اسطوره‌ای است و اشتراک چندانی با دیگر معانی موجود در ملل و فرهنگ‌های مختلف ندارد. از این رو، با عنایت به این که در پژوهش حاضر، نمادهای «پرنده» در قرآن باید استخراج و تحلیل گردد و قرآن متنی وحیانی است، نمادهایی از کتاب شوالیه

استخراج شده است که در چندین فرهنگ مشترک بوده و از درون داستان‌های شاذ حاصل نشده باشد. روش کار بدین گونه است که ابتدا نمادها از کتاب شوالیه استخراج شده است و سپس کاربردهای قرآنی «طیر» با نظر داشت چندین تفسیر معتبر، سیاق آیه و کلمات همنشین، دسته‌بندی و با رویکرد نمادشناسی بررسی شده است. آن‌گاه معانی نمادین مستخرج از شوالیه با کاربردهای نمادین واژه در قرآن مقایسه و تحلیل شده است.

۴-۲. رویکرد کوپر در فرهنگ نمادهای آیینی

جی.سی کوپر متولد شمال کشور چین و اصالت انگلیسی داشته است. او در دانشگاه سنت اندرو، فلسفه خواند و سپس به نمادگرایی در مطالعات خویش روی آورد. افزون بر نمادگرایی در زمینه‌هایی همچون تائوئیسم، کیمیاگری چینی، تمثیل‌های زندگی و ... نیز آثاری از خود برجای گذاشته است. مشهورترین اثر او کتاب *فرهنگ نمادهای آیینی* است که در قالب فرهنگنامه‌ای تخصصی تألیف شده است. رویکرد کوپر در این کتاب توجه به نمادهای آیینی تمام اقوام و ملل بوده و به سبک فرهنگنامه گردآوری شده است. سبک نگارش این دائرةالمعارف بدین سان است که هر مدخل به فرهنگ قوم‌های گوناگون چینی، آرتکی، مایایی، تبتی، وایکینگ‌ها و ... پرداخته و مثال‌هایی از تورات، انجیل، قرآن و پیروان ادیان و عقاید گوناگون نقل کرده است (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۸). در میان مدخل‌های این فرهنگ، نام بسیاری از جانوران، سنگ‌ها، فلزات، گیاهان، اشیای مقدس، امور طبیعی و ... به چشم می‌خورد.

کوپر در این فرهنگنامه ابتدا یک شرح کلی از معنای نمادین کلمه می‌آورد که در این بخش، موارد فراوانی از اشتراک با فرهنگ نمادهای آیینی ژان شوالیه یافت می‌شود؛ در حقیقت خلاصه‌وار به توصیف کلی نمادهای مرتبط با فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد. در مرحله بعد، با دسته‌بندی‌های مشخص و بسیار منظم، هر ملیت و آیین را جداگانه آورده و نمادهای آن را، گاه با شرح کوتاه و گاه کلمه‌وار ارائه کرده است. تفاوت محسوس این کتاب با کتاب شوالیه در توجه به آیین‌های مختلف و نمادهایی است که در هر آیین مورد توجه قرار می‌گرفته است و نیز دسته‌بندی‌های منظم کتاب به تفکیک هر قومیت و هر فرهنگ

که در کتاب شوالیه دیده نمی‌شد. در این کتاب، نقل قول از افراد مختلف مشاهده نمی‌شود و ارائه مطالب بسیار خلاصه‌تر از کتاب شوالیه است. با توجه به این که زادگاه نویسنده کتاب، کشور چین است، تمرکز نویسنده روی نمادهای چینی و آیین‌های مرتبط با آن بیش از سایر نواحی است که از این حیث قابل نقد است. به نظر می‌رسد نویسنده نسبت به سایر آیین‌ها، به ویژه ادیان ابراهیمی که پیروان زیادی دارد، توجه در خور و مناسبی نداشته است. بر این اساس، در پژوهش حاضر که مطالعه‌ای تطبیقی و یک پژوهش قرآنی است، سیاق آیات و کلمات هم‌نشین است که مفهوم نمادین کلمه در قرآن را مشخص می‌کند. نمادهای مختلف به قرآن عرضه می‌شود و موارد اشتراک تحلیل می‌گردد.

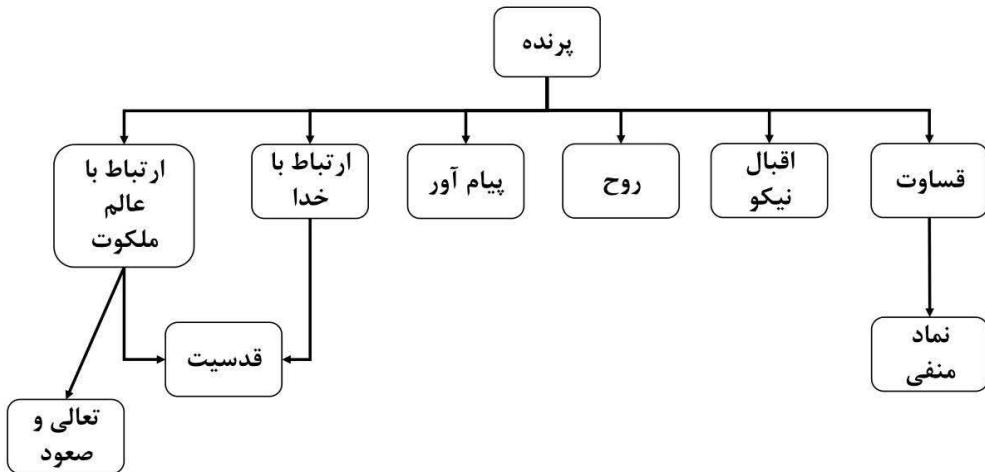
• بحث و بررسی

«طیر» در قرآن بر «پرنده» یا «پرنندگان» دلالت می‌کند که با توجه به انواع معانی و کاربردهایی که در آیات مربوطه داشته و نیز آرای تفسیری (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۵۸۶؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ص ۳۱۱؛ مراغی، بی تا: ج ۱۹، ص ۱۴۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ج ۱۷، ص ۲۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ص ۳۷۴)، در بسیاری از موارد، معانی گسترده‌تری را نیز شامل می‌شود که جنبه نمادین دارد. از این رو بررسی نمادهای «پرنده» در فرهنگنامه‌های تخصصی نماد از حیث یافتن معانی نمادین مشترک برای این کلمه ضروری است. سپس این معانی در کنار کاربردهای قرآنی قرار می‌گیرند و با بررسی مقایسه‌ای و تطبیقی و بر پایه کاربردهای قرآنی تحلیل می‌شوند. در این بخش، ابتدا نمادهای پرنده که مرتبط با پرواز نیست، با رویکرد شوالیه در فرهنگ نمادها ارائه شده است و سپس نمادهای این کلمه با رویکرد کوپر در فرهنگ نمادهای آیینی شرح داده شده است.

۴-۳. نمادهای فرهنگی «پرنده»

در نمادشناسی فرهنگ‌های مختلف، توانایی روح برای ترک جسم با «پرنده» نشان داده می‌شد؛ چرا که پرنندگان با روح انسان مرتبط‌اند (شپرد، ۱۳۹۳ش: ص ۱۹۹). از آنجایی که عمل پرواز به پرنده نسبت داده می‌شود، پرنده خود یکی از نمادهای پرواز به شمار می‌رود. سنت‌های شرق دور، شمنی، شرق یا غرب، چه مسلمان باشند، چه یهودی - مسیحی، همگی

در مورد این مفهوم اتفاق دارند که پرواز روح به طور ضمنی آزاد شدن از ثقل زمین را در بردارد (شوالیه، گربران، ۱۳۷۸ش: ج ۲، ص ۵۷-۶۰). پرواز، مضاف بر آزادی از قید ماده، بیانگر آزادی و جولان ذهن (تفکر) نیز هست. در ریگ ودا آمده است که «خیرد»، ریزبین‌ترین پرندگان است (همانجا). توانایی پرواز پرندگان عمدتاً به دلیل ارتباط آن‌ها با خدایان است. عقاب نماد اودین اسکاندیناوی و زئوس یونان باستان بود و خدایان مصری گوناگون با سری همچون پرندگان نشان داده شده‌اند. بسیاری از خدایان جزایر اقیانوس آرام جنوبی به شکل انسان - پرنده هستند. خدایان مائوری نیز در حاکای‌ها به شکل انسانی انتزاعی با ویژگی‌های پرندگان تصویر شده‌اند. در کیمیاگری غربی پرندگان نماد ارتباط ملکوت با دنیای مادی بوده‌اند. قمری، فرستاده نوح، پس از سیل با شاخه‌ای زیتون به نشانه پیام صلح خداوند و پایین آمدن سطح آب‌ها بازگشت. در مسیحیت، کبوتر نشانه روح القدس است. در فرهنگ چینی و ژاپنی، پرندگان را پیام‌آور می‌دانستند و کسانی که زبان آن‌ها را می‌فهمیدند، خوش‌اقبال تلقی می‌کردند (شپرد، ۱۳۹۳ش: ص ۱۹۹؛ شوالیه، گربران، ۱۳۷۸ش: ج ۲، ص ۵۷-۶۰). در اسطوره‌ها، پرندگان در ارتباط با خدایان یا نیروهای ماورایی دیده می‌شوند. اغلب، روی شاخه‌های درخت حیات که ماری در پای آن است، در جستجوی کشتن مار با قهرمانان همکاری می‌کنند. دسته‌ای پرندگان نیروهای جادویی یا فوق طبیعی‌اند که با ایزدان یا قهرمانان در ارتباط‌اند (فورد، ۱۳۸۸ش: ص ۷۱ و ۷۲). برخی اسطوره‌های یونانی - رومی، پرندگان را نماد قساوت دانسته‌اند. پرندگان استومفالوس هیولاهایی بودند که در دریاچه استومفالوس زندگی می‌کردند و سرانجام از هر اکس شکست خوردند. آن‌ها انسان‌ها را می‌خوردند و وقتی به صورت جمعی پرواز می‌کردند، جلوی روشنایی خورشید را می‌گرفتند. این پرندگان بال، پنجه و منقار آهنی داشتند (شپرد، ۱۳۹۳ش: ص ۱۹۹). براین اساس، «پرنده» در فرهنگ‌های مختلف، نماد ارتباط با خدا و عالم ملکوت، روح، پیام‌آور بودن، اقبال نیکو و قساوت است. «پرنده» با مفهوم «پرواز» رابطه‌ای همیشگی و ناگسستنی دارد و «پرواز» نیز نماد «پرنده»، «سبکی»، «آزادی از قید ماده» و «آزادی ذهن (تفکر)»، «پویایی» و «سبکی» است.

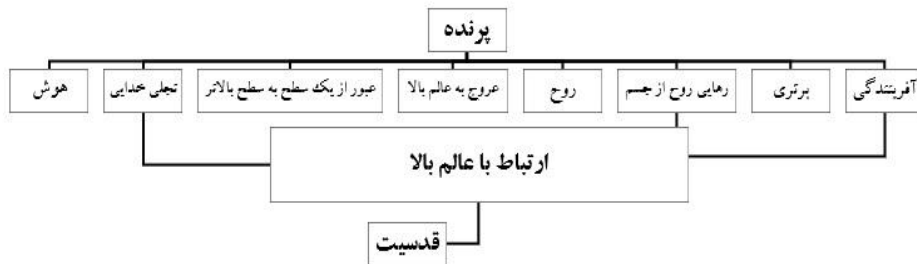


نمودار ۱- نمادهای فرهنگی پرنده

۴-۴. نمادهای آیینی «پرنده»

پرنده در نمادشناسی آیینی به معانی پرواز، روح، تجلی خدایی، ارواح هوا، ارواح مردگان، اندیشه، تصور، ورود به یک حالت برتر، عروج به آسمان و توانایی در ارتباط با خدایان است (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۷۲). در اسکاندیناویایی، پرنده نماد روح آزاد شده از بدن و دانایی است. در فرهنگ اسلامی، ارواح مومنان بر فراز درخت حیات زندگی می کنند و ارواح کافران وارد جسم پرنده شکاری می شوند. در بودایی، پرنده نماد بودا و نیز به مفهوم فرخندگی است. در تائویی، کلاغ قرمز سه پا، به منزله اصل خورشیدی و یانگ است، در خورشید زندگی می کند و می تواند مظهر تثلیث بزرگ (سه نیروی کیهانی: آسمان، زمین و انسان) باشد. در چینی بیشتر پرندهگان به ویژه خروس و طاووس، نماد طول عمر و خوشبختی به شمار می روند. در ژاپنی (شینتو)، پرنده نماد اصل آفریننده است. در شمنی پرنده نماد روح و عروج به آسمان است؛ از این رو شمن ها حین مراسم مذهبی، جامه هایی از پر پرندهگان بر تن می کنند. در عیسوی، پرنده نماد ارواح بالدار، معنوی و روان های بهشتی است. در هندویی، پرنده تیزبال نماد هوش است. پرنده حیات و آسمان و پیروزی، آفریننده و

نابودسازنده همه چیز است (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۷۳). پرواز نیز در نمادشناسی آیینی، نماد برتری، رهایی روح از محدودیت‌های جسم، رهایی روح مردگان، عبور از یک سطح هستی‌شناسی به سطحی دیگر و دسترسی به حالتی فوق بشری است. توانایی حکما برای پرواز یا سفر بر روی باد به عنوان رهایی و توانایی همه‌جانبه دانسته می‌شود (همان: ص ۷۴). بر این اساس، نمادهای آیینی پرنده نیز بر روح، عروج به عالم بالا، تجلی خدایی، هوش، اندیشه، عبور از یک سطح به سطح بالاتر، برتری، رهایی روح از جسم و آفرینندگی است که همگی مثبت هستند و اکثر آن‌ها در دسته نمادهای ارتباط با عالم بالا قرار می‌گیرند. ضمن این که بر نوعی تقدس (قدسیت) نیز دلالت می‌کنند. برخلاف شوالیه که در برخی موارد پرندگان را مردارخور و نماد قساوت قلب دانسته است. تنها در فرهنگ اسلامی است که پرنده هم نماد مثبت است (ارواح مؤمنانی که بر روی درخت حیات زندگی می‌کنند) و هم نماد منفی (ارواح کافرانی که وارد جسم پرندگان شکاری می‌شوند). این تمایز در بخش پیش رو که به واکاوی «طیر» در قرآن پرداخته، مورد ارزیابی قرار گرفته است.



نمودار ۲- نمادهای آیینی پرنده

۵. طیر (پرندگان) در قرآن

ریشه «طیر» در قرآن ۲۸ بار به کار رفته که از این تعداد ۴ بار در قالب فعلی استعمال شده است. «طیر» در آیات « قَالُوا أَطِیرْنَا بِكَ وَ بَمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ»^۱ (النمل: ۴۷) و «فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^۲ (الأعراف: ۱۳۱) با افعال «أَطِیرْنَا» و «يَطَّيَّرُوا» کاربرد داشته است. بسیاری از مفسران، ذیل آیه اول به این موضوع اشاره کرده اند که صالح (ع) قوم خویش را به خدا فراخواند و آنان از دعوت او روی برتافتند و سپس به بیماری و خشکسالی گرفتار شدند. از این رو، دعوت آن حضرت و کسانی را که به او ایمان آورده بودند، به فال بد گرفته و شوم دانستند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۵۸۶؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ص ۳۱۱؛ شوکانی صنعانی، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۱۶۵؛ مراغی، بی تا: ج ۱۹، ص ۱۴۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق: ج ۱۷، ص ۲۱۵) و در شرح آیه دوم نیز بر این نکته تاکید کرده اند که هرگاه خوبی و خوشی به سراغشان می آمد، می گفتند: این از جانب ماست، ولی اگر تلخی و بدی به آنان می رسید، به موسی و پیروانش فال بد می زدند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ص ۵۷؛ فراء، ۱۹۸۰م: ج ۱، ص ۳۹۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۲۰؛ طوسی، ۱۴۳۱ق: ج ۴، ص ۵۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۴۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۸، ص ۲۲۷). لذا برای هر دو آیه به مفهوم «شوم بودن» و «فال بد» برای «طیر» یعنی «طیّر» اشاره کرده اند. برخی از ایشان دلیل نسبت دادن فال بد به «طیر» را این امر می دانستند که عرب جاهلی حرکت پرنده ای را که از طرف راست به چپ می رفت، به فال نیک می گرفت و دلیل بر پیروزی می دانست و اگر از طرف چپ به راست حرکت می کرد، به فال بد می گرفت و دلیل بر شکست می انگاشت (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۳۷۱؛ شوکانی صنعانی، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۱۶۵؛ حسینی، ۱۳۶۳ش: ج ۱۰، ص ۵۵).

۱. گفتند: ما به تو و همراهانت فال بد زده ایم [و شما را سبب بروز این همه مشکلات و بدبختی خود می دانیم]. گفت: سبب بروز مشکلات و بدبختی شما [طغیان و گناهان شماست که عکس العملش] نزد خداست، [ربطی به ما ندارد] بلکه شما گروهی هستید که [به مشکلات و مصائب] امتحان می شوید [شاید به این سبب توبه کنید و مؤمن شوید (انصاریان، ۱۳۸۳ش: ج ۱، ص ۳۸۱)].

۲. پس هنگامی که رفاه و نعمت به آنان روی می کرد، می گفتند: این به سبب [شایستگی] خود ماست، و چون گزند و آسیبی به آنان می رسید، به موسی و همراهانش فال بد می زدند؛ آگاه باشید که [سررشته و] علت شومی و نحوست فرعونیان [که عکس العمل زشتی های خود آنان است] نزد خداست، ولی بیشترشان نمی دانند. (انصاریان، ۱۳۸۳ش: ج ۱، ص ۱۶۶).

با تکیه بر کاربرد «طیر» به مفهوم فال بد زدن و شوم بودن در صدر آیه، ذیل آن یعنی: «طائر ایشان نزد خداست» نیز مورد توجه مفسران قرار گرفته است. برخی از ایشان طائر را بخت و طالع دانسته و تعبیر مذکور را این گونه معنی کرده‌اند که پیروزی و شکست و موفقیت و ناکامی شما همه نزد خدا است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۵۸۶؛ طوسی، ۱۴۳۱ق: ج ۴، ص ۵۱۹؛ زمخسری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۴۵؛ مراغی، بی تا: ج ۱۹، ص ۱۴۷). دیگر از مفسران «طائر» را به شومی و فال بد و بلایی تفسیر کرده‌اند که به اراده خداوند تحقق یافته است. لذا عذاب و شومی سرنوشت ایشان را تقدیری مکتوب از جانب خداوند دانسته‌اند که به سبب کفر ایشان در قالب بلایا ظهور یافته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۲۶). تفاوت این رأی با نظر پیشین در این است که طائر نزد پروردگار در اینجا فقط تقدیر شوم و بد ایشان است، اما مطابق نظر اول، طائر هم طالع نیک و هم فال بد را شامل می‌شود و تنها بر شومی دلالت ندارد. دیدگاهی نیز وجود دارد که بهره هر کسی از شریعی اعمالش را «طائر» او می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ج ۱۷، ص ۲۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ص ۳۷۴). این تفسیر مفهوم طائر را به نامه اعمال نزدیک‌تر می‌داند تا به کتاب مقدرات (همانجا). براین اساس، دیدگاه مذکور فال بد و شوم بودن را به عمل خود انسان‌ها نسبت می‌دهد که نزد پروردگار ثبت شده است و نه تقدیر و سرنوشتی که در کتاب مقدرات پروردگار نوشته شده باشد. دلیلی که صاحب این دیدگاه در اثبات مدعای خود می‌آورد، این است که در ذیل آیه: «وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا»^۱ (الإسراء: ۱۳) آمده که مراد از طائر، نامه اعمال است، نه کتاب مقدرات، هم چنان که آیه بعدش می‌فرماید: «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»^۲ (الإسراء: ۱۵) (همان). لذا به نظر می‌رسد میان اعمال انسان و کاربرد «طائر» در این آیات، رابطه معنایی وثیقی وجود داشته باشد. «طیر» جمع «طائر» در آیه «... وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ

۱. و عمل هر انسانی را برای همیشه ملازم او نموده‌ایم، و روز قیامت نوشته‌ای را [که کتاب عمل اوست] برای او بیرون می‌آوریم که آن را پیش رویش گشوده می‌بیند.

۲. [به او می‌گویند]: کتاب خود را بخوان، کافی است که امروز خودت بر خود حسابگر باشی.

الْجِبَالِ يَسْبَحْنَ وَالطَّيْرُ^۱...» (انبیاء: ۷۹) و «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالَّتَا لَهُ الْحَدِيدُ»^۲ (سبا: ۱۰) همنشین با افعال «یسبحن» و «اوب» به کار رفته است. ریشه «ا-و-ب» به معنای بازگشت و رجوع است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۱۷؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۸). بسیاری از مفسران در این سیاق، بازگشت به خدا را به قرینه آیه ۷۹ سوره انبیا و نیز آیه « وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَهْ أُوَابٌ»^۳ (ص: ۱۹) همان تسبیح پروردگار دانسته اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۴۲۶؛ ابن ابی زمنین، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۵۹۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۷۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۶۱). در این آیات، خداوند از تسخیر کوه‌ها و پرندگان توسط حضرت داوود (ع) سخن می‌گوید و این که کوه‌ها و پرندگان همراه با داوود، پروردگار را تسبیح می‌کردند. برخی مفسران، همراهی داوود با کوه و پرندگان را حرکتی فیزیکی دانسته و بر این باورند که کوه و پرندگان همراه با آن حضرت به حرکت در می‌آمدند و به تسبیح پروردگار می‌پرداختند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۲۹۸؛ طوسی، ۱۴۳۱ق، ج ۷، ص ۲۶۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۹۲). دیدگاهی وجود دارد که دلیل این حرکت را صدای خوش حضرت داوود (ع) می‌داند چرا که تجربه ثابت کرده که بیشتر حیوانات و پرندگان با شنیدن نوعی آهنگ و موسیقی به وجد می‌آیند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۲۹۲). با عنایت به این که بارها در قرآن به تسبیح همگانی موجودات عالم اشاره شده، این امر که صدای خوش داوود (ع) باعث ایجاد شور و هیجان در پرندگان شده و مراد از تسبیح گویی با آن حضرت این است که موجودات مذکور به وجد آمده‌اند، تفسیر دقیقی از آیه ارائه نمی‌کند، زیرا مستندی از چگونگی به وجد آمدن کوه‌ها از رهگذر صدای موسیقی و آواز ارائه نکرده و در مورد تسبیح گویی این موجودات ساکت است.

۱. و کوه‌ها و پرندگان را رام و مسخر کردیم که همواره با داود تسبیح می‌گفتند...
 ۲. همانا به داود از سوی خود فضلی بزرگ عطا کردیم، [و گفتیم:] ای کوه‌ها و ای پرندگان! [در تسبیح خدا] با او هم صدا شوید و آهن را برای او نرم کردیم.
 ۳. پرندگان را [نیز] به طور دسته‌جمعی [مسخر و رام کردیم که با او تسبیح می‌گفتند]، و همه رجوع‌کننده به سوی خدا بودند.

در این میان گروه دیگر از مفسران معتقدند منظور از همراهی کوه و پرندگان با داوود(ع) همان «تسبیح تکوینی» است که با زبان حال در همه موجودات جهان صورت می‌گیرد، لکن این روح بزرگ داوود(ع) بود که در این حالت با درون و باطن عالم هستی همراز و هماهنگ می‌شد. لذا معنای تسخیر کوه‌ها و مرغان توسط داوود(ع)، این است که کوه‌ها و مرغان که خود فی نفسه تسبیح دارند، تسبیحشان هماهنگ با تسبیح داوود(ع) باشد(ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۸۶؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۳۵۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۴۴۱). تسبیح کوه و پرندگان در این آیه، چه همراه با حرکت فیزیکی ایشان باشد و چه نباشد، بیانگر نوعی همراهی و هم‌آوایی با داوود(ع) در تسبیح خداوند است. این ارتباط، از رهگذر تسبیح و نوایی خوش صورت گرفته که حاصل آن آرامش و تعالی موجود تسبیح کننده در ارتباط با عالم بالاست. کوه و پرندگان در این آیه نمادی از ارتباط با عالم بالا از رهگذر همراهی با پیامبر الهی هستند. ارتباط با عالم بالا در آیه «وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ» (الواقعة: ۲۱) نیز که از پرندگان به عنوان طعام بهشتی یاد کرده، مشاهده می‌شود. بین همه موجودات، گوشت پرندگان یکی از خوراکی‌های بهشتی دانسته شده است و به نوعی اشعار بر مفهوم قدسیت دارد. در آیه ۱۰ سوره سبا کوه به همراه پرندگان از سوی خداوند به طور مستقیم مورد خطاب قرار گرفته است. این امور نیز نوعی رابطه معنایی با مفهوم «قدسیت» را برای «طیر» تداعی می‌نماید. آیه «...وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ...» (نور: ۴۱) بیانگر این نکته است که دعا و تسبیح پرندگان از روی علم و آگاهی است.

با عنایت به این که موضوع ادراکات توحیدی حیوانات در آیات قرآن نیازمند بحث و بررسی گسترده‌تری است، محدوده علم پرندگان و چپستی آن را بایست در مجال دیگری به طور مستقل تبیین نمود. «طیر» در آیه فوق، هم‌نشین با «صافات» استعمال شده که از باز بودن بال‌های پرندگان هنگام پرواز (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۰۳؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۴۴۱؛ طوسی، ۱۴۳۱ق، ج ۷،

۱ و گوشت پرند از هر گونه‌ای که بخواهند...

۲ و پرندگان بال گشوده خدا را تسبیح می‌گویند. به یقین هر یک نماز و تسبیح خود را می‌داند.

او هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند.

ص ۴۴۶) حکایت می‌کند. این حالت، وصف هیئت پرنده در حالت پرواز است که بال هایش را در آسمان می‌گشاید و صاف می‌کند. پرنده در آیه « وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ... »^۱ (الأنعام: ۳۸) نمادی از صعود به آسمان است. موجودی است که پرواز می‌کند و صاحب بال است بر خلاف موجودات و جنبندگان زمینی. لکن این صعود و پرواز در محدوده جو زمین امکان پذیر است. دیدگاهی وجود دارد که دلیل استعمال «صافات» در آیات پیشین را اشاره به حالت پرواز پرندگان در فضای بین زمین و آسمان می‌داند چرا که در ابتدای آیه به تسبیح موجودات زمین و آسمان اشاره کرده است. آن‌گاه برای توجه دادن مخاطب به فضای بین زمین و آسمان، پرندگان در حال پرواز را مثال آورده است. این امر، بیانگر تسبیح گویی موجودات مابین زمین و آسمان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۲۰۷). از این رو می‌توان گفت میان حالت پرواز و تسبیح گویی آگاهانه و عالمانه در این آیه ارتباط معنایی برقرار شده است. همچنین پرنده مطابق این آیات، نماد صعود و تعالی است لکن این تعالی تنها تا محدوده خاصی که آن را مابین زمین و آسمان می‌دانیم، میسر است. باز و بسته کردن بال‌ها که کنایه از پرواز است، در آیه «أولم يروا إلى الطير فوقهم صافاتٍ و يقبضن ما يمسكنهنَّ إلاَّ الرحمن»^۲ (ملک: ۱۹) نیز به کار رفته است. خداوند در این آیه پس از اشاره به بال‌های باز و بسته بر این نکته تأکید می‌کند که خودش نگهدارنده ایشان است. لذا به نظر می‌رسد کاربرد باز و بسته کردن بال‌ها در این آیه جهت توجه دادن مخاطب به حفاظت و مراقبت پروردگار است. «طیر» همنشین با «نفخ روح» در آیات «أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً ياذن الله» (آل عمران: ۴۹) و «وإذ خلق من الطين كهيئة الطير ياذني فتنفخ فيها فتكون طيراً ياذني»^۳ (مائده: ۱۱۰) به کار رفته است. در این آیات، میان پرنده و روح الهی رابطه معنایی وجود داشته و پرنده نماد موجودی است که روح الهی در آن دمیده شده است. از آنجایی که به واسطه این روح الهی زنده می‌گردد، سمبل و نمادی برای زنده بودن و حیات موجودات است.

۳. آیا ندانسته‌اند که پرندگان بالای سرشان را در حالی که بال می‌گشایند و می‌بندند، فقط [خدای] رحمان در فضا نگه می‌دارد. و هنگامی که به اذن من از گل، مجسمه‌ای به شکل پرنده می‌ساختی، پس در آن می‌دمیدی و به فرمان من پرنده‌ای زنده می‌شد.

در برخی آیات، توانایی‌هایی متمایز از سایر حیوانات به «طیر» نسبت داده شده است. با عنایت به آیه « وَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ... »^۱ (النمل: ۱۶) پرندگان، صاحب نطق ویژه‌ای در برقراری ارتباط با سلیمان نبی هستند و یا در آیه « وَ حِشْرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنْ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ وَ الطَّيْرِ... »^۲ (النمل: ۱۷) پرندگان یک لشکر هم‌ارز با لشکرهای انسانی و جنی تشکیل داده و به عنوان سرباز، ادای وظیفه می‌کنند و ماموران و کارگزاران یک پیامبر الهی محسوب می‌شوند. قرآن به موازات این که پرندگان را نمادی مثبت می‌داند، در آیاتی نیز نمادی منفی از ایشان ارائه می‌کند مانند «... وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ... »^۳ (الحج: ۳۱) و «وَ أَمَّا الْآخَرُ فَيُضَلُّ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ »^۴ (یوسف: ۴۱). در آیه اول، از مشرکان به کسانی تعبیر شده که هنگام سقوط از آسمان توسط پرندگان شکار می‌شوند. لذا در این آیه پرندگان با مفاهیم سقوط و صید کردن هم‌نشین شده‌اند. در آیه دوم نیز به پرندگانی در خواب یکی زندانیان هم‌بند یوسف (ع) اشاره شده که برپایه تعبیر آن حضرت از سر آن فرد زندانی می‌خورند. لذا در این آیه نیز خوردن مردار به پرندگان نسبت داده شده که امری مذموم شناخته می‌شود. «طیر» در قرآن، گاه بر مصادیقی خاص دلالت دارد. «ابابیل» در آیه «وَ أُرْسِلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ »^۵ (الفیل: ۳) اشاره به پرندگانی است که به سوی اصحاب فیل فرستاده شدند. «ابابیل» بر خلاف آنچه مشهور است، نام آن پرندگان نیست، بلکه به معنی «جماعات متفرقه» است؛ یعنی پرندگان مزبور «گروه، گروه» از هر طرف به سوی لشکر فیل آمدند (زیدبن علی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۴۰۷؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۴۷۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۲۰، ص ۳۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ج ۲۷، ص ۳۳۶). این پرندگان صرف نظر از هر نام یا نوع و گونه‌ای که باشند، مصادیق خاصی از «طیر» به شمار می‌روند که برای مواجهه با اصحاب فیل برگزیده شده و سرباز و مامور خداوند بوده‌اند (آل‌غازی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ص ۱۷۷). هرچند پرندگان مذکور مأمور عذاب

۱. ای مردم! [معرفت و آگاهی به] زبان و منطق پرندگان را به ما آموخته‌اند.

۲. و برای سلیمان، سپاهیان از پریان و آدمیان و پرندگان گردآوری شدند.

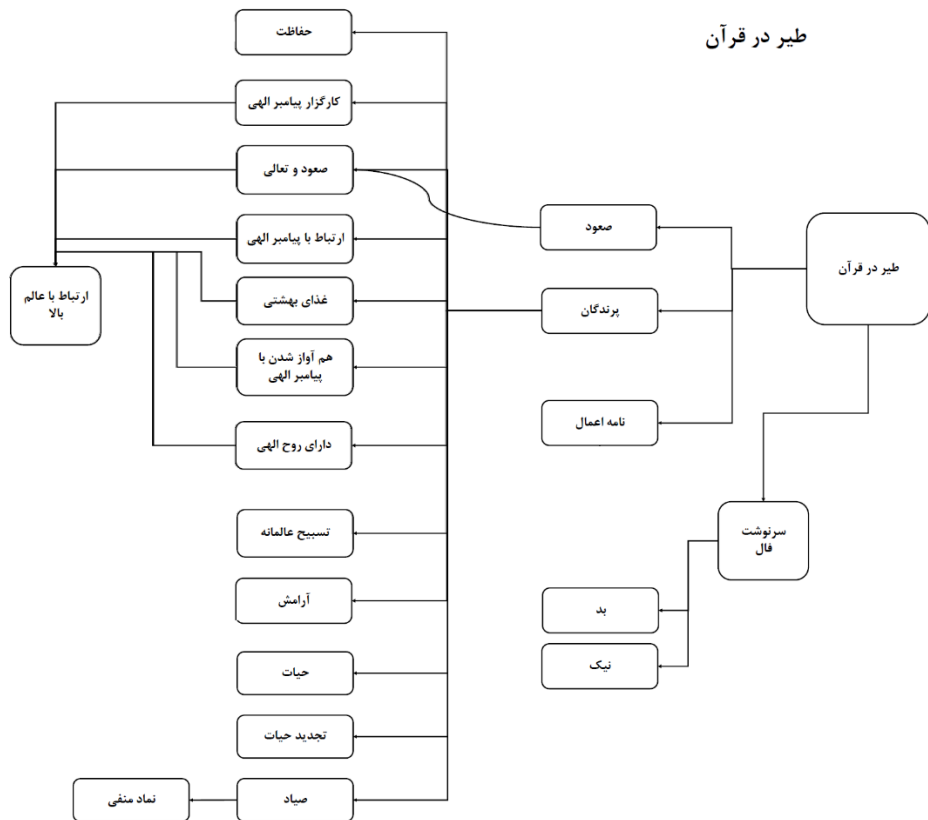
۳. و هر کس به خدا شکر ورزد، گویا چنان است که از آسمان سقوط کرده و پرندگان [شکاری] او را می‌ربایند.

۴. اما دیگری به دار آویخته می‌شود و پرندگان از سر او خواهند خورد.

۵. و بر ضد آنان گروه گروه پرندگانی فرستاد.

بوده باشند، نمی‌توان از ایشان به نمادی منفی تعبیر نمود؛ چراکه تنها مامور پروردگار بوده‌اند و آنچه انجام داده‌اند، بازخورد رفتار اصحاب فیل بوده است. لذا مفهوم نمادینی که در این آیه از پرنده ارائه شده مأمور و سرباز بودن از جانب پروردگار است. «هدهد» مصداق خاص دیگری از پرندگان است که از ماموران و سربازان حضرت سلیمان (ع) بوده است. آیه «و تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدُّهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ»^۱ (النمل: ۲۰) از ناپدید شدن هدهد خبر داده است. سلیمان نبی سراغ او را می‌گیرد که حاضر است یا غایب. سیاق آیات نیز از ارائه گزارش توسط هدهد از سرزمینی دیگر حکایت می‌کند. این امور دال بر کارگزار بودن هدهد برای یک پیامبر الهی است. در آیه «قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا»^۲ (البقرة: ۲۶۰) به ماجرای درخواست حضرت ابراهیم (ع) برای زنده کردن مردگان اشاره شده است. خداوند به او دستور داد که چهارنوع پرنده را بگیرد و آنها را چند قسمت کند و هر جزء را بر روی کوهی بگذارد. بعد آنها را صدا بزند تا به سوی او بیایند و دوباره حیات یابند. بر این پایه، پرندگان مذکور را می‌توان نماد زنده شدن و تجدید حیات دانست.

۱. پس گفت: مرا چه شده که هدهد را نمی‌بینم [آیا هست و او را نمی‌بینم] یا از غایبان است؟
 ۲. پس چهار پرنده بگیر و آنها را [برای دقت در آفرینش هر یک] به خود نزدیک کن، و [بعد از کشتن، ریز ریز کردن و مخلوط کردنشان به هم] بر هر کوهی [در این منطقه] بخشی از آنها را قرار ده، سپس آنها را بخوان که شتابان به سویت می‌آیند.



نمودار ۳- کاربردهای قرآنی طیر

۶. رابطه کاربردهای قرآنی «طیر» و نمادهای «پرنده»

ریشه «طیر» در قرآن، با خدا، انسان، حیوانات و سایر موجودات چون آسمان، کوه و خوراکی‌ها رابطه معنایی دارد. «طیر» همنشین با «تسبیح» (الأنبیاء: ۷۹) و (ص: ۱۹)، همنوایی با پیامبری الهی را به تصویر کشیده که تداعی کننده آرامش در موجود تسبیح کننده است و کاربرد «علم» در کنار «تسبیح» نیز بیانگر آگاهانه بودن این امر است. از جمله نمادهای فرهنگی-آیینی «پرنده» عبور از سطحی به سطح بالاتر است. از آنجایی که تسبیح نوعی ارتباط با خداوند بوده و پیامبر پیام‌آور خداوند است، «طیر» در اینجا به واسطه همنوایی با پیامبر خدا در تسبیح او، ارتباط با سطحی بالاتر را نمود بخشیده و با عالم بالا

مرتبط می‌گردد. خدا و عالم بالا در فرهنگ اسلامی مقدس شمرده می‌شود، ارتباط با این مفاهیم را نیز می‌توان نوعی قدسیت برای «طیر» انگاشت. از این رو، رابطه میان تسبیح عالمانه و نمادهای پرندگان مشهود است که همگی در دسته مفهومی ارتباط با عالم بالا و قدسیت قرار می‌گرفتند.

«طیر» همنشین با «لحم» (الواقعة: ۲۱)، غذایی بهشتی بوده و همراه با «نطق» (النمل: ۱۶)؛ همنشین با انسان و جن (النمل: ۱۷)، بر کارگزاری پیامبری الهی دلالت می‌کند. بهشت و ارتباط با پیام‌آور خداوند همسو با نمادهای ارتباط با عالم بالا است و عبور از سطح بالاتر را تداعی می‌نماید که از جمله نمادهای آیینی-فرهنگی پرنده است. «طیر» آن‌گاه که با «نفخ روح» همراه می‌شود، نماد زنده شدن و حیات به واسطه روح الهی است. این در حالی است که «روح» خود یکی از نمادهای آیینی-فرهنگی پرنده است و در دسته نمادهای ارتباط با عالم بالا قرار می‌گیرد. طیر در قرآن مثالی است برای نشان دادن زنده شدن مردگان و به دیگر بیان آفرینش دوباره (البقرة: ۲۶۰) و از جمله نمادهای آیینی-فرهنگی پرنده آفرینندگی است. مفهوم آفریدن با خداوند مرتبط است و در دسته نمادهای ارتباط با عالم بالا جای می‌گیرد. با توجه به نتایج به دست آمده می‌توان ادعا کرد که ارتباط بسیار نزدیک میان کاربردهای قرآنی (در معانی مثبت) برای طیر و نمادهای آیینی-فرهنگی پرنده برقرار است.

اندک مواردی از کاربردهای قرآنی «طیر» یافت می‌شود که بیانگر معانی منفی است؛ مانند خوردن مردار و ربودن و صید کردن موجودات دیگر که به ترتیب در همنشینی با «اکل» (یوسف: ۴۱) و «خطف» (الحج: ۳۱) استعمال شده است. «طیر» در قالب فعلی و در آیات (النمل: ۴۷) و (الأعراف: ۱۴۱) به معانی فال بد زدن و شوم دانستن و در قالب اسمی «طائر» (الأعراف: ۳۱) در معانی فال بد و اعمال شر انسان کاربرد داشته است که هیچ یک از این معانی منفی در میان نمادهای فرهنگی-آیینی پرنده مشاهده نمی‌شود.

• نتیجه‌گیری

«طیر» در اکثر کاربردهای قرآنی با عنایت به سیاق آیات، کلمات و افعال همنشین، برمفاهیم مثبت دلالت می‌کند. این مفاهیم شامل سرنوشت نیک، صعود و تعالی، همنوایی با پیامبران الهی، تسبیح همراه با علم و آگاهی، غذای بهشتی، توانایی ویژه در تکلم با پیامبر الهی (متفاوت با بقیه حیوانات)، صعود و تعالی، کارگزاری و ماموریت، حفاظت و تجدید حیات (همنشین با روح) می‌شود. در مقابل، اندک کاربردهایی از «طیر» یافت شد که بر معانی سقوط مشرکان، مردارخوری و صید دیگر موجودات در همنشینی با «اکل» و «خطف» دلالت می‌کند. مضاف آن که «طیر» در برخی کاربردهای قرآنی دربردارنده معانی منفی «سرنوشت شوم» و «اعمال شر» نیز هست.

بر این اساس، کاربردهای قرآنی «طیر» با بسیاری از نمادهای فرهنگی «پرنده» همچون ارتباط با خدا و عالم ملکوت، روح، پیام‌آور بودن، اقبال نیکو و نیز نمادهای آیینی مانند عروج به عالم بالا، تجلی خدایی، هوش و اندیشه (زمینه ساز آگاهی و رفتار عالمانه) و عبور از یک سطح به سطح بالاتر که همگی مثبت هستند و اکثر آن‌ها در دسته نمادهای ارتباط با عالم بالا و قدسیت (تقدس) قرار می‌گیرند، همسو و در بسیاری موارد، مشابه می‌نماید. کاربردهای قرآنی منفی «پرنده» مانند سرنوشت شوم و مردارخوری هر چند که رویکرد غالب قرآن نیست، در نمادهای فرهنگی گوناگون نیز با عناوین مردارخوری و قساوت قلب و سرنوشت شوم مشاهده می‌شود. این در حالی است که در آیین‌های مختلف غیر از اسلام، با تکیه بر آنچه کوپر گزارش کرده، اثری از نمادهای منفی فوق به چشم نمی‌خورد. با توجه به وجود نماد منفی «پرنده» در فرهنگ‌های مختلف و کاربردهای همسو با آن در قرآن، می‌توان پیشنهاد واکاوی نمادهای آیینی منفی برای «پرنده» را در متون مقدس آیینی دیگر مطرح کرد که شاید از منظر کوپر مغفول مانده است.

منابع

• قرآن کریم

۱. آل غازی ملاحیوش، سید عبدالقادر (۱۳۷۲ش)، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.
۲. ابن‌ابی‌زمین، محمدبن عبدالله (۱۴۲۴ق). *تفسیر ابن‌ابی‌زمین*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). *غریب القرآن*. بی‌جا: بی‌نا.

۴. ابن عاشور، محمدبن طاهر (۱۴۲۰ ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۵. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. تحقیق میردامادی، جمال‌الدین. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع دارصادر.
۶. اسدی، ابوالحسن؛ عشقی، علی؛ امیراحمدی، ابوالقاسم (۱۴۰۰). کاربرد کهن‌الگوهای رنگ در مثنوی معنوی بر پایه نظریه یونگ، *مطالعات ادبیات تطبیقی*، ۱۵ (۵۷). ۳۶۵ - ۳۸۴
۷. امامی، صابر (۱۳۷۸ ش). نماد و جایگاه آن در قرآن. *کتاب ماه هنر*، (۱۲). ۳۲-۴۰.
۸. بروجردی، محمدابراهیم (۱۳۶۶ ش). *تفسیر جامع*. تهران: صدر.
۹. بشارتی، زهرا (۱۳۹۸ ش). روابط معنایی اعداد در آیات آفرینش. *رساله دکتری*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ ق). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق). *الکشف و البیان*. تحقیق ابومحمد ابن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ ش). *تفسیر اثنا عشری*. تهران: میقات.
۱۴. دهمرده، حیدرعلی؛ امیری خراسانی، احمد؛ طالبیان، یحیی؛ بصیری، محمدصادق (۱۳۸۶). کنایه لغزان‌ترین موضوع در فن بیان. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (باهر کرمان)*. (۲۲).
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹ م). *اساس البلاغة*. بیروت: دارصادر.
۱۶. زید بن علی بن الحسین (۱۴۱۲ ق). *تفسیر زید بن علی (تفسیر غریب القرآن)*. تحقیق حسن بن محمد تقی. بیروت: دارالعالمیة.
۱۷. سمرقندی، نصرین محمد بن احمد (۱۴۱۶ ق). *بحر العلوم*. تحقیق عمر بن غلام حسن عمروی. بیروت: دارالفکر.
۱۸. شپرد، رونا (۲۰۲۵ م). *هزار نماد در هنر و اسطوره به چه معناست*. ترجمه آزاده بیداریخت و نسترن لوانسانی (۱۳۹۳ ش). تهران: نشرنی.
۱۹. شوکانی صنعانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق). *فتح القدر*. بیروت: دارالکلم الطیب.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اردن: دارالکتاب الثقافی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۳۱ق). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن*. مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: نشر هجرت.
۲۷. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *من وحي القرآن*. بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۸. میت فورد، میراندا بروس (۱۹۹۶م). *فرهنگ مصور نمادها و نشانه‌ها در جهان*. ترجمه ابوالقاسم دادور و زهرا تاران (۱۳۸۸ش). تهران: کلههر - دانشگاه الزهرا.
۲۹. کوپر، جی سی (۱۹۷۸م). *فرهنگ نمادهای آیینی*، ترجمه رقیه بهزادی (۱۳۹۲ش). چاپ چهارم. تهران: نشر علمی.
۳۰. مادیور، رنالدو، ب. ویلرایت، جوزف، (۱۳۸۲)، ترجمه: بهزاد برکت، نشریه ارغنون.
۳۱. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. معین، محمد (۱۳۶۴). *فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. مقاتل بن سلیمان بلخی، ابوالحسن (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. نصیری، علی (۱۳۸۸). قرآن و زبان نمادین. *نشریه معرفت*. (۳۵). ۲۵-۵۳.
۳۷. نورآقایی، آرش (۱۳۸۷ش). *عدد، نماد، اسطوره*. تهران: نشر افکار.
۳۸. یونگ، کارل گوستاو (۱۹۶۴م). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانیه (۱۴۰۳ش). چاپ نوزدهم. تهران: جامی (مصدق).

References

- The holy Quran.
- 1. Al-Ghazi Malahwish, S. A. (1993). *Bayan al-Ma'ani*. Damascus: Matba'at al-Taraqiy.
- 2. Ibn Abi Zaminin, M. ibn Abdullah. (2003). *Tafsir Ibn Abi Zaminin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- 3. Ibn Qutaybah, A. ibn Muslim. (1990). *Gharib al-Quran*. n.p.
- 4. Ibn Ashur, M. ibn Tahir. (1999). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi.
- 5. Ibn Manzur, M. ibn Makram. (1993). *Lisan al-Arab* (J. al-Din Mirdamadi, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution, Dar Sader.
- 6. Asadi, A., Eshqi, A., & AmirAhmadi, A. (1979). The application of archetypal colors in *Masnavi* based on Jung's theory. *Comparative Literary Studies*, 57.
- 7. Emami, S. (1999). Symbol and its place in the Quran. *Ketab-e-Mah-e-Honar*, 12, 32-40.
- 8. Boroujerdi, M. E. (1981). *Tafsir Jameh*. Tehran: Sadr.
- 9. Besharati, Z. (2019). Semantic relations of numbers in the creation verses (Unpublished PhD thesis). Allameh Tabataba'i University, Tehran.
- 10. Baghawi, H. ibn Mas'ud. (1999). *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 11. Tha'alibi, A. ibn Muhammad. (1997). *Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 12. Thalabi, A. (2001). *Al-Kashf wa al-Bayan* (A. M. Ibn Ashur, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 13. Hosseini Shah Abdol Azimi, H. ibn Ahmad. (1984). *Tafsir Asna Ashari*. Tehran: Meeqat.
- 14. Dehmordeh, H., Amiri Khorasani, A., Talebian, Y., & Basiri, M. S. (2007). Metaphor: The slipperiest subject in rhetoric. *Journal of Literature and Humanities, University of Bahonar (Kerman)*, 22.

15. Zamakhshari, M. ibn Omar. (1979). *Asas al-Balagha*. Beirut: Dar Sader.
16. Zayd ibn Ali ibn Hussain. (1991). *Tafsir Shaheed Ali ibn al-Hassan (Tafsir Gharib al-Quran)* (H. ibn Muhammad Taqi, Ed.). Beirut: Dar al-Alamiyyah.
17. Samarqandi, N. ibn M. ibn A. (1995). *Bahr al-Ulum* (O. G. H. Amrawi, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr.
18. Shepherd, R. (2014). *A Thousand Symbols in Art and Myth* (A. Bidarbakht & N. Lavasani, Trans.). Tehran: Nashr Ney.
19. Shawkaani Sanaani, M. ibn A. (1993). *Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib.
20. Tabataba'i, M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Jamia Mudarrisin Hawza Ilmiyyah Qom.
21. Tabarani, S. ibn A. (1993). *Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Quran al-Azim*. Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
22. Tabarsi, F. ibn H. (1993). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Naser Khosrow.
23. Tabari, M. ibn Jarir. (1991). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
24. Tusi, M. ibn H. (2009). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
25. Farra, A. Z. ibn Ziyad. (1980). *Ma'ani al-Quran*. Egypt: Dar al-Masriyyah for Publishing and Translation.
26. Farahidi, K. ibn Ahmad. (1988). *Al-Ayn*. Qom: Nashr Hijrat.
27. Fazll Allah, S. M. H. (1998). *Min Wahy al-Quran*. Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing.
28. Ford, M. B. (2009). *Illustrated Dictionary of Symbols and Signs* (A. Dadvar & Z. Taran, Trans.). Tehran: Kolher, Alzahra University.
29. Cooper, J. C. (2014). *Dictionary of Religious Symbols* (R. Behzadi, Trans.). Tehran: Nashr Elmi.
30. Madior, R., & Wheeler, B. J. (2003). (B. Barkat, Trans.). *Erghanoon Journal*.

31. Maraghi, A. ibn M. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
32. Mo'in, M. (1985). *Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publishers.
33. Mughniyeh, M. J. (2003). *Tafsir al-Kashif*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
34. Muqatil ibn Suleiman al-Balkhi. (2002). *Tafsir Muqatil ibn Suleiman*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
35. Makarem Shirazi, N. (2009). *Tafsir Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
36. Nasiri, A. (2009). The Quran and Symbolic Language. *Ma'rifat Journal*, 35.
37. Noraghaei, A. (2008). *Number, Symbol, Myth*. Tehran: Afkar Publishers.
38. Jung, C. G. (2016). *Man, and His Symbols* (M. Soltanieh, Trans.). Tehran: Jami.

Predominance of mercy or violence in the Qur'an based on quantitative analysis

Maedeh Banitalebi¹

Ghasem Darzi²

Mostafa Moradi³

1 Master's degree in Quranic and Hadith sciences with a special tendency; Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. maedeh.b1377@gmail.com

2. Assistant Professor, Research School of Interdisciplinary Quran Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. gh_darzi@sbu.ac.ir

3. Assistant Professor, Research School of Interdisciplinary Quran Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. m_moradi@sbu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2041801.1101

Original Research

Received:

2024-04-24

Accepted:

2024-08-19

Keywords:

Quran mercy

violence

quantitative

analysis World

Health

Organization

Abstract: The prominence of violence and mercy in religions can significantly influence the actions of their followers. Specifically, in the context of Islam, this issue has been raised; some believe that the Quran, as the most important text in Islam, is a book based on violence and power, while others assert that it is entirely centered on mercy. However, such judgments must be based on a comprehensive consideration of all verses in the Quran and a quantitative analysis; otherwise, judgments on this matter, and similar issues, cannot reflect a holistic image of the state of violence and mercy in the Quran. Therefore, this research first aims to introduce a comprehensive and holistic method for assessing the degree of mercy and violence in the Quranic verses and phrases. In the next step, valid criteria for measuring the intensity of various forms of violence and mercy are introduced, leading to a complete study of the Quranic verses. The results of this research indicate that out of a total of 6,236 verses in the Quran, 4,294 verses are related to mercy and violence, of which 2,154 verses are associated with mercy and 1,980 with violence. In 160 verses, mercy and violence are employed with equal weight. Therefore, in total, mercy predominates in the Quran by a margin of 174 verses. These results, obtained quantitatively through a comprehensive reading of the Quranic verses, serve as a critique of views that consider the Quran as a text dominated by violence and power. Additionally, they may pave the way for more compassionate and gentle interpretations of the Holy Quran.

غلبه رحمت یا خشونت در قرآن مبتنی بر تحلیل کمی

مائه بنی طالبی^۱ قاسم درزی^۲ مصطفی مرادی^۳

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث گرایش اعجاز؛ دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. maedeh.b1377@gmail.com

۲. استادیار پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) gh_darzi@sbu.ac.ir

۳. استادیار پژوهشکده مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. m_moradi@sbu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2041801.1101

صص:

۶۰-۲۹

چکیده: برجستگی خشونت و رحمت در ادیان می‌تواند در افعال پیروان

ادیان نقش مهمی داشته باشد. به شکل خاص در ارتباط با دین اسلام این مسئله مطرح شده است؛ برخی معتقدند قرآن به عنوان مهم‌ترین متن اسلام، کتابی مبتنی بر خشونت و قدرت می‌باشد و در مقابل، برخی اعتقاد دارند کتاب الهی کاملاً مبتنی بر رحمت است. این در حالی است که چنین قضاوتی لازم است با توجه به کل آیات قرآن و تحلیل کمی آن صورت پذیرفته باشد، در غیر این صورت قضاوت در این مورد و موارد مشابه، نمی‌تواند نمایش‌گر تصویر جامع‌الاطرافی از وضعیت خشونت و رحمت در قرآن باشد. به همین جهت در این پژوهش در گام اول تلاش شده روشی جامع و کل‌نگر برای ارزیابی میزان رحمت و خشونت در آیات و عبارات قرآنی معرفی شود. در گام بعدی با معرفی ملاک‌های معتبر در میزان شدت انواع خشونت و رحمت، به مطالعه کامل آیات قرآن پرداخته شده است. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که از مجموع ۶۲۳۶ آیه قرآن، ۴۲۹۴ آیه با رحمت و خشونت مرتبط بوده که از این تعداد، ۲۱۵۴ آیه با رحمت و ۱۹۸۰ آیه نیز با خشونت در ارتباط می‌باشند. در ۱۶۰ آیه نیز رحمت و خشونت با وزن یکسانی به کار رفته‌اند؛ بنابراین در مجموع، رحمت با اختلاف ۱۷۴ آیه بیشتر، در قرآن غالب است. این نتایج که به شکل کمی و با تمام‌خوانی آیات قرآن کریم به دست آمده نقدی بر دیدگاه‌هایی محسوب می‌شود که قرآن را متنی با غلبه خشونت و قدرت به حساب آورده‌اند. همچنین می‌تواند مسیر را برای خوانش‌های رحمانی و لطیف از قرآن کریم بیش از گذشته هموار نماید.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۶/۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها:

قرآن،

رحمت،

خشونت،

تحلیل کمی،

سازمان بهداشت

جهانی.

۱. مقدمه و بیان مسئله

نوع مواجههٔ انسان‌ها با یکدیگر یکی از موضوعات مورد توجه پژوهشگران است (طاهرپور و دیگران، ۱۳۹۴؛ شهسوارانی، ۱۳۹۷) روابط انسانی می‌توانند درجات مختلفی از محبت یا خشونت را داشته باشند. در روابط محبت‌آمیز افراد با احترام، همدلی و همکاری با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و روابط سالم و مثبتی را به وجود می‌آورند. اما برخی روابط می‌تواند خشونت‌آمیز بوده و ممکن است تأثیر منفی بر روی روان و جسم افراد بگذارد. ارتباطات محبت‌آمیز در زمینه‌های مختلفی شکل می‌گیرند؛ از روابط خانوادگی و دوستانه تا روابط بین‌الملل که هرکدام به نوعی نقش مهمی در ایجاد رشد فردی و جمعی افراد دارند. در این میان، ادیان نقش مهمی در روابط انسان‌ها دارند؛ پیروان ادیان از آنچه که در ادیان وجود دارد تبعیت می‌کنند و آموزه‌های آن را الگویی برای خود قرار می‌دهند. از این رو، برجستگی خشونت و رحمت در ادیان می‌تواند نقش مهمی در افعال پیروان ادیان داشته باشد. در این ارتباط برخی ادیان با برجسب‌گذاری‌هایی روبه‌رو هستند که به نظر می‌رسد این برجسب‌گذاری‌ها مبتنی بر تحلیل متن آموزه‌های ادیان نبوده است و با شیوه عمل پیروان آن ادیان شکل گرفته است. به عنوان نمونه، عملکرد کلیسا در قرون وسطی باعث دین‌گرایی مسیحیان شد. اصحاب کلیسا در قالب تفتیش عقاید، بی‌رحمانه‌ترین جنایات را به نام دین انجام می‌دادند. در آن زمان هیچ‌کس حق مخالفت با کتاب مقدس را نداشت و هرگونه مخالفت با دین، محکومیت شدید را در پی داشت (فرال، ۱۳۶۲: ص ۶). راهبان کلیسا به جنگ ترغیب می‌کردند (نظری و همکاران، ۱۳۹۷: ص ۱۶۴) و یا آنکه در برخی موارد به منظور حفظ قدرت و تحکیم قدرت سیاسی خود، اعمال خشونت‌آمیز را به روش‌های مختلف انجام می‌دادند (قدیری ایبانه، ۱۳۹۰: ص ۱۴۴).

برجستگی خشونت در میان پیروان دیگر ادیان نیز مشاهده می‌شود. به عنوان مثال آزار و اذیت مسلمانان توسط پیروان دین بودا در میانمار سبب شده تصویر خشن از دین بودا به جهانیان نشان داده شود (خبرگزاری آنا، ۱۳۹۵).

به شکل خاص این مسئله در ارتباط با دین اسلام نیز مطرح است. رفتار و عملکردهای بنیادگراها و سلفی‌ها باعث شده تصویر خشن از اسلام در دنیا به نمایش گذاشته شود. بنیادگراها و سلفی‌ها دارای شاخه‌های متعددی هستند. داعش یکی از آنهاست که هدف آن،

تشکیل حکومت اسلامی است. آنان عمدتاً بر آیات قتال و جهاد در قرآن تمرکز دارند و در خوانش آنها از اسلام اثری از آیات محبت‌آمیز قرآن و مبتنی بر رفتار عطفانه و رحیمانه نیست. تفسیری که داعش از آیات قرآن دارد با تفسیر بسیاری از مسلمانان متفاوت است. آنان با اشاره به آیات ۱۲۴-۱۳۰ سوره البقرة که در آن امامت حضرت ابراهیم^(ع) ذکر شده، بیان می‌کنند این امامت شامل امامت سیاسی و دینی است. عقیده داعش بر این است که با توجه به آنکه از دین ابراهیم^(ع) نشأت گرفته است پس آنان نیز دارای امامت سیاسی‌اند. بنابراین هرکس علیه آنان قیام کند، مرتد محسوب می‌شود (دابق، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۲۵) و این‌گونه مجوز اعمال خشونت‌آمیز را با استناد به آیات قرآنی تأیید می‌کنند و با استناد به پاره دیگری از آیات مانند *وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ* دست به کشتار مردم می‌زنند (خبرگزاری رویترز، ۱۳۹۳). آنها مدعی هستند به پیروی از پیامبر با کفار مبارزه می‌کنند. پس با تمرکز بر آیات قتال و نادیده گرفتن آیات محبت‌آمیز، شدیدترین خشونت‌ها را اسلامی دانسته که این امر مستمسکی برای مخالفان قرآن جهت حمله به مقدسات شده است. همچنین این رویکردهای افراطی به اسلام سبب شده که در دنیا و محافل روشن‌فکری نیز همین اسلام مبتنی بر دیدگاه سلفی‌ها به‌عنوان اسلام راستین معرفی شود.

در این ارتباط، دیدگاه عبدالکریم سروش قابل توجه است که با استناد به برخی از آیات مانند *«خُدُوهُ فَعَلُوهُ ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلْوَهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ»* (الحاقة: ۳۰-۳۲) و یا *«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا»*، بیان کرده است که در قرآن، تهدید و شکنجه واضح و مشهود است و اسلام از ابتدا برای دستیابی به قدرت و تثبیت آن از ابزار خشونت بهره برده است.

وی در نظریه دین و قدرت ادعا می‌کند در قرآن، خداوند یک ارباب عبوس و سخت‌گیر است و انسان‌ها باید از خشم او بترسند و این مسئله در سرتاسر قرآن به تصویر کشیده شده است (سروش، ۱۳۹۷). سروش در این نظریه به تبیین رابطه بین قدرت و دین می‌پردازد و امکان رشد دین در جوار دیگر قدرت‌ها را با استفاده از ابزار خشونت مطرح می‌کند. او برای اثبات این ادعا در ارتباط با دین اسلام، از آیات قرآن و روایات تاریخی بهره برده است و با ارائه

مصدق‌هایی از آیات قرآن، تلاش دارد تا رویکرد خشونت‌آمیز پیامبر (ص) و آموزه‌های قرآنی را به‌منظور حفظ قدرت توضیح دهد. به گفته او، در تورات و انجیل و حتی کتاب زرتشت چنین ادبیات خشنی مانند قرآن وجود ندارد و بیشتر از بهشت صحبت شده است و در جایی تصریح کرده که در قرآن، جنبه‌های ترسناک بیشتر از جنبه‌های رحمانی است (سروش، ۱۳۹۷).

در میان برخی غیرمسلمانان نیز این دیدگاه وجود دارد؛ به‌عنوان نمونه مونتسکیو معتقد است که اسلام دین شمشیر است (مونتیسکو، ۱۴۰۲: ص ۶۷۱). کوهنا نیز یکی از پژوهشگرانی است که خشونت در دین اسلام را مورد بررسی قرار داده است. وی معتقد است که عبارات قرآنی، مسلمانان را به استفاده از خشونت برای تسلط بر دیگران تشویق می‌کند و اسلام را دینی می‌داند که از این طریق بر مردم تحمیل شده است (کوهن^۱، ۱۳۹۲).

به نظر می‌رسد که این آثار نگاهی ناقص و گزینشی به آیات قرآن داشته‌اند و اساساً به طیف وسیعی از آیات که نگاهی مبتنی بر رحمت دارند، بی‌توجه بوده‌اند.

در مقابل این دیدگاه مبتنی بر خشونت، دیدگاه رحمت‌آمیز بودن اسلام مطرح شده که در آن اسلام آیین مدارا، نرم‌خویی و رحمت معرفی شده که راه هدایت و رسیدن به سعادت را به‌سوی بشر باز کرده است. قائلین به رحمت نیز برای مدعای خود دلایلی دارند و با بررسی آیات مرتبط با رحمت به این نتیجه رسیده‌اند که جنبه‌های رحمانی قرآن بیشتر از جنبه‌های قهری آن است. همچنین، این افراد برای اثبات مدعای خود از روایات نیز بهره گرفته‌اند و معتقدند که نگرش اسلام به قدرت، خشونت و مدارا به‌وضوح نشان می‌دهد که اصلی‌ترین اصول آن بر پایهٔ روابط مسالمت‌آمیز است (درخشه و همکاران، ۱۳۹۰: ص ۴۳۷).

ازجمله افرادی که اسلام را به‌عنوان دین رحمت تعریف می‌کند، مکارم شیرازی است. ایشان نسبت خشونت و رحمت در قرآن را به‌دلیل وجود ۱۱۳ بسم الله الرحمن الرحیم در ابتدای سوره‌ها، نسبت یک بر ۱۱۳ در نظر گرفته‌است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۵: ص ۲۱). قراملکی نیز با بیان برخی از آیات قرآن و روایات، اسلام را دینی بر پایهٔ گذشت، مدارا و تسامح معرفی می‌کند (قراملکی، ۱۳۹۴). به نظر می‌رسد این دیدگاه نیز مبتنی بر نگاهی جامع‌نگر نیست؛ زیرا آیات بسیاری که مفاهیم مبتنی بر خشونت دارند اساساً در این تحلیل‌ها مورد توجه قرار نگرفته‌اند. این درحالی است که برای قضاوت در ارتباط با غلبهٔ

1. Cohen

یک مؤلفه بر مؤلفه‌ای دیگر می‌بایست آن را بر مبنای رویکرد کمی بررسی کرد تا مشخص شود کدام یک از این دو دیدگاه (رحمت یا خشونت) در آن غالب است.

بنابراین به نظر می‌رسد عمده تحقیقات انجام گرفته در این ارتباط، متأثر از پیش فرض قبلی پژوهشگر صورت گرفته است. به عنوان نمونه، در پژوهشی با عنوان دین و حکمت در نقد نظریه دین و قدرت بیان می‌شود که در قرآن ۱۱۴ مرتبه بسم الله الرحمن الرحیم، ۳۲۷ مرتبه عفو و مغفرت خداوند و ۸۷ مرتبه از توبه سخن گفته شده و در مقابل، تنها ۲۰ مرتبه واژه غضب و ۳۲۰ مرتبه واژه عذاب با مشتقات آن به کار رفته است (علیدوست، ۱۳۹۹). این در حالی است که این پژوهش، بسیاری دیگر از مفاهیمی که مبتنی بر رحمت یا خشونت‌اند را اساساً در نظر نگرفته است.

به نظر می‌رسد آنچه که در این پژوهش‌ها حلقه مفقوده است، استفاده از روشی استاندارد برای به دست آوردن غلبه رحمت و خشونت در قرآن است که به شکل کل نگر و مبتنی بر تمامی آیات قرآن انجام گیرد.

بنابراین مسئله اصلی این پژوهش آن است که پراکندگی رحمت و خشونت در قرآن چگونه است؟ قرآن بیشتر از کدام گفتمان در بیان خود استفاده کرده است؟ رحمت یا خشونت؟ به عبارت دیگر، زمانی می‌توان متن قرآن را ناظر به خشونت یا رحمت دانست که غلبه یکی از این دو بر یکدیگر در نتیجه پژوهش به نمایش گذاشته شود. از این رو، این پژوهش بر آن است تا با استخراج آیات مبتنی بر رحمت و خشونت و مفاهیم مرتبط با آنها و در ادامه تحلیل کمی و کیفی این دو نسبت به یکدیگر، امکان مقایسه آن را فراهم سازد؛ سپس با بررسی آیات به این مهم دست یابد که کدام گفتمان (رحمت یا خشونت) در آن برجسته‌تر است. البته توجه به این نکته ضروری است که این پژوهش نمی‌خواهد رویکردی ارزش‌گذارانه نسبت به رحمت و خشونت داشته باشد و چنین بحثی، پژوهشی مستقل را اقتضا می‌نماید.

۲. ادبیات پژوهش

رحمت و خشونت دو مفهوم کلیدی در پژوهش حاضر محسوب می‌شوند؛ خشونت در لغت به معنای زبری و مخالف نرمی است (طریحی، ۱۳۶۲: ص ۲۴۳) و رحمت در ارتباط با انسان

به معنای رقت قلب و مهربانی است و در مورد خداوند به معنای احسان به بندگان، نیکی و روزی دادن است (طریحی، ۱۳۶۲: ص ۶۹). برای معنای اصطلاحی خشونت تعاریف متعددی ذکر شده است (هزاوه‌ای، ۱۳۸۳).^۱

تعریف سازمان بهداشت جهانی از خشونت به نظر جامع‌تر از سایر تعاریف است: اعمال نیرو یا قدرت فیزیکی علیه خود، دیگران یا جامعه که ممکن است منجر به آسیب، محرومیت یا مرگ شود (کروگ، ۱۳۸۰). در این گونه‌بندی، خشونت از لحاظ ماهیت آن به جسمی، جنسی، روانی و محرومیت تقسیم شده است.

در مقابل، طبق بررسی‌های انجام شده، تعریف اصطلاحی دقیق و کاملی، آن‌طور که برای خشونت ارائه شده، برای رحمت ارائه نشده است. مراد از رحمت در این پژوهش هر رفتار و عملکردی است که مقابل گونه مشخصی است که در خشونت مورد نظر می‌باشد؛ به همین جهت در مقابل خشونت جسمی، رحمت جسمی؛ در مقابل خشونت کلامی، رحمت کلامی؛ در مقابل خشونت از نوع محرومیت، رحمت از نوع توجه و بهره‌مندسازی؛ در مقابل خشونت جنسی نیز رحمت جنسی مورد نظر قرار گرفته است. از آنجایی که برای ارزیابی خشونت در قرآن از گونه‌بندی خشونت ارائه شده توسط سازمان بهداشت جهانی استفاده شده است در ادامه به تعریف هرکدام می‌پردازیم و ذیل این تعاریف مفهوم رحمت را نیز بیان می‌کنیم.

الف. خشونت جسمی

خشونت جسمی به هر نوع عملی اطلاق می‌شود که از طریق تماس فیزیکی موجب ضربه و آسیب به بدن می‌شود. برخی از اشکال خشونت فیزیکی عبارت‌اند از: ضرب و شتم با دست یا اشیاء، کشیدن مو، هل دادن و کوباندن به دیوار، سیلی خوردن و... (بونامیگو^۲ و همکاران، ۱۴۰۰). در مقابل خشونت جسمی می‌توان محبت فیزیکی یا جسمی را مد نظر داشت.

^۱. رک. مقاله «معناشناسی خشونت» هزاوه‌ای، محمد رضا. بهار ۱۳۸۳. *مطالعات راهبردی زنان*. (۲۳)، ص ۱۳-۴۰.

^۲. Bonamigo

هر نوع محبتی که با لمس همراه باشد از جمله در آغوش گرفتن، نوازش کردن، گرفتن دست‌ها و... که با رضایت و محبت انجام پذیرد (گولج^۱ و همکاران، ۱۳۸۲).

ب. خشونت از نوع محرومیت

محرومیت آن است که فرد خود را با دیگران مقایسه کرده و به این نتیجه می‌رسد که شرایطی ناعادلانه‌تر از دیگران دارد (ریوس^۲ و مکی^۳، ۱۳۹۸). این محرومیت‌ها می‌تواند مصادیق مختلفی داشته باشد، مانند محرومیت از دسترسی به غذا، بهداشت، آموزش و... (تاونسند^۴، ۱۳۶۵). در مقابل خشونت از نوع محرومیت، بهره‌مند شدن از نیازهای زندگی، دارایی، و هر چه که در اختیار افراد قرار گیرد و باعث شود افراد احساس خوبی داشته باشند، لحاظ شد.

ج. خشونت جنسی

هرگونه عمل جنسی و تلاش برای به دست آوردن عمل جنسی برخلاف میل فرد را خشونت جنسی می‌نامند. این خشونت می‌تواند با زور فیزیکی، تهدید و... شکل گیرد (وانوزن^۵، ۱۳۸۶). در مقابل خشونت جنسی، رحمت جنسی را مطرح کردیم. یعنی هر عمل جنسی که با رضایت انجام شود.

د. خشونت روانی

الفاظ و اعمالی که با هدف ایجاد صدمه انجام می‌شود و اشکال مختلفی دارد از جمله آزار کلامی، فریاد زدن، تهدید، ارباب، سرزنش، تمسخر و... (شورای اروپا^۶، ۱۳۸۹). در مقابل خشونت روانی محبت روانی و لسانی مورد توجه است. هر رفتاری که باعث شود اشخاص، احساس ارزش و شخصیت داشته باشند.

-
1. Gullede
 2. Rios
 3. Mackey
 4. Townsend
 5. Vanwesenbeeck
 6. Council of Europe

در ادامه، مبتنی بر تعاریف فوق به قرآن مراجعه کرده‌ایم و مفاهیم رحمت و خشونت را استخراج کردیم. دو نکته در این قسمت حایز اهمیت است:

نکته اول آنکه: برخی از مواردی که امروزه خشونت محسوب می‌شوند در دوران نزول خشونت به‌شمار نمی‌آمدند. به‌عنوان نمونه آیه ۱۷۸ سوره البقرة^۱، زمانی نازل شده است که قوم عرب عادت داشتند اگر کسی از قبیله آنها کشته می‌شد به‌جهت تعصب قبیله‌ای و قومی که در میان آنها بود، به‌صرفاً قصاص قاتل اکتفا نکرده و همین امر نیز به جنگ و خون‌ریزی وصف‌ناپذیری منجر می‌شد. در چنین شرایطی آیات قصاص نازل شد تا تنها همان کسی که رفتار خشونت‌آمیز داشته است قصاص شود و از کشتن افراد دیگر جلوگیری شود (طبری، ۱۳۷۹: ص ۱۲۰). ظاهر آیه خشونت‌آمیز است درحالی‌که از خشونت بیشتر جلوگیری می‌کند. بنابراین توجه به بافت و زمان نزول در برداشت رحمت و خشونت از آیه اهمیت دارد. اما در این پژوهش از آنجایی که تمام آیات قرآن مد نظر است نمی‌توان با چنین حجمی، بافت را مورد توجه قرار داد و می‌بایست با یک ملاک واحد، متن را مورد ارزیابی قرار داد. بنابراین هر مفهوم و عبارت قرآنی که امروزه رفتار مبتنی بر خشونت محسوب می‌شود، مورد توجه قرار گرفته است.

نکته دوم: در مورد استخراج مفاهیم خشونت و رحمت از قرآن وجود دارد این است که دو گونه برداشت می‌توان از یک متن داشت، برداشت مبتنی بر احساس و مبتنی بر متن.

برداشت مبتنی بر احساس زمانی است که صرفاً مبتنی بر نظر کارشناس که با استفاده از قرائن متنی و بافتی به‌دست آمده برچسب‌زنی انجام شود. به‌عنوان مثال در آیه «يَأْتِيَتْ إِيَّيْ أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمٰنِ ...» (مریم: ۴۵)، قرائن متنی مشتمل بر الفاظ «(اخاف)» و «(عذاب)» بر خشونت دلالت دارند، اما بافت نشان می‌دهد که در اینجا مذاکره ابراهیم با پدرش آزر در جریان است و ابراهیم از باب خیرخواهی و به‌شکلی کاملاً محبت‌آمیز پدرش را از عذاب خداوند پرهیز می‌دهد؛ بنابراین احساس محبت‌آمیز برای مخاطب ایجاد می‌شود و نه احساس رفتار خشونت‌آمیز.

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (البقرة: ۱۷۸)

خشونت مبتنی بر متن جایی است که الفاظ مشخصی که بر خشونت دلالت می‌کنند در عبارات به کار برده شوند. الفاظ زیادی وجود دارند که بر خشونت جسمی، کلامی و... دلالت دارند؛ مثلاً انواع ناسزاها، تمسخر و... الفاظی هستند که به خشونت کلامی دلالت دارند. به عنوان مثال عبارت «... كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...» (الجمعة: ۵) که از واژه «حمار» برای بی‌عملان استفاده کرده است، برچسب خشونت کلامی را دربر خواهد داشت. همچنین الفاظی که بر انواع قتل، شکنجه و... دلالت دارند به خشونت جسمی دلالت خواهند کرد؛ در برچسب‌دهی به عبارات تلاش شده است قرائن متنی اولویت باشد تا از ذوقی بودن آن تا حدی جلوگیری شود.

۳. روش پژوهش

در این پژوهش تلاش شده با نگاه برون‌دینی غلبه رحمت و خشونت در قرآن نسبت به یکدیگر مشخص شود. برای شناسایی مفاهیم مرتبط با خشونت و رحمت در قرآن ابتدا جزء اول، وسط و آخر به عنوان نمونه مورد بررسی قرار گرفت. با مطالعه سه جزء، ۱۲ مؤلفه برای برچسب‌زنی عبارات انتخاب شد که در جدول شماره یک مشاهده می‌شود. به دلیل اینکه میزان شدت خشونت و رحمت در عبارات با یکدیگر یکسان نیستند، آنها در سه سطح خفیف، متوسط و شدید گروه‌بندی شدند، سپس در قالب پرسش‌نامه در اختیار ۶ کارشناس قرار داده شده و بر مبنای میانگین نظر کارشناسان، وزن عبارات معین شدند. به این ترتیب بندهای یک تا پنج، ذیل سطح خفیف، بند شش ذیل سطح متوسط و بندهای هفت تا دوازده ذیل سطح شدید قرار گرفتند.

جدول شماره یک: پرسش‌نامه میزان وزن‌دهی به عبارات

از نظر شما معیارهای زیر تا چه اندازه مصداق رحمت یا خشونت می‌توانند باشند؟				ردیف
میزان			معیار	
شدید	متوسط	خفیف		
			هر مفهومی که غیرصریح به خشونت یا رحمت مرتبط باشد.	۱
			هر عبارت مبتنی بر رحمت یا خشونت که صفات دال بر قِلت داشته باشد.	۲
			عباراتی که به‌جای استفاده از الفاظ خشونت و رحمت از اسباب آنها استفاده می‌کنند.	۳
			هرگاه خشونت و رحمت در عبارتی نهی یا نفی شده باشد.	۴
			واژه‌هایی که در معنای خود خشونت یا رحمت ندارند؛ اما در سیاق، مفهوم خشونت یا رحمت می‌گیرند و یا آیاتی که سیاق آنها به رحمت یا خشونت دلالت دارد اما به‌شکل کنایی بیان شده است.	۵
			هر مفهومی که صراحتاً به رحمت یا خشونت مرتبط باشد.	۶
			هر نوع رویدادی که باعث نجات از مرگ (رحمت) یا هلاکت (خشونت) شود.	۷
			هر عبارت مرتبط با رحمت یا خشونت که در آن مقدار بی‌کران یا غیرقابل اندازه‌گیری بیان شده باشد.	۸
			هر عبارت مبتنی بر رحمت یا خشونت که صفات دال بر شدت و یا فعل تمام‌کردن یا افزودن داشته باشد.	۹
			در هر عبارتی که جزئیات رحمت یا خشونت بیان شده باشد.	۱۰
			در هر عبارت مبتنی بر رحمت یا خشونت که در آنها از ادات تأکید استفاده شده باشد.	۱۱
			خشونت یا رحمت اختصاصی که به یک یا چند نفر تعلق گیرد.	۱۲
لطفاً نکات و نقطه‌نظرات خود را پیرامون ویژگی‌های مد نظر در جدول زیر بنویسید.				

۳-۱. وزن دهی به رحمت و خشونت در قرآن

در این بخش هر سه سطح توضیح داده می‌شود و سپس به روش مقداردهی خواهیم پرداخت.

۳-۱-۱. سطح خفیف: به پنج شکل می‌تواند محقق شود.

❖ **به مفاهیمی که به‌طور غیرمستقیم به خشونت یا رحمت اشاره دارند؛** به این معنا که به‌شکل مستقیم و صریح، از مفاهیمی که به خشونت یا رحمت دلالت دارند، در آیات استفاده نشده باشد.

به‌عنوان مثال، در آیه ۱۴۵ سوره انعام بیان شده که هرکس در شرایط اضطراری قرار گرفت می‌تواند به حکمی که خداوند بیان کرده عمل نکند. عبارت «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ» در زمره رحمت غیرصریح قرار می‌گیرد، چراکه در حالت اضطرار شخص مجبور است کاری را انجام دهد که اگرچه دارد و در این آیه برای حفظ جان بیان شده که ایرادی ندارد از غذاهای حرام استفاده کند، پس به‌شکل غیرمستقیم انسان مورد رحمت قرار می‌گیرد و برخی محرومیت‌ها از او برداشته می‌شود.

❖ **هر عبارت مبتنی بر رحمت یا خشونت که صفات دال بر قلت داشته باشد،**

برچسب خفیف رحمت به آن تعلق می‌گیرد؛ به‌بیانی دیگر، در برخی عبارات پایین بودن میزان خشونت و رحمت بیان شده است که باعث می‌شود وزن عبارت کاهش یابد. به‌عنوان نمونه در آیه ۱۲۶ سوره البقرة عبارت «وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِئَهُ قَلِيلًا ثُمَّ اضْطُرَّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ»، خداوند به‌وضوح میزان بهره‌مند کردن آنان از رحمت خود را بیان کرده است. از این‌رو، برچسب خفیف به آن تعلق می‌گیرد.

❖ **زمانی که به‌جای استفاده صریح از الفاظ خشونت و رحمت از اسباب آنها**

نام برده شود، در سطح خفیف قرار می‌گیرد. سبب، لزوماً منجر به رحمت یا خشونت نمی‌شود اما ظرفیت این را دارد که به رفتار رحمت‌آمیز یا خشونت‌آمیز بیانجامد. به‌عنوان مثال، در آیه ۴ سوره منافقون، عبارت «هُمُ الْعَدُوُّ» دلالت بر خشونت غیرصریح دارد، زیرا دشمنی باعث ایجاد خشم در انسان می‌شود و ممکن است به رفتار خشونت‌آمیز منجر شود.

❖ هرگاه خشونت و رحمت در عبارتی نهی یا نفی شده باشد، برچسب خفیف

به آن تعلق می‌گیرد. به‌بیانی واضح‌تر، اگر خشونت نفی شود در سطح خفیف رحمت قرار می‌گیرد و بالعکس اگر رحمت نفی شده باشد برچسب خفیف خشونت به آن تعلق می‌گیرد. به‌عنوان مثال، در عبارت «وَلَا تُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ» (یوسف: ۶۵) در سطح خفیف رحمت قرار می‌گیرد. لای نفی بر سر فعل نضیع آمده و نشان‌دهندهٔ این مطلب است که خداوند اجر نیکوکاران را تباہ نمی‌کند. همچنین در آیهٔ ۱۰ سورهٔ ضحی «وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ» (الضحی: ۱۰) بیان شده است زمانی که فرد محتاج نزد شما آمد، او را دست خالی برنگردانید و نرنجانید. آیه به نهی از خشونت سفارش کرده است، بنابراین برچسب خفیف رحمت به آن تعلق می‌گیرد.

❖ برای برچسب‌دهی آیات مرتبط با خشونت و رحمت باید به سیاق آنها توجه داشت، چراکه باعث فهم درست آیات می‌شود به‌عنوان نمونه در آیهٔ «ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (الدخان: ۴۹) منظور از عزیز و کریم، ذلیل و حقیر است. از این رو، سیاق در برچسب‌دهی به عبارات اهمیت دارد. نمونه بعدی کلید واژهٔ تقوا است که در ریشهٔ آن مفهوم خشونت وجود ندارد؛ اما در بعضی آیات، سیاق آن مرتبط با خشونت است. در هر آیه‌ای که مشخص بود ترس از چه شخصی یا چه چیزی باید صورت بگیرد یا به‌بیان دیگر، در هر عبارتی که تقوا متعدی باشد، خشونت غیرصریح در نظر گرفته می‌شود. برای نمونه در آیه «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ» (البقرة: ۱۲۳)، ترس از قیامت بیان شده است؛ پس برچسب خفیف خشونت می‌گیرد.

۳-۱-۲. سطح متوسط

سطح متوسط به عبارت‌هایی اختصاص دارد که به‌شکل مستقیم و به تصریح، به خشونت یا رحمت دلالت دارند؛ منظور از تصریح آن است که مانند سطح خفیف، با اشاره و یا کنایه به رحمت یا خشونت دلالت نداشته باشند. به‌عنوان نمونه، آیهٔ ۱۳۴ سورهٔ آل عمران؛ «الَّذِينَ يُتَفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ»، بیان می‌کند که خداوند کسانی را که دارای صفات ذکر شده در آیه هستند دوست دارد. پس اینکه خداوند نیکوکاران را دوست دارد به‌شکل مستقیم

بیانگر رحمت است و در سطح متوسط رحمت قرار می‌گیرد.

۳-۱-۳. سطح شدید

زمانی که رحمت و خشونت با شدت بیشتری نسبت به حالت قبلی رخ دهد، در این سطح قرار می‌گیرد. سطح متوسط صرفاً به عبارات و مفاهیمی دلالت داشت که به شکل مستقیم خشونت و رحمت را نشان می‌دادند و اثری از رتبه‌های خشونت و رحمت در آنها وجود نداشت. شش ملاک برای «شدت» رحمت و خشونت در نظر گرفته شده است:

❖ هر نوع رویدادی که باعث نجات از مرگ (رحمت) یا هلاکت (خشونت)

شود، دلالت بر رحمت یا خشونت شدید دارد. به عنوان نمونه آیه ۸۲ سوره هود؛ «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِنْ سِجِّيلٍ مُنْضُودٍ»، به هلاکت رسیدن قوم لوط را مطرح می‌کند که نمایانگر سطح شدید خشونت است.

❖ هر کدام از آیات مرتبط با خشونت یا رحمت که در آن مقدار بی‌کران یا غیرقابل

اندازه‌گیری بیان شده باشد، دلالت بر رحمت یا خشونت شدید دارد. به بیان دیگر، اگر عبارت مدنظر، بی‌انتهایی و یا بی‌نهایت بودن رحمت یا خشونت را ذکر کرده باشد، برچسب شدید به آن تعلق می‌گیرد. به عنوان مثال، مفاهیم ابدی بودن، تا روز قیامت، غیرقابل محاسبه بودن و نظایر اینها، در عبارت مطرح شده باشد. برای نمونه، در عبارت «وَكُلًّا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا»، (البقرة: ۳۵) نمایشگر رحمت فراوان است از این جهت که استفاده از تمام خوراکی‌ها در بهشت آزاد می‌باشد. پس در بالاترین سطح وزن دهی قرار می‌گیرد.

❖ فعل تمام کردن یا افزودن، درجه رحمت یا خشونت را افزایش می‌دهد.

به عنوان نمونه، عبارت «فزادهم الله مرضاً» در آیه ۱۰ سوره البقرة به نفرین خداوند دلالت دارد. یعنی خداوند بیماری آنان را افزایش دهد. از این رو برچسب خشونت کلامی شدید به آن تعلق می‌گیرد.

❖ در برخی عبارات مرتبط، جزئیات خشونت و رحمت توصیف شده است.

به بیانی دیگر، به عبارتهایی که کیفیت خشونت و رحمت در آنها به تفصیل شرح داده شده باشد، برچسب شدید تعلق می‌گیرد. به عنوان مثال در عبارت «وَأَدْخِلِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا» (ابراهیم: ۲۳)، جزئیات بهشتی که

به نیکوکاران داده می‌شود را بیان می‌کند. از این رو، برچسب شدید به این عبارات تعلق می‌گیرد. دو عبارت «يُؤْتِنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتَهُمْ فِيهَا سَلَامٌ» در ادامه همین آیه به شکل مستقیم به رحمت دلالت دارند که در سطح متوسط قرار می‌گیرند.

❖ ادات تأکید از مواردی هستند که در وزن دهی به عبارات و تشدید صفات

خشونت و رحمت مؤثرند. در این پژوهش از ابزارهای تأکیدی که پرکاربردتر هستند، استفاده می‌شود. به عنوان مثال «إِنَّ» و «أَنَّ» بارزترین ادات تأکیدی هستند که به تأکید جمله می‌افزایند. مانند آیهٔ ۵۶ سورهٔ الأعراف که در آن عبارت «إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ»، به صراحت به رحمت دلالت دارد و «إِنَّ» وزن آن را افزایش می‌دهد. از این رو، در سطح شدید قرار می‌گیرد. نون تأکید (البقرة: ۱۴۴ و الأعراف: ۲۰۰)، لام تأکید (الأعراف: ۱۵۲ و التكاثر: ۶)، قد (آل عمران: ۱۰۱)، كلا (العلق: ۱۵)، انما (البقرة: ۱۶۹) نیز در زمره دیگر ادوات تأکید قرار می‌گیرند که سبب می‌شوند رحمت و خشونت در عبارات وزن تشدید شده‌ای پیدا نمایند.

❖ رحمت یا خشونت اختصاصی که به یک یا چند نفر تعلق گیرد، در بالاترین

سطح رحمت یا خشونت قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه، عبارت «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ»، در آیهٔ ۴۲ سورهٔ آل عمران، رحمت ویژهٔ خداوند به مریم را بیان کرده است. از آنجایی که پاکیزگی و برگزیدگی در این آیه تنها مختص مریم گفته شده است؛ برچسب شدید رحمت به آن تعلق می‌گیرد.

۳-۲. مقداردهی به عبارات مرتبط با رحمت و خشونت

با نگرش به هدف پژوهش که تحلیل کمی مفاهیم رحمت و خشونت است، می‌بایست پس از برچسب زنی عبارات، آنها مقداردهی شوند. با کمک گونه‌بندی سازمان بهداشت جهانی مفاهیم مربوط به خشونت و نقطه مقابل آن در قرآن شناسایی و درجه‌بندی شدند. به طور کلی، سه درجه برای ضریب دهی به مفاهیم مطرح شد. درجه سه شامل خشونت‌هایی است که بیشترین آسیب را بر فرد دارد و درجه یک شامل خشونت‌هایی که میزان آسیب کمتری نسبت به سایر رفتار خشونت‌آمیز دارد. در علم جرم‌شناسی، خشونت‌های جسمی و خشونت‌های جنسی از شدیدترین خشونت‌ها به‌شمار می‌آیند و بیشترین مجازات‌ها برای این‌گونه خشونت‌ها در نظر گرفته شده است (داستان، ۱۳۸۲: ص ۴۰).

در قرآن نیز اولین عباراتی که از رفتار مبتنی بر خشونت به ذهن متبادر می‌شود مرتبط با آیاتی از جهنم و یا جنگ و جهاد است. از این رو درجه سه برای مفاهیمی که شامل خشونت جسمی و جنسی هستند، در نظر گرفته شده است.

نوع دیگری از خشونت‌ها، مرتبط با آسیب‌های روانی و خشونت‌های کلامی است. این خشونت‌ها بر روی روان فرد اثر مخرب دارد اما عموماً میزان آن و مجازات در نظر گرفته شده برای آن معمولاً کمتر از آسیب‌های بدنی است. از این جهت، برای این نوع از خشونت‌ها درجه دو را لحاظ کردیم. دسته آخر خشونت‌هایی که اتفاق می‌افتد، از نوع محرومیت است. خشونت از نوع محرومیت، نسبت به خشونت روانی و خشونت جسمی و جنسی، در اغلب موارد آسیب کمتری به همراه دارد، بدین سبب درجه یک را برای عبارات مربوط به آن مد نظر قرار دادیم. البته شایان ذکر است که همواره و در تک‌تک موارد، شاید خشونت‌های جسمی و جنسی لزوماً آسیب بیشتری از خشونت‌های کلامی و محرومیت به همراه نداشته باشد، اما در عمده موارد این‌گونه است و نحوه مجازات خشونت‌ها در حقوق و جرم‌شناسی نیز شاهد چنین مدعایی است.

مسئله دیگری که باید در مورد گونه‌بندی خشونت‌ها ذکر شود، مسئله هم‌پوشانی برخی از خشونت‌ها با یکدیگر است. یعنی ممکن است یک رفتار خشونت‌آمیز در دو دسته بگنجد. به عنوان مثال، یک عبارت مبتنی بر خشونت شامل خشونت جسمی و روانی باشد. برای تفکیک و دسته‌بندی بهتر، خشونت‌ها و رحمت‌های دنیوی و اخروی را از یکدیگر جدا در نظر گرفتیم و هر عبارتی که مرتبط با آخرت بود، در دسته روانی قرار گرفت. به عبارت دیگر، خشونت‌هایی که در آخرت قرار است اتفاق بیفتند، مانند محرومیت از بهشت، عبارات مرتبط با جهنم و غیره، واجد درجه دو و در سطح خشونت روانی قرار می‌گیرند. از زاویه‌ای دیگر نیز می‌توان گفت به جهت اینکه خلف وعید جایز است (طیب، ۱۳۷۸: ص ۲۹۹)، امکان دارد خشونت مد نظر اتفاق نیوفتد؛ بنابراین درجه دو به عبارت داده می‌شود. در مورد وعده‌های بیان شده در قرآن، هر چند خلف وعده از جانب خداوند صورت نمی‌پذیرد ولی از آنجایی که با یک ملاک ثابت همه عبارات مرتبط با خشونت و رحمت ارزیابی می‌شوند، به آنها نیز درجه دو اختصاص داده می‌شود.

در ادامه، روش پژوهش گام‌به‌گام توضیح داده خواهد شد. اما قبل از آن لازم است دو

اصطلاحی که برای مقداردهی عبارات به کار برده شده است را تعریف کنیم. «امتیاز»؛ به معنای یک شماره مشخص در یک آزمون (دیکشنری کمبریج) و در این پژوهش به عدد مثبت یا منفی که به عبارت اختصاص دادیم، امتیاز گفته شده است. این امتیاز به هر آیه و سوره نیز تعلق می‌گیرد که در ادامه با مثال توضیح داده خواهد شد. «برچسب‌دهی»؛ به معنای نام یا عبارتی که برای توصیف ویژگی چیزی استفاده می‌شود (دیکشنری کمبریج) که در این پژوهش به هر آیه یک برچسب رحمت، خشونت، خنثی و یا فاقد برچسب تعلق می‌گیرد. برچسب رحمت به معنای غلبه رحمت، و برچسب خشونت به معنای غلبه خشونت در آیه است. برچسب خنثی به معنای مساوی بودن امتیاز عبارات مرتبط با خشونت و رحمت در آیه و فاقد برچسب به معنای این است که در آیه، هیچ عبارت مرتبط با رحمت و خشونت وجود ندارد. برچسب‌های مذکور به سوره نیز تعلق می‌گیرند.

۳-۳. روش ارزیابی رحمت و خشونت در قرآن

بنابر آنچه گفته شد، روش پیشنهادی ما در این مقاله برای ارزیابی رحمت و خشونت در قرآن به شرح زیر است:

۱. ابتدا آیاتی که مبتنی بر خشونت و رحمت هستند، از قرآن استخراج می‌شوند؛
۲. مرتبط با هر آیه، ماهیت و گونه خشونت و رحمت مشخص شده است. به بیان دیگر، به این سؤال پاسخ داده شد که هر عبارت قرآنی مرتبط با خشونت، جزء کدامیک از خشونت: رحمت‌های مطرح شده است؟
۳. در گام سوم، سطح خشونت و رحمت مشخص شده است؛ مقصود از سطح در اینجا، همان سطوحی است که در بخش پیشین، ذیل روش پژوهش ذکر شد؛ یعنی خفیف، متوسط و شدید. هرکدام از سطوح به ترتیب ضریب ۱، ۲ و ۳ خواهند داشت. هر عبارت مرتبط با خشونت و رحمت یکی از این ضرایب را خواهند گرفت و تعداد عبارات در ضریب سطح مورد نظر ضرب خواهد شد.

۴. از آنجایی که برای هرگونه از خشونت و رحمت درجه‌ای در نظر گرفته شده، گام چهارم آن است که مقدار به‌دست‌آمده (از توضیحاتی که در مرحله قبل داده شد) را در درجه نوع خشونت که دارد، ضرب کنیم. به‌بیانی واضح‌تر، عدد به‌دست‌آمده اگر از نوع رحمت یا

خشونت جسمی بود در سه، روانی و کلامی در دو و محرومیت یا بهره‌مندی را در يك ضرب می‌کنیم؛

در یک آیه ممکن است چندگونه خشونت یا رحمت به کار برده شده باشد، از این رو پس از محاسبه مقدار خشونت‌ها و مقدار رحمت‌ها به شکل جداگانه، با مجموع هریک، امتیاز خشونت و رحمت به دست می‌آید. برای سنجش غلبه خشونت یا رحمت آیه، مقدار به دست آمده از عبارات مبتنی بر خشونت از مقدار به دست آمده عبارات مبتنی بر رحمت کسر می‌شوند. در نتیجه امتیاز آیه به دست می‌آید. به هر آیه با روشی که بیان شد، برچسب رحمت، خشونت یا خنثی تعلق می‌گیرد.

برای نمونه: آیه ۹۸ سوره مائده:

برای وضوح بیشتر فرایندی که توضیح داده شد، به عنوان نمونه، غلبه رحمت یا خشونت در آیه ۹۸ سوره مائده در جدول شماره ۲ توضیح داده می‌شود. همان طور که در جدول قابل مشاهده است، در این آیه عبارت «أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»، مبتنی بر خشونت روانی است و همچنین «أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، مبتنی بر رحمت روانی می‌باشد. عبارت «أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» در سطح شدید قرار گرفته است و این به دلیل کلیدواژه شدید است. شدید از شدد گرفته شده و صفت مشبیه است. همچنین در عبارت «أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»، دو واژه مبتنی بر رحمت وجود دارد؛ غفور و رحیم صیغه مبالغه هستند، از این رو در سطح شدید قرار می‌گیرند.

گام بعدی آن است که تعداد عبارت‌ها را در سطح آنها ضرب کنیم. در این آیه یک عبارت مبتنی بر خشونت در سطح شدید داریم پس یک در سه ضرب می‌شود. سپس عدد به دست آمده در نوع خشونت ضرب می‌شود. نوع خشونت عبارت، روانی است و درجه دو دارد. امتیاز به دست آمده از خشونت آیه مذکور ۶ است.

برای به دست آوردن امتیاز رحمت آیه نیز به همین ترتیب عمل می‌کنیم. دو عبارت مبتنی بر رحمت در سطح شدید و از نوع روانی داریم.

امتیاز رحمت آیه مذکور ۱۲ است. (۲×۳×۲)

رحمت									
بهره‌مندی					رحمت روانی				
شدید		متوسط		خفیف		شدید		متوسط	
تعداد	عبارت	تعداد	عبارت	تعداد	عبارت	تعداد	عبارت	تعداد	عبارت
						۲	وَأَنَّ اللَّهَ عَفْوٌ: رَحِيمٌ		

برچسب آیه	نتیجه	امتیاز آیه	
		خشونت	رحمت
Pos	+۶	۶	۱۲

۴- نمونه‌ای از آیات مبتنی بر خشونت و رحمت در قرآن

در این قسمت مطابق گونه‌های خشونت و رحمت که توضیح داده شد، نمونه‌هایی از قرآن را برای وضوح بیشتر مطلب توضیح خواهیم داد:

۴-۱. جسمی و جنسی

نمونه خشونت غیرصریح آیه ۷۸ سوره طه است. عبارت «فَأَتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ» تعقیب موسی^(ع) و بنی اسرائیل توسط فرعون و لشکریانش را بیان می‌کند. تعقیب، غیرصریح به خشونت جسمی اشاره دارد، زیرا به نیت کشتن و هلاکت انجام می‌شود. به علاوه در این آیه به شکل غیرصریح به خشونت جنسی اشاره می‌کند. عبارت «وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ» ممکن است برای بهره‌برداری جنسی از دختران آنان باشد. در سطح متوسط نمونه خشونت جسمی آیه ۱۶۶ سوره آل عمران است. عبارت «وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّقِي الْجَمْعَانِ» در این آیه با صراحت به مصیبت‌هایی اشاره می‌کند که در جنگ احد، در روز درگیری دو گروه، یعنی مسلمانان و

مشرکان رخ داد. از این رو، برچسب سطح متوسط به آن تعلق می‌گیرد. نمونه شدید از خشونت جسمی آیهٔ ۴ سورهٔ قصص است. یکی از رفتارهای خشونت‌آمیز فرعون، ذبح پسران بنی اسرائیل بود که در آیات متعددی از قرآن ذکر شده است. عبارت «يَذَّبِحُ أَبْنَاءَهُمْ» دلالت بر سطح شدید خشونت جسمی دارد.

نمونه رحمت غیر صریح آیهٔ ۹۴ سورهٔ طه است. در این آیه هارون از موسی^(ع) درخواست می‌کند تا ریش و سر او را رها کند. بدین سبب دو عبارت «لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي» به رحمت خفیف جسمی اشاره دارند. نمونهٔ دیگر آیهٔ ۳۳ سورهٔ ص است. نوازش کردن یک نوع محبت فیزیکی یا جسمی است که این آیه به صراحت به آن دلالت دارد. عبارت «رُدُّوْهَا عَلَيَّ» فَطْفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ در سطح متوسط رحمت جسمی قرار می‌گیرد. نمونهٔ برای سطح شدید رحمت جسمی آیهٔ ۷۳ سورهٔ یونس است. عبارت «فَكَذَّبُوهُ فَجَعَلْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُلِّ دَلَالَةً» دلالت بر این مطلب دارد. نجات دادن در مقابل هلاک کردن، رحمت جسمی است.

۴-۲. روانی و کلامی

برای خشونت روانی در سطح خفیف آیه «يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا» (البقرة: ۹) را می‌توان بیان کرد. عبارت در آیه مذکور، به شکل غیرمستقیم دلالت بر خشونت روانی دارد. در آیه عبارت «أُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ» (الرعد: ۵) بیان می‌کند، منکران معاد در قیامت به غل و زنجیرهایی که به گردشان آویخته می‌شود، گرفتار می‌شوند. عبارت، به شکل صریح دلالت بر خشونت روانی دارد. همچنین عبارت «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ» نیز نمونه‌ای از خشونت روانی در سطح متوسط است. همچنین عبارت «فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ» در آیهٔ ۱۳ سورهٔ ابراهیم خشونت روانی از سطح شدید است. در این آیه، مردم تهدید به هلاکت شده‌اند. از این جهت، برچسب شدید خشونت به آن تعلق می‌گیرد.

در آیه عبارت «وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ» (التكوير: ۲۲) نفی خشونت کلامی بیان شده که سبب می‌شود عبارت در سطح خفیف رحمت روانی قرار گیرد. زیرا خداوند نسبت جنون به پیامبر را رد می‌کند. همچنین در آیه ۴ سوره قریش خداوند با ذکر حفظ امنیت قریش، رحمت و مراقبت خود را بیان می‌کند. بنابراین عبارت «وَأَمْنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ»، دلالت بر سطح متوسط رحمت دارد و عبارت «ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا» در آیه ۷۲ سوره مریم، نشان می‌دهد که

خداوند افرادی که تقوا را در زندگی خود حفظ می کنند از آتش جهنم نجات می دهد. نجات دادن از آتش دلالت بر رحمت شدید دارد.

