

دوفصلنامه



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 نگراس آستین
شفیق نزارعلی 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

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 چهارم، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۴۰۴، پیاپی ۸
فهرست مقالات (بر اساس نام نویسنده اول)

۱-۳۷	متن / زمینه‌گرایی تفاسیر اسلامی در افق مکتب کمبریج؛ بازفهمی سنت تفسیری مسلمانان بر مبنای اندیشه‌های اسکینر راهله امیری، فتحیه فتاحی زاده، سید محمد هادی گرامی
۳۹-۶۶	مدل مفهومی احساس حقارت مثبت و بهنجار در قرآن و روایات زینب پورکاویان، زهرا صرفی، محمدصادق شجاعی
۶۷-۱۰۴	بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و حسن حنفی درباره مصادیق عدالت اجتماعی رضا تاجمیری، مرضیه محمص، مریم خوشدل روحانی
۱۰۵-۱۳۸	واکوی عوامل مؤثر بر ایجاد انگیزش در کارکنان سازمان از منظر قرآن کریم با استفاده از روش فرآیند چرخه‌ای تحلیل محمد رضاعلی، امیرحسین عادل‌ی جاذب، علی رضائیان
۱۳۹-۱۶۰	تبارشناسی مدل‌های نواندیشی در امروزی‌سازی احکام قرآن (با تأکید بر نواندیشان معاصر ایران) حکیمه زوینی، غلامرضا رئیس‌یان، علیرضا آزاد
۱۶۱-۱۹۱	تحلیل تطبیقی روش‌شناسی و دستاوردهای تفسیری «همگام با وحی» و «فهم القرآن الحکیم» مریم شحیطاوی، سید محمد حسین میری
۱۹۳-۲۳۲	ترجیح انتساب عبارت «ما ابرئ نفسی» به همسر عزیز مصر بر اساس دلالت سیاق حامد شریعتی نیاسر، محمود ویسی
۲۳۳-۲۵۹	مقایسه رویکردهای اوستا و قرآن به اسطوره‌پردازی از اجرام آسمانی محمدعلی طباطبایی
۲۶۱-۲۹۰	تحلیل نمود کلامی روایت ذی‌القرنین در سوره کهف بر اساس چارچوب روایت‌شناسی تزوتان تودوروف (مؤلفه‌های وجه، زمان، زاویه دید و لحن) مرتضی عرب، حسن علی‌دادی سلیمانی
۲۹۱-۳۲۲	چارچوب مفهومی مبتنی بر هوش مصنوعی جهت بازکاوی ماهیت خلاقیت انسانی در هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی نفیسه فارغ زاده، مهدی بازرگانی، نسرین جعفری
۳۲۳-۳۵۷	معماری جاودانه گفتمان وحی و عقلانیت در قرآن کریم: بازخوانی گفتمان قرآنی از منظر دیالکتیک ارتباطی هابرماس کیمیا فتحی، حسن حاجی زاده اناری، اسدالله اسدی گرمارودی، محمد میر
۳۵۹-۴۲۰	بررسی انگاره تقیه در تحلیل گفتمان شیعی با تأکید بر عقلانیت و اخلاق فایده‌گرایانه قاسم محسنی مری، بهزاد مریدی، جبار امینی



Text/Contextualism of Islamic Interpretations in the Horizon of the Cambridge School; Re-understanding of the Muslims Interpretative Tradition Based on Skinner's Thoughts

Rahele Amiri¹

Fathiyeh Fattahizadeh²

SeyyedMohammadHadi Gerami³

1 PhD. student in the Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. (Corresponding author)

2. Professor of the Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran.

3. Assistant Professor of the Department of Quranic Studies, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

DOI: [10.22034/iscw.2025.2039173.1086](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2039173.1086)

*Orgina
Research*

Received:
2024.8.20

Accepted:
2025.8.11

Keywords:
Contextualism,
Intentionalism,
Islamic
interpretations,
Quentin
Skinner,
Textualism

Abstract: The contextualism that Skinner and the Cambridge School offer in reading past texts has aroused great enthusiasm in various universities around the world for decades. In addition, it seems necessary to achieve new interpretations of the Quran in the light of contemporary knowledge in various fields of humanities. The following article addresses the question of what is the status of Islamic interpretations in terms of textualism and contextualism based on Skinner's views. The research method of this article is to describe, explain, and analyze Skinner's approach and common interpretations among Muslims. In this research, it was seen that the types of interpretations among Muslims, despite their ability to understand and interpret theological, philosophical, abstract, and mystical concepts, are still far from contextualism. Also, Skinner's approach, due to its simultaneous attention to the text, context, and author's intention, creates numerous epistemological capabilities for interpreters. From the perspective of intentionalism, unlike Muslim interpreters and jurists, he does not look for the author's intention only in the midst of the text's words, but also in the interaction between the text and the context. The set of epistemological and methodological advantages of this approach allows for the solution of some interpretive problems and more historically accurate readings. This approach can be combined with various type of Muslim interpretations, especially thematic interpretation. At the same time, Skinner's method has some limitations; since Skinner is a historicist, the application of his method is in cases of historical, social issues, and in the case of abstract, philosophical, and mystical concepts, only their historical nature can be studied with this method.





متن / زمینه‌گرایی تفاسیر اسلامی در افق مکتب کمبریج؛

بازفهمی سنت تفسیری مسلمانان بر مبنای اندیشه‌های اسکینر

راحله امیری^۱ فتحیه فتاحی‌زاده^۲ سیدمحمدهادی گرامی^۳

۱. دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

<https://orcid.org/0009-0008-7362-5403> / r.amiri1404@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران.

<https://orcid.org/0000-0003-1633-0955> / f.fattahizadeh@alzahra.ac.ir

۳. استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

m.h.gerami@ihcs.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2039173.1086](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2039173.1086)

چکیده: تفسیر زمینه‌گرا و خوانش جدیدی که اسکینر و مکتب کمبریج از متون گذشته ارائه می‌دهند دهه‌هاست شور و شوق فراوانی در دانشگاه‌های مختلف جهان برانگیخته است. به علاوه، دست‌یافتن به تفاسیر و خوانش‌های جدید از قرآن در پرتو دانش معاصر حوزه‌های مختلف علوم انسانی ضروری به نظر می‌رسد. مقاله پیش‌رو به این پرسش می‌پردازد که بر مبنای آموزه‌های اسکینر تفاسیر اسلامی به لحاظ متن‌گرایی و زمینه‌گرایی چه وضعیتی دارند. روش تحقیق این مقاله توصیف، تبیین و تحلیل روش‌ها و نظریات اسکینر و روش‌های تفسیری رایج در میان مسلمانان است. در این پژوهش دیده شد انواع تفاسیر رایج در میان مسلمانان با وجود توانمندی در فهم و تفسیر مفاهیم کلامی، الهیاتی، فلسفی، انتزاعی و عرفانی هنوز با زمینه‌گرایی در تفسیر فاصله دارند. هم‌چنین رویکرد اسکینر به علت توجه توأمان به متن، زمینه و نیت مؤلف قابلیت‌های معرفتی متعددی برای مفسران ایجاد می‌کند. از منظر قصدگرایی او برخلاف مفسران و فقهای مسلمان نه‌تنها در لابه‌لای الفاظ متن، بلکه در تعامل بین متن و زمینه به دنبال نیت نویسنده است. مجموعه مزیت‌های معرفتی و روشی این رویکرد امکان ارائه حل برخی معضلات تفسیری و خوانش‌هایی به لحاظ تاریخی دقیق‌تر را فراهم می‌کند. این رویکرد می‌تواند با انواع تفاسیر رایج مسلمانان به‌ویژه تفسیر موضوعی ترکیب و همراه کرد. در عین حال لازم است به محدودیت روش اسکینر در تفسیر گزاره‌ها توجه شود؛ از آنجا که اسکینر تاریخ‌گراست باید توجه داشت که کاربرد روش اسکینر تنها در مورد مسائل تاریخی، اجتماعی و کنش‌های انسانی است و در مورد مفاهیم انتزاعی، فلسفی و عرفانی فقط ماهیت تاریخی آن‌ها با این روش می‌تواند مورد پژوهش قرار گیرد.

صص

۱-۳۷

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۵/۳۰

پذیرش:

۱۴۰۴/۰۵/۲۰

کلیدواژه‌ها:

تفاسیر اسلامی، زمینه‌گرایی در تفسیر قصدگرایی در تفسیر، کوئنتین اسکینر، متن‌گرایی در تفسیر.

۱. مقدمه و بیان مسئله

عصر ما شاهد تغییرات و تحولات بزرگ فرهنگی، اجتماعی و تکنولوژیک است که مستلزم مشارکت‌های فکری قابل‌توجهی است تا معنای قرآن را با نیازها و دغدغه‌های مسلمانان مرتبط کند، زیرا این نیازها نسبت به گذشته بسیار تغییر کرده است و بخشی از تفاسیر قبلی از محتوای اخلاقی-حقوقی قرآن که در فقه وجود دارد، دیگر نیازهای مسلمانان امروزی را برآورده نمی‌کند. مفسران و فقهای مسلمان اغلب بر معیارهای متنی و زبانی استناد کرده‌اند و بافت اجتماعی و تاریخی زمان نزول قرآن که حکم در آن بیان شده، جز در موارد نادر، بی‌ربط یا بی‌اهمیت تلقی شده است. تفسیر - برخلاف وحی - یک تلاش انسانی است. درک مفسران متقدم نیز مانند درک ما تا حدود زیادی توسط زمینه‌های فکری، فرهنگی، تاریخی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی محدود شده بود. روش‌شناسی‌ها، اصطلاحات و مفاهیم ارائه‌شده توسط دانشمندان کلاسیک قرآنی، به‌عنوان تنها منبع فهم قرآن، دائمی یا به‌طور پیوسته قابل اجرا نیست و هیچ چیز مقدسی درباره آنان وجود ندارد. به این ترتیب، ضرورت دارد که خوانش‌های جدید از قرآن و بررسی انتقادی اندیشمندان پیشین در پرتو دانش معاصر که در حوزه‌های مختلف علوم انسانی توسعه یافته‌اند، صورت گیرد. این به معنای ردّ میراث تفسیر یا فقه نیست، بلکه در عین احترام به میراث علمی گذشته با این عقیده که مسلمانان در گذشته به نحوی به اوج موفقیت فکری در حوزه تفسیر یا فقه رسیده بودند، مخالف است. هر متنی در معرض تفسیرهای متفاوت قرار دارد و برآیند ویژگی‌های درونی افراد و شرایط تاریخی و جامعه‌شناختی مشخص می‌کند که کدام بخش از متن فعال شود یا به شکل غیرفعال باقی بماند، در حقیقت تعامل بین متن و زمینه تعیین‌کننده‌ی نوع قرائت از هر متن مقدس در زمان و مکان خاص است (حقیقت، ۱۳۹۸، ص ۶۴۷). در فهم متون دینی نیاز مبرم به زمینه‌گرایی وجود دارد، به‌خصوص در مورد متن قرآن بدون در نظر گرفتن زمینه‌ها، بافت و افق تاریخی آن در برخی آیات حتی نمی‌توان به ترجمه صحیحی از متن دست یافت یا به یک فهم و دریافت اولیه رسید. مورد مهم‌تر این است که کجا باید متن‌گرا و کجا

زمینه‌گرا بود و این دو چه نسبتی با هم دارند. یکی از نویسندگان، با انتقاد از پژوهشگرانی که به بافت تاریخی متن بی‌توجه‌اند معتقد است؛ برای بررسی مفاهیم در فرایند کشف معنا بهترین ابزار جایگذاری آن‌ها در گفتمان تاریخی و توجه به برداشت مخاطبان عصری آن‌هاست (گرامی، ۱۴۰۲، ص ۹۸).

در فهم متون دینی نیاز مبرم به زمینه‌گرایی وجود دارد. به عقیده ریپن توجه به زمینه‌گرایی تنها به دغدغه‌های فکری و اجتماعی مسلمانان محدود نمی‌شود؛ بلکه عمده مسائلی که پژوهشگران غیرمسلمان را به خود مشغول داشته از جمله مشکلات مربوط به مطالعات قرآن و عهدین نیز از این رهگذر قابل بررسی است؛ مانند اینکه چگونه باید متن قرآن را با منابع تاریخی قدیمی‌تر (مثلاً کتاب مقدس) که «حقایق» را به‌گونه‌ای متفاوت بازگو می‌کنند، مقایسه کرد (Saeed, 2006). پژوهش حاضر به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که متن‌گرایی و زمینه‌گرایی چیست، تفاسیر اسلامی بر مبنای آموزه‌های اسکینر به لحاظ متن‌گرایی و زمینه‌گرایی چه وضعیتی دارد، تفاسیر صرفاً متن‌گرا یا زمینه‌گرا چه معضلات معرفتی ایجاد می‌کنند و چگونه می‌توان از زمینه‌گرایی اسکینر در تفاسیر اسلامی بهره برد. روش تحقیق این مقاله توصیف، تبیین و تحلیل روش‌ها و نظریات اسکینر و روش‌های تفسیری رایج در میان مسلمانان است. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای خواهد بود. تاکنون در حوزه‌های مختلفی به آراء اسکینر پرداخته شده مانند؛ مقاله محمود پناهی با عنوان بررسی روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر (۱۳۹۴) در حوزه اندیشه سیاسی بر قصدگرایی اسکینر در تفسیر تأکید دارد. مقاله امیری و همکاران با عنوان کاربرست تفسیر زمینه‌گرا در مطالعات قرآن و حدیث با تأکید بر رویکرد اسکینر (۱۴۰۳) به تحلیل رویکرد اسکینر به لحاظ معرفتی و روشی، امکان‌سنجی و مزیت استفاده از آن در مطالعات اسلامی پرداخته است. مقاله‌های مرتضوی با عناوین بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدولوژی قرائت زمینه‌ای (۱۳۸۵) و کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه‌های سیاسی مطالعه موردی: نقد اسکینر بر روش‌شناسی قرائت متنی (۱۳۸۸) صرفاً به بیان انتقادهای اسکینر از قرائت‌های زمینه‌گرا و متن‌گرا عنایت

داشته؛ مقاله حاتمی با عنوان کاربست روش‌شناسی اسکینر در تفسیر متون تاریخ‌نگاری و تاریخ اندیشه ایرانی - اسلامی (۱۳۹۸) به دنبال ردیابی اسطوره‌های متن‌گرایان در متون تاریخی فارسی است. با این حال به نظر می‌رسد هنوز مقوله‌های متن‌گرایی و زمینه‌گرایی به‌وضوح و با تمایزاتشان تبیین نیافته و تفاسیر اسلامی از این منظر تحلیل نشده است.

۲. اسکینر و مکتب کمبریج

مکتب تاریخ فکری کمبریج به‌طور سنتی با دانشگاه کمبریج مرتبط است. مکتب کمبریج را می‌توان به‌عنوان شیوه‌ای از تفسیر تاریخ‌گرا یا زمینه‌گرایانه توصیف کرد که تأکید اولیه بر شرایط تاریخی و زمینه‌ی فکری گفتمان یک دوره‌ی تاریخی معین دارد و با روش‌های تفسیری مرسوم که صرفاً متن‌گرا یا زمینه‌گرا هستند، مخالفت می‌کند. در این اصطلاح، مکتب کمبریج «ایده آلیستی» است، به این معنا که ایده‌ها را به‌عنوان عناصر سازنده‌ی تاریخ بشری به‌خودی‌خود می‌پذیرد و از این‌رو در تضاد با پوزیتیویسم علمی - اجتماعی در تاریخ‌نگاری است (Vanheste, 2007. pp. 9-10). اسکینر را از بنیان‌گذاران این مکتب می‌دانند. او جوایز بین‌المللی متعددی را برای آثار خود دریافت کرده است. سهم او در مکتب کمبریج بیان نظریه‌ای تفسیری است که در آن متون برجسته‌ی کلاسیک، اساساً به‌عنوان مداخله در گفتمان‌های آن دوره تلقی می‌شوند و تمرکز اصلی بر این است که نویسندگان مشخص، در آنچه نوشته‌اند، در پی انجام چه فعل یا کنشی بوده‌اند. از نظر اسکینر متون به‌عنوان سلاح یا ابزاری تلقی می‌شوند که می‌توانند، برای مثال، برای حمایت، بی‌اعتبار ساختن، یا مشروعیت بخشیدن به ترتیبات اجتماعی و سیاسی خاص مورد استفاده قرار گیرند (Skinner, 2020).

۱-۲. متن‌گرایی

درک معنای متن از جمله پرسش‌های اساسی است که در رشته‌های مختلف علوم انسانی بسیار به آن توجه می‌شود. از نظر متن‌گرایان متن دارای خودمختاری ذاتی

است و این تنها کلید ضروری برای فهم معنای متن است، آن‌ها هرگونه تلاشی برای بازسازی زمینه‌ی اجتماعی را بیهوده تلقی می‌کنند (Tully, 1988. p.29).

به عقیده آن‌ها متون کلاسیک در موضوعات اخلاقی، سیاسی، دینی و سایر موارد مشتمل بر حکمتی فراتاریخی^۱ به صورت ایده‌های عام^۲ با کاربردی جهانی^۳ هستند و بهترین راه برای فهمیدن و دست‌یافتن به این متون تمرکز بر خود عبارت‌های متن درباره‌ی هرکدام از مفاهیم بنیادی و همیشگی است که متن از آن‌ها سخن می‌گوید (Skinner, 2002. pp. 56_57). این امر خود بیانگر آن است که بهترین راه دست‌یافتن به این متون همانا تمرکز بر گفته‌های متن درباره هر یک از مفاهیم بنیادی^۴ و پرسش‌های جاودان^۵ مربوط به زندگی اخلاقی، سیاسی، مذهبی و اجتماعی انسان است. به بیان دیگر باید بتوانیم طوری متون کلاسیک را بخوانیم که گویی یکی از معاصران آن را نوشته است. به نظر متن‌گرایان برای فهم متن، صرفاً لازم است به استدلال‌های خود متن توجه کنیم و آنچه می‌باید در مورد موضوعات همیشگی به ما بگوید بررسی کنیم. اگر به جای این راهکار، شرایط اجتماعی یا زمینه‌های فکری را که متن از آن‌ها برآمده و زمینه‌ی ظهور متن بوده‌اند بررسی کنیم از حکمت جاودان غافل می‌شویم و ارتباط با هدف و ارزش متن را از دست می‌دهیم. اسکینر نظر متن‌گرایانی مانند لئو اشتراوس و آلن بلوم که مخالف توجه به زمینه‌ها در تفسیر متون هستند و به قصد و نیت مؤلف وقعی نمی‌نهند، همچنین روش متن‌محور آرتور لاجوی در تاریخ اندیشه را مورد نقد قرار می‌دهد. به عقیده‌ی او این باور که از نظریه‌پردازان کلاسیک می‌توان انتظار داشت درباره مجموعه‌ی معینی از مفاهیم بنیادی اظهار نظر کرده باشند، باعث پیدایش

¹ Dateless wisdom

² universal ideas

³ universal application

⁴ Fundamental Concepts

⁵ Abiding question

یک سلسله آشفته‌اندیشی‌ها و ابهامات تفسیرگرایانه شده که تاریخ اندیشه را مدت‌های مدیدی با مشکل مواجه ساخته است و این محققان در دام پارادایم‌های خود گرفتار می‌شوند (Skinner, 2002. pp.98-100).

ادعای دیگر متن‌گرایان، کنارگذاشتن پیش‌فرض‌ها و امکان دست‌یابی به تفسیر صحیح از امور با دیدگاهی بی‌طرف و علمی است؛ اما چنان‌که اسکینر به درستی اذعان می‌کند بررسی آنچه نویسنده‌ای (خصوصاً در فرهنگ بیگانه) گفته است، بدون بهره‌گیری از انتظارات، پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های شخصی مفسر هرگز به سادگی امکان‌پذیر نیست. اسکینر از این آثار و نتایج اجتناب‌ناپذیر اولویت پارادایم‌ها و پیش‌فرض‌های مفسر به‌عنوان تصور پارادایم‌های پیشینی^۱ یاد می‌کند. او معتقد است روش‌های متن‌گرا در فهم متون کلاسیک، همواره در خطر سقوط به انواع مهملات و یاوه‌گویی‌ها درباره‌ی متن است. او از این انحرافات تفسیری که در واقع عبارت‌اند از انتساب قول یا فعل نادرست به مؤلف به‌عنوان اسطوره‌شناسی^۲ یاد می‌کند (Ibid. pp. 98_99).

۱-۲-۱. اسطوره‌ها

انحراف‌های تفسیری متن‌گرایان که اسکینر آن‌ها را از باب استهزاء اسطوره می‌نامد از این قرارند:

الف) اسطوره آموزه‌ها یا دکترین^۳

این اسطوره‌هنگامی رخ می‌دهد که پژوهشگر متن‌گرا می‌خواهد آثار یک اندیشمند کلاسیک را به‌گونه‌ای تحلیل و بررسی کند که گویی درباره هر یک از موضوعات موردنظر، آموزه و نظریه‌ای مشخص را بیان کرده است. بر همین اساس مطالعات

¹ The notion of priority paradigms

² Mythology

³ Mythology of doctrines

خود را به نحوی سامان می‌بخشد که بتواند چنین آموزه‌ای را از آثار او استخراج کند. در اینجا قصد پژوهشگر بررسی ریخت‌شناسی لغوی^۱ آن آموزه‌ی خاص در طول تاریخ نیست، بلکه در حقیقت مفسر یا پژوهشگر پارادایم‌های خود را بر آثار و نظریات اندیشمند اعمال می‌کند و در نتیجه به‌طور غیرواقعی، آموزه‌ای را در موضوعی خاص (مثلاً عدالت) به او نسبت می‌دهد (Skinner, 2002. p.64). این اشتباه منشأ دو گونه از مهملات در تاریخ فکری است؛ اولی مربوط به بیوگرافی فکری یک اندیشمند است که بر اساس آن نظریه‌هایی به او نسبت داده می‌شود که اصولاً از لحاظ زمانی و تاریخی اصطلاحات موردنیاز برای بیان چنین نظریه‌ای در اختیارش نبود. در اینجا اصطلاحاً دچار نابهنجاری یا نابهنگامی تاریخی^۲ می‌شویم (Tully, 1988. p.33). دیگر این‌که گاهی معانی واژگان و اصطلاحات در طول تاریخ تغییر می‌کند، به‌این‌ترتیب مفهومی که یک نویسنده کلاسیک از بیان واژه‌ای خاص داشته است با آنچه خواننده امروزی از معنای آن واژه دریافت می‌کند، کاملاً متفاوت است؛ بنابراین نباید به‌صرف وجود برخی شباهت‌های خانوادگی میان واژگان و مفاهیم در متن، نظریه یا آموزه‌ای را به یک مؤلف نسبت داد. دومین نوع ابهامات و مهملات در تاریخ فکری که از اسطوره‌دکترین نشأت می‌گیرد مربوط به توسعه تاریخی یک ایده معین^۳ با هدف ترسیم ریخت‌شناسی^۴ آن ایده در طول تاریخ است. متن‌گرایان مفاهیم را به‌گونه‌ای بررسی می‌کنند که گویی آن ایده موجودی زنده است و در طی زمان مراحل رشد و بلوغ و تکامل خود را طی می‌کند. چنین تصویری به این امر منجر می‌شود که پژوهشگر متن‌گرا از مفاهیم جاودان در تاریخ سخن بگوید (Ibid, p.35). به عقیده اسکینر، متمرکز شدن بر

¹ Morphology

² sheer Anachronism

³ Idea

⁴ Morphology

ایده واحد^۱ و ردیابی خط سیر تغییر و تحول یک موضوع، چه در یک دوره معین تاریخی یا در طول قرون و اعصار، دچار ابهام مفهومی اساسی است زیرا واژگان نشانگر آن ایده در طول زمان با مقاصد متفاوت و حتی ناسازگار استعمال شده‌اند (Ibid, p. 55).

ب) اسطوره انسجام^۲

پژوهشگر متن‌گرا درصدد است به هر طریق ممکن به اندیشه‌های متفکران پیشین انسجام ببخشد. هرچند در واقع این پیش‌فرض اسطوره‌ای بیش نیست. متأسفانه در بین محققان دانشگاهی معاصر که به‌طور افراطی متن‌گرا هستند چنین مغالطه‌هایی بسیار دیده می‌شود. هدف بلندپروازانه‌ای که متن‌گرایان معمولاً دنبال می‌کنند؛ دست‌یافتن به تفسیری وحدت یافته و رسیدن به عقیده‌ای همساز، درباره‌ی نظام فکری مؤلف است. آن‌ها در این شیوه کاری به اندیشه‌های فیلسوفان بزرگ، نوعی انسجام، هم‌سازی و به‌طور کلی حال و هوایی از نظامی بسته می‌بخشند که خود نویسنده شاید هرگز به آن دست نیافته باشد و حتی سودای دست‌یافتن به آن را هم نداشته باشد (اسکینر، ۱۳۹۹، ص ۱۲۷). او به هر صورت ممکن مطالب پراکنده و نامنظم مؤلف را آن‌چنان به هم مرتبط می‌سازد که آن را منسجم جلوه دهد - به طوری که شاید خود مؤلف چنین تصویری نداشته - و این همان تحریف واقعیت است؛ و به این دلیل است که اسکینر آن را اسطوره می‌نامند (Skinner, 2002. pp. 67_68).

ج) اسطوره ناهم‌زمانی یا پیش‌نگری^۱

¹ unit

² Mythology of coherence

پژوهشگران متن‌گرا، برخی اوقات فاصله‌های مکانی و زمانی را در مطالعه‌ی متون مختلف اندیشمندان از یاد می‌برند. آن‌ها آراء اندیشمندان متأخر را همواره متأثر از آراء اندیشمندان متقدم می‌دانند. فارغ از اینکه متفکر موردنظر چقدر احتمال داشته - بر اساس واقعیت‌ها و شرایط ارتباطی و نشر آثار - به آراء اندیشمند پیش از خود دسترسی داشته باشد و تحت تأثیر آن قرار گرفته باشد. به این ترتیب، متن‌گرایان چه بسا به دلالت واپس‌گرایانه‌ی واقع‌ی معینی بیشتر علاقه‌مند هستند تا معنی آن برای شخص کنشگر (مؤلف) در آن زمان خاص. اسطوره پیش‌نگری عبارت است از؛ تلفیق عدم تقارن میان مضمونی که فرد ناظری ممکن است به نحوی توجیه‌ناپذیر ادعا کند که آن را در واقع‌ی تاریخی معینی تشخیص می‌دهد و معنای حقیقی آن واقع‌ی. در این موارد پژوهشگر در دام اولویت دادن به پارادایم‌های خود افتاده و در همه این شیوه‌های تفسیری، تفسیر تاریخی اسیر اسطوره‌ها می‌شود (اسکینر، ۱۳۹۹، ص ۱۳۵). این اسطوره به‌خصوص در آثار مستشرقان غربی مطالعات قرآنی بسیار مشهود است که با انواع روش‌های اثبات‌گرایانه به دنبال اثبات رونویس یا متأثر بودن قرآن از منابع عبری یا سریانی هستند و به این ترتیب حیات مستقل اندیشه را انکار می‌کنند. به‌عنوان نمونه بلیدل با بررسی داستان ذوالقرنین به تفصیل نشان می‌دهد که چگونه قرآن مانند متون مسیحی سریانی قرن هفتم میلادی به اسکندر کبیر اشاره دارد و توضیح می‌دهد که در چه شرایط تاریخی خاصی مسلمانان نخستین (نویسندگان قرآن) به متون سریانی پیشین دست‌یافته‌اند (Reynolds, 2008. pp. 175-203). اسکینر این فرض را رد می‌کند که متون در طول قرون و اعصار درگیر گفت‌وگو با یکدیگر بوده و در نتیجه بر یکدیگر مؤثرند. از نظر او حتی اگر همه شرایط تاریخی، اجتماعی، جغرافیایی و ارتباطی فراهم باشد تا متن قبلی در دسترس نویسندگان

¹ Mythology of prolepsis

بعدی قرار داشته باشد (که حداقل در مورد قرآن با توجه به کثرت متون پیشنهادی مستشرقان، فاصله‌های زمانی و مکانی محل نگاشتن متون قبلی و تسلط اعراب به زبان‌های عبری و سریانی بعید به نظر می‌رسد). چنین فرضی به لحاظ روشی و معرفتی مردود است. با نگاه اسکینری به این نکته خواهیم رسید که قرآن اگرچه در همان گفتمان ادیان ابراهیمی مسیحی و یهودی پیشین بیان شده ولی در بیان داستان‌هایی که مجدداً بازگو می‌کند، رویکردی کاملاً متفاوت در پیش می‌گیرد و به صورتی کاملاً متمایز از متون یهودی و مسیحی بیان روایی قرآن وجهه‌ای تنزیه‌ی، اخلاق‌مدار و عقلانی از خدا و انبیاء الهی را به نمایش می‌گذارد. به این ترتیب قرآن یک متن کاملاً مستقل است. اگر با عینک اسکینر و مکتب کمبریج به دپارتمان‌های مطالعات قرآنی غربی بنگریم خواهیم دید بخش اعظم این آثار (به اصطلاح اسکینر) چیزی بیش از یاوه‌گویی‌ها و مهملاتی در تاریخ اندیشه نیستند. اسکینر نشان داد تاریخچه ایده‌ها که در رشته‌های مختلف علوم انسانی، به‌طور سنتی نوشته می‌شد اشتباه بود، زیرا ایده‌ها هرگز از نظر معنای عام یا خاص خود ثابت نبودند. ایده‌هایی که به‌صورت کلمات بیان می‌شوند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به معنای چیزهای متفاوتی بودند.

د) اسطوره محدودیت فکری^۱

پژوهشگر ممکن است در درک مفاهیم دچار کوته‌نظری شود و تحولات آن‌ها را نادیده بگیرد (Gupta, 1990. pp. 66-68).

۲-۲. زمینه‌گرایی

مفروض اصلی خوانش زمینه‌گرا این است که زمینه‌های اجتماعی، تاریخی، سیاسی و مذهبی معنای متن را تعیین می‌کنند و برای فهم معنای متن باید زمینه‌های به

^۱ Mythology of parochialism

وجود آمدن آن را شناخت. این روش با تأکید صرف بر زمینه‌ها از نیت مؤلف غفلت می‌ورزد. به عقیده‌ی اسکینر اگرچه خوانش زمینه‌گرا با توجه به زمینه‌ها از انحرافات خوانش متن محور فاصله می‌گیرد ولی به علت غفلت از نیت مؤلف دچار آسیب‌های جدی می‌شود. به عقیده‌ی او اگر بین زمینه بیان متن و خود بیان رابطه علی قائل شویم حیات مستقل ایده‌ها به خطر می‌افتد. (Tully, 1988). (p.59 اسکینر بر لزوم درک قصد مؤلف از خلال مطالعات بینامتنی، کشف هنجارهای مرسوم در زمینه‌ی تألیف اثر، تصرفات مؤلف در این هنجارها و درک کنش‌های گفتاری او تأکید دارد. زمینه‌گرایی جدیدی که اسکینر پیشنهاد می‌کند با تکیه بر فلسفه تحلیلی و فیلسوفان زبان متعارف است. این زمینه‌گرایی دیدگاهی درباره‌ی معنا، محتوای معنایی و شرایط حقیقت است که پیامدهای مهمی برای توصیف محتوای صریح و ضمنی، تمایز رمزگشایی/استنتاج و روابط معنانشناسی/عمل‌شناسی دارد. در دیدگاه سنتی در معنانشناسی (که «لفظ‌گرایی» یا «مینیمالیسم معنایی» نامیده می‌شود)، می‌توان شرایط صدق را مستقل از هر زمینه‌ای از بیان، یعنی صرفاً به واسطه معنای آن، به یک جمله نسبت داد. سپس باید بین گزاره‌ای که به معنای واقعی کلمه با یک جمله بیان می‌شود («آنچه گفته می‌شود» توسط جمله و شرایط صدق تحت‌اللفظی آن) و معنای ضمنی جمله (آنچه که توسط گوینده جمله بیان می‌شود)، تمایز قائل شویم. با این حال، در طول پنج دهه‌ی گذشته، تعداد فزاینده‌ای از زبان‌شناسان و فیلسوفان شروع به تأکید بر پدیده کم‌تعیینی معنایی کرده‌اند: معنای رمزگذاری شده جمله‌ای که توسط یک گوینده به کار می‌رود، گزاره‌ای را که صریحاً با بیان آن جمله بیان می‌شود، کمتر تعیین می‌کند. بر اساس نسخه‌ی افراطی این دیدگاه - با عنوان «زمینه‌گرایی رادیکال» - هیچ جمله‌ای از زبان طبیعی بیانگر یک گزاره‌ی کامل نیست، یا شرایط صدق ثابتی ندارد، حتی زمانی که بدون ابهام و عاری از نمایه باشد. یک جمله تنها

زمانی یک گزاره را بیان می‌کند که با اجزای کاربردی که با هیچ عنصر نحوی جمله مطابقت ندارند و در عین حال بخشی از تفسیر معنایی آن هستند، تکمیل و غنی شود. تقابل بین مینیمالیسم و زمینه‌گرایی را می‌توان به اختلاف نظر - از همان آغاز فلسفه زبان معاصر - بین فیلسوفانی که عمدتاً به زبان‌های رسمی علاقه‌مند بودند و فیلسوفانی که عمدتاً به زبان‌های طبیعی علاقه‌مند بودند، ردیابی کرد. فیلسوفان و منطق‌دانانی مانند فرگه، راسل، ویتگنشتاین متقدم، تارسکی و کارنپ، هدفشان ایجاد زبان‌های عالی برای ارتباطات فلسفی، علمی و زبان‌های مصنوعی عاری از همه ابهامات و نقص‌هایی است که زبان‌های طبیعی را مشخص می‌کند. فیلسوفان زبان متعارف که اسکینر از ایشان تأثیر پذیرفته (ویتگنشتاین متأخر، وایسمن، آستین، گرایس، استراوسون) زبان‌های طبیعی را به‌عنوان ابژه‌های مستقل تحلیل می‌بینند - و ناقص بودن آن‌ها را نشانه‌هایی از غنا و قدرت بیان می‌دانند. فرگه و راسل که الهام‌بخش دیدگاه مینیمالیستی در این تفکر هستند (متن‌گرایی) معتقدند که شرایط صدق ممکن است مستقل از هرگونه ملاحظات زمینه‌ای به یک جمله نسبت داده شود. درحالی‌که به عقیده‌ی فیلسوفان زبان متعارف که دیدگاه زمینه‌گرایانه را القا می‌کنند؛ تنها در بافت و زمینه است که جملات دارای شرایط صدق کامل هستند (امیری، ۱۴۰۳، ص ۳۲).

۳. تفاسیر اسلامی

تاکنون تفاسیر اسلامی از زوایای مختلفی مورد بررسی قرار گرفته؛ اما تحلیل دقیقی درباره متن‌گرایی و زمینه‌گرایی آن‌ها صورت نگرفته است. در این بخش به بررسی تلاش‌های تفسیری از لحاظ متن‌گرایی و زمینه‌گرایی پرداخته می‌شود. آنچه از ملزومات مطالعات میان‌رشته‌ای است و در این بخش هم باید توجه شایسته‌ای به آن داشت این است که در گفتمان اسلامی تفسیر، با فضایی کاملاً

متفاوت از رویکردهای تفسیری و تفهیمی در غرب روبرو هستیم که پارادایم‌های خاص خود را دارد. با بررسی نمونه‌های بسیار تفسیری در طول تاریخ اسلامی این نتیجه حاصل می‌شود که در این سنت تفسیری، با زمینه‌گرایی ضعیف و متن‌گرایی متفاوت از سنت غربی مواجهیم.

۳-۱. زمینه‌گرایی در مطالعات قرآنی

برخلاف رویکردهای غربی، زمینه‌گرایی تفسیری در میان مسلمانان چندان رونقی ندارد و به‌خصوص در قرون پیشین دیده نمی‌شود. در میان گونه‌های مختلف تفسیری مسلمانان تنها در تفاسیر روایی یا تفاسیری که به نوعی به روایات شأن نزول اشاره داشته‌اند و نیز در تفاسیر اجتماعی اشاراتی به شرایط تاریخی اجتماعی قابل مشاهده است.

۳-۱-۱. تفاسیر روایی

تفاسیر روایت‌گرا به‌مثابه‌ی یک جریان تفسیری، ناظر به رویکردی ریشه‌دار است که فهم و تفسیر قرآن را از منظری روایی و نقلی، بدون کاربست ابزارهای اجتهادی دنبال کرده و روایات تفسیری را یگانه راه ارتباط با مدالیل و معارف قرآنی شمرده است. این جریان در حوزه شیعی، روایات تفسیری پیامبر (ص) و امامان (ع) و در حوزه سنی، آثار و اخبار تفسیری پیامبر (ص)، صحابه و تابعان را مورد توجه قرار داده است. تا قرن دوم بیشتر تفاسیر رویکرد روایی داشتند. این نگاه به حوزه معنایی «تفسیر»، در قرن‌های بعد هم بر اندیشه بسیاری از مفسران و محققان علوم قرآنی سایه افکنده است. آنان با تفکیک میان «تفسیر» و «تأویل»، تفسیر را به حوزه معانی و علوم توقیفی مربوط به قرآن نظیر اسباب نزول و مراد قطعی و تفصیلی خداوند اختصاص داده و تأویل را به حوزه معانی و علوم استنباطی و اجتهادی نظیر استظهار لغوی و دلالی بر اساس قواعد عقلایی و منطقی ناظر

می‌دانستند (اسعدی، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱). در تفاسیر پیشین تنها اشارات زمینه‌گرایانه منحصر به استفاده از روایات شأن نزول است. جوادی آملی بین سه اصطلاح شأن نزول، جو نزول و فضای نزول تفکیک قائل شده است. به عقیده او شأن نزول برای آیه است که آیه در چه موردی نازل شده؛ جو نزول برای آن مقطع تاریخی است که این سوره در ظرف یک سال یا دو سال یا کمتر و بیشتر به تدریج نازل می‌شد، فضای نزول برای این ۲۳ سال است که در ظرف این ۲۳ سال در عربستان در منطقه و در حوزه بین‌الملل حوزه محلی چه حادثه‌ای اتفاق افتاده است. این رویکرد کمک می‌کند تا روش استنباط و تفسیر در حوزه دانش‌های اسلامی به زمینه‌گرایی نزدیک شود اما هنوز فاصله زیادی وجود دارد (حقیقت، ۱۳۹۸، ص ۱۱۹).

۲-۱-۳. تفاسیر اجتماعی

در دوره معاصر تفاسیر بسیاری سعی داشتند شرایط اجتماعی - تاریخی، پیشرفت‌های علمی و نیازهای انسان امروز را در تفسیر قرآن مد نظر قرار دهند. از این گرایش با عناوینی مانند تمدنی، اجتماعی، عصری، عقلانی، تربیتی نیز یاد شده است (نفیسی، ۱۳۹۳، ص ۴۵-۴۶). به نظر می‌رسد مهم‌ترین هدف این مفسران از نگاشتن چنین تفاسیری تعمیم هدایت‌گری قرآن و کمک به گسترش دامنه‌های جامعیت، حضور و تأثیر قرآن در عرصه‌های فردی و اجتماعی و پاسخ‌گویی به شبهات جدید در عصر حاضر باشد (همان، ص ۴۶ و بنی اسدی، ۱۴۰۲، ص ۵۰). از این رو در تفاسیر اجتماعی عقل‌گرایی، پرهیز از تقلید و باز بودن باب اجتهاد به شدت مورد تأکید قرار گرفته است (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۴۹). در مقام پاسخ‌گویی به شبهات، چهار عرصه علم، فقه، روایات و امور خارق‌العاده مهم‌ترین عرصه‌های نقد اسلام در دوره معاصر تلقی می‌شوند که پرداختن به آن‌ها از

ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی است (نفیسی، ۱۳۹۳، ص ۵۰). رویه دیگر مفسران اجتماعی توجه به فلسفه احکام در مباحث فقهی چالش‌برانگیز معاصر است. در تفسیر این آیات مفسر اجتماعی می‌کوشد تا از طرفی به گذشته تعلق داشتن این احکام و عدم کارایی آن‌ها در دوره معاصر و تعارض آن‌ها با مفاهیمی مانند عدالت و مساوات را نفی کند، یا راه‌حلی برای معضلات کنونی بیابد مانند؛ مسائل زنان، حجاب، تعدد زوجات، دیه، قصاص، بانک‌ها، ربا و جهاد. این در حالی است که در تفاسیر سنتی و حتی فقهی گذشته کمتر به چنین مواردی پرداخته می‌شد (اسعدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۳۶).

اگرچه تأکید اصلی مفسران اجتماعی به شرح و توضیح آیات الاجتماع است، (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۱) برخی از ایشان سعی دارند به همه آیات قرآن با رویکردی اجتماعی بنگرند تا بتوانند کارکرد اجتماعی موضوعات و آیات قرآنی را جهت دستیابی به آموزه‌های اجتماعی دریابند. به‌عنوان مثال عبده در تفسیر سوره عصر، سفارش به صبر را بر شرایط روز تطبیق می‌دهد. به عقیده او هر امتی که صبرش کاستی یابد، در همه چیز به سستی می‌گراید و توانمندی خود را از دست می‌دهد. او در این زمینه به کمی دانش نزد مسلمانان اشاره کرده و علت آن را کمی تحمل و صبر می‌داند. سپس به اهمیت صبر در سه مرحله آموختن، تحقیق کردن و ابلاغ آموخته‌ها اشاره دارد (ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۶۳).

مفسران اجتماعی در پی استنباط و استخراج عناصر نظام اجتماعی یعنی مبانی، اهداف، اصول، روش‌های آن از قرآن و ارائه آن به اندیشمندان اجتماعی برای سامان دادن به جامعه هستند (فخر زارع، ۱۳۹۱، ص ۱۱۷-۱۳۴). به نظر آن‌ها اسلام دین حکمرانی و اقتدار و جمع کردن بین سعادت دنیا و آخرت است (رشید رضا، بی‌تا، ج ۱۱، مقدمه). به این ترتیب تفسیر اجتماعی، تفسیری در خدمت اصلاحات اجتماعی است (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۲) در این راستا ایشان به آیاتی

که از سنت‌های الهی در خصوص فراز و فرود جوامع سخن می‌گویند، توجه ویژه دارند. مباحثی از قبیل مبارزه با استبداد و ظلم، تغییر حکومت‌ها، آزادی، مباحث اقتصادی و شوراها در این تفاسیر بسیار به چشم می‌خورند. به نظر این مفسران نظام‌های حاکم بر جوامع اسلامی که عموماً استبدادی و فاسد بودند مهم‌ترین دلیل عقب‌ماندگی مسلمانان هستند (شریف، ۱۴۰۲، ص ۳۴۳-۳۶۶). همچنین، تفاسیر اجتماعی برخلاف تفاسیر سنتی به منظور برقراری ارتباط با مخاطب و تأثیر بیشتر بر جامعه از به کار بردن اصطلاحات علمی خودداری کرده و به ساده‌نویسی روی آوردند؛ و به این ترتیب در جهت عمومی‌سازی تفسیر تلاش می‌کنند (اسعدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۳۴ و پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۳). یکی دیگر از ویژگی‌های مهم تفاسیر اجتماعی، سخت‌گیری و پرهیز از نقل روایات تفسیری به‌ویژه در جهت ضدیت با خرافات و اسرائیلیات است. چیزی که ذهبی آن را «الروایات الخرافیة المکذوبه» می‌نامد. این انتقادات تا جایی پیش می‌رود که برخی از مفسران اجتماعی حتی روایات تفسیری صحیح را نیز کنار می‌گذارند و شان تفسیر ماثور را زیر سؤال می‌برند؛ و به این ترتیب انتقادهایی را متوجه چنین رویکردی در تفاسیر اجتماعی می‌سازند که برخی از آن‌ها صحیح به نظر می‌رسند (اسعدی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴۶۴).

برخی از محققین روش تفسیر اجتماعی را عقلی دانسته‌اند (نفیسی، ۱۳۹۳، ص ۴۸-۵۰ و بنی اسدی، ۱۴۰۲، ص ۴۸-۴۹ و معرفت، ۱۴۱۸، ص ۴۵۳-۴۵۲ و خولی، ۱۹۶۱، ص ۳۱۶). بدیهی است که منظور از عقلی در اینجا اتخاذ روشی در تقابل با رویکرد نقلی و روایی است. در علوم انسانی امروزی که مباحث روش‌شناسی به‌طور دقیق از منظر معرفت‌شناسی و فلسفه علم مورد مذاقه قرار می‌گیرد چنین ادعاهایی گراف به نظر می‌رسد؛ زیرا تفاسیر سنتی نیز جز در موارد معدودی که نمونه‌ی بارز یاوه‌گویی و خرافات است برای خود منطق و اصول

معرفتی داشتند که آن‌ها را محدود می‌کرد. حتی برخی از احادیث در تفسیر قرآن که ممکن است با منطق امروزی به معنای واقعی کلمه بی‌ربط به نظر برسند ممکن است با بازسازی زمینه‌های تاریخی مفاهیم‌شان منطق تاریخی خود را بازبند و جلوه‌هایی از عقلانیت تاریخی را بازگو کنند؛ بنابراین شاید مناسب‌تر باشد در مورد تفاسیر اجتماعی گفته شود که این تفاسیر تا حد زیادی تمایل دارند از علم و منطق روز استفاده کنند و قیدوبندهای خصوصاً روایی ناسازگار را کنار بگذارند. این‌گونه تفاسیر نه‌تنها به دنبال تغییر در روش هستند بلکه پیش‌فرض‌ها و منابع معرفتی جدیدی برای خود قائل‌اند. این‌که تا چه حد موفق شده‌اند به‌درستی از علوم روز مورد ادعا بهره‌مند شوند و یا تا چه میزان حقیقتاً بر علوم آکادمیک تأثیرگذار بوده‌اند خارج از این مجال است.

۲-۳. متن‌گرایی در مطالعات قرآنی

در سنت تفسیری اسلامی از لحاظ متن‌گرایی، می‌توان به سه رویکرد اشاره کرد:

۱-۲-۳. قرآن‌بستگی

به تصریح بخاری و مسلم اولین بار خلیفه دوم در صدر اسلام با بیان «عندنا کتاب الله حسینا» این نظریه را مطرح کرد (بخاری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲۰ و مسلم، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۰۱۸، ح ۱۶۳۷). این رویکرد بیشتر به دنبال رد حدیث و اکتفا به ظاهرگرایی در فهم قرآن بود. خوارج نیز رویکرد تفسیری مشابهی داشتند. آن‌ها آیات قرآن را در جهت افکار و گرایش‌های سیاسی خود با هم تلفیق می‌کردند. این روش توسط مسلمانان نكوهش شد و بعضی از صحابه متأخر مانند ابن عباس از آن به‌عنوان ضرب قرآن به قرآن یاد کردند. پس از ریشه‌کن شدن خوارج، فضای تفسیری از رویکرد خودبستگی قرآن دور شد و تمسک به سیره و سنت بر تفسیر

غلبه یافت. در قرون میانی استفاده از قرآن برای فهم قرآن دوباره مورد توجه مفسران قرار گرفت البته در این نگرش به موازات متن از سنت هم در فهم قرآن استفاده می‌شد (پاکتچی، ۱۳۹۸، ج ۹، ص ۱۰۲).

در عصر حاضر اندیشمندانی با عناوینی چون قرآنیون، اهل قرآن و... در هند، ایران، مصر و سایر کشورهای عربی رویکرد قرآن بسندگی داشتند. در شبه‌قاره هند، نقش سید احمدخان و همفکران وی، در کشورهای عربی به‌ویژه مصر نقش نهضت اصلاحی برخاسته از اندیشه‌های سید جمال و شخصیت‌هایی چون محمد دمنه‌وری و محمد شحرور به‌مثابه زمینه‌سازان این جریان قابل توجه است (اسعدی، ۱۳۸۵، ص ۹۵-۹۶). عمده ادعای این افراد مربوط به بی‌نیازی و جدایی قرآن از سنت و همچنین کفایت قرآن برای تشریح و نفی مرجعیت دینی پیامبر و اهل بیت در فهم دین خصوصاً در غیر عصر نزول را شامل می‌شود (صبحی منصور، ۲۰۰۵، ص ۷۸). گروه اهل قرآن صبحی منصور اندیشمند مصری مقیم آمریکا استفاده از تفاسیر، کتاب‌های لغت، اسباب النزول و تاریخ را در فهم قرآن جایز نمی‌دانند. کتاب وی با نام «القرآن الکریم و کفی مصدرا لالتشریح الاسلامی» انعکاس‌دهنده آراء وی در مورد قرآن بسندگی است (حسینی، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

۳-۲-۲. تفاسیر ادبی

پس از قرون اولیه، با گسترش علوم ادبی در میان مسلمانان به‌تدریج مباحث ادبی وارد تفسیر شد و ادیبان حتی فارغ از گرایش‌های فقهی، کلامی و فلسفی خود به تفسیر قرآن پرداختند. به‌این‌ترتیب دقت نظرها و توضیحات ادبی بخش قابل‌توجهی از انواع تفسیر را تشکیل داد. ورود این علوم ادبی به تفسیر که نوعی پیشرفت در متن‌گرایی محسوب می‌شود، به‌طور خاص شامل لغت‌شناسی، نحو و بلاغت بود. در سده‌های میانی و متأخر مسائل ادبی همواره بخش مهمی از تفاسیر بودند. در

قرون میانی به جز تفاسیر روایی، در سایر تفاسیر اعم از کلامی، فقهی و حتی عرفانی مفسران معمولاً به مباحث ادبی می‌پرداختند. از مهم‌ترین تفاسیر ادبی لازم است به دو اثر مهم اشاره شود؛ تفسیر الکشاف زمخشری و تفسیر البحرالمحیط از ابو حیان غرناطی. زمخشری، ادیب و عالم معتزلی خوارزم تحولی در تفسیر ادبی پدید آورد. کتاب الکشاف از اثرگذارترین تفاسیر است. او در مقدمه کتاب، به علوم مختلف مانند فقه، کلام، اخبار، نحو و لغت اشاره کرده و همه را در تفسیر فرعی دانسته است. وی سپس بر این نکته تأکید می‌ورزد که اصلی‌ترین دانش موردنیاز برای تفسیر قرآن، دانش‌های معانی و بیان است که امکان فهم بلاغت قرآن را فراهم می‌سازد و مفسر را به عمق معانی قرآن می‌رساند. در سراسر الکشاف، مباحث بلاغی وجه غالب تفسیر اوست، اگرچه در حاشیه علوم معانی و بیان، از مباحث کلامی با گرایش معتزلی، مباحث نحوی و لغوی و نیز نقل اخبار غفلت نداشته است. تفسیر البحرالمحیط از ابو حیان غرناطی (۷ ق) نحوی بزرگ اندولسی، اثر مهم دیگری در حوزه تفاسیر ادبی است. او که فردی صاحب‌نظر و تحول‌ساز در علم نحو بود، بیش از همه به تفسیر نحوی پرداخته و ضمن آن مباحثی مانند لغت و اشتقاق کلمات و ارتباط میان آیات را نیز موردتوجه قرار داده است. او سعی داشت با استفاده از شاخه‌های مختلف علوم زبانی در سطح واژگان (لغت‌شناسی)، جمله (نحو) و در سطح متن (تناسب آیات)، تفسیری متن‌گرا از لفظ ارائه دهد و از هرگونه تأویل اجتناب کند (پاکتچی، همان) در میان تفاسیر پیشین شیعی تنها در التبیان شیخ طوسی و مجمع‌البیان طبرسی موارد قابل‌توجه ادبی وجود دارد.

۳-۲-۳. تفسیر قرآن به قرآن

شیوه تفسیری قرآن به قرآن نخستین بار در روایات و احادیث پیامبر و اهل بیت (ع) دیده می‌شود. روش تفسیر قرآن به قرآن را برخی از مفسران و قرآن‌پژوهان مسلمان بهترین روش تفسیری دانسته‌اند (دروزه، بی‌تا، ص ۲۰۹). این نوع متن‌گرایی در تفسیر که برخلاف جریان قران‌بسنده‌نگی به کاربرد سایر علوم عقلی و فلسفی در تفسیر قرآن معتقد است، در عصر حاضر مورد توجه گروه‌های متعددی قرار گرفت که برترین نمونه آن تفسیر المیزان نوشته علامه طباطبایی است. او هیچ شرح روش‌شناسانه‌ای از کارش ارائه نداده است و صرفاً در مقدمه المیزان به استدلال درباره این روش و توصیف مزایای آن پرداخته. طباطبایی در این اثر حجیت ظواهر قرآن را می‌پذیرد. به عقیده او قرآن اصلی‌ترین مفسر خود است با این وجود، شیوه تفسیری متن‌گرایانه علامه طباطبایی در زمره تفاسیر قرآن‌بسنده‌نگی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا او هر جا لازم بود از احادیث و ادله عقلی هم در تفسیر استفاده می‌کرد (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۱۱). المیزان تنها تفسیر معاصر است که در تدوین «The Study Quran» اثر بزرگ سید حسین نصر مورد استفاده قرار گرفته است.

نمونه دیگر، تفسیر تسنیم از عبدالله جوادی آملی است. جوادی آملی سعی دارد از زوایای گوناگون ادبی، کلامی، فقهی، فلسفی، عرفانی و اجتماعی به آیات بنگرد (ایمانی خوشخو، ۱۳۹۵، ص ۲۷). به عقیده او: «بهترین و کارآمدترین شیوه تفسیری قرآن که شیوه‌ی تفسیری اهل بیت (ع) نیز هست روش خاصی است که به تفسیر قرآن به قرآن موسوم شده. در این روش هر آیه از قرآن کریم با تدبر در سایر آیات قرآنی و بهره‌گیری از آن‌ها باز و شکوفا می‌شود. تبیین آیات فرعی به وسیله‌ی آیات اصلی و محوری و استناد و استدلال به آیات قوی‌تر در تفسیر بر این اساس است که برخی از آیات قرآن کریم همه‌ی مواد لازم را برای پی‌ریزی یک بنیان

مرصوص معرفتی در خود دارد و برخی از آیات آن تنها عهده‌دار بخشی از مواد چنین بنایی است. آیات دسته‌ی دوم با استمداد از آیات گروه اول تبیین و تفسیر می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۲). در این مجال متن‌گرایی و زمینه‌گرایی و میزان کاربرد و اهمیت هریک را در روش تفسیری علامه طباطبایی بررسی می‌کنیم.

الف) متن‌گرایی در تفسیر المیزان

۱. تقدم ساختار عقلی و معرفتی بر ساختار زبانی

رویکرد متن‌گرایانه علامه طباطبایی با دیگر متن‌گرایان بسیار متفاوت بود. رویکرد سایر مفسران متن‌گرا با استفاده از مفردات و کتاب‌های معجم، هر واژه‌ای که در یک آیه به کار رفته، واژگان مشابه آن را در سایر آیات پیدا می‌کنند و در کنار هم قرار می‌دهند، به این ترتیب همه آیات را در آن موضوع، بررسی می‌کنند. آن‌ها قواعد عام و خاص، مطلق و مقید، ناسخ و منسوخ، مجمل و مبین را به کار می‌گیرند تا آیه را توضیح دهند. چنان‌که گفته شد ادیبان نیز در استنباط حکم ادبی با استفاده از حقیقت و مجاز لغوی، فصاحت و بلاغت، فنون مختلف مجاز، مرسل و استعاره، مجموعه آیاتی را که کلمه یا کلام موردنظر در آن به کار رفته فحص و جستجو و از نحوه استعمال و اسناد، تقدیم و تأخیر، اقتران به حروف، ادوات حصر یا شرط یا نظایر آن - نکته ادبی آیه و معانی، بیان و بدیع آیه را استخراج می‌کردند. این‌ها مجموعه‌ی علوم قرآنی بود که مفسران متن‌گرای پیشین از آن بهره می‌جستند؛ اما علامه علاوه بر توجه به واژگان و تقریب معانی، اصول معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه هستند که ارتباط آیات و سطوح آن‌ها را تعیین می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۹۷-۹۸). او برخلاف سایر متن‌گرایان همه آیات را هم‌سطح و در یک رتبه نمی‌بیند. او تفسیر خود را بر اساس غرر آیات و آیه‌های کلیدی قرآن بنا

کرد. این روش نادریست که تنها در روایات تفسیری بسیار متقدم دیده می‌شود. به عقیده‌ی علامه آیات از لحاظ معرفتی دارای سطوح مختلفی هستند. بالاترین مرتبه از آن آیات توحید است؛ و برترین آیه توحیدی «لیس کمثله شی» هرگز با آیات دیگر یکسان نیست. این رویکرد متن‌گرایانه نه تنها بر اساس واژگان و ساختارهای زبانی بلکه همچنین بر اساس ساختار مبنایی عقلی و ساختارهای منطقی و تحلیلی است که باید اسناد ما هو له و غیر ما هو له را بیابد مثلاً آیات توحیدی چه جایگاهی دارند؟ اسماء الهی چه جایگاهی دارند؟ همین‌طور؛ فعل خدا، تأثیر خدا، بنیان‌های عقلی و معرفتی، امور جاوید و حوادث، تغییرات و ظواهر امور (همان، ص ۱۰۰-۱۰۵).

۲. شناسایی غرر آیات

چنان‌که در ابتدای اکثر سوره‌ها دیده می‌شود روش علامه طباطبایی این بود که نخست به غرر آیات سوره اشاره می‌کرد و از آن‌ها برای رفع تشابه از متشابهات بهره می‌برد. به عقیده مفسران غرر قرآنی باید از معارف مبنایی و عقلی باشند؛ در مقدمه جلد اول المیزان این مبنایی در هفت محور معرفی شده‌اند که از آیات صریح معارف توحیدی هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۳۷).

۳. کشف قصد و اغراض سوره

پس از مشخص کردن محکمت یا غرر آیات در ابتدای تفسیر هر سوره، در مرحله‌ی بعد ایشان غرض یا اغراض سوره را بیان می‌کند و مدلول آیات سوره را بر مبنای آن، توضیح می‌دهد. به عقیده او آیات یک سوره در نوعی ارتباط و پیوستگی با یکدیگر هستند که در میان آیات سوره‌های مختلف وجود ندارد و از آنجا که وحدت و یگانگی یک سخن به یگانگی هدف و منظور آن بستگی دارد، پس هر یک از سوره‌های قرآن، قصد و هدف خاصی را دنبال می‌کنند و پیام واحدی دارند

(جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۲۲) پس از این که قصد و هدف سوره مشخص شد در تفسیر آیات سوره وقتی احتمالات متعددی مطرح می شود علامه طباطبایی تفسیری را برمیگزیند که مطابق غرض سوره باشد.

۴. سیاق و سباق آیات

سیاق در لغت به معنای اسلوب سخن، طرز جمله بندی، سخن راندن و حدیث گفتن به کار رفته است (معین، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۷۲). اصطلاح سیاق در ال میزان عبارت است از «نوع چینش کلمات یک جمله و پیوند آن با جمله های پیشین و پسین و محتوای کلی برآمده از آن» به عبارت دیگر «سیاق کیفیت قرار گرفتن یک لفظ در یک جمله و جایگاه آن و پیوند خاص میان مفردات یک جمله و جمله های قبل و بعد است به گونه ای که بتوان از آن معنایی کشف کرد که از منطوق و مفهوم آیه آشکارا به دست نمی آید، بلکه از لوازم عقلی آن است» (اوسی، ۱۳۱۱، ص ۲۲۱-۲۲۲). به عقیده ی علامه «در تفسیر آیات قرآن کریم مبهمات و مجهولاتی وجود دارد که روایات در اثبات این مجهولات نمی توانند مورد اعتماد باشند، چون هیچ یک از مضامین آن ها متواتر نیست، علاوه بر اینکه میان آن ها تعارض وجود دارد که در نتیجه از درجه ی اعتبار ساقط شده اند. پس تنها راه برای تحصیل این غرض، تدبر و دقت در سیاق آیات و بهره جویی از قرائن و امارات داخلی و خارجی است. جوادی آملی نیز سیاق را قاعده ای عقلانی می داند که در علوم تفسیر، فقه و اصول در هر کلام یا جمله ی متصل مورد استفاده قرار می گیرد» (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷). در زبان شناسی جدید مفاهیمی مانند بافت متنی در تعبیر گفتمان یا فضای لفظی را می توان مشابه سیاق در نظر گرفت (ر.ک: رجیبی، ۱۳۸۷، ص ۹۱). در تفسیر متون از سیاق در موارد متعددی از قبیل؛ استیفای معانی و کشف مفاهیم مقصود، تحدید دایره تأویلات درباره نصوص، تأیید و تأکید تأویل مقصود و تبیین مباحث

علوم قرآنی ذیل آیات مانند شأن نزول، نسخ، قصص، مکی و مدنی بودن آیات و سور، قرائات و ... استفاده می‌شود (کنعانی، ۱۳۸۴، ص ۶۵). از ابتکارات وی این است که در تفسیر نظرات مفسران دیگر را به عرصه‌ی بررسی و نقد کشانده و بیش از پانصد بار با تکیه بر قاعده‌ی سیاق دیدگاه بسیاری از مفسران را با دلایل محکم و مستدل رد و دیدگاه تفسیری خود را اثبات کرده است. البته سیاق یک قاعده همیشگی و کلی نیست و علامه گاهی آیه را برخلاف سیاق تفسیر می‌کند. در حقیقت سیاق، بر نظم و نسق لفظی و معنایی موجود در یک مجموعه قرآنی اعم از عبارات، آیات و سور و گاه اسلوب حاکم بر آن‌ها عنوان می‌شود که در کشف معانی و تحدید معانی و همچنین تأیید مفاهیم، مورد استفاده قرار می‌گیرد. البته میزان ظهور حجیت این موارد به وجود شرایط و نبود موانع وابسته است و صرف وجود مقتضی کافی نیست. یکی از این موانع سباق است. سباق یا تبادر، معانی و مفاهیم منتزع بدون در نظر گرفتن سیاق می‌باشد که گاه با سیاق مطابقت دارد و گاهی با آن مخالفت می‌کند و در برخی موارد، علی‌رغم عدم مطابقت با همدیگر، با هم قابل جمع خواهد بود که در چنین صورتی دو معنای مختلف برای آیه یا عبارت با وسعت مختلف در معنا مدنظر است (ناصری کریموند، ۱۳۹۷، ص ۵۸).

۵. آگاهی از ظواهر

در این روش آگاهی کاملی از ظواهر قرآن و ادبیات آن لازم است، در مورد هر آیه باید به‌گونه‌ای بحث شود که تمام قرآن در مورد آن در نظر گرفته شود. وقتی از آیه‌ای بحث می‌شود از آیات موافق به‌عنوان استدلال یا استمداد استفاده شود و اگر تأییدی برای آن آیه نبود باید آن را به‌گونه‌ای تفسیر کرد که منافی دیگر آیات نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۷۴).

۶. آشنایی با محکمت و متشابهات

در این روش بر اساس حدیث من رد متشابه القرآن الی محکمه هدی الی صراط مستقیم، مفسر باید به محکم و متشابه قرآن مسلط باشد و متشابهات را به محکمت که ام الكتاب و اصل و مادر همه آیات هستند ارجاع دهد. همچنین در عرضه حدیث بر قرآن محکمت، میزان قطعی هستند. به نظر طباطبایی محکمت مبانی همه علوم قرآنی و اسلامی دیگر هستند (همو، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

۷. تشخیص مفهوم از مصداق

در تفسیر قرآن باید بین مفهوم آیه و مصداق آن تمایز قائل شد. حتی اگر روایت معتبری برای شأن نزول آیه بود هرگز آیه از کثرت و کلیت خارج نمی‌شود، او با اطلاق مفهوم بر مصداق مخالف بود و همیشه راه را برای تحولات گوناگون مصادیق آیات باز می‌گذاشت و معتقد بود الفاظ برای ارواح معانی و مفاهیم عام وضع شده‌اند و تا زمانی که هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی باشد، محفوظ خواهد ماند اگرچه تبدلات و تحولات فراوانی به مصادیق راه یابد (همان، ص ۷۶).

۸. راه‌یابی به باطن از مسیر ظاهر

طباطبایی تنزل قرآن را به صورت تجلی می‌دانست نه تجافی. او معتقد به معارف طولی قرآن بود و هیچ یک از آن‌ها را مانع حمل بر ظاهر و حجیت و اعتبار آن نمی‌دانست. برخلاف برخی رویکردهای هرمنوتیکی عهدین و مفسران مسلمان، او هنگام تفسیر اصالت را به ظاهر می‌داد و هرگز باطن را اصل نمی‌دانست و در عین حفظ ظاهر آیه و حجیت آن به باطن راه می‌یافت و از آن باطن به باطن دیگر (همان، ص ۷۷).

۹. تفسیر آیه با آیات دیگر

او با تسلط کامل و انس فراوان با قرآن هر آیه و کلمه را با توجه به سایر کاربردهای آن کلمه در کل قرآن و تمام آیات دیگر، تفسیر می‌کرد. از این راه پی برده بود که حروف مقطعه رمزی است که به محتوای سوره اشاره می‌کند مثلاً سوره‌ای که حروف مقطعه المص دارد جامع مفاهیم سوره‌هایی است که حروف مقطعه الم و ص را دارد (همان، ص ۷۷-۷۸).

۱۰. استفاده از روایات تفسیری

ابتدا بدون رجوع به روایات، به تفسیر مستقل قرآن می‌پرداخت تا خطوط کلی و مفاهیم آن مشخص شود. سپس به سراغ روایات در مورد آن آیه خاص می‌رفت و روایات را ابتدا بر قرآن عرضه می‌کرد تا معارضی از قرآن نداشته باشد. هر روایتی که چنین بود کنار گذاشته می‌شد. پس از مشخص شدن روایات معتبر از آن‌ها در تفسیر و فهم قرآن استفاده می‌کرد. به این ترتیب عمومات قرآن با این روایات تخصیص یافته و مطلقات آن مقید و اصول آن تفریع می‌گردید (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶).

ب) زمینه‌گرایی در تفسیر المیزان

تفسیر المیزان، تفسیری جامع و دربردارنده مباحث تحلیل و نظری با رویکرد غالبی فلسفی است که همزمان با مباحث تفسیری مرسوم، به مسائلی که حاصل نهضت جدید تفسیری است، پرداخته است (معرفت ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۷۰). در حوزه تفسیر شیعی، تفسیر المیزان را باید از نخستین تفاسیری معرفی کرد که رویکرد گسترده‌ای به معارف اجتماعی قرآن داشته و تنها تفسیر مبسوطی است که مباحث مهم اجتماعی را ذیل عناوین مستقلی مطرح نموده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۳۷). بسیاری از ویژگی‌های تفاسیر اجتماعی یاد شده در بخش

پیش در مورد میزان هم صدق می‌کند؛ مانند اهتمام نگارنده به تبیین مسائل اجتماعی از دیدگاه قرآن و پاسخ به شبهات معاصر از طریق پرداختن به فلسفه احکام. شادی: علامه طباطبایی - برخلاف جوادی آملی - علاقه‌ای به تفسیر فقهی ندارد او در مقدمه میزان به صراحت بیان می‌کند که چنین تفسیری وظیفه فقه است و در میزان به آن پرداخته نخواهد شد (همان، ج ۱، ص ۱۳)، در همین راستا تفسیر آیات ابتدایی سوره نساء را در مورد تعدد زوجات، مختصراً در سه صفحه بیان می‌کند (همان، ج ۴، ص ۱۶۶ به بعد)؛ اما بعد از آن، در بیش از بیست صفحه - شرح مبسوطی برای توجیه مصلحت این آیه و تعدد زوجات پیامبر (ص) می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۱۷۸، نفیسی، ۱۳۹۳، ص ۴۴-۶۴) ایشان با تسلطی که به مکاتب فلسفی و فکری دارد، عموماً سعی دارد نشان دهد که اسلام توان پاسخگویی به مقتضیات زمان و نیازهای بشر معاصر را دارد (واعظی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۵). علامه طباطبایی اگرچه به روایات توجه دارد اما معمولاً در مورد روایات شأن نزول سخت‌گیر است؛ بنابراین میزان هم در روال کلی تفاسیر پیشین زمینه‌گرایی در معنای نخست را کم‌رنگ دنبال می‌کند و در عین حال اهتمام خاصی به زمینه‌گرایی مخاطب محور و گفتمان‌های معاصر دارد.

۴. تحلیل و بررسی

گشودن باب جدیدی در تفسیر قرآن با تأکید بر منطق و فلسفه که علامه طباطبایی آغازگر آن بود و جوادی آملی با تصحیح آراء مفسران پیش از خود و افزودن گزاره‌های عرفانی و فقهی بیشتر، نقطه اوج سنت تفسیری متن‌گرایانه‌ی اسلامی را در عصر حاضر به دست می‌دهد. با این وجود، چنانکه نشان داده شد، در این گونه تفاسیر، تمهیدات فکری و روشی خاصی برای فهم و تفسیر آیات مربوط به مسائل اجتماعی و کنش‌های انسانی وجود ندارد. گفته شد که انتقاد بزرگ اسکینر به

متن‌گرایان و زمینه‌گرایان، عدم توجه به قصدیت مؤلف در زمینه شکل‌گیری متن بود. روش اسکینر ابزاری مناسب جهت تفسیر متن یا بخش‌هایی از آن که در رابطه با اعمال اجتماعی یا گفتمانی (اعم از مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، حقوقی میان مسلمانان یا انواع روابط در گفتمان‌های ایدئولوژیک با سایر ادیان) شکل‌گرفته را فراهم می‌کند؛ یعنی کلیه موضوعاتی که به نوعی امکان بازسازی زمینه‌ها و مطالعات بینامتنی را داشته باشند. در این روش به متن یا گزاره‌ای خاص از آن، به شکل ازلی و ابدی نگریسته نمی‌شود، بلکه متن در ارتباط با متون دیگر که در همان زمان یا نزدیک به آن، در همان موضوع یا موضوعات مشابه نوشته شده، قرار می‌گیرد تا عرف و هنجارهای حاکم بر آن زمان و مکان خاص به دست آید. به عقیده اسکینر متن باید با در نظر گرفتن قصدیت مؤلف در زمینه سیاسی اجتماعی آن با در نظر گرفتن قواعد زبانی و با روشی بینامتنی تفسیر شود. اینکه متن در زمینه عملی و زبانی قرار گیرد و براساس قصدیت مؤلف بر مبنای کنش‌های گفتاری تفسیر شود به‌خودی‌خود مشکلی در خصوص متون مقدس ایجاد نمی‌کند. با این وجود هرچه موضوعات انتزاعی‌تر می‌شود، به علت نگاه تاریخ‌گرای اسکینر دقت و صحت روش کمتر خواهد بود؛ اما مسئله مهم‌تر این است که این روش در عمل چقدر قابلیت استفاده دارد. در مورد متون حدیثی مانند نهج‌البلاغه و کتب اربعه به علت وجود متون هم‌دوره زمینه زبانی مشخصی در دست است؛ اما در مورد قرآن که بعضاً اولین کتاب عربی دانسته شده، دستیابی به چنین زمینه زبانی اندک و دشوار است، زیرا برای بازسازی زمینه زبانی محققان ناچار به استفاده از متون متأخر بعدی خواهند بود و این به نوعی تقلیل‌گرایی در روش اسکینر خواهد انجامید.

وقتی از زمینه‌ها در خوانش یک متن سخن به میان می‌آید دو زمینه را می‌توان در نظر گرفت؛ نخست زمینه‌ی تألیف اثر یعنی زمینه‌ای که متن در آن به ظهور

رسیده و دیگری زمینه‌هایی که مخاطب متن را در هر دوره تاریخی احاطه می‌کند. زمینه‌گرایی به معنای نخست که مد نظر پژوهش حاضر است، موضوع جدیدی نیست و در تفاسیر متقدم و معاصر نیز به چشم می‌خورد. با این وجود تأثیر چنین زمینه‌گرایی در تفاسیر همواره بسیار کم‌رنگ، معمولاً در حد روایات شان نزول و بعضاً مشکوک بوده و تفاسیر معاصر با عنوان اجتماعی نیز چیزی بر این اندک نیفزودند. مفسران مطرح معاصر اغلب کوشیدند تا ارتباط مخاطب کنونی را با متن قرآن برقرار سازند. در این راستا تمرکز و تأکید ایشان بیش از هر چیز بر شرایط تاریخی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، علمی، فرهنگی و به‌طورکلی گفتمان‌های معاصر بود و سعی داشتند متن را به افق فکری خوانندگان معاصر بیاورند. درحالی‌که این پژوهش تأکید دارد برای درک و تفسیر صحیح از متن، زمینه اجتماعی و تاریخی قرآن در دوره‌های قبل از اسلام و اولیه اسلام نیز نباید نادیده گرفته شود. درک این زمینه از قرآن نیاز به دانش مفصلی از زندگی پیامبر در مکه و مدینه، شرایط معنوی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی، هنجارها، قوانین، آداب و رسوم، رفتارها، نهادها و ارزش‌های بومی منطقه به‌ویژه در حجاز دارد. حتی شرایط مسکن، پوشاک، غذا و روابط اجتماعی مانند ساختار خانوادگی، سلسله‌مراتب اجتماعی، تابوها، مناسک مذهبی و اجتماعی در فهم یک متن تاریخی مهم‌اند. اهمیت این جنبه‌ها از بازتاب‌هایی که هنوز از آیات قرآن کریم در مورد آن‌ها به چشم می‌خورد تأیید می‌شود. درحالی‌که به نظر می‌رسد روایات اسباب نزول درصدد است زمینه‌های بلافصل آیات خاصی را توضیح دهد، می‌توان استدلال کرد که توانایی آن‌ها برای ارائه درکی روشن از بافت اجتماعی-تاریخی واقعی محدود است. همچنان‌که نویسنده المیزان و بسیاری از مفسران معاصر به‌درستی اذعان داشتند بسیاری از روایات اسباب نزول متناقض و برخی دیگر از نظر تاریخی مشکوک هستند. با توجه به این محدودیت‌ها، هرچه بیشتر در مورد جوامع حجاز و

عربستان در مفهوم انسان‌شناختی بدانیم، زمینه اجتماعی-تاریخی قرآن و آیات آن روشن‌تر خواهد شد. قرآن با تأکید بر اهمیت این زمینه، به جهان فرهنگی و مادی حجاز و عرب به‌طورکلی اشارات فراوانی دارد: ویژگی‌های فیزیکی، رویدادها، نگرش‌های مردم و نحوه پاسخگویی آن‌ها به دعوت خداوند، نهادها، هنجارها و ارزش‌های مردم آن منطقه. به‌خصوص که منطقه حجاز انعکاسی از فرهنگ‌هایی بود که در عربستان و نواحی اطراف آن وجود داشت. این فرهنگ‌ها عبارت بودند از فرهنگ‌های مدیترانه‌ای یهودی و مسیحی تا عربستان جنوبی و یمن، اتیوپیایی و مصری. در حقیقت زندگی اجتماعی-فرهنگی در زمان قرآن بسیار متنوع بود. درک این موضوع به خواننده امروزی کمک می‌کند تا بین متن قرآن و محیطی که موجب ظهور وحی شده است ارتباط برقرار کند. چنین رویکرد زمینه‌گرایانه‌ای را می‌توان با بسیاری از روش‌های تفسیری، مانند تفسیر موضوعی، درهم آمیخت.

علاوه بر این تفسیر زمینه‌گرا با تأکید بر اهمیت تاریخ، توسعه‌های گفتمانی و دریافت قصد مؤلف بینش وسیع‌تری برای پیش‌بینی واقع‌بینانه جهت‌گیری آن مفاهیم در آینده را در اختیار مفسر قرار می‌دهد. این زمینه‌گرایی زبان‌شناختی که با نظریات تحلیلی و زبانی ویتگنشتاین متأخر و فیلسوفان زبان متعارف پشتیبانی می‌شود امکان تحلیل برخی اصطلاحات و واژگان جدید عربی را که قرآن به کار می‌برد و در سنت زبانی پیش از اسلام به کار نمی‌رفت، برای مفسر فراهم می‌کند. جایی که به نظر نمی‌رسد دیگر کوشش‌ها مثمر ثمر باشند. اکنون لازم است یک مفسر قبل از تفسیر قرآن، نه تنها علوم سنتی اسلامی را بیاموزد بلکه تسلط و بینش شایسته‌ای از سایر علوم انسانی داشته باشد. چنان که در مورد مکتب کمبریج دیده شد امروزه علوم انسانی به شدت به سمت تعاملات بین‌رشته‌ای توسعه می‌یابد. تسلط بر این الزامات به مفسر کمک می‌کند تا درک عقلانی از قرآن را با نیازهای اجتماعی و تحولات اجتماعی مرتبط، آشکار کند.

در دیپارتمان‌های غربی مطالعات قرآنی نیز وضعیت بهتر از این نیست؛ زمینه‌گرایی در محیط‌های دانشگاهی کنونی خصوصاً در جوامع غربی واژه‌ای لوکس و جذاب به شمار می‌رود. در دهه‌های اخیر آثار متعددی در دیپارتمان‌های مطالعات قرآنی غربی به چاپ رسیده که در آن‌ها از واژه زمینه‌گرایی استفاده شده است. باید توجه داشت که بر اساس آموزه‌های مکتب کمبریج کلیه این آثار از جمله قرآن مورخان به سرپرستی محمدعلی امیرمعزی و گیوم دی، همچنین آثار متعدد گابریل رینولدز و تمامی آثاری که تماماً یا نسبتاً متأثر از رویکرد تاریخی - انتقادی هستند به دلیل استفاده از روش‌های تاریخ‌نگاری سنتی و پوزیتیویستی متن‌گرا به‌شمار می‌آیند. به‌ویژه به این دلیل که هرگز سعی در بازسازی زمینه‌های واقعی تاریخی - اجتماعی و گفتمانی ندارند و اینکه اسکینر بین انواع اسناد تاریخی از نسخ خطی گرفته تا سنگ‌نبشته‌ها و یا مطالعات سکه‌شناسی تفاوتی قائل نیست؛ و بر این منوال تمامی این آثار مبتلا به برخی اسطوره‌هایی هستند که از آن‌ها یاد کردیم^۱.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر رویکردهای تفسیری متن‌گرا، زمینه‌گرا و معضلات آن‌ها بررسی و رویکرد تفسیری اسکینر تبیین شد. دو نوع زمینه‌گرایی در تفسیر متصور است؛ زمینه‌ای که متن در آن به ظهور رسیده و زمینه‌ای که مخاطب را احاطه کرده است. مکتب کمبریج به زمینه‌ی نخست می‌پردازد. این زمینه‌گرایی به‌وضوح عبارت است از بازسازی شرایط تاریخی، اجتماعی، فکری و فرهنگی همچنین بازسازی گفتمان‌ها. در این مقاله انواع تفاسیر رایج در میان مسلمانان، به‌ویژه تفسیر المیزان، از منظر متن‌گرایی و زمینه‌گرایی مورد نقد و تحلیل قرار گرفت.

^۱ امید است در مجالی دیگر به نقد رویکرد تاریخی - انتقادی مطالعات قرآنی غربی پرداخته شود.

دیده شد این تفسیرها به‌رغم توانمندی در رویکردهای کلامی، الهیاتی، فلسفی و درک مفاهیم انتزاعی و عرفانی محض که مکتب کمبریج هیچ‌گونه ادعایی در این موارد ندارد، هنوز با زمینه‌گرایی و فهم درست زمینه‌ها به‌ویژه از نوع اول فاصله دارند. از این منظر مطالعات قرآنی غربی نیز بیشتر متن‌گرا محسوب می‌شوند.

تأکید اصلی بر این نکته بود که اسکینر به متن، زمینه و نیت مؤلف هم‌زمان توجه می‌کند. او برخلاف مفسران و فقهای مسلمان تنها در لابه‌لای الفاظ متن به دنبال نیت مؤلف نیست، بلکه در تعامل بین متن و زمینه در پی آن می‌گردد. چنانکه اسکینر به‌درستی تصریح می‌کند علوم انسانی و اجتماعی عصر حاضر قدرت چنان درک و تحلیلی از شرایط اجتماعی و انسانی در گذشته را می‌دهد که گذشتگان خود قادر به دستیابی چنین درکی از جامعه و زمانشان نبوده‌اند. درک شرایط معنوی، اجتماعی، تاریخی، اقتصادی، سیاسی، حقوقی، هنجارها، قوانین، آداب‌ورسوم، رفتارها، نهادها و زمان ظهور متن و اندکی پیش از آن در فهم قرآن به‌عنوان یک متن تاریخی ضروری است. اهمیت لحاظ کردن این امور در تفسیر، بازتاب این حقیقت است که قرآن خود مهم‌ترین متن تاریخی است که غالب این زمینه‌ها و گفتمان‌ها را بازگو می‌کند. چنین گستره‌ی وسیعی از واقعیت‌ها چیزی که روایات اسباب نزول هرگز قادر به تبیین آن نیست. بازیابی این امور در تفسیر نه‌تنها به دست‌یافتن تفسیر و درک صحیحی از متن منجر می‌شود بلکه به فهم متفاوتی از منابع سنتی نیز می‌انجامد. چنین خوانش جدیدی را می‌توان با انواع تفاسیر رایج مسلمانان به‌ویژه تفسیر موضوعی ترکیب و همراه کرد. بعلاوه رویکرد زمینه‌گرایانه زبان‌شناختی اسکینر که برگرفته از نظریات تحلیلی و فلسفی ویتگنشتاین متأخر و فیلسوفان زبان متعارف است امکان درک اصطلاحات و واژگان جدید عربی قرآن که در سنت زبانی پیش از اسلام به کار نمی‌رفت، برای مفسر فراهم می‌کند. لازم است به محدودیت روش اسکینر در تفسیر گزاره‌ها توجه شود؛

از آنجا که اسکینر تاریخ‌گراست باید به این مطلب عنایت داشت که کاربرد روش اسکینر تنها در موارد مسائل تاریخی، اجتماعی و کنش‌های انسانی است. در مورد مفاهیم انتزاعی، فلسفی و عرفانی فقط ماهیت تاریخی آن‌ها با این روش می‌تواند مورد پژوهش قرار گیرد. همچنین ممکن است درباره برخی از متون مانند متن قرآن کریم به علت عدم یا کمبود متون هم‌زمان، نیازمند رجوع به متون متأخری که روایت‌های شفاهی هم‌زمان را گزارش کرده‌اند باشیم. در این صورت ناچار به پذیرفتن نوعی تقلیل‌گرایی در روش اسکینر خواهیم بود.

منابع

قرآن کریم

۱. اسکینر، کوئنتین، ۱۳۹۹، بینش‌های علم سیاست، ج اول در باب روش، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، فرهنگ جاوید.
۲. اسعدی، محمد، ۱۳۸۹، ش، آسیب‌شناسی روشی جریان روایت‌گرا در تفسیر، دو فصلنامه حدیث‌پژوهی، سال دوم، شماره چهارم.
۳. همو و همکاران، ۱۳۹۲، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، جلد دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. همو، ۱۳۸۵، جریان شناسی قرآن بسندگی در دو قرن اخیر، دو فصلنامه حدیث اندیشه، شماره یک، بهار و تابستان.
۵. امیری، راحله، ۱۴۰۳، کاربرت تفسیر زمینه‌گرا در مطالعات قرآن و حدیث با تأکید بر رویکرد اسکینر، رساله دکتری، بی‌تا، تهران، دانشگاه الزهرا.
۶. امیری، راحله و همکاران، ۱۴۰۳، رویکرد تفسیری کوئنتین اسکینر و مزیت کاربرت آن در مطالعات اسلامی، پژوهش نامه نقد آراء تفسیری، شماره پیاپی ۹، سال پنجم، شماره اول.
۷. ایمانی خوشخو، مریم و تقدسی، زینب، ۱۳۹۵، مبانی، روش و گرایش تفسیر تسنیم، سراج منیر سال هفتم زمستان شماره ۲۵.
۸. اوسی، علی، ۱۳۷۰، روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان. ترجمه: سید حسین میرجلیلی. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۷، الصحيح، ج ۱، بیروت: دارالعلم.
۱۰. بنی اسدی، رضا، ۱۴۰۲، مبانی دلالی و شاخصه‌های روشی و آثاری گرایش اجتماعی تفسیر، فصلنامه قرآن و علوم اجتماعی، سال سوم، شماره چهارم، زمستان.

۱۱. پاکتچی، احمد، ۱۳۸۷، تاریخ تفسیر قرآن کریم. تنظیم محمد جانپور. تهران: انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع).
۱۲. همو، ۱۳۹۸، تفسیر: دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، تسنیم، چاپ هفتم، قم، نشر اسراء.
۱۴. همو، ۱۳۸۸، شمس الوحی تبریزی، چاپ سوم، قم، نشر اسراء.
۱۵. همو، ۱۳۸۹، سرچشمه اندیشه، قم، نشر اسراء.
۱۶. حاتمی، امیرحسین، ۱۳۹۸، کاربست روش‌شناسی اسکینر در تفسیر متون تاریخ‌نگاری و تاریخ اندیشه ایرانی - اسلامی، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ش ۴۵، زمستان.
۱۷. حسینی، سید عبدالله، ۱۳۸۹، «قرآنیون یا منکران سنت»، فصلنامه معرفت کلامی، سال اول، شماره چهارم، زمستان.
۱۸. حقیقت، صادق، ۱۳۹۸، روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، دانشگاه مفید.
۱۹. خولی، امین، ۱۹۶۱، مناہج تجدید، مصر، دارالمعرفه.
۲۰. دروزه، محمد عزت، ۲۰۱۵، القرآن المجید، بی‌نا، بیروت.
۲۱. ذہبی، محمدحسین، ۱۳۹۶، التفسیر و المفسرون، (الجزء الثانی). بیروت: دارالکتب الحدیثه. الطبعة الثانية.
۲۲. رجبی، محمود، ۱۳۸۷، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۳. رشید رضا، محمد، بیتا، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفه. الطبعة الثانية.
۲۴. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۵، منطق تفسیر قرآن. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی. چاپ دوم.
۲۵. شریف، محمدابراهیم، ۱۴۰۲ ق، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر. القاهرة: دار التراث.

۲۶. صبحی منصور، احمد، ۲۰۰۵، القرآن و کفی مصدرا لالتشريع الاسلامی، بیروت، مؤسسه الانتشار العربی.

۲۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۵، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

۲۸. همو، ۱۳۸۵، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم موسوی همدانی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.

۲۹. فخر زارع، سید حسین، ۱۳۹۱، روش‌شناسی تفسیر اجتماعی قرآن، نشریه قرآن و علم، شماره پیاپی ۱۰.

۳۰. کنعانی، سید حسین، ۱۳۸۴، «سیر تحول کاربرد سیاق در تفسیر»، فصلنامه مشکوة، سال نهم، شماره ۷ و ۸.

۳۱. گرامی، محمدهادی، ۱۴۰۲، قرآن، هرمنوتیک و باطن در تشیع نخستین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۲. مرتضوی، سید خدایار، ۱۳۸۵، بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدولوژی قرائت زمینه‌ای، قبسات، زمستان.

۳۳. همو، ۱۳۸۸، کاوشی در روش‌شناسی تاریخ اندیشه‌های سیاسی مطالعه موردی: نقد اسکینر بر روش‌شناسی قرائت متنی، سیاست، شماره ۱، فروردین.

۳۴. محمود پناهی، سید محمدرضا، ۱۳۹۴، بررسی روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر، فصلنامه سیاست پژوهی دوره دوم، شماره ۳.

۳۵. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۸، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب للمعرفة، مشهد، الجامعة الرضویه للعلوم السلامیه.

۳۶. مسلم نیشابوری، محمد، ۱۴۰۷، الصحیح، بیروت، دارالفکر.

۳۷. معین، محمد، ۱۳۹۱، فرهنگ معین، تهران، انتشارات امیرکبیر.

۳۸. ناصری کریموند، امان‌الله، ۱۳۹۷، بررسی و نقد دیدگاه مفسران در تفسیر المیزان با رویکردی بر قاعده سیاق، پویش در آموزش علوم انسانی، سال چهارم، شماره ۱۳.

۳۹. نفیسی، شادی، ۱۳۹۳، تفسیر اجتماعی قرآن؛ چالش تعریف و ویژگی‌ها، دو فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن / شماره چهارم / بهار و تابستان.

۴۰. واعظی، احمد. ۱۳۸۱، المیزان و پرسش‌های نو. مرزبان وحی و خرد: یادنامه علامه سید محمدحسین طباطبایی، قم: بوستان کتاب.

41. Amir-Moezzi, Mohammad Ali & Guillaume Dye, 2019, Le Coran des historiens - Collectif sous la dir, https://www.lepoint.fr/video/guillaume-dye-une-revolution-est-en-cours-dans-l-approche-du-texte-coranique-18-11-2019-2348084_738

42. Gupta, Damyanti, 1990, Political Thought and Interpretation: The Linguistic Approach, India, Pointer Publishers.

43. Nasr, Seyyed Hossein, 2017, The Study Quran: A New Translation and Commentary, San Francisco, California, HarperOne; Reprint edition.

44. Reynolds, Gabriel Said, 2008, THE QUR'AN IN ITS HISTORICAL CONTEXT, London and New York: Routledge. IOT's Criterion Network and Its Relevance to Our Postmodern World, Leiden, Koninklijke Brill

45. Saeed, Abdullah, 2006, *Interpreting The Qur'ān*, London & New York, Routledge.
46. Skinner, Quentin, 2020, "Talking to Thinkers with Quentin Skinner 2 Nov 2020", YouTube, Retrieved 26 March 2021
47. Skinner, Quentin, 2002, *Vision of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
48. Skinner, Quentin et al., 2002, "Political Philosophy: The View from Cambridge", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 10, no. 1.
49. Tully, James, 1988, *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Newjersi, Prinston University Press
50. Vanheste, Jeroen, 2007, *Guardians of the Humanist Legacy: The Classicism of T.S. E.*

Conceptual Model of Positive and Normal Feeling of Inferiority in the Quran and Selected Narrative Sources

Zeinab Pourkavian¹

Zahra Sarfi²

Mohammad Sadeq Shujaie³

1.Department of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. poorkavian73@gmail.com

2.Associate Professor of Quranic Studies and Hadith, Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran. (The corresponding author). sarfi@alzahra.ac.ir

3.Assistant Professor of Psychology, Mustafa International Research Institute, Qom, Iran. msshojaee49@gmail.com

DOI: [10.22034/iscw.2025.2072673.1197](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2072673.1197)

*Original
Research*

Received:
2025.9.25

Accepted:
2025.12.2

Keywords:
feeling of inferiority
feeling of self-reflection
positive and normal conceptual model

Abstract: Although the feeling of inferiority in psychology is mainly introduced as a source of mental disorder and damage, there are teachings in Islamic sources that show that the feeling of inferiority can also have a positive function. The present study was written by using a conceptual model and answered the question: What is the conceptual model of the feeling of inferiority in the Quran and selected narrative sources? To achieve the answer, a qualitative content analysis method of religious texts and library resources was used. (such as the Holy Quran, Al-Kafi...) Data extraction from sources was done by open text reading and keyword search; The roots of words such as: «قلل» و «صغر» «خضع»، «ذل» From the review and analysis of the data, the following 16 components were obtained in 3 parts: 1- The constituent components of the concept (inner failure, feeling of existential weakness, feeling of inability to manage life's affairs without relying on God, feeling of inadequacy and inability to carry out missions, and feeling of inferiority in front of believers), 2- Causal conditions (recognition of conscience, rationality, attention to one's negative performance, personal practice and experience, involvement in life's problems and remembrance of death and belief in the afterlife), 3- Consequences (achievement of high status, gaining affection and kindness, achieving goals and desires, development and progress in life and personal growth). The positive type of inferiority complex is related to the religious and spiritual dimensions of mankind; it encompasses both the worldly and the hereafter, and its cultivation in individuals is essential. Therefore, there are some differences with the views of Adler and his followers.



مدل مفهومی احساس حقارت مثبت و بهنجار در قرآن و منابع روایی منتخب

زینب پورکاوین^۱ زهرا صرفی^۲ محمدصادق شجاعی^۳

۱ دکتری تخصصی گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران. poorkavian73@gmail.com

۲ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
sarfi@alzahra.ac.ir

۳ استادیار روان شناسی، عضو هیأت علمی پژوهشگاه بین المللی المصطفی، قم، ایران. msshajae49@gmail.com

[DOI: 10.22034/iscw.2025.2072673.1197](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2072673.1197)

چکیده: با وجود اینکه احساس حقارت در روان شناسی عمدتاً منشأ اختلال و آسیب روانی معرفی شده است، در منابع اسلامی آموزه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد احساس حقارت می‌تواند کارکرد مثبت نیز داشته باشد. پژوهش حاضر که با هدف ترسیم مدل مفهومی احساس حقارت مثبت و بهنجار در قرآن و روایات نگاشته شد، بدین سؤال پاسخ داد که مدل مفهومی احساس حقارت در قرآن و منابع روایی منتخب چگونه است؟ برای دستیابی به پاسخ نیز از روش تحلیل کیفی محتوای متون دینی و منابع کتابخانه‌ای (قرآن کریم، الکافی، صحیفه سجادیه، نهج البلاغه و غررالحکم) استفاده نمود. استخراج داده‌ها از منابع نیز با متن خوانی باز و جست‌وجو کلیدواژه‌ای انجام شد؛ ریشه‌هایی مانند: «ذلل»، «خضع»، «صغر» و «قلل». از بررسی و تحلیل داده‌ها ۱۶ مؤلفه ذیل ۳ بخش به دست آمد که عبارت هستند از: ۱- مؤلفه‌های سازنده مفهوم (انکسار در خود، احساس ضعف وجودی، احساس ناتوانی در تدبیر امور زندگی بدون اتکاء به خداوند، احساس عدم شایستگی و ناتوانی در انجام مأموریت‌ها و احساس پایین‌مرتبتگی در برابر اهل ایمان)، ۲- شرایط علی (معرفت وجدانی، خردورزی، توجه به عملکرد منفی خود، تمرین و تجربه شخصی، درگیر شدن به مشکلات زندگی و یاد مرگ و معادباوری) و ۳- پیامدها (دستیابی به بلندمرتبتگی، جلب عطف و مهربانی، دستیابی به اهداف و خواسته‌ها، توسعه و پیشرفت در زندگی و رشد شخصیتی). گونه مثبت و بهنجار احساس حقارت به ابعاد دینی و معنوی انسان مربوط می‌شود؛ هر دو سرای دنیوی و اخروی را دربر می‌گیرد و پرورش آن در افراد ضرورت دارد. از این‌رو، با نظر آدلر و پیروانش درباره احساس حقارت (بهنجار) تفاوت‌هایی دارد.

صص:

۳۹-۶۶

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۷/۰۳

پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۱۱

کلیدواژه‌ها

احساس حقارت، احساس کهنتری، انکسار در خود، مثبت و بهنجار، مدل مفهومی.

۱. بیان مسئله

احساس حقارت نقش مهم و تعیین کننده‌ای در زندگی دارد. به همین دلیل از ابتدا مورد توجه روان‌شناسان بوده و پژوهش‌های بسیاری درباره آن انجام شده است (ابرور، ۲۰۱۹ م؛ لیو، ۲۰۲۲ م). مرور پیشینه نشان می‌دهد که در روان‌شناسی دو رویکرد اصلی درباره‌ی احساس حقارت وجود دارد؛ در رویکردی احساس حقارت منشأ اختلال و آسیب‌های روانی معرفی شده است (زولتان، ۲۰۱۱ م؛ براندن، ۲۰۲۱ م). در رویکردی دیگر، احساس حقارت عاملی انگیزشی برای رشد و پیشرفت است. از نظر آدلر احساس حقارت تا حدی برای همه مشترک است و به خودی خود مسئله‌ای نابهنجار و غیرعادی نیست. بلکه عامل همه‌ی پیشرفت‌ها در بشریت است و در نگاهی فراتر، تمام تمدن انسانی مبتنی بر احساس حقارت است (آدلر، ۱۹۵۲، ص ۵۱ و ۵۵). احساس حقارت کودک ممکن است به دلیل حقارت عضوی، لوس کردن و در مقابل آن، بی‌توجهی رشد کند (سالاری‌فر، ۱۳۹۵، ص ۱۶۶). پیامدهای ناشی از احساس حقارت از دیدگاه آدلر نیز در نگاهی کلی به دو بخش مثبت و منفی تقسیم می‌شود. به گونه‌ای که هدف زندگی هر فرد بر اساس احساس حقارت و بی‌کفایتی و ناامنی مشخص می‌گردد. احساس حقارت واقعی کودک آن چنان که برای اقتصاد روانی او مهم است، معیار اهمیت احساس حقارت یا ناامنی او نیست. وقتی فرد احساس حقارت می‌کند یا تصور کوچک و درمانده بودن او را معذب می‌گرداند، تمام هم و غم خود را برای غلبه بر این عقده حقارت به کار می‌گیرد (آدلر، ۱۳۷۹، ص ۵۵-۵۷). هرچند جبران نیز به صورت‌های مختلفی انجام می‌شود (آدلر، ۱۹۲۹، ص ۳۴). همچنین به باور آدلر، در پی مشکلی که فرد به درستی برای آن سازگاری یا تجهیز ندارد و برای حل آن در خود احساس توانایی نمی‌کند، عقده‌ی حقارت ظاهر می‌شود؛ تا جایی که به نظر او، هر روان‌رنجور از عقده‌ی حقارت رنج می‌برد (آدلر، ۱۹۵۲، ص ۴۹ و ۵۲).

در آیات و روایات نیز با تعابیر مختلف به موضوع احساس حقارت اشاره شده است که درباره منفی یا مثبت بودن آن دو برداشت وجود دارد. در برخی از

روایات ضمن اشاره به ضعف و ناتوانی انسان گویا احساس حقارت مسئله‌ای مطلوب و پسندیده برشمرده شده است و در برخی دیگر، به‌وضوح بر خودکم‌بینی و خودنارزنده‌سازی توصیه شده است؛ برای نمونه: امام سجاد (ع) از خداوند می‌خواهند که به همان اندازه که او را نزد مردم عزت و رفعت می‌بخشد، نزد خود فروافتاده و خوار سازد (صحیفه سجادیه: ۲۰). چه بسا انگیزه اصلی خودتحقیری آگاهانه در طیف گسترده‌ای از عرفا، می‌تواند تلاشی برای عمل به مضمون این دسته از آیات و روایات باشد. در میان مکاتب عرفان اسلامی، ملامتیه به خودتحقیری ارادی و آگاهانه معتقد هستند. گروهی که نفس خویش را راجع به آنچه از عبادات و اعمالشان آشکار کند، سرزنش می‌کنند و برای مردم زشتی‌هایی که بدان دچار هستند را ظاهر می‌سازند و نیکی‌هایشان را می‌پوشانند (چوگانی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۴۵۹). اگرچه ملامتیه به حق، با انتقادات بسیاری رو به رو شده‌اند، اما همه اندیشه‌های آنان در مورد تحقیر نفس مردود نیست.

بررسی پیشینه حاکی از آن است که پژوهش‌هایی درباره احساس حقارت در منابع اسلامی انجام شده است. بخش عمده این پژوهش‌ها درباره گونه منفی احساس حقارت انجام شده است؛ مانند: مستقیمی (۱۳۹۱) در پایان‌نامه‌ی *بررسی تطبیقی عوامل و آثار احساس حقارت و تبیین راهکارهای درمانی آن با استفاده از قرآن و روان‌شناسی*^۱ ذیل عوامل، آثار و راهکارهای احساس حقارت، آیات و روایات مرتبط با موضوع را آورده است. در نگاه مثبت به احساس حقارت که مرتبط با موضوع مقاله حاضر است نیز دو پژوهش یافت شد که عبارتند از: پورکاوایان و همکاران (۱۴۰۳) در مقاله‌ای با عنوان *تحلیل مضمون مبانی اسلامی احساس حقارت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی*^۲، احساس حقارت را ذیل

^۱ مستقیمی، فرزانه (۱۳۹۱). *بررسی تطبیقی عوامل و آثار احساس حقارت و تبیین راهکارهای درمانی آن با استفاده از قرآن و روان‌شناسی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران.

^۲ پورکاوایان، زینب؛ صرفی، زهرا و شجاعی، محمدصادق (۱۴۰۳). *تحلیل مضمون مبانی اسلامی احساس حقارت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، اخلاق و حیانی*، ۱۴ (۳۱)، ۱۴۹-۱۷۶.

دو بخش ممدوح و مذموم قرار داده است که نوع ممدوح آن به ادراک انسان از حقارت خود در برابر خداوند و احساس حقارت نسبت به خود مربوط می‌شود. همچنین نگارندگان (۱۴۰۳) در مقاله‌ای دیگر با عنوان *تحلیل مضمون آیات و روایات مرتبط با ادراک انسان از حقارت خود در برابر خداوند*^۳، به‌طور مستقیم مستندات مرتبط با موضوع را ذیل چهار بخش: مؤلفه‌های سازنده مفهوم، عوامل، پیامدها و موانع تقسیم نموده‌اند؛ اما با وجود پژوهش‌های مرتبط با موضوع، همچنان خلأهایی در این مسئله وجود دارد. از این‌رو، پژوهش حاضر بر آن است تا با توجه به شواهد و مستندات که رویکرد مثبت دارند، با ارائه مدل مفهومی (Conceptual model) احساس حقارت در آیات و روایات، گامی در حصول دیدگاه اسلام درباره‌ی این موضوع بپیماید و با استفاده از روش تحلیل کیفی محتوای متون دینی به این پرسش پاسخ می‌دهد که مدل مفهومی احساس حقارت مثبت و بهنجار در قرآن و روایات چگونه است؟ وجه نوآوری پژوهش حاضر در حیطه بررسی موضوع و روش آن است. به‌طوری‌که در اینجا منظور از احساس حقارت مثبت، احساس فرد در برابر کمال مطلوب متصور برای خود و در برابر دیگران است. همچنین در روش نیز از تحلیل کیفی محتوای متون دینی استفاده نموده است.

۲. روش پژوهش

در پژوهش حاضر از روش تحلیل کیفی محتوای متون دینی که برای پژوهش‌های روان‌شناسی در منابع دینی کاربرد دارد، استفاده شده است. پایه و اساس این روش، پردازش فعال متن است و فرایند کندوکاو داده‌ها تا جایی ادامه می‌یابد که مدل مفهومی حاصل شود. روش تحلیل کیفی محتوای دینی شامل پنج مرحله است: مشاهده نظام‌مند، غرقه شدن در داده‌ها، صورت‌بندی

^۳ پورکاویان، زینب؛ صرفی، زهرا و شجاعی، محمدصادق (۱۴۰۳). تحلیل مضمون آیات مرتبط با ادراک انسان از حقارت خود در برابر خداوند، *آموزه‌های تربیتی در قرآن و حدیث*، ۱۰ (۲۰)، ۱۵۱-۱۸۳.

داده‌ها و تدوین مدل مفهومی، اعتبارسنجی یافته‌ها، بازبینی نهایی و ارائه گزارش (شجاعی، ۱۳۹۹).

منبع پژوهش شامل: قرآن کریم، الکافی، نهج البلاغه، غرر الحکم و درر الکلم و صحیفه سجادیه و میزان الحکمة است که گردآوری اطلاعات در آن‌ها از طریق جستجوی واژگانی و متن‌خوانی باز انجام شد^۴. نمونه پژوهش، گزاره‌های مرتبط با احساس حقارت در منابع است. روش نمونه‌گیری نیز زنجیره‌ای یا شبکه‌ای است. نمونه‌گیری زنجیره‌ای در جایی به‌کار می‌رود که داده‌ها و اطلاعات در یک‌جا متمرکز نباشند (جاکوبز، ۲۰۱۰ م) و به‌دلیل پراکندگی، شناسایی و دسترسی به همه آن‌ها برای محقق مشکل است. ابتدا بنا بر تشخیص پژوهشگر، شمار محدودی از آن‌ها انتخاب می‌شود. سپس در ارتباط با هر یک از موارد منتخب، موارد دیگری شناسایی می‌شوند. در این نوشتار به‌دلیل ارتباط معنایی، ریشه «حقر» به‌عنوان پایه زنجیره‌سازی انتخاب شد. در ابتدا واژگان مترادف و متضاد با «حقر» در منابع لغوی، شامل: العین، تهذیب اللغة، معجم مقاییس اللغة، لسان العرب، معجم الفاظ القرآن و التحقيق فی کلمات القرآن الکریم جست‌وجو شدند. سپس واژگان مترادف با ریشه‌های مترادف مرحله پیشین استخراج گشتند. به‌علاوه حین استخراج شواهد و مستندات مربوط به احساس حقارت در منابع منتخب، واژگان، مفاهیم و شواهدی خارج از مرحله قبل نیز پیدا شدند.

به‌منظور بررسی میزان اعتبار نتایج حاصل از پژوهش نیز از خودبازبینی محقق، تأییدپذیری نظری، بسندگی در نمونه‌گیری، بررسی به‌وسیله همکاران، تجربه و مهارت شخصی پژوهشگر، شاخص روایی محتوایی والتز و باسل (المناصره و همکاران، ۲۰۱۹، ص ۲۱۷) و ضریب نسبی روایی محتوایی لاوشه (فانودی و همکاران، ۲۰۲۴، ص ۱۰) در بررسی توسط خبرگان استفاده شده

^۴ بخش فروع و روضه کافی و کتاب میزان الحکمة نیز با توجه به یافته‌های مطالعه پیشین، به‌صورت

است. در مرحله روایی سنجی نیز از فرم‌ها و جدول‌های روایی سنجی بهره گرفته شد.

جدول ۱: مشخصات خبرگان ارزیاب

ردیف	تحصیلات دانشگاهی	تحصیلات حوزوی
۱	دکتری روان‌شناسی	دانش‌آموخته حوزه علمیه
۲	دکتری روان‌شناسی	دانش‌آموخته حوزه علمیه
۳	دکتری روان‌شناسی	دانش‌آموخته حوزه علمیه
۴	دکتری روان‌شناسی و قرآن	دانش‌آموخته حوزه علمیه
۵	دکتری روان‌شناسی و قرآن	دانش‌آموخته حوزه علمیه
۶	دکتری علوم قرآن و حدیث	-

همچنین در این پژوهش از نرم‌افزارهای جامع‌الاحادیث نور نسخه ۳/۵، جامع التفاسیر نور نسخه ۳، قاموس‌النور نسخه ۲، مرقوم نسخه ۲، مشکات نسخه ۲ و بالقرآن بهره گرفته شده است.

۳. یافته‌های پژوهش

از بررسی مفاهیم مترادف ریشه «حقر» به‌صورت زنجیره‌ای در منابع لغوی، ۸۱۰ ریشه و واژه یافت شد که با غربال آن‌ها، ۹۱ ریشه کارآمد جهت جست‌وجوی واژگانی به‌دست آمد. با بررسی این ریشه‌ها در منابع پژوهش، ۱۶۶ مستند استخراج گشت. در فرایند استخراج شواهد در جست‌وجو کلیدواژگانی، ریشه «رضی» و واژه «نفس» نیز جست‌وجو شدند که از آن‌ها ۱۲ روایت به‌دست آمد. حاصل متن‌خوانی باز منابع مذکور نیز ۳۰ مستند شد. مستندات به‌دست آمده، پس از استخراج مفاهیم استنباطی آن‌ها و قرارگیری ذیل مؤلفه‌ها، در دو گونه مثبت و منفی احساس حقارت جای گرفتند. گونه مثبت و بهنجار از ۱۶ مؤلفه تشکیل شده است. نتیجه ارزیابی گروه خبرگان نشان می‌دهد، تمام مؤلفه‌ها در هر دو بخش CVI و CVR، با دریافت ۱ امتیاز تأیید شدند. این ۱۶ مؤلفه در سه محور کلی طبقه‌بندی شدند که عبارت هستند از:

۳-۱. مؤلفه‌های احساس حقارت مثبت

تعداد ۵ مؤلفه یا عنصر سازنده‌ی مفهوم احساس حقارت مثبت و بهنجار شناسایی شد.

۳-۱-۱. انکسار در خود

انکسار در خود به معنای هر نوع احساس پستی، خواری و ذلت، کوچکی در خود و نسبت به خود با قید مثبت است. این مؤلفه در اخلاق با عنوان انکسار نفس به کار رفته است که ضدّ عجب و به معنای طلب کوچکی و حقارت خود و جایگاه خود را درون خود خوار و پست پنداشتن است؛ بدون اینکه بزرگ کردن دیگران از شروط آن باشد (نراقی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۰). برخی انکسار در خود را از مهم‌ترین مفاهیم نشان‌دهنده‌ی سامان مثبت جهت‌گیری و ارزیابی انسان نسبت به خویش بیان کرده‌اند (دیلمی و آذربایجانی، ۱۳۸۷، ص ۶۸). این مؤلفه با مفاهیمی مانند: «ذلل»، «وضع»، «خ‌فض»، «ص‌غر» و «قل‌ل» ساخته می‌شود.

ریشه «ذلل» در تضاد با عزّت و ترادف با واژگان: خسّة، خضع، سهل، قصیر (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۱، ص ۲۵۶-۲۵۹) و استکانة (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۴۵) است. از بیان امام علی (ع) می‌توان چنین احساسی را مثبت تلقی کرد: «طُوبَى لِمَنْ ذَلَّ فِي نَفْسِهِ» (حکمت: ۱۲۳)؛ کلمه‌ی «طُوبَى» دلالت بر ترغیب به داشتن احساس خواری درون خود و پسندیده بودن آن دارد. همچنین امام سجاد (ع) از خداوند طلب چنین احساس خواری و انکساری می‌نمودند (صحیفه سجادیه: ۲۰). ایشان با این درخواست، در پی آن بودند که بزرگی و بلندمرتبگی نزد دیگران سبب عجب نشود. در روایت به داشتن چنین احساسی توصیه می‌شود: «ذَلَّ فِي نَفْسِكَ وَ عَزَّ فِي دِينِكَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۳۷۱). فعل امر در جمله، حاکی از خودخوارسازی آگاهانه است که ادراک و احساس خواری و ذلت را نیز در بر می‌گیرد. همچنین امام علی (ع) در جریان خرید خانه‌ی یکی از کارگزاران، ذلت و حقارت وی را به او یادآور

می‌شوند (نامه: ۳). درواقع ایشان صفت عبودیت و ذلت خریدار خانه را بیان می‌کنند و این‌گونه عجب و فخری را که از خرید آن خانه حاصل می‌شود، می‌زدایند (ابن میثم، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۳۴۵).

ریشه «وضع» بر قرار دادن چیزی در محل دلالت می‌کند؛ قرار دادن نفس در محل پایین‌تری از جهت ظاهری یا معنوی و بر مفاهیمی مانند: «خفض»، «حطّ»، «خشوع» و «ذَلَّ» با درنظر گرفتن اختلاف مراتب دلالت می‌کند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۳، ص ۱۴۳). کاربرد این مفهوم در انکسار در خود مواقعی است که ذیل خودخوارسازی و خودتحقیری آگاهانه قرار می‌گیرد: «مَنْ لَمْ يَتَّضِعْ عِنْدَ نَفْسِهِ لَمْ يَرْتَفِعْ عِنْدَ غَيْرِهِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق، ص ۶۵۳).

ریشه «خفض» نیز به‌طور مطلق در مقابل مفهوم «رفع» قرار دارد و به‌معنای تواضع همراه با عطوفت و رحمت است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۰۲). امام علی (ع) از مثبت بودن این ویژگی چنین پرده برمی‌دارند: «عَنْ ذَلِكَ مَا حَرَسَ اللَّهُ عِبَادَهُ الْمُؤْمِنِينَ بِالصَّلَوَاتِ وَالزَّكَوَاتِ وَ مُجَاهَدَةِ الصِّيَامِ فِي الْأَيَّامِ الْمَفْرُوضَاتِ ... تَخْفِيزًا لِقُلُوبِهِمْ ...» (خطبه: ۱۹۲)؛ علاوه بر ایجاد چنین تواضعی در قلب، وضع این اعمال عبادی سبب به‌وجود آمدن خواری و ذلت در نفس و خشوع در دیدگانشان می‌شود.

مفاهیم دیگری مانند: «صغر» و «قلل» نیز در ساخت مؤلفه انکسار در خود به‌کار می‌روند. ریشه «صغر» در لغت به‌معنای کمی و حقارت است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۹۰) و بر تحقق ذلت از آن جهت که صاحبش به آن معترف است، دلالت می‌کند (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۶، ص ۲۹۵). در روایت از چنین احساس ذلت و حقارتی در خود به‌عنوان ویژگی مثبت یاد شده است: «وَ إِذَا تَوَاضَعَ رَفَعَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ ثُمَّ قَالَ لَهُ ائْتَعِشْ نَعَشَكَ اللَّهُ فَلَا يَزَالُ أَصْغَرَ النَّاسِ فِي نَفْسِهِ وَ أَرْفَعَ النَّاسِ فِي أَعْيُنِ النَّاسِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۱۲). درباره‌ی ریشه «قلل» نیز چنین استنباطی جاری است. چنانکه امام سجاد (ع) می‌فرماید: «وَ أَنَا بَعْدُ أَقَلُّ الْأَقْلِيْنَ، وَ أَذَلُّ الْأَذَلِّيْنَ» (صحیفه سجاده: ۴۷). علاوه بر مستندات و شواهدی که ذیل این مفاهیم قرار

می‌گیرند، مواردی نیز وجود دارند که از معنای متن شاهد و مستند می‌توان چنین استنباطی نمود؛ برای نمونه امام سجاد (ع) هنگام گناه، فرد را نادان‌ترین افراد به صلاح کار خویش، غافل‌ترین به نصیب و بهره خویش، دورافتاده‌ترین به اصلاح وجود خویش، فرو رفته‌ترین در گناه و... می‌پندارند (صحیفه سجادیه: ۱۶).

۳-۱-۲. احساس ضعف وجودی

ضعف و ناتوانی با خلقت انسان که بیش‌تر ابعاد مادی و جسمی او را در برمی‌گیرد، عجین شده است و انسان باید آن را احساس نماید. گزاره‌ها و مفاهیمی مانند: «ضعف»، «عجز»، عدم یا کمی استطاعت و قدرت در ساخت این مفهوم نقش دارند. خداوند انسان را موجودی ضعیف معرفی می‌کند (النساء: ۲۸). ماده «ضعف» در لغت خلاف نیرو (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق، ج ۱، ص ۲۸۱)، چه در امور مادی و چه در امور معنوی است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ق، ج ۷، ص ۳۱). مفسران این ضعف را ضعف در بدن و طاقت انسان بیان کرده‌اند (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ق، ج ۷، ص ۱۹۸). ضعفی که به برخورداری وی از قوه‌ی شهویه مربوط می‌شود و خداوند برخی از آن قوا را بر او حلال نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ق، ج ۴، ص ۲۸۲). بیان ضعیف بودن انسان در قرآن، گوشزدی برای بشر است که به ضعف خود علم داشته باشد و خود را ضعیف بیندارد. گرچه ضعف ناظر به جنبه منفی بشر است، اما آگاهی از آن و داشتن چنین پنداری ممدوح است.

در سیره‌ی معصوم (ع) نیز اقرار به ضعف وجودی مشاهده می‌شود. امام صادق (ع) به جهت ضعف وجودی خود از خداوند طلب رحم می‌فرماید (کلینی، ۱۴۰۷، ق، ج ۲، ص ۵۹۱). همچنین امام سجاد (ع) درباره‌ی ضعف وجودی خود می‌فرماید: «اللَّهُمَّ وَ إِنَّكَ مِنَ الضُّعْفِ خَلَقْتَنَا، وَ عَلَى الْوَهْنِ بَنَيْتَنَا، وَ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ابْتَدَأْتَنَا، فَلَا حَوْلَ لَنَا إِلَّا بِقُوَّتِكَ» (صحیفه سجادیه: ۹)؛ پس به جنبه‌های مختلفی از ضعف خود اقرار می‌کنند. «مِنَ الضُّعْفِ خَلَقْتَنَا» به ضعف

روح؛ «وَعَلَى الْوَهْنِ بَيِّتَنَا» به ضعف جسم و «وَمِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ ابْتَدَأْتَنَا» به ضعف آغاز خلقت اشاره دارد. به بیانی دیگر، اولی ضعف ماده و دومی ضعف صورت است. برخی نیز در تفاوت «ضعف» و «وهن» گفته‌اند که «ضعف»، آفرینش خداوند و «وهن»، کار خود انسان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۶۴-۱۶۵). اگر منظور از عبارت: «عَلَى الْوَهْنِ بَيِّتَنَا»، ضعف در آغاز خلقت باشد، به این معنا که خداوند بشر را بر وهن پایه‌ریزی کرده است، نشان می‌دهد که ریشه «وهن» نیز از مفاهیم سازنده‌ی این مؤلفه است. این ریشه در لغت به معنای ضعف در عمل و اشیاء است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ق، ج ۴، ص ۹۲؛ ازهری، ۱۴۲۱، ق، ج ۶، ص ۲۳۴). در دیدگاه امام علی (ع)، یکی از اسبابی که به واسطه آن می‌توان از صفت افتخار به خود رهایی یافت، یادآوری ضعف و پستی خلقت بشر است (حکمت: ۴۵۴).

ریشه «عجز» نیز به معنای ضعف (ابن فارس، ۱۴۰۴، ق، ج ۴، ص ۲۳۲) و در مقابل قدرت است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ق، ج ۸، ص ۴۳). ناتوانی وجودی بشر، به اندازه‌ای است که توان شناخت یا حتی از بین بردن پشه‌ای را ندارد و اگر همه موجودات دنیا تلاش کنند، نه‌تنها در خلق پشه‌ای ناتوان هستند، بلکه چگونگی آفرینش آن را هم نمی‌دانند. در این مسیر عقل‌هایشان حیران و در نیرو ناتوان هستند و به ناتوانی خود اقرار دارند (خطبه: ۱۸۶). علاوه بر بعد دنیوی، در بعد اخروی نیز باید چنین احساس ناتوانی در افراد وجود داشته باشد. به گونه‌ای که امام سجاد (ع) در مناجات با خداوند خود را از تحمل گرما آفتاب ناتوان می‌داند و بدین دلیل از تحمل آتش جهنم ناتوان‌تر بیان می‌کند (صحیفه سجادیه: ۹). در واقع، امام (ع) به احساس ناتوانی خود از تحمل سختی‌های دنیوی اقرار می‌نماید و آن را دلیلی برای ناتوانی بیشتر در برابر عذاب اخروی بیان می‌کند. گرچه ضعف‌ها و ناتوانی‌های بیان شده در این مؤلفه حقیقی بوده و در همه‌ی موجودات وجود دارد، اما آگاهی انسان از آن‌ها، بیانگر احساس ضعف و ناتوانی وی است و اهمیت دارد.

۳-۱-۳. احساس ناتوانی در تدبیر امور زندگی بدون اتکاء به

خداوند

افراد باید خود را از تدبیر امورشان، دستیابی به خواسته‌ها، امیال و نیازشان بدون بهره‌مندی از کمک خداوند ناتوان بیندارند. واژگان «عجز» و «ضعف» و «حیلة» از مفاهیم سازنده‌ی این مؤلفه هستند. «حیلة» از ریشه «حیل» به معنای تبدیل حالت یا تحول از صورت، جریان و برنامه‌ای به صورت، جریان، حالت و برنامه‌ای دیگر است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۲، ص ۳۷۱). در ادعیه صحیفه سجادیه عبارت: «قَلَّتْ حِیْلَتِی» یا مانند آن تکرار شده است؛ (صحیفه سجادیه: ۱۳ و ۵۳). امام علی (ع) نیز پس از معرفی خداوند به امام حسن (ع)، آن حضرت را به زیاد بودن ناتوانی خود و بزرگ بودن نیازش به درگاه خداوند توجه می‌دهند (نامه: ۳۱). طلب یاری امام (ع) از خداوند و درخواست نیرو از آن ذات باری تعالی نشان می‌دهد که ایشان خود را از تدبیر امور بدون اتکاء به خداوند ناتوان و ضعیف می‌دانند. صریح‌ترین مستندی که درباره این مؤلفه یافت شد، عبارت: «فَإِنَّكَ إِنْ وَكَلْتَنِي إِلَى نَفْسِي عَجَزْتُ عَنْهَا وَ لَمْ أُقِمْ مَا فِيهِ مَصْلَحَتُهَا» (صحیفه سجادیه: ۲۲) است. قرآن کریم نیز در روایت داستان حضرت یوسف (ع) و وصف دیدار مجدد خانواده آن حضرت، ناتوانی در تدبیر امور بدون کمک خداوند را متذکر می‌شود (یوسف: ۷۶).

۳-۱-۴. احساس عدم شایستگی و ناتوانی در انجام مأموریت‌ها

(دینی)

لزوم احساس کامل به‌جا نیاوردن و ضعیف بودن اعمال دینی‌ای که بر عهده‌ی فرد بوده یا انجام کارهای نیک است. باید از خداوند جهت کم‌پنداشتن قول و فعل زیاد خود طلب یاری نموده و برای آن دعا کرد (صحیفه سجادیه: ۲۰). این عبارت نشان می‌دهد که لزوماً آن فعل و قول کم نیستند؛ بلکه خود شخص باید چنین پنداری داشته باشد. چنانکه در سیره‌ی آن حضرت نیز مشاهده می‌شود، ایشان کارهای بد خود نسبت به کارهای نیکشان را بیشتر می‌دانستند (صحیفه

سجاده: ۳۹). همچنین اعمال خود را ضعیف می‌پنداشتند (صحیفه سجاده: ۳۲)؛ به‌گونه‌ای که در عملشان چیزی وجود ندارد که استحقاق بخشش خداوند را داشته باشند (صحیفه سجاده: ۲۰).

توجه به احساس قصور و کوتاهی در اعمال عبادی نیز در روایات دیده می‌شود. «حدّ تقصیر» از ریشه «قصر» مقابل طول، به معنای محدودیت در جهت امتداد مادی یا معنوی، کمی یا کیفی چیزی است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۹، ص ۳۰). این مفهوم در ادعیه چه به‌صورت امر و چه در سیره معصوم (ع) وجود دارد. منظور شارع از عدم خروج از حدّ تقصیر این است که افراد اعمال دینی خود را ناقص و همراه با کاستی بیندارند؛ چنانکه می‌فرماید: «فَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ فِي أَعْمَالِهِمْ فِيمَا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ اللَّهِ مُقَصَّرُونَ إِلَّا مَنْ عَصَمَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۷۳). گرچه این احساس کوتاهی در قبال اعمال مرتبط با خداوند است، اما از آنجایی که فرد این احساس قصور و کوتاهی را باید در کارهایی خود داشته باشد، به احساس حقارت درون خود و نسبت به خود مرتبط می‌شود. امام سجاد (ع) در دعای ماه مبارک رمضان، عبادات خود در این ماه را همراه با کوتاهی و تقصیر بیان می‌فرماید (صحیفه سجاده: ۴۵) و عمل خود در مقابل نعماتی که خداوند عنایت کرده است را همراه با کاستی و تقصیر می‌دانند (صحیفه سجاده: ۴۹). این محور علاوه بر احساس کوتاهی در انجام افعال عبادی و شناخت نعمات، در شکر الهی نیز جریان دارد (صحیفه سجاده: ۲۲). در واقع، کوتاهی و تقصیر در این‌گونه مسئولیت‌ها، همیشه همراه بشر است؛ اما افراد باید به این مسئله آگاهی باشند و کارهای خود در این زمینه را ناقص و همراه با کاستی بیندارند. مؤلفه‌های بیان شده، به احساس حقارت درون خود و نسبت به خود بازمی‌گردد و در مقایسه با دیگران نیست. از این‌رو، با آن وجه در روان‌شناسی که احساس حقارت از مقایسه فرد با کمال مطلوب خود ایجاد می‌شود، پشتیبانی می‌گردد (کورسینی، ۱۹۹۹ م، ص ۴۸۵).

