



۱-۲۸	مقایسه مبانی عصمت پیامبران در اندیشه علامه طباطبایی و فریدریش شلایرماخر محمد حیدری فرد
۶۴-۲۹	تحلیل تطبیقی سازوکار شناختی توکل در قرآن کریم و درمان شناختی-رفتاری اختلال اضطراب فراگیر یونس رضازاده، متین سادات عرب زاده
۶۵-۹۸	عفو مشروط در نظام تربیتی اسلام: کارکردها، شروط و نسبت آن با عدالت مریم صادری، محمود طباطبایی
۹۹-۱۳۰	عناصر انسانی دخیل در فهم قرآن از نگاه پژوهشگران معاصر با استفاده از روش تحلیل مضمون. معصومه صادقی، محمدرضا حسن زاده توکلی، محمد مرادی، محمدتقی تیبیک
۱۳۱-۱۶۶	بررسی سیر تحول در نکات تفسیری آیه «وَلَا تَرْهَقُهُمْ فَلْيَعْبِرُوا خَلْقَ اللَّهِ» سیدحسین علیانسیب، محمد مهدوی
۱۶۷-۱۹۸	بازخوانی و تحلیل آراء علامه فضل الله در رابطه با تاریخ مندی متن دینی مرجان غلامی، محمد مهدی آجیلیان مافوق، مهدی احمدی
۱۹۹-۲۳۰	بررسی تحلیلی نسبی گرای و پیوند افقها در هرمونیک اسمابارلاس و تطبیق آن بر برخی برداشتهای وی از قرآن مریم فدایی آشنایی، حسین حیدری، محمد حسن صانعی پور
۲۳۱-۲۶۲	تحلیل تطبیقی مفهوم و خاستگاه رویا در مثنوی مولانا و روان‌شناسی تحلیلی یونگ هادی قاسم پور، محمد رسول ملکی، محسن زندگی
۲۶۳-۳۰۸	تحلیل نظام‌مند و میان‌رشته‌ای آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی در قرآن کریم مصطفی مرادی، عطیه تبیانیان، فرزانه روحانی مشهدی
۳۰۹-۳۳۸	کارکردهای بلاغی - زیبایی شناختی اختلاف جنسیت در قرآن کریم بر پایه تعامل لفظ، معنا و سیاق مسبوق، سید مهدی؛ به رقم، نعمت الله
۳۳۹-۳۶۰	بازخوانی تفسیری معنای واژه «کید» در آیه ۴ سوره بلد؛ نقد دیدگاه‌های تفسیری و ارائه خوانشی نو زهره نریمانی
۳۶۱-۳۹۵	گوساله سامری از متن تورات تا تبرئه تفسیری: واکاوی واکنش‌های مفسران یهودی و تقابل آن با روایت قرآن الهه هادیان رسانی

دوفصلنامه



اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر

صاحب امتیاز: انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

مدیرمسئول: دکتر قاسم درزی

سردبیر: دکتر فروغ پارسا

مدیر داخلی: زهرا مردانی

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

عبدالرحیم قیدوایی	استاد مطالعات قرآنی، دانشگاه علیگر مسلم، دهلی، هند
فائقه شیرازی	استاد جامعه شناسی دانشگاه تگزاس آستین
شفیق 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 پنجم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۹
فهرست مقالات (بر اساس نام نویسنده اول)

۱-۲۸	مقایسه مبانی عصمت پیامبران در اندیشه علامه طباطبایی و فریدریش شلایرماخر محمد حیدری فرد
۶۴-۲۹	تحلیل تطبیقی سازوکار شناختی توکل در قرآن کریم و درمان شناختی-رفتاری اختلال اضطراب فراگیر یونس رضازاده، متین سادات عرب زاده
۶۵-۹۸	عفو مشروط در نظام تربیتی اسلام: کارکردها، شروط و نسبت آن با عدالت مریم صادری، محمود طباطبایی
۹۹-۱۳۰	عناصر انسانی دخیل در فهم قرآن از نگاه پژوهشگران معاصر با استفاده از روش تحلیل مضمون. معصومه صادقی، محمدرضا حسن زاده توکلی، محمد مرادی، محمدتقی تبیک
۱۳۱-۱۶۶	بررسی سیر تحول در نکات تفسیری آیه «وَلَا مَرْتَبُ لَهُمْ فَلَئِنَّهُمْ خَلَقُوا اللَّهَ» سیدحسین علیاناسب، محمد مهدوی
۱۶۷-۱۹۸	بازخوانی و تحلیل آراء علامه فضل الله در رابطه با تاریخ مندی متن دینی مرجان غلامی، محمد مهدی آجیلیان مافوق، مهدی احمدی
۱۹۹-۲۳۰	بررسی تحلیلی نسبی گرای و پیوند افقها در هرمنوتیک اسمابارلاس و تطبیق آن بر برخی برداشتهای وی از قرآن مریم فدایی آشیانی، حسین حیدری، محمد حسن صانعی پور
۲۳۱-۲۶۲	تحلیل تطبیقی مفهوم و خاستگاه رویا در مثنوی مولانا و روان‌شناسی تحلیلی یونگ هادی قاسم پور، محمد رسول ملکی، محسن زندی
۲۶۳-۳۰۸	تحلیل نظام‌مند و میان‌رشته‌ای آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی در قرآن کریم مصطفی مرادی، عطیه تبیانیان، فرزانه روحانی مشهدی
۳۰۹-۳۳۸	کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت در قرآن کریم بر پایه تعامل لفظ، معنا و سیاق مسبوق، سید مهدی ؛ به رقم، نعمت الله
۳۳۹-۳۶۰	بازخوانی تفسیری معنای واژه «کبد» در آیه ۴ سوره بلد؛ نقد دیدگاه‌های تفسیری و ارائه خوانشی نو زهره نریمانی
۳۶۱-۳۹۵	گوساله سامری از متن تورات تا تبرئه تفسیری: واکاوی واکنش‌های مفسران یهودی و تقابل آن با روایت قرآن الهه هادیان رسنانی

A Comparative Study of the Foundations of Prophetic Infallibility in the Thought of Allameh Tabataba'i and Friedrich Schleiermacher

Mohammad Heydarifard

Faculty Member, Department of Islamic Studies, Faculty of Basic and Applied Sciences, Kermanshah University of Technology, Kermanshah, Iran. Email: m.heydarifard@kut.ac.ir / <https://orcid.org/0009-0008-5566-7992>

Original Research

Received:
2026.06.07

Accepted:
2026.09.07

Keywords:
 Prophetic
 Infallibility;
 Allama
 Tabatabai;
 Friedrich
 Schleiermacher;
 Divine
 Revelation;
 Religious
 Experience

Abstract: This study employs a descriptive-analytical method and a comparative approach to examine the concept of “prophetic infallibility” in the thought of Allameh Tabataba'i and Friedrich Schleiermacher, aiming to show how differences in epistemological and theological foundations, particularly in understanding the nature of revelation, lead to two distinct conceptions of the prophet's status and, consequently, two modes of explaining infallibility. Allameh Tabataba'i regards infallibility as a necessary condition of prophethood and the goal of guidance, grounded in such foundations as revelatory intuitive knowledge, the sacred faculty, and divine confirmation, encompassing immunity from error in receiving revelation, conveying the message, and the practical sphere. In contrast, Schleiermacher, adopting a phenomenological and religious-studies approach, although deeming infallibility in its traditional and metaphysical sense unjustified, accepts it in an existential and ethical sphere as the complete dominance of God-consciousness over self-consciousness and the absence of deviation in the spiritual life of the prophet (Jesus). The findings show that this duality in explanation is rooted in their metatheoretical foundations; nevertheless, by moving beyond negative oppositions and distinguishing between the stability of the divine source of revelation and the dynamism of historical understanding, Schleiermacher's hermeneutical achievements in dynamically reading the prophets' lives and deriving their transhistorical messages can be utilized to enrich discussions in Islamic theology

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI [10.22034/iscw.2026.2087905.1243](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2087905.1243)

مقایسه مبانی عصمت پیامبران در اندیشه علامه طباطبایی و فریدریش شلایرماخر محمد حیدری فرد

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه و کاربردی، دانشگاه صنعتی کرمانشاه،
 کرمانشاه، ایران.

m.heydarifard@kut.ac.ir . <https://orcid.org/0009-0008-5566-7992>

چکیده: این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکردی تطبیقی، به بررسی مفهوم «عصمت پیامبران» در اندیشه علامه طباطبایی و فریدریش شلایرماخر می‌پردازد تا نشان دهد چگونه تمایز در مبانی معرفت‌شناختی و الهیاتی، به‌ویژه در فهم ماهیت وحی، به دو تصویر متفاوت از جایگاه پیامبر و در نتیجه، دو شیوه تبیین از عصمت می‌انجامد. علامه طباطبایی عصمت را شرط ضروری نبوت و غایت هدایت می‌داند که بر پایه‌هایی چون علم حضوری و حیانی، قوه قدسیه و تأیید الهی استوار بوده و مصونیت از خطا در دریافت وحی، ابلاغ پیام و ساحت عمل را دربرمی‌گیرد. در مقابل، شلایرماخر با رویکردی پدیدارشناختی و دین‌شناختی، اگرچه عصمت را در معنای سنتی و متافیزیکی آن ناموجه می‌شمارد، اما آن را در ساحتی وجودی و اخلاقی، به‌مثابه غلبه کامل خداآگاهی بر خودآگاهی و نبود انحراف در حیات معنوی پیامبر (عیسی) می‌پذیرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این دوگانگی در تبیین ریشه در بنیادهای فرانظری آنان دارد؛ با این حال، با فراتر رفتن از تقابل‌های سلبی و تفکیک میان ثبات منشأ الهی وحی و پویایی فهم تاریخی، می‌توان از دستاوردهای هرمنوتیکی شلایرماخر در خوانش پویا از سیره و استخراج پیام‌های فراتاریخی پیامبران، در جهت غنای مباحث کلام اسلامی بهره جست.

صص

۱-۲۸

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۸/۲۶

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۳/۲۶

کلیدواژه‌ها:

عصمت پیامبران؛

علامه طباطبایی؛

فریدریش

شلایرماخر؛ وحی؛

تجربه دینی؛ علم

حضوری

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

[10.22034/iscw.2026.2087905.1243](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2087905.1243)

ناشر

DOI

مقدمه

مسئله «عصمت پیامبران» از محورهای مهم الهیات اسلامی و یکی از نقاط گفت‌وگوی جدی میان سنت کلامی و الهیات مدرن به شمار می‌رود. تحلیل این مفهوم به طور مستقیم با چگونگی فهم «وحی» گره خورده است؛ زیرا نوع نگاه به وحی تعیین می‌کند که پیامبر در مقام دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده پیام الهی، از چه جایگاه معرفت‌شناختی و وجودی برخوردار است. در سنت حکمت متعالیه، رابطه پیامبر با حقیقت وحیانی در قلمرو علم حضوری قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۱۷) و به همین دلیل، پیامبر از هرگونه خطا در مقام دریافت و ابلاغ وحی منزّه دانسته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱). بر این اساس، طباطبائی با تکیه بر مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، عصمت را به عنوان شرط لازم نبوت و معلول علم حضوری، قوه قدسیه و عنایت الهی تبیین می‌کند.

در برابر، فریدریش شلایرماخر، به عنوان بنیان‌گذار الهیات مدرن، وحی را نه صرفاً به مثابه ابلاغ گزاره‌های حقیقت‌ورز، بلکه به عنوان «تجربه حقیقت الهی در آگاهی انسان» درک می‌کند. از منظر او، تجربه دینی نه در ساحت فرابشری، بلکه در چارچوب تاریخ، زبان و محدودیت‌های معرفتی انسان شکل می‌گیرد (Schleiermacher, 2016, p.311)؛ و از همین رو، هر آنچه از پیامبر برمی‌آید، نه ناشی از یک امتیاز متافیزیکی، بلکه برخاسته از کیفیت خاص تجربه دینی اوست. بدین‌سیاق، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که آیا دو نوع تبیین متفاوت از وحی، لزوماً به دو دیدگاه متعارض درباره عصمت منجر می‌شوند یا می‌توان میان آن‌ها پیوندی هم‌افزا یافت؟

دغدغه‌ای که این پژوهش را برانگیخته، نیاز به بازخوانی دقیق دو رویکرد متفاوت است که هر یک از موضعی متمایز، از جایگاه دینی پیامبران سخن می‌گویند. بررسی‌های پیشین در این زمینه، اغلب بر تقابل میان دو نظام کلامی تأکید داشته‌اند؛ با این حال، برخی پژوهش‌ها نیز نشان داده‌اند که می‌توان از ظرفیت‌های تعاملی میان این دو اندیشه بهره برد (اکبری دهقان و پاشائی، ۱۳۹۷؛ فیاضی، ۱۴۰۰). با این وجود، تحلیل تطبیقی که بتواند میان «عصمت معرفت‌شناختی»

طباطبایی و «عصمت وجودی/اخلاقی» شلایرماخر، پل‌های ارتباطی برای الهیات معاصر برقرار کند، همچنان نیازمند بررسی دقیق‌تر است.

پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارتند از: نخست، طباطبایی بر چه اساسی عصمت را به عنوان شرط ضروری نبوت تبیین می‌کند؟ دوم، شلایرماخر چگونه بی‌گناهی پیامبر را در قالب تجربه دینی و غلبه‌ی خداآگاهی تبیین می‌نماید؟ و سوم، این دو دیدگاه چگونه می‌توانند در مواجهه با نیازهای الهیات معاصر، مکمل یکدیگر عمل کنند؟

فرضیه مقاله بر این است که اگرچه در نگاه نخست، تبیین عصمت در اندیشه طباطبایی و شلایرماخر متعارض به نظر می‌رسد، اما با دقت در مبانی، می‌توان این دو را نه به مثابه دو نظام در تقابل، بلکه به عنوان «دو بال مکمل» برای مواجهه با نیازهای دینی معاصر نگریست. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل تطبیقی، می‌کوشد نشان دهد که چگونه می‌توان میان «ثبات منشأ الهی وحی» در دیدگاه طباطبایی و «پویایی تجربه و فهم تاریخی» در دیدگاه شلایرماخر، توازن برقرار کرد تا جایگاه اسوه بودن پیامبران در بستر تاریخ و فراتاریخ، به شکلی جامع تبیین شود.

۱. تبیین مبانی عصمت در اندیشه سید محمدحسین طباطبایی

۱-۱. ماهیت وحی در نگاه طباطبایی

در اندیشه طباطبایی، وحی اساساً رخدادی معرفتی است که در مرتبه‌ای برتر از ادراکات عادی انسان تحقق می‌یابد و ساختار آن را باید از سنخ «علم حضوری» دانست. طباطبایی با تکیه بر مبانی فلسفی حکمت متعالیه، معرفت وحیانی را نوعی شهود بی‌واسطه حقیقت معرفی می‌کند؛ معرفتی که در آن، ارتباط میان پیامبر و واقعیت مورد ادراک نه با ابزار مفهومی و ذهنی، بلکه در سطحی وجودی و اتحادی شکل می‌گیرد. در چنین ساحتی، معلوم برای پیامبر «حاضر» است، نه «مفهوم»، و همین حضور وجودی موجب می‌شود که امکان خطا، سهو یا اختلاط با فرآورده‌های ذهنی از بنیاد منتفی باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۱۵۳)

طباطبایی تصریح می‌کند که سرچشمه خطا در آگاهی انسانی، ناظر به همان قلمرویی است که معرفت را از طریق مفاهیم، تحلیل‌های ذهنی یا فعالیت‌های حسی

حیدری فرد

و تخیلی محقق می سازد. هر جا میان «عالم» و «معلوم» واسطه‌ای چون صورت ذهنی، فرآیند شناختی یا عملیات حسی وجود داشته باشد، احتمال لغزش دائماً مطرح است. اما وحی، از آن‌جا که علم حضوری است و در آن اتحاد میان ادراک‌کننده و حقیقت مورد ادراک برقرار است، نه تنها تحت قوانین معرفت حصولی قرار نمی‌گیرد، بلکه اساساً در مرتبه‌ای تحقق می‌یابد که خطاپذیری در آن معنا ندارد. از این‌رو، عصمت پیامبر در مقام دریافت وحی، نه یک امتیاز اخلاقی یا کرامتی نفسانی، بلکه لازمه وجودشناختی نوع خاصی از معرفت است که پیامبر حامل آن است. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۰۸)

طباطبائی در تحلیل قوای ادراکی انسان نیز بر این نکته تأکید می‌کند که وحی از سنخ فعالیت‌های خیال، وهم یا الهامات نفسانی نیست. او با تفکیک دقیق مراتب ادراک انسان، نشان می‌دهد که قوای تخیلی و وهمی حتی در عالی‌ترین صورت‌هایشان مانند الهام شاعرانه، تخیل قدسی یا تجارب عرفانی همچنان در محدوده صور ذهنی و حالات نفس قرار دارند و بنابراین امکان تأثیرپذیری از شرایط روان‌شناختی، عوارض بدنی یا خطاهای ادراکی در آن‌ها محفوظ است. (شانظری و طاهری، ۱۳۹۱) وحی پیامبر نه در سطح این قوا، بلکه در مرتبه‌ای برتر و به اصطلاح «مفارق» تحقق می‌یابد؛ مرتبه‌ای که در آن نفس پیامبر تحت عنایت و تأیید الهی، قابلیت اتصال مستقیم به حقیقت را می‌یابد و پیام الهی را بدون کمترین آلودگی به تخیلات یا تداعی‌های ذهنی دریافت می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵)

در نتیجه این مبانی، وحی در نگاه طباطبائی حقیقتی است قدسی، حضوری و غیرخطاپذیر که پیامبر در آن با واقعیت الهی به نحوی مباشر و بی‌واسطه مواجه می‌شود. این تحلیل، یکی از استوارترین پایه‌های عصمت معرفتی را در نظام فکری طباطبائی شکل می‌دهد و نشان می‌دهد که امکان خطا در دریافت وحی، با ماهیت این نوع معرفت ناسازگار است.

۲-۲. دلایل عقلی عصمت

در پی تبیین ماهیت وحی در اندیشه طباطبایی اکنون روشن می‌شود که عصمت پیامبر تنها محصول نوع ویژه ادراک او نیست، بلکه پشتوانه‌ای عقلی و وجودی نیز دارد که ساختار نبوت را کامل می‌کند. در واقع، آن بنیان معرفتی پیشین، مقدمه‌ای است برای فهم این که چرا پیامبر نه تنها در دریافت وحی، بلکه در ساحت‌های دیگر معرفت و عمل نیز نیازمند عصمت است و چگونه این عصمت در دستگاه فکری علامه، ضرورت عقلی و تکوینی می‌یابد.

طباطبایی برای توضیح ضرورت عصمت پیامبران، ابتدا به «قوه قدسیه» اشاره می‌کند؛ نیرویی درونی که پیامبران به‌طور تکوینی از آن برخوردارند و به واسطه آن در مرتبه‌ای از ثبات روحی، روشن بینی و اراده استوار قرار می‌گیرند. البته واجد بودن این قوه به این معنا نیست که پیامبر کاملاً مجبور یا بی‌اختیار است؛ بلکه برعکس، قدرت و اختیار او در تشخیص و انتخاب خیر به قدری قوی است که گرایش به گناه برایش معنا و جذابیت ندارد. به بیان دیگر، قوه قدسیه نوعی کمال وجودی است که میل و اراده پیامبر را به سمت حق هدایت می‌کند و زمینه وقوع خطا یا لغزش را از بین می‌برد، نه اینکه اختیار را از او سلب کند. از این رو، پرهیز پیامبر از خطا نتیجه توان بالای او در شناخت، اراده و انتخاب است؛ نه محصول یک اجبار یا محدودیت بیرونی. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۲۵)

در کنار این بُعد تکوینی، طباطبایی بر «تأیید و تسدید الهی» تأکید می‌کند؛ امری که نشان می‌دهد عصمت پیامبر تنها به جوهر نفس او محدود نمی‌شود، بلکه استمرار و پایداری آن در گرو نوعی حفاظت الهی است. پیامبر در تمام مراحل ارتباط با وحی (از دریافت تا حفظ و ابلاغ آن) در قلمرو عنایت و هدایت ویژه الهی قرار دارد. این تأیید، پیوسته و متناسب با رسالت اوست و مانع از آن می‌شود که حالات روانی، عوامل بیرونی یا وسوسه‌های شیطانی در مسیر ابلاغ پیام الهی کوچک‌ترین تأثیری بگذارند. بنابراین عصمت، هم پایه‌ای درونی دارد (قوه قدسیه) و هم پشتوانه‌ای بیرونی و غیبی (تسدید الهی)، و این دو ساحت یکدیگر را تکمیل می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۸۱)

طباطبائی در نهایت، دلایل عقلی عصمت را با غایت‌شناسی نبوت پیوند می‌زند. به باور او، نظام آفرینش بر هدایت بشر بنا شده است و تحقق این هدف بدون پیامبری که در سخن، قصد، عمل و بیان خود هیچ‌گونه خطایی نداشته باشد، ممکن نیست. اگر پیامبر در دریافت یا ابلاغ وحی حتی در مواردی محدود دچار اشتباه شود، اعتماد مردم نسبت به پیام الهی سست خواهد شد و رسالت او بی‌اثر می‌گردد (خزایی، رضوی و هاشمی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۱). در چنین صورتی، هدف الهی از نبوت که رساندن پیام روشن، قابل اعتماد و کامل است تحقق نمی‌یابد. بنابراین، ضرورت عصمت نه تنها از تحلیل وجودشناختی حقیقت وحی ناشی می‌شود، بلکه به‌عنوان شرط تحقق غایت الهی بر هدایت مردم نیز ضرورت عقلی پیدا می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ب، ص ۸۹)

به این ترتیب، دلایل عقلی عصمت در اندیشه طباطبائی شبکه‌ای هماهنگ از مبانی تکوینی، الهی و غایت‌شناختی را تشکیل می‌دهد که هم فهم ماهیت وحی را تکمیل می‌کند و هم ضرورت مصونیت پیامبر در همه شؤون رسالت را تبیین می‌سازد.

۱-۳. عصمت در دریافت و ابلاغ وحی و عمل

پس از تبیین مبانی عقلی عصمت، طباطبائی این بحث را به حوزه «کارکردهای پیامبر» گسترش می‌دهد و نشان می‌دهد که عصمت پیامبر تنها در مرحله دریافت وحی محدود نمی‌شود، بلکه همه عرصه‌های مرتبط با رسالت را دربر می‌گیرد. به اعتقاد او، پیامبر باید در سه حوزه اصلی دریافت وحی، ابلاغ آن، و رفتار و عمل شخصی از هرگونه لغزش مصون باشد تا پیام الهی بدون تحریف به مردم برسد و اعتماد آن‌ها به نبوت از میان نرود.

در حوزه دریافت وحی، مصونیت پیامبر جنبه‌ای کاملاً «علمی» و معرفتی دارد. پیامبر حقیقت وحی را بدون واسطه مفاهیم ذهنی و بدون دخالت تخیل یا تصورات شخصی دریافت می‌کند؛ بنابراین امکان اشتباه، بدفهمی یا آمیختگی حالات روانی در این مرحله وجود ندارد. این نوع مصونیت تضمین می‌کند که پیام الهی همان‌گونه که هست، به ذهن و قلب پیامبر می‌رسد. (طباطبائی، ۱۳۸۸، الف، ص ۱۲۱)

اما عصمت تنها به دریافت وحی ختم نمی‌شود. پیامبر در مرحله ابلاغ نیز باید از خطا مصون باشد؛ زیرا اگر در بیان وحی یا در توضیح و تبیین احکام الهی دچار خطا شود، پیام الهی برای مردم قابل اعتماد نخواهد بود. از نظر علامه، شیوه سخن گفتن پیامبر، گزینش الفاظ، تبیین احکام و حتی داوری‌های اجتماعی و اخلاقی او، همگی تحت هدایت الهی و در چارچوب عصمت قرار دارد. به این ترتیب، مصونیت علمی و معرفتی پیامبر به مصونیتی در «ابلاغ» و «تبیین» نیز گسترش می‌یابد. پیامبر افزون بر محفوظبودن از خطای معرفتی، از گناه و رفتارهای نادرست نیز مصون است. این بعد رفتاری عصمت، پیامبر را به الگوی عملی هدایت تبدیل می‌کند و رابطه او با مردم را بر اعتماد کامل استوار می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۷۳).

۴-۱. نقش عصمت در حجیت دین

از نگاه طباطبایی، عصمت پیامبران تنها یک ویژگی شخصی یا فضیلتی اخلاقی نیست، بلکه رکن بنیادین «حجیت دین» به شمار می‌آید. به بیان دیگر، دین زمانی می‌تواند مرجع معتبر برای هدایت انسان باشد که پیام‌آور آن در تمام مراحل رسالت خود از هرگونه خطا، غفلت یا انحراف مصون باشد. این پیوند ساختاری میان عصمت و حجیت، جایگاه ویژه‌ای به عصمت در نظام الهیاتی طباطبایی می‌بخشد و نشان می‌دهد که بدون آن، نه رسالت معنایی روشن می‌یابد و نه شریعت می‌تواند کارکرد هدایت‌گرانه خود را ایفا کند. (کرکه‌آبادی و روشنی، ۱۴۰۱)

نخست، عصمت پیامبر ضامن اعتماد مردم به پیام الهی است. اگر پیامبر در تفسیر، تصمیم‌گیری یا رفتار شخصی ممکن بود دچار لغزش شود، مخاطبان هرگز نمی‌توانستند میان سخن الهی و برداشت بشری تفکیک کنند. در چنین وضعی، پیام الهی اعتبار قطعی خود را از دست می‌داد و پذیرش آن تابع حدس و گمان می‌شد. طباطبایی تأکید می‌کند که پیامبر باید در نظر مردم شخصیتی باشد که هم در مقام فهم و بیان حقیقت و هم در سلوک فردی، به‌گونه‌ای عمل کند که اعتماد کامل و بی‌تردید به سخن او شکل گیرد. بنابراین، عصمت ملزوم اجتماعی-معرفتی حجیت است؛ یعنی شرطی است که مخاطب را قادر می‌سازد پیامبر را به‌عنوان مرجع مطمئن دریافت حقیقت بپذیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۰۰)

دوم، عصمت در ساختار شریعت نقشی اساسی دارد. شریعت مجموعه‌ای از آموزه‌ها، احکام و رهنمودهای عملی برای هدایت انسان است، و اگر پیامبر در بیان یا اجرای این احکام دچار اشتباه شود، انسجام و سازگاری شریعت از میان می‌رود. طباطبائی بر این باور است که شریعت تنها زمانی می‌تواند نقشه راه هدایت باشد که کاملاً متکی بر بیان مصون از خطای پیامبر باشد؛ زیرا هرگونه خلل در این بیان، غایت هدایت را مختل می‌کند. به همین دلیل، عصمت نه یک لایه الحاقی، بلکه بنیانی درونی برای شکل‌گیری و استمرار شریعت است.

در نهایت، عصمت پیامبر زمینه تحقق عملی هدایت الهی را فراهم می‌کند. پیامبران در نگاه طباطبائی تنها «ناقلان پیام» نیستند، بلکه هادیانی‌اند که با رفتار، تصمیم‌ها و الگوی زندگی خود، مسیر سلوک انسان را روشن می‌سازند. اگر رفتار پیامبر در معرض خطا قرار بگیرد، کارکرد تربیتی و الگو بودن او نیز از دست می‌رود. بنابراین عصمت، پیامبر را فراتر از مفسر وحی بودن، به «نمونه عینی هدایت» تبدیل می‌کند. (صولتی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۷)

از این منظر، عصمت در اندیشه طباطبائی ستون اصلی حجیت دین است؛ ستونی که بدون آن، اعتماد مخاطب، انسجام شریعت و امکان هدایت همگی فرو می‌ریزند.

۲. عصمت در الهیات شلایرماخر

۲-۱. جایگاه دین و مبنای پذیرش آن در اندیشه شلایرماخر

پیش از تبیین ماهیت وحی و عصمت، باید مبنای پذیرش اصل دین در اندیشه شلایرماخر روشن شود؛ زیرا تبیین او از جایگاه پیامبر، به‌شدت به تلقی او از ماهیت دین وابسته است. شلایرماخر دین را نه مجموعه‌ای از گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی، بلکه نوعی تجربه وجودی می‌داند. نقطه آغاز اندیشه او، مفهوم «احساس وابستگی مطلق» است؛ احساسی که در ژرفای آگاهی انسان قرار دارد و نشان‌دهنده پیوند وجودی او با امر نامتناهی است (Schleiermacher, 1996a, p.217).

در این دیدگاه، مبنای پذیرش دین، تجربه‌ای است که در آن انسان خود را در پیوندی مستقیم با مبدأ متعال درمی‌یابد. شلایرماخر میان دین و سایر ساحت‌های معرفتی، مانند فلسفه یا اخلاق، تمایز قائل می‌شود؛ از نظر او، دین در ساحت

«احساس و شهود» قرار دارد، نه در ساحت استدلال‌های نظری یا قواعد رفتاری. با این حال، لازم است میان «مبنای دین» و «کارکردهای دین» تفکیک شود. اگرچه دین در اندیشه او پیامدهایی همچون آرامش روحی، انسجام شخصیت و جهت‌دهی اخلاقی دارد، اما این کارکردها، مبنای اصلی اعتبار دین نیستند. دین برای شلایرماخر فراتر از یک ابزار برای تأمین آرامش روانی یا کارکردی اجتماعی است؛ بلکه حقیقت دین در همان تجربه بنیادین وابستگی به امر نامتناهی نهفته است.

همچنین باید تأکید کرد که منظور از «احساس» در اینجا، یک حالت عاطفی، سلیقه‌ای یا روانی گذرا نیست، بلکه نوعی آگاهی وجودی و درک حضوری از حقیقت است. این احساس، ریشه در ساختار آگاهی انسان دارد و به همین دلیل می‌تواند تجلی‌های گوناگون و تاریخی به‌خود بگیرد (Schleiermacher, 2011b, p.73). بنابراین، از آنجا که دین در این سطح از آگاهی معنا می‌یابد، وحی نیز به‌جای آنکه صرفاً ابلاغ گزاره‌هایی از بیرون باشد، به‌مثابه ظهور و تعمیق این تجربه در آگاهی پیامبر درک می‌شود (Schleiermacher, 2016, p.311). این مبنای معرفتی، زمینه‌ساز تبیین او از عصمت در قالب «غلبه‌ی خداآگاهی بر خودآگاهی» خواهد بود.

۲-۲. ماهیت وحی در اندیشه شلایرماخر

در الهیات شلایرماخر، مسئله عصمت پیامبران مستقیماً از برداشت او درباره ماهیت وحی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا او برخلاف الهیات سنتی که وحی را حقیقتی بیرونی و نازل‌شده از سوی خدا می‌دانست، وحی را به مثابه «تجربه‌ی حقیقت الهی در آگاهی انسانی» تفسیر می‌کند. البته طباطبایی نیز در سنت اسلامی، به گونه‌ای از درونی بودن وحی سخن می‌گوید، با این تفاوت که در اندیشه او، نفس پیامبر به واسطه اتحاد با مرتبه «ام‌الکتاب» که حقیقت و مخزن وحی است، به نحو «علم حضوری» وحی را می‌یابد و آن حقیقت در جان پیامبر نقش می‌بندد؛ اما درونی بودن در اندیشه شلایرماخر به معنای حضور شرایط تاریخی، زبانی و تجربی پیامبر در مقام دریافت و بیان وحی است. نقطه آغاز اندیشه شلایرماخر مفهوم «احساس وابستگی مطلق» است؛ احساسی وجودی که در ژرفای نفس انسان قرار دارد و نوعی درک

حیدری فرد

حضور از پیوند با مبدأ متعال را نشان می‌دهد. این احساس نه زاده استدلال است و نه محصول دریافت پیام فوق‌طبیعی به معنای متعارف آن، بلکه تجربه‌ای بنیادین است که در همه انسان‌ها حضور دارد؛ با این تفاوت که در پیامبران با شدتی بسیار عمیق‌تر بروز می‌کند (مک‌گراث، ۱۴۰۰، ص ۲۱۷).

بر این اساس، وحی در نگاه شلایرماخر نه انتقال صرف گزاره‌های آسمانی، بلکه تجلی تجربه دینی ناب پیامبر است. پیامبر در این تصویر، حامل حقیقتی ثابت و فرا بشری نیست که از هیچ مجرای انسانی عبور نکند، بلکه انسانی است که تجربه معنوی‌اش از دیگران برجسته‌تر است و همین برجستگی، او را قادر می‌سازد آنچه را در باطن خویش یافته، در قالب مفاهیم و نمادهای قابل فهم برای جامعه خود بیان کند. به همین دلیل، بیان پیامبر از تجربه الهی، ناگزیر با عناصر فرهنگی، زبانی و روان‌شناختی او درهم‌تنیده است (Schleiermacher, 2016, p.311).

با چنین تصویری، وحی امری تاریخی و تفسیرپذیر می‌گردد. از این‌رو، محتوای وحی در اندیشه شلایرماخر نه به عنوان پیام منقطع از زمینه، بلکه به عنوان «بازتاب انسانی تجربه معنوی» درک می‌شود. این چرخش پارادایمی از «وحی به مثابه ابلاغ گزاره‌های معصومانه» به «وحی به مثابه تجربه»، نشان‌دهنده‌ی تفاوت بنیادین در تبیین عصمت است؛ زیرا شلایرماخر با ردّ «عصمت متافیزیکی» به عنوان یک امتیاز غیرتجربی، به جای نفی جایگاه پیامبر، به دنبال تبیین عصمت در بستر «غلبه‌ی خداآگاهی» بر «خودآگاهی» است. در واقع، پیامبر در نگاه او، شرح‌دهنده تجربه‌ای است که به دلیل کمال اتصال با الوهیت، از خطاهای معمول به دور مانده است.

در نهایت، شلایرماخر با بازخوانی وحی به مثابه تجربه‌ای انسانی، بنیان نظری عصمت را از یک اصل فراطبیعی استعلایی، به یک اصل وجودی و اخلاقی تبدیل می‌کند. او با نقد پیش‌فرض‌های متافیزیکی درباره عصمت، نه در پی انکار مقام شامخ پیامبر، بلکه در تلاش برای ارائه تبیینی است که با ساحت تاریخی تجربه دینی سازگار باشد (Schleiermacher, 2016, p.229). از این منظر، عصمت نه یک امتیاز بیرونی، بلکه نتیجه‌ی استمرار حضور الهی در آگاهی پیامبر است که او را در مسیر هدایت از لغزش مصون می‌دارد.

۳-۲. دلایل نفی عصمت متافیزیکی

در چارچوب الهیات شلایرماخر، بازخوانی و نفی عصمت متافیزیکی پیامبران، نتیجه طبیعی مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی اوست. از آنجا که وی وحی را تجربه‌ای درونی و در بستر آگاهی انسانی می‌داند، نخستین پیامد این رویکرد آن است که هر تجربه انسانی، حتی در ژرف‌ترین سطح معنوی، به‌طور ساختاری با ویژگی‌های ساحت ادراک بشری همراه است. تجربه دینی، هرچند در پیامبران با شدت و خلوصی بی‌مانند تحقق یابد، همچنان در بستر ذهن و روان انسانی رخ می‌دهد و از محدودیت‌های طبیعی ادراک، تفسیر و انتقال واقعیت جدا نیست (Dole, 2010).

به همین دلیل، شلایرماخر تأکید می‌کند که فهم و صورت‌بندی پیامبر از تجربه الهی، ناگزیر در قالب زبان، مفاهیم، پیش‌فرض‌ها و افق فرهنگی دوران او به ظهور می‌رسد. زبان پدیده‌ای انسانی و تاریخی است و انتقال یک حقیقت را از مجرای ساختارهای زبانی و تاریخی صورت می‌دهد. از نظر او، آموزه‌ها و گزاره‌های دینی صادرشده از پیامبران نیز در این بستر تاریخی معنا می‌یابند؛ زیرا پیامبر در شبکه‌ای از مفاهیم و نشانه‌های زبانی عصر خویش می‌اندیشد و با جامعه خود سخن می‌گوید. بنابراین، پیام و بیان دینی پیامبر نه تنها از زمینه فرهنگی و تاریخی‌اش تفکیک‌پذیر نیست، بلکه دقیقاً در دل همین مناسبات تعین می‌یابد (Schleiermacher, 1996a, p.93).

بر پایه همین مبانی، شلایرماخر تلقی سنتی از عصمت را به مثابه یک «امتیاز متافیزیکی و مصونیت فراطبیعی» که انسان را از ساختار وجودی‌اش خارج کند، غیرقابل دفاع می‌داند. انسان به عنوان موجودی تاریخی و متناهی، از ساختار تکوینی و طبیعی ادراک خود جدا نمی‌شود. البته این نگرش هرگز به معنای انکار قداست یا بی‌گناهی پیامبران نیست؛ بلکه شلایرماخر این جایگاه را بر پایه‌ای وجودی و اخلاقی تبیین می‌کند. از این منظر، اگرچه انتقال زبانی تجربه همواره از مسیر تفکر و نمادهای تاریخی عبور می‌کند، اما این امر به معنای نفی کمال زیست اخلاقی و معنوی پیامبر نیست.

بر این اساس، شلایرماخر نه در مقام انکار ارزش قدسی پیامبران، بلکه در چارچوب نقد تبیین‌های جزئی، با «عصمت متافیزیکی» به عنوان یک امتیاز ماورای تجربی مخالفت می‌ورزد. از نگاه او، بی‌گناهی و طهارت مسیح (و به طور کلی پیامبران) حاصل سه مؤلفه بنیادین است: غلبه کامل خداآگاهی بر خودآگاهی، نبود هرگونه تعارض میان اراده انسانی با اراده الهی، و تداوم پایدار این یگانگی در سراسر حیات. بدین ترتیب، بی‌گناهی پیامبر امری اخلاقی و وجودی است؛ از این رو شلایرماخر اصل طهارت و معصومیت پیامبر را ناممکن نمی‌داند، بلکه با تبیین متافیزیکی و فراطبیعی آن مخالف است. پیامبر در این رویکرد، شاهدی زنده است که پیوند بی‌واسطه خود با مبدأ متعال را در قالب حیاتی مخلصانه و زبانی ملموس به جهان عرضه می‌دارد (Schleiermacher, 2011a, p.73).

۲-۴. پیامدهای معرفت‌شناختی دیدگاه شلایرماخر

در منظومه فکری شلایرماخر، تلقی انسانی و درونی از وحی پیامدهایی عمیق در عرصه معرفت‌شناسی دارد که دامنه آن تنها به تفسیر وحی محدود نمی‌ماند، بلکه فهم انسان از جایگاه دین و تجربه دینی را نیز بازتعریف می‌کند. هنگامی که تجربه دینی در بستر روان و تاریخ انسان تحقق می‌یابد، نخستین پیامد این رویکرد آن است که شناخت برآمده از این تجربه، همواره با «محدودیت‌های ساختاری ادراک بشری» همراه است. خداوند در اندیشه او نه از طریق گزاره‌های انتزاعی و فرازمانی، بلکه از راه تجربه درونی شناخته می‌شود؛ بنابراین، فهم انسان از حقیقت الهی در قالب‌های ذهنی و تفسیری او جای می‌گیرد و به ناچار، با لایه‌های متنوع درک انسانی گره می‌خورد (Schleiermacher, 2011b, p.161).

به همین ترتیب، زبان و مفاهیمی که پیامبران برای صورت‌بندی تجربه معنوی خود به کار می‌برند، بخشی از این «ساختار میانجی» است. زبان نه آینه‌ای صلب از حقیقت، بلکه ابزاری انسانی، فرهنگی و پویاست؛ از این رو، تعبیرات دینی با نشانه‌ها، استعاره‌ها و لایه‌های تفسیری عصر پیامبر همراه می‌شود. در این نگاه، تنوع در روایت‌های دینی، اعم از کلام پیامبر یا نقل‌های پیروان، نه لزوماً نشانه کاستی، بلکه

بازتابی از انتقال تجربه‌ای درونی از مسیر «مجرای زبان بشری» است؛ مجرای که به طور طبیعی با فاصله‌ای میان «اصل تجربه» و «صورت بیان» همراه است. نتیجه روشن این مبانی آن است که پیامبران در مقام کنش‌گران تاریخی، در ساحت بیان و تفسیر آموزه‌ها، تابع مقتضیات زمانی و انسانی‌اند. از نگاه شلایرماخر، پیامبر در مقام انسانی که تجربه‌ی الهی را در قالب جهان تاریخی خود عرضه می‌کند، با محدودیت‌های «فهم گفتمانی» روبروست. بدین ترتیب، آنچه سنتاً «خطا» خوانده می‌شد، در این دستگاه فکری، به معنای وجود مقتضیات انسانی و تاریخی در ساحت بیان و تبیین پیامبر است؛ مقتضیاتی که پیامبر را از ساحت الوهیت جدا کرده و به عنوان «الگوی اعلای انسانیت» در مسیر تعالی قرار می‌دهد.

به این ترتیب، معرفت دینی در دستگاه فکری شلایرماخر مجموعه‌ای پویا و تفسیرپذیر است؛ پیامبران در این چارچوب، آغازگران و الگوهای برجسته تجربه دینی‌اند که پیوند بی‌واسطه خود با مبدأ متعال را در قالب زیستی مخلصانه به تاریخ عرضه می‌دارند. با این حال، این پویایی لزوماً با برداشت «من عنداللهی» و عصمت الهی در اندیشه طباطبایی ناسازگار نیست؛ چرا که می‌توان میان «ثبات منشأ الهی وحی» و «پویایی فهم و تحقق تاریخی آن» تمایز نهاد. دیدگاه شلایرماخر، افزون بر آشکارسازی محدودیت‌های تاریخی فهم دین، می‌تواند در غنای مباحث کلامی درباره نقش مفسر و شرایط تاریخی وحی، مکملی برای اندیشه کلامی اسلامی باشد. در مقابل، تأکید طباطبایی بر علم حضوری و تأیید الهی، مبنایی استوار برای حفظ حجیت وحی فراهم می‌آورد. از این رو، گفت‌وگوی میان این دو دیدگاه را می‌توان نه تقابلی سلبی، بلکه تعاملی هم‌افزا دانست که در آن، پویایی فهم دینی با ثبات منشأ الهی وحی به گونه‌ای سازوار جمع می‌شود (Veldsman, 2019, p.4).

۲-۵. نقش پیامبران در چارچوب بازخوانی عصمت

در منظومه فکری شلایرماخر، پیامبر حتی در چارچوب بازخوانی عصمت، جایگاهی پیچیده و برجسته می‌یابد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت او با نقد تلقی متافیزیکی از عصمت، نه تنها شأن پیامبران را فرو نمی‌کاهد، بلکه آن را در مسیری تازه و متفاوت بازتعریف می‌کند. پیامبران در نگاه او مرکز ثقل دین‌اند، اما نه از این جهت که حاملان

گزاره‌های تغییرناپذیر الهی باشند؛ بلکه از آن جهت که اوج تبلور تجربه دینی انسان محسوب می‌شوند. در واقع، شلایرماخر بر نوعی «برجستگی وجودی» در پیامبران انگشت می‌گذارد: آنان انسان‌هایی‌اند که احساس وابستگی به امر نامتناهی در وجودشان به درجه‌ای از شدت و شفافیت رسیده که برای دیگران دست‌نیافتنی است.

این درک متفاوت از پیامبری به او اجازه می‌دهد میان «مرجعیت معرفتی» و «مرجعیت وجودی» تمایز بگذارد. پیامبر از نظر او نه، مرجع معرفتی مصون از خطای گزاره‌ای، بلکه مرجع وجودی و معنوی است؛ یعنی کسی که کیفیت حضور او در جهان و نحوه درک او از امر قدسی، دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین دلیل، پیامبر به جای آنکه در مقام «مفسر بی‌خطا» قرار گیرد، بیشتر به «مبدع یک افق معنوی تازه» می‌ماند. زبان، اعمال و زیست پیامبر برای دیگران الهام‌بخش است، چون او تجربه‌ای را زیسته که در سطح جمعی قابلیت بازتولید و هم‌دلی دارد (Schleiermacher, 2012, p.259).

شلایرماخر در این چارچوب تأکید می‌کند که این الهام‌بخشی پیامبر تنها نتیجه شدت تجربه دینی او نیست، بلکه به نحوه فعلیت‌یابی اجتماعی این تجربه نیز مربوط است. پیامبران، به‌زعم او، توانایی اجتماعی-ارتباطی ویژه‌ای دارند؛ یعنی می‌توانند تجربه درونی خود را به شیوه‌ای بیان کنند که ظرفیت‌های فرهنگی جامعه را درگیر سازد و نوعی «وجدان جمعی دینی» پدید آورد. بدین ترتیب، پیامبران بنیان‌گذاران سنت‌های دینی‌اند، اما نه از راه ابلاغ فرمان‌های آسمانی، بلکه با ایجاد یک فضای تجربه دینی هم‌افزا که بعدها می‌تواند با تفسیرهای گوناگون گسترش یابد.

این نگاه، تعریفی تازه از «اقتدار معنوی» به دست می‌دهد. اقتدار پیامبر نزد شلایرماخر نه از «حقانیت مطلق کلام»، بلکه از «عمق تجربه و اصالت شخصیت» سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل، حتی اگر پیامبر در بیان دینی با مقتضیات انسانی ادراک مواجه باشد، این امر چیزی از رکن وجودی او نمی‌کاهد؛ زیرا کارکرد اصلی پیامبر ارائه یک الگوی متعالی از تجربه ایمان است، نه صرفاً تضمین گزاره‌های معرفتی خالی از محدودیت (فلاحی و حاج‌حسینی، ۱۴۰۴، ص ۱۵).

به تبع این دیدگاه، جامعه دینی نیز رابطه‌ای پویا با پیامبر برقرار می‌کند: نه رابطه تبعیت مطلق از یک منبع مصون، بلکه رابطه‌ای هم‌سویه با انسانی که راهی تازه به سوی تجربه قدسی گشوده است. مؤمنان از پیامبر می‌آموزند، اما این یادگیری به «شیوه مشارکت در تجربه» هم‌شأن است تا «اطاعت از دستور». این نوع الگوگیری هم‌داستانی، تقلیدی سطحی نیست، بلکه به مثابه هم‌ذات‌پنداری وجودی با پیامبر است؛ هر فرد مؤمن با الهام از تجربه پیامبر، تجربه دینی خود را شکل می‌دهد و ادامه می‌دهد.

در مجموع، در دستگاه شلایرماخر، پیامبر در چارچوب بازخوانی عصمت، شخصیتی نیست که بهره‌مند از امتیاز فراطبیعی متافیزیکی باشد، بلکه نقطه خلاق و آغازین سنت دینی است؛ شخصیتی که با شدت تجربه‌اش، امکان دین‌ورزی را برای دیگران فراهم می‌سازد و با قدرت بیانش آن را به سطح اجتماعی می‌رساند. چنین پیامبری بیش از آن که «معلم حقیقت ثابت» باشد، «پدیدآورنده افق ایمان» است؛ افقی که دیگران در نور آن، یعنی در اقتباس از آن، زندگی دینی خود را می‌سازند (Vander Schel, 2024, p.9).

۳. مقایسه تطبیقی مبانی طباطبایی و شلایرماخر

۳-۱. تعارض مبانی در تعریف وحی: علم قدسی یا تجربه دینی

در مقایسه تطبیقی دیدگاه طباطبایی و شلایرماخر درباره ماهیت وحی، نخستین و بنیادی‌ترین مسئله از افتراق در همان تعریف اولیه‌ی آن‌ها از «چیستی وحی» آشکار می‌شود. این تفاوت صرفاً اختلافی اصطلاحی نیست، بلکه گسستی ژرف در دو افق معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است؛ گسستی که مسیر هر دو نظریه را از ابتدا در جهتی متمایز قرار می‌دهد و در عین حال، امکان گفت‌وگوی سازنده را نیز فراهم می‌آورد.

در اندیشه‌ی طباطبایی، وحی نه نوعی علم قدسی و حضوری است؛ مرتبه‌ای از آگاهی است که در آن پیامبر به حقیقت الهی اتصال وجودی می‌یابد، بی‌آنکه این اتصال از مجاری مفهومی یا فرایندهای ذهنی معمول بشری بگذرد. وحی در این

حیدری فرد

دستگاه فکری، تجربه‌ای وجودی است که منبع و ساختار آن از سطح تجربه‌ی بشری فراتر می‌رود؛ و پیامبر در مقام دریافت آن، به ساحتی از ادراک دست می‌یابد که با ادراک وجودی صرفاً انسانی فاصله دارد. این یافتن علمی، وحی را در قلمرو «معرفت متمرکز الهی» قرار می‌دهد و آن را پیوندی میان عقل قدسی پیامبر و حقیقت مطلق الهی می‌سازد (اژدری زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷).

در مقابل، شلایرماخر با رویکردی تجربه‌گرا و پدیدارشناسانه، وحی را انتقال حقیقتی بیرونی نمی‌داند، بلکه صورت برجسته و نابی از تجربه دینی انسان معرفی می‌کند. پیامبر در نگاه او، کسی است که «احساس وابستگی مطلق» به شکلی ویژه و استثنایی در او متجلی می‌شود. بنابراین، ماهیت وحی نه عبور حقیقتی از ساحتی فراتجربه‌ای به ساحتی انسانی، بلکه تعالی یافتگی تجربه‌ای است که بنیاداً ماهیتی انسانی دارد. وحی برای شلایرماخر آگاهی از جنس علم قدسی نیست، بلکه تجربه‌ای است که ناگزیر در تعامل با زبان، فرهنگ و تاریخ، معنا می‌یابد (Schleiermacher, 1996b, p.57).

بر این اساس، مقایسه ماهیت وحی در اندیشه این دو متفکر، نمایانگر دو نگاه متمایز به امکان ارتباط خدا با انسان است: در نگاه علامه، وحی نوعی «نزول حقیقت» و گشودن راهی به ساحت فرا بشری است؛ در حالی که در دستگاه شلایرماخر، وحی «ظهور تجربه‌ی شدت یافته‌ی انسان» است. اختلاف این دو رویکرد، تنها به دو تعریف متفاوت نمی‌انجامد، بلکه دو هستی‌شناسی متمایز از رابطه‌ی انسان با امر قدسی را ترسیم می‌کند؛ رویارویی دو سوی نور در یک راه، که به خلاف دو مربی کاملاً متضاد، به سختی سازگاری کامل می‌رسد و همین سازگاری در تعامل فلسفی و کلامی، بستر باروری برای هر دو دیدگاه است.

۲-۳. مصونیت و حیانی یا خطاپذیری انسانی

در مقایسه دیدگاه طباطبایی و شلایرماخر درباره مسئله «امکان یا امتناع خطا در دریافت و ابلاغ وحی»، تفاوت آرا بیش از آن که برخاسته از تعارض کلامی باشد، ریشه در تمایز پیش فرض‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آنان دارد. هر یک از این

دو متفکر بر پایه تبیین خاص خود از ماهیت ادراک و ساختار آگاهی پیامبرانه، افق متمایزی را در تبیین چگونگی مصونیت پیامبر ترسیم می‌کنند. در اندیشه طباطبایی، امتناع خطا در دریافت و ابلاغ وحی نه یک ویژگی پیرامونی یا توصیه اخلاقی، بلکه ضرورتی معرفت‌شناختی و وجودی است. از آن‌جا که وحی در تفکر او در مرتبه‌ای از علم حضوری و شهودی به حقیقت الهی تحقق می‌یابد، پیامبر فرامفهوم و بی‌واسطه با اصل واقعیت روبرو می‌شود. در چنین مرتبه‌ای از شهود حضوری، حضور خطا سالبه به‌انتفای موضوع است؛ زیرا خطاپذیری تنها در ساحت مفاهیم و صور ذهنی (علم حصولی) معنا می‌یابد. افزون بر این، مبادی وجودی پیامبر و تأییدات مستمر الهی در فرایند ابلاغ، مانع از بروز هرگونه لغزش یا سوءبرداشت در انتقال پیام می‌گردد. از این‌رو، عدم بروز خطا در این دستگاه فکری، برآمده از ماهیت خود ادراک و حیانی و عصمت ساختاری پیامبر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۸۷).

در مقابل، شلایرماخر با تکیه بر تحلیل پدیدارشناختی آگاهی، وحی را «تجربه و تجلی حقیقت الهی در بستر آگاهی انسان» تبیین می‌کند. در این چارچوب، هرچند آگاهی پیامبرانه (به‌ویژه در تجلی کامل آن در حضرت عیسی) به نقطه‌ای از سیطره «خداآگاهی» می‌رسد که اراده بشری را کاملاً با خواست الهی همسو می‌سازد و نوعی «عصمت اخلاقی و وجودی» را پدید می‌آورد، اما این آگاهی در مقام بیان و ابلاغ، ناگزیر از بسترهای انسانی نظیر زبان، فرهنگ و ساختارهای مفهومی عصر خود بهره می‌جوید. آن‌چه شلایرماخر در تبیین خود بر آن دست می‌گذارد، نفی توانایی الهی یا انکار عصمت پیامبر نیست؛ بلکه تصریح بر این نکته است که مصونیت پیامبر نه از سنخ «عصمت متافیزیکی و مکانیکی گسسته از شرایط انسانی»، بلکه حاصل غلبه کامل خداآگاهی بر خودآگاهی و یگانگی اراده انسانی با منشأ الهی است. بنابراین، محدودیت‌های زبانی و تاریخی در نگاه او ناظر بر ذات آگاهی الهی پیامبر نیست، بلکه ویژگی ذاتی ساحت ابلاغ در ظرف حیات تاریخی و بشری به شمار می‌رود.

در برآیند این دو رویکرد، در حالی که طباطبایی با اتکا به علم حضوری، مصونیت مطلق را در تمامی مراحل دریافت و ابلاغ تبیین می‌کند، شلایرماخر با بازخوانی

عصمت در قالب خداآگاهی کامل، جنبه اخلاقی و وجودی آن را پررنگ ساخته و ساحت ابلاغ را در تعامل با ظرفیت‌های آگاهی تاریخی انسان تحلیل می‌نماید.

۳-۳. الگوهای متقابل از رفتار پیامبر: عصمت مطلق یا الگوی انسانی

الهام‌بخش

در چهارچوب اندیشه طباطبایی، رفتار پیامبر نقشی بنیادین در ساختار هدایت الهی ایفا می‌کند. پیامبر در نگاه ایشان، نه صرفاً ابلاغ‌کننده کلام خداوند، بلکه «مظهر عینی» حقیقت وحی است؛ تجسمی زنده که باید در کردار، منش، و قضاوت‌هایش، آموزه‌های وحیانی را بازتاب دهد تا برای جامعه دینی، ملموس و قابل اعتماد باشد. از این منظر، عصمت رفتاری پیامبر ضروری است تا پیوند میان «گفتار وحی» و «کردار وحیانی» همچنان استوار باقی بماند. طباطبایی بر این باور است که انسان‌ها تنها از طریق واژگان وحی هدایت نمی‌شوند، بلکه به الگویی زنده نیازمندند که آموزه‌های الهی را در ساحت عمل تحقق بخشد. او تأکید می‌کند که هرگونه خطای رفتاری، حتی کوچک و صرفاً انسانی، می‌تواند اعتماد جامعه به سرچشمه وحی را متزلزل سازد و نقش پیامبر را از «معیار تشخیص عملی حق از باطل» به سطحی فروتر، چون استادی اخلاق یا عارفی برجسته، تنزل دهد. از این رو، عصمت رفتاری، پیش‌فرضی منطقی برای تداوم هدایت الهی محسوب می‌شود.

در مقابل، شلایرماخر، با اتکا به مبانی انسان‌شناختی و تجربه‌محور خود، پیامبر را شخصیتی ممتاز و الهام‌بخش می‌داند، اما نه در چارچوبی که او را از مرزهای تجربه انسانی جدا سازد. از نظر او، پیامبر اوج «احساس وابستگی مطلق» را تجربه می‌کند؛ انسانی که عمیق‌ترین آگاهی را از حضور الهی درمی‌یابد، اما این تجربه، او را از قواعد عام انسانی و شرایط زیست تاریخی‌اش بیگانه نمی‌کند. رفتار پیامبر، همچون دیگر انسان‌ها، در بستر شرایط روانی، تاریخی و اجتماعی شکل می‌گیرد و لذا امکان خطاپذیری در آن به معنای متعارف انسانی، وجود دارد. برتری پیامبر در این رویکرد، نه در مصونیت پیشینی از لغزش، بلکه در عمق ایمان و ژرفای بینش او نسبت به حقیقت الهی است (Schleiermacher, 2011b, p.73).

بر این اساس، پیامبر در نگاه شلایرماخر، «الگوی معنوی و اسوه وجودی» تلقی می‌شود؛ کسی که سطحی متعالی از اتصال به حقیقت الهی را در بستر زیست انسانی به نمایش گذاشته است. اسوه‌بودگی پیامبر برای انسان‌های زمان‌مند و مکان‌مند، مستلزم تفکیک میان «ظرف تاریخی رفتار» و «پیام فراتاریخی آن» است. شلایرماخر با تحلیل رفتار پیامبر در بستر زندگی واقعی و انضمامی، راه را برای خوانشی پویا و تاریخی از سیره نبوی می‌گشاید؛ رویکردی که در تعاملی سازنده با مبانی کلام اسلامی، امکان کاربست عمیق‌تر آموزه‌ها را فراهم می‌آورد. بدین‌سان، به‌جای تقلید صوری از ظواهر زمان‌مند، مؤمنان با درک پیام‌های فراتاریخی و مقاصد قدسی نهفته در عملکرد تاریخی پیامبر، از تجربه زیسته او در افق‌های نوظهور تاریخی الهام می‌گیرند و ظرفیت‌های اجتهادی و معنایی کلام اسلامی را غنا می‌بخشند.

نتیجه این دو رویکرد را نباید در قالب تقابل میان «اقتدا به پیامبر» و «فهم پویای رفتار او» صورت‌بندی کرد. در اندیشه طباطبایی، گفتار و رفتار پیامبر به سبب منشأ الهی و برخورداری از عصمت، دارای حجیت دینی‌اند و معیار هدایت مؤمنان محسوب می‌شوند؛ از این حیث، پیامبر نقطه‌اتکای حجیت و اسوه‌ای برای هدایت انسان‌هاست. با این حال، التزام به این حجیت، هرگز به معنای نادیده‌گرفتن بستر تاریخی رفتار پیامبر یا پذیرش نوعی فهم صامت و بی‌تحلیل از سیره نیست؛ بلکه می‌توان در راستای حفظ حجیت رفتاری پیامبر، پیام‌های فراتاریخی و مقاصد قدسی او را نسبت به شرایط دگرگون‌شده زمانه بازخوانی کرد و از ظرفیت‌های تفسیری و اجتهادی سیره برای الگوگیری معاصر بهره برد. در مقابل، تأکید شلایرماخر بر مشارکت فعال انسان در فهم و بازتفسیر تجربه و رفتار پیامبر، نه به‌مثابه نفی حجیت یا نسبی‌شدن آموزه‌های پیامبر، بلکه به‌عنوان تأکید بر پیوند پویای فهم دینی با شرایط تاریخی تفسیر تلقی می‌شود.

بدین‌ترتیب، این دو دیدگاه در چارچوبی هم‌افزا قابل تلفیق‌اند: «ثبات منشأ الهی و حجیت سیرت پیامبر» از یک سو، و «پویایی فهم، تفسیر و تحقق تاریخی پیام‌های فراتاریخ» از سوی دیگر، دو مؤلفه‌ای هستند که در گفت‌وگویی تکمیلی، قادرند غنای مباحث کلامی معاصر را از یک سو، و رهبری متدینان در مسیر کاربست دینی رفتار

پیامبر در عصر نوین را از سوی دیگر فراهم آورند. پیامبر بدین سان هم نقطه اتکای حجت است و هم سرچشمه الهام برای تحقق پیام‌های جاودان الهی در موقعیت‌های تاریخی گوناگون؛ و از این منظر، نسبت این دو رویکرد، نه تقابل میان «اقتدا» و «تفسیر»، بلکه تعامل میان «ثبات حجت» و «پویایی فهم تاریخی» است.

۳-۴. بنیادهای متفاوت برای حجت دین: عصمت یا عمق تجربه

در اندیشه‌ی طباطبایی، حجت دین به‌طور بنیادین با عصمت پیامبر پیوند خورده است؛ زیرا تنها در پرتو مصونیت رابطه‌ی پیامبر با حقیقت قدسی از هرگونه خطا، تحریف یا مداخله‌ی عوامل بشری است که آموزه‌های دینی، وثاقت مطلق می‌یابند. عصمت در این منظومه، ویژگی‌ای پیرامونی نیست، بلکه پیش‌شرطی است که پیامبر را قادر می‌سازد حقیقت الهی را بی‌کم‌وکاست دریافت، حفظ و ابلاغ کند. از نگاه طباطبایی، اگر پیامبر در معرض خطا -چه در ادراک وحی، چه در تبیین و چه در رفتار- باشد، اعتماد معرفتی به دین دچار چالش می‌شود؛ چرا که کوچک‌ترین احتمال لغزش، بنیان اعتبار گزاره‌های دینی را دستخوش تردید می‌سازد. به همین سبب، عصمت در دستگاه فکری طباطبایی، پشتوانه‌ای منطقی برای شریعت و سازوکاری تضمین‌کننده برای حجت آن است (طباطبایی، ۱۳۸۸ب، ص ۱۷۹).

در مقابل، شلایرماخر حجت دین را نه بر یک مصونیت متافیزیکی، بلکه بر «شدت و خلوص تجربه‌ی دینی پیامبر» بنا می‌کند. در این چهارچوب، پیامبر به این دلیل مرجعیت می‌یابد که تجربه‌ی او از «وابستگی مطلق»، اصیل‌تر و نافذتر از دیگران است؛ تجربه‌ای که می‌تواند مخاطبان را به درکی ژرف‌تر از امر الهی سوق دهد. بنابراین، اعتبار کلام پیامبر برخاسته از «کیفیت وجودی تجربه‌ی دینی او» است. در نگاه شلایرماخر، پیامبر حامل حقیقتی است که در او آگاهی دینی به اوج خویش رسیده و به همین سبب، کلام او اثرگذار و راه‌گشا می‌شود. حجت دین در این دستگاه، ماهیتی تجربه‌محور دارد؛ به گونه‌ای که هرچه عمق این تجربه بیشتر باشد، اقتدار دینی نیز در ساحت حیات بشری افزون‌تر می‌گردد (De Cruz, 2022, p.169).

از این رو، مقایسه‌ی این دو دیدگاه نشان می‌دهد که مبنای حجیت را نباید در قالبِ دوگانه‌ای انحصاری از «تضمینِ معرفت‌شناختی» در برابر «بسترِ پدیدارشناختی» صورت‌بندی کرد. سنتِ طباطبایی، اگرچه در مقامِ تبیین بر مصونیتِ پیامبر از خطا و وثاقتِ معرفتی ناشی از آن تأکید می‌ورزد، اما این مصونیت را ریشه در طهارتِ وجودی و اتصالِ پیامبر به حقیقتِ الهی می‌داند؛ از این رو، حیثِ معرفتی و حیثِ وجودی در این سنت نه دو بدیل، بلکه دو ساحتِ لازم و ملزوم‌اند. از سوی دیگر، شلایرماخر نیز اگرچه حجیتِ دین را بر بسترِ پدیدارشناختی تجربه‌ی دینی استوار می‌سازد، این رویکرد نافیِ ایمان به عصمت نیست؛ او خود از منظری وجودگرایانه به بی‌گناهی و عصمتِ مسیح باور دارد و آن را نه امری متافیزیکی، بلکه حاصلِ غلبه‌ی کاملِ «خداآگاهی» بر «خودآگاهی» در تمامیِ حیاتِ او می‌داند.

نتیجه آن که هر دو دستگاهِ فکری برای دین مرجعیتِ تام قائل‌اند و هر دو امکانِ ایمان به عصمت را می‌پذیرند؛ با این تفاوت که یکی بر حیثِ معرفت‌شناختی عصمت در تضمینِ وثاقتِ پیام تأکید می‌ورزد و دیگری بر حیثِ وجودی آن در تحققِ تجربه‌ی دینی. این دو رویکرد نه رقیبِ یکدیگر، بلکه مکمل‌اند؛ همچنان که می‌توان از منظری وجودگرایانه به عصمتِ پیامبر ایمان داشت، ایمان به وثاقتِ معرفتی او نیز در پرتو قرائتی وجودی از مصونیت‌اش، تعمیقی دوچندان می‌یابد.

نتیجه‌گیری

هنگامی که دو منظومه‌ی فکری طباطبایی و فریدریش شلایرماخر در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، روشن می‌شود که مواجهه‌ی آن‌ها را نباید در قالبِ دوگانه‌ای تقابلی یا ناسازگار صورت‌بندی کرد؛ بلکه این دو متفکر در بنیان‌های تبیینی خود پیرامون وحی، عصمت و مرجعیتِ دین، راهکارهای متمایزی را برای تبیین حقیقتِ پیشنهاد می‌دهند. هر دو نظام فکری در پی اثبات و حفظ حجیتِ دینی و اسوه‌بودگیِ پیامبر هستند، اما آنچه این دو منظومه را از هم متمایز می‌سازد، نحوه‌ی تبیینِ ماهیتِ وحی و سرشتِ مصونیتِ پیامبر است.

در منظومه‌ی فکری طباطبایی، ساختاری هماهنگ و پیوسته از مفاهیم وحی، نبوت و هدایت ارائه می‌شود. در این ساختار، عصمت تنها یک ویژگی اخلاقی یا

مفهومی انتزاعی نیست، بلکه رکن بنیادین سامان الهی برای هدایت انسان به شمار می‌رود. این رویکرد سبب می‌شود که «نبوت» از درون، پیوستگی خود را حفظ کند: پیامبری که از نظر وجودی در مرتبه‌ای والا قرار گرفته و به حقیقت وحی متصل است، توانایی دارد پیام الهی را بی‌کم‌وکاست دریافت کرده و در مقام گفتار و رفتار نیز آن را بی‌تحریف به انسان‌ها برساند. چنین تصویری، اتقان و وثاقت معرفتی دین را تضمین می‌کند و مانع از بروز گسست معرفتی میان خدا و انسان می‌گردد.

با این حال، تأکید طباطبایی بر حجیت و وثاقت رفتار و گفتار پیامبر، به معنای جزم‌گرایی یا نادیده گرفتن شرایط تاریخی نیست. فهم مؤمنان از متن مقدس و سیره نبوی، به اقتضای رشد اندیشه و تجربیات بشری در طول تاریخ، تکامل می‌یابد؛ امری که ضرورت ارائه تفسیرهای روزآمد، پویا و بی‌پایان را اثبات می‌کند. این همان حقیقتی است که در سنت روایی ما نیز بازتاب یافته است: «إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ». از این‌رو، اقتدار معرفتی دین در اندیشه‌ی طباطبایی، نه به معنای جمود بر ظواهر، بلکه به معنای حضور زنده و پویای حقیقت الهی در بسترهای گوناگون تاریخی است.

در مقابل، منظومه‌ی فکری شلایرماخر وحی را به مثابه‌ی «تجربه‌ی حقیقت الهی در آگاهی انسان» تبیین می‌کند. او عصمت و بی‌گناهی پیامبر را نفی نمی‌کند، بلکه آن را از منظری وجودگرایانه و اخلاقی می‌پذیرد و حاصل غلبه‌ی کامل «خداآگاهی» بر «خودآگاهی» و تداوم این وضعیت در تمامی حیات پیامبر می‌داند. آنچه شلایرماخر با آن مواجهه دارد، عصمت به معنای متافیزیکی و فراتر از قواعد عام بشری است. تأکید او بر عبور وحی از مسیر واسطه‌های انسانی و تاریخی (مانند زبان، فرهنگ و تفسیر)، توجه به نقش فعال انسان در فهم دین را برجسته می‌سازد.

مقایسه‌ی این دو دیدگاه نشان می‌دهد که تفاوت اصلی، نه در اصل پذیرش مرجعیت و اسوه‌بودگی پیامبر، بلکه در شیوه‌ی تبیین آن است: طباطبایی بر وثاقت معرفت‌شناختی و طهارت وجودی پیامبر برای تضمین هدایت تأکید می‌ورزد، در حالی که شلایرماخر بر حیث پدیدارشناختی و توان تجربی پیامبر در برانگیختن آگاهی دینی در مؤمنان تمرکز می‌کند. این تفاوت در رویکرد، نه تنها نشانگر تعارض

نیست، بلکه بستری برای هم‌افزایی فراهم می‌آورد. کلام معاصر می‌تواند با تلفیق «ثبات منشأ الهی وحی» (از طباطبایی) و «پویایی فهم تاریخی بشر» (از شلایرماخر)، به تبیینی دست یابد که در آن، عصمت، تکیه‌گاهی برای ثبات حقیقت دین و در عین حال، مجالی برای تعامل زنده و پویا با نیازهای متغیر انسانی باشد. بر اساس این قرائت هم‌افزا، پیروان دین می‌توانند در پرتو سیره‌ی نبوی، هم به «اسوه بودن» پیامبر در قله‌های فضیلت و معرفت قدسی تکیه کنند و هم با تکیه بر اصالت عقل و تفکر (فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ)، به بازخوانی این حقیقت در سپهر تمدنی خود بپردازند. بدین‌سان، عصمت پیامبران، نه دیواری برای محدود کردن فهم دینی، بلکه پنجره‌ای برای گشودگی مداوم وحی در طول اعصار است.

فهرست منابع

۱. اژدری‌زاده، حسین. (۱۳۸۲). «تعیین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبایی». *روش‌شناسی علوم انسانی*، (۳۵)، ۱۱۰-۱۳۴.
۲. اکبری دهقان، محمد سعید، و پاشایی، وحید. (۱۳۹۷). «نگرشی تطبیقی به خوانش متن از دیدگاه شلایرماخر و سیدمرتضی». *اندیشه دینی*، (۶۶)، ۳-۲۰.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *دین‌شناسی*. چاپ پنجم. قم: نشر اسراء.
۴. خزایی، ناصر، رضوی، سید محمد، و هاشمی، سیده فاطمه. (۱۴۰۳). «بررسی توقیفی بودن مفهوم و مصداق خلیفه‌الله در قرآن و روایات معصومین (ع)». *اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی* در جهان معاصر، (۲)۳، ۱۵۱-۱۸۵
<https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2040909.1097>
۵. شانظری، جعفر، و طاهری، زهرا. (۱۳۹۱). «هویت و ماهیت وحی از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی». *پژوهش‌های علوم انسانی*، (۹)۳، ۲۱۷-۲۵۲.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (جلدهای ۱-۹؛ چاپ سوم؛ با حاشیه علامه طباطبایی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. صولتی، یحیی. (۱۴۰۱). «عصمت انبیاء از منظر کلام اسلامی با بررسی تطبیقی بین دیدگاه متکلمان مسلمان و آراء کلامی علامه طباطبائی». *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، (۵)۳، ۸۷-۱۱۲
<https://doi.org/10.22054/jcst.2023.72050.1109>

۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۲). *اعجاز قرآن*. چاپ نخست. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان* (۲۰ جلد). چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
۱۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ الف). *مجموعه رسائل* (۳ جلد، چاپ اول). قم: بوستان کتاب قم (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ ب). *تعالیم اسلام*. چاپ اول. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علم اول. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علم).
۱۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸ الف). *شیعه در اسلام* (طبع جدید، چاپ پنجم). قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸ ب). *بررسی‌های اسلامی* (چاپ ۲، ۲ جلد). قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (چاپ ۲، ۲۰ جلد). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. فلاحي، جعفر، و حاج حسینی، مریم. (۱۴۰۴). «خدا و دین در الهیات شلایرماخر». *مقالات یازدهمین همایش ملی مطالعات و تحقیقات نوین در حوزه علوم انسانی، مدیریت و کارآفرینی ایران*. تهران. بازیابی شده از <https://civilica.com/doc/2431755>
۱۶. فیاضی، مسعود. (۱۴۰۰). «نظریه فهم متن شلایرماخر و نقد اصول فقهی آن». *ذهن*، (۸۵)، ۵۸-۳۳.
۱۷. کرکه‌آبادی، سمانه، و روشنی، فاطمه. (۱۴۰۱). «مستندات قرآنی اثبات عصمت پیامبران از دیدگاه علامه طباطبایی». *پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت*، (۹)، ۷۸-۶۵.
۱۸. مک‌گراث، آلستر. (۱۴۰۰). *درسنامه الهیات مسیحی: بخش نخست؛ دوره‌ها، چهره‌ها، منابع و شیوه‌ها* (ترجمه بهروز حدادی، ویراست پنجم). قم: انتشارات ادیان و مذاهب.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۹). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار، چاپ سوم.
20. De Cruz, H. (2022). A taste for the infinite: What philosophy of biology can tell us about religious belief. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 57(1), 161–180. <https://doi.org/10.1111/zygo.12765>
21. Dole, A. (2010). Schleiermacher on religion. *Religion Compass*, 4(2), 75–85. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00196.x>

22. Schleiermacher, F. (1996a). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (R. Crouter, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
23. Schleiermacher, F. (1996b). *Dialectic: Or, the art of doing philosophy—A study edition of the 1811 notes* (T. N. Tice, Trans.). Oxford University Press.
24. Schleiermacher, F. (2011a). *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics* (J. M. Brandt, Ed.). Westminster John Knox Press.
25. Schleiermacher, F. (2011b). *Brief outline of theology as a field of study* (T. N. Tice, Trans.; 3rd ed.). Westminster John Knox Press.
26. Schleiermacher, F. (2012). *Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism* (A. Bowie, Ed.). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814945>
27. Schleiermacher, F. (2016). *The Christian Faith: A New Translation and Critical Edition* (T. N. Tice, C. L. Kelsey, & E. Lawler, Trans.). Westminster John Knox Press.
28. Vander Schel, K. M. (2024). Schleiermacher's Speeches and the Modern Critique of Religion. *Religions*, 15(3), 311.
<https://doi.org/10.3390/rel15030311>
29. Veldsman, D. P. (2019). To feel with and for Friedrich Schleiermacher: On religious experience. *HTS Theologies Studies / Theological Studies*, 75(4), Article a5537.
<https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5537>

References

1. Ajarizadeh, H. (2003). *Ta'ayyonī-ye ma' refat-hā-ye vahyānī dar andīshe-ye 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* [The social determination of revelatory knowledges in Allameh Tabataba'i's thought]. *Ravesh-shenāsī-ye 'Olūm-e Ensānī*, (35), 110–134.
2. Akbari Dehghan, M. S., & Pāshā'ī, V. (2019). *Negāhī-ye taṭbīqī be khānesh-e matn az dīdgāh-e Shlāyermākher va Seyyed Morteza* [A comparative view of textual reading in Schleiermacher and al-Sayyid al-Murtada]. *Andīshe-ye Dīnī*, (66), 3–20.
3. De Cruz, H. (2022). A taste for the infinite: What philosophy of biology can tell us about religious belief. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 57(1), 161–180. <https://doi.org/10.1111/zygo.12765>
4. Dole, A. (2010). Schleiermacher on religion. *Religion Compass*, 4(2), 75–85. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00196.x>
5. Fallāḥī, J., & Hāj-Hoseynī, M. (2026). *Khodā va dīn dar elāhiyyāt-e Shlāyermākher* [God and religion in Schleiermacher's theology]. In *Proceedings of the 11th National Conference on New Studies and Research in Humanities, Management and Entrepreneurship in Iran* (Tehran). <https://civilica.com/doc/2431755>
6. Fayyāzī, M. (2022). *Nāzariyyeh-ye fahm-e matn-e Shlāyermākher va naqd-e oṣūl-e feqhī-ye ān* [Schleiermacher's theory of text understanding and a critique of its jurisprudential principles]. *Zehn*, (85), 33–58.
7. Javādī Āmolī, A. (2008/2009). *Dīn-shenāsī* (5th ed.). Qom: Nashr-e Esrā.
8. Karkeh-Ābādī, S., & Rūshanī, F. (2023). *Mostanadāt-e Qur'ānī-ye esbāt-e 'eṣmat-e payāmbarān dar dīdgāh-e 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* [Qur'anic evidence for proving the infallibility of prophets in Allameh Tabataba'i's view]. *Pazhūhesh-hā-ye Novīn dar Āmūzeh-hā-ye Qur'ān va Sonnat*, (9), 65–78.
9. Khazaei, N., Razavi, S. M., & Hashemi, S. F. (2024). *Barrasi-ye tawqīfī budan-e maḥsum va mesdaq-e khalīfat Allah dar Qur'an va revayat-e ma'sumin (A.S.)* [An examination of the stipulative (tawqīfī) nature of the concept and referent of Khalīfat Allāh in the Qur'an and the narrations of the Infallibles]. *Eslām-shenāsī va Qur'ān-pazhūhī dar Jahān-e Mo'aṣser*, 3(2), 151–185. <https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2040909.1097>

10. McGrath, A. (2022). *Darsnāmeḥ-ye elāhiyyāt-e masīḥī: Bakhsh-e nokhost; dowreh-hā, chehreh-hā, manābe' va shīveh-hā* [Christian theology handbook: Part one; periods, figures, sources, and methods] (B. Ḥaddādī, Trans.; 5th ed.). Qom: Enteshārāt-e Adyān va Mazāheb.
11. Mollā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2001). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (3rd ed.). Qom: Enteshārāt-e Bīdār.
12. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (1981). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyyah fī al-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah* (Vols. 1–9, 3rd ed., with marginalia by 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
13. Schleiermacher, F. (1996a). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (R. Crouter, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
14. Schleiermacher, F. (1996b). *Dialectic: Or, the art of doing philosophy—A study edition of the 1811 notes* (T. N. Tice, Trans.). Oxford University Press.
15. Schleiermacher, F. (2011a). *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics* (J. M. Brandt, Ed.). Westminster John Knox Press.
16. Schleiermacher, F. (2011b). *Brief outline of theology as a field of study* (T. N. Tice, Trans.; 3rd ed.). Westminster John Knox Press.
17. Schleiermacher, F. (2012). *Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism* (A. Bowie, Ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511814945>
18. Schleiermacher, F. (2016). *The Christian Faith: A New Translation and Critical Edition* (T. N. Tice, C. L. Kelsey, & E. Lawler, Trans.). Westminster John Knox Press.
19. Shānezārī, J., & Ṭāherī, Z. (2013). *Hoviyyat va māhiyyat-e vaḥy az manzar-e Mollā Ṣadrā va 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* [The identity and quiddity of revelation in Mulla Sadra and Allameh Tabataba'i]. *Pazhūhesh-hā-ye 'Olūm-e Ensānī*, 3(9), 217–252.
20. Šulātī, Y. (2023). *'Eṣmat-e anbiyā' az manzar-e kalām-e eslāmī bā barrasī-ye taṭbīqī beyn-e dīdgāh-e motekallemān-e mosalmān va ārā'-ye kalāmī-ye 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* [Prophetic infallibility in Islamic theology: A comparative study between Muslim theologians and Allameh Tabataba'i's theological views]. *Pazhūheshnāmeḥ-ye Kalām-e Taṭbīqī-ye Shī'eh*, 3(5), 87–112. <https://doi.org/10.22054/jcst.2023.72050.1109>

21. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1984). *E'jāz-e Qur'ān* (1st ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Farhangī-ye Rajā.
22. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1996). *Tarjomeh-ye Tafṣīr al-Mīzān* (20 vols., 5th ed.). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī (Jāme'eh-ye Modarresīn-e Ḥowzeh-ye 'Elmīyeh-ye Qom).
23. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2009a). *Majmū'eh-ye Rasā'el* (3 vols., 1st ed.). Qom: Būstān-e Ketāb.
24. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2009b). *Ta'ālīm-e Eslām* (1st ed.). Qom: Būstān-e Ketāb.
25. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2010a). *Shī'eh dar Eslām* (New ed., 5th ed.). Qom: Būstān-e Ketāb.
26. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2010b). *Barrasi-hā-ye Eslāmī* (2 vols., 2nd ed.). Qom: Būstān-e Ketāb.
27. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1390 A.H.). *Al-Mīzān fī tafṣīr al-Qur'ān* (20 vols., 2nd ed.). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.
28. Vander Schel, K. M. (2024). Schleiermacher's Speeches and the Modern Critique of Religion. *Religions*, 15(3), 311. <https://doi.org/10.3390/rel15030311>
29. Veldsman, D. P. (2019e Studies / Theological Studies, 75*(On religious experience. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 75(4), Article a5537. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5537>

A Comparative Analysis of the Cognitive Mechanism of Tawakkul in the Holy Quran and Cognitive-Behavioral Therapy for Generalized Anxiety Disorder

Younes Rezazadeh¹

Matinsadat Arabzadeh²

1.Ph.D. Graduate in Islamic Studies Education, Major in Quran and Islamic Texts, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) rezazadeh1404@gmail.com

2.Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Faculty of Theology and Religions, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. m_arabzadeh@sbu.ac.ir

*Original
Research*

Received:
2026.09.16

Accepted:
2026.10.12

Keywords:
Holy Quran,
Tawakkul,
Cognitive-
Behavioral
Therapy (CBT),
Generalized
Anxiety Disorder
(GAD),
Cognitive
Restructuring

Abstract: This study aimed to systematically explain and map the cognitive and behavioral mechanisms of tawakkul (reliance on God) in the Holy Quran onto the six stages of the cognitive-behavioral therapy protocol for generalized anxiety disorder, which is grounded in the intolerance of uncertainty model of Dugas and Robichaud. A qualitative, analytical-comparative, documentary design was employed. Quranic verses related to tawakkul, together with authoritative exegetical works from both Sunni and Shia traditions, were compared against the protocol's stages: psychoeducation, evaluation of the usefulness of worry, reappraisal of negative beliefs about uncertainty, problem-solving, imaginal exposure, and relapse prevention. The findings indicate that several mechanisms align with the clinical aims of the protocol stages and offer considerable complementary potential. These include distinguishing effort in securing the means from entrusting the outcome to God, correcting metacognitive beliefs about worry, redefining moral responsibility, facilitating behavioral exposure through reliance on divine sufficiency, and reframing lapses within a framework of dynamic tawakkul. Nevertheless, the two frameworks differ in their teleology and in the source of authority underlying belief modification. Quranic tawakkul may therefore be used as a meaning-giving, complementary framework, rather than a substitute for standard treatment, in culturally adapted interventions for religious clients.

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI [10.22034/iscw.2026.2098252.1280](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2098252.1280)

تحلیل تطبیقی سازوکار شناختی توکل در قرآن کریم و درمان شناختی-رفتاری اختلال اضطراب فراگیر

یونس رضازاده^۱ متین السادات عربزاده^۲

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه

شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول). rezazadeh1404@gmail.com

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

m_arabzadeh@sbu.ac.ir

چکیده: این پژوهش با هدف تبیین و تطبیق نظام‌مند سازوکارهای

شناختی و رفتاری توکل در قرآن کریم با مراحل شش‌گانه پروتکل درمان

شناختی-رفتاری اختلال اضطراب فراگیر بر اساس مدل عدم تحمل

بلا تکلیفی روبیشو و همکاران انجام شد. پژوهش به شیوه کیفی،

تحلیلی-تطبیقی و اسنادی صورت گرفت و آیات مرتبط با توکل و تفاسیر

معتبر فریقین با مراحل روان‌آموزی، ارزیابی سودمندی نگرانی، بازبینی

باورهای منفی درباره بلا تکلیفی، حل مسئله، مواجهه تجسمی و

پیشگیری از عود تطبیق داده شدند. بر پایه یافته‌ها، سازوکارهایی مانند

تفکیک تلاش برای دستیابی به اسباب از تفویض نتیجه، اصلاح باورهای

فراشناختی درباره نگرانی، بازتعریف مسئولیت اخلاقی، تسهیل مواجهه

رفتاری با اتکا به کفایت الهی و بازتعریف لغزش در چارچوب توکل پویا، با

اهداف بالینی مراحل پروتکل هم‌سو بوده و ظرفیت تکمیلی درخور

توجهی دارند. با این حال، تفاوت‌هایی در غایت‌شناسی و منشأ اقتدار

اصلاح باورها وجود دارد. بنابراین، توکل قرآنی را می‌توان به‌عنوان

چارچوبی معنابخش و مکمل، نه جایگزین درمان استاندارد، در مداخلات

بومی برای مراجعان مذهبی به کار گرفت.

صص

۶۴-۲۹

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۵/۰۵/۳۱

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۷/۲۰

کلیدواژه‌ها:

قرآن کریم،

توکل،

درمان شناختی-

رفتاری،

اختلال اضطراب

فراگیر،

بازسازی شناختی.

۱. بیان مسئله

«اختلال اضطراب فراگیر»^۱ از شایع‌ترین و ناتوان‌کننده‌ترین اختلالات روان‌پزشکی است و آسیب‌های جدی به عملکرد شغلی، اجتماعی و کیفیت زندگی افراد وارد می‌کند (Barlow, 2021, p. 184). نشانگان اصلی آن نگرانی مفرط و غیرقابل کنترل درباره رویدادهای روزمره است؛ نگرانی‌ای که معمولاً با تنش عضلانی، بی‌قراری و تحریک‌پذیری همراه می‌شود. در سه دهه اخیر الگوهای شناختی رفتاری متعددی برای تبیین این اختلال مطرح شده، اما مدل «عدم تحمل بلا تکلیفی»^۲ جایگاهی متفاوت دارد: آن را متغیری مرکزی و فراتشخیصی در شکل‌گیری و تداوم نگرانی مرضی می‌دانند (Robichaud et al., 2019, p. 19). بر پایه این مدل، افراد مبتلا ابهام ذاتی آینده را نه واقعیتی طبیعی، بلکه تهدیدی فاجعه‌بار ارزیابی می‌کنند. همین سوگیری کافی است تا چرخه‌ای از پردازش‌های ناکارآمد (اجتناب شناختی، تفکر جادویی، رفتارهای ایمنی‌جویانه) فعال شود؛ چرخه‌ای که فرد را در توهم کنترل بر محیط نگه می‌دارد (Leahy, 2017, p. 250).

دستورالعمل شش مرحله‌ای روبیشو و همکاران، به عنوان مداخله خط اول، اثربخشی تجربی قابل توجهی در بهبود این سازه نشان داده است. با این حال شواهد بالینی معاصر نشان می‌دهد این رویکرد همچنان با چالش‌های ساختاری روبه‌روست. یکی از محدودیت‌های اصلی، نرخ ریزش مراجعان و مقاومت روان‌شناختی آنان در مرحله رهاسازی کنترل وسواسی بر آینده است (Robichaud et al., 2019, p. 196). در درمان‌های شناختی کلاسیک از بیمار خواسته می‌شود ابهام جهان را به عنوان واقعیت عریان زندگی بپذیرد، آن هم بدون تکیه بر هیچ منبع بیرونی؛ فرایندی که برای بسیاری از بیماران به شدت اضطراب‌زا است. مسئله دیگر این است که نادیده گرفتن طرحواره‌های مذهبی و باورهای بنیادین مراجعان در جوامع اسلامی، کارآمدی درمان را محدود می‌کند. به همین دلیل روان‌شناسی بالینی بومی نمی‌تواند صرفاً به ترجمه پروتکل‌های غربی بسنده کند؛ باید درمان‌های شناختی

¹ Generalized Anxiety Disorder (GAD)

² Intolerance of Uncertainty (IU)

نهفته در متون وحیانی را نیز استخراج کرد تا پذیرش بلاتکلیفی در یک نظام معنایی آشنا برای بیمار قابل درک شود.

در همین چارچوب، سازوکار شناختی «توکل» در قرآن کریم ظرفیت قابل توجهی برای تعدیل هسته آسیب‌شناختی اختلال اضطراب فراگیر دارد. توکل در اندیشه اسلامی حالتی انفعالی یا جبرگرایانه نیست. ساختاری سه‌مرحله‌ای دارد: تدبیر عقلانی و اخذ اسباب (عزم)، اذعان به محدودیت دانش و کنترل انسانی، و در نهایت واگذاری پیامدها به مسبب‌الاسباب (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۲۰۵؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۲، ص ۳۱۹). قرآن کریم در آیه «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (الطلاق: ۳) با تأکید بر اصل کفایت الهی، در برابر باورهای فراشناختی مثبت نسبت به نگرانی موضع می‌گیرد. توکل با تکیه بر سازوکار «حسن‌ظن» سوگیری‌های تفسیری تهدیدآمیز را بازسازی می‌کند و آینده مبهم را از قلمرویی فاجعه‌آمیز به فضایی امن و مصلحت‌محور تبدیل می‌سازد (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۰، ص ۳۳؛ صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۸، ص ۴۰۵). این چرخش، بار مسئولیت افراطی را از دوش مراجع برمی‌دارد و نیاز به پایش وسواسی محیط را کم می‌کند، چون کنترل جهان به قدرتی خیرخواه سپرده شده است (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۵، ص ۲۱۴؛ رنگین‌کمان و درزی، ۱۴۰۴ش، ص ۱۵۳).

مسئله اصلی این پژوهش آن است که سازوکار شناختی و رفتاری توکل در قرآن کریم چگونه با مراحل شش‌گانه پروتکل روبیشو و همکاران برای اختلال اضطراب فراگیر تطبیق می‌یابد. این تحقیق با روش تحلیلی تطبیقی و بررسی ساختاریافته آیات و تفاسیر اصیل تلاش می‌کند نشان دهد توکل چگونه از یک مفهوم انتزاعی اخلاقی به سازه‌ای درمانی و عملیاتی ارتقا می‌یابد. سازه‌ای که می‌تواند به عنوان چارچوبی مکمل در مدیریت عدم تحمل بلاتکلیفی عمل کند. هدف نهایی، پاسخ به ضرورت بومی‌سازی مداخلات روان‌شناختی و فراهم آوردن چارچوبی نظری است که با تلفیق علم بالینی و حکمت قرآنی، کارآمدی درمان اختلال اضطراب فراگیر را در جامعه اسلامی افزایش دهد.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه مطالعاتی انجام شده در زمینه پیوند آموزه‌های دینی و روان‌شناسی بالینی را می‌توان در سه محور اصلی تحلیل و دسته‌بندی کرد که مرور آن‌ها جایگاه، ضرورت و نوآوری پژوهش حاضر را برجسته می‌سازد. محور نخست شامل پژوهش‌هایی است که بنیادهای روان‌شناختی-دینی توکل و نقش آن را در کاهش اضطراب و تأمین بهداشت روان تبیین کرده‌اند. برای نمونه، خدایار و قائمی (۱۳۹۱) نشان دادند که توکل در نظام تربیتی اسلام با ایجاد اعتماد به خداوند، زمینه‌ساز سلامت معنوی و کمالاتی چون استقامت و عزت نفس می‌شود. در رویکردی تجربی‌تر، بواله‌ری و همکاران (۱۳۷۹) طی پژوهشی کمی بر روی دانشجویان پزشکی تأیید کردند که با افزایش نمره توکل، نشانگان استرس به‌طور معناداری در آزمودنی‌ها کاهش می‌یابد. محور دوم به ارزیابی اثربخشی مداخلات دینی-معنوی در قیاس با درمان شناختی‌رفتاری (CBT) متعارف اختصاص دارد. یعقوبی و همکاران (۱۳۹۱الف؛ ۱۳۹۱ب) در کارآزمایی‌های بالینی خود نشان دادند که هم رفتاردرمانی شناختی و هم روان‌درمانی مذهبی مبتنی بر آموزه‌های اسلام، در کاهش اضطراب آشکار و پنهان مؤثرند. یوسفی (۱۳۹۱) نیز اثربخشی شناخت‌درمانی مذهب‌محور را بر کاهش نشانگان اضطراب و افسردگی تأیید کرد. در مطالعات بالینی‌تر، آینه‌چی و همکاران (۱۴۰۰) امکان کاهش اضطراب را از طریق بسته مداخله مذهبی مبتنی بر مفهوم تقرب به خدا نشان دادند و خدایاری‌فرد و همکاران (۱۳۸۸) اثربخشی روان‌درمانی شناختی‌رفتاری مبتنی بر آموزه‌های دینی را بررسی کرده و بر همسویی اصول شناخت‌درمانی بک با مبانی اسلامی تأکید نمودند. در ارتباط مستقیم با اختلال اضطراب فراگیر، احمدی دستجردی (۱۳۹۵) تأثیر آموزش الگوی مراقبه اسلامی را بر کاهش نشانگان این اختلال در زنان متأهل اثبات کرد؛ با این حال، مداخله مذکور بر اساس سازوکار شناختی توکل در چارچوب استاندارد CBT بنا نشده بود. محور سوم دربرگیرنده مطالعاتی است که اختلال اضطراب فراگیر را با استناد به متون قرآنی بازخوانی کرده‌اند. صنعت‌نگار و همکاران (۱۳۹۶) با بررسی معناشناختی این اختلال از دیدگاه قرآن نشان دادند که علل شناختی مطرح شده در

قرآن برای نگرانی مزمن، با مؤلفه‌های نظری روان‌شناسی بالینی هم‌پوشانی دارد؛
باین وجود، این پژوهش سازوکارهای درمانی و مراحل یک پروتکل بالینی مشخص را
ارائه نکرده است.

مرور این پیشینه، سه خلأ پژوهشی بنیادین را آشکار می‌سازد: نخست، فقدان
چارچوبی تلفیقی که ابعاد روان‌شناختی توکل را در سطح سازوکارهای درمانی به‌طور
نظام‌مند با پروتکل‌های استاندارد CBT پیوند دهد. دوم، نبود پژوهشی که به تطبیق
مرحله‌به‌مرحله سازوکارهای شناختی-رفتاری توکل با مراحل شش‌گانه پروتکل
استاندارد روبیشو و همکاران برای اختلال اضطراب فراگیر پرداخته باشد. سوم،
تقلیل مفهوم توکل به یک ارزش اخلاقی کلی در پژوهش‌های پیشین و بی‌توجهی به
قابلیت‌های عملیاتی آن در فرایندهای اساسی درمان (نظیر بازسازی شناختی،
اصلاح باورهای ناکارآمد، مواجهه با موقعیت‌های اضطراب‌آور و کاهش رفتارهای
ایمنی‌جویانه). بر این اساس، پژوهش حاضر می‌کوشد با بهره‌گیری از منابع معتبر
تفسیری و روان‌شناختی، مفهوم توکل را از یک سازه انتزاعی به یک مؤلفه بالینی
قابل عملیاتی‌سازی ارتقا دهد. نوآوری این مطالعه در تطبیق نظام‌مند توکل با مراحل
شش‌گانه پروتکل روبیشو و همکاران است که با هدف ارتقای اثربخشی درمان و
کاهش عدم تحمل بلاتکلیفی، می‌تواند زمینه‌ساز توسعه مدل‌های درمانی بومی و
مبتنی بر شواهد در جوامع اسلامی گردد.

۳. چارچوب نظری تحقیق

تدوین یک الگوی درمانی تلفیقی و بومی برای مداخله در اختلال اضطراب فراگیر
مستلزم بررسی عمیق و تحلیل انتقادی مؤلفه‌های آسیب‌شناختی در رویکردهای
کلاسیک روان‌شناسی بالینی و پیوند دادن نظام‌مند آن‌ها با ساختارهای شناختی
موجود در نظام معرفتی اسلام است. برای رسیدن به چارچوبی عملیاتی، ابتدا باید
مدل‌های فراتشخیصی معاصر، از جمله عدم تحمل بلاتکلیفی و الگوهای
شناختی-رفتاری وابسته به آن، تبیین شوند؛ سپس سازوکار عقلانی، تفسیری و

چندبعدی مفهوم توکل بر پایه آراء مفسران بررسی می شود تا بستر نظری لازم برای همگرایی این دو حوزه فراهم آید.

در آسیب شناسی روانی معاصر، فهم ماهیت اختلال اضطراب فراگیر دستخوش تحول شده است؛ این اختلال دیگر صرفاً حالتی از تنش عمومی و مبهم دانسته نمی شود، بلکه زنجیره ای از پردازش های اطلاعاتی سوگیرانه به شمار می آید. بر اساس این دیدگاه، نگرانی مرضی نوعی راهبرد اجتناب شناختی از جنس کلامی-فکری است که کارکرد اصلی آن جلوگیری از پردازش هیجانی تصاویر ذهنی فاجعه بار و مهار برانگیختگی شدید دستگاه عصبی خودمختار است (Barlow, 2021, p. 188). در میان مدل های تبیینی معاصر، مدل روییشو و همکاران (Robichaud et al., 2019) از الگوهای تبیینی ای است که پشتوانه تجربی گسترده دارد و در کنار الگوی اجتناب شناختی (Heimberg et al., 2004, pp. 77-108)، مدل فراشناختی (Wells, 1995) و الگوهای مبتنی بر پذیرش (Roemer & Orsillo, 2002) قرار می گیرد. انتخاب پروتکل روییشو و همکاران در این پژوهش بر سه ملاحظه استوار است. نخست، این الگو عدم تحمل بلاتکلیفی را سازه ای محوری می داند و با مواجهه انسان با پیامدهای نامعلوم آینده پیوند دارد؛ موضوعی که در گفتمان قرآنی توکل نیز، به عنوان رویکرد فرد به بخشی از نتیجه خارج از اختیار او پس از عزم و تدبیر، مطرح است. دوم، مؤلفه های شناختی این پروتکل به صورت مجزا و عملیاتی تعریف شده اند و مقایسه سازوکار به سازوکار را ممکن می سازند، در حالی که مدل فراشناختی و الگوهای مبتنی بر پذیرش انطباق کمتری با هدف پژوهش دارند. سوم، اثربخشی آن در کارآزمایی های بالینی تصادفی شده بررسی شده است (Ladouceur et al., 2000؛ Dugas et al., 2003, 2010).

عدم تحمل بلاتکلیفی سوگیری شناختی متمایزی است که در آن فرد رویدادهای مبهم و موقعیتهایی با پیامد نامعلوم را ذاتاً تهدیدآمیز و غیرقابل تحمل ارزیابی می کند. این سازه همچون فیلتری معیوب، پردازش اطلاعات را در چهار مؤلفه مختل می سازد. مؤلفه نخست، باورهای فراشناختی مثبت درباره سودمندی نگرانی است؛ فرد گمان می کند نگرانی مفرط ابزاری برای آمادگی در برابر حوادث ناگوار و

پیشگیری از فاجعه است و حتی نشانه‌ای از مسئولیت‌پذیری اخلاقی به شمار می‌آید (Robichaud et al., 2019, p. 34; Wells, 2009, p. 92). مؤلفه دوم، جهت‌گیری منفی نسبت به مسئله است که از خودارزیابی ضعیف ناشی می‌شود و در آن فرد چالش‌های روزمره را تهدیدی فلج‌کننده تلقی می‌کند و در توانایی حل مسئله خود تردید می‌ورزد (Robichaud et al., 2019, p. 138; Robichaud & Dugas, 2005a, p. 391). مؤلفه سوم، اجتناب شناختی است که فرد را برای گریز از تصاویر ذهنی ترسناک و هیجان‌های واقعی به نشخوار کلامی و طرح پرسش‌های فرضی «چه می‌شود اگر...؟» سوق می‌دهد (Robichaud et al., 2019, p. 39; Barlow, 2021, p. 184). مؤلفه چهارم، رفتارهای ایمنی‌جویانه و فرسایشی، مانند اطمینان‌جویی افراطی و پایش مداوم محیط، است که با هدف دستیابی به قطعیتی توهم‌آمیز شکل می‌گیرد؛ چرخه‌ای که به دلیل پویایی جهان، جز به فرسودگی شناختی نمی‌انجامد (Robichaud et al., 2019, p. 27; Clark & Beck, 2023, p. 151).

در برابر این آسیب‌شناسی، مفهوم «توکل» در نظام معرفتی قرآن کریم قرار دارد. برخلاف برداشت‌های رایج، توکل نه حالتی انفعالی و برخاسته از درماندگی آموخته‌شده، بلکه راهبردی چندبعدی برای تنظیم نظام شناختی و رفتاری انسان است. این راهبرد، نظام ارزیابی فرد را در مواجهه با ابهام آینده در سه بعد شناختی، انگیزشی-ارادی و رفتاری بازسازی می‌کند. در بعد شناختی، توکل بر تغییر در طرحواره‌های بنیادین فرد استوار است. حقیقت توکل، ارجاع نهایی علیت و تدبیر امور به مسبب‌الاسباب حقیقی است. فرد متوکل اسباب مادی را مستقل نمی‌پندارد و با درک محدودیت‌های انسانی، تدبیر نهایی را به قدرت الهی وامی‌گذارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۱۹). چنین رویکردی مراجع را از تزلزل شناختی در برابر نوسانات محیطی می‌رهاند.

در بعد انگیزشی و ارادی، توکل مفهومی فعال است. بر اساس آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» (آل عمران: ۱۵۹)، توکل با «مشورت» و «عزم» پیوندی جدایی‌ناپذیر دارد. عزم پس از به‌کارگیری همه ظرفیت‌های عقلانی و مادی

برای حل مسئله پدید می‌آید و توکل دقیقاً پس از این مرحله جای می‌گیرد؛ از این رو تلاش عینی پیش‌شرط ساختاری توکل است. توکل به معنای سستی و کاهلی نیست، بلکه به معنای کنار گذاشتن اعتماد استقلالی به ابزارهای مادی و اطمینان کامل به پروردگار است. پیامد این تحول در بعد رفتاری و هیجانی، رهاسازی ارادی نیاز و سواس گونه به کنترل پیامدهاست که با عناوین تسلیم و تفویض شناخته می‌شود (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۱۳۹). جوادی‌آملی معتقد است فرد متوکل در برابر ابهام دچار خطای شناختی فاجعه‌سازی نمی‌شود، زیرا آینده را در چنبره قدرتی حکیم و خیرخواه می‌بیند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۵، ص ۲۱۴). سید قطب نیز آرامش روانی ناشی از توکل را برخاسته از این باور قطعی می‌داند که خیرِ مقدرشده از جانب خداوند را هیچ سبب مادی نمی‌تواند مانع شود؛ نگرشی که نظام پردازش اضطراب را مهار می‌کند (قطب، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰۲).

در نهایت، مقایسه نقاط تلاقی نظری این دو رویکرد نشان می‌دهد که هر دو در پی پاسخ به مواجهه انسان با ابهام و پیش‌بینی‌ناپذیری آینده‌اند؛ اما تفاوت پارادایمی آن‌ها در راهبرد بازسازی شناختی است. در درمان شناختی-رفتاری استاندارد، پروتکل می‌کوشد ظرفیت پذیرش عدم قطعیت را به‌عنوان واقعیتی اجتناب‌ناپذیر در مراجع افزایش دهد؛ فرایندی که اغلب با مقاومت و افزایش اضطراب در مراحل نخست همراه است (Clark & Beck, 2023, p. 77). در مقابل، چارچوب نظری توکل معنای ابهام را بازتعریف می‌کند و آینده مبهم را قلمروی تحت تدبیر علم مطلق الهی می‌داند. این مدل مفهومی، تمایل افراطی به کنترل آینده و عدم تحمل عدم قطعیت را، که از متغیرهای تداوم‌بخش اضطراب فراگیرند (Robichaud et al., 2019, p. 19)، از دوش مراجع برمی‌دارد و به جای آن احساس کارآمدی خدامحور را می‌نشاند؛ بستری که پروتکل درمانی روبیشو و همکاران را از پذیرشی منفعلانه به الگویی فعال و منسجم بر پایه حکمت قرآنی ارتقا می‌دهد.

۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر از نظر رویکرد کیفی و از نظر هدف نظری است و روش آن تحلیلی تطبیقی با گردآوری اسنادی است. مسئله ایجاب می‌کرد دو نظام معرفتی متفاوت، یعنی متون تفسیری قرآن کریم و ادبیات بالینی درمان شناختی-رفتاری، در سطح سازوکار با هم سنجیده شوند. برای همین از الگوی تطبیقی استفاده شد که هم‌سویی‌ها و تفاوت‌ها را هم‌زمان نشان می‌دهد.

مبنای بالینی تطبیق، پروتکل شش مرحله‌ای درمان اختلال اضطراب فراگیر مبتنی بر مدل عدم تحمل بلا تکلیفی است که روبیشو و همکاران (۲۰۱۹) آن را تشریح کرده‌اند. برای دقت در توصیف اهداف هر گام، آثار بارلو (۲۰۲۱)، لیهی (۲۰۱۷)، ولز (۲۰۰۹) و کلارک و بک (۲۰۲۳) نیز بررسی شد. در سوی دیگر، آیات مرتبط با توکل، تفویض و عزم شناسایی شد و تبیین آن‌ها از تفاسیر معتبر فریقین گرفته شد. از میان این تفاسیر می‌توان به المیزان، مجمع‌البیان، التبیان، تسنیم، تفسیر نمونه، مفاتیح‌الغیب، روح‌المعانی، التحریر و التنویر و المنار اشاره کرد.

تحلیل در سه مرحله انجام گرفت. نخست، هدف بالینی و متغیر واسطه هر گام از منبع اصلی پروتکل استخراج شد. سپس آرای مفسران درباره آیات مربوط بازخوانی، و سازوکار شناختی، انگیزشی و رفتاری متناظر با آن گام مشخص شد. در مرحله پایانی، داده‌های دو حوزه در هر گام مقایسه شدند تا سه پرسش پاسخ یابد: هم‌سویی کارکردی کجاست، توکل چه ظرفیت تکمیلی دارد، و مرز روش‌شناختی دو رویکرد از کجا می‌گذرد. یافته‌ها در قالب جدول تطبیقی سازمان یافت.

۵. تطبیق سازوکار مفهوم توکل در مراحل شش‌گانه پروتکل استاندارد

درمان اضطراب فراگیر

عملیاتی‌سازی یک الگوی درمانی بومی برای اختلال اضطراب فراگیر مستلزم آن است که از مفهوم‌پردازی‌های نظری فراتر برویم و به انطباقی ساختاریافته با نیازهای بالینی برسیم. در نظام معرفتی اسلام، توکل نه سازوکاری دفاعی و منفعلانه است و نه به جبرگرایی می‌انجامد؛ بلکه راهبردی فعال و چندبعدی در تنظیم شناختی و

هیجانی است و می‌تواند مستقیماً هسته آسیب‌شناختی این اختلال، یعنی عدم تحمل بلاتکلیفی، را هدف قرار دهد. با این همه، اثربخشی بالینی این مفهوم منوط به آن است که مؤلفه‌های شناختی، انگیزشی و رفتاری‌اش به‌صورت نظام‌مند در قالب یک پروتکل استاندارد و مرحله‌به‌مرحله جای گیرد.

رویکرد روان‌شناسی اسلامی در تأمین سلامت روان بر یکپارچگی ابعاد زیستی، روانی، اجتماعی و معنوی تأکید دارد (Rothman & Coyle, 2018; Cucchi, 2022). بر همین پایه، انطباق سازوکار توکل با مراحل پروتکل درمانی رویشو و همکاران این امکان را فراهم می‌کند که تکنیک‌های تخصصی مانند بازسازی شناختی و مواجهه رفتاری با مفاهیم اسلامی چون عزم، حسن‌ظن به خداوند و تفویض امر در کنار هم قرار گیرند. هدف از این ساختار تلفیقی نه حذف مسئله یا انکار ابهام واقعی جهان، بلکه تغییر در معنایی است که فرد به ابهام می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که آینده نامعلوم، به‌جای آنکه تهدیدی فلج‌کننده تلقی شود، به عرصه‌ای امن و برخوردار از تدبیر خیرخواهانه الهی بدل گردد. متون روایی نیز به این کاهش بار شناختی توجه کرده‌اند؛ چنان‌که امام علی (ع) در روایت «أَصْلُ قُوَّةِ الْقَلْبِ التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ» (آمدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۱۹۸) توکل بر خداوند را ریشه قوت قلب و استواری روانی در برابر محرک‌های اضطراب‌زا معرفی می‌کنند.

با توجه به اینکه مراحل شش‌گانه پروتکل ماهیتی تدریجی، سلسله‌مراتبی و تراکمی دارند (Robichaud et al., 2019, p. 76)، پژوهش حاضر نیز نقش تعدیل‌کننده توکل را در هر مرحله درمانی به‌طور جداگانه بررسی و تحلیل می‌کند. این رویکرد، با مهار مسئولیت‌پذیری افراطی و پایش و سواسی محیط، نشان می‌دهد که آموزه‌های بنیادین وحیانی می‌توانند به‌عنوان مداخله‌ای شناختی مؤثر عمل کنند و نقشه راهی بالینی، بومی و جامع در اختیار روان‌درمانگران قرار دهند.

۵-۱. گام اول: روان‌آموزی و آموزش آگاهی از نگرانی

نخستین مرحله از پروتکل استاندارد درمان شناختی-رفتاری اختلال اضطراب فراگیر، یعنی «روان‌آموزی و آموزش آگاهی از نگرانی»^۱، تنها انتقال اطلاعات نیست و مداخله‌ای ساختاریافته با اهداف بالینی مشخص است (Robichaud et al., 2019, p. 79). در این رویکرد، عدم تحمل بلا تکلیفی فرایند شناختی محوری دانسته می‌شود؛ این سازه از طریق باورهای فراشناختی مثبت درباره نگرانی، جهت‌گیری منفی به مسئله و اجتناب شناختی، چرخه نگرانی مرضی را پایدار نگه می‌دارد (Dugas et al., 1998, p. 215). برخلاف رویکردهای کلاسیک، در این مدل مراجع را خودِ ابهام محیط آزار نمی‌دهد، بلکه تفسیر فاجعه‌آمیز و تحمل‌ناپذیری است که او از این بلا تکلیفی دارد. در این گام، درمانگر به مراجع می‌آموزد نگرانی‌هایش را در دو دسته جدا کند: نگرانی درباره موقعیت‌های واقعی و کنونی، و نگرانی درباره موقعیت‌های فرضی و تحقق‌نیافته در آینده (Robichaud et al., 2019, p. 92). (Leahy, 2017, p. 270). این تفکیک، همراه با خودپایشی و ثبت روزانه افکار، مراجع را از همجوشی شناختی بیرون می‌آورد و کمک می‌کند نگرانی را به جای واکنشی غیرارادی، فرایندی شناختی ببیند که قابل مشاهده و تغییر است (Barlow, 2021, p. 189).

از سوی دیگر، بررسی توکل در نظام معرفتی اسلام نشان می‌دهد این مفهوم می‌تواند گام نخست پروتکل را تکمیل کند. قرآن کریم توکل را واگذاری مسئولیت نتیجه به خداوند، پس از انجام کار اختیاری، معرفی می‌کند. از منظر شناختی، در توکل انسان اتکای مستقل خود را از اسباب ظاهری برمی‌دارد و تدبیر نهایی را به مسبب‌الاسباب می‌سپارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۲۵). پروتکل روبیشو و همکاران در گام نخست بیشتر بر توصیف و پایش بلا تکلیفی متمرکز است، اما توکل از آغاز چارچوبی تفسیری جایگزین به دست می‌دهد و بلا تکلیفی را درون نظام معنایی گسترده‌تری قرار می‌دهد که بر علم و تدبیر الهی استوار است. این سازوکار

¹ Psychoeducation and Worry Awareness Training

معنابخش، که با سبک مقابله مذهبی مشارکتی نیز همخوان است (Pargament, 1997, p. 180)، می‌تواند در کنار خودپایشی به کار رود و ثبت رویدادهای مبهم را با سپردن نتیجه به خداوند همراه کند.

افزون بر این، تفکیک نگرانی‌های واقعی از فرضی در پروتکل روبیشو و همکاران با ساختار دومرحله‌ای توکل همسویی مفهومی چشمگیری دارد. بر پایه مبانی قرآنی، توکل به معنای کنار گذاشتن اراده نیست؛ پس از مشورت و عزم استوار می‌آید و برنامه‌ریزی انسان را با آرامش قلبی کامل می‌کند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۵، ص ۲۱۴). تفاوت در آن است که پروتکل شناختی-رفتاری معیار تفکیک را قابلیت حل عملی مسئله می‌گیرد، اما معیار توکل مرز میان قلمرو اختیار انسان و گستره تدبیر الهی است. این مرزبندی با تکیه بر اصل قرآنی تناسب تکلیف با توان انسان، خطای شناختی مسئولیت افراطی را اصلاح می‌کند و بار روانی امور فراتر از توان را از دوش نظام شناختی برمی‌دارد (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۹۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۱۱۵). سرانجام، توکل با ایجاد یقین به مصلحت‌اندیشی تدبیر الهی، در تنظیم هیجان نقش مؤثری ایفا می‌کند و اضطراب ناشی از پیش‌بینی آینده را کاهش می‌دهد (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۲۳۴). با این حال، باید توجه داشت که هدف درمان بالینی کاهش علائم اضطراب است، در حالی که توکل با هدف نهایی تقرب به خداوند بنا شده و آرامش روانی در آن پیامدی ثانوی از این پیوند معنوی به شمار می‌رود (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۳، ص ۳۶۵).

۲-۵. گام دوم: ارزیابی مجدد سودمندی نگرانی

در گام دوم پروتکل درمان شناختی-رفتاری، تمرکز بالینی بر «ارزیابی مجدد سودمندی نگرانی»^۱ است. شواهد نشان می‌دهند که باورهای فراشناختی مثبت بیماران درباره نگرانی در تداوم اضطراب نقش مهمی دارند (Robichaud et al., 2019, p. 82; Wells, 1995, p. 303). این مرحله سه محور فنی دارد. نخست، شناسایی باورهای ضمنی‌ای مانند این‌که نگرانی راهی برای حل مسئله، نشانه‌ی

¹Reevaluating the Usefulness of Worry

مسئولیت‌پذیری یا سدی در برابر رویدادهای ناگوار است. دوم، جداکردن نگرانی از حل مسئله؛ نگرانی بیشتر نشخواری ذهنی و تکراری است، حال آن‌که حل مسئله به اقدام عملی نیاز دارد. سوم، بازسازی شناختی با استفاده از توالی‌های تصادفی کاذب: درمانگر نشان می‌دهد که رخ‌ندادن پیامدهای منفی به نگرانی ربطی ندارد و پیوند علیّ میان این دو در واقع یک خطای شناختی است (Wells, 2009, p. 117). بازسازی شناختی کلاسیک بر کاهش فاجعه‌سازی تکیه می‌کند، اما این گام مستقیماً کارکرد ابزاری خودِ نگرانی را هدف می‌گیرد.

از سوی دیگر، سازوکار روان‌شناختی توکل با فراهم کردن یک جایگزین معنایی استوار، رهاکردن نگرانی را برای بیمار آسان‌تر می‌کند. نخستین ظرفیت مکمل توکل، تمایز شناختی میان تلاش سازگارانه و نشخوار ذهنی است. بیمار مبتلا به اختلال اضطراب فراگیر معمولاً نگرانی را محرک انگیزه‌ی خود می‌پندارد، اما قرآن کریم بر کوشش جدی تأکید دارد. تعبیر قرآنی «خُذُوا حِذْرَكُمْ» (النساء: ۷۱) که به احتیاط و اقدام مؤثر اشاره می‌کند، با تمایز بالینی میان نگرانی و حل مسئله سازگار است. تفاوت در این است که معیار قرآن، اقدام عملی است و معیار بالینی، کارآمدی تجربی. دومین کارکرد توکل، مقابله با تفکر جادویی و توهم محافظت هیجانی است. پروتکل روبیشو و همکاران از بیمار می‌خواهد باور به محافظت‌کنندگی نگرانی را رها کند، کاری که ممکن است در کوتاه‌مدت اضطراب‌آور باشد؛ اما توکل در عوض یک پشتوانه‌ی شناختی جایگزین به او می‌دهد. بر پایه‌ی آیه‌ی «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (الطلاق: ۳)، سپردن امور به خداوند فرد را در پناه الهی قرار می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۱۵). افزون بر این، توهم کنترل ذهنی بر رویدادها با استناد به آیه‌ی «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» (التوبة: ۵۱) و در پرتو مفهوم «قدر» نقد می‌شود. این آموزه جبرگرایی نیست؛ بلکه به معنای وانهادن توهم کنترل ذهنی به خداوند است و از نظر شناختی با هدف پروتکل روبیشو و همکاران در اصلاح توالی‌های تصادفی هم‌پوشانی دارد.

سومین مؤلفه، بازتعریف مسئولیت‌پذیری اخلاقی است. بیماران مضطرب اغلب نگرانی را با تعهد اخلاقی یکی می‌گیرند. آیه‌ی «وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ»

(المائده: ۲۳) با پیوند دادن ایمان و توکل، ارزش ایمان را به توانایی انسان در سپردن امور به خداوند مربوط می‌کند، نه به میزان نگرانی او (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۱۱۸). این تغییر نگاه، بار مسئولیت افراطی را از دوش فرد برمی‌دارد و با برقراری توازن میان «خوف» و «رجا»، انگیزه‌ی اقدام مسئولانه را بدون گرفتارشدن در نگرانی مزمن حفظ می‌کند.

سرانجام، تفاوت روش شناختی این دو رویکرد در خاستگاه اعتبار اصلاح باور است. در پروتکل بالینی، بی‌اعتبارشدن سودمندی نگرانی از راه آزمون‌های تجربی خود مراجع به دست می‌آید، اما در نظام توکل این اصلاح بر یک تعهد ایمانی و کلامی پیشینی تکیه دارد. توجه به این تفاوت برای کاربرد بالینی این مدل تلفیقی ضروری است.

۵-۳. گام سوم: ارزیابی مجدد باورهای منفی درباره بلاتکلیفی

گام سوم پروتکل درمانی روبیشو و همکاران، با تمرکز بر «ارزیابی مجدد باورهای منفی درباره عدم قطعیت»^۱، مستقیماً هسته آسیب‌شناختی اختلال اضطراب فراگیر، یعنی عدم تحمل بلاتکلیفی را هدف قرار می‌دهد (Robichaud et al., 2019, p. 84). در این چارچوب نظری، بیماران مبتلا به این اختلال، موقعیت‌های مبهم و غیرقابل پیش‌بینی را به مثابه وضعیتی تهدیدکننده، فاجعه‌بار و غیرقابل تحمل تفسیر می‌کنند. اهداف بالینی این مرحله شامل بازشناسی تظاهرات بلاتکلیفی در تصمیمات روزمره است؛ به گونه‌ای که مراجع دریابد عدم تحمل بلاتکلیفی صرفاً یک واکنش به بحران‌های بزرگ نیست، بلکه ویژگی خلقی زمینه‌ای است که باید به عنوان یک الگوی قابل آزمون در نظر گرفته شود. گام بعدی، شناسایی رفتارهای ایمنی‌بخش نظیر واریسی مکرر یا کسب اطمینان افراطی است. در این مدل، خطر اصلی ناشی از خود رویداد نامطمئن نیست، بلکه برخاسته از تلاش مستمر برای حذف کامل بلاتکلیفی است که به تداوم چرخه اجتناب می‌انجامد (Robichaud et al., 2019, p. 88). ابزار اصلی مواجهه در این مرحله، آزمایش‌های رفتاری است که با هدف اصلاح

¹ Reevaluation of Negative Beliefs about Uncertainty

مستقیم باور فاجعه‌آمیز زیربنایی از طریق شواهد تجربی طراحی شده‌اند، نه صرفاً کاهش اضطراب از طریق عادت‌واری (Hebert & Dugas, 2019, p. 421).

در تبیین تطبیقی، توکل قرآنی از یک باور ذهنی انتزاعی فراتر رفته و به‌عنوان یک موتور محرک رفتاری و راهبرد تعدیل‌کننده سوگیری تفسیری عمل می‌کند. برای شکستن چرخه اجتناب رفتاری، توکل یک تکیه‌گاه جایگزین ارائه می‌دهد. بر اساس آیه «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ» (التوبة: ۱۲۹)، اتکا به قدرت مطلق الهی، شجاعت رفتاری لازم را برای مواجهه با آینده مبهم فراهم می‌آورد؛ به‌نحوی که بیمار متوکل به‌جای تکیه بر رفتارهای ایمنی‌بخش فرسایشی، کار را به تدبیر پروردگار می‌سپارد (فضل‌الله، ۱۴۳۹ق، ج ۸، ص ۴۷۲). افزون بر این، سازوکار توکل سوگیری تفسیری تهدیدآمیز را از طریق آموزه‌هایی نظیر داستان حضرت موسی (ع) و خضر (ع) بازسازی می‌کند. حوادثی که در ظاهر بلا تکلیف و ناگوارند، در باطن دارای مصلحتی پنهان ارزیابی می‌شوند. این بازآفرینی معنایی، ابهام را بخشی از نظام حکیمانه الهی قلمداد کرده و تحمل آن را از یک فشار روانی به پذیرشی آرامش‌بخش و خوش‌بینانه ارتقا می‌دهد.