۴-۳. محرومیت و بهره‌مندی

در آیه ۸۴ التوبة، پیامبر نهی می شود از اینکه برای جنازه منافقان نماز بخواند و یا برای آنها دعا کند. همیشگی بودن این محرومیت باعث می شود ضریب آن یک درجه افزایش یابد و برچسب سطح متوسط به آن تعلق گیرد. عبارت «وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ» در آیه ۳۳ سوره الرعد نمایانگر سطح متوسط خشونت از نوع محرومیت است. بازداشتن مردم از راه حق، محرومیت ایجاد کردن برای آنان است. در آیه ۳۴ التوبة از فساد مالی و انحراف بسیاری از دانشمندان و راهبان سخن گفته شده است. آن و کثیر و لام در عبارت سطح خشونت را افزایش داده و برچسب شدید به عبارت «إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ» تعلق می گیرد. نمونه اول برای رحمت در مقابل محرومیت آیه ۱۳ سوره الجاثية است. معنای تسخیر در آیه به این معناست که خداوند همه موجودات را برای انسان آفریده تا از آن بهره‌برداری کند (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ص ۳۴۶). تسخیر کردن به شکل غیرمستقیم دلالت بر رحمت می کند. کلیدواژه جمیعاً سطح آن را افزایش داده و به سطح متوسط منتقل می کند. عبارت «وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ» در آیه ۳۰ سوره الحج به صراحت دلالت بر رحمت از نوع بهره‌مندی دارد. حلال بودن گوشت حیوانات در مقابل محرومیت است.

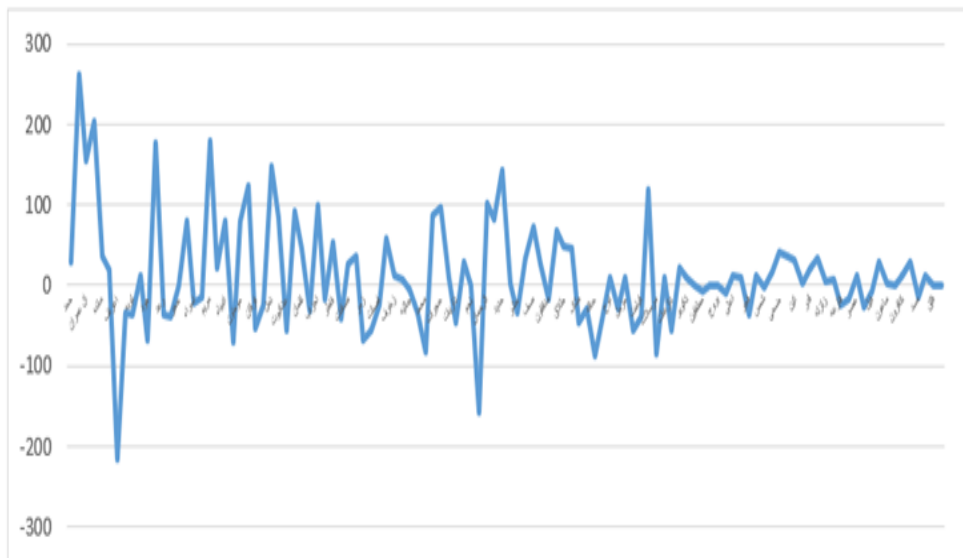
برای سطح متوسط می توان آیه ۱۰۱ سوره یوسف را در نظر گرفت. خداوند به شکل اختصاصی به یوسف حکومت و فرما روایی داد و او را برخوردار از علم به تأویل رؤیاها کرد. هر دو عبارت «رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» در سطح شدید قرار می گیرند.

۵. تحلیل کمی

برای تحلیل کمی سوره‌ها بر اساس امتیازدهی، پس از آنکه عبارات مرتبط با خشونت و رحمت هر آیه استخراج و مقداردهی شد با حاصل جمع جبری آنها، غلبه هر سوره نیز به دست آمد. به عنوان مثال، سوره قلم دارای ۶۶ امتیاز رحمت و ۹۶ امتیاز خشونت است. جمع جبری آنها با ۳۰ امتیاز، غلبه خشونت را نشان می دهد. در نمودار شماره یک غلبه

رحمت یا خشونت سوره‌ها به ترتیب مصحف ارائه شده است. محور افقی نام سوره‌ها و محور عمودی غلبه هر سوره را مشخص می‌کند. از ابتدای قرآن نوسان رحمت و خشونت بالا است. سوره‌های بلند که در ابتدای قرآن هستند مقادیر زیادی از رحمت و خشونت را دارند، از این رو طبیعی است که نوسان بالا باشد. از سوره الحمد تا الأنعام غلبه سوره‌ها با رحمت است. سوره الأعراف سیر نمودار را کاهش می‌دهد. سوره الأعراف بعد از سوره البقرة بیشترین تعداد آیات را دارد و بیشترین میزان خشونت در این سوره مشاهده می‌شود. بعد از سوره الأعراف تا القمر، غلبه اکثر سوره‌ها با رحمت است. سوره‌هایی در این میان وجود دارند که مبتنی بر خشونت هستند مانند الحج و الفرقان که غلبه آنها کمتر از ۱۰۰ است. سوره القمر دومین سوره‌ای است که بیشترین میزان خشونت را دارد. بعد از سوره القمر بلافاصله سوره الرحمن سیر نمودار را بالا برده و هر چقدر به انتهای نمودار نزدیک می‌شویم نوسانات عمودی نمودار کمتر می‌شود، به عبارتی سوره‌هایی که طول کمتری دارند مقدار غلبه (خشونت یا رحمت) آنها نیز کمتر است.

نمودار شماره یک: میزان غلبه رحمت و خشونت سوره‌ها



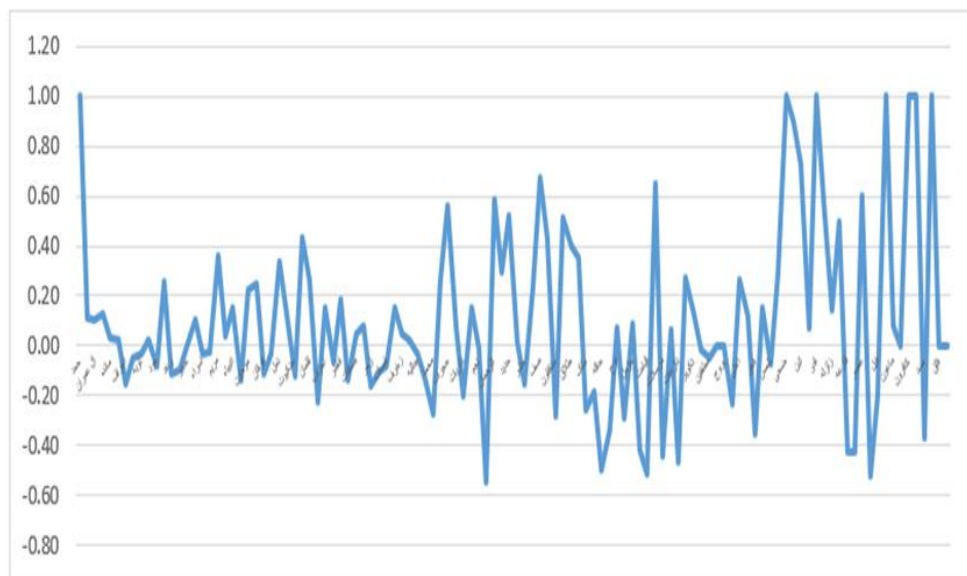
همان‌طور که مشخص است نمودار بدون نرمال‌سازی است و برای آنکه بتوان رحمت و خشونت سوره‌ها را باهم مقایسه کرد می‌بایست امتیاز آنها را نرمال کنیم. به جهت آنکه بتوانیم سوره‌ها را با یکدیگر مقایسه کنیم با سه روش آنها را نرمال کردیم: روش اول مجموع امتیاز، روش دوم تعداد کلمات، و روش سوم بر اساس برجسبدهی به آیات.

۵-۱. نرمال‌سازی به مجموع امتیاز

برای نرمال‌سازی به مجموع امتیازات، امتیاز به‌دست‌آمده از مفاهیم خشونت و رحمت سوره‌ها، با یکدیگر جمع جبری می‌شوند، سپس امتیاز غالب هر سوره تقسیم بر مجموع امتیاز خشونت و رحمت آن سوره می‌شود. به‌عنوان نمونه، سوره انسان ۱۵۰ امتیاز مبتنی بر رحمت و ۳۲ امتیاز مبتنی بر خشونت دارد. امتیاز نهایی این سوره ۱۱۸ امتیاز رحمت است. پس مقدار امتیاز سوره یعنی (۱۱۸) تقسیم بر (۱۸۲) می‌شود. عدد ۶۵:۰ امتیاز نرمال شده سوره انسان است. با این روش بازه امتیاز سوره‌ها بین ۱- و ۱ است. سوره‌های ضحی، شرح، کافرون، اخلاص، قدر، قریش و نصر بالاترین امتیاز نرمال شده رحمت را دارند. به‌بیان دیگر، امتیاز آنها یک است و سه سوره قمر، همزه، حاقه بیشترین امتیاز نرمال شده خشونت به این روش را دارند.

در نمودار شماره دو غلبه رحمت یا خشونت سوره‌ها با اعمال نرمال‌سازی به مجموع امتیاز نمایان است. اولین سوره قرآن با رحمت مطلق شروع شده و این روال تا سوره الأعراف ادامه دارد. پس از سوره الأعراف نوسان نمودار افزایش یافته و به نظر می‌رسد میزان رحمت بیشتر از خشونت باشد. از سوره محمد^(ص) که در جزء ۲۶ قرار دارد تا انتهای قرآن نوسانات بسیار زیاد می‌شود. در واقع ۵ جزء قرآن که نیمی از نمودار را تشکیل می‌دهد بیشترین نوسانات رحمت و خشونت را دارد.

نمودار شماره دو. رحمت و خشونت سوره‌ها با نرمال به مجموع امتی

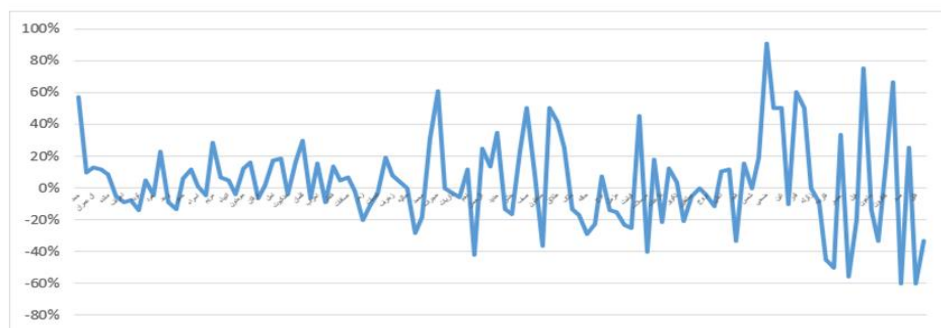


۵-۲. نرمال سازی به تعداد کلمات

برای نرمال سازی به تعداد کلمات، امتیاز به دست آمده از هر سوره بر تعداد کلمات سوره تقسیم می شود. تفاوت این نرمال سازی با نرمال سازی قبلی آن است که در اینجا کلماتی که بار رحمت یا خشونت ندارند نیز لحاظ می شوند و در واقع تعداد کلمات معیاری از بزرگی و کوچکی سوره در نظر گرفته شده است. به عنوان نمونه، سوره مزمل دارای ۶۲ امتیاز رحمت و ۵۲ امتیاز خشونت است. غلبهٔ سوره با جمع امتیاز خشونت و رحمت به دست می آید. در سوره مزمل با ۱۰ امتیاز رحمت غالب است. این سوره ۲۸۵ کلمه دارد. برای نرمال سازی ۱۰ تقسیم به ۲۸۵ می شود. امتیاز نرمال این سوره ۰:۴۰ است. با این روش سه سوره نصر، قریش و شرح به ترتیب بیشترین امتیاز رحمت را دارند و سه سوره همزه، قارعه و التکواثر به ترتیب بیشترین امتیاز خشونت را دارند. تفاوت این دو نوع نرمال سازی این است که در روش مجموع امتیازات، نرمال سازی بر مبنای مفاهیم مرتبط با خشونت و رحمت در سوره‌ها انجام گرفته است. اما در نرمال سازی با تعداد کلمات، نرمال سازی با توجه به حجم سوره لحاظ شده است. میزان رحمت و خشونت در این سوره‌ها به هم نزدیک است و در بسیاری

برچسب است و از این رو، عدد به دست آمده برآیند خالص را نشان می‌دهد. یعنی تمام موارد گفته شده لحاظ شدند. سوره مذکور ۵۰ درصد خشونت دارد. نمودار شماره چهار غلبه رحمت و خشونت سوره‌ها را با نرمال به تعداد آیات هر سوره نشان می‌دهد. در نرمال سازی مذکور، آیات فاقد برچسب نیز در نظر گرفته شده‌اند و مقادیر سوره‌هایی که نزدیک صفر هستند به این معناست که تعداد آیات رحمت و خشونت آنها به هم نزدیک بوده است.

نمودار شماره چهار: غلبه رحمت و خشونت سوره‌ها نرمال شده با برچسب‌دهی



۴-۵. غلبه رحمت یا خشونت

برای به دست آوردن غلبه رحمت یا خشونت در قرآن بر اساس امتیازدهی به مفاهیم مرتبط، پس از آنکه تمام عبارات و مفاهیم امتیازدهی شدند با جمع جبری آنها غلبه قرآن به دست آمد. مجموع امتیاز رحمت عدد ۱۸۰۲۰ و مجموع امتیاز خشونت ۱۶۴۶۶ است. امتیازات خشونت و رحمت با اختلاف ۱۵۵۴، غلبه رحمت در قرآن را نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر، رحمت ۰۹:۱ برابر خشونت است. بر اساس برچسب‌دهی نیز از ۶۲۳۶ آیه مورد بررسی، ۴۲۹۴ آیه مربوط به رحمت و خشونت بوده که ۲۱۵۴ آیه مبتنی بر رحمت و ۱۹۸۰ آیه مبتنی بر خشونت است. در ۱۶۰ آیه رحمت و خشونت وزن یکسانی داشتند. در مجموع، رحمت در قرآن غالب است، با ۱۷۴ آیه بیشتر از خشونت. همچنین در بین ۱۱۴ سوره نیز،

۵۷ سوره مبتنی بر رحمت و ۵۰ سوره مبتنی بر خشونت است و در ۷ سوره رحمت و خشونت با هم برابراند.

• نتیجه‌گیری

با بررسی و مطالعه جامع آیات قرآن کریم، ارزیابی کمی از ادعاهای مستشرقان و روشن‌فکران دینی و همچنین منتقدان آنها به عمل آمد. با مطالعه جامع آیات روشن شد رحمت و خشونت به شکل متعادلی در قرآن به کار رفته‌اند که البته اندکی رحمت بر خشونت غلبه دارد.

با نگرش به کمی کردن مفاهیم و به دست آوردن غلبه رحمت یا خشونت هر سوره، از میان ۱۱۴ سوره قرآن، سوره‌های حمد، ضحی، قدر، قریش، کافرون، نصر، اخلاص با نرمال به مجموع امتیاز دارای رحمت مطلق هستند و سوره‌های قمر، قیامت و حاقه به ترتیب بیشترین غلبه را با خشونت دارند. همچنین با نرمال کردن غلبه سوره‌ها به تعداد کلمات هر سوره، سوره‌های نصر، قریش، شرح، اخلاص، ضحی و حمد بیشترین میزان غلبه رحمت را دارند و سوره‌های همزه، قارعه، التکائر، مسد، مرسلات و قمر دارای بیشترین میزان غلبه خشونت هستند. با نرمال‌سازی به روش برچسب‌دهی به سوره‌ها نیز سوره‌های ضحی، نصر و قریش بیشترین تعداد آیات مبتنی بر رحمت و سوره‌های مسد، فلق و همزه بیشترین تعداد آیات مبتنی بر خشونت را دارند. لازم به ذکر است در این پژوهش تمام رحمت و خشونت به کار رفته در قرآن لحاظ شده و برای آنکه بتوان مشخص کرد چه میزان از مفاهیم رحمت و خشونت از جانب خدا است، نیازمند آن است که پژوهش مستقل دیگری انجام شود.

منابع

- قرآن
- ۱. آنتولی، خبرگزاری، قتل عام حدود سه هزار مسلمان طی سه روز در میانمار، ۱۳۹۵.
- ۲. بونامیگو، ویکتوریا، تورس، فرناندا، لورنسو، رفاعل، کوباس، مارکیا. (۱۴۰۰). خشونت جسمی، جنسی و روانی طبق تحلیل مفهومی تکاملی راجرز. کوگیتاره انفیرماژم، ۲۷، e82955.
- ۳. دابق، مجله دابق، جلد ۱، ص ۲۵، ۱۳۹۲.
- ۴. داستان، پریرخ، روانشناسی جنایی، انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
- ۵. درخشه، جلال، پاکتچی، احمد و همکاران، و، بنیادگرایی و سلفیه: بازشناسی طیفی از جریان‌های دینی، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.
- ۶. ریوس، کیمبرلی، و دی‌کی، کامرون. (۱۳۹۸). در دانشنامه پژوهشی روانشناسی آکسفورد.
- ۷. رویترز، خبرگزاری، داعش مسئولیت حمله مرگبار ایران را بر عهده گرفت، تهران قول انتقام داد، ۱۴۰۲.
- <https://www.reuters.com/world/middle-east/iran-vows-revenge-after-biggest-attack-since-1979-revolution-2024-01-04/>
- ۸. شورای اروپا. (۱۳۸۹). گزارش خشونت روانی.
- ۹. شهسوارانی، امیرمحمد، ارتباطات اجتماعی و دل‌بستگی: الگوهای روابط متقابل روانی-اجتماعی در نظام ارتباطات بین‌فردی، فصلنامه تحقیقات رسانه، ۱۳۹۷.
- ۱۰. طاهریور، محمدشریف، جاویدی‌کلاته‌جعفرآبادی، طاهره، باقری، خسرو و نقی‌زاده، حسن، اصول و روش‌های تعامل با دیگری: برگرفته از مبانی انسان‌شناختی مکتب اسلام، راهبرد فرهنگ، جلد ۲۹، صص. ۹۳-۱۲۰، ۱۳۹۴.
- ۱۱. طبرسی، فصل‌بن‌حسن، مجمع البیان فی تفسیرالقرآن، ویراست سوم، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- ۱۲. طبری، محمدبن‌جریر، جامع البیان عن تاویل آی القرآن (تفسیر الطبری)، جلد ۲۶، ۱۳۷۹.
- ۱۳. طریحی، فخرالدین، مجمع‌البحرین، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۲.
- ۱۴. طیب، عبدالحسین، الطیب البیان فی تفسیر القرآن، کتاب‌فروشی اسلام، ۱۳۸۶.

۱۵. عبدالکریم، سروش، درس‌گفتار دین و قدرت، ویراست دوم، انتشارات صراط، ۱۳۹۷.
۱۶. علیدوست، ابوالقاسم، دین و حکمت (سخنرانی)، ۱۳۹۹.
۱۷. فرال، دادگاه تفتیش عقاید (ترجمه لطفعلی بریمانی)، انتشارات گوتنبرگ، ۱۳۶۲.
۱۸. قدیری‌ایبانه، محمدحسن، مسیحیت از واقعیت تا تحریف، چاپخانه صاحب کوثر، ۱۳۹۰.
۱۹. قراملکی، محمدحسن، مدارا و خشونت، انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۴.
۲۰. کمبریج، دیکشنری کمبریج.
۲۱. کروگ، اتین جی، مرسی، جیمز، داهلبرگ، لیندا، و زوی، انتونی (۱۳۸۰). گزارش جهانی درباره خشونت و سلامت. لنست، ۳۶۰، ۱۰۸۸-۱۰۸۳.
۲۲. کوهن، موشه. (۱۳۹۱). جنگ و صلح در یهودیت و اسلام. امور اسرائیل، ۱۹، ۶۷۹-۶۹۲.
۲۳. گالچ، آندرو، استهمان، ربرت، ویلسون، کولویک (۱۳۸۲). هفت نوع محبت فیزیکی رمانتیک غیرجنسی در میان دانشجویان دانشگاه بریگهام یانگ. گزارشات روانشناسی، ۹۵، ۶۱۴-۶۰۹.
۲۴. مکارم‌شیرازی، ناصر، آیین رحمت (گردآوری و تحقیق: ابوالقاسم علیان نژادی)، مدرسه الامام علی بن ابی طالب، ۱۳۸۵.
۲۵. مونتیسکو، شارل دو، روح‌القوانین، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۹.
۲۶. نظری، مجید، دلبری، شهربانو و اسدبیگی، اردشیر، عوامل مؤثر بر بهره‌برداری تجاری غرب در شرق طی جنگ‌های صلیبی، مطالعات تاریخ اسلام، جلد ۱۰، صص. ۱۶۴-۱۸۰، ۱۳۹۷.
۲۷. هزاهای، محمدرضا، معناشناسی خشونت، مطالعات راهبردی زنان، جلد ۲۳، ۱۳۸۳.

References

- quran
1. Abdolkarim, S. (2018). *Lectures on religion and power* (2nd ed.). Serat Publications.
 2. Alidoost, A. (2020). *Religion and wisdom* (Lecture).
 3. Bonamigo, V. G., Torres, F. B. G., Lourenço, R. G., & Cubas, M. R. (2022). Physical, sexual and psychological violence according to Rodgers' evolutionary conceptual analysis. *Cogitare Enfermagem*, 27, e82955.
 4. Cambridge. *Cambridge dictionary*.
 5. Cohen, M. (2013). War and peace in Judaism and Islam. *Israel Affairs*, 19, 679-692.
 6. Council of Europe. (2011). *Report on Psychological Violence*.
 7. Dabiq Magazine. (2013). Volume 1, p. 25.
 8. Dastan, P. (2003). *Criminal psychology*. Samt Publications.
 9. Derakhshe, J., Pakatchi, A., & et al. (2011). *Fundamentalism and salafism: Reconceptualizing a spectrum of religious movements*. Imam Sadiq University Press.
 10. Faral, M. W. (1983). *The inquisition* (Translated by Lotfali Barimani). Gutenberg Publications.
 11. Ghadiri Abyaneh, M. H. (2011). *Christianity from reality to distortion*. Saheb Kowsar Printing House.
 12. Gulledge, A. K., Stahmann, R. F., & Wilson, C. M. (2004). Seven types of nonsexual romantic physical affection among Brigham Young University students. *Psychological Reports*, 95, 609-614.
 13. Hazaveh-i, M. R. (2004). Semantics of violence. *Women's Strategic Studies*, 23.
 14. Krug, E. G., Mercy, J. A., Dahlberg, L. L., & Zwi, A. B. (2002). The world report on violence and health. *The Lancet*, 360, 1083-1088.

15. Makarem Shirazi, N. (2006). *The way of mercy* (Compiled and researched by Abolqasem Aliyan Nezadi). Imam Ali ibn Abi Talib School.
16. Montesquieu, C. de. (1970). *The spirit of the laws*. Amir Kabir Publications.
17. Nazari, M., Delbari, S., & Asadbeygi, A. (2018). Factors influencing Western commercial exploitation in the East during the Crusades. *Islamic History Studies*, 10, 164-180.
18. Qaramaleki, M. H. (2015). *Tolerance and violence*. Young Thought Center Publications.
19. Reuters News Agency. (2023). ISIS claims responsibility for deadly attack in Iran; Tehran vows revenge.
20. Rios, K., & Mackey, C. D. (2020). In *Oxford Research Encyclopedia of Psychology*.
21. Shahsavarani, A. M. (2018). Social communication and attachment: Patterns of psychosocial reciprocal relationships in the interpersonal communication system. *Quarterly Journal of Media Research*.
22. Tabarsi, F. ibn H. (1993). *Majma' al-bayan fi tafsir al-Qur'an* (3rd ed.). Nasir Khusraw Publications.
23. Tabari, M. ibn J. (2000). *Jami' al-bayan 'an ta'wil ayat al-Qur'an* (Tafsir al-Tabari), Volume 26.
24. Taherpour, M., Javidi-Kalateh-Jafarabadi, T., Bagheri, K., & Naghizadeh, H. (2015). Principles and methods of interaction with others: Derived from the anthropological foundations of the Islamic school of thought. *Rahbord-e-Farhang*, 29, 93-120.
25. Tarihi, F. D. (1983). *Majma' al-bahrain*. Mortazavi Publications.
26. Tayeb, A. H. (2007). *Al-tayeb al-bayan fi tafsir al-Qur'an*.
27. Townsend, P. (1987). Deprivation. *Journal of Social Policy*, 16, 125-146.
28. Vanwesenbeeck, I. (2008). Sexual violence and the MDGs. *International Journal of Sexual Health*, 20, 25-49.

Typology of Imam al-Baqir's (AS) Approaches in Arguments and Citations of Debates: Quran, Hadith, and Sirah

Abbas Bouri¹

Mustafa Jafar tayyari Dehaghani²

¹ -Student PhD in "Shiite Sects", (Correspondence Autor), Faculty of Shi'i Studies, University of Religions and Denominations, Qom. **Email:** bouri@um.ac.ir; ab83312017@gmail.com; ab83312002@yahoo.com

² -Assistant Professor, Department of Shi'i studies, Faculty of Shi'i Studies, University of Religions and Denominations, Qom. **Email:** Jafartayari@urd.ac.ir; mostafatayyari@yahoo.com; Mjd38@chmail.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.715655

*Original
Research*

Received:
2024-08-05

Accepted:
2024-09-15

Keywords:
Imam al-Baqir (AS);
debate;
typology;
Quranic,
Hadith-
based, and
Sirah-based
arguments

Abstract: The debates of Imam al-Baqir (AS) have been presented and narrated in various forms, and researchers have examined and reflected upon them based on their research needs. However, these studies have primarily focused on a descriptive and historical approach to the debates, with less emphasis on their analysis, impact, and reflection of the Imam's (AS) conduct. Consequently, the question of "What approaches did the Imam (AS) adopt in his arguments and citations during debates?" has remained largely unexplored. As a result, there has been a lack of attention or neglect in "tracing the roots" of the Quran, Hadith, and Sirah in these debates and "uncovering" the Imam's (AS) Quranic, Hadith-based, and Sirah-based approaches in his arguments and citations. In their initial investigation of this question, the authors encountered the scholarly reputation of Imam al-Baqir (AS) among contemporary Orientalists and Shia scholars, as well as the Imam's (AS) Quranic, Hadith-based, and Sirah-based responses to inquiries from various individuals. Furthermore, they discovered that, according to Quranic scholars, the Quran has been neglected since the time of the Prophet Muhammad (PBUH). Moreover, Orientalists, based on their research, have continuously challenged the Quran. In addition to these factors, the ever-changing global challenges and the growing need for Quranic solutions have become increasingly apparent. These considerations have led the authors to explore the role of the Quran, Hadith, and Sirah, as well as the Imam's (AS) Quranic, Hadith-based, and Sirah-based approaches to argumentation and citation in his debates, using a descriptive-analytical method and employing scientific typology. Through their research, the authors have found that Imam al-Baqir (AS), in responding to questions from followers of the Imams, Muslims, adherents of deviant beliefs, and non-Imami religious sects, relied on the Quran, Hadith, Sirah of the Prophet (PBUH), traditions and beliefs of the questioners, and the statements of Sahaba (companions of the Prophet) accepted by the questioner. He would argue and cite these sources while addressing misinterpretations and arbitrary opinions. He would also make his answers conditional upon knowledge, tailor his responses to the personality of the questioner and the audience, and refrain from insisting on answers that were not receptive.

The authors consider it essential and evident to focus research on the Quran to bring it to the heart of society and remove its neglect, and to align research motivations and approaches with the centrality of the Quran and adherence to the Sirah of the Imams (AS), particularly Imam al-Baqir (AS), in order to address Quranic doubts and contemporary societal issues.

گونه‌شناسی رویکردهای امام‌باقر (ع)

در «استدلال‌ها و استنادات» مناظره‌ها، به قرآن، حدیث و سیره

مصطفی جعفر طیار^۱ دهاقانی^۲

عباس بوری^۱

۱- دانشجوی Ph.D، فرقه‌های تشیع (نویسنده مسئول)، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.

Email: bouri@um.ac.ir; ab83312017@gmail.com; ab83312002@yahoo.com

۲- استادیار، گروه شیعه‌شناسی، دانشکده شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم.

Email: Jafartayari@urd.ac.ir; mostafatayyari@yahoo.com; Mjd38@chmail.ir

Doi: 10.22034/iscw.2024.715655

صص: ۹۲-

۶۱

نوع مقاله:

علمی

پژوهشی

تاریخ

دریافت:

۱۴۰۳/۰۵/۱۵

تاریخ

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلید واژه‌ها:

امام‌باقر(ع)؛

مناظره؛

گونه‌شناسی؛

استدلال‌های

قرآنی،

حدیثی و

سیره‌ای؛

چکیده: مناظره‌های امام باقر(ع) به صورت‌های مختلف، مطرح و روایت شده است. محققان نیز آن‌ها را براساس نیازهای پژوهشی خود، بررسی و انعکاس داده‌اند. اما به مناظره‌ها، بیشتر نگرشی گزارشی گونه و تاریخی داشته و کمتر به تحلیل و بررسی تأثیر آن‌ها پرداخته‌اند. همچنین به «ریشه‌یابی جایگاه» قرآن، حدیث و سیره در مناظره‌ها و «کشف» رویکردهای قرآنی، حدیثی و سیره‌ای امام(ع) در استدلال‌ها و استنادات ایشان، توجه نکرده یا از آن‌ها غفلت کرده‌اند. بنا بر این جای این سؤال همچنان خالی است که "امام(ع) در استدلال‌ها و استنادات خود در مناظره‌ها چه رویکردهایی داشته‌اند؟" نویسندگان در بررسی اولیه سؤال مذکور، با چند نکته رو به رو بوده‌اند: الف) شهرت علمی امام باقر(ع) نزد مستشرقین معاصر شیعه پژوه؛ ب) پاسخ‌های قرآنی، حدیثی و سیره‌ای امام(ع) در مناظره‌ها به پرسش‌گران؛ ج) اعتراف قرآن پژوهان به مهجوریت قرآن پس از پیامبر اکرم(ص) و تاکنون؛ د) استمرار مقابله مستشرقان با قرآن، به استناد پژوهش‌های آن‌ها؛ ه) تغییر مستمر مسائل مبتلا به جهانی؛ و) محسوس بودن ضرورت روز افزون پاسخ‌یابی قرآنی برای آن مسائل. این موارد، واکاوی جایگاه قرآن، حدیث و سیره و رویکردهای استدلالی و استنادی قرآنی، حدیثی و سیره‌ای امام(ع) در مناظره‌ها را به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از گونه‌شناسی علمی، فرا روی نویسندگان قرار داده است. نتیجه آن که: امام(ع) در پاسخ به سؤال پیروان ائمه، مسلمانان، صاحبان عقاید انحرافی و فرقه‌های مذهبی غیر امامیه، به چند منبع استدلال و استناد می‌نموده‌اند: ۱. قرآن؛ ۲. حدیث؛ ۳. سیره رسول الله(ص)؛ ۴. سنت و باورهای اعتقادی سائین؛ ۵. قول صحابه‌ای که مورد تایید سائل بوده است؛ همچنین با تفسیر اشتباه و به رأی برخورد می‌کرده، پاسخ‌ها را به دانستن مشروط می‌نموده، متناسب با شخصیت سائل و حاضران پاسخ می‌گفته و بر پاسخی که زمینه پذیرش نداشته، اصرار نمی‌کرده‌اند. نویسندگان، قرآن محوری پژوهش‌ها برای آوردن قرآن به بطن جامعه و مهجوریت زدایی از آن را ضروری شمرده و قرار دادن انگیزه‌ها و رویکردهای پژوهشی بر محوریت قرآن و تمسک به سیره ائمه(ع)، بویژه امام باقر(ع) را برای پاسخگویی به شبهات قرآنی و مسائل مبتلا به جامعه، ضروری دانسته‌اند.

۱. مقدمه:

مهجوریت قرآن، که «تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) و پس از پیامبر اکرم(ص) به اعتراف قرآن‌پژوهان تاکنون ادامه داشته‌است، مقابله مستمر مستشرقین در دوره معاصر با قرآن و در نتیجه با اسلام، مستند به پژوهش‌هایی که منتشر کرده‌اند^۱، اهمیت و بویژه شهرت امام‌باقر(ع) در پاسخ‌های قرآنی و حدیثی به سائلین و نیز برخورداری ایشان از احترام و اعتماد پژوهشگران طبق نظرات شرق‌شناسان و شیعه‌پژوهان و شهرت مناظره‌های ایشان از ابعاد مختلف بویژه از بعد پاسخ‌های قرآنی و حدیثی ایشان، حتی در پاسخ به سوالات غیرقرآنی و ضرورت روزافزون قرآن‌پژوهی با توجه به تغییر مستمر مسائل مبتلا به جهانی، بویژه توجه به اهمیت استمرار آینده‌سازی قرآن با درس از تجربه‌های مثبت و منفی گذشته که امام‌باقر(ع) در توصیف قرآن به آن اشاره فرموده‌اند (صالحی، ۱۳۸۹: ۲۰)، نویسندگان این مقاله را به پژوهش و واکاوی رویکردهای قرآنی، حدیثی و سیره‌ای امام‌باقر(ع) در مناظره‌های ایشان واداشته‌است.

۱.۱. مهجوریت قرآن

علامه سید محمدحسین طباطبایی فرموده‌اند به نظرمی‌رسد قضاوتی که دانشمندان درباره رفتار امت اسلام کرده‌اند قضاوت درستی باشد که گفته‌اند: «اهل سنت کتاب را گرفتند و عترت را رها کردند سرانجام کتاب هم از دست‌شان رفت و شیعه عترت را گرفته، کتاب را رها کردند و سرانجام عترت هم از دست‌شان رفت»؛ ایشان نتیجه‌می‌گیرند که «می‌توان گفت که امت اسلام، برخلاف دستور صریح رسول خدا(ص) که فرموده‌اند: «إِنِّي تَارِكٌ فِيمُكُمُ الثَّقَلَيْنِ...» هم قرآن را از دست دادند و هم عترت را، هم کتاب را و هم سنت را». علاوه بر این می‌فرمایند: «ممکن است یک محصل، متخصص در صرف، نحو، بیان، لغت، حدیث، رجال، درایه، فقه و اصول بشود، و حتی به پایه اجتهاد نیز برسد، ولی اصلاً دست به هیچ قرآنی نزده باشد» و اضافه‌می‌کنند که «اگر شما از این قسم از مسلمانان هستید عبرت بگیرید و در رفتارتان با قرآن تجدید نظر کنید!» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵ / ۴۴۹ و ۴۵۰) اما این فرایند همچنان ادامه داشته زیرا از پی ایشان، استاد مرتضی مطهری اظهار داشته‌اند: «خود

^۱ - به مواردی از این پژوهش‌ها در بخش ۲.۱، مستشرقین و قرآن و حدیث، اشاره شده‌است.

نسل قدیم، قرآن را متروک و مهجور کرده، آن وقت از نسل جدید گله دارد که چرا با قرآن آشنا نیست. قرآن در میان خود ما مهجور است و توقع داریم نسل جدید به قرآن بچسبد» (مطهری، ۱۳۶۸ش: ۲۲۵)... و می‌فرمایند نسل کهن باید از بزرگترین گناه خود که مهجور قرار دادن قرآن است توبه کند (همان: ۲۲۷).

این مهجوریت همچنان تا سال‌های اخیر هم ادامه یافته زیرا با وجود گذشت ده‌ها سال از بیانات و نوشته‌های این محققین، هنوز روند مهجوریت قرآن، محسوس است تا جایی که محسن قرائتی، قرآن پژوه و مفسر قرآن در آستانه ماه مبارک رمضان، خردادماه سال ۱۳۹۲ش، در نامه‌ای به مسئولان و فرهنگیان قرآنی جامعه به‌ویژه مبلغین، درباره مهجوریت قرآن، با استناد به آیه «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان: ۳۰) این مهجوریت را غافلانه نمی‌دانند بلکه «باتوجه و عمد» می‌دانند و درخواست می‌کنند که به پاخیزیم و اگر غفلت یا تقصیر و قصوری بوده از خداوند عذرخواهی کنیم و از امروز قرآن را جدی بگیریم (قرائتی، ۱۳۹۲ش).

۲.۱. مستشرقین و قرآن و حدیث:

عبدالرحمن بدوی^۱ در تألیف «موسوعة المستشرقین»، اطلاعات بیش از ۱۵۰ مستشرق را ذکر کرده که هدف اصلی‌شان، تلاش برای آسیب به اسلام و تضعیف ساختار آن به وسیله تفسیر نادرست قرآن است او یادآور شده که اگرچه دانشمندان مسلمان هم، به وسیله احادیث به دفاع برخاسته‌اند اما آن‌ها با زیرکی جبهه جدیدی هم برضد احادیث گشوده‌اند (Hammad, 2022: 2)؛ در همین راستا محمد اسلام و همکارانش از پژوهش‌های خود، نتیجه گرفته‌اند که مستشرقان معاصر، همسو و در ادامه ایرادات مستشرقان پیشین به جنبه‌های مختلف اسلام، ضمن اعتراض به قرآن، احادیث، سیره، تاریخ و فقه اسلامی، با تحریف حقایق، مشغول به ایراد شبهات و باورهای نادرست متعددی هستند (Islam & et. 930-920: EI, 2022). علاوه بر این، پژوهش‌های حفصه نسرین^۲ نشان می‌دهد که مستشرقان به خاطر این که قرآن را پایه و دژ ایمان اسلامی می‌دانند، تمام تلاش خود را

^۱ - Abdul Rehman Badavi

^۲ - Hafsa Nasreen

می‌کنند تا این دژ را از بین ببرند (Nasreen, 2013: 35-52)؛ آن‌ها ایفاگر نقشی هستند که فضای ویژه اسلام‌هراسی در غرب را ایجاد کند و مردم را از درک تصویر واقعی و صحیح از اسلام دور سازد؛ هدف اصلی نوشته‌های آن‌ها این است که مردم از اسلام متنفر شوند (Islam & et. El, 2022: 920-930)؛ آن‌ها، در این هدف تا آنجا پیش رفته‌اند که پل نیلسن^۱، در کتاب «چگونه می‌توان با چپ در مورد اسلام مناظره کرد»، اسلام را خطرناک‌ترین مشکل قرن ۲۱ام می‌داند! در معرفی او می‌گویند که می‌خواهد در رهایی از اسلام، به غربی‌هایی کمک کند که می‌خواهند جلوی اسلامی‌سازی جهان غرب را بگیرند و کنترل آینده سرزمین‌هایشان را برای فرزندان و نوه‌هایشان بازپس بگیرند (books.google, 2017). همه این موارد، بویژه تغییر مستمر مسائل مبتلا به جهانی، بر ضرورت روزافزون قرآن‌پژوهی و تلاش هرچه بیشتر در این حوزه تاکید دارند.

۱.۳. امام‌باقر(ع) از دیدگاه مستشرقین معاصر:

جیمز ای بیل و جان‌الدن ویلیامز^۲، در نتیجه پژوهش‌های خود نشان داده‌اند که مراجع اهل سنت عموماً امام‌باقر(ع) را از محدثان معتبر که به زهد و سخاوت نیز شهرت داشته‌اند می‌دانند (Bill & Williams, 2002, 40). آرزینا لالانی^۳، امام‌باقر(ع) را متخصصی برجسته در فقه، تفسیر قرآن، علم حدیث و کلام می‌داند که مورد احترام مسلمانان شیعه و سنی است (Lalani, 2004: 8-9) محمدطاهر اقبالی، این نکته را در پژوهش خود نشان داده که از گذشته تا حال بسیاری از اهل سنت به برتری علمی اهل بیت(ع) اذعان داشته‌اند (اقبالی، ۱۳۸۹: ۸۷)؛ مورد متناسب با موضوع درباره امام‌باقر(ع)، نقل قول حافظ ابونعیم اصفهانی است که همه علما و دانشمندان را از نظر توان علمی فروتر از امام‌باقر(ع) ذکر کرده است (اصفهانی، ۱۴۰۷ق: ۶۸/۱) علاوه بر این، لالانی یادآور می‌شود که امام‌باقر(ع) به اتفاق آرا به عنوان مرجعی قابل اعتماد در حدیث شناخته می‌شود که دارای بالاترین درجه

^۱ - Paul Nielsen

^۲ James A. Bill, John Alden Williams - جیمز ای بیل، استاد مطالعات بین‌المللی و دولتی، و جان آلدن ویلیامز استاد علوم انسانی در دین، در کالج «ویلیام و مری» در ویلیامزبورگ، ویرجینیا، آمریکا هستند.

^۳ Arzina Lalani - آرزینا لالانی، متخصص در مطالعات شیعی است؛ در حال حاضر به عنوان محقق مدعو در موسسه مطالعات اسماعیلی لندن مشغول به کار است؛ او پیش از آن، در دانشگاه کمبریج ادبیات حدیث تدریس می‌کرده است

اعتماد، یعنی ثقه‌است (Lalani, 2004: 96). علاوه بر او، ایتان کولبرگ^۱ شیعه پژوه معاصر، شهرت امام‌باقر(ع) را به عنوان یک سنت‌گرا و محقق مذهبی بسیار فراتر از محافل شیعه ذکر کرده‌است (Kohlberg, 2022) و ران‌پی باکلی^۲ درباره ایشان، گفته که باقر در میان صوفیان شخصیتی شناخته و مرجعی ممتاز در پیچیدگی‌های علوم (دقایق‌العلوم) و اشارات ظریف قرآن (الاشارات) معرفی شده و در منابع صوفیانه، به بالاترین مقام‌های معنوی عارفان رسیده‌است (Buckley, 2022) و البته که علم و مقامات امامان معصوم(ع)، موهبتی الهی و لدنی است و امام‌باقر(ع) بالاترین مقامات معنوی عارفان را داشته‌اند.

۱.۴. مناظره‌ها^۳:

در مورد «مناظره» در منابع فارسی، تعاریف متعددی ارائه شده است؛ بعضی آن را «با هم نظر کردن، یعنی فکر کردن در حقیقت و ماهیت چیزی» دانسته‌اند (فرهنگ دهخدا: مناظره) و برخی هم این عبارت را مکالمه و گفت‌وگویی دوطرفه تعریف کرده اند که هر طرف با استدلال و ارائه براهین سعی می‌کند برتری و فضیلت خویش را بر دیگری به اثبات رساند و هدف اصلی از این فرایند را نیز، این گفته‌اند که دو طرف گفت‌وگو، به یاری یکدیگر، به کشف حقیقت نایل آیند و مشکلی را بگشایند (دانشنامه حوزوی ویکی فقه: مناظره). از لغت مذکور در منابع انگلیسی هم به صورت‌های گوناگون یاد شده‌است از جمله به معنای گفتگو برای رسیدن به نتیجه یا متقاعدکردن (The Merriam-Webster Dictionary: Debate) و نیز به عنوان فرآیندی که شامل گفتمان رسمی، بحث، و سخنرانی‌های شفاهی در مورد یک موضوع خاص یا مجموعه‌ای از موضوعات است (Oxford English Dictionary: Debate).

^۱ Etan Kohlberg - پروفیسور ایتان کولبرگ، استاد دانشگاه‌های ییل و پرینستون آمریکا و موسسه مطالعات پیشرفته دانشگاه عبری اورشلیم بوده‌است. تخصص وی اسلام شناسی و شیعه شناسی است و موضوع رساله دکتری او «جایگاه صحابه نزد شیعیان دوازده امامی» بوده که در سال ۱۹۷۱ در دانشگاه آکسفورد از آن دفاع کرده‌است.

^۲ Ron P. Buckley - ران‌پی باکلی، مدرس ارشد مطالعات عربی در دانشگاه منچستر انگلستان است.

^۳ - توجه: در تمامی این پژوهش، هر جا از کلمه «امام(ع)» استفاده شده، منظور «امام‌باقر(ع)» است.

مناظره، براساس نظر مورخان از جمله هرودوت^۱، پیشینه‌ای تاریخی دارد و بتحقیق می‌توان آثاری از آن را در بحث‌های فلسفی، سیاسی و اعتقادی در یونان و روم باستان، و در بین‌النهرین، ایران، هند و چین یافت؛ به نوشته هرودوت، هفت تن از بزرگان ایران، برای تعیین شکل حکومت آینده ایران در دوره داریوش [حدود ۵۲۰ پیش از میلاد] به مناظره نشستند^۲. اما شکل جدید مناظره‌ها طی عصر روشنگری از قرن هجدهم در دنیای غرب آغاز شد و نسبت به گذشته، دستخوش تحولاتی بسیار از جمله تمرکز بر موضوعاتی خاص و از پیش تعیین شده مانند مباحث اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و علمی گردید و به سراسر جهان هم سرایت کرد (Lilti, 2009: 1-11).

با توجه به این پیشینه، تاریخ اسلام بویژه تاریخ تشیع و بسیاری از «گفت و شنید»های امامان شیعه هم، حالت مناظره داشته و با سیر تحولاتی که در انعکاس آن‌ها ایجاد شده، برآثار و مناظره‌های پس از خود نیز تاثیر گذاشته و اهمیت یافته‌اند؛ ناصر مکارم شیرازی در «تفسیر نمونه»، ذیل آیه «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل: ۱۲۵)، علت استفاده از مناظره را این‌گونه آورده که باید از طریق مناظره، ذهن آن‌ها را که از مسائل نادرستی انباشته شده، خالی نمود تا آماده پذیرش حق شوند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۳ش: ۳۹۳/۱۰) علاوه بر این سیدمنذر حکیم در کتاب «شکافنده علوم، حضرت امام محمدباقر(ع)»، معتقد است که مناظره هدفمند می‌تواند افکار و مفاهیم انحرافی را ریشه‌کن کند؛ او مناظرات امام‌باقر(ع) با بعضی سران مخالف و اهمیت آن حضرت به مناظره با چنین اشخاصی را در این می‌داند که این سران تأثیر زیادی بر پیروان خود داشته‌اند، باین وصف در صورت هدایت آن‌ها به راه راست، تعداد زیادی از پیروان آن‌ها نیز اصلاح می‌شدند (حکیم، ۱۳۸۵: ۱۶۰/۷).

این مناظره‌ها از ابعاد مختلف و به صورت‌های گوناگون، طرح و روایت شده‌اند؛ محققین هم از زمان حیات ائمه تاکنون به بررسی و انعکاس آن‌ها مبادرت نموده‌اند اما بیش از تحلیل

^۱ - Herodotus

^۲ - به نوشته هرودوت، هفت تن از بزرگ زادگان پارس پس از برکناری بردیای دروغین برسر نوع حکومت باهم مناظره کردند و سرانجام نظر داریوش را مبنی بر انتخاب سلطان پذیرفتند و داریوش را به عنوان سلطان برگزیدند (هرودوت، ۱۳۸۴ش، ج ۳، ص ۹۴-۹۶).

مناظره‌ها و ایجاد ساختاری روشمند برای طی طریق علمی، تنها از آنچه رخ داده گزارش یا روایتی کرده‌اند که نگرشی صرفاً تاریخی داشته‌است. پس:

اولاً بنای مورخان و راویان مناظره‌ها، بی‌هیچ اشاره به فرایندی که مناظره‌ها شکل می‌گرفته، تنها گزارش گفتگو تحت عنوان مناظره بین دو نفر یا بین یک نفر و یک جمع یا گروه و یا یک نفر با یک نفر در یک جمع بوده و جای ارزیابی تحلیلی مناظره‌ها و در نتیجه دسته‌بندی موضوعی مبتنی برگونه‌شناسی آن‌ها خالی است. بنابراین بنای این پژوهش در مرحله اول «دسته‌بندی موضوعی»^۱ مناظره‌ها براساس «گونه‌شناسی علمی»^۲ تحلیلی - موضوعی مناظره‌های امام‌باقر(ع) بوده‌است.

ثانیاً راویان مناظره‌ها در پی علت و چرایی برگزاری مناظره‌ها نبوده تاراهی به پژوهش در تاریخ آن عصر مخصوصاً تاریخ اجتماعی آن که مغفول مانده، بازکنند.

ثالثاً به چگونگی برگزاری مناظره‌ها هم اشاره‌ای نداشته تازمینه ارزیابی کیفی آن‌ها را فراهم سازند؛ در عین حال، مرور همین گزارش‌ها و روایت‌ها که امروز وجهه‌ای تاریخی یافته و عنوان مناظره به خود گرفته‌است، مناظره‌های امام‌باقر(ع) را به لحاظ افراد شرکت‌کننده در آن مناظره‌ها، به این صورت دسته‌بندی می‌کند:

الف: مناظره با خود پیروان ائمه که بیشتر حالت پرسش و پاسخ یک طرفه، همراه با تایید سائل داشته‌است.

ب: مناظره با صاحبان عقاید انحرافی و فرقه‌های مذهبی غیرامامیه.

۲. فرایند پژوهش:

در اولین مرحله، هر مناظره را با تجزیه و تحلیل، براساس گونه‌شناسی موضوعی با دسته‌بندی گونه‌شناسانه در دسته‌های جداگانه طبقه‌بندی و اولویت بندی کرده در نتیجه زیرفصل‌های پژوهشی، ایجاد گردیده‌است. در این مرحله مناظره‌هایی در این تحقیق در نظر گرفته شدند که در آن‌ها استدلال‌های امام(ع) مستند به آیات قرآن، احادیث و سیره پیامبر اکرم(ص) و نیز مبتنی بر سیره صحابه و نیز روایات مورد پذیرش سائین بوده‌است. استدلال‌های امام(ع) در مناظره با مسلمانان و اصحاب فرقه‌های مذهبی مسلمان، بیشتر

^۱ - subject classification

^۲ - scientific typology

برقرآن و سنت و باورهای اعتقادی سائیلین استوار بوده، این رویکرد ساختار اصلی این پژوهش را شکل داده‌است. این پژوهش، در پایان، با استفاده از یافته‌ها و باتوجه به نتایج به دست آمده، پیشنهادهایی تحقیقی از مناظره‌ها را ارائه می‌دهد.

۳. پیشینه تحقیق:

نویسندگان این مقاله، درباره امام‌باقر(ع) بیش از یکصد و هفتاد عنوان کتاب^۱ با عناوین زندگانی، سیره، شرح حال، گزیده احادیث و... که انتشار یافته، شناسایی کرده ولی در این میان کتابی خاصّ مناظره‌های ایشان به همان صورتی که مستقلاً درباره مناظرات امام‌صادق(ع) از جمله کتاب «مناظره امام‌صادق(ع) با زندق» (هزار جریبی استرآبادی، ۱۳۹۶)، و امام‌رضاع(ع) از جمله کتاب‌های «مناظرات تاریخی امام‌رضا(ع) با پیروان مذاهب و مکاتب دیگر» (مکارم شیرازی، ۱۳۹۴ش) و «مناظرات امام‌رضاع(ع) با علمای یهود» (ابراهیم، ۱۴۰۰) وجود دارد مشاهده نموده‌اند با این وصف با کتاب‌هایی درباره مجموعه مناظره‌های ائمه(ع) روبه‌رو شده‌اند که به صورت موردی برخی از مناظره‌های امام(ع) را هم در خود جاداده‌اند از جمله: «مناظره‌های معصومان علیهم‌السلام» (۱۳۹۲): جعفر سبحانی، «مناظره‌های آموزنده» (۱۳۹۱): «محمد محمدی ری شهری» و «مناظره‌های شگفت‌انگیز چهارده معصوم» (۱۳۸۱): «زهره فتحی»، که هر یک به فراخور پژوهش خود برخی از مناظره‌های امام‌باقر(ع) را هم ذکر کرده‌اند ولی مناظره‌ها را با نگرش گونه‌شناسانه یا حتی موضوعی بررسی نکرده و به ذکر محتوای مناظره به کار رفته، بسنده نموده‌اند و نیز کتاب‌هایی هم که تحت عناوین گوناگون، مانند زندگانی، سیره و یا شرح حال امام‌باقر(ع)، از جمله: «امام‌باقر علیه‌السلام: جلوه امامت در افق دانش» (۱۳۷۵): احمد ترابی، «زندگانی حضرت امام‌محمدباقر(ع)» (۱۳۸۰): رضا استادی، «امام‌باقر(ع)» (۱۳۵۷): مهدی پیشوایی، «دورنمایی از زندگانی امام‌باقر(ع)» (۱۳۵۸): علی‌اکبر حسنی، «امام‌باقر(ع) الگوی زندگی» (۱۳۸۳): محمد محمدی اشتهاردی، «حیة الامام‌الباقر علیه‌السلام» (ج ۱ و ۲، ۱۴۱۳ق): باقر شریف قرشی و «جلد ۷ از مجموعه «پیشوایان هدایت»، شکافنده علوم، حضرت امام‌محمدباقر(ع)» (۱۳۸۵): سیدمنذر حکیم [ترجمه کاظم حاتمی طبری]، روایت

۱- این کتاب‌ها با کلید واژه‌های «امام‌باقر» و «امام‌محمدباقر» همراه با جزئیات دسترسی، در سامانه یکپارچه مدیریت کتابخانه‌های عمومی با آدرس samanpl.ir و پایگاه اطلاع‌رسانی کتابخانه‌های ایران با آدرس lib.ir قابل جستجو است.

دوره زندگی ایشان را پوشش داده و هریک برخی از مناظره‌های امام(ع) را ذکر و به تناسب مطالب کتاب خود، آن‌ها را منعکس کرده‌اند. علاوه بر نویسندگان و کتب مذکور، علامه محمدباقر مجلسی هم، در باب ۱۲ از جلد ۱۰ کتاب «بحارالانوار»، تحت عنوان «مناظرات محمد بن علی الباقر و احتجاجانه علیه السلام»، تعدادی از مناظره‌ها را تنها روایت کرده‌است (مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰، ص: ۱۶۳-۱۵۰) اما جای گونه شناسی موضوعی مناظرات در آن کتاب‌ها خالی است مخصوصاً در هیچ موردی به مناظره‌ها با رویکردهای خاص قرآنی، حدیثی و سیره‌ای امام باقر(ع) در پاسخ به پرسش‌ها که اساس این پژوهش بر آن قرار گرفته، توجه نشده‌است.

جستجوی مقاله درباره «مناظره»، «مناظره‌ها» و «مناظرات امام باقر(ع)»، با کلید واژه‌های گوناگون در جویسگر فارسی «علم نت»^۱، «گوگل اسکالر»^۲ و به طور عمومی موتورهای جستجوی «گوگل»^۳ و «بینگ»^۴ دستاوردی به عنوان مقاله‌ای درباره مناظره‌های امام باقر(ع) به همراه نداشتند تنها دو مطلب مختصر از «جعفر سبحانی» تحت عناوین «مناظره امام باقر(ع) با گروه خوارج» (سبحانی، ۱۳۹۳ش «الف»: ۸) و «مناظرات امام باقر(ع) با معتزله و همفکران آن‌ها» (سبحانی، ۱۳۹۳ش «ب»: ۸) در ماهنامه «درس‌هایی از مکتب اسلام» که به ذکر مناظره‌های مذکور همراه با شرح کوتاهی از نویسنده پرداخته بودند مشاهده شد؛ این مطالب هم، همچنان که از عنوان‌های شان پیداست هریک، به یک مناظره از امام(ع) پرداخته و در هیچ‌یک، مناظره‌ها گونه‌شناسی و بررسی موضوعی نشده بودند هرچند به روش گونه‌شناسی، مقاله‌ای تحت عنوان «گونه‌شناسی و روش‌شناسی روایات تفسیری امام باقر(ع)» (محفوظی و همکاران،

^۱ - elmnet.ir

جویسگر علمی فارسی «علم نت» (elmnet.ir) با رویکردی شبیه به «گوگل اسکالر» و با تمرکز بر اسناد علمی فارسی، سایت‌های نمایه‌کننده اسناد علمی مانند میجران (magiran.com)، نورمگز (noormags.ir)، سیولیکا (civilica.com)، ایراندک (irandoc.ac.ir)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (ensani.ir)، پایگاه داده‌های علمی تمام متن (tpbin.com)، پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (sid.ir) و همچنین سایت‌های اصلی نشریات علمی پژوهشی، اسناد علمی را ایندکس کرده و در قالب یک جویسگر تخصصی و یکپارچه در اختیار پژوهشگران قرار می‌دهد.

^۲ - scholar.google.com

^۳ - google.com

^۴ - bing.com

۱۳۹۴ش: ۱۱۷-۸۵) موجود است اما همچنان که از عنوان این مقاله پیداست تنها به روایات تفسیری امام(ع) پرداخته و حتی به صورت موردی به یک مناظره هم اشاره نکرده است لذا مقاله «گونه‌شناسی رویکردهای امام(ع)» مسیر و اهدافی جدا از مقاله «محفوظی و همکاران» را طی کرده است.

به صورت موردی و در قالب گزارشات مناسبتی و خبری در روزنامه‌ها، مجلات و صفحه‌های وب، تنها به ذکر و گزارش برخی از مناظره‌ها پرداخته شده است اما بیش‌تر کاری مطبوعاتی - روزنامه‌ای بوده و جنبه پژوهشی نداشته، بنابراین باین تحقیق همسو نبوده و کمکی به پژوهش نکرده‌اند.

۴. مناظره‌ها و روش کار؛

۴.۱. مناظره‌های استفاده‌شده در پژوهش:

روایت مناظره امام‌باقر(ع) با قتاده بن دعامه نشان‌می‌دهد که امام(ع) به صورت روزانه به سؤالات مراجعه‌کنندگان در هر موقعیتی پاسخ‌می‌داده یا با افرادی هم، غیر از آن‌ها که مناظره یا گفتگوهایشان ضبط و ثبت شده، مناظره و گفتگو داشته‌اند اما مغفول مانده، ثبت نشده یا انعکاس تاریخی نیافته‌اند:

قتاده در مسجد پیامبر(ص) منتظر امام‌باقر(ع) بوده، در همین فاصله، امام(ع) درحالی که چند نفر از اهل خراسان و عده دیگری اطراف ایشان را گرفته بودند و از مناسک حج می‌پرسیدند وارد شدند و رفتند تا در جای خود نشستند؛ قتاده نیز رفت و نزدیک امام(ع) نشست.

«أَقْبَلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَ وَحَوْلَهُ أَهْلُ خُرَاسَانَ وَغَيْرُهُمْ يَسْأَلُونَهُ عَنْ مَنَاسِكِ الْحَجِّ

فَمَضَى حَتَّى جَلَسَ مَجْلِسَهُ وَجَلَسَ الرَّجُلُ قَرِيباً مِنْهُ» (کلینی، ۱۴۲۱ق: ۲۵۶/۶)؛

وقتی هرکس سؤال خود را کرد و رفت امام(ع) رو به قتاده نموده فرمودند:

«تو که هستی؟ گفت: من قتاده بن دعامه هستم» (همو، همان)؛

این روایت نشان‌می‌دهد که پیش از مناظره‌ها از جمله مناظره با قتاده، امام(ع) پاسخگوی دیگرانی هم بوده‌اند که پرسش و پاسخ‌هایشان ضبط و ثبت نشده است. مهم‌تر این که روایت می‌گوید: «امام(ع) وارد شدند و رفتند تا در جای خود نشستند» (همو، همان)، یعنی امام(ع) در مسجد پیامبر، جایگاه یا مجلسی داشته‌اند که در آنجا قرار می‌گرفته‌اند؛ با علم به این نکات

و باتوجه به هدف پژوهش مبنی بر بررسی مناظره‌ها به قصد گونه‌شناسی موضوعی - تحلیلی، مناظره‌ها مورد توجه قرار گرفتند. در این میان گاه تنها قولی قرآنی از امام(ع) نقل و روایت شده، از جمله:

«هیچ کس ادعا نکرده که کل قرآن را آن گونه که نازل شده، جمع‌آوری کرده‌است مگر کذاب؛ و هیچ کس قرآن را به همان صورتی که خداوند متعال آن را نازل کرده، جمع و حفظ نکرده مگر علی بن ابی طالب(ع) و امامان پس از او» (همان، ۲۲۸/۱)

و یا پرسشی از امام(ع) روایت شده‌بوده که با پاسخ آن، گفتگو پایان یافته و در نتیجه چنین روایت‌هایی نمی‌توانستند در راستای اهداف پژوهش واقع شوند و عنوان مناظره به خود بگیرند و بخصوص در تدوین این مقاله هم، نویسندگان از جمله با مواردی روبه‌رو شده‌اند که اگر چه هم سوال، قرآنی و هم پاسخ آن از سوی امام(ع) مستند به آیات قرآن بوده ولی «گفت و شنود»، با یک سوال و دریافت پاسخ آن به پایان رسیده‌است در نتیجه این موارد نیز نمی‌توانند عنوان مناظره به خود بگیرند. از جمله محمد بن مسلم گفته‌است:

از اباجعفر(ع) از این قول خداوند عز و جل: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي» (ص: ۷۵) پرسیدم، فرمودند: «ید» در کلام عرب، قوت و نعمت است و فرمودند: «وَأَذَكُرُ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ» (ص: ۱۷) و «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ» (ذاریات: ۴۷) یعنی با قوت؛ و فرمودند: «وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲) یعنی ایشان را تقویت کرد و گفته‌می‌شود فلان کس را نزد من «ایادی بسیاری» هست، یعنی «فضیلت‌ها و احسان بسیاری» هست و او را نزد من «ید بیضاء» یعنی «نعمت» هست (ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق: ۱۵۳)؛

بنابراین در مناظره‌ها این نکته مورد توجه بوده که گفت و شنود، حداقل حالت پرسش و پاسخ مناظره‌ای داشته، ادامه‌دار باشد و به یک سوال و دریافت پاسخ آن سوال ختم نشود؛ در نتیجه از موارد طرح یک سؤال و سپس دریافت پاسخ و در نتیجه اتمام پرسش و پاسخ، حتی اگر پرسش و پاسخ، قرآنی هم بوده پرهیز گردیده‌است علاوه بر این مناظره‌هایی مورد توجه بوده که در آن‌ها به آیات قرآن، احادیث، سنت، سیره پیامبر اکرم(ص) و صحابه هم پرداخته شده‌است.

امام(ع) رویکردهای خاص و مهم دیگری هم در «مناظره‌ها» و «پرسش و پاسخ»ها داشته‌اند که در سیره علمی ایشان ساری و جاری بوده‌است؛ خلاصه‌ای از اهم آن‌ها هم که به لحاظ اهمیت، مورد توجه واقع شده، تحت عنوان رویکردهای خاص در «مناظره‌ها» و «پرسش و پاسخ»ها بررسی و ارائه گردیده‌اند.

۲.۴. روش کار: گونه‌شناسی، دسته‌بندی موضوعی:

با توجه به این‌که «گونه، عبارتی است که برای اشاره به گروهی از افراد یا چیزهایی که ویژگی‌های مشابهی دارند استفاده می‌شود»،^۱ هر یک از مناظره‌ها، با استفاده از گونه‌شناسی^۲ که تجزیه و تحلیل براساس گونه‌ها یا دسته‌بندی‌های خاص است^۳ و اجزایش با ویژگی‌های خاصی که متقابلاً منحصر به فرد و در مجموع جامع هستند، شناسایی می‌شوند^۴ به کوچکترین جزء ممکن، تقسیم بندی شده‌اند و سپس با دسته‌بندی موضوعی که یکی از اجزای اصلی فرایند پژوهش^۵ [با عنوان «مناظره»] است اجزای تقسیم‌بندی شده با ویژگی‌های خاص و مشترک [مثلاً «استدلال‌ها به قرآن»] در یک دسته قرار گرفته‌اند.

سیستم‌های دسته‌بندی موضوعی ممکن است از کلمات یا عبارات و یا علامت‌هایی برای نشان دادن موضوعات استفاده کنند،^۶ این پژوهش برای دسته‌بندی موضوعات خود، با توجه به «فرایند تقسیم اجزاء به گروه‌ها براساس گونه آن‌ها»^۷ اجزاء با ویژگی‌های مشابه و مشترک را در یک دسته قرار داده و برای آن دسته از علامت‌گذاری عبارتی، استفاده کرده‌است مانند: «استدلال به قرآن»، «استناد به احادیث» و...

پژوهش در نحوه استفاده بهینه از «سیستم علامت‌گذاری دانشگاهی مشترک»^۸ [در اینجا علامت‌گذاری عبارتی]، به عنوان نمونه یکی از دسته‌بندی‌های صورت گرفته بر روی دانشجویان مسلمان را در کتاب «اسلام در محوطه دانشگاه: هویت‌ها و فرهنگ‌های متضاد

^۱ - <https://dictionary.cambridge.org/grammar/british-grammar/sort-type-and-kind>

^۲ - typology

^۳ - <https://www.merriam-webster.com/dictionary/typology#learn-more>

^۴ - <https://www.britannica.com/science/typology>

^۵ - <https://www.jisc.ac.uk/guides/managing-course-information/subject-classification>

^۶ - <https://dictionary.archivists.org/entry/subject-classification.html>

^۷ - <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/classification>

^۸ - JACS: Joint Academic Coding System

آموزش عالی در بریتانیا» (Scott-Baumann et al, 2020: 241) که نشان دهنده دسته‌بندی گونه‌شناسانه دانشجویان مسلمان در رشته‌های دانشگاهی مختلف در هر دسته است، مورد توجه قرار داده است. براساس این روش کار، گونه‌های مختلف موضوعات موجود در مناظره‌ها با ویژگی‌های مشابه، در عناوین خاص و منحصر بفرد، قرار گرفتند. توجه به این کتاب به دلیل ساختاری بوده که براساس آن، گونه‌های مختلف موضوعات و مسائل موجود با ویژگی‌های مشابه را در عناوین خاص و منحصر بفرد، قرار داده است. روشی که در این مقاله هم از آن بهره گرفته شده است.

۵. عناوین مورد بررسی در مناظره‌ها؛

۵.۱. رویکردهای استدلالی و استنادی به:

۵.۱.۱. قرآن؛

۵.۱.۲. احادیث؛

۵.۱.۳. روایاتی که نزد سائل صحیح است؛

۵.۱.۴. سنت و سیره رسول الله (ص) و صحابه؛

۵.۲. رویکردها در سؤالات بی‌ربط، تفسیر اشتباه و به رای سائلین و ذکر

خصوصیات غیر واقعی برای اشخاص؛

۵.۳. رویکردهای خاص در «مناظره‌ها» و «پرسش و پاسخ»ها؛

۵.۱.۱. رویکردهای استدلالی و استنادی به قرآن:

رویکرد امام (ع) در پاسخ به سائلین مسلمان در موارد متعددی، استدلال و استناد به قرآن بوده است؛ از جمله:

۵.۱.۱.۱. قتاده بن دعامه در مناظره با امام باقر (ع) گفت:

«به خدا سوگند من تاکنون در برابر فقیهان بسیار و نیز پیش روی

ابن عباس نشسته‌ام ولی آن گونه که اکنون در برابر شما مضطرب شده‌ام، در مقابل

هیچ یک احساس نگرانی و اضطراب نداشته‌ام» (کلینی، ۱۴۲۱ق: ۲۵۶/۶)؛

امام باقر (ع) در پاسخ به اظهار او فرمودند:

«تو می‌دانی کجا نشسته‌ای؟ تو در مقابل خاندانی هستی که خداوند درباره

آن فرموده است: «فِي بُيُوتِ أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ

وَالْأَصَالِ» (نور: ۳۶) و «رِجَالٌ لَاتُلْهِمُهُمْ تِجَارَةٌ وَلاَبَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ» (نور: ۳۶)، پس جایگاه تو آنجاست و ما آن خاندانیم که خدا توصیف کرده‌است» (همو، همان).

۵. ۱. ۱. ۲. ابی‌الجارود به نقل از امام(ع) می‌گوید:

ابوجعفر فرمودند: «إِذَا حَدَّثْتُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي عَنْهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ» [اگر چیزی به شما گفتم از من درباره آن، از کتاب خدا بپرسید]، پس از آن در برخی از سخنانشان فرمودند: «رسول‌خدا(ص) از قیل و قال، فساد مالی و فساد در زمین و پرس‌وجوی زیاد، نهی فرمودند». به ایشان گفتند: ای فرزند رسول‌خدا(ص)، این در کجای کتاب‌الله است؟ فرمودند: خداوند در کتابش می‌گوید: «لَاخَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» (نساء: ۱۱۴) و فرمودند: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء: ۵) و «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» (مائده: ۱۰۱)، (برقی، ۱۳۷۱ق: ۲۶۹/۱).

۵. ۱. ۱. ۳. در استدلال برای حروری، که ابوبکر جزو گروهی که خدا آرامش خود را بر آنان نازل کرده، نبوده، با استناد به قرآن استدلال می‌فرماید:

«ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (توبه: ۲۶)، این دسته از مؤمنین که مشمول این آیه شدند، کسانی بودند که فرار نکردند و آنان تنها ۹ نفر بودند. علی(ع)، ابودجانه، ایمن و شش نفر دیگر از بنی‌هاشم؛ پس، از این آیه هم معلوم می‌شود ابوبکر جزو گروهی که خدا آرامش خود را بر آنان نازل کرده، نبوده، بلکه جزء فراریان بوده‌است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۱/۲۷).

۵. ۱. ۱. ۴. نافع‌بن‌ازرق^۱ غلام عبدالله‌بن‌عمر بن خطاب که همراه با هشام به حج آمده بود، به وسیله او متوجه امام(ع) شد و به قصد طرح سوالات خود به حضور امام(ع) رسید و در آغاز به ایشان گفت:

«آمده‌ام از شما سؤالاتی بپرسم که هیچ‌کس جز پیامبر یا جانشین پیامبر یا پسر جانشین پیامبر نمی‌تواند به من پاسخ دهد؛ امام(ع) فرمودند: بپرس» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۵/۲).

^۱ - پایه‌گذار و رهبر ازارقه، از فرقه‌های خوارج بوده، که در دوران بنی‌امیه می‌زیسته‌است.

نافع سوالات خود را طرح و پاسخ‌هایش را شنید از جمله سوالات او، سوال از آیه‌ای از قرآن بود؛ امام(ع) پاسخ پرسش او را با آیه‌ای از قرآن دادند؛ نافع گفت:

«از آنچه خدا گفته: «وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ» (زخرف: ۴۵) به من بگو، پیامبر(ص) از چه کسی سؤال کرد؟ درحالی که بین او و عیسی پانصد سال فاصله بود؛ امام(ع) درپاسخ این آیه را تلاوت کردند: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» (اسراء: ۱) و از جمله آیاتی که خداوند حین سفر به سوی بیت المقدس به او نمایاند این بود که خداوند تمام انبیاء و مرسلین را از اولین و آخرین محشور فرمود، سپس به جبرئیل امر کرد اذان بگوید... سپس محمد(ص) جلو ایستاد و آن‌ها پشت سرش نماز خواندند» (همو، همان).

۵. ۱. ۱. نافع پرسش قرآنی دیگری هم داشته که امام(ع) به استناد پاسخ سوالی که از او می‌کنند با آیه‌ای از قرآن، پاسخ پرسش او را می‌دهند:

«نافع گفت: از این قول خداوند تبارک و تعالی: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم: ۴۸) برایم بگو، زمین به چه دگرگون می‌شود؟ امام(ع) فرمودند: زمین ما به نان سفیدی تبدیل می‌شود که از آن می‌خورند تا خداوند از حساب خلائق فارغ شود؛ سپس نافع گفت: مردم در آن روز به خوردن و آشامیدن، می‌رسند؟ امام(ع) از نافع پرسیدند: این‌ها، در آن وقت یا در آتش، مشغول ترند؟ نافع گفت: در آتش مشغول ترند؛ امام(ع) فرمودند: پس خداوند فرموده است: «أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ» (اعراف: ۵۰)، عذاب دردناک آتش مانع خواهش ایشان نیست، پس چون درخواست طعام کنند به ایشان زقوم بخوراند و چون طلب آب کنند به آنان حمیم بنوشانند (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۱۶۹/۲).

۵. ۱. ۱. امام(ع) در مناظره با هشام بن عبدالملک در قصر او و در پاسخ به این ادعایش که گفت:

«علی ادعای علم غیب می‌کرده درحالی که خداوند کسی را بر علم غیب

خود آگاه نکرده است» (راوندی، ۱۴۰۹ق: ۲۹۱/۱).

با استناد به قرآن چنین استدلال فرموده‌اند:

«خداوند متعال بر پیامبر کتابی فرستاد که در آن هر چه بود و تاروز قیامت خواهد بود، نوشته شده است. زیرا می‌فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل: ۸۹)، یا در جای دیگر می‌فرماید: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إمام مُبِينٍ» (یس: ۱۲)، و نیز فرمود: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۳۸) پس حق تعالی به پیامبرش وحی کرد که از غیب و اسرار علمش چیزی را باقی نگذارد، مگر آن که آن را به امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب(ع) بگوید و نیز رسول مکرم(ص) امر فرمود که علی(ع) بعد از او قرآن را جمع کند و متولّی غسل و کفن و حنوط او باشد» (همو، همان).

۵. ۱. ۱. ۷. امام(ع) در مناظره با قتاده با استناد به قرآن درباره تفسیری که او از قرآن داشته، فرموده‌اند:

«خدای تعالی در سوره سبا می‌فرماید: «وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّامًا آمِنِينَ» (سبا: ۱۸)، این آیه را برایم تفسیر کن؛ قتاده گفت: این آیه درباره کسی است که از خانه خود با زاد و توشه و مرکب حلال به سوی خانه کعبه حرکت می‌کند، خداوند می‌فرماید او در امن و امان است تا به خانه خود برگردد؛ امام‌باقر(ع) فرمودند: آیا تا به حال پیش نیامده کسی با زاد و توشه حلال به زیارت خانه خدا برود ولی در راه، دزدان او را بگیرند و اموالش را ببرند و او را چنان بزنند که دیگر نتواند به راه خود ادامه دهد؟ قتاده گفت: چرا؛ امام(ع) فرمودند: وای بر تو ای قتاده، اگر قرآن را از پیش خود تفسیر کنی! در این صورت هم خودت هلاک شده‌ای و هم دیگران را هلاک کرده‌ای! این آیه درباره کسی است که از خانه خود با زاد و توشه حلال حرکت کند و به زیارت خانه خدا بیاید و به حق ما ائمه معصومین آگاه باشد و قلبش ما را طلب کند و در سرش هوای ما باشد» (کلینی، ۱۴۲۱ق: ۲۵۶/۶).

۵. ۱. ۱. ۸. در مناظره با طاووس یمانی، در مواردی در پاسخ به سؤالات او با استناد به قرآن پاسخ داده‌اند از جمله در پاسخ به این سؤال طاووس از ایشان که:

«کدام گروه هستند که شهادت به حق داده‌اند، ولی دروغگو هستند؟»

(طبرسی، ۱۴۰۳ق: ۳۲۸/۲) فرموده‌اند: «منافقینی که به رسول‌الله(ص) گفتند: ما شهادت می‌دهیم که تو رسول‌خدایی؛ سپس آیه نازل شد که: «إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ

قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ»
(منافقون: ۱) (همو، همان).

۵. ۱. ۱. ۹. حمران بن اعین از امام باقر(ع) درباره آیه «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره: ۱۱۷) سوال کرد (کلینی، ۱۴۲۱ق: ۲۵۶/۱)، ایشان فرمودند:

آیا قول خداوند متعال را که فرمود: «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) نشنیده‌ای؟ یعنی عرش خداوند پیش از آفرینش آسمان و زمین بر روی آب مستقر بوده است. پس از آن حمران گفت: آیا قول خداوند متعال در قرآن را که فرمود: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا» (جن: ۲۶) ملاحظه فرموده‌ای؟! امام(ع) فرمودند: «إِلَّا مَنْ أَرْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (جن: ۲۷)، (همو، همان).

علاوه بر این موارد، موارد دیگری هم در پرسش‌ها و پاسخ‌ها با مسلمانان هست که امام(ع) باتوجه به اعتقاد سائین به قرآن، به قرآن استناد کرده و پاسخ داده‌اند ولی همچنان که در آغاز یادآوری شد از مواردی که اگر چه هم سوال، قرآنی و هم پاسخ آن از سوی امام(ع) مستند به آیات قرآن بوده است ولی «سوال و جواب»، صورت مناظره نداشته، چشم‌پوشی شده است.

۵. ۱. ۲. رویکردهای استدلالی و استنادی به احادیث:

۵. ۱. ۲. ۱. امام(ع) در مناظره‌ها، پاسخ سؤالات برخی را با استناد به احادیث می‌دادند از جمله وقتی حروری در طرح یکی از سؤالات خود گفت: ابوبکر در روزی که بیماری رسول خدا(ص) شدت یافته بود، در مسجد به جای ایشان به نماز ایستاد (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۱/۲۷) امام(ع) در پاسخ فرمودند:

«این که گفتم ابوبکر با مردم نماز خواند، پاسخت را بشنو! ابوبکر، آن روز مأمور بود تحت فرمان و پرچم اسامه بن زید باشد و همه راویان، متفق القول هستند که ابوبکر با اسامه چندین فرسخ از مدینه بیرون رفته بود. پس چگونه ممکن است رسول خدا(ص) به او امر کرده باشد با مردم نماز بخواند؟ رسول خدا(ص) نه تنها امر نکرده بود که لشکریان اسامه برگردند، بلکه چندین بار فرموده بود: لشکر اسامه را تقویت کنید! خدا لعنت کند کسی را که از او سرپیچی کند؛ و تازه خود شما می‌گویید وقتی ابوبکر به نماز ایستاد و تکبیر گفت، رسول خدا(ص) که خانه‌اش چسبیده به

مسجد بود، صدای او را شنید و شتابان درحالی که برعلی(ع) و فضل‌بن‌عباس تکیه کرده بود و پاهای مبارکش روی زمین کشیده می‌شد، به مسجد وارد شد و ابوبکر هنوز به رکوع نرفته بود که رسول‌خدا(ص) جلو آمد و ابوبکر را از محراب کنار زد و خودش نماز را از ابتدا شروع فرمود. همه این‌ها دلیل بر این است که نماز ابوبکر بدون امر رسول‌خدا(ص) بوده است و روایات صحیحی موجود است مبنی بر این که هرگاه بلال اذان می‌گفت و پیامبر نمی‌توانست برای نماز حاضر شود، امیرالمؤمنین علی(ع) را به نماز امر می‌فرمود» (همو، همان).

۵. ۱. ۲. ۲. امام‌سجاد(ع) روزی در مجلسی مطالب مهم رسول‌خدا(ص) معروف به «حدیث منزلت» را برای حضاران بیان می‌فرمودند یکی از حضار برخاست و پرسید:

«ای فرزند رسول‌خدا(ص)! چگونه چنین چیزی ممکن است درحالی که این نوع تصرفات و معجزات فقط برای پیامبران مقدور است، نه غیرآن‌ها؛ امام‌سجاد(ع) فرمودند: این معجزه رسول‌خدا(ص) بود؛ به دعای رسول‌خدا(ص) بود که حجاب‌ها از چشم علی(ع) کنار رفت» (طبرسی، ۱۴۱۷ق: ۱۳۳/۱)؛

امام‌باقر(ع) که در مجلس حضور داشتند، فرمودند: «ظلم این امت به امیرالمؤمنین علی‌بن‌ابی‌طالب چقدر زیاد است و یاران او چقدر کم! آیا حتی آنچه را برای باقی اصحاب پیامبر(ص) قبول دارید، برای علی(ع) قبول ندارید، درحالی که او برترین صحابه است؛ شما دوستان ابوبکر را دوست دارید و از دشمنانش بیزار می‌جوئید؛ همچنین دوستان عمر و عثمان را دوست دارید و از دشمنان آنان نیز بیزار می‌جوئید هرکس که باشد! اما به امیرالمؤمنین که می‌رسید، می‌گوئید دوستانش را دوست داریم ولی از دشمنانش بیزار می‌نداریم، بلکه آن‌ها را هم دوست داریم! این کار چگونه جایز است، درحالی که رسول‌خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره او فرمود: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاً فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاةُ اللَّهِ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَأَنْصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَأَخْذَلْ مَنْ خَذَلَهُ» (همو، همان).

البته رویکرد به حدیث در پاسخ به سوالات، علاوه بر مناظره‌ها در «سوال و جواب»‌هایی هم که حالت مناظره نداشته، و بنابراین در این مقاله مطرح نشده، مشاهده شده‌اند.

۵. ۱. ۳. رویکردهای استدلالی و استنادی به روایاتی که نزد سائل صحیح است:

گاه، رویکرد امام(ع) در پاسخ به سائل، استناد به روایاتی بوده که وی قبول داشته و ایشان به این وسیله به اقعاع او می‌پرداخته‌اند؛ مناظره با سالم از این نوع است:

«سالم به حضور امام باقر(ع) رسید و گفت: آمده‌ام درباره‌ی علی بن ابی طالب سؤال کنم؛ درباره‌ی کارهایی که کرده‌است؛ جنگ با اصحاب نهروان و صفین و...؛ امام(ع) فرمودند: به روایاتی که در نظر تو کاملاً صحیح است، توجه کن! آیا این حدیث را شنیده‌ای؟ رسول خدا(ص) در جنگ خیبر، پرچم انصار را به دست سعد بن عباده داد و او رفت ولی شکست خورد و برگشت؛ سپس رسول خدا(ص) پرچم مهاجرین و انصار را به عمر بن خطاب داد؛ او هم پس از مدتی هراسان برگشت؛ رسول خدا(ص) سه بار فرمودند: آیا مهاجر و انصار باید این چنین باشند؟ سپس فرمودند: فردا پرچم را به دست مردی می‌دهم که همواره حمد خدا را می‌گوید، هرگز فرار نمی‌کند، خدا و رسولش او را دوست دارند و او نیز خدا و رسولش را دوست دارد؛ مگر آن مرد امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب نبود؟ سالم گفت: بله! همه می‌گویند! امام باقر(ع) فرمودند: ای سالم! اگر بگویی خداوند علی(ع) را دوست داشته، ولی نمی‌دانسته در آینده چه اعمالی از او صادر می‌شود که در این صورت کافر هستی چون نسبت دادن جهل به خداوند کفر است! و اگر بگویی او را دوست داشته و می‌دانسته چه می‌کند، پس از کدام کار او می‌توانی اشکال بگیری، در حالی که خداوند او را با همان عملش دوست داشته‌است؟ سالم گفت: دوباره استدلال خود را تکرار کنید. امام باقر(ع) دو مرتبه آن را بیان فرمودند» (طبرسی، ۱۴۰۳ق: ج/۳۲۸).

۵. ۱. ۴. رویکردهای استدلالی و استنادی به سنت و سیره رسول الله(ص) و صحابه‌ای که سائل به آن‌ها اعتماد داشته‌است:

پیش از ذکر مواردی در این بخش، نقل قولی از علامه سیدمرتضی عسکری، در تبیین چرایی استدلال به سنت صحابه در مناظره، با وجود عدم حجیت آن، مفید است؛ او می‌گوید:

«شما در امر امامت، بحث و تحقیق می‌کنید و در مباحث خود، به روایت‌هایی که در همان کتاب‌های پیروان مکتب خلفا آمده‌است، استدلال می‌کنید چرا که مقام مناظره ایجاب می‌کند به چیزی استدلال شود که طرف مقابل به آن اقرار و اعتماد داشته‌باشد. این ممکن نیست، مگر وقتی که به کتاب‌های طرف مخالف مراجعه و محتویات آن‌ها را به عنوان گواه ارائه‌دهید» (عسکری، ۱۳۹۷ش: ۵۴۹)؛

۵. ۱. ۴. ۱. رویکرد امام(ع) در پاسخ به سؤال سائیلین، گاه استناد به سنت و عمل صحابه بوده‌است؛ ایشان در مناظره با عبدالله بن معمر لیثی چنین کرده‌اند:

«عبدالله بن معمر لیثی خدمت امام باقر(ع) رسید و گفت: شنیده‌ام شما از دواج موقت را حلال دانسته‌اید؛ امام(ع) فرمودند: خداوند آن را در کتابش حلال کرده، رسول خدا(ص) سنت فرموده و اصحاب او هم عمل کرده‌اند» (اربلی، ۱۳۸۲ش: ۱۴۹/۲).

۵. ۱. ۴. ۲. ایشان با استناد به سیره رسول‌الله(ص) که مورد قبول سائل بوده به نتیجه مطلوب خویش رسیده از جمله در مناظره با نافع بن ازرق فرموده‌اند:

«رسول خدا(ص) سعد بن معاذ را در جنگ با یهودیان بنی قریظه حکم قرارداد و خداوند هم حکمیت او را امضاء فرمود. مگر اینان (خوارج) نمی‌دانند که امیرالمؤمنین که حکم قرارداد، معنای آن، این بوده که به حکم قرآن، حکم کنند و شرط کرده که اگر برخلاف قرآن حکم کردند، حکم‌شان مردود است؟ پس این خوارج به امیرالمؤمنین بیهتان و افترا می‌زنند» (قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۴/۲).

۵. ۱. ۴. ۳. امام(ع) در مناظره‌ها به قول صحابه‌ای هم که مورد تایید سائل بوده استناد کرده‌اند؛ ایشان در مناظره با هشام و در دفاع و ذکر فضائل امام علی(ع)، قول عمر بن خطاب را یادآور شده‌اند:

«بدان، ای هشام، که هیچ‌یک از اصحاب پیامبر تاویل کامل قرآن را نمی‌دانست مگر علی بن ابی‌طالب و برای همین است که رسول خدا(ص) به اصحاب‌شان فرمودند: داناترین شما به علم قضاوت، علی بن ابی‌طالب است؛ و عمر بن خطاب بارها می‌گفت: اگر علی(ع) نبود، عمر هلاک می‌شد؛ عمر به علم

علی (ع) گواهی می‌داد، ولی عده‌ای هستند که آن را انکار می‌کنند» (راوندی، ۱۴۰۹ق: ۲۹۱/۱).

۵. ۲. رویکردها در سؤالات بی‌ربط، تفسیر اشتباه و به رای سائلین و ذکر خصوصیات غیر واقعی برای اشخاص؛

امام (ع) در مناظره‌ها، سؤالات بی‌ربط سائلین را تحمل نمی‌کردند، تفسیر اشتباه و تفسیر به رای سائلین را یادآوری و تصحیح می‌نمودند و ذکر خصوصیات غیر واقعی برای اشخاص را بر نمی‌تافتند؛ از جمله:

۵. ۲. ۱. در مناظره با عبدالله معمر لیثی و در ماجرای حلالیت ازدواج موقت، وقتی امام (ع) فرمودند:

«ما به قول خدا و رسول هستیم و تو بر قول رفیقت باش» (اربلی، ۱۳۸۲ش: ۱۴۹/۲)؛ عبدالله در پاسخ ایشان گفت: «آیا برای خود شما خوشایند است زاننان متعه شوند؟» (همو، همان) امام (ع) چون بی‌توجهی عبدالله به استناد امام (ع) به قول خدا و رسول (ص) را ملاحظه فرمودند بی‌ربطی پاسخ عبدالله را تحمل نکردند و فرمودند: «این چه سؤالی است، احمق؟ همان خدایی که متعه را در کتابش برای بندگانش مباح دانسته، از تو و از آن کسی که بی‌دلیل آن را نهی کرده، غیرتمندتر است» (همو، همان).

۵. ۲. ۲. در مناظره با حسن بصری، امام (ع) تفسیر اشتباه او بر آیه «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سَيْرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّاماً آمِنِينَ» (سبا: ۱۸) را به او تذکر دادند و فرمودند:

«شنیده‌ام که جای امن را به مکه تفسیر کرده‌ای؟ وای بر تو! این چه امنیتی است که اموال اهالی آنجا به سرقت می‌رود و همواره عده‌ای کشته می‌شوند؟» (همو، همان)؛

و به این گونه اعتراض خود را به تفسیر اشتباه آیات قرآن اعلام نمودند و در ادامه تفسیر صحیح آیه را به او یادآوردند:

«این آیه مثالی است که خداوند درباره‌ی ما اهل بیت رسالت، بیان داشته‌است. ما سرزمین مبارک و سرزمین‌های آشکار هستیم و «قُرًى ظَاهِرَةً»

نمایندگان و فقهای پیرو ما هستند که میان ما و شیعیان مان قراردارند و مطالب ما را به آنان می‌رساندند» (همو، همان).

۵. ۲. ۳. وقتی امام(ع) در مناظره با قتاده از او خواستند آیه «وَقَدْزْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي. وَأَيَّامًا آمِنِينَ» (سبا: ۱۸) را برایشان تفسیر کند او گفت:

«این آیه درباره کسی است که از خانه خود با زاد و توشه و مرگب حلال به سوی خانه کعبه حرکت می‌کند. خداوند می‌فرماید او در امن و امان است تا به خانه خود برگردد» (کلینی، ۱۴۲۱ق: ۲۵۶/۶)؛ امام(ع) فرمودند:

«آیا تا به حال پیش نیامده کسی با زاد و توشه حلال به زیارت خانه خدا برود ولی در راه، دزدان او را بگیرند و اموالش را ببرند و او را چنان بزنند که دیگر نتواند به راه خود ادامه دهد؟ قتاده گفت: چرا؛ امام(ع) فرمودند: وای بر تو ای قتاده، اگر قرآن را از پیش خود تفسیر کنی!» (همو، همان) و به این ترتیب اعتراض خود را به تفسیر به رای آیات قرآن اعلام داشتند.

۵. ۲. ۴. امام(ع) خصوصیت‌هایی را که حروری به گمان خودش برای ابوبکر فضیلت می‌دانست، همه را نقص و عیب او شمردند؛ حروری در مناظره با امام(ع) گفت:

«ابوبکر به دلیل چهار خصوصیت، سزاوار امامت و خلافت است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۳۲۱/۲۷) و سپس خصوصیات ابوبکر را یک‌به‌یک شرح داد؛ در پایان امام(ع) فرمودند:

«وای بر تو! این خصوصیات که به گمان تو برای ابوبکر فضیلت به شمار می‌آید، همه نقص و عیب است» (همو، همان).

امام(ع) در ادامه مناظره، تک تک خصوصیات ذکر شده برای ابوبکر را بیشتر با استناد به قرآن رد فرمودند و در مجموع در این مناظره‌ها نشان دادند که سؤال بی‌ربط، تفسیر اشتباه، تفسیر به رای و خصوصیات غیر واقعی را بر نمی‌تابند.

۵. ۳. رویکردهای خاص در «مناظره‌ها» و «پرسش و پاسخ»‌ها:

امام(ع) در مناظره‌ها و در پاسخ به بعضی از سائین رویکردهایی داشته‌اند که هریک از آن‌ها از ویژگی خاصی برخوردار هستند؛ از جمله:

۵.۳.۱. مشروط کردن پاسخ به دانستن؛

امام (ع) در مناظره با هشام بن عبدالملک پاسخ را مشروط به دانستن می‌کنند؛ در این مورد امام صادق (ع) می‌فرماید:

«هشام گفت: ای اباجعفر! مساله‌ای از تو می‌پرسم؛ پدرم امام باقر (ع) فرمود: بپرس! اگر بدانم جواب می‌گویم و گرنه می‌گویم نمی‌دانم» (راوندی، ۱۴۰۹ق: ۲۹۱/۱).

مشروط کردن پاسخ به دانستن، باتوجه به این که امام (ع)، هیچ سوالی را بی‌پاسخ نگذاشته و گاه نشان داده که از عقیده سائل هم اطلاع داشته‌اند از جمله وقتی در پاسخ سوال نافع بن ازرق، از او می‌پرسند «عقیده خودم را بگویم یا عقیده تو را» و چون او می‌خواهد امام (ع) هردو را بگویند، ایشان قول نافع را هم می‌گویند (قمی، ۱۴۰۴ق: ۲۸۴/۲)، از این نظر دارای اهمیت است که امام (ع) با گفتن این که «اگر بدانم جواب می‌گویم و گرنه می‌گویم نمی‌دانم» فضای مناظره، مخاطبین و سائل را این گونه آماده می‌کنند که سائلین با شخصیتی مواجه هستند که پاسخ‌هایش از روی دانایی است. محققین به این که امام (ع)، پیش از برگزاری مناظره برای تاثیر بر آن، زمینه را آماده و فضا سازی می‌کرده‌اند اشاره داشته‌اند از جمله احمد ترابی در کتاب «امام باقر علیه السلام: جلوه امامت در افق دانش» آورده است که امام (ع) پیش از برگزاری مناظره، زمینه و فضای تاثیر بر مناظره را پدید می‌آوردند (ترابی، ۱۳۷۳ش، ۸۳)، از جمله وقتی یکی از سران خوارج با گروهی از یارانش برای مناظره به حضور امام باقر (ع) رسیدند امام (ع) فرمودند اکنون بازگردند و فردا بیایند فردای آن روز، ایشان فرزندان مهاجر و انصار را گرد آوردند تا هر یک پیش از سوالات گروه خوارج، فضیلتی از امیرالمومنین علی (ع) را که می‌داند بازگو کند (همو، همان).

۵.۳.۲. عدم اصرار بر قول خود؛

امام (ع) وقتی زمینه‌ای برای پذیرش قول خود نمی‌دیده، بر آن قول اصرار نمی‌فرموده‌اند؛ در مناظره با عبدالله معمر لیثی:

«امام (ع) فرمودند خداوند آن را [ازدواج موقت] در کتابش حلال کرده، رسول خدا (ص) سنت فرموده و اصحاب او هم عمل کرده‌اند؛ عبدالله

گفت: اما عمر بن خطاب آن را حرام کرد؛ امام(ع) فرمودند: ما به قول خدا و رسول(ص) هستیم و تو بر قول رفیقت باش!» (اربلی، ۱۳۸۲ش: ۱۴۹/۲).

۵.۳.۳. پاسخ متناسب با شخصیت سائل؛

از مناظره با عثمان‌الاعمی چنین برمی‌آید که پاسخ‌های امام(ع) در مناظره‌ها متناسب با شخصیتی که سائل داشته، بوده و همه آنچه را که ایشان در پاسخ می‌دانسته، آشکار نمی‌فرموده بلکه به فراخور سائل و حاضران در مناظره پاسخ می‌داده‌اند:

«ای عثمان! علم از زمان رسالت حضرت نوح همیشه پنهان و مکتوم بوده‌است، زیرا گوهری است که تارزش آن را نشاناسند و آن را به قصد عمل کردن نیاموزند، باید مخفی بماند. علم برای کسی باید آشکار شود که ارزش علم را بداند و بخواهد که آن را به قصد عمل بیاموزد در غیر این صورت باید برای او مخفی بماند» (صفار قمی، ۱۳۸۱ش: ۹/۱).

و نیز تذکر این نکته به او که: «علم فقط نزد ائمه‌است و هرکس علمش را از غیر ائمه گرفته باشد هرچه بگوید از پیش خود است و عقیده‌اش باطل است» (همو، همان).

۵.۳.۴. همراهی نکردن با قصد سائل؛

ابوحنیفه در مناظره با امام(ع) می‌خواست ایشان به گروهی از کوفیان که به قول ابوحنیفه ایشان را امام(ع) می‌پنداشتند نامه بنویسند (به آنان بنویسند که امام(ع) نیستند!) اما امام(ع) با استدلال و استناد به رفتار خود ابوحنیفه، آنچه را که او می‌خواست (دادن سندی به دست و قلم امام(ع) مبنی بر این که ایشان امام(ع) نیستند!) بلا اثر فرمودند و نشان دادند که اولاً از فرمان به کسی که ایشان را اطاعت نمی‌کند، اجتناب می‌فرمایند و ثانیاً ضمن تشخیص اهداف دیگران، در راستای اهداف باطلی که برخی از ایشان در مناظره‌ها داشته‌اند بایشان همراهی نمی‌کرده‌اند:

«ابوحنیفه گفت: گروهی در کوفه می‌پندارند که تو امامی؛ امام(ع) فرمودند: با آنان چه کنم؟ ابوحنیفه گفت: نامه بنویس و به آن‌ها خبر بده! امام(ع) فرمودند: آن‌ها از من اطاعت نمی‌کنند! آن‌ها که غایب هستند، مانند شما هستند که

اکنون اینجا هستید؛ من به تو گفتم اینجا نشین، تو اطاعت نکردی! اگر به اهل کوفه هم بنویسم، فرمان مرا اطاعت نمی کنند!» (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق: ۱۹۸/۴).

بیل و ویلیامز، در تحقیق خود، بی توجهی به نظر امام(ع) و عاقبت آن را چنین آورده اند:

«می گویند امام باقر(ع) به برادر ناتنی خود زید، پسر صیغه ای پدرش و مدعی اولیه مهدویت که زیدیان نام خود را از او گرفته اند، هشدار داد که در کوفه علیه بنی امیه قیام نکند، اما زید به او توجهی نکرد و در آنجا کشته شد» (Bill & Williams, 2002, 40).

۵.۳.۵. پاسخ به سائیلین درهر موقعیتی؛

روایت مناظره امام(ع) باقر با قتاده بن دعامه که پیش از این بیان شد نشان می دهد که امام(ع) به صورت روزانه به سؤالات مراجعه کنندگان درهر موقعیتی پاسخ می داده یا با افرادی هم، غیر از آن ها که مناظره یا گفتگوهایشان ضبط و ثبت شده، مناظره و گفتگو داشته اند اما مغفول مانده یا انعکاس تاریخی نیافته اند، در نتیجه آنچه از «پرسش و پاسخ»ها و «مناظره ها» ثبت شده و موجود است تمامی فرمایشات ایشان نیست؛

۵.۳.۶. عدم تمایل به هم صحبتی و همنشینی با بعضی؛

برخی برای سؤال به حضور امام(ع) می رسیده ولی علی رغم عدم تمایل امام(ع) به هم صحبتی و همنشینی با آن ها، به طرح سؤال می پرداخته اند مانند ابوحنیفه که با وجود تصریح امام(ع) به این که:

«تو مرد مشهوری هستی و من نمی خواهم نزد من بنشینی»

(ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ ق: ۱۹۸/۴)؛ نزد امام(ع) می نشیند و سؤالات خود را مطرح می کند! و نیز مانند هشام بن عبدالملک که امام(ع) را برای مناظره به کاخ خود احضار می کند.

نتیجه ها:

مقابله مستمر مستشرقان با قرآن و در نتیجه با اسلام که مستند به نتایج پژوهش های آن هاست، مهجوریت قرآن که از گذشته تا حال وجود داشته و دارد و مستند به نتایج پژوهش های محققین علوم اسلامی هم هست و تغییر مستمر، بی وقفه و با حداکثر سرعت ممکن در مسائل مبتلا به جهانی، که بروز و مشهود است، ضرورت روزافزون قرآن پژوهی و

قرآن محوری تحقیقات و محققین در پاسخ‌یابی و پاسخگویی متناسب با مسائل مبتلابه روز از قرآن و لزوم سوق انگیزه‌ها و رویکردهای پژوهشی به سوی این کتاب مقدس الهی را آشکار می‌کند و از سویی هم، جامعیت قرآن که «تبیین کننده هر چیز است»، توجه به اهمیت استمرار آینده‌سازی قرآن با درس از تجربه‌های مثبت و منفی گذشته و سیره قرآنی امام‌باقر(ع) که «برای هر پرسشی، پاسخی قرآنی داشته‌اند»، مخصوصاً اهمیت امام(ع) در نگاه برخی از مستشرقین که ایشان را به عنوان پژوهش‌گری مذهبی، بسیار فراتر از محافل شیعه دانسته‌اند، ایجاب می‌کنند که مسائل پژوهشی، قرآن‌محور شوند و پاسخگویی قرآنی به مسائل و جایگاه قرآن در پژوهش‌ها برجسته شوند؛ بویژه این که لزوم پژوهش در قرآن و توجه بیش از پیش به پژوهش‌های قرآنی بیش از آنچه تا کنون به آن پرداخته شده و می‌شود محسوس است و استفاده از سیره امام(ع)، تحلیل مناظره‌ها و کشف و انعکاس تاثیر آن‌ها به جای گزارش تاریخی صرفشان، نیازی است که جای آن‌ها در تحقیقات خالی است.

علاوه بر این، آنچه سیره امام‌باقر(ع) در مناظره‌ها و رویکردهای ایشان به دست می‌دهند و در فرآیند گفتگوها، تعاملات و پژوهش‌های علمی، راهنمون و راهگشا هستند، عبارتند از: در پاسخ به سوال پیروان ائمه، مسلمانان، صاحبان عقاید انحرافی و فرقه‌های مذهبی غیرامامیه، بر قرآن، حدیث، سیره رسول‌الله(ص)، سنت و باورهای اعتقادی سائیلین و به قول صحابه‌ای که مورد تایید سائل است استدلال و استنادشود؛

با تفسیر اشتباه، تفسیر به‌رای و ذکر خصوصیات غیرواقعی برای افراد، برخوردشود؛

پاسخ‌ها مشروط به دانستن و متناسب با شخصیت سائل و حاضران باشد؛

بر پاسخی که زمینه پذیرشش نیست اصرار نشود؛

از همنشینی با مشاهیر و از فرمان به کسی که شما را اطاعت نمی‌کند، پرهیز گردد؛

ضرورت قرآن‌محوری پژوهش‌ها با عنایت به «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) و «وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا» (فرقان: ۳۰) برای آوردن قرآن به بطن جامعه، مشهود است؛

انگیزه‌ها و رویکردهای پژوهشی، در پاسخگویی به مسائل مبتلابه جامعه، بر محوریت قرآن و تمسک به سیره ائمه(ع) بویژه امام‌باقر(ع) قرار گیرند.