افراد مؤمن باید نسبت به دیگر اهل ایمان خود را پایین تر فرض کنند. احساس پایین مرتبگی در برابر اهل ایمان، آثار مهم تربیتی، اجتماعی و اخلاقی به همراه دارد؛ زیرا افراد با تصور پایین تر بودن نسبت به دیگران در امور ایمانی، به فکر تطهیر، تزکیه، تعالی و تکامل خود برآمده در این راه تلاش می کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ص ۳۷۳). مفاهیم سازنده‌ی این مؤلفه شامل: «قنّت»، «ذلل»، «خضع» است. قرآن کریم، قنوت در برابر پیامبر خاتم (ص) را امری پسندیده می داند (الاحزاب: ۳۱). در این آیه منظور از «يُقْنِتُ» خضوع یا خضوع همراه با طاعت است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۰۸). هرچند جایگاه پیامبر (ص) فراتر از مؤمنان است، اما به علت وجود چنین احساسی در برابر فرد دیگر (پیامبر) و نقش بعد ایمانی پیامبر (ص)، در این مؤلفه قرار گرفت. ریشه «خضع» نیز به معنای تواضع همراه با تسلیم است. به گونه‌ای که مرتبه‌ای فراتر از تواضع بوده و به سمت ذلت و استکانت می رود و رضایت به ذلت معنا شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰ ق، ج ۳، ص ۸۷). در روایت خضوع مؤمنان در برابر یکدیگر به عنوان امر پسندیده معرفی شده است: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ عَنِ النَّاسِ فَنَظَرُوا إِلَىٰ وَصَلِ مَا بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ بَيْنَ الْمُؤْمِنِ خَضَعَتْ لِلْمُؤْمِنِينَ رِقَابُهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۳۶۵). در این متن، علاوه بر اثبات پسندیده بودن احساس کوچکی مؤمنان در برابر یکدیگر، چنین برداشت می شود که ارتباط با خداوند و روح ایمان سبب ایجاد چنین احساسی در افراد می گردد و مجوزی برای خضوع در امور دیگر در برابر دیگران نیست. همچنین در روایات است که خداوند به حضرت عیسی (ع) امر فرمودند که در برابر نیکوکاران و اهل حسنه ذلت داشته باشند: «يَا عِيسَىٰ ذَلِّ لِأَهْلِ الْحَسَنَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۱۳۹).

۲-۳. شرایط علی احساس حقارت مثبت

۶ شرط یا عامل ایجادکننده‌ی احساس حقارت مثبت در افراد یافت شد.

۱-۲-۳. معرفت وجدانی

به معنای هر نوع شناخت و آگاهی است که موجب تنبّه و بیداری افراد می‌گردد. شواهد این شرط علیّی از محورهایی مانند: آگاهی‌بخشی در امور عبادی، کنار رفتن حجاب، دیدن صحنه‌ای در طبیعت و آگاهی از درون و عیب‌های خود تشکیل می‌شود.

آگاهی‌بخشی در امور عبادی: طبق روایتی امام (ع) صحت نماز یکی از اصحاب را می‌سنجند و وقتی مشاهده می‌کنند که درست برپا نمی‌دارد، می‌فرمایند: چه زشت است فردی که ۶۰-۷۰ سال از عمر او بگذرد، اما یک نماز را با تمام حدود آن درست نخواند. در ادامه خود آن حضرت نماز صحیح را اقامه می‌کنند. این گفتار و عمل امام (ع) موجب انکسار در آن فرد شد: «قَالَ حَمَّادٌ فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الدُّلُّ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۳۱۱). در واقع، دریافت اطلاعات صحیح از سوی شارع و آگاهی از خطای خود در عمل عبادی موجب چنین احساسی در فرد شد.

کنار رفتن حجاب: از آن جهت است که خداوند خضوع مؤمنان در برابر یکدیگر را دوست دارد و آنچه از روایت فهمیده می‌شود، این است که اگر پرده غیب کنار رود و مؤمنان از جایگاه یکدیگر یا مصلحت این امر با خبر شوند، در برابر یکدیگر خضوع خواهند کرد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۸، ص ۳۶۵). پس برداشته شدن پرده غیب و آگاه شدن افراد موجب چنین خضوعی می‌شود.

دیدن صحنه‌ای در طبیعت: طبق آیه سی و یکم سوره مائده، قایبل بعد از قتل برادر خود متحیر بود که با جسد وی چه کند؟ کلاغی مأمور آموزش نحوه دفن جسد به او شد. این‌گونه وی از ناتوانی خود آگاهی یافته و متنبّه شد. آنجا که احساس حقارت با دریافت اطلاعات و شناخت وجدانی موجب تنبّه و رشد فرد شد، جزو شرایط علیّی مثبت است.

آگاهی از درون و عیب‌های خود: گرچه آگاهی از عیوب و ضعف‌های شخص منجر به کاهش عزت‌نفس می‌گردد؛ اما می‌تواند موجب رشد و پیشرفت شخص نیز شود. به همین دلیل است که از دیدگاه شارع چنین آگاهی مثبت تلقی می‌شود؛ به‌گونه‌ای که به افراد آگاه نسبت به نقایص و کاستی‌های خود، لقب

«أَبْصَرَ النَّاسِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۹۷) و «أَعْقَلَ النَّاسِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۰۷) داده شده است. در حالی که فردی که از عیوب خود آگاهی ندارد، متّصف به جهل و نادانی است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۵۲۲). روایات نشان‌دهنده‌ی نقش آگاهی نسبت به کاستی‌ها و نقایص فرد در ایجاد انکسار در خود است. طبق روایت اگر شخص عیب‌های خود را بشناسد، از آن‌ها احساس حقارت می‌کند: «الرَّاضِي عَنْ نَفْسِهِ مَسْتُورٌ عَنْهُ عَيْبُهُ وَ لَوْ عَرَفَ فَضْلَ غَيْرِهِ لَسَاءَهُ مَا بِهِ مِنَ النِّقْصِ وَ الْخُسْرَانِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۱۸)؛ زیرا فردی که از نقص‌ها و کاستی‌های خود مطلع است، این آگاهی سبب ناراحتی یا همان احساس حقارت وی می‌شود؛ در مقابل، درمان رضایت از خود نیز محسوب می‌گردد. از آنجایی که شناخت عیوب و به تبع آن احساس حقارت منجر به اصلاح فرد و پیشرفت او می‌شود، چنین احساسی در زمره‌ی نوع مثبت قرار می‌گیرد.

۲-۲-۳. خردورزی

منظور از شرط علیّ خردورزی، اثری است که به کارگیری نیروی عقل و تفکر بر ایجاد احساس حقارت مثبت می‌گذارد. در روایات، خودخوارسازی و خودتحقیری آگاهانه که به نوعی گویای احساس انکسار در خود است، صفت افراد عاقل معرفی شده است: «ما حَقَّرَ نَفْسَهُ إِلَّا عَاقِلٌ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۶۸۴) و «الْعَاقِلُ يَصْغُ نَفْسَهُ فَيَرْتَفِعُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۲)؛ زیرا به کارگیری نیروی عقل و خرد عاملی است که امکان ایجاد احساس حقارت مثبت را فراهم می‌کند. انکسار در خود نشان‌دهنده‌ی توانایی فرد در درک محدودیت‌های خود، پذیرش اشتباهات و آمادگی برای یادگیری و اصلاح خود است. از آنجایی که چنین انکسار و خودتحقیری نتایج مفیدی برای افراد و اجتماع دارد، شخصی که از قدرت عقلانیت و خردورزی برخوردار است، چنین می‌کند. همچنین کم‌شمردن اعمال زیاد خود به‌عنوان محوری از مؤلفه‌ی احساس عدم شایستگی در انجام مسئولیت‌ها نیز به‌عنوان ویژگی افراد عاقل

معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۸-۱۹). در نتیجه عقلانیت یا همان خردورزی از طریق دو مؤلفه انکسار در خود و احساس عدم شایستگی در انجام مأموریت‌ها سبب ایجاد احساس حقارت مثبت در افراد می‌شود. این در حالی است که احساس رضایت از خود نشأت گرفته از فساد عقل (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۳۸۸) و دلیلی برای اثبات سخیف بودن قوه خرد شخص است (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۳۸۹).

۳-۲-۳. توجه به عملکرد منفی خود

بدین معنا که اگر کسی عمل گناه، خطا یا ناشایستی انجام داده است، بدان آگاهی داشته و با این احساس گناه و خطا، درون وی احساس حقارت ایجاد شود. از آنجایی که احساس حقارت ناشی از احساس گناه و خطا موجب رشد و اصلاح افراد می‌گردد و چنین احساسی در سیره‌ی معصوم (ع) نیز مشاهده می‌شود، ذیل نوع مثبت قرار می‌گیرد. امام سجاد (ع) در مناجات با خداوند گناهان را موجب انکسار در خود بیان می‌فرماید: «أَنَا بِإِسْرَافِي عَلَى نَفْسِي ذَلِيلٌ» (صحیفه سجادیه: ۵۲). اقرار آن حضرت نشان احساس ذلت و خواری ایشان نسبت به خود است. آن حضرت در دعایی دیگر نیز ابراز می‌کنند که گناهان ایشان را از گفتار بازداشته و بهانه و عذری ندارند؛ به سبب گناهان حیران و سرگردان هستند و خود را در جایگاه خواران گناهکار واداشته‌اند؛ جایگاه بدبختانی که بر خداوند جرأت ورزیده و وعده‌اش را سبک شماره‌اند (صحیفه سجادیه: ۵۳). در واقع، امام (ع) با بیان این فراز از دعا، علاوه بر اینکه به پیروان خود گوشزد می‌کنند که چنین اعمالی موجب خواری و ذلت می‌شود، به آن‌ها آموزش می‌دهند که در هنگام ارتکاب خطا و گناه باید در خود چنین احساسی داشته باشند.

۳-۲-۴. تمرین و تجربه شخصی

منظور از عامل تمرین و تجربه شخصی این است که فرد کارها و رفتارهایی انجام می‌دهد که در نتیجه‌ی آن، در او احساس حقارت مثبت ایجاد می‌شود.

طبق پژوهشی ۲۳۴ آیه در قرآن کریم شناسایی شد که در آن‌ها کنش‌های انسان به خود او نسبت داده می‌شود (رنگین کمان، درزی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۵). از این‌رو با انجام کارهایی می‌تواند این نوع از احساس حقارت را در خود ایجاد کند. چنین رفتارهایی بر دو قسم هستند: گاه فرد خود اعمالی را بر خود مقرر می‌کند تا چنین احساسی درون او ایجاد شود؛ گاه نیز با انجام اعمالی که خداوند بر او واجب کرده است، به این احساس دست می‌یابد. ظاهری فقیرانه و از دیدگاه عموم جامعه، حقیرانه، سبب ایجاد احساس خواری و انکسار در فرد می‌گردد. امام علی (ع) در پاسخ به کسی که دلیل پوشش فقیرانه را از آن حضرت پرسید، فرمودند: «يَخْشَعُ لَهُ الْقَلْبُ وَ تَذِلُّ بِهِ النَّفْسُ وَ يَقْتَدِي بِهِ الْمُؤْمِنُونَ» (حکمت: ۱۰۳). طبق روایت، پوششی ساده و حتی فقیرانه در بعد فردی، موجب خشوع قلب و ذلت‌نفس و به‌بیانی دیگر، انکسار در خود می‌شود؛ در بعد اجتماعی نیز سبب الگوگیری دیگران شده و این‌گونه فرهنگ جامعه از اشرافی‌گری خارج می‌گردد. به‌علاوه افرادی که از ثروت کمی برخوردارند، با دیدن چنین عملی از آن حضرت و پیروان ایشان، احساس حقارت نمی‌کنند.

همچنین آن حضرت اعمال عبادی (نماز، زکات و روزه) را نیز سبب ایجاد احساس حقارت در افراد بیان می‌فرمایند. خداوند بندگان مؤمن را به نماز، زکات و روزه واداشته است تا این‌گونه خشوع در دیدگانشان، خواری و ذلت در نفسشان و افتادگی در قلبشان ایجاد شود و کبر از آن‌ها دور گردد. این اعمال به‌واسطه‌ی اینکه تظاهراتی حقیرانه هستند، چنین احساسی را در فرد ایجاد کرده و او را از کبر و غرور می‌رهانند (خطبه: ۱۹۲). عمل سعی بین صفا و مروه نیز کاری است که موجب احساس خواری و انکسار درون افراد می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۳۴). به‌طورکل، می‌توان از روایت چنین برداشت نمود که تمرین دادن نفس با طاعت الهی (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۳۷۲) سبب ایجاد چنین احساسی در افراد می‌گردد.

خداوند در قرآن کریم درباره‌ی ابتلاء به مشکلات و سختی‌ها در برخی از افراد می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَدْكَرُونَ» (الاعراف: ۱۳۰). برخی دلیل چنین ابتلائاتی را تنبّه افراد و پی‌بردن به ضعف و ناتوانی خود بیان کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۱۴) یا از راه تمرد و کفر برگشته و به‌سوی تسلیم الهی و عبودیت پیش روند (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۳۴۴). در جمع بین دو نظر می‌توان چنین استنباط نمود که خداوند با ابتلاء افراد به سختی، احساس ضعف و ناتوانی بشر را به آن‌ها یادآور می‌شود تا این‌گونه از کفر و تمرد دست برداشته و راه ایمان و عبودیت را پیش گیرند. امیرالمؤمنین (ع) نیز در عبارتی سختی‌ها، تلاش‌ها و مکاره را از عوامل احساس ذلت بیان می‌فرمایند (خطبه: ۱۹۲)؛ بنابراین درگیر شدن به مشکلات زندگی با ایجاد دو مؤلفه احساس ضعف و انکسار در خود، سبب احساس حقارت مثبت می‌شود.

۲-۶- معادباوری و یاد مرگ

بدین معنا که فرد به اصل موجود در زندگی همه‌ی افراد، یعنی مردن آگاه بوده و به آن ایمان داشته باشد. شخصی که به مرگ و معاد باور دارد، می‌داند که امکان فرار از آن وجود ندارد و باید به‌سوی خداوند برگشته و از سلطه‌ی او و در برابر جزا اعمال خود قدرتی ندارد، حالت انکسار نفس برای او ایجاد می‌شود. درواقع وجود غرور و منیّت در انسان بدین دلیل است که از یاد مرگ و قیامت غافل است؛ وگرنه افرادی که به بهشت و جهنم یقین دارند یا حداقل به آن گمان می‌برند، خاکسار، خاشع و دل‌شکسته می‌شوند و به نماز و استعانت روی می‌آورند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۴، ص ۱۶۶ و ۱۷۴). شارع در این باره می‌فرماید: «أَحْيِ قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ وَ أَمْتُهُ بِالزَّهَةِ وَ قُوَّهُ بِالْيَقِينِ وَ دَلِّلَهُ بِذِكْرِ الْمَوْتِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ق، ص ۱۴۰). افراد با یاد مرگ، می‌توانند خواری و انکسار را در خود ایجاد کنند. امام علی (ع) بیان می‌فرماید که شایسته است یاد مردگان و مشاهده‌ی گورها سبب عبرت و تواضع شود و افراد به موجب آن به خواری خود پی ببرند: «وَلَأَنَّ يَهْبِطُوا بِهِمْ جَنَابَ ذِلَّةِ أَحْجَى» (خطبه: ۲۲۱).

قرآن کریم باور به بازگشت به سوی خداوند را ویژگی افراد خاشع می‌داند (البقرة: ۴۵-۴۶)، پس معادباوری، عامل ایجاد خشوع در انسان است و ایمان به لقاء الله حالت خشوع و خداترسی و احساس مسئولیت را در دل انسان زنده می‌کند.

۳-۳. پیامدهای احساس حقارت مثبت

نتیجه پژوهش حاکی از آن است که وجود احساس حقارت مثبت در انسان ۵ پیامد به‌همراه دارد.

۳-۳-۱. دستیابی به بلندمرتبتگی

برخلاف نگاه ظاهراندیشانه، خودبزرگ‌بینی سبب بلندمرتبتگی و عزت انسان نمی‌گردد؛ بلکه در مقابل، حالت انکسار در خود موجب چنین جایگاهی می‌شود. در روایات خودتحقیری آگاهانه: «مَنْ حَقَّرَ نَفْسَهُ عَظُمَ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۵۷۶) و خودخوارسازی آگاهانه: «مَنْ أَهَانَ نَفْسَهُ أَكْرَمَهُ اللَّهُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۵۸۵) موجب بزرگ شدن افراد بیان شده است. به‌گونه‌ای که ویژگی عقلاء نیز محسوب می‌شود: «الْعَاقِلُ يَضَعُ نَفْسَهُ فَيَرْتَفِعُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۴۲). فرد خردورز، آگاهانه خود را پایین می‌آورد و این‌گونه نزد دیگران بزرگی می‌یابد. بنا بر فرموده‌ی امام صادق (ع)، هرچه فرد خود را کوچک‌تر بیندارد، در دیدگاه مردم بلندمرتبه‌تر می‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۱۲). روایت مذکور مؤید این مسئله است که تکبر سبب جایگاه پایین فرد نزد دیگران می‌شود؛ درحالی‌که احساس حقارت مثبت، سبب بلندپایگی می‌گردد. اهمیت احساس حقارت در ایجاد بلندپایگی به‌اندازه‌ای است که طبق کلام منسوب به امام علی (ع)، برای دستیابی به جایگاه رفیع نزد دیگران، چاره‌ای جز انکسار در خود وجود ندارد (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۶۵۳).

۳-۳-۲. جلب عذوفت و مهربانی

امام سجاد (ع) در مناجات خود با خداوند قبل و بعد از طلب رحم، حقارت خود را ابراز می‌کنند. قبل از طلب رحم با عبارت: «الَّتِي لَا تَسْتَطِيعُ حَرَ شَمْسِكَ، فَكَيْفَ تَسْتَطِيعُ حَرَ نَارِكَ، وَ الَّتِي لَا تَسْتَطِيعُ صَوْتَ رَعْدِكَ، فَكَيْفَ تَسْتَطِيعُ صَوْتَ غَضَبِكَ»، مؤلفه‌ی ضعف وجودی را مطرح می‌فرمایند. بعد از طلب رحم نیز با عبارت: «فَإِنِّي امْرُؤٌ حَقِيرٌ، وَ حَاطِرِي يَسِيرٌ» مؤلفه انکسار در خود را ابراز می‌کنند (صحیفه سجادیه: ۵۰). همچنین آن حضرت بابت ذلت جایگاه خود، با واسطه قرار دادن قرآن از خداوند طلب رحم می‌نماید (صحیفه سجادیه: ۴۲). ریشه «رحم» دلالت بر نرمی، عطف و مهربانی دارد (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۹۸). از این رو می‌توان چنین استنباط نمود که انکسار در خود و ابراز آن در برابر خداوند، سبب جلب عطف و مهربانی آن ذات باری‌تعالی می‌شود.

با استفاده از اصل معکوس‌خوانی و با توجه به روایاتی که احساس حقارت را عامل بلندپایگی نزد دیگران می‌دانند، می‌توان گفت: این سنخ از احساس حقارت، سبب جلب عطف و مهربانی دیگران نیز می‌شود. بدین معنا که رضایت از نفس، موجب افزایش افراد ناراضی از شخص می‌گردد: «وَ مَنْ رَضِيَ عَنْ نَفْسِهِ كَثُرَ السَّخِطُ عَلَيْهِ» (حکمت: ۶). «سخط» مخالف رضایت، (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۹۲)، به معنای غضب و غضب شدید مقتضی عقاب است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۱۳۰؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ق، ص ۴۰۳)؛ بنابراین از این مسئله که رضایت از خود و عدم احساس حقارت موجب خشم و غضب دیگران می‌گردد، می‌توان چنین استنباط نمود که در نقطه‌ی مقابل، احساس کهنتری سبب همراهی مردم و عطف و مهربانی آن‌ها می‌شود.

۳-۳-۳. دستیابی به اهداف و خواسته‌ها

این پیامد از مستندات به دست می‌آید که معصوم (ع) در دعا و طلب از خداوند به احساس حقارت خود اقرار می‌کنند؛ به گونه‌ای که گاه بابت آن از خداوند طلب دستیابی به خواسته خود را دارند: «وَ اِزْحَمَ تَضَرُّعِي وَ اسْتِكَانَتِي وَ ضَعْفَ رُكْنِي» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵۸) و «فَاِزْحَمَ طَوْلَ تَضَرُّعِي وَ شِدَّةَ مَسْكِنَتِي، وَ سُوءَ مَوْقِفِي» (صحیفه سجادیه: ۱۶). دو عبارت گویای احساس

حقارت امام (ع) هستند؛ به گونه‌ای که در عبارت اول ایشان ذلت و ضعف خود را ابراز می‌کنند. در عبارت دوم نیز با توجه به معنای «مسکنة» که به اعتقاد برخی حالت خودکم‌بینی درونی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۵۳)، به تصور خود از شدت حقارت و بدی جایگاه خود اعتراف می‌کنند. گاه نیز آن حضرت حقارت خود را ضمیمه دعا می‌نماید: «وَسَأَلْتُكَ مَسْأَلَةَ الْحَقِيرِ الدَّلِيلِ الْبَائِسِ الْفَقِيرِ الْخَائِفِ الْمُسْتَجِيرِ» (صحیفه سجادیه: ۴۷) و «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ سُؤَالَ مَنْ اشْتَدَّتْ فَاقَتُهُ، وَ ضَعُفَتْ قُوَّتُهُ» (صحیفه سجادیه: ۵۴). این دو عبارت نیز گویای پنداره‌ی حقارت، خواری، فقر و نیازمندی و ضعف امام سجاد (ع) از خود هستند. از آنجایی که این‌گونه احساس حقارت نسبت به خود هنگام دعا و درخواست در برابر خداوند ابراز می‌شود، می‌توان چنین استنباط نمود که زمینه‌ی استجاب دعا را فراهم می‌آورند. مواردی که با تضرع و ابراز حقارت از خداوند خواسته می‌شود، طیف و انواع مختلفی از اهداف و خواسته‌ها را شامل می‌گردد؛ مانند ناامید نشدن، رفع نیازها (صحیفه سجادیه: ۱۰) و دوری از کید شیطان (صحیفه سجادیه: ۳۲).

۳-۳-۴. توسعه و پیشرفت در زندگی

قنوت در برابر خداوند و پیامبر خاتم (ص)، عاملی است که زمینه‌ی دریافت پاداش زیاد از خداوند را فراهم می‌آورد: «وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعْمَلَ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَ أَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً» (الاحزاب: ۳۱). درباره‌ی چستی «رِزْقاً كَرِيماً» مفسران نظرات مختلفی را بیان کرده‌اند. برخی با نگاهی کلان آن را در دنیا و آخرت جاری دانسته‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۳۱۸) یا اینکه تمام مواهب معنوی و مادی را در بر می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۷، ص ۲۸۴). برخی نیز آن را پاداشی بزرگ و انتخابی برتر یا پاداشی که بهتر از آن را به کسی نمی‌دهند، تفسیر نموده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۶) و برخی با نگاهی مصداقی آن را بهشت (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۸، ص ۲۹۶)، سالم ماندن از هر آفتی (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۶) و

ترفیع شأن بین مردم بیان کرده‌اند (مدرسی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۰، ص ۳۱۸). آنچه از تفاسیر بیان شده و از متن آیه حاصل می‌شود، این است که چنین احساس حقارتی همراه با عمل، موجب دریافت پاداشی زیاد و بزرگ می‌گردد. در سیره معصوم (ع) نیز اثر احساس حقارت مثبت بر توسعه و پیشرفت در زندگی مشاهده می‌شود. چنانکه امام سجاد (ع) ابتدا به ضعف در نیرو و کم‌تدبیری خود اعتراف می‌کنند، سپس از خداوند درخواست می‌نمایند که آنچه وعده داده است را عنایت کند یا نعماتی را که به ایشان داده، تمام نماید (صحیفه سجادیه: ۲۱)؛ بنابراین مؤلفه انکسار در خود، احساس ضعف و ناتوانی در تدبیر امور، توسعه و پیشرفت در زندگی را در پی دارند.

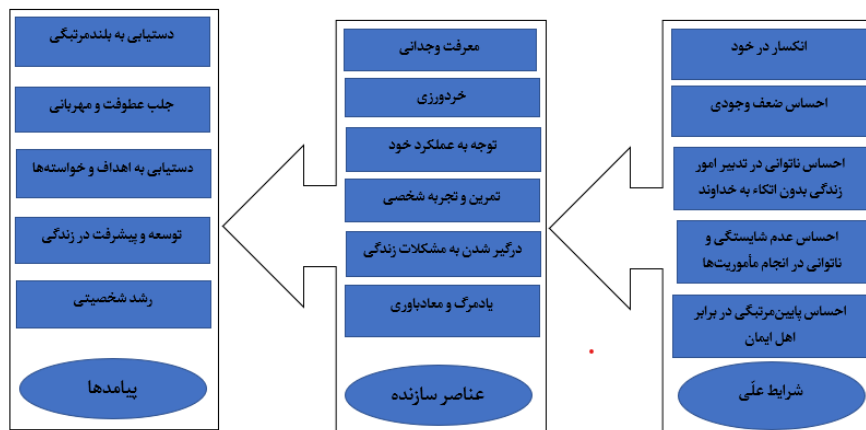
در روان‌شناسی احساس حقارت به‌عنوان انگیزه‌ای برای ایجاد بهبود در خود و عامل همه‌ی پیشرفت‌های بشر معرفی شده است (ولمن، ۱۹۷۳ م، ص ۱۹۳). با این تبیین که احساس حقارت بهنجار با تأثیر بر انگیزه‌ی فرد، سبب حرکت او به سمت رشد و تکامل می‌شود و این‌گونه در زندگی فرد، توسعه ایجاد می‌گردد. گرچه این تحلیل درباره‌ی چگونگی اثرگذاری احساس حقارت بر توسعه و پیشرفت در زندگی صحیح است، اما با توجه به شواهد بیان شده می‌توان گفت: قنوت در برابر شارع و انکسار در خود، دو عاملی هستند که سبب انجام اعمال صحیح و حق از انسان می‌شود و خاصیت مسلم انجام اوامر و فرامین دین، برای انسان خیر و پیشرفت در دو بعد دنیوی و اخروی را به‌همراه خواهد داشت.

۳-۳-۵. رشد شخصیتی

فردی که خود را ناقص می‌بیند و به‌واسطه آن منکسر در خود است، در پی اصلاح خود بر می‌آید. طبق روایات، رضایت از نفس موجب هلاکت است: «فَيَأْتِيهِ مِنْ ذَلِكَ مَا فِيهِ هَلَاكُهُ لِعُجْبِهِ بِأَعْمَالِهِ وَ رِضَاهُ عَنْ نَفْسِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۶۱) و «هَلَكَ مَنْ رَضِيَ عَنْ نَفْسِهِ وَ وَثِقَ بِمَا تُسْأَلُهُ لَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۷۳۶). روایات مذکور را چنین می‌توان تبیین نمود که شخص از خودراضی، از زشتی‌ها و نقایص خود آگاهی ندارد. اگر هم بدان‌ها آگاه باشد، تمایلی به رفع آن‌ها نداشته و خود را چنین می‌پسندد. در نتیجه عیوب

وی رفع نشده و سبب مشکلات و هلاکتش می‌گردد. از این رو، در روایتی دیگر سرزنش نفس به‌عنوان راهی برای اصلاح خود معرفی شده است: «مَنْ ذَمَّ نَفْسَهُ أَصْلَحَهَا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۶۶۱)؛ زیرا فرد سرزنش‌گر دائم به واکاوی خود پرداخته و از بدی‌ها و عیب‌های خود آگاه است. در نتیجه درصد رفع آن‌ها برمی‌آید. در بعد ایجابی نیز چنین احساس حقارتی سبب به‌وجود آمدن اوصاف خوب و شایسته در افراد می‌شود. یکی از آن‌ها تسری آن احساس به ظاهر افراد است: «مَنْ خَشَعَ قَلْبُهُ خَشَعَتْ جَوَارِحُهُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۶۰۰). از دیدگاه روان‌شناسان غربی، افراد برای جبران احساس حقارت یا ضعف، در جهت برتری یا موفقیت خود تلاش می‌کنند. نیاز به غلبه بر احساس حقارت، به‌طور مداوم به فرد فشار می‌آورد و میل به دستیابی به کمال نیز او را به سمت خود سوق می‌دهد (فیست و فیست، ۱۳۸۶، ص ۸۸-۸۹). این‌گونه افراد با داشتن احساس حقارت بهنجار، در جهت رشد خود تلاش می‌کنند.

تصویر ۱ نشان‌دهنده مدل مفهومی احساس حقارت مثبت و بهنجار در قرآن و روایات است.



تصویر ۱: مدل مفهومی احساس حقارت مثبت و بهنجار

نتیجه‌گیری

از بررسی موضوع احساس حقارت مثبت و بهنجار در منابع منتخب، ۱۶ مؤلفه به‌دست آمد که ذیل سه بخش: مؤلفه‌های سازنده مفهوم (انکسار در خود، احساس ضعف وجودی، احساس ناتوانی در تدبیر امور زندگی بدون اتکاء به خداوند، احساس عدم شایستگی و ناتوانی در انجام مأموریت‌ها و احساس پایین‌مرتبگی در برابر اهل ایمان)، شرایط علی (معرفت وجدانی، خردورزی، توجه به عملکرد خود، تمرین و تجربه شخصی، درگیر شدن به مشکلات زندگی و یاد مرگ و معادباوری) و پیامدها (دستیابی به بلندمرتبگی، جلب عذوفت و مهربانی، دستیابی به اهداف و خواسته‌ها، توسعه و پیشرفت در زندگی و رشد شخصیتی) قرار گرفتند.

باید توجه داشت که در نگاهی کلی، گونه مثبت و بهنجار احساس حقارت به ابعاد دینی و معنوی انسان مربوط می‌شود. در احساس حقارت مثبت و بهنجار، انسان یا خود را نسبت به کمال مطلوب معهود خود کمتر می‌پندارد و در برابر خداوند چنین احساسی را درک می‌کند یا در برابر اهل ایمان خود را در سطح پایین‌تری می‌پندارد؛ بنابراین گرچه در ظاهر، بهنجار بودن این‌گونه از احساس حقارت با نظرات آدلر و پیروانش همسو است، اما در اصل تفاوت دارند. چنانکه از مطالعه نظرات آدلر به‌دست می‌آید، احساس حقارتی که به‌طور فراگیر در کودکان وجود دارد، شامل زندگی معمول دنیوی آن‌ها است؛ یعنی احساس حقارتی که شامل هر انسانی، جدای از مؤمن یا کافر بودن می‌شود. درحالی‌که در نتایج پژوهش حاضر، این‌گونه از احساس حقارت، بیشتر به ابعاد دینی، خدایی و معنوی انسان مربوط می‌شود و انسانی را دربر می‌گیرد که واقعیت وجودی خود را می‌شناسد و فرد با ایمانی است.

همچنین این‌گونه از احساس حقارت، در سه بخش مؤلفه‌های سازنده‌ی مفهوم، شرایط علی و پیامدها به زندگی انسان در هر دو سرای دنیوی و اخروی توجه دارد. بدین معنا که گرچه عمل افراد در دنیا است و پیامدهای سودبخش دنیوی نیز برای آن‌ها دارد، بینش ایمانی و معادباوری نیز سبب شکل‌گیری

مؤلفه‌های ایمانی و معنوی آن می‌شود و هرچه فرد این مؤلفه‌ها را در خود داشته باشد، زندگی اخروی بهتری نیز خواهد داشت. از این رو، می‌توان ناهمسویی بین این‌گونه احساس حقارت و احساس حقارتی که در روان‌شناسی بهنجار تلقی می‌شود را دریافت.

از سویی دیگر، از دیدگاه گروهی از روان‌شناسان که احساس حقارت را بهنجار می‌دانند، این بهنجار بودن، تنها گویای عادی و طبیعی بودن آن است؛ اما از دیدگاه اسلامی، این‌گونه از احساس حقارت، مثبت است. بدین معنا که افراد باید از این حقارت‌های خود آگاهی داشته باشند یا خود را چنین بیندارند و در مرتبه‌ای فراتر، چنین احساسی را در خود پرورش دهند. وجود این‌گونه از احساس حقارت در افراد نیز نه تنها آسیبی برای آن‌ها ندارد، بلکه خیر و سود دنیوی و اخروی را نیز دارد.

منابع

- قرآن کریم
- **نهج البلاغه**، محقق/مصحح: صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق
- **صحیفه سجادیه**، قم، دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶.
- ۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ ق). **معجم مقاییس اللغة**. تحقیق/تصحیح عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
- ۳. ابن میثم، میثم بن علی (۱۳۶۲). **شرح نهج البلاغه**. بی‌جا: دفتر نشرالکتاب.
- ۴. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ ق). **تهذیب اللغة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۵. آدلر، آلفرد (۱۳۷۹ ش). **شناخت طبیعت انسان از دیدگاه روانشناسی**. ترجمه طاهره جواهرساز. تهران: رشد.

۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ ق). **غررالحکم و دررالکلم**. تحقیق/تصحیح سید مهدی رجایی. قم: دارالکتاب الاسلامی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). **تسنیم**. تحقیق احمد قدسی. قم: اسراء.
۸. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ ق). **الصحاح**. تحقیق/تصحیح احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.
۹. چوگانی، نعمت‌الله؛ آقانوری، علی؛ غضبانی، یوسف (۱۴۰۱). «ملامتیه و بازخوانی و نقد آن از نگاه هجویری»، **پژوهشنامه مذاهب اسلامی**، ۹(۱۸)، ۴۸۷-۴۵۶. [10.22034/JID.2022.172344.1775](https://doi.org/10.22034/JID.2022.172344.1775)
۱۰. دیلمی، احمد و آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۷). **اخلاق اسلامی**. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
۱۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). **مفردات الفاظ القرآن**. بیروت: دارالقلم.
۱۲. رنگین‌کمان، رقیه و درزی، قاسم (۱۴۰۴). «تحلیل چند مؤلفه‌ای کنش انسان در قرآن بر پایه نظریه شناختی-رفتاری و رویکردهای تفسیری»، **اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر**، ۴(۱)، ۱۳۶-۱۶۰. [10.22034/iscw.2025.2054026.1147](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2054026.1147)
۱۳. شجاعی، محمدمصدق (۱۳۹۹). «روش تحلیل کیفی محتوای متون دینی: مبانی نظری و مراحل اجرا»، **مطالعات اسلام و روان‌شناسی** ۱۴(۲۷)، ۴۱-۷۳. [10.30471/PSY.2021.6780.1733](https://doi.org/10.30471/PSY.2021.6780.1733)
۱۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۵. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲). **مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن**. تحقیق/تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی. تهران: ناصرخسرو.
۱۶. فخررازی، محمدبن‌عمر (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. فراهیدی، خلیل‌بن‌احمد (۱۴۰۹ ق). **العین**. قم: نشر هجرت.

۱۸. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک.
۱۹. فیست، جس و فیست، گریگوری جی (۱۳۸۶). *نظریه های شخصیت*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: نشر روان.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. تحقیق/تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۱. مدرسی، محمدتقی (۱۴۱۹ ق). *من هدی القرآن*. تهران: دار محبی الحسین.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). *انسان سازی در قرآن*. تنظیم و تدوین محمود فتحعلی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. مصطفوی، حسن (۱۴۳۰ ق). *التحقیق فی کلمات القرآن*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۶). *پیام امام امیرالمؤمنین علیه السلام*. بی جا: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. نراقی، ملا محمد مهدی (بی تا). *جامع السعادات*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

27. Abror, Uralovich, Khaitov (2019). "Psycho Correction of the Inferiority Complex of the People with Physical Disability", *European Journal of Research and Reflection in Educational Sciences*, 7(5), 36-41.

28. Adler, Alfred (1929). *The Case of Miss R. The Interpretation of Life Story*, London, Routledge.

29. Adler, Alfred (1952). *What Life Should Mean to You*, London, A&U.
30. Almanasreh, E., Moles, R., & Chen, T. F. (2019). "Evaluation of methods used for estimating content validity", *Research in social and administrative pharmacy*, 15(2), 214-221.
31. Branden, Nathaniel (2021). *The power of self-esteem*. He.
32. Corsini, Raymond J (1999). *The Dictionary of Psychology*, USA, Psychology Press.
33. Fanoudi, H., Torabizadeh, C., Rakhshan, M., & Shahcheraghi, G. H. (2024). "Development and psychometric evaluation of a pneumatic tourniquet work standards scale", *Journal of Orthopaedic Surgery and Research*, 19(1), 433.
34. Jacobs, L. C, Razavieh, A, & Sorensen, C (2010). *Introduction to research in education*.
35. Liu, Chu (2022). "Research on the Influences of College Students Participation in Sports Activities on their Sense of Inferiority Based on Self-esteem and General Self-efficacy", *Front.Psychol*, 10, 1-9. DOI: [10.3389/fpsyg.2022.994209](https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.994209)
36. Wolman, Benjamin B (1973). *Dictionary of Behavioral Science*, United States of America: Macmillan.
37. Zoltán, Ambrus (2011). "Alfred Adler's Individual Psychology-towards an integrative psychosocial", *Reconnect*, 3(1), 4-19.

A comparative analysis of the views of Allameh Tabataba'i and Hassan Hanafi on the manifestations of social justice.

Reza Tajmiri¹

marzieh mohases²

Maryam khoshdel Rohani³

1. Master's degree, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. tajmiri77@gmail.com

2 Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran (Corresponding outhor).

M_mohases@sbu.ac.ir

3 Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Religions and Mysticism, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. m_khoshdel@sbu.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2048921.1121](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2048921.1121)

*Original
Research*

Received:
2025.1.16

Accepted:
2025.4.22

Keywords:

Social justice, Allameh Tabataba'i, Hassan Hanafi, social rights, equality

Abstract :Social justice is a fundamental concept in Islamic thought. This article aims to answer the question of what forms social justice takes in Islamic societies according to Allameh Tabataba'i and Hassan Hanafi. Hassan Hanafi, a prominent Arab thinker, emphasizes the need for rethinking to address the social problems of modern humanity. He has consistently strived to provide solutions towards achieving social justice by offering a new interpretation and modernization of Islamic teachings. This paper will examine the views of these two thinkers on the manifestations of social justice, highlighting areas of agreement and disagreement. The research suggests that both thinkers believe social justice is a vital cornerstone for a functioning society, without which progress and order are impossible. Tabataba'i seeks social justice within the framework of Islamic law, while Hanafi pursues it with a modern approach, emphasizing the role of humanity. Judicial justice, justice in the enjoyment of social rights, economic justice, family justice, justice in the distribution of wealth, and institutionalizing individual freedoms are among the most important manifestations of social justice according to both thinkers.



بررسی تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و حسن حنفی درباره مصادیق عدالت اجتماعی

رضا تاجمیری^۱ مرضیه محمص^۲ مریم خوشدل روحانی^۳

۱. کارشناسی ارشد دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، tajmiri77@gmail.com
۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
M_mohases@sbu.ac.ir
۳. استادیار گروه فلسفه و کلام ادیان و عرفان دانشکده الهیات و ادیان دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران
m_khoshdeldel@sbu.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2050865.1127](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2050865.1127)

چکیده: عدالت اجتماعی به مثابه یکی از مفاهیم بنیادین در اندیشه اسلامی محسوب می‌شود. این مقاله در صدد پاسخگویی به این پرسش است که مصادیق عدالت اجتماعی در جوامع اسلامی از دیدگاه علامه طباطبایی و حسن حنفی چه انواعی دارد؟ حسن حنفی به عنوان یکی از متفکران برجسته جهان عرب بر ضرورت بازاندیشی برای حل و فصل مسئله‌های اجتماعی انسان معاصر تأکید داشته است. وی در این عرصه همواره در تلاش بوده که با ارائه تفسیری جدید از آموزه‌های اسلامی و نوسازی آن‌ها به راه‌حل‌های در مسیر تحقق عدالت اجتماعی بپردازد. در این نوشتار تلاش می‌شود تا ضمن بررسی دیدگاه‌های این دو اندیشمند در زمینه مصادیق عدالت اجتماعی، به جنبه‌های اشتراک و افتراق دیدگاه‌های آنان پرداخته شود. این پژوهش حاکی از آن است که هر دو اندیشمند به عدالت اجتماعی به عنوان یک رکن اساسی و حیاتی برای جامعه باور دارند که بدون وجود آن پیشرفت و نظمی برای جامعه میسر نخواهد شد، طباطبایی عدالت اجتماعی را در چهارچوب شریعت اسلامی جستجو می‌کند و از طرف دیگر حسن حنفی نیز آن را با رویکردی نوگرایانه و برجسته‌سازی نقش انسان پیگیری می‌کند. عدالت قضایی، عدالت در برخورداری از حقوق اجتماعی، عدالت اقتصادی، عدالت خانوادگی، عدالت در توزیع ثروت، نهاده‌سازی آزادی‌های فردی از جمله مهم‌ترین مصادیق عدالت اجتماعی از دیدگاه دو اندیشمند است

صص:

۱۰۴-۶۷

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۱۰/۲۷

پذیرش:

۱۴۰۴/۰۲/۰۲

کلیدواژه‌ها

عدالت اجتماعی،
علامه طباطبایی،
حسن حنفی،
حقوق اجتماعی،
برابری.



۱. مقدمه

عدالت اجتماعی در اسلام به‌عنوان اصلی جامع و همه‌جانبه معرفی گردیده که به‌منظور سعادت دنیوی و اخروی انسان در بستر جامعه سالم و عادلانه گام برمی‌دارد. اسلام به حکم اینکه مذهب است و به حکم اینکه دین خاتم است، بیش از هر مذهب آسمانی دیگر برای برپا داشتن عدالت اجتماعی آمده و هدف خود را بر نجات محرومان و مستضعفان جامعه و ایستادگی در برابر ظلم و بی‌عدالتی نهاده است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۲، ۵۵-۵۹).

اسلام این اصل را در تمامی ابعاد زندگی بشر به‌صورت یک حکم کلی مطرح می‌نماید و این مهم نشأت گرفته از دیدگاه وسیع اسلام نسبت به انسان و جامعه و ابعاد زندگی انسان است. چنانکه با محدود نکردن دیدگاه خود بر زندگی دنیای انسان عدالت اجتماعی را نیز منحصر در تفسیر محدود به جنبه‌های اقتصادی ننموده است و آن را به‌عنوان اصلی مطرح می‌نماید که تعادل همه ارزش‌های زندگی انسان را نیز در بر می‌گیرد (سید قطب، ۱۳۷۹، ۵۴-۵۶).

بدین ترتیب جامعیت دیدگاه اسلام را می‌توان عامل مهمی در گرایش اندیشمندان مختلف در مسأله عدالت اجتماعی دانست به نحوی که در دوران معاصر با ظهور جریان نواندیشی دینی، مفهوم عدالت اجتماعی بار دیگر مورد توجه متفکران مسلمان قرار گرفت. در این میان اندیشمندانی همچون سید قطب، اقبال لاهوری، سید محمدباقر صدر و مرتضی مطهری از جمله اندیشمندانی هستند که تلاش نمودند تا مفهوم عدالت اجتماعی را در چهارچوب آموزه‌های اسلامی و در تطابق با نیازهای جهان مدرن باز تعریف نمایند (مشایخی و دانشپور، ۱۴۰۴، ص. ۱۵). این بازاندیشی زمینه‌ساز ایجاد دیدگاه‌های نوینی در باب عدالت اجتماعی گردید و ضرورت تفسیر آن را مطابق مقتضیات زمان و مکان برجسته ساخت تا از این منظر به تفسیری از عدالت اجتماعی دست یابد که در ابتدا اصلی دارای کارکرد در جامعه باشد و سپس در ابعاد مختلفی چون حقوق بشر، رفع تبعیض‌های اجتماعی و ایجاد توازن در توزیع ثروت و منابع مؤثر باشد. در میان متفکران، حسن حنفی به‌عنوان یکی از اندیشمندان برجسته جهان عرب و رهبر جریان چپ

اسلامی که پروژه فکری خود را در امتداد جنبش‌های اصلاح دینی دانسته است، (حنفی، ۱۹۸۷، ۱۷۱-۱۷۴) همواره بر ضرورت بازاندیشی در آموزه‌های اسلامی برای حل و فصل چالش‌های اجتماعی انسان معاصر تأکید ورزیده است. وی با ارائه تفسیری نوین از مفاهیم اسلامی در تلاش بوده تا راهکارهای عملی از دل سنت اسلامی ارائه دهد و به واسطه بازسازی آن‌ها به راه‌حلهایی در مسیر تحقق عدالت اجتماعی، کاهش فاصله طبقاتی، جلوگیری از سوء توزیع ثروت و مقابله با ظلم و استبداد اقتصادی ارائه نماید.

در مقابل علامه سید محمدحسین طباطبایی نیز با تحلیل عمیق خود از مبانی عدالت اجتماعی در اسلام و پاسخگو بودن دیدگاه و اصول اسلام برای چالش‌های اجتماعی انسان مدرن در بستر تربیت جامعه دینی، عدالت اجتماعی را امری ناگسستنی از آموزه‌های اصیل اسلامی معرفی نموده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۹۹-۱۹۷).

در این راستا و با توجه به نوع نگاه این دو متفکر مسلمان، پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این پرسش است که مصادیق عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی و حسن حنفی چگونه است؟ روش این پژوهش به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای بوده و گردآوری داده‌ها به صورت مراجعه به آثار این دو اندیشمند صورت پذیرفته است.

۲. پیشینه پژوهش

تاکنون در زمینه نگاه اسلامی به عدالت اجتماعی و نوع مواجهه متفکران اسلامی با این مفهوم پژوهش‌هایی انجام شده است: از جمله کتاب‌هایی که به بحث عدالت اجتماعی از نظر سید محمدحسین طباطبایی پرداخته، کتاب «مبانی عدالت اجتماعی در اسلام»، نوشته علیرضا لشکری (۱۳۹۴) که بعد از بررسی رویکردهای مختلف به عدالت اجتماعی از منظر اندیشمندان غربی و اسلامی پرداخته است. در خصوص با دیدگاه‌های حسن حنفی، کتاب «اسلام و تجدد در مصر» به قلم نصرالله آقاجانی (۱۳۹۹) که با رویکردی انتقادی به اندیشه‌های حسن حنفی می‌پردازد.

تمرکز این اثر بر بیان حوزه تفکری حسن حنفی در دو بخش اسلام و تجدد و بازشناسی تجدد و غرب در اندیشه حسن حنفی و شناسایی اسلام و میراث اسلامی در اندیشه حسن حنفی به شکل کلی و جامع بوده اما تمرکزی بر مسأله عدالت اجتماعی از نظر حسن حنفی نداشته است. کتاب دیگری که در این زمینه به بازخوانی مفاهیم اسلامی و مرتبط با سنت و ارتباط آن با حوزه اجتماع انسانی پرداخته، کتاب «نومعتزلیان» (۱۳۹۶) نوشته محمدرضا وصفی است که در قالب گفتگو و مصاحبه با حسن حنفی گردآوری شده است.

در این میان مقالاتی نیز در حوزه عدالت اجتماعی از منظر علامه طباطبایی پرداخته، از جمله مقاله «نظریه عدالت اجتماعی علامه طباطبایی و مبانی آن» نوشته علی‌اکبر هاشمی و حبیب‌الله بابایی (۱۳۹۶) به بررسی چیستی مبانی نظریه عدالت اجتماعی در اندیشه علامه طباطبایی پرداخته و این نکته که منشأ حسن عدالت اجتماعی و نیز اطلاق یا نسبیت آن از دیدگاه علامه را بررسی کرده است، از منظر این پژوهش ادراکات اعتباری، استخدام و اجتماع مبانی هستند که علامه بر اساس آن‌ها به تحلیل عدالت اجتماعی می‌پردازد. در مقاله «روش‌شناسی نظام فکری دکتر حسن حنفی» نوشته نصرالله آقاجانی و همکاران (۱۳۹۴) به بررسی نظام فکری دکتر حسن حنفی پرداخته‌اند و زمینه‌های غیرمعرفتی و عوامل معرفتی او را که شامل مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی می‌باشد مورد بحث و ارزیابی قرار داده است؛ اما هیچ پژوهشی به‌طور خاص به مقایسه تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و حسن درباره مصادیق عدالت اجتماعی نپرداخته و این پژوهش برای نخستین بار این دو متفکر را در این مسأله اجتماعی مورد ارزیابی قرار می‌دهد.

۳. مفهوم شناسی عدالت اجتماعی

علامه طباطبایی عدل را در دو حوزه فردی و اجتماعی مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهد و معتقد است عدل فردی رعایت آن حد وسط و تعادل در خود انسان و عدل اجتماعی رعایت حد وسط و اعتدال نسبت به دیگران است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ۳۳۲) و سپس در خصوص عدالت آن را به معنای میانه

دو جانب افراط و تفریط می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ۲۰۵). معنای عدالت اجتماعی در بیان طباطبایی رابطه معناداری با تعریف او از عدالت دارد به این صورت که انسانی که بتواند اعتدال در قوای خود ایجاد نماید، می‌تواند در اجتماع هم آن تعادل را حفظ کند و اجتماع خود را در مسیر رسیدن به کمال یاری کند نه اینکه در این مسیر مانع کمال جامعه گردد. عدالت اجتماعی در بیان طباطبایی با دو مؤلفه مهم «اعطاء حقوق» و «شایستگی صاحب حق با حقوق» مرتبط است و این یعنی اعطاء حق باید به شکلی باشد که نه به شخص ظلم شود و نه به دیگر افراد جامعه ظلمی روا دانسته شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ۳۸۰).

از دیدگاه علامه انسان برای بقاء به دیگران نیاز دارد و همین نیاز او را به دیگر انسان‌ها و جبران کاستی‌های خود از دیگر هموعان وابسته می‌کند اما باید قبول کند که این بهره‌مندی یک امر دو طرفه است، چون به همان اندازه که او نیازمند استفاده از دیگران است، دیگران هم نیاز به استفاده از او و بهره کار او دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۷۶).

در حقیقت علامه طباطبایی این بحث ذیل نظریه استخدام مطرح نموده، چرا که بهره‌مندی را گره خورده با اصل نیاز انسان مطرح ساخته و مطابق این نظر، انسان برای رفع نیازهای خودش و تکمیل نواقص، به استخدام دیگران روی آورده و چون می‌باید که نیازهای او به صورت فردی قابل حل و فصل نبوده، تن به اجتماع تعاونی می‌دهد، چرا که این رفع نیاز برای تمام انسان‌های جامعه امری ضروری بوده و حاصل این تعامل میان افراد جامعه، اجتماع تعاونی خواهد بود که در آن احتیاجات همه افراد جامعه تأمین خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۰۱، ج ۲، ۲۰۸-۲۰۹).

اما این اجتماع با این همه بهره‌مندی نیازمند قوام و دوام است تا افراد بتوانند در آن رشد و نمو کنند، آن اصلی که می‌تواند ضامن حفظ ارزش‌های این اجتماع مدنی شود و آن را دوام و قوام بدهد، اصل عدالت اجتماعی، با توجه به این معنا که باید به شکلی اجتماع استقرار یابد و دارای نظم شود که هر صاحب حقی در این

جامعه است بتواند در ظرف آن اجتماع به حق خود و آنچه که استحقاق آن را دارد برسد و روابط و مناسبات در این جامعه در تعادل باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۱۷۶).

در این تعریف از عدالت اجتماعی نمی‌توان معنی تساوی و مساوات را پیدا کرد زیرا آنچه که عدالت اجتماعی اقتضاء دارد و معنای تساوی را در آن تفسیر می‌کند، رسیدن حق به صاحب آن است و پیش رفتن به اندازه توان و استعداد است که همین امر مقابل ظلم و بی‌عدالتی، قامت راست می‌کند.

بدین ترتیب از دیدگاه علامه، یک پیوند مفهومی عمیق بین عدالت اجتماعی و سعادت بشری وجود دارد، چرا که ایشان سعادت فردی انسان را امری گره‌خورده با سعادت جامعه بشری دانسته و آن را امری نهفته و گره‌خورده با اجتماع بررسی کرده و البته آن را امری تأمین شده توسط عقل بشری ندانسته است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱۱۰-۱۱۲).

بدین ترتیب از نظر ایشان این امر با هدایت الهی که هدایتی فراتر از عقل بشری بوده گره‌خورده و به همین جهت عدالت اجتماعی و سعادت انسان دو مفهوم مرتبط و بهم‌پیوسته می‌باشند و عدالت اجتماعی را می‌توان بستر تعالی انسان از آن نظر که زمینه رشد فضائل انسانی را در جامعه فراهم می‌کند دانست، زیرا اگر در جامعه، عدالتی حاکم نباشد انسان در بستر آن نمی‌تواند به شکوفاسازی استعدادها و رشد فضائل که منجر به اصلاح و رشد جامعه می‌شود دست یابد، درواقع عدالت برای جامعه یک امر ضروری و تأثیرگذار است که با ارزش‌های اخلاقی و فضائل انسانی رابطه مستقیم دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۹۶).

حسن حنفی در کتاب «الوحي و الواقع» به تعریف معنای لغوی عدل پرداخته است، در ابتدا عدل را از نظر لغوی به معنای ایستادگی در مقابل هر ظلمی که شامل ظلم به خود و دیگران می‌شود معرفی کرده و سپس عدل را بر اساس ریشه به معنای استواء، استقامت و اعتدال معرفی می‌کند (حنفی، ۲۰۱۰، ۹۹).

حسن حنفی عدالت اجتماعی را صرفاً یک مقوله اخلاقی قلمداد نکرده، بلکه به ابعاد اقتصادی آن توجه ویژه‌تری دارد، زیرا این ابعاد در جوامع با دو مؤلفه مهم

«ثروت» و «فقر» مطرح می‌شود که هردو تأثیر پذیرفته از شیوه توزیع منابع اقتصادی می‌باشند. از این منظر برای تحقق عدالت در جامعه باید ابتدا عوامل ایجاد نابرابری و شکاف‌های اقتصادی شناسایی شود و سپس به برطرف کردن آن پرداخته شود، به همین منظور او به نقش کار و عمل اشاره می‌کند و آن را تنها منشأ ارزش و ثروت می‌داند به این نحو که هر شخصی به اندازه ارزش کاری که انجام می‌دهد نتیجه ببیند، به بیان دیگر مطابق نظر حنفی استحقاق‌ها باید بر اساس میزان کار و تلاشی که افراد انجام می‌دهند تقسیم گردد، نه عوامل دیگری که سبب و زمینه انباشت ثروت می‌شود. در همین راستا او به مسأله اختلاف در ثروت اشاره کرده و تأکید دارد که این تفاوت‌ها نباید بر پایه ساختارهای ناعادلانه اعم از اجتماعی و اقتصادی شکل بگیرد، بلکه باید در یک نظام عادلانه در قالب بازتوزیع درآمد به صورت اصلاح شده قرار بگیرد چرا که از نظر او این امر یکی از الزامات عدالت اجتماعی است (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۳، ۳۱۰-۳۱۱).

او همچنین در کتاب «دراسات الفلسفیه»، به عدالت اجتماعی می‌پردازد و آن را به معنای مقابله‌ای در برابر توزیع ناعادلانه ثروت و کاهش شکاف طبقاتی میان ثروتمندان و فقرا ذکر می‌کند، حنفی در این اثر، از وضعیت نابرابری‌های اقتصادی در جامعه خود به شدت انتقاد می‌کند و به تفاوت‌های میان سطح زندگی میان فقرا و ثروتمندان اشاره کرده است؛ و این تفاوت‌ها را در حوزه‌هایی همانند خوراک، پوشاک و معیشت افراد موجود در جامعه اسلامی بررسی می‌کند. وی چنین وضعیتی را ناعادلانه قلمداد کرده چرا که همه افراد جامعه را در ایمان به خدای واحد و متعلق به یک دین و یک ملت دانسته که در مقام عمل با نابرابری‌های گسترده‌ای مواجه هستند (حنفی، ۱۹۸۷، ۱۷۰-۱۷۲).

یکی از جنبه‌های مهم عدالت اجتماعی در دیدگاه حسن حنفی، مسأله مالکیت است. او با اشاره به آیه «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (آل عمران: ۱۸۹) بیان می‌کند که مالکیت هر آنچه که در دنیا وجود دارد صرفاً برای خداوند است و جز او نمی‌توان مالک حقیقی یافت و هر چیز که به انسان رسیده تحت عنوان امانتی

بیش نیست و نباید انسان خود را مالک آن نعمت‌ها بداند و همین نکته را دلیلی برای جلوگیری از احتکار و بهره‌کشی افراد در جامعه معرفی می‌کند و سپس به مالکیت ابزارهای عمومی تولید می‌پردازد و در ذیل آن مالکیت فردی را محکوم می‌کند، در حقیقت به عقیده او آنچه که عدالت اجتماعی ایجاب می‌کند این است که مازاد درآمد ثروتمندان در میان فقرا تقسیم گردد و به همین نسبت جامعه‌ای را که در آن محروم و گرسنه باشد از عدالت و اخلاق تهی دانسته و معتقد است که خداوند به آن جامعه توجه نخواهد کرد (همان).

حسن حنفی در کتاب «الوحي و الواقع»، بحث از عدالت اجتماعی را با توزیع ثروت پیوند می‌زند و می‌گوید: «با توجه به نابرابری شدید بین ثروتمندان و فقرا به نسبت قبل و بعد از رونق نفت، فقیرترین فقرای جهان و ثروتمندترین ثروتمندان جهان به‌طور مشترک از مسلمین هستند، میلیون‌ها نفر از افراد در بیابان‌های سودان، سومالی، مالی، چاد و بنگلادش از گرسنگی و قحطی و برهنگی جان می‌سپارند و این در حالی است که تریلیون‌ها و میلیارد‌ها دلار از درآمد نفت انباشته می‌شود و این امر با وحدت امت اسلامی در تضاد است» (حنفی، ۲۰۱۰، ۹۳).

حنفی با نقد شکاف طبقاتی و نابرابری‌ها در جامعه به انتقاد از بی‌عدالتی در جوامع اسلامی می‌پردازد و این وضع را نتیجه تفسیر نادرست از دین می‌داند که عموماً آن‌ها را جبهه راست می‌نامد و از آن نظر که معتقد است اسلام دینی است که بر پایه عدالت اجتماعی بنا شده و تحقق عدالت اجتماعی از مهم‌ترین اهداف آن است پروژه خود را که چپ اسلامی است در راستای دفاع از این وضعیت قرار داده است. حنفی همچنین به نقش و ارزش سوسیالیسم در جامعه و در قبال عدالت اجتماعی می‌پردازد و آن را در خصوص مسأله فقر و غنی و طبقات متفاوت در جامعه و شکاف طبقاتی و نابرابری‌ها که از نظر او عامل اصلی آن به‌واسطه نوع مواجهه و نگرش به سنت قدیم که توسط نظام اولویت و رجحانی که از گذشته در ذهن مسلمین تعریف شده می‌داند را عامل این نابرابری‌ها می‌شمارد (حنفی، ۱۹۹۲، ۱۷).

چرا که از نظر او علت اصلی این نابرابری‌ها را می‌توان در تفسیر نادرستی که از سنت قدیم و نزد قدما اتفاق افتاده دانست که حاصل آن نظام رجحانی و سلسله مراتبی است که مهم‌ترین عامل نادیده گرفتن ارزش‌های عدالت محور شده است. به همین جهت است که از دعوت‌هایی که به جنبه‌های سوسیالیستی اسلام یا اسلام سوسیال توسط برخی از متفکران همانند مصطفی السباعی در سوریه و سید قطب و عبدالرحمان الشراوی در مصر که همگی به جهت از بین بردن اختلاف وسیع میان ثروتمندان و فقرا شکل گرفته بود استقبال کرد و این مهم را بنای پروژه چپ اسلامی خود قرار داد، در حقیقت او سوسیالیسم را ارزشی انسانی و روحی برتر می‌داند که همه انسان‌ها را مانند دانه‌های یک شانه مساوی دانسته چرا که همه انسان‌ها را از آدم ابوالبشر و خود او را نیز از خاک می‌داند، شاید فرض شود که حسن حنفی معنای عدالت اجتماعی را با تساوی مطلق گره زده اما این نظر درستی نیست چرا که او نیز در این راستا به اصل استحقاق‌ها اشاره دارد و تساوی که از آن دم می‌زند مربوط به تساوی در انسانیت می‌باشد و به این شکل میان عدالت اجتماعی و اصل استحقاق‌ها ارتباط برقرار می‌کند که قائل است توزیع ثروت در جامعه باید بر مبنای عمل شکل گرفته باشد یعنی هر آن کس که زحمت بیشتری می‌کشد باید بر اساس آن زحمت استحقاق دریافت نماید نه اینکه به واسطه جایگاه خود در اجتماع که برای آن زحمتی هم نکشیده استحقاق دریافت کند. وی همچنین در این راستا قائل است پاداش‌ها نباید بر اساس تفضل و انعام یا احسان باشد بلکه باید بر پایه استحقاق‌ها بنا شده باشد و همان‌گونه که نتایج اعمال انسان در آخرت بر پایه عدالت خواهد بود، حقوق افراد جامعه هم باید با استحقاق شکل بگیرد نه تحت عنوان احساس و لطف و کرم (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۴، ۲۹۶). بر این اساس می‌توان به دغدغه حسن حنفی در راستای تحقق عدالت اجتماعی و نقد نابرابری‌های جامعه با توجه و توسل به آموزه‌های اسلامی پی برد و اصل عدالت اجتماعی را می‌توان از نظر آن با اصل استحقاق گره خورده دانست و دغدغه اصلی او را توزیع عادلانه و منصفانه منابع و امکانات و فرصت‌ها در خصوص عدالت

اجتماعی دانست. بر همین اساس دیدگاه حسن حنفی در ارتباط با عدالت اجتماعی را می‌توان گره‌خورده بر نقد ساختارهای نابرابر اقتصادی و توزیع ناعادلانه ثروت دانست. چرا که او عدالت اجتماعی را با اصل استحقاق پیوند می‌دهد و بر لزوم توزیع منصفانه منابع، امکانات و فرصت‌ها در جامعه تأکید می‌ورزد، چنانکه از نظر او عدالت اجتماعی نه‌تنها به توزیع عادلانه منابع راه می‌یابد بلکه بر کیفیت زندگی انسان‌ها نیز اثرگذار است. او بر این باور است که وجود عدالت اجتماعی، عاملی اساسی برای صلح و آرامش در جامعه می‌باشد و این در حالی است که در نقطه مقابل نبود آن سبب‌ساز تنش‌ها و درگیری‌های مختلف اقتصادی و اجتماعی خواهد بود (حنفی، ۱۹۸۷، ج ۲، ۱۴۲).

بررسی دیدگاه‌های علامه طباطبایی و حسن حنفی نمایانگر آن است که هر دو متفکر بر ضرورت تحقق عدالت اجتماعی اذعان دارند و آن را اصل مهمی برای جامعه انسانی و حفظ نظم و صلح اجتماعی می‌دانند، اما رویکرد آن‌ها نسبت به این مفهوم متفاوت است. چنانکه می‌توان گفت طباطبایی عدالت را مفهومی الهی، اخلاقی و ناظر بر اعتدال و نظم اجتماعی می‌داند. حسن حنفی عدالت را مقوله‌ای گره‌خورده با مسائل اجتماعی و اقتصادی دانسته که بر مبنای اصلاح نظام توزیع ثروت و کاهش شکاف طبقاتی برای جامعه شکل گرفته است. به همین منظور با توجه به تفاوت‌های اساسی در مبانی نظری و رویکردهای فکری این دو متفکر به بررسی مصادیق عدالت اجتماعی از دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت تا واضح گردد که هر کدام از این دو اندیشمند چگونه عدالت اجتماعی را در عرصه‌های مختلف تبیین نموده‌اند و چگونه این تفاوت‌های نظری در عرصه عمل نمود پیدا می‌کند.

۴. مصادیق عدالت اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی جامعه را نیز همانند افراد، موجودی زنده و دارای درک و شعور دانسته البته در مقیاسی گسترده‌تر و سعادت فرد را گره‌خورده به سعادت جامعه دانسته است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱۱۱). در واقع، جامعه در قبال رشد افراد نقش مهمی ایفا می‌کند و می‌توان آن را بستری مناسب برای رشد انسان دانست اما این رشد همواره در جامعه‌ای سالم اتفاق می‌افتد و سلامت این جامعه هم به واسطه

عدالت اجتماعی تضمین می‌شود. بر این اساس ایشان معتقد است عدالت اجتماعی یعنی با هر یک از افراد موجود در اجتماع به نحوی برخورد شود که در حقیقت استحقاق آن را دارد، یعنی رفتار با هر فرد باید به شکلی باشد که بر پایه شایستگی‌ها و جایگاه مناسب او باشد و به این صورت می‌توان آن را رفتاری از سر عدل دانست که زمینه‌ساز عدالت اجتماعی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ۴۷۸-۴۷۹). از این منظر عدالت اجتماعی سبب رهایی انسان از قید بندگی و بهره‌کشی نابجا است و می‌توان آن را به‌عنوان مهم‌ترین رکن برای استحکام و پایداری جامعه بشری محسوب کرد، چرا که سعادت فردی انسان رابطه مستقیم با صلاح و بهبود محیطی که در آن زندگی می‌کند یا به عبارت بهتر محیط اجتماعی که انسان در بستر آن زندگی می‌کند دارد و از طرفی مطابق بیان طباطبایی، دست یافتن به سعادت و رستگاری در جامعه‌ای که دچار فساد است بسیار دشوار است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱۱۱). بدین ترتیب بر پایه اندیشه علامه طباطبایی می‌توان به استخراج مصادیق عدالت اجتماعی از آثار او دست پیدا کرد:

۴-۱. عدالت قضایی

یکی از مهم‌ترین مصادیق عدالت اجتماعی عدالت قضایی است، زیرا مطابق بیان طباطبایی زمانی که سخن از عدالت اجتماعی و اعطای حق صاحبان آن مطرح می‌گردد، می‌توان به‌طور طبیعی به نقطه مقابل آن که ظلم اجتماعی است هم توجه نمود، این مفهوم زمانی مطرح می‌گردد که افراد جامعه نسبت به حق خود قانع نبوده و نسبت به حقوق دیگران چشم دوخته باشند، چرا که انسان برای پیشبرد اهداف خود تمایل ذاتی دارد که دیگران را به خدمت بگیرد و بر دیگران مسلط شود که طباطبایی آن را ذیل مظلومه استخدام بررسی می‌کند که به‌واسطه آن انسان قصد به خدمت گرفتن همه‌چیز حتی هموعان خود را هم دارد، (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ۲۹۵) و نتیجه این گرایش، شکل‌گیری روابط ناعادلانه در جامعه است، به شکلی که قدرتمندان همواره در پی استثمار زبردستان بوده و به همین

ترتیب افراد ضعیف جامعه نیز باید به ناچار سر تسلیم در مقابل ستمگر خم نمایند تا روزی که بتوانند به قدرت برسند و از او انتقام بگیرند.

طباطبایی این واقعه را به عنوان یک امر تاریخی و مستمر مطرح نموده که به واسطه آن صاحبان قدرت، به غارت اموال ضعفا پرداخته و نسبت به آنان ستم روا داشته‌اند، از این رو به ضرورت وجود نظام اجتماعی تأکید می‌کند که قادر باشد به مقابله با بی‌عدالتی‌ها بپردازد و به حفظ حقوق افراد جامعه اهتمام بورزد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۴۵-۱۴۶).

در مواجهه با چنین شرایطی، وجود یک نظام قضایی دادگر که بتواند از طریق اعمال قوانین صحیح و اجرای بی‌طرفانه آن، مانع از سوءاستفاده قدرتمندان از حقوق مردم گردد امری ضروری بوده است.

بدین واسطه علامه طباطبایی تصریح می‌کند که چنین نظامی باید مبتنی بر قانون الهی باشد، چرا که تنها قوانینی که از منبع الهی و وحی سرچشمه گرفته باشند، قابلیت معیارهای عادلانه بودن را دارند تا به واسطه این معیارها، قضاوت‌های عادلانه‌ای در رسیدگی به دعاوی ارائه نمایند. بر همین اساس، طباطبایی حکومت دینی را مسئول اجرای چنین قوانینی دانسته و بر لزوم تشکیل ساختاری که عدالت قضایی را تحت عنوان یکی از ابعاد عدالت اجتماعی تضمین نماید، تأکید ورزیده است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۴۶).

علاوه بر این قاضی نیز به عنوان فردی که متولی امر قضا است در این زمینه وظیفه دارد در داوریه‌های خود به رعایت جوانب عدالت بپردازد و از هرگونه تبعیض، پرهیز نماید. بدین ترتیب مطابق دیدگاه ایشان یکی از مصادیق عدالت اجتماعی آن است که در فرایند قضاوت، بر هیچ فردی از افراد جامعه بر اساس موقعیت اجتماعی یا جایگاه اقتصادی که در اختیار دارد، تفاوتی برقرار نباشد و قاضی باید در صدور احکام، تنها به عدالت و حقانیت توجه داشته و تحت تأثیر روابط یا قدرت قرار نگیرد و در داوریه به تزییع حق نپردازد و در میان افراد جامعه به حسب مرتبه و جایگاه آن‌ها فرق نگذارد.

۴-۲. عدالت در برخورداری از حقوق اجتماعی

بحث تساوی حقوق اجتماعی را هم می‌توان جزو مصادیق عدالت اجتماعی حساب کرد که این بحث با نظام اسلامی و حاکمیت آن هم ارتباط دارد، چنان‌که این امر را در تمام ابعاد نظام حاکمیت می‌توان جاری دانست و این مسئله اشاره به نکته دارد که هرکدام از اعضای جامعه، بر اساس استعدادها و شایستگی‌های طبیعی خود به حقوق متناسب با خود دست پیدا کند. به بیان دیگر، عدالت اجتماعی در این راستا به‌گونه‌ای عمل می‌کند که افراد جامعه در معرض رشد و پیشرفت در مسیر صحیح خود قرار بگیرند، بدون آنکه موانع اجتماعی یا تبعیض‌های ناشی از وضعیت‌های اقتصادی، جغرافیایی، فرهنگی یا قومیتی آن‌ها را از این مسیر باز دارد. به‌عنوان مثال، اگر فردی استعداد خاصی در حوزه علمی یا ورزشی خاصی دارد، باید در مسیر صحیح رشد استعداد خود قرار بگیرد، بدون آنکه به‌واسطه شرایط غیرمنصفانه از پیشرفت باز بماند. این تأکید علامه طباطبایی بر عدالت در تخصیص حقوق اجتماعی نه تنها در جهت حمایت از فرد، بلکه در جهت تحکیم پایه‌های اجتماعی و رشد کلی جامعه امری مؤثر است.

بدین ترتیب در تحلیل این مفهوم، باید به این نکته پرداخت که عدالت اجتماعی، نه فقط به برابری سطحی در بین افراد جامعه می‌پردازد بلکه به معنای تخصیص بهینه منابع و امکانات بر اساس شایستگی‌ها و ظرفیت‌های واقعی افراد است. به عبارت دیگر چنین عدالتی با تساوی در تنافی بوده و به معنای عدالت در تفاوت‌ها تحت عنوان یکی از اصول اساسی در دیدگاه علامه طباطبایی در حوزه حقوق اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد چرا که مطابق آن هر فرد باید به اندازه شایستگی‌ها و توانایی‌های خود از حقوق اجتماعی برخوردار شود و در این مسیر تبعیضی برای او روا نگردد تا چنین امری به ایجاد فرصتی برای تحقق عدالت اجتماعی کمک کند.

پس مقصود از این تساوی در حقوق اجتماعی را می‌توان مطابق بیان طباطبایی این‌گونه بیان نمود که افراد بشر به تناسب استعدادها و استحقاق‌هایی که دارند به

همان اندازه و متناسب با ظرفیت‌های خود، حق و حقوقی برای رشد و پیشرفت دریافت کنند که آن حق و حقوق هم به جا و درست باشد با این وجود عدل اجتماعی هم به این تساوی در حقوق اجتماعی امر می‌کند، (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۴۱۰-۴۱۵) و بر پایه این اندیشه عدالت اجتماعی در برخورداری از حقوق اجتماعی، به معنای قرار دادن هر فرد در جایگاه شایسته و تأمین حقوق متناسب با ظرفیت‌ها و استعداد‌های او قلمداد می‌شود و چنین رویکردی سبب می‌شود که افراد جامعه در مسیر رشد و شکوفایی قرار گیرند و از فرصت‌های اجتماعی به‌طور عادلانه بهره ببرند.

۳-۴. عدالت اقتصادی

بحث از عدالت اقتصادی را می‌توان به‌عنوان یکی از مصادیق عدالت اجتماعی در نظر گرفت. علامه طباطبایی جامعه را دارای شخصیتی واحد می‌داند که این شخصیت واحد باید به‌واسطه مدیریت تمامی اموالی که خداوند در اختیارش قرار داده به اداره زندگی خود و سروسامان دادن به آن اهتمام بورزد تا بتواند خود را در مسیر رشد و ترقی حقیقی قرار دهد، بنابراین جامعه باید نسبت به مدیریت و توسعه این اموال کوشا باشد و سعی کند که در قبال و مواجهه با آن اموال خدادادی، تأمین همه افراد جامعه را در نظر گرفته و در استفاده از آن اعتدال را رعایت کند و به بیان دقیق‌تر از هدر دادن و به راه خطا بردن آن جلوگیری نماید. از نظر طباطبایی بحث از اقتصاد در جامعه اسلامی با اصل مهم ارتزاق و مال پیوند خورده است، به‌نحوی که از نظر ایشان اصولاً اموال نعمتی از جانب خداوند بوده و مالک حقیقی آن‌ها خداوند است که خداوند آن را به‌منظور بقا و تأمین حیات جامعه انسانی به‌صورت نعمت در اختیار انسان نهاده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ۲۷۲) و به همین منظور است که اسلام به مخالفت با احتکار پرداخته و آن را عملی ناپسند مطرح کرده چرا که این عمل باعث ایجاد رکود در بازار و توقف چرخه اقتصادی می‌شود و در مقابل، گردش سرمایه به پویایی و رشد بازار کمک می‌کند که از دستاوردهای آن می‌توان به بهبود شرایط زندگی افراد جامعه، کمک و

یاری‌رساندن به فقرا، ایجاد توازن در بازار و دفاع از کشور و اصلاح جامعه اشاره کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ۳۵۰-۳۵۱).

ایشان در تفسیر آیه ۲۵ سوره حدید هم به اهمیت اقتصاد و توزیع عادلانه ثروت پرداخته و بر این باور است که نظام حاکم و مردم باید برای تحقق آن تلاش کند، وی در این زمینه معتقد است که هدف از فرستادن میزان و ترازو، به خاطر دعوت جامعه به رعایت عدالت در معاملات است تا به واسطه آن از ضرر و زیان در امانشان نگه دارند و با ایجاد توازن در وزن‌ها و اندازه‌ها می‌توان تعادل را در روابط اقتصادی نیز طنین‌انداز کرد، (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ۳۵۰-۳۵۱) چرا که زندگی بشر وابسته به جامعه‌ای است که عادلانه باشد و قانون عدالت در آن رعایت گردد و عدالت این جامعه نیز به معاملات عادلانه وابسته است، پس در یک بیان می‌توان گفت عدالت اقتصادی از منظر طباطبایی را می‌توان جزو مهم‌ترین عوامل برای پایداری جامعه دانست به همین منظور وی در این راستا قائل است، اقتصادیات جامعه مهم‌ترین عاملی است که جامعه انسانی را پایدار نگه داشته و خداوند آن را مایه قوام اجتماعی قرار داده است (همان، ۳۳۰).

بر این اساس می‌توان گفت که مطابق نظر طباطبایی اموال برای رشد و ترقی جامعه انسانی از جانب خداوند آمده و به این طریق هیچ‌کس حق بهره‌برداری نابجا و نادرست از آن‌ها را ندارد و مطابق قانون عدالت باید از هدر رفت آن جلوگیری و رعایت اعتدال و دوری از افراط و تفریط در آن رعایت گردد و نظام اقتصادی جامعه اسلامی هم باید از این امر پیروی کند.

علامه طباطبایی همچنین بر این نکته پرداخته که بی‌توجهی به عدالت اقتصادی می‌تواند عامل ایجاد دوگانگی‌های اجتماعی و اقتصادی در جامعه گردد. مطابق نظر او فقر مفرد و ثروت بی‌حساب از عوامل اصلی برای دامن زدن به ناهنجاری‌های اجتماعی و اقتصادی هستند که می‌توانند باعث اختلال در نظام اجتماعی شوند. این دوگانگی‌ها، به‌ویژه در زمینه اقتصادی می‌تواند به نابرابری‌های

گسترده‌ای منجر گردد که در نهایت آسیب‌های جدی به پایداری جامعه وارد می‌کند (همان، ۳۳۰-۳۳۱).

در نتیجه برای ایجاد جامعه سالم و پویا، نیاز است که نظام اقتصادی این جامعه بر پایه اصول عدالت بنا گردد تا بدان واسطه از دوگانگی‌های فقر و ثروت جلوگیری شود و عدالت در دسترسی به منابع و فرصت‌ها در جامعه به‌طور یکسان توزیع شود چرا که این امر به جامعه این فرصت را می‌دهد تا در مسیر رشد و تعالی قرار بگیرد و از بحران‌های اقتصادی و اجتماعی پیش رو مصون بماند.

۴-۴. عدالت خانوادگی

با توجه به آنکه خانواده، کوچک‌ترین نهاد اجتماعی محسوب می‌شود، بحث از عدالت خانوادگی را می‌توان مصادقی از عدالت اجتماعی به شمار آورد. مطابق نظر طباطبایی، نخستین اجتماعی که انسان‌ها در آن قرار می‌گیرند اجتماع خانوادگی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ۵۱) و خانواده نقش مهمی را برای یک اجتماع صالح که در آن رعایت عدالت اجرا شود دارد و به همین خاطر است که ایشان خانواده را به‌عنوان مجتمع کوچک‌تر در برابر مجتمع بزرگ‌تر که اجتماع است دانسته و نقش خانواده را بسیار اساسی دانسته چرا که اگر مجتمع کوچک‌تر صالح باشد و عدالت در آن رعایت گردد این امر سبب اصلاح مجتمع مدنی بزرگ‌تر خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ۴۷۹). ایشان درصدد است که نقش و حقوق زن را به‌عنوان رکنی مهم و اساسی در خانواده به‌واسطه یک بررسی میان اسلام و ادیان قبل از آن تبیین نماید و نقش اسلام را در آشکارسازی و بها دادن به حقوق خانوادگی برشمارد.

از نظر علامه زن در میان اقوام پیشین حتی از حقوق اولیه خود هم محروم بوده و تنها وظیفه او اطاعت بی چون‌وچرا از مرد بوده و از طرفی هیچ‌گونه حق انتخابی هم برای او در کار نبوده است و فصل مشترک تمام این اقوام چه متمدن و چه قبیله‌ای این بوده که زن باید به اطاعت بی چون‌وچرا بپردازد و از اوامر مرد اطاعت تام بکند و به این واسطه می‌توان گفت که هیچ اختیاری برای او وجود نداشته است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ۲۸۱-۲۸۴).

پس طلوع اسلام را می‌توان معیار اساسی در جایگاه و احترام ویژه به زنان به حساب آورد زیرا که اسلام به ایشان در انتقال حقوق فردی، استقلال مالی، حق ارث و فرصت تحصیلی و حضور فعال در عرصه اجتماع بسیار موفق بوده و این مهم را فقط می‌توان در طرز نگاه اسلام به زن و موقعیت او یافت. به همین منظور طباطبایی در این راستا قائل است که اسلام زن را به جرگه انسانیت آورده و آن را جزو مهمی از جامعه بشری دانسته و وزنی را که یک انسان به حسب اندازه تأثیر اراده و عمل خود می‌تواند در جامعه بشری پیاده کند را به وی داده است، چرا که در شرع مقدس اسلام، ملاک انسانیت است و این انسانیت به واسطه داشتن قوای عقلانی قابل شناسایی است پس به این ترتیب مرد و زن هر دو انسان هستند و اسلام زن را نیز همانند مرد جزء کاملی برای جامعه قرار داده و حقوق هر دوی ایشان را محترم دانسته و جنسیت را در این عرصه دخیل ندانسته است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ۲۷۹-۲۸۲).

بنابراین از منظر طباطبایی انسانیت مساوی با این است که تمام افراد از حقوق مساوی برخوردار باشند و همان‌گونه که در معنای عدالت اجتماعی هم دانستیم، این تساوی به معنای برابری در همه زمینه‌ها و برای همه افراد نیست، به این سبب آن برابری که عدالت اجتماعی به آن حکم می‌کند به این معناست که هر فردی چه زن و چه مرد به اندازه توانایی و شایستگی خود، به حق خود برسد بدون اینکه حق آن‌ها ضایع شود، به عبارت دیگر، عدالت اجتماعی به این معناست که هر فردی به اندازه سهم خود از منابع و امکانات بهره‌مند شود و این تعریف در هماهنگی با فطرت و طبیعت است و این اصلی است که از نظر طباطبایی در قرآن هم بیان شده به این صورت که قرآن کریم هر دو جنس زن و مرد را انسان می‌نامد که به صورت مشترک از انسانی نر و ماده به وجود آمده‌اند و زن و مرد هر دو مخلوق خداوند هستند که نتیجه این بیان این می‌شود که تمام افراد بشر همانند یکدیگر هستند و در مرتبه انسانیت هیچ تفاوتی با همدیگر ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۴۰۵ - ۴۰۶).

وی تأکید می‌کند که هرکدام از دو جنس مرد و زن با خصوصیات ویژه‌ای آفریده شده‌اند که به نقش مستقیم آنان در جامعه ربط و پیوند دارد، چنانکه خصوصیات ویژه‌ای برای زنان وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را در مردان یافت، ایشان این خصوصیات را به این صورت بیان می‌کند: ۱. خداوند به واسطه نوع خلقتی که ویژه زن است او را همانند کشتزاری قرار داده که تکون نوع بشریت و بقای آن به او وابسته است ۲. خداوند خلقت او را به صورت لطیف قرار داده به نحوی که با این خصلت بتواند به جذب جنس مخالف خود و کامل کردن نوع بشر پردازد و از این خصوصیات برای اداره خانواده به بهترین شکل و تربیت فرزندان صالح برای جامعه بهره ببرد که در حقیقت این دو خصوصیت خداوندی که در جسم و روح زن قرار داده شده تأثیر مستقیم در روابط و وظایف اجتماعی محول شده به او دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۴۰۹ - ۴۱۰).

در نتیجه با این تفاوت‌ها، اگر اسلام برای زن وظایفی متفاوت از مرد معین کرده اتفاقاً از سر شناخت و عدل و عدالت بوده چرا که مقتضای طبیعت و خلقت خود او می‌باشد و به خاطر آن تفاوت‌هایی است که با جنس مرد دارد و این تفاوت او را در هیچ‌گونه از حقوق اجتماعی و احکام عبادی و حقوق شخصی محروم نمی‌کند و می‌توان گفت که مطابق نظر طباطبایی عدالت جنسیتی در خانواده هم یکی از مصادیق عدالت اجتماعی بوده که در آن به تساوی حقوق زن و مرد، تحت عنوان انسان پرداخته شد و برای هیچ‌کدام تبعیضی وجود نداشت و اگر تفاوت‌هایی هم بوده از سر نقش اجتماعی بوده که بر حسب نوع جنس و آفرینش و از سر لطف و عدل اعمال گردیده است.

۵. مصادیق عدالت اجتماعی از منظر حسن حنفی

چالش‌های جوامع مسلمان از جمله پیشرفت و شکوفایی، مقابله با فقر، رابطه میان فقر و غنا در جامعه واحد، تفاوت‌های طبقاتی، تقسیم عادلانه ثروت و سود، برقراری عدالت اجتماعی و اقتصادی، مبارزه با استبداد و دیکتاتوری، تدوین الگوی مناسب برای جامعه اسلامی در جهت پیشرفت و عدالت در زمره مهم‌ترین موضوعاتی است که به‌طور هدفمند در اندیشه حنفی دنبال می‌شود.

حنفی بر این باور است که پاسخ به این مسائل را نباید در نظام‌های فکری و فرهنگی بیگانه جستجو نمود، بلکه آن راه‌حل‌ها را باید در سنت و فرهنگ اسلامی پیدا کرد. مطابق نظر او جوامع مسلمان باید در جوامع مسلمان مشکلات با تکیه بر میراث فکری و تاریخی ایشان حل‌وفصل گردد. بر همین اساس است که او بازخوانی و نوسازی این میراث را بر پایه شرایط و نیازهای عصر حاضر امری ضروری دانسته است. در همین راستا او نظام سیاسی اسلام را نظامی مدنی معرفی کرده که بر پایه رأی مردم، پیمان مشترک میان حاکم و جامعه، مسئولیت‌پذیری حاکم در قبال مردم استوار دانسته است. از سوی دیگر، نظام اقتصادی اسلام را مبتنی بر مالکیت عمومی و تولید دانسته و نظام اجتماعی آن را بر اساس تعامل میان گروه‌های مختلف جامعه و برقراری عدالت و برابری تبیین نموده است (حنفی، ۲۰۱۰، ۵۲-۶۳).

با این بیان آنچه دریافت می‌شود این است که حنفی راه‌حل مشکلات خود را همواره در درون و با اتکا به میراث اسلامی یافته و با جاری کردن این طرز تفکر که میراث اسلامی با شرایط زمانه قابل تطبیق است به ارائه الگویی از اسلام می‌پردازد که پاسخگو به نیازهای زمانه باشد، بر پایه این تفکرات می‌توان به استخراج و بررسی مصادیق عدالت اجتماعی در اندیشه او پرداخت:

۵-۱. عدالت در توزیع ثروت

مسئله توزیع ثروت از نظر حنفی یکی از مسائل اساسی در جامعه است، چرا که از نظر او اگر در جامعه‌ای ثروت به صورت عادلانه تقسیم نگردد در این جامعه شاهد تمرکز ثروت در دست عده‌ای خاص و فقر افراد زیادی از جامعه خواهیم بود و جامعه‌ای خواهیم داشت مملو از دوگانگی که این دوگانگی در فقر شدید و ثروت بی‌حدوحصر، گرسنگی در مقابل تجمل‌گرایی را به ارمغان خواهد داشت (حنفی، ۱۹۸۷، ۴۴-۴۶) و تا زمانی که این مسئله اصلاح نشود، اصلاح جامعه و از بین رفتن این نابرابری‌ها غیرممکن است. در نتیجه جامعه‌ای که در آن فاصله میان فقیر و غنی بسیار زیاد است نمی‌تواند در معرض اصلاح قرار گیرد به همین جهت

حنفی به مسئله مبارزه با فقر می‌پردازد. حنفی در زمینه مبارزه با فقر قائل است که تا زمانی که دیدگاه ما نسبت به فقر در جامعه تغییر پیدا نکند، نمی‌توان آن را تغییر داد و نه می‌توان جامعه را در معرض اصلاح قرار داد.

او در این زمینه قائل است برخلاف برخی تصورات رایج که برای ما جا افتاده است فقر نه به‌عنوان یک فضیلت بلکه یک رذیلت مذموم و ناپسند است، چرا که از نظر او و با بررسی در آیات قرآن ریشه فقر را از جانب شیطان می‌داند نه از جانب خداوند و قائل است که فقر سبب کارهای ناپسندی همانند گدایی دزدی و کلاهبرداری در جامعه می‌گردد. حنفی این دیدگاه را در مقابل طرز تفکر برخی صوفیان قرار می‌دهد که فقر را به‌عنوان فضیلت و مقام معنوی می‌دانستند و آن را نوعی مقاومت سلبی در برابر ثروت و تجمل‌گرایی می‌داند به هر ترتیب وی به‌شدت آن را محکوم می‌کند (حنفی، ۲۰۱۰، ۱۰۲-۱۰۳).

حنفی در مسیر عدالت اجتماعی، «ملی‌سازی»^۱ را هم به‌عنوان یک اصل اصلاحی در جامعه برای از بین بردن فاصله میان فقیر و غنی مطرح می‌کند و این اصل را هم می‌توان یکی از مصادیق عدالت اجتماعی دانست. به همین نسبت مطابق نظر او بحث از مالکیت جمعی مطرح می‌شود، در این خصوص قائل است که مالکیت باید به‌صورت یک امانت باشد و همواره آن را منتسب به آن مالک حقیقی دانست که خداوند است و به این واسطه هیچ‌کسی نمی‌تواند خود را مالک منابع و امکانات خدادادی بداند، اگر در یک جامعه‌ای مالکیت به‌صورت نادرست استفاده شود که موجب آسیب به جامعه گردد امام به‌عنوان نماینده امت حق دخالت دارد تا برای حفظ منافع عمومی از طریق سلب مالکیت، مصادره و ملی‌سازی عمل کند (حنفی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۱).

در نتیجه مطابق این عقیده تمرکز ثروت در دست عده خاص از بین رفته و انتقال ثروت از طریق ملی‌سازی صورت می‌گیرد که منجر به عدالت اجتماعی و اصلاح وضعیت جامعه خواهد شد.

۱. التأمیم

۵-۲. رفع نابرابری‌های طبقاتی

همان‌گونه که اشاره شد حنفی به‌شدت با تمرکز ثروت در دست عده خاص مخالف است و به همین منظور معتقد است که ثروت باید در اختیار تمام افراد جامعه باشد نه عده خاص، به همین منظور حنفی عدالت اجتماعی را امری می‌داند که منجر به پدید آمدن جامعه بدون طبقه است و در این مسیر از مبانی سوسیالیسم و مطابقت آن با آموزه‌های اسلام بهره می‌برد و در این باره قائل است که سوسیالیسم عنوان یک ارزش انسانی و روحی برتر است که تمام انسان‌ها را به‌صورت مساوی در جامعه ارزیابی می‌کند و آن را با معنای احرام در حج تطبیق می‌دهد که نفی هرگونه فردگرایی و توجه به جمع‌گرایی را مد نظر دارد که مطابق آن می‌توان به جامعه بدون طبقه و یکسان دست پیدا کرد (حنفی، ۲۰۱۰، ۹۵).

در نتیجه حسن حنفی عدالت اجتماعی را آرمانی انسانی و این جهانی معرفی می‌کند که در عرصه‌های مختلف نابرابری‌های اجتماعی همانند عدم توازن در توزیع ثروت، فقر و غنای مفرط، فاصله طبقاتی و نابرابری‌ها به مبارزه می‌پردازد و آن‌ها را نفی می‌کند و بر اساس قانون عدالت اجتماعی باز تفسیر می‌کند تا بتوان مبارزه با سوء توزیع ثروت، مبارزه با فقر، ملی‌سازی و رفع نابرابری‌های طبقاتی را از مهم‌ترین جنبه‌های عدالت و اصلاحگری آن در جامعه دانست.

۵-۳. تساوی در حقوق:

تا به اینجا و با بررسی در آراء و افکار حسن حنفی، یافتیم که محور اصلی اندیشه‌های اجتماعی او انسان و حقوق او می‌باشد. بر همین اساس عدالت اجتماعی از منظر او بر پایه حقوق برابر برای تمامی افراد جامعه تعریف پیدا می‌کند. مطابق عقیده وی، آنچه جوامع اسلامی را درگیر نموده سلطه ساختارهای سلسله مراتبی می‌باشد که از گذشته برای ما به ارمغان رسیده است. همین طرز تفکر زمینه‌ساز بی‌عدالتی و نابرابری‌های فراوانی در ارتباط با حقوق افراد جامعه گردیده است. به همین ترتیب مطابق عقیده وی، در چنین جامعه‌ای حقوق اساسی مردم به‌صورت گسترده پامال گردیده. به همین منظور اصل عدالت اجتماعی را

اصلی مهم برای تأمین حقوق برابر برای همه افراد جامعه دانسته است (حنفی، ۱۹۸۷، ۲۱۳).

به همین سبب بر پایه اندیشه حنفی، عدالت اجتماعی تنها زمانی در جامعه معنا و کارکرد پیدا می‌کند که تمامی افراد جامعه، بدون در نظر گرفتن طبقه اجتماعی یا اقتصادی خاص، جنسیت یا جایگاه از حقوق مساوی برخوردار باشند (حنفی، ۱۹۸۱، ج ۱، ۱۰۵-۱۰۷).

یکی از وجوه این تساوی در حقوق را می‌توان به برابری میان حاکمان و شهروندان در قبال قانون و مسئولیت‌هایی که در اجتماع برای آنان وجود دارد تعبیر نمود. چرا که مطابق نظر حنفی هرگونه امتیاز برای گروه خاص در جامعه‌ای واحد اصلی است که منجر به بی‌عدالتی و شکل‌گیری استبداد خواهد شد. در نهایت در نگاه حسن حنفی عدالت اجتماعی امری جداگانه از برابری حقوق افراد در جامعه نخواهد بود و اصل اصلاح ساختارهای اجتماعی و سیاسی جامعه بر پایه و مبنای اصل تساوی در حقوق شکل می‌گیرد تا بدان واسطه و با پشتوانه عدالت اجتماعی به جلوگیری از استبداد، نابرابری‌ها و تبعیض‌های تاریخی دست پیدا کند. بدین ترتیب می‌توان او را خواهان حقوق برابر برای افراد جامعه فارغ از جنسیت، نژاد، طبقه یا پیشینه اجتماعی دانست.

۴-۵. نهادینه‌سازی آزادی‌های فردی

حسن حنفی نسبت به وضعیت کنونی جوامع اسلامی به شدت ابراز ناراحتی می‌کند و ریشه این وضعیت کنونی را در گذشته جستجو می‌کند، وی معتقد است در چنین جامعه‌ای با این ساختار هرمی، حقوق اساسی مردم به‌طور گسترده پایمال می‌شود، حقوقی مانند حقوق شهروندی، حقوق خانواده و زنان، حقوق مدنی و آزادی‌های فردی، از جمله حقوق اساسی هستند که در ساختار سنتی مورد تهدید واقع شده بود و امروزه ما با آن‌ها دست‌وپنجه نرم می‌کنیم، به همین منظور از نظر حنفی عدالت اجتماعی و آزادی‌های فردی دو اصل مهم و در هم تنیده است چنانکه او قائل است: آزادی در وجود فردی انسان اصلی قبل از تشکیل اجتماع و بحث عدالت اجتماعی است (حنفی، ۱۹۸۷، ۲۱۳).

پس به این ترتیب می‌توان آزادی را به عنوان یکی از مهم‌ترین جنبه‌های عدالت اجتماعی نزد حنفی دانست که به عنوان بخش مهمی از حقوق انسانی پایه و اساس تحقق عدالت اجتماعی را معین می‌کند و جامعه به واسطه آن به تعادل و همبستگی می‌رسد، به همین منظور حنفی این بحث را در الهیات هم مطرح کرده و آن را الهیات آزادی‌بخش دانسته است که دغدغه آن مسائل اجتماعی و اقتصادی انسان در روی زمین است و تمرکز این الهیات معطوف به زمین و مسائلی همانند عقب‌ماندگی، بیکاری، صنعت و روش‌های آموزش و توسعه است (ابوالخیر، ۲۰۱۱، ۱۰۵-۱۰۷).

در حقیقت می‌توان گفت حنفی با ایجاد این نوع از الهیات که معطوف به نیازهای زمینی انسان است درصدد این مهم بوده که دین را از آسمان به زمین آورد و آن را در خدمت رفع مشکلات اجتماعی قرار دهد، چنانکه به عقیده وی دین باید به مسائل واقعی زندگی مردم پرداخته و برای ایجاد عدالت اجتماعی کارساز و گره‌گشا باشد و به‌طورکلی این دین می‌تواند الهام‌بخش مبارزه با ظلم و ستم و ایجاد جامعه عادلانه باشد و در این جامعه عادلانه زمینه برای آزادی‌های فردی هم معین گردد که به این صورت آزادی‌های فردی را می‌توان مصداقی برای عدالت اجتماعی دانست چرا که در جامعه به برقراری توازن، برابری و رفع تبعیض‌ها منجر می‌گردد و این آزادی‌های فردی می‌توانند نقش مهم و بسزایی در تحقق عدالت جنسیتی هم ایفا نمایند.

۵-۵. عدالت خانوادگی

حسن حنفی خانواده را به عنوان جزو مهمی در جامعه می‌داند که همواره از نظام حکومتی تأثیر می‌پذیرد، به این نحو که مشکلات و نابرابری‌های خانوادگی را با نظام سیاسی بسیار مرتبط دانسته چرا که از نظر او اصل بی‌عدالتی‌ها و نابرابری‌ها از نظام حکومتی نشأت گرفته نه خانواده، (حنفی، ۱۹۹۲، ۱۳۸) در حقیقت حنفی ریشه نابرابری‌هایی که در جامعه رقم می‌خورد را به خاطر خانواده و نظام تربیتی

آن نمی‌داند بلکه به نقش مشکلات جامعه در این عرصه که به واسطه حکومت به وجود آمده توجه بیشتری دارد.

به نحوی که مطابق نظر او مشکلات خانوادگی همانند طلاق و تربیت فرزندان تنها مشکلاتی نیستند که به اخلاق و نظام خانواده مربوط باشند بلکه مشکلات اجتماعی هستند که توسط طبقه اجتماعی که خانواده در آن زیست می‌کند شکل گرفته است، یعنی مواردی همچون درآمد و شغل و نظام سیاسی و ماهیت آن نظام سیاسی که خانواده در آن قرار دارد نقش مهم و تأثیرگذاری بر روی خانواده و نحوه زندگی آن دارد (همان).

به همین منظور می‌توان گفت که حنفی نقش دولت و حکومت را در راستای زندگی خانواده و چگونگی و کم و کیف آن بسیار اساسی دانسته است و قائل است که خانواده در این مسئله از حکومت تأثیر می‌پذیرد و با همین پشتوانه می‌توان بحث از عدالت جنسیتی را مطرح کرد که در آن نقش زن و مرد و حقوق آن‌ها مورد بررسی قرار می‌گیرد. مطابق نظر او در کتاب «قضایا معاصره فی فکرننا المعاصر» در خصوص مسئله جنسیت، بیان می‌کند که این مسئله را نباید مسئله‌ای صرفاً زنانه دانست و نباید این مسئله را به نحوی مطرح کرد که با بیانش ذهن منحصرأ مشغول به مسائل زنان شود، باید فراتر از این‌ها فکر کرد و این مسئله را یک دغدغه انسانی دانست که منحصر در زن و مرد نمی‌باشد (حنفی، ۱۹۸۱، ۲۵۴).

حنفی مسئله نگاه جنسیتی در جهان را محصول فرهنگ و تفکر غلط قدیمی می‌داند که امروز دیگر کاربرد ندارد، بلکه آنچه مهم است برداشتن از نگاه جنسیتی و دست برداشتن از نگاه کردن به زن و مرد به عنوان دو عنصر جداگانه می‌باشد، چرا که همین تفکیک می‌تواند باعث معطوف شدن ذهن به مسائل جنسیتی گردد و آن را از مسئله مهم انسان و جامعه دور کند، پس به این طریق حنفی نگاه جنسیتی به جهان را مورد نکوهش قرار داده و همین نظر را می‌توان پایه‌ای برای تعریف عدالت جنسیتی از منظر او دانست، به این سبب که مطابق نظر و عقیده او دسته‌بندی و تصور جنسیتی که در جهان حاکم است باقی‌مانده از

سنت و دگم‌های گذشته است درحالی‌که مسئله انسان و اجتماع و آزادی و عدالت او بسیار مهم‌تر از این مسائل است.

در حقیقت مطابق نظر او نگاه کردن به اعتبار جنسیت به زن و مرد یا بهتر بگوییم نگاه کردن و تفکیک جنسیتی زن و مرد از مقوله انسان حاصل تفکری است که از گذشته برای ما باقی مانده و همین نگاه از نظر حنفی عامل بسیاری از محدودیت‌ها و نابرابری‌ها در اجتماع میان دو جنس زن و مرد است (حنفی، ۱۹۹۲، ۴۲).

مطابق همین بیان حنفی می‌توان گفت که مسئله جنسیت اصولاً نزد او مطرح نبوده بلکه، نگاه جنسیتی را محکوم می‌کند و قائل است که باید فکری برای انسان، فارغ از مرد و زن کرد و آن تقسیم‌بندی انسان به زن و مرد را هم نتیجه یک تحلیل عینی نمی‌داند، بلکه به خاطر طرز تفکر اشتباه که از گذشته نهادینه شده می‌داند و ذهنیت شرقی را در آن مقصر می‌خواند چرا که قائل است تصور جنسیتی از جهان در آن ذهنیت غالب گشته است و به همین ترتیب غلبه این ذهنیت باعث می‌شود که ذهن از شهروند معطوف به جنسیت شود و سبب گردد که اعمالی را که مختص به بانوان و اعمال دیگری را برای مردان بدانیم و میان آن‌ها تفکیک قائل گردیم گویی که با این تفکر جهان را به دو بخش زنانه و مردانه تقسیم کرده‌ایم چه حنفی در این خصوص قائل است این طرز تفکر و تقسیم‌بندی می‌تواند ناشی از تصور جنسیتی برای جهان و یا ناشی از محرومیت و احساس نقص و ضعف باشد (حنفی، ۱۹۸۱، ۲۵۳-۲۵۴).

در نتیجه عدالت جنسیتی از نظر حسن حنفی زمانی برقرار می‌شود که عدالت در جامعه برای انسان برقرار شده باشد و آزادی‌های فردی محدود نشده باشد و هیچ تفکیکی برای انسان در این عرصه در نظر گرفته نشود که می‌توان گفت او قائل به نگاه مساوی برای مرد و زن است و همان‌طور که دانستیم اصولاً جنسیت برای او مسئله نیست، بلکه مسئله اساسی انسان و حقوق فراموش شده او است و تا زمانی که جامعه دچار بی‌عدالتی، بهره‌کشی و عقب‌ماندگی باشد این ظلم هم به زن

و هم به مرد یا بهتر بگوییم به انسان تحمیل خواهد شد، پس باید به جای غلبه تفکر جنسیتی، فکری به حال انسان کرد (همان، ۲۵۴).

این بحث را از منظر حنفی می‌توان نظر محوری او در خصوص عدالت خانوادگی دانست چرا که او لزوم فراتر رفتن از مباحث جنسیتی و قضاوت‌های جنسیتی را بسیار دخیل می‌داند و با تمرکز بر روی محور انسانیت، برابری حقوق و فرصت‌ها را برای همه انسان‌ها بدون فیلترهای جنسیتی مرد و زن لازم و ضروری می‌داند و به مقابله با تبعیض جنسیتی در جامعه می‌پردازد و در حقیقت هرگونه تبعیض را که در جامعه نسبت به زنان اتفاق می‌افتد را تبعیض به انسانیت می‌داند و می‌توان از این انسان‌محوری حنفی به برقراری عدالت خانوادگی در جامعه رسید.

۶. تبیین اشتراکات و افتراقات دیدگاه علامه طباطبایی و حسن

حنفی

به واسطه نگاه روش‌شناسانه می‌توان گفت نوع نگاه و رویکرد علامه طباطبایی و حسن حنفی در حوزه عدالت اجتماعی و مصادیق آن، گرچه از منابع هستی‌شناختی واحدی چون قرآن و اسلام نشأت گرفته ولی ما را با دو رویکرد کاملاً متمایز در اندیشه اسلامی مواجه می‌گرداند.

چنانکه علامه طباطبایی و حسن حنفی هر دو به‌عنوان دو متفکر تأثیرگذار در قرن بیستم شناخته می‌شوند اما علامه طباطبایی با اتخاذ رویکردی مبتنی بر فلسفه صدرایی و تسلط بر تفسیر قرآن و ارائه تفسیر المیزان، در صدد بود تا با درک عمیق از قرآن و معارف اسلامی به پاسخگویی مسائل و شبهات عصر و زمانه خود بپردازد و درک عمیقی از معارف اسلامی را با تأکید بر اتحاد میان عقل و نقل ارائه دهد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ۸۰-۸۲).

اما در این میان حسن حنفی که عمدتاً تحت عنوان رهبر چپ دینی شناخته شده و پروژه خود را ادامه‌دهنده مسیر مصلحان دینی بنا نهاده است، در پی ارائه تفسیری نو از سنت اسلامی با توجه به مقتضیات و شرایط زمانه بوده و درصدد ارائه یک چهارچوب فکری تحول‌گرا برای پرداختن به بحران‌های چندوجهی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جوامع مسلمانان بوده است.

بر همین پایه و اساس می‌توان گفت که درک این دو اندیشمند از عدالت اجتماعی نیز کاملاً متفاوت خواهد بود به نحوی که درک علامه طباطبایی از عدالت اجتماعی، گره‌خورده با تفسیر قرآن و سنت و حکمت متعالیه که توسط ملاصدرا توسعه یافته می‌باشد.

چنانکه حکمت متعالیه بر پایه و پشتوانه حرکت جوهری به نحوی شکل یافته که بر حرکت و کمال مستمر هستی تأکید ورزیده (صدرالمتالهین، ۱۳۸۲، ج ۳، ۶۷) به همین واسطه می‌توان گفت علامه طباطبایی عدالت را اصلی اساسی و مهم برای رشد فردی و اجتماعی دانسته است.

در حقیقت به واسطه همین چارچوب، عدالت را با حرکت ذاتی برای رشد و کمال جامعه همسو دانسته و آن را فقط در جایگاه فردی آن محدود نکرده است و به نقش مهم تعالیم دینی برای تربیت جامعه‌ای عادلانه و سالم اهتمام ورزیده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۱، ۵۷-۶۰).

در این میان نوع نگرش و مواجهه علامه طباطبایی با منابع معرفتی نمایانگر نوع روش‌شناسی او نیز خواهد بود، چنانکه ایشان بر پایه حکمت متعالیه، عقل و وحی را به‌عنوان مکملی در حوزه معرفت به‌صورت یکپارچه در نظر گرفته و وحی را عاملی مهم برای اصلاح خطاهای عقلانی دانسته است (همان).

به همین واسطه می‌توان گفت که روش‌شناسی علامه طباطبایی شامل یکپارچگی عقل و شهود و وحی بوده و به هر سه مورد اهتمام ورزیده و وحی را مصلحی برای عقل و خطاهای آن قرار داده است و به همین واسطه از اصول قرآنی و وحیانی به‌سوی تربیت جامعه عادلانه حرکت می‌کند و این هماهنگی میان عقل و وحی اصلی مهم برای وجود عدالت و سعادت در جامعه و مصادیق عملی آن در بستر جامعه خواهد بود.

از سوی دیگر حسن حنفی پروژه چپ اسلامی خود را به‌عنوان یک چارچوب فکری تحول‌گرا از دل سنت اسلامی معرفی می‌کند که هدف آن پرداختن به مسائل از خود بیگانگی جوامع اسلامی و رهایی انسان از قید هرگونه ستم و

جایگزینی و تحقق عدالت اجتماعی در مقابل نابرابری شدید ثروت و فقر بوده بنا نهاده است (حنفی، ۱۹۹۲، ۲۸-۳۰).

اصولاً حنفی از این الگو به مثابه ابزاری حیاتی در راستای برچیدن ظلم و ستم موجود در جوامع دینی و ارتقای رهایی اجتماعی بهره می برد، به همین منظور می توان گفت که مفهوم چپ اسلامی حنفی، صرفاً یک ایدئولوژی سیاسی به حساب نمی آید بلکه می توان آن را یک چارچوب الهیاتی دانست که در آن عدالت اجتماعی به عنوان مهم ترین هدف با نقش مهم آموزه های دینی و اعتقادی گره خورده است، در همین راستا حنفی بهره گیری از واژه چپ را نشان دهنده و بیانگر ایجاد تعادل در مقابل جبهه راست دانسته که به دنبال سلب اعتبار و ارزش از عالم هستند و حنفی آن را یک ایدئولوژی ارتجاعی قلمداد کرده است (حنفی، ۱۹۹۶، ۲۰-۲۶).

در این میان و به واسطه مواجهه الهیاتی حسن حنفی، شاهد یک تغییر محور مهم از دیدگاه خدامحور به انسان محور هستیم، این تغییر، عاملیت و کرامت انسانی را در صدد مبارزات اجتماعی و تمدنی قرار می دهد و به همین واسطه حنفی قائل است که الهیات باید در یک تغییر جهت به انسان شناسی ختم گردد (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۲، ۵۰۹-۵۱۰) تا در این بستر به نیازهای مهم انسان و جامعه پرداخته شود، او الهیات را دارای قرابت با رهایی انسان دانسته و هدف اصلی آموزه های دینی را مقابله با ظلم اجتماعی قلمداد کرده که ناشی از تصور سلسله مراتبی جهان خلقت بوده است. در حقیقت حنفی با به کارگیری رویکرد انسان محور خود در مقابل الهیات و تعبیر الهیات به انسان شناسی در صدد بود تا از مفاهیم اسلامی به تفسیر جدیدی برسد که پیامدهای مستقیمی برای عدالت اجتماعی داشته و بر اهمیت این اصل برای جوامع انسانی و رشد او تأکید نماید.

از سوی دیگر روش شناسی حنفی را باید به شدت تحت تأثیر پدیدارشناسی هوسرل دانست، به همان قاعده که هوسرل از پدیدارشناسی برای بازسازی فلسفه کلاسیک و نقد آگاهی اروپایی بهره برده بود، تعامل حنفی با این روش نیز سبب به دست آوردن ابزاری برای بازنگری سنت اسلامی و نقد سلطه غربی گردید (آفاجانی، ۱۳۸۹، ۶۵-۹۲) به همین واسطه حنفی از روش هوسرلی برای

بازسازی علوم اسلامی و ایجاد یک الهیات انسان‌محور استفاده کرد. همچنین روش حنفی را می‌توان قائل به سوسیالیسم اسلامی نیز دانست که به واسطه آن اسلام را یک دین سوسیالیستی و پیامبر را رئیس اولین دولت سوسیالیستی قلمداد کرده بود (حنفی، ۱۹۸۱، ۲۰۰) که از آن برای نقد ساختار ناعادلانه جوامع و جلوگیری از بی‌عدالتی و استثمار اقتصادی و نظام اجتماعی سلسله مراتبی بهره می‌برد.

نکته شایان توجه آنکه حنفی بر اهمیت عقل‌گرایی در راستای احیای میراث فکری اسلامی تأکید ویژه‌ای کرده، به عقیده وی عقل‌گرایی برای پیشرفت و رفاه مسلمانان و حل وضعیت کنونی جهان اسلام امری ضروری است. او همچنین بر نیاز به چالش کشیدن تمدن غرب و کنار گذاشتن سلطه آن از طریق مطالعه فرهنگ قومی تأکید ورزیده است.

به واسطه این بررسی می‌توان گفت که روش‌های علامه طباطبایی و حسن حنفی در تبیین عدالت اجتماعی و به پشتوانه الهیات اسلامی دارای تفاوت‌های عمیقی است. حنفی با رویکردی انتقادی از میراث اسلامی و با ارائه تفسیری جدید و اسلامی از فلسفه‌های غربی به‌ویژه در حوزه پدیدارشناسی و اندیشه‌های چپ‌گرایانه و الهیات رهایی‌بخش برای پرداختن به مسائل عدالت اجتماعی نقش مهمی را قائل است، او بر اهمیت کرامت و نقش مهم انسان و جامعه، رهایی از ظلم و تفسیر آموزه‌های قرآن در قالب واقعیت‌های اجتماعی معاصر تأکید ورزیده است. در مقابل، علامه طباطبایی با تکیه بر میراث غنی فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حوزه حکمت متعالیه، عدالت اجتماعی را در چارچوبی هماهنگ با آموزه‌های قرآنی و با تأکید بر نقش عقل در فهم و تبیین آن آموزه‌ها مورد بررسی قرار داده است، وی بر انسجام عقل و وحی و نقش محوری عدالت در رشد فردی و اجتماعی و رساندن جامعه به تعادل و سعادت تأکید ورزیده است.

اما در این میان به واسطه بررسی در نظر و آراء دو متفکر می‌توان به شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در دیدگاه ایشان دست پیدا کرد، چنانکه باید گفت هر دو متفکر عدالت اجتماعی را به‌عنوان مفهومی اساسی در جامعه اسلامی مطرح می‌کنند و نسبت به

آن، به ارائه نظریات خود می‌پردازند. هر دو به عدالت اجتماعی به‌عنوان یک رکن اساسی و حیاتی برای جامعه باور دارند که بدون وجود آن پیشرفت و نظم برای جامعه میسر نخواهد شد، طباطبایی عدالت اجتماعی را در چهارچوب جامعه توحیدی و شریعت اسلامی جستجو می‌کند و از طرف دیگر حسن حنفی نیز آن را با پشتوانه جامعه توحیدی و شریعت اسلامی اما نه در چهارچوب قدیمی، بلکه با رویکردی نوگرایانه نسبت به آن و برجسته‌سازی نقش انسان پیگیری می‌کند، اما هر دو به‌طور مشترک برای این عدالت اجتماعی مصادیقی را قائل هستند که در جامعه به نقش‌آفرینی می‌پردازد.

به همین واسطه در این زمینه تفاوت‌هایی نیز با یکدیگر دارند، چنانکه طباطبایی یگانه عامل اصلاح جامعه را در قوانین دینی و شریعت الهی می‌یابد و از طرف دیگر حنفی این اصلاح را بر مبنای یک تغییر اساسی با توجه به نقش انسان پیگیری می‌کند، طباطبایی در همین راستا عقل انسانی را باعث ایجاد برخی افراط و تفریط‌ها در جامعه می‌داند و این در حالی است که از نظر حنفی یگانه عامل رفع این نابرابری‌ها عقل و تجلی عقلانی است، از طرف دیگر طباطبایی این اصلاحگری را از طریق دین و هدایت اخلاقی و وحیانی پیگیری می‌کند درحالی‌که حنفی این اصلاحگری را از طریق ملی‌سازی، رفع نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، بازتوزیع ثروت دنبال می‌کند که درنهایت می‌توان گفت در این زمینه دارای تفاوت‌های اساسی هستند.

در بحث از عدالت قضایی هر دو متفکر، این بحث را متصف به حکومت عادل می‌دانند و هر دو به نقش قضاوت‌های درست در این زمینه تأکید دارند، از طرفی این قضاوت‌ها باید بر مبنای قانونی باشد که عادلانه شکل گرفته باشد و بتواند حقوق افراد را بگیرد، هر دو در این زمینه نیز به لزوم قانون‌گذاری عادلانه توسط حکومت اتفاق نظر دارند و گرفتن حق افراد جامعه را امری مهم در این عرصه می‌دانند.

طباطبایی این عدالت را بر پایه قانونی می‌داند که آن را قانون الهی می‌نامد و متصدی این قانون الهی را نیز حکومت دینی می‌داند درحالی‌که حنفی این قانون را

قانونی پویا می‌خواند که توسط عقل پدید آمده که در آن باید نیازهای انسان معاصر و نیازهای اجتماع او در نظر گرفته شده باشد، گرچه طباطبایی هم در این زمینه باور دارد که قانون الهی چون به واسطه شناختی برتر آمده در هر زمینه‌ای برای انسان و جامعه کارآمد است، (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ۲۸۵-۲۸۸) ولیکن در تفاوت اساسی باید گفت که طباطبایی به جنبه الهی قانون و قانون‌گذار نظر دارد و حنفی به جنبه انسانی قانون و قانون‌گذار اهمیت داده است.

هر دو متفکر نگاهی دغدغه‌مندانه نسبت به حقوق افراد جامعه دارند و حقوق برابر برای افراد جامعه را اصل می‌دانند در خصوص قانون نیز هر دو به اجرای قانون بدون هیچ‌گونه تبعیض و تأثیرپذیری از جایگاه و نقش افراد جامعه اهتمام می‌ورزند و قائل هستند که قانون باید برای همگان به صورت یکسان اجرا شود؛ اما در این زمینه تفاوت‌هایی نیز در بیان ایشان وجود دارد. تساوی در حقوق از منظر طباطبایی با تعریف او از عدالت ارتباط دارد و به اصل استحقاق‌ها و استعدادها ربط عمیقی پیدا می‌کند، یعنی اگر فردی در جامعه دارای استعدادی هست باید زمینه رشد آن فراهم شود و این در حالی است که حنفی در راستای تساوی در حقوق به نقش اساسی آزادی افراد در این عرصه اهمیت می‌دهد و قائل است که ساختار سنتی به کلی حقوق افراد را مورد تهدید قرار می‌دهند (حنفی، ۱۹۸۷، ۲۱۳) و به همین جهت باید تجدد در این عرصه شکل گرفته و حقوق بر پایه آزادی و عدالت و نیازهای اجتماعی و انسانی برای همه افراد جامعه معین شود، می‌توان گفت که او با این مبنا به فرصت‌های برابر برای همگان و نفی هرگونه تبعیض اشاره می‌کند.

در ارتباط با بحث عدالت خانوادگی یا بهتر بگوییم ارتباط خانواده و جامعه در بحث عدالت با تکیه به نقش مهم خانواده در جامعه، هر دو متفکر خانواده را به‌عنوان جزء مهمی از جامعه می‌شناسند و نسبت به برقراری عدالت در این عضو بسیار اهمیت می‌دهند؛ اما در این خصوص تفاوت‌های اساسی در نگرش ایشان نسبت به این موضوع وجود دارد به‌نحوی که از منظر طباطبایی خانواده دارای نقش مهمی در جامعه است زیرا که اولین اجتماع کوچک است و به همین منظور

این اجتماع کوچک می‌تواند نقش مهم و تعیین‌کننده‌ای در خصوص یک جامعه خوب یا بد داشته باشد به این واسطه که اگر خانواده با نقش تربیتی مادران تبدیل به خانواده‌ای شود که آرمان عدالت در آنجا افتاده باشد و بر پایه و اساس تربیت دینی شکل گرفته باشد این طرز تفکر در جامعه بزرگ‌تر هم می‌تواند تأثیرگذار باشد، (شمس، ۱۳۸۴، ج ۲، ۱۸۷) یعنی مطابق نظر طباطبایی این خانواده است که بر روی جامعه تأثیر می‌گذارد.

درحالی‌که از نظر حنفی خانواده عضو تأثیرگذار بر روی جامعه نیست بلکه خانواده عضوی تأثیرپذیر از جامعه و نظام حکومتی اثرگذار بر آن است، (حنفی، ۱۹۹۲، ۱۳۸) به شکلی که اگر جامعه‌ای مملو از ظلم و بی‌عدالتی باشد می‌تواند به‌صورت مستقیم بر روی خانواده تأثیر بگذارد و به خاطر همین است که حنفی ریشه ناعدالتی‌های موجود در جامعه را به خاطر خانواده و نظام تربیتی موجود در آن نمی‌داند، بلکه برعکس، امر بیرونی همانند حکومت را در این زمینه دارای تأثیر عمیقی دانسته و تمام ناعدالتی‌هایی که در خانواده ممکن است رخ بدهد را به خاطر آن طبقه اجتماعی دانسته که توسط نظام حکومت بر آن تحمیل شده است، به همین واسطه نظام اخلاق و تربیت خانواده در آن نقشی ندارد.

در بحث عدالت خانوادگی نیز همانند بحث قبل تفاوت‌های عمیق و بنیادینی را می‌شود مشاهده کرد چنانکه می‌توان گفت طباطبایی این بحث را ناظر به نقش کلیدی زن مورد بررسی قرار می‌دهد و قائل است که عدالت جنسیتی زمانی شکل خواهد گرفت که بتوان تفاوت‌های طبیعی و فطری که در وجود زن و مرد است را شناسایی نمود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ۴۱۰) و در این زمینه هیچ‌گونه تساوی را به معنای عدالت نمی‌داند بلکه در نظر گرفتن تفاوت‌ها را به معنای عدالت می‌داند، چرا که مطابق نظر او تساوی مطلق قائل شدن میان مرد و زن عین بی‌عدالتی و موافق ظلم است زیرا که اصولاً زن و مرد از نظر نحوه آفرینش دارای تفاوت‌هایی هستند که این تفاوت‌ها بدون حکمت نبوده و باید نسبت به آن تفاوت‌ها در خصوص وظایف اجتماعی سازوکار معینی در نظر گرفته شود که با وجود زن و روحیات او متناسب و هماهنگ باشد، چرا که از نظر طباطبایی نحوه خلقت میان

زن و مرد به صورتی شکل گرفته که زن و مرد از نظر وظایف بتوانند مکمل یکدیگر باشند و این تفاوت در وظایف به هیچ عنوان به محدودیت زن نمی انجامد بلکه او را در تمامی حقوق انسانیت همانند مردان دارای حق و حقوق معینی می گرداند (همان).

اما حسن حنفی در این عرصه اصولاً بحث از عدالت جنسیتی را ناظر به برابری کامل در حقوق و آزادی ها می داند و این آزادی و برابری را منحصر در جنسیت خاصی نمی کند، (حنفی، ۱۹۸۱، ۲۵۴) به این ترتیب او به هیچ عنوان این بحث را ناظر به زن مطرح نمی سازد چرا که این را موجب فراموش شدن حقوق اساسی انسان می داند زیرا همان گونه که دانستیم وی نگاه جنسیتی به جهان را محصول فرهنگ قدیمی و غلط می داند که امروزه دیگر مجال بحث از آن نیست و باید از آن عبور نمود و این تفسیر قدیمی باید مورد بازنگری قرار گیرد، (همان، ۲۵۴) در نهایت می توان گفت او بحث عدالت جنسیتی را ناظر به حق و حقوق انسان در تمام عرصه ها و تساوی در این حق و حقوق بدون هیچ محدودیتی می داند و عدالت جنسیتی را زمانی محقق شده می داند که عدالت اجتماعی برای انسان برقرار شود.

نتیجه گیری

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی مصادیق عدالت اجتماعی بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی و حسن حنفی درصدد بود تا از رهگذار تحلیل دیدگاه های این دو متفکر به استخراج نوع نگاه و دیدگاه ایشان در زمینه مصادیق عدالت اجتماعی و جایگاه آن در اندیشه اسلامی بپردازد. یافته ها حاکی از آن است که هر دو اندیشمند با وجود تفاوت های مختلف روش شناختی و معرفتی در تلاش برای ارائه راهکارهای عملی از اسلام برای تحقق عدالت در جامعه ارائه دادند. به این نحو که طباطبایی به واسطه باور به تطبیق پذیر بودن جنبه های سنتی اسلام و پاسخگویی آن برای جامعه و انسان و حنفی به واسطه نگاهی تجددخواهانه و رویکردی عقل گرایانه و انتقادی نسبت به مفاهیم سنتی و باور به پاسخگو بودن و تطبیق پذیر بودن آنها با مفاهیم مدرن نسبت به نیاز جامعه خود به بررسی راه حل ها و

پاسخگویی در بحث عدالت اجتماعی پرداختند و خواستار این بودند تا جامعه را بستری مناسب برای تحقق عدالت گردانند و این تلاش‌ها را می‌توان حجتی برای پویایی اندیشه اسلامی برای پاسخ‌گویی به نیازهای انسان و جامعه انسانی در ادوار مختلف قلمداد کرد.