از منظر بالینی، توکل پایش وسواسی آینده را با تسلیم و تفویض شناختی جایگزین می‌سازد. عزل تدبیر وسواسی نفس در برابر تدبیر الهی (جوادی‌آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۲۱، ص ۴۱۲)، معادل فرآیند رهاسازی کنترل در درمان‌های موج سوم است که با کاهش بار پردازش اطلاعات، فعالیت بیش‌ازحد سیستم سمپاتیک را متعادل می‌سازد. در این منطق، توکل جرأت اقدام در شرایط ابهام را افزایش داده و ترس فلج‌کننده را مهار می‌کند (طبری، ۱۴۲۲ق، ج ۷، ص ۳۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۱۰۱). علاوه بر این، مفهوم قرآنی «غیب» (لقمان: ۳۴) بلا تکلیفی را نه یک تهدید، بلکه خصیصه ذاتی نظام آفرینش معرفی می‌کند. تأکید قرآن بر عبارت «حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ» (آل عمران: ۱۷۳) و آیه «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (البقرة: ۲۱۶) به‌معنای قطع وابستگی درونی به کثرت اسباب ظاهری است که تناظر کارکردی با هدف توقف رفتارهای ایمنی‌بخش دارد.

آموزه قرآنی «خُذُوا حِذْرَكُمْ» (النساء: ۷۱) و توصیه نبوی «اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ» (دیلمی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۲۱) (شترت را ببند، آنگاه توکل کن) هر دو بر احتیاط تأکید دارند، حال آنکه این گام از پروتکل بر کاهش رفتارهای ایمنی‌جویانه استوار است. این تعارض ظاهری با تفکیک «احتیاط معقول» از «رفتار ایمنی‌جویانه» برطرف می‌شود. احتیاط معقول متناسب با خطر واقعی است، در حوزه اختیار فرد باقی می‌ماند و پس از انجام آن، رها کردن نتیجه ممکن است. در مقابل، رفتار ایمنی‌جویانه، مانند واریسی مکرر و اطمینان‌خواهی، برای زدودن کامل عدم قطعیت انجام می‌شود و هر بار تکرار، نیاز به تکرار بعدی را تشدید می‌کند. معیار «وسع و اختیار» در مفهوم توکل می‌تواند به مراجع در شناخت این مرز یاری برساند.

با وجود این همگرایی‌های عمیق، درک تمایز روش‌شناختی این دو چارچوب ضروری است. در پروتکل روییشو و همکاران، اصلاح باور از طریق فرضیه‌سازی و آزمون تجربی در آزمایش‌های رفتاری حاصل می‌شود. اما در نظام توکل، پذیرش بلا تکلیفی مبتنی بر یک التزام معرفتی و ایمانی پیشینی به کفایت الهی است. از این‌رو، توکل فاقد ساختار کشف تجربی بوده و نمی‌تواند جایگزین متدولوژیک آزمایش رفتاری گردد؛ بلکه به‌عنوان یک تسهیل‌گر انگیزشی قدرتمند، پذیرش شواهد ضد فاجعه‌بار و ورود به مواجهه رفتاری را برای مراجع تسریع می‌نماید.

۵-۴. گام چهارم: آموزش حل مسئله و بازجهت‌دهی

گام چهارم پروتکل درمانی روییشو و همکاران، با عنوان «آموزش حل مسئله و بازجهت‌دهی»^۱، سومین متغیر واسطه در مدل عدم تحمل بلا تکلیفی، یعنی جهت‌گیری منفی نسبت به مسئله را هدف قرار می‌دهد. این سازه شامل ادراک مسئله به‌عنوان یک تهدید، تردید در توانایی شخصی برای حل آن و بدبینی نسبت به نتیجه است (Robichaud & Dugas, 2005a; Robichaud & Dugas, 2005b). این گام از دو مرحله متمایز تشکیل شده است: نخست، بازجهت‌دهی شناختی پیش از آموزش مهارت که بر اصلاح ادراک تحریف‌شده مراجع متمرکز است. در این مرحله،

¹ Problem-Solving Training and Reorientation

با استفاده از فن «پیوستار تهدید-فرصت»^۱، مراجع می‌آموزد تا ادراک دوقطبی همه‌یاهیچ خود را تعدیل کرده و مسئله را در طیفی از تهدید تا فرصت ارزیابی کند. دوم، آموزش رسمی مهارت‌های حل مسئله است که مراحل کلاسیک تعریف مسئله، طوفان فکری، ارزیابی گزینه‌ها و اجرای راه‌حل را شامل می‌شود (Robichaud et al., 2019, p. 94). نکته حائز اهمیت این است که این آموزش صرفاً به نگرانی‌های موقعیت‌های واقعی و حاضر اختصاص دارد و نشان می‌دهد که برخلاف نگرانی که فرایندی ذهنی و مختل‌کننده است، حل مسئله نظامی منسجم برای گذار از تفکر به اقدام عینی است.

در تبیین تطبیقی، ساختار گام چهارم با آموزه نبوی «اغْفُلْهَا وَتَوَكَّلْ» (دیلمی، ۱۳۷۰ش، ج ۱، ص ۱۲۱) (شترت را ببند، سپس توکل کن) که در امتداد آیه ۱۵۹ آل عمران تفسیر می‌شود، همخوانی قابل‌توجهی دارد. توکل جایگزین تدبیر نیست، بلکه مکمل روانی آن پس از اتمام اقدام عملی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۱۱۷). هر دو نظام، فرد را از قطب‌های ناکارآمد نگرانی بدون اقدام و اقدام بدون آرامش، به سوی الگوی متعادل (اقدام مؤثر توأم با رهاسازی روانی نتیجه) سوق می‌دهند.

در مقابله با مؤلفه تردید در توانایی شخصی، آیه «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (البقره: ۲۸۶) به‌عنوان یک باور زمینه‌ای عمل می‌کند. طبرسی (۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۷۰۹) «وسع» را توان بالفعل فرد در نظر می‌گیرد که این اصل کلامی- روان‌شناختی، بار روانی ناتوانی را تقلیل می‌دهد. همچنین، فن پیوستار تهدید-فرصت با مفهوم قرآنی «ابتلاء» و تأکید بر گشایش حتمی پس از سختی (انشرح: ۵-۶) تطابق معنایی دارد؛ به‌نحوی که ادراک صرفاً تهدیدآمیز را به ادراکی متعادل با در نظر گرفتن امکان رشد تغییر می‌دهد.

اوج این سازوکار تطبیقی در مفهوم «تفویض» تبلور می‌یابد که مرتبه‌ای فراتر از توکل و به‌معنای رهایی از وابستگی روانی نسبت به نتایج خارج از اختیار است

¹ Threat-Opportunity Continuum

(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۳۳۴). تفویض، انتقال کانون ارزیابی امنیت از آینده نامعلوم به ربوبیت الهی است. درحالی که پروتکل شناختی رفتاری بر پایه واقع‌بینی شناختی، بیمار را به تحمل ابهام ترغیب می‌کند، تفویض قرآنی با القای احساس امنیت وجودی، عدم قطعیت را به عنوان بخشی از نظام حکیمانه الهی معنا می‌بخشد. این معنا در آیات دیگری از قرآن نیز مورد تأکید قرار گرفته است. خداوند می‌فرماید: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (التوبة: ۵۱). مفسران تصریح کرده‌اند که مقصود آیه، نفی تلاش انسان نیست، بلکه نفی اضطراب ناشی از تصور استقلال حوادث از اراده الهی است. آلوسی این آیه را ناظر به ایجاد ثبات روانی در شرایط تهدید می‌داند و معتقد است که مؤمن پس از انجام وظیفه، دیگر اسیر احتمال‌های بی‌پایان آینده نمی‌شود (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۳۰۶). فخر رازی نیز تأکید می‌کند که توکل در این آیه، نوعی بازسازی نگرش انسان نسبت به آینده است که از اضطراب ناشی از پیش‌بینی‌های ذهنی جلوگیری می‌کند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۶۷).

در نتیجه، اگرچه توکل قرآنی فاقد ساختار فنی و روش‌شناختی آموزش حل مسئله است، اما با اصلاح ارزیابی شناختی آینده، کاهش نیاز به کنترل وسواسی و ارتقای جرأت روان‌شناختی، نه تنها کیفیت هیجانی مواجهه را افزایش می‌دهد، بلکه به عنوان چارچوبی معنابخش، اثربخشی درمان را در بیماران معتقد تقویت می‌نماید.

۵-۵. گام پنجم: مواجهه تجسمی با نگرانی‌های فرضی

گام پنجم پروتکل درمانی روبیشو و همکاران با عنوان «مواجهه تجسمی یا شناختی»^۱، آخرین مؤلفه مدل عدم تحمل بلا تکلیفی، یعنی اجتناب شناختی، را هدف می‌گیرد و ویژه نگرانی‌های نوع دوم طراحی شده است؛ یعنی سناریوهای فرضی و انتزاعی که راه حل عملی روشنی ندارند. مبنای نظری این گام نظریه پردازش هیجانی فوا و کوزاک است (Foa & Kozak, 1986, p. 20). مداخله با شناسایی هسته ترس و با تکنیک فرود پلکانی شروع می‌شود؛ درمانگر در این تکنیک

¹ Imaginal/Cognitive Exposure

از نگرانی‌های سطحی می‌گذرد تا به عمیق‌ترین لایه‌های فاجعه‌آمیز ذهن مراجع، مانند ترس از مرگ، رهاشدگی یا از دست دادن کنترل، برسد. پس از آن، مراجع سناریوی مواجهه را همراه با جزئیات حسی و هیجانی می‌نویسد (Robichaud et al., 2019, p. 158). مرور و بازشنیدن مکرر این سناریو دو نتیجه درمانی اصلی دارد: عادت‌واری نسبت به برانگیختگی اضطرابی و شکل‌گیری یادگیری بازدارنده (Fracalanza et al., 2014, p. 559; Robichaud et al., 2019, p. 96). مقصود از این گام متقاعد کردن مراجع به وقوع نیافتن رخداد ناگوار نیست؛ مقصود افزایش تحمل او در برابر عدم قطعیت ذاتی سناریوهای فرضی و پیامدهای هیجانی آنهاست (Ovanessian et al., 2019). به این ترتیب، پس از اصلاح باورهای مربوط به سودمندی نگرانی، بلا تکلیفی واقعی و مهارت‌های حل مسئله، این مرحله عمیق‌ترین لایه اجتناب ذهنی مراجع را بازسازی می‌کند.

در مقایسه با این پروتکل، روایات قرآنی الگویی را نشان می‌دهند که از نظر کارکردی با مواجهه غیراجتنابی همسو است. دو نمونه روشن آن، سخن موسی (ع) هنگام رسیدن بنی‌اسرائیل و لشکریان فرعون به کنار دریا، «كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ» (شعراء: ۶۲)، و سخن پیامبر اکرم (ص) در غار، «لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا» (التوبة: ۴۰)، است. آرامش پیامبر (ص) از انکار خطر ناشی نمی‌شود؛ ریشه در بازتفسیر معنای حضور در برابر تهدید و تکیه بر معیت الهی دارد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۵۲). تفاوت اصلی این دو رویکرد در سازوکار تغییر است: پروتکل روییشو و همکاران با تکرار تدریجی به عادت‌واری و یادگیری بازدارنده می‌رسد، اما الگوی قرآنی بر بازتفسیر معنایی فوری و باور به حضور الهی تکیه دارد. افزون بر این، رفتار حضرت یعقوب (ع) در برابر اندوه پیاپی و بیان آشکار آن در قالب «صبر جمیل» (یوسف: ۱۸، ۸۴-۸۶) با پردازش هیجانی مداوم و عبور از اجتناب شناختی شباهت دارد؛ زیرا او تجربه هیجانی را بارها در آگاهی بازمی‌گشاید و آن را با اعتماد به رحمت الهی پیوند می‌دهد، و همین از فروپاشی روانی جلوگیری می‌کند.

با وجود این همگرایی‌ها، میان این دو تفاوت روش شناختی مهمی هست. در گام پنجم پروتکل روییشو و همکاران، مواجهه با سناریویی فرضی و ذهن‌ساخته انجام

می‌شود تا اجتناب تخیلی کاهش یابد و تحمل بلا تکلیفی بالا رود؛ ولی روایات قرآنی به رخدادهای واقعی و در حال وقوع می‌پردازند. بنابراین این روایات فقط الگویی عمومی از مواجهه غیراجتنابی مبتنی بر تکیه‌گاه معنابخش عرضه می‌کنند و از نظر بالینی نمی‌توان آن‌ها را هم‌ارز یا جایگزین تکنیک ساختاریافته مواجهه تجسمی دانست. کاربست مستقیم آن‌ها بدون توجه به این تمایز گمراه‌کننده خواهد بود.

۵-۶. گام ششم: پیشگیری از عود

گام ششم و پایانی پروتکل درمانی روییشو و همکاران، با عنوان «پیشگیری از بازگشت»^۱، بر تثبیت و تعمیم بلندمدت دستاوردهای درمانی تمرکز دارد. این گام، برخلاف گام‌های پیشین، متغیر واسطه‌ای را هدف نمی‌گیرد و به تداوم مهارت‌های آموخته‌شده می‌پردازد (Robichaud et al., 2019, p. 97). سه محور اصلی آن چنین است. نخست، مراجع میان «لغزش»^۲ و «بازگشت کامل»^۳ تمایز می‌گذارد و می‌آموزد که بروز دوباره نگرانی در مواجهه با استرس واکنشی طبیعی و قابل انتظار است و به معنای شکست درمان نیست (Robichaud et al., 2019, p. 163). دوم، انتظارات غیرواقع‌بینانه از بهبودی کامل اصلاح می‌شود و مراجع درمی‌یابد که نگرانی بهنجار و مرضی در یک پیوستار قرار دارند و تفاوتشان در شدت و کنترل‌پذیری است، نه در دوگانه‌ای همه‌یا هیچ. سوم، برنامه‌ای عملی برای حفظ دستاوردها تدوین می‌شود که شامل شناسایی نشانه‌های هشدار اولیه و بازگشت سریع به خودپایشی، آزمایش‌های رفتاری، حل مسئله و مواجهه تجسمی است. از منظر شناختی، پایان جلسات درمان به معنای پایان تنظیم شناختی-هیجانی نیست و راهبردها باید همچنان درونی‌سازی شوند.

در تحلیل تطبیقی، این فرایند با ساختار پویای ایمان و توکل در قرآن کریم همخوانی کارکردی دارد. در نگاه قرآنی، آرامش روانی و توکل دستاوردی ایستا و

¹ Relapse Prevention

² Lapse

³ Relapse

یک باره نیست؛ حالتی تشکیکی و درجه دار است که در برابر رویدادها نیاز به تجدید دارد (الانفال: ۲). حالات ایمانی و توکل ماهیتی پویا دارند، متناسب با شرایط بیرونی نوسان می کنند و بازسازی پیوسته می طلبند (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۲۷۷). افزون بر این، خطر بالینی ناشی از یأس مراجع پس از یک لغزش موقت را می توان با نهی صریح قرآن از ناامیدی در آیه «وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ» (یوسف: ۸۷) تعدیل کرد. این نهی، در بافت قصص قرآنی، ناظر به موقعیت هایی است که پس از ناکامی های ظاهری و طولانی هنوز امید و امکان تلاش دوباره باقی است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۱۱۰). این آموزه کارکردی شبیه بازتعریف لغزش دارد و مانع رها شدن کامل راهبردهای مقابله ای می شود.

در آیه «وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (آل عمران: ۱۲۲؛ ابراهیم: ۱۱) نیز توکل خصیصه ای پایدار در مؤمنان تصویر می شود و می تواند پس از پایان جلسات درمان، همچون سازه ای انگیزشی به ادامه تمرین مهارت های شناختی-رفتاری کمک کند. با این همه، از نظر روش شناختی میان این دو نظام تفاوتی روشن وجود دارد. تدوین برنامه عملی برای شناسایی نشانه های هشدار و گام های مقابله با عود ابزاری بالینی و ساختاریافته است و در متون قرآنی همتای مستقیمی ندارد. توکل بینشی جهان شناختی و نگرشی پایدار به دست می دهد که بر تجدید اعتماد و نفی یأس استوار است، اما پروتکلی عملیاتی و سنجش پذیر نیست. بنابراین، تلفیق این دو رویکرد مستلزم تفکیک دقیق نگرش ایمانی کلی از ابزارهای ساختاریافته درمانی است.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف تحلیل تطبیقی و ساختاری سازوکارهای شناختی و رفتاری مفهوم توکل در قرآن کریم با مراحل شش گانه پروتکل درمانی روییشو و همکاران برای اختلال اضطراب فراگیر (GAD) مبتنی بر الگوی عدم تحمل بلا تکلیفی (IU) به انجام رسید. تحلیل تطبیقی نشان داد که سازوکار شناختی توکل، فراتر از یک

توصیه اخلاقی، دارای ساختاری چندبعدی و متناظر با اهداف درمانی تمامی مراحل پروتکل استاندارد رویشو و همکاران است.

جدول ۱: تطبیق نظام‌مند سازوکارهای شناختی توکل با مراحل شش‌گانه پروتکل درمانی رویشو و همکاران برای اختلال اضطراب فراگیر

گام درمانی پروتکل رویشو و همکاران	هدف بالینی و متغیر واسط CBT	سازوکار شناختی - معرفتی توکل	ظرفیت تکمیلی، کارکرد بالینی و مرزبندی روش‌شناختی
گام اول: روان‌آموزی و آگاهی از نگرانی	خودپایشی، تفکیک نگرانی واقعی (نوع ۱) از فرضی (نوع ۲)، شناخت سازه عدم تحمل بلا تکلیفی (IU).	تفکیک شناختی «اخذ اسباب» از «تفویض نتیجه»، بازتعریف مرز مسئولیت در حد وسیع انسانی.	ارائه لنگرگاه معنایی برای دفترچه خودپایشی و ایجاد فاصله فراشناختی با نگرانی‌های فرضی. مرزبندی: CBT بر توصیف تجربی تمرکز دارد؛ توکل چارچوب وجودی/توحیدی ارائه می‌دهد.
گام دوم: ارزیابی باورهای منفی درباره بلا تکلیفی	چالش با باورهای فاجعه‌بار درباره ابهام، حذف رفتارهای ایمنی‌بخش، اجرای آزمایش‌های رفتاری.	بازتفسیر ابهام از «تهدید فاجعه‌بار» به «عرصه مصلحت و ربوبیت الهی»، اتکا به رکن وثوق.	ایجاد شجاعت رفتاری برای ورود به ابهام، تبدیل تحمل منفعلانه به پذیرش توأم با امنیت وجودی. مرزبندی: CBT بر واقع‌بینی تجربی تکیه دارد؛ توکل امنیت وجودی را نیز فراهم می‌کند.

گام سوم: ارزیابی مجدد سودمندی نگرانی	خنثی سازی باورهای فراشناختی مثبت (سودمندی نگرانی برای حل مسئله، کنترل یا مسئولیت).	جایگزینی «سعی هدفمند» به جای نشخوار فکری، نقد توهم کنترل جادویی از طریق اصل قدر و کفایت الهی.	ارائه تکیه گاه معنایی جایگزین، کاهش مقاومت مراجع در رها سازی کنترل گری افراطی. مرزبندی: CBT بی فایدگی را با آزمون تجربی می سنجد؛ توکل با ارجاع قدرت به مسبب الاسباب.
گام چهارم: آموزش حل مسئله و بازجهت دهی	اصلاح جهت گیری منفی نسبت به مسئله (NPO)، پیوستار تهدید-فرصت، آموزش حل مسئله مهارتی.	الگوی دومرحله ای «عزم + توکل»، بازتفسیر مشکلات در قالب «ابتلاء» و «گشایش همراه عسر».	تأمین انگیزه دینی برای غلبه بر تردید در توانمندی، ایجاد آرامش روانی پس از انجام تدبیر. مرزبندی: CBT تکنیک های مهارتی حل مسئله را ارائه می دهد؛ توکل فاقد آن هاست و به فنون CBT نیاز دارد.
گام پنجم: مواجهه تجسمی با نگرانی فرضی	پردازش هیجانی هسته ترس، عادت واری (Habituation)، کاهش اجتناب شناختی در سناریوها.	مواجهه روایی/شناختی با هسته ترس مبتنی بر معیت الهی و صبر جمیل.	ارتقای تاب آوری هیجانی حین مواجهه، از طریق بازتفسیر معنای حضور در خطر در پناه معیت الهی. مرزبندی: CBT عادت واری تدریجی تمرکز دارد؛ توکل بر چرخش معنایی آنی مبتنی بر سکینه است.

گام ششم: پیشگیری از عود	تفکیک «لغزش» از اصلاح انتظارات غیرواقع‌بینانه، تدوین برنامه دستاوردها.	بازتعریف توکل به عنوان حالتی پویا و تجدیدشونده، نفی مطلق یأس، استمرار هویت ایمانی.	پیشگیری از فروپاشی هیجانی پس از لغزش، تأمین انگیزه مستمر برای خودپایشی و تمرین مهارت. مرزبندی: CBT ابزار عملیاتی پایش نشانه‌های عود را دارد؛ توکل فاقد آن است و به ابزارهای بالینی نیاز دارد.
-------------------------------	---	--	---

یافته‌های حاصل از تحلیل متون قرآنی حاکی از آن است که توکل از رهگذر چهار سازوکار مفهومی، هسته آسیب‌شناختی اختلال اضطراب فراگیر (GAD) را هدف قرار می‌دهد:

در روان‌شناسی بالینی معاصر، منبع کنترل به دو دسته داخلی و خارجی تقسیم می‌شود. بیماران مبتلا به GAD اغلب دچار منبع کنترل داخلی افراطی‌اند و همین امر به «مسئولیت‌پذیری بیش از حد» می‌انجامد. بر اساس یافته‌ها، توکل با برقراری تعادل میان «عزم انسانی» (اقدام) و «تفویض الهی» (نتیجه)، منبع کنترل سومی پدید می‌آورد. در این الگو، فرد تنها به اندازه توان خود مکلف است: «لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (البقرة: ۲۸۶)؛ اما پیش‌بینی پیامدهای آینده و مهار آنچه از اختیار او بیرون است، به خداوند سپرده می‌شود: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ» (الطلاق: ۳).

مراجعان مبتلا به GAD به سبب ناتوانی در تحمل ابهام، به رفتارهای ایمنی‌جویانه فرساینده (مانند وارسی مکرر و اطمینان‌جویی) روی می‌آورند. توکل قرآنی با طرح اصل کفایت الهی و تقویت حسن‌ظن به خدا، سوگیری تفسیری منفی را کاهش می‌دهد و نیاز شناختی به پایش پیوسته محیط را فرو می‌نشاند. مراجع درمی‌یابد که

امنیت واقعی را نمی‌توان با پایش وسواس گونه آینده به دست آورد و این امنیت، ثمره اعتماد به تدبیر حکیمانه الهی است.

در درمان شناختی رفتاری متعارف، از مراجع خواسته می‌شود عدم قطعیت را همچون واقعیتی لاینفک از زندگی بپذیرد؛ حال آنکه ناتوانی مراجع در تحمل آن اغلب به مقاومت درمانی می‌انجامد. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد توکل خود معنای ابهام را دگرگون می‌کند: آینده نامعلوم دیگر قلمروی تاریک و تهدیدآمیز نیست، بلکه در چارچوب علم و رحمت الهی معنا می‌یابد. این بازتفسیر معنایی، احساس امنیت وجودی پدید می‌آورد و شجاعت روان‌شناختی لازم را برای کنار نهادن رفتارهای ایمنی‌جویانه و ورود به آزمایش‌های رفتاری فراهم می‌سازد.

توکل با به چالش کشیدن این باور مثبت درباره نگرانی که آن را نشانه مسئولیت‌پذیری می‌داند، معیار اخلاقی تازه‌ای پیش می‌نهد: در پارادایم قرآنی، مسئولیت‌پذیری راستین در عمل جدی و عزم استوار نمود می‌یابد، نه در نشخوار فکری و نگرانی مزمّن. افزون بر این، باور به قضا و قدر الهی: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» (التوبة: ۵۱) توهم کنترل جادویی از راه نگرانی را از بنیاد سست می‌کند.

تحلیل تطبیقی پژوهش حاضر نشان داد که توکل قرآنی و درمان شناختی رفتاری روبیشو و همکاران در اهداف بالینی (کاهش نگرانی، پذیرش ابهام و بهبود عملکرد) همسویی کارکردی قابل توجهی دارند، اما در مبانی معرفت‌شناختی، غایت‌شناختی و روش‌شناختی تفاوت‌های ساختاری بنیادین میان آن‌هاست که غفلت از آن‌ها می‌تواند به فروکاست مفاهیم دینی بینجامد:

در CBT، اصلاح باورهای تحریف‌شده صرفاً بر شواهد استقرایی، تجربه شخصی و داده‌های حاصل از آزمایش‌های رفتاری استوار است. در مقابل، اصلاح باور در سازوکار توکل بر پایه تعهدی وجودی و معرفتی و پیشینی به آموزه‌های وحیانی، حکمت و ربوبیت الهی شکل می‌گیرد.

غایت نهایی در پروتکل روبیشو و همکاران، کاهش نشانه‌ها و برانگیختگی فیزیولوژیک و بازگرداندن عملکرد سازگارانه به فرد است. اما در منظومه قرآنی، هدف

اصلی توکل تقرب به خداوند، رشد معنوی و رسیدن به مقام تسلیم و رضاست و کاهش اضطراب و حصول آرامش روانی، پیامدی جانبی و برکتی ثانوی از این سیر معرفتی به شمار می‌آید.

کاربست توکل در فرایند درمان مستلزم رعایت ملاحظات است که باید از پیش مدنظر قرار گیرد. نخست اینکه مراجع ممکن است «سپردن به خدا» را نه بازتفسیری از معنای عدم قطعیت، بلکه وسیله‌ای فوری برای تسکین اضطراب و به‌دست‌آوردن اطمینان به کار بندد. در این صورت، توکل خود به رفتار ایمنی‌جویانه یا نوعی اجتناب شناختی تبدیل می‌شود و با هدف پروتکل درمانی همخوانی ندارد. دوم اینکه اگر مراجع اضطراب را نشانه‌ی ضعف ایمان تلقی کند، احساس گناه و کشمکش معنوی او می‌تواند تشدید شود؛ در ادبیات روان‌شناسی دین نیز الگوی مقابله مذهبی منفی با پریشانی بیشتر ارتباط نزدیکی دارد. سوم اینکه باید میان توکل و جبرگرایی تمایز قائل شد؛ توکل پس از فراهم کردن اسباب و تلاش اختیاری معنا می‌یابد و در سنت کلامی امامیه نیز با تعبیر «أمر بین الأمرین»، اختیار انسان محفوظ مانده است. چهارم اینکه این چارچوب تنها برای مراجعانی مناسب است که خود بدان باور دارند؛ درمانگر نیز باید هم باور مراجع را مبنا قرار دهد و هم با شایستگی لازم در هر دو حوزه، یعنی روان‌درمانی و معارف دینی، آن را به کار گیرد. در مواجهه با مراجعانی که وسواس فکری-عملی با محتوای دینی (وسواس مذهبی) دارند، احتیاط بیشتری ضروری است.

یافته‌ها به‌روشنی نشان می‌دهد که توکل قرآنی پروتکلی فنی و جایگزین CBT نیست؛ زیرا فاقد ابزارهای ساختاریافته‌ای همچون جدول‌های خودپایشی، تکنیک‌های پنج‌گانه حل مسئله و فرم‌های ثبت نشانه‌های عود است. در مقابل، CBT نیز بستر معنابخش وجودی لازم برای پاسخ به نیازهای عمیق مراجعان مذهبی را ندارد. از این رو، توکل را می‌توان زیرساختی شناختی-معنایی و مکملی معنوی دانست که می‌تواند اثربخشی و سرعت پذیرش تکنیک‌های بالینی CBT را در جوامع اسلامی افزایش دهد.

در نهایت، یافته‌ها نشان داد که تلفیق بومی سازوکار شناختی توکل با مراحل شش‌گانه پروتکل روبیشو و همکاران می‌تواند مراجع مبتلا به GAD را از پذیرش منفعلانه و اجباری عدم قطعیت به پذیرش فعال، امن و معنادار ابهام رهنمون شود. چنین چرخشی مقاومت روان‌شناختی مراجعان را در رهاسازی رفتارهای ایمنی‌جویانه کاهش می‌دهد و می‌تواند به پایداری دستاوردهای درمانی در مواجهه با استرس‌های آینده کمک کند.

منابع

• قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲. آمدی، عبدالواحد بن محمد تمیمی. (۱۳۶۸ش). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دار الکتب الإسلامی.
۳. آینه‌چی، عباس؛ جان‌بزرگی، مسعود؛ و حسن‌آبادی، حمیدرضا. (۱۴۰۰ش). امکان‌سنجی بسته مداخله مذهبی مبتنی بر تقرب به خدا در کاهش نشانگان اضطراب: مطالعه تک‌جنسیتی با طرح تک‌آزمودنی-خط پایه چندگانه. روان‌شناسی فرهنگی، ۵(۱)، ۳۳-۳۳.
۴. ابن‌عاشور، محمدطاهر. (۱۴۲۰ق). التحریر و التنویر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۵. احمدی دستجردی، هاجر. (۱۳۹۵ش). اثربخشی آموزش گروهی الگوی مراقبه اسلامی بر سبک زندگی و اضطراب فراگیر زنان متأهل مبتلا به اختلال اضطراب فراگیر. مطالعات اسلام و روان‌شناسی، ۱۰(۱۹)، ۵۷-۸۲.
۶. بوالهری، جعفر؛ احسان‌منش، مجتبی؛ و کریمی کیسمی، عیسی. (۱۳۷۹ش). بررسی رابطه بین عوامل تنش‌زا، میزان توکل به خدا و نشانگان استرس در دانشجویان پزشکی. مجله روان‌پزشکی و روان‌شناسی بالینی ایران (اندیشه و رفتار)، ۶(۱)، ۲۰-۲۵.
۷. جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۸ش). تسنیم: تفسیر قرآن کریم (جلد ۱۵). قم: مرکز نشر اسراء.
۸. خدایار، دادخدا؛ و قائمی، مهدی. (۱۳۹۱ش). نگاهی قرآنی به کارکردهای تربیتی توکل و نقش آن در سلامت معنوی (بهداشت روان). مجله اخلاق پزشکی، ۶(۲۲)، ۵۵-۹۱.
۹. خدایاری‌فرد، محمد؛ یونسی، سید جلال؛ اکبری زردخانه، سعید؛ فقیهی، علی‌نقی؛ و به‌پژوه، احمد. (۱۳۸۸ش). اثربخشی روان‌درمانی شناختی-رفتاری گروهی و فردی مبتنی بر آموزه‌های دینی بر ناسازگاری‌های روان‌شناختی زندانیان در زندان رجایی‌شهر. پژوهش در سلامت روان‌شناختی، ۳(۴)، ۵۵-۶۷.
۱۰. دیلمی، حسن بن محمد. (۱۳۷۰ش). إرشاد القلوب. قم: الشریف الرضی.
۱۱. رشیدرضا، محمد. (۱۴۱۴ق). تفسیر المنار. بیروت: دار المعرفة.
۱۲. رنگین‌کمان، رقیه؛ درزی، قاسم. (۱۴۰۴ش). تحلیل چند مؤلفه‌ای کنش انسان در قرآن بر پایه نظریه شناختی-رفتاری و رویکردهای تفسیری. اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر، ۴(۱)، ۱۳۷-۱۶۰.
۱۳. زحیلی، وهبه. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج. دمشق: دار الفکر.

۱۴. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. صنعت نگار، سارا؛ بهرامی احسان، هادی؛ اخوت، احمدرضا؛ و جان بزرگی، مسعود. (۱۳۹۶ش). معناشناسی اختلال اضطراب فراگیر از دیدگاه قرآن کریم. مطالعات اسلام و روان شناسی، ۱۱(۲۰)، ۸۹-۱۱۵.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۰۸ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۱۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۲۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. قاهره: دار هجر.
۱۹. طنطاوی، محمدسید. (۱۹۹۷م). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم. قاهره: نهضة مصر.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۲. فضل الله، سید محمدحسین. (۱۴۳۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزیع.
۲۳. قطب، سید. (۱۴۰۸ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دار الشروق.
۲۴. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۵. یعقوبی، حسن؛ سهرابی، فرامرز؛ و محمدزاده، علی. (۱۳۹۱ش الف). مقایسه اثربخشی رفتاردرمانی شناختی و روان درمانی معنوی-مذهبی با تأکید بر آموزه های اسلام بر کاهش اضطراب آشکار دانشجویان. تحقیقات علوم رفتاری، ۱۰(۲)، ۹۹-۱۰۷.
۲۶. یعقوبی، حسن؛ سهرابی، فرامرز؛ و محمدزاده، علی. (۱۳۹۱ش ب). مقایسه تأثیر رفتاردرمانی شناختی و روان درمانی معنوی-مذهبی بر کاهش اضطراب پنهان. مطالعات روان شناسی بالینی، ۳(۷)، ۱۵۱-۱۶۹.
۲۷. یوسفی، ناصر. (۱۳۹۱ش). تأثیر شناخت درمانی مذهب محور و معنادرمانگری بر کاهش نشانگان افسردگی، اضطراب و پرخاشگری دانشجویان. فرهنگ مشاوره و روان درمانی، ۳(۹)، ۱۳۷-۱۵۸.

28. Barlow, David. (2021). Clinical handbook of psychological disorders: A step-by-step treatment manual (6th ed.). Guilford Press.

29. Clark, David, & Beck, Aaron. (2023). The anxiety and worry workbook: The cognitive behavioral solution (2nd ed.). The Guilford Press.
30. Cucchi, Angie. (2022). Integrating cognitive behavioural and Islamic principles in psychology and psychotherapy: A narrative review. *Journal of Religion and Health*, 61(6), 4849–4870.
31. Dugas, Michel, Gagnon, Fabien, Ladouceur, Robert, & Freeston, Mark. (1998). Generalized anxiety disorder: A preliminary test of a conceptual model. *Behaviour Research and Therapy*, 36(2), 215–226.
32. Dugas, Michel, Ladouceur, Robert, Léger, Eric, Freeston, Mark, Langlois, Frédéric, Provencher, Martin, & Boisvert, Jean-Marie. (2003). Group cognitive-behavioral therapy for generalized anxiety disorder: Treatment outcome and long-term follow-up. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 71(4), 821–825.
33. Foa, Edna, & Kozak, Michael. (1986). Emotional processing of fear: Exposure to corrective information. *Psychological Bulletin*, 99(1), 20–35.
34. Fracalanza, Katie, Koerner, Naomi, & Antony, Martin. (2014). Testing a procedural variant of written imaginal exposure for generalized anxiety disorder. *Journal of Anxiety Disorders*, 28(6), 559–569.
35. Hebert, Elizabeth, & Dugas, Michel. (2019). Behavioral experiments for intolerance of uncertainty: Challenging the unknown in the treatment of generalized anxiety disorder. *Cognitive and Behavioral Practice*, 421–436.
36. Heimberg, Richard, Turk, Cynthia, & Mennin, Douglas (Eds.). (2004). *Generalized anxiety disorder: Advances in research and practice*. Guilford Press.
37. Ladouceur, Robert, Dugas, Michel, Freeston, Mark, Léger, Eric, Gagnon, Fabien, & Thibodeau, Nicole. (2000). Efficacy of a cognitive-behavioral treatment for generalized anxiety disorder: Evaluation in a controlled clinical trial. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 68(6), 957–964.
38. Leahy, Robert. (2017). *Cognitive therapy techniques: A practitioner's guide* (2nd ed.). Guilford Press.
39. Ovanessian, Melina, Koerner, Naomi, Antony, Martin, & Dugas, Michel. (2019). A preliminary test of the therapeutic potential of

- written exposure with rescripting for generalized anxiety disorder. *Journal of Experimental Psychopathology*.
40. Pargament, Kenneth. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
 41. Robichaud, Melisa, & Dugas, Michel. (2005a). Negative problem orientation (Part I): Psychometric properties of a new measure. *Behaviour Research and Therapy*, 43(3), 391–401.
 42. Robichaud, Melisa, & Dugas, Michel. (2005b). Negative problem orientation (Part II): Construct validity and specificity to worry. *Behaviour Research and Therapy*, 43(3), 403–412.
 43. Robichaud, Melisa, Koerner, Naomi, & Dugas, Michel. (2019). *Cognitive behavioral treatment for generalized anxiety disorder: From science to practice (2nd ed.)*. Routledge.
 44. Roemer, Lizabeth, & Orsillo, Susan. (2002). Expanding our conceptualization of and treatment for generalized anxiety disorder: Integrating mindfulness/acceptance-based approaches with existing cognitive-behavioral models. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 9(1), 54–68.
 45. Rothman, Abdallah, & Coyle, Adrian. (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health*, 57(5), 1731–1744.
 46. Wells, Adrian. (1995). Meta-cognition and worry: A cognitive model of generalized anxiety disorder. *Behavioural and Cognitive Psychotherapy*, 23(3), 301–320.
 47. Wells, Adrian. (2009). *Metacognitive Therapy for Anxiety and Depression*. Guilford Press.

References

• Holy Quran.

1. Alusi, Mahmud ibn Abdullah. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa al-Sab' al-Mathani* [The spirit of meanings in the interpretation of the great Quran and the seven oft-repeated verses]. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
2. Amidi, Abd al-Wahid ibn Muhammad Tamimi. (1368 SH). *Ghurur al-Hikam wa Durar al-Kalim* [Exalted aphorisms and pearls of speech]. Qom: Dar al-Kitab al-Islami.
3. Ayenehchi, Abbas, Janbozorgi, Masoud, & Hasanabadi, Hamidreza. (1400 SH). Feasibility of a religious intervention package based on closeness to God in reducing anxiety symptoms: A single-gender study with a single-subject multiple-baseline design. *Cultural Psychology*, 5(1), 1–33.
4. Ibn Ashur, Muhammad Tahir. (1420 AH). *Al-Tahrir wa al-Tanwir* [Verification and enlightenment]. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi.
5. Ahmadi Dastjerdi, Hajar. (1395 SH). The effectiveness of group training in the Islamic meditation model on lifestyle and generalized anxiety of married women with generalized anxiety disorder. *Studies in Islam and Psychology*, 10(19), 57–82.
6. Bolhari, Jafar, Ehsanmanesh, Mojtaba, & Karimi Keisomi, Isa. (1379 SH). A study of the relationship between stressors, degree of trust in God, and stress symptoms in medical students. *Iranian Journal of Psychiatry and Clinical Psychology (Andeesheh va Raftar)*, 6(1), 20–25.
7. Javadi Amoli, Abdullah. (1388 SH). *Tasnim: Tafsir-e Qur'an-e Karim* [Tasnim: Interpretation of the Holy Quran] (Vol. 15). Qom: Markaz-e Nashr-e Isra.
8. Khodayar, Dadkhoda, & Ghaemi, Mahdi. (1391 SH). A Quranic look at the educational functions of tawakkul (trust in God) and its role in spiritual health (mental hygiene). *Journal of Medical Ethics*, 6(22), 55–91.
9. Khodayarifard, Mohammad, Yunesi, Seyyed Jalal, Akbari Zardkhaneh, Saeed, Faghihi, Ali-Naghi, & Behpazhuh, Ahmad. (1388 SH). The effectiveness of group and individual cognitive-behavioral psychotherapy based on religious teachings on psychological maladjustments of prisoners in Rajaei Shahr Prison. *Research in Psychological Health*, 3(4), 55–67.

10. Daylami, Hasan ibn Muhammad. (1370 SH). *Irshad al-Qulub* [Guidance of the hearts]. Qom: Al-Sharif al-Radi.
11. Rashid Rida, Muhammad. (1414 AH). *Tafsir al-Manar* [The Manar exegesis]. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
12. Rangan Kaman, Roqayyeh, & Darzi, Ghasem. (1404 SH). A multi-component analysis of human action in the Quran based on cognitive-behavioral theory and interpretive approaches. *Islamic Studies and Quranic Research in the Contemporary World*, 4(1), 137–160.
13. Zuhayli, Wahba. (1418 AH). *Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqida wa al-Shari'a wa al-Manhaj* [The illuminating exegesis on creed, law, and method]. Damascus: Dar al-Fikr.
14. Sadeghi Tehrani, Muhammad. (1406 AH). *Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an wa al-Sunna* [The criterion in the interpretation of the Quran by the Quran and the Sunna]. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
15. Sanatnagar, Sara, Bahrami Ehsan, Hadi, Okhovat, Ahmadsreza, & Janbozorgi, Masoud. (1396 SH). Semantics of generalized anxiety disorder from the perspective of the Holy Quran. *Studies in Islam and Psychology*, 11(20), 89–115.
16. Tabataba'i, Seyyed Muhammad Husayn. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* [The balance in the interpretation of the Quran]. Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami-ye Jami'e-ye Mudarrisin-e Hawza-ye Ilmiyya-ye Qom.
17. Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1408 AH). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* [Compendium of expositions in the interpretation of the Quran]. Tehran: Nasir Khusraw Publications.
18. Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1422 AH). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* [Comprehensive exposition on the interpretation of the verses of the Quran]. Cairo: Dar Hajr.
19. Tantawi, Muhammad Sayyid. (1997). *Al-Tafsir al-Wasit lil-Qur'an al-Karim* [The intermediate exegesis of the noble Quran]. Cairo: Nahdat Misr.
20. Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1409 AH). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an* [The exposition in the interpretation of the Quran]. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
21. Fakhr al-Razi, Muhammad ibn Umar. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)* [The great exegesis (Keys to the unseen)]. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

22. Fadlallah, Seyyed Muhammad Husayn. (1439 AH). *Min Wahy al-Qur'an* [From the revelation of the Quran]. Beirut: Dar al-Malak lil-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi'.
23. Qutb, Sayyid. (1408 AH). *Fi Zilal al-Qur'an* [In the shade of the Quran]. Beirut: Dar al-Shuruq.
24. Makarem Shirazi, Naser. (1374 SH). *Tafsir-e Nemuneh* [Exemplary exegesis]. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
25. Yaghoobi, Hasan, Sohrabi, Faramarz, & Mohammadzadeh, Ali. (1391 SH-a). Comparison of the effectiveness of cognitive behavior therapy and spiritual-religious psychotherapy emphasizing Islamic teachings on reducing state anxiety of students. *Behavioral Sciences Research, 10*(2), 99–107.
26. Yaghoobi, Hasan, Sohrabi, Faramarz, & Mohammadzadeh, Ali. (1391 SH-b). A comparison of the effect of cognitive behavior therapy and spiritual-religious psychotherapy on reducing trait anxiety. *Clinical Psychology Studies, 3*(7), 151–169.
27. Yousefi, Naser. (1391 SH). The effect of religion-oriented cognitive therapy and logotherapy on reducing symptoms of depression, anxiety, and aggression in students. *Culture of Counseling and Psychotherapy, 3*(9), 137–158.
28. Barlow, David. (2021). Clinical handbook of psychological disorders: A step-by-step treatment manual (6th ed.). Guilford Press.
29. Clark, David, & Beck, Aaron. (2023). The anxiety and worry workbook: The cognitive behavioral solution (2nd ed.). The Guilford Press.
30. Cucchi, Angie. (2022). Integrating cognitive behavioural and Islamic principles in psychology and psychotherapy: A narrative review. *Journal of Religion and Health, 61*(6), 4849–4870.
31. Dugas, Michel, Gagnon, Fabien, Ladouceur, Robert, & Freeston, Mark. (1998). Generalized anxiety disorder: A preliminary test of a conceptual model. *Behaviour Research and Therapy, 36*(2), 215–226.
32. Dugas, Michel, Ladouceur, Robert, Léger, Eric, Freeston, Mark, Langlois, Frédéric, Provencher, Martin, & Boisvert, Jean-Marie. (2003). Group cognitive-behavioral therapy for generalized anxiety disorder: Treatment outcome and long-term follow-up. *Journal of Consulting and Clinical Psychology, 71*(4), 821–825.

33. Foa, Edna, & Kozak, Michael. (1986). Emotional processing of fear: Exposure to corrective information. *Psychological Bulletin*, 99(1), 20–35.
34. Fracalanza, Katie, Koerner, Naomi, & Antony, Martin. (2014). Testing a procedural variant of written imaginal exposure for generalized anxiety disorder. *Journal of Anxiety Disorders*, 28(6), 559–569.
35. Hebert, Elizabeth, & Dugas, Michel. (2019). Behavioral experiments for intolerance of uncertainty: Challenging the unknown in the treatment of generalized anxiety disorder. *Cognitive and Behavioral Practice*, 421–436.
36. Heimberg, Richard, Turk, Cynthia, & Mennin, Douglas (Eds.). (2004). *Generalized anxiety disorder: Advances in research and practice*. Guilford Press.
37. Ladouceur, Robert, Dugas, Michel, Freeston, Mark, Léger, Eric, Gagnon, Fabien, & Thibodeau, Nicole. (2000). Efficacy of a cognitive-behavioral treatment for generalized anxiety disorder: Evaluation in a controlled clinical trial. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 68(6), 957–964.
38. Leahy, Robert. (2017). *Cognitive therapy techniques: A practitioner's guide* (2nd ed.). Guilford Press.
39. Ovanessian, Melina, Koerner, Naomi, Antony, Martin, & Dugas, Michel. (2019). A preliminary test of the therapeutic potential of written exposure with rescripting for generalized anxiety disorder. *Journal of Experimental Psychopathology*.
40. Pargament, Kenneth. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
41. Robichaud, Melisa, & Dugas, Michel. (2005a). Negative problem orientation (Part I): Psychometric properties of a new measure. *Behaviour Research and Therapy*, 43(3), 391–401.
42. Robichaud, Melisa, & Dugas, Michel. (2005b). Negative problem orientation (Part II): Construct validity and specificity to worry. *Behaviour Research and Therapy*, 43(3), 403–412.
43. Robichaud, Melisa, Koerner, Naomi, & Dugas, Michel. (2019). *Cognitive behavioral treatment for generalized anxiety disorder: From science to practice* (2nd ed.). Routledge.
44. Roemer, Lizabeth, & Orsillo, Susan. (2002). Expanding our conceptualization of and treatment for generalized anxiety disorder: Integrating mindfulness/acceptance-based approaches with existing

- cognitive-behavioral models. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 9(1), 54–68.
45. Rothman, Abdallah, & Coyle, Adrian. (2018). Toward a framework for Islamic psychology and psychotherapy: An Islamic model of the soul. *Journal of Religion and Health*, 57(5), 1731–1744.
46. Wells, Adrian. (1995). Meta-cognition and worry: A cognitive model of generalized anxiety disorder. *Behavioural and Cognitive Psychotherapy*, 23(3), 301–320.
47. Wells, Adrian. (2009). *Metacognitive Therapy for Anxiety and Depression*. Guilford Press.

Conditional Pardon in the Islamic Correctional System: Functions, Conditions, and Its Relationship with Justice

Maryam Saderi¹

Seyyed Mahmoud Tabatabaei²

1- Visiting Researcher, Imam Reza (AS) International Research Institute, Al-Mustafa International University (Khorasan Branch). (Corresponding Author).
m.msadra313@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0006-0365-8045>

2- Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Iran.

tabanet@um.ac.ir

*Original
Research*

Abstract: Despite its educational significance, the concept of pardon and leniency in Islam has sometimes been subject to misconceptions and extremes in application. The tension between recommendations for pardon and mandatory legal rulings—such as *Hudud* (fixed penal sanctions) and *Qisas* (retribution)—raises serious questions regarding the relationship between pardon and justice. Through an analysis of Islamic sources, this theoretical-analytical study examines the concepts of pardon and leniency and identifies seven educational functions: character reconstruction, fostering the motivation for restitution, preserving dignity, self-control, facilitating repentance, strengthening relationships, and providing a model for behavior. These functions are realized only when specific conditions are met across four dimensions—religious, ethical, legal, and educational (e.g., the prospect of rehabilitation, the rights of the victim, maintaining deterrence, supporting reform, and upholding justice). The distinction between the "Right of God" (*Haqq Allah*) and the "Right of People" (*Haqq al-Nas*) plays a pivotal role in defining the scope of pardon; in crimes affecting the public interest, the enforcement of *Hudud* takes precedence over pardon, as indiscriminate pardon in this realm undermines deterrence. Disregarding these conditions leads to detrimental consequences, such as the violation of rights and the erosion of justice. A key finding of the research is that pardon and justice are complementary; pardon takes precedence in matters of personal rights, whereas justice holds priority in matters of public rights. In Islam, pardon is a conditional virtue grounded in justice. The study's innovation lies in presenting a "conditional model..."

Received:
2026.06.15

Accepted:
2026.09.20

Keywords:
Pardon and forgiveness, criminal justice, conditions for the effectiveness of pardon, conditional pardon model, rights of God and rights of the people.

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI [10.22034/iscw.2026.2091693.1254](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2091693.1254)

عفو مشروط در نظام تربیتی اسلام: کارکردها، شروط و نسبت آن با عدالت

سید محمود طباطبایی^۲

مریم صادری^۱

۱- پژوهشگر مدعو، پژوهشکده بین المللی امام رضا (ع) جامعه المصطفی العالمیه نمایندگی خراسان. (نویسنده مسئول)

m.msadra313@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0006-0365-8045>

۲- استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.
tabanet@um.ac.ir

چکیده: عفو و اغماض در اسلام، با وجود اهمیت تربیتی، گاه دستمایه برداشت‌های نادرست و افراط و تفریط در اجرا شده است. تقابل توصیه‌های عفو با احکام الزام‌آوری چون حدود و قصاص، پرسش‌هایی جدی درباره نسبت عفو و عدالت مطرح می‌سازد. این پژوهش نظری-تحلیلی با بررسی منابع اسلامی، مفاهیم عفو و اغماض را واکاوی کرده و هفت کارکرد تربیتی شامل بازسازی شخصیت، انگیزه جبران، حفظ کرامت، خودکنترلی، زمینه‌سازی توبه، تحکیم روابط و الگودهی را شناسایی نموده است. این کارکردها تنها در سایه رعایت شروطی در چهار سطح شرعی، اخلاقی، حقوقی و تربیتی (مانند امید به اصلاح، حقوق برده‌دیده، عدم تضعیف بازدارندگی، همراهی با اصلاح و حفظ عدالت) محقق می‌شوند. تفکیک میان حق‌الله و حق‌الناس نقشی کلیدی در تعیین قلمرو عفو دارد؛ در جرائم عمومی، اجرای حد بر عفو مقدم است و عفو بدون ضابطه در این حوزه، به تضعیف بازدارندگی می‌انجامد. بی‌توجهی به این شروط، پیامدهای زیان‌باری چون تضییع حقوق و سستی عدالت در پی دارد. یافته کلیدی پژوهش آن است که عفو و عدالت مکمل یکدیگرند؛ عفو در حوزه حق شخصی و عدالت در حوزه حقوق عمومی اولویت دارد. عفو در اسلام، فضیلتی مشروط و عدالت محور است. نوآوری این تحقیق، ارائه «الگوی مشروط عفو» و تبیین نسبت آن با عدالت در نظام اخلاقی و حقوقی اسلام است.

صص

۹۸-۶۵

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۵/۰۳/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۹

کلیدواژه‌ها:

عفو و صفح، عدالت کیفری، شروط، کارآمدی عفو، الگوی مشروط عفو، حق‌الله و حق‌الناس

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

ناشر

[10.22034/iscw.2026.2091693.1254](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2091693.1254)

DOI

۱. مقدمه و بیان مساله

عفو و اغماض از فضایل برجسته‌ی اخلاقی در اسلام هستند که نقش مهمی در تنظیم روابط انسانی و همبستگی اجتماعی دارند. در منابع اسلامی، به‌ویژه قرآن و روایات، به‌کرات بر ارزش این فضیلت تأکید شده است. با این حال، بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که عفو و اغماض، صرفاً یک توصیه‌ی اخلاقی ساده و بدون قید و شرط نیست، بلکه در بستر نظام اخلاقی و حقوقی منسجمی معنا پیدا می‌کند. در کنار توصیه‌های فراوان به عفو، احکامی چون حدود و قصاص نیز بر اجرای عدالت و حفظ نظم اجتماعی تأکید دارند. این هم‌زمانی، پرسش‌هایی اساسی درباره نسبت این دو مفهوم و تعارض ظاهری میان آنها ایجاد کرده است. پاسخ به این پرسش‌ها، نیازمند توجه هم‌زمان به دو ساحت «اخلاقی-تربیتی» و «فقهی-حقوقی» است؛ زیرا عفو در اسلام، نه یک فضیلت صرفاً اخلاقی، بلکه مفهومی است که در بستر نظام حقوقی شریعت، با تأکید بر تفکیک «حق‌الله» و «حق‌الناس» معنا می‌یابد. از یک سو، قرآن و روایات بر عفو و گذشت در روابط فردی تأکید دارند و از سوی دیگر، در جرائم عمومی، اجرای حدود و قصاص را الزامی می‌دانند. این دوگانگی ظاهری، ضرورت تبیین الگویی را ایجاب می‌کند که ضمن حفظ کارکردهای تربیتی عفو، چارچوب حقوقی آن را نیز مشخص نماید. از این رو، پرسش اصلی پژوهش، تبیین جایگاه عفو و اغماض در منظومه اخلاقی و حقوقی اسلام و نسبت آن با عدالت است؛ این که چگونه می‌توان الگویی نظام‌مند و متوازن از «عفو و اغماض» ارائه داد که ضمن حفظ کارکردهای تربیتی آن، در تقابل با احکام الزام‌آور فقهی (حدود و قصاص) قرار نگیرد و به تضعیف عدالت و بازدارندگی اجتماعی منجر نشود؟ هدف اصلی، ارائه الگویی مشروط و متوازن برای کاربرد عفو در نظام‌های تربیتی و اصلاحی است که خلأ موجود در ادبیات پژوهشی را پوشش دهد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه عفو و اغماض را می‌توان در سه دسته جای داد: مطالعات معناشناختی، کارکردگرایانه و تطبیقی-روایی. در دسته‌ی نخست، مدبر (۱۴۰۰، صص ۵-۳۷) با رویکردی معناشناختی، صفح را «گذشتی همراه با ترک

سرزنش» تعریف کرده و آن را برتر از عفو دانسته، اما به کارکردهای تربیتی آن نپرداخته است. صفا (۱۴۰۱، صص ۲۷۹-۳۱۳) سه گونه بخشایش الهی، انسانی و در قالب قصاص را شناسایی کرده، اما به شروط و محدودیت‌های کاربرد بخشایش در روابط انسانی توجه نکرده است. لسانی فشارکی و همکاران (۱۳۹۶، صص ۱۶۶-۱۳۵) به تفاوت عفو و صفح اشاره کرده‌اند، اما فاقد رویکردی نظام‌مند به شروط و آسیب‌های آنها هستند.

در دسته‌ی دوم، طیب حسینی (۱۳۹۴، صص ۷۱-۹۲) کارکردهای تربیتی عفو را برشمرده، اما نگاه یک‌سویه داشته و به شروط کارآمدی و آسیب‌های عفو نپرداخته است. لنگرودی و همکاران (۱۳۹۶، صص ۳۲۱-۳۴۶) نیز به کارکردهای اجتماعی تسامح اشاره کرده‌اند، اما میان «تسامح» که بیشتر در حوزه عقاید کاربرد دارد و «عفو» که در حوزه رفتار و کنش‌های فردی و اجتماعی مطرح است، تفکیک نکرده‌اند.

در دسته‌ی سوم، شجاعی و اخوان طبسی (۱۳۹۹، صص ۱۱۵-۱۳۱) به ارتباط عفو و احسان اشاره کرده و عفو را مقدمه‌ای برای احسان معرفی کرده‌اند، اما به طور خاص به عفو و صفح نپرداخته‌اند. در پژوهش دیگری با عنوان «واکاوی کارکردهای عفو در روابط اجتماعی از منظر قرآن کریم»، هفت کارکرد برای عفو در روابط اجتماعی شناسایی شده است: تنش‌زدایی، تبدیل دشمن به دوست، همزیستی مسالمت‌آمیز، انسجام جامعه اسلامی، تبلیغ اسلام، کسب محبوبیت و اصلاح خاطی (میرهادی تفرشی، ۱۴۰۰، صص ۲۷۹-۳۱۳). این پژوهش با رویکرد تفسیری-اجتماعی و با استفاده از نظرات مفسران برجسته‌ای چون طباطبایی، مکارم شیرازی، جوادی آملی، سید قطب و مغنیه به این کارکردها دست یافته، اما به شروط و آسیب‌های عفو نپرداخته است. در پژوهش‌های روایی نیز منابعی چون الکافی، غررالحکم و بحارالانوار به صورت پراکنده به روایات عفو پرداخته‌اند، اما پژوهش مستقلی که به استخراج نظام‌مند روایات عفو با رویکرد تربیتی بپردازد، وجود ندارد.

مرور پیشینه نشان می‌دهد که هیچ یک از مطالعات پیشین به طور هم‌زمان به سه مؤلفه‌ی کارکردها، شروط و آسیب‌های عفو نپرداخته‌اند. از این‌رو، نوآوری

پژوهش حاضر در ارائه‌ی «الگوی مشروط عفو» است که برای نخستین بار تصویری جامع و نظام‌مند از جایگاه عفو در نظام تربیتی اسلام ارائه می‌دهد و خلأ موجود در ادبیات پژوهشی را پوشش می‌دهد.

۳- روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع توصیفی-تحلیلی است و روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و روش تحلیل نیز تحلیل محتوای کیفی است. جامعه‌ی مورد بررسی شامل قرآن کریم، تفاسیر معتبر (تبیان، مجمع‌البیان و المیزان)، کتب لغوی (العین، مفردات راغب و مقاییس اللغة)، جوامع حدیثی (الكافی، بحارالانوار، وسائل الشیعه و غررالحکم) و کتب فقهی مرتبط با حدود و قصاص (شرایع الاسلام و تحریرالوسیله) است که به صورت هدفمند بر اساس اعتبار علمی، قدمت و جامعیت انتخاب شده‌اند. روش تحلیل داده‌ها: در این پژوهش، ابتدا مفاهیم کلیدی مرتبط با عفو و اغماض (عفو، صفح، اغماض و گذشت) از منابع مذکور استخراج و توصیف شدند. سپس با تحلیل محتوای این مفاهیم در بستر آیات، روایات و احکام فقهی، کارکردها، شروط و آسیب‌های عفو استخراج گردید. تحلیل بر اساس تفکیک قلمرو عفو (حق‌الله و حق‌الناس)، بررسی نسبت آن با عدالت، و شناسایی شروط کارآمدی آن انجام شد. بر این اساس، ساختار بخش یافته‌های پژوهش نیز بر همین سه محور اصلی (کارکردها، شروط و آسیب‌ها) تنظیم شده است تا پیوستگی منطقی میان روش تحلیل و یافته‌های تحقیق برقرار گردد و در نهایت الگوی مشروط عفو در سه سطح کارکردها، شروط و آسیب‌ها تدوین و نسبت آن با عدالت نیز تبیین گردد.

۴- چارچوب نظری

چارچوب نظری این پژوهش بر پایه سه محور اساسی استوار است: مفهوم‌شناسی عفو، تبیین جایگاه آن در قرآن و تجلی آن در سیره معصومان (ع). این سه محور، ساختار اصلی برای تحلیل کارکردها، شروط و آسیب‌های عفو و اغماض را تشکیل می‌دهند.

۱-۴- مفهوم عفو

عفو در لغت به معنای ترک و فرو گذاشتن است. فراهیدی می‌گوید: «عفو آن است که از عقوبت کسی که مستحق عقوبت است صرف نظر کنی» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۳۵). راغب اصفهانی اصل معنای عفو را «ازاله و محو» دانسته (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۴۷) و ابن فارس آن را به «محو و نابود کردن» معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۹). واما «واژه‌ی «عفو» در قرآن کریم، دارای دلالت‌های معنایی متعددی است؛ به گونه‌ای که در برخی سیاق‌ها به معنای مالِ مازاد و افزون‌تر از کفاف (بقره: ۲۱۹) و در برخی دیگر، به معنای گذشت از خطا و صرف نظر از عقوبت به کار رفته است. (اعراف: ۱۹۹) لکن آنچه موضوع این پژوهش است، معنای دوم (گذشت از جرم و حق قانونی/اخلاقی) می‌باشد که در بستر نظام حقوقی و اخلاقی اسلام ناظر بر تنظیم روابط اجتماعی و حل منازعات است.». لذا در این سیاق، عفو به معنای ترک تنبیه یا قصاص کسی است که مستحق عقوبت بوده است.»

۲-۴- مفهوم صفح (اغماض)

صفح از ماده «ص ف ح» در لغت به معنای روی گرداندن و کناره‌گیری است. ازهری می‌نویسد: «صفح به معنای روی گرداندن از چیزی و ترک آن است» (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۴، صص ۱۷۳-۱۷۴). راغب اصفهانی آن را «ترک سرزنش» معنا کرده و آن را رساتر و برتر از عفو دانسته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۱۲). ابن فارس نیز آن را به «روی گرداندن» معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۸۴). بنابراین، صفح علاوه بر گذشت از مجازات، شامل ترک سرزنش و چشم‌پوشی بزرگ‌منشانه نیز می‌شود.

۳-۴- عفو در قرآن

۱-۳-۴- آیات فرمان به عفو

قرآن در آیات متعددی به عفو فرمان داده است. آیه «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (اعراف: ۱۹۹) مؤمنان را به عفو و مدارا با مردم فرا می‌خواند. آیه «فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ» (بقره: ۱۰۹) مسلمانان را به

عفو و صفح در برابر آزارهای دشمنان موظف می‌کند. همچنین آیه «وَلْيُغْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ» (نور: ۲۲) عفو و صفح را به محبوبیت مغفرت الهی پیوند می‌زند. این آیات، عفو و صفح را نه فقط فضیلت اخلاقی، بلکه وظیفه‌ای دینی معرفی می‌کنند.

۲-۳-۴- آیات مشروط کننده عفو

این فرامین مطلق نیستند. آیه «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری: ۴۰) تأکید دارد که عفو باید همراه با اصلاح‌گری باشد. آیه «وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (بقره: ۲۳۷) عفو را مقرون به تقوا معرفی می‌کند. در نقطه مقابل، آیه «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (نور: ۲) از ممنوعیت رأفت و عفو در اجرای حدود الهی سخن می‌گوید. این آیات، تصویری متوازن از عفو ارائه می‌دهند که هم فضیلت آن را به رسمیت می‌شمارد و هم قلمرو و شروط آن را مشخص می‌کند.

۴-۴- عفو و اغماض در سیره معصومان (ع)

سیره‌ی عملی معصومان (ع) تجلی عینی آموزه‌های قرآنی در عرصه‌ی تربیت و اصلاح است. در این سیره، عفو و اغماض همواره مشروط به مصلحت و امید به اصلاح بوده است. روایات و نقل‌های تاریخی مورد استفاده در این بخش، از منابع معروف و معتبر فریقین (شیعه و سنی) همچون «الکافی»، «بحارالانوار»، «وسائل‌الشیعه»، «الارشاد»، «السيرة النبوية» ابن‌هشام و «المغازی» واقدی انتخاب شده‌اند. با توجه به شهرت روایی این وقایع و نقل‌های مکرر آنها در مصادر مختلف، از اعتبار و حجیت کافی برای استناد در یک پژوهش تربیتی-روایی برخوردارند، هرچند بررسی تفصیلی اسناد تک‌تک آنها از حوصله‌ی این پژوهش خارج است. مهم‌ترین نمونه‌ها عبارتند از:

۱-۴-۴- عفو پیامبر اکرم (ص) در فتح مکه:

پیامبر (ص) پس از پیروزی بر مکه، در کنار کعبه ایستاد و با عفو تاریخی «أَذْهَبُوا فَأَنْتُمْ الطُّلَقَاءُ» (مجلسی، ۱۳۸۰، ج ۲۱، ص ۱۰۶)، همگی را بخشید و فرمود: «لَا تَثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ، يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ»؛ یعنی «امروز هیچ سرزنشی بر شما نیست،

خداوند شما را بیمارزد» (میرهادی تفرشی، ۱۴۰۰، ص ۲۹۷). این عفو همراه با امید به اصلاح، بسیاری از دشمنان را به مدافعان اسلام تبدیل کرد. نکته‌ی قابل توجه در این عفو، فرصت‌دهی حکیمانه‌ی پیامبر (ص) به برخی از دشمنان سرسخت بود؛ چنان‌که به صفوان بن امیه که از سران قریش و از فراریان بود، چهار ماه مهلت داد تا درباره‌ی اسلام بیندیشد. صفوان در ابتدا درخواست دو ماه مهلت کرد، اما پیامبر (ص) به او فرمود: «بَلْ لَكَ تَسْيِيرٌ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ» (بلکه برای تو چهار ماه مهلت است) (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶؛ واقدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۸۷۳؛ ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۳؛ طبری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۳۰۹). پس از این مدت، صفوان با ایمان واقعی بازگشت و به یکی از مدافعان اسلام تبدیل شد (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۳۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۲۳). این رفتار نشان می‌دهد که عفو حکیمانه، نیازمند فرصت‌دادن به خطاکار برای رسیدن به پشیمانی واقعی است و عجله در عفو، بدون توجه به آمادگی خطاکار، ممکن است از تأثیر تربیتی آن بکاهد.

۲-۴-۴-واکنش قضایی امیرالمؤمنین (ع) درباره‌ی حکم ابن ملجم

امام علی (ع) پس از ضربت خوردن فرمود: «إِنْ أَبَقَ فَأَنَا وَلِيٌّ دِمِّي وَإِنْ أَفْنُ فَالْفَنَاءُ مِيعَادِي وَإِنْ أَعْفُ فَالْعَفْوُ لِي قُرْبَةً... فَأَعْفُوا» (شریف رضی، ۱۴۱۴، نامه ۲۳)؛ این وصیت نشان می‌دهد که عفو حتی درباره‌ی قاتل نیز در چارچوب شرع معنا می‌یابد و تفکیک حق الناس و حق الله را به‌خوبی ترسیم می‌کند.

۳-۴-۴-تعامل امام سجاد (ع) با فرد هتاک

هنگامی که حسن بن حسن به امام سجاد (ع) ناسزا گفت، امام با تلاوت آیه‌ی «وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ...» (آل عمران: ۱۳۴) و با نرمی و مهربانی به او فرمود: اگر آنچه گفتی در من هست، از خدا آمرزش می‌خواهم و اگر نیست، خدا تو را بیمارزد. این برخورد موجب شرمندگی و پشیمانی او شد (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، صص ۱۴۵-۱۴۶).

۴-۴-۴-برخورد امام حسین (ع) با حر بن یزید ریاحی :

امام حسین (ع) در گرمای ظهر، به حر و هزار سوارش که راه را بسته بودند، آب داد و اسبان‌شان را سیراب کرد (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷۸). این رفتار کریمانه، زمینه‌ساز تحول حر و این رفتار کریمانه، مصداق بارز «احسان» و «مدارا» در برخورد با مخالف است که هرچند در چارچوب فقهی «عفو» به معنای صرف نظر از مجازات نیست، اما به عنوان یک راهکار اخلاقی و تربیتی، زمینه‌ساز تحول حر و پیوستن او به کاروان امام شد. این واقعه نشان می‌دهد که فضای کرامت و احسان، حتی پیش از اعمال عفو، می‌تواند نقش تربیتی‌ای بسزا ایفا کند و بستری برای اصلاح رفتار فراهم آورد.

۵-۴- عفو در فقه اسلامی: نسبت آن با حدود، قصاص و تعزیرات

در کنار آموزه‌های اخلاقی تأکیدکننده بر عفو، شریعت اسلامی احکام حقوقی الزام‌آوری چون حدود، قصاص و تعزیرات را وضع کرده است. این احکام، اگرچه در نگاه نخست با روح عفو در تعارض به نظر می‌رسند، اما در واقع مکمل یکدیگرند. حدود، مجازات‌های معینی برای جرائم دارای مصلحت عمومی (زنا، سرقت، شرب خمر و محاربه) هستند و پس از اثبات جرم، عفو در آنها جایز نیست؛ چراکه فلسفه‌ی حدود، بازدارندگی اجتماعی است. قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (نور: ۲) و در روایت صحیحی ضریس کناسی از امام صادق (ع) آمده است: «لَا يُعْفَى عَنِ الْحُدُودِ الَّتِي لِلَّهِ دُونَ الْإِمَامِ، فَأَمَّا مَا كَانَ مِنْ حَقِّ النَّاسِ فِي حَدٍّ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُعْفَى عَنْهُ دُونَ الْإِمَامِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۵۲)؛ یعنی حدود الهی را جز امام نمی‌تواند عفو کند، اما عفو از حقوق الناس در حدود، بدون اجازه‌ی امام نیز جایز است. البته اگر مجرم به جرم خود اعتراف کند و امام مصلحت ببیند، می‌تواند از مجازات او درگذرد؛ چنان‌که امیرالمؤمنین (ع) سارق را که به دزدی اعتراف کرده و سوره‌ی بقره را حفظ بود، عفو فرمود (نوری، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۳۴). قصاص اگرچه مجازات است، اما قرآن آن را مایه‌ی «حیات» جامعه معرفی می‌کند: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» (بقره: ۱۷۹). با این حال، در قصاص، حق عفو به اولیای دم واگذار شده است و آنان می‌توانند با دریافت دیه یا به صورت رایگان، از قصاص صرف نظر کنند؛ مشروط بر اینکه عفو به اصلاح و آشتی بینجامد:

«فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره: ۱۷۸). تعزیرات نیز مجازات‌های بازدارنده‌ای هستند که میزان آنها به تشخیص حاکم واگذار شده و عفو و تخفیف در آنها با توجه به شرایط خطاکار و امید به اصلاح امکان‌پذیر است. بنابراین، در نظام فقهی اسلام، عفو در حوزه‌ی حق‌الناس (جرائم خصوصی) با اولویت رضایت بزه‌دیده و امید به اصلاح تعریف می‌شود و اجرای حد در حوزه‌ی حق‌الله (جرائم عمومی) که در آن، مصلحت جمعی بر عفو فردی مقدم است. این تفکیک، کلید فهم نسبت عفو و عدالت است و نشان می‌دهد که عفو در چارچوب عدالت معنا می‌یابد. مفسران اجتماعی نیز بر این نکته تأکید دارند که عفو در قصاص تنها در صورتی ارزشمند است که به اصلاح و آشتی بینجامد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۳۶۳) و اجرای احکام کیفری در صورت نبود قدرت بر دشمن، در اولویت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۶).

۵- جمع‌بندی چارچوب نظری

بر اساس چارچوب نظری ارائه‌شده، می‌توان الگویی تحلیلی برای بررسی عفو و اغماض در منابع اسلامی ترسیم کرد که در سه محور اصلی سازماندهی می‌شود: محور نخست، مفهوم‌شناسی است که در آن دو مفهوم «عفو» و «صفح» از یکدیگر تفکیک می‌گردند تا در تحلیل آیات و روایات با دقت بیشتری به کار گرفته شوند. محور دوم، جایگاه قرآنی عفو است که شامل آیات فرمان به عفو و نیز آیات مشروط‌کننده عفو می‌باشد و کارکردها و شروط عفو را از منظر قرآن‌شناسایی می‌کند. محور سوم، سیره معصومان (ع) و فقه اسلامی است که با بررسی نمونه‌های عفو مشروط و هدف‌مند در سیره عملی آنان و نیز احکام فقهی مرتبط با حدود و قصاص، شروط و آسیب‌های عفو استخراج می‌گردد. این چارچوب نظری، مبنای تحلیل یافته‌ها در بخش‌های بعدی (کارکردها، شروط و آسیب‌ها) قرار خواهد گرفت.

۶- یافته‌های پژوهش

بر پایه رویکرد تحلیلی مطرح شده در بخش روش تحقیق، یافته‌های این پژوهش در قالب سه محور اصلی «کارکردهای تربیتی»، «شروط کارآمدی» و «آسیب‌شناسی عفو و اغماض» سامان‌دهی شده‌اند.

۱-۶- کارکردهای تربیتی عفو و اغماض

عفو و اغماض در نظام تربیتی اسلام دارای کارکردهای اساسی متعددی هستند که در ادامه به تفکیک بررسی می‌شوند:

۱-۱-۶. بازسازی شخصیت و اصلاح رفتار

عفو زمانی ارزشمند است که به اصلاح و بازگشت خطاکار بینجامد و او را به جبران گذشته و نیکوکاری ترغیب کند. قرآن می‌فرماید: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری: ۴۰)؛ یعنی «پس هرکس عفو کند و اصلاح نماید، پاداش او با خداست». و نیز می‌فرماید: «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (الرحمن: ۶۰)؛ یعنی «آیا پاداش نیکی، جز نیکی است؟». امام علی (ع) می‌فرماید: «فَإِذَا اسْتَحَقَّ أَحَدٌ مِنْهُمْ ذَنْبًا فَأَحْسِنِ الْعَدْلَ فَإِنَّ الْعَدْلَ مَعَ الْعَفْوِ أَشَدُّ مِنَ الضَّرْبِ لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۸۷)؛ یعنی «هرگاه کسی از آنان مستحق گناهی شد، او را نیکو سرزنش کن که سرزنش همراه با عفو برای کسی که عقل دارد، از تنبیه بدنی مؤثرتر است». پیامبر اکرم (ص) فرمود: «اعْفُ عَنْهُمْ تَسْتَصْلِحْ بِهِ قُلُوبَهُمْ» (نوری، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۷)؛ یعنی «از آنها درگذر تا دل‌هایشان را اصلاح کنی». در فتح مکه با عفو عمومی «ادْهَبُوا فَأَنْتُمْ الطُّلَقَاءُ» (مجلسی، ۱۳۸۰، ج ۲۱، ص ۱۰۶)؛ یعنی «بروید که همگی آزادید»، بسیاری از دشمنان به دوستانی صمیمی تبدیل شدند (همان‌گونه که در بخش ۳-۳-۱ با تفصیل بیان گردید). امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ الْعَفْوَ يَزِيدُ الْعَبْدَ عِزًّا فَتَعَاَفَوْا يُعِزِّكُمُ اللَّهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۸)؛ یعنی «همانا عفو بر عزت بنده می‌افزاید؛ پس عفو کنید تا خدا عزیزتان دارد». سیره‌ی عفو معصومان (ع)، الگویی عملی برای جامعه است؛ چنان‌که امام صادق (ع) می‌فرماید: «مَنْ عَفَا عَمَّنْ ظَلَمَهُ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ وَ أَعْطَاهُ مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ

و لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۰۹)؛ یعنی «هرکس از کسی که به او ظلم کرده درگذرد، خداوند او را به بهشتی وارد کند که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی شنیده است». امام صادق (ع) در تبیین فرایند توبه می‌فرماید: «التَّوْبَةُ نَدَمٌ بِالْقَلْبِ، وَاسْتِغْفَارٌ بِاللِّسَانِ، وَتَرْكُ الذَّنْبِ بِالْجَوَارِحِ، وَعَزْمٌ عَلَى أَنْ لَا يَعُودَ»؛ یعنی «توبه عبارت است از: پشیمانی قلبی، استغفار زبانی، ترک گناه با اعضا و جوارح، و عزم بر عدم بازگشت». این روایت به‌خوبی نشان می‌دهد که توبه واقعی فرایندی چندمرحله‌ای است و عجله در عفو، پیش از تکمیل این مراحل، فرصت خودآگاهی و بازگشت درونی را از خطاکار سلب می‌کند.

۲-۱-۶- حفظ کرامت انسانی و پیشگیری از طرد اجتماعی

عفو از تحقیر و طرد کامل خطاکار جلوگیری می‌کند. وصیت امام علی (ع) درباره ابن‌ملجم گویای این معناست: «إِنْ عِشْتُ فَأَنَا وَلِيُّ دَمِي وَإِنْ مِتُّ فَالضَّرْبَةُ بِضَرْبَةِ وَاعْفُوا عَنِ الرَّجُلِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، نامه ۲۳)؛ یعنی «اگر زنده ماندم، خود ولی خون خویشم و اگر مردم، یک ضربت در برابر یک ضربت و از آن مرد درگذرید».

۳-۱-۶- تقویت خودکنترلی و مدیریت خشم

تمرین عفو، قدرت مدیریت خشم را افزایش می‌دهد. قرآن این ویژگی را از صفات پرهیزگاران برمی‌شمارد: «الَّذِينَ يُتَّقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ» (آل عمران: ۱۳۴)؛ یعنی «کسانی که در خوشی و ناخوشی انفاق می‌کنند و خشم خود را فرو می‌برند و از مردم درمی‌گذرند». پیامبر (ص) می‌فرماید: «أَفْضَلُ الْأَخْلَاقِ الْعَفْوُ عِنْدَ الْغَضَبِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۸)؛ یعنی «برترین اخلاق، عفو به هنگام خشم است».

۴-۱-۶- تحکیم پیوندهای اجتماعی و ایجاد اعتماد

عفو، دشمنی را به دوستی تبدیل می‌کند. قرآن می‌فرماید: «ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ» (فصلت: ۳۴)؛ یعنی «بدی را به نیکی دفع کن که ناگاه کسی که میان تو و او دشمنی است، چنان شود که گویی دوستی

صمیمی است». پیامبر (ص) می‌فرماید: «تَعَاْفُوا تَحَابُّوا» (متقی هندی، ۱۴۱۹، ج ۵، ح ۷۰۰۵)؛ یعنی «عفو کنید تا یکدیگر را دوست بدانید» و نیز می‌فرماید: «تَعَاْفُوا تَسْقُطِ الصَّغَائِرُ بَيْنَكُمْ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۵۰۴۶)؛ یعنی «از یکدیگر درگذرید تا کینه‌ها از میانتان رخت ببرند». امام باقر (ع) می‌فرماید: «مردم را ناسزا نگویند که برای خود دشمن می‌تراشید» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۶۰). این روایت نشان می‌دهد که پرهیز از ناسزاگویی و رفتار توأم با عفو، از ایجاد دشمنی جلوگیری کرده و پیوندهای اجتماعی را مستحکم می‌سازد.

۲-۶- شروط کارآمدی تربیتی عفو و اغماض

کارکردهای فوق زمانی تحقق می‌یابند که عفو در چارچوب شروط زیر صورت گیرد. بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که این شروط در یک سطح قرار ندارند و از منشأهای متفاوتی نشأت می‌گیرند. برخی از آنها ریشه در احکام شرعی و قلمرو فقهی عفو دارند، برخی به حوزه اخلاق و روان‌شناسی فردی بازمی‌گردند، گروهی ناظر به حقوق بزه‌دیده و نظم اجتماعی‌اند و دسته‌ای دیگر به روش‌شناسی اجرای عفو در فرایند تربیت مربوط می‌شوند. از این‌رو، برای شفاف‌سازی رابطه منطقی میان این شروط، آنها را در **چهار سطح** سامان می‌دهیم:

سطح اول: شروط شرعی و فقهی (تعیین قلمرو و جواز عفو)

این شروط، چارچوب شرعی اعمال عفو را ترسیم می‌کنند و مشخص می‌سازند که عفو در چه حوزه‌هایی مجاز و در چه حوزه‌هایی ممنوع است. این سطح، بنیادی‌ترین سطح است؛ زیرا پیش از هر گونه تصمیم‌گیری درباره عفو، باید از مشروعیت شرعی آن اطمینان حاصل شود.

شرط ۱. تفکیک قلمرو بر اساس حق‌الله و حق‌الناس: عفو تنها در حوزه

جرائم خصوصی (حق‌الناس) قابل اعمال است و در حوزه جرائم عمومی و حدود الهی (حق‌الله) جایز نیست؛ مگر در موارد استثنایی که با نظر حاکم شرع و با در نظر گرفتن مصالح عالی‌تر صورت گیرد. قرآن می‌فرماید: «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (نور: ۲) و امام صادق (ع) می‌فرماید: «لَا يُعْفَى عَنِ الْحُدُودِ الَّتِي لِلَّهِ دُونَ

الإمام، فَأَمَّا مَا كَانَ مِنْ حَقِّ النَّاسِ فِي حَدِّ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُعْفَى عَنْهُ دُونَ الْإِمَامِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۵۲).

شرط ۲. عدم تضعیف بازدارندگی اجتماعی و رعایت مصالح عمومی: در جرائمی که امنیت، نظم عمومی یا کیان جامعه را تهدید می‌کنند (مانند محاربه، افساد فی الارض یا سرقت‌های سازمان‌یافته)، عفو ممنوع است و اجرای حد بر آن مقدم است. قاعده فقهی «المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة» در اینجا راهنماست.

سطح دوم: شروط اخلاقی و روان‌شناختی (زمینه‌های درونی و فردی)
پس از آنکه اعمال عفو در چارچوب شرعی امکان‌پذیر شد، نوبت به بررسی آمادگی‌های درونی خطاکار می‌رسد. این شروط، به وضعیت روانی و اخلاقی فرد خطاکار مربوط می‌شود.

شرط ۳. امید به اصلاح و عدم اصرار بر خطا :

عفو زمانی مؤثر است که فرد خطاکار نشانه‌هایی از پشیمانی، ندامت و عزم جدی برای ترک خطا را در خود آشکار ساخته باشد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (آل عمران: ۱۳۵) و امام علی (ع) می‌فرماید: «لَا عَفْوَ مَعَ إِصْرَارٍ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۱۰۴۵۲).

سطح سوم: شروط حقوقی و قضایی (رعایت حقوق بزه‌دیده و نظم قضایی)

عفو، فارغ از هرگونه تأثیری که بر خطاکار می‌گذارد، با حقوق بزه‌دیده و نظم قضایی گره خورده است. این شروط تضمین می‌کنند که عفو به قیمت تضییع حقوق دیگران یا تضعیف نظام عدالت تمام نشود.

شرط ۴. رعایت حقوق بزه‌دیده و کسب رضایت او: در جرائم خصوصی (مانند قصاص و دیات)، عفو منوط به رضایت کامل بزه‌دیده یا اولیای دم است و هیچ‌کس را نمی‌توان به اجبار به عفو وادار کرد. قرآن کریم می‌فرماید: «فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره: ۱۷۸) و امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِذَا اعْتَدَى عَلَى الرَّجُلِ فَلَمْ يَرْضَ بِالْعَفْوِ فَلَهُ أَنْ يَسْتَوْفِيَ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۸، ص ۳۴۹).

سطح چهارم: شروط کارآمدی تربیتی و عملیاتی (چگونگی اجرا و

نتیجه بخشی)

پس از تأمین شروط شرعی، اخلاقی و حقوقی، نوبت به نحوه اجرای عفو می‌رسد. این شروط، ضوابطی هستند که عفو را از یک اقدام ساده‌ی احساسی، به یک راهکار تربیتی هوشمندانه و هدفمند تبدیل می‌کنند.

شرط ۵. همراهی عفو با اصلاح و احسان: عفو باید به بازگشت فرد به

جامعه، جبران خطاهای گذشته و ایجاد انگیزه برای نیکوکاری بینجامد. قرآن می‌فرماید: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری: ۴۰) و امام علی (ع) می‌فرماید: «أَنْفَعُ الْعَفْوِ مَا كَانَ فِي مَوْضِعِ إِصْلَاحٍ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۲۵۲۰).

شرط ۶. رعایت سلسله مراتب تربیتی: عفو باید به عنوان آخرین راهکار و

پس از طی مراحل قبلی (تذکر، موعظه، هشدار و تهدید) صورت گیرد. امام علی (ع) به مالک اشتر می‌فرماید: «وَأَعْفُ عَمَّا يَخْفَى لَكَ مِنْ أُمُورِهِمْ وَلَا تَعْجَلْ بِالْعُقُوبَةِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴، نامه ۵۳). قرآن نیز بر اصل تدریج در هدایت تأکید دارد: «وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ» (اسراء: ۱۰۶).

شرط ۷. پرهیز از تبعیض و رعایت عدالت: عفو باید بر اساس ضوابط

مشخص و برابر برای همگان اعمال شود و نباید به عنوان امتیازی برای افراد خاص یا بر اساس سلیقه‌های شخصی باشد. امام علی (ع) می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَالْعَفْوُ عِنْدَ الْقُدْرَةِ إِذَا كَانَ يُوهِنُ الْحَقَّ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۳۰۴۷).

جمع بندی و رابطه منطقی میان شروط

این چهار سطح، یک زنجیره‌ی به هم پیوسته را تشکیل می‌دهند و هر سطح، زمینه ساز سطح بعدی است: سطح اول (شرعی و فقهی): تعیین می‌کند که «آیا اساساً عفو در این مورد جایز است؟»

سطح دوم (اخلاقی و روان‌شناختی): تعیین می‌کند که «آیا خطاکار برای پذیرش عفو آماده است؟»

سطح سوم (حقوقی و قضایی): تعیین می‌کند که «آیا بزه‌دیده با عفو موافق

است؟»

سطح چهارم (تربیتی و عملیاتی): تعیین می‌کند که «عفو چگونه و در چه زمانی اجرا شود؟»

بی‌توجهی به هر یک از این سطوح - از نادیده گرفتن قلمرو شرعی عفو گرفته تا عجله در اجرای آن - می‌تواند زنجیره‌ی کارآمدی تربیتی را گسسته و عفو را از یک فضیلت اخلاقی به یک آسیب اجتماعی تبدیل کند. این نگاه نظام‌مند، تمایز اساسی عفو در اسلام را از رویکردهای احساسی یا صرفاً تنبیه محور به خوبی ترسیم می‌سازد.

۳-۶- آسیب شناسی عفو و اغماض

هنگامی که شروط مذکور رعایت نشوند، عفو و اغماض نه تنها کارکرد تربیتی خود را از دست می‌دهند، بلکه می‌توانند به آسیب‌های فردی و اجتماعی متعددی منجر شوند. این آسیب‌ها در شش محور قابل بررسی است:

۱-۳-۶- گستاخی مجرم و تشویق به تکرار جرم

عفو نابجا، فرد متخلف را به ادامه‌ی ظلم جسور می‌کند. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «لَا عَفْوَ مَعَ إِصْرٍ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ح ۱۰۴۵۲). سیره‌ی پیامبر (ص) در برخورد با ابوعزه جمحی گویای این معناست؛ ایشان در جنگ بدر او را عفو کرد، اما او پیمان‌شکنی کرد و در جنگ احد دوباره به مقابله با اسلام پرداخت. هنگامی که بار دوم اسیر شد، پیامبر (ص) فرمود: «لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ» و دستور قتل او را صادر فرمود (واقعی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۱۷۵؛ ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۵۷؛ ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۵، ص ۸۰). این واقعه نشان می‌دهد که عفو مکرر در مورد کسانی که از خطای خود باز نمی‌گردند، نه تنها مفید نیست، بلکه زمینه‌ساز گستاخی بیشتر آنان می‌شود.

۲-۳-۶- تضییع حقوق بزه‌دیده

عفو بدون رضایت بزه‌دیده، ظلم به اوست. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ» (شوری: ۴۰). مفسران ظلم را «تضییع حق دیگری بدون رضایت او» معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص

۱۵۶). در نظام اسلامی، حق الناس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و عفو در آن منوط به رضایت صاحب حق است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۸۹؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۴۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۱۱۲). در منابع حدیثی نیز بر این معنا تأکید شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۴۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۷۸). بنابراین، عفو بدون رضایت بزه‌دیده، مصداق بارز ظلم و تضییع حق است.

۳-۳-۶- تضعیف بازدارندگی اجتماعی و امنیت عمومی

عفو در جرائمی که جنبه‌ی عمومی دارند، فلسفه‌ی وجودی مجازات‌ها را که «حیات» جامعه است، تضعیف می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹). مفسران تأکید کرده‌اند که قصاص جنبه‌ی انتقام‌جویی ندارد، بلکه هدف آن حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از فساد است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۷۶). عفو و گذشت در جرائم شخصی پسندیده است، اما در جرائم عمومی، عفو بی‌مورد موجب جری‌شدن مجرمان و ناامنی می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۹). این حکمت الهی در تشریع قصاص، بازدارندگی از قتل است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۲۳۴؛ قرطبی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۳۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۳۲). از منظر فقهی نیز قصاص واجب است و عفو در آن بدون رضایت ولی‌دم جایز نیست (طوسی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۲۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۸۹).

۴-۳-۶- وهن نظام عدالت و ایجاد تبعیض

عفوهای سلیقه‌ای و بدون ضابطه، اصل برابری را نقض کرده و مشروعیت نظام قضایی را زیر سؤال می‌برد. امام علی (ع) می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَ الْعَفْوَ عِنْدَ الْقُدْرَةِ إِذَا كَانَ يُوهِنُ الْحَقَّ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ج ۳۰۴۷). عدالت در نظام اسلامی، «قرار دادن هر چیزی در جای خود» است و عفو نابجا، ظلم محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۴۵). در منابع اهل سنت نیز بر لزوم رعایت مساوات تأکید شده است (ماوردی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۲۳؛ ابن تیمیه، ۱۴۲۰، ج ۱،

ص ۸۹). همچنین عفو نابجا در حاکمان و مربیان، هیبت و اقتدار آنان را تضعیف می‌کند (غزالی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۳۴؛ نراقی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷۸). سیره‌ی پیامبر (ص) نیز گویای آن است که ایشان در اجرای حدود الهی تبعیض قائل نمی‌شدند (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۵).

۵-۳-۶-تقدم مستحب بر واجب (سقوط اصلاح)

«اصلاح» جامعه و جلوگیری از فساد، یک وظیفه‌ی واجب است، در حالی که عفو در حقوق شخصی معمولاً مستحب است. اگر عفو باعث شود که اصلاح از بین برود، این به معنای ترجیح مستحب بر واجب است. قرآن کریم عفو را مقید به اصلاح کرده است: «فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری: ۴۰). مفسران تأکید کرده‌اند که اگر عفو موجب فساد شود، دیگر مصداق این آیه نیست و ترک آن واجب می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، صص ۱۵۸-۱۵۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، صص ۸۲-۸۳). از منظر فقهی، قاعده‌ی «تقدم واجب بر مستحب» حکم می‌کند که واجب مقدم است (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۱۵، ص ۲۳۴؛ انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۷۸). در منابع حدیثی نیز بر این معنا تأکید شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، صص ۱۵۶-۱۵۷). قاعده‌ی فقهی «لا ضرر» نیز دلالت می‌کند که هر حکمی که به ضرر منتهی شود، مردود است (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱۲۳). بنابراین، عفو در صورتی که موجب فساد شود، از استحباب خارج شده و حرام می‌گردد (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۵، ص ۲۷۸).

۶-۳-۶-از بین رفتن فرصت خودآگاهی و بازگشت

عجله در عفو، بدون توجه به آمادگی خطاکار برای بازگشت، فرصت خودآگاهی و تحول درونی را از او سلب می‌کند. داستان حضرت یوسف (ع) که عفو برادران را پس از سال‌ها دوری و اظهار پشیمانی انجام داد (یوسف: ۹۲)، نشان می‌دهد که فرصت دادن به خطاکار برای بازگشت، زمینه‌ساز توبه‌ای عمیق‌تر است. خداوند در قرآن از سنت «امهال» خود سخن می‌گوید: «وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ» (اعراف:

۱۸۳). از این رو، عجله در عفو، پیش از آنکه خطا کار به مرحله‌ی پشیمانی درونی رسیده باشد، فرایند طبیعی اصلاح رفتار را مختل می‌کند

۷- بحث و تحلیل

یافته‌های این پژوهش که در سه بخش کارکردها، شروط و آسیب‌های عفو و اغماض ارائه گردید، نشان‌دهنده الگویی جامع و متوازن از جایگاه عفو در نظام تربیتی اسلام است. در این بخش، یافته‌ها در چهار محور اصلی تحلیل می‌گردند: (۱) تفاوت بنیادین عفو در اسلام با رویکردهای رایج، (۲) نسبت میان راهکار تربیتی و نتیجه تربیت، (۳) الگوی مشروط عفو به مثابه چارچوبی برای سیاست‌گذاری، و (۴) نسبت این یافته‌ها با پیشینه پژوهشی.

۷-۱- تفاوت بنیادین عفو در اسلام با رویکردهای رایج

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که عفو در نظام تربیتی اسلام، برخلاف برخی برداشت‌های رایج که آن را فضیلتی مطلق و بی‌قید و شرط معرفی می‌کنند، دارای چارچوبی مشروط و هدف‌مند است. این ویژگی، عفو اسلامی را از دو رویکرد رایج دیگر متمایز می‌سازد:

نخست، در سنت مسیحی، به‌ویژه در آموزه‌های عهد جدید، بر عفو مطلق و بی‌قید و شرط تأکید شده است؛ عفو در این رویکرد، فارغ از آمادگی خطا کار و حقوق بزه‌دیده، یک فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود. در مقابل، اسلام عفو را مشروط به «امید به اصلاح»، «عدم اصرار بر خطا» و «رعایت حقوق بزه‌دیده» می‌داند. این تفاوت، ریشه در نگاه متفاوت به عدالت دارد؛ در اسلام، عدالت مقدم بر عفو است و عفو تنها در چارچوب عدالت معنا می‌یابد (جهت تفصیل بیشتر، ر.ک: بخش ۳-۴).

دوم، نظام‌های قضایی معاصر، به‌ویژه آن‌هایی که تحت تأثیر مکاتب اثبات‌گرا شکل گرفته‌اند، غالباً بر مجازات متمرکزند و از ظرفیت‌های اصلاحی عفو غافل می‌مانند. در مقابل، اسلام با تأکید بر «بازسازی شخصیت»، «ایجاد فرصت برای

توبه» و «تحکیم پیوندهای اجتماعی»، رویکردی متوازن ارائه می‌دهد که هم به اصلاح فردی توجه دارد و هم بازدارندگی اجتماعی را حفظ می‌کند.

۲-۷- نسبت میان راهکار تربیتی و نتیجه تربیت: تفکیکی ضروری

یکی از نکات مهمی که در این پژوهش مورد تأکید قرار گرفت، تفکیک میان راهکار تربیتی و نتیجه تربیت است. در برخی از پژوهش‌های پیشین (مانند طیب حسینی، ۱۳۹۴، صص ۷۱-۹۲)، این دو سطح با یکدیگر خلط شده و «تحول شخصیت» که نتیجه عفو است، به عنوان «راهکار تربیتی» معرفی گردیده است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که: راهکارهای تربیتی: عفو، اغماض، صفح، تغافل و ... ابزارها و روش‌هایی هستند که مربی برای اصلاح خطاکار به کار می‌گیرد. نتیجه تربیتی: تحول شخصیت، بازگشت به جامعه، کاهش جرم و ... نتایج مطلوبی هستند که در صورت رعایت شروط، از کاربرد صحیح راهکارها حاصل می‌شوند. تفکیک این دو سطح از آن رو حائز اهمیت است که: (۱) ارزیابی کارآمدی راهکارها را ممکن می‌سازد. اگر عفو به عنوان راهکار به کار گرفته شود اما تحول شخصیت محقق نشود، باید شروط کارآمدی (مانند امید به اصلاح) بازبینی شوند. (۲) از مطلق‌انگاری راهکارها جلوگیری می‌کند. عفو همیشه به تحول شخصیت منجر نمی‌شود؛ این نتیجه منوط به رعایت شروط است. از منظر روان‌شناسی تربیتی، این تفکیک با نظریه‌های یادگیری اجتماعی و رفتاردرمانی شناختی نیز همخوانی دارد که بر نقش شرایط و بستر در تحقق نتایج تربیتی تأکید دارند.

۳-۷- الگوی مشروط عفو: چارچوبی برای سیاست‌گذاری تربیتی و قضایی

بر اساس یافته‌های این پژوهش، می‌توان الگوی مشروط عفو را در سه سطح ترسیم کرد:

سطح اول: کارکردها (نتایج مطلوب) - عفو در صورت رعایت شروط، به هفت کارکرد اصلی منجر می‌شود: بازسازی شخصیت، ایجاد انگیزه برای جبران، حفظ کرامت، تقویت خودکنترلی، ایجاد فرصت برای توبه، تحکیم پیوندهای اجتماعی و الگودهی.

سطح دوم: شروط (الزامات تحقق) تحقق این کارکردها منوط به رعایت شروطی است که در **چهار سطح** قابل دسته‌بندی هستند:

سطح شرعی و فقهی: تفکیک حق الله و حق الناس، عدم تضعیف بازدارندگی اجتماعی

سطح اخلاقی و روان‌شناختی: امید به اصلاح و عدم اصرار بر خطا

سطح حقوقی و قضایی: رعایت حقوق بزه‌دیده و کسب رضایت او

سطح تربیتی و عملیاتی: همراهی با اصلاح، رعایت سلسله‌مراتب تربیتی و

پرهیز از تبعیض

سطح سوم: آسیب‌ها (نتایج نامطلوب) - در صورت عدم رعایت شروط، عفو به شش آسیب عمده منجر می‌شود: گستاخی مجرم، تضییع حقوق بزه‌دیده، تضعیف بازدارندگی اجتماعی، وهن نظام عدالت، حبط ارزش عفو و از بین رفتن فرصت توبه.

این الگوی سه‌سطحی می‌تواند به عنوان چارچوبی برای سیاست‌گذاری در نظام‌های تربیتی و قضایی مورد استفاده قرار گیرد. در نظام آموزشی، کارکردهای مورد نظر عبارت است از بازسازی شخصیت، ایجاد انگیزه و الگودهی که تحقق آنها منوط به رعایت شروطی چون امید به اصلاح و رعایت سلسله‌مراتب تربیتی است و در صورت بی‌توجهی، آسیب‌هایی نظیر گستاخی خطاکار و از بین رفتن فرصت توبه پدید می‌آید. در نظام قضایی، کارکردهای مورد نظر شامل بازگشت مجرم به جامعه و کاهش تکرار جرم می‌باشد که با رعایت شروطی مانند رعایت حقوق بزه‌دیده و عدم تضعیف بازدارندگی اجتماعی محقق می‌گردد و در غیر این صورت، آسیب‌هایی چون تضییع حقوق بزه‌دیده و وهن نظام عدالت رخ می‌نماید. در نظام خانواده نیز کارکردهای مورد نظر عبارت است از تحکیم پیوندهای خانوادگی و حفظ کرامت

افراد که منوط به رعایت شروط همراهی عفو با اصلاح و عدم اصرار بر خطا است و بی‌توجهی به این شروط می‌تواند به گستاخی و حبط ارزش عفو بینجامد. بدین ترتیب، این چارچوب سه‌سطحی امکان کاربرد هدفمند و مشروط عفو و اغماض را در عرصه‌های مختلف تربیتی و قضایی فراهم می‌آورد.

۴-۷- نسبت یافته‌ها با پیشینه پژوهشی

یافته‌های این پژوهش، ضمن تأیید برخی از نتایج مطالعات پیشین، بر آنها افزوده و در مواردی نقص‌های آنها را تکمیل می‌کند.

نخست، مطالعات معناشناختی پیشین (مدبر، ۱۴۰۰؛ صفا، ۱۴۰۱؛ لسانی فشارکی و همکاران، ۱۳۹۶) به‌درستی بر تمایز میان عفو و صفح تأکید کرده‌اند. این پژوهش ضمن تأیید این تمایز، نشان داد که «صفح» به‌دلیل همراهی با ترک سرزنش، کارکرد بازسازی شخصیت را با عمق بیشتری محقق می‌سازد.

دوم، مطالعات کارکردگرایانه (طیب حسینی، ۱۳۹۴) به کارکردهای مثبت عفو اشاره کرده‌اند، اما از توجه به شروط و آسیب‌ها غافل بوده‌اند. در پژوهش «واکاوی کارکردهای عفو در روابط اجتماعی از منظر قرآن کریم» (میرهادی تفرشی، ۱۴۰۰، صص ۲۷۹-۳۱۳) نیز هفت کارکرد برای عفو شناسایی شده، اما به شروط و آسیب‌های آن نپرداخته است. این پژوهش نشان داد که کارکردهای عفو مشروط هستند و در صورت عدم رعایت شروط، عفو نه تنها کارآمد نیست، بلکه آسیب‌زا نیز می‌باشد؛ از این‌رو، با شناسایی شش آسیب اصلی برای عفو بی‌ضابطه، خلأ موجود در حوزه‌ی آسیب‌شناسی عفو را پوشش داده است.

سوم، در حوزه‌ی عدالت ترمیمی، الگوی اسلامی عفو با تأکید بر «امید به اصلاح»، «رعایت حقوق بزه‌دیده» و «عدم تضعیف بازدارندگی اجتماعی»، رویکردی متوازن ارائه می‌دهد که با تفکیک قلمرو عفو بر اساس حق‌الله و حق‌الناس، از رویکردهای رایج عدالت ترمیمی متمایز است.

۵-۷- نسبت عفو و عدالت در نظام فقهی-تربیتی اسلام: تفکیک

حق الله و حق الناس

همان گونه که قبلاً به تفصیل تبیین شد، نسبت عفو و عدالت در نظام فقهی-تربیتی اسلام بر اساس تفکیک «حق الناس» و «حق الله» تعیین می گردد. در حقوق شخصی (حق الناس) اصل بر اولویت عفو و کرامت است؛ به گونه ای که در جرائم خصوصی مانند قصاص و دیات، بزه دیده یا اولیای دم می توانند با عفو خود، از اجرای مجازات صرف نظر کنند. قرآن در این باره می فرماید: «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» (بقره: ۱۷۸). اما در حقوق عمومی و الهی (حق الله) مانند حدود، اجرای عدالت و مجازات بر عفو مقدم است تا بازدارندگی اجتماعی تضعیف نشود. پیامبر اکرم (ص) می فرماید: «تَعَاَفُوا الْحُدُودَ فِيمَا بَيْنَكُمْ فَمَا بَلَغْنِي مِنْ حَدٍّ فَقَدْ وَجَبَ» (نسائی، ۱۴۰۶، ج ۴، ص ۲۵۲)؛ یعنی «در آنچه میان شماست حدود را عفو کنید، اما آنچه به من رسیده است واجب است».

۶-۷- الگوی مفهومی عفو مشروط

با کنار هم قرار دادن کارکردها، شروط و آسیب های استخراج شده، می توان دریافت که عفو در نظام اخلاقی اسلام، یک رویکرد منفعلانه یا مطلق نیست، بلکه یک «فرآیند هدفمند» است. در این الگو، «کارکردها» (مانند اصلاح و کرامت) غایت عفو را تشکیل می دهند، «شروط» (مانند عدم مفسده و توانایی عفو) ابزارهای تحقق آن هستند و «آسیب ها» (مانند ذلت یا تجری) مرزهای این عفو را مشخص می کنند. این تعامل سه گانه، همان «الگوی عفو مشروط» است که در واقع، تعادلی میان رحمت الهی و عدالت اجتماعی برقرار می سازد.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین کارکرد تربیتی عفو و اغماض از منظر قرآن و روایات و با تأکید بر شروط و آسیب های آن انجام شد. یافته ها نشان می دهد که عفو و اغماض در نظام تربیتی اسلام دارای هفت کارکرد اصلی هستند: بازسازی

شخصیت، ایجاد انگیزه برای جبران، حفظ کرامت، تقویت خودکنترلی، ایجاد فرصت برای توبه، تحکیم پیوندهای اجتماعی و الگودهی. تحقق این کارکردها منوط به رعایت شروطی در چهار سطح شرعی، اخلاقی، حقوقی و تربیتی چون امید به اصلاح، رعایت حقوق بزه‌دیده، عدم تضعیف بازدارندگی اجتماعی، همراهی عفو با اصلاح، رعایت سلسله‌مراتب تربیتی، عدم وهن نظام عدالت و پرهیز از عفو در حدود است. در صورت بی‌توجهی به این شروط، آسیب‌هایی چون گستاخی مجرم، تضعیف حقوق بزه‌دیده، تضعیف بازدارندگی اجتماعی، وهن نظام عدالت، حبط ارزش عفو و از بین رفتن فرصت توبه رخ می‌دهد. نتیجه‌گیری نهایی آن است که عفو در اسلام، برخلاف برداشت‌های رایج که آن را فضیلتی مطلق می‌دانند، دارای چارچوبی مشروط و هدفمند است. بنابراین بر پایه الگوی مفهومی استخراج‌شده در بخش پیشین، نتیجه‌گیری نهایی این است که عفو در اسلام، برخلاف برداشت‌های رایج که آن را فضیلتی مطلق می‌دانند، دارای چارچوبی مشروط و هدفمند است. این ویژگی، عفو اسلامی را از رویکرد «عشق بی‌قید و شرط» در مسیحیت و رویکرد صرفاً تنبیه‌محور در نظام‌های قضایی معاصر متمایز می‌سازد. الگوی مشروط عفو می‌تواند چارچوبی عملی برای سیاست‌گذاری در نظام‌های تربیتی، قضایی و خانواده باشد. تحلیل نسبت عفو و عدالت نشان می‌دهد که این دو در چارچوبی مکمل قابل فهم هستند؛ عفو در حوزه روابط فردی و عدالت در حوزه حقوق عمومی اولویت دارد. در نظام اخلاقی اسلام، «عفو مسئولانه» به‌عنوان الگوی مطلوب مطرح است؛ گذشتی که به تقویت کرامت انسانی، اصلاح رفتار و تحکیم روابط اجتماعی بینجامد و زمینه‌ساز ارائه‌ی الگویی متعادل برای مواجهه با تعارضات اخلاقی در زندگی فردی و اجتماعی باشد.

پیشنهادهای کاربردی

بر اساس یافته‌های پژوهش، کاربرد الگوی مشروط عفو در سه عرصه قابل پیگیری است: در نظام قضایی، تدوین آیین‌نامه‌ی «عفو مشروط» بر اساس شروطی چون امید به اصلاح، رعایت حقوق بزه‌دیده و عدم تضعیف بازدارندگی اجتماعی، همراه با بازنگری در تفکیک جرائم خصوصی و عمومی و نیز بازنگری در ضوابط عفو رهبری بر اساس شروط الگو، پیشنهاد می‌گردد. در نظام آموزشی، گنجاندن مفهوم

«صفحه» در متون درسی و آموزش مهارت خودکنترلی و فروبردن خشم توصیه می‌شود. در نظام خانواده، برگزاری کارگاه‌های آموزشی برای والدین و مربیان با موضوع «عفو مسئولانه» و تأکید بر سلسله‌مراتب تربیتی (تذکر، موعظه، تهدید، سپس عفو) ضروری است. افزون بر این، انجام پژوهش‌های تجربی برای سنجش اثربخشی الگو و مطالعات تطبیقی با رویکردهای عدالت ترمیمی، به‌ویژه با رویکرد مطرح‌شده در کتاب «عدالت ترمیمی» هوارد زهر (ترجمه‌ی حسین غلامی، ۱۴۰۰)، برای پژوهش‌های آتی پیشنهاد می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

۱. ابن تیمیه، تقی الدین (۱۴۲۰). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية. بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول.
۲. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵). الإصابة في تمييز الصحابة. تحقيق: عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، بيروت: دارالکتب العلمیه.
۳. ابن سعد، محمد بن سعد (۱۴۱۰). الطبقات الكبرى. تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت: دارالکتب العلمیه.
۴. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴). تحف العقول عن آل الرسول. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۵. ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲). الاستيعاب في أسماء الأصحاب. تحقيق: علی محمد البجای، بيروت: دارالجيل.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷). البداية و النهاية. تحقيق: علی شیری، بيروت: داراحیاء التراث العربی.
۸. ابن هشام، عبدالملک (۱۳۷۵). السيرة النبوية. تحقيق: مصطفى السقا و دیگران، بيروت: دارالمعرفة.
۹. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱). تهذيب اللغة. بيروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
۱۰. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵). فرائد الأصول (الرسائل). قم: مجمع الفکر الإسلامی، چاپ اول.
۱۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵). المکاسب. قم: کنگره جهانی شیخ انصاری، چاپ اول.
۱۲. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰). غررالحکم و دررالكلم. قم: دارالکتب الاسلامی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل البيت.

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم، چاپ اول.
۱۶. زهر، هوارد (۱۴۰۰). عدالت ترمیمی. ترجمه‌ی حسین غلامی. تهران: نشر مجد.
۱۷. شجاعی، حسین؛ اخوان طبسی، محمدحسین (۱۳۹۹). «معناشناسی مفهوم احسان در قرآن کریم با رویکرد ساختاری». دوفصلنامه تخصصی پژوهش‌های میان‌رشته‌ای قرآن کریم، سال ۱۱، شماره ۲، صص ۱۱۵-۱۳۱.
۱۸. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). نهج البلاغة. تحقیق: صبحی صالح، قم: هجرت، چاپ اول.
۱۹. صفا، وحید (۱۴۰۰). «گونه‌شناسی صورتبندی مفهوم بخشایش در قرآن کریم و ترجمه‌های فرهنگی ایران». دوفصلنامه علمی مطالعات قرآن و حدیث، سال ۱۵، شماره ۲، پیاپی ۳۰، صص ۲۷۹-۳۱۳.
۲۰. صادقی فدکی، سید محمد (۱۳۹۸). «عدالت ترمیمی در نظام حقوقی ایران و رویکردهای اسلامی». فصلنامه‌ی پژوهش حقوق کیفری، سال هشتم، شماره ۳۰، صص ۱۰۵-۱۳۶.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، چاپ پنجم.
۲۲. طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰). مکارم الأخلاق. قم: انتشارات شریف رضی، چاپ چهارم.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن (بی‌تا). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار المعرفة، چاپ اول.
۲۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲). جامع البیان عن تأویل آی القرآن (تفسیر طبری). بیروت: دارالمعرفة، چاپ اول.
۲۵. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷). تاریخ الأمم و الملوک (تاریخ طبری). تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالتراث.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة، چاپ سوم.
۲۷. طبیب حسینی، محمود (۱۳۹۴). «آثار تربیتی عفو از منظر قرآن کریم». مجله پژوهش‌های اخلاقی، سال پنجم، شماره ۴، صص ۷۱-۹۲.
۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴). تذکرة الفقهاء. قم: مؤسسه آل البيت.

۲۹. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰). تفسیر العیاشی. تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: المطبعة العلمية، چاپ اول.

۳۰. غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۵). إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، چاپ اول.

۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتيح الغيب (تفسير فخر رازی). بيروت: دار احياء التراث العربی، چاپ سوم.

۳۲. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹). العين. قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.

۳۳. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۸۵). الجامع لأحكام القرآن (تفسير قرطبی). بيروت: دار احياء التراث العربی، چاپ اول.

۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). الکافی. تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۵. لسانی فشارکی، محمدعلی؛ حاج شیخ علی زهرای، زهرا (۱۳۹۶). «عفو و صفح در کتاب و سنت». مجله بصیرت و تربیت اسلامی، سال ۱۴، شماره ۴۱، صص ۱۳۵-۱۶۶.

۳۶. لنگرودی، سید محمد؛ موسوی، سید فضل الله؛ میرزایی، محمد (۱۳۹۶). «مفهوم‌شناسی تسامح در قرآن کریم». پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال ۴۹، شماره ۲، صص ۳۲۱-۳۴۶.

۳۷. متقی هندی، علی بن حسام الدین (۱۴۱۹). كنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال. بيروت: دارالکتب العلمیه.

۳۸. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۰). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. تصحیح: محمدباقر بهبودی، بيروت: مؤسسه داراحیاء التراث العربی.

۳۹. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۰۹). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت، چاپ اول.

۴۰. مدبر، علی (۱۴۰۰). «گذشت بزرگوارانه، تحلیل چستی صفح در قرآن؛ با تأکید بر دیدگاه علامه جوادی آملی». فصلنامه علمی-پژوهشی، سال نهم، شماره ۲، پیاپی ۲۰، صص ۵-۳۷.

۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ اول.

۴۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۴). الإرشاد إلى معرفة حجج الله على العباد. قم: مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، چاپ دوم.

۴۳. میرهادی تفرشی، سید محمدرضا (۱۴۰۰). «واکاوی کارکردهای عفو در روابط اجتماعی از منظر قرآن کریم». فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، دوره ۲۵، شماره ۸۸، صص ۲۷۹-۳۱۳.
۴۴. نجفی، محمدحسن (صاحب جواهر) (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم.
۴۵. نراقی، ملا احمد (۱۴۰۵). جامع السعادات. قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.
۴۶. نسائی، احمد بن شعیب (۱۴۰۶). سنن النسائی. بیروت: دارالفکر.
۴۷. نوری، حسین بن محمد تقی (۱۴۰۸). مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل البيت.
۴۸. واقدی، محمد بن عمر (۱۴۰۹). المغازی. تحقیق: مارسدن جونز، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۹. یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۹). العروة الوثقی. قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ اول.
۵۰. ماوردی، علی بن محمد (۱۴۱۶). الأحکام السلطانیة. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.

References

The Holy Quran.

1. Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (1421 A.H.). *Tahdhib al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
2. 'Allamah Hilli, Hasan ibn Yusuf. (1414 A.H.). *Tadhkirat al-Fuqaha'*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
3. Ansari, Murtada ibn Muhammad Amin. (1415 A.H.). *Farā'id al-Uṣūl (al-Rasā'il)*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami, 1st ed.
4. 'Ayyashi, Muhammad ibn Mas'ud. (1380 A.H.). *Tafsir al-'Ayyashi*. Edited by Hashim Rasuli Mahallati, Tehran: al-Matba'at al-'Ilmiyyah, 1st ed.
5. Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1409 A.H.). *al-'Ayn*. Qom: Intisharat-e Hijrat, 2nd ed.
6. Ghazali, Muhammad ibn Muhammad. (1415 A.H.). *Ihya' 'Uhum al-Din*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
7. Hurr 'Amili, Muhammad ibn Hasan. (1409 A.H.). *Wasa'il al-Shi'ah*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
8. Ibn 'Abd al-Barr, Yusuf ibn 'Abd Allah. (1412 A.H.). *al-Isti'ab fi Asma' al-Ashab*. Edited by 'Ali Muhammad al-Bajawi, Beirut: Dar al-Jil.
9. Ibn Faris, Ahmad. (1404 A.H.). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Qom: Maktab al-I'lam al-Islami, 1st ed.
10. Ibn Hajar al-'Asqalani, Ahmad ibn 'Ali. (1415 A.H.). *al-Isabah fi Tamyiz al-Sahabah*. Edited by 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud and 'Ali Muhammad Mu'awwad, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

11. Ibn Kathir, Isma'il ibn 'Umar. (1407 A.H.). *al-Bidayah wa al-Nihayah*. Edited by 'Ali Shiri, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
12. Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd. (1410 A.H.). *al-Tabaqat al-Kubra*. Edited by Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
13. Ibn Shu'bah al-Harrani, Hasan ibn 'Ali. (1404 A.H.). *Tuhaf al-'Uqul 'an Al al-Rasul*. Qom: Intisharat-e Jame'at al-Mudarrisin.
14. Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din. (1420 A.H.). *al-Siyasah al-Shar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
15. Ibn Hisham, 'Abd al-Malik. (1375 A.H.). *al-Sirah al-Nabawiyyah*. Edited by Mustafa al-Saqqa et al., Beirut: Dar al-Ma'rifah.
16. Javadi Amoli, 'Abd Allah. (1388 A.H.). *Tafsir-e Tasnim*. Qom: Markaz-e Nashr-e Isra, 4th ed.
17. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1407 A.H.). *al-Kafi*. Edited by 'Ali Akbar Ghaffari, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
18. Langarudi, Sayyid Muhammad; Mousavi, Sayyid Fadl Allah; Mirza'i, Muhammad. (1396 A.H.). "Mafhum-shinasi-ye Tasamuh dar Qur'an-e Karim". *Pazhoohesh-ha-ye Qur'an va Hadith*, Vol. 49, No. 2, pp. 321-346.
19. Lesani Fasharaki, Muhammad 'Ali; Haj Sheikh 'Ali Zahra'i, Zahra. (1396 A.H.). "Afw va Safh dar Kitab va Sunnah". *Majale-ye Basirat va Tarbiyat-e Eslami*, Vol. 14, No. 41, pp. 135-166.
20. Madbar, 'Ali. (1400 A.H.). "Gozasht-e Bozorgvaraneh, Tahlil-e Chisti-ye Safh dar Qur'an; ba Ta'kid bar Didgah-e 'Allameh Javadi

- Amoli". *Faslnameh-ye Elmi-Pazhooheshi*, Vol. 9, No. 2, Ser. No. 20, pp. 5-37.
21. Majlisi, Muhammad Baqir. (1380 A.H.). *Bihar al-Anwar al-Jami'ah li-Durar Akhbar al-A'immah al-Athar*. Edited by Muhammad Baqir Behbudi, Beirut: Mu'assasat Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
22. Maqdisi (Muhaqqiq Karaki), 'Ali ibn Husayn. (1409 A.H.). *Jami' al-Maqasid fi Sharh al-Qawa'id*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt, 1st ed.
23. Mawardi, 'Ali ibn Muhammad. (1416 A.H.). *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st ed.
24. Mirhadi Tafreshi, Sayyid Muhammad Reza. (1400 A.H.). "Vakavi-ye Karkard-ha-ye Afw dar Ravabit-e Ijtimai az Manzar-e Qur'an-e Karim". *Faslnameh-ye Motale'at-e Ma'refati dar Daneshgah-e Eslami*, Vol. 25, No. 88, pp. 279-313.
25. Mufid, Muhammad ibn Muhammad ibn Nu'man. (1414 A.H.). *al-Irshad ila Ma'rifat Hujaj Allah 'ala al-'Ibad*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt li-Ihya' al-Turath, 2nd ed.
26. Makarim Shirazi, Nasir. (1374 A.H.). *Tafsir-e Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1st ed.
27. Muttaqi Hindi, 'Ali ibn Husam al-Din. (1419 A.H.). *Kanz al-'Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
28. Najafi, Muhammad Hasan (Sahib Jawahir). (1362 A.H.). *Jawahir al-Kalam fi Sharh Shara'i' al-Islam*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 7th ed.

29. Naraqi, Mulla Ahmad. (1405 A.H.). *Jami' al-Sa'adat*. Qom: Intisharat-e Isma'iliyan, 4th ed.
30. Nasa'i, Ahmad ibn Shu'ayb. (1406 A.H.). *Sunan al-Nasa'i*. Beirut: Dar al-Fikr.
31. Nuri, Husayn ibn Muhammad Taqi. (1408 A.H.). *Mustadrak al-Wasa'il*. Qom: Mu'assasat Al al-Bayt.
32. Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1385 A.H.). *al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an (Tafsir-e Qurtubi)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1st ed.
33. Ragheb Isfahani, Husayn ibn Muhammad. (1412 A.H.). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam, 1st ed.
34. Sadeqi Fadaki, Sayyid Muhammad. (1398 A.H.). "Adalat-e Tarmimi dar Nizam-e Huquqi-ye Iran va Ruykard-ha-ye Eslami". *Faslnameh-ye Pazhoohesh-e Huquq-e Keyfari*, Vol. 8, No. 30, pp. 105-136.
35. Safa, Vahid. (1400 A.H.). "Guneh-shinasi-ye Surat-bandi-ye Mafhum-e Bakhshayesh dar Qur'an-e Karim va Tarjome-ha-ye Farhangi-ye Iran". *Do-Faslnameh-ye Elmi Motale'at-e Qur'an va Hadith*, Vol. 15, No. 2, Ser. No. 30, pp. 279-313.
36. Sharif Radi, Muhammad ibn Husayn. (1414 A.H.). *Nahj al-Balaghah*. Edited by Subhi Salih, Qom: Hijrat, 1st ed.
37. Shoja'i, Husayn; Akhavan Tabasi, Muhammad Husayn. (1399 A.H.). "Ma'na-shinasi-ye Mafhum-e Ihsan dar Qur'an-e Karim ba Ruykard-e Sakhtari". *Do-Faslnameh-ye Takhassosi-ye Pazhoohesh-ha-ye Mian-Reshteh-i-ye Qur'an-e Karim*, Vol. 11, No. 2, pp. 115-131.