پیشنهاد:

نویسندگان پیشنهاد می‌کنند: به لحاظ اهمیت مناظره‌های امامان شیعه (ع) - همان‌طور که مناظره‌های امام باقر (ع) از طریق گونه‌شناسی، دسته‌بندی موضوعی شده و بخشی از رویکردهای ایشان در مناظره‌ها [رویکردهای قرآنی] در حد وسیع بررسی گردیده و به فراخور توان جمع‌بندی نهایی شده‌اند - پژوهشگران، طلاب و دانشجویان مقاطع تحصیلات تکمیلی، رویکردهای دیگر امام باقر (ع) در مناظره‌ها و مناظرات ائمه دیگر بویژه امام صادق (ع) و امام رضا (ع) را به تفکیک، گونه‌شناسی موضوعی نمایند یا در صورت امکان و به صورت گسترده‌تر، «گونه‌شناسی موضوعی - تحلیلی رویکردهای امامان شیعه در مناظره‌ها» را در قالب پایان‌نامه به انجام رسانند و در حاشیه تحقیق خود به صورت یک تحقیق جنبی، مناظرات امامان شیعه و مناظرات آکادمیک عصر معاصر در غرب را گونه‌شناسی تطبیقی نمایند و افزون بر ساختار این پژوهش، ساختاری کاربردی برای مناظره‌ها با الگو از سیره ائمه اطهار (ع) ایجاد کنند.

منابع:

قرآن کریم.

۱. امام عسکری (ع)، ح. (۱۴۰۹ق)، التفسیر الامام العسکری (ع). ج ۱، ج ۱، قم: مدرسه امام مهدی (ع).
۲. ابن بابویه، م. (۱۳۹۸ق)، التوحید. قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن شهر آشوب، م. (۱۳۷۹ق). مناقب آل ابی طالب. ج ۴، قم: علامه.
۴. اربلی، ع. (۱۳۸۲ش). کشف الغمّة. تهران: اسلامیه.
۵. اقبالی، محمد طاهر (۱۳۸۷ش). محورهای تقریب مذاهب اسلامی. / نَدیشه تقریب. ۵ (۱۷). ۹۲-۷۵.
۶. برقی، الف. (۱۳۷۱ق). المحاسن. ج ۱. قم: دارالکتب الإسلامیه.
۷. ترابی، الف. (۱۳۷۳ش). امام باقر علیه السلام: جلوه امامت در افق دانش. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۸. حافظ اصفهانی، الف. (۱۴۰۷ق)، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء. ج ۱، بیروت: دارالکتب العربی.
۹. حکیم، س. م. (۱۳۸۵ش)، پیشوایان هدایت، شکافنده علوم، حضرت امام محمد باقر علیه السلام. مترجم کاظم حاتمی طبری، ج ۷، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع).
۱۰. دانشنامه ویکی فقه: <https://fa.wikifeqh.ir>

۱۱. راوندی، ق. (۱۴۰۹ق). الخرائج والجرائح، ج ۱، قم: مؤسسه امام‌مهدی (عج).
۱۲. صالحی، س.ع. (۱۳۸۸ش)، فضل‌الله و گستره معارف قرآن، پژوهش‌های قرآنی، (۶۴)، ۲۳-۴.
۱۳. صفارقمی، محمدبن‌حسن (۱۳۸۱ش)، بصائرالدرجات، ج ۱، قم: المكتبة‌الحیدریه.
۱۴. طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۷۳ش)، المیزان، مترجم: سیدمحمدباقر موسوی‌همدانی، ج ۵، قم: دفترانتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۵. طبرسی، الف. (۱۴۰۳ق). الاحتجاج. ج ۲، مشهد: مرتضی.
۱۶. طبرسی، ف. (۱۴۱۷ق). إعلام‌الوری بأعلام‌الهدی، ج ۱، قم: مؤسسه آل‌البيت عليهم‌السلام لاهیات‌التراث.
۱۷. عسکری، س. م. (۱۳۹۷ش). نقش‌نامه عليهم‌السلام در احیای دین، ج ۱، قم: مؤسسه علمی فرهنگی علامه عسکری.
۱۸. قرائتی، م. (۱۳۹۲ش). نامه دردمندان قرائتی درباره مهجوریت قرآن، برگرفته از پیوند زیر:
<https://www.mashregnews.ir/news/225027/>
۱۹. قمی، ع. (۱۴۰۴ق). تفسیرالقمی. ج ۲. قم: دارالکتاب.
۲۰. کلینی، م. (۱۴۲۱ق). الکافی. ج ۶. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲۱. لغت‌نامه دهخدا. (۱۳۷۲ش). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۲. مجلسی، م. ب. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار. ج ۲۷. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۳. مجلسی، م. ب. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار. ج ۱۰. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۴. مطهری، م. (۱۳۶۸ش). ده‌گفتار. تهران: صدرا.
۲۵. مکارم‌شیرازی، ن. (۱۳۷۴ش). تفسیرنمونه. ج ۱۱. تهران: دارالکتب‌الاسلامیه.
۲۶. هرودوت (۱۳۸۶ش). تاریخ هرودوت. مترجم: هادی‌هدایتی، ج ۳. ۲. تهران: دانشگاه تهران.
27. Bill, J. A., Williams, J. A. (2002). Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion, and Politics. United States: University of North Carolina Press.
28. Buckley, R. P. (2020). Muḥammad al-Bāqir. In K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas and D. J. Stewart (eds.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*. Brill. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_36641.
<https://archives.palarch.nl/index.php/jae/article/view/11555>
29. Hammad, A. (2022). Demurrer of Denial's Approach toward HADITH and its Authenticity. *Ma'ārif Research Journal*, 23, 1-18.
30. Islam, M., Khan, J., Inayat, S., Haq, A., Ali, S., Muhammad, M. A., & Jan, S. H. U. (2022). AN ANALYSIS OF SOME CONTEMPORARY

ORIENTALISTS' OPINIONS ON THE ISLAMIC HIJAB (VEIL). *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 19(4), 920-931.

<https://archives.palarch.nl/index.php/jae/article/view/11555>

31. Kohlberg, E. (2012). Zayn al-'Abidin, 'Ali B. Husayn." In P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam 2nd Online*.
32. Lalani, A. R. (2004). *Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad Al-Baqir*. United Kingdom: Bloomsbury Academic.
33. Lilti, A. (2009). The kingdom of politesse: salons and the republic of letters in eighteenth-century Paris. *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, 1(1), 1-11.
34. Nasreen, H. (2013). Orientalists on Qur'an: A Critical Study. *Dialogue*, 8(1), 35-52.
35. Nielsen, P. (2017). *How to Debate the Left on Islam*. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform.
36. Oxford English Dictionary. (1993). (N.P.): Oxford University Press, Incorporated.
37. Scott-Baumann, A., Guest, M., Naguib, S., Cheruvallil-Contractor, S., Phoenix, A. (2020). *Islam on Campus: Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain*. United Kingdom: Oxford University Press.
38. The Merriam-Webster Dictionary. (2022). United States: Merriam-Webster, Incorporated.

References:

1. The Holy Quran.
2. Imam Askari (A.S.), H. (1409 A.H.). Al-Tafsir al-Imam al-Askari (a.s.). Vol.1, first edition. Qom: Imam Mahdi School.
3. Askari, S. M. (1397 A.H.). The role of imams in the revival of religion. Vol. 1, Qom: Allameh Askari's Scientific - Cultural Institute.
4. Barqi, A. (1371 A.H.). Al-Mahasen. vol.1, Qom: Dar al-Kutub Al-Islami.
5. Bill, J. A., Williams, J. A. (2002). Roman Catholics and Shi'i Muslims: Prayer, Passion, and Politics. United States: University of North Carolina Press.
6. Buckley, R. P. (2020). Muḥammad al-Bāqir. In K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas and D. J. Stewart (eds.), *Encyclopaedia of Islam Three Online*. Brill. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_36641
7. Dehkhoda Dictionary. (1372 A.H.). Tehran. University of Tehran Publishing and Printing Institute.
8. Hafiz Isfahani, A. (1407 A.H.), Hilyat al-Awliya' WA Tabaqat al-Asfiya. vol. 1, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
9. Hakim, S. M. (1385 A.H.), the Leaders of Guidance, the Breaker of Sciences, Hazrat Imam Muhammad Baqir (A.S.), and Translated by Kazim Hatami Tabari. vol.7, Qom: Ahl al-Bayt World Assembly.
10. Hammad, A. (2022). Demurrer of Denial's Approach toward HADITH and its Authenticity. *Ma'arif Research Journal*, 23, 1-18.
11. Herodotus. (1386 A.H.). the History of Herodotus. Translated by Hadi Hidayati. Vol.3, 2nd edition. Tehran: University of Tehran.
12. Ibn Shahrashub, M. (1379 A.H.). Manaqib Al Abi Talib. Vol.4, Qom: Allameh.
13. Ibn Babawayh, M. (1398 A.H.). Al-Tawhid. Qom: *Jameeh Modarresin*.
14. Iqbali, M. (1387 A.H.). Axioms of Approximation of Islamic Religions. *Andisheh Al-Taqrīb*, 5(17). 75-92.
15. Irbili, A. (1382 A.H.). Kashf Al-Ghumma. Tehran: Islamia.
16. Islam, M., Khan, J., Inayat, S., Haq, A., Ali, S., Muhammad, M. A., & Jan, S. H. U. (2022). AN ANALYSIS OF SOME CONTEMPORARY ORIENTALISTS' OPINIONS

ON THE ISLAMIC HIJAB (VEIL). *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*, 19(4), 920-931.

<https://archives.palarch.nl/index.php/jae/article/view/11555>

17. Kohlberg, E. (2012). Zayn al-'Abidin, 'Ali B. Husayn." In P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, and W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam 2nd Online*.

18. Kulayni, M. (1421 A.H.). Al-Kafi. Vol. 6, Tehran: The studies office of history and Islamic sciences.

19. Lalani, A. R. (2004). Early Shi'i Thought: The Teachings of Imam Muhammad Al-Baqir. United Kingdom: Bloomsbury Academic.

20. Lilti, A. (2009). The kingdom of politesse: salons and the republic of letters in eighteenth-century Paris. *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts*, 1(1), 1-11.

21. Majlisi, M. B. (1404 A.H.). Bihar Al-Anwar vol. ۱۰، Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

22. Majlisi, M. B. (1404 A.H.). Bihar Al-Anwar vol.27, Beirut: *Dar Ihya al-Turath al-Arabi*.

23. Makarem Shirazi, N. (1374 A.H.). Tafsir Namuneh. vol. 11, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

24. Mutahhari, M. (1368 A.H.). Dah Guftar, Tehran: Sadra.

25. Nasreen, H. (2013). Orientalists on Qur'an: A Critical Study. *Dialogue*, 8(1), 35-52.

26. Nielsen, P. (2017). How to Debate the Left on Islam. South Carolina: CreateSpace Independent Publishing Platform.

27. Oxford English Dictionary. (1993). (N.P.): Oxford University Press, Incorporated.

28. Qaraati, M. (1392 A.H.). Qaraati's painful letter about the abandonment of the Quran. Taken from the link: <https://www.mashregnews.ir/news/225027/>

29. Qomi, A. (1404 A.H.). Tafsir al-Qomi. Vol. 2, Qom: Dar Al-Kitab.

30. Ravandi, Q. (1409 A.H.). *Al-Kharaej Val-Jaraeh*. Vol.1, Qom: Imam Mahdi Institute.

31. Safar Qomi, M. (1381 A.H.). *Basair Al-Darajat*. Vol.1, Qom: Al-Maktaba Al-Haydriya.

32. Salehi, S. A. (1386 A.H.), Fazlullah and the scope of Qur'anic knowledge, *Qur'anic Studies*, 16(64), 4-23.
33. Scott-Baumann, A., Guest, M., Naguib, S., Cheruvallil Contractor, S., Phoenix, A. (2020). *Islam on Campus: Contested Identities and the Cultures of Higher Education in Britain*. United Kingdom: Oxford University Press.
34. Tabarsi, A. (1403 A.H.). *Al-Ihtijaj*. Vol.2, Mashhad: Murtaza.
35. Tabarsi, F. (1417 A.H.). *E'alam al-Wara bi A'alam al-Hoda*. Vol.1, Qom: Aal Al-Bayt Institute, Li-Ahya al-Turath.
36. Tabatabai, S. M. H. (1373 A.H.). *Almizan*. Translated by Sayyid Muhammad Baqir Mousavi Hamedani. Vol.5, Qom: Islamic Publishing House of the *Society of Seminary Teachers of Qom*.
37. *The Merriam-Webster Dictionary*. (2022). United States: Merriam-Webster, Incorporated.
38. Torabi, A. (1373 A.H.), Imam Baqir (A.S.): The manifestation of Imamate in the horizon of knowledge. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi.
39. Wiki fiqh encyclopedia: <https://fa.wikifeqh.ir>

Analyzing the origins, thoughts and narratives about Khatam Bakshi Ali n the Velayat Namehs

Zahra Parsapoor¹

Akram Karami²

1. Associate Professor of Persian Language and Literature, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Research Institute of Literature. Email: zparsapoor@yahoo.com
2. Postdoctoral graduate of Persian language and literature, Humanities Research Institute, Literature Research Institute. Email: akramekarami3845@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2024.2041296.1098

*Original
Research*

Received:
2024-08-16
Accepted:
2024-09-15

Keywords:
"Persian
Poetry",
"Ali's Ring-
Giving",
"Velayat",
"Chivalry".

Abstract: The Narrative of Imam Ali's Ring-Giving, as mentioned in the Quran, has resonated throughout history and is deeply intertwined with the concept of his divinely appointed authority (wilayat). This event carries historical, mythological, and symbolic significance, linked to notions of leadership, power, chivalry, and the chivalry code, reflected in various mystical and literary texts. Furthermore, within the subgenre of "welayatname" in Shia literature, we encounter secondary narratives that expand upon the event described in Surah al-Ma'idah. This study explores the portrayal of this event across various exegetical, mystical, and literary texts to elucidate the implicit meanings of the ring-giving, drawing upon mythological and symbolic interpretations. Employing a descriptive-analytical method, the research also demonstrates that the secondary narratives found in two "welayatname"s by Sayyid Ali and Hesam are not merely products of poetic imagination but have roots in earlier theological texts.

واکاوی ریشه‌ها، اندیشه‌ها و روایات پیرامون خاتم بخشی علی (ع) در ولایت‌نامه‌ها

اکرم کرمی^۲

زهرا پارساپور^۱

۱. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پژوهشکده

ادبیات zparsapoor@yahoo.com

۲. دانش آموخته پسادکتری زبان و ادبیات فارسی، پژوهشگاه علوم انسانی، پژوهشکده

ادبیات akramekarami3845@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2024.2041296.1098

چکیده: ماجرای خاتم بخشی امام علی (ع) هم در قرآن و هم در منابع تاریخی و ادبی کهن بازتاب داشته و با بحث ولایت ایشان گره خورده است. البته ریشه‌های تاریخی و اسطوره‌ای و نمادین این ماجرا با مفهوم ولایت، قدرت، جوانمردی و آیین فتوت گره خورده است که در متون عرفانی و ادبی منعکس شده است. همچنین در نوع ادبی فرعی ولایت نامه که ذیل ادبیات شیعه تعریف می‌شود می‌توان ماجراهای فرعی‌ای را دید که در ادامه واقعه منقول در سوره مائده آمده است. در این مجال، ضمن پژوهش در گستره انعکاس این ماجرا در متون تفسیری، عرفانی و ادبی در پی آنیم که معانی ضمنی خاتم بخشی را که برگرفته از مفاهیم اسطوره‌ای و نمادین است تبیین کنیم. یافته‌های این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی صورت گرفته است، همچنین به ما نشان می‌دهد که ماجراهای فرعی شکل گرفته در دو ولایت‌نامه از سید علی و حسام محصول تخیل شاعرانه نیستند؛ بلکه در متون کلامی پیش از آنها نیز نقل شده است.

صص:

۱۱۷-۹۳

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۳/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها:

شعر فارسی،

علی (ع)،

خاتم بخشی،

ولایت،

فتوت.

۱. مقدمه

ماجرای خاتم بخشی حضرت علی (ع) از قرآن اخذ شده‌است و در تفاسیر شیعی و به ویژه در تفاسیر اهل سنت به شکل مبسوط به آن پرداخته شده‌است. در فرهنگ تشیع آیه ۵۵ سوره مائده از آیات مهم در اثبات ولایت حضرت امیرالمؤمنین (ع) است. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده / ۵۵) ترجمه: ولی شما تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند. تمامی مفسران شیعه و بسیاری از مفسران اهل سنت تصریح کرده‌اند که منظور از «آنها که ایمان آورده‌اند و نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌پردازند، امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) است. (طباطبایی، ۱۹۹۷: ج ۶: ۱۷) میبیدی صاحب تفسیر کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار در نوبت‌الثانیه در تفسیر این آیه می‌گوید:

«آن ساعت که این آیت فروآمد، یاران همه در نماز بودند، قومی نماز تمام کرده بودند، قومی در رکوع بودند، قومی در سجود، و در میانه درویشی را دید که در مسجد طواف می‌کرد و سؤال می‌کرد. رسول خدا او را به خود خواند، گفت: «هل اعطاک احد شیئا؟» هیچ کس هیچ چیز به تو داد؟ گفت: «آری! آن جوانمرد که در نماز است انگشتی سیمین به من داد. گفت: «در چه حال بود آنکه به تو داد؟» گفت: «در رکوع بود.» اندر نماز اشارت کرد به انگشت و انگشتی از انگشت وی بیرون کردم. چون بنگرستند علی مرتضی بود. رسول خدا آیت برخواند، و اشارت به وی کرد: «وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» و برین وجه آیت از روی لفظ اگر چه عام است از روی معنی خاص است، که مؤمنان را بر عموم گفت، و علی بدان مخصوص است، و روا باشد که بر عموم برانند.» (میبیدی، ۱۳۷۱. ج ۳: ۱۵۲)

علاوه بر متون تفسیری و روایی، این ماجرا در متون عرفانی به ویژه فتوت‌نامه‌ها نیز بازتاب گسترده داشته است

ایثار و گذشت حضرت علی (ع) در حال نماز، وجهی است که توجه اهل فتوت و آیین جوانمردی را به خود جلب کرده است تا جایی که در فتوت‌نامه‌ها بسیار به آن پرداخته‌اند.

استاد شفیعی میان صوفیه اهل فتوت و جوانمردی و فتوت عامیانه تمایز قائل اند که به نظر می‌رسد این نظر ایشان برگرفته از کتاب قابوس‌نامه باشد. صوفیه اهل فتوت پایبند اخلاق رسول و صحابه هستند؛ اما مثلاً عیاران و جوانمردان در مشاغل مختلف گاهی معیارها و هنجارهای اجتماعی و اخلاقی را زیر پای می‌گذاشتند چنانچه گاهی اهل لهو و خمر و غنا و حتی لواط بودند. (ر.ک. شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۶۰) منظور ما در این نوشته از اهل فتوت و جوانمردی، فرقه خاص با آداب و رسوم و هنجارهای خاص نیست؛ بلکه مجموعه انسان‌هایی است که به فرمایش علی^(ع) ویژگی‌هایی را در خود دارند که از آنان می‌توان با عنوان جوانمردان یاد کرد. احادیث فراوانی درباره ارکان فتوت و جوانمردی و خصائل و صفات ایشان از حضرت علی^(ع) باقی است که به ذکر دو مورد در این بخش اکتفا می‌شود. حضرت علی^(ع) سه چیز را از نشانه‌های فتوت و مردانگی می‌دانند: «يُسْتَدَلُّ عَلَى مُرُوَّةِ الرَّجُلِ بَبَيْتِ الْمَعْرُوفِ وَ بَدَلِ الْإِحْسَانِ وَ تَزَكِ الْأَمْتِنَانِ» چند چیز بر مرآت آدمی دلالت می‌کند: تلاش در رواج کارهای خوب، نیکوکاری، منت نهادن». (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۹. ج ۱۰: ۴۸۰) یا در کلامی دیگر می‌فرمایند: «يُسْتَدَلُّ عَلَى الْمُرُوَّةِ بِكَثْرَةِ الْحَيَاءِ وَ بَدَلِ النَّدَى وَ كَفِّ الْأُدَى» «برای مرآت و آدمیت به بسیاری شرم و حیا و بدل احسان و عطا و بازداشتن آزار و ایذاء استدلال شده است». (همان‌جا). چنان‌که ملاحظه می‌شود بخشش و ایثار برجسته‌ترین ویژگی جوانمردان است. این ویژگی‌ها می‌تواند در هر شخصی فارغ از کیش و آیین او، جمع شود؛ از جمله در اصحاب‌کهف که قرآن از آنها تعبیری با عنوان «فتیان» دارد: «إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى: آنها جوانمردانی بودند که به خدای خود ایمان آوردند و ما بر مقام (ایمان و) هدایت‌شان بیفزودیم..» (کهف/۱۳) در اخلاق و تصوف اسلامی هم علی^(ع) باتوجه به چندین ماجرا از جمله؛ خاتم بخشی در هنگام نماز در صدر جوانمردان قرار می‌گیرد.

سعدی در بوستان به صراحت می‌گوید:

جوانمرد اگر راست خواهی ولی است کرم، پیشه شاه مردان علی است

(سعدی شیرازی، ۱۳۸۱: ۸۳)

ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری (۸۳۰-۹۱۰ ه.ق) در فتوت‌نامه خویش با نام فتوت‌نامه سلطانی به دلایلی حضرت علی^(ع) را در زمره جوانمردان برمی‌شمرد. یکی از دلایل ایشان،

خواهیدن حضرت علی (ع) در بستر رسول خدا(ص) در شبی که به جان ایشان سوء قصد شده بود. دوم اطعام مسکین و یتیم و اسیر از افطار خود و سوم بخشیدن انگشتری در نماز است. (ر.ک. کاشفی، ۱۳۵۰: ۲۱) واعظ کاشفی در ادامه می‌گوید: «و سخاوتش به حدی بود که در نماز انگشتری به سائل داد و یُوْتُونَ الزَّكوةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ و شجاعتش تا غایتی بود که از بطنان غیب هاتف لاریب گفت: لافتی الأعلى لأسیف الأذو الفقار؛ و حقیقت آن است که اقسام جوانمردی منحصر در دو صفت است: یکی نفع به دوستان رسانیدن و آن به سخاوت حاصل شود و دویم ضرر دشمن از ایشان بازداشتن و آن به شجاعت وجود گیرد و [از] این جا گفته اند: شعر:

و لیس من الفتیان من راح واعدتی
بِشْرِبِ صَبُوحٍ أَوْ بِشْرِبِ غُرُوقٍ.
و الحق کمال این دو صفت مرتضی علیه‌السلام را بود. پس [پیشوای] جوانمردان این امت او باشد. بیت:

هر که را نام جوانمردی سزااست
پیشوای او علی مرتضی است»
(همان: ۲۲)

چنان که در مقدمه رفت ظرفیتهای کلامی، اخلاقی و عرفانی ماجرای خاتم بخشی به گونه‌ای است که علاوه بر مفسران، مورد توجه عارفان و شاعران نیز واقع شده است به گونه‌ای که علاوه بر بیان مآوقع به تدریج معانی، ضمنی، اسطوره‌ای و نمادین نیز به این روایت نسبت داده شده و حتی روایات فرعی نیز در ادامه آن شکل گرفته است که قابل تامل و بررسی است.

۲- طرح مسئله و روش پژوهش

نخستین بار این واقعه خاتم بخشی در شعر شاعران عرب زبان منعکس گردید. حسان ثابت، اولین شاعری است که این واقعه را به نظم کشیده است. وی در شعرش این ماجرا را از جمله فضایل آن حضرت و نشانی از ولایت ایشان دانسته است.

«حاکم حسکانی، روایات مربوط به نزول آیه ولایت درباره امیرالمؤمنین علیه‌السلام را با اسانید فراوان از صحابه و طبقات دیگر مطرح ساخته و در این میان، شعر حسان بن ثابت را در این باره بیان کرده، می‌نویسد:

أبا حسن تفدیک نفسي ومهجتي
وکل بطیء فی الهدی و مسارع

أیذهب مدحی والمحبر ضائعا
 وأنت الذي أعطيت إذ كنت راکعاً
 وما المدح في جنب الإله بضائع
 زكاتا فدتك النفس يا خير راکع
 فانزل فيك الله خير ولاية
 فبينها في نيرات الشرائع»

(حسینی میلانی، ۱۳۸۲. ج ۲: ۳۴۷)

در ادبیات فارسی به ویژه در ولایت‌نامه‌ها ما شاهد توجه شاعران به این ماجرا هستیم. ولایت‌نامه‌ها یکی از انواع ادبی شعر شیعی است که به دلیل ساختار روایی - داستانی، بستری مناسب برای بیان فضایل و جایگاه و مقام معنوی حضرت در قالب قصه‌ها و داستانها به جهت تحکیم عقاید دوستان حضرت و تحدی در برابر دشمنان حضرت است. در ولایت‌نامه‌ها گاه شاهد شکل‌گیری روایات فرعی پیرامون روایت اصلی هستیم. از جمله ماجراهایی که در ولایت‌نامه‌ها شاخ و برگ پیدا کرده است همین روایت خاتم بخشی است. در این پژوهش که با روش توصیفی تحلیلی و با رویکرد بینامتنی انجام شده است بر آنیم ضمن نشان‌دادن ریشه‌های اسطوره‌ای تاریخی این واقعه، بازتاب آن را در ادبیات فارسی نشان دهیم. همچنین با بررسی دو ولایت‌نامه از سید علی و حسام می‌خواهیم بینیم آیا این روایات فرعی، محصول قوه خیال و خلاقیت شاعران و مناقب‌خوانان است یا در متون تحلیلی و تاریخی می‌توان این روایات فرعی را یافت.

۳. پیشینه و اهمیت پژوهش

پژوهش‌های قابل توجهی درباره ادبیات شیعی انجام شده است. در این میان، پژوهش‌هایی که به‌طور خاص به انعکاس ماجرای خاتم بخشی حضرت علی (ع) در هنگام نماز در ادبیات فارسی پرداخته باشد، وجود ندارد. در حالی که مطالعه نشان می‌دهد انعکاس این واقعه در ادبیات فارسی به صورت تلمیحات و اشارات کم نیست. ماجرای خاتم بخشی به صورت روایتی کامل در نوع ادبی ولایت‌نامه دیده می‌شود. در کتاب گونه شناسی ادبیات منظوم شیعی قبل از عصر صفوی از اکرم کرمی، ضمن معرفی گونه ادبی ولایت‌نامه به معرفی ساختار کلی این نوع ادبی پرداخته و نمونه‌هایی از سروده‌های ادبی را در این نوع تا قرن نهم ارائه و تحلیل و بررسی کرده است. گسترده این نوع ادبی در ادبیات تشیع فراوان است. پرداختن به ولایت‌نامه‌ها می‌تواند از ابعاد گوناگون ادبی، تاریخی و روایی مفید باشد. نوآوری

این مقاله، تمرکز بر روی انعکاس این واقعه در ادبیات فارسی و نیز یافتن ریشه‌های نمادین و اسطوره‌ای آن به ویژه در ولایت‌نامه‌هاست.

۴. ماجرای خاتم بخشی حضرت علی^(ع) در شعر فارسی

در شعر فارسی سابقه اشاره به این ماجرا به قرن پنجم باز می‌گردد. حکیم سنایی - علیه الرّحمة - (ق ۵) در حدیقه در ضمن مدح علی^(ع) می‌گوید:

در قیام و قعود عود او کرد در رکوع و سجود جود او کرد

(همان: ۳۳)

بعد از سنایی نیز اشارات شاعران به مناسبت‌های گوناگون به این ماجرا فراوان است. در ادامه تنها به ذکر نمونه‌هایی از این اشعار بسنده می‌کنیم. ادیب صابر ترمذی (ق ۶) به ماجرای بخشش انگشتی در رکوع اشاره دارد و از آن تعبیر به زکات می‌کند:

حیدر که خاتمی به یکی داد در رکوع ضایع نماند و آیتش آمد ز کردگار

آنی که در رکوع و سجودند روز و شب از بهر شکر نعمت تو اهل این دیار

(صابر ترمذی، [بی‌تا]: ۹۷)

ابن یمین فریومدی (ق ۶ و ۷) نیز همین تعبیر زکات را دارد و معتقد است آیه سوره مائده افزون بر حکم ولایت، حکم امامت امیرالمؤمنین را به‌صراحت بیان می‌کند.

مرتضی را دان ولیّ اهل ایمان تا ابد چون ز دیوان ابد دارد مثال انّما

(ابن یمین، [بی‌تا]: ۸)

آن که در حین صلوه از مال خود دادی زکوة جز علی را کسی نمی‌داند به نصّ انّما

(همان: ۱۰)

او به استحقاق امام است و به نصّ مصطفی بر سر این موجب نص نیز حکم انّماست

(همان: ۳۹)

در دو منظومه/سررنامه و خسرونامه از عطار نیشابوری (ق ۷) شاعر به این ماجرا اشارت دارد. هر چند در انتساب خسرو نامه به عطار تردید است؛ اما/سررنامه از آثار مسلم عطار است. در/سررنامه خطاب به پیامبر اکرم^(ص) می‌گوید:

... علی را گوی تا فرمان‌بری را بیخشد در نماز انگشتی را

(عطار نیشابوری، ۱۳۶۳: ۴۹)

مولوی (ق ۷) از بخشیدن انگشتی تعبیر به زکات دادن دارد:
پاک و منزله از صفات، ممسوس گشته او به ذات داده زکات اندر صلوة الله مولانا علی
(کشفی ترمذی، ۱۳۸۰: ۳۳)

یا شاه قاسم انوار (ق ۸) گوید:

به زیر نگیین تو آمد دو گیستی چو دادی به درویش انگشتی را
شها تو راست مسلم کرم که گاه رکوع کند برای حق انگشتی نثار انگشت
(کشفی ترمذی، ۱۳۸۰: ۳۳)

مولانا جامی در هشت بند خود که در منقبت امیرالمؤمنین علی (ع) می گوید:
گر معزز گشت انفاس مسیحا در کلام در یقیمون الصلوة آمد تو را اعزازها
گر به عزت مصطفی را در یدالله برکشید گشت منزل بهر اعزاز تو نص انما
ور به طاعت گفت عیسی را و اوصافی تو را در یقیمون الصلوة آمد ولایت از خدا
(همان: ۳۴)

مولانا قاسم گاهی (ق ۹ و ۱۰) از شاگردان عبدالرحمن جامی گوید:
به سائل داد خاتم در نماز آن معدن احسان دل پاکیزه اش چون بود فارغ
از زر و زیور
(کشفی ترمذی، ۱۳۸۰: ۳۳)

اهلی شیرازی (ق ۹ و ۱۰) و محمدطاهر قمی (ق ۱۱) دو ماجرای بخشش انگشتی
در نماز و ماجرای بخشش نانِ افطار به یتیم و اسیر و مسکین را بر اساس آیه ۸ سوره انسان
- **وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا** - در شعر خود ذکر می کنند:

همچو گردون بود راکع در نماز و لطف کرد خاتم فیروزه زیباتر از چرخش نگیین
در کرم شاه ولایت بحر بی پایان بود شبندی از موج بحرش حاتم صحرانشین
خود گرفتی روزه و دادی به سائل نان بلی لذت بخشش غذای جان به از نان جوین
(اهلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۴۹۲)

محمدطاهر قمی (ق ۱۱) گوید:

نمود مدح علی را به هل اُتی رحمان چو کرد از سر اخلاص، قرص جو ایثار
چو داد از سر اخلاص خاتم خود را نهاد بر سر او تــــاجِ انما غفار

(صحتی سردرودی، ۱۳۷۹: ۱۶۳)

اشاره به این ماجرا بعد از عصر صفوی تا دوره معاصر به شکل گسترده‌تری ادامه پیدا کرده است که در این جا به جهت رعایت اختصار به آن نمی‌پردازیم.

۵. ماجرای خاتم بخشی در ولایت نامه‌ها

یکی از گونه‌های شعر شیعی «ولایت‌نامه» است. این نوع ادبی به کرامات و معجزات حضرت علی (ع) می‌پردازد. «این نوع ادبی در زمره ادبیات عامیانه است و مناقب‌یان آن را می‌خواندند. شاعران، عنوان «ولایت‌نامه» را برای این نوع سروده‌ها در نظر گرفته و در اشعار خود قید می‌کردند. هدف از سرایش این نوع از اشعار را بیان کرامات و معجزات حضرت علی (ع) و جلب توده عامه مردم نسبت به ایشان دانستند. ولایت‌نامه‌ها در قرن هشتم به سبب منازعات شیعیان و اهل تسنن به وجود آمدند شاعری چون سلیمی تونی در این نوع طبع‌آزمایی کرده است. چنان‌که در دیوان این شاعر شیعی، بیست و دو ولایت‌نامه دیده می‌شود. ولایت‌نامه‌ها در اواخر قرن نهم در کنار عوامل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، مقدمات گرایش مردم را به تشیع و ایجاد جریانی خودجوش فراهم کردند و در ادامه در قرن دهم به تثبیت عقاید شیعیان کمک نمودند. شاعران در ولایت‌نامه‌ها با تأکید بر کرامات و معجزات چهره‌های اصلی و شاخص تشیع و گاه با ایجاد تصورات افسانه‌ای و خیالی درباره این اشخاص قصد ترغیب و تشویق مردم به فرهنگ تشیع را داشتند.» (کرمی و پارساپور، ۱۴۰۲: ۴۹-۵۰)

«شاعران معمولاً این اشعار را با زبانی ساده و روان مطابق درک و فهم عامه می‌سرودند و در کوچه و بازار و گهگاه در محافل خاص شیعی می‌خواندند و اهتمام و تأکیدی بر وجه ادبی شعر نداشتند و تمام هم‌وغم ایشان بازخوانی مفاهیم و احادیث شیعی در قالب نظم بوده است. همان‌طور که گذشت، مخاطبان این‌گونه ادبی مردم عامه و علاقه‌مند به شنیدن کرامات حضرت علی (ع) بودند.» (کرمی و بیگدلی، ۱۳۹۸: ۲۳۶)

ماجرای خاتم بخشی از جمله حوادث تاریخی است که در ولایت‌نامه‌ها طرح شده است. تفاوت بیان این ماجرا در ولایت‌نامه‌ها با سایر اشعاری که به نمونه‌هایی از آنها اشاره کردیم در این است که؛ ۱. در ولایت‌نامه‌ها روایت با جزئیات بیشتر توضیح داده می‌شود؛ ۲. افزون بر اصل روایت قرآنی، روایات فرعی نیز پیرامون این واقعه به آن افزوده می‌شود. این روایات فرعی غالباً در صددند تا وجه کرامت را پررنگ کرده و به ماجرا رنگ قداست ببخشند.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا این روایت‌های فرعی ساخته و پرداخته ذهن شاعر است یا می‌توان نشانی از آن را در متون پیشین سراغ گرفت؟ برای پاسخ به این سؤال نخست دو نمونه از ولایت نامه‌ها را ذکر کرده و روایت فرعی آن را مشخص می‌سازیم.

۵- ولایت نامه سید علی

دقیقاً روشن نیست سید علی چه کسی بوده و در چه قرنی می‌زیسته است. در تذکره‌ها چند شاعر با نام سید علی ملاحظه می‌کنیم که با مطالعه زندگی و شعر آنها می‌توان حدس زد که این ولایت نامه، سروده سید علی همدانی شاعر و عارف قرن هشتم است. به هر روی در جنگ اشعار شیعه ولایت نامه‌ای از او درج شده است که به ماجرای خاتم بخشی پرداخته است.

احمد و حیدر شناسی همچو ماه مشتری

گر محب احمد مختار و یار حیدری

آن یکی در سرفرازی و آن یکی در سروری

این یکی ختم رسالت و آن یکی شیر خدا

آن یک از روی بزرگی و آن یک از خوش منظری

آن یکی دارد شفاعت و آن یکی دارد شراب

گفت با حیدر به جان آمد دلم از بی‌زری

آن شنیدستی که روزی سائلی با مرتضا

از زر و سیم آنچه داری تا ز تقوا برخورداری

آتش جوعم همی سوزد بده بهر خدا

واندر آن دست مبارک داشت یک انگشتری

شاه مردان شیر یزدان در نماز ایستاده بود

دست خاتم پیش سائل داشت از نیک اختری

برگ آن خاتم بُد از پولاد نیزش زر نبود

گفت هر چیزی ز حیدر هست نبود سرسری

سائل از حیدر ستد انگشتری و بوسه داد

بود آن خباز از دل چون یهودی خیبری

شد روان از پیش حیدر تا به خبازی رسید

در غضب شد آن یهود از غایت مستکبری

دادش آن انگشتری گفتا که بستان نان بده

گفت این خاتم مگر بر ره‌گذاری یافتی	چیست این آخر که نامش بر زبان می‌آوری
همسرش نان می‌دهم گر راضی [ی] تا برکشم	گفت سائل برکش ای خواجه رها کن داوری
خاتم کزّار چون بر کف می‌زان نهاد	تا سر خاتم مگر برخیزد از بی‌لنگری
یک سر مویی سر خاتم نجنبید از زمین	چون یهودان دید رفت از خاطر او مدبری
شد مسلمان در زمان با اقربا و خویشان	از ولا آن خاتم کرار کردش یآوری
راه این اثنی عشر باشد طریق مؤمنان	روشن گفتم اگر از امت پیغمبری
مصطفی و حیدر و زهرا و شپیر و شپیر	زانکه ایشان راست اندر کون نیکو اختری
سیدا گر مهر پنجت فرق و ده گیسو بود	خوان به آواز بلند اسرار چون دُرِ دری

(علی بن احمد، ۱۳۹۷: ۲۰۹)

همان‌طور که می‌بینید در این ولایت‌نامه، ماجرای دیگری بعد از خاتم بخشی حضرت شروع می‌شود تا نشان دهد انگشتی بخشیده شده، انگشتی معمولی نیست. ابتدا نانوا یهودی فریب ظاهر انگشت را می‌خورد؛ اما بعد از این که می‌خواهد هم وزن آن نان بدهد می‌بیند که هرچه نان در کفه دیگر ترازو می‌نهد کفه انگشتی تغییر نمی‌کند. نانوا یهودی با دیدن این کرامت از انگشت، خودش و خانواده‌اش مسلمان می‌شوند.

۲-۵. ولایت‌نامه حسام

ولایت‌نامه دیگری از شاعری با نام حسام در جنگ علی بن احمد آمده است. ولایت‌نامه حسام نسبت به ولایت‌نامه سیدعلی مفصل‌تر و جامع‌تر است. در مورد این شاعر و زمان حیات او چیزی نمی‌دانیم. حسام ضمن بیان فضایل حضرت به شرح واقعه خاتم بخشی می‌پردازد. این قصیده هشتاد بیت است که برای اختصار تنها بخش مربوط به خاتم بخشی را در ذیل می‌آوریم:

آن شنیدستی که روزی در مدینه سائلی
 کرد در مسجد سؤالی از جمیع مؤمنان
 هیچ‌کس در وقت آن سائل نیفتاد و علی
 بود آنجا در نماز آن پیشوای مؤمنان
 در رکوع انگشترین در پیش او انداخت زود
 چون قناعت یافت از امر خدای غیب دان
 گفت روزی گر شوی محتاج نانی ای فقیر
 این بده او را بگو تو نان بده هم‌سنگ آن
 از در مسجد برون شد از قضای کردگار
 رفت سوی کوفه بعد از مدتی آن ناتوان
 چونکه اندر کوفه شد آن مرد مسکین فقیر
 افلح خباز را دیدش نشسته در دکان
 پیش او شد داد خاتم را و گفتا نان بده
 گفت افلح نان دهم هم‌سنگ این ای نوجوان
 گشت راضی آن فقیر و گفت برکش زود باش
 خود همی می‌کرد قول مرتضی را امتحان
 بود چشم آن لعین اعور ز حکم غیب دان
 کرد اجابت افلح و درحال خاتم را گرفت
 چونکه اندر پیش چشم عور نور از آن دمید
 روشنایی یافت چشمش زان نگین پاک جان
 در ترازوی زرش بنهاد و در دیگر طرف
 یک دو تیکه نان نهادش تا بود هم‌سنگ آن
 برکشید و راست نآمد خاتم افزون گشت او
 هم‌چنان می‌ریخت نان‌ها را نهادش در میان
 آمد افزون چونکه خاتم از جمیع خوردنی
 چون بدید آن مرد ناکس معجزاتی آن چنان
 کرد با خود مکر و حیل تا برد انگشترین
 از کف درویش مسکین بشنو این قصه عیان
 رفت پیش قاضی و بردش ورا با خود به شرع
 کرد بر درویش مسکین دعوی ملکی آن

چار تن دادند گواهی از برای آن لعین
 نزد قاضی آمدند و بغض در دل داشتند
 چون قبول افتاد قاضی را گواه بینه
 دست آن درویش مسکین را بریدندش ز تن
 دست را برداشت از کوفه برون شد آن فقیر
 باز دانم آن کسی را داد او خاتم به من
 همچنان می‌رفت و بر دست جراحت می‌گریست
 شاه شهرستان دانش اختر برج شرف
 عالم علم لدنی معنی اسرارِ حق
 شافع روز قیامت ساقی حوض بهشت
 شاهباز انت متی راز دارِ لو کشف
 روشنایی بخش جان‌ها، آفتاب داد و دین
 شاهباز قل تعالوا شهریار قل کفی
 بود اندر زیر رانش دلدل دریا شکاف
 شهریار قبله جود و کرامت زین صفت
 جملگی خویشان افلح کافران بدگمان
 گمان
 کین نگین افلح خباز دان، ای مردمان
 کرد حکم رد خاتم، قطع دست آن جوان
 خون همی بارید از رخسار و آب از دیدگان
 گفت آخر باز کردم تا مدینه من روان
 کز برای خاتمش دستم بریدند این خسان
 دید اندر ره سواری همچو سرو بوستان
 مغفر گنج سعادت صاحب تیغ و سنان
 مولد سرچشمه دین مظهر امن و امان
 قاضی دین محمد قاسم خلد و جنان
 گلبن باغ شهادت، شهسوار انس و جان
 مرهم جان موالی میخ چشم دشمنان
 قاضی باز و کبوتر رهنمای بی‌کسان
 نیزه اندر دست بودش ذوالفقار اندر میان
 اسب را می‌راند همچو برق چون باد وزان

گفت ای درویش مسکین حال خود با من بگوی
تا که دستت را بریدست از کهان و از مهان

گفت در دسر مده ما را به وقت خود گذار
کان چه من دیدم ندیدست هیچ کس آن را عیان

غصه من بی حدست و بس عجایب زان که
خواستم در مسجد شهر مدینه تای نان
من

کس جواب من نداد و تا که ناگه از قضا
خاتمی بخشید ما را یک مسلمان زان میان

این زمان انگشترین از من به استحقاق شرع
یک جهودی کرد دعوی دست من ببرید از
آن

می‌روم سوی مدینه تا شوم واقف ز حال
تا که بخشیدست خاتم مرمران زان مؤمنان

مرتضا گفتا که ای درویش مسکین بازگرد
تا بیرسم حال این معنی که می‌گویی عیان

وا نمی‌گردید بد آن درویش تا حیدر به زور
بازگردانیدش از غم روی هم‌چون زعفران

گفت من بودم که دادم مر تو را انگشترین
گشت درویش ضعیف از گفت حیدر شادمان

آمد اندر مسجد کوفه امیرالمؤمنین
جمع گردانید خلق کوفه را پیر و جوان

افلح خباز را فرمود تا حاضر کنند
حاضر آمد او و قاضی و گواه گمرهان

گفت امیرالمؤمنین احوال خاتم بازگوی
کز برای آن بکردی قطع دست این جوان

گفت این را از فلان زرگر خریده بوده‌ام
حق من بود و ز من دزدیده بودست این جوان

مرتضی فرمود تا صنّاع را حاضر کنند
حاضر آمد زرگر قلاب پیشش آن زمان

گفت این خاتم تو کردی و تو را این صنعتست
گفت آری صنع من بود ای امیرمؤمنان

گفت: هان بگذار در پیشم یکی دیگر بساز
 خاتم اندر کوره زر کرد و بس دم می‌دمید
 در گداز اندر نیامد خاتم از امر خدای
 بر سر سندان نهاد و با دو دستان سنگ زد
 دژه‌ای خود خم نیامد اندر آن خاتم پدید
 افلح خباز چون دید آن کمال مرتضی
 شد مسلمان او و هفصد تن ز خویش و اقربا
 مرتضی گفتا بخواهم دیت دستش ز تو
 پس گدا را زر بداد و دست بر دستش نهاد
 دست او بر جای خود شد بس درست و بی
 عوض
 این صد و چندین دگر از معجزات مرتضی
 یا الهی بنده مسکین حسام مستمند
 رفت سندان آورید و کوره زر در زمان
 تا بدان ساعت که بودش قوه و رفع و توان
 گفت اگر نگداختی بشکن بدین سنگ گران
 تا شد از انگشتهایش هم‌چو لاله خون چکان
 مردم کوفه عجب ماندند خیره اندر آن
 نور ایمان گشت اندر جان او شعله زنان
 گفت اکنون دیت دست ضعیف از من ستان
 چون که ایمان عرضه کردی با جمیع دوستان
 چون نهادش فاتحه برخواند آن صاحب قران
 این میدان الا ز فضل خالق کون و مکان
 قطره‌ای باشد ز دریا‌های علم بی‌کران
 حشر او کن روز محشر با نبی و یاوران

(علی بن احمد، ۱۳۹۷: ۴۵۵ - ۴۶۱)

ملاحظه می‌کنیم در این روایت، سائل بعد از دریافت انگشتی، برای تهیه نان به فردی یهودی به نام افصح خباز (که البته بعد از مسلمان شدن نامش به افلح خباز تغییر کرد) مراجعه می‌کند؛ اما در این روایت بعد از این که ناوای جهود متوجه غیرعادی بودن وزن انگشت می‌شود، تصمیم می‌گیرد انگشتی را از دست مسکین برآید. در نتیجه ادعای می‌کند که مالک انگشتی است. قاضی بعد از شهادت دروغین چهار نفر به نفع خباز، رأی

می‌دهد و دستور می‌دهد دست فقیر را به‌خاطر سرقت قطع کنند. سائل دست بریده را برمی‌دارد تا از کوفه به مدینه نزد فرد اهداکننده خاتم برود. در راه علی^(ع) او را دیدند و فرمودند برگرد من مسئله را حل می‌کنم. ایشان دستور دادند افضح را بیاورند. خباز ادعا کرد انگشتری برای اوست و از فلان زرگر خریده است. زرگر را آوردند و او ادعا کرد که این انگشتری را ساخته است. امام از او خواستند انگشتر دیگری شبیه به آن بسازد. هرچه کرد نتوانست. زر در کوره نگذاخت و انگشتری در زیر سندان نشکست. خباز پس از مواجهه با حقیقت شرمنده شد و با دیدن این کرامات از انگشتری، خودش و همه خویشاوندانش مسلمان شدند. در ادامه با کرامت علی^(ع) دست جوان سائل التیام یافت.

ملاحظه می‌کنیم حسام با اضافه کردن چندین واقعه به داستان اصلی، افزون بر تقدس انگشتری، چندین کرامت دیگر را هم به حضرت نسبت داد و سعی کرد تصرف ایشان را در طبیعت به نمایش بگذارد.

۳-۵. پشوانه روایی داستان ولایت‌نامه‌ها

اکنون باید دید آیا می‌توان روایت منقول سید علی و حسام را در متون پیشین سراغ گرفت؟ آیا این داستان‌ها ریشه روایی دارد یا صرفاً در ذهن عامه شیعیان شکل گرفته است؟ سلطان محمد قائنی در کتاب *اثبات الامامه عن طریق العقل و النقل* روایتی را نقل میکند که با روایت فرعی موجود در ولایت‌نامه حسام انطباق دارد.

ونقل أنه إذ أخذ الخاتم قال السائل: إني لا أعلم قيمته. قال: خذ الخبز بوزنه، ثم قال السائل بنفسه: لا أبيع به بقدر الإمكان لمحبه له، حتى جاء إلى الكوفة وكان قد غلب عليه الجوع فاضطر فجاء إلى الخباز المسمي بأفصح، فقال له: أعطني الخبز بوزن الخاتم، فتعجب منه، فقال: الأمر لا يصل إلى الفحط، الفضة لا تصل رخيصاً إلى هذا القدر، فحلّفه إلا أخذ بوزنه الخبز، فأخذ الأفصح منه الخاتم فوزنه فكلما جاء بالخبز لم يصل بوزنه، فتعجب الأفصح الخباز فأنكر وقال: ليس عندي شيء منك، فالسائل قال: أعطني الخاتم أو الخبز. قال الأفصح الخباز اليهودي: الخاتم خاتمي والشاهد على ذلك ثم نفر منهم من صنود الخبر! الحال إلى الشرع فجاء بجماعة بالرشوة وشهدوا على مقاله وثبت عند الحاكم أنه سرقه فحكم بقطع يده، فأخذ السائل يده وأراد

المدينة و... ذکر علیاً واستغاث به ... و جاء به إلى المحكمة خطيب الصانع يقال له هذا الخاتم صنعك؟ قال: نعم، قال: اجعله خاتماً مرة أخرى، فأراد ذلك ولم يؤثر فيه النار بنهاية سعيه فعجز، فقال: إذا عجزت عند ذلك فكسره وبكسره قبلت قولك، فسعى في كسره غاية السعي فلم يكسره وفي حالة أراد كسره و ضربه أصاب الخاتم فضرب به عين الصانع فسقطت، فقال: يا علي، الخبز اليهودي أضلني بالرشوة وأنا شهدت بالافتراء والبهتان وأنا تائب... والأمان فأخذ عينه ووضعها في موضعها فشفى بإذن الله قصار كالأول بإعجاز علي الله فأفصح الخبز جاء وأقر بما فعل وصار مسلماً مع أربعمائة نفر من اليهود وأعطى الفقير من الحاضرين مجمع وله أموال كثيرة ببركته.

(قائمی، ۱۳۹۹: ۳۲۷)

شاعران شیعی با حفظ اصل داستان سعی در تبیین مسئله ولایت و امامت ایشان داشتند. این ولایت‌نامه‌ها با پیوند با اسطوره‌ها و نمادها ظرفیت آن را دارد که از ابعاد مختلف بررسی شود.

۶. بررسی نماد انگشتی در ولایت‌نامه‌های سیدعلی و حسام

در ماجرای خاتم بخشی، انگشتی می‌تواند علاوه بر بعد مادی، ابعاد مختلف نمادین و نشانه‌شناختی نیز داشته باشد. از قضا در متون ادبی بر روی ریشه‌های اسطوره‌ای و نمادین تأکید می‌شود. توجه به این نمادها و نشانه‌ها موجب می‌شود که شاعران، این واقعه را با وقایع و مفاهیم دیگر تاریخی، اسطوره‌ای و عرفانی پیوند بزنند. در ادامه به بررسی این نمادها می‌پردازیم.

۱-۶. انگشتی نماد قدرت

انگشت در اسطوره و در ادبیات در کنار تاج و تخت نشان قدرت، سلطه و حکومت است. پادشاهان با نگین انگشتی خود ذیل نامه‌ها را مهر می‌کردند. (ر.ک. شمیسا، ۱۳۸۷: ۱۸۱) در شخصیت‌های قدسی پیامبران و اولیا این انگشت بیشتر از آن که نشان حکومت و سلطه بر مردمان باشد نشان ولایت و تصرف در جهان طبیعت است. برجسته‌ترین نمونه آن، انگشتی سلیمان است که نه تنها همه انسان‌ها بلکه همه روی زمین را در زیر حکم او قرار می‌داد. عطار درباره انگشتی حضرت سلیمان می‌گوید:

هیچ گوهر را نبود آن سروری که آن سلیمان داشت در انگشتی

زان نگینش بود چندان نام و بانگ وان نگین خود بود سنگی نیم دانگ
چون سلیمان کرد آن گوهر نگین زیر حکمش شد همه روی زمین
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۲: ۴۲)

در مورد علی^(ع) نیز به چند نمونه خاص آن حضرت اشاره شده که هر کدام به وجهی از شخصیت ایشان ارتباط دارد. در نوع ادبی ولایت نامه، «قنبر» غلام خاص حضرت علی^(ع)، «ذوالفقار» شمشیر مخصوص حضرت علی^(ع)، «دلدل» اسب مخصوص حضرت علی^(ع) و انگشتری حضرت، نمادهایی از کیفیات قدسی شخصیت حضرت علی^(ع) هستند.

در مورد انگشتری علی^(ع) توضیحات دقیق تری در دست داریم. «چهار نوع انگشتری برای حضرت ذکر کرده اند: فیروزه، یاقوت، عقیق، آهن چینی که نقش روی سه انگشتر این بوده است که «الملک لله الواحد القهار» و روی انگشتر فیروزه نقش «لا اله الا الله» را حک کرده بودند و همواره در دست راست انگشتری داشته اند.» (جاوید، ۱۳۸۶: ۲۰۳). همین طور پیرامون این انگشترها باورهایی نیز شکل گرفته است. بسیاری از مردم، انگشتری فیروزه ای - که نقش «الله الملک» (نقش نگین انگشتری حضرت امیرالمؤمنین در دوره خلافت) و «الملک لله الواحد القهار» (نقش انگشتری او در دوره پس از خلافت) - را امان بخش انسان از حیوانات درنده و موجب ظفر و غلبه صاحب انگشتری در نبردها و مبارزات می دانند. همچنین خوراندن آبی که این چنین انگشتری را در آن شسته باشند، شفابخش هر بیماری می انگارند. (ر.ک. مجلسی، ۱۳۷۵: ۲۳ به نقل از کرمی، ۱۴۰۲: ۲۸۳)

در مورد انگشتری خاصی که علی^(ع) در نماز بخشیدند نیز توضیحاتی در متون داریم. «از آن جمله در امالی شیخ شهید - نور مرقد - مسطور است که وزن حلقه انگشتری چهار مثقال و نگینه اش که از یاقوت احمر بود پنج مثقال و قیمت آن خراج مملکت شام و خراج شام سیصد شتر بار نقره و چهار شتر بار طلا بود و آن انگشتری از طوق بن حران بود که امیرالمؤمنین او را کشته انگشتری را به خدمت رسول آورد. آن سرور - صلی الله علیه و آله و سلم - به امیر عطا فرمود. چنانچه از قصه مسطوره چند کس از اکابر سلف خبر می دهد.»

(کشفی ترمذی، ۱۳۸۰: ۳۳)

ناصر خسرو گوید:

آنچه علی داد در رکوع فزون است ز آنچه همه عمر داد حاتم طایی
(همان)

شهریار در شعر خود اشاره می‌کند که انگشتی بخشیده شده در نماز، نه انگشتی معمولی بلکه خاتم شاهی بوده است.

برو ای گدای مسکین در خانه علی زن که نگین پادشاهی دهد از کرم گدا را
(شهریار، ۱۳۸۵. ج ۱: ۶۹)

ولایت نامه افصح خباز، بر مدار انگشتی حضرت شکل گرفته و بر کرامت حضرت از طریق انگشتی تأکید دارد. در این ولایت نامه شاعر تأکید دارد که ارزش انگشتی به نوع فلز آن نیست؛ بلکه اهمیت آن در منسوب بودن به حضرت علی (ع) است.

شاه مردان شیر یزدان در نماز ایستاده بود و اندر آن دست مبارک داشت یک انگشتی
برگ آن خاتم بُد از پولاد نیزش زر نبود دست خاتم پیش سائل داشت از نیک اختری
سائل از حیدر ستد انگشتی و بوسه داد گفت هر چیزی ز حیدر هست نبود سرسری
(علی بن احمد، ۱۳۹۷: ۲۰۹)

۲-۶. انگشتی نماد ولایت

بحث ولایت و ارتباط معنایی آن با نماد انگشتی، یکی از حساس‌ترین مباحث پیرامون آیه ۵۵ سوره مائده است. خداوند در آیه فوق، ولی مؤمنان را کسی برشمرده که انگشتی خویش را در حین نماز بخشیده است. چنان که پیش‌ازین بیان شد، انگشتی، خود نماد قدرت است و البته در شخصیت‌های قدسی نشانه ولایت و تصرف است.

از آنجایی که شاعران در ولایت‌نامه‌ها در صدد تبیین ولایت و کرامات برای امیرالمؤمنین (ع) هستند؛ ماجرای بخشش انگشتی در ولایت‌نامه‌ها ی مذکور مبتنی بر اثبات ولایت حضرت علی (ع) شکل گرفته است.

واژگان «ولایت»، «مولی»، «ولی»، «والی»، «ولاء» یکی از مهم‌ترین و مبهم‌ترین مفاهیمی است که در تاریخ اسلام همیشه درخور توجه و البته اختلاف، بحث و نظر علمای اسلامی چه شیعه و چه سنی بوده است. «واژه «ولایت» پرکاربردترین واژه قرآن کریم است که به صورت‌های مختلفی به کاررفته است و قریب به ۱۲۴ نمونه اسمی و ۱۱۲ نمونه فعلی در قرآن دارد. در کتب لغت، معانی متعددی را برای مفهوم «ولایت» آورده‌اند. در بعضی چون تاج‌العروس، ۲۱ معنی برای آن به تناسب به کارگیری در جملات نقل نموده‌اند که گاه به

معنای ناصر و گاه به معنای حب یا سرپرست و یا به معنای سبب یا نسبت به کاررفته است. در بعضی کتب چون نهاییه ابن اثیر به معنای رب و یا مالک یا کسی که سیطره مالکانه به چیزی دارد، آمده است. در بعضی موارد هم به معنای سید و آقا و منعم و معتق آمده و در بعضی موارد هم بر عبد در مقابل مولا، اطلاق گردیده است.» (میرخانی، ۱۳۸۵: ۱۳-۱۲) مبحث «ولایت» از بحث‌های کلامی - فقهی نیز هست که در علوم مختلف چون فقه، حقوق و سیاست هم مطرح می‌شود. در فرهنگ تشیع، بیشتر به مفهوم «ولایت» در حوزه سیاست و اجتماع تأکید کردند. «مفهوم «ولایت» در رابطه با جامعه همان حکومت و زمامداری است و منظور از «ولایت» سرپرستی و تصدی امور به حکم عقل و شرع است و شخص حاکم را «والی» و «ولی امر» می‌نامند.» (قاسم‌نژاد و رحیمی، ۱۳۹۳: ۶۳۳).

ولایت در تصوّف، ریشه در قرآن و سنت دارد و می‌توان ردّ پای آن را در طول تاریخ تصوّف، پیگیری کرد. عبدالحسین زرین کوب می‌گوید: «صوفیان متقدّم چون بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم از ولایت بحث کرده‌اند، اما این حکیم ترمذی بود که مفهوم ولایت را در قالب نظریه‌ای نسبتاً کامل و منسجم درآورد.» (زرین کوب، ۱۳۸۳: ۱۰۱)

ترمذی در یکی از آثار خود به نام ختم الاولیا یا سیره الاولیا به بررسی رابطه نبوت و ولایت می‌پردازد. «حکیم با تمسک به برخی از آیات و احادیث، چنین بیان می‌دارد که خداوند را اولیایی است که آنان را به دوستی و ولایت مخصوص گردانیده و اینان والیان مُلک خداوند که آنان را برگزیده و نشانه اظهار فعل خود گردانیده است. خدای اولیا خود را به انواع کرامات مخصوص گردانیده، آفات طبیعی از آنان پاک کرده و از متابعت نفس رهایی - شان داده است، به گونه‌ای همت آنان جز در راه او نیست و جز با او با دیگری انسی نگیرند.» (کفاش، ۱۳۹۴: ۴۷ به نقل از پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۹۲)

ابوالقاسم قشیری باب سی و نهم را «در ولایت» اختصاص داده و به تشریح ولی و شرایط آن می‌پردازد. او برای ولی دو معنی را در نظر می‌گیرد «یکی آنکه حق سبحانه و تعالی، متولّی کار او بود؛ چنان که خبر داد و گفت و هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ و یک لحظه او را به خویشتن باز نگذارد بلکه او را حق، عَزَّ اسْمُهُ، در حمایت و رعایت خود بدارد و دیگر آن بود که بنده به عبادت و طاعت حق، سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى، قیام نماید بر دوام و عبادات او بر توالی باشد که هیچ‌گونه به معصیت آمیخته نباشد.» (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۲۷) و (کفاش، ۱۳۹۴: ۴۷)

نزد صوفیه کسانی که در زمره اولیا قرار می‌گیرند، صاحب ولایت و کرامت‌اند. بحث درباره کرامت اولیا از دوره‌های آغازین تصوّف اسلامی جریان داشته است. هر چند صوفیان ظهور کرامات را می‌پذیرند، اما در چگونگی و حدود آن اختلاف نظر دارند. «خواجه قشیری» باب پنجاه و سوم را «در اثبات کرامت اولیا» اختصاص داده و می‌گوید: «کرامت فعلی بود ناقص عادت اندر ایام تکلیف، ظاهر گردد بر کسی که موصوف به ولایت، اندر معنی تصدیق حال او.» (قشیری، ۱۳۷۴: ۶۲۳)

«هجویری» ظهور کرامت پرا جایز می‌داند و آن را منافی اصول شرعی نمی‌داند، اما آن را برای اولیا واجب نمی‌داند. وی می‌گوید: «کرامت علامت صدق ولیّ بوده، ظهور آن بر کاذب روا نباشد به جز بر کذب دعوی وی و آن فعلی بود، ناقص عادت، اندر حال بقای تکلیف.» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۲۷) وی معتقد است کرامات اگر بنده را از حق به خویشتن مشغول کند، حجاب است و تکلیف شرعی تحت هیچ شرایطی از اولیا ساقط نمی‌شود. کسی که تارک‌الادب باشد به هیچ وجه، ولی نخواهد بود. (به نقل از شریفی و سرامی، ۱۳۹۳: ۱۱۴) جامی در *نفحات‌الانس* ظهور کرامت بر دست ولی را نتیجه تصرف حق تعالی در وی می‌داند. «بالجمله چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله خود گرداند، در هیولای عالم هر نوع تصرفی را که خواهد تواند کرد. بالحققت آن تأثیر و تصرف حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر می‌شود و وی در میان، نی.» (جامی، ۱۳۷۳: ۲۲)

مبحث انگشتی و ولایت و قدرت تصرف بر طبیعت و جهان در ادبیات فارسی در ذیل ماجرای سلیمان نبی برجسته است. این امر ریشه روایی دارد و گویند خود علی^(ع) اذعان داشته است که انگشتر سلیمان نبی نزد اوست: «قال امام الموحّدین - کرم الله وجهه: أنا الذی عندی خاتم سلیمان.» یعنی، منم آن کس که نزد من است خاتم سلیمان - علیه السلام یعنی متصرفم در جمیع مخلوقات از جن و انس و غیر آن.

مولوی در غزل خود ضمن مقایسه انگشتی حضرت علی^(ع) با خاتم سلیمان از تشبیه تفضیل نیز بهره برده است.

حکم سلیمان نبی می‌رفت بر دیو و پری بودش ز تو انگشتی، الله مولانا علی

(کشفی ترمذی، ۱۳۸۰: ۱۳۶)

نتیجه گیری

ماجرای خاتم بخشی امیرالمؤمنین (ع) در قرآن مجید و نیز در متون تفسیری و عرفانی بازتاب داشته است و با اندیشه های عرفانی به ویژه آیین فتوت گره خورده است. همچنین در ادبیات فارسی اعم از اشعار مدحی، مناقب و ولایت نامه ها به شکل گسترده ای مطرح شده است. اشاره به اصل واقعه تنها از سوی شاعران شیعه نیست. این ماجرا در متون و اشعار با نمادها و مباحث اسطوره ای در پیوند است. شاعران تلاش نموده اند وجه اسطوره ای این واقعه را با داستان سلیمان؛ وجه اخلاقی آن را با ویژگی های جوانمردان؛ و وجه قدسی آن را با کرامات و تصرفات ولایی گره بزنند. در این میان ولایت نامه ها در برجسته ساختن وجه سوم در کنار روایت اصلی به اضافه کردن روایات فرعی دست زده اند. با جستجو در منابع این نتیجه به دست آمد که این افزوده ها در روایت اصلی مبتنی بر خلاقیت شاعر نبوده بلکه در کتب متقدم می توان روایت گسترش یافته را ملاحظه کرد. با تأمل در روایات فرعی می توان گفت که هدف اصلی از گسترش روایت اصلی برجسته ساختن وجه قدسی و به نمایش گذاشتن کرامات علی (ع) است. چنان که می دانیم نشان دادن کرامات و معجزات در گذشته روشی برای تحول معنوی مخاطبان و ایمان آوردن آنها به شخصیت قدسی است. در ادبیات پیش از عصر صفوی به ویژه این ولایت نامه ها راهی برای گسترش مذهب شیعه بوده است. در ادبیات این عصر، کمتر بحث تقابل و یا لعن مطرح است؛ چراکه فعالیت شاعران شیعه در آن ادوار چندان آسان نبوده است. در حالی که بعد از عصر صفوی به دلیل حاکمیت تشیع تبلیغات محبان علوی غالباً همراه با نفی و لعن دشمنان علی (ع) است و تقابل جایگزین تبلیغات مبتنی بر روایات و مستندات و مناقب می شود.

منابع

- قرآن کریم.

۱. ابن یمین فریومدی، [بی تا]. دیوان/ ابن یمین فریومدی. تهران: نشر سنایی.
۲. اهلی شیرازی، (۱۳۴۴). کلیات اشعار اهلی شیرازی. تصحیح حامد ربانی، تهران: نشر سنایی.
۳. جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۳۷۳). نفحات الانس. تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
۴. جاوید، هوشنگ (1368) مناقب خوانی (موسیقی قدسی، مذهبی و آیینی ایرانی). تهران: سوره مهر.

۵. حسینی میلانی، علی(۱۳۸۹). *جواهر الکلام في معرفة الإمامة و الإمام. ج ۲. قم: مرکز تحقیق اسلامی.*
۶. زرین کوب، عبدالحسین(۱۳۸۳). *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن. ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر سخن.*
۷. سعدی شیرازی، مصلح الدین(۱۳۸۱). *بوستان سعدی. تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: نشر خوارزمی.*
۸. شریفی، ثریا؛ سرامی، قدمعلی(۱۳۹۳). *بررسی ولایت در کشف‌المحجوب هجویری. مجله عرفانیات در ادب فارسی. ۵(۱۸). صص ۱۰۷-۱۲۳.*
۹. شفیعی کدکنی، محمدرضا(۱۳۸۷). *قلندریه در تاریخ (دگردیسی‌های یک ایدئولوژی). تهران: نشر سخن.*
۱۰. شمیسا، سیروس(۱۳۸۷). *فرهنگ اشارات. تهران: میترا.*
۱۱. شهریار، محمدحسین(۱۳۸۵). *دیوان شهریار. ج ۱. تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.*
۱۲. -صابر ترمذی [بی تا]. *دیوان ادیب صابر ترمذی. تهران: نشر علمی.*
۱۳. صحتی سردودی، محمد(۱۳۷۹). *غدیریة های فارسی (از قرن چهارم تا چهاردهم). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.*
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین(۱۹۹۷م). *المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.*
۱۵. عطار، محمد بن ابراهیم(۱۳۶۳). *اسرارنامه. تصحیح محمد عباسی، تهران: کتاب‌فروشی فخر رازی.*
۱۶. عطار، محمد بن ابراهیم؛ سلماسی‌زاده، جواد(۱۳۸۲). *منطق‌الطیر. تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه در گستر.*
۱۷. علی بن احمد(۱۳۹۷). *جنگ/شعار شیعئی. تصحیح زهرا پارساپور و اکرم کرمی، تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.*
۱۸. قاسم‌نژاد، زهرا؛ رحیمی، زهرا(۱۳۹۳). *معناشناسی سیستماتیک واژه ولایت. پژوهش‌نامه ثقلین. (۱). صص ۶۲۹-۶۵۴.*
۱۹. قائنی، سلطان محمد؛ شریعتی تبار، مهدی(۱۳۹۹). *اثبات الإمامة عن طریق العقل و النقل. ج ۴. مشهد مقدس: آستانة الرضویة المقدسة. مجمع البحوث الإسلامية.*
۲۰. قشیری، ابوالقاسم(۱۳۷۴). *ترجمه رساله قشیریة. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: نشر علمی و فرهنگی.*
۲۱. کرمی، اکرم(۱۴۰۲). *گونه‌شناسی ادبیات منظوم شیعئی قبل از عصر صفوی. تهران: امیرکبیر.*

۲۲. کرمی، اکرم؛ بزرگ بیگدلی، سعید(۱۳۹۸). ولایت‌نامه نوع ادبی عامیانه در حوزه شعر شیعی. مجله فرهنگ و ادبیات عامه. ۷. (۲۷). صص ۲۱۵-۲۴۰.
۲۳. کرمی، اکرم؛ پارساپور، زهرا(۱۴۰۲). پژوهشی در نوع ادبی منظومه فارغ گیلانی. مجله مطالعات ادبیات شیعی. ۱. (۴). صص ۴۱-۶۸.
۲۴. کشفی ترمذی، محمد صالح بن عبدالله؛ منصوری، کوروش(۱۳۸۰). مناقب مرتضوی. تهران: روزنه.
۲۵. کفاش، حمزه(۱۳۹۴). بررسی ولایت‌نامه به مثابه گونه ادبی خاص شعر شیعی در قرن نهم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد.
۲۶. مجلسی، محمدباقر(۱۳۷۵). حلیة المتقین. تهران: نشر بهروز.
۲۷. محمدی ری شهری، محمد؛ شیخی، حمیدرضا(۱۳۸۹) میزان الحکمة (با ترجمه فارسی). ۱۴ ج. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث. سازمان چاپ و نشر.
۲۸. میبدی، احمد بن محمد(۱۳۷۱). کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. ج ۳. تهران: امیرکبیر.
۲۹. میرخانی، عزت‌السادات(۱۳۸۵) ولایت باوری و امامت محوری در فقه جعفری. مجله فقه و حقوق خانواده. (۴۱ و ۴۲) صص ۱۱-۴۴.

References

- The Holy Quran.
1. Ahli Shirazi, (1344). Diwan of poems of Ahli Shirazi. Edited by Hamed Rabbani, Tehran: Sanai Publishing.
 2. Ibn Yamin Fariyumadi, [No date]. Diwan Ibn Yamin Fariyumadi. Tehran: Sanai Publishing.
 3. Jami, Noor ad din Abdol Rahman (1373). Nafahat al-Aons. Edited by Mahmoud Abedi, Tehran: Ettelaat Publications.
 4. Javed, Hoshang (1368) Manaqib Khani (Iranian sacred, religious and ritual music). Tehran: Surah Mehr.
 5. Hosseini Milani, Ali (1389). The javaher al kalam in the knowledge of the imamat and the imam. c 2. Qom: Center for Islamic Truths.

6. Zarin Koob, Abdul Hossein (1383). Iranian Sufism in its historical perspective. Translated by Majduddin Kivani, Tehran: Sokhan Publishing House.
7. Saadi Shirazi, Moslehaddin (1381). Saadi bustan Edited by Gholamhossein Yousefi, Tehran: Kharazmi Publishing.
8. Sharifi, Soraya; Sarami, Gadhamali (1393). Investigating the province in Kashf-al-Mahjub Hajwiri. Journal of mysticism in Persian literature. 5(18). pp. 107-123.
9. Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza (1387). Qalandriya in history (transformations of an ideology). Tehran: Sokhan Publishing.
10. Shamisa, Sirous (1387). Dictionary of esharat. Tehran: Mitra.
11. Shahryar, Mohammad Hossein (1385). Diwan Shahriar C 1. Tehran: Negah Publications Institute.
12. Saber Termazi [No date]. Diwan Adib Saber Tirmezi. Tehran: Scientific Publication.
13. Sehati Sardroudi, Muhammad (1379). Persian Ghadiriyas. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
14. Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein (1997 AD). Al-Mizan in the interpretation of the Qur'an. Beirut: Al-Alami Institute for Press.
15. Attar, Mohammad bin Ebrahim; Selmasizadeh, Javad (1382). Asrar- name Tehran: Andiseh Cultural Institute in Gostar.
16. Attar, Muhammad bin Ibrahim (1363). Mantiq ut tair Edited by Mohammad Abbasi, Tehran: Fakhr Razi bookstore.
17. Ali bin Ahmed (1397). Shiite poetry collection. Edited by Zahra Parsapoor and Akram Karmi, Tehran: Islamic Council Library, Museum and Documents Center.
18. Kerami, Akram; Bozorg Begdeli, Saeed (1398). velayat-name of folk literary genre in the field of Shiite poetry. Popular culture and literature magazine. 7. (27). pp. 215-240.

19. Karmi, Akram; Parsapoor, Zahra (1402). A study on the literary genre of Fargh Gilani poetry collection. *Journal of Shiite Literature Studies*. 1. (4). pp. 41-68.
20. Karmi, Akram (1402). *Typology of Shia verse literature before the Safavid era*. Tehran: Amir Kabir.
21. Kashfi Tirmezi, Muhammad Saleh bin Abdullah; Mansouri, Korosh (1380). *Manaqib Mortazavi*. Tehran: Rozeneh.
22. Kafash, Hamzah (۱۳۹۴). *Examining Velayat Nameh as a specific literary genre of Shiite poetry in the ninth century*. Master's thesis. Faculty of Literature, Ferdowsi University of Mashhad.
23. Majlisi, Mohammad Baqer (1375). *Halitol-Muttaqeen*. Tehran: Behrooz Publishing.
24. Ghasem-Nejad, Zahra; Rahimi, Zahra (1393). *Systematic semantics of the word "velayat"*. *Saqlain research paper*. (1). pp. 629-654.
25. Qaeni, Sultan Mohammad; Shariati Tabar, Mehdi (1399). *Proof of Imamate through Al-Aql and Al-Naqq*. 4 c. Holy Mashhad: Astana al-Razaviya al-Maqada. Islamic Research Forum.
26. Qashiri, Abu al-Qasim (۱۳۷۴). *Translation of Qashiriyeh's book*. Edited by Badi al-Zaman Forozanfar, Tehran: Scientific and Cultural Publication.
27. Mohammadi Rayshahri, Mohammad; Sheikhi, Hamidreza (1389) *Mizan al-Hikmah (with Persian translation)*. 14 c. Qom: Dar al-Hadith Scientific and Cultural Institute.
28. Meybodi, Ahmed bin Muhammad (1371). *Kashfolasrar va oddatolabrar*. c 3. Tehran: Amir Kabir.
29. Mirkhani, Ezzat Al-Sadat (۲۰۰۶) *Velayat-bavari va Imamat- bavari in Jafari Jurisprudence*. *Fiqh and family law magazine*. (۴۱ and ۴۲) pp. ۴۴-۱۱.

Institutionalization of Religious Values with the Application of Quranic Teachings: Based on Systems Theory with the Aim of "Better Selection" in Commercial Behavior

Vahid Salimi¹ Soheila Parastegary² Mahboobeh Sadat Fadavi³

¹ PhD Student of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Islamic Azad University (Khorasgan Branch), Isfahan, Iran. m.fadavi@khuisf.ac.ir

² Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Faculty of Humanities, Islamic Azad University (Khorasgan Branch), Isfahan, Iran (Corresponding Author). soheilaparastegary@gmail.com

³ Associate Professor, Department of Management, Faculty of Management, Islamic Azad University (Khorasgan Branch), Isfahan, Iran. m.fadavi@khuisf.ac.ir.

Doi: 10.22034/iscw.2024.2030241.1053

Original Research

Received:

2024-05-26

Accepted:

2024-08-25

Keywords:

Institutionalization of religious values, Quranic teachings, systems theory, better choice, business

Abstract: While financial matters were previously considered crucial for the success of commercial organizations, in recent years, ethical values have become increasingly important for their sustainability. This study posits that Quranic teachings, as the foundation of religious values, can be utilized through a "better selection" approach to develop a framework for the institutionalization of religious values. Employing a descriptive-analytical method, this research aims to extract the process of institutionalizing religious values by applying Quranic teachings based on systems theory with the goal of achieving "better selection" in commercial behavior. Systems theory emphasizes interconnectedness, where individual components cannot effectively achieve a shared goal in isolation. Within the network of institutionalizing values, coordination and interconnectedness exist through hierarchical and sequential relationships. This process is defined as follows: the emergence of ethical commercial behavior is based on sound beliefs aligned with Islamic commercial laws. To achieve this, methods for practical adherence to commercial rulings were initially defined. The institutionalization of virtues, in accordance with the three domains of human existence, is defined as follows: firstly, motivation must be generated towards the desired virtue. After fostering a desire for the virtue, awareness-raising regarding the specific virtue is necessary. Once awareness and cultivation of the desired virtue reach an acceptable level, the behavioral phase employs methods that facilitate the embodiment of that virtue within the commercial environment. The integration of systems theory and the "better selection" model from Quranic teachings yields a sequential process for institutionalizing

religious values in commerce. This model is applicable for embedding ethical virtues and regulations across all professions.

نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی با کاربست آموزه‌های قرآنی؛ مبتنی بر نظریه سیستم‌ها با هدف بهترگزینی در رفتار تجاری

سهیلا پرستگاری^۱ و وحید سلیمی^۲ محبوبه سادات فدوی^۳

۱. دانشجوی دکترای علوم قرآن و حدیث، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. v.s.2200466@gmail.com
۲. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول) soheilaparastegari@gmail.com
۳. دانشیار گروه مدیریت، دانشکده مدیریت، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. m.fadavi@khuisf.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2030241.1053

چکیده: پیشتر مسائل مالی در پیشرفت سازمان‌های تجاری از عوامل مهم در موفقیت محسوب می‌شد، اما در سال‌های اخیر ارزش‌های اخلاقی از شاخص‌های مهم‌تری برای ماندگاری به‌شمار می‌رود. مدعا این است که آموزه‌های قرآنی همچنان - که بن‌مایه ارزش‌های دینی است؛ با بهترگزینی از آن می‌توان شبکه نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی را استخراج نمود. این پژوهش می‌کوشد با روش توصیفی تحلیلی، سیر نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی را با کاربست آموزه‌های قرآنی مبتنی بر نظریه سیستم‌ها با هدف بهترگزینی در رفتار تجاری استخراج نماید. در نظریه سیستم‌ها اجزا به‌هم پیوسته بوده و به‌تنهایی نمی‌توانند برای دستیابی به هدف مشترک اثرگذار باشند. بین اجزاء شبکه نهادینه‌سازی، هماهنگی و به‌هم پیوستگی به‌واسطه رابطه طولی و ترتیبی وجود دارد. این سیر بدین صورت تعریف شد: ظهور (اخلاق) رفتار تجاری صحیح، مبتنی بر اعتقادات صحیح مطابق با احکام (قوانین تجاری) اسلام، محقق می‌شود. برای تحقق این امر، در ابتدا روش‌های التزام عملی به احکام تجاری تعریف شد. نهادینه‌سازی صفات نیز مطابق با ساحات سه‌گانه انسان بدین گونه تعریف شد: ابتدا باید نسبت به انجام صفت مطلوب ایجاد انگیزه شود. بعد از ایجاد رغبت به انجام صفت، نوبت به آگاهی بخشی پیرامون صفت مربوطه می‌رسد. هنگامی که آگاهی بخشی و پرورش صفت مطلوب به حد قابل قبولی رسید، در مرحله رفتارسازی از روش‌هایی استفاده شد که در محیط تجاری انصاف به آن صفت صورت می‌گیرد. خروجی تلفیق و ادغام نظریه سیستم‌ها و الگوی بهترگزینی از آموزه‌های قرآنی، سیر ترتیبی نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در تجارت است؛ الگویی که برای نهادینه‌سازی صفات اخلاقی و قوانین در تمام حرفه‌ها کاربرد دارد.

صص:

۱۲۱-۱۴۹

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۳/۰۶

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۰۸

کلیدواژه‌ها:

نهادینه‌سازی

ارزش‌های دینی،

آموزه‌های قرآنی،

نظریه سیستم‌ها،

بهترگزینی،

تجارت.

۱. بیان مسئله

در عصر حاضر ارزش‌های دینی حاکم بر محیط‌های کاری از جمله محیط تجاری از اهمیت روزافزونی برخوردار است به طوری که بعد از رسوایی اخلاقی شرکت‌های بزرگی مانند انرون و تایکو^۱، هیئت مدیره بسیاری از شرکت‌ها بر تأثیر ارزش‌ها بر رفتارهای کارکنان تأکید کردند. هر چند چالش بقای سازمان‌ها در شرایط اقتصادی سخت، توجه رهبران را از فرهنگ و ارزش‌ها منحرف کرده است. اما مدیران بر این باورند که ارزش‌های سازمان یعنی هنجارهای اصلی برای تعریف رفتارهای مناسب و نامناسب و استانداردهایی که باید در تصمیم‌گیری و فرایندهای مختلف سازمان لحاظ شوند، اهمیتی به مراتب بیشتر از عوامل اقتصادی دارد (Benedetto, 2015). دین اسلام به‌عنوان یک نظام همه جانبه برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی، در تمام شئون فردی و اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، نظامی و اقتصادی، برای تمام ساحت‌ها و ابعاد وجودی انسان برنامه و دستورالعمل دارد و با پایه‌ریزی جامعه بر اساس مبانی ارزش‌های معنوی، دارای نقش محوری در ترسیم ساختارهای اجتماعی است.

«نظریه سیستم‌ها» در دانش مدیریت طرح بحث شده و در طول چند دهه گذشته در رشته‌های گوناگون توسعه یافته و به‌صورت کاربردی به کار رفته است. از دیدگاه رایبیز، سیستم عبارت است از «اجزا پیوسته و مرتبط به هم که به‌نحوی تنظیم گردیده‌اند که یک کل متشکل از تک‌تک اجزا را به وجود می‌آورند» (رایبیز، ۱۳۷۶، ص ۲۹). هنگامی که بتوان عنصری از یک سیستم را به‌منزله سیستمی جداگانه در نظر گرفت، آن عنصر «خرده سیستمی» از سیستم بزرگ‌تر تلقی می‌شود. هر خرده سیستم نیز ممکن است از خرده سیستم‌های دیگری تشکیل شده باشد (رضاییان، ۱۳۷۶، صص ۲۹-۳۶). هر متنی به مثابه یک سیستم است و برای فهم و تفسیر آن، باید سیستمی عمل کرد (هیلدی، ۱۹۷۸، صص ۱۱-۱۰). قرآن کریم نیز این نظر که یک متن وحیانی است و به زبان بشری نازل شده مثل یک سیستمی است که فهم و تفسیر آن بر مبنای سیستمی، نتایج خاص خود را دارد. از این رو، نگاه سیستمی به قرآن و برداشت‌های سیستمی از آن اهمیت می‌یابد. «تفکر

¹. Enron and Tyco.

سیستمی یک رویکرد تحلیلی جامع برای درک چگونگی تعامل عناصر مختلف در یک سیستم است» (دروسنی، ژوئل و جون بیشون، ۱۳۷۰، ص ۱۴۰). مصباح یزدی رویکرد سیستمی نسبت به دین اسلام دارد و معتقد است «اسلام را باید به صورت یک مجموعه شناسیم و همه اجزای آن را در نظر بگیریم؛ سپس موقعیت هر جزء را در این مجموعه تشخیص دهیم، نه این که به دلیل وجود وضعیتی خاص به برخی از اجزای آن بیش از حد اهمیت دهیم و برخی دیگر ناشناخته گذارده شود؛ باید تلاش کرد همه ابعاد اسلام را شناخت» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، صص ۲۶-۲۷). وی محتوای دین را به دو قسمت عقائد و ارزش‌ها تقسیم کرده است (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳) که درونی‌سازی ارزش‌های دینی امور مطلوب در دو حوزه احکام و اخلاق است.

بهرترگزینی^۱ یکی از رویکردهای مستخرج از آموزه‌های قرآنی است که می‌توان برای ارتقای جامعه از جمله رفع چالش‌های تجاری از آن بهره جست. بهترگزینی واژه‌ای است که از حوزه صنعت و تجارت اقتباس شده و به‌ویژه در زمینه‌های مدیریت استراتژیک کاربرد دارد. مراد از آن رفتار متواضعانه برای پذیرش برتری دیگران در یک موضوع خاص و نیز رفتار عاقلانه برای رقابت و برتری جستن بر آنها در همان موضوع است (کمپ، ۱۹۹۸، ۲۳۰). هدف بهترگزینی عبارت است از «شناسایی و تحصیل استانداردهای عالی و انطباق رویه‌ها و فرایندهای سازمانی با الگوهای برتر در آن زمینه» (سینق و همکاران، ۲۰۰۸، ص ۷۵). تلاش مستمر برای بهبود عملکرد از طریق مقایسه با الگوهای برتر، از طریق آموزه‌های قرآنی میسر است؛ زیرا قرآن کتاب هدایت است (البقرة: ۲) و هرآنچه از نیازمندی‌های این هدایت است از جمله بیان ارزش‌های دینی و به تبع آن راه‌های نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در آن ذکر شده است (النحل: ۸۹). بنابراین در این تحقیق، بهترگزینی از آیاتی است که بر صفات حسنه و احکام تجاری دلالت دارد و با هدف استخراج روش‌های نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی انجام می‌شود.

در رابطه با نوع واکنش به‌هنگام وقوع جرم، اهمیت درونی‌سازی ارزش‌های دینی را باید از جنبه ایجابی به بحث تربیت نگریست تا سلبی؛ از دیدگاه شهید مطهری «اشتباه است اگر بخواهیم برای جلوگیری از وقوع یک جرم فقط روی به مجازات بیاوریم. مجازات در

^۱.Bench Marking

مورد افرادی صورت می‌گیرد که جُرمی را به‌طور عادی و از روی حالت طغیان مرتکب می‌شوند. اسلام راه‌های متعددی از جمله تربیت برای جلوگیری از جُرم و گناه دارد؛ بدین صورت که اصول زندگی را بر مبنایی قرار می‌دهد که موجبات گناه پیدا نشود» (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۷۰-۶۸). انسان از سه ساحت گرایشی، بینشی و کنشی برخوردار است (فقیهی، ۱۳۹۱، ص ۱۴). در امر تربیت و نیز نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی باید به این سه ساحت توجه شود. از طرفی دیگر، شناخت و رشد یک برند تجاری، افزایش اعتماد به کالا و خدمات تجاری، افزایش کمی و کیفی مشتری و افزایش سرمایه‌گذاری، معمولاً زمانی مورد انتظار است که ارزش‌های دینی در محیط تجارت تجلی یابد که از نتایج آن، رونق کسب و کار است. از این‌رو نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی ضروری به‌نظر می‌رسد. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ به این سؤالات است: ۱- نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در تجارت با کاربرست آموزه‌های قرآنی مبتنی بر نظریه سیستم‌ها چگونه محقق می‌شود؟؛ ۲- خروجی تلفیق و ادغام نظریه سیستم‌ها و الگوی به‌ترگزینی از آموزه‌های قرآنی چیست؟

۲. پیشینه پژوهش

مطالعه حاضر، بدنبال نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی با کاربرست آموزه‌های قرآنی مبتنی بر نظریه سیستم‌ها با هدف به‌ترگزینی در رفتار تجاری است. مسئله درونی‌سازی ارزش‌ها مورد توجه پژوهشگران واقع شده است. نیک‌گهر (۱۳۶۹) ارائه الگوهای عملی و رفتاری با تکرار مداوم یک رفتار خاص توسط اشخاص الگو را روش مناسبی برای تبدیل به عادت اجتماعی شدن رفتار و نهادینه‌سازی آن می‌داند (نیک‌گهر، ۱۳۶۹، ص ۵۶).^۱

خلجی الگوآفرینی، تشویق، محبت، قصه‌آفرینی و بصیرت‌بخشی را از مؤثرترین شیوه‌های نهادینه‌سازی ارزش‌ها می‌داند. به‌کارگیری نیروی انسانی مقید به رعایت اخلاقیات و قانون در سازمان‌ها، آموزش عملی اخلاق توسط کارکنان مقید و پایبند به رعایت اخلاقیات

۱. نیک‌گهر، عبدالحسین، ۱۳۶۹، مبنای جامعه‌شناسی، تهران: نشر رایزن.

و قانون، و در نهایت، تدوین منشور اخلاقی برای سازمان‌ها از جمله راهکارهای نهادینه کردن اخلاق حرفه‌ای در سازمان‌ها می‌باشد (خلجی، ۱۳۹۰، ص ۱۴).^۱

پژوهش قادرزاده و همکاران (۱۴۰۱)^۲ نشان می‌دهد از نگاه امام علی (ع) مهمترین ویژگی‌هایی که سبب می‌شود هنجارهای اجتماعی در جامعه نهادینه شوند، عبارتند از: عادلانه بودن هنجارها، هماهنگی و همسویی هنجارها با نیازهای ذاتی انسان، پایداری هنجارها، حق‌گرایی، هماهنگی هنجارها، همچنین آگاهی اجتماعی و پرهیز از فردگرایی، پذیرش الگوهای مرجع، خود کنترلی، آخرت‌گرایی، اعتقاد به نظارت الهی، وجدان اخلاقی، اعتقاد به کرامت ذاتی، معناگرایی، بخشی از ویژگی‌هایی است که افراد در جامعه انسانی، بایستی از آن برخوردار باشند تا هنجارها در اجتماع نهادینه شوند.

شریفی و همکاران، روش‌های قرآن در نهادینه‌سازی اخلاق در جامعه را مورد پژوهش قرار داده است و آگاهی‌بخشی، ایمان‌پروری، تزکیه نفس، تشویق و تنبیه را به‌عنوان راهکارهای آن معرفی می‌کند (۱۳۹۴).^۳ شایگان و همکاران (۱۳۹۶، ص ۱۱۴)^۴ به شیوه‌های دینی همچون تغییر ظاهر تحول باطن، مداومت بر عمل، ارائه الگوی مناسب رفتاری، حسن خلق، ارائه استدلال منطقی برای انجام رفتار برای نهادینه‌سازی رفتار در اعضای جامعه اشاره کرده‌اند.

۱. خلجی، حسن، ۱۳۹۰، شیوه‌های مهم نهادینه کردن حجاب در کودکان و نوجوانان، پژوهش نامه اسلامی زنان و خانواده.

۲. قادر زاده، مزگان؛ زارع، احمد؛ زارعی، حسن؛ زاهدانی، سعید، ۱۴۰۱، بازکاوی عناصر و مؤلفه‌های مؤثر بر نهادینه‌سازی هنجارهای اجتماعی از دیدگاه امام علی (ع)، پژوهشنامه علوی، ۱۰(۱۹)، ۱۵۷-۱۲۳. <https://doi.org/10.30465/alavi.2019.4944>

۳. شریفی، عنایت‌الله؛ جعفری نسب، سید حسین، ۱۳۹۵، پژوهشنامه معارف قرآنی (آفاق دین)، ۶(۲۳)، سال ۳ ششم زمستان ۱۳۹۴ شماره ۲۳، ۵۹-۸۴.

۴. شایگان، فریبا؛ سهرابی، حیدر، ۱۳۹۶، روش‌های نهادینه‌سازی رفتار از دیدگاه اسلام، تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۳(۳)، ۷۳-۹۴.

«نظریه سیستم‌ها»، دست‌کم در چند حوزه قرآنی قابل طرح و بررسی است. از جمله:

۱. معناشناسی واژه‌گان قرآن کریم؛ ۲. تدبّر و فهم روشمند و هماهنگ ظاهر قرآن؛ ۳. نظم قرآن (آجیلیان و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۵۹).^۱

حسینی و همکاران بر این باورند که درونی‌سازی ارزش‌های دینی با توجه به ابعاد سه‌گانه‌ی انسانی یعنی بعد بینشی، گرایشی و رفتاری، نیازمند روش‌هایی متناسب با این سه بعد می‌باشد. در این نوشتار با توجه به بعد گرایشی و عاطفی، با استفاده از قرآن و روایات، در تقویت ساحت عاطفی انسان جهت نهادینه‌سازی ارزش‌های اسلامی پرداخته شده است. (حسینی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۵۷).^۲

با توجه به یافته‌های تحقیقات یادشده مشخص می‌شود در آنها به سیر ترتبی نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در تجارت با کاربرست آموزه‌های قرآنی اشاره نشده، ضمن آنکه ابتدا به نظریه سیستم‌ها و نیز تلفیق و ادغام نظریه سیستم‌ها و الگوی به‌ترگزینی از آموزه‌های قرآنی به نوآوری این پژوهش افزوده است.

۳. نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در تجارت با کاربرست آموزه‌های قرآنی

مبتنی بر نظریه سیستم‌ها

همه معارف قرآن را می‌توان در قالب نظامی هماهنگ و پیوسته به‌هم براساس محوری واحد ملاحظه کرد. بدین صورت که موضوعات قرآن در قالب سه محور: عقاید، احکام و اخلاق دسته‌بندی می‌شود و زیرمحوهای مختلف آنها براساس آیات قرآن تبیین می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۴۰) و رابطه اجزاء هم باید طولی باشد و نه عرضی و در عین حال باید ارتباط منطقی و ترتبی هم بین آنها حفظ شود (همان، صص ۱۹-۲۶). بنابراین از بهترین روش‌های فهم آیات قرآن فهم آنها در قالب نظامی هماهنگ و به‌هم پیوسته است. در این پژوهش نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی صرفاً در دو حوزه احکام و اخلاق تجاری طرح بحث می‌شود.

۱. آجیلیان مافوق، محمدمهدی؛ رستمی، محمدحسن؛ احمدزاده، سیدمصطفی ۱۳۹۷، نظریه «سیستم‌ها» و

کارکردهای قرآنی آن، اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، شماره ۱۷، ۸۳ تا ۱۰۲.

۲. حسینی، سیده زهرا؛ ماهروزاده، طاهره، ۱۴۰۰، روش نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در بعد گرایشی و عاطفی،

نشریه پژوهش در علوم رفتاری و تربیتی با رویکرد اسلامی، ۱(۱)، ۸۷-۱۰۹.

۳-۱. التزام عملی به احکام و قوانین تجاری

التزام عملی به احکام الهی، یکی از فرمان‌های خدا به بنی‌اسرائیل است (يُبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَ إِيَّيْ فَآزْهَبُونَ) (البقرة: ۴۰) «ای فرزندان اسرائیل نعمت‌هایم را که بر شما ارزانی داشتم به یاد آرید و به پیمانم وفا کنید تا به پیمانتان وفا کنم». مقصود از «عهدی» اوامر و نواهی خدا به بنی‌اسرائیل است (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۲۰۸). پس از شکل‌گیری اعتقادات و باورهای صحیح، قوانینی نیاز است تا رفتار صحیح تجاری و منطبق با آن شکل گیرد. در مرحله رفتارسازی از روش‌هایی استفاده می‌شود که فرد در میدان عملی به آن صفت متصف می‌شود. همراه با آموزش احکام، التزام عملی به آن ضروری است. بروز و ظهور صفات حسنه به هنگام اجرای احکام الهی و در جامعه قابل مشاهده است. بر اساس آیه (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا - أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ) (البقرة: ۲۸۶) از اینکه اهل ایمان، هنگام ترک تکلیف در صورت خطا و نسیان، تقاضای عدم بازخواست دارند، معلوم می‌شود که التزام عملی به انجام تکالیف الهی داشته‌اند. با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی به روش‌هایی برای التزام عملی به احکام و قوانین اشاره می‌شود.

بر مبنای آموزه‌های قرآنی می‌توان راهکارهای التزام عملی به قوانین و احکام تجاری را استخراج نمود که در زیر به ترتیب به چند مورد آن اشاره می‌شود.

۳-۱-۱. حضور در محیط عملی (بازار)

محیط بستری برای شکل‌گیری بسیاری از ویژگی‌های رفتاری است و بسیاری از عواطف، عادات و نگرش‌ها به‌گونه‌ای شگرف از محیط تأثیر می‌پذیرد. حضور در محیط عملی اجرای احکام مبتنی بر شرع مقدس، می‌تواند زمینه‌ساز التزام عملی به احکام تجاری باشد. کیفیت تعلم خضر نبی به موسی (ع) درس آموز است؛ وی کارگاه‌های عملی را زیر نظر مستقیم خضر نبی گذراند (الکهف: ۶۸-۶۵). لذا فرد می‌تواند قبل از اشتغال به تجارت در بازار (محیط عملی تجارت)، با شاگردی نزد تاجران آشنا به احکام تجاری اسلامی، ضمن آشنایی با این احکام، نسبت به آن التزام عملی پیدا کند. اثر محیط معمولاً مستمر است و تکرار می‌شود در نتیجه عادت ایجاد می‌کند. با توجه به نقش اساسی آموزش در فرآیند شکل‌دهی به

فرهنگ جامعه، لازم است علاوه بر اهمیت دادن به فرآیند آموزش، به ایجاد محیطی مطلوب توجه کافی داشت که شوق و انگیزه را نسبت به فرآیند یاددهی و یادگیری ایجاد می‌کند.

۳-۱-۲. دانستن حکمت احکام تجاری

قرآن کریم پس از بیان احکام، به تبیین دلیل آن می‌پردازد. اگر فلسفه احکام مستند به ادله محکم و درخور پذیرش شرعی باشد دارای فوایدی از جمله ایجاد انگیزه مضاعف در میدان عمل است. شخصی که فایده عمل خویش را می‌داند معمولاً با رغبت و انگیزه بیشتری آن را انجام می‌دهد و از سوی دیگر عناصر وسوسه‌انگیز نمی‌توانند به بهانه بی‌ثمر بودن آن عمل فرد را به انکار و بی‌تفاوتی بکشاند. فخر رازی می‌نویسد: «شناخت فلسفه احکام فایده مهمی است؛ زیرا نفوس بشری به پذیرش احکامی میل دارد که مطابق ملاک‌های عقلی و علمی است و به عکس، در پذیرش احکامی که تنها تعبدی‌اند، بی‌میل است» (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۰۵). به‌عنوان نمونه وقتی انسان فلسفه تحریم ربا را بداند که رباخواری با فلسفه پیدایش پول منافات دارد و باعث می‌شود که پول از شکل اصلی‌اش تحریف و به شکل يك کالا درآید. «پول، ثَمَّنُ است نه مُثْمَن، واسطه کالاست، نه کالا و رباخوار آن را کالا قرار می‌دهد و از این رهگذر جامعه را گرفتار خسارت می‌کند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۷۰). و یا اینکه رباخواری مانع جریان پول در مسیر تولید و کارهای عام‌المنفعه است و به جای تلاش و فکر و بازو، فقط از سود پول بهره‌گیری می‌شود، لذا ربا تحریم شده است (بِمَحَقِّ اللَّهِ الرَّبُّوَا وَ يَزِيءِ الصَّدَقَاتِ) (البقرة: ۲۷۶) خدا ربا را نابود می‌کند؛ در صورت آگاهی از این امر، پذیرش تحریم ربا برایش آسان می‌شود.

۳-۱-۳. تذکر مستمر

برای این که انسان رفتار صحیح و تکالیفی را که برعهده اوست به‌طور دائم انجام بدهد، تذکر لازم است. "ذکر" یکی از مسائل پرتکرار در قرآن است «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (الأنبياء: ۱۰) ما بر شما کتابی نازل کردیم که وسیله تذکر (و بیداری) شما در آن است. آموزه‌های قرآنی یادآورهایی را برای انسان در نظر گرفته و اساساً خود پیامبران یادآورند «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (الغاشیه: ۲۱). تذکر، در این نوشتار عبارتست از «گفتار و یا رفتاری که از فرد آگاه در بازار سر می‌زند تا انسان را آگاه سازد نسبت به آنچه از احکام

تجاری غفلت کرده و یا از آن بی خبر است و اطلاع از آن برای او لازم است و احساسات او را در برابر آنها برانگیزاند». نتیجه این روش، هشیار و متذکر شدن و ایجاد نوعی بیداری برای التزام عملی به قوانین تجاری است. تذکر مستمر به اجرای احکام تجاری در بازار می تواند توسط افراد با تشکیل گروه های تواصی نسبت به یکدیگر صورت پذیرد (وَتَوَاصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَاصُوا بِالصَّبْرِ) (العصر: ۳) یکدیگر را به حق سفارش کرده و یکدیگر را به شکیبایی و استقامت توصیه نموده اند. تواصی به حق « یعنی به دعوت همگانی و عمومی به سوی حق اشاره می کند، تا همگان حق را از باطل به خوبی بشناسند و هرگز آن را فراموش نکنند و در مسیر زندگی از آن منحرف نگردند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۲۷، ص ۳۲۲).