منابع:

قرآن کریم.

۱. آقاجانی، نصرالله (۱۳۸۹). میراث اسلامی در چنگال عصرت: نقد رویکرد حسن حنفی در بازسازی میراث اسلامی. مجله معرفت کلامی، (۳)، ۶۳-۹۰.
۲. ابوالخیر، علی (۲۰۱۱). ثوره العقیده و فلسفه العقل. لبنان-بیروت: مرکز الحضاره لتنمیة الفكر الإسلامی.
۳. ترجمه: انقلاب عقیده و فلسفه عقل. بیروت: مرکز الحضاره برای توسعه اندیشه اسلامی.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی). قم: مرکز نشر اسراء.
۵. حنفی، حسن (۱۹۸۱) الدین والثوره فی المصر، الدین والنضال الوطنی (جلد ۳). قاهره: مکتبه مدبولی.
۶. ترجمه: دین و انقلاب در مصر، دین و مبارزه ملی. قاهره: کتابخانه مدبولی.
۷. حنفی، حسن (۱۹۸۷). دراسات الفلسفیه. قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
۸. ترجمه: مطالعات فلسفی. قاهره: کتابخانه انگلو مصری.
۹. حنفی، حسن (۱۹۸۸). من العقیده إلى الثوره (جلدهای ۱، ۳، ۴). قاهره: مؤسسه هنداووی.
۱۰. ترجمه: از عقیده تا انقلاب. قاهره: مؤسسه هنداووی.
۱۱. حنفی، حسن (۱۹۹۲). التراث و التجدید (موقفنا من التراث القدییم). بیروت: المؤسسه الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.
۱۲. ترجمه: میراث و نوسازی (موضع ما در برابر میراث کهن). بیروت: مؤسسه دانشگاهی مطالعات و نشر و توزیع.
۱۳. حنفی، حسن (۱۹۹۶). الیمین و الیسار فی فکر الدینی. دمشق: منشورات دار علاءالدین.
۱۴. ترجمه: راست و چپ در اندیشه دینی. دمشق: انتشارات دار علاءالدین.

۱۵. حنفی، حسن (۲۰۱۰). الوحی والواقع. دمشق: مؤسسه هنداوی.
۱۶. ترجمه: وحی و واقعیت. دمشق: مؤسسه هنداوی.
۱۷. حنفی، حسن و خلجی (۱۳۷۵). تاریخ‌مندی دانش کلام. فصلنامه نقد و نظر، ۹، ۳۷-۵۷.
۱۸. شمس، مرادعلی (۱۳۸۴). با علامه در المیزان (جلد ۱). قم: نشر اسوه.
۱۹. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۲). الاسفار الاربعه العقلیه (جلد ۳). قم: دار احیاء التراث.
۲۰. ترجمه: چهار سفر عقلی. قم: دار احیاء التراث.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان (جلدهای ۲، ۵، ۹، ۱۶). ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). شیعه: مجموعه مذاکرات با هانری کربن، به کوشش هادی خسروشاهی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی (جلد ۲). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). قرآن در اسلام. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۵). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. ترجمه: تراز در تفسیر قرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی برای چاپ.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۲). تهران: انتشارات صدرا.
۲۸. قطب، ابراهیم حسین (۱۳۷۹). عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه خسروشاهی و گرامی. تهران: کلبه شروق.

۲۹. مشایخی، ابوالفضل و دانشپور، سید عبدالهادی (۱۴۰۴). تبیین الگوی جهان‌شهر اسلامی در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی. دو فصلنامه اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر، ۴(۱)، ۱-۲۰.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار شهید مطهری (جلد ۳). تهران: انتشارات صدرا.

Resources

1. Aghajani, N. (2010). Islamic Heritage in the Grip of Modernism: A Critique of Hassan Hanafi's Approach to Reconstructing Islamic Heritage. *Journal of Kalami Knowledge*, (3), 63-90.
2. Abu al-Khair, A. (2011). *The Revolution of Creed and the Philosophy of Reason*. Beirut, Lebanon: Al-Hadharah Center for the Development of Islamic Thought.
3. Javadi Amoli, A. (1401 A.H). *Shams al-Wahy Tabrizi (The Scholarly Biography of Allameh Tabatabaei)*. Qom: Esra Publishing Center.
4. Hanafi, H. (1981 A.H). *Religion and Revolution in Egypt: Religion and National Struggle (Vol. 3)*. Cairo: Madbouly Library.
5. Hanafi, H. (1987). *Philosophical Studies*. Cairo: Anglo-Egyptian Library.
6. Hanafi, H. (1988). *From Creed to Revolution (Vols. 1, 3, 4)*. Cairo: Hindawi Foundation.
7. Hanafi, H. (1992). *Heritage and Renewal (Our Position toward Ancient Heritage)*. Beirut: The University Institute for Studies, Publishing and Distribution.

8. Hanafi, H. (1996). *The Right and the Left in Religious Thought*. Damascus: Dar Alaa al-Din Publications.
9. Hanafi, H. (2010). *Revelation and Reality*. Damascus: Hindawi Foundation.
10. Hanafi, H., & Khalaji, A. (1996). The Historicity of Theological Knowledge. *Quarterly Journal of Naqd va Nazar*, 9, 37-57.
11. Shams, M. A. (2005). *With Allameh in al-Mizan (Vol. 1)*. Qom: Osveh Publications.
12. Sadr al-Muta'allihin, M. (2003). *The Four Intellectual Journeys (Vol. 3)*. Qom: Dar Ihya al-Turath.
13. Tabatabaei, S. M. H. (1995). *Al-Mizan Exegesis of the Qur'an (Vols. 2, 5, 9, 16)*. Translated by S. M. B. Mousavi Hamedani. Qom: Society of Seminary Teachers of Qom, Islamic Publications Office.
14. Tabatabaei, S. M. H. (2008). *Shi'a: Collected Dialogues with Henry Corbin*. Compiled by Hadi Khosrowshahi. Qom: Islamic Propagation Office Publications.
15. Tabatabaei, S. M. H. (2009). *Islamic Studies (Vol. 2)*. Qom: Islamic Propagation Office Publications.
16. Tabatabaei, S. M. H. (2009). *The Qur'an in Islam*. Qom: Islamic Propagation Office Publications.
17. Tabatabaei, S. M. H. (2011). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an (Vol. 5)*. Beirut: Al-'Alami Foundation for Publications.
18. Tabatabaei, S. M. H. (1401 A.H). *The Principles of Philosophy and the Method of Realism (Vol. 2)*. Tehran: Sadra Publications.

19. Qotb, I. H. (2000). *Social Justice in Islam*. Translated by Khosrowshahi & Gerami. Tehran: Kolbeh Shorouq.
20. Mashayekhi, A., & Daneshvar, S. A. (2025). Explaining the Model of the Islamic Cosmopolitan City in the Thought of Seyyed Jamal al-Din Asadabadi. *Biannual Journal of Islamic Studies and Qur'anic Research in the Contemporary World*, 4(1), 1-20.
21. Motahhari, M. (2011). *Collected Works of Martyr Motahhari (Vol. 3)*. Tehran: Sadra Publications.

Analyzing the Factors Influencing Employee Motivation in Organization from the Perspective of the Holy Quran Using the Cyclic Process Analysis Method

Mohammad Rezaali¹ Amir Hosein Adeli Jazeb²
Ali Rezaeian³

¹ Department of Business Management, Faculty of Islamic Studies and Management, Imam Sadiq University, Tehran, Iran

² Department of Public Administration, Faculty of Management and Economics, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

³ Professor, Department of Public Administration, Faculty of Management and Accounting, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran

[DOI: 10.22034/iscw.2025.2048921.1121](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2048921.1121)

*Original
Research*

Received:
2024.12.24

Accepted:
2025.12.2

Keywords:
Motivation,
Employee
Motivation,
The Holy
Quran,
Cyclic
Process
Analysis
Method

Abstract: Motivation is a psychological concept widely applied in various fields such as management, behavioral sciences, and ethics, with its different aspects being examined within these disciplines. The primary objective of this study is, first, to identify and analyze the factors influencing employee motivation from the perspective of the Holy Quran, and second, to evaluate this approach as a solution for improving and enhancing employees' cultural-social behavior within organizations. Using the cyclic process analysis method, Quranic verses related to the keywords "Ba'th", "Ithārah", "Nazgh", and "Mayl" were identified and analyzed. The findings of this research highlight the factors affecting motivation in organizational employees, emphasizing that need serves as an intrinsic driver and a key element in motivating individuals, guiding and organizing their individual and social behavior within the organization. Without the presence of need, motivation does not develop in individuals. Accordingly, addressing human needs can lead to the improvement of both individual and social intra-organizational performance. Ultimately, the results of this study indicate that the teachings of the Quran, by emphasizing the spiritual and ethical dimensions of motivation, can practically and effectively contribute to strengthening and improving cultural-social behaviors and, consequently, enhancing organizational performance.



واکاوی عوامل انگیزش از منظر قرآن کریم در راستای بهبود رفتار اجتماعی کارکنان در سازمان با استفاده از روش فرآیند چرخه‌ای تحلیل

محمد رضا علی^۱ امیر حسین عادل‌ی جاذب^۲ علی رضائیان^۳

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته مدیریت بازرگانی، گروه بازاریابی و مدیریت کسب‌وکار دانشگاه امام صادق

علیه‌السلام، تهران، ایران. m.rezaali@isu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری رشته مدیریت منابع انسانی، گروه مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت و اقتصاد، دانشگاه تربیت

مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول) a.adelijazeb@tmu.ac.ir

۳. استاد گروه مدیریت دولتی، دانشکده مدیریت و حسابداری، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

a.rezaeian@isu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2025.2048921.1121

صص:

۱۰۵-۱۳۸

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۴/۰۴

پذیرش:

۱۴۰۳/۱۲/۱۲

کلیدواژه‌ها:

انگیزش،
انگیزش
کارکنان،
قرآن کریم،
روش فرآیند
چرخه‌ای
تحلیل.

چکیده: انگیزش یک مفهوم روان‌شناختی است که در مباحث گوناگونی همچون مدیریت، علوم رفتاری و اخلاق، کاربرد زیادی دارد و زوایای مختلف آن در این علوم بررسی می‌شود. هدف از انجام این پژوهش در گام اول شناسایی و واکاوی عوامل مؤثر بر انگیزش کارکنان از منظر قرآن کریم و در گام دوم و تحلیل این رویکرد به‌عنوان راه‌حلی در جهت بهبود و ارتقای رفتار فرهنگی- اجتماعی کارکنان در سطح سازمان‌ها است. با استفاده از روش فرآیند چرخه‌ای تحلیل، آیات مرتبط با کلیدواژه‌های «بعث»، «اِثاره»، «نزع» و «میل» شناسایی و تحلیل شدند. نتایج پژوهش حاضر عوامل مؤثر بر انگیزش در کارکنان سازمان‌ها را نشان می‌دهد و بیان می‌کند که نیاز به‌عنوان محرکی درونی و عامل ایجاد انگیزش، نقش کلیدی در هدایت و سازمان‌دهی رفتار فردی و اجتماعی کارکنان در سطح سازمان دارد و بدون وجود نیاز، انگیزش در افراد شکل نمی‌گیرد. بر همین اساس، پاسخگویی به نیازهای انسانی می‌تواند منجر به بهبود عملکرد فردی و اجتماعی درون‌سازمانی شود. در نهایت نتایج این مطالعه حاکی از آن است که تعالیم قرآن در حوزه رفتارهای انسان با تأکید بر ابعاد معنوی و اخلاقی انگیزش، به‌صورت کاملاً کاربردی و عملی، می‌تواند زمینه‌ساز تقویت و بهبود رفتارهای فرهنگی- اجتماعی و در نتیجه ارتقای عملکرد سازمانی باشد.



۱. مقدمه و بیان مسئله

عوامل متعددی در کمیت و کیفیت اثربخشی و بهره‌وری سازمانی، نقش ایفا می‌نمایند. از جمله این عوامل می‌توان به رفتار سازمانی اشاره نمود (Robbins & Judge, 2009). در همین جهت و در سال‌های اخیر محققان زیادی علاقه‌مند به بررسی رفتار فردی در محیط کار شده و تحقیقات زیادی در این زمینه انجام داده‌اند. هدف مشترک این تحقیقات تعریف نوعی رفتار فردی است که به موفقیت بلندمدت سازمان کمک می‌کند (برکباف و دباغ‌زاده، ۱۴۰۱). علاوه بر این، امروزه با صنعتی و بزرگ‌تر شدن جوامع بشری، زندگی فردی و اجتماعی بسیاری از افراد در محیط کاری سازمانی تعریف شده است؛ لذا پرداختن به موضوع رفتار سازمانی در سازمان اهمیت دوچندان پیدا کرده است. در همین راستا، برای ارتقاء عملکرد و بهبود رفتارهای کارکنان، به‌نحوی که به موفقیت سازمان هم منجر شود باید عوامل مؤثر بر انگیزش کارکنان و تأثیر آن بر عملکرد و رفتار آنان را شناسایی و مدیریت کرد.

انگیزش یکی از مفاهیم بنیادی در علوم انسانی، به‌ویژه در علم روان‌شناسی و مدیریت است که از مهم‌ترین عوامل تعیین‌کننده کمیت و کیفیت عملکرد کارکنان شناخته می‌شود (ابوالعلائی، ۱۳۸۹). انگیزه یک شخص همه دلایلی را که بر اساس آن افراد به طرز خاصی عمل می‌کنند را در بر می‌گیرد (Edir, 2006). اگر انگیزه کارکنان برای انجام کاری پایین باشد، عملکرد آن‌ها لطمه خواهد خورد؛ درست مشابه وقتی فرد فاقد استعداد یا دانش و مهارت کافی باشد. در نتیجه، شناخت ابعاد و مؤلفه‌های انگیزش، با در نظر گرفتن نقش‌ها و تأثیراتی که در رفتارهای فردی و اجتماعی دارد، بسیار اهمیت دارد (خاقانی، ۱۳۸۲).

از سوی دیگر، افراد دارای نیازها و انگیزه‌های متفاوتی هستند که این انگیزه‌ها پویایی‌های خاص خود را داشته و فراهم کردن ترکیب متوازی از این نیازها، می‌تواند بر انگیزه کارکنان در مسیر تحقق اهداف و اجرای برنامه‌ها بیفزاید. در به‌طور کلی در زمینه‌ی انگیزش دودسته نظریه وجود دارد: نظریات اسلامی و نظریات غیراسلامی. اغلب صاحب‌نظران دانش رفتار سازمانی غربی، تأثیر انگیزش بر رفتار انسان و در سطوح مختلف را از بعد مادی مورد بررسی قرار داده‌اند و نگاهی

انسان‌گرایانه در به‌کارگیری نیروی سرمایه انسانی دارند. نظریه‌ها، یافته‌ها و توصیف و تبیین آنان متأثر از فلسفه مادی‌گرایانه رایج در غرب، حاکی از نگاهی معنوی به انسان نیست و لذا ارزش واقعی انسان را آن‌چنان‌که شاید و باید مورد توجه قرار نداده‌اند و صرفاً به نیازهای فیزیکی و مادی توجه می‌کنند (Zeinali, & Torkzadeh, 2012). این باعث می‌شود که افراد به‌نوعی ماشین تبدیل شده که تنها هدفشان رسیدن به آرزوها و اهداف دنیوی است. نظریه‌های غربی انگیزش، بیشتر بر اساس نیازهای ظاهری مانند امنیت، قدرت و موفقیت تمرکز دارند و هدف اصلی آن‌ها فراهم کردن رفاه و آسایش در همین دنیا است. در مقابل، دیدگاه اسلامی به انگیزش، بر ابعاد معنوی و پایدار انسان تأکید دارد و اعتقاد دارد که انسان برای رسیدن به سعادت واقعی، علاوه بر نیازهای دنیوی، باید به هدفی والاتر از نیازهای دنیوی و جسمانی نیز توجه داشته باشد (Torkzadeh & others, 2010).

مفهوم انگیزش در ادبیات دینی و قرآنی به اشکال مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است. اندیشمندان مسلمان به این نتیجه رسیده‌اند که برای رفع نیازهای معنوی و اخلاقی انسان، باید از آموزه‌های دینی و اسلامی بهره گرفت (Tappeh & Ghorbaninia, 2015). در این راستا، قرآن کریم به‌عنوان کتابی الهی که هدایت‌گر انسان‌ها در تمام جنبه‌های زندگی است، به مفهوم انگیزش و تأثیرات آن بر رفتار فردی و اجتماعی توجه ویژه‌ای دارد. از منظر قرآن کریم، انگیزش به‌عنوان نیرویی درونی برای حرکت و تغییر در انسان‌ها مورد تأکید قرار گرفته است (تبیخ، ۱۳۹۹). این آموزه‌ها به تقویت رفتارهای اخلاقی و اجتماعی در افراد کمک می‌کنند و ضرورت توجه به انگیزه‌های معنوی و دینی را در کنار انگیزه‌های مادی برای انسان برجسته می‌سازند (Nas, 2013). به همین دلیل، دقت در مبانی دینی و آموزه‌های اسلام در کنار مفاهیم مدرن و علمی برای تحلیل انگیزش و رفتار انسان مهم است (Miner, 2015)؛ و با توجه به غنای آموزه‌های اسلامی در زمینه‌های هدایت و رشد رفتارهای فردی و اجتماعی، می‌توان پیش‌بینی کرد بهره‌گیری از این آموزه‌ها، سازمان‌ها را به موفقیت‌های بزرگ‌تری برساند. این تحقیقات می‌تواند بینش‌های جدیدی را برای حل مشکلات مربوط به انگیزش و رفتار انسان ارائه دهد (Zeinali, 2012 & Torkzadeh). بر این اساس در پژوهش حاضر، با مراجعه به آیات

قرآن کریم مرتبط با موضوع انگیزش با استفاده از روش فرایند چرخه‌ای تحلیل، در پی آن هستیم تا علاوه بر گسترش فهم قرآنی و کاربرد آن در زندگی فردی و اجتماعی امروزی از طریق توسعه علم رفتار سازمانی اسلامی، رویکرد جدیدی از انگیزش فردی را در سطح سازمان به‌مثابه یک محیط فرهنگی ارائه کنیم تا از کاهش کمی و کیفی عملکرد کارکنان جلوگیری کرده و سازمان‌ها را از چالش‌ها و مخاطرات ناشی از آن در آینده نجات دهیم. در این راستا، آموزه‌های قرآن کریم، می‌تواند بهترین رهنمون در تحقق این هدف باشد.

۱-۱. ادبیات نظری و پیشینه پژوهش

۱-۱-۱. ادبیات نظری

اندیشمندان مسلمان در باب انگیزش نظریات مختلفی دارند. استاد شهید آیت‌الله مرتضی مطهری (ره) در این باره می‌فرماید که فعالیت‌های انسانی تحت تأثیر سه نوع انگیزه قرار می‌گیرند: انگیزه‌های نفسانی، عقلی و الهی. انگیزه‌های نفسانی به نفع فرد است، عقلی به نفع دیگران و الهی موجب سعادت و کمال روحی و معنوی انسان می‌شود (مطهری، ۱۳۵۸). حضرت امام خمینی (ره) در باب انگیزش می‌فرماید هر فرد مسئول است تا با اختیار خود و بر اساس رضای الهی و مصالح مردم، تصمیم بگیرد و عمل کند. اگر تصمیمات و اقدامات او به نفع جامعه و مطابق با اراده خداوند باشد، کار او ارزشمند و قابل قبول خواهد بود. در غیر این صورت، اگر به نفع شخصی خود یا بدون توجه به مصالح عمومی عمل کند، کار او ناپسند است (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۲). ابوحامد غزالی می‌گوید انگیزه‌های درونی در فرآیند ظهور و بروز خود مراحل مختلفی را طی می‌کنند. ابتدا در مرحله آغازین و سخت قرار دارند و با گذشت زمان به سوی تکامل و پایداری پیش می‌روند. همچنین هر فرد برای رسیدن به اهداف و تحقق انگیزه‌های خود نیاز به برنامه‌ریزی، اراده و تفکر دقیق دارد. این فرایند شامل ارزیابی، اجرا و بهبود مستمر است تا بتواند به موفقیت دست یابد (نقل از جواهر فروش زاده، ۱۳۷۲). همچنین آیت‌الله مصباح یزدی اعتقاد داشتند که انسان دارای غرایز و انگیزه‌های زیادی است که برخی از آن‌ها شامل نیاز به بقا، تولیدمثل و رشد و کمال می‌شود. این غرایز به‌عنوان نیروی

طبیعی در انسان عمل می‌کنند و او را به‌سوی حفظ وجود و رسیدن به کمال جسمی و معنوی هدایت می‌کنند (آیت‌الله مصباح یزدی، ۱۳۸۸). علاوه بر این ملاصدرا اعتقاد داشت که اراده و انگیزه درونی انسان باعث می‌شود که اعمال و رفتارهای او به سمت تحقق اهداف و نیازهای اولیه خود پیش رود. این انگیزه‌ها می‌توانند به ایجاد نظم و حرکت در زندگی فرد منجر شوند و او را به سمت اهداف معنوی و مادی هدایت کنند (ملاصدرا، ۱۳۹۳). در نهایت نیز فارابی معتقد بود که اراده و انتخاب انسان با اختیار و آزادی او صورت می‌گیرد. این انتخاب بر اساس دانش و شناخت فرد از موضوع است و انسان با خواست خود تصمیم می‌گیرد که یک کار را انجام دهد یا خیر (فارابی، ۱۳۹۷). در آخر نیز ابوعلی سینا می‌گوید شرایط بر افراد تأثیر می‌گذارد و زمانی که فرد تحت تأثیر خشم قرار می‌گیرد، این احساس باعث تغییر در تصمیم‌گیری و رفتار او می‌شود. در این حالت، فرد ممکن است تصمیمات نادرست گرفته و رفتار نامناسبی از خود نشان دهد (ابوعلی سینا، ۱۴۰۰).

در کنار تمامی این موارد اندیشمندان غیراسلامی بسیاری وجود دارند که نظریات مختلفی در باب انگیزش و شاخه‌های آن دارند. هنری موری عواملی که باعث ایجاد انگیزش در انسان می‌شوند را نام می‌برد. این عوامل عبارت‌اند از: کسب موقعیت، رشد و پیشرفت، دستیابی به رضایت شخصی و خودمختاری، نظم و تعادل و تمایل به انجام کارهای نوآورانه و خلاقانه (هنری موری، ۱۹۳۸). فردریک هرزبرگ نیز به نظریه‌ی انگیزش-بهداشت اشاره دارد و بیان می‌کند عوامل رضایت و نارضایتی در محیط کار متفاوت هستند. عوامل عدم رضایت، مانند کمبود پول یا فقدان مقام، تنها می‌توانند از نارضایتی جلوگیری کنند، اما خود به‌تنهایی انگیزه‌ای ایجاد نمی‌کنند. در مقابل، عواملی که به موفقیت، رشد و پیشرفت حرفه‌ای فرد مربوط می‌شوند، موجب ایجاد انگیزه می‌شوند. به‌عبارت‌دیگر، عوامل بهداشتی از بروز نارضایتی جلوگیری می‌کنند، ولی انگیزه‌های واقعی برای پیشرفت و رشد از عوامل انگیزشی نشأت می‌گیرند (فردریک هرزبرگ، ۱۹۵۹). از مهم‌ترین نظریات انگیزش می‌توان به نظریه‌ی سلسله‌مراتبی آبراهام مازلو اشاره کرد. مازلو نیازهای انسان را از پایه تا بالاترین سطح دسته‌بندی می‌کند. این نیازها شامل نیازهای

جسمانی، ایمنی، اجتماعی، احترام و در نهایت خودشکوفایی است. در قاعده این هرم، نیازهای فیزیولوژیکی یا جسمانی قرار دارند. این نیازها شامل نیازهای اساسی برای بقا مانند غذا، آب، هوا، خواب و نیازهای جنسی هستند. این نیازها ابتدایی‌ترین نیازهای انسان هستند که بدون برآورده شدن آنها، حیات فرد در معرض خطر قرار می‌گیرد. مرحله بعدی نیازها، نیاز به ایمنی است. این نیاز به احساس امنیت فیزیکی، روانی و مالی مربوط می‌شود. انسان‌ها بعد از رفع نیازهای جسمانی، به دنبال ایجاد امنیت در محیط خود، جلوگیری از خطرات و تأمین نیازهای آینده خود هستند. در مرحله سوم، نیازهای اجتماعی قرار دارند. این مرحله شامل نیاز به ارتباطات اجتماعی، عشق، تعلق خاطر و دوستی است. انسان‌ها به‌طور طبیعی موجوداتی اجتماعی هستند و نیاز دارند که با دیگران ارتباط برقرار کنند و به یک گروه یا جامعه تعلق داشته باشند. مرحله چهارم، نیاز به احترام و عزت نفس است. در این مرحله، افراد به دنبال کسب احترام از دیگران و احترام به خود هستند. این نیاز شامل اعتماد به نفس، موفقیت، شایستگی و مورد تأیید قرار گرفتن توسط جامعه می‌شود. در بالاترین سطح هرم مازلو، نیاز به خودشکوفایی قرار دارد. این نیاز به تحقق پتانسیل‌های فردی، خلاقیت و دستیابی به اهداف شخصی مربوط است. در این مرحله، فرد به دنبال رسیدن به بهترین نسخه از خود و رشد شخصیتی و معنوی است. مازلو معتقد است که انسان‌ها تا زمانی که نیازهای سطوح پایین‌تر (مانند نیازهای جسمانی و امنیت) برآورده نشود، انگیزه‌های ندارند که به نیازهای بالاتر (مانند نیاز به احترام و خودشکوفایی) توجه کنند. به عبارت دیگر، سلسله‌مراتب نیازهای انسان به ترتیب از پایین به بالا حرکت می‌کند و هر سطح نیاز باید تا حدی برآورده شود تا فرد بتواند به سطح بعدی صعود کند (مازلو، ۱۹۷۰). مگ گریگور نظریه‌ی X و Y را مطرح می‌کند. در این نظریه و دیدگاه درباره رفتار افراد در محیط کار مطرح می‌شود: نظریه X: این نظریه فرض می‌کند که بیشتر افراد ذاتاً از کار گریزان هستند و تمایل به فرار از مسئولیت دارند؛ بنابراین، نیاز به نظارت و کنترل دقیق دارند تا کارها به درستی انجام شود. نظریه Y: این دیدگاه بر این باور است که افراد می‌توانند به خود انگیزه بدهند و اگر شرایط مناسبی فراهم شود، مسئولیت‌پذیری و خودکنترلی از خود نشان می‌دهند.

افراد به دنبال تحقق اهداف شخصی و حرفه‌ای خود هستند و از پیشرفت استقبال می‌کنند. این دو نظریه به دو سبک مدیریت متفاوت اشاره دارند: یکی مبتنی بر کنترل و اجبار (نظریه X) و دیگری مبتنی بر اعتماد و انگیزه‌بخشی (نظریه Y) (مگ گریگور، ۱۹۷۶). در پایان دیوید مک کلند نظریه‌ی نیازهای سه‌گانه را مطرح می‌کند. بر اساس این نظریه، انسان‌ها دارای سه نیاز اساسی هستند که رفتار و انگیزه‌های آن‌ها را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد: نیاز به موفقیت؛ این نیاز، به دستیابی به اهداف و انجام کارها باکیفیت بالا مربوط می‌شود. افراد با این نیاز به دنبال به چالش کشیدن خود و کسب موفقیت هستند. نیاز به وابستگی؛ این نیاز به برقراری روابط دوستانه و نزدیک با دیگران مربوط می‌شود. افراد با این نیاز به دنبال تعامل اجتماعی، ایجاد دوستی و کسب پذیرش از سوی دیگران هستند. نیاز به قدرت؛ این نیاز به تأثیرگذاری و کنترل دیگران مربوط می‌شود. افراد با این نیاز به دنبال موقعیت‌هایی هستند که در آن‌ها بتوانند بر دیگران اثر بگذارند و نفوذ داشته باشند. نظریه مک کلند بیان می‌کند که هر فردی یکی از این نیازها را بیشتر از دیگران احساس می‌کند و این نیاز غالب بر انگیزه‌ها و رفتارهای او تأثیر می‌گذارد (مک کلند، ۱۹۸۷).

۱-۱-۲. پیشینه پژوهش

در پژوهشی احمدنیا آلاشتی و همکاران (۱۳۹۲) به بررسی انگیزش انسان در سازمان‌ها از دیدگاه قرآن کریم پرداخته است. مقاله با استفاده از روش کیفی و رویکرد نظریه‌پردازی به تحلیل آیات قرآن می‌پردازد تا الگویی برای انگیزش انسان در محیط‌های سازمانی طراحی کند. نویسندگان در این پژوهش، آیات مرتبط با انگیزش را بررسی کرده و مؤلفه‌های مربوط به عوامل انگیزشی را استخراج کرده‌اند. در نهایت، پژوهش به این نتیجه می‌رسد که انگیزش از دیدگاه قرآن شامل ابعاد مادی، معنوی و اجتماعی است و باید به همه این جنبه‌ها برای ایجاد یک سازمان کارآمد توجه شود.

استوب و همکاران (۲۰۱۳) در پژوهشی به بررسی رابطه بین کمال‌گرایی و اعتیاد به کار (کارگرایی) در کارکنان می‌پردازد و نقش انگیزش کاری را در این رابطه بررسی می‌کند. نتایج نشان می‌دهد که کمال‌گرایی خودم‌محور با اعتیاد به کار

مرتبط است، درحالی‌که کمال‌گرایی تجویزی اجتماعی چنین ارتباطی ندارد. همچنین انگیزش درونی و انگیزش مبتنی بر خودمختاری با کارگرایی مرتبط هستند، درحالی‌که انگیزش کنترل‌شده نیز به افزایش اعتیاد به کار کمک می‌کند. این پژوهش تلاش می‌کند توضیح دهد که چرا برخی از کمال‌گرایان به کار خود وابسته می‌شوند. در نهایت با بررسی پژوهش‌های انجام‌گرفته، می‌توان نتیجه گرفت که تاکنون پژوهشی وجود نداشته است که به‌طور مستقیم به موضوع پژوهش فعلی بپردازد.

چانگ و همکاران (۲۰۱۵) در پژوهشی به بررسی نقش انگیزش در رابطه بین کمال‌گرایی و فرسودگی تحصیلی در دانش‌آموزان کره‌ای می‌پردازد. نتایج نشان می‌دهد که انگیزش می‌تواند به‌عنوان یک واسطه در تأثیر کمال‌گرایی بر فرسودگی تحصیلی عمل کند. به‌طور خاص، انگیزش درونی ارتباط بین کمال‌گرایی خودمحور و فرسودگی را کاهش می‌دهد، درحالی‌که انگیزش بیرونی نقش مهمی در تشدید فرسودگی تحصیلی در کمال‌گرایی تجویزی اجتماعی دارد. مقاله همچنین به دلالت‌های عملی این یافته‌ها برای معلمان اشاره می‌کند تا بتوانند با توجه به انگیزش دانش‌آموزان، از فرسودگی تحصیلی جلوگیری کنند.

شریفی و پورمیری (۱۴۰۳) در پژوهشی با عنوان «مرور نظام‌مند مطالعات مرتبط با انگیزش شغلی کارکنان در ایران» به‌مرور نظام‌مند مطالعاتی می‌پردازد که در ایران طی سال‌های ۱۳۹۱ تا ۱۴۰۱ درباره انگیزش شغلی کارکنان انجام شده‌اند. در این پژوهش که به روش توصیفی-تحلیلی و با مرور نظام‌مند انجام شده، ۷۶ مقاله شناسایی و بررسی شده است. نتایج نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌ها از روش کمی استفاده کرده‌اند و عوامل مؤثر بر انگیزش شغلی شامل عوامل سازمانی، فردی و گروهی است. موانع انگیزش شغلی نیز به عوامل سازمانی و فردی مربوط می‌شود. متغیرهای مرتبط با انگیزش شغلی که بیشتر موردبررسی قرار گرفته‌اند شامل رضایت شغلی، فرسودگی شغلی، استرس شغلی، اخلاق حرفه‌ای، تعهد شغلی، فرهنگ سازمانی و خودکارآمدی بوده‌اند.

غفاری و همکاران (۱۴۰۳) در پژوهشی به بررسی موضوع انگیزش اخلاقی در افراد متدین می‌پردازند و این سؤال را مطرح می‌کنند که چرا برخی افراد مذهبی با

وجود آگاهی از الزامات اخلاقی دین، انگیزه‌ای برای انجام رفتارهای اخلاقی ندارند و حتی گاهی برخلاف این دستورات عمل می‌کنند. مقاله به دنبال بررسی این است که چه رابطه‌ای بین باورهای دینی و انگیزش اخلاقی وجود دارد. با توجه به اینکه انگیزش و نظریه‌های مربوط به آن در روان‌شناسی و به‌ویژه روان‌شناسی اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد، این مقاله به‌طور خاص عوامل و موانع انگیزش اخلاقی را از دیدگاه روان‌شناسی اخلاق دینی بررسی می‌کند. بر اساس این پژوهش، موانع درونی انگیزش اخلاقی شامل ضعف اراده، ضعف ایمان، بی‌تقوایی، غلبه امیال و گرایش و عدم آگاهی و غفلت هستند. همچنین، عوامل بیرونی مانند خانواده، نظام تربیتی و آموزشی، ارتباطات اجتماعی (حقیقی و مجازی) و رفتار حکومت‌ها نیز بر انگیزش اخلاقی افراد تأثیرگذارند.

۱-۱-۳. روش پژوهش

در پژوهش حاضر از روش فرایند چرخه‌ای تحلیل استفاده شده است. این روش که توسط سوتیریوس سارانتاکوس (۱۹۹۸) به‌عنوان یک رویکرد کیفی در تحلیل داده‌ها معرفی گردید، شامل چهار مرحله اصلی است: گردآوری داده‌ها و اطلاعات، تقلیل داده‌ها، سازمان‌دهی و تفسیر. این روش امکان تحلیل جامع و نظام‌مند داده‌های کیفی پیچیده و چندبعدی را فراهم می‌آورد. ترک‌زاده و همکاران (۱۳۸۸) با توجه به تجربیات خود در به‌کارگیری این روش در برخی از پژوهش‌ها و همچنین با توجه به شرایط خاص تولید و توسعه دانش مدیریت اسلامی، این روش را بدین‌صورت گسترش داده‌اند: ۱. گردآوری داده‌ها و اطلاعات ۲. تقلیل احیاگرانه داده‌ها ۳. سازمان‌دهی و تحلیل اطلاعات ۴. تفسیر و نتیجه‌گیری. این فرایند چرخه‌ای با انعطاف‌پذیری و تکرار مداوم، امکان بازگشت به داده‌ها و بهبود مستمر تحلیل را فراهم کرده و برای پژوهش‌های کیفی، به‌ویژه در زمینه‌های پیچیده مانند علوم انسانی اسلامی، مناسب است. مراحل روش پژوهش حاضر به شرح ذیل اجرا شده است:

۱. در مرحله اول روش کیفی فرایند چرخه‌ای تحلیل، با توجه به پیچیدگی و چندبعدی بودن داده‌ها، فرایند گردآوری داده‌ها به‌صورت مرحله‌ای و شامل سه گام اصلی انجام شده است: ۱. شناسایی زمینه‌ها و منابع اطلاعاتی مرتبط، ۲. جستجو

و کشف اطلاعات، ۳. استخراج و گردآوری تمامی اطلاعات. در این زمینه پژوهشگر، تمامی زمینه‌ها و راه‌های رسیدن به اطلاعات مرتبط را شناسایی کرده و پس از آن سراغ منابع اطلاعاتی به دست آمده رفته و به جستجو و کشف اطلاعات موردنیاز خود پرداخته است. در ادامه پژوهشگر پس از بررسی کامل منابع به دست آمده، اطلاعات مرتبط با پژوهش خود را استخراج و گردآوری کرده است.

در این پژوهش، پژوهشگران پس از شناسایی کلیدواژگان مرتبط با موضوع پژوهش، جهت جستجو و کشف تمامی اطلاعات موجود مرتبط در منبع اصلی (قرآن کریم) از روش تحلیل محتوای کمی استفاده کردند. روش تحلیل محتوای کمی روشی نظام‌مند با تأکید بر شناسایی و شمارش واحدهای تحلیل به دنبال توصیف و انعکاس فراوانی مؤلفه‌های مربوط به موضوع پژوهش است (قاسمی، ۱۴۰۰).

۲. در مرحله دوم، پالایش، غربال و تقلیل احیاگرانه‌ی داده‌ها به گونه‌ای انجام می‌شود که جنبه‌های اصلی اطلاعات به دست آمده حفظ شده و اطلاعات اضافی یا غیرضروری حذف گردد.

۳. در مرحله سوم بایستی جمع‌بندی، طبقه‌بندی و ارائه اطلاعات رخ دهد (Sarantakos, 1998). پژوهشگران در این پژوهش با هدف سازمان‌دهی و تحلیل داده‌های تقلیل‌یافته، از روش تحلیل محتوای کیفی استفاده کردند تا تحلیل دقیق‌تری صورت گیرد. تحلیل محتوای کیفی تلاش می‌کند که با تمامی مضامین پنهان و آشکار آیات باقی‌مانده را با کمک کتب تفسیری، بررسی و در عین تبدیل محتوای پیچیده‌ی آیات به اجزای ساده‌تر، مفاهیم، پیام‌ها و ابعاد موردنظر در آن‌ها نیز شناسایی شده و ابعاد مختلف موضوع موردپژوهش در این آیات شناسایی شود (قاسمی، ۱۴۰۰). در این مرحله از روش کدگذاری مفاهیم در سه سطح مضامین پایه، مضامین سازمان‌دهنده و مضامین فراگیر استفاده شد. پس از کدگذاری نیز مجدداً انسجام کدهای تنظیم شده بررسی و نتایج حاصل از سازمان‌دهی و طبقه‌بندی اطلاعات در قالب شبکه مضامین ارائه شد.

۴. در مرحله پایانی، یافته‌ها و تحلیل‌های به‌دست‌آمده تفسیر شده و به استخراج نتیجه‌گیری‌های کلی منجر گردید.

۴-۱-۱. پایایی و روایی پژوهش

به منظور ارزیابی روایی چارچوب، از معیار قابل قبول بودن بهره گرفته شد. از آنجا که برای سنجش روایی، روش‌های مختلفی وجود دارد، در این پژوهش از همسوسازی و خود بازمینی محقق در طول فرایند جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها استفاده شده است. این رویکردها به محقق کمک کردند تا از انسجام و دقت چارچوب اطمینان حاصل نماید. علاوه بر این، برای ارزیابی پایایی چارچوب، از معیار قابل اعتماد بودن استفاده شده است که به استناد به مطالعات جان دلبیو کرسول^۱ (۲۰۰۷) و لینکن و گوبا^۲ (۱۹۸۵) پایه‌گذاری شده است. این معیار تضمین می‌کند که چارچوب به دست آمده از ثبات و تکرارپذیری لازم برخوردار باشد.

۵-۱-۱. تجزیه و تحلیل داده‌ها

طبق روش مذکور، پژوهش حاضر طی چهار گام گردآوری اطلاعات، تقلیل احیاگرانه‌ی داده‌ها، سازمان‌دهی و تحلیل اطلاعات، تفسیر و نتیجه‌گیری انجام شد. در این قسمت اقدامات انجام گرفته در هر بخش از پژوهش به تفکیک تبیین می‌شود:

۱-۵-۱-۱. گردآوری اطلاعات

اولین گام در فرآیند چرخه‌ای تحلیل، گردآوری اطلاعات است. پژوهش حاضر در این زمینه پس از بررسی نظام‌مند آیات و واژگان و بررسی منابع کتابخانه‌ای مرتبط یعنی تفاسیر معتبر قرآنی شامل تفسیر نور، تفسیر المیزان و تفسیر نمونه، کلیدواژه‌های مرتبط با بحث انگیزش در قرآن کریم شناسایی و تمامی آیاتی که مشتمل بر این کلیدواژه‌ها بود شناسایی و بررسی شدند. در این راستا ۴ کلیدواژه‌ی «بعث»، «إثارة»، «نزع» و «میل» به عنوان واژگان اصلی در نظر گرفته شده و آیات مرتبط با آن‌ها مورد بررسی قرار گرفتند.

کلیدواژه‌ی ابتدایی در این زمینه، واژه‌ی «بعث» است که به معنای برانگیختن و تحریک کردن به سوی یک هدف خاص است. «بعث» در قرآن به معنای برانگیختن از خواب، برانگیختن انسان‌ها در روز قیامت و حتی برانگیختن جامعه‌ها و ملت‌ها

1. Hohn. W.C. Creswell
2. Lincoln & Guba

به سمت هدایت و حقیقت است. در واقع این واژه در زمینه‌های مختلف از جمله زندگی فردی، قیامت و فرستاده شدن پیامبران به کاررفته است. به عنوان مثال، در آیه ۲۴۷ سوره بقره، خداوند طالوت را به پادشاهی برمی‌گزیند و می‌فرماید که او را برانگیخته است تا قومش را به سوی مسیر درست هدایت کند.^۱ در این آیه، «بعث» به مفهوم برانگیختن یک فرد برای رهبری و مدیریت یک جامعه به کاررفته است که نشان‌دهنده نقش مهم انگیزش در ایجاد تحولات اجتماعی است. این واژه نه تنها در زمینه‌های فردی بلکه در زمینه‌های اجتماعی نیز استفاده می‌شود و نشان می‌دهد که انگیزش می‌تواند نیروی محرکه‌ای برای تغییرات گسترده در سطح جامعه باشد. واژه «إثارة» در قرآن به معنای تحریک کردن و برانگیختن به کار می‌رود. این واژه در چهار آیه قرآن به معنای تحریک زمین برای رشد و باروری، یا برانگیختن ابرها برای بارش آمده است که نشان‌دهنده نقش الهی در تغییر و حرکت طبیعت است. به طور مثال در آیه ۴۸ سوره روم، خداوند از طریق اثاره ابرها باران را به زمین‌های خشک می‌رساند و زندگی و سرسبزی را برمی‌انگیزد.^۲ این امر به نوعی نشان‌دهنده مفهوم انگیزش طبیعی و الهی است که به تغییر و رشد منجر می‌شود. مفهوم «إثارة» به انسان نشان می‌دهد که انگیزش نه تنها در سطح فردی، بلکه در کل طبیعت نیز نقشی محوری دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸).

علاوه بر این، واژه «میل» که به معنای تمایل و گرایش به سوی چیزی است نیز در قرآن برای توصیف انگیزش‌های درونی انسان‌ها به کاررفته است. در آیات مختلف، میل به عنوان یک نیروی قدرتمند درونی مطرح می‌شود که می‌تواند انسان‌ها را به سمت خوبی‌ها یا بدی‌ها سوق دهد. برای مثال، در آیه ۲۷ سوره نساء، خداوند به تمایل و میل انسان‌ها اشاره می‌کند که چگونه شیطان آن‌ها را به سمت گمراهی و انحراف می‌کشاند؛ اما در همین حال، خداوند نیز میل به توبه و

۱. وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَأَتَىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.

۲. اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ

بازگشت به سوی خود را در آن‌ها قرار داده است.^۱ بنابراین، «میل» یکی از عوامل انگیزشی درونی است که می‌تواند انسان‌ها را به سمت اهداف معنوی یا دنیوی هدایت کند.

کلیدواژه‌ی پایانی در این زمینه «نزغ» است که به معنای تحریک کردن به سوی گناه یا فتنه است. این واژه به‌خصوص در زمینه‌های منفی به کار می‌رود و نشان‌دهنده انگیزش‌های شیطانی و تحریک‌های شیطان برای دور کردن انسان از راه درست است. به‌عنوان مثال، در آیه ۲۰۰ سوره اعراف، خداوند به انسان‌ها هشدار می‌دهد که هرگاه شیطان آن‌ها را به نزغ و تحریک به سوی گناه می‌کشاند، باید از خداوند طلب پناه کنند.^۲ «نزغ» به معنای نوعی انگیزش منفی است که باعث فساد و انحراف در رفتار انسان می‌شود و مقابله با آن نیازمند تکیه بر ایمان و تقواست (قرائتی، ۱۳۸۷).

پس از تعیین واژگان کلیدی پژوهش، پژوهشگران بر اساس روش تحلیل محتوای کمی هر چهار کلیدواژه‌ی مذکور را با هدف شناسایی اصول، ابعاد و روش‌های ایجاد انگیزش در تمامی آیات سی جزء قرآن کریم جستجو کرده و پس از بازخوانی آیات، نهایتاً ۸۳ آیه‌ی مبارک که مستقیماً شامل کلیدواژه‌های مذکور و مفهوم و محتوای انگیزشی بودند، یافت شد. این آیات در جدول شماره ۱ قابل مشاهده است.

جدول ۱ آیات استخراج شده بر اساس تحلیل محتوای کمی

کلیدواژه	سوره	شماره آیه	تکرار در آیه	آیه کریمه
بعث	بقره	۲۴۷	۱	وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلَكًا قَالَ أَلَا أَنِي يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

۱. وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا

۲. وَإِنَّمَا يَنْزَعَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ	۱	۱۶۴	آل عمران
وَإِذَا رَأَوْكَ إِِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ	۱	۴۱	فرقان
وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ كَلَىٰ يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكُمْ كُنُتُمْ لَا تَعْلَمُونَ زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمَلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ	۱	۵۶	روم
وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالُوا رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا	۱	۱۹	كهف
أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	۱	۲۵۹	بقره
أَلَمْ تَكُنْ مِنَ الْيَلَاءِ يَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِكْرًا قَالُوا يَنْبِيءُ لَهُمْ أِبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا يَنَا أَلَّا تُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ	۱	۲۴۶	بقره
كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا	۱	۲۱۳	بقره

اِحْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِآذِنَةِ اللَّهِ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ			
وَمَا مَنَّ النَّاسُ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبْعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا	۱	۹۴	اسرا
أَفَلَا يَعْلَمُ إِذَا بُعِثَ مَا فِي الْقُبُورِ	۱	۹	عادیات
يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ بِلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا لِمَا لَا يُؤْذِنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ	۱	۸۴	نحل
يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ	۱	۸۹	نحل
وَمَا كَاكَرَكَ بِنُحُوتِ الْبُرُجِ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي بَيْتِهَا رَجُلًا تَنَلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ	۱	۵۹	قصص
وَأَنْهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا	۱	۷	جن
وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ الْبَلِيَّاتِ فَمَا زَلَّمْتُمْ فِي شَكِّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ حَتَّىٰ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ	۱	۳۴	غافر
قُلْ هُوَ الْفَاعِلُ عَلَىٰ كُنْ يَبْعَثُ عَلَيْكُمْ عَذَابًا كَيْنَ يُؤْفِكُمْ أَوْ يَنْ تَكْتِ أَرْجُلَكُمْ يَوْمَ يَلْبَسُكُمْ شَيْعًا وَيُذِيقُ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصْرَفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ	۱	۶۵	انعام
وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا	۱	۳۳	مریم
فَبَعَثَ اللَّهُ يُرَابًا يَبْحَثُ فِكِيَالِيَا رِضٍ لِيَرِيَهُ كَيْفَ يُؤَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَنَا أَعْجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ	۱	۳۱	مائدة
وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا	۱	۱۵	مریم
مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا	۱	۱۵	اسرا
وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ	۱	۷	حج
رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ كِتَابَكَ يَتْلَمَّهُمْ يَلِكِتَابِ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ	۱	۱۲۹	بقرة
ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ يُوسَىٰ بِآيَاتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ كَمَا لَمْ يَكُنْ مِنْهُمْ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ	۱	۱۰۳	اعراف

شمس	۱۲	۱	إِذِ انبَعَثَ أَشْقَاهَا
اسرا	۷۹	۱	وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا
یس	۵۲	۱	قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ
یونس	۷۴	۱	ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَىٰ يَوْمِهِمْ فَجَاءُوهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِنَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ
یونس	۷۵	۱	ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم يُونُسَ وَهَارُونَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَأْنَاهُ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ
شعرا	۳۶	۱	قَالُوا أُرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَبْعَثْ بِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ
لقمان	۲۸	۱	مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَفْئُسٍ وَاحِدَةٍ إِنْ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ
نحل	۳۶	۱	وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَىٰ اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ
حج	۵	۱	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ
اسرا	۵	۱	فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا
اعراف	۱۶۷	۱	وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ
انفطار	۴	۱	وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ
فرقان	۵۱	۱	وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا
مجادله	۱۸	۱	يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا يَبْلُغُونَ لَهُ كَمَا يَبْلُغُونَ لَكُمْ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ أَلَّا إِنَّهُمْ هُمُ الْكَادِبُونَ

وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ	۱	۶۰	انعام
يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَمْثَلًا اللَّهُ وَسَّوَةٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ	۱	۶	مجادله
إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ	۱	۳۶	انعام
وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ الْكَاهِنُ إِنِّي مَكِّمٌ لِّئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَّأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ	۱	۱۲	مائده
لَلْبَيْتِ فِي بَيْتِهِ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ	۱	۱۴۴	صافات
لِيَلِيَّ أَعْمَلُ يَالْحَا كَلَامًا تَكْكُتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ	۱	۱۰۰	مؤمنون
قَالَ رَبِّ يَاظْرِنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ	۱	۷۹	ص
وَلَا تُبْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ	۱	۸۷	شعرا
قُلْ يَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبِ يَا اللَّهُ وَمَا يُشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ	۱	۶۵	نمل
ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ	۱	۵۶	بقره
قَالَ رَبِّ يَاظْرِنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ	۱	۳۶	حجر
وَإِنْ حَفِظْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا	۱	۳۵	نسا
ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ	۱	۱۶	مؤمنون
أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَ يَأْسُفُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ	۱	۲۱	نحل
ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَرْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا	۱	۱۲	كهف
قَالَ أَيُّظْرِنِي يَلِيَّ يَوْمَ يُبْعَثُونَ	۱	۱۴	اعراف
إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَبِحَيَاتِنَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ	۱	۳۷	مؤمنون
وَقَالُوا بَلْ هِيَ إِلَّا نَبَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ	۱	۲۹	انعام

وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ اقْعُدُوا مَعَ الْقَاعِدِينَ	۱	۴۶	توبه	
وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ	۱	۷	هود	
ذَلِكَ جَزَاءُ هُمَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا	۱	۹۸	اسرا	
أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ	۱	۴	مطففين	
وَقَالُوا إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا	۱	۴۹	اسرا	
قَالُوا إِذَا كُنَّا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثُونَ	۱	۸۲	مؤمنون	
كَكُنَّاوَا يَقُولُونَ أَيُّذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثُونَ	۱	۴۷	واقعه	
أَلِذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَلَيْسَ لِمَبْعُوثُونَ	۱	۱۶	صافات	
قُلْ يَرِئْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِى دُونِ اللَّهِ أُرُونِى مَاذَا حِيقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِى السَّمَاوَاتِ كُتُبِى بِكِتَابٍ مِّن قَبْلِ هَذَا أَوْ آثَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ	۱	۴	احقاف	
وَاللَّهُ الَّذِى يَرْسَلُ الرِّیَاحَ فِى تَشْوِیرٍ سَحَابًا فِیَقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّكْتَبٍ فَأَحْیِیْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَٰلِكَ النُّشُورُ	۱	۹	فاطر	
اللَّهُ یُبْدِى فِی سُبُلِ یَلْرِیَاحٍ یُنشِیرُ سَحَابًا یَبْسُطُهُ كِى السَّمَاءِ كَیْفَ یَشَاءُ وَیَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرِى الْوُودُقَ یُخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ فَاِذَا أَصَابَ بِهِ مَن یَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ یَسْتَشِیْرُونَ	۱	۴۸	روم	إثارة
قَالَ إِنَّهُ یَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُولَ تُشِیرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِى الْحَرْثَ مُسَلِّمَةً لَا شِیةَ فِیْهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا یَفْعَلُونَ	۱	۷۱	بقره	
وَإِذَا یَنْزَعُكَ مِنَ الشَّیْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِیعٌ عَلِیمٌ	۲	۲۰۰	اعراف	
وَإِذَا كُنَزَعُكَ مِنَ الشَّیْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمُ	۲	۳۶	فصلت	نزغ
وَرَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا یَبِیالَ یَا أَبَتِ هِیَا تَأْوِیلُ رُؤِیَاىَ مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا وَقَدْ أِیْسَنَ بِى یَدٌ أِیْرَجِیْ مِى السَّجْنِ وَجَاءَ بَیْئِ مِى الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ	۱	۱۰۰	یوسف	

السَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ				
وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا	۱	۵۳	اسرا	
وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا	۲	۲۷	نسا	
وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِنْ وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَى لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ وَدَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا	۲	۱۰۲	نسا	میل
وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصَلِّحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا	۲	۱۲۹	نسا	

۱-۱-۵-۲. تقلیل احیاگرانه‌ی داده‌ها

در مرحله‌ی دوم پژوهشگران پس از جمع‌آوری آیات مربوطه، به بررسی و تقلیل این آیات پرداختند. آن‌ها در این مرحله مجدداً تمامی آیات به‌دست‌آمده را با در نظر گرفتن مفهوم دقیق انگیزش و همچنین با مراجعه‌ی مجدد به منابع تفسیر قرآن کریم بررسی و تحلیل کردند. در این مرحله سعی شد تمامی مفاهیم پنهان و آشکار آیات با کمک کتب تفسیری بررسی و بر این اساس آیات به‌دست‌آمده غربالگری شده و تقلیل پیدا کنند. در واقع در عین تبدیل محتوای پیچیده‌ی آیات به اجزای ساده‌تر، مفاهیم، پیام‌ها و ابعاد موردنظر در آن‌ها نیز شناسایی و همچنین آیاتی که از لحاظ مفهومی ارتباط چندانی با موضوع پژوهش نداشته کنار گذاشته شد و پس از آن نیز تمام آیات غربال شده کدگذاری شدند. در این راستا مراحل ذیل جهت تقلیل احیاگرانه داده‌ها انجام پذیرفت:

۱. مطالعه‌ی دقیق داده‌ها و محتواهای گردآوری‌شده

۲. شناسایی موضوعات و جوانب اصلی موضوع مورد مطالعه

۳. کدگذاری اطلاعات به دست آمده

جدول ۲ آیات مرتبط تقلیل یافته شده

ردیف	سوره	شماره آیه	کدگذاری
۱	آل عمران	۱۶۴	رهبری - هدایت - آموزش - تزکیه
۲	فرقان	۴۱	رسالت بر حق - دعوت به صبر
۳	جمعه	۲	تلاوت آیات - آموزش - تزکیه - هدایت
۴	بقره	۲۴۶	رهبری - جهاد - آزمون
۵	اسرا	۱۵	هدایت - تلاش برای رشد و توسعه - مسئولیت فردی
۶	بقره	۱۲۹	آموزش - هدایت - تزکیه
۷	نسا	۳۵	برقراری عدالت - اصلاح دیگران
۸	یونس	۷۴	آوردن دلایل روشن - دعوت به خدانشناسی - ارائه‌ی حق
۹	یونس	۷۵	مبارزه با طاغوت - دعوت به خدانشناسی - ارائه‌ی حق
۱۰	نحل	۳۶	گسترش ایمان - هدایت - دعوت به توحید
۱۱	اسرا	۵	وفای به عهد - اهمیت تحقق وعده
۱۲	نسا	۳۵	اصلاح و بهبود - برقراری عدالت
۱۳	فاطر	۹	احیای زندگی - امید به آینده
۱۴	روم	۴۸	نشان قدرت خداوند - نشان رحمت خداوند
۱۵	اعراف	۲۰۰	تهذیب نفس - پناهندگی به خدا
۱۶	فصلت	۳۶	تهذیب نفس - پناهندگی به خدا
۱۷	یوسف	۱۰۰	رفع مقام - تحقق اهداف - شکرگزاری
۱۸	اسرا	۵۳	دشمنی با شیطان - ایجاد همبستگی
۱۹	نسا	۲۷	اراده الهی - هدایت
۲۰	نسا	۱۲۹	عدالت - تقوا - اصلاح نفس

۱-۱-۵-۳. سازمان دهی و تحلیل اطلاعات

در این بخش از پژوهش، اطلاعات جمع‌بندی، طبقه‌بندی و ارائه شده است. در این مرحله تمامی ۲۰ آیه‌ی نهایی غربال شده پس از تقلیل احیاگرانه، با روش تحلیل محتوای کیفی بررسی، در سه سطح کدگذاری شده و ابعاد مختلف موضوع پژوهش در این آیات شناسایی شد. در نهایت نیز شبکه مضامین عوامل مؤثر بر ایجاد

انگیزش از منظر قرآن کریم (شکل ۱) ترسیم و تحلیل شد. در ادامه مراحل که توسط پژوهشگران در روش تحلیل محتوای کیفی طی شده تا به سازمان دهی مطلوب برسیم، بیان شده است:

۱. جمع بندی اطلاعات حول موضوع و بررسی ابعاد و نکات
۲. طبقه بندی اطلاعات به دست آمده با عبارات یکپارچه و معین تر
۳. ارائه ی دسته بندی ها و کدگذاری های کلی تر (سازمان دهنده و فراگیر)
۴. ارائه اطلاعات در قالب شبکه مضامین
۵. تحلیل اطلاعات و محتوای آن و بیان روابط بین عوامل

جدول ۳ مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر

مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه
هدایت و تربیت	هدایت و رهبری	رهبری
		هدایت
		دعوت به خداشناسی
		دعوت به توحید
		دعوت به صبر
	آموزش و تزکیه	آموزش
		تزکیه
		تهذیب نفس
		اصلاح دیگران
		اصلاح نفس
		اصلاح و بهبود شرایط
		بیان آیات خداوند
		بیان دلایل روشن
	دعوت به تقوا و پناهندگی به خداوند	پناهندگی به خداوند
		ایجاد همبستگی با خداوند
		تقوا
		دشمنی با شیطان
		رفع مقام

	دعوت به ايمان و توحيد	گسترش ايمان
		ارائه حق
		حق‌گرايي
		نشان قدرت خداوند
		نشان رحمت خداوند
عمل و مسئوليت	عمل و تلاش	جهاد
		تلاش جهت رشد و توسعه
		تحقق اهداف الهي
		تحقق وعده‌ها
		وفاي به عهد
	عدالت و مسئوليت	برقراري عدالت
		مسئوليت فردي
		احيائي زندگي
		اميد به آينده
		شكرگزاري

در ادامه‌ي فرآيند سازمان‌دهي و تحليل اطلاعات، شبكه‌ي مضامين عوامل مؤثر بر ايجاد انگيزش از منظر قرآن كريم (تصوير ۱) ارائه شد.

۱-۲. هدایت و رهبری

هدایت و رهبری از عوامل اساسی در ایجاد انگیزش هستند. قرآن کریم بر اهمیت هدایت انسان‌ها به سوی حقیقت تأکید دارد، زیرا این هدایت می‌تواند انگیزه‌ای برای پیروی از ارزش‌های الهی و زندگی اخلاقی ایجاد کند. همچنین رهبری الهی از طریق پیامبران به انسان‌ها این امکان را می‌دهد که در مسیر درست قرار گیرند و در نتیجه احساس هدفمندی و انگیزه بیشتری برای تلاش در زندگی پیدا کنند. این انگیزه در پیامبران نیز نمود دارد و خداوند آن‌ها را با انگیزه‌ی هدایت و رهبری مردم مبعوث فرمود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰).

۲-۲. آموزش و تزکیه

آموزش و تزکیه به‌عنوان ابزارهایی برای رشد و پیشرفت فردی و اجتماعی در قرآن مطرح می‌شوند. آموزش علم و دانش به انسان‌ها انگیزه می‌دهد تا توانایی‌های خود را شناسایی کنند و به سطوح بالاتری از فهم و شناخت دست یابند. تزکیه نفس، پاک‌سازی دل و روح از آلودگی‌ها نیز باعث می‌شود فرد بتواند با انگیزه‌ای خالص و نیکو به زندگی و اهداف خود بپردازد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰).

(ج) دعوت به تقوا و پناهندگی به خداوند

تقوا به معنای پرهیز از گناه و نافرمانی است که نقش مهمی در ایجاد انگیزش دارد. افراد متقی با تکیه بر اصول اخلاقی و دینی، در مواجهه با چالش‌ها به خداوند پناه می‌برند. این پناهندگی به خداوند، احساس امنیت و اعتماد به نفس را در فرد تقویت می‌کند و به او انگیزه می‌دهد که به‌طور مستمر در مسیر صحیح قدم بردارد (قرائتی، ۱۳۸۷).

۳-۲. دعوت به ایمان و توحید

ایمان و توحید از دیگر عوامل مؤثر بر انگیزش در قرآن هستند. باور به یگانگی خداوند و ایمان به او، به فرد حس هدفمندی و معنایی عمیق در زندگی می‌دهد. این ایمان به فرد انگیزه می‌دهد که با اراده‌ای قوی‌تر در برابر مشکلات ایستادگی کند و به دنبال تحقق اهداف الهی باشد. انگیزه‌ای که از ایمان نشأت می‌گیرد، فرد را به سمت اعمال نیکو و دوری از بدی‌ها هدایت می‌کند (حاجی بابایی و دیگران، ۱۳۹۷).

۳. عمل و مسئولیت

عمل و مسئولیت نیز نقش مهمی در ایجاد انگیزش دارند. قرآن تأکید دارد که انجام اعمال نیکو و تلاش در راستای اهداف مثبت می‌تواند به انسان احساس رضایت و انگیزه برای ادامه راه را بدهد. مسئولیت‌پذیری در قبال اعمال و رفتارهای خود، انسان را متعهد به رعایت حقوق دیگران و برقراری عدالت می‌کند. این احساس مسئولیت نه تنها موجب تقویت روابط اجتماعی می‌شود بلکه به فرد انگیزه می‌دهد تا به دنبال بهبود شرایط خود و جامعه‌اش باشد (کمائی نجف‌آبادی، ۱۴۰۰).

۳-۱. عدالت و مسئولیت

عدالت و مسئولیت‌پذیری از عوامل تأثیرگذار بر انگیزش در قرآن کریم به شمار می‌روند. انسان‌ها باید در رفتارهای خود عدالت را رعایت کنند و نسبت به مسئولیت‌های اجتماعی و فردی خود متعهد باشند. این احساس مسئولیت نه تنها موجب تقویت روابط اجتماعی می‌شود بلکه به فرد انگیزه می‌دهد تا به دنبال برقراری عدالت و بهبود شرایط زندگی خود و دیگران باشد (قرائتی، ۱۳۸۷).

۳-۲. عمل و تلاش

یکی از مفاهیم اساسی در قرآن کریم که تأثیر مستقیمی بر انگیزش کارکنان دارد، اصل عمل و تلاش است. قرآن بارها بر اهمیت کار و کوشش در زندگی انسان تأکید کرده و آن را عامل پیشرفت و رشد فردی و اجتماعی می‌داند. آیات متعددی همچون «وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^۱ بیانگر این حقیقت است که تلاش و مجاهدت هر فرد تعیین‌کننده دستاوردهای او خواهد بود. از سوی دیگر، مفهوم جهاد که در قرآن به معنای تلاش مستمر در مسیر حق و پیشرفت انسانی آمده است، در محیط سازمانی نیز مصداق دارد؛ به این معنا که کارکنان با جهاد و کوشش در راستای مأموریت سازمان، می‌توانند به توسعه فردی و جمعی دست یابند. تحقق اهداف الهی نیز به‌عنوان نیروی محرکه‌ای برای کارکنان عمل می‌کند؛ به این ترتیب که اگر ارزش‌های سازمانی با اصول اخلاقی و معنوی همسو باشند،

انگیزه کارکنان برای انجام مسئولیت‌های خود تقویت خواهد شد. علاوه بر این، وفای به عهد و تحقق وعده‌ها که در آیات دیگر قرآن مورد تأکید قرار گرفته است («وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»^۱)، سبب ایجاد اعتماد و حس مسئولیت‌پذیری در سازمان‌ها می‌شود. کارکنانی که در محیطی فعالیت می‌کنند که بر پایه تعهدات اخلاقی و عمل به وعده‌ها استوار است، انگیزه بیشتری برای تلاش، رشد و تحقق اهداف سازمانی خواهند داشت. بدین ترتیب، سازمان‌هایی که این شاخص‌ها را در فرهنگ سازمانی خود نهادینه می‌کنند، می‌توانند کارکنانی متعهد، با انگیزه و هدفمند داشته باشند که در مسیر توسعه و پیشرفت گام برمی‌دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰).

۱-۱-۶. جمع‌بندی

در دنیای معاصر، انگیزش به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اساسی در بهبود رفتار و عملکرد کارکنان، به‌ویژه در ابعاد فرهنگی، نقش محوری دارد. سازمان‌ها با تلفیق آموزه‌های قرآن و ارزش‌های فرهنگی، می‌توانند زمینه‌ساز ایجاد یک فرهنگ سازمانی غنی و اخلاق‌محور باشند. هنگامی که کارکنان احساس کنند که سازمان آن‌ها به اصول فرهنگی و ارزش‌های اخلاقی پایبند است، نه تنها انگیزه فردی بیشتری برای انجام وظایف خواهند داشت، بلکه رفتار فرهنگی آن‌ها نیز بهبود می‌یابد و به تقویت همبستگی و همکاری در سازمان کمک می‌کند.

پژوهش حاضر با هدف بررسی نقش آموزه‌های قرآن در ایجاد انگیزش و تأثیر آن بر فرهنگ سازمانی، به تحلیل ۸۳ آیه مرتبط پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که انگیزش به‌عنوان یک نیروی درونی، از نیازهای انسانی نشأت می‌گیرد و با تقویت فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی و قرآنی، می‌توان به شکل‌گیری رفتارهای فرهنگی مثبت در محیط کار دست یافت. مفاهیمی نظیر هدایت، تربیت، آموزش و تزکیه، تقوا، ایمان و توحید، عمل به مسئولیت‌های اجتماعی و توجه به نشانه‌های الهی، از جمله عواملی هستند که هم در انگیزش فردی و هم در بهبود رفتار فرهنگی کارکنان در سازمان‌ها مؤثرند.

ترویج این اصول فرهنگی، به نهادهای سازای ارزش‌های مشترک میان کارکنان منجر می‌شود و آن‌ها را در مسیر رفتارهای فرهنگی سازنده و مسئولیت‌پذیر هدایت می‌کند. سازمان‌هایی که فرهنگ سازمانی خود را بر پایه آموزه‌های معنوی و اخلاقی استوار می‌کنند، می‌توانند انتظار داشته باشند که کارکنان نه تنها به وظایف خود به صورت حرفه‌ای عمل کنند، بلکه رفتارهای فرهنگی آن‌ها نیز به سمت ایجاد محیطی همدلانه و مثبت گرایش پیدا کند.

با توجه به این که آیات قرآن بر ابعاد معنوی و فرهنگی تأکید دارند، می‌توان از این آموزه‌ها برای ایجاد فرهنگ سازمانی حمایتی و اخلاق محور بهره‌برداری کرد. توجه به این ابعاد فرهنگی در سازمان‌ها می‌تواند به تقویت رفتارهای فرهنگی کارکنان منجر شود که شامل احترام به تفاوت‌های فردی، مسئولیت‌پذیری فرهنگی، رعایت اصول اخلاقی در تعاملات روزمره و ترویج ارزش‌های مشترک است. این امر نه تنها به بهبود تعاملات فرهنگی کارکنان کمک می‌کند، بلکه باعث ایجاد یک محیط کاری سالم و فرهنگی غنی می‌شود که در آن همه افراد به رشد فردی و فرهنگی خود توجه می‌کنند.

در نهایت، به‌کارگیری این آموزه‌های قرآنی در مدیریت منابع انسانی و توسعه سازمانی می‌تواند به ایجاد یک فرهنگ سازمانی قوی و مثبت کمک کند که در آن کارکنان به رفتارهای فرهنگی صحیح و مؤثر تشویق می‌شوند. ارتقای این فرهنگ سازمانی می‌تواند به بهبود روابط فرهنگی میان کارکنان و مدیران منجر شود و به ایجاد همبستگی و هماهنگی بیشتر در سازمان کمک کند. چنین فضایی می‌تواند به موفقیت و پایداری بیشتر سازمان‌ها از نظر فرهنگی و اجتماعی منجر شود.

۷-۱-۱. پیشنهادات

با توجه به نتایج پژوهش، می‌توان دو پیشنهاد عملی را برای بهبود انگیزش کارکنان و ارتقای عملکرد فرهنگی آنان در سازمان‌ها مطرح کرد:

۱. **ایجاد محیط کاری مبتنی بر ارزش‌های معنوی و اخلاقی:** سازمان‌ها می‌توانند با نهادهای سازای اصول قرآنی و اخلاقی در ساختار و فرهنگ خود، بستری فراهم کنند که انگیزش کارکنان را در ابعاد فردی و اجتماعی تقویت نماید. چنین

محیطی باید به‌گونه‌ای طراحی شود که فضای رشد معنوی و اخلاقی را برای کارکنان فراهم کند، به‌طوری‌که علاوه بر انجام وظایف حرفه‌ای، به رشد و تعالی فردی و اجتماعی آنان نیز توجه شود. این محیط کاری می‌تواند با ترویج ارزش‌هایی نظیر تقوا، عدالت، همبستگی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی، به بهبود تعاملات میان کارکنان و تقویت حس تعلق و همکاری منجر شود.

۲. توسعه برنامه‌های آموزشی و ارتقای مهارت‌ها: یکی دیگر از اقدامات کلیدی برای تقویت انگیزش و بهبود عملکرد اجتماعی کارکنان، سرمایه‌گذاری در آموزش‌های مستمر و هدفمند است. ارائه برنامه‌های آموزشی با محوریت مهارت‌های فنی و رفتاری، به‌ویژه با تأکید بر جنبه‌های اخلاقی و معنوی، می‌تواند زمینه‌ساز رشد فردی و اجتماعی کارکنان باشد. این برنامه‌ها نه تنها به افزایش توانایی‌های حرفه‌ای کمک می‌کنند، بلکه با تقویت مهارت‌های اجتماعی نظیر همکاری تیمی، مسئولیت‌پذیری و ارتباطات بین‌فردی، به بهبود روابط اجتماعی و افزایش همبستگی سازمانی نیز منجر می‌شوند.

۳. پیاده‌سازی سیستم‌های پاداش مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی و فرهنگی: سازمان‌ها می‌توانند سیستم‌های پاداشی طراحی کنند که علاوه بر تشویق عملکرد حرفه‌ای، بر رفتارهای اخلاقی و اجتماعی کارکنان نیز تمرکز داشته باشد. برای مثال، پاداش‌هایی برای تقویت رفتارهای همکاری‌جویانه، همدلی، مسئولیت‌پذیری و رعایت اصول اخلاقی تعیین شود. این سیستم تشویقی نه تنها انگیزه‌های فردی را افزایش می‌دهد، بلکه باعث می‌شود کارکنان به مشارکت فعال در بهبود روابط اجتماعی و تعاملات تیمی توجه بیشتری داشته باشند.

۴. ایجاد و تقویت گروه‌ها و فعالیت‌های فرهنگی درون‌سازمانی: توسعه فعالیت‌های گروهی با محوریت مسائل معنوی و فرهنگی، مانند جلسات تأمل و بحث‌های قرآنی یا برنامه‌های خیریه، می‌تواند به تقویت پیوندهای فرهنگی میان کارکنان کمک کند. چنین فعالیت‌هایی، ضمن ارتقای حس همکاری و همبستگی، باعث می‌شوند کارکنان با ارزش‌های اخلاقی سازمان همسو شوند و با انگیزه بیشتری در جهت تحقق اهداف فرهنگی سازمان گام بردارند.

۵. توجه به سلامت روانی و فرهنگی کارکنان: توجه به سلامت روانی و اجتماعی کارکنان یکی از عوامل کلیدی در بهبود انگیزش و عملکرد اجتماعی آنهاست. سازمان‌ها می‌توانند با ارائه خدمات مشاوره‌ای و برنامه‌های حمایتی در حوزه سلامت روان، فضایی امن و حمایتی ایجاد کنند. این برنامه‌ها به کاهش استرس‌های محیط کاری و افزایش رضایت شغلی کارکنان کمک کرده و در نهایت منجر به بهبود تعاملات اجتماعی و همکاری تیمی می‌شود.

نتیجه‌گیری

نتیجه‌ی کلی پژوهش حاضر نشان می‌دهد که هدایت و تربیت از مفاهیم کلیدی در قرآن هستند که به راهنمایی انسان‌ها به سوی حقیقت و کمال اشاره دارند. وجود رهبری مؤثر در سازمان‌ها که ارزش‌های الهی و اخلاقی را ترویج کند و سازمان را به فضایی امن برای کارکنان تبدیل کند، می‌تواند انگیزه کارکنان را بهبود بخشد. همچنین قرآن به نقش پیامبران به‌عنوان رهبران الهی اشاره می‌کند که با هدایت خود به مردم انگیزه می‌دهند تا در مسیر صحیح گام بردارند. این امر به مدیران کمک می‌کند تا احساس هدفمندی و جهت‌گیری صحیح در کارکنان را ایجاد کرده و آن‌ها را به درستی مدیریت کنند. به‌علاوه، سرمایه‌گذاری در آموزش و توسعه مهارت‌های کارکنان نیز می‌تواند احساس ارزشمندی و اعتمادبه‌نفس را در آن‌ها افزایش دهد. با این کار، کارکنان با درک بهتر توانمندی‌های خود و اهداف سازمان، به انگیزه‌های مثبت بیشتری در کار خود دست پیدا می‌کنند. در کنار این موارد، تقویت ارزش‌های اخلاقی و تقوای فردی در سازمان‌ها نیز می‌تواند به کارکنان کمک کند تا در مواجهه با چالش‌ها و فشارهای کاری به خداوند پناه ببرند. این پناهندگی به خداوند، احساس امنیت و اعتمادبه‌نفس را در فرد تقویت می‌کند و به او انگیزه می‌دهد که به‌طور مستمر در مسیر صحیح قدم بردارد. ضمناً ایمان و اعتقاد توحیدی فرد به‌عنوان دو رکن اساسی دین اسلام، به ایجاد فرهنگ سازمانی مبتنی بر ارزش‌های معنوی کمک می‌کند تا به اهداف مشترک و مأموریت‌های سازمانی بیشتر پایبند باشند و به تعهد و اراده قوی‌تری در برابر مشکلات دست یابند. همچنین، تشویق کارکنان به عملکرد خوب و تلاش برای پیشرفت سازمانی

می‌تواند به ایجاد حس رضایت و انگیزه در آن‌ها منجر شود. قرآن همچنین بر اهمیت عمل و تلاش تأکید دارد و این مورد قطعاً به‌عنوان یک راهکار کلیدی برای افزایش انگیزش در محیط کار محسوب می‌شود. احساس مسئولیت‌پذیری در قبال وظایف و رعایت عدالت در سازمان نیز از دیگر عواملی است که به انگیزش کارکنان کمک می‌کند؛ چراکه کارکنان نسبت به سازمان احساس وظیفه پیدا کرده و در قبال آن از سازمان حس یک‌دستی و عدالت دریافت می‌کنند. قرآن همواره بر برقراری عدالت تأکید دارد و کارکنانی که در یک محیط عادلانه و منصفانه کار می‌کنند، احساس رضایت بیشتری دارند و به‌دنبال بهبود عملکرد خود و در نتیجه پیشرفت سازمان خواهند بود. علاوه بر این، توجه به نشانه‌های خداوند و رحمت‌های الهی در زندگی می‌تواند به کارکنان انگیزه‌ای برای شکرگزاری و تلاش بیشتر بدهد. ایجاد محیطی که در آن به دستاوردها و نشانه‌های الهی توجه شود، می‌تواند روحیه مثبت و انگیزش بالایی در کارکنان ایجاد کند. در نهایت، باتوجه به عواملی که قرآن کریم به‌عنوان ابعاد انگیزش در انسان برمی‌شمارد، می‌توان رشد و موفقیت سازمان‌ها و افزایش انگیزه در کارکنان را ارتقا داد. این عوامل به‌طور مؤثر می‌توانند به ایجاد فضایی پویا و معنادار در سازمان‌ها منجر شوند و انگیزه‌های درونی افراد را تقویت کنند. در واقع در جمع‌بندی می‌توان گفت که مفاهیمی چون هدایت، تربیت، تقوا، ایمان و توحید از آموزه‌های قرآنی می‌توانند در تقویت انگیزش کارکنان و بهبود رفتار فرهنگی در سازمان‌ها نقش کلیدی ایفا کنند. قرآن کریم تأکید دارد که ارزش‌های معنوی و اخلاقی نه‌تنها به‌عنوان اصول دینی بلکه به‌عنوان ابزارهایی برای ایجاد فضایی سالم و پرنرژگی در محیط کار نیز عمل می‌کنند. این آموزه‌ها، به‌ویژه هنگامی که در سیاست‌ها و برنامه‌های سازمانی به‌طور عملیاتی پیاده‌سازی شوند، می‌توانند به‌طور چشمگیری انگیزه و عملکرد کارکنان را بهبود بخشند. یکی از اصول کلیدی که در این پژوهش برجسته شد، لزوم نقش رهبری مؤثر در سازمان‌ها است. قرآن به‌وضوح نقش پیامبران به‌عنوان رهبران الهی را برجسته می‌کند و از مدیران و رهبران سازمانی می‌خواهد که با ترویج ارزش‌های الهی، فضایی معنوی و منظم ایجاد کنند که کارکنان را به‌سوی تعالی و رشد فردی هدایت کند. در این راستا، مدیران باید توانایی هدایت کارکنان به‌سوی اهداف

سازمانی را با بهره‌گیری از اصول قرآنی چون عدالت، مسئولیت‌پذیری و تقوا تقویت کنند. این امر باعث خواهد شد که کارکنان احساس مسئولیت بیشتری نسبت به وظایف خود داشته و در مسیر موفقیت سازمان گام بردارند. علاوه بر این، ترویج آموزه‌های قرآنی در راستای تقویت سرمایه انسانی به‌ویژه از طریق آموزش و توسعه مهارت‌ها می‌تواند به افزایش اعتمادبه‌نفس کارکنان و بهبود روحیه جمعی منجر شود. مدیران باید با برنامه‌ریزی‌های مؤثر و مستمر، بسترهای لازم را برای توسعه فردی و حرفه‌ای کارکنان فراهم آورند تا احساس ارزشمندی و تعلق به سازمان در آنان تقویت شود. در این زمینه، سازمان‌ها باید فرهنگ سازمانی خود را بر پایه اصول اخلاقی و معنوی قرآن شکل دهند. ایجاد محیطی که در آن به اصول فرهنگی، اخلاقی و دینی توجه ویژه‌ای شود، به‌طور طبیعی منجر به رفتارهای فرهنگی مثبت و مسئولیت‌پذیر در کارکنان خواهد شد. کارکنانی که در چنین فضایی فعالیت می‌کنند، نه‌تنها انگیزه بیشتری برای انجام وظایف خود خواهند داشت، بلکه در تعاملات روزمره نیز رفتارهای منطبق با اصول اخلاقی را به نمایش خواهند گذاشت.

درنهایت، پیاده‌سازی اصول قرآنی در مدیریت منابع انسانی می‌تواند به ایجاد یک فرهنگ سازمانی مثبت، اخلاق‌مدار و باانگیزه منجر شود که در آن کارکنان با روحیه‌ای همدلانه و مسئولیت‌پذیر به‌سوی اهداف سازمان گام برمی‌دارند. به‌طور خاص، ترویج عدالت، توجه به مسئولیت‌های اجتماعی و تقویت ایمان و توحید در سازمان‌ها می‌تواند به موفقیت‌های بیشتر در سطح فردی و جمعی کمک کند. چنین فضایی به سازمان‌ها کمک خواهد کرد تا در دنیای رقابتی امروز نه‌تنها از نظر عملیاتی موفق باشند، بلکه در بعد فرهنگی و اجتماعی نیز به پایداری و رشد دست یابند.

منابع

- قرآن کریم؛ کلام‌الله مجید.
۱. ابوالعلائی، بهزاد (۱۳۸۹). مدیریت عملکرد، راهنمای مدیران برای ارزیابی و بهبود عملکرد کارکنان. تهران: انتشارات سازمان مدیریت صنعتی.
 ۲. ابوعلی سینا (۱۴۰۰). رسایل ابن‌سینا. قم: بیدار.
 ۳. احمدنیا آلاشتی، سیامک، محمدی، ابوالفضل، بازرگانی، محمد و اسکندری، محمد (۱۳۹۲). الگوی انگیزش انسان در سازمان از دیدگاه قرآن کریم. دو فصلنامه علمی-پژوهشی مدیریت اسلامی، ۱۱ - ۳۶.
 ۴. برکباف، خدیجه سادات و دباغ‌زاده، رضا (۱۴۰۱). رفتار شهروندی سازمانی و اثرات آن بر عملکرد کارکنان و سازمان. فصلنامه پژوهش‌های معاصر در علوم مدیریت و حسابداری، ۱ - ۱۴.
 ۵. تَبیک، محمدتقی (۱۳۹۹). تبیین مدل تحولی انگیزش بر اساس فرهنگ اسلامی. دو فصلنامه‌ی علمی روان‌شناسی فرهنگی، ۵۷ - ۸۰.
 6. DOI: 20.1001.1.25887211.1399.4.1.3.1
 ۷. جواهرفروش زاده، عبدالرحیم (۱۳۷۲). آراء تربیتی غزالی. کیهان اندیشه، (۵۲)، ۱۷ - ۲۵.
 ۸. حاجی بابایی، حمیدرضا، رضازاده عسگری، زهرا و سلیمی، زهرا (۱۳۹۷). تأثیر ایمان به توحید رحمانی الهی بر عوامل فکری فشارهای روانی. چهارمین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، ۱ - ۱۱.
 ۹. حسینی، سید محمدرضا، حسینی، ثریا سادات، موحدنیا، معصومه و دادجو، یدالله (۱۴۰۲). مبانی عقلی انگیزه‌های اخلاقی از نگاه قرآن. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۵۳ - ۳۴.
 10. DOI: 10.22034/jksl.2023.369187.1170
 ۱۱. خاقانی، محمد (۱۳۸۲). تأثیر انگیزش بر بهره‌وری سازمان. همایش کیفیت و بهره‌وری در صنعت برق، ۲۷۲ - ۲۸۰.
 ۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۵۳). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. مشهد: صهبا.

۱۳. خمینی (ره)، روح‌الله (۱۳۶۲). جهاد اکبر یا مبارزه با نفس. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۴. شریفی، سمیه و پورمیری، منصوره (۱۴۰۳). مرور نظام‌مند مطالعات مرتبط با انگیزش شغلی کارکنان در ایران. پنجمین کنفرانس بین‌المللی و هشتمین همایش ملی مدیریت، روان‌شناسی و علوم رفتاری، ۱ - ۲۲.
۱۵. طباطبایی، علامه سید محمدحسین (۱۳۷۸). تفسیر المیزان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. غفاری، جواد، محمدی منفرد، بهروز، واحد جوان، وحید و عسگری یزدی، علی (۱۴۰۳). رویکردی به انگیزش اخلاقی در آیات و روایات از منظر روانشناسی اخلاق دینی. اخلاق و حیانی، ۳۹ - ۷۷.
۱۷. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۹۷). فصوص الحکمه. تهران: مولی.
۱۸. قاسمی، حمید (۱۴۰۰). مرجع پژوهش. تهران: اندیشه آرا.
۱۹. قرائتی، محسن (۱۳۸۷). تفسیر نور. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
۲۰. کمانی نجف‌آبادی، مهدی (۱۴۰۰). مدل مسئولیت‌پذیری اجتماعی قرآن. قم: مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). اخلاق در قرآن. تهران: انتشارات دارالفکر.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب اسلامی.
۲۴. ملاصدرا (۱۳۹۳). آگاهی و گواهی. قم: نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
25. Chang, E., Lee, A., Byeon, E., & Lee, S.M. (2015). Role of motivation in the relation between perfectionism and academic burnout in Korean students. Elsevier, 53 - 78. DOI:10.1016/j.paid.2015.03.027
26. Creswell, J. (2006). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five traditions. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

27. Edir, D. (2006). Organizational Motivation And Effectiveness: A Comparative Analysis. *Educational Administration Quarterly*, 260 - 279.
28. Galani, A., & Galanakis, M. (2022). Organizational Psychology on the Rise—McGregor’s X and Y Theory: A Systematic Literature Review. *Psychology*, 358 - 379. DOI: 10.4236/psych.2022.135051
29. Herzberg, F., Mausner, B., & Snyderman, B.B. (1959). *The Motivation to Work*. New York: Wiley.
30. Lincoln, Y., & Guba, E. (1985). *Naturalistic inquiry*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
31. Maslow, A. (1970). *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row Pub.
32. McClelland, D. (1987). *Human Motivation*. London: Cambridge University Press.
33. Miner, J. (2015). *Organizational Behavior 1: Essential Theori Of Motivation And Leadership*. Routledge.
34. Murry, H. (1938). *Explorations in Personality*. London: Oxford University Press.
35. Nas, Z. (2013). The Mediating Role Of Intrinsic Motivation Between Islamic Work Ethics And Employee Job Satisfaction. *Journal Of Business Studies Quarterly*, 93 - 112. ISSN 2152-1034
36. Robbins, S., & Judge, T. (2009). *Organizational Behavior*, Translated By Mehdi Zare. Tehran: Nass.
37. Sarantakos, S. (1998). *Social Research*, 2nd Ed. Hampshire & London: Mac Millan Press Ltd.

38. Stoeber, J., Davis, C.R., & Townley, J. (2013). Perfectionism and workaholism in employees: The role of work motivation. Elsevier, 214 – 230. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2013.06.001>
39. Tappeh, M., & Ghorbaninia, M. (2015). Motivation And Entrepreneurship From The Perspective Of Islamic Values. Journal UMP Social Sciences And Technology Management, 1 – 23.
40. Torkzadeh, J. (2009). The Cyclical Process of Analysis Research Method. Methodology of Social Sciences and Humanities, 123 – 142.
41. Torkzadeh, J., Mohammadi, M., & Bazr Afshan Moghadam, M. (2010). The study of relationship between college students' individual and academic characteristics and their manifest needs and hope to meet them. Education Journal, 215 – 238.
42. Torkzadeh, J., & Zeinali, F. (2012). A Comparative Investigation Into The Western And Islamic Approaches To Motivation: Towards Developing The Indigenous Knowledge. Islam And Management, 7 – 30.

Genealogy of Models of Modernist Thought in the Modernization of Quranic Rulings (With an Emphasis on Contemporary Iranian Modernists)

Hakimeh Zoveini¹ Gholamreza Raeisian² Alireza Azad³

1. PhD Student in Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author), hakimehzoveiny@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, raeisian42@yahoo.com

3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran, azad.amoli@gmail.com

DOI: [10.22034/iscw.2025.2070869.1194](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2070869.1194)

*Orgina
Research*

Received:

2025.9.16

Accepted:

2025.12.2

Keywords:

Model;
Modernization;
Quranic
Jurisprudential
Teachings;
Religious
Modernists.

Abstract: The reconciliation of tradition and modernity, particularly in the realm of jurisprudential teachings, has been a fundamental concern for contemporary Iranian religious modernists. Employing the method of "content analysis of texts" and aiming to present a structured model of their approaches, this research categorizes and analyzes the proposed models for modernizing Quranic rulings into two overarching types: "Subjectivist" and "Objectivist." The subjectivist model, considering the majority of rulings as secular and historical, emphasizes the autonomous agency of reason (whether definitive or conjectural) and the deterministic influence of spatio-temporal exigencies in abrogating and replacing inefficient rulings. In contrast, the objectivist model, while preserving the sanctity of transmitted texts, permits changes in rulings only in light of changed circumstances or through the application of overarching principles established by the Sacred Lawgiver, and deems reason incapable of evaluating the efficacy of textually-established rulings. The findings of the study indicate that despite sharing some common foundations, such as the dichotomous classification of rulings, these two models differ fundamentally in their nature, foundations, and mechanisms for change



تبارشناسی مدل‌های نواندیشی در امروزی‌سازی احکام قرآن (با تأکید بر نواندیشان معاصر ایران)

حکیمه زوینی^۱ غلامرضا رئیس‌یان^۲ علیرضا آزاد^۳

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)،

hakimehzoveiny@gmail.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، raeisian42@yahoo.com

۳. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. azad.amoli@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2025.2070869.1194

چکیده: تقریب سنت و مدرنیته، به‌ویژه در قلمرو آموزه‌های احکامی، دغدغه‌ای بنیادین برای نواندیشان دینی معاصر ایران بوده است. این جستار با روش «تحلیل محتوای متون» و با هدف ارائه الگویی ساختاریافته از راهکارهای ایشان، مدل‌های پیشنهادی برای امروزی‌سازی احکام قرآنی را در دو گونه کلان «سوپرکتیویستی» و «ابژکتیویستی» دسته‌بندی و واکاوی می‌کند. مدل سوپرکتیویستی با عرفی و تاریخی پنداشتن غالب احکام، بر عاملیت خودبنیاد عقل (قطعی یا ظنی) و تأثیر جبری اقتضانات زمانی-مکانی در نسخ و جایگزینی احکام ناکارآمد تأکید دارد. در مقابل، مدل ابژکتیویستی، با حفظ حرمت نصوص منقول، تغییر احکام را تنها در سایه تغییر موضوعات یا در پرتو اصول کلان تعبیه‌شده توسط شارع مقدس مجاز می‌شمارد و عقل را در ارزیابی کارآمدی احکام منصوص، ناتوان می‌داند. یافته پژوهش حاکی از آن است که این دو مدل، با وجود اشتراک در برخی مبانی مانند تفکیک دوگانه احکام، در ماهیت، مبانی و مکانیزم تغییر، اختلافی بنیادین دارند.

صص:

۱۶۰-۱۳۹

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۶/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۴/۰۹/۱۱

کلیدواژه‌ها:

مدل؛

امروزی‌سازی؛

آموزه‌های احکامی

قرآن؛

نواندیشان دینی



۱- مقدمه

بحث و گفتگو درباره مباحث دینی، مسئله‌ای است که از دیرباز تاکنون، توجه شمار فراوانی از اندیشمندان را به خود معطوف داشته است. بی‌گمان یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل فکری در سپهر اندیشه معاصر، تقابل سنت و مدرنیته و چگونگی رفع تعارضات میان این دو است. در این میان، جریان نواندیشی دینی، به‌عنوان طیفی از متفکران معتقد به دین و آگاه به الزامات جهان مدرن، می‌کوشد تألیفی خلاقانه میان این دو حوزه برقرار سازد. هدف آنان نه حذف یا تقابل، بلکه هم‌نشینی متعادل و خردمندانه سنت دینی و مقتضیات تجدد است، به‌گونه‌ای که هیچ‌یک قربانی دیگری نشود و تعارض ظاهری میان ثبات دین و پویایی مدرنیته، به تعاملی سازنده بدل گردد.^۱ (نک: هاشمی، ۱۳۹۶، ص ۱۴). ایندسته از اندیشمندان، برای رفع تناقض مزبور تلاش‌های زیادی نموده و با طرح نگره‌ها و راهکارهای مختلف، اقدامات - مقبول یا غیرمقبول - بسیاری را در این زمینه انجام داده‌اند.

آموزه‌های دینی و قرآنی را می‌توان در سه حوزه اصلی «عقاید»، «اخلاق» و «احکام» دسته‌بندی نمود. در این میان، آموزه‌های احکامی که به آیات الاحکام شهرت دارند، بیش از سایر بخش‌ها مورد بحث و چالش قرار گرفته و مجال گفت‌وگوهای گسترده‌تری را فراهم کرده‌اند. در خصوص تعداد دقیق آیات الاحکام، میان صاحب‌نظران اختلاف نظر وجود دارد و ارقام ارائه‌شده از ۵۰۰ تا ۲۰۰۰ آیه در نوسان است (ر.ک: حلی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵). با این حال، باید توجه داشت که تحدید دقیق و عینی این آیات، فاقد مبنای روشمندی است و هرگونه شمارش در این زمینه، بر مبنایی اجتهادی استوار است. با توجه به ضرورت بقا و کارآمدی آیات قرآن تا روز قیامت و مسئله رفع تعارض میان ایستایی آموزه‌های دینی - قرآنی و

۱. در یک تعریف کلی، نواندیشی دینی جریانی است که بر مهندسی و نوسازی اندیشه و فهم دینی تمحض دارد و نواندیشان دینی کسانی هستند که به پروژه تغییر فهم و اندیشه دینی دل‌بسته‌اند (نک: مسعودی، ۱۳۹۲، ص ۱۳). بر این اساس، مرتضی مطهری، شریعتی و ... را می‌توان همچون عبدالکریم سروش و حامد ابوزید، جزء نواندیشان دینی تلقی کرد گرچه دیدگاه‌هایشان در گونه‌های مختلفی جای می‌گیرد.

پویایی مدرنیته، جستار حاضر در صدد است تا با بهره‌گیری از روش متن‌پژوهی تحلیلی، مقوله‌آموزسازی آموزه‌های قرآنی را از منظر نواندیشان دینی معاصر مورد بحث و پژوهش قرار دهد و مدل‌هایی که آنان برای این مسئله مطرح کرده‌اند را بررسی نماید. شایان بیان است که آموزه‌های مورد تأکید در این پژوهش، آموزه‌های احکامی است.

۱-۱- پیشینه پژوهش

در رابطه با موضوع مورد پژوهش، پیش‌تر نگاشته‌هایی سامان یافته است که ذیلاً هم‌راستاترین آن‌ها را عنوان می‌کنیم: ۱- «ذاتی و عرضی در دین» از محمد عرب صالحی (معرفت کلامی، سال دوم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۰)؛ ۲- «نقدی بر مقاله ذاتی و عرضی در دین» از محمدحسین طالبی (فصلنامه معرفت، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۷۸)؛ ۳- «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین» از محمدجعفر علمی (فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، سال دهم، شماره ۳۷، بهار ۱۳۸۶)؛ ۴- «نقد نظریه نسخ عقلی از منظر عقل، قرآن و حدیث» از کیوان احسانی و سید ابراهیم مرتضوی (دو فصلنامه کتاب قیم، دوره ۱۰، شماره ۲۱، پاییز و زمستان ۹۸)؛ ۵- «بررسی اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ آیات قرآن» از کیوان احسانی، علیرضا طیبی و سید ابراهیم مرتضوی (تحقیقات علوم قرآن و حدیث، سال چهاردهم، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۶).

هر یک از مقاله‌های مزبور کوشیده‌اند تا مقوله‌ی مورد بحث را از منظری و زاویه‌ای بکاوند اما چنانکه از عناوین مقالات مشخص است، هیچ‌یک موضوع «مدل‌های آموزشی‌سازی احکام از نگاه نواندیشان دینی معاصر» را به شکل مستقیم و جامع مورد بررسی قرار نداده و تلاش‌های صورت‌گرفته، تنها به شکل جزءنگر مباحثی را مرتبط با بحث حاضر بازکاوی و تحلیل کرده‌اند.

۲- مفهوم‌شناسی مفاهیم کلیدی

مهم‌ترین مفاهیم کلیدی پژوهش و تعریف و تحدید آن، از قراری است که ذیلاً توضیح داده می‌شود

۱-۲- تعریف «مدل»

مدل، از جمله مفاهیم مهمی است که در علوم و معرفت جایگاه ویژه‌ای دارد. معانی چندی برای مدل گفته شده است. در لغت، مدل را به معنای «الگو»، «نمونه»، «قالب»، «طرح»، «نقشه»، «روش» و ... گفته‌اند (نک: دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۲، ص ۱۸۵۸۵). در تعریف اصطلاحی نیز چنین گفته‌اند: «مدل‌ها، دستگاهی از مفاهیم یا پدیده‌های آشنا همراه با استعاره‌ای نظام‌مند هستند که قدرت تبیینی دارند» (نک: ایران‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۵۰).

در نظام مفهومی علوم انسانی، تمایز بنیادینی میان «مدل» و «نظریه» وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که نظریه را می‌توان محصول و برآیند یک مدل زیرساختی تلقی کرد. برای مصداقیابی این رابطه، می‌توان به «مدل تغییر و ثبات» اشاره نمود که مبنایی برای شکل‌گیری نظریه‌ی خاص شهید مرتضی مطهری در باب تمایز ساحت‌های ثابت و متحول در اسلام گردید. ارکان اصلی این نظریه - که برجستگی نقش اجتهاد، منابع استنباط، تفکیک قوانین ثابت از متغیر و تعیین قلمرو تحول احکام شریعت را در بر می‌گیرد - همگی بر شالوده‌ی آن مدل ابتدایی استوار شده‌اند. به بیان روشن‌تر، مدل مذکور، نقشه‌ی اولیه و ساختار اسکلتی نظریه را فراهم می‌سازد، به‌طوری‌که فقدان چنین چارچوبی، شکل‌گیری آن نظریه را ناممکن می‌ساخت.

از دیدگاه «مک‌فیگ»، مدل‌ها متأثر از پارادایم‌های^۱ دینی هستند و پارادایم‌ها، محدودیت‌هایی را بر آن‌ها اعمال می‌کنند. برای مثال در ادیان ابراهیمی، مدل «خدای متشخص و انسان‌وار» تصویرپذیر است اما در پارادایم برخی دیگر ادیان، «خدای غیرمتشخص» متصور است. به‌طورکلی، مدل‌های خدا، به تصور ما درباره

۱. پارادایم و نظریه در سلسله‌مراتب معرفتی، دارای رابطه‌ای سلسله‌مراتبی و تعیین‌کننده هستند. پارادایم به‌عنوان یک چارچوب فرانتظری، مجموعه‌ای از مفروضات، ارزش‌ها و روش‌های مسلط در یک حوزه معرفتی را تعریف می‌کند و بدین ترتیب، فضای امکان‌پذیر برای شکل‌گیری نظریه‌ها را مشخص می‌سازد. به بیان دیگر، پارادایم، جهان‌بینی حاکم بر یک جامعه علمی یا دینی است که حدود مسائل قابل طرح، روش‌های تحقیق مشروع و شکل قابل قبول نظریه‌ها را تعیین می‌نماید؛ بنابراین، هر نظریه در درون یک پارادایم خاص متولد می‌شود و مشروط به مفروضات و محدودیت‌های آن است. برای مثال، یک نظریه کلامی درباره صفات الهی، تنها در درون پارادایمی می‌تواند شکل گیرد که پیشاپیش، وجود خدا و امکان شناخت او را مفروض گرفته است.

خداوند نظم می‌بخشد و آن را در قالب مشخصی می‌ریزند (نک: حسینی و قراملکی، ۱۳۹۶، صص ۳۴-۳۵). در تعریف دیگری گفته‌اند: «مدل، دستگاہی است تشکیل یافته از مفاهیم، فرضیه‌ها و شاخص‌ها که با انتخاب و جمع‌آوری اطلاعات موردنیاز، آزمودن فرضیه‌ها را تسهیل می‌کند» (ایران‌نژاد، ۱۳۸۲، ص ۵۰).

بر پایه‌ی این تعاریف و با عنایت به ماهیت موضوع حاضر، مقصود از «مدل» در این پژوهش، نظام‌های مفهومی و ساختارهای بنیادینی است که نواندیشان دینی برای تبیین نسبت احکام قرآنی با نیازهای متغیّر جهان معاصر به کار گرفته‌اند. این مدل‌ها، برخلاف «الگو» که بیشتر بر جنبه‌ی تقلید یا نمونه‌پذیری دلالت دارد، دارای کارکردی تبیینی، نظام‌ساز و روش‌شناختی هستند و چارچوبی نظری برای انطباق شریعت با تحولات زمان فراهم می‌آورند.

۲-۲- معنای «امروزی‌سازی»

کلیدواژه دیگری که نیاز به توضیح دارد، «امروزی‌سازی» است. امروزی‌سازی، به امروز اشاره دارد اما برداشت‌های صورت گرفته از این مفهوم، دیدگاه‌های متفاوتی را سبب شده است که ذیلاً به آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۲-۱- تغییر و روزآمدسازی گزاره‌ها

یک تفسیر از مفهوم «امروزی‌سازی»، تغییر گزاره‌های دینی - به‌ویژه گزاره‌های احکامی - به تبع اقتضائات است. در این نگاه، مراد از امروز، بازه زمانی حاضر است با تمام اقتضائاتی که دارد. بنا بر این اعتبار، بر مبنای امروزی‌سازی باید متناسب با اقتضائات امروز، آموزه‌های فقهی یا اعتقادی یا اخلاقی دیروز و یا تلقی و فهم خود از آموزه‌های مزبور را تغییر داد و برای آن‌ها جایگزین تعریف کرد. طبق این نگاه، اقتضائات مختلفی می‌تواند سبب تغییر شود اما در اکثر نمونه‌های کلاسیک، اقتضائات زمانی و مکانی و نیز ظرفیت‌های نوپدید باعث تغییر موضوع می‌شوند و با تغییر موضوع، لاجرم حکم آن نیز تغییر می‌کند. مثال عینی این نگاه را می‌توان در نظریه قبض و بسط ثوریک شریعت عبدالکریم سروش (برای نمونه، نک: سروش،

۱۳۷۰، ص ۲۱۵) و نیز نگره‌های برخی از نواندیشان دیگر مشاهده نمود (نک: مهریزی، ۱۳۹۴، ص ۷؛ و سمنی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۱).

۲-۲-۲- تلفیق دین با مکاتب جدید

ردپای این تلقی را می‌توان در بین اندیشمندانی چون علی شریعتی، بازرگان، اقبال لاهوری و ... ملاحظه نمود. برای مثال شریعتی از یکسو بازگشت به فرهنگ اسلامی اصیل را مطرح می‌کند اما از سوی دیگر، اسلام را به ایدئولوژی مارکسیستی پیوند زده و بازگشت به دین و مذهبی را عنوان می‌دارد که از صافی مارکسیسم و تا حدی کمتر، از صافی اگزیستانسیالیسم گذشته باشد (نک: شریعتی، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۴۰؛ هاشمی، ۱۳۹۶، ص ۳۲).

۳-۲-۲- اتخاذ رویکرد تفصیلی و گزینشی

اتخاذ رویکرد گزینشی در پذیرش احکام و قائل شدن به تفصیل در این حوزه، تلقی دیگری است که از امروزی‌سازی وجود دارد. بر این پایه، گزاره‌ها ذیل دودسته‌ی «گزاره‌های اصیل» و «گزاره‌های غیر اصیل» قرار گرفته و دسته نخست، کارآمد تلقی و گزینش می‌شود و سایر گزاره‌ها کنار نهاده می‌شود. طبق این نگاه، همه بخش‌های دین قابلیت تطور ندارد بلکه بخشی از دین جزء فطریات و امور لایتغیر و یا جزء قواعد مسلم دین بوده و در دوگانه‌ی «کهنگی - تازگی» و «اصیل - غیر اصیل» نمی‌گنجد (نک: نکونام، ۱۳۹۴، ص ۱۰؛ مهریزی، ۱۳۹۴، ص ۸). تقسیم‌بندی احکام به «ذاتی و عرضی» (نک: سروش، ۱۳۷۷، صص ۱-۲؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳) و «آرمانی و تاریخی» (نک: ابوزید، ۱۹۹۲، صص ۲۲۰-۲۰۹؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، صص ۲۱۷ و ۲۲۲) نیز در راستای همین رویکرد گزینشی به احکام و نیز سایر گزاره‌های دینی و قرآنی است.

علت‌های این دستبندی، متفاوت عنوان شده است؛ طبق برخی نگره‌ها، آموزه‌های اسلام در گذر زمان تحریف معنوی شده است و باید به آموزه‌ها و گزاره‌های اصیل بازگشت اما ملاک‌ها برای تشخیص اصیل از غیر اصیل، متفاوت است؛ برخی، روی آوردن به گزاره‌های اخلاقی و معنوی را مطرح کرده‌اند که

نواندیشانی مانند ابوالقاسم فنائی در آثاری مانند: «دین در ترازوی اخلاق» و «اخلاق دین‌شناسی؛ پژوهشی در مبانی اخلاقی و معرفت‌شناسانه فقه» و نیز مصطفی ملکیان بر این رویکرد پافشاری می‌کنند. برخی دیگر نیز، قائل به اصل بودن آیات مکی و فرع بودن آیات مدنی شده‌اند (نک: محمد طه، ۱۳۸۹ ق، ص ۱۴۲-۱۶۱).

۴-۲-۲- خوانش عقلانی از دین

«خوانش عقلانی از دین» تلقی دیگری از «امروزی‌سازی» است؛ یعنی تفسیر آموزه‌های دینی به‌گونه‌ای که مقبول جهانیان باشد. برای این مهم، باید دین را از حالت ایدئولوژیکی درآورده و صورتی آکادمیک به آن ببخشیم، به‌گونه‌ای که معرفت‌های ایدئولوژیکی به معرفت‌های علمی و جهانی تبدیل شود (نک: نکونام، ۱۳۹۴، ص ۸-۱۵).

در بحث مربوط به مدل‌ها، تلقی‌ها از امروزی‌سازی - به تناسب بحث - مبسوط‌تر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳- مدل‌های امروزی‌سازی آموزه‌های احکامی از نگاه نواندیشان

دینی

واژه «مدل» - چنانکه پیش‌تر بیان شد - نظام‌های مفهومی و ساختارهای بنیادینی است که نواندیشان دینی برای تبیین نسبت احکام قرآنی با نیازهای متغیر جهان معاصر به کار گرفته‌اند. با کاوش در نگره‌ها و نگاشته‌های نواندیشان، دو مدل کلان می‌توان بیان کرد که هریک، بر مبانی و اجزائی ابتناء دارد. پیش از بیان این دو مدل، شایان بیان است که تقسیم مدل‌ها به دو رویکرد مذکور، در واقع، نوعی تمایز طیفی و روشی است، نه تفکیکی ذات‌گرایانه و مطلق. به بیان دیگر، حتی عینی‌ترین مدل‌ها نیز در افق سوپراکتیویته‌ی انسانی ساخته می‌شوند، اما از آن رو که هدفشان دستیابی به بازنمایی نسبتاً مستقل و قابل‌اعتبار از واقعیت است، در طبقه‌ی «ابزکتیویستی» قرار می‌گیرند.

۳-۱-۱- مدل سوژکتیویستی (ذهن‌گرایانه):

بر اساس این مدل، فاعل تغییر، خود انسان است و عامل و بستر تحقق تغییر را دیگر حوزه‌های معرفت انسانی تشکیل می‌دهند. در این چارچوب، «عقل مستقل» - یا به تعبیر دیگر، عقل کنش‌گر و خودبنیاد - جایگاهی محوری دارد و به‌منزله‌ی نیرویی پویا و نقاد، با رویکردی تاریخی و انتقادی به بازخوانی گزاره‌ها و احکام دینی می‌پردازد. این عقل، با بهره‌گیری از دانش‌های نوین و مقتضیات زمانه، امکان بازسازی و تحول در ساختار معرفتی و هنجاری دین را فراهم می‌سازد. در این مدل، بخشی از دین، به‌ویژه در ساحت احکام و آموزه‌های ناظر به زیست اجتماعی، قابل تغییر و نیازمند امروزی‌سازی تلقی می‌شود؛ زیرا دین در این رویکرد نه مجموعه‌ای ایستا و مطلق، بلکه پدیده‌ای پویا و در تعامل مداوم با تاریخ، فرهنگ و دانش بشری فهم می‌گردد. بدین‌سان، ذهن و عقل انسانی نقشی فعال و خلاق در فهم، تفسیر و حتی بازتعیین احکام و متون دینی ایفا می‌کنند. بر پایه‌ی این دیدگاه، گزاره‌ها و احکام دینی، مطلق و تغییرناپذیر نیستند، بلکه باید در پرتو زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و معرفتی هر عصر تفسیر و بازفهم شوند. در نتیجه، معرفت دینی در این مدل، فرایندی تاریخی، سیال و عقل‌محور است که پیوندی پویا میان متن وحیانی و تجربه‌ی انسانی برقرار می‌کند.

پرسش‌هایی که در این نوع مدل مطرح می‌شود و به پاسخ نیاز دارد عبارت‌اند از: مفهوم اقتضانات و آن چیزهایی که باعث تغییر می‌شود و به‌عبارت‌دیگر، عوامل و زمینه‌های تغییر چیست؟ اقتضاناتی که پیش آمده است و جواز تصرف در احکام را برای محققان فراهم آورده، چیست‌اند؟ خود انسان که فاعل تغییر است، احکام جایگزین را از چه طریقی به دست می‌آورد؟ تغییر، در خود دین باید صورت گیرد یا در معرفت دینی و فهم ما از آموزه‌ها؟

۳-۱-۱-۱- زمینه‌ها و عوامل تغییر:

بررسی آثار نواندیشان دینی نشان می‌دهد که پاسخ‌های آنان به این سؤالات، تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد. در رابطه با اقتضانات و عوامل تغییر؛ این مسئله مطرح است که وقتی ردپای ویژگی‌های عرفی زندگی مخاطبان قرآن در آیات متجلی

است، نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که برخی گزاره‌ها، فارغ از شرایط عرفی مخاطبان قرآن بوده و در روزگار دیگر و شرایط متفاوت نیز عیناً لازم‌الاجراست (نک: وسمقی، ۱۳۹۶، ص ۱۴۱). نواندیشان با این زمینه فکری، برای قوانین قرآنی قید زمانمندی تعیین کرده و با باور به تأثیرپذیری آن از فرهنگ عصر نزول، به انقضای اعتباری آن فتوا داده‌اند.

تحول احکام دینی، بر ایده‌ای استوار است که انسان و جامعه بشری را موجوداتی در حال تطور و تکامل تدریجی می‌داند. در این چارچوب، کمالات انسانی، نه امری ثابت، بلکه فرایندی تدریجی تلقی می‌شود که در طول تاریخ گسترش یافته و تعمیق می‌یابد. جامعه نیز به تبع انسان، ماهیتی پویا دارد و همچون یک ارگانیسم زنده، مراحل مختلف رشد و تطور نظیر طفولیت، نوجوانی، بلوغ و حتی کهن‌سالی را پشت سر می‌گذارد. در نتیجه، نظام‌های حقوقی و قانونی که تنظیم‌کننده مناسبات اجتماعی‌اند، نمی‌توانند ماهیتی ایستا و همیشگی داشته باشند، بلکه تابعی از تحول شرایط تاریخی، اجتماعی و عقلانی‌اند.

از منظر اندیشه حقوقی اسلامی، این تحول‌پذیری موجب تفکیک احکام شریعت به دو گونه «تأسیسی» و «امضائی» شده است. احکام تأسیسی، احکامی هستند که از سوی شارع به صورت ابتکاری وضع شده‌اند، در حالی که احکام امضائی، آن دسته از قواعد و رسوم اجتماعی‌اند که پیش از شریعت وجود داشته و تنها مورد تأیید و تصویب شارع قرار گرفته‌اند (شهابی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۶۱). با تکیه بر این تمایز، برخی نواندیشان دینی گامی فراتر نهاده و معتقدند که بخش غالب احکام فقهی اسلام، از نوع امضائی و عرفی‌اند. به بیان دیگر، شریعت بیش از آنکه مبتنی بر وضع مستقیم الهی باشد، متکی بر سنت‌های جاری در جوامع بشری بوده که بعدها توسط شارع تأیید شده‌اند (وسمقی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۴). احمد قابل نیز تصریح می‌کند که توافق عمومی میان مسلمانان بر سر امضائی بودن بخش عمده‌ای از احکام وجود دارد و محل اختلاف صرفاً در میزان و گستره این احکام است (قابل، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱). از دیدگاه برخی دیگر از متفکران معاصر تا ۹۹ درصد احکام دینی ریشه در عرف عقلای جامعه داشته و دین به مثابه یک نظام حقوقی و

اخلاقی، بر بنیان رویه‌های پذیرفته‌شده اجتماعی استوار شده است (سروش، ۱۳۸۴، ص ۵۷).

در پرتو این نگاه، وحی نه به‌عنوان یک ساختار فوق‌بشری و متافیزیکی، بلکه به‌مثابه تأیید و تنفیذ نظام‌های عقلانی و اجتماعی بشر فهم می‌شود؛ بنابراین، دین نه امری کاملاً آسمانی، بلکه محصولی فرهنگی تلقی می‌گردد که در بستر تاریخ و با مشارکت عقل انسانی شکل گرفته است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۳۳۶؛ ناس، ۱۳۵۴، ص ۱۱).^۱

از آنجاکه مقولات فرهنگی دستخوش فرسودگی، بازنگری و تحول‌اند، آموزه‌های دینی نیز ممکن است در گذر زمان کارآمدی خود را از دست داده و نیازمند بازخوانی و نوسازی شوند. همان‌گونه که زبان - به‌عنوان یک پدیده اجتماعی و پویا - در واکنش به تحولات اجتماعی و فکری، دایره واژگان و ساختار نحوی خود را به‌روز می‌سازد، شریعت نیز باید از سازوکارهایی برخوردار باشد که امکان انطباق مستمر با تحولات معرفتی و اجتماعی را فراهم آورد (نکونام، ۱۳۹۴، ص ۹-۲۷).

با توجه به این مبنا، تفکیک دوتایی احکام دینی، رویکردی رایج و مورد پذیرش در میان اغلب نواندیشان دینی است. درحالی‌که صورت‌بندی‌ها و اصطلاحات مورد استفاده از سوی آنان تفاوت‌هایی دارد، این تفاوت‌ها عمدتاً صوری و اصطلاحی‌اند و اغلب به نتایج مشابهی در سطح تئوریک و عملی منجر می‌شوند. به‌عبارت‌دیگر، هرچند نحوه طبقه‌بندی احکام در گفتمان نواندیشان متنوع است، اما مضمون مشترک آن‌ها در تمایز میان عناصر ثابت و متغیر دین آشکار است. نمونه‌هایی از این رویکرد را می‌توان در تقسیم‌بندی‌هایی همچون «ذاتی و عرضی» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۵)، «آرمانی و تاریخی» (ابوزید، ۱۹۹۲، صص ۲۰۹-۲۲۰؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۲۱۷)، «فطری و قومی» (نکونام، ۱۳۹۴، ص ۲۳) و «اصلی و فرعی» (محمد طه، ۱۹۷۲، م، صص ۳-۴) مشاهده کرد. هر یک از این دسته‌بندی‌ها کوششی است برای تبیین چگونگی انطباق دین با تحولات تاریخی،

۱. مجتهد شبستری در این باره نوشته است: «در قرآن حتی یک آیه وجود ندارد که بگوید دین اسلام یا هر دین دیگری از سوی خدا نازل شده است» (نک: مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۳۳۶).

فرهنگی و عقلانی و تفکیک میان عناصر تغییرناپذیر با عناصر تابع شرایط زمانی و مکانی.

علاوه بر باور به مقوله تاریخ‌مندی و تأثیرپذیری احکام از باورهای عرفی و تلقی عرفی بودن گزاره‌های احکامی و پی‌ریزی نگره‌ی «احکام دوگانه»، قوانین و دستاوردهای روز دانش بشری نیز دستمایه نواندیشان گردیده و به «روزآمدسازی ماهوی» یا «روزآمدسازی شکلی» آن فتوا داده‌اند. از نگاه آنان، قوانین نو که در منشورهای بین‌المللی نوشته شده، بر مبنای دانش‌های نوین شکل گرفته و محصول دانش و تجربه عقلاء بوده و تبعیت از آن‌ها ضرورت دارد (نک: حسینی طهرانی، ۱۴۱۵ ق، ص ۱۳).

۳-۱-۲- متصدی تغییر احکام

پرسشی که درباره جایگزینی احکام وجود دارد این است که وقتی حکمی قرآنی - به تلقی نواندیشان دینی - از حیث انتفاع خارج می‌شود، حکم جایگزین از چه منبعی منبعت می‌گردد؟ و به تعبیر کامل‌تر، تشخیص احکام ناکارآمد و صادرکننده احکام جایگزین در تصدی چه کسی است؟ طبق نگاه نواندیشان، حکم جایگزین می‌تواند توسط سیره عقلاء، عقل قطعی یا عقل ظنی وضع شود (نک: کدیور، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹؛ فنائی، ۱۳۹۴، ص ۹۱).

۳-۱-۳- ماهیت تغییر

نواندیشان دینی از حیث اینکه چه چیزی باید تغییر پیدا کند، اختلاف‌نظرهایی دارند. برخی، از تغییر معرفت دینی سخن گفته (نک: مجتهد شبستری، ۱۳۸۶، ص ۹۷) و برخی دیگر، تغییر خود حکم را مطرح کرده‌اند (نک: ابوزید، ۲۰۰۰ م، ص ۱۰-۱۲). عبدالکریم سروش، ابتدا تغییرپذیری معرفت دینی را مطرح کرده سپس با یک دگرسانی نگرشی، از تغییرپذیری خود دین سخن گفته است (نک: سروش، ۱۳۸۵، ص ۱). از نگاه وی، بر پایه انگاره «بسط تجربه نبوی»، اسلام در متن دادوستدها و زدوخوردها متولد شده و تولد، تکوّن و تکاملش، تاریخی - تدریجی بوده است و تغییرپذیری آن، استمرار دارد (نک: سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۱).

تغییر در خود آموزه معمولاً با کنار نهادن آن حکم صورت می‌گیرد مانند تغییراتی که در قالب نسخ و توسط شارع انجام شده است اما طبق نگاه مبتنی بر تغییر معرفت و فهم دینی، گرچه دین جزء حقایقی قدسی و وحیانی تلقی می‌شود که لباس کهنگی و تازگی بر تن ندارد اما اندیشه انسان، شکل گرفته در ظرف زمان و مکان و متّصف به وصف کهنه و نو است و اگر متعلق اندیشه انسانی دین باشد، باز هم به صفت تازگی و کهنگی متصف می‌گردد زیرا گرچه دین، حقیقتی جاودانه است اما اندیشه انسان چنین نیست. به تعبیر دیگر، دین جاودانه بوده و برای هر زمان و مکانی صلاحیت دارد، یعنی آن‌چنان گسترده و عمیق است که در طول زمان و عرض زمین هر اندیشه‌ای با آن مرتبط گردد می‌تواند از آن بهره گیرد ولی انسان و اندیشه‌های او در بستر تحولات زندگی جای دارد و از آن تأثیرپذیر است (مهریزی، ۱۳۹۴، ص ۷).

شایان بیان است که دو نگاه مزبور، شبیه یکدیگرند زیرا بر پایه یک نگاه، دین حقیقتی به دور از تلبس به لباس کهنگی و تازگی است اما معرفت و فهم مربوط از آن، به وصف کهنه و نو متّصف شده است. بر مبنای نگاه دیگر، دین حقیقتی ماورائی و قدسی به شمار نمی‌آید و همان سنت‌های عرفی است؛ بشری بودن دین یا بشری بودن فهم دینی، اشتراک‌های زیادی در نتیجه دارند.

با توجه به آنچه بیان شد، در مدل سوژکتیویستی، توجه به مقتضیات زمان و درک واقعیت‌های امروزی زندگی انسان ضرورت دارد و با توجه به اینکه دین، مقوله‌ای فرهنگی یا متأثر از فرهنگ است باید با نگرشی نقادانه به باورها و برداشت‌های گذشته و حال نگریست و با پرهیز از نگاه تقدیس‌گرایانه و با اشراف و بهره‌وری از دستاوردهای دانش‌های نوین بشری، به تفکیک امور فطری از امور اعتباری پرداخت.

۳-۲- مدل ابژکتیویستی (عین‌گرایانه):

مدل ابژکتیویستی بر عینیت، ثبات و فراتاریخی بودن احکام دینی تأکید دارد و بر این باور است که آموزه‌های هنجاری قرآن و سنت، واجد حقیقتی مطلق و جهان‌شمول اند که فراتر از تحولات تاریخی و فرهنگی بشر قرار می‌گیرند. در این

رویگرد، نصوص دینی دارای حجیت ذاتی دانسته می‌شوند و اعتبار و الزام‌آوری آن‌ها مستقل از تغییرات اجتماعی و معرفتی تلقی می‌گردد. این مدل، بر پابندی به اصول ثابت فقهی و نیز بر امکان «انطباق احکام با شرایط متغیّر زمان» از طریق توسعه‌ی مفاهیم فقهی و اجتهاد در چارچوب نصوص تأکید دارد. بدین معنا که تغییر در احکام نه ناشی از دگرگونی در خود دین، بلکه حاصل گسترش فهم فقیه در محدوده‌ی نصوص معتبر و با حفظ چارچوب‌های اصولی است. بر اساس این دیدگاه، دین به‌منزله‌ی نظامی الهی و تام، دربردارنده‌ی اصول ثابت و غیرقابل‌تخطی است و نقش عقل و تجربه‌ی بشری صرفاً در کشف و تطبیق آن اصول در موقعیت‌های نوپدید خلاصه می‌شود. از این رو، مدل ابژکتیویستی از هرگونه قرائت تاریخی یا نسبی از احکام دینی پرهیز می‌کند و بر ثبات، کلیت و عینیت ارزش‌های وحیانی پای می‌فشارد.

۳-۲-۱- زمینه‌ها و عوامل تغییر

عامل تغییر در این نگاه، شرایط واقعی بیرونی در زیست فردی و اجتماعی انسانی است و موضوع جدید، مشمول حکم جدید خداوند می‌شود یا سبب تراحم میان یک حکم و حکم دیگر می‌گردد که در نتیجه، مکلف فردی یا مکلف اجتماعی ناچار باشد یکی از احکام را ترجیح داده و حکم دیگر را تعطیل کند و گاهی نیز شرایط اجتماعی جدید، مصالح جدیدی را به وجود می‌آورد که باعث اتخاذ تصمیم جدید در مسیر مصلحت اجتماع می‌شود و به عبارت کوتاه‌تر، با تغییر شرایط، حکم سابق برداشته می‌شود ولی با اعاده شرایط گذشته، حکم سابق قابلیت بازگشت پیدا می‌کند (نک: مطهری، ۱۴۰۲، ج ۲، صص ۲۵-۲۷؛ ابوزید، ۱۹۹۸، م، ص ۱۲۳؛ معرفت، ۱۴۲۳، ق، صص ۱۵۰ و ۱۷۴).