- 38.Tabataba'i, Sayyid Muhammad Husayn. (1417 A.H.). *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Daftar-e Intisharat-e Eslami Jame'at al-Mudarrisin, 5th ed.
- 39.Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (n.d.). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- 40.Tabarsi, Hasan ibn Fadl. (1370 A.H.). *Makarim al-Akhlaq*. Qom: Intisharat-e Sharif Radi, 4th ed.
- 41.Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1412 A.H.). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1st ed.
- 42.Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1387 A.H.). *Tarikh al-Umam wa al-Muluk (Tarikh-e Tabari)*. Edited by Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Beirut: Dar al-Turath.
- 43.Tayyib Husayni, Mahmud. (1394 A.H.). "Athar-e Tarbiyati-ye Afw az Manzar-e Qur'an-e Karim". *Majale-ye Pazhoohesh-ha-ye Akhlaqi*, Vol. 5, No. 4, pp. 71-92.
- 44.Tamimi Amadi, 'Abd al-Wahid ibn Muhammad. (1410 A.H.). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
- 45.Tusi, Muhammad ibn Hasan. (1387 A.H.). *al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyyah*. Tehran: al-Maktabat al-Murtazawiyyah li-Ihya' al-Athar al-Ja'fariyyah, 3rd ed.
- 46.Vaqidi, Muhammad ibn 'Umar. (1409 A.H.). *al-Maghazi*. Edited by Marsden Jones, Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- 47.Yazdi, Sayyid Muhammad Kazim. (1419 A.H.). *al-'Urwah al-Wuthqa*. Qom: Mu'assasat Nashr-e Eslami, 1st ed.
- 48.Zahr, Howard. (1400 A.H.). *Adalat-e Tarmimi*. Translated by Husayn Gholami, Tehran: Nashr-e Majd.

- 49-Fakhr Razi, Muhammad ibn 'Umar. (1420 A.H.). *Mafatih al-Ghayb (Tafsir-e Fakhr Razi)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 3rd ed.
- 50.Tamimi Amadi, 'Abd al-Wahid ibn Muhammad. (1410 A.H.). *Ghurar al-Hikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Human Dimensions in the Understanding of the Qur'an: Perspectives of Religious Texts

Masoomeh Sadeghi¹
 Mohammad Moradi³

MohammadReza HasanZadehTavakoli²
 MohammadTaghi Tabik⁴

1. PhD student in the Department of Quran and Texts, University of Quran and Hadith, Tehran. (Corresponding Author) sadeghimasoomeh1364@gmail.com/
2. Assistant Professor, Islamic Psychology Department, University of Quran and Hadith, Tehran. hasanzadeh.m@qhu.ac.ir/ <https://orcid.org/0000-0003-3535-1532>
3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences, University of Quran and Hadith, Qom. moradi_215@yahoo.com/ <https://orcid.org/0009-0000-4569-4083>
4. Assistant Professor, Islamic Psychology Department, University of Quran and Hadith, Qom. mtabik@gmail.com/ <https://orcid.org/0009-0002-8328-3538>

*Original
 Research*

Received:
 2025.12.06

Accepted:
 2026.06.16

Keywords:
 Qur'anic interpretation, human dimensions, thematic analysis, psychological factors, methodological factors.

Abstract: This study addresses the central question of how contemporary scholars conceptualize and evaluate the role of human dimensions in understanding the Qur'an. Adopting a qualitative approach and employing King and Horrocks' method of thematic analysis, the research is positioned as a fundamental, interdisciplinary inquiry. Data were collected through purposive sampling, using the snowball technique, and primarily through semi-structured interviews with leading experts in Qur'anic interpretation and hermeneutics. A total of 42 interviews were conducted, subsequently coded, and thematically analyzed. The process resulted in 49 initial themes, distilled into 26 organizing themes, and ultimately synthesized into two overarching themes. Findings reveal that the factors influencing Qur'anic understanding can be classified into two broad categories: methodological and psychological. The study highlights the significance of human elements as a key dimension in engaging with the Qur'anic text, suggesting that recognizing these factors may open new pathways for advancing research and critically examining their roles in Qur'anic comprehension and interpretation.

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI [10.22034/iscw.2026.2075409.1207](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2075409.1207)

عناصر انسانی دخیل در فهم قرآن از نگاه پژوهشگران معاصر با استفاده از روش تحلیل مضمون

محمدرضا حسن زاده توکلی ۲

معصومه صادقی ۱

محمد تقی تبیک ۴

محمد مرادی ۳

۱. دانشجوی دکتری رشته مدرسی قرآن و متون، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران. (نویسنده مسئول).
sadeghimasoomeh1364@gmail.com
۲. استادیار گروه روانشناسی اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران.
hasanzadeh.m@qhu.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0003-3535-1532>
۳. استادیار گروه علوم قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.
moradi_215@yahoo.com / <https://orcid.org/0009-0000-4569-4083>
۴. استادیار گروه روانشناسی اسلامی، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران.
mtabik@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0002-8328-3538>

چکیده: عوامل و عناصر مختلفی در فهم و تفسیر قرآن نقش دارند. پژوهش حاضر در پی علل کشف شده، در صدد پاسخ به این پرسش اصلی است که پژوهشگران معاصر، کدام یک از عوامل و عناصر انسانی را در فهم قرآن دخیل می‌دانند؟ با توجه به بنیادی بودن هدف پژوهش، رویکرد کیفی و روش مصاحبه نیمه ساختاریافته انتخاب شد. گستره موضوع این پژوهش میان رشته‌ای و نمونه‌گیری استفاده شده در آن هدفمند و به شیوه گلوله برفی است. در این پژوهش ۴۲ مصاحبه انجام شده است که پس از جمع‌آوری اطلاعات، کدهای مربوط به مصاحبه‌ها به روش کینگ و هاروکس تحلیل شدند. نتایج این تحلیل، ۴۹ مضمون پایه بود که ۲۶ مضمون سازمان‌دهنده و در نهایت ۲ مضمون فراگیر تحلیل شد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد عوامل انسانی دخیل در فهم قرآن را می‌توان در دو گونه روش‌شناختی و روان‌شناختی جای داد. نتایج این مطالعه، نقش عناصر انسانی دخیل در فهم قرآن را یکی از موارد مهم در فهم آیات هم‌عرض نسبی نشان می‌دهد که می‌تواند دریچه‌ای به سوی پژوهش و آزمون نقش سازه‌های روان‌شناسی کشف شده در فهم و تفسیر قرآن باشد.

صص

۹۹-۱۳۰

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۹/۱۵

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۳/۲۶

کلیدواژه‌ها:

فهم قرآن،

عناصر انسانی،

تحلیل مضمون،

عوامل روان‌شناختی،

عوامل روش‌شناختی

۱. مقدمه

فهم قرآن و در معنای عام فهمیدن^۱ فرایندی است که از همه ظرفیت‌های ذهن^۲ به طور هماهنگ بهره می‌گیرد و در همه شکل‌های آن مبنای تفسیر است (وولف، ۱۳۸۶: ص ۷۱۶). در یک نگاه کلی آنچه را که با فهم قرآن در ارتباط است، می‌توان به دو جنبهٔ متنی و فرامتنی تقسیم کرد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ص ۲۰۵). دربارهٔ متن قرآن، اموری چون: قرائت‌های متفاوت، وجوه اعراب، چند معنایی لفظ، احتمال مطلق یا مقید بودن آیه، عام یا خاص بودن حکم آیه، حقیقت یا مجاز بودن لفظ، وجود ضمیر آشکار یا پنهان در لفظ که امکان بیش از یک تعبیر برای آن باشد، اختلاف نظر در منسوخ یا ناسخ بودن آیه؛ وجود محکم و متشابه و بالاخره استنباط صحابی از قول رسول الله (ص) در بیان آیه یا شنیدن و نشنیدن همهٔ گفتار پیامبر (ص) در بیان آیات، قرائن حالی و کلامی: مانند شأن نزول‌ها و بستر نزول آیه و زمینه‌های تاریخی آیه، و... اختلافات تفسیری را موجب شده است (الفنيسان، ۱۴۱۸: ص ۵۹-۶۳).

گاهی هم این اختلافات و تفاوت‌ها، فرامتنی است و ناشی از یکی از مهمترین ارکان در فهم قرآن، یعنی تفسیرکنندهٔ قرآن است (شاکر، ۱۳۷۹: ص ۴۸) چه بسا این متغیرها در اتخاذ روش و نوع تفسیر یک مفسر نقش تعیین کننده‌ای داشته باشد. با این حساب منظور از عناصر انسانی، آن دست از عوامل و جنبه‌ها و توانمندی‌های ویژهٔ انسانی است که در کنش و رویکرد انسان نقش ایفا می‌کند و مفسر هم از جهت انسانی دارای ظرفیت‌های خاص وجودی است که در رفتار علمی و از جمله تفسیر متن او تأثیر بسزایی دارد.

از این رو شناخت و میزان ارتباط این عوامل با فهم آیات قرآن کریم، یکی از موارد راهگشا در کشف علل گرایش مفسران به مکاتب و روش‌های تفسیری گوناگون است. از همین روست که با نگاهی به تفاسیری که در تفسیر آیات قرآن نگاشته شده، این حقیقت را در می‌یابیم که تفسیرهای ارائه شده یکسان نیستند و مفسران در مکاتب گوناگون، برداشت‌های مختلفی عرضه کرده‌اند. لازم نیست که مقایسه‌ای میان

^۱ Understanding.

^۲ Mind, remembrance.

تفاسیر معتزله، اشاعره، سلفیه و دیگر مذاهب و مکاتب داشته باشیم تا با ذهنیت خاص و نقد مذهبی، این تنوع را ملاحظه کنیم و ریشه اختلاف را تنها در اختلاف مذاهب ببینیم؛ این تفاوت‌ها در تفاسیر شیعه نیز در شکل گسترده آن مشاهده می‌شود (محمدی مظفر، ۱۳۸۹: ص ۶۷). کافی است که به تفاسیر گوناگون فلسفی، عرفانی، مأثور و غیرمأثور نظر افکنده شود و گوناگونی برداشت‌های تفسیری ملاحظه گردد، برای نمونه، اگر میان تفاسیر شیخ طوسی (۵۴۶۰.ق)، طبرسی (۵۴۸.ق)، فیض کاشانی (۵۱۰۹۰.ق)، ملاصدرای شیرازی (۵۱۰۴۵.ق)، علامه طباطبایی (۵۱۴۰۲.ق)، سید محمدحسین فضل‌الله (۵۱۴۴۲.ق)، صادقی تهرانی (۵۱۴۳۲.ق) و... مقایسه‌ای انجام بگیرد، می‌بینیم دیدگاه‌های مختلفی در تفسیر یک آیه عرضه کرده‌اند؛ در حالی که همگی شیعه هستند و از منبع حدیث اهل بیت استفاده و قواعد و اصول و روش‌های تفسیری را رعایت کرده‌اند. بدین جهت، ما ناگزیریم به عوامل دیگری هم توجه کنیم و آن نقش عوامل روان‌شناختی مفسر در تفسیر قرآن است. باید بپذیریم که فهم آن در گرو یک گروه و تیپ خاص و تنها قائم به لفظ نیست (صفایی حائری، ۱۳۸۵: ص ۴۸)؛ بلکه همواره در پرتو میزان توانمندی‌های ذهن مفسر، فراز و فرود پیدا می‌کند؛ باید اذعان داشت که ویژگی‌های شخصیتی مفسر مانند هوش و مهارت، تجربیات زیستی در فهم، تحلیل و نتیجه‌گیری در تفسیر آیات، و همچنین شرایط خاص روان‌شناختی مفسر، موجب گوناگون شدن تفسیر می‌شود. حال این سؤال اساسی مطرح می‌شود که اساسا کدامیک از این عوامل در تفاوت فهم و برداشت از آیات هم عرض دخیل هستند؟ به عبارتی چه عواملی در نوع تفسیری که مفسر از آیات و گزاره‌های قرآن ارائه می‌دهد، نقش دارند؟

۲. پیشینه

فهم قرآن مقوله‌ای است که از عصر نزول شروع شده و شخص پیامبر اکرم ص، به تعلیم قرآن و بیان معانی و مقاصد آیات کریمه می‌پرداخته است. چنان که خدای متعال می‌فرماید: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛ و نازل کردیم بر تو کتاب را تا برای مردم آنچه را بر ایشان فرو فرستاده شده بیان نمائی» (نحل: ۴۴)

«إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» (قیامه: ۱۷-۱۹). ارتباط و نقش علوم و معارف بشری، روش‌ها و گرایش‌های تفسیری در فهم و تفسیر قرآن مسأله‌ایی است که همواره مورد پرسش و توجه قرآن‌پژوهان واقع شده و به دنبال آن در پژوهش‌ها به آن پرداخته شده است. برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

جایگاه معارف و علوم بشری در فهم قرآن از دیدگاه اهل بیت ع عنوان رساله دکتری تخصصی اصغر مهری در دانشگاه قم، دانشکده الهیات و معارف اسلامی است. محقق بر این باور است که رشد تدریجی معارف و علوم بشری، نه تنها حقانیت قرآن و معجزه بودن آن را در علم و معرفت اثبات نموده؛ بلکه در نتیجه تعامل بیشتر ثمراتی همچون رشد روزافزون معارف و علوم بشری، و همچنین فهم و تبیین بهتر آیات قرآنی را به همراه داشته است. وی کوشیده است تا با بررسی روایی سه مسئله نقش هر یک از معارف و علوم بشری در فهم قرآن، نقش این معارف در ارائه معانی طولی و یا عرضی، و قلمرو تأثیر آنها در فهم آیات، تبیین روشنی از جایگاه هر یک از معارف و علوم بشری در فهم قرآن را ارائه نماید. یافته‌های پژوهش بیانگر آن است که نوع قطعی و یقینی معارف و علوم بشری، و به‌ویژه انواع چهارگانه شهودی، عقلی، تجربی و ادبی، مرتبه‌ای از فهم وحی الهی بوده که موجب فهم عمیق و وسیع - فهم طولی و عرضی - آیات قرآن می‌شود. به استثنای دانش‌های ادبی که ابزار علمی مفسر برای فهم معنای اولیه همه آیات قرآنی بوده و از این جهت استفاده از این دانش‌ها در فهم همه آیات قرآنی ضرورت داشته، سایر معارف و علوم بشری تنها می‌توانند در زمینه آیات مربوط به قلمرو موضوعی هر علم، نقش آفرینی نموده و دخالت مستقیم این معارف و علوم در حوزه دیگری، امری بی‌ضابطه و از نوع تفسیر به رأی به شمار می‌آید.

نقد و بررسی مبانی و روش‌های جریان‌های ظاهرگرا در فهم قرآن نوشته محمدحسن محمدی مظفر. نویسنده بر آن است که: بررسی ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی از موضوعات حوزه تفسیر متون دینی است و نحله‌های تفسیری هریک به نوعی با مسائل آن دست به گریبان هستند. تشکیکی بودن موضوع ظهور و تأویل و عدم تمایز

معانی و اصطلاحات باعث شده است که گروه‌های مختلف در عین حال که از سوی برخی به ظاهرگرایی نام‌بردار شده‌اند، از سوی برخی دیگر به تأویل‌گرایی شهرت یابند. از سوی دیگر، عدم شفافیت در مبانی تفسیری و روش‌های معتبر تفسیر نزد گروه‌های موسوم به ظاهرگرا نیز بر ابهام در نگرش‌های تفسیری این گروه‌ها افزوده است.

تأثیر معهودات ذهنی مخاطبان اولیه‌ی قرآن در فهم آیات با تأکید بر فهم عرب جاهلی، نوشته‌ی محمد فقیهی رضایی با راهنمایی حمیدرضا مستفید و مشاوره محمدعلی مهدوی‌راد در دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران. مؤلف در این نوشته، به تأثیر معهودات ذهنی مخاطب بر فهم قرآن می‌پردازد.

نقش علائم نگارشی معاصر در فهم آیات قرآن کریم، از شمس‌السادات حسینی، که به کارگیری علائمی که همه فهم و بین‌المللی باشد و شامل تمامی علائم نگارشی شود، را از جمله نیازهای مبرم برای فهم قرآن کریم معرفی می‌کند. وی معتقد است هدف اصلی از کاربرد علائم نگارشی در قرآن کریم، داشتن قرائتی صحیح از آیات و ایجاد فهم و درکی درست از مفاهیم قرآنی و شناخت و تشخیص نوع جملات است. حسینی در رساله خود با دو روش تحلیلی و میدانی به این نتیجه رسیده که کاربرد علائم نگارشی در قرآن کریم نوع جملات سؤال، تعجبی، انکاری و اعتراضی را برای مخاطب مشخص می‌کند و مخاطب را در تشخیص آغاز و انتهای جملات یاری می‌کند، بدون اینکه به تفسیرها مراجعه کند. در نتیجه کاربرد علائم نگارشی مانند نقطه، ویرگول، نقطه ویرگول، علامت پرسش، تعجب، دو خط فاصله و ... در قرآن کریم، قرائت صحیح و فهم قرآن کریم را برای مخاطبان به ویژه برای عامه‌ی مردم آسانتر می‌کند. تا آن جا که در آیات مربوط به احکام و قوانین الهی، کاربرد علائم نگارشی نقطه، ویرگول و نقطه ویرگول، مفهوم این احکام را نزد مخاطب روشن‌تر می‌کند. استفاده از علائم دو نقطه و گیومه در قصص قرآنی، سبب داشتن درکی درست از داستان قرآنی برای مخاطب می‌شود.

نسبت دین با سیاست و حکومت و اثر آن بر فهم قرآن در دوران معاصر، پژوهشی است که عباس زارع بیدکی آن را انجام داده و در آن به رابطه و نوع نگاه قرآن به

حوزه سیاست و حکومت پرداخته و سپس، میزان تأثیر این نظریات را بر فهم قرآن مشخص کرده است.

موارد فوق و نمونه‌هایی دیگر در بیان ارتباط برخی علوم، مبادی، نگرش‌ها و ابزارها با فهم قرآن، موید این نکته است که ارتباط فهم قرآن با قابلیت‌های گوناگون، همواره دغدغه ذهنی پژوهشگران در عرصه فهم قرآن می‌باشد. اندیشوران مسلمان به نقش عوامل انسانی و شخصیت مفسر در اختلافات تفسیری و فهم هم‌عرض آیات، ذیل مبحث ابزارهای فهم قرآن توجه کرده اند (صدر، ۱۳۷۸، ص ۱۴). البته در دهه اخیر این توجه بیشتر شده است و برخی از این عوامل به صورت پراکنده در پژوهش‌های زیر به چشم می‌خورد که از برجسته ترین آن‌ها مقاله تأثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن، سید محمد علی ایازی (ایازی، ۱۳۷۸، ص ۹-۴۳) در این زمینه است. در این مقاله، نویسنده از دانسته‌ها، باورها، روحیات، تئوری‌ها، انتظارات و دغدغه‌های اجتماعی و عقیدتی روزگار مفسر یاد کرده است. در رساله جایگاه معارف و علوم بشری در فهم قرآن از دیدگاه اهل بیت، محقق بر این باور است که رشد تدریجی معارف و علوم بشری، نه تنها حقانیت قرآن و معجزه بودن آن را در علم و معرفت اثبات نموده؛ بلکه در نتیجه تعامل بیشتر ثمراتی همچون رشد روزافزون معارف و علوم بشری و همچنین فهم و تبیین بهتر آیات قرآنی را به همراه داشته است (اصغر مهری، ۱۳۹۴، رساله دکتری). پایان‌نامه تأثیر معهودات ذهنی مخاطبان اولیه قرآن در فهم آیات با تأکید بر فهم عرب جاهلی، نوشته محمد فقیهی رضایی با راهنمایی حمیدرضا مستفید و مشاوره محمدعلی مهدوی‌راد در دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران، دیگر پیشینه تحقیق پیش روست. مؤلف در این نوشته، به تأثیر معهودات ذهنی مخاطب بر فهم قرآن می‌پردازد. مقاله وجوه روای تأثیر علایق مفسر در تفسیر قرآن، نوشته علی اوسط باقری در نشریه معرفت کلامی، ۱۰، پیاپی ۲۲ از موارد دیگر قابل ذکر است که در آن از علاقه‌های عمومی و یا خاص مفسران و روا و نارواهای آن‌ها سخن رفته است. در پایان نامنه نقد و بررسی مبانی و روش‌های جریان‌های ظاهرگرا در فهم قرآن، این مطلب تأکید دارد که عدم شفافیت در مبانی تفسیری و روش‌های معتبر تفسیر؛ نزد گروه‌های موسوم به ظاهرگرا؛ بر

ابهام در نگرش‌های تفسیری این گروه‌ها افزوده است (محمدی مظفر، ۱۳۸۹). موارد فوق و نمونه‌هایی دیگر در بیان ارتباط برخی علوم، مبادی، نگرش‌ها و ابزارها با فهم قرآن موید این نکته است که ارتباط فهم قرآن با قابلیت‌های گوناگون مفهوم و مفسر متن همواره دغدغه ذهنی پژوهشگران در عرصه فهم قرآن می‌باشد، اما تاکنون به عناصر انسانی دخیل در فهم آیات قرآنی پرداخته نشده است.

۳. روش‌شناسی پژوهش

در پژوهش‌های کیفی معاصر، تحلیل مضمون به عنوان یکی از روش‌های معتبر و نظاممند برای فهم داده‌های متنی شناخته می‌شود (میرزایی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۱۲۵۶-۱۲۴۳). از آنجا که شناسایی عوامل و عناصر انسانی دخیل در فهم قرآن ماهیت اکتشافی میان رشته‌ای و تفسیری داشت و از طرفی موضوع فهم قرآن به طور ذاتی با لایه‌های پیچیده‌ای از ادراک تجربه پیش فرض‌های معرفتی و دیگر عوامل مرتبط با مدرک متن یعنی مفسر پیوند می‌خورد، پس از انجام مصاحبه به روش نیمه ساختار یافته با هدف کشف الگوهای معنایی در داده‌های متنی از روش تحلیل مضمون کینگ و هاروکس که بر پیوند میان توصیف داده تفسیر مفهومی و ساخت شبکه‌ای از مضامین تاکید دارد استفاده شد تا از سطح داده‌های خام به سطح تبیین نظری برسیم (King & Horrocks, 2014, 150). تحلیل مضمون در روش کینگ و هاروکس فرایندی چند مرحله‌ای است که طی آن داده‌های خام حاصل از مصاحبه‌ها به تدریج به کدها مضامین پایه مضامین سازمان دهنده و نهایتاً مضامین فراگیر تبدیل می‌شود (King & Horrocks, 2014, 155). این فرایند نه صرفاً مکانیکی بلکه تفسیری و مبتنی بر تعامل مستمر پژوهشگر با متن است که در این پژوهش بر اساس هدف انتخاب شد. در پژوهش حاضر انجام ۴۲ مصاحبه نیمه ساختار یافته با نمونه‌گیری هدفمند و گلوله برفی در پی دستیابی به اشباع نظری بود. در مرحله نخست در روش کینگ و هاروکس برای آشنایی عمیق با داده‌ها پژوهشگر با پیاده سازی کامل مصاحبه‌ها، بازخوانی مکرر و ثبت یادداشت‌های اولیه تحلیلی تلاش کرد تا لایه‌های ضمنی سخنان مشارکت کنندگان را درک کند چرا که عوامل انسانی دخیل در فهم قرآن به صورت مستقیم بیان نشده

بودند بلکه در قالب توصیف تجربه‌های تفسیری پیش فرض‌های معرفتی یا حالات روانی آشکار بودند. پس از این مرحله فرایند کدگذاری توضیحی و نخستین سطح انتزاع از داده‌ها انجام شد که هدف آن توصیف محتوای آشکار داده‌ها بدون ورود گسترده به تفسیر نظری بود. در این سطح عباراتی را که بیانگر یک مفهوم یا تجربه مشخص بود با برجسب‌هایی کوتاه مشخص شد. برای مثال اگر یکی از مصاحبه شونده‌گان بیان کرده بود که پیش فرضهای فکری مفسر بر برداشت او از آیات اثر می‌گذارد، این بخش با کد تاثیر پیش فرضها مشخص گردید. در پژوهش حاضر مجموعه این کدهای اولیه بسیار گسترده بودند و سپس طی فرایند پالایش و ادغام به ۴۹ مضمون پایه تبدیل شدند. در این مرحله داده‌ها بیشتر توصیف شدند تا تفسیر و پژوهشگران کوشیدند تا حد امکان به زبان مشارکت کنندگان وفادار بمانند و تحمیل مفاهیم نظری از پیش تعیین شده که موجب تقلیل پیچیدگی تجربه‌های تفسیری می‌شود صورت نگیرد. مرحله بعد کدگذاری تفسیری بود که یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز روش کینگ و هاروکس با برخی شیوه‌های صرفاً توصیفی تحلیل مضمون محسوب می‌شود در این مرحله پژوهشگران با گذر از سطح توصیف داده‌ها به کشف روابط معنایی الگوهای پنهان و ساختارهای مفهومی پرداختند برای مثال کدهایی مانند پیش فرضهای کلامی، گرایش‌های مذهبی، تجربه زیسته مفسر و ساختار شخصیتی که در سطح توصیفی مستقل بودند در مرحله تفسیری ذیل مفهومی کلان‌تر قرار کردند. این مضامین سازمان دهنده در واقع خوشه‌های مفهومی هستند که میان مضامین پایه پیوند برقرار می‌کنند. در مرحله بعد دو مضمون فراگیر شکل گرفتند که بالاترین سطح انتزاع در تحلیل مضمون محسوب می‌شوند این مضامین فراگیر چهارچوب نظری نهایی پژوهش را تشکیل دادند که عبارتند از عوامل روان‌شناختی فهم قرآن و عوامل روش‌شناختی فهم قرآن (King & Horrocks, 2014, 165).

به منظور گردآوری داده‌ها با رویکرد مصاحبه نیمه‌ساختاریافته^۱ پرسش‌های اساسی با راهنمایی و مشورت جمعی از اساتید مجرب در حوزه فهم و تفسیر قرآن تنظیم گردید. این پرسش‌ها با هدف بررسی دیدگاه متخصصان پیرامون آیاتی که در طول تاریخ تفسیر محل اختلاف نظر بوده‌اند و همچنین عوامل مؤثر بر این اختلافات طراحی شدند.

جامعه و نمونه پژوهش

جامعه مصاحبه‌شوندگان، متخصصان و صاحب نظران حوزه فهم و تفسیر قرآن بودند که ویژگی‌های تعریف شده را دارا باشند. روش نمونه‌گیری نیز ترکیبی از دو روش هدمند^۲ و گلوله برفی (گال و همکاران، ۱۳۹۶: ج ۱، ص ۳۶۵) است؛ به این صورت که ابتدا ۱۲ نفر از مصاحبه‌شوندگان بر اساس معیارهای مد نظربه صورت آگاهانه انتخاب شدند و مابقی اساتید با معرفی ایشان که دارای ویژگی‌های معیار بودند انتخاب شدند. در نهایت ۴۸ نفر دارای معیارها بودند که پژوهشگر موفق شد با ۴۲ نفر از آنها مصاحبه انجام دهد.

چگونگی مصاحبه

بر اساس ویژگی‌های فوق چند نفر از اساتید انتخاب شدند، پرسش‌های مصاحبه از طریق ایمیل یا فضای مجازی برای ایشان ارسال گردید و پس از قبول مصاحبه از سوی مصاحبه‌شوندگان محقق با ۳۶ نفر از آنها به صورت حضوری و با ۶ نفر دیگر به صورت غیرحضوری (از طریق تماس تلفنی یا ارتباط آنلاین) مصاحبه انجام داد.

تجزیه و تحلیل داده‌های مصاحبه

تجزیه و تحلیل داده‌های حاصل از مصاحبه در این پژوهش به روش تحلیل مضمون^۳ صورت گرفته و از رویه کینگ و هاروکس (King & Horrocks) بهره برده شده است. این روش مبتنی بر جمع بندی رویه‌های مختلف است. به این شیوه که فایل‌های صوتی یا نوشتاری که با اجازه مصاحبه‌شوندگان جمع‌آوری شده بود، پیاده‌سازی و

^۱ Semi-structured interview.

^۲ Purposeful sampling.

^۳ Theme analysis.

در سه مرحله کدگذاری توصیفی، کدگذاری تفسیری و یکپارچه سازی از طریق مضامین فراگیر به شیوه زیر تحلیل شدند:

مرحله اول کدگذاری توصیفی

این مرحله شامل سه فرایند می‌باشد. اول: مطالعه دقیق و خط به خط. دوم: شناسایی ایده‌ها و مفاهیم محوری. سوم: انتخاب برچسب مناسب و نزدیک. در این فرآیندها پس از مطالعه دقیق و خط به خط مصاحبه‌های پیاده سازی شده، هر واحد معنایی (پاراگراف یا خط) که دارای یک ایده یا مفهوم در راستای فهم عوامل بودند، شناسایی شدند. سپس برای هر کدام از واحدهای معنایی یک برچسب مناسب و نزدیک با همان مطلب بیان شده از سوی مصاحبه‌شوندگان انتخاب شد که در نتیجه منجر به کاهش حجم داده‌ها و نام‌گذاری آنها گردید.

مرحله دوم کدگذاری تفسیری

در این مرحله سه فرآیند اجرا شد. اول: مقایسه مداوم کدها (کشف شباهت‌ها، تفاوت‌ها و روابط). دوم: شناسایی موضوعات مشترک و الگوهای تکرار شونده. سوم: ایجاد کدهای جدید از ترکیب و تجمیع؛ به این شیوه کدهای توصیفی تعریف شده به جهت کشف شباهت‌ها و تفاوت و روابط میان آن‌ها با یکدیگر مقایسه شدند. پس از شناسایی موضوعات مشترک و الگوهای تکرار شونده، کدهای جدیدی از ترکیب و تجمیع کدهای توصیفی مرتبط ایجاد شدند.

مرحله سوم تشکیل مضامین فراگیر

در این مرحله جهت سازماندهی و ادغام کدها به کدهای جامع‌تر سه فرآیند طی شد. اول: سازماندهی و ادغام کدهای مفهومی - تفسیری. دوم: گروه بندی کدهای تفسیری با تمرکز بر عوامل و اختلاف آراء. سوم: انتزاع و انتخاب کدهای فراگیر. در نهایت کدهای تفسیری گروه بندی شدند و با انتزاع از این کدها، دو کد فراگیر انتخاب شدند. این دو کد، تصویری کلی از عوامل و موضوعاتی که بسامد اختلاف آراء بودند، نشان می‌دهند.

فرآیند آن در نمودار زیر خلاصه شده است.

۱-۱ نمودار کینگ و هاروکس



۵. یافته های پژوهش

یافته های این پژوهش بیانگر شکل گیری مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر بود. مضامین پایه نخستین سطح سازمان یافته معنا در تحلیل مضمون بودند و از تجمع کدهای مشابه به دست آمدند. این مضامین به مفاهیم جزئی و مشخص اشاره داشتند و مستقیماً از متن مصاحبه ها استخراج شدند. در پژوهش حاضر ۴۹ مضمون پایه به دست آمدند. در سطح بالاتر مضامین سازمان دهنده که موجب ایجاد انسجام مفهومی میان مضامین پایه بودند از طریق دسته بندی و پیوند دادن مضامین پایه استخراج شدند. در این پژوهش ۲۶ مضمون سازمان دهنده حاصل چنین فرایند طبقه بندی و انسجام بخشی بود. در نهایت دو مضمون فراگیر به عنوان عالی ترین سطح انتظام مفهومی شکل گرفتند. یافته ها نشان می دهد عناصر انسانی دخیل در فهم قرآن را می توان در دو ساحت کلان دسته بندی کرد. نخست عواملی که به ابزارها دانش ها روش ها و مبانی معرفتی مفسر مربوط اند و دوم عواملی که به ویژگی های روانی شخصیتی هیجانی و تجربی او باز می گردند. مضمون فراگیر عوامل روش شناختی بر این اساس شکل گرفت که فهم قرآن امری صرفاً دریافت گرایانه

نیست بلکه وابسته به چهارچوب‌های دانشی و روش‌های تفسیر است. در این سطح مفاهیمی چون دانش زبانی، مبانی هرمنوتیکی، پیش فرض‌های فلسفی، روش‌های تفسیری، نوع نگرش به قرآن و... در شکل دهی معنا نقش داشتند. این مضمون فراگیر بیانگر آن است که مفسر بدون ابزار معرفتی خاص قادر به فهم متن نیست و هر روش تفسیری افق معنایی ویژه‌ای ایجاد می‌کند. در مقابل مضمون فراگیر عوامل روان‌شناختی بر این ایده استوار است که فهم قرآن فرایندی کاملاً عینی و خنثی نیست بلکه حالات روانی، ساختار شخصیت، هیجانات، حافظه، انگیزش، تجربیات زیسته و حتی ناخودآگاه مفسر در آن دخالت دارد و نوعی تعامل میان متن و افق وجودی مفسر تلقی می‌شود.

تحلیل الگوهای اصلی و فرعی بخش مصاحبه و مقوله‌های خروجی در جدول زیر ارائه می‌گردد.

جدول ۱-۱ عوامل موثر در فهم قرآن

مضامین فراگیر	مضامین دهنده	سازمان	مضامین پایه
رویکرد تربیتی	فرهنگی	-	استخراج آموزه‌های تربیتی و فرهنگی از آیات قرآن و ارائه آن‌ها به جامعه
			توجه به فرهنگ، آداب و رسوم و ارزش‌های تربیتی موجود در جامعه
رویکرد کلامی			تکیه بر اصول و مبانی علم کلام (عقاید اسلامی)
			تبیین و دفاع از عقاید اسلامی در برابر شبهات و تفسیرهای نادرست
رویکرد فقهی			توجه به احکام و مسائل فقهی به تفسیر آیات قرآن
			استخراج احکام شرعی از آیات قرآن و ارائه آن‌ها به عنوان راهنمای عمل برای مسلمانان
رویکرد تاریخی			توجه به شرایط تاریخی نزول آیات قرآن

فهم دقیق تر معنای آیات و ارتباط آن ها با وقایع و رویدادهای تاریخی	روش شناختی
تکیه بر تجربه های عرفانی و شهودی	رویکرد عرفانی (باطنی)
کشف معانی باطنی و رموزی در آیات قرآن که برای عموم مردم قابل درک نیست.	اشاره (شهودی)
استفاده از یافته های علوم تجربی و روش های تحلیلی	رویکرد علمی - تجربی و تحلیلی
تطبیق آیات قرآن با حقایق علمی و اثبات اعجاز علمی قرآن	
تکیه بر روایات و احادیث پیامبر (ص) و اهل بیت	رویکرد نقلی
فهم صحیح معنای آیات بر اساس سنت نبوی و ائمه اطهار ع	
توجه به مسائل و چالش های اجتماعی و فرهنگی موجود در جامعه	رویکرد اجتماعی و فرهنگی
ارائه راهکارهای قرآنی برای حل مشکلات اجتماعی و فرهنگی و ارتقای سطح زندگی مردم	
استفاده از اصول و مبانی علم روانشناسی	رویکرد روان شناختی
فهم بهتر انگیزه ها احساسات و رفتارهای انسانی از دیدگاه قرآن و ارائه راهکارهای روان شناختی برای بهبود سلامت روان افراد	
توجه به قواعد زبان عربی، فنون بلاغت و سبک نگارش قرآن	رویکرد ادبی و زبانی
فهم دقیق تر معنای آیات و کشف زیبایی های ادبی و هنری قرآن	
توجه به تجربیات استعماری و تأثیرات آن بر جوامع اسلامی	رویکرد پسااستعماری
نقد رویکردهای استعماری در تفسیر قرآن و ارائه تفسیری رهایی بخش و متناسب با شرایط جوامع پسااستعماری	

دانش پیشین و چارچوب‌های ذهنی جهت سازماندهی و تفسیر اطلاعات جدید	طرحواره‌ها
تجربیات گذشته موثر در فهم مطالب	
مقاومت و پایداری در مواجهه با اطلاعات جدید	
درک و تحلیل عمیق در نتیجه تلاش بیشتر برای فهم	هدف و انتظارات
تلاوت برای دریافت حال خوب	
لزوم تدبر و توجه در جهت کشف ارتباط آیات و درک عمیق	توجه و تمرکز
احتمال پایین آمدن خطا در تحلیل و تفسیر متن با تمرکز بالا	
بازیابی اطلاعات کلیدی	
حافظه زبان شناسی، واژگان و جملات	روان‌شناختی
تطبیق مفاهیم با شرایط زندگی	
درک و استنباط عمیق مفاهیم همراه با استدلال	
ارزیابی و تحلیل گزاره‌ها	حافظه
فهم و تفسیر بر اساس استقراء یا قیاس	
پرسشگری مستمر و فهم سلسله وار	
تاثیر حالات روحی در کمیت فهم	حالات روحی، عواطف و هیجانات
میزان تلاش برای فهم موضوعات مورد علاقه	انگیزه و علاقه
باور به خود و خودآگاهی در فهم آیات	باور و اعتماد به خود
تاثیر میزان اعتماد به نفس در بیان نظر خود از فهم آیات	
تاثیر خاطرات در ضمیر مفسر به طور ناخودآگاه بر نحوه فهم از یک متن	تجربیات گذشته
جلوگیری تعصبات و پیش‌داوری‌ها از فهم صحیح یک متن	تعصبات پیش‌داوری‌ها
تمایل به فهم و تفسیر به نفع نیازهای بنیادین	غرایز و نیازهای بنیادین

پذیرش دیدگاه‌های	تفاوت در فهم در صورت پذیرش و عدم پذیرش دیدگاه‌های جدید
یادگیری اجتماعی	تاثیر تعامل با یکدیگر و شنیدن نظرات هم در مجالس و مباحثات
محیط زبانی و فرهنگی	محیط سنتی و نوین
	محیط علمی و فکری
کهن‌الگوها	توجه و عدم توجه به کهن‌الگوها به طور ناخودآگاه
تجربیات معنوی و روحانی	تجارب احیاگر و عرفانی، برای فهم حقایق قرآن در تهذیب و مراتب بالاتر تزکیه نفس



۶. بحث و نتیجه گیری

با توجه به یافته های مصاحبه می توان گفت برخی از عوامل اختلاف در فهم و تفسیر آیات می تواند به جهت عوامل روش شناختی یا روان شناختی از جمله ویژگی های شخصیت^۱ مفسر، نحوه برخورد وی با آیات و تجزیه و تحلیل گزاره های قرآنی، حالات روحی و هیجانات،^۲ میزان حقیقت جویی،^۳ اعتماد و باور به خود،^۴ تعصبات^۵ و پیش داوری ها، تجربیات گذشته،^۶ محیط زبانی و فرهنگی، میزان کنجکاوی^۷ در موضوعات، طرحواره های ذهنی^۸ و میزان هوش^۹ وی باشد. رویکردهای ارائه شده در مصاحبه ها به همراه نمونه ایی و به شکل مجزا تحلیل و ارائه می شود:

عوامل روش شناختی

در بخش اول عوامل موثر در فهم قرآن در جدول ۱-۱ یافته ها نشان می دهد که مفسر علاوه بر ابزارهای علمی و دانشی که در اختیار دارد (مثل آشنایی با زبان عربی، علوم بلاغی، تاریخ اسلام و غیره)، مجموعه ای از پیش فرض ها، جهان بینی ها، باورها و حتی اهداف خاص خودش را هم با خود به میدان می آورد. به کارگیری این رویکردهای خودآگاهانه یعنی اینکه مفسر این پیش فرض ها را می شناسد و آگاهانه آن ها را در فرایند تفسیرش به کار می گیرد. به عبارت دیگر، مفسر یک «روش» خاص را برای مواجهه با متن انتخاب می کند و بر اساس آن، آیات را معنا می کند. در نتیجه عواملی که به طور خودآگاه و در قالب روشی معین و به وسیله شخص در فرایند فهم تاثیر داده می شود، رویکردی است که مفسر قرآن فارغ از دانش های مرتبط با تفسیر متن به کار می گیرد. هر یک از این عوامل به تفکیک مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

¹ Personality traits.

² Emotions.

³ Truth-seeking.

⁴ Self-confidence.

⁵ Prejudices.

⁶ Past experiences.

⁷ Curiosity.

⁸ Mental schemas.

⁹ IQ, EQ, SQ.

رویکرد فرهنگی - تربیتی

در این رویکرد هدف اصلی مفسر استخراج آموزه‌های تربیتی و فرهنگی از آیات قرآن و ارائه آن‌ها به جامعه است. در آیه «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳) قرآن کریم بر نیک سخن گفتن با همه مردم، فارغ از دین و نژاد تأکید دارد و این یک اصل تربیتی مهم برای ایجاد جامعه‌ای صلح‌آمیز و همدل است (بحرانی، ج ۱، ص ۲۶۳).

رویکرد کلامی

در این رویکرد مفسر با تکیه بر اصول و مبانی علم کلام (عقاید اسلامی) به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. مثلاً «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) ردی است بر هرگونه تشبیه و تجسیم خداوند متعال (مفید، ۱۴۲۴، ۴۷۳/۱).

رویکرد فقهی

در این رویکرد مفسر با توجه به احکام و مسائل فقهی به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. (قرطبی، ج ۱۲، ص ۳۰۱).

رویکرد تاریخی

در این رویکرد مفسر با توجه به شرایط تاریخی نزول آیات قرآن به تفسیر آن‌ها می‌پردازد. هدف اصلی، فهم دقیق‌تر معنای آیات و ارتباط آن‌ها با وقایع و رویدادهای تاریخی است. تفسیر آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ» (مائده: ۵۵) با توجه به شأن نزول آن، دلالت بر ولایت و امامت ایشان دارد (طبرسی، ج ۳، ص ۳۲۶).

رویکرد عرفانی (باطنی اشاره شهودی)

در این رویکرد مفسر با تکیه بر تجربه‌های عرفانی و شهودی خود به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. هدف اصلی، کشف معانی باطنی و رموزی در آیات قرآن است که برای عموم مردم قابل درک نیست. تفسیر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (نور: ۳۵) به این صورت که خداوند نور هستی است و تمام موجودات پرتوی از نور او هستند. این تفسیر فراتر از معنای ظاهری آیه (خداوند هدایت‌کننده آسمان‌ها و زمین است) است و به یک معنای عرفانی و شهودی اشاره دارد (حق، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۵۲).

رویکرد علمی - تجربی و تحلیلی

در این رویکرد، مفسر با استفاده از یافته‌های علوم تجربی و روش‌های تحلیلی به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. تفسیر آیه «وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا» (فرقان: ۵۳) با توجه به پدیده تلاقی آب‌های شیرین و شور در دریاها (ابن عاشور، ج ۱۹، ص ۷۵).

رویکرد نقلی

در این رویکرد مفسر با تکیه بر روایات و احادیث پیامبر (ص) و اهل بیت به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. (بحرانی، ج ۴، ص ۴۴۲).

رویکرد اجتماعی و فرهنگی

در این رویکرد مفسر با توجه به مسائل و چالش‌های اجتماعی و فرهنگی موجود در جامعه به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. هدف اصلی، ارائه راهکارهای قرآنی برای حل مشکلات اجتماعی و فرهنگی و ارتقای سطح زندگی مردم است. تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) تأکید بر نقش اراده و عمل انسان در تغییر سرنوشت خود و جامعه دارد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۲۱۵).

رویکرد روان‌شناختی

در این رویکرد مفسر با استفاده از اصول و مبانی علم روانشناسی به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. هدف اصلی، فهم بهتر انگیزه‌ها، احساسات و رفتارهای انسانی از دیدگاه قرآن و ارائه راهکارهای روان‌شناختی برای بهبود سلامت روان افراد است. مثلاً آیه «وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ» (یوسف: ۸۷) می‌تواند به عنوان یک اصل روان‌شناختی، برای مقابله با افسردگی و اضطراب مورد استفاده قرار گیرد (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۱۵۳).

رویکرد ادبی و زبانی

در این رویکرد مفسر با توجه به قواعد زبان عربی، فنون بلاغت و سبک نگارش قرآن به تفسیر آیات می‌پردازد. هدف اصلی، فهم دقیق‌تر معنای آیات و کشف زیبایی‌های

ادبی و هنری قرآن است. بررسی آرایه‌های ادبی (مانند تشبیه، استعاره، جناس و ...) در آیات قرآن و تبیین نقش آنها در انتقال مفاهیم و تأثیرگذاری بر مخاطب.

رویکرد پسااستعماری

در این رویکرد مفسر با توجه به تجربیات استعماری و تأثیرات آن بر جوامع اسلامی به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. هدف اصلی، نقد رویکردهای استعماری در تفسیر قرآن و ارائه تفسیری رهایی‌بخش و متناسب با شرایط جوامع پسااستعماری است. بررسی آیاتی که در مورد عدالت، آزادی و مبارزه با ظلم و ستم سخن می‌گویند و تبیین نقش آنها در مبارزه با استعمار و تحقق استقلال و خودکفایی جوامع اسلامی.

رویکرد تلفیقی

در این رویکرد، مفسر با استفاده از ترکیبی از رویکردهای مختلف تفسیری به تفسیر آیات قرآن می‌پردازد. هدف اصلی، ارائه تفسیری جامع و کامل از آیات قرآن است که از تمام ظرفیت‌های تفسیری موجود بهره می‌برد.

عوامل روان‌شناختی

یافته‌های مصاحبه نشان داد ویژگی‌های روان‌شناختی نقشی بنیادین در شکل‌دهی به نحوه ادراک، تفسیر و حتی پذیرش پیام‌های قرآنی ایفا می‌کند و فرآیند فهم قرآن کریم، یک تعامل پویا و پیچیده بین متن و ذهن مفسر است. ویژگی‌های روان‌شناختی فرد، اعم از ساختارهای شناختی، هیجانات، شخصیت، نیازها و مراحل رشد، به طور اجتناب‌ناپذیری در این فرآیند دخالت کرده و به آن رنگ و بوی خاصی می‌بخشند. ادعان به این حقیقت، نه تنها به ما کمک می‌کند تا تفاسیر مختلف را بهتر درک کنیم، بلکه بر اهمیت خودشناسی و پالایش درونی مفسر نیز تأکید می‌ورزد. فهم عمیق و جامع قرآن، نیازمند خودآگاهی نسبت به این عوامل روان‌شناختی و تلاش برای فراتر رفتن از محدودیت‌های آنهاست تا بتوان به گستره وسیع‌تر و عمیق‌تری از پیام الهی دست یافت. در نتیجه این عوامل به طور ناخودآگاه و فراروشی خود را در فرایند فهم دخالت می‌دهند. این عوامل هسته اصلی فهم عمیق و ابزارهایی هستند که به مفهوم

کمک می کنند تا متن را فراتر از سطح لغوی درک کند. این عوامل که در جدول ۱- ۱ در بخش دوم یافته ها آمده است، به تفکیک تحلیل می شود.

دانش پیشین و طرحواره ها

دانش پیشین و طرحواره ها، چارچوب های ذهنی هستند که برای سازماندهی و تفسیر اطلاعات جدید از آنها استفاده می شود. هرچه دانش ما در مورد یک موضوع بیشتر باشد، بهتر می توانیم اطلاعات جدید مرتبط با آن موضوع را درک کنیم. برای نمونه برای فهم آیه شریفه «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ» (آل عمران ۱۴۴) داشتن دانش پیشین در مورد زندگی پیامبران پیشین و سنت الهی در ارسال رسولان ضروری است. علامه طباطبایی در *المیزان* با تکیه بر دانش تاریخی و روایی، این آیه را دلیلی بر لزوم تسلیم در برابر اراده الهی و عدم دلبستگی به حیات دنیوی پیامبر می داند.

هدف از تلاوت و انتظارات: هدف از خواندن یک متن، تأثیر زیادی بر نحوه فهم از آن دارد. اگر هدف، تنها کسب اطلاعات سطحی باشد، مُدرک به همان اندازه درگیر متن خواهد شد اما اگر هدف، درک عمیق و تحلیل متن باشد، تلاش بیشتری برای فهم آن خواهد کرد. برای نمونه اگر کسی با هدف یافتن استدلال برای ردّ نبوت پیامبر اسلام (ص) به قرآن مراجعه کند، به احتمال آتایی را برجسته می کند که به نظر او دال بر ضعف یا تناقض هستند، در حالی که اگر هدف او فهم پیام الهی باشد، سعی می کند آیات را در سیاق کلی قرآن و با توجه به اصول تفسیر صحیح درک کند. امام خمینی (ره) در تفسیر سوره حمد تأکید می کند که هدف از قرائت قرآن تنها تلاوت الفاظ نیست بلکه تدبر در معانی و عمل به دستورات آن است. (اقتباس: آداب الصلاة، ص ۲۷-۴۵)

توجه و تمرکز: توجه و تمرکز شرط لازم برای فهم هر متنی است. بدون توجه کافی نمی توان اطلاعات را به درستی دریافت و پردازش کرد. برای نمونه آیه شریفه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴) به صراحت بر لزوم تدبر در

قرآن و پرهیز از غفلت تأکید می‌کند. مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی، تدبیر را به معنای اندیشیدن عمیق و یافتن ارتباط بین آیات مختلف قرآن می‌داند.^۱

حافظه: برای درک یک متن باید بتوان اطلاعات قبلی را به یاد آورد و آن‌ها را با اطلاعات جدید مرتبط کرد. برای نمونه برای فهم آیات مربوط به داستان حضرت یوسف، داشتن حافظه‌ای قوی از کل داستان و ارتباط بین اجزای مختلف آن ضروری است.^۲

حالات روحی، عواطف و هیجانات: حالات روحی، عواطف و هیجانات می‌توانند تأثیر زیادی بر نحوه فهم از یک متن داشته باشند. اگر در فردی، حالت عصبانیت یا غم و اندوه باشد ممکن است نتواند متن را به درستی فهم و درک کند. برای نمونه کسی که داغدار از دست دادن عزیزی است، ممکن است آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران ۱۸۵) را به عنوان تسلی بخش و یادآور ناپایداری دنیا درک کند. در حالی که کسی که در اوج خوشی و سرمستی است، ممکن است از این آیه غافل شود. عارفان و صوفیان، حالات روحی و عواطف را ابزاری برای درک عمیق‌تر معانی باطنی قرآن می‌دانند.

انگیزه و علاقه: انگیزه و علاقه نقش مهمی در میزان تلاش برای فهم یک متن دارد. برای نمونه کسی که به تاریخ صدر اسلام علاقه دارد با انگیزه بیشتری به سراغ آیات مربوط به جنگ‌ها و فتوحات مسلمانان می‌رود و سعی می‌کند آن‌ها را به طور دقیق درک کند.

باور و اعتماد به خود: باور و اعتماد به خود نقش مهمی در توانایی برای فهم یک متن دارد. این باور درونی که فرد قادر به درک، تجزیه و تحلیل و استخراج معنا از محتوای متنی است، مستقیماً بر فرایندهای شناختی درگیر در خواندن تأثیر می‌گذارد. هنگامی که یک خواننده با اعتماد به نفس بالا به متنی نزدیک می‌شود، احتمال بیشتری دارد که از استراتژی‌های پردازش اطلاعات عمیق‌تر و کارآمدتری

^۱ شاخصه‌های سلامت روان در سوره مبارکه لقمان، ص ۱۰۸. ر.ک: مقاله

^۲ شفاهی بودن قرآن و تأکید بر حفظ آیات قرآن جهت دسترسی شبکه ایی به آیات و در کنار هم قرار دادن آن‌ها نیز می‌تواند گونه ای از نقش حافظه در فهم به صورت تغییر مستقیم تلقی شود.

مانند تفکر انتقادی، ربط دادن اطلاعات جدید به دانش قبلی، و بازبینی فعال درک خود استفاده کند. در مقابل، فقدان اعتماد به نفس می‌تواند منجر به اضطراب خواندن، اجتناب از متون پیچیده، و اتخاذ استراتژی‌های سطحی مانند صرفاً روخوانی بدون درک عمیق شود. این پدیده نه تنها بر سرعت و دقت فهم تأثیر می‌گذارد، بلکه ظرفیت حافظه کاری را نیز تحت فشار قرار می‌دهد، زیرا انرژی شناختی به جای پردازش محتوا صرف نگرانی‌ها و تردیدهای درونی می‌شود. بنابراین، پرورش خودباوری در زمینه‌ی خواندن، یک عامل کلیدی برای دستیابی به فهم عمیق و مؤثر متون در هر سطح و حوزه‌ای محسوب می‌شود و به طور مستقیم بر کیفیت یادگیری و اکتساب دانش تأثیر می‌گذارد.

تجربیات گذشته و خاطرات ناخودآگاه در ضمیر مفسر: تجربیات گذشته و خاطرات ناخودآگاه می‌توانند به طور ناخودآگاه بر نحوه فهم از یک متن تأثیر بگذارند. برای نمونه کسی که در کودکی تجربه سختی از خشونت داشته، ممکن است آیات مربوط به جهاد و قتال را به گونه‌ای متفاوت از کسی درک کند که زندگی آرامی داشته است.

تعصبات و پیش‌داوری‌ها: تعصبات و پیش‌داوری‌ها می‌توانند مانع از فهم صحیح یک متن شوند. اگر با پیش‌داوری به سراغ یک متن برویم، ممکن است فقط به دنبال شواهدی باشیم که پیش‌داوری ما را تأیید کنند. برای نمونه کسی که از پیش نسبت به یک مذهب یا گروه خاص تعصب داشته باشد ممکن است، آیات مربوط به آن‌ها را به گونه‌ای تفسیر کند که تعصب او را تأیید کند.

غرایز و نیازهای بنیادین: غرایز و نیازهای بنیادین می‌توانند به طور ناخودآگاه بر نحوه فهم از یک متن تأثیر بگذارند. برخی از مفسران بر این باورند که قرآن به نیازهای فطری و غریزی انسان پاسخ می‌دهد و راهی برای ارضای صحیح آن‌ها ارائه می‌کند. برای نمونه کسی که نیاز شدیدی به امنیت و آرامش دارد ممکن است، آیاتی را که به وعده بهشت و امنیت در آخرت اشاره دارند، برجسته کند.

پذیرش دیدگاه‌های جدید: توانایی پذیرش دیدگاه‌های جدید، شرط لازم برای فهم عمیق هر متنی است. این افراد همواره در تلاش بوده‌اند تا با ارائه تفاسیر جدید

و نوآورانه از قرآن، دریچه‌های جدیدی به سوی فهم آن بگشایند و به درک معانی عمیق‌تر دست یابند.

یادگیری اجتماعی: انسان‌ها می‌توانند از طریق تعامل با یکدیگر و شنیدن نظرات هم، درک خود را از یک متن، عمیق‌تر کنند. مجالس تفسیر قرآن و مباحثات علمی، فرصتی برای یادگیری اجتماعی و تبادل نظر در مورد معانی قرآن فراهم می‌کند. برای نمونه کسی که در یک خانواده مذهبی و یا به صورت پیوسته در جلسات بیان مطالب قرآنی حضور داشته، ممکن است آیات قرآن را به گونه‌ای متفاوت از کسی درک کند که در یک خانواده غیرمذهبی بزرگ شده است.

محیط زبانی و فرهنگی (محیط سنتی و نوین یا محیط علمی و فکری):

زبانی که با آن صحبت می‌کنیم، فرهنگی که در آن زندگی می‌کنیم و محیط علمی و فکری که در آن قرار داریم، همگی بر نحوه درک ما از یک متن تأثیر می‌گذارند. مفسران همواره به تفاوت‌های زبانی و فرهنگی در تفسیر قرآن توجه داشته‌اند و سعی کرده‌اند تا تفسیری متناسب با شرایط زمان و مکان ارائه دهند. برای نمونه کسی که در یک محیط سنتی و مذهبی زندگی می‌کند، ممکن است آیات قرآن را به گونه‌ای متفاوت از کسی درک کند که در یک محیط مدرن و سکولار زندگی می‌کند.

کهن‌الگوها: الگوهای ناخودآگاه و جهان‌شمولی هستند که در اسطوره‌ها افسانه‌ها و هنرها یافت می‌شوند. این الگوها می‌توانند به طور ناخودآگاه بر نحوه فهم ما از یک متن تأثیر بگذارند. برخی از عرفا و روانشناسان بر این باورند که قرآن حاوی کهن‌الگوهای فراوانی است که می‌توانند به درک عمیق‌تر معانی آن کمک کنند. برای نمونه داستان حضرت آدمع و حوا(س) در قرآن، می‌تواند به عنوان یک کهن‌الگوی هبوط و بازگشت به سوی خداوند درک شود.

تجربیات معنوی و روحانی تهذیب و تزکیه نفس: تجربیات معنوی و روحانی

، تهذیب و تزکیه نفس می‌توانند دریچه‌ای به سوی فهم عمیق‌تر معانی باطنی قرآن باشند. بسیاری از علمای اخلاق و عرفان باورمندند که تهذیب نفس و تزکیه باطن، شرط لازم برای فهم حقایق قرآن است. برای نمونه کسی که تجربه حضور قلب در

نماز و ارتباط با خداوند را داشته باشد، ممکن است آیات مربوط به عبادت و ذکر خدا را به گونه‌ای متفاوت از کسی درک کند که چنین تجربه‌ای نداشته است.

نتیجه گیری

یافته‌های این پژوهش بر اساس تحلیل مضمون کینگ و هاروکس نشان می‌دهد که فهم قرآن فرایندی صرفاً زبانی یا مبتنی بر دانش‌های بیرونی نیست بلکه پدیده‌ای پیچیده، چند لایه و متاثر از تعامل میان ساختارهای معرفتی و ویژگی‌های روانشناختی مفسر است. تحلیل داده‌های حاصل از مصاحبه‌ها نشان داد که فرایند فهم قرآن، در بستر دو دسته کلان از عوامل انسانی شکل می‌گیرد. عوامل روش‌شناختی و عوامل روان‌شناختی. این دو دسته در قالب مضامین فراگیر پژوهش چهارچوب نهایی تبیین فهم قرآن را تشکیل داده‌اند. بر اساس تحلیل مضامین، عوامل روش‌شناختی ناظر به مجموعه ابزارها، مبانی و چهارچوب‌های معرفتی هستند که مفسر از طریق آنها به متن قرآن نزدیک می‌شود. این عوامل شامل دانش‌های زبانی، مبانی هرمنوتیکی، روش‌های تفسیری، اصول استنباط و نظام‌های معرفتی اند که جهت و شیوه مواجهه با متن را تعیین می‌کنند. در واقع این دسته از عوامل مشخص می‌سازند که مفسر چگونه متن را می‌فهمد و از چه الگوهایی برای کشف معنا استفاده می‌کند. از منظر تحلیل مضمون این عوامل از طریق تجمیع مضامین پایه مرتبط با دانش تفسیری، تحلیل منطقی، انسجام مفهومی و روش‌های استدلالی در قالب مضامین سازمان دهنده دسته‌بندی شده‌اند و نهایتاً مضمون فراگیر عوامل روش‌شناختی فهم قرآن را شکل دادند. در مقابل عوامل روانشناختی به ابعاد درونی و ذهنی مفسر مربوط می‌شوند عواملی که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم در نحوه ادراک تحلیل و تفسیر آیات نقش دارند. یافته‌های پژوهش نشان داد که ویژگی‌هایی همچون پیش دانسته‌های ذهنی، هیجانات، باورها، تجارب زیسته، ساختار شخصیت، حافظه، مهارت تفکر و توانایی‌های شناختی بر فرایند فهم تاثیرگذارند. این عوامل تعیین می‌کنند که چه کسی متن را تفسیر می‌کند و با چه افق ذهنی و روانی سراغ آیات می‌رود. به همین دلیل فهم قرآن را نمی‌توان فرایندی کاملاً خنثی و فارغ از ویژگی‌های فردی مفسر دانست. تحلیل مضامین نشان داد که این عوامل روانشناختی همچون لایه‌ای پنهان در سطح خودآگاه مفسر عمل می‌کنند و در برخی موارد می‌توانند سبب تغییر در برداشت از متن یا تفاوت در شیوه‌های

استنباط شوند. مفسر در مواجهه با یک متن واحد به دلیل تفاوت در ساختارهای ذهنی و روانی ممکن است به برداشت‌های متفاوتی دست یابد. این مسئله در تحلیل مضمون از طریق مضامین پایه‌ای نظیر تاثیر پیش فرض ها، نقش هیجانات، انعطاف شناختی، خودآگاهی تفسیری و توانایی تحلیل منطقی آشکار شد. همچنین یافته‌ها نشان می‌دهد که مفسرانی که از نظر نظم، قدرت تحلیل و انسجام ذهنی بالاتری برخوردارند در فهم و تفسیر آیات نیز عملکرد دقیق‌تر و استدلال محورتری دارند. چنین افرادی در مواجهه با آیات صرفاً به دریافت‌های شهودی یا تطبیق‌های سطحی اکتفا نمی‌کنند بلکه می‌کوشند از طریق تحلیل منطقی، ارزیابی استدلال‌ها و بررسی پیوندهای مفهومی آیات به فهمی منسجم و روشمند دست یابند. از منظر تحلیل مضمون این ویژگی‌ها در قالب مضامین سازمان دهنده‌ای مانند تفکر انتقادی، توانایی تحلیل استدلال، خود بازاندیشی و ارزیابی منطقی معنا شناسایی شدند. بر این اساس مفسر برخوردار از مهارت‌های شناختی و تفکر انتقادی پیش از پذیرش یا تطبیق یک ایده با آیات قرآن آن را مورد ارزیابی و پرسش قرار می‌دهد. چنین مفسری می‌تواند روابط منطقی میان آیات را تشخیص دهد، ناسازگاری‌های احتمالی در استدلال را شناسایی کند و میان شهود شخصی و استنباط علمی تمایز قائل شود. بنابراین فهم قرآن نه صرفاً محصول دانش تفسیری بلکه حاصل تعامل میان روش، ذهن، تجربه و توانایی‌های شناختی مفسر است. در مجموع نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که تحلیل مضمون کینگ و هاروکس توانسته است ساختار پیچیده عوامل انسانی دخیل در فهم قرآن را در سه سطح مضامین پایه، سازمان دهنده و فراگیر آشکار سازد. این ساختار تحلیلی نشان می‌دهد که فهم قرآن فرایندی پویا و چند بعدیست که در آن عوامل روش‌شناختی و روان‌شناختی به صورت همزمان و تعاملی عمل می‌کنند.

منابع

- قرآن کریم، (محمد مهدی فولادوند، مترجم).
- ۱. ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنبیر من التفسیر*. فرهنگ نشر نو.
- ۲. ایازی، سید محمد علی (۱۳۷۸). *تأثیر شخصیت مفسر در تفسیر قرآن*. صحیفه مبین، ۲(۲)، ۹-۴۳.
- ۳. بابایی، مظهر؛ احمدی قرنی، رؤیا (۱۴۰۳). *اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر*، ۳(۲)، ۹۵-۱۲۷.
- ۴. بحرانی، هاشم بن سلیمان (۱۳۷۳). *البرهان فی تفسیر القرآن*. مرکز چاپ و نشر بنیاد بعثت.
- ۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). *تفسیر موضوعی قرآن کریم*. مرکز نشر اسوه.
- ۶. حقی، اسماعیل بن مصطفی (بی تا). *روح البیان*. دارالفکر.
- ۷. رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۷). *تفسیر قرآن مهر*. پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.
- ۸. سعیدی روشن، محمد باقر (۱۳۸۵). *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۹. شاکر، محمد کاظم (۱۳۷۹). *ریشه یابی اختلافات تفسیری*. صحیفه مبین، ۲۳، ۴۵-۶۷.
- ۱۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۷۷). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. مکتبه محمد الصادقی الطهرانی.
- ۱۱. صدر، سید موسی (۱۳۷۸). *فهم قرآن از دیدگاه شهید مطهری*. پژوهشهای قرآنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۵(۱۷)، ۱۲-۲۹.
- ۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن الکریم* (محمد خواجوی، مصحح). بیدار.
- ۱۳. صفایی حائری، علی (۱۳۸۵). *روشن برداشت از قرآن*. لیلۃ القدر.

۱۴. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۲). *المیزان*. موسسه اعلمی للمطبوعات.

۱۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۷). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. دارالمعرفه.

۱۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن* (احمد حبیب عاملی، مصحح). دار احیاء التراث العربی.

۱۷. فضل الله، محمد حسین (۱۴۱۹ق). *تفسیر من وحی القرآن*. دارالملاک للطباعة و النشر و التوزیع.

۱۸. الفنیسان، سعود بن عبدالله (۱۴۱۸ق). *اختلاف المفسرین أسبابه و آثاره*. دار اشبیلیا.

۱۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۳). *الصافی فی تفسیر القرآن* (حسین اعلمی، مصحح). مکتبه الصدر.

۲۰. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لاحکام القرآن*. ناصر خسرو.

۲۱. گال، مردیت؛ بورگ، والتر؛ گال، جویس (۱۳۹۶). *روش های تحقیق کمی و کیفی در علوم تربیتی و روان شناسی* (احمد رضا نصر، حمید رضا عریضی، محمود ابوالقاسمی و دیگران، مترجمان). سمت.

۲۲. محمدی مظفر، محمد حسن (۱۳۸۹). *نقد و بررسی مبانی و روش های جریان های ظاهرگرا در فهم قرآن*، [پایان نامه دکتری، دانشگاه قم]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).

۲۳. مفید، محمد بن محمد (۱۴۲۴ق). *تفسیر القرآن المجید*. دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۴. موسوی خمینی، روح الله (۱۳۹۴). *آداب الصلاة*. عروج.

۲۵. مهدوی راد، محمد علی؛ احمدزاده، مصطفی (۱۳۹۴). *مکان فهم قرآن*. مشکات، ۹۴، ۲۸-۷.

۲۶. مهری، اصغر (۱۳۹۴). *جایگاه معارف و علوم بشری در فهم قرآن از دیدگاه اهل بیت*، پایان نامه دکتری، دانشگاه قم]. پایگاه اطلاعات علمی ایران (گنج).

۲۷. میرزایی، خلیل (۱۳۹۵). کیفی پژوهی. فوژان.

۲۸. وولف، دیوید ام (۱۳۹۳). روان شناسی دین (محمد دهقانی، مترجم).

رشد.

29. King, N., & Horrocks, C. (2019). Discourse and Content Analysis. Cambridge University Press.

References

- The Holy Quran (translated by Mohammad Mehdi Fouladvand).
1. Ibn Ashur, Muhammad Tahir (1420 AH). *Al-Tahrir wa al-Tanwir min al-Tafsir*. Farhang-e Nashr-e No.
2. Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (1378). "The Influence of the Exegete's Personality on the Exegesis of the Quran." *Sahifeh-ye Mobin*, 2(2), 9–43.
3. Babaei, Mazhar; Ahmadi Qarni, Roya (1403). "Islamic Studies and Quranic Research in the Contemporary World," 3(2), 95–127.
4. Bahrani, Hashim ibn Sulayman (1373). *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran*. Be'that Foundation Printing and Publishing Center.
5. Javadi Amoli, Abdollah (1378). *Thematic Exegesis of the Holy Quran*. Osveh Publishing Center.
6. Haqqi, Ismail ibn Mustafa (n.d.). *Ruh al-Bayan*. Dar al-Fikr.
7. Rezaei Isfahani, Mohammad Ali (1387). *Mehr Exegesis of the Quran*. Research in Exegesis and Quranic Sciences.
8. Saeidi Roshan, Mohammad Baqir (1385). *An Analysis of the Language of the Quran and the Methodology of Understanding It*. Research Institute for Islamic Culture and Thought.
9. Shaker, Mohammad Kazem (1379). "Tracing the Roots of Exegetical Disagreements." *Sahifeh-ye Mobin*, 23, 45–67.
10. Sadeqi Tehrani, Mohammad (1377). *Al-Balagh fi Tafsir al-Quran bi al-Quran*. Maktabat Muhammad al-Sadeqi al-Tehrani.
11. Sadr, Seyyed Musa (1378). "Understanding the Quran from the Perspective of Martyr Motahhari." *Quranic Studies* (Research Institute for Islamic Sciences and Culture), 5(17), 12–29.
12. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1419 AH). *Tafsir al-Quran al-Karim* (edited by Mohammad Khajavi). Bidar.
13. Safaei Haeri, Ali (1385). *Method of Deriving Meaning from the Quran*. Laylat al-Qadr.
14. Tabataba'i, Mohammad Hossein (1352). *Al-Mizan*. Al-A'lami Institute for Publications.
15. Tabarsi, Fazl ibn Hasan (1367). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Dar al-Ma'rifah.
16. Tusi, Mohammad ibn Hasan (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (Edited by Ahmad Habib Amili). Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

17. Fadlallah, Mohammad Hossein (1419 AH). *Tafsir Min Wahy al-Quran*. Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
18. Al-Fanisan, Saud ibn Abdullah (1418 AH). *Ikhtilaf al-Mufasssin: Asbabuhu wa Atharuhu* (Differences Among Exegetes: Causes and Effects). Dar Ishbiliya.
19. Fayd Kashani, Mohammad ibn Shah Mortaza (1373). *Al-Safi fi Tafsir al-Quran* (Edited by Hossein A'lami). Maktabat al-Sadr.
20. Qurtubi, Mohammad ibn Ahmad (1364). *Al-Jami' li-Ahkam al-Quran*. Naser Khosrow.
21. Gall, Meredith; Borg, Walter; Gall, Joyce (1396). *Quantitative and Qualitative Research Methods in Educational Sciences and Psychology* (Translated by Ahmad Reza Nasr, Hamid Reza Orayzi, Mahmoud Abolghasemi, et al.). SAMT.
22. Mohammadi Mozaffar, Mohammad Hasan (1389). *A Critique and Analysis of the Foundations and Methods of Literalistic (Zahir-gara) Schools in Understanding the Quran* [Doctoral Dissertation, University of Qom]. Iranian Scientific Information Database (GANJ).
23. Mufid, Mohammad ibn Mohammad (1424 AH). *Tafsir al-Quran al-Majid*. Islamic Propagation Office.
24. Musavi Khomeini, Ruhollah (1394). *Adab al-Salah* (The Etiquette of Prayer). Oruj.
25. Mahdavi Rad, Mohammad Ali; Ahmadzadeh, Mostafa (2015). The Possibility of Understanding the Quran. *Meshkat*, 94, 7–28.
26. Mehri, Asghar (2015). The Role of Human Knowledge and Sciences in Understanding the Quran from the Perspective of the Ahl al-Bayt (AS) [Doctoral dissertation, University of Qom]. Iranian Scientific Information Database (GANJ).
27. Mirzaei, Khalil (2016). Qualitative Research. Foujan.
28. Wulff, David M. (2014). *Psychology of Religion* (Mohammad Dehghani, Trans.). Roshd.
29. King, N., & Horrocks, C. (2019). *Discourse and Content Analysis*. Cambridge University Press.

Studying the evolution of the interpretive points of the verse

«وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيُعَذِّبْ خَلْقَ اللَّهِ»

Seyyed Hossein Olyanasab¹

Mohammad Mahdavi²

1. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. (Corresponding Author) olyanasab@tabrizu.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0002-5847-4220>

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran. mmahdavi319@yahoo.com

Original Research

Received:
2026.06.07

Accepted:
2026.09.07

Keywords:
Change in creation,
verse 119 of
Surah An-Nisa,
balance of
creation,
modern
ignorance.

Abstract: The statement of Satan trying to manipulate the "divine creation" mentioned in verse 119 of Surah An-Nisa has led commentators of different eras to reflect on the nature and examples of this change. The present study seeks to answer the question of how commentators of different periods faced the concept of "changing the divine creation" and the factors affecting their approach? Thus, with the assumption that interpretive approaches are influenced by the historical, social, and epistemological contexts of their era, historical developments and commentators' views on the change of creation were studied in parallel. The research method is descriptive-analytical and based on library studies that examined 70 commentaries from the first century to the present. Data analysis shows that political, cultural, social developments and scientific advances are directly related to the expansion of the scope of examples of "change in creation" in interpretations, and the closer the interpretations have become to contemporary times, the more general and comprehensive examples and criteria have been mentioned. Thus, today, many cultural anomalies, the prevalence of Western lifestyles, the misuse of scientific advances, moral deviations, unusual surgeries, behavioral and appearance changes contrary to the purpose of life and the system of creation, etc., which some scholars interpret with the term modern ignorance, have been mentioned by contemporary interpreters. This approach has placed the aforementioned verse in a privileged position to respond to new issues of human society.

Publisher	Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture
DOI	10.22034/iscw.2026.2090884.1252

بررسی سیر تحول در نکات تفسیری آیه «وَلَا مَرْئَهُمْ فَلْيَغْيِرْنِ خُلُقِ اللَّهِ»

محمد مهدوی^۲

سیدحسین علیاناسب^۱

۱. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران (نویسنده مسئول).

olyanasab@tabrizu.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0002-5847-4220>

۲. دانشیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

mmmahdavi319@yahoo.com

چکیده: تصریح شیطان به تلاش برای دست کاری در «خلقت الهی» که

صص

در آیه ۱۱۹ سوره نساء بدان اشاره شده، مفسران اعصار مختلف را به تأمل در

-۱۶۶

چیستی و مصادیق این تغییر واداشته است. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به

۱۳۱

سؤال از چگونگی مواجهه مفسران دوره های مختلف با مفهوم «تغییر خلقت

الهی» و عوامل مؤثر بر رویکرد آنان است. بدین ترتیب با این پیش فرض که

رویکردهای تفسیری متأثر از بسترهای تاریخی، اجتماعی و معرفتی عصر خود

مقاله

هستند تحولات تاریخی و دیدگاه های مفسران درباره تغییر خلقت به موازات

علمی پژوهشی

هم مورد مطالعه قرار گرفت. روش تحقیق به صورت توصیفی-تحلیلی و مبتنی

بر مطالعات کتابخانه ای است که نزدیک به ۷۰ کتاب تفسیری را از قرن اول تا

عصر حاضر مورد بررسی قرار داده است. تحلیل داده ها نشان می دهد تحولات

دریافت:

۱۴۰۵/۰۳/۱۷

سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و پیشرفت های علمی ارتباط مستقیمی با

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۱۶

گسترش دامنه ی مصادیق «تغییر خلقت» در تفاسیر دارند و هر چه تفاسیر به

زمان معاصر نزدیک تر شده اند مصادیق و معیارهای کلی و جامع بیشتری مورد

اشاره قرار گرفته اند، بدین ترتیب امروزه بسیاری از ناهنجاری های فرهنگی،

کلیدواژه ها:

رواج سبک زندگی غربی، استفاده نادرست از پیشرفت های علمی، انحراف های

تغییر خلقت،

اخلاقی، جراحی های غیرمعمول، تغییرات رفتاری و ظاهری مغایر با هدف

آیه ۱۱۹ نساء،

زندگی و نظام خلقت و ... که برخی اندیشمندان از آنها با عبارت جاهلیت

تعادل خلقت،

مدرن تعبیر می کنند مورد اشاره مفسران معاصر قرار گرفته اند. همین رویکرد

جاهلیت مدرن

آیه مذکور را در موقعیتی ممتاز برای پاسخگویی به مسائل جدید جامعه بشری

قرار داده است

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

ناشر

10.22034/iscw.2026.2090884.1252

DOI

۱. مقدمه

تفسیر قرآن بازتابی از تعامل میان متن ثابت الهی و درک متغیر انسانی است که تنوع دیدگاه‌های مفسران عصرهای مختلف را با توجه به زمینه‌های فکری و محیطی که در آن زیسته‌اند به تصویر می‌کشد. یکی از مسائل مهمی که برداشت‌های تفسیری متعددی را به خود اختصاص داده، موضوع «تغییر در آفرینش خداوند توسط انسان» است که در آیه «فَلْيَعِزَّنْ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا» (نساء: ۱۱۹) بدان اشاره شده و بدین دلیل که مطالبه شیطان و زمینه گمراهی محسوب می‌شود تقبیح شده است.

پژوهش حاضر با این پیش‌فرض که طبق اندیشه دینی از یک‌سو تغییر و تحول یکی از سنت‌های قطعی الهی در نظام آفرینش است که بدون آن، زندگی انسانی معنا و مفهوم پیدا نمی‌کند (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۶/۲/۲۵) و هرگونه عدم تحول و ایستایی سرآغاز رکود، سکون، جمود و تحجر محسوب می‌شود (آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۲/۲۳) و از سوی دیگر با در نظر گرفتن برخی جزم‌اندیشی‌ها که با استدلال به آیه مذکور با هرگونه نوآوری یا دگرگونی مخالفت می‌کند؛ درصدد پاسخ‌بدین سؤال است که مفسران در طول تاریخ از تغییر خلقت مذموم که در آیه شریفه بدان اشاره شده چه برداشتی کرده‌اند و به‌موازات تحولات، پدید آمدن مسائل جدید و گسترش دامنه تغییرات در طول زمان، کتب تفسیری چه رویکردی در قبال تغییر خلقت و افزایش مصادیق جدید اتخاذ کرده‌اند؟ بدین ترتیب این فرضیه موردبررسی قرار می‌گیرد که مفسران در طول تاریخ هرگونه تغییر و دست‌کاری در آفرینش الهی را مطلوب شیطان دانسته و از آن منع کرده‌اند، ولی بدین دلیل که تعاریف آنها از تغییر خلقت الهی دارای تنوع گسترده‌ای بوده و دامنه وسیعی از تغییرات در انسان‌ها، حیوانات، نباتات، جمادات، امور غیرمادی و ... را در بر می‌گیرد مصادیق تغییر در خلقت در تفاسیر در طول زمان از یک فرایند تصاعدی برخوردار بوده و دیدگاه‌های مفسران از شرایط معاصر خودشان متأثر گشته است.

این موضوع به دلیل ارتباطی که با ابعاد فقهی، اخلاقی و اجتماعی حدود تصرف انسان در مخلوقات دارد از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ به‌خصوص که امروزه در فضای تهاجم فرهنگی، جنگ‌های فکری و عقیدتی و سرعت تغییرات که در افراد،

باورها، سبک زندگی، محیط زیست و ... پدید می‌آید، این فرصت را فراهم می‌کند که با تحلیل شرایط عصر تفاسیر و تطبیق آن با تحولات معاصر، به معیاری مبتنی بر قرآن برای بازشناسی تغییرات مطلوب و نامطلوب دست‌یافت.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی با رویکرد قرآنی مصادیق یا ابعادی از تغییر خلقت را بررسی کرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌شود؛ علیدوست (۱۳۹۴) در مقاله «گستره حرمت تغییر خلق‌الله از منظر قرآن کریم» در مقام تعیین حدود تغییر در آیه شریفه بیان می‌کند که انسان مجاز نیست در گستره «جعل‌الله» به معنی «خلق‌الله» تغییری را رقم بزند، ولی خارج از این گستره تصرفات انسان بر اساس تسخیر عالم، حقی است که خداوند برای او جعل کرده است. صباغی ندوشن و سلطانی (۱۳۹۶) در مقاله «واکاوی مستند قرآنی حکم فقهی تغییر خلقت خداوند در مسائل نوپیدای پزشکی» تغییرات مغایر با کمال، مصلحت و خلقت احسن را مذموم و مابقی را مجاز دانسته‌اند. شه‌گلی (۱۳۹۹) در مقاله «تغییر خلقت الهی؛ معنا و معیار (بر اساس آیه تغییر خلقت)» تغییرات سازگار با اصول کلی تکوینی و احکام تشریعی را ممدوح و غیر آن را مذموم شمرده است. بررسی پیشینه نشان می‌دهد با وجود این که آیه ۱۱۹ سوره نساء قابلیت کاربردی بالایی دارد و با تحولات علمی، فرهنگی، اجتماعی و ... مرتبط است، اما هنوز خلأهایی در تحلیل دقیق پیوند میان بسترهای تاریخی-معرفتی و تطور مفاهیم تفسیری در مورد تغییر در خلقت وجود دارد. پژوهش حاضر، با تمرکز بر سیر تحول مفهوم «تغییر خلق خدا» در تفاسیر، می‌کوشد ضمن بهره‌گیری از مطالعات پیشین، با رویکرد تحلیلی و ساختارمند، سهمی در پر کردن این خلأ داشته باشد.

۳. اصطلاحات و مفاهیم آیه شریفه

تغییر؛ «تغییر» از ریشه «غ-ی-ر» و در باب تفعیل، از دایره کاربردی وسیعی در زبان عربی برخوردار است؛ گاهی بر ایجاد تفاوت در صورت بدون تغییر در ماده دلالت می‌کند؛ همانند «غَبَّرْتُ بَيْتِي» یعنی خنله‌ام را بازسازی کردم، بدون اینکه

جای آن عوض شود. گاهی نیز مانند بیان عامیانه «غیرت غلامی» بر مفهوم جایگزینی یا تبدیل دلالت می‌کند (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۱۸). از منظر اصطلاحی نیز «تغییر» دگرگون ساختن چیزی یا اسمی از حالتی به حالت دیگر است؛ خواه در ظاهر و صورت یا در ذات و محتوا؛ بدین ترتیب که کسی آن را از وضعیت قبلی‌اش خارج کرده و به شکل دیگری درآورد (مطلوب، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۹۴).

خلق؛ «خَلَقَ» غالباً برای آفرینش از نیستی و بدون الگوی پیشین به کار می‌رود، همانند آیات «خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (أنعام: ۱)، همچنین برای آفرینش چیزی از چیز دیگر به کار می‌رود که در آیه «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ» (نحل: ۴) به چنین خلقتی اشاره شده است. از منظر اصطلاحی نیز خلق به فرآیند ابداع و ایجاد اشاره دارد که خداوند برای آفرینش مخلوقات از عدم و اعطای صفات و ویژگی‌های معین به آن‌ها انجام می‌دهد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۸۵).

۴. نظر مفسران درباره تغییر خلقت در طول تاریخ

نظرات مفسران درباره آیه شریفه و استنباط آنها از «تغییر در خلقت الهی» از تنوع بسیار بالایی برخوردار است. این تنوع دایره گسترده‌ای از کوچک‌ترین امور مادی همانند اصلاح موی سروصورت تا عمیق‌ترین انحرافات اعتقادی را شامل می‌شود. با توجه به چنین تنوع تفسیری، دیدگاه‌های مفسران در خصوص چگونگی تحول این مفهوم در طول تاریخ مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. این بررسی بر اساس ترتیب زمانی ارائه می‌شود و از نخستین مفسران که بر سنت‌های روایی و مآثور متکی بودند، تا تفاسیر فلسفی و عقل‌گرای قرون وسطی، و سپس تلاش‌های معاصر را که ابعاد نوینی در فهم آیه وارد کرده‌اند، مورد بررسی قرار می‌دهد.

۴-۱. قرن اول و دوم

این دوره تفسیری هم‌زمان با حضور پیامبر (ص) و تربیت مفسرانی از میان صحابه آغاز شد. مردم در این دوره برای یادگیری آموزه‌های قرآن به پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) مراجعه می‌کردند و در صورت عدم دسترسی به آنان از همدیگر کمک می‌گرفتند؛ اما به دلیل این که صحابه از یک‌سو به ظاهر قرآن تمرکز داشتند و از

سوی دیگر درصدد آموزش قرآن بودند و از افتادن در وادی تفسیر به رأی احتیاط می‌کردند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۸۹-۲۸۵) محوریت مباحث تفسیری با اقوال پیامبر (ص)، اصحاب و تابعین بود، اندیشه عقلی یا تأویلی در آن محدود بود، این دوره تا زمان امام صادق (ع) ادامه پیدا کرد، ولی از نیمه‌های قرن دوم به‌تدریج تدوین تفاسیر مکتوب آغاز شد و با تربیت مفسران زیاد و اجتهاد مفسران، تفسیر قرآن از ظاهرگرایی و سطحی‌نگری فراتر رفت (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۹۷) و همین تحول در رابطه با موضوع «تغییر در خلقت الهی» نیز نمود پیدا کرد. از تفاسیر شاخص و معتبر این دوره، تفسیر ابوحمزه ثمالی (م. ۱۴۸) است که اشاره‌ای به آیه مذکور نکرده است و مقاتل بن سلیمان (م. ۱۵۰) و تفسیر منسوب به ابن عباس که بر نقل روایات، اسباب النزول و تبیین معنای ظاهری آیات تمرکز دارند تغییر در خلقت را به تبدیل در دین خدا تفسیر کرده‌اند بدون آن که اشاره و توضیح خاصی نسبت به آن داشته باشند (حمیدی، ۲۰۰۴، ص ۱۰۶ و مقاتل بن سلیمان، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۰۸).

۲-۴. قرن سوم

در این دوره، تفسیر به دانشی مستقل تبدیل شد و همزمان با آغاز نهضت علمی در جهان اسلام آثار تفسیری به‌طور منظم طبقه‌بندی‌شده و با سبک‌ها و گرایش‌های متنوعی همچون تفاسیر روایی، فقهی، ادبی و عرفانی پدید آمدند (علوی‌مهر، ۱۴۳۵، ص ۱۵۹-۱۶۷). به همین ترتیب برخی تفاسیر در رابطه با موضوع «تغییر در خلقت الهی» گامی فراتر از تمرکز بر مصادیق ظاهری گذاشته و تصریح کردند که تغییر در خلقت می‌تواند شامل تحریف فطرت، یا خروج از مسیر هدایت الهی نیز باشد، در نتیجه تفسیر آیه «فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» به‌تدریج به لایه‌های معنایی عمیق‌تری سوق پیدا کرد. در تفاسیر معروف این دوره همچون تفسیر علی بن ابراهیم قمی (م. ۳۰۷ ق) «تغییر در خلقت الهی» که مطلوب شیطان است تغییر در امر و قول خدا (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۵۳)، در غریب‌القران ابن‌قتیبه (م. ۲۷۶) تغییر در دین خدا، عقیم‌سازی، بریدن گوش‌ها و کور کردن چشم حیوانات و هرگونه ناقص کردن آن‌ها (ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۱۸) و در تفسیر القرآن‌العزیز

الصنعانی (م. ۲۱۱) تغییر دین خدا و عقیم‌سازی حیوانات معرفی شده است (صنعانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۱۶۷).

۳-۴. قرن چهارم

قرن چهارم دوران شکوفایی علم تفسیر و آغاز شکل‌گیری مکاتب تفسیری مکتوب و منسجم بود. در این دوره، با گسترش فعالیت‌های علمی در مراکز بزرگی چون ری، بغداد و نیشابور، همچنین با تثبیت جریان‌های کلامی (معتزله، اشاعره و امامیه)، تفسیر قرآن از محدوده صرفاً روایی فاصله گرفت و نگرش‌های عقلانی، کلامی، ادبی و تاریخی به‌صورت جدی در تفاسیر ظاهر شدند (ذهبی، ۱۹۶۲، ج ۱، ص ۱۴۷). در این دوره که سرآغاز تدوین و نظام‌مندسازی علوم اسلامی نیز هست؛ از یک‌سو منابع معتبر حدیثی در فریقین تألیف شدند؛ شیعیان «کتاب الکافی» اثر ثقة‌الاسلام کلینی (م. ۳۲۸) و «من لایحضره الفقیه» نوشته شیخ صدوق (م. ۳۸۱)؛ و اهل سنت صحاح سته را به‌عنوان مهم‌ترین منابع حدیثی تولید کردند و تدوین آثار حدیثی زمینه‌ساز ساختاردهی علمی در حوزه تفسیر گردید، از سوی دیگر تثبیت و نظم‌دهی به علوم اسلامی انجام گرفت و مکتب کلامی مختلف، همچون اشاعره، معتزله و ماتریدیه وارد عرصه‌ی مجادله و بحث‌های عقیدتی شدند و همین فضای فکری و مجادلات کلامی، زمینه‌ساز نگارش تفاسیر بسیاری شد که گرایش آشکاری به رویکردهای کلامی داشتند. قرن چهارم هجری از لحاظ سیاسی نیز شرایط ویژه داشت؛ کاهش محسوس تنش‌های اجتماعی و سیاسی، گسترش چشم‌گیر تشیع و تغییر فضای سیاسی به نفع پیروان اهل‌بیت به‌ویژه ارتباط جدی حاکمان شیعی با علم و دانش، زمینه‌ساز رونق بیشتر دانش دینی شد (علوی‌مهر: ۱۴۳۵، ص ۱۸۲).

فراوانی تحولات قرن چهارم و تحلیل‌های تفسیری فقهی، روایی و کلامی این عصر در موضوع «تغییر در خلقت الهی» نیز تأثیر گذاشت؛ از تفاسیر شاخص این دوره تفسیر طبری تألیف ابن جریر (م. ۳۱۰) است که تغییر خلقت را به عقیم‌سازی حیوانات، بردن گوش آنها، خالکوبی، تغییر شکل دندان‌ها و ایجاد فاصله بین آنها و چیدن ابروها برای زیبا شدن توسط زنان، تغییر در دین خدا و ترک هر آنچه خداوند

بدان دستور داده است تفسیر می‌کند (ابن جریر، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۱۸۳). تفسیر دیگر تفسیر العیاشی (م. ۳۲۰) است که مصادیق تغییر خلقت را تغییر در دین خدا و تغییر در اوامر و دستورات الهی می‌داند (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۶). نصرین محمد السمرقندی (م. ۳۹۵) نیز در تفسیر بحر العلوم منظور از تغییر خلقت را عقیم‌سازی حیوانات، تغییر در دین خدا، تغییر در فطرت الهی، محروم کردن خود از سوار شدن بر چارپلیان، پرستش خورشید، ماه و سنگ‌ها می‌داند (سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۴۰). تفسیر الماتریدی تأویلات لاهل السنة نوشته ابومنصور الماتریدی (م. ۳۳۳) نیز پرستش غیر خدا، تغییر دین خدا، منع بهره بردن از دام‌ها و چارپلیان، عقیم‌سازی حیوانات، رفتارهای زنانه مثل چسبیدن موبه موهای خود برای زیانمایی، تیز و نازک کردن دندان‌ها توسط زنان، کندن موی صورت زنان، خالکوبی و فاصله انداختن بین دندان‌ها در زنان را تغییر در خلقت دانسته است (ماتریدی، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۳۶۶) و تفسیر دیگر اعراب القرآن احمد بن محمد النحاس (م. ۳۳۸)، تغییر در دین خدا، عقیم‌سازی حیوانات، شکنجه کردن مردم همانند زنگی‌ها و حبشی‌ها^۱ و پرستش ماه، خورشید و سنگ‌ها را تغییر در خلقت دانسته است (نحاس، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۳۹).

۴-۴. قرن پنجم

این قرن از دوره‌های پرفروغ و شکوفای تاریخ اسلام است که متأثر از حضور و نقش آفرینی عالمان بزرگی چون ابن سینا، عنصری بلخی، شیخ مفید، سیدمرتضی، سیدرضی، شیخ طوسی، بیرونی و از اهل سنت حاکم نیشابوری، بیهقی، ثعلبی، واحدی نیشابوری و عبدالقاهر جرجانی است که در حوزه‌های گوناگون علوم درخشیدند، با این وجود اختلافات گسترده میان مکاتب کلامی اهل سنت همچون اشاعره، معتزله و ماتریدی پدید آمد تا جایی که با فرمان خلیفه عباسی ترویج آراء معتزله ممنوع شد. ولی مکتب اعتزال به خاطر وجود شخصیت‌های علمی مؤثر و مقبولیت روش علمی مبتنی بر اجتهاد و استدلال عقلی رشد قابل توجهی یافت و

۱. اشاره به قیامهای خشن اواخر قرن سوم دارد که با عنوان مبارزه با برده داری جنایت زیادی مرتکب شدند.

در کنار آثار کلامی اندیشمندان شیعه همچون شیخ مفید، سیدرضی، سیدمرتضی و شیخ طوسی منهج اجتهادی در تمامی شاخه‌های علوم اسلامی پایه‌گذاری شدند (علوی‌مهر، ۱۴۳۵، ص ۲۱۴).

از تفاسیر شاخص این دوره التبیان شیخ الطوسی (م. ۴۶۰) تغییر در خلقت را عقیم‌سازی انسان و حیوان، تغییر در دین الهی و همسو با فطرت انسان، خالکوبی، ایجاد فاصله بین دندان‌ها در زنان، محروم کردن خود از خوردن گوشت حیوانات، پرستش خورشید و ماه به جای بهره بردن از آن‌ها معنی کرد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۳۴). مکی بن حموش (م. ۴۳۷) در الهدایة الی بلوغ النهایة عقیم‌سازی حیوانات، تغییر دین خدا، خالکوبی، پرستش خورشید، ماه و سنگ‌ها را تغییر در خلقت دانست (مکی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۴۷۲) و عبدالقاهر جرجانی (م. ۴۷۱) در درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم تغییر دین، تغییر در فطرت، عقیم‌سازی، داغ کردن حیوانات، وصل کردن موی اضافی به موی زنان و همجنسگرایی در زنان و مردان را مصادیق تغییر در خلقت خداوند دانسته است (جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۵۲۷).

۴-۵. قرن ششم

تنوع چشم‌گیر تفاسیر و ظهور گرایش‌ها و روش‌های مختلف تفسیری در قرن ششم، نقطه عطف قابل‌توجهی در تاریخ تفسیر محسوب می‌شود. در این دوره با گسترش عقل‌گرایی، تقویت مکاتب کلامی و رشد جریان‌های عرفانی، دانش تفسیر به سمت ترکیب روش‌های عقلی، کلامی، فلسفی و عرفانی میل پیدا کرد و مفسران علاوه بر ظاهر آیات، به ابعاد باطنی، مقاصد معنوی و تحلیل‌های عقلانی نیز توجه کردند و توانستند آیات را نه فقط در سطح زبانی و نقلی، بلکه با عمق مفهومی و لایه‌های معنایی گسترده‌تر بررسی کنند، برخی مفسران حتی با دیدگاه فلسفی، آن را با مفاهیم جبر و اختیار و سنت‌های الهی در تکوین هستی مرتبط ساختند و تفاسیر اجتهادی و رویکرد قرآن به قرآن با استفاده از لغت و قواعد ادبی و عربی رونق یافت (ذهبی، ۱۹۶۲، ج ۲، ص ۹۹).

سوق یافتن تفسیر در قرن ششم به سمت تعمیق مفاهیم موجب شد رویکرد مفسران این قرن در رابطه با تغییر در خلقت الهی نیز از پرداختن صرف به مصادیق ظاهری فراتر رود تا جایی که، تغییر در خلقت نوعی انحراف از مسیر فطرت دانسته شد و در چارچوب سلوک معنوی و بازگشت به اصل وجودی مورد تحلیل قرار گرفت. در ذیل برداشت‌های برخی تفاسیر این دوره مورد اشاره قرار می‌گیرند؛

طبرسی (م. ۵۴۸) در مجمع‌البیان تغییر در خلقت را تغییر در احکام الهی و حلال و حرام، عقیم‌سازی انسان و حیوان، خالکوبی و پرستش خورشید و ماه و سنگ‌ها معنی کرده است (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۷۳) و در تفسیر دیگرش جوامع الجامع کور کردن چشم شتر نر پیر برای ممانعت از سوار شدن آن، عقیم‌سازی حیوانات، خالکوبی و تغییر در فطرت الهی را که همان دین و امر خداست تغییر در خلقت دانسته است (طبرسی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۲۸۸). فخر رازی (م. ۶۰۶) در تفسیر کبیر تغییر در خلقت را تغییر در دین خدا که گرایش به کفر و تغییر حلال و حرام را شامل می‌شود، تغییر در ظاهر انسان همانند خالکوبی، وصل موی اضافه بر سر توسط زنان که زمینه را برای جذب مردان و ارتکاب زنا فراهم کند، ناقص کردن حیوانات با عقیم‌سازی، بریدن گوش‌ها و کور کردن چشم‌ها، رفتارهای خلاف هویت جنسی در مردان و زنان، محروم کردن خود از سواری گرفتن و خوردن گوشت حیوانات، پرستش خورشید، ماه و ستارگان می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۲۲۳). از منظر ابن عطیه (م. ۵۴۲) صاحب تفسیر المحرر الوجیز مقصود از تغییر در خلقت عبارت است از تغییر در دین خدا، پرستش و بندگی خورشید، آتش، سنگ‌ها و دیگر مخلوقات، عقیم‌سازی حیوانات و هرگونه ناقص کردن آنها، خالکوبی و دیگر زیباسازی‌های تصنعی؛ درمجموع هر تغییری که مضر باشد غیرمجاز و هر تغییری که نافع باشد مجاز است (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۱۱۵). خواجه عبدالله انصاری (م. ۴۸۱) در کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار تغییر در خلقت را عقیم‌سازی انسان، سوهان زدن دندان‌ها، وصل کردن موی اضافی به سر زنان، تراشیدن صورت، رنگ کردن موی سیاه برای مردان، محروم کردن خود از سواری و خوردن چارپایان، پرستش خورشید و ماه و سنگ‌ها دانسته است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۲،

ص ۶۶۹). ابن عربی (م. ۵۴۳) نیز در تفسیر احکام القرآن مصادیق فقهی افزون تری را مورد اشاره قرار داده و خالکوبی که در مردان سیسیل و آفریقا رایج بود، کندن موهای عورتین که در زنان و مردان مصر رایج بود، سوهان زدن و نازک کردن دندانها، ایجاد فاصله بین دندانها، تغییر در دین خدا به خصوص تربیت غیردینی کودکان، تغییر در فطرت الهی و عقیم سازی انسان را مصادیق آن شمرده است (ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۵۰۰).

۴-۶. قرون هفتم تا نهم

این دوره که شامل سه قرن می شود از مراحل تکامل تاریخ تفسیر است. در این مرحله، مفسران با روش هایی متنوع تر و نوآورانه تر به مواجهه با تفسیر پرداخته و ترکیب میان فقه، تاریخ، فلسفه و تصوف را در تفاسیر به کار گرفتند. در این سه قرن، حدود سیصد تفسیر نگاشته شد که می توان آن ها را به تفاسیر روایی، تفاسیر با گرایش های عرفانی و تفاسیر با رویکرد اجتهادی و فقهی تقسیم کرد. ویژگی دیگر این دوره آشفتگی سیاسی سرزمین های اسلامی بود که به دنبال تهاجم مغول از اوایل قرن هفتم اتفاق افتاد و آسیب های سنگینی به فرهنگ و تمدن اسلامی وارد کرد. همین موضوع اشتغال عالمان شیعه به جهاد و دفاع را در پی داشت که در کنار تمرکز آنها برنگارش آثار فقهی، سیر نزولی تفاسیر شیعه نسبت به قرون پیشین را موجب شد، بر این اساس تمرکز بر نگرش های باطنی، عرفانی و عقلی در این دوره و افزایش تأملات معنوی، تأویلات عرفانی و تحلیل های فلسفی و کلامی سبب شد تفسیر قرآن به بستری برای بیان جهان بینی های فلسفی و سلوکی تبدیل شود (علوی مهر، ۱۴۳۵، ص ۲۶۵-۲۷۰).

این رویکردها باعث شدند موضوعاتی همچون تغییر در خلقت الهی نیز در سطوح عمیق تری بررسی شوند؛ به گونه ای که برخی مفسران، آن را نه فقط در قالب ظاهری رفتار انسان، بلکه به عنوان نماد انحراف از فطرت، سقوط روح از مقام قرب و استحاله در وجود دنیوی تحلیل کردند؛ از تفاسیر شاخص این دوره انوارالتنزیل و اسرارالتاویل بیضاوی (م. ۶۸۵) است که تغییر در خلقت را دست کاری در صورت و صفات مخلوقات الهی تعریف کرد؛ و این دستکاری کور کردن شتر پیر، عقیم سازی

بردگان، خالکوبی، تیز کردن دندان‌ها در زنان، همجنس‌گرایی در مردان و زنان و دیگر روابط نامتعارف جنسی، پرستش ماه و خورشید، تغییر در فطرت دینی، به کار گرفتن اعضا و قدرت بدنی در هر عملی که موجب کمال و نزدیک شدن به خدا نمی‌شود را شامل می‌شود (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۹۸). قرطبی (م. ۶۷۱). در تفسیر الجامع لاحکام القرآن آن را عقیم‌سازی، کور کردن، بریدن گوش حیوانات و داغ گذاشتن بر آنها معنی کرده و به هر عملی که موجب آزار حیوان، ناقص کردن و سلب زیبایی طبیعی آن گردد تعمیم داده است. همچنین از منظر قرطبی انسان ذلثاً موحد است و هرگونه باور و رفتار غیرتوحیدی که مورد قبول خداوند نباشد ثمره تغییراتی است که شیطان در خلقت انسان پدید آورده است. از نظر قرطبی عقیم‌سازی انسان، ناقص کردن هر عضو طبیعی او، خالکوبی و سایر زیباسازی‌های مصنوعی شبیه آن که در برخی مناطق زنان و مردان برای نمایش جذابیت‌های جنسی به کار می‌برند، چسباندن موی اضافی و هر چیزی شبیه آن به موی خود، استفاده از کلاه‌گیس، سوهان زدن دندان‌ها، ایجاد فاصله بین آنها، کندن موی صورت و عورتین، بریدن انگشت و هر عضو زائد مادرزادی که اذیت و مزاحمت ندارد، پرستش خورشید، ماه، ستارگان، آتش و هر مخلوق دیگر، محروم ساختن خود از خوردن و سوار شدن چارپایان همگی بدین دلیل که معصیت الهی و خلاف فطرت توحیدی هستند مصادیق تغییر و حرام هستند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۳۹۰). نظام الاعرج (م. ۷۲۸) در غرائب القرآن، تغییر خلقت را به دو وجه معنوی و حسی تقسیم کرده؛ وی تغییر دین با عدم مراعات حلال و حرام و از بین بردن هر قابلیت فطری را که خدا در ذات انسان نهاده تغییر معنوی دانسته و برای تغییر حسی به رفتارهایی همانند خالکوبی، سوهان کشیدن و تیز کردن دندان زنان، کندن موی عورتین که زمینه ترویج زناست، عقیم‌سازی انسان، بریدن گوش و کور کردن حیوانات، مردنما شدن زنان و عکس آن، محروم‌سازی خود از خوردن و سوار شدن چارپایان، عبادت خورشید و ماه و این قبیل لذت‌های زودگذر که موجب تشویش ذهنی و نقصان در زندگی انسان می‌شود و درنهایت به تضعیف عقل و تغییر قلب انسان و درنهایت محرومیت وی از سعادت ابدی منتهی می‌شود اشاره

کرده است (نظام الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۴۹۸). علی بن محمد الخازن (م. ۷۴۱) در تفسیر الخازن باب التأویل فی معانی التنزیل تغییر در خلقت را تغییر در دین خدا و دست کاری در حلال و حرام، تغییر در فطرت الهی، هر تغییری که ظاهر انسان را عوض کند همانند خالکوبی، وصل کردن موی اضافه بر سر زنان، عقیم سازی انسان و حیوان، بریدن گوش حیوانات، رفتار، گفتار و پوشش زنانه برای مردان، تحریم استفاده از دامها، پرستش خورشید، ماه، ستارگان، آتش و سنگها دانسته است (خازن، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۴۲۸). ثعالبی (م. ۸۷۵) در تفسیر الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن آن را تغییر در دین خدا و فطرت الهی، ارتکاب منهیات و ترک اوامر الهی دانسته و در نهایت استفاده از نعمت هایی که خداوند برای عبادت آفریده در معصیت الهی را شاخص شناختن تغییر خلقت معرفی کرده است (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۳۰۲). یوسف بن احمد الثلاثی (م. ۸۳۲) در تفسیر الثمرات الیانة کور کردن شتر نر و منع سوار شدن آن، عقیم سازی انسان، خالکوبی، چیدن ابرو، سوهان زدن دندان در زنان به منظور افزایش جذابیت جنسی برای غیر شوهر، دست کاری در گوش حیوانات، اباحه محرمات و تحریم امور حلال را به تغییر خلقت تفسیر کرده است (ثلاثی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۴۹۷). علی بن احمد المہائم (م. ۸۳۵) در تبصیر الرحمن و تیسیر المنان آن را تغییر مقتضای عقل که در فطرت انسان نهاده شده است و تغییر ظاهر خلقت مانند وصل کردن موی اضافه بر سر، مردنما شدن زنان و زن نما شدن مردان، داغ کردن حیوانات و عقیم سازی آنها دانسته است (مہائم، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۶۶) و عمر بن علی بن الملقن (م. ۸۰۴) در تفسیر غریب القرآن آن را تغییر در دین خدا که در فطرت انسان است، عقیم سازی، کندن موی ریش و خالکوبی دانسته است (ابن ملقن، ۱۴۰۸، ص ۱۱۳).

۴-۷. قرون دهم تا دوازدهم

قرون دهم تا دوازدهم هجری، دوره ای است که تحولات سیاسی، نحله های فکری را نیز تحت تأثیر قرار دادند و مفسران متأثر از الگوی معرفتی حاکم بر این عصر به تفسیر قرآن پرداختند؛ گسترش ارتباطات با جهان و اوج گرفتن مباحث دینی بین عالمان فرق اسلامی، تشکیل حکومت قدرتمند صفوی، اعلام تشیع به عنوان مذهب

رسمی ایران و هجرت گسترده عالمان برجسته شیعه به ایران سبب تغییر جهت گیری های دینی در ایران شد و مدارسی با منهج فقهی شکل گرفت و نگارش تفاسیر فقهی مهم در همین اتفاق افتاد. از سوی دیگر با اصلاحات سیاسی و اقتصادی گسترده و رشد بازرگانی، ارتباط ایران با اروپا افزایش یافت که زمینه ساز نوعی تسامح در امور دینی گردید. به موازات همین نوگرایی ها و از دهه های سوم و چهارم دولت صفوی تا پایان قرن یازدهم هجری، فعالیت های علمی و تألیفی فراوانی به ثمر نشست که اغلب در راستای اخباریگری بود که بازگشت به احادیث و روایات را تنها راه معتبر برای فهم دین می دانست، به طور کلی در این دوران روش روایی بر فضای تفسیری غلبه داشت که تفسیر الدر المنثور سیوطی از اهل سنت و تفاسیر الصافی فیض کاشانی، البرهان بحرانی، نورالثقلین حویزی و منهج الصادقین ملا فتح الله کاشانی در همین راستاست (پارسا، ۱۳۹۳، ص ۲۷). در مجموع می توان ادعا کرد تفاسیر دوره صفویه تلفیق روش های سنتی در چارچوب تلخیص یا نقل دیدگاه های گذشتگان در کنار برخی آثار تفسیری نوآورانه است که تلاش می کردند از منظر علمی، اخلاقی یا اجتماعی معاصر خود به قرآن نگاه کنند.

در این دوره تغییر در خلقت الهی نیز همانند سایر مفاهیم قرآنی در چارچوب جدید که متشکل از رویکرد سنتی و مدرن بود تحلیل شد؛ فتح الله کاشانی (م. ۹۸۸) در تفسیر منهج الصادقین آن را تغییر در صورت مخلوقات خدا مثل عقیقه سازی انسان و تیز کردن دندان ها و تغییر در صفات مخلوقات خدا همچون همجنس گرایی در زنان و مردان، خالکوبی، به کار گرفتن قدرت و اعضای بدن در امور باطل که فرد را به کمال نفس یا ثمره معنوی نمی رسلند و تغییر در احکام و اغراض الهی همانند محروم کردن خود از استفاده از چارپایان که خداوند آن را به منظور استفاده انسان خلق کرده؛ یا پرستش اجرام آسمانی تطبیق داده و در نهایت با این استدلال که وجه مشترک همه این تغییرات، خلاف شرع بودن آنهاست؛ تغییر در دین را کامل ترین مصداق تغییر مطلوب شیطان معرفی کرده است (کاشانی، بی تا، ج ۳، ص ۱۲۰). ایشان همچنین در تفسیر دیگرش زبدة التفاسیر همانند محمد بن مصطفی شیخ زاده (م. ۹۵۰) در حاشیه بر تفسیر بیضاوی و احمد

بن محمد الخفاجي (م. ۱۰۶۹) در حاشیه الشهاب تغییر دادن صورت و صفات مخلوقات خدا را مذمت کرده است که کور کردن شتر نر و منع سواری آن، عقیم‌سازی بردگان، خالکوبی، سوهان زدن و تیز کردن دندان‌ها در زنان، همجنسگرایی در زنان و مردان، پرستش ماه و خورشید، تغییر در فطرت الهی که مسلمانی است، به کار گرفتن توان جسمانی در کارهای بیهوده که موجب کمال نفس و نزدیک شدن به خدا نمی‌شود را در برمی‌گیرد (کاشانی، ۱۴۲۳، ج ۲، ص ۱۵۶؛ شیخ‌زاده، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۱۳ و خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۵۴). سیوطی (م. ۹۱۱) در الاکلیل فی استنباط التنزیل ذیل تغییر در خلقت به عقیم‌سازی، خالکوبی، وصل کردن موی زائد به موها، ایجاد فاصله بین دندان‌ها، کندن موی صورت و تغییر در دین خدا و ایمان به او اشاره کرده است (سیوطی، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۱۰۱). فیض کاشانی (م. ۱۰۹۱) در الصافی تغییر در خلقت را تغییر در دین خدا و تغییر در امر خدا معرفی کرده و در ذیل آن هر تغییری در صورت و صفات را که خداوند اجازه‌اش را نداده مانند کور کردن شتر نر و منع سواری از آن، عقیم‌سازی بردگان و مثله کردن را نیز به دلیل مخالفت با دستور خداوند مصادیق تغییر در دین دانسته است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۵۰۱). محمد بن علی الاشکوری (م. ۱۰۹۰) در تفسیر لاهیجی تغییر در دین خدا و احکام و اوامر خدا را تغییر خلقت دانسته و موارد دیگر همانند عقیم‌سازی و مثله کردن را نیز مصادیق تغییر دین بیان کرده است (اشکوری، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۵۳). محمد بن محمد رضا قمی مشهدی (م. ۱۱۲۵) در تفسیر کنزالدقائق و بحرالغرائب به تبع مجمع‌البیان تغییر در دین خدا و دستور ولی دین را تغییر خلقت دانسته و نوشته است تغییر در ظاهر و صفات مخلوقات خدا همانند کور کردن شتر نر و منع سواری آن، عقیم‌سازی بردگان، مثله کردن هم داخل در تغییر دین و امر مولی هستند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۴۴). اسماعیل بن مصطفی الحقی (م. ۱۱۳۷) در تفسیر روح‌البیان تغییر در ظاهر و اوصاف مخلوقات را تغییر مخلوقات الهی دانسته و کور کردن شتر نر، عقیم‌سازی انسان، خالکوبی، سوهان زدن و تیز کردن دندان‌ها در زنان، کندن موی صورت و ابروهای زنان، چسباندن موی دیگر انسان‌ها به موهای خود توسط

مردان و زنان، کندن موی شرمگاه، همجنسگرایی زنان و مردان، زن نما شدن مردان در رفتار و گفتار، پرستش خورشید و ماه و ستارگان و سنگ‌ها، تغییر فطرت توحیدی و کفر و عصیان به پروردگار و به کار گرفتن اعضا و جوارح بدن در غیر آنچه را که بدان خلق شده‌اند به عنوان مصادیق تغییر در صورت و صفت بیان کرده است (حقی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۸۹). نعمت‌الله جزائری (م. ۱۱۱۲) در کتاب عقودالمرجان فی تفسیر القرآن، آن را خالکوبی و استفاده از قوا و اندام‌ها در اموری که موجب کمال نفس و نزدیک شدن به خدا نمی‌شود دانسته است (جزائری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۵۰۹).

۴-۸. قرن سیزدهم

قرن سیزدهم هجری، از نظر اجتماعی و فکری دوره‌ای پرآشوب بود و چالش‌هایی چون ضعف سیاسی جوامع اسلامی، گسترش اندیشه‌های غربی و تضعیف نظام آموزشی سنتی سبب شد تفسیر قرآن از یک سو گرایش به احیای دینی و بازگشت به منابع اصیل اسلامی داشته باشد و از سوی دیگر، با نگاه انتقادی به گذشته، تلاش‌هایی برای اصلاح نگرش‌ها و نوسازی در شیوه تفسیر انجام دهد. در این دوره که به دلیل مبارزات علمی دانشمندان علوم اسلامی با اخباری‌گری که از قرون پیشین رسوب کرده و تفکر تحلیلی را به تعطیل کشیده بود توجه به اجتهاد و فقاقت افزایش پیدا کرد دانش تفسیر دوره‌ای از رکود را سپری کرد (علوی‌مهر، ۱۴۳۵، ص ۳۲۱)، اما همچنان تفاسیر گوناگونی با روش‌ها و گرایش‌های متنوع به نگارش درآمدند و مفسران با توجه به شرایط اجتماعی و چالش‌های جدید، قرائت‌های تازه‌ای از آیات ارائه دادند. آنها درباره تغییر در خلقت الهی نیز بر ابعاد فقهی، اخلاقی و تربیتی آن تمرکز کرده و کوشیدند ضمن حفظ حرمت خلقت الهی، ضرورت‌های اجتماعی و پزشکی را ملاحظه کرده و نسبت به مسائل نوظهور پاسخگو باشند؛ احمد بن محمد الصاوی (م. ۱۲۴۱) در حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین تغییر در مخلوقات الهی از جمله تغییر صفات پیامبران و کتاب‌های آنها همانند یهود و نصاری، خالکوبی و وصل کردن مو را مشمول نهی آیه بیان کرده است (صاوی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۳۲۹). آلوسی (م. ۱۲۷۰) در روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم

و السبع المثاني تغییر خلقت را به عوض کردن شکل و صفات مخلوقات دانسته و کور کردن شتر نر، عقیم‌سازی بردگان، خالکوبی غیر لازم، سوهان زدن دندان در زنان، همجنسگرایی در زنان و مردان، پرستش خورشید، ماه، آتش و سنگ، تغییر در فطرت الهی (اسلام) و به کارگیری اعضا و توانمندی‌ها در اموری که موجب کمال نفس و نزدیک شدن به خدا نمی‌شوند توسعه داده است (آلوسی: ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۴۴).

۴-۹. دوران معاصر (قرون چهاردهم و پانزدهم)

تفاسیر معاصر، از نظر کمّی و کیفی نسبت به دوره‌های پیشین رشد بیشتری کردند و از نظر تنوع سبک‌ها و تحول در روش‌های تفسیری نیز تفاوتی بنیادین با آثار پیشین دارند و هر یک از تفاسیر برجسته‌ی معاصر، نماینده‌ی تولد یک روش تفسیری نوین است. رویکرد معاصر ابعاد فرهنگی و سیاسی را در برمی‌گیرد، به مسائل آینده‌ی جهان، تمدن، گسترش علوم و صنعت می‌پردازد و همه‌ی این مباحث را بر پایه‌ی هدایت‌های قرآن بررسی می‌کند و مفسر را وامی‌دارد با بهره‌گیری عقلانی و منطقی از قرآن کریم، احکام و دیدگاه‌های مرتبط با نیازهای جدید را استخراج کند و به پرسش‌ها و شبهات معاصر پاسخ دهد. براین اساس پیشرفت چشمگیر در عرصه‌های علمی، فناوری و صنعتی، گسترش بحران‌های معنوی، هجوم گسترده استعمار به سرزمین‌های اسلامی، فروپاشی نهاد خلافت اسلامی، افزایش انتظار از دین، تحولات تمدنی، گسترش چشمگیر دانش، فلسفه و علوم تجربی، پیچیدگی نیازهای اجتماعی و تأسیس نظام سیاسی اسلامی در ایران مهم‌ترین ویژگی‌های سیاسی و فرهنگی دوران معاصر هستند که مفسران بدان پرداخته‌اند. در نتیجه در عصر حاضر، تفسیر در تعامل با موضوعات سیاسی و مبارزاتی که جهان اسلام را به چالش می‌طلبد به واقعیت‌های اجتماعی نزدیک‌تر شد و مفسران با درک ضرورت پیوند قرآن با نیازهای متنوع اجتماعی، فرهنگی و سیاسی انسان معاصر عقلانی‌سازی بنیادهای نظری دین را سرلوحه تلاش‌های خود قرار دادند (علوی‌مهر، ۱۴۳۵، ص ۳۲۶-۳۵۸) و همان‌گونه که انتظار می‌رفت در

بحث «تغییر در خلقت الهی»، نگاهی عمیق‌تر، فلسفی‌تر و اخلاق‌مدارانه‌تر اتخاذ کردند.