۳-۲. نهادینه سازی صفات اخلاقی

برای نهادینه سازی ارزش های دینی در تجارت، قبل از هر چیز، شناسایی آن ارزش ها در تجارت، ضرورت دارد. از ارزش های دینی که مورد تأکید آموزه های قرآنی قرار گرفته اند می توان به عدالت محوری (ایفای عهد و میزان، انصاف، سود متعارف)، صداقت، صبر، اتقان کاری و تحریم ربا اشاره کرد. برای نهادینه سازی صفات اخلاقی و انتقال از مرحله نظری به مرحله عملی، با تلفیق و ادغام نگاه سیستماتیک و الگوی بهترگزینی در رفتار تجاری می توان سه مرحله ۱. کششی (انگیزشی)؛ ۲. بینشی (آموزش و رشد فکری) و ۳. کنشی (رفتار سازی) را به کار گرفت.

۳-۲-۱. مرحله انگیزشی

انگیزش یک نیروی محرک درونی است که انسان را به سوی حرکتی خاص با هدف مشخص حرکت می دهد؛ عوامل مختلفی مانند شناخت ها، نیازها و هیجان ها برای به وجود آمدن بعد از علم به وجود مصلحت و منفعت در انجام یک فعل سبب شوق و انگیزش در انسان می شود. پس انگیزش نیز مقدم بر اراده فعل است (اسلاوین، ۱۳۸۵، ص ۳۶). عواطف با تمام گونه - هایش در انسان خاصیت برانگیختگی و حرکت زایی دارد. خداوند برای ایجاد انگیزش نسبت به انفاق، تشویق به انفاق در راه خود می کند (مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٍ) (البقرة: ۲۶۱) کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می کنند، همانند بذری هستند که هفت خوشه برویاند؛ که در هر خوشه،

یکصد دانه باشد. در واقع خداوند با در نظرگرفتن پاداش هفتصد برابری برای منفق، در انسان ایجاد انگیزه نسبت به این صفت حسنه نموده است. وقتی در محیط تجاری به اهمیت این صفت مطلوب و نقش آن در زمینه حفظ و توسعه کسب‌وکار آگاهی داده شود، کمترین انگیزه‌ای می‌تواند سبب ترغیب و پایبندی به آن صفت حسنه شود. انگیزش در آموزه‌های دینی صرفاً به صورت بیانی نیست؛ در حدیث امام صادق (ع) است «کونوا دعاة الناس باعمالکم و لاتکونوا دعاة بالسنتکم» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۲) مردم را با اعمال خویش دعوت به سوی خدا کنید نه به زبان خود. این کلام دلیل بر این است که همه مسلمانان راستین نیز به نوبه خود باید الگو برای دیگران باشند و با زبان عمل، اسلام را معرفی کنند (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۹، ص ۳۹۹). بر اساس آموزه‌های قرآنی، طی سلسله رفتارهایی انگیزشی در قالب‌هایی از جمله (۱. تشویق؛ ۲. انذار؛ ۳. طرح سؤال؛ ۴. موعظه؛ ۵. مقایسه میان وضعیت خوب و بد؛ ۶. تبیین فواید کسب صفات اخلاقی) می‌توان ترغیب و احساس نیاز نسبت به انجام صفت اخلاقی را در محیط تجاری همگانی نمود.

۳-۲-۱- تشویق و ترغیب نسبت به انجام صفت اخلاقی

«تشویق و ترغیب» در لغت، عبارت است از «ایجاد میل و رغبت نسبت به چیزی در یک یا چند فرد و در اصطلاح عبارت است از سلسله رفتارهایی (اعم از گفتار و کردار) در حوزه تربیت که در فرد برای انجام یا استمرار کاری، ایجاد شوق و انگیزه می‌کند» (انیس ابراهیم، ۱۳۶۷، ص ۸۸). ترغیب، از روش‌های تربیتی است که در قرآن کریم و سیره معصومان (ع) در جهت برانگیختن مردم به اعمال صالح و اجتناب دادن آنان از گناه، استفاده شده است. تأثیر و کارایی این روش، ریشه در ویژگی‌های روان‌شناختی انسان دارد. «ترغیب» با توجه به ظرفیت‌های انسان‌ها، مراتبی دارد. برای ترغیب به کسب صفت اخلاقی می‌توان از راه - کارهای زیر بهره جست:

الف) توجه به مزایای متخلق شدن و همچنین آسیب‌های عدم بهره‌گیری از آن صفت: در قرآن کریم، تعالیم اخلاقی ارائه شده به انسان همواره با نتیجه آن تعالیم همراه است. به این معنا که اگر خداوند انسان را امر به انجام صفتی نیکو می‌کند، یا از انجام عملی ناپسند برحذر می‌دارد، نتیجه آن را هم ذکر می‌کند. به عنوان نمونه یکی از صفات حسنه در تجارت،

وفای به عهد و پرهیز از عهدشکنی است و قرآن کریم اولین آسیب عهدشکنی را به سمت خود فرد می‌داند (فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا) (الفتح: ۱۰) پس از آن هر که نقض بیعت کند به حقیقت بر زیان و هلاک خویش اقدام کرده است. بر مبنای این آیه وقتی فرد بداند زیان عهدشکنی و بدقولی در فعالیت - تجاری دامن خودش را می‌گیرد و خود اوست که در اثر بدقولی ضرر می‌کند، نسبت به ایفای عهد ترغیب می‌شود.

ب) گفتگوی با افراد شاخص در آن صفت حسنه: گفتگو با افراد شاخص و یا مطالعه زندگی چهره‌هایی که در انصاف یا عدم انصاف به صفات اخلاقی در عرصه تجارت هستند نیز می‌تواند تأثیر بسزایی در ایجاد انگیزه انصاف به صفات اخلاقی داشته باشد. قرآن از این روش با روایت‌گری گفت‌وگویی میان موسی (ع) و قارون بهره برده و دلیل هلاکت قارون را انباشت ثروت و عدم پرداخت زکات معرفی کرده است (القصص: ۷۶-۸۱). مطالعه عاقبت و سرنوشت افرادی همچون قارون نمونه‌ای عینی برای کسانی است که نسبت به قوانین اقتصادی و تجاری اسلام بی‌تفاوت هستند.

۳-۲-۱-۲. انذار

یکی دیگر از روش‌های ایجاد انگیزه، انذار است. انذار به معنی «آگاه کردن کسی از امری است که در آینده رخ می‌دهد و مایه عذاب او خواهد بود» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل نذر). خداوند یکی از مهم‌ترین مأموریت‌های پیامبران را انذار قرار داده است (یا قَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ) (نوح: ۲) ای قوم! من برای شما بیم‌دهنده آشکاری هستم. از منظر روانشناسی، رفتار انسان در کلیه قالب‌ها تحت تأثیر نظام انگیزشی است. آگاهی از پاداش و کیفر یا دریافت خبری که حاکی از پیامد مثبت یا منفی یک رفتار است، به عنوان عوامل انگیزشی در رفتار انسان در نظر گرفته می‌شود (شاملی، ۱۳۷۹، ص ۴). با توجه به تعریف «انذار» می‌توان گفت وقتی فرد تحت تأثیر حالت برانگیختگی مثبتی قرار می‌گیرد، در نتیجه این باور در او تقویت می‌شود که برای رهایی از زجر و عذابی که به جهت انجام ندادن صحیح وظیفه در آینده برایش مقدر می‌گردد، باید به گونه‌ای رفتار ناپه‌نچار را محو کند و رفتارهای مثبت را احیا و تقویت نماید و مسئولیت‌هایی که به عهده‌اش است را به خوبی انجام دهد (سلیمی، ۱۴۰۲، ص ۹۱). بُعد انگیزشی بیم‌دهی به مثابه شیوه‌ای از شیوه‌های پالایش و

مه‌ار رفتار آدمی، حاکی از ارتباطی است که رفتار آدمی با پاداش و کیفر الهی دارد. در آموزه‌های قرآنی انذار با هدف انگیزش نسبت به پرهیز از کم‌فروشی مطرح شده است. آیات ابتدایی سوره مطففین به این مطلب اشاره دارد (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ) (المطففین: ۱). «خداوند در این آیه با استعمال واژه «وِیل» کم‌فروشان را مورد تهدید شدیدی قرار داده و در حقیقت اعلان جنگی است از ناحیه خداوند به این افراد ستمگر که حق مردم را به طرز ناجوانمردانه‌ای پایمال می‌کنند» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۲۶، ص ۲۴۴). فرد به‌هنگام انذار در قالب روایتگری از لحظات حسابرسی اعمال و با رسیدن به نقطه‌ای مطلوب از آگاهی نسبت به رفتار مورد نظر و آثار مترتب آن، در فرایندی قرار می‌گیرد که سبب برانگیختگی و هدایت به سمت رفتار مطلوب می‌شود.

۳-۲-۱-۳. طرح سوالات

گاهی ایجاد انگیزه از طریق طرح سوالات مختلف و فرصت دادن به مخاطب برای یافتن پاسخ آنها ممکن می‌شود. طرح سؤال از مؤثرترین و تحول‌آفرین قالب‌هایی است که ذهن مخاطب را بر تفکر، کسب تجربه، سؤال و کشف پاسخ متمرکز می‌کند. خداوند، بشر را مخاطب پرسش خود قرار داده است. این روش در بسیاری از آیات قرآن قابل مشاهده است (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ) (البقرة: ۲۱۵) از تو می‌پرسند چه چیز انفاق کنند؟ طرح سوالاتی از قبیل اهداف تجارت در اسلام، کارکردهای عدالت در محیط تجارت؛ نتایج صبر در برابر مشکلات کسب‌وکار، بازخورد انصاف در محیط تجارت؛ عواقب سنگین بیان شده پیرامون کم‌فروشی، احتکار، ربا، تکاثر در آیات و روایات؛ محاسن صداقت و وفای به عهد در بهبود کسب‌وکار می‌تواند به ایجاد انگیزه نسبت به اتصاف صفات حسنه رهنمون باشد.

۳-۲-۱-۴. موعظه

موعظه عبارت از تذکر به نیکی‌ها است که توأم با رقت قلب باشد. «در واقع هرگونه اندرزی که در مخاطب تاثیر گذارد، او را از بدی‌ها بترساند و یا قلب او را متوجه نیکی‌ها گرداند، موعظه نامیده می‌شود» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۸، ص ۳۱۸). از نگاه قرآن روش اتخاذ شده در موعظه باید به‌شیوه نیکو باشد تا مؤثر واقع شود «اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ» (النحل: ۱۲۵) با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت

نما. موعظه نیکو یعنی ترغیب و تشویق مردم به ترک زشتی‌ها و انجام کارهای پسندیده، به گونه‌ای که زشتی‌ها در نظر آنها تنفرآور و نیکی‌ها در نظر آن‌ها لذت‌بخش جلوه کند. در موعظه به روش نیکو، با ایجاد رقت قلب و لطافت روح، عواطف تحریک شده و موجب می‌شود انسان از انجام صفات نامطلوبی از قبیل خلف وعده، دروغ، بی‌انصافی، کم‌فروشی، ربا و غیره به سمت انجام صفات مطلوب میل کند؛ در این حالت زمینه اتصاف به صفات حسنه فراهم می‌شود. حضرت شعیب (ع) قومش را که به رذیله کم‌فروشی دچار شده بودند، چنین موعظه کرده است (وَ إِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أراكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ) (هود: ۸۴) و به سوی مدین، برادرشان شعیب گفت: ای قوم من! خدا را پرستش کنید جز او خدای دیگری برای شما نیست، و پیمان‌ه و ترازو را کم نگذارید، همانا من شما را به خیر (و صلاح) می‌بینم و برآستی که من از عذاب روز فراگیر بر شما می‌ترسم. «استفاده از تعبیر «برادرشان» اشاره به نهایت دلسوزی است که حضرت هود نسبت به قوم خود دارد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۹۹، ج ۶، ص ۲۷۳) و نسبت به موعظه قوم اقدام نموده است.

۳-۲-۱-۵. تبیین فوائدکسب صفات اخلاقی

قرآن کریم ابتدا با ارائه جهان‌بینی الهی سعی دارد تا فرآیند تصدیق به فائده را در راستای تعالی اخلاق جهت‌دهی نماید تا انسان را نسبت به انجام افعال نیکو برانگیزاند. از طرفی برای ایجاد انگیزش در بندگان به صورت مکرر مصادیق فوائد و مضرات تخلق یا عدم تخلق به صفات حسنه را متذکر می‌شود و از فوائد برخی افعال و یا از عواقب ناگوار برخی دیگر از آنها صحبت به میان می‌آورد. به عنوان مثال در آیه (يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) (المائدة: ۱۱۹) روزی است که راستگویان را صداقتشان سود دهد، برایشان باغ‌هایی است که زیر درختانش نهرها جاری است، همیشه در آن ماندگارند، خداوند از آنان راضی است، آنان نیز از او راضی‌اند، این رستگاری بزرگ است. خداوند مصادیق فوائد تخلق به صفت حسنه صداقت را متذکر می‌شود. صداقت بازار به این است که عوامل آن، یعنی عرضه‌کنندگان و تقاضاکنندگان، نوع برخوردشان با یکدیگر، فضای فیزیکی، چینش کالا و فضای حاکم بر بازار پایدار و واقع‌نما باشد، به گونه‌ای که انحراف از حقیقت یا وارونه‌سازی

آن به هر نوع ممکن صورت نگیرد. پایبندی به اصول اخلاقی از جمله تعهد به اجرای قراردادهای تجاری، موجب افزایش اعتماد میان تاجر و مصرف‌کننده می‌شود و افزایش اعتماد افزون بر سلامت جامعه، موجب گسترش و تقویت روابط تجاری می‌شود. بسیاری از آیات نیز به‌جای اینکه صرفاً از ارتکاب به عملی نهی نماید آثار سوء و عواقب آن عمل قبیح را ذکر نموده تا از این طریق برای ترک آن عمل ایجاد انگیزش نمایند. به‌عنوان مثال در قرآن کریم برای ایجاد انگیزش نسبت به ترک ربا، به‌جای نهی از ربا به عواقب ناگوار آن اشاره شده است (البقرة: ۲۷۶).

۳-۲-۲. مرحله بینشی (آموزش و رشد فکری نسبت به صفت حسنه)

خداوند هدف دوم از بعثت پیامبر را افزایش آگاهی و حکمت بیان می‌کند و مسؤولیت پیامبر را افزایش آگاهی مردم بر می‌شمرد (يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يَزَكِّيهِمْ (البقرة: ۱۲۹) تا آیات تو را بر آنها بخواند و به آنان کتاب و حکمت بیاموزد و (از مفسد فکری، اخلاقی و عملی) پاکیزه‌شان نماید. چرا که تا آگاهی حاصل نشود، تربیت که مرحله سوم بعثت است صورت نمی‌گیرد (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۵۷). قرآن - کریم پس از آنکه در انسان انگیزه لازم نسبت به ارزشمند بودن صفت انفاق را ایجاد نمود، در مرحله بعد افزایش آگاهی با هدف رشد و پرورش فکری پیرامون صفت انفاق را دنبال می‌کند و جهت دعوت و غرضی که در صفت انفاق است را بیان می‌نماید (البقرة: ۲۶۴)؛ «به این طریق که صورت عمل و کیفیت آن را تبیین کرده که ۱. باید انفاق، منت و اذیت به‌دنبال نداشته باشد؛ ۲. هدف از این کار باید رضای خدا باشد نه مردم؛ ۳. وضع آن مال را بیان می‌کند که باید طیب باشد نه خبیث؛ ۴. مورد آن باید فقیری باشد که در راه خدا فقیر شده است و ۵. در نهایت فلسفه انفاق را مایه رشد آدمی که مهم‌ترین طریق حل مشکل فاصله طبقاتی است» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۱۵) تبیین می‌کند. خداوند در آیه (أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ) (البقرة، ۲۶۷) ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از پاکیزه‌ترین چیزهایی که به‌دست آورده‌اید انفاق کنید؛ هدف از انفاق را، «رهایی از بخل دانسته است، نه رهایی از اشیای بی‌ارزش و نامطلوب» (قرائتی، ج ۱، ص ۴۲۴). در مکتب اسلام، هدف از انفاق تنها فقرزدایی نیست، بلکه رشد انفاق‌کننده نیز مطرح است. خداوند

در آیه «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (آل - عمران: ۹۲) دل کندن از محبوب‌های خیالی و شکوفاشدن روح سخاوت، از مهم‌ترین آثار انفاق برای انفاق کننده دانسته است. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «ما مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَ أَنْتَ مُحْتَاَجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ»، هیچ حرکتی نیست مگر این که انسان در به انجام رساندن آن نیاز به شناخت و آگاهی دارد (مجلسی، ج ۷۴، ص ۲۶۷). با بهره‌گیری از آیات قرآن می‌توان روش‌های زیر را برای رشد فکری استخراج کرد.

۳-۲-۲-۱. رشد فکری توسط معلم

آموزش می‌تواند از درون (فطرت) و فضای بیرونی مخاطب انجام شود. یعنی، هنگامی که سخن از آموزش به میان می‌آید تنها دانش‌های نظری مراد نیست، بلکه از دانش رشدی و کمالی نیز یاد می‌شود. حضرت موسی (ع) برای دستیابی به رفتارهای درست اجتماعی همراه و همگام با مصاحب خود، حضرت خضر می‌شود که از دانش رشدی برخوردار بوده است (فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا) (الکهف: ۶۵) در آن جا بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که رحمت از سوی خود به او داده، و علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم. خضر نبی به عنوان معلم حضرت موسی (ع) نشان می‌دهد که تغییر رفتار تنها اختصاص به زمان خاصی ندارد و انسان در هر سن و یا سطح علمی باشد نیازمند بهره‌گیری از دانش‌های رفتاری و مربیانی است که بتوانند با کنترل و نظارت مستقیم بر رفتار مخاطب، چالش‌های مشاهده در رفتار آن را شناسایی نموده و ارزیابی و تحلیل خود را از رفتار بیان دارد. اسلوب آگاهی بخشی خضر نبی در افزایش آگاهی موسی (ع) نسبت به صفت صبر مطابق با همین است. از دیدگاه شهید مطهری «باید هدف در تعلیم و تربیت اسلامی، دادن رشد فکری به متربی باشد» (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۴) نه صرف افزایش حجم داده‌های ذهنی در مخاطب. بنابراین خروجی مرحله آموزش، دستیابی به بینش و فهم صحیح نسبت به مفاهیم دینی است که نمود آن را باید در رفتار تجاری مشاهده کرد.

۳-۲-۲. رشد فکری با روش مقایسه میان وضعیت مطلوب و نامطلوب

در یادگیری مطالب ارتباط میان مفاهیم نقش اساسی را بر عهده دارد؛ به این معنا که هرگاه انسان موفق شود میان چند مفهوم رابطه موجود را کشف کند ذهن او از این ارتباط منطقی به مفهومی جدید می‌رسد و آن را فرا می‌گیرد. «مقایسه» می‌تواند به شکل جملات سؤالی و یا خبری مطرح شود. در شکل سؤالی، فرد در برابر دو انتخاب قرار می‌گیرد که باید با در نظر گرفتن جوانب مختلف، یکی را انتخاب نماید. آگاهی بخشی و اعطای بینش نسبت به وضعیت مطلوب و نامطلوب با اسلوب مقایسه نمونه‌ای از روش مقایسه در آیات قرآن است که با این روش، سطح بینش و آگاهی مخاطبین خود را بالا می‌برد و موجب گرایش آنان به صفت مطلوب می‌شود. با مقایسه میان وضعیت مطلوب و نامطلوب به این نکته بدست می‌آید که برای نیل به وضعیت مطلوب، اتصاف به صفات حسنه ضروری است.

۳-۲-۳. سیر در ارض

از کارکردهای «سیر در ارض»، رشد فکری، تقویت و پرورش اندیشه‌های انسان است (سیرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ) (الانعام: ۱۱) روی زمین گردش کنید! سپس بنگرید سرانجام تکذیب‌کنندگان آیات الهی چه شد؟ خداوند در این آیه استفاده از ابزار «سیر در ارض» را سبب تعقل و بالا رفتن سطح بینش انسان دانسته است. از این‌رو قرآن کریم برای تحقق این مهم دستور به سفر داده است تا با درس گرفتن از احوال جوامع گنه‌کار گذشته، اخلاق فردی و اجتماعی آنان تغییر یافته و به سمت تعالی گرایش پیدا کنند. «سیر در ارض» می‌تواند از طریق مطالعه تاریخ گذشتگان محقق شود. انسان با مطالعه آثارگذشتگان، از صفات نکوهیده جوامع غیراخلاقی گذشته آگاه شده و با الگودایی از آن، به احکام الهی پایبند می‌گردد و در نتیجه از پرتگاه سقوط و انحرافات فردی و اجتماعی در امان خواهد ماند. به عنوان نمونه با مطالعه رفتار نادرست اقتصادی و تجاری قوم حضرت شعیب (ع) این نکته به دست می‌آید که لازم است روابط اقتصادی را برپایه موازین پذیرفته شده عقلانی و شرعی سامان داد، از تعدی به حقوق دیگران پرهیز کرد و راه قسط و عدالت را پیمود (یا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ) (هود: ۸۱) ای قوم من! پیمانان و ترازو را با انصاف و عدل پر کنید و اشیا مردم (چیزی) را نگاهید و فسادکنان، در زمین تباهی مکنید.

۳-۲-۲-۴. تفکر و تعقل

قرآن کریم به رشد و پرورش فکری مخاطب خود توجه ویژه‌ای دارد. به عنوان مثال با تفکر در آموزه‌های دینی از جمله حدیث امام هادی (ع) که فرمود «الدنيا سوق ریح فیها قوم و خسر آخرون» (حرانی، ۱۴۲۹، ص ۴۸۳) دنیا بازاری است که گروهی در آن سود می‌برند و گروهی در آن دچار خسران می‌شوند؛ پرسش‌هایی برایش مطرح می‌شود از جمله: ۱- مراد از میدان تجارت بودن دنیا چیست؟ ۲- سرمایه آدمیان در این دنیا چیست؟ ۳- خریدار و فروشنده چه کسی است؟ ۴- کالایی که مورد معامله قرار می‌گیرد چیست؟ ۵- هدف از این تجارت چیست؟ ۶- چه کسانی در این میدان تجارت، سود می‌برند و چه کسانی در این تجارت دچار خسران می‌شوند؟ حاصل تفکر پیرامون این حدیث می‌تواند انتخاب میان دو گزینه باشد: ۱- تجارت بدون سود که انتخاب گمراهان است «فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ» (البقرة: ۱۶)؛ ۲- تجارتي پر سود که هرگز کسادی ندارد (تِجَارَةٌ لَنْ تَبُورَ) (فاطر: ۲۹)، که انتخاب مؤمنان است و آنان را از عذابی دردناک رهایی می‌بخشد (يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ) (الصف: ۱۰)

۳-۲-۳. مرحله کنشی (رفتارسازی)

بعد از اینکه انگیزه لازم و ایجاد باور به ارزشمند بودن مفاهیم دینی جوانه زد و بر اساس مقتضیات زمانی و مکانی مرحله آموزش طی شد، نوبت به مرحله رفتارسازی می‌رسد. بر مبنای آموزه‌های قرآنی روش‌های بکارگیری شده در این مرحله عبارتند از:

۳-۲-۱. الگوسازی

الگو را به سرمشق، اسوه و مقتدا معنا کرده‌اند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۸۷) و آن حالتی است که انسان از غیر خود چه در امور خوب یا بد تبعیت می‌کند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۳۳). در قرآن پس از «اسوه» واژه‌ی «حسنه» آمده است، تا مشخص شود الگویی مدنظر است که شایسته سرمشق قرارگرفتن باشد. خداوند پیامبر (ص) را به عنوان نمونه‌ای عملی از الگوی یک انسان کامل در تمامی ابعاد به جهانیان معرفی می‌کند (الاحزاب: ۲۱). الگوگیری از محبت قلبی فرد به سرمشق و اسوه‌اش حاصل می‌شود که فرد سکنت و رفتار او را نمونه عملی خود قرار می‌دهد. خداوند برای رفتارسازی صفت انفاق از شیوه‌های گوناگونی از جمله

معرفی الگوی عملی انفاق استفاده می‌کند (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً) (البقرة: ۲۷۴) آنها که اموال خود را، شب و روز، پنهان و آشکار، انفاق می‌کنند. این آیه تصویربست از کسانی که از تمرکز بر رفع نیازهای خود بیرون آمده و پیوسته با گذشت از علاقه‌های خود در حال انفاق می‌باشند و «در شأن حضرت علی (ع) نازل شده است. هنگامی که آن حضرت فقط چهار درهم ذخیره داشت، یک درهم را در روز، یک درهم را در شب، سومین آنرا مخفیانه، و چهارمین درهم را آشکارا در راه خدا انفاق نمود» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۷۱). در این روش نمونه‌ای عینی و قابل تقلید در برابر انسان قرار می‌گیرد و وی تلاش می‌کند در همه چیز خود را همانند الگوی مطلوب کند. «مرحله رفتارسازی، با الگودهی صحیح طی سه مرحله ۱. مشاهده؛ ۲. اکتساب؛ ۳. پذیرش؛ محقق می‌شود» (رشیدیپور، ۱۳۷۰، ص ۱۰۷).

۳-۲-۲. شبیه‌سازی (تلقین)

تلقین یکی از روش‌های تأثیرگذار بر نفس و روح آدمی است. واژه تلقین به - معنای «فهمانیدن»، «آموختن»، «گرفتن سخن از کسی»، «چیزی را در ذهن کسی حقیقت جلوه دادن و کسی را به چیزی معتقد کردن نیز استعمال می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل توحید). هسته مرکزی معنای این واژه عبارت است از «انتقال مفاهیم و آگاهی‌ها و تفهیم». «در علم اخلاق نیز «تلقین به نفس» به عنوان راهکاری جهت درونی کردن صفات حسنه مطرح شده است. در بحث ظرفیت‌های روانشناختی، تلقین به عنوان یکی از عوامل مؤثر بر ادراک شمرده می‌شود» (عبدالهی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۸۳). از تلقین به عنوان مرحله‌ای پس از آموزش در قالب تکرار نظام‌مند یک صفت مطلوب می‌توان بهره برد. نتیجه تلقین، یک عملکرد روانشناختی است که در پی آن فرد افکار، احساسات، رفتار و نگرش خود یا افراد دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. (فَوْقَاهُمْ اللَّهُ سَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَصْرَةً وَسُرُورًا) (الانسان: ۱۱) «لَقَّاهُمْ» در معنای استقبالی که با پذیرش همراه باشد آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۹۹). داستان حضرت یعقوب و تلقین ایشان به فرزندانش به - عنوان مثالی از تلقین است؛ زمانی که برادران یوسف نزد او با ندامت به اشتباه خود اعتراف کردند و حضرت با عبارت «اذا انتم جاهلون» عذرشان را (جوانی، نادانی و کم تجربگی) به آنها تلقین نمودند (طباطبایی، ۱۴۱۸، ج ۱۱، ص ۳۳۲). امیرالمؤمنین (ع) فرمود: «اگر بردبار

نیستی، خود را به بردباری بنمای، زیرا اندک است کسی که خود را مانند مردمی کند و جمله آنها به شمار نیاید» (رضی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴). می توان در محیط تجاری با شبیه سازی (تلقین) اجرای صفات و ارزش های اخلاقی همانند صبر، صداقت، عدالت، انصاف، ایفای میزان به تمرین نهادینه سازی این ارزش ها پرداخت.

۳-۲-۳. ایفای نقش (روش میدانی رفتارسازی عملی)

آموزش در هر دانشی می بایست افزون بر دانش های نظری که از راه گفت و گو و استدلال انجام می شود؛ به شکل عملی نیز صورت گیرد. آن چه دانشی را پایدار و به شکل علم حضوری و ذاتی در می آورد شکل عملی آن است. قرآن کریم در این روش مخاطب را به ایفای نقشی فرا می خواند که گاه نقش مورد نظر در عمل، به او نشان داده می شود. در داستان موسی (ع) و خضر، روش خضر به عنوان معلم به گونه ای بوده که به جای اینکه آموزش در قالب مجموعه ای از دانش های تئوری باشد و مسیر انتقال آن را به شکل علم حصولی بسنده کند، حضرت موسی (ع) را به عنوان شاگرد با خود به میان جامعه می برد و در عمل، خود معلم امور و رفتارهای خاص آموزشی را در پیش می گیرد و در ادامه آن شاگرد را نیز به کار عملی وادار می سازد. حضرت موسی (ع) نیز تن به انجام کار می سپارد و با کارگری رایگان دیواری را به دستور استادش بنا می گذارد. قرآن روش میدانی رفتارسازی عملی خضر (ایفای نقش به شاگرد) را به عنوان پرورش و آموزش رشدی و الهی یاد می کند (قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا) (الکھف: ۶۶) موسی به او گفت: «آیا از تو پیروی کنم تا از آنچه به تو تعلیم داده شده و مایه رشد و صلاح است، به من بیاموزی؟. باید توجه داشت که در مراکز آموزشی کنونی کمتر به آموزش های عملی در حوزه رفتارسازی و نهادینه سازی ارزش های دینی توجه می شود؛ آن چه در دانشگاه ها و حوزه های کنونی تدریس می شود علم اخلاق و تربیت است نه پرورش اخلاقی و تربیتی افراد. در این میان، پررنگ شدن پیوست فرهنگی تربیتی نسبت به وظیفه علمی، از وظایف معلمان است. در میدان رفتارسازی تمرین عملی صداقت، صبر، وفای به عهد، ایفای میزان از جمله ارزش هایی است که می توان با بهره گیری از این روش برای نهادینه سازی در رفتار بهره برد.

۳-۲-۳-۴. رویارویی با نتیجه اعمال

عمل برای انسان، نقش‌آفرین است (النجم: ۳۹)، سرنوشت هرکسی در گرو اعمال خویش است (المدثر: ۳۸) و اعمال حسنه و سیئه در زندگی تأثیر حتمی دارد (النساء: ۸۵). در این روش، پیامدهای نیکو یا ناگوار اعمال توصیف و ترسیم می‌شود تا پس از درک کامل نتایج اعمال اعم از حُسن یا قُبْح، بدون نیاز به امر و نهی، آنچه در بردارنده نیک‌بختی است به انتخاب برگزیده شود. در این هنگام است که انسان می‌بیند نتیجه عملش، به سود اوست یا به زیان او و در نتیجه زمینه مناسب برای انگیزه درونی نسبت به تقویت فعل یا ترک آن فعل فراهم می‌شود. در زندگی روزمره بعضی افراد نمونه‌هایی را می‌توان دید از کاربرد نیرنگ در دین و سوء استفاده از احکام دینی برای رسیدن به منافع مادی جهت گریز از پرداخت خمس و فروش چند برابر اشیاء ساده و بی‌قیمت با رضایت طرف مقابل جهت رباخواری و غیره. مصداق بارز این عمل در آیه ۱۶۵ سوره اعراف، به گروهی از بنی‌اسرائیل اشاره شده است که در کنار دریا می‌زیستند و کارشان ماهی‌گیری بود. پیامبرشان ماهی - گیری در روز شنبه را بر ایشان تحریم کرد. استمرار این وضعیت، تعدادی از بنی‌اسرائیل را واداشت تا برای حلال کردن این حرام الهی به نیرنگ متوسل شوند؛ بدین صورت که کنار دریا شیارهایی را ایجاد کردند تا ماهی‌ها با ورود به آنها در روز شنبه محبوس شده و به راحتی در روزهای بعد صید شوند. «آنچه بر جذّابیت شیطانی این عمل می‌افزود، جمع‌آوری ثروت نامشروع فراوانی بود که به این افراد می‌رسید. پیامد این حيله شرعی، شیوع و رسوخ صفت بوزینگی و حقه بازی در این قوم شد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۵۴۰). وقتی عاقبت احتکار، کم‌فروشی، نقض پیمان، دروغ‌گویی و بی‌انصافی را در دنیا و آخرت مشاهده شود، زمینه برای نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی محیا می‌شود.

۳-۲-۳-۵. مداومت بر انجام صفت مطلوب

گاهی انسان با شوق اجرای صفات حسنه را شروع می‌کند؛ ولی پس از مدتی در میان امواج حوادث گوناگون و مسائل روز مرّه از آن سرد می‌شود و اجرای آن فراموش می‌شود که در این حالت انسان را به‌جائی نمی‌رساند. آنچه مطلوب است و سبب نهادینه شدن صفت مطلوب می‌شود این است که برآن عمل نیک مداومت بورزد. مراد از مداومت در عمل این است که اگر انسان یک عمل نیکی را شروع نمود، آن را به‌طور مستمر انجام دهد تا نفس

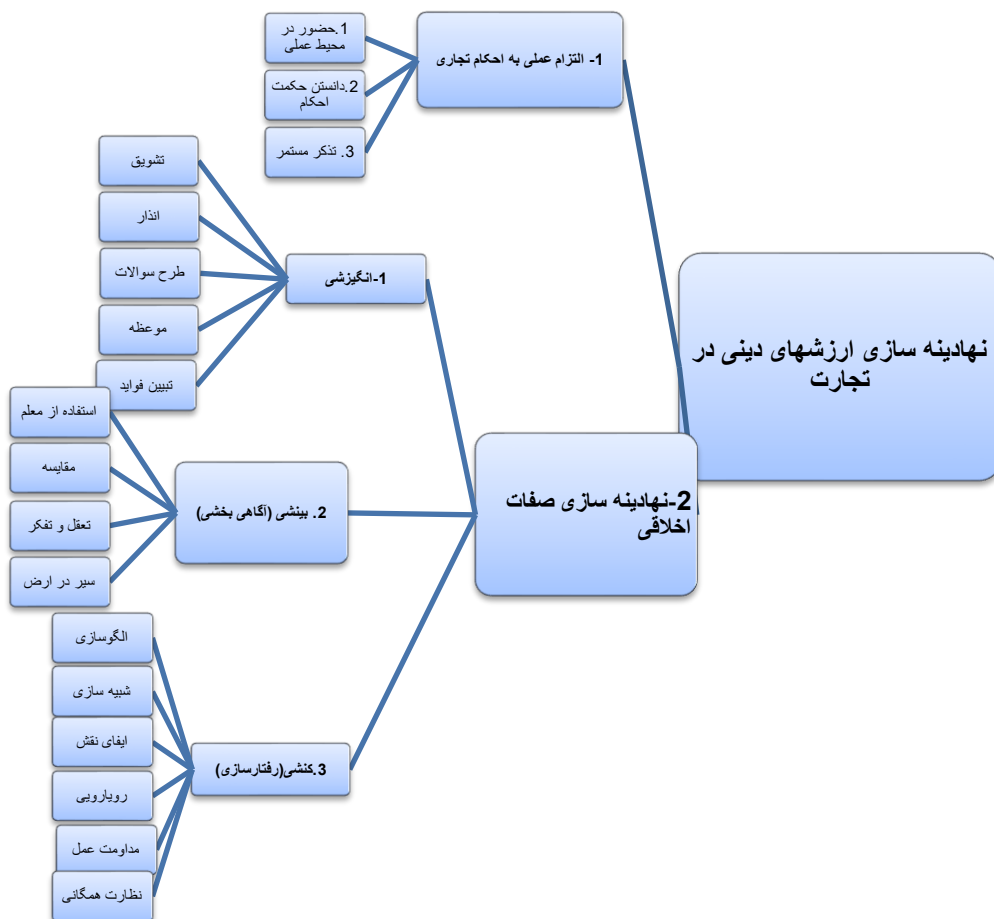
آدمی با آن خوگرفته و در دراز مدت بر اثر تکرار و ممارست از حال «کیفیت ناپایدار و زودگذر نفسانی» به صورت ملکه «صفت ثبوتی و راسخ در نفس» در آید. قرآن کریم هنگامی که سخن از مؤمنان می‌گوید «عمل صالح» را به عنوان یک برنامه مستمر زندگی آنها بیان می‌کند (وَ يُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا) (الکهف: ۲) و مؤمنان راستین را که پیوسته عمل صالح انجام می‌دهند بشارت دهد که پاداش بزرگ و نیکویی در انتظار آنهاست. زیرا فعل جمله «یعملون الصالحات» فعل مضارع است و فعل مضارع دلیل بر استمرار است. در این آیه دلیل ایمان راستین، استمرار در عمل صالح است (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۶۶، ج ۱۲، ص ۳۳۶). بر همین اساس صفت انفاق بصورت فعل مضارع بعنوان ویژگی مستمر در مؤمنان قید شده است «يُتَّفِقُونَ».

۳-۲-۳-۶. نظارت همگانی (امر به معروف و نهی از منکر)

این امتیاز مهم را قانون اسلام بر بسیاری از قوانین جهان دارد که همه افراد جامعه را در برابر آن چه در جامعه می‌گذرد، مسئول می‌داند. هرگاه کسی از انجام وظیفه خود سرپیچی نماید، همه در قالب واجب کفایی مأمورند او را نصیحت کرده، از آن کار بازدارند و به انجام وظیفه فرا خوانند. این امر یکی از واجباتی است که بُعد اجتماعی قوی دارد و به مثابه اصلی زیربنایی در راستای اصلاح جامعه به کار می‌رود (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) (آل عمران: ۱۱۰) شما بهترین امتی هستید که برای مردم ظاهر شده‌اید. به خوبی‌ها فرمان می‌دهید و از بدی‌ها و زشتی‌ها، نهی می‌کنید. اگر افراد جامعه به عنوان شبکه‌های روابط اجتماعی پیوسته یک ناظر بیرونی را بر اعمال خود احساس کنند، لزوم پایبندی به قوانین جامعه اسلامی افزایش می‌یابد. نظارت همگانی (امر به معروف و نهی از منکر) به مثابه پیشران نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در تمام عرصه - های اجتماعی از جمله تجارت است. بدین صورت که اگر در جامعه هر یک از افراد نسبت به یکدیگر در اجرای این دستور شرعی پایبند باشند که به قرار گرفتن رفتار بر روی ریل صحیح کمک می‌کند، شرایط برای مداومت بر انجام رفتار صحیح فراهم گشته و در نتیجه رفتار مبتنی بر ارزش‌های دینی در فرد نهادینه می‌شود. در بحث تجارت می‌بایست پس از

اصلاح فساد (هود: ۸۸) بهینه‌سازی در حوزه‌های تولید و توزیع و مصرف صورت گرفته و پس از قانون‌گذاری بر اجرای دقیق آن نظارت نمود (الک‌هف: ۹۷ - ۹۳؛ السبأ: ۱۳-۱۲).

هنگامی که اسلام به عنوان یک سیستم در نظر گرفته شود اعتقادات، احکام و اخلاقیات نسبت به آن یک خرده‌سیستم هستند. هر کدام از این خرده سیستم‌ها می‌توانند خود یک سیستم در نظر گرفته شوند که ذیل آنها خرده‌سیستم‌هایی قرار می‌گیرند. نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی مبتنی بر نظریه سیستم‌ها را می‌توان اینگونه تبیین نمود که اولاً میان ارزش‌های دینی سیر ترتبی وجود دارد؛ یعنی ابتدا لازم است در انسان باورهای صحیح شکل بگیرد و پس از آن با استفاده از قوانین صحیح، نمود آن در رفتار ظاهر شود؛ ثانیاً سیر ترتبی میان هر یک از خرده‌سیستم‌ها مشهود است بدین معنا که در مسیر التزام عملی به احکام لازم است ابتدا فرد به صورت عملی در بازار حضور پیدا کند و از نزدیک با احکام تجاری اسلام به هنگام انجام معاملات تجاری آشنا شود. در این میان دانستن حکمت احکام الهی می‌تواند در التزام به احکام تجاری مؤثر باشد. در نهایت اجرای تذکر مستمر در محیط تجاری می‌تواند نقش کمکی در یادآوری اجرای احکام و التزام عملی به آن باشد (شکل ۱-۱).



شکل ۱-۱- داده نمای نهادینه سازی ارزش های دینی با کاربری آموزه های قرآنی مبتنی بر نظریه سیستم ها

* نتیجه گیری

نتایج مهم مستخرج از این نوشتار به شرح زیر قابل بیان است:

۱. در این نوشتار نهادینه سازی ارزش های دینی با کاربری آموزه های قرآنی مبتنی بر نظریه سیستم ها با هدف بهرگزینی در رفتار تجاری مورد بحث قرار گرفت. منظور از ارزش های دینی در تجارت احکام تجاری و صفات حسنه است. منظور از کاربری آموزه های قرآنی آیاتی است که دلالت بر صفات حسنه و احکام تجاری می کند و نیز مراد از نظریه سیستم ها

پیوستگی و ترتب سیر نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در تجارت است. به‌ترگزینی، الگوگیری از آیات دال بر صفات و احکام به منظور بهبود عملکرد رفتاری در تجارت است.

۲. پس از ایجاد باور صحیح و اتصاف به صفات اخلاقی، التزام عملی به احکام تجاری مورد انتظار است. با کاربری آموزه‌های قرآنی، از روش‌های التزام عملی به احکام و قوانین تجاری مبتنی بر نظریه سیستم‌ها عبارتند از: حضور در محیط عملی (بازار)، دانستن حکمت احکام الهی و تذکر مستمر.

۳. با توجه به ابعاد سه‌گانه انسان (گرایش، بینش، کنش) سیر ترتبی و طولی مراحل نهادینه‌سازی صفات اخلاقی منطبق با این ابعاد طراحی شد. بر مبنای نظریه سیستم‌ها این سه مؤلفه تحت یک هندسه هماهنگ، متناظم و پیوسته طولی با هدف نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی پیشروی می‌کنند. ترتب میان آنها الزامی است و با حذف هر یک از این مؤلفه‌ها، نتیجه مطلوب حاصل نخواهد شد. در ساحت اول نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی، ایجاد گرایش و انگیزش نسبت به صفت اخلاقی رخ می‌دهد. یعنی ابتدا باید در فرد ایجاد کشش نسبت به صفت مطلوب شکل بگیرد تا پس از آن بتوان با افزایش دانش نسبت به آن رفتارسازی شکل بگیرد. با واکاوی آموزه‌های قرآنی برای ایجاد انگیزش و احساس نیاز به ارزش‌های دینی روش‌هایی استخراج شد. در ساحت دوم، بینش و آگاهی نسبت به صفت اخلاقی تکمیل می‌شود. جهت‌دهی به رفتار درست نیاز به آگاهی بخشی صحیح دارد تا کشش به سمت صفت مطلوب محقق شود. از نگاه قرآن تمامی انسان‌ها دارای مدل رفتاری هستند و رفتار صحیح بر اساس آگاهی شکل می‌گیرد که تحت تأثیر عوامل درونی و برونی قرار دارد. در ساحت سوم، در صحنه عمل (بازار) بروز و ظهور صفتی پیگیری می‌شود که انگیزش و معرفت بخشی نسبت به آن صورت گرفته است. راهکارهای مستخرج از آموزه‌های قرآنی برای نهادینه‌سازی صفت اخلاقی ضمن آنکه مرتبط هستند و با یکدیگر هم‌پوشانی دارند، بسیاری از آنها در هر یک از ساحات کششی، بینشی و کنشی قابل استفاده است.

۴. خروجی تلفیق و ادغام نظریه سیستم‌ها و الگوی به‌ترگزینی از آموزه‌های قرآنی، سیر ترتبی نهادینه‌سازی ارزش‌های دینی در تجارت است؛ الگویی که برای نهادینه‌سازی صفات اخلاقی و قوانین در تمام حرفه‌ها از جمله تجارت کاربرد دارد.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۹۰). ترجمه مکارم شیرازی، قم: اسوه.
۱. آجیلیان، محمدمهدی؛ رستمی، محمدحسن (۱۳۹۷). نظریه سیستم‌ها و کارکردهای قرآنی. *اسلام و پژوهش‌های مدیریتی*. شماره (۲). صص ۱۰۱-۸۳.
 ۲. ابراهیم، انیس؛ محمد خلف الله، احمد و دیگران (۱۳۶۷). *المعجم الوسیط*. الطبعة الثالثة. بیروت: مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.
 ۳. ابن شعبه حرانی، حسن (۱۴۲۹). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله و سلم*، بیروت: منشورات الفجر.
 ۴. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۳۷۴). *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۵. استیفن پی، رایینز (۱۹۹۰)، *تثوری سازمان، ترجمه سید مهدی الوانی*، حسن دانایی فرد (۱۳۷۶)، تهران: موج.
 ۶. اسلاوین، رابرت ای (۱۹۹۶). *روان‌شناسی تربیتی*، ترجمه یحیی سیدمحمدی (۱۳۸۵)، چاپ اول، تهران: روان.
 ۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغت نامه*، تهران: دانشگاه تهران، چاپ یکم.
 ۸. دروسنی، ژوئل و جون بیشون (۱۳۷۰). *روش تفکر سیستمی*. ترجمه امیر حسین جهاننگلو. تهران: انتشارات پیشبرد.
 ۹. رضی، محمدبن حسین (۱۳۸۷). *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: الهادی.
 ۱۰. رشیدپور، مجید (۱۳۷۰). *چگونه باید بود؟*، تهران: انجمن اولیاء و مربیان جمهوری اسلامی ایران.
 ۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. قاهره: دارالعلم.
 ۱۲. رضاییان، علی (۱۳۷۶). *تجزیه و تحلیل و طراحی سیستم*، تهران: سمت.
 ۱۳. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت: دارالکتاب العربی، چاپ سوم.
 ۱۴. سلیمی، وحید (۱۴۰۲). *خودکارآمدی راه غلبه بر تردید و شکست*، اصفهان: جهاد دانشگاهی.

۱۵. شاملی، عباسعلی (۱۳۷۹). جایگاه و نقش انذار و تبشیر در نظام تربیتی پیامبران. **معرفت**. ش ۳۳، صص ۱۶-۲۱.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۸ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**، جامعه مدرسین حوزه علمیه. چاپ پنجم.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۳۸). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ترجمه احمد بهشتی و همکاران (۱۳۶۰)، تهران: فراهانی.
۱۸. طوسی، محمدبن حسن، **التبیین** (۱۴۰۹). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). **المحصول فی علم الاصول**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۰. فقیهی، سید احمد (۱۳۹۱). **روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۱. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱). **قاموس قرآن**، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). **مجموعه آثار**، چاپ سوم، قم: صدرا.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). **بحار الأنوار الجامعه لدرر اخبار الأئمه الإطهار**، بیروت: دار إحياء التراث العربی مؤسسه الوفاء.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲). **آموزش عقاید**، چاپ اول، قم: دارالثقلین.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۵)، **توحید در نظام عقیدتی و نظام ارزشی اسلام**، قم: شفق، چهارم.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، **قرآن شناسی**، قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، چاپ ششم.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۶۶). **تفسیر نمونه**. قم: دارالکتب الاسلامیه.

31. Camp, R. C. (1998). 'Benchmarking: The Search for Industry Best Practices that Lead to Superior Performance,' ASQC Quality 30. Press, Milwaukee WI.
32. Singh K, R., Garg K, S. and Deshmukh, S.G. (2008). Strategy development by SMEs for competitiveness: a review. Benchmarking: An International Journal. Vol. 15, No. 5, pp. 525-547.
33. Halliday, M.A.K., (1978), Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning, London, Edward Arnold.

Reference:

Holy Quran

1. Ajilian, Mohammad Mahdi; Rostami, Mohammad Hassan (2017). Theory of Quranic systems and functions, Islam and management researches (2), 83-101.
2. Ibn Manzoor (1374). Lisan al-Arab, Beirut: Dar Ahya Al-Tarath al-Arabi.
3. Harrani, Ibn Sha'ba (1429). Tohf al-Aqool on the Messenger of Allah, may God bless him and grant him peace, Beirut: Mansurat Al-Fajr.
4. Slavin, Robert (1385). Educational psychology, translated by Yahya Seyed Mohammadi, Tehran: Rovin, first edition.
5. Anis Ibrahim (1367). Al-Mujajm al-Wasit, third edition; Islamic Culture Publishing House.
6. Dekhoda, Ali Akbar (1373). Dictionary, University of Tehran, 1st edition, Tehran.
7. Drusni, Joel and June Bishon (2017). Systems thinking method. Translated by Amir Hossein Jahanbeglu. Advance Publications.
8. Razi, Muhammad bin Hossein (1387). Nahj al-Balagha, translated by Mohammad Dashti, Qom: Al-Hadi.
9. Rashidpour, Majeed (1370). How should it be?, Tehran: Association of Parents and Teachers of the Islamic Republic of Iran.
10. Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412 AH). Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an. Darul Alam

11. Stephen Robbins, Organization Theory (1376). Translated by Seyed Mahdi Alwani, Hassan Danai Fard, Tehran: Moj.
12. Rezaiyan, Ali (1376). System analysis and design, Tehran: Samat.
13. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (1407). Al-Kashaf on the facts of Ghawamaz al-Tanzil and Ayun al-Aghawil in the ways of al-Taawil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, third edition.
14. Shamli, Abbas Ali (1379). The position and role of warning and evangelism in the educational system of prophets. knowledge Sh 33.
15. Salimi, Vahid (1402). Self-efficacy is the way to overcome doubt and failure; Academic Jihad, Isfahan.
16. Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein (1418 AH). Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an. Fifth edition.
17. Tabarsi, Abu Ali Fazl bin Hassan (1360). Assembly of Bayan. Translated by Ahmed Beheshti and colleagues.
18. Tusi, Muhammad bin Hasan, al-Tabayan (1409). School of Islamic Studies: Qom.
19. Fakhruddin Razi, Muhammad bin Omar (1420). Al-Mashul fi Alam al-Asul, Beirut: Dar al-Katb al-Alamiya.
20. Faqih, Seyyed Ahmed (2013). Moral education methods in al-Mizan, Imam Khomeini educational and research institute: Qom.
21. Qurashi, Ali Akbar (1371). Quran dictionary. Dar al-Kitab al-Islamiya. Sixth edition.
22. Kilini, Muhammad bin Yaqub (1363). Al-Kafi Dar al-Kitab al-Islamiya.
23. Motahari, Morteza (1374). Collection of works, Qom: Sadra, third edition.
24. Majlisi, Mohammad Baqir, Bihar al-Anwar al-Jamaeh Lederer Akhbar al-Imam al-Itahar, Beirut: Dar Ehiya Al-Trath al-Arabi, Al-Ufa Institute.
25. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi (2012). Education of beliefs, first edition, Qom: Dar al-Saqlain.
26. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (1375), monotheism in the belief system and value system of Islam, Qom: Shafaq, IV.
27. Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (2014), Koranology, Qom, Imam Khomeini Institute (RA), 6th.
28. Makarem Shirazi, Nasser and colleagues (1366). Example interpretation. Dar al-Kitab al-Islamiya.

29. Benedetto, R. and Thompson, K. (2013). Creating an optimal culture: the emergence of the entangled organization. *Employment relations today*, 13-19
30. Camp, R. C. (1998). 'Benchmarking: The Search for Industry Best Practices that Lead to Superior Performance,' ASQC Quality.30 Press, Milwaukee WI.
31. Singh K, R., Garg K, S. and Deshmukh, S.G. (2008). Strategy development by SMEs for competitiveness: a review. *Benchmarking: An International Journal*. Vol. 15, No. 5, pp. 525-547.
32. Halliday, M.A.K., (1978), *Language as Social Semiotic: The Social Interpretation of Language and Meaning*, London, Edward Arnold.

Women and Prophetic Cultural Governance: A Study on "Identity Formation" with a Symbolic Interactionist Approach

Nayere Dalir¹

Fateme Baratlo²

1 Associate Professor of History, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran: dalirnh@yahoo. Com [0000-0001-9897-5698](https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2036624.1072).

1 Associate Professor of Management Research Group, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, (corresponding author):

f. baratlou@ihcs. ac. Ir. DOI: **00000.0002,3176,3647**

Doi: 10.22034/iscw.2024.2036624.1072

Original Research

Received:

2024-06-25

Accepted:

2024-09-25

Keywords:

Cultural Governance, Prophetic Era, Women, Identity Formation, Symbolic Interactionism, Role Model.

Abstract: This article focuses on the "identity formation" of women during the era of Prophet Muhammad (PBUH), emphasizing that it was not detached from the social sphere and created a kind of meaning-making influenced by the "role model." It seeks to answer the question of how "Prophetic cultural governance" shaped the structure of individual and collective identities of women in that era. This study employs a historical analysis approach and utilizes theories and concepts related to "identity formation" derived from the "symbolic interactionist" school of thought. The article argues that Prophetic cultural governance, in the context of women's "identity formation," is focused on achieving the "complete self," inspired by and emanating from the "significant other," while relying on either of the dualities of "role model" and "role authority" creates a different cultural governance. The findings of the research indicate that the influence of Prophetic cultural governance on women's identity formation was primarily influenced by the Prophet's "role model" as a transformative leader, rather than merely as a ruler in the position of "role authority." Consequently, Prophetic cultural governance based on the "role model" emerges as a novel and effective approach in shaping social and cultural identity, which is not only aligned with Islamic concepts but also consistent with contemporary ethical theories such as Zagzebski's "exemplarist moral theory."

زنان و حکمرانی فرهنگی نبوی؛ مطالعه‌ای بر «ساخت هویت» با رویکرد تعامل گرایی نمادین

فاطمه براتلوی ۲

نیره دلیرا

۱. دانشیار، پژوهشکده تاریخ، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

ORCHID: 0000-0001-9897-5698 dalimh@yahoo.Com

۲. دانشیار، گروه پژوهشی مدیریت، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول):

DOI: 00000.0002,3176,3647 .f.baratlou@ihcs.ac.Ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2036624.1072

صص: ۱۷۲-۱۵۱

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۵/۰۴

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۸

کلید واژه ها:

حکمرانی فرهنگی،

عصر نبوی، زنان،

ساخت هویت،

تعامل گرایی نمادین،

الگوی نقش.

چکیده: این مقاله بر «ساخت هویت» زنان در عصر پیامبر اکرم (ص) تأکید دارد که جدا از سپهر اجتماعی نبوده و نوعی معنا سازی را متأثر از «الگوی نقش» برمی سازد. و در پی پاسخ به این پرسش است که «حکمرانی فرهنگی نبوی» چگونه موجب شکل دهی به ساختار هویت های فردی و جمعی زنان در آن روزگار شده است؟ در این مسیر از شیوه تبیین تاریخی و آراء و نظریات مرتبط با «ساخت هویت» برگرفته از آراء صاحب نظران مکتب «تعامل گرایی نمادین» استفاده شده است. مقاله این مدعا را مطرح می کند که حکمرانی فرهنگی نبوی، در موضوع «ساخت هویت» زنان، ناظر بر دستیابی به «خود کامل»، ملهم و منبعث از «دیگری خاص» است؛ درحالی که اتکا به هر یک از دوگانه های «الگوی نقش» و «مرجع نقش» حکمرانی فرهنگی متفاوتی را برمی سازد. یافته های پژوهش نشان می دهد که تأثیر حکمرانی فرهنگی نبوی بر ساخت هویت زنان، بیش از هر چیز متأثر از «الگوی نقش» پیامبر در مقام رهبری تحول خواه بوده است و نه تنها یک حکمران صرف در مقام «مرجع نقش». در نتیجه حکمرانی فرهنگی نبوی مبتنی بر «الگوی نقش» به عنوان رویکردی نوین و مؤثر در شکل دهی هویت اجتماعی و فرهنگی نمایان می شود که نه تنها با مفاهیم اسلامی هم راستاست، بلکه با نظریه های اخلاقی معاصر هم چون نظریه «اخلاق الگو گرایی» زاگزبسکی نیز همخوانی دارد.

۱. مقدمه

با ظهور دین اسلام، نظام ارزشی جدیدی به جامعه معرفی شد که می‌توانست ساخت هویتی زنان را تحت تأثیر قرار داده و آن را از گذشته متمایز سازد؛ همچنان که ظهور ادیان پیشین نیز رویدادهای تاریخی مهمی بودند که تأثیر عمیقی بر مقوله «هویت‌یابی» زنان داشته‌اند. حضور نبی اسلام به عنوان «الگوی نقش» در میان همگان، موجب بروز و نمود هنجارهای جدید برای زنان شد. پس از بعثت پیامبر اسلام، قوانین شرعی و دستورات دینی، زنان را به ایفای «نقش‌های» جدیدی ترغیب کرد و موجب وضع حقوق و وظایف آنان در ازدواج، ارث، مالکیت و مواردی از این دست شد. این قوانین و دستورات به شکل‌دهی خاصی از هویت زنان منجر گردید. اما آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، روایت‌های خاصی است که دین اسلام از طریق تعالیم خود ایجاد نموده و با هویت زنان پیوند خورده است. در واقع، مطالعه عمیق متون تاریخی نشان‌دهنده پیوند عمیق بین دین و هویت زنان در جامعه نبوی است و به طور مشخص، شکل‌گیری و ساخت هویتی زنان در عصر پیامبر اکرم (ص) تحت حکمرانی فرهنگی ایشان بررسی شده است.

در مقام تبیین‌گری بر اساس منابع تاریخی، سیره پیامبر در مورد زنان روشن است؛ به نحوی که می‌توان اذعان کرد متأثر از «الگوی نقش» پیامبر، حضور زنان در عرصه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و حتی نظامی تشویق و تحریض شده و از این‌رو، تأثیر شایانی بر ساخت هویت زنان به مثابه کنش‌گران اجتماعی فعال در جامعه داشته است. در حقیقت نظر به اهمیت حضور و جایگاه زنان در مرور سیره پیامبر با مراجعه به منابع اصیل سیره‌شناسی، مشخص می‌شود که رفتار و کنش پیامبر پس از تشکیل حکومت در مدینه بیانگر تلاش‌ها و تکاپوهای عظیمی از سوی او در راستای هویت‌بخشی به زنان در جنبه‌های گوناگون اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ارتقای منزلت آنان در جامعه اسلامی است. پژوهش پیش‌رو، ضمن مطالعه موردی موقعیت و مناسبات اجتماعی زنان در عهد پیامبر اسلام به دنبال آن است که تأثیر گفتار و کردار پیامبر اکرم (ص) بر ساخت هویتی زنان را بررسی کند. این انتخاب؛ بر این اساس که مطالعه رفتار تاریخی و مشاهده ذکر نام و شرح اعمال تعداد زیادی از زنان در آثار *نظیر الطبقات الکبری، معرفة الصحابه، الاستیعاب و اسدالغابة* بیانگر تحوّل چشمگیر در ساخت هویتی زنان است. بنابراین می‌توان درباره حکمرانی

فرهنگی نبوی و چگونگی ساخت هویتی زنان بر اساس رویکرد مکتب تعامل گرایی نمادین به بحث و بررسی پرداخت.

حکمرانی فرهنگی مبتنی بر «الگوی نقش» به عنوان رویکردی نوین و مؤثر در شکل دهی هویت اجتماعی و فرهنگی نمایان می شود. این نوع حکمرانی نه تنها با مفاهیم اسلامی هم راستاست، بلکه با نظریه های اخلاقی معاصر مانند نظریه «اخلاقی الگوگرایی» لیندا زاگزیسکی نیز همخوانی دارد. زاگزیسکی در نظریه خود معتقد است که فضایل اخلاقی از طریق الگوهای مثبت و تحسین برانگیز به دیگران منتقل می شود؛ این الگوها به عنوان نمونه هایی برای تقلید و الهام گیری در جوامع عمل می کنند (Zagzebski, 2017) (70-100; 15-40). پژوهش در پی آن است که نشان دهد استفاده از «الگوی نقش» به عنوان ابزار اصلی حکمرانی فرهنگی، در زمان پیامبر اکرم بارزترین نمود خود را داشته و در خوانش جدید در نظریه های اخلاقی معاصر نیز به عنوان رویکردی مؤثر و کارآمد تلقی می شود.

۱. چارچوب نظری

حکمرانی ها نقش مهمی در شکل دهی به ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ایفا می کنند (Fukuyama, 2013). به ویژه، حکمرانی های فرهنگی در بازنمایی و ترویج نقش های زنان در جامعه و برساخت هویتی آنان اثرگذار است (Yuval-Davis, 2011). سیاست ها، برنامه ها، فعالیت ها و اقدام های اندیشیده شده، شرایط لازم را برای تحقق این هدف فراهم می آورند. پژوهش های اندرسون (۲۰۰۶) و دیمگیو و مور (۲۰۰۳) نیز به چگونگی شکل گیری و ساخت هویت های فردی و جمعی در بسترهای سیاسی و فرهنگی پرداخته اند. در چارچوب این حکمرانی ها، روایت های تاریخی، مذهب، آداب و رسوم و نمادهای فرهنگی به افراد و جوامع کمک می کند تا به هویت های خاص خود پی برده و آن ها را تقویت کند (Griffield & Yan, 2006). نتیجه این حکمرانی ها، تقویت هویت های موجود، تغییر و یا شکل گیری هویت های جدید خواهد بود. مقاله حاضر به این مهم پرداخته که حکمرانی نبوی چگونه هویت زنان صحابی را متأثر ساخته است. در اینجا ساخت هویت زن در ساختار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر رسول اکرم (ص) مورد توجه خواهد بود.

هویت مورد توجه در این پژوهش، هویتی خودانگیخته است که نشان‌دهنده رفتار، کنش و پاسخ‌های فرد به موقعیت‌های مختلف اجتماعی است؛ هویتی که جدا از سپهر اجتماعی معنادار نبوده و از رهگذر تعاملات اجتماعی، با نوعی معناسازی برگرفته از «دیگری» شکل می‌گیرد (Mead, 1934: 135-144). تعامل میان «خود» و «دیگری» در فرآیندی «دیالکتیکی»، ظهور و بروز «خود کامل»^۱ را می‌نمایاند. این تعامل، امکان خلاقیت فردی را فراهم می‌آورد و همزمان فرد را قادر می‌سازد تا منطبق با هنجارها عمل کند (Joas, 1985: 58-89). یکی از انواع «دیگری»ها در نظریه هویت مید، «دیگری خاص» است که می‌توان آن را همان مصداق «الگو» دانست. در زمانه پیامبر، «دیگری خاص» نقش مهمی در اثرگذاری و تکوین «خود کامل» در ساخت هویت زنان آن عصر داشته و پیامبر خود، بازتاباننده این «دیگری خاص» است. «دیگری خاص» در تضاد و تقابل با «خود» قرار ندارد، بلکه ناظر بر تکامل بخشیدن و دستیابی به «خود کامل» است. آراء استرایکر (۱۹۸۰) از اعضای برجسته مکتب تعامل‌گرایی نمادین، در زمینه «نقش - هویت»^۲ نیز در اینجا مورد توجه واقع شده‌است. او «هویت» را مجموعه‌ای از «نقش‌های اجتماعی» تعریف می‌کند که «افراد» با ایفای نقش‌های خود به «تعهدات هنجاری»^۳ و «تعهدات مشارکتی»^۴ پای‌بند هستند (Stryker & Burke, 2000). افزون بر این، طبق نظریه «هرم برجستگی هویت»^۵ استرایکر، هویت‌های مختلف افراد، ماهیت‌هایی «سلسله‌مراتبی»^۶ دارند که به شدت به میزان «تعهد» فرد به هر نقش و «اهمیت» آن نقش نزد آنان، وابسته‌اند (Stryker & Burke, 2000). در بالاترین سطح هرم، نقش‌هایی قرار دارند که فرد بیشترین تعهد و اهمیت را برای آن‌ها قائل است. این نقش‌ها تأثیر بیشتری بر رفتار و تصمیم‌گیری‌های فرد دارند، در حالی که نقش‌های پایین‌تر کم‌اثرترند.

-
1. Full Self
 2. Role-Identity
 3. Normative Commitment
 4. Interactional Commitment
 5. Identity salience hierarchy
 6. Identity hierarchy

۲. تعریف مفاهیم

هویت (identity): موضوع هویت در این مقاله بر آراء مکتب «تعامل گرایان نمادین» متکی است؛^۱ چنانچه اشاره رفت در این جا تلفیقی از نظریه‌های هویتی ذیل مکتب «تعامل گرایان نمادین» مورد توجه خواهند بود که توانایی تبیین منابع و مستندات تاریخی را دارند تا بر آن اساس، به ساخت هویتی زنان به ویژه در «مدینه النبی» و تحت تأثیر حکمرانی فرهنگی ایشان پرداخته شود. شایان توجه است در این پژوهش، هویت به عنوان فرآیندی پویا و تطبیق پذیر، به شدت تحت تأثیر شرایط تحول اجتماعی و فرهنگی قرار دارد. هربرت بلومر از بنیان‌گذاران این مکتب، معتقد است «هویت فردی و گروهی از طریق فرآیندهای اجتماعی و در تعاملات روزمره برساخته می‌شود» (Blumer, 1969: 62). از این رو، هویت افراد به طور مستمر در تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد و تحت تأثیر تغییرات اجتماعی و فرهنگی است. اروینگ گافمن نیز بر نقش کلیدی شرایط اجتماعی و فرهنگی در شکل‌دهی به هویت تأکید دارد و می‌نویسد که «فرد همواره در حال تنظیم و بازسازی هویت خود در پاسخ به انتظارات و تغییرات اجتماعی است» (Goffman, 1959: 73) در نگاه مید از پیشگامان و موثران بر متفکران این مکتب، هویت «فردی» جدا از سپهر «اجتماعی» معنادار نبوده و در حقیقت توسعه «خود» در تعاملات درون این سپهر صورت می‌پذیرد (Mead, 1934: 135-144). از این رو، مید افزون بر مفهوم «خود»^۲ مفهوم «دیگری»^۳ را نیز به کار می‌گیرد. او «دیگری» را به دو دسته شامل «دیگری عام/فراگیر»^۴ و «دیگری خاص»^۵ تقسیم می‌کند. «دیگری خاص»، مانند مربی و آموزگار، به فرد کمک می‌کند تا خودپنداره و هویت شخصی خود را توسعه دهد؛ اما «دیگری عام» یا «فراگیر» نماینده هنجارها، ارزش‌ها

۱. لازم به توضیح است که تعدد و تنوع مفاهیمی همچون «خود روایتی (narrative self)» در نظریه پل ریکور، «خود بازتابی (reflexive self)» در آثار آنتونی گیدنز، «خود استعاری (metaphorical self)» در اندیشه جورج لاکوف و مارک جانسون، و «خود اجتماعی (social self)» در آراء اریک اریکسون و هنری تاجفل و صاحب‌نظران دیگر به تفاوت‌های موجود در درک و تبیین متفاوت نظریه‌پردازان از خود و هویت اشاره دارند.

2. self

3. Other

4. generalized other

5. particular other

و انتظارات اجتماعی است که در طی فرآیند جامعه‌پذیری، در فرد درونی شده‌اند و به هویت اجتماعی‌اش شکل می‌دهد، به گونه‌ای که فرد بتواند نقش‌های مختلف اجتماعی را به درستی ایفا کند (Mead, 1934: 154-163; Joas, 1985: 23-57). می‌توان گفت که هر فردی «خودی» دارد که همزمان تحت تأثیر «دیگری» است. این دیگری نقش مهمی در ساخت‌یابی هویت فرد ایفا می‌کند و بر نحوه درک و تجربه هویت او تأثیرگذار است.

ساخت هویت یا چگونگی تعریف فرد از خود و احساس تعلق موضوعی است که توسط نظریه‌های متعددی مانند «نظریه هویت»^۱ و «هویت اجتماعی»^۲ مورد بررسی قرار گرفته است (Tajfel, 1981: 255-256). این دو حوزه نظری به‌رغم ارتباط نزدیک، متمایز از یکدیگر بوده و هر یک به جنبه‌های خاصی از هویت در علوم اجتماعی و روان‌شناسی می‌پردازند. با این حال، هر دو حوزه نظریه‌ها در کنار هم رکن اساسی در فهم برساخت هویت‌اند. در روان‌شناسی، «نظریه هویت» بیشتر بر جنبه‌های فردی و درونی هویت در فرد تمرکز داشته و جنبه‌های مختلفی همچون خودپنداری^۳ یا ادراکات و باورهای فرد درباره خودش، ویژگی‌های شخصیتی، توانایی‌ها؛ خودآگاهی^۴ و یا آگاهی از خود و توانایی تفکر درباره خود و مواردی از این دست را شامل می‌شود (Stryker & Burke, 2000). در حالی که، در حوزه علوم اجتماعی، «هویت اجتماعی» بیشتر بر جنبه‌های جمعی و بیرونی هویت تمرکز می‌کند. این نظریه به شکل‌گیری هویت فرد در تعامل با گروه‌های اجتماعی و فرهنگی می‌پردازد و بر نقش گروه‌ها و هنجارهای اجتماعی در تعریف هویت فرد اشاره دارد (Tajfel & Turner, 1986).

حکمرانی فرهنگی (Cultural Governance): تلاش‌هایی سامان‌یافته برای شکل‌دهی، تقویت و ترویج ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی است؛ این تلاش‌ها در ساخت هویت‌های «فردی» و «جمعی» بسیار مؤثر است (DiMaggio & Mohr, 2003). دو مفهوم «الگوی نقش» و «مرجع نقش» در حکمرانی فرهنگی حائز اهمیت‌اند. اتکا به هر یک، حکمرانی

1. Identity Theory

2. Social Identity

3. Self-concept

4. Self-awareness

فرهنگی متفاوتی را می‌سازد. در حکمرانی، «الگوی نقش»^۱ و «مرجع نقش»^۲ هرچند هر دو به نحوی در شکل‌گیری و هدایت رفتارها و نگرش‌ها نقش دارند، اما از نظر مفهوم و کاربرد متفاوت‌اند. «الگوی نقش» به فرد یا نهادی گفته می‌شود که رفتارها، نگرش‌ها و ارزش‌های آن به عنوان نمونه‌ای مثبت و قابل تقلید شناخته می‌شود. الگوهای نقش، الهام‌بخش هستند، دیگران سعی دارند با تقلید و پیروی از این الگوها، به موفقیت‌ها و ویژگی‌های مشابه دست یابند (Bandura, 1977:22-25). «مرجع نقش» به استانداردها، قواعد و دستورالعمل‌هایی اشاره دارد که تعیین می‌کنند چگونه باید نقش‌ها ایفا شوند. این «مراجع» اغلب شامل «سیاست‌ها»، «قوانین» و «مقرراتی» هستند که چگونه بودن را تعریف و تعیین می‌کنند (Scott, 2014:95-100). از حیث کارکرد، آن‌ها هدایت‌گر و تعیین‌کننده، تنظیم و کنترل‌کننده رفتارها و وظایف از طریق «قواعد» مشخص‌اند. در حالی که «الگوی نقش» موجب تأثیرگذاری عمدتاً «غیررسمی» و «فرهنگی» از طریق «مشاهده» و «تقلید» است؛ «مرجع نقش»، تأثیرگذاری «رسمی» و «ساختاری»، از طریق اعمال «قوانین» و «سیاست‌ها» را پی می‌جوید (Peters, 2015:60-65). در واقع «الگوی نقش» قائم بر فردی است که در جایگاه الگو پذیرفته شده و افراد از روی میل و اراده از وی تبعیت می‌کنند.

شایان ذکر است پژوهش‌هایی در زمینه سیره پیامبر در مورد زنان انجام شده است. از جمله کتاب ناهید طیبی با نام زن در چشم پیامبر که به وضعیت زنان در دوره پیامبر پرداخته است. کتاب ارزشمند *تحریر المرأة فی عصر رساله* از عبدالحلیم محمد ابوشقه در ۶ جلد با مراجعه به منابع اصیل تاریخی و صحیحین و آثار سیره نویسی به شیوه و کنش رفتاری پیامبر در مدینه در باب زنان پرداخته است. کتاب *زن و جنسیت در اسلام*؛ ریشه‌های تاریخی یک بحث مدرن که لیلا احمد مؤلف مصری آمریکایی آن تلاش کرده رشد تاریخی نقش‌های زنان در جوامع مسلمان را، تحت تاثیر عوامل مذهبی، اجتماعی و فرهنگی، در دوران پیشااسلام تا زمان معاصر، بررسی کند. همچنین افزون بر مقاله یکی از نگارندگان

-
1. Role Model
 2. Role Reference

با عنوان «مشارکت اجتماعی زنان در سیره پیامبر و مقایسه آن با قرائت غزالی در احیاء علوم‌الدین»، مقالات دیگری نیز در حوزه سیره پیامبر نگاشته شده از جمله مقالاتی با عنوان «زن از نگاه پیامبر» تألیف محمد شفیع (۱۳۹۱)، مقاله «بررسی جایگاه زنان در سیره حکومتی پیامبر اعظم (ع)» نگاشته ابراهیم خراسانی پاریزی (۱۳۹۹) و مقاله «سبک‌های رفتاری پیامبر اعظم (ص) با زنان در عرصه‌های اجتماعی، جنگ و خانواده» که توسط قریشی کربن و شعبانی (۱۳۹۳) نگاشته شده است. تفاوت مهم مقاله حاضر با آثار یادشده استفاده از نظرات مکتب تعامل‌گرایی نمادین و ساخت هویت و حکمرانی فرهنگی نبوی است که مشابه آن در این حوزه پژوهشی مشاهده نشد.

۳. زن و «ایفای نقش» در عهد پیامبر

چنانچه اشاره رفت نظریه «نقش - هویت» استرایکر (۱۹۸۰) نشان می‌دهد که چگونه مجموعه‌ای از نقش‌های اجتماعی در شکل‌دهی به هویت کلی فرد تأثیر دارند. این نظریه بر دو عامل اصلی تأکید دارد که برخی از نقش‌ها را برجسته‌تر و مهم‌تر از سایرین می‌کند: ۱. میزان تعهد فرد به یک هویت خاص و اهمیتی که به آن هویت می‌دهد؛ ۲. میزان تعهد به هویت، که به پیوندهای فرد با دیگران در ارتباط با آن هویت و اهمیت عاطفی این پیوندها بستگی دارد. اهمیت یک هویت خاص تحت تأثیر ارزش‌های شخصی و انتظارات اجتماعی فرد قرار دارد. هرچه یک هویت برجسته‌تر باشد، احتمال فعال شدن آن در موقعیت‌های مختلف بیشتر است و به‌طور مستمر رفتار فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. ناظر بر این امر در صدر اسلام به دنبال فراخوانی پیامبر اکرم (ص) برای احراز هویت مسلمانی خطاب به همه، از جمله زنان، شاهد مشارکت متعهدانه «سمیه» و ایفای نقش او به عنوان یک مسلمان هستیم. او بر اساس تعهدات هنجاری خود، با پافشاری بر عقایدش، به ایفای نقش‌های خود پایبند است. برای سمیه که نقش «مادری» و همچنین نقش «همسری» دارد، نقشی که بر اساس «عقیده» اوست، هویت «مرکزی» او را ساخته و بر تمام نقش‌هایش ارجحیت می‌یابد؛ تا بدانجا که در مقابل تبری جستن و رجوع به هویت پیشین، همچنان بر هویت «انتخابی» خود پای فشرده و بر اساس تعهد هنجاری، تا پای جان، مشارکت فعالانه‌اش را نمایان می‌سازد.

تحلیل تأثیر التزام و پای بندی به تعهدات هنجاری یا مشارکتی فرد در برساخت هویت را طبق نظریه استرایکر می توان در ایفای نقش خواهر عمر، در انتخاب و التزام به هویت مسلمان یک زن و نقشی که او در گرایش به اسلام برادرش نیز مشاهده کرد، که بعدها خلیفه دوم مسلمانان شد. این امر بیانگر کنش گری زنی مسلمان با هویت «فعال» و «انتخاب گر» در یک جامعه مردسالار بوده و «پیشگامی» او در اسلام آوردنش نسبت به بسیاری از مردان جامعه آن روز - حتی برادرش - شایان توجه است (نک: ابن هشام، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱-۱۶۰).

ناظر بر این نوع کنش گری ها مصادیق متعددی از چگونگی ایفای نقش مشارکتی زنان قابل احصاست، از جمله همراهی زنان باتفاق شوهرانشان در هجرت به حبشه^۱ که نشانگر تعهد هنجاری آنان نیز هست. (برای اطلاع از نام های این زنان نک: همان، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۳۰).

در مرحله دیگر زنان در هجرت به مدینه نیز به صورت گسترده با ایفای نقشی متعهدانه مشارکت خویش را نمایان ساخته اند. این امر نشانگر آمادگی آنان بر عاملیتی فعال در عرصه های مختلف اجتماعی دوشادوش مردان بوده مبتنی بر پای بندی آنان بر عقیده شان است. گرایش به این «عاملیت فعال» چنان است که زنی اسلام آوردن خواستگارش را به عنوان مهریه خود تعیین کرده بود (نک: ابن سعد، ج ۸، ص ۳۱۳؛ ابن حجر، ج ۴، ص ۴۴۲).

همچنین می توان به بیعت تعدادی از زنان انصار در عقبه، همسان با مردان اشاره کرد، در شرایطی که آنان اجازه ورود به عرصه هایی که مختص مردان بود را نداشتند و جامعه ارزشی برای عهد و پیمان آنان قائل نبود (نک: ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۳ و ۴۴۱؛ ابن سعد، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۴۱۲؛ ابن اثیر، ۱۴۱۴، ص ۵۱۳). در آن هنگام و پیش از جاری سازی عهد، ابتدا آیه ۱۲ سوره ممتحنه نازل شد و چگونگی بیعت با بیان شروطی اعتقادی و اخلاقی شرح داده شد. افزون بر این بیعت که به بیعت زنان (بیعة النساء) شهرت دارد (نک: حرعاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۴، ص ۱۵۲-۱۵۳) و نیز بیعت رضوان و بیعت فتح مکه، گزارش دیگری درباره بیعت زنان با خلفا و حکام وجود ندارد و ظاهراً در ادوار بعدی، بیعت تنها به مردان اختصاص یافته است (القاسمی، ۱۴۰۵، ص ۲۷۷-۲۷۸). بیعت در آن روزگار به معنای در اختیار نهادن رأی و نظر به حکمران، و قرار گرفتن در دایره مشارکت

سیاسی - اجتماعی با نظام حکمرانی مزبور بوده و بسیار با اهمیت است. با رخداد بیعت؛ هویت مستقل سیاسی و حقوقی زنان تأیید شد و آنان نیز همچون مردان پیمان بستند تا متعهد بر آیین و هویت مسلمانی باشند.

۴. استقرار زنان در مرزهای نمادین هویتی

نظریه‌پردازان مکتب تعامل‌گرایی نمادین مانند بلومر (۱۹۶۹)، بر اهمیت «معانی مشترک» و «مناسک نمادین» در ساخت و تثبیت «هویت» تأکید دارند. «مناسک» به عنوان یکی از «مرزهای نمادین» هویتی، در شکل‌دهی و تقویت «هویت اجتماعی» مسلمانان بسیار مهم و مؤثر است. از این‌رو پیامبر اسلام (ص) در آغاز بعثت خود در تلاش برای شکل‌دهی به «مرزهای نمادین امت اسلامی»، برگزاری «جمععی» برخی از مناسک را بر صورت «انفرادی» آن ارجح می‌دانست. ایشان در ابتدای بعثت بر انجام نماز جماعت در برابر انظار عمومی در مسجد الحرام به همراه نخستین فرد مسلمان یعنی خدیجه همسر ایشان که همراه با حضرت به نماز جماعت می‌ایستاد، اصرار داشتند (ابن‌سعد، ۱۳۸۸ق، ج ۸، ص ۱۵). «مناسک»، نقش کلیدی در ایجاد و تقویت معانی مشترک و در نتیجه احراز هویت یک زن یا زنان مسلمان دارند. همبستگی درونی میان زنان مسلمان با شرکت در مناسک، در چارچوب یک «نظم اجتماعی مستقر شده» پدیدار می‌شود. هر زن مسلمان با پذیرش و درون‌سازی هویت‌های مشترک اعتقادی و فرهنگی، که از طریق باورها و اصول مذهبی مشترک تعریف می‌شود، خود را از دیگران متمایز می‌سازد. این هویت‌ها در چارچوب مرزهای نمادین اعتقادی که شامل آموزه‌های دینی، ارزش‌ها و اصول مذهبی هستند، تقویت می‌شوند. از این طریق، اعضای جامعه با اشتراک در باورها و ارزش‌های مشترک، احساس تعلق و همبستگی قوی‌تری به گروه خود پیدا کرده و در تعاملات اجتماعی خود به وضوح از دیگران متمایز می‌شوند. هر زن مسلمان با پذیرش و درونی‌سازی هویت‌های مشترک اجتماعی که در چارچوب مرزهای نمادین جامعه‌اش تعریف می‌شود و حاصل تفاوت‌های فرهنگی و اشتراک در معانی است، خود را از دیگران متمایز می‌سازد.^۱ از این‌رو پیامبر به

۱. هویت‌ها به وسیله مرزهای نمادین (Symbolic Boundaries) تعریف و تقویت می‌شوند. این مرزها که در تعریف و تمایز هویت‌های خود از دیگران به کار گرفته می‌شوند شامل آداب و رسوم، لباس، دین، و دیگر نمادهای فرهنگی هستند (Cohen, 1985: 11-19). از طریق این نمادهای مشترک، احساس تعلق و همبستگی قوی در میان اعضا شکل می‌گیرد. چه بسا اعضا هرگز یکدیگر را نشناسند، اما از طریق اشتراک در نمادها، روایت‌ها، و مواردی از این دست حس تعلق و همبستگی قوی را در

شدت به حضور زنان در مجامع و مسجد توجه و اهتمام داشت. پیامبر همچنین نقش هویتی امامت نماز جماعت را برای ام و رقه صادر می‌کند. او از نخستین زنان حافظ قرآن بود که در خانه‌اش، برای زنان مسلمان نماز جماعت به پا کرد (ابن عبدالبر، ج ۴، ص ۱۳۹۲). افزون بر حضور همسر پیامبر همراه وی در مسجدالحرام برای برپایی نماز جماعت، در مدینه نیز شاهد تشویق پیامبر به حضور زنان در مسجد هستیم. مشارکت جستن در برگزاری مناسک در کنار سایر خصائص اجتماع مسلمانان بسترهایی را در ساخت هویتی آنان فراهم آورده، در ادامه مواردی از این دست خواهند آمد.

۵. «جامعه‌پذیری» زن مسلمان و ساخت هویت فردی و جمعی

آموزش؛ نقش کلیدی در شکل‌گیری هویت فردی و اجتماعی دارد. آموزش می‌تواند به طور عمیق‌تری بر هنجارها، ارزش‌ها و باورهای افراد تأثیر گذاشته و برساخت‌های هویتی اثرگذار باشد. پس از رسالت نبی اکرم (ص) و در پی تغییرات اجتماعی و سیاسی عصر نبوی، پیامبر (ص) زنان را سخت به سواد آموزی تشویق و حتی خود زمینه سوادآموزی آنان را فراهم می‌کرد (عسقلانی، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۴۵۶). این در شرایطی است که مردان نیز از تحصیل علم بهره‌چندانی نداشتند. ایشان طلب علم را بر هر مرد و زن مسلمان واجب و فریضه می‌دانند: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم و مسلمة». در این باره از زنی به نام ام کثیر چنین نقل شده که همراه با خواهرش به نزد پیامبر اکرم (ص) می‌رود و می‌گوید: خواهرم می‌خواهد مسأله‌ای بپرسد، اما خجالت می‌کشد. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: بپرسد، زیرا «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ»^۱؛ سپس وی سؤال خود را مطرح می‌کند. این روایت، وجود دانش‌اندوزی برای مردان و زنان را نشان می‌دهد. آموزش

میان‌شان تجربه خواهند کرد. چنانچه در اجتماع عظیم مسلمانان هنگام موسم حج نیز شاهد این رویداد هستیم (see: Anderson, 2006).

۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، مصححین: هدیات‌اله مسترحمی، علی اکبر غفاری و دیگران، بیروت: دار احیاء تراث العربی، ج ۶۷، ص ۶۸. این مضمون در همه منابع، مرسل آمده است: ابوالفتح کراچکی، کنز الفوائد، ص ۲۳۹؛ علی طبرسی، مشکاة الانوار، ص ۲۳۶ (به نقل از المحاسن که در آن، کلمه «مسلمة» ندارد)؛ ابن‌ابی‌الجمهور الاحسانی، عوالی اللئالی، تحقیق آیه الله نجفی مرعشی و مجتبی عراقی، ج ۴، ص ۷۰؛ مصباح الشریعة، ص ۱۳؛ میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، تحقیق مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، ج ۱۷، ص ۲۴۹.

«جامعه‌پذیری»^۱ به زنان توسط پیامبر فرآیندی بود که طی آن زنان ارزش‌ها، هنجارها، رفتارها و مهارت‌های ضروری برای مشارکت مؤثر در جامعه را یاد گرفتند و درونی کردند. چنانکه به قول گیدنز جامعه‌پذیری به افراد کمک می‌کند تا اعضای مؤثری برای جامعه بوده و نقش‌های اجتماعی خود را به درستی ایفا کنند (Giddens, 2013: 236). این مهم که به صورت مستقیم و غیرمستقیم ضمن آموزش اتفاق می‌افتد، تأثیرات بلندمدتی بر زندگی و هویت افراد دارد. تعاملات روزمره در این محیط‌های آموزشی به درونی‌سازی نگرش‌ها و انتظارات اجتماعی کمک می‌کند، این فرایند نقش مهمی در شکل‌گیری هویت افراد دارد.

۶. نهادها و ساخت هویت زنان بر اساس «الگوی نقش» پیامبر

طبق روایات تاریخی، زنان در کنار پیامبر اسلام به عنوان «الگوی نقش» در محیط‌های مختلف اجتماعی حاضر بودند، آنان در مسجد به مثابه یکی از نهادهای مؤثر بر توسعه فرد و جامعه حضور می‌یافتند بدون آن که نیازی به اجازه همسرانشان داشته باشند. (طبری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۵۸). پیامبر اکرم (ص) به هنگام سخنرانی در مسجد توجه خاصی به رساندن پیام خود به زنان داشت (ابن سعد، ج ۸، ص ۳۰۷). پس از مدتی با اعتراض زنان که به خوبی نمی‌توانستند پیامبر را دیده و سئوالات خود را بپرسند، پیامبر روزی را مخصوص ایشان قرار داد تا بدون هیچ فاصله‌ای، از شخص پیامبر آموزش گیرند (احمدبن حنبل، ج ۳، ص ۳۴). زنان مشارکت بیشتری در مناسک اجتماعی طلب می‌کنند تا هویت مسلمانی‌شان را غنا بخشند. برخی برای محروم نشدن از این حضور، آن را شرط ازدواج خود قرار می‌دادند (ابن سعد، ج ۸، ص ۲۶۵-۲۶۷؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۸۳ - ۱۸۵).

در رویداد تغییر قبله از بیت‌المقدس به سوی کعبه در سال دوم هجرت، جمعی از زنان در نماز جماعت پشت سر مردان ایستاده بودند که پس از تغییر قبله جلوی مردان قرار گرفتند، به این دلیل بار دیگر صفی در پشت مردان تشکیل دادند (ابن سعد، ج ۸، ص ۱۸۷؛ الصالحی الشامی، ج ۳، ص ۳۷۰؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵؛ ابن عبدالبر، ج ۳، ص ۱۴۱۷). این گزارش تاریخی نشان می‌دهد که نه تنها مانعی برای حضور بلکه حائلی نیز میان زنان و مردان در مسجدالنبی وجود نداشته است. پیامبر اکرم (ص) زنان را به حضوری فعال در

مسجد ترغیب نموده و حتی از علت حضور نیافتن شان پرس و جو می کرد (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق، ج ۶، ص ۲۳۶ و ۴۳۵). حتی در زمانی که گریه کودکی برخاست برای همراهی با مادر کودک، نماز خود را زودتر از معمول به پایان رساند (المقریزی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۲۴۰). این تجربیات به صورت ناخودآگاه به نگرش‌ها، عادات و تمایلات آن‌ها جهت می‌دهد و مجموعه‌ای از عادت‌واره‌های آنان را می‌سازد و بر ساخت هویتی آنان در آن بازه تاریخی اثرگذار است. مطالعات بسیاری تأثیر «الگوهای نقش» بر یادگیری و رفتار افراد از طریق مشاهده و تقلید را نشان داده‌اند (Bandura, 1997: 14-3; 64-35). ویژگی‌ها و رفتارهای پیامبر اکرم (ص) الگویی مؤثر در ساخت هویتی زنان بوده است. آنان با مشاهده و الگوبرداری، به یادگیری و تنظیم رفتارهای خود به عنوان یک زن مسلمان می‌پرداختند و به هویت فردی و اجتماعی خود تعین بخشیدند. همانند حضور اجتماعی مؤثر در مسجد، هویت‌خواهی زنان در نهاد جنگ نیز تحت تأثیر «الگوی نقش» پیامبر قابل بررسی است.

پژوهش‌هایی که به تحلیل جامعه‌شناختی جنگ و نهاد نظامی پرداخته‌اند، جنگ را هم نهاد اجتماعی دانسته‌اند (Moskos, 1976) که مانند سایر نهادهای اجتماعی این نهاد نیز نقش مهمی در شکل‌دهی به هویت فردی و جمعی و نیز تنظیم رفتارها و تعاملات انسانی ایفا نموده است. روایات تاریخی بیانگر تجربه تاریخی حضور زنان در جنگ‌ها به همراه پیامبر اکرم (ص) است. زنان در جنگ‌ها همراه پیامبر اکرم (ص) در صحنه نبرد حاضر شده و به مداوای مجروحان می‌پرداختند. در این مشارکت، آنان از غنیمت جنگی سهم می‌بردند. نقل است که پیامبر به زنان شرکت‌کننده در خیبر، سهمی معادل سهم مردان از غنایم داد (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۹۶؛ ابن حجر، ج ۸، ص ۴۴۲). پاداش دو زن باردار را که میان راه وضع حمل کردند برای مادر و برای فرزندانشان منظور نمود (واقدي، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۸۶). پیامبر اکرم (ص) برای گُعیبه دختر سعد اسلمیه که یکی از شرکت‌کنندگان در خیبر بود مکانی را در مسجد مدینه در نظر گرفت تا به مداوای مجروحان و طبابت بیماران بپردازد (همان، ص ۵۱۰؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۱۹۰۷؛ ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۵۳۸؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۹۷). وی در جنگ‌های پیامبر به اندازه یک مرد مجاهد از غنایم، سهم دریافت می‌کرد (واقدي، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۱۰؛ ابن‌عبدالبر، ۱۳۸۱ق، ج ۴، ص ۱۹۰۷).

همچنین پیامبر اکرم (ص) خیمه‌ای برای زُفیده، زنی از قبیله اسلم، در مسجد خود برپا کرده بود که در آنجا به مداوای بیماران می‌پرداخت؛ از جمله بیماران او، سعد بن معاذ بود (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۲۰؛ البخاری، ۱۴۰۹ق.، ص ۱۱۱؛ ابن سعد، ۱۳۸۸ق، ج ۸، ص ۲۹۱؛ ابن اثیر، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۱۰؛ مقریزی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۶۳). از زنان زیادی در امر مداوای مجروحان و آبرسانی نام برده شده؛ برخی از آنان نظیر ام‌سلیم، ام‌عطیه، ام‌سنان اسلمیه به طور مکرر در جنگ‌های پیامبر (ص) مشارکت داشتند (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۴۹).

در این‌جا صحبت از زنانی است که مکلف به جهاد و نبرد نبودند، اما نقش متمتازی در جنگ‌های صدر اسلام بر عهده داشتند و با نقش‌پذیری‌های متفاوت از درمان و آبرسانی تا جنگ رو در رو با دشمن، به پیامبر (ص) یاری رسانده و مورد تحسین و ی واقع شدند. در جنگ احد، هنگامی که کار بر مسلمانان سخت شد و بسیاری از مردان گریختند، زنانی که در جنگ احد شرکت کردند به دفاع از جان پیامبر پرداخته و ام‌ایمن و صفیه، عمه پیامبر اکرم (ص)، فراریان را شمات و آنان را به پایداری تشویق می‌کردند (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۸۸). شرکت در جنگ به عنوان یک تجربه مشترک تأثیرات عمیقی بر احساس هویت فردی و جمعی زنان دارد. جنگ پیوندهای اجتماعی آنان را تقویت کرده و بر احساس همبستگی در میان زنان مسلمانان می‌افزوده‌است. همچنین شرکت در جنگ عزت نفس زنان را طی فرآیند ساخت هویتی‌شان افزایش می‌داده است.

• نتیجه

این مقاله با تبیین ساخت هویت زنان عصر نبوی، مصادیقی از مشارکت فعال و آگاهانه آنان در تعاملات اجتماعی و فرهنگی را بررسی کرد و نشان داد طی این فرآیند چگونه زنان تحت تأثیر «الگوی نقش پیامبر» هویتی فعال و اجتماعی به دست آورند. مشارکت در نهادهای مذهبی، اعتقادی و اجتماعی مانند خانواده، مسجد و حتی جنگ، یادگیری اجتماعی را به دنبال داشته، در حالی که ارجحیت «الگوی نقش» پیامبر بر «مرجع نقش» بارز است دست‌کم در مصادیقی که بررسی شد. بر این اساس هویت‌یابی در نهادهای مختلف مانند خانواده، آموزش و جنگ رخ داده تا به زنان کمک کند هویت خود را در متن تاریخی و فرهنگی گسترده‌تری درک کنند. در واقع، پیامبر اکرم (ص) رهبری تحول‌خواه و

تحول گراست. او در میدان از درون مسجد تا فضای جنگ و جهاد در جایگاه الگویی الهام بخش عمل می کند. در این مسیر زنان در فرایند ساخت هویتی خود از روی اختیار و به دلیل تأیید و تحسین، پیروی از رسول اکرم (ص) را دور از سیاست های اقتدارطلبانه، کنترل گرانه و نظارتی پذیرفته و تحت تعالیم مستقیم و غیرمستقیم ایشان قرار گرفتند. در واقع ویژگی حکمرانی فرهنگی نبوی ایجاد «انگیزه» از مسیر «الگوسازی» است. زنان در نقش های مختلفی به درونی سازی نقش های اجتماعی پرداخته و از طریق تعاملات اجتماعی فرآیندهای معنادهی به هویت های فردی و اجتماعی خود را تجربه کرده اند. در این میان مسجد به مثابه یک نهاد آموزشی فضایی فراهم می آورد تا در آن آموزش ها بر مدار الگوی نقش پیامبر تجربه شده و دانش، بینش و منش حاصل از ارزش های فرهنگی و دینی فراگرفته شده، در زندگی روزمره زنان به کار گرفته شود. حتی در میدان جنگ به مثابه یک نهاد اجتماعی، الگوی نقش پیامبر اسلام (ص) و سایر پیشکسوتان مسلمان تشخص یافته به دین و آیین رسول خدا، به زنان الهام بخشیده و تشخص می بخشد. به تدریج این الگوها به زنان کمک کرد تا همزمان هم هویت فردی خویش را به عنوان افرادی فعال و مقاوم شکل دهند و هم بتوانند هویت اجتماعی خویش را به عنوان عضوی از امت رسول الله بروز دهند. در واقع با قوام بیش تر اجتماع مسلمین، درونی سازی «دیگری عام» یا فراگیر به کمک شکل دهی به هویت اجتماعی زنان می آید؛ به تعبیر جرج هربرت مید ارزش ها و هنجارهای جامعه اسلامی ذیل حکمرانی فرهنگی نبوی است. گویی پس از پذیرش «دیگری خاص» رسول اکرم (ص) موعد آن می رسد تا زنان با فهم و پذیرش آیین و مشی مسلمانی عضوی از امت اسلامی شوند. ساخت هویت زنان در بستر نهادهای مختلف اجتماعی مانند خانواده، مسجد و جنگ شکل یافته و هویت منفرد و تمایز بخش فردی و اجتماعی شان در چارچوب های فرهنگی و اجتماعی گسترده تر نمایان شده است؛ این فرایند تحت تأثیر الگوی حکمرانی فرهنگی نبوی شکل گرفته که اتکای آن بر الگوی نقش پیامبر است. چنانچه اشاره رفت، حکمرانی فرهنگی بر اساس «الگوی نقش» رویکردی مؤثر در شکل دهی هویت اجتماعی و فرهنگی داشت. این نوع حکمرانی را می توان با نظریه های اخلاقی معاصر مانند نظریه «اخلاقی الگوگرایی» لیندا زاگربسکی همخوان دانست؛ یعنی

کسب و انتقال فضایل اخلاقی به دیگران از طریق الگوهای مثبت و تحسین‌برانگیز. بنابراین، استفاده از «الگوی نقش» به‌عنوان ابزار اصلی حکمرانی فرهنگی، نه‌تنها در تاریخ اسلامی بلکه در نظریه‌های اخلاقی معاصر نیز رویکردی مؤثر و کارآمد تلقی می‌شود.

فهرست منابع

*قرآن کریم

۱. ابن‌اثیر، عزالدین علی (۱۴۱۴). *الکامل فی التاریخ*، تحقیق مکتب التراث، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن‌اثیر، عزالدین علی (بی‌تا). *اسد الغابة فی معرفة الصحابة*، تهران: اسماعیلیان.
۳. ابن‌حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق). *الإصابة فی تمييز الصحابة*، تحقیق شیخ عادل احمد الموجد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۴. ابن‌حنبل، احمد (بی‌تا). *المسند*، بیروت: دارصادر.
۵. ابن‌سعد، محمد (۱۳۸۸ق). *الطبقات الكبرى*، بیروت: دارصادر.
۶. ابن‌عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۳۸۱ق). *الاستیعاب فی معرفة الأصحاب*، بیروت: دارالفکر.
۷. ابن‌هشام، عبدالملک (۱۳۷۵ق). *سیرت رسول‌الله (ص)*؛ مشهور به *سیرة النبی*، تصحیح و اصلاح مغازی یا سیره محمد بن اسحاق، جعفر مدرس صادقی (۱۳۷۳ش)، تهران: نشرمرکز.
۸. ابوشقه، عبدالحلیم محمد (۱۴۱۵ق). *تحریر المرأة فی عصر الرسالة*، الطبعة الرابعة، کویت: دارالقلم للنشر والتوزیع.
۹. امین، سید محسن (بی‌تا). *اعیان الشیعة*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۰. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۹ق). *الادب المفرد*، تحقیق محمدفواد عبدالباقی، بیروت: موسسه الکتب الثقافیة.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، قم: آل‌البتیة لإحیاء التراث.
۱۲. خراسانی پاریزی، ابراهیم (۱۳۹۹). بررسی جایگاه زنان در سیره حکومتی پیامبر اعظم (ع)، *مسکویه*، (۵۳)، ص ۱۸-۲۹.
۱۳. دلیر، نیره. (۱۳۹۲). مشارکت اجتماعی زنان در سیره پیامبر و مقایسه آن با قرائت غزالی در احیاء علوم الدین، *مطالعات تاریخ اسلام*، (۱۹)۵، ۴۹-۶۹.
۱۴. شفیعی، محمد. (۱۳۹۱). زن از نگاه پیامبر (ص). *روان‌شناسی فرهنگی زن*، (۱۲)، ۲۳-۳۶.

۱۵. طیبی، ناهید (۱۳۸۸). *زن در چشم پیامبر*، قم: بهشت بینش.
۱۶. القاسمی، ظافر (۱۴۰۵ق). *نظام الحكم فی الشريعة و التاريخ الاسلامی*، بیروت: دار النفایس.
۱۷. قریشی کربن، سیدحسن و شعبانی، حجت (۱۳۹۳). سبک‌های رفتاری پیامبر اعظم (ص) با زنان در عرصه‌های اجتماعی، جنگ و خانواده، *سیاست متعالیه*، (۶)، ۱۰۷-۱۲۲.
۱۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام*، مصححین: هدایت‌اله مسترحمی، علی اکبر غفاری و دیگران، بیروت: دار إحياء تراث العربی.
۱۹. مقریزی، تقی‌الدین احمدبن علی (بی‌تا)، *امتاع الاسماع*، تحقیق محمود محمد شاکر، مصر: لجنة التالیف و الترجمة و النشر.
۲۰. واقدی، ابوعبدالله محمدبن عمر (۱۴۰۹ق)، *المغازی*، تحقیق مارسدن جون ز.، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
21. Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Yale University Press.
22. Anderson, B. (2006). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism* (Rev. ed.). Verso.
23. Bandura, A. (1977). *Social learning theory*. Prentice Hall.
24. Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. University of California Press.
25. Cohen, A. P. (1985). *The symbolic construction of community*. Routledge.
26. DiMaggio, P. J., & Mohr, J. (2003). *Identity and power: The transformation of American politics*. Harvard University Press.
27. Fukuyama, F. (2013). What is governance? *Governance*, 26(3), 347-368. <https://doi.org/10.1111/gove.12035>
28. Giddens, A. (2013). *Sociology* (7th ed.). Polity Press.
29. Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Doubleday.
30. Griffield, T., & Yan, Q. (2006). *Cultural identity and globalization*. Palgrave Macmillan.