۳-۲-۲- متصدی تغییر احکام

بر اساس مدل دوم، فاعل تغییر، خود شارع مقدس است که با تعبیه اصول کلی و جاودانه در برابر احکام متغیر تاریخی، زمینه تغییر را فراهم آورده است. طبق این نگاه - که نگاه کلاسیک تلقی می‌شود - متفکران، مؤلف‌محور و نیز متن‌محور

هستند؛ متنی که مقاصد مؤلف متن یعنی شارع مقدس در آن متجلی شده است. برای نمونه، مرتضی مطهری بر این باور است که فاعل تغییر، خود شارع مقدس است و اصولی کلی و جاودانه را مطرح کرده که از طریق این اصول می‌توان احکام متغیر تاریخی را در هر برهه‌ای مشخص کرد (نک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، صص ۱۵۰-۱۴۷).

۳-۲-۳- ماهیت تغییر

طبق این نگاه، ماهیت این تغییرات، انسانی‌محور نیست بلکه الهی‌محور است. بر اساس این مدل، معرفت دینی باید روزآمد شود و عقل انسان و سیره عقلاء استقلالی برای تغییر ندارد بلکه با سیر در اصول تعبیه شده، به دنبال کنار هم نشاندن سنت و مدرنیته است. طبق این نگاه، عقل تنها یکی از مبادی استنباط احکام است اما هیچ قدرتی در حکم‌زدایی و حکم‌آفرینی ندارد (نک: مطهری، ۱۴۰۲، ج ۲، صص ۲۵-۲۷).^۱

پرسش از این‌که شارع مقدس چگونه می‌تواند در زمان‌هایی خارج از عصر نزول، احکام پیشین خود را دگرگون سازد، از مباحث مهم در حوزه‌ی فلسفه‌ی فقه و نظریه‌ی تحول احکام است. در پاسخ به این مسئله می‌توان گفت: تغییر احکام در ادوار پسین نه به معنای تشریح مجدد از سوی انسان‌ها، بلکه بر اساس سازوکارها و اصولی است که خود شارع برای تحقق تغییر و تطوّر درون دینی مقرر کرده است. به بیان دیگر، شارع مقدس با تبیین اصولی همچون عدالت، مصلحت، کرامت انسانی و مقاصد نهایی شریعت، چارچوبی را فراهم آورده که بر مبنای آن، امکان تغییر در احکام جزئی و تاریخی فراهم می‌شود. بدین ترتیب، دگرگونی در احکام نه حاصل اراده‌ی بشری، بلکه نمودی از اراده‌ی الهی در سطحی فرادستی است که از طریق قواعد و مقاصد کلان شریعت فعلیت می‌یابد. نمونه‌ی روشنی از این فرایند را می‌توان در حکم برده‌داری مشاهده کرد. بر اساس اصولی چون عدالت و کرامت انسانی - و با تکیه بر نظریه‌هایی نظیر نسخ تمهیدی یا نسخ ازمانی - می‌توان گفت حکم برده‌داری در چارچوب همان مقاصد الهی به تدریج نسخ شده است. در این

۱. مطهری در جای دیگری قائل به منبعت عقل مستقل است (نک: مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۹۰).

تلقی، انسان‌ها حکم جدیدی را جعل نکرده‌اند، بلکه این خود شارع است که با وضع اصولی فرازمانی، امکان تحول در احکام فرعی و تاریخی را در بطن شریعت تعبیه کرده است.

در این مدل نیز، همچون سایر الگوهای فقهی و تفسیری، نوعی تقسیم دوگانه در احکام مشاهده می‌شود (نک: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، صص ۱۱۳-۱۱۵). با این حال، تفاوت بنیادی آن با مدل پیشین در این است که مدل پیشین، احکام قرآنی صریح - مانند احکام ارث - را نیز در قلمرو تغییر و تحول قرار می‌داد، در حالی که در این مدل، دوگانه‌سازی احکام به آیات الاحکام تعمیم داده نمی‌شود. به بیان دیگر، این دیدگاه، تفکیک میان احکام ثابت و متغیر را صرفاً در سطح مسائل جزئی، فرعی و مصداقی روا می‌داند و نه در احکام منصوص و بنیادین (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۳۶).

بر مبنای مدل سوپژکتیویستی، نزول حکم ارث در زمینه‌ای تاریخی صورت گرفته است که در آن، ساختار اقتصادی جامعه مردسالارانه بوده و مسئولیت تأمین مالی خانواده بر عهده‌ی مردان قرار داشت. در چنین بافتی، سهم کمتر زنان در ارث متناسب با واقعیت اجتماعی آن روزگار تلقی می‌شد؛ اما در جهان معاصر که زنان در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی نقش فعالی یافته‌اند، می‌توان با تکیه بر اصولی چون عدالت و توازن مسئولیت‌ها، این حکم را مورد بازتفسیر تطبیقی قرار داد و آن را با شرایط جدید انطباق بخشید.

در این رویکرد، برخلاف مدل ابژکتیویستی که با استناد به «منصوص بودن» حکم، امکان بازنگری در آن را نفی می‌کند، حکم ارث امری مطلق و تغییرناپذیر تلقی نمی‌شود، بلکه متأثر از زمینه‌های تاریخی و اجتماعی فهم می‌گردد. بدین ترتیب، تأکید اصلی بر نقش عقل، تجربه‌ی تاریخی و تحولات معرفتی در تفسیر نصوص دینی است. در نتیجه، در این مدل، تغییر در احکام نه ناشی از اراده‌ی انسان در برابر شریعت، بلکه بازتابی از اراده‌ی شارع در سطحی فراتاریخی است؛ اراده‌ای که از رهگذر عقل، تجربه‌ی تاریخی و تحول در فهم انسانی، بروز و فعلیت می‌یابد.

۴- نگاهی ارزیابانه به مدل سوژکتیویستی

بررسی مدل سوژکتیویستی از منظر نواندیشی دینی، مستلزم واکاوی آن در سطوح گوناگون معرفتی، روش‌شناختی و الهیاتی است. در اینجا، به‌جای پرداختن به تمامی ابعاد، بر چند نکته‌ی بنیادین که ناظر به مبانی فکری و روش‌شناسی نواندیشان معاصر است، تمرکز می‌شود.

نخست آن‌که خود نواندیشان دینی بر دشواری یا حتی امتناع ارائه تعریفی جامع، دقیق و واحد از مفاهیمی چون «دین» و به‌ویژه «دین اسلام» تأکید کرده‌اند (نک: مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۲۷۲).^۱ در برخی مواضع، ایشان اسلام را منظومه‌ای منسجم از احکام، تعالیم و معارف می‌دانند که ریشه در وحی الهی دارد و از این‌رو، کامل‌ترین نظام هنجاری و معرفتی مبتنی بر وحی تلقی می‌شود (کریمی، ۱۳۸۵، ص ۴۰). با این حال، در دیگر تحلیل‌ها، دین نه به‌منزله‌ی مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی ثابت، بلکه به‌مثابه‌ی تجربه‌ای ایمانی و وجودی فهم می‌شود؛ تجربه‌ای که در آن، فرد در برابر امر قدسی و وحیانی تسلیم می‌گردد، بی آن‌که الزاماً پذیرش صوری گزاره‌های کلامی معین را شرط دین‌داری بداند (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، صص ۶۰-۶۱، ۶۹).

بر این اساس، اگر خود نواندیشان به ناتوانی نظری از تعریف دقیق و مطلق دین اذعان دارند، پرسشی بنیادین پدید می‌آید: در غیاب تعریف مشخص از دین، چگونه می‌توان درباره‌ی خاستگاه آن - اعم از الهی یا بشری بودن - به داوری قطعی دست زد؟ از منظر معرفت‌شناختی، نبود تعریفی روشن از موضوع، به تعلیق در داوری‌های ماهوی و هستی‌شناختی می‌انجامد؛ زیرا هرگونه داوری در باب منشأ دین، نیازمند تبیین مفهومی دقیق از خود دین است. بدین ترتیب، اتخاذ موضعی قاطع در خصوص خاستگاه دین در شرایطی که ماهیت آن تعریف‌پذیر نیست، از استحکام فلسفی و منطقی کافی برخوردار نخواهد بود و می‌تواند به نوعی ناسازگاری درونی در گفتمان نواندیشانه بینجامد.

۱. در این کتاب، از نگاه نواندیشان دینی را نقل می‌کند.

دومین نکته، به یکی از مدعیات محوری در تبیین نسبت میان شریعت و عرف بازمی‌گردد؛ یعنی این ادعا که بیش از نود و نه درصد احکام شریعت اسلامی، صرفاً ریشه در عرف زمانه‌ی پیامبر (ص) داشته و دین تنها به امضای آن‌ها پرداخته است. این دیدگاه، علی‌رغم رادیکال بودن، از منظر روش‌شناسی و مبانی معرفتی با دشواری‌های جدی روبه‌روست. داوری درباره نسبت احکام امضائی و تأسیسی نیازمند احاطه‌ی کامل بر دو حوزه‌ی دانشی مستقل و تخصصی است: نخست، تسلط اجتهادی بر دستگاه فقه اسلامی و قواعد دقیق استنباط احکام؛ و دوم، شناخت جامع، انتقادی و مستند از ساختارهای اجتماعی، حقوقی و عرفی عصر بعثت. روشن است که در فقدان تسلط هم‌زمان بر این دو حوزه، هرگونه داوری کمی درباره سهم عرف در شریعت، فاقد دقت علمی و اعتبار معرفتی لازم خواهد بود.

علاوه بر این، وضعیت منابع تاریخی موجود نیز مانع جدی در راه دستیابی به برآوردهای آماری معتبر در این زمینه است. بخش بزرگی از داده‌های مربوط به سنت‌های اجتماعی در صدر اسلام، یا به‌طورکلی مفقود شده، یا تحت تأثیر عواملی همچون تحریفات متنی، تصحیف نسخه‌ها، فقدان نظام ثبت مکتوب جامع در صدر اسلام، تخریب منابع مکتوب اولیه به‌ویژه در حوادثی چون آتش‌سوزی‌های کتابخانه‌ای، دچار نقصان و گسست‌های جدی‌اند. لذا نمی‌توان به‌گونه‌ای قطعی و مبتنی بر داده‌های قابل‌اعتماد، نسبت دقیقی میان احکام عرفی و شرعی در عصر پیامبر استخراج کرد. در واقع، هرگونه کوششی برای تعیین درصد مشخص از احکام امضائی، بدون برخورداری از مبانی تاریخی دقیق و ابزارهای تحلیلی لازم، از منظر علمی فاقد اعتبار کافی است. این‌گونه ادعاها نه تنها فاقد پشتوانه متقن هستند، بلکه ممکن است به ساده‌سازی مفرط یک مسئله پیچیده تاریخی-فقهی بینجامند و سبب کژفهمی از ماهیت نظام حقوقی اسلام شوند. از این‌رو، هر تحلیل روشمند در این زمینه باید با رعایت اصول دقت در منابع، احتیاط معرفتی و پرهیز از داوری‌های آماری فاقد شواهد عینی همراه باشد.

مطلب سوم آنکه، دیدگاه مطرح شده، مبتنی بر نوعی تقدم و اصالت‌بخشی به عرف نسبت به شریعت است؛ به‌گونه‌ای که گویی شریعت در مقام تابع عرف قرار می‌گیرد و نظام احکام دینی، به‌ویژه در حوزه احکام امضائی، بر پایه و اعتبار عرف شکل می‌گیرد. مطابق این رویکرد، عرف نه تنها بستر پیدایش احکام است، بلکه نقش بنیادین در قوام و اعتبار آن‌ها دارد؛ به این معنا که عرف، به‌عنوان عنصر سازنده و مقوم احکام امضائی تلقی می‌شود، نه صرفاً زمینه‌ای برای اجرای آن.

با این حال، این دیدگاه نیازمند بازاندیشی و تبیین دقیق‌تری است. از منظری دیگر، می‌توان عرف را نه به‌منزله‌ی عنصر مؤسس و قوام‌بخش حکم، بلکه به‌عنوان بستر تحقق و ظرف اجرایی آن تلقی کرد. بدین معنا که عرف و ساختار اجتماعی زمان نزول، زمینه‌ی عینی و تاریخی اجرای احکام را فراهم می‌کرده است، اما در تکوین و اعتبار ذاتی آن‌ها نقش تعیین‌کننده نداشته است؛ بنابراین، سخن از تأثیر عرف در مقام تحقق و تطبیق است، نه در مقام تشریح و اعتبار. بدین ترتیب، گرچه در عصر نزول، احکام عرفی وجود داشته‌اند اما نسبت میان آن احکام و شریعت، نسبتی امضائی و جهت‌دهنده است، نه منشأیی و قوام‌بخش.

تمایز یادشده در تحلیل مفهوم «امضاء» هنگامی روشن‌تر می‌شود که میان بقای حکم در سطح اعتبار شرعی و استمرار آن در عرصه اجرا تفکیک شود. اگر امضاء صرفاً به معنای پذیرش یک عرف عقلایی بدون اعطای اعتبار مستقل شرعی باشد، با زوال آن عرف، حکم نیز منتفی می‌گردد؛ اما اگر امضاء به معنای اعطای اعتبار شرعی به عرفی معین باشد، اعتبار آن در نظام تشریح محفوظ می‌ماند؛ هرچند ممکن است اجرای آن به دلیل تبدل موضوع، تغییر شرایط اجتماعی یا تعارض با مقاصد عالی شریعت متوقف شود. از این‌رو، بقای حکم در منابع فقهی، نه نشانه‌ی جمود و تحجر فقه، بلکه بیانگر حفظ «اصل تشریح» در چارچوب نظام معرفتی دین است؛ نظامی که به مدد اجتهاد پویا و فهم مقاصدی، از توانایی لازم برای بازتفسیر و بازتطبیق احکام در شرایط جدید برخوردار است (نک: فیاضی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹).

نتیجه‌گیری

واژه‌ی «مدل» در این پژوهش، ناظر به نظام‌های مفهومی و چارچوب‌های بنیادینی است که نواندیشان دینی برای تبیین نسبت میان احکام قرآنی و نیازهای متغیر جهان معاصر به کار گرفته‌اند. در این زمینه می‌توان از دو مدل کلان سخن گفت که هر یک دارای مبانی، مؤلفه‌ها و سازوکارهای خاص خود هستند.

مدل نخست، مدل سوژکتیویستی است؛ مدلی که با تلقی عرفی از احکام و تفکیک دوگانه میان ساحت ثابت و متغیر دین، بر فاعلیت عقل - اعم از عقل قطعی یا ظنی - و نیز بر سیره‌ی عقلاء و اقتضائات زمان و مکان در بازنگری، ابطال احکام ناکارآمد و جایگزینی آن با احکام عقلی تکیه دارد. این مدل، بر پایه‌ی درک تاریخی از نصوص و تأکید بر عقلانیت مستقل انسان، نگره‌هایی همچون «اجتهاد ساختاری» و «نسخ عقلی» را صورت‌بندی کرده است.

در مقابل، مدل ابژکتیویستی بر ثبات و عینیت نسبی احکام شریعت تأکید می‌ورزد. در این مدل، هرچند عقل از جایگاه ابزاری مهمی در کشف، تحلیل و استنباط احکام برخوردار است، اما توانایی آن در راستی‌آزمایی یا ابطال ذاتی احکام شرعی نفی می‌شود. بر پایه‌ی این رویکرد، تغییر در احکام دینی نه به معنای رفع یا نسخ عقلی حکم، بلکه به تبع تغییر موضوعات، شرایط و ملاکات احکام امکان‌پذیر است. این دیدگاه، مبنای نظریه‌هایی مانند «نسخ تمهیدی» و «نسخ مشروط» قرار گرفته است.

بر اساس این مدل، نواندیشان دینی تنها در محدوده‌ی احکام غیرمنصوص به معنای غیرمنصوص بالمعنی الأخص - یعنی احکامی که مستقیماً مستند به نصوص قطعی‌الدلاله یا قطعی‌الصدور نیستند - می‌توانند از رهگذر کشف ملاکات شرعی و در پرتو اصول مقاصدی شارع مقدس، به بازنگری و تغییر در احکام بپردازند. در این معنا، مقصود از «غیرمنصوص» در مقابل نص قطعی است، نه در برابر ظاهر یا ظواهر الفاظ؛ از این رو، احکام عقلی و استنباط‌شده بر اساس قواعد اصولی همچنان در عرض کتاب، سنت و اجماع به‌عنوان منابع معتبر استنباط باقی می‌مانند.

بدین ترتیب، این دیدگاه با مبانی فقیهان اصولی که عقل را یکی از ادله‌ی اربعه دانسته‌اند، سازگار است.

در مجموع، اگرچه این دو مدل در برخی عناصر - مانند پذیرش نقش عقل و تأثیر زمان و مکان در فهم احکام - هم‌پوشانی‌هایی دارند، اما از حیث مبانی معرفتی، نوع نگاه به نص و نسبت عقل و وحی، تفاوت‌هایی ماهوی میان آن‌ها وجود دارد. افزون بر این، بهره‌گیری از این دو الگو منحصر به نحله یا جریان خاصی از نواندیشی دینی نیست؛ بلکه در عمل، بسیاری از نواندیشان معاصر، بسته به ماهیت موضوع و نوع حکم، به صورت تلفیقی از هر دو مدل استفاده کرده‌اند.

منابع

۱. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۲ م). نقد الخطاب الدینی. قاهره، سینا للنشر.
۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۸ م). مفهوم النص. بیروت - لبنان: المركز الثقافی العربی.
۳. ایران‌نژاد پاریزی، مهدی، (۱۳۸۲). روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی. تهران: نشر مدران.
۴. حسینی، سیده زهرا و قراملکی، احد فرامرزی، (۱۳۹۶). خدا؛ از مفهوم تا مدل‌های معرفتی، فلسفه دین. سال چهاردهم، ۱۴(۱)، ۲۱-۴۸.
۵. حسینی طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۵ ق). نگرشی بر مقاله قبض و بسط تئوریک شریعت دکتر عبدالکریم سروش، بی‌جا: موسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلام.
۶. حلی، مقدادبن عبدالله، (بی‌تا). کنزالعرفان فی فقه القرآن، مترجم: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم: ایران.
۷. دهخدا، علی‌اکبر، (۱۳۷۳). لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۸. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۰). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: موسسه فرهنگی صراط.

۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷). مقاله ذاتی و عرضی. مجله کیان، ۴۲، ۴-۱۹.
۱۰. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۵). بسط تجربه نبوی. تهران، صراط.
۱۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۴). اخلاق خدایان. تهران: طرح نو.
۱۲. شریعتی، علی، (۱۳۷۹). مجموعه آثار (ج ۴). تهران: الهام.
۱۳. شهابی، محمود. (۱۴۱۷ ق). ادوار فقه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. فنائی، ابوالقاسم، (۱۳۹۴). اخلاق دین شناسی. تهران: نگاه معاصر.
۱۵. فیاضی، مسعود، (۱۳۹۴). ماهیت احکام امضائی. مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ۴۷(۱۰۲)، ۱۰۹-۱۲۹.
۱۶. قابل، احمد، (۱۳۹۱). مبانی شریعت. بی جا: بی نا.
۱۷. کدیور، محسن، (۱۳۸۶). حق الناس. تهران: کویر.
۱۸. کریمی، مصطفی، (۱۳۸۵). قرآن و قلمروشناسی دین. قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۹. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۱). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۹۶). نقد بنیادهای فقه و کلام. بی جا: بی نا (فایل و نشر مجازی).
۲۱. محمد طه، محمود، (۱۳۸۹ ق). الرسالة الثانية من الاسلام، بی جا: طبع الکترونیکی.
۲۲. محمد طه، محمود، (۱۹۷۱ م). القرآن و مصطفی محمود و الفهم العصری. مکتبه الفکره الجمهوریه.
۲۳. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۴. مسعودی، جهانگیر، (۱۳۹۲). هرمنوتیک و نواندیشی دینی (تطبیق اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸). مجموعه آثار (ج ۱۰). تهران: صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۲). اسلام و مقتضیات زمان. تهران: صدرا.
۲۷. معرفت، محمدهادی، (۱۴۲۳ ق). شبهات و ردود. قم: مؤسسه التمهید.
۲۸. مهریزی، مهدی، (۱۳۹۴). نواندیشی دین و مسئله زن. تهران: موسسه فرهنگی دین پژوهی بشری.
۲۹. ناس، جان، (۱۳۵۴). تاریخ جامع ادیان. مترجم: علی اصغر حکمت، تهران: پیروز - فرانکلین.
۳۰. نکونام، جعفر، (۱۳۹۴). پاسخ به شبهات دینی و مذهبی. قم: آیین احمد.
۳۱. هاشمی، محمدمنصور، (۱۳۹۶). دین‌اندیشان متجدد؛ روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان. تهران: کویر.
۳۲. وسمقی، صدیقه، (۱۳۹۶). بازخوانی شریعت. ویرایش: معصومه شاپوری، بی‌جا: بی‌نا.
۳۳. وسمقی، صدیقه، (۱۳۸۸). بضاعت فقه و فقهاء. بی‌جا: بی‌نا.



Comparative Study of the Methodology and Exegetical Contributions of Hengām ba-Vahy and Fahm al-Qur’ān al-Hakīm

Maryam Shahitavi¹ Seyed Mohammad Hosein Miri²

1. Graduate of Level Four (Doctoral Level), Al-Zahra Seminary Higher Education Institute, Ahvaz. mr.sh.06136524083@gmail.com.

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Khuzestan University of Agricultural Sciences and Natural Resources. Khuzestan, Iran. miri@asnrukh.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2026.2078464.1219](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2078464.1219)

*Original
Research*

Received:
2025.11.27

Accepted:
2026.02.17

Keywords:
Tanzili
Approach,
Hengām ba-
Vahy,
Fahm al-Qur’ān
al-Hakīm,
Exegetical
Contributions

Abstract: The emergence of the style of reductive interpretation has led to the creation of works with distinct goals and methodologies. The two prominent commentaries, "In Step with Revelation" (Abdulkarim Bahjatpour) and "Fahm al-Quran al-Hakim" (Mohammad Abed al-Jabri), despite sharing a common basis, are distinct in their interpretative goals and results. This study conducts a comparative analysis of the methodology and extraction of the achievements of these two commentaries in the educational, historical, and epistemological fields, and by referring to the criticisms received, reveals fundamental differences. The findings show that "In Step with Revelation" emphasizes the extraction of the "educational geometry" and the gradual process of the formation of the Islamic nation, with the aim of discovering a transformational pattern and providing a practical solution for contemporary societies. However, the strong dependence on the narrations of the order of revelation and the challenge of the generalizability and empirical testing of its proposed model are among the criticisms received on this approach. In contrast, "Fahm al-Quran al-Hakim", with a historical-rational approach, considers understanding the Quran to be dependent on reconstructing the process of its emergence in line with the prophetic call and focuses on analyzing the historical context and the development of the stories. The main criticisms of this interpretation are rational reductionism and weakening of the guiding-existential dimension of the Quran and reducing the universal instructive role of the stories to mere historical analysis. Ultimately, it can be said that these two works represent two distinct epistemological destinies: one focused on educational-civilizational modeling and the other focused on historical-rational reinterpretation.



تحلیل تطبیقی روش شناسی و دستاوردهای تفسیری

«همگام با وحی» و «فهم القرآن الحکیم»

مریم شحیطاوی^۱ سید محمد حسین میری^۲

۱. دانش آموخته سطح چهار موسسه آموزش عالی حوزوی الزهرا اهواز (نویسنده مسئول) رایانامه:

mr.sh.06136524083@gmail.com

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم کشاورزی و منابع طبیعی خوزستان، رایانامه: miri@asnrkh.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2026.2078464.1219](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2078464.1219)

چکیده: ظهور سبک تفسیر تنزیلی، منجر به خلق آثار با اهداف و روش‌شناسی‌های متمایز شده است. دو تفسیر برجسته «همگام با وحی» (عبدالکریم بهجت‌پور) و «فهم القرآن الحکیم» (محمد عابد الجابری)، با وجود اشتراک در مبنا، در غایات و نتایج تفسیری متمایزاند. این پژوهش به تحلیل تطبیقی روش‌شناسی و استخراج دستاوردهای این دو تفسیر در حوزه‌های تربیتی، تاریخی و معرفتی می‌پردازد و با اشاره به نقدهای وارده، تمایزات بنیادین آشکار می‌سازد. یافته‌ها نشان می‌دهد «همگام با وحی» با هدف کشف الگوی تحول‌آفرینی و ارائه راه‌حلی کاربردی برای جوامع معاصر، بر استخراج «هندسه تربیتی» و سیر تدریجی شکل‌گیری امت اسلامی تأکید دارد. با این حال، وابستگی شدید به روایات ترتیب نزول و چالش قابلیت تعمیم و آزمون تجربی مدل پیشنهادی آن، از نقدهای وارد بر این رویکرد است. در مقابل، «فهم القرآن الحکیم» با رویکردی تاریخی-عقلانی، فهم قرآن را در گرو بازسازی فرآیند پیدایش آن همگام با دعوت نبوی می‌داند و بر تحلیل سیاق تاریخی و تحول قصص تمرکز دارد. از نقدهای اصلی به این تفسیر، تقلیل‌گرایی عقلانی و تضعیف بُعد هدایتی-وجودی قرآن و فروکاست نقش عبرت‌آموز جهان‌شمول قصص به تحلیل تاریخی صرف است. در نهایت می‌توان گفت، این دو اثر، دو سرنوشت معرفتی متمایز را نمایندگی می‌کنند: یکی معطوف به الگوسازی تربیتی-تمدنی و دیگری متوجه بازخوانی تاریخی-عقلانی.

صص:

۱۹۱-۱۶۱

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۹/۰۶

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

سبک تنزیلی، همگام با وحی، فهم القرآن الحکیم، دستاوردهای تفسیری.



۱. بیان مسأله

در دهه‌های اخیر، توجه به قرآن نه تنها به عنوان متنی معنوی، بلکه به مثابه سندی تاریخ‌مند در بستر تحولات فرهنگی و اجتماعی عصر نزول، گسترش چشمگیری یافته است. این تمایل، بازتابی از تلاشی گسترده برای فهم قرآن در هم‌بستگی با شرایط زمانه وحی است؛ جایی که خوانش متن تنها بر پایه ترتیب مصحف رسمی، دیگر برای بسیاری از پژوهشگران کافی نیست. در این میان، رویکردی نوظهور - که بر بازسازی فضای تاریخی و اجتماعی نزول آیات تمرکز دارد و به «سبک تنزیلی» مشهور شده - افقی تازه برای تحلیل مفاهیم قرآنی گشوده است. این سبک، قرآن را نه متنی ثابت و خارج از زمان، بلکه متنی روان، فرآیندی و هم‌گام با تحولات دعوت نبوی می‌انگارد. اهمیت این دیدگاه در این نهفته است که بدون در نظر گرفتن قرائن حالی و مقامی نزول، فهم آیات ممکن است به صورتی ناقص یا حتی گمراه‌کننده رقم بخورد. این تقابل میان خوانش ایستا و خوانش فرآیندی از قرآن، در عرصه تفاسیر معاصر به یک مشکل عینی تبدیل شد.

در عمل، دو رهیافت متمایز در حوزه تفسیر تنزیلی شکل گرفته‌اند: یکی با محوریت کشف الگوی تحول‌آفرینی برای پاسخ به چالش‌های فرهنگی و تربیتی معاصر، و دیگری با تأکید بر بازسازی تاریخی - عقلانی مسیر پیدایش قرآن در هم‌آوایی با دعوت محمدی. هر دو رهیافت، با وجود اشتراک در پذیرش اصلی - یعنی اهمیت ترتیب نزول - در اهداف، روش‌شناسی و نوع دستاوردها، دارای تفاوت‌های عمیقی هستند. این تفاوت‌ها، تنشی فکری را آشکار ساخته که در آن، یک سوی معادله انتظار دارد قرآن راه‌حلی کاربردی برای تحول جامعه امروزی ارائه دهد، در حالی که سوی دیگر، فهم قرآن را وابسته به هر عصر و در چارچوب شرایط آن می‌داند. این تقاطع اهداف و منهج‌ها، چالشی پژوهشی را رقم زده: چگونه دو تفسیر که از یک گذرگاه - ترتیب نزول - ورود کرده‌اند، به دو سرنوشت معرفتی متفاوت دست یافته‌اند؟ با این حال، درک کنونی ما از این چالش ناقص است.

ادبیات موجود بیشتر به معرفی کلی این دو اثر یا تأکید بر شباهت‌های سطحی آن‌ها -مانند توجه به سیره یا کاهش احتمالات تفسیری- پرداخته‌اند، اما کمتر کسی به صورت سیستماتیک، دستاوردهای عینی هر یک را در حوزه‌های تربیتی، تاریخی، فقهی و معرفتی، و سپس با معیارهای مشخص، مورد ارزیابی تطبیقی قرار داده است. به‌ویژه، پژوهشی که بتواند بدون ارزش‌گذاری مذهبی یا ایدئولوژیک، نشان دهد چه چیزی هر یک از این دو تفسیر را در کشف مفاهیم قرآن منحصر به فرد ساخته، هنوز نوشته نشده است. ما نمی‌دانیم دقیقاً چه دستاوردهایی از سوی هر یک از این دو اثر به دست آمده، چگونه این دستاوردها با روش و هدف متفاوت هر مفسر هم‌خوانی دارند، و چه درسی از این تجربه‌های تفسیری برای گسترش مطالعات قرآنی قابل استخراج است. این پژوهش با اتخاذ یک رویکرد تحلیلی-تطبیقی، در صدد پر کردن همین خلأ است.

این مقاله با تمرکز بر دو اثر برجسته «همگام با وحی» اثر عبدالکریم بهجت‌پور و «فهم القرآن الحکیم» اثر محمد عابد الجابری، قصد دارد دستاوردهای تفسیری هر یک را در چارچوب سبک تنزیلی، و در حوزه‌های تربیتی، معرفتی، تاریخی و فقهی، به صورت دقیق و مستند استخراج کند و سپس آن‌ها را در یک چارچوب ارزیابی عقلانی و خنثی مقایسه نماید. این تلاش، فراتر از سنجش کارایی هر روش، به بازآفرینی ظرفیت‌های سبک تنزیلی در فهم قرآن کمک خواهد کرد. پرسش محوری این پژوهش این است: دستاوردهای تفسیری «همگام با وحی» و «فهم القرآن الحکیم» چیست و چگونه این دو اثر—با وجود اشتراک در سبک تنزیلی— در نوع دستاورد و رویکرد با یکدیگر متفاوت‌اند؟

۱. پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، سبک تفسیری تنزیلی به‌عنوان رویکردی نوین در مطالعات قرآنی، توجه بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده است. این سبک با تمرکز بر ترتیب نزول آیات، امکان بازسازی فضای تاریخی و اجتماعی عصر رسالت را فراهم می‌سازد و به فهم دقیق‌تر مفاهیم قرآنی کمک می‌کند. پژوهش‌های متعددی در این زمینه انجام شده که هر یک از زاویه‌ای خاص به بررسی فواید و

کارکردهای این روش پرداخته‌اند. در ادامه، برخی از مهم‌ترین آثار علمی در این حوزه معرفی می‌شود:

۱. بکاری، عبدالسلام؛ بوعلام، الصدیق، الشببة الاستشراقية فی کتاب مدخل الی القرآن الکریم: رؤیة نقدیه، الدار العربیه للعلوم ناشرون (۲۰۰۹م). این کتاب با رویکردی انتقادی به بررسی نگاه و پیشفرض‌های شرقشناسانه در کتاب "مدخل إلى القرآن الکریم" میپردازد و دستاورد اصلی آن، افشای تفسیر غربی تحریف شده از قرآن و دفاع از قداست و یکپارچگی آن به عنوان متنی وحیانی است.

۲. مجیدچهری در مقاله تفسیر به ترتیب نزول (مبانی، فوائد، چالش‌ها، بایسته-ها) (۱۳۹۳) به بررسی روش و رویکرد تفسیر قرآن بر اساس ترتیب تاریخی نزول آیات پرداخته است. دستاورد اصلی آن، تبیین مبانی نظری این روش، تحلیل مزایای فهم تدریجی قرآن و همچنین شناسایی چالش‌های عملی و ارائه راهکارهای لازم برای اجرای آن است.

۳. محمد فاروق آشکار تیزابی در رساله، تحلیل انتقادی مبانی و روش تفسیر نزولی (با تأکید بر تفاسیر بیان المعانی، التفسیر الحدیث و فهم القرآن الحکیم) (۱۳۹۵) به راهنمایی دکتر عبدالکریم بی‌آزار شیرازی در دانشگاه مذاهب اسلامی، به بررسی مبانی و روش سه تفسیر تنزیلی مربوط به ملاحظه‌های آل‌غازی، دروزه و الجابری پرداخته است.

۴. عبدالهادی فقهی‌زاده و همکاران در مقاله تحلیل انتقادی دیدگاه محمدعابدالجابری درباره مراد از امی بودن پیامبر اکرم (۱۳۹۶) به نقد دیدگاه جابری در زمینه مفهوم امی پرداخته است.

۵. مریم شمس در رساله نقد و بررسی آرای قرآنی محمد عابد الجابری (۱۳۹۷) به راهنمایی دکتر محمدعلی مهدوی راد در الهیات دانشگاه تهران، به معرفی نظام فکری الجابری به عنوان نواندیش مغربی، مبانی فکری او را در فهم قرآن و علوم قرآن مورد بررسی و نقد قرار داده است.

۶. عبدالهادی فقهی‌زاده و همکاران در مقاله «مبانی تفسیری عابدالجابری در «مدخل الی القرآن الکریم» و «فهم القرآن الحکیم»؛ التفسیر الواضح حسب ترتیب

النزول» (۱۳۹۷) به مبانی این مفسر از جمله ضرورت تفسیر قرآن براساس ترتیب نزول آیات، عدم تناقض عقل با حقایق دینی، فساد تأویل باطنی از آیات، و... پرداخته شده است.

۷. عبدالهادی فقهی زاده و محمد تقی رهقی قادری در مقاله «روش تفسیری عابدالجابری در فهم القرآن الحکیم، التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول» (۱۳۹۷) به روش اجتهادی جابری در تفسیر قرآن همچون جداسازی متن از حاشیه، توجه به سیاق، بهره‌گیری از قصص، جایگاه سوره در ترتیب نزول، توجه به سیر دعوت محمدی در تفسیر آیات، و... پرداخته است.

۸. مقاله: زهرا سلامی و سید محمد علی ایازی در مقاله «رویکرد تاریخی‌نگری الجابری در فهم قرآن: لوازم و دلالت‌ها» (۱۳۹۸) به تاریخ‌نگری و توجه به بافت عصر نزول و ترتیب نزول از دیدگاه الجابری پرداخته شده است.

مقاله حاضر ضمن بهره‌گیری از پژوهش‌های پیشین، با تمرکز بر دستاوردهای تفسیری، به بررسی تطبیقی-تحلیلی دو تفسیر می‌پردازد تا ظرفیت‌های سبک تنزیلی را در عمل نشان دهد.

۲. چارچوب نظری پژوهش

۳-۱. روش شناسی

مقصود از «روش شناسی» پژوهش‌های علمی، شناخت و بررسی کارآمدی‌ها و ناکارآمدی‌های مبانی و قواعد به کار رفته در آن‌ها است. روش‌ها و روش‌شناسی در کار تحقیقاتی به دو اصل وابسته، اما متفاوت اشاره دارد. روش، تکنیکی است که از آن در جمع‌آوری شواهد استفاده می‌شود و روش‌شناسی نظریه بنیادین و تحلیل نحوه انجام پیشروی تحقیق است.

بنابراین روش‌شناسی تفاسیر قرآنی به بررسی چگونگی کاربرد مبانی، قواعد و تکنیک‌های مختلف در تفسیر آیات قرآن کریم می‌پردازد. این حوزه با تحلیل رویکردهای مفسران و ارزیابی کارآمدی یا ناکارآمدی آنها در دستیابی به معانی قرآن سروکار دارد (بابایی و همکاران، ۱۳۹۴).

۲-۳. سبک تفسیری تنزیلی

سبک تفسیر تنزیلی نمونه‌ای از سبک تفسیری است که مفسر تلاش می‌کند پیام‌ها و اراده‌های خداوند را با توجه به سیر نزول سوره‌ها و با توجه به برخی آیات استثنائی، از قرآن کریم استخراج کند. ترتیب و شکل فرود آمدن یکصد و چهارده سوره نظامی ویژه به قرآن داده است، که از آن به ترتیب نزول طبیعی (تدریجی) سوره‌ها یاد می‌شود. (بهجت پور، ۱۳۹۲: ۳۷) مراد از به کار بردن واژه سبک در فرایند تفسیر، ترتیب ویژه‌ای است که مفسر در بررسی آیات و ارائه نتایج خود به کار می‌گیرد.

به باور بهجت پور تفسیر به ترتیب نزول طبیعی سوره‌ها یک سبک است نه یک روش (بهجت پور، ۱۳۹۲: ۳۷) ولی برخی بر روش بودن آن اصرار دارند، ما بر این باوریم که کار وی روشی است و منافاتی با سبک ندارد؛ زیرا برای کشف مقاصد آیات گام‌هایی باید طی شود، به این گام‌ها روش گفته می‌شود، بنابراین بهجت پور نیز با بهره‌مندی از جدول ترتیب نزول سوره‌ها به روشی دست‌یافته است.

نویسندگان تفسیر تنزیلی بر این باورند که مطالعه و بررسی آیات به سبک تنزیلی در کشف مفاهیم و اهداف آیات نقش بسزایی دارد؛ زیرا اگر ترتیب نزول ملاحظه شود بسیاری از آیات به جهت اینکه در دوره زمانی مناسب خود قرار می‌گیرند از تعقید و عدم صراحت کنونی خارج می‌شوند. تفسیر سوره‌ها و آیات به ترتیب نزول برای بازشناسی تقویم نزول و چگونگی مهندسی فرهنگ قرآنی، به منظور دریافت پیام‌های نوین قرآنی است. از آنجایی که ترتیب کنونی سُور و آیات برخلاف ترتیب نزول آنهاست، بسیاری از مفاهیم قرآنی همچنان در پرده ابهام باقی می‌مانند در حالی که اگر ترتیب نزول در تفسیر رعایت شود، احتمالاً برخی نارسایی‌ها در فهم مفاهیم قرآن از بین می‌روند (اقتباس از معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، ج ۲).

۳-۳. دستاوردهای تفسیری

دستاوردهای تفسیری (به عربی: «النتاج التفسیری») یا «المکاسب التفسیریة») به مجموعه یافته‌ها، بینش‌ها، نظریه‌ها و قواعد نوینی اطلاق می‌شود که از تلاش

مفسران در طول تاریخ فرآیند تفسیر قرآن کریم به دست آمده است. این دستاوردها تنها محدود به فهم آیات نیست، بلکه شامل ساختارها، روش‌ها، قواعد و گرایش‌های علمی می‌گردد که خود به عنوان سرمایه‌ای مستقل برای پژوهش‌های بعدی عمل می‌کنند (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱۶۰؛ السیوطی، ۱۲۹۴: ۴۸۲؛ معرفت، ۱۳۸۰: ۲۳).

۳. دستاوردهای تفسیری همگام با وحی

تفسیر «همگام با وحی» اثر حجت‌الاسلام عبدالکریم بهجت‌پور، یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تفسیر تنزیلی در فضای علمی شیعه است. این اثر با تمرکز بر ترتیب نزول سوره‌ها، تلاش دارد تا هندسه تحول دینی، تربیتی و اجتماعی قرآن را بازسازی کند. بهجت‌پور در این تفسیر، دستاوردهای سبک تنزیلی را در دو دسته کلی و جزئی تقسیم می‌کند. در ادامه به بیان مهم‌ترین فواید کلی و جزئی این سبک که عبارتند از، کشف بهتر روش تحول دینی، اتقان بیشتر کشف مراد آیات قرآن کریم و تکمیل دانش‌های دیگر می‌پردازیم.

۴-۱. کشف روش تحول آفرینی دینی

تربیت و رشد کمالات عقلی، معنوی و رفتاری، همراه با گشودن برخی گره‌های علمی و زدودن موانع تفکر و تعقل و تهذیب جان و روح از خواست‌های پایین و کنترل غرایز و تطهیر رفتار از ناشایسته‌ها است. این امر بسیار پیچیده در چارچوب روش‌هایی حکیمانه سامان می‌یابد. اهمیت این موضوع وقتی بیشتر نمایان می‌شود که در تربیت و تغییر و تحول مثبت، افزون بر تربیت فردی، به دنبال انجام تغییر اجتماعی باشیم و باز مهم‌تر آنکه مقرر شده باشد که در ضمن تحول آفرینی در یک جامعه و افراد آن، به دنبال مدل‌سازی جهانی و جاودانه تغییر و تثبیت آن باشیم. توجه به ترتیب نزول قرآن راهکار مناسب پاسخ به تمام سؤالاتی است که در زمینه روش‌های تحول دینی وجود دارد. عدم توجه به این معنا باعث اشتباه مفسر در گزارش روش‌هاست. (بهجت پور، ۱۳۹۲: ۳۴۹-۳۵۲). بهجت‌پور برای تبیین مدعای خود چند نمونه قرآنی در این زمینه بیان می‌کند، که در این جا به یک

نمونه اکتفا می‌شود: اسلام در هم‌آوردخواهی خود به قرآن از قوی به ضعیف و از کل به جزء آمده؛ ابتدا از تردید کنندگان و شکاکان در الهی بودن قرآن خواست تا کتابی مثل قرآن بیاورند: «قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنَّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً» (اسراء: ۸۸) سپس تحدی را به ده سوره تنزل داد و فرمود: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود: ۱۳). پس از آنکه از آوردن همانند آن ناتوان شدند، از آنان خواست که یک سوره مثل قرآن بیاورند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۳۵۳): «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (یونس: ۳۸). در جای دیگر برخی از بزرگان اظهار داشته‌اند که اسلام در اصلاح و هدایت، اول بر روی فرد تکیه کرد، سپس به اصلاح خانواده پرداخت و در نهایت سخن از اصلاح جامعه زد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵۴-۲۵۱).

۴-۱-۱. قلمرو تحوّل

پیامبر اکرم (ص) به یاری قرآن کریم، جامعه‌ای در پرتگاه فقر فرهنگی - اجتماعی را تا قله‌های سربلندی و تمدن‌سازی و تفوق بر دیگر تمدن‌ها، بلکه امامت آن‌ها رشد داد. از نگاه بهجت‌پور نزول تدریجی قرآن با هدف رقم خوردن تحوّل همه‌جانبه در فرد و جامعه صورت پذیرفت. هرچند تفسیر به ترتیب مصحف رسمی، ما را بر شناخت مفاهیم تحوّل‌ساز یاری کند، اما کشف روش‌های منضبط و حکیمانه الهی که منجر به تحوّل همه‌جانبه در مردم مکه و مدینه شد و قومی در گمراهی آشکار را به اوج رسانید، هم‌گامی با جریان وحی از آغازین آیه‌های نازل شده در غار حرا تا پایان حیات مبارک پیامبر اکرم (ص) را در مدینه لازم دارد. شاید کسی این سؤال را مطرح کند؛ اگر در قله‌های سربلندی بوده پس چرا در ارتباط با معرفت جایگاه ائمه (ع) در ناآگاهی به سر می‌برده و دیگر مسائل مربوطه به این ماجرا، این تناقض چگونه پاسخ داده می‌شود؟ در پاسخ به این پرسش باید گفت که هیچ تناقضی وجود ندارد؛ زیرا سیر تدریجی و آموزش قرآنی پیامبر (ص) در قله صحت و اعتبار بود؛ اما مخاطبان در سطوح مختلفی از ظرفیت پذیرش قرار داشتند. مسئله

ولایت و امامت اهل بیت (ع) به صورت صریح در جمع کثیر ابلاغ شد. با این حال، موانع سیاسی-اجتماعی و تمایل به تأویل و عدول باعث شد بخشی از جامعه نتوانند یا نخواهند این معرفت را به طور کامل بپذیرند و در عمل از آن عدول کردند. بنابراین نقص از سوی سیستم تعلیمی نبود، بلکه ضعف در پذیرش و عمل مخاطبان، تحت تاثیر عوامل بیرونی بود و نگاه بهجت‌پور به صورت کلان است. به باور وی مطالعات قرآنی بر اساس ترتیب زمان نزول، هم بر ابعاد و مفاهیم تحوّل ساز قرآن ما را واقف می‌کند و هم گام‌های مرتب و هدفمند تحوّل را درک می‌کنیم. پس بر این اساس مفسران سبک تحوّل فرهنگی، روشی را که قرآن برای ایجاد تحوّل در گروه اول مخاطبان به استخدام گرفت، کشف می‌کنند. به عقیده وی مهم‌ترین فایده این سبک تفسیری کشف راه‌های تحوّل نظام‌مند فرد و جامعه در جامعه نبوی است (بهجت‌پور، ۱۳۸۸: ۱۳۸-۱۳۷). این تحول‌آفرینی شامل تحول فردی، افراد جامعه و حتی خود رهبر جامعه و چالش‌های پیش‌روی جامعه ایمانی و رهبر جامعه ایمانی در شکل‌گیری مهندسی تحول قرآنی است. در ذیل به ترتیب به این مراحل تحول پرداخته می‌شود.

۴-۱-۲. تحول فرد و جامعه

تغییر و تحول همه‌جانبه در فرهنگ مردم، آن‌گاه رخ می‌دهد که آموزه‌های یک مکتب یا برنامه‌های فرهنگی، بخشی از هویت و شخصیت فرد و جامعه گردد و این مهم تمهید مناسبی را در رابطه با روش انتقال معارف و دستورات عمیق دینی می‌طلبد. تحول، حاصل ترکیب محتوا و روش است و تلاش‌ها زمانی ثمربخش خواهد بود که نقش روش‌شناسی به درستی در نظر گرفته شود. از همین روی خدای متعال بر ضرورت پیگیری خط انتقال معارف و دستورات متناسب با تدبیر الهی تصریح کرده است.^۱ درباره روش و سیره قرآنی انتقال مفاهیم دینی به مردم سؤالات زیادی مطرح است که تنها در سایه توجه به سیر طبیعی نزول به دست

^۱ وَكَلَّمَ نَبِيَّنا عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقْوَالِ*أَلْخَدْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ*ثُمَّ لَقَطْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ*فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ، (الحاقه ۴۷-۴۴)

می‌آید. مثلاً این که قرآن چگونه شرک را از جامعه زدود و توحید ناب را جانشین آن کرد؟ (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۳۵۰-۳۵۱) بهجت‌پور در کتاب سیر تربیت توحیدی به این مقوله به شیوه تفسیر موضوعی تنزیلی پرداخته است.

تردیدی نیست که حکمت موجود در نزول آیات و سوره‌ها و اصلتی که به برخی از مفاهیم دینی داده می‌شود و زمانی که به پردازش هر مفهوم اختصاص یافته است، موجب می‌گردد تا این مفاهیم همچون حلقه‌هایی از یک زنجیره تربیتی پشت سر یکدیگر قرار گیرند، به گونه‌ای که نادیده گرفتن هر حلقه موجب بریده شدن زنجیره و در نتیجه عدم تحقق اهداف تربیتی است. به طور مثال چند مفهوم محوری «احساس فقر به پروردگار»، «احساس ترس و دغدغه از آینده»، «اقدام به استهدای توحیدی از خدای متعال»، «اقبال به قرآن به عنوان منشور هدایت به راه مستقیم» و بالاخره «اقدام عملی به پذیرش برنامه‌رهای» را متذکر می‌شویم.

تا انسان احساس نیاز به پروردگار نکند و در صورتی که افراد، پروردگار را به عنوان یگانه خالق کائنات و انسان و راهنمای شایسته برای پرورش و رشد خود نپذیرند، احساس بیم و خطری که از سوی او متوجه مردم می‌شود شکل نمی‌گیرد و خطارهایش موجب نگرانی آنان نمی‌گردد. همچنین، تا زمانی که افراد نگرانی نسبت به آینده نداشته باشند، به جستجوی مسیر‌رهایی از شرایط نامساعد و دستیابی به وضعیت مناسب اقدام نمی‌کنند. انسان‌ها فقط زمانی که دلواپس آینده باشند، به خداوند به عنوان معبود یکتا، یاور بی‌بدیل و راهنمای حقیقی روی می‌آورند و از او طلب مسیر درست می‌نمایند، به شرطی که او را برترین دارنده اقتدار و مربی ببینند تا درخواست کنند که در عرصه زندگی و تعاملاتشان هدایتگر باشد. پس از این زمینه‌چینی‌ها است که به دنبال یک برنامه عملی برای حرکت در مسیر مستقیم می‌روند و در این مرحله است که قرآن را به عنوان سند هدایت به راه راست انتخاب می‌کنند. آنگاه این قرآن است که آموزش بنیادین‌رهایی از نگرانی‌ها را به آنان ارائه می‌دهد. این اصول منسجم و نظام‌مند در پرتو ترتیب نزول سوره‌ها آشکار می‌شود.

فایده این سبک تفسیری، کشف راه‌های تحوّل نظام‌مند فرد و جامعه در جامعه نبوی است. پیامبر (ص) با بهره‌گیری از آیات قرآنی که به تدریج و متناسب با رویدادهای جامعه نازل می‌شد، فرآیند تربیت فردی و اجتماعی را پیش برد. ایشان با تعلیم مفاهیمی مانند توحید، عدالت و اخلاق و پرورش چهره‌های شاخصی مانند امام علی (ع)، حضرت خدیجه (س)، فاطمه علیها السلام، سلمان فارسی، و ابوذر و عمار یاسر هسته اولیه جامعه اسلامی را شکل داد. این جامعه، با وجود مشکلات داخلی و خارجی، با ایجاد ساختارهایی مبتنی بر قانون (مانند پیمان مدینه) و تأکید بر علم‌آموزی، به تدریج توانست به یک تمدن تاثیرگذار تبدیل شود. دستاوردهای این تمدن در حوزه‌هایی مانند علوم، حکمرانی و معماری قرن‌ها به عنوان الگویی پیشرو برای دیگر تمدن‌ها مورد توجه قرار گرفت. (بهجت‌پور، ۱۳۸۸: ۱۳۸).

۳-۱-۴. رهبر هدایت و تحول

یکی از ارکان بسیار مهم تحول، رهبر یا رهبران تحول‌اند. رهبران با ایجاد احساس ضرورت تغییر و تقویت انگیزه تحول در مخاطبان، آنان را به حرکت وا می‌دارند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۳۶۷). یک مصلح و هادی اجتماعی نیز دائم باید برای رهبری فرد و جامعه در شرایط گوناگون آموزش ببیند و آمادگی پیدا کند. بنابراین پیوند نزول تدریجی با تثبیت قلب پیامبر (ص) بدان جهت است که نزول تدریجی آیات، موجب پیوند و رابطه دائمی صاحب فرمان با اعلام کننده و اجرا کننده فرمان است، از این رو توجه به ترتیب نزول سوره‌ها به مفسر کمک می‌کند تا بتواند «روش قرآن در تکامل شخصیت آن حضرت و تقویت روح و جان وی» را به خوبی بررسی کند (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۳۶۸-۳۶۹).

۴-۱-۴. چالش‌های پیش روی تحول

مراد از چالش فرهنگی «ظهور و بروز جریان‌های اجتماعی و فکری خاصی است که سعی دارند جنبه‌های دینی یا نگرش نسبت به مؤلفه‌های فرهنگ را کم‌رنگ و تضعیف کنند و ساحت علم و اخلاق و هنر را از آن تهی نمایند. جدی‌ترین چالش

پیش‌روی فرهنگی، زدودن ملاحظات دینی مربوط به مقولات فرهنگی است» (بهجت‌پور، ۱۳۸۸: ۱۴۰؛ ابوالقاسمی، ۱۳۸۵). مواجهه با دشواری در فرآیند تغییر، پدیده‌ای کاملاً طبیعی محسوب می‌شود. مخالفت‌ها و کارشکنی‌هایی که در مسیر تبلیغ آموزه‌های دینی ظهور می‌یابد، از جمله تشکیک‌آفرینی‌ها و سرسختی‌ها، پرسش‌های چالشی و مواضع مقاومتی، اجزای لاینفک هر جنبش اصلاح‌گرانه و تحول‌آفرین به شمار می‌روند. هر اندازه دامنه و ژرفای دگرگونی گسترده‌تر باشد، مقاومت‌ها شدیدتر و موانع پیچیده‌تر خواهند بود. از این رو، واکاوی آیات قرآن بر پایه ترتیب نزول، با ظرافت تمام، پیوند میان هر مرحله تربیتی و تکاملی را با موانع پیش‌رو و راهنمایی‌های الهی برای عبور از آنها را آشکار می‌سازد. در مقابل، مطالعه سوره‌ها و آیات بر اساس چینش مصحف رسمی، این ارتباط منطقی و معنادار را دچار گسست می‌نماید. (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۳۶۵).

۲-۴. گسترش و تعمق نگاه تربیتی و آموزشی به مقوله تفسیر

از دیگر امتیازات روش تفسیر بر پایه ترتیب نزول، تعمیق نگرش هدایتی و تربیتی در فرآیند فهم قرآن است. بر اساس دیدگاه بهجت‌پور، غایت نزول قرآن، تحقق تربیت عملی مخاطبان بوده است، این مقصود اصیل، اقتضائات بیانی ویژه‌ای را در ساختار عبارات، چینش مباحث و پراکندگی ظاهری مضمون ایجاب نموده است. در پارادایم تفسیر تنزیلی، با توجه به اولویت درک سیر تدریجی نزول و همگامی با مسیر تکاملی آیات - از مرحله تأسیس تا نقطه اوج شکوفایی فردی و اجتماعی - مفسر ناگزیر به پیگیری منطق هدایتی قرآن است. این همسویی با فلسفه نزول، موجب هماهنگی ذاتی مفسر با اهداف وحیانی گشته و در نتیجه، تفسیر حاصله، واجد صبغه‌ای الهی می‌گردد. (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۳۷۴-۳۷۳). هر چند این نگاه در تفسیر به ترتیب مصحف ممکن است؛ اما ترتیب نزول، مفسر را با دید تربیتی به آیات قرآن هماهنگ‌تر خواهد کرد.

۳-۴. فوائد جزئی تفسیر تنزیلی

تفسیر تنزیلی - که آیات و سوره‌های قرآن را بر اساس ترتیب نزول بررسی می‌کند - نه تنها پنجره‌ای به فضای تاریخی و اجتماعی عصر نزول گشوده است، بلکه در حوزه‌های فقهی، تاریخی و حل اختلافات تفسیری نیز دستاوردهایی کلیدی داشته است. این روش، با قرار دادن هر آیه در بستر زمانی و فرهنگی خاص خود، به کشف نظام تربیتی و هدایتی قرآن کمک می‌کند و مفسر را در فهم مراد جدی خدای متعال یاری می‌رساند (بهجت‌پور، ۱۳۹۵، ص ۴۸).

از دیدگاه فقهی، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای این رویکرد، شناخت سیر تدریجی تشریح احکام است. برای نمونه، روند نزول آیات مربوط به حرمت خمر نشان می‌دهد که اسلام با در نظر گرفتن شرایط روانی و اجتماعی جامعه عصر نزول، ابتدا با اشاره به ضررهای شراب («فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ» بقره: ۲۱۹)، سپس با منع آن در مواقع خاص («لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى» نساء: ۴۳)، و سرانجام با تحریم قطعی آن («إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ... رَجِسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» مائده: ۹۰)، مسیری حکیمانه برای تغییر فرهنگ عمومی پیموده است. چنین دیدگاهی، فلسفه و حکمت احکام را روشن می‌سازد و نشان می‌دهد که پذیرش تدریجی تغییر، بخشی از روش الهی در هدایت انسان است (بهجت‌پور، ۱۳۹۵، ص ۴۸).

در حوزه تاریخی نیز، تفسیر تنزیلی امکان درک عمیق‌تری از پیوند میان آیات و رویدادهای صدر اسلام را فراهم می‌آورد. به عنوان مثال، سوره «قلم» - که در پاسخ به اتهام «دیوانگی» به پیامبر (ص) در مکه نازل شد - تنها زمانی به درستی فهمیده می‌شود که در بستر تاریخی آن و با توجه به چالش‌های خاص آن مرحله از دعوت بررسی شود. این رویکرد، نه تنها علت کاربرد برخی واژه‌ها و مفاهیم را آشکار می‌سازد، بلکه پیوندهای درونی میان بخش‌های یک سوره یا سوره‌های مجاور در ترتیب نزول را نیز برملا می‌کند (بهجت‌پور، ۱۳۹۵، ص ۹۰).

همچنین، بسیاری از اختلافات تفسیری و حتی فقهی - به ویژه در مورد ناسخ و منسوخ بودن آیات - ناشی از مطالعه قرآن خارج از ترتیب نزول آن است. در صورت رعایت ترتیب نزول، این ابهامات مرتفع می‌شوند. اظهارات بهجت‌پور بیانگر آن است

که علم ترتیب نزول می‌تواند به عنوان یک ابزار کمکی در تفسیر و فهم قرآن عمل کند و از برخی اختلافات جلوگیری نماید. با این حال، این به معنای ناقص بودن مصحف کنونی نیست، بلکه توجه به بافت تاریخی نزول را برای درک عمیق‌تر مفاهیم قرآن مهم می‌داند. به طور کلی، این دیدگاه در میان قرآن‌پژوهان معاصر، به ویژه کسانی که بر تفسیر تاریخی قرآن تأکید دارند، مورد توجه قرار گرفته است. (بهجت‌پور، ۱۳۹۴، ص ۶۲۰).

این نکته، اهمیت تفسیر تنزیلی را به عنوان ابزاری برای رفع تعارضات و بازیابی فهمی یکپارچه از متن وحی نشان می‌دهد. در مجموع، تفسیر تنزیلی با محوریت اثر «همگام با وحی»، نه تنها یک روش تفسیری، بلکه یک چارچوب معرفتی است که فقه، تاریخ و تفسیر را در جریان زنده وحی بازسازی می‌کند و امکان فهمی دقیق‌تر، عمیق‌تر و کاربردی‌تر از قرآن را فراهم می‌آورد.

۴-۴. نقش مکمل نسبت به سایر علوم

توجه به مرتبه نزولی سوره‌ها به دانش‌های دیگر اسلامی نیز کمک کرده و مکمل آن‌ها بوده، از جمله این دانش‌ها تاریخ، فقه اسلامی و علم حدیث است.

۴-۴-۱. تاریخ: آگاهی دقیق از سیره صحیح نبوی

یکی دیگر از دستاوردهای تفسیر تنزیلی دستیابی به نظر و دیدگاهی صحیح در مورد سیره نبوی است؛ زیرا بسیاری از رخداد‌های اتفاق افتاده در مورد پیامبر (ص) در قرآن به طور مستقیم و یا غیر مستقیم مطرح شده است که مورخ و مفسر می‌تواند با استفاده از آیات به تحلیل موضوع‌های تاریخی مربوط به سیره پیامبر (ص) بپردازد. حتی می‌توان با عرضه داشتن اخبار و روایات تاریخی بر قرآن، میزان صدق و کذب اخبار تاریخی را به دست آورد و آنچه را که خلاف قرآن است رد کند (کلینی، ۱۳۶۳؛ ج ۱/۶۷-۶۹؛ مجلسی، بی‌تا؛ ج ۲/۱۶۵). این راهی مطمئن است برای عدم ورود تحریف در پژوهش‌های تاریخی (حسینی ادیانی، ۱۳۸۳: ۳۵).

۴-۴-۲. فقه: اطلاع از مراحل تشریح احکام

یکی دیگر از فواید سبک تنزیلی دستیابی به مراحل تشریح احکام فقهی در جامعه عصر نزول و عملی شدن آن در میان مسلمانان پس از اقتدار و برپایی حکومت اسلامی است. برای مثال شراب خواری و میگساری در زمان جاهلیت و قبل از ظهور اسلام بسیار رواج داشت و به صورت یک بلای عمومی درآمده بود، تا آنجا که بعضی از مورخان می‌گویند عشق عرب جاهلی در سه چیز خلاصه می‌شد: شعر، شراب و جنگ، روشن است که اگر اسلام می‌خواست بدون رعایت اصول روانی و اجتماعی با این بلای بزرگ عمومی به مبارزه برخیزد ممکن نبود. بدین رو از روش تحریم تدریجی و آماده ساختن افکار برای ریشه کن کردن میگساری که به صورت یک عادت ثانوی در آنها نفوذ کرده بود، استفاده کرد. به این ترتیب که نخست در بعضی از سوره‌های مکی اشاراتی به زشتی این کار نمود، ولی عادت زشت شراب‌خواری از آن ریشه‌دارتر بود که با این اشاره‌ها ریشه کن شود. به همین خاطر هنگامی که مسلمانان به مدینه منتقل شدند و نخستین حکومت اسلامی تشکیل شد، دومین دستور - آیه ۲۱۹ سوره بقره - در زمینه منع شراب خواری به صورت قاطع تری نازل گشت. آشنایی مسلمانان به احکام اسلام سبب شد که دستور نهایی - آیه مورد بحث - با صراحت کامل، که حتی بهانه جویان نیز نتوانند به آن ایراد گیرند، نازل گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۵/۷۰). اسلام برای پیاده کردن بسیاری از احکام خود، از روش "تدریجی" استفاده کرده مثلاً همین مسئله تحریم مشروبات الکلی را در چند مرحله پیاده نموده است، نخست آن را به عنوان يك نوشیدنی نامطلوب و نقطه مقابل رزقاً حسناً (نحل: ۶۷) سپس در صورتی که مستی آن در حال نماز باشد جلوگیری کرده (نساء: ۴۳) و بعد منافع و مضار آن را با هم مقایسه نموده و غلبه زیانهای آن، بیان شده است (بقره: ۲۱۹) و در مرحله آخر نهی قاطع و صریح از آن نموده است^۱ (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۳۹۶). چنانکه درباره فرهنگ سازی حجاب و پوشش اسلامی نیز آیات الهی گام به گام و به تدریج نازل

^۱ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (ماده: ۹۰)

شد، از این رو بهجت‌پور در این زمینه کتابی با عنوان سیر فرهنگ سازی پوشش اسلامی با رویکرد تفسیر تنزیلی را به رشته تحریر درآورده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۶).

۴-۳-۴. حدیث: کشف انواع احادیث تفسیری

یکی دیگر از کارکردهای سبک تنزیلی و خدمت آن به دیگر علوم، فهم بهتر روایات تطبیقی، تنزیلی است. در منابع روایی شیعه، روایات تفسیری ارزشمندی از ائمه اطهار (ع) است که با هدف تنزیل و توضیح مصداق نزول آیات یا تطبیقات آن در گذر زمان صادر شده‌اند؛ اما متأسفانه قدر این ذخائر ارزشمند چنان که باید شناخته نشده و از آن بهره شایان برده نشده است، بلکه به عکس با درآمیختن روایات تطبیقی با روایات تنزیلی، زمینه شبهه و انتقاد دیگران علیه شیعه فراهم شده است (زرکشی، ۱۴۱۵؛ ذهبی، بی‌تا). به عنوان نمونه در شواهد التنزیل از امام صادق (ع) در مورد آیه سوم سوره قلم (وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ) آمده: «فی تبلیغک فی علی ما بلغت [و ساقها إلى أن بلغ] إلى [قوله] بِأَيُّكُمْ الْمَفْتُونُ.» (حسکانی، بی‌تا: ۳۵۸) این روایت نمی‌تواند مورد نزول آیه باشد، بلکه یکی از تطبیقات آن است؛ زیرا سوره قلم دومین سوره مکی است و جریان روز غدیر در انتهای بعثت اتفاق افتاد (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۳۸۱).

نقد و بررسی تفسیری بهجت‌پور

چالش اول: محدودیت در قابلیت تجربه‌پذیری و تعمیم

اگرچه مدل ارائه‌شده توسط بهجت‌پور از انسجام درونی و وفاداری به چارچوب اسلامی برخوردار است؛ اما قابلیت آزمون تجربی و تعمیم به جوامع غیراسلامی یا سکولار را به چالش می‌کشد. این مدل، بر مفروضات دینی پذیرفته‌شده (مانند صحت ترتیب نزول به عنوان نقشه الهی تحول جامعه) استوار است، لذا داوری در مورد کارآمدی آن برای جوامعی که این مفروضات را نپذیرفته‌اند، دشوار خواهد بود. به عبارت دیگر، این مدل بیشتر یک چارچوب هنجاری-تجویزی مبتنی بر

اعتقاد است تا یک نظریه اجتماعی توصیفی-تبیینی که بتواند در میدان تجربه عمومی مورد آزمون قرار گیرد.

چالش دوم: وابستگی به روایات ترتیب نزول:

اعتماد محوری این رویکرد به یک روایت خاص و واحد از ترتیب نزول قرآن، چالشی روش‌شناختی ایجاد می‌کند. با وجود تلاش‌های محققان در صحت‌سنجی، اختلافات موجود در روایات نزول (به ویژه در ترتیب سوره‌های مدنی) می‌تواند بر استنباط یک هندسه تحولی ثابت و قطعی تأثیر بگذارد. این امر، پرسش‌هایی درباره ثبات نتایج و امکان ارائه تفسیرهای بدیل مبتنی بر ترتیب‌های روایی دیگر را برمی‌انگیزد. تفسیر «همگام با وحی» با رویکرد تنزیلی، تلاش دارد مراحل تربیت فردی و اجتماعی را در پرتو نزول تدریجی قرآن بازسازی کند. این اثر با ارائه الگویی از تحول فرهنگی و اجتماعی، نشان می‌دهد که امت اسلامی از طریق گام‌های تدریجی وحی شکل گرفته است.

با این حال، نقدهای وارد شده قابل توجه‌اند. نخست آن که «مدل جامع تحول اجتماعی» ارائه‌شده توسط بهجت‌پور نیازمند ارزیابی انتقادی است؛ از جمله بررسی میزان تجربه‌پذیری آن در شرایط معاصر و محدودیت‌های معرفتی آن دوم آن که محدودیت‌های روایی در تعیین ترتیب نزول کمتر مورد توجه قرار گرفته است، در حالی که منابع قرآنی مانند التمهید فی علوم القرآن به صراحت بر اختلاف نقل‌ها و فقدان سند قطعی تأکید کرده‌اند. سوم آن که نگاه تربیتی-اجرایی بهجت‌پور، اگرچه نوآورانه است، اما نیازمند تکمیل با نقد معرفت‌شناختی است تا ابعاد فلسفی و عقلانی وحی نیز روشن شود.

۴. دست‌آوردهای تفسیری «فهم القرآن الحکیم»

تفسیر «فهم القرآن الحکیم» اثر محمد عابد الجابری، یکی از مهم‌ترین تلاش‌ها در حوزه تفسیر تنزیلی در جهان عرب است. این اثر با رویکردی فلسفی، تاریخی و زبان‌شناسانه، به بررسی قرآن بر اساس ترتیب نزول پرداخته و تلاش کرده است تا

فهمی نو از متن وحی در بستر دعوت نبوی ارائه دهد. در ادامه، مهم‌ترین دستاوردهای این تفسیر بررسی می‌شود.

۵-۱. روش صحیح فهم قرآن

جابری روش صحیح فهم قرآن را در گرو بررسی نحوه پیدایش و شکل‌گیری قرآن همپا و هماهنگ با مسیر دعوت نبوی می‌داند. از نظر او قرآن به مثابه وحی الهی محصول یک فرایند است؛ فرایندی که مراحل و فراز و نشیب‌های دعوت محمدی در دوره‌های مکه و مدینه آن را شکل داده است. در نتیجه، هرگونه فهمی از قرآن باید بر اساس همین واقعیت انجام پذیرد (جابری، ۱۳۹۹: ۹). وی بر مبنای سخن شاطبی در کتاب الموافقات براین اصل ثابت قدم بود که سوره‌های مدنی باید براساس سوره‌های مکی فهمیده شوند، همچنان که بخش‌های مختلف قرآن مکی و مدنی نیز هریک باید بر اساس یکدیگر و بر حسب ترتیب نزول فهم شوند، در غیر این صورت فهم صحیح آن‌ها میسر نخواهد بود (شاطبی، ۱۴۱۷: ج ۴/۲۵۶).

۵-۲. آگاهی یافتن از تسلسل و انسجام منطقی سوره‌ها

یکی دیگر از کارکردهای همراهی با مسیر تنزیل و مسیر دعوت، تطبیق جریان تنزیل بر جریان دعوت است. از نگاه جابری قرآن در طی بیست‌وسه سال به تدریج نازل شده است و تسلسل سور-برحسب ترتیب نزول- در درون خود از منطقی معین پیروی می‌کند، که با رجوع به رخدادهای سیره درخواهیم یافت منطقی که در درون هر مجموعه از سور وجود دارد با تسلسل این رخدادهای از حیث مضمون منطبق است. این تطابق عملاً همراهی مسیر تنزیل و مسیر دعوت را به وضوح نشان می‌دهد (جابری، ۱۳۹۹: ۲۸).

۵-۳. آگاهی یافتن از محتوای کلی سوره‌ها

هریک از سوره قرآن حاوی مطالب و موضوعات متنوعی است، پیروی از سبک تنزیلی کمک شایانی به کشف محتوای کلی سوره می‌کند، برای مثال جابری در شرح سوره فرقان محتوای این سوره را چنین بازگو کرده است: این سوره مجموعه‌ای از اعتراض‌ها و تعریض‌های قریش علیه پیغمبر (ص) را گردآورده و با

لحنی محکم و قوی بدان پاسخ گفته است. این پاسخها قضایای مختلفی را در خصوص عناصر بنیادینی مانند توحید و نبوت و صحنه‌های قیامت، را شامل می‌شود که قرآن در سوره قبل برآن تأکید ورزیده است. سپس به مثابه پاسخی به قریش- که به نام رحمن معترض بودند و با آن به عنوان یکی از نام‌های الله مخالفت می‌کرد- با بیان تعدادی از ویژگی‌های عبادالرحمن پایان می‌یابد (جبری، ۱۳۹۹: ۴۲۰).

۴-۵. کاستن از اختلافات تفسیری

از دیگر مزایای روش تفسیر بر مبنای ترتیب نزول، محدود ساختن دامنه برداشت‌های احتمالی در فرآیند فهم آیات است. آرمان بلندمرتبه مفسر، زدودن ابهامات و کشف معانی اصیل متن مقدس است. طرح گسترده دیدگاه‌های متعارض در ذیل آیات، نه تنها تفسیر را از کارآمدی و غنای معرفتی تهی می‌سازد، بلکه مخاطب را در سرگردانی و حیرت تفسیری رها می‌نماید. رعایت ترتیب نزول، مفسران را در تقلیل اختلافات و احتمالات یاری می‌کند.

۵-۵. تطوّر قصص قرآنی بر حسب نزول

از دیگر دستاوردهایی که جبری به آن می‌بالد، و پژوهش خود را متمایز از دیگران می‌داند، این است که قصص قرآنی را برخلاف روش معمول که طی آن قصص قرآن بر حسب ترتیب موجود مصحف بررسی می‌شد. به بررسی قصص قرآنی بر حسب تاریخ نزول ملتزم بود.

قصص قرآنی میان سور مکی و مدنی توزیع شده و کل یا اجزایی از یک قصه در تعدادی از سوره‌ها تکرار شده‌اند بنابراین ما با قصه قرآنی بر حسب ترتیب نزول رو به رو هستیم. هدف وی از یک سو بررسی تطوّر قصه قرآنی همپای با تطوّر دعوت محمدی و از سوی دیگر شناخت این مطلب است که قرآن چگونه این قصه را به عنوان نوعی از انواع بیان برای کمک به این دعوت به کار می‌گیرد. وضعیت قصص قرآنی همان شرایط دعوت محمدی است که از خلال مبارزه انبیاء برای تبلیغ رسالت‌شان بدان نگریسته می‌شود (جبری، ۱۳۹۹: ۳۳۷). قصص قرآنی یکی از

عناصر اساسی شکل دهنده مسیر تکوین قرآن است. به بیانی دیگر می‌توان گفت قصص قرآن به مثابه آینه‌ای است که گذشته، حال و آینده دعوت محمدی از طریق تاریخ مقدس، تاریخ انبیاء و رسولان در آن دیده می‌شود. همچنین جابری بارها بر اهمیت در نظر گرفتن سازگاری میان دعوت محمدی و مسیر پیدایش و شکل‌گیری قرآن تأکید کرده، این سازگاری به روشن‌ترین شکل ممکن از خلال بررسی تطور قصص قرآنی بر حسب نزول آشکار می‌شود (جابری، ۱۳۹۹: ۳۳۳).

۵-۶. دستیابی به معانی واقعی الفاظ و کلمات قرآنی

جابری بر این باور است که قرآن به زبان معهود عرب عصر نزول سخن گفته و معانی الفاظ قرآن را براساس این مبنا معنا و شرح می‌دهد. به باور وی معقول نیست که قرآن اعراب را جز به مفاهیم آشنا قابل درک برای ایشان و در سطح معهود ذهنی با ایشان سخن گفته باشد. به عنوان مثال وی درباره معنای (ن والقلم) بعد از بیان آرای برخی مفسران درباره معنای واژه قلم و حرف نون که آنها را (اولین مخلوق خدا) و (نهنگ) معنا کرده‌اند، چنین بیان می‌دارد: صرف نظر از این تأویل‌های ایدئولوژیک، ما با مفسرانی همراه هستیم که قلم را به همان معنایی گرفته‌اند که عموم مردم از آن مراد می‌کنند، یعنی وسیله کتابت. این همان معنایی است که معهود عرب زمان نزول نبوت بوده است؛ اما حرف «ن» مانند دیگر حروف مقطعه است که در آغاز برخی سوره‌های قرآن قبل از قسم آمده است، نظیر: «ق و القرآن المجید» (جابری، ۱۳۹۹: ۲۴۶). وی مقصود از حروف مقطعه که در فواتح برخی سوره‌ها آمده را جلب نظر و توجه شنونده می‌داند؛ زیرا این روش و عادت عرب بوده که به هنگام سخنرانی برای جلب توجه مخاطب از آن بهره می‌جستند (جابری، ۱۳۹۹: ۲۳۵).

۵-۷. دستیابی به استنباط احکام شریعت

درست است که در حوزه اعتقادات نیازی به آگاهی از ترتیب نزول نیست؛ زیرا مثلاً در سوره اخلاص اساسی را پایه‌ریزی می‌کند که تمام عقاید اسلامی را مستحکم

می‌سازد.^۱ اما شناخت ترتیب نزول در نظر بسیاری از فقها امری ضروری است، به ویژه برای کسانی که مبنای «ناسخ و منسوخ» را می‌پذیرند. امری که در آن ناگزیر از شناخت زمان نزول آیات و سُور هستیم (جابری، ۱۳۹۹: ۳۱۷).

۵-۸. فرایند پیدایش، شکل‌گیری قرآن همپای دعوت نبوی

فرایند پیدایش، شکل‌گیری قرآن همپای دعوت نبوی و تحولات آن، در سطح تفسیر قرآن، موجد اصلی راهگشا در فهم آیات قرآن است، که می‌توان از آن به سیاق تاریخی سوره‌های قرآن تعبیر کرد. به موجب اصل سیاق تاریخی، سوره‌های قرآن با شرایط نزولشان پیوندی وثیق دارند. در واقع، از نظر وی شرایط نزول هر سوره قراین برون‌متنی برای فهم آن به شمار می‌آیند، که به کمک آن‌ها از ابهامات می‌توان رمز‌گشایی کرد. در واقع اهتمام مفسر در این کتاب کاربست اصل ((پیدایش و شکل‌گیری قرآن همپای دعوت نبوی)) در فهم سوره‌های قرآن است. از این رو او به سطح نخست تفسیر آیات، یعنی سطحی که از آن با نام معنای ((قرآن معاصر با خود)) یاد شد، اکتفا کرده است (جابری، ۱۳۹۹: ۱۴-۱۳).

بررسی و نقد تفسیری الجابری

چالش اول: تقلیل‌گرایی عقلانی در مواجهه با پدیده وحی

الجابری با رد تأویلات کلامی-اشعری و تأکید بر عقلانیت نقاد، گامی بزرگ در زمینه عقلانی‌سازی خوانش قرآن برداشته است. با این حال، رویکرد او در خطر تقلیل ابعاد متعالی و قدسی وحی به یک پدیده صرفاً تاریخی-عقلانی قرار دارد. این نگاه، بُعد هدایتی-وجودی قرآن را که در سنت تفسیری بر آن تأکید شده، تا حد زیادی تضعیف می‌کند و قرآن را بیشتر به مثابه یک «متن» در بستر تاریخ تحلیل می‌کند تا یک «خطاب» زنده و تأثیرگذار بر جان مؤمن.

چالش دوم: فروکاست نقش قصص قرآن از هدایت به تاریخ‌مندی

^۱ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ أَحَدٌ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (توحید/۱-۴).

نگاه تاریخی-تحلیلی الجابری به قصص قرآنی، اگرچه در کشف لایه‌های زمینه‌نزل و اهداف اجتماعی آن دوران ارزشمند است، اما بُعد نمادین، اخلاقی و عبرت‌آموزی جهان‌شمول این قصص را نادیده می‌گیرد. در این رویکرد، پیام اصلی قصص که می‌تواند فارغ از صحت تاریخی دقیق، حامل مفاهیم هدایتی برای انسان در هر زمان و مکان باشد، تحت الشعاع جست‌وجوی واقعیت تاریخی قرار می‌گیرد. این امر، نقد مهم پُل ریکور بر هرمنوتیک شگاک را به یاد می‌آورد که بر ضرورت عبور از «ظنّ تاریخ» به «فراخوانی وجودی» تأکید می‌کند.

۵. ارزیابی تطبیقی دستاوردهای دو تفسیر

۶-۱. وجوه اشتراک

هر دو تفسیر «همگام با وحی» و «فهم القرآن الحکیم» در چارچوب سبک تنزیلی — یعنی تفسیر قرآن بر اساس ترتیب نزول — به دستاوردهایی دست یافته‌اند که فراتر از مرزهای مذهبی یا مکتبی، افق‌های مشترکی را در فهم قرآن باز کرده‌اند. مهم‌ترین این وجوه اشتراک، پذیرش قرآن به‌عنوان متنی فرایندی و تاریخی است که در گذر بیست‌وسه سال، در تعامل مستمر با تحولات دعوت نبوی، شکل گرفته است. این پذیرش، زمینه‌ مشترکی برای بازسازی سیاق تاریخی وحی فراهم کرده و از خوانش‌های ایستا و خارج از زمینه جلوگیری می‌کند.

در هر دو اثر، هم‌خوانی متن قرآن با سیره پیامبر (ص) یکی از دستاوردهای برجسته محسوب می‌شود. برای مثال، هر دو مفسر در مورد سوره المدثر - چهارمین سوره نازل شده - بر این نکته تأکید دارند که آیات «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ» تنها یک فرمان کلی نیست، بلکه نقطه آغازین مأموریت عمومی پیامبر (ص) پس از دوره درون‌نگری غار حرا است و در پاسخ به شرایط تاریخی مکه جاهلی شکل گرفته است. این نوع تحلیل، نه‌تنها محتوای آیه را روشن می‌کند، بلکه رابطه علی بین وحی و سیره را نیز آشکار می‌سازد.

همچنین، تقلیل اختلافات تفسیری و کشف انسجام درونی سوره‌ها از دیگر وجوه اشتراک است. به‌عنوان نمونه، در تفسیر سوره النازعات، هر دو مفسر با توجه به زمان نزول (پیش از هجرت)، آن را نه به‌عنوان توصیف عالم برزخ یا قیامت در

خلاً، بلکه به عنوان پاسخی روان‌شناختی و تربیتی به ترس‌ها و شبهات قریش درباره معاد می‌دانند. این رویکرد، منجر به کاهش احتمالات تفسیری متضاد و افزایش ظرفیت هدایتی آیات می‌شود.

در نهایت، هر دو اثر در گسترش فهم مفاهیم اسلامی در بستر زبان معهود عرب عصر نزول هم‌سو هستند. برای مثال، در مورد عبارت «ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ»، هر دو مفسر - علیرغم تفاوت در جزئیات - از تأویل‌های اسرائیلیاتی دوری کرده و «قلم» را به معنای وسیله کتابت و «ن» را یکی از حروف مقطعه برای جلب توجه مخاطب می‌دانند. این رویکرد، فهم قرآن را از بستر اسطوره و ایدئولوژی خارج می‌کند.

۶-۲. وجوه اختلاف

با وجود اشتراکات مذکور، دو تفسیر از نظر هدف‌گذاری، منهج‌شناسی و نوع دستاورد دارای تفاوت‌های عمیق و ماهوی هستند که ناشی از چارچوب‌های نظری متفاوت آن‌هاست.

اولین تفاوت کلیدی در هدف کاربردی تفسیر است. بهجت‌پور، هدف اصلی خود را کشف «هندسه تحول‌آفرینی» قرآن برای راه‌حل چالش‌های فرهنگی و تربیتی امروز می‌داند. برای مثال، او در تحلیل سوره‌های مکی اولیه (مانند علق، مدثر، مزمل)، نه تنها به سیر تربیتی فرد می‌پردازد، بلکه الگوی گام‌به‌گام دگرگونی فرهنگی را استخراج می‌کند: از «احساس فقر به پروردگار» تا «خویش‌داری از فرهنگ جاهلی» و سرانجام «پذیرش منشور الهی». این رویکرد، قرآن را به عنوان کتابی الگوساز برای بازتولید تمدن معرفی می‌کند.

در مقابل، جابری هدف خود را بازسازی تاریخی - عقلانی مسیر پیدایش قرآن می‌داند. برای او، فهم قرآن یعنی درک چگونگی هم‌آوایی متن وحی با تحولات تاریخی دعوت. از این رو، تفسیر او در بسیاری از موارد به صورت پیوستی از تحلیل‌های تاریخی خوانده می‌شود. مثلاً، در تفسیر سوره الفرقان، جابری نه به دنبال استخراج الگوی اصلاحی، بلکه به دنبال بیان این است که چگونه قرآن در

این سوره به اعتراضات قریش (مانند عبارت «ما هذا إلا إفك افتراه») پاسخ داده و در چه بستری اجتماعی-سیاسی این پاسخ‌ها شکل گرفته‌اند.

دومین تفاوت در روش تعیین ترتیب نزول است. بهجت‌پور ترتیب نزول را عمدتاً بر اساس نقل و روایات معتبر-به‌ویژه از منابع شیعه- استخراج می‌کند و از اجتهاد آزاد در این زمینه اجتناب می‌ورزد. برای مثال، وی سوره العلق را نخستین سوره نازل شده می‌داند، بر اساس روایاتی که در منابعی چون الکافی و بحار الأنوار آمده است. در مقابل، جابری در مواردی-مانند ترتیب نزول سوره‌های یس یا طه- به جای وابستگی صرف به روایات، از تحلیل تاریخی-زبان‌شناختی استفاده می‌کند. این اختلاف روش‌شناختی، منجر به تفاوت در تفسیر پاره‌ای آیات می‌شود؛ مثلاً در مورد جایگاه سوره الشوری در نظم نزولی.

سومین تفاوت در نگاه به قصص قرآنی است. در «همگام با وحی»، قصص-مانند داستان یوسف یا نوح- ابزارهایی برای تربیت، هشدار و الهام‌بخشی محسوب می‌شوند. بهجت‌پور معتقد است که هر قصه دقیقاً در زمانی نازل شده که جامعه با چالش‌های مشابهی روبه‌رو بوده است؛ البته تا وقتی معارف دینی متناسب با زمان ارائه نگردد و درونی کردن آن برای نسلها صورت نگردد این مشکل همچنان ادامه خواهد داشت. شیوه عمل عالمان دینی در برابر مسائلی چون عدالت و ظلم یکی از فاکتورهای مهم در تشویق مردم به سوی دین یا روی گردانی از آن است

در مقابل، جابری قصص را آینه‌ای از تاریخ مقدس در مسیر دعوت محمدی می‌داند. او تأکید می‌کند که قصص قرآنی نه برای سرگرمی، بلکه برای ایجاد همبستگی تاریخی بین پیامبران و تثبیت مشروعیت دعوت محمدی طراحی شده‌اند. به عنوان مثال، در تفسیر داستان موسی (ع) در سوره‌های مکی، جابری بر این نکته تأکید دارد که این سرگذشت، پاسخی به کسانی بود که از پیامبر (ص) می‌خواستند «اگر واقعاً فرستاده‌ای، نشانه‌ای مانند موسی بیاور».

در نهایت، مخاطب‌شناسی دو اثر نیز متفاوت است. بهجت‌پور مخاطب خود را جامعه امروزی می‌داند که به دنبال راه‌حل برای چالش‌هایی مانند شکست فرهنگی، بی‌هویتی و انحطاط اخلاقی است. در مقابل، جابری مخاطب را هر

خواننده‌ای در هر عصر فرض می‌کند و تأکید می‌کند که «فهم قرآن وظیفه‌ای است که در هر زمان مطرح است». این تفاوت، انعکاسی از دو رویکرد عمیق‌تر است: یکی کاربردی-الگوساز و دیگری تاریخی-تفکری.

نتیجه گیری

۱. «همگام با وحی» با سبک تنزیلی، الگوی تحول تدریجی قرآن را در ابعاد فردی تا اجتماعی بازسازی می‌کند و نشان می‌دهد چگونه امت اسلامی از دل فرهنگ جاهلی با گام‌های حکیمانه وحی شکل گرفت. این تفسیر با ارائه مدلی منسجم برای تحول فرهنگی-تربیتی و با تکیه بر روایات ترتیب نزول، راهکارهایی کاربردی برای مسائل معاصر ارائه می‌دهد و سیر تدریجی تشریح احکام را روشن می‌سازد.

۲. «فهم القرآن الحکیم» با رویکرد تاریخی عقلانی، به بازسازی فرآیند پیدایش قرآن همگام با دعوت نبوی می‌پردازد و آن را متنی پویا و قابل فهم در هر دوره معرفی می‌کند. الجابری با تحلیل تنزیلی قصص، آن‌ها را بازتابی از مبارزات پیامبر(ص) می‌داند و با تکیه بر زبان معهود عصر نزول، از تأویل‌های اسطوره‌ای فاصله گرفته و قرائتی زمینی‌شده و عقلانی از قرآن ارائه می‌دهد.

۳. مقایسه دو رویکرد نشان می‌دهد که «همگام با وحی» بر الگوی تحول‌آفرینی و کاربردی قرآن برای حل مسائل امروز تمرکز دارد، در حالی که «فهم القرآن الحکیم» بر فهم تاریخی-سیاقی و عقلانی متن وحی تأکید می‌کند.

۴. این دو رویکرد نه تنها متعارض نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند: یکی لایه هدایتی-اجرایی قرآن را برجسته می‌سازد و دیگری لایه تاریخی-تفسیری آن را روشن می‌کند.

۵. در مجموع، کنار هم قرار گرفتن این دو اثر تصویری غنی، دینامیک و چندبُعدی از قرآن ارائه می‌دهد؛ تصویری که هم برای بازسازی گذشته و هم برای پاسخ به پرسش‌های امروز ظرفیت‌های گسترده‌ای دارد.

منابع

* قرآن

۱. ابوالقاسمی، محمد جواد، پژوهش در چالش‌های توسعه فرهنگ دینی با نگاه به آینده، تهران، عرش پژوه، ۱۳۸۵.
۲. آشکارتیازی، محمد فاروق، تحلیل انتقادی مبانی و روش تفسیر نزولی (با تأکید بر تفاسیر بیان المعانی، التفسیر الحدیث و فهم القرآن الحکیم)، رساله دکتری، دانشگاه مذاهب اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
۳. بابایی، علی اکبر؛ عزیزی کیا، غلامعلی؛ روحانی راد، مجتبی، روش شناسی تفسیر قرآن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ ش.
۴. بهجت پور، عبدالکریم. همگام با وحی: تفسیر قرآن بر اساس ترتیب نزول. قم، انتشارات مؤسسه فرهنگی تدبر در قرآن و سیره، ۱۳۹۷.
۵. بهجت پور، عبدالکریم، تفسیر تنزیلی، مبانی، اصول، قواعد و فواید، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۶. بهجت پور، عبدالکریم، درآمدی بر اصول تحوّل فرهنگی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، مرکز معارف قرآن، ۱۳۸۸.
۷. بهجت پور، عبدالکریم، سیر فرهنگ سازی اسلامی با رویکرد تفسیر تنزیلی، قم، مؤسسه تمهید، ۱۳۹۶.
۸. الجابری، محمد عابد. فهم القرآن الحکیم: التفسیر الواضح حسب ترتیب النزول. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربية، ۲۰۱۲.
۹. الجابری، محمد عابد، رهیافتی به قرآن، مترجم: محسن آرمین، تهران، نشر نی، چاپ چهارم، ۱۳۹۹.
۱۰. الجابری، محمدعابد، فهم قرآن حکیم، ترجمه محسن آرمین، تهران، نشرنی، ۱۳۹۹.
۱۱. جوادی آملی، جواد، تفسیر موضوعی قرآن مجید، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.

۱۲. الحاکم، الحسکانی، شواهد اتنزیل، مؤسسه الطبع والنشر، کتابخانه فقاقت.
۱۳. حسینی ادیانی، سید ابولحسن، پژوهشی در تاریخ پیامبر اسلام، تهران، دانشگاه الزهرا، ۱۳۸۳ش
۱۴. ذهبی، محمد حسین؛ التفسیر و المفسرون، بیروت، دارالارقم، بی تا.
۱۵. زرکشی، محمد بن عبدالله؛ البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۵ق
۱۶. سیوطی، عبد الرحمن بن أبی بکر، الإیتقان فی علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۳۹۴ق.
۱۷. الشاطبی، ابراهیم بن موسی بن محمد اللخمی الغرناطی، الموافقات، دار ابن عفان، چاپ اول ۱۴۱۷ق، ۱۹۹۷م.
۱۸. کلینی، ابی جعفر محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۳ش.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار الجامعة لدرر الاخبار الائمه الاطهار ع، بیروت، مؤسسه الوفاء، بی تا.
۲۰. معرفت، محمد هادی، علوم قرآن، چاپ اول، قم، التمهید، ۱۳۸۰ش.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.

Bibliography:

• Qur'an

1. Abolghasemi, Mohammad Javad, *Research on the Challenges of Developing Religious Culture with a Future-Oriented Perspective*, Tehran: Arsh Pajouh, 2006. [in Persian]
2. Ashkartizabi, Mohammad Farooq, *A Critical Analysis of the Foundations and Method of Descending (Revealed) Interpretation (Emphasizing the Tafsirs: Bayan al-Ma'ani, al-Tafsir al-Hadith, and Fahm al-Qur'an al-Hakim)*, PhD dissertation, University of Islamic Denominations, 2016. [in Persian].
3. Babaei, Ali Akbar; Azizi Kia, Gholam Ali; Rouhani Rad, Mojtaba, *Methodology of Quranic Interpretation*, Qom, Hajj and University Research Institute, 2015.
4. Bahjatpour, Abdolkarim, *Alongside the Revelation: Interpretation of the Qur'an Based on the Order of Revelation*, Qom: Tadabbur dar Qur'an va Sireh Cultural Institute, 2018. [in Persian]
5. Bahjatpour, Abdolkarim, *descending (Revealed) Interpretation: Foundations, Principles, Rules, and Benefits*, Tehran: Research Institute of Culture and Islamic Thought, 2013. [in Persian]
6. Bahjatpour, Abdolkarim, *Introduction to the Principles of Cultural Transformation*, Tehran: Research Institute of Islamic Sciences and Culture, Center for Qur'anic Studies, 2009. [in Persian]

7. Bahjatpour, Abdolkarim, *The Process of Islamic Cultural Formation with an Approach to Descending (Revealed) Interpretation*, Qom: Tamhid Institute, 2017. [in Persian]
8. Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Understanding the Wise Qur'an: A Clear Interpretation According to the Order of Revelation*, Beirut: Center for Arab Unity Studies, 2012.
9. Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *An Approach to the Qur'an*, translated by Mohsen Armin, Tehran: Nashr-e Ney, 4th edition, 2020. [in Persian]
10. Al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Understanding the Wise Qur'an*, translated by Mohsen Armin, Tehran: Nashr-e Ney, 2020. [in Persian]
11. Javadi Amoli, Javad, *Thematic Interpretation of the Noble Qur'an*, Qom: Asra Publishing Center, 2008. [in Persian]
12. Al-Hakim al-Haskani, *Shawahid al-Tanzil*, Institute of Printing and Publishing, Library of Fiqh. [in Arabic]
13. Hosseini Adiani, Seyed Abolhassan, *A Study on the History of the Prophet of Islam*, Tehran: Al-Zahra University, 2004. [in Persian]
14. Al-Dhahabi, Muhammad Husayn, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirin*, Beirut: Dar al-Arqam, n.d. [in Arabic]
15. Al-Zarkashi, Muhammad ibn Abdullah, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1995. [in Arabic].
16. Siyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr, *Al-Iqqan fi Ulum al-Qur'an*, Al-Masriy Al-Agaa Al-Katab Authority, 1394 A.H.

17. Al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lakhmi al-Gharnati, *Al-Muwafaqat*, Dar Ibn 'Affan, 1st edition, 1997/1417 AH. [in Arabic]
18. Al-Kulayni, Abu Ja'far Muhammad ibn Ya'qub, *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1984. [in Arabic]
19. Al-Majlisi, Muhammad Baqir, *Bihar al-Anwar: Collection of the Gems of Reports of the Infallible Imams (A.S.)*, Beirut: Al-Wafaa Institute, n.d. [in Arabic].
20. Knowledge, Mohammad Hadi, *Quranic Sciences*, first edition, Qom, Al-Talmihid, 2001.
21. Makarem Shirazi, Naser, *Tafsir Nemooneh*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1995. [in Persian]



Preferred Attribution of the Phrase “mā ubarri’u nafsi” “I do not absolve myself” to the Wife of the ‘Azīz of Egypt Based on Contextual (Siyāq) Evidence

Hamed Shariati Niyasar¹ **mahmood vaisi²**

1. Assistant Professor, Department of Qur’an and Hadith Studies, Faculty of Qur’an and Hadith, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran (Corresponding Author).

h.shariati@mazaheb.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0003-4959-0198>

2. Assistant Professor, Department of Shafi’i Law and Jurisprudence, Faculty of Islamic Law and Jurisprudence, International University of Islamic Denominations, Tehran, Iran.

m.veisi@mazaheb.ac.ir / <https://orcid.org/0009-0007-6224-3461>

DOI: 10.22034/iscw.2025.2070847.1193

*Research
Article*

Received:

Accepted:

Keywords:

Aziz of Egypt,
Contextual semantics,
Humility,
Chapter Yusuf
(Joseph)"

Abstract: Context—how textual phrases interconnect to convey meaning—is a decisive issue in interpretation, particularly of Qur’ānic verses, and offers solutions to exegetical challenges in difficult passages. The expression “mā ubarri’u nafsi” (مَا أُبَرِّئُ نَفْسِي) in verse 53 of Sūrat Yūsuf is one such contested point among exegetes. Scholars have advanced divergent views regarding the speaker, attributing it to the ‘Azīz of Egypt, his wife, or Yūsuf (‘alayhi al-salām).

This study, conducted through a descriptive–analytical approach and employing library-based data collection, examines the phrase through contextual indications. These include syntactic and textual context, the broader framework of the sūrah and verse, referents of pronouns, lexical and morphological evidence, and situational context. The analysis demonstrates that the most persuasive interpretation attributes the statement to the wife of the ‘Azīz, reflecting her admission of fault, remorse for carnal temptation, and attempt to incriminate Yūsuf (‘alayhi al-salām).

Alternative views—such as reading the phrase as Yūsuf’s humility or as a declaration by the ‘Azīz—prove less consistent with the contextual flow of the sūrah. The study’s merit lies in reducing dogmatism by avoiding reliance on a single interpretation and in employing siyāq (contextual analysis) as a novel exegetical method. This approach not only clarifies the verse but also provides a practical model for analyzing problematic Qur’ānic passages.

By integrating linguistic, syntactic, and situational cues, the research highlights the interpretive richness of contextual analysis. It underscores the importance of moving beyond rigid readings toward nuanced approaches that respect textual coherence. Thus, the study contributes both to the specific debate on mā ubarri’u nafsi and to broader methodological innovation in Qur’ānic exegesis.





ترجیح انتساب عبارت «ما ابرئ نفسی» به همسر عزیز مصر بر اساس دلالت سیاق

محمود ویسی^۲

حامد شریعتی نیاسر^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه بین‌المللی

مذاهب اسلامی، تهران، ایران. h.shariati@mazaheb.ac.ir

۲. استادیار گروه فقه و حقوق شافعی، دانشکده فقه و حقوق اسلامی، دانشگاه بین‌المللی مذاهب اسلامی

m.veisi@mazaheb.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2025.2070847.1193](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2070847.1193)

چکیده: سیاق یا چگونگی هم‌پیوندی عبارت‌های یک متن در راستای ایفاد معنا، از مباحث مهم و تعیین‌کننده در تفسیر متون به خصوص تفسیر آیات قرآن کریم است و می‌تواند راهگشای چالش‌های تفسیری به خصوص در آیات مشکل باشد. عبارت «ما ابرئ نفسی» در آیه ۵۳ سوره یوسف یکی از موارد بحث انگیز میان مفسران است که آراء مختلفی را در خصوص اینکه گوینده آن کیست بیان داشته‌اند و آن را به عزیز مصر، همسر عزیز مصر و نیز یوسف علیه السلام منتسب کرده‌اند که قول اخیر به ظاهر طرفداران بیشتری دارد. در این پژوهش که به شیوه توصیفی تحلیلی و با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای گردآوری اطلاعات صورت پذیرفته است، بر اساس دلالت سیاق مبتنی بر سیاق نحوی، سیاق کلام، سیاق سوره و آیه، مرجع ضامی به کار رفته در آیه، دلالت لغوی و صرفی و دلالت فضای حادثه نشان داده شده است که وجه ترجیحی در این خصوص انتساب آن به همسر عزیز مصر و در راستای اعتراف او به خطای خویش و ابراز پشیمانی از وسوسه‌های نفسانی‌اش و متهم کردن یوسف است و اقوال دیگر از جمله بیان این عبارت از سر تواضع از سوی یوسف یا بیان آن توسط عزیز مصر با سیاق آیات این سوره تناسب کمتری دارد. مزیت و نوآوری این پژوهش تقلیل جزمیت را در اکتفا به یک تفسیر و استفاده از سیاق به عنوان روشی نو در تفسیر این آیه و ارائه الگویی کاربردی برای تحلیل آیات مشکل قرآن است.

صص

۱۹۳-۲۳۲

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۶/۲۴

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

سوره یوسف،

دلالت سیاق،

ما ابرئ نفسی،

هضم نفس،

عزیز مصر

۱. مقدمه

سیاق آیات از اصطلاحات بنیادین در علوم قرآنی و به‌ویژه در دانش تفسیر است که توجه به آن در فهم دقیق معانی قرآن کریم نقشی اساسی ایفا می‌کند. حجیت دلالت سیاق و اصل قرینه بودن آن، از اصول عقلایی محاوره و از قرائن معتبر در کشف مراد متکلم به شمار می‌رود؛ از این رو غفلت از آن، به تفسیری ناقص و گاه نادرست می‌انجامد. کارکردهای سیاق در فهم آیات متعدد است؛ از جمله شرح و تبیین واژه‌ها، تشخیص مکی و مدنی بودن آیات، تعیین مرجع ضمائر و تشخیص مصادیق. هرچند دلالت سیاق در متون دیگر نیز کاربرد دارد، اما در تفسیر قرآن کریم اهمیت مضاعف یافته و به‌ویژه در مواردی که معنا با ابهام روبه‌روست، نقش تعیین‌کننده‌ای در رفع آن ابهام ایفا می‌کند.

با وجود این اهمیت، بررسی پیشینه نشان می‌دهد که بهره‌گیری از سیاق در آثار تفسیری یکسان نبوده است؛ گروهی تنها به معنای لغوی سیاق بسنده کرده‌اند و آن را به‌عنوان قاعده عقلانی در نظر نگرفته‌اند، در حالی که مفسرانی چون علامه طباطبایی سیاق را قاعده‌ای حاکم بر دیگر قواعد دانسته‌اند. میان این دو رویکرد، گروهی نیز با نگاه جزئی به برخی ویژگی‌های سیاق مانند وحدت موضوع یا اتصال آیات توجه کرده‌اند. این تنوع دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که هنوز در بهره‌گیری جامع و نظام‌مند از سیاق، خلاء پژوهشی وجود دارد از این رو پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلأ، تلاش دارد با رویکردی تحلیلی و مستند، کارکردهای سیاق را در یکی از موارد اختلافی - یعنی آیه ۵۳ سوره یوسف و عبارت «ما ابرئ نفسی» - بررسی کند و با تکیه بر شواهد نحوی، کلامی، سوره‌ای و تاریخی، دیدگاه ترجیحی را روشن سازد.

۱-۱. سیاق در لغت

سیاق در لغت از ریشه «س و ق» است که به معنای نزع و کنده شدن، راندن و حرکت دادن است (فراهیدی، ج ۵، ص ۱۹۰؛ ابن منظور، ج ۱۰، ص ۱۶۶؛ طریحی، ۱۳۷۵ ش. ج ۵، ص ۱۸۷)، می‌باشد و آن را «الحث علی المسیر» یا آن گونه که آلوسی گفته است «السوق یقتضی الحث علی المسیر» نیز معنی کرده‌اند نظیر آنچه

که در این آیه شریفه آمده است: «وَتَسْوِقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَزِدًا»؛ و مجرمان را با حال تشنگی به سوی دوزخ می‌رانیم (سوره مریم: ۸۶). با ملاحظه معنای لغوی، سیاق مفهومی کلی، جامع و مانع است که اجزای سخن را به سوی مفاهیم مقصود و غرض صاحب سخن پیش می‌برد. بنابراین «سیاق» یک مفهوم اساسی در هنگام تفکر برای تکلم است که ابتدائاً در ذهن شکل می‌گیرد و بر اساس آن معانی و مفاهیم نظم می‌یابد و سپس آن معانی برای انتقال به مخاطب در قالب الفاظ شفاهی یا نوشتاری، ظهور می‌یابد. بدین جهت می‌توان گفت سیاق عاملی است برای همبستگی و ارتباط کلام با تفکر انسان.

۱-۲. سیاق در اصطلاح

استناد به سیاق آیه در آثار اندیشمندان اسلامی اهمیت و جایگاهی ویژه دارد و در موارد متعددی به کار رفته است (به عنوان نمونه نک: سیوطی، ج ۱، ص ۹۱، ۲۴۰، ۳۹۴، ۵۴۸؛ زرکشی، البحر المحيط، ج ۳، ص ۲۰۱، ج ۵، ص ۵۵، ج ۷، ص ۲۹ و ۲۳۷، ج ۸، ص ۵۴ و ۵۵) اما تعریف دقیقی برای آن بیان نشده لذا اصطلاحاً می‌توان چنین گفت که سیاق عبارت است از نوع چینش کلمات یک جمله و پیوند آن با جمله‌های پیشین و پسین و محتوای کلی برآمده از آن یا کیفیت قرار گرفتن یک لفظ در یک جمله و جایگاه آن و پیوند خاص میان مفردات یک جمله و جمله‌های قبل و بعد است، به گونه‌ای که بتوان از آن معنایی کشف کرد که از منطوق و مفهوم آیه آشکارا به دست نمی‌آید، بلکه از لوازم عقلی و دلالت الفاظ است اما در عین حال به منظور اجتناب از تحمیل ذوق و سلیقه شخصی بر آیات، کاربرد سیاق در این جهت ضوابط معینی دارد و به عنوان قرینه متصل برای فهم آیات به ویژه در آیات متشابه و یا استنباط احکام شرعی از آیه قابل استفاده است. (در این خصوص نک: بودیلمی، ۲۰۲۲م، ص ۱۷۸ و ۱۷۹) با این توضیح، آیاتی که در سمت و سوی خاصی بوده و موضوع واحدی را دنبال کنند «هم سیاق» نامیده می‌شوند و مفسر در فهم آن‌ها نباید فقط به مفردات و معانی لغوی بسنده کند بلکه باید سیاق را در نظر بگیرد یعنی آیه را از قبل و بعد خود جدا نکند زیرا بهترین تفسیر برای آیات همانی است

که از سیاق سوره یعنی توجه به ابتدای آیات و شناخت مناسبت آن با خاتمه آیات و نیز آیات ابتدایی و انتهایی هر سوره بر می‌آید. (قاسم عبدالحکیم، ص ۶، ۱۳ و ۱۴).

۲. بیان مسأله

سوره یوسف و آنچه در مورد این پیامبر الهی نقل شده از وقایع مورد توجه حتی در متون مقدس پیش از اسلام بوده و موجب شده تا اندیشمندان غیر مسلمان نیز در قالب مطالعات اسلامی مطالبی در خصوص آن بنگارند که بی‌تاثیر از متون مقدس غیر اسلامی نیست که برخی از آنها حتی در قالب روایات تفسیری به آثار مفسران نیز راه یافته و مطابق آن‌ها حتی اگر به صراحت اهتمام یوسف به گناه بیان نشده باشد حداقل چنین بین داشته‌اند که وی در لحظه‌ای توجه کمتری به خداوند داشت و از یاد خدا غافل گشت و به همین دلیل در آیات بعد از زبان او آمده است که «وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (یوسف: ۵۳) یعنی من هرگز نفس خویش را میرا نمی‌کنم مگر آنکه خدا بر من رحم آورد. چنین باوری البته نقدهایی را نیز به همراه داشته است (به عنوان نمونه‌ای از نقد این قبیل گزارش‌های تفسیری نک: قاسمی‌حامد، ۱۴۰۱، ص ۲۳-۵؛ احسانی، امرائی، ملازاده یامچی، ۱۴۰۱، ص ۲۴۸-۲۲۳) بررسی متون تفسیری نیز از اختلاف مفسران در تعیین گوینده این سخن و بیان اقوال متفاوت و متناقض در این خصوص حکایت دارد. این اختلاف دلایل مختلفی دارد که از آن جمله است سیاق متفاوت آیات پیشین و پسین که موجب ابهام در تفسیر آیه شده است زیرا بدون فهم دقیق عبارتهای پیشین و تشخیص درست گوینده آنها که این آیه نیز ادامه همان آیات می‌باشد، حکم در مورد این آیه به خطا می‌رود زیرا اگر گفته شود «ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ» در آیات قبل کلام یوسف است عبارت «ما ابرئ» نیز کلام یوسف خواهد شد و اگر گفته شود که کلام همسر عزیز مصر است این عبارت هم کلام همسر عزیز خواهد بود و اگر گفته شود کلام عزیز مصر است این آیه هم کلام عزیز خواهد بود. برخی معتقدند که این آیه ادامه سخن زلیخا پس از اعتراف به گناهش است، در حالی که برخی دیگر این جمله را نتیجه‌گیری یوسف (ع) پس از رفع اتهامات از او می‌دانند و گفته‌اند اگر این آیه سخن یوسف (ع) باشد، نشان‌دهنده تواضع و اعتراف

به نیاز به رحمت الهی است نه إقرار به گناه زیرا عصمت انبیا از اصول مهم در اعتقادات اسلامی به شمار می‌رود و طبعاً نمی‌توان آیه را به گونه ناسازگار با این اصل تفسیر نمود. اما اگر این آیه سخن همسر عزیز مصر باشد، هیچ منافاتی با عصمت انبیا وجود ندارد، زیرا اوست که به گناه خود اعتراف می‌کند و پاکدامنی یوسف (ع) را تأیید می‌کند. در این صورت، آیه به طور مستقیم به عصمت یوسف (ع) اشاره دارد و بیانگر ضعف نفس و اعتراف به گناه از سوی همسر عزیز مصر. این نوشتار به دنبال اثبات قاعده بودن یا نبودن سیاق نیست و هدف از آن نشان دادن میزان توجه مفسران به کاربرد سیاق در فهم درست آیات به خصوص به شکل موردی آیه ۵۲ سوره یوسف است و اینکه گوینده این کلام کیست و با توجه به سیاق کدام نظر ترجیح دارد.

۱-۲. پیشینه تحقیق

توجه به سیاق در فهم آیات قرآن پیشینه‌ای کهن دارد. امام شافعی نخستین کسی است که به صراحت این اصطلاح را در معنای تفسیری به کار برده و در کتاب الرسالة بابی با عنوان «باب الصنف الذی یبین سیاقه معناه» گشوده است. و در آنجا راجع به دلالت سیاق مطالب مختصری آورده و برای آن آیه «وَسُئِلَهُمْ عَنِ الْقُرْآنِ» را مثال زده که مراد از «قریه» اهل قریه است. (امام شافعی، ۲۰۰۹م، ص ۶۲) در عصر حاضر نیز پژوهش‌های متعددی به اهمیت سیاق پرداخته‌اند؛ از جمله کتاب «دلالة السیاق القرآنی و أثرها فی التفسیر»، کتابی با عنوان «دلالة السیاق و أثرها فی توجیه المتشابه اللفظی فی قصة موسی علیه السلام» نوشته فهد بن شتوی الشتوی، کتاب دیگری با عنوان «السیاق القرآنی و أثره فی الكشف عن المعانی» نوشته زید عمر عبدالله. همچنین پایان‌نامه لیلا قربانپور درباره دلالت‌های سوره ابراهیم و یوسف از منظر زبان‌شناختی، و مقاله کاووس روحی برندق و همکاران درباره «رجال اعراف» با رویکرد سازواری سیاق، نمونه‌هایی از توجه به این حوزه‌اند.

با وجود این، تمرکز مستقیم بر آیه ۵۳ سوره یوسف و عبارت «ما أبرئ نفسی» کمتر مورد توجه قرار گرفته است. برخی پژوهش‌ها همچون مقاله داوود اسماعیلی و محمدرضا حاجی اسماعیلی به پیوست یا گسست معنایی آیات ۵۰ تا ۵۴ پرداخته‌اند،

اما تحلیل جامع سیاق در این آیه را محور قرار نداده‌اند. نزدیک‌ترین کار به پژوهش حاضر، پایان‌نامه عبدالفتاح خمار با عنوان «دلالة السياق في فهم النص: سورة يوسف أنموذجاً» است که کل سوره یوسف را از حیث گوینده و مخاطب بررسی کرده، اما در خصوص آیه ۵۳ تنها به‌طور گذرا انتساب عبارت به همسر عزیز مصر را ترجیح داده و دلایل تفصیلی ارائه نکرده است که این امر به عنوان یک خلاء پژوهشی در این خصوص به شمار می‌آید زیرا سیاق در چند سطح (نحوی، کلامی، سوره‌ای و تاریخی) برای تعیین گوینده «ما ابرئ نفسی» بررسی نشده است و حتی در پژوهش‌هایی که با رویکرد دستور زبان‌شناختی در مورد سوره یوسف انجام شده مانند مقاله «کانون‌های معنایی در سوره مبارکه یوسف (ع)» (بر اساس رویکرد دستور زبان شناختی لانگاکر) نیز بررسی این آیه مغفول مانده است. (نک: نظری، ۱۴۰۲) لذا پژوهش حاضر با هدف پر کردن این خلأ، تلاش دارد با تحلیل دقیق سیاق، قول ترجیحی را روشن سازد.

۲-۲. روش تحقیق

این پژوهش با رویکرد توصیفی - تحلیلی و بر پایه‌ی منابع کتابخانه‌ای و گردآوری دیدگاه‌های مفسران اعم از قدیم و جدید سامان یافته است. و برای تحلیل مسأله از الگوی سیاق در چندسطح استفاده شد که عبارتند از سیاق نحوی و صرفی: بررسی ساختار جمله، ارجاع ضمایر و تناسب‌های دستوری برای تعیین مرجع ضمیر. سیاق کلامی و بلاغی: تحلیل پیوستگی معنایی و ارتباط جمله با قبل و بعد، همراه با توجه به وصل و فصل‌های کلام. سیاق سوره‌ای و موضوعی: ارزیابی جایگاه آیه در کل داستان یوسف و ارتباط آن با محورهای اصلی سوره. سیاق تاریخی و فضای حادثه: توجه به بستر روایی و شرایط وقوع ماجرا برای فهم دقیق‌تر مراد گوینده.

۲-۳. دسته بندی اقوال تفسیری

دیدگاه مفسران در رابطه با گوینده عبارت «و ما ابرئ نفسی» به دو دسته موافقان و مخالفان انتساب آن به همسر عزیز مصر قابل تقسیم است. دسته‌ای آن را به همسر عزیز نسبت داده‌اند و دسته دیگر به یوسف. موافقان بر این باورند که این کلام و

همچنین آیه بعد آن، ادامه گفتار همسر عزیز است که با جمله «الآنَ حَصَّصَ الْحَقُّ» شروع شده بود؛ چرا که وی احساس کرد موقع آن فرا رسیده است که سال‌ها شرمندگی وجدانش را با شهادت به پاکی یوسف و گنه‌کاری خویش جبران کند، بویژه این که او بزرگواری بی نظیر یوسف را از پیامی که برای شاه فرستاده بود درک کرد که در پیامش کمترین سخنی از وی به میان نیاورده و تنها از زنان مصر به‌طور سر بسته سخن گفت. برخی نیز گفته‌اند که این آیه نقل قول سخن عزیز مصر است که بسیار بعید به نظر می‌رسد اما اگر این سخن از عزیز مصر باشد، معنایش این است که «تا یوسف بداند که به او خیانت نکردم، اگر چه او را به زندان انداختم، در این مدت، پیوسته دنبال کشف حقیقت بودم.» (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۴۸) مفسران در تفسیر این آیه و ارجاع ضمائر دو دیدگاه دارند. دسته‌ای باورمند دلالت این عبارت و انتساب آن به یوسف هستند و دسته دیگر بر دلالت سخن به انتساب آن به همسر عزیز مصر تاکید دارند. صاحبان این دیدگاه‌ها هر کدام برای اثبات ادعای خود دلایلی را مطرح کرده‌اند که در پی خواهد آمد.

۱-۲-۳. انتساب «ما ابرئ نفسی» به عزیز مصر

تعداد بسیار اندکی از منابع قرآنی و تفسیری گوینده این عبارت را عزیز مصر دانسته‌اند از جمله ماوردی در النکت و العیون به عنوان یک احتمال گوینده این سخن را عزیز مصر دانسته است و اینکه گفته شده «ان النفس لأمارة بالسوء» را چنین توجیه می‌کند که منظور او این است که نفس من فرمان به سوء ظن داد و موجب شد به یوسف بدگمان شده و دستور زندانی شدن او را بدهم یا آنکه نفس من در هنگام شک و ارتیاب فرمان به تهمت زدن می‌دهد یعنی چون یوسف مورد شک و ارتیاب بود من تهمتی که به او زده شده بود را پذیرفتم و دستور زندانی شدن او را دادم (ماوردی، ج ۳ ص ۴۸) و نیز قرطبی هم این نظر را با صیغه «قیل» مطرح کرده است که عزیز مصر گفت من خود را تبرئه نمی‌کنم از اینکه پیش از این به یوسف گمان بد برده بودم و الان باید که بدانم من از پاداش دادن به امانت‌داران غافل نیستم (قرطبی، ج ۹، ص ۲۰۹).

۲-۲-۳. انتساب «ما ابرئ نفسی» به یوسف و برخی از دلایل آن

نظر بیشتر مفسران آن است که (وَ مَا أُبْرِئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي) سخن یوسف علیه السلام بوده است و در توجیه وجود این جملات یوسف در میان آیات قبل و بعد که سخن عزیز است آن را جمله معترضه قلمداد کرده‌اند و گفته‌اند اغْتَرَضَ كَلَامَ آخِرِ بَيْنِ كَلَامٍ. جَائِزٌ عَلَى لُغَةِ الْعَرَبِ (سمعانی، تفسیر السمعانی، ج ۳، ص ۳۹) شاهد این مدعا را نیز چنین ذکر کرده‌اند که در این دو آیه مطالب بلندی ذکر شده است که نمی‌تواند از دهان همسر عزیز مصر که زنی هوس‌باز و بت‌پرست بود بیرون آید، بلکه این سخنان که سرشار از معارف عمیق و مطالب توحیدی است، از یک پیامبر و مربی الهی شایسته است. البته بنابر این که این سخن یوسف (علیه السلام) باشد، وی آن را در کجا بیان کرده، دو نظر وجود دارد. برخی می‌گویند آن را در زندان به فرستاده پادشاه گفته، و برخی معتقدند بعد از حضور در مجلس پادشاه. ابوزهره در تفسیرش انتساب ما ابرئ به همسر عزیز را مطرح کرده است اما پس از آن می‌گوید نظر من به اینکه این حرف سخن یوسف باشد بیشتر مایل است (ابوزهره، زهرة التفاسیر، ج ۷، ص ۳۸۳۳)

ماوردی در النکت و العیون بعد از ذکر دو احتمال انتساب «ما ابرئ نفسی» به عزیز مصر و همسر عزیز مصر می‌گوید و احتمال دارد که این عبارت سخن یوسف باشد و البته قائلان به این نظر در اینکه چرا یوسف این سخن را گفته باشد اختلاف نظر دارند برخی آن را در پاسخ به سوال پادشاه از او برخی آن را در پاسخ به همسر عزیز و برخی آن را در پاسخ به جبرئیل و یا به جهت آنکه نبی خدا مایل به خودستایی نبوده و برای دفع احتمال خودستایی گفته باشد «ما ابرئ نفسی» (ماوردی، ۱۴۱۲ق، ج ۳ ص ۴۸ و ۴۹).

۳. مقام خوف و رجا

از جمله کسانی که گوینده این سخن را یوسف می‌داند شهید مطهری است که در جای جای آثار خود بر این نکته تاکید دارد و دلیل عمده آن را نیز ویژگی مومن و در بین خوف و رجا بودن او ذکر می‌کند و از جمله می‌گوید: «با آنکه در آن قضیه یوسف صد درصد بی‌تقصیر و پاکدامن بود و در محکمه نیز پاکی او ثابت شد، راجع

به نفس خود چنین اظهار عقیده می‌کند: من نفس خویش را پاک و بی‌عیب نمی‌دانم، زیرا نفس همواره انسان را تحریک به بدی می‌کند» (مطهری، ۱۴۰۲ش، خطابه‌های اخلاقی، ج ۱، ص ۱۰۴؛ مطهری، ۱۴۰۲ش، آشنایی با قرآن، ج ۱۰، ص ۱۸۱) دلیل این مدعا را نیز چنین توضیح می‌دهد که انسان مؤمن در بین خوف و رجاء است در عین اینکه به رحمت بی‌منت‌های خداوند امیدوار است، احتراز و بیم فوق‌العاده‌ای از کید نفس خودش دارد مؤمن وقتی به حقیقت مؤمن است که صبح و شامی بر او نگذرد مگر آنکه به نفس خود بدگمان باشد، احتمال بدهد این سخنی که می‌گوید و صورت حق دارد بر خودش هم اشتباه شده، بداند که اشتباهکاری نفس اماره کم و کوچک نیست. از این رو یوسف صدیق از اظهار سوءظن و بدگمانی نسبت به نفس اماره خویش خودداری نکرد: «وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ؛ من هرگز نفس خود را تبرئه نمی‌کنم که نفس اماره همواره به گناه فرمان می‌دهد، مگر اینکه رحمت بی‌منت‌های پروردگار من، خداوندگار من، همان کس که لطف و مرحمت اوست که همه موجودات را پرورش می‌دهد دستگیری کند.» یوسف صدیق در عین اینکه به منشأ خوف و بیم اشاره می‌کند و نسبت به نفس اماره اظهار بدبینی می‌کند، از رحمت بی‌منت‌های خدا نام می‌برد، از آن چیزی که مایه امید بزرگ اوست نام می‌برد. این جمله را یوسف صدیق هنگامی گفت که حکم براءت او در محاکم بشری صادر شد و زن عزیز مصر اقرار کرد به بی‌گناهی یوسف و این که تقصیر از جانب خودش بوده: اَنَا زَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ . زنان دیگر که همه یوسف را دیده بودند و به پاکی شناخته بودند، همه گفتند: حَاشَ لِلّٰهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوْءٍ . در اینجا است که یوسف به سخن درآمد و گفت: «ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّيْ لَمْ اُخْنَهُ بِالْغَيْبِ وَاَنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِيْ كَيْدَ الْخٰثِنِيْنَ . وَمَا اُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ اِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ . (مطهری، خطابه‌های اخلاقی، ج ۲، ص ۳۰۵ و ۳۰۶) در واقع با این سخن گویا به يك شکل بدبینانه‌ای به نفس خودش می‌نگرد، می‌گوید: وَمَا اُبْرِيْ نَفْسِيْ اِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ . در ارتباط با حادثه‌ای که مورد تهمت قرار گرفته است، با اینکه صددرصد به اصطلاح براءت ذمه دارد و هیچ گونه گناه و تقصیری ندارد، یوسفی که از خودش مطمئن است در عین حال می‌گوید من

نمی‌خواهم خودم را تنزیه کنم و هرگز نفس خودم را تبرئه نمی‌کنم بگویم که من بالذات چنین نیستم، من نمی‌خواهم خودم را تبرئه کنم چون می‌دانم که نفس، انسان را به بدی فرمان می‌دهد و خصلت مؤمن این است که هیچ‌گاه به نفس خود از نظر شرارت نکردن اعتماد نمی‌کند. (مطهری، ۱۳۶۷ش، فلسفه اخلاق، ص ۱۱۹؛ مطهری، انسان کامل، ۱۴۰۲ش، ص ۱۹۶ و ۱۹۷؛ مطهری، ۱۳۷۹ش، یادداشت‌های استاد مطهری، ج ۲، ص ۱۰۷ و ۱۲۵ و ۱۳۳).

بنابر این که این آیه نقل سخنان یوسف باشد، اشاره "ذلك" اشاره به برگردانیدن فرستاده پادشاه مصر است؛ یعنی این که من از زندان بیرون نیامدم و فرستاده شاه را نزد او برگردانیدم و به وسیله او درخواست کردم که شاه درباره من و آن زنان داوری کند برای این بود که عزیز مصر بداند من در نبود او به وی خیانت نکردم و با همسرش ارتباط نامشروعی نداشتم، و بداند که خداوند کید خائنان را هدایت نمی‌کند؛ لذا، ضمیر در "لِیَعْلَمَ" و همین‌طور در "لَمَّ أَحْنَهُ" به عزیز برمی‌گردد. یوسف (علیه‌السلام) برای برگرداندن فرستاده پادشاه مصر دو نتیجه ذکر کرده است: یکی این که عزیز بداند که من به او خیانت نکردم، و از دل او هر شبهه‌ای که درباره وی و همسر خود دارد از بین برود. دوم این که بداند که هیچ‌کس به طور مطلق هیچ وقت به نتیجه‌ای که از خیانت خود در نظر دارد نمی‌رسد، و دیری نمی‌پاید که رسوا می‌شود، و این سنتی است که خداوند همواره در میان بندگان جاری ساخته و هرگز سنت او تغییر و تبدیل نمی‌پذیرد؛ خیانت باطل است و باطل هم دوام ندارد، و حق بر علیه آن ظاهر می‌شود و بطلان آن را بر ملا می‌کند. بهترین نمونه‌اش خیانت زنان مصر است، اگر بنا بود خائنان رستگار شوند، زنان مصر و همسر عزیز در آنچه کردند رسوا نمی‌شدند. اما از آن جا که خداوند کید خائنان را راهبری نمی‌کند رسوا شدند. گویا منظور یوسف (علیه‌السلام) از نتیجه دوم که گفت: «أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ» و تذکر آن به پادشاه مصر و تعلیم آن به وی، این بود که از لوازم فایده‌خبر نیز بهره‌برداری کند، و بفهماند که وی از حقیقت داستان اطلاع دارد، و چنین کسی که در غیاب عزیز به همسر او خیانت نکرده، قطعاً به هیچ چیز دیگری خیانت نمی‌کند، و چنین کسی سزاوار است که بر هر چیز از جان و مال و آبروی مردم امین شود، و از امانتش

استفاده کنند. آن گاه با فهماندن این که وی چنین امتیازی دارد، زمینه را آماده کرد، برای این که وقتی با پادشاه روبرو می شود، از او درخواست کند که او را امین بر اموال مملکت و خزینه های دولتی قرار دهد (طباطبایی، المیزان، طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۵، ص ۳۶۸).