ابن عاشور (م. ۱۳۹۴) در تفسیر التحرير و التنوير از تغییرات در مخلوقات که با انگیزه‌های پوچ انجام می‌گیرد نهی کرده است؛ تغییراتی مانند رسم جاهلی کور کردن چشم شتر نر، خالکوبی به‌منظور زینت، داغ گذاشتن بر صورت، رفتارهای خرافی مانند قرار دادن مخلوقات در غیر جایگاه خود مثل مؤثر دانستن کسوف و خسوف در احوال مردم، وسوسه رویگردانی از اسلام که دین فطرت است؛ نوآوری ابن عاشور توجه به فلسفه برخی از این تغییرات است؛ این تفسیر به تغییرات مأذون که دارای فولئدی هستند اشاره کرده و تغییراتی همانند ختنه، حلق مو، کوتاه کردن ناخن، سوراخ کردن گوش زنان را جزء آن دانسته و با اشاره به لعن شدن زنانی که مرتکب وصل موی اضافی بر موها، کندن موی صورت، فاصله انداختن بین دندان‌ها می‌شوند این رفتارها را بدین خاطر که از نشانگان زنان هرزه یا مشرک هستند نهی کرده و تصریح کرده معیار تغییر در خلقت، ارتکاب هرگونه رفتاری است که شیطان در آن سهمی داشته باشد و فرد با انجام آن، نشانه‌ای از گروه‌های شیطان‌پرستی را با خود داشته باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۲۵۸). سلطان علی شاه (م. ۱۳۲۷) در بیان السعادة في مقامات العبادة آن را تغییرات بدون اذن الهی دانسته که در صورت و صفات ظاهری حیوان و انسان مانند بریدن گوش، عقیم‌سازی و هرگونه مثله کردن انجام می‌شود، یا تغییرات غیر مأذون در صورت و صفات باطنی مانند تغییر قامت انسان از ایستاده به منحنی و خمیده، تبدیل صورت انسانی به صورت حیوانات، یا تغییر از طریق الهی به مسیر انحراف، تغییر دین مستقیم به ادیان انحرافی، تغییر فطرت از اسلام به کفر؛ و در یک کلمه تغییر در دین خدا و اوامر و نواهی خداوند همان تغییر خلقت است که شیطان بدان وعده داده است (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۵۲). محمدجواد مغنیه (م. ۱۴۰۰) در تفسیر الکاشف بهره‌برداری سیاسی از نبوغ اندیشمندان و توانمندی‌های عظیم علمی برای ساخت سلاح‌های کشتار جمعی را ارتقا یافته رفتارهای دوران جاهلیت می‌داند که به دستور شیطان انجام می‌شود و مخلوقات الهی را از بین می‌برد

(مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۲، ص ۴۴۲). رشیدرضا (م. ۱۳۵۴) در المنار تصریح می‌کند تغییر خلق خدا هرگونه تغییرات فیزیکی مانند عقیم‌سازی و ایجاد نقص در چشم، گوش و بینی انسان یا حیوان و هرگونه تغییر معنوی در دین الهی و فطرت الهی را شامل می‌شود، همچنین خالکوبی افراطی بدن و صورت، یا خالکوبی به صور قبیحه یا نمادهای معبودهای جعلی و نمادهای ادیان دیگر، یا سوهان زدن دندان به دلایل غیر درمانی به‌منظور غیرعادی ساختن آن و هرگونه تغییر که سنت نیست، بلکه شایسته مذمت و اغوای شیطان محسوب می‌شود از مصادیق این تغییر هستند (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۴۲۹). حسین شاه‌عبدالعظیمی (م. ۱۳۸۴) در تفسیر اثنی‌عشری ناقص کردن مخلوقات الهی در ظاهر مثل عقیم‌سازی انسان و تیز کردن دندان‌ها؛ یا در صفت مثل همجنس‌گرایی در زنان و مردان، خالکوبی در لب‌ها و دست‌ها و پاها، پرستش خورشید و ماه، به‌کارگیری اعضا و جوارح در امور باطل که موجب کمال نفس یا قرب الهی نشود، تراشیدن ریش مردان، قطع گیسوان زنان و هر دست‌کاری در بدن انسان و موهای سر و صورتش را که اجازه شرعی درباره آن وجود ندارد مصداق خواست شیطان و تغییر نامطلوب دانسته است (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۸۰). سید محمدحسین طباطبائی (م. ۱۴۰۳) نیز در تفسیر المیزان، آن را عقیم‌سازی، مثله کردن، همجنس‌گرایی در زنان و مردان دانسته و همگی را ذیل عنوان کلی خروج از حکم فطرت و ترک دین حنیف جمع کرده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۸۴). صادقی‌تهرانی (م. ۱۴۳۲) در الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن تغییر در خلقت را به دسته مشروع و نامشروع تقسیم می‌کند؛ وی تغییراتی همانند ختان، حلق موهای زائد بدن، اصلاح موهای سروصورت را مشروع دانسته و با تمسک به نصوص کتاب و سنت، در تفصیل تغییرات ممنوعه می‌نویسد: تغییر در فطرت و انحراف از امور فطری که رأس تغییرات شیطانی است و تغییر عقل از اندیشیدن در آفاق و انفس، تغییر صدر از شرح صدر، تغییر قلب از توجه به خدا که درواقع گمراهی است و شایستگی سلوک به سمت خداوند را سلب می‌کند، همچنین نسبت دادن خلقت به غیر خدا و مجاز دانستن غیر خدا در تشریع که در واقع شرک در تکوین و تشریع است، پوشش و

تظاهر به رفتارهای زنانه در مردان و برعکس، همجنسگرایی در مردان و زنان، حلقه حیه مردان به دلیل تشبه به زنان، انجام هر امر حرام و مرجوح از جمله عقیم سازی مردان و زنان، کاشتن اسپرم بدون دخول در رحم غیر همسر یا زنان محرم و ... را شامل می شود. ایشان در نهایت هرگونه فاصله گرفتن تکوینی یا تشریعی از صبغه الله را گام نهادن در دام شیطان دانسته و با عنوان تغییر در خلق خدا از آن یاد کرده است (صادقی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۳۴۶-۳۵۰). محمدحسین فضل الله (معاصر) در من وحي القرآن آن را به تغییرات فیزیکی و معنوی تفسیر کرده و رفتارهایی همانند حلقه حیه و عقیم سازی را مصادیق تغییر فیزیکی و تغییر در فطرت الهی و توحیدی را که با دور شدن از باورها، رفتارها و اخلاق انسانی رخ می دهد مصادیق معنوی آن دانسته است. البته فضل الله اجازه نداده این آیه اصل فقهی اصله الاباحه را محدود کند و تغییرات در جمادات، حیوانات، نباتات، انسان و حتی تغییر جنسیت را ذیل اصله الاباحه بحث کرده و مدلول آیه تغییر خلقت را امور حرام شرعی دانسته است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۴۷۰). محمد متولی الشعراوی (م. ۱۴۱۸) در تفسیر الشعراوی معتقد است تکوین و تشریع اختصاص به ذات احدیت دارد و خلقت تمام مخلوقات الهی دارای غایت و هدفی بوده است؛ بندگان خدا نیز تا زمانی که نعمت ها را در غایت خود صرف می کنند مبتلا به محذور تغییر خلقت نمی شوند، اما زمانی که نعمتی را در غیر هدف مشخص از خلقت خود صرف کنند تغییر خلق الله می کنند. شعراوی برای تشخیص این خروج از غایت بیان می کند؛ کارهایی با غایت خود همسویی دارند که با فطرت اولیه و صفای باطن و طبیعت ابتدایی انسان سازگار باشند؛ بنابراین رفتارهایی که با طبع پاک انسانی ناهمخوانی دارند تغییر خلقت هستند و مشخصات این رفتارها این است که اولاً دزدانه و مخفیانه هستند همانند دروغ گویی، سرقت، نگاه به نامحرم و ...؛ ثانیاً با تکلف همراه هستند؛ همانند زن نما شدن مردان و مرد نما شدن زنان و تغییر جنسیت که برخلاف خلقت الهی است که می فرماید «خلق الزوجین للذكر و الأنثی» (نجم: ۴۵). به همین ترتیب است کندن موی ابروها توسط برخی از زنان و ابرو کشیدن با قلم رنگی که بعداً با رشد موها به زشتی می گراید، بدین دلیل که فراموش کرده است راز زیبایی

از فردی به فرد دیگر متفاوت است، همان گونه که خداوند مزاج افراد را منحصر به فرد و متفاوت خلق کرده است. نمونه‌اش ناسازگاری برخی زن و شوهرهاست در حالی که همان افراد با همان مزاج وقتی با فرد دیگری ازدواج می‌کنند بسیار سازگار و خوشبخت می‌شوند؛ بنابراین تلاش‌هایی که برای تغییر در ظواهر و مزاج‌ها انجام می‌شود جریان عاطفی اصیل را که خدا طراحی و خلق کرده دچار انحراف و فساد می‌کند. آرایش‌های زنانه‌ای که با مواد مصنوعی و موقت انجام می‌شود و در بلندمدت به پوست آسیب می‌زند، لاک‌های رنگی که به پوست ناخن می‌چسبند و علاوه بر از بین بردن رنگ زیبای طبیعی ناخن‌ها راه تنفس ناخن‌ها را بسته و سلامت آنها را به مخاطره می‌اندازند، یا خالکوبی‌هایی که به قصد زینت انجام می‌شوند همه از این قبیل هستند.

شعراوی معتقد است که این رفتارها در حالی واقع می‌شوند که انجام دهندگان و تحسین‌کنندگان می‌دانند چیزی غیر از فریب نیست، ولی تعادل عاطفی و لذت‌بخشی را که خداوند برای جهان تنظیم کرده به هم می‌زند. بدین دلیل که خداوند زیبایی طبیعی زنان را که با افزایش سن دچار کاهش می‌شود متناسب با توانایی غریزی و میل جنسی مرد آفریده است و اگر زنان همراه با افزایش سن با تمسک به روش‌های مصنوعی، تعادل زیبایی را برهم بزنند تنها به تحریک غرایز پرداخته‌اند در صورتی که امکان ارضای آن وجود ندارد (شعراوی، ۱۹۹۱، ج ۵، ص ۲۶۵۳). السید عبدالأعلی السبزواری (م. ۱۴۱۴) در مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن تغییر خلقت را هم تغییرات فیزیکی دانسته است که در ظاهر و صفات افراد ایجاد می‌شود همانند عقیم‌سازی، انواع مثله کردن، سوزاندن‌ها و دیگر تغییرات مطلوب شیطان، هم تغییرات معنوی که با انحراف از فطرت سلیم که رکن تمام کمالات و ریشه تمام خوبی‌هاست و رویگردانی از دین حنیف یا تغییر و تحریف که در آن رخ می‌دهد و ارتکاب انواع کارهای پست و منکر و ترویج باطل و اشاعه فساد را به دنبال خود می‌آورد (سبزواری، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۹۰). محمد عزة الدروزة (م. ۱۴۰۴) در التفسیر الحدیث ترتیب السور حسب النزول به سیاق آیات که نهی از شرک است توجه کرده و تغییر خلقت مطلوب شیطان را در چارچوب رفتارها و

عاداتی که شرک‌آمیز توصیف می‌کند به عقیم‌سازی، خالکوبی، سوهان زدن دندان‌ها، چسباندن موی اضافی بر سر، زن‌نما شدن مردان در رفتار و گفتار و پوشش محدود کرده است (الدروزه، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۲۴۷). محمد غازی العرابی (معاصر) در التفسیر الصوفی الفلسفی تبدیل قوای الهی به قوای انسانی خودمحور و نفسانی را تغییر در خلقت دانسته است. ایشان معتقد است عملکرد قوای نفسانی انسان همانند کارکرد عقل و حافظه فراتر از افق فهم انسان است و چنین استعدادهایی را مادی و غیر معنوی دانستن تغییر در خلقت است (العرابی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۱۴۳). محمد حسینی همدانی (م. ۱۳۷۵) در تفسیر انوار درخشان، انحرافات و گناهان جنسی همانند زنا و همجنس‌گرایی در مردان و زنان را که منجر به قطع نسل و برهم خوردن استحکام خانواده‌ها می‌شود، ترویج خشونت و افزایش جرم و جنایت، رفتارهای خرافی و بی‌خردانه همانند پرستش آفتاب و ماه و ستارگان و سنگ‌ها و دیگر اشیاء و تغییر فطرت را که ثمره‌اش عدم درک نظم جهان و عقلانیت حاکم بر مخلوقات خدا و عدم توان درک هشدارهای گمراهی است تغییر مطلوب شیطان معرفی می‌کند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۱۵). محمدعلی طه الدرہ (معاصر) در تفسیر القرآن الکریم و اعرابه تغییر در خلقت را تغییر در ظاهر و صفات مخلوقات دانسته که کور کردن شتر نر، عقیم‌سازی بردگان، خالکوبی، سوهان زدن دندان در زنان، داغ گذاشتن بر صورت، همجنس‌گرایی مردان و زنان، پرستش خورشید و ماه، زن‌نمایی مردان، رنگ کردن مو و برخی جراحی‌های بینی، تغییر فطرت توحیدی و تحریم امور حلال و پذیرش مراتبی از شرک را شامل می‌شود (الدره، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۶۲۴) و آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر تسنیم ذیل همین آیه، هدف اصلی شیطان را ولایت بر انسان دانسته که از گذرگاه بی‌آبرو و بی‌حیثیت کردن انسان می‌گذرد؛ اما ایشان با استناد به آیه شریفه «إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» دستیابی شیطان به چنین ولایتی را فقط بر غیر مؤمنان میسر می‌داند (جوادی آملی، ۱۴۰۴، ص ۵۴۰).

۵. تحلیل روند تصاعد مصادیق تغییر خلقت در تفاسیر ادوار

بررسی‌ها نشان می‌دهد مصادیق تغییر خلقت در تفاسیر همواره از تصاعد کمی و کیفی برخوردار بوده است؛ مفسران در قرون ابتدایی بر امور و مصادیق معین و ساده همانند تبدیل در دین خدا متمرکز بودند، ولی به تدریج با تکامل علوم و تنوع مسائل اجتماعی و پیچیدگی آنها، مصادیق بیشتری از تغییرات عصر خود را با آیه شریفه تطبیق داده و از آن نهی کرده‌اند، به گونه‌ای که تفاسیر عصر حاضر «تغییر در خلقت» را نه تنها تغییر در فیزیولوژی یا جنسیت، بلکه نماد تحریف در نظام ارزشی و دخلت در نظم حکیمانه‌ی آفرینش خداوند دانسته‌اند، حتی برخی از مفسران، با الهام از یافته‌های علمی و دغدغه‌های زیست‌محیطی، این آیه را هشدار در برابر تخریب اکوسیستم و تغییرات غیرمستولانه در خلقت تلقی کرده‌اند. گروه دیگری نیز با تکیه بر آموزه‌های اجتماعی قرآن، تغییر در خلقت را با مصادیق فرهنگی مانند تغییر در نقش‌های جنسیتی، فروپاشی نهاد خانواده، یا از بین بردن فطرت اخلاقی بشر همسو دانسته‌اند و تفاسیر نوگرای قرون اخیر، گاه از این آیه به عنوان معیاری برای مرزبندی توسعه مثبت و تخریب منحرفانه یاد می‌کنند؛ به این معنا که هرگونه تغییر در خلقت، اگر در جهت رشد فطرت، تعالی انسان و رفاه جامعه باشد، «اصلاح» تلقی می‌شود؛ اما اگر بر پایه اغواگری، سوداگری یا میل به سلطه بر طبیعت باشد «تغییر مذموم» خواهد بود. به خصوص تفاسیر قرن ۱۴ ضمن پذیرش مصادیق سابق تغییر و افزایش آنها، پدیده جدیدی به نام جاهلیت مدرن را نیز مورد توجه قرار داده و تصریح کرده‌اند که رفتارهای جاهلی و مشرکانه که در تفاسیر متقدم بدانها اشاره شده است امروز به شکل ارتقا یافته تری در چارچوب جاهلیت مدرن شایع هستند که هر دو به دستور شیطان انجام می‌شوند، بدین ترتیب به گروه‌های شیطان‌پرستی نیز اشاره شده که پدیده‌هایی ضد فرهنگی جدیدی محسوب می‌شوند. تحول رویکرد مفسران و تصاعد مصادیق در جدول ذیل بیان شده است؛

جدول شماره ۱؛ روند تصاعد مصادیق تغییر خلقت در تفاسیر

تاریخ تفسیر	تحولات مهم عصر تفسیر	تداوم افزایش مصادیق تغییر در خلقت
قرن اول و دوم	دسترسی به امامان و صحابه و تابعین - تمرکز بر ظواهر قرآن، محدود بودن اندیشه عقلی یا تأویلی	تبدیل در دین خدا
قرن سوم	تبدیل شدن تفسیر به دانش مستقل - آغاز نهضت علمی در جهان اسلام - توسعه مباحث کلامی و فلسفی	افزایش مصادیق؛ تغییر در امر و قول خدا. عقیق سازی، هر گونه ناقص کردن حیوانات
قرن چهارم	شکل گیری مکاتب تفسیری - گسترش فعالیت های مراکز علمی بزرگ - تألیف منابع معتبر حدیثی فریقین - کاهش تنش های اجتماعی و سیاسی، رونق دانش دینی	افزایش مصادیق؛ تغییر در فطرت الهی، شکنجه کردن مردم، خالکوبی، تغییر شکل در دندان ها، موها و ابروهای زنان، محروم کردن خود از منافع حلال چارپایان، پرستش اجرام آسمانی و زمینی
قرن پنجم	شکل گیری تمدن اسلامی با نقش آفرینی عالمان بزرگ	افزایش مصادیق؛ پرداختن تفاسیر به گناهانی مثل همجنسگرایی در زنان و مردان
قرن ششم	افزایش روش های مختلف تفسیری، گسترش جریان های عقلی، کلامی و عرفانی	افزایش مصادیق؛ رفتارها و تظاهرات خلاف هویت جنسی در مردان و زنان، تربیت غیردینی کودکان و به طور کلی هر تغییری که مضر باشد.
قرن هفتم	ترکیب فقه و تاریخ و فلسفه و تصوف با تفسیر - تهاجم مغول به بلاد اسلامی - اشتغال عالمان شیعه به جهاد و دفاع - افزایش تأویلات عرفانی و تحلیل های فلسفی و کلامی در تفسیر	افزایش مصادیق؛ به کار گرفتن اعضا و قدرت بدنی در هر کار بی فایده که موجب کمال و نزدیک شدن به خدا نمی شود، هرگونه ایجاد نقص در بدن انسان حتی بریدن انگشت و هر عضو زائد مادرزادی که مزاحمتی ندارد. به طور کلی هرگونه دست کاری در صورت و صفات مخلوقات بدین دلیل که معصیت الهی،

خلاف فطرت توحیدی هستند مطلوب شیطان است.		
افزایش مصادیق؛ اشتغال به لذت‌های زودگذر که موجب تشویش ذهنی و نقصان در زندگی انسان می‌شود و با تضعیف عقل و تغییر قلب انسان، درنهایت موجب محرومیت وی از سعادت ابدی منتهی می‌شود	قرن هشتم	
افزایش مصادیق؛ هرگونه به‌کارگیری نعمت‌های خداوند در معصیت الهی	قرن نهم	
افزایش مصادیق؛ محور تغییر نامطلوب در تفاسیر این دوره تغییر در دین است و هر دستکاری در صورت و صفات که خلاف شرع باشد در برمی‌گیرد.	قرن دهم	تشکیل حکومت صفوی - اعلام تشیع به‌عنوان مذهب رسمی ایران - تغییر جهت‌گیری‌های دینی - افزایش تفاسیر فقهی -
افزایش مصادیق؛ در تفاسیر بررسی شده مصداق جدیدی نبود.	قرن یازدهم	افزایش ارتباط ایران با اروپا - رواج تسامح در امور دینی -
افزایش مصادیق؛ به کار گرفتن اعضا و جوارح بدن در غیر آنچه را که بدان خلق شده‌اند.	قرن دوازدهم	غلبه روش روایی بر فضای تفسیر و تحلیل
افزایش مصادیق؛ در تفاسیر بررسی شده مصداق جدیدی نبود.	قرن سیزدهم	آشوب‌های اجتماعی، فکری و سیاسی جوامع اسلامی - نفوذ اندیشه‌های غربی - نگاه انتقادی تفاسیر به گذشته - مبارزه با اخباری‌گری
افزایش مصادیق؛ هر گونه رفتار و باور خرافی، رفتارهایی که شیطان در آن سهم دارد، رفتارهای حاوی نشانه‌ای از گروه‌های شیطان‌پرستی، سوءاستفاده از علوم و نبوغ اندیشمندان برای ساخت سلاح‌های کشتار جمعی، تبدیل شکل انسانی به حیوانی،	قرن چهاردهم	توجه تفاسیر به ابعاد فرهنگی، سیاسی و تمدنی - گسترش بحران‌های معنوی - گسترش علوم مادی و فناوری و صنعت - هجوم گسترده استعمار به سرزمین‌های اسلامی -

دست کاری در بدن و موهای سروصورت بدون اجازه شرعی.	پیچیدگی نیازهای اجتماعی و افزایش انتظار از دین - پیروزی انقلاب اسلامی - تلاش مفسران برای پاسخ گویی به شبهات	
<p>افزایش مصادیق؛ خلق لویه مردان به دلیل تشبه به زنان، پذیرش ولایت شیطان بر انسان که از گذرگاه بی آبرو و بی حیثیت کردن انسان می گذرد. رفتارهای ناهمسو با طبع پاک انسانی، ترجیح امور حرام و مرجوح، تغییرات ظاهری و معنوی مخالف فطرت، تغییر فطرت توحیدی منجر به عدم درک نظم جهان، هشدارهای گمراهی و عقلانیت حاکم بر مخلوقات خدا، تغییرات منجر به تعطیل عقل از لندیشیدن در آفاق وانفس، تغییر صدر از شرح صدر و تغییر قلب از توجه به خدا که شایستگی سلوک را سلب می کند، نسبت دادن خلقت به غیر خدا، مجاز دانستن غیر خدا در تشریع و تکوین، کاشت اسپرم بدون ملاحظات شرعی، فاصله گرفتن تکوینی یا تشریعی از صبغه الله، برخی جراحی های بینی، رفتارهای متضاد با صفای باطن و طبیعت ابتدایی انسان، تغییرات ناهمسو با تعادل عاطفی و نظم جهان خلقت در ظواهر و مزاجها، ترویج خشونت و فساد، تقلیل قوای الهی به قوای انسانی خودمحور و نفسانی همانند مادی و غیر معنوی دانستن کارکرد عقل و حافظه در حالی که شناخت کامل چنین استعدادهایی فراتر از افق فهم انسان است.</p>	عصری	<p>قرن پانزدهم</p>

نتیجه گیری

پژوهش حاضر در راستای بررسی رویکرد مفسران ادوار مختلف نسبت به تغییرات مطلوب شیطان در خلقت خدا، مجموعه‌ای از کتب تفسیری را مورد بررسی قرار داد و نتیجه گرفت مفسران اعصار مختلف در مواجهه با آیه «وَلَا مَرْئَهُمْ فَلْيَغْيِرْ خَلْقَ اللَّهِ» به موازات تحولات مرتبط با انسان‌ها، گسترش دامنه تغییرات در طول زمان و پدید آمدن مسائل جدید، دامنه وسیعی از تغییرات در انسان‌ها، حیوانات، نباتات، جمادات، امور غیرمادی و ... را مورد توجه قرار داده‌اند و مصادیق تغییر خلقت در طول زمان از یک روند تصاعدی برخوردار بوده است. چنین استنتاجی با نظر آیت‌الله معرفت نیز تقویت می‌شود که معتقد است تفسیر با گذشت زمان، الوان و اشکالی پیدا کرد و این تنوع به‌طور مداوم در هر عصری ادامه یافته است و مفسران همواره بر اساس مهارت‌هایشان در علوم و فنون و متناسب با تخصصشان در معارف گوناگون، هرروز تفاسیر تازه‌ای می‌نویسند (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴). تحلیل دیدگاه‌های تفسیری و شرایط عصر تفاسیر نشان می‌دهد تحولات علمی، فرهنگی و اجتماعی بیشترین تأثیرگذاری را بر نظر مفسران درباره تغییر خلقت داشته‌اند. این ارتباط در چند دوره عمده قابل بحث است که در ذیل مورد توجه قرار می‌گیرد؛

غالب مفسران دوره‌های نخستین که در عصر بساطت علوم و باورهای دینی می‌زیستند و به ائمه یا تابعین دسترسی داشتند، از ورود به مفاهیم تفسیری عمیق پرهیز نموده و آیه شریفه را در راستای تحکیم باورها و رفتارهای دینی ساده تفسیر کرده‌اند و تغییرات ظاهری در انسان و حیوان و اعمال خرافی و جاهلی را مصادیق آن دانسته‌اند، در این دوره شیطان هم در سطحی ساده به‌عنوان عامل تحریک‌کننده به اعمال خلاف شریعت و تغییرات جسمانی معرفی می‌شد. این رویکرد از شرایط اجتماعی خاص آن دوره نیز متأثر بود، بدین دلیل که جامعه اسلامی تازه تأسیس، بیشتر درگیر تثبیت احکام، آموزش عمومی دین و مقابله با جریان‌های سیاسی و اعتقادی مخالف مانند خوارج و اهل کتاب بود. در چنین

بستری، تکیه بر نقل و احتیاط در تفسیر به‌ویژه در مواجهه با آیات متشابه، امری طبیعی و حتی ضروری تلقی می‌شد (معرفت، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۸).

از قرن پنجم به بعد که تمدن اسلامی شکل گرفت و تعامل دین با عقل، عرفان و فلسفه افزایش پیدا کرد مفهوم «تغییر در خلقت» از برداشت‌های اولیه فقهی و ظاهری فاصله گرفت و تحت تأثیر رویکرد عرفانی و فلسفی از ابعاد ظاهری و جسمانی فراتر رفته و در قالب سرشت معنوی انسان تحلیل شد. چنین رویکردی که متأثر از تأملات عمیق‌تری در ساختار خلقت و جایگاه انسان در هستی بوده و نشانه رشد درونی‌سازی معانی قرآنی در آن دوره زمانی به حساب می‌آید موجب شد برخی مفاسد اخلاقی، مسائل تربیتی، موانع سعادت و کمال ابدی انسان، سوءاستفاده از نعم الهی هم ذیل عنوان تغییر در خلقت الهی قرار گیرند، حتی مطابق برخی برداشت‌ها، «تغییر در خلقت» نماد تبدیل توحید به شرک، هدایت به گمراهی، پاکی به فساد و یکتاپرستی به هواپرستی محسوب شد. ویژگی دیگر این دوره عبور مفسران از بیان مصادیق تغییر خلقت، به طرح معیارهای کلی است؛ بدین ترتیب که توجه مفسران منحصر به مصادیق نماند؛ بلکه معیارهای کلی را نیز شامل شد؛ در نتیجه از قرن ششم به بعد همه تغییرات مضر، تغییرات خلاف شرع، تغییرات خلاف عقل، تغییرات خلاف کمال و تغییرات خلاف حکمت الهی در خلقت، به‌عنوان تغییر مطلوب شیطان مورد توجه قرار گرفتند.

در دوران معاصر نیز همزمان با رشد علوم و فناوری‌ها، افزایش بحران‌های معنوی، پیچیدگی مسائل فرهنگی، استعمار سرزمین‌های اسلامی، تأسیس نظام اسلامی، تغییر نگاه به دین و افزایش انتظارات از آن، مفسران تلاش‌های متفاوتی را برای پاسخ‌گویی به شبهات جدید آغاز کردند، در نتیجه افزایش تصاعدی مصادیق و معیارها برای تمییز تغییر نامطلوب در خلقت تداوم یافت و امور نوپدید علمی، فرهنگی، اعتقادی، سیاسی، روان‌شناختی، پزشکی، نظامی در محدوده بررسی آیه شریفه قرار گرفتند، ولی کثرت در این دوره موجب شده است که امروزه تمرکز غالب تفاسیر بر تبیین معیارهای تغییر در خلقت به‌جای مصادیق معین و رفتارهای فردی باشد. به‌طوری که حرمت جان انسان‌ها معیار تحریم سلاح‌های کشتار جمعی،

نظم و تعادل جهان خلقت معیار تغییر ظاهر افراد، نسبت آیه با قواعد پرکاربرد فقهی معیار تحریم و تجویز تغییرات رفتاری و ظاهری قرار گرفته و مفسران به جای تمرکز بر رفتارهای جزئی بر پذیرش ولایت شیطان، دور شدن از صبغة الله، عدم درک عقلانیت حاکم بر خلقت، تعطیلی عقل، تغییرات مخالف طبع و مزاج و فطرت انسانی به عنوان زمینه‌های تغییر در خلقت تأکید کرده‌اند.

چنین توجه عام و پرشتاب به آیه شریفه که همواره با تحولات عصر تفاسیر ارتباط منطقی داشته و مفسران همه اعصار کوشیده‌اند از ظرفیت آن برای مواجهه با چالش‌های عصر خود بهره ببرند نشان می‌دهد آیه شریفه از قابلیت استخراج برخی معیارهای پرکاربرد در مباحث فقهی، علمی، اخلاقی، سبک زندگی و ... برخوردار است که می‌تواند پاسخگوی بسیاری از مسائل مستحدثه و چالش‌های تمدنی معاصر باشد و معیار قرآنی جامع به‌منظور بازشناسی و مدیریت تغییرات، پیش روی جامعه بشری قرار دهد.

منابع

• قرآن کریم

۱. ابن عاشور تونسسی، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق). تفسیر التحرير و التنوير، بیروت، مؤسسه التاريخ العربي
۲. ابن عربی، ابوبکر محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق). احکام القرآن، بیروت، دارالجليل
۳. ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). المحرر الوجيز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیة
۴. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). تفسیر غریب القرآن، لبنان، دار و مكتبة الهلال
۵. ابن ملقن، عمر بن علی (۱۴۰۸ق). تفسیر غریب القرآن، بیروت، عالم الکتب
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب، بیروت، دار صادر
۷. اشکوری، محمد بن علی (۱۳۷۳ش). تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد
۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق). أنوار التنزيل و أسرار التأویل، بیروت، دار إحياء التراث العربي
۹. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ق). تفسیر الثعالبی، بیروت، دار إحياء التراث العربي

۱۰. ثلاثی، یوسف بن احمد (۱۴۲۳ق). تفسیر الثمرات الیانه و الاحکام الواضحه القاطعه، صعده، مکتبه التراث الإسلامی
۱۱. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن (۱۴۳۰ق). درج للدرر فی تفسیر القرآن العظیم، عمان، دارالفکر
۱۲. جزایری، نعمت الله (۱۳۸۸ش). عقود المرجان فی تفسیر القرآن، قم، نور وحی
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۴ش). تفسیر تسنیم؛ جلد ۲۰، قم، اسرا
۱۴. حسینی همدانی، محمد (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران، لطفی
۱۵. حقی برسوی، اسماعیل (بی تا). تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر
۱۶. حمیدی، عبدالعزيز بن عبدالله (۲۰۰۴م). تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، بیروت، دارالکتب العلمیه
۱۷. خازن، علی بن محمد (۱۴۱۵ق). تفسیر الخازن، بیروت، دارالکتب العلمیه
۱۸. خفاجی، احمد بن محمد (۱۴۱۷ق). حاشیه الشهاب؛ عناية القاضي و كفاية الراضي على تفسیر البیضاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه
۱۹. دره، محمدعلی طه (۱۴۳۰ق). تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، بیروت، دار ابن کثیر
۲۰. دروزه، محمد عزه (۱۴۲۱ق). التفسیر الحديث؛ ترتيب السور حسب النزول، بیروت، دار الغرب الإسلامی
۲۱. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالشامیه
۲۳. رضا، محمد رشید (۱۴۱۴ق). تفسیر المنار، بیروت، دارالمعرفه
۲۴. سلطان علی شاه، محمد بن حیدر (۱۴۰۸ق). بیان السعاده فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات
۲۵. سمرقندی، نصر بن محمد (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی؛ بحر العلوم، بیروت، دارالفکر
۲۶. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۲۰۰۷م). الاکلیل فی استنباط التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیه
۲۷. شاه عبدالعظیمی، حسین (۱۳۶۳ش). تفسیر اثنی عشری، تهران، میقات
۲۸. شعراوی، محمد متولی (۱۹۹۱م). تفسیر الشعراوی، بیروت، اداره الکتب و المکاتبات
۲۹. شیخ زاده، محمد بن مصطفی (۱۴۱۹ق). حاشیه علی تفسیر القاضي البیضاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه

۳۰. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی
۳۱. صاوی، احمد بن محمد (۱۴۲۷ق). *حاشیه الصاوی علی تفسیر الجلالین*، بیروت، دارالکتب العلمیه
۳۲. صنعانی، عبدالرزاق بن همام (۱۴۱۱ق). *تفسیر عبدالرزاق*، بیروت، دارالمعرفه
۳۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). *تفسیر جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم
۳۶. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفه
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی
۳۸. عرابی، محمد غازی (۱۴۲۶ق). *التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم*، دمشق، دار البشائر
۳۹. علوی مهر، حسین (۱۴۳۵ق). *المدخل الی تاریخ التفسیر و المفسرین*، قم: مرکزالمصطفی (ص) العالمی
۴۰. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *تفسیر العیاشی*، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه
۴۱. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک
۴۲. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر
۴۳. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لأحكام القرآن*، تهران، ناصر خسرو
۴۴. قمی مشهیدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش). *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب
۴۶. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (۱۴۲۳ق). *زبدۀ التفاسیر*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه
۴۷. کاشانی، فتح الله بن شکرالله (بی تا). *منهج الصادقین فی إلزام المخالفین*، تهران، کتابفروشی اسلامیّه
۴۸. ماتریدی، محمد بن محمد (۱۴۲۶ق). *تأویلات أهل السنة*، بیروت، دارالکتب العلمیه

۴۹. مطلوب، احمد (۱۴۰۷ق). **معجم المصطلحات البلاغية و تطورها**، بغداد، مجمع العلمی العراقي
۵۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹ش). **التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
۵۱. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق). **التفسير الكاشف**، قم، دارالكتاب الإسلامی
۵۲. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). **تفسير مقاتل بن سليمان**، بیروت، دار إحياء التراث العربي
۵۳. مکی بن حموش (۱۴۲۹ق). **الهداية إلى بلوغ النهاية**، شارجه، جامعة الشارقة
۵۴. مهائمی، علی بن احمد (۱۴۰۳ق)، **تبصیر الرحمن و تیسیر المنان**، بیروت، عالم الكتب
۵۵. موسوی سبزواری، عبدالاعلی (۱۴۰۹ق)، **مواهب الرحمن في تفسير القرآن**، بی جا، دفتر آیت الله سبزواری
۵۶. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). **كشف الاسرار و عدة الابرار؛ تفسير خواجه عبدالله انصاری**، تهران، امیرکبیر
۵۷. نحاس، احمد بن محمد (۱۴۲۱ق). **اعراب القرآن**، بیروت، دارالکتب العلمیة
۵۸. نظام الاعرج، حسن بن محمد (۱۴۱۶ق). **تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت، دارالکتب العلمیة

Resources

Holy Qur'an

1. Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir (1420 A.H). **Tafsir al-Tahrir & Al-Tanweer**, Beirut, Institute of Arabic History.
2. Ibn Arabi, Abu Bakr Muhammad bin Abdullah (1408 A.H). **Ahkamul Quran**, Beirut, Dar al-Jeel.
3. Ibn Atiyah, Abdul Haq (1422 A.H). **Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-'Aziz**, Beirut, Dar al-Kitab Al-Elmiyya.
4. Ibn Qutiba, Abdullah bin Muslim (1411 A.H). **Tafsir Gharib al-Qur'an**, Beirut, Dar and Al-Hilal Library.
5. Ibn Mulaqqan, Amr Ibn Ali (1408 A.H). **Tafsir Gharib al-Qur'an**, Beirut, Alam al-Kutub.
6. Ibn Manzoor, Jamal al-Din (1414 A.H). **Lisan al-Arab**, Beirut, Dar Sadir.
7. Eshkvari, Muhammad bin Ali (1373). **Tafsir Sharif Lahiji**, Tehran, Daad published office.
8. Beidawi, Abdullah bin Amr (1418 AH). **Anwar al-Tanzir & Asrar al-Taawil**, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
9. Thaalabi, Abdul Rahman bin Muhammad (1418 A.H). **Tafsir al-Thalabi**, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
10. Thalathi, Yusuf bin Ahmad (1423 A.H). **Tafsir al-thamatrat Al-Yane'a and Al-ahkam al-vazeh'ah**, Sa'adah, Al-Turath al-Islami.
11. Jurjani, Abdul Qahir bin Abdul Rahman (1430 A.H). **Darj al-Dorar fee Tafsir al-Qur'an al-Azeem**, omman, Dar al-Fekr.
12. Jazyeri, Nematullah (2008). **Ughood Al-Marjan fee Tafsir al-Qur'an**, Qom, Noor e Wahy.

13. Javadi Amoli, Abdullah (1404). **interpretation of Tasnim**; Volume 20, Qom, Esra.
14. Hosseini Hamedani, Muhammad (1404 A.H). **Anvar e derakhshan dar tafsir e Quran**, Tehran, Lotfi
15. Haqqi Barswi, Ismail (N.D). **Rooh al bayan Interpretation**, Beirut, Dar al-Fekr.
16. Hamidi, Abdulaziz bin Abdullah (2004). **Tanwiyr al-meqyas min tafsir Ibn Abbas**, Beirut, Dar al-Kotob al-Elmiyyeh.
17. al-Durrah, Muhammad Ali Taha (1430 A.H). **Tafsir al-Qur'an al Karim & I'raboho & Bayanoho**, Beirut, Dar Ibn Kathir.
18. Darwazah, Muhammad Izzah (1421 A.H). **Tafsīr al-ḥadīth, tartīb al-suwar ḥasab al-nuzūl**, Beirut, Dar al-Gharb al-Islami.
19. Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn 'Umar (1420 A.H). **Mafatih al-ghayb**, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
20. Raghīb Al-Isfahani, Hossein bin Muhammad (1412 A.H). **Mufradat al-Faz al-Qur'an**, Beirut, Dar al-Shamiye.
21. Rashid Reza, Muhammad (1414 A.H). **Tafsir Al-Manar**, Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
22. Sultan Ali Shah, Sultan Mohammed bin Haider (1408 A.H). **Bayan al-Sa'ada fi Maqamat al-'Ibada**, Beirut, Al-Alami Publishing House.
23. Samarkhandi, Nasr bin Muhammad. (1416 A.H). **Tafsir Bahr al-Uloom**. Beirut, Dar al-Fekr.
24. Suyuti, Abd al-Raḥmān ibn Abi Bakr (2007). **Al-Akleel fee istinbat al tanzeel**, Beirut, Dar al-Kutub Al-Elmiyya.

25. Shah Abdul-Azimi, Hossein (1363). *Tafsir Ithna Ashari*, Tehran, Miqat Publications.
26. Shaarawi, Muhammad Metwally (1991). **Tafsir al-Shaarawi**, Beirut, Department of Books and Letters
27. Sheikhzadeh, Muhammad bin Mustafa (1419 A.H). **Hashiya Ala Tafsir al-Qazi al-Bayzawi**, Beirut, Dar al-Kotob Al-Elmiyya.
28. Sadeghi Tehrani, Muhammad (1406 A.H). **Al-Furqan fi Tafsir al-Qur'an with the Qur'an and the Sunnah**, Qom, Farhange Islami.
29. Sawi, Ahmad bin Muhammad, (1427 A.H). Hashiya al-Sawi ala Tafsir-e-jalalain, Beirut, Dar al-Kotob Al-Elmiyya.
30. San'ani, Abd al-Razzaq ibn Hammam (1411 A.H). **Tafsir al-Quran al-Aziz**. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
31. Tabatabayi, Mohammad Hossein (1390A.H). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Alami.
32. Tabarsi, Fazl bin Hasan (1372). **Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an**, Tehran, Nasser Khosrow.
33. Tabarsi, Fazl bin Hasan (1412 A.H). **Javmi' al-Jami'**, Qom, Seminary Management Center.
34. Tabari, Muhammad Bin Jarir (1412 AH). **Jame al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir Al-Tabari)**. Beirut: Dar al-Ma'rifa.
35. Tusi, Muhammad bin Hasan (N.D). *Al-Tibyan fi tafsir al-Qur'an*, Beirut, Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
36. Arabi, Muhammad Ghazi (1426 A.H). **Al-Tafsir al-Sufi al-Falsafi lil-Quran al-Karim**, Damascus, Dar al-Bashaer.
37. Alavi Mehr, Hossein (1435 A.H). **The introduction to the History of interpretation and interpreters**, Qom: Al-Mustafa.

38. Ayyashi, Muhammad bin Masoud, (1380 A.H). *Tafsir al-Ayyashi*, Tehran, Al-Maktabah Al-Elmiyya Al-Eslamiya.
39. Fadlallah, Seyyed Muhammad Hussein (1419 A.H). **Min Vahy Al-Quran**, Beirut, Dar al-Malak.
40. Faiz Kashani, Muhammad Mohsen (1415 A.H). *Tafsir Al-Safi*, Tehran, Al-Sadr Library.
41. Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (1364). **Al-Jamee Li ahakm al-Quran**, Tehran, Nasser Khosrow.
42. Qommī Mashhadi, Muḥammad bin Muḥammad Riḍā (1368). **Tafsīr kanz al-daqā'iq wa-baḥr al-gharā'ib**, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
43. Qommī, Ali bin Ibrahim (1363). **Tafsir al-Qammi**, Qom, Dar al kitab.
44. Kashani, Fathullah bin Shukrullah (1423 A.H). **Zubdah al-Tafaseer**, Qom, Al-Ma'arif al-Islami Institute.
45. Kashani, Fathullah bin Shukrullah (N.D). **Menhaj al-Sadeqin fi Elzam al-Mokhalefin**, Tehran, Islamic bookstore.
46. Matridi, Muhammad ibn Muhammad (1426 A.H), **Tawilat Ahl al-Sunnah**, Beirut, Dar al-Kutub Al-Elmiyya.
47. Matloob, Ahmed (1407 A.H). **Dictionary of rhetorical terms and their developments**, Baghdad, Dar al-Elmiyyah al-Iraqiyya.
48. Marefat, Muhammad Hadi (1379). **al-Tafseer & al-Mofsserun fi Thawbeh al jadid**. Qom, Al-
49. Nashar al-Islami Institute.
50. Mughniyeh, Mohammad Javad (1424 A.H). **Al-Tafsir al-Kashif**, Qom, Dar al-Kitab al-Islami.

51. Maqatil bin Suleiman (1423 A.H). **Tafsir Maqatil Ibn Suleiman**, Beirut. Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
52. Makki bin Hamush (1429 A.H). **Al-Hidayah ela Bolugh an Nahayah**, Sharjah: Jami'ah al-Shariqah.
53. Mahaemi, Ali bin Ahmad. 1403 A.H). **Tabsir al-Rahman & Taysir al-Mannan**, Beirut, Alam al-Kutub.
54. Mousavi Sabzevari, Abdul Ali (1409 A.H), **Mavahib al-Rahman fi Tafsir al-Quran**, Ayatollah Sabzevari's office.
55. Maybadi, Ahmad bin Muhammad (1371). **Kashf al asrar & Oddat al-abrār**, (the commentary of Khwaja Abdullah Ansari), Tehran, Amir Kabir.
56. Nahhas Ahmad bin Muhammad (1421 A.H). **Irab al Quran, Beirut**, Dar al-Kutub Al-Elmiyya.
57. Nizam al-A`raj, Hasan bin Muhammad (1416 A.H). **Tafsir Gharib al-Quran and Raghaib al-Furqan**, Beirut, Dar al-Kutub Al-Elmiyya.

Rereading and Analysis of Allamah Fazlullah's Opinions on the Historicity of Religious Texts

Majan Gholami¹

Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh²

Mahdi Ahmadi³

1. PhD Graduate, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran Gholami701@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author) Majilian@shirazu.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0001-5374-604X>

3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran Mahmadi@shirazu.ac.ir

*Original
Research*

Received:
2025.11.17

Accepted:
2026.06.16

Keywords:
hermeneutics;
understanding
the text;
historicity;
fixed and
variable;
Allameh
Fazlullah

Abstract: Allamah Seyyed Muhammad Hussein Fazlullah, as a modern Shiite jurist, with regard to his own textual and interpretative approach, has paid attention to some aspects of historicity in religious texts that, from his point of view, were consistent with the original foundations of Shiite theology. He has emphasized the need to review some current theories and beliefs in various fields of Islamic sciences, and his conclusions have been observed to be different from those of traditionalist jurists and commentators. This article, by examining the collection of Allamah Fazlullah's opinions on traditional approaches to understanding the text and new hermeneutical approaches, explains and analyzes his view on the historicity of religious texts in an analytical manner. According to the results of this study, Fazlullah has considered historicity in religious texts to be possible in some of the non-signature laws from the collection of non-worship laws of Sharia. Regarding Quranic propositions, he believes in the existence of a fixed and a variable dimension in the religious text and considers historicity to be at most a reference to the propositions on the surface of the text; at the same time, he considers the inner meaning or the criterion of that superficial meaning to be ahistorical and always constant. From the same perspective, regarding the propositions of the tradition, he accepts the two-level nature of meaning in the form of objective ijtihad; with the difference that although he also emphasizes the stability of the criterion of the ruling regarding the tradition, he acts more freely in dealing with the surface of the propositions and sometimes completely sets aside the surface of the narration.

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI [10.22034/iscw.2026.2078088.1215](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2078088.1215)

بازخوانی و تحلیل آراء علامه فضل الله در رابطه با تاریخ‌مندی متن دینی

مرجان غلامی^۱ محمد مهدی آجیلیان مافوق^۲ مهدی احمدی^۳

۱. دانش آموخته دکتری رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز،

شیراز، ایران Gholami701@gmail.com

۲. استادیار بخش علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

(نویسنده مسئول) Majilian@shirazu.ac.ir

۳. استادیار بخش علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران

Mahmadi@shirazu.ac.ir

چکیده: علامه سید محمدحسین فضل الله، به عنوان یک فقیه نوگرای شیعی، با توجه به رویکرد متن‌شناختی و تفسیری خاص خود، به برخی از وجوه تاریخ‌مندی نسبت به متون دینی که از نگاه او، با مبانی اصیل کلامی شیعه سازگار بوده، توجه داشته است. وی بر لزوم بازنگری در برخی نظریات و باورهای رایج در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تأکید داشته و استنباط‌هایی از او، متفاوت از فقها و مفسران سنت‌گرا مشاهده شده است. این مقاله با بررسی مجموعه‌ی آراء علامه فضل الله در رابطه با رویکردهای سنتی فهم متن و رویکردهای هرمنوتیکی نو، به روش تحلیلی، دیدگاه ایشان را درباره‌ی تاریخ‌مندی متن دینی، تبیین و تحلیل می‌کند. مطابق نتایج این بررسی، فضل الله تاریخ‌مندی در متن دینی را در بخشی از قوانین امضائی از مجموعه‌ی قوانین غیرعبادی شریعت، ممکن دانسته است. درباره‌ گزاره‌های قرآنی، ایشان به وجود یک بعد ثابت و یک بعد متغیر در متن دینی معتقد است و تاریخ‌مندی را حداکثر ناظر به گزاره‌های سطح ظاهر متن می‌داند؛ درعین حال معنای باطنی یا ملاک آن معنای سطح ظاهر را غیرتاریخ‌مند و همواره ثابت می‌داند. از همین منظر، در خصوص گزاره‌های سنت، ایشان دو سطحی بودن معنا را در قالب اجتهاد مقاصدی می‌پذیرد؛ با این تفاوت که اگرچه درباره‌ سنت نیز بر ثبات ملاک حکم تأکید دارد، در برخورد با ظاهر گزاره‌ها، آزادانه‌تر عمل می‌کند و گاهی ظاهر روایت را به کلی کنار می‌گذارد.

صص

۱۶۷-۱۹۸

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۸/۲۶

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۳/۲۶

کلیدواژه‌ها:

متن؛

هرمنوتیک؛

فهم؛

تاریخ‌مندی؛

ثابت و متغیر؛

علامه فضل الله.

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

[10.22034/iscw.2026.2078088.1215](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2078088.1215)

ناشر

DOI

۱. بیان مسئله

در عالم اسلام مفاهیم تاریخ‌مندی فهم و تاریخ‌مندی متن، درباره‌ی متون قرآن و سنت، در طیفی از آراء نوگرایانه و از سوی برخی اندیشمندان معاصر شیعه و اهل سنت مطرح شده است. این افراد، در نوع پذیرش و حتی در چگونگی نقد این باورها رویکردهای مختلفی داشته‌اند. یکی از شخصیت‌هایی که دیدگاه او در این زمینه درخور بررسی و تأمل است، فقیه نوگرای شیعی، علامه سیدمحمدحسین فضل‌الله است. مراجعه به آثار فضل‌الله نشان می‌دهد که وی با توجه به رویکرد متن‌شناختی و تفسیری خاص خود، به برخی از وجوه تاریخ‌مندی نسبت به متون دینی که از نگاه او، با مبانی اصیل کلامی شیعه سازگار بوده، توجه داشته است؛ به همین علت، وی با توجه نمودن به نقش عوامل تاریخی در شکل‌گیری متون دینی و همچنین شکل‌گیری آراء اجتهادی اندیشمندان شیعه در طول تاریخ، بر لزوم بازنگری در برخی نظریات و باورهای رایج در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی تأکید داشته است. بر همین اساس، استنباط‌های او از متون دینی در مواردی، آرائی متفاوت از فقها و مفسران سنت‌گرا را رقم زده است.

نکته‌ای که در تبیین این رویکرد نباید از نظر دور داشت، فضای اجتماعی و فرهنگی جامعه‌ای است که فضل‌الله در آن زیست می‌کرد. او در لبنان زندگی می‌کرد؛ جامعه‌ای با بافت متنوع دینی، مذهبی و فرقه‌ای که تجربه عینی همزیستی میان گروه‌های مختلف در ساختار اجتماعی و سیاسی آن نهادینه شده بود. چنین فضایی باعث شد که فضل‌الله در بازخوانی کارآمدی دین، علاوه بر تأکید بر پویایی شریعت در تناسب با تحولات نگرش‌های عمومی جوامع، ضرورت حفظ گفت‌وگو و همزیستی مسالمت‌آمیز با باورهای دیگر را نیز لحاظ کند (ر. ک: محصص و دیگران، ۱۳۹۲، صص ۱۰۴-۱۰۸). بنابراین، آرا و استنباط‌های او را می‌توان محصول تعامل میان اصول دینی، الزامات اجتماعی و واقعیات فرهنگی زیسته او دانست.

در رابطه با رویکرد تاریخی علامه فضل‌الله، البته پژوهش‌های محدودی انجام شده است. سیدجعفر محمدحسین فضل‌الله (۲۰۱۲م) در مقاله‌ای با عنوان "نظرة

في المنهج الاجتهادی للفقيه المجدّد المرجع السيد محمدحسين فضل الله"، مؤلفه - های اجتهاد نوگرای فضل الله را در هشت عنوان، شامل: مرجعیت القرآن، الشمولية في المقاربة الفقهية، فقه المجتمع، ملاحظات المعطيات العلمية و ... تبیین کرده و در یکی از این مؤلفه‌ها با عنوان "حضور العنصر التاريخي للنص"، جایگاه تاریخ را در روش استنباطی او از متون قرآن و سنت بیان کرده است. همچنین محمدحسين مشهدي (۱۳۹۷ش) در پژوهشی با عنوان "بررسی رویکرد تاریخی در دستگاه اجتهادی سيد محمدحسين فضل الله"، رویکرد تاریخی فضل الله را با بیان اهمیت مؤلفه‌هایی مثل عرف و سیره‌ی عقلا در روش استنباطی او از متون دینی، در قالب گردآوری و عرضه‌ی شواهد عملی آن در آراء اجتهادی وی، بررسی کرده است. گفتنی است در هیچ یک از این دو پژوهش، سازوکار دلالت‌شناختی‌ای که علامه فضل الله برای فهم متون دینی در دنیای امروز ارائه نموده، به عنوان نگره‌های مبنایی و جامعی که تمام مؤلفه‌های نگاه تاریخی به متن در روش اجتهادی وی، از جمله نقش عرف، عقل، تاریخ، و واقعیت بیرونی جامعه در فهم متن، هر کدام به نحوی به آن برمی‌گردد، استنباط و تبیین نشده است و پژوهش پیش رو در این زمینه، به دلیل نگاه هرمنوتیکی خود کاملاً متمایز از دو اثر یاد شده است؛ وجه نوآوری دیگر در این مقاله، پرداختن به محدوده‌ی متغیرات در دیدگاه فضل الله است که این مسئله هم طبق تتبع نویسندگان در پژوهش دیگری مورد توجه نبوده است.

براین اساس، پژوهش پیش‌رو، در ارتباط با نگره تاریخمندی نصوص دینی در اندیشه علامه فضل الله، به دو سوال پاسخ می‌دهد: یک. سازوکار دلالت‌شناختی علامه فضل الله برای فهم متون دینی چیست؟ دو. محدوده متغیرات در نصوص دینی، از دیدگاه علامه فضل الله چگونه قابل تبیین است؟

برای پاسخ به این سوالات، نگارندگان با بهره‌گیری از روش تحلیلی، از طریق بررسی و واکاوی آثار و آراء مختلف این شخصیت در ارتباط با تاریخمندی متن دینی و شیوه‌های فهم متن، می‌کوشند، تصویری روشن و منسجم از دیدگاه او در این موضوعات ارائه دهند.

۲. مفهوم تاریخمندی

تاریخ‌مندی یا زمان‌مند بودن، وصفی در مقابل جاودانگی و به معنای وابستگی بقا و اعتبار یک امر یا یک پدیده‌ی خاص، به وجود شرایط زمانی ویژه‌ی مؤثر در پیدایش آن است. کاربرد این مفهوم، در رابطه با دین و مفاهیم دینی، به پرسش‌های اساسی درباره‌ی چگونگی مواجهه‌ی دین با شرایط متحول زمانه و قلمرو ثابت و متغیر در آموزه‌های دینی می‌پردازد. بررسی تاریخ‌مندی در معارف دینی، معمولاً در دو محور انجام می‌شود: تاریخ‌مندی در اصل متن دینی و تاریخ‌مندی در فهم این متون.

تاریخ‌مندی متن به مقوله‌ی اثرپذیری معنای متن از زمینه‌ی تاریخی^۱ و شرایط فرهنگی عصر پیدایش آن اشاره دارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). این معنا که متن مقدس متأثر از جهان‌بینی و علوم و آگاهی‌های عصر شکل‌گیری خود است و با دانش و نیازهای جوامع متفاوت امروز تناسب ندارد، در میان رویکردهای هرمنوتیکی، نخستین بار در هرمنوتیک رمانتیک و در پاسخ به نقد عقل‌گرایانه عصر روشنگری بر کتاب مقدس مطرح شد. شلایر ماکر با تفکیک امور اصیل و ثابت دین از امور غیر اصیل آن، تجربه‌ی دینی را به عنوان ذات ثابت دین معرفی کرد و باورهای متافیزیکی و آموزه‌های اخلاقی کتاب مقدس را مربوط به باورهای تاریخی دین‌داران پیشین دانست که پذیرش آن برای جامعه‌ی عصر روشنگری امری غیر معقول بوده است (شلایر ماکر، ۱۳۹۹، صص ۱۱۰-۱۲۰). در برخی رویکردهای هرمنوتیکی این معنا با شدت بیشتری بیان می‌شد چنان‌که هایدگر با تقدم تاریخ‌مندی بر اصل وجود، حتی خداوند را نیز امری تاریخی معرفی می‌کرد (مک‌کواری، ۱۳۹۷، ص ۱۱۵). اما غالب نظریات، امر متعالی (خداوند) را وجود ثابت و وحی را دریافتی زمان‌مند از آن هستی مطلق معرفی نموده‌اند و بر این اساس، آن بخش از داده‌های کتاب مقدس را که از نظر آن‌ها با عقل سازگار نبود، به برداشت‌های تاریخی دریافت‌کنندگان وحی و یا گزارش‌کنندگان زندگانی و نبوت عیسی نسبت داده‌اند (Kepes, p: 65, 94). در مواردی نیز، ضمن رد تاریخ‌مندی در اصل وحی، وجود گزاره‌های تاریخ‌مند در متون دینی را پذیرفته‌اند؛ چنان‌که در دیدگاه فقهای نواندیش مسلمان دیده می‌شود. در نهایت باید گفت که صرف‌نظر از اختلافاتی که در زمینه‌ی میزان و محدوده‌ی

۱. Historical Context.

متغیرات در این دیدگاه‌ها وجود دارد، اصل معنای تاریخ‌مندی متن دینی ابتدا در دنیای مسیحیت و به دنبال پژوهش‌های متن‌شناختی کتاب مقدس مطرح شد؛ اما پس از آن به عالم اسلام هم راه پیدا کرد و درباره‌ی تاریخ‌مندی در متون قرآن و سنت هم سوالاتی را ایجاد نمود.

در تعریف تاریخ‌مندی فهم گفته می‌شود که هر نظریه‌ی تفسیری‌ای که در فرایند وصول به معنای متن، سهمی برای افق معنایی مفسر قائل است، فهم را تاریخ‌مند می‌داند (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۲). این معنا یکی از مفروضات بنیادین هرمنوتیک فلسفی به‌ویژه در آراء هایدگر و گادامر است؛ جایی که افق ادراکی مفسر، یعنی مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌هایی که از رهگذر تاریخ و سنت در ذهن او شکل گرفته (اشمیت، ۱۳۹۵، صص ۱۹۳-۱۹۴)، به فهم متن جهت می‌دهد و معنا حاصل تعامل میان افق مفسر و افق متن تلقی می‌شود؛ تعاملی که به دلیل تاریخ‌مندی ذاتی افق، به نسبیت معنا می‌انجامد. با این حال، باید توجه داشت که باور به تأثر فهم از افق تاریخی، به هرمنوتیک فلسفی محدود نبوده و در مکاتب دیگر هرمنوتیکی نیز - هرچند با تفاوت‌هایی در باور به امکان‌پذیری عبور از تاریخ‌مندی و وصول به معنای اصیل و متعین متن - مورد اذعان قرار گرفته است (ر.ک: شلایرماخر، ۱۳۹۹، ص ۱۸؛ هرش، ۱۴۰۰، صص ۴۰-۵۰). از این منظر، مراد از تاریخ‌مندی فهم در این مقاله، نه صرفاً معنای خاص در هرمنوتیک فلسفی، بلکه ناظر به معنایی مشترک میان رویکردهای هرمنوتیکی است که بر نقش اثرگذار افق تاریخی مفسر در شکل‌گیری فهم او از متن تأکید دارد.

۳. ماهیت متن دینی از دیدگاه علامه فضل الله

متن دینی از دیدگاه علامه فضل الله، ماهیتی "وحيانی - زبانی" دارد. فضل الله معتقد است که این متون، در عین حال که ریشه در وحی الهی دارند، محصول تعامل با زبان و بافت تاریخی - اجتماعی زمان نزول (صدور) خود نیز هستند و از همین رو برای فهم صحیح آن‌ها شناخت ویژگی‌های زبان و نیز عوامل تاریخی مؤثر بر شکل - گیری آنها ضرورت دارد (فضل الله، ۲۰۰۹، ص ۱۷۶؛ همو، ۱۴۳۹ الف؛ ج ۱، ص ۱۲). با وجود این، در مجموع دیدگاه او، جایگاه زبان، از جایگاه یک ابزار بیانی تجاوز نمی‌کند

و وی اصالت وحیانی و الهی متون قرآن و سنت را مقدم بر بعد زبانی آن می‌داند (ر.ک: پیشین، ج ۱۳، ص ۴۳۸).

در توضیح این دیدگاه باید گفت که در نگاه علامه فضل‌الله ویژگی‌های متن وحیانی - که مهم‌ترین آن صدور از علم نامحدود عالم مطلق است، که به تاریخت و موقعیت فکری و فرهنگی، محدود نبوده و پیامی را برای همیشگی تاریخ انسانی بیان فرموده - اقتضائات بعد زبانی را نفی نکرده و معتقد است که اگرچه زبان به مثابه‌ی ابزار، در تعامل با پیام فرازمانی ماتن الهی، از آن تأثیر می‌پذیرد اما برخی ویژگی‌ها که ذاتی مخاطب زبانی است، از آن جدا نمی‌شود.

به عنوان نمونه از مهم‌ترین ویژگی‌های اثر زبانی، که مورد توجه فضل‌الله بوده، این است که اثر زبانی در طبیعت خود، متأثر از بسترهای فرهنگی و اجتماعی صدور خود است؛ جمع این دو بعد در دیدگاه او بیان‌گر این معناست که پیام وحیانی نیز که در حقیقت اصیل خود، ناظر به یک دوره‌ی زمانی یا قومیت خاص نبوده و خطاب‌ی فرازمانی دارد، زمانی که در قالب کلام و اثر زبانی بیان شده، به اقتضای محدودیت این ساختار، در مرحله‌ی ظهور و در خطاب به مخاطبان اولیه، در تناسب با آن بستر تاریخی خاص و میزان دانش و آگاهی مردم عصر نزول بیان گردیده است. فضل‌الله معتقد است که در مرحله‌ی بیان و شکل‌گیری، ماهیت وحیانی - زبانی متن دینی، به عنوان یک بیان زبانی، در خطاب به قومیتی خاص و متناسب با شرایط مخاطبان اولیه‌ی خود ایراد شده است، اما در عین حال آن خطاب تاریخی، مانع از ابلاغ پیام و معنای فرازمانی آن به مخاطبان عام خود نبوده است (فضل‌الله، ۲۰۰۹، ص ۸۱). فضل‌الله ناظر به سنت معصومان نیز چنین دیدگاهی را مطرح کرده است (پیشین، ص ۲۶۳).

۴. مبانی فهم متن دینی از دیدگاه علامه فضل‌الله

در این قسمت سه مبنای مهم فضل‌الله در فهم متون دینی مطرح می‌شود که مجموع آن‌ها در کنار یکدیگر، هم نگاه فضل‌الله را به تاریخ‌مندی در فهم متون قرآن و سنت

نمایان می‌سازد و هم ظرفیت‌های متن را در همراهی با این دیدگاه تبیین می‌نماید. این مبانی بدین‌صورت قابل طرح است:

۴. ۱. دو سطحی بودن معنای متن

مراد از دو سطحی بودن معنا، عدم کفایت معنای ظاهر برای افاده‌ی معنای متن و اعتقاد به وجود یک معنای اصیل در ورای ظاهر لفظ است. فضل‌الله همانند شهید صدر، به وجود ساختار مکتبی برای اسلام و داده‌های آن قائل است؛ در این دیدگاه، دین اسلام همچون یک نظام هدف‌مند تلقی می‌شود که مجموعه‌ی اجزای آن در یک ساختار منسجم، بر پایه‌ی مبانی خاص و در راستای تحقق مقاصدی معین به هم پیوسته است (صدر، بی‌تا، صص ۲۹۲-۲۹۳). وی با تأکید بر این نظریه معتقد است که در فهم گزاره‌های دینی، نباید با آن‌ها مانند داده‌های جزئی و مستقل از یکدیگر برخورد کرد به این صورت که مثلاً در فهم یک آیه‌ی قرآنی یا یک روایت، تنها بر معنای ظاهر آن جمود شود بلکه فهم هر گزاره باید در چارچوب نظام کلی و در هماهنگی کامل با داده‌های معتبر مکتب، شامل مقاصد کلی شارع صورت گیرد (فضل‌الله، ۲۰۰۹، ص ۲۰۴ و صص ۲۶۲-۲۶۳؛ حسینی، ۱۴۱۷، ص ۴۷).

بر این اساس او قائل است که در بخشی از متون دین و شریعت، دو سطح از معنا وجود دارد که با تعبیر "معنای کلی" و "معنای جزئی" از آنها نام می‌برد (فضل‌الله، ۱۴۳۹ الف، ج ۱، ص ۱۲).

"معنای کلی" که در کلام فضل‌الله با تعبیر "بطن" هم از آن یاد شده، معنای پایه‌ی متن است که امری ثابت تلقی می‌شود. این معنا در واقع، قصد اصیل و لایتغیر ماتن (شارع) است که برای مخاطبان و مکلفان تمام ادوار و احوال قصد شده است (پیشین، ج ۱، ص ۱۷ و ص ۱۸؛ همو، ۲۰۰۹، صص ۱۴۶-۱۴۷). معنای کلی در ورای معنای ظاهر قرار دارد و برای رسیدن به آن، باید متن را از جزئیات و ظواهر تاریخی تجرید نمود (پیشین، ص ۲۶۳).

او وجود معانی دوگانه را در مواردی برای آیات قرآن مطرح نموده و آن را منطبق بر ظاهر و بطن دانسته است (همو، ۱۴۳۹ الف، ج ۱، ص ۱۷) و در مواردی نیز برای مجموع شریعت (همو، ۲۰۰۹، ص ۲۶۳). به اعتقاد فضل‌الله، در بخشی از متون

شریعت، مورد تاریخی نزول آیه‌ی قرآن - مثلاً آیات افک - یا سبب تاریخی صدور حدیث معصوم، تنها یک مصداق است که پیام کلی دین و شریعت در آن تجسم یافته است اما این تجسم تاریخی به معنای دخالت تمام خصوصیات آن نمونه در اصل حکم یا گزاره نیست و معنای کلی متن بدون وابستگی به قیود تاریخی مؤثر در ظهور اولیه‌ی آن به حیات خود ادامه می‌دهد و بر مصادیق خود در طول زمان جریان می‌یابد.

او معتقد است که در این بخش از شریعت که این معنای دوگانه در آن جریان دارد، نیازی به جستجوی اسرار و حکمت‌های خاص برای توجیه نگاه موضوعی به عناوین ذکر شده در نص، و اصرار بر اشتغال ابدی حکم بر آن موارد خاص وجود ندارد، زیرا در این متون، عناوین مطرح شده در ظاهر متن، نه به عنوان موضوع ابدی حکم، که به عنوان مصادیق تاریخی و موقعیتی از یک معنای کلی و غیر ظاهر و در واقع نشانه‌ها و طریق راه بردن به آن معناست؛ به عبارتی می‌توان گفت که در این گزاره‌ها، آن معنای کلی در جایگاه موضوع حقیقی حکم قرار دارد که هر کجا محقق شود، حکم بر آن مترتب می‌شود (ر.ک: پیشین). از این رو فضل‌الله از آن مصادیق ظاهری به "معنای جزئی" که موقعیتی است، و از ملاک حکم به عنوان موضوع ثابت حکم و "معنای کلی" متن تعبیر کرده است؛ به عنوان مثال با بررسی آیات و روایات مرتبط با تعیین سن تکلیف، بیان می‌کند که ملاک آغاز تکلیف برای دختران و پسران، بلوغ فیزیکی است و ذکر اعداد خاص که در برخی روایات آمده است، مثل "نه سال" برای دختران، جنبه‌ی تعبدی نداشته و از باب سن غالب بلوغ دختران در آن منطقه‌ی جغرافیایی و در آن شرایط زیستی بوده است اما در شرایط زیستی امروز، که بلوغ معمولاً در سن بالاتر اتفاق می‌افتد، اصرار بر سن نه سالگی در خصوص شروع تکلیف، که غالباً حتی با مناط حکم در تعارض است، وجهی ندارد (فضل - الله، ۱۴۲۶، صص ۱۳۷-۱۵۲).

مطابق آنچه بیان شد، معنای کلی بیان شده در این رویکرد، منطبق بر مفهوم ملاک در کلام علمای اصول فقه است. این دیدگاه، وجود تاریخ‌مندی را در برخی جوانب گزاره‌های قرآن و سنت می‌پذیرد که این جهت تاریخی، گاهی صرف مصداق

است و گاهی سطح معنای ظاهری متن؛ اما آن چه مهم است، در هر دو حالت یاد شده، معنای کلی یا ملاکات احکام و گزاره‌ها به صورت ثابت و فرازمانی باقی خواهد بود.

لازم به ذکر است که در دیدگاه فضل‌الله، باور به دو سطحی بودن معنا در بخشی از متون دینی، منافاتی با اصل حجیت ظهور در دانش اصول فقه ندارد. در واقع او خود به عنوان یک فقیه، به حجیت ظهور باور دارد اما در کنار باور به حجیت سند و حجیت ظهور، که مبنای حجیت شرعی در باب احکام شریعت است، در باب استحصال مقاصد، مبنای حجیت را «اطمینان» معرفی می‌کند که خود حجیت عقلایی و شرعی دارد. به این معنا که اگر فقیه، بر اساس مطالعه واقع‌گرایانه و غیر سلیقه‌ای از مجموع قرائن فهم متن، و به گونه‌ای دقیق و محکم اطمینان یابد که علت یک حکم، یک مسئله‌ی مشخص است، می‌تواند آن را مبنای حجیت قرار دهد (فضل‌الله، ۲۰۰۹، صص ۲۱۲-۲۱۳).

۴.۲. گستردگی افق دلالتی متن و تنوع، تطور و تکامل فهم مفسران

علامه فضل‌الله معنای متن دینی را متعین و منطبق بر مراد ماتن و گوینده‌ی آن می‌داند، یعنی آن چه که از ابتدا در قصد گوینده‌ی الهی یا معصوم حضور داشته و متن بر اساس آن شکل گرفته است (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۸۱). او در مواضع متعدد به این مسأله تصریح نموده که از نظر وی معنای صحیح متن دینی، که همان معنای قصدی خداوند یا معصوم است، معنایی یگانه است (پیشین، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۴۳۹ الف، ج ۱، ص ۱۷ و ص ۱۹). اما در کنار این قول، در دیدگاه وی باور به نوعی تکثر معنایی^۱ برای این متون هم دیده می‌شود. به عنوان مثال، وی بر اساس یکی از تعاریفی که از "بطون" قرآن بیان نموده، از طرفی تکثر و نیز تکامل تاریخی فهم مفسران را یک واقعیت می‌داند که معنای "بطون معنایی متعدد" قرآن می‌تواند بر آن "فهم‌های

۱. منظور از تکثر معنا در اینجا، آن تعریفی از تکثر است که آقای عابدی سرآسیا در کتاب "هرمنوتیک و اصول فقه" بیان کرده است. بر مبنای کلام وی، "کثرت فهم" به عنوان یک امر واقعی و وجدانی، ثابت کننده‌ی کثرت معنا نیست. بلکه در ملازمه‌ی کثرت معنا با کثرت فهم، آنچه مراد است، معنای صحیح و فهم درست است. به این معنا که باور به "کثرت معنایی متن" به معنای پذیرش "کثرت فهم‌های صحیح" از آن متن است (عابدی سرآسیا، ۱۳۹۶، ص ۱۳۶).

متعدد" منطبق باشد و از طرف دیگر تأکید می‌کند که این تکثر فهم، به معنای تعدد معنا نیست (همو، ۲۰۰۹، صص ۲۸۷-۲۸۶). سپس وی توجیه می‌کند که تعدد فهم به معنای تعدد احتمالات معنایی برای متن است، اما این احتمالات زمانی که با هم در تعارض قرار گیرد، امکان اراده‌ی هم‌زمان آن معانی متعارض از طرف ماتن، امری محال است. برآیند این کلام او این است که احتمالات متعدد معنایی در صورت عدم تعارض، منعی ندارد و معیار پذیرش و اعتبار هر کدام از آن‌ها سازگاری با قواعد علمی زبانی و دلالت‌شناختی است. به عبارت دیگر، احتمالات متعدد، تا زمانی که در چارچوب قواعد معتبر معناشناختی متن دینی باشد، قابل پذیرش است.

وی همچنین در ادامه‌ی این سخن خود به وجه معتبر دیگری از معنای بطون قرآنی اشاره نموده است که در آن، صورت دیگری از تکثر معنایی متن قرآنی در قالب گستردگی معنای واحد قصدی ماتن بیان شده است. وی معتقد است که قصد خداوند گاهی از نوعی شمولیت برخوردار است به گونه‌ای که کلام او ابعاد مختلف و متعددی از معنا را بیان می‌کند. یکی از نویسندگان معاصر در تبیین این معنای بطن از دیدگاه علامه فضل‌الله می‌گوید: «ممکن است مدلول یک آیه، بعد اخلاقی و اجتماعی و یا سیاسی و غیره داشته باشد. و به همین دلیل می‌توانیم از ابعاد مختلف مدلول یک آیه، به طور مستقل سخن بگوییم» (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، صص ۲۸۸). این ابعاد معنایی ممکن است در طول تاریخ و بر اثر زمینه‌های متفاوت فکری و فرهنگی، برای مفسران آشکار شود. علامه فضل‌الله در نهایت می‌گوید که این حالت، تعدد معنا نیست بلکه گستردگی افق دلالتی متن و تعدد ابعاد حقیقت معنایی یگانه‌ی آن است که عامل حرکت و پویایی متن در طول تاریخ و پاسخ‌گویی آن به پرسش‌های مفسران عصرهای مختلف است. به این معنا که خوانندگان و مفسران مختلف، در شرایط فکری و فرهنگی گوناگون، با پیش‌فرض‌ها و سؤالات متفاوتی به سراغ فهم متن می‌روند و اگرچه این متن است که معنا را تعیین می‌کند (معنایش متعین است) اما سطوح مختلف آگاهی خوانندگان نسبت به واقعیت عناوین ذکر شده در آن، و همچنین جنبه‌های مختلف نگرش افراد به این متون، پرسش‌های مختلفی را در برابر متن

دینی قرار می‌دهد که در پی آن، متن جنبه‌های گوناگون و متعدد از دلالت خود را برای آنها آشکار می‌نماید.

در مجموع می‌توان گفت که علامه فضل‌الله نسبی بودن فهم را - البته در چارچوب ضوابطی خاص - به عنوان یک واقعیت پذیرفته است. در نگرش او، جریان تطور و تکامل فهم و توسعه‌ی (ظهور) دلالتی متن در گذر زمان در غالب گزاره‌های نصوص قرآن و سنت - جاری است (فضل‌الله، ۲۰۰۹، صص ۲۲۱-۲۲۴)، به گونه‌ای که حتی در فهم محکمت نیز، ثابت مطلق بودن فهم را نفی نموده است. نفی ثابت مطلق بودن فهم، یعنی نفی قطعی دانستن یک معنای خاص برای آیه‌ی محکم، به گونه‌ای که هر برداشت دیگر جز آن مردود شمرده شود.

او ثبات فهم را تنها برای آن‌چه نص نامیده می‌شود و معنایش قطعی است صادق دانسته و البته موارد آن را بسیار اندک می‌داند (فضل‌الله، ۲۰۰۲، ص ۲۱). در پایان باید گفت که فضل‌الله این سخن خود را نه یک نظریه‌ی جدید، که بیان تازه‌ای از مفهوم "ظنی الدلالة بودن" متون قرآن و سنت دانسته است که سابقاً در کلام اندیشمندان اصولی آمده است (همو، ۲۰۰۹، ص ۱۷۶).

با توجه به آن‌چه بیان شد، در دیدگاه فضل‌الله، نسبی یا متغیر بودن فهم و تطور و تکامل آن، به دو صورت ظاهر می‌شود: ۱. تعدد احتمالات معنایی علمی و قاعده‌مند؛ ۲. تعدد ابعاد معنایی متن در فهم‌های مختلف مجتهدان؛ و در مجموع حاصل این بحث این است که ایشان، نسبی بودن فهم را با بیان گستردگی دلالتی متن پذیرفته است و بسیاری از فتاوی‌ای تاریخ‌مند مجتهدان را ناشی از این واقعیت می‌داند.

۳.۴. نفی نسبی بودن مطلق فهم

با وجود اعتقاد به نسبی بودن فهم، علامه فضل‌الله برای فهم متن دینی، قائل به حدود و ضوابطی است که از افتادن در ورطه‌ی نسبی بودن مطلق فهم جلوگیری می‌کند. فضل‌الله معنای متن دینی را منحصر به قصد متکلم الهی یا معصوم دانسته است و به همین جهت، تفسیر مورد پذیرش خودش را با تفسیر به رأی که در آن، مفسر، معنایی را بر متن تحمیل می‌کند، متمایز می‌داند (فضل‌الله، ۲۰۰۹، ص ۱۱۸).

او همچنین تمام رویکردهای نسبی‌نگرانه به فهم را که در آن، به نوعی مفسر را در تولید معنای متن دخیل می‌داند، نفی نموده است (پیشین، صص ۲۸۴-۲۸۵). در دیدگاه وی تفسیر یا همان استکشاف حقیقت موجود در متن (قصد متکلم)، که البته تحت تأثیر محدودیت‌های تاریخی و موقعیتی ذهن مفسر، همواره در معرض اختلاف نظر، خطا و ثواب قرار دارد، امری کاملاً قاعده‌مند است (پیشین).

فضل‌الله این قواعد دلالت‌شناختی متن دینی را در سه عنوان کلی "ظهور"، «دلیل عقلی»، و «دلیل نقلی» مطرح کرده است که به اعتقاد او، در حالت تکمیلی نسبت به یکدیگر عمل می‌کنند. بر این اساس، معنای برداشتی از متن زمانی معتبر است که هم در سطح دلالت‌شناختی زبانی (ظهور)، و هم در تطابق با دلایل عقلی و نقلی، مورد تأیید عرف عقلا و متخصصان قرار گیرد. در نگاه او، این معیارها به منزله‌ی سنجه‌هایی هستند که با برقراری قاعده‌مندی برای تفسیر، از نسبی‌گرایی مطلق در فهم متن دینی جلوگیری می‌کنند و به تفسیر اعتبار می‌بخشند (پیشین، صص ۲۲۱-۲۲۷).

با این مبنا، او بسیاری از ناسازگاری‌هایی را که در طول زمان میان شرایط زمانه و قوانین شریعت پدیدار می‌شود، ناشی از فهم‌های تاریخی مفسران و مجتهدان از آن قوانین می‌داند و نه تاریخی بودن اصل قوانین شریعت. و معتقد است که در سایه‌ی این ضوابط، تفاسیر تاریخی و اشتباه، با گذشت زمان و بر اثر تحولات دانش و فرهنگ جوامع، برای مفسران بعدی آشکار خواهد شد؛ نمونه‌ای از این تفاسیر تاریخ‌مند در نگاه ایشان، باور به شرط ذکورت در مرجعیت است. وی با بیان این که مبنای علمی قاعده‌ی تقلید، اصل عقلی "ضرورت رجوع جاهل به عالم" است، و در آن، خصوصیت مرد بودن مطرح نیست (فضل‌الله، ۱۴۲۰، صص ۱۲۴)، استدلال می‌کند که شرط مرد بودن برای مرجع، نه یک اصل شرعی، که یک برداشت تاریخی و ناشی از عدم وجود مجتهد زن در گذشته بوده است. او بیان می‌کند که آیات نفر و ذکر نیز که مؤیدات نقلی تقلید تلقی می‌شود، دلالتی بر اختصاص مرجعیت به مردان ندارد، اما علی‌رغم مجموع این مستندات، حتی فقهای که در سطح علمی، این حقیقت را پذیرفته‌اند، در مقام فتوا، به دلیل احتیاط و ارتکاز متشرعه به عدم جواز تقلید از مجتهد زن فتوا

داده‌اند، حال آنکه اصل آن ارتکاز امری تاریخی بوده است (همو، ۱۴۳۳، ص ۴۰؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۶۶۴ و ج ۱۷، ص ۵۳۱).

۵. محدوده‌ی موضوعی متغیرات (امور تاریخ‌مند) در گزاره‌های قرآن و سنت از دیدگاه علامه فضل الله

۵. ۱. تقابل عبادات و غیرعبادات

فضل الله معتقد است که امور غیرعبادی، از نظر ماهیت و جنس مسائل، با حوزه‌ی عبادات تفاوت دارند؛ لذا نباید همچون عبادات با آن‌ها برخورد تبعیدی داشت. "عبادات" به اموری گفته می‌شود که ماهیتی کاملاً شرعی و الهی دارند، بدین معنا که غالب اجزا و شرایط آنها، توقیفی است و به طور مستقیم توسط شارع مقدس تعیین و تشریح شده است (خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۸۶؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۳) و شرط صحت آنها نیت خالص داشتن در عمل، یعنی قصد تقرب به خداوند است (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵، ص ۹۷). درحالی‌که «غیرعبادات» یا معاملات، اعمالی‌اند که صحت آن‌ها وابسته به قصد قربت نیست (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۲۴). فضل الله ماهیت این امور را عرفی دانسته و معتقد است که قوانین شرع هم درباره‌ی آن، امضایی و از باب تأیید عرف بوده است و نه تأسیسی (فضل الله، ۲۰۰۹، ص ۱۵۹؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۶۶۷).

فضل الله معتقد است که برخورد با این دو دسته از قوانین شریعت، به اقتضای ویژگی‌های متفاوت هر گروه، راهبردهای متفاوتی را می‌طلبد. با این توضیح که در حوزه‌ی عبادات، و در اموری مثل تعداد رکعات نمازها، تعیین نمازهای جهریه و اخفاتیه و مانند آن، عقل راهی به درک علت (ملاک) احکام شرع ندارد و از این رو تنها شیوه‌ی مجاز در مواجهه با آن، تعبد است؛ اما در غیرعبادات این‌گونه نیست و این مسائل، غالباً اموری‌اند که با عقل انسان قابل درک است (پیشین). مراد از "عقلانی" بودن در کلام او این است که مبنای اولیه‌ی قانون‌گذاری در این حوزه، عقل بشری بوده است که خداوند نیز بر آن قوانین مهر تأیید زده است و به همین دلیل، درک ملاک و علت آن قوانین نیز برای افراد بشر در دوره‌های زمانی پس از عصر نزول و مثلاً در شرایط معاصر امری ممکن است.

۵.۲. تقابل احکام تأسیسی و امضایی

فضل‌الله در پاسخ به کسانی که معتقدند "عقل راهی به درک ملاکات احکام ندارد"، و با این مبنا بر روش اجتهاد مقاصدی او خرده گرفته‌اند، پس از تأکید بر این که قوانین فراوانی در شریعت وجود دارد که برخلاف عبادات، اسرار آمیز و غیر قابل درک نیستند، و از این رو رسیدن به ملاک آن‌ها برای عقل بشری امکان‌پذیر است، تفصیلی را نیز درباره‌ی قوانین امضایی و تأسیسی شریعت، به لحاظ محدوده‌ی مسائل هر کدام از آن دو و ویژگی‌های هر گروه از این قوانین بیان نموده است (همو، ۲۰۰۹، ص ۲۱۳).

او می‌گوید که در معاملات و امور مربوط به روابط و تعاملات اجتماعی، شارع مقدس قوانین عقلانی را امضا نموده و آن را مورد اعتراض قرار نداده است و محدوده‌ی قوانین تأسیسی شارع را تنها در دو مورد و در سه حالت می‌داند: الف. عبادات؛ ب - ۱. حالت اول غیرعبادات: مسائلی که قانون عرفی واضحی برای آن‌ها وجود نداشته است؛ ب - ۲. حالت دوم غیرعبادات: مسائلی که قانون مدنی یا عرف موجود، مغایر با عقل سلیم بوده است.

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، تقابلی است که فضل‌الله در این کلام خود میان قوانین امضایی و تأسیسی شریعت قائل شده است، این تقابل نشان می‌دهد که در باور او، قوانین تأسیسی شریعت، جزو امور تعبدی است که همواره ثابت است و چون و چرای عقل در آن راهی ندارد؛ و قوانین امضایی نیز منطبق بر قوانین عقلایی است که بر مبنای عقل بشر شکل گرفته و امضای شارع بر آن نیز از جهت تأیید عقل سلیم است.

با این بیان، این سؤال مطرح می‌شود که بین غیرعبادات (معاملات) که فضل‌الله در مواضع متعدد از آثارش و نیز در این سخن به عنوان محدوده‌ی متغیرات بیان نموده است با قوانین امضایی که در این جا برای محدوده‌ی متغیرات بدان اشاره دارد، چه رابطه‌ای وجود دارد؟ و آیا می‌توان گفت که این دو حوزه کاملاً با یکدیگر همپوشانی دارند؟ حوزه‌ی عبادات و تأسیسیات چطور؟

برای پاسخ دادن به این سؤال، لازم است به تبیین دقیق تری از سه دسته قانونی بپردازیم که فضل‌الله به عنوان قوانین تأسیسی شریعت برشمرده است تا بر اساس آن بتوانیم محدوده‌ی ثوابت و متغیرات شریعت را در دیدگاه او به شکل دقیق تری استخراج و تبیین کنیم:

الف. عبادات

واضح است که در حوزه‌ی عبادات، تمام احکام شریعت اسلام، تأسیسی نیستند و برخی از آن‌ها مثل نماز، روزه، حج و جز آن در شرایع گذشته اصلی ثابت داشته‌اند که دین اسلام نیز آن را پذیرفته و درباره‌ی فروع و اقسام و دیگر خصوصیات مربوط به آن دخل و تصرف نموده است (شهابی، ۱۴۰۶، ص ۱۶). اما در کلام فضل‌الله ویژگی‌هایی که برای عبادات ذکر شده مثل عدم راهیابی عقل به ملاکات آن، به صورت مطلق بیان شده و در این باره تفاوتی میان قوانین تأسیسی اسلام و قوانین امضایی آن از سایر شرایع قائل نشده است، زیرا منشأ این احکام، دین الهی بوده است و نه عرف عقلا تا اگر عرف دچار تغییر شود، به دنبال آن، این احکام هم تغییر یابد. با این همه در آراء فقهی فضل‌الله شواهدی دیده می‌شود که این اطلاق را به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد نظریه‌ی تبعدی بودن مطلق عبادات، در عمل، درباره‌ی برخی احکام با نوعی انعطاف عقلانی همراه شده است. به عنوان مثال، ایشان در مسئله‌ی تطهیر متنجس با بول، بر این نکته تأکید دارد که ملاک تطهیر، ازاله‌ی کامل عین نجاست و آلودگی حاصل از آن است که گاهی با یک بار آب ریختن مستمر محقق می‌شود، و نه صرفاً رعایت عدد مشخصی (دو بار) در شستن که در برخی روایات آمده است (فضل‌الله، ۲۰۰۹، ص ۲۰۱). همچنین، در زمینه‌ی تشخیص اول ماه قمری، او به اعتبار محاسبات نجومی و تلاش‌های علمی برای حصول یقین اشاره می‌کند، که نشان‌دهنده‌ی امکان تغییر در نحوه‌ی عمل به احکام عبادی بر اساس پیشرفت‌های علمی است (فضل‌الله، ۱۴۳۰، صص ۷-۱۰).

با توجه به این نمونه‌ها باید گفت که فضل‌الله همه‌ی احکام فقهی در دسته عبادات را لزوماً تبعدی نمی‌داند و معتقد است که در صورت شناخت ملاک حکم، اجرای آن می‌تواند با توجه به شرایط مکلفین انعطاف‌پذیر باشد. بنابراین، حتی در

عبادات، اگر عقل به ملاک حکم دسترسی یابد، فضل‌الله ملاک را بر ظاهر نص ترجیح داده و اجتهاد مقاصدی را بر اجتهاد مبتنی بر نص مقدم می‌داند.

ب - ۱. حالت اول غیرعبادات: مسائلی که قانون عرفی واضحی برای آن‌ها وجود نداشته است

شاید بتوان برای این حالت، برخی از احکام ازدواج و طلاق مثل "عده‌ی طلاق" و "عده‌ی وفات" را ذکر کرد. قبل از توضیح این مطلب، ذکر یک مقدمه لازم است و آن این‌که علامه فضل‌الله قوانین ازدواج و طلاق را اموری عرفی دانسته است که اسلام نیز از باب عقلانی بودن، آن را تأیید نموده است و از این جهت نیز در تقسیم مباحث فقهی، آن را ذیل معاملات قرار داده است. او معتقد است که عقد ازدواج در هر جامعه‌ای به گونه‌ای که مورد قبول عرف (عقلا) بوده و مردم به طور معمول، از آن، زوجیت قانونی را برداشت نمایند، کفایت می‌کند؛ یعنی لزومی ندارد که حتماً صیغه‌ی ازدواج به عین لفظی که در روایات نقل شده بیان شود.

درباره‌ی صیغه‌ی طلاق نیز به همین صورت قائل به عرفی بودن آن است. به اعتقاد او هر لفظی که در عرف جامعه دلالت بر طلاق داشته باشد و با قصد طلاق از سوی مرد بیان شود، برای آن کفایت می‌کند (همو، ۱۴۲۸، صص ۱۴۵-۱۵۱) و حتی عربی بودن لفظ نیز ضروری نیست، زیرا روایات صرفاً به دلیل زبان رایج در جامعه‌ی عربی با الفاظ عربی بیان شده‌اند (پیشین، صص ۱۵۴-۱۵۵).

در مجموع باید گفت که فضل‌الله برخلاف برخی فقه‌های دیگر که صیغه‌های ازدواج و طلاق بیان شده در روایات را اموری شرعی و توقیفی می‌دانند (ر. ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۹۴؛ یزدی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۸۸؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۹۱)، آن‌ها را اموری عرفی و عقلایی می‌داند که شارع نیز بر آن‌ها صحه گذاشته است. و این سخن بیان‌گر این معناست که ملاک این قوانین، برای عقل بشری قابل فهم است و صرف تحقق ملاک در عرف‌های زبانی گوناگون، که ممکن است به انحاء و صورت‌های گوناگونی بیان شود، از عمل به حکم کفایت می‌کند.

نکته‌ای که در این‌جا قابل ذکر است، این است که فضل‌الله با وجود آن‌که در دسته‌بندی فقهی خود، تمام قوانین ازدواج و طلاق را در بخش معاملات جای داده

است، ویژگی عرفی بودن و امضایی بودن را به تمام قوانین این حوزه تعمیم نمی‌دهد. به عنوان مثال در رابطه با "عده‌ی طلاق" و "عده‌ی وفات"، چنین نظری ندارد. او به روایت اُسماء بنت یزید استناد می‌کند و بیان می‌دارد که عده در زمان جاهلیت وجود نداشته و پس از نزول آیه وضع شده است (همو، ۱۴۳۹ الف، ج ۲، ص ۳۰۴).

او برای این مورد به تفاوت بین "حکمت" و "علت" حکم اشاره می‌کند. "علت حکم" که به آن "ملاک" و "مناط" حکم نیز گفته می‌شود (ایازی، ۱۳۸۹، ص ۴۲-۴۳)، چیزی است که حکم دایر مدار آن است، یعنی هر جا علت باشد، حکم هم خواهد بود، و هر جا علت نباشد، حکم هم نخواهد بود، ولی "حکمت حکم" چیزی است که غالباً همراه حکم است و گاهی هم از آن جدا می‌شود، یعنی گاهی علی‌رغم این که حکمت وجود ندارد، حکم به قوت خود باقی است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۶، ص ۷۸).

در رابطه با حکم عده نیز، فضل‌الله عدم اختلاط نسب‌ها را حکمت حکم دانسته است و نه علت آن؛ و این حکمت ممکن است در همه‌ی موارد همراه حکم نباشد. چنان که اگر همسر زن برای مدت طولانی مثل ده سال غایب بوده و پس از آن طلاق واقع شود، باز هم رعایت عده بر زن واجب است. و یا در دنیای امروز که امکان تشخیص نسب‌ها با آزمایش‌های دقیق پزشکی وجود دارد، باز هم این حکم ساقط نمی‌شود زیرا در نگاه او علت این حکم، امر واضحی نبوده و جزو اسرار الهی است که تنها راه برخورد با آن نیز، تعبد و انقیاد محض در تمام شرایط است (فضل-الله، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۷۷۲).

ب - ۲. حالت دوم غیر عبادات: مسائلی که قانون مدنی یا عرف موجود، مغایر با

عقل سلیم بوده است.

قبلاً بیان شد که شریعت اسلام، از میان قوانین عرفی و اجتماعی موجود در جامعه‌ی جاهلی، تنها قوانین عقلایی را تأیید نموده و مواردی از قوانین را که با عقل سلیم ناسازگار بوده، به صراحت نفی کرده است. حالت سوم از قوانین تأسیسی که فضل‌الله از آن نام برده، مربوط به این موارد است یعنی قوانینی که شارع مقدس در مبارزه با قوانین غیر عقلایی موجود در جامعه وضع نموده است. نمونه‌ای که برای این نوع ذکر نموده، حکم تحریم ربا و معاملات غرری است. او سپس بیان می‌کند که تشریع

غلامی/ آجیلیان مافوق/ احمدی

این قوانین نیز نوع دیگری از امضای امور عقلایی است؛ به این معنا که معاملات گرری و ربا در نزد عقلا نیز اموری ناپسند است و هیچ عقل سلیمی این معاملات را نمی‌پذیرد (همو، ۲۰۰۹، صص ۲۱۳-۲۱۴).

۵.۳. تحلیل و بررسی

برآیند ویژگی‌های این سه گروه، به عنوان قوانین تأسیسی شریعت در دیدگاه فضل‌الله نشان می‌دهد که:

الف. در حوزه‌ی عبادات

فضل‌الله میان عبادات و تعبدیات تمایز قائل است، و با وجود آن که خود وی به این مسئله اشاره نکرده است، اما در باور او، آن‌چه که عقل راهی به درک ملاک آن ندارد و همواره ثابت است، تعبدیات است و نه عبادات؛ و تعبدیات در این حوزه، اخص از عبادات است و برخی قوانین ذیل عبادات، مثل نمونه‌هایی که ذکر شد، تعبدی محض نیستند، و عمل به آن می‌تواند بر مبنای ملاک عقلایی، در شرایط مختلف، متفاوت باشد.

ب. در غیر عبادات

برخلاف بخش عبادات، تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی در بخش غیر عبادات، بسیار حائز اهمیت است و نقشی نسبتاً تعیین‌کننده دارد؛ ویژگی‌های این دو گروه را در نگاه فضل‌الله به این صورت می‌توان بیان کرد:

قوانین امضایی: علامه فضل‌الله قوانین امضایی بخش غیر عبادات را محدوده‌ای می‌داند که در آن، اجتهاد مقاصدی و عمل به احکام بر مبنای ملاک آن‌ها - البته با شرایطی که برای این نوع اجتهاد قائل است - جایز است؛ اما این عقلایی دانستن و جواز عمل به ملاک در دیدگاه او، به معنای تغییرپذیری تمام قوانین این حوزه نیست؛ و درباره‌ی برخی از این احکام، با استناد به دلایل عقلی، قائل به ثبات و دائمی بودن آن است؛ قوانینی مثل جواز تعدد زوجات و متعه از این دست است.

قوانین تأسیسی: در دیدگاه فضل‌الله احکام تأسیسی شریعت در بخش غیر عبادات، قوانینی ثابت و تغییرناپذیر است. وی در رابطه با این قوانین، دیدگاه ویژه‌ای دارد که میان اجزای آن تا حدودی عدم ملائمت نیز دیده می‌شود؛ با این

توضیح که از یک طرف به دلیل تأسیسی بودن این قوانین، آن را جزو احکام ثابت شرعی می‌داند و درباره‌ی برخی از آن‌ها مثل عده‌ی طلاق، از اسرار آمیز بودن ملاک آن نیز سخن گفته است؛

از طرف دیگر برای بعضی دیگر از این قوانین، معتقد است که اگرچه از جانب شارع مقدس وضع شده‌اند، اما قوانینی عقلانی هستند که عقل سلیم نیز ملاک آن را در می‌یابد، (مثل تحریم ربا و معاملات غرری)، اما با وجود اقرار به امکان درک ملاک، باز هم این قوانین را، همواره و در هر شرایطی ثابت می‌داند. یعنی برخلاف سایر قوانین این حوزه، برای احکام تأسیسی، حتی درک ملاک، موجب تغییر رویه‌ی حکم در شرایط متفاوت نخواهد بود و عمل به این قوانین، "از آن جهت که تأسیس شریعت هستند"، همواره به صورت تعبدی خواهد بود. و در مجموع، قوانین تأسیسی شریعت در غیر عبادات، اعم از اینکه ملاک آن قابل درک باشد یا نباشد، اموری همواره ثابت هستند. در نهایت باید گفت که مطابق دیدگاه علامه فضل‌الله:

در بخش عبادات، غالب احکام ثابتند؛ با این وصف که عقل راهی به درک ملاک آن ندارد و برخورد با آن، منحصراً باید تعبدی باشد؛ اما در این حوزه، احکامی نیز وجود دارد که درک ملاک آن ممکن است و به دنبال آن، صورت حکم یا صورت تحقق ملاک هم ممکن است بر اثر تغییر شرایط و یا در زمان‌های مختلف، دچار دگرگونی شود؛ درک ملاک در این احکام، لزوماً از طریق نص نیست؛ گاهی از خود نص استنباط می‌شود، مثل آن‌چه درباره‌ی حکم رؤیت هلال بیان نموده که در آن، معرفی "تحصیل یقین" به عنوان ملاک شرعی شروع ماه، از نص روایات به دست آمده است؛ و در مواردی نیز، کشف ملاک به واسطه‌ی دلیل عقلی صورت می‌گیرد، مثل حکم تطهیر متنجس به بول، که با استدلال عقلی توضیح می‌دهد که ملاک و معیار حکم تطهیر، ازاله‌ی عین نجاست و آلودگی آن است و نه لزوماً تعدد شستن که در لفظ روایت آمده است.

در بخش غیر عبادات، ثواب عبارت است از "همه‌ی احکام تأسیسی" و "بخشی از احکام امضایی" و متغیرات نیز شامل "بخش دیگر از قوانین امضایی" است. اکنون پرسش این است که معیار تمایز ثواب و متغیرات در این قوانین چیست و کدام گروه

از این احکام ثابت و کدام متغیرند؟ برای پاسخ به این سؤال، باید مصادیقی که او برای هر دو حوزه ذکر کرده بررسی شود.

نمونه‌ی اول: جواز تعدد زوجات

حکم جواز تعدد زوجات جزو احکام امضایی از بخش غیر عبادی شریعت است. فضل - الله در جواب چرایی این حکم، آن را پاسخی به یک نیاز ثابت انسانی می‌داند؛ نیازی که خاستگاه آن، طبیعت انسان است؛ وی معتقد است که این طبیعت، در طول تاریخ همواره به یک شکل وجود داشته و شارع مقدس نیز ناظر به این مسئله، این حکم را صادر فرموده است (همو، ۱۴۲۰، ص ۱۰۵). فضل‌الله با این مبنا حکم تعدد زوجات را یک حکم مطلق می‌داند که محدود به قیود موقعیتی مثل "ضرورت" نیست و می‌گوید تنها شرطی که می‌توان برای آن قائل شد، توانایی پرداخت نفقه به اندازه‌ی کافی به تمام همسران است (همو، ۱۴۳۹، ب، ص ۲۳۷). او این استدلال خود را کاملاً عقلایی می‌داند که هر عقل سلیمی آن را می‌پذیرد؛ و بر این اساس هیچ گونه مخالفتی را با این حکم قابل قبول نمی‌داند و برای هر نقدی، پاسخ و ردیه‌ای بیان نموده است (ر. ک: همو، ۱۴۲۰، ص ۱۰۵ و صص ۱۰۴-۱۰۷؛ همو، ۱۴۲۱، ج ۷، صص ۱۹۹-۲۰۰؛ همو، ۱۴۳۹، الف، ج ۴، صص ۲۸-۴۸).

این استدلال فضل‌الله، مبنای دیگری از منظومه‌ی فکری وی را آشکار می‌کند، مبنایی که در اجتهاد سنت‌گرا مورد اعتقاد بوده است و در آن، طبیعت انسانی، امری ثابت تلقی می‌شود و به تبع، احکام ناظر به آن، احکام همیشگی دانسته می‌شود. این مبنا در کنار مبانی پیش‌گفته و آن‌چه در ادامه خواهد آمد، در مجموع، نگرش فضل - الله را درباره‌ی حدود تاریخ‌مندی در متون دینی نمایان می‌سازد.

نمونه‌ی دوم: صیغه‌های ازدواج و طلاق

بیان شد که فضل‌الله صیغه‌های ازدواج و طلاق را از احکام عقلایی و از امضائیات شریعت می‌داند. وی برخلاف دیدگاه مشهور فقهای شیعه (ر. ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۹۴؛ یزدی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۵۸۸؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۹۱) عربی بودن این صیغه‌ها را واجب نمی‌داند (فضل‌الله، ۱۴۲۸، صص ۱۵۴-۱۵۵). در دیدگاه او، بنای عقلایی در پذیرش قرارداد رسمی ازدواج یا وقوع طلاق، اعتبار

اجتماعی و قانونی آن است به گونه‌ای که به واسطه‌ی آن، زن و مرد به لحاظ عرفی و قانونی موظف به پذیرش مسئولیت ازدواج بوده و از حقوق آن نیز بهرمنند می‌شوند و در طلاق نیز به همین ترتیب. شریعت نیز اصل این بنای عقلایی را پذیرفته و به آن حکم فرموده است. بنابراین، ملاک عرفی و شرعی در پذیرش این دو قرارداد، به کار بردن صیغه یا لفظی است که عرف و عقلا از آن معنای قصد ازدواج یا قصد طلاق را از جانب مرد و زن برداشت نمایند؛ و این معنا می‌تواند در جوامع مختلف با عرف-های زبانی گوناگون، به الفاظ متفاوتی ایراد شود (پیشین، ص ۱۵۱). بر این اساس می‌گوید که بیان الفاظی مثل "زوجتك نفسی" و "قبلت" یا "أنت طالق" که به ترتیب برای صیغه‌های ازدواج و طلاق در روایات آمده از این جهت بوده که در آن زمان، این کلمات، رساننده‌ی معنای ازدواج و طلاق در عرف بوده است، نه به‌عنوان قالب‌های انحصاری شرعی (پیشین، صص ۱۴۵-۱۵۱).

با دقت در آنچه ذیل این نمونه‌ها بیان شد می‌توان گفت که در دیدگاه فضل‌الله، قوانین غیرعبادی امضایی، به لحاظ خاستگاهشان، به دو گونه تقسیم می‌شوند:

الف. مواردی که خاستگاه تاریخی دارند؛ خاستگاه‌های تاریخی همان امور عرفی است که بر اثر گذر زمان و تغییر عرف‌ها، دچار تغییر هم می‌شود. خاستگاه "الفاظ" صیغه‌های ازدواج و طلاق از این نوع است و به دنبال آن، تغییر در این الفاظ نیز از دیدگاه او امری طبیعی و پذیرفته شده است.

ب. مواردی که خاستگاه ثابت دارند؛ درباره‌ی چیستی خاستگاه‌های ثابت، باید گفت که در دیدگاه فضل‌الله "طبیعت انسانی" یکی از این امور است. او با این مبنا احکامی را نیز که پاسخ‌گوی ویژگی‌های ثابت طبیعت انسانی است، همواره ثابت دانسته است. همان‌طور که در توضیح تعدد زوجات بیان شد، ثابت بودن این حکم در دیدگاه او، از همین علت ناشی می‌شود؛ یعنی اقتضای طبیعتی که در نوع انسان ثابت است. مؤید بر این معنا آرائی است که او در مواضع دیگر و باز هم در مقام استدلال بر ثبات برخی از احکام شریعت بیان نموده است (ر. ک: همو، ۱۴۳۹ الف، ج ۱۲، ص ۱۸ و ص ۱۹ و ص ۲۹۵).

۶. جایگاه قرائن متنی در تمییز متغیرات از دیدگاه علامه فضل‌الله

علامه فضل‌الله نقش دلالت‌های درون نصوص و قرائن متصل و منفصل متنی را در تمییز متغیرات از ثوابت، بسیار مهم می‌داند؛ او تأکید دارد که دستیابی به علل و ملاکات احکام، زمانی معتبر است که بر مبنای نصوص قرآن و سنت صورت بگیرد. بر این مبنا بیان می‌کند که مغایرت قوانین شریعت با عرف یا تحولات اجتماعی نمی‌تواند به‌تنهایی مبنای تغییر احکام باشد، زیرا برخی قوانین عرفی اساساً با ضوابط اسلامی سازگار نیستند. بنابراین تشخیص قوانینی از شریعت که در برابر تغییرات عرفی متغیر است، نیاز به بررسی جامع این مسئله دارد و یک مبنای این بررسی برای هر حکم، خود نصوص قرآن و سنت است.

وی همچنین در ردّ سخن کسانی که او را متهم به عمل به قیاس نموده‌اند، بیان داشته که در روش اجتهاد مقاصدی وی، کشف مقاصد و ملاکات احکام، بر پایه‌ی خود نصوص صورت می‌گیرد و استحصال و استظهار علت از دل مجموعه‌ای از احادیث، چیزی نیست جز همان روش استحصال و استظهار یک حکم شرعی از آن احادیث؛ و این روش، با روش قیاس که تسری حکم یک موضوع به موضوع دیگر، به دلیل مشابَهت میان آن دو است، تفاوت دارد (همو، ۲۰۰۹، ص ۲۱۰).

در مجموع باید گفت که فضل‌الله بر لزوم استنتاج نصوص برای درک علت احکام و تعیین دائمی یا موقعیتی بودن آن‌ها تأکید دارد و این تحلیل را مبنای بررسی تاریخ‌مندی یا ثبات احکام قرار می‌دهد (ر. ک: پیشین، ص ۸۴). به‌عنوان نمونه، با بررسی روایات مربوط به خضاب موی سفید (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۹) و نهی از تراشیدن ریش (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۱۳۰) به این نتیجه می‌رسد که علت این احکام، "نهی از تشبه به یهود" بوده است. او با استناد به سخن امام علی (ع) (شریف الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۷۱) استدلال می‌کند که این حکم به اقتضای شرایط زمانی و کمی پیروان اسلام در آن زمان صادر شده بود و با تغییر شرایط و گسترش اسلام، دیگر الزام‌آور نیست. او نتیجه می‌گیرد که این‌گونه احکام، ولایتی و مختص زمان خود بوده و ابدی نیستند (فضل‌الله، ۲۰۰۹، صص ۸۳-۸۴).

همچنین فضل‌الله درباره حکم قصر نماز و افطار در سفر، با استناد به آیات و روایات، بیان می‌کند که علت این حکم تسهیل عبادت به دلیل طبیعت سفر و از

دست‌دادن استقرار بوده است، نه سختی تکلیف؛ به همین دلیل، این حکم در هر شرایطی، حتی با وجود راحتی در سفرهای امروزی، باقی و ثابت است و تغییر نمی‌پذیرد (فضل‌الله، ۲۰۰۹، صص ۸۴-۸۵).

نتیجه‌گیری

با توجه به مجموع آن‌چه در تحلیل آراء علامه فضل‌الله پیرامون تاریخ‌مندی متن دینی بیان شد، می‌توان گفت که در نگاه ایشان، برای این متون، تاریخ‌مندی در دو ساحت قابل طرح است:

ساحت نخست، تاریخ‌مندی فهم است که مطابق دیدگاه فضل‌الله درباره‌ی نسبی بودن فهم، این نوع تاریخ‌مندی، در فهم متون قرآن و سنت به یک شکل جریان دارد. و تنها مستثنای این جریان، مواردی است که "نص" نامیده می‌شود و معنایش قطعی است و البته تعداد آن را نیز بسیار اندک دانسته است.

ساحت دوم تاریخ‌مندی متن است که بر دو قسم است:

الف. تاریخ‌مند بودن ظاهر و ثبات ملاک

در بحث دو سطحی بودن معنای متن، که علامه آن را برای بخشی از نصوص دینی بیان می‌کرد، کلام ایشان بیشتر ناظر به وجود یک بعد ثابت و یک بعد متغیر در معنای این بخش از متون بود و در عین حال که تاریخ‌مندی برخی گزاره‌ها را در سطح معنای ظاهر آن تأیید می‌کرد، بر ثبات معنای باطنی یا ملاک آن‌ها نیز تأکید داشت. دقت در مجموع آرا و کلمات علامه در این باره، و نوع مثال‌هایی که از قرآن و سنت، در مواضع مختلف آثارش برای این حالت ذکر نموده، نشان می‌دهد که نگاه علامه در این حوزه به نصوص قرآن و سنت به یک شکل نبوده است. این تفاوت را می‌توان این گونه بیان کرد:

علامه این دو سطحی بودن را در رابطه با گزاره‌های قرآنی، تنها برای بیان جری یا جریان همیشگی آن گزاره‌ها بیان نموده است؛ به این معنا که در آموزه‌ها و احکام قرآنی، ملاک همواره ثابت است و بخش موقعیتی و تاریخی، تنها در معنای ظاهر ممکن است وجود داشته باشد؛ بنابراین هر کجا که یک گزاره‌ی تعلیمی یا تشریعی به دنبال یک ماجرای تاریخی نازل شده است، حتماً در ورای آن، یک معنای کلی

غلامی/ آجیلیان مافوق/ احمدی

ثابت وجود دارد که خطابش نیز همیشگی و برای همه‌ی مخاطبان در شرایط تاریخی و موقعیتی مختلف است. در بخش "دو سطحی بودن معنای متن" آیات افک به عنوان مثال برای این مورد ذکر شد.

شاهد دیگر بر این برداشت، بسیاری از قوانین قرآنی است که امروزه به لحاظ قابلیت اجرا و کارکرد آن محل بحث نواندیشان اسلامی واقع شده، و علامه با بحث - های مفصل در توجیه علل و حکم موجود در این احکام، آن‌ها را همواره ثابت دانسته است. عده‌ی طلاق، تعدد زوجات، متعه، قوانین حدود، تفاوت ارث زنان و مردان، حرمت ربا و جز آن، همه از جمله‌ی این موارد است که وی آن‌ها را جزو قوانین ابدی شریعت دانسته و در دسته‌بندی خود از احکام، همواره آن‌ها را ذیل عناوین ثابت قرار داده است.

فضل‌الله، دو سطحی بودن معنا را در حوزه‌ی سنت و روایات معصومان(ع)، در قالب اجتهاد مقاصدی بیان می‌کند. اجتهاد مقاصدی نیز مانند جری، بر ثبات ملاک حکم تأکید دارد اما در برخورد با ظاهر گزاره‌ها، آزادی عمل بیشتری دارد و گاهی ظاهر روایت را به کلی کنار می‌گذارد. استنباط او درباره‌ی روایاتی که عدد خاص برای سن تکلیف دختران بیان نموده‌اند، نمونه‌ی روشنی از این موارد است.

ب. تاریخ‌مند بودن ملاک (منحصر به حوزه‌ی سنت)

این نوع تاریخ‌مندی که در آراء فضل‌الله تنها در حوزه‌ی گزاره‌های صادر شده از جانب معصومان بیان شده است، بر مبنای تفکیک بین مقام تبلیغ دین الهی و مقام حاکمیت یا ولایت بر جامعه‌ی اسلامی برای معصومان(ع) است. و برآیند دیدگاه ایشان این است که در قوانین منطقة الفراغ، ملاک و موضوع حکم هم می‌تواند تاریخ‌مند و موقعیتی باشد. توصیه به خضاب و نهی از حلق لحیه از مواردی است که با توجه به استنباط وی، می‌توان آن را در این گروه برشمرد.

اندیشه و دیدگاه علامه فضل‌الله از یک طرف با مؤلفه‌هایی مثل: ۱- فاصله گرفتن از اجتهاد لفظ‌گرا و جزئی‌نگر؛ ۲- نگاه به هر گزاره در ساختار کلان شریعت و تعیین جایگاه آن در نسبت با مقاصد شریعت؛ ۳- اهتمام بر زمینه‌های تاریخی گزاره‌ها و ۴- تأکید بر حجیت اطمینان عقلایی در کشف ملاکات احکام، پارادایم جدیدی را

در استنباط از متون دینی ترسیم نموده و ظرفیت آن را دارد که به عنوان چارچوبی روشی در بازانندیشی کارآمدی فقه در بستر تحولات اجتماعی معاصر ایفای نقش کند. از طرف دیگر این دیدگاه با مؤلفه‌هایی مثل: ۳- تأکید بر نقش بنیادین قواعد زبانی در کنار قرائن تاریخی و عقلی در فهم معنا؛ ۴- باور به جایگاه اصیل نص در کشف ملاکات احکام؛ و ۵- ثابت دانستن محورهای مثل طبیعت انسانی، حدود و ضوابطی را مشخص نموده که تاریخمندی فهم را در این متون از حالت بی ضابطه و سیالیت لجام‌گسیخته خارج می‌کند.

منابع

۱. آزاد، علیرضا (۱۳۹۱). تفسیر قرآن و هرمنوتیک کلاسیک. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲. اشمیت. لارنس. کی. (۱۳۹۵). درآمدی بر فهم هرمنوتیک. (ترجمه بهنام خدایانه). تهران: ققنوس.
۳. ایازی، سید محمدعلی (۱۳۸۹ش). ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. حسینی، محمد (۱۴۱۷ق). الاجتهاد والحیة؛ حوار علی الورق. (الطبعة الثانية). قم: مطبع الغدير للدراسات الإسلامية.
۵. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). محاضرات فی أصول الفقه. قم: انصاریان.
۶. شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة. (تحقیق صبحی صالح). قم: هجرت.
۷. شلایرماخر، فردریش (۱۳۹۹). درباره‌ی دین. (ترجمه محمدابراهیم باسط). تهران: نشر نی.
۸. شهبابی، محمود (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. (چاپ سوم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. صدر، سیدمحمدباقر (بی‌تا). اقتصادنا. بی‌جا: بی‌تا. (<https://lib.eshia.ir>).
۱۰. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۷). المبسوط فی فقه الإمامیة. (تحقیق محمدباقر بهبودی. حاشیه نویس محمدتقی کشفی، چاپ سوم). تهران: المكتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة. (<https://lib.eshia.ir>)

۱۱. عابدی سرآسیا، علی‌رضا (۱۳۹۶). هرمنوتیک و اصول فقه، درآمدی بر قصدی-گرایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۲. عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۱). تاریخی‌نگری و دین. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۳. عرب‌صالحی، محمد (۱۳۸۹). فهم در دام تاریخی‌نگری گادامر. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۴. عمید زنجانی، عباس علی (۱۳۸۸). قواعد فقه. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت). مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۱۵. فاضل لنگرانی، محمد (۱۳۷۷). سیری کامل در اصول فقه. (گردآورنده محمد دادستان). قم: فیضیه.
۱۶. فضل‌الله، سیدجعفر (۲۰۱۲م). نظرة في المنهج الاجتهادي للفقهاء المجتهد المرجع السيد محمدحسين فضل‌الله. / الاجتهاد و التجديد. (۲۰-۲۱)، ۵۳-۱۱.
۱۷. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۳۳). / اتجاهات و اعلام. بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
۱۸. فضل‌الله، سید محمدحسین (۲۰۰۹م). الاجتهاد بين أسرار الماضي وآفاق المستقبل. بیروت: المركز الثقافي العربی.
۱۹. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۳۰ق). أحكام الصوم. بی‌جا: بی‌نا.
۲۰. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۲۶ق). البلوغ. (تحریر جعفر فضل‌الله). بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۱. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۳۹الف). تفسير من وحي القرآن. بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۲. فضل‌الله، سید محمدحسین (۲۰۰۲م). الثبات والتغير في فهم النص القرآني، في حوار مع سماحة السيد محمدحسين فضل‌الله. / الحياة الطيبة، (۸)، ۳۱-۱۵.
۲۳. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۳۹ب). دنیا / الشباب. بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۴. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۲۰ق). دنیا المرأة. (گردآورنده مئی لیل). قم: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۵. فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق). فقه الطلاق وتوابعه. (تحریر محمد قبیسی). بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.

۲۶. فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۲۱). *الندوة*. (گردآورنده قاضی عادل). بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزيع.
۲۷. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۳). *بیولوژی نص*. (چاپ دوم). تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۸. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (تحقیق علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الإسلامية.
۲۹. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). *عیون الحکم والمواعظ*. (تحقیق حسین حسینی بیرجندی). قم: دار الحديث.
۳۰. محمص، مرضیه. قاضی زاده، کاظم. ایازی، محمدعلی (۱۳۹۲). علامه محمدحسین فضل الله و اندیشه همزیستی اجتماعی در تفسیر آیات قرآن. تحقیقات علوم قرآن و حدیث، (۲۵)، ۱۰۱-۱۲۱. DOI: 10.22051/TQH.2015.949.
۳۱. المشهدی، محمدحسین (۱۳۹۷ش). بررسی رویکرد تاریخی در دستگاه اجتهادی سید محمدحسین فضل الله. پایان نامه کارشناسی ارشد. مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ره).
۳۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۱۴ق). *فقه الإمام جعفر الصادق (ع)*. قم: مؤسسه أنصاریان للطباعة والنشر.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۵ش). *دائرة المعارف فقه مقارن*. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب (علیه السلام).
۳۴. مک کواری، جان (۱۳۹۷). هایدگر و مسیحیت. (ترجمه شهاب الدین عباسی). تهران: کتاب پارسه.
۳۵. نراقی، احمد (بی تا). *مستند الشيعة فی أحكام الشريعة*. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث. (lib.eshia.ir)
۳۶. واعظی، احمد (۱۳۸۹ش). نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ مندی قرآن. قرآن-شناخت. (۲)، ۴۱-۶۵.
۳۷. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱۴۱۵ق). *الفوائد الحائرية*. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۳۸. هرش، اریک دونالد (۱۴۰۰). *اعتبار در تفسیر*. (ترجمه محمدحسین مختاری، چاپ دوم). تهران: انتشارات حکمت.
۳۹. یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۱۷ق). *العروة الوثقى*. (تحقیق مؤسسه النشر الإسلامي). بی جا. بی نا. (<https://lib.eshia.ir>).

40. Kepes.Th. (1991). *An Analysis of Revelation in the Thought of Paul Tillich and Wolfhart Pannenberg*. Master's Theses. Loyola University Chicago.

Resources

1. Azad, Alireza (1391). *Quranic Exegesis and Classical Hermeneutics*. Qom: Boostan-e Ketab Institute.
2. Schmidt. Lawrence. who (2015). An introduction to understanding hermeneutics. (Translated by Behnam Khodapanah). Tehran: Phoenix.
3. Ayazi, Seyyed Mohammad Ali (1389 SH). *The Criteria of Rulings and Methods of Their Discovery*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy.
4. Hosseini, Mohammad (1417 AH). *Ijtihad and Life: A Dialogue on Paper* (2nd ed.). Qom: Al-Ghadir Press for Islamic Studies.
5. Khoei, Abolqasem (1410 AH). *Lectures on the Principles of Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*. Qom: Ansariyan.
6. Sharif al-Radi, Muhammad ibn Husayn (1414 AH). *Nahj al-Balagha* (Edited by Subhi Salih). Qom: Hejrat.
7. Schleiermacher, Friedrich (1399). *On Religion* (Trans. Mohammad Ebrahim Baset). Tehran: Ney Publishing.
8. Shahabi, Mahmoud (1406 AH). *Principles of Jurisprudence* (3rd ed.). Tehran: University of Tehran Press.
9. Sadr, Seyyed Mohammad Baqir (n.d.). *Our Economy (Iqtisaduna)*. n.p.: n.d. (<https://lib.eshia.ir>).
10. Tusi, Muhammad ibn Hasan (1387). *Al-Mabsut on Imami Jurisprudence* (Edited by Mohammad Baqir Behbudi; annotated by Mohammad Taqi Kashfi; 3rd ed.). Tehran: Al-Maktaba al-Mortazaviyya li-lhya' al-Athar al-Ja'fariyya. (<https://lib.eshia.ir>)
11. Abedi Sar-Asia, Alireza (1396). *Hermeneutics and the Principles of Jurisprudence: An Introduction to Intentionalism*. Mashhad: Islamic Research Foundation.
12. Arab-Salehi, Mohammad (1391). *Historicism and Religion*. Tehran: Publications Organization of the Research Institute for Islamic Culture and Thought.
13. Arab-Salehi, Mohammad (1389/2010). *Understanding Caught in the Trap of Gadamer's Historicism*. Tehran: Publications Organization of the Research Institute for Islamic Culture and Thought.
14. Amid Zanjani, Abbas-Ali (1388/2009). *Principles of Jurisprudence (Qawa'id-e Fiqh)*. Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the

- Humanities (SAMT); Center for Research and Development of Humanities.
15. Fazel Lankarani, Mohammad (1377/1998). *A Comprehensive Survey of the Principles of Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*. (Compiled by Mohammad Dadestan). Qom: Feyziyeh.
 16. Fadlallah, Sayyid Ja'far (2012). "A Perspective on the Ijtihad Methodology of the Reformist Jurist and Marja' Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah." *Al-Ijtihad wa al-Tajdid*, (20-21), 11-53.
 17. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1433). *Trends and Figures (Ittijahat wa A'lam)*. Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
 18. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (2009). *Ijtihad: Between the Captivity of the Past and the Horizons of the Future*. Beirut: Arab Cultural Center.
 19. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1430 AH). *Rulings on Fasting (Ahkam al-Sawm)* *. [No place of publication]: [No publisher].
 20. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1426 AH). *Puberty (Al-Bulugh)* *. (Edited by Ja'far Fadlallah). Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
 21. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1439a). *Exegesis: From the Inspiration of the Qur'an (Tafsir Min Wahy al-Qur'an)* *. Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
 22. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (2002). "Constancy and Change in Understanding the Qur'anic Text: A Dialogue with His Eminence Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah." *Al-Hayat al-Tayyibah*, (8), 15-31.
 23. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1439b). *The World of Youth (Dunya al-Shabab)* *. Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
 24. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1420 AH). *Dunya al-Mar'ah* [The World of Woman]. (Compiled by Muna Laybal). Qom: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
 25. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1428 AH). *Fiqh al-Talaq wa-Tawabi'uhu* [Jurisprudence of Divorce and Its Consequences]. (Edited by Muhammad Qubaysi). Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.

26. Fadlallah, Sayyid Muhammad Husayn (1421 AH). *Al-Nadwah* [The Symposium]. (Compiled by Qadi Adil). Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
27. Qa'iminiya, Alireza (1393 SH). *Biology-ye Nass* [The Biology of the Text]. (2nd ed.). Tehran: Publications Organization of the Research Institute for Islamic Culture and Thought.
28. Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1407 AH). *Al-Kafi*. (Research by Ali Akbar Ghaffari and Muhammad Akhundi; 4th ed.). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
29. Laythi Wasiti, Ali ibn Muhammad (1376 SH). *'Uyun al-Hikam wa-al-Mawa'iz* [The Essence of Wisdom and Exhortations]. (Research by Hossein Hasani Birjandi). Qom: Dar al-Hadith.
30. Mohasses, Marzieh. Ghazizadeh, Kazem. Ayazi, Mohammad Ali (2012). Allameh Mohammad Hossein Fazl-Allah and the idea of social coexistence in the interpretation of Quranic verses. *Quran and Hadith Science Research*, (25), 101-121. DOI: 10.22051/TQH.2015.949
31. Mashhadi, Muhammad Husayn (1397 SH). *Barrasi-ye Ruykard-e Tarikhi dar Dastgah-e Ijtihadi-ye Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah* [An Analysis of the Historical Approach in the Ijtihad Framework of Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah]. Master's Thesis. Imam Khomeini (RA) Higher Education Complex.
32. Mughniyah, Muhammad Jawad (1414 AH). *Fiqh al-Imam Ja'far al-Sadiq (AS)* [The Jurisprudence of Imam Ja'far al-Sadiq (AS)]. Qom: Ansariyan Publications.
33. Makarem Shirazi, Naser (1385 SH). *Da'irat al-Ma'arif-e Fiqh-e Muqaran* [Encyclopedia of Comparative Jurisprudence]. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib (AS) School.
34. Macquarrie, John (1397 SH). *Heidegger and Christianity*. (Translated by Shahab al-Din Abbasi). Tehran: Ketab-e Parseh.
35. Naraqi, Ahmad (n.d.). *Mustanad al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'ah*. Qom: Al-Ahl al-Bayt (AS) Institute for Reviving Heritage. (lib.eshia.ir)
36. Va'ez, Ahmad (1389 SH). A Critique of Nasr Hamid Abu Zayd's Account of the Historicity of the Quran. *Quran-Shenakht*, (2), 41-65.