31. Joas, H. (1985). *G. H. Mead: A contemporary re-examination of his thought*. MIT Press.
32. Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. University of Chicago Press.
33. Moskos, C. C. (1976). The sociology of war and the military. *Annual Review of Sociology*, 2, 55-78. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.02.080176.000415>
34. Peters, B. G. (2015). *Advanced introduction to public policy*. Edward Elgar Publishing.
35. Scott, W. R. (2014). *Institutions and organizations: Ideas, interests, and identities* (4th ed.). SAGE Publications.
36. Stryker, S., & Burke, P. J. (2000). The past, present, and future of an identity theory. *Social Psychology Quarterly*, 63(4), 284-297. <https://doi.org/10.2307/2695840>
37. Stryker, S. (1980). *Symbolic interactionism: A social structural version*. Benjamin-Cummings Publishing Company.
38. Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories: Studies in social psychology*. Cambridge University Press.
39. Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of intergroup behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7-24). Nelson-Hall.
40. Yuval-Davis, N. (2011). *The politics of belonging: Intersectional contestations*. SAGE Publications.
41. Zagzebski, L. T. (2017). *Exemplarist moral theory*. Oxford University Press.

A Comparative Study of Self-Regulation Theory from the Perspective of Positive Psychology and the Quran (with Emphasis on Surah Hud)

Maryam Saderi¹

Alireza Heidarzadegan²

1. PhD graduate in Islamic Theology and Education, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. E-mail: m.msadra313@gmail.com

2. PhD in Educational Sciences, University of Zahedan, Zahedan, Iran. E-mail: heidarzadegan@edpsy.usb.ac.ir

Doi: 10.22034/iscw.2024.2040871.1096

Original Research

Received:

2024-06-10

Accepted:

2024-08-17

Keywords:

Positive Psychology, Surah Hud, Self-Regulation, Emotional Intelligence, Spiritual Intelligence, Patience, Faith

Integrating the ethical and educational teachings of the Quran with new scientific fields, particularly psychology, is a crucial and groundbreaking endeavor. The contemporary world is in dire need of combining spirituality and psychology to achieve a more meaningful life in the age of technology. This study aims to investigate the degree of conformity between the concept of self-regulation in positive psychology and the content of verses 9-11 of Surah Hud. This research seeks to answer the main question of the extent of agreement and overlap between self-regulation in the Quran and psychology. It also explores the characteristics of individuals who control their positive and negative emotions in various life situations. The research methodology employed is descriptive-analytical with a library-based approach. The findings indicate that the concept of self-regulation in psychology, which involves maintaining balance in different life circumstances and is a product of emotional and spiritual intelligence, aligns with the meaning of verses 9-10 of Surah Hud. This convergence is derived from the contrasting concept of losing control, yet both domains emphasize the importance of maintaining moderation and self-restraint. Moreover, both explicitly mention patience and faith as significant indicators of self-regulation, although in psychology, faith is interpreted as spiritual intelligence. The results confirm the compatibility of the content of verses 9-11 of Surah Hud with the concept of self-regulation in psychology.

بررسی تطبیقی نظریه خود تنظیمی از منظر روان شناسی مثبت و قرآن (با تکیه بر سوره هود)

علیرضا حیدرزادگان^۲

مریم صادری^۱

۱. دانش آموخته دکتری مدرسی معارف دانشگاه فردوسی. مشهد، ایران. m.msadra313@gmail.com

۲. دکتری علوم تربیتی دانشگاه زاهدان، زاهدان، ایران. heidarzadegan@edpsy.usb.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2040871.1096

چکیده: تطبیق آموزه های اخلاقی و تربیتی قرآن با حوزه های جدید علم به ویژه روان شناسی مساله ای مهم و راهگشاست. زیرا جهان معاصر به شدت نیازمند تلفیق معنویت و روان شناسی است تا از این رهگذر زندگی معنادارتری در عصر تکنولوژی کسب کند. هدف پژوهش حاضر بررسی میزان انطباق مولفه خودتنظیمی در روان شناسی مثبت با محتوای آیات ۹-۱۱ سوره هود است. این پژوهش در پی پاسخ گویی به این سوال اصلی است که میزان انطباق و همپوشانی خود تنظیمی در دوحوزه قرآن و روان شناسی چه اندازه است؟ و مشخصه افرادی که در شرایط مختلف زندگی احساسات و هیجانات مثبت و منفی خود را کنترل می کنند چیست؟ روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد کتابخانه ای است. نتایج حاکی از آن است مفهوم خود تنظیمی در روان شناسی که حفظ تعادل در شرایط مختلف زندگی است و ثمره هوش هیجانی و هوش معنوی است با مفهوم آیات ۹-۱۰ سوره هود یکی است باین تفاوت که این انطباق از مفهوم مخالف به دست می آید اما باین حال مضمون هر دو حوزه به حفظ اعتدال و خویشتن داری اشاره دارد. همچنین هر دو حوزه به صراحت از مولفه صبر و ایمان به عنوان نشانه مهم خود تنظیمی یاد می کنند که البته در روان شناسی ایمان با هوش معنوی تبیین می شود. درنتیج به دست آمده انطباق محتوای آیات ۹-۱۱ سوره هود با مفهوم خودتنظیمی در روان شناسی تایید می شود.

صص:

۱۷۲-۱۴۵

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۳/۰۶

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه ها:

روان شناسی مثبت،

سوره هود،

خود تنظیمی،

هوش هیجانی،

هوش معنوی،

صبر،

ایمان.

۱- مقدمه

اسلام در رسالت جهانی خویش قابلیت پاسخ گویی به مقتضیات زمان و رفع شبهات را دارد از این رو برخی موضوعات مورد نیاز بشر که در دین مطرح گردیده اند قابلیت بررسی در دنیای واقع و حوزه های جدید علم همانند روانشناسی را داراست تا به غنی سازی اندیشه ها و رفع نیازهای بشری کمک رسانند. یکی از آن موارد، مباحث روان شناختی قرآن است؛ قرآن با محور قرار دادن نیروی اندیشه و تعقل انسان ها سعی کرده است ضمن آموزش های روانی لازم، در جهت تربیت مناسب انسانی، از او یک انسان مومن و رشد یافته بسازد که با تکیه بر اعتقادات دینی اش کنترل اعتدالی زندگیش را درست بگیرد و طبیعتا بخشی از روح و روان انسان که موضوع علم روان شناسی است مشمول این هدف گذاری است. از این رو قرآن کریم به استناد آیات متعددی که پیرامون خلقت انسان، معرفی چهره های مختلف از انسان، و توصیف صفات انسان ها است در حالات مختلف روحی و روانی مشترکاتی با علم روانشناسی دارد. که از جمله مشترکات قرآن و روانشناسی دست یابی به بهداشت و سلامت روانی و فردی است. قرآن کریم با برنامه ها و دستورالعمل های متعدّد خود موجب پیدایش سلامت روانی در مؤمنین می شود. علم روانشناسی نیز بیشترین اهتمامش برای ایجاد بهداشت روانی فردی و اجتماعی است. در این راستا یکی از آن موارد وجود رابطه معنا داری بین نظریه خود تنظیمی در روان شناسی مثبت^۱ که براساس این نظریه، جزء شش فضیلت اخلاقی مشترک در همه ادیان است با محتوای آیات ۹- ۱۱ سوره هود می باشد. در توضیح این شش فضیلت که از آن ها به عنوان شش مهم^۲ در روان شناسی مثبت یاد می شود مقدمات بیان می داریم: حوزه روانشناسی مثبت در سطح موضوعی درسه مرحله تقسیم بندی شده است؛ مرحله اول تجارب ذهنی است، مرحله دوم در سطح فردی است که

^۱ مارتین سلیگمن (Martin Seligman) را بیش از هر چیز با روانشناسی مثبت گرا می شناسند و لقب پدر روانشناسی مثبت گرا را برایش به کار می برند. رشته ای که حوالی سال ۲۰۰۰ شکل گرفت و طی دو دهه ی پس از آن، به همت او و همکارانش (کسانی مانند چیکسنت میهایلی و کریستوفر پترسون) رشد چشمگیر و شگفت انگیزی را تجربه کرده است. (رویکرد روانشناسی مثبت توان علمی روانشناسی را از درمان و بهبودی بیماری روانی به سمت شناسایی و پرورش ویژگی های مثبت و امتیازات افراد جهت داده است.^۲ (سلیگمن، ۱۳۸۹، ترجمه کامکار)

^۲ six important

درباره صفات فردی بحث می کند و در مرحله سوم، سطح گروهی است که درباره فضائل اخلاق اجتماعی بحث می کند. (سلیگمن و چیک سنت میهای، ۲۰۰۰) در سطح گروهی که بحث از فضیلت های اخلاقی است، سلیگمن و همکارانش در پروژه (ارزشها در عمل)^۱ پس از بررسی و مطالعه متون مختلف مربوط به دیدگاههای فلسفی و مذاهب و فرهنگ های مختلف، شش فضیلت اصلی را مشخص و آن ها را (شش مهم)^۲ نامگذاری کردند. سلیگمن در این زمینه ابراز می دارد: ما به سرپرستی دالسگارد^۳ و پیترسون^۴ شروع به مطالعه (ارسطو، افلاطون، آکوئیناس، و آگوستین، توارث و تلمود، کنفوسیوس، بودا، قانون سامورایی، قرآن، بنجامین فرانکلین و او پانیشاد) نموده و از تمام آن ها حدود دویست فهرست از فضیلت ها را تهیه کردیم. با تعجب دریافتیم که تقریباً هر کدام از این سنت ها که پراکندگی آن ها دوره زمانی سه هزار ساله و وسعتی به اندازه کل زمین را در بر می گرفت شش فضیلت را تایید می کردند: خرد و دانش، شجاعت، رافت و عشق، عدالت، میانه روی، معنویت و تعالی... ما این شش فضیلت را به عنوان ویژگی های اساسی مورد تایید تقریباً تمامی سنت های مذهبی و فلسفی تلقی کرده و به این نتیجه رسیدیم که آن ها با هم عقیده و منش خوب را به دست می دهند و هر کدامشان دستاوردهایی به دنبال دارند و به عنوان مثال، فضیلت میانه روی می تواند به شکل خود تنظیمی نشان داده شود. (سلیگمن، ۱۳۸۹: ۱۷۴-۱۷۵) بر این اساس، میانه روی و خویشتن داری هنگامی که به زبان روان شناسی ترجمه می شود تبدیل به خودکارآمدی^۵ یا خود تنظیمی^۶ می شود؛ یعنی توانایی برای باز بینی و مدیریت هیجان ها، انگیزه ها و رفتار فرد در غیاب کمک بیرونی (بندورا، ۱۹۹۷)^۷ و همچنین نبود این توانمندی به انواعی از مشکلات شدید فردی و اجتماعی منجر می شود. بنابراین خود تنظیمی یک جنبه اساسی از روانشناسی مثبت است که بر توانایی تنظیم افکار،

1. Values in action

2. six important

3. Dalsgaard

4. Peterson

5. self-efficacy

6. self regulation

7. Bandura

احساسات و رفتارهای فرد در هنگام بروز حوادث دلالت دارد که در این پژوهش به بررسی آن عوامل معنوی موثر در آن پرداخته شده است. از سوی دیگر، همان گونه که بیان شد، قرآن به عنوان یک متن دینی که به حالات روحی و روانی انسان ها و به تعبیری بهداشت روانی انسان ها توجه دارد و برای بهبود آن رهنمودهایی ارزنده در آیات متعددی از قرآن بیان داشته است برای این اساس به مفاهیمی پرداخته است که به شکلی با موضوع روح و روان انسان مرتبط می شود بطوری که برخی از این سازه ها در روانشناسی مثبت هم مورد تأکید قرار گرفته است. فی المثل، در آیات (۹-۱۱) سوره هود ضمن بیان حالات روحی انسان ها در بروز سختی ها و یا وفور نعمت ها، رهنمودهایی را در مورد کنترل هیجانات انسان ها به وسیله اعتقادات معنوی بیان می دارد که به نوعی در بردارنده نظریه خود تنظیمی و عوامل معنوی موثر در آن می باشد. با توجه به اهمیت این بحث، پژوهش حاضر به بررسی مقایسه ای مفهوم خود تنظیمی در روانشناسی مثبت و آیات ۹-۱۱ سوره هود پرداخته است تا با بررسی تطبیقی این مولفه در حوزه قرآن و روانشناسی، راهکارهای دینی و روانشناسی در جهت تقویت و حفظ اعتدال در زندگی آشکارتر گردد.

۲- سوالات پژوهش:

- مفهوم خود تنظیمی در روان شناسی مثبت چیست؟
- مفهوم خود تنظیمی در آیات ۹-۱۱ سوره هود ناظر بر چه مفاهیمی است؟
- میزان همپوشانی خود تنظیمی در روانشناسی مثبت با آیات ۹-۱۱ سوره هود چقدر است؟

۳- روش تحقیق:

این مطالعه تطبیقی با رویکرد تحقیق کیفی به تحلیل نظریه خود تنظیمی روانشناسی مثبت سلیگمن و آیات ۹ تا ۱۱ سوره هود در قرآن می پردازد. تجزیه و تحلیل شامل مقایسه موضوعی مفاهیم کلیدی، شناسایی شباهت ها و تفاوت های بین دو دیدگاه در مورد خود تنظیمی است. همچنین، این مطالعه از ادبیات روان شناختی و مذهبی مرتبط برای حمایت از تحلیل و تفسیر یافته ها استفاده می کند.

۴- پیشینه پژوهش:

یکی از مفاهیمی که امروز در مباحث روانشناسی مطرح و مورد تایید است انواع مختلف هوش در انسان نظیر هوش معنوی و هوش هیجانی است که یکی از ثمرات روحی و روانی آن داشتن روحیه اعتدال و یا خودتنظیمی در انسان است. درباره خودتنظیمی و اثر آن در حوزه روان شناسی و ارتباط آن با هوش هیجانی و هوش معنوی مقالات مختلف و فراوانی نوشته شده است که به عنوان نمونه می توان به مقالاتی همچون ((رابطه ی جهت گیری مذهبی و هوش معنوی با خودتنظیمی هیجانی در زنان خشونت دیده در خانواده ؛ مهدوی نیستانی و همکاران، ۱۳۹۸)) ؛ ((اثر بخشی آموزش مهارت های هوش هیجانی براشتیاق ، فرسودگی و خود تنظیمی تحصیلی در دانش آموزان اهمال کار، بهمین و همکاران، ۱۴۰۱)) ؛ ((پیش بینی خودتنظیمی هیجانی بر اساس سبک های تربیتی والدین و خلق و خوی نوجوانان، نوری زاده، هاشمیان، ۱۳۹۹)) ؛ ((بررسی راهبردی خود تنظیمی در روایت های زنان برگزیده قرآنی، محمص و همکاران، ۱۴۰۰))؛ ((هوش معنوی از منظر قرآن و روایات ، سهرابی، ۱۳۹۶)) ؛ ((مولفه های هوش هیجانی از منظر قرآن و روایات))؛ کتاب ((هوش معنوی ، عفت جالیز، ۱۳۹۶)) و یارساله ((تأثیرات هوش هیجانی بر رفتار انسان از دیدگاه آیات و روایات، رویا دهقانی، ۱۳۹۵)) نام برد؛ اما درباره انطباق مولفه خود تنظیمی با آیات قرآن به ویژه سوره هود ، تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است و یا حداقل مشابه آن در قالب اثر پژوهشی (کتاب، مقاله) تالیف نشده است. از این رو نوآوری این پژوهش تطبیق مولفه خودتنظیمی از منظر قرآن (سوره هود) و روان شناسی به ویژه روان شناسی مثبت است .

۵- مبانی نظری پژوهش

این مرور ادبیات، پایه ای برای درک تأثیر متقابل بین خود تنظیمی در روان شناسی و آموزه های اخلاقی قرآن، به ویژه در سوره هود فراهم می کند. کاوش بیشتر و مطالعات تجربی می تواند درک ما را از این ارتباطات افزایش دهد. تحقیق در مورد مطالعه تطبیقی نظریه خودتنظیمی از منظر روانشناسی مثبت گرا و آموزه های قرآن به ویژه سوره هود، حوزه ای منحصر به فرد و بین رشته ای است که ترکیبی از روانشناسی، علوم دینی و اخلاق است. مبانی نظری این مطالعه تطبیقی به هم پیوستگی نظریه خودتنظیمی، روانشناسی مثبت و بینش معنوی از سوره هود را برجسته می کند. هر حوزه بینش

های منحصر به فردی دارد را در مورد این که چگونه افراد می توانند به طور موثر اهداف و چالش های خود را هدایت کنند؛ این رویکرد یکپارچه، زمینه را برای تحقیقات بیشتر در مورد کاربردهای عملی این چارچوب ها در زمینه های مختلف، مانند آموزش، سلامت روان، و رشد شخصی فراهم می کند. نظریه خود تنظیمی یک چارچوب کاملاً تثبیت شده در روانشناسی است که به بررسی نحوه مدیریت افکار، عواطف و رفتارهای افراد برای دستیابی به اهداف شخصی می پردازد (Baumeister & Vohs, 2004). مولفه های اصلی خود تنظیمی عبارتند از: هدف گذاری، خود نظارتی، خود ارزیابی و خود تقویت. این مؤلفه ها بر اهمیت خود کنترلی و توانایی مدیریت تکانها تأکید می کنند که برای پیشرفت و موفقیت شخصی بسیار مهم هستند. لذا روانشناسی مثبت، زیر شاخه ای است که بر نقاط قوت و رفاه انسان تمرکز می کند، با برجسته کردن عواملی مانند انعطاف پذیری، انگیزه درونی و رضایت کلی از زندگی، به درک خود تنظیمی عمق می بخشد. (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000). تحقیقات نشان داده است، پرورش احساسات مثبت و نقاط قوت شخصی می تواند خود تنظیمی را افزایش دهد و منجر به بهبود نتایج سلامت روان و رضایت بیشتر در زندگی شود (فردریکسون، ۲۰۰۱).

در یک جمع بندی، خود تنظیمی یک جنبه حیاتی از رفتار انسان است که بر عملکرد عاطفی، شناختی و اجتماعی تأثیر می گذارد. مارتین سلیگمن، تئوری پرداز برجسته در روانشناسی مثبت گرا، بر اهمیت خود تنظیمی در پرورش رفاه و انعطاف پذیری تأکید می کند. سوره هود نیز بینش عمیقی در مورد رفتار انسان ارائه می دهد و بر استقامت، ایمان و صداقت اخلاقی تأکید دارد. نظریه خود تنظیمی به ویژه از نگاه سلیگمن و همکارانش بیان می کند که افراد می توانند از طریق پرورش احساسات مثبت، تعامل، روابط، معنا و موفقیت (مدل PERMA) بهزیستی خود را افزایش دهند. محور این نظریه، مفهوم خوش بینی آموخته^۱ شده است، که نشان می دهد افراد می توانند خود را طوری تربیت کنند که دیدگاه مثبت تری نسبت به زندگی اتخاذ کنند و در نتیجه انعطاف پذیری عاطفی و روانی خود را بهبود بخشند. با توجه به این مقدمات برای بررسی مفهوم خود تنظیمی در ابتدا در حوزه روان شناسی بدان پرداخته می شود.

¹ Optimism is learned

۶- مفهوم خود تنظیمی در روان شناسی مثبت

روانشناسی مثبت^۱ که هدف نهایی و اساسی زندگی انسان را امید و شکوفایی و پرورش فضایل انسانی می داند و فضائل اخلاقی یکی از مهمترین این مفاهیم است از یکی از خصایص و فضیلت های انسانی با عنوان خود تنظیمی یا اعتدال یاد می کند (سلیگمن، ۱۳۸۹: ۱۷۴-۱۷۵). از منظر روان شناسی، خود تنظیمی یعنی توانایی برای بازبینی و مدیریت هیجان ها، انگیزه ها و رفتار فرد در غیاب کمک بیرونی (بندورا، ۱۹۹۷) که نبود این توانمندی به انواعی از مشکلات شدید فردی و اجتماعی منجر می شود. (اسماعیلی، یزدانی، ۱۳۹۶: ۱۵۷) خود تنظیمی به فرایندی اشاره دارد که در آن شخص به طور نظام مند، افکار، احساسات و رفتارهای خود را در دست یابی به اهداف مورد نظر هدایت می کند. (زیمرن و شانک، ۲۰۰۸) بنابراین خود تنظیمی یعنی کنترل هیجانات انسانی که آن را، مرتبط با هوش هیجانی می دانند. و دلیل این ارتباط نیز از تعاریف متعدد درباره هوش هیجانی به دست می آید. . تعریف هوش هیجانی^۱ از نظر بارون^۲ (۲۰۰۰) یک دسته از مهارت ها، استعدادها و توانایی های شناختی است که توانایی موفقیت فرد، در مقابله با فشارها و مقتضیات محیطی را افزایش می دهد. مایر^۳ نیز آن را تنظیم احساسات خویشتن می داند. (آلدر، ۱۳۹۰، ترجمه نجفی پور: ۵۵) سالوی^۴ و کاروسو^۵ (۲۰۰۴) نیز هوش هیجانی را نماینده توانایی تشخیص ارزیابی و بیان هیجان به نحو صحیح و سازگارانه می دانند به عبارت دیگر معتقدند هوش هیجانی پردازش مناسب اطلاعاتی است که بار هیجانی دارند و استفاده از آن برای هدایت فعالیت های شناختی مانند حل مسائل و تمرکز انرژی بر رفتارها لازم می باشد. (اکبرزاده، ۱۳۸۳: ۱۲۳) همچنین هوش هیجانی رابه صورت عامل توانایی می نگرند که در بردارنده چهار بعد است: الف) دریافت هیجانات^۶ ب) کاربرد هیجانات^۷ ج) درک

1 emotional intelligence

2. Baron

3 Meyer

4 salve

5 Caruso

6. Perceiving Emotions

7. - Using Emotions

هیجانان^۱ (مدیریت هیجانان^۲ (بیرامی وهمکاران، ۱۳۹۱: ۲۲) تراویس^۳، برادبری^۴ و جین گریوز^۵ نیز هوش هیجانی را همان توانایی شناخت، درک و تنظیم هیجانها و استفاده از آنها در زندگی می دانند. (برادبری، گریوز، ۱۳۹۲، ترجمه گنجی: ۱۴۸) واژه نامه روان شناسی اکسفورد نیز هوش هیجانی را چنین تعریف می کند: «توانایی مراقبت و کنترل هیجانهای خود و دیگران، تمایز بین هیجانهای مختلف و برچسب مناسب زدن به آنها، و کاربرد اطلاعات هیجانی برای هدایت فکر و رفتار». بر این اساس، مفهوم هوش هیجانی، یعنی «شناخت و پردازش صحیح عواطف خود و دیگران به نحوی که بتوانیم بر پایه آن، رفتاری مبتنی بر اخلاق، وجدان جمعی و معنویت داشته باشیم.^۶ بنابراین هوش هیجانی به عنوان یک پدیده مورد توجه نه تنها جنبه تئوریک روان شناختی دارد بلکه با ارتقای آن در میدان عمل می توان پاسخ های مناسبی برای بسیاری از مشکلات نهفته زندگی را نیز یافت. (نوریان، ۱۳۸۲: ۲۰) علی ای حال، از مفهوم خود تنظیمی و هوش هیجانی و ارتباط این دو به دست آمد که نقش اساسی در کنترل احساسات و هیجانان انسان در شرایط مختلف زندگی را دارند. و اما در این میانه یکی از انواع هوش هایی که مرتبط با هوش هیجانی است و آن را مکمل هوش هیجانی می دانند هوش معنوی است^۷ که نقش مهمی در تقویت معنویت در انسان دارد. (حاجیان وهمکاران، ۱۳۹۱: ۵۰۰) این مفهوم را بر اساس کارهای گاردنر^۸، بولینگ^۹ و امونز^{۱۰}

^۱ - Understanding Emotions

^۲ - Managing Emotions

^۳ Travis

^۴ Bradbury

^۵ Jane Graves

^۶ www.magiran.com/npview.asp :

^۷ یافته های پژوهش گران به رابطه مستقیم هوش معنوی و هوش هیجانی اشاره دارد. مطالعات موسسه آگاهی سنجی پرودیو آمریکا نشان داد بین هوش معنوی و هوش هیجانی یک رابطه تعاملی وجود دارد و هر دو بر یکدیگر تاثیر مثبت قییم دارند. به عبارتی با افزایش و رشد یکی افزایش و رشد دیگری نیز حاصل خواهد شد. علاوه بر این، بر اساس مطالعات EIKINS و Van, Oswald, Thompson, Ross, Smit, GAVendish، یافته های پژوهش حاضر تایید میشود که نشاندهنده رابطه مستقیم بین هوش معنوی و هوش هیجانی است.

^۸ Gardner

^۹ bowling

^{۱۰} Emmons

(۲۰۰۰) و به ویژه دانا زوهر^۱ و ایان مارشال^۲ پیشنهاد کرده اند و در دهه گذشته نظریه ها و نوشته های متعددی درباره آن تولید و عرضه شده است به طور کلی می توان پیدایش سازه هوش معنوی را کاربرد ظرفیت ها و منابع معنوی در زمینه ها و موقعیت های عملی در نظر گرفت افراد زمانی هوش معنوی را به کار می برند که بخواهند از ظرفیت ها و منابع معنوی برای تصمیم گیری های مهم و اندیشه در موضوع های وجودی یا تلاش برای حل مسائل روزانه استفاده کنند (ثابت حسین، ۱۳۹۴: ۲۸). به بیانی دیگر، هوش معنوی بیان گر مجموعه ای از توانایی ها ظرفیت ها و منابع معنوی می باشد که کاربست آن ها در زندگی روزانه می تواند موجب انطباق پذیری فرد شود. (سهرابی، ۱۳۸۷: ۱۵). هوش معنوی موجب می شود فرد در برابر رویدادها و حوادث زندگی بینشی عمیق یابد و از سختی های زندگی نهراسد و با صبر و تعمق با آن ها مقابله کند و راه حل های منطقی و انسانی بری آن ها بیابد. (حاجیان و همکاران، ۱۳۹۱: ۵۰۱). هوش معنوی زیربنای باورهای فرد است و موجب اثرگذاری بر عملکرد وی می شود هوش معنوی توانایی عمل همراه با آگاهی در عین حال حفظ سلامت و آرامش درونی و بیرونی (بردباری) صرف نظر از شرایط می باشد. (پیشین). بنابراین هوش معنوی با تقویت معنویات و اعتقادات دینی موجب صفات پسندیده می شود و از سوی دیگر هوش هیجانی موجب بهبود روابط اجتماعی و کنترل عواطف و احساسات می گردد. بدین ترتیب فرد می تواند به سوی کمال حرکت کند. (پیشین: ۵۰۰) در این راستا یکی از مفاهیمی که می تواند در به کمال رساندن انسان ها نقش اساسی داشته باشد فضیلت اخلاقی صبر است که در اخلاق بسیار مورد تاکید قرار گرفته است و می تواند نقش مهمی در سلامت روانی فرد ایفا کند. (خرمایی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۰) صبر را می توان این گونه تعریف کرد: صبر نگه داری و کنترل نفس در حالت خاصی است که سبب پایداری در انجام کارهای سخت تحمل سختی ها و مشکلات و کنترل تکانه های شهوانی و پرخاشگری می شود (نوری، ۱۳۸۷: ۵۶). این سازه دینی-روانشناختی پیامدهای مختلفی در زندگی به همراه دارد که از میان این پیامدها می توان به مقابله با فشار روانی از طریق ایجاد توازن بین منابع درونی

¹ Diazohar

² Ian Marshall

ومحیطی... ایجاد تعادل روانی در افراد و ممانعت از افراط و تفریط در کارها، تربیت نفس، افزایش تحمل در مقابل سختی ها پیدا کردن معنی درسخنی ها و گرفتاری ها ایجاد توانایی در کنترل و مدیریت هیجانات و احساسات فرد و ممانعت از ایجاد اضطراب اشاره کرد (خرمایی، ۱۳۹۴: ۶۱). و لذا از آن جایی که یکی از ویژگی هایی که می تواند انسان را در مقابله با فشار روانی کمک نماید صبراست (ثابت حسین، ۱۳۹۴: ۲۵). این مولفه یکی از مسائل مطرح در روانشناسی مثبت است که از آن به عنوان میزان تاب آوری افراد تعبیر می کنند؛ تاب آوری از جمله سازه هایی است که در حوزه پژوهش های روانشناختی به ویژه در روانشناسی تحول و بهداشت روانی جایگاه ویژه ای پیدا کرده است (صدیقی ارفعی وهمکاران، ۱۳۹۴: ۱۲۹). بی تردید تحولات عظیمی که در جهان کنونی در گستره فرهنگی اجتماعی سیاسی و اقتصادی رخ داده است مسائل و مشکلات نوینی را برای انسان های عصر حاضر فراهم ساخته که رویا رویی با این مسائل قطعاً نیازمند انسان هایی هوشمند و تاب آور می باشد. انسان هایی که در برابر موقعیت های استرس زا می توانند از تمام توانش های خود بخصوص توانش های شناختی استفاده نمایند (ترخان، ۱۳۹۲: ۱۰۱). بسیاری از پژوهش گران تاب آوری را به عنوان توانایی غلبه و گذر از حوادث نا گوار تعریف و از آن به عنوان یک ایده خوب با ارزش کاربردی بالا برای کمک به افراد هنگام مواجهه با ناملایمات و محافظت آنان در برابر خطراتی که در طول زندگی شان به وجود می آید یاد کرده اند (صدیقی ارفعی و همکاران، ۱۳۹۴: ۳۰۰). به نقل از هارت و همکاران، (۲۰۰۷). هر چند برخی از ویژگی های مرتبط با تاب آوری به صورت زیستی و ژنتیکی تعیین میشود اما مهارت های مربوط به تاب آوری رامیتوان یاد داد و تقویت نمود (صدیقی سارویی و همکاران، ۱۳۹۲: ۲۱). تحقیقات نیز نشان داده است یکی از زمینه های احتمالی رشد تاب آوری افراد، اعتقادات مذهبی است؛ خاصه آن که بشر در تاریخ خود فارغ از دغدغه های دینی و پرستش نبوده است. همچنین بررسی سیر تمدن انسانی نیز نشان می دهد که با پیشرفت دانایی بشر نیاز به معنویت و توجه به دنیای فرامادی نیز بیشتر شده است و همواره با رگه هایی از باورهای دینی افراد مواجه هستیم (خدایاری فرد و همکاران، ۱۳۷۹: ۱۸). از این رو در طول رخدادهای زندگی معمولاً مردم برای آسایش و تسکین و امیدواری به معنویت رجوع می کنند؛ در واقع معنویت بر توانایی ها و ویژگی هایی مبتنی است که پی آمدها و نتیجه هایی

با ارزش دارد؛ پژوهش‌ها، بیان‌گر ارتباط این پیامدها، با اهداف زندگی، رصایت از زندگی، سلامت و رفاه است. دریک جمع‌بندی کلی از مطالب فوق می‌توان چنین بیان داشت: به موازات بررسی بین معنویت و سلامت روانی پژوهشگران درصدد برآمدند تا مفهوم‌های جدید مرتبط با معنویت را تعریف و مولفه‌های آن‌ها را تبیین نمایند. و یکی از مفهوم‌هایی که در نتیجه توجه پژوهشگران به این حوزه‌ی مطالعاتی مطرح گردیده مفهوم هوش معنوی است که ارتباطش با هوش هیجانی تبیین گردید. در سال ۲۰۰۰ نیز اساتید دانشگاه آکسفورد صحبت از هوشی به نام هوش معنوی کردند که باعث می‌شود فرد در زندگی بینشی عمیق بیابد با صبر و تعمق با رویدادها مبارزه کند و راه حل منطقی و عقلی برای آن‌ها بیابد. هوش معنوی توانایی عمل همراه با آگاهی و در عین حال حفظ سلامت و آرامش درونی و بیرونی صرف نظر از شرایط می‌باشد. مطالعات نشان داده است که هوش معنوی لازمه سازگاری با محیط است و افرادی که از هوش معنوی بالاتری برخوردارند تحملشان در برابر فشارهای زندگی بیشتر است و توانایی بالاتری راجهت سازگاری با محیط از خود بروز می‌دهند. لذا انسان متعادل کسی است که می‌تواند در شرایط مختلف سختی و خوشی بر خود مسلط باشد که این مهم با خصلت صبر به دست می‌آید. صبر نیز مرتبط با هوش معنوی در انسان است که با اعتقادات معنوی او عجین است و لازمه آن داشتن هوش هیجانی است. لذا برای رسیدن به یک زندگی شاد توام با سلامت جسمی و روانی هوش هیجانی و هوش معنوی لازم و ملزوم یکدیگر هستند. (حاجیان و همکاران، ۱۳۹۱: ۵۰۲) بنا براین باید انسان‌ها به دنبال تقویت هوش هیجانی و هوش معنوی باشند تا در خوشی و سختی زندگی اعتدال داشته باشند و بتوانند خودتنظیمی را در خود ایجاد کنند. و اما ((مبحث خودتنظیمی و مولفه‌های مرتبط با آن همچون صبر و ایمان و معنویت که در روانشناسی به ویژه روانشناسی مثبت بیان گردید (خرمایی، ۱۳۹۴: ۶۱) وجه شباهتهایی با آیات ۹-۱۱ سوره هود دارد که اینک به شرح آن پرداخته می‌شود.

۷- مفهوم خودتنظیمی در آیات ۹-۱۱ سوره هود

در آیات ۹-۱۱ سوره هود گوشه‌هایی از حالات روانی و نقاط ضعف اخلاقی افراد بی‌ایمان و کم‌ظرفیت در برابر مشکلات و ناراحتی‌ها و قطع برکات الهی از طرفی و

ظرفیت انسان‌های نیکوکار از طرف دیگر تشریح شده است. بدین شرح که گاهی خداوند به عنوان آزمایش، نعمتی را در اختیار انسان قرار می‌دهد و سپس آن را از او می‌گیرد، در چنین حالتی معمولاً انسان دچار ناامیدی و ناسپاسی می‌شود؛ و گاهی هم خداوند پس از رنجی که به انسان رسیده گشایشی در زندگی او به وجود می‌آورد، در این حالت نیز نوع انسان‌ها دچار شادمانی مغرورانه و خود ستایی می‌شوند، به گمان این‌که این نعمت در اثر تلاش خود آن‌ها به دست آمده است. در هر دو حالت، انسان از خدا غافل می‌شود، در حالت اول با ناامیدی و ناسپاسی، از خدا دور می‌شود و در حالت دوم با غرور و خودستایی، خدا را از یاد می‌برد و در هر دو حالت، رفتار معتدلانه و طمانینه وار در شخص مشاهده نمی‌شود..

خداوند در این زمینه چنین می‌فرماید:

((وَ لَئِنْ أَدَّفْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَا مِنْهُ إِنِّهٖ لَيُؤْسَ كَفُوْرٌ))

و اگر از جانب خویش، نعمتی به انسان بچشانیم، سپس آن را از او بگیریم، بسیار نومید و ناسپاس خواهد بود.^۱!

وهنگامی که در ناز و نعمت فرو می‌روند، چنان خود باختگی و غرور و تکبر بر آن‌ها چیره می‌شود که همه چیز را فراموش می‌کنند، چنان که خداوند در آیه بعد می‌فرماید:

((وَ لَئِنْ أَدَّفْنَا نِعْمَاءَ بَعْدَ ضِرَّاءٍ مَّسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهٗ لَفَرِحَ فَخُوْرٌ))

و اگر بعد از شدت و رنجی که به او رسیده، نعمتهایی به او بچشانیم، می‌گوید: «مشکلات از من برطرف شد، و دیگر باز نخواهد گشت!» و غرق شادی و غفلت و فخر فروشی می‌شود....

و به همین جهت، شادی و سرور بی‌حساب و فخر فروشی و غرور بی‌جا سر تا پای او را فرا می‌گیرد، آن چنان که از شکر نعمت‌های پروردگار غافل می‌گردد. درباره واژگان کلیدی این آیات می‌توان چنین بیان داشت: ذوق دراصل به معنای چشیدن و خوردن اندک و تقریباً زودگذر است. خداوند واژه «ذوق» را در قرآن با این ویژگی یاد می‌کند تا معنای هر دو امر یعنی رحمت و عذاب را شامل شود. ولی کاربردش در عذاب بیشتر است. اما کاربرد واژه ذوق در رحمت به آزمون و امتحان تعبیر شده است و همچنین

۱. در این پژوهش برای ترجمه آیات از ترجمه مکارم شیرازی استفاده شده است^۱

آگاهی و تنبیهی است بر اینکه انسان با کمترین نعمتی که به او عطا می‌شود سرکشی می‌کند و استکبار و غرور می‌ورزد (راغب، ۱۴۱۲ق: ۳۲-۳۳). در تفسیر *اطیب البیان* نیز استعمال واژه ذوق را در جایی می‌داند که هم مدتش بسیار کم است و هم بسیار زوال‌پذیر باشد (طیب، ۱۳۴۸، ج ۱۵: ۷). در مجمع *البیان* نیز آمده است: خداوند حلال کردن لذات را برای انسان‌ها اذاقه و چشاندن خوانده است تا بفهماند لذات دنیا مانند طعم غذاها فناپذیر است و به سرعت از بین می‌رود (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۲۰). در آیه واژه «نعماء» به کار رفته است که اصل آن نعم به معنای نیکویی و حالت نیکوست (راغب، ۱۴۱۲ق: ۳۶۹). واژه «ضراء» به معنای سختی و بدحالی است (همان، ج ۲: ۴۴۴). «مس» یعنی لمس کردن و در موقعی گفته می‌شود که با ادراک و حواس لامسه همراه باشد و به هر نوع آزار و اذیت زودگذری که به انسان برسد (مس) می‌گویند (همان، ج ۳: ۲۲۱). از تبیین لغوی واژگان کلیدی آیه نتیجه می‌شود: ضراء و فرح در این آیات که با واژه «اذقناه» و «مس» که مقصود چشاندن اندک است مقرون شده است اولاً نوعی سختی زودگذر و همچنین نوعی شادی زودگذر و موقتی است که پایداری ندارد ثانیاً مثالی است برای بیان شدت شادمانی که از حد و اندازه تجاوز نموده است و به تکبر ختم می‌شود (ابن‌عاشور، ج ۱۱: ۲۱۴). و این خصلت انسان‌های تربیت نیافته، خودرو، بی‌ارزش و فاقد تربیت توحیدی است. (تفسیر نمونه، ج ۹) که در برابر مشکلات و ناراحتی‌ها کم ظرفیت هستند. زیرا به سبب سوء اعتقادشان، عقیده به قدرت الهی ندارند (اطیب البیان، ج ۷، ص ۱۵) (تفسیر اثنی عشری ج ۶، ص ۲۸) علامه طباطبایی در تفسیر این آیه گفته است: چون فرح به رحمت کنایه از اشتغال به نعمت و فراموش کردن نعمت‌دهنده است لذا این آیه اشاره به توبیخ خداوند به انسان‌های سرگرم به دنیا دارد زیرا طبع چنین انسانی از خدا غافل است به طوری که اگر نعمت را هم به یادش بیاورند خوشحالی از نعمت نمی‌گذارد به یاد خدا بیفتد و اگر هم مصیبتی به او برسد طبع کفران‌گش نمی‌گذارد به یاد خدا بیفتد پس چنین کسی همواره در غفلت از پروردگار خویش است، چه در ناز و نعمت باشد چه عذاب (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۶۸). همچنین بیان می‌دارد: «إنه لفرح فخور» به منزله تعلیل برای جمله «لیقولن ذهب السیئات عنی» است که می‌فرماید علت خاطر جمعیش این است که او چنان خوشحال

می‌شود که خیال می‌کند همیشه در این حال باقی خواهد ماند... و اگر او فکر می‌کرد که آنچه از نعمت در اختیار اوست زوال‌پذیر است و نمی‌توان به بقا و دوام آن اعتماد نمود... در این صورت دیگر خوشحال نمی‌شد. چون هیچ انسان عاقلی درباره امری مستعار و ناپایدار خوشحالی نمی‌کند. همچنانکه علت فخور بودنش همان شادی کاذبش است و به همین جهت به دیگران فخر می‌فروشد (طباطبایی، ۱۳۷۴ق، ج ۱۰: ۲۳۴). بنابراین این وصف انسان‌هایی است که در شرایط مختلف زندگی بر اصول وقاعده ای نیستند نه در حال شدت صابرنده و نه در حال نعمت شاکرند (روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ج ۱۰: ۲۳۴) و اعتدال در سختی و شادی ندارند (فی ضلال القرآن، ج ۴: ۱۸۶۰) سپس خداوند در آیه بعدی در مقام استثناء می‌فرماید:

«إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبِيرٌ» مگر آنها که (در سایه ایمان راستین)، صبر و استقامت ورزیدند و کارهای شایسته انجام دادند؛ که برای آنها، آمرزش و اجر بزرگی است!

بر اساس این آیه شریفه؛ یأس و کفران به وقت نزول بلا و تکبر و فخر به وقت نزول نعمت، ویژگی افرادی است که تربیت توحیدی ندارند، ولی انسان‌های با ایمان و دارای عمل صالح نه در وقت بلا مأیوس می‌شوند و نه به وقت نعمت دست و پای خویش را گم می‌کنند، بندگان خوب خدا و آنها که ایمان و تقوا دارند و کارهای شایسته انجام می‌دهند، حساب دیگری دارند؛ آنها اسیر تمایلات نفسانی خود نمی‌شوند و همه چیز را از خدا می‌دانند. (تفسیر احسن الحدیث، ج ۴، ص: ۴۵۹) آنها در حالی که نعمتی از آنها سلب می‌شود ناسپاسی نمی‌کنند و مأیوس نمی‌شوند و همواره چشم امید به درگاه خدا دارند و در حالی که گشایشی در زندگی آنها حاصل شود، به خود مغرور نمی‌شوند و آن را نشانه‌ای از لطف و عنایت خداوند می‌دانند؛ همان گونه که حضرت سلیمان (ع) وقتی آن جلال و عظمت و پادشاهی و قدرت را در خود دید، فروتنانه گفت:

((قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ / نمل / ۴۰)). (اما کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت گفت:

«پیش از آنکه چشم بر هم زنی، آن را نزد تو خواهیم آورد!» و هنگامی که (سلیمان) آن (تخت) را نزد خود ثابت و پابرجا دید گفت: «این از فضل پروردگار من است، تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را بجا می آورم یا کفران می کنم؟! و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر می کند؛ و هر کس کفران نماید (بزیان خویش نموده است، که) پروردگار من، غنی و کریم است.

بنابراین می توان گفت بین ایمان و صبر رابطه تنگاتنگی وجود دارد چرا که این آیه مقام صبر را متعلق به مومنان می داند. در جای دیگری نیز به تبیین این رابطه اشاره شده است: ((وَعَدَالِلَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ / مائده/۹)) خداوند، به آنها که ایمان آورده و اعمال صالح انجام داده اند، وعده آمرزش و پاداش عظیمی داده است..

همچنان که در دیگر آیات قرآن نیز این رابطه قابل مشاهده است: فی المثل در آیات ۱۵۶-۱۵۵ سوره بقره از دقت در دستگاه معنایی صابران که می فرماید: ((وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ / ۱۵۵/ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ / ۱۵۶/ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ / ۱۵۷)) می توان دریافت : در جمله کلیدی انالله. و انالیه راجعون .. صبر با عنصر کلیدی ایمان تبیین شده است.... زیرا صبر در برابر مصیبت ها برخاسته از ایمان به مالکیت مطلق خداوند بر تمام هستی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱ ص ۵۳۱) همچنین ارتباط معنایی ایمان و صبر در آیات

دیگری نیز آمده است: ((ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ / بلد/۱۷)) کما این که

این سیستم معنایی در بسیاری از نصوص روایی نیز قابل مشاهده است.

این موارد نشان می دهد که صبر با عمل صالح از ایمان منفک نیست و صبر خصلتی مومنانه است ؛ و همچنین آمدن صبر به جای ایمان در این آیات به مناسبت آن است که مقام، مقام صبر است. و استقامت و عمل صالح به وقت نعمت و گرفتاری موجب مغفرت

۱. همچنین سوره والعصر/۱۳

۲. نهج البلاغه/خطبه ۸۲

و پاداش بزرگ است. بنابراین علاوه بر این که صبر به معنای تحمل مشکلات است^۱ به معنای داشتن ایمان نیز تلقی می‌شود.

۸- میزان همپوشانی خودتنظیمی در روانشناسی مثبت با آیات ۹-۱۱ سوره

هود

مطابق آن چه که در شرح آیات ۹-۱۱ سوره هود بیان شد شادی تفاخرگونه انسان در نعمت و مایوس بودنش در سختی‌ها نشأت گرفته از بی‌صبری و بی‌ظرفیتی او در حوادث ناگوار و حوادث خوشایند زندگی است که طبق آراء مفسران، علت آن به تربیت توحیدی او برمی‌گردد و به تعبیری بیان‌گر ضعف یا فقدان ایمان به خداوند، مسبب این جزع و فزع و ناامیدی در سختی و یا فخرفروشی در وقت نعمت است. قرآن در این گونه حوادث، صابران را از این گونه خصلت‌ها مبرا می‌کند. و به نوعی انسان‌های مومن و صبور را دارای اعتدال در همه شرایط زندگی می‌داند. بنابراین از منظر قرآن صبروایمان خصیصه‌ای است که می‌تواند اعتدال و خویش‌داری را در حوادث مختلف زندگی برای انسان فراهم سازد. و به نوعی رفتارهای عقلانی و منطقی متصف به اعتدال را در انسان ایجاد کند. بنابراین در آیات قرآنی که از عمیق‌ترین صفات، حالات و کیفیت معنوی انسان‌ها یاد شده است صبر می‌تواند یکی از این موارد باشد. ((و چنان چه این کیفیت معنوی باهوشمندی و کیاست توأم باشد می‌توان از آن به مثابه هوش معنوی یاد کرد و دارندگان آن صفات و ویژگی‌ها را افرادی باهوش معنوی بالا (مومنان باهوشمندان معنوی) محسوب نمود. لذا مصادیق هوش معنوی در آموزه‌های اسلام بیشتر با مصادیق و مفاهیمی همخوانی دارد که بیان‌گر عنصر توانایی است. (سهراب، ۱۳۸۷: ۳۵) و اما از منظر روان‌شناسی این شادی تفاخرگونه انسان در نعمت و مایوس بودنش در نعمت به عدم خودتنظیمی او مرتبط است زیرا همان‌طور که بیان شد خودتنظیمی داشتن اعتدال در زندگیست که انسان قادر است احوالات درونی و روانی خود را در سختی و خوشی تنظیم کند تا روحی آرام داشته باشد. براساس روانشناسی در خودتنظیمی

(احقاف/ ۳۵ کهف / ۲۸ اعراف/ ۱۲۸)^۱

هیجان‌ات منفی و مثبت انسان کنترل و معتدل شده است. روان شناسان خود تنظیمی را مرتبط با هوش هیجانی که مرکز کنترل احساسات انسان است می دانستند. و لذا هر اندازه میزان هوش هیجانی در انسان افزون یابد تسلط او بر کنترل احساساتش شدت می یابد. (زیرا هوش هیجانی به عنوان مجموعه ای از ظرفیت ها، قابلیت ها و مهارت هایی است که توانایی های فرد را در برخورد موفقیت آمیز با مقتضیات و فشارهای محیطی افزایش می دهد و موجب رفتارهای سازگارانه و انسان دوستانه از سوی فرد می شود. (بارون، ۲۰۰۱) و از آن جایی که طبق شواهد و قرائن بیان گردید بین هوش هیجانی با هوش معنوی ارتباط معنا داری وجود دارد بنابراین با تقویت هوش معنوی که در واقع همان اطاعت پذیری از خداوند است موجب بهبود... عواطف و احساسات... و به عبارتی دیگر موجب بهبود و تقویت هوش هیجانی می گردد. (حاجیان، ۱۳۹۲، ۵۰۶)

براین اساس صبر و ایمان به عنوان دو فضیلت معنوی، با هوش معنوی رابطه مثبت و معنا داری پیدا می کنند. لذا انسان متعادل کسی است که می تواند در شرایط مختلف سختی و خوشی بر خود مسلط باشد. که این تعادل مرتبط با کیفیت هوش هیجانی و هوش معنوی در انسان است. بنابراین باید انسان ها به دنبال تقویت هوش هیجانی و هوش معنوی باشند تا در خوشی و سختی زندگی اعتدال داشته باشند. زیرا هوش معنوی موجب یافتن بینش عمیق در سختی ها و خوشی های زندگی و با صبر و تفکر منطقی با آن ها برخورد می کند و قدرت انعطاف پذیری و سازگاری در او بیشتر می شود. و در این میان مولفه صبر در ایجاد خود تنظیمی از نگاه قرآن و روان شناسی نقش اساسی دارد که در هر دو حوزه مورد تایید است.

جدول شماره (۱) مفهوم خود تنظیمی از منظر روان شناسی و آیات سوره هود

خود تنظیمی در روان شناسی	خود تنظیمی در سوره هود
فضیلت اخلاقی ۱-	۱- فضیلت اخلاقی مومنان است:
	إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا
	الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ
	كَبِيرٌ (۱۱)

<p>و بااستناد به آیات مشابه آن در دیگر آیات قرآن: الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ / ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَصَّوْا بِالصَّبْرِ /</p>	
<p>۲- وَلَئِن أَدَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَيُتَوَسَّى كُفُورًا (۹) وَلَئِن أَدَقْنَا نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّهُ لَيَقُولُنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحَ فَخُورًا (۱۰) إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ (۱۱)</p>	<p>۲- کنترل هیجانات در حوادث خوشایند و ناخوشایند زندگی و داشتن رویکرد اعتدالی در سختی ها و خوشی ها</p>
<p>إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ / هود: (۱۱)</p>	<p>۳- صبر و تاب آوری یکی از مهم ترین نشانه های خود تنظیمی است</p>

۷- جمع بندی و نتیجه گیری :

در این پژوهش رهنمودهایی ارزنده در آیات متعددی از سوره هود همچون صبر و ایمان در هنگام سختی و خوشی توصیه شده است که به شکلی با موضوع روح و روان انسان مرتبط می شود ضمن این که برخی از این سازه‌ها در روانشناسی مثبت هم مورد تأکید قرار گرفته است. در این راستا در آیات ۹-۱۱ سوره هود ضمن بیان حالات روحی انسان ها در بروز سختی ها و یا وفور نعمت ها، رهنمودهایی در مورد کنترل هیجانات انسان ها به وسیله اعتقادات معنوی بیان شده است که به نوعی در بردارنده نظریه خودتنظیمی در روانشناسی مثبت و عوامل معنوی موثر در آن می باشد که با بررسی تطبیقی این مولفه در حوزه قرآن و روانشناسی، راهکارهای دینی و روانشناسی همچون صبر و تاب آوری در جهت تقویت و حفظ اعتدال در زندگی آشکارتر گردید. بنابراین شادی تفاخرگونه انسان در نعمت و مایوس بودنش در سختی ها که در سوره هود آمده است از منظر روان شناسی به عدم خود تنظیمی او مرتبط است که عکس آن خودتنظیمی است و این خود تنظیمی یکی از مولفه های اعتدال در زندگیست که انسان بتواند احوالات درونی و روانی خود را در سختی و خوشی تنظیم کند تا روحی آرام داشته باشد. روانشناسی مثبت از خود تنظیمی به عنوان اعتدالی یاد کرده است که آن را جزء خصایص و فضیلت های انسانی می شمارد خود تنظیمی که کنترل هیجانات انسانی است، مرتبط با هوش هیجانی است. و هوش هیجانی نیز مرتبط با هوش معنوی که در تثبیت معنویات به او کمک می کند می باشد. در این راستا مولفه صبر عامل مهمی است که به ایجاد خودتنظیمی در انسان کمک می کند و این مولفه ضمن آن که مرتبط با هوش هیجانی و هوش معنوی است در دو حوزه قرآن و روان شناسی مورد تایید است. بنابراین سوره هود، بینش عمیقی در مورد موضوعات مربوط به خودتنظیمی ارائه می دهد که این امر بر اهمیت حفظ ایمان و مسئولیت پذیری شخصی نیز تأکید می کند و تایید انطباق این محتوا در نظریه خودتنظیمی روانشناسی مثبت مورد بررسی و تایید قرار گرفت. علاوه بر این همچنین در یک نگاه کلی تر و فراگیر تر می توان بیان داشت:

۱- شباهت های کلی بین نظریه خودتنظیمی و ساختار کلی سوره هود

تاب آوری: هر دو چارچوب از تاب آوری به عنوان یک ویژگی حیاتی برای غلبه بر چالش ها حمایت می کنند.

خوش بینی: تمرکز سلیگمن بر خوش بینی آموخته شده به موازات تأکید قرآن بر اعتماد به برنامه خداوند است.

رفتار اخلاقی: اهمیت یکپارچگی اخلاقی در هر دو دیدگاه بر ضرورت خودتنظیمی در دستیابی به رفاه شخصی و جمعی تأکید می کند.

۲- تفاوت ها

بنیاد: نظریه سلیگمن ریشه در تحقیقات تجربی روانشناختی دارد، در حالی که سوره هود مبتنی بر آموزه های معنوی و اخلاقی است.

رویکرد به چالش ها: سلیگمن عاملیت فردی را در غلبه بر موانع ترویج می کند، در حالی که سوره هود بر حمایت و هدایت الهی تأکید می کند.

۳- نتیجه گیری و مسیرهای آینده

در حالی که تحقیقات قابل توجهی در نظریه خودتنظیمی و روانشناسی مثبت به صورت جداگانه وجود دارد، مطالعه تطبیقی ادغام این چارچوب ها با متون مذهبی مانند سوره هود نسبتاً پراکنده است. تحقیقات آینده می تواند شامل موارد زیر باشد:

۱- مطالعات تجربی که تأثیر اعمال معنوی بر اساس سوره هود را بر نتایج خودتنظیمی می سنجد.

۲- مطالعات کیفی به بررسی روایت های شخصی افرادی می پردازد که هم اصول روان شناختی و هم آموزه های دینی را در تلاش های خود تنظیمی خود به کار می گیرند.

۳- چنین مطالعاتی می تواند درک این موضوع را افزایش دهد که چگونه باورهای معنوی و روان شناسی مثبت می توانند در کنار یکدیگر برای تقویت انعطاف پذیری و خودتنظیمی مؤثر کار کنند و در نهایت به رفاه فردی و جمعی کمک کنند.

۴- این رویکرد میان رشته ای نه تنها گفتمان آکادمیک را غنی می کند، بلکه این پتانسیل را دارد که به کاربردهای عملی در مشاوره، آموزش و رشد شخصی در زمینه های مختلف فرهنگی و معنوی اطلاع دهد.

منابع

قرآن

نهج البلاغه

۱. اکبر زاده، نسرين (۱۳۸۳). هوش هیجانی: دیدگاه سالوی و دیگران، تهران: انتشارات فارابی
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر. *التحریر و التنویر*، بیروت: انتشارات مؤسسه التاريخ، بی تا.
۳. برادبری، تراویس، گریوز، جین (۱۳۹۲) هوش هیجانی (مهارت ها و آزمون ها). ترجمه مهدی گنجی، تهران: انتشارات ساوالان
۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، بیروت: انتشارات دارالقلم بیروت.
۵. سلیگمن، مارتین (۱۳۸۹). شادمانی دروانی، ترجمه کامکار، تهران: انتشارات دانژه
۶. شاذلی (سید قطب)، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق). *التفسیر فی ظلال القرآن*، بیروت: انتشارات دارالشروق.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. _____ (۱۳۷۴ش). *ترجمه تفسیر المیزان*، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۰. طیب، عبدالحسین (۱۳۴۸). *اطیب البیان فی التفسیر القرآن*، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامی.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. هری، آلدرد (۱۳۹۰). چگونه هوش خود را افزایش دهیم؟ ترجمه فرشاد نجفی پور، تهران: انتشارات نسل نواندیش
۱۳. اسماعیلی، مریم، یزدانی، محمد، (۱۳۹۶). *مطالعه تطبیقی فضائل اخلاقی شش گانه در روان شناسی مثبت و نهج البلاغه*، مجله مطالعات اسلام و روان شناسی، ش ۲۰، صص ۱۴۹-۱۷۵
۱۴. ایزدی طامه، احمد، وهمکاران (۱۳۸۸). *مقایسه تاثیر آموزش صبر و حل مساله بر کاهش پرخاش گری و انتخاب راهبردهای مقابله ای دانشجویان دانشگاه علوم انتظامی*. مجله دانش انتظامی، ش ۳، مسلسل ۴۴، صص ۱۸۳-۲۰۷
۱۵. بیرامی، منصور، وهمکاران (۱۳۹۱). *بررسی ساختار عاملی ویرایش دوم آزمون هوش هیجانی مایر- سالوی - کاراسو با استفاده از تحلیل عاملی تأییدی*، فصلنامه پژوهش های نوین روانشناختی، دوره هفتم، ش ۲۵، صص ۲۱-۴۱
۱۶. ترخان، مرتضی (۱۳۹۲). *اثربخشی آموزش گروهی تفکر انتقادی بر خودآزمندی اجتماعی* و تاب آوری. مجله دو فصلنامه علمی- پژوهشی شناخت اجتماعی. ش ۲، پیاپی ۴، صص ۱۰۰-۱۱۰

۱۷. ثابت حسین، فریده، عطایی، هاییل (۱۳۹۴). بررسی رابطه هوش معنوی با صبر و استرس ادراک شده در دانشجویان. مجله پژوهش در دین و سلامت، دوره ۲، ش ۱، صص ۲۶-۳۳
۱۸. حاجیان، احمد رضا، وهمکاران (۱۳۹۱). رابطه هوش هیجانی و هوش معنوی. مجله تحقیقات علوم رفتاری. دوره ۱۰، ش ۶، ویژه نامه سلامت روان.
۱۹. خدایاری فرد، محمد، وهمکاران (۱۳۷۹). آماده سازی مقیاس نگرش مذهبی دانشجویان، مجله روان شناسی، ش ۱۵، صص ۲۵۹-۲۸۵
۲۰. خرمایی، فرهاد، وهمکاران (۱۳۹۳). نقش صبر به عنوان یک فضیلت اخلاقی و شخصیت در پیش بینی ناامیدی دانشجویان، مجله فصلنامه اخلاق پزشکی، سال هفتم، ش ۲۸
۲۱. سهراب، فرامرز (۱۳۸۷). مبانی هوش معنوی. فصلنامه سلامت روان. ش ۱، صص ۱۴-۱۸
۲۲. صیدی سارویی، محمد، وهمکاران رابطه الگوهای ارتباطی خانواده و ویژگی های شخصیتی با بهزیستی روانشناختی با واسطه گری تاب آوری در بیماران ام اس. مجله مدل ها و روش های روانشناختی سال سوم ش ۱۱ صص ۱۷-۳۸
۲۳. صالح صدق پور، بهرام، عظیمی، سید نصرت (۱۳۹۳). مدل یابی ساختاری رابطه خود تنظیمی و هوش هیجانی بر پیشرفت تحصیلی ریاضی با میانجیگری خود کارآمدی، مجله روان شناسی مدرسه، دوره سوم، ش ۴، صص ۷۳-۹۱
۲۴. صدیقی ارفعی، فریرز، وهمکاران (۱۳۹۴). رابطه جهت گیری مذهبی و هوش معنوی با میزان تاب آوری دانشجویان، مجله روانشناسی و دین، سال هشتم، ش ۴، پیاپی ۳۲، صص ۱۲۸-۱۴۴
۲۵. نوریان، مهدی (۱۳۸۲). هوش هیجانی،، مجله اصلاح و تربیت، ش ۲۴، صص ۲۰-۲۵
۲۶. نوری، نجیب الله (۱۳۸۷). بررسی پایه های روانشناختی و نشانگان صبر در قرآن. مجله روان شناسی دین. سال اول، ش ۴، صص ۱۴۳-۱۶۸
27. **Baumeister, R. F., & Vohs, K. D. (2004).** "Self-Regulation, Ego Depletion, and Motivation." In *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 36, pp. 1-52). Academic Press. Discusses the importance of self-regulation and the concept of ego depletion.
28. Bandura, A. (1997), *Self-efficacy: the exercise of control*. New York: freeman.
29. Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being*. Free Press.
30. Seligman, M. E. P. (2004). *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*. New York: Free Press.

31. **Seligman, M. E. P., & Csikszentmihalyi, M. (2000).** "Positive Psychology: An Introduction." *American Psychologist*, 55(1), 5-14.
32. Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Self-Determination Theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being. *American Psychologist*, 55(1), 68-78.
33. **Zimmerman, B. J. (2002).** "Becoming a Self-Regulated Learner: An Overview." *Theory into Practice*, 41(2), 64-70. Provides a comprehensive overview of self-regulated learning and its components.
34. Zimmerman, B. J. & Schunk, D. H. (2008). Motivational an essential dimension of selfregulated learning: Theory, research and applications(141-168).New York..
35. **Fredrickson, B. L. (2001).** "The Role of Positive Emotions in Positive Psychology: The Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions." *American Psychologist*, 56(3), 218-226. Discusses how positive emotions contribute to resilience and self-regulation.
36. **Park, N., & Peterson, C. (2006).** "Character Strengths: Research and Practice." *Journal of College and Character*, 7(3). Discusses how virtues can be found across cultures and religions, which may be applied in a comparative study.
37. www.magiran.com/npview.asp

An Analytical Study of the Reports on the Presentation of Hadith Books to the Ahl al-Bayt (AS) and its Role in the Hadith Validation System of Early Shia Scholars

Mahdi Safarzadeh Seraskanrud¹ Mohammad-Ali Tajari²

1 PhD Candidate in Quran and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom University, Qom, Iran. mahdi1000@gmail.com

2 Associate Professor of Quran and Hadith Sciences, Qom University, Qom, Iran. ma.tajari@yahoo.com

Doi: 10.22034/iscw.2024.2040871.1096

Original Research

Received:

2024-06-05

Accepted:

2024-08-25

Keywords:

Presentation of Hadith, Presentation of Books to the Imam, Authority of Written Sources, Hadith Validation, Early Imami Hadith Scholars, Bibliographic Analysis

Abstract: One of the distinctive features of Shia hadith, rooted in its theological foundations, is the continuation of the era of infallible Imams after the Prophet Muhammad (peace be upon him) and the ongoing compilation of hadith during this period. Numerous works were written during this era, with the encouragement and general supervision of the Imams (peace be upon them), in various formats. These works occupied a central position in the validation system of early Shia scholars, as the authenticity of a hadith was determined by a "system of indicators," primarily organized around the concept of a "written source." According to Shaykh Baha'i in his *Mashreq al-Shamsayn*, one of the indicators of a source's reliability for early scholars was "presenting the book to the Imam and obtaining his approval." This study, employing an analytical approach, aims to elucidate the basis for hadith authenticity among early Shia scholars by examining the narrations concerning the presentation of hadith collections to the Imams (peace be upon them). Among the findings of this research is that the presentation of books to the Imams, in both detailed and summarized forms, served as one of the methods for evaluating books among early scholars. Considering the historical breadth of this practice and the diversity of the books presented, it can be regarded as an established tradition among them. However, challenges such as the multiplicity and dispersion of manuscripts across the Islamic world, the loss of many of the presented books, and the extent of the Imams' approval or rejection of them pose difficulties for later scholars in utilizing this criterion.

مطالعه تحلیلی گزارش‌های عرضه کتب حدیثی بر اهل بیت علیهم السلام

و نقش آن در نظام اعتبارسنجی حدیث نزد قدما

مهدی صفرزاده سراسکانرود^۱ محمدعلی تجری^۲

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.

mahdii1000@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. ma.tajari@yahoo.com

DOI: 10.22034/isew.2024.715252

چکیده: از امتیازات حدیث شیعه که ریشه در مبانی کلامی دارد، امتداد دوره حضور معصوم پس از پیامبر (ص) و نگارش مستمر حدیث در این دوره است. آثار فراوانی در این دوره با ترغیب و نظارت کلان امامان علیهم السلام در قالب‌های مختلف نگاشته شد که جایگاه محوری را در نظام اعتبارسنجی قدما به خود اختصاص داد؛ زیرا صحت حدیث نزد آنان تابع «نظام قرائن» بود و عمده‌ی این قرائن بر محوریت «منبع مکتوب» سازمان یافته بود. بر اساس گزارش شیخ بهایی در مشرق‌الشمسین یکی از قرائن اعتبار منیع نزد قدما «عرضه کتاب بر امام و تأیید آن» است. پژوهش حاضر با روش مطالعه تحلیلی و با هدف تبیین مبنای صحت احادیث نزد قدما، به بررسی روایات عرضه کتب حدیثی بر امامان علیهم السلام پرداخته است. از جمله نتایج این پژوهش آن است که عرضه کتاب بر امام به دو شکل تفصیلی و اجمالی به عنوان یکی از راه‌های ارزشیابی کتب نزد قدما بوده است و با توجه به گستره تاریخی عرضه و تنوع کتاب‌ها می‌توان آن را به عنوان یک سنت نزد آنان تلقی کرد. اما مشکلاتی همچون تعدد و پراکندگی نسخه‌ها در بلاد اسلامی، فقدان بسیاری از کتب عرضه شده و میزان تأیید یا رد ائمه علیهم السلام، استفاده از این معیار را برای متأخرین با چالش مواجه می‌سازد.

صص:

۲۳۱-۱۹۹

مقاله:

علمی مروری

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۵/۲۸

کلیدواژه‌ها:

عرضه حدیث،

اعتبار منبع مکتوب،

اعتبارسنجی حدیث،

محدثان متقدم

امامی، تحلیل

فهرستی.

۱. مقدمه و بیان مسئله

تاریخ حدیث شیعه شاهد دو نظام عمده در اعتبارسنجی روایات است: نظام اعتبارسنجی قدما که تا پیش از علامه حلی جریان داشت و نظام اعتبارسنجی متأخرین که توسط علامه حلی تبیین شد (عاملی، ۱۴۰۳ق؛ ج ۱، ص ۱۳) و به مکتب حدیثی حله انتساب یافت. این تغییر رویکرد توسط علامه حلی و استادش سید جمال‌الدین بن طاووس شکل گرفت. تمایز اساسی بین این دو نظام به ملاک‌های سنجش اعتبار حدیث برمی‌گردد. مکتب حدیثی حله بر اعتبارسنجی «راوی محور» یا «رجال محور» استوار است؛ زیرا تنها عیار سنجش اعتبار روایت، اوصاف رجالی افراد سند است (برای نمونه ر.ک: بهسودی، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۱۹۶) و تقسیم چهارگانه حدیث به «صحیح، حسن، موثق و ضعیف» حاصل همین رویکرد است.

اما نظام اعتبارسنجی قدما محدود به بررسی سند و رجال آن نیست و اصالت در این نظام با «قرائن» است و اوصاف رجالی راوی تنها یکی از قرائن اعتبار به شمار می‌آید. در این شیوه برای اطمینان از انتساب حدیث به معصوم، مجموعه قرائن اعتبارزا یا اعتبارزدا بررسی می‌شود (برای نمونه ر.ک: همدانی، ۱۴۲۲ق، ج ۷: ۲۵۵). این قرائن در سه محور: ۱. منبع مکتوب حدیث؛ ۲. رجال سند و ۳. متن حدیث سامان یافته است. حال اگر با بررسی این قرائن، وثوق به صدور حدیث پیدا می‌کردند آن حدیث را «صحیح» می‌خواندند و اگر تردید در صدور باقی می‌ماند آن حدیث را «ضعیف» قلمداد می‌کردند.

تحلیل حدیث‌شناسان از نظام ارزیابی قدما، نشان از آن دارد که بخش قابل توجهی از این قرائن مبتنی بر محور اول یعنی منبع مکتوب است. به گفته میرداماد، اخذ حدیث از کتاب صحیح و معتمد، یکی از ارکان تصحیح حدیث نزد قدما بوده است (میرداماد ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۶۱). شیخ حرّ عاملی در فائده هشتم از خاتمه وسائل الشیعه پس از تقسیم قرائن معتبر به قرائن صدوری و قرائن محتوایی، وجود حدیث در کتاب معتمد را از جمله قرائن صدور خبر می‌شمارد و در ادامه می‌نویسد: «وقد عُلم بالتتابع والنقل الصریح: أنهم ما كانوا یثبتون حدیثا فی کتاب معتمد حتی یثبت عندهم صح نقله، وقد نصوا علی

استثناء احادیث خاصه من بعض الكتب، هو قرینه علی ما قلنا» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ۳۰: ۲۴۴).

تحلیل تفصیلی نظام قرائن، که در ضمن آن مصادیق قرائن و حدود و ثغور آنها تبیین می‌شود، اولین بار توسط شیخ بهایی در *مشرق‌الشمسین* ارائه شده است. وی قرائن پنجگانه زیر را برای صحت صدور حدیث می‌شمارد: ۱. وجود خبر در بیشتر اصول چهارصدگانه‌ای که مشایخ حدیث، آنها را با طرق متصل به اصحاب ائمه علیهم السلام نقل کرده‌اند. این اصول در دسترس قدما شهرت بسیار داشته است؛ ۲. تکرار خبر در یک یا چند اصل به طرق متعدد و اسناد معتبر گوناگون؛ ۳. وجود خبر در اصل یکی از اصحاب اجماع یا اصل یکی از راویان که اجماع بر عمل به روایات ایشان وجود دارد (مانند عمار ساباطی)؛ ۴. وجود خبر در آثاری که بر یکی از ائمه عرضه شده و ایشان آن را ستوده‌اند (مانند کتاب عبیدالله حلبی که بر امام صادق علیه‌السلام و کتاب یونس بن عبد الرحمن و فضل بن شاذان که بر امام عسکری علیه‌السلام عرضه شده است)؛ ۵. اخذ حدیث از کتاب‌هایی که پیشینیان به آنها اعتماد و اطمینان داشته‌اند (اعم از اینکه مؤلف آن، امامیه یا غیر امامیه بوده است) (بهایی عاملی، ۱۳۹۸ق، ج ۱، ص ۲۶).

این گزارش، محوریت «منبع معتبر» در وثوق به صدور حدیث در نزد قدما را به وضوح نشان می‌دهد؛ زیرا همه قرائن یاد شده مربوط به اعتبار منبع است و تفاوت آنها در سبب اعتبار آنها است. بسیاری از محققان پس از شیخ بهایی مانند محمدتقی مجلسی (۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۸)، فیض کاشانی (۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۲)، شیخ حر عاملی (۱۴۱۴ق، ج ۳۰، ص ۱۹۹)، محدث بحرانی (۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۲۰) نیز به ذکر این قرائن پرداخته و آن را تأیید و تأکید کرده‌اند.

هر کدام از قرائن یادشده در گزارش شیخ بهایی نیازمند بررسی جامع داده‌های مربوط به خود است، تا بتوان تحلیل دقیقی از نظام ارزیابی قدما ارائه کرد. این نوشتار در نظر دارد با بررسی گزارش‌های موجود از عرضه کتب حدیثی بر امامان علیهم السلام در جوامع روایی و منابع رجالی، نگاهی به قرینه چهارم از قرائن پنجگانه داشته باشد و جایگاه آن را در نظام اعتبارسنجی متقدمین بنمایاند.

علی رغم اهمیت این موضوع در تاریخ حدیث شیعه و آثار آن در مباحث اعتبارسنجی روایات، پژوهش مستقلی منتشر نشده است که پدیده عرضه کتاب بر امام و حدود آن را بررسی کرده باشد. اما مطالعات مرتبط با این موضوع به دو دسته قابل تقسیم هستند. الف) دسته اول، به بررسی روایات عرضه یک کتاب خاص پرداخته‌اند: باقری (۱۳۹۴ش) به بررسی عرضه کتاب *إننا أنزلناه فی لیلة القدر* بر امام پرداخته و پاک‌دامن (۱۳۸۸ش) نیز عرضه کتاب *الکافی* بر امام عصر (عج) را بررسی کرده است. ب) دسته دوم، مطالعاتی هستند که در ضمن موضوع مرتبط به بحث عرضه کتاب بر امامان علیهم‌السلام پرداخته و فهرست و توضیحات مختصری از این موارد را ارائه کرده‌اند: باقری (۱۳۹۳ش) در مقاله‌ای تحت عنوان «منبع معتبر و نشانه‌های آن نزد محدثان مُتقدّم امامی»، مسعودی (۱۳۷۶)، ۱۳۷۷ش) در ضمن مقاله‌ای با عنوان «عرضه حدیث بر امامان علیهم‌السلام» در دو شماره به عرضه برخی کتب روایی بر امامان اشاره کرده است. این نوشتار می‌کوشد تا در حد بضاعت نویسندگان و گنجایش مقاله به تحلیل این پدیده بپردازد.

با توجه به اینکه عرضه کتب حدیثی در واقع گونه‌ای از «عرضه حدیث» تلقی می‌شود، لازم است پیش از ورود به بحث، مفهوم عرضه حدیث را در سنت حدیثی شیعه بررسی کنیم.

۲. مفهوم عرضه حدیث بر امام و انواع آن

تعبیر «عرض الحدیث» برگرفته از روایات و سنت حدیثی شیعه و اهل سنت است. در این بخش از مقاله نخست به معنای لغوی عرض می‌پردازیم و پس از آن بررسی خواهیم کرد که عرض الحدیث مورد بحث با عرض الحدیث مصطلح در باب طرق تحمل چه نسبتی دارد؟

ماده «ع-ر-ض» در استعمال مورد نظر این نوشتار با حرف جر «علی» متعدی می‌شود و به معنای «نشان دادن چیزی به شخصی» است. فیروزآبادی (۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۱۰) می‌نویسد: *عَرَضَ الشَّيْءَ عَلَيْهِ يَعْرضُهُ عَرْضًا: أَرَاهُ إِيَّاهُ*. این فعل دارای سه رکن است: عارض (عرضه کننده)، معروض (شیء عرضه شده) و معروضٌ علیه (کسی که آن شیء

بر او عرضه شده است). از این رو در عبارتی مانند: «عَرَضَ الراوی الحدیثَ علی الامام»، راوی، حدیث و امام به ترتیب: «عرضه کننده»، «معروض»، و «معروض علیه» هستند. ابن قوطیه (۱۹۹۳م، ص ۲۰) و به تبع او ابن حداد (۱۹۷۵م، ج ۱، ص ۲۲۷) در «کتاب الأفعال» خود معنای این فعل را زمانی که شیء معروض (عرضه شده) کتاب باشد به معنای «قرائت کردن بر معروض علیه» دانسته است: عرضت عليك الكتاب: قرائته. اما به نظر می‌رسد وی دچار خلط معنای لغوی و اصطلاحی شده است؛ زیرا «قرائت»، معنای وضعی «عرض» نیست، بلکه یکی از اصطلاحات سنت حدیثی و علم درایه است. درایه‌نگاران در مباحث طرق تحمل حدیث، «قرائت» را به عنوان دومین طریق اخذ و تحمّل حدیث نام برده و ذیل آن تصریح کرده‌اند که به «قرائت»، «عرض» هم اطلاق می‌شود از آن رو که شاگرد آنچه را که قرائت می‌کند (حدیث یا کتاب)، به استاد عرضه می‌کند (ابن‌الصلاح، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱۸). به نظر نگارنده این خلط معنا متأثر از تخصص ابن قوطیه در علم حدیث است (برای آشنایی با شرح حال و زندگی علمی او ر.ک: ابن‌الفرضی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۴۷). «عرض الحدیث» مورد بحث غیر از «عرض» مصطلح در باب طرق تحمل حدیث است. «عرض» به عنوان یکی از طرق تحمل، در واقع مقابله و نسخه‌خوانی میان استاد و شاگرد است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۹۲). به عنوان مثال اگر محدث کتابی را وجاده می‌کرد آن را بر شیخ عرضه می‌کرد؛ حال با قرائت بر شیخ و یا درخواست سَماع از امام بر اساس اصل خود شیخ و مقابله آن با نسخه وجاده‌ای تا از محتویات آن و تطابق آن با اصل شیخ مطمئن شود. بنابراین عرض احادیث و قرائت آنها ناظر به روش محدثان در برابر اساتید و مشایخ حدیثی است که برای احراز اصالت احادیث و خوانش صحیح آنها انجام می‌گرفت.

اما عرض الحدیث در نوشتار حاضر به معنای ارائه کردن حدیث به منابع معتبر برای دستیابی به متن واقعی حدیث، مدلول جدی و یا فهم بهتر آن است (طباطبائی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۳۲). بر اساس مبانی اعتقادی فریقین، منابع معتبر و حدود آنها متفاوت است. از نگاه شیعه، امام معصوم یکی از این منابع معتبر محسوب می‌شود. از این رو روایان، روایاتی را که با مجموعه یافته‌های دین‌شناختی خود یا بدنه عمومی آموزه‌های

حدیثی مطابق نمی‌دیدند، به ویژه روایات همسو با جریان غلو، بر امامان و در مواردی بر اصحاب مورد اعتماد امامان عرضه می‌کردند.

۲-۱. تقسیم‌بندی انواع عرضه روایت بر امامان علیهم السلام

مطالعه منابع روایی و رجالی نشان می‌دهد که عرضه روایات بر اهل بیت علیهم السلام در اشکال و قالب‌های مختلفی صورت گرفته است. تقسیم‌بندی زیر را می‌توان برای انواع عرضه روایات بر امام پیشنهاد کرد:

۱- عرضه احادیث منفرد: به معنای ارائه یک یا چند حدیث به صورت جداگانه به امام علیه‌السلام برای بررسی و تأیید صحت، اصلاح یا تفسیر آن‌ها است. (برای عرضه احادیث منفرد ر.ک: مسعودی، ۱۳۷۶، ص ۲۹-۵۴؛ ۱۳۷۷، ص ۱۲۰-۱۶۹)

۲- عرضه کتب حدیثی که خود به دوشکل تقسیم می‌شود: الف) عرضه تفصیلی کتاب یا مصنف حدیثی خاص ب) عرضه اجمالی کتب و مصنفات حدیثی. همانطور که در مقدمه و بیان مسئله ذکر شد، موضوع نوشتار حاضر بررسی شکل دوم عرضه یعنی عرضه کتب حدیثی بر اهل بیت است. هر دو شکل این قسم را بررسی می‌کنیم:

۳. عرضه تفصیلی کتب حدیثی

عرضه تفصیلی کتاب به معنای ارائه یک کتاب حدیثی به صورت کامل به امام معصوم علیه‌السلام برای بررسی، تأیید، اصلاح و تفسیر آن است.

بر اساس کاوشی که در منابع روایی و رجالی صورت گرفت، کتاب‌هایی که به صورت تفصیلی بر امام عرضه شده‌اند شامل ۱۳ کتاب است که عرضه برخی از این موارد گزارش‌های متعددی را در برمی‌گیرد. از آنجایی که بررسی تفصیلی هر کدام از این موارد با همه گزارش‌های مربوطه در ضمن یک مقاله امکان‌پذیر نیست، به بررسی تعداد محدودی از گزارش‌ها و نکات مهم اکتفا می‌شود.

۳-۱. عرضه کتاب سلیم بن قیس هلالی

بررسی گزارش‌های عرضه این کتاب با پیش فرض وجود این شخص و خیالی و ساختگی نبودن آن (بابایی و فخلعی، ۱۳۸۵ش) و همچنین صحت انتساب کتاب به وی (قلیچ، ۱۳۹۰ش) است گرچه در همین گزارش‌ها نیز قرائنی در جهات مختلف مسئله وجود دارد. چهار گزارش از عرضه این کتاب در منابع موجود است:

۳-۱-۱. گزارش ابان بن ابی عیاش

مقدمهٔ تحریر فعلی کتاب سلیم که در سده ششم تنظیم شده است^۱، شامل سه بخش است که بخش سوم آن در واقع گزارشی از روند تنظیم کتاب سلیم و سپردن آن به ابان توسط خود سلیم و سپس سپردن آن به عمر بن اذینه است (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۲۳-۱۳۱).

خلاصه آنچه در این بخش آمده از این قرار است که ابان بن ابی عیاش در مخفیگاه سلیم بن قیس با او آشنا می‌شود و سلیم مجموعه احادیثش را به او واگذار می‌کند. پس از آن، ابان در سفری به بصره این مجموعه را بر «حسن بصری» عرضه می‌کند. پس از آن به حضور امام زین العابدین علیه السلام می‌شتابد و در مجلسی سه روزه که «ابوالطفیل» و «عمر بن ابی سلمه» نیز حاضر بودند، آن مجموعه را قرائت و عرضه می‌کند و هر سه نفر آن را تایید می‌کنند. در پایان مجلس، امام می‌فرماید: صَدَقَ سُلَيْمٌ، رحمه الله، هذا حدیثنا کله، نعرفه (سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۸).

۳-۱-۲. گزارش کشی

بررسی گزارش (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۰۴) حاوی سه نکته است: ۱- با توجه به اینکه سه نفر اول رجال سند از افراد مجهول یا مهمل هستند، سند روایت ضعیف است؛ ۲- از مقایسه این گزارش با عبارات مقدمه کتاب سلیم روشن می‌شود که گزارش کشی از ابن اذینه در واقع تلخیصی از گزارش مقدمه کتاب باشد؛ ۳- گزارش کشی در دو موضع نیاز به تحقیق و تصحیح دارد: موضع اول مربوط به مرجع ضمیر فعل «قال» در عبارت «قال:

۱. شواهد تنظیم این مقدمه در مقالات مورد اشاره بیان شده است.

«هذا نسخة...» است. مصطفوی دو احتمال بیان می‌کند (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۰۴) که با توجه به مقدمه کتاب سلیم هر دو احتمال مردود است و مرجع ضمیر یقیناً «عمر بن اذینه» است و مقول قول تا انتهای گزارش را شامل می‌شود. موضع دیگر واژه «زعم» که در واقع تصحیف از «ذکر» است؛ تصحیفی که برای آشنایان به نسخ خطی، طبیعی است.

۳-۱-۳. گزارش شیخ طوسی در الغیبة

«وَأَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَمْرِو بْنِ شَمْرٍ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: هَذِهِ وَصِيَّةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع إِلَى الْحَسَنِ ع وَ هِيَ نُسْخَةُ كِتَابِ سُلَيْمِ بْنِ قَيْسِ الْهَلَالِيِّ دَفَعَهَا إِلَى أَبَانَ وَ قَرَأَهَا عَلَيْهِ. قَالَ أَبَانُ: وَ قَرَأْتُهَا عَلَى عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع. فَقَالَ: صَدَقَ سُلَيْمٌ رِجْمَهُ اللَّهُ...» (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۱۱۷).

این روایت مرسل است، اما نکته ویژه‌اش آن است که وصیت امیرالمؤمنین به تنهایی به عنوان متن «نسخه» سلیم قلمداد شده است. این نکته حاکی از آن است که گویا زمانی نسخه کتاب سلیم تنها شامل همین وصیت بوده و اصحاب آن را به عنوان کتاب سلیم روایت می‌کردند. عرضه این نسخه به امام سجاد علیه‌السلام و تأیید آن حضرت در این روایت گزارش شده است.

۳-۲. عرضه کتاب محمد بن قیس بجلی

گزارش این عرضه در فهرست شیخ و در ترجمه «عبید بن محمد بن قیس» آمده است. شیخ ابتدا کتابی را به عبید نسبت می‌دهد که وی آن را از پدرش محمد روایت می‌کند و در ادامه عرضه کتاب توسط پدر را گزارش می‌دهد:

«عبید بن محمد بن قیس البجلی، له کتاب یرویه عن أبیه، أخبرنا به جماعة عن التلعکبری هارون بن موسی، قال: حدثنا أبو جعفر محمد بن الحسين بن حفص الخثعمي، قال: حدثنا أبو سعيد عباد بن يعقوب الرواجني الأسدي، قال: أخبرنا عبید بن محمد بن قیس البجلی عن أبیه، قال: عرضنا هذا الكتاب على أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام فقال هذا

قول أمير المؤمنين عليه السلام إنه كان يقول إذا صلى قال في أول الصلاة و ذكر الكتاب» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۸).

این گزارش را در چهار جنبه بررسی می‌کنیم:

۱. شیخ طوسی در ترجمه عبید، کتاب محمد بن قیس را به عبید نسبت داده و با عبارت «له کتاب یرویه عن أبیه» این انتساب را توضیح داده است. او همچنین این کتاب را از محمد بن قیس نقل می‌کند. علاوه بر عبید، شیخ طوسی همین روش را درباره عباس بن الولید، محمد بن یحیی و خلف بن عیسی نیز به کار برده است. این عملکرد ناشی از عدم دقت او نیست، زیرا دقت نظر وی در انتساب کتب در آثار رجالی اش مشهود است. به نظر می‌رسد «انتساب کتاب به طریق» به جای «انتساب کتاب به مؤلف»، در بین اصحاب سابقه داشته و معمول بوده است. شاهد این مدعا، اشاره شیخ در کتاب رجال به انتساب کتاب محمد بن ابی عمر الطیب به ظریف بن ناصح به دلیل قرار گرفتن او در طریق کتاب است. بنابراین، عبارت «له کتاب یرویه عن أبیه» هم به انتساب کتاب و هم به دلیل آن اشاره می‌کند و اشکالی در این عبارت نیست.

۲. طریق شیخ به کتاب از دو ناحیه مورد تردید است: محمد بن الحسین بن حفص و عباد بن یعقوب الرواجنی. زیرا شیخ طوسی و نجاشی این دو راوی را توثیق نکرده‌اند. از این رو برخی این طریق را تضعیف کرده‌اند (خوبی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۲، ص ۶۴).

۳. سیغه جمع «عرضنا» حاکی از آن است که عرضه به صورت جمعی بوده است. به نظر می‌رسد علت آن اشتها و وفور نسخه‌های آن در دست اصحاب بوده باشد و جمعی از اصحاب به همراه محمد بن قیس کتاب را بر امام عرضه کرده باشند.

۴. محمد بن قیس کتاب را به خود نسبت نمی‌دهد، بلکه به «هذا الكتاب» تعبیر می‌کند. ظهور این تعبیر در آن است که این کتاب در اصل متعلق به خود محمد بن قیس نیست و کتاب عرضه شده کتاب معروفی بین علویان کوفه است. این احتمال مؤیداتی دارد که مجال بررسی آن در این مقاله نیست.

۳-۳. عرضه کتاب عبید الله بن علی حلبی

ابوعلی عبیدالله بن علی حلبی کوفی، بزرگ آل ابی‌شعبه و چهره معتبر آنان است (نجاشی، ۱۴۲۴ق، ص ۲۳۰-۲۳۱). برجستگی و شهرت وی به خاطر تألیف کتابی به نام «الجامع» یا «الکتاب» است که به عنوان نخستین تصنیف فقهی در میان شیعیان شناخته می‌شود (برقی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۵۴). قبل از او کتابی در قالب تصنیف یعنی به صورت مَبوَّب در میان اصحاب تدوین نشده بود.

بر اساس فحص نگارنده، اصالت و صحت محتوای این کتاب تا پیش از دوران معاصر مورد تردید کسی نبود، اما برخی از پژوهش‌گران معاصر، اصالت و صحت محتوایی آن را با ابهاماتی همراه می‌بینند (بهبودی، ۱۳۶۲ش، ص ۳۶۷؛ معارف و رشیدی، ۱۳۹۱ش) که این ابهامات عموماً ناشی از تفسیر ناصحیح عبارات منابع رجالی در مورد این کتاب است (مفید، ۱۳۹۸ش، ص ۱۳۴-۱۶۴).

گزارش عرضه این کتاب را شیخ طوسی و نجاشی در فهرستشان نقل کرده‌اند که تنها به بررسی گزارش شیخ می‌پردازیم.

۳-۳-۱. گزارش شیخ طوسی

عبید الله بن علی الحلبي، له كتاب، مصنف معمول / معول عليه، و قيل إنه عرض علي الصادق عليه السلام. فلما رآه استحسنة و قال ليس لهؤلاء (يعني المخالفين) مثله (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۶).

بررسی گزارش:

الف) بهبودی در معرفة الحديث عبارت شیخ را اینگونه تفسیر کرده است: «و صرح الطوسی بأن کتابه معمول علیه: عمل باسمه دون أن يكون الكتاب له» (بهبودی، ۱۳۶۲ش، ص ۳۶۷). وی نسخه «معمول علیه» را برگزیده و این تعبیر را به معنای «جعل شده به اسم او» دانسته است. معنایی که ایشان بر اساس این نسخه استظهار کرده گرچه موافق با لغت است، زیرا معمولاً وقتی وصف یا مسندالیه «کتاب» قرار بگیرد به معنای «تألیف» خواهد بود، اما اشکالاتی را به همراه دارد: **اول** آنکه لازمه این معنا تأویل حرف جرّ «علی» به حرف «باء» و همچنین حذف مضاف یعنی «اسم» است (معمول علیه = معمول باسمه) و هر دو

خلاف اصل است؛ زیرا اصل بر عدم تأویل و اخذ معنای ظاهر است. **دوم** اینکه با چشم‌پوشی از اشکال اول این معنا با عبارت پیشین شیخ - یعنی «له کتاب» - در تناقض است. زیرا با فرض این معنا باید گفت که شیخ ابتدا با تعبیر «له کتاب» به نحو قطعی کتابی را به عبیدالله نسبت می‌دهد، سپس همین کتاب را بر ساخته به نام او اعلام می‌کند. بنابراین استظهار این معنا از عبارت شیخ بسیار دور از ذهن و تکلف آمیز است. گذشته از این، باید تذکر داد که بر فرض پذیرش نسخه «معمول علیه»، این تعبیر در ادبیات اعتبارسنجی حدیث‌شناسان، تعبیر شایعی است. شیخ طوسی پس از ذکر نام و نسب عبیدالله بحث فهرستی خود را با اصالت کتاب (= له کتاب) شروع می‌کند سپس اعتبار کتاب را در میان اصحاب با عبارت «معمول علیه» بیان می‌کند. توضیح اینکه این تعبیر زمانی که وصف کتاب یا خبر قرار می‌گیرد به این معنا است که آن کتاب یا خبر مورد عمل و پذیرش اصحاب بوده است و آنها کتاب یا خبر مورد نظر را معتبر می‌شمردند.

ب) شیخ طوسی پس از بیان اعتبار کتاب عبیدالله حلبی، عرضه آن را بر امام صادق علیه‌السلام با تعبیر «قیل» گزارش می‌کند. برخی با استناد به این تعبیر، در عرضه کتاب تردید کرده‌اند، زیرا «قیل» به عنوان قول ضعیف معنا می‌شود. اما این استدلال پذیرفته نیست؛ زیرا استعمال «قیل» در قول ضعیف به صورت موجه کلیه نیست. به گفته بلاغیون گاهی غرض متکلم تنها به مقول قول تعلق می‌گیرد و توجهی به قائل ندارد. حال با توجه به اینکه شیخ طوسی در *الفهرست* در مقام گردآوری اطلاعات فهرستی اصحاب است نه ارزش‌گذاری اقوال، به نظر می‌رسد وی در عبارت مذکور، در مقام تشکیک در جریان عرضه کتاب بر امام نیست، بلکه صرفاً در مقام گزارش این جریان است.

ج) ضمیر «هؤلاء» در عبارت «لیس لهؤلاء مثله» اشاره به عامه است و مراد امام، آن است که عامه کتابی مدوّن و مبوب مانند کتاب عبیدالله ندارند، نه این که هیچ کتابی نزد آنان نیست. به تعبیر مرحوم بروجردی کتاب عبیدالله حاوی یک دوره فقه است و این دوره فقهی پیش از *الموطأ* ابن مالک تدوین شده است (منتظری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۷). از این رو وقتی که کتاب بر امام صادق علیه‌السلام عرضه می‌شود امام این تعبیر را در تقدیر و تأیید کتاب بیان می‌کند.

۳-۴. عرضه «کتاب الدیات» یا «کتاب الفرائض» بر اهل بیت علیهم السلام

کتاب الدیات که به کتاب یا اصل ظریف شهرت دارد و در مسائل دیات بسیار به آن استناد می‌شود، از آثار گرانقدر حدیثی - حکومتی امیرالمؤمنین علیه السلام است که بر اهل بیت علیهم السلام عرضه شده است و ایشان کتاب را تأیید کرده و استناد آن به امیرالمؤمنین علیه السلام را تقریر فرموده‌اند. این اصل را مشایخ سه‌گانه در جوامع روایی خود: کافی، فقیه و تهذیب، روایت کرده‌اند.

گزارش‌های متعددی از عرضه این کتاب با عناوین مختلف و از طرق متعدد نقل شده است. نتایج بررسی این گزارش‌ها به شرح زیر است:

۱- کتاب الدیات توسط چهار راوی (یونس بن عبدالرحمن (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، صص ۳۱۱، ۳۲۴، ۳۳۰)، علی بن فضال، حسن بن جهم (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۳۲۴) و عبدالله بن ابجر (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، صص ۳۲۴ و ۳۳۰) و بر دو امام (امام صادق و امام رضا علیهما السلام) عرضه شده است.

۲- اسناد روایات همگی صحیح است.

۳- با توجه به دفعات عرضه و اعتبار گزارش‌ها این کتاب در میان کتب معروضه جایگاه ویژه‌ای دارد.

۴- طبق گزارش‌ها از این کتاب با پنج عنوان یاد شده است که هر کدام جهتی دارد: ۱- «کتاب الدیات» به جهت اشمالش بر احکام دیات؛ ۲- «کتاب الفرائض» به جهت بیان فرائض دیه (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۷، ص ۳۶۳)؛ ۳- «کتاب عبدالله بن ابجر» به جهت عرضه کتاب توسط وی بر امام صادق علیه السلام؛ ۴- «کتاب ظریف بن ناصح» به جهت قرار گرفتن وی در طریق نقل کتاب؛ ۵- «کتاب علی» (طوسی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۰، ص ۲۹۲) به جهت صدور انتساب روایات به امیرالمؤمنین علیه السلام.

۵- با توجه به صحت اسناد عرضه، اعتبار روایات کتاب ثابت است.

۳-۵- عرضه «کتاب یوم وليلة» تألیف یونس بن عبدالرحمن

در تراث اسلامی مصنفاتی با عنوان «کتاب یوم و لیلۃ» یا «کتاب عمل الیوم و اللیلۃ» (برای مشاهده فهرستی از این آثار ر.ک: طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۵، ص ۳۰۴) و مانند آن توسط راویان و محدثان فریقین تألیف شده است که موضوع این دست از آثار، اعمال و اذکار شبانه روز یک مسلمان است که در قالب روایات ارائه شده است.

کتاب مورد عرضه از نگاهشته‌های یونس بن عبدالرحمن است. در مورد عرضه «کتاب یوم وليلة» یونس سه گزارش در رجال کشی و یک گزارش در رجال نجاشی وجود دارد. حاصل بررسی گزارش‌ها به صورت زیر است:

۱- این کتاب چهار بار توسط سه راوی (داود بن قاسم، احمد بن ابی‌خلف و حسن بن فضال) بر سه امام (امامین عسکریین و امام جواد علیه‌السلام عرضه شده است.

۲- کتاب «یوم و لیلۃ» تألیف یونس بن عبدالرحمن، از کتب معروف و متداول میان اصحاب ائمه علیه‌السلام بوده است که تداول و رواج آن از تعداد عرضه‌ها و شواهد داخلی متن اثبات می‌شود.

۳- ائمه علیه‌السلام نسبت به این کتاب اهتمام زیادی داشتند که از مطالعه صفحه به صفحه آن توسط امام بدون درخواست راوی و عباراتی همچون ترجم بر یونس و تأیید کل کتاب، مشهود است.

۴- اسناد گزارش عرضه بر اساس مبنای توسعه در قرائن توثیق، همگی صحیح هستند. اما بر مبنای عدم توسعه، تنها دو سند آخر صحیح خواهند بود.

۵- با توجه به اسناد گزارش عرضه، عرضه و تأیید کتاب «یوم و لیلۃ» یونس ثابت است. این امر در نگاه نخست، عرضه را در اعتبارسنجی احادیث ارزشمند می‌کند؛ زیرا صرف روایت از یونس دلیل بر صحت خواهد بود. اما از آنجا که یونس آثار متعددی دارد، صرف روایت از او دلیل بر صحت نیست، هرچند راویان سند تا او ثقة باشند. بنابراین تنها در صورتی صحیح خواهد بود که اثبات شود روایت از کتاب «یوم و لیلۃ» است. این امر نیازمند شواهد و قرائن محکمی است که در تراث روایی موجود نیست.

۳-۶. عرضه «کتاب یوم وليلة» تألیف ابن خانبه

ابوجعفر احمد بن عبدالله بن مهران معروف به «ابن خانبه» از روایان امامی مذهب و در طبقه روایان امام رضا علیه السلام است. خاندان «ابن خانبه» از جمله بیوت حدیثی بزرگ شیعی هستند. وی از شاگردان یونس است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۸۳۷؛ حلی، ۱۴۰۲ق، ص ۱۵).

۳-۶-۱- بررسی گزارش‌های عرضه کتاب ابن خانبه

در مورد عرضه کتاب ابن خانبه دو گزارش در *فلاح السائل* سیدابن طاووس نقل شده است. وی این گزارش‌ها را در دو موضع مختلف کتاب نقل کرده است (حلی، ۱۴۰۶ق، صص ۱۸۳ و ۲۸۹).

راوی عرضه در گزارش اول سعد بن عبدالله الاشعری است و عرضه به امام عسکری علیه السلام صورت گرفته است. اما راوی عرضه در گزارش دوم خود احمد بن خانبه است و عرضه به امام هادی علیه السلام صورت گرفته است.

بهبودی در تعلیقات خود بر *بحار الانوار* با توجه به تاریخ وفات ابن خانبه (۲۳۴ق)، امکان عرضه کتاب توسط خود ابن خانبه به امام عسکری علیه السلام را نامعقول می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۴، ص ۲۹۱). با توجه به اینکه ابن خانبه مربوط به طبقه روایان امام رضا علیه السلام است اصل اشکال ایشان پذیرفته است؛ اما بر اساس جستجوی نگارنده، سال وفات ابن خانبه در منابع رجالی و تراجم یاد نشده است.

محتمل‌ترین راه تصحیح این روایت این است که اصل عرضه و تایید امام به اندازه‌ای در میان شیعه شهرت داشته که ارسال مسلم تلقی شده است به گونه‌ای که سعد بن عبدالله الاشعری (۳۰۱ق) یا یکی از روایان، چنین تصور کرده که خود ابن خانبه کتاب را بر امام عسکری علیه السلام عرضه کرده است. بنابراین اصل گزارش عرضه صحیح است و احتمال روایت سعد بدون علم با جلالت قدر وی و مقام فقاہتش همخوانی ندارد.

قرائن صحت این احتمال این است که طبق گزارش کشی، ابن خانبه کاتب و از شاگردان و دست‌پرورده‌های یونس بن عبدالرحمن بوده است و بعد از توبه و انصراف از

اشتغال در دستگاه ظلم، با توجه به تخصصی که در کتابت داشته، یونس را در تصنیف^۱ کتب یاری می‌دهد و از آنجایی که تألیف ادعیه این کتاب و ترتیب فصول و ابواب آن از ابن‌خانیه بوده و از طرفی اصل انشاء، املاء و روایت احادیث و فتاوی آن از یونس و تحت اشراف او بوده است، این کتاب گاهی به استاد و گاهی به شاگرد انتساب داده می‌شد. به ویژه این که چون این کتاب با توجه به نوع موضوعش در بین عامه مردم رایج شد و بین متعبدین اشتهار پیدا کرد دیگر انگیزه‌ای برای تحقیق و تفحص از حیث صحت انتساب وجود نداشت. دلیل این اشتهار، گزارشی است که نجاشی ذیل عنوان محمد بن احمد فرزند ابن‌خانیه نقل کرده است که: «أخبرنا أبو العباس بن نوح قال: حدثنا الصفواني قال: حدثنا الحسن بن محمد بن الوجداء أبو محمد النصیبی قال: كتبنا إلى أبي محمد [عليه السلام]، نسأله أن يكتب أو يخرج إلينا كتاباً نعمل به (يعمل به)، فأخرج إلينا كتاب عمل قال الصفواني: نسخة، فقابل به كتاب ابن‌خانیه زیاده حروف أو نقصان حروف يسيرة».

از این گزارش چنین استنباط می‌شود کتابی که نزد امام علیه‌السلام و خواص اصحاب بوده، انتساب به یونس داشته است و کتابی که در دست عامه مردم و متأخرین بود انتساب به ابن‌خانیه، شاگرد یونس، داشته است و زمانی که این دو نسخه را با هم مقابله کردند جز در موارد بسیار جزئی اختلافی مشاهده نکردند و این مقدار اختلاف در استنساخ، طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است.