۴. سخن یوسف علیه السلام از باب تواضع و هضم نفس

صرفنظر از تمام دلایلی که برای انتساب عبارت «ما ابرئ نفسی» به یوسف گفته شده گفته برخی مفسران که بیان چنین جمله ای از سوی یوسف - بر فرض صحت انتساب به او - از باب «هضم نفس و تواضع» بوده جالب توجه است. این گروه در توضیح دیدگاه خود گفته اند یوسف (ع) با بیان این جمله، تواضع خود را نشان می دهد و تأکید می کند که نفس انسان ممکن است به بدی ها فرمان دهد، مگر اینکه خداوند رحمت کند. در واقع یوسف این سخن را بر این اساس گفت که اگر عصمت از گناه دارد این به یاری و توفیق خداوند است که او را از گناه مصون داشته است و به نوعی دفع شبهه عجب و خودستایی می کند (واحدی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۲، ص ۱۵۱).

اما به نظر می رسد این اقوال بیشتر ریشه در متون عرفانی و تصوف دارد و نخستین بار چنین تعبیری توسط علامه جامی در کتاب نحوی اش با عنوان شرح کافی ابن حاجب به کار رفته است آنجا که گوید:

«اعلم أن الشيخ رحمه الله لم يصدر رسالته هذه بحمد الله سبحانه، بأن جعله جزءاً منها هضمًا لنفسه...» (جامی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۳ و ۱۴) و همین تعبیر به خصوص در تفاسیر اشاری و صوفی یکی بعد از دیگری تکرار و رایج شده است.

از جمله قشیری گفته است: «...وهذه صفة الأولياء أن يكونوا خصم أنفسهم...» (قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۲، ص ۱۹۰) یعنی ویژگی اولیا این است که دشمن نفس خود هستند. نسفی نیز ضمن استناد این سخن به یوسف بیان آن را از باب تواضع و هضم نفس دانسته و گفته است:

«أراد أن يتواضع لله ويهضم نفسه لئلا يكون لها مزكياً وليبين أن ما فيه من الأمانة بتوفيق الله وعصمته فقال «وما أبرئ نفسي» من الزلل وما أشهد لها بالبراءة الكلية ولا أزيها في عموم الأحوال» (نسفی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۱۷)

قرطبی نیز در تأیید همین دیدگاه چنین گفته است: «كَرِهَ نَبِيُّ اللَّهِ أَنْ يَكُونَ قَدْ زَكَّى نَفْسَهُ فَقَالَ: "وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي" لِأَنَّ تَزَكِيَةَ النَّفْسِ مَذْمُومَةٌ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: "فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ."» (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۹، ص ۲۱۰) سیوطی در تفسیر جلالین هم همین مطلب را گفته است البته «هضما» را نگفته ولی گفته است این سخن یوسف از سر تواضع برای خدا بود (تفسیر جلالین، ص ۳۱۱؛ و نیز نک: قاسمی، ج ۶، ص ۱۷۸) همچنین کمال پاشا در تفسیر خود انتساب این سخن را به یوسف ترجیح داده و آن را از باب تزکیه نفس و هضما لنفسه دانسته است که قبلا بیان شد گرچه با صیغه «قیل» انتساب به همسر عزیز را هم رد نکرده اما آن را مشکل و مستلزم تکلف دانسته است زیرا معتقد است تفسیر خیانت به معنای کذب تفسیری متکلفانه و دور است (ابن کمال پاشا، ۱۴۳۹، ج ۵، ص ۳۰۵).

آیت‌الله جوادی آملی درباره آیه «وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي» با توجه به سیاق آیات و اصول کلامی، این آیه را سخن حضرت یوسف (ع) می‌دانند. آیت‌الله جوادی آملی تأکید دارند که این سخن از یوسف (ع) به معنای اعتراف به گناه نیست، بلکه نشان‌دهنده تواضع و فروتنی او در برابر خداوند است. ایشان معتقدند که یوسف (ع) با این جمله به ضعف نفس انسانی اشاره می‌کند و رحمت الهی را عامل اصلی پاکدامنی خود می‌داند. این دیدگاه با اصل عصمت انبیا سازگار است، زیرا پیامبران با وجود عصمت، همچنان به رحمت و لطف الهی نیازمند هستند. اکثر مفسران از جمله شیخ طوسی، زمخشری، علامه طباطبایی و ... قائل به انتساب این جمله به یوسف (ع) هستند زیرا با این سخن، به نوعی ضعف انسان و تواضع خود را نشان می‌دهد و تأکید می‌کند که حتی او نیز از وسوسه‌های نفس در امان نیست، مگر با رحمت الهی که عامل اصلی پاکدامنی اوست.

۱-۳. انتساب «ما ابرئ نفسی» به همسر عزیز مصر

برخی از مفسران از جمله ابوعلی جبایی و ابوحنیان و مراغی و عبدالکریم خطیب از معاصران، قاطعانه و صریح و محکم اظهار نظر کرده‌اند که عبارت «ما ابرئ نفسی» به دلالت مقالی و عطف به آیات قبل از جمله آیه «قالت فذلکن الذی لمتننی فیه ...»، سخن همسر عزیز مصر است و انتساب آن به یوسف به جهت ارتباط میان آن و ما

قبلش نیازمند تکلف است و هیچ دلیلی هم بر آن نیست. و برخی دیگر از جمله زمخشری و قرطبی گرچه نظر دیگری دارند اما به عنوان یک دیدگاه و با لفظ قیل آن را مطرح کرده‌اند و بر این باورند اگر احتمال این برود که سخن همسر عزیز مصر باشد این تفسیر اولویت دارد تا بتوان نبی خدا یوسف را از هرگونه اتهامی مبرا دانست (قرطبی، ۱۳۸۴ق، ج ۹، ص ۲۰۹) گرچه در ادامه قول مختار او چیز دیگری است و این نظر را نمی‌پذیرد (همان، ص ۲۱۰) و این بیان ایشان نشاندهنده آن است که این نیز حداقل یک وجه تفسیری صحیح برای آیه می‌تواند باشد.

در برخی تفاسیر معاصر نیز به چنین دیدگاهی به صراحت اشاره شده است و در توضیحی که برای نفس اماره دارند چنین آمده: «نفس اماره» یعنی روح سرکش که پیوسته انسان را به زشتیها و بدیها دعوت می‌کند، و شهوات و فجور را در برابر او زینت می‌بخشد، این همان چیزی است که همسر عزیز مصر، آن زن هوسباز هنگامی که پایان شوم کار خود را مشاهده کرد به آن اشاره نمود و گفت: «و ما أبرئ نفسی إنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ» (یوسف: ۵۳) یعنی من هرگز نفس خود را تبرئه نمی‌کنم، چرا که نفس سرکش همواره به بدیها فرمان می‌دهد. و سپس ادامه داد مگر آنچه پروردگارم رحم کند و با حفظ و کمک او مصون بمانیم «إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» و در هر حال در برابر این گناه از او امید عفو و بخشش دارم چرا که پروردگارم غفور و رحیم است «إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» (مکارم شیرازی و همکاران، ج ۲۵، ص ۲۸۱).

این کثیر نیز معتقد است این سخن را همسر عزیز مصر گفته است تا در برابر عزیز إقرار کند که او قصد مراوده با یوسف کرده بود اما یوسف امتناع ورزید و از این روی به شوهر خود یعنی عزیز مصر خیانت نکرده است گرچه نفس اماره همیشه به بدی فرمان می‌دهد و بعد می‌گوید: «وهذا القول هو الأشهر والأليق والأنسب بسياق القصة ومعاني الكلام، یعنی انتساب این جمله به همسر عزیز مشهورتر، شایسته‌تر و مناسب‌تر از جهت سیاق و معنای کلام است و ماوردی هم در تفسیرش همین را آورده و امام ابوالعباس ابن تیمیه هم به دفاع از آن پرداخته است. (ابن کثیر، ج ۴،

آنچه چنین دیدگاهی را تقویت می‌کند سیاق آیات قبلی است که زلیخا به گناه خود اعتراف می‌کند و پاکدامنی یوسف را تأیید می‌کند. و می‌گوید: «... الْأَنْ حَصَّصَ الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ». یعنی الآن حق از پرده بیرون شد و روشن گردید، و آن این است که من با او بنای مراوده و معاشقه را گذاشتم، و او از راست‌گویان است». زلیخا با این جمله گناه را به گردن گرفته، و ادعاهای قبلی خود را تکذیب نمود و به این هم اکتفا نکرد، بلکه به‌طور کامل او را تبرئه نمود و گفت: در تمام طول این مدت، یوسف هیچ رضایتی از خود نشان نداد، و هیچ درخواست نامشروع مرا نپذیرفت. در این جا براءت یوسف از هر جهت روشن می‌گردد. بر این اساس بیان عبارت «ما ابرئ نفسی» اقراری است از سوی همسر عزیز به ضعف نفس خود و اینکه معصوم نیست و نیز اقرار بر اینکه نفس اماره همواره به بدی‌ها فرمان می‌دهد مگر اینکه رحمت الهی مانع شود. (نک: عبدالکریم خطیب).

یکی دیگر از دلایل انتساب این عبارت به همسر عزیز آن است که عبارت «لم اخنه بالغیب» جایی است که یوسف حضور ندارد و این گفتگو در غیاب او میان همسر عزیز مصر و عزیز صورت می‌گیرد (کرمانی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۴۱) زیرا همسر عزیز در ادامه سخنان خود چنین گفت: «من این اعتراف صریح را از آن‌رو کردم که یوسف بدانند در غیابش (اشاره به این‌که در مدتی که یوسف در زندان بود، من در جایی او را متهم نکرده‌ام) نسبت به او خیانت نکردم؛ چرا که من بعد از گذشتن این مدت و تجربیاتی که داشتم، فهمیدم که خداوند نیرنگ و کید خائنان را هدایت نمی‌کند: «وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ». در حقیقت، بنابر این‌که جمله بالا گفتار همسر عزیز مصر باشد، همان‌گونه که ظاهر عبارت اقتضا می‌کند، همسر عزیز مصر برای اعتراف صریحش به پاکی یوسف و گنه‌کاری خویش دو دلیل اقامه می‌کند. نخست این‌که وجدانش به او اجازه نمی‌دهد که بیش از این حق را بیپوشاند و در غیاب یوسف نسبت به این جوان پاک‌دامن خیانت کند. دیگر این‌که با گذشت زمان و گرفتن درس‌های عبرت، این حقیقت برای او آشکار شده است که خداوند حامی پاکان و نیکان است و هرگز از خائنان حمایت نمی‌کند؛ به همین دلیل پرده‌های زندگی رؤیایی دربار، کم از کم از جلو چشمان او کنار می‌رود و حقیقت زندگی را لمس می‌کند، مخصوصاً با

شکست در عشق که ضربه‌ای بر غرور و شخصیت افسانه‌ای او وارد کرد، چشم واقع بینش بازتر شد و با این حال جای تعجب نیست که چنان اعتراف صریحی بکند (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۳۳-۴۳۲).

در صحنه بعد که یوسف را احضار می‌کنند گفتگویی میان او و عزیز مصر واقع می‌شود و عزیز بی‌گناهی یوسف را می‌فهمد و به او می‌گوید «اعرض عن هذا» یعنی از این ماجرا چشم‌پوشی کن و بعد هم جایگاه ویژه مدیریتی را به درخواست یوسف برای او در نظر می‌گیرد و به او می‌گوید «انک الیوم لدینا مکین امین» با این روند، داستان کاملا به هم پیوسته است و خللی ندارد و این آیات مربوط به چند صحنه متفاوت با دلالت‌های مخصوص به خود هستند.

اما اشکالی که مطرح می‌شود آن است که گفته شده همسر عزیز مصر که موحد نبود تا سخن از رب بگوید. در پاسخ باید گفت که وی در مدت زیادی که رفتار یوسف را مشاهده کرده بود به خدای یوسف گرایشی باطنی پیدا کرده بوده و خدایش را شناخته بوده است. از سوی دیگر می‌توان گفت «هنگامی که پادشاه مصر از زنان اشراف درباره یوسف می‌پرسد همگی به بی‌گناهی یوسف اقرار می‌کنند و بنابر این برای همسر عزیز مصر هم چاره‌ای نمی‌ماند جز آنکه به گناه خویش و تمام تلاش‌هایی که در این مسیر داشت اعتراف کند و بگوید الان حق روشن شد این من بودم که قصد مراوده با یوسف داشتم ولی او عصمت به خرج داد و او قطعاً از راستگویان است و به این ترتیب ساحت یوسف تبرئه می‌شود و همسر عزیز به بی‌گناهی او شهادت می‌دهد و اینکه خودش بوده است که به یوسف تهمت زده و تمام این ماجرا را هم از وسوسه نفس خود می‌داند که او را به بدی فرمان داده است. لذا این باور قوت می‌گیرد که «ما ابرئ نفسی» منسوب به همسر عزیز مصر باشد زیرا با همه تلاش‌هایی که در جهت مقابله با یوسف و جذب او به خود داشت متوجه شد که تلاش خائنانه و کید و مکر آنان راه به جایی نمی‌برد. در نهایت پادشاه مصر در قضاوت نهایی خود حکم به برائت کامل یوسف داد البته قرآن به ما خبر نداده است که آیا برای همسر عزیز مصر هم مجازاتی تعیین شد یا خیر اما آنچه قرآن بیان داشته آن است که بعد از تمام این ماجراها به سرعت پادشاه مصر یوسف را مقرب خود ساخت و در دربارش

به او مسئولیت مهمی را واگذار نمود (مولود عشوی، ۱۴۲۳، ص ۸۹۹ و ۹۰۰) از این رو بعید نیست که همسر عزیز هم باور توحیدی پیدا کرده باشد و قول «إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ» اشاره به همان باور توحیدی وی باشد. (مراغی، ج ۱۲، ص ۱۵۸) همچنین با توجه به اینکه خداوند در مورد یوسف می‌فرماید « إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ » این آیه می‌تواند قرینه‌ای بر برائت مطلق یوسف باشد و اینکه همه اینها گفته‌های همسر عزیز مصر است که مختصر تنبه و بیداری پیدا کرده بود و به این حقایق اعتراف کرد (مکارم شیرازی و همکاران، ج ۹، ص ۴۳۵).

۵. نگاهی به روایات تفسیری ذیل آیه

در خصوص تفسیر سوره یوسف و به ویژه آیه ۵۳ آن، روایات تفسیری متعددی در منابع تفسیری آمده است از جمله سیوطی در درالمنثور روایاتی تفسیری در این خصوص آورده و «ما ابرئ نفسی» را به یوسف نسبت داده که در پاسخ جبریل یا پادشاه وقتی از او در خصوص ماجرا پرسش می‌کنند بیان داشته است (سیوطی درالمنثور، ج ۴، ص ۵۵۰ و ۵۵۱) همچنین ابن جریر طبری و ابن ابی حاتم تنها روایات تفسیری ناظر بر انتساب به یوسف را آورده‌اند و قول دیگری را نقل نکرده‌اند البته ابن ابی حاتم نسبت به درالمنثور سیوطی یک روایت اضافه دارد مبنی بر اینکه یوسف این سخن را برای عدم تزکیه نفس خود و از سر تواضع گفت. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۲۱۵۸).

در مجموع به طور خاص ۱۳ روایت به واسطه ۱۱ راوی در مورد عبارت «و ما ابرئ نفسی» وجود دارد که سه روایت از ابن عباس یک روایت از سعید بن جبیر یک روایت از ابن ابی هذیل یک روایت از حسن بصری یک روایت از قتاده یک روایت از عکرمه یک روایت از سدی یک روایت از انس بن مالک یک روایت از مجاهد و یک روایت از حکیم بن جابر نقل شده است و در میان منابع تفسیری بیشترین روایت مربوط به جامع البیان طبری است که مجموع آنها با عبارتها و مضمون‌های مختلفی که دارند انتساب این سخن به یوسف را می‌رساند و اینکه او خود را میرای از گناه نمی‌داند مگر آنکه لطف پروردگار شامل حالش شود. اما در نقد این روایات باید گفت علاوه بر آنکه از حیث سند قابل اتکا نبوده و ضعیف‌اند مضمون آنها نیز با نص قرآن

ناسازگار است و مطابق آیات قرآن حتی عزیز مصر نیز بر بیگناهی یوسف اقرار و اعتراف دارد و از سوی دیگر سیاق کلام نیز نشان می‌دهد که تمام کلام متعلق به همسر عزیز مصر است که در حضور پادشاه بیان شده و یوسف در آن هنگام آنجا نبوده است بلکه بعد از آن پادشاه او را احضار می‌کند و ابن تیمیه نیز همین قول را پذیرفته است (ابن تیمیه، مجموع الفتاوی) (تفصیل نقد روایات تفسیری مربوط به سوره یوسف را نک: قاسمی حامد، ۱۴۰۱ش، و در خصوص این عبارت به طور خاص ص ۱۷-۱۵).

۶. مستندات سیاقی ترجیح انتساب ما ابرئ نفسی به همسر عزیز

فرضیه این نوشتار آن است که گوینده سخن یوسف نیست بلکه همسر عزیز مصر گفته است «ما ابرئ نفسی» زیرا دلیل عقلی منطقی و سیاق کلام بر عصمت انبیا دلالت دارد. این مطلب نزد برخی اندیشمندان آنقدر روشن است که غیر آن را سخنی باطل و بی اساس دانسته و گفته‌اند:

وَقَوْلُهُ: «وَمَا اَبْرِئُ نَفْسِي اِنَّ النَّفْسَ لَامَّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» فَمِنْ كَلَامِ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ كَمَا يَدُلُّ الْقُرْآنُ عَلَى ذَلِكَ دَلَالَةً بَيِّنَةً لَا يَزْتَابُ فِيهَا مَنْ تَدَبَّرَ الْقُرْآنَ... وَقَدْ قَالَ كَثِيرٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ اِنَّ هَذَا مِنْ كَلَامِ يُوْسُفَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يَذْكُرْ اِلَّا هَذَا الْقَوْلَ وَهُوَ قَوْلٌ فِي غَايَةِ الْفَسَادِ وَلَا دَلِيلَ عَلَيْهِ؛ بَلْ الْاَدِلَّةُ تَدُلُّ عَلَى نَقِيضِهِ (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۲۹۸)

برخی مفسران معاصر نیز از جمله صاحب کتاب «اوضح التفاسیر» قاطعانه عبارت «ما ابرئ..» و تمام جملات قبلی را به همسر عزیز منتسب می‌داند و با رعایت ادب بقیه دیدگاه‌ها را با اینکه نظر بیشتر مفسران است معتبر نمی‌داند و به خصوص روایاتی که برخی منابع و امهات تفاسیر به نقل از صحابه و تابعان اموری ناپسند را به یوسف علیه السلام نسبت داده‌اند مردود دانسته و معتقد است که ساحت صحابه و تابعان از چنین روایاتی مبرا است (الخطیب، ۱۳۸۳ق، ج ۱، ص ۲۸۷؛ همچنین نک: خمار، ۱۴۳۶ق، ص ۸۸ و ۸۹)

با توجه به سیاق آیات قبل و بعد، به نظر می‌رسد که این آیه سخن همسر عزیز باشد زیرا در آیات قبل و با گفتن «الآن حَصَّصَ الْحَقُّ اَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِي وَ اِنَّهُ لَمِنْ

الصَّادِقِينَ» (آیه ۵۱) وی به گناه خود اعتراف و پاکدامنی یوسف (ع) را تأیید می‌کند و این جمله به عنوان بخشی از اعترافات اوست که به نظر می‌رسد به ضعف نفس خود اشاره می‌کند و از این جهت «وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي» به احتمال بسیار قوی سخن اوست. در ادامه به دلایل موید این نظر مستند به سیاق اشاره می‌شود. این دلایل شامل دلالت فضای حادثه، دلالت سیاق آیات، دلالت سیاق کلمات، دلالت سیاق سوره، دلالت سیاق مربوط به مرجع ضمائر و دلالت‌های صرفی، نحوی، لغوی است که در پی خواهد آمد.

۶-۱. دلالت فضای حادثه

گاهی دلالت سیاق یعنی اینکه اوضاع و احوال و شرایط متکلم و فضای نزول را قرینه بگیریم. دور از انتظار نیست که همسر عزیز به دلیل محبت به یوسف تحت تاثیر خدای یوسف قرار گرفته باشد و عجزت‌ها را دیده که برای او هیچ کار نکرده اند و متاثر شده باشد تمایل به توحید پیدا کرده باشد و این هم می‌تواند یک قرینه حالیه باشد. این هم روشن است که هم یوسف بر گناه نبوده بلکه برای چاره‌اندیشی به جهت فرار و ترک صحنه گناه بوده است و این خود دلیلی بر براءت یوسف است حتی به باور برخی مفسران یوسف تصمیم گرفت که زد و خورد کند و همسر عزیز را بزند که خداوند به دل او می‌اندازد که این هم به ضررش است لذا تقوای گریز ایجاب می‌کرد که فرار کند و فرار می‌کند و پیراهنش هم از عقب پاره می‌شود که باز خود دلیلی می‌شود بر بی‌گناهی یوسف. لذا وجهی ندارد که بگوید «ما ابرئ نفسی» چون به هیچ عنوان قصد گناه یا حتی کمترین خطور ذهنی برای ارتکاب گناه نداشته و در مورد او متصور نبوده است. با این توضیح و بر اساس فضای حوادث مطرح شده در این آیات از سوره یوسف، سخن کسانی که گفته‌اند این دو آیه در حقیقت دنباله پیامی است که یوسف به وسیله فرستاده سلطان به او پیغام داد و معنی آن چنین است. "من اگر می‌گویم از زنان مصر تحقیق کنید به خاطر این است که شاه (و یا عزیز مصر وزیر او) بداند من در غیابش در مورد همسرش نسبت به او خیانت نکرده‌ام و خداوند نیرنگ خائنان را هدایت نمی‌کند. در عین حال من خویش را تبرئه نمی‌کنم چرا که نفس سرکش، انسان را به بدی فرمان می‌دهد مگر آنچه خدا رحم کند چرا

که پروردگارم غفور و رحیم است" چندان قابل قبول نمی‌نماید زیرا این تفسیر مخالف ظاهر آیات است و شاید دلیلش آن باشد که نخواسته‌اند این مقدار دانش و معرفت را برای همسر عزیز مصر بپذیرند که او با لحنی مخلصانه و حاکی از تنبه و بیداری سخن می‌گوید در حالی که هیچ بعید نیست که انسان هنگامی که در زندگی پایش به سنگ بخورد یک نوع حالت بیداری توأم با احساس گناه و شرمساری در وجودش پیدا شود بخصوص اینکه بسیار دیده شده است که شکست در عشق مجازی راهی برای انسان به سوی عشق حقیقی (عشق به پروردگار) می‌گشاید! (مکارم شیرازی و همکاران، ج ۹، ص ۴۳۳ و ۴۳۴).

از سوی دیگر با توجه به اینکه یوسف می‌خواست حقیقت بر عزیز بدون اینکه اشاره مستقیمی به عملکرد همسرش کند آشکار شود با یک سوال عمومی قضیه را برایش بازگو کرد و قبل از آنکه به دربار بیاید گفت بروید از علت بریده شدن دست زنان در آن مجلس تفحص کنید و همسر عزیز به این ترتیب متوجه شد که یوسف آبرو و شخصیت او را حفظ نموده و از او نامی نبرده است به همین خاطر در صدد جبران فعل نیکوی یوسف برآمد و تمام تقصیرها را گردن گرفت به خطای خویش در غیاب یوسف اعتراف نمود و تصریح کرد که این کار من برای آن است که یوسف بدانند به او درغیابش خیانت نمی‌کنم و از او به بدی یاد نمی‌کنم. (ابن عادل، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۲۸) و نکته دیگر آنکه اتصال کلام ایجاب می‌کند که این سخن تماما از همسر عزیز مصر باشد زیرا در هیچ نثر و نظمی منطقی نیست که بین دو جمله به این شکل فاصله بیافتد و بگوییم آن پیک سوال ملک و جواب همسر عزیز را به زندان نزد یوسف برده یوسف ابتدا به ساکن گفته باشد «ذلک لیعلم...» و بعد دوباره پیک بازگشته و ادامه سخن تحقق یابد (همان، ص ۱۳۱).

با این وصف اگر گفته شود «ما ابرئ نفسی» ادامه سخن همسر عزیز است که چنین است آن وقت دو وجه پیدا می‌کند نخست آنکه «ما ابرئ نفسی» سخن از عدم بیگناهی همسر عزیز در اظهار مراوده دارد با توجه به سخن یوسف که پیشتر در همین سوره آمده بود که «هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي» (یوسف: ۲۶) و وجه دوم در این خصوص آن است که همسر عزیز وقتی گفت «ذلک لیعلم أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ» در

ادامه می‌گوید من به هیچ وجه خود را مبرای از خیانت نمی‌دانم زیرا قبلا با تهمت زدن به یوسف به او خیانت کرده بودم آن هنگام که گفتیم «مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سِوَاءَ إِلَّا أَنْ يُسَجَّنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (یوسف: ۲۵) و این سخن من موجب شد تا یوسف به زندان بیافتد و بنابر این چنین سخنی در اعتراف به گنهکاری به نوعی عذرخواهی از یوسف است. لذا نسبت دادن این سخن به یوسف مشکل است زیرا عبارت «قالت امرأة العزیز الآن حَصَّصَ الحَقُّ» سخنی تماما متصل است و اگر گفته شود بعضی از آن سخن آن زن و برخی دیگر سخن یوسف است فاصله زیادی میان دو بخش و دو مجلس ایجاد می‌شود که بعید است. (ابن عادل، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۱۳۲).

۶-۲. دلالت سیاق کلام

زمخشری برای اولین بار، عبارت «سیاق کلام» را به کار می‌برد و مراد از آن را پی‌درپی و منظم آمدن کلام می‌داند و این استعمال را از معانی مجازی «سیاق» برمی‌شمرد. ارتباط دادن این دو آیه با یوسف به قدری بعید و خلاف ظاهر است که با هیچیک از معیارهای ادبی سازگار نیست زیرا: اولاً- "ذلك" که در آغاز آیه ذکر شده در حقیقت به عنوان ذکر علت است، علت برای سخن پیش که چیزی جز سخن همسر عزیز نیست، و چسبانیدن این علت به کلام یوسف که در آیات قبل از آن با فاصله آمده است بسیار عجیب است. "ثانیا"- اگر این دو آیه بیان گفتار یوسف باشد يك نوع تضاد و تناقض در میان آن خواهد بود، زیرا از يك سو یوسف می‌گوید من هیچ خیانتی به عزیز مصر روا نداشتم و از سوی دیگر می‌گوید من خود را تبرئه نمی‌کنم چرا که نفس سرکش به بدیها فرمان می‌دهد. اینگونه سخن را کسی می‌گوید که لغزش هر چند کوچک از او سر زده باشد در حالی که می‌دانیم یوسف هیچگونه لغزشی نداشت. "ثالثا"- اگر منظور این است که عزیز مصر بداند او بی‌گناه است او که از آغاز (پس از شهادت آن شاهد) به این واقعیت پی‌برد و لذا به همسرش گفت از گناهت استغفار کن. و اگر منظور این باشد که بگوید به شاه خیانت نکرده‌ام این مساله ارتباطی به شاه نداشت، و توسل به این عذر و بهانه که خیانت به همسر وزیر خیانت به شاه جبار است يك عذر سست و واهی به نظر می‌رسد. به خصوص اینکه درباریان معمولاً در قید این مسائل نیستند. خلاصه اینکه ارتباط و پیوند آیات چنین نشان می‌دهد که

همه اینها گفته‌های همسر عزیز مصر است که مختصر تنبه و بیداری پیدا کرده بود و به این حقایق اعتراف کرد. (مکارم شیرازی و همکاران، ج ۹، ص ۴۳۴) در واقع ادامه آیه هم که می‌فرماید «ان الله لا یهدی کید الخائنین» همان دنباله سخن همسر عزیز مصر است بعد از آنکه گفت «ذلک لیعلم...» زیرا اگر گفته شود یوسف این سخن را بیان داشته با اتصال این جملات منافات دارد و وجهی برای آن نیست زیرا یوسف در آن مجلس نبوده و حضور نداشته است (ابن عادل، ج ۱۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۰).

۳-۶. دلالت سیاق آیات قبل

دلیل دیگر که این سخن نمی‌تواند از جانب یوسف بیان شده باشد سیاق و متن آیات قبل است از جمله آیات ۲۸ و ۲۹ که عزیز می‌گوید این جریان از کید شما زنان است و بعد به خطاب به یوسف می‌گوید این جریان را ندیده بگیر و به همسر خود نیز می‌گوید که از گناهت استغفار کن که تو مرتکب خطا شدی: «يُوسُفُ أَعْرِضْ عَن هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ». این امر نشان از آن دارد که ارتکاب چنین گناهی حتی نزد آنان با وجود آنکه موحد نبودند بسیار قبیح بوده است و به همین دلیل نیز در آیات ۵۱ و ۵۲ این همسر عزیز است که به خطای خویش اقرار و اعتراف می‌نماید و در نهایت در آیه ۵۳ بر نقش نفس اماره در ارتکاب زشتی‌ها تاکید می‌کند. (نک: ابن تیمیه، ۱۴۱۶، ج ۱۵، ص ۱۴۶).

از سوی دیگر اینکه زنان اشراف در مورد یوسف گفتند: «...حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» نیز خود دلیل دیگری است که در عین صحه گذاشتن بر بشر بودنش داشتن چنین رفتاری کریمانه را از او به ملک و فرشته نسبت می‌دهند و بعید می‌دانند که از بشر چنین رفتاری سرزند یا روی دهد. از سوی دیگر از این رو گفته شده این انتساب با سیاق سازگارتر است زیرا یوسف همچنان در زندان است و در مجلسی که عزیز مصر برای بازپرسی و بازجویی ترتیب داده حضور ندارد و همسر او و زنان مصری حضور دارند که همگی بر بی‌گناهی یوسف اقرار می‌کنند و همسر عزیز هم چاره‌ای جز اقرار و اعتراف به حق و بیگناهی یوسف ندارد. (هیأت تحریریه دانشگاه مدینه، ص ۲۱۲)

از مواردی که ابن عاشور قول غیر مشهور تفسیری را ترجیح داده همین مورد است یعنی نسبت دادن این قول به همسر عزیز مصر است آنجا که می‌گوید: «ما ابری نفسی و ابن عاشور دلیل خود را چنین بیان می‌کند که ترتیب و سیاق کلام تأیید کننده صحت این مدعا است که این قول همسر عزیز مصر باشد. از کلام ابن عاشور چنین فهمیده می‌شود که استناد به سیاق یکی از قوی‌ترین قواعد ترجیح است که ابن عاشور هم بدان پایبند است در واقع «ما ابری نفسی» حافظ مقتضای معنای کلام قبلی همسر عزیز است که گفت «ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب» تا شاهدهی باشد بر اینکه خود را از آن گناه مبرا نمی‌داند زیرا نفسش او را به آن واداشته بود ولی محقق نشد تا یوسف هم بداند که من در غیابش به او خیانت نمی‌ورزم و نسبت دروغ به او نمی‌دهم. ابن عاشور بعد از تأکید بر دیدگاه خود به صیغه «قیل» دیدگاه دیگر یعنی انتساب قول «ما ابری» به یوسف را آورده است یعنی چندان قول صحیح و محکمی نیست. (نعیم، ۱۴۳۶ق، ص ۹۰۲)

محمد بن مصطفی الدیبسی در کتاب السیره النبویه بین الآثار المرویه والآیات القرآنیة در فصل سوم کتاب خود در خصوص عصمت انبیا بحث می‌کند و عبارت «ما ابری نفسی» را سخن همسر عزیز مصر می‌داند و همان احتمال ابن عاشور را بیان تأیید می‌کند یعنی ظاهر ترتیب کلام که همان سیاق است دلالت بر این امر دارد زیرا آنچه عزیز مصر خطاب به به همسرش و یوسف گفته است نیازمند اتحاد مجلس نیست بلکه ظاهراً اینگونه بوده که یوسف در زندان در پاسخ احضارشدنش به دربار گفته است تا حقیقت روشن نشود من به آنجا نمی‌آیم و ملک با تشکیل مجلسی واحضار همسر عزیز و زنان دربار از ماجرا پرس‌وجو می‌کند و آنجا است که همسر عزیز به تمام تقصیرها اعتراف و اقرار می‌نماید و لذا این جملات متصل به هم هستند و ارتباطشان به این شکل صحیح است و اگر غیر این باشد نیازمند تکلف بوده و ارتباط منطقی و سیاق کلام را دچار اشکال می‌کند. (ابن جوزی، ج ۲، ص ۴۴۸) از میان معاصران نیز حجازی صاحب التفسیر الواضح معتقد به همین نظر است و آن را مطابق نظم و ترتیب و سیاق آیات و در ارتباط و متصل با آیات قبلی می‌داند (حجازی، التفسیر الواضح، ج ۲، ص ۱۸۵).

۴-۶. دلالت سیاق سوره و آیه

توجه به سیاق و تناسب و رابطه بین فصول قرآن و مجموعه‌های آیات در فهم موضوعات و اهداف قرآن بسیار ضروری است همچنین سیاق به معنای قصد و غرض است یعنی غرض یا هدفی که به خاطر آن آیه یا مجموعه‌ای از آیات نازل شده است که با پایان یافتن بیان هدف، سوره پایان می‌یابد به بیان دیگر، میان آیات هر سوره يك رابطه معنوی و تناسب نزدیک وجود دارد. گاهی سیاق این است که آخر آیات شریفه قرآن با آیه قبل چه ارتباطی دارد که در تاریخ، این‌گونه سیاق خیلی به کار رفته است. گاهی دلالت سیاق این است که اول این آیه با آخر آیه قبل چه ارتباطی دارد. البته باید توجه داشت که استفاده از سیاق کلام، کاری ذوقی است مانند آنکه که عربی بادیه نشین از کسی شنید که این آیه را می‌خواند: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ...» (سوره مائده، ۳۸) و آخر آن را چنین می‌خواند: «والله غفور رحيم». آن عرب گفت: نباید آخر آیه این چنین باشد، چون بریدن دست با غفور و رحيم بودن خداوند سازگار نیست. آن شخص به قرآن مراجعه کرد، دید آخر آیه چنین است: «وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ». وقتی آن را خواند، عرب گفت: درست است باید چنین باشد. البته این ذوق در استفاده از سیاق نباید بر قرآن تحمیل شود بلکه باید با احتیاط کامل و اندیشه بسیار صورت گیرد. به آیاتی که دارای یک جهت و سمت و سوی خاص بوده و موضوع واحدی را دنبال کنند آیات «هم سیاق» می‌گویند. (صدر، ج ۱، ص ۱۳۰) از سوی دیگر ملاک قرینه بودن سیاق معقول نبودن صدور جمله‌های ناهمگون و نامتناسب از گوینده دانا در مجلس واحد است و این ملاک تنها در جمله‌هایی محقق است که همه آنها درباره موضوع واحد و برای افاده مطلب واحدی باشند که در آیات مورد بحث از سوره یوسف این وحدت کاملاً دیده می‌شود به طوری که از آیات قبل از عبارت «ما ابرئ» تا بعد از آن جریان واحدی روایت شده است و آن مجلسی است که پادشاه در آن حضور دارد و یوسف آنجا نیست و همسر عزیز سخنانی را در شرح ما وقع بیان می‌کند. در تأیید این نظر که سخن «وَأُتْرِئُ نَفْسِي» از زلیخا باشد، می‌توان به سیاق آیات پیشین در سوره یوسف توجه کرد. به‌ویژه آیه ۵۱ که زلیخا به گناه خود اعتراف می‌کند و می‌گوید: «الآنَ حَصْحَصَ

الْحَقُّ أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ». این اعتراف زلیخا نشان دهنده بیداری وجدان او و پذیرش گناه است، که زمینه‌ساز سخن «وَمَا أُبْرِي نَفْسِي» می‌شود.

۵-۶. دلالت ادبی بلاغی

۱-۵-۶. قاعده فصل و وصل

یکی از قواعد ادبی مورد توجه که در فهم آیات قرآن نیز بسیار تاثیر گذار است و مورد توجه مفسران نیز بوده و دیدگاه آنان در این خصوص از سوی پژوهشگران مورد بررسی قرار گرفته، قاعده «فصل و وصل» است. (به عنوان نمونه نک: ارفع و میرحسینی، ۱۳۹۷، ص ۴۷-۲۷؛) در واقع موضوع فصل و وصل چون رشته‌ی تسبیحی دانه‌های معنایی متن را در کنار هم قرار داده و از گسیختگی و پراکندگی آنها جلوگیری می‌کند و انسجام و پیوستگی متن را قوام و استحکام می‌بخشد. (نک: مطهری، سجادی، بزچلویی، جرفی، ۱۴۰۳ ش.)

«وصل» به معنای پیوند دادن جملات به هم، معمولاً با استفاده از واو عطف، و «فصل» به معنای جدا کردن جملات و شروع هر جمله مستقل است اما گاهی بخش دوم جمله پاسخ سوالی است که از بخش اول جمله قابل فهم است و گرچه علامت وصل یا ارتباط ظاهری میان دو بخش وجود ندارد اما نمی‌توان آن‌ها را مستقل تلقی کرد و کاملاً به هم مرتبط هستند که این حال شبه کمال اتصال نامیده می‌شود یعنی گفته می‌شود: «والجواب - كما هو معلوم - شديد الارتباط بالسؤال، ولذلك وقع الفصل في الجملة الثانية لقوة ارتباطها المعنوي بالجملة الأولى» در اینجا نیز جمله {إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} از جمله {وَمَا أُبْرِي نَفْسِي} جدا شده است زیرا دومی جواب سوالی است که از جمله اول فهمیده می‌شود یعنی پاسخ به این سوال که چرا خود را تبرئه نمی‌کنی آن است که {إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} و این پاسخ ارتباط مستقیمی با همان سوال دارد و به همین دلیل به نظر می‌رسد که میان آنها فاصله افتاده است (الشوابكة، ۱۴۳۱ق، ص ۷۱) و در گوینده آن اختلاف کرده‌اند حال آنکه

گوینده تمام این عبارتها از آغاز همسر عزیز مصر بوده و هیچگونه فصلی روی نداده است.

همچنین محمود صافی در کتاب الجدول فی اعراب القرآن آورده است که «ما ابرئ نفسی» مقول قول «قلت» محذوف در آیات قبل یعنی عبارت «لم اخنه بالغیب» است و آنجا به صراحت ضمن تایید دیدگاه ابوحیان می گوید که این جمله را همسر عزیز مصر گفته است بنابر این قائل «ما ابرئ» نفسی و جمله «ذلک لیعلم...» یکی است و آن کسی جز همسر عزیز نیست و یوسف فاعل در «لیعلم» است این مطلب بر اساس سیاق نحوی آیات کاملا روشن است زیرا انتساب این سخنان به یوسف آنگونه که دیگران گفته اند مستلزم تکلف در ربط دادن این جملات به یکدیگر است. افزون بر این اقتضای حال همسر عزیز آنگونه که بلاغیون گفته اند آن بوده که به دلیل عشقی که به یوسف داشته خود را فدا کند و اجازه خیانت به او را ندهد و در غیاب یوسف از او دفاع کرده و تمام تقصیرها را به گردن بگیرد از این رو است که اعتراف و اقرار می کند که «الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه» و این با توجه مقام اجتماعی و سیاسی همسر عزیز بسیار قابل توجه است و نوعی خودزنی سیاسی اجتماعی برای اوست تا با این کار بتواند عمق عشق خود به یوسف را به او و دیگرانی که او را ملامت می کردند برساند. (محمود صافی، الجدول، ج ۷، ص ۱۱۱-۷) با این توضیح «بالغیب» در محل حال است یعنی این سخنان را در حالی که یوسف نزد ما نیست و حضور ندارد می گویم.

جمال الدین قاسمی در کتاب محاسن التاویل خود نیز همین نظر را پذیرفته و انتساب «ما ابرئ نفسی» به همسر عزیز مصر را بر انتساب آن به یوسف ترجیح داده است و ضمن نقل آراء مفسران موافق این دیدگاه در نهایت در جمع بندی خود به نقل از ابن کثیر چنین می گوید: «والقول الأول أقوى وأظهر لأن سياق الكلام كله من كلام امرأة العزيز بحضرة الملك، ولم يكن يوسف عليه السلام عندهم، بل بعد ذلك أحضره الملك» یعنی قول اول با توجه به سیاق کلام قوی تر و روشن تر است. (قاسمی، محاسن التاویل، ج ۶، ص ۱۸۶ و ۱۸۷).

از سوی دیگر انتساب « ما ابرئ نفسی» به یوسف محتاج در نظر گرفتن نکته‌ای پنهان در کلام است که در اصل آیه و ظاهر سخن نیامده باشد حال آنکه طبق قاعده «الاصل عدم التقدير»، سیاق آیه و اتصال آیات به یکدیگر به روشنی گویای انتساب آن به همسر عزیز مصر است و در چنین مقامی نیاز به هیچ اضمار و تقدیری نیست (الطیار، ۱۴۲۳ق، ص ۱۶۰).

نکته دیگر در عبارت « ذلک لیعلم انی لم اخنه بالغیب» است: در این عبارت ذلک خبر مبتدای مقدر است یعنی «الامر ذلک» وضعیت چنین شد که و «لِیَعْلَمَ» هم متعلق به ضمیر هو مستتر در لیعلم می‌شود یعنی من این سخنان را آشکار می‌کنم تا یوسف بداند این بی‌گناهی او که الان می‌گویم خواست خدا است یعنی گویا خدا کارها را به گونه‌ای مقدر ساخته که چنین شود و چاره‌ای جز این نیست و کلمه «لِیَعْلَمَ» هم متعلق به همان ذلک است که خبر واقع شده است در واقع «ذَلِکَ» مفعول فعل مقدری است که متعلق به حرف جار ه لام می‌شود همچنین حرف باء در کلمه «بِالْغَیْبِ» می‌تواند برای ظرفیت باشد که زمخشری گفته است به معنای مکان غیب یا آنکه به تعبیر بهتر به معنای حال از فاعل یا مفعول باشد یعنی این سخن را من در غیاب یوسف می‌گویم و به او در جایی که حضور ندارد خیانت نمی‌کنم و بد او را نمی‌گویم (ابن عادل، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۱۲۹ و ۱۳۰).

۲-۵-۶. دلالت مرجع ضمائر در «ما ابرئ» و «نفسی»

مطابق قواعد دستور زبان عربی چنانچه در یک متن چندین اسم باشد در صورت عدم وجود قرینه، مرجع ضمیرهای به کار رفته در آن متن، نزدیک‌ترین اسم به آن‌ها خواهد بود که در این عبارت قرآنی نیز ضمائر به نزدیک‌ترین اسم ما قبل خود یعنی «امرأة العزیز» باز می‌گردند نه یوسف و این کاملاً روشن است. در این آیه از سوره یوسف سیاق آنچنان روشن و روان و جاری است که شبهه‌ای در ارجاع ضمیر موجود در آیه باقی نمی‌ماند و اینکه مرجع آن به آن خانم یعنی همسر عزیز مصر برمی‌گردد.

۷. دلالت لغوی و صرفی

«أَبْرَأْتُ» به معنای تبرئه کردن یا بی گناه دانستن است. این واژه نشان دهنده نوعی اعتراف به امکان خطا یا ضعف است. «النَّفْسُ»: به معنای نفس انسانی است که در قرآن به حالات مختلفی مانند اَمَّارَه، لَوَّامَه و مطمئنَه اشاره شده است. «أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ»: صیغه مبالغه از «امر» است و به معنای بسیار فرمان دهنده به بدی هاست. تاکیدهای موجود در این آیات هم در سخنان زنان اشراف مصر و هم در سخن همسر عزیز مصر خود گویای آن است که یوسف کاملاً بی گناه بوده است و حتی قصد گناه هم در ذهنش خطور ننموده تا بگوید که من خود را تبرئه نمی کنم و نفس من فرمان دهنده به بدی است مگر آنکه خدایم رحم کند. این تاکیدها به صورت زیر است :

• آن که نفی بدی را به طور «نکره در سیاق نفی» و با زیادتی "من" و با اضافه کلمه "تنزیه" آورده، که در نتیجه هر گونه بدی را از او نفی کردند، و گفتند "ما هیچ گونه بدی از او ندیدیم."

• آن که زلیخا علاوه بر اعتراف به گناه، تقصیر را منحصر به خود کرد و گفت: «أَنَا رَأَوْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ»، و شهادت خود به راست گویی یوسف را با چند ابزار تاکید، مؤکد نمود.

کاربرد حرف "ان" و حرف "لام" و جمله اسمیه در عبارت «وَأِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ» هم تأکیدی است بر همین نکته.

۸. دلالت نحوی

در برخی منابع تفسیری که این جمله را منتسب به یوسف دانسته اند گفته شده این عبارت دلالت بر فضیلت و کمال او دارد که در مقام تواضع در برابر خداوند بیان شده است به معنای آنکه من هرگز نفس خود را تبرئه نمی کنم و بر تقصیر خویش به درگاه خدا معترفم زیرا که نفسم همواره به بدی فرمان می دهد مگر آنکه خدایم رحم کند و مانع شود. در این عبارت اگر الف و لام نفس را جانشین مضاف الیه بدانیم یعنی مراد از النفس، نفسی باشد یا حتی اگر مطلق نفس هم باشد با عصمت پیامبران سازگاری ندارد گرچه که ایشان بشر بوده اند اما با رسیدن به مقام نبوت و عهده دار شدن مسئولیت تبلیغ و ابلاغ دستورات الهی و اینکه شایستگی آن را یافته اند که

واسطه میان خدا و خلق در بیان پیام‌های آسمانی باشند، هرگز چنین احتمالی در مورد ایشان نمی‌رود و مفهوم این سخن با همسر عزیز مصر و خطایی که مرتکب شده بود سازگاری و سازواری دارد نه با یوسف که پاک است و مبرای از هر گناه و حتی تصور گناه.

نکته نحوی دیگر دلالت حرف واو در عبارت « و ما ابرئ نفسی است» که واو استیناف است و بر این اساس جمله ابتداییه است و جمله « ان النفس لامارة بالسوء » تعلیلی است بر جمله «ما ابرئ نفسی» یعنی من هرگز ادعای براءت نفس خود از گناه را ندارم زیرا نفس همواره و فراوان به بدی فرمان می‌دهد. همچنین تایید دیگر این ترجیح آن است که عزیز مصر در همان وقت به یوسف می‌گوید «اعرض عن هذا» یعنی از این قضیه بگذر و بعد به همسر خود می‌گوید « و استغفری لذنبک» از گناه خویش استغفار کن و بر این اساس روشن است که عزیز مصر کاملاً از عدم خیانت یوسف آگاه است و نمی‌توان گفت اطلاعی از این قضیه نداشته بلکه حتی بالعکس تاکید دارد که این خطا از ناحیه همسر او نسبت به یوسف بوده (الدیبسی، ص ۳۴۵).

نتیجه‌گیری

بررسی آیه ۵۳ سوره یوسف نشان داد که توجه به سیاق، یکی از کلیدهای اساسی در فهم دقیق‌تر آیات قرآن کریم است و می‌تواند اختلافات تفسیری را به صورت روشن برطرف سازد. در خصوص عبارت «ما ابرئ نفسی»، سه دیدگاه اصلی مطرح شده است: انتساب به عزیز مصر، به یوسف علیه‌السلام و به همسر عزیز. اگرچه قول انتساب آن به یوسف علیه‌السلام در میان مفسران شهرت بیشتری یافته، اما تحلیل دقیق سیاق نشان می‌دهد که این انتساب با متن آیات سازگاری کمتری دارد.

دلایل ترجیح انتساب عبارت به همسر عزیز مصر عبارت‌اند از: نخست، پیوستگی نحوی و ارجاع ضمائر که جریان کلام را به سوی او هدایت می‌کند؛ دوم، سیاق کلامی و سوره‌ای که در ادامه‌ی اعتراف و تبرئه‌ی یوسف علیه‌السلام قرار دارد؛ سوم، دلالت‌های لغوی و صرفی که با حالت اعتراف و پشیمانی تناسب بیشتری دارد؛ و چهارم، فضای حادثه و روند داستانی که این سخن را در مقام اذعان به وسوسه‌های نفسانی و پذیرش مسئولیت از سوی همسر عزیز مصر قرار می‌دهد.

بر پایه‌ی این شواهد، انتساب عبارت به همسر عزیز مصر نه تنها با سیاق آیات هماهنگ‌تر است، بلکه شبهه‌ی مربوط به عصمت یوسف علیه‌السلام را نیز برطرف می‌سازد. بدین‌سان، مجموعه‌ی دلایل سیاقی به‌طور قاطع تایید کننده دیدگاه پژوهش حاضر است.

منابع

- قرآن کریم
- ۱. ابن ابی حاتم، أبو محمد عبد الرحمن، تفسیر القرآن العظیم، المحقق: أسعد محمد الطیب، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، ۱۴۱۹ ق
- ۲. ابن تیمیه، تقي الدين أبو العباس، ۱۴۱۶ ق، مجموع الفتاوى، محقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية.
- ۳. ابن جوزی، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، زاد المسير في علم التفسير، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت، ۱۴۲۲ ق،
- ۴. ابن حبنکه الميدانی، محمد، قواعد التدبر الامثل في كتاب الله عزوجل
- ۵. ابن عادل الدمشقي، أبو حفص عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق وتعليق: أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، شارك في التحقيق: محمد سعد رمضان (أطروحة دكتوراة من سورة مريم آية (۵۹)، إلى آخر سورة القصص) و محمد المتولي الدسوقي (أطروحة دكتوراة من سورة العنكبوت إلى آخر سورة القمر) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ۱۴۱۹ ق - ۱۹۹۸ م
- ۶. ابن كثير، ابوالفداء اسماعيل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، محقق: محمد حسين شمس‌الدين، دارالكتب العلمية منشورات محمد علي بيضون - بيروت، لبنان، ۱۴۱۹ ق.
- ۷. ابن كمال باشا الرومي الحنفي، شمس الدين أحمد بن سليمان، تفسير ابن كمال باشا، المحقق: ماهر أديب حبوش، مكتبة الإرشاد، إسطنبول - تركيا، ۱۴۳۹ ق - ۲۰۱۸ م

۸. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق
۹. ابوزهرة، محمد بن أحمد، زهرة التفاسير، دار النشر - دار الفكر العربي
۱۰. بن خطيب، محمد محمد عبد اللطيف، أوضح التفاسير، المطبعة المصرية ومكتبتها الطبعة السادسة، رمضان ۱۳۸۳ ق
۱۱. جامى، عبد الرحمن بن احمد، (شرح كافيهِ: الفوائد الضيائية على متن الكافيهِ فى النحو). بيروت، لبنان: دار إحياء التراث العربي. ۱۴۳۰ق.
۱۲. الحجازي، محمد محمود، التفسير الواضح، دار الجيل الجديد - بيروت الطبعة: العاشرة - ۱۴۱۳ .
۱۳. خمار، عبدالفتاح، ۱۴۳۶ق، «دلالة السياق فى فهم النص: سورة يوسف أنموذجاً»، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر فى الآداب و اللغة العربية، جامعة محمد خضر بسكرة، الجزائر .
۱۴. الديسي، محمد بن مصطفى، السيرة النبوية بين الآثار المروية والآيات القرآنية، رسالة دكتوراة، كلية الآداب - جامعة عين شمس، القاهرة، إشراف: الأستاذ الدكتور عفت الشرفاوي، ۱۴۳۱ق.
۱۵. زركشى، أبو عبد الله بدر الدين، البحر المحيط فى أصول الفقه، دار الكتبي، ۱۴۱۴ق.
۱۶. سمعانى، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى، تفسير القرآن، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض - السعودية، ۱۴۱۸ق، ۱۹۹۷م
۱۷. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر و المحلى، جلال الدين محمد بن احمد، تفسير الجلالين، دار الحديث - القاهرة
۱۸. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر، ۱۴۱۶ق. الإتيقان فى علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت، لبنان.
۱۹. سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن بن ابى بكر، ۱۴۱۴ق، الدر المنثور، دار الفكر - بيروت، لبنان.
۲۰. شافعى، محمد بن ادريس، ۲۰۰۹م، الرسالة. هميم، تحقيق: عبداللطيف، و فحل، ماهر ياسين. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية .

۲۱. شتوی، فهد بن شتوی. ۱۴۴۴ق، دلالة السياق و أثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى (ع) (ج. ۱. مکة مکرمه - عربستان: دار طيبة الخضراء.
۲۲. الشوابكة، أحمد محمود خليل، غرر البيان من سورة يوسف - عليه السلام - في القرآن، تقديم ومراجعة: أ. د. أحمد نوفل - أ. د. محمود السرطاوي - د. صلاح عبدالفتاح الخالدي، دار الفاروق للنشر والتوزيع، عمان ۱۴۳۱ ق.
۲۳. صافي، محمود، الجدول في إعراب القرآن و صرفه و بيانه، مع فوائد نحوية هامة، دار الرشيد، دمشق - مؤسسة الإيمان، بيروت الطبعة: الثالثة، ۱۴۱۶ ق.
۲۴. صدر، محمد باقر، دروس في علم الاصول، نشر اسلامي، قم
۲۵. طبرسي، ۱۳۷۲ فضل بن حسن، ش. مجمع البيان في تفسير القرآن، مقدمه محمد جواد بلاغي، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۶. طريحي، فخر الدين محمد، مجمع البحرين، مرتضوى، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. الطيار، مساعد بن سليمان بن ناصر، فصول في أصول التفسير، تقديم: د. محمد بن صالح الفوزان، دار ابن الجوزي الطبعة الثانية، ۱۴۲۳ ق.
۲۸. عبدالكريم خطيب، التفسير القرآني للقرآن، دار الفكر العربي، بيروت - لبنان، ۱۴۲۴ ق يا ۲۰۰۳ م
۲۹. فراهيدي، خليل بن احمد، ۱۴۰۹ق. كتاب العين، تحقيق: ابراهيم سامرائي، دارالهجرة، ايران.
۳۰. قاسم عبدالحكيم، عبدالله، ۱۴۳۳ق. دلالة السياق القرآني و اثرها في التفسير: دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير، دارالتدمرية، رياض، عربستان.
۳۱. قاسمي، محمد جمال الدين، محاسن التأويل، ۱۴۱۸ق. دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان.
۳۲. القرطبي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة: الثانية، ۱۳۸۴ ق
۳۳. القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، ۲۰۰۰ م. لطائف الإشارات = تفسير القشيري (تحقيق إبراهيم البسيوني). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (الطبعة الثالثة).
۳۴. الكرمانی، أبو القاسم برهان الدين، غرائب التفسير و عجائب التأويل، دار القبلة للثقافة الإسلامية - جدة، مؤسسة علوم القرآن - بيروت، ۱۴۰۸ق.

۳۵. لجنة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، ۱۴۱۴ ق.
۳۶. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، ۱۴۱۲ ق، تفسير الماوردي: النكت والعيون، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ۳۷. مراغي، احمد بن مصطفى، تفسير المراغي، دار احياء التراث العربي، بيروت، بي تا.
۳۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷ ش، فلسفه اخلاق، انتشارات صدرا، تهران، ایران.
۳۹. مطهری، مرتضی، ۱۴۰۲ ش، انسان كامل، چاپ هشتم، انتشارات صدرا، تهران، ایران.
۴۰. مطهری، مرتضی، ۱۴۰۲ ش، آشنایی با قرآن، ج ۱۰، چاپ هجدهم، انتشارات صدرا، تهران، ایران.
۴۱. مطهری، مرتضی، ۱۴۰۲ ش، آشنایی با قرآن، ج ۱۰، چاپ هجدهم، انتشارات صدرا، تهران، ایران.
۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۴۰۲ ش، خطابه‌های اخلاقی، انتشارات صدرا، تهران، ایران.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران، چاپ سی و دوم.
۴۴. المكي الناصري، محمد، التيسير في أحاديث التفسير، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ۱۴۰۵ هـ - ۱۹۸۵
۴۵. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، ۱۴۱۹ ق، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) (تحقيق يوسف علي بديوي، مراجعة وتقديم محيي الدين ديب مستو). بيروت: دار الكلم الطيب.
۴۶. نعيم، عبير بنت عبدالله، ۱۴۳۶، قواعد الترجيح المتعلقة بالنص عند ابن عاشور في تفسيره التحرير و التنوير، هجرى قمرى، ۲۰۱۵ ميلادى، دار التدمرية - رياض - عربستان.
۴۷. واحدى النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز الواحدي، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار النشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت ۱۴۱۵ ق.
۴۸. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، ۱۴۳۰ ق، التفسير البسيط (تحقيق لجنة علمية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أصله في ۱۵ رسالة

- دکتورا). بیروت: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (۲۵ جزء).
۴۹. واعظ زاده خراسانی، محمد، ۱۴۳۴ق، المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ایران
۵۰. احسانی، کیوان، امرایی، فرهاد و ملازاده یامچی، رضا. (۱۴۰۱). نقد و ارزیابی مقاله «یوسف و زلیخا» دائره المعارف لیدن. دو فصلنامه علمی شبهه پژوهی مطالعات قرآنی، ۴(۶)، ۲۲۱-۲۴۸.
- Doi:20.1001.1.27173879.1401.4.1.9.5:
۵۱. 51. اخوان مقدم، زهره و محمدی وحدت، علی. (۱۴۰۰). کارکردهای ۱۲ گانه سیاق در تعیین و تبیین معنای آیات و واژگان قرآن. مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۵(شماره اول)، ۷۹-۵۵.
- doi:1022034/sshq.2022.276228.1107
۵۲. ارفع، فاطمه السادات و میرحسینی، سید محمد. (۱۳۹۷). بلاغت وصل و فصل در آیات قرآن از منظر تفسیر المیزان. مطالعات ادبی متون اسلامی، ۳(۱۱)، ۲۷-۷۹. doi: 10.22081/jrla.2019.51770.1189۴۷
۵۳. بودیلمی ص. ا. (۲۰۲۲). مصطلح السياق مفهومه ودوره في تحليل الخطاب القرآني - دراسة نظرية - حوليات الآداب واللغات، ۱۰(۱)، ۱۷۴-۱۹۱.
۵۴. روحی برندق، کاوس، عباسی، صادق و برومند پور، انسیه. (۱۳۹۷). ارزیابی دیدگاه مفسران در تعیین مصداق «رجال اعراف» با رویکرد سازواری سیاق با روایات تفسیری. مطالعات قرآن و حدیث، ۱۱(۲)، ۵-۳۰.
- doi: 10.30497/quran.2018.2251
۵۶. عبدالله، زید عمر، «السياق القرآنی و اثره فی الكشف عن المعانی». مجلة جامعة الملك سعود - العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود، مج ۱۵، ع ۲، ۱۴۲۳ق، صص ۸۳۷-۸۷۷.
۵۷. قاسمی حامد، مرتضی. (۱۴۰۱). اعتبارسنجی روایات دال بر صدور گناه از حضرت یوسف (ع) در منابع فریقین (مطالعه موردی: روایات برهان پروردگار، اعتراف به گناه و نسبت دزدی به برادران). مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی (فروغ وحدت)، ۱۸(۵۸)، ۵-۲۳.

۵۸. مطهری، راضیه، سجادی، سید ابوالفضل، اناری بزچلوبی، ابراهیم و جرفی، محمد (۱۴۰۳). بررسی و نقد بلاغی اسلوب های وصل و فصل با تکیه بر دیدگاه الفناری مطالعه موردی سوره ابراهیم. فصلنامه پژوهش های ادبی - قرآنی، ۱۱(۲)، ۸۰-۹۱. doi: 10.22034/paq.2024.2027978.3843
۵۹. مولود عشوی، مصطفی، سوره یوسف: قراءه نفسیه، العلوم التربویه والدراسات الإسلامیه، جامعه الملك سعود، مجلد ۱۵، (۲)، ۱۴۲۳-۲۰۰۳. ص: ۸۸۱-۹۲۱.
۶۰. نظری، راضیه. (۱۴۰۲). کانون های معنایی در سوره مبارکه یوسف (ع) (بر اساس رویکرد دستور زبان شناختی لانگاکر). اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر، ۲(۲)، ۲۴۱-۲۵۸. doi: 10.22034/iscw.2023.713495۲۵۸-۲۴۱
۶۱. قربانپور، لیلا، پایان نامه کارشناسی ارشد با عنوان «بررسی دلالتی و معنایی سوره ابراهیم و یوسف (ع)»، ۱۳۹۱، دانشگاه مازندران. استاد راهنما: مصطفی کمالجو، استاد مشاور: حمیدرضا مشایخی.

References:

- The Holy Qur'an. (In Arabic).
- 1. Ibn Abī Ḥātim, Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān. (1419. A.H). Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm. Edited by As'ad Muḥammad al-Ṭayyib. Saudi Arabia: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 3rd ed.
- 2. Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Abū al-'Abbās. (1416. A.H). Majmū' al-Fatāwā. Edited by 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Qāsim. Al-Madīnah al-Nabawiyyah: Mujamma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- 3. Ibn al-Jawzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī. (1422. A.H). Zād al-Masīr fī 'Ilm al-Tafsīr. Edited by 'Abd al-Razzāq al-Mahdī. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- 4. Ibn Ḥabannakah al-Maydanī, Muḥammad. Qawā'id al-Tadabbur al-Amthal fī Kitāb Allāh 'Azza wa-Jall.
- 5. Ibn 'Ādil al-Dimashqī, Abū Ḥafṣ 'Umar b. 'Alī. (1419. A.H / 1998). Al-Lubāb fī 'Ulūm al-Kitāb. Edited by Aḥmad 'Abd al-Mawjūd, 'Alī Muḥammad Mu'awwad, Muḥammad Sa'd Ramaḍān, and Muḥammad al-Mutawallī al-Dasūqī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- 6. Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar. (1419. A.H). Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm. Edited by Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn.
- 7. Ibn Kamāl Bāshā al-Rūmī al-Ḥanafī, Shams al-Dīn Aḥmad b. Sulaymān. (1439. A.H / 2018). Tafsīr Ibn Kamāl Bāshā. Edited by Māhir Adīb Ḥubūsh. Istanbul: Maktabat al-Irshād.
- 8. Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram. (1414. A.H). Lisān al-'Arab. Beirut: Dār al-Fikr li-Ṭibā'ah wa-l-Nashr wa-l-Tawzī', 3rd ed.
- 9. Abū Zuhrah, Muḥammad b. Aḥmad. Zahrat al-Tafāsīr. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī.
- 10. Ibn Khaṭīb, Muḥammad Muḥammad 'Abd al-Laṭīf. (1383. A.H). Awḍaḥ al-Tafāsīr. Al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah wa-Maktabatuhā, 6th ed., Ramaḍān.
- 11. Jāmī, 'Abd al-Raḥmān b. Aḥmad. (1430. A.H). Sharḥ Kāfiyyah: al-Fawā'id al-Ḍiyā'iyyah 'alā Matn al-Kāfiyyah fī al-Naḥw. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- 12. Al-Ḥijāzī, Muḥammad Maḥmūd. (1413. A.H). Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ. Beirut: Dār al-Jīl al-Jadīd, 10th ed.

13. Khammār, ‘Abd al-Fattāh. (1436. A.H). “Dalālat al-Siyāq fī Fahm al-Naşṣ: Sūrat Yūsuf Anmūdhajan.” Master’s thesis, University of Muḥammad Khidr, Biskra, Algeria.
14. Al-Dubaysī, Muḥammad b. Muṣṭafā. (1431. A.H). Al-Sīrah al-Nabawiyyah bayna al-Āthār al-Marwiyyah wa-l-Āyāt al-Qur’āniyyah. PhD dissertation, Faculty of Arts, ‘Ayn Shams University, Cairo. Supervised by ‘Iffat al-Sharqāwī.
15. Al-Zarkashī, Abū ‘Abd Allāh Badr al-Dīn. (1414. A.H). Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh. Cairo: Dār al-Kutubī.
16. Al-Sam‘ānī, Abū al-Muẓaffar Mansūr b. Muḥammad b. ‘Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Marwazī. (1418. A.H / 1997). Tafsīr al-Qur’ān. Edited by Yāsir b. Ibrāhīm and Ghunaym b. ‘Abbās b. Ghunaym. Riyadh: Dār al-Waṭan.
17. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr & al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. Tafsīr al-Jalālayn. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
18. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. (1416. A.H). Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān. Edited by Sa‘īd al-Mandūb. Beirut: Dār al-Fikr.
19. Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. (1414. A.H). Al-Durr al-Manthūr. Beirut: Dār al-Fikr.
20. Al-Shāfi‘ī, Muḥammad b. Idrīs. (2009). Al-Risālah. Edited by ‘Abd al-Laṭīf Hamīm and Māhir Yāsīn Faḥl. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
21. Shatwi, Fahd bin Shatwi. (1444 A.H). Dalālat al-siyāq wa atharuhā fī tawjīh al-mutashābih al-lafzī fī qiṣṣat Mūsā ‘alayhi al-salām (Vol. 1). Mecca, Saudi Arabia: Dār Ṭayyibat al-Khadrā’.
22. Al-Shawābkah, Aḥmad Maḥmūd Khalīl. (1431. A.H). Ghurar al-Bayān min Sūrat Yūsuf ‘alayhi al-salām fī al-Qur’ān. Reviewed by Aḥmad Nawfal, Maḥmūd al-Sarṭāwī, and Ṣalāh ‘Abd al-Fattāh al-Khālīdī. Amman: Dār al-Fārūq li-l-Nashr wa-l-Tawzī’.
23. Ṣāfi, Maḥmūd. (1416. A.H). Al-Jadwal fī I‘rāb al-Qur’ān wa-Ṣarfīhi wa-Bayānih, ma‘a Fawā’id Naḥwiyyah Hāmāh. Damascus: Dār al-Rashīd; Beirut: Mu’assasat al-‘Imān, 3rd ed.
24. Ṣadr, Muḥammad Bāqir. Durūs fī ‘Ilm al-Uṣūl. Qom: Nashr Islāmī.
25. Al-Ṭabrisī, Faḍl b. Ḥasan. (1372 Sh.). Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Introduction by Muḥammad Jawād Balāghī. Tehran: Nāṣir Khusraw, 3rd ed.

26. Al-Ṭurayhī, Fakhr al-Dīn Muḥammad. (1375 Sh.). Majma' al-Baḥrayn. Tehran: Murtazavī.
27. Al-Ṭayyār, Musā'id b. Sulaymān b. Nāṣir. (1423. A.H). Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr. Preface by Muḥammad b. Ṣāliḥ al-Fawzān. Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 2nd ed.
28. Khaṭīb, 'Abd al-Karīm. (1424. A.H). Al-Tafsīr al-Qur'ānī li-l-Qur'ān. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī.
29. Al-Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad. (1409. A.H). Kitāb al-'Ayn. Edited by Ibrāhīm al-Sāmarā'ī. Iran: Dār al-Hijrah.
30. Qāsim 'Abd al-Ḥakīm, 'Abd Allāh. (1433. A.H). Dalālat al-Siyāq al-Qur'ānī wa-Atharuhā fī al-Tafsīr: Dirāsah Nazariyyah Taṭbīqiyyah min Khilāl Tafsīr Ibn Jarīr. Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah.
31. Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. (1418. A.H). Maḥāsin al-Ta'wīl. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
32. Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī. (1384. A.H). Al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān. Edited by Aḥmad al-Bardūnī and Ibrāhīm Aṭfīsh. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 2nd ed.
33. Al-Qushayri, Abd al-Karim ibn Hawazin ibn Abd al-Malik. (2000). Lata'if al-Isharat: Tafsir al-Qushayri (Edited by Ibrahim al-Basyuni). Cairo: Egyptian General Authority for Books. (3rd ed.).
34. Al-Kirmānī, Abū al-Qāsim Burhān al-Dīn. (1408. A.H). Gharā'ib al-Tafsīr wa-'Ajā'ib al-Ta'wīl. Jeddah: Dār al-Qiblah li-l-Thaqāfah al-Islāmiyyah; Beirut: Mu'assasat 'Ulūm al-Qur'ān.
35. Lajannah min al-'Ulamā' bi-Ishrāf Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah bi-l-Azhar. (1414. A.H). Al-Tafsīr al-Wasīṭ li-l-Qur'ān al-Karīm. Cairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li-Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyyah.
36. Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad. (1412. A.H). Tafsīr al-Māwardī: al-Nukat wa-l-'Uyūn. Edited by al-Sayyid b. 'Abd al-Maqṣūd b. 'Abd al-Raḥīm. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
37. Al-Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā. Tafsīr al-Marāghī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
38. Muṭahharī, Murtaḍā. (1367 Sh.). Falsafah-yi Akhlāq. Tehran: Intishārāt Ṣadrā.

39. Muṭahharī, Murtaḍā. (1402 Sh.). *Insān-i Kāmil*. Tehran: Intishārāt Ṣadrā, 80th ed.
40. Muṭahharī, Murtaḍā. (1402 Sh.). *Āshnā'ī bā Qur'ān*, Vol. 10. Tehran: Intishārāt Ṣadrā, 18th ed.
41. Muṭahharī, Murtaḍā. (1402 Sh.). *Āshnā'ī bā Qur'ān*, Vol. 10. Tehran: Intishārāt Ṣadrā, 18th ed.
42. Muṭahharī, Murtaḍā. (1402 Sh.). *Khuṭābah-hā-yi Akhlāqī*. Tehran: Intishārāt Ṣadrā.
43. Makāram Shīrāzī, Nāṣir & collaborators. (1374 Sh.). *Tafsīr-i Numūnah*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 32nd ed.
44. Al-Makkī al-Nāṣirī, Muḥammad. (1405. A.H / 1985). *Al-Taysīr fī Aḥādīth al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1st ed.
45. Al-Nasafī, Abu al-Barakat Abdullah ibn Ahmad ibn Mahmud. (1419. A.H). *Tafsir al-Nasafī (Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl)* (Ed. Yusuf Ali Badiwi; Rev. & Preface by Muhyiddin Dib Musto). Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib. (3 vols.).
46. Na'im, 'Abīr bint 'Abd Allāh. (1436. A.H / 2015). *Qawā'id al-Tarjīh al-Muta'alliqa bi-l-Naṣṣ 'inda Ibn 'Āshūr fī Tafsīrihi al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr*. Riyadh: Dār al-Tadmuriyyah.
47. Al-Wāḥidī al-Nīsābūrī, Abū al-Ḥasan 'Alī b. Aḥmad b. Muḥammad b. 'Alī. (1415. A.H). *Al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*. Edited by Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Damascus: Dār al-Qalam; Beirut: al-Dār al-Shāmiyyah.
48. Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ali. (1430.A.H). *Al-Tafsir al-Basit* (Originally 15 PhD dissertations at Imam Muhammad ibn Saud University, edited by a scientific committee). Riyadh: Research Department, Imam Muhammad ibn Saud Islamic University. (25 vols.).
49. Wā'iz Zādah Khorāsānī, Muḥammad. (1434. A.H). *Al-Mu'jam fī Fiqh Lughat al-Qur'ān wa-Sirr Balāghatih*. Mashhad: Āstān Quds Raḍawī, Bunyād Pizhūhish-hā-yi Islāmī.
50. Articles
51. Ehsani, K., Amraei, F., & Molazadeh Yamchi, R. (1401 Sh.). Critique and evaluation of the article "Joseph and Zuleikha" in the Leiden Encyclopedia. *Biannual Scientific Journal of Qur'anic Studies in Shubha-Research*, 4(6), 221–248. <https://doi.org/20.1001.1.27173879.1401.4.1.9.5>
52. Akhvān-Moqaddam, Z., & Moḥammadī-Vaḥdat, 'A. (1400 Sh.). *Kārkard-hā-yi dawāzdah-gānah-yi siyāq dar ta'yīn wa tabyīn*

- ma' nā-yi āyāt wa wāzhagān-i Qur'ān. Muṭāla'āt-i Sabk-shinākhtī-yi Qur'ān al-Karīm, 5(1), 55–79. <https://doi.org/1022034/sshq.2022.276228.1107>
53. Arfa', F. al-S., & Mīr-Husaynī, S. M. (1397 Sh.). Balāghat-i waṣl wa faṣl dar āyāt-i Qur'ān az manzar-i Tafsīr al-Mīzān. Muṭāla'āt-i Adabī-yi Mutūn-i Islāmī, 3(11), 27–47. <https://doi.org/10.22081/jrla.2019.51770.1189>
54. Būdīlmī, Ṣ. A. (2022). Muṣṭalaḥ al-siyāq: mafhūmuḥu wa-dawruḥu fī taḥlīl al-khiṭāb al-Qur'ānī – dirāsah nazariyyah. Ḥawliyat al-Ādāb wa-l-Lughāt, 10(1), 174–191.
55. Rūḥī-Barandaq, K., 'Abbāsī, Ṣ., & Barūmandpūr, A. (1397 Sh.). Arzyābī-yi didgāh-i mufasssīrān dar ta'yīn-i maṣḍaq-i "Rijāl al-A'rāf" bā rūykard-i sāzvāri-yi siyāq bā riwāyāt-i tafsīrī. Muṭāla'āt-i Qur'ān wa-Hadīth, 11(2), 5–30. <https://doi.org/10.30497/quran.2018.2251>
56. 'Abd Allāh, Z. 'U. (1423 A.H.). Al-siyāq al-Qur'ānī wa-atharahu fī al-kashf 'an al-ma'ānī. Majallat Jāmi'at al-Malik Sa'ūd – al-'Ulūm al-Tarbawīyah wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 15(2), 837–877.
57. Qāsimī-Hāmid, M. (1401 Sh.). I'tibār-sanjī-yi riwāyāt-i dāl bar ṣudūr-i gunāh az Ḥaḍrat Yūsuf ('a) dar manābī-i firīqayn (muṭāla'ah-yi murdī: riwāyāt-i burhān-i parwardīgār, i'tirāf bi-gunāh wa nisbat-i dusdī bi-barādarān). Muṭāla'āt-i Taqrībī-yi Madhāhib-i Islāmī (Furūgh-i Waḥdat), 18(58), 5–23.
58. Muṭahharī, R., Sajjādī, S. A., Anārī-Bazchalū'ī, I., & Jarfī, M. (1403 Sh.). Barrasī wa naqd-i balāghī-yi uslūb-hā-yi waṣl wa faṣl bā takyah bar didgāh-i al-Fanārī: muṭāla'ah-yi murdī Sūrat Ibrāhīm. Faṣlnāmah-yi Pizhūhish-hā-yi Adabī – Qur'ānī, 11(2), 80–91. <https://doi.org/10.22034/paq.2024.2027978.3843>
59. Mawlūd 'Ishwī, M. (1423 A.H./2003 CE). Sūrat Yūsuf: qirā'ah nafsiyyah. al-'Ulūm al-Tarbawīyah wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyyah, Jāmi'at al-Malik Sa'ūd, 15(2), 881–921.
60. Nazarī, R. (1402 Sh.). Kānūn-hā-yi ma'nā'ī dar Sūrat-i Mubārakah Yūsuf ('a) (bar asās-i rūykard-i dustūr-i zabān-shinākhtī-yi Lāngākīr). Islām-shināsī wa-Qur'ān-pazhūhī dar Jahān-i Mu'āṣir, 2(2), 241–258. <https://doi.org/10.22034/iscw.2023.713495>
61. Theses and Dissertations

62. Qurbānpūr, L. (1433 A.H.). Barrasi-yi dalālī wa ma'nā'ī-yi Sūrat Ibrāhīm wa Yūsuf ('a) [Unpublished master's thesis]. University of Mazandaran.

Comparing the Mythologization of Celestial Bodies in the Avesta and the Qur'an

Mohammad Ali Tabataba'i

Assistant Professor, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.
mataba2003@gmail.com

[DOI: 10.22034/iscw.2026.2072877.1198](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2072877.1198)

*Original
Research*

Received:
2025.9.27

Accepted:
2026.2.17

Keywords:
Cosmology,
mythology,
Celestial
bodies,
Quran,
Avesta

Abstract: Celestial bodies have long served as one of the richest sources of mythological imagination in the ancient world and in sacred texts, making them central to the study of cosmology and worldviews reflected in these traditions. This study, however, does not limit itself to a simple comparison of mythological motifs. Rather, it investigates how the Avesta and the Quran mythologize celestial entities—such as the sun, moon, stars, planets, comets, and meteors—in order to uncover the underlying worldviews that shape these portrayals. By analyzing the differences in myth-making across the two texts, the research demonstrates that the divergent modes of celestial representation stem from fundamentally distinct cosmological perspectives. The Avesta's essentially dualistic worldview produces mythologies that sharply contrast with those of the Quran, which are firmly rooted in a strictly monotheistic vision. In this way, the study highlights the close interrelation between worldview, cosmology, and myth-making, showing how each both influences and is shaped by the others. This interplay emerges as one of the key findings of the research.



مقایسه رویکردهای اوستا و قرآن به اسطوره‌پردازی از اجرام آسمانی

محمدعلی طباطبایی (مهرداد)^۱

۱. استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران. mataba2003@gmail.com

DOI: 10.22034/iscw.2026.2072877.1198

چکیده: اجرام آسمانی، به عنوان غنی‌ترین منبع الهام برای اسطوره‌پردازی در جهان باستان و متون مقدس، از مهم‌ترین موضوعات پژوهشی در حوزه کیهان‌شناسی و جهان‌بینی متون مقدس به شمار می‌روند. هدف این پژوهش اما صرفاً مقایسه اسطوره‌پردازی در دو متن مقدس کهن نیست؛ بلکه این پژوهش تلاش می‌کند با بررسی چگونگی اسطوره‌پردازی دو متن مقدس اوستا و قرآن از اجرام آسمانی، شامل خورشید، ماه، ستارگان، سیارات، دنباله‌دارها و شهاب‌ها، به جهان‌بینی‌های نهفته در ورای این نوع اسطوره‌پردازی‌ها راه یابد و از این رهگذر نشان دهد که چگونه تفاوت در اسطوره‌پردازی این دو متن، برآمده از تفاوت‌های بنیادین میان جهان‌بینی‌هایی است که در عمل منجر به دو نظام کیهان‌شناختی کاملاً متفاوت در این دو متن مقدس شده است. به این ترتیب خواهیم دید که چگونه جهان‌بینی سراسر ثنوی اوستا منجر به اسطوره‌پردازی‌های بسیار پرجزئیات برای تک‌تک عناصر کیهانی می‌شود و در مقابل، در کیهان‌شناسی قرآن که یکسره مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی محض بنا شده است، به جز در مواردی نادر، شاهد هیچ یک از آن اسطوره‌پردازی‌ها نیستیم. بنابراین، ارتباط وثیق میان جهان‌بینی، کیهان‌شناسی و اسطوره‌پردازی، و چگونگی تأثیر و تأثر آنها از/بر یکدیگر، از نتایج قابل توجه این پژوهش است.

صص:

۲۳۳-۲۵۹

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۹/۰۶

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

کیهان‌شناسی،
اسطوره‌پردازی،
اوستا،
قرآن،
اجرام آسمانی



۱. مقدمه

اجرام آسمانی، بخش جدایی‌ناپذیر اسطوره‌پردازی در جهان باستان بوده‌اند. تا آنجا که در بسیاری از کیهان‌شناسی‌های باستانی، مرز میان اسطوره و علم تقریباً غیر قابل تشخیص است. بنابراین، مطالعه کیهان‌شناسی‌های باستان یکی از راه‌های مطمئن برای پی بردن به جهان‌بینی‌های نهفته در ورای فرهنگ‌های حامل آن سنت‌هاست (Bolte 2005, 1991).

درباره کیهان‌شناسی‌های هر کدام از دو متن اوستا و قرآن، مطالعاتی با هدف ترسیم نقشه کیهان از نگاه این متون انجام شده (Janos 2012, Tabataba'i and Mirsadri 2016) و هرچند هیچ یک از این مطالعات حرف آخر و نقطه پایان این بحث نیستند و همچنان حتی در کیهان‌شناسی صرف این دو متن کارهای زیادی باید انجام شود، اما اگر از منظر کیهان‌شناسی تطبیقی به موضوع بنگریم، می‌توان گفت به جز برخی کارهای ابتدایی در مقایسه کیهان‌شناسی قرآن و متون بابلی یا سریانی (Neuwirth 2005, Bladel 2007, Decharneux 2023) در این حوزه، مخصوصاً با هدف مطالعه تطبیقی جهان‌بینی‌ها و به طور اخص در مقایسه با متون مقدس ایرانی، تقریباً هیچ کاری صورت نگرفته و این پژوهش تلاش دارد تا گام اول در این مسیر باشد.

برای نیل به این هدف، در این مقاله سه گام اصلی را طی می‌کنیم؛ ابتدا توصیفی کلی از کیهان از منظر این دو متن، چه بر اساس خود متون و چه بر اساس مطالعاتی که تا کنون صورت گرفته است. این گام ابتدایی برای دست یافتن به تصویری کلی از شباهت‌ها و تفاوت‌های دو کیهان‌شناسی مورد بررسی است. برداشتن این گام اولیه کار را برای دنبال کردن ادامه مباحث بسیار آسان‌تر می‌کند؛ زیرا بسیار آسان‌تر می‌توانیم جایگاه و نقش هر کدام از عناصر را در این تصویر کلی دریابیم.

در گام دوم، به طور خاص به سراغ اجرام آسمانی، مانند خورشید و ماه و ستارگان می‌رویم و تلاش می‌کنیم تصویر واضح‌تری از هر کدام از عناصر کیهان و چگونگی پردازش اسطوره‌های آن عناصر از نگاه این دو متن مقدس به دست آوریم.

گام سوم، تلاش برای نقب زدن از تصویر حاصل از دو گام پیشین به جهان بینی نهفته در وراى آنهاست. یعنی همان چیزی که این پژوهش را از سایر پژوهش‌های کیهان‌شناختی دربارهٔ این متون متمایز می‌کند.

۲. تصویر کلی کیهان از نگاه اوستا و قرآن

به دست آوردن تصویری کلی از کیهان، بر اساس توصیفات محدود ذکر شده در متونی که نه اساساً متون کیهان‌شناسی یا نجوم هستند و نه آن قدر حجیم که لاجرم اشارتِ ناخواسته‌شان به اوصاف کیهان خود منبع اطلاعاتی بزرگی را شکل دهد، کاری بس دشوار است که در اغلب موارد تنها با اضافه کردن حجم قابل توجهی از پیش‌فرض‌های شخصی به اطلاعات موجود در متون ممکن می‌شود و همین باعث می‌شود تصاویر نهایی مستخرج از این متون یا بسیار کلی و ناقص باشند، یا لزوماً همسان نباشند، یا اینکه بر اساس مجموعه‌ای از اطلاعات برآمده از منابع مختلف، و نه فقط متن مورد بحث، مثلاً اوستا یا قرآن، باشد.

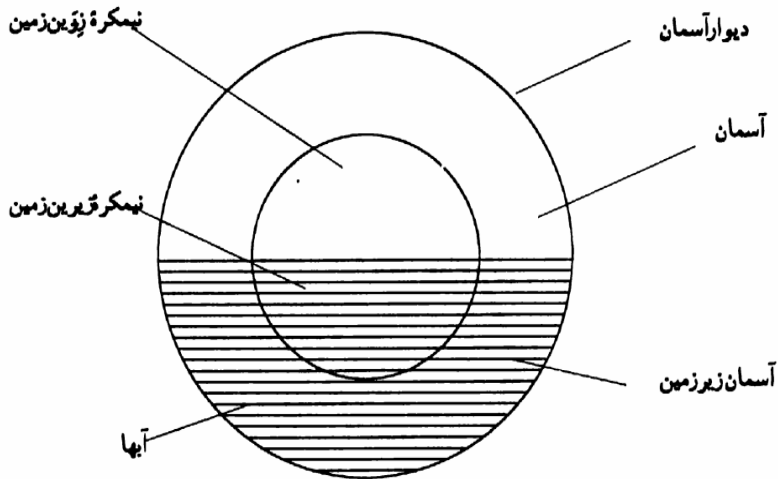
با در نظر داشتن توضیحات بالا، وقتی به سراغ متون مقدس می‌رویم، کلی‌ترین طرحی که می‌بینیم، اشاره به دورترین مرزهای تشکیل‌دهندهٔ کیهان، یعنی زمین و آسمان است:

"این زمین را می‌ستاییم. آن آسمان را می‌ستاییم. همهٔ چیزهای خوب میان زمین و آسمان را می‌ستاییم" (یشت ۱۳: ۱۵۳)

فراز بالا، که بسیار یادآور فراز پرتکرار « السموت والارض وما بینهما» در قرآن است، علاوه بر آنکه چهارچوب کلی کیهان را از نگاه اوستا نشان می‌دهد، نقطهٔ استقرار گوینده را نیز به طور ضمنی نشان می‌دهد که با توجه به استفاده از ضمیر نزدیک برای زمین و ضمیر دور برای آسمان مشخص می‌شود. اکنون نیاز داریم کمی این تصویر را واضح‌تر ببینیم. یک طرح کلی از کیهان بر اساس متون زرتشتی توسط مهرداد بهار به شکل زیر ارائه شده است:

در اساطیر زردشتی جهان به سه بخش تقسیم می‌شود: جهان برین یا جهان روشنی که جهان هرمزد است، جهان زیرین یا جهان تاریکی که جهان اهریمن است و فضای تهی میان این دو جهان که در ادبیات پهلوی بدان تهیگی یا گشادگی می‌گویند.

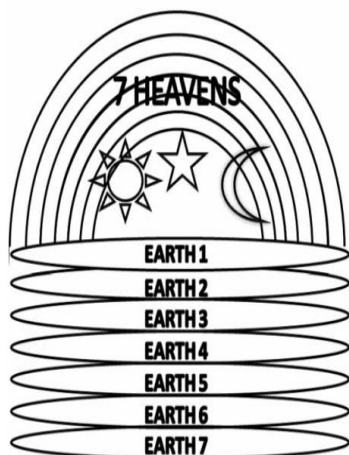
این طرح ملهم از میدان جنگ های باستانی است که دو سپاه در دو سو می ایستادند و در میانه که تهی از دو سپاه بود، دلاوران با یکدیگر نبرد می کردند (بهار ۱۳۹۱، ۳۹).



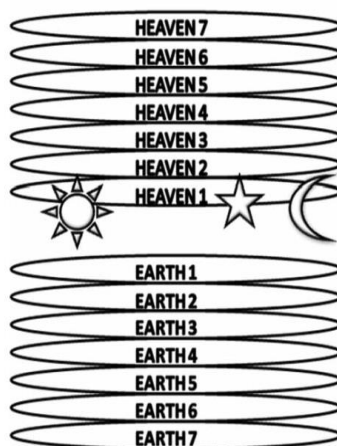
شکل ۱- نمای آسمان و زمین که درون آن است و آبها که نیمی از آسمان و زمین را پوشانیده‌اند.
تصویر ۱: شکل جهان از نگاه اوستا، برگرفته از بهار، ۱۳۹۱، ص ۱۳۹

تصویر کلی بالا، قابل مقایسه است با طرح کلی دامین یانوس در مقاله «کیهان‌نگاری قرآنی» که در آن هم تنها عناصر اصلی کیهان، یعنی آسمان و زمین، حدود و نقشه کلی جهان را ترسیم می‌کنند. یانوس بر اساس تفاسیر خاصی از برخی آیات قرآن، نتیجه می‌گیرد که شکل کلی جهان شامل هفت آسمان و هفت زمین است که به شکل لایه لایه بر روی یکدیگر قرار گرفته‌اند و البته بر اساس خوانش‌های متفاوتی از آیات، ممکن است آن هفت آسمان گنبدی یا تخت باشند و از این توصیفات به دو تصویر زیر از شکل کلی جهان می‌رسد (Janos 2012).

God's Throne ('arsh) and footstool (kursi)



God's Throne ('arsh) and footstool (kursi)



تصویر ۱: شکل جهان از نگاه قرآن با دو تفسیر مختلف، برگرفته از Janos 2012

فراتر از این تصاویر اولیه و کاملاً کلی، جان هینلز در کتاب خود به توصیفات دقیق‌تر از تصویر کیهان از نگاه متون زرتشتی (و نه فقط اوستا) به دست داده است که حاصل آن این است که ایرانیان باستان جهان را گرد و هموار مانند بشقابی تصور می‌کرده‌اند که در آن آسمان نه فضایی لایتناهی، بلکه جوهری سخت تلقی می‌شود که جهان را مانند پوسته‌ای در بر گرفته است. در سوی دیگر، زمین نیز در آغاز کاملاً هموار و بدون هیچ گونه پستی و بلندی بوده است، و خورشید و ماه و ستارگان هم بالای زمین بی‌حرکت در وسط آسمان قرار داشته‌اند. این وضعیت هموار و بی‌حرکت در واقع نشان‌دهنده آرامش و هماهنگی اولیه پیش از فعال شدن اهریمن بوده است. اما با ورود اهریمن در عالم وضعیت ناگهان دگرگون می‌شود؛ آشوب در تمام اجزاء جهان از جمله آسمان و زمین و آب‌ها راه می‌یابد و آن شکل منظم و آرام اولیه را به هم می‌ریزد. به این ترتیب، زمین دچار ناهمواری می‌شود و کوه‌ها و دره‌ها پدید می‌آیند. بزرگ‌ترین

کوه در این میان البرز بود که هشتصد سال طول کشید تا از زمین به در آید و سپس طی هشتصد سال بعدی به اوج آسمان رسید و بدین ترتیب ستون آسمان بر زمین شد. ریشه‌های این کوه گیهانی در زیر زمین پراکنده‌اند و از این ریشه‌ها همه کوه‌های دیگر سر بر می‌آورند. در آسمان، وضعیت آرامش آغازین اجرام آسمانی نیز بر هم خورد و همین باعث شد که آنها به گرد زمین به گردش درآیند و هر روزی از روزهای سال از یکی از ۱۸۰ روزن شرقی کوه البرز برمی‌آیند و در یکی از ۱۸۰ روزن غربی آن فرو می‌روند (هینلز ۱۳۶۸، ۲۷-۳۰).

تصویر بالا، هرچند در بسیاری از جزئیاتش و مدار متون متأخرتر زرتشتی، مخصوصاً بندهش، است، در کلیتی که از نقشه جهان به دست می‌دهد، مخالف اوستا نیست و می‌تواند به عنوان نقطه شروعی برای داشتن تصویری از جهان اوستایی مفید باشد.^۱ در مقایسه با تصویر بالا، اگر به جهان قرآنی بنگریم، مشاهده می‌کنیم که «جنت»، جایی که انسان و همسرش، پس از نافرمانی از دستور خداوند، از آنجا اخراج شدند، احتمالاً جایی در آسمان بوده است؛ زیرا قرآن از تعبیر «اهبطوا» برای اخراج آنان استفاده می‌کند و مخصوصاً تأکید می‌کند که باید از «جنت» به «ارض» یعنی زمین فرود آیند (بقره: ۳۶). بنابراین، انسان تا پیش از آن گناه اولیه ساکن زمین نبوده است. به این ترتیب، زمین در معنای اصلی‌اش نوعی تبعیدگاه موقتی برای نوع انسان است. مثل اکثر کیهان‌شناسی‌های باستانی دیگر، از جمله کیهان‌شناسی اوستایی، جهان قرآنی در کلی‌ترین تعریفش متشکل از سه جزء زمین، آسمان و فضای میان آن دو است. درباره شکل آسمان و زمین از نگاه قرآن، میان مفسران و پژوهشگران اختلاف نظر وجود دارد. هرچند عمده توصیف‌های قرآن از زمین ناظر به سطح بودن آن است، برخی معتقدند در قرآن اشاراتی به کروی بودن زمین وجود دارد. درباره آسمان

^۱ مری بویس درباره هماهنگی کلی بندهش با اوستا می‌گوید: «بندهش کتابی است دائرةالمعارف مانند، درباره اصول پیدایش گیتی و دانش نظام آفرینش کیهان، که مستقیماً از بخش‌های گم‌شده خود اوستا و تفسیرهایی که بعدها بر اوستا نوشته‌اند، یعنی زند، اقتباس شده است. عناصر اصیل و باستانی آمده در این مجموعه را به آسانی می‌توان تشخیص داد. نقل قول‌های دست اول از اوستا را همیشه با عبارت «چنین گوید در دین» یعنی «چنین می‌گوید زرتشت» آغاز می‌کند. نص متن‌های گم‌شده، به گونه‌ای دل‌انگیز، با اشارات و کنایاتی که در بخش‌های باقی‌مانده خود اوستا دیده می‌شود، هم‌خوانی و موافقت دارد (بویس ۱۳۷۴، ۱۸۴).

نیز، هرچند پیش‌تر استدلال شده است که آسمان قرآن باید تخت باشد، اشاراتی قابل تفسیر به کروی بودن آن نیز در قرآن وجود دارد (برای تفصیل مطالب بالا، ن.ک: Tabataba'i and Mirsadri 2016).

اگر این تصویر را در کنار تصویر جهان از نگاه اوستا بگذاریم، بیشتر از اینکه شکل آسمان یا زمین این‌گونه یا آن‌گونه است، این تفاوت جلب نظر می‌کند که از نگاه سنت اوستایی، کیهان پیش از ورود شر به جهان شکل و شمایی هموار و بی‌حرکت داشت که با ورود شر آن شکل و شمایل تغییر کرد و اکنون ما در جهانی «دیگر» و متفاوت از جهان پیشااهرمینی زیست می‌کنیم. اما تا آنجا که از توصیفات قرآنی برمی‌آید، با وقوع گناه اولیه و عزم ابلیس بر گمراه کردن انسان‌ها، شکل کیهان تغییری نکرد؛ بلکه فقط محل زیست انسان از جایی در بالا، شاید در یکی از آسمان‌های هفت‌گانه، به زمین منتقل شد؛ جایی که طبیعتاً شرایط زیستی متفاوتی نسبت به آن مکان آرمانی اولیه دارد.

به تعبیر دیگر، شر در اوستا چنان اساسی و بنیادین است که ورودش به جهان نظم هستی را به هم ریخت و جهان را به جهانی دیگر تبدیل کرد؛ به طوری که تمام هدف از آفرینش انسان «نوسازی» و بازگرداندن جهان به همان نظم اولیه است (طباطبایی ۱۴۰۴). در حالی که، طبق جهان‌بینی قرآنی، شری که توسط ابلیس ایجاد می‌شود تنها انسان را هدف گرفته است و اگر هم ابلیس منشأ بی‌نظمی‌ای در جهان باشد، آن بی‌نظمی نه مستقیماً ناشی از حضور شر در جهان، بلکه به واسطهٔ وسوسه‌های او در گوش انسان‌هاست که موجب می‌شود برخی انسان‌ها دست به تخریب زمین، اعم از خشکی و دریا (روم: ۴۱)، و سایر موجودات زندهٔ زمینی بزنند (بقره: ۲۰۵؛ نساء: ۱۱۹)؛ بدون آنکه حرفی از تخریب آسمان باشد (همان).

از همین‌جا، یک تفاوت مهم دیگر خودنمایی می‌کند. چون شرّ ابلیس در قرآن تنها متوجه انسان است، تنها موجود «وظیفه‌مند» در قرآن هم انسان است. هرچند موجودات دیگر نیز «تسبیح‌گو»ی خداوند هستند (اسراء: ۴۴)، اما از هیچ آیه‌ای در قرآن بر نمی‌آید که سایر موجودات هستی، غیر از انسان، وظیفهٔ دینی یا الهیاتی خاصی در این جهان به عهده داشته باشند.

در نقطه مقابل، از آنجاکه اوستا شر را پدیده‌ای ضد اصل «هستی» می‌داند، تمام عناصر هستی، از جمله انسان، را دارای وظایفی برای مبارزه با این شر هستی‌شکن می‌داند؛ چیزی که از آن تحت عنوان «خویشکاری» یاد می‌شود و اختصاصی به انسان‌ها ندارد، بلکه شامل تمام عناصر زمینی، اجرام آسمانی و حتی ایزدان می‌شود (موله ۱۳۹۵، ۴۶۶-۴۶۷).

۲. اسطوره‌پردازی از اجرام آسمانی

هر دو متن اوستا و قرآن نگاهی بسیار کنجکاوانه و ژرف‌نگر در آسمان دارند و مانند هر متن مقدس دیگری، آسمان برایشان لبریز از رازورمزهای قدسی است. این نگاه جست‌وجوگرانه دو متن به آسمان در بسیاری از جزئیات مشابه، و در بسیاری دیگر متفاوت هستند. برای مثال، با اینکه شدت تمرکز هر دو متن بر خورشید و ماه بسیار بالاست، اما درباره سایر اجرام آسمانی رویکردها متفاوت است. چنان‌که اوستا بسیاری از اجرام آسمانی را به نام ذکر می‌کند و حتی سرودهای نیایش‌آمیز خاصی برای برخی از آنها دارد؛ اما قرآن ترجیح می‌دهد از ستارگان و سیارات تنها به طور کلی و بدون ذکر نام‌های آنها یاد کند که این تفاوت رویکردها دلایل الهیاتی خاصی دارد که به آنها خواهیم پرداخت. اجمالا اینکه اوستا کل جهان را صحنه نمایشی می‌داند که هر کدام از اجزای جهان بازیگرانش هستند و چون هر کدام از این بازیگران نقش‌های بسیار مهمی را در این صحنه ایفا می‌کنند، مهم است که اسم و رسم تک‌تک این بازیگران را بدانیم. اما برای قرآن، تنها بازیگران مهم جهان هستی پس از خدا، عبارتند از انسان‌ها، شیطان، جنیان و فرشتگان. این گونه است که قرآن نهایتاً از خورشید و ماه و ستارگان به عنوان نشانه‌های قدرت یکی از چهار بازیگر بالا، یعنی خدا، نام می‌برد و نیازی نمی‌بیند که بیش از این به جزئیات آنها بپردازد.

در ادامه، با تمرکز بر هر کدام از این بازیگران و مقایسه میزان پرداختن اوستا و قرآن به آنها، این موضوع روشن‌تر خواهد شد.

۲-۱. خورشید و ماه

خورشید و ماه، به عنوان بزرگ‌ترین و نورانی‌ترین اجرام قابل رؤیت در آسمان روز و شب زمین، همواره نقش مهمی در فرهنگ‌ها و کیهان‌شناسی‌های باستانی داشته‌اند. خورشید به عنوان منبع نور و گرما نماد زندگی و حیات بوده و ماه با دوره‌های تغییراتش نماد تجدید حیات و باززایی محسوب می‌شده است. در بسیاری از اساطیر و ادیان کهن، خورشید و ماه به عنوان الهه‌هایی قدرتمند و نیروهایی حیات‌بخش پرستش می‌شدند. در مصر باستان، خدای خورشید رع نقش محوری در کیهان‌شناسی آن‌ها داشته و رمزی از تداوم حیات به شمار می‌رفته است. در یونان باستان نیز خدای خورشید هلیوس مورد پرستش بوده است. ماه نیز در بسیاری از فرهنگ‌ها نمادی از تغییر و تحول و چرخه‌ی زندگی به‌شمار می‌رفته است. عبادت خورشید و ماه و پیوند دادن آن‌ها با خدایان، نشان‌دهنده‌ی اهمیت این دو پدیده‌ی آسمانی در فرهنگ‌ها و اساطیر باستانی است. حرکات و چرخه‌های خورشید و ماه نیز برای تعیین تقویم‌ها و پیش‌بینی فصل‌ها مورد استفاده قرار می‌گرفته است (ن.ک: Krupp 1992, 54ff).

از این‌رو عجیب نیست که در دو متن مورد بررسی این پژوهش نیز خورشید و ماه به کرات مورد اشاره قرار گرفته و از آنها سخن به میان آمده باشد. در ادامه اوصاف و ویژگی‌های این دو جرم درخشان آسمانی را در اوستا و قرآن بررسی، و آنها را از منظر اسطوره‌پردازی و جهان‌بینی‌های نهفته در ورای این توصیفات مقایسه می‌کنیم.

۲-۱-۱. خورشید و ماه در اوستا

هُورِخْشَئْت در اوستا به معنی خور درخشان، هم اشاره به خورشید دارد و هم نام ایزدی است. نام خورشید در اوستا با صفت‌های جاودانه، رایومند (شکوهمند) و تیزاسب همراه می‌آید. خورشید یشت و خورشید نیایش ویژه ستایش و نیایش وی و یازدهمین روز ماه به نام اوست. خورشید پاک کننده تخمه گیومرت (نخستین انسان افریده‌ی آهوره مزدا) و نگاهبان آن است (دوستخواه ۱۳۸۵، ۹۷۷).

به نظر می‌رسد بهترین راه برای دستیابی به فهم دقیق‌تر از نگاه اوستا به خورشید، مرور یشت ۶، یعنی خورشید یشت، است که تماماً درباره‌ی خورشید و ایزد مربوط به آن است. طبق متن خورشید یشت، خورشید بازیگری بسیار مهم در صحنه‌ی نبرد میان

خیر و شر است. چنان که پیش‌تر دیدیم، شر در اوستا به معنای نیروی ویرانگر حیات است که یکی از نمادهای مهم آن در اوستا سرما و تاریکی شب است؛ تا آنجا که همواره در اوستا از جهت شمال (در اصطلاح اوستا: پاداخر) یعنی مناطق نزدیک‌تر به قطب شمال، به عنوان جایگاه اهریمن مرگ‌آفرین یاد می‌شود (برای مثال، ن.ک: یشت ۳: ۹: ای باد پاداخرت بگریز!؛ نیز ن.ک: هادخت نسک ۳ و وند. فر ۷: ۱-۲ و وند. فر ۱۹: ۱). در مقابل، جنوب (در اصطلاح اوستا: نیمروز)، یعنی مناطق هرچه نزدیک‌تر به خط استوا، جایی که خورشید با قدرت بیشتری می‌تابد و زمین را گرم‌تر و روشن‌تر می‌کند، به عنوان مناطق مطلوب، بلکه جای فروغ و فردوس ایزدی، یاد می‌شود (برای مثال، ن.ک: هادخت نسک ۷).^۱

با در نظر گرفتن چنین صحنه‌ای، اکنون می‌توان دریافت که چرا در خورشید یشت، از خورشید چنین ستایش‌آمیز یاد شده است و چرا چنین نقش‌هایی برای آن تعریف شده است: افزایشده هستی و راستی در جهان، پاک‌کننده خشکی و دریا، نگهبان جهان در مقابل اهریمنان و...

خورشید به عنوان بزرگ‌ترین منبع نور و روشنی و گرما در جهان، مهم‌ترین بازیگر کیهان در مقابله با شری است که بزرگ‌ترین ویژگی‌اش تاریکی و سرما است (Panaino, 2015, 24). با این تفصیل، انتظار نمی‌رود که توصیفات بالا تنها گزارش‌های اوستا درباره خورشید باشد؛ بلکه طبیعتاً در جای جای اوستا می‌توان ستایش‌هایی مناسب با این نقش حیاتی خورشید یافت (برای مثال، یسنه سرآغاز: ۹؛ یسنه ۵۸: ۸؛ وند. فر ۲۱: ۵). روح حاکم بر تمامی چنین ستایش‌هایی، کرنش در برابر نیروی زندگانی‌بخش خورشید است که در نبودش سرما و تاریکی بر جهان غالب می‌شود و در نهایت پیروزی اهریمن مرگ‌آفرین را به بار می‌آورد.

پس از خورشید، دومین جرم نورانی آسمان پس از خورشید، ماه است که یشت هفتم اوستا بدان اختصاص یافته است: ماه یشت. ماه یشت نیز مانند خورشید یشت، حاوی دو نوع اطلاعات درباره ماه است؛ نخست اطلاعاتی درباره ویژگی‌های عینی و

^۱ برای آگاهی از اهمیت جهات جغرافیایی در متون زرتشتی، ن.ک: بهار ۱۳۹۱، ۴۵۶.

این جهانی ماه، مانند نورانی بودن ماه و افزایش حجم آن در نیمه اول ماه، و کاهش آن در نیمه دوم (نیز ن. ک: یسنه ۴۴: ۴). اما آنچه مهم‌تر است، اطلاعات نوع دوم درباره نقش‌های الهیاتی ماه در جهان است. بنابر ماه یشت، وجود و حیات و بقاء جانداران، که در فرهنگ اوستایی گاو نماد همه آنها محسوب می‌شود، مرهون وجود و درخشندگی ماه در شب است. شاید این تناظر از آنجا ایجاد شده که ماه را در تاریکی شب، شبی که جولانگاه تاریکی و سرما و مرگ است، بزرگ‌ترین منبع نور و نگاهبان حیات زمینی تا طلوع دوباره خورشید می‌دانسته‌اند. از اینجا مشخص می‌شود که چرا ماه یشت میان تابیدن ماه و رویدن گیاه سبز از زمین در بهاران ارتباط ایجاد کرده است. در واقع، منظور متن از کاهش ماه در نیمه دوم ماه، اشاره به نیمه دوم سال در پاییز و زمستان است که حیات ظاهرا رو به کاهش می‌گذارد و زمین به ظاهر می‌میرد؛ اما با فرا رسیدن بهار و نیمه دوم سال، که متن از آن به افزایش ماه در نیمه اول تعبیر می‌کند، گیاه سبز از زمین می‌روید و حیات دوباره پدیدار می‌شود. به این ترتیب، ماه نمادی از یک سال زمینی نیز هست و طلوع دوباره ماه در آغاز هر ماه قمری، یادآور پایان سرما و تاریکی زمستان و آغاز بهار است.

فراتر از این، متن ارتباطی واضح میان تابش ماه بر زمین با تشعشع و تلالؤ فرّ و فروغ امشاسپندان نیز برقرار می‌کند (Panaino 2015, 24) و بنا بر این نقش الهیاتی - کیهانی ماه در آسمان شب حتی از آنچه پیش‌تر گفته شد هم مهم‌تر خواهد بود. به این ترتیب، تابندگی افراد فره‌مند، چنان‌که در متون ایران باستان بر آن تأکید می‌شود، نمودی از تابش و فروغ امشاسپندان بر ماه و از ماه بر وجود آن افراد است.

از مجموع مطالب بالا می‌توان چنین نتیجه گرفت که خویشکاری خورشید در جهان، حفاظت کل کیهان از شرّ اهریمن مرگ‌آفرین، و دور نگاه داشتن آن از مجموعه آفریده‌های اهورایی، اعم از جاندار و بی‌جان، است؛ درحالی‌که خویشکاری ماه، به طور خاص، منحصر به حفاظت از حیات جانداران، اعم از انسان و حیوان و گیاه، بر روی زمین است. بدین ترتیب، خورشید و ماه، دو شیء فوق‌العاده نورانی آسمان، نماد و نمودی از کلیت جهان به علاوه جزء جاندار آن هستند.

۲-۱-۲. خورشید و ماه در قرآن

قرآن در بیشتر موارد، خورشید و ماه را با هم ذکر می‌کند. «الشمس» ۳۳ بار و «القمر» ۲۷ بار در قرآن تکرار شده و این دو واژه در ۱۸ آیه کنار هم آمده‌اند. پس برخلاف اوستا، قرآن توصیف‌های ویژه‌ای برای هر یک از اینها ندارد؛ مگر آیات خاصی که در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم:

درباره خورشید، قرآن از زبان ابراهیم می‌گوید: «خداوند آن را از مشرق برمی‌آورد» (۲: ۲۵۸). ذی‌القرنین نیز در سیر خود به دور زمین، هنگامی که به مغرب خورشید رسید دید خورشید در چشمه‌ای جوشان فرو می‌رود (کهف: ۸۶) و وقتی به مطلع خورشید رسید دید خورشید بر مردمی طلوع می‌کند که جز خورشید ساتری ندارند (کهف: ۹۰) (برای تفصیل، ن.ک: Bladel 2007).

از نگاه قرآن، خورشید «ضیاء» (یونس: ۵) و «سراج» (فرقان: ۶۱؛ نوح: ۱۶) است، و ماه «نور» (یونس: ۵؛ نوح: ۱۶) و «منیر» (فرقان: ۶۱) است؛ اما هر دو ابزارهایی برای حساب کردن شب و روز و ماه و سال نیز هستند (انعام: ۹۶)؛ چراکه هر دو «به حساب» (رحمن: ۵) می‌گردند. خورشید و ماه هر یک در مداری شناگرد (انبیاء: ۳۳) و تا زمان معینی در جریان‌اند (رعد: ۲؛ یس: ۴۰؛ لقمان: ۲۹؛ فاطر: ۱۳؛ زمر: ۵) و با پشتکار بسیار در حرکت‌اند (ابراهیم: ۱۳). خورشید به سوی مستقر خود در حرکت است (یس: ۳۸) و ماه منزلی دارد که آنها را طی می‌کند^۱ و سرانجام مانند شاخه خشکیده نخلی بازمی‌گردد (یس: ۳۹). ماه از پی خورشید می‌آید (شمس: ۲) و خورشید را نسزد که به ماه برسد (یس: ۴۰).

ملاحظه می‌شود که در هیچ یک از موارد بالا، خورشید و ماه نقش الهیاتی خاصی در جهان ایفا نمی‌کنند و لذا نه ستایشی از این بابت دریافت می‌کنند و نه هیچ توصیف اسطوره‌پردازانه یا جان‌بخشانه‌ای، مگر تعبیرهای استعاره‌ای و شاعرانه‌ای مانند شنا کردن یا حرکت کردن در آسمان، درباره آنها به کار می‌رود. آنها در نهایت، به غیر از وظیفه نورافشانی در آسمان، ابزارهایی برای زندگی روزمره انسان و محاسبات تقویمی

^۱ برای توضیحات فنی و مفصل درباره منازل ماه، ن.ک: نلینو، ۱۳۴۹، ۱۴۲-۱۴۴.

هستند. در این اوصاف غیراسطوره‌ای و غیرالهیاتی، شباهت‌هایی میان قرآن و اوستا دیده می‌شود که دور از انتظار نیست؛ مثل منبع نور و گرما بودن خورشید؛ اما اسطوره‌های پیچیده‌ای که اوستا حول این اجرام کیهانی می‌سازد، در قرآن به کلی غایبند.

بنابراین، بارزترین تفاوت میان اوستا و قرآن در نگاه به خورشید و ماه، این است که اوستا اینها را واقعا بازیگرانی فعال و مهم در کیهان برای کمک به اهورامزدا در جنگ با شر می‌داند؛ اما از نگاه قرآن ماه و خورشید تنها آفریدگانی بی‌جان در میان سایر آفریدگان بی‌جانی هستند که خداوند آنها را مسخر انسان ساخته است. پس در قرآن، اگر این اجرام آسمانی نقشی هم در مبارزه با شر داشته باشند، نقشی غیرمستقیم و واسطه‌ای از طریق خدمت کردن به انسان است تا انسان خدا را عبادت کند. این بی‌نقش‌سازی خورشید و ماه در قرآن، کاملا در تناسب و سازگاری با توحید بسیار سرسختانه قرآنی است که می‌کوشد وجود هر نوع ایزد یا موجود قدسی دیگری در کنار الله را یکسره نفی کند و تمام بار الهیاتی هستی را بر دوش او بگذارد. بنابراین، بر خلاف نمایشنامه کیهانی اوستا که مملو از بازیگران زمینی و آسمانی است، قرآن در آسمان تنها خدا و موجودات مجردی مانند فرشتگان را، که هیچ ارتباطی با اجرام سماوی ندارند، به عنوان موجودات قدسی به رسمیت می‌شناسد و نه تنها هیچ نقشی به خورشید و ماه و ستارگان نمی‌دهد، بلکه صریحا و مستقیما با ستایش آنها به عنوان موجودات قدسی مخالفت می‌کند (انعام: ۷۶-۷۸).

۲-۲. ستارگان و سیارات

ستارگان و سیارات از دیرباز در فرهنگ‌های دینی و کیهان‌شناسی‌ها نقش مهمی داشته‌اند. اغلب تمدن‌های باستانی اعتقاد داشتند که ستارگان و سیارات نشانه‌هایی از اراده خدایان هستند و موقعیت آنها در آسمان بر سرنوشت انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. به عنوان مثال، در اخترشناسی بابلی، مصری و یونانی، ستارگان با خدایان مرتبط دانسته می‌شدند و حرکت آنها برای پیشگویی رویدادهای آینده مورد استفاده قرار می‌گرفت (Krupp 1992, 124ff).

در برخی از فرهنگ‌ها و تمدن‌های باستانی مانند بابل و مصر، تفاوت روشنی بین ستارگان و سیارات وجود داشت. ستارگان ثابت و پایدار در نظر گرفته می‌شدند؛ در حالی که سیارات را به عنوان اجرام آسمانی متحرک می‌شناختند. اما در برخی دیگر مانند یونان باستان، چنین تمایزی به وضوح دیده نمی‌شد و ستارگان و سیارات هر دو تحت عنوان خدایان یا الهه‌ها قلمداد می‌شدند. در فرهنگ چین باستان نیز ستارگان و سیارات بدون تفکیک خاصی، همگی به عنوان اجرام آسمانی در نظر گرفته می‌شدند. بنابراین در دوران باستان، درک و تفکیک ستارگان و سیارات بسته به فرهنگ‌های مختلف، متفاوت بوده است (Evans 1998, 296ff).

به نظر می‌رسد، تا جایی که فقط به دو متن اوستا و قرآن مربوط می‌شود نیز تا حد زیادی چنین است؛ یعنی این متون به خودی خود، تفکیک واضحی میان ستارگان و سیارات برقرار نمی‌کنند؛ هر چند ممکن است از برخی قرائن و نشانه‌ها بتوان تمایزهایی میان این دو دسته در اوستا و قرآن یافت. این نکته، مخصوصاً از آن رو حائز اهمیت است که می‌دانیم در متون متأخر زرتشتی، سیارات حکم موجوداتی اهریمنی را یافتند که به مقابله با ستارگان برخاسته‌اند؛ زان‌رو که ستارگان حرکاتی یکنواخت و ثابت در آسمان شب دارند (اصطلاحاً نایابانی‌اند)^۱، اما سیارات (به اصطلاح پهلوی: اپاختر یا بیابانی) سرگشته و حیرانند و هر شب در آسمان مسیری متفاوت از شب‌های پیشین را می‌پیمایند و گویی تحت تأثیر ورود اهریمن به جهان نظم و ثبات خود را از دست داده و به لشکر اهریمن پیوسته‌اند (Panaino 2015, 253-5) (نیز ن.ک: بهار ۱۳۹۱، ص ۵۳).

اما تا آنجا که به خود اوستا مربوط می‌شود، نه تنها چنین تمایزی میان ستارگان و سیارات دیده نمی‌شود، بلکه حتی برخی سیارات مانند ناهید و بهرام ستایش‌نامه‌های مخصوص خودشان را دارند که در ادامه مفصلاً به آنها خواهیم پرداخت. به گفته

^۱ نایابانی، به معنای ناسرگردان و ناگمراه، ستارگان ثابت را گویند، که در فارسی بیابانی شده است. این واژه ربطی با بیابان و صحرا ندارد. در ادبیات پهلوی سیارات را با مسیر نامنظم شان اهریمنی، سرگردان و گمراه می‌دانستند، در حالی که مسیر دایره‌ای حرکت ثوابت را به دور ستاره قطبی که بر اثر حرکت زمین است، حرکتی منظم و هرمزدی می‌شمردند و بدان روی این ستارگان را نایابانی می‌گفتند (بهار ۱۳۹۱، ص ۶۶).

مهرداد بهار، حتی نام‌های سیارات تماما نام‌های ایزدی است (بهار ۱۳۹۱، ۵۷) و از اینجا پیداست که صفت اهریمنی بعدها به آنها نسبت داده شده است. به این دلیل، ما هم در ادامه از تمایزگذاری میان ستارگان و سیارات خودداری می‌کنیم و برای جلوگیری از تکرار عبارت ستارگان و سیارات، مسامحتاً از اصطلاح اختران برای اشاره به کلیت این اجرام آسمانی استفاده می‌کنیم.

۲-۱-۲. اختران در اوستا

درست مانند خورشید و ماه که نقش‌های الهیاتی مهمی در کیهان‌شناسی اوستایی ایفا می‌کنند، اختران نیز چنین‌اند. چنان‌که ماه در اوستا «دربردارندهٔ تخمهٔ گاو» نامیده شده، اختران نیز «دربرگیرندهٔ تخمهٔ آبها» خوانده شده‌اند (وند. فر ۲۱: ۱۳). در «سی روزۀ بزرگ»، پس از ستایش خورشید و ماه در بندهای جداگانه، یک بند به اختران اختصاص داده شده است (سی روزۀ بزرگ، بند ۱۳) که نشان می‌دهد علاوه بر برخی ستارگان که دارندهٔ تخمهٔ آب هستند، برخی هم دارندهٔ تخمهٔ زمین، و برخی نیز دارندهٔ تخمهٔ گیاه هستند، و از عبارت پایانی آن هم برمی‌آید که خویشکاری اصلی همهٔ اختران پایداری در برابر نیروهای اهریمنی است و از این رو است که شایستهٔ ستایش‌اند. با اینکه در سی‌روزۀ بزرگ، ستایش این اختران پس از ستایش خورشید و ماه آمده، در برخی بخش‌ها، ستایش اختران حتی بر ستایش خورشید و ماه هم مقدم شده است (یسنه ۱، ۱۱).

اخترانی که در اوستا از آنها نام برده شده معدودند و شامل موارد زیر می‌شوند: تشر، ستویس، پروین، هفتورنگ، و وُند (دوستخواه ۱۳۸۵، ۹۶۲). آنتونیو پاناینو، که از متخصصان سرشناس این موضوع به شمار می‌رود، به موارد بالا اینها را هم اضافه می‌کند: تشریئنی (ستارگان تیشتریئنی؛ کلب اصغر)^۱؛ پائویریئنی (خوشۀ پروین)^۲،

¹ Canis Minor

² Pleiades

اوپا‌پائوریا (دَبَران)^۱؛ هپتاسرو (هفت شاخ) که احتمالاً اشاره به دب اصغر^۲ دارد و میخ آسمان، مِرزو، که نماینده مرکز آسمان است (Panaino 2015, 246-7).

بحث دربارهٔ تک‌تک این عناصر کیهانی و نقش‌های اسطوره‌ای‌شان نیاز به مجالی بسیار موسع دارد؛ لذا در اینجا برای جلوگیری از تطویل بحث، فقط نگاهی اجمالی به چگونگی یادکرد دو ستاره و دو سیارهٔ مهم از این میان در اوستا می‌اندازیم.

۲-۲-۱-۱. تشر: شباهنگ یا شعرای یمانی

تشر را شاید بتوان مهم‌ترین ستارهٔ نام‌برده شده در اوستا دانست؛ چراکه یک یشت بسیار مفصل (تیر یشت) به آن اختصاص داده شده و علاوه بر ستایش فراوان آن و ذکر احکام مخصوص قربانی برای آن، بسیاری از اوصافش نیز در بندهای مختلف این یشت ذکر شده است. مخصوصاً ستایش بسیار ویژهٔ آن به دلیل اهمیتش در تأمین آب مورد نیاز سرزمین‌های خشک فلات ایران، جایگاه خاص آن نسبت به سایر ستارگان، نقش او در رهبری ستارگان بر ضد قوای اهریمنی، نبرد سخت او با دیو خشکسالی و پیروزی بسیار تعیین‌کننده و افتخارآمیزش بر آن، مقایسهٔ او با آرش کمانگیر در جنگ‌آوری و بهروزی‌آفرینی برای ایرانیان، و نهایتاً اهمیت آن برای جلوگیری از بروز بیماری‌ها و بلایای سخت و مهلک (یشت ۸: ۱-۵۶).

از حجم بسیار زیاد مطالبی که اوستا در این یشت به تشر اختصاص می‌دهد، چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی، یک بار دیگر مشخص می‌شود که دین زرتشتی تا چه اندازه بر جهان‌بینی مبتنی بر بقاء حیات استوار است. شاید سروری دادن این ستاره بر تمامی ستارگان دیگر نیز از آن رو باشد که آب مایهٔ حیات است و ابتدا باید آب باشد تا نوبت به سایر نیروهای حیات‌بخش برسد. گویی بنیان‌گذاران و پیروان این دین، در سخت‌ترین شرایط نزاع برای بقاء، یعنی فلات خشک ایران، زیست می‌کرده‌اند و این موجب شده است دین آنها به‌تمامی مبتنی بر پرستش و ستایش عناصر بقاء‌آفرین، و ضدیت با عناصر فناء‌آفرین باشد (هینلز ۱۳۶۸، ۳۵-۳۷؛ رضی ۱۳۸۴، ۱۵-۱۷).

¹ Aldebaran

² Little Dipper

۲-۱-۲-۲. ستویس

سَتَوِیس (در اوستا سَتَوِئِس و در پهلوی سَتویس یا سَدویس آمده و معنی آن را به اختلاف «دارای صد چاکر» یا «دارای صد خانه» نوشته اند) نام ایزدستاره ای است از یاران و همکاران نزدیک ایزد تشر که او را سپاهبد نیمروز (=جنوب) خوانده‌اند و دریاها به خویشکاری اوست. هنینگ آن را معادل ستاره قلب العقرب می‌داند. گیگر، اوستاشناس آلمانی، ستویس را یکی از ستارگان برج «نسر واقع» می‌شمارد و دارمستتر آن را با پروین و بارتولومه با دبران یکی می‌انگارد و تقی زاده و بهار آن را سهیل می‌دانند که دومین ستاره درخشان آسمان است (دوستخواه ۱۳۸۵، ۱۰۰۶؛ بهار ۱۳۹۱، ۶۴). اما پاناینو در جدیدترین تحقیقاتش، معتقد است که ستویس باید همان فم الحوت باشد (Panaino 2015, 246). در این میان، ادعاهایی مبنی بر یکی‌انگاری ستویس (به عنوان قلب العقرب) با اپوش، دیو خشکسالی، همو که با تشر جنگید و یک بار او را شکست داد، مطرح شده است (سروش پور ۱۴۰۲)؛^۱ اما بر اساس توصیفات که از این ستاره در اوستا آمده، این قول قطعاً مردود است؛ چراکه، بر خلاف این ادعا، در اوستا ستویس به گونه‌ای معرفی شده که باید به درستی آن را «یار و همراه تشر» (اوشیدری ۱۳۷۸، ۳۲۱) دانست، نه دشمن آن (ن.ک: یشت ۱۳: ۴۳-۴۴). اوستا روشن می‌سازد که خویشکاری ستویس بسیار شبیه به خویشکاری تشر است و احتمالاً به همین دلیل است که بسیاری از محققان، مانند تقی‌زاده، بهار و مرادی غیاث‌آبادی، آن را با سهیل، که دومین ستاره پرنور پس از تشر است، یکی گرفته‌اند. گویی، پرنورترین ستارگان، خویشکار مهم‌ترین مأموریت کیهانی برای زمینیان، یعنی تأمین آب، بوده‌اند. امری که یک بار دیگر، اهمیت آب را برای ساکنان فلات خشک ایران آشکار می‌کند.