37. Vahid Behbahani, Mohammad Baqir (1415 AH). *Al-Fawa'id al-Ha'iriyyah*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islami.
38. Hirsch, Eric Donald (1400 SH). *Validity in Interpretation*. (Trans. Mohammad Hossein Mokhtari, 2nd ed.). Tehran: Hekmat Publications.
39. Yazdi, Seyyed Mohammad Kazem (1417 AH). *Al-'Urwah al-Wuthqa*. (Research by the Islamic Publishing Institute). [Place of publication not listed]. [Publisher not listed]. (<https://lib.eshia.ir>).
40. Kepes.Th. (1991). *An Analysis of Revelation in the Thought of Paul Tillich and Wolfhart Pannenberg*. Master's Theses. Loyola University Chicago.

An Analytical Study of Relativism and the Fusion of Horizons in Asma Barlas's Hermeneutics and Its Impact on Some of Her Interpretive Readings of the Qur'an

Maryam Fadaei Ashiani¹

Hossein Heidar²

Mohammad Hasan Saneipour³

Mostafa Abbasi Moghadam⁴

1. PhD Student in Qur'anic Sciences and Hadith, University of Kashan, Kashan, Iran.

maryamfadaei52@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Religions and Philosophy, University of Kashan, Kashan, Iran. (Corresponding Author) Heydari@kashanu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, University of Kashan, Kashan, Iran. saneipur@kashanu.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Kashan, Kashan, iran.abbasim@kashanu.ac.ir

Original Research

Received:

2026.06.20

Accepted:

2026.09.20

Keywords:

Islamic feminism; objectivist hermeneutics; relativistic hermeneutics; Quranic hermeneutics; Asma Barlas

Abstract: This study examines the hermeneutic position of Asma Barlas in understanding the Holy Qur'an using a descriptive-analytical method, aiming to determine the relationship of her approach to the two paradigms of objectivism and relativism. The findings indicate that Barlas is influenced in her intellectual foundations by Amina Wadud, Fazlur Rahman, Khaled Abou El Fadl, and Toshihiko Izutsu, and in some positions aligns with thinkers such as Gadamer, Tabatabai, Soroush, and Torkashvand. In understanding the Qur'an, in line with Gadamer's theory of the "fusion of horizons," she employs Fazlur Rahman's "double-movement" theory, and at the stage of applying meaning, she aligns with the "application" element of Gadamer's hermeneutics. The contradiction between the claim of discovering the author's intent, the non-exclusivity of interpretation, belief in the multiplicity of meanings, and the distinction of interpretations brings Barlas's history-centered basis closer to relativism, in which attaining a definitive understanding of the Qur'an appears impossible. However, her relativism does not lead to semantic negationism and unlimited pluralism that would deny any fixed truth, because she distinguishes between correct and incorrect understandings and offers criteria for identifying the best meaning—although in her own interpretive practice she ignores these criteria and, based on that same historical view, presents understandings whose result is the neutralization of the transhistorical dimension of revelation. Barlas's hermeneutics entails consequences such as the loss of the transhistorical applicability of the Qur'an, the relativization of religious concepts, the diminishing role of the author, and the subordination of the text to social developments.

Publisher
DOI

Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture
[10.22034/iscw.2026.2091138.1253](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2091138.1253)

بررسی تحلیلی نسب‌ی‌گرایی و پیوند افق‌ها در هرمنوتیک اسما بارلاس و تأثیر آن بر برخی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن

حسین حیدری^۲

مریم فدایی اشپانی^۱

مصطفی عباسی مقدم^۴

محمد حسن صانعی پور^۳

۱. دانشجوی دکتر علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. maryamfadai52@gmail.com

۲. دانشیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. (نویسنده مسئول)

Heydari@kashanu.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. Saneipur@kashanu.ac.ir

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

abbasim@kashanu.ac.ir

چکیده: هدف پژوهش حاضر، تعیین جایگاه رویکرد تفسیری بارلاس

از میان دو رویکرد عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی با روش توصیفی-تحلیلی است. یافته‌ها نشان می‌دهد بارلاس در مبانی خود از آمنة و دود، فضل الرحمان، خالد ابوالفضل و ایزتسو متأثر گشته و دیدگاه او در برخی موارد با گادامر، طباطبایی، سروش و ترکاشوند هم‌راستا است.

وی در فهم قرآن همسو با پیوند افق‌های گادامر؛ نظریه دو حرکتی فضل الرحمان را به کار می‌بندد و در مرحله کاربست معنا با عنصر کاربردگرایی گادامر همسو است.

تناقض میان ادعای کشف قصد مؤلف، عدم انحصار تفسیر، باور به تعدد معانی، تمایز تفاسیر و مبنای تاریخ محور، بارلاس را به نسبی‌گرایی نزدیک می‌سازد که در آن، دستیابی به فهم قطعی از قرآن ناممکن می‌نماید. با این وجود، نسبی‌گرایی وی به نفی گرایی معنایی و به تکررگرایی بی‌حد نمی‌انجامد که هرگونه حقیقت ثابت را نفی کند.

هرمنوتیک بارلاس پیامدهایی همچون از دست رفتن کاربری فرا تاریخی قرآن، نسبی‌گرایی مفاهیم دینی و تبعیت متن از تحولات اجتماعی را به دنبال دارد.

صص

۲۳۰-۱۹۹

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۵/۰۳/۳۰

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۹

کلیدواژه‌ها:

فمینیسم اسلامی،

هرمنوتیک عینی‌گرا،

هرمنوتیک نسب‌ی‌گرا،

هرمنوتیک قرآنی،

اسما بارلاس

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

10.22034/iscw.2026.2091138.1253

ناشر

DOI

۱. بیان مسئله

زن‌ستیزی و انحرافات اعتقادی نسبت به زنان در تاریخ، موجب شکل‌گیری فمینیسم انحصارگرا برای دفاع از حقوق زنان شد. با گسترش گفتمان‌های فمینیستی و در بستر مدرنیسم اسلامی، زنان با تکیه بر عدالت و برابری قرآنی دو پارادایم اصلی فمینیستی یعنی فمینیسم با اسلام (مسلمانان) و فمینیسم اسلامی را در اواخر قرن ۱۹ و ۲۰ شکل دادند (See, badran, 2009, p199). فمینیسم اسلامی با اتکا به قرآن خواستار ایجاد حقوق و عدالت برای زنان و مردان در تمامی ابعاد زندگی است. به باور فمینیست‌های اسلامی تفکر و رفتار مردسالارانه‌ای که پس از وفات پیامبر (ص) به اسلام نفوذ کرده و در قرن سوم در متون فقهی تثبیت شده، باید مورد نقد و افشا قرار گیرد. فمینیست‌های اسلامی معتقدند برابری و عدالت در چارچوب یک نظام مردسالار هرگز به تحقق نخواهد رسید، از این رو می‌کوشند پیام واقعی اسلام را ترویج دهند و مظاهر مردسالاری درون آن را از بین ببرند. مفاهیم کلیدی این جریان شامل اصول قرآنی، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی است (Ibid, 2009, pp. 242 & 323).

در نظر فمینیست‌های اسلامی تفسیرهای نادرست و مردسالارانه از آیات مرتبط به زنان نتیجه نقص‌های روش‌شناختی در این مطالعات است. به اعتقاد آنان مفسران سنتی، قرآن و به‌ویژه آیات مرتبط با زنان را با رویکرد ترتیبی و بدون توجه به آیات پیش و پس‌از آن تفسیر کرده‌اند. این تفاسیر انسجام قرآن را نادیده گرفته؛ تصویری نادرست از جایگاه زن در عصر نزول ارائه کرده و از پیش‌بینی احکام موردنیاز زنان در جهان معاصر بازمانده‌اند (پارسا، ۱۳۹۴، ص ۵۲).

اسما بارلاس، از شخصیت‌های برجسته فمینیسم اسلامی نیز یکی از دلایل شکل‌گیری تفاسیر محافظه‌کارانه و زن‌ستیز را روش‌هایی می‌داند که مسلمانان در خواندن قرآن به کار برده‌اند یا از به‌کارگیری آن‌ها ناتوان بوده‌اند (Barlas, p 62-64). وی در مهم‌ترین اثر خود در حوزه مطالعات زنان در قرآن با عنوان «زنان مؤمن به اسلام: خوانش زدایی تفاسیر پدرسالارانه قرآن» (۲۰۰۲) دیدگاه‌های خود را درباره

قرآن و بازخوانی آن بیان کرده^۱، با استفاده از روشی که آن را «هرمنوتیک قرآنی» می‌نامد، به بررسی آیات مرتبط با زنان پرداخته، تفسیر متفاوتی نسبت به تفاسیر سنتی ارائه می‌دهد. درروش بارلاس کاربست هرمنوتیک فلسفی گادامر در پذیرش مفهوم «تاریخ‌مندی فهم» و «امتزاج افق‌ها» قابل‌مشاهده است.

هرمنوتیست‌ها در فرایند تفسیر به سه گروه مؤلف، متن محور و مفسر محور دسته‌بندی می‌شوند.

مؤلف‌محوران؛ برای متن معنایی قطعی و ثابت قائل‌اند و درک متن را زمانی محقق می‌دانند که میان مؤلف و خواننده ارتباط برقرار شود (احمدی، ۱۳۷۰، ص ۵۹۰).

متن‌محوران؛ منشأ معنا را نه در قصد مؤلف می‌جویند و نه در تجربه مفسر؛ بلکه معنای متن را برآمده از خود زبان و عناصر درونی آن می‌دانند. به باور ایشان، منشأ معنا، بدون توجه به نیت مؤلف؛ عملیات و تقابلهای حاکم بر ساختار زبان است (سلدن و ویدوسون، ۱۳۷۵، ص؛ ۱۳۵).

مفسر‌محوران؛ در نگاه آنان، هرچند مؤلف و مخاطبان نخستین می‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند، اما معنای متن با لحاظ قصد مؤلف فهمیده نمی‌شود؛ بلکه فهم در افق تاریخی مفسر شکل می‌گیرد (Gadamer, 2009, p396). در هرمنوتیک مفسر‌محور، متن از خلال گفت‌وگوی زنده با مفسر و با تکیه بر نشانه‌های نوشتاری، معنایی تازه می‌یابد (نیچه و دیگران، ۱۳۹۷، ص ۲۰۹). از این رو، متن تجلی ذهن مؤلف نیست، بلکه تنها در آینه تفسیر به سخن درمی‌آید (Ibid, p397).

هانس-گئورگ گادامر متن را مستقل از مفسر می‌داند که به هنگام گفتگو با مفسر محتوای خود را آشکار می‌سازد (نصری، ۱۳۸۳، ص ۶۴) به باور گادامر، مفسر در مواجهه‌ای دیالکتیکی با متن، به آن امکان می‌دهد تا در جهان کنونی خود مفسر سخن بگوید. از این رو، افق معنایی متن همواره به روی تأویل‌های تازه گشوده است

۱. منبع اصلی مورد استفاده در این مقاله، کتاب (2002) «Believing Women in Islam» تألیف اسماء بارلاس است که ترجمه فارسی این اثر توسط نگارنده به انجام رسیده و به‌زودی منتشر خواهد شد.

(Idem, 2006, p305)؛ یعنی متن و مفسر به‌صورت توأمان در فرایند فهم نقش ایفا می‌کنند.

هرمنوتیک گادامر، هرمنوتیک نسبی‌گرا شناخته می‌شود زیرا در آن از هر اثر، تفسیرهای متنوع و گوناگون ارائه می‌شود و ملاکی برای تمییز بین شناخت معتبر و نامعتبر وجود ندارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱). حقیقت بسته به زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، تاریخ، روش‌ها و دیدگاه‌ها و حتی افراد مختلف متفاوت می‌شود (فنائی اشکوری، ۱۳۷۴، صص ۵۵-۵۴).

پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی درصدد است با ریشه‌یابی مبانی نظری بارلاس به این پرسش پاسخ دهد که هرمنوتیک قرآنی بارلاس در کدامیک از دو رویکرد نسبی‌گرا و عینی‌گرا قرار می‌گیرد و پذیرش این نوع هرمنوتیک چه پیامدهایی در پی خواهد داشت؟

با بررسی انجام‌شده پیشینه زیر در مورد آرای بارلاس بدست آمد:

۱. مقاله تبیین و ارزیابی آراء فمینیست‌های اسلامی پیرامون آیه ۳۴ سوره نساء؛ مطالعه موردی: دیدگاه اسما بار لاس از محمدصادق هدایت زاده و سهیلا پیروز فر، در نشریه مطالعات اسلامی در جهان معاصر زمستان ۱۳۹۹ - شماره ۲ که نظرات اسما بارلاس را به‌عنوان یکی از نواندیشان برجسته فمینیسم اسلامی درباره آیه ۳۴ سوره نساء تبیین و ارزیابی کرده است.

۲. مقاله مقایسه «هرمنوتیک قرآنی» اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی با تأکید بر مسئله جنسیت، از محسن بدره و متینه سادات موسوی، مطالعات جنسیت و خانواده، دوره ۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶؛ مشخص می‌کند چرا دو مکتب باوجود روش تفسیری یکسان، به نتایجی متفاوت در تفسیر قرآن دست‌یافته‌اند.

۳. مقاله «تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی درباره حجاب، مطالعه موردی دیدگاه اسما بار لاس»، مطالعات جنسیت و خانواده، دوره ۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، فاطمه نیاز کار و حسین دیبا؛ صرفاً دیدگاه بارلاس در مورد حجاب را بررسی کرده است.

۴. مقاله آماده انتشار با عنوان «روش‌شناسی اسماء بار لاس در تفسیر و خوانش ضد پدرسالارانه از قرآن» از نازنین کیانی فرد و مهدی لکزایی؛ متن این پژوهش در دسترس نیست.

۵. مقاله «تقابل جایگاه زن در فمینیسم اسلامی گزاره‌های دینی» (مطالعه موردی تحلیل دیدگاه اسما بارلاس)، مطالعه اندیشه معاصر مسلمین، پاییز و زمستان، ۱۴۰۲ شماره ۱۸، از عبدالله میراحمدی و زهرا پاک روش؛ به تبیین فمینیسم اسلامی پرداخته و نظریات بارلاس را از این منظر نقد و بررسی کرده است.

پیشینه به‌دست‌آمده حاکی از آن است که تاکنون مطالعه‌ای در جهت تعیین جایگاه روش‌شناختی بارلاس در میان دو رویکرد عینیت‌گرا و نسبیت‌گرا انجام‌نشده است. از این‌رو مقاله‌ی حاضر باهدف تعیین این جایگاه، درصدد است تا مشخص سازد؛ آیا رویکرد بارلاس، به خوانشی اثبات‌گرا از وحی منجر می‌شود یا با تن دادن به تکثر معنایی، به‌نوعی نسبیت‌گرایی تأویلی می‌انجامد.

۲. مروری بر زندگانی اسما بارلاس و خاستگاه اندیشه‌ی او

اسما بارلاس (زاده ۱۹۵۰)، استاد پاکستانی-آمریکایی علوم سیاسی در دانشگاه ایتاکا که پیشتر دیپلمات و روزنامه‌نگار در پاکستان بود. در ۱۹۸۲ به دلیل انتقاد از ژنرال ضیاءالحق برکنار شد و سال بعد به آمریکا پناهنده گشت. تحصیلاتش را در پاکستان و دکتری را در مطالعات بین‌الملل از دانشگاه دمبرگ گرفت و از اواسط دهه ۱۹۹۰ به مطالعات قرآنی روی آورد. (هدایت الله، ۱۴۰۰، ص ۲۸). مهم‌ترین اثر او در زمینه مطالعات زنان، کتاب «زنان مؤمن به اسلام: خوانش‌زدایی تفاسیر پدرسالارانه از قرآن» (2002) «Believing Women in Islam» است. بارلاس در پروژه فکری و آثار خود تحت تأثیر آمنه ودود، نویسنده آمریکایی و مؤلف کتاب «قرآن و زن» و «جهاد جنسیت» قرار دارد. آمنه ودود از شاگردان فضل الرحمان ملک معرف رویکرد هرمنوتیکی به‌عنوان یک روش فهم متنی است. بر اساس نظریه فضل الرحمان، برای درک قرآن ابتدا باید پیام خاص هر گزاره را با توجه به شرایط تاریخی مرتبط با آن

تحلیل کرد؛ سپس این پیام‌ها به صورت اهداف و مقاصد کلی اخلاقی و اجتماعی بیان شده و درنهایت، این برداشت‌های کلی، در زمینه‌های تاریخی و اجتماعی معاصر قرار گیرند تا به درک بهتری از معانی آن‌ها دست‌یافت (Rahman, 1982, p6-10) و دود در کتاب «جهاد جنسیت» افزون بر فضل‌الرحمان، از اندیشه‌های خالد ابوالفضل از چهره‌های شاخص اصلاح‌طلبی اسلامی نیز تأثیر پذیرفته است. محور کار بارلاس، نظریه دو حرکتی فضل‌الرحمان است. او تفاسیر محافظه‌کارانه را به دو دلیل موردنقد قرار داده: نخست، استفاده از احادیث و داستان‌های زندگی و عمل پیامبر (ص) برای تفسیر قرآن؛ و دوم، روش‌هایی که مسلمانان برای خواندن قرآن به کار گرفته‌اند یا نتوانسته‌اند به درستی از آن‌ها استفاده کنند (Barlas, 2002, p 62-64). او روش هرمنوتیکی را به دلیل داشتن رویکرد موضوعی-تاریخی برای فهم قرآن ترجیح می‌دهد و به تحلیل نظام‌های نشانه‌شناختی، معنایی و زبان‌شناختی می‌پردازد (Ibid, p60) وی قائل به درک تاریخی قرآن، کل‌نگری مفهومی، تکثر معنا و آزادی تفسیر است و با استناد به آیات قرآن در صدد اثبات کند آیات قرآن مردسالار نبوده بلکه ضد مردسالاری است (هدایت زاده، ۱۳۹۶، ص ۱۱).

۳. انواع هرمنوتیک

هرمنوتیک یک رویکرد نظری در علوم انسانی است که در طول زمان دچار تغییرات و تحولات مختلفی شده است. به‌طورکلی، می‌توان دو رویکرد اصلی هرمنوتیک را به این صورت دسته‌بندی کرد:

۱. هرمنوتیک عینی گرا
۲. هرمنوتیک نسب‌گرا (واعظی، ۱۳۸۹، صص ۴۳۳-۴۳۰)

۳-۱. هرمنوتیک عینی گرا

عینی‌گرایی که در مقابل نسب‌گرایی است؛ بر اساس اصول و پیش‌فرض‌های مشخصی شکل گرفته و به یک چارچوب ثابت، غیر سیال و غیر تاریخی اعتقاد دارد. این چارچوب در تعیین مسائلی همچون خوبی، درستی، فهم، حقیقت و دانش

مورد استفاده قرار می گیرد؛ به وجود این چارچوب در تحقیقات خودباور دارد و هدف فلسفی او یافتن چارچوب مرتبط با موضوع مورد بحث است (Bernstein, 1983, p8) از منظر عینی گرایی، تعیین چارچوبی مشخص برای ثابت نگه داشتن شاخص های شناخت، مانع از افتادن در دام نسبی گرایی می شود.

برخی از مبانی هرمنوتیک عینی گرا عبارت است از:

۱. متن یک معنا و مفهوم نهایی دارد که هدف و منظور نویسنده را بیان می کند.
۲. معیار تشخیص درست از نادرست، برابری و نابرابری در درک خواننده بامعنی و هدف متن است.
۳. متن به طور مستقل از خواننده و مفسر قابل درک است. وظیفه مفسر درک درست آن و خودداری از ترکیب ذهنیت خود با آن است (Gordin, 1994, p126).

۳-۲. هرمنوتیک نسبی گرا

نسبی گرایی یعنی حقیقت مطلق وجود ندارد بلکه بر اساس زمان، مکان، جامعه، فرهنگ، تاریخ، روش ها و دیدگاه ها و حتی افراد متفاوت می شود (فناپی اشکوری، ۱۳۷۴، صص ۵۴-۵۵) پایه گذاران این نظریه مارتین هایدگر و هانس-گئورگ گادامر بودند. در این دیدگاه، حقیقت نسبی است و هر اثر تفسیرهای گوناگونی برمی تابد. به این معنا که چیزی ممکن است در یک زمان حقیقت به شمار آید، اما در زمان دیگر یا برای افراد دیگر فاقد حقیقت باشد. در این زمینه، ملاکی برای تمیز بین شناخت معتبر و نامعتبر وجود ندارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۳۱).

شاخصه ها و مبانی مهم نسبی گرایی فهم عبارت اند از:

۱. فهم یک متن به معنای رسیدن به یک نظر نهایی نیست؛ بلکه تابع پرسش هایی است که در مواجهه با متن مطرح می شود (Gadamer, 1994, p73).
۲. پرسش ها بر اساس زمان و دیدگاه خواننده تغییر می کنند و معانی متن نسبی شده؛ موجب تنوع معانی می شود؛ بنابراین، ممکن است انواع مختلفی از حقیقت وجود داشته باشد یا اصلاً حقیقتی وجود نداشته باشد. ارزش های جهانی در تفسیرهای ما نهفته اند و جهان به خودی خود نه معنایی دارد و نه ارزشی. از این رو، حقیقت تنها محصول تفسیر ماست (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۸۷).

۳. در درک متن، خود متن مورد توجه قرار می‌گیرد نه مؤلف و هدف او. تنها معیاری که برای تفسیر معنا وجود دارد، متن و تأثیر آن است؛ مؤلف همچون مفسری است که برتری نسبت به سایر مفسران ندارد و یکی از خوانندگان اثر خود است (احمدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰؛ Gadamer, ibid, p193).

۴. انسان موجودی تاریخی است و فهم او نیز تحت تأثیر تاریخ و فرهنگ، سیال و تاریخی است از این رو درک معنای متن نیز ثابت نبوده و تحت تأثیر موقعیت‌های تاریخی و سنت‌ها شکل می‌گیرد. به‌طوری‌که «وضعیت کنونی ما تنها از طریق دیدگاه‌هایی که از گذشته به ارث برده‌ایم، قابل مشاهده و درک است» (همان، ص ۲۰؛ Ibid, pp300-302) پس فهم انسان از درون خود او آغاز و به پایان می‌رسد و ریشه در گذشته‌ای دارد که او آن را خلق نکرده است. این فهم به‌سوی آینده‌ای حرکت می‌کند که بر آن کنترلی ندارد (پالمر، ۱۳۷۷، ص ۲۹۷).

۵. فهم یک فرآیند تولیدی است و نه صرفاً بازتولید قصد نویسنده. پیش‌داوری‌ها نقطه شروع فهمند؛ زیرا بدون پیش‌داوری‌ها، درک متن امکان‌پذیر نخواهد بود. (نصری، ۱۳۸۱، ص ۱۴).

۶. فهم متن به افق معنایی مفسر و نگرش مؤلف به موضوع مرتبط است. خواننده باید با طرح پرسش‌هایی درباره فضای خود، به اندیشه‌های نویسنده نزدیک شود و با ترکیب افق معنایی خود با متن، به درکی نسبی دست یابد؛ بنابراین، عمل تفسیر همواره ادامه‌دار است و نمی‌توان ادعا کرد که به فهم نهایی رسیده‌ایم (Ibid, p73).

۴. مبانی هرمنوتیک اسما بار لاس در فهم قرآن

برخی از مبانی اسما بار لاس در فهم قرآن عبارت‌اند از:

۴-۱. عدم انحصار تفسیر قرآن

از منظر اسما بار لاس، هیچ‌کس بر معنای آنچه خداوند می‌گوید، انحصار ندارد (Ibid, pxii) بنابراین، ضروری است تفسیر از انحصار متخصصان سنتی خارج و به عرصه‌ای مردمی تبدیل شود که در آن، هر مؤمنی (به‌ویژه زنان) بتواند با تکیه بر عقل و تجربه خود، به خوانشی عادلانه‌تر از قرآن دست یابد (Ibid, p1&3).

۴-۲. کشف معنا از طریق فهم متن در افق تاریخی آن

در نظر بارلاس قرآن بایان برخی آموزه‌های کتب مقدس یهودی و مسیحی و تداوم و ناپیوستگی خود، پیوند خود با تاریخ را آشکار می‌سازد (See, Ibid, pp53-58). بر این اساس قرآن در پرتو تاریخ و در برابر زمینه‌ای اجتماعی-تاریخی پدید آمده و پاسخی به آن است، یعنی قرآن در یک شرایط تاریخی به وجود آمده و پاسخ خداوند از طریق ذهن محمد (ص) است (See, Ibid, p59-Idem, 2006, p103) از این رو درک صحیح قرآن، مستلزم مطالعه آن به عنوان یک متن تاریخی است و این امر تعارضی با فراتر از تاریخ بودن قرآن و جهان‌شمولی آن ندارد (See, Ibid, 2002, p35, & Idem, pp2006, 263).

در این رویکرد بسیاری از آیات قرآن محدود به زمان، مکان و شرایط خاص است؛ از این رو، مقررات جزایی قرآن معطوف به شرایط اجتماعی چهارده قرن پیش برای قبایل عرب بوده و الزام آن در حال حاضر یک اشتباه زمانی است. (Ibid, 2002, p59) به عنوان مثال حجاب، راهکاری برای امنیت جسمی و روانی زنان در عصر نزول بوده که ریشه در تاریخ و فرهنگ عصر نزول داشته است؛ در فرهنگ جوامع قدیمی حضور زنان در مکان‌های عمومی به معنای فاحشه بودن آن‌ها تلقی می‌شد. از این رو، قانون حجاب به منظور تفکیک بین دودسته از زنان وضع شد: (۱) زنانی که تحت حمایت مردان بودند و تجاوز به آن‌ها ممنوع بود (۲) زنانی که تحت این حمایت قرار نداشتند و تعرض به آن‌ها آزاد بود؛ بنابراین قرآن با تشریع حجاب، میان زنان مؤمن آزاد و برده‌ها تفکیک قائل شد (See, Ibid, p56).

ریشه تاریخی تفسیر بارلاس به شأن نزول آیات سوره احزاب بازمی‌گردد که گروهی از مردان جاهلی فتنه‌ای علیه مسلمانان به راه انداخته بودند (مانند تهمت به عایشه، همسر پیامبر (ص)) که این وضعیت، موجب نگرانی زنان از سوءاستفاده‌های احتمالی مردان غیرمسلمان و تهدید آبروی آنان شد (Ibid).

بنابراین حکم حجاب مختص عصر نزول است که قابل تعمیم با دوران معاصر نیست؛ زیرا امروزه حضور زنان در جامعه به عنوان یک حق، پذیرفته شده و قوانین دولتی نیز از تعرض به آنان جلوگیری می‌کنند (Ibid, pp55-58).

بدین ترتیب حجاب در نظر بارلاس آموزه خاص عصر نزول است که در عصر حاضر کاربردی ندارد؛ چنین برداشتی در حوزه نواندیشی دینی، همسو با آرای روشنفکرانی همچون ترکاشوند قرار می‌گیرد. وی معتقد است در آن زمان خبری از البسه امروزی همچون شلوار، مانتو، مقنعه، چادر و ... نبوده و حجاب در نزد پیامبر (ص) و مؤمنان صدر اسلام در حدی که امروزه به دین گره‌خورده است مطرح نبوده است. از این‌رو باید متون دینی را بازخوانی کرد تا حجاب واقعی عصر پیامبر (ص) و میزان پوشیدگی عصر نزول را استخراج نمود (ر.ک. ترکاشوند، ۱۳۸۹، ص ۴).

وی دو دلیل برای حجاب زنان جاهلی بیان می‌کند؛ یکی مسائل عرفی مانند تشخیص و اعتبار و تمایز کنیزان و دیگری شرایط اقلیمی مانند مهار تابش آفتاب و گردوغبار. از این‌رو اگر قرار بر رعایت جنبه‌های اخلاقی و بشری بود باید ناحیه دامن در اولویت قرار می‌گرفت در حالی که مردان و زنان نسبت به آن سهل‌انگار و بی‌اعتنا بودند (ر.ک. همان).

طبق فرضیه ترکاشوند؛ حجاب در عصر نزول صرفاً پوشاندن ران و سینه و بازو بوده نه پوشش زن در مقابل مردان نامحرم. وی هدف قرآن از رعایت حجاب را سه مورد بیان می‌کند: ۱. نگهداری از سرما و گرما ۲. تکمیل زیبایی آفرینش ۳. صیانت جنسی و پرهیز از آلودگی؛ بر اساس مورد سوم حجاب از یک‌سو در جهت کنترل مردان هوس‌باز آن دیار بوده و از سوی دیگر نشان دوری از فساد برای زنان بایمان بوده است (ر.ک. همان، ص ۱۶). در نتیجه حجاب مختص عصر نزول بوده و در عصر حاضر کارایی ندارد.

بر ترکاشوند نقد وارد شده که او برای تثبیت مدعایش از مبانی پذیرفته‌شده در روش‌های تحقیق بهره نگرفته و در ترجمه عبارات عربی دچار خطا شده است (ر.ک. سوزنجی، ۱۳۹۲، ۱).

به باور بارلاس بازنمایی آیات قرآن با توجه به نیازهای کنونی مستلزم دو نوع حرکت است: نخست، حرکتی از حال به گذشته و سپس حرکتی از گذشته به حال.

۲. جهت مطالعه بیشتر رجوع کنید به مقاله «نقدی بر کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر» در سایت شخصی حسین سوزنجی (۱۳۹۲).

در مرحله اول زمینه‌های نزول و آموزه‌های آیات شناسایی؛ اصول اخلاقی و اجتماعی آن‌ها استخراج شود در مرحله دوم این اصول در زندگی امروزی با توجه به نیازهای جامعه به کار بسته شود (Ibid, p23). وجه اشتراک بنیادین این دو حرکت، توجه بر بسترهای تاریخی، اجتماعی و فرهنگی است.

۴-۳. خودبستگی وحی

به اعتقاد بارلاس «اصول تفسیری در خود قرآن نهفته‌اند و نشان می‌دهند که درک صحیح از متن باید مبتنی بر بررسی درونی آیات با در نظر گرفتن نقش زمینه و شرایط محیطی وحی در فهم قرآن باشد» (See, Ibid)؛ یعنی بهترین روش برای خواندن قرآن، درون‌متنی با توجه به زمینه‌های نزول آن است. بارلاس در این دیدگاه با طباطبایی هم‌راستا است، با این تفاوت که بارلاس توجه به زمینه‌های تاریخی نزول را بر آن ترجیح می‌دهد، درحالی‌که طباطبایی بر درون‌متنی بودن تفسیر تأکید می‌کند و تفاسیری را که متأثر از ذائقه‌های کلامی، فلسفی، گرایش‌های علمی و ادبی و همچنین مسلک‌های اخباری و حدیثی نگاشته شده‌اند را نقد کرده و آن‌ها را به‌جای تفسیر، تطبیق می‌خواند (موسوی و بدره، ۱۳۹۶، ص ۹۰).

۴-۴. تكثر قرائات

به اعتقاد بارلاس همه متون با ویژگی چندمعنایی، می‌توانند به چندین شیوه، ازجمله شیوه برابری خواه تفسیر شوند. قرآن نیز توانایی تولید معانی متناسب با شرایط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی نسل‌های گوناگون مسلمانان را دارد که به درک آموزه‌های آن کمک می‌کند. بر این اساس هیچ خوانشی از قرآن یکپارچه و یا قطعی نیست و قرآن «کاربری واحد و معتبر» ارائه نمی‌دهد (Ibid, p37). به‌طوری‌که تفاسیر متفاوت نشان‌دهنده خوانش متن بر اساس شرایط و فرهنگ خوانندگان مختلف است (همان). به‌عنوان مثال تفسیر عبارت «بسم الله الرحمن الرحيم» به شیوه‌های مختلف بیانگر تأثر فهم مفسران از شرایط تاریخی و پیش‌زمینه‌های فکری، اجتماعی و فرهنگی آن‌ها است (Ibid, p35).

در نظر بار لاس «چندمعنایی ویژگی ذاتی متنی است که به‌عنوان یک کل در نظر گرفته می‌شود» و فرضیه کلیدی فلسفه هرمنوتیک این است که تفسیر یک فرآیند باز و نامتناهی است که هیچ دیدگاه واحدی ندارد و تلاش برای فهم گفتار الهی امری ناتمام است (Idem, 2006, p106). بنابراین «ما باید قرآن را با دقت و وسواس بخوانیم، بدون این باور که می‌توانیم همه معانی آن را به‌طور کامل دریابیم یا به پایان برسانیم» (Ibid, pp17&37). باین‌وجود متن قرآن ثابت است و آنچه تغییر می‌کند ظرفیت و ویژگی‌های درک و تفسیر اصول متن در میان یک جامعه انسانی است. (See, ibid, p38)

عوامل مختلفی در تکرار قرائت قرآن مؤثرند از جمله ویژگی و ساختار زبان عربی؛ وجود آیات متشابه قرآن؛ مسئله نسخ در قرآن به معنای جایگزینی برخی آیات با آیات دیگر و سه عاملی که نظریه پردازان غربی مطرح کرده‌اند یعنی نیازهای عملی مؤمنان، اشتباهات کاتبان در نسخه‌برداری و تلاش مفسران برای اصلاح زبان قرآن. (See, ibid, pp37&38)

باین‌حال تعدد معانی آیات قرآن، به معنای نفی حقیقت یا پذیرش نسبی‌گرایی اخلاقی نیست (See, ibid, p18&Idem, 2006, p107) که در آن هر تفسیری درست است و هیچ حقیقت ثابتی وجود ندارد بلکه «یک تفسیر نه‌تنها باید ممکن باشد، بلکه باید محتمل‌تر از تفاسیر دیگر باشد» (ibid, p18). این احتمال زمانی بیشتر می‌شود که متن به‌صورت یک کل واحد خوانده شود، زیرا متن، «میدانی محدود از ساختارهای ممکن» را در برمی‌گیرد (ibid). به عبارت دیگر باید متن را به‌صورت یک کل واحد در نظر گرفت و تفسیرهایی که با ساختار کلی و معنای عمومی متن هماهنگ‌ترند را پذیرفت.

در این راستا قرآن برگزینش بهترین فهم [«فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (زمر: ۱۸) «يَأْخُذُوا بِأَحْسَنَهَا» (اعراف: ۱۴۵)] از میان اقوال، با رعایت اصول مربوط به تفسیر تأکید کرده (Idem, 2001, pp23, 24, Idem, 2006, p107)؛ تعیین بهترین معانی را بر عهده هر نسلی از مسلمانان گذاشته و رهنمودهایی ارائه داده است:

- قرآن بر عدالت و پرهیز از ظلم تأکید کرده پس باید بهترین معانی از قرآن به بازنمایی عدالت بینجامند.

- قرآن در سطح روش‌شناختی طبق این آیات «آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا»^۱، (آل عمران: ۷) و «الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ»^۲ (حجر: ۹۱) ویژگی بهترین معانی را جدا نشدن از زمینه خود و گزینشی نبودن بیان کرده است.

- قرآن در آیه ۷ سوره آل عمران «...فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَبْعٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...»^۳ معیار انتخاب بهترین معنا را توجه به آیات اساسی و بنیادی دانسته است.

- قرآن در سطوح معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی بر برابری انسانی تأکید کرده و آن را مبنای بازخوانی آیات مرتبط به حقوق زن و مرد قرار می‌دهد از این‌رو تفسیری که ظلم را به قرآن نسبت دهد مشروع نمی‌باشد (See, Idem, 2001, pp23, 24, Idem, 2002, pp16 & 18).

در نظر بارلاس بهترین فهم از قرآن، هماهنگ باهدف کلی اخلاقی، مبتنی بر وحدت متن، اولویت‌دهی به آیات محکم و اجتناب از ابهامات است با این وجود وی هر خوانشی از قرآن را صرفاً یک خوانش می‌داند که هرچقدر هم خوب باشد؛ این خوانش هرگز با خود قرآن برابری نمی‌کند (Idem, 2002, pp16 & 18).

۴-۵. کل‌نگری

نقد بارلاس بر تفاسیر سنتی این است که تمرکز آن‌ها بر تجمع معانی است و قرآن را به‌عنوان یک واحد متنی و به‌صورت موضوعی در نظر نمی‌گیرند (Ibid, p42) درحالی‌که لازمه فهم قرآن توجه به انسجام کلی قرآن؛ خواندن متن قرآن به‌عنوان یک فرآیند تجمعی و کلی و رویکرد درون‌متنی است (See, Ibid, pp8, 16-18) - ن.ک. بارلاس، ۱۳۹۲، ص ۲۸

۳. ما به تمام کتاب ایمان داریم؛ همه آن از جانب پروردگار ماست.

۴. کسانی که قرآن را بخش‌بخش کردند.

۵؛ اما کج‌دلان، برای فتنه‌جویی و در طلب تأویل، پیگیر متشابهات می‌شوند.

چنانچه قرآن از بنی اسرائیل (مائده: ۱۳) که خوانشی گزینشی، به صورت پراکنده و بدون در نظر گرفتن زمینه ارائه دادند (See, Ibid, p42) انتقاد کرده است؛ بنابراین خوانشی معتبر است که باهدف کلی و اخلاق محور تعالیم قرآنی هماهنگ باشد، متن را به مثابه یک کلّ منسجم در نظر گیرد، به آیات روشن و بنیادین اولویت دهد و از تکیه افراطی بر آیات متشابه و ابهام‌زا پرهیز کند (Ibid, p17).

این نگاه بارلاس به تبعیت از آمنه و دود ریشه در رویکرد کل نگرانه^۱ فضل‌الرحمان دارد که بر آن است برای رسیدن به پیام اخلاقی و برابر خواهانه قرآن در همه ابعاد (کلامی، حقوقی، سیاسی و اخلاقی) باید آن را به صورت یکپارچه و یک کل به هم پیوسته فهمید (See, Rahman, 1982, pp6-7).

این رویکرد را مفسران سنتی نیز در فهم قرآن به کار بسته‌اند؛ سید قطب در تفسیر فی ظلال القرآن و محمدحسین طباطبایی در تفسیر المیزان که با روش تفسیر قرآن به قرآن از سیاق آیات در تفسیر دیگر آیات بهره فراوان برده است (مؤدب، ۱۳۸۰، ص ۲۹۸) از این رو نقد بارلاس بر تفاسیر سنتی وارد نیست.

۴-۶. زبان‌شناسی

در نظر بارلاس معنای واژگان قرآن در نظام معنایی آن فهمیده می‌شود نه صرفاً با تکیه بر کاربردهای واژگان در قبل از اسلام و یا روابط زبانی (See, ibid, pp36&37).

۴-۷. تمایز تفاسیر

بارلاس میان متن قرآن و تفسیر آن تمایز قائل می‌شود. در نظر او، تفاسیر، معرفتی بشری و متأثر از عوامل تاریخی، قدرت و پیش فهم‌های مفسران هستند و به تبع تحول فهم دینی بشر در هر دوره، دگرگون می‌شوند (See, ibid, pp9-10&38-40).

۵. جایگاه هرمنوتیک بارلاس

تبیین جایگاه هرمنوتیک بارلاس مستلزم بررسی شاخصه‌های محوری دستگاه فکری او است:

۱-۵. رویکرد تاریخی

بر اساس این رویکرد باید قرآن را در هر عصر متناسب با نیازها و افق‌های تازه‌ی همان زمان، بازخوانی کرد و معنای جدیدی از آن استخراج نمود. (See, ibid, pp17&37) این نگاه نشان می‌دهد قرآن برآمده از واقعیت و فرهنگ است. «واقعیت مفهومی وسیع شامل نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی است و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز در برمی‌گیرد» (ابوزید، ۱۳۸۳، صص ۷۲ - ۷۱) قرآن دارای سطوح تاریخی و دیالکتیک (Dialectic) متن و واقعیت است از این‌رو فهم آن نیازمند توجه به بافت درون‌متن (زبانی) و برون‌متن (اجتماعی-فرهنگی) و نیز افق تاریخی مفسر است. از این منظر فحوای متن بامعنا مرتبط است، اما جنبه‌ی عصری دارد؛ یعنی خوانشی متناسب با زمان حال، نه فقط عصر نزول (ابوزید، ۱۹۹۴، ص ۲۲۱). بارلاس معتقد است «اصرار بر یکنواختی تفسیر نه تنها ممکن نیست بلکه مطلوب نیز نیست زیرا قرآن در توانایی تولید معانی جدید برای نسل‌های جدید مسلمانان به عنوان یک نیروی زنده و جهانی باقی می‌ماند» (Ibid, p37) بدین ترتیب وی از طریق تأکید بر جاودانگی قرآن، بر رویکرد تاریخی خود در فهم دین صحه می‌گذارد.

رویکرد تاریخی بارلاس با نظریه امتزاج افق‌ها (افق مفسر و متن) در هرمنوتیک فلسفی گادامر همخوان است؛ مفسر با افق فرهنگی و تاریخی خود وارد گفت‌وگویی پویا با متن می‌شود (Gadamer, 2006, p278) در این دیالوگ هر دو طرف سهیم هستند و با ترکیب این افق‌ها فهم ایجاد می‌شود (Ibid, 305) که از آن به روش دیالکتیکی (Dialectics) یاد می‌شود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۳، بلاشر، ۱۳۸۰، صص ۵۰ و ۲۶۹).

در این فرایند فهم، نتیجه‌ی امتزاج افق‌ها و گفت‌وگوی مفسر و اثر است «معنای متن نه گاهی اوقات بلکه همیشه از نویسنده خود فراتر می‌رود»؛ فهم، بازتولید قصد مؤلف نیست، بلکه تولید معنای جدید است (Gadamer, idem, p296).

رویکرد تاریخی بارلاس از یک سو متأثر از نظریه پیوند افق‌های گادامر است که قرآن را متنی زنده و پویا تلقی می‌کند که معنای آن در هر عصر، با توجه به نیازها و

افق‌های تازه، دوباره تولید می‌شود. از سوی دیگر به واسطه آمنه ودود؛ ریشه در نظریه دوحرکتی فضل‌الرحمان دارد که بر ضرورت مطالعه قرآن با توجه به شرایط تاریخی عصر پیامبر (ص) تأکید کرده تا پاسخ‌گوی مسائل حال حاضر باشد. آمنه ودود به منظور دست‌یافتن به خوانشی زن‌محور از قرآن این نظریه را به کار بست و بارلاس باهدف فمینیستی (نقد تفسیرهای پدرسالارانه و کشف وجوه برابری قرآن).

۵-۲. تکرر قرائات

این باور بارلاس که هیچ خوانشی از قرآن یکپارچه و یا قطعی نیست و قرآن «کاربری واحد و معتبر» ارائه نمی‌دهد نیز هم‌راستا با گادامراست که فهم را بی‌پایان (See, ibid, p298) و کاربردی می‌داند؛ بدین معنا که مفسر علاوه بر بستر پیدایش متن، باید کارآمدی آن‌ها در وضع فعلی را در نظر بگیرد (See, : Gadamer, ibid, p306 ر.ک. واعظی، ۱۳۸۰، صص ۲۶۲ و ۲۴۰) به بیان دیگر فهم تحت تأثیر زمینه‌ی تاریخی شکل می‌گیرد و تفسیر باید معنای متن را هم در بستر خود و هم برای وضعیت کنونی بیان کند؛ پس فهم همواره شامل کاربردی نسبت به وضعیت فعلی است (ر.ک. ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۲۰۴).

بر مبنای نظریه‌ی پیوند افق‌ها و کاربردی بودن فهم، از یک متن به تعداد خوانندگان، قرائت وجود دارد و هیچ تفسیری قطعی و یا صحیح‌تر از تحلیل‌های پیشین نیست (ر.ک. احمدی، ۱۴۰۰، صص ۵۷۷-۵۷۱) تفسیرها همواره در معرض بازنگری و تجدیدنظر قرار دارند که نشان‌دهنده‌ی تکرر، تنوع و پایان‌ناپذیری فهم بر بنیان نسب‌گرایی است (حاجی اسماعیلی و بنائیان، ۱۳۹۴، ص ۳۸).

این رویکرد بارلاس به تبعیت از ودود ریشه در نظریات نو اندیشان اصلاح‌طلب اسلامی به‌ویژه فضل‌الرحمان و خالد ابوالفضل دارد. در نظر خالد ابوالفضل قانون‌های خداوند را دستورهای مسلم و در یک‌جهت ثابت نیست بلکه معنای آن‌ها متغیر و و در حال تکامل‌اند (Abouel fadl, 2001, p146 & Hidayatullah, pp2014, 142) و در نظریه دو حرکتی فضل‌الرحمان معنای متن از تعامل پویا میان متن، بافت تاریخی و دنیای معاصر مفسر تولید می‌شود. درواقع مفسر تلاش می‌کند معنای گذشته متن

را بفهمد سپس اصول و ارزش‌های اخلاقی به‌دست‌آمده را در موقعیت‌های نوین به کار بندد. این همان اجتهاد موردنظر فضل‌الرحمان است که بر کشف آزادانه حقیقت تأکید می‌کند و به اسلامی سازی علوم اعتقادی ندارد (Rahman, 2000, p15).

درواقع بارلاس به‌منظور تأمین هدف فمینیستی خود یعنی به چالش کشیدن تفاسیر مردسالارانه رویکرد تکثر قرائات را در پیش می‌گیرد اما آن را به معنای نفی حقیقت یا نسبی‌گرایی اخلاقی نمی‌داند (Ibid, 18&idem, 2006, p107) که هر تفسیری مجاز باشد و حقیقت ثابتی وجود نداشته باشد (Ibid, p18) و وجود حقیقت را منکر نمی‌شود و معیارهایی اخلاقی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و هستی‌شناختی (ن.ک. بند ۴ - ۴ همین مقاله) ارائه می‌دهد تا از افتادن در دام نسبی‌گرایی افراطی - که هر تفسیری را به یک اندازه معتبر می‌داند - رهایی یابد.

به‌بیان‌دیگر بارلاس در رویکرد نظری خود؛ نسبی‌گرایی به معنای نفی هرگونه حقیقت و معنای ثابت را نمی‌پذیرد، هر فهمی را به یک اندازه معتبر نمی‌داند و میان فهم‌های درست و نادرست، سطحی و عمیق تمایز قائل می‌شود بدین معنا که به تکثرگرایی بی‌حد قائل نیست.

او اذعان می‌کند؛ قرآن را به‌عنوان یک متن می‌خواند، یعنی در فرایند فهم قرآن درصدد کشف قصد مؤلف است (Ibid, p21) درحالی‌که کشف قصد مؤلف در نگاه عینی‌گرایانه (ر.ک. بند ۳-۱. همین مقاله) در تناقض با دیدگاه تعدد معانی است.

پاسخ به این ابهام، ریشه در سه مؤلفه دارد: الف) نگاه تاریخ‌مند بارلاس به قرآن که افق خواننده را متغیر، معنا را سیال و فهم را پایان‌ناپذیر می‌سازد؛ ب) تفکیک میان «معنای اصلی واژه» و «معنای بافتی نسبی»؛ ج) باور به عدم انحصار قرائت که به هر فردی مجوز فهم و تفسیر می‌دهد. حاصل این رویکرد، غلبه تکثر قرائات بر قصد مؤلف و در نتیجه، نزدیک شدن به نسبی‌گرایی از نوع مردود است.

نسبیت مردود یعنی، هیچ فهم قاطعی از حقایق وجود ندارد و فهم انسان در همه‌ی ساحت‌های فردی و اجتماعی همواره در حال تحول است؛ مانند رودخانه‌ای که ثباتش در بی‌ثباتی است (ر.ک. ربانی گلیپایگانی، ۱۳۹۸، ص ۱۰۰).

در مقابل، نسبیت مقبول به کمال و نقص فهم مربوط است؛ درک انسان از واقعیت‌ها به‌مرور تکامل می‌یابد و هرکسی نمی‌تواند از راه‌های معمولی معرفت، به همه حقایق و اسرار مربوط به انسان و جهان آگاه شود. در فرایند فهم، خطاها و تحولاتی رخ می‌دهد و گاهی جهل ساده و گاهی جهل پیچیده از بین می‌رود (See, ibid, pp101-102). این تنوع و نسبیت در فهم به معنای طولی آن است که جنبه‌های متفاوت یک واقعیت را که دارای اجزا، ابعاد، مراتب یا آثار مختلف است مورد توجه قرار می‌دهد و قابل‌پذیرش است (Ibid) در این فرآیند فهم جدید تکمیل‌کننده فهم قبلی است. یکی از دلایل پذیرش این نوع تکرر، ویژگی ذاتی قرآن در داشتن سطوح مختلف معنایی (ظاهر و باطن) است که مورد اجماع شیعه و سنی است (بابایی، ۱۳۸۶؛ ۲۲؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ص ۲۵) که با استناد به روایت مشهور پیامبر اکرم (ص) «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَ بَاطِنًا» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۹۲) تأیید شده است.

بر همین مبنا، اقتضای جاودانگی قرآن عمق معنایی است تا پاسخگوی نیازهای متغیر نسل‌های مختلف بشر باشد. از این‌رو بخش مهمی از معارف دین در باطن قرآن نهفته است تا با کمک معصومان و مفسران ژرف‌اندیش آشکار شود (ر.ک. کلانتری، ۱۳۸۸، صص ۱۶۷-۱۲۹).

در نهایت می‌توان گفت؛ بارلاس در کتاب زنان مومن به اسلام به صراحت از جاودانگی قرآن سخن نگفته، اما به نظر می‌رسد وی جاودانگی قرآن را به معنای قابلیت در تولید معانی متکثر می‌فهمد، نه ثبات احکام آن. وی در رویکرد نظری خود معیارهایی برای شناسایی بهترین معنا ارائه داده است اما در عمل، آن معیارها را نادیده گرفته و بر پایه همان نگاه تاریخی، فهم‌هایی را عرضه می‌کند که نتیجه آن خنثی‌سازی بعد فرا تاریخی وحی است.

۵-۳. توجهان زبان‌شناختی

بارلاس لازمه فهم قرآن را توجه به جهان‌بینی خاص قرآن می‌داند. وی بر پایه رویکرد در زمانی ایزتسو، واژگان قرآنی را به اعتبار یک کل، همانند یک دستگاه در نظر

می‌گیرد (See, ibid, p36: ایزتسو، ۱۳۶۱، صص ۴۲ و ۴۳) در این رویکرد برای دستیابی به معنای دقیق یک واژه در نظام قرآنی، باید به روابط درون‌متنی آن با سایر واژگان کلیدی در حوزه‌های معنایی و نیز کل شبکه واژگانی قرآن توجه کرد. در این نظام هر واژه در قرآن دارای یک معنای اصلی و یک معنای نسبی است که معنای نسبی از زمینه‌ای که در آن به‌کاررفته است، گرفته می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۹۸، صص ۴۷ و ۸۳ و ۵۱ و ۱۶۶-۱۶۷ و همو، ۱۳۹۹، صص ۱۶-۱۳ به نقل از موسوی).

او همسو با ودود لازمه فهم معنای واژگان را توجه به زمینه و مجموعه آیات وحی و نقش زبانی می‌داند (ر.ک؛ ودود، ۱۳۹۳، صص ۲۲-۲۳) و همچون خالدابوالفضل زبان را واسطه‌ای ناکامل در رساندن وحی می‌داند (Wadud, 2006, p213) از این رو مفسر باید به تأمل انتقادی فراتر از ظاهر الفاظ بپردازد تا معنایی فراتر را جستجو کند. در نتیجه، متن قرآن همواره معانی جدیدی آشکار می‌کند که موجب درک جدیدی از پیام الهی می‌شود.

۵-۴. تمایز تفاسیر

به اعتقاد بارلاس تفسیر فعالیت ادبی و انتزاعی است که باید از تأویل متمایز شود؛ تأویل تبیین تمثیلی-نمادین معانی کلی و خاص کلمات قرآن است که صوفیان آن را موردتوجه قرار داده‌اند (Ibid, p38) بر این اساس وی قائل به تعدد معانی برای الفاظ ظاهری قرآن است که در افق‌های متعدد تاریخی شکل می‌گیرند؛ بین قرآن و تفاسیر آن تمایز قائل می‌شود و عملاً نشان می‌دهد که قصد مؤلف امری دست‌نیافتنی است.

نگاه بارلاس علاوه بر اینکه همسو با ودود و خالد ابوالفضل است با نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت عبدالکریم سروش نیز هماهنگ است. او معرفت دینی را معرفتی بشری می‌داند که در تعامل با معارف بشری تغییر می‌کند (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۴۷). به این معنا که قرآن از حیث لفظ ثابت است، اما فهم آن به دلیل دخالت عقل و پیش‌فرض‌های مفسر، امری متغیر و پویاست (ر.ک. واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۷).

۵-۵. عدم انحصار تفسیر قرآن

این رویکرد بارلاس علاوه بر همسویی با فضل الرحمان ریشه در آرمان فمینیستی او دارد که باهدف دستیابی به خوانشی برابرخواهانه به هر فردی (به‌ویژه زنان) مجوز تفسیر می‌دهد و بر این اساس خود را مجاز به ارائه‌ی تفسیرهای جدید می‌داند؛ درحالی‌که از تخصص کافی در علوم قرآنی (مثل ادبیات عرب، حدیث‌شناسی، فقه‌اللغه و...) برخوردار نیست. وی از یک‌سو با آمنه و دود که پیشرفت تمدن را درگرو مشارکت زنان در جامعه و به رسمیت شناختن توانمندی‌های آنان می‌داند، همسو است (Wadud, 1999, pxxi) و از سوی دیگر با نظریه درنگ وجدانی خالد ابوالفضل همسو است که هر مؤمنی را فارغ از جنسیت و موقعیت اجتماعی شایسته ورود به عرصه فهم دین می‌داند (Abouel fadl, 2001, p213).

جمع‌بندی اینکه بارلاس در مبانی خود هم‌راستا با متفکران مختلفی بوده است؛ با این حال با پیش‌فرض فمینیستی (نابرابری در تفاسیر سنتی) به سراغ قرآن می‌رود و با هرمنوتیکی که ریشه در اندیشه گادامر دارد و استفاده از روش فضل الرحمان در فهم قرآن؛ سعی می‌کند تا متن‌محوری و مفسر‌محوری را به‌صورت توأمان در فرایند فهم لحاظ کند اما مفسر محوری او بر متن محوری‌اش چیره شده، استقلال معنایی متن را نادیده گرفته به این نتیجه می‌رسد که معنای نهایی متن در تعامل متن با مفسر و زمانه او شکل می‌گیرد. درمجموع هرمنوتیک بارلاس را نمی‌توان صرفاً هرمنوتیک فلسفی یا افراطی نامید؛ او در سطح نظری، رویکردی معتدل با معیارهای تشخیص بهترین معنا ارائه می‌دهد، اما در عمل تفسیری، با غلبه مفسر‌محوری بر متن‌محوری و نادیده گرفتن استقلال معنایی متن، تناقضی آشکار پدید می‌آورد این امر هرمنوتیک او را به «نسبی‌گرایی پنهانی» سوق می‌دهد؛ که بر ناممکن‌شدن دستیابی به فهمی قطعی و مبرهن از قرآن دلالت دارد نه انکار حقیقت.

۶. جدول ریشه‌یابی و همسویی نظری بارلاس با سایر اندیشمندان

اندیشه بارلاس	هم‌راستایی با
رویکرد تاریخی	ودود، فضل الرحمان، خالد ابوالفضل، گادامر
دیدگاه تکرر قرائات	ودود، فضل الرحمان و خالد ابوالفضل، نظریه کاربردی گادامر

عدم انحصار قرائت	ودود، فضل الرحمان، خالد ابوالفضل
تمایز تفاسیر	ودود، خالد ابوالفضل، عبدالکریم سروش
زبان شناختی	ودود، ایزتسو، خالد ابوالفضل
کل نگری	ودود، فضل الرحمان، طباطبایی، سید قطب
خودبستگی قرآن	طباطبایی

۶. پیامدهای پذیرش هرمنوتیک بارلاس

(۱) در این خوانش قرآن فقط برای زمان نزول کاربرد دارد، نه برای همه اعصار یعنی عمومیت و اطلاق قرآن به زمان نزول آن محدود می‌شود.

(۲) رویکرد بارلاس فرآیند تفسیر را بی‌پایان و وابسته به تغییرات اجتماعی می‌کند؛ معانی هر دوره اعتبار خود را از دست داده و نسخه‌های معاصر جایگزین می‌شود.

(۳) در این قرائت، واقعیت‌های اجتماعی، بافت فرهنگی و درک معاصرین محوریت پیدا می‌کند و نقش نویسنده در این فرآیند کم‌رنگ می‌شود. آنچه مهم است، همخوانی معنا با وضعیت زمانه‌ای است که خواننده و مفسر در آن قرار دارند یعنی متن از تحولات فرهنگی - اجتماعی تبعیت می‌کند.

(۴) در این رویکرد، معنای تاریخی متن نادیده گرفته شده و تفسیری بیرونی بر آن تحمیل می‌شود؛ این روش، فهم قرآن در چارچوب فرهنگ غرب را ممکن می‌سازد.

(۵) برداشت وابستگی فهم قرآن به شرایط فرهنگی و اجتماعی زمان نزول، در تناقض با آیات ۷۷ و ۷۸ سوره واقعه: [«إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ» (این قرآنی کریم است * در کتابی نهفته)] است که به وجود پیشین قرآن اشاره دارد.

(۶) در این رویکرد هر شخصی فارغ از تخصص قرآنی می‌تواند مفسر قرآن باشد و در نتیجه تفسیر به رأی مجاز شمرده می‌شود.

(۷) در این هرمنوتیک، تفسیر، معرفتی بشری است که از دست‌یابی به قصد مؤلف بازمانده است.

۷. نمونه‌هایی از تطبیق هرمنوتیک بارلاس بر تفسیر آیات قرآن

نمونه‌های زیر تصویری از نحوه فهم بارلاس را ترسیم می‌کنند:

۷-۱. دیدگاه بارلاس در باب قوامیت

آیه ۳۴ نساء بیشترین مناقشات را برای فمینیسم اسلامی به وجود آورده است: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» [مردان باید بر زنان مسلط باشند زیرا خداوند بعضی از انسان‌ها را بر بعضی دیگر برتری بخشیده است و نیز از آن روی که مردان از اموال خویش [برای زنان] خرج می‌کنند، زنان شایسته آن‌اند که مطیع و به حفظ الهی در نهان خویشتن‌دار هستند، وزنانی که از نافرمانی‌شان نگرانید، باید نصیحتشان کنید و [سپس] در خوابگاه‌ها از آنان دوری کنید [و سپس اگر لازم افتاد] آنان را ترک کنید آنگاه اگر از شما اطاعت کردند، دیگر بهانه‌جویی [و زیاده‌روی] نکنید، خداوند بلندمرتبه بزرگوار است].

از نظر بارلاس، ترجیح مرد بر زن، برداشتی تاریخی از آیه «قوامون» است. او هم‌آوا با ودود، الحبری و رفعت حسن «قوامون» را به معنای تأمین‌کنندگان معاش تفسیر می‌کند. این آیه وظیفه‌ی اقتصادی را متوجه مردان می‌کند که با برخورداری از اولویت مالی، زنان را تأمین کنند (See, ibid, p187). این حکم، جنبه‌ی الگویی دارد و در صورت عدم ایفای این نقش از سوی مردان، منعی برای تأمین مالی توسط زنان وجود ندارد بدین معنا که قرآن انتظار ندارد زنان تأمین‌کننده خانواده باشند (ibid)؛ از این رو هرچند قرآن، تأمین معاش خانواده را بر عهده شوهر قرار داده، اما او را به‌عنوان رئیس خانواده منصوب نکرده است (ibid)؛ بدین ترتیب بارلاس در تحلیل «قوامیت» فقط به تفسیر لغوی مورد اشاره فمینیست‌ها و فضل‌الرحمان اکتفا کرده او به معانی واژه‌های دیگر آیه و ارتباط آنها با معنای «قوامیت» توجه نکرده و از علومی چون صرف و نحو و... بهره‌ایی نبرده است. به عنوان نمونه وی واژه «فَضَّلَ» به معنای اختصاص داشتن استعداد و نیروی خاص در مردان و نه برتری مرد بر زن (جعفری، ۱۳۶۱، ج ۱۱، ص ۲۷۳) را که نقشی برجسته در برداشت مفهوم توفیق و برتری مردان دارد را مورد بررسی قرار نداده است.

۷-۲. دیدگاه بارلاس در معنای «ضرب»

در نظر بارلاس مسلمانانی که از تعالیم قرآن عدم برابری زن و مرد را استخراج کرده‌اند از آیه ۳۴ نساء به این نتیجه رسیده‌اند که شوهران حق ضرب و شتم همسران خود را دارند (ibid,p184) این تفسیر با دیدگاه قرآن در تناقض است (ibid,see,p189). این آیه دستور اجازه ضرب و شتم نمی‌دهد، بلکه ضرب و شتم را به دو دلیل محدود می‌کند: اول مثال ایوب و همسرش در قرآن که خداوند از ایوب می‌خواهد سوگندش را نشکند و برای اجرای سوگندش مقداری علف بردارد (ibid,44). این امر نشان می‌دهد «ضرب یک ژست نمادین است، نه یک حرکت تنبیهی، یا بهتر است بگوییم، تنبیه نمادین است، زیرا علف برای وارد کردن آسیب بدنی نیست» (ibid,p188).

دوم؛ قرآن در بستر تاریخی خود «ضرب» را در معنای محدودکننده و به‌عنوان آخرین راه‌حل به‌کاربرده نه به‌عنوان یک مجوز؛ زیرا مردان در آن زمان نیازی به مجوز برای ضرب و شتم زنان نداشتند. در نهایت بهترین معنا برای «ضرب» تعریف رفعت حسن است. این آیه به نقش زنان به‌عنوان فرزندآوری دلالت دارد و تنها زمانی که زنان علیه فرزندآوری قیام کنند باید توسط جامعه تنبیه شوند نه شوهرانشان (ibid,189). این به معنای انجام اعمال خشونت‌آمیز نیست، زیرا در زمینه حقوقی ضرب به معنای نگه‌داشتن در حبس است و این معنایی است که با توصیه قرآن به شوهران برای رفتار مهربانانه با همسرانشان مطابقت دارد (ibid).

بنابراین کاربرد معنای آیه در حال حاضر چنین است که اگر هدف قرآن در شرایط تاریخی خود محدود کردن ضرب بوده، در عصر حاضر با ادعای متمدن شدن، دلیلی برای مجاز دانستن آن وجود ندارد (See,ibid,pp188-189). این آموزه قرآن تنها موردی است که میزانی از نابرابری را نشان می‌دهد؛ زیرا حقوق قابل مقایسه‌ای برای زن قائل نیست (Ibid,p198)؛ بنابراین بارلاس از یک‌سو ضرب را تنبیه نمادین و تاریخی می‌داند که در عصر حاضر کارایی ندارد. از سوی دیگر بهترین معنای آن را حبس بیان می‌کند و نهایتاً آیه را نشان‌دهنده نابرابری می‌خواند که این امر با هدف او در تناقض است.

۳-۷. تعدد زوجات

در نگاه بارلاس، هدف قرآن از طرح تعدد زوجات، تضمین عدالت برای یتیمان زن در جامعه اسلامی است نه برتری بخشی به مردان. آیه ۳ سوره نساء به کل جامعه خطاب دارد و صرفاً متوجه سرپرست اموال یتیم نیست. تعدد زوجات تنها در صورتی جایز است که ولی یتیم احساس کند بدون ازدواج نمی‌تواند عدالت را رعایت کند؛ ازدواج نیز به شرط مدیریت منصفانه اموال و عدم ظلم پذیرفته می‌شود. در غیر این صورت، مرد باید به تک‌همسری بسنده کند (See, ibid, p191).

آیات ۱۲۹ سوره نساء و ۴ احزاب شواهدی علیه چندهمسری است. قرآن چندهمسری را به‌عنوان یک‌راه حل برای مشکلات اقتصادی، بی‌اشتیاقی همسر و یا برطرف کردن نیازهای جنسی مردانه، مطرح نکرده است اما در صورت پذیرش زنان می‌تواند راهی برای حفاظت از زنان و تأمین نیازهای جنسی آن‌ها در شرایطی که تعداد زنان از مردان بیشتر است، باشد (Ibid) درنهایت تعدد زوجات آرمانی قرآنی نیست، زیرا توصیه قرآن به تنها یک‌بار ازدواج و تأکید بر ناتوانی مردان در رعایت عدالت میان همسران و اشاره به یگانگی قلب انسان را بی‌معنا می‌سازد (Ibid)؛ بدین ترتیب در تفسیر بارلاس این تناقض دیده می‌شود که از یک سو چندهمسری را برطرف کننده نیاز جنسی نمی‌داند و از سوی دیگر آن را در شرایط خاص به‌عنوان یک فایده می‌پذیرد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش به‌منظور تعیین جایگاه هرمنوتیکی اسما بارلاس در فهم قرآن کریم برخی از مبانی فکری وی مورد بررسی قرار گرفت؛ که عبارت‌اند از: عدم انحصار قرائت قرآن؛ کشف معنا در افق تاریخی متن؛ خودبستگی قرآن؛ کل‌نگری، تعدد معانی، توجه زبان‌شناختی و تمایز تفاسیر. وی در برخی از این مبانی متأثر از آمنه ودود؛ فضل الرحمان؛ خالد ابوالفضل و توشیهیکو ایزتسو است و در فهم برخی موارد با اندیشمندانی چون ترکاشوند، طباطبایی و سروش هم‌آوا است.

بارلاس از طریق توجه به زمینه‌ی تاریخی نزول و فهم متن در افق تاریخی به فهم معنا می‌پردازد. در راستای بازنمایی آیات به زمان حال از نظریه دو حرکتی فضل الرحمان بهره می‌گیرد که در حرکت نخست از حال به گذشته بازمی‌گردد زمینه را شناسایی کرده، اصول اخلاقی و اجتماعی را استخراج می‌کند؛ در حرکت دوم، از گذشته به حال بازگشته و این اصول را بر جامعه معاصر تطبیق می‌دهد. به‌عنوان مثال حجاب را حکمی زمانمند و متناسب با شرایط عصر نزول می‌داند.

هرمنوتیک بارلاس با نظریه «امتزاج افق‌ها» از گادامر همسویی دارد؛ نظریه‌ای که فهم را درگرو ترکیب افق معنایی مفسر و متن می‌داند و نقش مفسر را در تولید معنا برجسته می‌کند. بارلاس با تأکید بر اینکه هیچ خوانشی نمی‌تواند کاربردی واحد و معتبر ارائه دهد، با عنصر «کاربرد» در هرمنوتیک گادامر هم‌راستا می‌شود؛ بدین معنا که مفسر باید متن را در زمینه شرایط کنونی و نیازهای عصر حاضر و کارآمدی عملی فهم بازخوانی کند.

بارلاس نسبی‌گرایی به معنای نفی هرگونه حقیقت ثابت را نمی‌پذیرد؛ وجود معنا و حقیقت را انکار نمی‌کند؛ هر فهمی را به یک اندازه معتبر نمی‌داند و میان فهم‌های درست و نادرست، سطحی و عمیق تمایز قائل می‌شود یعنی به تکررگرایی بی‌حد قائل نیست. از این‌رو معیارهایی برای تشخیص بهترین معنا ارائه داده است اما در عمل تفسیری خود این معیارها را نادیده می‌گیرد و بر پایه همان نگاه تاریخی، فهمی را عرضه می‌کند که نتیجه آن خنثی‌سازی بعد فرا تاریخی وحی است. به بیان دیگر بارلاس در رویکرد عملی متفاوت از رویکرد نظری خود عمل می‌کند. وی در بیانات خود از انسجام کافی برخوردار نیست به طوری که در مواضعی، دیدگاهی خلاف آنچه پیش‌تر مطرح کرده، ارائه می‌دهد.

بارلاس نتوانسته تفسیر قطعی ضد مردسالارانه و فهمی در راستای نگرش خویش ارائه دهد؛ بنابراین تناقض میان ادعای کشف قصد مؤلف و باور به تعدد معانی و تمایز تفاسیر، مبنای تاریخ محور بارلاس را به نسبی‌گرایی نزدیک می‌سازد به طوری که مفسر محوری بارلاس بر متن محوری‌اش چیره شده، استقلال معنایی متن را نادیده

گرفته؛ نقش وحیانی قرآن را کاهش داده؛ دستیابی به فهم نهایی و قطعی از قرآن را ناممکن می‌نماید.

در مجموع هرمنوتیک بارلاس در نظر معتدل، اما در عمل با غلبه‌ی مفسر محوری، به نسبی‌گرایی پنهان (عدم امکان فهم قطعی از قرآن، نه انکار حقیقت) دچار شده است که پذیرش آن پیامدهای زیر را در پی دارد: قرآن کاربری خود را برای همه اعصار از دست می‌دهد؛ مفاهیم دینی از دوره‌ای به دوره دیگر متفاوت می‌شود؛ نقش مؤلف رنگ می‌بازد؛ متن از تحولات اجتماعی فرهنگی تبعیت می‌کند و تفسیر جدیدی از سوی بافت بیرونی بر متن تحمیل می‌شود.

منابع

- قرآن کریم: ترجمه خرمشاهی به آدرس Tanzil.ir :
- ۱. احمدی، بابک (۱۳۷۰). ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز.
- ۲. احمدی، بابک (۱۳۸۰). ساختار و هرمنوتیک. تهران: گام نو.
- ۳. احمدی، بابک (۱۳۹۳). آفرینش و آزادی. چاپ هشتم، تهران: گام نو.
- ۴. احمدی، بابک (۱۴۰۰). ساختار تأویل. ج ۲، تهران: مرکز.
- ۵. ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). خدا و انسان در قرآن. ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۶. ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۴). نقد الخطاب الدینی. چاپ دوم، جمهوری مصرالعربیه: سینا للنشر.
- ۷. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). معنای متن. ترجمه‌ی مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- ۸. بلاشر، ژوزف (۱۳۸۰). گزیده هرمنوتیک مدرن. ترجمه سعید جهانگیری، آبادان: پرسش.
- ۹. بابایی، علی‌اکبر (۱۳۸۶). مکاتب تفسیری. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۱۰. پالمر، ریچارد (۱۳۷۷). علم هرمنوتیک. ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- ۱۱. پارسا، فروغ (۱۳۹۴). قرائت زن‌گرایانه از قرآن. پژوهش‌نامه زنان. ۴(۱۴). ۷۲-۵۱.

۱۲. ترکاشوند، امیرحسین (۱۳۸۹). حجاب شرعی در عصر پیامبر (ص). تهران: امیرحسین ترکاشوند.

۱۳. حاجی اسماعیلی، محمدرضا و علی بنائیان اصفهانی (۱۳۹۴). بررسی عینی‌گرایی و نسبی‌گرایی در هرمنوتیک نصر حامد ابوزید و تأثیر آن بر بعضی برداشت‌های تفسیری وی از قرآن. فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. ۱(۵۴). ۲۹-۴۶.

۱۴. حرعاملی، محمدحسین (۱۴۰۹ ق). تفضیل وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه. ج ۲۷، قم: آل البيت (ع).

۱۵. ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶). التفسیر و المفسرون. بیروت: دار احیا التراث العربی.

۱۶. ربانی گلیاگانی، علی (۱۳۹۸). علم هرمنوتیک. قم: رائد.

۱۷. سوزنجی، حسین (۱۳۹۲). نقدی بر کتاب حجاب شرعی در عصر پیامبر. سایت شخصی.

۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵). قبض و بسط شریعت. تهران: طلوع آزادی.

۱۹. سلدن، رامان و پیتر ویدوسون (۱۳۷۷). راهنمای نظریه ادبی معاصر. ترجمه عباس مخبر، تهران: طرح نو.

۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۲۱. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۷۴). معرفت‌شناسی دینی. تهران: برگ.

۲۲. کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۲). قرآن چگونگی پاسخگویی به نیازهای زمان. تهران: معارف.

۲۳. موسوی، متینه سادات، بدره، محسن (۱۳۹۶). مقایسه هرمنوتیک قرآنی اسما بارلاس با نظریه تفسیری علامه طباطبایی با تأکید بر مسئله جنسیت. مطالعات جنسیت و خانواده. ۲. ۹۳-۶۵.

۲۴. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۰). روش‌های تفسیر قرآن. قم: اشراق.

۲۵. موسوی، سیده سکینه، شاکر عامری و علی اکبر نورسیده (۱۴۰۳). معناشناسی واژه جدال بر پایه هفت روش نظریه معناشناسی هم‌زمانی ایزتسو. مطالعات زبانی و بلاغی. ۳۷. ۲۴۷-۲۴۲.

۲۶. نصری، عبدالله (۱۳۸۱). راز متن (هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین). تهران: آفتاب توسعه.

۲۷. نیچه، فریدریش، هایدگر، مارتین (۱۳۷۹). هرمنوتیک مدرن. ترجمه بابک احمدی تهران: مرکز.

۲۸. واعظی، احمد (۱۳۸۹). درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.

۲۹. هدایت‌الله، عایشه (۱۴۰۰). حاشیه‌های فمینیستی قرآن. ترجمه مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد. تهران: کرگدن.

۳۰. هدایت زاده، محمدصادق، فیروز فر، سهیلا و رئیس‌یان، غلامرضا (۱۳۹۶). تحلیل دیدگاه فمینیست‌های اسلامی پیرامون حجاب. مطالعه موردی دیدگاه اسما بار لاس. دو فصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده. ۸ (۳۱). ۵۸-۲۵

31. Abou El Fadl, K. (2001). Speaking in God's name: Authority and women. Oxford: Oneworld Publications.

32. Badran, M. (2009). Feminism in Islam: Secular and religious convergences. Neworld Publication.

33. Barlas, A. (2001). The Qur'an and hermeneutics: Reading the Qur'an's opposition to patriarchy. Journal of Qur'anic Studies, 3(2), 15-38. Ithaca College, New York.

34. Barlas, A. (2002). Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press.

35. Barlas, A. (2006.a). The Cambridge companion to religion. Cambridge University Press.

36. Barlas, A. (2006.b). Modern Muslim intellectuals and the Qur'an. Institute of Ismaili Studies, Oxford University Press.

37. Bernstein, R. (1983). Beyond objectivism and relativism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

38. Gadamer, H. G. (1994). Truth and method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans. rev.). New York: Continuum.

39. Gadamer, H. G. (2006). Truth and method (D. G. Marshall, Trans. rev.). New York: Continuum

40. Gadamer, H. G. (2009). Truth and method. The University of Michigan

41. Grondin, J. (1994). Introduction to philosophical hermeneutics. New Haven and London: Yale University Press

42. Rahman, F. (1982). *Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition*. Chicago: University of Chicago Press
43. Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective* (2nd ed.). Oxford University Press.

References

The Holy Quran: Translation by Khorramshahi, available at: Tanzil.ir

1. Ahmadi, Babak (1991). **Structure and Interpretation of the Text**. Tehran: Markaz.
2. Ahmadi, Babak (2001). **Structure and Hermeneutics**. Tehran: Gam-e No.
3. Ahmadi, Babak (2014). **Creation and Freedom**. 8th edition, Tehran: Gam-e No.
4. Ahmadi, Babak (2021). **The Structure of Interpretation**, Vol. 2. Tehran: Markaz.
5. Izutsu, Toshihiko (1982). **God and Man in the Quran**. Translated by Ahmad Aram, Tehran: Sherkat-e Sahami-ye Enteshar.
6. Abu Zayd, Nasr Hamid (1994). **A Critique of Religious Discourse** (Naqd al-Khitab al-Dini). 2nd edition, Arab Republic of Egypt: Sina Publishing.
7. Abu Zayd, Nasr Hamid (2004). **The Meaning of the Text**. Translated by Morteza Kariminia, Tehran: Tarh-e No.
8. Blachère, Régis (2001). **Selections on Modern Hermeneutics**. Translated by Saeed Jahangiri, Abadan: Porsesh.
9. Babaei, Ali-Akbar (2007). **Schools of Exegesis (Tafsir)**. Tehran: Research Institute for Hawza and University.
10. Palmer, Richard (1998). **Hermeneutics**. Translated by Mohammad Saeed Hanaei Kashani, Tehran: Hermes.
11. Parsa, Forough (2015). "A Feminist Reading of the Quran." **Women's Studies Journal**, 4(14), 51–72.
12. Torkashvand, Amir-Hossein (2010). **Religious Hijab in the Era of the Prophet (PBUH)**. Tehran: Amir-Hossein Torkashvand.
13. Haji-Esmaili, Mohammad-Reza, and Ali Banaeian Isfahani (2015). *An Examination of Objectivism and Relativism in the*

- Hermeneutics of Nasr Hamid Abu Zayd and Its Influence on Some of His Interpretive Approaches to the Quran. **Religious Thought Quarterly** (Shiraz University), 1(54), 29–46.
14. Hurr al-Amili, Muhammad ibn al-Hasan (1409 AH). **Wasa'il al-Shi'a ila Tahsil Masa'il al-Shari'a** [The Means of the Shia to Acquire the Issues of the Sharia]. Vol. 27, Qom: Al al-Bayt (AS).
 15. Al-Dhahabi, Muhammad Husayn (1396). **Al-Tafsir wa al-Mufasssirun** [Exegesis and Exegetes]. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
 16. Rabbani Golpayegani, Ali (1398). **The Science of Hermeneutics**. Qom: Ra'ed.
 17. Suzanchi, Hossein (1392). A Critique of the Book **Religious Hijab in the Era of the Prophet**. Personal Website.
 18. Soroush, Abdolkarim (1375). **The Contraction and Expansion of the Sharia**. Tehran: Tolu-e Azadi.
 19. Selden, Raman, and Peter Widdowson (1377). **A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory**. Translated by Abbas Mokhber, Tehran: Tarh-e No.
 20. Tabataba'i, Muhammad Husayn (1390 AH). **Al-Mizan fi Tafsir al-Quran** [Al-Mizan in the Exegesis of the Quran]. Beirut: Al-A'jami Foundation for Publications.
 21. Fanaei Eshkevari, Muhammad (1374). **Religious Epistemology**. Tehran: Barg.
 22. Kalantari, Ebrahim (1382). **The Quran: How It Addresses the Needs of the Times**. Tehran: Ma'aref.
 23. Mousavi, Matineh Sadat, & Badreh, Mohsen (1396). A Comparison of Asma Barlas's Quranic Hermeneutics with Allameh Tabataba'i's Interpretive Theory, with an Emphasis on the Issue of Gender. **Gender and Family Studies**, 2, 65–93.
 24. Mo'addab, Seyyed Reza (2001). **Methods of Quranic Exegesis**. Qom: Eshraq.
 25. Mousavi, Seyyedeh Sakineh; Shaker Ameri; and Ali-Akbar Noursideh (2024). "Semantics of the Term **Jidal** (Argumentation) Based on Seven Methods of Izutsu's Synchronic Semantic Theory." **Linguistic and Rhetorical Studies**, 37, 242–247.

26. Nasri, Abdollah (2002). *The Secret of the Text (Hermeneutics, Textual Interpretability, and the Logic of Understanding Religion)*. Tehran: Aftab-e Tose'eh.
27. Nietzsche, Friedrich; Heidegger, Martin (2000). *Modern Hermeneutics*. Translated by Babak Ahmadi. Tehran: Markaz.
28. Vaezi, Ahmad (2010). *An Introduction to Hermeneutics*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.
29. Hidayatullah, Aysha (2021). *Feminist Edges of the Qur'an*. Translated by Marzieh Mohasses and Nafiseh Daneshfard. Tehran: Kargadan.
30. Hedayatzadeh, Mohammad Sadegh; Firouzfar, Soheila; and Raisian, Gholamreza (2017). "An Analysis of the Perspectives of Islamic Feminists Regarding *Hijab*: A Case Study of Asma Barlas's Viewpoint." *Gender and Family Studies* (Bi-annual Journal), 8(31), 25–58.
31. Abou El Fadl, K. (2001). Speaking in God's name: Authority and women. Oxford: Oneworld Publications.
32. Badran, M. (2009). Feminism in Islam: Secular and religious convergences. Newworld Publication.
33. Barlas, A. (2001). The Qur'an and hermeneutics: Reading the Qur'an's opposition to patriarchy. Journal of Qur'anic Studies, 3(2), 15–38. Ithaca College, New York.
34. Barlas, A. (2002). Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an. Austin: University of Texas Press.
35. Barlas, A. (2006.a). The Cambridge companion to religion. Cambridge University Press.
36. Barlas, A. (2006.b). Modern Muslim intellectuals and the Qur'an. Institute of Ismaili Studies, Oxford University Press.
37. Bernstein, R. (1983). Beyond objectivism and relativism. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
38. Gadamer, H. G. (1994). Truth and method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans. rev.). New York: Continuum.
39. Gadamer, H. G. (2006). Truth and method (D. G. Marshall, Trans. rev.). New York: Continuum
40. Gadamer, H. G. (2009). Truth and method. The University of Michigan
41. Grondin, J. (1994). Introduction to philosophical hermeneutics. New Haven and London: Yale University Press

42. Rahman, F. (1982). Islam and modernity: Transformation of an intellectual tradition. Chicago: University of Chicago Press
43. Wadud, A. (1999). Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective (2nd ed.). Oxford University Press.

A Comparative Analysis of the Concept and Origin of Dream in Rumi's Masnavi and Jung's Analytical Psychology

Hadi Ghasempour¹

Mohammad Rasool Maleki²

Mohsen Zandi³

1.PhD Candidate in Religious Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author).

ghasempour.h@gmail.com/<https://orcid.org/0009-0003-7412-054X>

2.Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. maleki@urd.ac.ir

3.Ph.D. in Islamic Studies Education, Baqir al-Olum University, Qom, Iran
zandi_mohsen@yahoo.com

Original Research

Received:
2026.08.19

Accepted:
2026.09.20

Keywords:
Dream,
Rumi,
Jung,
Islamic
Mysticism,
Analytical
Psychology

Abstract: In both Rumi's mystical tradition and Jung's analytical psychology, dream is not a mere physiological or meaningless occurrence but a domain where a truth transcending everyday consciousness is manifested. The central problem of this study is to comparatively examine the concept and origin of dream in the thought of these two thinkers and clarify their points of convergence and divergence. The research adopts a conceptual-structural comparative approach— independent description, thematic analysis, and axis-based comparison—grounded in a direct study of the Masnavi-ye Ma'navi and selected volumes of Jung's Collected Works. Findings show both thinkers agree on the involuntary nature of dreams, their symbolic language, and their epistemic-corrective function. Nevertheless, the study's central thesis reveals that the essential distinction lies in the "ontological direction of truth": for Rumi, dream-truth descends into the human interior from a transcendent source (descent); for Jung, it ascends from the depths of the collective unconscious to consciousness (ascent). This directional difference constitutes the axis of all conceptual distinctions between the two systems.

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI [10.22034/iscw.2026.2097857.1279](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2097857.1279)

تحلیل تطبیقی مفهوم و خاستگاه رؤیا در مثنوی مولانا و روان شناسی تحلیلی یونگ

هادی قاسم پور^۱ محمد رسول ملکی^۲ محسن زندی^۳

۱. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول).
ghasempour.h@gmail.com / <https://orcid.org/0009-0003-7412-054X>
۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. maleki@urd.ac.ir
۳. پژوهشگر مستقل روانشناسی و اخلاق/ دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم قم، قم، ایران. zandi_mohsen@yahoo.com

چکیده: رؤیا در سنت عرفانی مولانا و روان شناسی تحلیلی یونگ، پدیده‌ای صرفاً فیزیولوژیک یا بی‌معنا نیست، بلکه عرصه ظهور حقیقتی فراتر از آگاهی روزمره تلقی می‌شود که هم در تجربه دینی-عرفانی و هم در نظریه‌پردازی روان‌شناختی مدرن جایگاهی محوری یافته است. با این حال، پژوهش‌های تطبیقی موجود کمتر به تحلیل ساختاری دقیق و نظام‌مند این دو دیدگاه پرداخته‌اند و غالباً در حد اشاره‌های کلی میان آنها بسنده کرده‌اند. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تطبیقی مفهوم و خاستگاه رؤیا در مثنوی معنوی مولانا و روان شناسی تحلیلی یونگ و تبیین وجوه اشتراک و افتراق آن‌هاست. پژوهش با رویکرد تطبیقی مفهومی-ساختاری و در سه گام توصیف مستقل، تحلیل مضمونی و مقایسه محورمند، بر پایه مطالعه مستقیم مثنوی معنوی و مجلدات منتخب از مجموعه آثار یونگ انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد هر دو متفکر بر غیرارادی بودن رؤیا، زبان نمادین آن و نقش معرفتی-اصلاح‌گرش در نقد آگاهی روزمره اتفاق نظر دارند. با این‌همه، تز مرکزی پژوهش آشکار می‌سازد تمایز بنیادین این دو دیدگاه در «تبیین منشأ و جهت معنایی رؤیا» نهفته است: نزد مولانا، حقیقت رؤیا از منبعی ماورایی و غیبی به درون انسان فرومی‌آید (نزول)، در حالی که یونگ آن را حاصل صعود حقیقت از اعماق ناخودآگاه جمعی و فرایند خودتنظیمی روان به سطح آگاهی می‌داند (صعود). این تفاوت جهتی، رکن قوام‌بخش تمایزات مفهومی میان دو دستگاه معرفتی است و چارچوبی تازه برای مطالعات میان‌رشته‌ای عرفان اسلامی و روان‌شناسی تحلیلی فراهم می‌آورد.

صص

۲۶۲-۲۳۱

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۵/۰۵/۲۸

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۹

کلیدواژه‌ها:

رؤیا،
 مولانا،
 یونگ،
 خاستگاه رؤیا،
 عرفان اسلامی،
 روان‌شناسی تحلیلی

مقدمه

رؤیا از دیرباز یکی از مبهم‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین پدیده‌های وجودی انسان بوده که همواره توجه سنت‌های عرفانی، فلسفی و مکاتب روان‌شناسی را به خود جلب کرده است. در این میان، سنت عرفانی اسلامی، به‌ویژه در آراء جلال‌الدین محمد مولوی و مکتب روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ، دو افق معرفتی متمایز را در مواجهه با رؤیا گشوده‌اند. مسئله اصلی این پژوهش، تبیین خاستگاه، ماهیت و کارکرد رؤیا در اندیشه مولانا و یونگ و پاسخ به این پرسش بنیادین است که «جهت هستی‌شناختی و سرچشمه آگاهی‌بخش رؤیا در این دو نظام فکری به چه نحو صورت‌بندی می‌شود»

اگرچه هر دو متفکر در غیرارادی بودن، زبان نمادین و نقش اصلاح‌گر رؤیا در نقد آگاهی روزمره اتفاق نظر دارند، اما تعمیق در متون نشان می‌دهد که مبانی معرفتی و هستی‌شناختی آن‌ها فرآیند متفاوتی را طی می‌کند. ناظران تطبیقی اغلب به دام هم‌سان‌انگاری روان‌شناسانه یا عرفان‌نگارانه می‌افتند؛ حال آنکه مسئله جدی، تبیین نحوه مواجهه مولانا با رؤیا به مثابه «نزول حقیقت از عالم غیب و مراتب ماورایی (از بیرون/بالا به درون)» در برابر دیدگاه یونگ به مثابه «صعود و برآمدن صورت‌های کهن‌الگویی از اعماق ناخودآگاه جمعی به سطح آگاهی (از درون به بالا)» است. تبیین شفاف این تقابل جهت‌ی و ساختاری، مسئله اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد.

پیشینه پژوهش

مقالاتی مانند قبادی و همکاران (۱۳۸۸)، اسعد (۱۳۸۸)، پارسا و واهیم (۱۳۸۸)، آریان و کمالی بانیانی (۱۳۹۴) و ثروت (۱۳۸۸) به بررسی خواب و رؤیا صرفاً در چارچوب عرفان اسلامی و مثنوی (یا قرآن) پرداخته‌اند — با محورهایی چون تعاریف رؤیا، عالم خواب، ارتباط خواب و بیداری، رؤیت خدا در خواب، و نقش رؤیا در متون عرفانی، اما هیچ‌یک بعد روان‌شناختی یا رویکرد تطبیقی با یونگ ندارند.

گروه دیگری از پژوهش‌ها مفاهیم یونگی را بر آثار مولانا منطبق کرده‌اند بی‌آنکه محور اصلی‌شان رؤیا باشد: درودگریان (۱۳۹۳) داستان پیرچنگی را بر مبنای فردیت و ناخودآگاه جمعی تحلیل می‌کند؛ محمدی و اسمعیلی‌پور (۱۳۹۱) شیوه آفرینش هنری در غزلیات را با دوگانه روان‌شناسانه/دیده‌ورانه یونگ بررسی می‌کنند؛ حسینی (۱۳۸۷) نقد کهن‌الگویی را بر یک غزل به‌کار می‌بندد؛ و دارابی‌منش (۲۰۲۳) مفهوم «فردیت» یونگ را با «فنا»ی مولانا در مسیر تحول درونی مقایسه می‌کند. در هیچ‌یک از این چهار اثر، رؤیا محور تحلیل نیست. سنایی (۱۳۹۵) نیز رویکرد ناتورالیستی یونگ به روان و رؤیا را به‌طور مستقل بررسی می‌کند، بدون هرگونه پیوند با عرفان مولانا.

همچنین در پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها، جهانی‌نسب (۱۳۹۴) کهن‌الگوهای یونگی را برای تحلیل اسطوره و رؤیا در مثنوی به‌کار می‌گیرد، اما رویکردی تطبیقی صریح ارائه نمی‌دهد. صاحب‌دل (۱۳۹۵) و یادگاری (۱۳۹۱) رؤیا را به‌ترتیب در پیوند یونگ با ابن‌عربی، و ابن‌عربی با مولانا (بدون یونگ) بررسی می‌کنند. مانی (۱۳۸۹) نیز رؤیا را در دامنه‌ای گسترده‌تر - نزد چند عارف پیش از قرن هفتم و چند روان‌شناس مطالعه کرده است. تفاوت مشترک این چهار اثر با پژوهش حاضر، عدم تمرکز هم‌زمان و منحصر بر «مولانا و یونگ» با محوریت «رؤیا» است.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از حیث هدف، بنیادی-نظری و از حیث ماهیت داده، کیفی است و با رویکرد تطبیقی مفهومی-ساختاری در سه گام متوالی انجام شده است: نخست، توصیف مستقل دیدگاه مولانا و یونگ در چارچوب زبان و مبانی درونی هر نظام، بدون فرافکنی مفاهیم یک دستگاه بر دیگری؛ دوم، تحلیل مضمون متن‌محور با کدگذاری ترکیبی استقرایی-قیاسی، بدین ترتیب که کدهای اولیه به‌شیوه استقرایی از دل متن استخراج و سپس در مقولات کلان ماهیت، منشأ، کارکرد، زبان نمادین و معیار اعتبار رؤیا سازمان‌دهی شدند؛ سوم، مقایسه محورمند مقولات متناظر در دو

نظام. این توالی، به‌ویژه تقدم توصیف مستقل بر تطبیق، برای پیشگیری از فرافکنی پیشینی فرضیه بر داده و گزینش‌گری تأییدی در نظر گرفته شد.

در گام سوم، برای تدقیق نسبت مفهومی مقولات متناظر، از دوگانه «نزول/صعود» به‌عنوان چارچوب تفسیری پژوهش بهره گرفته شد: این دوگانه ابزاری تحلیلی برای نشان دادن جهت حرکت معنا در هر نظام است -از مبدای برون‌ذاتی به سوی انسان در یک نظام، و از اعماق انسان به سوی آگاهی در نظام دیگر- و نه داوری یا نتیجه‌گیری قطعی درباره کلیت اندیشه مولانا یا یونگ. کاربرد این چارچوب صرفاً در محدوده مقولات مورد مقایسه در این پژوهش معتبر است و تعمیم آن به سایر ابعاد دو نظام فکری مد نظر نبوده است.

پیکره مولانا شامل کل شش دفتر به‌صورت جامع بررسی شد و جست‌وجوی واژگانی برای شناسایی اولیه موارد مرتبط به کار رفت. معیار ورود، پرداختن صریح به ماهیت، منشأ، کارکرد یا تأویل رؤیا بود؛ کاربردهای صرفاً بلاغی یا استعاره‌ای خواب که به تجربه رؤیایی دلالت نداشتند، از پیکره کنار گذاشته شدند. پیکره یونگ نیز با رجوع به نمایه‌های موضوعی Collected Works، عمدتاً جلد‌های ۷، ۸، ۱۰، ۱۶ و ۱۸، و بر پایه مدخل‌های رؤیا، ناخودآگاه، کهن‌الگو، جبران و فردیت‌یافتگی گردآوری شد؛ منابع ثانویه صرفاً برای کنترل تفسیر به کار رفتند.

در مرحله تطبیق، هم‌سنجی‌ها فقط زمانی پذیرفته شدند که در هر دو دستگاه پشتوانه متنی و کارکرد مفهومی قابل مقایسه داشتند؛ شباهت‌های صرفاً لفظی و فاقد هم‌سنجی هستی‌شناختی، هم‌ارزی تلقی نشدند. بر این اساس، مقایسه حاضر صورت‌بندانه است، نه مبتنی بر یکسان‌انگاری اعتبار معرفتی دو دستگاه: مولانا در افق عرفانی-دینی و متکی بر وحی و کشف سخن می‌گوید، و یونگ در افق روان‌شناسی تحلیلی و متکی بر مشاهده بالینی؛ پژوهش حاضر در پی داوری میان این دو مرتبه معرفتی نیست، بلکه ساختارهای مفهومی و نسبت‌های درونی آن‌ها را مقایسه می‌کند.

۱. مفهوم رؤیا

۱-۱. مفهوم رؤیا در عرفان مولانا

مفهوم رؤیا در اندیشه مولانا یک مفهوم تک لایه نیست، بلکه در سه سطح به هم پیوسته صورت بندی می شود: نخست در سطح هستی شناختی (خواب چیست و جهان چگونه با آن قیاس می شود)، سپس در سطح معاد شناختی (نسبت خواب با مرگ)، و سرانجام در سطح معرفت شناختی (پارادوکس خواب و بیداری در تجربه عارف). این سه سطح در ادامه تحلیل می شود.

۱-۱-۱. هستی شناسی خواب

هسته مرکزی مفهوم رؤیا نزد مولانا، تعمیم استعاره «خواب» از یک تجربه شبانه به کل ساختار هستی دنیوی است:

«این جهان را که به صورت قائم است / گفت پیغامبر که حُلُم نائم است»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۳/ بیت ۱۷۳۳)

«این جهان خواب است اندر ظن مه ایست / گر رود در خواب دستی باک نیست»

(همان: بیت ۱۷۲۹)

این ابیات، متکی بر حدیث نبوی «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۰/ص ۱۳۴) یکی از مبانی هستی شناختی فهم خواب و بیداری نزد مولانا را آشکار می سازند: ثبات ظاهری دنیا توهم است؛ همان گونه که آسیب دیده شده در خواب با بیداری بی اثر می شود، تعلقات و رخداد های دنیوی نیز در برابر «بیداری» معنوی بی اعتبارند.

۱-۱-۲. معاد شناسی خواب: خواب به مثابه مرگ کوچک

در گام دوم، مولانا مفهوم خواب را به مفهوم مرگ پیوند می زند و از این طریق کارکرد معاد شناختی به آن می بخشد:

«اسب جان ها را کند عاری ز زین / سِرِّ النَّوْمِ أَخُ الْمَوْتِ است این»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۱/ بیت ۴۰۰)

«نوم ما چون شد اخ الموت ای فلان / زین برادر آن برادر را بدان»

(همان: دفتر ۴/بیت ۳۰۶۲)

این ابیات، با استناد به حدیث «النَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۳/ص ۲۳۷) و آیه ۴۲ سوره زمر «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر: ۴۲)، خواب را تجربه‌ای شبیه‌وار با مرگ می‌دانند: در هر دو، تعلق روح به تن گسسته می‌شود؛ تفاوت تنها در شدت و بازگشت‌پذیری است.

۳-۱-۱. پارادوکس خواب و بیداری در معرفت عرفانی

مهم‌ترین و پیچیده‌ترین لایه مفهوم رؤیا نزد مولانا، وارونه‌سازی رابطه متعارف خواب/بیداری در تجربه عارف است. این وارونگی معیار خواب و بیداری در دو صورت متقارن ظاهر می‌شود:

(الف) بیداری غافلانه، در حقیقت خوابی عمیق‌تر است:

«هر که بیدارست او در خواب‌تر / هست بیداریش از خوابش بتر»

«چون بحق بیدار نبود جان ما / هست بیداری چو در بندان ما»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۱/ابیات ۴۰۹-۴۱۰)

از منظر مفهومی، مولانا معیار «بیداری» را از سطح حسی-فیزیولوژیک به سطح معرفت قلبی منتقل می‌کند: کسی که در بیداری ظاهری اسیر خیال، سود و زیان، و ترس زوال است، در حقیقت در مرتبه‌ای پایین‌تر از خفتگان عادی قرار دارد، زیرا حتی صفا و امکان سفر روحانی را نیز از دست داده است.

(ب) خواب عارفانه، در حقیقت بیداری است:

«آنکه بیدار است، بیند خواب خوش / عارف است او، خاک او در دیده کش»

(همان: دفتر ۲/بیت ۲۲۳۶)

«حال عارف این بود بی‌خواب هم / گفت ایزد هم رُقُودُ زین مَرَم»

(همان: دفتر ۱/بیت ۳۹۲)

«چشم من خفته دلم بیدار دان / شکل بی‌کار مرا بر کار دان»

(همان: دفتر ۲/بیت ۳۵۴۸)

با استناد به حدیث نبوی «تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۴/ص ۲۵۲) و آیه اصحابِ کَهِف «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ» (کَهِف: ۱۸)، مولانا مفهوم خوابِ عارف را چنین تعریف می‌کند: بیداری دل در عین خواب چشم در حالی که «دل» یا «جان» کاملاً حاضر و بیدار است. این تعریف، مفهوم رؤیا را از یک رویداد صرفاً روانی-فیزیولوژیک به یک مقام معرفتی بدل می‌کند که در آن، ظاهرِ عارف خفته با ظاهرِ فردِ خوابیده عادی یکسان است، اما تفاوتِ باطنی «چشم باطنِ بیدار در برابرِ بی‌خبری محض» تعیین‌کننده است.

ج) دوگانگی خود در خواب: گفت‌وگوی نفس با خویشتن

«همچو آن وقتی که خواب اندر روی / تو زپیش خود به پیش خود شوی»
«بشنوی از خویش و پنداری فلان / با تو اندر خواب گفته است آن نهان»
(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۳/ایات ۱۳۰۰-۱۳۰۱)
مولانا در این ایات به یک لایه روان‌شناختی ظریف‌تر از پارادوکس خواب/بیداری اشاره می‌کند: در خواب، «خود» از «خود» جدا می‌شود و در برابرِ خویش می‌ایستد. چنان‌که فرد سخنی را که در واقع از عمقِ خویشتنِ خود می‌شنود، به شخصی بیرونی «فلان» نسبت می‌دهد. این بیت، توضیح می‌دهد که چرا رؤیا می‌تواند هم‌زمان «از خودِ فرد» باشد و هم در تجربه، «از دیگری» به نظر برسد.

۲-۱. مفهوم رؤیا در روان‌شناسی تحلیلی یونگ

پیش از پرداختن به خاستگاه، کارکرد یا روشِ تأویلِ رؤیا نزد یونگ، لازم است پرسشِ پایه‌ای‌تری پاسخ داده شود: رؤیا، از نظرِ یونگ، چه نوع پدیده‌ای است؟ پاسخِ یونگ به این پرسش را می‌توان در شش محورِ مفهومی صورت‌بندی کرد که در ادامه، با تکیه بر گفته‌های مستقیمِ خودِ یونگ بررسی می‌شوند.

۱-۲-۱. رؤیا به مثابه پدیده‌ای طبیعی، عینی و غیرارادی

بنیادی‌ترین مؤلفه مفهومِ رؤیا نزدِ یونگ، تعریفِ آن به‌عنوانِ یک رخدادِ «طبیعی محض» و فارغ از مداخله اراده است. از منظرِ او، کنشِ مولدِ رؤیا نه به خواست، امیال و برنامه‌های آگاهانه «من» (Ego) وابسته است و نه تابعِ کنترلِ سوژه؛ بلکه رؤیاها

محصول خودانگیخته و بی‌طرف روان ناخودآگاه‌اند که به‌طور مستقیم خودانگیختگی طبیعت روان را بازمی‌تابانند (Jung, 1970: vol.10/para.317). در این چارچوب، رؤیا امری اختراعی یا فانتزی خودساخته نیست، بلکه واقعیتی عینی به‌شمار می‌رود - مقصود از این «عینیت» نه استقلال از روان، بلکه واقعیت روانی (psychic reality) دارای استقلال نسبی از اراده آگاهانه است - که بر انسان عارض می‌شود و از قوانین ویژه خود پیروی می‌کند (یونگ، ۱۴۰۱ الف: ص ۱۲) و اینگونه است که اگر انسان بخواهد چیزهای معینی در خواب ببیند، نمی‌تواند (یونگ، ۱۴۰۱ ب: ص ۴۰).

۲-۱. رؤیا به مثابه امری مقاوم در برابر نظریه‌پردازی قطعی

یونگ در عین تأکید بر اهمیت بنیادی رؤیا، نوعی تواضع معرفت‌شناختی را در مواجهه با آن حفظ می‌کند و می‌گوید: «هیچ‌گونه شک‌گرایی و انتقادی تاکنون مرا قادر نکرده است که رؤیاها را رخدادهایی ناچیز بشمارم. بسا که بی‌معنا به نظر می‌رسند، اما آشکارا این ماییم که فاقد فهم و هوشمندی برای خواندن پیام رازآلود قلمرو شبانه روان هستیم» (Jung, 1966c: vol.16/para.325). او بر این باور است که بی‌معنا به‌نظر رسیدن برخی رؤیاها ناشی از ضعف ادراک ما در فهم رمزگان روان است، نه بی‌ارزشی خود رؤیا. از این‌رو، یونگ آگاهانه از ارائه یک نظریه انعطاف‌ناپذیر یا روشی یکدست برای تعبیر رؤیا پرهیز کرده و تأکید می‌کند که رؤیا پدیده‌ای پیچیده است که نباید آن را در چارچوب‌های نظری بسته محصور کرد (Ibid/para.86).

این دوگانگی - اهمیت رؤیا از یک‌سو، و فروتنی نظری از سوی دیگر - بخش جدانشدنی مفهوم رؤیا نزد یونگ است: رؤیا چیزی است که باید جدی گرفته شود، دقیقاً به این دلیل که هرگز نمی‌توان آن را به‌طور کامل «توضیح» داد.

۳-۱-۲. تقابل با فروید: نفی سانسور و تحقق بخشی آرزو

محور افتراقی شاخص در دیدگاه یونگ، مرزبندی صریح او با نظریه «تحقق آرزو» (Wish-fulfillment) و مکانیزم سانسور در دیدگاه فروید است. فروید رؤیا را بازتاب

نقاب‌داری از امیال واپس‌زده می‌دانست که آگاهی، به واسطه سانسور، آن را تحریف و پنهان می‌کند. یونگ در نقطه مقابل، اساس این مکانیزم پنهان‌سازی عمدی را نفی می‌کند و رؤیا را نه محصول سانسور، بلکه فرایندی می‌داند که مستقیماً و بی‌واسطه از وضعیت واقعی ناخودآگاه خبر می‌دهد.

از همین تقابل، یونگ نتیجه می‌گیرد که رؤیا نه نقابی فریبنده برای پنهان‌سازی امیال واپس‌زده، بلکه «خودتصویرگری خودانگیخته و نمادین» از وضعیت واقعی ناخودآگاه است (Jung, 1969a:vol.8/para.505). در این نگاه، نماد درون رؤیا «معلم» است نه «پرده‌پوش» (Ibid: para.471). رؤیا صورتهای متنوعی از حقایق اجتناب‌ناپذیر، گزاره‌های فلسفی، خاطرات، پیش‌بینی‌ها و بینش‌های شهودی را ارائه می‌دهد و برخلاف ساختار حيله‌گرانه انسان، طبیعت رؤیا - به این معنای خاص - صادق و عاری از فریبکاری عمدی است (Jung, 1966a:vol.7/para.162). از منظر یونگ صفت «صادق» برای رؤیا در اینجا، نه به معنای صدق اخلاقی یا مطابقت با واقعیت بیرونی، بلکه به معنای فقدان تحریف عمدی از سوی آگاهی است.

۴-۲-۱. رؤیا به مثابه تصویر صادقانه وضعیت کنونی روان

رؤیا از ترکیب مواد ناخودآگاه شخصی و جمعی شکل می‌گیرد و واقعیت درونی فرد را دقیقاً همان‌گونه که هست - و نه آن‌گونه که شخص یا تحلیل‌گر تمایل دارد - تصویر می‌کند (Jung, 1966c:vol.16/para.304). حتی رؤیاهای آشفته، زشت یا غیراخلاقی نیز نه نشانه بیماری، بلکه بازتابی از صداقت طبیعی روان برای تعدیل غرور ناشی از منیت آگاهانه و یادآوری پیوند فرد با کل بشریت‌اند (Jung, 1970:vol.10/para.304). فقدان منطق متعارف در غالب رؤیاها، ناشی از همین صداقت عاری از دستکاری است (Jung, 1969b:vol.8/para.532).

۵-۲-۱. رؤیا به مثابه زبان نمادین، تمثیلی و چندلایه

بیان رؤیا نه مبتنی بر منطق انتزاعی و خطی، بلکه متکی بر زبان تمثیل، استعاره و تصاویر است؛ زبان تصویری و تمثیلی که به شیوه‌های تفکر کهن و اساطیری نزدیک است (Jung, 1969a:vol.8/para.474). یونگ معانی ثابت و از پیش تعیین‌شده

برای نمادها را رد می‌کند و بر این باور است که هر تصویر در بافت اختصاصی خود معنا می‌یابد و به‌جای ارجاع به علل گذشته، به سوی آینده و پویایی روان اشاره دارد (Ibid: paras. 471, 492-493).

۶-۲-۱. صورت‌بندی نسبتاً جامع: خودبازنمایی و کارکرد جبرانی

جامع‌ترین تعریف مفهومی از دیدگاه یونگ را می‌توان در تلفیق دو کارکرد هم‌زمان رؤیا جست‌وجو کرد: رؤیا از یک‌سو «خودبازنمایی خودجوش» از وضعیت روان است و از سوی دیگر، نقش «جبران‌کننده» (Compensatory) را برای یکجانبه‌نگری‌های آگاهی ایفا می‌کند (Roesler, 2025: 38). این دوگانه، جامع‌ترین تعریف مفهومی ممکن از دیدگاه یونگ است: رؤیا هم‌زمان «آینه‌ای» است که وضعیت کنونی روان را باز می‌تاباند (خودبازنمایی)، و هم «ترازویی» است که کاستی‌های آگاهی را می‌سنجد و می‌کوشد جبران کند (کارکرد جبرانی)؛ دو کارکردی که در نهایت به یک هدف می‌رسند: رساندن اطلاعات تازه به آگاهی.

۳-۱. مقایسه تطبیقی مفهوم رؤیا نزد مولانا و یونگ

تعریف و صورت‌بندی مفهوم رؤیا نزد مولانا و یونگ، نشان‌دهنده درک عمیق هر دو اندیشمند از نقش فعال و خودانگیخته روان/روح در تولید تصاویر خواب است. با وجود فاصله زمانی و تفاوت در روش‌شناسی، هر دو نگرش در نفی «انگاشت‌های سطحی و بی‌مایه از رؤیا» هم‌داستان‌اند؛ اما تبیین آنان از حقیقت مفهومی رؤیا از دو دستگاه معرفتی متفاوت سرچشمه می‌گیرد. آنچه در ادامه می‌آید، نه یک‌سره تقابل است و نه یک‌سره هم‌سویی، بلکه در برخی محورها دو نظام به‌طرز شگفت‌آوری به هم نزدیک می‌شوند و در برخی دیگر به‌طور بنیادین از هم جدا می‌مانند. این مقایسه در شش محور صورت‌بندی می‌شود.

۱-۳-۱. محور اول: سرشت خودانگیخته و استقلال رؤیا از اراده

آگاهانه و جهت گیری تقابلی استعاره «طبیعت»

نقطه پیوند نخست، باور به «استقلال رؤیا از اراده و برنامه ریزی آگاهانه» است: نزد مولانا رؤیا پدیده‌ای ناخواسته و عارض بر روان است؛ تصویری است که گویی غیب بر آئینه جان خواب زده منعکس می‌کند. «من» آگاه و حواس ظاهری در زمان خواب معطل می‌شوند و تجلیات رؤیا فارغ از خواست سوژه شکل می‌گیرند. نزد یونگ رؤیا پدیده‌ای طبیعی، عینی و خودانگیخته (Spontaneous) است که خارج از سیطره «من» رخ می‌دهد؛ دستکاری نشده و عاری از هرگونه فریبکاری یا اراده قبلی می‌باشد.

هر دو اندیشمند رؤیا را رخدادی عینی و اصیل می‌دانند که انسان «پذیرنده» و «بیننده» آن است، نه «سازنده» و «مبتکر» آن. اما در همین نقطه اشتراک، جهت استعاره «طبیعت» در دو نظام کاملاً معکوس می‌شود: مولانا نقطه عزیمت خود را از بی‌اعتبارکردن جهان بیداری با استعاره خواب آغاز می‌کند. در این نظام، «خواب» برچسبی است که بر واقعیت دنیوی زده می‌شود تا بی‌ثباتی و توهم بودن آن آشکار شود؛ خود خواب نماد چیزی ناپایدار است. یونگ دقیقاً معکوس عمل می‌کند: او خواب را به طبیعت - به معنای فرایندی غریزی و ناخودآگاه - پیوند می‌زند تا آن را از اتهام بی‌اعتباری برهاند. در این نظام، «طبیعی بودن» برچسبی است که بر خود خواب زده می‌شود تا اعتبارش تضمین شود.

هر دو متفکر از یک ابزار مفهومی مشترک - پیوند یک پدیده با «طبیعت»/«واقعیت حقیقی» در برابر «توهم» - استفاده می‌کنند، اما در دو جهت متضاد: مولانا واقعیت بیداری را با برچسب خواب بی‌اعتبار می‌کند؛ یونگ خود خواب را با برچسب طبیعت معتبر می‌کند. نزد مولانا، خواب ابزاری برای بی‌اعتمادکردن به جهان محسوس است؛ نزد یونگ، ابزاری برای اعتمادکردن به آنچه از عمق روان برمی‌آید.

۲-۳-۱. محور دوم: نسبت رؤیا با مرگ و واقعیت غایی

این محور جایی است که غنای مفهومی مولانا بی‌معادل در نظام یونگ باقی می‌ماند. مولانا در سطح معادشناختی، خواب را به‌مثابه صورت موقت و محدود گسست از وضعیت عادی آگاهی می‌داند. این پیوند، مفهوم رؤیا را مستقیماً به یک افق متافیزیکی نهایی (مرگ، قیامت) گره می‌زند. در چارچوب نظریه روان‌شناسی تحلیلی یونگ، تبیین اصلی رؤیا بر مرگ و حیات پس از مرگ استوار نیست. حتی وقتی از «ناخودآگاه جمعی» سخن می‌گویند، این فراشخصی بودن درون روان بشری و در همین زندگی باقی می‌ماند.

مفهوم رؤیا نزد مولانا از همان ابتدا در دل یک متافیزیک مرگ‌محور تعریف می‌شود (خواب، مرگ کوچک؛ مرگ، خواب بزرگ)؛ مفهوم رؤیا نزد یونگ در دل یک روان‌شناسی زندگی‌محور (خواب، ابزار خودتنظیمی روان در طول زندگی) تعریف می‌شود.

۳-۳-۱. محور سوم: صداقت، اعتمادپذیری و بازتاب حقیقت در رؤیا

مولانا در سطح معرفت‌شناختی، میان خواب صادق (که حقیقت را بی‌واسطه نشان می‌دهد) و خواب کاذب (خیالات روزمره و پوچ) تمایز می‌گذارد. خواب عارف «تعلیق موقت حواس ظاهری در حالی که دل کاملاً حاضر و بیدار است» تعریف می‌شود؛ یعنی رؤیا، دست‌کم در بالاترین سطحش، بازتاب صادق حقیقتی است که در بیداری حسی پوشیده می‌ماند. یونگ رؤیا را «خودبازنمایی خودجوش، به شکل نمادین، از وضعیت واقعی در ناخودآگاه» تعریف می‌کند و در برابر نظریه فرویدی سانسور می‌ایستد. نماد در این نظام «تعلیم می‌دهد، نه پنهان می‌کند».

در این محور، دو نظام به‌شکل چشمگیری هم‌سو می‌شوند: هر دو رؤیا را (دست‌کم رؤیای معتبر) بازتاب صادق حقیقتی می‌دانند که خودآگاهی/حواس ظاهری از دیدن آن ناتوان است. تفاوت در محتوای آن «حقیقت» است: نزد مولانا، حقیقت بازتاب‌یافته یک حقیقت الهی و ماورایی است که در حجاب حواس پنهان مانده؛ نزد یونگ، وضعیت واقعی روان خود فرد است که آگاهی از دیدنش عاجز

مانده. هر دو رؤیا را به «آینه» تشبیه می‌کنند، اما آنچه در این آینه بازتاب می‌یابد، در یک نظام غیب است و در دیگری، خودِ ناخودآگاه.

۴-۳-۱. محور چهارم: ساختار نمادین زبان رؤیا و مواجهه با

ظاهرگرایی

هر دو اندیشمند بر زبانِ نمادین و تمثیلیِ رؤیا تأکید می‌ورزند، اما هر یک از زبانِ منطقیِ خطی به شیوه‌ای متفاوت فراتر می‌رود: زبانِ مفهومیِ مولانا پارادوکس و وارونگی است. معنا از طریقِ تضادِ آشکار میانِ ظاهر و باطن منتقل می‌شود. در دستگاه معرفتی او، صورت‌های رؤیا تمثیل‌هایی از حقایقی مجرد و بی‌صورت‌اند؛ عالمِ رؤیا عالمِ صورت‌پذیریِ معانی است و ظاهرِ رؤیا نیازمندِ «تعبیر و معبر» است تا از صورت به معنی گذر کند. زبانِ مفهومیِ یونگ نمادین و تمثیلی است، اما نه پارادوکسیکال. او برخلافِ فروید که رؤیا را «پوششی فریبده برای پنهان‌سازی امیال» می‌دانست، نماد را «خودبازنمایی صادقانه» می‌داند، نه سانسور. یونگ همچنین تأکید می‌کند این نمادها معنای ثابت ندارند، هر تصویر، در هر رؤیا، معنای خاص خودش را دارد.

هر دو مفاهیمِ ظاهرنگارانه یا حیل‌گرانه از رؤیا را رد می‌کنند و زبانِ منطقیِ خطی را ناکافی برای فهمِ رؤیا می‌دانند، اما به دو شیوه متفاوت از آن فراتر می‌روند: مولانا از طریقِ پارادوکس (وارونه‌کردنِ رابطه خواب/بیداری)، یونگ از طریقِ زمینه‌مندی معنای نماد (رد معنای ثابت برای هر نماد). نقطه اشتراک این است که هر دو معنایِ رؤیا را چیزی می‌دانند که تنها در بافتِ قابلِ کشف است. نزدِ مولانا در بافتِ مرتبه معنویِ بیننده، نزدِ یونگ در بافتِ زندگیِ روانیِ فردِ خاص. با این همه، نمادِ رؤیا نزدِ مولانا «تنزلِ حقیقتِ علوی به صورتِ مثالی» است، اما نزدِ یونگ «تجلیِ درونیِ پویاییِ ناخودآگاه» محسوب می‌شود.

۵-۳-۱. محور پنجم: تقابل کارکردی: هدایت معنوی در برابر

جبران روانی

اگرچه هر دو رؤیا را دارای پیام و کارکرد معرفتی می‌دانند، سمت‌وسوی این کارکرد متفاوت است. هر دو نظام نوعی نقص بنیادین در وضعیت عادی بیداری/آگاهی را پیش‌فرض می‌گیرند که رؤیا در برابر آن قد علم می‌کند: مولانا بیداری بدون معرفت را نوعی خواب عمیق و مضر می‌داند. رؤیا حقیقت و پیامبری کوچک در درون انسان است که وظیفه دارد تذکر دهد، حجب و غفلت دنیوی را بشکافد، و انسان را از محدودیت‌های حسی به سوی آگاهی‌ماورایی و معنوی سوق دهد. یونگ رؤیا را هم‌زمان «آینه» و «ترازو» می‌داند؛ ترازویی که «کاستی‌های آگاهی» را می‌سنجد. کارکرد اصلی رؤیا «جبران‌کنندگی» برای یک‌جانبه‌نگری‌ها و افراط‌های «من» آگاه در زندگی روزمره است تا توازن و تمامیت روانی (Wholeness) حفظ شود.

در هر دو نظام، آگاهی روزمره به‌خودی‌خود کافی و قابل‌اعتماد نیست؛ پیش‌فرضی که رؤیا را از یک پدیده حاشیه‌ای به ابزاری ضروری برای تصحیح وضعیت انسان بدل می‌کند. تفاوت در نوع نقص است: نزد مولانا، نقص بیداری وجودی و معنوی است (غفلت از حق)؛ نزد یونگ، نقص آگاهی روان‌شناختی و ساختاری است (یک‌جانبه‌نگری، سرکوب).

۶-۳-۱. محور ششم: دوگانگی سوژه: بازنمایی «خویشتن» در برابر

«دیگری»

این محور شاید دقیق‌ترین نقطه هم‌پوشانی ساختاری میان دو نظام است. مولانا در توصیفی ظریف از سازوکار درونی خواب، نشان می‌دهد که در رؤیا «خود» از «خود» جدا می‌شود و در برابر خویش می‌ایستد. نتیجه این جدایی آن است که فرد صدایی را که در واقع از عمق خویشتن خود برمی‌آید، به شخصی بیرونی «فلان» نسبت می‌دهد. یونگ دقیقاً همین سازوکار را با اصطلاح فنی خودش به‌عنوان یکی از دو شیوه بنیادین تفسیر معرفی می‌کند: «تفسیر در سطح ذهنی» (subjective-level interpretation)، که در آن «همه محتویات رؤیا به‌عنوان نمادهایی برای محتویات ذهنی [خود رؤیابین] رفتار می‌شوند»، در تقابل با «تفسیر در سطح عینی». یونگ این اصل را چنین جمع‌بندی می‌کند: رؤیا تئتری است که در آن رؤیابین خود صحنه،

بازیگر، پشت‌صحنه‌خوان، کارگردان، نویسنده، مخاطب و منتقد است (Jung, 1969a:vol.8/para.509).

هر دو متفکر، مستقل از یکدیگر و از دو زبان کاملاً متفاوت (شعر عرفانی در برابر اصطلاح روان‌درمانی)، به یک بینش ساختاری یکسان می‌رسند. آنچه در رؤیا به‌عنوان «دیگری» ظاهر می‌شود، در نهایت وجهی از خودِ بیننده است. تفاوت ظریف اما مهم در کارکرد این بینش نهفته است: نزد مولانا، این دوگانگی زمینه‌ساز لزوم بصیرت باطنی مفسر است؛ پیش‌شرطی که فرد را وادار می‌دارد پیش از تعبیر خواب دیگری، نخست خودش را بشناسد. نزد یونگ، این دوگانگی مستقیماً به یک قاعده فنی تفسیر بدل می‌شود. به عبارت دیگر، مولانا از این بینش نتیجه‌ای اخلاقی- معرفتی (ضرورت خودشناسی) می‌گیرد، و یونگ نتیجه‌ای روش‌شناختی-فنی.