این تحلیل به قرینه اشتهار کتاب یونس در نزد ائمه علیهم‌السلام نیز تایید می‌شود و ما در بخش پیشین، حاصل بررسی روایات دالّ بر این اشتهار را که همان روایات عرضه کتاب یونس به ائمه علیهم‌السلام است گزارش کردیم. در هر صورت چه این کتاب تألیف استاد باشد یا شاگرد، اصل عرضه این کتاب لااقل به واسطه گزارش دوم ثابت است و این با هدفی که در پژوهش حاضر آن را دنبال می‌کنیم مطابقت دارد.

^۱ تصنیف به این معنا که نگارنده صرفاً روایت نقل نمی‌کند، بلکه اضافات و تصرفاتی در نگارش انجام می‌دهد و حتی ممکن است آنها را به معصوم نیز نسبت دهد. از جمله این مصنفات کتاب *التأديب* یا *کتاب عمل الیوم و اللیلة* است.

۷-۳. عرضه کتاب الصلاة حریر

یکی از مشهورترین نگاشته‌های حدیثی شیعه در عصر حضور، «کتاب الصلاة» حریربن عبدالله سجستانی است. نجاشی در ترجمه حریر دو تحریر (مفصل و مختصر) برای این عنوان، گزارش می‌کند و فرایند انتقال تحریر مفصل را از حریر تا به خود ذکر می‌کند که در همه طبقات به روش «قرائت - سماع» بوده است (نجاشی، ۱۴۲۴، ص ۱۴۴).

روایت عرضه این کتاب را مشایخ ثلاثه در کافی (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۳۱۱)، من لایحضر الفقیه (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۰۰) و تهذیب (طوسی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۱) با اختلافاتی در متن نقل کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: عاملی ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۶۵):

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَوْمًا يَا حَمَادُ تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ؟! قَالَ: فَقُلْتُ: يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ حَرِيرٍ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ: «لَا عَلَيْكَ يَا حَمَادُ قُمْ فَصَلِّ...» الحديث (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۳، ص ۳۱۱).

الف) بررسی سندی روایت:

شیخ صدوق طرق متعددی را در مشیخه به حمادبن عیسی ذکر کرده است. طریق اول را در ذیل طریق خود به زرارة بن اعین و با همان سند ذکر کرده است (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۵۷) و طریق دوم و سوم را ذیل حماد ذکر کرده است (همان، ج ۴، ص ۴۵۷) همه طرق یاد شده از دیدگاه متأخرین معتبرند (برای نمونه ن.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۱، ص ۸۶). طریق مرحوم کلینی به حماد نیز معتبر است و شیخ طوسی روایت را از کلینی نقل کرده است.

ب) بررسی دلالت روایت بر عرضه و تأیید امام:

عبارت «تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ؟» در کلام امام، با توجه به کتب لغت (برای نمونه ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۲۰۰) یعنی: «أتعلم أن تصلي؟»: آیا علم به افعال نماز داری؟ (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۶). حماد در پاسخ امام، به حفظ بودن کتاب صلات حریر اشاره می‌کند که در آن زمان کتاب معروفی بین اصحاب بوده است. این عبارت حماد در واقع عرضه کتاب صلات حریر بر امام است که حماد آن را کاملا در حافظه خود دارد. امام صادق علیه السلام در پاسخ حماد فرمودند: «لَا عَلَيْكَ يَا حَمَادُ قُمْ فَصَلِّ...». علامه مجلسی

در مورد معنای این عبارت نوشته است: «قوله عليه السلام: لا عليك، أي لا بأس عليك في العمل بكتابه، أو في القيام والصلاة، أو ليس عليك العمل بكتابه؛ إذ يجب عليك الاستعلام منِّي، كذا أفيد» (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۱۵، ص ۱۰۱). به نظر نگارنده ظهور عبارت در همان احتمال اول است. اما فارغ از همه احتمالات آنچه که مهم است عدم منع امام از عمل به کتاب است که در حقیقت تقریر و تأیید این کتاب از آن استفاده می‌شود. مجلسی اول در شرح این عبارت نوشته است: «یفهم من عدم منعه عليه السلام عن العمل به جواز العمل به لأنه لو كان فيه باطل لمنعه عن العمل» (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۲۶۲).

۳-۷-۱. بررسی ادعای جعل روایت حماد:

یکی از نمونه‌های اخباری که بهبودی در کتاب *معرفة/الحديث* در مقام اشکال بر روش اعتبارسنجی متأخرین بررسی و حکم به مجعول بودن آن کرده است، همین روایت حماد بن عیسی است. ادعای وی این است که بررسی سند و متن روایت حماد بر اساس روش قدما نشان می‌دهد که این روایت از مجعولات است و دلایل زیر را بر این ادعا برمی‌شمارد: ۱- تعداد روایات: نجاشی نقل کرده که حماد تنها بیست روایت از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است، از طرفی این روایات در *قرب/الاسناد* حمیری نقل شده که روایت مورد بحث در میان این بیست روایت نیست؛ ۲- سن حماد: کشی نقل کرده که حماد در سال ۲۰۹ق و در سن بیش از هفتاد سالگی وفات یافت. بنابراین، در زمان وفات امام صادق علیه‌السلام (۱۴۸ق) تنها سیزده سال داشته و بعید است امام نوجوان سیزده ساله را با عبارت «ما أفبح بالرجل أن يأتي عليه ستون سنة أو سبعون سنة...» مخاطب قرار دهد؛ ۳- تناقض در پذیرش نماز: امام نماز حماد را که بر اساس کتاب *حریز* حفظ کرده بود، قبول نکرد، در حالی که آموزه‌های کتاب *حریز* همان‌هایی است که امام به حماد تعلیم داده است.

۳-۷-۲. بررسی دلایل بهبودی بر مجعول بودن روایت حماد:

الف) در بررسی دلیل اول باید گفت اولاً نقل نجاشی از حماد مبنی بر اقتصار به ۲۰ حدیث، نقل مرسل و غیر معتبر است. البته کشی ذیل رقم ۵۷۱ آن را به صورت مسند نقل می‌کند، اما صدور این کلام از حماد در زمان حیات امام صادق علیه‌السلام عادتاً بعید است، بلکه قطعاً بعد از وفات ایشان بوده است. زیرا محمد بن عیسی ناقل کلام حماد، زمان

امام صادق علیه‌السلام را درک نکرده است. به هر حال از این روایت بر نمی‌آید که حماد بیش از بیست حدیث از ابوعبدالله علیه‌السلام نقل نکرده باشد. زیرا احتمال دارد همه ۷۰ حدیث را قبل از شک در آنها روایت کرده باشد. به عبارت دیگر حماد سه دوره زمانی دارد:

۱. زمان تلقی از امام، که مدت آن معلوم نیست؛ ۲. زمان شک، که نمی‌دانیم آیا در زمان امام صادق علیه‌السلام بود یا بعد از آن؟ و ۳. زمان اکتفا به نقل بیست حدیث. آن مقدار متیقن از نقل کشی این است که حماد بیش از ۷۰ حدیث از امام صادق علیه‌السلام نقل نکرده است؛ پس در مقدار زاید بر ۷۰ به جعل یا حذف واسطه باید حکم شود. اما اینکه وی بیش از ۲۰ حدیث از امام صادق علیه‌السلام نقل نکرده است، راهی برای اثبات آن نداریم مگر اینکه بنا را بر اتحاد این سه زمان، یعنی زمان تلقی و شک و اکتفا، بگذاریم که اشکال آن واضح است. ثانیاً بر فرض صحت استدلال ایشان، متعین بودن احادیث حماد در این ۲۰ حدیث منوط بر این است که قرب/الاسناد موجود به لحاظ فهرستی اشکالی نداشته باشد، درحالی که نسخه قرب/الاسناد با سند معتبری به دست علامه مجلسی و شیخ حر عاملی نرسیده است تا بتوان این تعیین را پذیرفت.

ب) پاسخ به دلیل دوم اینکه عبارت نجاشی در تعیین سن حماد به این صورت است: «وله نیف و تسعون سنة» اما عبارت کشی «نیف و سبعون» است. لکن ترجیح با نسخه نجاشی است؛ زیرا کشی، حماد را از فقهای اصحاب امام صادق علیه‌السلام شمرده است و بسیار بعید است که به یک نوجوان غیر بالغ، اطلاق فقیه شود. از طرفی مدلول واژه «نیف» عددی زیر ده است و یا بنابر قول دیگر «نیف» یک تا سه و «بضع» از چهار تا نه است. بر فرض صحت قول دوم، عمر حماد ۹۱ تا ۹۳ خواهد بود. حال اگر سال وفات وی طبق نقل کشی و نجاشی سال ۲۰۹ ق باشد ولادت او ۱۱۴ تا ۱۱۶ خواهد بود و با توجه به سال شهادت امام صادق علیه‌السلام (۱۴۸ق) نتیجه می‌گیریم که سن حماد ۲۹ تا ۳۲ است. و اطلاق فقیه بر چنین شخصی عادی است.

نکته دیگر اینکه در «ما أقبح بالرجل (منکم)» آن تأتی علیه ستون سنة أو سبعون سنة...» با توجه به عبارت «منکم» منظور امام از کسی که شصت یا هفتاد سال عمر کند، خود حماد نیست، بلکه یک عتاب کلی است که چقدر زشت است که «الرجل منکم» یعنی

شخصی از شما این مقدار عمر کند و نمازش با این کیفیت باشد. زیرا کسی که در ایام جوانی و فراغت فرائض خود را نیاموزد، نمازش تا آخر عمر باطل یا ناقص خواهد بود و این در واقع بیان یک قاعده و حقیقت است.

ج) اشکال به دلیل سوم این که صحت این دلیل منوط به این است که حماد تمام محفوظات خود از کتاب حریز را در مقام عمل پیاده کرده باشد. در حالی که تطبیق تمام محفوظات حماد با نمازی که به جا آورده است از روایت استفاده نمی‌شود. بر فرض تطبیق کامل، این احتمال وجود دارد که کتاب مورد حفظ حماد کتاب صغیر حریز بوده باشد نه کتاب کبیر وی. (ر.ک: میراث مکتوب شیعه ص ۳۰۷)

بنابراین هیچکدام از دلایل سه‌گانه جعلی بودن روایت حماد به سادگی قابل اثبات نیست.

۳-۸. عرضه صحیفه زهد به امام سجاد علیه‌السلام

عرضه صحیفه زهد را کلینی با سه طریق صحیح (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۸، ص ۱۴)، روایت کرده است. ابن شعبه حرّانی نیز حدیث را در *تحف العقول* در بخش سخنان امام سجاد علیه‌السلام نقل کرده است (حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷۸).

طبق روایت، ابو حمزه ثمالی صحیفه‌ای با موضوع زهد که مشتمل بر سخنی از امام سجاد علیه‌السلام را بر آن حضرت عرضه کرده و اما امام علیه‌السلام نیز صدور آن را تأیید فرمودند.

۴- عرضه اجمالی کتاب‌های حدیثی بر اهل بیت علیهم‌السلام:

عرضه اجمالی کتب حدیثی بر اهل بیت علیهم‌السلام در مقابل عرضه تفصیلی، فرآیندی بود که در آن مجموعه کتب و آثار حدیثی راویان، به طور کلی و اجمالی و نه تفصیلی، بر امامان عرضه می‌شد تا محتوای آنها تأیید و اعتبار یابد. مصداق این کتاب‌ها برای ما روشن نیست و به صورت عنوانی کلی مورد تأیید یا رد قرار گرفته‌اند. سه گزارش از نوع عرضه اجمالی در منابع روایی و رجالی وجود دارد:

۴-۱. عرضه کتب بنوفضال

یکی از بزرگترین مجموعه‌هایی که به شکل اجمالی و کلی بر اهل بیت عرضه شد، مجموعه کتاب‌های بنوفضال است. بنوفضال، از بیوتات بزرگ حدیثی شیعه است که راویان مشهوری در میان آنان پدید آمد. آنان در امامت امام کاظم علیه‌السلام، تشکیک کردند و معتقد به امامت عبدالله افطح شدند. از این رو صحت روایات و کتاب‌هایشان مورد تردید شیعیان قرار گرفت و این درحالی بود که کتب بنوفضال در میان شیعیان رایج بود. این تردید همگانی سبب شد که شیعیان به امام حسن عسکری علیه‌السلام مراجعه کنند و از صحت این کتاب‌ها جويا شوند: کیف نعمل بکتبهم و بیوتنا منها ملا؟ فقال صلوات الله علیه: خذوا بما رووا و ذروا ما دروا (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۸۹).

۴-۲. عرضه کتب مشایخ محمدبن حسن بن ابی خالد

راوی عرضه کننده این مجموعه که تأیید کلی امام جواد علیه‌السلام را برای کتاب‌های شیعه به همراه دارد، محمدبن حسن بن ابی خالد، مشهور به شنبوله (یا شینوله) (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۲۰۰) از اشعریان قم است که به امام عرضه می‌دارد: «جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنَّ مَشَايَحَنَا رَوَوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كَانَتْ التَّقِيَّةَ شَدِيدَةً فَكَتَمُوا كُتُبَهُمْ وَ لَمْ تُرَوْ عَنْهُمْ فَلَمَّا مَاتُوا صَارَتْ الْكُتُبُ إِلَيْنَا فَقَالَ حَدِّثُوا بِهَا فَإِنَّهَا حَقٌّ (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، ص ۵۳)، درپی تأیید صحت انتساب احادیث این کتاب به صادقین علیه‌السلام، محمدبن حسن، کتاب‌های متعددی را نقل می‌کند که نجاشی و شیخ طوسی، مواردی از روایت این کتاب‌ها توسط او را گزارش کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۲۴ق، صص ۱۰۴، ۲۵۹ و ۱۷۴، ۴۵۸؛ طوسی، ۱۴۲۰ق، صص ۳۸، ۱۰۹، ۷۳، ۲۹۸، ۷۶، ۳۰۷).

بررسی سند روایت: سند تنها از ناحیه شینوله مورد مناقشه است. در تشیع وی

شکی نیست (خویی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۵، ص ۲۰۱)، اما در وثاقت او اختلاف وجود دارد؛ به نظر نگارنده اکثر اشخاص ثقه و عظیم القدری مانند احمدبن محمدبن عیسی دلالت بر اهتمام او بر روایت از این شخص دارد و این نوع اکثر حداقل می‌تواند کاشف از حسن حال مروی

عنه باشد و حتی در بعض موارد کاشف از وثاقت و جلالت وی است و اکثر اشعری از شینوله از این موارد است.

بنابراین رجال سند توثیق می‌شوند، لکن باز قیودی قطعی در میان است که مانع از قول به عدم نیاز به بررسی اسناد کتب اصحاب به استناد این روایت است.

۳-۴. عرضه مجموعه‌های حدیثی بر امام رضا علیه‌السلام

راوی عرضه‌کننده این مجموعه‌ها یونس بن عبدالرحمن است. وی احادیث و کتب اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام را بر امام عرضه می‌کند و حضرت نسبت بسیاری از احادیث را به امام صادق علیه‌السلام انکار کردند و فرمودند: ابوظاب بر امام صادق علیه‌السلام دروغ بسته است. خدا او را لعنت کند و تا امروز نیز اصحاب ابوظاب این احادیث باطل را مخفیانه در کتاب‌های اصحاب امام صادق علیه‌السلام وارد می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۸۹).

۵- جمع‌بندی و تحلیل مجموع روایات عرضه کتب حدیثی

مطالب گفته شده در دو بخش زیر قابل جمع‌بندی است:

۵-۱. تداوم و رواج عرضه کتب بر اهل بیت علیهم‌السلام در دوران امامت:

بررسی دلایل

با وجود اینکه تعداد کتاب‌های عرضه شده بر اهل بیت علیهم‌السلام محدود و در مقایسه با آثار فهرست شده از اصحاب بسیار اندک است، لکن نمی‌توان قلت تعداد را دلیل بر این قلمداد کرد که عرضه کتاب بر اهل بیت علیهم‌السلام یک جریان مستمر و دائمی نبوده است. دلایل این امر عبارتند از: ۱- گزارش‌های موجود مربوط به دوره‌های مختلف امامت از امام سجاد تا امام عسکری علیهما السلام هستند. این گستره تاریخی حاکی از آن است که عرضه کتب در طول دوران امامت رواج داشته است؛ ۲- عرضه کتب توسط افراد و گروه‌های مختلف شیعی نشان از رواج و استمرار این امر در میان شیعیان دارد؛ ۳- تنوع موضوعی کتب عرضه شده مانند دعا، فقه و تفسیر نیز رواج و استمرار عرضه کتب را تأیید

می‌کند؛ ۴- کمبود گزارش‌های عرضه می‌تواند ناشی از عدم ضبط و نقل کامل این گزارش‌ها در گذشته یا از دست رفتن بسیاری از آنها در گذر زمان باشد، نه لزوماً نشانه عدم رواج و استمرار عرضه کتب.

۵-۲. اهتمام قدما به این روش در اعتبارسنجی احادیث

علی‌رغم ضعف سند برخی از روایات عرضه، می‌توان از این روایات این استفاده تاریخی را کرد که گزارش شیخ بهایی از بهره‌گیری قدما از این قرینه مورد تأیید است. این روایات نشانگر اهتمام قدما در احراز تأیید، تصحیح یا رد مجموعه‌های روایی توسط امام است. چنین تأییدی از امام به عنوان یکی از معتبرترین شواهد برای صحت احادیث موجود در کتاب بهره گرفته می‌شد.

از این رو، عرضه کتاب بر امام و تأیید آن به عنوان یکی از معیارهای مهم و قابل اعتماد در نظام اعتبارسنجی حدیث در میان محدثان متقدم امامی شناخته می‌شده است، که از طریق آن، صحت و اعتبار احادیث مورد ارزیابی قرار می‌گرفت.

۵-۳. مشکلات فرارو در عصر حاضر برای استفاده از معیار عرضه کتاب بر

امام در اعتبارسنجی احادیث

الف) تعدد نسخه‌های یک کتاب و پراکندگی آنها در بلاد مسلمین: تعدد نسخه‌های یک کتاب و پراکندگی آنها در بلاد مسلمین می‌تواند به دلایل زیر مشکلاتی را برای استفاده از معیار «عرضه کتاب بر ائمه» در اعتبارسنجی روایات در عصر حاضر ایجاد کند:

۱. **عدم اطمینان از نسخه عرضه شده بر امام علیه‌السلام:** با وجود نسخه‌های متعدد از یک کتاب، نمی‌توان با قطعیت گفت که کدام نسخه دقیقاً بر امام علیه‌السلام عرضه شده است. این امر اعتبار نسخه مورد استناد را زیر سوال می‌برد.

۲. **احتمال تحریف یا جعل در نسخه‌های پراکنده:** نسخه‌های پراکنده در میان مردم، بیشتر در معرض تحریف، جعل یا اشتباه در نسخه برداری قرار داشته‌اند. بنابراین استناد به این نسخه‌ها برای اعتبارسنجی با ابهام مواجه می‌شود.

۳. **عدم دسترسی به نسخه اصلی عرضه شده:** در اغلب موارد، نسخه اصلی کتابی که بر امام علیه‌السلام عرضه شده از دست رفته و در دسترس نیست. این امر مقایسه نسخه‌های موجود با نسخه اصلی عرضه شده را غیرممکن می‌سازد.

۴. **اختلاف در محتوای نسخه‌های مختلف:** با توجه به تعدد نسخه‌ها، احتمال اختلاف در محتوا و متن نسخه‌های مختلف یک کتاب وجود دارد. این اختلاف می‌تواند اعتبار نسخه مورد استناد را تضعیف کند.

۵. **عدم اطمینان از تأیید یا رد امام علیه‌السلام نسبت به کل کتاب:** در گزارش‌های عرضه، گاه مشخص نیست که تأیید یا رد امام علیه‌السلام شامل تمام محتوای کتاب می‌شده یا فقط بخشی از آن؟ تعدد نسخه‌ها این ابهام را تشدید می‌کند.

بنابراین، تعدد نسخه‌ها و پراکندگی آنها در میان مردم، یکی از مشکلات اساسی در به‌کارگیری معیار «عرضه کتاب بر امام» برای اعتبارسنجی روایات در عصر حاضر است. این امر لزوم بررسی دقیق سندی و متنی گزارش‌های عرضه و تطبیق آنها با نسخه‌های موجود را ایجاب می‌کند تا بتوان از این معیار به درستی آن بهره برد.

ب) فقدان بسیاری از کتاب‌های عرضه شده: یکی دیگر از مشکلات فراروی ما در کاربست این معیار این است که اغلب کتب عرضه شده وجود ندارند. اما می‌توان از جوامع حدیثی موجود آنها را بازبازی نمود و بدون توجه به ضعف راویان سلسله اسناد، آنها را پذیرفت.

مرحوم محمد تقی مجلسی در *روضة المتقین* از این شیوه بهره جسته است و در مواردی با تشخیص اخذ حدیث از کتاب عبیدالله بن علی حلبی آن را صحیح شمرده و پذیرفته است (مجلسی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۳۹۰؛ همان، ص ۳۴۷).^۱

۱. مجلسی، محمد تقی، (۱۴۰۶)، *روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه*، تحقیق سید حسین موسوی و علی پناه اشتهااردی، تهران: بنیاد اسلامی حاج محمدحسین کوشانپور، ج ۱، ص ۱۳۵ و ۳۹۰؛ ج ۳، ص ۳۴۷.

• نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر به مطالعه تحلیلی گزارش‌های عرضه کتب حدیثی بر اهل بیت علیهم‌السلام و نقش آن در نظام اعتبارسنجی حدیث نزد قدما پرداخته شد. نتایج حاکی از آن است که:

اول؛ عرضه کتب حدیثی بر اهل بیت به دو شکل کلی تفصیلی و اجمالی واقع شده است. در عرضه تفصیلی، امام کتاب را به صورت کامل بررسی و تایید یا رد می‌کند. اما در عرضه اجمالی مجموعه‌ای از کتب به صورت عنوان کلی بر امام عرضه می‌شود.

دوم؛ عرضه کتاب بر امام یکی از معیارهای مهم ارزشیابی کتب و اعتبارسنجی حدیث در نزد قدما بوده است.

سوم؛ با توجه به گستره تاریخی عرضه، تنوع کتاب‌ها و تنوع افراد می‌توان آن را به عنوان یک سنت نزد قدما تلقی کرد.

چهارم؛ مشکلات فرارو در عصر حاضر برای استفاده از معیار عرضه کتاب بر امام در اعتبارسنجی احادیث عبارتند از: الف) از تعدد نسخه‌های یک کتاب و پراکندگی آنها در بلاد مسلمین در زمان عرضه، که ما را با عدم اطمینان از نسخه عرضه شده بر امام، احتمال تحریف یا جعل در نسخه‌های پراکنده و عدم دسترسی به نسخه اصلی عرضه شده روبرو می‌کند. ب) فقدان کتاب‌های عرضه شده در عصر حاضر.

پنجم؛ مشکل فقدان نسخه را می‌توان با بازیابی کتاب از جوامع حدیثی موجود رفع کرد.

• منابع

۱. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳ق). *الذریعة إلى تصانیف الشیعة*، چاپ سوم، بیروت: دار الأضواء.
۲. ابن‌الفرضی، عبد‌الله بن محمد الأزدي (۱۴۰۸ق). *تاریخ علماء الأندلس*، تحقیق السید عزت العطار الحسینی، الطبعة الثانية، القاهرة: مكتبة الخانجي.
۳. ابن‌حجر العسلائی، أحمد بن علی (۱۴۲۷ق). *نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*، تحقیق عبد‌الحمید بن صالح بن قاسم آل‌أعوج سبر، لبنان: دار ابن‌حزم.

۴. ابن حداد، سعیدبن محمد (۱۳۹۵ق). *کتاب الأفعال*، قاهره: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر.
۵. ابن غضائري، احمدبن حسين (۱۳۸۰ ش). *رجال ابن غضائري*، تحقيق: سيد محمدرضا حسيني جلاي، قم: دار الحديث.
۶. ابن قوطية (بی تا). *کتاب الأفعال*، القاهرة: مكتبة الخانجي.
۷. اردبیلی محمدبن علی (۱۴۰۳ق). *جامع الرواة و إزاحة الاشتباهات عن الطرق و الأسناد*، بیروت: دار الأضواء.
۸. بابایی آریا، علی و فخلعی، محمد تقی (۱۳۸۵). در جستجوی سلیم بن قیس هلالی، *مطالعات اسلامی*، شماره ۷۲، صص ۱۳-۷۴.
۹. باقری، حمید (۱۳۹۳). «منبع معتبر» و نشانه‌های آن نزد محدثان مُتقدّم امامی: نگاهی به جایگاه «منبع مکتوب» در حدیث پژوهی قُدما، *پژوهش‌های قرآن و حدیث*، ۴۷(۱)، صص ۱-۲۶.
۱۰. باقری، حمید (۱۳۹۴). حسن بن عباس بن حریش و کتاب إنا أنزلناه فی لیلة القدر وی؛ بررسی نمونه کتابی عرضه شده بر امام، *حدیث پژوهی*، ۱۷(۱)، صص ۱۳۳-۱۶۶.
۱۱. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۲۳ق)، *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*، بیروت: دار المصطفی (ص) لاحیاء التراث.
۱۲. برقی، ابو جعفر (۱۴۳۰ق)، *رجال البرقی*، قم: موسسه امام صادق.
۱۳. بهایی عاملی، محمد بن حسین (۱۳۹۸ق)، *مشرق الشمسین و إکسیر السعادتین*، قم: مکتبه بصیرتی.
۱۴. بهبودی، محمدباقر (۱۳۶۲ش)، *معرفة الحديث و تاریخ نشره و تدوینه و ثقافته عند الشیعة الإمامیه*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. بهسودی، محمد سرور (۱۴۱۶هـ). *مصباح الأصول (تقریرات السید الخوئی)*، چاپ پنجم، قم: مکتبه الداوری.
۱۶. پاکدامن، محمدحسن (۱۳۸۸ش). «کافی»، وافی دین: بررسی عرضه «کافی» بر امام عصر (عج) و جمله «کافی کاف لشیعتنا»، *مجموعه مقالات فارسی کنگره بین المللی ثقة الاسلام کلینی*، ج ۲، صص ۱۵۹-۱۹۲.
۱۷. جدیدی نژاد، محمدرضا (۱۳۸۰ش). *معجم مصطلحات الرجال و الدرایة*، قم: دارالحديث.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *تفصیل وسائل الشیعة فی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لاحیاء التراث.

۱۹. حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیهم*، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۲ق). *رجال العلامة الحلی*، قم: الشریف الرضی.
۲۱. حلی، سیدبن طاوس (۱۴۰۶ق). *فلاح السائل و نجاح المسائل*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۲. خطیب بغدادی، أحمد بن علی بن ثابت (۱۹۷۴م). *تقیید العلم*، تحقیق یوسف العش، الطبعة الثانية، قاهرة: دار إحياء السنة النبوية.
۲۳. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق). *معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة*، چاپ پنجم، بی‌جا: بی‌نا.
۲۴. رحمتی، محمد کاظم (۱۳۸۵ش). *بازیابی متون کهن امامی در آثار شیخ صدوق ، حدیث اندیشه* ، دوره جدید، (۱)۱.
۲۵. رحمتی، محمد کاظم (۱۳۹۱ش). *عبیدلله بن ابی‌رافع و کتاب السنن و الأحكام و القضايا، حدیث پژوهی*، ۴(۱)، صص ۱۰۵-۱۳۰.
۲۶. سلیم بن قیس الهلالی (۱۴۰۵ق)، *کتاب سلیم بن قیس الهلالی*، به کوشش محمدباقر انصاری، قم: الهادی.
۲۷. صدوق ، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۴۲۹ق). *من لا یحضره الفقیه* ، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق). *إختیار معرفة الرجال* ، تحقیق : سید مهدی رجایی، قم: مؤسسه آل البيت .
۲۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۴ش). *تهذیب الأحكام في شرح المقنعة*، تحقیق: سید حسن موسوی خراسان، چاپ سوم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق). *الغیبة*، قم : مؤسسه معارف اسلامی.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۰ق). *فهرست کتب الشیعه و أصولهم* ، تحقیق: سید عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی.
۳۲. ابن‌الصلاح؛ عثمان بن عبدالرحمن (۱۴۱۹ق). *مقدمة ابن‌الصلاح و محاسن الاصطلاح*، تحقیق عائشة بنت الشاطی، قاهرة: دار المعارف
۳۳. عاملی، حسن بن زین‌الدین (۴۰۳ق). *منتقى الجمان فی الأحادیث الصحاح و الحسان*، تحقیق علی اکبر غفاری، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.
۳۴. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ق) *القاموس المحيط*، بیروت: دار الکتب العلمية.

۳۵. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). *الوافی*، اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام).
۳۶. قلیچ، رسول (۱۳۹۰ش). *بررسی دیدگاه عالمان شیعه درباره کتاب سلیم بن قیس با تأکید بر نقد دیدگاه‌های معاصر* (پایان‌نامه ارشد)، مشهد: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۸ق). *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ سوم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول*، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۰. مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). *روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه*، چاپ دوم، تحقیق: سید حسین موسوی و علی پناه اشتهاردی، قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمدحسین کوشانیپور.
۴۱. مجلسی، محمدتقی (۱۴۱۴ق)، *لوامع صاحبقرانی (مشهور به شرح فقیه)*، قم: اسماعیلیان.
۴۲. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۷۶ش). *عرضه حدیث بر امامان (علیهم السلام): قسمت اول، علوم حدیث*، ش ۶.
۴۳. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۷۷ش). *عرضه حدیث بر امامان (علیهم السلام): قسمت دوم، علوم حدیث*، ش ۹.
۴۴. معارف، مجید و رشیدی، امیر (۱۳۹۱ش). *بررسی اصالت کتاب عبیدالله بن علی حلبی، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ۱۸ (۵۱)، صص ۸-۲۴.
۴۵. مفید، عباس (۱۳۹۸ش)، *بررسی ابهاماتی پیرامون اصالت کتاب عبیدالله بن علی حلبی، فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث (سفینه)*، ۱۶ (۶۲)، صص ۱۳۴-۱۶۴.
۴۶. منتظری، حسینعلی (۱۴۱۶ق). *البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر*، قم: مکتب آیه الله العظمی المنتظری.
۴۷. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۴۲۲ق). *الرواشح السماویة فی شرح الأحادیث الامامیة*، تحقیق: غلام حسین قیصریه‌ها و نعمت‌الله جلیلی، قم: دار الحدیث.

۴۸. نجاشی، أحمد بن علی (۱۴۲۴ق). *فهرست أسماء مصنفی الشيعة المشتهر برجال النجاشی*، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، چاپ هفتم، قم: جماعه المدرسين في الحوزة العلمية قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
۴۹. همدانی، رضا (۱۴۲۲ق). *مصباح الفقيه*، قم: المؤسسة الجعفرية لإحياء التراث.

References

1. Ibn al-Faradi, Abdullah bin Muhammad bin Yusuf bin Nasr al-Azdi (1987). *History of the Scholars of Al-Andalus*. Edited by Sayyid Izzat al-Attar al-Husseini. Cairo: Al-Khanji Library, 2nd edition.
2. Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Ali (2006). *Nukhbat al-Fikr fi Mustalah Ahl al-Athar*. Edited by Abdul Hamid bin Saleh bin Qasim al-Aawaj Sabr. Lebanon: Dar Ibn Hazm.
3. Ibn Haddad, Said bin Muhammad (1976). *Kitab al-Afaal*. Cairo: Dar al-Shaab for Press and Publishing.
4. Ibn Ghudairi, Ahmad bin Hussain (2001). *Rijal Ibn Ghudairi*. Edited by Sayyid Muhammad Reza Hosseini Jalali. Qom: Dar al-Hekmah.
5. Ibn Qutayba (n.d.). *Kitab al-Afaal*. Cairo: Al-Khanji Library.
6. Ardabili, Muhammad bin Ali (1983). *Jami' al-Ruwat wa Izahat al-Ishtibahat 'an al-Turuq wa al-Asnad*. Beirut: Dar al-Adhwa.
7. Babaei Arya, Ali and Khallai, Mohammad Taqi (2006). *In Search of Sulaim bin Qays al-Hilali*. Journal of Islamic Studies, No. 72.
8. Bagheri, H. (2014). "Reliable Sources" and Their Signs According to Early Imami Hadith Scholars: An Examination of the Role of "Written Sources" in Early Hadith Research. *Quran and Hadith Studies*, 47(1).
9. Bagheri, H. (2015). Hasan bin Abbas bin Harish and the Book *Inna Anzalnahu Fi Laylat al-Qadr*: A Study of a Book Presented to the Imam. *Hadith Studies*, No. 13.
10. Bahrani, Yusuf bin Ahmad (2002). *Al-Durar al-Najafiyah min al-Miltaqat al-Yousufiyah*. Beirut: Dar al-Mustafa (PBUH) for the Revival of Heritage.
11. Barqi, Abu Ja'far (2009). *Rijal al-Barqi*. Qom: Imam Sadiq Institute.
12. Bihai, Allameh, Muhammad bin Hussein (2019). *Mishraq al-Shamsayn and the Elixir of the Two Happinesses*. Qom: Basirati Library.

13. Behboudi, Mohammad Baqir (1983). *Knowledge of Hadith, Its History, Compilation, and Culture Among the Imami Shi'a*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
14. Behsoudi, Mohammad Surur (1996). *Misbah al-Usul* (Reports of Sayyid Khoei), 5th edition. Qom: Al-Dawari Library.
15. Pakdaman, M. H. (2009). *Kafi: Wafi din: A study of the presentation of "Kafi" to Imam al-Asr (a) and the phrase "Kafi is sufficient for our Shi'a"*. In *Collection of Persian articles from the International Congress of Thiqatu'l-Islam al-Kulayni* (Vol. 2).
16. Joudi Nejad, Mohammad Reza (2001). *Dictionary of Hadith Terminology and Criticism*. Qom: Dar al-Hadith.
17. Harami, Muhammad bin Hasan (1995). *Tafsil Wasail al-Shi'ah*. Qom: Al-Bayt Institute for the Revival of Heritage.
18. Harani, Hasan bin Ali (1983). *Tuhaf al-Uqul 'an Aal al-Rasul (PBUH)*. Qom: Tuhaf al-Uqul.
19. Hilli, Hasan bin Yusuf (1982). *Rijal al-Allamah al-Hilli*. Qom: Al-Sharif al-Radi.
20. Hilli, Sayyid bin Tawus (1985). *Falah al-Sa'il wa Najah al-Masa'il*. Qom: Islamic Propagation Office of Qom Seminary.
21. Khateeb Baghdadi, Ahmad bin Ali bin Thabit (1995 CE). *Taqyid al-'Ilm*. Yusuf al-Ash, Dar Ihya al-Sunnah al-Nabawiyyah.
22. Khui, Sayyid Abul-Qasim (1994). *Dictionary of Hadith Men and Details of Narrators*. 5th edition.
23. Rahmati, Mohammad Kazem (2006). "Re-evaluating Ancient Imami Texts in the Works of Shaykh Saduq". *Hadith Thought Quarterly*, New Series, Volume 1, Issue 1, Spring-Summer.
24. Rahmati, Mohammad Kazem (2012). "Ubaydullah bin Abi Rafi' and the Book of Sunan and Rulings and Cases". *Hadith Studies Quarterly*, Issue 7, Spring and Summer.

25. Sulaim bin Qays al-Hilali (1984). *The Book of Sulaim bin Qays al-Hilali*. Edited by Ansari Zanjani, Muhammad. Qom: Al-Hadi.
26. Saduq, Muhammad bin Ali bin Babawayh Qummi (1985-1994). *Kitab Man La Yahduruhu al-Faqih*. Edited by Ali Akbar Ghafari. Qom: Islamic Publishing Institute, 2nd edition.
27. Tusi, Muhammad bin Hasan (1983). *Ikhtiyar Ma'rifat al-Rijal*. Edited by Sayyid Mahdi Raji. Qom: Al-Bayt Institute.
28. Tusi, Muhammad bin Hasan (1985). *Tahdhib al-Ahkam Fi Sharh al-Muqni'a*. Edited by Sayyid Hasan Mousavi Khurasani. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 3rd edition.
29. Tusi, Muhammad bin Hasan (1991). *Al-Ghaybah*. Qom: Islamic Knowledge Institute.
30. Tusi, Muhammad bin Hasan (2000). *Index of Shiite Books and Their Principles*. Edited by Sayyid Abdul-Aziz Tabatabai. Qom: Al-Muhqiq al-Tabatabai Library.
31. Tahrani, Aqa Bozorg (1984). *Al-Dhari'ah ila Tasaneef al-Shi'ah*. Beirut: Dar al-Adhwa, 3rd edition.
32. Ibn al-Salah, Othman bin Abdul-Rahman (1998). *Introduction of Ibn al-Salah and the Merits of Terminology*. Edited by Aisha bint al-Shati. Cairo: Dar al-Ma'arif.
33. Amili, Hasan bin Zayn al-Din (2003). *Muntaqa al-Jaman fi al-Ahadith al-Sahihah wa al-Hasanah*. 1st edition, edited by Ali Akbar Ghafari. Qom: University of Teachers.
34. Firuzabadi, Muhammad bin Yakub (1996). *Al-Qamus al-Muhit*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
35. Fayz Kashani, Muhammad Mahsin (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Library.

36. Qulich, Rasul (2011). *A Study of Shiite Scholars' Views on the Book of Sulaim bin Qays with Emphasis on Contemporary Criticisms* (Master's Thesis). University of Religions.
37. Kulayni, Muhammad bin Yakub (2009). *Al-Kafi*. Edited by Ali Akbar Ghafari. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 3rd edition.
38. Majlisi, Muhammad Baqir (1984). *Bihar al-Anwar: The Comprehensive Collection of the Pearls of the Reports of the Pure Imams*. Beirut: Al-Wafa Institute, 2nd edition.
39. Majlisi, Muhammad Baqir (1985). *Mir'at al-Uqul*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
40. Majlisi, Muhammad Taqi (1987). *Rawdat al-Muttaqin Fi Sharh Man La Yahduruhu al-Faqih*. 2nd edition, edited by Sayyid Hussein Mousavi and Ali Panah Ishtahardi. Qom: Foundation of Islamic Culture of Haj Muhammad Hussein Koushanpour.
41. Majlisi, Muhammad Taqi (1994). *Lawa'ih al-Sahibkarani*. Qom: Ismailian Institute.
42. Masoudi, Abdul Hadi (1997). "Presentation of Hadith to the Imams (Peace Be Upon Them): Part One". *Hadith Sciences Quarterly*, No. 6, Winter.
43. Masoudi, Abdul Hadi (1998). "Presentation of Hadith to the Imams (Peace Be Upon Them): Part Two". *Hadith Sciences Quarterly*, No. 9, Autumn.
44. Ma'arif, Majid and Rashidi, Amir (2012). *An Examination of the Authenticity of the Book of Ubaydullah bin Ali al-Halabi*. *Journal of Quranic and Hadith Studies*, Volume 18, Issue 51.
45. Mufid, Abbas (2019). *Examining Ambiguities Concerning the Authenticity of the Book of Ubaydullah bin Ali al-Halabi*. *Specialized Quarterly Journal of Quranic and Hadith Studies*, Issue 62, pp. 134-164.
46. Montazeri, Hussein Ali (1997). *Al-Badr al-Zahir Fi Salat al-Jum'ah wa al-Musafir*. Qom: Office of Grand Ayatollah Montazeri.

47. Mirdamadi, Muhammad Baqir bin Muhammad (2002). *Al-Rawashih al-Samawiyyah*. Edited by Gholam Hossein Qaysariyah and Ni'matullah Jalili. Qom: Dar al-Hekmah.
48. Najashi, Ahmad bin Ali (2003). *Index of the Names of Shiite Authors Known as Rijal al-Najashi*. Edited by Sayyid Musa Shabiri Zanjani. Qom: Islamic Publishing Institute, 7th edition.
49. Hamdani, Reza (2002). *Misbah al-Faqih*. Qom: Al-Ja'fariyyah Institute for the Revival of Heritage.

Content Analysis of the "Hadith of Raf" (Removal of Burden) on the Absence of Obligation to Derive Educational Principles

Abazar Kafi Mousavi¹

Mahdieh Kashani²

1. Assistant Professor of Islamic Education, Farhangian University, Isfahan, Iran.
a.kafi@cfu.ac.ir

2. Assistant Professor of Islamic Education, Farhangian University, Isfahan, Iran.
m.keshani@cfu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.715925

Original Research

Received:

2024-05-21

Accepted:

2024-09-25

Keywords:

content analysis,
Hadith of Raf'
(Removal of
Burden),
Obligation or
Religious Duty,
educational
principles

Abstract: God has sent His Prophet with a straightforward and easy religion and has not limited the scope of rulings and obligations to merely the lawful and the unlawful. Based on this model of tolerance and leniency that prevails in Islamic law, this study analyzes the nine categories mentioned in the hadith of "Raf" (removal of burden) where responsibility and obligation are lifted from individuals. These categories, established with a lenient and tolerant approach and considering the circumstances of the audience, can serve as a model for deriving educational principles associated with a lenient approach to education. To achieve the research findings, a qualitative content analysis method was employed using an inductive approach. The nine categories of the hadith of "Raf" were classified into seven groups, and two educational principles were extracted from each group, resulting in a total of fourteen lenient educational principles. These include: the principles of ignoring and covering up mistakes, the principles of apologizing and reminding of the discussion. Forgetting, the principles of forgiveness and removing obstacles from the discussion of what they are forced to do, the principles of prevention and education after mistakes from the discussion of what they do not know, the principles of empowerment and facilitating the task from the discussion of what is beyond their ability, the principles of solution thinking and safety from the discussion of what they are forced to do. The principles of postponing punishment, punishment (giving insight) from discussing what they create out of jealousy, bad omens, and tempting thinking, of course, until they do not utter it.

تحلیل محتوای گزاره‌های عدم تکلیف در «حدیث رفع» جهت استنباط اصول تربیتی

مهديه كشانی^۲

اباذر کافی موسوی^۱

۱. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران. a.kafi@cfu.ac.ir

۲. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، اصفهان، ایران. m.keshani@cfu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.715925

چکیده: خداوند، پیامبرش را به شریعت و دینی که مستقیم و آسان است مبعوث نموده و دایره احکام و تکالیف را به امر حلال و حرام خلاصه ننموده است. بر اساس این الگوی تساهل و تسامح که در شریعت حکم فرماست، موضوعات نه‌گانه در حدیث رفع که مسئولیت و تکلیف آن از افراد برداشته شده، مورد تحلیل قرار گرفت. این موارد که با نگاه تساهل و تسامح و با در نظر گرفتن شرایط مخاطب وضع گردیده است می‌تواند الگویی جهت استنباط اصول تربیتی مرتبط با رویکرد سهل‌گیرانه در تربیت باشد. به همین منظور، برای دستیابی به یافته‌های پژوهش از روش تحلیل محتوای کیفی به شیوه‌ی استقرایی استفاده شد. موارد نه‌گانه حدیث رفع در قالب هفت دسته تقسیم‌بندی شد و از هر دسته دو اصل تربیتی استخراج گردید که جمعاً چهارده اصل تربیت تساهلی مورد استنباط قرار گرفت که شامل موارد زیر می‌باشد: اصول نادیده انگاری و خطاپوشی از بحث خطا، اصول عذرپذیری و یادآوری از بحث فراموشی، اصول بخشش و رفع موانع از بحث آنچه تحت اجبار انجام دهند، اصول پیشگیری و آموزش بعد از خطا از بحث آنچه نمی‌دانند، اصول توانمندسازی و تسهیل تکلیف از بحث آنچه از توانشان بیرون است، اصول چاره‌اندیشی و ایمن‌سازی از بحث آنچه بدان ناچار شوند، اصول تعویق تنبیه، تنبه (اعطای بینش) از بحث آنچه از حسادت و فال بد زدن و تفکر وسوسه‌آمیز در آفرینش کنند البته تا زمانی که بر زبان نیاورند.

صص:

۲۵۰-۲۳۳

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۴/۳۱

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها

تحلیل محتوا،

حدیث رفع،

تکلیف، اصول

تربیتی

۱. مقدمه

پیامبر (ص) در حدیثی که معروف به حدیث رفع است؛ می‌فرماید: «رُفِعَ عَنِ امَّتِي تِسْعَةُ الْخَطَا وَالنَّسِيَانُ وَ مَا أَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَ مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْحَسَدُ وَ الطَّيْرَةُ وَ التَّفَكُّرُ فِي الْوَسْوَسةِ فِي الْخَلْقِ مَا لَمْ يَنْطَلِقْ بِشَفَةِ»؛^۱ نه چیز از امت من برداشته شده است: خطا، فراموشی، آنچه بدان مجبور شوند، آنچه نمی‌دانند، آنچه از توانشان بیرون است، آنچه بدان ناچار شوند و حسادت، فال بد زدن و تفکر و سوسه‌آمیز در آفرینش تا زمانی که به زبان آورده نشود (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۸۰). علمای شیعه و سنی در مورد «حدیث رفع» مباحث مختلف فقهی را مطرح نموده‌اند. اغلب موارد، حدیث را در مورد رفع مواخذه و عقاب در برابر اعمال انجام شده در روایت می‌دانند نه در مورد جبران فعل؛ یعنی در مورد عمل فرد در موارد نه‌گانه، نبایستی مواخذه و عقابی وجود داشته باشد (غزالی، ۱۳۶۸: ج ۱، ص ۳۴۷؛ آمدی، ۱۴۰۲: ج ۲، ص ۲۹۴).

فارغ از نگاه فقهی به حدیث رفع، مبانی و گزاره‌های مطرح شده در این حدیث با نگاه غایت‌شناسانه تربیتی، می‌تواند مورد تحلیل محتوایی قرار گرفته و به‌عنوان الگویی جهت استنباط دلالت‌های تربیتی در بخش اصول تربیت تسهیلی (به معنای ایجاد فضای سهل نمودن عملکرد متربی) مورد استناد قرار گیرد. تسهیل و تیسیر در لغت به معنای آسان کردن و سهل‌گردانیدن است (معین، ۱۳۸۶، واژه سهل). آسان کردن، مشابه واژه رفع نمودن است که پیامبر (ص) در حدیث رفع بدان اشاره کرده‌اند. گرچه در این روایت به نه مورد اشاره شده است؛ اما به دلیل اینکه سه مورد آخر یک قید مشترک «تا زمانی که به زبان آورده نشده» دارند، در مقاله حاضر، خود قید به‌عنوان یک دسته مجزا انتخاب گردیده است.

تحلیل محتوا، تکنیکی پژوهشی برای استنباط تکرارپذیر و معتبر از داده‌ها در مورد متن آن‌هاست (کرپیندورف، ۱۳۸۶، ص ۲۵) به بیان دیگر، تحلیل محتوا یک تکنیک پژوهشی برای توصیف عینی و نظام‌مند از محتوای آشکار ارتباطات است (محمدی مهر، ۱۳۸۷، ص ۲۶ به نقل از: برلسون، ۱۹۵۲) در این رابطه، شیوه تحلیل محتوا در مقاله حاضر ضمن تمرکز بر الگوی تساهل و تسامح در تربیت، به استنباط اصول تربیتی از تحلیل محتوای مبانی تجویزی که در حدیث رفع اشاره شده است، پرداخته است. به عبارتی، نگاه به کلیدواژه‌های موجود در حدیث رفع با رویکرد تربیتی و از جنبه نگاه تسهیلی صورت گرفته و مورد تعبیر و تفسیر واقع شده است. این نوع نگاه به مبانی دینی می‌تواند باب جدیدی را برای الگوگیری از گزاره‌های درون دینی برای اهداف و عملکردهای تربیتی بگشاید و رابطه دین و تربیت را بر اساس الگوهای ساختاری مورد نیاز در تعلیم و تربیت جامعه، استحکام بخشد.

کلمه «اصل» به معنای گوناگون به کار می‌رود. این کلمه در لغت به معنای بُن، اساس، ریشه، بنیان، جوهر و مبنا می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۷، ص ۱۵۶). در اصطلاح نیز معانی متفاوتی از این کلمه مد نظر است. می‌توان گفت که در هر قلمرویی از دانش، اصل معنایی متناسب با آن قلمرو دارد. در حوزه تعلیم و

تربیت، مقصود از اصول، قواعدی است که می‌توان آن را نوعی دستورالعمل کلی و راهنمای عملی تدابیر تربیتی دانست (حاجی ده‌آبادی، ۱۳۹۸، ص ۵۵). بر همین اساس و با توجه به مبانی نظری و شناختی که در حدیث رفع و گزاره‌های مربوط به عدم تکلیف که در این حدیث وجود دارد، می‌توان اصولی را برای تربیت استنباط نمود که علاوه بر کمک نمودن به رویکرد تسهیلی در تربیت، می‌تواند به‌عنوان راهبردهای کلی در تعلیم و تربیت مورد استناد قرار گیرد.

باید توجه داشت دغدغه‌مندی در امر تربیت، اقتضای آن را دارد که پرسش‌های کلیدی در باب اصول و عملکردهای تربیتی؛ پاسخ داده شود. از باب نمونه، این پرسش که در کدام زمینه‌های تربیتی باید سخت‌گیری نمود و خطوط قرمز تعیین کرد و در کدام زمینه‌ها سهل‌گرفت و تسهیلی عمل کرد؟ از طرف دیگر، قابل اطمینان بودن پاسخ چنین سؤالاتی، منوط بر بنا نمودن پاسخ‌ها بر پایه‌های نظری محکم است. می‌توان اذعان داشت، یکی از محکم‌ترین مبانی نظری در راستای تبیین‌سازی مفاهیم تربیتی، منابع دینی و وحیانی است که در کنار مراجع علمی و تحقیقاتی و حتی مقدم بر آن‌ها می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. مقاله حاضر با دغدغه‌مندی در مورد این سؤال که در چه بخش‌هایی از تربیت باید رویکرد تسهیلی داشت؛ خواهان آن است که ابتدا مبانی نظری این پرسش را بر اساس محتوای روایی توصیف نموده و سپس اصول تربیتی مرتبط را تبیین و استنباط نماید. لذا می‌توان اهداف و سؤالات طرح پژوهشی حاضر را در قالب زیر مطرح نمود:

۱. الگوی سهل‌گیرانه در دین اشاره به چه رویکردی دارد و این الگو، چه دستاوردی برای حوزه تربیت به دنبال دارد؟
۲. حدیث رفع بر اساس رویکرد تساهل و تسامح، دارای چه دلالت‌هایی در بخش اصول تربیت تسهیلی می‌باشد؟

۲. پیشینه پژوهش

با بررسی عناوین پژوهش‌های انجام‌شده در رابطه با حدیث رفع، می‌توان آن‌ها را به‌صورت زیر (بر اساس فراوانی پژوهش‌های یافته‌شده) دسته‌بندی کرد:

- الف. بررسی حدیث رفع با نگاه سندی جهت استنباط صحت سند (به‌عنوان نمونه نک. جوان، ۱۴۰۲؛ عطارمنش، ۱۳۹۹؛ اعرایی، ۱۳۹۷؛ رحمان‌ستایش، ۱۳۹۶؛ صباغی ندوشن، ۱۳۹۶).
- ب. بررسی حدیث رفع با نگاه فقهی جهت استنباط احکام موضوعه مرتبط (به‌عنوان نمونه نک. سلامتیان، ۱۴۰۲؛ قنبری، ۱۴۰۰؛ حیدری، ۱۳۹۳).
- ج. بررسی حدیث رفع با نگاه تربیتی و تأثیر بر تربیت انسان (به‌عنوان نمونه نک. سالارزایی، ۱۳۹۶).

پژوهش حاضر، در دسته‌ی سوم قرار می‌گیرد که تنها شامل یک مورد است. لذا در ادامه، مختصراً به این مورد پرداخته می‌شود.

سالارزایی (۱۳۹۶) در مقاله‌ی «جایگاه حدیث رفع در پیشگیری از وسواس‌های فکری و رفتاری» بیان می‌دارد مددجستن از آموزه‌های وحیانی برای جلوگیری از وقوع بیماری وسواس چاره‌ساز خواهد بود. یافته پژوهش این شد که به‌کارگیری و تقید به فقرات نه‌گانه حدیث رفع به‌ویژه فقره آخر آن چنان تضمینی برای رفع آزار روحی انسان می‌دهد که به‌مانند یک مقاوم‌گر بسیار پیشرفته، خلجان‌های فکری آزاردهنده و شرم‌آور وجدانی را پیش از وسواسی شدن، از بین می‌برد.

همان‌طور که اشاره شد؛ مقاله‌ای یافت نشد که با مقاله حاضر مستقیماً ربط موضوعی داشته و به حدیث رفع با رویکرد تربیت‌محور نظر کرده باشد. بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد نوشتار حاضر در بخش‌های زیر رویکرد و نگاه نوآورانه داشته است: ۱- در مقالات و کتبی که به اصول تربیتی تسهیلی اشاره شده است، مبنای نظری اصول ذکر نگردیده و یا بر اساس مبانی نظری دیگری به غیر از رویکرد تربیت‌محور به حدیث رفع نگاه شده است؛ ۲- اصول تربیتی که در مقاله حاضر اشاره شده، در نگارش‌های دیگر، در ذیل یک مجموعه منسجم آورده نشده و ربط آن‌ها بر پایه نظری حاضر، مشخص نگردیده است؛ ۳- برخی اصول تربیتی اشاره شده بر مبنای حدیث رفع، در این مقاله جدید بوده و در قالب حاضر و در شکل موجود مطرح گردیده است (مانند ایمن‌سازی در شرایط ناچاری ذهنی و یا آموزش بعد از خطا)؛ ۴- نگاه تربیتی به حدیث رفع و با رویکرد تسهیلی تربیتی، نگاهی نو و کاربردی می‌باشد.

۳. روش پژوهش

در این پژوهش از روش تحلیل محتوای کیفی به شیوه‌ی استقرایی استفاده شد. مراحل شش‌گانه‌ی این روش و نحوه‌ی استفاده از آن، توسط محققان در ادامه بیان می‌شود.

الف. تدوین پرسش‌های تحقیق: این پرسش‌ها بر اساس پیش‌فرض‌های ذهنی محقق راجع به موضوع مورد نظر، صورت‌بندی می‌شوند (ادیب حاج باقری و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۲۳۷) و در پژوهش حاضر عبارت بودند از: الف) الگوی سهل‌گیرانه در دین اشاره به چه رویکردی دارد و این الگو، چه دستاوردی برای حوزه تربیت به دنبال دارد؟ ب) حدیث رفع بر اساس رویکرد تساهل و تسامح، دارای چه دلالت‌هایی در بخش اصول تربیت تسهیلی می‌باشد؟

ب. تعیین واحد تحلیل: واحد تحلیل، شخص یا چیزی است که تحلیل بر اساس آن انجام می‌گیرد. رایج‌ترین واحدی که پژوهشگران در تحلیل محتوای کیفی مورد استفاده قرار می‌دهند، مضمون است (مومنی‌راد و همکاران، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳-۲۰۴)؛ یعنی معنای خاص برگرفته از یک کلمه، جمله یا بند (معروفی و یوسف‌زاده، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶). در این پژوهش نیز از مضمون به عنوان واحد تحلیل استفاده شد.

ج. ایجاد نظام مقوله‌بندی: مقوله‌های پژوهش حاضر بر اساس نظام استقرایی شکل گرفته است. در نظام استقرایی، ابتدا مقولات مشخص و بر اساس آن، داده‌ها، مرحله به مرحله از متن استخراج می‌شود (مایرینگ، ۲۰۱۴، ص ۸۱). در این پژوهش، موارد نه‌گانه در حدیث رفع به‌عنوان نظام مقوله‌بندی انتخاب شدند.

د. نمونه‌گیری هدفمند: در این نوع نمونه‌گیری، منابعی برای بررسی انتخاب می‌شوند که واجد بیش‌ترین اطلاعات، پیرامون موضوع مورد نظر هستند. این منابع را نمی‌توان از ابتدای پژوهش به‌طور کامل و دقیق مشخص کرد؛ زیرا انتخاب هرکدام به کفایت اطلاعاتی که از منابع بررسی شده به دست آمده است، بستگی دارد. به این ترتیب، نمونه‌گیری تا زمان اشباع نظری (زمانی که هیچ داده‌ی جدیدی به دست نیاید) ادامه می‌یابد (گال، بورگ و گال،^۱ ۱۳۹۵، ص ۳۸۹-۳۹۸). در این پژوهش، کتاب‌ها و مقالاتی انتخاب و بررسی شد که بیش‌ترین ارتباط را با موضوع حدیث رفع و تربیت تسهیلی داشتند.

ه. تحلیل و استنباط از متن: در این مرحله، پژوهشگر ادراکات خود از محتوای داده‌ها را با نگاهی عمیق بررسی می‌کند تا دلالت‌های ضمنی آن را استنباط کند (جنسن و جانکاوسکی^۲، ۲۰۰۲، ص ۱۸۴). در این پژوهش، داده‌های به‌دست‌آمده ذیل موارد نه‌گانه حدیث رفع، مورد تحلیل قرار گرفت و اصول مربوط به هر یک از موارد نه‌گانه استنباط شد. هم‌چنین بر اساس این تحلیل، ارتباط اصول با مبانی موجود در حدیث رفع مشخص شد.

و. پاسخ به پرسش‌های تحقیق: در پایان، بر اساس یافته‌های به‌دست‌آمده از پژوهش و تحلیل و استنباط‌های مبتنی بر آن، به سؤال‌های پژوهش پاسخ داده شد.

۴. تبیین الگوی سهل‌گیرانه در دین و تعلیم و تربیت

اسلام دین سهل است نه دین سخت؛ اسلام برای تربیت آمده است نه برای محدودیت. این موضوع، دارای تأییدات قرآنی و روایی و تربیتی می‌باشد. تعبیراتی که با عناوین مختلف مورد اشاره قرار گرفته است و نزدیک‌ترین تعابیر در قالب دو اصطلاح تساهل و تسامح آورده شده است. تساهل از ریشه «سهل» و به معنای آسان‌گرفتن، به نرمی رفتار کردن، سهل‌گرفتن بر یکدیگر و سهل‌انگاری است. تسامح از ریشه «سمح» و به معنای مدارا کردن، فروگذار نمودن و کوتاه آمدن با گذشت و بزرگواری است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۸۹؛ دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۶۸). معمولاً این دو واژه را مترادف هم به کار می‌برند اما با توجه به ریشه‌یابی لغوی، تسامح فرق ظریفی با تساهل دارد و آن این‌که: تسامح هر نوع سهل‌گرفتن و نرمی رفتار کردن نیست، بلکه سهل‌گرفتنی است که با گذشت و بزرگواری همراه است. معادل تسامح و تساهل در انگلیسی، Tolerance از ریشه‌ی *tolerance* به معنای تحمل کردن و اجازه دادن است. این واژه با مصدر *Tollo* که به معنای حمل کردن، بردن و اجازه‌دادن است، هم‌خانواده است؛ گویی کسی که تسامح می‌ورزد باری را تحمل می‌کند. از این‌رو برخی معتقدند نزدیک‌ترین معادل واژه «تولرانس»، «حلم» است؛ زیرا حلم به معنای تحمل امور ناگوار در عین قدرت و قوت است. در اصطلاح، تسامح و تساهل، عدم‌مداخله و ممانعت یا اجازه‌دادن از روی قصد و آگاهی نسبت به اعمال و عقایدی است که مورد پذیرش و پسند شخص نباشد. به تعبیر دیگر، نوعی بردباری است که انسان در برابر عقاید، رفتار و گفتار ناخوشایند دیگری

¹. Gall, borg & Gall

². Jensen & Jankowski

از خود نشان می‌دهد (رک. ژاندرون، ۱۳۷۸، ص ۱۷). در جدول زیر به برخی از مستندات رویکرد تسهیل و تأثیر آن در تربیت اشاره شده است. مبنای گزینش این دست آیات و روایات کلیدواژه‌هایی است که در متن آن‌ها به صورت مستقیم اشاره به امر تسهیل و سهولت و دوری از تکلف و زحمت دارد.

جدول ۱: مستندات سهل‌گیری در دین اسلام

مستندات اصل تسهیل در اسلام بر اساس منابع قرآنی، روایی و تربیتی		
استنادات قرآنی و روایی تربیتی	استنادات روایی	استنادات قرآنی
پیامبر(ص): «بسیار شایسته است والدین هرچه را فرزندشان به اندازه توانایی خویش انجام می‌دهد، بپذیرند و آنچه را انجام دادنش بر وی سنگین و غیرقابل تحمل است، از او نخواهند و او را به گناه و گردن‌کشی وادار نکنند و به او خشونت نورزند و با این شیوه درست تربیتی، کودکان خود را بر تربیت نیکو و انجام دادن کارهای ارزشمند و نیک یاری رسانند تا مورد لطف و رحمت حق تعالی قرار گیرند» (حرعاملی، ۱۳۸۶: ج ۲۱، ص ۴۸۱).	محبوب‌ترین دین شما نزد خداوند، حنیفیه آسان و سازگار است (حرعاملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۵۲).	خدا آسانی و راحت شما را می‌خواهد نه دشواری و مشقت شما را (البقرة/۱۸۵)
	پیامبر(ص): خداوند مرا برای رهبانیت نفرستاد بلکه مرا به دین مستقیم، آسان و سازگار فرستاد (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۵: ۴۹۴).	و اگر خدا می‌خواست شما را به زحمت می‌انداخت (البقرة/۲۲۰).
	امام صادق(ع): خداوند در دین هیچ‌گونه حرجی قرار نداده است (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۳، ص ۴).	هیچ‌کس جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌شود (البقرة/۲۳۳).
پیامبر(ص) در پاسخ به چگونگی کمک به فرزند در نیکوکاری: «آنچه را که در توان اوست از او بپذیرد و آنچه را که برایش طاقت فرساست از او نخواهد و او را به تکلیف مافوق طاقتش و ندارد و او را دچار سرگشتگی و شرمندگی نسازد (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۶، ص ۵۰)	امام صادق(ع): {خداوند...} و تکلیف‌های سنگین و زنجیرهایی را که به گردن آنان بود، برداشت (کلینی، ۱۳۹۳: ج ۲، ص ۱۷).	خدا هیچ‌کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند (البقرة/۲۸۶).
	من به یهودیت یا نصرانیت مبعوث نشدم بلکه به حنیفیت آسان‌گیر مبعوث شده‌ام	خدا می‌خواهد کار بر شما آسان کند که انسان ضعیف خلق شده است (النساء/۲۸).

	(ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۵، ص ۲۶۶).	
خداوند مرا مبعوث نکرد که با زور با مردم رفتار کنم بلکه برانگیخت تا معلم و آسان گیر برای آن‌ها باشم» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق: ج ۵، ص ۷۹).	خدا نمی‌خواهد بر شما تنگی و مشقت قرار دهد، بلکه می‌خواهد شما را پاک کند و نعمتش را بر شما تمام نماید(المائدة/۶).	و هرآینه قرآن را برای یادآوری و پند گرفتن آسان ساختیم، پس آیا پند گیرنده‌ای هست؟ (قمر/۱۷).
بر مردم آسان بگیرد و سخت نگیرد و نویددهنده باشید و مردم را فراری ندهید و در آنان نفرت ایجاد نکنید (بخاری، ۱۳۹۰، ص ۱۶۷).	هیچ کس را جز به اندازه توانش تکلیف نمی‌کنیم (الانعام/۱۵۲).	سپس راه را برای انسان آسان گردانید (عبس/۲۰).

شهید مطهری در باب رویکرد تسهیلی در شریعت بیان می‌دارد: «در این شریعت به حکم این که «سهله» است تکالیف دست و پاگیر و شاق و حرج‌آمیز وضع نشده است؛ و به حکم این که «سمحه» (باگذشت) است هر جا که انجام تکلیفی توأم با مضیقه و در تنگنا واقع شدن گردد، آن تکلیف ملغی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷: ج ۲، ص ۲۴۱). بر همین اساس، رویکرد تسهیلی برای تربیت از دو جهت «پیشگیری و درمان»، قابل توجه و تأثیر است. پیشگیری در جایی که مربی تشخیص می‌دهد عملی در طاقت و توان متری نیست و بر اساس این تشخیص از تکلیف بدان امتناع می‌کند و درمان در جایی که به حسب تفاوت‌های جسمی و روحی فردی و یا شرایط خاص محیطی، عملی برای فرد یا گروهی خاص، تکلف‌آور بوده و به همین جهت مربی گرچه آن را الزام نموده اما بر اساس تشخیص ثانویه، از درخواست و پیگیری آن صرف نظر می‌نماید. همچنین است تأثیر رویکرد تسهیلی در «تعیین حدود تکالیف» واجب و غیر واجب که سبب می‌شود محدوده تکالیف تربیتی واجب برای همگان، مرزی گسترده و عام نداشته باشد، بلکه در تعیین آن، افراد ضعیف لحاظ می‌شوند؛ اما در حلقه‌های بعدی تکالیف، بحث وجوب برداشته شده و به فراخور استعداد و تلاش افراد، این تکالیف بر طبق تمایل مخاطب، بیشتر می‌شود.

باید توجه داشت، گرچه بر اساس الگوی مطرح شده در جدول بالا، اثبات این مدعا که اسلام دین تسهیل و پرهیز از تکلف است، مشخص می‌گردد، اما هر امری به‌قاعده‌ی خود دارای چهارچوب و حدودی است که اگر شناخته نشود، به خطا رفتن متصور خواهد بود. پس برای فهم چهارچوب‌ها و اصول تساهل و تسامح در تربیت باید به مبانی آن در دین رجوع کرد و گر نه همان قدر که تکلف و سخت‌گیری می‌تواند برای تربیت آدمی مضر باشد، سهل‌گیری و تسامح بیجا می‌تواند پرتگاهی برای تربیت لایبالی باشد. به همین

منظور در پاسخ به پرسش دوم تحقیق، در قالب اصول منبعث از حدیث رفع به‌عنوان یکی از احادیث مبنایی که دارای گزاره‌های عدم تکلیف و تسهیل برای مکلف است، به چهارچوب‌های رویکرد تسهیل در تربیت اشاره می‌شود.

۵. اصول تربیت سهل‌گیرانه در تربیت بر مبنای حدیث رفع

محققان در پاسخ به پرسش دوم تحقیق، مبنای نظری موجود در حدیث رفع را ملاک قرار داده و بر اساس آن، اصول مرتبط با تربیت تسهیلی را مورد استنباط قرار داده‌اند. بر اساس هر مبنا، دو اصل استخراج گردیده که بیشترین ارتباط را با مبنای مورد نظر دارد. گرچه می‌توان اصول بیشتری را برای هر مبنا متصور شد؛ اما این اصول جهت الگوسازی ارائه گردیده و تنها به موارد چهارده‌گانه بسنده شده است که ربط مستقیمی با مبنای فوق دارد. در ادامه جدول مبنای حدیث رفع و اصول تربیتی آن، آورده شده است.

جدول ۲- اصول تسهیلی تربیتی بر مبنای حدیث رفع

موارد عدم تکلیف در حدیث رفع	اصول تسهیلی تربیت بر مبنای حدیث رفع
خطا	نادیده انگاری خطاپوشی
فراموشی	عذرپذیری یادآوری
اجبار به عمل	بخشش رفع موانع
عدم علم	پیشگیری آموزش بعد از خطا
فعل خارج از توان	توانمندسازی تسهیل تکلیف
عمل از روی ناچاری	چاره‌اندیشی ایمن‌سازی
تفکر و نیتی که آشکار نشده (حسادت/فال بد/ تفکر وسوسه‌انگیز)	تعویق تنبیه تنبه (اعطای بینش)

۵- ۱. مبنای اول: «عدم تکلیف به هنگام خطا»

خطا در لغت به معنای سهو و اشتباه است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۴، ص ۲۹۲؛ دهخدا، ۱۳۸۵، واژه خطا). خطا در بحث تربیت به معنای عملی است که متربی تعمدی در آن نداشته و یا خود از پیشامد رخ داده، پشیمان است. انسان در مسیر رشد و حرکت خود، مصون از خطا نیست. همان طور که در آیه‌ی تطهیر آمده «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (الأحزاب: ۳۳)؛ فقط اهل بیت پیامبر اسلام عصمت دارند. این حالت، ممکن است از روحیه کنجکاوی انسان سرچشمه بگیرد و یا اینکه آدمی تا چیزی را خود تجربه نکند، اطمینان به نتیجه آن ندارد؛ لذا دست به آزمون و خطا می‌زند. گاهی نیز روحیه لجبازی سبب بروز خطا می‌شود. آنچه در این بین مهم است، عکس‌العمل مری است. گاه برخورد قهری و تحکمی در برابر خطا، سبب سرکوب شدن برخی صفات نیک مانند شجاعت برای عمل و یا کنجکاوی در متربی می‌شود و گاه، ادامه مسیر در بُعدی خاص را سد می‌نماید. اما می‌توان همان گونه که پیامبر با رویکرد رفع و تسهیل با خطا برخورد می‌نمود، در امر تربیت نیز با رویکردهای تسهیلی همچون نادیده‌انگاری و خطاپوشی، واکنش نشان داد.

۵- ۱- ۱. اصول مرتبط با خطا: «نادیده‌انگاری و خطاپوشی»

اصول نادیده‌انگاری و خطاپوشی هر دو مرتبط با خطا است. تفاوت نادیده‌انگاری و خطاپوشی در بروز رفتاری مری است. در اولی مری طوری وانمود می‌کند که گویا خطای متربی را متوجه نشده است و در رویکرد خطاپوشی، بنا به مصالحی که بسته به نوع خطا دارد، با متربی در مورد موضوع تخطی شده صحبت نموده، اما اجازه نمی‌دهد این تخطی در نگاه دیگران آشکار گردد. می‌توان گفت در جایی که احتمال بروز مجدد خطا وجود ندارد و خود متربی پی به خطای خود برده، باید از رویکرد اول استفاده نمود و در غیر این صورت از رویکرد دوم. باید اذعان داشت در جایی که مری اظهار کشف خطای متربی را می‌نماید؛ زشتی عمل در نزد عمل‌کننده از بین رفته و بار تربیتی منفی به همراه دارد. در حقیقت، این گونه عمل نمودن، ضد تربیت است نه تربیت.

۵- ۲. مبنای دوم: «عدم تکلیف به هنگام فراموشی»

دومین امری که پیامبر(ص) تکلیف آن را، از امت خود برداشته است، نسیان و فراموشی است. نسیان، خاصیت انسان است. همان گونه که در قرآن؛ ۳۷ مورد از ۴۵ مورد واژه نسیان در مورد انسان بکار برده شده است. لذا نمی‌توان نگاه جرم‌انگارانه به آن داشت. گرچه بین فراموش کردن و خود را به فراموشی زدن، تفاوت هست؛ اما مری باید ادعای فراموشی را از جانب متربی، به مصداق آیه‌ی «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنْ

الظَّنَّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (الحجرات: ۱۲)؛ (از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، چراکه بعضی از گمان‌ها گناه است) بپذیرد و موارد تربیتی را به او متذکر شود. در نظریه‌های جدید یادگیری، فرایند فراموشی و یادآوری به‌عنوان رویکرد برتر نسبت به فرایند یادگیری و ذخیره‌سازی شناخته می‌شود. بر این اساس، هرچقدر ما موضوعی را بیشتر فراموش کرده باشیم، یادآوری و تمرین دوباره‌ی آن باعث می‌شود که آن موضوع با کیفیت بهتری در ذهنمان ثبت شود. این موضوع، یکی از ایده‌هایی است که در یادگیری به شیوه لایه‌ای مورد توجه می‌باشد (رحیمی‌مند و عباس پور، ۱۳۹۴).

۵- ۲- ۱. اصول مرتبط با نسیان: «عذرپذیری و یادآوری»:

پذیرش عذر اولین اصل تسهیلی در برخورد با فراموش کار است. عذرپذیری یعنی عدم مواخذه بابت انجام عمل؛ اما عذرپذیری دائمی در برابر فراموشی، صفت بهانه‌جویی را در مرتبی ایجاد می‌کند. از همین رو در کنار این اصل تسهیلی، باید اصلی دیگر به نام یادآوری به‌کاربرده شود تا عذرآوری مرتبی، کاهش یابد و به سمت انجام وظیفه و تکلیف تربیتی سوق یابد. اصل یادآوری به معنای گوشزد نمودن برای فعل تربیتی، قبل، حین و بعد از آن است. نتیجه یادآوری قبل و حین عمل تربیتی، انجام و یا ترک فعل است؛ اما یادآوری بعد از فراموش نمودن مرتبی، سبب می‌شود که برای دفعات بعد و یا دستورات بعد، کمتر دچار فراموشی گردد و یا عذر فراموشی آورد. هرچه هست، مربی نباید نسبت به عذر فراموشی مرتبی با حسن ظن بنگرد و آن را بر اساس رعایت دو اصل عذرپذیری و یادآوری نسبت به مرتبی خود نشان دهد. کما اینکه اعمال اصل دوم در کنار اصل اول سبب می‌شود مرتبی کمتر دچار فراموشی شده و یا عذر فراموشی بیاورد. البته شیوه یادآوری نیز مهم بوده و گاه یادآوری مکرر یا مستقیم سبب دل‌زدگی یا لجاجت در مرتبی می‌شود. لذا رعایت اعتدال و تنوع در شیوه تذکر، شرط اثرگذاری آن می‌باشد.

۵- ۳. مبنای سوم: «عدم تکلیف به هنگام اجبار به عمل»

عمل در تحت اجبار، سومین امری که پیامبر(ص) از رفع آن برای امت خود سخن گفته‌است. از آن‌جا که اساساً انسان مختار آفریده شده است، کمتر پیش می‌آید که تحت اجبار عملی را انجام دهد، اما باید کوچک‌ترین مسائل نیز از منظر جریان تعلیم و تربیت مغفول نماند. اجبار در جریان تربیت، بیشتر در شرایط تعارض بین محیط‌های تربیت و یا مربیان امر تربیت، برای مرتبی اتفاق می‌افتد. هرچه هست در این تعریف، مرتبی قصد انجام عمل نادرست را نداشته و خارج از اراده و یا خواست خود، مجبور به انجام و یا ترک فعل شده است. به هر جهت بایسته آن است که در این مورد مربی از دو اصل تسهیلی بخشش و رفع موانع، کمک بگیرد.

۵-۳-۱. اصول مرتبط با اجبار به عمل: «بخشش و رفع موانع»

مری به هنگام مواجهه با عملی که از سر اجبار انجام شده، در وهله اول باید اصل تسهیلی بخشش را مد نظر گیرد و سپس سعی نماید موانع بیرونی عمل تربیتی را رفع نماید و یا به متری کمک کند تا خود این موانع را هموار کند. مری باید در استفاده از اصول بخشش و رفع موانع، میزان اجبار به عمل را بسنجد. گاه متری بدون هیچ‌گونه مقاومتی در برابر اوامر نامطلوب تن به عمل می‌دهد و در این مورد لازم است از جانب مری علاوه بر اصول یادشده، در تقویت شناخت و اراده متری نیز اقدامی صورت پذیرد. گاه هم عواملی انسانی در پیرامون متری وجود دارد که سبب رفتار تحت اجبار متری شده و در این موارد مداخله مری یا مراجع قضایی برای رفع مشکل لازم می‌نماید.

۵-۴. مبنای چهارم: «عدم تکلیف به هنگام عدم علم»

در اولین حکم تمامی رساله‌های احکام، آورده شده است که همه افراد باید نسبت به احکام مبتلا به خود، کسب اطلاع کنند؛ اما از جهت دیگر، اگر فرد مکلف در عمل به حکم، علم نداشت، تکلیف از او ساقط می‌شود. در امر تربیت نیز، همین‌گونه است. مری یا متری وظیفه دارند در جریان تربیت، آموزش‌ها و اطلاعات لازم را انتقال و دریافت کنند. اما گستره‌ی علم و عمل تربیتی آن‌قدر وسیع است که نمی‌توان توقع داشت متری در مراحل مختلف، عالمانه پیش رود. از همین رو بایستی دو اصل تسهیلی را اتخاذ نمود تا متری در روند تربیت به‌درستی واکنش نشان دهد.

۵-۴-۱. اصول مرتبط با عدم علم: «پیشگیری و آموزش بعد از خطا»

مری با تجربه، کسی است که بسته به تشخیص خود و همچنین سن و موقعیت تربیتی، آموزش‌های لازم را جهت پیشگیری از عمل بدون علم، انجام دهد؛ اما اگر همچنان خطایی از روی ناآگاهی رخ داد، جهت جبران کاستی‌های پیشین باید فرایند آموزش پس از خطا شکل بگیرد. مثلاً در زمینه دوره بلوغ، اغلب والدین و مربیان با این مشکل مواجه می‌شوند که متری به جهت نداشتن اطلاعات لازم در زمان مقتضی، دچار اضطراب و اشتباهاتی می‌شود که بعضاً غیرقابل جبران است. عدم آگاهی نوجوان از مسائل خاص، نباید سرمنشأ تنش‌های بین مری و والد، با متری شود. این مری است که می‌بایست در زمان مناسب آگاهی بخشی لازم برای دوران خاص را به متری داشته باشد. و اگر در این امر کوتاهی نمود، مواخذه نمودن بسی اشتباه‌تر است. اصل آموزش بعد از خطا، جهت جبران این کوتاهی، ضروری می‌نماید.

۵-۵. مبنای پنجم: «عدم تکلیف به هنگام عدم توان»

آیه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (البقرة: ۲۸۶)، نشان می‌دهد که برترین مربیان و رب همه موجودات، مخلوق خود و تمام ابعاد وجودی او را می‌شناسند و بر طبق آن، امر به عمل و ترک آن می‌نماید. پس قدم

اولیه در الگوی «تربیت بر اساس توانایی»، شناسایی ابعاد و مراحل رشد متربی و توانایی‌های مربوط به هر دوره و یا هر فرد می‌باشد. به عبارتی، جریان تربیت می‌بایست با آگاهی و شناخت روشنی از توانمندی‌های جنسیتی و مراحل مربوط به رشد، همراه باشد و متناسب با الگوهای عام تربیت، از مخاطب تربیت توقع داشته و تکلیف بخواهد. با این وجود باید به این نکته توجه داشته که هر فرد دارای جهان‌زیست خاص خود است، لذا با وجود الگوهای عام رشدی و تربیتی، نباید ویژگی‌های منحصر به فرد افراد نادیده انگاشته شود. نتیجه اینکه توانایی‌های عام و توانایی‌های خاص افراد در اعمال تکالیف باید مد توجه ملاحظه قرار گیرد و داشتن توقع یکسان از یک گروه متربیان، خطایی است که اغلب جریان تعلیم و تربیت و معلمان، بدان دچار بوده‌اند. اما اگر جریان تربیت دچار خطا گردید و یا اگر به این اصل توجه نشود که هر فرد توانایی‌ها و قابلیت‌های منحصربه‌فردی دارد، باید اصول تسهیلی، جایگزین گردد تا تکلف در تربیت اتفاق نیفتد.

۵-۵-۱. اصول مرتبط با عدم توانایی: «توانمندسازی و تسهیل تکلیف»

اصل مقدماتی و اولیه در زمینه‌ی عدم انجام تکلیف به علت عدم توانایی، توانمندسازی متربی در حد استانداردها و قابلیت‌ها است. نمی‌توان به بهانه تسهیل در تکلیف و یا سهولت در تربیت، جریان رشد را کند نمود و یا از ابعادی خاص در تربیت منصرف شد. آنچه مهم است، نفی تحمیل و دشواری است؛ اما گرفتن دست متربی و یا دادن انگیزه و یا ایجاد حرکت اولیه، خود از دسته عواملی است که متربی را قادر می‌سازد عمل تربیتی را با راحتی بیشتری انجام دهد. به عبارتی، در بسیاری از موارد عدم توانایی در متربی نه به‌عنوان امر اولیه و ذاتی در او بوده بلکه به‌عنوان امر ثانویه و محیطی بر او عارض شده است. این مورد که اغلب به سبب ضعف در استانداردهای محیط تربیتی پیشین می‌باشد از طریق توانمندسازی متربی در محیط تربیتی فعلی، می‌تواند جبران شود. حال اگر در اقدام اول و یا با تشخیص شرایط، چنین امری قابل تحقق نبود، باید تکلیف را تسهیل نمود و آن را دست‌کاری کرد. تسهیل تکلیف می‌تواند از طریق مرحله‌ای نمودن تکالیف یا خرد نمودن آن صورت پذیرد. شاید هم، مربی در مرحله‌ای از تربیت به این نتیجه دست یابد که برخی تکالیف تربیتی متناسب با برخی متربیان نیست و معنای تسهیل تکلیف به جریان حذف موارد دشوار تکلیف، تبدیل گردد.

۵-۶. مبنای ششم: «عدم تکلیف به هنگام ناچاری»

انجام عمل از سر ناچاری، ششمین امری است که از امت پیامبر (ص) برداشته شده است. اجبار با ناچاری تفاوت دارد. اولی ناشی از عوامل بیرونی است و دومی ناشی از عوامل درونی. در اولی افراد انسانی فرد را مجبور به عمل می‌نمایند، اما در دومی شرایط محیطی سبب می‌شود، فرد دست به عملی خطا بزند. در آیه «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ» (البقرة: ۱۷۳) نیز تصریح نموده بر اینکه فرد گرسنه که

دسترسی به غذا ندارد، می‌تواند گوشت حرام بخورد. این اکراه و ناچاری می‌تواند گاه یقینی و گاه ظنی متربی باشد؛ یعنی واقعاً راه‌های دیگری نیز وجود داشته است اما متربی به‌صرف اولین راه و انتخاب آن، اقدام به عمل می‌نماید. اینجاست که مربی در جریان تربیت، بسته به نوع ناچاری متربی، باید دست به چاره‌اندیشی و کاربرد اصول تربیتی بزند.

۵-۶-۱. اصول مرتبط با ناچاری: «ایمن‌سازی و چاره‌اندیشی»

مربی باید در مورد اموری که متربی از سر یقین، ناچار به انجام فعلی شده، به ایمن‌سازی محیط و شرایط اقدام کند. در روایت آمده: «کاد الفقر ان یكون کفراً» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۰۷)؛ یعنی نزدیک است که فقر به کفر بیانجامد و از کسی که کافر است، صدور هر عملی امکان‌پذیر است. گرچه برطرف نمودن فقر متربی در دست مربی نیست، اما از مربی انتظار می‌رود تأثیر شرایط بر عملکرد متربی را بفهمد و محیط را در حد وسیع و امکان، ایمن سازد. در حالت دوم یعنی مواردی که متربی به گمان خود ناچار به انجام عمل بوده، درحالی‌که به‌واقع چنین نبوده است و راه‌های دیگری برای عمل وجود داشته، مربی باید بستر و زمینه‌ی چاره‌اندیشی و یافتن راه‌های بهتر را برای او فراهم نماید تا متربی بتواند فرضیات جدید را مورد آزمون و خطای ذهنی و عملی قرار داده و در نهایت چاره‌اندیشی کند. به عبارتی، مربی باید به متربی کمک نماید تا این ذهنیت اشتباه در بن‌بست دیدن خود را رها کرده و دست به انتخاب‌های از روی اختیار و توانمندی بزند. تذکر این نکته لازم است که اصل تسهیلی ایمن‌سازی، متفاوت است با اصل تسهیلی رفع موانع که در بخش اجبار آمد. در رفع موانع، عوامل انسانی که سبب تحمیل و اجبار شده، برطرف می‌گردد و در ایمن‌سازی، بسترهای محیطی که سبب شده خود فرد دست به اقدام از سر ناچاری بزند هموار می‌گردد.

۵-۷. مبنای هفتم «عدم تکلیف به هنگام فکر و نیتی که آشکار نشده»

قرآن از مؤمنان خواسته که هرگز تجسس نکنند «يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا... لَا تَجَسَّسُوا» (الحجرات: ۱۲). این آیه می‌تواند هم مصداق افعال و هم مصداق افکار دیگران باشد. جریان تربیت، جریان تفتیش عقاید نیست، بلکه جریان ایجاد و اصلاح عقاید است. تا وقتی که متربی عقاید و احساسات ناصحیح خود را بروز نمی‌دهد، ادعان مربی به این عقاید و احساسات سبب تأیید و تقویت آن در دل و فکر متربی می‌شود. پنهان نمودن عقاید و احساسات سوء از جانب متربی می‌تواند نشان از نوعی خجالت و یا عذاب وجدان و یا شک در عقیده خود باشد، لذا مربی نمی‌تواند بر اساس شواهد و ظن خود، قبل از عمل مجازات نموده و متربی را مواخذه نماید.

۵-۷-۱. اصول مرتبط با فکر و نیت بد آشکار نشده: «تعویق تنبیه و تنبه»

نباید تا زمانی که عقیده‌ای باطل، سبب عمل باطل نشده، متربی را تنبیه نمود. همین که متربی بداند تا زمانی که فکر نادرست خود را بروز نداده و عمل متناسب با آن انجام نداده است، تنبیه نمی‌شود به گونه‌ای عمل نموده که رفتار خود را کنترل کند و به مصداق تأثیر ظاهر بر باطن (باقری، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۷۳) به احتمال زیاد عقیده و احساس او درست می‌گردد. حال اگر مربی به مصداق تأثیر باطن بر ظاهر (همان، ص ۷۴) به علائم وجود بینش نادرست در متربی پی ببرد، بایستی از اصل تسهیلی («تنبیه دادن») استفاده نماید. تنبیه دادن خود شامل چند مرحله است: ابتدا ایجاد آگاهی درست نسبت به عقیده نادرست؛ مرحله‌ی بعد، شامل روشن ساختن این نکته که عقاید نادرست همچون عمل نادرست می‌تواند چه آثار مخربی داشته و میوه وجود آدمی را از درون فاسد و آلوده نماید؛ در مرحله سوم نیز تنبیه دادن به معنای نهیب‌زدن نسبت به عواقب دنیوی و اخروی عقیده و احساس نادرست است که می‌تواند عامل بازدارنده خصوصاً برای مشتاقان به بهشت و ترسایان از جهنم باشد.

با کنار هم قرار دادن مبانی نظری روایت رفع و استنباطات تربیتی آن، شاکله راهنمایی برای مربیان و والدین در امر تربیت بازمی‌گردد که تبیین آن، نیازمند نگاهی وجودی به موضوع انسان و مسیر حرکت او است. در این نگاه، متربی قرار است مسیر الی الله را طی کند و به مقتضای هر حرکت و طی طریقی، موانع متعدد و راه‌های فرعی و خستگی و سکون در مسیر وجود دارد. یقیناً آنچه مهم است، حرکت و عدم توقف و رسیدن به مقصد می‌باشد؛ اما چند نکته نبایستی اولویت جریان تربیت باشد، به گونه‌ای که اصل حرکت و افق آن، از نگاه متربی و مربی مغفول بماند: ۱. کند شدن حرکت به دلیل وجود موانع متعدد در مسیر؛ ۲. رفتن متربی در مسیر فرعی و بازماندنش از مسیر اصلی در کوتاه‌مدت و ۳. دیرتر رسیدن وی به مقصد. به بیان واضح‌تر، همان گونه که پیامبر (ص) با حدیث رفع این نکته را یادآور می‌شوند که باید از یکسری امور گذر کرد و نباید در سلوک الی الله متوقف بر آن شد، در امر تربیت هم نباید ذره‌بین دست گرفت و نکته‌سنجی نمود.

البته همان گونه که در ابتدای مقاله آورده شد، این بدان معنا نخواهد بود که مربی برای موارد برشمرده، برنامه‌ای نداشته باشد یا نسبت به خطا و فراموشی و اکراه متربی، بی‌تفاوت عمل کند. یقیناً جریان تربیتی، به همه نکات توجه دارد اما توقف نه. و یقیناً مربی شایسته به همه‌ی جوانب اشراف دارد اما الزام نه. اشرافی که سبب می‌شود بازخورد مناسب نشان داده و گاه نادیده بگیرد، گاه آموزش دهد، گاه به تذکر اکتفا کند و گاه موانع را برطرف نماید؛ اما الزام تربیتی به معنای سخت‌گیری و وادار نمودن به تصحیح اشتباه توسط متربی و یا تأکید و اجبار بر جبران خطا، کاری عبث می‌نماید. جریانی که چه‌بسا متربی را از مسیر تربیت خارج نموده و برای همیشه رسیدن به مقصد را منتفی کند. آری مربی و جریان تربیت در بسیاری امور باید گذر کنند. گذر کردن به معنی بی‌تفاوت بودن نیست بلکه به معنی توقف نمودن است. اساساً تربیت

یعنی حرکت در مسیر اصلی که لازمه اش زمین خوردن های پیاپی است. مهم برخاستن و ادامه دادن است. در مسیر تربیت، مری خود یک متربی است. پس بایستی همان گونه که دوست دارد با او برخورد شود؛ با دیگران در این مسیر برخورد کند.

• نتیجه گیری

در جمع بندی محتوای پژوهش حاضر نتایج زیر قابل استخراج است:

۱. در یک تعبیر، دین و دستورات دینی چیزی جز راه و روش تربیتی انسان ها نیست. در امور و احکام دینی، بسیاری از مسائل با نگاه سهل و ساده گیری وضع شده است. از همین جهت، در تربیت نیز می بایست بسیاری از امور تربیتی، در بستر فضای باز، تعریف شده تا جریان تربیت در حصار قرار نگیرد و اختیار و اشتباه متربی نادیده گرفته نشود.

۲. همان گونه که در بسیاری از احکام و دستورات اخلاقی اسلام، جانب آسان گیری و سهولت مراعات شده است، مری هم می تواند با بکارگیری این اصول چهارده گانه جریان تربیت را مطبوع تر و مطلوب تر نماید: ۱- نادیده انگاری؛ ۲- خطاپوشی؛ ۳- عذرپذیری؛ ۴- یادآوری؛ ۵- بخشش؛ ۶- رفع موانع؛ ۷- پیشگیری؛ ۸- آموزش بعد از خطا؛ ۹- توانمندسازی؛ ۱۰- تسهیل تکلیف؛ ۱۱- چاره اندیشی؛ ۱۲- ایمن سازی؛ ۱۳- تعویق تنبیه؛ ۱۴- تنبه.

۳. باید توجه داشت به برخی اصول استنباطی در این مقاله، در منابع مرتبط به صورت گزاره های توصیفی و نه در قالب اصول تربیت، اشاره شده است، مانند: رفع موانع؛ پیشگیری؛ تنبه. برخی اصول هم در قالب اصول تربیتی، مورد استناد متون تربیتی بوده است، مانند: نادیده انگاری؛ خطاپوشی؛ عذرپذیری؛ تسهیل تکلیف. محققان برخی اصول را نیز به صورت خاص و بر اساس حدیث رفع استنباط کرده اند که باید به عنوان رویکرد و نگاه نو در تربیت نگرسته شده و به عنوان الگو قرار گیرد، مانند: آموزش بعد از خطا؛ چاره اندیشی و ایمن سازی.

۴. باید اذعان داشت با تسهیل در تربیت، نتایج تربیتی بهتری به دست می آید و متربی آزادانه تر رشد نموده و ثمره چنین تربیتی به مصداق واقعی آن، تربیت خواهد بود نه اجبار در رشد. از همین روست که خداوند نیز، شیطان را برای سجده نمودن بر انسان اجبار نمود تا گوهر وجودی اش بروز نماید. تربیت هم یعنی بروز قابلیت های درونی انسان ها که تحقق این امر نیازمند رویکردها و اصول آزادانه در تربیت است. در ادامه این پژوهش پیشنهاد می شود، اصول تسهیلی در تربیت نیز شناسایی و معرفی گردد و در پی آن روش های مرتبط با هر اصل و مصادیق هر یک کاوش گردد.

منابع

۱. **قرآن کریم**
 ۲. آمدی، علی بن محمد (۱۴۰۲). **الاحکام فی الاصول الاحکام**. قم: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
 ۳. ابن حنبل، احمد بن محمد (۱۴۱۶ق). **مسند الامام احمد ابن حنبل**. بیروت: الرسالة.
 ۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
 ۵. ادیب حاج باقری، محسن؛ پرویزی، سرور و صلصالی، مهوش (۱۳۹۴). **روش‌های تحقیق کیفی**. تهران: نشر و تبلیغ بشری.
 ۶. اعرابی، غلامحسین و مسعودی، کاظم (۱۳۹۷). شواهد قرآنی حدیث رفع. **حدیث پژوهشی**. ۱۰(۲)، ۸۵-۱۱۶.
- DOI: [10.22052/0.20.4](https://doi.org/10.22052/0.20.4)
۷. باقری، خسرو (۱۳۹۵). **نگاهی دوباره به تربیت اسلامی**. تهران: انتشارات مدرسه.
 ۸. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۳۹۰). **الأدب المفرد**. تهران: شیخ الاسلام.
 ۹. جوان، عبدالله (۱۴۰۲). پژوهشی در اسناد و اعتبار حدیث رفع. **فقه و اصول**. ۵۵(۳). ۱۲۱-۱۰۴.
 ۱۰. حاجی ده‌آبادی، محمدعلی (۱۳۹۸). **درآمدی بر نظام تربیتی اسلام**. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
 ۱۱. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۶ق). **تفصیل وسائل الشیعة الی التحصیل مسائل الشریعة**. تهران: کتابچی.
 ۱۲. حیدری، محمد (۱۳۹۳). مفهوم شناسی حکم شرعی مرفوع در حدیث رفع. **پژوهش‌های اصولی**. ۶(۲۲). ۱۴۶-۱۲۹.
 ۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۸۵). **لغت‌نامه دهخدا**. تهران: دانشگاه تهران.
 ۱۴. رحمان ستایش، محمدکاظم (۱۳۹۶). تاریخ‌گذاری احادیث سندی «رفع عن امتی» در منابع عامه. **حدیث حوزه**. ۷(۱۵). ۷۳-۹۴.
 ۱۵. رحیمی‌مند، مریم و عباس پور، عباس (۱۳۹۴). تاثیر شیوه‌های جدید آموزش بر خلاقیت و پیشرفت تحصیلی دانشجویان. **ابتکار و خلاقیت در علوم انسانی**. ۴(۴). ۱۱۹-۱۴۲.

۱۶. ژاندرن، ژولی سادا (۱۹۹۹). *تساهل در تاریخ اندیشه غرب*. ترجمه عباس باقری (۱۳۸۷). تهران: نشر نی.
۱۷. سالرزایی، امیرحمزه و ابراهیم آبادی، فرشته (۱۳۹۶). جایگاه حدیث رفع در پیشگیری از وسواس های فکری و رفتاری. *فقه پزشکی*. ۹ (۳۰ و ۳۱). ۱۹-۷.
۱۸. سلامتیان، مهدی (۱۴۰۲). بررسی فروع فقهی خلل در نماز با اتکا بر دیدگاه خاص امام خمینی (ره) در حدیث رفع. *آفاق علوم انسانی*. ش ۷۶. ۱۱۸-۱۰۵.
۱۹. صباغی ندوشن، مریم و حائری، محمدحسن (۱۳۹۶). *جستارهای فقهی و اصولی*. ۳ (۶). ۲۵-۴۴.
۲۰. عطارمنش، مسعود (۱۳۹۹). بازشناسی متعلق رفع در حدیث رفع از گذر معناشناسی روشمند. *پژوهش نامه اصول فقه اسلامی*. ۳ (۳). ۱۰۱-۷۴.
۲۱. غزالی، محمدبن محمد (۱۳۶۸). *المستفی من علم الاصول*. قم: افست.
۲۲. فراهیدی، خلیل بن أحمد (۱۴۱۰). *کتاب العین*. قم: نشر هجرت.
۲۳. قنبری، حسن (۱۴۰۰). بازکاوی حدیث رفع. *جستارهای فقهی اصولی*. ۷ (۲۵). ۶۸-۳۷.
۲۴. کرپیندورف، کلوس (۱۹۸۰). *تحلیل محتوا: مبانی روش شناسی*. ترجمه هوشنگ نائینی (۱۳۸۶). تهران: نشر نی.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۳). *اصول کافی*. تصحیح و تحقیق علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. گال، مردیت، بورگ، والتن و گال، جوی (۱۹۹۶). *روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روانشناسی*. ترجمه احمدرضا نصر و همکاران (۱۳۸۳). تهران: سمت.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحارالانوار الجامعة الدرر اخبار الأئمة الاطهار*. بیروت: موسسة الوفاء.
۲۸. محمدی مهر، غلامرضا (۱۳۸۷ش). *روش تحلیل محتوا (راهنمای عملی تحقیق)*. تهران: دانش نگار.
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *مجموعه آثار*. قم: صدرا.
۳۰. معروفی، یحیی و یوسفزاده، محمدرضا (۱۳۸۸). *تحلیل محتوا در علوم انسانی*. همدان: سپهر دانش.

۳۱. مومنی‌راد، اکبر (۱۳۹۲). تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش: ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج.

فصلنامه اندازه‌گیری تربیتی. ۴ (۱۴). ۱۸۷-۱۲۲.

32. Jensen, Klaus Bruhn & Jankowski, Nicholas (2002). *A handbook of qualitative methodologies for mass communication research*. London: Routledge
33. Mayring, Philipp. (2014). **Qualitative content analysis: Theoretical foundation, basic procedures and software solution**. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0168-ssoar-395173>.

A Review and Critique of the Entry "Heavenly Book" in the Leiden Encyclopedia of the Qur'an

Ali Karimpoor Qaramaleki

Assistant Professor, Department of Quranic Sciences, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. karimpoorali@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2024.715503

Original Research

Received:

2024-1-31

Accepted:

2024-05-13

Keywords:

Robert Wisnovsky, Orientalists, *mass* (touch), *mutahharun* (the purified), the hidden book

Abstract: Since its revelation, the understanding and interpretation of the meanings of the Qur'an have held a special place among both Muslims and non-Muslims. Given that the majority of Orientalists' research and objectives rely on presenting a distorted image of the Qur'an's concepts to the global community, evaluating their works becomes a necessity. This paper aims to highlight the shortcomings in the research of some Orientalists regarding the profound concepts of the Qur'an. The article "Heavenly Book" by Robert Wisnovsky in the Leiden Encyclopedia of the Qur'an is among those in which the author, while attempting to draw the reader's attention to the Qur'anic concepts, limits the meaning of "the hidden book, *mass* (touch), and *mutahharun* (the purified)" to the comprehensive heavenly source, preservation, and angels, respectively. The findings of this research, employing an analytical-critical method, point to the significant fact that Wisnovsky's article provides an incomplete account of the commentators' views on the aforementioned terms. Contrary to his perspective, the present study concludes that the majority of Shi'a commentators interpret these three terms as referring to the Qur'an, understanding, and the perfected human beings.



بررسی و نقد مدخل «کتاب آسمانی» دایره‌المعارف قرآن لایدن علی کریمپور قراملکی

۱. استادیار، گروه علوم قرآن، جامعه المصطفی، قم، ایران. karimpoorali@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2024.715503

چکیده: از زمان نزول قرآن تا به امروز، فهم و درک معانی قرآن در بین مسلمانان و غیر مسلمانان، جایگاه ویژه‌ای داشته است. از آنجا که غالب تحقیقات مستشرقان و اهداف آنان، منکی بر ارائه تصویر ناصواب از مفاهیم قرآن به جوامع جهانی است، لذا ارزیابی آثار آنان ضرورت پیدا می‌کند. هدف نوشتار کنونی، ترسیم نقائص پژوهش برخی مستشرقان در زمینه مفاهیم بلند قرآن است. مقاله «کتاب آسمانی»، اثر رابرت ویسنو اسکای در دایره‌المعارف قرآنی لایدن، از جمله مقالاتی است که نویسنده، ضمن تلاش در جلب توجه مخاطب به مفاهیم قرآنی، منظور از «کتاب مکنون، مسّ و مطهرون» را به ترتیب، منحصر در منبع جامع آسمانی، صیانت و ملائکه گزارش می‌کند. نتیجه تحقیق کنونی با روش تحلیلی انتقادی، معطوف به این حقیقت مهم است که مقاله وی، در ارائه گزارش از عقیده مفسران در باره موارد مذکور ناقص است. حاصل جستار کنونی، بر خلاف نظر وی، منتج به این حقیقت است که مراد از آن سه در نظر غالب مفسران شیعی، عبارت از قرآن، فهم و انسان‌های کامل است.

صص:

۲۷۵-۲۵۱

نوع مقاله:

علمی پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۱۱

کلید واژها:

رابرت ویسنو،

مستشرقان، مسّ،

مطهرون، کتاب

مکنون

بیان مسأله

آیات ۷۷-۷۹ سوره واقعه: «أَنَّهُ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ (۷۷) فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ (۷۸) لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، از جمله آیاتی است که اذهان قرآن پژوهان مسلمان را در سه حوزه اساسی ذیل، به خود مشغول نموده است: ۱. مراد از کتاب مکنون چیست؟ ۲. منظور از مس چیست؟ ۳. مصداق یا مصادیق مطهرون، چه کسانی است؟. همانند قرآن پژوهان مسلمان، خاورشناسان قرآن پژوه نیز، در مقام فهم و درک محورهای سه گانه مذکور بر آمده اند. آنان با گزارش آراء و فهم و درک عالمان مسلمان، سعی نموده اند افزون بر گزارش از آنها، خود نیز به ارزیابی و تحقیق پردازند. یکی از افرادی که در زمینه قرآن شناسی به تحقیق مشغول گشته، رابرت ویسنو اسکای (Robert Wisnovsky) است. وی در مقاله «کتاب آسمانی»، به گونه گزارشی با استناد به سخنان قرآن شناسان مسلمان و غیر مسلمان، «کتاب مکنون» را حسابگر همه گذشته، حال و آینده حوادث و منبع وحی معرفی می نماید که با عناوین «ام الکتاب، کتاب مخفی و لوح محفوظ» در قرآن، از آن نام برده شده است. آنگاه، صیانت از آن را، مراد از «مس» دانسته و سپس، ملائکه را از مصادیق «مطهرون» معرفی می نماید.