^۱ این دیدگاه، در بسیاری دیگر از سایت‌های اینترنتی، از جمله صفحات ویکی‌پدیای مربوط به اپوش و سدویس دیده می‌شود. به نظر می‌رسد منشأ این دیدگاه اشتباه، دیدگاه درست رضا مرادی غیاث‌آبادی است که ستاره مربوط به دیو اپوش را، با استدلال‌هایی قابل قبول، ستاره قلب العقرب معرفی می‌کند (مرادی غیاث‌آبادی ۱۳۸۲، ۹۹)؛ اما این بدین معنا نیست که او ستاره ستویس را هم معادل قلب العقرب و در نتیجه همان اپوش می‌داند؛ بلکه او نیز مانند برخی دیگر از محققان فوق‌الذکر ستویس را معادل سهیل می‌داند (مرادی غیاث‌آبادی ۱۳۸۲، ۹۷). پس این اشتباه از جانب کسانی صورت گرفته که به شکلی نادرست قول هنینگ را درباره ارتباط ستویس با قلب العقرب، با قول مرادی غیاث‌آبادی درباره ارتباط قلب العقرب با اپوش ترکیب کرده و به نتیجه غلطی رسیده‌اند.

۲-۲-۱-۳. بهرام (مریخ)

اگر کوچک‌ترین تردیدی درباره امکان ستایش یک سیاره، مانند زهره، در اوستا داشته باشیم، بهرام یشت، یک یشت کامل در نیایش و ستایش سیاره مریخ، یا به اصطلاح اوستایی بهرام، تمام این تردیدها را مرتفع می‌کند و نشان می‌دهد چگونه پدیده‌هایی بسیار ستایش‌آمیز در اوستا، در ادبیات متأخر زرتشتی، مانند بندهش، یکسره تغییر نقش دادند و تبدیل به موجوداتی اهریمنی شدند.

در خوانش ابتدایی این یشت چنین به نظر می‌رسد که ایزد بهرام ده بار تغییر شکل می‌دهد و هر بار خود را به شکل یکی از موجودات هستی درمی‌آورد. بر اساس این خوانش ابتدایی، جان هینلز بهرام را نماینده نیروی مقاومت‌ناپذیر و اساسا خدای جنگجو تفسیر کرده است (هینلز ۱۳۶۸، ۴۰-۴۲).

اما، با نگاهی عمیق‌تر، کویاجی در کتاب *آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان*، فصلی را به شرح بهرام‌یشت اختصاص می‌دهد و بر اساس توضیحاتی که می‌آورد نشان می‌دهد که در هر یک از کرده‌های یکم تا یازدهم این یشت، یکی از صور فلکی‌ای که بهرام یا مریخ در دوران اوج خود در آنها به سر می‌برد، ستایش شده‌اند که به ترتیب عبارتند از: باد (معادل میزان)، گاو (معادل ثور)، اسب (معادل قوس)، شتر (معادل اسد)، گراز (معادل سنبله)، پسر (معادل جوزا)، کلاغ (معادل عقرب)، قوچ (معادل حمل)، گوزن (معادل جدی)، مرد جنگاور (معادل دلو)، و ماهی کر (معادل حوت). در این طرح، خبری از صورت فلکی دوازدهم، یعنی سرطان نیست؛ چراکه به گفته کویاجی: «صورت فلکی سرطان خانه حوض بهرام است و بنابراین اگر نیایشگران ایزد بهرام او را از برخورد با چنین صورت روی‌گردان نشان دهند، امری کاملا طبیعی است ... و نیایش بهرام در هنگام حوض چندان خوشایند نمی‌نماید» (کویاجی ۱۳۶۲، ۷۰-۷۱).

تفسیر کویاجی، با توضیحات فنی و دقیقی که ضمن بحثش ارائه می‌کند، بسیار مناسب و پذیرفتنی به نظر می‌رسد. به‌هرروی، بهرام یشت، در آن واحد هم نشان‌دهنده ارزش و اهمیت سیاره‌ها در متون اوستایی، بر خلاف متون پسااوستایی، است، و هم ثابت‌کننده این موضوع که جهان‌بینی زرتشتی اساسا بر مبنای الگوهای اساطیری و

نجومی بسیار کهن بازگویی و تفسیر شده است. لذا، هرچه اطلاعات ما از اساطیر و دانش‌های نجومی کهن، اعم از نجوم چینی، هندی، بابلی و... بیشتر باشد، احتمال آنکه بتوانیم به لایه‌های پررمزورازتری از این متون ره ببریم، بیشتر است.

۲-۲-۱-۴. ناهید

اختصاص یک یشت کامل به آن‌اهیتا، ایزدانوی بزرگ آب‌ها که نمود کیهانی آن همان ناهید، یا سیاره زهره، از مهم‌ترین عناصر اساطیری در جهان باستان، نشان‌دهنده جایگاه والای این سیاره در سنت اوستایی است. (برای تفصیل بیشتر، ن.ک: مرادی غیاث آبادی ۱۳۸۲، ۸۰).

با نگاهی به چگونگی تکریم و تجلیل اوستا از زهره، باز هم می‌توان با اطمینان بیشتری تأکید کرد که اهریمنی شمردن سیارات در متون متأخر زرتشتی، هیچ ارتباطی با نگاه اوستا به این اجرام آسمانی ندارد؛ بلکه برعکس، اوستا، دست‌کم راجع به شماری از سیارات، نگاهی بسیار ستایش‌آمیز دارد. با این اوصاف و شواهد، عجیب است که هنوز برخی از اوستاپژوهان معتقدند اوستا اگرچه نگاه منفی به سیارات ندارد، اما نگاه مثبتی هم ندارد و اساساً در اوستا حتی اشاره‌ای نیز به هیچ یک از سیارات یافت نمی‌شود (Panaino 2015, 247-8).

۲-۲-۲. اختران در قرآن

درست همان طور که در اوستا نگاه یکسانی به ستارگان و سیارات وجود داشت، بدون اینکه اصطلاحات متمایزی برای اشاره به ماهیت آنها وجود داشته باشد، در فرهنگ عربی پیشاسلامی نیز، به رغم آگاهی کلی از وجود ستاره‌ها و سیارات، و حتی نام‌گذاری‌های ویژه برای صدها ستاره و همین‌طور نام‌های خاص عربی برای سیارات (نلینو ۱۳۴۹، ۱۳۵)، تمایز خاصی میان این دو پدیده آسمانی وجود نداشت و هر دو «کوکب» یا «نجم» خوانده می‌شدند (Kunitzsch 2004, 106). عرب‌ها نیز مانند ایرانیان باستان، با شناخت ستارگان و سیارات، می‌توانستند برای جهت‌یابی، شناخت فصل‌ها و دوره‌های بارندگی و خشکسالی از آنها استفاده کنند. این دانش خاص نزد عرب‌ها با نام «انواء» شناخته می‌شد (نلینو ۱۳۴۹، ۱۵۹-۱۷۴).

از میان همه ستاره‌هایی که در فرهنگ عربی نامی خاص برای خود داشتند، در قرآن، تنها از یک ستاره به نام «الشعری» در آیه «وأنه هو رب الشعری» (نجم: ۴۹) نام برده شده و تلویحا پرستش آن از سوی برخی بت‌پرستان تقبیح شده است (Kunitzsch 2004, 109). احمد پاکتچی در مقاله مستقلی مفصلا درباره چستی این ستاره/ایزد و چگونگی انتقال آیین‌های مرتبط با آن از یونان و مصر به برخی قبایل عرب پیش از اسلام گمانه‌زنی‌هایی کرده است (پاکتچی ۱۳۹۴).

با توجه به تمام مطالبی که کمی پیش‌تر، درباره اهمیت این ستاره در اوستا خواندیم (ن.ک: بالا، تشریح)، نام بردن قرآن از این یک ستاره خاص کاملا معنادار به نظر می‌رسد. در واقع، قرآن از میان هزاران ستاره آسمان، که دست‌کم ده‌ها مورد از آنها نام‌های مشخصی داشته‌اند، فقط یک ستاره را برای نام بردن انتخاب کرده و آن همان است که دیدیم از نگاه اوستا مهم‌ترین ستاره آسمان، بلکه ستاره سرنوشت‌ساز برای حیات زمینی، بود. اما قرآن، نه تنها هیچ وصف یا کارکرد خاصی برای آن ذکر نمی‌کند، بلکه برعکس، با انتساب آن به خداوند، یک بار دیگر بر نگاه توحیدی محض خود تأکید می‌کند که در آن هیچ موجودی جز خداوند در هستی نقش فاعلی ندارد و تمام عناصر غیرانسانی جهان، صرفا ابزارهای خلق شده به دست خداوند برای انجام اموری مادی و این جهانی هستند. بنابراین، بدون آنکه بخواهیم بر مقابله انحصاری و مستقیم قرآن با اوستا در اینجا تأکید کنیم، می‌توانیم بگوییم قرآن در اینجا تمام ستایش‌گران ستاره شباهنگ، از مصریان و بابلیان تا عرب‌ها و ایرانیان را مخاطب قرار می‌دهد و نقشی را که آنان به این ستاره خاص می‌دهند، از او سلب کرده به خود خداوند نسبت می‌دهد. گذشته از شعری، که صریحا به نام در قرآن ذکر شده، برخی ستارگان هم به شکلی نامشخص نام برده شده‌اند؛ مانند «الطارق» (طارق: ۱) که احتمالا به یک ستاره، یا به گفته برخی، به ستاره سحرگامی، یعنی زهره، اشاره دارد؛ اما از آنجا که در آیه ۳ همین سوره با صفت «الثاقب» (فروزان) آمده احتمالا اشاره‌ای به یک شهاب است، نه یک ستاره خاص (Kunitzsch 2004, 108).

آیه اول سوره نجم اشاره به افول ستاره‌ای دارد (والنجم إذا هوی) که ممکن است به معنای غروب هر ستاره‌ای باشد، یا اینکه ناظر به غروب خوشه پروین باشد (چون در

برخی منابع گفته شده که النجم نام خاص خوشهٔ پروین است)، یا اینکه اگر «هوی» به معنای افتادن باشد، ممکن است اشاره‌ای به فرو افتادن یک شهاب‌سنگ باشد (Kunitzsch 2004, 108).

در آیهٔ ۷۵ سورهٔ واقعه نیز به «مواقع النجوم» سوگند خورده شده که دقیقاً مشخص نیست به چیزی اشاره دارد؛ برخی احتمال داده‌اند که منظور از آن محل غروب ستارگان در افق غربی یا محل بارش شهاب‌ها باشد (Kunitzsch 2004, 108). اما اگر معنای تحت‌اللفظی را ملاک قرار دهیم، بسیار محتمل است که اشاره به محل افتادن شهاب‌سنگ‌ها بر روی زمین باشد که منجر به ایجاد حفره‌ها یا دهانه‌های برخوردی بعضاً بسیار بزرگ می‌شود، تا حدی که نشانه‌هایی از تکریم و حتی پرستش آنها در بعضی از جوامع باستانی دیده شده است (Mark 1987, 1) که با وصف این سوگند به «إنه لقسم لو تعلمون عظیم» سازگار است.

اما دربارهٔ سیارات، بسیاری بر این عقیده‌اند که آیات ۱۵-۱۶ سورهٔ تکویر (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس) اشاره‌ای آشکار به سیارات پنج‌گانه (عطارد، زهره، مریخ، مشتری و زحل) هستند که بر خلاف ستاره‌ها دارای حرکات قهقراپی، گردنده و غیرثابت (به اصطلاح ایرانی: بیابانی) هستند (Kunitzsch 2004, 109). قسم خوردن به این سیارات در این سوره، نشان‌دهندهٔ جایگاه رفیع و متعالی آنها در میان آفریدگان خداوند است که می‌تواند نوعی مقابله با سنت متأخر زرتشتی پسااوستایی باشد که در آن سیارات به عنوان موجوداتی اهریمنی شناخته شدند. غیر از این، هیچ اشارهٔ آشکار دیگری به سیارات، مخصوصاً با نام‌های خاصشان، در قرآن وجود ندارد. این پرهیز آشکار قرآن از نام بردن از اختران آسمانی، در پرتو جهان‌بینی کاملاً متفاوت قرآن نسبت به جهان‌بینی اوستا، کاملاً آگاهانه و معنادار به نظر می‌رسد و تلاشی آشکار برای نفی هرگونه شخصیت اسطوره‌ای یا هویت فاعلی برای آنها در نظام جهان است.

۲-۳. دنباله‌دارها و شهاب‌ها

۲-۳-۱. در اوستا

در اوستا، ستاره‌های دنباله‌دار و شهاب‌ها دارای نقشی دوگانه هستند؛ از طرفی به عنوان ابزارهای نیروهای خیر بر ضد نیروهای شر به کار می‌روند (یشت ۱۰: ۱۲۸-

(۱۳۲)، و از سوی دیگر، خودشان به عنوان بخشی از نیروهای اهریمنی قلمداد می‌شوند (یشت ۸: ۸). ممکن است این نقش دوم، بعدها و بر اثر بی‌نظمی و نامشخص بودن زمان دقیق ظهور و بروز آنها به آنها داده شده باشد.

درباره نقش اول، با توجه به تأکید یشت ۱۰ بر بارش همزمان صدها شهاب، به نظر می‌رسد اشاره آنها به یکی از بارش‌های شهابی پربسامد، مانند بارش شهابی برسائوشی یا جوزا باشد. با توجه به اینکه این بارش‌ها از سمت صورت فلکی حاوی اختر «مهر» صورت می‌گرفته و «مهر» همان عنصر مورد ستایش در این یشت است، فرض بر آن گرفته شده که این شهاب‌ها تیرهایی هستند که از جانب مهر به سوی عناصر اهریمنی پرتاب می‌شوند و لذا نقشی بسیار مثبت برای آنها در نظر گرفته شده است.

از سوی دیگر، در تیریشث (یشت ۸: ۸) ملاحظه می‌شود که ستارگان دنباله‌دار نمود پریان^۱ و نیروهای اهریمنی شمرده می‌شوند که به نبرد با نیروهای اهورایی می‌آیند و تشر، همان ستاره شباهنگ بسیار مورد ستایش که فرمانده تمام اختران آسمان شمرده شده، خویسکار شکست دادن آنهاست. پیروزی نهایی تشر بر آنها، که با اتمام بارش‌های شهابی در شهریور و فراز آمدن تشر شناسایی می‌شود، همزمان با آغاز فصل بارش در فلات ایران، و به معنای پایان قحطی و خشکسالی و آغاز بارش و شادمانی در ایران زمین است (Panaino 2015, 247-8).

بنابراین، در مورد شهاب‌ها و دنباله‌دارها و نقش آنها در کیهان نیز همان الگوی همیشگی اوستایی در ارتباط با جهان‌بینی خاص زرتشتی حاکم است. البته در اینجا هم نایکدستی متون، به سبب فواصل زمانی طولانی میان نگارش بخش‌های مختلف آن، تا حدی مشکل‌ساز می‌شود. اما در هر حال، الگوی اصلی نبرد کیهانی در هر دو دیدگاه به شهاب‌ها وجود دارد؛ تفاوت تنها در شناسایی آنها به عنوان نیروهای خیر یا نیروهای شر است که می‌توان یک سبب آن را هم، علاوه بر اختلاف زمانی در نگارش این بخش‌ها، مرتبط با اختلاف مکانی آنها هم دانست؛ زیرا از متن نخست مشخص

^۱ پری یا پتیریکا در اوستا نامی است برای ستارگان دنباله دار. در متون ایرانی نام پریان یا ستارگان دنباله دار به نیکی نیامده است و این احتمالاً به این دلیل است که زمان حرکت و مسیر حرکت دنباله دارها با هیچ یک از قواعد ستارگان تطبیق ندارد و آنها بدور از هنجار و سامان هستی فرض شده‌اند (مرادی غیاث آبادی ۱۳۸۲، ص. ۹۷).

است که محل نگارش آن جایی حوالی دریای مازندران بوده^۱ که به سبب بارش فراوان در آن منطقه، حتی در تابستان، دلیلی بر شرور انگاشتن شهاب‌ها وجود نداشته است؛ اما در متن دوم که احتمالاً در فلات داخلی ایران نگاشته شده، ارتباط واضحی میان بارش‌های شهابی و وقوع خشکی و کم‌بارشی دیده می‌شده و لذا انتساب بارش‌های شهابی به نیروهای اهریمنی در آنجا امری طبیعی بوده است. همین موضوع نشان‌دهنده ارتباط وثیق میان اجرام آسمانی و پدیده‌های زمینی به واسطه اسطوره‌های دینی در فرهنگ اوستایی، اعم از اوستایی متقدم و متأخر، است.

۲-۳-۲. در قرآن

در ۴ آیه از قرآن به شهاب‌سنگ‌ها اشاره شده است و موضوع همه آنها این است که شهاب‌ها تیرهایی هستند که به سوی شیاطین (حجر: ۱۸؛ صافات: ۱۰) و جن‌هایی (۷۲: ۸، ۹) پرتاب می‌شوند که قصد استراق سمع از آسمان‌های بالا را دارند. بر خلاف تمام مواردی که تا پیش از این در قرآن مورد بررسی قرار دادیم، برای اولین بار شاهد اعطای یک نقش الهیاتی به برخی اجرام آسمانی هستیم. برای روشن‌تر شدن موضوع نیاز است این توصیف خاص قرآن را در بافت تاریخی‌اش مورد بررسی قرار دهیم. اگر با نگاهی تاریخی گزارش سوره جن از این رویداد را بخوانیم، متوجه می‌شویم که از بارش شهابی بسیار خارق‌العاده‌ای صحبت می‌کند که از نظر قرآن رگبار بی‌سابقه‌ای از تیرهای آتشین علیه جنیان بوده تا آنها را از استراق سمع از آسمان باز دارد. با توجه به اینکه میزان بارش‌های شهابی در برخی دوره‌ها بسیار بیشتر از حد نرمال است، آیات سوره جن باید به یک مورد غیرعادی اشاره داشته باشند.

مقاله کوتاه آلستر مک‌بیث در مورد فعالیت شهاب‌سنگ‌ها و دنباله‌دارها بین سال‌های ۲۵۰ قبل از میلاد تا ۱۶۰۰ پس از میلاد، که توسط راهبان مسیحی ثبت شده است، نشان می‌دهد که یکی از شدیدترین موارد «فعالیت افزایش یافته»

^۱ «اشاره‌های موجود در مهریشت نشان می‌دهد که محل سرایش آن، سرزمین‌های جنوبی آسیای میانه و شمال افغانستان امروزی و نواحی پیرامون رود «آمو» (آموریا) بوده است. جایگاه‌هایی که از سرزمین‌های اصلی ایرانی به شمار می‌آمده است» (مرادی غیاث آبادی ۱۳۸۲، ۳۵).

بارش‌های شهابی دقیقاً بین سال‌های ۶۰۰ تا ۶۵۰ میلادی رخ داده که مصادف با زمان ظهور اسلام و نزول قرآن میان سال‌های ۶۱۰ و ۶۳۲ است (McBeath 1999). بنابراین، به نظر می‌رسد اشاره قرآن به تشدید خارق‌العاده پدیده‌های نجومی، مانند بارش‌های شهابی، کاملاً هماهنگ با مستندات تاریخی ثبت و ضبط‌شده از آن دوران توسط رصدگران غیرمسلمان است. قرآن از این پدیده‌ها به مثابه نشانه‌ای دال بر ظهور پیامبری جدید، و لزوم تشدید حفاظت از آسمان‌ها در مقابل سوء قصد جنیان و شیاطین، یاد می‌کند. از این لحاظ، شاهد شباهت میان نگاه قرآن و روایت نخست اوستا از نقش مثبت شهاب‌ها در مبارزه با عناصر شر در جهان هستیم.

این تنها مورد شباهت از لحاظ ارتباط کیهان‌شناسی با جهان‌بینی میان اوستا و قرآن است. موردی که در آن هر دو کتاب ارتباطی واضح میان پدیده‌های کیهانی و جهان‌بینی خاص خودشان برقرار می‌کنند؛ با این تفاوت مهم که شهاب‌ها و دنباله‌دارها در اوستا نقشی منفی بر عهده دارند و عناصری اهریمنی محسوب می‌شوند، اما در قرآن سلاح‌های آتشین الهی برای هدف قرار دادن شیاطین هستند.

نتیجه‌گیری

چشم‌گیرترین نکته در اسطوره‌پردازی و جهان‌بینی اوستایی، مفروض انگاشتن طرح‌واره میدان جنگ برای فهم واقعیت جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم. این طرح‌واره اساسی تمام عناصر دیگر را در این جهان‌بینی توضیح می‌دهد و جای هر قطعه‌ای از این پازل را به‌درستی مشخص می‌کند. بر این اساس، تمام عناصر فیزیکی جهان هم جای مشخصی در این پازل پیدا می‌کنند. چنان‌که در رأس همه لشکریان اهورامزدا، عناصری مانند خورشید و ماه (به دلیل آنکه منبع گرما و نور در روز و شب هستند)، نیز آتش و آب (به دلیل نقش مهمشان در تداوم حیات بر زمین) و سپس ستارگانی که آمد و رفت آنها مرتبط با ظهور و بروز نشانه‌های حیات، مانند بارندگی، است، قرار دارند.

در مقابل این نگاه اسطوره‌محور، قرآن مانند یک اسطوره‌ستیز خستگی‌ناپذیر در صحنه حاضر می‌شود؛ متنی که بر اساس یک جهان‌بینی توحیدی محض و بسیار

سخت‌گیرانه، هر روایت اسطوره‌ای از جهان را که در تضاد با آن باور بنیادین به نظر می‌رسد، یکجا کنار می‌گذارد و در نهایت تصویری از کیهان ارائه می‌دهد که در آن خورشید و ماه و سایر اجرام آسمانی، عمدتاً به سبب ویژگی‌هایی عینی، مانند پرنور یا نورانی بودن، و نیز کارکردهایی واقعی، مانند نقششان در محاسبات تقویمی، شناخته و معرفی می‌شوند؛ درحالی که تمام هدف اوستا از اشاره به هر یک از اجرام ارضی و سماوی، تعریف نقشی است که آنها نه از لحاظ فیزیکی، بلکه از لحاظ مأموریت متافیزیکی‌شان بر عهده دارند.

بااین‌حال، تاآنجا که به موضوعات بسیار جزئی و بی‌ضرر از لحاظ الهیاتی مربوط می‌شود، معدود سایه‌های کم‌رنگ اسطوره‌ای در قرآن هم قابل مشاهده‌اند؛ چنان‌که برای مثال، در بحث شناسایی شهاب‌ها به عنوان جنگ‌افزارهای الهی بر ضد شیاطین دیدیم. بااین‌حال، حتی در همین موضوع بسیار جزئی هم، قرآن در مخالفت با اوستا، به شهاب‌ها نقشی مثبت ایفا می‌دهد، و مهم‌تر از آن، فراموش نمی‌کند که پرتاب شهاب‌ها را مستقیماً به خود خداوند انتساب دهد، و هیچ نقش مستقلی برای آنها به عنوان جنگ‌افزارهایی خودبرانگیخته و خودکار قائل نیست.

حاصل آنکه ممکن است بتوان شباهت‌هایی در برخی جزئیات کیهان‌شناختی میان قرآن و اوستا یافت، اما از آنجا که این دو متن مبتنی بر دو جهان‌بینی متضاد شکل گرفته‌اند، کیهان‌شناسی‌های این دو متن نیز اساساً متفاوت هستند و با توجه به حساسیت و وسواس قرآن در پرهیز از هر گونه اسطوره‌پردازی برای امور کیهانی، به نظر می‌رسد این تفاوت را باید به نفی و ردّ آگاهانه کیهان‌شناسی اوستایی توسط قرآن تفسیر کرد.

منابع

۱. اوشیدری، جهانگیر. ۱۳۷۸. دانشنامه مزدیسنا. تهران: نشر مرکز.
۲. بهار، مهرداد. ۱۳۹۱. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگه.
۳. بويس، مری. ۱۳۷۴. تاریخ کیش زرتشت. با ترجمه همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.

۴. پاکتچی، احمد. ۱۳۹۴. "شعری در قرآن کریم، رویکردی گفتمانی به مفهوم." صحیفهٔ مبین ۲۱ (۵۷): ۱۵۷-۱۹۴.
۵. رضی، هاشم. ۱۳۸۴. دین و فرهنگ ایرانی پیش از زرتشت. تهران: سخن.
۶. سروش پور، کورش. ۱۴۰۲. "تیرگان، جشن آب و آتش." سایت هوژخبر. ۱۳۴.
۷. طباطبایی، محمدعلی. ۱۴۰۴. "مطالعهٔ تطبیقی روایت آفرینش و مبانی ایدئولوژیک آن در اوستا و قرآن." مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی.
۸. کویاجی، ج.ک. ۱۳۶۲. آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان. با ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
۹. مرادی غیاث آبادی، رضا. ۱۳۸۲. اوستای کهن، همراه با فرضیه‌هایی پیرامون نجوم شناسی بخشهای کهن اوستا. شیراز: نوید شیراز.
۱۰. موله، ماریان. ۱۳۹۵. آیین، اسطوره و کیهان‌شناسی در ایران باستان. تهران: نگاه معاصر.
۱۱. نلینو، کرلو آلفونسو. ۱۳۴۹. تاریخ نجوم اسلامی. با ترجمه احمد آرام. تهران: کانون نشر و پژوهشهای اسلامی.
۱۲. هینلز، جان راسل. ۱۳۶۸. شناخت اساطیر ایران. با ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. بابل و تهران: کتابسرای بابل و نشر چشمه.
13. Bladel, Kevin van. 2007. "The Alexander Legend in the Qur'ān 18:83–102." In *The Qur'ān in Its Historical Context*, by G. S. Reynolds. London: Routledge.
14. Bolle, Kees W. 2005. "Cosmology: an overview." In *Encyclopedia of Religion*, by Lindsay Jones. Thomson Gale.
15. Decharneux, Julien. 2023. *Creation and Contemplation: The Cosmology of the Qur'ān and Its Late Antique Background*. Berlin/Boston: De Gruyter.
16. Evans, James. 1998. *The History and Practice of Ancient Astronomy*. USA: Oxford University Press.

17. Janos, Damien. 2012. "Qur'ānic cosmography in its historical perspective: some notes on the formation of a religious worldview." *Religion* 42 (2): 215-231.
18. Krupp, Edwin Charles. 1992. *Beyond the Blue Horizon: Myths and Legends of the Sun, Moon, Stars, and Planets*. Oxford: Oxford University Press.
19. Kunitzsch, Paul. 2004. "Planets and Stars." In *Encyclopedia of the Quran*, by Jane Dammen McAuliffe, 106-9. Leiden: Brill.
20. Mark, Kathleen. 1987. *Meteorite craters*. Tucson: University of Arizona Press.
21. McBeath, Alastair. 1999. "Meteors, Comets and Millennialism." *WGN, the Journal of the IMO* 27.(۶)
22. Neuwirth, Angelika. 2005. *Cosmology*. Vol. 1, in *The Encyclopedia of the Qur'an*, by Jane Dammen McAuliffe. Leiden: Brill.
23. Panaino, Antonio. 2015. "Cosmologies and Astrology." In *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, by Michael Stausberg and Yuhan Sohrab-Dinshaw Vevaina. John Wiley & Sons, Ltd.
24. Tabataba'i, Mohammad Ali, and Saida Mirsadri. 2016. "The Quranic Cosmology, as an Identity in Itself." *Arabica* 63: 201-234.
25. <https://www.huzhkhavar.ir/1402/04/%D8%AA%DB%8C%D8%B1%DA%AF%D8%A7%D9%86-%D8%9B-%D8%AC%D8%B4%D9%86-%D8%A2%D8%A8-%D9%88-%D8%A2%D8%B1%D8%B4/>

The Narrated Discourse of Dhū al-Qarnayn in Sūrat al-Kahf: A Todorovian Narratological Analysis of Mode, Time, Perspective, and Tone

Morteza Arab¹ Hasan Alidadi Soleymani²

1. Assistant Professor of Department of Theology, Faculty of Law and Theology, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. morteza.arab@uk.ac.ir

2., Assistant Professor of Department of Theology, Faculty of Law and Theology, Shahid Bahonar University of Kerman, Kerman, Iran. alidadisolimmani@uk.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2026.2079876.1220](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2079876.1220)

*Original
Research*

Received:
2025.04.27

Accepted:
2026.02.17

Keywords:

Qur'anic
Stories';
'Dhul-
Qarnayn
Narrative';
'Todorov';
'Verbal
Aspect

Abstract: A fundamental issue in Qur'anic studies is understanding the narrative mechanisms of Qur'anic stories, which convey the richest theological and pedagogical messages with the most economical use of language. Focusing on this issue, the present study analyzes the narrative of Dhul-Qarnayn in Surah Al-Kahf from the perspective of Todorov's narratology, with emphasis on the four components of *verbal aspect* (mood, time, voice, and tone). The aim is to clarify how these components are organized to create a multi-layered, guidance-oriented structure and to demonstrate the high capacity of this framework in revealing the rhetorical and pedagogical layers of Qur'anic narratives. The research method is analytical-descriptive and based on library research. The findings indicate that: *Mood*, by shifting between direct, indirect, and narrated speech, establishes a balance between the presence of characters and divine authority. *Time*, through linearity, compression, and eschatological anachrony, elevates the narrative to a teleological dimension. *Voice*, by moving between an omniscient narrator, internal focalization, and a divine first-person perspective, manifests human agency and divine supervision. *Tone*, through shifts from the imperative to the advisory and warning, guides the audience from contemplation to eschatological awakening. The integrated analysis of the four components reveals a coherent and purposeful system of verbal aspect that multi-dimensionally conveys messages of justice, mercy, humility, and preparation for the Day of Judgment. By proving the efficacy of Todorov's framework in analyzing sacred texts, this research enriches the interdisciplinary dialogue between narratology and Qur'anic studies and provides a basis for new structural interpretations and effective religious education.



تحلیل نمود کلامی روایت ذی‌القرنین در سوره کهف بر اساس چارچوب روایت‌شناسی تزوتان تودوروف (مؤلفه‌های وجه، زمان، زاویه دید و لحن)

مرتضی عرب^۱ حسن علیدادی سلیمانی^۲

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر کرمان، کرمان،

ایران morteza.arab@uk.ac.ir

۲. دکتری، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق و الهیات، دانشگاه شهید باهنر

کرمان، کرمان، ایران. alidadisolimmani@uk.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2026.2079876.1220](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2079876.1220)

چکیده: یکی از مسائل بنیادین مطالعات قرآنی، درک مکانیزم‌های روایی قصص قرآن است که با کمترین کلام، بیشترین پیام تربیتی و الهیاتی را منتقل می‌کند. پژوهش حاضر با تمرکز بر این مسئله، روایت ذی‌القرنین در سوره کهف را از منظر روایت‌شناسی تودوروف و با تأکید بر چهار مؤلفه نمود کلامی (وجه، زمان، زاویه دید، لحن) تحلیل می‌کند. هدف، روشن‌سازی سازمان‌دهی این مؤلفه‌ها برای ایجاد ساختاری چندلایه و هدایت‌محور و نشان‌دادن ظرفیت بالای این چارچوب در آشکارسازی لایه‌های بلاغی و تربیتی قصص قرآنی است. روش پژوهش تحلیلی-توصیفی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد که: وجه با جابه‌جایی میان نقل مستقیم، غیرمستقیم و روایت‌شده، تعادل حضور شخصیت و اقتدار الهی را برقرار می‌کند؛ زمان با خطیت، فشرده‌سازی و زمان‌پریشی آخرالزمانی، روایت را به بُعد فرجام‌شناختی ارتقا می‌دهد؛ زاویه دید با حرکت میان دانای کل، دید داخلی و اول‌شخص الهی، اختیار بشری و نظارت خداوند را متجلی می‌سازد؛ لحن با چرخش از آمرانه به پندآموز و هشداردهنده، مخاطب را از تأمل به بیداری آخرالزمانی هدایت می‌کند. تحلیل یکپارچه چهار مؤلفه حاکی از نظام هماهنگ و هدفمند نمود کلامی است که پیام‌های عدالت، رحمت، تواضع و آمادگی برای قیامت را چندلایه منتقل می‌سازد. این پژوهش با اثبات کارایی چارچوب تودوروف در تحلیل متون مقدس، گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای روایت‌شناسی و مطالعات قرآنی را غنی ساخته و زمینه‌ای برای تفسیرهای ساختاری نوین و آموزش دینی کارآمد فراهم می‌آورد.

صص

۲۶۱-۲۹۰

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۹/۱۳

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

قصص قرآنی،

روایت،

ذی‌القرنین،

تودوروف،

نمود کلامی.

۱. مقدمه

روایت به عنوان یکی از بنیادی‌ترین سازوکارهای ارتباط انسانی، ابزاری برای سازمان‌دهی تجربیات، ارزش‌ها و معارف بشری فراهم می‌آورد که فراتر از جنبه‌های تفریحی، به درک جهان و هدایت رفتارها کمک می‌کند (Barthes, 1977, p. 79) و روایت‌شناسی به معنای مطالعه علمی ساختار روایت (Todorov, 1977, p. 8)، سعی دارد به تحلیل علمی روایت‌ها پرداخته و ابرساختار آن‌ها بیابد (عرب و دیگران، ۱۴۰۲، صص: ۱۹-۴۰). در متون مقدس، به ویژه قرآن کریم، روایت نه تنها یک ابزار هنری است، بلکه راهبردی الهی برای هدایت اخلاقی، تربیت معنوی و انتقال پیام‌های توحیدی به شمار می‌رود (Robinson, 1996, p. 137). متن قرآنی بخش قابل توجهی از آیات خود را به داستان و روایت اختصاص داده است مضافاً بر این‌که داستان‌های قرآنی با ساختارهای موجز، حذف‌های هدفمند و لایه‌های روایی پیچیده، نوعی روایت‌پردازی متمایز ارائه می‌دهند که هم از منظر بلاغت اسلامی و هم از دیدگاه روایت‌شناسی مدرن قابل بررسی‌اند. روایت ذی‌القرنین در سوره کهف (آیات ۸۳-۱۰۲) نمونه‌ای برجسته از این قصص است؛ این روایت با پرسش آغاز می‌شود، در سه سفر پیکربندی می‌گردد و با چشم‌اندازی فرجام‌شناختی به پایان می‌رسد و مخاطب را به تأمل در عدالت، اقتدار الهی و مسئولیت انسانی دعوت می‌کند.

روایت‌شناسی ساخت‌گرا، به ویژه در آثار پراپ و تودوروف، چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل ساختار روایت‌ها فراهم می‌کند و امکان بررسی ابعاد نحوی، کلامی و معنایی را میسر می‌سازد (Todorov, 1977, p. 25). تودوروف روایت را فرآیندی از گذار از تعادل به عدم تعادل و بازگشت به تعادل جدید تعریف می‌کند و سه سطح نحوی (ساختار رویدادها)، کلامی (نحوه بیان) و معنایی (تأویل و محتوا) را از یکدیگر متمایز می‌سازد (تودوروف، ۱۳۸۲، ص ۸۱). پژوهش پیش‌رو بر سطح کلامی تمرکز دارد؛ سطح کلام به شیوه بیان روایت و به ویژه چهار مؤلفه وجه (mode)، زمان (time)، زاویه دید (perspective) و لحن (tone) می‌پردازد و نقش آن‌ها را در شکل‌دهی به ادراک مخاطب بررسی می‌کند. هرچند چارچوب تودوروف بر پایه متون داستانی غربی بنا شده ویژگی‌های خاص قصص قرآنی - نظیر فشرده‌گی، هدایتی‌بودن

و روایت‌گری الهی - فرصتی منحصر به فرد برای آزمون ظرفیت‌های این مدل و بازاندیشی در آن فراهم می‌آورد (Genette, 1980, p. 29).

با وجود پژوهش‌های گسترده درباره قصص قرآنی، تحلیل‌های روایت‌شناختی مبتنی بر سطح کلامی و بر پایه مدل تودوروف در مورد روایت ذی‌القرنین هنوز انجام نشده است. علاوه بر این، شکاف مهمی میان روایت‌شناسی غربی و بلاغت قرآنی در حوزه روش و تحلیل وجود دارد. این پژوهش تلاش می‌کند تا با پر کردن این شکاف، نشان دهد که چگونه مؤلفه‌های نمود کلامی در روایت ذی‌القرنین ساختار رویدادها و پیام هدایتی این قصه را شکل می‌دهند و چه نسبت‌هایی میان الگوی تودوروف و شیوه روایت‌پردازی قرآن قابل ترسیم است.

بر این اساس، پرسش اصلی پژوهش این است که: مؤلفه‌های نمود کلامی -وجه، زمان، زاویه دید و لحن- چه نقشی در ساختار روایی و جهت‌گیری هدایتی داستان ذی‌القرنین ایفا می‌کنند؟

پیشینه پژوهش: پژوهش‌های مرتبط با روایت ذی‌القرنین در قرآن کریم را می‌توان در سه حوزه اصلی دسته‌بندی کرد: (۱) مطالعات نشانه‌شناختی و معناشناختی، (۲) تحلیل‌های گفتمانی و ساختارشناختی، و (۳) مطالعات تاریخی، ادبی و هویتی درباره ذی‌القرنین. با وجود حجم قابل توجه این پژوهش‌ها، بررسی نظام‌مند روایت ذی‌القرنین از منظر «نمود کلامی» و با بهره‌گیری از الگوی روایت‌شناسی تودوروف همچنان خلأ مهمی است. پژوهش حاضر تلاش دارد این خلأ را با تمرکز بر چهار مؤلفه وجه، زمان، زاویه دید و لحن پر کند.

مطالعات نشانه‌شناختی و معناشناختی سیاوشی (۱۳۹۸) با استفاده از نشانه‌معناشناسی گریماس، ساختار کنش و ابژه‌های ارزشی روایت ذی‌القرنین را تحلیل کرده است. جلالی و دیگران (۱۳۹۸) نیز با رویکرد نشانه‌شناختی به فرایند معناسازی و فضاسازی داستان پرداخته‌اند. این مقالات هرچند لایه‌های معنایی را خوب واکاوی کرده‌اند، اما به سطح کلامی روایت (وجه، زمان، زاویه دید و لحن) و چارچوب تودوروف وارد نشده‌اند.

مطالعات گفتمانی و ساختارشناختی میربازل و ارجمندی (۱۴۰۰) با تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف، گفتمان قدرت و عدالت در آیات ۸۳-۹۸ را بررسی کرده‌اند. فتحی‌زاده و ذاکری (۱۳۹۵) ارتباط تمثیلی چهار داستان سوره کهف را تحلیل کرده‌اند. همچنین حامدسقیان، عباسی و بکی (۱۳۹۵) سطوح روایت و عناصر روایی قصص سوره کهف را مورد توجه قرار داده‌اند. داوودی مقدم و دیگران (۱۳۹۹) نیز بر جنبه‌های هنری و یادگفتمانی سوره کهف تأکید کرده‌اند. این مطالعات عمدتاً بر سطح گفتمانی یا ساختار کلان سوره متمرکزند و تحلیل تخصصی سطح کلامی بر اساس مدل تودوروف را ارائه نکرده‌اند.

مطالعات ادبی-تاریخی و هویتی سارانی و آتشگه (۱۴۰۲)، قهرمانی مقبل (۱۳۹۰)، محقق‌گرفمی و دیگران (۱۴۰۱)، نجفی (۱۳۸۹) و دلبری و دیگران (۱۴۰۲) بیشتر به هویت تاریخی ذی‌القرنین، ریشه‌شناسی واژه «قرن»، نبوت او و بازتابش در ادبیات فارسی پرداخته‌اند. این دسته از پژوهش‌ها هرچند غنی هستند، ما به ندرت به جنبه‌های روایی-کلامی داستان وارد شده‌اند.

مقایسه با نزدیک‌ترین پژوهش روایت‌شناختی

نزدیک‌ترین مطالعه به موضوع حاضر، مقاله عباسی و حامدسقیان (۱۳۹۵) با عنوان «بررسی عنصر زمان از منظر روایت‌شناسی در طرح قصص سوره کهف» است. نویسندگان با تکیه بر نظریه ژنت، مؤلفه‌های نظم، دیرش و بسامد را در سه قصه اصحاب کهف، موسی و خضر، و ذوالقرنین بررسی کرده و درباره داستان ذوالقرنین به این نتیجه رسیده‌اند که «میزان قابل توجهی از زمان‌پریشی» در آن وجود دارد. پژوهش حاضر علی‌رغم بهره‌گیری از یافته‌های این مقاله، در چهار محور اساسی نوآوری دارد:

۱. **گستره تحلیلی:** برخلاف مطالعه پیشین که تنها بر مؤلفه زمان تمرکز دارد، پژوهش حاضر چهار مؤلفه وجه، زمان، زاویه دید و لحن را بر اساس چارچوب کامل سطح کلامی تودوروف به صورت یکپارچه تحلیل می‌کند.

۲. **تمرکز موضوعی:** مقاله عباسی و حامدسقیان (۱۳۹۵) داستان ذوالقرنین را تنها به عنوان یکی از سه مورد بررسی کرده، در حالی که پژوهش حاضر به صورت تخصصی و عمیق بر روایت ذی‌القرنین (آیات ۸۳-۱۰۲) متمرکز است.
۳. **عمق تحلیل مؤلفه زمان:** پژوهش حاضر فراتر از تشخیص وجود زمان‌پریشی، نشان می‌دهد که پیش‌نگری آخرالزمانی در آیه ۹۹ چگونه روایت را از سطح تاریخی به بُعد فرجام‌شناختی ارتقا می‌دهد و این جهش زمانی با تغییر وجه (انتقال از روایت‌شده به نقل مستقیم الهی) و لحن (از توصیفی به هشداردهنده) هم‌افزا شده و پیام هدایتی را تقویت می‌کند.
۴. **بومی‌سازی چارچوب:** پژوهش حاضر الگوی تودوروف را برای ویژگی‌های خاص قصص قرآنی (فشردگی، هدایت‌محوری و راوی الهی) بومی‌سازی کرده است. به این ترتیب، هرچند مطالعات روایت‌شناختی سوره کهف سابقه دارد، تحلیل یکپارچه و عمیق سطح کلامی تودوروف بر روایت ذوالقرنین همچنان خلأ قابل توجهی است که پژوهش حاضر درصدد پر کردن آن برآمده است.
- ضرورت پژوهش:** جمع‌بندی مطالعات پیشین نشان می‌دهد که: پژوهش‌های موجود یا ناظر به سطح معنایی/نشانه‌ای‌اند، یا ناظر به سطح گفتمانی/ایدئولوژیک و یا معطوف به مباحث تاریخی، هویتی و ریشه‌شناختی‌اند. در این میان، تحلیل روایت ذی‌القرنین از منظر روایت‌شناسی تودوروف با تمرکز بر سطح کلامی (discourse level) تاکنون انجام نشده است. نه پژوهش‌های ساختارشناختی و نه پژوهش‌های گفتمانی موجود، هیچ‌کدام مؤلفه‌های وجه، زمان، زاویه دید و لحن را به صورت نظام‌مند و مبتنی بر چارچوب تودوروف بررسی نکرده‌اند. همین خلأ، ضرورت پژوهش حاضر را آشکار می‌کند. دوم، رویکردهای روایت‌شناسی ساخت‌گرا کمتر برای تحلیل متون مقدسی با ویژگی‌های منحصربه‌فرد قرآن (مانند فشردگی، هدایت‌محوری و راوی الهی) به کار رفته‌اند؛ بنابراین، این پژوهش با بومی‌سازی الگوی تودوروف، گامی در جهت غنای گفت‌وگوی میان‌رشته‌ای بین روایت‌شناسی و مطالعات قرآنی برمی‌دارد. سوم، تحلیل یکپارچه مؤلفه‌های کلامی می‌تواند ظرفیت

تفسیری جدیدی برای درک لایه‌های تربیتی و الهیاتی قصص قرآنی فراهم کند و الگویی برای آموزش دینی مبتنی بر ساختار روایی ارائه دهد.

۲. چارچوب نظری

روایت‌شناسی، به‌عنوان یکی از شاخه‌های اصلی ساخت‌گرایی، چارچوبی نظام‌مند برای تحلیل سازوکارهای روایت و نحوه سازمان‌دهی معنا در متن فراهم می‌آورد (Scholes, 1974, p. 91). این حوزه با کار فرمالیست‌های روس، از جمله ولادیمیر پراپ، آغاز شد و با تلاش ساخت‌گرایانی چون تزوتان تودوروف گسترش یافت (عرب و دیگران، ۱۴۰۰، صص: ۲۰۹-۲۲۸). تودوروف روایت را فرایند گذار از تعادل اولیه به بی‌تعادلی و سپس بازگشت به تعادل جدید می‌داند؛ الگویی که امکان تحلیل حرکت روایی و توالی رخدادها را در قالب ساختاری پویا میسر می‌سازد (Todorov, 1977, p. 45). او برای تحلیل روایت سه سطح قائل است: سطح نحوی (ساختار رخدادها)، سطح کلامی یا بیانی (شیوه ارائه) و سطح معنایی یا تأویلی (معناپردازی و تفسیر) (تودوروف، ۱۳۸۲، ص ۸۱). پژوهش حاضر بر سطح کلامی متمرکز است؛ سطحی که به شیوه بیان روایت و نوع پردازش داده‌ها از سوی راوی و شخصیت‌ها می‌پردازد و شامل چهار مؤلفه محوری است: وجه (mode)، زمان (time)، زاویه دید (perspective) و لحن (tone). هرچند چارچوب تودوروف در بستر روایت‌های داستانی غربی شکل گرفته، ویژگی‌های ساختاری قصص قرآنی - جمله فشردگی، حذف‌های هدفمند و روایت‌گری الهی - ظرفیت مناسبی برای آزمون و بازمعنا کردن این مدل فراهم می‌آورد. از این رو، پژوهش حاضر با رویکردی انتقادی و تطبیقی، به انطباق مؤلفه‌های کلامی تودوروف با روایت ذی‌القرنین می‌پردازد و با استناد به تفاسیر معتبر، نشان می‌دهد چگونه این مدل می‌تواند لایه‌های بلاغی و هدایتی قرآن را آشکار سازد.

۲.۱. وجه (Mode)

«وجه» به شیوه انتقال سخن و افکار در روایت اشاره دارد و مشخص می‌کند گفتار چگونه در متن بازنمایی می‌شود. تودوروف سه گونه اصلی برای وجه برمی‌شمرد: (۱)

نقل مستقیم (reproduction): گفتار شخصیت بدون دخل و تصرف راوی بازگو می‌شود؛ ۲) نقل غیرمستقیم (reconstruction): راوی گفتار شخصیت را با زبان خود بازسازی می‌کند؛ ۳) روایت شده (narrated speech): چکیده‌ای از مضمون گفتار شخصیت ارائه می‌شود (Genette, 1980, p. 29; Todorov, 1977, p. 162). در روایت‌های قرآن وجه نقش مهمی در برجسته‌سازی اقتدار الهی و تثبیت نقش کنشگران دارد (Robinson, 1996, p. 140). برای نمونه، در روایت ذی‌القرنین، کاربرد مکرر نقل مستقیم - به‌ویژه در سخنان شخصیت اصلی (مانند آیه ۸۷: «قَالَ أَمَا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ») - قاطعیت، صلابت معنوی و جهت‌گیری توحیدی او را برجسته می‌سازد (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۱؛ رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۴). این نقل مستقیم، طبق تفاسیر، نه تنها حس حضور و اصالت را تقویت می‌کند، بلکه مخاطب را مستقیماً درگیر پیام عدالت الهی می‌سازد (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۱۰). بدین ترتیب وجه نه فقط ابزار بیانی، بلکه سازوکار تربیتی - گفتمانی در روایت قرآنی است که تعادل بین واقع‌بینی و فشرده‌گی تربیتی را برقرار می‌کند.

۲.۲. زمان (Time)

ژنت سه بُعد اصلی برای زمان روایت برمی‌شمرد: ترتیب (order)، دیرش (duration) و بسامد (frequency) (Genette, 1980, p. 35). در قصص قرآنی، زمان اغلب غیرخطی است و با استفاده از حذف‌های هدفمند و زمان‌پریشی‌ها، مخاطب را به تأمل در معانی عمیق‌تر دعوت می‌کند (Robinson, 1996, p. 142).

۱. ترتیب (Order): ترتیب به توالی زمانی رویدادها اشاره دارد و می‌تواند خطی یا غیرخطی باشد. زمان‌پریشی‌ها (مانند حذف، تقطیع، یا تمرکز بر لحظات کلیدی) در قصص قرآنی کارکردی روش‌مند دارند؛ این زمان‌پریشی‌ها موجب برجسته‌سازی پیام‌های اخلاقی و هدایت‌گر می‌شوند و در روایت ذی‌القرنین به فشرده‌گی و ضرباهنگ خاصی منجر شده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۸۱؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴، ج ۱۵، ص ۱۲۷). برای مثال، جهش به آینده آخرالزمانی در آیه ۹۹ («وَتَرْكُنَا بِعَعْضِهِمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ بَعْضًا فِي بَعْضٍ») روایت را از سطح تاریخی به بُعد متافیزیکی ارتقا می‌دهد.

۲. **دیرش (Duration):** دیرش، نسبتِ زمان داستان به زمان بیان را تعیین می‌کند و شامل مواردی همچون درنگ (pause)، خلاصه‌گویی (summary)، صحنه (scene) و حذف (ellipsis) است. استفاده قرآن از خلاصه‌گویی در مراحل سفرهای ذی‌القرنین (مانند آیات ۹۱-۸۹) و درنگ در نقاط محوری (مانند گفت‌وگوهای او با اقوام در آیات ۸۸-۸۶) باعث تمرکز روایی بر پیام‌های تربیتی می‌شود.

۳. **بسامد (Frequency):** بسامد نشان می‌دهد یک رویداد چند بار روایت می‌شود: یک‌بار (singulative)، چندبار (repetitive) یا کلی (iterative). در داستان ذی‌القرنین، تکرار ساختاری رویارویی با اقوام مختلف (آیات ۸۵، ۸۹، ۹۲)، نقش آموزشی روایت را تقویت می‌کند و الگویی از «کنش مبتنی بر هدایت الهی» را بازتولید می‌سازد.

۲.۳. زاویه دید (Perspective)

زاویه دید، میزان آگاهی راوی و نوع دسترسی او به اطلاعات روایت را روشن می‌کند. تودوروف تمایز کلی میان روایت عینی و ذهنی را مطرح می‌کند، اما ژنت تمایزی دقیق‌تر میان سه گونه فوکالیزاسیون ارائه می‌دهد (Genette, 1980, p. 192): (۱) فوکالیزاسیون صفر (Zero Focalization): راوی دانای کل است؛ (۲) فوکالیزاسیون داخلی (Internal): روایت از درون ذهن یا تجربه شخصیت دیده می‌شود؛ (۳) فوکالیزاسیون خارجی (External): راوی تنها رفتارهای بیرونی شخصیت را گزارش می‌کند. در قصص قرآنی، نوعی جابه‌جایی هنرمندانه میان «دانای کل الهی» و «گفتار مستقیم الهی» (مانند «قُل»، «إِنَّا») دیده می‌شود که به روایت اقتدار و صلابت معنایی می‌بخشد. در داستان ذی‌القرنین نیز بهره‌گیری از این جابه‌جایی‌ها (مانند آیه ۸۶: «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ») نقش مهمی در انتقال پیام‌های الهی دارد و تعادل بین نظارت الهی و اختیار بشری را نشان می‌دهد (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰).

۲.۴. لحن (Tone)

لحن بیانگر نگرش، حالت عاطفی و جهت‌گیری معنایی راوی است و می‌تواند آمرانه، پندآمیز، هشداردهنده، توصیفی یا آرام باشد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 92). در قصص قرآن، لحن غالباً ترکیبی از لحن آمرانه و هشداردهنده است. در پایان

داستان ذی‌القرنین (آیات ۹۹-۱۰۲)، لحن هشداردهنده درباره قیامت و عاقبت ستمکاران بُعد تربیتی-اخلاقی روایت را تشدید می‌کند.

۲.۵. چالش‌های انطباق نظریه تودوروف با ساختار قرآن

اگرچه مؤلفه‌های کلامی تودوروف قابلیت تحلیل متون روایی را دارند، به کارگیری آن در متون مقدس، از جمله قرآن، نیازمند تعدیل و بازخوانی انتقادی است. چالش‌های اصلی عبارت‌اند از:

- غیرخطی بودن ساختار روایی قرآن: روایت‌ها بر اساس هدف هدایت، نه ضرورت داستان‌پردازی، سازمان می‌یابند.
 - حذف‌های هدفمند و فشرده‌گی بیانی: حذف جزئیات، بخشی از راهبرد تربیتی قرآن است و با روایت‌پردازی کلاسیک متفاوت است.
 - جابه‌جایی میان سطوح روایت الهی و انسانی: راوی در قرآن هم دانای کل است و هم گاه مستقیماً سخن می‌گوید.
 - پیام‌محوری و هدایتی بودن روایت: هدف قرآن انتقال پیام اخلاقی و الهیاتی است، نه خلق داستان به معنای ادبی آن (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۳۴۶). با وجود این چالش‌ها، تحلیل کلامی تودوروف با تعدیل و بومی‌سازی، می‌تواند امکان مطالعه دقیق ساختارهای بیانی قصص قرآنی را فراهم سازد.
- پژوهش حاضر با این رویکرد تطبیقی به بررسی نمونه‌های کلامی در داستان ذی‌القرنین می‌پردازد.

۳. تحلیل و یافته‌ها

۳.۱. وجه (Mode)

در قصص قرآنی، «وجه» صرفاً به شیوه بازگویی گفتار محدود نمی‌شود، بلکه کارکردی فراتر از یک تکنیک روایی دارد و به‌عنوان ابزاری بلاغی در خدمت انتقال معناها و تربیتی و الهیاتی قرار می‌گیرد (Robinson, 1996, p. 140). در روایت ذی‌القرنین، قرآن با بهره‌گیری سنجیده از سه گونه بیان -نقل مستقیم، نقل غیرمستقیم و روایت‌شده- نحوه‌ای از روایت‌پردازی را شکل می‌دهد که در آن، کنشگری

ذی‌القرنین، هدایت الهی و پیام‌های اخلاقی در کنار یکدیگر و در تعادلی معنادار برجسته می‌شوند. این تنوع در شیوه بیان، انسجام روایت را حفظ کرده و زمینه‌ای برای درگیر کردن مخاطب با مفاهیمی چون عدالت، رحمت و تواضع فراهم کرده است. در این بخش، تحلیل بر چهار مقطع اصلی روایت متمرکز است تا نشان داده شود که چگونه این جابه‌جایی‌های بیانی، میان پویایی کنش و ایجاز تربیتی تعادل برقرار می‌کنند؛ امری که در پژوهش‌های پیشین، کمتر به‌صورت یکپارچه مورد توجه قرار گرفته است.

۱. آغاز روایت (آیات ۸۳-۸۴):

روایت با طرح پرسشی جمعی آغاز می‌شود: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ». این پرسش در قالبی فشرده و به‌صورت روایت‌شده بیان شده و جزئیات مربوط به پرسشگران حذف گردیده است؛ حذفی که نشان می‌دهد تمرکز قرآن بر خود مسئله است، نه بر هویت پرسش‌گران. بلافاصله پس از آن، فرمان «قُلْ» به‌صورت نقل مستقیم وارد می‌شود و با لحنی قاطع، جایگاه اقتدار الهی را تثبیت می‌کند. در ادامه، آیه ۸۴ («إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ مَكَّنًا...») بدون نقل گفتار، زمینه‌ای توصیفی برای معرفی ذی‌القرنین فراهم می‌آورد و او را به‌عنوان کنشگری برخوردار از تأیید الهی معرفی می‌کند (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰). از این منظر، ترکیب روایت‌شده و نقل مستقیم، نه تنها آغاز روایت را سامان می‌دهد، بلکه از همان ابتدا سلسله‌مراتب ارتباطی (خداوند، پیامبر، مخاطب) را نیز تثبیت می‌کند. افزون بر این، با توجه به زمینه تاریخی، این بخش بازتابی از پرسش‌های یهودیان مدینه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۰۹) و حذف گفتار مستقیم آنان، بر محوریت پاسخ الهی تأکید بیشتری می‌نهد.

۲. سفر به مغرب (آیات ۸۵-۸۸):

در آغاز این بخش («فَاتَّبَعَ سَبَبًا»)، روایت بدون نقل گفتار و به‌صورت گزارشی پیش می‌رود و وجه «روایت‌شده» نمودار می‌شود. در آیه ۸۶، فرمان الهی («قُلْنَا يَا دَا الْقُرْنَيْنِ») به‌صورت غیرمستقیم بیان شده است؛ امری که نوعی فاصله‌روایی ایجاد می‌کند و تمایز میان کلام الهی و گفتار انسانی را برجسته می‌سازد (Genette,)

166 (1980, p. 166). در مقابل، پاسخ ذی‌القرنین در آیات ۸۷-۸۸ به صورت نقل مستقیم آمده است. ساختار شرطی «أَمَّا مَنْ ظَلَمَ... وَأَمَّا مَنْ آمَنَ...» چارچوبی روشن از نظام اخلاقی او ارائه می‌دهد (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۴؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۳۲). در اینجا، نقل مستقیم باعث می‌شود شخصیت ذی‌القرنین نه فقط به عنوان یک فرمانروا، بلکه به مثابه کنشگری مسئول و اخلاق‌مدار در برابر مخاطب ظاهر شود و در عین حال، ارتباط میان اراده الهی و کنش انسانی در قالبی ملموس بازنمایی گردد.

۳. سفر به مشرق (آیات ۸۹-۹۱):

در اپیزود سفر به مشرق، روایت دوباره به وجه «روایت‌شده» سوق یافته است و توصیف قوم بی‌پناه، بدون ذکر گفت‌وگو ارائه می‌شود. حذف گفتار در اینجا به افزایش سرعت روایت و تمرکز بر پیام اصلی کمک می‌کند. در آیه ۹۱ («وَقَدْ أَحْطَبْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا») نیز تأکید بر علم مطلق الهی به صورت غیرمستقیم بیان شده است. در نتیجه، به جای برجسته‌سازی کنش شخصیت‌ها، توجه به نظارت فراگیر خداوند معطوف می‌شود و محدودیت‌های انسانی در برابر قدرت طبیعت و علم الهی نمایان می‌گردد (بعوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۵۱). غیبت گفت‌وگو در این مقطع و وجه روایت شده، با پیام کلی روایت هماهنگ است؛ زیرا نشان می‌دهد هدایت الهی مستقل از سطح تمدن یا وضعیت زیستی انسان‌ها عمل می‌کند.

۴. ساخت سد (آیات ۹۲-۹۸):

در این مقطع نیز گفتار قوم در آیه ۹۴ به صورت روایت‌شده نقل شده و ایجاز آن، اضطرار و نگرانی آنان را به خوبی منتقل می‌کند. در مقابل، پاسخ ذی‌القرنین در آیات ۹۴-۹۵ به صورت نقل مستقیم و با افعال امری («آتُونِي...»، «انْفُخُوا») بیان شده است که نشان‌دهنده رویکرد عملی و مشارکت‌محور او در حل مسئله است. این شیوه بیان، او را فراتر از یک حاکم، به عنوان کنشگری سازمان‌دهنده و فعال معرفی می‌کند. نقطه اوج این بخش در آیه ۹۸ («هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي») است؛ جایی که ذی‌القرنین به صورت مستقیم موفقیت خود را به خداوند نسبت می‌دهد و بدین

ترتیب، بُعد تواضع و خداشناسی در شخصیت او برجسته می‌شود. این عبارت، در عین حال، پلی میان روایت تاریخی و افق‌های فرجام‌شناختی ایجاد می‌کند و در ادامه، زمینه را برای تغییر لحن فراهم می‌سازد.

در مجموع، جابه‌جایی میان سه نوع وجه در این روایت، الگویی منسجم و کارآمد را شکل می‌دهد: نقل مستقیم، کنشگری و موضع‌گیری اخلاقی ذی‌القرنین را برجسته می‌کند؛ نقل غیرمستقیم، اقتدار و فاصله کلام الهی را حفظ می‌نماید؛ و روایت‌شده، با ایجاد ایجاز، امکان انتقال سریع و متمرکز پیام‌های تربیتی را فراهم می‌آورد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 90؛ شمیسا، ۱۳۷۸، ص ۳۷۶). حاصل این تعامل، روایتی است که در عین انسجام، جهت‌گیری هدایتی روشنی دارد. از این رو، «وجه» در این داستان صرفاً ابزار بیان نیست، بلکه بخشی از سازوکار معناپردازی قرآن به‌شمار می‌آید که در تقویت مفاهیمی چون عدالت، تواضع، مسئولیت اجتماعی و توکل نقش اساسی ایفا می‌کند؛ نکته‌ای که در تفاسیر کلاسیک نیز مورد تأکید قرار گرفته است (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۵؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۳۳).

۳.۲. زمان

زمان در قصص متن قرآنی، همانند دیگر مولفه‌های این متن مقدس، صرفاً ابزاری برای ترتیب رویدادها نیست، بلکه به‌صورت فعال در خدمت معناپردازی و هدایت مخاطب قرار می‌گیرد. در روایت‌هاب قرآنی، حذف‌های هدفمند، تقطیع‌های سنجیده و گونه‌هایی از زمان‌پریشی، متن را از سطح گزارش تاریخی فراتر می‌برند و آن را به عرصه‌ای تأویلی و تربیتی وارد می‌کنند. داستان ذی‌القرنین در سوره کهف (آیات ۸۳-۱۰۲) نمونه‌ای روشن از این شیوه است؛ روایتی که در عین حفظ انسجام کلی، به تنظیم دقیق زمان و فشرده‌سازی رویدادها پرداخته و لایه‌های اخلاقی، تربیتی و حتی فرجام‌شناختی را برجسته می‌سازد. در نتیجه، مخاطب نه‌تنها با یک سیر تاریخی مواجه است، بلکه به‌تدریج به افقی فراتر، یعنی تأمل در سرانجام انسان، هدایت می‌شود.

در سطح کلی، روایت ساختاری نسبتاً خطی دارد: ابتدا پرسش مخاطبان (آیه ۸۳) مطرح می‌شود، سپس پاسخ الهی و معرفی ذی‌القرنین (آیه ۸۴) می‌آید و پس از

آن، سه مرحله از سفرهای او—به مغرب (۸۵-۸۸)، مشرق (۸۹-۹۱) و ناحیه میان دو سد (۹۲-۹۸)—ترسیم می‌گردد. روایت در پایان با تصویری از رخدادهای آخرالزمانی (۹۹-۱۰۲) به اوج خود می‌رسد. تکرار «ثُمَّ» در آیات ۸۵، ۸۹ و ۹۲ این توالی خطی را تقویت کرده و نوعی حرکت پیوسته و هدفمند را القا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۱).

با این حال، این خطیت در آیه ۹۹ دچار گسستی معنادار می‌شود: «وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ بَعْضٌ فِي بَعْضٍ». این آیه نمونه‌ای از پیش‌نگری روایی است که ناگهان روایت را از زمان حال به آینده‌ای آخرالزمانی منتقل می‌کند (Genette, 1980, p. 40). چنین جهشی، صرفاً برهم‌زدن نظم زمانی نیست، بلکه افق روایت را گسترش می‌دهد و آن را به مسئله سرنوشت نهایی انسان پیوند می‌زند. در این نقطه، مخاطب از فضای سفرهای زمینی فاصله گرفته و با تصویری از آشوب یا جوج و مأجوج و رخدادهای قیامت روبه‌رو می‌شود؛ امری که کارکردی آشکار در بیدارسازی و انداز دارد.

در مقایسه با پژوهش عباسی و حامدسقایان (۱۳۹۵)، باید گفت که آنان به درستی وجود نوعی زمان‌پریشی در این روایت را تشخیص داده‌اند (ص ۱۴۱)، اما تحلیلشان بیشتر در سطح توصیف باقی مانده است. به‌ویژه، تمایز میان انواع زمان‌پریشی یا نقش ساختاری آن در پیشبرد معنا کمتر مورد توجه قرار گرفته است. افزون بر این، آیه ۹۹ به‌عنوان نقطه عطف روایت برجسته نشده و ارتباط آن با دیگر مؤلفه‌های کلامی—مانند تغییر در وجه و لحن—بررسی نشده است. در مقابل، تحلیل حاضر نشان می‌دهد که این پیش‌نگری نه‌تنها روایت را از سطح تاریخی فراتر می‌برد، بلکه در تعامل با سایر عناصر بیانی، به تقویت پیام فرجام‌شناختی کمک می‌کند. به بیان دیگر، زمان در اینجا به‌صورت مستقل عمل نمی‌کند، بلکه در شبکه‌ای از روابط با دیگر مؤلفه‌ها معنا می‌یابد؛ و همین امر یکی از وجوه نوآوری پژوهش حاضر است.

از منظر فرهنگی نیز، این پیش‌نگری با سنت‌های آخرالزمانی در ادیان ابراهیمی همخوان است، اما قرآن آن را از سطح یک روایت خاص فراتر برده و به هشدار عام و فراگیر تبدیل می‌کند. نمونه‌ای مشابه از این کارکرد را می‌توان در روایت نوح

(۷۱:۲۵) مشاهده کرد، جایی که اشاره به سرنوشت نهایی، نقش تقویت‌کننده پیام عبرت‌آموز را بر عهده دارد. به این ترتیب، جهش زمانی در داستان ذی‌القرنین، آن را از یک روایت تاریخی به نشانه‌ای فراتاریخی برای آمادگی در برابر قیامت تبدیل می‌کند.

از حیث «دیرش» (Duration)، نسبت میان زمان داستان و زمان روایت به‌گونه‌ای تنظیم شده که کاملاً در خدمت پیام قرار گیرد (Genette, 1980, p. 116). برای مثال، در آیه ۸۶، توصیف غروب خورشید در چشمه‌ای گل‌آلود نوعی «درنگ» توصیفی ایجاد می‌کند: «وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ». این مکث روایی، ریتم روایت را آهسته کرده و عظمت خلقت و گستره سفر قهرمان را برجسته می‌سازد. در مقابل، بخش‌هایی مانند سفرها (۸۹-۹۱) یا ساخت سد (۹۴-۹۶) به‌صورت «خلاصه» روایت شده‌اند تا تمرکز از جزئیات تاریخی به پیام اصلی منتقل شود (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۶). همچنین «حذف» بسیاری از جزئیات -از نام اقوام گرفته تا چگونگی دقیق ساخت سد- در راستای سنت ایجاز قرآنی صورت گرفته است تا مخاطب به جای درگیر شدن با حواشی، بر مقصود معنایی تمرکز کند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۵، ص ۳۴۵).

در مورد «بسامد» (Frequency) نیز، روایت ذی‌القرنین عمدتاً تک‌محور است و هر یک از سه سفر تنها یک بار نقل می‌شوند و تکرار روایی ندارند که بنابر رویکرد تودوروف، تک‌محوری انسجام، سرعت و تمرکز پیام را تضمین می‌کند (Todorov, 1977, p. 47). البته در آغاز داستان، نوعی تکرار محدود در قالب پرسش و پاسخ دیده می‌شود که نقش محرک روایت را ایفا می‌کند و با سنت گفت‌وگومحور قرآن هماهنگ است (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۱۰).

ساختار زمانی روایت ذی‌القرنین با ترکیب خطیت و زمان‌پریشی هدفمند، تعادلی دقیق میان انسجام داستانی و تعمیق معنایی ایجاد می‌کند. ترتیب خطی به روایت، وضوح و پیوستگی می‌بخشد، در حالی که پیش‌نگری آخرالزمانی (آیه ۹۹) روایت را به افقی فراتاریخی پیوند می‌دهد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 92). دیرش متغیر، سرعت روایت را کنترل کرده و بر ارزش‌های اخلاقی تأکید می‌کند و بسامد

تک‌محور، انسجام را حفظ می‌نماید. این الگو روایت را به متنی تربیتی-الهیاتی تبدیل می‌کند که مخاطب را به تأمل در ناپایداری دنیا و اقتدار الهی دعوت می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۴۶). آنچه این تحلیل را از پژوهش‌های پیشین متمایز می‌کند، نه فقط تفکیک نوع زمان‌پریشی و کارکرد آن، بلکه توجه به هم‌نشینی زمان با سایر مؤلفه‌های کلامی (وجه، زاویه دید و لحن) است و چنان‌که پیش از این بیان شد، چنین رویکرد یکپارچه‌ای در روایت قرآنی، نشان دهنده آن است که زمان در قرآن صرفاً ظرف رویدادها نیست، بلکه عاملی فعال در تولید معنا و هدایت مخاطب به شمار می‌رود.

۳.۳. زاویه دید (Perspective)

در روایت‌شناسی تودوروف، زاویه دید تعیین‌کننده نحوه دسترسی مخاطب به اطلاعات، میزان آگاهی راوی و نوع مواجهه او با شخصیت‌ها و رویدادها است (Todorov, 1977, p. 33). ژنت این مفهوم را با نظریه «فوکالیزاسیون» گسترش داد و سه نوع اصلی را از یکدیگر متمایز کرد: فوکالیزاسیون صفر (دانای کل) که راوی آگاهی فراگیر از همه رخدادها و ذهنیت‌ها دارد؛ فوکالیزاسیون داخلی که روایت از منظر محدود شخصیت ارائه می‌شود؛ و فوکالیزاسیون خارجی که راوی تنها رفتارهای بیرونی شخصیت‌ها را توصیف می‌کند (Genette, 1980, p. 192)؛ (Rimmon-Kenan, 1983, p. 96).

در قصص قرآنی، این الگوها به‌ندرت به صورت خالص ظاهر می‌شوند. آنچه رخ می‌دهد، ترکیبی هنرمندانه و سیال از انواع فوکالیزاسیون است: بنیان روایت بر دانای کل الهی استوار است، اما راوی گاه به درون ذهن شخصیت نفوذ می‌کند و گاه با ورود صریح اول شخص الهی («قُلْ»، «قُلْنَا»، «أَحْطْنَا») مستقیماً سخن می‌گوید. این جابه‌جایی‌ها ضمن حفظ اقتدار خداوند به‌عنوان راوی اصلی، نوعی «پویایی ادراکی» ایجاد می‌کنند که تجربه معنوی و عاطفی مخاطب را تعمیق می‌بخشد و او را میان نظارت الهی و اختیار بشری به نوسان درمی‌آورد (Robinson, 1996, p. 146). روایت ذی‌القرنین در آیات ۸۳-۱۰۲ نمونه‌ای درخشان از این هم‌نشینی هنرمندانه است. آنچه این بخش را از مطالعات پیشین متمایز می‌کند، توجه به تعامل زاویه دید

با سایر مؤلفه‌های کلامی (به‌ویژه زمان‌پریشی آیه ۹۹ و تغییر لحن) است که روایت را به ساختاری تربیتی-الهیاتی تبدیل می‌کند.

سیر زاویه دید در این روایت را می‌توان مرحله‌به‌مرحله دنبال کرد. روایت با زاویه دید خارجی آغاز می‌شود. آیه ۸۳ («وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ») تنها رفتار بیرونی پرسش‌گران را بازنمایی می‌کند و عمداً وارد ذهنیت آنان نمی‌شود. این انتخاب، فاصله تحلیلی ایجاد کرده و پرسش را به جوهر خود فرو می‌کاهد. بلافاصله دستور الهی «قُلْ» زاویه دید را به اول شخص الهی منتقل می‌کند و رابطه عمودی (خداوند ← پیامبر ← مخاطبان) را تثبیت می‌نماید. آیه ۸۴ («إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ») نمونه‌ای روشن از فوکالیزاسیون صفر است؛ خداوند با آگاهی کلان، وضعیت قدرت ذی‌القرنین را بیان می‌کند بدون آنکه به ذهنیت او وارد شود (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۰). این ترکیب همزمان از زاویه خارجی، اول شخص الهی و دانای کل، «آغاز هدایت روایی» را رقم می‌زند. از منظر معنایی، این الگو تأکید دارد که موفقیت ذی‌القرنین نه محصول فردیت او، بلکه جلوه‌ای از مشیت الهی است. زمینه فرهنگی آیات (پرسش‌های یهودیان مدینه) نیز زاویه دید خارجی را به‌عنوان رویکردی بی‌طرف و پاسخ‌گو برجسته می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۰۹).

در سفر به مغرب (آیات ۸۵-۸۸)، نوسان‌های ظریف‌تری میان زوایای دید مشاهده می‌شود. آیه ۸۶ با فعل «وَجَدَهَا» روایت را به فوکالیزاسیون داخلی محدود می‌کند؛ غروب خورشید آن‌گونه توصیف می‌شود که ذی‌القرنین آن را «یافت» یا «دید». این تغییر، حس همدلی عاطفی مخاطب با قهرمان را تقویت کرده و سفر را از گزارش محض به تجربه‌ای انسانی تبدیل می‌نماید. اما بلافاصله «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ» روایت را به اول شخص الهی بازمی‌گرداند و نشان می‌دهد که مسیر حرکت ذی‌القرنین تحت هدایت مستقیم خداوند است (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۳۳۲). در آیات ۸۷-۸۸، نقل مستقیم سخنان ذی‌القرنین از منظر دید داخلی گفتاری ارائه می‌شود، اما پایان آیه ۸۸ («فَلَهُ جَزَاءُ الْحُسْنَى») دوباره به دانای کل الهی بازمی‌گردد. این رفت‌وبرگشت مداوم میان دید داخلی و دانای کل در ظرف چهار آیه، تعادل میان «اختیار قهرمان»

و «هدایت الهی» را به زیبایی برجسته می‌سازد. زمینه فرهنگی این بخش (سفرهای تمدنی و مواجهه با اقوام ناشناخته) نیز با این ترکیب، از سطح جغرافیایی به سطح هدایت اخلاقی ارتقا می‌یابد.

در مقطع سفر به مشرق (آیات ۸۹-۹۱) تغییر زاویه دید جالب توجه است. آیات ۸۹-۹۰ توصیف رسیدن به مشرق و مواجهه با قوم بی‌سرپناه را از نوع فوکالیزاسیون داخلی روایت می‌کنند؛ ذی‌القرنین قوم را «می‌بیند» (ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۱۵۱)، هرچند روایت وارد ذهن آنان نمی‌شود. این زاویه دید، چهره‌ای انسانی‌تر و ملموس‌تر از قهرمان عرضه می‌کند. اما در آیه ۹۱، ناگهان روایت به اول شخص جمع الهی منتقل می‌شود: «وَقَدْ أَحْطٰنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا». این اعلام آگاهی مطلق خداوند، محدودیت معرفتی انسان را در برابر علم الهی برجسته می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۸۶). ترکیب زاویه دید داخلی و دانای کل، پیامی دوگانه منتقل می‌کند: تجربه انسانی واقعی و معتبر است، اما همواره تحت شمول علم فراگیر الهی قرار دارد. زمینه فرهنگی این آیات نیز روایت را بیشتر به دلالت‌های الهیاتی سوق می‌دهد.

در بخش پایانی روایت (آیات ۹۲-۱۰۲)، زاویه دید بار دیگر تحول می‌یابد. توصیف رسیدن به «بین‌الدین» با فوکالیزاسیون خارجی همراه است و تنها رفتار قوم و درخواست اضطراری آنان را گزارش می‌کند (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۱۸۱). آیات ۹۵-۹۶ با نقل مستقیم سخنان ذی‌القرنین، جلوه‌ای از دید داخلی گفتاری را نشان می‌دهند. نقطه اوج در آیه ۹۸ رخ می‌دهد: «هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي» که بالاترین سطح فوکالیزاسیون داخلی است و ذی‌القرنین موفقیت را صراحتاً «رحمت الهی» می‌داند (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۵). اما در آیات ۹۹-۱۰۲، روایت با بازگشت به دانای کل الهی، افق زمانی را به آینده آخرازمانی می‌برد و خداوند با آگاهی کلان، سرنوشت یاجوج و ماجوج را ترسیم می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۴۶). این گذار از دید داخلی به دانای کل، انطباق روشن فرجام‌شناسی در ساختار روایت قرآنی است. در نهایت، سیر زاویه دید روایت، ساختاری چندلایه و پویا را حکایت می‌کند؛ دانای کل الهی به روایت انسجام و اقتدار می‌بخشد؛ زاویه دید داخلی، تجربه‌پذیری و

همراهی عاطفی با قهرمان را افزایش می‌دهد؛ و جابه‌جایی‌های اول شخص الهی، روایت را از گزارش تاریخی فراتر برده و به عرصه هدایت، تربیت و فرجام‌شناسی سوق می‌دهد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 96). مهم‌تر آنکه این تغییرات هرگز تصادفی نیستند؛ آن‌ها دقیقاً با سایر مؤلفه‌های کلامی هماهنگ شده‌اند. برای نمونه، گذار از دید داخلی به دانای کل در آیه ۹۹ با زمان‌پریشی (پیش‌نگری آخرالزمانی) و تغییر لحن (از پندآموز به هشداردهنده) هم‌افزا شده و روایت را به اوج فرجام‌شناختی هدایت می‌کند. این تعامل، روایت ذی‌القرنین را به الگویی ممتاز از «روایت الهی-تربیتی» تبدیل کرده است؛ الگویی که در مطالعات تک‌مؤلفه‌ای پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته بود.

۳.۴. لحن

در روایت‌شناسی تودوروف، لحن بازتاب‌دهنده نگرش، حالت عاطفی و نیت‌های ارتباطی راوی است (Todorov, 1977, p. 54). لحن نه‌تنها گفتار را سامان می‌بخشد، بلکه رابطه میان راوی و مخاطب و میزان جهت‌دهی پیام را نیز تعیین می‌کند. در روایت‌شناسی کلاسیک، لحن می‌تواند آمرانه، پندآموز، توصیفی، عاطفی یا هشداردهنده باشد (Rimmon-Kenan, 1983, p. 92). آنچه قصص قرآنی را در این زمینه متمایز می‌سازد، ساختار چندلایه و کاملاً هدفمند لحن است که هم‌زمان اقتدار الهی را تثبیت می‌کند و مخاطب را به تأمل اخلاقی، بازاندیشی وجودی و عمل صالح فرا می‌خواند (Robinson, 1996, p. 148). روایت ذی‌القرنین در آیات ۸۳-۱۰۲ نمونه‌ای برجسته از این الگوی ترکیبی است. آنچه این بخش را از مطالعات پیشین متمایز می‌کند، توجه دقیق به تعامل لحن با سایر مؤلفه‌های کلامی (به‌ویژه زمان‌پریشی آیه ۹۹ و جابه‌جایی زاویه دید) است که روایت را به ساختاری تربیتی-الهیاتی تبدیل می‌کند.

سیر لحن در این روایت را می‌توان به صورت مرحله‌به‌مرحله دنبال کرد. روایت با لحنی آمرانه آغاز می‌شود: «قُلْ» در آیه ۸۳ نه‌تنها اقتدار خداوند را تثبیت می‌کند، بلکه ساختار ارتباطی متن را نیز تعریف می‌نماید (خداوند ← پیامبر ← مخاطبان). بلافاصله در آیه ۸۴، لحن به توصیفی و عینی تغییر می‌کند: «إِنَّا مَكِّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ»

جایگاه قدرت و مشروعیت الهی ذی‌القرنین را معرفی می‌کند (قرطبی، ۱۳۸۴، ج ۱۱، ص ۱۷۹). این گذار از لحن آمرانه به توصیفی، پیش‌زمینه معنایی داستان را شکل می‌دهد و نشان می‌دهد که روایت ذی‌القرنین نه یک گزارش تاریخی صرف، بلکه بخشی از راهبرد الهی برای هدایت انسان است. زمینه فرهنگی این آیات (پرسش‌های یهودیان مدینه) نیز همین لحن آمرانه را به‌عنوان پاسخی قطعی و فراتاریخی برجسته می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۱۰؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۲۰۹).

در سفر به مغرب (آیات ۸۵-۸۸) تنوع لحن بیشتر می‌شود. آیات ۸۵-۸۶ لحنی توصیفی-شاعرانه دارند؛ تصویر «تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» جلوه‌ای از شکوه آفرینش الهی را برملا می‌سازد و فضایی تأمل‌برانگیز و معنویت‌محور ایجاد می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۱۵۱). اما ناگهان در آیه ۸۶ لحن به آمرانه تغییر می‌کند: «قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ» که نشان‌دهنده نظارت و تدبیر مستقیم الهی بر حرکت قهرمان است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۲۱۰). پاسخ ذی‌القرنین در آیات ۸۷-۸۸ نیز با لحنی قاطع، منطقی و پندآموز همراه است. او با ساختار شرطی «أَمَّا مَنْ ظَلَمَ... وَأَمَّا مَنْ آمَنَ...» میان ظالم و مؤمن تفکیک اخلاقی قاطع ایجاد می‌کند، در حالی که همزمان رحمت و عدالت را در تعادل نگه می‌دارد. این نوسان لحن در یک اپیزود کوتاه (از شاعرانه به آمرانه به قاطع-پندآموز) خود حامل پیام بنیادین است: عدالت الهی همواره میان کيفر و رحمت در تعادل قرار دارد.

در سفر به مشرق (آیات ۸۹-۹۱) لحن دوباره تغییر ماهیت می‌دهد. آیات ۸۹-۹۰ کاملاً توصیفی و بی‌پیرایه‌اند؛ تصویری ساده از مردمی که «لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سَبْتًا». این سادگی افراطی، ضعف و نیازمندی بشر در برابر طبیعت را بدون نیاز به توصیف اضافی منتقل می‌کند. اما در آیه ۹۱، بدون هیچ مقدمه‌ای، لحن به آمرانه-الهی تغییر می‌کند: «وَقَدْ أَخْطَنَّا بِمَا لَدَيْهِ حُجْرًا». تقابل میان «لحن بشری-توصیفی» و «لحن الهی-آمرانه» پیامی روشن دارد: شناخت انسان محدود و شناخت خداوند مطلق است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۲۸۶).

در بخش پایانی روایت (آیات ۹۲-۱۰۲) تحول لحن به اوج می‌رسد. آیه ۹۴ با لحنی آمیخته از استیصال و درخواست کمک همراه است که اضطرار واقعی قوم را

منتقل می‌کند. ذی‌القرنین در آیات ۹۵-۹۶ با لحنی قاطع، فنی و عمل‌گرا پاسخ می‌دهد: «أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ». این لحن، قدرت مدیریت، کارآمدی و اخلاق مسئولانه او را نشان می‌دهد. نقطه اوج در آیه ۹۸ رخ می‌دهد: «هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي» با لحنی عمیقاً پندآموز و معنوی بیان می‌شود که خواننده را به فروتنی و خداشناسی دعوت می‌کند (رازی، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۲۴۵). سرانجام در آیات ۹۹-۱۰۲، لحن شدیداً هشداردهنده و آخرالزمانی می‌شود؛ تصویری از آشوب، نفخ صور و داوری نهایی که تمام لایه‌های قبلی روایت را به پیام اصلی قرآن - مسئولیت اخلاقی و آمادگی برای آخرت - پیوند می‌دهد.

آنچه از این سیر لحنی به دست می‌آید، وجود ساختاری سلسله‌مراتبی و پویاست. لحن آمرانه اقتدار الهی را تثبیت می‌کند؛ لحن توصیفی و شاعرانه مخاطب را به تأمل وجودی دعوت می‌نماید؛ لحن قاطع و عمل‌گرا کنشگری اخلاقی قهرمان را برجسته می‌سازد؛ و لحن پندآموز و هشداردهنده پیام‌های تربیتی و فرجام‌شناختی را تقویت می‌کند. نکته مهم‌تر آنکه این تغییرات لحن هرگز تصادفی نیستند؛ آن‌ها دقیقاً با تغییرات سایر مؤلفه‌های کلامی هم‌نشین شده‌اند. برای نمونه، لحن هشداردهنده آیه ۹۹ با زمان‌پریشی (پیش‌نگری آخرالزمانی) و تغییر زاویه دید (از داخلی به دانای کل) هم‌افزا شده و روایت را به اوج فرجام‌شناختی سوق می‌دهد. این تعامل، روایت ذی‌القرنین را به الگویی ممتاز از «روایت الهی-تربیتی» تبدیل می‌کند؛ الگویی که در مطالعات تک‌مؤلفه‌ای پیشین کمتر مورد توجه قرار گرفته بود.

۳.۵. تحلیل یکپارچه نمود کلامی در روایت ذی‌القرنین

نمود کلامی در روایت ذی‌القرنین شاکله‌ای چندلایه و هدفمند دارد که چهار مؤلفه وجه، زمان، زاویه دید و لحن در تعامل با یکدیگر، آن را از یک گزارش تاریخی ساده به ساختاری تربیتی، جهان‌شناختی و الهیاتی تبدیل کرده‌اند. قرآن کریم با سازمان‌دهی دقیق این عناصر، مخاطب را نه صرفاً با یک سرگذشت تاریخی، بلکه با یک نظام هدایت‌گر روبه‌رو می‌سازد. در ذیل بحث، بر پایه یافته‌های پیشین، نشان داده می‌شود که این چهار مؤلفه چگونه درهم تنیده شده و پیام‌های عدالت، رحمت، تواضع و فرجام‌شناسی را تقویت می‌کنند.

مهم‌ترین هم‌افزایی در این روایت، میان **وجه و زاویه دید** رخ می‌نماید. روایت به‌طور پویا میان نقل مستقیم، غیرمستقیم و روایت‌شده جابه‌جا می‌شود، اما این جابه‌جایی زمانی عمق می‌یابد که با الگوی زاویه دید همراه شود. نقل مستقیم سخنان ذی‌القرنین (آیات ۸۷-۸۸) با فوکالیزاسیون داخلی ترکیب شده و تجربه کنشگری او را برای مخاطب ملموس و نزدیک می‌کند. در مقابل، نقل روایت‌شده درباره پرسش‌گران و اقوام (مانند آیه ۸۳) با فوکالیزاسیون خارجی همراه است و فاصله انتقادی لازم را ایجاد می‌کند. ورود مکرر راوی الهی با ضمیر اول شخص («قُلْ»، «قُلْنَا»، «أَحْطْنَا») نیز با فوکالیزاسیون صفر (دانای کل) هم‌نشین شده و اقتدار الهی را به عنوان چارچوب حاکم بر روایت تثبیت می‌کند. نتیجه این ترکیب دوگانه است: کنشگری ذی‌القرنین واقعی، اخلاقی و عقلانی جلوه می‌کند، اما هم‌زمان کاملاً در چارچوب اراده و نظارت الهی قرار دارد. این ویژگی، روایت قرآنی را از داستان‌های اساطیری و صرفاً تاریخی متمایز می‌سازد و آن را در زمره «روایت الهی-اخلاقی» قرار می‌دهد.

هم‌نشینی **زمان و لحن** نیز سازمان‌دهی عاطفی و تربیتی روایت را شکل می‌دهد. زمان در این داستان با خطیت، فشرده‌سازی و زمان‌پریشی پیش می‌رود و هر تغییر زمانی با تغییر متناظر لحن همراه است. درنگ‌های توصیفی (مانند غروب خورشید در آیه ۸۶) با لحنی شاعرانه و تأملی همراه می‌شوند؛ چکیده‌سازی سفرها و ساخت سد با لحنی عینی و فنی؛ و جهش آخرالزمانی آیه ۹۹ با لحنی هشداردهنده و آمرانه. این هم‌افزایی باعث می‌شود زمان نه فقط توالی رویدادها، بلکه حالت عاطفی و جهت‌گیری تربیتی متن را نیز مدیریت کند. در نتیجه، ساختار سه‌گانه «تعلیم-تأمل-هشدار» شکل می‌گیرد که شاکله گفتمان تربیتی سوره کهف است.

پیوند **وجه و لحن** نیز در خدمت بیان ارزش‌های اخلاقی قرار گرفته است. نقل مستقیم سخنان ذی‌القرنین معمولاً با لحنی قاطع، منطقی و اخلاقی همراه است و اخلاق رهبری و «الگوی رفتار قدرت» او را برجسته می‌کند. در مقابل، نقل روایت‌شده اغلب با لحن پندآموز یا هشداردهنده ظاهر می‌شود. این ترکیب نشان می‌دهد که قهرمان در سطح کنش سخن می‌گوید، اما راوی الهی در سطح معنا و

داوری اخلاقی سخن می‌گوید. بنابراین روایت همزمان هم تاریخ‌نگار و هم داور اخلاقی اعمال ذی‌القرنین است.

زمان و زاویه دید نیز با یکدیگر روایت را از تاریخ به فرجام‌شناسی ارتقا می‌دهند. زمان‌پریشی مشهور آیه ۹۹ («وَتَرْكُنَا بَعْضُهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ بَعْضًا فِي بَعْضٍ») تنها وقتی کاملاً معنادار می‌شود که از منظر دانای کل (فوکالیزاسیون صفر) روایت شود. این جهش زمانی-دید، داستان را از سطح سرگذشت تاریخی فراتر برده و آن را به نشانه‌ای فراتاریخی و نقشه‌ای برای آینده تبدیل می‌کند.

اگر چهار مؤلفه را در کنار هم ببینیم، «معماری خطابی-تربیتی» روایت آشکار می‌شود: آغاز آمرانه (۸۳-۸۴)، گسترش توصیفی-قاطع (۸۵-۸۸)، تأمل وجودی (۸۹-۹۱)، کنش تمدنی (۹۲-۹۸) و فرجام‌شناسی هشداردهنده (۹۹-۱۰۲). این معماری نشان می‌دهد که روایت ذی‌القرنین فراتر از یک داستان پادشاهی، الگویی تربیتی برای قدرت، تمدن و آمادگی آخرت است.

در پایان باید گفت که این چهار مؤلفه مستقل از یکدیگر عمل نمی‌کنند، بلکه در یک شبکه ساختاری منسجم با هم کنش متقابل دارند. این نظام بیانی همزمان اقتدار الهی را تثبیت می‌کند، کنشگری اخلاقی قهرمان را برجسته می‌سازد، مخاطب را به تأمل وجودی دعوت می‌نماید و او را با هشدار فرجام‌شناختی مواجه می‌سازد. از منظر روایت‌شناسی تودوروف، آنچه این تحلیل آشکار می‌کند این است که نمود کلامی در قصص قرآنی نه فقط شیوه بیان، بلکه ابزار اصلی تولید معنا و هدایت انسان است.

منابع

- قرآن کریم.
- ۱. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۹۸۴م). التحریر والتنویر. تونس: الدار التونسیة للنشر.

۳. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق (۱۴۱۳ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
۴. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. ابراهیمی، ابراهیم و زیدی جودکی، مجید (۱۳۹۷). «بررسی و تحلیل نقاط اتصال و اشتراک داستان‌های سوره کهف». پژوهش‌های ادبی-قرآنی، سال ۱۳۹۷، شماره ۴.
۶. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار طیبة.
۷. تودوروف، تزوتان. (1382) شعرية النثر. ترجمه محمد یحیی‌تی. تهران: نشر نی.
۸. حامدسقیان، مهدی؛ عباسی، رضا و بکی، عبدالله (۱۳۹۵). «بررسی تطبیقی سطوح روایت و عناصر آن در طرح قصص سوره کهف». پژوهش‌های تفسیر تطبیقی، دوره ۲، شماره ۴، صص ۱۵-۲۰.
۹. حری، ابوالفضل (۱۳۸۸). «احسن القصص: رویکرد روایت‌شناختی به قصص قرآنی». نقد ادبی، سال اول، شماره دوم، صص ۸۳-۱۲۲.
۱۰. داوودی مقدم، فریده؛ شعیری، حمیدرضا و قطبی، ثریا (۱۳۹۹). «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف (واکاوی داستان‌های یاران غار و خضر و موسی)». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، سال ششم، شماره ۱۱.
۱۱. دلبری، سید علی؛ محقق گُرفمی، البرز و مرویان حسینی، سید محمود (۱۴۰۰). «نقد آراء مفسران پیرامون هویت ذوالقرنین با تکیه بر نشانه‌های سفرهای وی». دوره ۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۳.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۷۸ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. زحیلی، وهبة بن مصطفی (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج. دمشق: دار الفکر.

۱۴. زمخشری، جارالله محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دار الکتب العربی.
۱۵. سارانی، حمید و آتشگه، زهرا (۱۴۰۲). «جلوه‌هایی از بازتاب ذوالقرنین و اسکندر در ادب فارسی». مطالعات راهبردی علوم انسانی و اسلامی، بهار ۱۴۰۲، شماره ۵۲، صص ۴۴۳-۴۵۴.
۱۶. سیاوشی، صابره (۱۳۹۸). «بررسی فرایند معنایی در داستان ذوالقرنین در قرآن کریم». مجله ادب عربی، سال ۱۱، شماره ۲.
۱۷. شمیسا، سیروس (۱۳۷۸). انواع ادبی. تهران: فردوس.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). جامع البیان فی تأویل القرآن. بیروت: دار المعرفة.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. عباسی، رضا و حامدسقیان، مهدی (۱۳۹۵). «بررسی عنصر زمان از منظر روایت‌شناسی در طرح قصص سوره کهف». پژوهشنامه قرآن و حدیث، سال ۱۳۹۵، شماره ۱۹، صص ۱۲۵-۱۴۴.
۲۳. عرب، مرتضی؛ سبک‌دست، معصومه؛ محمدحسین‌زاده، عبدالرضا (۱۴۰۰). «تحلیل ساختار روایی روایت‌های الیاس و ایلیا در قرآن کریم و عهد عتیق براساس رویکرد گریماس». پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن، دوره ۱۰، شماره ۲، صص ۲۰۹-۲۲۸.
۲۴. عرب، مرتضی؛ سبک‌دست، معصومه؛ محمدحسین‌زاده، عبدالرضا و محسنی، مجتبی (۱۴۰۲). «تحلیل ساختار روایی داستان زکریا در قرآن کریم و

عهدین بر اساس رویکرد تحلیل روایی گریماس». مطالعات قرآنی، دوره ۱۴، شماره ۵۴، صص ۱۹-۴۰.

۲۵. قهرمانی مقبل، علی اصغر (۱۳۹۰). «دلالت‌های معنایی «قَرْن» در زبان عربی و عبری و ارتباط آن با «ذوالقرنین» در قرآن کریم و کتاب مقدّس». پژوهشنامه نقد ادب عربی، دوره ۱، شماره ۲ (پیاپی ۲)، صص ۹۷-۱۱۷.

۲۶. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۸۴ق). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

۲۷. کریمی، رضا (۱۳۹۷). «نقش پادگفتمان‌ها در تحلیل گفتمانی سوره کهف». فصلنامه نقد و بررسی ادبیات قرآنی، شماره ۲۲، صص ۱۰-۱۵.

۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.

۲۹. محقق گُرفمی، البرز؛ دلبری، سید علی و مرویان حسینی، سید محمود (۱۴۰۱). «قرینه‌شناسی آیات سوره کهف و روایات برای اثبات نبوت ذوالقرنین»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، دوره ۲۷، شماره ۱۰۴، صص ۱۳۶-۱۵۶.

۳۰. مهدوی کنی، صدیقه و میری، فهیمه (۱۳۹۴). «تحلیل عناصر داستانی و بررسی مفاهیم تربیتی قصه ذوالقرنین در قرآن کریم»، سفینه، شماره ۴۶، صص ۶۰-۸۱.

۳۱. میربازل، سیده خدیجه و ارجمندی، معصومه (۱۴۰۰). «گفتمان کاوی آیات ۸۳ تا ۹۸ سوره کهف با استناد بر تحلیل انتقادی گفتمان فرکلاف». علم زبان، دوره ۸، شماره ۱۴، صص ۱۱۹-۱۴۰.

۳۲. میرصادقی، جمال (1375). عناصر داستان. تهران: سخن.

۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (1374). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامية.

34. Barthes, R. (1977). Image, music, text. London: Fontana Press.

35. Genette, G. (1980). Narrative discourse: An essay in method (J. E. Lewin, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.

36. Rimmon-Kenan, S. (1983). Narrative fiction: Contemporary poetics. London & New York: Routledge.
37. Robinson, N. (1996). Discovering the Qur'an: A contemporary approach to a veiled text. London: SCM Press.
38. Scholes, R. (1974). Structuralism in literature: An introduction. New Haven/London: Yale University Press.
39. Todorov, T. (1977). The poetics of prose (R. Howard, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.

References:

- The Holy Quran.
- 1. Alusi, Sayyid Mahmoud (1415 AH). The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran. Beirut: Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah.
- 2. Ibn Ashour, Muhammad Tahir (1984 AD). Al-Tahrir and Tanwir. Tunisia: Dar Al-Tunisi Publishing House.
- 3. Ibn Atiyah Al-Andalusi, Abdul Haqq (1413 AH). The Short and Concise Interpretation of the Great Quran. Qatar: Ministry of Endowments and Islamic Affairs.
- 4. Ibn Kathir Al-Dimashqi, Ismail bin Omar (1419 AH). The Interpretation of the Great Quran. Beirut: Dar Al-Kutb Al-Ilmiyah.
- 5. Ibrahim, Ibrahim and Zaidi Jodaki, Majid (2018). "Investigation and Analysis of the Points of Connection and Commonality of the Stories of Surah Al-Kahf". Literary and Quranic Research, 2018, No. 4.

6. Baghvi, Hussein bin Masoud (2018). *Ma'alem al-Tanzil fi tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Tayyiba.
7. Todorov, Tzotan (2003). *Poetry of Prose*. Translated by Mohammad Yahyaiti. Tehran: Nay Publishing.
8. Hamedsaqayan, Mehdi; Abbasi, Reza and Beki, Abdullah (2016). "A Comparative Study of Narrative Levels and Its Elements in the Plot of the Stories of Surah al-Kahf". *Comparative Interpretation Research*, Volume 2, Issue 4, pp. 15-20.
9. Hari, Abolfazl (2009). "Ahsan al-Qasas: A Narratological Approach to Quranic Stories". *Literary Criticism*, Year 1, Issue 2, pp. 83-122.
10. Davoodi Moghadam, Farideh; Sha'iri, Hamidreza and Ghotbi, Soraya (2019). "The Role of Counterdiscourses in the Discourse Analysis of Surah al-Kahf (Analysis of the Stories of the Companions of the Cave, Khidr and Musa)". *Linguistic Researches on the Quran*, Year 6, Issue 11.
11. Delbari, Sayyid Ali; Mohaqiq Garfami, Alborz and Marvian Hosseini, Sayyid Mahmud (1400). "Criticism of the Opinions of the Commentators on the Identity of Dhul-Qarnayn Based on the Signs of His Travels". Volume 2, Issue 1, Serial Number 3.
12. Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Omar (1378 AH). *Mafatih al-Ghayb (Tafsir al-Kabeer)*. Qom: Islamic Publishing House.
13. Zuhaili, Wahba ibn Mustafa (1418 AH). *Tafsir al-Munir fi al-Aqeedah, Sharia and Manuscript*. Damascus: Dar al-Fikr.

14. Zamakhshari, Jarallah Mahmud ibn Omar (1407 AH). Al-Kashaf an Haqqat al-Ghwamad al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
15. Sarani, Hamid and Atashga, Zahra (1402). "Effects of Reflection of Dhul-Qarnayn and Alexander in Persian Literature". Strategic Studies of Humanities and Islamic Sciences, Spring 1402, No. 52, pp. 443-454.
16. Siyavshi, Saberah (2019). "A Study of the Semantic Process in the Story of Dhul-Qarnayn in the Holy Quran". Journal of Arabic Literature, Year 11, No. 2.
17. Shamisa, Sirous (2000). Literary Types. Tehran: Ferdows.
18. Tabatabaei, Seyyed Muhammad Hussein (2011). Al-Mizan in the Interpretation of the Quran. Qom: Islamic Publishing House.
19. Tabarsi, Fadl ibn Hassan (2009). Majma' al-Bayan in the Interpretation of the Quran. Tehran: Nasser Khosrow.
20. Tabari, Muhammad ibn Jarir (2008). Jame' al-Bayan in the Interpretation of the Quran. Beirut: Dar al-Maraf.
21. Tusi, Muhammad ibn Hassan (Bita). Al-Tabyan fi Tafsir al-Quran. Beirut: Dar Ihya al-Turaht al-Arabi.
22. Abbasi, Reza and Hamed Saqayan, Mahdi (2016). "A Study of the Time Element from the Narratological Perspective in the Story of Surah al-Kahf". Quran and Hadith Research Journal, 2016, No. 19, pp. 125-144.
23. Arab, Morteza; Sabqdasht, Masoumeh; Mohammad Hosseinzadeh, Abdolreza (2001). "Analysis of the Narrative Structure of the Narratives of Elias and Elijah in the Holy Quran

- and the Old Testament Based on the Grimas Approach”. *Quran Linguistic Research*, Volume 10, No. 2, pp. 209–228.
24. Arab, Morteza; Sabqdasht, Masoumeh; Mohammad Hosseinzadeh, Abdolreza and Mohseni, Mojtaba (2003). “Analysis of the Narrative Structure of the Story of Zechariah in the Holy Quran and the Old Testament Based on the Grimas Approach to Narrative Analysis”. *Quranic Studies*, Volume 14, Issue 54, pp. 19–40.
25. Ghahramani Moqbel, Ali Asghar (2011). “The semantic implications of “Qarn” in Arabic and Hebrew and its relationship with “Zulqarnain” in the Holy Quran and the Bible”. *Journal of Arabic Literature Criticism*, Volume 1, Issue 2 (2nd issue), pp. 117–97.
26. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (2005). *Al-Jami'i la-Ahkam al-Quran*. Tehran: Nasser Khosrow.
27. Karimi, Reza (2018). “The role of counter-discourses in the discourse analysis of Surah al-Kahf”. *Quarterly Journal of Quranic Literature Criticism and Review*, Issue 22, pp. 10–15.
28. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (2011). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutb al-Islamiyyah.
29. Mohaqeq Garfami, Alborz; Delbari, Seyyed Ali and Marvian Hosseini, Seyyed Mahmud (1401). “Correlative Analysis of the Verses of Surah Al-Kahf and the Narrations to Prove the Prophethood of Dhul-Qarnayn”, *Quarterly Journal of Quranic Studies*, Volume 27, Issue 104, pp. 136–156.

30. Mahdavi-kani, Sedighe and Miri, Fahimeh (1394). "Analysis of the Story Elements and the Study of the Educational Concepts of the Story of Dhul-Qarnayn in the Holy Quran", Safineh, Issue 46, pp. 60-81.
31. Mirbazl, Seyyedeh Khadija and Arjomandi, Masoumeh (1400). "Discourse Analysis of Verses 83 to 98 of Surah Al-Kahf Based on Critical Analysis of the Farklef Discourse". Language Science, Volume 8, Issue 14, pp. 119-140.
32. Mirsadeghi, Jamal (1375). Elements of Story. Tehran: Sokhan.
33. Makarem Shirazi, Nasser (1995). Exemplary Interpretation. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
34. Barthes, R. (1977). Image, music, text. London: Fontana Press.
35. Genette, G. (1980). Narrative discourse: An essay in method (J. E. Lewin, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.
36. Rimmon-Kenan, S. (1983). Narrative fiction: Contemporary poetics. London & New York: Routledge.
37. Robinson, N. (1996). Discovering the Qur'an: A contemporary approach to a veiled text. London: SCM Press.
38. Scholes, R. (1974). Structuralism in literature: An introduction. New Haven/London: Yale University Press.
39. Todorov, T. (1977). The poetics of prose (R. Howard, Trans.). Ithaca: Cornell University Press.



An Artificial Intelligence Based Conceptual Framework for Exploring the Nature of Human Creativity in Iranian Islamic Art and Culture

Nafiseh Fareghzadeh ¹ Mahdi Bazargani ² Nasrin Jafari ³

1. Assistant Professor, Department of Computer Engineering, Khod.c., Islamic Azad University, Zanjan, Iran (Corresponding Author). Email:

fareghzadeh@iau.ac.ir

2 Assistant Professor, Department of Computer Engineering, Za.C., Islamic Azad University, Zanjan, Iran. Email: mbzirn@iau.ac.ir

3 Assistant Professor, Department of Culture, Art, and Media, Za.C., Islamic Azad University, Zanjan, Iran. Email: nasrin.jafari@iau.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2026.2070804.1189](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2070804.1189)

*Original
Research*

Received:
2025.05.09

Accepted:
2026.02.18

Keywords:
Artificial
Intelligence,
Creative
Collaboration,
Creativity,
Art,
Iranian Islamic
Culture,

ABSTRACT: Considering the necessity of enhancing, integrating, and intelligently integrating human and technological creative capacities in the Iranian Islamic art and culture, the aims of this research is to design and develop an innovative, comprehensive and localized conceptual and theoretical framework based on the artificial intelligence to explore the nature of human creativity in the context of Iranian Islamic art and culture and investigate the requirements in the process of innovative and meaningful interaction between humans and artificial intelligence. By combining the philosophical, mystical and aesthetic foundations of Islamic art with advanced capabilities of artificial intelligence, this model provides an innovative and localized solution for managing challenges such as preserving Iranian Islamic identity and confronting religious and cultural biases. The research method was based on a philosophical, conceptual, and theoretical approach and comparative analysis of scientific documents, previous studies, theories of creativity and new achievements of artificial intelligence in art.

The proposed framework not only enables the production of original and meaningful works of art in the context of Iranian Islamic culture, but also offers a perspective of intelligent creative interaction between humans and machines in contemporary art. This approach plays a strategic role in the development of digital art in line with indigenous and spiritual values. It enables the production of original works of art and the management of challenges such as religious and cultural biases and identity preservation by providing purposeful interaction, also provides a comprehensive and practical strategy for the development of intelligent creative art in line with the values and spiritual indigenous identity of Islamic Iran.

چارچوب مفهومی مبتنی بر هوش مصنوعی جهت بازکاوی ماهیت خلاقیت انسانی در هنر

و فرهنگ اسلامی ایرانی

نسرین جعفری^۲

مهدی بازرگانی^۲

نفسیه فارغ زاده^۱

۱. استادیار، گروه مهندسی کامپیوتر، دانشکده فنی و مهندسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد خدابنده، زنجان، ایران، ایمیل:

fareghzadeh@iau.ac.ir

۲. استادیار، گروه مهندسی کامپیوتر، دانشکده فنی و مهندسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، زنجان، ایران، ایمیل:

mbzirn@iau.ac.ir

۳. استادیار، گروه هنر، دانشکده فرهنگ و رسانه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، زنجان، ایران، ایمیل:

nasrin.jafari@iau.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2026.2070804.1189](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2070804.1189)

چکیده: با توجه به ضرورت تعالی بخشی، تلفیق و تجمیع هوشمند ظرفیت‌های خلاق انسانی و فناوری در هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی، اهداف پژوهش حاضر طراحی و تدوین چارچوب مفهومی نظری نوآورانه، جامع و بومی‌سازی شده مبتنی بر هوش مصنوعی جهت بازکاوی ماهیت خلاقیت انسانی بر بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی و تبیین نیازمندی‌ها در فرایند تعامل معنادار انسان و هوش مصنوعی در جهت ایجاد آثار هنری خلاقانه هوشمند می‌باشد. با تلفیق مبانی فلسفی، عرفانی و زیبایی‌شناسانه هنر اسلامی با قابلیت‌های پیشرفته هوش مصنوعی، این مدل راه‌حلی نوآورانه و بومی شده برای مدیریت چالش‌هایی مانند حفظ هویت اسلامی ایرانی و مقابله با سوگیری‌های مذهبی فرهنگی را فراهم می‌آورد. روش پژوهش مبتنی بر رویکرد فلسفی - نظری و تجزیه تحلیل تطبیقی اسناد علمی، مطالعات پیشین، نظریه‌های خلاقیت و دستاوردهای نوین هوش مصنوعی در هنر بوده است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که خلاقیت هنری در فرهنگ اسلامی ایرانی، فراتر از تولید قالب، با لایه‌هایی از معنا، نیت معنوی، قضاوت ارزشی و شناخت عرفانی در پیوند است و هرگونه تلفیق هوش مصنوعی باید واجد شرایط و ابزارهایی جهت ارزیابی و حفظ این ویژگی‌ها باشد. بدین ترتیب، چارچوب پیشنهادی نه تنها امکان تولید آثار هنری اصیل و معنادار را در بستر فرهنگ اسلامی ایرانی ممکن می‌سازد، بلکه چشم‌اندازی از تعامل خلاقانه و هوشمندانه انسان و ماشین در هنر معاصر ارائه می‌نماید. این رویکرد نقشی راهبردی در توسعه هنر دیجیتال متناسب با ارزشهای بومی و معنوی ایفا می‌نماید. چارچوب پیشنهادی نه تنها با فراهم کردن تعامل هدفمند، امکان تولید آثار هنری اصیل و خلاق را ممکن می‌سازد، بلکه راهبردی جامع و کاربردی جهت توسعه هنر هوشمند و خلاق متناسب با هویت معنوی ایران اسلامی ارائه می‌دهد.

صص

۲۹۱-۳۲۲

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۶/۱۴

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

هوش مصنوعی،

همکاری خلاق،

خلاقیت،

هنر،

فرهنگ اسلامی

ایرانی.

۱. مقدمه

امروزه هوش مصنوعی به عنوان یک دستاورد ارزشمند علمی و فناورمحور توانسته است تحولات اساسی در حوزه های علمی، صنعتی، سازمانی و عملیاتی ایجاد نماید. اخیراً، تحولات قابل توجهی در زمینه هوش مصنوعی^۱ رخ داده است که نه تنها صنایع مختلف، بلکه حوزه های فرهنگی و هنری را نیز تحت تأثیر قرار داده است، بلکه اقتصاد جهانی را متحول نموده است و پیش بینی می شود انقلاب بزرگی در حوزه اقتصاد دیجیتال و تراکنش های مالی فرا قاره ای نیز ایجاد نماید (قوامی پور سرشکه، ۱۴۰۳: ۱۶۲). به ویژه در حوزه هنر، ابزارهای هوش مصنوعی مختلف امکان خلق آثار هنری با قابلیت شخصی سازی بالا را فراهم کرده اند که بدون دخالت مستقیم هنرمند انسانی قابل دسترس هستند (Ramesh et al., 2022:2). این تحولات نه تنها ابعاد فنی و عملیاتی هنر را دگرگون کرده است، بلکه پرسش های فلسفی عمیقی را نیز درباره ماهیت خلاقیت و هویت هنرمند به وجود آورده است. یکی از مهم ترین سوالات در این حوزه این است که آیا هوش مصنوعی فقط یک ابزار است، یا می تواند به عنوان یک همکار خلاق در فرآیند خلاقیت عمل کند؟ این موضوع با توجه به افزایش تعامل بین انسان و ماشین در فرآیندهای هنری، اهمیت فزاینده ای یافته است و در حوزه تمرکز پژوهش حاضر قرار می گیرد.

در سال های اخیر از کارکردهای هوش مصنوعی به طور گسترده ای در صنعت و هنر استفاده می شود، اما هنوز تعریف و بررسی عمیق و دقیقی از نقش آن در خلق آثار وجود ندارد. برخی از هنرمندان و محققان اخیر با تردید به استفاده از هوش مصنوعی در خلق آثار هنری نگاه می کنند، زیرا معتقدند که این فناوری فاقد عمق احساسی و اصالت انسانی است (Brainard, 2025:1143). با این حال، ابزارهای هوش مصنوعی فرصت هایی را برای خلاقیت انسانی ایجاد کرده اند که قبلاً غیرممکن بود. به عنوان مثال، هنرمندان می توانند از هوش مصنوعی برای ایجاد ایده های اولیه، تولید بافت ها و الگوها، و حتی اصلاح و توسعه ایده های خود استفاده کنند. در واقع

¹ Artificial Intelligence (AI)

خلاقیت در هنر، توانایی هنرمند برای تفکر خارج از چارچوب و ایجاد چیزی منحصر به فرد و اصیل است و هوش مصنوعی می تواند بر مولفه های خلاقیت تاثیرگذار باشد. در واقع، این تغییر نقش هوش مصنوعی از یک ابزار به یک "همکار" است که نیازمند بازنگری در تعاریف سنتی خلاقیت انسانی است. بنابراین، این موضوع نه تنها از لحاظ علمی و فلسفی اهمیت دارد، بلکه دارای تأثیرات گسترده‌ای در حوزه فرهنگ و هنر، آموزش هنر، خطمشی‌های حقوقی و است. درک دقیق این تغییرات می‌تواند به هنرمندان، آموزشگران و سیاست‌گذاران کمک کند تا با تحولات دیجیتالی در حوزه هنر به بهترین شکل ممکن سازگار شوند (کریمی، ۱۴۰۳: ۴۸).

اساساً ادبیات علمی موجود در حوزه پژوهش، اغلب به دو نظریه تقسیم‌بندی شده‌اند: یک نظریه که هوش مصنوعی را فقط یک ابزار می‌داند، و نظریه دیگری که هوش مصنوعی را قادر به خلاقیت می‌شناسد (Colton & Wiggins, 2012:13). اما نظریه سوم که در این پژوهش مورد تحقیق و تفحص قرار گرفته است، هوش مصنوعی را به عنوان یک همکار خلاق در فرآیند خلاقیت تعریف می‌کند، یعنی یک عامل چندبعدی که به هنرمند کمک می‌کند تا ایده‌های خود را توسعه دهد، بدون اینکه خود به طور مستقل خالق باشد.

از سوی دیگر، هنر اسلامی ایرانی به عنوان یکی از مهم‌ترین نمودهای فرهنگی و هنری تمدن اسلامی، دارای پیشینه‌ای چند هزارساله است که برگرفته از مفاهیم عمیق فلسفی، دینی و فرهنگی است. این هنر که تلفیقی از نقش‌های هندسی، خطوط خوشنویسی، رنگ‌ها و نمادهای معنوی است، بیانگر روح اعتقادی و جهان‌بینی عمیق ملت ایران و امت اسلامی می‌باشد (سهرابی مقدم چاقچیری، ۱۴۰۱: ۴۴). در هنر اسلامی، هر عنصر و طرح نه تنها از نظر زیبایی‌شناسی، بلکه از حیث محتوای معنوی و فلسفی نیز اهمیت دارد و همواره پیوندی ناگسستنی میان هنر و ایمان برقرار است. (Mustapha et al., 2025:106) مفاهیمی چون وحدت در کثرت، تأمل در عالم مثال، و نقش نیت و اصالت خلاقیت انسانی، جایگاه ویژه‌ای در پدیدآمدن آثار هنری اسلامی ایرانی دارند که فراتر از عناصر محسوس و ظاهری قابل درک‌اند. هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی، سابقه‌ای غنی و متکی بر عناصری عمیق

همچون معنا، نماد، عرفان و اصالت دارد (نقشان، صبایی، ۱۴۰۳: ۹). گسترش فناوری‌های هوش مصنوعی و کاربرد گسترده آن‌ها در حوزه‌های بصری، به پرسشی اساسی دامن زده است که آیا ماشین می‌تواند به‌عنوان شریکی اصیل در تولید آثار هنری معنوی و فرهنگی قرار گیرد یا خیر.

نظریه بهره‌گیری از هوش مصنوعی به عنوان یک همکار خلاق در خلق موثر آثار هنری، هنوز به طور کامل در ادبیات علمی توسعه نیافته است. بیشتر مطالعات به جای تمرکز بر این نوع همکاری، یا به ساده‌سازی هوش مصنوعی به عنوان یک ابزار محدود شده‌اند یا آن را به عنوان یک خالق مستقل در نظر گرفته‌اند. این شکاف تحقیقاتی باعث شده است که درک عمیقی از نحوه تعامل بین انسان و هوش مصنوعی در فرآیندهای خلاقانه وجود نداشته باشد. در این پژوهش درصدد کاهش این فاصله و پرکردن شکاف تحقیقاتی موجود می‌باشیم. مسئله اصلی پژوهش به‌طور دقیق این است که چگونه می‌توان چارچوبی مفهومی و منسجم برای تعامل خلاق انسان و هوش مصنوعی در بستر هنر اسلامی ایرانی طراحی کرد، به‌گونه‌ای که بهره‌گیری از ظرفیت‌های فناورانه هوش مصنوعی با حفظ معنا، اصالت و هویت فرهنگی-معنوی هنر اسلامی هم‌راستا باشد؟ لذا این مقاله به عنوان یک تحقیق نظری-فلسفی، برای اولین بار چارچوب نظری چندبعدی و جامعی جهت درک ابعاد بهره‌گیری از هوش مصنوعی به عنوان یک همکار خلاق در فرآیند خلق آثار هنری و بویژه نقاشی در حوزه فرهنگ اسلامی ایرانی ارائه می‌دهد. چارچوب پیشنهادی با استناد به نظریه‌های خلاقیت انسانی مانند (Moruzzi, 2025:2) به بررسی این پرسش می‌پردازد که آیا هوش مصنوعی می‌تواند در حوزه خلاقیت و فرآیند خلق آثار هنری بر بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی، نقشی فراتر از یک ابزار داشته و به عنوان یک همکار خلاق و هوشمند این فرآیند را به شکل ساخت‌یافته تسهیل نموده و غنی سازد. در این مقاله، مفهوم همکاری خلاق مورد تحلیل قرار می‌گیرد، به‌ویژه در چارچوب هنر نقاشی اسلامی ایرانی، که یکی از قدیمی‌ترین و بنیادین‌ترین شکل‌های بیان خلاقانه انسان است. این مقاله در پی ارائه یک چارچوب نظری نوین برای پاسخ به این دغدغه است. لذا، اهداف اصلی این مقاله عبارتند از:

- بررسی نقش هوش مصنوعی در فرآیند خلاقیت و خلق آثار هنری بر بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی؛
 - تحلیل سیستماتیک ادبیات تحقیق حوزه پژوهش، تحلیل و مقایسه پژوهش‌ها و رویکردهای موجود در حوزه هوش مصنوعی و هنر با هدف استخراج الزامات بومی و فرهنگی هنر اسلامی ایرانی؛
 - توسعه چارچوب مفهومی نظری جامع برای درک ابعاد موثر در بکارگیری هوش مصنوعی به عنوان یک همکار خلاق؛
 - ارزیابی توانمندی‌ها، محدودیت‌ها، فرصت‌ها و چالش‌های خلاقیت هوشمند در فرآیند تولید و خلق آثار هنری در بافت هنر و بستر فرهنگ اسلامی ایرانی؛
 - ارائه توصیه‌هایی براساس یافته‌های پژوهش جهت سیاستگذاری، آموزش و پژوهش‌های آینده در زمینه کاربرد هوش مصنوعی به عنوان شکلی نوین از خلاقیت در هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی و ارائه راهکارهای نظری و عملی جهت بهبود تعامل انسان و ماشین در این حوزه.
- ادامه بخش‌های مقاله حاضر به شرح زیر است: دربخش دوم ادبیات تحقیق و نظریه‌های خلاقیت انسانی، نقش هوش مصنوعی در هنر، و مباحث فلسفی مرتبط مرور می‌شوند و دیدگاه پیشنهادی این پژوهش با تحقیقات مرتبط مقایسه می‌گردد. دربخش سوم مفهوم خلاقیت انسانی و نقش هوش مصنوعی در فرآیند خلاقیت در خلق آثار هنری روی بستر هنری و فرهنگ اسلامی ایرانی بحث می‌شود. در بخش چهارم چارچوب هوشمند و مفهومی نظری جامع و نوآور جهت جهت بازکاوی ماهیت خلاقیت در بستر هنر و فرهنگ اسلامی و ایرانی تدوین و پیشنهاد می‌گردد. در بخش پنجم توصیه‌هایی کاربردی جهت سیاستگذاری، آموزش و پژوهش‌های آینده در زمینه کاربرد هوش مصنوعی به عنوان شکلی نوین از اجماع خلاقیت در هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی ارائه می‌گردد. در بخش ششم نتیجه گیری و راهکارهای آتی پژوهش ارائه می‌گردد.

در این بخش، ابتدا ادبیات موجود درباره خلاقیت انسانی و هنر مبتنی بر بهره‌گیری از هوش مصنوعی در خلق آثار هنری مرور می‌شود. نظریه‌هایی از جمله نظریه خلاقیت سه بعد (Moruzzi, 2025:3) که شامل نوآوری، غیرمنتظره بودن و ارزش است، مورد تحلیل قرار می‌گیرد. همچنین، مطالعات متمرکز بر کارکردهای خلاقیت در حوزه هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی نیز بررسی می‌شوند. نهایتاً تحقیقات مرتبط با دیدگاه پیشنهادی این پژوهش مقایسه می‌گردند.

در پژوهش (معتمدی و همکاران، ۳۱۱:۱۴۰۳) تاکید شده است که ارتباط ارگانیک میان هنر و پرستش اسلامی و و نقشی که هنرهای تجسمی در زندگی هر مسلمان ایفا میکند، مؤید رابطه علی میان وحی و هنر اسلامی است. این امر بر اهمیت حوزه هنر در فرهنگ اسلامی اشاره دارد. اساساً در حوزه هنر و فناوری، پرسش‌های عمیقی درباره نقش هوش مصنوعی در فرآیندهای خلاقانه وجود دارد. به ویژه در حوزه هنر نقاشی، ابزارهای هوش مصنوعی مانند Midjourney، DALL'E و Stable Diffusion امکان خلق تصاویر با قابلیت شخصی‌سازی بالا را فراهم کرده‌اند که بدون دخالت مستقیم هنرمند انسانی قابل دسترس هستند (Mehmood et al., 2025:85; Ramesh et al., 2022:3). مقاله (سهرابی مقدم چافجیری، اکبرنژاد دموچالی، ۴۴:۱۴۰۱) با تمرکز بر نقش هوش مصنوعی در تحول فرهنگ تمدن اسلامی، توانسته است جایگاه مهم هوش مصنوعی را در بهبود روند فرهنگی اسلامی ایرانی نشان دهد، اما کمبود قابل توجه آن عدم توجه به ابعاد فلسفی-خلاقانه عمیق و تعامل انسان-ماشین در سطح هنر اسلامی است و مقاله کمتر به ابزارهای بومی‌سازی شده و سنجش معنوی آثار پرداخته است. درمقایسه، چارچوب نظری پیشنهادی در این پژوهش سعی دارد این ابعاد اساسی را نیز پوشش دهد.

در پژوهش دیگر (فرهادزاده شوشتری، ۱۶:۱۴۰۴)، تاکید مولف بر بهبود آموزش هنر از طریق هوش مصنوعی، دستاورد مهمی در حوزه آموزشی است، اما پرداختن به جنبه‌های معنوی، فرهنگ بومی و ابعاد اخلاقی کاربرد هوش مصنوعی در هنر اسلامی اندک است. مقاله حاضر در مقابل این خلا را با معرفی مولفه‌های معنوی،

مدل تعاملی و چارچوب اخلاقی به خوبی جبران می کند.