جمع‌بندی تطبیقی

مقایسه دو نظام مفهومی نشان می‌دهد مولانا و یونگ در الگوی کلی استدلال به‌طرز قابل‌توجهی هم‌ساختارند: هر دو وضعیت عادی بیداری/آگاهی را ناکافی می‌دانند؛ یونگ و همچنین مولانا -البته در برخی صورت‌های معتبر رؤیا- رؤیا را بازتابی صادق از حقیقتی می‌دانند که حواس/خودآگاهی از دیدنش عاجزند؛ هر دو زبان رؤیا را غیرخطی و نیازمند خوانشی فراتر از منطق متعارف می‌دانند؛ و - در دقیق‌ترین سطح هم‌پوشانی - هر دو دریافته‌اند که کنشگران «بیگانه‌نما»ی رؤیا در نهایت وجهی از خودِ رؤیابین‌اند.

اما این هم‌ساختاری در جهت استعاره و در افق نهایی به‌کلی دگرگون می‌شود: مولانا از خواب برای بی‌اعتبارکردن دنیا بهره می‌گیرد و مفهوم رؤیا را به یک متافیزیک مرگ‌محور پیوند می‌زند؛ یونگ از طبیعت برای معتبرکردن خواب بهره می‌گیرد و مفهوم رؤیا را آگاهانه در چارچوب یک روان‌شناسی زندگی‌محور نگه می‌دارد. حتی در نزدیک‌ترین نقطه تلاقی دو نظام - دوگانگی خود در رؤیا - مولانا این بینش را به سمت یک الزام اخلاقی-معرفتی فراگیر (خودشناسی به‌عنوان شرط هر تعبیری) می‌برد، در حالی که یونگ همان بینش را به یک ابزار فنی محدود (یکی

از دو سطح ممکن تفسیر) تبدیل می‌کند. می‌توان این تفاوت را چنین صورت‌بندی کرد: نزد مولانا، رؤیا مفهومی است که در خدمت کوچک‌کردن اعتبار جهان به کار می‌رود تا انسان را به سوی حقیقتی ماورایی سوق دهد؛ نزد یونگ، رؤیا مفهومی است که در خدمت بزرگ‌کردن اعتبار خود خواب به کار می‌رود تا انسان را به سوی حقیقت درونی خودش سوق دهد.

۲. خاستگاه رؤیا

۲-۱. خاستگاه رؤیا نزد مولانا

در کنار پرسش از «مفهوم» رؤیا، مولانا به پرسش دیگری نیز می‌پردازد که از نظر روش‌شناختی مستقل و درخور تحلیل جداگانه است: «رؤیا از کجا می‌آید؟» پاسخ مولانا به این پرسش، یک نظام تک‌علتی نیست، بلکه طیفی نزولی از خاستگاه‌هاست. طیفی که از مشیت مستقیم الهی آغاز می‌شود، از طریق واسطه‌های معرفتی و روحانی عبور می‌کند، در قالب یک نظم کیهانی صورت‌بندی می‌شود، و در پایین‌ترین رده خود، حتی به علت صرفاً طبیعی و مزاجی نیز می‌رسد. این طیف را می‌توان در پنج سطح تحلیل کرد.

۲-۱-۱. خاستگاه الهی: ندای حق و هاتف غیب

عالی‌ترین و مستقیم‌ترین سطح خاستگاه رؤیا نزد مولانا، مشیت بی‌واسطه الهی است:

«آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت / تا که خویش از خواب نتوانست داشت»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۱/بیت ۲۱۰۴)

«سر نهاد و خواب بُردش خواب دید / کامدش از حق ندا جانش شنید»

(همان: بیت ۲۱۰۶)

«گفتش اندر خواب هاتف کای کیا / بنده بودن هم بیاموز و بیا»

(همان: دفتر ۵/بیت ۳۱۷۹)

در این سطح، خواب امری جبری و تحمیلی از سوی خداوند است، نه محصول اراده فرد. بیت دوم به داستان «پادشاه و کنیزک» تعلق دارد: پس از عجز پزشکان

ظاهری، پادشاه با گریه و تضرع خالصانه به درگاه حق روی می آورد، خوابش می برد، و در همان خواب بشارت آمدن طبیب روحانی را می شنود. «هاتف غیب» در این سطح، به عنوان واسطه مستقیم انتقال پیام عمل می کند و رؤیا کانالی ارتباطی میان عالم غیب و انسان می شود. نکته روش شناختی مهم این جاست که این نوع خاستگاه، مشروط به شرطی وجودی است: تسلیم صادقانه و سوز دل. مولانا در توصیف همین لحظه می گوید:

«در میان گریه خوابش در موبود / دید در خواب او که پیری رو نمود»
(همان: دفتر ۱/بیت ۶۲)

۲-۱-۲. خاستگاه معرفتی: تعطیلی حواس، زمینه ای برای گشایش

چشم دل

دومین سطح، خاستگاهی است که در آن، خود سالک از طریق ریاضت و تقوا زمینه نزول رؤیای معتبر را فراهم می کند:

«چونک تقوی بست دو دست هوا / حق گشاید هر دو دست عقل را»
(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۳/بیت ۱۸۳۱)
«حس را بی خواب، خواب اندر کند / تا که غیبی ها ز جان سر بر زند»
(همان: بیت ۱۸۳۳)
«پنبه اندر گوش حس دون کنید / بند حس از چشم خود بیرون کنید»
(همان: دفتر ۱/بیت ۵۶۶)

«بی حس و بی گوش و بی فکر شوید / تا خطاب ارجمی را بشنوید»
(همان: بیت ۵۶۸)

خاستگاه رؤیای معتبر، در این سطح، محصول رابطه معکوس حواس ظاهری و باطنی است: با مهار هوای نفس از طریق تقوا، عقل از تیرگی شهوات رها می شود؛ و هرچه هیاهوی حواس ظاهری فروکش کند، زمینه بروز ادراک غیبی فراهم تر می شود. مولانا این نکته را چنین صورت بندی می کند: میان گوش ظاهر و گوش باطن رابطه ای معکوس برقرار است، تا زمانی که گوش سر فعال است، گوش باطن

از شنیدنِ نداهای غیبی محروم می‌ماند. اوج این تعطیلیِ حواس، شرطِ شنیدنِ ندای الهی «ارجعی» (برگرفته از سوره فجر) است.

۳-۱-۲. خاستگاه روحانی: سفرِ شبانه روح در عالمِ ملکوت

سومین سطح، تبیینی نسبتاً نظام‌مند از خاستگاهِ محتوایِ رؤیا ارائه می‌دهد: رهاییِ موقتِ روح از تن در هنگام خواب:

«خواب تو آن کفش بیرون کردن است / که زمانی جانت آزاد از تن است»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۳/ بیت ۳۵۵۲)

«هر شبی از دام تن ارواح را / می‌رهانی می‌گنی الواح را»

«می‌رهند ارواح هر شب زین قفس / فارغان از حکم و گفتار و قصص»

(همان: دفتر ۱/ ابیات ۳۸۸-۳۸۹)

بر اساس این تبیین، خاستگاهِ محتوایِ رؤیا نه در ذهنِ محدودِ فرد، بلکه در سفرِ روح به عالمِ ملکوت است. خداوند هر شب ارواح را از قفسِ تن آزاد می‌کند و لوحِ خاطرشان را از نقوشِ روزانه پاک می‌سازد.

۴-۱-۲. خاستگاه کیهانی: چرخه رفت‌وبرگشتِ روح

چهارمین سطح، همین سفرِ شبانه را در قالبِ یک چرخه کیهانیِ روزانه صورت‌بندی می‌کند:

«وز صفیری باز دام اندر کشی / جمله را در داد و در داؤر کشی»

«فالق الإصباح اسرافیل وار / جمله را در صورت آرد زان دیار»

«روح‌های منبسط را تن کند / هر تنی را باز آستان کند»

«اسب جان‌ها را گند عاری ز زین / سِرَّ النُّومِ اخُ المَوْتِست این»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۱/ ابیات ۳۹۷-۴۰۰)

در این تبیین، بازگشتِ روح از سفرِ شبانه (یعنی بیداری) نیز به فرمانِ الهی است، درست مانند رفتنِ آن: حق با یک ندای غیبی «صفیر» همه را به دامِ حکمت و داوریِ خویش بازمی‌گرداند. طلوعِ صبح در این نظام، لحظه پایانِ خواب و بازگشتِ خاستگاهِ

روح به تن است. تصویری کیهانی که در آن خداوند، همچون اسرافیل که در صور می‌دمد، هر صبح ارواح را از عالم بی‌صورت خواب به عالم صورت باز می‌گرداند؛ رستاخیزی روزانه. ارواح رها و منبسط شده در خواب، هر بامداد دوباره به قید تن درمی‌آیند و تن بار دیگر آستان افکار و اعمال روزانه می‌شود. نکته پایانی، تکرار عامدانه تصویر رهاشدن «اسب جان» از «زین تن» است. همان تصویری که در آغاز بحث خاستگاه (سطح الهی) نیز دیده شد، و این تکرار نشان می‌دهد مولانا سطوح گوناگون خاستگاه را به یکدیگر پیوند می‌زند.

۵-۱-۲. خاستگاه طبیعی: خواب‌های آشفته و مزاجی

در برابر چهار سطح پیشین (که همگی خاستگاهی الهی، معرفتی، روحانی یا کیهانی دارند)، مولانا صراحتاً برای بخشی از خواب‌ها خاستگاهی کاملاً طبیعی و جسمانی نیز قائل می‌شود:

«از غذای مختلف یا از طعام / طبع شوریده همی بیند منام»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۴/بیت ۲۴۳۳)

این بیت به روشنی نشان می‌دهد نظام مولانا در باب خاستگاه رؤیا تقلیل‌گرا و یکدست نیست. او صریحاً میان رؤیای صادق (با خاستگاه غیبی/الهی) و خواب آشفته یا اضغاث احلام (با خاستگاه کاملاً مزاجی، ناشی از تغذیه نامتعادل یا پرخوری) تمایز جدی قائل است و هشدار می‌دهد که نباید هر خیال شبانه‌ای را به اشراق یا حقیقت تعبیر کرد. این سطح، در واقع، نقش یک مرز روش‌شناختی را در نظام فکری مولانا ایفا می‌کند: پیش از هرگونه تأویل، باید نخست خاستگاه رؤیا (الهی/معرفتی/روحانی/کیهانی در برابر طبیعی/مزاجی) شناسایی شود، زیرا فقط رؤیاهای برخاسته از خاستگاه‌های چهارگانه نخست شایسته تأویل جدی‌اند.

۲-۲. خاستگاه رؤیا نزد یونگ

یونگ هرگز یک طبقه‌بندی رسمی از «خاستگاه‌های» رؤیا ارائه نداد. یونگ بر اساس خاستگاه، رؤیاها را به رؤیاهای کوچک (little dreams) (برخاسته از ناخودآگاه شخصی و محرک‌های روزمره) و رؤیاهای بزرگ (Big Dreams) (برخاسته از

ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها) تقسیم می‌کند. با این حال، از خلال نوشته‌های او می‌توان پنج لایه خاستگاهی را بازسازی کرد که از فردی‌ترین سطح روان تا فراشخصی‌ترین لایه‌های آن گسترده‌اند.

۲-۲-۱. خاستگاه فردی: ناخودآگاه شخصی

نزدیک‌ترین لایه خاستگاهی، ناخودآگاه فردی است که از خاطرات، تجربه‌ها و هیجانات سرکوب‌شده زندگی شخصی تغذیه می‌کند (Jung, 1969c: vol.7/para.103). رؤیا در این سطح، واکنشی مستقیم، خودتنظیم‌کننده و تعادل‌بخش به مواضع نادرست یا یک‌جانبه نگرش آگاهانه فرد در زندگی روزمره است (Jung, 1976: vol.18/para.248). در همین راستا، محوریت اصلی رؤیا، خودِ شخصِ رؤیابین است، زیرا او دارد درباره خودش رؤیا می‌بیند (Jung, 1970: vol.10/para.321).

۲-۲-۲. خاستگاه جمعی: ناخودآگاه جمعی و «شبِ کیهانی»

عمیق‌ترین لایه خاستگاهی، ناخودآگاه جمعی (Collective Unconscious) و کهن‌الگوها (Archetypes) است. یونگ رؤیاهای برخاسته از این لایه را روزنه‌ای به «شبِ کیهانی» روان می‌داند؛ قلمرویی عام و فراشخصی که پیش از پیدایش خودآگاهی فردی وجود داشته است (Ibid: para.304). در این لایه، انسان از حدود منیتِ فردی فراتر رفته و به «انسان دو میلیون ساله درون» یا خردِ ذخیره‌شده نوع بشر متصل می‌شود (Jacobi, 1970: 76). شاخصه رؤیاهای برخاسته از این خاستگاه، حضور موتیف‌ها، تصاویر و اساطیر جهان‌شمول است (Jung, 1970: vol.10/para.322).

۲-۲-۳. خاستگاه تکاملی - آرکائیک: بازمانده تفکرِ باستانی

در یک نگاه تکاملی، یونگ ذهن انسان را واجد ردپای تاریخ زیستی و فیلوژنتیک آن می‌داند (Jung, 1969a: vol.8/para.475). بر این اساس، زبانِ تصویرگون و تمثیلی رؤیا، بازمانده‌ای از شیوه تفکرِ کهن و بدوی بشر است که پیش از شکل‌گیری زبان

انتزاعی و منطقی وجود داشته است. این خاستگاه توضیح می دهد که چرا ناخودآگاه برای بیان مفاهیم - حتی در کاربست زبان جنسی - از صورت های تمثیلی و آرکائیک بهره می گیرد (Ibid: para.506).

۲-۲-۴. خاستگاه جسمانی: محرک های تنی (به عنوان استثنا)

یونگ محرک های فیزیولوژیک و اختلالات جسمانی را تنها در مواردی استثنایی علت مستقل رؤیا می داند. در غالب موارد، بدن و حالات جسمانی به عنوان ابزار و وسیله ای در خدمت بیان نمادین محتوای روانی به کار گرفته می شوند و میان مشکل روانی و اختلال جسمی ارتباطی نمادین برقرار می سازند (Jung, 1969a: vol.8/para.502).

۲-۲-۵. خاستگاه فراطبیعی: دور آگاهی و هم زمانی

یونگ بر پایه تجارب بالینی، پدیده دور آگاهی (تله پاتی) را نیز به عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار بر محتوای برخی رؤیاها می پذیرد (Ibid: para.503). او بعدتر این گونه پدیده ها را در چارچوب نظریه «هم زمانی» (Synchronicity) (یونگ، ۱۴۰۱ج) - یعنی انطباق معنادار و غیرعلّی میان یک رخداد درونی (رؤیا) و یک واقعه بیرونی - تبیین کرد، اما او هیچگاه آن را به عنوان یک اصل اثبات شده در نظریه رؤیا تثبیت نکرده است.

۲-۳. مقایسه تطبیقی خاستگاه رؤیا نزد مولانا و یونگ

تحلیل تطبیقی خاستگاه رؤیا نزد مولانا و یونگ نشان می دهد که هر دو اندیشمند رؤیا را از قلمرو یک پدیده زیستی ساده یا فانتزی بی ارزش خارج کرده و آن را دارای خاستگاهی بسیار عمیق تر از سطح «خود آگاهی روزمره» می دانند. با این حال، تبیین آنان از این خاستگاه متأثر از دو پارادایم فکری متفاوت - «عرفان هستی شناختی اسلامی» و «روان شناسی تحلیلی عمیق» - شکل گرفته است. این مقایسه در هفت محور صورت بندی می شود.

۱-۳-۲. محور اول: چارچوب عرفانی - الهیاتی در برابر طیف

بازسازی‌شده روان‌شناختی

در مثنوی، طبقه‌بندی صریح و اصطلاح‌پردازی‌شده‌ای از منابع رؤیا دیده نمی‌شود؛ با این حال، بر اساس تحلیل ابیات مرتبط، می‌توان پنج سطح یا سنخ تبیینی را بازسازی کرد: (الهی، معرفتی، روحانی، کیهانی، طبیعی). یونگ هرگز طبقه‌بندی رسمی‌ای از رؤیا ارائه نداد؛ آنچه به عنوان «پنج لایه» در مورد او صورت‌بندی می‌شود، بازسازی‌ای پژوهشی از پراکندگی گفته‌های اوست. تنها طبقه‌بندی صریحی که خود یونگ به کار برد، دوگانه رؤیاهای کوچک در برابر رؤیاهای بزرگ بود.

این تفاوت بازتاب همان تفاوت بنیادین روش‌شناختی است که در «مفهوم رؤیا» نیز دیده شد: مولانا در چارچوب یک نظام الهیاتی-عرفانی منسجم می‌نویسد که امکان طبقه‌بندی قطعی را فراهم می‌کند؛ یونگ، به عنوان روان‌شناس بالینی، آگاهانه از قطعیت‌بخشی زود هنگام پرهیز می‌کند و همان فروتنی معرفت‌شناختی را به کار می‌بندد.

۲-۳-۲. محور دوم: فرارفتن از منیت آگاهانه و هستی‌شناسی

خاستگاه برین

در هر دو مکتب، خاستگاه رؤیا نقطه‌ای بیرون از سیطره و کنش ارادی «من» قرار دارد: نزد مولانا خاستگاه رؤیا عوالم ماورای حس (ساحت غیب و مراتب فراتر از ادراک حسی) است که در هنگام خوابیدن حواس ظاهری بر روان انسان پرتو می‌افکند. عالی‌ترین خاستگاه، مشیت بی‌واسطه الهی است. خداوند مستقیماً خواب را بر بنده می‌گمارد یا از طریق هاتف غیب پیام می‌فرستد. این خاستگاه شخصی، ارادی (از سوی خدا) و هدفمند است. نزد یونگ خاستگاه رؤیا ناخودآگاه (به‌ویژه ناخودآگاه جمعی) است که فارغ از خواست یا کنترل ارادی آگاهی، صورت‌های کهن‌الگویی را تولید می‌کند. عالی‌ترین لایه با تصویر «شب کیهانی» و «انسان دو میلیون ساله» توصیف می‌شود. این خاستگاه غیرشخصی، خودانگیخته و فاقد عاملیت آگاه است.

هر دو اندیشمند بر این باورند که رؤیا زمانی رخ می‌دهد که سلطه آگاهی روزمره تضعیف شود، و هر دو تصویر رؤیا را به لایه‌ای پیشین‌تر و فراتر از فردیت بیننده ارجاع می‌دهند. اما تفاوت هستی‌شناختی بنیادین است: خاستگاه مولانا «افق متعالی - هستی‌شناختی» (Transcendent) و شخص‌مند و دارای اراده است (حق، هائف، ندا)؛ خاستگاه یونگ «افق روان‌شناختی - درون‌روانی» (Immanent) و بی‌شخص و ساختاری است. «شب کیهانی» یونگ هم‌چنان بخشی از روان (psyche) تعریف می‌شود؛ «عالم ملکوت» مولانا صریحاً ماورایی و بیرون از نفس انسان است. برای مولانا، لوح محفوظ و عالم مثال واقعیت‌هایی عینی و مستقل از انسان‌اند که او در رؤیا «دریافت می‌کند»؛ ناخودآگاه جمعی یونگ ساختاری روانی-زیستی و حاصل تجربه تاریخی نوع بشر است، نه یک عالم ماوراءالطبیعی مستقل.

۳-۳-۲. محور سوم: دستیابی اخلاقی-معنوی در برابر میراث زیستی-تکاملی

مولانا خاستگاه معرفتی را محصول یک کوشش اخلاقی-معنوی فعال می‌داند: سالک با تقوا هوای نفس را مهار می‌کند و «حق گشاید هر دو دست عقل را». دستیابی به این خاستگاه مشروط به عمل سالک است. یونگ خاستگاه فیلوژنتیک-غریزی را محصول یک میراث زیستی-تاریخی می‌داند. این خاستگاه به تلاش اخلاقی فرد مشروط نیست، بلکه از طریق توارث در ساختار روان حاضر است.

نزد مولانا، کیفیت خاستگاه به کیفیت سلوک فرد وابسته است؛ نزد یونگ، این لایه از خاستگاه بخشی از میراث مشترک گونه انسانی است که مستقل از فضیلت فردی در همه حضور دارد. با این‌همه، هر دو این لایه را توضیح‌دهنده زبان نمادین و غیرمنطقی رؤیا می‌دانند.

۴-۳-۲. محور چهارم: خاستگاه فرودین: علت طبیعی/مزاجی در برابر محرک‌های جسمانی

مولانا خواب‌های آشفته و بی‌اعتبار را ناشی از تغذیه نامتعادل یا پرخوری می‌داند. یونگ تنها در موارد استثنایی محرک‌های جسمانی را عامل تعیین‌کننده می‌داند.

این دو محور تقریباً بی‌واسطه بر هم منطبق‌اند: هر دو متفکر در پایین‌ترین رده طیف خود جایی برای یک علت صرفاً جسمانی و استثنایی باز می‌گذارند، در برابر خاستگاه‌های اصلی روانی/معنوی. تفاوت ظریف این جاست که یونگ حتی در همین سطح نیز امکان آمیختگی نمادین با محتوای ناخودآگاه را باز می‌گذارد، در حالی که مولانا این سطح را به روشنی بی‌اعتبار و فاقد معنا می‌داند؛ نشانه‌ای از اینکه حتی در «نازل‌ترین» لایه مشترک، مولانا مرز سخت‌تری میان معتبر و نامعتبر می‌کشد.

۵-۳-۲. محور پنجم: کانال فراطبیعی: هاتف غیب در برابر دورآگاهی

و هم‌زمانی

مولانا «هاتف غیب» را واسطه مستقیم انتقال پیام الهی می‌داند؛ کانالی که در افق عرفانی-دینی و در نسبت با اراده و مشیت الهی معنا می‌یابد و ارتباطی قطعی و تضمین شده است که مشروط به تسلیم و سوز دل می‌باشد. یونگ «دورآگاهی» را در زمره «عوامل تعیین‌کننده» محتوای رؤیا می‌شمارد و بعدها آن را در چارچوب نظریه هم‌زمانی تبیین می‌کند؛ اما دورآگاهی نزد او نه در افق دینی، بلکه به عنوان یک امکان فراروان‌شناختی مطرح می‌شود که درباره آن بحث کرده است، بی‌آنکه آن را به مثابه اصلی علمی و قطعی تثبیت کرده باشد.

هر دو نظام برای ارتباطی فراتر از علیت حسی متعارف جایی باز می‌گذارند. تفاوت کلیدی در قطعیت ادعاست: مولانا درباره هاتف غیب هیچ تردیدی ابراز نمی‌کند. این کانال بخشی از یقین ایمانی اوست. یونگ در مقابل، احتیاط روش‌شناختی خود را حفظ می‌کند و موافقت بی‌قیدوشرط با نظریه را نمی‌دهد، یعنی وقوع پدیده را می‌پذیرد، بدون آنکه توضیح نظری آن را قطعی بداند.

۶-۳-۲. محور ششم: درجه‌بندی اعتبار: رؤیاهای صادق/کاذبه در

برابر رؤیاهای کوچک/بزرگ

مولانا رؤیاهایی که خاستگاه آن‌ها مزاج، اخلاط تنی یا افکار روزمره است (اضغات احلام/رؤیاهای خیال متصل) را در برابر رؤیاهایی که خاستگاه آن‌ها نفحات الهی، عقل کل و لوح محفوظ است (رؤیاهای صادق و رحمانی) قرار می‌دهد. یونگ نیز

«رؤیاهای کوچک» برخاسته از ناخودآگاه شخصی (خاطرات و پیچیدگی‌های روزمره) را در برابر «رؤیاهای بزرگ» برخاسته از اعماق ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها قرار می‌دهد.

این تناظر شاید ساختارمندترین معادل کلی دو نظام خاستگاه‌شناسی باشد: هر دو متفکر به جای برخورد یکسان با همه رؤیاها، سلسله‌مراتبی از اهمیت بر اساس خاستگاه ترسیم می‌کنند. رؤیایی که از عمق‌ترین لایه (الهی نزد مولانا؛ ناخودآگاه جمعی نزد یونگ) برمی‌خیزد، نسبت به رؤیایی که از سطحی‌ترین لایه (مزاجی نزد مولانا؛ ناخودآگاه شخصی نزد یونگ) برمی‌آید، از اعتبار و اهمیت به مراتب بیشتری برخوردار است. رؤیاهای صادقانه نزد مولانا از نظر «عمق، ماندگاری و تأثیر شفابخش/هدایت‌گر» کاملاً با «رؤیاهای بزرگ» در الگوی یونگ مطابقت کارکردی دارند.

۲-۳-۷. محور هفتم: افق غایی: سیر الی‌الله در برابر فردیت‌یافتگی

تفاوت در خاستگاه، مستقیماً بر غایت رؤیا نیز تأثیر می‌گذارد: نزد مولانا خاستگاه ماورایی رؤیا می‌کوشد انسان را از تعلقات دنیوی بپیراید، یادآور موطن اصلی و معاد باشد، و در افق غایی او را در سیر و سلوک عرفانی به سوی حق (فناء و بقاء) رهنمون سازد. نزد یونگ خاستگاه ناخودآگاه رؤیا می‌کوشد با ارائه محتوای جبرانی، یک‌جانبه‌نگری‌های آگاهی را اصلاح کند تا انسان به «تمامیت روانی» و فرایند «فردیت‌یافتگی» (Individuation) دست یابد.

این تمایز را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: خاستگاه برین رؤیا نزد مولانا از بیرون انسان به درون او فرو می‌آید (نزول)؛ خاستگاه برین رؤیا نزد یونگ از اعماق درون انسان به سطح آگاهی او فرامی‌آید (صعود). غایت عرفانی-متعالی در برابر غایت روان‌شناختی-توازن‌بخش، آخرین و جامع‌ترین نقطه‌ی افتراق دو نظام است.

جمع‌بندی تطبیقی

مقایسه خاستگاه رؤیا در دو نظام نشان می‌دهد مولانا و یونگ در معماری کلی استدلال به‌طرز چشمگیری هم‌ساختارند: هر دو رؤیا را دارای کثرت خاستگاه

می‌دانند (نه یک علت واحد)؛ هر دو یک لایه برین و فراشخصی را در برابر یک لایه نازل و جسمانی قرار می‌دهند؛ هر دو برای کانالی فراتر از علیت حسی متعارف (هاتف/دورآگاهی) جا باز می‌کنند؛ و هر دو این طیف خاستگاهی را به یک نظام دوگانه اعتبارسنجی (صادقه/کاذبه در برابر بزرگ/کوچک) می‌رسانند که رؤیاهای شایسته تأویل را از رؤیاهای بی‌اهمیت جدا می‌کند. یونگ با کشف ناخودآگاه جمعی نشان داد که رؤیا مجرای برای ظهور معنایی فراتر از خودآگاهی روزمره است؛ اما این فراروی همچنان در افق روان و فرایند فردیت‌یابی تبیین می‌شود و از مرز روان‌شناسی فراتر نمی‌رود. مولانا سده‌ها پیش خاستگاه همین فراروی را نه در ساختار درونی روان، بلکه در امری بیرون‌ذاتی و ماورایی -عالم غیب و نفحات الهی- می‌جست؛ افقی متعالی و حقیقت‌شناختی، نه صرفاً روان‌شناختی.

اما در دل این هم‌ساختاری، دو تفاوت بنیادین باقی می‌ماند: نخست، صراحت نظام؛ مولانا طبقه‌بندی‌ای قطعی و از پیش مرتب ارائه می‌دهد، یونگ آگاهانه از چنین قطعیتی می‌گریزد. دوم، و مهم‌تر، هستی‌شناسی خاستگاه برین؛ «ندای حق» نزد مولانا موجودیتی شخص‌مند، ارادی و بیرون از نفس انسان است؛ «ناخودآگاه جمعی» نزد یونگ، هرچند به همان اندازه فراتر از فردیت، همچنان بخشی از ساختار درونی روان بشری باقی می‌ماند. خاستگاه برین رؤیا نزد مولانا از بیرون انسان به درون او فرومی‌آید (نزول)؛ خاستگاه برین رؤیا نزد یونگ از اعماق درون انسان به سطح آگاهی او فرامی‌آید (صعود).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر مفهوم و خاستگاه رؤیا را نزد مولانا و یونگ در دو مسیر مستقل - اما همگرا - پی گرفت. بازخوانی این دو مسیر در کنار هم نشان می‌دهد که آنچه در بخش‌های جداگانه به‌عنوان دو یافته ارائه شد، در واقع دو روی یک تَر واحد است: جهت حرکت حقیقت میان انسان و منبع رؤیا.

در بخش مفهوم دیدیم که مولانا از استعاره «خواب» برای بی‌اعتبارکردن جهان بیداری بهره می‌گیرد، در حالی که یونگ خواب را «پدیده‌ای طبیعی و خودانگیخته»

می داند. بخشِ خاستگاه دیدیم که خاستگاهِ برینِ رؤیا نزدِ مولانا شخص‌مند، ارادی و بیرون از نفسِ انسان است (ندای حق)، در حالی که نزدِ یونگ ساختاری، خودانگیخته و درونِ خودِ روانِ بشری باقی می‌ماند (ناخودآگاهِ جمعی). این دو یافته، که به‌ظاهر دو گزاره جداگانه‌اند، در واقع بازتابِ یک اصلِ واحدند: «نزدِ مولانا، حقیقتِ رؤیا از بیرونِ انسان به درونِ او فرو می‌آید (نزول)؛ نزدِ یونگ، حقیقتِ رؤیا از اعماقِ درونِ انسان به سطحِ آگاهی او فرا می‌آید (صعود)».

این اصل، که در دو جمع‌بندیِ جداگانه به‌طور مستقل ظاهر شد، تَرِ مرکزیِ کلِ پژوهش است: تمایزِ مولانا و یونگ صرفاً تمایزِ محتوایی نیست (این که رؤیا «چه چیزی» نشان می‌دهد)، بلکه تمایزِ جهتی است (این که آن «چیز» از کجا به کجا حرکت می‌کند). هرچه در سطحِ مفهوم دیده شد - استعاره متضادِ طبیعت، افقِ مرگ‌محور در برابرِ زندگی‌محور، غایتِ فناء در برابرِ فردیت‌یافتگی - همگی زاده‌شده همین یک تفاوتِ جهتی در سطحِ خاستگاه‌اند. به بیانِ دیگر، تفاوت در خاستگاه، بازتاب‌دهنده همان پارادایم بنیادی است که تفاوت‌های مفهومی را شکل می‌دهد؛ از این رو خاستگاه نه یک بخشِ موازی، بلکه رکنِ قوام‌بخشِ تفاوت‌های مفهومی است. نکته درخورِ توجه این است که این تفاوتِ جهتی بنیادین، هم‌ساختاریِ گسترده‌ای را که در هر دو بخشِ مستند شد، از میان نمی‌برد. هر دو اندیشمند: رؤیا را از سیطره اراده آگاهانه («من») بیرون می‌دانند؛ برایِ رؤیا سلسله‌مراتبی از اعتبار قائل‌اند - هرچند بر مبنایِ دو معیارِ متفاوت: مولانا میانِ رؤیایِ صادق و کاذب تمایز می‌نهد، و یونگ میانِ رؤیایِ بزرگ (برخاسته از لایه‌های ژرف‌ترِ ناخودآگاه) و رؤیایِ کوچک (برخاسته از دغدغه‌هایِ روزمره)؛ با این همه، در هر دو نظام، این درجه‌بندیِ رؤیایِ برخاسته از عمیق‌ترین لایه را از رؤیایِ سطحی جدا می‌کند. همچنین، هر دو اندیشمند زبانِ رؤیا را نمادین و غیرخطی می‌دانند که تنها در بافتی خاص قابلِ فهم است؛ و - در دقیق‌ترین نقطه هم‌پوشانی - دریافته‌اند که «دیگری» ظاهرشونده در رؤیا، در نهایت وجهی از خودِ رؤیابین است.

این هم‌ساختاری نشان می‌دهد که مولانا و یونگ، با وجودِ تعلق به دو نظامِ معرفتی کاملاً متفاوت (الهیاتِ عرفانی در برابرِ روان‌شناسیِ بالینی)، به یک ادراکِ

مشترک درباره کارکردِ رؤیا در زندگیِ انسان رسیده‌اند: رؤیا جایی است که آگاهیِ روزمره، به‌تنهایی، کافی نیست. آنچه دو نظام را از هم جدا می‌کند، نه اصلِ این ادراک، بلکه جهتِ هستی‌شناختیِ آن چیزی است که این کافی‌نبودن را جبران می‌کند.

می‌توان گفت یونگ، فارغ از میزان آشنایی بی‌واسطه‌اش با تصوف اسلامی، در بسترِ زبان علمی و روان‌شناختی سده بیستم به هم‌ساختیِ نظری دست یافت که مولانا هفت سده پیش‌تر در زبانِ شعر و عرفان بیان کرده بود: رؤیا شکافی است در جدارِ منیتِ آگاه، که از طریقِ آن، خردی فراتر از «من» به میدانِ تجربه انسان راه می‌یابد. تفاوتِ دو نظام در این است که مولانا ظهورِ معنا از افقی فراتر از آگاهیِ فردی را در بیرون از انسان و در نسبتِ او با خالق جای می‌دهد، و یونگ آن را در اعماقِ خودِ انسان و در نسبتِ او با میراثِ روانیِ نوعش. این تفاوت - نزول در برابر صعود، الهیات در برابر روان‌شناسی - مرزی است که هیچ‌یک از دو نظام نمی‌تواند بدونِ از دست‌دادنِ هویتِ خود آن را کنار بگذارد؛ و دقیقاً همین مرز است که مقایسه این دو را، به‌جای یک تمرینِ صرفاً ادبی، به یک پژوهشِ تطبیقیِ معرفت‌شناختی بدل می‌کند.

منابع

• قرآن کریم.

۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵). **تفسیر الصافی**. تصحیح حسین اعلی. جلد ۵. تهران: مکتبه الصدر.
۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). **بحار الأنوار**. تصحیح مهدی محمودی. جلد ۱۱۰. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۳. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۳). **مثنوی معنوی**. جلد ۲. تصحیح رینولد ا. نیکلسون. ترجمه و شرح حسین لاهوتی. تهران: میراث مکتوب.

۴. یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۱ الف). **تعبیر خواب**. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: انتشارات جامی.
۵. یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۱ ب). **مجموعه کامل تحلیل رؤیا**. ترجمه رضا رضایی و آناهیتا شکوهی. تهران: نشر افکار جدید.
۶. یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۱ ج). **هم‌زمانی: یک اصل ارتباطی غیرعلّی**. ترجمه امیر امیری. تهران: نشر نیماژ.
7. Jacobi, J. (Ed.). (1970). *Psychological reflections: A new anthology of his writings, 1905-1961*. Princeton University Press.
8. Jung, C. G. (1966a). On the psychology of the unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 1-119). Princeton University Press. (Original work published 1917).
9. Jung, C. G. (1966b). The aims of psychotherapy. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 36-52). Princeton University Press. (Original work published 1931).
10. Jung, C. G. (1966c). The practical use of dream-analysis. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 139-160). Princeton University Press. (Original work published 1934).
11. Jung, C. G. (1969a). General aspects of dream psychology. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the*

- psyche (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 237-280). Princeton University Press. (Original work published 1916).
12. Jung, C. G. (1969b). On the nature of dreams. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the psyche* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 281-297). Princeton University Press. (Original work published 1945).
13. Jung, C. G. (1969c). The relations between the ego and the unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 121-241). Princeton University Press. (Original work published 1935).
14. Jung, C. G. (1970). The meaning of psychology for modern man. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 10. Civilization in transition* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 134-156). Princeton University Press. (Original work published 1933).
15. Jung, C. G. (1976). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 18. The symbolic life: Miscellaneous writings* (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1935).
16. Roesler, C. (2025). *Dreams and dream interpretation: A contemporary introduction*. Routledge.

References

- The Holy Qur'an.
- 1. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. (1415 A.H). Tafsīr al-Ṣāfi. Edited by Ḥusayn A'lamī. Vol. 5. Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- 2. Jacobi, J. (Ed.). (1970). Psychological reflections: A new anthology of his writings, 1905–1961. Princeton University Press.
- 3. Jung, C. G. (1966a). On the psychology of the unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 1–119). Princeton University Press. (Original work published 1917).
- 4. Jung, C. G. (1966b). The aims of psychotherapy. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 36–52). Princeton University Press. (Original work published 1931).
- 5. Jung, C. G. (1966c). The practical use of dream-analysis. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 139–160). Princeton University Press. (Original work published 1934).
- 6. Jung, C. G. (1969a). General aspects of dream psychology. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the psyche (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 237–280). Princeton University Press. (Original work published 1916).
- 7. Jung, C. G. (1969b). On the nature of dreams. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the psyche (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 281–297). Princeton University Press. (Original work published 1945).

8. Jung, C. G. (1969c). The relations between the ego and the unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 121–241). Princeton University Press. (Original work published 1935).
9. Jung, C. G. (1970). The meaning of psychology for modern man. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 10. Civilization in transition* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 134–156). Princeton University Press. (Original work published 1933).
10. Jung, C. G. (1976). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 18. The symbolic life: Miscellaneous writings* (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1935).
11. Jung, Carl Gustav. (1401 a). *Tafsīr-i Khāb [Dream Interpretation]*. Translated by Maḥmūd Bihfurūzī. Tehran: Intishārāt-i Jāmī.
12. Jung, Carl Gustav. (1401 b). *Majmū‘a-yi Kāmil-i Taḥlīl-i Rūyā [The Complete Collection of Dream Analysis]*. Translated by Riḍā Riḍā‘ī and Ānāhītā Shukūhī. Tehran: Nashr-i Afkār-i Jadīd.
13. Jung, Carl Gustav. (1401 c). *Ham-Zamānī: Yik Aṣl-i Irtibāṭī-yi Ghayr-i ‘Illī [Synchronicity: An Acausal Connecting Principle]*. Translated by Amīr Amīrī. Tehran: Nashr-i Nīmāj.
14. Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. (1403 A.H). *Bihār al-Anwār*. Edited by Maḥdī Maḥmūdī. Vol. 110. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
15. Roesler, C. (2025). *Dreams and dream interpretation: A contemporary introduction*. Routledge.
16. Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad. (1393). *Mathnawī-yi Ma‘nawī*. Vol. 2. Edited by Reynold A. Nicholson. Translated and annotated by Ḥusayn Lāhūtī. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.

Systematic and Interdisciplinary Analysis of Qur'anic Verses: Related to Natural Phenomena

Mostafa Moradi¹

Atiyeh Tebyanian²

Farzaneh Rohani Mashhadi³

1. Assistant Professor, Research Institute for Interdisciplinary Quranic Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. m_moradi@sbu.ac.ir
2. Master's Student, Research Institute for Interdisciplinary Qur'anic Studies Research Institute, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. at1372@yahoo.com
3. Associate Professor, Interdisciplinary Qur'anic Studies Research Institute, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)
f_rohani@sbu.ac.ir/<https://orcid.org/0000-0003-2725-5137>

Original

Research

Received:

2026.02.10

Accepted:

2026.06.16

Keywords:

Qur'an and science;
 natural phenomena;
 dataset;
 scientific exegesis of the Qur'an.

Abstract: In keeping with its guiding function, the Holy Qur'an contains numerous references to natural phenomena. The limited number of studies that have attempted to enumerate science-related Qur'anic verses suffer from three major shortcomings: disagreement over the identification of relevant verses, a general focus on only a limited number of scientific disciplines, and the exclusion of verses that refer to natural phenomena but do not necessarily require scientific exegesis. This study aims to identify and classify Qur'anic verses related to natural phenomena by examining their textual context and consulting authoritative Qur'anic commentaries. The relevant verses were extracted and classified into two main branches: the physical sciences, comprising 14 subfields, and the biological sciences, comprising 11 subfields. For the first time, this study also categorizes Qur'anic references to natural phenomena into three groups: worldly, eschatological, and metaphorical phenomena.

The findings indicate that a total of 1,944 verses contain references of some kind to natural phenomena. Of these, 1,170 verses (approximately 60%) are related to the physical sciences, while 1,050 verses (approximately 40%) are related to the biological sciences. Among the branches of the physical sciences, cosmology has the highest frequency, while anatomy has the highest frequency among the biological sciences. Of the verses related to the physical sciences, 944 refer to worldly phenomena, 49 to metaphorical phenomena, and 173 to eschatological phenomena. Likewise, among the verses related to the biological sciences, 567 refer to worldly phenomena, 270 to metaphorical phenomena, and 211 to eschatological phenomena.

This dataset provides a foundation for interdisciplinary analyses of the Qur'an and the natural sciences. Moreover, by encompassing a broad range of subfields within the natural sciences, it enables the identification of verses whose finer aspects have thus far received insufficient attention from the perspective of scientific exegesis.

Publisher

Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI

[10.22034/iscw.2026.2085090.1234](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2085090.1234)

تحلیل نظام‌مند و میان‌رشته‌ای آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی در

قرآن کریم

مصطفی مرادی^۱ عطیه تیبانیان^۲ فرزانه روحانی مشهدی^۳

۱. استادیار پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. m_moradi@sbu.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.
at.t1372@yahoo.com

۳. دانشیار پژوهشکده مطالعات میان رشته‌ای قرآن، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).
f_rohani@sbu.ac.ir

چکیده: قرآن کریم پیرو ابعاد هدایتی آن، حاوی اشارات متعدد به پدیده‌های

طبیعی است. آثار معدودی که در پی شمارش آیات علمی بوده، سه نقص عمده دارند؛ اختلاف در تشخیص آیات، توجه کلی به شاخه‌های محدود علمی و عدم توجه به آیات حاوی اشاره به پدیده‌های طبیعی که لزوماً محتاج به تفسیر علمی نیستند. این پژوهش با هدف شناسایی و طبقه‌بندی آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی در قرآن کریم بر آن است تا با بررسی سیاق آیات و تفاسیر معتبر، آیات مربوط به علوم طبیعی را استخراج و در دوشاخه اصلی علوم فیزیکی (با ۱۴ زیرشاخه) و علوم زیستی (با ۱۱ زیرشاخه) دسته‌بندی کند. در این پژوهش برای نخستین بار آیات پدیده‌های طبیعی در سه دسته دنیوی، اخروی و استعاری بازنمایی شده‌است.

یافته‌ها نشان داد که در مجموع ۱۹۴۴ آیه به‌نوعی به پدیده‌های طبیعی اشاره دارند که از این میان ۱۱۷۰ آیه (حدود ۶۰٪) مربوط به علوم فیزیکی و ۱۰۵۰ آیه (حدود ۴۰٪) به علوم زیستی اختصاص یافته‌است. در بین شاخه‌های علوم فیزیکی، بیشترین فراوانی مربوط به علم کیهان‌شناسی و در میان علوم زیستی بیشترین به آناتومی تعلق دارد. از آیات مرتبط با علوم فیزیکی ۹۴۴ آیه شامل پدیده دنیوی، ۴۹ آیه شامل پدیده استعاری، ۱۷۳ آیه شامل پدیده اخروی است. همچنین از آیات مرتبط با علوم زیستی ۵۶۷ آیه شامل پدیده دنیوی، ۲۷۰ آیه شامل پدیده استعاری، ۲۱۱ آیه شامل پدیده اخروی است. این مجموعه داده، پایه‌ای برای تحلیل‌های میان‌رشته‌ای قرآن و علوم طبیعی فراهم می‌کند؛ همچنین به جهت شمول بر زیرشاخه‌های علوم طبیعی، شناسایی آیاتی را ممکن ساخته که تاکنون ظرائف آن از منظر تفسیر علمی مغفول مانده است.

صص

۲۶۳-۳۰۸

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۱۱/۲۱

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۳/۲۶

کلیدواژه‌ها:

قرآن و علم،
پدیده‌های طبیعی،
مجموعه داده،
تفسیر علمی
قرآن.

۱. مقدمه

در قرآن کریم، هدف اصلی هدایت و تربیت انسان در مسیر الهی است و اشاره به پدیده‌های طبیعی و علمی نیز در راستای همین هدف و برای تأمل و تدبر انسان‌ها آمده است. از سوی دیگر قرآن جهان را بی‌نظم و تصادفی ترسیم نمی‌کند و بر سنجیدگی و اندازه‌مندی آفرینش تأکید دارد. همچنین دعوت موکد به مشاهده و مطالعه آفرینش دارد و در عین حال معیار را عقل‌ورزی و تعقل می‌گذارد. به عنوان مثال می‌توان گفت قرآن، «مدل نجومی» عرضه نمی‌کند، اما درباره نظم حرکت اجرام آسمانی سخن می‌گوید و زبانش بیشتر پدیداری-مشاهده‌محور است. این آیات با اصل «نظم و حساب‌مندی» هم‌سازند ولی قصدش ارائه دستگاه محاسباتی نیست. همچنان که قرآن «نظریه پزشکی» عرضه نمی‌کند، اما از یک سو، بیماری را واقعیتی انسانی و طبیعی می‌پذیرد و از سوی دیگر، شفا را در نهایت به خدا نسبت می‌دهد و در عین حال، بهره‌گیری از اسباب طبیعی درمان را به رسمیت می‌شناسد؛ نمونه شاخص، اشاره به غسل است. اما همین اشارات قرآنی به اسباب و علل طبیعی پدیده‌ها، گاه بر اساس دیدگاه گلشنی الهام بخش یک محقق در نظریه‌پردازی هستند (گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۹) و گاه چنان که نصیری اشاره دارد، می‌تواند موید نزاهت قرآن از آلودگی به نواقص علم بشری در زمان نزول خود برخلاف دیگر آثار بشری باشد (نصیری قیداری، ۱۳۹۱).

پیوند میان آموزه‌های وحیانی و یافته‌های علمی از دیرباز مورد توجه مفسران و دانشمندان مسلمان بوده و در قالب روشی نو به نام تفسیر علمی قرآن شکل گرفته است. در این شیوه، مفسر می‌کوشد با تکیه بر داده‌های قطعی علوم تجربی، آیات حاوی چنین گزاره‌هایی را تبیین دقیق‌تر کرده و چه بسا جنبه‌هایی از اعجاز علمی قرآن را آشکار سازد، بی‌آنکه نقش هدایتی قرآن را نادیده گیرد یا نظریات غیرقطعی علمی را بر آیات تحمیل کند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۵۶). تفسیر علمی سابقه‌ای کهن دارد اما در قرن چهاردهم هجری به‌ویژه در میان مفسران مسلمان، رشد کمی و کیفی چشمگیری یافت و با موافقت‌ها و مخالفت‌های متعددی روبه‌رو شد. دیدگاه‌های افراطی در انطباق آیات با نظریات علمی و نیز نادیده گرفتن جنبه‌های

علمی قرآن، هر دو از مسیر اعتدال خارج شده‌اند؛ در حالی که روش صحیح، رعایت اصول تفسیری و استفاده محتاطانه از داده‌های علمی است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲، ص ۲۱۳-۲۱۲). زیرا در قرآن پدیده طبیعی در دنیا غالبا به عنوان آیت پروردگار و نشانه علم و قدرت او مطرح شده است. درواقع این رویکرد عمومی قرآن روشن می‌سازد که هدف اصلی قرآن از ذکر طبیعت، هدایت انسان به دلالت‌های معرفتی آن نسبت به پروردگار و صفات و افعال اوست و این که انسان جایگاه و نقش خود را در این جهان بهتر درک کند. اما مشاهده می‌شود، در این اشارات گاه گزاره‌هایی درباره اوصاف دقیق درباره این پدیده‌ها ارائه شده که دیدگاهی را به محققان در حوزه علوم طبیعی الهام می‌کند (گلشنی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۹) یا توسط علوم و دانش‌های بشری قابل داوری است (میرعابدینی و همکاران، ۲۰۲۴) و در نتیجه آشکار شدن دقت بیان قرآن در این گزاره‌ها به نحوی که آن را فراتر از چارچوب‌های علمی زمانه خود قرار می‌دهد، الهی بودن این کتاب را تایید می‌کند. از این رو ارائه مجموعه داده پدیده‌های طبیعی در قرآن وسیله‌ای موثر برای زمینه سازی برای آثار مطلوب مطالعه قرآن از دید یک دانشمند علوم تجربی است.

بنابراین ضرورت دارد آیات مرتبط با علوم طبیعی به صورت جامع و نظام‌مند احصاء و طبقه‌بندی شوند تا منبعی دقیق و قابل اتکا برای پژوهش‌های میان‌رشته‌ای فراهم گردد. پژوهش حاضر با هدف استخراج و دسته‌بندی موضوعی آیات مربوط به پدیده‌های طبیعی قرآن کریم انجام گرفته و می‌کوشد زمینه‌ای علمی برای مطالعات تفسیری و الهیاتی آینده فراهم آورد. هرچند این پژوهش از نظر روش، بر استخراج و طبقه‌بندی داده‌ها استوار است، اما نوآوری آن تنها در فهرست کردن آیات یا دسته‌بندی آن خلاصه نمی‌شود؛ بلکه در ساخت یک سامانه مفهومی چندلایه برای آیات ناظر به پدیده‌های طبیعی است. این سامانه، با برچسب‌گذاری در سطح شاخه و زیرشاخه، امکان بازیابی دقیق‌تر، مقایسه بین حوزه‌ای و ارجاع‌پذیری منسجم را فراهم می‌کند.

۱/۱. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش در حوزه ارتباط قرآن و علوم طبیعی، ریشه در تلاش‌های میان‌رشته‌ای مفسران و اندیشمندان مسلمان دارد که با گسترش شگفت‌انگیز علوم تجربی در قرون اخیر، کوشیده‌اند جلوه‌های علمی قرآن را آشکار سازند. نخستین گام‌های جدی در تفسیر علمی قرآن در جهان اسلام توسط محمد بن احمد اسکندرانى و پس از او طنطاوى برداشته شد؛ آثاری چون *کشف الاسرار* / *النورانیة* / *القرآنیة* و *تفسیر الجواهر* از نمونه‌های برجسته این رویکرد هستند (اسکندرانى، ۱۳۰۶؛ طنطاوى،). در ادامه، اندیشمندانی مانند محمد جمال‌الدین افندی با نگارش *الله والکون* به‌صورت نظام‌مند به بررسی دیدگاه‌های قرآن در باب طبیعت و پدیده‌های هستی پرداختند (افندی، بی‌تا).

در ایران نیز این جریان با آثاری از محمدعلی رضایی اصفهانی، مهدی گلشنی، محمدهادی معرفت و علیرضا طالب‌پور گسترش یافت. کتاب‌هایی همچون *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، قرآن و علوم طبیعی، التمهید فی علوم القرآن و باور به اعجاز قرآن* از مهم‌ترین منابع معاصر در تبیین جنبه‌های علمی و تفسیری قرآن به‌شمار می‌روند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷؛ گلشنی، ۱۳۹۰؛ معرفت، ۱۳۷۵؛ طالب‌پور و همکاران، ۱۴۰۴). افزون بر آن، مجموعه‌ای از مقالات پژوهشی با محوریت موضوعاتی همچون «معرفی روشی بدیع در ارزیابی اعجاز علمی قرآن»، «اعجاز علمی در حوزه علوم طبیعی»، «قرآن و جغرافیا» و «گیاه‌شناسی در قرآن» نگارش شده‌است که نشان از گستره و تنوع مطالعات علمی-تفسیری دارد (طالب‌پور و همکاران، ۲۰۲۲؛ واشیان، ۱۳۹۰؛ حسینی و رورده، ۱۳۹۲؛ مختاری‌پور، ۱۳۹۵).

در میان پایان‌نامه‌های دانشگاهی نیز پژوهش‌هایی مانند بررسی اعجاز علمی قرآن در پیدایش کائنات (خوش‌خو، ۱۳۹۲)، تحلیل آیات مرتبط با فیزیک (مولایی، ۱۳۹۰)، و مطالعات زمین‌شناختی قرآن کریم (شعاعی، ۱۳۹۳) انجام شده‌اند که هر یک، بخشی از ابعاد علمی قرآن را از منظر خاصی بررسی کرده‌اند.

اما نکته‌ای که در همه این آثار کمتر به‌صورت جامع و نظام‌مند دنبال شده، احصاء دقیق آیات مرتبط با علوم طبیعی و طبقه‌بندی موضوعی آن‌ها است. یوسف مروه

تعداد آیات علمی قرآن را ۶۷۵ آیه می‌شمارد (مروه، ۱۳۸۷، ص. ۷۶-۷۷). محمد جمیل الحبال و مقدار مرعی الجواری تعداد آن‌ها را با احتساب موارد تکرار، ۱۳۲۲ آیه می‌شمارند که حدود بیست درصد کل آیات قرآن را شامل می‌شود. طنطاوی نیز تعداد این آیات را ۷۵۰ آیه می‌داند. برخی نویسندگان آیات علمی قرآن را در رابطه با علوم مختلف تقسیم کرده‌اند. یوسف مروه بر آن است که در مورد علم پزشکی ۶۱ آیه، فیزیک ۶۳ آیه، کیهان‌شناسی ۱۰۰ آیه، زمین‌شناسی ۲۰ آیه، کشاورزی ۲۱ آیه، زیست‌شناسی (حیوانات) ۱۲ آیه، آفرینش و حیات ۳۶ آیه، جغرافیا ۷۳ آیه، هواشناسی ۲۰ آیه و شیمی ۹ آیه در قرآن وجود دارد. محمد جمیل الحبال و مقدار مرعی الجواری این اعداد را متفاوت گزارش داده‌اند؛ برای مثال آیات فیزیک را ۱۳۸ و آیات شیمی را ۱۱ و زمین‌شناسی را ۶۹ گزارش نموده‌اند (مطوری، ۱۴۰۲، ص. ۱۱۰).

به نظر می‌رسد، اختلاف موجود درباره تعداد آیات علمی برخاسته از اختلاف درباره مبانی تفسیر علمی و تعریف آیات علمی میان محققان است. پژوهشگرانی مانند یوسف مروه، طنطاوی جوهری، محمد جمیل الحبال و مقدار مرعی الجواری مطوری شمار تقریبی آیات علمی را بین ۶۷۵ تا ۱۳۲۲ آیه دانسته‌اند، اما اختلاف نظر در معیارهای شناسایی آیات علمی و فقدان یک مرجع یکپارچه، موجب پراکندگی داده‌ها و دشواری در پژوهش‌های میان‌رشته‌ای شده‌است.

از این رو، پژوهش حاضر با تکیه بر پیشینه علمی موجود و با رویکردی نظام‌مند، درصدد احصاء و دسته‌بندی جامع آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی قرآن کریم است تا خلأ موجود در مطالعات قرآن و علوم طبیعی را برطرف کرده و منبعی دقیق و قابل استناد برای تحقیقات میان‌رشته‌ای آینده در قالب یک مجموعه داده فراهم آورد. مانند پژوهش عزیزی و همکاران (۱۴۰۲) که مجموعه داده روابط انسانی در قرآن را استخراج و برچسب گذاری نموده‌است.

در این راستا پژوهش حاضر دو تفاوت نوآورانه با کارهای پیشین دارد؛ اول، احصاء آیات حاوی اشاره به پدیده‌های طبیعی و بدون لحاظ آیات مرتبط با علوم انسانی انجام شده‌است. دوم، در دسته‌بندی آیات منتخب به سرشاخه‌های علمی بسنده

مرادی / تیبانیان / روحانی مشهدی

نشده و شاخه‌های علوم نیز مورد بحث و نظر واقع شده، به گونه‌ای که در مجموعه‌داده نهایی، تعداد آیات هر زیرشاخه و همچنین آیات مرتبط آمده است.

۱/۲. ادبیات پژوهش

واژه «پدیده» در لغت به هر امر قابل مشاهده یا ادراک از راه حواس اطلاق می‌شود (معین، ۱۳۸۶) و واژه «طبیعی» به هر آنچه منسوب به طبیعت و ذاتی موجودات است (دهخدا، ۱۳۷۷). در اصطلاح، پدیده طبیعی به رویدادهای قابل مشاهده در طبیعت گفته می‌شود که ساخته بشر نیست و از طریق مطالعه و تحلیل علمی قابل شناخت است؛ مانند طلوع خورشید، بارش باران، زلزله، وزش باد، رویش گیاهان و دیگر نمودهای طبیعی. در قرآن کریم نیز پدیده‌های طبیعی به‌عنوان نشانه‌هایی از قدرت و حکمت الهی یاد شده‌اند تا زمینه‌ای برای خداشناسی، معادباوری و تدبر در آفرینش فراهم شود، نه آموزش علوم تجربی. هدف قرآن از ذکر این پدیده‌ها، هدایت انسان از رهگذر تأمل در نظام آفرینش است.

در این پژوهش، مراد از پدیده‌های طبیعی، آن دسته از مظاهر طبیعت است که در آیات قرآن به آن‌ها اشاره شده و با حوزه‌های علوم طبیعی مرتبط‌اند، نه سایر حوزه‌های علمی مانند اقتصاد یا روان‌شناسی.

علوم طبیعی نیز شاخه‌ای از علم است که به بررسی پدیده‌های طبیعی بر پایه شواهد تجربی می‌پردازد و شامل دو بخش اصلی است:

علوم فیزیکی: مطالعه نظام‌های غیرزنده مانند کیهان‌شناسی، فیزیک، شیمی و زمین‌شناسی.

علوم زیستی: بررسی پدیده‌های مربوط به موجودات زنده، شامل زیست‌شناسی، بوم‌شناسی و شاخه‌های وابسته.

از منظر قرآنی، پدیده‌های طبیعی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

- پدیده‌های طبیعی دنیوی: رویدادهایی مربوط به عالم طبیعت مانند زمین، آسمان، باران و گیاهان (مانند آیه ۲۲ بقره).

- پدیده‌های طبیعی اخروی: پدیده‌هایی مربوط به جهان آخرت مانند باغ‌ها، نهرها و آتش دوزخ (مانند آیه ۲۵ بقره).
 - پدیده‌های طبیعی استعاری: مواردی که واژه‌های طبیعی در معنایی غیرحقیقی یا کنایی به کار رفته‌اند، مانند «ید» به معنای عمل یا «عمی» به معنای نابینایی از حقیقت (بقره: ۹۵؛ اعراف: ۶۴).
- در مجموع، این بخش پایه مفهومی پژوهش را فراهم می‌سازد تا در مراحل بعد، استخراج و دسته‌بندی آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی قرآن کریم بر اساس شاخه‌های علوم طبیعی با دقت و انسجام بیشتری انجام گیرد.

۲. روش پژوهش

این پژوهش با رویکردی تحلیلی و میان‌رشته‌ای میان علوم قرآن و علوم طبیعی، به دنبال استخراج، احصاء و طبقه‌بندی موضوعی همه آیات ناظر به پدیده‌های طبیعی است. با توجه به نبود یک مجموعه داده دقیق و یکپارچه از این آیات، هدف، ارائه مرجعی جامع برای مطالعات بعدی است. مجموعه داده به دست آمده در سایت دانشگاه شهید بهشتی نمایه شده است.^۱

مبنای کار و مراحل اجرایی به ترتیب زیر است:

۱. بررسی کامل متن قرآن و استخراج کلیدواژه‌های طبیعت‌محور (مانند سماء، ارض، ماء، شمس، ...).
۲. استفاده از تفاسیر معتبر از جمله تفسیر نمونه برای فهم دقیق‌تر دلالت‌ها و پرهیز از تحمیل نظریات غیرقطعی،
۳. تحلیل سیاق آیات به عنوان قرینه درونی فهم معنا؛ سیاق در لغت به اسلوب و طرز جمله‌بندی برمی‌گردد (دهخدا، ۱۳۷۷؛ معین، ۱۳۸۶) و در تقریر اصطلاحی شهید صدر، هر قرینه پیوسته لفظی/حالی مرتبط با عبارت است (صدر، ۱۳۸۷). در جمع‌بندی عملی، سیاق «ویژگی واژگان بر اثر همراهی با کلمات و جملات مجاور» تلقی شده و ذیل قرائن لفظی متصل به کار می‌رود (ایروانی، ۱۳۷۰).

¹ quran.sbu.ac.ir/peykare

مرادی / تبیینیان / روحانی مشهدی

۴. احصاء و برچسب‌گذاری کلیدواژه‌ها: واحد تحلیل «آیه» است (نه گزاره)، لذا ممکن است یک آیه چند پدیده را دربرگیرد. داده‌ها با برچسب زیرشاخه علمی سامان‌دهی می‌شوند.

چارچوب طبقه‌بندی علوم طبیعی به ترتیب زیر است:

- علوم فیزیکی شامل کیهان‌شناسی، فیزیک (آکوستیک/صوت، نورشناسی/اپتیک، نظری، پلاسما، ترمودینامیک)، شیمی (آلی، معدنی، بیوشیمی)، و علم زمین (هواشناسی، جغرافیا، محیط‌زیست، زمین‌شناسی، اقیانوس‌شناسی، باستان‌شناسی). برای هر زیرشاخه، کلیدواژه‌های قرآنی نمونه‌شناسایی و به آیات متناظر ارجاع داده می‌شود.

- علوم زیستی شامل کشاورزی، آناتومی، گیاه‌شناسی، جنین‌شناسی، ژنتیک، پزشکی، تغذیه، زیست‌دریایی، جانورشناسی، پرندشناسی، حشره‌شناسی. در هر محور، مجموعه‌ای از کلیدواژه‌های قرآنی احصاء و آیات مرتبط ثبت و برچسب‌گذاری می‌شود.

تفکیک معنایی پدیده‌های طبیعی در قرآن نیز صورت گرفته است. به صورت دسته‌های زیر:

- دنیوی: به معنای حقیقی و مرتبط با عالم طبیعت (نمونه: بقره/۲۲).
- اخروی: معنای حقیقی اما مربوط به آخرت (نمونه: بقره/۲۵، ۳۹).
- استعاری/کنایی: کاربرد غیرحقیقی که از طریق تفسیر و سیاق فهم می‌شود (نمونه: بقره/۹۵؛ اعراف/۶۴).

سه اصل روش‌شناختی کلیدی مورد نظر بوده است؛ اول، اتکاء بر منابع لغوی برای تعیین دامنه معنایی؛ دوم، تبیین نظری سیاق و ضوابط کاربرد آن برای جلوگیری از ذوق‌گرایی؛ سوم، استناد به تفاسیر برای مرزبندی معنای حقیقی/استعاری و دنیوی/اخروی و پرهیز از تعمیم‌های علمی غیرقطعی.

۳. احصاء کلیدواژه‌های مرتبط با علوم طبیعی و برچسب گذاری آن‌ها

در این بخش پژوهش شاهد مثال هایی که در مجموعه داده آمده بصورت برش هایی در هر زیر شاخه نمایش داده خواهد شد. شایان ذکر است که برای احصاء آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی به جست‌وجوی کلیدواژه‌های ذکرشده در این بخش بسنده نشده و آیات قرآن از ابتدا تا انتها مطالعه شده و این کلیدواژه‌ها نیز از رهگذر بررسی تمام آیات قرآن بدست آمده است.

۳/۱. علوم فیزیکی:

این شاخه از علوم طبیعی خود شامل زیرشاخه های اصلی کیهان شناسی، فیزیک، شیمی و علم زمین می‌شود.

● کیهان شناسی^۲: این رشته با ماهیت جهان به عنوان یک کل سروکار دارد و به مطالعه اجرام و پدیده‌های آسمانی می‌پردازد از جمله سیارات، قمرها، ستاره‌ها، سحابی‌ها، کهکشان‌ها و دنباله دارها. این شاخه از علوم طبیعی، حرکت اجرام آسمانی و پدیده‌هایی که خارج از جو زمین سرچشمه می‌گیرند را مورد مطالعه قرار می‌دهد. کلید واژه‌هایی که در قرآن کریم به این زیر شاخه از علوم طبیعی اشاره دارند عبارتند از: سَمَاء، لَیْل، نَهَار، أَهْلَةٌ، شَمْس، قَمَر، کَوْکَب، فَالِقُ الْإِصْبَاح، نُجُوم، مَنَازِل، صِیْحَةٌ، عَمَدٌ تَرَوْنَهَا، بُرُوج، شِهَاب، جَوِّ السَّمَاء، رَتَق، فَتَق، سَقْفًا مَحْفُوظًا، فَلَک، سَبْعَ طَرَائِقِ، سَبْعَ سَمَوَات، سِرَاج، کِسْفًا مِّنَ السَّمَاء، مُسْتَقَرٌّ، مَشَارِقُ، دُخَان، مَصَابِیح، حُبُک، شِعْرَى، انشَقَّ الْقَمَر، رُجُوم، صُبْح، حَسَفَ الْقَمَر، سَبْعًا شِدَادًا، ضَحی، طَارِق، فَجَر، فَلَق. به طور نمونه آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با کیهان شناسی در سوره مبارکه بقره به شرح ذیل می‌باشد.

² -Astronomy

مرادی / تبیانیان / روحانی مشهدی

سوره	شماره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	19	صَبِيبٌ	سَمَاءٌ
	22	أَرْضٌ	سَمَاءٌ
	29	مَا فِي الْأَرْضِ	سَمَاءٌ
	33	سَمَوَاتٍ	أَرْضٌ
	51	لَيْلَةٌ	جَحَلٌ
	59	سَمَاءٌ	
	107	سَمَوَاتٍ	أَرْضٌ
	116	سَمَوَاتٍ	أَرْضٌ
	117	سَمَوَاتٍ	أَرْضٌ
	144	وَجْهٌ	سَمَاءٌ
	164	سَمَوَاتٍ	أَرْضٌ
	187	لَيْلَةٌ	أَبْيَضٌ
	189	أَهْلَةٌ	قَوَائِمٌ
	255	سَبَّةٌ	ثُومٌ
	258	شَمْسٌ	
	274	لَيْلٌ	نَهَارٌ
	284	سَمَوَاتٍ	أَرْضٌ

تصویر ۱. نمونه آیات سوره بقره حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با کیهان‌شناسی

فیزیک^۳:

علم فیزیک به مطالعه اجزای اساسی جهان، نیروها و فعل و انفعالاتی که بر یکدیگر اعمال می‌کنند می‌پردازد و نتایج حاصل از این برهمکنش‌ها فیزیک نامیده می‌شود که به عنوان علم بنیادی تلقی می‌شود، زیرا سایر علوم طبیعی از اصول و قوانین این رشته استفاده می‌کنند و از آنها تبعیت می‌کنند. همچنین علم فیزیک به مطالعه ماده و حرکت آن در فضا-زمان و مفاهیم مرتبط مانند انرژی و نیرو می‌پردازد. فیزیک خود شامل زیر شاخه‌های آکوستیک، نورشناسی، نظری، ترمودینامیک، پلاسما و هسته‌ای می‌شود.

۳/۱/۱. آکوستیک (صوت شناسی)^۴:

مطالعه امواج مکانیکی در جامدات، مایعات و گازها مانند ارتعاش و صدا. کلیدواژه‌هایی که در قرآن کریم مرتبط با این زیر شاخه از علم فیزیک هستند عبارتند

³ - Physics

⁴- acoustics

از : رَعْد، صَاعِقَة، يَنْعِقُ، دُعَاء، نِدَاء، صَيْحَة، زَفِير، شَهِيْق، صَوْت، رِكْزَا، خُوَار، هَمْس، صور، حَسِيْس، اَذْن، مَوْج، لُجَّة، اَوْبَى، يَصْطَرْحُون، زَجَرَة، جَهْر، صَرَّة، نَاقور، صَاحَّة. به عنوان نمونه برشی از آیات مرتبط با فیزیک آکوستیک به شرح ذیل می باشد.

سوره	شماره	ضمیم	سَمَاء	طُلُمَات	زَعْد	بَرْق	أَصَابِع	أَذَانِهِمْ	ضَوَائِق
بقره	19	ضَمِيم	سَمَاء	طُلُمَات	زَعْد	بَرْق	أَصَابِع	أَذَانِهِمْ	ضَوَائِق
	20	بَرْق	أَصَاء	أَظْلَم	سَمْع	بَصَار	بُكْم	عُمَى	
	171	يَنْعِقُ	لَا يَسْمَعُ	دُعَاء	يَلَاء	صُم	بُكْم	عُمَى	
	67	ضَيْحَة							
	94	ضَيْحَة							
	106	نَار	زَفِير	شَهِيْق					
رعد	12	بَرْق	سَحَابِ الْقَال						
	13	زَعْد	ضَوَائِق						
حجر	73	ضَيْحَة							
	83	ضَيْحَة							
امراء	64	ضَوْت							
مریم	98	رِكْزَا	تَسْمَعُ						
	88	عِجَل	خُوَار						
طه	102	صَوْر	زُرْقَا						
	108	أَصَوَات	هَمْس						
	45	صُم	دُعَاء	سَمْع					
انبیاء	100	زَفِير							
	102	حَسِيْس							
حج	27	اَذْن	ضَافِر						

تصویر ۲. برشی از آیات شامل کلیدواژه های مرتبط با فیزیک آکوستیک

۳/۱/۲. نورشناسی^۵:

شاخه ای از فیزیک است که به بررسی نور و خواص آن و برهم کنش آن با ماده می پردازد. همچنین به مطالعه حوزه نور مرئی، ماوراء بنفش و فروسرخ امواج الکترو مغناطیس می پردازد. کلیدواژه هایی که در قرآن کریم مرتبط با این زیرشاخه از علم فیزیک هستند عبارتند از: نور، طُلُمَات، بَرْق، صَاعِقَة، أَضَاء، ظِلّ، سَرَاب، قَوَارِير، ألوان، صَفراء، أَيْض، أَسَوْد، مُخَضَّرَة، حُمَر، غَرَابِيبُ سَوْد، مُصَفَّرًا، بَيْض، أَخْضَر، بَيْضَاء، حُضَر، مُسَوَّدَة، دِهَان، يَاقُوْت، مُدْهَمَّتَان، سَيِّئَة، عِيْن، حَسَفَ الْقَمَر، طُمِسَتْ، أَغْطَشَ، صُحَى، اَتَّسَقَ، شَفَقَ، اِنْكَدَرَتْ، مَوْرِيَات، أَحْوَى، قَتَرَة، وَهَاجًا، غَاسِق. البته باید توجه داشت گاهی اوقات کلید واژه هایی همچون نور، طُلُمَتْ و... معنای استعاره ای یا اخروی

⁵ - Optics

مرادی / تبیینیان / روحانی مشهدی

دارند که بر اساس سیاق و تفسیر آیات به مفهوم آن پی می‌بریم. نمونه‌ای از آیات مرتبط با بحث نورشناسی (به طور کلی) به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	17	نور
	19	ضیاء
	20	ترق
	55	صاعقه
	69	نقرا
آل عمران	187	لילה
	257	طلمات
	106	وجوه
	107	وجوه
	153	صاعقه
نساء	174	نور
	15	نور
	16	طلمات
	44	نور
	46	نور
انعام	1	سموات
	39	صم
	91	نور
	122	طلمات
	108	نیضاء

تصویر ۳. برشی از آیات شامل کلیدواژه‌های مرتبط با فیزیک اپتیک (کلی)

همچنین نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با نور شناسی (دنیوی) به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	55	صاعقه
	69	نقرا
	187	لילה
	153	صاعقه
	1	سموات
اعراف	108	ید
	12	ترق
	13	زعد
	16	سموات
	13	ارض
نحل	48	ظلال
	57	انفی
	81	ظلال
	10	نار
	63	سواء
نور	35	سموات
	43	سحاب
	45	ظن
		شمس
		ما

تصویر ۴. برشی از آیات شامل کلیدواژه‌های مرتبط با فیزیک اپتیک (دنیوی)

۳/۱/۳. فیزیک نظری:

شاخه‌ای از فیزیک است که با مدل سازی ریاضی و انتزاع، به بررسی و توصیف پدیده‌های طبیعی می‌پردازد و آن‌ها را پیش بینی و قانونمند می‌کند. فیزیک نظری شامل فیزیک حالت جامد، ذرات، ماده چگال، مکانیک، دینامیک، استاتیک، نسبیت، کوانتومی، سیالات، هسته‌ای و پلیمر می‌باشد. با توجه به اینکه قرآن هدفش بیان مباحث علمی نیست لذا کلیدواژه‌های مرتبط با فیزیک نظری محدود است. این کلیدواژه‌ها عبارتند از: مَوْج، دَرَّة، فَتِيلًا، مِثْقَال، تَقْدِيرًا، تَقَلُّبٌ، تَهْتَزُّ، تَجْرِي، ضَرْبًا، يَرْفُونَ، ارْغُضْ، حَمَل، جَوَار، رَوَاكِد، تَرْكَبُونَ، جَارِيَات، يُمَسِّكُ، زَوْجِينَ، يَسْعَى. آیات شامل کلیدواژه های مرتبط با فیزیک نظری به شرح ذیل آمده است.

سوره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
نساء	40	دَرَّة
انعام	95	فَالْأَيْ خَبِ
یونس	22	بَر
	61	أَرْض
	42	فَوْج
	43	جَنَبَل
اسراء	71	يَمِين
انبیاء	47	خَبَّة
فرقان	2	سَمَوَات
شعراء	219	تَقَلَّب
نمل	10	تَهْتَزُّ
قصص	31	تَهْتَزُّ
روم	46	يَجْرِي
لقمان	16	مِثْقَال
	31	بَحْر
سبا	3	مِثْقَال
	22	مِثْقَال دَرَّة
فاطر	12	بَحْرَان
یس	36	أَرْوَاح
	41	خَفَلْنَا
	--	--

تصویر ۵. آیات شامل کلیدواژه‌های مرتبط با فیزیک نظری

۳/۱/۴. فیزیک پلاسما:

واژه پلاسما به گاز یونیزه شده‌ای اطلاق می‌شود که همه یا بخش قابل توجهی از اتم‌های آن یک یا چند الکترون از دست داده و به یونهای مثبت تبدیل شده باشند.

یا به گاز به شدت یونیزه شده‌ای که تعداد الکترون‌های آزاد آن تقریباً برابر با تعداد یون‌های مثبت آن باشد، پلاسما گفته می‌شود. دیگر ویژگی متمایز پلاسما، رفتار جمعی ذرات تشکیل‌دهنده آن است به این معنا که ذرات در پلاسما بر خلاف گازهای معمولی، تنها از طریق برخوردهای مستقیم با یکدیگر تعامل ندارند. بلکه هر ذره باردار، میدان‌های الکتریکی و مغناطیسی ایجاد می‌کند که بر حرکت تعداد بسیار زیادی از ذرات دیگر تأثیر می‌گذارد. خورشید نمونه‌ای از پلاسمای داغ بزرگ است. کلیدواژه‌هایی که در قرآن کریم با این علم مرتبط است عبارتند از شَمْس، شَهِاب، کَوْکَب، نَجْم، بُرُوج، سِرَاجاً وَهَاجاً، مَصَابِیح. به عنوان مثال نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با پدیده‌های علم پلاسما به طور کلی به شرح ذیل می‌باشد.

سورة	شماره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	258	شَمْس	
انعام	78	شَمْس	
یونس	97	نُجُوم	تَیجَر
یوسف	5	شَمْس	مَنَابِلْ
یوسف	4	کَوْکَبْ	شَمْس
رعد	2	سَمَوَات	غَفَلْ نُرُونَهَا شَمْس
ابراهیم	33	شَمْس	فَقَرْ لَّیْلِ نَهَار
حجر	16	شَمَاء	یُرُوجْ نَاطِرْ
	18	سَمْع	یَهَابْ
کهف	86	غُیُوبُ الشَّمْسِ	غَیْبُ حَمَلَةٍ
	90	مَطْلَعُ الشَّمْسِ	
انبیاء	33	لَّیْلِ	نَهَار شَمْس فَقَر فَلَک
حج	18	سَمَوَات	أَرْض شَمْس فَقَر نُجُوم جِبَال شَجَر دَوَاب
فرقان	45	ظَلْ	شَمْس
	61	سَمَاء	یُرُوجْا بِرَاجْ فَقَر
عنکبوت	61	سَمَوَات	أَرْض شَمْس فَقَر
لقمان	29	یَوَاجُ الْبَلْ	یَوَاجُ النَّهَارِ شَمْس فَقَر تَیجَر
فاطر	13	لَّیْلِ	نَهَارِ شَمْس فَقَر قِطْمِیر
	38	شَمْسُ	مُسْتَقَرَّ
یس	39	فَقَرْ	مَنَابِلْ غُرُجُون
	40	شَمْس	فَقَر لَّیْلِ نَهَار فَلَک

تصویر ۶. نمونه‌ای از آیات حاوی کلید واژه‌های مرتبط با علم یاسما

شاخه‌ای از علم فیزیک که به گرما و ارتباط آن با انرژی و کار می‌پردازد.

کلیدواژه‌های مرتبط با این علم در قرآن کریم عبارتند از : حَرّ، سَقَر، عان، سَموم،

شَهِیق، مُهَل، نار، حَمیم، سَعیراً، لَهَب، شَرَر، اِصْلَوْها، سُعْر، قَبَس، نَضِجَت، ظَلیل، حَامِیة. در ادامه برشی از آیات حاوی پدیده‌های طبیعی مرتبط با این علم آمده‌است.

سوره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	17	نار
	24	ناراً
	80	نار
	175	نار
آل عمران	266	جَنَّة
	103	فُلُوب
	131	نار
	10	سَعیراً
نساء	30	ناراً
	55	سَعیراً
	56	ناراً
	27	نار
انعام	128	نار
	12	طین
اعراف	38	نار
	35	نار
توبه	68	نار
	81	خَر
	106	نار
	113	نار
رعد	17	شَواء

تصویر ۷. برشی از آیات حاوی کلید واژه‌های مرتبط با ترمودینامیک

شیمی^۸:

علم شیمی به مطالعه علمی ماده در مقیاس اتمی و مولکولی می‌پردازد و عمدتاً با مجموعه‌ای از اتم‌ها مانند گازها، مولکول‌ها، بلورها و فلزات سروکار دارد. همچنین خواص، ساختار، ترکیب، رفتار و تغییرات ماده در ارتباط با واکنش‌های شیمیایی را مورد مطالعه قرار می‌دهد. این علم شامل درک خواص و برهم‌کنش‌های اتم‌ها و مولکول‌های منفرد برای استفاده در کاربردهای در مقیاس بزرگ تر است. شیمی به دلیل نقشی که در پیوند دادن سایر علوم طبیعی دارد، "علم مرکزی" نامیده می‌شود. شیمی خود شامل زیرشاخه‌های شیمی آلی، شیمی معدنی و بیوشیمی می‌باشد.

مرادی / تیبانیان / روحانی مشهدی**۳/۱/۶. شیمی آلی^۹:**

شیمی آلی از شاخه‌های بنیادی دانش شیمی است و به مطالعه ساختار، خواص، واکنش‌ها و ترکیبات مبتنی بر کربن، هیدروکربن‌ها و مشتقات آن‌ها می‌پردازد. کلیدواژه‌های مرتبط با این دانش در قرآن کریم محدود است این کلیدواژه‌ها عبارتند از سَجَرَت، قِطْرًا، یُصْهَرُ، تَلَفَّحٌ، أَوْقَدَ و شَجَرِ الْأَخْضَرِ. آیات حاوی این کلیدواژه‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
کَاف	29	نَارًا
	96	خَالِدٍ
حَج	20	يُطَوَّنُ
مومنون	104	تَلَفَّحُ
قصص	38	أَوْقَدَ
یس	80	شَجَرِ الْأَخْضَرِ
واقعه	71	نَارِ
	72	شَجَرَةٍ
تکوین	6	يَحَارُ
		سَجَرَت

تصویر ۸. آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با شیمی آلی

۳/۱/۷. شیمی معدنی^{۱۰}:

شاخه‌ای از شیمی که به خواص و رفتار ترکیبات معدنی مربوط می‌شود. در یک مفهوم گسترده مواد معدنی در ۴ دسته عناصر، ترکیبات یونی، ترکیبات مولکولی و جامدات شبکه‌ای طبقه‌بندی می‌شوند. کلیدواژه‌های مرتبط با این علم در قرآن کریم عبارتند از ذَهَب، فِضَّة، حَدِيد، زُخْرُف، مَّهْل، كَنْز، لَوْلُؤٌ، قِطْر، حَلِیَّة، أَجَاج، مَرَصُوص، قواریرو آساور. برشی از آیات حاوی این کلیدواژه‌ها در قرآن کریم به شرح ذیل می‌باشد.

⁹- Organic Chemistry

¹⁰ - Inorganic Chemistry

سوره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
آل عمران	14 ذَهَبٌ	فِضَّةٌ
	91 ذَهَبًا	خَيْلٌ
انعام	95 فَاِلٰى الْخَبِ	اَنْعَامٌ
نوبه	34 ذَهَبٌ	خَيْلٌ
اسراء	50 حِجَارَةً	خَيْلٌ
	93 زُخْرُفٌ	سَمَاءٌ
	29 نَارًا	مَاءٌ
کهف	31 خَنَاتٌ	مُهَلٌ
	82 هَدِیْنَةً	ذَهَبٌ
	96 خَدِیدٌ	كُزْرٌ
حج	21 خَدِیدٌ	نَارًا
	23 خَنَاتٌ	ذَهَبٌ
قصص	76 كُنُوزٌ	لُؤْلُؤٌ
سیا	10 جِبَالٌ	خَدِیدٌ
	12 رِیْحًا	خَدِیدٌ
فاطر	12 تَحْرِانٌ	مَلْحٌ اَجَاجٌ
	33 خَنَاتٌ	لُؤْلُؤٌ
	33 فِضَّةٌ	لُؤْلُؤٌ

تصویر ۹. برشی از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با شیمی معدنی

۳/۱/۸. بیوشیمی^{۱۱}:

شاخه‌ای از علم شیمی که به مطالعه فرآیندهای شیمیایی موجودات زنده و فرآیندهای زنده می‌پردازد. این علم عناصر مختلف را از دو علم بیولوژی و شیمی را با هم ترکیب می‌کند. کلیدواژه‌های مرتبط با پدیده‌های این شاخه از علم شیمی در قرآن کریم عبارتند از: وَقُودٌ، لَمْ يَتَسَنَّهْ، مَاءٌ، قَطِرَانٌ، سَكْرًا، حَصْبٌ، غُثَاءٌ، ضِغْثٌ، يَهْيِجُ، حُطَامٌ، هَشِيمٌ، رَمِيمٌ، حُشْبٌ، صَرِيمٌ، حَطَبٌ، نَخْرَةٌ، رَانَ، مِسْكٌ و عَصْفٌ. برشی از آیات حاوی این کلید واژه‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

¹¹ -Biochemistry

مرادی / تبیانان / روحانی مشهدی

سوره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	24	ناراً
	259	طعام
آل عمران	10	وَقُود
	7	سَمَوَات
یوسف	36	خَمَر
	41	خَمَر
ابراهیم	50	فُطْرَان
نحل	67	فُتْرَات
اسراء	49	رُفَاتَا
	98	رُفَاتَا
انبیاء	30	سَمَوَات
	98	خَضَب
مومنون	41	ضَبِخَة
یس	78	عِظَام
ص	44	یَد
زهر	21	سَمَاء
ذاریات	42	زَهیم
قمر	31	ضَبِخَة
واقعه	65	خَطَاماً
	72	شَخْزَة

تصویر ۱۰. برشی از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با بیوشیمی

علم زمین: ۱۲

علوم زمین به مطالعه دانش‌هایی که به سیاره زمین مربوط می‌شود، می‌پردازد و شامل هواشناسی، محیط زیست، جغرافیا، زمین شناسی، اقیانوس شناسی و باستان شناسی می‌شود.

۳/۱/۹. هواشناسی ۱۳:

شاخه‌ای از علم زمین است که رویدادهای آب و هوایی را توضیح و پیش بینی می‌کند. هواشناسی دانشی است که درباره شناخت جو و هوای اطراف کره زمین به مطالعه و تحقیق می‌پردازد. در این علم درباره فشارجو، دما، باد و بارندگی ابر و بسیاری از پدیده‌های جوی بحث می‌شود. پدیده‌های هواشناسی عبارتند از: ابر، مه، بارش، باد، آذرخش، صاعقه، طوفان، رعد و برق، گردباد، تندباد، سیل، تگرگ و طوفان. این کلیدواژه‌ها در قرآن کریم عبارتند از: صَيَّبَ، رعد، بَرَق، صَوَاعِقُ، ماء، تَصْرِيفِ الرِّيحِ، سَحَاب، غَمَام، وَاِبلَ، طَلَّ، اِعْصَار، صِرَّ، ریح، مَطَر، سَمَاء، طوفان، مِدْرَاراً، يُغَاث، سَیْل،

¹² Earth Science

¹³ - Meteorology

عاصف، صَيْحَة، حاصِباً، قاصِفاً، وَدَق، هَبَاء، طُلَّة، رَحْمَتِ الله، طُلَل، غَيْث، ظِل، رِيحاً
صَرَصَرًا، سَحَابٌ مَرَكُوم، سَمُوم، مُزْن، عارضاً، ذاریات، حَامِلَات، زَمْهَرِير، مُعْصِرَات، نَقْعاً،
رَجع و عاصِفات.

نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با این علم به شرح ذیل می‌باشد.

سوا	شماره	کلیه واژه مربوط به پدیده طبیعی
	19	ضُیْب نُجُی ارض صاعِقَة غَمَام سَمَاء
	20	نُجُی ارض سَمَاء
	22	ارض سَمَاء
	55	صاعِقَة نُظُرُون
	57	غَمَام قَن
یفره	59	سَمَاء
	164	سَمَوَات ارض لَیْل نَهَار یَحِرْ هَاء أَحْیَا اَلْأَرْض دَابَّة تُصْرِیْف الرِّیَاح سَحَاب
	210	غَمَام
	264	ضُفُوفَان ثُرَاب وَابِل
	265	جَنَّة وَابِل أَكَل ظَل تَرِیَّة
آل عمران	266	جَنَّة نَخِیل أَعْنَاب أَنْهَار ثَمَرَات إِعْصَار تَار دُیَّة
	117	رِیْح خَرِث
	102	فَطَر
	6	ارض سَمَاء
	99	سَمَاء هَاء سَحَابًا قَطَا بَلَد هَاء ثَمَرَات خَمْرًا مُزَكَّیَا نُحُل طَلْع قَبْوَان جَنَات أَعْنَاب رَبِیْعُون ثَمَان نُحُر
اعراف	57	رِیَاح سَحَابًا قَطَا بَلَد هَاء ثَمَرَات خَمْرًا مُزَكَّیَا نُحُل طَلْع قَبْوَان جَنَات أَعْنَاب رَبِیْعُون ثَمَان نُحُر
	84	فَطَر
	133	طُوفَان جَرَاد قُتَل طُفَانِیْع نَم هَاء ثَمَرَات خَمْرًا مُزَكَّیَا نُحُل طَلْع قَبْوَان جَنَات أَعْنَاب رَبِیْعُون ثَمَان نُحُر
	160	خَجَر غَبِیْن غَمَام قَن سَلَوی كُلُوا
	22	یَحِرْ رِیْح فَوَج أَنْهَار ارض لَیْلًا نَهَارًا
یونس	24	سَمَاء ثَمَرَاتِ اَلْأَرْض
	52	سَمَاء مَنْدَرُؤُل
یوسف	49	یُونُس لُیْثَات

تصویر ۱۱. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با هواشناسی

۳.۱/۱۰. جغرافیا ۱۴:

شاخه‌ای از علم زمین است که سرزمین‌ها، ویژگی‌ها، ساکنان و پدیده‌های زمین را مطالعه می‌کند. جغرافیا ارتباط گسترده‌ای با رشته علوم طبیعی دارد. پدیده‌های جغرافیایی عبارتند از: بیابان‌ها، جنگل‌ها، غارها و موقعیت‌هایی مثل شهرها و روستاهاست. پدیده‌های جغرافیایی در قرآن کریم با کلیدواژه‌هایی همچون قَرِیَّة، طُور، بَلَد، صَفَا، مَرَوَّة، أَرْض، أُمُّ الْقُرَى، جِبَال، مُوتَفِکَات، عُدُوَّة الدُّنْیَا، عُدُوَّة الْقُصُوی، جُرُف، وادی، مِصر، مَبُوءًا، جودی، رُکَن، بَدُو، اَیْکَة، حِجَر، رَقِیْم، بَیْنَ السَّدِّیْن، مَکَان، وادِ الْمُقَدَّسِ طُوی، حَدَب، بَیْتُ الْعَتِیق، طُورِ سِیْنَاء، طُورِ سِیْنِیْن، مَنَزِل، قِیْعَة، مُسْتَقَرَّر،

مرادی / تبیانیان / روحانی مشهدی

مُقام، سَبَا، مَدَین، بُقْعَةُ الْمُبَارَكَةِ، حَرَم، مَعَاد، تُبَّع، أَحْقَاف، مَكَّة، یَثْرِب، سِدْرَةُ الْمُنْتَهَى و اِزْم برچسب گذاری شده‌اند.

به عنوان نمونه برشی از آیات حاوی پدیده‌های طبیعی علم جغرافیا به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	58	قَرْنَةٍ
	63	طُورٍ
	93	طُورٍ
	126	تِلْكَ
	158	ضُفَا
نساء	259	طَعَامٍ
	75	قَرْنَةٍ
	154	طُورٍ
	21	أَرْضٍ
	26	أَرْضٍ
مائده	92	أُمِّ الْيَرْبِ
	57	رِيَّاحٍ
	58	بَلَدٍ
	74	أَرْضٍ
	82	قَرْنَةٍ
اعراف	88	قَرْنَةٍ
	94	قَرْنَةٍ
	101	قَرْنٍ
	111	قَدَائِنَ
	123	مَدِینَةٍ
احزاب	137	مَشَارِقِ الْأَرْضِ
	161	قَرْنَةٍ
	163	قَرْنَةٍ
		حِجَابٍ
		حَاجِرَاتِ الْيَحْزَی

تصویر ۱۲ نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با علم جغرافیا

۳/۱/۱۱. محیط زیست^{۱۵}:

این زیر شاخه ترکیبی از دانش‌های مختلف در علم است که شامل مجموعه‌ای از عوامل زیستی و محیطی در قالب محیط زیست و غیر زیستی است که بر زندگی یک فرد یا گونه تاثیر می‌گذارد و از آن تاثیر می‌پذیرد. در قرآن کریم کلیدواژه‌هایی همچون اَرْض و مَرْعی به این علم مرتبط است.

نمونه‌ای از آیات حاوی این کلیدواژه‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره	کلیدواژه مرتبط به پدیده طبیعی
22	آرض	شَمَاء
29	ما فی الارض	شَمَاء
30	آرض	شَمَاء
36	آرض	شَمَاء
61	طعام	آرض
164	سموات	آرض
168	کُلُوا	ما فی الارض
205	خَرَّتْ	ثَمَل
255	سِنَّةٌ	نَوْم
133	سموات	آرض
137	آرض	آرض
97	آرض	آرض
100	آرض	آرض
6	آرض	آرض
11	آرض	آرض
71	آرض	آرض
116	آرض	آرض

تصویر ۱۳. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با محیط زیست

۳/۱/۱۲. زمین‌شناسی^{۱۶}:

زمین‌شناسی شاخه‌ای از علوم طبیعی است که به مطالعه کره زمین و سنگ‌هایی از آن تشکیل شده و فرآیندهایی که در طی زمان تغییر می‌کنند می‌پردازد. این فرآیندها شامل لغزش زمین، زمین لرزه و فوران آتشفشانی و بعضی کانی‌ها است. پدیده‌های زمین‌شناسی شامل سنگ، کوه، آتشفشان، زلزله، لغزش زمین، رود، چشمه، صخره و... می‌باشد. این پدیده‌ها در قرآن کریم با کلیدواژه‌های آنهار، أرض، عین، جَبَل، صَفْوَان، تُرَاب، صَلْدًا، طین، حُفْرَة، صَعید، بَرّ، نَوی، سُهول، رَجْفَة، غار، فَارَالتَّنُّور، سَجَّیل، جُبّ، اُودِیَّة، صَلْصَال، سُبُل، یَنْبوعاً، زُلْزَلَتِ الارض، اَثْقَال، زِلْزَال، سُقیا، دُکَّتِ الارض، صَخْرَة، صَدع، اُخْدود، بُعِثَرَت، سَاهِرَة، رَادِفَة، رَواسِی شامِخات، سَلْسَبیل، کَثیباً، طَغَا المَاء، اَلْقَت، غُور، تَمُور، رُجَّت، بُسَّت، اَعْلَام، اَجْداث، عَرَاء، مَزَقْنَا، طُود، کُنُوز، تَمید، قَاعاً، سَرِیّا، رَدَم، ثَری و کُف مقداره‌ی شده‌اند. نمونه‌ای از آیات حاوی این کلیدواژه‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

مرادی / تبیانیان / روحانی مشهدی

سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	24	فَأَرْسَلْنَا نُوحًا
	25	فَأَرْسَلْنَا هُودًا
	60	فَأَرْسَلْنَا عِيسَى
	74	فَأَرْسَلْنَا زَكَرِيَّا
	116	فَأَرْسَلْنَا إِبْرَاهِيمَ
	164	فَأَرْسَلْنَا نُوحًا
	249	فَأَرْسَلْنَا هُودًا
	255	فَأَرْسَلْنَا عِيسَى
	260	فَأَرْسَلْنَا زَكَرِيَّا
	264	فَأَرْسَلْنَا إِبْرَاهِيمَ
	266	فَأَرْسَلْنَا نُوحًا
	267	فَأَرْسَلْنَا هُودًا
	284	فَأَرْسَلْنَا عِيسَى
	15	فَأَرْسَلْنَا زَكَرِيَّا
	29	فَأَرْسَلْنَا إِبْرَاهِيمَ
	49	فَأَرْسَلْنَا نُوحًا
	59	فَأَرْسَلْنَا هُودًا
	83	فَأَرْسَلْنَا عِيسَى
آل عمران	103	فَأَرْسَلْنَا زَكَرِيَّا
	109	فَأَرْسَلْنَا إِبْرَاهِيمَ
	129	فَأَرْسَلْنَا نُوحًا
	136	فَأَرْسَلْنَا هُودًا
	195	فَأَرْسَلْنَا عِيسَى
	198	فَأَرْسَلْنَا زَكَرِيَّا

تصویر ۱۴. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با زمین‌شناسی

۳/۱/۱۳. اقیانوس‌شناسی^{۱۷}:

شاخه‌ای از علم زمین که به مطالعه اقیانوس‌ها و تاثیر آن بر کره زمین می‌پردازد. پدیده‌های اقیانوس‌شناسی شامل اقیانوس‌ها، دریاها، خلیج‌ها و مصب‌ها و... است. کلیدواژه‌های مرتبط با این علم در قرآن کریم عبارتند از: بَحْر، یَم، عَذْبُ فُرَات، مِلْحُ أجاج، سَبْعَةُ أَبْحُر.

نمونه‌ای از آیات حاوی پدیده‌های طبیعی مرتبط با این علم به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	50	بحر
	164	سموات
انعام	59	یَر
	63	كَلِمَاتِ الْيَوْمِ
	97	كَلِمَاتِ الْيَوْمِ
	136	نَمِ
اعراف	138	بحر
	163	قُرْبَىٰ
	22	نَر
یونس	90	بحر
	17	سماء
رعد	32	سموات
ابراہیم	16	بحر
نحل	66	بحر
	67	یَر
اسراء	69	قاصفاً
	70	نَر
	60	بحرین
	61	قجنع
کھف	63	صخره
	79	بحر
	109	بحر

تصویر ۱۵. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با اقیانوس شناسی

۳/۱/۱۴. باستان‌شناسی^{۱۸}:

باستان‌شناسی یا دیرینه‌شناسی شاخه‌ای از علم جغرافیاست که به مطالعه زندگی ماقبل تاریخ می‌پردازد و گذشته را با استفاده از مدارک مادی بررسی می‌کند. در قرآن کریم تعداد پدیده‌های مرتبط با این علم محدود است. کلیدواژه‌هایی که در قرآن کریم با این علم مرتبط هستند شامل اَرْض، اَئَار، مُؤْتَفِكَات، مَسَاكِن و... است که بیشتر مربوط به شهرهای ویران شده قوم لوط می‌باشد. آیات حاوی این پدیده‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

مرادی / تبیانیان / روحانی مشهدی

1	نام سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی						
2		76	ها						
3	حجر	77	ذَلِك						
4		79	هُمَا						
5	کهف	64	ءَاثَارُ						
6	طه	128	قَسَاكِين						
7	حج	46	أَرْضِ	تَعْمَى	ءَاذَانُ	أَبْصَارُ	ضُجُورُ		
8	نمل	69	أَرْضِ						
9		31	قَرْنَةً						
10	عنکبوت	35	ها						
11		38	قَسَاكِين						
12	دوم	9	أَرْضِ	أَثَارُ الْأَرْضِ					
13		42	أَرْضِ						
14	سجده	26	قَسَاكِين						
15	سیا	15	شَيْئًا	قَسَاكِين	جَنَّةُ	كُلُوا	يَذُقْ	يَلْتَذِ	
16	فاطر	44	أَرْضِ	سَمَوَاتِ					
17	صافات	137	هَمَّ						
18		21	أَرْضِ	أَثَارًا فِي الْأَرْضِ					
19	غافر	82	أَرْضِ	أَثَارًا فِي الْأَرْضِ					
20	احقاف	25	قَسَاكِينُ						
21	فتح	10	أَرْضِ						
22	ذاریات	37	ها						
23	نجم	53	مُؤْتَفِكَةً						
24	قمر	15	ها						
25	حافه	9	مُؤْتَفِكَاتُ						

تصویر ۱۶. آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با باستان‌شناسی

۳/۲. علوم زیستی:

این شاخه از علوم طبیعی خود شامل زیرشاخه‌هایی همچون کشاورزی، آناتومی، گیاه‌شناسی، بیوشیمی، جنین‌شناسی، ژنتیک، زیست پزشکی، تغذیه، زیست دریایی، جانور‌شناسی، پرنده‌شناسی و حشره‌شناسی می‌شود.

۳/۲/۱. کشاورزی^{۱۹}:

این علم به مطالعه تولید محصولات زراعی از زمین می‌پردازد در واقع کشاورزی را می‌توان تعریف کرد: مجموعه‌ای از دانش‌های تولید، پرورش، نگهداری، و کنترل کیفیت محصولات زراعی، باغی و دامی.

کلیدواژه‌های مرتبط با این علم در قرآن کریم عبارتند از: جَنَات، تین، زیتون، فَاكِهَةٌ، حَدَائِقُ، نَخْل، أَنْبَتْنَا، شَقَقْنَا الْأَرْضَ، قُطُوف، حَرث، صَارِمِينَ، يَصْرِمُونَ، نَبَات، شَجَرَةٌ، زَرْع، طَلْح، رُمان، مُدْهَمَّتَان، أَفْنَان، ثَمَرَات، سِدْر، أَكُلِ خَمَط، أَثَل، رَوْضَةٌ، أَثَارُ الْأَرْضِ، أَكُلِ، يَعْصِرُونَ، حَصَد، سُنْبُل، اسْتَعْمَر، مَنْ، فَالِقُ الْحَبِّ، بَقْل، قِتَاء، فُوم، عَدَس و بَصَل.

نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با این علم به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره آیه	کلیه واژه‌های مرتبط به پدیده طبیعی
یقره	22	ارض
	25	جَنَات
	71	يَقْرُو
	126	يُنَادُوا
	155	تُفْرَت
	205	خَرْتُ
	261	خَمَّة
	265	جَنَّة
	266	جَنَّة
	14	ذَهَب
آل عمران	15	جَنَات
	117	رَبِّج
	136	جَنَات
	195	جَنَات
	198	جَنَات
	13	جَنَات
	57	جَنَات
	122	جَنَات
	12	جَنَات
	85	جَنَات
مائده	119	جَنَات

تصویر ۱۷. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با علم کشاورزی

۳/۲/۲. آناتومی ۲۰:

علمی است که به بررسی ساختارهای داخلی و خارجی ارگانیسم‌ها می‌پردازد که نحوه ساخت و عملکرد اجزای متنوع بدن را بررسی می‌کند. به عبارت دیگر این علم به مطالعه شکل و عملکرد در گیاهان، حیوانات و سایر موجودات و به طور خاص در انسان می‌پردازد. کلیدواژه‌هایی که در قرآن کریم مرتبط با این علم هستند عبارتند از : سَمْع، بَصَر، قَلْب، أَصَابِع، أَذَان، عِذَان، دِمَاء، طَهْر، وَجْه، بَطْن، يَد، رَأْس، أَرْحَام، لَحْم، عِظَام، لُب، عَيْن، صَدْر، أَلْسِنَة، أَفْوَاه، جَنُوب، جُلُود، مَرَافِق، كَعْبَيْن، شَوَى، أَرْجُل، دَمْع، تَرَاقِي، جَنَاح، صُم، بُكْم، أَسْر، عُمَى، أَفْئِدَة، طُفْر، شُحُوم، حَوَايَا، سَوَاءت، عَمِينَ، أَعْنَاق، بَنَان، أَدْبَار، جِبَاه، نَاصِيَة، أَصَوَاف، أَوْبَار، أَشْعَار، يَمِينَ، شِمَال، ذِرَاعِي، كَف، أَرْز، فَرْج، طَرْف، سَاق، أَذْقَان، جَبِينَ، أَقْدَام، رِقَاب، خُرُطُوم، وَتِينَ، أَمْعَاء، حَبْلِ الْوَرِيد، أَحْلَام، سِيْمَا، عَالِي، حُلُقُوم، أَجْسَام، صُلْب، تَرَائِب و جيد. البته قابل ذکر است که

مرادی / تبیینیان / روحانی مشهدی

بسیاری از پدیده‌های آناتومی در معنای استعاری و اخروی خود به کار رفته مانند واژه «ید» که گاهی در معنای استعاری قدرت^{۲۱} یا اعمال انسان^{۲۲} بکاررفته است. نمونه‌ای از آیات حاوی این پدیده‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

سوره -	شماره آیه -	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	7	قلب
	17	نور
	18	شم
	19	هضیب
	20	برق
	30	ارض
	35	جثة
	55	صاعقة
	74	ججاة
	84	دما
	95	ایدی
	97	قلب
	101	شور
	118	قلب
	144	وجه
	149	وجه
	150	وجه
	171	یتیل
	173	لحم الخنزیر
	174	ما یظنون
	177	وجود
	195	ایدی
	196	رؤوس
	228	ارحام
	249	نهر
	255	سنة
	259	طعام
بقره	30	ارض
	55	صاعقة
	84	دما
	173	لحم الخنزیر
	196	رؤوس
	228	ارحام
	249	نهر
	255	سنة
	259	طعام
	260	جیل
آل عمران	6	ارحام
	7	لین
	13	غین
	29	صدور
	35	نطن
	167	اقواه
	191	جنوب
	43	ضعیبا
	103	جنوب
مائده	3	دم
	6	کمین
	33	ارجل
	38	ایدی
	45	غین
	64	ید
	83	اعین
		ذمع
		دما
		شعرات

تصویر ۱۸. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با آناتومی (کلی)

سوره -	شماره آیه -	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	30	ارض
	55	صاعقة
	84	دما
	173	لحم الخنزیر
	196	رؤوس
	228	ارحام
	249	نهر
	255	سنة
	259	طعام
	260	جیل
آل عمران	6	ارحام
	7	لین
	13	غین
	29	صدور
	35	نطن
	167	اقواه
	191	جنوب
	43	ضعیبا
	103	جنوب
مائده	3	دم
	6	کمین
	33	ارجل
	38	ایدی
	45	غین
	64	ید
	83	اعین
		ذمع
		دما
		شعرات

تصویر ۱۹. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با آناتومی (دنیوی)

۲۱ - آیه ۱۰ سوره فتح
۲۲ - آیه ۴۷ سوره قصص

۳/۲/۳. گیاه شناسی^{۲۳}:

گیاه‌شناسی شاخه‌ای از زیست‌شناسی است که به مطالعه و بررسی زندگی و رشد و نمو گیاهان می‌پردازد. گیاه‌شناسی به شاخه‌های تخصصی‌تری تقسیم می‌شود که عبارتند از: شناسایی و دسته‌بندی گیاهان، بررسی ساختار خارجی گیاه، مطالعه بافت‌های درونی گیاه، بررسی میکروسکوپی گیاهان، مطالعه مراحل و عملکرد گیاهان و بررسی بوم‌شناسی (مطالعه انتشار گیاهان در سطح زمین). پدیده‌هایی که در قرآن کریم با این علم مرتبط هستند شامل مَسَد، شَفَع، صَرِيع، آبَا، قَضْبَا، حَبْ، آزواج، زَنْجَبِيل، کافور، جِذَع، اَصْل، فَرَع، لَیْنَة، رَقُوم، سَدْر مَخْضُود، عَصْف، رَیْحَان، اَکْمَام، نَجْم^{۲۴}، ذَرَوَا، طَلَع، شَطْطی، اهْتَزَّتْ، رَبَّتْ، یَقْطِین، قِطْمِیر، حَرْدَل، شَیء مَوْزُون، صِنَوَان، قِنَوَان، نَقِیرَا، فَتِیلَا می‌باشند.

نمونه از آیات حاوی این پدیده‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	35	جَنَّة
	61	طَمَام
	266	جَنَّة
نساء	49	فَتِیلَا
	53	نَقِیرَا
	77	اِیدِی
	124	نَقِیرَا
انعام	59	یَرْ
	99	سَمَاء
	141	جَنَات
	3	اَرْض
رعد	4	اَرْض
	19	فَنَدْنَا
هزیم	23	جَنَدِ النَّخْلَة
	25	جَنَدِ النَّخْلَة
طه	53	اَرْض
	71	اِیدِی
	80	جَانِبِ الْقَوْرِ
	121	اَکَلَا
انبیاء	47	خَنَیْ
	5	اُتْرَاب
حج	63	سَمَاء

تصویر ۲۰. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با گیاه شناسی

²³ - Phytology

²⁴ - آیه ۶ سوره الرحمن

آیات شامل این پدیده‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

سورة	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پیجده طیبی
تخل	4	تُطَفِّئَة
كهف	37	تُرَاب
حج	5	تُرَاب
مومنون	14	تُطَفِّئَة
فاطر	11	تُرَاب
يس	77	تُطَفِّئَة
زهر	6	نَفْسٍ وَاِجِبْ
غافر	67	تُرَاب
نجم	32	اَرَضِ
نوح	14	اَطْوَارًا
قيامة	37	تُطَفِّئَة
	38	خَلَقَ فُسْرًى
انسان	2	تُطَفِّئَة
موسلات	21	قُرَابِ فَكَيْن
عبس	19	تُطَفِّئَة
علق	2	عَلَقَ

تصویر ۲۱. آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با دانش جنین شناسی

۳/۲/۵. ژنتیک ۲۶:

ژن‌شناسی بخشی از دانش زیست‌شناسی است که به وراثت و تفاوت‌های جانداران پرداخته که با استفاده از قانون و مفاهیم موجود در این دانش می‌توانیم به شباهت و تمایز دو موجود نسبت به یکدیگر پی ببریم. دانش ژن‌شناسی، انتقال داده‌های زیستی از یک سلول به سلول دیگر یا از پدر و مادر به نوزاد و نسل‌های آینده تعریف می‌شود. کلیدواژه‌های مرتبط با این دانش شامل ذُرِّيَّة، نسل، نَفْسِ وَاحِدَة، زَوْج،

25 - Embryology

26 - Genetics

مرادی / تبیینیان / روحانی مهدی

مُرْضِعَةً، ذَاتُ حَمْلٍ، نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً، مَرَضْتُ، يَشْفِين، ذُكْرَانٍ، تَقْطَعُونَ السَّبِيلَ، فَصَالٍ،
مَاءٍ مَّهِينٍ، عَلَقٌ، صُلْبٌ، تَرَائِبٌ، مَاءٍ دَافِقٌ، رَكَبٌ، نُطْفَةٌ، سَوَى، كَوَاعِبٍ، شَيْبٌ، مِنْ يُمْنَى،
نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ، قَطَعْنَا الْوَتِينَ، نَائِمٌ، أَبْكَاراً، يَنْسَنَ، وَلَدَنٌ، ثَمْنُونٌ، هِيمٌ، يُصَدِّعُونَ،
يَطْمِثُهُنَّ، عَقِيمٌ، يَهْجَعُونَ، أَعْرَجٌ، إِنَاثٌ، ذُكُورٌ، يَذْرُؤُا، ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٌ، سَقِيمٌ، غَوْلٌ،
يَنْزِفُونَ، رَمِيمٌ، نَعْمَرٌ، مُضْغَةٌ بِرْجَسَبٍ گذاری شده است.

به عنوان نمونه برشی از این آیات به شرح ذیل می‌باشد.

سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	219	خمر
	222	فَحْيِض
	223	خَرْتُ
	233	يُضِيعُن
	236	تَمْسُوهُنَّ
	237	تَمْسُوهُنَّ
	255	يَنْتُ
آل عمران	259	طَعَامٌ
	6	أَرْحَامٌ
	36	وَضِعَ
	40	كَيْفَ
	47	وَلَدٌ
	49	طَبَن
	140	فَرَحٌ
	154	نَمَاسٌ
	172	فَرَحٌ
	56	نَارًا
نساء	6	كَعِينٍ
	90	خَمْرٌ
	91	خَمْرٌ
	110	أَبْيَصَ
مائده		طَبَن
		ظَبَرٌ
		أَكْفَهَ
		أَبْيَصَ
نساء		تَضَجَّتْ
		وُجُوهُ
		أَبْيَضَ
		فَرَّاقِقٌ
مائده		رُؤُوسَ
		أَرْجُلَ
		مَاءٍ
		صَعِيدٍ
مائده		جُنُبًا
		جُنُبًا
		جُنُبًا
		جُنُبًا

تصویر ۲۳. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با علم پزشکی

۳/۲/۷. تغذیه ۳۱:

یکی از احتیاجات طبیعی انسان خوراک است. خوراک دائمی مهم‌ترین عامل بقای زندگی و طول عمر می‌باشد.

غذای انسان باید شامل پروتئینها، چربی‌ها، کربوهیدرات‌ها، مواد معدنی، ویتامین، آب و هوا باشد تا رشد و سلامت یاخته‌های بدن تأمین شود. در قرآن کریم واژه‌های مشتمل بر این دانش عبارتند از: کُلُوا، طَيِّبَاتٍ، مِّنْ، طَعَامٍ، يُزْضِعْنَ، شَرَابٍ، رِزْقٍ،

اَسْتَسْقَى، عَجَلٍ حَنِيدٍ، خَمْرٍ، مَنَافِعٍ، لَحْمًا طَرِيًّا، لَبَنٍ، لَحْمَ الْخِزْيَرِ، غَدَاءٍ، رُطْبٍ، خُبْزٍ، دُهْنٍ، صَبْغٍ، زَيْتٍ، فَاكِهَةٍ، اَنْعَامٍ، مَعِينٍ، حَمِيمٍ، بَارِدٍ، غَسَّاقٍ، اَقْوَاتٍ، اَكْوَابٍ، عَسَلٍ مُصَفًّى، مَاءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ، كَأْسٍ، لَحْمٍ طَيْرٍ، اُجَاجٍ، يَضَعْنَ، غَسْلِينَ، مِزَاجٍ، سَلْسَبِيلٍ، مَاءٍ فُرَاتًا، رَحِيقٍ، تَسْنِيمٍ، مَرْعَى، صَّرِيعٍ، زَيْتُونٍ، نَخِيلٍ، رُمَّانٍ، ثَمَرَاتٍ، عِنَبٍ.

به عنوان نمونه برشی از این آیات حاوی پدیده طبیعی علم تغذیه به شرح ذیل می باشد.

نام سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
1	57	غِطَامٌ
2	58	قُرْثَةً
3	60	خَجْرٍ
4	61	طُفَّيَاتٍ
5	172	كُلُوا
6	174	هَٰذَا نَتْلُوهُنَّ
7	233	يُرْضَعْنَ
8	259	طَعَامٍ
9	265	جَنَّةٍ
10	93	طَعَامٍ
11	160	طُفَّيَاتٍ
12	75	طَعَامٍ
13	88	طُفَّيَاتٍ
14	96	ضَيْدِ الْبَحْرِ
15	99	سَمَاءٍ
16	118	كُلُوا
17	119	تَاْكُلُوا
18	121	تَاْكُلُوا
19	138	اَنْعَامٍ
20	141	جَنَاتٍ
21	142	اَنْعَامٍ
22	146	طُغُرٍ
23		

تصویر ۲۴. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با علم تغذیه

۳/۲/۸. زیست دریایی ۳۲:

زیست دریایی یا زندگی دریایی، به مجموعه گیاهان، جانوران و دیگر موجودات زنده‌ای گفته می‌شود که در آب شور دریاها، اقیانوس‌ها یا آب شور ساحلی زندگی می‌کنند. زندگی دریایی، تأثیری اساسی بر طبیعت کره زمین دارد. موجودات دریایی اکسیژن تولید کرده و کربن جذب می‌کنند. برخی جانداران دریایی حتی به ایجاد خشکی‌های جدید کمک می‌کنند. در قرآن کریم هم به این موجودات دریایی اشاره شده‌است که می‌توان موارد زیر را نام برد: صَيْدُ الْبَحْرِ، مَرَجَان، حوت و نون . آیات مرتبط با این دانش به شرح ذیل می‌باشد.

مرادی / تبیینیان / روحانی مشهدی

سوره ▼	شماره آیه ▼	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
مائده	96	ضیاء البحر
اعراف	163	طعام
کهف	61	حاجر مرقم البحر
انبیاء	63	حوت
صافات	87	حوت
الرحمان	142	ظلمات
قلم	22	نون
	58	حوت
	48	قرچان
		قرچان
		نادی

تصویر ۲۵. آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با زیست دریایی

۳/۲/۹. جانورشناسی ۳۳:

رشته‌ای از زیست‌شناسی است که به بررسی جانوران می‌پردازد. واژه جانور خود به معنای دارنده جان است و همانگونه که از این نام برمی‌آید، جانورشناسی، جانوران را از همه جنبه‌ها بررسی می‌کند. در این پژوهش هر جنبه‌ای به غیر از پرندگان و حشرات را که به صورت مجزا بررسی می‌شود در این بخش بیان شده‌است. کلیدواژه‌های مرتبط با علم جانورشناسی در قرآن کریم شامل موارد زیر است:

عِجْل، قِرْدَة، بَقَرَة، دَابَّة، حِمَار، حَیْل، أَنْعَام، خِنْزِير، مُنْحَنِقَة، مَوْقُودَة، نَطِیْحَة، جَوَارِح، صَیْد، هَدی، قَلَائِد، بَحِیْرَة، سَائِبَة، وَصِیْلَة، ضَّأْن، مَعَز، إِبِل، غَنَم، جَمَل، نَاقَة، ثُعْبَان، صَفَادِع، کَلْب، ذئب، بَعِیر، بَغَال، ضَامِر، زَوْجِین، نَعْجَة، صَافِنَات، حَمِیر، هِیم، رِکَاب، قَسْوَرَة، جِمَالَت، عِشَار، وُحُوش، عَادِیَات، فِیل.

نمونه از آیات مشتمل بر این کلیدواژه‌ها به شرح ذیل می‌باشد.

سال ۵، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۴۰۵، پیاپی ۹

1	نام سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
2	بقره	51	عجل
3		54	عجل
4		65	قِرْطَۃ
5		67	بَقَرَة
6		68	بَقَرَة
7		69	بَقَرَة
8		70	بَقَرَة
9		71	بَقَرَة
10	آل عمران	93	طُور
11		164	سَمَوات
12		173	هَيْئَة
13		259	طَعَام
14	نساء	14	ذَهَب
15		119	عَادان
16		153	سَمَاء
17		1	أَنعام
18	مائده	3	ذَم
19		4	جَوَارِح
20		60	قِرْطَۃ
21		95	ضَم
22		97	هَدَى
23		103	بَحِیرَة
24		38	دَائَة

تصویر ۲۶. نمونه‌ای از آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با جانورشناسی

۳.۲/۱۰. پرندشناسی^{۳۴}:

شاخه‌ای از جانورشناسی است که به مطالعه زندگی پرندگان و به عبارت دیگر به بررسی همه جوانب پرندگان می‌پردازد. آیاتی که اشاره به این دانش دارند شامل کلید واژه‌های طیر، هُدُود، سلوی، غراب، طائر، بیض و صافات هستند. آیات مرتبط و شامل این کلیدواژه‌ها به صورت زیر می‌باشد.

1	نام سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
2	بقره	57	قَمَام
3		260	جَنَل
4		49	طَیْر
5		31	أَرَض
6	مائده	110	أَرَض
7		38	دَائَة
8		160	أَسْمَاق
9		36	قَمَر
10	یوسف	41	قَمَر
11		79	قَمَر
12		80	جَانِب
13		79	سَمَاء
14	انبیاء	31	سَمَاء
15		41	سَمَوات
16		16	قَمَر
17		17	قَمَر
18	نمل	20	قَمَر
19		10	جَمَال
20		49	تَحِیُّت
21		19	طَیْر
22	ملک	19	طَیْر
23		3	طَیْر

تصویر ۲۷. آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با علم پرند شناسی

۳/۲/۱۱. حشره‌شناسی ۳۵:

علمی است که از جنبه‌های مختلف به مطالعه حشرات می‌پردازد. به عبارت دیگر هر شکلی از مطالعه علمی که در آن تمرکز روی پژوهش‌های مربوط به حشرات است، حشره‌شناسی نام دارد. در قرآن کریم کلیدواژه‌های همچون بَعُوضَة، جَرَاد، قُمَّل، نَحْل، ذُبَاب، نَمَل، عَنَكَبُوت و فَرَّاش از مصادیق این دانش هستند. آیات مشتمل بر این کلیدواژه‌ها به صورت زیر است.

سوره	شماره آیه	کلید واژه مربوط به پدیده طبیعی
بقره	26	نَمَل
اعراف	133	جَرَاد
نحل	68	قُمَّل
حج	73	ذُبَاب
نمل	18	نَمَل
عنکبوت	41	عَنَكَبُوت
سبا	14	أَرْض
فجر	7	أَبْصَار
فارهه	4	فَرَّاش

تصویر ۲۸. آیات حاوی کلیدواژه‌های مرتبط با حشره‌شناسی

۴. آمار موضوعی پدیده‌های طبیعی در قرآن کریم

پس از استخراج و تحلیل آیات، نتایج آماری نشان داد که در مجموع ۱۹۴۴ آیه به نحوی از پدیده‌های طبیعی سخن گفته‌اند. بر اساس اینکه این پدیده‌ها امروز توسط کدام شاخه علمی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، این آیات در دو بخش اصلی علوم فیزیکی و علوم زیستی جای می‌گیرند که هرکدام شامل چندین زیرشاخه هستند. همچنین، از نظر دلالت معنایی، هر آیه در یکی از سه دسته دنیوی، اخروی یا استعاری طبقه‌بندی شده‌است.

دلیل این طبقه‌بندی آن است که توجه داشته باشیم در کاربردهای استعاری یا اخروی ممکن است یک ویژگی خاص از پدیده مورد نظر باشد که آن را مناسب تشبیه

و وصف پدیده‌ای دیگر یا رویدادی در آخرت نموده است. در یادکرد دنیوی غالباً پدیده طبیعی به عنوان آیت پروردگار و نشانه علم و قدرت او مطرح شده است. در این بیانات گاه گزاره‌هایی درباره اوصاف دقیق درباره این پدیده‌ها ارائه شده که دیدگاهی را به محققان در حوزه علوم طبیعی الهام می‌کند یا توسط علوم و دانش‌های بشری قابل داوری است و در نتیجه آشکار شدن دقت بیان قرآن در این گزاره‌ها به نحوی که آن را فراتر از چارچوب‌های علمی زمانه خود قرار می‌دهد، الهی بودن این کتاب را تایید می‌کند.