در این میان، پرسش های بسیاری در باره آن مطرح است. از جمله، اینکه آیا مقاله وی، توانسته به معنای واقعی کلمه، همه آراء عالمان مسلمان را در باره کتب مکنون، حقیقت مس و مطهرون گزارش نماید؟ و چقدر به منابع شیعه در کنار کتب اهل سنت مراجعه نموده است؟ آیا اهداف خاصی در گزینشی عمل نمودن در پژوهش های خود دارند؟ و ...

نوشتار کنونی، تلاش دارد ضمن اثبات جامع نبودن و ناکافی بودن گزارشات رابرت ویسنو بر اساس آثار ارزشمند قرآن شناسان مسلمان اعم از شیعی و اهل سنت، ضعف و سستی مقاله فوق را در این زمینه ها نشان دهد.

پیشینه تحقیق

مطالعات قرآن شناسان غربی، در باره قرآن از زمان‌های گذشته در طول تاریخ وجود داشته است. فقط در هر دوره‌ای، رنگ و لعابی خاص به خود پیدا نموده است. (کریمپور قراملکی، ۱۳۹۷، ص ۴۵) تعریفات لفظی و محتوایی، انتساب قرآن به منابع غیر خدائی، ترجمه‌های ناصحیح، انتخاب نام‌های مشوش و مغشوش برای قرآن، استهزاء قرآن سوزی در زمان‌های اخیر و ... بخشی از اقدامات غیر معقول و ناصحیح آنان در مواجهه با قرآن است. این در حالی است که در مواجهه مسلمانان با تورات و انجیل، غیر از برخورد علمی و نظری، هیچ گونه برخورد خشن و نامعقول و بد اخلاقی مشاهده نمی‌توان نمود.

در سالیان معاصر، نوع اقدامات غرب در مواجهه با قرآن، شکل‌های خاصی پیدا نموده است که نگارش «دایره‌المعارف قرآنی، یکی از آنان به شمار می‌آید. «دایره‌المعارف قرآنی لایدن» در پنج جلد و هزار مدخل، یکی از این نوع نگاه‌هاست. سرویراستار این دایره‌المعارف، خانم جین دمن مک اولیف استاد دانشگاه جرج تاون (آمریکا) است که چهار تن از معروف‌ترین قرآن پژوهان و اسلام شناسان غربی، وی را در این راه یاری نموده‌اند. اهدافی از جمله: خلق بهترین اثر مرجعی در قرن حاضر، فراهم آوری در زمینه گسترده‌تر در باب قرآن شناسی و در دسترس قرار دادن آن برای طبقه عالمان متخصص، مد نظر مولفان اثر مذکور بوده است لکن ایراداتی، مانند: جایگزینی توضیح الفاظ به جای تبیین معارف، کم توجهی به نظرات و منابع شیعه، استناد فراوان به نویسندگان غربی، ضعف علمی برخی از نویسندگان و ... بر آن وارد است.

بدیهی است، افزون بر اینکه خود این اثر، از ابعاد مختلف مورد نقد قرار گرفته، برخی از مقالات آن هم توسط محققان مسلمان مورد انتقاد قرار گرفته است. مقاله «نقد دایره‌المعارف قرآن لیدن بر اساس آراء و مبانی شیعه»، توسط دکتر محمد حسن زمانی (مجله پژوهش‌های

فلسفی کلامی، ۱۳۸۲، ش ۱۷ و ۱۸، ص ۷۵-۱۰۴) و یا مقالات انتقادی که در این زمینه‌ها به نگارش درآمده‌اند. (ر.ک: مجله قرآن پژوهی خاورشناسان، مجله مطالعات اسلامی معاصر، مجله مطالعات اسلامی در جهان معاصر و غیره)

در باره خصوص مقاله رابرت ویسنو، با عنوان کتاب آسمانی، مقاله انتقادی در باره آن به رؤیت نگارنده نرسید. متأسفانه وی، در صدد تحریف و برداشت نادرست از آن است و جا دارد ایرادات وارد بر آن، تبیین و تحلیل گردد. بنابراین، وجه نوآوری مقاله کنونی در این است که افزون بر اینکه کاستی موجود در تحقیق رابرت ویسنو، پیرامون عنوان مورد بحث را روشن می‌نماید، وسعت دیدگاه‌های مفسران شیعی را نیز نشان می‌دهد.

الف- گزارش رابرت ویسنو در باره «کتاب مکنون»

بر اساس نقل رابرت ویسنو، مقصود از کتاب مکنون، منبع جامع همه کتب سماوی گذشته است. وی در این باره می‌نویسد: «مقصود از کتاب آسمانی، مادر کتاب یا کتاب مخفی یا لوح محفوظ است که منبع جامع همه‌ی کتب آسمانی نازل شده بر پیامبران، مانند کتاب شیت (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع) و محمد (ص) است که تعداد صفحات آن ۱۰۴ یا ۱۱۴ صفحه می‌باشد» (ر.ک: Leiden Quran Encyclopedia, vol.2, p.412)

از سخنان وی برداشت می‌شود که طبق نقل وی، اولاً، منظور از کتاب مکنون، یک منبع جامع آسمانی است که همه کتب انبیای گذشته، از آن سرچشمه گرفته‌اند. ثانیاً، منبع عام برای همه کتب انبیای ماضی به شمار می‌آید. ثالثاً، منبع مذکور، به همین دنیای مادی نازل گشته است. رابعاً، منبع نامبرده، به صورت کتاب نوشته شده و دارای صفحات مشخصی به تعداد ۱۰۴ یا ۱۱۴ صفحه است. بنابراین، به عقیده وی، کتاب مکنون، به صورت مکتوب بوده و دارای اوصافی است که نقلش گذشت؛ چرا که بیان می‌کند مشتمل بر صفحات مشخصی است و با همان شکلش، به دنیای مادی نازل گشته است.

بررسی و تحلیل

گزارش رابرت ویسنو از جهات متعدد دارای خدشه است که برخی از آنها، به شرح ذیل است:

۱. عینیت کتاب مکنون با قرآن کریم

از ظاهر سخنان رابرت برمی آید که به نظر وی، گویا مسلمانان، کتاب مکنون را غیر از قرآن می دانند در حالی که بر اساس عقیده قرآن شناسان مسلمان، عبارت «کتاب مکنون»، می تواند صفت هر یک از قرآن، کریم و قرآن کریم باشد. صفت دانستن کتاب مکنون برای هر یک از سه مورد، حتما به معنای جدا انگاری صفت از موصوف نمی تواند باشد زیرا معنای کتاب مکنون بودن قرآن به عنوان مثال، این است که قرآن، در حصاری محکم و پوشیده (معانی دقیق و حق) قرار گرفته است که هیچ کسی نمی تواند آن را تغییر بدهد و این، از اوصاف انحصاری قرآن است.

شاهد بر آن، توجه به آیه بعد است که می فرماید «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». چه بسا «کتاب» در اینجا، در معنای اصل لغوی اش (تثیبت و تقریر) به کار رفته؛ یعنی آیه شریفه، می خواهد بگوید: حقیقت قرآن، معانی ای است که فهم و معرفت و شهود آن در قبال مردم، در یک ستر و حفظ و غشاء است که جز مطهران، بدان راه نمی یابند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱۰، ص ۱۲۳)

به بیان دیگر، منظور از کتاب مکنون، معانی بلند و معارف عمیق الهی است. دلیل اینکه قرآن، در کتاب مکنون قرار داده شده است به خاطر پاسخ به شبهه کفار است که ادعا می کردند قرآن، پیوندی با عالم غیب و الله ندارد بلکه کتابی، بشری است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۳۰) لکن خداوند با انزال این آیات شریفه، بیان داشته که قرآن، در ظرفی مصون از تغییر و تبدیل قرار داده شده است که تنها دست افراد پاک، می تواند بدان دسترسی داشته

باشد. از اینرو، قرآن، مرتبط به خداست و جنس بشر، قادر به آوردن مثل آن نیست مگر اینکه خداوند، توسط پیامبری به مردم برساند.

از آنچه گذشت، معلوم گردید که کتاب مکنون، منبعی جدا از قرآن کریم نیست بلکه یکی از اوصاف بارز قرآن کریم است که قرآن، با آن توصیف می گردد. پس، ادعای رابرت ویسنو که می گفت مسلمان‌ها، منظور از کتاب مکنون را، کتاب دیگری می دانند، گزارش درستی نیست.

۲. عدم اتفاق مفسران به عینیت کتاب مکنون با کتاب جامع ادعایی

نقد دیگری که بر ادعای رابرت، وارد می شود این است که وی ادعا نمود مسلمان‌ها، کتاب مکنون را به معنای کتاب جامع غیر از قرآن می دانند، آن هم صحیح نیست زیرا مفسران مسلمان، اعم از شیعه و سنی در تفسیر کتاب مکنون، اتفاق نظر واحدی ندارند. ممکن است این نظریه نادر، در کتابی نوشته شده باشد، اما چون هیچ توجیه معقولی برای آن وجود ندارد و در کتب معتبر از دانشمندان و شخصیت‌های برجسته تاریخ اسلام نقل نشده است، شایسته نیست در یک دایرة المعارف تخصصی قرآن به عنوان یک نظریه مهم گزارش شود. آراء ذیل را می توان در بین قرآن پژوهان مشاهده نمود:

رویکرد اول: عینیت کتاب مکنون با حقیقت قرآن کریم

برخی از مفسران مسلمان، بیان داشته‌اند که منظور از کتاب، خود قرآن است. بر اساس معنای لغوی «مکنون» که در لغت، به معنای مصون، محفوظ و مستور است، (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۵، ص ۲۸۱؛ جوهری، ۱۴۰۴: ج ۶، ص ۲۱۸۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۱۸، ص ۴۸۴؛ راغب اصفهانی ۱۴۱۲، ص ۷۲۷؛ فیومی، ۱۳۹۷: ج ۲، ص ۵۴۲؛ ابن منظور، ۱۴۰۸: ج ۱۳، ص ۳۶۰) مصونیت خود قرآن کریم از هر گونه بطلان و انحراف و مستوریت آن، از دستبرد تحریف کنندگان است. (فخر رازی، ۱۳۹۷: ج ۲۹، ص ۴۳۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۷، ص ۲۲۵) طبق این آیه شریفه، یکی از اوصاف آن، محفوظ بودن خود قرآن از سخنان باطل (سوره فصلت/ ۴۲) و اتصاف

آن، به حق (سوره سبأ/۴۹) و منزّه بودن آن، از اعوجاج و انحراف ظاهری و غیر ظاهری است. (سوره زمر/ ۲۸)

رویکرد دوم: عینیت کتاب مکنون با لوح محفوظ

ابن عباس در یکی از اقوالش، بیان نموده که منظور از کتاب مکنون، لوح محفوظ است. همان گونه که خداوند در آیه ۲۱ و ۲۲ سوره بروج: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ - فِی لَوْحٍ مَحْفُوظٍ» بدان اشاره می نماید. گروه زیادی از عالمان، تمایل به این نظریه نشان داده اند. (طوسی، بی تا: ج ۹، ص ۵۱۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۱۲۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴، ص ۴۶۹؛ بغدادی، ۱۴۱۵: ج ۴، ص ۲۴۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ج ۵، ص ۱۸۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۹، ص ۴۳۱؛ بغوی، ۱۴۲۰: ج ۵، ص ۱۹؛ حقی برسوی، بی تا: ج ۹، ص ۳۳۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ص ۱۳۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۴، ص ۱۵۳؛ سبحانی، بی تا: ج ۹، ص ۳۶۲)

البته، در تفسیر لوح محفوظ میان علماء، اختلاف اقوال است. برجسته ترین اقوال، قول مرحوم علامه طباطبایی است که معتقد است قرآن، موطنی نوری و فوق عقل بشری دارد که از آن جایگاه در قرآن کریم، به لوح محفوظ و ام الكتاب در آیه ۳ و ۴ سوره زخرف: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۳) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٍّ حَكِيمٍ؛ که ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم، شاید شما (آن را) درک کنید! (۳) و آن در «أم الكتاب» [لوح محفوظ] نزد ما بلند پایه و استوار است!» یاد شده است. همینطور، از حقیقت مذکور در قرآن با تعبیر دیگری همچون: کتاب حفیظ (ق/۴) و کتاب مبین (یونس/۶۱ و هود/۶) و رق منشور (طور/۳۱) تعبیر آورده شده است.

رویکرد سوم: عینیت کتاب مکنون با تورات و انجیل

برخی هم مانند عکرمه، بر آن هستند که منظور از کتاب مکنون، تورات و انجیل است که بر ما پوشیده و در آن دو، قرآن به کرامت و بزرگی یاد شده است. (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۷، ص ۲۲۵)

رویکرد چهارم: عینیت کتاب مکنون با مصحف موجود در دستان مسلمانان

بعضی نیز، مانند قتاده و مجاهد معتقدند که مراد از آن، مصحفی است که در دستان ماست. (طبرسی، بی تا: ج ۹، ص ۵۱۰)، از وقتی که قرآن، به صورت مصاحفی در دست عموم مسلمانان قرار گرفت از هرگونه تحریف و تبدیلی مصون گشت؛ و از این لحاظ که آن موقع که این آیه نازل شده، هنوز مصاحف به این صورت رایج نبوده عملاً این آیه، یکی از موارد اخبار از غیب به شمار می آید که در قرآن آمده است. (ابوحیان، ۱۴۲۰: ج ۱۰، ص ۹۲)

رویکرد پنجم: عینیت کتاب مکنون با مصحف موجود در دل مسلمانان

منظور از کتاب مکنون، قرآنی است که در دل مومنان استقرار دارد و کسی را، توان کنند و زودودن آن از دل مسلمانان نیست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۲۷؛ ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۲، ص ۳۲۲)

از آنچه بیان شد، معلوم گردید که در باره تفسیر «کتاب مکنون» در میان قرآن پژوهان مسلمان، اتفاق نظر نیست هر چند در نظر غالب آنان، خود قرآن است. پس اینکه رابرت ویسنو، مدعی بود که کتاب مکنون از منظر قرآن پژوهان مسلمان، منبع جامع و شامل همه کتب انبیای گذشته است، ادعای درستی نمی تواند باشد.

البته، در متون روایی ما، از ائمه (ع) به «کتاب مکنون» هم تعبیر شده است: «أخبرنا عبد الواحد بن عبد الله بن یونس قال حدثنا أحمد بن محمد بن رباح الزهري الكوفي قال حدثنا أحمد بن علي الحميري قال حدثني الحسن بن أيوب عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمي عن جماعة الصائغ قال سمعت المفضل بن عمر يسأل أبا عبد الله ع هل يفرض الله طاعة عبد ثم يكتمه خبر السماء فقال له أبو عبد الله ع الله أجل و أكرم و أرف بعباده و أرحم من أن يفرض طاعة عبد ثم يكتمه خبر السماء صباحا و مساء قال ثم طلع أبو الحسن موسى ع فقال له أبو عبد الله ع أيسر ك أن تنظر إلى صاحب كتاب علي فقال له المفضل و أي شيء يسرنى إذا أعظم من ذلك فقال هو هذا صاحب كتاب علي الكتاب المکنون الذي قال الله عز و جل لا يمسهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ؛

... حماد صائغ می گوید: شنیدم مفضل بن عمر، از امام صادق (ع) می پرسید: ممکن است خدا اطاعت شخصی را بر مردم واجب نماید ولی آن شخص را از اخبار آسمان محروم کند؟ امام (ع) فرمود: خداوند بزرگ تر، کریم تر، رثوف تر و مهربان تر از آن است که بندگان خود را به پیروی از شخصی ملزم نماید، ولی او را صبح و شام از اخبار آسمان محروم کند. در این هنگام موسی بن جعفر (ع) وارد شد، امام صادق فرمود: خوشحالی از دیدار کسی که صاحب کتاب علی (کتاب مکنون) است، آن کتابی که خداوند می فرماید: جز پاکیزگان نمی توانند به آن دست بزنند. (نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۳۲۷) گفتنی است، حدیث مذکور، مقابل بیان تفسیری نیست؛ چرا که این حدیث، تأویل آیه شریفه است.

۳. نازل نشدن کتاب مکنون به دنیای مادی

اینکه رابرت ویسنو، معتقد بودند که آن منبع، به دنیای مادی نازل شده و به تعداد ۱۰۴ یا ۱۱۴ سوره است، صحت ندارد؛ چرا که از منظر عالمانی که به لوح محفوظ عقیده مند شده اند لوح محفوظ، عند الله است نه عند الناس. و از طرف دیگر، آن کتاب به شکل کتاب صفحه بندی شده هم نیست بلکه جایگاه علم کلی و جزئی پروردگار و محل حقیقت قرآنی و مشتمل بر همه مخلوقات است. چنین حقیقتی، عند الله است و به شکلی نیست که به دنیای کنونی، فرود آمده باشد یا صفحاتی را دارا باشد. (حافظیان، ۱۳۷۷، ص ۱۳۵) همانگونه که ابن عباس، در تفسیر آیه از پیامبر اکرم نقل کرد که فرمود: «انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون» قال: عند الله فی صُحُفٍ مُطَهَّرَةٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، قال: الْمُقَرَّبُونَ» (سیوطی، ۱۴۰۴: ج ۶، ص ۱۶۲)

۴. نادرست بودن اتصاف کتاب مکنون به کتاب مادر

عنوان مادر کتاب، برای کتاب مکنون هم درست نیست؛ چرا که «ام الکتاب» در مقابل متشابهات، اصطلاحی در آیه ۷ سوره آل عمران: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ

الْفِتْنَةَ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» است که برای بخشی از آیات قرآن کریم که معانی شان، روشن و معانی دو پهلو ندارند، به کار برده شده است. زیرا وصف «ام الكتاب»، ناظر به قرآنی است که بر مردم توسط پیامبر نازل گردیده است نه آن کتاب جامع که رابرت، آن را ادعا می کند.

ب - گزارش رابرت ویسنو در باره «مس»

رابرت، پس از آنکه گزارش می کند که مقصود از مطهرون، ملائکه هستند، بیان می دارد که این ملائکه، آن منبع جامع را از هر گونه تغییر و تبدیلی مصون و محفوظ می دارند. از سخن وی، معلوم می شود که مس، نه به معنای علم و اطلاع بلکه به معنای صیانت و حفاظت و مس ظاهری است. بر اساس این فهم، معنای آیه شریفه به نظر وی، بدین گونه می شود که تنها ملائکه هستند که می توانند آن منبع جامع را، از هر گونه تغییری نگه دارند.

بررسی و تحلیل

گزارش رابرت ویسنو در باره تبیین معنای «مس»، از جهاتی متعدد مخدوش است که برخی از آنها، عبارتند از:

۱. اعم بودن واژه «مس» در لغت

اهل لغت برای کلمه مس بر خلاف لمس، دو معنا ذکر کرده اند. خلیل بن احمد گفته است که کلمه «مس»، به معنای لمس کردن است و کنایه از قرائت، یافتن طعم، نازل نمودن، نکاح، غیر ملتفت و جنون هم آورده می شود. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ج ۷، ص ۲۰۹؛ طریحی، ۱۳۷۵: ج ۴، ص ۱۰۷) لکن به نظر مفردات راغب اصفهانی، واژه «مس» غیر از کلمه «لمس» است. واژه «لمس» برای یافتن چیزی است که اشیاء را لمس می کنند و دست می زنند هر چند که یافت نشده باشد، چنانکه شاعر می گوید: وَالْمَسُّ فَلَا أَجْدُ: جستجو کردم و لمس کردم ولی نیافتم.

لکن مسّ، در موقعی گفته می شود که با ادراک و حواس لامسه همراه باشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۶۶) از اینرو، برخی گفته اند که مسّ، بر خلاف لمس که مختص حس با ید است حس با غیر ید را نیز شامل می گردد، لذا خداوند فرمود: «مَسَّتْهُمُ الْبِأْسَاءُ» (سوره بقره / ۲۱۴) یا فرمود: «وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ» (سوره انعام / ۱۷). (عسکری، ۱۴۰۰، ص ۱۳۸)

از سخنان اهل لغت، معلوم می گردد که کلمه «مسّ»، اعم از معنای حس و درک ظاهری و مفهوم حس و درک باطنی؛ یعنی فهم و ادراک است. طبق نظر مفسران، اراده هر دو معنا در آیه شریفه محتمل است. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۲۲۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۷، ص ۲۲۶) از اینجا، پی می بریم رابرت ویسنو که کلمه مسّ را، فقط به معنای حفظ و نگه داری معنا می کرد، ادعای صحیحی ننموده زیرا واژه مسّ، به معنای ادراک هم می آید، لذا گزارش رابرت ویسنو که منحصرأ معنای حسّی را مطرح نموده اند، ناقص است.

۲. عدم صحت اراده انحصاری معنای صیانت از «مسّ»

اساساً، اراده معنای صیانت و حس ظاهری هم در آیه شریفه بر اساس دلایل ذیل، نمی تواند درست باشد:

۱-۲. تناسب معنای حس ظاهری با متطهرون یا مطهرون

اگر معنای حس ظاهری از مسّ، مراد بود بایستی آیه شریفه به شکل «متطهرون یا مطهرون» می آمد. زیرا این نوع واژه، به اعتبار اینکه از باب تفاعل است، به معنای کسب طهارت می شود؛ یعنی آن کسی که حدث دارد، نیازمند کسب غسل در وقت مسّ قرآن است لکن آیه شریفه، واژه «مطهرون» از باب تفعیل است که به معنای کسی است که خداوند، او را از گناهان بزرگ یا کوچک پاک نموده است نه آن کسی که خودش را از حدث و گناه پاک نماید. پس، معنای مناسب با این واژه بر خلاف مسّ ظاهری، علم و درک مفاهیم قرآن است. (طباطبایی،

افزون بر آن، معرفی ملائکه به عنوان مصداق «مطهرون» بر اساس برخی روایات، مثبت این نکته است که آیه شریفه، ربطی به حکم شرعی مسّ ظاهری ندارد. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ج ۵، ص ۳۷۱) خداوند در این آیه شریفه، در مقام بیان عظمت و شرافت جایگاه قرآن در مراتب ملکوتی و غیبی خداوند است و این اقتضا دارد که مقصود از «مسّ» دست کشیدن ظاهری نمی تواند باشد بلکه به معنای علم و معرفت به آن است. همانگونه که مسّ در آیه ۳۷۵ سوره بقره: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...»؛ کسانی که ربا می خورند، (در قیامت) بر نمی خیزند مگر مانند کسی که بر اثر تماس شیطان، دیوانه شده (و نمی تواند تعادل خود را حفظ کند؛ گاهی زمین می خورد، گاهی بیا می خیزد)...»، به معنای دخالت و نفوذ شیطان در وارونه کردن فهم و علم رباکار و وسوسه ها و مکائد اوست. (موسوی سبزواری، ۱۴۰۹: ج ۴، ص ۴۲۰)

۲-۲. ناسازگاری سیاق آیه شریفه با معنای انحصاری حس ظاهری

سیاق عبارت «فی کتاب مکنون» و آیه ۴۰۳ سوره زخرف: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (۳) و «إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ»؛ که ما آن را قرآنی فصیح و عربی قرار دادیم، شاید شما (آن را) درک کنید! (۳) و آن در «أمّ الكتاب» [لوح محفوظ] نزد ما، بلند پایه و استوار است! نیز می رساند که مقصود از مس، همان معنای علم به آن باید باشد؛ چرا که آن چیزی که در مکنون و محفوظ است، دست کشیدن ظاهری به آن معنایی ندارد بلکه همان اطلاع یافتن به آن باید باشد که خداوند، علم به آن را مختص پاکان نموده است.

۲-۳. تنافی معنای انحصاری حس ظاهری با مقام رفیع قرآن کریم

مطابق قول برخی از مفسران معاصر، مقصود از «مسّ» باید معنای فهم و تفسیر معانی و مفاهیم آیات باشد؛ چرا که قرآن را کسی می تواند تفسیر ظاهری و باطنی جامع بکند که از هر خطایی

مصون باشد. (فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۲۱، ص ۳۴۵) به دلیل اینکه قرآن، همانند وجود انسان دارای درجات مختلف است. قرآن در هر درجه‌ای که هست، افراد خاصی که در آن درجه واقع هستند می‌توانند معانی آن را دریافت کنند. لذا درجه‌ی خاصی از قرآن هست که تنها ملائکه و انبیاء و معصومان می‌توانند به آن آگاه شوند. درجه‌ی ظاهری هم از آن هست که افراد پاک از حدث و خبث نیز می‌توانند به آن درجه‌ی ظاهری علم پیدا کنند. (ملاصدرا، ۱۴۲۹: ج ۷، ص ۱۰۹)

ما حصل اینکه، از آیه شریفه برداشت می‌شود که مراد از «مس» به لحاظ مقام که تجلیل از قرآن و مراتب رفیع آن است، صرف معنای دست زدن ظاهری به قرآن نمی‌تواند اراده شده باشد بلکه ادراک و فهم حقایق قرآنی است که تنها افراد پاک از ارجاس و مزین به ظرفیه معنویه، قادر به درک آنها هستند. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ج ۱۰، ص ۱۲۳) لذا برخی از مفسران معاصر مثل استاد قرشی، اراده معنای حس ظاهری توسط ائمه معصومین (ع) را، استفاده خاص نام نهاده‌اند. (قرشی، ۱۳۷۵: ج ۱۰، ص ۵۴۲)

۴-۲. مخالفت اراده معنای انحصاری حس ظاهری با کلمه مطهرون

ظاهر لفظ مطهرون، بر کسانی اطلاق می‌شود که دیگری، آنان را پاکیزه گرداند و جزو تطهیر شدگان الهی در آید نه اینکه خودشان به طهارت و کسب آن اقدام نمایند. (انصاری، ۱۴۱۵: ج ۲، ص ۴۰۸؛ خوئی، بی تا: ج ۸، ص ۱۴۰)

افزون بر آن، اراده طهارت به معنای طهارت از حدث و خبث، حقیقت شرعیه‌ای است که تحققش در مکه، قابل اثبات و معلوم نیست؛ چرا که بیشتر احکام در شهر مدینه آمده و اکثر آیات نازل در مکه هم، دلالت بر عقاید و اصول دارند. بنابراین، دلالت طهارت بر پاکیزگی از آلودگی باطنی، احتمال بیشتر دارد تا دلالت بر پاکیزگی از آلودگی ظاهری.

از اینجا، معلوم می شود که افزون بر اینکه مسّ در آیه شریفه، به معنای دسترسی باطنی؛ یعنی فهم و درک است، «لا» هم بر خلاف نظر آلوسی، (آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۴، ص ۱۵۳) از گونه نهی نیست تا آیه شریفه، تنها دلالت بر حکم فقهی بکند بلکه از گونه نفی است که خبر از واقعیتی می کند هر چند به معنای نهی و انشائی هم می تواند اراده بشود، لذا اگر در برخی از احادیث مانند حدیث منقول از امام رضا (ع) که فرمودند: «الْمُصْحَفُ لَا تَمْسُهُ عَلَى غَيْرِ طَهْرٍ وَ لَا جُبًّا وَ لَا تَمَسُّ خَطَّهُ وَ لَا تَلْعَلُّهُ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (حویزی، ۱۴۱۵: ج ۵، ص ۲۲۶) این نوع احادیث، حمل بر برداشت باطنی از قرآن هستند. افزون بر آن، ایرادات سندی و قابل حمل بر کراهت است که برخی از فقهاء، آن را ادعا نموده اند. (خوئی، بی تا: ج ۳، ص ۳۱۶)

در هر صورت، اینکه آقای رابرت ویسنو گزارش می نمود که معنای مسّ، تنها حس ظاهری و به معنای محافظت از تغییر و تبدیل منبع جامع به دست ملائکه آسمانی است، ایراد جدی دارد به دلیل اینکه مسّ در لغت و اصطلاح، در معنای مورد نظر رابرت منحصر نیست؛ چرا که برخی، آن را به معنای مس ظاهری و بعضی نیز، به معنای مساس عقلی و باطنی دانسته و عده ای از مفسران هم، آن را در معنایی اعم از معنای ظاهری و باطنی با حمل هر یک بر تفسیر و تأویل دانسته اند. (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۱۲۹)

ج- گزارش رابرت ویسنو در تفسیر «مطهرون»

رابرت ویسنو اسکای در مقاله «کتاب آسمانی» خود، در ابتدا، به معرفی انواع و مصادیق کتاب آسمانی پرداخته و بیان می کند که کتاب تورات، متضمن احکام و عقاید است و انجیل هم، مشتمل بر نصایح و دستورات الهی است لکن قرآن مسلمانان، حاوی عقاید، اخلاق و قوانین است. و پس از آن که یکی از ویژگی های کتاب مکنون را، عدم دسترسی ناپاکان

(غیرمطهرین) به آن می‌شمرد، به معرفی «مطهرون» از دیدگاه مسلمانان پرداخته، می‌نویسد: «آنان، همان فرشتگانی هستند که در برابر هر تغییر و تصرفی، از آن کتاب محافظت می‌کنند».

نقد و تحلیل

ادعای رابرت، در اینکه مقصود از مطهرون، تنها ملائکه است به دلایل ذیل، مخدوش و غیر قابل قبول هستند:

۱. غفلت از برخی منابع اهل سنت

تفسیر کلمه مطهرون و تعیین مصداق آن، بین مفسران محل گفتگوست. اکثر مفسران اهل سنت، مصداق آن را ملائکه دانسته‌اند. (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۷، ص ۲۲۶؛ رسعی، ۱۴۲۹: ج ۷، ص ۶۱۹) به عنوان نمونه، فخر رازی با بیان اینکه کلمه مذکور، از ریشه تطهیر است نه از ماده اطهار، معتقد است بر اینکه مصداق مطهرون، تنها ملائکه هستند. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ج ۲۹، ص ۴۳۳) گزارش رابرت هم، احتمالات مستند به نظر افرادی مثل ماتریدی است که با انحصار مصداق مطهرون در ملائکه، مکنون بودن لوح را از حیث صیانت آن به دست آنان از هر گونه تبدیل و تغییر می‌داند. (ماتریدی، ۱۴۲۶: ج ۹، ص ۵۰۶) یا مستند به قول ماوردی است که مدعی است در صورتی که مقصود از کتب، لوح محفوظ باشد، در آن صورت، مقصود از مس، یا لمس و یا انزال آن توسط ملائکه خواهد بود. (ماوردی، بی تا: ج ۵، ص ۴۶۴)

در مقابل گروه قبلی، عده‌ای قلیل از مفسران اهل سنت، مطهرون را در معنایی اعم تفسیر کرده و ادعا نموده‌اند که مراد از «تطهیر»، تنها طهارت از حدث و خبث نیست بلکه رهایی از هر نوع آلودگی است که در درجه نخست، نجات از هر گونه تعلق به غیر خدا را شامل می‌گردد و یا نجات از هر پلیدی و گناهی که در پیشگاه الهی گناه محسوب گردد را فرا می‌گیرد، لذا مراد از تطهیر، تنها طهارت ظاهری و دوری از حدث و خبث نیست بلکه دوری

دل از هر پلیدی نفسانی و شیطانی است که اجتناب از گناه، زمینه را برای آگاهی از حقایق قرآن فراهم می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۷، ص ۱۱۸)

از آنچه گفته شد، نتیجه گرفته می‌شود که تنها قول غالب در بین اهل سنت، معرفی ملائکه به عنوان مصداق مطهرون است. البته، به عقیده نگارنده، چنین تفسیری از مطهرون و معرفی انحصاری ملائکه برای آن، خالی از ایراد نیست به دلیل اینکه، عصمت از مطلق گناهان، مختص و منحصر در ملائکه نمی‌تواند باشد بلکه انبیاء و انسانهای ابرار را نیز شامل می‌گردد؛ چرا که انبیاء و افراد مخلص هم در نظر خود اهل سنت همچون فرشتگان، معصوم از عموم گناهان می‌باشند. همانطور که خود طبری هم، با توجه به این اشکال، قائل به معنای اعمی شده و بیان کرده‌اند که مقصود از «مطهرون» را نمی‌توانیم مختص ملائکه بکنیم بلکه شامل انبیاء و انسان‌های مخلص دیگر هم می‌تواند باشد. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۷، ص ۱۱۹)

۲. غفلت از استناد به منابع شیعی

در این میان، با نگاهی به آثار شیعی در تفسیر آیه مورد نظر، معلوم می‌شود که در میان عالمان شیعی، قول غالب، معرفی مطهرون در معنای اعم با توجه به گستره مفهومی مطهر به معنای عصمت از احداث، خطایا، گناهان، خبائث و ارجاس در ملائکه و غیر ملائکه است. (طوسی، بی تا: ج ۹، ص ۵۱۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۳۴۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱۹، ص ۱۳۷؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ج ۲۸، ص ۱۰۴) در این قول هم، فرقی نیست بین اینکه مراد از کتاب مکون، لوح محفوظ باشد یا قرآن؛ چرا که افرادی مانند انبیاء و ابرار می‌توانند با اذن الهی و اصطفاء خداوند، از عالم غیب؛ یعنی لوح محفوظ مطلع باشند. زیرا خداوند در قرآن کریم، اطلاع بر غیب را در کنار اطلاع استقلالی خود، برای غیر خود هم با اجتناب الهی ممکن دانسته است. به عنوان نمونه، خداوند در آیه ۱۷۹ سوره آل عمران: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ

رُسُلُهُ مَنْ يَشَاءُ...؛ چنین نبود که خداوند، مؤمنان را به همان گونه که شما هستید واگذارند؛ مگر آنکه ناپاک را از پاک جدا سازد. و نیز چنین نبود که خداوند شما را از اسرار غیب، آگاه کند (تا مؤمنان و منافقان را از این راه بشناسید؛ این بر خلاف سنت الهی است؛ ولی خداوند از میان رسولان خود، هر کس را بخواهد برمیگزیند؛ (و قسمتی از اسرار نهان را که برای مقام رهبری او لازم است، در اختیار او می‌گذارد). ...» اشاره دارد بر اینکه خداوند به برگزیدگان خودش که همان رسولان باشند، از غیب خبردار می‌نماید. (طوسی، بی تا: ج ۳، ص ۶۳؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ج ۶، ص ۱۰۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۳، ص ۱۸۸)

۳. بی توجهی به مفاد برخی دیگر از آیات قرآن کریم

همانگونه که گذشت، دلیل بر اینکه، مصداق «مطهرون» در ملائکه منحصر نیست، این است که کلمه مذکور از تطهیر می‌آید و منظور از تطهیر، پاک شدن به واسطه خداوند است نه به وسیله خود؛ چرا که تطهیر، بر وزن تفعیل به معنای پاک کردن است و معنا و مفهومش، این است که انسان به دست دیگری از رذائل باطنی و ظاهری پاک گردد. روشن است که این کار در وجود انسان، به دست خداوند امکان پذیر است. پس، همان خدایی که ملائکه را به صورت تکوینی، از همه گناهان مبرا نموده است. افراد خاص و برگزیده خود را نیز می‌تواند به همان شکل، از عموم گناهان منزّه گرداند.

شاهد بر این معنا، آیه تطهیر؛ یعنی آیه ۳۳ سوره احزاب: «... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا؛ ... خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند و کاملاً شما را پاک سازد.» است که خداوند در آن به طور صریح، اهل بیت پیامبر (ص) را در نوبت نخست، از هرگونه رجسی پاک کرده و سپس، آنها را آراسته به فضائل فکری، روحی و رفتاری می‌نماید. خود طبری، تنها یک روایت در دلالت این آیه شریفه بر ازواج النبی نقل می‌نماید ولی روایات متعددی در شأن نزول این آیه شریفه در حق

آل عباء؛ یعنی پیامبر گرامی و حضرات فاطمه، علی، حسن و حسین نقل می‌کند. (طبری، ۱۴۱۲: ج ۲۲، ص ۶) هر چند مفسرانی همچون قرطبی، آیه شریفه را عام معنا کرده اند (قرطبی، ۱۳۶۴: ج ۱۴، ص ۱۸۳) ولی توجه به این نکته مهم است که دلالت آیه بر پنج تن آل عباء، متیقن است و دلالت آن بر زوجات النبی، محل شک است. با وجود متیقن، اعتباری به مشکوک نیست.

افزون بر آنکه، اراده تکوینی مورد نظر در آیه شریفه، نمی‌تواند شامل زوجات النبی هم باشد چون اگر منظور از فعل «یرید» از نوع اراده تشریحی بود، در آن صورت، اشمالش بر زوجات النبی هم محتمل می‌گشت و با توجه به امکان تفکیک مراد از اراده در اراده تشریحی، منزلتی و فضیلتی برای «اهل بیت» باقی نمی‌ماند و در نتیجه، از این لحاظ هم، در دلالت آیه شریفه بر اهل بیت خاص پیامبر تردیدی نمی‌ماند. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۶، ص ۳۱۰)

در این باره، یکی از مفسران معاصر چنین می‌نویسد: «جمله "یرید" اشاره به اراده تکوینی پروردگار است، و گرنه اراده تشریحی، و به تعبیر دیگر لزوم پاک نگاهداشتن خویش، انحصاری به خاندان پیامبر (ص) ندارد، و همه مردم بدون استثناء به حکم شرع موظفند از هر گونه گناه و پلیدی پاک باشند». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ج ۱۷، ص ۲۹۲)

پس «مطهرون» نه شامل تطهیرکنندگان ظاهری و اکتسابی است و نه منحصر در ملائکه است بلکه شامل کسانی است که خداوند به صورت تکوینی، نفوسشان را از هر گونه آلودگی رها نموده است زیرا مطهرون، آن کسانی هستند که خلقت پاکیزه دارند مثل ملک و نبی و اما اشخاصی که به واسطه وضوء و یا غسل پاکیزه هستند آنها را «متطهرون» می‌گویند که کسب پاکیزگی کرده‌اند، لذا این کلمه را نمی‌توان به کسانی که غسل کرده یا وضو گرفته‌اند معنی کرد، زیرا آنها را مطهر گویند نه مطهر. (قرشی، ۱۳۷۵: ج ۱۰، ص ۵۴۲)

به همین دلیل، مرحوم علامه طباطبایی، «مطهرون» را محدود به ملائکه نمی داند بلکه بر اساس آیه تطهیر در آیه ۳۳ سوره احزاب: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» انسان‌هایی نیز معرفی می کند که خداوند، روح شان را از هرگونه آلودگی پاکیزه گردانیده است. آنها، پیامبر اکرم (ص) اهل بیت و امامان معصوم علیهم السلام هستند.

(طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۹، ص ۱۳۷)

نتیجه گیری

ما حصل مطالب گذشته، این است که

۱. آقای رابرت ویسنو اسکای با عنوان «Heavenly Book» در دایرة المعارف قرآن لایدن، گزارشی ناقص و معیوب از دیدگاه عالمان دینی مسلمان، در باره «کتاب مکنون، مسّ و مطهرون» ذیل آیات سه گانه ۷۷ تا ۷۹ سوره واقعه ارائه نموده است.

۲. نظر نخست وی در باره تفسیر کتاب مکنون، مخدوش است زیرا مراد از «کتاب مکنون» طبق عقیده مفسران اهل سنت و شیعی، یا قرآن کریم است و یا حداقل، به عینیت کتاب مکنون با کتاب جامع آسمانی ادعایی رابرت، اتفاق نظر ندارند. همانطوری که به نظر آنان، کتاب مکنون بر عکس عقیده رابرت به صورت مکتوب بر مردم توسط پیامبر نازل نگردیده است. و صفت «امّ الکتاب» هم، ناظر به قرآن کریم است. نه به کتاب جامع ادعایی رابرت.

۳. عقیده دوم رابرت در «مسّ» ایراد دارد زیرا معنای ادعایی رابرت، تنها با کلمه «متطهرون یا مطهرون» متناسب است و با سیاق آیات شریفه مورد بحث هم ناسازگار است و از طرفی، معنای ادعایی رابرت، با مقام رفیع قران کریم که آیات مزبور، به دنبال توصیف آن هستند، همسو نیست و از سوی دیگر، با معنای واژه «مطهرون» هم منافی است.

۴. دیدگاه سوم رابرت، در زمینه «مطهرون» هم کاستی دارد به این دلیل که مصداق ملائکه، نظر همه مفسران اهل سنت نیست و به نظر مفسران شیعی نیز، اعم از ملائکه و غیر ملائکه نظر غالب در میان آنان است و از سویی، نظر رابرت در ارائه مصداق ملائکه با مفاد برخی دیگر از آیات قرآن کریم منطبق نیست.

منابع

۱. قرآن کریم، ۱۳۸۷ش، ترجمه مکارم شیرازی، قم، نشر انتشارات نسل جوان.
۲. ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، الغیبة (للنعمانی)، تهران، چاپ اول، نشر صدوق.
۳. ابن عربی، ۱۴۲۲، محمد بن علی، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن منظور، ۱۴۰۸ق، لسان العرب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
۵. ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، نشر دارالفکر.
۶. آلوسی، شهاب الدین سید محمود، ۱۴۱۵ق، تفسیر روح المعانی، بیروت، نشر دار الکتب العلمیه.
۷. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۵، کتاب الطهارة، قم، نشر کنگره شیخ انصاری.
۸. بغدادی، علاء الدین محمد بن علی، ۱۴۱۵ق، تفسیر لباب التأویل فی معانی التنزیل، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۹. بغوی، حسین بن مسعود، ۱۴۲۰ق، تفسیر معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
۱۰. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸، تفسیر جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
۱۲. جوهری، ابونصر، ۱۴۰۴ق، صحاح اللغة، بیروت، بیروت، نشر دارالملاک للملايين.
۱۳. حافظیان، ابوالحسن، ۱۳۷۷ش، شرح و تفسیر لوح محفوظ، تهران، انتشارات طبع و نشر.
۱۴. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی تا، روح البیان، بیروت، نشر دارالفکر.
۱۵. حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، قم، نشر اسماعیلیان.
۱۶. خوئی، سید ابوالقاسم، بی تا، موسوعة الامام الخوئی، بی جا، بی نا.

۱۷. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن احمد، ۱۴۱۲ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، نشر دار العلم.
۱۹. رسعنی، عبدالرزاق بن رزق الله، ۱۴۲۹، رموز الكنوز فی تفسیر الكتاب العزیز، عربستان - مکه مکرمه، نشر مکتبه الاسدی.
۲۰. زبیدی، سید مرتضی، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، نشر دارالفکر.
۲۱. زمخشری، جار الله محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، الکشاف فی تفسیر القرآن، بیروت، نشر دار الكتاب العربی.
۲۲. سبحانی، جعفر، بی تا، مفاهیم القرآن، قم، نشر موسسه امام صادق ع.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ق، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۴. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵، الفرقان فی تفسیر القرآن، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ق، تفسیر جوامع الجامع، قم، نشر حوزه علمیه قم.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان لعلوم القرآن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، نشر ناصر خسرو.
۲۸. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تأویل آی القرآن، جامع البیان فی تفسیر آی القرآن، بروت، نشر دار المعرفه.
۲۹. طریحی، فخر الدین، ۱۳۷۵ش، مجمع البحرین، تهران، نشر کتابفروشی مرتضوی.
۳۰. طوسی، محمد حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، نشر دار احیاء التراث العربی.
۳۱. عسکری، ابوهلال، ۱۴۰۰ق، الفروق فی اللغة، بیروت، نشر دارالآفاق الجدیدة.
۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، قم، نشر هجرت.
۳۳. فضل الله، سید محمد حسین، ۱۴۱۹، من وحی القرآن، بیروت، نشر دارالملاک.
۳۴. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۵ق، تفسیر الصافی، تهران، نشر صدر.
۳۵. فیومی، احمد بن محمد، ۱۳۹۷، المصباح المنیر، تهران، نشر دار الهجره؛
۳۶. قرشی، سید علی اکبر، ۱۳۷۵ش، تفسیر احسن الحدیث، تهران، نشر بنیاد بعثت.
۳۷. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ش، الجامع لاحکام القرآن، تهران، نشر ناصر خسرو.
۳۸. کریم پور قراملکی، علی، ۱۳۹۷ش، صیانت از وحی (پاسخ برخی از شبهات مستشرقین)، قم، نشر ادباء.
۳۹. ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶، تأویلات اهل السنة، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه.

۴۰. ماوردی، علی بن محمد، بی تا، النکت و العیون تفسیر الماوردی، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه.

۴۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، نشر بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۴۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ش، تفسیر نمونه، ۲۸جلد، دارالکتب الإسلامیة - ایران - تهران،

چاپ: ۱۰.

۴۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۴۲۹ق، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، قم، بیدار.

۴۴. موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، ۱۴۰۹ق، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، بی جا، نشر

سماحة آیه الله العظمی سبزواری.

۴۵. Leiden Quran Encyclopedia, second volume, The article "Heavenly Book", Netherlands, Brill Publications, 2005.

Resources

The Holy Quran, 1387, translated by Makarem Shirazi, Qom, Nasl Javan Publications.

1. Ibn Abi Zainab, Muhammad Ibn Ibrahim, 1397 AH, Al-Ghaibah (Lal Nu'mani), Tehran, first edition, Sadouq Publishing.
2. Ibn Arabi, 1422, Muhammad Ibn Ali, Tafsir Ibn Arabi (Tawilat Abd al-Razzaq), Beirut, Publisher of Ahya al-Tarath al-Arabi.
3. Ibn Manzoor, 1408 AH, Lasan al-Arab, Beirut, Dar Ihya al-Tarath al-Arabi, first edition.
4. Abuhian, Muhammad bin Yusuf, 1420, Al-Bahr al-Muhait fi al-Tafsir, Beirut, Dar al-Fikr publishing house.
5. Alousi, Shahab al-Din Seyyed Mahmud, 1415 A.H., Tafsir Ruh al-Ma'ani, Beirut, Al-Katb Al-Alamiya Publishing House.
6. Ansari, Morteza, 1415, Kitab al-Tahara, Qom, published by Sheikh Ansari Congress.
7. Baghdadi, Aladdin Muhammad bin Ali, 1415 AH, Tafsir Labab al-Taawil fi maani al-Tanzil, Beirut, Dar al-Katb al-Alamiya.
8. Baghvi, Hossein bin Masoud, 1420 AH, Tafsir Ma'alam al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Publishing House of Ahya Al-Tarath al-Arabi.

9. Beyzawi, Abdullah bin Omar, 1418 A.H., Anwar Al-Tanzil and Asrar al-Taawil, Beirut, Dar Ihya al-Trath al-Arabi.
10. Thaalabi, Abd al-Rahman bin Muhammad, 1418, Tafsir Jawahar al-Hassan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Ahya Al-Tarath Al-Arabi Publishing House.
11. Johari, Abu Nasr, 1404 A.H., Sahah al-Lagheh, Beirut, Beirut published by Dar al-Mulak Lal-Malayain.
12. Hafezian, Abolhassan, 1377, description and interpretation of Loh Mahfouz, Tehran, Tabar and Nasha Publications.
13. Haqi Barsowi, Ismail bin Mustafa, Beita, Ruh al-Bayan, Beirut, Dar al-Fikr publishing house.
14. Hawizi, Abd Ali bin Juma, 1415 AH, Tafsir Nur al-Saqlain, Qom, Ismailian Publishing House.
15. Khoi, Seyyed Abul Qasim, Bita, Encyclopedia of Imam al-Khoi, bija, bina.
16. Fakhr Razi, Muhammad bin Omar, 1420 AH, Mufatih al-Ghaib, Beirut, Ihya al-Tarath al-Arabi publisher.
17. Ragheb Esfahani, Hossein bin Ahmad, 1412 AH, Al-Mufardat Fi Gharib Al-Qur'an, Beirut, Dar Al-Alam Publishing House.
18. Rasani, Abd al-Razzaq bin Rizqullah, 1429, Rumoz al-Kanuz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz, Arabia - Makkah al-Mukaramah, publishing Maktaba al-Asadi.
19. Zubeidi, Seyyed Morteza, 1414 AH, Taj al-Arus Man Javaher al-Qamoos, Beirut, Dar al-Fikr publishing house.
20. Zamakhshari, Jarallah Mahmud bin Omar, 1407 AH, Al-Kashaf fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, Al-Kitab Al-Arabi Publisher.
21. Sobhani, Jafar, Beita, Concepts of the Qur'an, Qom, published by Imam Sadiq Institute.
22. Siyuti, Jalal al-Din, 1404 AH, Al-Ald al-Manthur Fi al-Tafsir al-Mathur, Qom, Aya Allah Marashi Najafi Library.
23. Sadeghi Tehrani, Mohammad, 1365, Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Farhang Islamic Publishing House.
24. Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hossein, 1417 AH, Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an, Qom, Jamia Madrasin.

25. Tabarsi, Fazl bin Hasan, 1412 AH, Tafsir Jameem al-Jami, Qom, Qom Seminary publication.
26. Tabarsi, Fazl bin Hassan, Majma al-Bayan Uloom al-Qur'an, Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran, Nasser Khosrow's publication.
27. Tabari, Muhammad bin Jarir, 1412 A.H., Jami al-Bayan fi Ta'awil Ai al-Qur'an, Jami al-Bayan fi Tafsir Ai al-Qur'an, Brut, Dar al-Marafa Publishing House.
28. Tarihi, Fakhruddin, 1375, Majma Al-Baharin, Tehran, published by Mortazavi bookstore.
29. Tousi, Muhammad Hassan, Beita, al-Tabyan fi Tafsir al-Qur'an, Beirut, publishing house of Ahya al-Tarath al-Arabi.
30. Askari, Abu Hilal, 1400 A.H., al-Frooq fi al-Legha, Beirut, Dar al-Afaq al-Jadidah Publishing House.
31. Farahidi, Khalil bin Ahmad, 1410 AH, Kitab al-Ain, Qom, Hijrat Publishing.
32. Fazlullah, Seyyed Muhammad Hossein, 1419, Man Wahi Al-Qur'an, Beirut, Dar al-Mulak Publishing House.
33. Faiz Kashani, Mhilamasan, 1415 AH, Tafsir al-Safi, Tehran, Sadr Publishing House.
34. Fayoumi, Ahmed Bin Mohammad, 2017, Al-Masbah Al-Munir, Tehran, Dar Al-Hijrah Publishing House;
35. Qurashi, Seyyed Ali Akbar, 1375, Tafsir Ahsan al-Hadith, Tehran, Baath Foundation Publishing.
36. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad, 1364, Al-Jamei Lahkam al-Qur'an, Tehran, Nasser Khosrow Publishing.
37. Karimpour Qaramalki, Ali, 2017, Sayyanta ez Wahi (Answers to Some Doubts of Orientalists), Qom, Nash Adaba.
38. Matriddi, Muhammad bin Muhammad, 1426, Tawilat Ahl al-Sunnah, Beirut, Dar al-Kitab al-Alamiya Publishing House.
39. Mawardi, Ali bin Muhammad, Beita, Al-Nakat and Al-Ayoun Tafsir Al-Mawardi, Beirut, Darul-Kitab Al-Alimeh Publishing House.
40. Mostafavi, Hassan, 1360, researching the words of the Qur'an, Tehran, translation and publishing company.

41. Makarem Shirazi, Nasser, 1371, Tafsir Nahosh, 28 volumes, Dar Al-Kutub-e-Islamiyya - Iran - Tehran, Print: 10.
42. Mulla Sadra, Muhammad bin Ibrahim, 1429 AH, Tafsir al-Qur'an al-Karim, vol.6, Qom, Bidar.
43. Mousavi Sabzevari, Seyyed Abdul Ali, 1409 A.H., Muhabbeh al-Rahman fi Tafsir al-Qur'an, Bija, published by His Highness Ayatollah Azami Sabzevari.
44. Leiden Quran Encyclopedia, second volume, The article "Heavenly Book", Netherlands, Brill Publications, 2005.

A comparative study of the views of Nawal Al-Saadawi and Zainab Al-Ghazali about the social status of women and their rights in Islam

Sakineh Ganjkanlou¹

Mohsen Badreh²

1. PhD student in womens studies, womens rights in Islam, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. s.farhadi_ch@yahoo.com

2. Women's studies department, Faculty of social sciences and economics, Alzahra university, Tehran, Iran. m.badreh@alzahra.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.715750

*Original
Research*

Received:

2023-07-03

Accepted:

2024-04-17

Keywords:

Nawal Saadawi, Zainab al-Ghazali, rights, position, woman

Abstract: One of the most basic categories of human life is the issue of women. To the extent that the issue of women is paid attention to, the society will enjoy health, dynamism, and excellence, and without attention and effort to the issues of this group, it is not possible to have a healthy, creative, active and dynamic generation. ; Because women are half of the body of the society and have a direct effect on the happiness and misery of the other half of this body, therefore dealing with the image of women can be seen in the works of many poets and writers, women as pure truth in their words, the manifestation of many myths. It has broad themes and meanings such as the beauty of love and the unfinished half of the human soul. Saadawi and al-Ghazali are among the authors whose attention to the issue of women and the depiction of women's faces in their works are very evident in contemporary literature. According to these two, the main reason for Arab women's captivity and subjugation is the patriarchal class system. Saadawi and al-Ghazali have created a new discussion among the circles by proposing the issue of women, that is, from the point of view of sex, which few people have addressed. By relating this issue to other aspects of life, they included a wide range of social in their theoretical frameworks. The points they have in common are: sexuality and the sexual dimension, women and biology, women and psychology, women and society, women and gender, and the points of difference in their thoughts, which include the following: women and freedom, women, religion and ethics. We will clarify.

مطالعه تطبیقی دیدگاه های نوال السعداوی و زینب الغزالی درباره وضعیت اجتماعی زنان و حقوق آنان در اسلام

سکینه گنج خانلو^۱ محسن بدره^۲

۱. دانشجوی دکتری رشته مطالعات زنان، حقوق زن در اسلام، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

s.farhadi_ch@yahoo.com

۲. استادیار گروه مطالعات خانواده و زنان، دانشکده علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه الزهرا س، تهران، ایران.

m.badreh@alzahra.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2024.715750](https://doi.org/10.22034/iscw.2024.715750)

صص:

۲۹۸-۲۷۷

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۲/۰۵/۱۲

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۱/۲۹

کلیدواژه‌ها:

نوال سعداوی،

زینب الغزالی،

حقوق،

جایگاه،

زن.

چکیده: یکی از اساسی‌ترین مقوله‌های حیات بشری مسئله‌ی زنان است. به میزان توجه به موضوع زنان، جامعه از سلامت و پویایی و تعالی برخوردار می‌گردد. بدون اهتمام و تلاش به مسایل این گروه امکان برخورداری از نسلی سالم، خلاق، پرتحرک و پویا وجود ندارد؛ چرا که زنان نیمی از پیکره‌ی جامعه هستند و تأثیری مستقیم در سعادت و شقاوت نیم دیگر این پیکره دارند. لذا پرداختن به سیمای زن در آثار بسیاری از شاعران و نویسندگان دیده می‌شود. زن به مثابه‌ی حقیقتی محض در سخن آنها تجلی بسیاری از اسطوره‌ها، مضامین و معانی وسیعی همچون زیبایی، عشق و نیمه ناتمام روح آدمی بوده است. از جمله نویسندگانی که در آثارش توجه به موضوع زن و ترسیم سیمای زن در ادبیات معاصر بسیار بارز است، نوال سعداوی و زینب الغزالی هستند. این دو، دلیل اصلی اسارت و زبردست بودن زن عرب را مولود نظام طبقاتی مرد سالاری می‌دانند. سعداوی و زینب الغزالی با بیان مسئله‌ی زن، ابداع کننده بحث جدیدی در بین محافل بوده‌اند، آن هم از دیدگاه جنسی که کمتر کسی به آن می‌پرداخت. آنها با ارتباط دادن این مسئله به دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی، گستره‌ی پهنآوری را در چارچوب های نظری خودشان گنجانده‌اند. این تحقیق با روش تحلیلی توصیفی و به شیوه تطبیقی جایگاه زن در اسلام از منظر این دو بررسی شده و نکات اشتراکی آن دو که عبارتند از: سکسوالیته و بعد جنسی، زن و بیولوژی، زن و روان شناسی، زن و جامعه، زن و جنسیت را روشن ساخته و نقاط افتراقی اندیشه‌های ایشان استخراج شده است؛ این نقاط شامل: زن و آزادی، زن و دین و اخلاق است.

مقدمه

امروزه مسئله‌ی زن یکی از مهم‌ترین مسایل مورد بحث و نظر است. جهان عرب یکی از جامعه‌هایی است که روزانه با معضل حقوق بشر و به ویژه حقوق زنان درگیر است. از این میان زنان مصری از جمله زنانی هستند که به دلیل برتری مردان جامعه نسبت به آنان، از همان روز اول تولدشان مجبور به تحمل شرایط ناخوشایند و نامساعدی می‌شوند. این نوع تبعیض باعث محرومیت‌های زیادی علیه زنان می‌شود؛ از جمله: خانه‌نشینی، نداشتن حق سرپرستی، نبود حق رأی، به رسمیت شناختن حق طلاق و تعدد زوجات برای مردان و طبیعی است که سرکوب، استثمار و فشارهای اجتماعی واقع بر زنان سبب بروز واکنش از سوی آنان می‌گردد.

قرن بیستم آینه‌ی تحولاتی بود که در زمینه‌ی موقعیت زنان خاورمیانه در این دوران به وقوع پیوست. اگر چه از لحاظ اجتماعی و فکری، مصر نقش پیش قراول را در مسایل زنان بازی کرد؛ اما تلاش برای تعیین نوع و میزان اصلاحات لازم حقوقی در زمینه‌ی حقوق خانواده و به خصوص محدودسازی تعدد زوجات و دسترسی آسان مردان به طلاق تقریباً به موفقیت نیانجامید (شادلو، ۱۳۷۷: ص ۳۴). انور سادات در ۱۹۷۹م. «قانون جهان» (به نام همسرش، جهان سادات) را به تصویب رسانید که به موجب آن به زنان مصری حق حفظ خانه‌ی خانوادگی را پس از طلاق از شوهرانشان می‌داد. طرفداران آزادی زن در مصر از این تحول حقوقی استقبال کردند؛ اما در سال ۱۹۸۵ به دلیل مغایرت این قانون با قانون اساسی، با آن مخالفت شد. (همانجا)

در دو قرن نوزده و بیستم بسیاری از داعیان اصلاح طلب و روحانیون روشنفکر این کشور در این راه گام‌های مهمی برداشتند. نوال السعداوی و زینب الغزالی از جمله این روشنفکران بودند که در به تصویرکشیدن چهره‌ی زن عرب گام‌هایی اساسی برداشتند. این دو در زمره‌ی معدود زنان عربی هستند که فعالیت‌های مبارزاتی و آزادی‌خواهانه زیادی داشته است. آوازه‌ی این دو زن سراسر کشورهای عربی را دربر گرفته و اکنون بیش از یک نسل با او آشنایی دارد. زمانی که نسل‌های عرب، طعم شکست‌ها و عقب‌نشینی‌های پیاپی را می‌چشیدند، تفکرات آنها به صورت دامنه‌داری گسترش یافت. تبیین اندیشه‌های این دو در خصوص جایگاه زن در اسلام و بررسی اشتراکات و افتراقات فکری آنها مسئله اصلی پژوهش است.

در حقیقت یکی از ضرورت‌های مهم این تحقیق آشنایی با افکار نوال السعداوی و زینب الغزالی و انعکاس عقاید آنها در مورد جایگاه زن در اسلام است و از آنجایی که در کتاب هایشان وضعیت زنان آن دوران به خوبی تصویر شده است سعی شده است شرایط آن روزگار بررسی شود.

۱. پیشینه پژوهش

تا آنجایی که نگارنده سراغ دارد تحقیق جامعی که موضوع سیمای زن در آثار نوال سعداوی و زینب الغزالی را بررسی نموده باشد، صورت نگرفته است. گرچه درباره‌ی نوال سعداوی و زینب الغزالی پژوهش‌های اندکی انجام شده است. نگارنده طی بررسی و جستجوی دقیق به پژوهشی در ایران دست نیافت. اما در جهان عرب چندین پژوهش در خصوص این نویسنده صورت گرفته است. از آن جمله: در سال ۱۹۷۸ کتابی با عنوان *الأدب من الداخل*^۱ نوشته جورج طرابیسی به چاپ رسید که پژوهشی درباره آثار نوال سعداوی است. و وی در سال ۱۹۸۴ کتاب دیگری با موضوع *أنثی ضد الأنوثة*^۲ نوشت و در آن به تحلیل روانی رمان خاطرات نوال، یک زن پزشک و آثار فکری او پرداخته است. همچنین مقاله رجاء طایع در سال ۱۹۷۶ با عنوان «*المرأة في كتابات نوال السعداوی*»^۳ به بررسی خلاصه‌ای از مضامین کتاب زن و جنسیت و چند سطری درباره کتاب دو زن در یک نوال اختصاص یافته است. در سال ۱۹۷۹ لیلی الحر، مقاله «*نوال السعداوی دعوة جريئة لتحرير جسد المرأة العربية من سلطتي: الرجل و المجتمع*»^۴ را نوشت که در این مقاله پس از ذکر خلاصه‌ای از موضوعات موجود در کتاب *دراسات عن المرأة و الرجل في المجتمع العربي*^۵ نوال سعداوی، به نقد وی پرداخته است.

مقصود از مقاله حاضر مطالعه تطبیقی دیدگاه‌های نوال سعداوی و زینب الغزالی درباره وضعیت اجتماعی زنان و حقوق آنان در اسلام است.

۲. مروری بر زندگی‌نامه اجمالی نوال سعداوی و زینب الغزالی

۲-۱. زندگی‌نامه نوال سعداوی

نوال سعداوی منتقد، نویسنده، داستان‌نویس، مدافع حقوق بشر و به طور خاص مدافع حقوق زنان مصر، در ۱۷ اکتبر سال ۱۹۳۰ در روستای کفر طلحه مصر به دنیا آمد. پدرش فارغ التحصیل الأزهر و بازرس آموزشی استان منوفیه در ناحیه دلتا و در شمال قاهره بود.

نوال سعداوی تحصیلات ابتدایی و دبیرستان را در مدرسه‌ی منوف و حلوان گذراند و در سال ۱۹۵۴ از دانشگاه قاهره، لیسانس پزشکی و جراحی گرفت و سرانجام در سال ۱۹۶۵ از دانشگاه کلمبیای نیویورک،

۱. طرابیسی، جروج، ۱۹۷۸م، بیروت: دار الطلیعة للطباعة والنشر.

۲. طرابیسی، جروج، ۱۹۸۴م، بیروت: دار الطلیعة للطباعة والنشر.

۳. طایع، رجاء، ۱۳۹۶ق، المعرفة، شماره ۱۷۳، از ۱۳۹ تا ۱۴۵.

۴. الحر، لیلی، ۱۹۷۴م، قضايا عربية، ۱۶(۸)، ۲۸۵-۲۹۸.

۵. السعداوی، نوال، ۱۹۹۰م، چاپ دوم، بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.

فوق لیسانس پزشکی را اخذ نمود. سپس تحصیلات خود را در تخصص جراحی و سپس فوق تخصص بیماری‌های سینه ادامه داد و در دانشگاه «عین شمس» قاهره به بررسی علمی - موضوعی درباره‌ی روان شناسی پرداخت. او علاوه بر زبان عربی با دو زبان انگلیسی و فرانسه آشنایی داشت. خود در این باره چنین می‌نویسد:

«من اهل روستایی فقیر در منطقه‌ی دلتای نیل هستم؛ با وجود همه‌ی مشکلات و دشواری‌ها از دانشکده پزشکی فارغ‌التحصیل شدم و در شهر و روستا به طبابت پرداختم. از این رو با معنا و مفهوم دردهای مزمن جامعه یعنی بیماری، فقر و جهل آشنا شدم و بسیاری از بیماری‌های جسمی و روحی اجتماعی که زنان تهدیدت از آن رنج می‌برند را شناختم» (سعداوی، ۱۳۸۴: ص ۴۱).

نوال سعداوی به سیمون دو بووار در جهان عرب شهرت یافت. او همسر دکتر شریف حتاته پزشک و داستان‌نویس مارکسیست است که در زمان ناصر در زندان به سر می‌برد. این زن و شوهر همه عمر مشترک خود را در تهدید به سر برده‌اند. سعداوی در زمره معدود زنان عربی است که فعالیت‌های مبارزاتی و آزادی خواهانه زیادی داشته است. این نویسنده مصری از اولین مخالفان جنگ خلیج و نظام جهانی شدن است که مبنی بر اصول دوگانه‌ای بود (السعداوی، ۱۹۹۲: ص ۸).

نوال سعداوی بیش از پنجاه سال علیه ناقص‌سازی جنسی زنان نوشت و مبارزه کرد. او معتقد است که حقوق زنان باید با اعطای سمت‌های سیاسی با نفوذ، به آنان بازگردانده شود و تنها به این دلیل است که او اتحادیه‌ی زنان مصری را راه اندازی کرده است. به گمان برخی سعداوی بزرگترین نماینده رمان‌نویسان زنان عرب است که البته در رمان‌هایش بیش از همه به زندگی خود پرداخته است (عباسی، ۱۳۸۳).

سرانجام نوال سعداوی به واسطه‌ی نوشتن کتاب *زن و جنسیت*، درست یک سال بعد از به‌قدرت‌رسیدن سادات، شغل خود را در وزارت بهداشت از دست داد و تبعید گردید. علت این سختگیری در مورد نوال سعداوی این بود که او مسائل، سیاسی، سلامت، بیماری، فقر و مسایل سیاسی، مسایلی همچون آزار و اذیت جنسی به زنان و مسایل سیاسی - مذهبی و غیره را به هم مربوط می‌کرد و عملکرد حکومت را به باد انتقاد می‌گرفت. نوال سعداوی در این خصوص چنین می‌گوید:

«از سی سال قبل که من کتابی را با عنوان *زن و جنسیت* منتشر کردم، قدرت حاکم به خشم آمد؛ زیرا فصل‌هایی از آن کتاب زبان‌های بهداشتی ختنه زنان را آشکار می‌کرد. انتشار کتاب مذکور سرآغاز مشکلات زندگی من بود و موجب شد در سال ۱۹۷۲ از سمت خود و در سال ۱۹۶۹ از وزارت بهداشت برکنار شوم» (سعداوی، ۱۳۸۴، صص ۵-۱۲۴).

سعداوی پس از چندی از حرفه‌ی پزشکی دست کشید و به نوشتن روی آورد. وی دلیل کارش را این طور بیان می‌کند: تحصیل پزشکی در کشورهای ما و در کشورهای متعددی در جهان، پزشک را چنان بار می‌آورد که بهتر است به جای مطب، یک مکان تجاری سودمحور باز کند. از این رو عجیب نیست که من حرفه پزشکی را کنار گذاشتم و به ادبیات و نوشتن داستان روی آوردم (همان: ص ۱۱۵).

در تمام کارهایش آمیزه‌ای از فمینیسم و حس نیرومند عدالت اجتماعی و بسیاری چیزهای دیگر نمایان است. او پزشک است اما پزشکی را از سیاست و اقتصاد جدا نمی‌کند؛ به عقیده‌ی وی همه چیز با هم مرتبط هستند.

۲-۲. زندگی نامه زینب الغزالی

زینب محمد الغزالی (زاده ۲ ژانویه ۱۹۱۷) اسلام‌گرای مصری و بنیان‌گذار انجمن زنان مسلمان بود. پدر وی سخت‌پایند به قرآن بود و از اهالی روستای «میت یعیش» در دقهلیه مصر. کار خانواده بیشتر تجارت بود. زینب غزالی در مدارس دولتی به تحصیل پرداخت و علوم دینی و قرآن و حدیث و فقه را از شیخ عبدالمجید بنان نماینده الازهر، شیخ محمد سلیمان رئیس بخش خطابه در الازهر و شیخ علی محفوظ فرا گرفت. او از حسن البنا و حسن الهضیبی نیز متأثر بوده‌است.

زینب غزالی از بنیان‌گذاران مرکز عمومی بانوان مسلمان و مسئول بخش خواهران مسلمان در جماعت اخوان المسلمین بود و با هدف ترویج دعوت، ریاست مرکز بانوان مسلمان را در سال ۱۹۳۶ میلادی به عهده گرفت. کتاب‌های زیر را نیز به رشته تحریر درآورد: *ایام من حیاتی* (ترجمه شده با عنوان‌های: روزهای دعوت اسلامی و روزهای خاطره، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۸۴ ه.ش)، *نحو بعث جدید* (در دست ترجمه)، *نظرات فی کتاب الله، مشکلات اشباب و الفتیات، الی ابنتی* نامه‌های زینب غزالی به دختران مسلمان، *اسماء الله الحسنی*. در نشریات و مجلات عربی و اسلامی نیز مقاله‌های بسیاری به چاپ رساند. زینب غزالی به بسیاری از کشورهای اسلامی سفر کرد و در بسیاری از کنفرانس‌ها و همایش‌ها شرکت نمود.

نخستین مسئولیتی که از سوی حسن البنا به وی سپرده شد، میانجی‌گری میان اخوان المسلمین و نحاس پاشا و برطرف کردن سوءتفاهم موجود بود. میانجی‌گری پیشنهاد شده از سوی نحاس پاشا، استاد امین خلیل بود. هنگامی که جمال عبدالناصر خواست با زینب غزالی دیدار کند، وی نپذیرفت. در سال ۱۹۶۴ میلادی از طرف حکومت، حکمی صادر و مرکز منحل شد و مجله «السيدات المسلمات/ بانوان مسلمان» نیز توقیف گشت.

۳. تبیین اشتراکات اندیشه زینب الغزالی و نوال سعداوی در باب جایگاه زنان در اسلام

با مطالعه آثار و سیره زینب الغزالی و نوال سعداوی به شاخصه‌های فکری این دو می‌توان پی برد و با مطالعه‌ی دقیق‌تر می‌توان به اشتراکات و افتراقات اندیشه‌های این دو متفکر رسید. در این بخش ابتدا به تبیین اشتراکات فکری زینب الغزالی و نوال سعداوی و در ادامه به افتراقات فکری این دو، در باب جایگاه زن در اسلام اشاره خواهیم داشت.

۳-۱. زن و جنسیت

سعداوی با مطرح ساختن مسئله‌ی زن عرب، آن هم از دیدگاه جنسی که کمتر کسی به آن پرداخته بود و مستلزم شجاعت خاصی می‌طلبید، با استقبال فراوانی روبرو شد. وی با ارتباط دادن این مسئله به دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی، گستره پهنآوری را در چارچوب‌های نظری خود گنجانده. مباحثی از قبیل «جسم زن»، «مفهوم عزیریت»، «سرشت انسانی و آمار حوادثی که روزانه جوامع عربی، به ویژه مصر را تکان می‌دهند»، در کتاب‌های او فراوانند.

این مسئله همانند گذشته انعکاس مثبتی میان زنان پیشرو داشت. فمینیست‌های قبلی تنها بر استثمار جنسی زنان فقیر به عنوان روسپی‌گری توجه داشتند، اما بحث سعداوی در خصوص جنسیت کامل‌تر بود. وی اعتقاد داشت که استثمار جنسی زنان در حیطه‌های عمومی و خانوادگی و در تمامی طبقات مصر رواج دارد و صرفاً منحصر به طبقات پایین جامعه نیست. در واقع وی این مسئله را در بحث‌های اقتصادی هم گنجانده (شادلو، ۱۳۷۷: ص ۹۳). از یک سو جامعه برای حفظ پاکدامنی زن، به مثله کردن او دست می‌زند و از سوی دیگر از زن به عنوان ابزاری در خدمت تبلیغات تجاری بهره‌برداری می‌کند (السعداوی، ۱۹۹۰ الف: ۱۳۰). او خشونت جسمی زنان را مورد حمله و انتقاد قرار داد و استثمار تجاری از بدن زنان و صور دیگر خشونت علیه زنان را نكوهید؛ اما به جای اینکه منحصرأ به مفاد قانون و نظارت بر آن تأکید ورزد در نوشته‌هایش و خصوصاً در زمان خود به نام زن در نقطه صفر که بر اساس یک زندگی واقعی به رشته تحریر درآمد، ریشه‌های روسپی‌گری و نتایج ناشی از آن را برشمرد. او مؤکداً اظهار داشت که این شکل از مردسالاری به شکلی اشتباه به نام اسلام مجاز شناخته شده است (شادلو، ۱۳۷: ص ۹۴). در نگاه نویسنده کوچک شمردن مسائل زنان و جنسیت یا از عدم درک اصول سیاست ناشی می‌گردد و یا از نادیده گرفتن آنها (سعداوی، ۱۳۵۹: ص ۳۴) و شناخت و اشاعه‌ی حقایق مربوط به مسئله‌ی جنسیت و زنان هیچ نوع زیانی نمی‌تواند به همراه داشته باشد و زیان واقعی تنها ثمره‌ی تلاش کسانی است که پرده بر این حقایق میکشند (همان: ص ۳۷). وی علت دشمنی خصمانه‌ی جامعه در برابر جنسیت زن را این‌گونه متذکر می‌شود، که چنانچه زنان با توسل به تدابیر گوناگون تحت انقیاد آورده نشوند به محدودیت‌های اخلاقی،

اجتماعی، حقوقی و مذهبی‌ای که آنان را فراگرفته است، تن در نخواهند داد و تسلیم نخواهند شد (همان: ص ۹۳).

هم چنین در جایی دیگر دلیل نادیده گرفته شدن عقل و روح زن و تنها توجه داشتن به جسم او را، شرایط اجتماعی موجود در هر دوره می‌داند. وی می‌گوید همراه شدن روابط جنسی در اذهان با تعابیری همچون گناه، نجاست و ... سبب مخدوش شدن این روابط شد (السعداوی، ۱۹۹۰ الف: ص ۱۲).
سعداوی مسئولیت سوء استفاده جنسی را به عهده مردان از یک سو و جامعه از سوی دیگر دانست. وی موضوع خاص جنسیت را برای عموم روشن ساخت و سبب شد تا این موضوع با دیدگاه‌های جدید ارزیابی گردد.

از مسائلی که همسو بودن تفکر زینب الغزالی و نوال را می‌رساند این است که زینب الغزالی، مسئله‌ی «ختنه دختران» را مطرح می‌کند که خود زینب الغزالی یکی از قربانیان آن بوده است؛ عملی که با نام دین انجام می‌پذیرفته و به کناره‌گیری زنان از زندگی روزمره منجر می‌شد. او در این بحث از محمدبن زکریای رازی نام می‌برد که بیش از هزار سال پیش با هر عملی که به انسان آسیب رساند، مخالفت می‌نمود. وی پزشکی بود که خداوند را رمز عدالت و سلامتی می‌نامید (زینب الغزالی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۸). او اولین زن عرب است که در کتاب خود زن و جنسیت به توصیف ختنه پرداخته و علناً با آن به مخالفت برخاسته است (زینب الغزالی، ۱۳۵۹: ص ۲۹).

زینب الغزالی نیز که خود را در قبال مسئله‌ی ختنه‌ی دختران و پسران مسئول می‌بیند و اخلاقی دینی را تحت شعارهای سلامتی می‌شمارد، سرانجام در دهه شصت در یکی از جلسات انجمن پزشکان ممنوعیت این مسئله را مطرح می‌کند. اما چون با مخالفت اکثریت مواجه می‌شود، بنابر گفته خویش به نوشتن پناه می‌برد (زینب الغزالی، ۱۹۹۷: ص ۹-۹۶). مطالعات زینب الغزالی او را بر آن داشت که تأثیر ختنه و نتایج آن را بر زندگی جنسی و روانی زنان بررسی و آشکار کند که تحت عمل مزبور قرار گرفته بودند.

در نگرش زینب الغزالی مسئله‌ی ختنه‌ی دختران در تاریخ به سرآغازهای نظام طبقاتی و پیدایش نسب پدری و تحمیل نظام ازدواج تک همسری، آن هم فقط بر زنان، برمی‌گردد (زینب الغزالی، ۱۹۷۶: ص ۱۱۲). وی همچنین ختنه پسران را یک عادت بردگی می‌داند؛ به این معنی که در گذشته بردگان را به عنوان قربانی‌هایی را برای خدایان در نظر می‌گرفتند و البته این خدایان گوشت را بر سبزیجات ترجیح می‌دادند و در صورتی که برده چیزی جز جسم خود را در اختیار نداشت، جزیی از جسم خود را به نشانه دوستی، اطاعت و بندگی برای خدایان قربانی می‌کرد (زینب الغزالی، ۱۹۹۷: ص ۱۰۰). اما مسئله‌ی ختنه‌ی دختران به نظر زینب الغزالی یکی از مظاهر خشونت علیه نصف جامعه - زنان - است و مثله کردن زنان فقط باعث مشکلات جسمی بر آنان نمی‌شود، بلکه صدمات شدید روحی جبران ناپذیری را بر فرد،

خانواده و جامعه به دنبال دارد (همان: ص ۸-۱۰۷). به نظر وی ختنه زنان یک نقص و ناتوانی جسمی است و نه یک هویت. نوال می‌گوید: وقتی که مسئله را با زنان و دختران در میان می‌گذاشتم روشن می‌شد که اکثر آنها کوچکترین اطلاعی از زبان‌های ختنه نداشتند و بعضی از آنها حتی گمان می‌کردند که عمل مزبور برای سلامت آنها مفید است و به بهداشت و پاکی آنها کمک می‌کند؛ در واقع عمل ختنه در زبان عامیانه مردم تنظیف و تطهیر نامیده می‌شود.

۳-۲. زن و جامعه

نوال سعداوی معتقد است که نظام حقوقی هر جامعه از جمله خانواده، ارث و مسئله‌ی انتساب و نام‌گذاری اطفال، بازتابی از مناسبات اجتماعی و اقتصادی همان جامعه است. در مراحل نخستین تاریخ بشر، زندگی اقتصادی به فعالیت‌های ساده‌ای همچون چیدن میوه، کندن ریشه، شکار و ... می‌گذشت و چون زنان زودتر از مردان اداره امور زراعت را برعهده گرفتند، لذا موقعیت ممتاز خود را حفظ کردند. در این دوران تمام قبایل مادر سالار بودند و کودکان به مادران خود منتسب می‌شدند. اهمیت اقتصادی زن از آنجا آشکار است که او می‌توانست رأساً و بدون توافق شوهرش تصمیم به جدایی از او بگیرد. زنان هم در امر رهبری سیاسی و هم در اداره مراسم و عبادات مذهبی نقشی برابر با مردان داشتند (سعداوی، ۱۳۵۹: ص ۱۷۴). اما با تنزل یافتن موقعیت زنان، آنان در زیر فشارهای بی‌وقفه جامعه‌ی سرمایه‌داری و مردسالاری به کالاهایی صرف بدل شده‌اند. آنان گاه وسیله تبلیغ‌اند در خدمت فرهنگ خرید و فروش، گاه ابزار لذت هوسرانی و ارضای جنسی، گاه صرفاً مأمونی برای جای دادن جنین، گاه اجناسی شایان خرید و فروش در بازار عقد و ازدواج (همان) و زن را به دلیل وظایفی که بر او تحمیل کرده است، از لذت جنسی محروم می‌کند.

نوال می‌گوید: تضاد و تناقض جوهر هر منطق مبتنی بر استثمار است (همان، ص ۱۶۱). به نظر وی جامعه مردسالاری در قبال زنان نقش دوگانه‌ای را ایفا کرده است که به وضوح می‌توان برنامه سرمایه‌داران را در چیره‌ساختن معیارهای دوگانه‌ی اخلاقی بر حیات جوامع دریافت. از یک سو برخی ارزش‌ها را که مانع الحاق زنان به نیروی کار بود از میان برداشته و از سوی دیگر بسیاری از ارزش‌های کهنه را که ضامن بیگاری گرفتن از زنان در امور منزل و مراقبت از شوهر و فرزندان بود، با سرسختی درخور توجهی حفظ کرده است. جامعه از سویی حق زن به برخورداری از آموزش را می‌ستاید و موانع اجتماعی الحاق آزادانه او به نیروی کار را فرو می‌پاشد و از سوی دیگر همچنان به تقویت ارزش‌هایی ادامه می‌دهد که زنان را به خدمت‌گذاری شوهر و فرزندان ملزم می‌کند (همان: ص ۲۷)؛ جامعه هم با صرف هزینه‌های گزاف، در احیاء خرافات و واپس‌گرایی مذهبی و متقاعد ساختن ضرورت پاسداری از ارزش‌های مذهبی و اخلاقی می‌کوشد

و هم زنان و جنسیت را به عنوان عناصر اصلی فعالیت فروش تولیدات خود در فیلم‌ها، تلویزیون، مجلات و ... قرار می‌دهد و ارزش‌های اخلاقی را فراموش می‌کند (همان: ص ۱۴۷).

در نگاه نوال خصائل رفتاری و جنسی زنان و مردان مولود جامعه، محیط و آموزش است. نتیجه‌ی این دریافت آن است که اخلاق و ارزش‌های جنسی به تناسب ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه تغییر می‌پذیرند (همان: ص ۱۵۴).

به اعتقاد سعداوی یک زن ایده‌آل و طبیعی از نظر جامعه، زنی است سرکوب شده و فداکار، زنی است که خشمگین نمی‌شود و در برابر خواسته‌های شوهر و جامعه تسلیم است. جامعه کامیابی و موفقیت زنان را در شستن، پخت و پز، همسررداری و نادانی می‌داند و هوش و برتری زن را عیب می‌شمارد (السعداوی ۱۹۹۰ ب: ص ۲۵). این تفکر وجود دارد که دخترها برای اطاعت ساخته شده‌اند اما پسرها برای فخر و مباحثات و استقلال. همچنین یک زن به دلیل عدم وفاداری نسبت به شوهرش از سوی قوانین، سنت‌ها و باورهای مذهبی، مشمول مجازات می‌شود، اما همین قوانین و ... خیانت یک شوهر نسبت به همسرش را بسیار کم‌اهمیت قلمداد می‌کند (سعداوی، ۱۳۵۹: ص ۱۱۶).

سعداوی درباره‌ی موقعیت زنان آگاه در جامعه مردسالاری چنین می‌گوید: تقریباً اکثریت مردان تاب تحمل یک زن آگاه و با تجربه را ندارند. گویی که مرد از چنین زنی به دلیل توانایی ادراک، مشاهده به موقع ضعف‌ها و ناتوانی‌های وی واهمه دارد. چنین زنی بسیار خوب می‌داند که رجحان مردانگی وی واقعیت ندارد و از هیچ حقیقت ازلی برخوردار نیست. وی می‌داند که مردانگی او پیرایه‌ای است که جوامع مبتنی بر تشخیص طبقاتی و جنسی، خلق کرده و بر زنان تحمیل نموده‌اند و تجربه و آگاهی زنان تهدیدی است برای جامعه طبقاتی و پدرسالاری و همچنین تهدیدی برای موقعیت شاهانه یا خداگونه دروغین مرد در برابر زن (همان: ص ۱۴۹). به همین دلیل در قرون وسطی زنان باهوش را ساحره می‌خواندند و در قرن ۱۷ با کاهش قدرت کلیسا، پدیده‌ی سحر و شیطان بودن زنان نیز کم‌رنگ شد و جای خود را به پدیده‌ی جنون، بیماری‌های روانی و هیستری داد (السعداوی، ۱۹۹۰ الف: ص ۱۶۳) و در نیمه‌ی دوم قرن ۲۰ آنها را بیماران روحی و روانی معرفی کردند (همان، ص ۱۶۵). به اعتقاد نویسنده ناسازگاری با جامعه مانند یک بیماری مسری بود که به سرعت به دیگران منتقل می‌شد و نظام و سلطه‌شان را تهدید و در نهایت باعث فروپاشی آن می‌شد و به ناچار باید این ناسازگاران را با انواع وسائل شکنجه و مرگ، برق‌درمانی، یا قرص و آمپول‌هایی درمان کرده و به افرادی سازگار با جامعه و ارزش‌های آن تبدیل می‌کردند (همان: ص ۱۷۴).

نوال معتقد است زن عرب که به تحمل فشارهای روحی، جسمی و روانی محکوم است، چاره‌ای جز فداکاری سراغ ندارد. ابتکار آغاز عمل از حقوق مرد است و نقش زن صبر و نشستن به انتظار آن ابتکار است. بنابراین حالت انفعالی، ضعف، سادگی و تسلیم‌پذیری زنان عرب خصلتی باطنی و یا مادرزادی نیست،

بلکه عارضه‌ای است که جامعه بر آنان تحمیل کرده است (سعداوی، ۱۳۵۹: ص ۱۵۲). تهی کردن یک زن از غرایز مثبت و طبیعی‌اش، با تهی کردن او از مسئولیت‌های انسانی‌اش تفاوت ندارد و بلکه با محروم کردن او از هسته اصلی شخصیت انسانی‌اش تفاوت ندارد. و طبعاً زنی که این‌گونه از مایه محتوای درونی خود تهی شود، چیزی جز پوست و پوشش بیرونی بر او باقی نخواهد ماند؛ او از آنچه که ارزشمند است تهی شده و با جسم بیرونی‌اش تنها مانده است. در نتیجه او چاره‌ای جز پرداختن به این پوشش بیرونی نخواهد داشت. جامعه تمام تلاش خود را به کار می‌برد تا به زن بقبولاند که او چیزی جز یک پیکر، یا یک پوسته صرفاً جسمانی نیست که می‌باید از همه نظر تحت مراقبت‌های دقیق قرار گیرد. روزنامه و مجلات، آگهی - های تبلیغاتی با زن چون اندامی نیازمند ماساژ دائمی با کرم‌های گوناگون و یا چون لبی محتاج رنگ‌آمیزی برخورد می‌کنند، اما حتی همین پوسته، خارجی و این چهره‌ی جسمانی بیرونی زن عرب نیز به او تعلق ندارد که به میل خویش به آن بپردازد (همان: ص ۱۴۴).

به نظر نوال این واقعیت را بیش از این نمی‌توان انکار کرد که عقب ماندگی نسبی زنان و موقعیت نازل آنان در اجتماع، به عقب ماندگی بنیادین جامعه در تمامیت خود منجر خواهد شد. به همین دلیل آزادی زنان را باید جزء مکمل مبارزات اجتماعی به حساب آورد.

زینب الغزالی مهم‌ترین عوامل فرودستی زنان در جامعه‌ی عرب را مردسالارانه بودن خانواده‌ی مصری، منتسب شدن فرزندان به پدر، محروم شدن زنان از برخی کارها و مشاغل مانند: قاضی، شارع، حاکم، سرباز و پلیس، که این مشاغل را فقط مختص مردان می‌دانند، ازدواج کردن زن برای خدمت به همسرش، برتر دانستن جنس مذکر در نظر والدین، ناقص‌العقل و ناقص‌الدین شمردن آنها، دو برابر بودن ارث مرد نسبت به ارث زن و ... معرفی می‌کند (زینب الغزالی، ۱۳۹۱: ق: ۱ - ۱۲۰).

۳-۳. زن و روان شناسی

هنگامی که دختری متولد می‌شود با وجود اینکه نمی‌تواند سخن بگوید، اما از همان ابتدا متوجه تبعیضات اطرافیان می‌شود، چرا که با او به مانند برادرش برخورد نمی‌شود و از زمانی که دختر بچه شروع به چهار دست و پا حرکت کردن یا راه رفتن می‌کند، تربیت او مبنی بر مراقبت و ترس از اعضای جنسی‌اش شروع می‌شود. نویسنده یادآور می‌شود که از علل ابتدایی عقده‌های روانی و جنسی زن و عدم رشد طبیعی و بلوغ در طول دوران زندگی‌اش، نخستین جایگاه اجتماعی او است. روند سرکوب شدن دختر بیش از پسر است و دختر اگرچه قربانی غصب و تجاوز باشد، احساس ننگ می‌کند و قبل از اینکه بداند گناه چیست احساس گناه می‌کند و برای جبران گناهش به نماز و اطاعت و تسلیم شدن روی می‌آورد (السعداوی، ۲۰۰۲: ص ۲۰).

وی در ادامه می‌نویسد دختران قبل از رسیدن به بلوغ فکری به بلوغ جسمی می‌رسند و رسیدن به سن بلوغ به منزله شروع پروسه‌ی کنترل شدید و نشانه‌ی شروع زندگی رنج‌آورشان است و در نتیجه محرومیت‌های تحمیل شده بر آنها و ترس القا شده اجتماعی به دختران در مورد از دست دادن عذرت، باعث سرکوب دختران و گوشه‌گیر شدنشان می‌شود و کم‌کم تبعیض بین دخترها و پسرها و یا حتی بین افراد هم‌جنس را احساس می‌کنند که تبدیل به واقعیت عادی زندگی شده و بنابراین درونی‌گردیده است و در نهایت با جسم و اعضای جنسی‌شان به دشمنی برمی‌خیزند چرا که باعث ضعف و تحقیر آنان است. سعداوی بر این باور است که دختران با مواجه شدن با تبعیضات جامعه که از یک سو به آنها در مورد جنسیت و مردان هشدار داده می‌شود و از سوی دیگر آنها را به خودآزایی و توجه به جسم برای جذب مردان تشویق می‌کند، دچار دوگانگی شخصیتی می‌شوند یعنی زن مرد را می‌طلبد در حالیکه از او دوری می‌کند. یا اینکه به او نه می‌گوید در حالیکه به معنای بلی است و جامعه گمان می‌کند که اینگونه رفتارها در طبیعت زن سرشته شده در حالیکه فراموش کرده است که خود عامل این تناقضات است (السعداوی، ۱۹۹۰ الف، ص ۵۴). نتیجه اینکه نوال عوامل اجتماعی‌ای همچون نبودن برابری، سرکوب امیال، ترس و محدودیت‌ها و ... را مسبب بیماری‌های روحی و روانی در زنان معرفی می‌کند (السعداوی، ۱۹۹۰ ب: ص ۶۰۸).

نویسنده معتقد است جامعه تحمیل‌کننده صفت خودآزایی و شخصیت منفی در طبیعت زنان است و تناقضات موجود نتیجه طبیعی جامعه‌ای است که عناصر تشکیل‌دهنده شخصیت زن در آن نادیده یا مخدوش شده است و زن به ابزار یا شیء یا کالایی تبدیل می‌شود (طابع، ۱۹۷۶، صص ۳-۱۴۲). به نظر نوال سعداوی فشارها و تبعیضات جامعه بر زنان باعث عقب ماندگی و عدم رشد روحی و روانی آنان می‌شود. هم‌چنین تبعیض میان زن و مرد شخصیت هر دو را به بیراهه می‌کشاند و رشد واقعی آنها را سد می‌کند. تأکید بیش از اندازه بر ارج و اهمیتی که یک پسر برای غرور و مردانگی خود باید قائل شود، عموماً به رشد عقده‌ی حقارت در زن منجر می‌گردد؛ چه او هیچ‌گاه خود را به انجام آنچه که از او انتظار می‌رود، قادر نخواهد یافت. از سوی دیگر اینکه به بهانه پرهیزکاری و زنانگی بر نیاز یک دختر به تسلیم و قبول خصلت انفعال تأکید بیش از اندازه بورزیم نیز به لحاظ احساس برتری او نسبت به چهره‌ای که از او ترسیم کرده‌اند، به بروز نوعی عقده مهتری در او منتهی خواهد شد. عقده مهتری سپس گرایش‌های خود آزارانه (مازوخیستی) در زنان پدید خواهد آورد و عقده کهتری نیز به گرایش‌های دیگر آزارانه سادیستی) در مردان دامن خواهد زد (سعداوی، ۱۳۵۹: ص ۱۵۵).

زینب الغزالی نیز روی این مسئله تأکید می‌کند که صفات اکتسابی از طریق تربیت از نسلی به نسل دیگر قابل انتقال می‌باشد (زینب الغزالی، ۱۳۹۱ ق: ص ۶۹). و اینکه تربیت‌های دوگانه از سوی خانواده و

جامعه، سبب ایجاد مشکلات و عقده‌های روانی بسیاری می‌شود به این دلیل است که دختران از کودکی به گونه‌ای تربیت می‌شوند که بیشتر به جسم و ظاهر خود مشغول شوند تا جایی که دیگر از رشد عقلی و روانی باز می‌مانند. نتیجه این‌گونه تربیت، آن می‌شود که مرد همه‌ی زندگی زن می‌گردد، در صورتی که زن چیزی از زندگی مرد است و زنی که از کودکی به سرکوب کردن امیال خود پرداخته در نهایت در زندگی زناشویی به سرد مزاجی مبتلا می‌شود. در این مواقع مرد این حق را دارد که او را یا طلاق دهد و یا وی را به عنوان خدمت‌کاری در خانه برگزیند و مرد آزاد است برای ارضای نیازهایش با هر زنی که بخواهد خود را متمتع سازد (همان: ص ۵۶).

آنچه در نظر زینب الغزالی در درمان بیماری‌های روحی و روانی و انحرافات زنان مؤثر است، آزادی زنان و آزادی جامعه از عواملی همچون استثمار و تفرقه بین بشریت و تقسیم افراد به طبقات فقیر و زحمتکش و طبقات ثروتمند است (زینب الغزالی، ۱۳۹۱: ص ۶۰۸).

در نهایت آنچه را که نویسنده نتیجه‌گیری می‌کند این است که: سرکوب افکار منجر به سرکوب جنسی می‌شود و دختری که به مخفی کردن افکار و نظریات عادت کرده باشد، کم‌کم به پنهان کردن احساساتش و سرکوب امیالش می‌پردازد (زینب الغزالی، ۱۹۷۶م: ص ۵۹) و در نتیجه فشارهای جامعه و تحریم اختلاط دو جنس، سبب انجماد احساسات در دوران نوجوانی دختر و انحرافات جنسی و سردمزاجی در زندگی زناشویی وی خواهد شد (زینب الغزالی، ۱۳۹۱: ص ۶۶).

۳-۴. زن و بیولوژی

برخی از متفکران معتقدند که طبیعت یا طبیعت بیولوژی زنان مسئول ستم اجتماعی و سیاسی واقع بر آنان است (السعداوی، ۱۹۹۷: ص ۵). به نظر نوال یکی از مهم‌ترین جمله‌هایی که می‌توان در رد این اندیشه آورد که طبیعت و بیولوژی سرنوشت زن را مشخص می‌کند، عبارت معروفی از سیمون دوبوار است که می‌نویسد: زن، زن به دنیا نمی‌آید بلکه زن می‌شود. نوال می‌گوید این عبارت به این معنی است که این جامعه است که شخصیت و صفات آنثوی را می‌سازد، نه طبیعت و بیولوژی (همان: ص ۹۴).

حقایق علمی جدید دلیل برتری مردان بر زنان و تفاوت‌های میان آنان را از شایعات دروغین و ساختگی مردان و جامعه می‌داند و معتقد است صفاتی مانند تسلیم شدن، ضعیف بودن و خودآزاری صفات درونی زن نیست، بلکه این صفات به دلیل تأثیر طولانی ستم اجتماعی وارد شده بر آنها است (السعداوی، ۱۹۹۰: ص ۱۹۷).

نوال سعداوی در کتاب زن و جنسیت آورده است که علم ژنتیک و کروموزوم ثابت کرده است که نسبت دادن ضعف و شخصیت منفی زنان به طبیعت هیچ اساس علمی ندارد، بلکه ساختار جسمی زن، به او فرصت‌هایی بیشتر از مرد از حیث قدرت ساختاری و شخصیت مثبت در زندگی می‌دهد و در نتیجه فکر

سیادت مردان بر زنان به دلیل قوی‌تر بودن، فقط از ساخته‌های جامعه است (السعداوی، ۱۹۹۰ الف: ص ۷۳).

زینب الغزالی نیز با استناد به آمارهای خودکشی، روشن ساخته است که با وجود اینکه زنان در طول دوران زندگی‌شان بیشتر از مردان متحمل سختی می‌شوند، اما مردان برای فرار از مشکلات بیشتر از زنان به خودکشی، مواد مخدر و ... روی می‌آورند که اینها همه دلیل بر ضعف مردان است (زینب الغزالی، ۱۳۹۱: ص ۵۷).

زینب الغزالی درباره ناقص‌العقل شمردن زنان توسط جامعه می‌نویسد: در یکی از مجلات که می‌خواندم، نوشته بود زنان به دلیل داشتن هورمون زنانه ناقص‌العقل هستند و به همین دلیل مخ مرد سنگین‌تر از مخ زن است. او در ادامه می‌گوید این فکر اشتباهی از سوی مفکران استعمارگر اروپایی بود و هوش و ذکاوت هیچ ربطی به وزن مخ یا رنگ صورت یا جنسیت ندارد (زینب الغزالی، ۱۹۹۷: ص ۶-۳۵).

نویسنده برتری زنان بر مردان را به دلیل تفاوت‌های فیمابین، رد می‌کند و آراء او در این زمینه هماهنگ با اسلام است و اما معیار برتری عقلانی در اسلام، عقلی است که روایات ترسیم کرده‌اند: عقل آن چیزی است که به سبب، آن خدای متعال عبادت شده و بهشت کسب شود. عقلی که برای عبادت، تقوا قرب الهی و کمالات معنوی و روحی است، مایه برتری است. این نوع عقل نیز به روح انسانی و قابلیت آن باز می‌گردد و از این، جهت زن و مرد همانند و مشترکند.

از دیدگاه اسلام خدای حکیم به مقتضای بقای نسل، انسان را به دو صنف زن و مرد تقسیم کرده است و تفاوت در برخی خصلت‌ها لازمه چنین تقسیمی است. این تفاوت‌ها چنان نیست که به جوهره انسان لطمه وارد سازد؛ این دو صنف شدن برای تکمیل طرفین است نه آنکه صنفی کامل و صنفی ناقص باشد. (مهریزی، ۱۳۸۲: ص ۶۸). از منظر دین مقدس اسلام این تفاوت‌ها به هیچ وجه نقص برای دو جنس نیست؛ بلکه تناسب است. در برخی امور مرد نیازمند زن و در پاره‌ای از امور نیز زن نیازمند مرد است (موسوی، ۱۳۹۱: ص ۵۸).

۳-۵. سکسوالیته و بعد جنسی

سعداوی قائل به این است که از دیدگاه جامعه لذت جنسی مرد مقدس است و باید در هنگام نیاز فوراً آن را ارضاء کند. همچنین اعضای جنسی مرد و توانایی جنسی او در نظر جامعه دارای ارزش و احترام بسیاری است (سعداوی، ۱۹۹۰ الف: ص ۱۲۶).

در نگاه زینب الغزالی نیز جهان بر ساخته مردان چنین است:

(۱) تقسیم عقل به بخش‌هایی گسسته که در هر بخش حقایق متناقضی گنجیده شده است؛

(۲) باور به فرودستی زنان و نادیده گرفتن دستاوردهای حضور زنان در تمدن نوین؛

(۳) جنسیت در نگاه مردان گناهی است که حوا به عنوان نماد (زن) اساس آن را بنا نهاده است.

۴. تبیین افتراقات اندیشه زینب الغزالی و نوال سعداوی در باب جایگاه زنان در اسلام

در این بخش به افتراقات فکری این دو متفکر اشاره می‌شود. شاخصه‌هایی که ذکر می‌گردد از آثار و سیره این دو کاملاً مشهود است.

۴-۱. زن دین و اخلاق

دین به عنوان یک ضرورت تاریخی در زندگی بشری حضوری غیر قابل انکار داشته است. مردم همواره به علت احساس بی‌پناهی و ضعف در قبال پدیده‌هایی همچون مرگ و یا حتی مشکلات روزمره زندگی نیاز به نوعی باور و ایمان به قدرتی ماوراء الطبیعه و الهی دارند. بنابراین بدیهی است که مذهب و اعتقادات مذهبی چه نقش برجسته‌ای در زندگی انسان ایفا کرده است. به اعتقاد نوال، اسلام به عنوان یک مذهب الهی، نه تنها حقوق زنان را به رسمیت می‌شناسد بلکه بسیاری از محدودیت‌هایی را به شدت نفی می‌کند که سایر ادیان بر زنان اعمال می‌کنند. سعداوی آنچه را که از سوی غرب به عنوان رویکرد خشن اسلام نسبت به زنان تلقی می‌شود، مختص بنیادگرایان دانسته و همزمان متذکر می‌شود که بنیادگرایی تنها به جهان اسلام محدود نشده بلکه بنیادگرایان در هر مذهب و مسلکی رخنه کرده‌اند.

سعداوی در واقع می‌کوشد با طرح پلورالیستیک نقش ادیان در این که تنها یک دین نجات‌بخش است، تشکیک کند و در نهایت نتیجه می‌گیرد که ادیان متنوع همگی گذشته‌ای مشابه کلیسای قرون وسطی داشته‌اند.