در پژوهش دیگر (نیکنام و باقری توستانی، ۱۴۰۳:۱۳)، تأثیرات مثبت هوش مصنوعی بر خلاقیت هنرمندان به خوبی نشان داده شده است. اگرچه نگرانی از دست رفتن اصالت و هویت معنوی نیز مطرح شده است. در چارچوب نظری پیشنهادی این مقاله، این نگرانی‌ها با تأکید بر حفظ قضاوت ارزش‌مدار انسانی، تعامل مشارکتی و پالایش مستمر نتایج هوشمند از طریق بازخورد انسانی رفع می شود و ابعاد بومی و معنوی به شکل کاربردی تدوین شده‌اند.

همچنین رویکردهای مهم در تحقیقات مرتبط خارجی در حوزه پژوهش در جدول ۱ خلاصه سازی شده‌اند. بررسی و تحلیل نشان می‌دهد که در حال حاضر دو دسته اصلی ادبیات در این زمینه وجود دارد: یک بخش مطالعات علمی در حوزه‌های فلسفی و نظری که به بررسی ماهیت خلاقیت و چالش‌ها و محدودیت‌های هوش مصنوعی می‌پردازند، مانند (Brainard, 2025:1143; Carpino & Hutson, 2024:7; Moruzzi, 2025:3; Mustapha et al., 2025:98). دسته دیگر پژوهش‌ها و مطالعات تکنیکی و عملی هستند که به بهبود الگوریتم‌ها و دقت خروجی‌های بصری می‌پردازند (Ramesh et al., 2022:2) و (Elgammal et al., 2017:4). با این حال در حوزه پژوهش، شکاف تحقیقاتی عمیق و کمبود مطالعاتی که به همکاری بین انسان و هوش مصنوعی در فرآیند خلاقیت بپردازند، مشهود است. مقاله حاضر با استناد به ادبیات موجود، سعی بر پرکردن این شکاف تحقیقاتی داشته و در این راستا چارچوبی نظری جامع و نوآورانه‌ای ارائه می‌دهد که هوش مصنوعی را نه به عنوان یک خالق مستقل و نه فقط یک ابزار، بلکه به عنوان یک همکار خلاق در فرآیند خلق آثار هنری بخصوص در حوزه هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی بومی سازی و پیشنهاد می‌نماید. در جدول زیر، تحقیقات مرتبط معاصر و مهم در حوزه پژوهش به لحاظ دیدگاه پیشنهادی، دستاوردها و چالش‌ها بررسی و مقایسه شده‌اند. این مقایسه به صورت پارامتریک و براساس معیارهای اساسی زیر انجام شده است:

جدول ۱. مقایسه تحقیقات مرتبط

پژوهش	دیدگاه پیشنهادی	دستاوردها	چالش‌ها
(سهرابی مقدم چافجیری، اکبرنژاد دموچالی، ۴۴:۱۴۰۱)	بهره‌گیری هدفمند از هوش مصنوعی برای تسهیل تغییرات فرهنگی، تحلیل نقش هوش مصنوعی در تمدن اسلامی	توجه به کاربردهای نوین هوش مصنوعی برای بهبود فرهنگ؛ مطرح کردن چالشهای حفظ هویت فرهنگی و مقابله با سوگیری‌های الگوریتمی	کمبود طراحی ابزارهای عملی و بومی ارزیابی؛ چارچوب نظری جامع برای تعامل انسان-ماشین و حفظ ارزشهای معنوی
(فرهادزاده شوشتری، ۱۶:۱۴۰۴)	هوش مصنوعی به توسعه امکانات خلاقانه و بهبود فرایندهای آموزشی در هنر کمک می‌کند	برجسته سازی نقش AI در افزایش امکانات و بهبود فرآیند آموزشی هنر	عدم توجه کافی به فرهنگ و ارزشهای معنوی هنر اسلامی؛ ضعف در پوشش ابعاد اخلاقی و بومی سازی فناوری؛ چارچوب نظری جامع برای تلفیق فرهنگ و AI ارائه نشده است
(نیکنام و باقری توستانی، ۱۳:۱۴۰۳)	استفاده از AI در توسعه هنر نوین و افزایش خلاقیت هنرمندان؛ هشدار نسبت به خطر از دست رفتن اصالت	ارزیابی مثبت مدل‌های هوشمند در خلاقیت؛ تأکید بر نقش AI در نوآوری هنری	نگرانی درباره حفظ اصالت و ارزشهای معنوی که به صورت راهکار عملی و تعاملی پوشش داده نشده است؛ چارچوب بومی‌سازی شده و مشارکتی کمتر
(Moruzzi, 2025:3)	تحلیل فلسفی از سه بعد خلاقیت (نوآوری، غیرمنتظره بودن، ارزش)	تعریف واضح و قابل اندازه‌گیری از خلاقیت؛ ارائه دیدگاهی جامع	کمتر به بعد عملی و کاربردی هوش مصنوعی در هنر پرداخته
(Elgamma l et al., 2017:4)	تحلیل مفهومی و نقدی از شبیه‌سازی خلاقیت توسط هوش مصنوعی	ارائه مثال‌های عملی از آثار تولیدشده توسط AI	عدم ارائه چارچوبی برای همکاری بین انسان و ماشین

بیشتر تئوری محور و کمتر عملی	ارائه دیدگاهی تطبیقی و معرفی مفهوم خلق‌پذیری محاسباتی	تحلیل فلسفی و تطبیقی از مفهوم خلاقیت در محیط‌های هوشمند	(Colton & Wiggins, 2012:13)
منتقدانه و بدون پیشنهاد راه‌حل	ارائه استدلال قوی درباره فقدان کنجکاوی و احساس در AI	نقد فلسفی از محدودیت‌های خلاقیت ماشینی	(Brainard, 2025:1143)
کمتر به بعد فلسفی یا اجتماعی خلاقیت پرداخته	پیشرفت قابل توجه در کیفیت تصاویر تولیدشده توسط AI	مقاله تکنیکی جهت ارائه مدل هوشمند هنری DALL·E2	Ramesh et al., 2022:2)

در مقایسه با تحقیقات مرتبط، مزیت اصلی پژوهش حاضر و دیدگاه پیشنهادی ما در ارائه یک چارچوب مفهومی نظری چندبعدی، جامع و بومی سازی شده برای تلفیق ابعاد خلاقیت هوشمند با هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی است که به طور هم‌زمان ابعاد فلسفی، معنوی، اخلاقی و مشارکت فعال انسانی را در فرایند خلاقیت هنری در نظر می‌گیرد و از هوش مصنوعی به عنوان یک همکار خلاق در این فرایند بهره می‌گیرد. برخلاف مقالات پیشین که غالباً تمرکز خود را بر ابعاد فناوری، آموزشی یا تأثیرات کلی هوش مصنوعی بر هنر گذاشته‌اند، چارچوب پیشنهادی ما به شکل نوآورانه‌ای مؤلفه‌هایی چون اصالت، نیت معنوی، ارزیابی ارزشی انسانی و ابزارهای بومی‌سازی شده را در قلب مدل خود قرار داده است تا بر بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی قابل بکارگیری باشد. این چارچوب با تبیین مؤلفه‌های تعاملی و بازخورد مستمر انسانی، امکان مدیریت چالش‌هایی مانند حفظ هویت فرهنگی، مقابله با سوگیری الگوریتمی و تضمین معنویت آثار را فراهم می‌کند و راهکاری عملی برای بهره‌مندی خلاقانه و معنادار از هوش مصنوعی در بستر فرهنگ و هنر اسلامی ایرانی ارائه می‌دهد.

۱-۲. روش پژوهش و مبانی نظری

رویکرد پیشنهادی پژوهش حاضر طراحی و تدوین چارچوب مفهومی نظری نوآورانه، جامع و بومی‌سازی شده مبتنی بر هوش مصنوعی جهت بازکاوی ماهیت خلاقیت

انسانی بر بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی و تبیین نیازمندی‌ها در فرایند تعامل معنادار انسان و هوش مصنوعی در جهت ایجاد آثار هنری خلاقانه هوشمند می‌باشد. به‌منظور ارتقای شفافیت و اعتبار روش‌شناختی، این پژوهش به‌عنوان یک مطالعه نظری-تحلیلی با منطق سیستماتیک طراحی شده است. در این رویکرد، انتخاب منابع بر اساس معیارهای مشخص شامل ارتباط مفهومی با مسئله پژوهش، اعتبار علمی و بازه زمانی مرتبط انجام گرفته و از گردآوری تصادفی یا ناهمگون ادبیات پرهیز شده است. ادبیات پژوهش نه صرفاً مرور، بلکه به‌صورت تحلیلی و تطبیقی بررسی شده و مفاهیم کلیدی مرتبط با خلاقیت انسانی، هوش مصنوعی و هنر اسلامی استخراج، دسته‌بندی و تبیین گردیده‌اند. نظام‌مندی پژوهش در این مقاله از طریق پیوند ساختارمند میان تحلیل فلسفی، بررسی ادبیات و طراحی چارچوب مفهومی تحقق یافته و چارچوب نهایی به‌عنوان برآیند منطقی این فرایند تحلیلی ارائه شده است. روش پژوهش در رویکرد پیشنهادی بر مبنای شیوهای ترکیبی، فلسفی-تحلیلی و تطبیقی طراحی شده است که هدف آن بازکاوی و تحلیل عمیق نقش هوش مصنوعی در بازشناسی و تقویت خلاقیت انسانی در هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی می‌باشد. این روش، با بهره‌گیری از رویکردهای میان‌رشته‌ای به دنبال تلفیق دانش، فلسفه هنر، علوم انسانی، فناوریهای نوین و مطالعات فرهنگی است. انتخاب منابع بر اساس معیارهای مربوط به تأثیرگذاری، بروزبودن پژوهش (عمدتاً مراجع معاصر پس از سال ۲۰۱۶) و متمرکز بر حوزه‌های هوش مصنوعی در هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی بوده است. فرآیند تحلیل تطبیقی، شامل کدگذاری مفهومی و مقایسه نتایج در دو حوزه خلاقیت انسانی و فناوری هوش مصنوعی بوده است. معیارهای اعتبارسنجی شامل بررسی و تجزیه تحلیل مکرر منابع و تطابق یافته‌ها با اصول فلسفی هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی و ارزیابی و نقد مطالعات بین‌المللی هوش مصنوعی بوده است تا علاوه بر اینکه درک ابعاد فنی، پیامدهای انسانی، فرهنگی و اخلاقی کاربرد هوش مصنوعی در هنر اسلامی ایرانی نیز مورد توجه قرار گیرد، امکان استخراج چارچوبی جامع و چندبعدی میسر گردد که بتواند رویکردی نوین، مستدل و کاربردی برای آینده پژوهش‌ها و توسعه فناوری در حوزه هنر و فرهنگ اسلامی

ایرانی ارائه دهد. لذا، میانی نظری این پژوهش بر اساس تلفیق و تجمیع چندین حوزه علمی و فلسفی شکل گرفته است که هدف آن بازکاوی و تجزیه تحلیل ماهیت خلاقیت انسانی هوشمند بر بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی است. خلاقیت انسانی به عنوان فرایندی پویا، چندبعدی و پیچیده با نیت معنوی، هویت اسلامی ایرانی و فناوری هوشمند به نحوی ترکیب می‌گردد تا اهداف متعالی چارچوب مفهومی نظری پیشنهادی را بر بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی بومی سازی نماید.

در حوزه پژوهش، اساساً خلاقیت انسانی توانایی خلق ایده‌ها، اشکال و مفاهیم نو و بومی، با ارزش افزوده است. اشتاین در (Stein, 1953:311) خلاقیت را فرایندی می‌داند که در آن پدیده‌ای اصیل، مفید و جدید ظهور می‌یابد. رانکو و جایگر نیز در (Runco & Jaeger, 2012:93) خلاقیت انسانی را تولید آثار اصیل هنری و مرتبط قلمداد می‌کنند. همچنین در مفهوم بومی علیزاده در پژوهش (علیزاده، ۱۳۹۸: ۴۵) خلاقیت را فرایند خلق چیزی نوین، که منجر به حل مسأله یا ایجاد ارزش جدید شود، تعریف می‌کند. در چارچوب مفهومی پیشنهادی، خلاقیت انسانی هوشمند شامل فرایندهای ذهنی، شناختی و معنوی است که در تعامل پویا با فناوری هوش مصنوعی تحقق می‌یابد.

در این پژوهش، ابتدا خلاقیت به عنوان یک فرآیند انسانی تحلیل می‌شود. با استناد به نظریه‌های روانشناسی مانند (Britton et al., 2019:320) و فلسفه و هنر مانند (Danto, 2003:46)، خلاقیت به عنوان یک تجربه ذهنی، احساسی و معنادار توصیف می‌شود. خلاقیت یکی از ویژگی‌های بنیادین بشریت است که نقش مرکزی در توسعه فرهنگ، هنر و علوم ایفا می‌کند. به طور کلی، خلاقیت را می‌توان به عنوان توانایی تولید ایده‌ها، تصمیم‌ها یا محصولاتی تعریف کرد که هم نوآور باشند و هم در سیاق خاصی ارزشمند باشند. در حوزه هنر، به ویژه نقاشی، خلاقیت شامل توانایی تصور دنیاهای جدید، انتقال احساسات عمیق و ایجاد ارتباط معنادار با تماشاگر است. این فرآیند نه تنها یک عملکرد شناختی است، بلکه یک تجربه ذهنی، احساسی و معنادار نیز محسوب می‌شود. در رویکردهای روانشناسی، خلاقیت اغلب از منظر ساختارهای شناختی و شخصیتی مورد بررسی قرار گرفته است (Sternberg,

(3:1999). در مدل شناختی-زیربنایی خود به نام مدل تلاقی^۱، خلاقیت را نتیجه تعامل شش بعد مهم می‌دانند: هوش زمینه‌ای، دانش، انگیزه، سبک تفکر، شخصیت و محیط. نویسندگان استدلال می‌کنند که هیچ یک از این عوامل به تنهایی کافی نیستند، بلکه تعامل بین آنهاست که به وجود آمدن یک خالق واقعی را ممکن می‌سازد. این دیدگاه نشان می‌دهد که خلاقیت یک پدیده چندبعدی است که فراتر از توانایی‌های شناختی ساده است و شامل ابعاد عاطفی، انگیزشی و حتی اجتماعی نیز می‌شود (Sternberg, 1999:5).

در حوزه فلسفه و هنر، (Danto, 2003:46) به طور گسترده‌ای درباره اصالت، معنا و مفهوم هنر بحث کرده است. او در کتاب *The Abuse of Beauty*، خلاقیت را به عنوان یک فعالیت معنادار انسانی توصیف می‌کند که بدون اتصال به تجربه انسانی و احساسات عمیق، فاقد ارزش واقعی است. چارچوب مفهومی نظری پیشنهادی در جهت پاسخ به این پرسش و در قالبی تدوین شده است که ابعاد خلاقیت را با بهره‌گیری از هوش مصنوعی به عنوان همکاری خلاق در بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی بومی سازی نماید. مسلماً چنین دیدگاهی قادر به بازکاوی ماهیت خلاقیت انسانی هوشمند کشف ناشناخته‌های ژرف در حوزه پژوهش و ایجاد پل و اتصالی عمیق بین ابعاد خلاقانه هنر آفرینی در هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی خواهد بود.

همچنین در تبیین مبانی نظری خلاقیت و نسبت آن با هوش مصنوعی در هنر اسلامی ایرانی، ارجاع به مبانی قرآنی نقش تعیین‌کننده‌ای در تفکیک خلاقیت معناگرا از تولید صرف فرمی ایفا می‌کند. قرآن کریم آفرینش را واجد احسان و حکمت می‌داند («الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ»، سجده: ۷) که بر اساس آن، خلاقیت در سنت اسلامی صرفاً به تولید شکل یا الگو تقلیل‌پذیر نیست، بلکه در پیوند با معنا، غایت و نظم ارزشی تحقق می‌یابد. از سوی دیگر، محوریت نیت در کنش انسانی، که در آیه «قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (انعام: ۱۶۲) تصریح شده است، مبنای قرآنی روشنی برای این گزاره فراهم می‌آورد که آفرینش هنری در

¹ Confluence Model

هنر اسلامی ایرانی بدون نیت معنوی فاقد اصالت است؛ امری که به طور بنیادی خلاقیت انسانی را از تولیدات خودکار هوش مصنوعی متمایز می‌سازد. همچنین قرآن با تأکید بر قوه تشخیص و داوری انسان («الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»، زمر: ۱۸) نقش قضاوت ارزشی و انتخاب آگاهانه را به عنوان امری غیرقابل واگذاری به ابزار تثبیت می‌کند؛ نکته‌ای که در چارچوب پیشنهادی مقاله به عنوان مؤلفه محوری تعامل انسان و هوش مصنوعی مورد تأکید قرار گرفته است. در همین راستا، آیه «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (جاثیه: ۱۳) جایگاه فناوری را در نسبت با انسان به عنوان ابزار و نه فاعل مستقل تعریف می‌کند و بدین ترتیب، مبنای قرآنی لازم برای تلقی هوش مصنوعی به مثابه همکار خلاق هدایت شده فراهم می‌سازد. افزون بر این، دعوت مکرر قرآن به تدبیر («أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ») نشان می‌دهد که در منطق هنر اسلامی، معنا و تأویل بر ظاهر صرف تقدم دارد؛ امری که چارچوب مفهومی این پژوهش را در تقابل با رویکردهای صرفاً الگوریتمی و فرم‌محور به خلاقیت هنری قرار می‌دهد. بدین ترتیب، مبانی قرآنی یادشده نه به عنوان الحاقات بیرونی، بلکه به مثابه پشتوانه‌های هنجاری و تحلیلی چارچوب پیشنهادی، نقش تعیین‌کننده‌ای در تبیین نسبت خلاقیت انسانی و هوش مصنوعی در هنر اسلامی ایرانی ایفا می‌کنند.

در بخش بعدی جزئیات دیدگاه پیشنهادی را تشریح می‌نمائیم.

۱-۳. دیدگاه پیشنهادی پژوهش

در حالی که در گذشته هوش مصنوعی عمدتاً به عنوان یک ابزار ساده برای انجام محاسبات یا اعمال فیلترهای تصویری مورد استفاده قرار می‌گرفت، امروزه با ظهور مدل‌های تولیدی پیشرفته مانند Midjourney، DALL·E و Stable Diffusion، این فناوری‌های مبتنی بر هوش ماشینی قادر به ایجاد تصاویر با کیفیت بالا، الگوهای بصری نوآورانه و سبک‌های هنری منحصر به فرد است. در ادبیات موجود، سه دیدگاه عمده درباره نقش هوش مصنوعی در فرآیند خلاقیت وجود دارد:

- هوش مصنوعی به عنوان یک ابزار: در این دیدگاه، هوش مصنوعی تنها یک ابزار

است که هنرمندان از آن برای تسهیل کار خود استفاده می‌کنند، دقیقاً مثل یک قلم دیجیتال یا نرم‌افزار طراحی؛

- هوش مصنوعی به عنوان یک رقیب: برخی از منتقدان معتقدند که هوش مصنوعی می‌تواند بدون دخالت انسان، آثاری با کیفیت بالا تولید کند و بنابراین، می‌تواند به عنوان یک "هنرمند" مستقل در نظر گرفته شود (Elgammal et al., 2017:4)؛

- هوش مصنوعی به عنوان یک همکار خلاق: این دیدگاه نوین‌تر است و هوش مصنوعی را به عنوان یک شریک فعال در فرآیند خلاقیت معرفی می‌کند، نه یک ابزار ساده، نه یک رقیب مستقل، بلکه یک عاملی که با هنرمند تعامل دارد و به توسعه ایده‌ها کمک می‌کند (Britton et al., 2019:320).

براساس این رده بندی پیش فرض، در این بخش ابتدا الزامات و پیش نیازهای دیدگاه پیشنهادی و در ادامه چارچوب نظری مفهومی پیشنهادی را توصیف می‌نمائیم. نهایتاً معیارها و مولفه‌های توسعه و بومی‌سازی دیدگاه پیشنهادی را بیان می‌نمائیم.

۱-۴. الزامات، گام‌ها و پیش نیازها

پژوهش حاضر یک مطالعه نظری-تحلیلی با رویکرد ترکیبی است که در چهار گام و مرحله انجام شده است. در مرحله نخست، با رویکرد فلسفی-تحلیلی، مفاهیم بنیادین خلاقیت، نیت، معنا و اصالت در چارچوب فلسفه هنر اسلامی مورد واکاوی مفهومی قرار گرفتند. در مرحله دوم، داده‌های پژوهش که شامل متون نظری و مطالعات علمی معتبر در حوزه هوش مصنوعی، خلاقیت و هنر اسلامی بودند، بر اساس معیارهای مشخص گردآوری و به‌صورت سیستماتیک تحلیل شدند. در مرحله سوم، با بهره‌گیری از رویکرد تطبیقی، نسبت خلاقیت انسانی و تولیدات هوش مصنوعی از منظر فلسفی و مفهومی مقایسه و تمایزهای بنیادین آن‌ها تبیین شد. در مرحله چهارم، بر اساس یافته‌های مراحل پیشین، چارچوب مفهومی تعامل خلاق انسان و هوش مصنوعی در بستر هنر اسلامی ایرانی طراحی و ارائه گردید.

براساس تحلیل و تجمیع یافته‌ها دریافتیم اساساً بمنظور اینکه هوش مصنوعی به

عنوان یک همکار خلاق در فرآیند خلق آثار هنری مانند نقاشی شناخته شود، در نظر گرفتن چندین معیار پیش نیاز ضروری است:

● تعامل دوطرفه: یک همکار خلاق باید قادر به درک ایده‌ها و بازخورد هنرمند باشد و نه فقط یک دستورالعمل را اجرا کند.

● نوآوری محدود شده: هوش مصنوعی باید بتواند ایده‌های جدیدی را پیشنهاد دهد، اما در چارچوب اهداف و سبک هنر و هنرمند گام برداشته و قابلیت شناسایی و مولفه سازی از تاثیرات مذهبی و فرهنگی را داشته باشد.

● حفظ اصالت مذهبی و فرهنگی و هویت و سبک هنر: خلاقیت نهایی باید منعکس کننده هویت، احساس و ایده‌های انسان باشد (جعفرزاده، ۲۰۲۱: ۲۷).

● شفافیت در فرآیند خلق آثار: باید واضح باشد که هوش مصنوعی چه نقشی در خلق آثار داشته است، تا بخصوص از دغدغه‌های اخلاقی و حقوقی جلوگیری شود.

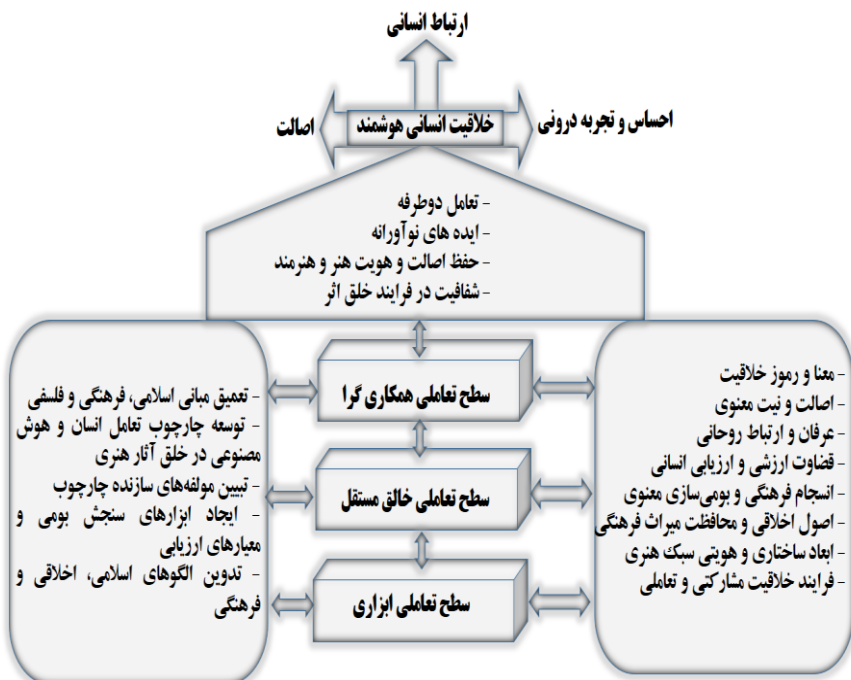
● قابلیت یادگیری از تعامل: یک همکار خلاق باید در طول زمان از تعامل با هنرمند یاد بگیرد و بهترین پاسخ را به نیازهای او بدهد.

چارچوب نظری مفهومی پیشنهادی ما مستلزم شناسایی دقیق معیارها، متغیرها و مفاهیم کلیدی مرتبط با مسئله پژوهش است که باید به صورت منطقی و مبتنی بر شواهد نظری یا تجربی با یکدیگر پیوند خورده باشند. این چارچوب باید روابط میان پارامترها و معیارها را روشن سازد. علاوه بر این، ارائه یک نمودار یا مدل مفهومی که نمایانگر ساختار و ارتباطات نظری باشد، برای فهم بهتر خوانندگان ضروری است. چارچوب باید به گونه‌ای طراحی شود که مسیر پژوهش به صورت شفاف و منسجم روشن شود. در مجموع، چارچوب نظری مفهومی، پایه و مبنای اصلی برای شکل‌دهی ساختار پژوهش و هدایت در مسیر تلفیق هوش مصنوعی و خلاقیت انسانی در حوزه هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی می باشد. در بخش بعدی چارچوب مفهومی نظری پیشنهادی و ابعاد آن را بصورت مبسوط توصیف نموده ایم.

۱-۵. چارچوب مفهومی نظری پیشنهادی

با توجه به یافته‌ها، با رعایت معیارهای اساسی فوق می‌توان هوش مصنوعی را به

عنوان یک همکار خلاق در فرآیند خلق آثار نقاشی در نظر گرفت. این نوع همکاری نه تنها به هنرمندان کمک می‌کند تا خلاقیت خود را گسترش دهند، بلکه می‌تواند به عنوان یک مدل جدید از همکاری بین انسان و ماشین در حوزه‌های خلاقانه مطرح شود. در این بخش، جزئیات چارچوبی نظری برای درک این همکاری ارائه خواهد شد که شامل سطوح مختلف تعامل بین انسان و هوش مصنوعی در فرآیند خلاقیت است. لازم به تاکید است، با توجه به تحولات اخیر در زمینه هوش مصنوعی و استفاده گسترده آن در حوزه‌های خلاقانه، ضرورت دارد چارچوبی نظری جامع برای درک دقیق تر نقش هوش مصنوعی در فرآیند خلق آثار هنری بویژه در بستر هنر و فرهنگ اصیل اسلامی ایرانی توسعه یابد. شکل ۱. ابعاد چارچوب مفهومی نظری مبتنی بر هوش مصنوعی پیشنهادی را نمایش می‌دهد:



شکل ۱. ابعاد چارچوب مفهومی نظری پیشنهادی مبتنی بر هوش مصنوعی

چارچوب مفهومی نظری پیشنهادی چارچوب جامع و چندبعدی مبتنی بر هوش مصنوعی می‌باشد که جهت بازکاوی ماهیت خلاقیت انسانی هوشمند در هنر و

فرهنگ اسلامی ایرانی طراحی و پیشنهاد شده است و از هوش مصنوعی به عنوان یک همکار خلاق بهره می گیرد. لذا در این بخش، چارچوبی سه سطحی یا یک چارچوب سه لایه‌ای معرفی و پیشنهاد می‌گردد که بنا به نوع اثر، سطح کاربری و محیط عملیاتی قابل بکارگیری می باشد. سطوح تعاملی عملیاتی به شرح زیر می باشند:

- هوش مصنوعی به عنوان یک ابزار (Tool-Based)
- هوش مصنوعی به عنوان یک خالق مستقل (Autonomous Creator)
- هوش مصنوعی به عنوان یک همکار خلاق (Collaborative Creative Partner)

در اولین سطح، هوش مصنوعی تنها به عنوان یک ابزار در اختیار هنرمند قرار می گیرد، بدون اینکه در تصمیم‌گیری‌های خلاقانه نقش فعالی داشته باشد. در این رویکرد، هوش مصنوعی شبیه به یک قلم دیجیتال یا نرم‌افزار ویرایش تصویر عمل می کند، یعنی فقط اجرای کننده دستورات است. مثال‌هایی از این سطح عبارتند از:

- استفاده از الگوریتم‌های فیلترسازی تصویر برای بهبود کیفیت نقاشی.
- استفاده از ابزارهای AI برای حذف نویز، تغییر رنگ، یا افزایش رزولوشن تصویر.

این سطح از تعامل عموماً در مراحل نهایی ایجاد یک اثر هنری به کار گرفته می شود و هنرمند کاملاً کنترل فرآیند خلاقیت را در دست دارد. با این حال، این نوع استفاده محدود است و به خوبی از پتانسیل‌های خلاقانه هوش مصنوعی استفاده نمی کند.

در لایه دوم، هوش مصنوعی به طور کامل بدون دخالت انسان، ایده‌ها، سبک و حتی اجرای نهایی یک اثر هنری را انجام می دهد. در این مدل، هوش مصنوعی نه تنها یک ابزار یا همکار است، بلکه به عنوان یک «خالق» مستقل شناخته می شود. اما این دیدگاه با چالش‌های فلسفی، اخلاقی و حقوقی متعددی مواجه است. (Brainard, 2025:1145) استدلال می کند که هوش مصنوعی فاقد کنجکاوی ذاتی، احساسات و هوشیاری است و بنابراین نمی تواند خالق واقعی یک اثر هنری باشد. همچنین، مسائل مربوط به حق نشر و مالکیت معنوی در این سطح بسیار

پیچیده می‌شوند (Ballardini & Roos, 2019:124). به عنوان مثال، برنده شدن اثر *Th a tre D'op ra Spatial* از جیسون ام. آلن در جشنواره هنری ایالت کلرادو در سال ۲۰۲۲، اعتراضات گسترده‌ای را از جانب هنرمندان به دنبال داشت، زیرا این اثر تقریباً به طور کامل توسط هوش مصنوعی خلق شده بود (Saffiotti et al., 2020:41). این مسئله نشان می‌دهد که اجتماع هنری هنوز آماده نیست تا هوش مصنوعی را به عنوان یک خالق مستقل بشناسد.

در سومین لایه که مهم‌ترین بخش چارچوب پیشنهادی است و مطابق با موضوع اصلی مقاله، هوش مصنوعی به عنوان یک همکار خلاق در فرآیند خلق آثار هنری در نظر گرفته می‌شود. در این رویکرد، هوش مصنوعی نه تنها ایده‌ها را پیاده‌سازی می‌کند، بلکه در مراحل اولیه خلاقیت نیز مشارکت فعال دارد. بر اساس تعریف (Colton & Wiggins, 2012:13)، یک همکار خلاق باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

- تعامل دوطرفه: هوش مصنوعی باید قادر به درک ایده‌ها و بازخورد هنرمند باشد. تعامل انسان و هوش مصنوعی ماهیتی ایستا یا یک‌طرفه ندارد، بلکه به صورت فرآیندی دیالوگ‌محور و بازخوردی شکل می‌گیرد.
- پیشنهاد ایده‌های نوآورانه: هوش مصنوعی باید بتواند ایده‌های جدیدی را در قالب سبک و ساختار تعیین‌شده توسط هنرمند ارائه دهد.
- حفظ اصالت و هویت هنر و هنرمند: خلاقیت نهایی باید منعکس‌کننده هویت، احساس و ایده‌های انسان باشد.
- شفافیت در فرآیند خلق اثر: باید واضح باشد که هوش مصنوعی چه نقشی در خلق آثار داشته است.
- مثال‌هایی از این سطح عبارتند از:
 - استفاده از *Midjourney*^۱ برای ایجاد ایده‌های اولیه برای یک صحنه هنری سنتی اصیل.

^۱ یک ابزار هوش مصنوعی برای تولید تصاویر هنری از روی توصیف‌های متنی است.

- استفاده از DALL·E^۱ برای تولید بافت‌های بصری که هنرمند از قبل مشاهده نکرده است.

- استفاده از GANs^۲ برای تولید الگوهای رنگی جدید که به هنرمند الهام می‌دهند.

این سطح از تعامل، یک مدل ترکیبی از خلاقیت انسانی و ماشینی را ایجاد می‌کند که در آن هنرمند نقش هدایت‌کننده و هوش مصنوعی نقش تسهیل‌کننده را ایفا می‌کند. جدول ۲. سطوح و لایه‌های هوشمندسازی در فرایند خلاقیت را خلاصه سازی و مقایسه می‌نماید:

جدول ۲. مقایسه سطوح تعامل انسان-ماشین در فرایند خلاقیت

مشارکت انسان	مثال کاربردی	چالش‌ها	نقش هوش مصنوعی	سطح
کنترل کامل	بهبود رنگ، تغییر سایه، حذف نویز	محدودیت در ایجاد نوآوری	اجرای‌کننده دستورات	ابزاری
عدم مشارکت یا مشارکت بسیار محدود	ایجاد یک اثر کاملاً خودکار با Stable Diffusion	چالش‌های اخلاقی و حقوقی	طراحی، توسعه و اجرای کامل اثر	خالق مستقل
هدایت و انتخاب نهایی	تولید ایده اولیه با Midjourney	نیاز به تعیین اصول و مرزهای نقش هر طرف	پیشنهاددهنده ایده، توسعه‌دهنده مفاهیم	همکاری گرا

جدول ارائه‌شده سطوح‌های مختلف مشارکت انسان در فرایند خلق آثار هنری با بهره‌گیری از هوش مصنوعی را توصیف می‌کند و نقش، مثال‌های کاربردی و چالش‌های مربوط به هر سطح را مشخص مینماید. این طبقه‌بندی، نمایانگر طیف وسیعی از تعاملات میان انسان و هوش مصنوعی است که از نقش کاملاً ابزاری تا نقش خلاق مستقل را پوشش می‌دهد و نشان می‌دهد که تحقق خلاقیت هوشمندانه در هنر مستلزم مدیریت هوشمندانه و تعیین مرزبندی روشن در تعامل انسان و فناوری

^۱ مدلی از هوش مصنوعی است که متن را به تصویرهای مفهومی و دقیق تبدیل می‌کند.

^۲ شبکه‌های عصبی‌ای هستند که با رقابت دو مدل، داده‌های جدید و مشابه داده‌های واقعی تولید می‌کنند.

است. همچنین لازم به ذکر است، در چارچوب مفهومی پیشنهادی، جایگاه هر یک از این دو سطح به صورت مشخص تعریف شده است؛ به گونه‌ای که مبانی فلسفی هنر نقش هادی و معیارگذار را در ارزیابی خلاقیت و نقش هوش مصنوعی ایفا می‌کنند، در حالی که مبانی فرهنگی هنر نقش تنظیم‌کننده و بومی‌ساز را در نحوه پیاده‌سازی، تفسیر و ارزیابی خروجی‌های هنری بر عهده دارند.

۲. معیارها و مولفه‌های توسعه و بومی‌سازی

در بعد و سوی دیگر چارچوب مفهومی نظری جامع پیشنهادی، جهت توسعه چارچوب نظری جهت تلفیق خلاقیت هوشمند در حوزه هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی، لازم است مولفه‌ها و لایه‌های بیشتری متناسب با فرهنگ، معنا و ارزش‌های بومی اضافه شود، همچنین ابزارها و شاخص‌های بومی‌سازی شده برای سنجش و ارزیابی کاربردهای هوش مصنوعی در هنر اسلامی طراحی گردد. لذا مراحل و مؤلفه‌های توسعه و بومی‌سازی چارچوب مفهومی نظری بر بستر هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی به شرح زیر پیشنهاد می‌گردند:

● تعمیق مبانی اسلامی، فرهنگی و فلسفی

- توجه به آموزه‌ها و فلسفه هنر اسلامی ایرانی شامل معنا، نماد، عرفان و اصالت (نقشان، صباپی بیده، ۹:۱۴۰۳).

- تحلیل نقش خلاقیت انسانی در بستر فرهنگ اسلامی و ایرانی با تأکید بر اصالت و پیام معنوی.

- گنجانیدن دیدگاه‌های بومی فلسفی و هنری در تبیین خلاقیت انسانی و تعامل با هوش مصنوعی (خلج، ۱۳۹۳: ۱۱۱).

● توسعه چارچوب تعامل انسان و هوش مصنوعی در خلق آثار هنری

- تعریف دقیق نقش هوش مصنوعی نه به عنوان جایگزین، بلکه به عنوان همکار و تسهیل‌گر فرایند خلاقیت.

- مدل‌های گفتگومحور و همکارانه برای تبادل آرا و اصلاح نتایج تولید شده توسط هوش مصنوعی.

-چارچوب تعامل مبتنی بر بازخورد انسانی و پالایش نتایج جهت حفظ اصالت و ارزش معنوی آثار

• تبیین مولفه‌های سازنده چارچوب

-مؤلفه‌های خلاقیت انسانی: نیت معنوی، احساس، اصالت، قضاوت ارزشی.
-مؤلفه‌های هوش مصنوعی: شناسایی الگوها، پردازش داده‌های کلان، تولید مولد.
-مؤلفه لایه همکاری: فرهنگ بومی‌سازی، بازخورد انسان، اصول اخلاقی، اعتبارات هنری.

-مؤلفه پیامدها: حفظ هویت فرهنگی، خلق آثار نوآورانه معنوی در بستر دیجیتال

• ایجاد ابزارهای سنجش بومی و معیارهای ارزیابی

-طراحی شاخص‌های ارزیابی کیفیت هنر و خلاقیت انسانی مطابق با ارزش‌های فرهنگ اسلامی ایرانی؛ مانند اصالت معنوی، ریشه در سنت، انسجام دینی و روح هنر (عمادالدین، آفرین، ۱۴۰۲:۱۶۳).

-ابزارهای ارزیابی گفتگومحور برای تحلیل معنایی اثر هنری و معیارهای مرتبط (Fareghzadeh, 2019:175)

-استفاده از روش‌های تجزیه و تحلیل محتوای هنری مجهز به هوش مصنوعی برای تعیین میزان انطباق فرهنگی و معنوی اثر هنری.

• تدوین الگوهای اسلامی، اخلاقی و فرهنگی

-تدوین قوانین اسلامی و اصول اخلاقی کاربرد هوش مصنوعی در هنر اسلامی ایرانی، حفظ کرامت انسانی، نظارت اخلاقی و جلوگیری از تحریف ارزش‌های اسلامی (Rabb& Syed, 2025:6).

-ایجاد سیاست‌ها و راهکارهای تضمین اصالت و محافظت از میراث فرهنگی در تولیدات ترکیبی انسان-ماشین

همچنین جهت تلفیق خلاقیت هوشمندبا هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی، لازم است برخی مفاهیم اساسی نظریه‌های هنر اسلامی ایرانی را توسعه داد که این مفاهیم بنیان‌های فرهنگی، فلسفی و زیبایی‌شناسانه هنر اسلامی را دربرمی‌گیرند و

امکان هم‌افزایی و تعامل معنادار با هوش مصنوعی را فراهم می‌آورند. مهم‌ترین این معیارها و مفاهیم عبارتند از:

- معنا و رموز خلاقیت: هنر اسلامی ایرانی برخاسته از نمادها و نشانه‌هایی است که حامل مفاهیم معنوی و فلسفی عمیقی هستند. توسعه چارچوب‌های خلاقیت هوشمند باید بتواند این لایه‌های معنایی پیچیده را درک و بازتولید کند، نه صرفاً ظاهر بصری را.
- اصالت و نیت معنوی: در تلفیق با هوش مصنوعی باید سازوکارهایی برای حفظ نیت و ارزش‌های معنوی اثر تعریف شود تا هوش مصنوعی صرفاً تولید کننده تقلیدی نشود (Bachagha, 2023:4).
- عرفان و ارتباط روحانی: در بعد عرفانی هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی که به نوعی تجربه وحدت و اتصال با ذات (الهی) مرتبط است، باید به عنوان مولفه‌های کاربردی و بومی پرداخته شود که هوش مصنوعی در تولید و تحلیل آثار خلاق نگاهی فراتر از صرفاً دیدگاه‌های تکنیک محور داشته باشد (نقشان، صبایی بیده، ۱۴۰۳:۹).
- قضاوت ارزشی و ارزیابی انسانی: بومی سازی باید تعامل انسان و ماشین را به گونه‌ای طراحی کند که بر معیارهای ارزیابی فرهنگی، اخلاقی و معنوی توسط انسان تاکید شود (مطلبی کربکندی، ۱۳۹۳:۵).
- انسجام فرهنگی و بومی‌سازی معنوی: هوش مصنوعی باید قابلیت سازگاری با زمینه‌های فرهنگی بومی، زبان، مفاهیم دینی و هنری را داشته باشد تا آثار تولید شده هویت معتبر و اصیل داشته باشند.
- اصول اخلاقی و محافظت از میراث فرهنگی: کاربردها باید شامل اصول اخلاقی باشد که در آن حفظ کرامت انسانی، جلوگیری از تحریف و سوگیری‌های فرهنگی هنری در تولیدات هوش مصنوعی تضمین شود.
- ابعاد ساختاری و هویتی سبک هنری: هر سبک هنری دارای مجموعه‌های از مؤلفه‌های ساختاری مثل انتخاب رنگ، نوع موتیف و چینش هندسی است که در بستر فرهنگ مذهبی فرهنگی شکل گرفته و انتقال دهنده پیامهای نمادین

است و هنگام بهره گیری از هوش مصنوعی در خلق آثار هنری نیازمند بازبینی و در نظر گرفتن این ابعاد می‌باشیم (نوری مجیری، ۱۴۰۳: ۲۷).

مفاهیم اساسی بالا بر اساس مبانی فلسفی و فرهنگی هنر اسلامی ایرانی می‌توانند پایه‌های یک چارچوب نظری غنی برای تلفیق خلاقیت مبتنی بر هوش مصنوعی با هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی باشند که هم به حفظ اصالت فرهنگ و هنر کمک کند و هم از ظرفیت‌های خلاقانه فناوری نوین بهره‌بردار شود. شاخصهای معرفی شده، علاوه بر ارزیابی کیفیت هنری با ابزارهای تحلیل تصویر، امکان سنجش دقیق‌تر متغیرها را میسر می‌سازند. این رویکرد ترکیبی، ضمن حفظ عمق مفهومی، به اعتبار علمی دستاوردها می‌انجامد افزوده و بستری برای رویکردهای آتی فراهم می‌آورد.

همچنین به منظور شفاف‌سازی مفهومی و تقویت انسجام نظری لازم به ذکر است، در چارچوب حاضر، «نیت معنوی» به عنوان جهت‌گیری آگاهانه و غایت‌مند کنش خلاق انسانی تعریف می‌شود که ریشه در اختیار، قصد و معنا دارد و از این حیث، از فرایندهای محاسباتی و الگوریتمی هوش مصنوعی متمایز است. «اصالت» نیز نه به معنای صرف نوآوری، بلکه به عنوان پیوند میان نیت، معنا و سنت هنری در بستر هنر اسلامی ایرانی در نظر گرفته شده است. همچنین «هویت اسلامی ایرانی» به مثابه سازه‌ای چندلایه شامل مبانی فلسفی هنر اسلامی، زمینه‌های فرهنگی، تاریخی و نظام نمادها و سبک‌های بومی تبیین می‌شود. مفهوم «هماهنگی معنوی» نیز در این مقاله به طور دقیق به هم‌راستایی خروجی‌های هوش مصنوعی با نیت انسانی، نظام ارزشی و معیارهای زیبایی‌شناختی هنر اسلامی اطلاق می‌شود و نه یک وضعیت ذهنی یا ادعای انتزاعی. بر این اساس، نسبت خلاقیت انسانی و تولیدات هوش مصنوعی از منظر فلسفه اسلامی بر پایه تمایز میان نیت، اختیار و معنا از یک سو، و پردازش و بازتولید الگوریتمی از سوی دیگر، تبیین شده و جایگاه هوش مصنوعی نه به عنوان فاعل خلاق مستقل، بلکه به مثابه همکار خلاق هدایت‌شده در چارچوب قضاوت و مسئولیت انسانی تعریف می‌گردد. در بخش بعدی، بر اساس یافته‌های پژوهش پیشنهادی در جهت بهینه‌سازی کارکرد چارچوب نظری پیشنهادی ارائه می‌شود.

۲-۲. توصیه‌هایی براساس یافته‌های پژوهش

براساس یافته‌های پژوهش، در این بخش رویکردهای نوآورانه مهمی در جهت توسعه کارکردهای چارچوب پیشنهادی در حوزه‌های هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی پیشنهاد می‌شود:

- انجام مطالعات تطبیقی جهت درک و ادغام واکنش‌های فرهنگی مختلف به استفاده از هوش مصنوعی در خلق آثار هنری: انجام مطالعات تطبیقی درباره نحوه درک تعاملات فرهنگی و اجتماعی با هوش مصنوعی و هنر می‌تواند به درک بهتر تفاوت‌ها کمک کند (Colton & Wiggins, 2012:13). در ایران نیز درک واکنش‌ها و تعاملات فرهنگ‌های مختلف در مسیر هوشمندسازی جلوه‌های هنری می‌تواند منجر به توسعه کارکردها و افزایش خلاقیت در محصولات نهایی گردد.

- تحلیل ابعاد اخلاقی مسائل مرتبط با مالکیت معنوی آثار تولیدشده با کمک هوش مصنوعی: با افزایش استفاده از هوش مصنوعی در خلق آثار هنری، لزوم توسعه خط‌مشی‌های حقوقی و اخلاقی مشخص می‌شود. تحقیقاتی که به بررسی مسئولیت‌پذیری، اعتباردهی و حق نشر آثار تولیدشده با کمک هوش مصنوعی بپردازند، می‌توانند به حل بسیاری از جنجال‌های موجود کمک کنند (Ballardini & Roos, 2019:124).

- طراحی چارچوب‌ها و فضاهای آموزشی برای آموزش و آگاه‌سازی هنرمندان در تعامل با هوش مصنوعی: آموزش و آگاه‌سازی هنرمندان به استفاده مؤثر از هوش مصنوعی نه تنها به افزایش خلاقیت آن‌ها کمک می‌کند، بلکه به ایجاد تعاملی سازنده بین انسان و ماشین منجر می‌شود. این امر نیازمند طراحی برنامه‌های آموزشی مخصوص در دانشگاه‌ها و مراکز هنری است (یعقوبیان، پرسته قمبوانی، محمدی نایینی، ۱۴۰۴:۳۱).

- تحلیل روانشناسی اجتماعی از تأثیر هوش مصنوعی بر روند خلاقیت انسانی: مطالعاتی که به بررسی تغییرات در نحوه تفکر خلاقانه، انگیزه هنرمندان و نحوه

ارتباط با مخاطب تحت تأثیر هوش مصنوعی بپردازند، می‌توانند به درک عمیق‌تر جنبه‌های مساله و تحولات مرتبط کمک کنند.

- بررسی ابعاد فلسفی و زیبایی‌شناختی هوش مصنوعی در هنر: این نوع تحقیقات می‌تواند به شناسایی معیارهایی کمک کند که بر اساس آن می‌توان آثار تولیدشده توسط هوش مصنوعی را از لحاظ زیبایی‌شناختی و اخلاقی ارزیابی کرد (Danto, 2003:46).

- توسعه پلتفرم‌های تعاملی گفتگومحور بین هنرمندان و اساتید هنر اسلامی و ایرانی و سیستم‌های مبتنی بر هوش مصنوعی برای تبادل و پالایش ایده‌ها با محوریت تجزیه و تحلیل تعاملات در سیستم‌های توصیه‌گر و پیشنهاد براساس تکنیک‌های یادگیری ماشین (Bazargani et al., 2025: 11).

- ایجاد سامانه‌های تحلیل معنایی محتوای هنری به کمک ابزارهای پردازش زبان طبیعی یا NLP و تکنیک‌های یادگیری عمیق جهت تشخیص و تأیید منطبق بودن بر ارزش‌های اسلامی ایرانی (Farahani et al., 2021:118).

- طراحی نرم‌افزارهای ارزیابی اصالت با مدل‌های یادگیری ماشین برای شناسایی سبک‌ها و اصالت هنرمندان و آثار.

- ساخت ابزارهای پایش و مدیریت سوگیری‌های مذهبی، فرهنگی و هنری در الگوریتم‌های تولید هوش مصنوعی جهت جلوگیری از تحریفات و تغییرات ناخواسته در ارزش‌های اسلامی (Zaharah et al., 2024: 5690).

این پژوهش با تأکید و توسعه چارچوب مفهومی نظری همکاری‌گرا، هوش مصنوعی را نه به عنوان یک رقیب یا ابزار ساده، بلکه به عنوان یک همکار و شریک فعال در فرآیند ایجاد خلاقیت در آثار هنری خلاقانه معرفی می‌کند. این دیدگاه نه تنها با ادبیات موجود درباره خلاقیت انسانی سازگار است، بلکه راهکاری عملی برای استفاده مسئولانه و موثر از هوش مصنوعی در حوزه هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی ارائه می‌دهد. نهایتاً این پژوهش با طراحی یک چارچوب نظری عمیق و چندجانبه مبتنی بر هوش مصنوعی سعی دارد در مسیر بازکای ماهیت خلاقیت انسانی در

هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی نقشه راهی ارائه نماید که راهنمای اندیشمندان و راه-
گشای هنرمندان این حوزه در جهت خلق آثار هوشمند و ارزشمند خلاقانه هنری
باشد.

نتیجه گیری و راهکارهای آتی

این مقاله با رویکردی فلسفی - نظری کوشید تا ضمن بررسی تعمیق یافته نظریه‌های خلاقیت انسانی و تحلیل کارکردهای هوش مصنوعی در حوزه هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی، شکافها و چالشهای بنیادین موجود در پژوهشهای پیشین را شناسایی و تجزیه تحلیل نماید. بر همین اساس، چارچوب مفهومی نظری نوینی مبتنی بر هوش مصنوعی طراحی و ارائه شد که علاوه بر در نظر گرفتن قابلیت‌های هوش مصنوعی در پردازش داده‌های کلان، شناسایی الگوها و تولید آثار هنری، لایه تعاملی انسان - ماشین را با تأکید بر عناصر اصالت، نیت معنوی، قضاوت ارزشی و فرهنگ بومی به شکلی جامع و منسجم در بر می‌گیرد. دیگر دستاورد کلیدی این چارچوب، توسعه و بازکاوی مفهوم ماهیت چندوجهی و چندبعدی خلاقیت در هنر اسلامی ایرانی است؛ جایی که خلاقیت صرفاً متکی بر تولید فرم نیست، بلکه پیوند ناگسستنی با معنویت، عرفان، و ارزشهای انسانی دارد. برآیند تحلیل‌ها نشان می‌دهد که چارچوب مفهومی ارائه‌شده، با ادغام نیت معنوی، قضاوت انسانی، بازخورد تعاملی و بومی‌سازی فرهنگی، می‌تواند مدلی تحلیلی و قابل اتکا برای فهم و هدایت تعامل خلاق انسان و هوش مصنوعی در حوزه هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی فراهم آورد. این چارچوب نه تنها از تقلیل خلاقیت به فرایندهای محاسباتی جلوگیری می‌کند، بلکه امکان بهره‌گیری هدفمند از فناوری‌های نوین را در راستای حفظ و ارتقای اصالت فرهنگی و معنوی مهیا می‌سازد. همچنین چارچوب پیشنهادی با معرفی ابزارها و شاخص‌های بومی، امکان سنجش کیفیت هنری و معنوی تولیدات هوش مصنوعی را با توجه به شاخص‌های هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی را فراهم می‌آورد. این ابزارها با بهره‌گیری از فناوریهای پیشرفته مانند پردازش زبان طبیعی، مدل‌های تولید مولد و الگوریتم‌های مدیریت سوگیری‌های مذهبی و فرهنگی، تأکید می‌نمایند که فناوری‌های نوین در خدمت ارتقاء فرهنگ و هنر باشند و از تحریف و انحراف ارزشهای اصیل جلوگیری شود. چارچوب پیشنهادی با ادغام عمیق ابعاد مساله و ارائه رویکردی چندلایه و مشارکتی، می‌تواند فضای نوآورانه و در عین حال احترام‌گذار به اصالت فرهنگی، دینی و هنر اسلامی ایرانی را ایجاد نماید. امید است که چارچوب پیشنهادی منبع

الهام و نقشه راه مؤثری برای پژوهشگران، هنرمندان و فناوران عرصه هوشمندسازی هنر و فرهنگ اسلامی ایرانی باشد و زمینه‌ساز تحقق همزیستی معنادار و خلاقانه انسان و ماشین در خدمت فرهنگ و هنر اسلامی ایرانی گردد.

منابع

۱. آل ابراهیم دهکردی، صادق، و موسوی لر، اردلان. (۱۴۰۲). بازنمود عناصر و مفاهیم هستی در نگاره بارگاه کیومرث شاهنامه تهماسبی. *مطالعات هنر اسلامی*، دوره ۲۰، شماره ۵۰، ۷-۲۳. <https://doi.org/10.22034/ias.2023.389475.2180>.
۲. معتمدی، بشیر، منتظر قائم، مهدی، فهیمی فر، اصغر و بیچرانلو، عبدالله. (۱۴۰۳). جایگاه «تصویر» در قرآن و نسبت آن با آیین ها و هنرهای دینی. *اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر*، دوره ۳، شماره ۱، ۲۹۹-۳۲۸. <https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2040664.1093>.
۳. جعفرزاده، مهدی. (۱۴۰۲). مبانی اسلامی در هوش مصنوعی و کاربردهای فرهنگی. *جستارنامه فرهنگ و هنر اسلامی*، دوره ۸، شماره ۱، ۲۳-۳۸.
۴. رضایی آدریانی، سارا، و عظیمی، نویسنده. (۱۴۰۱). شناسایی عوامل فرهنگی و هنری در شهر خلاق ایرانی - اسلامی. *پژوهشهای مدیریت شهری*. دوره ۱۰، شماره ۳، ۱۲۴-۱۴۲. <http://doi.org/10.52547/jria.10.3.9>.
۵. سهرابی مقدم چافجیری، ایمان، اکبرنژاد دموچالی، حسین. (۱۴۰۱). نقش هوش مصنوعی در فرهنگ نوین تمدن اسلامی. *جستارنامه فرهنگ و هنر اسلامی*، دوره اول زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲، ۵۱-۳۹.
۶. عمادالدین، زهره و آفرین، فریده. (۱۴۰۲). مطالعه درباره چیستی هنر و سلسله مراتب هنرها در قرآن بر اساس زیباشناسی کانت. *اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر*، دوره ۲، شماره ۲، ۱۶۶-۱۴۱. <http://doi.org/10.22034/iscw.2023.713491>.
۷. فرهادزاده شوشتری، فروغ. (۱۴۰۴). تاثیر هوش مصنوعی بر آموزش هنر. *کنفرانس ملی حکمت هنر اسلامی و فناوری‌های نوین*.
۸. قوامی پورسرشکه، محدثه و محمودی، امیررضا. (۱۴۰۳). تحلیلی بر اقتصاد جهانی جدید با تکیه بر تاثیرات هوش مصنوعی. *پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی*، دوره ۳، شماره ۵، ۱۷۱-۱۵۳. <https://doi.org/10.22034/api.2024.2026152.1017>.
۹. کریمی، علی. (۱۴۰۳). نقش هوش مصنوعی در بازشناسی هنر اسلامی. *مطالعات هنر اسلامی*، دوره ۲۰، شماره ۵۲، ۴۵-۶۲.

<https://doi.org/10.22034/ias.2021.310060.1765>

۱۰. محمدعلی خلج، محمد حسین (۱۳۹۳)، دریفوس و تاریخ فلسفی هوش مصنوعی، غرب شناسی بنیادی، سال ۵، شماره ۱، ۱۲۸-۱۰۳
 ۱۱. مطلبی کربکندی، حسن. (۱۳۹۳). بررسی فلسفی امکان تحقق هوش مصنوعی قوی با توجه به دیدگاه‌های مختلف در مسئله ذهن و بدن. فصلنامه علوم انسانی دانشگاه تهران، دوره ۱۱، شماره ۱، ۱۷۳-۱۹۶. <https://doi.org/10.22059/jpht.2014.50453>
 ۱۲. نقشان، اکرم و صبایی بیده، مهلا. (۱۴۰۳). هوش مصنوعی و اسلام: تحلیل کتاب‌سنجی موضوعی و جهت‌گیری. اولین کنفرانس ملی حکمرانی هوشمند.
 ۱۳. نوری مجیری، محمد. (۱۴۰۳). کاربرد هوش مصنوعی در تحلیل نگارگری ایرانی. دانش هنرهای تجسمی، دوره ۱۵، شماره ۲، ۲۱-۳۴.
 ۱۴. نیکنام، مهسا و باقری توستانی، حامد. (۱۴۰۳). مروری بر تاثیر هوش مصنوعی بر هنر. مجله علوم انسانی اسلامی، دوره ۸، ۹-۱۶.
 ۱۵. شناسایی. (۱۴۰۴). یعقوبیان، حامد، پرسته قمبوانی، فاطمه و محمدی نایینی، مژگان پژوهش‌های نوین در ابعاد و مؤلفه‌های برنامه‌درسی تربیت‌معلم با رویکرد آینده پژوهی مطالعات علوم انسانی اسلامی.
- <https://doi.org/10.22034/api.2025.2052218.1167>
16. Akbarzadeh, M., et al. (2023). Complementarity of human creativity and AI assistance in artistic production. *Journal of Creative Technologies*, 12(2), 45-59.
 17. Bachagha, N. (2023). AI and culture in the Arab region: Sharing innovations in heritage, education and creative industries. UNESCO. <https://www.unesco.org/en/articles/ai-and-culture-arab-region-sharing-innovations-heritage-education-and-creative-industries>.
 18. Ballardini, R. M., He, K., & Roos, T. (2019). AI-generated content: Authorship and inventorship in the age of artificial intelligence. In *Online Distribution of Content in the EU* (pp. 117-135). Edward Elgar Publishing. <https://doi.org/10.4337/9781788119900.00015>.
 19. Bazargani, M., Fareghzadeh, N., Afzali, M., & Karimi, S. (2025). A hybrid cumulative knowledge framework for friend recommendation in social networks. *International Journal of Nonlinear Analysis and Applications*. <https://doi.org/10.22075/ijnaa.2024.34433.5144>

20. Brainard, L. (2025). The curious case of uncurious creation. *Inquiry*, 68(4), 1133-1163. <https://doi.org/10.1080/0020174X.2023.2261503>.
21. Britton, L., Klumbyte, G., & Draude, C. (2019). Doing thinking: Revisiting computing with artistic research and technofeminism. *Digital Creativity*, 30(4), 313-328. <https://doi.org/10.1080/14626268.2019.1684322>
22. Carpino, K., & Hutson, J. (2024). A new canvas of learning: Enhancing formal analysis skills in AP art history through AI-generated Islamic art. *Forum for Education Studies*, 2(2), 1228. <https://doi.org/10.59400/fes.v2i2.1228>.
23. Colton, S., & Wiggins, G. A. (2012). Computational creativity: The final frontier? In *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications*. IOS Press.
24. Danto, A. C. (2003). *The abuse of beauty: Aesthetics and the concept of art*. Open Court Publishing.
25. Dignum, V. (2019). *Responsible Artificial Intelligence: How to Develop and Use AI in a Responsible Way*. Springer International Publishing.
26. Elgammal, A., Liu, B., Elhoseiny, M., & Mazzone, M. (2017). CAN: Creative adversarial networks, generating 'art' by learning about styles and deviating from style norms.
27. Farahani, H., et al. (2021). Ethical challenges of AI-generated art and Islamic perspectives. *Ethics in Technology Journal*, 8(3), 102-118.
28. Fareghzadeh, N. (2019). Service Contract-Aware Quality Supervisory Methodology in Cloud Systems. *Journal of Quality Engineering and Management*, 9(2), 172-185. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.23221305.1398.9.2.5.6>
29. Goodfellow, I. J., Pouget-Abadie, J., Mirza, M., Xu, B., Warde-Farley, D., Ozair, S., Courville, A., & Bengio, Y. (2014). Generative

- adversarial nets. *Advances in Neural Information Processing Systems*, 27.
30. Jobin, A., Ienca, M., & Vayena, E. (2019). The global landscape of AI ethics guidelines. *Nature Machine Intelligence*, 1(9), 389–399. <https://doi.org/10.1038/s42256-019-0088-2>.
31. Mehmood, S., et al. (2025). Islamic perspectives on the use of artificial intelligence tools for teaching, learning, and research in Arabic and Islamic Studies. *Rima International Journal of Education*, 4(1), 79-92.
32. Mehrabi, N., Morstatter, F., Saxena, N., Lerman, K., & Galstyan, A. (2019). A survey on bias and fairness in machine learning. *ACM Computing Surveys*, 54(6), 1–35. <https://doi.org/10.1145/3457607>
33. Moruzzi, C. (2025). Artificial intelligence and creativity. *Philosophy Compass*, 20(3), e70030. <https://doi.org/10.1111/phc3.70030>.
34. Mustapha, A., Kamaruddin, Z., & Che Haron, S. (2025). An overview of artificial intelligence (AI) issues from the perspective of Islamic jurisprudence. *Journal of Research in Islamic Studies*, 12(1), 95-114.
35. Ramesh, A., Dhariwal, P., Nichol, A., Chu, C., & Chen, M. (2022). Hierarchical text–conditional image generation with CLIP latents. arXiv preprint arXiv:2204.06125, 1(2), 3.
36. Rabb, I., & Syed, M. (2025). The book and AI: How artificial intelligence is and is not changing Islamic law. *Islamic Law Blog*. <https://islamiclaw.blog/2025/03/11/roundtable-the-book-and-ai-how-artificial-intelligence-is-and-is-not-changing-islamic-law>.
37. Runco, M. A., & Jaeger, G. J. (2012). The standard definition of creativity. *Creativity Research Journal*, 24(1), 92–96.
38. Saffiotti, A., Fogel, P., Knudsen, P., de Miranda, L., & Thörn, O. (2020). On human–AI collaboration in artistic performance. In *First International Workshop on New Foundations for Human–Centered AI (NeHuAI) co-located with 24th European Conference on Artificial*

- Intelligence (ECAI 2020), Santiago de Compostela, Spain, September 4, 2020 (pp. 38-43). CEUR-WS.
39. Stein, M. I. (1953). Creativity and culture. *The Journal of Psychology*, 36(2), 311-322.
40. Sternberg, R. J. (1999). The concept of creativity: Prospects and paradigms. In *Handbook of Creativity*.
41. Sukkar, A. W., et al. (2024). Artificial intelligence Islamic architecture (AIIA): Exploring the identity of Islamic architecture in the context of AI. *Buildings*, 14(3), 781.
42. Zaharah, A., Hidayat, M. T., & An Qowim, A. (2024). Revolutionizing learning: The impact of artificial intelligence on Islamic education and the wave of transformation. *AI-Ishlah: Jurnal Pendidikan*, 16(4), 5685-5697. <https://doi.org/10.35445/alishlah.v16i4.6078>.



The Eternal Architecture of Revelation and Rationality Discourse in the Holy Qur'an: A Reinterpretation of Qur'anic Discourse through Habermas's Communicative Dialectics

kimia fathi¹ hassan hajizadehanari²
asadallah assadigrmarodi³ mohammad mir⁴

1. PhD Graduate in Arabic Language and Literature, University of Kashan, Iran.

kfathi.arabic_study@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran.

h.hajizadeh@cfu.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran.

a.a.garmaroudi@cfu.ac.ir

3 Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran.

mir@cfu.ac.ir

DOI:10.22034/iscw.2025.2063191.1171

*Original
Research*

Received:
2025-07-16

Accepted:
2026.02.17

Keywords:
Dialogical
system,
communicative
discourse,
Qur'anic
epistemology,
dialectical
analysis,
Habermas's
communicative
theory.

Abstract: The Holy Qur'an, as a discourse that bridges revelatory and rational teachings, presents a coherent and timeless structure for human guidance. This study, using a descriptive-analytical approach, seeks to explore the multifaceted dimensions of this discourse and examine its unique status through the lens of Jürgen Habermas's communicative dialectics. First, the foundational elements of Qur'anic discourse and its interaction with revelation and rationality are analyzed. Then, based on Habermas's theory of communicative action, the Qur'an's role in constructing a comprehensive and influential discursive system is evaluated. The findings reveal a clear intersection between Habermas's dialectical theory and Qur'anic discourse in core principles such as the function of language in mutual understanding and human guidance, attention to critical rationality in the pursuit of truth, social justice, equality in dialogue-based relations, and enlightenment in human interactions. Accordingly, the Qur'an not only explicates divine revelation at the highest level but also employs rationality and reason as complements to revelation through its communicative methods. It constructs a coherent system grounded in rationality, transparency, justice, and dialogue, presenting divine revelation as a unified discourse composed of existential revelatory teachings and epistemic rational insights. By examining the Qur'an's communicative methods, this article highlights its superiority and timelessness as a distinguished epistemological and existential system, demonstrating that this sacred text serves as a unique model not only in spiritual guidance but also in human interaction.





معماری جاودانه گفتمان وحی و عقلانیت در قرآن کریم: بازخوانی گفتمان قرآنی از منظر دیالکتیک ارتباطی هابرماس

حسن حاجی‌زاده اناری^۲

محمد میر^۴

کیما فتحی^۱

اسدالله اسدی گرمارودی^۳

۱. دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی؛ دانشگاه کاشان؛ کاشان، ایران. (نویسنده مسئول).

kfathi.arabic_study@yahoo.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان پردیس شهید چمران، تهران، ایران. h.hajizadeh@cfu.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان پردیس شهید چمران، تهران، ایران. a.a.garmaroudi@cfu.ac.ir

۴. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان پردیس شهید چمران، تهران، ایران. mir@cfu.ac.ir

DOI: 10.22034/iscw.2025.2063191.1171

چکیده: قرآن کریم به‌عنوان گفتمانی که میان آموزه‌های وحیانی و عقلانی پیوند برقرار کرده، ساختاری منسجم و جاودانه را برای هدایت بشری ارائه نموده است. این پژوهش، با رویکردی توصیفی تحلیلی، تلاش دارد تا ابعاد مختلف این گفتمان را واکاوی کند و جایگاه بی‌همتای آن را از منظر دیالکتیک ارتباطی هابرماس مورد بررسی قرار دهد. در این راستا، ابتدا عناصر بنیادین گفتمان قرآنی و نحوه تعامل آن با وحی و عقلانیت تحلیل شده است. سپس، بر اساس نظریه‌ی ارتباطی هابرماس، نقش قرآن کریم در معماری یک نظام گفتمانی جامع و تأثیرگذار ارزیابی می‌شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که نقطه تلاقی و هم‌پوشانی میان نظریه دیالکتیکی یورگن هابرماس و گفتمان قرآنی، در اصول بنیادینی چون کارکرد زبان در فرآیند تفاهم و هدایت انسان، التفات به عقلانیت انتقادی در مسیر کشف حقیقت، عدالت اجتماعی، برابری در مناسبات گفت‌وگو محور و روشنگری در روابط انسانی، به‌وضوح قابل تشخیص و تحلیل است. بر این اساس، قرآن کریم نه‌تنها وحی الهی را در عالی‌ترین سطح تبیین می‌کند، بلکه از طریق شیوه‌های ارتباطی‌اش، خردورزی و عقلانیت را به‌عنوان مکمل وحی به کار می‌گیرد و منظومه‌ای منسجم را بر پایه عقلانیت، شفافیت، عدالت و گفت‌وگو است شکل داده و وحی الهی را در قالب گفتمانی واحد مرکب از آموزه‌های وجودی وحیانی و آموزه‌های معرفتی عقلانی معرفی می‌کند. این مقاله، با بررسی روش‌های ارتباطی قرآن کریم، برتری و جاودانگی آن را به‌عنوان یک نظام معرفتی و وجودی برجسته می‌سازد و اثبات می‌کند که این کتاب آسمانی، نه‌تنها در حوزه‌ی هدایت معنوی بلکه در عرصه‌ی تعاملات انسانی نیز به‌عنوان الگویی بی‌همتا قابل تفسیر است.

صص:

۳۲۳-۳۵۷

مقاله:

علی‌پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۳/۱۹

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها

منظومه‌ی

گفت‌وگویی،

گفتمان ارتباطی،

معرفت قرآنی،

تحلیل

دیالکتیکی،

نظریه‌ی ارتباطی

هابرماس.



۱. مقدمه

قرآن کریم به‌عنوان کتاب آسمانی دین مبین اسلام، نه‌تنها منبع هدایت معنوی و اخلاقی مسلمانان است، بلکه دربردارنده نظامی پیچیده از استدلال و تفکر عقلانی است که به بررسی مفاهیم بنیادین حقیقت، وحی و استدلال می‌پردازد. این کتاب مقدس با بهره‌گیری از زبان وحی، نه‌تنها پیام الهی را به بشریت منتقل می‌کند، بلکه نوعی تعامل عقلانی با مخاطبان را نیز به وجود می‌آورد که زمینه‌ساز تفکر و استدلال در میان مخاطبان است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۵). ارتباط میان وحی و استدلال، یکی از موضوعات محوری در مطالعات فلسفی و الهیاتی است که مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و چالش‌های متعددی را در حوزه معرفت‌شناسی مطرح کرده است. در این میان، نظریات یورگن هابرماس، فیلسوف معاصر آلمانی که بر مفهوم دیالکتیک و گفتمان ارتباطی تأکید دارد، می‌تواند زمینه‌ای نوین برای بررسی زبان وحی و استدلال در قرآن کریم فراهم کند. هابرماس با ارائه نظریه کنش ارتباطی، تأکید می‌کند که هر گفتمان مؤثری باید در چارچوبی عقلانی و استدلالی شکل گیرد تا بتواند به تفاهم و حقیقت دست یابد (Habermas, 1984: 266). در این راستا، قرآن کریم نیز با به‌کارگیری سبک بیان وحیانی، علاوه بر انتقال پیام الهی، فضایی را برای تعامل عقلانی فراهم می‌کند که نه‌تنها خواننده را به تفکر دعوت می‌کند، بلکه او را در مسیر حقیقت قرار می‌دهد (Izutsu, 2002: 17; 267). یکی از مهم‌ترین جنبه‌هایی که در تحلیل مفاهیم قرآنی مورد توجه قرار می‌گیرد، ارتباط میان وحی و استدلال است. برخی بر این باورند که وحی الهی ماهیتی فراتر از عقلانیت بشری دارد، درحالی‌که در قرآن، مخاطب نه‌تنها به پذیرش حقیقت از طریق ایمان دعوت می‌شود، بلکه از طریق استدلال و تفکر نیز به شناخت حقیقت ترغیب می‌گردد. این ویژگی سبب شده است که قرآن را می‌توان نه‌تنها یک متن وحیانی، بلکه بستری برای اندیشه و تعامل عقلانی دانست (Izutsu, 2002: 341). در آیات متعدد، قرآن کریم با ارائه پرسش‌های بنیادین، انسان را به تفکر درباره مفاهیم وجود، حقیقت و هدف خلقت فرامی‌خواند. برخلاف تصور برخی که وحی را صرفاً یک پیام الهی بدون نیاز به

استدلال می‌دانند، قرآن کریم با استفاده از روش‌های منطقی و استدلالی، مخاطب را به تفکر و تعقل دعوت می‌کند. در پژوهش‌های جدید، تحلیل‌های زبانی و آماری نشان داده‌اند که قرآن دارای الگوهای خاصی در استفاده از واژگان و ساختارهای نحوی است که به فهم بهتر مفاهیم آن کمک می‌کند (Mustafa, 2023: 114) و فهم مفاهیم منجر به تعامل ارتباطی میان قرآن و خوانندگانش خواهد شد. این پژوهش تلاش دارد تا با بررسی هماهنگی میان زبان وحی و استدلال در قرآن کریم، نقش آن را در شکل‌گیری گفتمان معرفتی خواه در بُعد فردی و خواه در بُعد اجتماعی مورد تحلیل قرار دهد. همچنین با توجه به نظریات هابرماس، جایگاه این هماهنگی در ایجاد یک نظام ارتباطی مبتنی بر حقیقت مورد بررسی قرار خواهد گرفت. نتیجه این بررسی نشان خواهد داد که قرآن کریم، نه تنها یک متن وحیانی، بلکه بستری برای تعامل عقلانی و استدلالی است که می‌تواند به‌عنوان الگویی در گفتمان‌های فلسفی و اجتماعی مدرن نیز مورد توجه قرار گیرد.

۱-۱. روش‌شناسی و سؤالات پژوهش

در این پژوهش، از روش توصیفی تحلیلی بهره گرفته شده است تا ساختار گفتمان وحی و عقلانیت در قرآن کریم بررسی گردد. این روش امکان مطالعه‌ی نظام ارتباطی قرآن را از دو منظر فراهم می‌سازد: نخست، توصیف ویژگی‌های بنیادین گفتمان قرآنی و دوم، تحلیل نحوه‌ی تعامل آن با عقلانیت بشری در چارچوب نظریه‌ی دیالکتیک ارتباطی هابرماس. پژوهش حاضر، با گردآوری و طبقه‌بندی داده‌های مرتبط از منابع تفسیری، فلسفی و ارتباطی، تلاش دارد تا جایگاه یگانه‌ی قرآن کریم را در معماری جاودانه‌ی گفتمان آشکار سازد. از طریق تحلیل ساختاری و محتوایی، نحوه‌ی تلفیق وحی و عقلانیت در این گفتمان بررسی شده و تأثیر آن بر نظام معرفتی و تعاملات بشری مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. بر این اساس، دو پرسش اصلی پژوهش عبارت‌اند از:

۱. قرآن کریم چگونه توانسته است وحی و عقلانیت را به شکلی منسجم و جاودانه در چارچوب گفتمان خود سامان دهد؟

۲. از منظر دیالکتیک ارتباطی هابرماس، چه ویژگی‌هایی گفتمان قرآنی را به یک نظام منحصربه‌فرد و ممتاز در سپهر معرفت بشری تبدیل می‌کند؟ این پژوهش با بررسی دقیق و تحلیلی، تلاش می‌کند عظمت و جایگاه قرآن کریم را به‌عنوان برترین ساختار گفتمانی بازخوانی کند و تأثیر آن را بر شکل‌گیری تعاملات ارتباطی و معرفتی انسان‌ها نمایان سازد.

۲-۱. پیشینه پژوهش

تحلیل گفتمان^۱ یکی از حوزه‌های اساسی در فلسفه معاصر و جامعه‌شناسی محسوب می‌شود، زیرا به فهم چگونگی شکل‌گیری هویت‌ها از طریق تعامل زبانی و زمینه‌های فرهنگی مختلف کمک می‌کند. در این راستا، نظریه عقلانیت ارتباطی^۲ یورگن هابرماس مطرح می‌شود که یکی از برجسته‌ترین الگوها در تبیین چگونگی تحقق تفاهم مشترک از طریق گفت‌وگوی متوازن مبتنی بر عقلانیت و شفافیت است. از سوی دیگر، قرآن کریم نمونه‌ای از حکمت ارائه می‌دهد که بر مفاهیمی همچون عدالت، کرامت و تأمل عمیق در حقیقت و ارتباط بین افراد تأکید دارد. سعید بکار (۲۰۲۱ م) در پژوهش خود «تحلیل انتقادی گفتمان: عقلانیت ارتباطی و تأثیر آن بر هویت‌های فرهنگی» اشاره می‌کند که عقلانیت ارتباطی بر تفاهم متقابل فارغ از سلطه سیاسی یا اجتماعی استوار است که امکان ایجاد فضایی عمومی و دموکراتیک را فراهم می‌آورد تا در آن همه افراد بتوانند آزادانه عقاید خود را بیان کنند؛ اما عملی این مفهوم در جوامع دینی می‌تواند به‌عنوان یک چالش نظری مطرح شود، زیرا برخی از ارزش‌های دینی مستلزم پایبندی به محدودیت‌های اخلاقی هستند که فراتر از روش جدلی محض هابرماس می‌روند. حسام‌الدین عبدالقادر صالح (۲۰۲۴ م) در مقاله خود «نقد عقلانیت ابزاری نزد هابرماس: مطالعه‌ای تطبیقی بین اندیشه فلسفی و دیدگاه اسلامی» به این نکته اشاره می‌کند که هابرماس، عقلانیت ابزاری را به‌عنوان عاملی که فرصت گفت‌وگوی آزاد را در جوامع مدرن کاهش می‌دهد، نقد می‌کند. در مقابل، عقلانیت

1. Discourse Analysis.

2. Theory of Communicative Rationality.

ارتباطی را به‌عنوان مدلی که گفت‌وگو و مشارکت دموکراتیک را تقویت می‌کند، ارائه می‌دهد، اما این مدل نیازمند نهادهای اجتماعی و چارچوب‌های سیاسی حمایتی است که ممکن است در زمینه‌های سنتی اسلامی محدود باشند؛ زمینه‌هایی که در تنظیم گفتمان عمومی بر نظام شرعی تأکید دارند.

رحمان (۲۰۰۹ م) در پژوهش «عدالت در اندیشه اسلامی و تأثیر آن بر شکل‌گیری فضای عمومی مدرن» بررسی می‌کند که اصول قرآنی عدالت را به‌عنوان اساس فهم صحیح روابط اجتماعی معرفی می‌کنند. وی اشاره می‌کند که فضای عمومی در اندیشه اسلامی صرفاً عرصه‌ای برای گفت‌وگو نیست، بلکه به اصول اخلاقی که حقوق افراد را تضمین می‌کنند، وابسته است؛ بنابراین، درحالی‌که هابرماس بر ساختار اجتماعی گفت‌وگو تأکید دارد، قرآن بُعد اخلاقی آن را معرفی می‌کند که ممکن است الگوی هابرماس را با افزودن عمق اخلاقی به قواعد آن تقویت کند.

سعید بکار (۲۰۲۱ م) در پژوهش خود «تحلیل انتقادی گفتمان: مفهوم و رویکردها» بیان می‌کند که تحلیل انتقادی گفتمان ابزاری کلیدی برای درک تعاملات فکری در جوامع است، زیرا به شناسایی راهبردهای گفتمانی که برای کسب قدرت یا تسهیل تفاهم مشترک به کار می‌روند، کمک می‌کند. بکار معتقد است رویکرد عقلانیت ارتباطی هابرماس می‌تواند پایه‌ای قوی برای تقویت تفاهم متقابل میان افراد باشد، اما اجرای آن در زمینه‌های فرهنگی و دینی مانند حکمت قرآنی با چالش‌هایی مواجه است.

از سوی دیگر، پژوهش «مسئله هویت: مطالعه‌ای درباره شکل‌گیری، بازنمایی و تعامل» که توسط حسین بوبیدی و محمد بوعبدالله (۲۰۲۰ م) انجام شده است، تحلیلی جامع درباره چگونگی شکل‌گیری هویت در فضای گفتمان فلسفی و دینی ارائه می‌دهد. این مطالعه نشان می‌دهد که گفتمان فلسفی مدرن، ازجمله نظریه هابرماس، به‌طور گسترده بر بُعد اجتماعی و زبانی در ساخت هویت تأکید می‌کند، اما قرآن کریم الگویی جامع‌تر ارائه می‌دهد که ابعاد معنوی، اخلاقی و اجتماعی را در شکل‌گیری درک انسان از خود و دیگران دربر می‌گیرد.

این پژوهش با اتخاذ رویکردی فلسفی و معرفت‌شناختی و بهره‌گیری از چارچوب‌های نظری معاصر در حوزه‌های هرمنوتیک، فلسفه زبان و نظریه‌های گفتمان، به واکاوی جایگاه قرآن کریم به‌مثابه متنی وحیانی، عقلانی و بینا فهمی می‌پردازد که در بستر دیالکتیک حقیقت و استدلال، نقش‌آفرینی می‌نماید. برخلاف مطالعات سنتی که عمدتاً به ابعاد تفسیری، تاریخی و زبان‌شناختی قرآن پرداخته‌اند، این مقاله با تمرکز بر ظرفیت‌های گفتمانی و معرفتی متن قرآنی، در پی تبیین نحوه بازتولید معنا در تعامل میان عقل، وحی و ساختارهای ارتباطی است. در این راستا، نویسندگان مقاله با استناد به نظریه کنش ارتباطی یورگن هابرماس و نیز با بهره‌گیری از مفاهیم هرمنوتیکی هانس گئورگ گادامر، قرآن کریم را نه صرفاً به‌عنوان منبعی دینی، بلکه به‌مثابه یک نظام معنایی چندلایه و پویا تحلیل می‌نمایند که در آن، حقیقت نه در انحصار وحی، بلکه در تعامل مستمر با عقلانیت انسانی و افق‌های تأویلی شکل می‌گیرد. این تعامل، بستری برای شکل‌گیری نوعی معرفت‌شناسی بینا ذهنی فراهم می‌آورد که می‌تواند در مواجهه با بحران‌های معرفتی و اخلاقی عصر مدرن، کارکردی راهبردی داشته باشد.

مقاله حاضر با تأکید بر مفاهیم متمرکز قرآنی، نشان می‌دهد که متن قرآنی واجد نوعی انسجام درونی و منطق گفتمانی است که از طریق آن، مفاهیم بنیادینی چون عدالت و انصاف، شفافیت و صداقت، گفت‌وگو و فهم متقابل، کرامت انسان، تفکر و تعقل بازتعریف می‌شوند. در این چارچوب، قرآن نه‌تنها به‌عنوان منبعی برای هدایت معنوی، بلکه به‌مثابه الگویی برای بازاندیشی در مبانی معرفت، اخلاق و کنش اجتماعی تلقی می‌گردد. نگارندگان با طرح پرسش‌های بنیادین در باب نسبت میان عقل و وحی و با تکیه بر منابع معتبر در حوزه‌های فلسفه دین، نظریه‌های معنا و مطالعات قرآنی، تلاش دارند تا از سطح توصیف صرف فراتر رفته و به تبیین مسئله‌ای مشخص در باب کارکرد معرفتی قرآن در جهان معاصر بپردازد. این رویکرد، نه‌تنها عظمت قرآن را در مقام متنی جاودانه برجسته می‌سازد، بلکه آن را در مقام کنشگر معرفتی و گفتمانی در سپهر فلسفه و علوم انسانی معاصر بازتعریف می‌کند.

۲. چارچوب نظری: معرفی نظریه دیالکتیک ارتباطی هابرماس و ارتباط آن با گفتمان قرآنی.

۱-۲. عقلانیت و ارتباطات^۱ در اندیشه یورگن هابرماس

یورگن هابرماس، فیلسوف و متفکر اجتماعی آلمانی، یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان مکتب فرانکفورت محسوب می‌شود که در چارچوب نظریه انتقادی فعالیت دارد. یکی از مفاهیم اساسی در تفکر او دیالکتیک روشنگری^۲ است که به بررسی چگونگی تحول عقلانیت و نقش آن در جامعه مدرن می‌پردازد (محمدی‌اصل، ۱۳۹۸ ش: ۴۷). هابرماس معتقد است که عقلانیت ارتباطی، برخلاف عقلانیت ابزاری، می‌تواند به ایجاد فضای عمومی دموکراتیک کمک کند. او بر این باور است که کنش ارتباطی که بر پایه فهم و گفت‌وگو بنا شده، می‌تواند به تشکیل یک جامعه مدنی قوی منجر شود. در این راستا، او نظریه کنش ارتباطی را ارائه می‌دهد که در آن زبان و تعاملات اجتماعی نقش اساسی در شکل‌گیری درک مشترک و توافقات اجتماعی دارند (هابرماس، ۱۹۹۲ م: ۲۵). همچنین، هابرماس عقلانیت ابزاری را نقد می‌کند، زیرا آن را یکی از عواملی می‌داند که آزادی و دموکراسی را محدود می‌کند. او معتقد است که عقلانیت ابزاری در جوامع مدرن باعث سلطه ساختارهای قدرت می‌شود و فرصت گفت‌وگوی آزاد را کاهش می‌دهد؛ اما در مقابل، پیشنهاد می‌کند که با تقویت عقلانیت ارتباطی می‌توان فضای عمومی و مشارکت دموکراتیک را توسعه داد (فلویر، ۱۹۹۸ م: ۳۲). هابرماس نظریه دیالکتیکی خود را با بررسی نقش فضای عمومی در شکل‌گیری دموکراسی و تعاملات اجتماعی گسترش می‌دهد. او بر این باور است که فضای عمومی جایی است که افراد می‌توانند درباره مسائل اجتماعی و سیاسی آزادانه بحث کنند و به یک توافق جمعی دست یابند. این فضا باید بر پایه عقلانیت ارتباطی شکل بگیرد، نه بر اساس ساختارهای قدرت رسمی تا بتوان به دموکراسی واقعی دست یافت (هابرماس، ۱۹۹۲ م: ص ۲۷). هابرماس همچنین به مفهوم «جهان زیسته» در

1. Rationality and Communication.

2. Dialectic of Enlightenment.

مقابل «نظام» اشاره می‌کند. جهان زیسته شامل تعاملات روزمره، فرهنگ و ارتباطات انسانی است، درحالی‌که نظام شامل ساختارهای قدرت، اقتصاد و نهادهای رسمی است. او معتقد است که نظام به تدریج سلطه خود را بر جهان زیسته در جوامع مدرن اعمال می‌کند که امکان گفت‌وگوی آزاد را کاهش می‌دهد؛ بنابراین، برای حفظ دموکراسی، باید جهان زیسته را تقویت و سلطه نظام را کاهش داد (محمدی‌اصل، ۱۳۹۸ ش: ۴۸). در مجموع، دیالکتیک هابرماس بر اهمیت گفت‌وگو، تفاهم و عقلانیت ارتباطی تأکید دارد، زیرا او تلاش می‌کند راه‌حلهایی برای تقویت دموکراسی و جامعه مدنی ارائه دهد. هابرماس معتقد است که از طریق تعاملات اجتماعی و فضای عمومی، می‌توان به جامعه‌ای دموکراتیک و عادلانه دست یافت.

۲-۲. اندیشه پساتافیزیکی

یورگن هابرماس در کتاب خود «پروژه‌ای برای تاریخ‌تبارشناسی اندیشه پساتافیزیکی»، به بررسی تاریخ فلسفه و متافیزیک پرداخته و تلاش می‌کند رابطه میان اندیشه غربی و سنت‌های فکری بزرگ مانند یهودیت، بودیسم، کنفوسیوس‌سیسم و دائویسیسم را نشان دهد. این اثر نقش گفتمان ایمان و دانش در تکامل فلسفه غربی را مورد بحث قرار داده است (Habermas, 2021: 45). هابرماس بر این باور است که فلسفه غربی از دین جدا نبوده، بلکه در یک زمینه دینی شکل گرفته و به تدریج به سوی عقلانیت حرکت کرده است. او در این زمینه بررسی می‌کند که چگونه تفکر دینی نقش اساسی در شکل‌گیری مفاهیم فلسفی ایفا کرده است. همچنین هابرماس عقیده دارد فلسفه یونانی تحت تأثیر باورهای دینی قرار داشت و متقابلاً مسیحیت نیز به توسعه مفاهیمی فلسفی همچون اخلاق و عدالت کمک کرده است (Blaschke, 2020: 67). هابرماس تحولات فکری فلسفه غربی را از فلسفه طبیعی یونانی تا فلسفه مدرن، مورد بررسی قرار می‌دهد. او توضیح می‌دهد که تفکر فلسفی از تمرکز بر اسطوره‌ها و آیین‌ها به بررسی عقلانیت و تجربه علمی منتقل شد و نهایتاً به پیدایش مفاهیمی نوین مانند آزادی فردی و ارتباطات

اجتماعی منجر گردید (Hindawi, 2021: 112). هابرماس متافیزیک سنتی را مورد نقد قرار داده و آن را ناتوان از توضیح واقعیت مدرن می‌داند؛ بنابراین پیشنهاد می‌کند که رویکرد پسامتافیزیکی مبتنی بر ارتباط عقلانی و تعامل اجتماعی اتخاذ شود، زیرا معتقد است که فلسفه باید توانایی مواجهه با چالش‌های معاصر مانند جهانی‌شدن و تنوع فرهنگی را داشته باشد (Brandon, 2020: 89).

۲-۳. کنش ارتباطی و جامعه مدنی

هابرماس و فوکو هر دو نقش جامعه مدنی در دموکراسی را بررسی کرده‌اند. در مقاله‌ای که توسط بنت فلور نوشته شده است، دیدگاه‌های این دو متفکر درباره اخلاق گفتمانی و تحلیل قدرت مقایسه شده است. هابرماس بر اهمیت اجماع و گفت‌وگو تأکید دارد، درحالی‌که فوکو نقش قدرت و تضاد را در شکل‌دهی به جامعه مدرن برجسته می‌کند (Flaubert, 1998: 32). هابرماس معتقد است که دموکراسی باید بر ارتباط عقلانی میان افراد استوار باشد، زیرا نظام سیاسی مبتنی بر بحث‌های عمومی است که به شهروندان امکان بیان آزادانه دیدگاه‌هایشان را می‌دهد. وی در کتاب «میان حقایق و معیارها»، توضیح می‌دهد فضای عمومی جایی است که اراده جمعی از طریق گفت‌وگوی آزاد شکل می‌گیرد (Habermas, 1996: 89). برخلاف هابرماس، فوکو معتقد است که دموکراسی فقط یک فضای گفت‌وگو نیست، بلکه عرصه‌ای برای رقابت و تضاد است که در آن نیروهای مختلف برای سلطه مبارزه می‌کنند. در کتاب «نظارت و تنبیه»، فوکو توضیح می‌دهد که نهادهای مدرن مانند مدارس و بیمارستان‌ها قدرت را از طریق مکانیسم‌های نظارت و انضباط تولید می‌کنند (Foucault, 1975: 112). درحالی‌که هابرماس بر تعامل اجتماعی به‌عنوان وسیله‌ای برای تحقق دموکراسی تأکید دارد، فوکو جامعه مدنی را محصول روابط قدرت می‌داند که تعیین می‌کند چه کسانی می‌توانند در گفتمان عمومی مشارکت کنند. در پژوهشی جدید، محمد عبدالله اشاره می‌کند که ترکیب نظریه‌های هابرماس و فوکو می‌تواند در درک چگونگی تأثیر ساختارهای قدرت بر بحث‌های دموکراتیک کمک کند (عبدالله، ۲۰۲۳ م: ۷۶). شایان ذکر است. رسانه‌ها

می‌توانند ابزار تقویت دموکراسی باشند یا وسیله‌ای برای سلطه، چنانکه رسانه‌ها نقش محوری در شکل‌دهی جامعه مدنی ایفا می‌کنند (قره، ۲۰۲۴ م: ۹۱).

۲-۴. استعمار جهان‌زیسته^۱

در نظریه استعمار جهان‌زیسته، یورگن هابرماس توضیح می‌دهد چگونه نظام‌های اقتصادی و سیاسی بر زندگی روزمره افراد سلطه پیدا می‌کنند که این امر فرصت‌های گفت‌وگوی آزاد را کاهش می‌دهد. این مفهوم نشان می‌دهد چگونه ساختارهای اقتدارگرا می‌توانند تعاملات انسانی را محدود کرده و از شکل‌گیری یک فضای عمومی دموکراتیک جلوگیری کنند (Habermas, 2019: 67). هابرماس در نظریه استعمار جهان‌زیسته، نقش سلطه نظام‌های سیاسی و اقتصادی بر زندگی اجتماعی را که باعث کاهش آزادی‌های گفت‌وگو و تعاملات انسانی می‌شود، بررسی می‌کند. در یک مطالعه جدید که توسط هومن زندوکیلی (۲۰۱۹ م) انجام شده است، این مفهوم به‌صورت جامع تحلیل شده و تأثیر نظام‌های مدرن بر زندگی اجتماعی بررسی شده است (زندوکیلی، ۲۰۱۹ م: ۶۷). از سوی پژوهشگران در این زمینه به بررسی رابطه میان عقلانیت و دموکراسی در فلسفه هابرماس و بحث درباره استعمار جهان‌زیسته پرداخته شده است و نتایج نشان می‌دهد که این پدیده باعث جدایی نظام از زندگی روزمره می‌شود و شکاف میان سیاست و جامعه را ایجاد می‌کند. همچنین، نقش زبان در تقویت این استعمار و بازتولید آن در فضای عمومی بررسی شده است (مارتوشیلی، ۲۰۱۵ م: ۲۱۰). در کتاب «برداشت فلسفی از قرن بیستم»، نظریه‌کنش ارتباطی هابرماس و تأثیر آن بر استعمار جهان‌زیسته تحلیل شده است. این اثر بررسی می‌کند که چگونه عقلانیت ارتباطی می‌تواند به‌عنوان ابزاری برای مقابله با سلطه قدرت و بازسازی فضای عمومی به کار رود. همچنین، راهکارهایی برای تقویت دموکراسی و افزایش مشارکت اجتماعی ارائه شده است (مؤسسه هندای، ۲۰۲۳ م: ۱۱۲).

1. Colonization of the Lifeworld.

۲-۵. فضای عمومی و دموکراسی

هابرماس فضای عمومی را به عنوان مکانی تعریف می‌کند که افراد می‌توانند آزادانه درباره مسائل اجتماعی و سیاسی بحث کنند. او معتقد است که این فضا باید بر اساس عقلانیت ارتباطی شکل گیرد تا دموکراسی واقعی تحقق یابد. این مفهوم در بسیاری از آثار او، از جمله «تحول ساختاری فضای عمومی» مورد بحث قرار گرفته است (Habermas, 2022: 89). هابرماس بر این باور است که فضای عمومی واسطه‌ای میان جامعه مدنی و دولت است، زیرا به افراد اجازه می‌دهد مسائل عمومی را مورد بحث قرار دهند و افکار عمومی مستقلی شکل دهند. در کتاب «تحول ساختاری فضای عمومی»، توضیح می‌دهد که این فضا به صورت تاریخی در اروپا و طی عصر روشنگری پدید آمده است، زمانی که شهروندان شروع به گفت‌وگو درباره سیاست‌های عمومی بدون مداخله قدرت کردند (نوار، ۲۰۱۹ م: ۴۰۷). با ظهور رسانه‌های مدرن، فضای عمومی دچار تغییرات گسترده‌ای شده است، به گونه‌ای که پلتفرم‌های دیجیتال نقش کلیدی در شکل‌دهی به افکار عمومی ایفا می‌کنند. بر اساس یک پژوهش جدید، دیجیتالی شدن منجر به گسترش فضای عمومی شده است، اما در عین حال باعث تکه‌تکه شدن آن نیز شده است، به این معنا که افراد به جای مشارکت در بحث‌های جمعی، در فضاهای جداگانه تعامل می‌کنند (بوفلاکه، ۲۰۲۴: ۷۶۴). با وجود اهمیت مفهوم فضای عمومی، برخی پژوهشگران بر این باورند که هابرماس تأثیر قدرت اقتصادی بر این فضا را نادیده گرفته است. بر اساس یک مطالعه جدید، شرکت‌های بزرگ و رسانه‌های جهت‌دار می‌توانند استقلال فضای عمومی را محدود کنند، زیرا بحث‌های عمومی تحت کنترل منافع اقتصادی و سیاسی قرار می‌گیرند (خلفاوی، ۲۰۲۴ م: ۲۵۸).

۲-۶. نقش زبان در کنش ارتباطی^۱

هابرماس معتقد است که زبان و تعاملات اجتماعی نقشی اساسی در ایجاد درک مشترک و توافقات اجتماعی دارند. او چهار معیار اصلی برای ارزیابی صحت کنش

1. Communicative Action.

ارتباطی را مشخص می‌کند: «قابلیت فهم: گفتمان باید واضح و قابل‌درک برای همه باشد. صداقت و حقیقت: اطلاعات ارائه‌شده باید با واقعیت سازگار باشند. صراحت و اعتماد: سخنران باید صادق و غیرفریب‌کار باشد. حق بیان: همه افراد باید امکان مشارکت داشته باشند»؛ این اصول مبنای شکل‌گیری ارتباط مؤثر میان افراد در جامعه مدرن هستند (هابرماس، ۲۰۲۲ م: ۷۶؛ 54: Smith, 2023).

۲-۷. عقلانیت و ارتباط در آیات قرآنی و نظریه هابرماس

قرآن کریم به مجموعه‌ای از تعالیم الهی اشاره دارد که هدف آن هدایت انسان به سوی حقیقت، عدالت و سعادت است (ابن مسکویه، ۱۹۵۲ م: ۲۳۴). این تعالیم شامل اصولی همچون تعقل، تدبیر، اخلاق، عدالت و هدایت روحانی است. قرآن کریم در آیات متعددی به مفهوم حکمت اشاره می‌کند (بهبودی، ۱۳۹۸ ش: ۲۱). برای مثال، در آیه: «(خدا) به هر کس که بخواهد حکمت می‌بخشد و به هر کس حکمت داده شود، به یقین، خیری فراوان داده شده است؛ و جز خردمندان، کسی پند نمی‌گیرد»^۱ (بقره: ۲۶۹)، خداوند بیان می‌کند که حکمت هدیه‌ای الهی است که به افراد خاصی عطا می‌شود. قرآن انسان را به تفکر و تدبیر در آیات الهی و استفاده از عقل برای فهم آن دعوت می‌کند (نساء: ۸۲)، همچنین بر اصول اخلاقی و عدالت تأکید داشته و آن‌ها را اساس یک جامعه سالم می‌داند (نحل: ۹۰). قرآن به‌عنوان کتاب هدایت معرفی شده است که انسان را به سعادت حقیقی رهنمون می‌سازد (نور: ۳۵). قرآن کریم اشاره می‌کند که حکمت به پیامبران و برخی افراد منتخب مانند لقمان حکیم عطا شده است (لقمان: ۱۲). همچنین خداوند به پیامبر اسلام (ﷺ) کتاب و حکمت را برای هدایت مردم ارزانی داشته است (بقره: ۱۵۱)؛ بنابراین، حکمت جاودان قرآن تنها به علم و بصیرت الهی محدود نمی‌شود، بلکه راهنمای عملی برای زندگی انسان محسوب می‌شود. به‌طورکلی نقاط مشترک میان نظریه دیالکتیکی هابرماس و دیالکتیک قرآنی، در اصولی نظیر نقش زبان در

۱. ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

ایجاد تفاهم و هدایت بشری^۱، تفکر انتقادی و عقلانی^۲، عدالت اجتماعی و برابری در گفت‌وگوها^۳ و جستجوی حقیقت و روشنگری در روابط انسانی^۴ تجلی می‌یابد. این همگرایی نشان می‌دهد که قرآن کریم دیالکتیک الهی را مطرح می‌کند که هدف آن هدایت انسان به سوی حقیقت، عدالت و معرفت است.

۳. تحلیل محتوای قرآن کریم: بررسی آیات مرتبط با وحی و عقلانیت و تحلیل آن‌ها در چارچوب نظری ارائه‌شده

در راستای تحلیل تطبیقی میان نظریه دیالکتیکی یورگن هابرماس و دیالکتیک مندرج در گفتمان قرآنی، می‌توان به واکاوی مؤلفه‌هایی بنیادین نظیر نقش زبان در فرآیند تفاهم و هدایت انسان، التفات به عقلانیت انتقادی در مسیر کشف حقیقت، عدالت اجتماعی و برابری در مناسبات گفت‌وگومحور و نیز روشنگری در روابط انسانی پرداخت. این مؤلفه‌ها، به‌مثابه عناصر مشترک در ساختار مفهومی و زبانی هر دو منظومه فکری، بستری فراهم می‌آورند برای تأملی ژرف در نحوه تکوین و تحقق گفتمان عقل‌مدار و اخلاق‌محور در عرصه تعاملات انسانی. نگارندگان در ادامه، بر آن‌اند تا با تکیه بر تحلیل آیات قرآنی مرتبط، الگویی بی‌بدیل و جامع از گفتمانی واحد را ترسیم نمایند؛ گفتمانی که از تلفیق آموزه‌های وجودی و حیانی و معرفتی عقلانی شکل گرفته و در جوامع معاصر، نقش پیش‌برنده‌ای در ارتقاء سطح تعاملات انسانی ایفا می‌کند. این گفتمان، نه‌تنها در سطح نظری، بلکه در ساحت عملی نیز واجد ظرفیت‌هایی است که می‌تواند به‌عنوان الگوی ارتباطی مطلوب در زیست‌جهان امروز مورد توجه قرار گیرد. بر این اساس، اصول مذکور به‌عنوان نقاط اتصال و هم‌پوشانی میان نظریه کنش ارتباطی هابرماس و دیالکتیک قرآنی، در روند تحلیل مقاله حاضر، به شرح زیر مورد بررسی و تأمل قرار خواهند گرفت:

1. (Habermas, 1984: 189).

2. (Habermas, 1990: 234).

3. (Habermas, 1996:123).

4. (Habermas, 2003: 90).

۳-۱. آیات دربردارنده‌ی مفهوم عدالت و انصاف در گفتمان که با مبحث

عدالت و گفت‌وگوی برابر در نظریه کنش ارتباطی، همخوانی دارند

مفهوم عدالت و برابری^۱ ناظر بر توزیع منصفانه فرصت‌ها و منابع در جامعه است، به‌گونه‌ای که کرامت انسانی همگان محفوظ بماند (خلیلی، ۱۴۰۰: ۷۲). در نظریه کنش ارتباطی هابرماس نیز این مفهوم مورد تأکید قرار گرفته است. هابرماس در نظریه‌ی خود بر این نکته تأکید دارد که جدلیات باید به تحقق عدالت و برابری منجر شوند. او بر این باور است که گفت‌وگوهای اجتماعی باید فارغ از هر نوع سلطه و تبعیض بوده و پیام‌آور عدالت باشند (Habermas, 1996: 90). این در حالی است که قرآن کریم به‌وفور در آیات قرآنی خود انسان‌ها را به داشتن روحیه‌ی عدالت و برابری در جریان تعاملات اجتماعی تشویق می‌کند. به‌عنوان نمونه، در آیه «در حقیقت خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد» (نحل: ۹۰)، خداوند انسان‌ها را به رعایت عدالت و احسان در جامعه دعوت می‌کند. این اصل با نظریه هابرماس در مورد برابری در گفت‌وگوهای اجتماعی همخوانی دارد (Habermas, 1996: 90). از سوی دیگر جمله آیه ۱۳۵ از سوره نساء: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید»^۲، نیز بر این مفهوم تأکید دارد. این آیه قرآنی یکی از ارکان هویت گفتمان قرآنی را منعکس می‌کند که بر عدالت مطلق به‌عنوان یک ارزش اساسی در شکل‌گیری روابط انسانی و تعامل اجتماعی تأکید دارد. بررسی این آیه نشان می‌دهد که چگونه مفهوم «قسط» یا «عدالت» که در قرآن مورد تأکید قرار گرفته، می‌تواند تداعی‌کننده اصولی باشد که یورگن هابرماس در دیالکتیک خود بر اساس عقلانیت انتقادی و شفافیت مطرح کرده است. در دیالکتیک هابرماس، همچنین عدالت عنصری اساسی در گفتمان عقلانی و ارتباطی محسوب می‌شود، زیرا شرکت‌کنندگان باید حقوق یکدیگر را رعایت کنند تا به توافق اجتماعی دست

1. Justice and Equality.

۲. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ».

۳. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ».

یابند (Haberas, 1984: 85-102). در این آیه، خداوند از مؤمنان می‌خواهد که «قیام‌کنندگان به عدالت» باشند، به این معنا که همواره به عدالت پایبند باشند، حتی در دشوارترین شرایط، از جمله هنگام ادای شهادت برای خدا که در ادامه همین آیه آمده است، بدون هیچ‌گونه سوگیری، حتی اگر این امر برخلاف منافع شخصی یا خانوادگی باشد. این آیه بر اهمیت «شهادت برای خدا» تأکید دارد، مفهومی که با اصل شفافیت و مسئولیت اخلاقی مرتبط است. این موضوع با این نظریه‌ی ارتباطی هابرماس همخوانی دارد (Habermas, 1996: 112)، زیرا در گفتمان اجتماعی، صداقت و تعهد به ارزش‌های مشترک، پایه و اساس تعاملات محسوب می‌شوند. همچنین، این آیه نشان می‌دهد که پایبندی به عدالت و شهادت به‌حق می‌تواند هویت فرد و جامعه را بازسازی کند، مفهومی که با دیدگاه هابرماس در مورد ساخت هویت‌های مبتنی بر همکاری و تفاهم مشترک هم‌خوانی دارد.

به تعبیری دیگر از نظر عملی، این آیه تا حد فزاینده‌تری نسبت به این نظریه یک الگوی جهانی را ارائه می‌دهد که می‌توان آن را در گفتمان انسانی برای جلوگیری از سوگیری و درگیری‌ها به‌کار گرفت. با ترکیب این ارزش‌ها با اصول عقلانیت انتقادی، می‌توان مدلی از گفتمان را توسعه داد که هویت‌های اجتماعی را بر اساس عدالت و انصاف بازتعریف کند؛ بنابراین، این آیه تنها یک دستور دینی نیست، بلکه مبنایی برای توسعه مدل گفتمان‌های انسانی عقلانی و جهانی است که بر اساس ارزش‌های حق و عدالت شکل می‌گیرند.

و نیز این مفهوم در آیه‌ی کریمه «البته نباید دشمنی گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نکنید»^۱ (مائده، ۸)، به‌وضوح دیده می‌شود. بازتاب مفهومی عمیق قرآنی درباره‌ی عدالت به‌عنوان یک عنصر مرکزی در گفتمان انسانی است، حتی در شرایط اختلاف یا دشمنی. این آیه تأکید دارد که نفرت یا دشمنی نسبت به هیچ قوم نباید بهانه‌ای برای ظلم یا کنار گذاشتن عدالت باشد که این دیدگاه با نظر هابرماس همخوانی دارد، زیرا او بر ضرورت پایبندی به اصول اخلاقی در گفت‌وگوی

۱. ﴿لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ۤأَلَّا تَعْدِلُوا﴾.

ارتباطی، فارغ از تفاوت‌های اجتماعی یا فرهنگی میان طرفین، تأکید دارد (Habermas, 1996: 39). همچنین، عبارت قرآنی «عدالت کنید که آن به تقوا نزدیک‌تر است»^۱ که در ادامه همین آیه آمده است نشان می‌دهد که عدالت نه تنها یک عمل اجتماعی، بلکه یک ارزش معنوی مرتبط با تقوا است که با دیدگاه هابرماس درباره‌ی عدالت به‌عنوان پایه‌ی تحقق ارتباط و تفاهم مشترک مطابقت دارد (Habermas, 1996: 78). این آیه الگویی از تعامل انسانی ارائه می‌دهد که هویت گفتمانی را بر پایه‌های اخلاقی بازسازی می‌کند، زیرا پایبندی به عدالت حتی در سخت‌ترین شرایط ضروری است. این دیدگاه با مفهوم گفت‌وگوی عقلانی مبتنی بر عدالت و برابری در گفت‌وگوهای هابرماس همخوانی دارد (Habermas, 1996: 123). علاوه بر این، آیه بر نیاز به گفتمانی تأکید دارد که از تعصب و هیجانات شخصی دور باشد و امکان ایجاد روابط مبتنی بر احترام متقابل را فراهم کند. عدالتی که این آیه به آن دعوت می‌کند، مرزهای اجتماعی و فرهنگی را پشت سر گذاشته و آن را به یک مرجع جهانی در ساخت هویت گفتمانی تبدیل می‌کند که هدفش تحقق انصاف و تفاهم است.

۲-۳. آیات مرتبط با مفهوم شفافیت و صداقت در تعاملات که با اصل نقش زبان

در دیالکتیک و گفت‌وگوی نظریه‌کنش ارتباطی همخوانی دارند

شفافیت و صداقت در تعاملات انسانی^۲، به‌عنوان دو اصل بنیادین در اخلاق ارتباطی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری اعتماد و انسجام اجتماعی ایفا می‌کنند. شفافیت، به معنای ارائه اطلاعات دقیق، قابل‌دسترس و قابل‌راستی‌آزمایی، موجب کاهش ابهام و افزایش پاسخ‌گویی در روابط فردی و سازمانی می‌شود (حسینی، ۱۳۹۸: ۴۲). از سوی دیگر، صداقت به‌عنوان تعهد به حقیقت‌گویی و پرهیز از فریب، بنیان مشروعیت تعاملات را مستحکم می‌سازد و زمینه‌ساز شکل‌گیری روابط پایدار و اخلاق‌مدار است (کریمی، ۱۴۰۰: ۷۹).

^۱ ﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾.

^۲ Transparency and Honesty in Human Interactions.

در مجموع، این دو مؤلفه نه تنها موجب ارتقاء کیفیت ارتباطات می‌گردند، بلکه به‌عنوان شاخص‌های کلیدی در ارزیابی سلامت روانی و اجتماعی جوامع نیز تلقی می‌شوند. هابرماس معتقد است که زبان وسیله‌ای برای ایجاد تفاهم و ارتباط عقلانی است (Habermas, 1984: 56). او بر این باور است که ارتباط زبانی باید مبتنی بر صداقت، تفاهم متقابل و استدلال منطقی باشد. قرآن کریم نیز بر نقش زبان در هدایت انسان و سوق دادن او به خیر تأکید دارد. برای مثال، در آیه «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳)، خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که با مردم با لطف و احترام سخن بگویند. این اصل با نظریه هابرماس که بر کاربرد صحیح زبان در گفت‌وگوهای اجتماعی تأکید دارد، همخوانی دارد (Habermas, 1984: 60). از جمله آیه‌ی ۳۵ از سوره‌ی احزاب: «خدا برای مردان و زنان مسلمان و مردان و زنان باایمان و مردان و زنان عبادت‌پیشه و مردان و زنان راست‌گو و مردان و زنان شکیبیا و مردان و زنان فروتن و مردان و زنان صدقه‌دهنده و مردان و زنان روزه‌دار و مردان و زنان حفظ‌کننده خود از پلیدی‌های جنسی و مردان و زنانی که بسیار یاد خدا می‌کنند، آمرزش و پاداشی بزرگ آماده کرده است^۱»، دربردارنده‌ی عدالت و برابری در گفتمان است. این آیه برابری میان مردان و زنان را در ویژگی‌های اخلاقی و ایمانی همچون اسلام، ایمان، صداقت و صبر برجسته می‌کند که نشان‌دهنده‌ی اهمیت ساختار گفتمان مبتنی بر عدالت و عدم تبعیض است. این موضوع با فلسفه‌ی هابرماس همخوانی دارد که بر شفافیت و عدالت در گفت‌وگو تأکید می‌کند (Habermas, 1984: 56). در ادامه ارتباط میان ارزش‌های اخلاقی و تعامل انسانی نیز در این آیه آشکار است، جایی که به فضایی همچون صداقت، صبر و خشوع توجه شده است. این فضایل نقش کلیدی در تقویت گفتمانی دارند که بر همکاری و تفاهم استوار است جایی که به فضایی همچون صداقت، صبر و خشوع توجه شده است، این فضایل نقش کلیدی در تقویت گفتمانی دارند که بر

۱. «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا».

همکاری و تفاهم استوار است (شریفی، ۱۳۹۹: ۵۸) و این تقاطع میان مفاهیم قرآنی و فلسفه‌ی ارتباطی را نشان می‌دهد. بازسازی هویت گفتمانی از طریق دعوت به ویژگی‌های اخلاقی مشترک میان افراد نیز یکی دیگر از ابعاد این آیه است. این امر به شکل‌گیری هویت جمعی مبتنی بر ارزش‌های مشترک کمک می‌کند. همچنین بعد معنوی در ساختار گفتمان نیز در این آیه برجسته شده است، جایی که بر ذکر فراوان خداوند تأکید شده و به‌عنوان یکی از عناصر شکل‌دهنده‌ی هویت معنوی معرفی شده است. این موضوع نقش روحانیت را در تقویت ارزش‌های اخلاقی در گفتمان انسانی نشان می‌دهد.

و نیز مفاهیم متمرکز در آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی حج: «این است [آنچه مقرر شده] و هر کس مقررات خدا را بزرگ دارد آن برای او نزد پروردگارش بهتر است و برای شما دام‌ها حلال شده است مگر آنچه بر شما خوانده می‌شود پس از پلیدی بت‌ها دوری کنید و از گفتار باطل اجتناب ورزید^۱»، اصول اخلاقی و معنوی اساسی را برجسته می‌کند که با بزرگداشت حرمت‌های الهی و دوری از ظلم و باطل مرتبط هستند. تعظیم حرمت‌ها به‌عنوان بنیان عدالت و احترام به ارزش‌های مشترک در این آیه مورد تأکید قرار گرفته است. این آیه بر اهمیت احترام به حرمت‌های الهی تأکید می‌کند که نشان‌دهنده‌ی ضرورت ایجاد گفتمان مبتنی بر قدردانی متقابل از ارزش‌های اخلاقی و دینی مشترک است. این مفهوم با دیدگاه هابرماس درباره‌ی احترام به اصول اخلاقی در ساختار گفتمان جامع همخوانی دارد (Habermas, 1996: 115). چنانکه دوری از پلیدی و سخن ناحق به‌عنوان مدخلی برای شفافیت در گفتمان نیز در این آیه برجسته شده است. آیه خواستار اجتناب از بت‌پرستی و سخن دروغ است که بر نقش صداقت و شفافیت در تحقق ارتباط سالم تأکید دارد. فلسفه‌ی هابرماس نیز دعوت به گفت‌وگویی می‌کند که عاری از تحریف و اطلاعات نادرست باشد و این امر موجب تقویت ارزش‌های ارتباطی حقیقی می‌شود. این آیه به ایجاد هویت گفتاری مبتنی بر بزرگداشت ارزش‌های معنوی و

۱. ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾.

دوری از ظلم دعوت می‌کند که این امر به تشکیل جامعه‌ای عادل و اخلاق‌مدار کمک می‌کند. این مفهوم با دیدگاه هابرماس درباره‌ی نقش اصول اخلاقی در بازسازی گفتمان فردی و جمعی سازگار است (Habermas, 1996: 189). از سوی دیگر، تعمیق همکاری و تفاهم در این آیه هم مطرح می‌شود. با تلفیق احترام به حرمت‌ها و دوری از ظلم، آیه الگویی برای تعامل انسانی ارائه می‌دهد که موجب تقویت همکاری اجتماعی می‌شود. این نگاه با فلسفه‌ی هابرماس هماهنگ است (Habermas, 1996: 190). که بر اهمیت گفت‌وگوی اخلاقی در دستیابی به تفاهم پایدار تأکید دارد. این آیه پایه‌ای مستحکم برای شکل‌دهی به گفتمانی متوازن فراهم می‌کند که ارزش‌های دینی و فلسفی را برای تقویت عدالت و هماهنگی اجتماعی در هم می‌آمیزد.

۳-۳. آیات مرتبط با مفهوم گفت‌وگو و تفاهم متقابل در گفتمان که با اصل نقش زبان در دیالکتیک و گفتگو هابرماس همخوانی دارند

گفت‌وگو و تفاهم متقابل^۱ در گفتمان، به‌مثابه سازوکارهای بنیادین در تولید معنا، موجب هم‌افزایی شناختی و کاهش تعارضات مفهومی میان کنش‌گران ارتباطی می‌گردند. این مؤلفه‌ها با تکیه بر اصول هم‌شنوی و پذیرش تفاوت‌ها، زمینه‌ساز شکل‌گیری فضای تعاملی مبتنی بر عقلانیت ارتباطی هستند (نصیری، ۱۴۰۱: ۳۴). در منظومه نظری هابرماس، زبان نه صرفاً ابزار انتقال اطلاعات، بلکه سازوکار بنیادین برای تحقق کنش ارتباطی عقلانی تلقی می‌شود؛ کنشی که در آن گفت‌وگو و تفاهم متقابل به‌عنوان عناصر محوری، زمینه‌ساز شکل‌گیری اجماع عقلانی و مشروعیت گفتمانی‌اند (Habermas, 1984: 56). این رویکرد، با تأکید بر صداقت، استدلال منطقی و پذیرش دیگری، هم‌راستا با آموزه‌های قرآنی است که زبان را نه تنها وسیله‌ای برای هدایت، بلکه ابزاری برای ارتقاء اخلاقی و اجتماعی انسان معرفی می‌کند، به‌گونه‌ای که گفت‌وگو در پرتو فهم متقابل، به کنشی اخلاقی و تعالی‌بخش بدل می‌گردد. برای مثال، در آیه «و با مردم [به زبان] خوش سخن

1. Dialogue and Mutual Understanding.

بگوید^۱» (بقره: ۸۳)، خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که با مردم با لطف و احترام سخن بگویند. این اصل با نظریه هابرماس که بر کاربرد صحیح زبان در گفت‌وگوهای اجتماعی تأکید دارد، همخوانی دارد (Habermas, 1984: 56). از جمله آیه‌ی ۶۴ از سوره‌ی آل‌عمران: «بگو: ای اهل کتاب! بیایید به‌سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است [و همه کتاب‌های آسمانی و پیامبران آن را ابلاغ کردند] که جز خدای یگانه را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی را اربابانی به‌جای خدا نگیرد^۲...»، دعوتی آشکار به گفت‌وگو بر پایه‌ی ارزش‌های مشترک است. این آیه دعوت مستقیمی به گفت‌وگو و تفاهم بین مسلمانان و اهل کتاب بر اساس اصول مشترک میان آن‌ها ارائه می‌دهد. واژه‌ی «سواء» بیان‌گر گرد هم آمدن بر روی یک بنیان مشترک است که نشان‌دهنده‌ی اصل مهمی در شکل‌دهی به گفتمان انسانی عادلانه و فراگیر محسوب می‌شود. فلسفه‌ی هابرماس نیز بر اهمیت ارتباط عقلانی مبتنی بر تفاهم متقابل تأکید دارد (Habermas, 1996: 221) که با مفهوم این آیه هم‌خوانی دارد. همکاری برای دستیابی به هماهنگی انسانی نیز در این آیه برجسته شده است. آیه اشاره به امکان ایجاد روابط مبتنی بر احترام متقابل دارد که فارغ از تعصبات دینی و فرهنگی، شکل می‌گیرد. این دیدگاه با نظریه‌ی هابرماس در زمینه‌ی گفتمان ارتباطی که بر همکاری میان گروه‌های مختلف برای تحقق هماهنگی تأکید دارد، همخوانی دارد. بازسازی گفتمان بر پایه‌ی برابری نیز مورد توجه این آیه است. دعوت به گفت‌وگو بر اساس «کلمه‌ی سواء» بر اهمیت برابری به‌عنوان یک اصل تعامل و ارتباط تأکید می‌کند. این امر مشابه دیدگاه هابرماس است که گفت‌وگو را باید عادلانه و فراگیر دانست (Habermas, 1984: 56)؛ جایی که حقوق همه‌ی افراد مورد احترام قرار می‌گیرد. کاهش تنش‌های فرهنگی و دینی نیز از طریق این آیه امکان‌پذیر است. این آیه ابزاری قدرتمند برای کاهش فاصله‌ها و تنش‌ها میان فرهنگ‌های مختلف با

۱. «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا».

۲. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا...».

تمرکز بر نقاط مشترک ارائه می‌دهد که مشابه با مفهوم گفت‌وگوی ارتباطی در فلسفه‌ی مدرن است. این آیه چشم‌اندازی جامع از گفت‌وگوی مبتنی بر ارزش‌های مشترک ارائه می‌دهد که بر ضرورت شکل‌گیری گفت‌مانی جهانی تأکید دارد که همکاری و تفاهم میان فرهنگ‌ها و ادیان مختلف را تقویت کند.

و نیز آیه‌ی ۱۵ از سوره‌ی شوری: «بدین سبب تو همه را (به دین اسلام و کلمه توحید) دعوت کن و چنانکه مأموری پایداری کن^۱...»، دعوت به پایبندی بر حق را بیان می‌کند. این آیه بر اهمیت دعوت به حق و پایداری بر اصولی که خداوند امر کرده است، تأکید دارد. پایبندی به حقیقت به‌عنوان یک عنصر کلیدی در شکل‌دهی به گفت‌مانی عادلانه و اخلاقی مطرح می‌شود که با نظریه‌ی هابرماس درباره‌ی ضرورت پایبندی به اصول اخلاقی در گفت‌وگوی ارتباطی تطابق دارد (Habermas, 1984: 96). استقامت به‌عنوان پایه‌ی شفافیت نیز در این آیه برجسته شده است. آیه تأکید بر استقامت دارد که بیان‌گر نقش شفافیت و اعتبار در گفت‌مان است. این فضیلت با دیدگاه هابرماس همخوانی دارد که گفت‌مان عقلانی را بر اساس وضوح و پایداری بر ارزش‌ها می‌داند (Habermas, 1996: 270). بازسازی هویت گفت‌مانی از طریق دعوت به استقامت نیز مورد تأکید است. پایبندی به استقامت در عمل و گفتار به شکل‌دهی هویت گفت‌مانی مبتنی بر صداقت و پایداری کمک می‌کند که موجب افزایش اعتماد میان افراد و گروه‌ها می‌شود. تقویت مسئولیت در گفت‌مان نیز در این آیه دیده می‌شود. این آیه دعوت به تعهد مسئولیت دعوت را مطرح می‌کند که جزئی اساسی در ایجاد گفت‌مانی اخلاقی است که هدف آن دستیابی به عدالت اجتماعی و تفاهم مشترک است. این آیه مدلی از گفت‌مان اخلاقی و مسئولانه ارائه می‌دهد که بر پایبندی به اصول و استقامت تأکید دارد تا گفت‌وگویی جامع و مؤثر ایجاد کند.

۱. ﴿فَلِدِّكَ فَادَعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ﴾.

۳-۴. آیات دربرگیرنده مفهوم کرامت انسان که با مفهوم جستجوی حقیقت و

روشنگری در نظریه‌ی کنش ارتباطی همخوانی دارند

کرامت انسانی^۱، به‌مثابه بنیان هستی‌شناختی منزلت فردی، در نظام‌های اخلاقی و حقوقی جایگاهی محوری دارد و به‌عنوان اصل پیشینی در تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی تلقی می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷: ۲۱). در منظومه‌های فکری الهی و عقلانی، کرامت انسانی نه‌تنها مبنای حقوق بنیادین بلکه شرط لازم برای تحقق زیست اخلاقی و مدنی محسوب می‌گردد (نقیب‌زاده، ۱۳۹۰: ۷۸). در منظومه معرفتی هابرماس، جدلیات نه صرفاً کنشی زبانی بلکه فرآیندی عقلانی برای کشف حقیقت و نیل به روشنگری تلقی می‌شود؛ فرآیندی که در آن، مشارکت آزادانه و برابر کنش‌گران در فضای گفتمانی، مستلزم احترام به کرامت ذاتی انسان است (Habermas, 2003: 15). از این منظر، گفت‌وگوی عقلانی و بی‌فشار، تنها در صورتی واجد اعتبار است که بر مبنای شناسایی منزلت انسانی طرفین و التزام به اصول اخلاقی چون صداقت، انصاف و پذیرش دیگری بنا شده باشد؛ چرا که در نظر گرفتن کرامت انسانی، شرط لازم برای تحقق عقلانیت ارتباطی و مشروعیت گفتمانی است. قرآن کریم نیز از جمله در آیه‌ی ۷۰ از سوره‌ی اسراء: «و به‌راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم...»^۲، بر گرامیداشت کرامت انسانی به‌عنوان بنیان گفت‌وگو تأکید دارد. این آیه نشان می‌دهد که خداوند بدون استثناء بنی آدم را تکریم کرده است که پایه‌ی محکمی برای شکل‌گیری گفتمانی مبتنی بر احترام به کرامت انسانی و حقوق اساسی فراهم می‌کند. این اصل با فلسفه‌ی هابرماس هماهنگ است (Habermas, 2003: 15)، زیرا او به گفت‌وگویی تأکید دارد که همه‌ی طرفین را فارغ از تفاوت‌هایشان محترم بشمارد. همچنین مفهوم برابری نیز در این آیه برجسته شده است. تکریم ذکر شده در این آیه نشان‌دهنده‌ی برابری ذاتی میان انسان‌ها است که اهمیت ایجاد گفتمانی فراگیر را مطرح می‌کند که هیچ فردی را کنار نگذارد. این اصل با مفهوم عدالت در فلسفه‌ی هابرماس

1. Human Dignity.

2. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ».