جدول ۱. توزیع کل آیات بر حسب حوزه و نوع دلالت

حوزه علمی	دنیوی	اخروی	استعاری	جمع کل
علوم فیزیکی	944	173	49	1,166
علوم زیستی	567	211	270	1,048
جمع کل	1,511	384	319	2,214*

*توضیح: از آن جا که برخی آیات در چند شاخه هم‌زمان کاربرد دارند (مثلاً هم در کیهان‌شناسی و هم زمین‌شناسی)، مجموع اعداد بیش از رقم کل (۱۹۴۴ آیه) است؛ بنابراین داده‌ها با یکدیگر هم‌پوشانی دارند.

بر اساس داده‌های استخراج‌شده از آیات قرآن کریم، در مجموع ۱۹۴۴ آیه به نحوی به پدیده‌های طبیعی اشاره دارند که این آیات در دو شاخه اصلی علوم طبیعی، یعنی علوم فیزیکی و علوم زیستی طبقه‌بندی شده‌اند.

از این میان، ۱۱۷۰ آیه (حدود ۶۰ درصد) مربوط به علوم فیزیکی (جدول ۲) و ۱۰۵۰ آیه (حدود ۴۰ درصد) به علوم زیستی (جدول ۳) اختصاص دارند. این آمار نشان‌دهنده آن است که قرآن کریم، افزون بر بیان مباحث اعتقادی و اخلاقی، به نظم و نظام حاکم بر جهان آفرینش توجه ویژه‌ای داشته است.

در میان شاخه‌های علوم فیزیکی، بیشترین فراوانی مربوط به علم زمین با ۸۱۳ آیه است، که در آن مفاهیمی همچون کوه‌ها، رودها، باده‌ها، و پدیده‌های جوی مورد توجه قرار گرفته است. پس از آن، کیهان‌شناسی با ۳۹۲ آیه و فیزیک با ۳۲۸ آیه قرار دارند (جدول ۲)، در حالی که شیمی با ۷۵ آیه کمترین بسامد را دارد.

مرادی / تبیانیان / روحانی مشهدی

در بخش علوم زیستی نیز بیشترین تعداد آیات به آناتومی و فیزیولوژی انسان با ۴۸۴ آیه اختصاص یافته است؛ امری که نشان‌دهنده توجه قرآن به شگفتی‌های خلقت انسان و دعوت به تفکر در آفرینش خویش است. پس از انسان، کشاورزی (۱۸۳ آیه) و پزشکی (۱۴۸ آیه) در رتبه‌های بعدی قرار دارند. شاخه‌هایی همچون زیست دریایی، حشره‌شناسی و پرندشناسی نیز هرچند در تعداد آیات محدودترند، اما حاوی نکات علمی و معرفتی ارزشمندی هستند. در یک نگاه کلان، علوم طبیعی در قرآن نه صرفاً به‌منظور تعلیم مفاهیم علمی، بلکه برای هدایت، عبرت و تأمل در نظام آفرینش مطرح شده‌اند. تنوع و گستره موضوعی آیات طبیعی نشان می‌دهد که قرآن، انسان را به تدبر در پدیده‌های جهان و درک ارتباط آنها با خالق یکتا فرا می‌خواند.

این توزیع نشان می‌دهد که قرآن، بیش از هر چیز بر شناخت آیات الهی در طبیعت پیرامون انسان تأکید دارد، یعنی زمین (۸۱۳ آیه)، انسان (۴۸۴ آیه)، آسمان (۳۹۲ آیه). همان‌گونه که در سوره الذاریات ابتدا زمین را دارای نشانه‌ها برای اهل یقین دانسته و پس از آن از نشانه‌هایی در وجود انسان سخن می‌گوید و نهایتاً از آسمان یاد می‌کند: «وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (۲۰) «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (۲۱) «وَفِي السَّمَاءِ رُزْقُكُمْ وَ مَا تُوْعَدُونَ» (۲۲).

درواقع قرآن جهان را بی‌نظم و تصادفی ترسیم نمی‌کند و بر سنجیدگی و اندازه‌مندی آفرینش تأکید دارد: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر: ۴۹) و «وَوَخَّلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (الفرقان: ۲). همچنین دعوت موکد به مشاهده و مطالعه آفرینش دارد: «قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (یونس: ۱۰۱)، «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (الغاشیه: ۱۷)، و در عین حال معیار را عقل‌ورزی و تعقل می‌گذارد: «...لَا يَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۶۴). به عنوان مثال می‌توان گفت قرآن، «مدل نجومی» عرضه نمی‌کند، اما درباره نظم حرکت اجرام آسمانی سخن می‌گوید و زبانش بیشتر پدیداری-مشاهده‌محور است: «كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس: ۴۰) و «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» (الرحمن: ۵). این آیات با اصل «نظم و حساب‌مندی» هم‌سازند، یعنی وجود سامانه دقیق نجومی را تایید می‌کند، اما از آنها به راحتی مدل زمین‌مرکزی یا خورشیدمرکزی بیرون نمی‌آید؛ یعنی قرآن به گونه‌ای دقیق و گاه توأم

با نوعی ابهام نسبی سخن می‌گوید که عدم دقت مفسران موجب شده در دوره‌های مختلف با چندین مدل نجومی تطبیق داده شده است، در حالی که قصد قرآن ارائه دستگاه محاسباتی نبوده است. برای نمونه در مورد آیه (یس: ۴۰) مفسری که با ذهنیت بطلمیوسی با آیه مواجه می‌شود، چنانچه تنها بر واژه فلک تمرکز نموده و از مفهوم سباحه و شناوری شمس و قمر در فلک، که ناقض ایده بطلمیوسی ثابت بودن این دو در فلک ویژه خود است، غفلت بورزد، دچار سوء برداشت و تطبیق و تحمیل ناروای یک نظریه بر قرآن خواهد شد (شهرابی و مرادی، ۱۴۰۳). همچنان که قرآن «نظریه پزشکی» عرضه نمی‌کند، اما از یک سو، بیماری را واقعیتی انسانی و طبیعی می‌پذیرد و از سوی دیگر، شفا را در نهایت به خدا نسبت می‌دهد: «وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ» (شعراء: ۸۰). در عین حال، بهره‌گیری از اسباب طبیعی درمان را به رسمیت می‌شناسد؛ نمونه شاخص، اشاره به غسل است: «يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ... فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ» (نحل: ۶۹). اما همین رویکرد قرآن در اعتبار بخشیدن به اسباب و علل طبیعی و اشارات قرآنی به این اسباب گاه الهام بخش یک محقق در نظریه‌پردازی هستند و گاه چنانچه نصیری توجه داده است، می‌تواند موید نزاهت قرآن از آلودگی به نواقص علم بشری در زمان نزول خود برخلاف آثار دیگر بشری باشد (نصیری قیداری، ۱۳۹۱).

جدول ۲. توزیع آیات در شاخه‌های علوم فیزیکی

شاخه	تعداد آیات
کیهان‌شناسی	392
فیزیک آکوستیک	80
فیزیک اپتیک	101
فیزیک نظری	36
فیزیک پلاسما	32
فیزیک ترمودینامیک	79
شیمی آلی	9
شیمی معدنی	33
بیوشیمی	33

مرادی / تبیانیان / روحانی مشهدی

117	هواشناسی
176	جغرافیا
140	محیط زیست
306	زمین‌شناسی
50	اقیانوس‌شناسی
24	باستان‌شناسی
1170~آیه	جمع کل تقریبی (با هم‌پوشانی)

جدول ۳. توزیع آیات در شاخه‌های علوم زیستی

شاخه	تعداد آیات
کشاورزی	183
آناتومی	484
گیاه‌شناسی	61
جنین‌شناسی	16
ژنتیک	89
پزشکی	148
تغذیه	126
زیست‌دریایی	9
جانورشناسی	125
حشره‌شناسی	9
پرنده‌شناسی	22
جمع کل تقریبی (با هم‌پوشانی)	1050~آیه

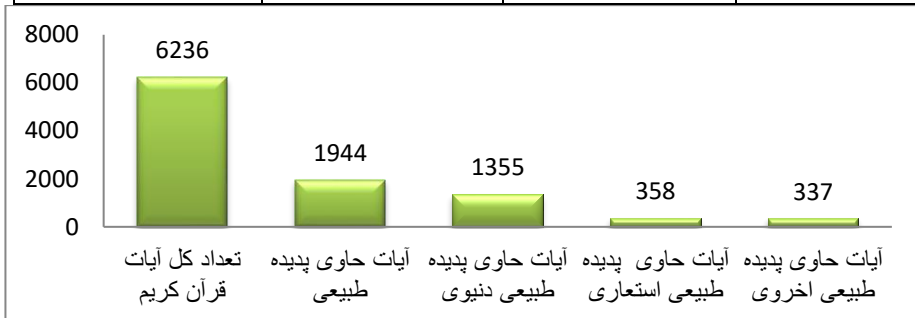
جدول ۴. نسبت تقریبی شاخه‌ها به کل آیات طبیعی

حوزه	درصد از کل آیات طبیعی
علوم فیزیکی	60%
علوم زیستی	40%

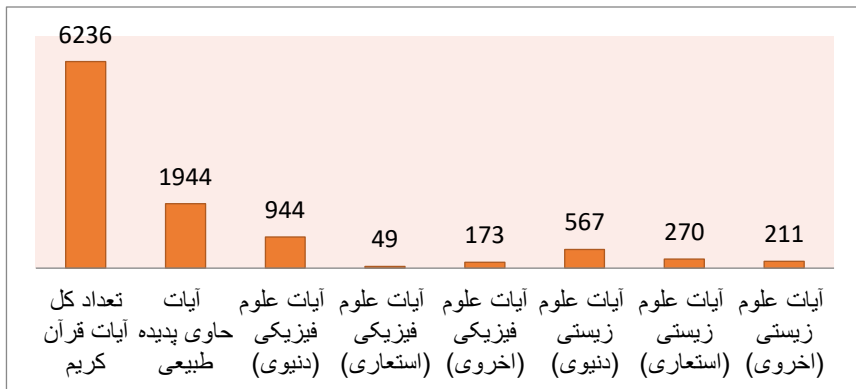
نتیجه آماری نشان می‌دهد که آیات مربوط به پدیده‌های فیزیکی و زمین‌شناسی سهم بیشتری از قرآن کریم را در بر می‌گیرد، اما آیات زیستی، به‌ویژه در موضوعاتی چون آناتومی و پزشکی، از غنای تفسیری بیشتری برخوردارند (جدول ۴).

جدول ۵. دسته بندی آیات علوم طبیعی

تعداد کل آیات قرآن کریم (۶۲۳۶)			
آیات حاوی علوم طبیعی	آیات حاوی علوم طبیعی دنیوی	آیات حاوی علوم طبیعی اخروی	آیات حاوی علوم طبیعی استعاری
۱۹۴۴	۱۳۵۵	۳۳۷	۳۵۸

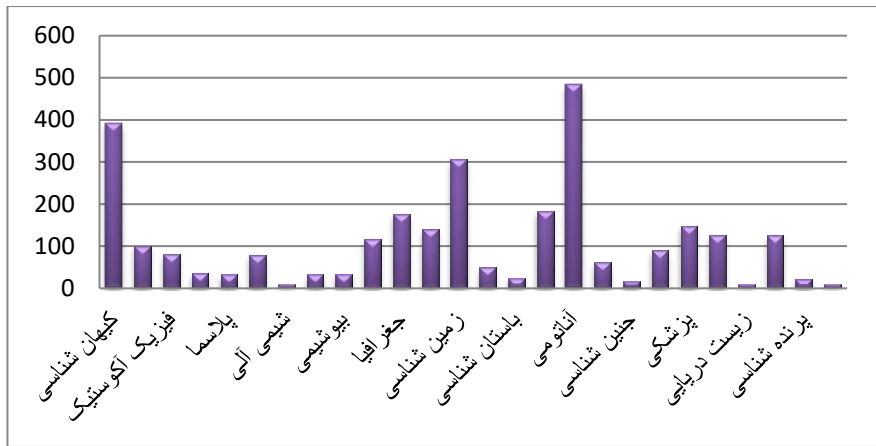


نمودار ۱. آیات علوم طبیعی و تقسیم بندی براساس دنیوی، استعاری و اخروی



نمودار ۲. تقسیم بندی تعداد آیات علوم طبیعی و زیرشاخه های آن براساس دنیوی، استعاری و اخروی

به طور کلی نمودارهای حاوی تعداد آیات مرتبط به علوم طبیعی به شکل زیر است:

مرادی / تبیانیان / روحانی مشهدی

نمودار ۳. تعداد آیات علوم طبیعی

نتیجه‌گیری

با توجه به خلأ موجود در بررسی و احصاء آیات علمی قرآن در تفاسیر گوناگون و تحقیقات پیشین، در این پژوهش، پس از مطالعه تمام آیات قرآن کریم به منظور استخراج و دسته‌بندی آیات مرتبط با پدیده‌های طبیعی در قرآن به طور اختصار، نتایج زیر حاصل شد:

وجود نزدیک دوهزار آیه در حوزه علوم طبیعی نشان می‌دهد قرآن، ضمن حفظ هدف هدایت‌گری، مخاطب را به صورت‌های گوناگون به تفکر علمی در خلقت فرا می‌خواند. اگرچه قرآن بیشتر در سطح جهت‌دهی معرفتی، دعوت به مشاهده، و تأکید بر نظم و سنجیدگی آفرینش سخن می‌گوید، نه در سطح مدل‌سازی فنی پدیده‌ها، اما با این حال در این بیانات گاه گزاره‌هایی درباره اوصاف دقیق درباره این پدیده‌ها و علل و اسباب طبیعی آن ارائه شده که دیدگاهی را به محققان در حوزه علوم طبیعی الهام می‌کند یا توسط علوم و دانش‌های بشری قابل داوری است و در نتیجه آشکار شدن دقت بیان قرآن در این گزاره‌ها به نحوی که آن را فراتر از چارچوب‌های علمی زمانه خود قرار می‌دهد، الهی بودن این کتاب را تایید می‌کند. از این رو ارائه مجموعه داده پدیده‌های طبیعی در قرآن وسیله‌ای موثر برای زمینه سازی برای آثار مطلوب مطالعه قرآن از دید یک دانشمند علوم تجربی است.

در مجموع ۱۹۴۴ آیه به نحوی از پدیده‌های طبیعی سخن گفته‌اند که بیشترین بسامد در میان علوم فیزیکی مربوط به علم زمین (۸۱۳ آیه) سپس مربوط به علم کیهان‌شناسی (۳۹۲ آیه) و در میان علوم زیستی مربوط به آناتومی انسان (۴۸۴ آیه) است. این توزیع نشان می‌دهد که قرآن، بیش از هر چیز بر شناخت آیات الهی در طبیعت پیرامون انسان تأکید دارد، یعنی زمین، انسان، آسمان. همان گونه که در سوره الذاریات ابتدا زمین را دارای نشانه‌ها برای اهل یقین دانسته و پس از آن از نشانه‌هایی در وجود انسان سخن می‌گوید و نهایتاً از آسمان یاد می‌کند. مجموعه داده بدست آمده، علاوه بر شناسایی آیاتی که احیاناً از منظر تفسیر و تدبر علمی مغفول مانده‌اند، پایه‌ای برای تحلیل‌های تطبیقی میان آیات حاوی پدیده‌های طبیعی قرآن و یافته‌های نوین علوم تجربی در زیرشاخه‌های گوناگون آن نیز، فراهم می‌کند.

منابع**قرآن کریم**

۱. افندی، م. ج. (بی تا). *الله والکون*. قاهره: دارالمعارف.
۲. ایروانی، ع. (۱۳۷۰). *نهایه النهایه فی شرح الکفایه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۳. اسکندران، م. ب. ا. (۱۳۰۶ق). *کشف الاسرار النورانیة / القرآنیه*. قاهره: مطبعه المنیریة.
۴. خوش‌خو، ع. (۱۳۹۲). *بررسی اعجاز علمی قرآن در زمینه پیدایش کائنات با تأکید بر منظومه شمسی و نیروی جاذبه*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پیام نور تهران.
۵. حسینی، ا. و رورده، ه. (۱۳۹۲). *اعجاز علمی قرآن از منظر جغرافیا: مطالعه موردی آیات ۱۹ تا ۲۴ سوره الرحمن*.
۶. فصلنامه پژوهش‌های قرآنی، ۱۸ (۲)، ۴۵-۶۸.
۷. دهخدا، ع. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول.
۸. رضایی اصفهانی، م. ع. (۱۳۸۷). *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*. قم: بوستان کتاب.
۹. رضایی اصفهانی، م. ع. (۱۳۸۹). *قرآن و علوم طبیعی*. قم: بوستان کتاب.
۱۰. رضایی اصفهانی، م. ع. (۱۳۹۲). *منطق تفسیر قرآن ۵ قرآن و علوم طبیعی و انسانی*. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۱۱. صدر، م. (۱۳۸۷). *دروس فی علم الاصول*، نجف: دارالصدر، چاپ اول.
۱۲. طالب‌پور، ع.؛ روحانی مشهدی، ف.؛ مرادی، م. (۱۴۰۴). *باور به اعجاز قرآن مبتنی بر روشی نوین در ارزیابی گزاره‌های کلامی*. تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
۱۳. گلشنی، م. (۱۳۹۰). *قرآن و علوم طبیعت*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. مختاری‌پور، م. (۱۳۹۵). *اعجازهای گیاه‌شناسی قرآن کریم*. *مجله مطالعات قرآنی و حدیثی*، ۱۲ (۱)، ۲۳-۴۷.
۱۵. معرفت، م. ه. (۱۳۷۵). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه التمهید.
۱۶. معین، م. (۱۳۸۶). *فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات آدنا، چاپ چهارم.
۱۷. مولایی، ع. (۱۳۹۰). *بررسی آیات مربوط به علم فیزیک در قرآن کریم*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرآن قم.
۱۸. مطوری، س. (۱۴۰۲). *بررسی مقایسه‌ای شمار آیات علمی قرآن در تفاسیر معاصر*. تهران: انتشارات سمت.

۱۹. شعاعی، ع. ا (۱۳۹۳). بررسی علمی قرآن: بعد زمین‌شناختی. رساله دکتری، دانشگاه قم.

۲۰. شهرابی فراهانی، آ.، مرادی، م. (۱۴۰۳). "مطالعه انتقادی تصاویر ارائه شده از کیهان قرآنی". دومین همایش بین المللی مطالعات میان رشته ای قرآن کریم و هفتمین همایش ملی اعجاز قرآن کریم، دانشگاه شهید بهشتی.

۲۱. طنطاوی جوهری، م. (۱۳۵۸ق). تفسیر الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم. قاهره: دارالفکر.

۲۲. عزیزی، ز.، روحانی مشهدی، ف.، طالب پور، ع. و مرادی، م. (۱۴۰۲). مجموعه داده روابط انسانی و بسترسازی برای مطالعات میان رشته‌ای قرآن. کتابداری و اطلاع‌رسانی، ۲۶(۱)، ۴۵-۶۶. doi: 10.30481/lis.2023.366922.2033

۲۳. نصیری قیداری، س. (۱۳۹۱). «آیات نجومی قرآن و تحول علم نجوم». اولین همایش ملی اعجاز قرآن، دانشگاه شهید بهشتی و انجمن علمی اعجاز قرآن کریم.

۲۴. واشیان، ع. (۱۳۹۰). اعجاز علمی قرآن در حوزه علوم طبیعی از دیدگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی. فصلنامه علوم قرآن و حدیث، ۱۴(۳)، ۹۵-۱۱۲.

25. Talebpour, A.; Rohani Mashhadi, F.; Moradi, M. (2022). "Introducing an Original Method in Evaluating the Scientific Miracle of the Qur'an". Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies, 1(1), 5-21.
26. Mirabedini, A., Rohani Mashhadi, F. and Talebpour, A. (2024). The Qur'anic Style in Descriptions of Natural Phenomena: Corpus-Based Feature Annotation and Decision-Tree Analysis. Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies, 3(2), -. doi: 10.37264/JIQS.V3I2.8

References

The Holy Qur'an.

1. Afandi, M. J. (n.d.). *God and the Universe*. Cairo: Dar al-Ma'arif.
2. Iravani, A. (1370 Sh). *Nihayat al-Nihayah fi Sharh al-Kifayah [The Ultimate Commentary on al-Kifayah]*. Qom: Maktab al-I'lam al-Islami, 1st ed.
3. Iskandarani, M. B. A. (1306 AH). *Unveiling the Qur'anic Luminous Secrets*. Cairo: al-Matba'ah al-Muniriyyah.
4. Khoshkhu, A. (1392 Sh). *An Examination of the Scientific Miracles of the Qur'an Concerning the Origin of the Universe, with Emphasis on the Solar System and Gravity*. Master's thesis, Payame Noor University, Tehran.
5. Hosseini, A., & Ruradeh, H. (1392 Sh). The scientific miracles of the Qur'an from a geographical perspective: A case study of verses 19–24 of Surah al-Rahman. *Quarterly Journal of Qur'anic Research*, 18(2), 45–68.
6. Quranic researches, 18(2)45-68.
7. Dehkhoda, A. (1377 Sh). *Dictionary*. Tehran: University of Tehran Press, 1st ed.
8. Rezaei Esfahani, M. A. (1387 Sh). *A Study of the Scientific Miracles of the Qur'an*. Qom: Bustan-e Ketab.
9. Rezaei Esfahani, M. A. (1389 Sh). *The Qur'an and the Natural Sciences*. Qom: Bustan-e Ketab.
10. Rezaei Esfahani, M. A. (1392 Sh). *The Logic of Qur'anic Interpretation 5: The Qur'an and the Natural and Human Sciences*. Qom: Al-Mustafa International Center for Translation and Publication.
11. Sadr, M. (1429 AH). *Lessons in the Science of Principles of Jurisprudence*. Najaf: Dar al-Sadr, 1st ed.
12. Talebpour, A., Rohani Mashhadi, F., & Moradi, M. (1404 AH). *Belief in the Miraculousness of the Qur'an Based on a Novel Method for Evaluating Theological Propositions*. Tehran: Shahid Beheshti University Press.
13. Golshani, M. (1390 Sh). *The Qur'an and the Sciences of Nature*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
14. Mokhtaripour, M. (1395 Sh). Botanical miracles of the Holy Qur'an. *Journal of Qur'anic and Hadith Studies*, 12(1), 23–47.
15. Ma'rifat, M. H. (1375 Sh). *Al-Tamhid fi 'Ulum al-Qur'an [Introduction to the Sciences of the Qur'an]*. Qom: Al-Tamhid Institute.

16. Moein, M. (1386 Sh). *Persian Dictionary*. Tehran: Adna Publications, 4th ed.
17. Molaei, A. (1390 Sh). *An Examination of Qur'anic Verses Related to Physics*. Master's thesis, University of Qur'anic Sciences and Knowledge, Qom.
18. Matouri, S. (1402 Sh). *A Comparative Study of the Number of Scientific Verses of the Qur'an in Contemporary Exegeses*. Tehran: SAMT Publications.
19. Shoa'i, A. A. (1393 Sh). *A Scientific Study of the Qur'an: The Geological Dimension*. Doctoral dissertation, University of Qom.
20. Shahrabi Farahani, A., & Moradi, M. (1403 Sh). A critical study of representations of the Qur'anic cosmos. Paper presented at the *Second International Conference on Interdisciplinary Studies of the Holy Qur'an and the Seventh National Conference on the Miraculousness of the Holy Qur'an*, Shahid Beheshti University.
21. Tantawi Jawhari, M. (1358 AH). *Tafsir al-Jawahir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim [Al-Jawahir Commentary on the Holy Qur'an]*. Cairo: Dar al-Fikr.
22. Azizi, Z., Rohani Mashhadi, F., Talebpour, A., & Moradi, M. (1402 Sh). A human-relations dataset and groundwork for interdisciplinary Qur'anic studies. *Library and Information Science*, 26(1), 45–66.
<https://doi.org/10.30481/lis.2023.366922.2033>
23. Nasiri Qeydari, S. (1391 Sh). Astronomical verses of the Qur'an and the development of astronomy. Paper presented at the *First National Conference on the Miraculousness of the Qur'an*, Shahid Beheshti University and the Scientific Association for the Miraculousness of the Holy Qur'an.
24. Vashian, A. (1390 Sh). The scientific miracles of the Qur'an in the natural sciences from the perspective of Ayatollah Fazel Lankarani. *Quarterly Journal of Qur'anic and Hadith Sciences*, 14(3), 95–112.
25. Talebpour, A., Rohani Mashhadi, F., & Moradi, M. (2022). Introducing an original method in evaluating the scientific miracle of the Qur'an. *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies*, 1(1), 5–21.
26. Mirabedini, A., Rohani Mashhadi, F., & Talebpour, A. (2024). The Qur'anic style in descriptions of natural phenomena: Corpus-based feature annotation and decision-tree analysis. *Journal of Interdisciplinary Qur'anic Studies*, 3(2).
<https://doi.org/10.37264/JIQS.V3I2.8>

Rhetorical and Aesthetic Functions of Gender Variation in the Qur'an: The Interaction of Form, Meaning, and Context

Seyyed Mehdi Masboogh¹

Nematollah Behragam²

1. Professor in the Department of Arabic Language and Literature, Bu-Ali Sina University, Hamedan, Iran. (Corresponding Author). smm@basu.ac.ir

2. Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Farhangian University, Tehran, Iran. n.behragham@cfu.ac.ir

*Orgina
Research*

Received:

2025.08.11

Accepted:

2026.09.27

Keywords:

The Qur'an,
gender
variation,
masculine and
feminine
forms,
Qur'anic
rhetoric,
aesthetics,
semantics,
context.

Abstract: Gender variation in the Qur'an has been studied in lexicographical, grammatical, and exegetical sources mainly in terms of grammatical acceptability and mechanisms such as agreement with form and meaning. However, its rhetorical and aesthetic functions and their relationship with linguistic form, meaning, referent, and context require further investigation. This study aims to identify these functions through a descriptive-analytical examination of twelve Qur'anic examples, drawing on the views of Arab grammarians and Qur'anic exegetes. Each example is analyzed in terms of its grammatical and exegetical basis, the relevant referent or intended meaning, and contextual requirements. The findings show that gender variation in the selected examples involves mechanisms such as agreement with form or meaning, syntactic relations, and differences in reference. Rhetorically and aesthetically, it contributes to the alignment of form, meaning, and context; semantic conciseness and density; semantic expansion and diversity of meaning; foregrounding and shifts in the focus of meaning; and dynamic imagery. These findings suggest that gender variation can shape meaning and enhance the expressive quality of Qur'anic discourse through its interaction with linguistic form, meaning, referent, and context. The study ultimately proposes an analytical model linking formal gender variation, its grammatical and semantic interpretation, contextual appropriateness, and the emergence of specific rhetorical and aesthetic functions.

**Publisher
DOI**

**Iranian Scientific Association for Quranic Studies and
Islamic Culture**

[10.22034/iscw.2026.2105646.1290](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2105646.1290)

کارکردهای بلاغی - زیبایی شناختی اختلاف جنسیت در قرآن

کریم بر پایه تعامل لفظ، معنا و سیاق

سید مهدی مسبوق^۱ نعمت الله به رقم^۲

۱. استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول).

smm@basu.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0003-0739-982X>

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. n.behrgham@cfu.ac.ir

چکیده: اختلاف جنسیت در زبان قرآن کریم از جمله پدیده‌هایی است که در منابع لغوی، نحوی و تفسیری بیشتر از منظر جواز دستوری و سازوکارهایی چون حمل بر لفظ و معنا بررسی شده است؛ باین حال، پیوند آن با کارکردهای بلاغی - زیبایی شناختی و ارتباط این کارکردها با لفظ، معنا، مرجع و سیاق، نیازمند بررسی منسجم‌تری است. پژوهش حاضر با هدف تبیین کارکردهای بلاغی - زیبایی شناختی اختلاف جنسیت و بررسی تعامل آن با لفظ، معنا، مرجع و سیاق قرآنی انجام شده است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با بررسی دوازده نمونه از آیات قرآن کریم و بهره‌گیری از دیدگاه‌های نحویان و مفسران صورت گرفته است. در تحلیل نمونه‌ها، ضمن تبیین صورت اختلاف جنسیت و مبنای نحوی و تفسیری آن، مرجع یا معنای مورد لحاظ و اقتضای سیاق بررسی و پیامدهای دلالتی و بلاغی آن تحلیل شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که اختلاف جنسیت در نمونه‌های بررسی شده بر سازوکارهایی چون حمل بر معنا، حمل بر لفظ، روابط نحوی و تفاوت مرجع یا جهت ارجاع استوار است و در سطح بلاغی - زیبایی شناختی، به تناسب میان لفظ، معنا و سیاق، ایجاز و تراکم دلالتی، توسعه دلالتی و تنوع وجوه معنایی، برجسته‌سازی و جابه‌جایی کانون دلالت و پویایی تصویر می‌انجامد. بر این اساس، اختلاف جنسیت در تعامل با لفظ، معنا، مرجع و سیاق می‌تواند در تنظیم کانون دلالت، تراکم معنا و ارتقای کیفیت بیان قرآنی نقش داشته باشد. پژوهش در نهایت الگویی ارائه می‌دهد که بر اساس آن، اختلاف صوری جنسیت از طریق تبیین بر پایه لفظ، معنا یا مرجع و انطباق با سیاق، به شکل‌گیری دلالت خاص و تحقق کارکرد بلاغی - زیبایی شناختی می‌انجامد

صص

۳۳۸-۳۰۹

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۵/۰۵/۲۰

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۷/۰۵

کلیدواژه‌ها:

قرآن کریم،
اختلاف جنسیت،
تذکیر و تأنیث،
بلاغت قرآنی،
زیبایی‌شناسی،
دلالت، سیاق.

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

10.22034/iscw.2026.2105646.1290

ناشر

DOI

۱. مقدمه

زبان قرآن کریم، ضمن برخورداری از نظامی منسجم از قواعد زبانی، از ظرفیت‌های متنوع زبان عربی برای شکل‌دهی به معنا و تأثیرگذاری بر مخاطب بهره می‌گیرد. یکی از این ظرفیت‌ها، مواردی است که صورت مذکر یا مؤنث واژه، ضمیر، صفت یا فعل با جنسیتی که از ظاهر ساخت نحوی انتظار می‌رود، هماهنگ نیست. این پدیده در منابع نحوی ذیل مباحثی چون تذکیر المؤنث، تأنیث المذکر، الحمل علی اللفظ و الحمل علی المعنی، بررسی شده است. ابن جنی، ضمن معرفی حمل بر معنا به عنوان یکی از ظرفیت‌های گسترده زبان عربی، تصریح می‌کند که این سازوکار در قرآن کریم و کلام فصیح منثور و منظوم کاربرد دارد و نمونه‌هایی چون تأنیث مذکر، تذکیر مؤنث و حمل یکی از اجزای کلام بر لفظ جزء دیگر را دربرمی‌گیرد (ابن جنی، بی‌تا، ج ۲: ص ۴۱۱). ابن عصفور نیز این پدیده را از منظر نحوی، به مذکر دانستن اسمی که به حکم مؤنث با آن رفتار می‌شود، یا مؤنث دانستن اسمی که به حکم مذکر با آن رفتار می‌شود، در چارچوب حمل بر معنا توضیح می‌دهد (ابن عصفور، ۱۹۸۰: ص ۲۷۱). بااین‌حال، تبیین مبانی نحوی این پدیده به‌تنهایی برای روشن شدن نقش آن در جهت‌دهی به دلالت و کیفیت بیان قرآنی کافی نیست؛ ازاین‌رو، بررسی آن از منظر بلاغی - زیبایی‌شناختی می‌تواند ابعاد دیگری از پیوند میان ساخت زبانی و دلالت قرآنی را آشکار سازد.

در زبان عربی، جنسیت دستوری همواره با جنسیت طبیعی یا جنسیت مرجع یکسان نیست و ممکن است تحت تأثیر لفظ، معنا، روابط نحوی و سیاق تعیین شود. ازاین‌رو، اختلاف ظاهری جنسیت را نمی‌توان لزوماً نقض قواعد زبان دانست؛ بلکه در بسیاری از موارد، در چارچوب ظرفیت‌های درونی زبان عربی و سازوکارهایی چون حمل بر لفظ، حمل بر معنا، تأویل و تقدیر قابل تبیین است. بااین‌حال، توضیح جواز نحوی این پدیده به‌تنهایی پاسخ‌گوی این پرسش نیست که چرا در بافت خاص هر آیه، یک صورت جنسیتی خاص برگزیده شده و این انتخاب چه نقشی در جهت‌دهی به دلالت و کیفیت بیان دارد.

اهمیت این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که اختلاف جنسیت در برخی آیات با تفاوت میان لفظ و معنا، تغییر جهت ارجاع، روابط اضافی، حذف و تقدیر و اقتضای سیاق همراه است و از این طریق می‌تواند در سازمان‌دهی معنا نقش داشته باشد. از آنجا که سیاق در تفسیر قرآن کریم، به‌ویژه در موارد ابهام معنایی، در تعیین مقصود و رفع ابهام نقش تعیین‌کننده‌ای دارد (شریعتی نیاسر و ویسی، ۱۴۰۴: ۱۹۵)، بررسی اختلاف جنسیت در سطح بلاغی - زیبایی‌شناختی نیز مستلزم توجه هم‌زمان به صورت جنسیتی، معنای مورد لحاظ، مرجع و سیاق است.

پژوهش حاضر با بررسی دوازده نمونه از آیات قرآن کریم، درصدد تبیین کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت و چگونگی شکل‌گیری آنهاست. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع نحوی و تفسیری انجام شده است. نمونه‌ها به‌صورت هدفمند و بر اساس دو معیار انتخاب شده‌اند: نخست، وجود اختلاف ظاهری در جنسیت میان عنصر زبانی و مرجع یا ساخت نحوی؛ و دوم، امکان تبیین مستند این اختلاف بر پایه شواهد نحوی و تفسیری و بررسی نسبت آن با سیاق آیه. با توجه به محدودیت حجم مقاله، نمونه‌هایی برای تحلیل تفصیلی انتخاب شده‌اند که ظرفیت مناسبی برای بررسی تعامل لفظ، معنا، مرجع و سیاق و تبیین پیامدهای دلالتی و بلاغی این پدیده داشته باشند.

۱. اختلاف جنسیت در آیات مورد بررسی بر چه مبانی نحوی و معنایی و سازوکارهای ارجاعی استوار است و چگونه در تعامل با لفظ، معنا، مرجع و سیاق شکل می‌گیرد؟

۲. اختلاف جنسیت در قرآن کریم چه کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی دارد و این کارکردها چگونه در تعامل با لفظ، معنا، مرجع و سیاق تحقق می‌یابند؟

۳. بر اساس شواهد بررسی‌شده، چه الگویی برای تبیین رابطه میان اختلاف جنسیت و کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی آن می‌توان ارائه کرد؟

۱-۱. پیشینه پژوهش

در زمینه تذکیر و تأنیث در قرآن کریم، پژوهش‌هایی با رویکردهای نحوی، صرفی، دلالتی و بلاغی انجام شده است؛ بااین‌حال، زاویه تحلیل آنها با پژوهش حاضر تفاوت دارد.

احمد امیدوار، مسعود اقبالی و زهرا حسین‌زاد (۱۴۰۴) در پژوهش «بررسی سبک‌شناختی تذکیر و تأنیث اسم‌ها در آیات متشابه لفظی و تبیین معانی ضمنی آن» هشت مورد از آیات متشابه لفظی را بررسی کرده و با تکیه بر سیاق و تفسیر قرآن به قرآن، اغراضی چون ایجاز، توسعه معنا، اطناب، تفخیم و تناسب لفظی را برای تفاوت جنسیتی برشمرده‌اند. بااین‌حال، این مطالعه بر اسم‌ها و آیات متشابه لفظی متمرکز است و همه گونه‌های اختلاف جنسیت در ساخت قرآنی را دربرنمی‌گیرد.

محمدالسید رزق حسانین (۲۰۱۷) در پژوهش «الألفاظ الواردة بالتذكير والتأنيث في القرآن الكريم وأثرها على الدلالة» به دسته‌بندی الفاظ مذکر و مؤنث در قرآن و بررسی تأثیر جنسیت آنها بر دلالت پرداخته است. این رویکرد، بیش از آنکه بر موارد اختلاف میان صورت جنسیتی و جنسیت مورد انتظار در ساخت نحوی متمرکز باشد، ناظر به طبقه‌بندی الفاظ و بررسی دلالت آنهاست.

عبدالمحسن احمد محمد علی (۲۰۲۱) در پژوهش «أسرار العدول عن التأنيث إلى التذكير في القرآن الكريم وأثرها في إبراز الإعجاز البياني للقرآن» عوامل و اغراض عدول از تأنیث به تذکیر را بررسی کرده است. این پژوهش از حیث توجه به کارکردهای بیانی به موضوع حاضر نزدیک‌تر است؛ بااین‌حال، تنها یکی از دو جهت اختلاف جنسیت، یعنی عدول از تأنیث به تذکیر، را دنبال می‌کند.

مطر عبدالله اسحاق محمد الجزولی (۲۰۲۲) نیز در پژوهش «العدول عن التذكير إلى التأنيث في القرآن الكريم ودلالته اللغوية في فهم النص وتفسيره - دراسة صرفية تحليلية» به بررسی عدول از تذکیر به تأنیث و مبانی نحوی و دلالتی آن پرداخته است. تمرکز این پژوهش نیز بر یک جهت از اختلاف جنسیت و تبیین صرفی - دلالتی آن است.

در مجموع، پژوهش‌های پیشین، اختلاف جنسیت را بیشتر از منظر توجیه نحوی و صرفی، حمل بر لفظ و معنا، دسته‌بندی الفاظ، یا بررسی اغراض بلاغی و «عدول» جنسیتی مطالعه کرده‌اند. با این حال، پیوند منسجم میان صورت جنسیتی، سازوکار نحوی - معنایی، مرجع و سیاق و چگونگی شکل‌گیری کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. همچنین، در مطالعات پیشین، این عناصر غالباً به‌صورت جداگانه بررسی شده‌اند و الگویی منسجم برای تبیین تعامل آنها ارائه نشده است. پژوهش حاضر با بررسی دوازده نمونه از آیات قرآن کریم، درصدد است این خلأ را با تحلیل رابطه میان لفظ، معنا، مرجع و سیاق و تبیین کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت پوشش دهد و در نهایت الگویی برای تحلیل این پدیده ارائه کند.

۲. مبانی مفهومی پژوهش

برای تحلیل کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت در قرآن کریم، نخست باید چارچوب مفهومی و روش تحلیل این پدیده روشن شود. در مطالعات بلاغی، «سیاق، ساختار و سبک بیان در تقویت معنای مقصود مؤثرند؛ به‌گونه‌ای که هرچه گوینده در آفرینش تعبیر دقیق و بلیغ توانمندتر باشد، کلام او از زیبایی و شیوایی بیشتری برخوردار می‌شود و در تصویرگری و انتقال معنا رساتر عمل می‌کند. قرآن کریم نیز، به‌عنوان کلام معجز الهی، از جلوه‌های متنوع بلاغی و بیانی برخوردار است» (صافی، ۱۴۱۸: ج ۸، ص ۲۷۳). بر این اساس، تبیین کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت مستلزم آن است که این پدیده، افزون بر مبانی دستوری و زبانی، با توجه به تعامل صورت زبانی، معنای مورد لحاظ، مرجع و اقتضای سیاق بررسی شود. بر همین مبنا، در این بخش ابتدا مفهوم اختلاف جنسیت و مبانی زبانی آن تبیین می‌شود؛ سپس تمایز جنسیت دستوری و جنسیت معنایی مورد بررسی قرار می‌گیرد و در ادامه، معیارهای انتخاب و فرایند تحلیل نمونه‌های قرآنی بیان می‌شود.

۲-۱. مفهوم اختلاف جنسیت در زبان قرآن

مقصود از اختلاف جنسیت در این پژوهش، عدم انطباق ظاهری میان جنسیت دستوری یک عنصر زبانی و جنسیتی است که بر اساس ساخت متعارف نحوی از آن انتظار می‌رود؛ مانند تذکیر ضمیر، صفت یا فعل با وجود مؤنث بودن مرجع ظاهری، یا تأنیث عنصر وابسته با وجود مذکر بودن مرجع. بنابراین، صرف تفاوت میان صورت مذکر و مؤنث ملاک نیست، بلکه باید نوعی عدم انطباق میان عنصر وابسته، مرجع و جنسیت مورد انتظار در ساخت نحوی وجود داشته باشد.

این اختلاف لزوماً به معنای نقض قواعد زبان نیست؛ زیرا جنسیت دستوری در زبان عربی می‌تواند تحت تأثیر عواملی چون حمل بر لفظ، حمل بر معنا، تأویل، تقدیر و روابط نحوی و دلالتی تعیین شود. از این‌رو، عنصر وابسته گاه با جنسیت لفظی مرجع و گاه با معنای آن، مرجع مقدر یا حیثیت خاصی از آن هماهنگ می‌شود. در این چارچوب، اصل و فرع در تذکیر و تأنیث نیز از مبانی مهم تبیین این پدیده است. ابن جنی تذکیر مؤنث را از آن جهت گسترده می‌داند که «رَدُّ فرعٍ إِلَى أصلٍ» است؛ یعنی بازگرداندن فرع به اصل. باین‌حال، به نظر او، تأنیث مذکر بیش از تذکیر مؤنث به نامتعارف‌سازی و ایجاد غرابت در بیان می‌انجامد (ابن جنی، بی‌تا، ج ۲: ص ۴۱۵). بر این اساس، از دیدگاه او، تذکیر مؤنث با بازگشت به اصل زبانی تناسب دارد، درحالی‌که تأنیث مذکر به دلیل فاصله گرفتن از الگوی متعارف، می‌تواند اثری نامأنوس‌تر و متمایزتر ایجاد کند.

ابن عصفور نیز با همین مبنا، تذکیر مؤنث را مناسب‌تر از تأنیث مذکر می‌داند؛ زیرا تذکیر را اصل و تأنیث را فرع می‌شمارد و بر این اساس، تذکیر مؤنث را بازگرداندن فرع به اصل و تأنیث مذکر را خارج کردن اصل از جایگاه طبیعی خود می‌داند (ابن عصفور، ۱۹۸۰: ۲۷۹).

بر این اساس، اختلاف جنسیت در پژوهش حاضر در دو صورت کلی تذکیر مؤنث و تأنیث مذکر بررسی می‌شود. در هر دو صورت، جنسیت عنصر وابسته ممکن است بر اساس جنسیت لفظی، معنای مرجع، مفهوم مقدر، روابط نحوی یا جهت ارجاع تعیین شود؛ از این‌رو، این مفهوم ماهیتی نسبی و بافت‌مند دارد و تشخیص آن

مستلزم توجه هم‌زمان به صورت لفظی، جنسیت دستوری، مرجع، معنای مراد و سیاق است.

در پژوهش حاضر، اختلاف جنسیت تنها به معنی خروج از قاعده نیست، بلکه یکی از امکانات نظام زبانی عربی دانسته می‌شود که در بافت قرآنی می‌تواند، در تعامل با لفظ، معنا، مرجع و سیاق، در جهت‌دهی به دلالت و شکل‌گیری برخی کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی نقش داشته باشد. بر همین اساس، در تحلیل نمونه‌ها، پس از شناسایی صورت اختلاف جنسیت و مبنای نحوی یا تفسیری آن، نقش معنا، مرجع و سیاق و در نهایت پیامد دلالتی و بلاغی - زیبایی‌شناختی آن بررسی خواهد شد.

۲-۲. تمایز جنسیت دستوری و جنسیت معنایی

در تحلیل اختلاف جنسیت در زبان قرآن، تفکیک میان جنسیت دستوری و جنسیت معنایی ضروری است؛ زیرا در برخی موارد، آنچه در سطح لفظی عدم مطابقت مذکر و مؤنث به نظر می‌رسد، در واقع حاصل هماهنگی عنصر وابسته با معنای مرجع یا حیثیت دلالتی آن است. جنسیت دستوری ناظر به جنسیتی است که واژه در ساخت زبانی و بر اساس صورت لفظی خود دارد و عناصر وابسته‌ای مانند فعل، صفت، ضمیر یا اسم اشاره معمولاً با آن هماهنگ می‌شوند؛ در مقابل، جنسیت معنایی به جنسیتی اشاره دارد که از مفهوم، مصداق یا مراد مورد نظر از یک لفظ در بافت حاصل می‌شود. این تمایز در سنت نحوی عربی با مفاهیمی چون الحمل علی اللفظ و الحمل علی المعنی تبیین شده است. در حمل بر لفظ، عنصر وابسته با صورت ظاهری مرجع هماهنگ می‌شود؛ اما در حمل بر معنا، هماهنگی بر اساس معنای مراد یا حیثیتی است که از مرجع مورد نظر است. از این‌رو، ممکن است واژه‌ای از نظر لفظی مؤنث باشد، اما عنصر وابسته به دلیل لحاظ معنای آن به صورت مذکر بیاید، یا برعکس. در چنین مواردی، اختلاف جنسیت در سطح لفظی، لزوماً به معنای عدم تناسب در سطح معنا نیست، بلکه می‌تواند نشان‌دهنده انتخاب یکی از دو جهت ملاحظه لفظ و معنا باشد.

جنسیت معنایی نیز الزاما به معنای وجود یک اسم مقدر و مشخص نیست؛ گاه مفهوم، مصداق، ویژگی یا حیثیتی معنایی، مبنای تعیین جنسیت قرار می‌گیرد. از این رو، در تحلیل هر شاهد باید افزون بر جنسیت صرفی مرجع، مشخص شود عنصر وابسته با کدام معنا یا حیثیت از آن ارتباط یافته است. این امر به‌ویژه در مواردی اهمیت دارد که یک مرجع در یک ساخت واحد از دو جهت لفظی و معنایی قابلیت ملاحظه داشته باشد.

بر این اساس، در پژوهش حاضر، جنسیت دستوری به صورت زبانی موجود در عبارت و جنسیت معنایی به مفهوم یا مرجعی که صورت زبانی در بافت بر آن دلالت می‌کند اطلاق می‌شود. تمایز این دو، مبنایی برای تبیین رابطه میان اختلاف جنسیت و سیاق است؛ بدین معنا که تحلیل از تشخیص صورت دستوری آغاز می‌شود، سپس جهت معنایی و مرجع فعال شده مشخص می‌گردد و در نهایت، نقش این انتخاب در دلالت و کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی آیه بررسی می‌شود.

۲-۳. معیارهای شناسایی و تحلیل نمونه‌ها

نمونه‌های این پژوهش بر اساس دو معیار انتخاب شده‌اند: نخست، وجود تفاوت ظاهری میان صورت جنسیتی عنصر زبانی و جنسیتی که بر اساس ظاهر ساخت نحوی انتظار می‌رود؛ و دوم، امکان تبیین این تفاوت بر پایه مبانی معتبر زبان عربی و شواهد نحوی و تفسیری، با توجه به سیاق آیه. در این چارچوب، اختلاف ظاهری جنسیت نه به‌منزله گسست از نظام زبانی قرآن کریم، بلکه به‌عنوان پدیده‌ای درخور بررسی در چارچوب ظرفیت‌های نحوی و معنایی زبان عربی در نظر گرفته می‌شود. از این رو، شناسایی هر نمونه مستلزم تبیین مبنای زبانی و معنایی آن و احراز تناسب آن با سیاق آیه است.

تحلیل هر نمونه بر اساس زنجیره‌ای پنج‌مرحله‌ای انجام می‌شود. در مرحله نخست، صورت اختلاف جنسیت و عناصر زبانی مرتبط با آن مشخص می‌شود. در مرحله دوم، مبنای نحوی یا تفسیری این صورت، از جمله حمل بر لفظ، حمل بر معنا، تقدیر، تأویل یا تفاوت در مرجع و جهت ارجاع، بررسی می‌شود. در مرحله سوم، معنا، مرجع یا حیثیت دلالتی مورد لحاظ در تعیین جنسیت تبیین می‌گردد. در

مرحله چهارم، تناسب این انتخاب با سیاق و ساختار آیه بررسی می‌شود و در مرحله پنجم، بر پایه مجموع شواهد زبانی، نحوی و تفسیری، پیامدهای دلالتی و کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی آن تحلیل می‌شود. بدین ترتیب، هرگونه تبیین بلاغی بر مبنای شواهد معتبر و پیوند میان صورت زبانی، مبنای نحوی و معنایی و سیاق آیه استوار خواهد بود، نه بر برداشت ذوقی یا تفسیری فاقد پشتوانه زبانی.

۳. تحلیل کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت

پس از تبیین مفهوم اختلاف جنسیت، مبنای نحوی و معنایی آن و معیارهای انتخاب نمونه‌ها، در این بخش کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی این پدیده در آیات قرآن کریم بررسی می‌شود. تحلیل نمونه‌ها بر این اساس استوار است که اختلاف جنسیت به تنهایی منشأ یک کارکرد بلاغی مشخص نیست، بلکه در تعامل با لفظ، معنا، مرجع و سیاق می‌تواند در جهت‌دهی به دلالت و کیفیت بیان نقش داشته باشد. از این رو، در هر نمونه، نخست صورت اختلاف جنسیت و مبنای نحوی یا معنایی آن تبیین می‌شود؛ سپس با توجه به مرجع و اقتضای سیاق، پیامد دلالتی و کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی آن تحلیل خواهد شد. در پایان، برآیند این نمونه‌ها در قالب کارکردهای اصلی اختلاف جنسیت جمع‌بندی می‌شود.

۳-۱. تناسب میان لفظ، معنا و سیاق

یکی از کارکردهای اختلاف جنسیت در قرآن، ایجاد تناسب میان صورت لفظی، معنای مراد و مقتضای سیاق است. در برخی موارد، جنسیت عنصر وابسته با توجه به معنایی تعیین می‌شود که در بافت آیه مورد نظر قرار گرفته است؛ از این رو، صورت جنسیتی می‌تواند با معنای مورد لحاظ، حتی در مواردی که با صورت لفظی مرجع یکسان نیست، هماهنگ شود. آیه (وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا) (انعام: ۱۳۹) نمونه روشنی از این وضعیت است.

در این آیه، خالصة به صورت مؤنث و محرم به صورت مذکر آمده است، در حالی که هر دو در ظاهر به «ما» در عبارت «ما في بطون هذه الأنعام» مربوطند. زمخشری در تبیین این تفاوت، خالصة را ناظر به معنای «ما» و مقصود از آن، یعنی الأجنّة می‌داند؛ از این رو، صفت به صورت مؤنث آمده است. در مقابل، محرم با لحاظ لفظ

«ما» مذکر شده است. وی بدین ترتیب، تفاوت دو صورت را ناشی از تفاوت میان حمل بر معنا و حمل بر لفظ می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲: ۷۱).

ابوحیان نیز ضمن گزارش وجوه نحوی مربوط به آیه، همین دو جهت را در تبیین اختلاف خالصة و محرم مطرح می‌کند و تفاوت میان ملاحظه معنای «ما» و ملاحظه لفظ آن را از مبانی قابل قبول در تحلیل این ساخت می‌داند (أبو حیان، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۶۶۰-۶۶۱). بنابراین، از نظر نحوی و تفسیری، اختلاف جنسیت در این آیه بر مبنایی شناخته‌شده در زبان عربی استوار است و نمی‌توان آن را صرفاً عدم مطابقت دستوری تلقی کرد.

با این حال، اهمیت این تفاوت در سطح بیان، در همنشینی دو صورت جنسیتی در یک ساخت واحد آشکار می‌شود. خالصة با صورت مؤنث، معنای مورد نظر از «ما» را برجسته می‌کند و ذهن را به آنچه در بطون انعام قرار دارد معطوف می‌سازد؛ اما محرم با بازگشت به لفظ «ما»، همان مرجع را از حیث صورت زبانی مورد ملاحظه قرار می‌دهد. بدین ترتیب، آیه بدون افزودن هیچ توضیحی، یک مرجع را از دو زاویه لفظی و معنایی بازنمایی می‌کند.

این جابه‌جایی میان لفظ و معنا با سیاق آیه نیز تناسب دارد؛ زیرا سخن درباره ادعای مشرکان در تعیین حکم متفاوت برای آنچه از شکم چهارپایان به دست می‌آمد است: بخشی را ویژه مردان و بخشی را بر زنان حرام می‌شمردند. از این رو، تغییر جنسیت میان خالصة و محرم در کنار تقابل معنایی «لذکونا» و «علی أزواجنا» قرار می‌گیرد و به فشرده‌گی و انسجام بیان کمک می‌کند. اختلاف جنسیت در اینجا، در عین آنکه از یک مبنای نحوی روشن برخوردار است، تناسب میان لفظ، معنای مراد و جهت دلالی سیاق را در ساخت آیه منعکس می‌سازد.

بر این اساس، این شاهد نشان می‌دهد که اختلاف جنسیت می‌تواند فراتر از یک جواز نحوی، به ابزاری برای تنظیم رابطه میان صورت لفظی و معنای فعال شده در سیاق تبدیل شود. در چنین مواردی، زیبایی بیان نه از خود تغییر جنسیت، بلکه از تناسبی ناشی می‌شود که این تغییر میان ساخت نحوی و جهت دلالی آیه برقرار می‌کند.

۲-۳. ایجاز و تراکم دلالی

از دیگر کارکردهای اختلاف جنسیت در برخی آیات قرآن، فشردگی معنا و بیان چند لایه دلالی در ساختی کوتاه است. در این موارد، صورت جنسیتی می‌تواند در کنار ظرفیت معنایی واژه و برخی وجوه نحوی و تفسیری، امکان حضور معنایی گسترده‌تر را بدون افزایش عناصر لفظی فراهم کند. آیه (بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ) (قیامة: ۱۴) نمونه‌ای قابل توجه از این کارکرد است.

در این آیه، بصیرة به صورت مؤنث آمده است، در حالی که الإنسان مذکر است. برای تبیین این تأنیث، وجوه گوناگونی در منابع تفسیری مطرح شده است؛ از جمله آنکه در معنای آیه، تقدیر حرف جر صورت گرفته باشد یا بصیرة صفت برای اسمی مؤنث مقدر در نظر گرفته شود. قرطبی در تبیین این تعبیر، دو احتمال را مطرح می‌کند: نخست اینکه معنای آیه «بل علی الإنسان من نفسه بصیرة» باشد؛ یعنی «بلکه انسان از جانب خود گواهی بر خویشتن دارد» و در این صورت، حرف جرّ «من» در تقدیر گرفته شده است. احتمال دیگر آن است که بصیرة صفت اسمی مؤنث و مقدر باشد؛ به این معنا که تقدیر عبارت «بل الإنسان علی نفسه عین بصیرة» باشد؛ یعنی «بلکه انسان بر خویشتن، چشمی گواه و بینا دارد» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۹، ص ۱۰۰). بر پایه این دو احتمال، بخشی از عناصر نحوی و معنایی در ساخت ظاهری آیه حذف شده و مخاطب آنها را از طریق قرینه و سیاق دریافت می‌کند.

از سوی دیگر، علامه طباطبایی بصیره را به معنای بینش قلبی و ادراک درونی می‌داند و اطلاق آن بر انسان را با تقدیر عبارت «الإنسان ذو بصیرة علی نفسه» توضیح می‌دهد؛ یعنی انسان نسبت به خویشتن دارای بصیرت و آگاهی است. ایشان در ادامه، احتمال دیگری نیز مطرح می‌کند و بصیره را به معنای حجت و گواه می‌داند. بر این اساس، تعبیر بصیر» در این آیه می‌تواند هم بر آگاهی و ادراک درونی انسان نسبت به خویشتن و هم بر حجت و گواهی او بر اعمال خویش دلالت داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۲۰، ص ۱۰۷). بر این اساس، یک تعبیر کوتاه می‌تواند هم بر آگاهی و ادراک درونی انسان نسبت به خویشتن و هم بر حجت و گواهی او بر نفس خویش دلالت داشته باشد.

از این منظر، تأنیث بصیرة در کنار حذف یا تقدیر برخی عناصر نحوی و معنایی، به فشردگی ساخت و تراکم دلالت کمک می‌کند؛ زیرا قرآن بدون تصریح به همه اجزای معنای مورد نظر، آنها را در قالبی کوتاه و متراکم عرضه می‌کند. بنابراین، کارکرد بلاغی این ساخت را می‌توان در ایجاز همراه با تراکم معنایی مشاهده کرد؛ به گونه‌ای که صورت جنسیتی، در تعامل با تقدیر نحوی و ظرفیت معنایی واژه، امکان حضور معنایی گسترده‌تر را در ساختی فشرده فراهم می‌سازد.

بر این اساس، ایجاز این نمونه را باید حاصل تعامل تأنیث بصیرة با حذف و تقدیر نحوی و ظرفیت معنایی واژه دانست. از این رهگذر، اختلاف جنسیت در کنار دیگر عناصر ساخت، به فشردگی و تراکم دلالتی بیان قرآنی کمک می‌کند.

۳-۳. توسعه دلالتی و تنوع وجوه معنایی

در برخی موارد، اختلاف جنسیت با توجه به امکان‌های مختلف نحوی و معنایی موجود در ساختار آیه، زمینه توسعه دلالتی و تنوع در برداشت از عبارت را فراهم می‌کند. در این موارد، تحلیل صورت جنسیتی با توجه به مطابقت ظاهری آن با اسم پیشین کامل نمی‌شود؛ از این رو، وجوه معنایی، ارجاعی و نحوی مطرح در ساختار آیه نیز باید مورد توجه قرار گیرد. آیه (إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ) (اعراف: ۵۶) نمونه روشنی از این وضعیت است.

در این آیه، قریب به صورت مذکر آمده است، در حالی که رحمة از نظر جنسیت دستوری مؤنث است. مفسران برای این تذکیر، وجوه متعددی ذکر کرده‌اند که نشان می‌دهد این عدم مطابقت ظاهری، بر یک توجیه واحد استوار نیست. ابوالسعود، تذکیر قریب را از جمله بر اساس حمل رحمة بر معنای رحم دانسته و نیز احتمال داده است که قریب صفت موصوفی محذوف، مانند امر قریب، باشد. وی همچنین آن را به تشبیه فعلیل به برخی ساخت‌های مشترک میان مذکر و مؤنث و نیز به تأثیر مضاف‌الیه در تذکیر مضاف مرتبط می‌داند (أبو السعود، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۳۳).

طباطبایی نیز برای تذکیر قریب چند وجه مطرح می‌کند: مصدر بودن رحمة و یکسانی تذکیر و تأنیث در مصدر، اراده إحسان از رحمة و نیز قرار گرفتن قریب در معنای مفعول. وی این کاربرد را با تعبیر (لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ) (شوری: ۱۷) مقایسه

می‌کند (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۸، ص ۱۶۰). از این منظر، تذکیر قریب لزوماً به معنای نادیده گرفتن جنسیت رحمة نیست، بلکه می‌تواند با لحاظ معنای مورد نظر یا ویژگی صرفی و معنایی واژه توجیه شود.

ابن انباری نیز سه جهت اصلی برای این تذکیر ذکر می‌کند: حمل رحمة بر معنای رحم یا ترحم که مذکر است، اراده مطر از رحمة و تذکیر بر اساس نسب؛ یعنی تقدیر معنای ذات قرب، شبیه امرأة طالق که به معنای ذات طلاق است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۸، ص ۲۳۷)، قرطبی نیز وجوه متعددی برای حذف تاء از قریب گزارش می‌کند؛ از جمله اینکه رحمة به معنای رحم باشد، یا به معنای عفو و غفران و إحسان به کار رفته باشد، یا مراد از آن مطر باشد. وی همچنین تذکیر را با تقدیر مکان نزدیک و با تعبیر ذات قرب مرتبط می‌سازد و یادآور می‌شود که در کاربرد قرب غیرنسبی، تذکیر و تأنیث هر دو ممکن است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۲۸-۲۲۷).

ابن عطیه نیز در بررسی این آیه، ضمن گزارش دیدگاه‌های مختلف درباره حذف تاء، به وجوهی مانند حمل بر معنای ذات قرب و غیر حقیقی بودن تأنیث اشاره می‌کند و دیدگاه‌هایی را از فراء و ابوعبیده درباره کاربرد قریب نقل می‌کند. وی همچنین از طبری نقل می‌کند که مراد از قریب در آیه، مقاربت ارواح با اجساد است؛ یعنی زمانی که رحمت الهی آنان را درمی‌یابد (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۱۱).

مجموع این دیدگاه‌ها نشان می‌دهد که تذکیر قریب در این آیه در پیوند با یک عامل واحد قابل تبیین نیست، بلکه با مجموعه‌ای از امکانات نحوی و معنایی ارتباط دارد. در برخی وجوه، رحمة بر معنایی مذکر مانند رحم، ترحم، إحسان یا مطر حمل می‌شود؛ در برخی دیگر، موصوفی محذوف یا معنای نسبی ذات قرب در نظر گرفته می‌شود و در بعضی وجوه نیز ویژگی صرفی و غیر حقیقی بودن تأنیث مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، صورت مذکر قریب ظرفیت آن را دارد که در پرتو این وجوه، رابطه رحمة با معانی و مصادیق مرتبط با آن را از زوایای مختلف نشان دهد.

البته از این شواهد نمی‌توان تذکیر قریب را به تنهایی منشأ همه این معانی دانست؛ دقیق‌تر آن است که صورت جنسیتی انتخاب‌شده را هماهنگ با مجموعه‌ای از تأویل‌های نحوی و معنایی بدانیم که امکان برداشت‌های گوناگون از رابطه میان

رحمة و قریب را فراهم کرده است. این امر با سیاق آیه نیز هماهنگی دارد؛ زیرا آیه پس از نهی از فساد در زمین، بندگان را به دعا از سر بیم و امید فرا می‌خواند و در ادامه، نزدیکی رحمت الهی به نیکوکاران را بیان می‌کند. از این منظر، اختلاف جنسیت در این شاهد بخشی از ساختار دلالتی آیه است که در پیوند با معنا، تقدیر نحوی و سیاق، به توسعه دلالتی و تنوع وجوه معنایی کمک می‌کند.

۴-۳. برجسته‌سازی و جابه‌جایی کانون دلالت

در برخی از ساخت‌های قرآنی، اختلاف جنسیت فقط به انتخاب یکی از صورت‌های نحوی ممکن محدود نمی‌شود، بلکه در تعامل با معنا، مرجع و سیاق، می‌تواند موجب برجسته‌شدن حیثیتی خاص از معنا شود. در این موارد، صورت جنسیتی به کاررفته، مخاطب را از جنسیت ظاهری واژه به معنای مورد نظر، مرجع حقیقی یا ویژگی خاص آن هدایت می‌کند و از این طریق در جهت‌دهی به کانون دلالت نقش می‌یابد. آیه (قُلْ بَلْ مَلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا) (بقره: ۱۳۵) نمونه‌ای روشن از این وضعیت است. در این آیه، حنیفاً به صورت مذکر آمده، در حالی که مَلَّةٌ اسم مؤنث است. ابوحیان این تذکیر را بر اساس حمل بر معنا توضیح داده و تصریح می‌کند که «الملة في معنى الدين»؛ از این رو، حنیفاً می‌تواند حال از الملة باشد، هرچند از نظر جنسیت با آن مطابقت ظاهری ندارد (أبو حیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۶۴۷). ابوالسعود نیز حنیفاً را حال از مضاف‌إلیه یا مضاف دانسته است (أبو السعود، ج ۱، ص ۱۶۶)، و زمخشری آن را حال از مضاف‌إلیه می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۹۴). زحیلی نیز برای مَلَّةٌ فعلی مقدر در نظر گرفته و حنیفاً را یا حال از ابراهیم و یا متعلق به فعل مقدر دانسته است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۲۱). بنابراین، گرچه مفسران در تحلیل نحوی این ساخت دیدگاه‌های متفاوتی دارند، تبیین ابوحیان نشان می‌دهد که تذکیر حنیفاً را می‌توان با ملاحظه معنای مَلَّةٌ به عنوان دین توجیه کرد. بر این اساس، توجه از صورت لفظی مؤنث مَلَّةٌ به معنای آن، یعنی دین و آیین منسوب به ابراهیم (ع)، معطوف می‌شود و صورت مذکر صفت با این سطح معنایی تناسب می‌یابد.

نمونه دیگر در تعبیر (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي) (انعام: ۷۸) دیده می‌شود. در این آیه، الشمس از نظر لفظی مؤنث است، اما اسم اشاره به صورت مذکر

هذا آمده است. ابوالسعود در تبیین این کاربرد می گوید که آنچه مورد اشاره و موضوع حکم به ربوبیت قرار گرفته، الجرم المشاهد است؛ یعنی موجود و جرم مشاهده شده، نه آن موجود از حیث نام گذاری و تسمیه به الشمس. وی همچنین احتمال تذکیر را به دلیل ملاحظه مذکر بودن خبر و تنزیه مقام ربوبیت از نسبت تأنیث می داند (أبو السعود، بی تا، ج ۳، ص ۱۵۴). علامه طباطبایی نیز بر این نکته تأکید دارد که به کارگیری اسم اشاره مذکر می تواند با وضعیتی متناسب باشد که گوینده هنوز نوع و ماهیت مشارالیه را به طور کامل تشخیص نداده است؛ از این رو، هذا در چنین موقعیتی بر خود جرم و امر مشاهده شده دلالت می کند، نه بر عنوان لفظی آن (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۱۷۹-۱۸۰). بر پایه این دیدگاه ها، می توان گفت که در این نمونه، صورت مذکر اسم اشاره، توجه را از جنسیت لفظ الشمس به خود موجود محسوس و مورد مشاهده منتقل می کند؛ امری که با روند مشاهده و داوری حضرت ابراهیم (ع) در این بخش از داستان نیز تناسب دارد.

در آیه (إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقْعَ لَوْ نُهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ) (بقره: ۶۹) نیز اختلاف جنسیت در فعل تَسْرُ قابل توجه است؛ زیرا این فعل به صورت مؤنث آمده، در حالی که نزدیک ترین اسم پیشین، یعنی لَوْنٌ، مذکر است. ابوحنیان این تأنیث را به دو صورت توجیه می کند: نخست، از آن جهت که لون به مؤنث اضافه شده است؛ و دوم، از آن رو که مقصود از لون در اینجا صفره است و بنابراین فعل بر اساس معنای مؤنث حمل شده است؛ یعنی در تقدیر، «صفرتها تسر الناظرین» است (أبو حیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۰۸). زحیلی و آلوسی نیز همین دو وجه را نقل کرده اند و بر امکان حمل بر معنا و تأثیر مضاف الیه در تأنیث تأکید دارند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۸۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۸۹). از سوی دیگر، ابن عاشور تصریح می کند که ضمیر فعل تَسْرُ به بقرة بازمی گردد، نه به لون؛ بنابراین، آیه در مقام بیان این نیست که رنگ زرد به طور مطلق موجب سرور بینندگان است، بلکه سخن از خود آن گاو با ویژگی هایی است که برای آن بیان شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۳۶). بر این اساس، اختلاف جنسیت در اینجا با مسئله مرجع و معنای فعال شده پیوند می یابد و در

دریافت آیه، توجه را از لون به صفت مؤثر آن در توصیف گاو و در نهایت به خود گاو و کیفیتی که موجب سرور بینندگان است، معطوف می‌کند.

برآیند این نمونه‌ها نشان می‌دهد که اختلاف جنسیت در برخی ساخت‌های قرآنی می‌تواند در کنار سازوکارهای نحوی و تفسیری، در تعیین کانون دلالت نیز مؤثر باشد. در آیه (مِلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا)، صورت مذکر با ملاحظه معنای ملة و مفهوم دین تبیین می‌شود؛ در (هَذَا رَبِّي)، اسم اشاره مذکر می‌تواند بر خود جرم و مشارالیه، فراتر از نام لفظی الشمس، دلالت کند؛ و در (تَسْرُّ النَّاطِرِينَ)، تأنیث فعل با معنای الصفرة یا با مرجع مؤنث البقرة ارتباط می‌یابد. بنابراین، آنچه در این موارد اهمیت دارد، خود اختلاف جنسیت به تنهایی نیست، بلکه تعامل آن با معنا، مرجع و سیاق است؛ تعاملی که می‌تواند موجب جابه‌جایی کانون توجه از صورت لفظی به معنای فعال‌شده، از نام به مسمی، یا از یک ویژگی به صاحب آن ویژگی شود و از این رهگذر در جهت‌دهی دلالت و کیفیت بلاغی بیان نقش داشته باشد.

۳-۵. پویایی تصویر از رهگذر تغییر حیثیت مرجع

در برخی ساخت‌های قرآنی، اختلاف جنسیت با تغییر در نحوه لحاظ مرجع ضمیر همراه می‌شود و از این رهگذر می‌تواند در پویایی تصویر و نحوه بازنمایی یک پدیده نقش داشته باشد. در این موارد، تفاوت میان صورت مذکر و مؤنث، افزون بر کارکرد نحوی، با امکان ارجاع به مخلوق، هیئت، صورت یا معنای مستفاد از ساخت، زاویه نگاه به پدیده را تغییر می‌دهد. نمونه برجسته این کارکرد را می‌توان در تفاوت میان دو تعبیر (أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ) (آل عمران: ۴۹) و (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي) (مائده: ۱۱۰) مشاهده کرد.

در آیه آل عمران، درباره مرجع ضمیر مذکر در «فِيهِ» دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. ابوالسعود آن را به کاف در (كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ) بازمی‌گرداند؛ یعنی به چیزی که مانند هیئت پرند ساخته شده است، و در قرائت «فَأَنْفُخُ فِيهَا» مرجع را هیئت مقدر می‌داند: «الضمير للكاف ... و قرئ فَأَنْفُخُ فِيهَا عَلَى أَنَّ الضمير للهيئة المقدر» (أبو السعود، بی تا، ج ۲، ص ۳۹). ابوحیان نیز فیه را به کاف یا موصوف آن بازمی‌گرداند

و در قرائت مؤنث، ضمیر را به هیئۀ محذوف نسبت می‌دهد. وی همچنین تصریح می‌کند که کاف، از نظر معنا، به «مماثلة هیئة الطیر» دلالت می‌کند و از این حیث می‌تواند با تأنیث نیز همراه شود (أبو حیان، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۶۳-۱۶۴).

زحیلی نیز چند احتمال برای مرجع فیه مطرح می‌کند: بازگشت به الهیئۀ به معنای صورت و مهیأ، بازگشت به المخلوق به دلالت فعل أخلق، یا بازگشت به کاف به اعتبار معنای مثل (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۲۲۹). بنابراین، تفاوت جنسیتی در اینجا با تفاوت در حیثیت مرجع پیوند می‌یابد؛ چنان‌که یک بار ساخت از منظر مخلوق یا شیء ساخته‌شده و بار دیگر از منظر هیئت و صورت مورد توجه قرار می‌گیرد.

این تفاوت در آیه مائده آشکارتر می‌شود. ابوالسعود در تفسیر (فَتَنَّفُخُ فِيهَا)، ضمیر مؤنث را صریحاً به الهیئۀ المصوّرۀ بازمی‌گرداند و سپس فتکون را نیز ناظر به همان هیئت می‌داند (أبو السعود، بی‌تا، ج ۳، ص ۹۵). ابن عطیه نیز تفاوت دو تعبیر را به امکان‌های متفاوت در مرجع ضمیر مربوط می‌کند و توضیح می‌دهد که در آل عمران، ضمیر مذکر می‌تواند به الطین المهیأ یا المذکور بازگردد، در حالی که در مائده تأنیث با لحاظ الهیئۀ توجیه می‌شود (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۴۳۹).

فخر رازی این تفاوت را با صراحت بیشتری به دو سطح لفظ و معنا پیوند می‌دهد. از نظر او، کاف در (كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ) در ظاهر مذکر است، اما از نظر معنا بر هیئت دلالت می‌کند؛ از این رو، می‌تواند گاه به صورت مذکر و گاه به صورت مؤنث مورد ارجاع قرار گیرد: «الكاف تَوْثٌ بحسب المعنى ... وتذكر بحسب الظاهر» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۴۶۰). بدین ترتیب، تفاوت فیه/فیها را باید بازتاب دو شیوه متفاوت در لحاظ کردن مرجع دانست: در یک حالت، مرجع به صورت شیء یا مخلوق ساخته‌شده در نظر گرفته می‌شود و در حالت دیگر، به صورت هیئت و صورتی که بر آن نفخ صورت می‌گیرد.

بر این اساس، می‌توان گفت اختلاف صورت جنسیتی در این دو تعبیر، در کنار تفاوت مرجع یا حیثیت مورد لحاظ، به تنوع زاویه ارائه فرایند آفرینش کمک می‌کند. در تعبیر (فَأَنفُخُ فِيهِ)، توجه می‌تواند به شیء یا مخلوق ساخته‌شده معطوف باشد؛ در

حالی که در (فَتَنَّفُخُ فِيهَا)، با لحاظ هیئت و صورت، خود ساخت و شکل پدیدآمده در کانون توجه قرار می‌گیرد. سپس در هر دو آیه، نتیجه این فرایند با تعبیر (فَيَكُونُ طَيْرًا) یا (فَتَكُونُ طَيْرًا) بیان می‌شود؛ یعنی آنچه در آغاز به صورت گل و سپس هیئتی شبیه پرنده شکل گرفته، به اذن خداوند به طیر تبدیل می‌شود.

از این منظر، می‌توان اختلاف فیه/فیها را بخشی از سازوکار زبانی دانست که امکان می‌دهد یک فرایند واحد از دو زاویه متفاوت بازنمایی شود: یک بار با تأکید بر شیء یا مخلوق و بار دیگر با توجه به هیئت و صورت آن. بنابراین، اثر زیبایی‌شناختی این اختلاف نه در خود مذكر یا مؤنث بودن ضمیر به صورت مستقل، بلکه در تعامل میان صورت جنسیتی، مرجع ضمیر، معنای ساخت و سیاق آیه پدیدار می‌شود و به ارائه پویاتر فرایند گذار از صورت ساخته‌شده به موجود زنده کمک می‌کند.

۴. الگوی بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت در قرآن

تحلیل نمونه‌های دوازده‌گانه نشان داد که اختلاف جنسیت در آیات قرآن کریم، در تعامل با ساختار نحوی، معنا، مرجع و سیاق، می‌تواند زمینه‌ساز کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی گوناگونی شود. با توجه به اینکه این کارکردها در نمونه‌های مختلف، از سازوکارهای مشترک و در عین حال با صورت‌های متفاوت پدید می‌آیند، می‌توان یافته‌های پژوهش را از سطح تحلیل موردی فراتر برد و در قالب الگویی منسجم صورت‌بندی کرد. در این بخش، ابتدا برآیند تحلیلی نمونه‌ها و پیوند آنها با کارکردهای شناسایی‌شده تبیین می‌شود؛ سپس فرایند شکل‌گیری این کارکردها از اختلاف صوری جنسیت تا تحقق دلالت بلاغی - زیبایی‌شناختی صورت‌بندی و الگوی نهایی پژوهش ارائه می‌شود.

۴-۱. برآیند تحلیلی نمونه‌ها

بررسی دوازده نمونه نشان می‌دهد که اختلاف جنسیت در قرآن کریم در بسیاری از موارد در پیوند با صورت دستوری، معنای مورد نظر، مرجع ضمیر یا اسم اشاره و اقتضای سیاق شکل می‌گیرد و تبیین آن به مجموعه این عوامل نیاز دارد. دیدگاه‌های مفسران و نحویان درباره این نمونه‌ها، هرچند از نظر تبیین جزئیات متفاوت است، غالباً بر سازوکارهایی چون حمل بر لفظ، حمل بر معنا، تأثیر مضاف‌إلیه، ارجاع به

معنای ضمنی یا مرجع مقدر و تفاوت حیثیت مورد لحاظ استوار است. از این رو، در پاره‌ای از موارد، صورت دستوری واژه مبنا قرار می‌گیرد و در مواردی دیگر، معنای آن یا مرجع مورد نظر در تعیین جنسیت نقش پیدا می‌کند؛ چنان که در (مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ... وَمُحَرَّمٌ)، یک ساخت واحد از دو جهت لفظی و معنایی مورد لحاظ قرار گرفته و در (مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ) نیز تفاوت ضمیرها با تفاوت در محدوده و جهت ارجاع ارتباط یافته است. از سوی دیگر، مجموعه نمونه‌ها نشان می‌دهد که اختلاف جنسیت گاه با تغییر مرجع یا حیثیت دلالتی همراه می‌شود. در آیاتی مانند (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ) و (فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا)، تفاوت تذکیر و تأنیث ضمیر را می‌توان در پرتو تفاوت میان شیء یا مخلوق و هیئت و صورت تبیین کرد. همچنین در (فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ)، ضمیر مذکر در اوتیته و ضمیر مؤنث در هی فتنه با دو حیثیت متفاوت از نعمت، یعنی تلقی آن به عنوان شیء و توجه به آن به عنوان نعمت یا فتنه، قابل تحلیل است. در نمونه‌هایی مانند (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي) و (إِنَّ رَحِمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ) نیز صورت جنسیتی با نحوه تلقی مرجع و معنایی که در سیاق آیه مورد نظر قرار گرفته است، ارتباط دارد. در این آیات، جنسیت دستوری در پرتو نحوه ارجاع و معنای مورد نظر تفسیر می‌شود و از این رهگذر، صورت لفظی با زاویه‌ای که آیه برای معرفی و بیان مرجع برگزیده است، هماهنگ می‌گردد.

در مجموع، این نمونه‌ها نشان می‌دهند که سیاق نقش تعیین‌کننده‌ای در انتخاب و تفسیر صورت جنسیتی دارد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان هر اختلاف جنسیت را صرفاً بر اساس یک قاعده صوری توضیح داد. برای مثال، در (فَاقْعَ لَوْثُهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ)، تحلیل نحوی و تفسیری نشان می‌دهد که تأنیث تَسْرُ لزوماً به معنای تأنیث لَوْن نیست و در تعیین مرجع فعل، سیاق و ساختار جمله اهمیت اساسی دارد. در (وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا) نیز اگرچه برای ضمیر مؤنث منها چند مرجع محتمل مطرح شده است، انتخاب مرجع مناسب در نهایت به قرائن نحوی و معنایی وابسته است. بنابراین، اختلاف جنسیت را باید نه یک عامل مستقل در تولید معنا،

بلکه نشانه‌ای صوری در شبکه‌ای از روابط نحوی، معنایی و سیاقی دانست که می‌تواند در جهت‌دهی به دلالت و انتخاب زاویه خاصی از معنا نقش ایفا کند. بر این اساس، برآیند تحلیل دوازده نمونه را می‌توان در این نکته خلاصه کرد که اختلاف جنسیت در بیان قرآنی، با جابه‌جایی یا بازتنظیم نسبت میان لفظ، معنا و مرجع، ظرفیت آن را دارد که به فشردگی دلالت، گشودگی معنایی، برجسته‌سازی یک حیثیت خاص از مرجع و تناسب بیشتر ساختار با سیاق بینجامد. در نتیجه، ارزش بلاغی - زیبایی‌شناختی این پدیده نه در خود تذکیر یا تأنیث، بلکه در نحوه به‌کارگیری آن در ساختار جمله و پیوند آن با معنای مورد نظر و سیاق آیه آشکار می‌شود.

۴-۲. پیوند اختلاف جنسیت با کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی

برآیند دوازده نمونه نشان می‌دهد که اختلاف جنسیت در قرآن کریم، در تعامل با ساختار نحوی و معنایی آیه و با هدایت سیاق، می‌تواند به کارکردهای بلاغی و زیبایی‌شناختی متنوعی منجر شود. این کارکردها را نمی‌توان به خود تذکیر یا تأنیث نسبت داد؛ بلکه از نحوه قرار گرفتن صورت جنسیتی در شبکه روابط لفظی، معنایی و ارجاعی آیه پدید می‌آیند. بر این اساس، مهم‌ترین کارکردهای قابل استخراج عبارت‌اند از:

الف) ایجاد تناسب میان لفظ، معنا و سیاق:

در برخی نمونه‌ها، صورت جنسیتی با معنای مورد لحاظ یا با ساختار سیاقی آیه هماهنگ می‌شود. در این موارد، اختلاف ظاهری میان جنسیت صورت و جنسیت متعارف مرجع، در واقع بازتاب توجه به معنایی خاص یا حیثیتی متفاوت از آن مرجع است. بدین‌سان، ساختار جنسیتی با جهت کلی بیان هماهنگ شده و از گسست میان صورت لفظی و معنای مورد نظر جلوگیری می‌کند.

ب) فشردگی و ایجاد دلالتی:

اختلاف جنسیت در پاره‌ای از موارد، امکان می‌دهد یک صورت دستوری در عین حفظ پیوستگی نحوی، حامل بیش از یک لایه معنایی باشد. به‌جای آنکه هر معنای مورد نظر در قالب ساختی مستقل و صریح بیان شود، جنسیت دستوری می‌تواند

بخشی از معنای مقصود را از طریق ارجاع، تأویل یا حمل بر معنا در خود متراکم سازد. از این منظر، اختلاف جنسیت یکی از عناصر مشارکت کننده در فشردگی بیان قرآنی است.

ج) توسعه دلالتی و تنوع وجوه معنایی:

در برخی نمونه‌ها، اختلاف جنسیت با تعدد وجوهی همراه است که برای تبیین آن از سوی مفسران مطرح شده است. این تعدد لزوماً به معنای ابهام یا فقدان انسجام نیست؛ بلکه نشان می‌دهد ساختار جنسیتی می‌تواند ظرفیت ارجاع یا تأویل را در چند جهت فعال کند و در نتیجه، امکان خوانش‌های معنایی سازگار با سیاق را افزایش دهد. بنابراین، گشودگی و توسعه دلالتی در اینجا حاصل تعامل صورت جنسیتی با دیگر عناصر نحوی و معنایی است، نه نتیجه مستقل آن.

د) برجسته‌سازی و جابه‌جایی کانون دلالت:

در مواردی، تغییر صورت جنسیتی سبب می‌شود توجه از جنسیت دستوری واژه به معنای آن، مرجع آن یا حیثیتی خاص از آن منتقل شود. در چنین وضعی، اختلاف جنسیت می‌تواند کانون دلالت را از لفظ به معنا، از صورت به مرجع یا از یک حیثیت مفهومی به حیثیتی دیگر جابه‌جا کند. این کارکرد به‌ویژه در مواردی آشکار است که یک مرجع واحد از دو منظر متفاوت، یعنی لفظی و معنایی یا شیئی و وصفی، مورد توجه قرار گرفته است.

هـ) پویایی تصویر از رهگذر تغییر حیثیت مرجع:

در برخی آیات، به‌ویژه در ساختارهای مربوط به ضمائر و ارجاع، اختلاف جنسیت امکان می‌دهد یک پدیده از حیثیت‌های متفاوت در جریان بیان بازنمایی شود؛ برای مثال، گاه شیء یا مخلوق و گاه هیئت و صورت مورد توجه قرار می‌گیرد. در این موارد، تغییر جنسیت تنها یک تفاوت دستوری نیست، بلکه در سطح بیان به تغییر زاویه نگاه و در نتیجه پویایی تصویر کمک می‌کند.

در مجموع، این پنج کارکرد را باید نتیجه تعامل اختلاف جنسیت با معنا، مرجع و سیاق دانست، نه آثار ثابت و ذاتی تذکیر یا تأنیث. از این‌رو، ارزش بلاغی - زیبایی‌شناختی این پدیده زمانی آشکار می‌شود که صورت جنسیتی بتواند در ساختار

آیه، معنای مورد لحاظ یا حیثیت خاصی از مرجع را برجسته کند و هم‌زمان با اقتضای سیاق هماهنگ شود. بر این مبنا، اختلاف جنسیت از سطح یک تفاوت صوری فراتر رفته و به یکی از عناصر مشارکت‌کننده در سازمان‌دهی دلالت و کیفیت بیان قرآنی تبدیل می‌شود.

۴-۳. الگوی نهایی کارکرد اختلاف جنسیت

با جمع‌بندی یافته‌های حاصل از بررسی دوازده نمونه می‌توان برای تبیین کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت در قرآن کریم الگویی مرحله‌ای ارائه کرد. بر اساس این الگو، اختلاف جنسیت از یک صورت متفاوت جنسیتی آغاز می‌شود، اما کارکرد آن در همان سطح صوری متوقف نمی‌ماند؛ بلکه در پیوند با معنا، مرجع و سیاق، به شکل‌گیری دلالت و در نهایت به کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی منتهی می‌شود. این فرایند را می‌توان به صورت زیر ترسیم کرد:

در مرحله نخست، میان جنسیت دستوری عنصر زبانی و جنسیتی که از ساختار نحوی یا مرجع آن انتظار می‌رود، نوعی تفاوت ظاهری پدید می‌آید. این تفاوت، در مرحله دوم، با یکی از سازوکارهای زبانی و تفسیری، مانند حمل بر معنا، حمل بر لفظ، تأثیر مضاف‌إلیه، توجه به معنای ضمنی یا تفاوت در مرجع، تبیین می‌شود. در نتیجه، صورت جنسیتی فقط یک ویژگی دستوری باقی نمی‌ماند، بلکه می‌تواند معنایی خاص یا حیثیتی متفاوت از مرجع را در کانون توجه قرار دهد.

در مرحله سوم، سیاق نقش تنظیم‌کننده و انتخاب‌کننده دارد؛ یعنی از میان ظرفیت‌های نحوی و معنایی موجود، آن قرائت یا مرجعی را تقویت می‌کند که با ساختار کلی آیه هماهنگ‌تر است. از این منظر، سیاق افزون بر آنکه در تبیین اختلاف جنسیت مؤثر است، در جهت‌دهی به دلالت آن نیز نقش دارد. بدین ترتیب، اختلاف جنسیت در تعامل با سیاق می‌تواند سبب شود یک واژه یا مرجع از حیثی خاص مورد توجه قرار گیرد؛ مانند توجه به هیئت در برابر مخلوق، نعمت در برابر شیء یا مال، یا مرجع لفظی در برابر مرجع معنایی.

در مرحله چهارم، این بازتنظیم رابطه میان لفظ، معنا و مرجع به یکی از کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی منجر می‌شود. این کارکردها در نمونه‌های

بررسی شده در پنج صورت اصلی قابل صورت‌بندی‌اند: تناسب میان لفظ، معنا و سیاق؛ فشردگی و ایجاز دلالتی؛ توسعه دلالتی و تنوع وجوه معنایی؛ برجسته‌سازی و جابه‌جایی کانون دلالت؛ و پویایی تصویر از رهگذر تغییر حیثیت مرجع. البته این کارکردها آثار قطعی و یکسان اختلاف جنسیت نیستند، بلکه بر اساس ساختار هر آیه و میزان تعامل صورت جنسیتی با دیگر عناصر زبانی و سیاقی تحقق می‌یابند.

بنابراین، مدل نهایی پژوهش را می‌توان در یک رابطه کلی چنین خلاصه کرد:
اختلاف صوری جنسیت ← سازوکار نحوی - معنایی ← تعیین یا تغییر حیثیت مرجع ← انطباق با سیاق ← جهت‌دهی به دلالت ← تحقق کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی

بر پایه این مدل، اختلاف جنسیت در قرآن کریم را نمی‌توان صرفاً عدول از یک قاعده صوری یا پدیده‌ای نحوی برای توجیه ساختار جمله دانست. اهمیت آن در این است که صورت جنسیتی متفاوت، در تعامل با معنا، مرجع و سیاق، امکان سازمان‌دهی خاص دلالت را فراهم می‌کند و از این رهگذر می‌تواند به ایجاز، گشودگی معنایی، برجسته‌سازی، تناسب و پویایی بیان یاری رساند. از این‌رو، کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت نه در خود تذکیر یا تأنیث، بلکه در نسبت میان صورت جنسیتی و شبکه دلالتی آیه شکل می‌گیرد؛ نسبتی که یکی از جلوه‌های هماهنگی دقیق میان ساختار لفظی و معنای مقصود در بیان قرآنی است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت در قرآن کریم انجام شد. بررسی دوازده نمونه نشان داد که این پدیده در پیوند با صورت دستوری، معنا، مرجع و سیاق قابل تبیین است و در برخی موارد می‌تواند در جهت‌دهی و سازمان‌دهی دلالت نقش داشته باشد. یافته‌ها حاکی از آن است که مبانی نحوی و معنایی این پدیده، از جمله حمل بر لفظ، حمل بر معنا، روابط نحوی و تفاوت مرجع یا جهت ارجاع، در تعامل با ساختار و سیاق هر آیه، زمینه شکل‌گیری دلالت‌های خاص را فراهم می‌کنند.

بررسی نمونه‌ها به شناسایی پنج کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی انجامید: تناسب میان لفظ، معنا و سیاق، فشردگی و ایجاز دلالتی، توسعه دلالتی و تنوع وجوه معنایی، برجسته‌سازی و جابه‌جایی کانون دلالت و پویایی تصویر از رهگذر تغییر حیثیت مرجع. این کارکردها نشان می‌دهند که صورت جنسیتی در برخی ساخت‌های قرآنی می‌تواند با برجسته‌کردن معنایی خاص، تغییر زاویه توجه به مرجع یا فشردگی لایه‌های معنایی، در کیفیت بیان و انسجام دلالتی آیه مشارکت کند.

بر این اساس، اختلاف جنسیت به‌خودی‌خود واجد کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی یکسانی در همه موارد نیست؛ بلکه تبیین چنین کارکردی مستلزم احراز رابطه میان صورت جنسیتی، مبنای نحوی و معنایی آن، مرجع یا حیثیت مورد لحاظ و مقتضای سیاق است. بنابراین، ارزش بلاغی این پدیده را نباید تنها در تفاوت صوری یا فاصله گرفتن از الگوی متعارف جست‌وجو کرد، بلکه باید آن را در نحوه بهره‌گیری از ظرفیت‌های نظام زبانی برای تنظیم رابطه میان لفظ، معنا، مرجع و سیاق بررسی کرد.

برآیند تحلیل‌ها، الگویی برای تبیین این رابطه به دست می‌دهد که می‌توان آن را چنین صورت‌بندی کرد:

اختلاف صوری جنسیت ← سازوکار نحوی - معنایی ← تعیین یا تغییر حیثیت مرجع ← انطباق با سیاق ← جهت‌دهی به دلالت ← تحقق کارکرد بلاغی - زیبایی‌شناختی

این الگو نشان می‌دهد که تبیین کارکرد بلاغی اختلاف جنسیت نیازمند عبور از تشخیص صورت دستوری و بررسی مبنای نحوی و معنایی آن به تحلیل رابطه این صورت با مرجع و سیاق آیه است. در مجموع، دستاورد اصلی پژوهش آن است که امکان تبیین کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت را در تعامل این پدیده با شبکه دلالتی آیه نشان می‌دهد؛ تعاملی که در نمونه‌های بررسی‌شده می‌تواند به ایجاز، توسعه دلالتی، برجسته‌سازی و پویایی تصویر بینجامد.

بر پایه این الگو، اختلاف جنسیت یکی از عناصر مشارکت‌کننده در سازمان‌دهی دلالت و کیفیت بیان قرآنی است و می‌تواند، متناسب با ساختار هر آیه، به تراکم معنا،

دقت بیان، توسع دلالی، برجسته‌سازی و پویایی تصویر یاری رساند. در نتیجه، دستاورد اصلی پژوهش آن است که منشأ کارکردهای بلاغی - زیبایی‌شناختی اختلاف جنسیت را نه در صرف تذکیر و تأنیث، بلکه در نحوه تعامل صورت جنسیتی با شبکه دلالی آیه تبیین می‌کند.

منابع

• قرآن کریم

۱. آلوسی، محمود بن عبدالله، (۱۴۱۵ق)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني**، تصحيح: عبدالباری عطيه، بيروت: دار الكتب العلمية.
۲. ابن جنی، أبو الفتح عثمان، (بی‌تا)، **الخصائص**، تحقيق: محمد علی النجار، القاهرة: دار الكتب المصرية.
۳. ابن عصفور الإشبيلي، أبو الحسن علي، (۱۹۸۰م)، **ضرائر الشعر**، تحقيق: السيد ابراهيم محمد، القاهرة: دار الأندلس.
۴. ابن عطية، عبد الحق، (۱۴۲۲ق)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، بيروت: دار الكتب العلمية.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، **التحرير و التنوير من التفسير**، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
۶. ابوالسعود، محمد بن محمد، (بی‌تا)، **تفسير أبي السعود**، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
۷. أبوحیان، محمد بن يوسف، (۱۴۲۰ق)، **البحر المحيط في التفسير**، بيروت: دار الفكر.
۸. اميدوار، احمد؛ اقبالی، مسعود؛ حسين زاد، زهرا، (۱۴۰۴ش)، «بررسی سبک‌شناختی تذکیر و تأنیث اسم‌ها در آیات متشابه لفظی و تبیین معانی ضمنی آن»، **مجله مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم**، ش ۱۶، ص ۳۲-۵۷.
۹. الجزولی، مطر عبدالله اسحاق محمد، (۲۰۲۲م)، «العدول عن التذكير إلى التأنيث في القرآن الكريم ودلالته اللغوية في فهم النص وتفسيره - دراسة صرفية تحليلية»، **مجلة العلوم الانسانية و الطبيعية**، المجلد ۴، العدد ۳، ص ۴۰۶-۴۳۵.

۱۰. حسنین، محمدالسید رزق، (۲۰۱۷م) «الألفاظ الواردة بالتذكير والتأنيث في القرآن الكريم وأثرها على الدلالة»، مجلة كلية الآداب، جامعة الفيوم، العدد ۱۵، ص ۱-۳۱.

۱۱. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، بيروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۲. زحیلی، وهبة، (۱۴۱۸ق)، التفسير المنير في العقيدة و الشريعة و المنهج، بيروت: دار الفكر المعاصر.

۱۳. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بيروت: دار الكتاب العربي.

۱۴. شریعتی نیاسر، حامد؛ ویسی، محمود، (۱۴۰۴)، «ترجیح انتساب عبارت «ما أبرئ نفسي» به همسر عزیز مصر بر اساس دلالت سیاق». دوفصلنامه اسلام شناسی و قرآن پژوهی در جهان معاصر، سال ۴، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص. ۱۹۳-۲۳۳.

<https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2070847.1193>

۱۵. صافی، محمود بن عبد الرحیم، (۱۴۱۸ق)، الجدول في إعراب القرآن الكريم، بيروت: دار الرشید.

۱۶. طباطبائی، محمد حسن، (۱۳۵۲ش)، المیزان، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

۱۷. علی، عبدالمحسن احمد محمد، (۲۰۲۱م)، «أسرار العدول عن التأنيث إلى التذكير في القرآن الكريم وأثرها في إبراز الإعجاز البياني للقرآن»، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسسوط، جامعة الأزهر، المجلد ۲، العدد ۳۹، ص ۱۲۱۹ - ۱۲۹۳.

۱۸. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.

References

- The Holy Qur'an.
- 1. Al-Alusi, Mahmud ibn Abdullah. (1415 AH). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Mathani*. Edited by Abd al-Bari Atiyya. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- 2. Al-Jazuli, Matr Abdullah Ishaq Muhammad. (2022). "Al-'Udul 'an al-Tadhkir ila al-Ta'nith fi al-Qur'an al-Karim wa Dalalatuhu al-Lughawiyya fi Fahm al-Nass wa Tafsirihi: Dirasah Sarfiyya Tahliliyya." *Journal of Humanities and Natural Sciences*, 4(3), 406-435.
- 3. Al-Razi, Fakhr al-Din. (1420 AH). *Al-Tafsir al-Kabir (Mafatih al-Ghayb)*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- 4. Al-Safi, Mahmud ibn Abd al-Rahim. (1418 AH). *Al-Jadwal fi I'rab al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Rashid.
- 5. Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1352 SH). *Al-Mizan*. Beirut: Mu'assasat al-A'lami lil-Matbu'at.
- 6. Al-Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. (1407 AH). *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- 7. Al-Zuhayli, Wahbah. (1418 AH). *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir.
- 8. Amidvar, Ahmad, Masoud Eghbali, and Zahra Hosseinzad. (1404 SH). "A Stylistic Study of Masculine and Feminine Forms of Nouns in Verses with Verbal Similarities and an

- Explanation of Their Implicit Meanings.” *Journal of Qur’anic Stylistic Studies*, 16, 32-57.
9. Abu Hayyan, Muhammad ibn Yusuf. (1420 AH). *Al-Bahr al-Muhit fi al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Fikr.
10. Abu al-Su‘ud, Muhammad ibn Muhammad. (n.d.). *Tafsir Abi al-Su‘ud*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi.
11. Ali, Abd al-Muhsin Ahmad Muhammad. (2021). “The Rhetorical Secrets of Shifting from the Feminine to the Masculine in the Qur’an and Its Role in Revealing the Qur’an’s Rhetorical Inimitability.” *Journal of the Faculty of Usul al-Din and Da‘wah in Asyut, Al-Azhar University*, 2(39), 1219-1293.
12. Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Tahir. (1420 AH). *Al-Tahrir wa al-Tanwir min al-Tafsir*. Beirut: Mu’assasat al-Tarikh al-‘Arabi.
13. Ibn ‘Atiyya, Abd al-Haqq. (1422 AH). *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-‘Aziz*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
14. Ibn ‘Asfur al-Ishbili, Abu al-Hasan Ali. (1980). *Dara’ir al-Shi‘r*. Edited by al-Sayyid Ibrahim Muhammad. Cairo: Dar al-Andalus.
15. Ibn Jinni, Abu al-Fath Uthman. (n.d.). *Al-Khasa’is*. Edited by Muhammad Ali al-Najjar. Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyya.
16. Shariati Niasar, Hamed, and Mahmoud Veysi. (2025). “Preferring the Attribution of the Phrase ‘Mā Ubarri’u Nafsī’ to the Wife of al-‘Azīz Based on Contextual Indication.” *Islamic Studies and Qur’anic Research in the Contemporary World*,

4(2), 193-233.

<https://doi.org/10.22034/iscw.2025.2070847.1193>

17. Hassanein, Muhammad al-Sayyid Rizq. (2017). "Qur'anic Words Used in Masculine and Feminine Forms and Their Semantic Impact." Journal of the Faculty of Arts, Fayoum University, 15, 1-31.
18. Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. (1364 SH). Al-Jami' li-Ahkam al-Qur'an. Tehran: Naser Khosrow.

A Hermeneutical Re-reading of the Meaning of the Word “Kabad” in Verse 4 of Surah Al-Balad: A Critique of Interpretive Views and Proposing a New Reading

Zohreh Narimani

Associate Professor, Department of Tafsir and Qur'anic Sciences, Faculty of
 Qur'anic Sciences, Kermanshah Branch, University of Sciences and Teachings of
 the H. zohrehnarimani92@yahoo.com

*Original
 Research*

Received:
 2026.08.08

Accepted:
 2026.09.07

Keywords:
 Surah Al-Balad,
 Kabad,
 Critique of
 Commentaries,
 Hostility
 (Enmity),
 Contextual
 Coherence of
 Verses.

Abstract: One of the noble verses of the Quran that refers to the quality of human creation is the fourth verse of Surah Al-Balad. In authentic and classical lexicographical works, various meanings have been proposed for the word “Kabad,” which appears only once in this verse. Commentators from both major Islamic denominations (*Fariqayn*) have, to date, adopted four interpretations for this word—namely: suffering/hardship, disease, uprightness/stature, and equilibrium—and have translated the verse accordingly. However, there is no meaningful coherence or harmony between these existing interpretations and the general context (*Siyāq*) of the Surah and its surrounding verses. Furthermore, all these interpretations are subject to critiques that cast doubt on their credibility, validity, and acceptability. Another meaning presented in primary and classical lexicon sources involves expressions such as “the source of enmity/hostility” (*Ma’dan al-’adāwah, al-khusūmah*) and “the center and the core of everything,” which have not yet been examined in the interpretation of this verse. In this study, using an analytical-descriptive method with a critical approach to established commentaries—and by focusing on lexicographical works and the principle of context (*Siyāq*) and thematic coherence—the latter possibility, specifically that of “hostility,” is examined. The article provides grounds and reasons supporting the acceptance of this proposed interpretation.

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture
DOI [10.22034/iscw.2026.2097017.1276](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2097017.1276)

بازخوانی تفسیری معنای واژه «کبد» در آیه ۴ سوره بلد؛ نقد دیدگاه های تفسیری و ارائه خوانشی نو زهره نریمانی

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. (نویسنده مسئول).
narimani@quran.ac.ir

چکیده: یکی از آیات شریف قرآن که به گونه‌ای به کیفیت خلقت انسان اشاره دارد، آیه ۴ سوره بلد است. در کتب لغت اصیل و قدیمی پیرامون واژه «کبد» که فقط یکبار در این آیه آمده است؛ معانی مختلفی ارائه شده است. مفسران فریقین، تا کنون چهار معنای رنج و سختی، مرض، تعادل و تناسب (=افراشته)، اعتدال و رنج را برای این واژه انتخاب نموده و بر اساس آن آیه را ترجمه نموده‌اند. اما میان تفاسیر آمده و سیاق کلی سوره و آیات آن ارتباط و هماهنگی معنا داری مشاهده نمی‌شود. افزون بر آن، بر تمام این تفاسیر نقدهایی وارد است که سبب می‌شود اعتبار و احتمال صحت و پذیرش آراء آمده، مورد تردید قرار گیرد. یکی دیگر از معانی ارائه شده در کتب اقدم و اصیل لغت، تعبیر «مَعْدِنُ الْعَدَاوَةِ، الخصومة» و «مرکز و بطن هر چیزی» است که تا کنون در تفسیر آیه مورد بررسی قرار نگرفته است. در این پژوهش با روش تحلیل - توصیفی و رویکردی انتقادی به تفاسیر مشهور، و نیز با تمرکز با کتب لغت و اصل سیاق و تناسب آیات؛ احتمال اخیر را یعنی خصومت ورزیدن درباره آیه بررسی نموده و دلایل تقویت پذیرش تفسیر پیشنهادی ارائه شده است.

صص

۳۶۰-۳۳۹

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۵/۰۵/۱۷

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۱۶

کلیدواژه‌ها:

سوره بلد، کبد،
 نقد تفاسیر،
 خصومت،
 ارتباط آیات.

۱. مقدمه

فهم دقیق تک تک واژگان قرآن کریم یکی از مهم ترین و اساسی ترین مقدمات تفسیر قرآن است. برای تفسیر و فهم مراد جدی خداوند، نمی توان با واژگان مهم و کلیدی هر آیه، با تسامح برخورد نمود و آن واژگان را بر اساس مشهورات و آنچه در ادبیات روز مفسر یا مترجم مشهور شده است؛ ترجمه و تفسیر نمود. مطالعه دقیق واژگان این الزام را دارد که هر واژه در کتب معتبر و اصیل لغت، جستجو شده و در تفسیر آیه، تمام معانی آمده برای آن را مورد ارزیابی قرار داد و با توجه به آیات قبل و بعد از آن و سیاق آیات، معنای هماهنگ با فضای کلی سوره و آیات و حتی بالاتر از آن معنای موافق و متناظر با دیگر آیات قرآن در سوره های دیگر را گزینش کرد. یکی دیگر از راه های ارزیابی تفسیر صحیح واژگان، بررسی ارتباط آیات با یکدیگر بر اساس ترجمه و تفسیر صورت گرفته است. این موضوع پیوسته مورد عنایت و توجه مفسران قرآن کریم بوده و از آن به علم تناسب آیات ناموده اند. مراد ما از عنوان «بررسی ارتباط آیات»، مطالعه و تبیین نحوه چینش آیات یک سوره در کنار هم و کشف نظم منطقی موجود بر ترتیب آنهاست. همگان بر اهمیت دانش سیاق در علم تفسیر اذعان دارند اما شاید خوب باشد به این نکته دقت نماییم که سیاق نتایج و دستاوردهایی دارد که یکی از آنها تبیین و تعیین ارتباط آیات با یکدیگر است. (خضیر جعفر، ۱۴۱۱: ص ۱۵۰). حال اگر در بررسی مجموعه ای از آیات، نتوان به خوبی ارتباط آیات را با یکدیگر تبیین نمود، باید آیات را مورد بازخوانی قرار داد و در واژگان کلیدی و تأثیرگذار درنگ بیشتری نمود.

سوره «بلد» یکی از سور مکی است که ۲۰ آیه داشته و پس از سوگند خوردن به شهر مکه و دلیل شرافت مکه، در آیه چهارم خداوند به خلقت انسان در کبد اشاره داشته است «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ». آیات پسین نیز به مجادله و توهم انسانی می پردازد که می پندارد خدای تعالی او را نمی بیند و مال خود را هلاک نموده است. در ادامه نیز به نعمت های خدای تعالی بر انسان اشاره داشته و در پایان سوره به روز قیامت و مواقف سخت آن اشاره داشته و اصحاب میمنه و مشئمه را نیز با آیات کوتاهی یاد نموده است. عموم مفسران و مترجمان واژه «کبد» را در

معنای رنج و مشقت دانسته‌اند و بر این اساس در تبیین ارتباط این آیات با آیات قبل و بعد از خود دچار تکلف شده‌اند. این پژوهش برآن است تا با بررسی لغوی واژه «کبد» براساس ارتباط آیات با یکدیگر به معنایی متفاوت از آنچه در تفاسیر ارائه شده، و ارتباط آیات را با یکدیگر مشخص نماید.

۲. پیشینه پژوهش

افزون بر تمام کتب تفسیری که به شرح و تفسیر سوره بلد و به‌طور مشخص آیه چهارم آن پرداخته‌اند، تک نگاری‌هایی به‌صورت مقاله در این باره نگاشته شده است که در این قسمت آنها را فهرست می‌کنیم.

شاید بتوان مهم‌ترین مقاله‌ای که به طور خاص به عنوان پیشینه این پژوهش محسوب می‌شود مقاله رهیافتی جدید در معناشناسی واژه «کبد» با توجه به آیه ۴ سوره بلد» اثر مجتبی نوروزی نشر یافته در نشریه دو فصلنامه علمی پژوهشی زبان‌شناختی قرآن در بهار و تابستان ۱۴۰۳ در شماره پیاپی ۲۵ است. این مقاله با رویکرد انتقادی بر تفاسیر مشهور نگاشته شده است. اما نویسنده مقاله مانند آنچه در تفسیر الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة المطهرة آمده است؛ معنای محتمل جدید را اعتدال و رنج با هم دانسته است که اشکالات مطرح شده درباره رأی مشهور بر این نظر و مقاله نیز وارد است. در طی مقاله به این مقاله و رای آمده در آن نیز می‌پردازیم.

مقاله دیگر «تحلیل مؤلفه‌های معنایی مفهوم رنج در قرآن کریم با بهره‌گیری از روابط همنشینی» است. این مقاله نشر یافته در نشریه پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن کریم در پاییز و زمستان سال ۱۴۰۱ است. نویسنده مقاله خانم عاطفه زرسازان است که در آن تفاوت واژگان «عنت، نصب، کدح و کبد» براساس روابط همنشینی و جانشینی را تبیین نموده است. در این مقاله مفهوم رنج برای «کبد» به عنوان اصل مقدماتی مورد پذیرش قرار گرفته است. مقاله دیگر با عنوان «چند معنایی آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» و برگردان فارسی» نوشته‌ی لیلا علیخانی، درمجله پژوهش‌های قرآنی در پاییز ۱۴۰۲، شماره ۱۰۸ است که در آن به مباحث ترجمه‌ی آیات و فنون ریز به‌کار رفته در آن پرداخته و با موضوع مقاله حاضر هم -

پوشانی نداشته و در نهایت باید گفت اگرچه مقاله‌ی آقای علیخانی به چند معنایی آیه پرداخته ولی معنای مورد نظر پژوهش حاضر را بررسی نکرده است. در پژوهش‌های بررسی شده مطالعه مستقلی یافت نشد که معنای «معدن العداوة» و «الخصومة» را به عنوان احتمالی برای تفسیر «کبد» در آیه ۴ سوره بلد، با تکیه بر سیاق سوره و ارتباط آن با آیات هم‌موضوع بررسی کرده باشد.

۳. واژگان تک‌بسامد در قرآن و روش تفسیر آن

بررسی آراء لغت شناسان درباره واژگان تک بسامد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. زیرا برخلاف واژگان پربسامد در قرآن که می‌توان با کمک تفسیر قرآن به قرآن، معنا و مراد خداوند را فهمید؛ در واژگان بی‌تکرار، نمی‌توان با کمک آیات دیگر به معنای اصلی و مراد حقیقی خداوند دست یافت. اما برای پر کردن این خلأ شاید مراجعه به کتب لغت، بتواند یاری‌گر ما در فهم و مراد خداوند باشد و یا دست‌کم راهنما و رهنمونگر ما در این زمینه باشد. کتب لغت به همراه سیاق می‌توانند ما را به معنای نزدیک به حقیقت راهنمایی کنند. یاری‌گر دیگر در این باره، مراجعه به آیات متحد‌المضمون و یا قریب‌المعنی است. این موضوع قرابت بیشتری به روش تفسیر قرآن به قرآن داشته و افزون بر استفاده از کتب لغت، از اساس قرآن به عنوان مرجع اصلی صحت و سقم‌گزینش معنای لغوی می‌شود و این مرجعیت اعتبار و اطمینان تفسیر عرضه شده را بیشتر می‌کند. پس مفسر وظیفه دارد درباره‌ی واژگان کلیدی تک‌بسامد در قرآن، در گام اول تمام معانی آمده در کتب لغت را بررسی نموده و در مرحله بعد با توجه و عنایت به سیاق آیات و دانش تناسب آیات، به ارزیابی انتخاب خود مبادرت ورزیده و در مرحله نهائی با درنگ در آیات و سوره‌های دیگر قرآن، که از مضمون و موضوع مشترک و معنایی نزدیک بدان برخوردار است، به میزان صحت و هماهنگی تفسیر خود با مجموعه قرآن و آیات دسترسی پیدا کند و رأی تفسیری خود را بر روح کلی و پیام اصیل قرآن تطبیق نموده و با این روش برای دستیابی به رأیی صائب تلاش نماید.

در این مسیر چند نکته قابل اعتناست: اول آنکه باید قدمت کتب لغوی در نظر گرفته شود. از آنجا که زبان، هر روزه در مسیر تطور و تغییر قرار دارد و معنای هر

واژه در هر عصر و نسل با دیگر ادوار از اختلافات و تفاوت‌هایی برخوردار است تا بدانجا که گاه این تفاوت به تضاد هم تبدیل می‌شود، از این روی، باید برای فهم معنای واژگان آمده در قرآن، از نزدیک‌ترین کتب لغت به عصر نزول استفاده نمود تا بدین‌گونه بتوان به معنای نزدیک‌تر مد نظر قرآن، دست یافت.

دیگر آنکه باید تمام معانی ذکر شده در کتب لغت را بر آیه عرضه نمود و آنها را مورد ارزیابی و تطبیق، قرار داد و از جوانب مختلف، آیه را تحلیل و بررسی نموده و یا آراء دیگر را نقد کرد. این امر بدان دلیل ضرورت دارد که ارباب لغت اگر واژه‌ایی را با معانی مختلف فهرست و تحلیل می‌نمایند، در واقع اولویت بندی آنها بر اساس معنای واژه در زمان خود و در ادبیات حاکم بر عصر خودشان است. این‌گونه نیست که بخواهند به‌طور مشخص و مستقیم، معنای واژه آمده در قرآن را تعیین نمایند مگر آنکه یک کتاب لغت مانند مفردات راغب اصفهانی محض در فهم واژگان قرآن نگاشته شده باشد. به عبارت دیگر، فهم معنای واژه در قرآن، هدف اولیه در شرح لغت نیست بلکه هدف، تبیین معانی مختلف در هر واژه در زبان عربی است.

۴. بررسی و تحلیل واژه کبد در کتب لغت

با توجه به آنچه ذکر شد، برای فهم دقیق واژه تک بسامد «کبد» در قرآن، باید در قدم اول کتب اصیل لغوی را مورد کنکاش قرار داد و تمام معانی ذکر شده در کتب لغت قدیمی را در اینجا فهرست و تحلیل نمود.

۱. اولین معنایی که برای کبد در کتب متقدم لغوی ذکر نموده‌اند، همان معنای مشهور یعنی عضو داخلی بدن «اللحمة السوداء في البطن» است (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۷۳/۱۰؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷: ج ۳۰۰/۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵/۳۳۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ج ۳۷۴/۳). معنای دیگری که برای این واژه آمده است «شدة العیش» است که اگر بخواهیم آن را دقیق ترجمه کنیم عبارت «سختی زندگی» شاید معنای نزدیک به صحت باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۳۳۲).

۲. از دیگر معانی وضع شده برای این واژه، استواء در معنای اعتدال و استقامت است (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۷۳/۱۰؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷: ج ۳۰۰/۱).

۳. از دیگر معانی آن، وسط هرچیز، بطن و دل شیء بودن است که در ذیل واژه کبد در کتب لغت مشاهده می شود. (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۰/ ۷۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۶۹۵).

۴. معنای قابل توجه دیگر و البته پرکاربرد برای واژه کبد در زبان عربی، تعبیر معدن خصومت است. (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۰/ ۷۳؛ ابن درید، ۱۹۸۷: ج ۱/ ۳۰۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵/ ۳۳۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۳/ ۳۷۴). این واژه تا بدانجا در معنای خصومت لحاظ شده است که عرب گاه به جای استخدام واژه اعداء از عبارت «سَوْدُ الْأَكْبَادِ» استفاده می کند بدان معنا که خصومت تا بدانجا وجودشان را مشتعل ساخته است که جگرهایشان سوزانده و سیاه کرده است. (همان). اهل لغت، به صراحت معنای «مَعْدِنُ الْعَدَاوَةِ» را برای واژه کبد بکار گرفته اند (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۰/ ۷۳-۳۰۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵/ ۳۳۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۳/ ۳۷۴). ازمنظر ارباب لغت این خصومت لزوماً برای پیکار در میدان رزم نبوده بلکه در معنای مخالفت و خصومت و اختلاف در عقاید و ادله نیز استفاده دارد «و بعضهم يُكَايِدُ بعضاً، أي يشاقه في الخصوم» یعنی در اختلافات با یکدیگر مخالفت می کنند». (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵/ ۳۳۲).

۵. آراء مفسران پیرامون آیه ۴ سوره بلد

پس از بررسی لغوی واژه کبد، ضرورت دارد در ادامه بحث، به بررسی آراء مفسران فریقین پیرامون آیه ۴ سوره بلد «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» که متضمن واژه «کبد» است؛ پردازیم. برای این واژه در میان آراء تفسیری چهار دیدگاه مطرح شده است:

۱. بسیاری از مفسران برای تفسیر آیه معنای «ما انسان را در رنج و سختی خلق کردیم»؛ اختیار نموده اند. اینان در تفاسیر خود واژگان «شدة، عناء، کد، تعب و نصب» را به عنوان مترادف و هم معنای کبد عنوان کرده اند (طبری ۱۴۱۲: ج ۳۰/ ۱۲۵؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ج ۵/ ۴۸۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۱۰/ ۲۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ج ۱۵/ ۳۵۱؛ سید قطب، ۱۴۲۵: ج ۶/ ۳۹۰۹؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ج ۳۰/ ۱۵۷۰؛ طوسی، بی تا: ج ۱۰/ ۳۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۱۰/ ۷۴۷؛ رازی، ۱۴۰۸: ج ۲/ ۲۸۲؛

طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۲۰/۲۹۱؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ج ۲۴/ ۲۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۸: ج ۲۷/۱۰). مفسران در شرح این معنا بر آن هستند که رنج و سختی بر تمام شئون زندگی انسان احاطه داشته است. این رنج و سختی حتی در به دست آوردن نعمات نیز همواره همراه انسان بوده به گونه ای که نمی توان نعمتی را به دور از رنج تصور نمود.

۲. تفسیر دوم که برای این واژه آمده است معنای مرض است. در این تقریر مرض به معنای مرض قلب و فساد باطن لحاظ شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ج ۴/۷۵۵). در شرح این تفسیر گفته شده است که خداوند در این آیه بر آن بوده است تا این نکته را افاده نماید که خداوند در هنگام خلقت انسان می دانسته است که این انسان ها ایمان نمی آورند و اعمال صالح را انجام نخواهند داشت (همان).

۳. تفسیر سومی نیز وجود دارد مبنی بر اینکه مراد از کبد در آیه، راست قامت و متناصب (= افراشته) و متعادل در خلقت است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۱۰/۲۰۷؛ ماتریدی، بی تا: ج ۱۰/۵۳۱). این دیدگاه با رأی مقاتل بن سلیمان در تفسیرش همخوانی دارد. هرچند ایشان در ادامه با ذکر روایتی در سبب نزول این آیات، رأی خود را نقض می کند اما اولین معنا را برای این واژه همان «منتصباً قائماً» ارائه نموده و این رأی را با این عبارت مستدل کرده است که خداوند از میان موجودات زنده، فقط انسان را افراشته خلق نموده و جز بنی آدم بقیه موجودات همگی بر چهار دست و پا استوار شده اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ج ۴/۷۰۱). از این روی، کبد اشاره به این ویژگی منحصر بفرد او دارد. اما در این تفاسیر به تفاوت این معنا با دیگر واژه های هم معنا اشاره ای نشده و علت سوگند خوردن خداوند به شهر مکه و... و ارتباط آن با افراستگی و آراستگی یا استواری بر دوپا توضیح داده نشده است.

۴. تفسیر آخر نیز با تکیه بر معنای لغات وارد شده و جمع بین دو معنای اعتدال و رنج استوار شده است. در این دیدگاه معنای آیه چنین خواهد شد که: خداوند انسان را راست قامت و متناصب (= افراشته) و متعادل در قوام خلق کرده است؛ ولی در عین حال در دنیا سختی ها و رنج های فراوان او را فرا گرفته

است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۵: ج ۳۰/ ۳۲۵؛ نوروزی، ۱۴۰۳/ ۸۳). در این تفسیر، رنج‌ها و سختی‌های فرا گرفته بر وجود انسان را عاملی بر استواری و قوت او دانسته که در حین تعادل و افراستگی او را نیرومند و استوار نیز معرفی کرده است.

۱-۵. نقد آراء مفسران

بر دیدگاه‌های چهارگانه فوق، می‌توان نقدهایی جدی وارد ساخت به گونه‌ایی که صحت آراء مورد تردید قرار گیرد.

۱. اولین نقد وارد شده بر همه‌ی این آراء را می‌توان در عدم ارتباط و ناهماهنگی این تفاسیر با آیات سوره بلد عنوان نمود. برای تبیین بیشتر این نقد لازم است مروری بر آیات قبل و بعد از آیه ۴ داشته باشیم تا ضرورت این ارتباط هرچه بیشتر مشخص شود. در سوره بلد، آیات آغازین و پیشین آیه چهارم، با سوگند خوردن به شهر مکه به دلیل شرافت حضور رسول خدا (ص) و پدر و فرزند همراه شده است: «لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ O۱Π وَ أَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ O۲Π وَ الْوَالِدِ وَ مَا وَلَدْتَ O۳Π». در اینکه مصداق پدر و پسر در این آیه چه کسانی است میان مفسران اختلاف تفسیری وجود دارد که تفصیل آن در این پژوهش جایگاهی ندارد. بعد از این سوگندها، خداوند به خلقت انسان در کبد اشاره نموده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ O۴Π». به اذعان مفسران ادیب، «ال» آمده بر سر واژه‌ی انسان در این آیه، جنس است و حکایت از تطبیق این موضوع بر هر انسانی دارد (ابن-عاشور، ۱۴۲۰: ج ۳۰/ ۳۰۹). بعد از این آیه، خداوند با ادبیاتی که حکایت از سرزنش انسان مورد اشاره در آیه چهارم دارد، آیات را ادامه می‌دهد: «أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يُقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ O۵Π يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا لُبْدًا O۶Π أَيْ يَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ O۷Π». مفسران، آیه پنجم را به منزله نتیجه‌ی حجت برای آیه چهارم دانسته که خداوند در این آیه دلیل خلقت انسان را در کبد، مستدل و معین نموده است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲۰/ ۴۸۸). در ادامه نیز بار دیگر به نعمت‌های عطا شده به ایشان به-صورت استفهام تقریری و به قصد اقرار مخاطب ضمن نکوهش انکار آن در گذشته،

اشاره داشته است «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ O۸Π وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ O۹Π وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ O۱۰Π». در آیات دهگانه انتهائی نیز به برخی از احوالات دهشتناک قیامت برای اهل عصیان اشاره داشته و در میان این آیات، با یک آیه به رفتار فعلی اهل ایمان اشاره داشته و فرموده است: «ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَ تَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ O۱۷Π».