نوال سعداوی یادآور می‌شود که همه ادیان الهی دعوت‌کننده عدالت انسانی و آزادی می‌باشند. به اعتقاد او اینکه پاره‌ای از مفاهیم نشانگر بردگی را در آیات کتاب‌ها یا متون دینی می‌بینیم، به این دلیل است که ادیان در دوره‌هایی پدید آمدند که نظام بردگی بر آنها حاکم بود و فلسفه و ارزش‌های بردگانی به صورتی واضح و آشکار در این ادیان انعکاس یافت. همچنین مفاهیمی را می‌یابیم که بیانگر برتری جنسی مرد بر زن است. مثلاً در تورات به وضوح می‌بینیم که حواء نسبت به شوهرش، آدم، در مرتبه پایین‌تری قرار داده شده است. در انجیل نیز سه اَقنوم مقدس عبارتند از: پدر، پسر و روح القدس (سعداوی، ۱۳۸۴: ص ۵۶). پس به ناچار ادیان و احکام حقوقی هم از آن رو که در صدد گسترش در همین جوامع پدرسالار، برده دارانه و مردانه بر می‌آمده‌اند بایستی در همین گفتمان حقوقی برده‌داری پدرسالارانه شکل، حجم و ساماندهی می‌یافته‌اند، البته با تساهل و تسامح و با اصلاحاتی درون همان ساختارهای برده‌داری.

در مقابل، زینب الغزالی قائل به این است که برخی احکام حقوقی متون دینی خاص همان جوامع بوده و چون عدالت، صفت باری و دین هست، پس نمی‌توان آن احکام را در جوامع پُست‌مدرن امروزی که با آن

جوامع تفاوت‌های ساختاری زیادی دارند، لازم الاجرا دانست؛ هم اکنون زنان به آگاهی و بینش رسیده و خواستار عدالتند.

زینب الغزالی مانع اصلی در به ثمر رسیدن تلاش‌های فعالان حقوق زنان را تفاسیر اقتدارگرایانه از دین می‌داند که با استناد به آنها از دادن حقوق زنان خودداری می‌شود. او سپس می‌کوشد با ذکر آیاتی از قرآن و روایاتی از پیامبر (ص) نشان دهد که انسان‌ها برابرند و جز به خاطر تقوا بر هم پیشی ندارند. او از این طریق می‌کوشد تا تفسیر رایج علمای دین را به چالش بکشد.

وی تفاسیر دینی مردسالارانه و اقتدارگرایانه رایج درباره زنان را ثابت نمی‌داند و انتقاد خود را بر چنین فرایندی وارد می‌داند. او از منظری فمینیستی به بیان نقاط ضعف تحلیل مذهبی در باب مسایل زنان می‌پردازد. به نظر او این نقاط ضعف از آنجا پیش می‌آید که تحلیل مذهبی به وجهی غیرعلمی با قطع و یقین آغاز گردیده و لذا در حل مشکلات فعلی زنان وجهی غیرآزمونی و ابطال‌ناپذیر به خود می‌گیرد. از این رو چنین دیدگاهی از آن رو که حقیقت را مطلقاً نزد خود می‌انگارند، خویش را از گفت‌وگو بی‌نیاز می‌شمارند.

او در کشف این مطلب که مانع اصلی عدم استیفای حقوق و منزلت زنان چیست، هرچند اخلاق دینی را مانع مهمی ارزیابی می‌کند، اما در نهایت معتقد است: دین ... علت اصلی و نخستین تاریخی‌ای به شمار نمی‌رود که زن را کم‌بهاتر از مرد قرار داده است. مسئله‌ی فرودستی زن، در نظام بردگی پدید آمده و بر او انعکاس یافته است نه بر عکس (زینب الغزالی، ۱۳۸۴: ص ۱۱۲).

۴-۲. زن و آزادی

بنابر گفته‌های نوال سعداوی، آزادی یکی از حقوق انسانی است که همه انسان‌ها خواهان آن هستند. مثلاً برای زن، آزادی یک اجازه و هدیه‌ای نیست که شوهرش به او بدهد؛ زیرا اساس اخلاق این است که انسان، جسم و عقل خود را در اختیار داشته باشد، آزاد باشد و کسی و کیل و وصی او نباشد. فضیلت تنها با وجود آزادی و اختیار، فضیلت به شمار می‌رود. از این رو آزادی انسان اعم از مرد یا زن، گوهر بنیادین دین صحیح و قانون صحیح است (سعداوی، ۱۳۸۴: ص ۷۳).

او می‌نویسد مسئله‌ی آزادی زن مصری، موضوعی نیست که تنها در دوره‌ی معاصر مورد توجه قرار گرفته باشد، بلکه این مسئله در طول تاریخ مصر قدیم نیز وجود داشته است تا جایی که قیام‌های زنان پایه‌ی قیام بردگان در برکناری نظام‌های استبدادی خودکامه و مردسالار وجود داشته است.

او در کتابش چهره‌ی عربیان زن عرب به شکل مشخص‌تری می‌گوید که مسئله‌ی آزادی زن عرب نه مقوله‌ای دینی است و نه قضیه‌ای غربی. همچنین مسئله‌ی آزادی زن مقوله‌ای نیست که هدفش دشمنی

با مرد و سنت‌های مشرق زمین باشد، بلکه مسئله‌ای سیاسی و اقتصادی است و سازمان‌های استعماری داخلی (عرب) و خارجی (امپریالیسم) مسئولش هستند. جنبشی است علیه همه قید و بندها و استثمار اقتصادی، جنسی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی (سعداوی، ۱۳۵۹: ص ۳۶۶).

به اعتقاد نوال السعداوی دلیل بردگی و اسارت زنان عرب، نظام طبقاتی پدرسالار است. او می‌نویسد آزادی زنان هرگز در آینده ممکن نخواهد بود، پیش از آنکه آنان به شکل یک نیروی سیاسی متشکل و متحد درآیند که، قدرت، آگاهی و تحرک کافی برای نمایندگی نیمی از جامعه را داشته باشد (همان، ص ۳۰) و در جایی دیگر می‌گوید: هیچوقت آزادی زنان در جامعه‌ای که تضاد و دوگانگی بر آن حاکم باشد، به وقوع نمی‌پیوندد (السعداوی، ۱۹۹۰ الف: ص ۱۲۶).

در نگاه السعداوی همان طور که آزادسازی جسم زن جدا از روح و روان او نیست، مسئله‌ی آزادسازی زن نیز جدا از مسئله‌ی آزادسازی سرزمین نیست. وی اضافه می‌کند نظام‌های استبدادی برای به بندگی درآوردن مردم و یا بهره‌برداری از آنها، پیوسته میان آنها نفاق و تفرقه میاندازند و برای تضعیف ملت‌ها، شکاف‌هایی را در حوزه دین، جنسیت، عقیده و ... ایجاد کرده‌اند و مثلاً مفسرانی از میان رجال دین یا علما، و یا فقها، از دین آنچه را توضیح و بیان می‌کنند که به نفع خود و مردان باشد. اینها ریاست را ابزاری برای مصالح خود می‌دانند و زن نیز یکی از همین ابزارهاست (سعداوی، ۱۳۸۴: ص ۱۰۴ - ۹۴).

سعداوی اعتقاد دارد که آزادی حقیقی زن نه از طریق عفاف دینی امکان‌پذیر است و نه از طریق آزادی جنسی. بلکه آزادسازی حقیقی زنان تنها با تلاش‌های مردمی زنان تحقق می‌یابد، نه با بیانیه‌های فرادستانه از سوی سلطه حاکم (سعداوی، ۱۳۵۹: ص ۱۵۹).

آزادی زنان عرب تنها زمانی میسر خواهد شد که زمینه و ریشه‌های عمیق اسارت آنان برچیده شود. به علاوه آزادی واقعی نیز جز رهایی از همه اشکال استثمار، اعم از: اقتصادی، سیاسی، جنسی و فرهنگی، مفهوم دیگری نمی‌تواند داشته باشد. نوال می‌گوید: تردیدی نیست که رهایی از استثمار اقتصادی گام مؤثری در راه آرمان رهایی زن است، اما آزادی واقعی زنان و بلکه مردان بدون رهایی از اشکال اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی ستم و سرکوب، میسر نیست (همان: ص ۴۱).

سعداوی می‌گوید زن عرب اگر به راستی در طلب آزادی است، باید دریابد که وظیفه‌ی اصلی او در زندگی تولید فکری در هر زمینه‌ای است؛ او باید از خردی اندیشمند برخوردار باشد. او باید همه تبعیضات را در هم بکوبد (همان: ص ۳۶۴).

در مقابل این تفکر، زینب الغزالی عوامل متعددی برای تجاها و اظهار بی‌خبری نسبت به تلاش‌ها و نوشته‌های آزادی‌خواهانه زنان بیان می‌کند که عبارتند از :

(۱) آزادی زن مسئله‌ای سیاسی است که به همه افراد جامعه مربوط می‌شود و محدود کردن زنان فقط باعث عقب‌ماندگی زنان نمی‌شود بلکه عقب‌ماندگی مردان و کودکان و در نهایت کل جامعه را دربر می‌گیرد.

(۲) هدف از این آزادی، شکوفا نمودن استعداد زنان است که در نتیجه بهره‌ی آن به همه جامعه باز می‌گردد.

(۳) دانش بشری به این نتیجه رسیده است که قید و بندها مانع پیشرفت و بالندگی انسان‌ها است.

(۴) عدالت و برابری، با هیچ یک از ادیان تعارض ندارد، مسئله آزادی زنان در هر جامعه‌ای جدا از آزادی دین نیست.

(۵) زنان به تنهایی نمی‌توانند به آزادی و برابری دست‌یابند، بلکه مسئله‌ی زن باید با احقاق حقوق همه ستم‌دیدگان جامعه همراه باشد.

(۶) شرافت انسانی در گرو کردار و پندار نیک است نه در دوگانگی شخصیت.

(۷) هیچ دلیل علمی‌ای یافت نمی‌شود که نشان از برتری مرد بر زن در خرد و جسم و روان باشد و آنچه امروزه دیده می‌شود، دستاورد اوضاع اقتصادی گذشته است که نظام مردسالاری را حاکم نموده است (زینب الغزالی، ۲۰۰۲: ص ۳-۸۲).

(۸) آزادسازی زن از ناحیه علمی هرگز تحقق نمی‌یابد مگر با تلاش خود زنان؛ حتی اگر مردانی آنها را یاری دهند اما وجود زن به مثابه یک قدرت اساسی، فکری، سیاسی و اجتماعی لازم و ضروری است. معروف است که هر گروه تحت ستم در جامعه نمی‌تواند آزاد و رها شود، مگر با زحمت و تلاش خود او (زینب الغزالی، ۱۳۸۴: ص ۱۴۹).

* نتیجه‌گیری

با بررسی افکار و عقاید نوال سعداوی و زینب الغزالی و مقایسه آنها با یکدیگر به اشتراکات و تطبیق نظری این دو دست یافتیم:

* ناقص سازی دختران یکی از مظاهر خشونت علیه زنان و عقب‌ماندگی جامعه و همچنین مسئله‌ای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی فرهنگی و جنسی است.

* مفهوم شرافت یکی از مهمترین مفاهیم اشتباه در تمدن نرینگی است؛ زیرا شرافت زن به اعضای جنسی - اش و شرافت مرد به رفتار با زن، مادر و دخترانش بستگی دارد نه به رفتار خودش.

* نظام ازدواج، نظامی دیکتاتور و مستبد و یکی از بقایای قوانین جامعه فئودالی و پدرسالار است. این تفکر یکی از بدبینی‌هایی است که سعداوی نسبت به امر ازدواج داشته است.

* حجاب یکی از ادوات قهر و خشونت تحمیل شده علیه زنان است و حجاب صرفاً به این منظور انجام می‌شود که مرد پایه‌های پدرسالاری خود را محکم کند؛ در صورتی که حجاب یکی از عوامل مؤثر حفظ خانواده و بالاترین احترام به مقام و حرمت زن است و در نهایت حجاب نه تنها آزادی زن را محدود نمی‌سازد، بلکه برای زن شرایطی فراهم می‌کند که مورد تأیید عقل بوده و با تقوا سازگارتر است.

* زینب الغزالی به جای تعدد زوجات، خواهان تعدد ازدواج است؛ یعنی چندهمسری جای خود را به چندشوهری می‌دهد. تلاش برای علم کردن موضوع چندشوهری به عنوان راهی برای مقابله با موضوع چندزنی است. و اما این باور زینب الغزالی یکی از اشکالات وارد شده بر او است.

* کار زنان اولین گام در راه آزادی زن از ستم و خشونت جنسی و اقتصادی است و بنابراین استقلال اقتصادی، عاملی اساسی برای برابری زن و مرد در حقوق و وظایف، از جمله آزادی جنسی می‌شود. علاوه بر آزادی‌های اجتماعی به او اجازه داده است که حقوق تازه‌ای در خانواده برای خود بدست آورد.

* به عقیده زینب الغزالی آیه ۳۴ سوره نساء به طور کامل دیدگاه برتری طلبانه مردان را تقویت کرده است. در حالی که در تفاسیر آمده است که این آیه بیانگر حکم مسؤولیت حمایت و حفاظتی است که مرد در برابر زن و خانواده خود دارد و از آیه مزبور حکم به برتری ارزشی مردان بر زنان را نمی‌توان دریافت، زیرا چنین برداشتی با مفاد سایر آیات قرآن کریم منافات دارد.

* جامعه، خانواده، خیابان، مدرسه، محیط کار، نبودن برابری، سرکوب امیال، ترس و محدودیت‌ها و ... از علل اصلی اختلال‌های روانی در زنان می‌باشد و تنها راه درمان اختلالات روانی در محو تبعیضات بین دوجنس، از میان برداشتن محدودیت‌ها، رفع ترس و مهیا کردن شرایط و امکاناتی برای شکوفایی استعدادهای زنان و شناخت هویت است.

* آزادی سازنده تنها وسیله آرامش، امنیت و هماهنگی انسان با جهان است. در حالی که روان‌شناسان، دین‌باوری و دین‌داری را وسیله امنیت و آرامش خاطر به حساب می‌آورند. و تقویت گرایش‌های دینی و داشتن انگیزه الهی، نشاط در اداره امور منزل را در پی دارد.

* برتری زنان بر مردان و وجود تفاوت‌های ساختگی از سوی جامعه را رد می‌کند.

* آزادسازی حقیقی زنان تنها با تلاش‌های مردمی، آگاهی و خردمند بودن، برچیده شدن زمینه و ریشه‌های عمقی اسارت و رهایی از همه اشکال استثمار اعم از اقتصادی، سیاسی، جنسی و فرهنگی تحقق می‌یابد. * برخی از احکام حقوقی متون دینی خاص همان جوامع است و در جوامع پست مدرن امروزی، احکام دینی لازم الاجرا نیست. سعداوی دین را از ساخته‌های بشری می‌داند و خواهان جدایی دین از زندگی است. به نظر وی دین امری درونی انسانی است و از این رو نیازی به وحی نخواهد بود. وی گاه در فهم و معنای دین دچار کژفهمی‌هایی شده است؛ چرا که در نظر برخی از دانشمندان و عالمان دینی، دین ریشه

در غیب دارد و پایه و اساس آن بر وحی و پیام الهی استوار است و انسان نه سازنده دین، بلکه دریافت کننده پیام الهی است که باید به آن اعتقاد پیدا کرده و به محتوای وحی ملتزم شده و سلوک فردی و اجتماعی خود را بر آن اساس تنظیم کند.

* قدرت تنها از طریق قدرت ساقط می شود. قدرت مردم در آگاهی و اتحاد آنها است. قدرت زن در درون خانواده مستلزم حقوق سیاسی، استقلال اقتصادی و دانش است.

* هر جامعه ای که بنیاد آن بر استثمار استوار باشد، برخورد میان ارزش های اقتصادی و سوداگرانه و ارزش های اخلاقی و مذهبی در آن امری طبیعی و اجتناب ناپذیر است. در نتیجه اینکه تضادهای عمیق و معیارهای اخلاقی دوگانه ای که همه شؤون زندگانی را فرا می گیرد، بافت جامعه طبقاتی و پدرسالار را به کلی در هم می ریزد و عواقب این گونه تضادها را طبقات زحمتکش و زنان باید متحمل شوند.

* نمی توان قانون ثابت و مطلق را برای همیشه و همه جا با ابزار تهدید و کیفر به منصفه اجرا گذارد.

* دروغ، نفاق، اظهار بی خبری از غریزه، تحقیر لذت جنسی و پست و پلید شمردن آن و شیطانی دانستن این غریزه که به صورت فطری و طبیعی در مرد و زن وجود دارد همگی ارزش هایی است که از زمان پیدایش بردگی پدید آمده و وارد ادیان شده اند.

* خشونت و ایجاد ترس به کارهای تروریستی، تکفیر و مخالفت با هر فکر یا اجتهاد جدید مخالف ثوابت مقدس، می انجامد.

* در این تحقیق نکات اشتراکی آن دو دانشمند که عبارتند از: سکسوالیته و بعد جنسی، زن و بیولوژی، زن و روان شناسی، زن و جامعه، زن و جنسیت نمود یافت.

* نقاط افتراقی اندیشه های آنها که شامل: زن و آزادی، زن، دین و اخلاق نیز نمایان گشت.

منابع

۱. بابازاده، علی اکبر (۱۳۶۸). *مسائل ازدواج و حقوق خانواده*. چاپ اول. قم: مؤسسه سید الشهداء (ع).
۲. باقری، خسرو (۱۳۸۲). *مبانی فلسفی فمینیسم*. تهران: وزارت علوم تحقیقات و فناوری، دفتر برنامه ریزی اجتماعی و مطالعات فرهنگی.
۳. بدیع یعقوب، امیل (۱۹۸۸). *المفصل المعجم في الأدب اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
۴. تکیه ای، سید مهدی (۱۳۷۵). *مصر*. تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
۵. الجوادی، محمد (۱۹۹۵). *مذکرات المرأة المصرية*. القاهرة: دار الشروق، الطبعة الأولى.

۶. جواهرکلام، علی (۱۳۲۰). *تاریخ مصر و خاندان محمد علی بزرگ*. تهران: چاپ خودکار ایران.
۷. الخفاجی، محمد عبدالمنعم (۱۹۹۲). *قصة الأدب*، الجزء الثالث. الطبعة الأولى بیروت: دار الجیل.
۸. دفتر برنامه ریزی وزارت امور خارجه (۱۳۷۳). *احزاب سیاسی مصر*. تهران: وزارت امور خارجه مؤسسه چاپ و انتشارات.
۹. سعداوی، نوال (۱۳۵۹ الف). *چهره‌ی عربیان زن عرب*. ترجمه‌ی مجید فروتن و رحیم مرادی. تهران: انتشارات روزبهان.
۱۰. سعداوی، نوال (۱۹۹۰) (ب). *دراسات عن المرأة والرجل في المجتمع العربي*. بیروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية.
۱۱. شادلو، شیده (۱۳۷۷). *سیمای زن در جهان مصر*. تهران: انتشارات زیتون.
۱۲. صبری، محمد (۱۹۲۶). *تاریخ مصر الحديث من محمد علی إلى اليوم*. الطبعة الأولى. القاهرة: دار الکتب المصرية.
۱۳. طباطبایی، علامه محمدحسین (بی تا). *تعدد زوجات و مقام زن در اسلام*. قم: انتشارات آزادی.
۱۴. عوده، محمد عبدالله؛ یاسین الخطیب، ابراهیم (۱۹۸۹). *تاریخ العرب الحديث*. عمان: الأهلية للنشر و التوزيع.
۱۵. الغزالی، زینب (۱۳۸۴). *مشکلات اشباب و الفتیات*. چاپ سوم. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۶. الغزالی، زینب (۱۹۹۷). *روزهای دعوت اسلامی و روزهای خاطره*. چاپ سوم. قم: سازمان چاپ و نشر دار الحديث.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۵). *تفسیر نمونه*. جلد چهاردهم. چاپ شانزدهم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۱۸. مهریزی، مهدی (۱۳۸۲). *شخصیت و حقوق زن در اسلام*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. واحد خواهران دفتر تبلیغات اسلامی (۱۳۷۱). *منزلت زن*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۰. (۱۳۹۱). *نامه‌های زینب غزالی به دختران مسلمان*. چاپ سوم. تهران: انتشارات اسلامی
۲۱. (۱۳۵۹). *نظرات فی کتاب الله*. چاپ دوم. قم: دار الشریف الرضی للنشر.
۲۲. (۱۹۷۶). *اسماء الله الحسنی*. چاپ سوم. بیروت: دار الفکر.

References

1. Babazadeh, Ali Akbar (1989). Issues of Marriage and Family Rights, Qom: Seyyed al-Shohada Institute, First Edition.
2. Bagheri, Khosrow (2003). Philosophical Foundations of Feminism, Tehran: Ministry of Science, Research and Technology, Social Planning and Cultural Studies Office.
3. Badi' Ya'qub, Emil (1988). The Comprehensive Dictionary of Literature and Language, Beirut: Dar al-Ilm lil-Mala'een.
4. Takyaee, Seyyed Mahdi (1996). Egypt, Tehran: Ministry of Foreign Affairs Publications.
5. Al-Jawadi, Muhammad (1995). Memoirs of Egyptian Women, Cairo: Dar al-Shorouk, First Edition.
6. Javaherkalam, Ali (1941). History of Egypt and the Muhammad Ali Dynasty, Tehran: Iran Automatic Printing.
7. Al-Khafaji, Muhammad Abdul-Mon'im (1992). The Story of Literature, Volume Three, Beirut: Dar al-Jil, First Edition.
8. Planning Office of the Ministry of Foreign Affairs (1994). Political Parties in Egypt, Tehran: Ministry of Foreign Affairs, Printing and Publications Institute.
9. Saadawi, Nawal (1980a). The Naked Face of the Arab Woman, Translated by Majid Forutan and Rahim Moradi, Tehran: Roozbehan Publications.
10. Saadawi, Nawal (1990b). Studies on Women and Men in Arab Society, Beirut: Arab Institute for Studies and Publishing, Second Edition.
11. Shadloo, Shida (1998). The Image of Women in the World of Egypt, Tehran: Zeyton Publications.
12. Shojaei, Mohammad (2018). The Most Beautiful Names of Allah, Tehran: Soroush.
13. Sanai, Youssef (2001). The Status of Women, Basharat, No. 26, pp. 26-29.
14. Sabri, Muhammad (1926). Modern History of Egypt from Muhammad Ali to Today, Cairo: Egyptian Book House, First Edition.

15. Tabatabai, Allameh Muhammad Hussein (n.d.). Polygamy and the Status of Women in Islam, Qom: Azadi Publications.
16. Abbasi, Ali (2004). Nawal Saadawi and Literature, Qom: Bahman Publications.
17. Ouda, Muhammad Abdullah; Yasin Al-Khatib, Ibrahim (1989). Modern History of the Arabs, Amman: Al-Ahliya for Prose and Distribution.
18. Al-Ghazali, Zaynab (1997). Days of Islamic Invitation and Days of Memory, Qom: Dar al-Hadith Printing and Publishing Organization, Third Edition.
19. Al-Ghazali, Zaynab (2009). Selected Letters of Zaynab Al-Ghazali to Muslim Girls, Translated by Abdullah Pasalari and Roghayeh Naimati, Qom: Aras, First Edition.
20. Al-Ghazali, Zaynab (2005). Problems of Youth and Girls, Qom: Society of Teachers Publications, Third Edition.
21. Al-Ghazali, Zaynab (1994). Opinions on the Book of God, Beirut: Dar al-Shorouk, First Edition.
22. Makarem Shirazi, Naser (1996). Sample Interpretation, Volume Fourteen, Tehran: Islamic Book House, Sixteenth Edition.
23. Mehrizi, Mehdi (2003). Personality and Rights of Women in Islam, Tehran: Scientific and Cultural Publications.

The place of "imagery" in the Qur'an and its relationship with religious rituals and arts

Bashir Motamedi¹ Mahdi Montazerghaem²
Asghar Fahimifar³ Abdollah Bicheranlou⁴

1. Research Institute of Cultural Studies and Communication/Research Institute of Humanities and Cultural Studies /Tehran. Iran. motamedibashir@yahoo.com
2. Department of Communication, Faculty of Social Sciences, University of Tehran. mmontazer@ut.ac.ir
3. Art History and Research Department, Faculty of Arts, Tarbiat Modares University. fahimifar@modares.ac.ir
4. Department of Communication / Faculty of Social Sciences / University of Tehran. bikaranlou@ut.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2040664.1093

Original Research

Received:

2024-04-08

Accepted:

2024-09-25

Keywords:

religions, new media, image/imagery, Quran, verbal imagery, visual rituals, Islamic art

Abstract: The course of historical developments indicates that "word" and "speech" have always served a basis for delivering religious messages to the people. In other words, "word" as a container has been a platform for presenting religious messages. However, this concept has been seriously challenged by the unique features of the era that is referred to as the "image era" in the contemporary age. In fact with the advent of new media such as cinema, television, and Internet, messages are presented on an "image" basis. As in other religions, Islam also has restrained/prohibited the use of "images" partly throughout history, which brings up this question once more whether or not the religion is inconsistent with "image" and "imagery". This paper however claims that Islam is (definitely) consistent with these concepts for at least four reasons: (a) the place of imagery in the holy text of the Quran; (b) explaining Islamic concepts with verbal imagery; (c) image in the form of religious rituals; and (d) the place of "image" in Islamic art.

جایگاه «تصویر» در قرآن و نسبت آن با آیین‌ها و هنرهای دینی

بشیر معتمدی^۱ مهدی منتظر قائم^۲ اصغر فهیمی فر^۳ عبدالله بیجرانلو^۴

۱. استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و ارتباطات، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده

مسئول): motamedibashir@yahoo.com

۲. دانشیار گروه ارتباطات دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، تهران، ایران. mmontazer@ut.ac.ir

۳. دکتری تاریخ هنر و فلسفه هنر / دانشیار گروه پژوهش هنر دانشکده معماری و هنر دانشگاه تربیت مدرس / تهران.

fahimifar@modares.ac.ir

۴. دکترای ارتباطات / دانشیار گروه ارتباطات دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران. bikaranlou@ut.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2024.2040664.1093

صص:

۲۲۸-۲۹۹

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۳/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها:

دین،

رسانه‌های نوین،

تصویرسازی کلامی،

آیین‌های تصویری،

هنر اسلامی

چکیده: سیر تحولات تاریخی نشانگر آن است که همواره پیام دینی

بر مبنای «کلمه» و «گفتاری» بوده که برای مردم بازگو می‌شده و به بیان دیگر ظرف «کلام» بستر ارائه پیام دینی بوده است. اما آنچه در زمانه حاضر، آن را دچار چالش نموده، ویژگی‌های منحصر به فرد عصر و زمانه‌ای است که از آن تعبیر به «عصر تصویر» می‌کنند. در واقع با ظهور رسانه‌های نوین همچون سینما، تلویزیون و اینترنت، ظرف «تصویر» بستر ارائه پیام گردیده است.

در دین اسلام هم به نوعی بحث ممنوعیت بکارگیری تصویر در طول تاریخ مطرح بوده است و لذا همین امر زمینه‌ساز طرح دوباره این پرسش است که آیا به راستی دین اسلام با «تصویر» سر ناسازگاری دارد؟ و آیا دین اسلام جایگاهی برای تصویر قائل است؟ این مقاله مدعی است که حداقل دین اسلام به ۴ دلیل با تصویر همخوان و همراستا است: اول: جایگاه تصویر در متن مقدس قرآن، دوم: تبیین مفاهیم اسلامی با تصویرسازی کلامی، سوم: تصویر در قالب آیین‌های دینی و چهارم: جایگاه تصویر در هنر اسلامی است.

مقدمه

از ابتدای ظهور دین در تاریخ جهان که همپای حضور انسان در کره خاکی است، دغدغه نحوه ارائه دین وجود داشته و همواره این پرسش مطرح بوده است که «چگونه و در چه قالبی می‌توان پیام‌های دینی را برای مردمان ارائه نمود؟» سیر تحولات تاریخی نشانگر آن است که پیام دینی بر مبنای «کلمه» و «گفتاری» بوده که برای مردم بازگو می‌شده و به بیان دیگر ظرف «کلام» بستر ارائه پیام دینی بوده است (ایول (Ellul)، ۱۳۹۱، مورگان (Morgan)، ۱۳۹۱، محسنیان‌راد، ۱۳۸۲). اما آنچه در زمانه حاضر، دغدغه فوق را دوباره مطرح کرده و آن را دچار چالش نموده، ویژگی‌های منحصر به فرد عصر و زمانه‌ای است که در آن زیست می‌کنیم که از آن تعبیر به «عصر تصویر» می‌کنند (Hocks & Kendrick, 2005, Mitchel, 2005, Gross & etc., 2003, 2005) در واقع با ظهور رسانه‌های الکترونیک همچون سینما، تلویزیون و اینترنت، ظرف «تصویر» بستر ارائه پیام گردیده است.

بر این اساس به نظر می‌رسد پیام دینی نیز در چنین بستری باید مطرح گردد و در نتیجه عصر حاضر سرآغاز چالشی است که برای پیام دینی به وجود آمده است؛ به ویژه آنکه در تاریخ بسیاری از ادیان، تصاویر جایگاهی محصور دارند و چنین تصور می‌شود که تصاویر اعتمادناپذیرند. تصاویر در نظر ادیان، افراد ناآگاه را با القای نظرها و عقاید غیرحقیقی، گمراه ساخته و بینندگان جویای حقیقت را می‌فریبند و ایمان را از کلمات به عنوان ابزار وحیانی مکاشفه درونی و الهی در ادیان صاحب کتاب می‌دزدند (مورگان، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۱۱۸). لذا در انتقادهای فراوانی که نویسندگان یهودی، مسلمان، مسیحی یا هندو مطرح کرده‌اند، شاهدیم که شك و تردید موجب بی‌اعتمادی مطلق نسبت به تصاویر شده است (لاتور (Latour) و ویبل (Weibel)، ۲۰۰۲ به نقل از مورگان، ۱۳۹۱).

در دین اسلام هم به نوعی بحث ممنوعیت بکارگیری تصویر در طول تاریخ مطرح بوده است (Naef, 2004, Graber, 2006, Dwyer)، ۱۳۸۸، شاپوری، ۱۳۸۰) و لذا همین

امر زمینه‌ساز طرح دوباره این پرسش است که به راستی در دین اسلام چه دیدگاه و نگرشی نسبت به «تصویر» وجود دارد؟ همین سؤال سبب شد تا نقطه آغازین این مقاله کلید خورد.

بر این اساس سوال اصلی این مقاله را می‌توانیم این‌گونه صورت‌بندی کنیم که: «**دین اسلام با تصویر چه نسبت و رابطه‌ای دارد؟**». در واقع این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال است که بر اساس متن مقدس (قرآن) و ابعاد مختلف دین، چه جایگاه و نقشی برای تصویر در نظر گرفته شده است؟

جایگاه تصویر در دین اسلام

اگر چه ادعا می‌شود که در فرهنگ اسلامی و در جوامع مسلمان از جمله جامعه ایرانی، انتقال پیام و مفهوم بر زمینه‌ای از فرهنگ شنیداری و مبتنی بر واسطه‌های کلامی و غیرتصویری استوار گشته است (فهیمی‌فر، ۱۳۸۲)؛ اما چنانچه در خود متن دین اسلام تأمل صورت گیرد، می‌توان استدلال‌هایی در جهت عکس این مسأله یافت و مدعی شد که حداقل دین اسلام را می‌توان از گزاره‌های فوق مستثنی کرد. لذا در ادامه به طور خاص به دین اسلام و چگونگی حضور تصویر در آموزه‌های دینی پرداخته می‌شود.

برای فهم جایگاه تصویر در دین اسلام باید به سراغ قرآن رفت و از دو منظر به آن نگریست: منظر اول آنکه آیا در آیات به تصویر و نقش آن در ایجاد معرفت و به طور ویژه معرفت دینی اشاره شده است؟ اگر اشاره شده، چه مرتبه و حدی را جهت کسب معرفت برای تصویر قائل شده‌اند؟ منظر دوم آنکه آیا خود آموزه‌های دینی از تصویرسازی جهت بیان مفاهیم دینی استفاده کرده‌اند؟ به بیان دیگر آیا دین اسلام خود نیز از چنین ابزاری بهره برده است؟ لذا در ادامه از این دو منظر مباحث را در حوزه دین اسلام پی می‌گیریم و به دنبال تبیین استدلال‌هایی در جهت اهمیت و جایگاه تصویر در اسلام هستیم:

۱- **جایگاه تصویر در متن مقدس:** در قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی دین اسلام، در موارد متعدد بر اهمیت «تصویر» و «دیدن» جهت شناخت کامل‌تر و بهتر تأکید شده است و این مسیر را موجب تعمیق شناخت می‌داند. در ادامه مثال‌هایی از قرآن بیان می‌شود:

الف - سوره بقره / آیه ۲۶۰: از جمله این موارد می‌توان به داستان حضرت ابراهیم (ع) اشاره کرد. در قرآن کریم اینطور آمده که حضرت ابراهیم (ع) از خداوند می‌خواهد که نحوه زنده شدن مردگان را به او نشان دهد و وقتی خداوند علت را جویا می‌شود، حضرت ابراهیم (ع) در پاسخ یقین حاصل از دیدار را مطرح می‌کند: «و اذ قال ابراهیم رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی و لکن لیطمئن قلبی (بقره / ۲۶۰)» (چون ابراهیم گفت: بار پروردگارا، به من بنما که چگونه مردگان را زنده خواهی کرد؟ خدا فرمود: باور نداری؟ گفت: آری باور دارم، لیکن می‌خواهم (به مشاهده آن) قلبم اطمینان یابد). در واقع برای این پیامبر اولوالعزم، «دیدن» باعث اطمینان قلبی می‌شود و همین امر نشان از اهمیت بالاتر «شناخت دیداری» نسبت به «شناخت کلامی» است. مشابه چنین اتفاقی برای عزیر نبی هم در آیات پیش از آن تکرار می‌شود تا اهمیت «دیدن» مشخص گردد.

ب - سوره تکاثر / آیه ۷: از دیگر موارد این نوع تأکیدات می‌توان به عبارت «عین الیقین» در قرآن اشاره کرد که در کنار «علم الیقین» و «حق الیقین» در جاهای مختلف قرآن ذکر شده است. از جمله در سوره تکاثر که می‌فرماید: «ثم لترونها عین الیقین (تکاثر / ۷)» (و سپس آن را به عین الیقین مشاهده خواهید کرد). عبارت «عین الیقین» حاکی از یقینی است که با «دیدن» حاصل شود.

علامه طباطبایی در توضیح سه اصطلاح علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین می‌گوید: «حق، عبارت است از شناخت مطابق با واقعیت خارجی و یقین، عبارت از شناختی است که در آن شبهه و تردید نباشد. بنابراین، اضافه حق به یقین، نوعی اضافه بیانیه است که

برای تأکید آورده شده است. مرحوم علامه مجلسی - رضوان الله علیه - می گوید: یقین، دارای سه مرتبه است: علم یقین، عین یقین و حق یقین.... تفاوت میان این سه مرتبه از یقین با يك مثال روشن می شود. برای مثال علم یقین داشتن به آتش، عبارت است از مشاهده دیدنی‌ها به واسطه نور آن و عین یقین داشتن به آن، عبارت است از مشاهده جرم آتش و حق یقین داشتن به آن، عبارت است از سوختن در آتش و محو شدن هویت شیء در آن و تبدیل شدن به آتش صرف. بالاتر و افزونتر از این مرتبه دیگر مرتبه‌ای وجود ندارد» (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۱۹: ۱۴۰).

این قبیل تأکیدات نشان می‌دهد که دین اسلام نه تنها «تصویر» را نفی نکرده است، بلکه حتی «دیدن تصویری» را مرحله بالاتر و کاملتری برای شناخت انسان معرفی می‌کند.

ج - سوره کهف / ۱۰۹ و ۱۱۰: در دو آیه پایانی سوره کهف آیه ای وجود دارد با این مضمون: «قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي و لو جئنا بمثله مددا (کهف/ ۱۰۹)» (بگو که اگر دریا برای (نوشتن) کلمات پروردگار من مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارم به آخر رسد، دریا خشک خواهد شد، هر چند دریایی دیگر باز ضمیمه آن کنیم). در این آیه «کلام» خداوند برای تبیین حقایق الهی مورد نظر ناکافی دانسته شده است، اما بلافاصله در آیه بعد، راهی برای رسیدن به حقایق الهی برای بندگان می‌گشاید: «قل انما انا بشر مثلکم یوحی الی انما الهمکم اله واحد فمن کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعباده ربه احدا (کهف/ ۱۱۰)» (بگو: جز این نیست که من مانند شما بشری هستم (دعوی احاطه به جهان‌های نامتناهی و کلیه کلمات الهی نکنم، تنها فرق من با شما این است) که به من وحی می‌رسد که خدای شما خدای یکتاست، پس هر کس به لقای پروردگارش امیدوار است باید نیکوکار شود و هرگز در پرستش خدایش احدی را با او شریک نگرداند).

در این آیه، «لقا» یا «دیدار» خداوند را در مقابل «کلام» خداوند در آیه پیش قرار می‌دهد. به بیان دیگر دریایی از کلام خداوند برای رسیدن به حقیقت الهی را ناکافی و در مقابل یک مواجهه دیداری را در حکم همان دریای کلام برای وصول به حقیقت معرفی می‌کند. گویی «معرفت دیداری» در مرتبه بسیار بالاتری از «معرفت کلامی» قرار می‌گیرد و به این طریق جایگاه و اهمیت این نوع معرفت را تبیین می‌کند.

۲- تبیین مفاهیم با تصویرسازی کلامی: دین اسلام نه تنها «تصویر» را عاملی برای شناخت بهتر می‌شناسد، بلکه خود نیز از این روش به طرق خاصی بهره برده و تلاش نموده تا مفاهیم و مباحث دینی را به شکل تصویری به مخاطبان خود عرضه دارد. از جمله این موارد می‌توان به ارائه مفاهیم دینی در متن قرآن و روایات اهل بیت (ع) اشاره کرد. در واقع از نظر اندیشمندان علم زبان، یکی از مهم‌ترین رابطه‌ها در واژگان متن، رابطه تصویری است که به وسیله آن می‌توان مفهومی ذهنی و انتزاعی را برای مخاطب تبیین نمود. آنچه در متن ادبی، نقش «رسانه» را ایفا می‌کند، «واژگان» است و لذا کارکرد تصویر در متن ادبی، مفهوم ساختن معنا است (سیدی، ۱۳۸۷: ۱۰۷). از همین منظر، تصویر هنری در قرآن از بافت آن جدا نیست. به عبارت دیگر، تصویر، قاعده اساسی در بیان قرآنی است و تصویر در آن به گونه‌ای است که خواننده فراموش می‌کند که این کلامی است که خواننده می‌شود، بلکه به شکل حادثه و منظره‌ای جلوه می‌کند که گویی خود حیات است و نه حکایت از حیات (قطب، ۲۰۰۲ به نقل از سیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۰).

یکی از پژوهشگران معاصر که وجود تناسب در قرآن را مورد بررسی قرار داده، «سید قطب» است که در کتاب خود به نام «التصویر الفنی فی القرآن» به این موضوع پرداخته است و تصویرپردازی را بهترین ابزار شیوه بیانی قرآن برمی‌شمرد (عرفت‌پور، ۱۳۹۵: ۱). خود وی در این باره چنین نوشته است: «قرآن، مفاهیم ذهنی را به کمک تصاویر محسوس و تخیلی منتقل می‌نماید و از حالات روحی انسان‌ها و حوادث محسوس و صحنه‌های مورد نظر و الگوهای انسانی و طبیعت بشری پرده برمی‌دارد. سپس سطح تصویر مورد نظر

را بالا می‌برد و به آن حیات و حرکت پویایی می‌بخشد؛ به نحوی که به یکباره می‌بینیم که مفاهیم ذهنی، شکل یا حرکت می‌یابند و حالات روحی به یک تابلو یا صحنه تبدیل گشته‌اند و الگوهای انسانی و طبیعت بشری در برابر دیدگان ما مجسم می‌شوند» (قطب، ۲۰۰۲: ۳۶). وی از جمله به شیوه‌های تصویرپردازی نظیر تخیل حسی (پندارسازی حسی)، تجسیم و هماهنگی هنری اشاره می‌کند (عرفت‌پور، ۱۳۹۵: ۶-۱۰) که در ادامه نمونه‌هایی از آنها از متن مقدس قرآن ذکر می‌شود:

الف- تشخیص یا انسان انگاری که نوعی مجاز است و در آن به اشیاء یا اندیشه‌های مجرد، ویژگی‌ها و کردار انسانی بخشیده می‌شود. مانند باد که بسان زن باردار تصویر می‌شود: «و ارسلنا الریاح لواقح (حجر/۲۲)» و یا صبح بسان انسانی که نفس نفس می‌زند، به تصویر در می‌آید: «والصبح اذا تنفس (تکویر/ ۱۸)» (سیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۰-۱۱۱).

همچنین برای جان‌بخشی به احساسات درونی انسان، می‌توان به این آیات اشاره کرد: «و لما سکت عن موسی الغضب اخذ الواح... (اعراف/ ۱۵۴)» و: «فلما ذهب عن ابراهیم الروح و جاءته البشری یجادلنا فی قوم لوط (هود/ ۷۴)». بنا به تعبیر سید قطب، در این آیات، «خشم»، «هول و هراس» و «شادمانی و سرور»، شخصیت انسانی یافته است؛ به گونه‌ای که شاهد هستیم که هر یک از این احساسات، شور و هیجان می‌یابند و آرام می‌گیرند، به سخن درمی‌آیند و سکوت اختیار می‌کنند و می‌آیند و می‌روند (قطب، ۲۰۰۲: ۷۲)

ب- تجسیم یا عینیت‌بخشی که به معنای بیان اندیشه‌ها، ماهیات و عواطف به صورت عینی و در شکل نقاشی یا تصویر یا تشبیه‌های محسوس می‌باشد (یاسوف، ۱۹۹۴ به نقل از سیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۱). عینیت‌بخشی پاره‌ای از تصویرگری است که در حقیقت، جلوه حس‌بخشیدن به امر معنوی است. ابزار به کار گرفته شده برای عینیت‌بخشیدن قرآن، واژگانی برگرفته از طبیعت جامد و طبیعت متحرک است (سیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۱-۱۱۲).

مثلاً گناه، بسان بار سنگینی به عینیت در می‌آید: «و هم یحملون اوزارهم علی ظهورهم (انعام / ۳۱)» و یا اینکه تواضع و فروتنی دارای بال می‌باشد: «واخفض لهما جناح الذل من الرحمه (اسراء / ۲۴)». در آیه زیر گویی حق، به سان بمبی است که بر باطل اصابت می‌کند: «بل نقذف بالحق علی الباطل فیدمغه (احزاب / ۲۶)» (سیدی، ۱۳۸۷: ۱۱۲). از جمله موارد دیگر که می‌توان به آن اشاره کرد، آیه «مثل الذین کفروا بر بهم اعمالهم کرماد اشتدت به الريح فی یوم عاصف (ابراهیم / ۱۸)» است که در آن اعمال کسانی که به پروردگارشان کفر ورزیدند به خاکستری تشبیه شده که باد در روزی طوفانی در آن افتاده باشد (عرفت - پور، ۱۳۹۵: ۱۰).

ج - هماهنگی هنری قرآن هم به عنوان یکی دیگر از وجوه تصویرپردازی مطرح است که بنا بر نظر سید قطب دارای انواع مختلفی همچون: هماهنگی در چینش عبارات، هماهنگی واژه با فضای تصویر، هماهنگی از راه تقابل میان دو تصویر و هماهنگی در ریتم موسیقایی از جمله این موارد است (قطب، ۲۰۰۲: ۹۰-۱۰۴).

به عنوان مثال هر واژه بنا به حروفی که دارد، دارای آهنگ و ریتم خاصی است که تأثیر خود را بر دل شنونده به جای می‌گذارد. مثلاً در آیه «یا ایها الذین آمنوا ما لکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل الله اناقلتم الی الارض (توبه ۳۸)»، وقتی شنوه، واژه «اناقلتم» را می‌شنود، قوه خیال، جسم سنگینی را تصور می‌کند که با کوشش فراوان به سوی بالا کشانده می‌شود؛ اما ناگهان به خاطر سنگینی بیش از حد به زمین می‌افتد. در واقع واژه دیگری نمی‌توانست شدت سستی کردن برای جهاد در راه خدا را به خوبی نشان دهد (قطب، ۲۰۰۲: ۹۱-۹۲).

نمونه دیگر واژه «الدع» در آیه «یوم یدعون الی نار جهنم دعا (طور / ۱۳)» است که آهنگ واژه در یک لفظ واحد، تصویر خاصی را شکل می‌دهد و آنچه در اینجا قابل توجه است، همان شدت هول دادن به پشت جهنمیان است. از سوی دیگر، اینگونه راندن بسیاری اوقات فرد را وادار می‌کند تا صدایی غیرارادی همچون عین ساکن «أع» از خود

ایجاد کند که با آهنگ واژه «الدع» کاملاً هماهنگی دارد (الخالدی، ۱۹۸۹: ۹۵ به نقل از عرفت پور، ۱۳۹۵: ۱۲).

در هر صورت در دین اسلام و در بیان «قرآن»، از «تصویرپردازی» برای بیان مفاهیم و معانی دینی استفاده فراوانی شده و لذا بهره‌گیری از «تصویر» اهمیت ویژه‌ای داشته است.

۳- تصویر در قالب آیین‌های دینی: در دین اسلام، علاوه بر تصویرپردازی از طریق «کلام» و «کلمه»، از طریق تصویرهای «عینی» و در عین حال «نمادین» تلاش شده است تا پیام‌ها و مفاهیم دینی در مخاطبان انسانی نهادینه شود. دو نمونه بسیار واضح آن، اعمال «نماز» و «حج» است که به شکل و ترتیب مشخصی که از سوی شارع دین وضع شده، تلاش گردیده تا پیروان از طریق این اعمال، مفاهیم دینی را در خود نهادینه کنند. در ادامه بعضی از جنبه‌های تصویری این دو عمل بیشتر تبیین می‌گردد:

الف- حج: حج که فریضه واجب مسلمانان به حساب می‌آید، سالی یکبار انجام می‌پذیرد. در طی اعمالی که حجاج در این سفر انجام می‌دهند، بسیاری از مفاهیم دینی، از طریق اعمالی که «تصاویری نمادین» را برای حاجی ترسیم می‌کند، درونی می‌شود. به عنوان مثال «در حج ما شاهد تنوع و تکثر جدی زبان‌ها، فرهنگ‌ها و اقوام هستیم ... در عین این کثرت همه کسانی که در حج شرکت می‌کنند به نوعی وحدت می‌رسند. مثل وحدت در لباس. همین لباس خود یک پیام است ... پس از این مرحله، وحدت در رفتارها شکل می‌گیرد. مثلاً همه یک مسیر مدون را طی می‌کنند. همه از یک منبع آب می‌نوشند و سرانجام وحدت تفکر آغاز می‌شود» (محسنیان راد، ۱۳۸۳).

در حالیکه لباس یکسان سفید در طواف اشاره به نفی برتری فرهنگی یک گروه و دسته بر سایر فرهنگ‌ها دارد، گردیدن همه حجاج به دور یک نقطه یعنی خانه خدا، نمادی از شکل‌گیری اشتراکات فرهنگ اسلامی با محوریت توحید است.

شریعتی در کتاب «حج» خود در این باره می‌گوید: «اینک کعبه است، در میانه گردابی، گردابی خروشان که چرخ می‌خورد و کعبه را طواف می‌کند. یک نقطه ثابت در وسط و جز او، همه متحرک در پیرامونش، دایره‌وار بر گردش. ثبوت ابدی و حرکت ابدی!... خدا قلب جهان است، محور وجود است، کانون عالمی است که بر گردش طواف می‌کند، و تو در این منظومه، چه در کعبه، چه در عالم، یک ذره‌ای، ذره‌ای در حرکت، هر لحظه جایی، یک حرکت همیشگی...» (شریعتی، ۱۳۶۶: ۶۱-۶۴).

در «رمی جمرات» همه فرهنگ‌های شیطنی و غیرانسانی با پرتاب سنگ‌ریزه به عنوان یک عمل نمادین نفی می‌شود و در «قربانی» همه خواهش‌های نفسانی باید قربانی گردد. در واقع در همه اعمال حج باید به باطن اعمال توجه کرد. به بیان دکتر شریعتی: «ظاهر این اعمال تو را در خود گم نکند، از معنی‌ها غافل نمایی. این همه «اشاره» است. یک لحظه، چشمت را از آنجا که بدان اشاره می‌کنند، برنگیری. فرمالیسم تو را در پیچ و خم‌های پیچیده تکنیک سر در گم نکند. حج «معانی» کن، نه حج «مناسک»... چه، این مناسک همه اشاره است، نشانه است، رمز است...»

در حج، تو «توحید» را عمل می‌کنی، با طواف، آوارگی و تلاش هاجر را بیان می‌کنی، با سعی. از کعبه تا عرفات، هبوط آدم را و از عرفات تا منی، تاریخ را، فلسفه خلقت انسان را، و سیر اندیشه از علم تا عشق را، و معراج روح، از خاک تا خدا را. و در منی، آخرین مرحله کمال را و ایده‌آل را، آزادی مطلق را، بندگی مطلق را، ابراهیم را. و اکنون در منای، ابراهیمی، و اسماعیل را به قربانگاه آورده‌ای. اسماعیل تو کیست؟ چیست؟ مقامت؟ آبرویت؟ پولت؟ خانواده‌ات؟... تو خود او را - هرچه هست و هر که هست - باید به منای آوری و برای قربانی انتخاب کنی... او اسماعیل تو است» (همان: ۱۴۳-۱۴۵).

بنابراین «حج» به عنوان یک عبادت اسلامی، سرشار از «نمادهای تصویری و دیداری» و در عین حال «عینی» است تا از این طریق مفاهیم اسلامی منتقل شود. از این بیان روشن می‌شود که دین اسلام برای بیان مفاهیم و معانی تنها به «کلام» بسنده نکرده،

بلکه از «تصویر» و «نشانه‌های بصري» نیز بهره برده است. از این رو شریعتی در مقدمه کتاب خود هم بر این نکته تأکید می‌کند: «حج حرکتی است از «خود» به سوی «خدا»، همگام با «خلق». حج يك حکم متشابه است، همچون آیه متشابه... و آنچه فهم این حکم متشابه را دشوارتر کرده است، این است که زبانی که برای بیان آن انتخاب شده است، يك «زبان رمزي» و به اصطلاح امروز «سمبلیک» است و آنچه بر دشواری آن باز هم افزوده است، این است که این زبان رمزي، «لفظ» نیست، «حرکت» است!...

حج نمی‌خواهد يك عقیده، يك دستور و یا يك ارزش را طرح کند. حج تمامی اسلام است. اسلام با «کلمات»، قرآن است و با «انسان‌ها»، امام و با «حرکات»، حج. چنین می‌نماید که خدا هر چه را خواسته است به آدمی بگوید، يك جا در «حج» ریخته است!» (همان: ۲۱-۲۲).

ب- نماز: نماز نیز به عنوان مهمترین عبادت که در طول شبانه‌روز پنج بار تکرار می‌شود، بیش از همه متکی بر «نمادهای تصویری» است. رکوع، سجده، قنوت و... همگی نمادهایی هستند که نشانگر پرستش خداوند توسط يك بنده است که در کتب مختلف بعضی از رموز آن بیان شده است.

بیان عارفانه از این رموز، بیش از همه ابعاد این نمادها را تبیین می‌نماید: «حقیقت رکوع تمام نمودن قوس عبودیت و افنای آن در نور عظمت ربوبیت است و رکوع اولیای گمّل تحقق به این مقام است به حسب مراتب خود، و حظ آنها از حضرات اسماء محیطه و شامله و ذاتیه و صفتیه... و پشت خود را در حال رکوع مستوی کند و از اعوجاج سلطان نفس تبری جوید و قدم بر سر همت و رؤیت آن نهد و آینه قلب خود را از زنگار همت خود و قدم انیت و انانیت خویشتن بزداید» (امام خمینی، بی تا: ۹۹-۱۰۳).

امام خمینی در ادامه به اسرار سجده نیز اشاراتی می‌کند: «آن نزد اهل معرفت سیر تمام صلاه و تمام سیر صلاه است و آخرین منزل قرب و منتهی النهایه وصول است... سجده

نزد اهل معرفت و اصحاب قلوب، چشم فرو بستن از غیر و رخت بر بستن از جمیع کثرات، حتی کثرت اسماء و صفات و فنای در حضرت ذات است و در این مقام نه از سمات عبودیت خبری است، و نه از سلطان ربوبیت در قلوب اولیاء اثری... و در سجده بر ارض، اشاره به حال تحقیق و مقام تحقق به جمع بین ظاهر و باطن و اول و آخر است... و تمکین این مقام تمام کمال انسان کامل است و آن حقیقت معراج به جمیع اسماء و اعیان است و سر صلوه حقیقی بر قلوب اصحاب قلب اینجا ظاهر شود» (همان: ۱۰۵-۱۱۲).

بنابراین در نماز نیز، بیش از همه شاهد ترکیب و تلفیق «تصویر» و «کلام» هستیم تا از این طریق مفهوم پرستش خداوند درونی شود؛ بر خلاف ادیان دیگر (همچون مسیحیت) که اعمال عبادی تنها در خواندن متن و گفتار خلاصه می‌شود.

۴- هنر اسلامی: بُعد دیگری که می‌تواند جایگاه تصویر در اسلام را نشان دهد، هنر اسلامی است، چراکه بخش اعظمی از آنچه که در تاریخ مسلمانان به عنوان هنر متولد شده است، برخاسته از مفاهیم و آموزه‌های اسلامی است. این تأثیرگذاری تا آن حد است که آن را تحت عنوان «هنر اسلامی» معرفی کرده‌اند. بر همین اساس عقیده برخی محققان بر این است که زبان خاص انتزاع و تجرید فوق‌العاده برخی آثار هنری و معماری اسلامی ریشه در نوعی رازگونگی دارد که می‌توان آن را در جنبه‌های حکمی و عرفانی اسلام، به خصوص باطنی‌ترین مذهب اسلامی یعنی شیعه دریافت (بلخاری قه‌بی، ۱۳۹۰: ۱۲).

در واقع «دین یکی از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده هنر و هنر نیز زبان عمیق‌ترین حکمت‌های بشر و جلوه‌گاه زیباترین احساس‌های عرفانی بوده است. ارتباط بین هنر و دین در طی دوره اسلامی بیش از هر زمان دیگر شکوفا شد و توسعه یافت و هنرمندان مسلمان تحت تعالیم دین مبین اسلام (توانستند) بسیاری از مفاهیم معنوی و حماسی را در قالب نقش‌های نمادین مبتنی بر اصول زیباشناختی ارائه نمایند» (خزایی، ۱۳۸۵: ۴ به نقل از محمدی، ۱۳۹۰: ۷۳-۷۴).

لذا سرچشمه این فرآیند را باید در خود دین جستجو کرد. اصولی که در هر دین از ملکوت نازل شده است، همانا «وحي» آن دین نام می‌گیرد که اصلی‌ترین موضوع در درك ارتباط میان امور آسمانی و عالم زمینی در شیوه‌ای روحانی است. «وحي کلامی است نمادین از يك راز» (کوماراسوامی (Coomaraswami)، ۱۳۸۸: ۹۷ به نقل از احسنت، ۱۳۹۰: ۹۰). حال این کلام می‌تواند به شیوه‌های گوناگون در بیان راز که همان «حقیقت ازلی» است، در ادیان مختلف صورت پذیرد. بر این مبنای، وظیفه سنت، بازگشایی و بیان این حقیقت ازلی در قالب اصول و شیوه‌های گوناگون است. مهمترین این شیوه‌ها «هنر مقدس» است (احسنت، ۱۳۹۰: ۹۰). در واقع هنر مقدس در يك دین «بیشتر بازتاب‌های بلاواسطه حقیقت عرشی است تا اینکه تقریباً ضوابط کلامی و فلسفی دین مزبور باشد» (بورکه‌هارت (Burckhardt)، ۱۳۸۶: ۲۰ به نقل از همان).

در دین اسلام نیز قدسیت هنر اسلامی از سویی از «قرآن» با حقیقت درونی و حضور آیینی‌اش نشأت می‌گیرد و از دیگر سو حقیقت روح پیامبر (ص) است (احسنت، ۱۳۹۰: ۹۰). بنابراین «منشأ هنر اسلامی و سرشت نیروها و اصولی که موجد این هنر بوده است، باید به جهان بینی اسلامی و وحي اسلامی ربط داد ... افزون بر آن ارتباط ارگانیک میان هنر و پرستش اسلامی، میان تفکر و تعمق درباره خداوند به صورتی که در قرآن توصیه شده و سرشت تفکرآمیز این هنر، بین «ذکر الله» که هدف غایی تمامی اعمال و شعائر مذهبی در اسلام است و نقشی که هنرهای تجسمی و شنیداری در زندگی هر مسلمان به طور خاص و امت اسلامی به طور عام ایفا می‌کند، مؤید رابطه علی میان وحي و هنر اسلامی است» (نصر، ۱۳۸۰: ۱۰ به نقل از همان).

لذا در نظر هنرمندان مسلمان، «هنرمند فقط باید بدین بسنده کند که زیبایی را بر آفتاب اندازد و عیان سازد. هنر بر وفق کلی‌ترین بینش اسلامی از هنر، فقط روشی برای شرافت روحانی دادن به ماده است» (بورکه‌هارت، ۱۳۸۱: ۱۳۴). بر همین اساس، «صورت»

در هنرهای اسلامی محمل حقایق جاودانه توحیدی است و در ساحت تخیل بصري، در صور بلورین هندسی تبلور می‌یابد؛ چراکه آفرینش عالم بر مبنای هندسه و قوانین کیهانی انتظام و تناسب یافته و در تناظر میان مراتب سه گانه هستی؛ عالم عقول، عالم خیال مطلق و عالم ماده تجلی یافته است. صور هندسی، رمزگشای صورت مثالی اشیاء و موجودات عالم طبیعت است و به وجود کیفی و به جوهر مجرد هستی معقول «اعیان ثابته» اشاره دارد» (اکبری و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۵).

بنابراین هنرمند اسلامی می‌کوشد تا از جهان طبیعت به عالم هستی پل بزند و دنیای نادیدنی را از طریق دگرگون کردن منطق مادی طبیعت متجلی کند؛ اما هرگز در واقع‌گرایی (Realism) و طبیعت‌گرایی (Naturalism) کور و بی‌هدف توقف نمی‌کند. در این دیدگاه، درک «وجود» درکی شهودی است و هنر اسلامی، از آنجا که با «وجود» در ارتباط است، از همان ابتدا با «شهود» آغاز می‌کند (فهیمی فر، ۱۳۸۸: ۷۴). لذا هنرمند در سیر آفرینش آثار هنری، سطح ادراک و تجارب شهودی خود از «وجود» را منتقل می‌سازد. این وجود، عین کمال و جمال مطلق است و هنرمند در حقیقت، محاکات از این زیبایی و کمال می‌کند. هنر اسلامی تلاشی در جهت ادراک و بازتاب حقیقت وجود است (همان: ۷۵).

البته باید توجه داشت که یک هنر را به صرف داشتن موضوع دینی یا اسلامی نمی‌توان هنری دینی یا اسلامی دانست. چنانچه بورکهارت نیز تصریح می‌کند: «هر هنر مقدس مبتنی است بر دانش و شناخت صورت‌ها، یا به بیانی دیگر بر آیین رمزی‌ای که ملازم و دربایست صورت‌هاست... همچنان که کوماراسووامی خاطر نشان می‌سازد، رمز به نوعی عین همان چیزی است که بیان می‌دارد» (بورکهارت، ۱۳۸۱: ۸).

پس هنر دینی مبتنی است بر یک علم به صور و قوالب یا به بیان دیگر بر آیین نمادورزی (سمبولیسم) خاص صور و قوالب. در سمبولیسم هنر دینی «هر چه در آسمان و زمین است، آیت و نماد، سمبل و نشانه‌ای است که دلالت بر صاحب این جهان می‌کند. در این معنا،

سمبل، خصوصیت ذاتی هستی و چیزی است که دلالت بر خداوند باری می‌کند» (فهیمی - فر، ۱۳۸۸: ۷۸). در واقع نماد یا رمز وسیله انتقال و ایزاری برای صعود ذهن از مرتبه سفلی به مرتبه علیا است و حرکتی عمودی دارد (شهبازی و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۲۶).

از همین منظر است که می‌توان به پیوند عرفان و هنر اسلامی پی برد. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت: «اولین گزاره و آخرین نمایه هنر اسلامی توحید است. هنر اسلامی تداومی است از صورت به آیت و وحدانیتی پایدار، که در آن نقش‌مایه‌ها رنگ باخته، انگاره‌ها نقش می‌گیرند. در هنر اسلامی، فرم، محتوا و رسانه فرع حکمت‌اند و همچون وحدت در کثرت، روایت یگانگی باری تعالی است» (مهدوی‌نژاد، ۱۳۸۱: ۲۹).

در ادامه برخی از جنبه‌های تصویری هنر اسلامی را در حوزه‌های مختلف هنری مورد واکاوی قرار می‌دهیم:

الف - معماری اسلامی: پرسشی که در اینجا مطرح است، این است که آیا بین نقوش هندسی بسیاری که در هنر و معماری اسلامی استفاده شده است با اندیشه اسلامی ارتباطی دارد؟ آنچه که صاحب‌نظران حوزه معماری اسلامی بر آن تأکید دارند، این است که در جهان‌بینی انسان سنتی، معماری بنای کوچک شده عالم است و نقش و کارکرد بنای ساختمانی نیست. لذا کمترین تأمل در معماری مقدس نشان می‌دهد که جایگاه بناهای مقدس، جایگاهی کاملاً نمادین و سمبولیک است که معنای خاصی را تجسم می‌کند. به عبارت دیگر، در فلسفه معماری مقدس، «بنا» تجسم «معنا» است (بلخاری قهپی، ۱۳۹۰: ۲۷۶).

این باور به خلق گونه‌ای از هنر و معماری انجامید که جلوه تصویری و تجسمی معنا بود و برای تحقق خود از فرم و قالبی بهره می‌گرفت که آن نیز در حکمت شرقی و به ویژه اسلامی، صورتی مثالین داشته و در میانه عالم معقول و محسوس قرار داشت (همان: ۲۵۳).

این معماری مبتنی بر اصل تناظر عالم و آدم است. به عبارتی، عالم و آدم یکی است. این معنا سبب شده است که در کیهان‌شناسی ادیان شرقی، به ویژه اسلام، اشکال هندسی، ابعاد کیهانی را شرح داده و در ساخت معماری‌های مقدس تجلی یابند (همان: ۲۴۹-۲۵۰).

اما آنچه در مورد معماری اسلامی به طور خاص می‌توان گفت، با رجوع به متن دین اسلام و آثار برجای مانده در فضای اسلامی قابل استنباط است. بلخاری در این باره معتقد است: «جهان اسلام در متن جهان بینی و اعتقادات خود دو یادگار الهی از حضرت حق دارد که بنا به انتساب مستقیم به حضرت او، مقام معنا، معنویت، وجود و ماهیت مسلمان را در همه ابعاد فرم و معنا شکل می‌دهند. از این دو یادگار مستقیم الهی یکی قرآن است که کلمات نازل شده پروردگار بر جان و قلب رسول گرامی اسلام (ص) است و دیگری خانه خدا یا بیت العتیقی که «اول بیت وضع للناس؛ اولین بیتی که برای انسانها برپا گردید» (آل عمران: ۹۶) است. این دو بنیان مجرد، در قالب هنر مجسم شد و از این دو یادگار، خوشنویسی در حکم اولین و شکوهمندترین بُعد هنری اسلام و معماری مقدس خلق شد که فرم هنری اسلامی را هویت بخشید و معنا داد... بنابراین کعبه، با همه قدمت و تاریخ معظمش، نمادی معنوی از حضرت حق در فرم معماری است. این معنا از یکسو و تأکید بر فعل قدسی و مؤمنانه عمارت مسجد در قرآن از دیگر سو، معماری مقدس را بی‌واسطه به بنیان‌های قدسی اسلام مرتبط می‌کرد» (همان: ۲۵۷-۲۵۸).

لذا شکل‌ها معانی خاصی پیدا می‌کنند. به عنوان مثال «دایره» و «مربع» جایگاهی ویژه دارند، جایگاهی که در متون کیهان‌شناسی هم بیانگر روح لایتناهی عالم‌اند (به صورت دایره) و هم بیانگر ابعاد یتناهی آن (به صورت مربع). در کیهان‌شناسی اسلامی مربع، متجسدترین صورت خلقت در حد زمین و نماینده کمیت، و دایره در حد آسمان و نماینده کیفیت بود (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰: ۲۹ به نقل از بلخاری، ۱۳۹۰: ۲۶۰).

مربع (و در اصل مکعب) صورت ظاهر و تجسم یافته کعبه است. در روایات اسلامی نیز

به وجود قرینه‌های آسمانی کعبه اشاره شده است. از امام صادق (ع) روایت است که مربع بودن کعبه به دلیل محاذات بودن آن با بیت‌المعمور، مربع بودن بیت‌المعمور به دلیل مربع بودن عرش، و مربع بودن عرش به دلیل آن است که اسلام بر چهار رکن استوار شده است: سبحان الله، والحمدلله، و لا اله الا الله و الله اکبر (شیخ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۹۱ به نقل از همان: ۲۵۹). بنابراین چهارگوش بودن کعبه بنیانی کاملاً قدسی و مثالی در روایات اسلامی داشته و طبیعی است که نمادی کیهانی در الگوی معماری مسلمانان شود. لذا تصویری مانند مکعب، نماد و استعاره‌ای قدسی پیدا می‌کند.

دایره نیز نماد آسمان، بی‌کرانگی، کمال و تمامیت است. بنای اصلی مسجد به عنوان یکی از نمادهای معماری اسلامی، شامل گنبدی بود که بر چهار پایه قرار داشت. گنبد دوار، نماد آسمان و مقصد عروج روح انسان نمازگزار است (بلخاری، ۱۳۹۰: ۲۶۲-۲۶۴). در معنایی عمیق‌تر، دایره به عنوان نمادی از هستی، که مرکز آن آفریدگار جهان است، شکل محوری در تزئینات است و به عنوان مثال در کاشیکاری‌های اسلامی، شمشه‌ها تبلوری زیبایی‌شناختی از این خصیصه هستند. شکل دایره به گونه‌ای است که نگاه مخاطب را از پراکندگی به یک نقطه، که مرکز آن است، هدایت می‌کند که این امر نشانگر محوریت توحید در هنر اسلامی است (فهیمی‌فر، ۱۳۸۸: ۷۷).

علاوه بر این، «مثلث» نیز رمزگان خاص خود را داراست. در آراء ابن عربی، مثلث رمز حقیقت محمدیه (ص) است؛ حضرت ذات، اولین حضرت الهی است که عالم از آن ظهور کرد و سه‌گانه است و مظهر کامل عوالم سه‌گانه الهی؛ ذات الهی، اسماء و صفات او است. از این رو طبیعت او سه‌گانه و فرد است، پس او اولین فرد است که حق در او تجلی کرده و نخستین عدد فرد، سه است (عفی‌فی، ۱۳۸۰: ۳۸۲ به نقل از اکبری و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۳). در هستی‌شناسی ابن عربی نیز، انسان به عنوان عالم صغیر، سه عالم مخلوق را در بر دارد: روحانی - مثالی - جسمانی. مثلث رمز مراتب سه‌گانه نفس؛ اماره، لواحه، مطمئن نیز

به شمار می‌آید و انسان‌ها برای رسیدن به کمال باید این سه مرحله اساسی را پشت سر بگذرانند (چیتیک، ۱۳۸۶: ۸۸ و ۱۵۹ به نقل از همان: ۱۲).

لذا معماران و مهندسان مسلمان، مکاشفات روحی خود را به زبان بصری ترجمه و با زبان تزیین بر دیوار بناها و سطح اشیای زینتی نقش می‌کردند (نجیب اوغلو، ۱۳۷۹: ۱۰۷ به نقل از بلخاری، ۱۳۹۰: ۲۶۶). در واقع معماران عارف مسلک، بر ایجاد ارتباط میان آثار خود و معانی سماوی و عرفانی اصرار می‌ورزیدند (بلخاری، ۱۳۹۰: ۲۶۶).

بنابراین معماری مقدس، جزء انکارناپذیر تاریخ معماری است و بنا به هویتش رمزی، قدسی و حیرت‌زا است و دین، به ویژه باطن آن، و هنر زاینده از متن دین، قابل رمزگشایی و تأویل‌اند (همان: ۲۶۹). در این میان، معماری اسلامی علی‌رغم تفاوت‌های فرهنگی مناطق مختلف در جهان اسلام که از مصر و مراکش تا ایران و از آنجا تا هند را دربرمی‌گیرد، شاخص‌های متمایز خود را حفظ کرده است. این بدان معناست که اسلام به عنوان یک دین نقش مهمی را در الهام بخشیدن به معماران مسلمان بازی کرده است (هیلن‌برند (Hillenbrand)، ۱۳۸۰: ۱۴).

در هر صورت بررسی آثار معماری به جامانده از دوران طولانی تمدن اسلامی نشان می‌دهد که «میزان تحقق هویت و محتوای اسلامی در آثار معماران مسلمان، تابع سه موضوع دیگر است: کیفیت ادراک و فهم معمار از حقیقت عالم هستی و مراتب وجود و نفوس انسانی، اتخاذ روش و سبک مناسب برای خلق اثری تعالی‌بخش و نهایتاً استعداد و تجربه و خلاقیت او در ارائه صورت و کالبدی متناسب با فهم و ادراک خود. بسته به کیفیت این سه، نسبت و میزان تحقق هویت اسلامی در آثار معماری دوران اسلامی متغیر خواهد بود» (نقره‌کار و رئیسی، ۱۳۹۱: ۱۱).

ب - خوشنویسی: در دین اسلام، وحی یا پیام خداوند در قالب کلمات بر پیامبر (ص) نازل شد. از این پس «کلمه مقدس» به عنوان عنصری بنیادین در هنر مقدس تصویری

اسلامی جایگاه ویژه‌ای یافت. همچنین مفاهیم عمیق نهفته در این کلمات و آیات همگی در تبیین وجه معنایی هنر مقدس مؤثر هستند. لزوم ثبت این کلمات مقدس جهت جلوگیری از تحریف آن و همچنین حفظ و انتقال دقیق آن توسط سنت اسلامی پایه شکل‌گیری هنری با عنوان «خوشنویسی» شد (احسنت، ۱۳۹۰: ۹۰).

از این منظر خوشنویسی به عنوان «هنر قدسی اسلام، هم از جهت صورت و هم از جهت معنا با «کلام الهی» و وحی قرآنی مناسبت دارد. چون «کلام» اسلامی بر خلاف مسیحیت کالبد بشری نپذیرفته، بلکه به صورت کتاب نزول یافته است، (این) هنر قدسی با تجلی حروف و اصوات کتاب الهی سر و کار دارد» (نصر، ۱۳۷۵: ۷۷ به نقل از همان). در واقع کلمات می‌باید با حضور تجسمی و ترکیبات و روابط بصری خویش بیان‌کننده تامل باورهای اسلامی باشند.

همچنین خوشنویسی اسلامی باید به میزانی که با تجلی متن گفته‌های خداوند در قرآن همراه است، نقش‌های آفرینش عالم را نمودار و تکرار کرده و واقعیت ماورائی و مقدس مورد نظر را بازتاباند. تمامی این خصوصیات جهت گنجاندن امر لایتناهی در چارچوب محدود تجسمی، تنها زمانی امکان‌پذیر است که با زبانی فراتر از زبان معمول هنری بیان شود. این زبان همان زبان نمادین رمز و تمثیل است که تحت اصول و باورهای اسلامی، يك اصل با عنوان «وحدت» ارائه می‌شود. عناصر تجسمی موجود در این هنر در کامل‌ترین شکل خود به تبیین امر «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» می‌پردازند؛ چراکه در نگرش اسلامی کل هنر در مفهوم «تجلی» یا همان اصل کثرت در وحدت است (احسنت، ۱۳۹۰: ۹۰).

بر همین اساس «در میان نمادهای وحدت، عمیق‌ترین و آشکارترین نماد «نور» است که هنرمند مسلمان به خوبی می‌داند که آن را چگونه جذب کند و عبور دهد و به هزاران

طریق مختلف درخشان و مشعشع سازد. از دیدگاهی «نور» از حیث نمادین با «وجود» مطابق است، زیرا بدون نور هیچ صورتی نمی‌تواند ادراک شود. مطابق نص قرآن «خداوند نور آسمان و زمین است». نور امری واحد است و صرفاً به واسطه مداخله تاریکی که هیچ حقیقتی از خود ندارد، کثیر می‌نماید» (دهقان، ۱۳۸۶: ۴۰۵ به نقل از همان).

لذا نور اساس ظهور و تجلی است و بر همین اساس هر یک از عناصر تجسمی موجود در خوشنویسی همچون نقطه، خطوط عمودی و افقی، رنگ‌های سفید در کاغذ و سیاه در مرکب و... باید آشکار کننده مفهوم نور باشد، چراکه نور بر اساس بطن قرآن همان «ذات احدیت» است که مظهر نمایان شدن تک تک عناصر در عالم قدسی و عالم هنر قدسی می‌شود (احسنت، ۱۳۹۰: ۹۱).

«نقطه» اولین عنصر تجلی‌دهنده نور در خوشنویسی است. نقطه‌ها و خطوط در خوشنویسی اسلامی، با تنوع پایان‌ناپذیر فرم‌ها و ریتم‌ها به گستره عظیم الهی مربوط می‌شوند که در مرکز آن نقطه اول، یعنی همان «کلمه متعالی» که پدیدآورنده کل است، می‌باشد. ظهور و حضور نقطه در صفحه دارای مبانی عمیق است. هنگامی که نقطه بر صفحه سفید ایجاد می‌شود، اولین لحظه ظهور «نور الهی» در صفحه و جهت جریان یافتن وجود امر مطلق و سرآغاز هستی یافتن و تابش نور الهی است. سفیدی کاغذ پیش از آن سرشار از نوری ناملموس است، اما با آمدن لکه‌ای سیاهی، این نور معنایی در جهت آفرینش عالم به خود می‌گیرد و پس از آن در کلیه عناصر، این نور حضور می‌یابد.

نقطه‌ای که به حکم خداوند ترسیم شده است، نمونه مثالی و ملکوتی خوشنویسی قرآنی است. نقطه هنگامی کامل می‌شود که نوک قلم بر صفحه کاغذ یک مربع کامل ایجاد کند و فرمی متناسب و هماهنگ را به وجود آورد. فرمی که به طور کل در فلسفه اسلامی بسیار مورد توجه است.

به عنوان مثال، فلسفه نقطه را اینگونه تفسیر کرده‌اند: «از آنجا که هنر اسلامی بر اساس

فلسفه «نقطه» قابل تبیین است، در این حالت نقطه و وجود آن در سه حرکت، پدیدآورنده کل این مبانی است؛ در اولین حرکت الف را ایجاد می‌کند. پس از خلق هر آنچه هست، آنگاه الف به وجود آمده نزول برکات در زمین و آسمان و افلاک و انسان‌های مقدس شد. دومین حرکت در نقطه موجب پدیداری «خط» می‌شود و بسط آن سطح و گستره عمل و زمان و فضا را به وجود می‌آورد که در دو بُعد خلاصه می‌شود. اما سومین حرکت که از نقطه آغازین و در سویی غیر از دو سوی نخستین انجام گرفت، با سه جنبش در سه سوی متفاوت سطح به حجم یا جسم و گستره به کنج دگردیس می‌گردد و این سه سوی فضایی بی‌نهایت و بی‌مرز را نمادین می‌کند» (آیت‌اللهی، ۱۳۸۷: ۱۲۷ به نقل از همان).

در هر صورت خوشنویسی به عنوان یک هنر در جهان اسلام مطرح بوده و بسیاری از خطوط، ترسیم‌ها و... و آنچه در این هنر بکارگرفته شده، از مفاهیم و آموزه‌های اسلامی سرچشمه گرفته است. به بیان دیگر، هنرمند مسلمان خوشنویس، به نحوه بیان مفاهیم اسلامی در قالب خطوط و ترسیم‌های خوشنویسی آگاهی داشته و دارد. به این ترتیب مشخص می‌شود که هنری مانند خوشنویسی که خود ریشه در مفاهیم اسلامی دارد، تا چه اندازه دامنه وسیعی در هنر اسلامی پیدا می‌کند.

ج - نقاشی: شاید در ابتدا به نظر رسد که دیگر «نقاشی» نمی‌تواند به عنوان یکی از جنبه‌های هنر اسلامی مطرح باشد، چراکه نقاشی و تصویرگری را جزء ممنوعات اسلامی قلمداد می‌کنند. بسیاری از مستشرقین اینگونه مطرح نموده‌اند که اسلام با هنر، بالاخص نقاشی و تصویرگری مخالفت ورزیده و محدودیت‌هایی در این رابطه به وجود آورده است.

بررسی احادیث مختلف پیرامون این مسأله، آیات قرآن کریم و آثار هنری به وجود آمده در دوران خلفا و سلاطین نشان می‌دهد که از مهم‌ترین عوامل تحریم نقاشی و تصویرگری در صدر اسلام، ترس از بازگشت نومسلمانان به مظاهر شرک و بت‌پرستی می‌باشد. این

موضوع بیشتر در صدر اسلام مطرح بوده است و امروزه در جهان اسلام با آن مواجه نمی‌باشیم. نه تنها در قرآن کریم مسأله ممنوعیت نقاشی مطرح نبوده، بلکه اسلام همواره در مورد زیبایی و حس زیبایی دوستی انسان تأکید ورزیده است (حسن‌وند، ۱۳۸۲: ۳۳).

مروری بر آنچه در جهان اسلام در طول قرون متوالی در حوزه نقاشی به وقوع پیوسته است، مؤید و تأییدکننده این دیدگاه است. به رغم تحریم نقاشی در میان مسلمانان - دست کم اهل سنت - این هنر هیچ‌گاه در جهان اسلام فرو نمرد. نگاره‌های قصور، صفحات نخستین کتب عربی و تصاویر حک شده بر سکه‌های اسلامی، از جمله مظاهر تداوم نقاشی در قرون اولیه اسلامی به شمار می‌رود.

رواج عمومی‌تر سکه در میان مردم تأثیری بسزا در تداوم نقاشی اسلامی به جا گذاشت. سکه‌های اسلامی مصور به دست آمده، مانند سکه‌های المقتدر بالله عباسی (حکومت ۲۹۵-۳۲۰ هجری قمری) از نشانه‌های آغاز این جریان است که سرانجام در مکتب نقاشی بغداد به ثمر نشست (احمدوند، ۱۳۸۹: ۱۷). به دنبال آن، موضوع شمایل‌نگاری در میان مسلمانان رواج یافت. «شمایل‌ها، تمثال‌ها یا تصاویری از چهره‌ها و رویدادهای مقدس هستند که آنگونه که دریافت می‌شوند بر روی چوب، کاشی، فلز یا پارچه نقاشی می‌شوند» (بلوک‌باشی، ۱۳۸۰: ۳ به نقل از محمدی، ۱۳۹۰: ۷۳).

در قرون اولیه اسلام، شمایل‌نگاری به علل مختلفی که همه آنها به نوعی ریشه در توحیدگرایی اسلام دارد، منع شد. اما اندک‌اندک، بدون آنکه کلیت آن از روح اسلام فاصله بگیرد، شروع به شکل‌گیری کرد. شمایل‌نگاری در اسلام همواره روندی محتاطانه را پیش گرفت، به گونه‌ای که نه آن صورت مقدسی را که در دنیای مسیحیت دارد، یافت و نه منازعه شمایل‌پرستی و شمایل‌شکنی به شکل مسیحی در آن مطرح شد. در این میان، شمایل‌نگاری، سنتی است که بیش از همه در حیطه هنر مذهبی و قدسی می‌گنجد. شمایل‌ها

چیزی را که از طریق شباهت فیزیکی نمی‌توانند یا درصدد بیانش نیستند، به زبان انتزاع، رمزپردازانه بیان می‌کنند (شایسته‌فر و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۱).

در فراز و نشیب تاریخ، دوران مغول را می‌توان تکامل نگارگری و شمایل‌نگاری ایران نامید. با توجه به رونق ادیان مسیحی و بودایی، در بدایت امر، این دسته از نگاره‌ها تحت تأثیر سنت‌های رایج در نگارگری این دو تمدن بودند (همان: ۴۲-۴۳). لذا نگارگری اسلامی به طور خاص در ارتباط با فرهنگ و آثار مسیحی در دوره ایلخانی و در فضای دینی متکثر آن دوره به سرعت تحت تأثیر نقاشی مسیحیت قرار گرفت.

اما با وجود همه این تشابهات، روح و فضای کلی و احساس زیبایی‌شناختی نهفته در آثار اسلامی و در یک کلام حرکت و فرم مدور و بی‌آغاز و پایان نگارگری ایرانی - اسلامی در این دوره و دوره‌های بعد از آن که هنر نگارگری به شکوفایی می‌رسد، بسیار متفاوت از قداست و روحانیتی است که در شمایل‌نگاری بیزانس، حاصل سکون و ایستایی ازلی و ابدی است. در واقع، نگاره‌های ایرانی - اسلامی در تضاد با سکون و ایستایی است و از این منظر تفاوتی بنیادی میان جهان‌بینی نگارگری ایرانی - اسلامی با شمایل‌نگاری بیزانسی وجود دارد تا جایی که نمونه‌های به دست آمده نشان از تأثیر فرهنگ و هنر ایرانی - اسلامی بر اروپای قرون وسطی دارد (همان: ۵۷).

به بیان دیگر اگرچه شمایل‌نگاری اسلامی در ابتدا تحت تأثیر مسیحیت شکل گرفت، اما در ادامه تحت تأثیر جهان‌بینی اسلامی، خود به تولید آثاری دست‌یازید که نشان از جهت‌گیری متفاوت بنیادین با پیشینه خود بود و در نهایت تجلی و تبلور فرهنگ اسلامی بود؛ بطوریکه این بار این شمایل‌نگاری اسلامی بود که بر آثار شمایل‌نگاری اروپایی تأثیر می‌گذاشت. به این ترتیب نقاشی در دوره اسلامی در پیوند با دین اسلام، مشخصه‌ها و ویژگی‌های مذهبی و دینی خود را نمایان می‌سازد.

بهر صورت مروری بر هنر نقاشی در دوره پس از اسلام حاکی از آن است که اولاً تصویرگری که بروز و ظهور آن بیش از همه در نقاشی بوده است، اگر چه در ابتدا با تصور منع شرعی، رونق چندانی نداشت، اما در ادامه در قالب‌های مختلف هنری و در عین حال آمیخته با هنرهای دیگر بروز و ظهور یافت. ثانیاً بررسی محتوای نقاشی‌ها در دوره‌های مختلف نشان می‌دهد که اکثر آنان متأثر از مفاهیم دینی و مذهبی بوده‌اند و بنابراین تصویرهای دینی، متناسب با مفاهیم مورد نظر، شکل گرفتند.

• نتیجه

از مجموعه آنچه گفته شد، چنین نتیجه می‌شود که آنچه که ایول آن را «تعارض دینی میان تصویر و کلمه» می‌نامد، حداقل در دین اسلام جایگاهی ندارد؛ چراکه در این دین تلاش شده از هر دو ابزار «تصویر» و «کلمه» جهت تبیین و انتقال مفاهیم دینی استفاده شود. به عبارت دیگر «دین» و «مفاهیم دینی» پیام‌هایی هستند که هم در قالب «کلمه» و هم در قالب «تصویر» می‌توانند بازنمایی و منعکس شوند.

در این مقاله تلاش شد بعضی از مستندات مبنی بر اهمیت و جایگاه تصویر در اسلام و نقش آن در انتقال مفاهیم دینی تبیین شود. حداقل دین اسلام به ۴ دلیل با تصویر همخوان و همراستا است: اول: جایگاه تصویر در متن مقدس قرآن، دوم: تبیین مفاهیم اسلامی با تصویرسازی کلامی، سوم: تصویر در قالب آیین‌های دینی و چهارم: جایگاه تصویر در هنر اسلامی است که بعضی از نمونه‌های آن در هنر معماری، خوشنویسی و نقاشی تبیین گردید.

آنچه بعد از این و برای آینده حوزه دینی حائز اهمیت است، توجه بیشتر به عنصر «تصویرسازی» برای مفاهیم دینی به ویژه در رسانه‌هایی همچون تلویزیون، فیلم و سریال و شبکه‌های اجتماعی است. علت این امر همان نکته‌ای است که در مقدمه ذکر آن رفت. هنگامی که جهان امروزی بیش از همه متکی به «تصویر» است و واقعیات ذهن انسان‌ها بر اساس تصویر شکل می‌گیرد، چنانچه دین بخواهد همچنان متکی بر «کلام» مفاهیم دینی

را بیان کند، نمی‌تواند با مخاطبان خود ارتباط برقرار سازد و در نتیجه از سوی نسل‌های جدید پذیرفته نمی‌شود. برای این منظور باید افرادی که هم شناخت و درک لازم از مفاهیم دینی دارند و هم ابعاد و جنبه‌های مختلف تصویر را می‌شناسند، در زمینه «تصویرسازی دینی» اقدام نمایند تا این مفاهیم بتواند در عصر حاضر گسترش عمومی پیدا کند.

منابع

۱. احسنت، ساره (۱۳۹۰). «بررسی مفهوم نور در آثار خوشنویسی مقدس با تکیه بر آثار میرعماد». *دوفصلنامه هنرهای تجسمی نقش‌مایه*. سال چهارم. شماره هفتم. بهار و تابستان ۱۳۹۰. صص ۸۹-۹۶.
۲. احمدوند، عباس (۱۳۸۹). «سکه‌های اسلامی؛ عاملی برای تداوم هنر نقاشی». *فصلنامه پژوهش‌های تاریخی*. دوره ۴۶. شماره پیاپی ۵. بهار ۱۳۸۹. صص ۱۷-۳۰.
۳. اکبری، فاطمه، پورنامداریان، تقی، شیرازی، علی اصغر، آیت‌اللهی، حبیب الله (۱۳۸۹). «معرفت روحانی و رمزهای هندسی». *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)*. سال چهارم. شماره اول. پیاپی ۱۳. بهار ۱۳۸۹. صص ۲۲-۱.
۴. امام خمینی، روح الله (بی‌تا). *اسرار نماز*. قم: آزادی قم.
۵. ایول، ژاک (۱۳۹۱). «تعارض دینی میان تصویر و کلمه». ترجمه افشین خاکباز. گردآورنده سید حمیدرضا قادری. *جستارهایی در رسانه (۳): دین و رسانه*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب. صص ۵۴۵-۵۷۷.
۶. بلخاری قهی، حسن (۱۳۹۰). *فلسفه هنر اسلامی*. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۷. بورکهارت، تیتوس (۱۳۸۱). *هنر مقدس*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
۸. حسن‌وند، محمد کاظم (۱۳۸۲). «بررسی مسأله ممنوعیت نقاشی در اسلام». *مجله علوم انسانی*. شماره ۱۱. زمستان ۱۳۸۲. صص ۳۱-۴۴.
۹. دویبر، راشل (۱۳۸۸). «اسلامی کردن فیلم». ترجمه شاپور عظیمی. گردآورنده سید حمیدرضا قادری و حسین عمید. *جستارهایی در رسانه (۲): دین و رسانه*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب. صص ۷۲۳-۷۹۱.
۱۰. سیدی، سید حسین (۱۳۸۷). «مؤلفه‌های تصویر هنری در قرآن». *فصلنامه اندیشه دینی*

- دانشگاه شیراز. شماره پیاپی ۲۷. تابستان ۱۳۸۷. صص ۱۰۵-۱۱۶.
۱۱. شاپوری، سعید (۱۳۸۰). «تصویر در اسلام». *فصلنامه کتاب ماه هنر*. شماره ۳۷ و ۳۸. صص ۶۲-۶۳.
۱۲. شایسته‌فر، مهناز، کیان، کنایون، شایسته‌فر، زهره (۱۳۹۰). «بررسی موضوعی شمایل‌نگاری پیامبر اسلام (ص) در نگارگری دوره ایلخانی و حضرت مسیح (ع) در نقاشی مذهبی بیزانس متأخر». *دوفصلنامه مطالعات هنر اسلامی*. شماره چهاردهم. بهار و تابستان ۱۳۹۰. صص ۴۱-۶۰.
۱۳. شریعتی، علی (۱۳۶۶). *حج*. تهران: الهام.
۱۴. شهبازی، مجید، میرزایی، قاسم، محمدی‌کیا، محمد (۱۳۹۱). «نقش عناصر طبیعت و نمادپردازی در عرفان و هنر اسلامی». *فصلنامه عرفان اسلامی*. سال هشتم. شماره ۳۲. تابستان ۱۳۹۱. صص ۲۲۳-۲۴۱.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۷). *تفسیر المیزان*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. ج ۱۹. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. عرفت‌پور، زینة (۱۳۹۵). *تصویرپردازی هنری در قرآن کریم (با تکیه بر سوره‌های دهر، مدثر، ق، مرسلات، مطففین)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. فهیمی‌فر، اصغر (۱۳۸۸). «جستاری در زیبایی‌شناسی هنر اسلامی». *فصلنامه پژوهش در فرهنگ و هنر*. شماره ۲. تابستان ۱۳۸۸. صص ۷۳-۸۲.
۱۸. قطب، سید (۲۰۰۲). *التصویر الفنی فی القرآن*. قاهره: دار الشروق.
۱۹. محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۲). «حلقه وصل دین و رسانه: تشدید ادراک، تقلیل احساس». *روزنامه ایران*. سال نهم. شماره ۲۶۳۰. ۱۴ آبان ۱۳۸۲.
۲۰. محسنیان‌راد، مهدی (۱۳۸۳). «حج نمایش اشتراکات به جای پرداختن به اختلافات». *نشریه زائر*. شماره ۲۵. ۹ بهمن ۱۳۸۳.
۲۱. محمدی، مائده (۱۳۹۰). «بررسی ساختار و محتوای نقاشی‌های پشت‌شیشه مذهبی». *فصلنامه هنرهای تجسمی نقش‌مایه*. سال چهارم. شماره هشتم. پاییز ۱۳۹۰. صص ۷۳-۸۲.
۲۲. مورگان، دیوید (۱۳۹۱). «تصویر»، ترجمه امیر یزدیان. گردآورنده امیر یزدیان. *کلیدواژگانی در باب دین، رسانه و فرهنگ*. قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما. صص ۱۱۷-

۱۳۹.

۲۳. مهدوی نژاد، محمد جواد (۱۳۸۱). «هنر اسلامی در چالش مفاهیم معاصر و افقهای جدید».

فصلنامه هنرهای زیبا. شماره ۱۲. زمستان ۱۳۸۱. صص ۲۳-۳۲.

۲۴. نقره کار، عبدالحمید، رئیسی، محمد منان (۱۳۹۱). «تحقق پذیری هویت اسلامی در معماری

اسلامی». *فصلنامه مطالعات شهر ایرانی- اسلامی*. شماره هفتم. بهار ۱۳۹۱. صص ۵-

۱۲.

۲۵. هیلن براند، روبرت (۱۳۸۰). *معماری اسلامی*. ترجمه باقر آیت الله زاده شیرازی. تهران:

روزنه.

26. Graber, Oleg (2006). *Islamic Art and Beyond*. Hampshire: Ashgate Publishing Limited.
27. Gross, Larry P., Kats, John Stuart, Ruby, Jay (2003). *Image Ethics in the Digital Age*. : U of Minnesota Press.
28. Hocks, Mary E., Kendrick, Michelle R. (2005). *Eloquent Images: Word and Image in the Age of New Media*. : MIT Press.
29. Mitchell, W. J. Thomas (2005). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press.
30. Naef, Silvia (2004). *Ya-t-il une question de l' Image en Islam*. Paris: Teraedre.

References

1. Ahsant, Sara (2011). Investigating the concept of light in the works of sacred calligraphy based on the works of Mir Emad. *Naqshmayeh visual arts biannual*. 4(7). pp. 89-96.
2. Ahmadvand, Abbas (2010). Islamic coins; A factor for the continuation of the art of painting. *Historical Research Quarterly*. 46(5). pp. 17-30.
3. Akbari, Fatima; Pournamdarian, Taghi; Shirazi, Ali Asghar; Ayatollahi, Habibullah (2010). Spiritual knowledge and geometric codes. *Research paper on Persian language and literature (Gohar Goya)*. 4(1). pp. 1-22.
4. Ewell, Jacques (1985). Religious conflict between image and word. Translated by Afshin Khakbaz. Compiled by Seyyed Hamidreza Qaderi (2012). *Essays on media (3): religion and media*. Qom: University of Religions and Religions. pp. 545-577.
5. Bolkhari Qahi, Hassan (2011). *Philosophy of Islamic art*. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
6. Burkhart, Titus (1967). *Sacred art*. Translated by Jalal Sattari (2002). Tehran: Soroush.
7. Hasan-Vand, Mohammad Kazem (2003). Investigating the problem of banning painting in Islam. *Journal of Human Sciences*. (11). pp. 31-44.
8. Khomeini, Ruhollah (Bita). *Secrets of prayer*. Qom: Azadi Qom.
9. Devier, Rachel (2006). Islamization of the film. Translated by Shapoor Azimi. Compiled by Seyyed Hamidreza Qadri and Hossein Omid (2009). *Essays on media (2): religion and media*. Qom: University of Religions and Religions. pp. 723-791.
10. Seyedi, Seyyed Hossein (2008). The components of artistic imagery in the Qur'an. *Quarterly Journal of Religious Thought of Shiraz University*. (27). pp. 105-116.
11. Shapouri, Saeed (2001). Image in Islam. *Quarterly book of the month of art*. (37 and 38). pp. 62-63.

12. Shyestefar, Mahnaz; Kian, Kataion; Shaistehfar, Zahra (2011). Thematic investigation of the iconography of the Prophet of Islam (pbuh) in the paintings of Ilkhani period and the Messiah (pbuh) in the late Byzantine religious painting. *Bimonthly Journal of Islamic Art Studies*. (14). pp. 41-60.
13. Shariati, Ali (1987). Hajj Tehran: Elham.
14. Shahbazi, Majid; Mirzaei, Qasim; Mohammadi-Kia, Mohammad (2012). The role of elements of nature and symbolism in mysticism and Islamic art. *Islamic mysticism quarterly*. 8(32). pp. 223-241.
15. Tabatabayi, Seyyed Mohammad Hossein (1988). *Tafsir al-Mizan*. Translated by Seyyed Mohammad Baqer Mousavi Hamedani. C. 19. Qom: Islamic Publications Office.
16. Erfatpour, Zaine (2016). *Artistic imagery in the Holy Qur'an (based on the Surahs of Dahr, Mudassar, Q, Mursalat, Mutaffin)*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
17. Fahimifar, Asghar (2003) Dialectic of religious form and content in television. *Communication Research Quarterly* (35). pp. 73-82.
18. Qutb, Siddabrahim (2002). *Artistic depiction in the Qur'an*. Cairo: Dar al-Sharouq.
19. Mohsenianrad, Mehdi (November 14, 2003). The link between religion and media: intensifying perception, reducing emotion. *Iranian newspaper*. 9(2630).
20. Mohsenianrad, Mehdi (9 February 2004). Hajj is a show of sharing instead of dealing with differences. *Zair magazine*. (25).
21. Mohammadi, Maeda (2011). Investigating the structure and content of religious glass paintings. *Naqsh-Mayeh Visual Arts Quarterly*. 4(8). pp. 73-82.
22. Morgan, David (2008). "Image", translated by Amir Yazdian. Compiled by Amir Yazdian. *Key words about religion, media and culture* (2012). Qom: Center for Islamic Research of Radio and Television. pp. 117-139.
23. Mahdavinejad, Mohammad Javad (2002). Islamic art in the challenge of contemporary concepts and new horizons. *Fine Arts Quarterly*. (12). pp. 23-32.

24. Noghrekar, Abdul Hamid; Raisi, Mohammad Manan (spring2012). Realization of Islamic identity in Islamic architecture. *Iranian-Islamic City Studies Quarterly*. (7). pp. 5-12.
25. Hillenbrand, Robert (1994). *Islamic architecture*. Translated by Baqir Ayatollah Zadeh Shirazi (2001). Tehran: Rozana.
26. Graber, Oleg (2006). *Islamic Art and Beyond*. Hampshire :Ashgate Publishing Limited.
27. Gross, Larry P., Kats, John Stuart, Ruby, Jay (2003). *Image Ethics in the Digital Age*:U of Minnesota Press.
28. Hocks, Mary E., Kendrick, Michelle R. (2005). *Eloquent Images :Word and Image in the Age of New Media*: MIT Press.
29. Mitchell, W. J. Thomas (2005). *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago :University of Chicago Press.
30. Naef, Silvia (2004). *Ya-t-il une question de l' Image en Islam*. Paris :Teraedre.

Bi-quarterly "Islamic Studies and Quranic Studies in the Contemporary World"

Vol. 3, No. 1, Serial 5, Spring and Summer

(Contents)

Symbology of the word "Teyr" in the Qur'an based on the approach of "Jean Chevalier" and "J. C. Cooper Zahra Besharati	1-28
Predominance of mercy or violence in the Qur'an based on quantitative analysis Maedeh Banitalebi; Ghasem Darzi; Mostafa Moradi	29-60
Typology of Imam Baqir's approaches in the debates and citations of the debates to the Quran, Hadith and Seerah abbas bouri; Mustafa Jafar tayyari Dehaghani	63-92
Analyzing the origins, thoughts and narratives about Khatam Bakshi Ali n the Velayat Namehs zahra parsapoor; Akram Karami	93-119
Optimizing the method of proving and strengthening religious beliefs from Quranic teachings with a business approach Vahid Salimi; Soheila Prastegari; Mahboubeh Sadat Fadavi	121-150
Women and Prophetic Cultural Governance A Study on "Identity Construction" with a Symbolic Interactionism Approach Nayere Dalir; Fateme Baratlo	151-172
Comparative study of self-regulation theory from the perspective of positive psychology and Quran (based on Surah Hud) maryam saderi; Ali reza Heydarzadegan	173-198
Analytical study of the reports of the supply of hadith books to the Ahl al-Bayt (AS) and its role in the hadith validation system among the ancients Mehdi Safarzadeh; Mohammad Ali Tajari	199-221
Analyzing the content of statements of no obligation in "Remedial Hadith" in order to infer educational principles Abazar Kafi Mosavi; Mahdiyeh Keshani	223-244
Review and criticism of the "Heavenly Book" entry of the Leyden Koranic Encyclopaedia entry of the Leyden Koranic Encyclopaedia ali karimpoor qaramaleki	245-264
A comparative study of the views of Nawal Al-Saadawi and Zainab Al-Ghazali about the social status of women and their rights in Islam Sakineh Ganjkanlou; Mohsen Badreh	265-286
The place of "imagery" in the Qur'an and its relationship with religious rituals and arts Bashir Motamedi; Mahdi Montazerghaem; Asghar Fahimifar; Abdollah Bicheranlou	287-317

In the Name of Allah, the Compassionate the Merciful



Islamic Studies in Contemporary World

**Bi-quarterly of Islamic Studies and Quranic Research in the
Contemporary World**

Publisher: Iranian Society for Quranic Studies & Islamic Culture

Managing Director: Dr. Ghasem Darzi

Editor in Chief: Dr. Forough Parsa

Manager Editorial: Zahra Mardani

Editorial Board (In Alphabetical Order):

Abdur Raheem	Professor, Quranic Studies, Aligarh Muslim University, Delhi, India
Faeqe Shirazi	Professor of Sociology at the University of Texas at Austin
Shafique Nizarali Virani	Professor, Islamic Studies, Toronto University, Toronto, Canada
Hossein Abadian	Professor, History of Islamic Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.
Parvin Baharzadeh	Associate Professor, Quran & Hadith Sciences, Alzahra University, Tehran, Iran
Forough Parsa	Associate Professor Quran & Hadith Sciences, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
Seyyed Mustafa Shahraayini	Professor of Humanities and Cultural Studies Research Institute
Mahdi Motia	Associate Professor, Quran and Hadith Sciences, Isfahan University, Isfahan, Iran.
Nosrat Nilsaz	Associate Professor, Quran and Hadith Sciences, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.

Cover Designer: Abbas Pourhassan Yami

The Articles in this Publication do not Necessarily the Views of the Association the Quotes Are Only Full References.

Open Access: Creative Commons license CC-BY 04

Gmail: iscw.journal@gmail.com

It can be accessed on the following websites:

[Google scholar](#)

[Linkdin](#)

Noor Mags

Magiran

Academia