همخوانی دارد (Habermas, 1996: 90). بازسازی گفت‌وگو بر محور کرامت انسانی نیز مورد توجه این آیه است. تأکید بر تکریم بنی‌آدم نشان می‌دهد که گفتمان باید بر پایه‌ی ارزش‌های مشترک مانند عدالت و رحمت بنا شود که فهم عمیق‌تری از نقش ارتباطات در ایجاد روابط انسانی قوی ارائه می‌دهد. تحقق معنای حقیقی در روابط نیز از طریق این آیه امکان‌پذیر است. این تکریم الهی پیامی آشکار دارد که گفت‌وگو باید از درگیری‌ها فراتر رفته و به سوی تقویت مفهوم واقعی انسانیت حرکت کند که با دیدگاه هابرماس درباره‌ی تفاهم و ارتباط اخلاقی تطابق دارد (Habermas, 1996: 231). این آیه یک چارچوب قوی برای شکل‌دهی به گفتمانی انسانی بر پایه‌ی احترام به کرامت و برابری ارائه می‌دهد. با تلفیق این دیدگاه با فلسفه‌ی هابرماس، می‌توان گفتمانی جهانی ایجاد کرد که از تفاهم و صلح حمایت کند و ارزش‌های اخلاقی مشترک را تقویت کند.

و آیه‌ی ۲۹ از سوره‌ی حجر: «پس چون او را [کاملاً] درست کردم و از روح خویش در آن دمیدم^۱...»، بیان‌گر جایگاه روح انسانی است. این آیه بر کرامت ویژه‌ای که خداوند به انسان بخشیده، از طریق شکل‌دهی جسم و دمیدن روح الهی در آن، تأکید دارد که نشان‌دهنده‌ی ارزش‌های والای انسانیت است. در فلسفه‌ی هابرماس، این تکریم الهی می‌تواند به‌عنوان بیانگر ارزش‌های مشترکی در نظر گرفته شود که پایه‌ی گفت‌وگوی انسانی مبتنی بر احترام متقابل را شکل می‌دهند. هم‌افزایی میان ابعاد مادی و معنوی نیز در این آیه برجسته شده است. تلفیق میان شکل‌دهی جسم و دمیدن روح، هماهنگی میان جنبه‌های مادی و روحانی انسان را بازتاب می‌دهد. این مفهوم می‌تواند به ایجاد گفتمانی جامع کمک کند که جنبه‌های مختلف انسانیت را در بر گیرد که با دیدگاه هابرماس درباره‌ی گفت‌وگوی جامع همخوانی دارد (Habermas, 1984, 123). تعبیر «روحی»، در ادامه آیه نیز نقش روح را به‌عنوان عنصر مرکزی در شکل‌دهی به هویت انسانی برجسته می‌کند، که موجب تقویت گفت‌وگویی می‌شود که بر کرامت انسانی

۱. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي».

به‌عنوان یک ارزش اساسی تأکید دارد. تحقق تفاهم از طریق بُعد معنوی نیز امکان‌پذیر است. این بعد معنوی می‌تواند بنیانی برای ارتباطات عمیق انسانی باشد که تفاهم و همدلی میان افراد را تقویت کند که با اهداف گفت‌وگوی عقلانی و اخلاقی هم‌خوانی دارد. این آیه ارزش ویژه‌ای را برای انسان از طریق دمیدن روح الهی در او برجسته می‌کند. این دیدگاه بستری برای شکل‌گیری گفت‌وگویی فراهم می‌آورد که کرامت انسانی را تقویت کرده و میان ارزش‌های مادی و معنوی پیوند ایجاد کند.

و آیه‌ی ۲۷ از سوره‌ی تکویر: «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»، بر پیام جهانی قرآن تأکید دارد. این آیه بر ماهیت جهانی رسالت قرآنی تأکید می‌کند که هدف آن هدایت تمامی انسان‌ها فارغ از تفاوت‌هایشان است. در فلسفه‌ی هابرماس، تمرکزی بر تفاهم جامع وجود دارد که مرزهای فرهنگی و زبانی را پشت سر می‌گذارد (Habermas, 1996: 190) که این امر با مفهوم ذکر للعالمین در این آیه هم‌خوانی دارد. ذکر به‌عنوان وسیله‌ای برای تحقق تفاهم نیز در این آیه برجسته شده است. واژه‌ی «ذکر» بیان‌گر نقش قرآن در یادآوری انسان‌ها از حقایق اساسی‌ای است که نظم زندگی انسانی را شکل می‌دهند. این اصل، بنیادی برای گفتمانی است که بر ارزش‌های مشترک تأکید دارد و موجب تقویت همکاری میان انسان‌ها می‌شود. این دیدگاه با نظریه‌ی هابرماس درباره‌ی گفت‌وگوی ارتباطی که در راستای تفاهم میان هویت‌های مختلف عمل می‌کند، هماهنگ است. این آیه نقش قرآن را در شکل‌دهی به یک هویت گفتاری جامع که مبتنی بر ارزش‌های معنوی و اخلاقی است، برجسته می‌کند. این دیدگاه با فلسفه‌ی هابرماس هم‌خوانی دارد (Habermas, 1984: 150). دیدگاهی که هابرماس در آن در تلاش است تا هماهنگی انسانی را از طریق گفت‌وگویی مبتنی بر اخلاقیات محقق کند.

۳-۵. آیات تأکیدکننده بر مفهوم تفکر و تعقل‌ورزی در تعاملات انسانی که با اصل عقلانیت و تفکر انتقادی هابرماس همخوانی دارند

تفکر و تعقل‌ورزی^۱ در تعاملات انسانی، به‌مثابه مؤلفه‌های بنیادین عقلانیت اجتماعی، نقش تعیین‌کننده‌ای در ارتقاء اخلاق گفت‌وگویی و سامان‌دهی به مناسبات مدنی ایفا می‌کنند. در نظریه جامعه‌گرایانه فارابی، این دو عنصر به‌عنوان شاخصه‌های رشد شناختی و فضیلت‌های فکری، نه‌تنها شرط لازم برای تحقق مدینه فاضله بلکه معیار سنجش منزلت اخلاقی شهروندان تلقی می‌شوند (ابوالحسنی نیارکی، ۱۴۰۲: ۲۳). یکی از اصول اساسی در نظریه دیالکتیکی هابرماس، تفکر انتقادی و عقلانیت ارتباطی است (Habermas, 1990: 22). او بر این باور است که انسان باید بتواند از طریق گفت‌وگو و استدلال منطقی به حقیقت دست یابد. قرآن کریم نیز انسان را به تفکر و تعقل در امور زندگی فرا می‌خواند. در قرآن کریم، از جمله آیات ۱۹۰-۱۹۱ از سوره‌ی آل‌عمران: «راستی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز و کشتی‌هایی که در دریا روان‌اند با آنچه به مردم سود می‌رساند و [همچنین] آبی که خدا از آسمان فرو فرستاده و با آن زمین را پس از مردنش زنده گردانیده و در آن هرگونه جنبنده‌ای پراکنده کرده و [نیز در] گردانیدن بادها و ابری که میان آسمان و زمین آرمیده است برای گروهی که می‌اندیشند واقعاً نشانه‌هایی [گویا] وجود دارد^۲»، بر تفکر و تعقل‌ورزی در نشانه‌های جهان به‌عنوان بنیان گفتمان معنوی تأکید دارد. این آیات دعوتی به تفکر در آفرینش آسمان‌ها و زمین به‌عنوان راهی برای تأمل و درک عظمت خداوند است. این نوع تفکر می‌تواند گفت‌وگویی انسانی را شکل دهد که مبتنی بر آگاهی معنوی و قدردانی از جهان طبیعی باشد. فلسفه‌ی هابرماس نیز اهمیت تفکر انتقادی را به‌عنوان یکی از عناصر اساسی در شکل‌دهی به گفتمان

1. Reflection and Rational Deliberation.

۲. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْتَبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.

عقلانی برجسته می‌کند که تقاطعی میان تأمل قرآنی و ارتباط فلسفی ایجاد می‌کند. تقویت ارزش‌های اخلاقی از طریق تفکر و تدبیر نیز در این آیات مشهود است. دعوت قرآن به تدبیر موجب شکل‌گیری هویت گفتمانی می‌شود که بر ارزش‌های اخلاقی و معنوی تأکید دارد و موجب تقویت تفاهم انسانی می‌شود. در دیالکتیک هابرماس، تفکر و تعقل می‌تواند وسیله‌ای برای حمایت از گفت‌وگوی اخلاقی باشد که به دنبال تفاهم حقیقی است (Habermas, 1996: 195). قرآن کریم، انسان را به تفکر در آفرینش الهی و ذکر دائم خداوند دعوت می‌کند که موجب بازتعریف هویت فردی و جمعی بر پایه‌ی ارزش‌گذاری بر معنای اصیل زندگی می‌شود. این امر می‌تواند گفت‌وگو را غنی‌تر کرده و آن را جامع‌تر و معنوی‌تر سازد. بعد کیهانی در گفتمان نیز در این آیات برجسته شده است. تمرکز بر آفرینش آسمان‌ها و زمین، جهانی بودن و گستردگی گفتمان را برجسته می‌کند که می‌تواند از دیدگاهی فراگیر حمایت کند که فراتر از محدودیت‌های فرهنگی یا اجتماعی است. این آیات بر اهمیت تأمل در نشانه‌های هستی و نقش آن در شکل‌دهی به گفت‌وگویی انسانی که میان معنویت و تفکر انتقادی پیوند ایجاد کند، تأکید دارد.

و آیه‌ی ۹ از سوره‌ی زمر: «... بگو آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسان‌اند!...»، بر ارزش علم و دانش به‌عنوان یکی از مبانی تعقل‌ورزی و اندیشه‌ورزی در تعاملات تأکید دارد. این آیه تفاوت آشکاری را میان اهل علم و دیگران مطرح می‌کند که نقش دانش را به‌عنوان یک ارزش برتر در شکل‌دهی به انسان و جامعه برجسته می‌سازد. این اصل با فلسفه‌ی هابرماس هماهنگ است، زیرا دانش را پایه‌ی گفت‌وگوی عقلانی‌ای می‌داند که هدف آن دستیابی به تفاهم میان افراد است (Habermas, 1996: 105). دانش به‌عنوان بنیان گفت‌وگوی عادلانه نیز در این آیه مطرح شده است. علم وسیله‌ای برای درک واقعیت‌ها و تحقق شفافیت در گفتمان محسوب می‌شود. تمرکز بر علم در این آیه با دعوت هابرماس به گفت‌وگویی مبتنی بر دانش و شفافیت سازگار است. قرآن بر نقش علم

۱. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ».

در شکل‌دهی به هویت انسانی، چه در سطح فردی و چه در سطح جمعی، تأکید دارد. بر این اساس، می‌توان گفت‌وگویی را توسعه داد که مبتنی بر اصول اخلاقی و دانش مشترک باشد. دستیابی به حقیقت از طریق دانش نیز در این آیه برجسته شده است. قرآن میان دانش و کشف حقیقت پیوند برقرار می‌کند که با فلسفه‌ی هابرماس هماهنگ است (Habermas, 1996: 105-107)، زیرا او دستیابی به حقیقت را از طریق گفت‌وگوی عقلانی و آزاد دنبال می‌کند. از سوی دیگر این آیه بر برتری معرفتی تأکید دارد که ارزش اهل علم را در جامعه ارتقا می‌دهد.

نتیجه‌گیری

در پرتو تأملات نظری و تحلیل‌های معرفتی قرآن کریم، به‌مثابه گفتمانی وحدت‌بخش میان ساحت‌های وحیانی و عقلانی، ساختاری منسجم، جامع و جاودانه را برای هدایت بشری ارائه می‌دهد؛ ساختاری که نه‌تنها در تبیین مفاهیم وجودی و معرفتی، بلکه در سامان‌دهی به تعاملات انسانی نیز واجد ظرفیت‌های بی‌بدیل است. قرآن کریم، به‌عنوان معماری جاودانه‌ی گفتمان، نقطه‌ی تلاقی وحی الهی و عقلانیت بشری را به شیواترین و جامع‌ترین شکل ممکن به تصویر می‌کشد. قرآن کریم، برخلاف برخی دیدگاه‌های تقلیل‌گرایانه، عقلانیت را نه در مقابل وحی، بلکه به‌عنوان مکملی ضروری و عامل تعمیق معرفت انسانی معرفی کرده است. از سوی دیگر دیالکتیک ارتباطی هابرماس، بر مبنای نظریه کنش ارتباطی، فرآیند عقلانی‌ای است که در آن حقیقت از طریق گفت‌وگوی بدون فشار، آزاد و اخلاق‌محور میان کنش‌گران اجتماعی کشف می‌شود. این نظریه، زبان را نه صرفاً ابزار انتقال معنا بلکه بستر کنش اجتماعی و عقلانیت بین‌الذهانی می‌داند. در این چارچوب، مشروعیت گفتمان وابسته به مشارکت برابر، صداقت و شفافیت است. دیالکتیک ارتباطی، زمینه‌ساز تحقق جامعه‌ای عقل‌مدار و مبتنی بر کرامت انسانی تلقی می‌گردد.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که نقطه اتصال و هم‌پوشانی میان نظریه دیالکتیکی یورگن هابرماس و گفتمان قرآنی، در اصولی چون نقش زبان در ایجاد

تفاهم و هدایت انسان، تفکر انتقادی و عقلانی، عدالت اجتماعی، برابری در گفت‌وگوها و جست‌وجوی حقیقت و روشنگری در روابط انسانی نمود یافته است. بررسی این همگرایی همچنین نشان می‌دهد که قرآن کریم، این دیالکتیک را به شکلی جامع‌تر و بی‌بدیل‌تر، با تکیه بر گفتمانی واحد متشکل از آموزه‌های وجودی و حیانی و معرفتی عقلانی، بنیان نهاده است. به بیان دیگر، این اصول در گفتمان قرآنی به گونه‌ای ژرف‌تر و هستی‌شناختی‌تر بازتاب یافته‌اند؛ به طوری که قرآن، با اتکا به آموزه‌های و حیانی و عقلانی، گفتمانی منسجم و یگانه را سامان داده است که در آن، هدایت الهی از مسیر گفت‌وگویی عقل‌محور و اخلاق‌مدار تحقق می‌یابد. با تأمل در آیات مورد بررسی، مشخص شد که اصول گفتمان نه تنها در سطح نظری بیان شده‌اند، بلکه با تمرکز بر مفاد آن‌ها، به صورت شفاف و عملی به روشنگری در این زمینه پرداخته شده است. برای نمونه، در آیه ۱۳۵ سوره نساء: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید»، یکی از ارکان هویت گفتمان قرآنی یعنی عدالت مطلق، به عنوان ارزش بنیادین در شکل‌گیری روابط انسانی و تعامل اجتماعی، مورد تأکید قرار گرفته است. در این آیه، مفهوم «قسط» یا «عدالت» تداعی‌گر اصولی است که هابرماس در دیالکتیک خود بر پایه عقلانیت انتقادی و شفافیت مطرح کرده است. خداوند از مؤمنان می‌خواهد که «قیام‌کنندگان به عدالت» باشند؛ یعنی در هر شرایطی، حتی هنگام ادای شهادت برای خدا، بدون هیچ‌گونه سوگیری، به عدالت پایبند بمانند؛ حتی اگر این امر برخلاف منافع شخصی یا خانوادگی باشد. ادامه این آیه، یادآور اصل شفافیت و مسئولیت اخلاقی در گفتمان است. این مضمون با نظریه ارتباطی هابرماس نیز هم‌راستا است؛ چراکه در گفتمان اجتماعی، صداقت و تعهد به ارزش‌های مشترک، اساس تعاملات انسانی را شکل می‌دهد. در سایر آیات نیز، اصول گفتمان به همین صورت، به گونه‌ای همه‌جانبه و منسجم ارائه شده‌اند. از این رو، می‌توان گفت که در دیالکتیک الهی، گفتمان در عالی‌ترین شکل خود، بر پایه عقلانیت و اخلاق‌مداری استوار است. از این منظر، قرآن کریم را می‌توان به عنوان دیالکتیکی الهی تلقی کرد که هدف آن نه تنها هدایت معنوی، بلکه ارتقاء

زیست اخلاقی و عقلانی انسان در بستر گفت‌وگوهای عادلانه و فراگیر است. این هم‌گرایی معرفتی میان آموزه‌های قرآنی و اصول ارتباطی هابرماس، نشان‌دهنده ظرفیت‌های گفتمان قرآنی در معماری یک نظام ارتباطی پیشرو و اخلاق‌محور است که در جوامع معاصر، می‌تواند به‌عنوان الگویی ممتاز برای بهبود تعاملات انسانی و تحقق عدالت ارتباطی ایفای نقش کند.

منابع

• القرآن الکریم

۱. ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۴۰۲). تفکر، خردورزی و تعقل؛ زمینه‌ساز تحقق ساحات اخلاقی مدینه فاضله در نظریه جامعه‌گرایانه فارابی. پژوهشنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۳(۴)، ۲۰-۳۴.
۲. بکار، سعید (۲۰۲۱). التحليل النقدي للخطاب: مفهومه ومقارباته. القاهرة: دار الفكر العربي.
۳. بکار، سعید (۲۰۲۱). التحليل النقدي للخطاب: العقلانية التواصلية وتأثيرها على الهويات الثقافية. مجلة الفكر الفلسفي المعاصر، ۱۵(۲)، ۴۵-۶۷.
۴. بهبودی، محمدباقر (۱۳۹۸). تدبیری در قرآن، تهران: نشر مؤسسه نور.
۵. بوبیدی، حسین، بوعبد الله، محمد (۲۰۲۰). إشكالية الهوية: دراسة في التشكل والتمثل والتفاعل. مصر: دار النهضة.
۶. بوفلاحة، کریمه (۲۰۲۴). في نقد مفهوم الفضاء العمومي الهابرماسی. مجلة الحکمة للدراسات الفلسفية، جلد ۱۲، عدد ۳، صفحات ۷۶۴-۷۷۷.
۷. ثابت، نوار (۲۰۱۹). الفضاء العام عند هابرماس: في المفهوم والتحويلات التاريخية. مجلة جامعة النجاح للأبحاث - العلوم الإنسانية، مجلد ۳۳، عدد ۳، صفحات ۴۰۷-۴۳۲.
۸. حسینی، م (۱۳۹۸). اخلاق ارتباطات در سازمان‌های مدرن. تهران: نشر نی.
۹. خلفاوی، أشواق (۲۰۲۴). الفضاء العام عند یورغن هابرماس. جامعة مولود معمری - تیزی وزو.

۱۰. خلیلی، محمد نادر (۱۴۰۰). مفهوم عدالت. *مطالعات فلسفی کلامی*، ۱۰، (۱)، ۶۱-۱۰۲.
۱۱. زندوکیلی، هومن (۲۰۱۹). مروری بر نظریه مستعمره‌شدن زیست‌جهان و نظریه کنش ارتباطی هابرماس، *مجله فلسفه مدرن*، وب‌سایت انسان‌شناسی و فرهنگ.
۱۲. شریفی، علی. (۱۳۹۹). *فضایل اخلاقی در گفتمان‌های اجتماعی*. تهران: انتشارات پژوهش‌های فرهنگی.
۱۳. صالح، حسام‌الدین عبدالقادر (۲۰۲۴). *نقدُ الخطاب: مقالات في التحليل النقدي*. مركز الدراسات الفلسفية.
۱۴. صالح، حسام‌الدین عبدالقادر (۲۰۲۴). *نقد العقلانية الأدواتية عند هابرماس: دراسة مقارنة بين الفكر الفلسفي والرؤية الإسلامية*. *مجله الدراسات النقدية*، ۲۷(۱)، ۱۱۲-۱۳۰.
۱۵. الطبري، محمد بن جرير (۱۴۱۲ ق). *جامع البيان عن تأويل آيات القرآن*. دار المعرفة، بيروت، لبنان.
۱۶. عبدالله، محمد (۲۰۲۳). *المجتمع المدني بين التواصل والصراع*، القاهرة: دار الفكر العربي.
۱۷. قره، فارس (۲۰۲۴). *الإعلام والدي موقراطية التداولية عند هابرماس*، بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.
۱۸. کریمی، فاطمه (۱۴۰۰). *مبانی صداقت در تعاملات اجتماعی*. مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۱۹. مارتوشیلی، دانیلو (۲۰۱۵). *یورغن هابرماس: العقلنة والديموقراطية*. ترجمه ابراهیم بومسهولی، *مجله ثقافية فكرية*، شماره ۴۱، صص ۴۱-۵۰.
۲۰. محمدی اصل، عباس (۱۳۹۸). *پارسنز و هابرماس (رویکرد دیالکتیکی به نظام اجتماعی)*، تهران: مؤسسه آرمان فرهنگی رشد.
۲۱. المسدّی، عبدالسلام (۲۰۲۲). *الخطاب القرآني وأسرار التلقي، الطبعة الأولى*، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

۲۲. مسکویه، أبو علي (۱۹۵۲). *الحكمة الخالدة*. تحقيق عبدالرحمن بدوي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). *انسان و ایمان*. تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. مؤسسه هنداوی (۲۰۲۳). *نظریة الفعل التواصلي عند هابرماس*. القاهرة: مؤسسه هنداوی.
۲۵. نقیبزاده، احمد (۱۳۹۰). *اخلاق و سیاست: تأملی در مبانی کرامت انسانی*. تهران: نشر نی.
۲۶. هابرماس، یورغن (۲۰۲۲). *التحول الهیکلي للفضاء العام*. ترجمة علي الرواحي. القاهرة: مؤسسه حکمة.
27. Blaschke, J. (2020). *Religion and Philosophy in Western Thought*. Berlin: Suhrkamp.
28. Brandon, B. (2020). *Habermas and the Unfinished Enlightenment Project*. London: Routledge.
29. Costa, P. (2025). *The Fragile Supremacy of Reason: Jürgen Habermas and the Concept of Post-Secularity*. Brill.
30. Flyvbjerg, B. (1998) Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society? *British Journal of Sociology*, 49, 210-233.
31. Foucault, M. (1975). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Paris: Gallimard.
32. Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press.
33. Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
34. Hindawi, M. (2021). *Modernity and Philosophical Transformations*. Cairo: Hindawi Foundation.
35. Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press.

- 36.Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. MIT Press.
- 37.Habermas, J. (1992). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
- 38.Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press.
- 39.Habermas, J. (2003). *Truth and Justification*. MIT Press.
- 40.Habermas, J. (2019). *The Colonization of the Lifeworld*. Cambridge: Polity Press.
- 41.Habermas, J. (2021). *The Genealogy of Postmetaphysical Thinking*. Berlin: Suhrkamp.
- 42.Habermas, J. (2022). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT.
- 43.Flaubert, B. (1998). *Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society*. London: Routledge.
- 44.Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.
- 45.Mustafa, Y. (2023). *The Linguistic Patterns of the Qur'an: A Statistical Analysis*. Oxford University Press.
- 46.Press. Smith, R. (2023). *Language and Communicative Action in Habermas' Theory*. New York: Oxford University Press.
- 47.Rahman, F. (1988). *Major themes of the Qur'an*. University of Chicago Press.

References

1. Abolhasani Niyarki, F. (1402 AH). Thought, Reasoning, and Intellect: Foundations for Realizing the Ethical Dimensions of the Virtuous City in Farabi's Communitarian Theory. *Interdisciplinary Studies in Humanities*, University of Tehran, 13(4), 20–34. (In Persian)
2. Bakkar, S. (2021). *Critical Discourse Analysis: Its Concept and Approaches*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi. (In Arabic)
3. Bakkar, S. (2021). Critical Discourse Analysis: Communicative Rationality and Its Impact on Cultural Identities. *Journal of Contemporary Philosophical Thought*, 15(2), 45–67. (In Arabic)
4. Behboudi, M.B. (1398 AH). *Contemplation in the Qur'an*. Tehran: Noor Institute Publishing. (In Persian)
5. Boubidi, H., & Bouabdallah, M. (2020). *The Problem of Identity: A Study in Formation, Representation, and Interaction*. Egypt: Dar Al-Nahda. (In Arabic)
6. Boufalaqa, K. (2024). On Critiquing the Habermasian Concept of the Public Sphere. *Al-Hikma Journal of Philosophical Studies*, 12(3), 764–777. (In Arabic)
7. Thabet, N. (2019). The Public Sphere in Habermas: Concept and Historical Transformations. *An-Najah University Journal for Research – Humanities*, 33(3), 407–432. (In Arabic)
8. Hosseini, M. (1398 AH). *Communication Ethics in Modern Organizations*. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
9. Khalafawi, A. (2024). The Public Sphere in Jürgen Habermas. *Mouloud Mammeri University – Tizi Ouzou*. In Arabic
10. Khalili, M.N. (1400 AH). The Concept of Justice. *Philosophical-Theological Studies*, 10(1), 61–102. (In Persian)
11. Zand Vakili, H. (2019). A Review of the Colonization of the Lifeworld and Habermas's Theory of Communicative Action. *Modern Philosophy Journal, Anthropology and Culture Website*. (In Persian)
12. Sharifi, A. (1399 AH). *Moral Virtues in Social Discourses*. Tehran: Cultural Research Publications. (In Persian)
13. Saleh, H.A. (2024). *Discourse Critique: Essays in Critical Analysis*. Center for Philosophical Studies. (In Arabic)
14. Saleh, H.A. (2024). *Critique of Instrumental Rationality in Habermas: A Comparative Study Between Philosophical Thought*

- and Islamic Perspective. *Journal of Critical Studies*, 27(1), 112–130. (In Arabic)
15. Al-Tabari, M. b. Jarir. (1412 AH). *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayat al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah. (In Arabic)
 16. Abdullah, M. (2023). *Civil Society Between Communication and Conflict*. Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi. (In Arabic)
 17. Qarah, F. (2024). *Media and Deliberative Democracy in Habermas*. Beirut: Mominoun Without Borders Foundation. (In Arabic)
 18. Karimi, F. (1400 AH). *Foundations of Honesty in Social Interactions*. Mashhad: Ferdowsi University Press. (In Persian)
 19. Martuccelli, D. (2015). Jürgen Habermas: Rationalization and Democracy. Translated by I. Boumshouli. *Intellectual Cultural Journal*, Issue 41, pp. 41–50. (In Arabic)
 20. Mohammadi Asl, A. (1398 AH). *Parsons and Habermas: A Dialectical Approach to the Social System*. Tehran: Arman Farhangi Roshd Institute. (In Persian)
 21. Al-Massadi, A.S. (2022). *Qur'anic Discourse and the Secrets of Reception*. First Edition. Doha: Arab Center for Research and Policy Studies. (In Arabic)
 22. Miskawayh, A.A. (1952). *The Eternal Wisdom*. Edited by A.R. Badawi. Cairo: Egyptian Renaissance Library. (In Arabic)
 23. Motahhari, M. (1387 AH). *Man and Faith*. Tehran: Sadra Publications. In Persian
 24. Hindawi Foundation. (2023). *Theory of Communicative Action in Habermas*. Cairo: Hindawi Foundation. (In Arabic)
 25. Naqibzadeh, A. (1390 AH). *Ethics and Politics: Reflections on the Foundations of Human Dignity*. Tehran: Ney Publishing. (In Persian)
 26. Habermas, J. (2022). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Translated by A. Al-Rawahi. Cairo: Hikma Foundation. (In Arabic)
 27. Blaschke, J. (2020). *Religion and Philosophy in Western Thought*. Berlin: Suhrkamp.
 28. Brandon, B. (2020). *Habermas and the Unfinished Enlightenment Project*. London: Routledge.
 29. Costa, P. (2025). *The Fragile Supremacy of Reason: Jürgen Habermas and the Concept of Post-Secularity*. Brill.

30. Flyvbjerg, B. (1998) Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society? *British Journal of Sociology*, 49, 210-233.
31. Foucault, M. (1975). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Paris: Gallimard.
32. Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press.
33. Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: MIT Press.
34. Hindawi, M. (2021). *Modernity and Philosophical Transformations*. Cairo: Hindawi Foundation.
35. Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action*. Beacon Press.
36. Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. MIT Press.
37. Habermas, J. (1992). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.
38. Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press.
39. Habermas, J. (2003). *Truth and Justification*. MIT Press.
40. Habermas, J. (2019). *The Colonization of the Lifeworld*. Cambridge: Polity Press.
41. Habermas, J. (2021). *The Genealogy of Postmetaphysical Thinking*. Berlin: Suhrkamp.
42. Habermas, J. (2022). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT.
43. Flaubert, B. (1998). *Habermas and Foucault: Thinkers for Civil Society*. London: Routledge.
44. Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. McGill-Queen's University Press.
45. Mustafa, Y. (2023). *The Linguistic Patterns of the Qur'an: A Statistical Analysis*. Oxford University Press.
46. Press. Smith, R. (2023). *Language and Communicative Action in Habermas' Theory*. New York: Oxford University Press.
47. Rahman, F. (1988). *Major themes of the Qur'an*. University of Chicago Press.

The Concept of Taqiyya in Shi'i Discourse Analysis: Emphasis on Rationality and Utilitarian Ethics

Ghasem Mohseni Mari¹

Behzad Moridi²

Jabbar Amini³

1. Postdoctoral Researcher in Theology, Qur'anic Studies, and Hadith Assistant Professor, Islamic Azad University, Islamshahr, Iran (Corresponding Author). goshadandish@gmail.com.

2. Assistant Professor, Department of Linguistics and Foreign Languages, Payame Noor University, Tehran, Iran. behzadmoridi@pnu.ac.ir.

3. Assistant Professor, Department of Fiqh and Foundations of Islamic Law, Islamshahr Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. Amini.jk.46@yahoo.com

DOI: 10.22034/iscw.2025.2059163.1163

*Original
Research*

Received:
2025.04.27

Accepted:
2026.02.17

Keywords:

Morality,
Taqiyyah,
Discourse
Analysis,
religious texts,
Mediocrity

Abstract: Taqiyya, understood as the capacity for adaptation to various forms of otherness—other-being, other-thinking, and other-living-can be traced throughout the narratives of Shi'i religious' texts. This strategy is not a permanent obligation but rather a conditional option supported by both rational and juridical foundations. From the standpoint of practical reason, its basis lies in the principles of harm prevention, prioritization of the greater good over the lesser, and preservation of existence for the realization of the higher aims of religionnamely, safeguarding faith within the sphere of religious life and transitioning from duty-based ethics to divine ethics while maintaining collective interests. The application of such an approach enables tolerance and the adoption of modes of living that may differ from explicit religious teachings in order to protect the essence of religion and collective identity under exceptional circumstances marked by political, social, or cultural threats. This foundation aligns with the principles of utilitarian ethics, as it seeks to maximize collective benefit and minimize harm arising from violence and conflict. Thus, within the framework of Shi'i religious discourse analysis and grounded in rational considerations, taqiyya offers a means of alternative existence amid conditions of violence and cultural or social constraints. Using a descriptive-analytical method and library-based sources, the present study interprets the concept of taqiyya as a mode of life for the religiously moderate-a transitional stage between ethics and faith in the rational conduct of believers under conditions of duress.



بررسی انگاره تقیه در تحلیل گفتمان شیعی با تأکید بر عقلانیت و اخلاق فایده گرایانه

قاسم محسنی مری^۱ بهزاد مریدی^۲ جبار امینی^۳

۱. پژوهشگر پسادکتری، الهیات، علوم قرآن و حدیث، استاد مدعو دانشگاه آزاد اسلامی، اسلامشهر، ایران (نویسنده

مسئول) goshadandish@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان شناسی و زبان های خارجی دانشگاه پیام نور، تهران، ایران behzadmoridi@pnu.ac.ir.

۳. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد اسلامشهر، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

Amini.jk.46@yahoo.com

DOI: [10.22034/iscw.2025.2059163.1163](https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2059163.1163)

چکیده: تقیه در معنای توان سازگاری با سطوح دیگر بودگی، دیگراندیشی و دیگرزیستی در روایت‌های متون دینی شیعه قابل پی‌جویی است. این راهبرد نه به‌عنوان الزام همیشگی، بلکه به‌مثابه گزینه‌ای مشروط با پشتوانه عقلی و شرعی به کار می‌رود. از منظر عقل عملی، مبنای آن بر قاعده دفع ضرر، ترجیح اهم بر مهم، و حفظ بقا برای تحقق اهداف بلندمدت دین یعنی صیانت از ایمان در سطح زیست دینی و گذار از اخلاق تکلیف محور به اخلاق الهی با حفظ مصالح جمعی است. پیامد کاربست چنین رویکردی، امکان رواداری و اتخاذ شیوه زیستی متفاوت از آموزه‌های دینی آشکار، به‌منظور پاسداشت اصل دین و هویت جمعی، در شرایط خاص است؛ شرایطی که دشواری‌های زیستی و خطرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی وجود دارد. این مبنا با اصول اخلاق فایده‌گرایی نیز همخوان است، زیرا در پی حداکثرسازی منفعت جمعی و کاهش آسیب‌های ناشی از خشونت و تعارض است. بدین‌سان، تقیه در چارچوب الگوی تحلیل گفتمانی دینی شیعی و بر پایه ملاحظات عقلانی، امکانی برای دگرزیستی در بزنگاه‌های خشونت‌آمیز و تنگناهای ناهمسان فرهنگی و اجتماعی فراهم می‌آورد. جستار حاضر با روش توصیفی-تحلیلی، بهره‌گیری از اسناد کتابخانه‌ای و کاربست مبانی عقلانیت و اخلاق فایده‌انگاری، انگاره تقیه را به‌عنوان شیوه زیست میانمایگان، به عنوان مرحله میانه میان اخلاق و دین در زیست مؤمنانه و کنش عقلانی در شرایط اضطرار، در گفتمان دینی تبیین کرد.

صص

۴۲۰-۳۹۵

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۰۸

پذیرش:

۱۴۰۴/۱۱/۲۸

کلیدواژه‌ها:

اخلاق،

تقیه،

تحلیل

گفتمان،

متون دینی،

میان‌مایگی



۱. مقدمه

انگاره تقیه در تاریخ اندیشه شیعه به عنوان شیوه‌ای راهبردی برای فرد باورمند در برابر خشونت‌ورزی و سلطه‌گری نهاد قدرت مطرح بوده است. با توجه به واقعیت تاریخی شیعه که در اقلیت قرار داشته و در بسیاری از مقاطع با شرایط خوف‌آور و اضطراب ناشی از فشار سوی حکومت‌ها روبه‌رو بوده است، آموزه‌های دینی شیوه‌ای زیستی مبتنی بر خردورزی برای پاسداشت جان و دیگر عرصه‌های وجود فردی و اجتماعی پیشنهاد کرده‌اند. بر پایه گزارش‌های تاریخی و با رویکرد پدیدارشناسانه، این انگاره به عنوان حقیقتی تاریخی و اخلاقی برای بقا، در میان ادیان^۱ و جامعه اسلامی کارکردی امنیتی، اجتماعی، سیاسی و اعتقادی داشته است. مفهوم تقیه همچون دیگر مفاهیم در گستره تاریخ اندیشه، از نظر پیدایش، ثبات و دگرگونی معنایی، بسته به شرایط گوناگون در معرض برداشت‌های متفاوت قرار گرفته و محتوای آن از نظر دامنه، محدودیت یا بازآفرینی، با فضای متغیر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی پیوند خورده است. اگرچه این مفهوم دارای سویه دینی بوده اما با عقلانیت^۲ و اخلاق فایده‌گرایانه^۳ سازگار می‌باشد. تقیه افزون بر نظام اندیشه‌ای به عنوان یک رویداد در زیست تاریخی مؤمنان وجود داشته است. نگرش‌های فرقه‌های اسلامی در روی‌آوری به مفهوم تقیه به گونه حداقلی^۴ و حداکثری^۵ بوده است. شیعه نیز با برخورداری از مؤلفه امامت و ولایت این مفهوم را به عنوان یک الگواره دینی درگستره نظری با رهیافت‌های ناهمسان تفسیر، کلام، فقه، اخلاق، تاریخ، جامعه‌شناسی و سیاست خوانش نموده و در حوزه عمل هم در توالی زمانی با توجه به شرایط دشوار زیستی به عنوان سبک زیسته ویژه از آن بهره جسته است. چنین زیستی باکنشگری ویژه برای نگهداشت آموزه‌های دینی در برابر رویدادهای آسیب‌زا بوده (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۶۴/۱). در این جهت روایت‌گری دینی از تقیه به گونه‌های توصیفی و توصیه‌ای با گستردگی و انسجام صورتبندی شد. بر این اساس برگستره آموزه‌های دینی جای گرفته و به عنوان یک اصل مذهبی بدان نگریسته که بابودگی شرایط خشونت‌بار زیستی، باورمندان به عنوان الزام دینی باید به آن عمل نمایند. چنین

۱ - در نمونه ای ارتداد رازگونه، گونه‌ای از تقیه فعال با رهیافت عرفانی (کابالا یا قبالا) خروج ظاهری از دین ویژه و تظاهر به آیین دیگر، همراه با رموز حکمی زمینه‌ساز طلوع مسیحایی است. بر این اساس ورود پولس (شاوول) یهودی به آیین مسیحیت (سال ۳۷م) گونه‌ای از کنش تقیه‌ای می‌باشد (هاکس، ۱۳۳۷: ۲۲۸-۲۳۱؛ دقیقیان، ۱۳۷۸، ۳۴۲-۳۴۱)

۲ - Rationality/عقلانیت در این جستار عملی و درمعنای استدلال‌گرایی مبتنی بر حفظ مصلحت، محاسبه و استدلال به سود چیز یا کس است. (ملکیان، ۱۳۸۸، ۲۷۴-۲۷۶)

۳ - The ethics of utilitarianism/ اخلاق فایده‌انگار درپی دستیابی بیشینه خوبی و خوشی و کمینه درد و رنج آدمی است.

۴ - به باور خوارج در هر صورت باید احکام دینی را انجام داد هر چند جان و مال و عرض آدمی نابود شود.

۵ - شیعیان باطنی (اسماعیلیان) با بهره جستن از ستر و امام مستور در این راستا زمینه تأسیس دولت فاطمیان را فراهم آوردند.

زیستی همبسته به انسان شناسی ویژه و نحوه روی آوری انسان به دنیا و اصالت‌ورزی یا عدم آن در متون اسلامی است که به سه گروه عمده می‌باشد و شیوه مواجهه هر یک به تقیه ناهمسان است (خطبه، ۳۲). در این تقسیم‌کنش گران دنیاخواهی که اصالت زیسته خود را به دنیا گره زدند و برای تحصیل دنیا مرتکب بداندیشی و بدکرداری می‌شوند که در این جستار به فرومایگان نامیده شدند. گروه دیگر باورمندان به خدا و رستخیز هستند اما در جامعه به دلیل نوع نگرششان به دنیا و روی‌آوریشان به آن در ترس و سکوت به سر می‌برند و زیست تقیه‌ای را پیشه می‌سازند، که به زیست میانمایی خوانش شد. در ادامه گرانمایگان با بهره‌مندی از بالاترین درجه ایمان تنها به دنبال قرب الهی هستند. برای اساس متون دینی با توجه به شرایط ناهمسان، مؤلفه تقیه را برای زیست ویژه خوانش کرد. در این نگره می‌توان آن را به مثابه امر اخلاقی در نظر گرفت و در حوزه دلالت شناسی به چستی آن پرداخت و در گستره اخلاق هنجاری هم به اصول، قواعد، باید و نبایدهای آن به گونه اخلاقی توجه کرد. با توجه به این گفته‌ها پرسش‌ها چنین صورتبندی می‌گردد.

الف- در نظام گفتمانی دین اسلام نسبت انگاره تقیه با شیوه زیست اخلاقی فایده‌گرا چیست؟
ب- در میان انواع زیست بازگفته، انگاره تقیه در متون دینی با الگوی اخلاق فایده‌گرا با کدام زیست سازگار است؟

این پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی روایات تقیه‌ای را در ترازوی تئوری عقلانیت و اخلاق فایده‌انگاری قرار داده تا گزاره‌های موجود درباره تقیه را در متون دینی در گستره نظریه اخلاقی هنجاری موجه سازد.

۲. پیشینه و ضرورت پژوهش

پژوهش‌ها درباره تقیه از جهت فراوانی با زولیای دید^۱ متعدد مورد توجه دانشوران بوده است. بخشی از پژوهش‌ها به مفهوم‌شناسی و کارکرد آن در میان مسلمانان پرداختند. نوشتار «التقیه، مفهومها، حدها، دلایله» از سبحانی (۱۳۸۱) که بیست و سومین جلد از مجموعه «سلسله المسائل الفقہیہ» به زبان عربی نگارش شده و به صورت توصیفی به تعریف تقیه، تاریخچه تقیه در عصر رسول اکرم (ص)، عصر اموی و عصر عباسی پرداخت و در ادامه وجود و عدم وجود تقیه، همچنین اقسام و شبهات وارده بر آن را بررسی کرد و نتیجه گرفت که تقیه کردن با لحاظ شرایط دشوار زیستی امری واجب است. هاشم موسوی (۱۳۷۲) در کتاب «مفهوم التقیه فی الفکر الاسلامی» به فلسفه تشریح تقیه و نیز به انواع آن از جهت حکمی واجب و مباح پرداخت. وی در فلسفه تشریح تقیه نتیجه می‌گیرد که این مفهوم برای حفظ و اعتلای کلمه حق و صیانت از

عقیده صواب است و اگر در جایی با انجام تقیه خلاف آن غرض حاصل شود، تقیه کردن حرام است. پاره‌ای از نوشته‌ها نیز درباره رهیافت‌های ناهمسان‌گرایش‌های مذهبی اسلامی به پدیده روایی تقیه است. نوشته «واقع‌التقیه عندالمذاهب والفرق الاسلامیه من غیر الشیعه الامامیه» از عمیدی (۱۴۱۶ق) به زبان عربی، دیدگاه مذاهب و فرق غیر شیعی را در موضوع کلامی تقیه بررسی کرد. وی در این نوشتار اشاره کرد که هرچند در همه مذاهب اسلامی به تقیه عمل کردند اما خاستگاه آن را شیعه دانستند و دعوتگری دانشوران شیعه برای تقریب مذاهب اسلامی را از سنخ تقیه انگاشتند. او پس از بررسی تقیه در مذاهب اسلامی نتیجه گرفت که رهیافت آنان بی‌وجه است. نوشتار «نقش تقیه در استنباط» از صفری (۱۳۸۱) با رویکرد فقیهانه به جایگاه و نقش عنصر تقیه در استنباط احکام فقهی پرداخت. وی با توجه به اهمیت تقیه در هر زمانی، نتیجه می‌گیرد که لازم است تا جایگاه و نقش عنصر تقیه در استنباط احکام فقهی به روشنی بازشناخته شود. با توجه به بیشینه نوشتار در گستره فقهی و کلامی، پژوهشی جامع درباره مفهوم تقیه در فراسوی فراتر از فقه، به ویژه در نسبت آن با اخلاق و گفتمان فرهنگی و اجتماعی متون اسلام انجام نشده است.

۳. مفهوم شناسی

شناخت محتوای متن پژوهشی همبسته به آشنایی با مفاهیم کاربرستی در درون اثر پژوهشی است. در این جهت مفهوم تقیه و مؤلفه‌های آن و نیز اخلاق هنجاری در گستره فلیده‌گرایی بررسی می‌گردد.

۳-۱. مفهوم‌شناسی تقیه

واژه تقیه از کلمه «وقی» در معنای حملیت (ابراهیم مصطفی و دیگران، بی‌تا: ۱۰۵۲/۲)، ستر (ابن اثیر، ۱۳۹۹، ۲۱۷/۵)، منع (طریحی، ۱۳۷۵ش: ۴۵۲/۱)، دفع شیء عن شیء بغیره (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۱۳۱/۶)، حفظ، صیانت (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۵۲۶/۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۱۵/۴۰۴) و نگهداشت چیزی از هر آنچه که باعث اذیت و زیان می‌گردد، است (راغب، بی‌تا: ۸۸۱). بر این اساس هسته مرکزی معنای «وقی» حفظ و صیانت بوده و کاربردها و صورتبندی ناهمسان معنایی گفته شده بر پایه این هسته مرکزی است. این مفهوم در کار بست قرآن کریم با صورتبندی انتقاء به گونه فعلی و اسمی^۱ در معنای احتفاظ آمده است. در پندار برخی معانی ترس یا پرهیز و

۱ - واژه اتقا به شکل فعلی ۱۶۶ بار و به گونه اسمی (متقین یا متقون) ۴۹ بار در قرآن کریم به کار رفت. گونه اسمی این واژه همیشه بدون مفعول به به کار رفته و در صورت فعلی در بیشتر موارد (نزدیک به ۱۰۰ مورد) مفعول به گرفته که در بیشتر موارد لفظ جلاله «الله» آمده و در مواردی «رب»، «موصول، ضمیر، «التار» یا «یوماً» یا «سوء العذاب» یا «فتنه» یا امور دیگر است (رفعت نژاد و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۹-۱۱۲).

اجتناب برای این واژه از باب مجازی می‌باشد؛ زیرا لازمه صیانت خود از چیزی ترس، ترک و پرهیز است (فیروزآبادی، ۱۴۲۶: ۱۳۴۴؛ مطهری، ۱۳۸۳: ۲۳/۶۸۸—۶۹۰). از این جهت تقیه و تقاء همراه‌سازی ظاهری با دیگران هر چند در باطن گونه دیگر باشد برای نگهداشت خود است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۴/۱۵).

در کاربرد اصطلاحی، تقیه رفتاری ویژه در شرایط اضطرار و بیم است. مکلف هنگامی که امکان گریز از خطر ندارد، برای حفظ یکی از پنج مصلحت بنیادین شریعت، یعنی دین، جان، عقل، نسل و مال، به آن دست می‌زند. غزالی در المستصفی (بی تا: ۱/۲۹۵-۲۹۶) این پنج مصلحت را اساس نظام شریعت می‌داند و تقیه را در همین چارچوب تبیین می‌کند. در صورت تحقق شرایط، تقیه وظیفه‌ای همگانی است و تفاوتی میان افراد از نظر جایگاه و مرتبه وجود ندارد. در روایت آمده است: «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَةُ لِيُحَقَّقَ بِهَا الدَّمُ فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَا تَقِيَةَ» (حر عاملی ۱۴۱۲: ۱۱/۴۸۳، باب ۳۱، ح ۳). با این حال، در تحلیل گفتمانی و هستی‌شناسانه، تقیه بیش از آن که حکمی عام باشد، راهبردی زیستی است که در سطح «میان‌مایگان» تحقق می‌یابد؛ کسانی که در میان دو قطب ضعف و صلابت دینی، برای حفظ توازن میان بقا و ایمان، به عقلانیت زیستی و عمل احتیاط آمیز تمسک می‌جویند. تقیه نشانه عقلانیت زیستی مؤمن در وضعیت اضطرار است؛ مؤمنی که در خطرپذیری قدیسان جای نمی‌گیرد و در بی‌باوری منافقان هم قرار ندارد. این میان‌مایگی همان عرصه‌ای است که اخلاق فایده‌گرایانه با گفتمان دینی تلاقی می‌کند، زیرا هر دو در پی کاستن از زیان و پاسداشت حدی از خیر جمعی‌اند.

۲-۳. مفهوم شناسی عقلانیت عملی و نسبت آن با اخلاق فایده‌گرا

عقلانیت عملی، در معنای فلسفی و علوم اجتماعی، به توانایی گزینش و هدایت رفتار بر اساس ملاحظات هدفمند، پیامدگرایی و سنجش‌گرانه گفته می‌شود. این نوع عقلانیت با «عقلانیت نظری» که ناظر به داوری درباره صدق و کذب گزاره‌هاست، تفاوت دارد. عقلانیت عملی را گونه‌ای از کنش معطوف به هدف است که در آن، عامل انسانی با سنجش ابزارها و پیامدها، بهترین راه برای دستیابی به نتیجه مطلوب را انتخاب نماید (Weber, 1978: p. 24). در فلسفه اخلاق، کلنت عقلانیت عملی را حوزه اراده و بلیدهای عملی می‌داند که به تنظیم کنش در پرتو قانون اخلاقی می‌انجامد (Kant, 1788/1997: p. 15). به هر روی عقلانیت عملی را به معنای «انتخاب آنچه در عمل باید کرد بر اساس محاسبه سود و زیان و با لحاظ کردن همه پیامدهای محتمل» معرفی می‌کند و تأکید دارد که این نوع عقلانیت نه تنها با رویکردهای فلسفی غربی سازگار است، بلکه در متون دینی نیز ریشه دارد (ملکیان، ۱۳۸۴: ۵۲؛ سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۳).

اخلاق فایده‌گرا^۱ از مکتب اخلاق هنجاری در دوران جدید با ویژگی‌های بنیادین سکولاریزم، انسان‌گرایی، خردگرایی و تجربه‌گرایی است که گستره آن در حوزه سیاست، اقتصاد، حقوق و سایر دانش‌های انسانی است. این مکتب در فلسفه اخلاق در برابر اندیشه وظیفه‌گرایی^۲ (کانتی) و اخلاق فضیلت^۳ قرار دارد که به افراد اجازه می‌دهد برای دستیابی منفعت دست به گزینش بزنند. کسب منافع ناشی از پیامد انتخاب برپایه نفع‌محوری، درست یا نادرستی، فضیلت یا رذیلت عمل اخلاقی را تعیین می‌کند (فرانکنا، ۱۳۸۹: ۴۵؛ ویلیامز، ۱۳۸۳: ۱۸-۱۹). در حالی که در اخلاق وظیفه‌گرایی، کار اخلاقی درست، وظیفه است و افراد به وظیفه‌ای موظف هستند که به لحاظ قواعد جهان‌شمول، درست و اخلاقی است (عزیزی و دیگران، ۱۳۹۵: ۳۸). پیامدگرایی / فایده‌گرایی^۴ اخلاق در پی بیشینه کسب فایده و لذت و کمینه درد و رنج برای بیشتر افراد جامعه (میان‌مایگان یا متوسطان) است (Smart & Williams, 2007: p. 29-31). ویژگی این افراد آن است که از قدسیت بهره‌ای نداشته اما دارای دغدغه اخلاق می‌باشند و بیشترین سهم در هرم پراکندگی کنشگران اخلاقی دارند ولی نمی‌توان به آنان تکلیف فوق طاعت نمود. چگونگی رسیدن اینان به روایی یا ناروایی کنش‌های اخلاقی براساس وظیفه و فضیلت اخلاقی نبوده بلکه برپایه نتایج برآمده از فعل درگستره دفع درد و رنج و دستیابی به لذت است (دباغ، ۱۳۸۹: ۳۷-۴۷). این افراد به سبب مشکلات معیشتی و زیستی پیوسته میان عناصر اخلاقی و زیست‌مادی و لذت در آمد و شد هستند و از تربیت اخلاقی که حس اخلاقی آنان را برانگیزد محروم هستند. براین اساس اخلاق فایده‌گرا با وضع قواعدی برای هدایت رفتار آدمی تلاش دارد تا حد امکان درد و رنج زیست را کم و بیشترین لذت و خوشی را برای آدمی فراهم نماید. براین اساس اخلاق فایده‌گرا به عنوان شاخص‌ترین نمونه پیامدگرا، در پیوند با عقلانیت عملی بوده که با محاسبه و انتخاب کنشی در پی بیشترین فایده یا کمترین زیان برای بیشترین تعداد افراد است. به تعبیر فایده‌گرایی را بر بنیانی استوار است که عقل عملی با سنجش پیامدها، لذت یا خیر عمومی را حداکثر می‌کند (Mill, 1863/1998: p. 14).

۴. حدود و گستره تقیه در نگره دانشوران

۱ - Utilitarianism / بنیان‌گذاران مکتب فایده‌گرا، جرمی بنتام/ Jeremy Bentham / جیمز میل / James Mill و جان استوارت میل/ John Stuart Mil می‌باشند که معتقدند خوبی اخلاقی یعنی بیشترین غلبه خیر بر شر در یک موقعیت خاص است (Solomon, 2005: p39).

2 - Deontological

3 - Virtue Ethics

۴ - دایره شمول آن خودگرایی/ Egoism که بیشترین پیامد مطلوب یا فایده را برای خود فاعل و دیگرگرایی/ Altruism برای دیگران قائل است.

مفهوم تقیه در برداشت دینی، برپایه مؤلفه‌های حق‌پنداری نظام گفتمانی که در آن قرار دارد، نگهداشت باورها، احساسات و خواسته‌های مبتنی بر نظام دینی استوار است. در این جهت میان‌مایگان دینی برای رهایی از تنگناها، تهدیدها و رویداد های دشوار، شیوه دگرزیستی متناسب با موقعیت ویژه‌ای که در آن جای دارند برمی‌گزینند. عقلانیت نظری و عملی هم در هنگامه رویارویی با شرایط دشوار، شیوه زیستی همگون و همسو با نظام قدرت در ساحات گفتاری و رفتاری را پیشنهاد می‌کند که آدمی خود را از گزند بداندیشی و خشونت نهاد قدرت و سایر نهادهای اجتماعی رها سازد. براساس این دیدگاه انعطاف‌پذیر راهبردی، انسان مؤمن مجاز خواهد بود در برابر شر اخلاقی و رفتار ناپسند انسانی بسان قتل، ناامنی و مانند آن که درد ورنج را به دنبال دارد تدبیری مصلحت‌اندیشانه جهت دفع و رهایی درپیش بگیرد.

در این بخش، منظور از «دانشوران» عالمان و مفسران برجسته‌ای در سنت شیعی و اهل سنت است که در آثار فقهی، حدیثی، کلامی و تفسیری خود به بحث تقیه پرداخته‌اند و انتخاب آنان بر پایه جایگاه علمی و صراحت آثارشان در تبیین حدود و گستره تقیه بوده است. از میان عالمان شیعه می‌توان به شیخ مفید، علامه مجلسی، مرتضی مطهری، شیخ انصاری، سید ابوالقاسم خویی، حر عاملی، امام خمینی، علوی و مراغی اشاره کرد. در میان عالمان اهل سنت نیز نام‌هایی چون رشید رضا، تیجانی به نقل از غزالی، صنعانی، فخر رازی و سرخسی آورده شده است.

گستره مصادیق تقیه در پنداشت عالمان دینی براساس روایتگری متون دینی (قرآن و روایات) متفاوت است. برخی گستره آن را با هدف حفظ دین (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۱۵/۷۲) و جلوگیری از آسیب‌ها لازم دانسته‌اند (مفید، ۱۳۷۱: ۱۳۷، ۲۴۶). در پنداری تقیه به عنوان راهبرد عقلی و شرعی برای برون‌رفت از تنگناها در شرایط دشوار گزارش شده^۱ (مطهری، ۱۳۸۳: ۲۴۲/۲). این خوانش عقلانی برای موجه‌سازی تقیه جهت پاسداری تقیه‌کننده از تجاوز، خشونت و رهایی از ناگواری‌های زیست اجتماعی بسان حبس، تبعید و قتل، مصادره اموال و بی‌بهره‌گی از حقوق قانونی بیان شده (مفید، ۱۳۷۱: ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷). در گملنه‌ای این انگاره در معنای نگهداشت انسان از آسیب دیگران با کنشگری همراهی و موافقت با آنان در ساحات گفتاری و رفتاری به گونه‌ای که مخالف حق می‌باشد^۲ (انصاری، ۱۴۱۲: ۳۲۰؛ خویی، ۱۹۵۴، ۴۵۳/۱). چنین کنشی با پنهان نمودن باورها و پوشاندن حق در برابر ناهمسویان برای پرهیز از آسیب دینی یا دنیایی همراه است^۳ (مفید، ۱۳۷۱: ۱۳۷؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۱: ۷۱). در این رهیافت افراد تقیه را به خاطر هراس از ضرر و زیان احتمالی و دفع آن پذیرفته و اقدام به نهان‌سازی حقیقت

۱ - التقیة فیضة واجبة علینا فی دولة الظالمین.

۲ - التحفظ عن ضرر الظالم بموافقتهم فی فعل او قول مخالف الحق. (خویی، ۱۹۵۴، ۴۵۳/۱)

۳ - التقية، کتمان الحق و ستر الاعتقاد فيه و مکاتمة المخالفین و ترک مظاهرتهم بما یعقب ضرراً فی الدین او الدنيا

می‌نمایند(العلوی، ۱۴۱۵: ۲۶؛ مراغی، ۱۹۸۵: ۱۳۷/۳). چنین منشی احتیاطی واکنش انسان در برابر خشونت نهادهای اجتماعی و چیرگی آن است. این خوانش از تقیه درکاربست پوشاندن حق با منش گفتاری و رفتاری خلاف باطن، شیوه راهبردی پیش‌گیرانه از آسیب‌های مادی و معنوی است. درروایتی مفهوم تقیه امری اختیاری بوده و درمواجهه با دشواری‌ها و رویارویی با دشمن شیوه زیستی مبتنی بر پایبندی به عقیده خود یا روی‌آوری به تقیه را مطرح می‌نماید. در اهل سنت نیز این مفهوم درمعرض برداشت‌های ناهمسان بوده و برخی آن را تنها برای حفظ جان آدمی در رویارویی مسلمانان با غیرمسلمان برای نگهداشت دین جایز دانسته(رشید رضا، ۱۹۹۰: ۳/۲۸۱؛ تیجانی به نقل از غزالی، ۱۸۵) و درگمانه‌ای رهایی انسان از هرگرفتاری و ذلت خوانش نمودند^۱(صنعانی، ۱۴۰۳: ۳۴۸). اما درهیافتی این مفهوم درگستره کارکردی برای جلوگیری از هر مهلکه و زبانی چه از سوی کفار و یا غیرآن خوانش شد(فخررازی، ۱۴۲۰: ۸/۱۲). این نگره درپندار برخی با رویکردی اجتماعی و سیاسی نگریده شده و آن را برای حفظ جان مظلوم به کار بردند (فخررازی به نقل از شافعی، ۱۳/۸). درگمانه‌ای آن را در معنای رواداری و مدارایی به عنوان اندیشه راهبردی جهت رهایش از درد و رنج بیان نمودند(سرخسی، ۱۹۹۳: ۲۷/۲۲۲). درادامه بلید یادآور شد کاربست تقیه در گونه‌های کتمان، توریه، هندنه و مدارایی به‌طور گسترده درمیان دانشمندان اسلامی با رویکردهای فقیهانه، حدیثی، کلامی و تفسیری رواج دارد و متناسب با موضوع احکامی متفاوتی رایج‌می‌نماید(حراعلی، ۱۴۱۲: ۱۶/۲۱۴، مفید، ۱۳۷۱: ۹۶؛ امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲/۲۴۴، ۲۴۴۲).

۵. گوناگونی زیست آدمی و کارکرد تقیه

مؤلفه اصالت دنیا و غیرآن در زندگی فردی و اجتماعی و شیوه روی‌آوری افراد انسان به آن، تعیین‌کننده روش زیسته انسان از جهت زیست اخلاقی و ایمان دینی است. شماری از آدمیان در زیست خود تنها به اصالت دنیا و دنیاخواهی اهمیت داده و برای بهره‌جستن و لذت از آن، زیست اخلاقی را رها کردند، که دراین جستار به آنان کم‌مایگان یا فرومایگان گفته شد. دربرابر چنین زیستی برخی با پایبندی به ایمان دینی و اخلاق، زیست دنیا را برای آخرت می‌جویند و ویژگی ایمانی و اخلاقی سراسر وجود آن را فراگرفته که به آنان گران‌مایگان با زیست فرااخلاق گویند. در میان این دودسته، گروهی هستند که توجه‌شان به دنیا از سنخ اصالت دنیا نبوده ولی به زیست دنیایی و مواهب آن اهمیت داده و از سوی دیگر تلاش دارند که به آموزه‌های اخلاقی هم پایبند باشند. اینان در مواجهه با مشکلات فردی و اجتماعی، میان دنیاداری و ایمان دینی و

۱- قال قتاده أن النبي(ص) قال لا ينبغي لمؤمن أن يذل نفسه، قال: و كيف يذل نفسه قال يتعرض من البلاء بما لا يطيق.

اخلاقی انتخاب‌های گوناگونی دارند و پیوسته میان مؤلفه‌های یادگشته در آمد و شد می‌باشند که در این پژوهش به آنان میان‌مایگان^۱ گفته شد.^۲

بی‌توجهی به شیوه و سبک زیسته افراد در گستره زندگی فردی و اجتماعی در توالی تاریخ اسلام، روی‌آوری به تقیه از جانب برخی به بی‌صدافتی و ناراستی مؤمنان (شیعی) خوانش شد. (بن‌تیمیه، ۱۴۰۶: ۹۲/۲، ۴۲۱/۶، ۱۵۱/۷؛ طوفی، ۱۴۲۶: ۱۲۶؛ ذهبی، ۱۴۱۳: ۶۸؛ القفاری، ۱۴۱۴: ۸۱۹) بر این اساس نادیده‌انگاری نحوه زیست‌ها، فضای گفتمانی صدور روایت‌ها و زمینه‌های متنی^۳ آنها با خوانش مفهوم تقیه در روایت‌ها بی‌صدافتی، ریا، نفاق^۴ برداشت شد (ملکیان، بازتاب اندیشه، شماره ۲۹). نادیده‌انگاری مؤلفه‌های بازگفته در فضای گفتمانی صدور روایت، زمینه دگردیسی و بازتولید معنای خلاف افق صدور در افق فهمی را فراهم کرد. در این جهت فهم آموزه‌های تقیه‌ای نیاز به هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه با کاربست قواعد متناسب برای تعیین و شناسایی جایگاه این مفهوم در سنت دین است تا از هرمنوتیک سوءظن^۵ (دریافتی مبتنی بر توهمات) جلوگیری شود.

۶. شیوه روی‌آوری متون دینی به تقیه

با توجه به گستره روایت‌های تقیه‌ای به نظر می‌رسد متون دینی با اشتراک‌گذاری آن به عنوان اخلاق هنجاری و تکلیف حداکثری به دنبال نهادینه‌سازی آن در میان افرادی بودند که برای حفظ دین و باوردینی، دیگرزیستی را برای رهایی از خشونت، درد و رنج انتخاب نمایند. این شیوه زیستی در روایت‌گری متون دینی از جهت اخلاق هنجاری دنیای پسا سنت، مبتنی بر اخلاق غایت‌گرا یا فایده‌گرا بوده که سازگار با زیست میان‌مایگان است. این گونه زیستی، رعایت اخلاق با شرط ملزومات ساختاری آن (لذتها و منافع) می‌باشد. به این معنی اگر شرایط زیست اجتماعی

۱) *Mediocrity / Médiocrité* این دو واژه که به قیاس «کم‌مایه» در برابر «پرمایه» و همچنین صورت اسمی آنها یعنی «کم‌مایگی» و «پرمایگی»، ساخته شده از ترکیب زمخت «متوسط الاحوال» است. در این گستره طبقه زیستی افراد بر پایه نوعی دینداری به سه بخش تقسیم بندی گشت.

۲ - این دسته بندی براساس رهیافت کگور می باشد که زیست آدمی را در سه مرحله، زیبایی شناختی، اخلاقی، و دینی دانسته است. مرحله زیباشناختی آدمی در پی لذت و منافع مادی بوده و در مرحله اخلاق، قانون کلی حاکم می باشد و افراد موظف به انجام آن قوانین هستند، در مرحله دینی تنها خداوند می تواند انسان اخلاقی را داخل زندگی دینی کند (کرکگور، ۱۳۷۸: ۹۴؛ لی اندرسون، ۱۳۸۵، ۹۵).

3 - context

۴ - نفاق با مجموعه ای از ویژگی‌ها در روند زیست اجتماعی همانند ناهمسویی علم و عمل، تفاوت در ظاهر و باطن، گفتار و رفتار با هدف گسست و انحراف در جامعه دینی در سوره منافقون و در خطبه ۱۸۵ نهج البلاغه آمده است.

۵ - هرمنوتیک سوءظن وجود هرگونه معنا و واقعیتی در پس متن را انکار می‌کند، نگرش بدبینانه‌ای نسبت به واقعیت دینی دارد و متن دینی را بر اساس ذهنیات مفسر تفسیر می‌کند و باور دینی را محصول توهم می‌داند.

مساعده دچار مشکل شود، در این صورت افراد نیازهای خود را بر هنجارها و ارزش‌های اخلاقی ترجیح داده و دستخوش زوال اخلاقی می‌شوند، زیرا ساحات وجودی، گفتاری و رفتاریشان بر اخلاق مصلحت‌اندیشانه استوار است. این گونه زیستی با طعم و رنگ اخلاق ویژه بر پایه فایده‌گرایی است که برپیشینه خوشی و کمینه درد و رنج انسان تأکید دارد. میان مایگان بیشترین سهم کنشگران اخلاقی را دارا بوده و نمی‌توان از آنان تکلیفی فراتر از توانشان انتظار داشت. بنابراین رواداری اخلاق در نگره آنان برپایه نتیجه فعل و کسب فایده در راستای خوشی است. متون دینی برای چنین زیستی، شیوه اخلاقی متناسب با آن را پیشنهاد کرد و به دنبال نهادینه کردن آن در میان دینداران بود.

۶-۱. تقیه در روایتگری قرآن کریم

از جهت وجودشناختی درساحت خاستگاهی، بودگی تقیه به عنوان واکنش طبیعی آدمی در برابر تهدیدها در روند زیست، دارای پیشینه قرآنی است. این انگاره در روایتگری قرآن به دوران پیشاسلام، درسنت ابراهیم(ع)، موسی(ع) (طه، ۴-۴۴) و یوسف(ع) (یوسف، ۷۰) آمده که به نظر می‌رسد این گفتمان در متن وحیانی از احکام امضایی اسلام باشد. بنابر روایت قرآن مفهوم تقیه به عنوان کارکردی راهبردی در برابر درد و رنج‌ها از سوی برخی صحابه دنبال شد. آیه «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ؛ هر کس پس از ایمان آوردنش به خدا کافر شود [به عذاب خدا گرفتار آید] مگر کسی که به کفر مجبور شده [اما] دلش مطمئن به ایمان است، ولی آنان که سینه برای پذیرفتن کفرگشاده‌اند، خشمی سخت از سوی خدا بر آنان است و آنان را عذابی بزرگ خواهد بود.» (النحل، ۱۰۶) اشاره به شیوه واکنش عمار یاسر در برابر کنش‌های مشرکان مکه برای بازگرداندن او به آیین پیشینی است^۲ (طبری، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۱۴). بنابراین این مفهوم در نظام اندیشگی قرآن کریم به عنوان رحمت و تفضل الهی بر مؤمنان در موقعیت‌های دشوار خوانش شده است. (حر عاملی، ۱۴۱۲: ۸۱/۱)

۱ - روایوی ابراهیم(ع) با باورمندان پدیده‌های طبیعی(الانعام، ۷۶-۷۹) و گفتارش «فَقَالَ إِنِّي سَقِيًّا» (الصافات، ۸۹) و «قَالَ بَلْ فَعَلَيْكُمْ كَيْدُكُمْ هَذَا» (الانبیاء، ۶۲) در مقابل بت پرستان گونه‌ای از تقیه(توریه، لفظی اراده می‌شود که مطابق واقع است اما این لفظ به صورتی باشد که مخاطب و شنونده را به معنای غیر مراد متکلم منتقل کند. (خویی، ۱۳۷۱، ۱/۳۹۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ۱/۴۳۶) بهره جسته است.

۲ - براین اساس در آغاز اسلام کفار مکه، پدر و مادر عمار یاسر را بخاطر اسلام آوردن کشتند، عمار هم برای رهایی از درد و رنج‌های ناشی از اکراه و اجبار کفار کلماتی مطابق خواسته کفار به زبان جاری کرد. در ادامه رفتار وی با سرزنش برخی مواجه شد و پیامبر(ص) ضمن تأیید واکنش وی رفتارش را از سر ایمان دانست(طبری، ۱۴۱۵: ۲۳۷/۱۴).

قرآن کریم درآیه دیگر با بیان راهکاری در تقابل ایمان و کفر در زیست اجتماعی، اجتناب از دوستی را در پیش می نهد. اما در شرایط اجتناب‌ناپذیر شیوه زیستی تقیه‌ای را بیان می‌دارد. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ؛ مؤمنان نباید کافران را به جای مؤمنان به دوستی بگیرند و هر که چنین کند در هیچ چیز [او را] از [دوستی] خدا [بهره ای] نیست مگر اینکه از آنان به نوعی تقیه کند و خداوند شما را از [عقوبت] خود می‌ترساند و بازگشت [همه] به سوی خداست.» (آل عمران، ۲۸). مفسران برپایه این آیه درباره شیوه رواداری (مدارایی) زیستی و همکنشی با غیرمؤمنان و حد آن گمانه زنی ناهمسانی کردند. در این گمانه‌ها گستره تقیه در پوشاندن باور و تحت ولایت کافر رفتن، تقیه زبانی در اظهار دوستی و پنهان‌سازی دشمنی، (طبری، ۱۴۱۵، ۳/۳۰۹-۳۱۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۷/۴۲۴) شرک‌گویی، (سرخسی، ۱۹۹۳: ۲۴/۴۵) دوستی و معاشرت ظاهری (زمخشری، ۱۳۸۵: ۱/۴۲۲) برای نگهداشت جان، مال (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۸/۱۳-۱۴) و آبرو (آلوسی، ۱۴۱۵: ۳/۱۲۱) برداشت شد. شأن نزول این آیه را برخی درباره عبادت بن صامت دانسته‌اند که پیش از جنگ بدر با یکی از یهودیان پیمان بسته بود و با نزول آیه از پیمانش برگشت (واحدی، ۱۴۱۱: ۹۲).

گونه‌ای دیگر از تقیه در قرآن، کتمان ایمان به دلیل شرایط سخت برای حفظ عقیده است. شیوه زیستی کتمان ایمان به دلیل شرایط سخت برای نگهداشت ایمان گونه دیگر از روایت‌گری قرآن کریم است. «وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكْذِبُوا فَعَلَيْهِمْ كَذِبُهُمْ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ؛ و مردی مؤمن از خاندان فرعون که ایمان خود را پنهان می‌داشت گفت آیا مردی را می‌کشید که می‌گوید پروردگار من خداست و مسلماً برای شما از جانب پروردگارتان دلایل آشکاری آورده و اگر دروغگو باشد دروغش به زیان اوست و اگر راستگو باشد برخی از آنچه به شما وعده می‌دهد به شما خواهد رسید چرا که خدا کسی را که افراطکار دروغزن باشد هدایت نمی‌کند.» (الغافر / ۲۸) این آیه در بیان تقیه‌گری مؤمن آل فرعون در جهت امر به معروف و نهی از منکر است. براین پایه برخی از اطرافیان فرعون، پیشنهادکشتن حضرت موسی (ع) را طرح کردند، مردی از خاندان فرعون که مؤمن بود و ایمان خود را پنهان می‌کرد، آنها را از چنین کاری باز داشت. در این دیدگاه به دلیل حکومت ظلم و در شرایطی دشوار که آشکارسازی عقیده حق موجب درد و رنج می‌شود نباید امور با مصداق "اداعه" و انتشار را انجام داد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۲/۳۹۷) مفسران، این آیه را نمونه‌ای از تقیه در امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸/۴۵۸). این نگره در آیه «وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ. و چون خبری [حاکمی] از ایمنی یا وحشت به آنان برسد انتشارش دهند و اگر آن را به پیامبر و اولیای امر خود

ارجاع کنند قطعا از میان آنان کسانی اند که [می توانند درست و نادرست] آن را دریابند.» (نساء، ۸۳) تبیین شده است.^۱ برخی مفسران این آیه را نهی از افشای اخبار حساس دانسته اند که ممکن است امنیت جامعه مؤمنان را به خطر اندازد و آن را نوعی تقیه جمعی تلقی کرده اند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۰/۲۰۶).

در پرتو روایت گری قرآن کریم، تقیه را می توان جلوه ای از خردورزی عملی دانست که در بستر تهدیدها و دشواری های اجتماعی، راهبردی برای نگهداشت جان، ایمان و سودهای بنیادین زندگی مؤمنان پیشنهاد می کند. این خردورزی، در پیوند با اخلاق فلیده نگر، بر گزینش رفتاری تأکید دارد که بیشترین بهره و کمترین آسیب را برای فرد و جامعه به همراه آورد؛ چنان که به کارگیری تقیه در شرایط سخت، نه از روی مصلحت جوایی تنها، بلکه بر پایه سنجش پیامدها و ترجیح خیر همگانی بر زیان های فردی انجام می گیرد. از این دیدگاه، قرآن با پذیرفتن تقیه در موقعیت های ویژه، همسویی میان خردورزی دینی و منطق فایده نگر را آشکار می سازد، هر چند بنیادهای ارزشی آن بر وحی و هدف های بلند شریعت استوار است، نه بر محاسبه سود و زیان زندگی این جهانی.

۶-۲. تقیه در روایتگری معصومان (ع)

بر اساس رهیافت عقلی و گزاره های تاریخی به نظر می رسد مسائل پیش گفته، تبیینی سازگار از نحوه زیستی افرادی هست که در طول تاریخ شیعه همواره در معرض دشواری های گوناگون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی بوده و از جانب نهادهای حاکمیتی پیوسته با تهدیدهای متفاوت همراه با درد و رنج قرار داشتند. چنین تحلیلی را می توان در روایت های تقیه ای صادره از معصومان (ع) دید. بنابر روایتی زراره از امام باقر (ع) پرسش می کند و امام (ع) پاسخی متفاوت از دیگر مراجعین به او می دهد و در خصوص دلیل این کنش فرمود: «این شیوه برای ما بهتر است و ما و شما را بیشتر حفظ می کند.» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۶۵) در ادامه به ماهیت تقیه اشاره شده که «التَّقِيَّةُ تُرْسُ الْمُؤْمِنِ وَ التَّقِيَّةُ حِرْزُ الْمُؤْمِنِ. تقیه سپر فرد با ایمان و تقیه وسیله حفظ و نگهداری مؤمن است.» (بروجردی، ۱۳۸۰: ۱۴۰/۵۱؛ العلوی، ۱۴۱۵، ۲۳-۲۷ و الرضوی، ۱۴۱۲: ۳۲-۳۵ و الداوری، ۱۴۱۸: ۶۱-۶۲) و ترک آن همانند ترک نماز انگاشته شد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۷۲). در گزارش های روایی ارزش این مفهوم برای باورمندان در جامعه دینی همانند سر برای بدن تشبیه گشته که برای زیست اجتماعی شیعیان لازم دانسته شد (عاملی، ۱۴۱۴: ۱۱/۴۷۳؛ الداوری، ۱۴۱۸، ۶۵). در روایتی بر ضرورت زیست تقیه ای تأکید گشته «از ما نیست کسی که در

۱ - جواز یا وجوب تقیه در شرایط ویژه را می توان در آیات همبسته به اضطرار و حَرَج؛ مانند بقره/ ۱۷۳، ۱۸۵، ۱۹۵، انعام/ ۱۴۵، نحل/ ۱۵، حج، ۷۵ استنباط کرد.

مقابل افرادی که از او در امان است تقیه نکند و تقیه را مانند لباس زیرین و روپوش خود (کنایه از ظاهر و باطن) قرار ندهد.» (حزّ عاملی، ۱۴۱۲: ۲۱۲/۱۶) و رعایت آن از ضروریات دین دانسته شده «لادین لمن لاتقیه له، کسی تقیه ندارد دین ندارد.»^۱ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۹۴/۷۲، ۴۱۱-۴۱۲؛ شیخ حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۱۲/۱۶-۲۱۰) و بر نگهداشت آن پافشاری شده است. «لادین لمن لاورع له ولایمان لمن لاتقیه له ان اکرمکم عندالله - عزوجل - اعلمکم بالتقیه قبل خروج قائمنا فمن ترکها قبل خروج قائمنا فلیس منا. کسی که تقوا ندارد، دین ندارد و کسی که تقیه ندارد، ایمان ندارد. همانا پرهیزکارترین شما نزد خداوند با عمل‌ترین شما به تقیه قبل از قیام قائم ماست و کسی که تقیه را قبل از ظهور قائم ما [امام زمان (عج)] ترک کند، از ما نیست.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴۱۴/۷۲) در روایتی از امام صادق (ع) به مصادیق کنشگری آن اشاره شده است: «پروا داشته باشید از عملی که ما را به سبب آن سرزنش کنند؛ چون پدر، به سبب رفتار بد فرزندش سرزنش می‌شود، نسبت به کسانی که از آنان جدا شده‌اید (یعنی پیشوایان معصوم) زیور باشید و مایه زشتی بر ما نباشید، در قبایل آنها نماز بخوانید، مریضان آنها را عیادت کنید و در تشییع جنازه آنها حاضر شوید، مبادا شما را به کار خیری سبقت بگیرند، شما به کار خیر از آنها سزاوارتر هستید، به خدا قسم پرستیده نشده است خداوند به چیزی بهتر از خبأ، گفتیم: خبأ چیست؟ فرمودند: تقیه.» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۲۱۹/۱۶).

تقیه با شیوه زیست در گفتمان نهج البلاغه نیز پیوند دارد. در نگاه امام علی (ع)، پویش مؤمنانه جست‌وجوی راهی برای رهایی از شرایط و احوال ناپسند زندگی است که از سرچشمه احساس و خرد بهره می‌گیرد. احساس خطر ناشی از کنش‌گری نهاد‌های اجتماعی در نسبت به نهاد قدرت و پایبندی به نظام باوری شیعی و اقدامی با تکیه بر عقلانیت می‌باشد. بر این اساس کاربست این مفهوم در نهج البلاغه همبسته نوع زیست آدمیان است. روایتگری امام (ع) از دسته‌بندی مردم برآمده از انسان‌شناسی و هستی‌انسان‌درساحات روان‌شناسی و شیوه زیست اجتماعی است. در این راستا امام علی (ع) ساحات زیسته افراد را از جهت دوری و نزدیکی به اندیشه اصالت‌ورزی به دنیا دسته‌بندی نموده است. از این جهت افراد انسانی که درساحت زیسته فرومایگانی و در دل‌بستگی به دنیا جای دارند را به چهار شیوه زیسته تقسیم نموده و ویژگی آنان را برمی‌شمارند. (خطبه/ ۳۲) در این شیوه زیسته در آغاز آنانی را برمی‌شمارد که به سبب ناتوانی زیستی و کمینه مالی در روی زمین فساد نمی‌کنند. در ادامه کسان دیگر جای داشته که با برخورداری از توانایی فردی و اجتماعی در ساحات‌های گوناگون اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، برای دریافت کمینه منافع دنیایی در روی زمین به انواع فساد می‌پردازند. گروه سوم افرادی هستند که با اعمال اخروی در پی دستیابی امور دنیوی می‌باشند. اینان خود را همانند زاهدان و پارسایان نمایانده و خویشتن

۱ - در منابع اهل سنت از پیامبر (ص) روایت شده است. (سیوطی، بی تا: ۲۸۱/۸؛ متقی هندی، ۱۴۱۰، ۹۶/۳)

را به زیور قناعت، صلاح و امانت آراسته نموده و پرده پوشی خدا را وسیله معصیت‌ها قرار می‌دهند. (خطبه/۳۲) در جایی دیگر آنان را به پیشه‌های تشبیه نمود که در معرض باد و طوفان قرار داشته و همیشه سرگردانند، که به دنبال هر سر و صدایی می‌روند، و با وزش هر بادی حرکت می‌کنند، نه از روشنایی دانش نور گرفتند، و نه به پناهگاه استواری پناه گرفتند (حکمت، ۱۴۷) و خود را به دنیا فروختند (حکمت، ۱۳). چنین زیستی نیاز به تقیه ندارد.

در برابر چنین کنشگران دنیاخواه که اصالت زیسته خود را به دنیا گره زدند، گروه اندکی جای دارند: «و بَقِي رِجَالٌ غَضُّ أَبْصَارِهِمْ ذِكْرَ الْمَرْجِعِ وَ أَرَأَىٰ دُمُوعَهُمْ حَوْفُ الْمَحْشَرِ فَهُمْ بَيْنَ شَرِيدٍ نَادٍ وَ حَائِفٍ مَّقْمُوعٍ وَ سَاكِبٍ مَكْعُومٍ وَ دَاعٍ مُخْلِصٍ وَ تَكْلَانَ مُوجِعٍ قَدْ أَحْمَلْتَهُمُ التَّقِيَّةَ وَ شَمَلْتَهُمُ الدَّلَّةَ فَهُمْ فِي بَحْرِ أُجَاجٍ أَفْوَاهُهُمْ صَامِرَةٌ وَ قُلُوبُهُمْ قَرِحَةٌ قَدْ وَعَظُوا حَتَّىٰ مَلُّوا وَ قَهَرُوا حَتَّىٰ ذَلُّوا وَ قَتَلُوا حَتَّىٰ قَلُّوا؛ که یاد قیامت، چشم‌هایشان را بر همه چیز فرو بسته، و ترس رستاخیز، اشک‌هایشان را جاری ساخته است، برخی از آن‌ها از جامعه رانده شده، و تنها زندگی می‌کنند، و برخی دیگر ترسان و سرکوب شده یا لب فرو بسته و سکوت اختیار کرده‌اند، بعضی مخلصانه همچنان مردم را به سوی خدا دعوت می‌کنند، و بعضی دیگر گریان و دردناکند که تقیه و خویشتن‌داری، آنان را از چشم مردم انداخته است، و ناتوانی وجودشان را فرا گرفته گویا در دریای نمک فرو رفته‌اند، دهن‌هایشان بسته، و قلب‌هایشان مجروح است، آنقدر نصیحت کردند که خسته شدند، از بس سرکوب شدند، ناتوانند و چندان که کشته دادند، انگشت شمارند. (خطبه، ۳۲)

برپایه این فراز از خطبه، امام (ع) دو شیوه زیستی را ترسیم نمود. در آغاز شیوه زیست میان مایگان و متوسطانی که گونه زیست اکثری در این دسته اقلی قرار دارند. از ویژگی‌های این دسته آن است که آنان باور به خدا و رستاخیز دارند اما در جامعه به خاطر ترس سکوت پیشه می‌کنند. امام علی (ع) ویژگی‌های این گروه را با عبارات «قَدْ أَحْمَلْتَهُمُ التَّقِيَّةَ» بیان می‌کند که تقیه، آنان را منزوی ساخته است. اینان با وجود مبارزه‌گری و جهاد اهل تقیه بوده که پیامد این کنش به انزوا کشاندشان بوده و آنان را در نزد دشمنانشان ترسو و در چشم دوستان بی‌قدر کرد. در دیدگاه امام علی (ع) عدم همراهی و یاری نمودن «وَ شَمَلْتَهُمُ لِلدَّلَّةِ» گردناتوانی و ذلت وجودشان را فرا گرفته است. گویا در دریای نمک فرورفته «فَهُمْ فِي بَحْرِ أُجَاجٍ» و بودگی در این دریای نمک بدن آنان را می‌سوزاند در تشنگی آبی یافت نگردد و درونشان می‌سوزد. به هر روی هرکنشی سبب درد و رنجشان می‌شود. در نگره امام (ع) مانمایگان در جامعه ای سرشار از فساد که ظالمان زورگو بر آن حکومت می‌کنند، گرفتار گشته و یار و یاور برای قیام کردن و فریاد کشیدن نمی‌یابند، تقیه سپر خود قرار دادند. البته اینان به دلیل پای‌بندی به اخلاق «أَفْوَاهُهُمْ صَامِرَةٌ وَ قُلُوبُهُمْ قَرِحَةٌ» دهانشان به اجبار بسته شده، پیوسته از درون می‌سوزند و دل‌هایشان سرشار از درد و رنج است. در این تحلیل، مقصود توصیف جامعه‌ای ویژه در زمان امام (ع) نیست، بلکه تبیین گونه‌ای زیست دینی است که در همه بافت‌های تاریخی، در مواجهه با سلطه و اضطراب

تکرار می‌شود. تقیه در این معنا نشانه ضعف نمی‌باشد، بلکه نمود عقلانیت زیستی در برابر تهدید قدرت است؛ کنشی مصلحت‌اندیشانه برای حفظ ایمان در شرایطی که اظهار آن، به قیمت نابودی خویش یا جامعه ایمانی تمام می‌شود.

امام (ع) در فرازی شرایط تقیه‌ای زمانه پس از خود را بیان نموده و به پیروانش که دارای چنین زیستی هستند توصیه کرد که چگونه با آن شرایط رویارویی نمایند. «أَمَّا إِنَّهُ سَيَطَهَّرُ عَلَيْكُمْ بَعْدِي رَجُلٌ رَحْبُ الْبُلْعُومِ، مُنْدَجِقُ الْبَطْنِ يَأْكُلُ مَا يَجِدُ وَ يَطْلُبُ مَا لَا يَجِدُ، فَافْتُلُوهُ وَ لَنْ تَقْتُلُوهُ. أَلَا وَ إِنَّهُ سَيَأْمُرُكُمْ بِسَيِّئِ وَ الْبِرَاءَةِ مِنِّي، فَأَمَّا السَّبُّ فَسُبُّونِي فَإِنَّهُ لِي زَكَاةٌ وَ لَكُمْ نَجَاةٌ؛ وَ أَمَّا الْبِرَاءَةُ، فَلَا تَتَّبِعُوا مِنِّي، فَإِنِّي وُلِدْتُ عَلَى الْفِطْرَةِ وَ سَبَقْتُ إِلَى الْإِيمَانِ وَ الْهَجْرَةِ؛ بدانید که پس از من مردی پر خوار و شکم پرست بر شما چیره خواهد شد، که هر چه به چنگش افتد بخورد و هر چه نیابد طلب کند. بکشیدش. ولی هرگز نتوانید. از شما می‌خواهد که مرا دشنام دهید و ناسزا گوید و از من بیزاری جوید. اما دشنام و ناسزا بگوئید. زیرا برای من مایه پاکی است و هم سبب رهایی شما از مرگ. اما بیزاری، از من بیزاری مجوید که من بر فطرت اسلام زاده شده‌ام و به ایمان و هجرت بردیگران سبقت گرفته‌ام.» (خطبه/۵۷) که معاویه پس از امام بر مردم چیره خواهد شده و دیدگاه خشونت‌آمیز با پیروان امام روا خواهد داشت و مردم را به بدگویی و بیزاری از امام فراخوانده است. امام برای رهایی از این شرایط دشوار زیست که موج فتنه به گونه‌ای نیرومند بوده، اگر مؤمنان بخواهند با آن به مقابله برخیزند نابود می‌شوند مؤلفه تقیه را پیشنهاد نمود. بنابراین امام (ع) با ترسیم منش مؤمنانه در برابر شرایط اضطراب و ناآرامی سیاسی و اجتماعی پس از خود، راهکار تقیه را برای شیوه زیسته میانمایگان خویش کرده است. این شیوه با درک شرایط ویژه زمانه، روش پیش‌گیرانه از تنش سیاسی و حکومتی را برای نپهان داشت باورهای دینی در پیش نهاد است (طوسی، ۱۴۰۹: ۳۲/۹؛ حر عاملی، ۱۴۱۲: ۲۲۲/۱۶). البته از منظر فقهی، همان‌گونه که برخی مفسران و فقیهان اشاره کرده‌اند، در شرایط اضطراب، مؤمن می‌تواند میان دو کنش «تقیه کردن» یا «تقیه نکردن» دست به تشخیص زند و این امر بر عهده مکلف و مصلحت‌دینی و اجتماعی اوست؛ با این حال، در سطح تحلیل گفتمانی، آنچه امام (ع) تبیین می‌کند، نوعی الگوی زیست مؤمنانه است که در آن، تقیه تنها حکم فقهی در مقام اضطراب نیست بلکه به مثابه عقلانیت حفظ ایمان در وضع سلطه فهم می‌شود.

در ادامه امام (ع) شیوه زیستی گرانمایگان را بیان می‌دارد که آنان مردان شریف و پاک‌طینتی که به خدا دل بسته‌اند و در راه او گام برداشته و پیوسته مردم را به سوی خدا می‌خوانند. اینان در زیست‌شان فراخلاق را پیشه ساخته «قَدْ وَعَظُوا حَتَّى مَلُّوا وَ قُهِرُوا حَتَّى ذَلُّوا، وَ قُتِلُوا حَتَّى قَلُّوا.» و در میدان گفتگو ثابت قدم بوده و آن قدر تحت فشار قرار گرفته که ناتوان گشته و آن قدر کشته داده‌اند

که به کمی گراییده‌اند. این شیوه زیستی متعلق به معصومان (ع) می‌باشد که زیستی فرااخلاقی را پیشه ساخته و در زیست خود نیازی به تقیه ندارند. تقیه در این معنا ترکِ وظیفه ایمانی و کناره‌گیری از مسئولیت اجتماعی نیست، بلکه نوعی تنظیم هوشمندانه کنش دینی در شرایط تهدید است. روایت «الْتَقِيَةُ دِينِي وَ دِينُ آبَائِي» ناظر بر آن است که ایمان زنده در برابر خطر خاموش نمی‌شود، بلکه شیوه ظهور خود را متناسب با مقتضیات زمان تغییر می‌دهد. در این خوانش، تقیه عقلانیتِ حفظ جوهر ایمان و استمرار امر به معروف و نهی از منکر در سطحی پنهان و راهبردی است؛ رفتاری که امکان تداوم حق‌طلبی را در وضعیتی فراهم می‌سازد که قدرت، گفتار دینی را به حاشیه رانده است.

با توجه به این گفته‌ها در نگرش معصومان، تقیه بر پایه خردورزی و سنجش سود و زیان شکل می‌گیرد و با اخلاق فایده‌گرا هم‌جهت است. این شیوه با ترجیح حفظ جان، ایمان و همبستگی اجتماعی بر هر سود کوتاه‌مدت، گونه‌ای زیست عاقلانه و پایدار را برای طبقه زیست میانمایگان رقم می‌زند.

۷. زیست گرانیگی و اخلاق در آموزه‌های دینی

بنابر آنچه گفته شد، گرانیگان و قدیسان بر فوق اخلاق جای گرفته و در زیست خود حاجتی به اخلاق هنجاری با سویه فایده‌گرایانه و مصلحت‌اندیشانه ندارند. این پنداره به گونه هستی‌شناسی و شکل خاستگاهی درگفتمان دینی قابل پی‌جویی است. براساس روایتگری قرآن کریم ویژگی افرادی که در زیست گرانیگی هستند برخلاف دیگران بوده و روی آوری آنان به دنیا به صورت اصالت‌بخشی دنیا نبوده و در زیست خود پیوسته بر خدا توکل دارند. «فَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَّاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ؛ و آنچه به شما داده شده برخورداری [و کالای] زندگی دنیاست و آنچه پیش خداست برای کسانی که گرویده‌اند و به پروردگارشان اعتماد دارند بهتر و پایدارتر است.» (الشوری/ ۳۶) این دسته درگامی فراتر با بهره‌مندی از صبر و یقین به عنوان پیشوایان مردم، نقش هدایتگری آنان را برعهده دارند. «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ؛ و چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند برخی از آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم] هدایت می‌کردند.» (السجده، ۲۴) «و وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا غَابِرِينَ؛ و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپاداشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ما بودند.» (الأنبياء/ ۷۳) از ویژگی دیگر این گروه آن است که با شهودی ویژه، آگاه به ملکوت آسمان و زمین هستند. «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ؛ و این گونه ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نمایانیم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد.» (الأنعام،

۷۴) و ساحات وجودیشان برای همه هستی رحمت بوده، «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ؛ و تو را جز رحمتی برای جهلنیان نفرستادیم.» (الأنبیاء، ۱۰۷) و از دلنش و حکمت الهی برخوردارند. «آئیناهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» (الأنبیاء، ۷۴) اینان سرشار از وجود خدا بوده و درونمیه زیست‌شان بر استقامت «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ؛ در حقیقت کسانی که گفتند پروردگار ما خداست سپس ایستادگی کردند فرشتگان بر آنان فرود می‌آیند.» (فصلت، ۳۰)، توکل و شکیبایی است. «وَمَا لَنَا أَلَّا نَتَوَكَّلَ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنَصِيرَنَّ عَلَىٰ مَا آدَبْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ؛ و چرا بر خدا توکل نکنیم و حال آنکه ما را به راه‌هایمان رهبری کرده است و البته ما بر آزاری که به ما رساندید شکیبایی خواهیم کرد و توکل‌کنندگان باید تنها بر خدا توکل کنند.» (ابراهیم، ۱۲)

بر پایه روایتگری متن و حیانی، بودگی در زیستی فوق اخلاق و بهره‌مندی از شاخصه‌های آن، نیازشان را به مؤلفه تقیه در امر رسالت مرتفع ساخته است. «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ؛ همان کسانی که [برخی از] مردم به ایشان گفتند مردمان برای [جنگ با] شما گرد آمده‌اند پس از آن بترسید و الی این سخن] بر ایمانشان افزود و گفتند خدا ما را بس است و نیکو حمایتگری است.» (آل عمران، ۱۷۳) قرآن کریم در نمونه ای درباره هود نبی و گفتگوی او با قومش روایت فرمود: «وَأَلِيَّ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُفْتَرُونَ؛ و به سوی [قوم] عاد برادرشان هود را [فرستادیم هود] گفت ای قوم من خدا را بپرستید جز او هیچ معبودی برای شما نیست شما فقط دروغ پردازید.» (هود، ۵۰) «قَالُوا يَا هُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِهِ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونَ؛ گفتند ای هود برای ما دلیل روشنی نیاوردی و ما برای سخن تو دست از خدایان خود بر نمی‌داریم و تو را باور نداریم. [چیزی] جز این نمی‌گوییم که بعضی از خدایان ما به تو آسیبی رسانده‌اند گفت من خدا را گواه می‌گیرم و شاهد باشید که من از آنچه جز او شریک وی می‌گیرید بیزارم. پس همه شما در کار من نیرنگ کنید و مرا مهلت مدهید.» (هود، ۵۳-۵۵) که وی در رویارویی با بت پرستان از تقیه استفاده نکرد. بنابر اندک آیات یادگشته، ادعای عدم تقیه از جانب قدیسان و معصومان (ع) بازنمایی گشت.

نتیجه‌گیری

مفهوم تقیه در برداشت غیردینی همسو با اخلاق فایده‌گرایانه از عقلانیت ویژه برخوردار است. دگراندیشی و دگر زیستی همسو با نهاد قدرت برای نگهداشت خود و داشته‌های خود و دیگران در زیست اجتماعی و پرهیز از خشونت به نوعی سازگار با نظریه فایده‌گرایی برای جذب حداکثری

سود و لذت در برابر دفع حداکثری شر است. متون دین اسلام با دسته‌بندی افراد در شیوه زیست متفاوت در روی‌آوری به دنیا، مشخص نموده که در این تقسیم، اصالت‌دهندگان به دنیا در حداکثر بوده و در برابر آن گروه‌های حداقلی قرار دارند. در این میان میانمایگان جایگاهی حداکثری داشته و گرانمایگان حداقلی هستند. میانمایگان به دلیل شرایط زیسته خود که در پی منافع حداکثری هستند، تقیه می‌تواند در قالب اخلاق هنجاری غایتگرا/ فایده‌گرا به گونه نظری کنش‌های آنان را موجه سازد. متون دینی با طرح مؤلفه ایمان و ویژگی‌های همبسته به آن معصومان (ع) را در ورای یا فوق سپهر اخلاق جای داده که در زیست اجتماعی نیاز به تقیه ندارند. بنابراین بررسی انگاره تقیه در چارچوب اخلاق فایده‌گرا با تکیه بر منابع اسلامی نشان داد که این مفهوم تنها یک راهبرد پنهان‌کارانه نیست، بلکه رویکردی عقلانی و معطوف به مصلحت عمومی در بستر آموزه‌های وحیانی است. در متون قرآنی و روایی، تقیه هنگامی معنا می‌یابد که کنشگر دینی با سنجش شرایط، به گونه‌ای عمل کند که کمترین آسیب و بیشترین منفعت برای ایمان، جان، و جامعه مؤمنان حاصل شود. این همسویی با اخلاق فایده‌گرا از آن روست که هر دو بر ارزیابی پیامدها و تحقق خیر حداکثری تأکید دارند. با این حال، در مراتب عالی زیست مؤمنانه که از آن به «زیست گرانمایگی» یاد می‌شود، ویژگی‌هایی چون صبر، یقین، توکل، استقامت و هدایتگری، کارکرد تقیه را به حداقل می‌رساند؛ زیرا در این مرتبه، کنش‌ها بیش از آن که تابع مصلحت‌سنجی‌های کوتاه‌مدت باشند، بر پایبندی بی‌تزلزل به حق و حقیقت استوارند. بنابراین، تقیه در منابع اسلامی را می‌توان به دو سطح فهم تقسیم کرد: سطح نخست که ناظر بر عقلانیت مصلحت‌نگر و همسو با اخلاق فایده‌گراست، و سطح دوم که در افق زیست گرانمایگان قرار می‌گیرد و بر اصالت حقیقت، حتی در برابر تهدید و فشار، تأکید دارد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که عقلانیت و اخلاق فایده‌نگر در منابع اسلامی، نه در تعارض با یکدیگر، بلکه در پیوندی تکمیلی، بنیانی برای فهم پویا و چندلایه از مفهوم تقیه فراهم می‌آورند؛ بنیانی که می‌تواند در تحلیل رفتارهای فردی و اجتماعی در جوامع دینی معاصر نیز کاربست داشته باشد.

منابع

- قرآن کریم
- نهج البلاغه، صبحی الصالح.
- ١. آلوسی، سید محمود. (١٤١٥). *روح المعانی*. بیروت. دارالکتب العلمیه.
- ٢. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (١٣٩٩). *النهاية في غريب الحديث و الأثر*. بیروت. المكتبة العلمیه.
- ٣. ابن تیمیه الحرائی، احمد بن عبدالحلیم. (١٤٠٦). *منهاج السنة النبویة*. محقق محمد رشاد سالم. بی.جا. مؤسسه قرطبه.
- ٤. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری. (بی.تا). *شرح صحیح البخاری*. بیروت. دارالمعرفه.
- ٥. ابن فارس، احمد. (١٤٠٤ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم. مکتب الاعلام الاسلامیه.
- ٦. ابن منظور، محمد بن مکرم. (١٤١٤). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت. دارصادر.
- ٧. انصاری، شیخ مرتضی. (١٤١١). *المکاسب*. رساله فی الفقه. قم. دارالذخائر.
- ٨. انصاری، شیخ مرتضی. (١٤١٢). *رساله فی التقیه*. تحقیق فارس حسون. قم. موسسه القائم آل محمد.
- ٩. بیاتی، جعفر. (١٤٣١). *نظرات فی التقیه*. مشهد. بنیاد پژوهش های اسلامی.
- ١٠. تهنانوی، محمدعلی بن علی. (١٩٦٧). *کشاف اصطلاحات الفنون*. کلکته. چاپ محمد وجیه و دیگران.
- ١١. تيجانی سماوی، محمد. (١٤١٢). *مع الصادقین*. بیروت. دارالفجر.
- ١٢. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (١٤٠٧). *الصاحح (تاج اللغة و صحاح العربیة)*. چاپ چهارم. بیروت. دارالعلم للملایین.
- ١٣. حر عاملی، شیخ محمد بن الحسن. (١٤٠٣). *الفوائد الطوسیة*. تحقیق و تصحیح محمد درودی و مهدی لاجوردی. قم. چاپخانه علمیه.
- ١٤. حر عاملی، شیخ محمد بن الحسن. (١٤١٢). *تفصیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم. مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث.
- ١٥. خمینی، روح الله. (١٤١٠). *الرسائل*. قم، اسماعیلیان.
- ١٦. خویی، ابوالقاسم. (١٣٧١). *مصباح الفقاهة*. قم، وجدانی.
- ١٧. خویی، ابوالقاسم. (١٩٥٤). *مصباح الفقاهة*. نجف، المطبعة الحیدریة.
- ١٨. الداوری، المسلم. (١٤١٨). *التقیه فی فقه اهل البيت (ع)*. گردآورنده: محمدعلی مسلم. قم. المطبعة بهممن.

۱۹. دباغ، سروش. (۱۳۸۸). *روشنفکری و مخاطرات دوران گذار*، در باب روشنفکری دینی و اخلاق. تهران. صراط.
۲۰. دقیقیان، شیرین دخت. (۱۳۷۸). *نردبانی به آسمان (نیایشگاه در تاریخ و فلسفه یهود)*. تهران. ویدا.
۲۱. الذهبی، شمس الدین محمدبن احمد. (۱۴۱۳). *المنتفی من منهاج الاعتدال فی نقض کلام اهل الرفض والاعتزال*، محقق محب‌الدین الخطیب. السعودية. الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والرشاد.
۲۲. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (بی تا). *مفردات الفاظ القرآن*. تحقیق ندیم مرعشلی. قاهره. دارالکاتب العربی.
۲۳. رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰). *تفسیر المنار*. قاهره. هیئة المصریة العامة لکتاب.
۲۴. الرضوی، السید مرتضی. (۱۴۱۲). *آراء العلماء المسلمین فی التقیة و الصحابة و صیانة القرآن الکریم*. چاپ دوم. بیروت. الارشاد للصناعة و النشر.
۲۵. رفعت‌نژاد، محمدتقی، مؤمنی، محمدمین. (۱۳۹۶). «پژوهشی در تبیین معنای اتقوا لله و تفسیر آن». *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*. دوره پنجم. شماره ۲. صص ۹۹-۱۱۲.
۲۶. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۵۷). *جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران. انتشارات امیر کبیر.
۲۷. زمخشری، جارالله. (۱۳۸۵). *الکشاف عن الحقائق التنزیل و عیون الاقاویل*. قاهره. شركة مكتبة و مطبعة البابی الحلبي و اولاده.
۲۸. سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۱). *التقیة، مفهومها، حدها، دلیلهها*. قم. موسسه امام صادق.
۲۹. سرخسی، محمد بن احمد. (۱۹۹۳). *المبسوط*. بیروت. دارالمعرفة.
۳۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. تهران. مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۱. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن. (بی تا). *جامع الاحادیث*. بیروت. دارالفکر.
۳۲. شیخ مفید، محمد بن نعمان. (۱۳۷۱). *شرح عقائد الصدوق او تصحیح الاعتقاد (ضمیمه اوائل المقالات)*. تصحیح و تعلیق. عباسقلی واعظ چرندابی. چاپ دوم. تبریز. مکتب حقیقت.
۳۳. صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۴۰۳). *المصنف*. تحقیق حبیب الرحمن الاعظمی. بیروت. المکتب الاسلامی.
۳۴. طباطبایی بروجردی، حسین (۱۳۸۰). *جامع احادیث الشیعه*. قم. انتشارات مدینه العلم.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). *مجمع البیان*. تهران. ناصر خسرو.
۳۶. طبری، ابوجعفر محمدبن جریر. (۱۴۱۵). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح صدقی جمیل العطار. بیروت. دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
۳۷. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. چاپ سوم. تهران. مرتضوی.

۳۸. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹). *التبیین*. تحقیق احمد حبیب قصیر العاملی. مكتبة الاعلام الاسلامی.
۳۹. الطوفی، سلیمان بن عبدالقوی. (۱۴۲۶). *الاشارات الالهية الى المباحث الأصولية*. بیروت. دارالکتب العلمیه.
۴۰. عاملی، مصطفی قصیر. (۱۴۱۴). *التقیة عند اهل البيت*. لبنان، المعاونة التقاضية للمجمع العالمی لأهل البيت.
۴۱. عزیز، مهدی و دیگران. (۱۳۹۵). «بررسی و نقد تأثیر مکتب فلیده گرای بر نظریه های تصمیم گیری و مقایسه آن با نظریه رشد اسلامی». *مدیریت اسلامی*. سال ۲۵. شماره ۲. صص ۳۵-۶۳.
۴۲. العلوی، السید عادل. (۱۴۱۵). *التقیة بين الاعلام*. قم. انتشارات مؤسسه الاسلامیه العامه للتبلیغ و الارشاد.
۴۳. عمیدی، ثامر هاشم حبیب. (۱۴۱۶). *واقع التقیه عند المذاهب و الفرق الاسلامیه*. قم. مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۴۴. غزالی، محمد بن محمد. (بی تا)، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت، دارالرقم.
۴۵. فخر رازی، ابو عبدالله. (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. بیروت. داراحیاء التراث العربی.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). *کتاب العین*. قم. هجرت.
۴۷. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب مجدالدین. (۱۴۲۶). *القاموس المحيط*. چاپ هشت. بیروت. مؤسسه الرساله للطباعة و النشر و التوزیع.
۴۸. الففاری، ناصر الدین. (۱۴۱۴). *اصول مذهب الشیعه الاثنی عشریه - عرض و نقد*. قم. دارالنشر.
۴۹. کرکگور، سورن (۱۳۷۸). *ترس و لرز*. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران. نشر نی.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چاپ چهارم. تهران. دارالکتب الإسلامیه.
۵۱. لی اندرسون، سوزان. (۱۳۸۵). *فلسفه کرکگور*. ترجمه خشایار دیهیمی. تهران. طرح نو.
۵۲. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام. (۱۴۱۰). *کنز العمال فی السنن أقوال و الأفعال*. محقق بکری حیانی و سفوة السقاء. بیروت. مؤسسه الرساله.
۵۳. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. بیروت. موسسه الوفاء.
۵۴. مراغی، محمد مصطفی (۱۹۸۵). *تفسیر مراغی*. چاپ دوم. بیروت. دارالاحیاء التراث.
۵۵. مصطفی، ابراهیم، حسن الزیات، احمد، عبدالقادر، حامد، النجار، محمد (بی تا). *المعجم الوسیط*، اسکندریه. دارالدعوه.
۵۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*. تهران. انتشارات صدرا

۵۷. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۸). *معنویت گوهر ادیان (۱) و (۲) در سنت و سکولاریسم*. تهران: صراط.
۵۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۴). *عقلانیت و معنویت*. تهران: نشر نگاه معاصر.
۵۹. مهدوی‌راد، محمدعلی، امین‌ناجی، محمدهادی. (۱۳۸۸). «بررسی احادیث تقیه از دیدگاه مجلسی اول». *حدیث پژوهی*. دوره ۱، شماره ۲، صص ۷-۲۸.
۶۰. موسوی، هاشم. (۱۳۷۲). *مفهوم التقیة فی الفکر الاسلامی*. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة.
۶۱. هاکس، جیمز. (۱۳۳۷). *قاموس کتاب مقدس*. تهران: اساطیر.
۶۲. واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ق). *أسباب النزول*. بیروت: دارالکتب العلمیة.

Resources

- The Holy Qur'an
 - Nahj al-Balāgha
1. Alusi, Sayyid Mahmud. (1415 A.H.). *Rūḥ al-Ma‘ānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
 2. Ibn Athir, Mubarak ibn Muhammad. (1399 A.H.). *al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah. (In Arabic)
 3. Ibn Taymiyya al-Harrani, Ahmad ibn ‘Abd al-Halim. (1406 A.H.). *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Edited by Muhammad Rashad Salim. [No place]: Mu’assasat Qurtubah. (In Arabic)
 4. Ibn Hajar ‘Asqalani. (n.d.). *Fath al-Bari: Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Ma‘rifah. (In Arabic)
 5. Ibn Faris, Ahmad. (1404 A.H.). *Mu‘jam Maqayis al-Lughah*. Qom: Maktab al-‘Ilam al-Islamiyyah. (In Arabic)
 6. Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414 A.H.). *Lisan al-‘Arab*. 3rd ed. Beirut: Dar Sader. (In Arabic)
 7. Ansari, Shaykh Murtada. (1411 A.H.). *Al-Makāsib: Risālah fī al-Fiqh*. Qom: Dār al-Dhakhā’ir. (In Arabic)
 8. Ansari, Shaykh Murtada. (1412 A.H.). *Risālah fī al-Taqiyya*. Edited by Fāris Hassūn. Qom: Mu’assasat al-Qā’im Āl Muhammad. (In Arabic)
 9. Bayāti, Ja‘far. (1431 A.H.). *Nazarāt fī al-Taqiyya*. Mashhad: Islamic Research Foundation. (In Arabic)
 10. Tahanawi, Muhammad Ali ibn ‘Ali. (1967). *Kashshaf Istilahat al-Funun*. Calcutta. Edited by Muhammad Wajih et al. (In Arabic)
 11. Turayhi, Fakhreddin. (1375). *Majma‘ al-Bahrayn*. 3rd ed. Tehran: Mortezaavi. (In Arabic)

12. Tijani Samawi, Muhammad. (1412 A.H.). Ma'a al-Sadiqin. Beirut: Dar al-Fajr.
13. Jawhari, Abu Nasr Isma'il ibn Hammad. (1407 A.H.). al-Sihah (Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah). 4th ed. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
14. Hor Ameli, Shaykh Muhammad ibn al-Hasan. (1403 A.H.). al-Fawa'id al-Tusiyyah. Edited by Muhammad Doroudi and Mehdi Lajvardi. Qom: al-Matba'ah al-'Ilmiyyah.
15. Hor Ameli, Shaykh Muhammad ibn al-Hasan. (1412 A.H.). Tafsil Wasā'il al-Shi'ah ila Tahsil Masa'il al-Shari'ah. Qom: Mu'assasat Aal al-Bayt li Ihya' al-Turath.
16. Khomeini, Ruhollah. (1410 A.H.). al-Rasā'il. Qom: Esmā'ilian.
17. Khui, Abu al-Qasim. (1371). Misbah al-Fiqhah. Qom: Vejdani.
18. Khui, Abu al-Qasim. (1954). Misbah al-Fiqhah. Najaf: al-Matba'ah al-Haydariyyah.
19. Al-Dawari, al-Muslim. (1418 A.H.). al-Taqiyyah fi Fiqh Ahl al-Bayt ('a). Compiled by Muhammad Ali Muslim. Qom: al-Matba'ah Bahman. . (In Arabic)
20. Dabagh, Soroush. (1388). Roshanafekri va Mokhāterāt-e Dowrān-e Gozar: Dar Bāb-e Roshanafekri-ye Dini va Akhlāq. Tehran: Serat.
21. Daqiqian, Shirin-Dokht. (1378). Nardbāni beh Āsmān (Niyāyeshgāh dar Tārikh va Falsafeh-ye Yahud). Tehran: Vida.
22. Al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad (1413 A.H.). Al-Muntafī min Minhāj al-I'tidāl fi Naqd Kalām Ahl al-Rafd wa-l-I'tizāl. Edited by Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb. Saudi Arabia: Al-Ri'āsa al-'Āmma li-Idārat al-Buḥūth al-'Ilmiyya wa-l-Iftā' wa-l-Da'wa wa-l-Irshād. . (In Arabic)
23. Raghīb Isfahani, Abu al-Qasim Husayn ibn Muhammad. (n.d.). Mufradat Alfaz al-Qur'ān. Edited by Nadim Mar'ashli. Cairo: Dar al-Katib al-'Arabi. (In Arabic)
24. Rashid Rida, Muhammad. (1990). Tafsir al-Manar. Cairo: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab. (In Arabic)
25. Al-Radawi, al-Sayyid Murtada. (1412 A.H.). Ārā' al-'Ulamā' al-Muslimin fi al-Taqiyyah wa al-Sahabah wa Siyānat al-Qur'ān al-Karim. 2nd ed. Beirut: al-Irshad li al-Sina'ah wa al-Nashr. (In Arabic)
26. Raf'at-Nejad, Mohammad Taqi & Momeni, Mohammad Amin. (1396). "A Study Explaining the Meaning of Ittaqū Allah and Its

- Interpretation.” Pazhuheshnāmeḥ Tafsir va Zabān-e Qur’ān, 5(2), 99–112. (In Persian)
27. Zarrinkub, Abdolhossein (1357). A Quest into Iranian Sufism. Tehran: Amir Kabir Publications. (In Persian)
 28. Zamakhsharī, Jar Allāh (1385). Al-Kashshāf ‘an Ḥaḡā’iq al-Tanzīl wa-‘Uyūn al-Aqāwīl. Cairo: Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at al-Bābī al-Ḥalabī wa-Awlāduh. (In Persian)
 29. Subhani Tabrizi, Ja‘far. (1381). al-Taḡiyyah: Mafhumuhā, Haddahā, Dalilhā. Qom: Imam Sadiq Institute. (In Persian)
 30. Sarkhasi, Muhammad ibn Ahmad. (1993). al-Mabsut. Beirut: Dar al-Ma‘rifah. (In Arabic)
 31. Soroush, Abdolkarim. (1378). Farbeh-tar az Ideology. Tehran: Serat Cultural Institute. (In Persian)
 32. Suyuti, Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman. (n.d.). Jāmi‘ al-Ahadith. Beirut: Dar al-Fikr. (In Persian)
 33. Shaykh Muḡid, Muḡammad b. Nu‘mān (1371). Sharḥ ‘Aqā’id al-Ṣadūq (or Taṣḡīḥ al-I‘tiqād), with the appendix Awā’il al-Maḡālāt. Edited and annotated by ‘Abbāsḡolī Wā‘iz Charandābī. 2nd ed. Tabriz: Maktab-e Ḥaḡīqat. (In Persian)
 34. Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāḡ b. Hammām (1403 A.H.). Al-Muṣannaf. Edited by Ḥabīb al-Raḡmān al-A‘zamī. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī. (In Arabic)
 35. Ṭabāṭabā’ī Borūjerdī, Ḥusayn (1380). Jāmi‘ Aḡādīth al-Shī‘a. Qom: Madīnat al-‘Ilm Publications. (In Persian)
 36. Ṭabrisī, Faḡl b. Ḥasan (1372). Majma‘ al-Bayān. Tehran: Nāṣir-i Khosrow. (In Persian)
 37. Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḡammad b. Jarīr (1415 A.H.). Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān. Edited by Ṣidḡī Jamīl al-‘Aṭṭār. Beirut: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā‘a wa-l-Nashr wa-l-Tawzī‘. (In Arabic)
 38. Ṭurayḡī, Fakhr al-Dīn (1375). Majma‘ al-Baḡrayn. 3rd ed. Tehran: Morteżāwī. (In Persian)
 39. Ṭūsī, Muḡammad b. Ḥasan (1409 A.H.). Al-Tibyān. Edited by Aḡmad Ḥabīb Ḥaṣīr al-‘Āmilī. Qom: Maktabat al-I‘lām al-Islāmī. (In Arabic)
 40. Al-Ṭūfī, Sulaymān b. ‘Abd al-Qawī (1426 A.H.). Al-Ishārāt al-Ilāhiyya ilā al-Mabāḡīth al-Uṣūliyya. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)

41. Ameli, Mostafa Qasir (1414 A.H.). *Al-Taḥfiyya 'Ind Ahl al-Bayt*. Lebanon: Al-Mu'āwiniyya al-Thaqāfiyya lil-Majma' al-'Ālamī li-Ahl al-Bayt. (In Arabic)
42. Azizi, Mehdi, et al. (1395). "A Study and Critique of the Influence of Utilitarianism on Decision-Making Theories and Its Comparison with the Islamic Growth Theory." *Islamic Management*, vol. 25, no. 2, pp. 35–63. (In Persian)
43. Al-'Alawī, Sayyid 'Ādil (1415 A.H.). *Al-Taḥfiyya Bayn al-A'lām*. Qom: Al-Mu'assasa al-Islāmiyya al-'Āmma lil-Tabligh wa-l-Irshād. (In Arabic)
44. 'Amidi, Thamir Hashim Habib (1416 A.H.). *Wāqi' al-Taḥfiyya 'Ind al-Madhāhib wa-l-Firaq al-Islāmiyya*. Qom: Markaz al-Ghadīr lil-Dirāsāt al-Islāmiyya. (In Arabic)
45. Ghazālī, Muhammad b. Muhammad (n.d.). *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Arqam.
46. Fakhr al-Rāzī, Abū 'Abd Allāh (1420 A.H.). *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)
47. Fayrūzābādī, Muḥammad b. Ya'qūb Majd al-Dīn (1426 A.H.). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (8th ed.). Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic)
48. Farāhīdī, Khalīl b. Aḥmad (1409 A.H.). *Kitāb al-'Ayn*. Qom: Hijrat.
49. Al-Qaffārī, Nāṣir al-Dīn (1414 A.H.). *Uṣūl Madhhab al-Shī'a al-Ithnā 'Ashariyya: 'Arḍ wa-Naqd*. Qom: Dār al-Nashr. (In Arabic)
50. Kierkegaard, Søren (1378). *Fear and Trembling*. Translated by Abdolkarim Rashidian. Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)
51. Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb (1407 A.H.). *Al-Kāfī*. Edited by 'Alī Akbar Ghafari and Muḥammad Ākhūndī. 4th ed. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. (In Arabic)
52. Lee Anderson, Susan (1385). *Kierkegaard's Philosophy*. Translated by Khashayar Dehimi. Tehran: Tarh-e No. (In Persian)
53. Muttaqī al-Hindī, 'Alā' al-Dīn 'Alī b. Ḥusām (1410 A.H.). *Kanz al-'Ummāl fī al-Sunan wa-l-Aqwāl wa-l-Af'āl*. Edited by Bakrī Ḥayyānī and Ṣafwat al-Saqā'. Beirut: Mu'assasat al-Risāla. (In Arabic)
54. Majlisī, Muḥammad Bāqir (1403 A.H.). *Bihār al-Anwār*. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'. (In Arabic)
55. Marāghī, Muḥammad Muṣṭafā (1985). *Tafsīr al-Marāghī*. 2nd ed. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth. (In Arabic)

56. Mostafa, Ibrahim; Hassan al-Zayyat, Ahmad; ‘Abd al-Qadir, Hamed; al-Najjar, Muhammad. (n.d.). *al-Mu‘jam al-Wasit*. Alexandria: Dar al-Da‘wah. (In Arabic)
57. Motahhari, Morteza (1383). *Collected Works of Martyr Motahhari*. Tehran: Sadra Publications. (In Persian)
58. Malekian, Mostafa (1384). *Rationality and Spirituality*. Tehran: Negah-e Mo‘āser. (In Persian)
59. Malekian, Mostafa (1388). *Spirituality: The Essence of Religions (1 & 2) in Tradition and Secularism*. Tehran: Serat. (In Persian)
60. Mahdavī-Rād, Mohammad Ali & Amin-Naji, Mohammad Hadi (1388 A.H. Solar). “A Study of the Hadiths of Taqiyya from the Viewpoint of the First Majlisi.” *Hadith Studies*, vol. 1, no. 2, pp. 7–28. (In Persian)
61. Mūsavī, Hāshim (1372). *Mafhūm al-Taqiyya fī al-Fikr al-Islāmī*. Qom: Markaz al-Ghadīr lil-Dirāsāt al-Islāmiyya.
62. Hawks, James (1337). *Qāmūs-e Ketāb-e Moqaddas (Bible Dictionary)*. Tehran: Asatir. (In Persian)
63. Wāḥidī, ‘Alī b. Aḥmad (1411 A.H.). *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya. (In Arabic)
64. Kant, I. (1997). *Critique of Practical Reason*. (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
65. Mill, J. S. (1998). *Utilitarianism*. Oxford University Press.
66. Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. University of California Press.
67. Solomon, Robert C. (2005), *On Ethics and Living Well*, Austin: University of Texas.
68. Smart, J.J.C, and Williams, Bernard, (2007), *Utilitarianism for and Against*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bi-quarterly
"Islamic Studies and Quranic Studies in the Contemporary World"
Vol. 4, No. 2, Serial 8, autumn 2025 and winter 2026
(Contents)

<u>Text/Contextualism of Islamic Interpretations in the Horizon of the Cambridge School; Re-understanding of the Muslim Interpretative Tradition Based on Skinner's Thoughts</u> Rahele Amiri, Fathieh Fattahizade, Sayyad Mohammad Hady Gerami	1-37
<u>A conceptual model of positive and normal feelings of inferiority in the Quran and hadiths</u> Zeinab Poornkavian, Zahra Sarfi, Mohammad Sadeq Shujaie	39-66
<u>A Comparative Study of the Views of Allameh Tabataba'i and Hassan Hanafi on Examples of Social Justice</u> Reza Tajmiri, Marzieh Mohases, Maryam khoshdel Rohani	67-104
<u>Analyzing the Factors Influencing Employee Motivation in Organization from the Perspective of the Holy Quran Using the Cyclic Process Analysis Method</u> Mohammad Rezaali, Amir Hosein Adeli Jazeb, Ali Rezaeian	105-138
<u>"Genealogy of Modernist Approaches to the Contemporary Reinterpretation of Quranic Rulings (with Emphasis on Contemporary Iranian Reformists)"</u> Hakimeh Zoveini, Gholamreza Raeisian, Alireza Azad	139-160
<u>Comparative Analysis of the Methodology and Interpretive Achievements of Hamgām bā Wahy and Fahm al-Qur'ān al-Hakīm</u> maryam shahitavi, SEYED MOMAMAD HOSEIN MIRI	161-191
<u>Preferred Attribution of the Phrase "mā ubarri'u nafsī" "I do not absolve myself" to the Wife of the 'Azīz of Egypt Based on Contextual (Siyāq) Evidence</u> hamed Shariatiniyasar, vaisi, mahmood	193-233
<u>Comparing the Mythologization of Celestial Bodies in the Avesta and the Qur'an</u> Mohammad Ali Tabataba'i	233-259
<u>The Narrated Discourse of Dhū al-Qarnayn in Sūrat al-Kahf: A Todorovian Narratological Analysis of Mode, Time, Perspective, and Tone</u> Morteza Arab, Hasan Alidadi Soleimani	261-290
<u>An Artificial Intelligence Based Conceptual Framework for Exploring the Nature of Human Creativity in Iranian Islamic Art and Culture</u> Nafiseh Fareghzadeh, Mahdi Bazargani, Nasrin Jafari	291-322
<u>The Eternal Architecture of Revelation and Rationality Discourse in the Holy Qur'an: A Reinterpretation of Qur'anic Discourse through Habermas's Communicative Dialectics</u> Kimia Fathi, Hassan Hajizadeh Anari, Asasdallah Assadi Grmarodi, Mohammad Mir	323-357
<u>The Concept of Taqiyya in Shi'i Discourse Analysis: With Emphasis on Rationality and Utilitarian Ethics</u> Ghasem Mmohseni Mari, Behzad Moridi, jabbar Amini	359-420

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