در این سوره آیه ۴ سرآغاز سخن گفتن درباره احوالاتی از انسان در این دنیا و روز قیامت است. به عبارت دیگر این آیه به عنوان پیش درآمد و مقدمه‌ایی بر تفصیل پیش‌رو معرفی می‌گردد. مسلم است که بلاغت و فصاحت قرآن این اقتضاء را دارد که مقدمه‌ی سخن در همخوانی و همسوئی موضوعی و محتوایی با اصل سخن بوده و به‌گونه‌ای با این مقدمه، ذهن مخاطب را برای شنیدن اصل موضوع آماده نماید تا تأثیر کلام و پیام، بیشتر و هموارتر شود. افزون بر آن واضح است که نوع و موضوع سوگندهای قرآنی باید با آنچه برایش قسم خورده می‌شود تطابق و ارتباط داشته باشد. برای نمونه اگر در سوره شمس خداوند به شمس و قمر، لیل و نهار و آسمان و زمین به عنوان عناصر تقابلی سوگند می‌خورد بدان سبب است که در ادامه می‌خواهد به الهام دو عنصر متقابل پلیدکاری و پرهیزکاری به انسان اشاره نماید. «فَالْهَمَّهُمَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸). با بررسی تفاسیر صورت گرفته و مشهور و دقت در سوگندهای آمده در ابتدای سوره و اشاره به خلقت انسان در کبد، این موضوع به‌خوبی آشکار می‌شود که نمی‌توان به سهولت و به‌دور از تکلف، میان این آیه و آیات قبل و بعد آن، با تفاسیری چون رنج و سختی، مرض و یا استواء و اعتدال برای واژه «کبد»، ارتباط برقرار ساخت. آیه پنجم به بعد نمی‌تواند برای انسانی که در مشقت خلق شده است یا قلب مریضی دارد و یا حتی افراشته خلق شده، حجت باشد. در ابتدای سوره، آیات متضمن سوگند، نشان از حکایت طرح موضوع سخت و مهمی در ادامه دارد و با بیان خلقت انسان به‌گونه‌ی افراشته تناسبی ندارد. انسانی که قلب مریض دارد و پیوسته متردد و اهل شک است نمی‌تواند این‌چنین با قاطعیت بپندارد که کسی او را نمی‌بیند.

در سختی خلق شدن انسان یا افراشته خلق شدنش، لزوماً نمی تواند مقدمه ای برای کفر و ناسپاسی او تلقی گردد. اینکه انسان بپندارد کسی او را ندیده و اگر مالی را در راه خدا انفاق کند کسی او را ندیده است، با اصل خلقت او در مشقت و یا اینکه دو پا و آراسته خلق شده، ارتباط منطقی ندارد بلکه این تفکر به سبب کوردلی و نپذیرفتن حقیقت و لجاجت است.

۲. اینکه گفته شود نوع انسان در رنج خلق شده و رنج تمام مراحل خلقت و زندگی او را فرا گرفته است (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۲۰ / ۲۹۱) با آیاتی از قرآن در تضاد است. در سوره کبد به طور مطلق از انسان یاد نموده است و این اطلاق، هم همه ی انسان ها را شامل می شود و هم همه ادوار زندگی و حیات وجودی او را. اما در قرآن آیاتی وجود دارد که در آن از حیات توأم با آسایش و راحتی و به دور از هر رنج و سختی برای انسان سخن گفته است. از جمله ی آن مراحل، خلقت حضرت آدم و حوا است که در مراحل اولیه زندگی شان به اذعان قرآن هیچ گونه رنج و سختی برای آنها نبوده است «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَ لَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵). اساساً درک و فهم رنج و مشقت، زمانی میسر است که انسان از نعمت عقل و تکلیف برخوردار باشد. به همین سبب کودکان و مجانین که از این دو نعمت بی بهره هستند، نه در رنج بوده و نه رنج را احساس می نمایند. این تفسیر، با آیاتی دیگر از قرآن که در آن از تسخیر آسمان ها و زمین و ... برای انسان سخن می گوید، توافق چندانی ندارد. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹)؛ «وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (نحل: ۱۲). این آیات در پی تبیین فراهم شدن راحتی و سهولت کاستن رنج از حیات انسانی سخن می گوید، به همین سبب نمی توان گفت که از سویی خداوند در آیاتی از قرآن، بر انسان منت نهاده که ما تمام کائنات را برای زدوده شدن رنج و مشقت از زندگی تو مهیا و مسخر نمودیم و از سوی دیگر تمام خلقت و ادوار حیات او را در عمق رنج «فی کبد» توصیف و معرفی کند.

۳. گفته شد برخی از تفاسیر، کبد را به مرض قلب تفسیر نموده‌اند. اما در نقد و رد این تفسیر باید گفت اولاً این معنا با معنای لغوی آمده در کتب معتبر لغوی ناسازگار است و ارباب لغت، هیچ معنایی حتی نزدیک که اشاره به این داشته باشد، نداشته‌اند. دیگر آنکه، تعبیر مرض قلب چندین بار در قرآن ذکر شده است که عموماً به معنای نفاق است (بقره: ۱۰؛ مائده: ۵۲؛ انفال: ۴۹؛ توبه: ۱۲۵؛ حج: ۵۳؛ نور: ۵۰؛ احزاب: ۶۰، ۳۲، ۱۲؛ محمد: ۲۰، ۲۹؛ مدثر: ۳۱). اگر واژه «کبد» با تعبیر «مرض قلب» تطابق کامل دارد باید از همان واژه استفاده می‌شد زیرا در قرآن ترادف معنایی جایگاهی ندارد. نقد دیگر بر این تفسیر ناظر به درنگ در واژه‌ی انسان است. گفته شد مفسران، ال آمده بر سر «الانسان»، را ال جنس دانسته‌اند که برنوع و جنس انسان تطبیق دارد. واضح است که همه انسان‌ها از دل مریض برخوردار نیستند و مریض دلی از ویژگی‌های ذاتی انسان و جنس و نوع انسان نیست بلکه ویژگی خاصی است برای منافقان، که از عملکرد سوء آنان و رفتارهای نفاق آمیز آنان به مرور ایجاد می‌شود.

۴. در یک تفسیر نیز، کبد را در معنای متناصب و افراشته گرفته بودند (ثعلبی، ۱۴۲۲: ج ۲۰۷/۱۰؛ ماتریدی، بی‌تا: ج ۵۳۱/۱۰). و برآن بودند که خداوند در این آیه از برافراشتگی و راست قامتی و بر دویا راه رفتن انسان سخن می‌گوید. پر واضح است که این تعبیر و معنا، نوعی منت نهادن و تمجید و ستایش از بهره‌مندی انسان است. اما گر خوب نظر نماییم مهم‌ترین نقدی که بتوان بر این معنا وارد ساخت، عدم تناسب با فرهنگ قرآن و سنت خداوند در بیان نعمت‌ها و منت نهادن بدان خاطر است. هر جا خداوند سخنی از محسنات و ویژگی‌های مثبت و منحصر به فرد خَلْقی و خُلُقی انسان نموده است؛ با واژگان و اوصافی مثبت آنها را ستایش نموده و نمونه‌هایی در کنار آن ذکر کرده است. نمونه‌ی آشکار در این باره آیات ابتدایی سوره الرحمن است: «الرَّحْمَنُ ۝۱ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝۲ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝۳ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝۴» که پس از یادآوری و منت خلقت انسان، از نعمت بزرگ‌تر تعلیم بیان، بدو یاد می‌کند. نمونه دیگر آیات ابتدایی سوره انسان است: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً ۝۱ إِنَّا خَلَقْنَا

الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (O۲Π)». اما در تفسیر کبد با معنای تناسب، از اساس سیاق سوره و آیات یا یکدیگر ناهماهنگ و ناسازگار شده است. زیرا در میانه‌ی آیه اول، به خلقت انسان با راست قامتی، اعتدال و آراستگی انسان اشاره می‌کند اما به یکباره به جای سخن گفتن از نعمات و موهبت‌های الهی از بدی‌های رفتاری او صحبت می‌کند. ضمن آنکه خداوند در آیات دیگر به این حقیقت با مشتقات «سوی» اشاره نموده است. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر: ۲۹) «قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَ هُوَ مِنْ ثَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا» (کهف: ۳۷) «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» (سجده: ۹) «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (ص: ۷۲) «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ O۷Π فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ O۸Π» (انفطار). از این‌روی واژه «کبد» اگر هم در این معنا باشد باید لزوماً با «سوی» تفاوت‌هایی داشته باشد زیرا ترادف معنایی در قرآن وجود ندارد (بنت-الشاطی، ۱۳۷۶: ۳۱۵).

۵. از دیگر تفاسیر عرضه شده برای آیه، جمع دو معنای رنج و سختی با تناسب (=افراشته) و اعتدال بود. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۵: ج ۳۰ / ۳۲۵؛ نوروزی، ۱۴۰۳ / ۸۳). در نقد این نظر اولین موردی که می‌توان گفت آن است که به چه جهت این دو معنای ناهمسو و بی‌ارتباط را باهم جمع نموده است؟ می‌توان گفت این دو معنا از اضداد بوده و در دو حوزه مختلف معنایی قرار دارند و هر کدام به وجهی منفی یا مثبت اشاره می‌کند؛ حال بر اساس چه اصلی این دو معنای متفاوت را با هم جمع کرده و برای تفسیر آیه مورد نظر ارائه نموده‌اند. ضمن آنکه این پرسش نیز دگر باره رخ می‌نماید که میان معنای اعتدال و افراستگی با آیات قبل و بعد و نیز سیاق کلی آیات چه ارتباطی را می‌توان لحاظ نمود که هماهنگی آیات در آن قابل مشاهده باشد؟

۶. نقد مهم دیگر که بر همه آراء عرضه شده وارد است و می‌توان آن را به-عنوان مقدمه‌ای بر تفسیر جدید از آیه به حساب آورد، آن است که چرا مفسران از معنای دیگری که برای واژه‌ی «کبد» در کتب لغت وارد شده است، استفاده نکرده

و برای تفسیر آیه از آن استفاده نکرده‌اند و احتمال برخورداری آیه از آن معانی را به صورت جدی ارزیابی ننموده‌اند. شاید اگر این معانی را هم در تفسیر واژه می-آزمودند، می‌توانستند به معنایی جدیدتر که به سیاق و ارتباط آیات وثاقت بیشتری دهد، دست یابند.

۶. تفسیر آیه بر اساس معنایی جدید

باتوجه به نقدهای آمده مشخص شد، نمی‌توان تفاسیر ذکر شده برای آیه و واژه «کبد» را به طور قطع صحیح دانست و آن را حمل بر صحت نمود. اما با عنایت به بحث لغوی صورت گرفته شاید بتوان با دقت و درنگ در دو معنای دیگری که در کتب لغت آمده و مورد توجه مفسران واقع نگشته، احتمال تفسیری مقرون به صحت از آیه و واژه‌ی آمده ارائه داد به گونه‌ای که با سیاق سوره ناهمگونی نداشته و ارتباط معنایی آیات نیز حفظ شود. گفته شد در کتب لغت، معانی «وسط هر چیز، بطن و دل شیء بودن» (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۰/۷۴) و «معدن خصومت» (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۰/۷۳؛ ابن‌درید، ۱۹۸۷: ج ۱/۳۰۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵/۳۳۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ج ۳/۳۷۴) نیز از معانی مرسوم و مورد استفاده و شایع عرب برای واژه «کبد» است. قابل ذکر است این معنا برای عرب غریب نبوده و در تعبیر مختلفی چون «سودُ الأَكْبَادِ» و «مَعْدِنُ الْعَدَاوَةِ» از آن استفاده کرده و بدان صراحت داشته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱: ج ۱۰/۷۳؛ ص ۳۰۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵/۳۳۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ج ۳/۳۷۴). نکته مهم در کاربست این معنا تأکید لغویون بر استفاده آن برای خصومت و اختلاف در عقاید و ادله بود «و بعضهم يَكَايِدُ بعضاً، أي يشاقه في الخصوم»، «یعنی در اختلافات با یکدیگر مخالفت می‌کنند». (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۵/۳۳۲). حال با لحاظ نمودن این دو معنا برای واژه‌ی «کبد» آیه ۴ سوره بلد را تفسیر می‌نمائیم.

خداوند به قصد هشدار و انتباه در آیه ۴ سوره بلد «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» در پی بیان حقیقتی دیگر از اوصاف و حالات درونی انسان است. از آنجا که در ادامه این آیه، خداوند به گفتگوهای درونی و جدالی آمیخته با انکار از سوی یک انسان کافر پیشه اشاره نموده و با بیانی آمیخته با سرزنش، او و تفکرات و نجوای

درونی‌اش را به چالش می‌کشاند، پس لزوماً این واژه باید دربردارنده معنایی باشد که این شخصیت را در یک کلمه توصیف و مذمت نماید. خلقت او اگر در رنج و یا در رفاه بوده باشد نمی‌تواند دلیلی بر بروز چنین شخصیتی شده باشد. این شخصیت و این گونه پنداشت درباره خداوند و داوری نمودن درباره‌ی فعل خود و حسابرسی خداوند از نوعی عداوت خالص که به انکار محض منجر شده است، نشان دارد. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ O۴ يَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ O۵ يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُبَدًا O۶ يَحْسَبُ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ O۷ لَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ O۸ وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ O۹»

این مخاصمه با خدای تعالی تا بدان جا پیش رفته است که او می‌پندارد هیچ کس او را نمی‌بیند. خداوند بدو تذکر می‌دهد که آیا ما برای تو دو چشم قرار ندادیم؟ با زبان طعن بدو یادآور می‌شود آن کس که به تو دو چشم داده است چگونه می‌تواند خود نبیند و کمترین انفاق تو را برای تو به حساب نیاورد؟ چگونه شده است که او می‌پندارد قادر بر مال و دارایی‌اش است اما هیچ کس را یارای بر او نیست؟.

تعبیر «يَحْسَبُ وَ يَقُولُ» به صورت فعل مضارع نشان از دوام و استمرار این پندار و گفتار دارد؛ از این روی تداوم این منش، یک شخصیت معاند و جدال پیشه را برای او به ارمغان آورده است که پیوسته خود را به سبب مال و دارایی‌اش در مرکز قدرت دیده به گونه‌ای که هیچ کس او را ندیده و توان مجازات و حسابرسی بر او نیز ندارد. بدین جهت خداوند در فرازهای پایانی سوره «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ O۱۹ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ O۲۰» بر قدرت و سیطره ربانی‌اش بر کفار اصحاب مشئمه سخن گفته و وعده داده است که نه تنها خداوند بلکه آتش غضب او نیز بر او و همگنانش احاطه دارد «عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤَصَّدَةٌ O۲۰».

آری «کبد» در معنای «معدن الخصومه و در مرکز و بطن خصومت» بودن است. آیه شریفه بر آن است تا وجهی دیگر از نفس اماره انسان را بدو بشناساند و بدو متذکر می‌شود که ای انسان تو پیوسته در معرض این خطر قرار داری که از سر مجادله و خصومت با خدای تعالی و نفس خود به خصومت بپردازی. آیات دنبال آن

نیز هشدار می‌دهند که اگر چنانچه این وجه از خلقت انسان، مدیریت و کنترل نگردد می‌تواند او را تا قعر جهنم هدایت نموده و آتش را بر وجودش محیط و مستولی گرداند.

۱-۶. دلایل صحت تفسیر پیشنهادی

برای نشان دادن صحت تفسیر آمده دلایلی وجود دارد که ما در این بخش آنها را برمی‌شمریم:

۱. اولین و مهم‌ترین دلیل بر مقرون به صحت بودن این رأی، آشکار شدن ارتباط معنا دار بین آیات سوره بلد است که پیش از این با دیگر تفاسیر آمده برای واژه «کبد» این امر میسر نبود. در توضیح معنای واژه ارتباط این آیه با قبل و بعد خود حتی تا آیه پایانی آن توضیح داده شد. در اینجا این نکته بیشتر توضیح داده می‌شود که فرازهای آغازین سوره که با سوگند به مقدساتی چون شهر مکه و پدر و پسر همراه شده است با مقسم علیه اگر در معنای خصومت باشد سازگاری بیشتری دارد زیرا در این معنا اصل تقابل همیشگی میان انبیاء الهی و مبعوث مکه و صاحب کعبه با انسان‌های معاند یادآوری می‌شود. در حقیقت خداوند تعالی بر آن است که با سوگند به محل نزول وحی و خانه کعبه و یادآوری جایگاه و شرافت پیامبر اکرم (ص) و والد و ولد که به اذعان مفسران مراد از آنها حضرت ابراهیم (ع) به- عنوان پدر انبیاء و ولد، در معنای فرزندان نبی از ذریه ایشان است؛ به وجه مجادله و خصومت انسان‌ها با این انبیاء اشاره کند. در این صورت آیه ۴ با تفسیر نوین با آیات پسین خود که درصدد سرزنش انسان برآمده است هماهنگی بیشتری دارد. در آیات بعد خداوند از نجوای درونی و جدال و خصومت شخص کافر با نفس خویشتن پرده برمی‌دارد که می‌پندارد کسی او را ندیده که شاید در معنای این هم باشد کسی قدر او را ندانسته و اعمالش پاداشی نخواهد داشت؛ از این روی مالش را هدر داده است و... در هر صورت خداوند با این فراز دلیل روحیه و تفکر تخاصم با حقیقت و خویشتن را در آیه ۴ با واژه‌ی «کبد» توضیح داده و این آیات را حجت دلیل آیه توصیف نموده است.

۲. دلیل دوم هماهنگی و توافق این تفسیر و معنا با دیگر آیات قرآن در سوره دیگر است که خداوند در آنها از اوصاف و وجوه خلقتی انسان یاد نموده است. در چند مورد دیگر خداوند از خلقت انسان به اوصافی چون خصیم، یاد نموده است. مفسران واژه خصیم را صفت مشبیه از خصومة دانسته‌اند که در معنای جدال است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ج ۲۱۰/۱۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۵: ج ۳/ ۲۱۸). آیات قرآن نیز این معنا را تأیید نموده است. برای نمونه در آیهی شریفه «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» (نحل: ۴) خداوند از وجه خصومت انسان یاد کرده است. نیز در آیات شریفه‌ی «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ» و «صَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» (یس) بار دیگر خداوند از این وجه انسان با صفت مبین یاد نموده است. در این آیه، خداوند خصومت مبین را با مجادله و استدلال نارسای یک مشرک در باب قیامت مستدل ساخته است. این استدلال و سخن که در ادامه آمده است در نقش دلیل و معنای آن بوده که بیانگر معنای دقیق واژه خصومة است. در آیه «وَقَالُوا أَلَّهِتُنَا حَيِّرَ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِيمُونَ» (زخرف: ۵۸) خداوند واژگان قول، خصومت و جدل را با یکدیگر همنشین نموده و معنای خصومت را با مجادله مشرکان تبیین کرده است. بنا به تصریح قرآن خصومت و جدال کفار مخصوص این دنیا نبوده و آنان در روز قیامت «ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ» (زمر: ۳۱) و حتی در میانه‌ی آتش نیز «إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ» (ص: ۶۴) از جدال و خصومت دست برنمی‌دارند. ممکن است این پرسش ایجاد شود که چگونه خصومت و کبد را می‌توان هم معنا گرفت با وجود آنکه بارها تأکید شده است که مترادف معنایی در قرآن وجود ندارد؟ در پاسخ بدین اشکال باید گفته شود که به قطع میان خصومة و کبد تفاوت وجود دارد.

مهم‌ترین تفاوت آن دو در نوع جدالی است که صورت گرفته است. با توجه به سیاق آیه و آیات قبل و بعد از واژگان «کبد و خصیم» می‌توان گفت نوع جدال و خصومت کبد به گونه‌ای است که در کبد، فرد با قوای درونی و نفس خود درگیر و دشمن است برخلاف آنچه در واژگان خصومت و جدال است که فرد با غیر خود در

حال جدال و درگیری است. به عبارت دیگر در «کبد» درگیری عقل با قوای نفسانی صورت می گیرد اما در خصومت، فرد با دیگری مجادله و بحث می کند. این سخن با مروری بر آیات متضمن مشتقات خصومت و آیه مربوط به کبد به خوبی روشن می شود. در آیه شریفه «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَعَهُمْ أَيْتُهُمْ يَكْفُلُ مَرِيَمَ وَ مَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» (آل عمران: ۴۴) که به ماجرای سرپرستی حضرت مریم اشاره دارد، در قسمت انتهایی آیه خداوند با تعبیر «إِذْ يَخْتَصِمُونَ» به مجادله افراد در مجلس برای نائل آمدن به افتخار سرپرستی حضرت مریم (س) اشاره دارد. پر واضح است که افراد در یک موضوع اختلافی با یکدیگر به منازعه و مجادله می پردازند. نمونه دیگر در آیه «هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُؤُسِهِمُ الْحَمِيمُ» (حج: ۱۹). به دو گروه اهل مخاصمه اشاره دارد که درباره پروردگارشان با یکدیگر به منازعه و جدال پرداخته اند. بکارگیری واژه خصم در باب افتعال که برای مشارکت کاربرد دارد، حق مطلب را به نیکی ادا نموده است (جمالی، ۱۳۹۴: ۱۷۸). می توان گفت کبد جمع خصومت و جدال با شدت بیشتری در وجه درونی و مواجهه با نفس خویشتن است که آن بالاترین نوع خصومت و مخالفت با حقیقت و براهین الهی است.

۳. دلیل دیگر در هماهنگی کامل بودن این تفسیر و معنا با معنای لغوی آن و استفاده مشهور عرب از این واژه است. از آنجا که قرآن به زبان عربی نازل شده است پس لزوماً هماهنگی واژگان با معانی ذکر شده در کتب لغت اصیل که برگرفته از زبان عربی مشهور باید رعایت گردد که در این تفسیر به نیکی رعایت شده است.

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با بهره گیری از کتب اصیل لغت و اصل ارتباط آیات با یکدیگر و سیاق کوشید خوانشی نوین و متفاوت از تفسیر مشهور در آیه ۴ سوره بلد و واژه ی تک بسامد «کبد» ارائه دهد. بررسی هایی که در بستر نقد تفاسیر صورت گرفت این نتیجه را عرضه نمود که تفاسیر مشهوری چون رنج و سختی، تناصب یا اعتدال و مرض قلب که از کبد صورت گرفته است، نتوانسته ارتباط این آیه را با آیات پیشین

و پسین خود حفظ کند و معنایی همسو و هماهنگ از مجموعه این آیات ارائه دهد. ضمن آنکه برخی از تفاسیر از اصل معنای لغوی نیز دور بوده و نمی‌توان این معنا را بر واژه کبد حمل نمود. در این میان در کتب معتبر لغوی یکی از معانی اصیل و مستعمل برای واژه «کبد» معدن خصومت و در بطن و عمق چیزی قرار گرفتن است. مفسران مشهور فریقین که آراء آنان نیز در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت، از این معانی برای تفسیر آیه غفلت ورزیده و احتمال وجود ارتباط این معانی با آیه را بررسی نکرده‌اند. اما پس از بررسی و تحلیل صورت گرفته این‌گونه حاصل شد که واژه «کبد» در آیه ۴ با این معانی حامل مفهومی همسو با آیات آمده در این سوره و نیز دیگر آیات قرآن درباره خلقت انسان بوده و وجهی از عمق مجادله‌گری و خصومت انسان با خود و خدای تعالی را نشان داده است. کبد جمع خصومت و جدال با شدت بیشتری در وجه درونی و مواجهه با نفس خویشتن است که آن بالاترین نوع خصومت و مخالفت با حقیقت و براهین الهی است. در این پژوهش تفاوت میان کبد و خصومت که در دیگر آیات بدان اشاره شده است نیز بررسی شده است.

منابع

- قرآن کریم.
- ۱. ابن درید، محمد بن حسن (۱۹۸۷م) *جمهرة اللغة*. بیروت: دارالعلم الملايين، چاپ اول.
- ۲. ابن عاشور، محمد طاهر (۱۴۲۰ق) *التحرير و التنوير المعروف بتفسير ابن عاشور*. بیروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- ۳. ابن عطية، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲) *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، بیروت: دار الكتب العلمية.
- ۴. ازهری، محمد بن احمد (۱۴۲۱ش) *تهذيب اللغة*. بیروت: دار إحياء التراث العربي، چاپ دوم.
- ۵. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۴ق) *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ۶. آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق) *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني*. بیروت: دار الكتب العلمية.
- ۷. بنت الشاطي، عايشه (۱۳۷۶) *اعجاز بياني قرآن*. ترجمه: حسين صابري، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۸. ثعلبی، احمد بن محمد. (۱۴۲۲ق) *الكشف و البيان المعروف بتفسير الثعلبي*. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ۹. جمالی، مصطفی، (۱۳۹۴ش) *معنى اللفقيه*. تهران: دارالفکر.
- ۱۰. خضير جعفر، (۱۴۱۱ق) *تفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي*. قم: دارالقرآن الکریم.
- ۱۱. رازي، ابوالفتوح حسين بن علي، (۱۴۰۸ق) *روح الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن*. مشهد: بنياد پژوهش هاي اسلامي آستان قدس رضوي، چاپ اول.
- ۱۲. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، (۱۴۰۴ق) *المفردات في غريب القرآن*. قم: دفتر نشر الكتاب.
- ۱۳. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۰۷ق) *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التأويل*. بیروت: دار الكتاب العربي مدرسی.
- ۱۴. صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۵ق) *الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن و السنة*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- ۱۵. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق) *الميزان في تفسير القرآن*. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

۱۶. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۱۲ق) *جامع البیان فی تفسیر القرآن* (تفسیر الطبری). بیروت: دار المعرفة.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ق) *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. به کوشش فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی محلاتی، تهران: ناصر خسرو.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا) *التبیان فی تفسیر القرآن*. به کوشش احمد حبیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۹. فراهیدی، خلیل بن أحمد، (۱۴۰۹ق) *کتاب العین*. تحقیق: الدكتور مهدی المخزومی، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۲۰. فضل الله، محمد حسین، (۱۴۱۹ق) *من وحی القرآن*. بیروت: دار الملائک.
۲۱. قطب، سید، (۱۴۲۵ق) *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار الشروق.
۲۲. ماتریدی، محمد بن محمد، (بی تا) *التفسیر الماتریدی*. لبنان: بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۸ش) *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. مقاتل بن سلیمان، (۱۴۲۳ق) *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. نوروزی، مجتبی، (۱۴۰۳). *مقاله رهیافتی جدید در معناشناسی واژه «کبد» با توجه به آیه ۴ سوره بلد*. دوفصلنامه علمی پژوهشی زبان شناختی قرآن، شماره اول، شماره پیاپی ۲۵. <https://doi.org/10.22108/NRGS.2023.137276.1862>

References

- Quranic Texts
- The Holy Quran.
- 1. Al-Alusi, Mahmoud bin Abdullah. (1415 A.H.). *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- 2. Al-Azhari, Muhammad bin Ahmad. (1421 A.H.). *Tahdhīb al-Lughah*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- 3. Al-Farrāhīdī, Khalīl bin Aḥmad. (1409 A.H.). *Kitāb al-‘Ayn*. Edited by Mahdī al-Makhzūmī. Beirut: Dār wa Maktabat al-Hilāl.
- 4. Al-Māturīdī, Muḥammad bin Muḥammad. (n.d.). *Al-Tafsīr al-Māturīdī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- 5. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn bin Muḥammad. (1404 A.H.). *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān*. Qom: Daftar-e Nashr al-Kitāb.
- 6. Al-Ṭabarī, Muḥammad bin Jarīr. (1412 A.H.). *Jāmi‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah.
- 7. Al-Ṭabāsī, Faḍl bin Ḥasan. (1372 A.H.). *Majma‘ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Edited by Faḍlullāh Yazdī Ṭabāṭabā’ī and Hāshim Rasūlī Maḥallātī. Tehran: Nāṣer Khosrow.
- 8. Al-Ṭūsī, Muḥammad bin Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Edited by Aḥmad Ḥabīb. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- 9. Bint al-Shāṭī, ‘Ā’ishah. (1376 A.H.). *I‘jāz-e Bayānī-ye Qur’ān* [The Eloquent Inimitability of the Quran]. Translated by Ḥusayn Šābirī. Tehran: Elmī va Farhangī Publications.
- 10. Faḍlullāh, Muḥammad Ḥusayn. (1419 A.H.). *Min Waḥy al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Malāk.
- 11. Ibn ‘Āshūr, Muḥammad Ṭāhir. (1420 A.H.). *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr al-ma‘rūf bi-Tafsīr Ibn ‘Āshūr*. Beirut: Mu’assasat al-Tārīkh al-‘Arabī.
- 12. Ibn ‘Aṭīyyah, ‘Abd al-Ḥaq bin Ghālīb. (1422 A.H.). *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- 13. Ibn Durayd, Muḥammad bin Ḥasan. (1987 A.D.). *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- 14. Ibn Manzūr, Muḥammad bin Mukarram. (1414 A.H.). *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār Ṣādir.

15. Jamālī, Muṣṭafā. (1394 A.H.). *Mughnī al-Lafīqah*. Tehran: Dār al-Fikr.
16. Khudayr Ja'far. (1411 A.H.). *Tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān 'inda al-'Allāmah al-Ṭabāṭabā'i*. Qom: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
17. Maqātil bin Sulaymān. (1423 A.H.). *Tafsīr Maqātil bin Sulaymān*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
18. Makārim Shīrāzī, Nāṣer. (1378 A.H.). *Tafsīr-e Nemūneh*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
19. Qutb, Sayyid. (1425 A.H.). *Fī Zilāl al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shurūq.
20. Rāzī, Abū al-Futūḥ Ḥusayn bin 'Alī. (1408 A.H.). *Rawḍ al-Jinān wa Rūḥ al-Jinān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mashhad: Bonyād-e Pazhūhesh-hā-ye Eslāmī-ye Āstān-e Qods-e Rażavī.
21. Ṣādiqī Tehrānī, Muḥammad. (1405 A.H.). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bi-al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Beirut: Mu'assasat al-Wafā'.
22. Ṭabāṭabā'i, Muḥammad Ḥusayn. (1390 A.H.). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt.
23. Tha'labī, Aḥmad bin Muḥammad. (1422 A.H.). *Al-Kashf wa al-Bayān al-ma'rūf Tafsīr al-Tha'labī*. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
24. Zamakhsharī, Maḥmūd bin 'Umar. (1407 A.H.). *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
25. Nowruzī, Muḥtabā. (1403 A.H.). A New Approach to the Semantics of the Word "Kabad" with Regard to Verse 4 of Surah Al-Balad. *The Biannual Journal of Quranic Linguistics*, (1), No. 25.
<https://doi.org/10.22108/NRGS.2023.137276.1862>

The Samaritan Calf from the Biblical Text to Exegetical Vindication: A Study of Jewish Interpretive Responses and Their Contrast with the Qur'anic Narrative

Elahe Hadian Rasanani

Associate Professor of Quranic Studies Dep., The University of Quran and Hadith, Tehran, Iran. hadian.e@hadith.ir

Original Research

Received:
2025.10.22
Accepted:
2026.06.16

Keywords:
Samaritan
Calf,
Jewish
Tradition,
Qur'an,
Hebrew
Bible,
Jewish
Exegesis

Abstract: This study adopts a comparative and critical approach to re-examining the narrative of the “Golden Calf” in the traditions of the Hebrew Bible and the Qur'an, as well as Jewish exegetical responses to it. In the Tanakh, from Exodus to Deuteronomy, the Psalms, and prophetic literature, the calf is depicted as a symbol of collective apostasy and covenant violation. In the later royal history, the same symbol is further employed as a political instrument for consolidating Jeroboam's authority and establishing a new cultic system in opposition to the Jerusalem temple.

In later Jewish tradition, particularly in rabbinic exegesis, this narrative underwent significant reinterpretation. Jewish commentators developed four interconnected strategies to mitigate the severity of the sin: attributing responsibility to the “mixed multitude” (‘Erev Rav) as the primary cause of deviation; interpreting the calf as a symbolic representation rather than a true deity; exonerating Aaron by framing his actions as motivated by expediency and the preservation of the people until Moses' return; and understanding the episode as an allegory or divine test of Israel's faith.

The Qur'an, while preserving the central motif of communal transgression, identifies the “Samaritan” as the instigator of the crisis, exonerates Aaron from the charge of idolatry, and frames the event within the theological framework of divine trial (ibtālā'), misguidance (ḍalāl), and repentance (tawba). The research methodology is based on intra-textual analysis of sacred texts alongside the historical development of interpretive traditions.

The findings indicate a meaningful gap between the biblical narrative and its later Jewish exegetical reinterpretations, which function primarily as identity-preserving strategies. In contrast, the Qur'anic account presents a more structured moral-educational framework, emphasizing divine testing and accountability as universal principles of human guidance.

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture
DOI [10.22034/iscw.2026.2075409.1207](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2075409.1207)

گوساله سامری از متن تورات تا تبرئه تفسیری: واکاوی واکنش‌های مفسران یهودی و تقابل آن با روایت قرآن الهه هادیان رسانی

دانشیار گروه قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران، ایران hadian.e@hadith.ir

چکیده: این پژوهش با رویکردی تطبیقی - انتقادی به بازخوانی ماجرای «گوساله طلایی» در دو سنت عهد عتیق و قرآن و نیز واکنش‌های تفسیری یهودیان می‌پردازد. در تنخ، از خروج تا تشنیه، مزامیر و روایت‌های نبوی، گوساله به مثابه نماد ارتداد جمعی و نقض پیمان بازنمایی می‌شود و در تاریخ سلطنت پادشاهان، همان نماد، به ابزاری سیاسی برای تثبیت اقتدار یربعام و برپایی آیین مذهبی تازه‌ای در برابر معبد اورشلیم بدل می‌شود. این روایت در سنت‌های بعدی یهود، به‌ویژه در تفاسیر ربانی، بازخوانی تازه‌ای یافت؛ مفسران یهودی با چهار راهبرد هم‌بسته کوشیده‌اند بارگناه را سبک کنند: تقصیر را به «جماعت مختلط» (Erev Rav) نسبت داده و آنان را عامل اصلی انحراف دانسته‌اند، گوساله را نمادین و نه معبود واقعی شمرده‌اند، هارون را به قصد مصلحت و حفظ قوم تا بازگشت موسی تبرئه کرده‌اند، و رخداد را تمثیل یا امتحانی برای سنجش ایمان بنی‌اسرائیل دانسته‌اند. قرآن کریم ضمن حفظ محوریت لغزش قوم، «سامری» را فاعل فتنه معرفی می‌کند، هارون را از اتهام شرک می‌پیراید و حادثه را در چارچوب سنت الهی ابتلاء، ضلالت و توبه تفسیر می‌نماید. روش تحقیق مبتنی بر سنجش درون‌متنی متون مقدس با تاریخ سنت‌های تفسیری است. یافته‌ها نشان می‌دهد میان متن توراتی و توجیهات متون تفسیری یهودی، شکافی معنادار وجود دارد و توجیهات یادشده کارکردی هویت‌نگهدار می‌یابند، حال آن‌که روایت قرآنی با تأکید بر موضوع فتنه و ابتلاء در این ماجرا، الگوی قانون‌مند عبرت‌آموزی ارائه می‌کند.

صص
 ۳۹۵-۳۶۱

مقاله
 علمی پژوهشی

دریافت:
 ۱۴۰۴/۰۷/۳۰
 پذیرش:
 ۱۴۰۵/۰۳/۲۶

کلیدواژه‌ها:
 گوساله سامری،
 سنت یهود،
 قرآن،
 عهد عتیق،
 تفاسیر یهودی.

۱. مقدمه و طرح مسئله

ماجرای پرستش گوساله طلایی از شاخص‌ترین رخداد‌های نقض شریعت در تاریخ بنی اسرائیل است؛ واقعه‌ای که کتاب خروج (باب ۳۲) و تثنیه (باب‌های ۹ و ۱۰) آن را با صراحت و در لحنی توبیخی نقل کرده‌اند. بر اساس روایت عهد عتیق، قوم بنی اسرائیل اندکی پس از خروج از مصر و در غیبت موسی (ع) با تحریک درون‌گروهی دست به ساخت گوساله‌ای از طلا زدند و آن را خدای خود نامیدند؛ رخدادی که نقض آشکار فرمان توحید و چالشی برای هویت دینی قوم به شمار می‌رفت (Exod 32; Deut 9-10; Sarna, 1989, pp. 206-210; Weinfeld, 1992, pp. 356-365; Alter, 2019, vol. 1, pp. 501-506).

قرآن کریم نیز این ماجرا را در چند موضع (طه: ۸۵-۹۷؛ اعراف: ۱۴۸-۱۵۲؛ بقره: ۵۱-۵۴؛ نساء: ۱۵۳) بازخوانی کرده و در کنار بیان لغزش قوم، بر نقش فردی به نام «سامری» تأکید دارد. این بازخوانی قرآنی، ضمن اشاره به مسئولیت جمعی بنی اسرائیل، حادثه را در قالب سنن الهی امتحان، لغزش و توبه بازنمایی می‌کند. در مقابل این روایت‌ها، در تفاسیر یهود کوششی گسترده برای تلطیف گناه قوم و بازسازی معنایی واقعه دیده می‌شود. منابع تلمودی، میدراشی و تفاسیر قرون وسطی در تبیین حادثه، راهبردهایی چون انتقال تقصیر به «جمعیت مختلط»^۱، نمادسازی گوساله به عنوان نشانه‌ای از حضور الهی یا جانشین موسی، و تبرئه یا توجیه نیت هارون را ارائه می‌کنند (Babylonian Talmud, Sanhedrin 102a; Exodus Rabbah 42:6; Rashi, 1929/1973; Ibn Ezra, 1996; Nahmanides, 1971). این گرایش تفسیری نشان‌دهنده تلاش درون‌دینی برای کاهش بار اتهام شرک و حفظ انسجام الهیاتی و هویتی جامعه یهودی است.

بر همین اساس، مسئله‌ی اصلی پژوهش حاضر آن است که چگونه و با چه منطق‌هایی در تفاسیر و سنت ربانی یهود، مفهوم گناه گوساله از یک «شکست اعتقادی جمعی» به رویدادی نمادین یا قابل توجیه تبدیل شده است؟

این پرسش، بر ضرورت بررسی تطبیقی میان گزارش‌های کتاب مقدس عبری و قرآن کریم از یک سو، و تحلیل روند تفسیر ربانی یهودیان از سوی دیگر تأکید دارد. فرضیه‌ی پژوهش آن است که بازتفسیر ماجرای گوساله در سنت ربانی یهود، نه نتیجه‌ی پژوهشی صرف در الفاظ یا تاریخ روایت، بلکه تلاشی الهیاتی و هویت‌ساز برای بازسازی تصویر قوم و پیوند دوباره با خداوند پس از تجربه‌های شکست، تبعید و ازهم‌گسیختگی تاریخی بوده است (Kugel, 2007, pp. 291-299; Berlin & Brettler, 2004, pp. 180-183).

روش تحقیق، تحلیلی - تطبیقی است و بر مقایسه‌ی متون عهد عتیق، قرآن کریم، و منابع تفسیری ربانی یهودی تمرکز دارد. این پژوهش در پی آن است که شکاف میان متن مقدس و سنت تفسیری یهودی را نشان دهد و بسترهای فرهنگی و الهیاتی پیدایش این تفسیرهای تلطیفی را تحلیل کند.

۲-۱. پیشینه پژوهش

پژوهش درباره‌ی ماجرای گوساله‌ی طلایی را می‌توان در دو حوزه‌ی عام و خاص بررسی کرد.

در سطح عام، مجموعه‌ای از مطالعات کتاب‌مقدسی به تحلیل الهیات و ساختار روایی ماجرای خروج ۳۲ پرداخته‌اند. ترجمه و تفسیر ادبی رابرت آلتز (*The Hebrew Bible: A Translation with Commentary*, 2019) با تمرکز بر لحن موعظه‌ای و تضاد میان وحی و واکنش انسانی، و تفسیر ناحوم سرنه (*Exodus*, 1989) با تأکید بر گسست میان عهد و شریعت و زمینه‌های فرهنگی خاور نزدیک باستان، از مهم‌ترین نمونه‌ها هستند. همچنین، واینفلد (*Deuteronomy 1-11*, 1992) و برلین و برتلر (*The Jewish Study Bible*, 2004) این رخداد را در چارچوب الهیات عهد و مفهوم «قوم برگزیده» بازخوانی کرده‌اند. در کنار این آثار، تفاسیر ربانی کلاسیک چون (*Exodus Rabbah*, 1939)، راشی، ابن‌عزرا و ربمان،

روایت گوساله را با محوریت تبرئه هارون و انتقال تقصیر به «جمعیت مختلط»^۱ تبیین کرده‌اند. (Rashi, 1929/1973; Ibn Ezra, 1996; Nahmanides, 1971) در سطح خاص، پژوهش‌های مستقلی هرچند اندک، به تحلیل مستقیم این ماجرا پرداخته‌اند. مایکل بی. هاندلی در مقاله‌ی (2017) *What Is the Golden Calf?* با رویکردی اسطوره‌شناختی، گوساله را نمادی از بحران رهبری و جست‌وجوی حضور الهی می‌داند؛ و رالف آ. جاکوبسن در *Moses, the Golden Calf, and False Images of the True God* (2013) گناه قوم را نه ساخت خدایی دیگر، بلکه ارائه‌ی تصویری نادرست از خدای حقیقی تفسیر می‌کند.

در سنت اسلامی نیز، مفسران قرآن ذیل آیات طه ۸۵-۹۷، بقره ۵۱-۵۴، اعراف ۱۴۸-۱۵۲ و نساء ۱۵۳، به تفصیل به این ماجرا پرداخته‌اند. افزون بر این، در پژوهش‌های فارسی معاصر نیز مقاله‌ای با عنوان «تحلیل نرینگ گوساله سامری بر اساس نقد کهن‌الگویی» (محققان، ۱۳۹۹) کوشیده است مفهوم گوساله را از منظر نمادشناسی و اسطوره‌شناسی دینی در قرآن تحلیل کند.

با مرور این منابع روشن می‌شود که هرچند ماجرای گوساله‌ی طلایی در سنت‌های یهودی و اسلامی حضور مداوم داشته، اما در پژوهش‌های مدرن کمتر با رویکردی تطبیقی و انتقادی بررسی شده است. اغلب مطالعات یا بر تاریخ و نقد متن تورات متمرکز بوده‌اند، یا در چارچوب الهیات اخلاقی و موعظه‌ای قرار گرفته‌اند. از این‌رو، پژوهش حاضر با تمرکز بر تحلیل تطبیقی روایت کتاب مقدس و قرآن و واکاوی راهبردهای «تلطیف» و «توجیه» در سنت ربانی یهودی، در پی پر کردن خلأ میان خوانش‌های تاریخی و تفسیری این واقعه است.

نوآوری پژوهش حاضر در سه محور است:

۱ - در روایت خروج از مصر، تورات از گروهی موسوم به «Erev Rav» (عرو زو) یا «جمعیت مختلط» یاد می‌کند که شامل غیراسرائیلیانی بود که همراه بنی‌اسرائیل از مصر خارج شدند. این گروه در سنت تفسیری ربانی متأخر، به‌تدریج به عنوان عامل اصلی فتنه گوساله طلایی معرفی شد و بسیاری از مفسران یهودی مسئولیت اولیه انحراف و تحریک قوم به گوساله‌پرستی را به آنان نسبت دادند.

۱. تحلیل نظام‌مند چهار راهبرد تلطیف در سنت ربانی یهودی - انتقال تقصیر به «جمعیت مختلط»، نمادسازی غیرشرک‌آلود، تبرئه هارون، و تمثیل‌سازی الهیاتی؛
۲. مقایسه‌ی تطبیقی این راهبردها با بازخوانی قرآنی واقعه و ساختار معنایی متمایز آن مبتنی بر سنت‌های امتحان، ضلالت و توبه؛
۳. ارائه چارچوب مفهومی برای تحلیل کارکرد هویت‌ساز تفاسیر ربانی در مواجهه با بحران‌های تاریخی قوم، به‌ویژه در زمینه‌ی تطهیر تاریخی روایات دینی.

۲. گزارش عهد عتیق از گوساله طلایی

در این بخش، روایت کتاب مقدس از ماجرای گوساله طلایی بررسی می‌شود تا زمینه‌ی فهم دقیق‌تر ساختار روایی آن فراهم گردد.

۲-۱. روایت اصلی در کتاب خروج

روایت ماجرای گوساله‌ی طلایی در کتاب خروج، باب ۳۲، یکی از برجسته‌ترین رخدادهای ارتداد قوم بنی‌اسرائیل به‌شمار می‌آید. پس از صعود موسی به کوه سینا برای دریافت الواح عهد و غیبت چهل‌شبهانه‌روزی او، قوم دچار اضطراب و تردید می‌شود و از هارون می‌خواهد «خدایی برایشان بسازد تا پیشاپیش ایشان حرکت کند». (Exod. 32:1) هارون طلاهای قوم را می‌گیرد و «گوساله‌ای ریخته‌گری» می‌سازد. قوم با دیدن آن فریاد برمی‌آورند: «ای اسرائیل، این است خدای تو که تو را از سرزمین مصر بیرون آورد» (Exod. 32:4)، سپس قربانی‌هایی تقدیم می‌کنند و جشنی برپا می‌دارند.

از دیدگاه الهیات تاریخی یهود، این رفتار نشان‌دهنده‌ی گرایش به تجسم مادی حضور خداوند است، نه لزوماً جایگزینی کامل یهوه با خدایی دیگر. برخی مفسران یهودی معاصر مانند ناحوم سرنه، این عمل را نوعی «نمادسازی نابجا» دانسته‌اند که بازتاب ذهنیت مذهبی مصر باستان در میان قومی تازه‌رهیده از اسارت است (Sarna, 1989, pp. 206-210).

واکنش الهی در ادامه بسیار تند است: خداوند به موسی می‌گوید: «این قوم سخت‌گردن است. اکنون بگذار تا خشم من بر ایشان افروخته شود و ایشان را هلاک

سازم» (Exod. 32:9-10) موسی در مقام شفیع، با یادآوری عهد خدا با ابراهیم، اسحاق و اسرائیل، میانجی‌گری می‌کند و خداوند از نابودی کامل قوم صرف‌نظر می‌نماید. (Exod. 32:11-14) این شفاعت، از نگاه رابرت آلتز، اوج نقش میانجی‌گر پیامبر در الهیات یهودی است که تصویری از «رهبر پدرانه‌ی امت» را باز می‌سازد (Alter, 2019, vol. 1, pp. 503-505)

موسی پس از بازگشت، با دیدن صحنه‌ی پرستش گوساله، الواح را می‌شکند (Exod. 32:19)، گوساله را می‌سوزاند، آن را خرد می‌کند و در آب می‌پاشد تا قوم از آن بنوشند. (Exod. 32:20) سپس از هارون بازخواست می‌کند و او در پاسخ می‌گوید: «قوم بر من سخت فشرده‌اند... طلا را انداختم و این گوساله بیرون آمد» (Exod. 32:22-24). این روایت به گونه‌ای است که نقش مستقیم هارون در ساخت گوساله را کم‌رنگ کرده و مسئولیت آن را بیشتر به فشار و اجبار جمعی قوم نسبت می‌دهد (Berlin & Brettler, 2004, p. 181)

در پی این رویداد، موسی لایوان را فرا می‌خواند و فرمان می‌دهد هر کس برادر و دوست خود را بکشد؛ حدود سه‌هزار نفر در آن روز کشته می‌شوند. (Exod. 32:28). سپس موسی بار دیگر برای شفاعت قوم نزد خدا باز می‌گردد و خداوند می‌فرماید: «هر کس به من گناه ورزید، او را از دفتر خود محو خواهیم کرد» (Exod. 32:33). در پایان این باب آمده است: «و خداوند قوم را به جهت آنچه با گوساله ساخته بودند، مبتلا به بلایی کرد» (Exod. 32:35). این تصریح نشان می‌دهد که مجازات الهی به کشتار سه‌هزار نفر محدود نماند، بلکه کیفر الهی به گونه‌ای فراگیر بر کل قوم سایه افکند.

در تفسیرهای معاصر مانند آثار سرنه و واینفلد، این واقعه نخستین بحران ایمان قومی پس از خروج از مصر دانسته شده است؛ بحرانی که در آن «حضور غیبی خداوند» به سود «نماد محسوس» قربانی می‌شود (Weinfeld, 1992, pp. 356-359). با این حال، از منظر تاریخی - تفسیری، همین صراحت عهد عتیق در نسبت دادن گناه به بنی اسرائیل و دخالت مستقیم هارون، در حافظه‌ی بعدی یهودی تحمل‌پذیر نماند. در منابع میدراشی و تلمودی، از جمله *Babylonian Talmud*

(Sanh. 102a) و (Exodus Rabbah 42:6)، مسئولیت گناه از هارون و کل قوم به گروهی موسوم به «جمعیت مختلط»^۱ یا بیگانگان مصری تازه پیوسته منتقل شد (Babylonian Talmud, Sanh. 102a, Epstein ed., 1935, vol. 15, p. 70; Exodus Rabbah 42:6, Freedman & Simon, 1939, vol. 3, p. 478) به این ترتیب، بار گناه از دوش رهبری دینی و «قوم برگزیده» برداشته و در تفاسیر ربانی بعدی به قالب نوعی توجیه الهیاتی و هویتی بازتفسیر شد؛ روندی که در بخش‌های بعدی این پژوهش به تفصیل بررسی خواهد شد.

۲-۲. بازتاب در کتاب تثنیه

اشارات برجسته‌ای به ماجرای گوساله‌ی طلایی در کتاب تثنیه باب ۹ و ۱۰ آمده است. در این بخش، موسی در مقام واعظ و یادآور، قوم را به گذشته‌ی گناه‌آلودشان باز می‌گرداند تا نافرمانی و بی‌وفایی آنان را در برابر خداوند یادآوری کند. در تثنیه (9:7-12)، موسی می‌گوید:

«به یاد داشته باش و فراموش مکن که چگونه در بیابان، خداوند خدایت را خشمگین ساختی... زود از راهی که خداوند به شما امر فرموده بود، منحرف شدید و برای خود گوساله‌ای ریخته‌گری نمودید».

در این فرازها، همانند روایت کتاب خروج، بر «شتاب قوم در انحراف پس از نزول شریعت» تأکید می‌شود. این بازتاب، به تعبیر مفسرانی چون موشه واینفلد، بیانگر ساختار یادآوری عهد در سبک موعظه‌ای تثنیه است که هدف آن نه گزارش تاریخی، بلکه تأدیب اخلاقی قوم است. (Weinfeld, 1992, pp. 360-362)

در تثنیه (9:16-17)، موسی ادامه می‌دهد:

«چون دیدم که شما به گناهی بزرگ آلوده شده‌اید و برای خود گوساله‌ای ساخته‌اید، دو لوح را گرفتم و در برابر چشمان شما شکستم».

این بخش، با روایت خروج ۳۲ هم‌داستان است، اما از زاویه‌ای متفاوت: نقش موسی به عنوان قهرمان خشم‌گرفته و حافظ شریعت پررنگ‌تر شده است. به گفته

رابرت آلتز، این بازگویی، بازسازی خطابه‌ای است که در آن موسی به صورت عمدی، خود را در برابر قوم قرار می‌دهد تا قدرت اخلاقی خویش را تثبیت کند (Alter, 2019, vol. 1, p. 512).

در تثنیه (20:18-9)، موسی به شفاعت خود اشاره کرده و می‌گوید: «چهل روز و چهل شب، مانند نخستین دفعه، در برابر خداوند افتادم... زیرا خداوند قصد داشت شما را نابود کند. و خداوند بر هارون نیز بسیار خشمناک شد تا او را هلاک سازد؛ اما من همان وقت برای هارون نیز شفاعت کردم»

اینجا برای نخستین بار، نقش هارون صریحاً به عنوان مخاطب خشم الهی ذکر می‌شود. این گزارش نشان می‌دهد که از نگاه تثنیه، حتی مقام کاهنی و برادر موسی نیز از داوری الهی مصون نبود. باین حال، همان گونه که در برخی تحلیل‌های معاصر کتاب مقدس آمده است، تأکید بر «شفاعت موسی برای هارون» از نظر کلامی، تلاشی برای بازسازی وحدت رهبران قوم در برابر بحران تاریخی گناه است (Berlin & Brettler, 2004, p. 182).

در تثنیه (5:1-10) خداوند فرمان می‌دهد که دو لوح جدید تراشیده شود و در صندوق عهد قرار گیرد. این تجدید الواح نشانگر بازسازی رابطه‌ی شکسته‌ی میان خدا و قوم است؛ به تعبیر ناحوم سرنه، تثنیه با این روایت، مفهومی از «پیمان بازآفریده» را ارائه می‌کند که در آن، لطف الهی بر داوری غلبه می‌کند (Sarna, 1989, p. 214).

از دید تحلیلی، روایت تثنیه نسبت به خروج، ماهیتی خطابه‌ای‌تر دارد: تمرکز از «بازنمایی عینی گناه» به سمت «موعظه و توبه» منتقل شده است. در این بازگویی، موسی بیش از هر چیز نقش شفیع و میانجی دارد و قوم مخاطب پند و اندرز قرار می‌گیرد. افزون بر این، در مقایسه با خروج ۳۲، موقعیت هارون نیز تغییر یافته است: از سازنده‌ی گوساله به فردی که با شفاعت موسی از نابودی نجات یافت. این تفاوت، به تعبیر آلتز، نشانه‌ی «تلطیف تدریجی مسئولیت کاهنان» در بازنویسی‌های دیرتر است (Alter, 2019, vol. 1, p. 512).

در مجموع، تثنیه باب ۹ و ۱۰ ماجرای گوساله را از سطح روایت تاریخی به سطح «یادآوری آموزشی» ارتقا می‌دهد. موسی با یادآوری گناه و شفاعت خویش، در واقع الگویی از تجدید عهد را ترسیم می‌کند که بعدها در سنت یهودی به محور تفسیرهای ربانی بدل شد.

از منظر انتقادی، در همین بازنویسی تثنیه نخستین عناصر توجیه ربانی پدیدار می‌شود:

۱. حذف نقش مستقیم هارون در ساخت گوساله و کاهش مسئولیت شخصی او؛
 ۲. استفاده از ضمیر جمع برای تعمیم گناه به کل قوم و پخش کردن بار اخلاقی آن؛
 ۳. افزودن شفاعت موسی برای هارون، به منزله‌ی تبرئه‌ی الهی او از مجازات؛
 ۴. تبدیل حادثه به موعظه‌ای اخلاقی و نه یک جرم تاریخی.
- بدین ترتیب، تثنیه را می‌توان نخستین گام در جهت تلطیف و توجیه گناه گوساله در سنت یهودی دانست؛ روندی که در میدراش‌ها و تلمود با طرح «جمعیت مختلط» و «پیمان بازآفریده»، صورت نظام‌مندتری به خود گرفت.

(Exodus Rabbah 42:6, Freedman & Simon, 1939, vol. 3, p. 478)

۳-۲. یادکردهای تاریخی - توبیخی

در متون متأخرتر عهد عتیق، ماجرای گوساله‌ی طلایی همچنان به عنوان نمونه‌ای برجسته از خیانت دینی و ارتداد قومی بنی اسرائیل بازگو می‌شود. این یادکردها که عمدتاً در قالب دعاها، موعظه‌ها و سرودهای عبادی آمده‌اند، کارکردی دوگانه دارند: از یک سو یادآور گناهی بنیادین و از سوی دیگر، ابزاری برای بازسازی هویت دینی قوم و تجدید عهد با خداوند. در دوره‌ی پساتبعید بابلی، گناه گوساله به بخشی از حافظه‌ی جمعی اسرائیل تبدیل شد و در زبان عبادی و نیایشی آنان، نشانه‌ای از سقوط معنوی و بی‌وفایی نسبت به شریعت گردید (Weinfeld, 1992, pp. 363-364)

در کتاب نَحْمِیا (9:18) در دعای طولانی و اعترافی قوم پس از بازگشت از تبعید، آمده است:

«حتی زمانی که برای خود گوساله‌ای ریخته‌گری کردند و گفتند: این خدای توست که تو را از مصر بیرون آورد، مرتکب کفر عظیمی شدند».

به تعبیر برخی تحلیل‌های معاصر کتاب مقدس، این دعا ساختاری «اعترافی - تاریخی» دارد؛ یعنی بازشماری خطاهای قومی برای تأکید بر نیاز به توبه و تجدید عهد (Berlin & Brettler, 2004, p. 563) در واقع، نَحْمِیا از گناه گوساله به منزله‌ی الگویی برای عبرت تاریخی استفاده می‌کند تا تأکید کند که بقا و بازسازی قوم پس از تبعید، تنها با بازگشت از آن گناه کهن ممکن است.

در مزامیر (106:19-20) نیز شاعر می‌گوید:

«در حوریب گوساله‌ای ساختند و بتی از فلز پرستیدند. جلال خویش را به صورت گاوی که علف می‌خورد، بدل کردند»

در این سرود، شاعر با بیانی استعاری، گناه گوساله را به «تبدیل جلال خداوند به ماده‌ی بی‌جان» تعبیر می‌کند؛ یعنی سقوط از معرفت توحیدی به محسوس‌پرستی. رابرت آلتز در تفسیر خود چنین بازخوانی می‌کند که این آیات می‌توانند بیانگر اوج سقوط انسان از ساحت حضور الهی به پرستش مخلوق باشند (Alter, 2019, vol. 3, pp. 242-243).

ناحوم سَرَنه نیز تأکید می‌کند که فعل عبری **הִמְירָה** (= *hemiru* تبدیل کردند) جوهره‌ی گناه را در «تبدیل مقام خدا به تصویر حیوانی» نشان می‌دهد؛ حرکتی که نوعی خلع خدا از کبریای الهی اوست. (Sarna, 1989, p. 218)

از منظر ادبی - تاریخی، این دو متن دو سطح متفاوت از بازنمایی را شکل می‌دهند:

۱. در نَحْمِیا، ماجرا به «ابزار توبه و بازسازی ملی» تبدیل می‌شود؛
 ۲. در مزامیر، همان ماجرا در قالب «سرود عبادی» بازتاب می‌یابد و به هشداری دینی برای هر نسل بدل می‌شود.
- به تعبیر مایکل واینفلد، در متون پساتبعیدی، گوساله‌ی طلایی از یک رخداد تاریخی به نماد پایدار ارتداد قومی دگرگون می‌شود (Weinfeld, 1992, p. 364)

این تحول، نشانه‌ی گذار از روایت تاریخی به حافظه‌ی آیینی است؛ جایی که گناه دیگر برای محکوم کردن نیست، بلکه برای تذکار، توبه و بازسازی معنوی است. از دید انتقادی، این مرحله را می‌توان نخستین نمود از توجیه در سطح حافظه‌ی دینی دانست. در این جا، برخلاف کتاب خروج که بر گناه و مجازات تمرکز داشت، متون پساتبعیدی می‌کوشند گناه را در بافتی عبادی و قابل بخشش بازخوانی کنند. از منظر برخی محققان یهودی، این تحول به معنای تغییر کارکرد روایت از «محکومیت تاریخی» به «بازسازی هویتی» است (Sarna, 1989, pp. 214-218; Berlin & Brettler, 2004, pp. 180-183; Weinfeld, 1992, pp. 363-364). شکل‌های این تلطیف را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. تغییر لحن از محکومیت به توبه‌پذیری: گناه قوم نه برای سرزنش، بلکه برای بازگشت یاد می‌شود؛
۲. نمادسازی گناه: گوساله از یک شیء تاریخی به نماد عبادی و آموزشی تبدیل می‌شود؛
۳. جایگزینی مجازات با لطف الهی: تمرکز از کیفر الهی به رحمت و تجدید عهد منتقل می‌شود؛
۴. تثبیت مفهوم بخشایش قومی: قوم به جای فرد (هارون یا سامری) موضوع گناه و در عین حال موضوع آمرزش قرار می‌گیرد.

۲-۴. بازتاب در کتب انبیای عهد عتیق و سنت تاریخی اسرائیل

روایت گوساله‌ی طلایی در متون نبوی عهد عتیق از یک رخداد تاریخی فراتر رفته و به نمادی الهیاتی برای نقد بنی اسرائیل تبدیل می‌شود. این مضمون به‌ویژه در میان پیامبران پادشاهی شمالی (اسرائیل) پررنگ است؛ جایی که پرستش گوساله در مراکز مذهبی «دان» و «بیت‌ئیل» دوباره رواج و به «گناه یربعام» شهرت یافته بود (1 Kings 12:28-30; Anderson & Freedman, 1980, pp. 564-566). گفتنی است یربعام پادشاهی است که گوساله را وارد نظام سیاسی - دینی اسرائیل کرد و آن را از یک خطای تاریخی به یک ساختار حکومتی تبدیل نمود. بدین ترتیب،

«گوساله» از یک شیء تاریخی در سینا، به نماد نظام دینی و سیاسی فاسد در اسرائیل شمالی بدل می‌شود.

۲-۴-۱. بازتاب گوساله‌ی طلایی در متون نبوی عهد عتیق

در متون نبوی عهد عتیق، به‌ویژه در کتاب‌های هوشع و عاموس، روایت گوساله‌ی طلایی از یک رخداد تاریخی فراتر رفته و به نمادی انتقادی برای تبیین وضعیت دینی و اخلاقی بنی‌اسرائیل تبدیل می‌شود. در کتاب هوشع، پرستش گوساله در سامره به‌عنوان نشانه‌ی انحراف دینی و خیانت به یهوه نقد می‌شود (Hosea 8:5-6); به‌گونه‌ای که این پدیده، بازتاب پیوند میان نظام دینی و ساختار سیاسی در پادشاهی شمالی تلقی شده است (Loewenstamm, 1981, pp. 242-243; Weinfeld, 1992, pp. 367-368; Sarna, 1989, p. 221).

در کتاب عاموس نیز با اشاره به تجربه‌ی بیابان (Amos 5:25-26)، استمرار گرایش به بت‌پرستی در تاریخ قوم مورد تأکید قرار می‌گیرد. این اشارات در پژوهش‌های جدید به‌عنوان امتداد همان الگوی گناه گوساله تفسیر شده و نشان‌دهنده‌ی تبدیل آن از یک رخداد تاریخی به نشانه‌ای پایدار از ساختار دینی و ذهنی اسرائیل دانسته شده است (Alter, 2019, vol. 2, p. 1047; Weinfeld, 1992, p. 369).

بر این اساس، در سنت نبوی عهد عتیق، گوساله‌ی طلایی به‌تدریج به یک نماد الهیاتی برای نقد انحراف دینی، نهادینه‌شدن فساد آیینی و استمرار گرایش به محسوس‌سازی امر الهی تبدیل می‌شود.

۲-۴-۲. تداوم نمادین در تاریخ اسرائیل

مفسرانی چون گری و دیگر پژوهشگران کتاب مقدس، گوساله‌های یربعام^۱ را نه صرفاً تکرار یک رخداد تاریخی، بلکه بازسازی آگاهانه‌ی نماد گوساله‌ی سینایی در قالبی

۱ - منظور از «گوساله‌های یربعام»، دو گوساله‌ی طلایی است که به دستور یربعام اول، نخستین پادشاه پادشاهی شمالی اسرائیل، در دو مرکز مذهبی بیت‌ئیل و دان نصب شد. این اقدام در کتاب اول پادشاهان به‌عنوان بخشی از سیاست دینی برای جلوگیری از تمرکز عبادت در اورشلیم گزارش شده است. (1 Kings 12:28-30)

سیاسی-مذهبی دانسته‌اند؛ به این معنا که این اقدام در خدمت تثبیت مشروعیت حکومت نوپای شمالی و ایجاد یک مرکز عبادی مستقل از اورشلیم بوده است (Gray, 1970, pp. 303-305; Sweeney, 2007, pp. 156-159).

در این چارچوب، روایت کتاب اول پادشاهان گزارش می‌کند که یربعام، پس از جدایی از پادشاهی یهودا، دو گوساله‌ی طلایی در مراکز دینی «بیت‌ئیل» و «دان» قرار داد و برای جلوگیری از بازگشت مردم به معبد اورشلیم، آنان را به پرستش این نمادها فراخواند. متن کتاب مقدس این اقدام را با همان عبارت مشهور واقعه‌ی خروج بازتاب می‌دهد: «ای اسرائیل! این است خدای تو که تو را از سرزمین مصر بیرون آورد» (1 Kings 12:28-30)

از منظر تحلیلی، این همسان‌سازی زبانی و نمادین نشان می‌دهد که گفتمان یربعام به‌صورت آگاهانه در امتداد سنت خروج شکل گرفته، اما در عمل، کارکردی متفاوت یافته است؛ یعنی تبدیل یک نماد الهیاتی به ابزار مشروعیت‌بخشی سیاسی. به همین دلیل، در ادبیات پژوهشی، این اقدام نه صرفاً یک انحراف آیینی، بلکه نوعی بازتولید کنترل‌شده‌ی حافظه‌ی دینی در خدمت قدرت سیاسی تلقی می‌شود.

مفسرانی چون گری (Gray, 1970, pp. 325-327) و رابرت آلتر (Alter, 2019, vol. 2, pp. 603-604) این اقدام یربعام را که تحت عنوان گناه یربعام از آن یاد شد، نوعی بازسازی آگاهانه‌ی الگوی گناه سینا در قالب قدرت سیاسی دانسته‌اند؛ زیرا او با آگاهی از پیوند عاطفی قوم با نماد گوساله، از آن به‌عنوان ابزاری برای تثبیت حاکمیت خود استفاده کرد.

به گفته‌ی اندرسون و فریدمن، دو گوساله‌ی یربعام را نمی‌توان نشانه‌ی چندخدایی دانست، بلکه آن‌ها در باور شمالیان «تجسمی نمادین از تخت مرئی یهوه» بودند که با الهیات بومی آن منطقه سازگار بود (Anderson & Freedman, 1980, pp. 565-567).

باین‌حال، از منظر نویسنده‌ی کتاب پادشاهان، این اقدام تکرار صریح ارتداد سینایی بود. نویسنده در ارزیابی تمام پادشاهان بعدی، بارها عبارت ثابت زیر را تکرار می‌کند:

«او در گناه یربعام بن نباط که اسرائیل را به گناه آورد، سالک شد» (1 Kings 15:30; 16:19; 22:52).

به تعبیر برلین و برتлер، این ساختار تکرارشونده در متن، نوعی الگوی الهیاتی ایجاد می‌کند که در آن، «گناه گوساله» به محور فهم تاریخ گناه جمعی اسرائیل تبدیل می‌شود (Berlin & Brettler, 2004, p. 651).

در این چارچوب، گناه مربوط به واقعه‌ی گوساله‌ی طلایی نه تنها فراموش نشد، بلکه به الگویی نمادین برای تحلیل همه‌ی انحرافات دینی بعدی تبدیل شد.

از منظر تحلیلی، اقدام یربعام نشان‌دهنده‌ی مرحله‌ای تازه در تاریخ تحول نماد گوساله است؛ به این معنا که در حالی که روایت خروج بر «گناه جمعی قوم» در سطح یک رخداد تاریخی-دینی تأکید دارد، روایت مربوط به یربعام، این گناه را به سطحی ساختاری و نهادی در پیوند با قدرت سیاسی منتقل می‌کند و نوعی «نهادینه‌شدن الگوی انحراف دینی» را در بستر حکومت نشان می‌دهد.

اما از دیدگاه انتقادی، این روند تاریخی موجب دو تحول مهم در تفسیر گوساله‌ی طلایی در سنت یهودی شد. نخست، در سنت دینی پادشاهی اسرائیل (شمالی)، نوعی تغییر معنا نسبت به گوساله دیده می‌شود؛ به این صورت که گوساله دیگر فقط یک بت یا نشانه‌ی انحراف دینی نیست، بلکه در برخی قرائت‌ها به نمادی از تخت یا حضور یهوه تبدیل می‌شود. این تغییر به تدریج موجب شد کارکرد گوساله از «بت‌پرستی» به «نشانه‌ی دینی» نزدیک شود و در نتیجه، پیوندی میان این نماد و مشروعیت سیاسی حکومت شمالی شکل بگیرد. در مرحله‌ی دوم، در تفاسیر ربانی دوره‌های بعد، نوعی تلاش برای کاهش شدت این اتهام دیده می‌شود؛ زیرا در کتاب پادشاهان گناه یربعام ادامه‌ی گناه گوساله‌ی سینا دانسته شده، مفسران تلمودی و میدراشی سعی کرده‌اند میان گوساله‌ی سینا و گوساله‌های بیت‌ئیل و دان تفاوت قائل شوند تا بار منفی آن کمتر شود (Babylonian Talmud, Sanh. 102a, Epstein ed., 1935, vol. 15, p 70).

برآیند تحلیل متون مختلف عهد عتیق نشان می‌دهد که گوساله‌ی طلایی از یک رخداد تاریخی در خروج، به تدریج به یک «نماد الهیاتی پایدار» در حافظه‌ی دینی

اسرائیل تبدیل شده است. این نماد در هر نوع متن (روایی، نبوی، عبادی و تاریخی) کارکردی متفاوت یافته است.

۳. گزارش قرآن از گوساله سامری

قرآن کریم نیز همانند عهد عتیق به ماجرای گوساله طلایی پرداخته، اما با تفاوت‌های محوری که جهت‌گیری الهیاتی و تربیتی خاصی به این روایت می‌دهد. قرآن در چند موضع از این حادثه یاد می‌کند، اما مفصل‌ترین و دقیق‌ترین گزارش در سوره طه (۸۵-۹۷) آمده است. این روایت نه صرفاً بازگویی یک رخداد تاریخی، بلکه تفسیر و بازخوانی آن در چارچوب سنت‌های الهی است؛ به گونه‌ای که بر مسئولیت فردی و اجتماعی، جایگاه پیامبران و ضرورت توبه تأکید دارد.

۳-۱. روایت اصلی در سوره طه (۸۵-۹۷)

در این سوره، خداوند به موسی خبر می‌دهد که قومش پس از غیبت او در میقات، به سرعت دچار گمراهی شدند و سامری آنان را فریفته است (طه: ۸۵-۸۶). سامری با گردآوری زیورات بنی‌اسرائیل، گوساله‌ای ساخت که صدایی شبیه گاو از آن برمی‌آمد (طه: ۸۷-۸۸). گروهی از قوم در برابر آن سر فرود آوردند و با صراحت اعلام کردند: «این معبود شما و معبود موسی است که [موسی آن را] فراموش کرده [و به سراغش به کوه طور رفته] است» (طه: ۸۸). بدین ترتیب، پرستش گوساله نه به عنوان جانشینی ساده برای موسی، بلکه به عنوان نوعی شرک و انحراف اعتقادی توصیف شد.

در همین حال، هارون که جانشین موسی در قوم بود، تلاش کرد آنان را بازدارد. او به آنان هشدار داد که این ماجرا صرفاً آزمونی الهی است و باید تنها خداوند رحمان را بپرستند و از او پیروی کنند (طه: ۹۰). با این حال، قوم، سخنان او را نپذیرفتند و در مسیر شرک پای فشردند. پس از بازگشت موسی، او با خشم هارون را بازخواست کرد و دلیل کوتاه آمدن او را پرسید. هارون پاسخ داد که بیم آن داشته است که با برخورد سخت‌گیرانه، شکاف و تفرقه‌ای جبران‌ناپذیر میان قوم ایجاد شود؛ از این رو صبر پیشه کرده است (طه: ۹۲-۹۴).

موسی سپس سامری را مورد بازجویی قرار داد. سامری اعتراف کرد که مشتی خاک از اثر «رسول» برگرفته و در قالب گوساله ریخته است (طه: ۹۵-۹۶)؛ بسیاری از مفسران اسلامی «رسول» را جبرئیل دانسته‌اند و گفته‌اند سامری خاکِ جای پای او را برداشت و با آن در ساخت عجل (گوساله) (طه: ۸۸) تصرفی کرد که موجب صدای آن شد (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۷۴؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق، ص ۲۳۹؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۵۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۱۰؛ ابن وهب، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۲؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۲۵۹؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۴۴؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۹۵). با این حال، علامه طباطبایی در *المیزان* (ج ۱۴، ص ۱۹۴-۲۰۷) این تفسیر رایج را با استناد به ظاهر آیه رد می‌کند؛ زیرا قرآن عجل را «جسداً له خُوار» معرفی کرده و «جسد» در کاربرد قرآنی، بر موجود بی‌جان اطلاق می‌شود نه زنده. از نظر او، نسبت دادن حیات به عجل، برخلاف نصّ قرآن و ناشی از اسرائیلیات است. وی در ادامه، تفسیر ابومسلم اصفهانی را نیز یاد می‌کند که «الرسول» را به موسی و «أثره» را به شریعت او می‌داند، اما این وجه را نیز از جهت سیاقی ناتمام می‌شمارد و در نهایت تصریح می‌کند که هیچ‌یک از این اقوال دلیلی قطعی ندارد و تنها نکته‌ی روشن در آیه، فریب سامری بر اثر «تسویل نفس» و آزمون الهی قوم بنی‌اسرائیل است (همان).

موسی پس از شنیدن این اعتراف، سامری را به‌عنوان فردی طردشده محکوم کرد و فرمان داد گوساله سوزانده و خاکسترش در دریا افکنده شود (طه: ۹۷). این برخورد، نشان‌دهنده‌ی شدت انحرافی بود که سامری پدید آورده و نیز پاسخی قاطع برای پایان دادن به فتنه‌ای بود که در غیبت موسی دامن گرفت. بدین‌سان قرآن، برخلاف روایت عهد عتیق، سامری را عامل اصلی می‌داند و نقش هارون را منتفی می‌داند؛ بدین‌ترتیب قُدسیّت نبوت و جایگاه هارون حفظ می‌شود و خاستگاه فتنه در چهره‌ی سامری متمرکز می‌گردد؛ شخصیتی که در روایت‌های یهودی اثری از او نیست.

۳-۲. اشارات دیگر قرآنی

علاوه بر روایت سوره طه، قرآن در سوره بقره (آیات ۵۱-۵۴) ماجرای گوساله را در چارچوب نقض پیمان الهی و توبه جمعی بنی اسرائیل مطرح می‌کند. پس از اشاره به عفو الهی، فرمان «فاقتلوا أنفسکم» صادر می‌شود که مفسران آن را غالباً نه به معنای خودکشی، بلکه به صورت کشتن متقابل، استسلام در برابر مجازات الهی، یا اجرای حکم بر گوساله‌پرستان تفسیر کرده‌اند. طبری این فرمان را توبه‌ای عملی برای بازگشت از ارتداد می‌داند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۹). طبرسی و فخر رازی نیز آن را پالایشی دینی و شرط تکمیل توبه در برابر شرک و نقض عهد معرفی می‌کنند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۲۳۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۵۱۶-۵۱۸). علامه طباطبایی نیز با توجه به سیاق آیات، این فرمان را آزمونی الهی برای تطهیر اجتماعی می‌داند که با پذیرش توبه الهی متوقف شد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۹-۱۹۱). بدین ترتیب، گوساله‌پرستی در قرآن صرفاً انحرافی اعتقادی نیست، بلکه شکستن عهد الهی است که بازسازی آن نیازمند توبه‌ای جمعی و پرهیزنه بوده است.

بر این اساس، کنار هم قرار گرفتن عفو الهی در آیه ۵۲ سوره بقره و فرمان «فاقتلوا أنفسکم» در آیه ۵۴ همین سوره نشان می‌دهد که توبه در این ماجرا صرفاً امری درونی و اعتقادی نیست، بلکه در بستر یک آزمون الهی و به صورت فرآیندی عملی و اجتماعی تحقق می‌یابد؛ به گونه‌ای که در تفاسیر، این فرمان به عنوان مرحله‌ای از پالایش جمعی برای بازگشت به عهد الهی تفسیر شده است.

در سوره نساء (۱۵۳)، یادکرد گوساله در جدال با یهودیان معاصر پیامبر اسلام (ص) صورت گرفته است. آنان درخواست آیات و نشانه‌های خارق‌العاده از پیامبر داشتند، اما قرآن یادآوری می‌کند که اجدادشان با وجود مشاهده‌ی نشانه‌های روشن، باز هم به پرستش گوساله گراییدند. این یادکرد نشان می‌دهد که گوساله در قرآن به عنوان مثالی تاریخی برای سرزنش نسل‌های بعدی نیز کارکرد دارد و بی‌ثباتی ایمان در بنی اسرائیل را یک سنت پایدار معرفی می‌کند.

در سوره اعراف (۱۴۸-۱۵۲)، روایتی نزدیک به گزارش سوره طه آمده است: قوم در غیبت موسی گوساله ساختند، موسی پس از بازگشت هارون را بازخواست کرد، اما در نهایت قوم با احساس پشیمانی توبه نمودند و خداوند آنان را آمرزید. در این بازگویی، محور اصلی بر سنت توبه و رحمت الهی تأکید دارد و نشان می‌دهد که حتی پس از ارتکاب گناهی بزرگ، راه بازگشت به سوی خدا باز است. به این ترتیب، در کنار سوره طه، این سه بخش نشان می‌دهد که ماجرای گوساله در قرآن محدود به یک گزارش منفرد نیست، بلکه در زمینه‌های مختلف - شکستن پیمان، نشانه‌خواهی، آزمون ایمان و توبه - بازخوانی شده و هر بار کارکردی آموزنده و عبرت‌انگیز یافته است.

۳-۳. تحلیل محوری قرآن

بازخوانی قرآنی ماجرای گوساله طلایی با چند تفاوت بنیادین نسبت به روایت عهد عتیق همراه است که هر کدام پیام الهیاتی خاصی را بازتاب می‌دهند. نخست، نقش محوری سامری در این روایت برجسته شده است. برخلاف عهد عتیق که هارون را سازنده‌ی گوساله معرفی می‌کند، قرآن سامری را عامل اصلی گمراهی می‌داند؛ فردی که با فریب و حيله، قوم را به انحراف کشاند. این جابه‌جایی مسئولیت، بیانگر تأکید قرآن بر مسئولیت فردی فتنه‌گران است و نشان می‌دهد که انحراف یک امت گاه به تحریک یک فرد فرصت‌طلب بازمی‌گردد.

در ادامه، قرآن به نوعی تبرئه‌ی نسبی هارون می‌پردازد. او در جایگاه پیامبری معرفی می‌شود که قوم سخنانش را نادیده گرفتند و او را نافرمانی کردند. این نگاه با مبانی قرآنی در حفظ عصمت و قداست پیامبران هماهنگ است و مانع آن می‌شود که یک پیامبر الهی به ارتکاب شرک متهم گردد.

دیگر ویژگی روایت قرآنی، تأکید بر بُعد اعتقادی گناه است. پرستش گوساله صرفاً یک لغزش تاریخی یا سیاسی نبود، بلکه نشانه‌ای از ضعف ایمان و میل درونی قوم به شرک و بت‌پرستی معرفی می‌شود. بدین ترتیب، حادثه‌ی گوساله از سطح یک رویداد محدود فراتر می‌رود و به الگویی برای تحلیل روان‌شناختی و اعتقادی جامعه بنی‌اسرائیل تبدیل می‌شود.

در نهایت، قرآن این واقعه را در چارچوب سنت‌های الهی بازخوانی می‌کند. قوم بنی‌اسرائیل در پرتو این حادثه مورد آزمون قرار گرفتند (سنت امتحان)، به سبب پیروی از هوای نفس و تبعیت کورکورانه دچار گمراهی شدند (سنت اضلال)، اما در عین حال با توبه و بازگشت، راه آمرزش برایشان باز شد (سنت توبه). این الگوی سه‌مرحله‌ای نشان می‌دهد که حادثه‌ی گوساله نه فقط یک گزارش تاریخی، بلکه نمونه‌ای از قانون‌مندی الهی در تاریخ بشر است.

۴. تفاوت‌های الهیاتی و روایی در گزارش قرآن و عهد عتیق از گوساله

طلایی

بررسی تطبیقی گزارش‌های عهد عتیق و قرآن از ماجرای گوساله طلایی نشان می‌دهد که هرچند هر دو متن بر وقوع یک انحراف بزرگ در تاریخ بنی‌اسرائیل اتفاق نظر دارند، اما در لایه‌های روایی، الهیاتی و تربیتی تفاوت‌های بنیادینی میان آن‌ها وجود دارد.

در سنت کتاب مقدس عبری و ادبیات کلاسیک یهودی، برخلاف روایت قرآن، شخصیتی مستقل به نام «سامری» به‌عنوان عامل ماجرای گوساله طلایی وجود ندارد. در روایت سفر خروج، مسئولیت ساخت گوساله به‌صراحت به هارون نسبت داده شده است و در متن تورات نام فرد دیگری به‌عنوان عامل اصلی این انحراف ذکر نمی‌شود. به‌گفته پرگیل، در قرآن در مقابل، شخصیتی متمایز با عنوان «سامری» به‌عنوان عامل فتنه معرفی می‌شود، در حالی که در سنت یهودی این نقش یا به هارون نسبت داده شده یا در تفاسیر بعدی در قالب مفهومی چون «جمعیت مختلط» (Erev Rav) تبیین گردیده است. (Pregill, 2020, p. 15)

در عهد عتیق، روایت اصلی (خروج ۳۲) هارون را به‌عنوان سازنده‌ی گوساله معرفی می‌کند و همین مسئله او را در معرض پرسش و اتهام جدی قرار می‌دهد. هرچند در بخش‌هایی از متن، تلاش‌هایی برای کاهش نقش مستقیم او دیده می‌شود، اما در نهایت، نقش وی در ساخت گوساله قابل انکار نیست. این تصویر سبب شده است که در سنت تفسیری یهود، تلاش‌های گسترده‌ای برای تبرئه‌ی هارون صورت

گیرد. در متون بعدی همچون تثنیه، نحμία و مزامیر، یادکرد گوساله بیشتر در قالب یادآوری تاریخی و توییخی ظاهر می‌شود و در کتب انبیا (هوشع و عاموس) این ماجرا به نمادی از ارتداد مستمر قوم تبدیل می‌گردد. در نهایت، در پادشاهان اول، یربعام با استفاده سیاسی - مذهبی از گوساله، این نماد را به ابزاری برای تثبیت سلطنت بدل می‌کند. بنابراین، در عهد عتیق، گوساله‌ی طلایی هم‌زمان رویدادی تاریخی و الگویی نمادین از بی‌وفایی جمعی بنی‌اسرائیل است که در حافظه‌ی دینی آنان تکرار می‌شود.

در مقابل، قرآن کریم این واقعه را با تمرکز بر نقش سامری بازگو می‌کند و بدین‌سان، هارون را از اتهام مستقیم مبرا می‌سازد. این جابه‌جایی محوری نه یک تفاوت جزئی، بلکه بیانگر یک جهت‌گیری الهیاتی است: پیامبران در نگاه قرآن معصوم و مبرا از شرک‌اند و حتی اگر قوم آنان سر باز زند، پیامبر بر جایگاه خود استوار می‌ماند. افزون بر این، قرآن ماجرای گوساله را در چندین موضع و هر بار با تأکیدی متفاوت بازگو می‌کند: در سوره بقره به‌عنوان نقض پیمان، در سوره نساء به‌عنوان نمونه‌ای از بی‌ثباتی ایمان، در سوره اعراف به‌عنوان جلوه‌ی سنت توبه، و در سوره طه به‌عنوان آزمون الهی. به این ترتیب، قرآن حادثه را از یک رویداد تاریخی صرف فراتر می‌برد و آن را به نمونه‌ای قانون‌مند و عبرت‌آموز تبدیل می‌کند که در چارچوب سنت‌های الهی (امتحان، اضلال و توبه) معنا می‌یابد.

این تفاوت بنیادین، بازتاب دو رویکرد متفاوت است: رویکرد تاریخی - اعترافی در عهد عتیق؛ در برابر رویکرد قانون‌مند - عبرت‌آموز در قرآن.

محور	عهد عتیق	سنت ربانی یهود	قرآن
ماهیت روایت	گزارش تاریخی و اعترافی	بازسازی هویتی و تفسیری	تفسیر الهیاتی و تربیتی
فاعل گناه	بنی‌اسرائیل + نقش مستقیم هارون	جماعت مختلط یا اقلیت بیگانه (Erev Rav)	سامری به‌عنوان عامل فتنه
جایگاه هارون	شریک در ساخت گوساله	تبرئه‌شده و خیرخواه	پیامبر معصوم و بازدارنده

ماهیت گوساله	بُت محسوس و نماد ارتداد	مظهر حضور خدا یا جانشین موسی	«جسد بی جان» و ابزار فتنه
هدف روایت	هشدار تاریخی و دعوت به توبه	تلطیف گناه و حفظ انسجام قومی	آموزش سنت‌های الهی و تقویت ایمان
پیام نهایی	گناه و مجازات قوم	بازسازی هویت و تداوم ایمان قومی	قانون‌مندی الهی و عبرت فراتاریخی

۵. واکنش‌های تفسیری یهودیان به ماجرای گوساله طلایی

پرستش گوساله در عهد عتیق به بنی اسرائیل نسبت داده شده و گناهی بزرگ تلقی می‌شود، اما در سنت تفسیری یهودی (تلمودی و میدراشی) به تدریج بازخوانی‌های تلطیفی و تدافعی شکل گرفت. در این رویکرد، برای حفظ قداست قوم و به‌ویژه هارون، مسئولیت گناه کاهش یافته و به عوامل بیرونی مانند «جمعیت مختلط» یا به تفسیرهای نمادین و آموزشی منتقل شد.

۵-۱. انتقال مسئولیت به اقلیت یا بیگانگان

در بخشی از سنت تفسیری یهود، گناه گوساله به‌طور مستقیم به «جمعیت مختلط»^۱ نسبت داده شده است. این اصطلاح در خروج (Exodus 12:38) نیز آمده است، جایی که گزارش می‌دهد هنگام خروج بنی اسرائیل از مصر، «انبوهی از مردم غیر اسرائیلی» نیز با آنان همراه شدند. همین گروه بعدها در میدراش‌ها و تلمود، مسئول اصلی فتنه گوساله معرفی شدند.

در تلمود بابلی، تصریح شده است که بیشتر بنی اسرائیل در گوساله‌پرستی بی‌گناه بودند و این «جمعیت مختلط» بودند که قوم را به گناه کشاندند. متن می‌گوید: «نه اسرائیل [حقیقی] بلکه جماعت مختلط گناه کردند» (Babylonian Talmud, Sanhedrin 102a, Epstein ed., 1935, vol. 15, p. 70). این بیان صریح، نشان می‌دهد که مفسران کوشیده‌اند با تفکیک میان قوم منتخب و بیگانگان همراه، بار ارتداد را از دوش بنی اسرائیل بردارند.

1 «Erev Rav» (עֵרֵב רָב) - 1

در میدراش شموت رباه نیز بر همین نکته تأکید می‌شود: «جماعت مختلط با آنان برآمدند و آنان را از [راه] تورات بازگردانند» (Midrash Rabbah, Exodus 42:6, Freedman & Simon trans., 1939, vol. 3, p. 478)

این روایت، قوم را بیشتر «فریب‌خورده» می‌بیند تا «گناهکار آگاه». میدراش دیگری حتی روایت می‌کند که موسی در دعا برای شفاعت قوم، این جمله را به خداوند گفت: «ای پروردگار، این خطا از بنی‌اسرائیل نبود، بلکه از آن جماعتی بود که از مصر به ما پیوستند» (Ginzberg, 1909-1938, vol. 3, p. 112).

این رویکرد از دو جهت قابل تحلیل است:

۱. هویتی: بنی‌اسرائیل باید به‌عنوان «قوم برگزیده» تصویر شوند، بنابراین نسبت دادن ارتداد به آنان تهدیدی برای هویت دینی‌شان است. انتقال گناه به یک «دیگری» (بیگانگان) امکان بازسازی تصویر پاک قوم را فراهم می‌سازد.
۲. جامعه‌شناختی: «جمعیت مختلط» به‌عنوان گروهی حاشیه‌ای و نامنسجم، مقصر معرفی می‌شود تا وحدت درونی بنی‌اسرائیل حفظ گردد. در اینجا یک سازوکار (قربانی‌سازی) شکل گرفته است که مسئولیت بحران را بر دوش یک گروه اقلیت می‌گذارد.

انتقال مسئولیت به «جمعیت مختلط» یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تلطیف تفسیری در سنت یهودی است. بدین ترتیب، در حالی که تورات ماجرا را به کل قوم نسبت داده است، تفاسیر تلمودی و میدراشی کوشیده‌اند آن را به اقلیتی بیگانه نسبت دهند. این تفاوت نشان می‌دهد که سنت یهودی بیش از آنکه به گزارش تاریخی وفادار باشد، دغدغه‌ی حفظ هویت و انسجام دینی قوم را دنبال کرده است.

۵-۲. نمادسازی به جای پرستش

برخی از مفسران ربانی، به‌ویژه مفسران قرون وسطی، کوشیده‌اند پرستش گوساله را نه صرفاً به‌عنوان جایگزینی یهوه با بتی جدید، بلکه به‌مثابه تلاشی برای یافتن نمادی محسوس در غیاب موسی یا تجسمی عینی از هدایت الهی تفسیر کنند. برای نمونه، راشی (۱۰۴۰-۱۱۰۵م) در تفسیر خروج (Exodus 32:1) توضیح می‌دهد که

درخواست بنی اسرائیل از هارون برای ساختن «خدا» در واقع ناظر به فراهم کردن موجودی بود که «پیشاپیش آنان حرکت کند»، زیرا موسی، رهبر و راهنمای آنان، غایب شده بود. بدین ترتیب، در تفسیر راشی، این درخواست بیش از آنکه صرفاً بیانگر طلب معبودی مستقل باشد، نشان دهنده جست و جوی جایگزینی محسوس برای رهبری از دست رفته موسی است (Rashi, *Commentary on Exodus 32:1*, in Rosenbaum & Silberman, 1929/1973, p. 170)

ابن عزرا (۱۰۸۹-۱۱۶۷م) در تفسیر خود نیز همین خط را ادامه می دهد. او می گوید که قوم قصد پرستش «خدای دیگر» نداشتند، بلکه چون موسی غایب شد، خواستند «وسیله ای محسوس» داشته باشند تا حضور الهی را تجسم کند. به زعم ابن عزرا، جمله ی «این است خدای تو که تو را از سرزمین مصر بیرون آورد» (خروج ۳۲: ۴) به معنای انکار یهوه نبود، بلکه تلاشی برای تجسم حضور یهوه در قالبی مرئی بود. (Ibn Ezra, *Commentary on Exodus 32*, in Strickman & Silver, 1996, vol. 2, pp. 702-704)

موسی بن نحمان (رامبان) (۱۱۹۴-۱۲۷۰م) حتی صریح تر بیان می کند که گوساله برای قوم نه معبودی جدید، بلکه مَرکَب حضور خدا بود؛ وسیله ای که نیروی الهی در آن متجلی می شد، همان گونه که کِروبی ها^۱ در بالای تابوت عهد حامل حضور خداوند بودند. به اعتقاد او، گناه قوم این بود که برخلاف فرمان الهی، بی اجازه چنین وسیله ای ساختند، نه اینکه خدایی جدید ابداع کرده باشند. (Nahmanides, *Commentary on Exodus 32*, Chavel ed., 1971, vol. 2, pp. 530-533)

برخی متون میدراشی نیز روایت کرده اند که این حادثه در حقیقت امتحانی الهی بود تا ایمان قوم آزموده شود. در میدراش ربا بر سفر خروج چنین آمده است: «گوساله چیزی جز آزمایشی برای اسرائیل نبود» (Midrash Rabbah, *Exodus*, Freedman & Simon trans., 1939, vol. 3, p. 480)

این نوع تفسیر، آشکارا در پی کاهش بار شرک آلود حادثه است:

۱ - کِروبی ها (Keruvim) در سنت کتاب مقدس، موجودات فرشته گونه ای هستند که بر بالای تابوت عهد قرار داشتند و به عنوان نمادی از حضور، شکوه و ارتباط خداوند با بنی اسرائیل تلقی می شوند.

۱. از شرک به خطای نمادین: به جای آنکه ماجرا «عبادت بتی بیگانه» تلقی شود، صرفاً «خطای در روش پرستش» تفسیر می‌شود. این نگاه اجازه می‌دهد که تصویر بنی‌اسرائیل به عنوان قوم برگزیده چندان مخدوش نشود، زیرا خطای آنان به سطحی نمادین فروکاسته می‌شود.

۲. تأکید بر فقدان رهبری: علت اصلی لغزش، غیبت موسی دانسته می‌شود؛ یعنی گناه قوم بیشتر ناشی از اضطراب و بی‌ثباتی روانی در نبود رهبر است، نه ارتداد اعتقادی.

۳. همسویی با سنت کاهنی: با چنین برداشتی، احترام به مقام هارون و استمرار نهاد کاهنی حفظ می‌شود، چرا که گناه اساسی قوم به «نمادسازی بی‌اجازه» محدود می‌شود.

در مجموع، تفسیر «نمادسازی به جای پرستش» نشان می‌دهد که سنت ربانی چگونه می‌کوشد شدت گناه را تعدیل کند. در این نگاه، گوساله نه به عنوان معبود مستقل، بلکه به عنوان «جانشین موسی» یا «مظهر حضور خدا» معرفی می‌شود. این رویکرد، بنی‌اسرائیل را از اتهام شرک مطلق می‌رهاند و حادثه را به خطایی در فهم و روش دینی تقلیل می‌دهد.

۵-۳. تبرئه هارون

یکی از دغدغه‌های اصلی سنت ربانی، پاسداشت جایگاه هارون به عنوان کاهن اعظم و برادر موسی بود. از این رو، در تفاسیر گوناگون کوشیده‌اند نقش او در ساخت گوساله را به حداقل برسانند و نشان دهند که او نه آگاهانه، بلکه تحت فشار یا به قصد جلوگیری از شورش شدیدتر همراهی کرده است.

میدراش رباہ بر سفر خروج، در پاراشای ۴۲، بند ۱، در تفسیر واقعه گوساله طلایی، به فشار شدید قوم بر هارون اشاره می‌کند. در این متن آمده است: «هارون [وضعیت را] دید و ترسید...». بر اساس این تفسیر، هارون در شرایط تهدید و فشار جمعی قرار گرفت و برای جلوگیری از خشونت بیشتر، درخواست قوم را پذیرفت. این خوانش میدراشی، نقش هارون را از کنش آگاهانه به نوعی اقدام در شرایط فشار

و ضرورت اجتماعی و مدیریت بحران جمعی تفسیر می‌کند (Shemot Rabbah 42:1; Freedman & Simon, 1939, vol. 3, p. 472)

تلمود بابلی، می‌کوشد هارون را با این استدلال تبرئه کند که او «برای خریدن زمان» چنین کرد تا شاید موسی بازگردد و قوم از گناه بازایستد. در اینجا تأکید می‌شود که نیت او خیرخواهانه بود، هرچند نتیجه عملی‌اش به زیان قوم شد (Babylonian Talmud, *Sanhedrin* 7a, Epstein ed., 1935, vol. 1, p. 39)

ابن‌عزرا استدلال می‌کند که هارون خواست با درخواست «جمع‌آوری زیورآلات» زمان بخرد و بازگشت موسی را انتظار بکشد. از نظر او، عبارت «این گوساله بیرون آمد» (Exodus 32:24) نشانه‌ای از آن است که هارون دخالت مستقیم در شکل‌دهی گوساله نداشت (Ibn Ezra, *Commentary on Exodus* 32, Strickman & Silver, 1996, vol. 2, pp. 705-706)

موسی بن نحمان نیز در تفسیر خود بر خروج ۳۲ توضیح می‌دهد که هدف هارون جلوگیری از خونریزی و شورش داخلی بود. او گوساله را صرفاً به‌عنوان نمادی ساخت تا خشم قوم فرو نشیند و در نهایت با بازگشت موسی ماجرا پایان پذیرد (Nahmanides, *Commentary on Exodus* 32, Chavel ed., 1971, vol. 2, pp. 533-534)

این منابع در مجموع بر دو محور متمرکزند:

۱. فشار اجتماعی و اجبار: هارون به دلیل ترس از خشونت یا شورش گسترده مجبور به همراهی شد.
۲. نیت خیرخواهانه و تاکتیک تأخیری: او می‌خواست زمان بخرد و از انفجار بحران جلوگیری کند.

در هر دو محور، نیت و جایگاه هارون محفوظ می‌ماند؛ او گناهکار اصلی معرفی نمی‌شود، بلکه فردی است که برای حفظ قوم موقتاً تسلیم شد. این تفسیر، هم با قداست کاهنی هارون سازگار است و هم امکان تداوم نهاد کاهنی در تاریخ یهود را فراهم می‌کند.

تبریته‌ی هارون در سنت ربانی نشان می‌دهد که این سنت بیش از گزارش تاریخی تورات، دغدغه‌ی حفظ جایگاه رهبران دینی را داشته است. اگر در متن خروج، هارون ظاهراً سازنده‌ی گوساله است، در تفاسیر بعدی او بیشتر یک قربانی فشار جمعی و یک رهبر خیرخواه تصویر می‌شود که برای جلوگیری از آشوب و خونریزی، کوتاه آمد.

۴-۵. زمینه‌های جدلی و واکنش متقابل یهودیت و مسیحیت در تفسیر

گوساله طلایی

مطالعات جدید نشان می‌دهد که تفسیرهای یهودی درباره گوساله طلایی صرفاً درون دینی و مستقل از سنت‌های دیگر شکل نگرفته، بلکه در بستر جدال تفسیری با مسیحیت توسعه یافته است. به تعبیر پرگیل، از دوره یونانی - رومی به بعد، مفسران یهودی با هدف دفاع از هویت دینی خود، به بازخوانی‌های دفاعی روی آوردند و تلاش کردند شدت گناه قوم و نقش هارون را کاهش دهند (Pregill, 2020, pp. 13-103)

با ظهور مسیحیت، این روایت وارد مرحله جدیدی از منازعه تفسیری شد؛ نویسندگان مسیحی ماجرای گوساله را نشانه‌ای از سقوط نهایی اسرائیل و دلیل جایگزینی کلیسا به عنوان «اسرائیل حقیقی» تفسیر کردند. در مقابل، مفسران یهودی با گسترش لایه‌های تفسیری، کوشیدند این حادثه را یا به خطای جمعی غیر اصیل (جمعیت مختلط) یا به ضعف روانی و آزمون الهی تقلیل دهند (Pregill, 2020, pp. 104-207)

در مرحله بعد، پرگیل نشان می‌دهد که حتی در سنت مسیحی سریانی نیز نوعی همگرایی تفسیری با یهودیان شکل گرفت؛ به گونه‌ای که هر دو سنت در تلطیف نقش هارون مشترک شدند، هرچند با اهداف متضاد: یهودیان برای حفظ کهانت هارونی و مسیحیان برای اثبات وارث بودن مسیح نسبت به آن سنت (Pregill, 2020, pp. 104-207)

بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که روند تفسیر نمادین و تلطیفی گوساله طلایی، نه صرفاً یک تحول درون یهودی، بلکه محصول یک «دیالکتیک تفسیری

یهودیت و مسیحیت» بوده است که در آن هر سنت در واکنش به دیگری، لایه‌های جدیدی از معنا را بر این روایت افزوده است.

از منظر تاریخ تطور درونی سنت ربانی، می‌توان میان دو دوره‌ی اصلی تمایز قائل شد: دوره‌ی تنائم و دوره‌ی امورائیم. در آثار تنائیمی که بازتاب‌دهنده‌ی لایه‌های اولیه‌ی سنت ربانی هستند، گناه گوساله طلایی به‌صورت صریح به بنی‌اسرائیل نسبت داده شده و بر مسئولیت جمعی آنان تأکید می‌شود. اما در دوره‌ی امورائیم، به‌ویژه در متون تلمودی و میدراشی متأخر، نوعی جابه‌جایی تفسیری مشاهده می‌شود که در آن تلاش می‌گردد بار گناه از بنی‌اسرائیل کاسته شود و به گروه‌هایی مانند «جمعیت مختلط» یا شرایط روانی و اجتماعی قوم منتقل گردد. پژوهش‌های جدید، از جمله تحلیل‌های مایکل پرگیل، نشان می‌دهد که این تحول صرفاً یک تغییر درون‌سنتی نیست، بلکه به‌طور مستقیم تحت تأثیر منازعات جدلی با مسیحیت شکل گرفته است؛ زیرا در فضای مسیحی اولیه، گوساله طلایی به‌عنوان شاهی بر طرد الهی اسرائیل و جایگزینی کلیسا تفسیر می‌شد. در واکنش به این خوانش، مفسران یهودی به تدریج به سمت تلطیف روایت، بازتعریف مسئولیت‌ها و حتی بازسازی نمادین حادثه حرکت کردند، به‌گونه‌ای که می‌توان این روند را نمونه‌ای از تفسیر واکنشی در بستر جدال بین‌دینی دانست. (Pregill, 2020, pp. 104-207)

نتیجه‌گیری

سنت تفسیری یهودیان در مواجهه با ماجرای گوساله طلایی، بیش از آنکه بازتابی مستقیم از گزارش تورات باشد، کوشیده است بار سنگین این گناه را از دوش قوم و رهبران دینی آنان بردارد. در منابع تلمودی و میدراشی و سپس در تفاسیر ربانی قرون وسطی، گرایشی مشترک دیده می‌شود: روایت تورات از ارتداد آشکار بنی‌اسرائیل، در سنت‌های بعدی به گونه‌ای بازسازی شده است که تصویر «قوم برگزیده» و جایگاه رهبران مذهبی آن‌ها مخدوش نگردد.

این بازسازی از مسیرهای گوناگون صورت گرفته است: گاه گناه به جماعتی بیگانه به نام Erev Rav (جمعیت مختلط) نسبت داده می‌شود تا بنی‌اسرائیل بی‌گناه جلوه کنند؛ گاه گوساله نه معبود، بلکه نمادی برای جانشینی موسی یا تجسم حضور الهی تفسیر می‌شود؛ گاه هارون به عنوان رهبری خیرخواه و تحت فشار معرفی می‌گردد تا از اتهام شرک مبرا شود؛ و گاه کل واقعه در قالب آزمونی الهی و تجربه‌ای آموزشی برای بازسازی ایمان بازخوانی می‌شود. در همه این تلاش‌ها، یک هدف مشترک دیده می‌شود: تلطیف گناه تاریخی و حفظ انسجام هویتی قوم یهود. بدین‌سان، ماجرای که در تورات به عنوان ارتداد جمعی ثبت شده بود، در سنت ربانی به تجربه‌ای آموزشی و هویت‌ساز بدل گشت.

این تحول تفسیری نشان می‌دهد که هدف مفسران یهودی صرفاً تبیین متن نبوده، بلکه بازسازی هویت جمعی و معنوی قومی بوده است. بدین ترتیب، فاصله‌ای معنادار میان متن عهد عتیق و سنت تفسیری یهودی پدید آمده است: در حالی که عهد عتیق بنی‌اسرائیل را به ارتداد متهم می‌کند و نقش هارون را برجسته می‌سازد، تفاسیر ربانی در پی زدودن این اتهام از رهبران و قوم برگزیده‌اند.

در مقابل، قرآن کریم روایتی کاملاً متفاوت عرضه می‌کند. در نگاه قرآن، هارون از اتهام تبرئه می‌شود و سامری به عنوان عامل اصلی گمراهی معرفی می‌گردد. این تغییر نه صرفاً روایی، بلکه نشانه‌ای از نگرشی اصولی به عصمت پیامبران و مسئولیت گناه است. قرآن واقعه را از سطح تاریخ قومی فراتر می‌برد و در چارچوب «سنن الهی» تفسیر می‌کند؛ سنن امتحان، اضلال، توبه و مجازات. از این منظر، گوساله

صرفاً پیکره‌ای طلایی نیست، بلکه نمادی تکرارشونده از انحراف انسان از مسیر توحید است؛ الگویی فراتاریخی که در هر زمان، با چهره‌ای نو، می‌تواند بازتولید شود، هرگاه انسان میان ایمان به غیب و دلبستگی به مظاهر مادی دچار لغزش گردد. برآیند نهایی پژوهش نشان می‌دهد که ماجرای گوساله طلایی در سه سنت بزرگ دینی - عهد عتیق، سنت ربانی یهود، و قرآن کریم - سه کارکرد متفاوت یافته است: در عهد عتیق، نماد سقوط و اعتراف قومی است؛ در سنت ربانی یهود، ابزاری برای تبریئه و بازسازی هویت؛ و در قرآن، نمونه‌ای از قانون‌مندی الهی در تاریخ بشر. قرآن کریم با نگاه توحیدی خود، حادثه‌ای را که در تورات چهره‌ای تاریخی و قومی داشت، به الگویی جاودان از سنت‌های الهی تبدیل کرده است؛ الگویی که هشدار می‌دهد هرگاه انسان به جای پرستش خدا به ساخته‌های خویش دل بندد، «گوساله سامری» در صورت‌ها و ساختارهای نوین عصرها و تمدن‌ها، دوباره زاده خواهد شد.

منابع

- قرآن کریم.
- ۱. ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۱ق). تفسیر غریب القرآن (شرح و تحقیق: ابراهیم محمد رمضان). بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- ۲. ابن وهب الدینوری، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۴ق). الواضح فی تفسیر القرآن الکریم (ج ۲). بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- ۳. ثعلبی، أحمد بن محمد. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان عن تفسیر القرآن (تحقیق اُبی محمد بن عاشور و نظیر الساعدي، ج ۶). بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ۴. سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). تفسیر السمرقندی المسَمی بحر العلوم (تحقیق عمر عمروی، ج ۲). بیروت: دارالفکر.
- ۵. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱۴). چاپ دوم. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ۶. طبرانی، سلیمان بن أحمد. (۲۰۰۸م). التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم (ج ۴). اردب، اردن: دارالکتاب الثقافی.
- ۷. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۷). تصحیح فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی. چاپ سوم. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۸. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (ج ۱۶). بیروت: دارالمعرفه.
- ۹. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب) (ج ۲۲). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ۱۰. محققان، زهرا. (۱۳۹۹). «تحلیل نرینگی گوساله سامری بر اساس نقد کهن‌الگوی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، ۱۶ (۲)، ۹۹-۱۲۰.
- ۱۱. یحیی بن سلام التیمی البصری القیروانی. (۱۴۲۵ق). تفسیر یحیی بن سلام (ج ۱). بیروت: دارالکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- 12. Alter, R. (2019). *The Hebrew Bible: A translation with commentary*. New York: W. W. Norton.
- 13. Anderson, F. I., & Freedman, D. N. (1980). *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 24). New York: Doubleday.

14. Babylonian Talmud. (1935). *Sanhedrin* (I. Epstein, Ed.). London: Soncino Press.
15. Berlin, A., & Brettler, M. Z. (Eds.). (2004). *The Jewish Study Bible: Tanakh translation*. New York: Oxford University Press.
16. Exodus Rabbah. In H. Freedman & M. Simon (Trans.), *Midrash Rabbah: Exodus* (Vol. 3). London: Soncino Press, 1939.
17. Freedman, H., & Simon, M. (Trans.). (1939). *Midrash Rabbah: Exodus* (Vol. 3). London: Soncino Press.
18. Ginzberg, L. (1909-1938). *The Legends of the Jews* (Vol. 3). Philadelphia: Jewish Publication Society.
19. Gray, J. (1970). *I & II Kings: A Commentary* (Old Testament Library). London: SCM Press.
20. Hundley, M. B. (2017). *What is the Golden Calf? The Catholic Biblical Quarterly*, 79(4), 559-579. <https://doi.org/10.1353/cbq.2017.0078>
21. Ibn Ezra, A. (1996). *Commentary on Exodus* (Trans. H. N. Strickman & A. Silver). New York: Ktav Publishing.
22. Jacobson, R. A. (2013). *Moses, the Golden Calf, and False Images of the True God. Word & World*, 33(2), 130-139.
http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty_articles/106
23. Kugel, J. L. (2007). *How to read the Bible: A guide to Scripture, then and now*. New York: Free Press.
24. Levenson, J. D. (1994). *The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism: Jews and Christians in biblical studies*. Louisville: Westminster John Knox Press.
25. Loewenstamm, S. E. (1981). *The Canaanite Background of Biblical Mythology*. Jerusalem: Magnes Press.
26. Nahmanides (Ramban). (1971). *Commentary on the Torah: Exodus* (Ed. & Trans. C. B. Chavel). New York: Shilo Publishing House.
27. Neusner, J. (1998). *The Midrash: An Introduction*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.

28. Pregill, M. E. (2020). *The golden calf between Bible and Qur'an: Scripture, polemic, and exegesis from late antiquity to Islam*. Oxford University Press.
29. Rashi. (1929/1973). *Commentary on the Torah: Exodus* (Eds. & Trans. M. Rosenbaum & A. M. Silbermann). London: Shapiro, Vallentine.
30. Sarna, N. M. (1989). *Exodus* (The JPS Torah Commentary). Philadelphia: Jewish Publication Society.
31. *The Hebrew Bible (Tanakh)*. (n.d.). Sefaria Digital Library. <https://www.sefaria.org>
32. Weinfeld, M. (1992). *Deuteronomy 1-11* (The Anchor Bible, Vol. 5). New York: Doubleday.

References

Holy Quran.

1. Ibn Qutaiba, Abdullah bin Muslim. (1411 AH). Tafsir Gharib al-Qur'an (explanation and research: Ibrahim Muhammad Ramadan). Beirut: Dar and al-Hilal School.
2. Ibn Wahab al-Dinuri, Abdullah bin Muhammad. (1424 AH). It is clear in Tafsir al-Qur'an al-Karim (Vol. 2). Beirut: Dar al-Kutb al-Alamiya, Mohammad Ali Bizoon's pamphlets
3. Thaalbi, Ahmed bin Muhammad. (1422 AH). Revealing and explaining the interpretation of the Qur'an (research by Abi Muhammad bin Ashur and Nazeer al-Saadi, vol. 6). Beirut: Dar Ehiya al-Trath al-Arabi.
4. Samarkandi, Nasr bin Muhammad. (1416 AH). Tafsir al-Summarkandi al-Masmi Bahr al-Uloom (Research by Omar Amravi, vol. 2). Beirut: Dar al-Fekr.
5. Tabatabai, Mohammad Hossein. (1390 AH). Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an (Vol. 14). Second edition. Beirut: Al-Alami Publishing House.
6. Tabarani, Suleiman bin Ahmad. (2008). Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Qur'an al-Azeem (Vol. 4). Irbid, Jordan: Darul Kitab al-Thaqafi.
7. Tabarsi, Fazl bin Hasan. (1372). Majma al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Vol. 7). Edited by Fazlollah Yazdi Tabatabai and Hashim Rasouli. Third edition. Tehran: Nasser Khosrow Publications.
8. Tabari, Muhammad bin Jarir. (1412 AH). Jami al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an (Vol. 16). Beirut: Dar al-Marafa.
9. Fakhr Razi, Muhammad bin Omar. (1420 AH). Al-Tafsir al-Kabir (Mufatih al-Gheeb) (Vol. 22). Third edition. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
10. Mohagheghian, Zahra. (2020). "An Analysis of the Masculinity of the Golden Calf Based on Archetypal Criticism." *Journal of Mystical Literature and Mythology*, 16(2), 99–120.

11. Yaḥyā ibn Sallām al-Taymī al-Baṣrī al-Qayrawānī. (1425 AH). *Tafsīr Yaḥyā ibn Sallām* (Vol. 1). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Muḥammad ‘Alī Bayḍūn Publications. Alter, R. (2019). *The Hebrew Bible: A translation with commentary*. New York: W. W. Norton.
12. Alter, R. (2019). *The Hebrew Bible: A translation with commentary*. New York: W. W. Norton.
13. Anderson, F. I., & Freedman, D. N. (1980). *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 24). New York: Doubleday.
14. Babylonian Talmud. (1935). *Sanhedrin* (I. Epstein, Ed.). London: Soncino Press.
15. Berlin, A., & Brettler, M. Z. (Eds.). (2004). *The Jewish Study Bible: Tanakh translation*. New York: Oxford University Press.
16. Exodus Rabbah. In H. Freedman & M. Simon (Trans.), *Midrash Rabbah: Exodus* (Vol. 3). London: Soncino Press, 1939.
17. Freedman, H., & Simon, M. (Trans.). (1939). *Midrash Rabbah: Exodus* (Vol. 3). London: Soncino Press.
18. Ginzberg, L. (1909-1938). *The Legends of the Jews* (Vol. 3). Philadelphia: Jewish Publication Society.
19. Gray, J. (1970). *I & II Kings: A Commentary* (Old Testament Library). London: SCM Press.
20. Hundley, M. B. (2017). *What is the Golden Calf? The Catholic Biblical Quarterly*, 79(4), 559-579. <https://doi.org/10.1353/cbq.2017.0078>
21. Ibn Ezra, A. (1996). *Commentary on Exodus* (Trans. H. N. Strickman & A. Silver). New York: Ktav Publishing.
22. Jacobson, R. A. (2013). *Moses, the Golden Calf, and False Images of the True God. Word & World*, 33(2), 130-139.
http://digitalcommons.luthersem.edu/faculty_articles/106
23. Kugel, J. L. (2007). *How to read the Bible: A guide to Scripture, then and now*. New York: Free Press.

24. Levenson, J. D. (1994). *The Hebrew Bible, the Old Testament, and historical criticism: Jews and Christians in biblical studies*. Louisville: Westminster John Knox Press.
25. Loewenstamm, S. E. (1981). *The Canaanite Background of Biblical Mythology*. Jerusalem: Magnes Press.
26. Nahmanides (Ramban). (1971). *Commentary on the Torah: Exodus* (Ed. & Trans. C. B. Chavel). New York: Shilo Publishing House.
27. Neusner, J. (1998). *The Midrash: An Introduction*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers.
28. Pregill, M. E. (2020). *The golden calf between Bible and Qur'an: Scripture, polemic, and exegesis from late antiquity to Islam*. Oxford University Press.
29. Rashi. (1929/1973). *Commentary on the Torah: Exodus* (Eds. & Trans. M. Rosenbaum & A. M. Silbermann). London: Shapiro, Vallentine.
30. Sarna, N. M. (1989). *Exodus* (The JPS Torah Commentary). Philadelphia: Jewish Publication Society.
31. *The Hebrew Bible (Tanakh)*. (n.d.). Sefaria Digital Library. <https://www.sefaria.org>
32. Weinfeld, M. (1992). *Deuteronomy 1-11* (The Anchor Bible, Vol. 5). New York: Doubleday.

Bi-quarterly "Islamic Studies and Quranic Studies in the Contemporary World"
Vol 5, No. 1, Serial 9, Spring & Summer 2026
(Contents)

A Comparative Study of the Foundations of Prophetic Infallibility in the Thought of Allameh Tabataba'i and Friedrich Schleiermacher Mohammad Heydarifard	1-28
A Comparative Analysis of the Cognitive Mechanism of Tawakkul in the Holy Quran and Cognitive-Behavioral Therapy for Generalized Anxiety Disorder Younes Rezazadeh; Matinsadat Arabzadeh	29-64
Conditional Pardon in the Islamic Correctional System: Functions, Conditions, and Its Relationship with Justice Maryam Sadari; Seyyed Mahmoud Tabatabaei	65-98
Human Dimensions in the Understanding of the Qur'an: Perspectives of Religious Texts Masoomeh Sadeghi; MohammadReza HasanZadehTavakoli; Mohammad Moradi; MohammadTaghi Tabik	99-130
Studying the evolution of the interpretive points of the verse « وَلَأْمَرْنَاهُمْ فَلْيُغَيِّرُوا خَلْقَ اللَّهِ » Seyyed Hossein Olyanasab; Mohammad Mahdavi	131-166
Rereading and Analysis of Allamah Fazlullah's Opinions on the Historicity of Religious Texts Majan Gholami; Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh; Mahdi Ahmadi	167-198
An Analytical Study of Relativism and the Fusion of Horizons in Asma Barlas's Hermeneutics and Its Impact on Some of Her Interpretive Readings of the Qur'an Maryam Fadaei Ashiani; Hossein Heidar; Mohammad Hasan Saneipour; Mostafa Abbasi Moghadam	199-130
A Comparative Analysis of the Concept and Origin of Dream in Rumi's Masnavi and Jung's Analytical Psychology Hadi Ghasempour; Mohammad Rasool Maleki; Mohsen Zandi	231-262
Systematic and Interdisciplinary Analysis of Qur'anic Verses: Related to Natural Phenomena Mostafa Moradi; Atiyeh Tebyanian; Farzaneh Rohani Mashhadi	263-308
Rhetorical and Aesthetic Functions of Gender Variation in the Qur'an: The Interaction of Form, Meaning, and Context Seyyed Mehdi Masboogh; Nematollah Behraqam	309-338
A Hermeneutical Re-reading of the Meaning of the Word "Kabad" in Verse 4 of Surah Al-Balad: A Critique of Interpretive Views and Proposing a New Reading Zohreh Narimani	339-360
The Samaritan Calf from the Biblical Text to Exegetical Vindication: A Study of Jewish Interpretive Responses and Their Contrast with the Qur'anic Narrative Elahe Hadian Rasanani	361-395

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

Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture
Bi-quarterly
Islamic Studies and Quranic Studies in the Contemporary World



Vol.5, No.1, serial 9, Spring and Summer 2026

EISSN: 3060-6209

A Comparative Study of the Foundations of Prophetic Infallibility in the Thought of Allameh Tabataba'i and Friedrich Schleiermacher Mohammad Heydarifard	1-28
A Comparative Analysis of the Cognitive Mechanism of Tawakkul in the Holy Quran and Cognitive-Behavioral Therapy for Generalized Anxiety Disorder Younes Rezazadeh; Matinsadat Arabzadeh	29-64
Conditional Pardon in the Islamic Correctional System: Functions, Conditions, and Its Relationship with Justice Maryam Saderi; Seyyed Mahmoud Tabatabaei	65-98
Human Dimensions in the Understanding of the Qur'an: Perspectives of Religious Texts Masoomeh Sadeghi; MohammadReza HasanZadehTavakoli; Mohammad Moradi; MohammadTaghi Tabik	99-130
Studying the evolution of the interpretive points of the verse «وَلَا تُرْهِقُهُمْ فَلْيَفْزِرُوا» خَلَقَ اللَّهُ Seyyed Hossein Olyanasab; Mohammad Mahdavi	131-166
Rereading and Analysis of Allamah Fazlullah's Opinions on the Historicity of Religious Texts Majan Gholami; Mohammad Mahdi Ajilian Mafogh; Mahdi Ahmadi	167-198
An Analytical Study of Relativism and the Fusion of Horizons in Asma Barlas's Hermeneutics and Its Impact on Some of Her Interpretive Readings of the Qur'an Maryam Fadaei Ashiani; Hossein Heidar; Mohammad Hasan Saneipour; Mostafa Abbasi Moghadam	199-130
A Comparative Analysis of the Concept and Origin of Dream in Rumi's Masnavi and Jung's Analytical Psychology Hadi Ghasempour; Mohammad Rasool Maleki; Mohsen Zandi	231-262
Systematic and Interdisciplinary Analysis of Qur'anic Verses: Related to Natural Phenomena Mostafa Moradi; Atiyeh Tebyanian; Farzaneh Rohani Mashhadi	263-308
Rhetorical and Aesthetic Functions of Gender Variation in the Qur'an: The Interaction of Form, Meaning, and Context Seyyed Mehdi Masboogh; Nematollah Behraqam	309-338
A Hermeneutical Re-reading of the Meaning of the Word "Kabad" in Verse 4 of Surah Al-Balad: A Critique of Interpretive Views and Proposing a New Reading Zohreh Narimani	339-360
The Samaritan Calf from the Biblical Text to Exegetical Vindication: A Study of Jewish Interpretive Responses and Their Contrast with the Qur'anic Narrative Elahe Hadian Rasanani	361-395